

انقلاب کپرنیکی کانت از دیدگاه شهید مطهری

رضا تقیان ورزنده*

چکیده

انقلاب کپرنیکی (Copernican revolution) کانت در معرفت‌شناسی (Epistemology) با رویکردهای گوناگونی نقد و بررسی شده است؛ گروهی آن را هم‌مطراز نظرات سقراط، افلاطون و ارسطو و جمعی نیز آن را بی‌حاصل و حتی مخرب دانسته‌اند؛ اما وجه مشترک همه این رد و تأییدهای متعارض، تأیید تأثیر بی‌نظیر آن در همه مکاتب فکری و حتی فرضیه‌های علمی پس از او تا زمان حاضر است. در مقاله پیش‌رو، نخست پیشینه این انقلاب و فصل و فضای حاکم بر عصر کانت، به اشاره، بازنمایی شده است و آنگاه به این مهم پرداخته‌ایم که کانت برای پاسخگویی به چه مسائلی، دستگاه فلسفی خود را با انقلاب کپرنیکی در شناخت، سمت‌وسو و سامان داده است، سپس به ارزیابی آن از دیدگاه شهید مطهری، به‌ویژه نظرات نهایی ایشان درباره کانت، در درس‌های شرح مبسوط منظومه - که برای جمعی از

استادان دانشگاه‌ها (از جمله استادان فلسفه غرب دانشگاه تهران) ارائه نموده‌اند؛ پرداخته شده است. در زمان استاد مظهري نه تنها منابع دست اول، که بسیاری منابع دست دوم کانت هم به فارسی ترجمه نشده بود و نحوه ارجاعات ایشان به سخنان کانت نشان می‌دهد که موفق به مطالعه همه آثار موجود نیز نشده‌اند؛ اما نوع فعالیت ذهن در شناخت، نفی واقع‌نمایی علم و ایست کانت بر مابعدالطبیعه، از جمله مباحثی است که مورد نقد و بررسی آن شهید بزرگوار قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: انقلاب کپرنیکی، مابعدالطبیعه، شناخت، ذهن، عین، معقولات اولیه و ثانویه.

مقدمه

راست است که عصر کانت را با انبوهی از ویژگی‌ها، مانند انسان‌گرایی (Humanism)، علم‌گرایی (Scientism) و روشنگری (Enlightenment) نشانه‌گذاری کرده‌اند؛ اما شاید، وجه مشخص حاکم بر ذهن کانت و دیگر متفکران آن زمان، که از میان سایر ویژگی‌ها، به صورت بارزتری خودنمایی می‌کند، علم‌گرایی و ایجاد تحولات بنیادین در همه ارکان فرهنگ و تمدن است. انقلاب کپرنیک در نجوم، انقلاب کپرنیکی هیوم در علم اخلاق، انقلاب نیوتن در فیزیک، همه و همه این وسوسه را در ذهن تمام متفکران ایجاد کرده بود که چنانچه طالب پیشرفت در علمی باشید، انجام تحولات بنیادین گریزناپذیر است. کانت اگرچه در اکثر علوم زمانه خود صاحب‌نظر و تا مرحله استادی پیش رفته بود، کار اساسی خود را با بازنمایی علل افلاس مابعدالطبیعه (Metaphysics) رسمی و سرگردانی اش در تناقضات (Antinomies) بی حاصل و به انگیزه نفی و تخریب آن شروع نمود. سؤال اساسی او این بود که علت‌العلل پیشرفت و نوآوری در سایر علوم و سرورشکستگی و سردرگمی مابعدالطبیعه رایج چیست؟ و با تأمل در سرنوشت دیگر علوم و افت‌وخیزهای

فراوان، سرانجام به این نتیجه رسید که باید در فلسفه نیز به سبک دیگر علوم پیشرفته، انقلاب کرد؛ از این رو یکراست به سراغ کپرنیک، قافله‌سالار انقلابیون عصر جدید، رفت.

مقاله حاضر پس از اشاره به پیشینه‌ها و فصل و فضای حاکم بر عصر کانت و انگیزه او از روی آوری به انقلاب در فلسفه رسمی، به بررسی و تحلیل نقدهای شهید مطهری بر فلسفه کانت پرداخته است. استاد مطهری معتقد است که هیوم و کانت نسبت به اسلاف مادی و سطحی‌نگر خود، چشم‌هایشان را بازتر کرده‌اند و درد را هوشمندانه تشخیص داده‌اند؛ اما به نظر او هیوم فقط بر وجود درد در بدنه مابعدالطبیعه و مسئله شناخت تأکید کرده است و کانت که کمی از هیوم جلوتر رفته و در صدد درمان برآمده، نسخه وارونه‌ای پیچیده و دیواره‌های بن‌بست موجود را آهنین‌تر کرده است. او معتقد است که کانت هم بر مابعدالطبیعه نقدی جدی دارد و هم بر نوع فعال بودن ذهن در شناخت. ذهن مورد نظر کانت قبل از احساس و در جریان شناخت، مملو از مقولاتی است که بر ماده شناخت تحمیل می‌شود؛ اما ذهن مورد نظر شهید مطهری قبل و در حین احساس تهی محض است و فعالیت‌های اساسی و بسیار پیچیده ذهن پس از ورود محسوسات و حصول ماهیت اشیا در ذهن آغاز می‌شود؛ اما واضح است که پرداختن به این همه در یک مقاله، جزء به اشاره امکان ندارد. کاری که نگارنده به رغم اعتراف به قصور خود در فهم جامع فلسفه کانت و نیز فهم عمیق بنیان‌های اصیل حاکم بر اندیشه شهید مطهری و با مراجعه به آثار این دو متفکر بزرگ به آن دست یازیده است.

انقلاب کپرنیکی (Copernican Revolution)

کمی پیش‌تر گفتیم که عصر کانت را با ویژگی‌های گوناگونی نشانه‌گذاری کرده‌اند: عصر انسان‌گرایی، عصر علم‌گرایی، عصر روشنگری و عصر انقلاب‌ها؛ اما به اعتراف خود کانت «هرگز واقعه‌ای به عظمت انقلاب کبیر فرانسه در تاریخ قرون جدید روی نداده». (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۸) و در افکار او تأثیری نداشته است. این روحیه انقلابی‌گری در ارکان و اساس زندگی اجتماعی به دنیای علمی و فکری متفکران بزرگ نیز گام نهاد. از آن میان انقلاب

کپرنیکی در نجوم، در ایجاد روحیه تحول و تغییر و انقلاب در بنیان های فرهنگ و تمدن غرب جایگاه ویژه ای دارد.

راسل محسنات اخترشناسی جدید را که با کشفیات کپرنیک به وجود آمد، دو چیز معرفی می کند: نخست، بازشناسی اینکه آنچه مردم از عهد باستان باور داشته اند، ممکن است نادرست باشد؛ دوم اینکه معیار حقیقت علمی گردآوری اطلاعات با صبر و شکیبایی است همراه با حدس های متهورانه درباره قوانینی که این اطلاعات را به هم ربط می دهند. انقلاب کپرنیکی با توجه به این امر پدید آمد که اگر به جای زمین، خورشید را مرکز عالم بگیریم، نظم جهان به مراتب از آنچه ارسطو و جانشینانش پنداشته بودند، ساده تر و قابل فهم تر و علمی تر از کار درمی آید. (همان: ۲۱)

هیوم نیز که شدیدترین تکان ها را به کانت داد، مدعی انقلاب کپرنیکی در علم اخلاق بوده است. (تقیان و رزانه، ۱۳۸۶: ۲۲۰-۲۰۸).

کانت، به اعتراف خود، با خواندن هیوم از خواب جزمیت بیدار شد و تصمیم گرفت در معرفت شناسی نیز انقلاب کپرنیکی کند. تا آن زمان صدق یک قضیه را از طریق مطابقت ذهن با عالم خارج می سنجیدند. به عقیده او، صدق عبارت است از: مطابقت عین (Object) با ذهن (Subject)؛ و با تفکیک آنچه برای ما قابل تجربه است (پدیدار (Phenomenon)) و آنچه از دسترس شناخت ما خارج است (شیء فی نفسه (noumenon))، سرورشکستگی مابعدالطبیعه را خروج عقل نظری از قلمرو حس و تجربه و حوزه پدیدارها و بلندپروازی و ورود در قلمروی دانست که از حوزه فعالیت او خارج است و چاره آن را در آن دید که عقل نظری بدون اتلاف وقت، از موضعی که به ناحق از آن دفاع می نمود، عقب نشینی کند. کانت معتقد بود مابعدالطبیعه رسمی از فرط نظربازی و پرواز در سرزمین های دوردست، قدرت بینایی و توان جسمانی اش را از دست داده و باید با کندن پره های دروغین و بازگرداندن به موضع اصلی، او را از مهلکه نجات داد؛ اما از سر افراط، آن اندازه در کندن پرها مبالغه نمود که از پرواز در ملک طلق و قلمرو مجاز خود نیز محروم ماند. او در بخش پایانی کتاب تمهیدات (مقدمه ای بر هر مابعدالطبیعه

آینده که به عنوان یک علم عرضه شود) صریحاً به این موضوع اشاره کرده، می گوید:

در اینجا اگر بخواهیم بیان کنیم که پس از آنکه خود را با اصول نقد وفق دادیم، مابعدالطبیعه‌ای که نتیجتاً باید انتظار داشته باشیم چگونه خواهد بود، و چگونه این کنند پره‌های دروغین، آن را نحیف و حقیر نخواهد ساخت؛ بلکه از جنبه‌ای دیگر سبب شکوه و جلال آن خواهد شد، مجالی وسیع لازم است. (کانت، ۱۳۷۰: ۲۴۱)

کانت به درستی تشخیص داده بود که مابعدالطبیعهٔ رایج و رسمی پیش‌روی او، دچار تناقضات بی‌حاصلی شده است؛ اما به این مسئله نیندیشید که شاید به جز دستگاه‌ها و نظام‌های فلسفی مورد شناخت و مطالعهٔ او، نظام‌های فلسفی دیگری وجود داشته باشد که با پاسداشت حدود عقل، و اعتلای آن، با بهره‌مندی از دیگر منابع معرفتی، دچار این تعارضات نباشد.

کانت مصر است که مابعدالطبیعهٔ رسمی دچار تناقضات بی‌حاصل شده و نتوانسته به اغراض اصلی و غایات قصوای خود؛ یعنی وجود خدا، اختیار و خلود نفس؛ و نیز اخلاقی خودبنیاد برسد. او با فن کاذب و حکمت باطل خواندن مابعدالطبیعه، تأکید می‌کرد که دوران انحطاط آن فرارسیده و هر تلاشی برای نجاتش، از اساس بی‌حاصل است و چاره‌ای جز تخریب این بنای سست‌بنیاد و متزلزل، و تأسیس مابعدالطبیعه‌ای بر بنیانی استوار نیست. (کانت، ۱۳۷۰: ۳۹-۶) کانت تأکید می‌کرد که تلاش‌های فلسفی او برای نجات فلسفه از شک بوده است؛ ولی هرکس دستی بر این آتش دارد، می‌داند که اکثر نحله‌های فکری نسبی‌گرایانهٔ پس از او، نسب شکاکیت خود را مفتخرانه به او می‌رسانند.

اما به راستی چه فصل و فضایی کانت را به فکر ایجاد انقلاب در فلسفه انداخت؟ برای یافتن پاسخ این سؤال، نیازی به گشت و گذار در سرزمین‌های دوردست نیست؛ زیرا کانت، خود، در پیش‌گفتار نقد عقل محض، به گونه‌ای واضح و آشکار به این مهم پرداخته است. او از مشاهدهٔ پیشرفت‌های علوم، از جمله علوم ریاضی و طبیعی و مقایسهٔ آن با وضعیت متزلزل مابعدالطبیعه و چرخشش حول نقطه‌ای ثابت - بی‌آنکه قدمی به پیش نهد - بحران مابعدالطبیعه را نتیجه گرفته است. در این پیش‌گفتار، او نخست از قافله سالار علوم یقینی،

منطق، نام می‌برد که راه مطمئن دانش را پیموده است. به گمان او ریاضیات نیز «از دیرباز، تا جایی که خرد آدمی می‌رسد، در میان همهٔ مردم شگفت‌انگیز یونان، راه مطمئن دانش را رفته است». (کانت، ۱۳۶۲: ۲۶-۲۵) علوم طبیعی، به ویژه فیزیک - که دل‌بستگی کانت به آن از علوم دیگر بیشتر بود - اگرچه کمی دیرتر، ولی سرانجام با هنرنمایی‌های فرانسیس بیکن (Bacon Francis)، گالیله (Galileo)، توریچلی (Torricelli)، شتال (Stahl) و دیگران، به شاهره دانش راه یافتند؛ اما در مورد متافیزیک «سبب چیست که تاکنون راه مطمئن دانش در این زمینه یافت نشده است؟». (همان: ۲۹)

چرا مابعدالطبیعه، که مدعی است تبیین مبانی علوم و تأسیس روش‌های علوم به‌دست اوست، در ایجاد تحول مثبت علمی و در پدیدآوردن پیروزی‌های درخشان علم سهمی نداشته و چرا نمی‌تواند اساس فلسفی علوم طبیعی جدید را توجیه و تبیین کند. (کانت، ۱۳۷۰: ۷-۶)

می‌توان حدس زد در فصل و فضایی که کانت در حال پهن کردن بساط فلسفی خود در آن بود، علم‌زدگی آن‌چنان بر افکار مسلط بود که او به‌رغم وسعت نظری که داشت، نتوانست از تأثیر آن در امان ماند و دست‌گاہ فلسفی خود را طبق آن سمت‌وسو دهد. از همین‌رو به‌رغم سؤالات فراوانی که فراروی او بود، بعید است با توجه به دقت نظری که در وی سراغ داریم از آنها غافل مانده، درصدد پاسخ‌گویی به آنها برنیامده باشد. او هرگز توضیح نداد که چرا کل مسائل مابعدالطبیعه را مسائلی بی‌حاصل می‌داند؟ چرا از مابعدالطبیعه، با آن مسائل بزرگ و پیچیده‌ای که با آنها دست به‌گریبان است، همان انتظاراتی را دارد که از علم تجربی؟ عظمت انسان، و زنده بودن و باروری نظام فکری او، در گرو مسائل حل‌شده است یا مسائل و مشکلاتی که با تلاش فکری خود پدید می‌آورد؟ پیشرفت قافلهٔ فرهنگ و تمدن بشری و امدار معلومات فعلی و نتایج حاصل از آنهاست یا تلاش او برای حل مجهولات فرارو؟ وانگهی آیا علوم طبیعی که با تیر مشاهده و تجربه، سطحی‌ترین لایهٔ جهان هستی، آن هم قلمرو بی‌نهایت کوچکی از آن را هدف قرار می‌دهند؛ همهٔ مجهولات فراروی خود را معلوم نموده، یا همچنان که ابن‌سینا (فیلسوف بزرگ

جهان اسلام) گفته و با پیشرفت‌های علمی بعد از کانت و فروکش کردن تب غرور علمی انسان در عصر مدرنیته بر آن مهر تأیید زده شد، با هر کشف علمی و رمزگشایی از یک راز علمی، اسرار دیگری سر برمی‌کشد الی آخر؟ اگر چنین است چرا از مابعدالطبیعه انتظار داریم که در نیمه راه حرکت پرفراز و فرود خود، همه مشکلات را حل کرده، به پایان راه رسیده باشد؟

صورت بندی هیوم از اصل علیت و شکاکیت حاصل از آن؛ مسئله دیگری بود که در ترغیب کانت به این میدان نقشی اساسی داشت؛ البته به قول خود او، چرت جزمیش را پاره کرده و خواب راحت را از چشم او ربوده بود، ولی تا واپسین لحظات حیات از آن به نیکی یاد می‌کرد. اگرچه بحث در این باره، پیشینه‌ای طولانی در تاریخ تفکر بشر دارد؛ اما تا این اندازه منشأ اثر بودن این موضوع - که هیوم هنرمندانه، به آن سبک و سیاقی تازه‌ای بخشید - همچنان مرهون فصل و فضایی بود که اندیشمندان و منتقدان بسیاری در ایجاد آن نقش داشتند.

اینها مشکلات فراروی کانت بود. راه‌حل کانت که محصول مطالعات گسترده او در علوم دیگر و عزم جدی او برای رهایی از آنها بود، مبتنی بر اثبات وجود قضایای ترکیبی پیشینی است. به نظر او، باز شدن مسیر پیشرفت در هر علمی، مرهون و وامدار وجود چنین قضایایی است. هیوم به پیروی از متفکران قبل، قضایای دانش افزا را بر دو نوع تقسیم کرده بود: قضایای مأخوذ از تجربه (از نوع قضایای علوم طبیعی) و قضایای بی‌نیاز از تجربه (از نوع قضایای ریاضی).

اما علیت و ضرورت مفاهیمی هستند که نه از تجربه اخذ می‌شوند و نه از نوع قضایای ریاضی یعنی تحلیلی هستند، و به این ترتیب کار او به نفی علیت منتهی شد. کانت با تقسیم بندی جدید خود از قضایا؛ یعنی تقسیم قضایا به تحلیلی (Analytical) و ترکیبی (Synthetic)؛ و تقسیم قضایای ترکیبی، به ترکیبی پیشینی (A priori synthetic) و ترکیبی پسینی (synthetic A posteriori)، درصدد اثبات وجود قضایای ترکیبی پیشینی در علمی است که از نظر او پیشرفته و بارور هستند، همچنین تزلزل و ورشکستگی در علمی

که فاقد آنهاست. با تمهید سازوکار وجودی آنها در فلسفه، هم مشکل بن بست علیت حل می‌شود و هم علت درگیر شدن مدعیان مابعدالطبیعه رسمی با تناقضات بی‌حاصل (اطلاق مقولات فاهمه به حوزه ماورای پدیدارهای حسی؛ همچون وجود خدا، نفس و جاودانگی آن، و اطلاق آنها بر «شیء فی نفسه» که از دسترس شناخت پدیداری ما خارج است) معلوم می‌گردد. این بود که برای تمهید مقدمات وجودی چنین قضایایی لازم دید بنای دستگاه فلسفی خود را با انقلاب در شناخت پی‌ریزی کند؛ و با نظر به پیشینه‌های فکری، به سراغ انقلاب کپرنیک در نجوم رفت.

هرچند کانت در نقد عقل محض تصریح می‌کند که تا در زمان او معرفت را مطابقت ذهن با متعلقات آن می‌دانستند و به پیشینه تاریخی انقلاب کپرنیکی در شناخت اشاره نکرده است؛ اما ریشه‌های این انقلاب را می‌توان تا زمان دکارت و حتی قبل از او ردیابی کرد. در دکارت نیز حداقل در بحث کیفیات ثانویه، فعال بودن ذهن و مطابقت خارج با ذهن مطرح می‌شود؛ اما گسترش این نگرش و سرایت آن به همه کارکردهای ذهن و تبیین، و استخراج نتایج آن همچنان از آن کانت است. به نظر کانت، سخن هیوم مبنی بر غیرممکن بودن اخذ ضرورت و کلیت از داده‌های تجربی صادق است و از همین دلیل مشکل بود که بگویند معرفت یعنی مطابقت ذهن با متعلقات آن؛ لذا می‌گوید:

تا به حال فرض شده است که همه معرفت ما باید مطابق با متعلقات باشد؛ ولی بنابر این فرض، کلیه تلاش‌ها برای اینکه چیزی درباره آنها را به نحو پیشینی و به یقین بدانیم تا معرفت ما فزونی یابد، به هدر رفته است. پس اکنون باید سعی کنیم و ببینیم که اگر فرض کنیم متعلقات باید با معرفت مطابقت یابند در موضوع مابعدالطبیعه بهتر پیشرفت می‌کنیم یا نه؟ (Kant, 1993: B XVI)

و درست در همین جاست که برای نخستین بار به انقلاب کپرنیک در نجوم اشاره می‌کند:

در اینجا وضع درست مانند اندیشه نخستین کپرنیکوس است. کپرنیک پس از آنکه در تبیین گردش جرم‌های آسمانی - بر پایه این فرض که آنها به دور زمین می‌گردند - به نتیجه مطلوبی نرسید، کوشید تا ببیند آیا اگر زمین را سیار و ستارگان [از جمله خورشید]

را ساکن فرض کند، توفیق بهتری نمی‌یابد؟ (Ibid: B XVI)

تحقیقات نجومی بعدی نشان داد که بسیاری از پدیده‌های نجومی که بنا به فرض مرکزیت زمین (Geocentric Hypothesis) غیرقابل توجیه بودند، با فرض مرکزیت خورشید (Heliocentric Hypothesis) تبیین مناسب و آسان می‌یافت.

به همین منوال، کانت معتقد است که برای معلوم بودن اعیان برای ما، آنها باید با ذهن مطابقت داشته باشند نه بالعکس، که بر این اساس معرفت پیشینی قابل تبیین است و بنا به فرض سابق، دیگر قابل تبیین نیست. اگر فرض کنیم ذهن انسان در معرفت منفعل صرف است، قادر به توجیه معرفت پیشینی که مسلماً واجد آن هستیم، نخواهیم بود. پس باید فرض کنیم که ذهن فعال است.

اینک می‌توان در مابعدالطبیعه، در مورد شهود اعیان به شیوه‌ای همانند آن [در نجوم] عمل کرد. اگر بنا باشد که قوه شهود [ذهن] خود را با اعیان مطابق کند، من نمی‌فهمم چگونه انسان بتواند به معرفت صحیحی درباره اعیان دست یابد؛ ولی برعکس اگر عین خود را با ذهن سازگار کند، به حصول این امر بسیار خوشبینم. (Kant, 1993: B XVII)

یعنی ذهن صور معرفت خود را بر ماده نهایی تجربه تحمیل می‌کند و اشیا را جز به وسیله این صور نمی‌توان شناخت.

به عقیده کانت، ریاضیات وقتی علم شد که بر طبق مفاهیم پیشینی بنا گردید.

ریاضیات از دیر باز، تا جایی که خرد آدمی می‌رسد، در میان مردم شگفت‌انگیز یونان، راه مطمئن دانش را رفته است؛ ولی نباید اندیشید که ریاضیات نیز به آسانی منطبق - که در آن خرد فقط با خویشتن خویش سروکار دارد - توانسته است این شاهراه را بیماید، یا بهتر بگوییم، شاهراه خود را باز کند. کاملاً به عکس، من گمان می‌کنم که ریاضیات مدت زمانی دراز (به‌خصوص همچنان نزد مصریان) در مرحله کورمال پیش رفتن، بوده است و این دگردیسی را باید به گونه‌ای انقلاب نسبت داد که آن را اندیشه فرخنده فردی در یک کوششی خاص عملی ساخته است و در نتیجه مسیری که باید پیش گرفته شود، دیگر

اشتباه‌پذیر نیست. (کانت، ۱۳۶۲: ۲۶)

کانت معتقد است که در علوم طبیعی، این انقلاب بسیار دیرتر به وقوع پیوست؛ اما

پیشرفت این علوم نیز همچنان مرهون تغییر رویکردهای پژوهشی اندیشمندان این علوم بوده است و تا زمانی که پژوهشگران این علوم سعی داشتند پاسخ پرسش‌های خود را با پیروی محض از طبیعت پیگیری نمایند و در بند عالم اعیان باشند، پیشرفت چشمگیری نداشتند؛ اما آن هنگام که گالیله (Galileo)، توریچلی (Torricelli)، و شتال (Stahl) عنان طبیعت را در دست گرفته و نگذاشتند به وسیله طبیعت به این سو و آن سو کشیده شوند، مکاشفه‌ای بس پرفروغ حاصل گشت؛ زیرا:

ایشان دریافتند که خرد فقط آن چیزی را می‌بیند که خود بر طبق طرح خود خلق کند؛ ایشان دریافتند که خرد باید با اصول داوری‌های خود بر طبق قانون‌های ثابت پیش رود و طبیعت را ملزم سازد تا به پرسش‌های او پاسخ گوید، نه اینکه بگذارد فقط به وسیله طبیعت به این سو و آن سو کشیده شود؛ زیرا در غیر این صورت آن دسته از مشاهده‌های تصادفی که بر طبق هیچ نقشه‌ای از پیش طرح‌شده‌ای انجام نگرفته‌اند، به هیچ‌روی در یک قانون ضروری به یکدیگر دوسیده نمی‌شوند و با این همه این قانون، همان چیزی است که خود می‌جوید و بدان نیاز دارد. (همان: ۲۸)

یکی از مشکلاتی که با فرض جدید حل می‌شود، مشکل علیت است.

به نظر کانت ما مسلماً می‌دانیم که هر حادثه علتی دارد و این مورد، مصداق معرفت پیشینی است؛ اما به چه شرطی ممکن است؟ فقط به شرطی ممکن است که اعیان برای اینکه عینی باشند باید تابع و محکوم به مفاهیم یا مقولات پیشینی فاهمه انسانی شوند که علیت یکی از آنهاست. (کاپلستون، ۱۳۶۰: ۶۴)

کانت اصرار می‌کند که:

اگر جز این بود، مفاهیمی مانند جوهر یا علیت که از تجربه انتزاع نشده‌اند و به اصطلاح، مستقل از تجربه یا «پیشین» هستند، مابازایی در خارج نمی‌داشتند. عالم خارج یعنی دنیای اشیا و اموری که تجربه به آنها تعلق می‌گیرد، به این جهت شناختی است که ساخته خود ماست. (کورنر، ۱۳۶۷: ۵۷)

محور تفکرات کانت آن است که جهان برای ما آن اندازه وجود دارد که آن را فکر کنیم. ما به جهان از دریچه قالب‌های ذهنی خود می‌نگریم. این قالب‌های ذهنی پیشینی

هستند و بر ماده شناخت تحمیل می‌شوند. این محدودیت ذاتی انسان است و گریزی از آن نیست.

درباره نتایج به‌دست آمده از این انقلاب، بحث‌های فراوانی شده است؛ اما آنچه به موضوع این مقاله مربوط می‌شود، موضع کانت در برابر مابعدالطبیعه است. بسیاری بر این عقیده هستند که کانت با اعلام اینکه خرد و عقل آدمی صرفاً قادر به شناخت نمود و ظاهر پدیده‌هاست، فهم امور فراطبیعی را از قلمرو تجربه و عقل انسان خارج کرده است. به این دلیل مهم که:

در شناسایی و علم، مقولات به منزله صورت اند و آنچه از طریق تجربه به‌دست آمده به منزله ماده آن است و وجود هر دو برای علم ضروری است. از این رو می‌توان دریافت که علم ما فقط بر امور تجربی؛ یعنی بر حادثات و عوارض اشیا تعلق می‌گیرد، نه بر ذات اشیا. علوم ریاضی از این رو معتبر است که در آنها احکام عقل در اموری است که خود ذهن ساخته و بیرون از ذهن نیست. اطمینانی که به علوم طبیعی هست، آن است که موضوعات آنها به تجربه درمی‌آید و عقل هم با مفاهیم و مقولات (Categories) خود آنها را پروراند، به نتیجه می‌رساند؛ اما موضوعات فلسفه اولی (مابعدالطبیعه) نه درونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد و نه به تجربه درمی‌آید. پس مسائل مابعدالطبیعه را که مجردند و به تجربه در نمی‌آیند، نمی‌توان مورد جستجوی علمی قرار داد. (پاپکین، ۱۴۰۲: ۳۳۷)

بنابراین «امور نفس‌الأمری از لحاظ فلسفه نظری کانت صرفاً جنبه محدودکننده دارد؛ یعنی دلالت به مرزی می‌کند که فاهمه ما هم اگر به فرض بخواهد از آن عبور کند، دیگر عینیت خود را از دست خواهد داد». (مجتهدی، ۱۳۶۲: ۵۴)

راست است که از نظر کانت استعمال مقولات فاهمه در قلمرو ذوات معقول، استفاده متعالی از آنها بوده و به توهم و جدل و تناقضات بی‌حاصل منتهی می‌شود؛ اما حقیقت این است که او در همان حال که دری می‌بندد، باب دیگری بر عالم حقایق مابعدالطبیعی می‌گشاید که همان اخلاق است. کانت در کتاب «نقد عقل محض»، و نیز در «مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود»، مصر است که: نمی‌خواهد

راهگشای الحاد باشد؛ بلکه می‌خواهد با اثبات ناتوانی عقل نظری در حل مسائل مابعدالطبیعه، راه را برای تأسیس مابعدالطبیعه بر مبنای عقل عملی هموار سازد و می‌گوید: «پس من لازم دیدم شناخت را کنار زخم تا برای ایمان جا باز کنم». (Kan, 1993:Bxxx) او در «مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود» از این هم فراتر رفته، صراحتاً از خدمت فلسفه نقادی خود به علم کلام یاد می‌کند و می‌گوید:

اما خدمت آن را به علم کلام به‌هیچ‌وجه نباید دست‌کم گرفت، از باب آنکه کلام را از حکم جزم‌اندیشان آزاد می‌سازد و بدین‌سان آن را در مقابل همه اعتراضات این‌گونه مخالفان حفظ می‌کند؛ زیرا مابعدالطبیعه متعارف به‌رغم همه وعده‌های مساعدی که به کلام دارد، نتوانست به وعده وفا کند و علاوه بر آن با استمداد از تفکر جزمی تنها کاری که کرد این بود که دشمنان خود را علیه خود تجهیز کرد. (کانت، ۱۳۷۰: ۳۸)

اما به نظر می‌رسد فصل و فضای حاکم بر تفکر بعد از عصر کانت، راه را برای مثله کردن افکار او گشود و آن قسمت از اندیشه‌های کانت که نقش تخریب مابعدالطبیعه‌ای را داشت، جلوه بیشتری پیدا کرد و آبشخور بسیاری از نحله‌های فکری الحادی گردید که نمونه بارز آن در پوزیتیویسم (Positivism) منطقی مشهود است و شهید مطهری نیز به لحاظ دسترسی نداشتن به منابع اصلی، مخصوصاً کتاب «مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود» کانت، بیشتر نقش تخریبی انکار مابعدالطبیعه را ملاحظه و نقد کرده است.

موضع شهید مطهری درباره انقلاب کپرنیکی کانت

استاد مطهری معتقد است اگرچه هیوم و کانت نسبت به اسلاف سطحی‌نگر خود، چشم‌هایشان را باز کرده‌اند و درد را هوشمندانه تشخیص داده‌اند، برآنند که هیوم فقط بر وجود درد در بدنه مابعدالطبیعه و مسئله شناخت تأکید کرده است و کانت هم که کمی از هیوم جلوتر رفته و درصدد درمان برآمده، برای این بیمار نسخه وارونه پیچیده و دیواره‌های بن‌بست موجود را آهنین‌تر کرده است. ایشان نظریات کانت در مورد

معرفت‌شناسی را در مقایسه با نظر مادیون یک گام به جلو می‌داند و کسانی را که شناخت را انعکاس عالم خارج در ذهن می‌دانند، سطحی‌گرانی می‌داند که «اصلاً مسئله شناخت را نفهمیده‌اند و به نحوه کار ذهن پی نبرده‌اند». (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۳: ۲۷۸). اما افرادی چون هیوم و کانت را متفکرانی می‌داند که چشم‌هایشان را باز کرده‌اند و به نظریه سطحی مادیون درباره شناخت قانع نشده‌اند؛ ولی نتوانسته‌اند راه‌حل مناسبی برای مشکل پیدا کنند.

اینها از آن جهت در این پیچ‌وخم‌ها افتاده‌اند که واقعاً ذهن انسان را مورد بررسی دقیق انجام داده، روی این معانی و مفاهیم یک‌یک حساب کرده‌اند و بعد دیدند که این معانی و مفاهیم [از جمله علیت] با آن نظریه که معتقد است هرچه در ذهن هست قبلاً در حس بوده است و از حس وارد ذهن شده است، جور در نمی‌آید ... پس به هرحال اگر اشتباهی هم کرده‌اند، این اشتباه بعد از این بوده که این بررسی دقیق را روی ذهن انجام داده‌اند و این سؤال‌ها برای آنها مطرح شده است و اشتباهشان ناشی از رسیدن به یک حقیقت و واقعیتی بوده است که حداکثر نتوانسته‌اند آن را توجیه کنند. (همان، ج ۳: ۲۷۹-۲۷۸)

در زمان استاد مطهری نه تنها منابع دست اول که بسیاری از منابع دست دوم کانت هم به فارسی ترجمه نشده بود و نحوه ارجاعات ایشان به سخنان کانت نشان می‌دهد که موفق به مطالعه همه آثار موجود نیز نشده‌اند؛ ولی نقدهایی بر فلسفه کانت دارد که در زیر به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

۱. انکار واقع‌نمایی علم از جمله اشکالات وارده شهید مطهری بر نظریه کانت است. از منظر حکمای اسلامی - به‌ویژه از ملاصدرا به بعد - آنچه ذهن درک می‌کند با آن واقعیتی که بدون واسطه ذهن به او رسیده است، یگانگی دارد. از نظر آنها حقیقت علم و آگاهی (نسبت به اشیای خارج) حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است؛ «یعنی آنگاه که به چیزی علم پیدا می‌کنیم، ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجود دیگری پیدا می‌کند.» (مطهری، ۱۴۰۴، ج ۱: ۵۲) هرچند می‌توان این نقد مرحوم مطهری بر کانت را - که اگر ذهن در شناخت عالم خارج صورت خود را بر ماده شناخت تحمیل کند، مسئله واقعیت شناخت زیر سؤال می‌رود - بر نظر خود ایشان هم وارد دانست؛ اما ایشان در پاورقی‌های

کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی و شرح مبسوط منظومه، در بحث وجود ذهنی، مدعی اند که فصل ممیز و مرز واقعیت گرایسی و شکاکیت و سفسطه قبول همین مهم است؛ زیرا از نظر وی چنانچه وجود ذهنی را حصول ماهیت اشیا در ذهن ندانیم به شکاکیت و سفسطه تن داده ایم. (همان، ج ۱: ۲۸۰-۲۵۵ و مطهری، ۱۳۶۰، ج ۳: ۲۹۵-۲۳۰) به نظر می رسد کانت از همان جایی مسئله شناخت را آغاز می کند که حکمای اسلامی به ویژه ملاصدرا و پیروان او آن را پایان یافته و مسلم فرض می کنند؛ یعنی کانت وجود ذهنی اعیان (شناخت) را حصول ماهیت اشیا در ذهن نمی داند؛ بلکه ذهن در همین مرحله یعنی قبول ماده تجربه نیز فعال بوده، صور خود را بر ماده شناخت تحمیل می کند؛ بنابراین وجود ذهنی اشیا صرف حصول ماهیت آنها در ذهن نیست. این مهم از آنجا نشأت می گیرد که مبادی تصویری و تصدیقی این دو متفکر از اساس متفاوت است؛ در تفکر کانت دخالت ذهن موجب پدیدار شدن شناخت می گردد؛ ولی در تفکر صدرایی - که شهید مطهری از آن دفاع می کند - فعالیت نفس و روح انسان، روی داده های حس و تجربه پس از حصول ماهیت اشیا در ذهن و شکل گیری معقولات اولیه - نه تنها محصول شناخت را از واقعیت دور نمی کند، که سبب نفوذ بیشتر در متن واقعیت می شود. (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۱۵-۳۰۷)

دقت در نوع نقش و فعالیتی که حکمای اسلامی به ذهن در شناخت عالم خارج داده اند، بیانگر آن است که این فعالیت ها ذهن را از عالم واقع دور نمی کند. درست است که ذهن انسان در ساخته و پرداخته شدن معقولات ثانویه منطقی و فلسفی که پایه های شناخت ما از عالم خارج هستند، نقشی اساسی دارد؛ اما «اینها معقولاتی است که ذهن ساخته، ولی از معقولات دست اول گرفته است. اگر معقولات دست اول نمی بود ذهن نمی توانست اینها را از پیش خود بسازد». (مطهری، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۳۳)

اما از دیدگاه کانت قضیه از اساس متفاوت است؛ زیرا خود کانت اصرار دارد که انسان راهی به شناخت عالم خارج آن چنان که هست، ندارد. انسان از پشت عینکی نظاره گر عالم خارج است که از روز ازل بر چشم او نهاده اند و راه گریزی از آن ندارد و در شناخت

پدیداری، راهی برای اثبات واقعی بودن متعلقات شناخت انسان وجود ندارد. به تعبیر شهید مطهری:

اگر ساختمان ذهن این طور باشد که این راه برایش باز باشد که بتواند چیزهایی را خلق بکند که یا اصلاً در خارج وجود ندارد و یا اگر وجود نحوه دیگری است، آن وقت به کدامیک از ادراکات خود می‌توانیم اعتماد کنیم. (همان، ج ۱: ۲۴۳)

۲. برخلاف نظریه معروفی درباره کانت، استاد مطهری معتقد است که او با انقلاب کپرنیکی در شناخت، نه تنها به ذهن، در شناخت جهان هستی سهم بیشتری نداده، که حوزه فعالیت آن را بسیار محدود کرده است. از نظر ایشان توانایی‌ها و نقش ذهن در شناخت عالم واقع بسیار بیشتر از آن چیزی است که کانت تصور کرده است. از نظر کانت ذهن فقط در مرحله اخذ داده‌های حسّی و تنظیم آن در قالب‌های ذهنی (مقولات حسّ و مقولات فاهمه) فعال است. همان‌گونه که گفته شد «کانت معتقد است که موضوعات بلاواسطه ادراک پاره‌ای منبعث از چیزهای خارجی‌اند و پاره‌ای منبعث از دستگاه ادراک خود ما» (راسل، ۱۳۶۵: ۹۷۵) و به این معنی ذهن فعال است. اما نزد متفکران و فلاسفه مسلمان متأخر از جمله شهید مطهری، ذهن قبل از اخذ داده‌های حسّی و در حین اخذ آنها، تهی محض و منفعل صرف است و پس از ورود داده‌ها به ذهن است که فعالیتش آغاز می‌شود. او معتقد است این داده‌های حسّی مبدئی برای فعالیت‌های بسیار گسترده و پیچیده بعدی ذهن انسان هستند؛ که از آن جمله می‌توان به شکل‌گیری مقولات اولیه - مقولات ثانویه منطقی و مهم‌تر از همه مقولات ثانویه فلسفی که علیّت و ضرورت و وجوب نیز از آن جمله هستند - اشاره کرد؛ اما آیا این وسعت فعالیت ذهن، واقع‌نمایی علم و ادراک انسان را زیر سؤال نمی‌برد؟ پاسخ استاد مطهری به این سؤال منفی است؛ زیرا همه فعالیت‌های ذهن پس از ورود محسوسات است که ذهن در این مرحله دخالتی ندارد، همچنین توانایی‌ها و قوای ذهنی انسان در فعالیت‌های پیچیده بعدی به دلیل انتساب آن به روح است و به همین دلیل ایشان معتقدند که بدون پذیرش روح بحث شناخت در فلسفه اسلامی کامل نیست و اینک تفصیل مطلب: درباره نوع فعالیت ذهن در شناخت عالم خارج

و شکل‌گیری «کلیات» در میان حکمای اسلامی دو نظریه مهم وجود دارد؛ یکی نظریه «تجرید» که به ابوعلی سینا و پیروان او منتسب است، و دیگری نظریه «تعالی» ملاصدرا. براساس نظریه تجرید، شناخت با شکل‌گیری صورت حسی، صورت خیالی و صورت عقلی و در یک سیر نزولی تحقق می‌یابد. صورت خیالی همان صورت حسی است منهای بعضی از خصوصیات؛ و صورت عقلی همان صورت خیالی است منهای بعضی از خصوصیات. کار ذهن پس از دریافت داده حسی، نوعی پیرایش و تصرف در داده های حسی در یک سیر نزولی و کنار گذاشتن ویژگی های جزئی است؛ و کلیات بدین‌گونه حاصل می‌شوند؛ یعنی کلی یک امر مبهم و نامشخص و محصول پیرایش و صیقل دادن جزئیات به‌وسیله ذهن است؛ اما به عقیده شهید مطهری:

تعبیرات امثال خواجه و بوعلی هم به نحوی بوده است که همین حرف هیوم [در خصوص کلیات] را نتیجه می‌داده است، بدون آنکه بخواهند آن را نتیجه بگیرند. چون آنها معتقد بودند که کلی از اینجا پیدا می‌شود که در ذهن یک صورتی نقش می‌بندد؛ (صورت یک فرد جزئی) بعد یک صورت دیگر هم در آن نقش می‌بندد، (صورت یک فرد جزئی دیگر) بعد هم یک صورت دیگر در آن نقش می‌بندد، وقتی که خیلی از این صورت روی هم نقش بست این مشخصات محو می‌شود و از محو شدن اینها «کلی» ایجاد می‌شود. خوب اگر این جور باشد پس حرف هیوم درست است. (مطهری: ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۰۹)

شهید مطهری اظهار می‌کند که:

این نظریه (تجرید) نظریه سستی است و بعدها به‌وسیله صدرالمآلهین کاملاً رد شد و نظریه دیگری از سوی ایشان ابراز شد که یکی از بهترین نظریات ایشان هم همین نظریه است و آن این است که نه صورت حسی به مرحله خیال بالا می‌رود و نه صورت خیالی به مرحله عقل بالا می‌رود. (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۳: ۲۹۳)

بلکه ذهن انسان با یک فعالیت تعالی‌گونه در هریک از مراحل شناخت، مرحله بعد را ابداع می‌کند. یعنی وقتی حسن ما از طریق حواس از عالم خارج متأثر می‌شود و ماهیت شیء خارجی در ذهن تحقق پیدا می‌کند، کار ذهن شروع می‌شود. در اینجا ذهن یک صورت مماثل متناسب با عالم حسن در عالم حسن ابداع می‌کند. سپس قوه خیال از این

صورت، یک صورت خیالی متناسب با عالم خیال، ابداع می‌کند و صورت حسی در مقام خود باقی می‌ماند. باز وقتی قوه عقل با صورت خیالی مواجه می‌شود، صورت عقلی متناسب با عالم عقل در عالم عقل ابداع می‌شود. طبق این نظریه هر قوه، از صورت قبلی شیء مورد شناخت، یک صورت راقی‌تر و عالی‌تر متناسب با مرتبه وجودی خودش می‌سازد و به این ترتیب معقولات اولیه شکل می‌گیرد. معقولات ثانویه منطقی محصول فعالیت ذهن روی همین معقولات اولیه است. یعنی پس از حصول معقولات اولیه در ذهن و یافتن وجود ذهنی، در همان ذهن یک سلسله اوصاف ذهنی پیدا می‌کنند که این اوصاف همان معقولات ثانویه منطقی از قبیل کلیت، جزئیت و همه مفاهیم منطقی هستند؛ اما فعالیت اصلی ذهن که پایه و اساس شناخت را تشکیل می‌دهند؛ پیدایش معقولات ثانویه فلسفی نظیر علیت، ضرورت، امکان و دیگر مفاهیم فلسفی است؛ در واقع مشکل اساسی هیوم و کانت هم نحوه تبیین پیدایش این مفاهیم در ذهن بود، این معقولات نیز محصول فعالیت ذهن بر روی معقولات اولیه است. ذهن آنها را از روابطی که بین معقولات اولیه است، انتزاع می‌کند؛ یعنی باز فعالیت ذهن روی معقولات اولیه. تا این معقولات اولیه نباشد هیچ چیزی در ذهن وجود ندارد. مادامی که چیزی در ذهن وجود پیدا نکرده است، اصلاً ذهنی وجود ندارد. فقط قوه ادراکی وجود دارد که صلاحیت ادراک دارد. به هر نسبت که برخورد عین با آن قوه ادراکی صورت گیرد، به همان نسبت ذهن هم درست می‌شود. قبل از اینکه معقولات اولیه، که صور محسوسه است در ذهن بیاید، ذهن تهی است. ولی امثال کانت می‌گویند که نخیر، بعضی چیزها مستقیماً از حس رسیده است که آنها ماده‌های ادراک و شناخت است و بعضی چیزهای دیگر اصلاً به حس ارتباط ندارد، اینها چیزهایی است که همیشه همراه ذهن است. یعنی ساختمان خود عقل همین است. از وقتی که انسان آفریده شده است با عقل انسان همراه بوده است. حس‌گرایان می‌گویند همه چیز مستقیماً از حس آمده است ولی کانت می‌گوید بعضی چیزها مستقیماً از حس آمده و بعضی چیزهای دیگر مربوط به خود ساختمان ذهن است؛ اما حرف حکمای اسلامی این است که آنچه در عقل است قبلاً در حس بوده و از آنجا وارد عقل می‌شود به طور مستقیم یا غیرمستقیم. (و

حال آنکه حرف لاک و امثال او این است که آنچه در عقل است همان صورت‌هایی است که در حس بوده است که به طور مستقیم به آنجا رفته است). آنهایی که به طور مستقیم رفته است همان‌هایی است که معقولات اولیه نام دارد و آنهایی هم که غیر مستقیم رفته است عبارت‌اند از معقولات ثانویه یا انتزاعیات. پس می‌گویند که عقل هم قدرت ساختن مفهوم را دارد و هم ندارد. قدرت ساختن مفهوم به طور ابتدا به ساکن را ندارد؛ قدرت ساختن مفهوم به معنای اینکه عین صورت اولی را تعمیم بدهد (که امثال لاک هم به آن قائل هستند) دارد. قدرت ساختن مفهوم به معنای اینکه یک مفهوم را پایه قرار بدهد و از آن، مفهوم دیگری بسازد، دارد». (مطهری، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۳۰)

همه اینها فعالیت‌های ذهن در مرحله شکل‌گیری تصورات بود. در مرحله تصدیقات ذهن انسان یک حرکت و یک نوع سیر صعودی دارد. یعنی از جزئی به کلی و از کلی به جزئی که از آن به استقرا و قیاس تعبیر شده است. اما از نظر شهید مطهری - که به نظر می‌رسد از ابتکارات ایشان است - ذهن یک نوع کار دیگری هم دارد که آن را «قدرت استنباط» نامیده است. یعنی حرکت عمقی ذهن از ظاهر به باطن که این فعالیت ذهن مربوط می‌شود به تصدیق حقایق نادیدنی از طریق آیات و نشانه‌ها. از نظر ایشان:

ذهن می‌تواند به معقولاتی که آن معقولات و رای حسن است، برسد و اساساً بسیاری از امور مادی هم داخل همین حوزه است؛ یعنی ذهن با نفوذش به آن امر مادی رسیده است. حتی زمان و حرکت از این قبیل هستند. (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۸۴)

و به همین دلیل معتقدند که:

هیوم در این مورد هم خیلی دقیق شده است. هیوم گفت اصلاً چرا من باید وجود یک جوهر مادی را فرض کنم. من وقتی به حسن خود اعتماد دارم می‌بینم یک چنین مجموعه‌ای از این عوارض وجود دارد؛ اما اینکه جوهری وجود دارد به نام ماده که این عوارض در او متمرکز است، و این همه حالات او هستند، این را نمی‌دانم. او از نظر منطوق خودش خیلی هم درست گفته است؛ ولی ما شک نداریم که چنین چیزی وجود دارد؛ یعنی وجود ماده برای ما یک استنباط است. این استنباط یعنی چه؟ یعنی از مجموع این علائم و نشانه‌ها به وجود چیزی که هیچ وقت آن چیز نمی‌تواند مستقیماً به ما رخ نماید و

اساساً رخش همین‌ها هستند، پی می‌بریم و به وجودش یقین داریم. پس این مسئله باز غیر از تعمیم و گسترش دادن است. این نفوذی است که ذهن در عمق اشیا می‌کند. ذهن نسبت به عمق اشیا معرفت پیدا می‌کند و حال آنکه این معرفت را حس به او نرسانده است. حس آیه‌ها و نشانه‌های او را به او نشان داده‌است. (همان، ج ۳: ۳۸۲)

از نظر استاد مطهری با این توانایی‌های ذهن در مرحله تصورات و تصدیقات دلیلی بر محروم ماندن انسان از حقایق نادیدنی و به تعبیر دیگر حقایق معقول ماوراءطبیعی وجود ندارد. «غیب و شهادتی هم که ما می‌گوییم از همین قبیل است، یعنی شهادت آیتی است برای غیب. همان نسبتی که شهادت انسان با غیب انسان دارد، همان نسبت را عالم شهادت با عالم غیب دارد». (همان، ج ۳: ۳۸۶)

استاد مطهری معتقدند که این فعالیت‌ها و این قوای گسترده ذهن انسان به این دلیل است که: «مقام ذهن مقام نفس است، مقام روح است و مقام نفس و مقام روح یک مرحله عالی‌تر از مقام ماده است و هرچه که در عالم ماده وجود دارد، در روح و در یک مقام شامخ‌تر و وسیع‌تر وجود پیدا می‌کند». (همان: ۳۰۸) همچنین می‌گوید:

مسئله معرفت هم جز با مسئله تجرد روح و اینکه نفس و بدن به کمال بالاتری از حد مادی رسیده است که دارای حس شده است و باز به یک کمال جوهری بالاتر رسیده - است که دارای خیال گردیده و باز به یک مرتبه جوهری بسیار بسیار بالاتر رسیده که دارای عقل شده؛ یعنی عالمی بعد از عالم دیگر و عالمی بالاتر از عالم دیگر را طی کرده - است؛ قابل حل نیست. (همان، ج ۳: ۳۱۴)

حکمای اسلامی پس از ملاصدرا به پیروی از او برای تبیین صحیح مسئله شناخت، برای نفس و قوای نفس و مهم‌تر از آن مراتب نفس انسان شأن ویژه‌ای را قائل شده‌اند. از نظر آنان:

صورت علمی حسی یا خیالی، با همان اندازه‌ای که دارد، قائم به خود بوده و در نفس عالم موجود می‌باشد، بدون آنکه در یک جزء عصب و یا امر مادی دیگری منطبق شده باشد ... بنابراین صورت‌های حسی و خیالی، یک سری جوهرهای مجرد مثالی هستند که در عالم مثال وجود دارد، همان عالمی که نفس با مرتبه مثالی خود در آن موجود است. هم‌چنان‌که

صورت های عقلی، جوهرهای مجرد عقلی‌ای هستند که در عالم عقل وجود دارد و نفس با مرتبه عقلی خود آنها را درک می‌کند. (شیروانی، بی تا، ج ۳: ۴۵-۴۴)

ایشان معتقدند که ریشه حرف‌های ملاصدرا در نظریه شناخت، یعنی نظریه «تعالی»، در حرف‌های عرفاست. یعنی:

اصل این مطلب که مسئله حضرات خمس یا حضرات پنجگانه است و اینکه این حضرات در یکدیگر حضور دارند و با یکدیگر تطابق دارند؛ یعنی حضور هر عالمی در عالم دیگر از عرفا گرفته شده است. این مسئله پیدایش حس و خیال و عقل در ما، نه این است که اگر می‌گوییم این مجرد است و این مادی است. اینها یک اموری هستند بسیار متباین با یکدیگر. نه. اصلاً وجود یک سیر نزولی کرده و آمده است تا حد مادی بودن، دو مرتبه سیر صعودی می‌کند، می‌رود بالا. همان‌طور که وقتی از عالم بالا آمده است از هر درجه‌ای که نزول پیدا کرده است به درجه دیگر و باز از درجه‌ای به درجه‌ی دیگر و از درجه‌ای به درجه دیگر خود آن درجات به این شکل است که هر درجه بالا محیط است بر درجه مابعد خودش، بعد هم که صعود می‌کند و بالا می‌رود در هر مرتبه‌ای که قرار گیرد، حکم آن مرتبه قوس نزولی خودش را پیدا می‌کند؛ یعنی می‌تواند بر مادون خود احاطه پیدا بکند. خیلی حرف عالی و بلندی است. (مطهری، ج ۳: ۳۱۱-۳۱۰)

به نظر می‌رسد با وارد کردن مسئله روح و شأنیت ویژه نفس، نیز مباحث عرفانی در مسئله شناخت، راه کانت و حکمای اسلامی از اساس متفاوت می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، کانت از مسئله‌ای شروع می‌کند، که آنها آن را خاتمه یافته - و اثبات شده از طریق عقل نظری - تلقی می‌کنند و برای توجیه و تبیین مسئله شناخت به نقش روح و قوای آن متوسل می‌شوند که کانت می‌خواهد پس از حل مشکل شناخت، و از طریق دیگری اثبات کند. در واقع کانت فلسفه نقدی خود را برای ابطال و نفی توانایی عقل نظری در اثبات این مسائل پایه‌ریزی کرده است.

۳. بعضی - از جمله مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا - معتقدند که کانت خواسته است حدود و طاقت بشر در مسئله شناخت را مشخص کند؛ یعنی سعی او نشان دادن این مهم است که توانایی انسان برای شناخت جهان محدود است و این همان

مسئله‌ای است که حکمای اسلامی در تعریف فلسفه بر آن تأکید نموده‌اند؛ یعنی قید به «قدر طاقت بشر» را بر آن افزوده‌اند؛ اما استاد مطهری معتقدند که اضافه کردن این قید برای «اشاره به این نکته است که حقایق جهان بی‌پایان است و استعداد بشر فقط به کشف پاره‌ای از حقایق جهان نائل شود. علم کل نصیب کسی نخواهد شد؛ اما کانت می‌گوید که دست بشر از رسیدن به حقایق جهان به کلی کوتاه است. به عبارت دیگر، قداما نظر به عجز بشر از لحاظ کمیت داشتند و کانت نظر به عجز بشر از لحاظ کیفیت دارد و بین این دو فرق بسیار است». (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲۹)

۴. کانت مقولات را به دو بخش مقولات حس و مقولات فاهمه تقسیم کرده است. در مرحله اول اعیان پس از عبور از دو قالب ذهنی زمان و مکان، مورد احساس قرار می‌گیرند و در مرحله دوم، مقولات دوازده‌گانه فاهمه بر آن تحمیل می‌شوند. از نظر استاد مطهری این مقولات کانت همان مقولات اولیه و مقولات ثانویه منطقی و مقولات ثانویه فلسفی حکمای اسلامی هستند. با این توضیح که دو مقوله زمان و مکان از نظر حکمای اسلامی در ردیف مقولات اولیه قرار می‌گیرند - همان مقولات ارسطویی - که صورت مستقیم اشیا در ذهن هستند و به نحوی وحدت ماهوی با وجود عینی اشیا دارند و با فعالیت قوای ذهن روی داده‌های حواس - یعنی قوای حاسه، مخیله و عقل - ایجاد می‌شوند. ذهن انسان از نظر حکمای اسلامی قبل از مرحله ورود داده‌های حسی تهی محض است؛ در صورتی که در کانت، این مقولات پیشینی هستند. (مطهری، ۱۴۰۶، ج ۲: ۱۰۲-۵۹ و مطهری، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۵۸-۲۷۱)

به نظر استاد مطهری، از مقولات فاهمه کانت، بعضی مانند کلیت و جزئیت جزء مقولات ثانویه منطقی هستند. این مقولات محصول فعالیت ذهن روی مقولات اولیه هستند و مابازایی در خارج ندارند و مقولاتی همچون ضرورت و امکان و امتناع؛ وحدت و کثرت و علیت در ردیف مقولات ثانویه فلسفی قرار می‌گیرند؛ اینها: «معانی و مفاهیمی هستند که ظرف عروض آنها بر موصوفات و معروضاتشان ذهن است؛ ولی ظرف اتصاف اینها به معروضات خارج است». (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۳: ص ۳۱۷)

اشکال استاد مطهری در خصوص مقولات کانتی این است که:

کانت آمد معقولات ثانویه این آقاپان را، چه معقولات ثانویه منطقی و چه معقولات ثانویه فلسفی را امور صددرصد ذهنی دانست؛ در صورتی که حکمای ما معقولات ثانویه منطقی را صددرصد ذهنی می‌شمارد؛ البته نه مانند کانت؛ ولی معقولات ثانویه فلسفی را ذهنی نمی‌دانند؛ این یک تفاوت. تفاوت دیگر اینکه به یک نوع بیگانگی مطلق میان معقولات ثانویه یا مقولات خودش و اشیای خارجی قائل شد؛ یعنی گفت اینها صددرصد ساخته قبلی ذهن هستند. (مطهری، ۱۴۰۶، ج ۲: ۷۳-۷۲)

از نظر ایشان همان‌گونه که قبلاً گفته شد با قائل شدن به اینکه، ذهن قبل و در حین احساس و ادراک مقولات پیشینی خود را بر عین تحمیل می‌کند و اعیان جبرار این طریق مورد ادراک ما قرار نمی‌گیرند، دیگر محصول شناخت حکایت‌گر خارج، آن‌چنان‌که هست نیست. حقیقت این است که بحث ایشان در خصوص مقولات کانتی مبهم و ناقص بوده و منطبق حاکم بر آن نیر مشخص نیست؛ زیرا ایشان صریحاً اعلام می‌کنند که مقولات کانت همان معقولات اولیه و معقولات ثانویه منطقی و معقولات ثانویه فلسفی حکمای اسلامی هستند؛ در صورتی که بعضی از مقولات کانتی در این تقسیم نمی‌گنجد.

۵. استاد مطهری معتقدند که انقلاب کپرنیکی کانت، نه تنها به استحکام مبانی علوم کمکی نکرده است؛ که با نفی ارزش معلومات انسان، اساس همه علوم را زیر سؤال برده و می‌گویند:

البته فرق بزرگی بین فرض کپرنیک در هیئت عالم و فرض کانت در باب ارزش معلومات هست و آن اینکه با فرض کپرنیک مشکلاتی که برای علمای هیئت پیش آمده بود، حل شد؛ اما با فرض کانت، علاوه بر اینکه خودش متضمن اشکالات غیر قابل حلی است، اشکالاتی که جمیع فلاسفه حتی خود کانت از آن احتراز داشتند، شدیدتر شد؛ زیرا خود کانت، هم از سوفسطایی و هم از پیروی شکاکان احتراز دارد؛ در صورتی که فرض کانت حداقل منتهی به مسلک شک می‌شود. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲۸)

نظر استاد مطهری این است که سازوکاری که کانت با آن مدعی اثبات و استحکام مبانی علوم طبیعی و ریاضی و نیز بی‌حاصلی مباحث مابعدالطبیعه رسمی شد؛ خود، از اساس

بی حاصل بوده است.

توضیح اینکه: کانت گفته است علت پیشرفت علوم ریاضی و طبیعی (از جمله فیزیک) وجود قضایای ترکیبی پیشینی در آنهاست و به دلیل همین استحکام در احکام کلی و ضروری پیشینی، خود از آنها تمجید کرده است. اما ظهور و بروز نظرات جدید در فلسفه علم، وجود چنین قضایایی را در آن علوم زیر سؤال برده است. برای نمونه:

وی معتقد بود که قلمرو خاصی از دانش وجود دارد که هم ترکیبی است و هم پیشینی. ترکیبی است، از آن جهت که چیزی درباره جهان به ما می‌گوید و پیشینی است چون به شیوه‌ای مستقل از تجربه، حتمیتش را می‌توان توجیه کرد. برای کانت هندسه نمونه اصلی چنین دانش پیشینی ترکیبی بود. قضایای هندسی صرفاً گزارش‌های پیشینی نیستند؛ بلکه توصیف‌کننده ساختار واقعی جهان هستند؛ بنابراین ترکیبی اند... [اما] از دیدگاه فلاسفه جدید علم، قضایا کاملاً متفاوت به نظر می‌رسند. کانت را نباید به دلیل ارتکاب چنین اشتباهی سرزنش کرد. در زمان وی هندسه نااقلیدسی (Non-Euclidean Geometry) هنوز کشف نشده بود. برای وی ممکن نبود که هندسه را طور دیگری ببیند. در واقع در تمام قرن نوزدهم جز افراد باشاهمتی چون گاوس، ریمان و هلم هولتز، حتی ریاضیدانان نیز این نظر کانت را درست می‌دانستند. امروز به سادگی می‌توان منشأ اشتباه کانت را مشاهده کرد. (کارناپ، ۱۳۶۳: ۲۷۱-۲۷۰)

منظور این است که پیدایش هندسه‌های غیر اقلیدسی نشان داد که آن‌طور که کانت فکر می‌کرد هندسه دارای قضایای حتمی و ضروری نیست؛ زیرا:

کانت معتقد بود که دانش پیشینی با حتمیت است و آن را نمی‌توان با تجربه نقض کرد. نظریه نسبیت برای همه کسانی که آن را می‌فهمیدند، روشن کرد که اگر هندسه را به مفهوم پیشینی بگیریم چیزی درباره واقعیت به ما نمی‌گوید. بیان گزاره‌ای که حتمیت منطقی را با دانش ساختار هندسی جهان تلفیق کند، ممکن نیست. (همان: ۲۷۴)

در خصوص علوم دیگری که کانت بر وجود قضایای ترکیبی پیشینی در آنها، مهر تأیید می‌زد نیز وضع همین‌گونه است. (تقیان و رزنه، ۱۳۸۶: فصل سوم از بخش اول)

از همین‌رو بر مبنای روش کانت باید نسخه پیچیده شده او برای مابعدالطبیعه را برای

سایر علوم از جمله هندسه نیز تجویز کرد. بنابراین تلاش کانت برای اثبات قضایای ترکیبی پیشینی در علوم و رهایی از بن‌بست هیوم از اساس بی‌حاصل بوده است.

نتیجه

انقلاب کپرنیکی کانت برای توجیه و تبیین اصل علیّت و دیگر مفاهیم فلسفی و رهایی از بن‌بستی که هیوم با نقّادی‌های خود از اصل علیّت و نیز مابعدالطبیعه ایجاد کرده بود، به ظاهر صورت تحقّق به خود گرفت. او با اضافه کردن قضایای ترکیبی پیشینی به دو نوع قضیهٔ تحلیلی و ترکیبی فلاسفهٔ قبل از خود، از جمله لایب نیتس (Leibnitz)، و تأکید بر نقش فعال ذهن در شناخت عالم خارج به‌ویژه در اخذ داده‌های حسّی و تنظیم آنها در مقولات فاهمه، به گمان خود ثابت نمود که اگر مفاهیمی همچون علیّت و ضرورت از تجربه اخذ نمی‌شوند، باکی نیست؛ زیرا پای آنها در جای دیگر یعنی مقولات پیشینی فاهمه محکم می‌شود و بلافاصله تأکید می‌کند که این مفاهیم فقط در حوزهٔ پدیدارها کاربرد دارند و در ورای حوزهٔ پدیدارها کارایی ندارند و درست به همین دلیل، یعنی کاربرد این مفاهیم پیشینی پدیداری در قلمرو «شیء فی نفسه» است که مابعدالطبیعه دچار تناقضات (Antinomies) شده و از تلاش‌های خود طرفی نبسته است و راه نجات مابعدالطبیعه نیز دست کشیدن از آرزوهای دور و دراز پرواز در قلمروی است که قدرت جسمانی و توان بینایی آن را ندارد و این چنین است که کانت برای همیشه با آرزوی شناخت حقیقت و مسائل مابعدالطبیعه با عقل نظری خداحافظی کرده، و در حوزهٔ پدیدارها متوقف می‌شود. جانشین‌های کانت بر سر ماترک او در فضایی جنجالی به مناقشه برخاستند و فلاسفهٔ ایدئالیست پس از او همچون فیخته (Fichte) و شلینگ (Schlink) نقش فعّالی را که کانت به ذهن داده بود جدی گرفتند که این امر در هگل (Hegel) به اوج خود رسید؛ این در حالی است که پوزیتیویست‌ها (Positivists) با بزرگ‌نمایی وجه انکاری فلسفهٔ کانت و با کوبیدن بر طبل نفی و انکار و یأس و ناامیدی، بر هرچه غیر حسّی و غیر تجربی است، به انگشت اشاره مهملات نام نهادند.

اما شهید مطهری با تأکید بر نقش فعال و خلاق ذهن انسان در مسئله شناخت، به دلیل انتساب به روح و نیز تعالی از محسوسات به معقولات اولیه و معقولات ثانویه منطقی و فلسفی با توجه به قوس صعود و نزول و مراتب وجود، پای اعتقاد به اصل علیت، ضرورت، کلیت و دیگر مفاهیم فلسفی و منطقی را در توانایی ها و فعالیت های بسیار پیچیده ذهن در انتزاع آنها از معقولات اولیه، محکم می کند. در ناحیه تصدیقات نیز با توجه به قدرت استدلال ذهن انسان در یک حرکت و سیر عمودی از جزء به کل و از کل به جزء، به ویژه تأکید بر قوه استنباط ذهن انسان و نفوذ در عمق و باطن اشیا از طریق آیات ظاهر، چگونگی اعتقاد به عالم غیب از طریق عالم شهادت را توضیح داده و در عین توصیه به فروتنی و تواضع انسان در برابر اسرار بی نهایت جهان آفرینش و پرهیز از تکبر و غرور علمی و عقلی، او را به کشف اسرار جهان هستی اعم از عالم شهادت و عالم غیب آن چنان که هست، امیدوار ساخته و معتقدند: «ایست جناب کانت به فلسفه ماوراءالطبیعه بسیار بی جا بوده است.» (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۸۴)

منابع فارسی

۱. پاپکین، ریچارد - آوروم، استرول، ۱۴۰۲ق، کلیات فلسفه، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.
۲. دوکاسه، پیر، ۱۳۶۷، فلسفه های بزرگ، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر پرواز.
۳. راسل، برتراندر، ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
۴. شیروانی، علی، [بی تا]، ترجمه و شرح نهایی الحکمة علامه طباطبایی، ج ۳، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۵. ضمیران، محمد، ۱۳۸۰، اندیشه های فلسفی در پایان هزاره دوم، تهران: انتشارات هرمس.
۶. طباطبایی، سید محمدحسین، [بی تا]، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: شرکت افست (سهامی عام).
۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۰، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
۸. کارناپ، رودلف، ۱۳۶۳، مقدمه فلسفه علم، ترجمه یوسف عفیفی، تهران: انتشارات نیلوفر.

۹. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۲، *سنجش خرد ناب*، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

۱۰. کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۰، *تمهیدات*، (مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود) ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۱. کورنر، اشتفان، ۱۳۶۷، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.

۱۲. مجتهدی، کریم، ۱۳۶۳، *فلسفه کانت*، تهران: نشر هما.

۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۴۰۴ق، *شرح مبسوط منظومه*، جلد ۱، تهران: انتشارات حکمت.

۱۴. _____، ۱۴۰۶ق، *شرح مبسوط منظومه*، جلد ۲، تهران: انتشارات حکمت.

۱۵. _____، ۱۳۶۰، *شرح مبسوط منظومه*، جلد ۳، تهران: انتشارات حکمت.

۱۶. _____، ۱۳۶۰، *شرح مختصر منظومه*، جلد ۱، تهران: انتشارات حکمت.

۱۷. تقیان و رزانه، رضا، ۱۳۸۶، *چالش آیات تکوین و آیات تشریح در عصر مدرنیته*، قم: انتشارات حسنین.

منابع انگلیسی

1. Kant, Immanuel, 1933, *The Critique of Pure Reason*, Translated by N.kemp Smith, London.

2. _____, 1971, *Prolegomena to any future metaphysics*, Manchester University Press.

