

کانت، اقبال و سطوح معرفت^۱

نوشتهٔ عشرت انور

ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)



کانت در کتاب مقدمه‌یی بر هر مابعدالطبیعه‌ی آینده^۲ این سؤال را مطرح می‌سازد که: آیا مابعدالطبیعه ممکن است. پاسخ وی به این سؤال منفی است. او در نفی مابعدالطبیعه دلایلی می‌آورد که مبتنی بر ویژگی‌هایی در حوزه معرفت بشری است. به عقیده وی معرفت با مکان و زمان معین می‌شود. زیرا جهان مرکب از دو بخش است: اشیا، و تغییراتی که در اشیا پدید می‌آید. برای انسان اشیا بدون مکان غیر قابل فهم است چرا که همه چیز را در مکان می‌بیند. نمی‌توان گفت که آنها در ذات خود چه گونه‌اند. برای پاسخ به این سؤال باید به سطوح برتر معرفت دست یافت و حجاب مکان را از ظاهر اشیا برداشت. از سوی دیگر، تغییرات در اشیا مستلزم زمان است. هیچ تغییری بدون زمان ممکن نیست، زمان نباشد تغییر نیست. به علاوه کانت معتقد است که زمان و مکان واقعیت‌های خارجی نیستند؛ بلکه حالت‌هایی هستند آفریده ذهن ما تا بتوانیم حقایق را ادراک کنیم. از آنجاکه زمان و مکان اموری ذهنی می‌باشند، وجودی منفک از موضوع خود ندارند، و چون همه اشیا در مکان و زمان می‌باشند، بنابر این آنچه که می‌بینیم نمود و عرض است. اشیا به صورتی که هستند - اشیا فی‌نفسه - همیشه از چنگمان می‌گریزند، به طوری که هرگز نمی‌توانیم به حقیقت نهایی دست یابیم. اگر مابعدالطبیعه تلاشی برای شناخت حقیقت نهایی، یعنی اشیا فی‌نفسه، است،

بنابراین باید گفت که امری محال است. خلاصه این که به عقیده کانت پرداختن به مابعدالطبیعه «بحث بی حاصل» است.

اقبال با این نظر که زمان و مکان در خارج از ذهن نیستند کاملاً موافق است، به نظر وی نه خلاء قایم به ذاتی که اشیا در آن قرار گرفته باشند وجود دارد، و نه هیچ زمان قایم به ذات، که به صورت خطی فرض می شود که بر آن حرکت می کنیم. او نیز مثل کانت زمان و مکان را اموری ذهنی می داند. ولی کانت از ذهنی بودن زمان و مکان نتیجه می گرفت که تمامی آگاهی های ما فقط از نمودهاست؛ یعنی از اشیا آن چنان که به چشمان می آیند. با این حال اقبال در مورد امکان پذیر بودن معرفت از نمودها، از اشیا فی نفسه؛ با کانت اختلاف نظر پیدا کرد. در بازسازی اندیشه می گوید: «نظر کانت در مورد شیء فی نفسه و شیء آن گونه که به چشمان می آید، ویژگی سؤال او را در این مورد که آیا مابعدالطبیعه امکان پذیر است، به مقدار زیاد معلوم می دارد.»^۳ تا آنجا که این امر به سطح متعارف تجربه مربوط می شود، نظر کانت صحیح است. ولی سؤال این است که «آیا سطح متعارف تجربه تنها سطحی است که از آن معرفت حاصل می شود.»^۴ اقبال به خلاف کانت معرفت و شناخت را تنها به یک سطح محدود نمی سازد.

موضوع مهم این است که زمان و مکان بر حسب مراحل و درجات مختلف وجود تغییر می یابند. زمان و مکان، آن طور که کانت تصور می کرد، حالات ثابت و نامتغیر نیستند که کل شناخت و معرفت ما در آنها قالب بندی و معین شده باشد.^۵ این حالات با توجه به اینکه نسبت به ما بالاتر یا پایین تر باشند معنای تازه یی به خود می گیرند؛ در نتیجه مرحله یی از تجربه می تواند وجود داشته باشد که در آن نه مکان باشد و نه زمان. زمان و مکان که کانت آن ها را قالب هایی برای هر تجربه یی می دانست، مفهومی ثابت ندارند و با افزایش یا تقلیل نیروهای روانی تغییر می یابند. این امر امکان وجود سطوح دیگری از تجربه را متفاوت با سطح متعارف تجربه مکانی - زمانی که کانت معرفت را بدان محدود می سازد، ارایه می دهد. پیداست که اگر تجربه فقط از نوع متعارف باشد، یا مرحله نهایی هر تجربه یی ملاک قرار گیرد، مابعدالطبیعه امکان پذیر نخواهد بود. باید پذیرفت که این امر تنها در صورت وجود دیگر سطوح تجربه میسر است، تجاری که ماهیت حقیقت و واقعیت را چنان که هست، رها از تعینات مکانی - زمانی آشکار می سازند.

اقبال قویاً معتقد است که علاوه بر سطح متعارف تجربه، سطح دیگری نیز وجود

دارد، و آن تجربه‌ی است که از شهود حاصل می‌شود. این تجربه‌ی است منحصر به فرد، تجربه‌ی خاص خود و اصولاً متفاوت با دیگر انواع تجربه. با ادراک حسی فرق دارد و با اندیشه و تفکر نیز متفاوت است. در شهود از مضیق زمان و مکان درمی‌گذریم، زیرا حقیقتی را بر ما عیان می‌سازد که نه ادراک می‌تواند آن را فهم کند و نه اندیشه. ویژگی‌های تجربه‌ی حاصل از شهود عبارتند از:

۱. حقیقت واقعی را بر ما آشکار می‌سازد، زیرا تجربه‌ی است بی‌واسطه در خصوص حقیقت، و چون بی‌واسطه است به ادراک شباهت دارد. حقیقت مطلق با تجربه شهودی بی‌واسطه فهم می‌شود و با آن به شناخت خدا نایل می‌شویم^۶ درست همان طور که به دیگر مدرکات پی می‌بریم.^۶ در این جا شناخت و معرفت، مستقیم است. بنابراین، شهود با اندیشه در تقابل است. معرفت حاصل از اندیشه، همیشه غیر مستقیم و با واسطه است. در فکر، هیچ ادراک مستقیم در مورد مدرک وجود ندارد. معرفتی که به مدد اندیشه حاصل شود همیشه استنباطی^۷ باقی می‌ماند. ولی در شهود، مدرک معرفت به طور بی‌واسطه و آنی درک می‌شود. «خدا وجودی با ماهیت ریاضی نیست یا دستگاهی از مفاهیم مختلف نیست که با یکدیگر ارتباط متقابل داشته باشند و به همین سبب ربطی به تجربه پیدا نکند.»^۸ او وجودی است با عینیت ملموس. مشهود مانند ادراک حسی است که یافته‌هایی برای معرفت فراهم می‌آورد. انوار حضور الهی به طور مستقیم بر قلب می‌تابد و از این راه است که «او» بی‌واسطه مشهود می‌شود. به همین سبب است که ابن عربی خدا را «مدرک» می‌داند، نه مفهوم و تصور.^۹ می‌توان او را مثل همه آنچه که در برابر چشمان است، مشاهده کرد. ولی در این مورد، شهود را نباید صرفاً در همان سطحی نگریست که به ادراک نظر می‌کنیم. شهود با ادراک تفاوت دارد. در ادراک احساس نقش مهمی ایفا می‌کند. ادراک بدون احساس وجود ندارد. همه ادراکات ما به واسطه‌ی اندام‌های حسی امکان‌پذیر می‌شوند. ولی، احساس در تجربه شهودی به معنای حس مبتنی بر فیزیولوژیکی که امروزه در جهان متداول است، نقشی ایفا نمی‌کند.^{۱۰} در اینجا اندام‌های حسی کاری انجام نمی‌دهند. گذشته از این، ادراک تنها با اجزا امکان‌پذیر است. در ادراک حقیقت اندک اندک به چنگ می‌آید. ادراک «حقیقت را به تدریج درمی‌یابد و شهود یک باره... در حقیقت برگسون درست می‌گوید که شهود تنها موردی است که از عقل بالاتر است.»^{۱۱} بنابراین، معرفتی که از طریق ادراک حاصل می‌شود پیوسته باید با ادراکات دیگری کامل شود؛ ولی با این همه

این معرفت باز هم ناقص است. ادراک نمی‌تواند «کل» را فهم کند. ولی شهود «کل» را به چنگ می‌آورد.

۲. شهود ملک طلق قلب است^{۱۲} نه سرمایه ذهن و عقل. ذهن یا اندیشه فقط جهان ظاهری و پدیداری را درک می‌کند، یعنی آن وجهی از حقیقت که با ادراک حسی آشکار می‌شود. به هر حال، قلب ما را در طریقی با چهره‌ی حقیقت آشنا می‌سازد که آن طریق بر ادراک حسی گشوده نیست. از این گذشته، اندیشه پیوسته «برگرد مدرکات حرکت می‌کند»^{۱۳} کارش این است که حقیقت را به مدد مقولات^{۱۴} به چنگ آورد. این مقولات هر چه باشند ساخته و پرداخته خودمان است. مثل «برچسب‌هایی هستند که بر اشیاء می‌چسبانیم. حال آن که چنین برچسب‌هایی اصلاً بر اشیاء نمی‌چسبند. بنابراین، اندیشه هرگز نمی‌تواند اشیاء را جز به نسبتی که با ما در ارتباط هستند، دریابد. از این رو هر شناخت و معرفتی که از اندیشه حاصل آید نسبی و اعتباری است. در نتیجه چنین معرفتی، همیشه ظاهری است. ولی با شهود و از طریق قلب می‌توانیم «خود» خویش را تعالی بخشیم و به سوی وجود مطلق عروج نماییم. این تجربه‌ی مشهودی احساس منحصر به فردی است که مانند تجربه ادراکی، حقیقت کل را مکشوف می‌دارد. به علاوه از آنجا که شهود، امری عاطفی است یک فرق مهم دیگر نیز با اندیشه دارد. معرفت حاصل از اندیشه اصولاً قابل انتقال به دیگران است، زیرا فکر، مدرکات خود را از طریق مفاهیمی به چنگ می‌آورد که در قالب کلام بیان می‌شوند و به کار همه می‌آیند. ولی مشهود، عاطفه است و عاطفه را نمی‌توان به دیگران انتقال داد. «تجربه عرفانی مستقیماً آزموده می‌شود و از همین رو نمی‌توان آن را به دیگری منتقل کرد»^{۱۵} از این روست که محتوای تجربه‌ی عرفانی به نحوی که برای دیگران قابل حصول باشد، درست به بیان در نمی‌آید. شهود، تمامی کلمات، مفاهیم و مقولات را تحت تاثیر خود می‌گیرد. از آن جا که تجربه‌ی عرفانی موضوعی عاطفی است به این جهت نباید تصور شود که عارف به هنگام سیر و سلوک خاص خود در هاله ذهنیت خویش فرو می‌رود، بلکه تجربه‌ی او «محتوای ادراکی» دارد و همانند تجربه‌های متعارف ما عینی می‌باشد.

۳. مشهود، کل تجزیه‌ناپذیر است. کل حقیقت در آن به صورت و مدتی فرض شده که غیرقابل تقسیم است. حتی خود تجربه در این وحدت «مستحیل»^{۱۶} است. در این تجربه امکان هیچ تمایزی میان «خود» و «غیرخود» وجود ندارد. عارف خویشتن را فراموش می‌کند؛ خود را در مدرک خویش محو می‌سازد؛ دیگر نه وجود دارد و نه

تفاوتی میان او و مدرکش هست. حقیقت در او به صورت یک کل - که نه قابل تقسیم است و نه تجزیه پذیر - متجلی می شود. چنین موردی در سطح متعارف تجربه نیست. سطح متعارف تجربه را می توان مشخصاً به ذهن و شیء تجزیه کرد. از این گذشته، مدرک به انگیزه های حسی مختلف خرد و تقسیم می شود. ولی در شهود حقیقت به صورت وحدتی تجزیه ناپذیر آشکار می شود.

۴. علاوه بر این، در شهود «وحدت غیر قابل تجزیه» به صورت خودیگانه^{۱۷} آشکار می شود و به صورت شخص متجلی می گردد. این «خودیگانه» خویشان ما را تعالی می بخشد. مثل چیزی که در «آن سوی» ما باشد، همیشه در فراسو قرار دارد. ولی آنچه که در اینجا متناقض به نظر می آید این است که عارف، نزدیکترین پیوند را با آن دارد. گرچه برتر از عالم محسوس است ولی درونی و ذاتی است چراکه عارف با آن - در سیر و سلوک - از وحدت کامل، آگاهی درستی می یابد. خویشان خویش او در این وحدت کاملاً جامع، غوطه ور می شود. تمایز عادی و معمولی ذهنی و شیء از میان می رود. با این همه آنچه بی واسطه فهم می شود یک «خود» است، - یک شخص. گرچه «خود» دارای ذهن است. ولی نمی تواند ذهن خدا را فهم کند. از این رو، او، همیشه در فراسوی ماباقی می ماند، - «آن سوی فراسوی». با این وجود، آنچه که عارف در تجربه ی شهودی به عنوان یک «خود» درک می کند، ذهن خداست. این امر با واکنش و پاسخ تقویت می شود؛ زیرا «بی تردید پاسخ، آزمون حضور یک (خود) آگاه است»^{۱۸}

۵. چون تجربه ی شهودی، حقیقت را به صورت کل ادراک می کند، این احساس را به وجود می آورد که «زمان تسلسلی» غیر واقعی است. عارف عرصه ی حقیقت را با گامهای آرام نمی پیماید و آن را جدا از خویش و به صورت جزئی نمی نگرد؛ در لحظه یی خاص از تجربه ی شهودی، آن را به تمامی به چنگ می آورد. «ابدیت» را درک می کند، یعنی کل زمان از آغاز تا انجامش. بنابراین، برای او توالی در زمان وجود ندارد و زمان برایش غیر واقعی است.

برگسون نیز از طرفداران مشهود است. ولی مشهود به نظر وی «همدردی عقلی»^{۱۹} است. با این همه اگر حقیقت را بخواهیم باید بگوییم که همدردی محض درون نگری و شهود نیست بلکه فقط ما را در عروج به سوی شهود یاری می کند. شهود «ادراک بی واسطه»ی حقیقت است. ادراک دو مؤلفه دارد: مدرک (ادراک کننده) و مدرک (ادراک شونده). همدردی صرف، تمایل به نفی مدرک (ادراک کننده) دارد. برای آنکه از یک

شیء معرفت و شناخت عینی داشته باشیم - آن طور که برگسون ما را به این فکر برمی‌انگیزاند - باید خود را از تمامی عناصر و عوامل حافظه‌عاری سازیم.

ولی این امر در نهایت به معنای نفی خویشتن است، زیرا «خود» چیزی جز حافظه و خاطرات به هم پیوسته نیست. «آشنایی‌ام با یک محل و یا یک شخص یعنی ارجاع به تجربه گذشته خودم، نه ارجاع به تجربه‌ی گذشته‌ی من دیگری»^{۲۰} همین رابطه‌ی متقابل بی‌مانند حالت‌های ذهنی است که ما آنها را با واژه‌ی «من» بیان می‌کنیم. این وحدت و تکرر ذاتی و ضروری شامل «من» می‌شود. برگسون فقط حواشی خارجی شهود را درمی‌یابد؛ و ماهیت اصلی آن را درک نمی‌کند.

اکنون، در وهله‌ی نخست می‌باید گفت که هیچ حقیقتی به طور عینی وجود ندارد که مطابق با شهود باشد؛ از آن جمله است مکاشفه در ذات خداوند. معرفت حسی تنها نوع معرفتی است که می‌توانیم داشته باشیم. ولی همان طور که متذکر شدیم علاوه بر سطح متعارف تجربه راه‌های دیگری نیز برای شناخت حقیقت وجود دارد. فی الواقع، مکاشفه در خود، نقطه عزیمتی از راه‌های متعارف شناخت پیش پایمان نهاده است. ادراک مستقیم «خود» با احساسات معمولی از طریق شهود بی‌معناست. ولی این دلیلی بر رد آن نیست. همین دلیل را در مورد مکاشفه در ذات خداوند می‌توان آورد. خبرگان دینی در همه اعصار و در همه ممالک، مدلل داشته‌اند که انواع بالقوه‌یی از خودآگاهی در کنار خودآگاهی متعارف ما وجود دارد. این نوع خودآگاهی‌ها برای تجربه‌هایی که شناخت و معرفت می‌بخشند، امکاناتی فراهم می‌آورند. عارف مطمئن است که خدا در سیر و سلوک عرفانی او واقعیتی مسلم است و بی‌واسطه ادراکش می‌کند. هیچ تردید و ابهامی در مورد او وجود ندارد. راه شهود به روی همه باز است. حتی ملحد هم اگر زحمت پای نهادن در این طریق را ضروری بداند می‌تواند به مکاشفه در ذات خدا پردازد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این مقاله بخشی است از کتاب مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال (*Metaphysics of Iqbal*) از عشرت انور.
۲. تمهیدی بر هرگونه مابعدالطبیعه آینده، این کتاب به فارسی تحت عنوان تمهیدات ترجمه شده است. تمهیدات از آثار بسیار با ارزش کانت است و مبین نظرات او درباره‌ی مابعدالطبیعه.

۳. بازسازی اندیشه، ترجمه م.ب. ماکان ص. ۱۹۱.

۴. همان.

۵. همان، ص. ۱۹۲ نقل به مفهوم.

۶. همان، ص. ۲۶.

۷. همان.

8. Inferential.

۹. همان، ص. ۱۹۱.

۱۰. همان، ص. ۲۴.

۱۱. همان، ص. ۱۰۰.

۱۲. همان، ص. ۲۳.

13. Bergson. *Introduction to Metaphysics*. P. 1.

۱۴. تصوراتی کلی که عقل احکام خود را بر آنها منطبق می‌سازد.

۱۵. بازسازی اندیشه، ص. ۱۵۲۸. همان، ص. ۲۹.

۱۶. با توجه به شیوه تفکر اقبال لازم به توضیح است که در اینجا کلمه «مستحیل» را نباید به معنای «ذوب شدن» یا «فرورفتن» خود در آن وحدت گرفت. بنا به گفته‌ی اقبال، «خود» هرگز از میان نمی‌رود، بلکه فقط تجربه‌ی عارف به طور موقت «مکتوم» می‌ماند.

17. Unique self.

۱۸. بازسازی اندیشه، صص. ۲۷ و ۲۸.

۱۹. منظور برگسون از اصطلاح مذکور *intellectual sympathy* که آن را در مقدمه‌ای بر فلسفه *Introduction to Philosophy* مطرح می‌سازد این است که عقل وقتی می‌توان درون بین شود و پای به مرحله مشهود بگذارد که با مدرک متحد و همدرد شود.

۲۰. بازسازی اندیشه، ص. ۱۱۹.