

امکان و حدود متافیزیک (بوعلی، کانت و ملاصدرا)

ابوالفضل کیاشمشکی

چکیده

از مهمترین مباحث معرفت‌شناسی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- اساساً ذهن چگونه به شناخت دست می‌یابد؟
- نقش حواس ظاهری در فرایند شناخت چه مقدار و چگونه است؟
- حواس باطنی چه نقشی را در جریان شناخت ایفا می‌کنند؟
- آنچه ما آن را عقل می‌نامیم چه نقشی در فعالیت شناختی ذهن دارد؟
- آیا تکیه‌گاه عقل در معرفت تنها داده‌های حسی است، یا راهها و گریزگاههای دیگری نیز واقعیت دارد؟ و اگر بدین گونه است، این راهها کدام‌اند؟
- آیا نقش عقل در شناخت حقایق، تنها نظم بخشیدن به داده‌های حسی و وجدانی و... است، یا خود نیز مستقیماً با واقعتهای جهان خارج از ذهن، به گونه‌ای همچون مددگیری از روشهای استدلالی ارتباط دارد؟ و به بیان دیگر، نقش عقل در مواجهه با واقعتهای خارج از ذهن چیست؟
- آیا عقل می‌تواند از آنها پرده برگرفته، به اصطلاح آنها را کشف (Discovery) کند، یا تنها واقعتهایی را که از راههای حسی و غیرحسی کشف شده‌اند، تبیین (Justification) و توجیه می‌نماید؟
- آیا نقش عقل در شناخت حقایق متافیزیکی و مابعدالطبیعی، نظیر نقش آن در شناخت حقایق و پدیده‌های فیزیکی و طبیعی است، یا نقشی متفاوت دارد؟

— آنچه در باب حقایق متافیزیکی نقش حواس را در قلمرو حقایق فیزیکی ایفا می‌کند، چیست؟
 — آیا تجربه درونی و شهودی عرفانی و یا حتی وحی، در حوزه متافیزیک و جهان غیب شناختی نظیر حواس را در شناخت طبیعت برای ذهن بازی نمی‌کنند؟
 — آیا جایگاه عقل به عنوان توان به کارگیرنده قواعد منطق، تنها در سامان دهی و نظم‌بخشی به داده‌های حسی، وجدانی، و حیانی و شهودی عرفانی نیست؟
 — و سرانجام، محصول همه فعالیت‌های شناختی حسی، عقلی، شهودی و... که ساختن جهانی درون ذهنی است، چگونه با جهان خارج تطبیق داده می‌شود؟
 — آیا نظریه «انتزاع» (Abstraction) که از فلسفه ارسطو به یادگار مانده، برای تبیین تطبیق ذهن و عین، کافی است، یا نیاز به نظریه‌ای دیگر همچون نظریه کانت داریم که در نهایت به تطبیق عین یا «نموده‌های» (Phenomenon) عینی با قواعد ذهن می‌انجامد؟
 — آیا نظریه «اعتبار» که علامه طباطبایی مطرح ساخته‌اند و به شکلی نتیجه مبانی فلسفی صدرالمতألهین است، راه حل مناسب‌تری نیست؟ و... در این مقاله سعی شده است تا پاسخ‌های فیلسوفانی چون کانت، بوعلی و ملاصدرا مورد بحث قرار گیرد.
 در پاسخ به این پرسش‌ها مناسب است کلام خویش را با عبارتی از ابن‌سینا آغاز کنیم:
 باید دانست که معاد و رستاخیز بر دو گونه است: نخست آن که در شریعت بیان شده، و هیچ راهی برای اثبات آن جز طریق شریعت (وحی) و تصدیق خبر پیامبر نیست و این قسم همان رستاخیز بدن یا معاد جسمانی است... و دوم معادی است که با عقل و قیاس برهانی دست‌یافتنی و قابل اثبات است، در حالی که پیامبر نیز بر آن گواهی داده است و این همان سعادت و شقاوت مربوط به جاناهاست (الشفاء، الالهیات، ص ۴۲۳)
 منظور شیخ از عقل، قوه‌ای است در انسان که توانایی شناخت اشیا را با بهره‌گیری از قیاس برهانی داراست. بنابراین آنچه اهمیت دارد، این است که بدانیم قیاس برهانی چیست و چگونه می‌توان با آن اشیا را شناخت؟ که برای دانستن این موارد باید کتابهای منطقی شیخ را بررسی کرد. او در شفا قیاس برهانی را چنین تعریف می‌کند. «البرهان قیاس مؤتلف یقینی.»

(الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۷۸.)

بنابراین قیاسی بر ساخته از مقدمات یقینی است که البته نتیجه‌ای یقینی نیز در پی دارد. در کتاب نجات این معنا صریح‌تر بیان شده است:

البرهان قیاس مؤلف من یقینات لانتاج یقینی. (النجاه، ص ۶۶)

برهان، قیاسی است گردآمده از قضایای یقینی برای به دست دادن نتیجه‌ای یقینی.

شبهه همین تعبیر را در اشارات نیز می‌توان یافت:

القیاسات البرهانیة مؤلفه من المقدمات الواجب قبولها. (الإشارات، ج ۱ و ص ۳۷۸.)

قیاسهای برهانی از مقدماتی که پذیرش و تصدیق آن‌ها ضروری و لازم است، تشکیل می‌شود.

نظیر همین تعریف را در نوشته‌های فارابی نیز می‌توان دید:

القياس الذي يؤلف عن مقدمات يتقن بها يقيناً ضرورياً، ... فهو الذي يسمي البرهان. (فارابی، المنطقيات للفارابی، ج ۱، ص ۲۷۲)

قیاسی که از مقدمات یقینی به نحو یقین ضروری شکل یافته است، قیاسی برهانی است. آنچه از این تعبیر به دست می‌آید، این است که برهان از دو جزء صوری و مادی تشکیل یافته است که صوری بودن از ذکر قیاس در تعریف برهان حاصل می‌شود و مادی بودن از ذکر مقدمات یقینی در تعریف آن، بنابر این جزء صوری مربوط به ساختار منطقی ذهن یا عقل است؛ به این معنا که بدون در نظر گرفتن داده‌های بیرونی - که از بیرون ساختار مذکور به آن راه داده می‌شوند - هیچ‌گونه اطلاعاتی را درباره جهان واقع به دست نمی‌دهد. به بیان امروزی، ساختار مذکور تنها نقش پردازش داده‌ها را ایفا می‌کند؛ نظیر برنامه‌های پردازشی که در رایانه‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند. این ساختار تنها عهده‌دار ارتباط دادن اطلاعات و نظم بخشیدن به آنهاست. همچنین با کمی مسامحه می‌توان گفت که با استفاده از آن می‌توان لوازم منطقی یا عقلی برخی اطلاعات را نیز به دست آورد یا اثبات کرد، ولی به هر صورت این جزء، صوری است؛ یعنی در ذات خود هیچ‌گونه داوری مشخصی درباره جهان خارج ندارد و به همین روی می‌توان آن را در قالبهای بی‌محتوا نیز بیان داشت؛ مانند اینکه بگوییم شکل اول قیاس اقترانی چنین قالبی دارد: «الف، ب است» و «هر ب، ج است»؛ پس «الف، ج است».

بر این اساس، ساختار ذهن ما به گونه‌ای است که اگر دو قضیه نخست درست باشند، ذهن یا عقل قهراً قضیه سوم را نیز مورد تصدیق قرار می‌دهد، اما روشن است که از خلال چنین قالبی هیچ‌گونه اطلاعاتی درباره جهان خارج یا واقع مستقل از ذهن داده نمی‌شود. در حقیقت، هرگونه اطلاعات و داوری درباره جهان واقع بستگی به محتوایی دارد که ما در ذهن خویش به قالب صوری مذکور می‌دهیم. نتیجه اینکه ذهن از ساختار منطقی خاصی برخوردار است که موجب نظم یافتن اطلاعات مربوط به جهان واقع در قالبی خاص می‌شود، ولی این نیز درباره جهان واقع سخنی به ما نمی‌گوید. از این رو، ما برای کشف حقایق و واقعیت‌های جهان واقع نیازمند داده‌هایی هستیم که از بیرون ساختار منطقی مذکور به درون آن ریخته می‌شوند. از این روی، شیخ و دیگر منطقدانان و فیلسوفان، پس از بحث درباره قیاس، اقسام قیاس را بر اساس مواد آنها مورد بررسی قرار داده، در پایان دریافته‌اند که تنها یکی از آنها می‌تواند در جهت کشف حقیقت کارایی داشته باشد که همان «قیاس برهانی» است. به هر روی، صرف قیاسی بودن نه مستلزم مطلبی درباره واقعیت است و نه بیانگر اینکه چرا نمی‌توان در خصوص برخی حقایق مانند معاد جسمانی استدلالی آورد. از همین رو، باید به ویژگی دیگر برهان پردازیم تا راز این دو نکته را دریابیم: نخست اینکه چگونه ذهن می‌تواند با استفاده از ساختار منطقی خویش، در خصوص جهان واقع به حقیقتی دست یابد؟ و دوم اینکه چرا ذهن نمی‌تواند با استفاده از همین شیوه، درباره برخی از حقایق جهان همچون معاد جسمانی مطلبی بر پایه عقل و منطقی ارائه دهد؟ (البته آن گونه که بوعلی اظهار

داشته است). بنابراین باید بدانیم که یقین یا مقدمه یقینی چیست و چگونه به دست می‌آید. فارابی یقین را این‌گونه تعریف می‌کند:

یقین این است که در مورد قضیه‌ای که مفاد آن را تصدیق نموده‌ایم، بر این باور باشیم که ممکن نیست آنچه به آن یقین داریم، برخلاف آنچه باور داریم، باشد. نیز باور داشته باشیم که باوری جز آنچه داریم، نمی‌تواند و ممکن نیست در مورد آن امر داشت؛ به این معنی که هرگاه به مرتبه‌ای از این باورها می‌نگریم، معتقد باشیم که خلاف آن امکان‌پذیر نیست. (همان، ص ۲۶۷).

شیخ نیز در شفا بیانی نظیر بیان فارابی دارد:

علمی که حقیقتاً یقین است، آن است که باور داشته باشیم که «الف، ب است» مثلاً، و نیز باور داشته باشیم که ممکن نیست چنین نباشد باوری که به هیچ روی زوال نپذیرد. (بوعلی‌سینا، الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۷۸).

علامه طباطبایی نیز در رساله برهان همین تعریف را بیان می‌دارد:

ان التصدیق علی قسمین: احد هما العلم بان کذا کذا و انه لایمکن ان لایکون کذا و یسمونه‌الیقین، و الثانی العلم بان کذا کذا مع العلم بالفعل او بالقوه القریبه منه بان لنقیضه امکانا. (علامه طباطبایی، رسائل سبعة، البرهان، ص ۴).

با روشن شدن مفهوم یقین، حال باید دانست چه نوع قضایایی، قضایای یقینی هستند، و از سویی چگونه عقل در این قضایا به داوری قطعی و یقینی دست می‌یابد.

فارابی به دو دسته از قضایا یا گزاره‌ها که درباره آنها یقین ضروری – به معنایی که گذشت – حاصل می‌شود، اشاره می‌کند: یکی «الحاصل بالطباع» به اصطلاح فارابی، و دیگری «الحاصل بالتجربه». او می‌گوید قسم اول شامل قضایایی است که به آنها یقین داریم، بی آنکه بدانیم این یقین از کجا و چگونه پدید آمده است؛ یعنی بی آنکه در زمانی آنها را ندانسته باشیم و سپس نسبت به آنها آگاهی یافته باشیم، خویش را به گونه‌ای می‌یابیم که گویا از آغاز با آنها آفریده شده‌ایم یا برای ما غریزی و فطری‌اند.

(فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۶۹ و بعد).

او سپس به چگونگی حصول این گزاره‌ها در ذهن اشاره می‌کند، هر چند اظهار می‌دارد که این نکته امری نیست که به مباحث منطقی مربوط باشد. به هر روی، به بیان فارابی دیدگاه‌های مختلفی در باب ماهیت این گزاره‌ها وجود دارد، اما آنچه فارابی بر آن تأکید می‌ورزد، این است که ریشه این گزاره‌ها در حس نهاده شده است. به بیان او: «.. الا انه یظهر فی حل هذه المقدمات الکلیات ان اعیانها محسوسه.» (همان، ص ۲۷۰).

او سپس به دیدگاه حس‌گرایانی اشاره می‌کند که می‌پندارند گزاره‌های مذکور محصول تام حس هستند. وی این دیدگاه را نقد می‌کند؛ به این بیان که مفاد این گزاره‌ها یا را از یافته‌های حسی فراتر نهاده، امور غیرحسی را نیز در بر می‌گیرند و از این رو نمی‌توان آنها را کاملاً محصول حس دانست، بلکه نفس یا ذهن نیز از خود چیزی بر آنها می‌افزاید. (همان، ص ۲۷۰ و بعد).

فارابی در ادامه به این نکته اشاره دارد که آیا می‌توان به این گزاره‌ها بدون احساس جزئیات آنها شناخت حاصل کرد یا خیر. در این خصوص شاید گفته شود شناخت یقینی نسبت به آنها می‌تواند بدون مراجعه به داده‌های حسی نیز انجام پذیرد که البته سازگار کردن بین این گفته و گفته پیشین او - که ریشه این گزاره‌ها در حس نهفته است - کمی مشکل است.

به هر روی، قسم دوم از گزاره‌های یقینی نزد فارابی گزاره‌های تجربی هستند که با احساس جزئیات فراچنگ می‌آیند. فارابی در ادامه سخن خویش به مسئله چگونگی تعمیم جزئیات مورد تجربه و دست‌یابی به گزاره کلی اشاره کرده، بیان می‌دارد که این بحث، از مباحث منطقی نیست. بنابراین در این باره مهم آن است که تعمیم مذکور یقین‌آور باشد، اما چگونه؟ این برای منطقی‌اند اهمیت ندارد. (همان، ص ۲۷۱). البته اینکه گزاره‌های حسی یا تجربی در شمار گزاره‌های یقینی - به معنایی که گذشت - باشند، جای بحث دارد. بعدها خواهیم دید که علامه طباطبایی این قبیل گزاره‌ها را در شمار گزاره‌های مذکور قرار نمی‌دهد. در هر حال، اگر این گزاره‌ها را یقینی بدانیم، از آنجا که مفاد این گزاره‌ها در بند یافته‌های حسی ذهن است، نمی‌توان آنها را به قلمرو غیرمحسوس جهان به گونه‌ای قاطع و یقینی سرایت داد. در نتیجه اثبات معاد جسمانی - مثلاً با استناد به آنها - ممکن نخواهد بود؛ چه گزاره‌های تجربی، مقید و مشروط به شرایط و قیود تجربه هستند. از این رو، آنچه اهمیت پیدا می‌کند، یافتن گزاره‌هایی است که در عین قطعی و یقینی بودن، مشروط و برآمده از داده‌های حسی و تجارب حسی نباشند. از سویی دیدیم که فارابی در این باره به تفصیل سخن نگفته است، ولی مراجعه به آثار شیخ نشان می‌دهد که او دست کم در کتب منطقی خویش مطالب خواندنی‌تری در این زمینه دارد. از جمله در کتاب نجات چنین می‌گوید:

و اليقینيات اما الاوليات و ما جمع معها و اما التجربيات و اما المتواترات و اما المحسوسات. همان‌طور که در پی کلام فارابی اشاره کردیم، مهمترین قسم از این اقسام همان «اولیات» می‌باشد که شیخ، هم در شفا (الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۶۳ به بعد). و هم در نجات (النجاه، ص ۶۴ به بعد)، به بیان و توضیح آنها پرداخته است. در حقیقت، تکیه‌گاه اصلی همه اقسام یقینیات همین اولیات می‌باشد؛

اولیات چگونه گزاره‌هایی هستند؟ در حقیقت راز خطاناپذیری و یقینی بودن آنها چیست؟ عقل چگونه از جهان ذهن پا را فراتر نهد، به شکلی قاطع به حقایق عینی دست می‌یابد؟ اینها و پرسشهایی از این دست را می‌توان در این مرحله مطرح کرد. بر این اساس، بهتر دانستیم که به نوشته‌های سرآمد حکیمان عقل‌گرای مسلمان، یعنی بوعلی و سایرین نظری افکنیم تا بدانیم پاسخ ایشان به پرسشهای مذکور چیست.

در کتاب برهان شفا، در فصل چهارم، بوعلی به بحث از مبادی قیاسهای مختلف - از برهانی گرفته تا شعری - می‌پردازد.

شیخ بیان می‌کند که مبادی برهان تنها شامل مقدمات ضروری است، البته به جز ضرورت وهمی، (الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۶۳ به بعد.)

اما با توجه به آنچه درباره محسوسات و مجریات و متواترات گفتیم مبنی بر اینکه یقینی بودن آنها بر پایه گزاره‌های اولی است، از این رو آنچه اهمیت دارد، تحلیل و ریشه‌یابی گزاره‌های اولی می‌باشد و حتی قسم فطریات نیز به نحوی به اولیات تحویل می‌یابد. بنابراین چیستی و چگونگی یقین ضروری و نهایی و خطاناپذیر - که رمز اقتدار معرفتی عقل نیز در آن نهفته است - تنها با تحلیل قضایای اولی واجب القبول (به بیان بوعلی) آشکار می‌شود.

از آنچه درباره گزاره‌های اولی به بیان آمد، نکاتی چند دانسته می‌شود:

۱. این گزاره‌ها بدون هیچ‌گونه وابستگی به داده‌های حس و تجربه، و نقل و تواتر (در حقیقت، تجربه و تواتر نیز به گونه‌ای وابسته به حس می‌باشند.) محصول حکم عقل محض هستند. اگر به اصطلاح کانت (I.Kant) سخن بگوییم، باید گفت این قضایا گزاره‌های پیشینی (a priori) و سابق بر تجربه هستند، در مقابل گزاره‌های پسینی (a posteriori) و مبتنی بر تجربه.

۲. این گزاره‌ها ضروری هستند؛ بدین معنا که عقل درباره آنها داوری یقینی و تغییرناپذیر دارد، یا به بیانی دیگر، امکان تجدیدنظر عقل در مورد آنها نیست.

۳. مثالی که برای این قبیل گزاره‌ها اغلب مطرح می‌کنند و شیخ نیز در برهان شفا بیان داشته، این است که «کُل بزرگتر از جزء است.» روشن است که این گزاره، یک گزاره‌ی ریاضی و به اصطلاح «Subjective» است و از سویی تطبیق آن با جهان خارج از ذهن و واقعیت‌های عینی نیز ناشی از نوعی فرافکنی می‌باشد که علامه طباطبایی آن را «اعتبار اضطراری عقل» می‌نامد.

۴. داوری عقل در این گزاره‌ها ناشی از شهود مستقیم عقل نسبت به محتوای آنهاست؛ (البته درباره مفاهیم و گزاره‌های ریاضی و ماهیت و منشأ آنها نظریه‌های مختلفی وجود دارد که در مباحث «فلسفه ریاضی» مطرح می‌شوند؛ از جمله شهود گروی (Intuitionism)، شکل گروی (Formalism)، نظریه قراردادی بودن ریاضیات (Conventionalism) و نظریات دیگر. اما آنچه از نوشته‌های حکیمان مسلمان به‌ویژه پس از شیخ به دست می‌آید، نوعی شهود گروی است که در برخی موارد - نظیر فیلسوفان مشائی - رنگ ارسطویی دارد و در موارد دیگر - نظیر فیلسوفان اشراقی - رنگ افلاطونی به خود می‌گیرد. به هر روی، مسئله آن‌گونه که باید، در میان فیلسوفان مسلمان اصلاح نشده و تفاوت‌های موجود بین ساختارهای ریاضی و غیر آنها کمتر مورد عنایت بوده است. برای مطالعه بیشتر بنگرید:

Bunnin and E.P. Tsui - James, The Blackwell Companion to philosophy, chapter 10.

1. Nicolas

2. Robert Audi, The Cambridge of philosophy, p 594.

نکته درخور ملاحظه این است که با توجه به اینکه عقل این قضایای ضروری و اولی را - که پایگاه اساسی تلاش عقلانی است - در خویشتن خویش می‌یابد، چگونه این قضایا با واقعیت‌های

جهان خارج از ذهن انطباق می‌یابد؟ با نظر بر اینکه جهان عقل، جهانی است متفاوت با جهان واقعیت‌های عینی و طبق فرض داوریه‌های مذکور از طریق حس و تجربه حاصل نیامده‌اند، آیا عقل این احکام را از واقعیتی عینی انتزاع می‌کند؟ آیا عقل این داوریه‌های خویش را - شبیه آنچه کانت می‌گوید - بر واقعیت عینی تحمیل می‌کند، یا اینکه بنابر ضرورت ارتباط با جهان واقع به گونه‌ای فرض وار - یا به تعبیر علامه طباطبایی اعتباری - جهان واقعیات را بر حسب آنچه به طور قاطع در خود می‌یابد، نظم می‌بخشد و بازسازی می‌کند. اینها دیدگاه‌هایی است که می‌توان در پاسخ به پرسش یادشده پیش رو نهاد، مورد بررسی قرار داد. اما آنچه اینک مورد عنایت است، خود این پرسش می‌باشد که اگر اصطلاح کانت سخن بگویم، چنین صورتی به خود می‌گیرد: «آیا برای عقل امکان ارائه احکام تألیفی پیشینی وجود دارد؟ اگر هست، چگونه؟»

به نظر می‌رسد پاسخ حکیمان عقل‌گرای مسلمان - همچون بوعلی و حکیمان پس از او - به پرسش مثبت باشد. ولی این پرسش همچنان در برابر ما است که چگونه چنین چیزی امکان‌پذیر است؛ چه آنکه در ابتدای امر چنین به نظر می‌رسد که آنچه به تجربه مستقیم از واقعیات به دست می‌آید، جزئی و غیرضروری است؛ بنابراین شناختی قاطع و ضروری نسبت به جهان خارج افاده نمی‌کند. از سوی دیگر، آنچه به نحوی کلی و ضروری از جانب عقل شناخته می‌گردد در نهان خانه خود عقل نهاده می‌شود و ارتباطی با جهان واقع ندارد. به عبارت دیگر، آنچه تألیفی است، غیرکلی و غیرضروری می‌باشد و آنچه کلی و ضروری است، غیرتألیفی. حال ببینیم حکیمان مسلمان و خاصه صدرالمتألهین و پیروانش چه پاسخی به این اشکال داده‌اند. بر این بنیاد، مناسب است دیدگاه این حکیمان را با نظر فیلسوفان مغرب زمین مقایسه کنیم تا کمال و نقص هر یک در مقایسه با دیگری نیز نمایان گردد.

در اینجا باید به نکته دیگری که بسیار درخور توجه است، اشاره کنیم و آن اینکه در منطق آمده است که «گزاره»ها (Proposition) یا اطلاعات گزاره‌ای، از تألیف و ترکیب «مفاهیم» (Concept) و تصورات ساخته می‌شوند، و از دوم سوفرآیند شناخت نیز به این دو بستگی دارد. از همین روست که می‌بینیم از نخستین تقسیم‌بندی‌های اندیشمندان مسلمان برای علم، تقسیم آن به تصور و تصدیق است و همچنین اینکه دومی به نحوی وابسته به اول است. در حقیقت در کتاب برهان، از منطق به شیوه‌های صحیح دست‌یابی به اطلاعات درست تصویری و تصدیقی پرداخته‌اند و به همین اعتبار مباحث حد و چگونگی دست‌یابی به آن و نیز رابطه بین حد و برهان در این کتاب مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد. از این رو، باید گفت از جهتی نقش مفاهیم و تصورات در شناخت ذهن نسبت به جهان واقع، مهمتر و اساسی‌تر از نقش گزاره‌ها و تصدیقات است؛ زیرا دومی تابعی است از اولی.

از سوی دیگر، شناخت برهانی و قاطع، شناختی کلی و ضروری است، و در حقیقت بر ساخته و برگرفته از مفاهیم و تصورات کلی. بدین سبب، نحوه پیدایش مفاهیم کلی و رابطه آنها با واقعیت‌های متشخص عینی در نیل به نحوه دست‌یابی ذهن به معرفت عینی و ارائه گزاره‌های

پیشینی تألیفی بسیار مهم است. از این رو، مسئله کلیات (The problem of Universals) به نظر نگارنده از مهمترین مباحث مربوط به حوزه معرفت‌شناسی است که روشن‌شدن آن موجب حل بسیاری از مسائل معرفت‌شناسی می‌شود. در حقیقت ریشه مسئله مربوط به گزاره‌های تألیفی پیشینی، باید در همین بحث از کلیات جستجو شود.

دیدگاه بوعلی درباره‌ساز و کار عقل نظری

آنچه از نوشته‌های بوعلی (در این باره رجوع کنید به: بوعلی‌سینا، ص ۱۶۸ به بعد؛ الشفاء، الطبیعیات، النفس، ص ۵۰ به بعد، و ص ۱۹۷).

درباره نحوه پیدایش مفاهیم کلی یا همان معقولات به دست می‌آید، این است که این مفاهیم در نهایت برگرفته از ادراکات حسی‌اند. البته نکاتی در دیدگاه بوعلی وجود دارد که باید به آنها توجه نمود. به بیان او، هرگونه ادراک (چه حسی، چه خیالی و یا عقلی) عبارت است از برگرفتن صورت مُدرک از حقیقت عینی آن. حال چنانچه حقیقت عینی مُدرک مذکور غیرمادی باشد صورت آن - که در واقع صورتی است مجرد - در نفس حاصل می‌شود و در نتیجه فرآیند «تجرید» مورد نیاز نخواهد بود، ولی چنانچه شیء مذکور موجودی مادی باشد، در این صورت شناخت آن تنها از دریچه‌های حواس امکان‌پذیر خواهد بود؛ بدین‌گونه که ابتدا به وسیله حواس صورتی از آن به دست می‌آید که بسیاری از خواص و ویژگیهای عمومی ماده را همچنان داراست. به بیان بوعلی، در مورد ادراک حسی، تجریدی ناقص از صورت شیء خارجی صورت می‌گیرد، ولی در مرحله بعد، یعنی ادراک خیالی تجرید کامل‌تر شده و در نهایت عقل به کمک تصاویر حسی و خیالی، تجرید را کامل می‌گرداند که حاصل آن صورتی است عقلی و مفهومی کلی که کاملاً از ماده و خواص آن مجرد می‌باشد. بر این اساس، تصورات یا مفاهیم کلی محصول تجرید ذهن یا عقل می‌باشند که گاه از این تجرید تعبیر به «انتزاع» می‌شود که مستلزم نوعی مفهوم «بیرون کشیدن» است، گویی مفهوم عقلی به شکلی در صورتهای حسی و خیالی وجود دارد؛ البته آمیخته با ویژگیهای مادی و ذهن آن را با حذف‌کردن ویژگیهای مذکور، از همان اشیا و تصاویر فراچنگ می‌آورد.

شیخ در مواردی از نوشته‌هایش اشاره می‌کند که نخستین مفاهیم عقلی و کلی به شیوه تجرید و انتزاع از ادراکات حسی و خیالی به دست می‌آیند. از سویی می‌توان اظهار داشت که مفاهیم عقلی مربوط به اشیا غیرمادی نیز مستقیماً وابسته به داده‌های حسی نیستند، اما پیدایش آنها به گونه‌ای پیش و پس از مفاهیم عقلی مربوط به مادیات صورت می‌پذیرد. بنابراین هر دو دسته مفاهیم عقلی، متأخر از داده‌های حسی هستند که البته مفاهیم مربوط به اشیا مادی ترتب و توقف منطقی بر آنها دارند. برخلاف مفاهیم مربوط به موجودات غیرمادی. گفتنی است که به نظر می‌رسد مفاهیمی همچون مفهوم عقل یا علّیت یا مفاهیمی از این دست موردنظر شیخ است.

به هر روی، آنچه شیخ در این باره در کتابهای شفا و نجات بیان داشته، مربوط می‌شود به دسته‌ای از معقولات که معروف‌اند به معقولات اولی یا ماهوی. این‌گونه معقولات غیر از معقولات ثانوی است که از معقولات دسته اول انتزاع می‌یابند؛ نظیر معقولات ثانوی فلسفی و معقولات ثانوی منطقی. پوشیده‌نماند که معقولات اولی به نظر می‌رسد به گونه‌ای با واسطه در نهایت به داده‌های حسی ختم شوند. از سوی دیگر، با توجه به اینکه شیخ «کمیت» را نیز از معقولات اولی می‌داند، در نتیجه باید ریاضیات و هندسه را نیز به شکلی برآمده از حس و داده‌های حسی بدانند. البته این تلقی به شیوه‌ای است که خود او بیان می‌دارد؛ یعنی گردآوری تصورات حسی و دست‌یابی به صور خیالی و سپس مقایسه آنها با یکدیگر، و نیز دست‌یابی به جنبه‌های مشابهت و مخالفت آنها به هم، و از سویی تشخیص ذاتیات و غیرذاتیات آنها از یکدیگر، و در نهایت نیل به ماهیات آنها که دریافته‌های کلی و عقلی‌اند. آنچه گفته شد، در خصوص مواد اندیشه بود، اما درباره صورت اندیشه - که منطقی و قواعد آن عهده‌دار بیان آن هستند - به نظر می‌رسد که این قواعد نزد شیخ، قواعد فکر و اندیشه است؛ چنان که معقولات منطقی، معقولاتی برگرفته از تحقق ذهنی سایر معقولات می‌باشد. به بیان امروزی، معقولات و قواعد منطقی، اموری «Subjective» است که عقل با گونه‌ای شهود می‌تواند این قواعد را بازشناسد؛ بدان‌گونه که مثلاً با مقایسه تصورات جزئی و حسی یا خیالی، وجوه شباهت آنها را درمی‌یابد، که اگر ذاتی باشند، جنس (اصطلاحی منطقی) و چنانچه عرضی باشند، عرض عام (اصطلاحی منطقی) خواهند بود. از دیگر سو، عقل نیز با شهود مذکور می‌تواند که جهات تمایز آنها را بازشناسی نموده، و به این طریق به فصل که ذاتی است یا عرض خاص که عرضی است دست یابد. این مراحل که به وسیله قواعد منطقی ذهن و ساختار منطقی ذهن هدایت می‌شود، در حقیقت به گونه‌ای، از خصوصیات عقل انسان محسوب می‌شود، هر چند آگاهی تفصیلی از آنها و نیز فعال‌شدنشان نیازمند به تنبّه باشد؛ تنبّه ناشی از به‌کارگیری حواس و استفاده از داده‌های حسی.

از آنچه بیان شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت:

۱. بیان بوعلی در ریشه‌یابی معرفت‌شناسی (Epistemologic) مفاهیم عقلی و کلی به شیوه تجرید و انتزاع، در ضمن خود گویا راز ارزش معرفتی این مفاهیم را نیز بیان می‌کند؛ چه ارزش معرفتی در گرو مطابقت داشته‌های ذهن با جهان خارج است که این امر طبق نظر شیخ بر پایه انتزاع تبیین می‌شود؛ زیرا آنچه از جهان خارج به دست می‌آید، به ناچار با آن مطابقت دارد.

در این میان، انطباق صور خیالی با صور حسی را نیز می‌توان پذیرفت؛ زیرا امری است شهودی که متضمن حضور دوطرف تطابق است. به همین گونه، تطابق مفاهیم عقلی بر تصاویر خیالی و حسی مذکور نیز پذیرفتنی است، تنها خلل احتمالی در انطباق یافته‌های انتزاعی موردنظر شیخ با اشیای خارجی، از ناحیه انطباق تأثرات و ادراکات حسی با مناشی این تأثرات است که همان اشیای خارجی هستند؛ زیرا در این مرحله طرفین تطابق هر دو حضور ندارند تا بتوان به انطباق آنها پی برد. در حقیقت ما راهی برای درک جهان خارج جز از طریق همین تأثرات و ادراکات

حسی نداریم. بنابراین کشف عدم انطباق آنها به صورتی کلی امکان‌پذیر نیست، بلکه تنها می‌توان به صورت نسبی و جزئی - آن هم از باب عدم توافق برخی ادراکات با برخی دیگر - مسئله صدق و کذب یا انطباق و عدم انطباق را مطرح کرد. اگر با اصطلاح کانت سخن بگوییم، می‌توان گفت ارزش شناخت درباره پدیدارها (Phenomenon) پذیرفتنی است، ولی درباره اشیا فی نفسها (noumenon) خیر.

۲. بر اساس آنچه شیخ درباره نحوه پیدایش مفاهیم کلی بیان داشت، چگونگی امکان احکام کلی و ضروری از سوی عقل نیز روشن می‌شود؛ بدین گونه که عقل پس از آنکه بر پایه مقایسه جزئیات محسوس، و انتزاع جهات تشابه و تمایز آنها توانست به ماهیت آنها دست یابد، می‌تواند با مطالعه شهودی این ماهیات و لوازمشان - و به عبارتی معقولات ثانوی ناشی از آنها - احکام کلی و ضروری را ارائه کند؛ احکام کلی‌ای که شامل همه مصادیق ماهیات مذکور باشد، و احکام ضروری‌ای که تحقق آنها در مورد ماهیات مذکور به شهود عقلی، قطعی و ضروری است. بنابراین راز ارائه احکام تألیفی پیشینی از سوی عقل نیز روشن می‌شود؛ چه با بیان شیخ درباره نحوه پیدایش مفاهیم عقلی، احکام مربوط به این مفاهیم که خود می‌توانند از معقولات ثانوی فلسفی باشند، از سویی پیشینی - یعنی غیرمستند به تجربه - هستند و به همین سبب می‌توانند احکامی کلی و ضروری باشند؛ زیرا احکام مستند به تجربه به هیچ روی از این دو ویژگی برخوردار نیستند. از سوی دیگر، این احکام تألیفی نیز هستند؛ بدان مفهوم که تنها از تحلیل مفاهیم موضوعات خویش - که همان مفاهیم انتزاعی عقلی‌اند - به دست نمی‌آیند، بلکه محصول شهود ذهنی و مقایسه مفاهیم مذکور با یکدیگر و استخراج لوازم ثانوی آن‌ها بر پایه شهود عقلی می‌باشند، نظیر آنچه در ریاضیات و هندسه رخ می‌دهد؛ به این گونه که ذهن با مقایسه مثلاً مثلث‌های جزئی که یا برگرفته از حس‌اند (با اندکی تسامح) و یا محصول تخیل، به مفهوم کلی و معقول مثلث دست می‌یابد. برای نمونه، «شکلی که از برخورد سه خط راست در یک صفحه که دو به دو همدیگر را قطع می‌کنند، حاصل می‌شود» و سپس بر اساس شهود و استدلال عقلی احکامی را برای مثلث مذکور (= عقلانی) ثابت نموده که در حقیقت بر همه مثلث‌های ممکن - هم به نحو کلی و هم به نحو ضروری - صدق می‌کند، این احکام نمی‌تواند احکامی پیشینی باشد. در ضمن، بسیاری از این احکام از تحلیل مفهوم مثلث قابل استخراج نیستند، بلکه نیازمند شهود ذهنی‌اند؛ در نتیجه تحلیلی نبوده، بلکه تألیفی هستند. (درست همان‌طور که کانت گزاره‌های ریاضی را تألیفی پیشینی می‌داند. در این باره بنگرید به: سنجش خرد ناب، ص ۸۳ به بعد.) ناگفته نماند که در فلسفه اسلامی به قضایایی از این دست «قضایای حقیقیه» گفته می‌شود که در مواردی موضوع آنها کلی طبیعی یا همان مفاهیم ماهوی است که به گونه‌ای مساری، بر همه افراد خویش صدق می‌کند؛ همان گونه که در مورد مفهوم کلی مثلث و مصادیق آن نیز بیان شد.

از اینجا می‌توان دریافت که چرا شیخ در مقام بیان گزاره‌های اولی که اساس احکام ضروری عقل هستند، مثالهایی را مطرح کرده که به حوزه ریاضیات یا منطق ارتباط می‌یابند؛ چه از نگاه شیخ

تفاوت گوهرین و ماهوی بین گزاره‌های ریاضی و گزاره‌های ناظر بر سایر واقعیت‌های خارج - نظیر گزاره‌های طبیعی - وجود ندارد و همگی از ساختار معرفت‌شناسی یکسانی برخوردارند. در حقیقت همه اینها نزد شیخ مبتنی بر شهود عقلی هستند (آنچه بعدها توسط صدرالمتألهین و علامه طباطبایی تحت عنوان بازگشت همه شناختها به شناخت حضوری مطرح شد.) که به شیوه‌ای خاص در امتداد تأثرات و ادراکات حسی قرار دارند.

بررسی دیدگاه‌های پس از بوعلی نشان می‌دهد که تقریباً همگان، دیدگاه او را پذیرفته و به همین روش، معرفت عقلی را تبیین نموده‌اند. (ر.ک: علامه طباطبایی اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۴ و ۵، با پاورقیهای استاد مطهری؛ نیز: مصباح یزدی، آموزش فلسفه؛ فخررازی، المباحث المشرفیه، ج ۱، ص ۴۶۵ به بعد.)

البته نباید ابتکارهایی را که حکیمانی چون صدرالمتألهین و علامه طباطبایی در این باره اظهار داشته‌اند، نادیده گرفت؛ ولی حتی در نظریه این دو حکیم فرزانه نیز می‌توان روح نظریه بوعلی را دید. نکته مهم اینکه آنچه تاکنون بیان شد، تبیین «شناخت‌شناسانه» (Epistemological) معرفت عقلی بود. اما شیخ در کنار آن، تبیین «هستی‌شناسانه‌ای» (Ontological) نیز دارد، مبتنی بر این فرض که همه آنچه در ذهن به فعلیت می‌رسد، محصول اثرگذاری عقل فعال بر نفس است، و از سویی مراحل گفته‌شده از حس و خیال تا عقل، تنها زمینه‌های اعدای «اتصال» نفس را با عقل فعال فراهم می‌آورند، ولی همان‌طور که اشاره شد، این بیشتر جنبه هستی‌شناسی دارد تا شناخت‌شناسی. بهمین روست که در نوشته‌های استادانی همچون مرحوم مطهری و آقای مصباح یزدی درباره بحث‌های معرفت‌شناسی، این جنبه از دیدگاه حکیمان مسلمان چندان مورد توجه قرار نگرفته، تا آنجا که بیشتر بر جنبه نخست تأکید می‌شود.

به هر روی در ذیل نظریه شیخ درباره شناخت عقلی می‌توان اظهار داشت که نظریه او در مورد نظام‌های درون ذهنی (Subjective) همچون ریاضیات و هندسه و حتی منطق - می‌تواند تبیین مقبولی برای ارزش شناخت آنها به دست دهد، ولی تعمیم آن به نظام‌های فلسفی و یا طبیعی که ناظر بر موجودات بیرون از ذهن - یا ناظر بر جهان عینی خارج ذهن - می‌باشند، نیازمند دلیل است که به نظر چنین دلیلی نیز وجود ندارد. در حقیقت همچنان این پرسش را می‌توان مطرح کرد که عقل بر چه پایه یافته‌های شهودی خویش را - چه به لحاظ ماده‌اندیشه، و چه به لحاظ صورت آن - با جهان عینی تطبیق می‌دهد؟

این پرسشی است که نمی‌توان بر پایه نظریه شیخ به آن پاسخ داد. از جمله کسانی که کوشیدند تا به این پرسش پاسخ دهند، می‌توان از فیلسوفان غربی، کانت و از فیلسوفان مسلمان، علامه طباطبایی را نام برد که پس از این به دیدگاه این دو حکیم می‌پردازیم.

در اینجا تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که با توجه به نظریه شیخ درباره عقل و برهان عقلی، روشن می‌شود که چرا نمی‌توان در خصوص رخدادی همچون معاد جسمانی سخنی مبتنی بر عقل گفت. به بیان او، باید در این باره به بیان شریعت اکتفا نمود، توضیح اینکه بنا بر نظریه شیخ ساختار

«صوری» (Formal) اندیشه عقلانی، همه جهانهای ممکن را پوشش می‌دهد و در حقیقت شرایط امکان آنها را بیان می‌دارد، ولی ساختار مادی - یا ماده‌اندیشه - ریشه در داده‌های حسی دارد؛ یعنی داده‌های برآمده از جهان طبیعی پیش روی حواس انسان، نه داده‌های مربوط به همه جهانهای ممکن. در این صورت، چنانچه جهان ممکن دیگری فرض شود که ساختار قانونمندی متفاوتی با جهان مورد تجربه ما داشته باشد، دیگر نمیتوان جزئیات مربوط به آن جهان را بر پایه یافته‌های مربوط به جهان فعلی تبیین یا اثبات نمود. در حقیقت، آنچه بوعلی در مواجهه با مسئله معاد جسمانی با آن روبه‌رو شد، چنین حالتی بود؛ بدین بیان که در جهان فعلی، بازگشت روح به بدن مادی تناسخ بوده و بر طبق دستگاه فلسفی بوعلی ناممکن است، ولی این ناممکن بودن تنها بر پایه قوانین جهان فعلی است، نه قوانین همه جهانهای ممکن. بر این مبنا، شیخ اظهار می‌دارد که می‌توان معاد جسمانی را پذیرفت، ولی نه در چارچوب قیاس عقلی، بلکه تنها بر پایه آموزشهای وحیانی و الهی.

فشرده سخن اینکه، عقل می‌تواند به لحاظ ساختار صوری اندیشه ویژگیهای کلی مربوط به همه جهانهای ممکن را بیان کند، ولی هرگز نمی‌تواند بر پایه این ساختار صوری یا داده‌های مربوط به جهانی خاص، ویژگیهای خاص جهانی دیگر را تبیین یا اثبات نماید، مگر اینکه به گونه‌ای یا از طریق حس و یا دست‌کم از راه وحی یا مکاشفه عرفانی، بتواند داده‌های ویژه مربوط به جهان دوم را به دست آورد؛ همان کاری که بعدها صدرالمتألهین از آن بهره جست و نظام فلسفی خویش را با آن گسترش داد، اما بوعلی به آن اهتمامی نوزدید و همین نکته راز تفاوت موضع‌گیری این دو حکیم بزرگ را در برابر مسئله معاد جسمانی می‌گشاید؛ بدان معنا که بوعلی آن را در قلمرو کاوش عقلانی فلسفی نمی‌داند، حال آنکه صدرالمتألهین آن را در دستگاه فلسفی خویش می‌گنجاند.

برخی از بزرگان آشنا به فلسفه صدرالمتألهین اظهار داشته‌اند که رمز موفقیت بیش از پیش وی در مباحث حکمی، در مسائلی است که پیشینیان او - حتی همچون بوعلی - نیز توفیق زیادی در حل آنها نیافتند. این مسائل به‌طور عمده، مباحث مربوط به حوزه فلسفه الهی است. توضیح آنکه وی برخلاف بوعلی در زمینه عرفان نیز دست داشته؛ تا جایی که با یافته‌های عارفان از مجرای نوشته‌هایشان به خوبی آشنا بوده و حتی تلاش زیادی نیز نمود تا همین یافته‌ها را به صورت برهانی و خردپسند در آورد. گفتنی است که او در نوشته‌هایش نیز از این کار خود با افتخار سخن می‌گوید. با آنچه تاکنون بیان شد، از یک سو اجمالاً مبانی معرفت‌شناختی روش بوعلی در طرح و حل مسائل فلسفی روشن شد، و از سوی آشکار شد که چرا عقل نمی‌تواند بر پایه نظام فلسفی او، درباره معاد جسمانی سخنی بگوید. در ادامه این بحث، جا دارد در خصوص مسئله موردنظر، نگاهی - هر چند گذرا - به دیدگاه کانت بیفکنیم؛ زیرا برخلاف آنچه اغلب درباره فلسفه نقادی او اظهار می‌شود و به گونه‌ای کاملاً متفاوت با دیدگاههای حکیمانی همچون بوعلی، صدرالمتألهین و علامه طباطبایی معرفی می‌گردد، به نظر نگارنده از سوی نکات بسیار مهمی درباره مسئله نقد عقل محض در دیدگاه کانت به چشم می‌خورد، و از دیگر سو وجوه شباهت

زیادی نیز بین گفته‌های او درباره عقل و ساز و کار آن با اندیشه‌های بوعلی با صدرا و حکیمان پس از او دیده می‌شود.

دیدگاه کانت درباره ساز و کار عقل نظری

کانت نیز مانند بوعلی و سایر حکیمان مسلمان، این دیدگاه را که «تمامی آنچه در ذهن شکل می‌گیرد، از مجرای حواس می‌گذرد»، نپذیرفته و مورد نقد قرار می‌دهد. یکی از فیلسوفان تجربه‌گرایی که برکانت نیز تأثیری عمیق گذارد، دیوید هیوم، فیلسوف تجربی مذهب است. به گفته کانت، این هیوم بود که او را از خواب جزم‌اندیشی بیدار ساخت، اما هیوم با همه تأثیری که بر کانت نهاد، کانت تجربه‌گروی هیوم را نپذیرفته، به شدت آن را نقد می‌کند. تکیه‌گاه اصلی کانت در نقد تجربه‌گروی — که قبلاً نیز اشاره شد — وجود گزاره‌هایی با ویژگی کلیت و ضرورت است؛ (درست همان‌گونه که بوعلی شاخصه اصلی گزاره‌های عقلی را ضرورت آنها معرفی می‌کرد) زیرا بودن چنین گزاره‌هایی بر پایه تجربه محض و داده‌ای صرفاً حسی پذیرفتنی نیست، و از دوم سو نظریه هیوم مبنی بر عادت ذهنی در خصوص مفاهیمی چون علیت نیز مشکل را رفع نمی‌کند؛ زیرا عادت و تداعی معانی هرگز نمی‌تواند توجیه‌گر ضرورت و کلیت قاطع — آن‌گونه که در ریاضیات دیده می‌شود. باشد. (فولکبه، پل، فلسفه عمومی، ص ۲۱۶). به بیان دیگر، نقد تجربه‌گروی از سوی کانت مبتنی بر سه نکته است:

۱. وجود گزاره‌های کلی که هرگز برآمده از تجربه نیستند.
۲. وجود گزاره‌های ضروری که نمی‌توان آن‌ها را از تجربه فراهم آورد.
۳. وجود گزاره‌های ریاضی در دو حوزه هندسه و حساب که به هیچ روی به داده‌های حس بستگی ندارند.

بنابراین ذهن توانایی ارائه گزاره‌هایی را دارد که از تجربه فراچنگ نیامده‌اند. اینها گزاره‌های پیشینی (a priori) هستند که از منظر کانت، هم حیث تصدیقی این گزاره‌ها و هم حیث تصویری آنها مشتمل بر بخشی است که از تجربه و داده‌های حسی بر نیامده‌اند. از سوی دیگر، این گزاره‌ها صرفاً بیانگر توضیح مفهوم موضوع (subject) خویش نیستند. به دیگر سخن، محمول (predicate) در این گزاره‌ها معنایی بر مفهوم موضوع می‌افزاید، نه آنکه صرفاً توضیح‌دهنده مفهوم موضوع باشد. در نتیجه، این گزاره‌ها توسیعی هستند نه توضیحی، یا به عبارت دیگر تألیفی (synth-etic) هستند، نه تحلیلی. (analytic) گام بعدی کانت این است که نشان دهد چگونه ذهن می‌تواند چنین گزاره‌های پیشینی تألیفی را به دست دهد. به بیان دیگر، چگونه می‌تواند درباره جهان مستقل از ذهن سخن بگوید، آن هم به گونه‌ای کلی و ضروری. تمام تلاش کانت در کتاب ارزشمندش، سنجش خرد ناب، برای پاسخگویی به همین پرسش است؛ پرسشی که اغلب به این شکل طرح می‌شود: «شرایط امکان ارائه گزاره‌های پیشینی تألیفی کدام است؟»

به نظر میرسد از نگاه کانت، نظریه «انتزاع» که یادگار ارسطو است، نتواند پاسخ درخوری به این

پرسش بدهد، زیرا بنابر آن نظریه هر آنچه در فرآیند فهم به دست می‌آید، تابعی از داده‌های حسی است. بنابراین چگونه ذهن می‌تواند از حوزه این داده‌ها فراتر رفته، نسبت‌های کلی و ضروری را به دست دهد؟ به بیان دیگر، ذهن آدمی بر پایه سرشت طبیعی خویش می‌کوشد تا تصویری از جهان خارج به دست آورد و چنانچه بر آن شود تا این تصویر را تنها بر پایه داده‌های مستقیم حس ترسیم نماید، هرگز نمی‌تواند با کل نگری آمیخته با ضرورت اظهار نظر و داوری کند؛ زیرا در پیچه‌های حواس تنها قادرند بخش بسیار کوچکی از جهان واقع را برای ذهن بنمایانند. از همین رو، ذهن برای به تصویر کشیدن جهان خارج از خود، تنها به داده‌ها و تأثرات حسی بسنده نکرده، بلکه آنها را در بستر و طرحی از پیش فراهم آمده، جای‌گذاری می‌کند (درست همانند هنگامی که جدول کلمات را حل می‌کنیم که حروف نقشی شبیه به نقش داده‌های حسی دارند و ساختمان طراحی جدول، نقشی همچون بستر عقلانی ذهن). و به این روند ادامه می‌دهد تا به تصویر واحد خویش دست یابد. در حقیقت، ذهن با بهره‌گیری از این توان خویش است که می‌تواند بر پایه داده‌های محدود حسی، به تصویری نامحدود از جهان دست یابد. حال ذهن چگونه این کار را انجام می‌دهد، و دستمایه ذهن در این حرکت به سمت بی‌نهایت چیست؟ این مطلبی است که کانت می‌کوشد تا آن را دریابد.

در نگاه کانت، ذهن به گونه‌ای مستقل از داده‌های حسی، شهودی از مکان نامتعین نیز زمان نامتعین دارد، و همین شهود است که بستر و طرح اولیه سامان‌دهی و چینش داده‌های نابسامان و پراکنده حسی را میسر می‌سازد؛ چنان‌که فاهمه آدمی مجهز به مفاهیم و مقولات پایه‌ای است که برآمده از حس و تجربه نیستند، ولی چونان صورتی بر داده‌های حسی افکنده می‌شوند و باعث سامان‌بخشی و فهم آنها به گونه‌ای منسجم، سازوار و یکپارچه می‌گردند. این بخش از ذهن آدمی در حقیقت جلوه‌گاه فعالیت منطقی و دستگاه منطقی ذهن انسان است که به یقین می‌توان اظهار داشت برآمده از داده‌های حسی نیستند. کانت بر پایه شیوه عمل دستگاه منطقی ذهن می‌کوشد تا مقولات غیر تجربی فاهمه را بازشناسد.

در مرحله بعد، کانت برای اینکه بتواند بین مقولات فاهمه و شهودهای حسی ارتباط برقرار کند مسئله «شاکله» و «شاکله‌سازی» ذهن را مطرح می‌کند که می‌تواند با گسترش شهودهای حسی، آنها را آماده سازد تا قالب‌بندیهای فاهمه را بپذیرا شود.

در نتیجه بنابر دیدگاه کانت، تنها راه تبیین گزاره‌های پیشینی تألیفی این است که در کنار سهم داده‌های حسی، سهمی نیز برای ذهن بپذیریم تا بتوان کلیت، ضرورت و عدم نهایت در چنان احکامی را توجیه نمود. البته از آنجا که کانت پیش‌فرض خود را بر اساس اعتبار شناخت‌های فیزیکی و ریاضی و نه شناخت‌های متافیزیکی مطرح می‌کند، و از سویی از راه تحلیل متعالی آنها، به صورتهای محض زمان و مکان و مقولات فاهمه دست می‌یابد. در نهایت کاربری این صورتهای و مقولات را تنها درباره شهودهای حسی می‌پذیرد. بعدها به این نکته اشاره می‌شود که کانت هیچ دلیلی برای این تعیین حدود نمی‌آورد. مگر وجود تناقض در نظامهای متافیزیکی متعارف در زمان

او. از این رو، می‌توان فرض کرد که اگر دستگاه متافیزیکی عاری از تناقض شکل بگیرد، دیگر دلیلی بر عدم اعتبار آن نخواهد بود؛ امری که به نظر نگارنده اجماً می‌توان درباره نظام فلسفی صدرالمতألهین نیز اظهار داشت.

ارزیابی دیدگاه کانت

این دیدگاه نیز چونان دیدگاه‌های سایر اندیشمندان بزرگ دربردارنده جنبه‌های ارزنده و قابل استفاده است و از سویی احتمالاً کاستیها و نارسایی‌ها نیز دارد. به نظر نگارنده - همان‌طور که پیش از این بیان شد - به جز تفاوت موجود، شباهت‌های در خور توجهی نیز بین دیدگاه معرفت‌شناختی کانت و اندیشمندان برجسته مسلمان همچون بوعلی و به‌ویژه صدرالمتألهین دیده می‌شود که به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم.

۱. شهودهای حسی نزد کانت که در حقیقت همان باز نمود شیء فی نفسه خارجی (= پدیدارها) هستند، قابل مقایسه با مدرک بالذات می‌باشند، به‌ویژه قابل قیاس با محسوس بالذات در برابر محسوس بالعرض که به نحو حضوری و شهود گونه درک می‌شود. پوشیده نماند که در نظر کانت چنین ادراکی صرفاً در قلمرو پدیدار متوقف‌شده و به شیء فی نفسه تعلق نمی‌گیرد، ولی همان‌گونه که حکمای مسلمان و به‌ویژه علامه طباطبایی تصریح کرده‌اند، این ادراک شناخت بالکنه شیء فی نفسه نیست، اما می‌تواند شناخت بالوجه و اعتباری نسبت به آن باشد. در حقیقت، ذهن از دریچه مدرکات بالذات یا پدیدارها، به اشیای عینی اشاره دارد و اشیای خارجی را از مجرای پدیدارها می‌شناسد.

۲. اینکه شناخت‌های کلی و ضروری را نمی‌توان صرفاً بر پایه داده‌های حسی تبیین کرد، امری است که فیلسوفان اسلامی نیز پذیرفته‌اند. آنها بر آن‌اند که تا امری غیرحسی (خیالی یا عقلی) به داده‌های حسی ضمیمه نشود، به هیچ روی نمی‌توان داوریه‌های کلی و ضروری اظهار داشت. (به‌علاوه در کلیت و ضرورت نوعی بی‌کرانگی و عدم تناهی درک می‌شود که به هیچ روی نظیری در شهودهای حسی ندارد. از این روی، باید جایگاهی غیرتجربی داشته باشد؛ نظیر آنچه در جهان ریاضی درک می‌شود.)

۳. اینکه فهم و تبیین داده‌ها و سامان‌بخشی آنها، و از سویی تأثرات نابسامان حسی نیازمند دخالت ذهن در فرآیند فهم می‌باشد، امری است که هم در فلسفه نقادی کانت و هم در حکمت اسلامی «سینوی» و «صدرایی» مورد پذیرش است.

۴. مفاهیم و تصورات کلی را نمی‌توان مستقیماً ناشی از شهودهای حسی دانست، حتی به شیوه انتزاع (abstraction). زیرا این تصورات و مفاهیم به شکلی فراهم آورنده فهم تصورات حسی هستند و از این رو نمی‌توانند بی‌آمد فهم آنها باشند. بنابراین مفاهیم و تصورات مذکور نسبت به داده‌های حسی، پیشینی محسوب می‌شوند؛ به این معنا که آنها بدون در نظر گرفتن شهودهای حسی درک می‌شوند و خاستگاهشان حس نیست، هر چند فعلیت یافتن آنها به گونه‌ای پس از

تأثرات حسی باشد. به اصطلاح حکیم متعالی، صور حسی برای فعلیت یافتن مفاهیم کلی زمینه‌ساز و مُعد هستند، نه منتج و تولیدکننده آنها. در این میان، تنها تفاوتی که وجود دارد، این است که در فلسفه کانت اینها تنها در ذهن شناسنده تقرر دارند، ولی در حکمت متعالیه در عقلی بیرون از ذهن (عقل فعال). همچنین ذهن در اثر اتصال (نزد بوعلی) یا اتحاد (نزد صدرا) با آن است که به مفاهیم و صور کلی مذکور دست می‌یابد. بنابراین می‌توان از این جهت نظریه فیلسوفان مسلمان را کامل‌تر دانست؛ زیرا:

الف) نحوه ظهور تدریجی این مفاهیم در ذهن بنابر نظریه حکیمان مسلمان موجه‌تر است تا بنابر نظریه کانت؛ زیرا طبق نظر حکمای مسلمان این تصورات و مفاهیم و اصول، ریشه در بیرون ذهن دارند (نه در جهان حسی و فیزیکی) و ذهن در روندی تدریجی (مثلاً حرکت جوهری نزد صدرا) به آنها دست می‌یابد، اما نزد کانت این مفاهیم ذاتی عقل محسوب می‌شوند؛ در حالی که ظهور آنها می‌تواند متفاوت باشد که پس از این به آن اشاره می‌شود.

ب) همان‌طور که می‌دانیم، یکی از نقدهای جدی علیه کانت، پیدایش هندسه‌های ناقلیدسی است که ساختاری متفاوت با ساختار هندسه اقلیدسی را درباره مکان جلوه‌گر می‌سازند، در صورتی که این تنوع در هندسه‌ها بر اساس نظر حکیمان مسلمان چون بوعلی و صدرا توجیه‌پذیرتر است؛ زیرا محل استقرار همه صور هندسی ممکن، ذهن انسان نیست، بلکه امری است بیرون از ذهن که آدمی به شیوه‌ای تدریجی - تاریخی با آن ارتباط می‌یابد که البته این امر به پیشینی و غیرتجربی بودن آنها آسیبی نمی‌رساند.

به همین ترتیب، پیدایش دستگاه‌های فیزیکی نوین نیز می‌تواند در دستگاه معرفت‌شناختی کانت خلل ایجاد کند، اما در نظام معرفت‌شناختی حکمت متعالیه چنین نقصانی صورت نمی‌پذیرد؛ چه آنکه اگر مقولات فهم را ثابت بدانیم (بر اساس فلسفه کانت)، دیگر نمی‌توانیم تنوعات یادشده را تبیین کنیم، ولی اگر به شیوه‌ای تغییرپذیری و تحول را در آنها بپذیریم (مطابق با حکمت متعالیه)، خواهیم توانست تنوعات مذکور در علوم یا ریاضی را نیز مورد تبیین و توجیه قرار دهیم. ۵. در بحث شاکله‌بندی که توان مشابه‌سازی ذهن مدنظر است، به ویژه با خصلتی میانجیانه بین حس و فهم کلی، به خوبی می‌توان دیدگاه صدرا را در مورد قوه خیال و نقش خلاقانه آن در مشابه‌سازی و آفرینشگری بی‌پایان، و دخل و تصرف در شهودهای حسی باز یافت؛ به ویژه که هندسه و حساب در زمینه شهودهای پایه خویش و امدار همین توان قوه خیالی که در عین بهره‌گیری از داده‌های حسی با ساختاری صورت‌گرایانه، از مرزهای حس گذشته و می‌تواند پا به پای بیکرانگی حساب و هندسه پیش رود، و از سویی در بازسازی و بازآفرینی جهان بیکران عینی، از بیکرانی هندسه و حساب که در کنار تأثرات حسی بهره‌گیرد؛ نکته‌ای که رمز دوشادوش بودن ریاضیات و علوم فیزیکی جدید را می‌گشاید، چنان که راز به دست آوردن احکام کلی و ضروری پیشینی را از ناحیه خرد.

۶. در فلسفه کانت آنچه به عنوان صور محض شهود حسی مطرح می‌شود، در حقیقت قابل انطباق

با خیال متصل یا ظرف خیال ذهن است؛ چه در این قوه مکان نامتناهی و در پی آن هندسه، و نیز زمان نامتناهی و پی آمد آن حساب صورت می پذیرد، همان گونه که مقولات فاهمه در فلسفه کانت نیز قابل مقایسه با معقولات ثانوی فلسفی و منطقی است. به گفته بوعلی، جهان خارج، هم نیازمند معقولات فلسفی است و هم معقولات منطقی که در حقیقت صورت اندیشه ذهن درباره جهان خارج هستند، اما آیا اینها برای درک جهان موجود بیرون از ذهن کافی است؟ در پاسخ باید گفت خیر؛ زیرا انطباق آن‌ها با جهان خاص موجود، نیازمند دریافت علایمی از جهان مذکور است. از همین روی، ذهن به داده‌های حس نیازمند شده، با افکندن صورت اندیشه بر داده‌های حسی، به بازسازی جهان خارج می پردازد، ولی حاصل تلاش ذهن در این حال جز بر ساختن جهانی در مقابل جهان فیزیکی نخواهد بود. بنابراین ذهن نمی تواند درباره جهان متافیزیکی داوری کند، مگر به گونه‌ای صوری که بدان اشاره می شود.

در حقیقت ویژگیهای پیشینی ذهن – همچون معقولات ثانوی فلسفی یا منطقی، یا نظام منطقی حاکم بر ذهن و یا حتی به نحوی بر ساخته‌های ظرف خیال چونان پدیده‌های هندسی و حساب – تنها بیانگر شرایط عام مربوط به همه جهانهای ممکن اند. بدین معنا که از منظر آدمی هر جهان ممکن باید پذیرای صورت اندیشه باشد؛ صورتی که برآمده از معقولات ثانوی و ساختار منطقی ذهن و قواعد بر ساخته ظرف خیال اوست، در غیر این صورت، از منظر آدمی جهان ناممکن خواهد بود. بنابراین تنها با تکیه بر همین امور پیشینی، به هیچ روی نمی توان به ویژگیهای جهانی خاص دست یافت، مگر با تزریق داده‌های حسی یا داده‌هایی از مجاری غیرحسی به ذهن (مربوط به جهان خاص مذکور). از این رو، بر پایه آنها و با تکیه به صورت ذهن، می توان به بازسازی و فهم جهان مذکور، در ذهن توفیق یافت، در این حال چنانچه داده‌های «بیرونی» (Inputs) حسی باشند، حاصل کار، فهم جهان فیزیکی خواهد بود؛ همان گونه که اگر داده‌های ورودی غیرحسی باشند (نظیر یافته‌های شهودی عرفانی یا وحیانی)، محصول کار ذهن، شناختی متافیزیکی می شود. نکته در خور توجه دیگر اینکه چنانچه داده‌های مذکور، اموری زمانی – مکانی یا شبه‌زمانی – مکانی (خیالی) باشند، نتیجه فعالیت ذهن جهانی جسمانی (فیزیکی) یا شبه‌جسمانی (نظیر ظرف معاد جسمانی بنابر دیدگاه صدرا) می شود، اما چنانچه داده‌های یادشده غیرجسمانی یا شبه آن باشند، حاصل کار ذهن، جهانی غیرجسمانی یا مجرد خواهد بود. نیز جالب توجه است که دانسته شود خیال و حاصل فعالیت اصولی و دستگامند آن برای فهم حسی یا مثالی، کارآمد است. مقولات و معقولات فلسفی و دستگاه منطقی ذهن نیز به همین گونه برای فهم جهان عقلی یا متافیزیکی کافی است؛ به گونه‌ای که می توان گفت:

نبود قوه خیال و جهان دستگامند آن که در هندسه و حساب متجلی می گردد، موجب نبود دانش فیزیکی و شبه‌فیزیکی است؛ همان طور که نبود قوه عقل و جهان دستگامند مفاهیم و مقولات فلسفی و منطقی و اصول پایه تفکر منطقی ذهن، مستلزم نبود دانش متافیزیکی می گردد.

۷. اشاره شد که داده‌های بیرونی برای اینکه مورد شهود یا فهم ذهن واقع شوند. به شهودهایی

مستقیم یا علمی حضوری منتهی می‌گردند که جایگاه حقیقی آنها ذهن است. به دیگر عبارت، موضوع (object) مورد فهم و شهود ذهن، مدرک بالذات است نه مدرک بالعرض؛ نظیر پدیدارها در فلسفه کانت در برابر اشیای فی نفسها. البته در فلسفه کانت فاصله بین پدیدار و شیء فی نفسه به حال خود باقی است، ولی در حکمت اسلامی (سینوی یا صدرایی) از آنجا که آنچه بالذات دریافت می‌شود. علاوه بر ظرف ذهن، در جهان غیرمادی عینی است، بنابراین به واسطه آن جهان غیرمادی، پیوند جهان ذهن با جهان مادی برقرار می‌شود که این خود می‌تواند راهی از ذهن به سوی شیء فی نفسه باز گشاید؛ آنچه بنابر فلسفه کانت به هیچ روی امکان‌پذیر نمی‌نماید.

دانستیم که اعتماد حکمای مسلمان به وجود چنین جهان فراطبیعی، محصول فعالیت‌های صرفاً عقلی نیست، بلکه به گونه‌ای ناشی از ایمان دینی به داده‌های وحیانی یا شهود عرفانی است. بر این بنیاد، شناخت فیزیکی و سامان‌دهی داده‌های حسی نیز پذیرفته می‌شود، ولی چنین شناختی بیش از آنکه اثباتی باشد، تبیینی است. این یکی از تفاوت‌های عمده فلسفه بوعلی با صدرا است؛ چه اینکه بوعلی عقل را چنان ابزاری برای اثبات ناشناخته‌ها به کار می‌گیرد، اما صدرا آن را بیشتر وسیله‌ای می‌داند برای تبیین یافته‌ها و خردپذیر ساختن آنها. منظور از برهانی کردن یافته‌های عرفانی که صدرا در فلسفه خویش به آن می‌بالد نیز گواهی بر همین نکته است. از نتایجی که بر این دو رویکرد مترتب است، اینکه بنابر نظریه اثباتی در کارکرد عقل، نتایج به هیچ روی اصلاح و تغییر نمی‌پذیرند و چنانچه اطلاعاتی برخلاف آنها به دست آید، این اطلاعات به هر نحو باید خود را با نتایج عقلی سازگار کنند یا از حوزه عقل و عقلانیت بیرون روند.

بوعلی نیز درباره معاد جسمانی بدین گونه موضع می‌گیرد: بر پایه رأی او بازگشت روح به بدن مادی تناسخ بوده و عقلاً محال بودن آن اثبات شده و از این رو نمی‌توان آن را پذیرفت از سویی معاد جسمانی آن گونه که در ظاهر می‌نماید، مستلزم چنین تناسخی است، اما این باعث نمی‌شود که بوعلی به بازنگری و دوباره‌سازی نظام مفاهیم و اصول فلسفی خویش بپردازد، بلکه در نهایت تحت تأثیر ایمان دینی، مسئله معاد جسمانی را از قلمرو پژوهش عقلانی بیرون می‌راند. نمونه این کارکرد اثباتی عقل، در هندسه و حساب نیز دیده می‌شود. در آنجا نتایج هندسی به هیچ روی زمینه بازنگری و تجدیدنظر را ندارند و چنانچه گزارشی برخلاف این نتایج به ذهن برسد، هرگز باعث تجدیدنظر در این احکام نمی‌شود.

در مقابل، نگاه صدرا به عقل و نظام‌های برآمده از آن این چنین نیست. وی آشکارا راه تجدیدنظر را در نتایج تلاش‌های عقلانی خویش همچنان بازمی‌گذارد، و از دیگر سو با مبنا قراردادن یافته‌های وحی و عرفان، موجب گسترش و فریبی دستگاه فلسفی خود می‌شود؛ همان موضعی که در برابر مسئله معاد جسمانی از خود نشان می‌دهد. صدرا عمیقاً به مسئله معاد جسمانی باور دارد و آن را همچون پیش فرض خردپذیر دانسته، در نتیجه دستگاه فلسفه خویش را طوری بازسازی می‌کند که توان تبیین معاد جسمانی را به گونه‌ای خردپذیر بیابد؛ نظیر آنچه در بهره‌گیری از دستگاه‌های هندسی و ریاضی برای تبیین پدیده‌های فیزیکی دیده می‌شود. در اینجا نیز زمینه بازنگری در

نسبتهای هندسی و ریاضی همچنان فراهم است و با به دست آمدن داده‌های حسی نوین، در صورت لزوم تغییر مناسب در دستگاههای هندسی و ریاضی مذکور انجام می‌پذیرد. از این رو عقل اثباتی، نظیر هندسه و ریاضیات محض عمل می‌کند، و عقل تبیینی نظیر هندسه و ریاضیات کاربردی؛ به گونه‌ای که می‌توان با دستگاههای بدیل نیز جایگزینی را انجام داد، مانند جایگزین ساختن هندسه‌های نااقلیدسی در فیزیک نوین به جای هندسه اقلیدسی در فیزیک کلاسیک، با حفظ قطعیت درونی که هر یک از این دستگاههای هندسی دارند.

نکته بسیار مهم دیگری که از مقایسه فوق به دست می‌آید، این است که عقل نظری به دو گونه عمل می‌کند؛ یا به شیوه‌ای اثباتی که در این صورت می‌تواند با قطعیت مطلق داوری نماید؛ همان گونه که در هندسه و ریاضیات محض دیده می‌شود. این شیوه گزارشی درباره جهان خارج از ذهن به دست نمی‌دهد؛ از این رو فاقد عینیت است. شیوه دوم، شیوه‌ای تبیینی است که اگر چه داوریهایی عینی دارد، مقولات و اصول و دستگاه معرفتی دیگر نمی‌تواند قطعیت مطلق داشته باشد؛ چه در این حال تابعی است از یافته‌های فراهم آمده از بیرون ذهن که با تغییر آن‌ها در معرض دگرگونی و بازسازی قرار می‌گیرد؛ چنان که می‌بینیم با ظهور عارفی بزرگ همچون محی‌الدین، عظیم‌ترین تحول فلسفی در تاریخ فلسفه رخ می‌دهد و آن زاینده‌شدن «حکمت متعالیه» است. اگر در آینده محی‌الدین دیگری سر برآورد، باید به انتظار ظهور حکمت متعالیه و صدرایی دیگر نشست، یا اگر اینشتینی دیگر در فیزیک ظهور کند، نظام فیزیکی دیگری پدید می‌آید و یا اگر نظام هندسی دیگری بروز نماید، باید به انتظار اینشتینی دیگر نشست. البته روشن است که این عدم قطعیت، تنها در تبیینهاست، نه در نفس شهودها این گونه است که با پذیرش اصل وجود خدا از سوی متکلمان و فیلسوفان الهی، تبیینهایی که از وجود و چیستی خداوند بیان شده و می‌شود، متفاوت و دگرگون بوده است؛ مانند سایر مقولات متافیزیکی همچون روح، غیب، ملائکه، زندگی پس از مرگ نتیجه اینکه ادعای شناختی عقلی درباره جهان خارج ذهن که هم از عینیت مطلق برخوردار باشد و هم از قطعیت مطلق، به نظر می‌رسد که پذیرفتنی نیست. از همین روست که کانت با فرض قطعیت در فیزیک نیوتنی ناگزیر می‌شود که از عینیت این علوم دست کشیده، متعلق شناسایی را به پدیدارها محصور سازد؛ یعنی دست‌کشیدن از عینیت مطلق. گفتنی است کانت خود نیز علت این قطعیت را در ریاضیات و علوم طبیعی، همین خرسندی از شناخت پدیدارها و طمع نورزیدن برای دست‌یابی به شیء فی نفسه می‌داند.

اگر بر آن شدم تا دانسته خویش یا جهان برساخته ذهن خویش را نسخه دوم جهان عینی بدانیم، باید دست از قطعیت مطلق شسته، هر لحظه آماده بهسازی و بازنگری در جهان مذکور باشیم. به بیان دیگر، داوریهای عینی، مشروط به شهودهای به دست آمده هستند و با تغییر کمیت یا کیفیت این شهودها، داوری‌های مذکور نیز در معرض تغییر خواهند بود؛ همچنان که دگرگونی در دستگاه پردازش ذهن - نظیر دگرگونی در دستگاههای هندسی - منجر به دگرگونی در دستگاههای مربوط به علوم فیزیک و مکانیک گشت.

۸. بنابر آنچه گذشت، معقولات ثانوی که به نحوی در پیدایش معقولات اولی نیز مؤثرند. (این سخن برخلاف دیدگاه‌های متعارف است؛ بدین بیان که به نظر ما، به تبع کانت معقولات ثانوی شرایط اساسی فهم معقولات اولی هستند و فقط پس از مواجهه با معقولات اولی ظاهر می‌شوند، نه اینکه پس از آنها پدید بیایند.)

ابزار لازم ذهن برای یکپارچه‌سازی، انسجام‌بخشی و فهم‌پذیری داده‌های ورودی ذهن — با هدف برساختن جهان خارج در آن — هستند. در حقیقت از منظر ذهن آدمی، پیش شرط همه جهانهای ممکن همین معقولات ثانوی و نسبت‌های منطقی بین آنهاست.

بنابراین آنچه از مقولات و مفاهیم و اصول تفکر برمی‌آید، بر هر جهان ممکن حکم‌فرما خواهد بود. به بیان دیگر، خرد آدمی هرگز نمی‌تواند جهانی را فهم کند که شاکله‌ای متفاوت با این مقولات و مفاهیم و اصول داشته باشد؛ بدان مفهوم که ذهن ما در ایجاد ارتباط با جهان خارج، داده‌ها و علایم دریافتی را از صافی مقولات و قواعد مذکور می‌گذراند و تنها جهانی را می‌بیند که با آن هماهنگی و سازگاری داشته باشد. در نتیجه، جنبه‌های دیگر جهان موجود یا جهانهای دیگر را — در صورت موجودیت — به هیچ روی فهم نخواهد کرد؛ البته هیچ دلیلی بر مطلق‌انگاری این منظر یا مقولات و اصول مذکور در دست نیست. به سخن دیگر، نمی‌توان ادعا کرد که هر آنچه ما نتوانیم بر پایه این مقولات و اصول فهم کنیم، تحقق نخواهد داشت. بنابراین نمی‌توان رابطه تساوی و تساوی بین معقول با موجود و بالعکس را پذیرفت؛ رابطه‌ای که در فلسفه‌های امثال پارمنیدس، افلاطون و... مطرح شده است.

از سوی دیگر ذهن به گونه‌ای طبیعی و در اضطراری برآمده از سرشت طبیعی خویش، آنچه در نهایت فهم نموده و جهانی را که بر ساخته، عیناً همان جهان خارجی و عینی می‌یابد. از این فرافکنی در اصطلاح علامه طباطبایی به «اعتبار» یاد شده است که فرآیندی است در جهت مخالف عمل «انتزاع»؛ زیرا اگر انتزاع را برکندن مفهومی از جهان خارج یا شهودهای مربوط به آن بدانیم، باید بگوییم اعتبار، نوعی بارکردن مفاهیم بر شهودهای مذکور برآمده از مواجهه با جهان خارج است. (در اینجا اشاره می‌کنیم که فرآیند فهم متون نیز روندی مشابه دارد؛ یعنی این‌گونه نیست که ما معنای متن را از الفاظ و علایم نوشتاری آن به چنگ آورده، به گونه‌ای آن را از متن به ذهن منتقل کنیم، بلکه فهم معنای متن نتیجه بارکردن معنای بر ساخته در ذهن بر متن و علایم نوشتاری آن است.)

بنابر آنچه بیان شد، حاصل برهانهایی همچون برهان امکان و وجوب که تنها بر مقولات فلسفی و دستگاه منطقی ذهن (بدون هرگونه استفاده از داده‌های بیرونی) استوار و بنا نهاده شده است، (برخلاف برهان نظم که در آن داده‌های بیرونی و تجربی نیز استفاده می‌شود.)

تنها بیانگر شرط‌های اساسی هر جهان ممکن — آن هم از منظر انسان — است و نه امری مستقیماً در ارتباط با جهان موجود بالفعل، به بیان دیگر، از منظر مقولات اندیشه انسان و نیز از چشم‌انداز دستگاه منطقی ذهن، نمی‌توان جهانی بر ساخته از موجودات ممکن و وابسته را بدون وجود دست کم یک موجود واجب و مستقل فهم کرد. در حقیقت این برهان نوعی فرافکنی ساختار ذهن بر

همه جهانهای ممکن است؛ آن‌گونه که نظامهای فراهم آمده در علوم طبیعی نتیجه فراکنی ساختار ذهن – به ویژه در مرتبه خیال و ریاضیات – بر جهانی خاص است؛ یعنی همان جهان طبیعی بالفعل پیش روی حواس.

از این رو، بسیاری از دست‌آوردهای سنجش خرد کانت، مورد پذیرش حکیمان برجسته اسلامی همچون صدرا نیز هست. این حکیم بزرگ جایگاه واجب‌الوجود را در نظام موجودات. با جایگاه اصل منطقی و پایه امتناع اجتماع نقیضین در دستگاه فکری و منطقی ذهن همانند میدانند. ریشه این همانندی جز این نیست که اساساً واجب‌الوجود در نظام هستی محصول فراکنی ساختار ذهن بر جهان خارج است؛ ساختاری که برای نخستین بار منشأ فهم واجب‌الوجود با امر ضروری و واجب گشته است. این مفهوم را نمی‌توان به هیچ روی برآمده از تجربه و حس دانست؛ همچنان که وابستگی موجود ممکن به واجب برای بار نخست از دستگاه منطقی ذهن حاصل شد، و بازکردن آن بر جهان بیرون ذهن، تنها نشأت یافته از اعتبار (در اصطلاح علامه طباطبائی) و فراکنی ذهن بر خارج است. البته روشن است که دیدگاه کانت را در این مورد که بهره‌گیری از مقولات محض فهم و دستگاه منطقی ذهن تنها در قلمرو داده‌های حسی معتبر است و در خصوص داده‌های غیرحسی نامعتبر، (و حیانی، عرفانی...) نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً او برای این ادعا هیچ دلیلی نیاورده است، مگر وجود تناقض در نظامهای متافیزیک از سوی، و اعتبار مطلق فیزیک نیوتنی از سوی دیگر که دومی با پیدایش فیزیکهای نوین نفی شد، و اولی را نیز می‌توان با عنایت به حکمت متعالیه مردود دانست؛ ثانیاً وی بر پایه تجربه اخلاقی نفس، از مفاهیم و اصول پیشینی مذکور به نحوی بهره می‌گیرد که این امر تنها بر پایه شناخت‌شناسی بیان شده از سوی نگارنده مجاز می‌نماید و نه بر اساس دیدگاه کانت در این زمینه.

۹. بنابر گفته‌های پیشین، جهان معرفت که جهانی برساخته در ذهن آدمی است، از سوی تابع دریافت‌های حسی و شهودها یا ادراک‌های بی‌واسطه برآمده از آنهاست و از این جهت در معرض تحول دگرگونی می‌باشد؛ بدان معنا که داده‌های حسی در گذر زمان و با تحول در ابزار و ادوات جمع‌آوری داده‌های تجربی، دگرگون می‌شوند؛ از سوی دیگر، جهان مذکور تابع مقولات و دستگاه‌های پیشینی ریاضی یا منطقی است که از اتصال یا اتحاد ذهن با جهان مثالی یا عقلی فراهم می‌آید و در نتیجه دریافت‌های مذکور نیز جهان ذهنی دگرگونی می‌پذیرد. برای نمونه، پیدایش دستگاه‌های هندسی ناقلیدسی و جایگزینی آنها به جای هندسه اقلیدسی – که هر دو از نظامهای پیشینی هستند. موجب تحول در جهان فیزیکی بر ساخته ذهن گشته و به یکباره فیزیک نیوتنی جای خویش را به فیزیک نسبیت و مکانیک کوانتوم می‌سپارد. این روند همچون گذشته، در آینده نیز بی‌وقفه ادامه می‌یابد؛ زیرا با دست‌یابی به نظامهای پیشینی دیگر - جز آنچه تاکنون بوده - می‌توان داده‌های حسی را ساماندهی‌های نوینی کرد. به همین گونه، بر فرض تحول در ساختار منطقی و مقولات فلسفی ذهن، می‌توان نظیر این تحولات را در نظامهای متافیزیکی نیز انتظار داشت؛ نظیر آنچه در نسبت فلسفه بوعلی به فلسفه شیخ اشراق، و این هر

دو در مقایسه با نظام فلسفی صدرا رخ داده است و چه بسا در آینده نیز روی دهد؛ چنان که توسل جستن یا نجستن به یافته‌های بی‌واسطه عرفانی یا وحیانی می‌تواند نظام شهودهای ذهن را دچار تحول ساخته، در نتیجه نظام فلسفی برآمده از آن را تحت تاثیر قرار دهد. متافیزیک بوعلی در مقایسه با متافیزیک صدرا نیز بدین سان است؛ زیرا صدرا در دستگاه فلسفی خویش، به داده‌های شهودی عرفانی و وحیانی نیز مجال حضور می‌دهد؛ در حالی که بوعلی از آنها ایبا دارد.

از این رو، هیچ دور نیست که بگوییم تغییراتی که صدرا در مبانی فلسفه ایجاد نموده، تنها بر این باور استوار بوده است که هر نظام فلسفی مقبول باید بتواند آموزه‌های وحیانی و عرفانی را در کنار داده‌های حسی، در دستگاهی سازوار و منسجم گردآوری و تبیین نماید. در نتیجه همین باور بوده است که او هر مقوله یا اصلی را که در دستگاه‌های فلسفی پیش از او مانع ارائه چنین دستگاه سازوار و منسجمی بود، دگرگون نمود و اصول و مقولات دیگری را جایگزین آنها ساخت؛ اصولی همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، تجرد خیال، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، اتحاد عاقل و معقول و... از این رو، چه ساده‌لوحانه است اگر بپذیریم او فلسفه خویش را بدون توجه به یافته‌های وحی و عرفان و تنها بر پایه همان آغازها و مبانی و مقولات پیشینیان بر ساخت و از همان دستگاه صوری و منطقی یا پردازشی نیز بهره جست، ولی تلاش او منجر به تحولات یادشده گشت. این به مراتب پذیرفتنی‌تر است که بگوییم او نظام فلسفی خویش را برای هماهنگ سازی با عرفان و وحی دستخوش آن تحولات ساخت تا بالعکس. این چنین است که در نظام فلسفی بوعلی، عقل (در واقع عقل اثبات‌گر و «subjective») را مجال ورود به حوزه بحث از معاد جسمانی نیست؛ حال آنکه در نظام حکمی صدرا، عقل (در حقیقت عقل تبیین‌گر و «objective») با توان هر چه بیشتر در این باره نظرپردازی می‌کند.

منابع

۱. بوعلی، الشفاء، الهیات.
۲. بوعلی، الشفاء، منطق.
۳. بوعلی، الشفاء، النجاه.
۴. بوعلی، الشفاء، الاشارات.
۵. فارابی، المنطقیات.
۶. علامه طباطبایی، رسایل سبعة.
۷. کانت، نقد عقل محض (سنجش خردناب)، ترجمه ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر.
۸. علامه طباطبایی، نهایه الحکمه.
۹. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه.