

مقالات

همایش بین‌المللی «دویست سال پس از کانت»

۳۰ آبان ماه و اول و دوم آذرماه ۱۳۸۳

گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی

به کوشش: دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی

و با همکاری: دکتر حسین کلباسی اشتری

فهرست

مقدمه	۵
مابعدالطبیعه از دیدگاه کانت و ویتگنشتاین / محمد اکوان	۷
تاملی در مبانی و مبادی فلسفه هنر در عصر روشنگری (زیبایی‌شناسی کانت و تأثیرات آن بر مکتب رومانتیسم) / حسن بلخاری قهپی	۱۳
تحلیل و نقدی بر فلسفه تربیتی کانت	
با تأکید بر نظریه تربیت اخلاقی وی / سعید بهشتی	۳۱
کانت و معرفت پیشین نقد و بررسی / قاسم پورحسن	۴۷
دین و دینداری از دیدگاه کانت خدا / رقیه تمیمی	۶۱
تأثیرات کانت در شناخت‌شناسی ژان پیاژه / محمد رضا جلالی	۷۹
تطبیق اخلاق ارسطو و کانت «سعادت، رابطه آن با فضیلت و نقش عواطف در اخلاق» / زهرا خزاعی	۸۹
بررسی انتقادات فیلسوفان تحلیلی به دیدگاه کانت	
پیرامون قضایای ترکیبی پیشین / علیرضا رئیسی	۱۰۱
کانت فیلسوف مدرن اخلاق / فریدون رحیم زاده	۱۱۵
هردر و کانت: نزاع و مناقشه در باب تاریخ / رضا سلیمان حشمت	۱۲۳
کانت و برهان وجودی / عسکری سلیمانی امیری	۱۳۹

- جایگاه انسان در نظام معرفت‌شناسی کانت / رستم شاه محمدی ۱۵۳
- برهان وجودی و بررسی نقادی کانت / عبدالعلی شکر ۱۶۳
بازخوانی و نقد اندیشه اخلاقی کانت
- از منظر السدیر مک اینتایر / حمید شه‌ریاری ۱۷۷
بررسی انتقادی آراء کانت و فلاسفه اسلامی
- درباره مکان / سید صدرالدین طاهری موسوی ۱۸۵
درنگی بر تز کانتی «من می‌اندیشم» باید بتواند
- ملازم تمام اندیشه‌های من باشد / محمود عبادیان ۲۰۱
تکافو ادله از نظر کانت و ملاصدرا
- با تأکید بر محمول یا رابط بودن وجود / غلامرضا فدائی عراقی ۲۱۱
- ما بعد الطبیعه و علوم جدید / طوبی کرمانی ۲۲۷
- تعارضات عقل محض در فلسفه کانت / یوسف نوظهور ۲۳۹

بسمه تعالی

مقدمه

اندیشه‌های بزرگ در فرایند بررسی و نقد و تحلیل زمانه، تأملات و درس‌های بزرگی برای اندیشمندان سپس‌تر تدارک می‌بیند. بررسی اندیشه کانت، فیلسوف بزرگ غرب از مصادیق بارز این درس‌ها است. مقام کانت در شکل‌گیری تجدد غربی نزد عالمان و اندیشمندان مجهول نیست. تأثیر او را در هر یک از ابعاد نظری اندیشه‌ی تجدد اعم از فلسفه اخلاق و سیاست، فلسفه تربیت، فلسفه هنر، فلسفه دین و روشنگری و مانند آن و نیز نقادی حوزه‌های دامنه داری نظیر قوه نظری شناخت و مابعدالطبیعه نمی‌توان نادیده انگاشت. شاید امروزه با ملاحظه‌ی نتایج حاصل از بسط علم و تکنولوژی و وضعیت دین و اخلاق و سیاست زمانه، بهتر از پیش بتوان به قضاوت و داوری در باب اندیشه‌ی تجدد و دامنه‌ی حضور آن نشست.

گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی به مناسبت دویستمین سال درگذشت این فیلسوف پرآوازه غربی همایشی بین‌المللی را در روزهای ۳۰ آبان ماه و اول و دوم آذرماه ۱۳۸۳ در محل دانشکده ادبیات دانشگاه با نام «دویست سال پس از کانت» تدارک دید که طی آن بسیاری از اندیشمندان داخلی و خارجی از ۲۳ کشور مختلف دنیا در چهار سالن به ارائه دیدگاه‌های تحلیلی و انتقادی خود در این خصوص پرداختند. برای اولین بار جهت تحرک و پویایی فضای دانشجویی کشور نیز بخشی دانشجویی در کنفرانس اختصاص یافت که امکان حضور جداگانه را برای دانشجویان فراهم می‌نمود.

از تعداد زیادی خلاصه مقاله و مقالات رسیده تعداد ۵۲ خلاصه مقاله و اصل مقاله خارجی و حدود ۶۷ خلاصه مقاله و اصل مقاله داخلی به زبان‌های فارسی و انگلیسی مورد پذیرش کمیته علمی قرار گرفت. در نهایت ۲۳ متفکر خارجی و ۵۲ اندیشمند داخلی در کنفرانس به ارائه دیدگاه‌های خود پرداختند، و طی آن تلاش شد تا تبعات ناشی از اندیشه کانت پس از دویست سال بررسی گردد، و ضمن فراهم کردن زمینه‌ی تبادل و تعامل آراء و دیدگاه‌ها، با

تحلیل و ارزیابی و نقادی‌های اندیشمندان گوشه و کنار جهان، موضوع تفکر کانت در عرصه‌ی تأملات اندیشه معاصر قرار گیرد. کتابی که پیش رو دارید بخشی از مقالات همایش است که به زبانهای فارسی و انگلیسی تقدیم می‌گردد. مقالات عرضه شده در این کتاب مقالات تجدید نظر شده پس از همایش است که پس از داوری کمیته علمی و اولویت‌بندی آنها تقدیم می‌گردد. متأسفانه به علت محدودیت در چاپ مقالات، نتوانستیم به چاپ تمامی آنها در این مجموعه اقدام کنیم. بخشی دیگر از مقالات نیز در مجله اختصاصی گروه فلسفه با عنوان «حکمت و فلسفه» منتشر خواهد گردید. ترتیب و ویرایش مقالات چاپ شده توسط خود نویسنده تنظیم شده است و غیر از برخی موارد ضروری سعی شده است در چاپ مقاله ارسالی تغییری داده نشود.

حمید رضا آیت‌اللهی

مدیر گروه فلسفه و دبیر همایش دویست سال پس از کانت

مابعدالطبیعه از دیدگاه کانت و ویتگنشتاین

محمد اکوان*

چکیده

در این مقاله تلاش کرده ام که نخست دیدگاه کانت را درباره مابعدالطبیعه بیان کنم و سپس آن را با دیدگاه ویتگنشتاین مقایسه و مورد بررسی قرار دهم. کانت و ویتگنشتاین، هر دو، به دنبال تحقیق درباره حدود و مرزهای اندیشه انسان بودند. مابعدالطبیعه برای کانت حاصل توهم و برای ویتگنشتاین نتیجه بدفهمی منطق زبان بود. در عین حال هیچکدام از آنها موجودیت امر متعالی را که مابعدالطبیعه به دنبال شناخت آن است، انکار و نفی نمی کنند، بلکه کانت آن را به عنوان ذات معقول می پذیرد اما معتقد است که عقل انسان از جهت معرفتی به آن راه ندارد. و ویتگنشتاین آن را بعنوان امری که قابل گفتن و بیان نیست می پذیرد ولی در برابر آن سکوت می کند.

واژگان کلیدی: مابعدالطبیعه، منطق زبان، حکم تألیفی پیشین، نقادی، معرفت.

کانت و مابعدالطبیعه

فلسفه از بدو پیدایش تاکنون به نظام معرفتی ای اطلاق می گردد که غایتی جز شناخت حقیقت ندارد. حقیقت نیز همواره گوهر گمشده انسان بوده است. چون فلسفه انسان را به جست و جوی این گوهر ناب، یعنی فهم حقیقت، فرا می خواند همیشه مورد اقبال او بوده و هست. برای عقلی مذهب Rationalists فلسفه شیوه ای پیشین Apriori است که به توصیف و تبیین واقعیت محسوس نمی پردازد، بلکه با موجودات عقلی سروکار دارد و مقصود آن تبیین واقعیت از راه عقل و استدلال است. بنابراین، معرفتی که از این طریق حاصل می گردد یقینی و حقیقی است. نزد تجربی مذهب Empiricists فلسفه روشی است که براساس شواهد و مدارک تجربی و به مدد حواس، پدیدارها را توصیف می کند. در نتیجه شناختی که از این طریق بدست می آید محدود به قلمرو

* . استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

پدیدارهاست. از دیدگاه آنان فراسوی عالم محسوس و پدیدار به تجربه در نمی‌آید و آنچه را که از راه تجربه نتوان آزمود مفید فایده نیست و نمی‌تواند متعلق شناخت واقع گردد. بنابراین، تنها نوع شناخت یقینی در نظر تجربی‌مذهبان شناختی است که از راه تجربه و حواس حاصل می‌گردد.

کانت با انقلاب کپرنیکی خود با این اجماع Consensus به معارضه برخاست. ادعای کانت این بوده است که «فلسفه با متعلقات شناسائی (اوبژه‌ها) سروکار ندارد بلکه به نحوه شناخت ما درخصوص متعلقات می‌پردازد». (Kant, B, P. 25) درحالی‌که علم واقعیت را توصیف می‌کند، فلسفه نه به موضوعات خاص و نه حتی به موجودات انتزاعی و عقلی اشتغال دارد، بلکه از نظر او فلسفه پیش‌شرطهای Preconditions شناخت ما در باب اشیاء و موضوعات عالم ماده، یعنی پدیدارها، را مورد بررسی قرار می‌دهد. کانت درواقع فلسفه را حاصل قضایای تألیفی مقدم بر تجربه A priori synthetic propositions می‌داند. قضایایی که پیش‌شرطهای ضروری تجربه را بیان می‌کند.

کانت مابعدالطبیعه گذشته و سنتی را مابعدالطبیعه نامشروع Illegitimate جزمی Dogmatic و متعالی Transcendent، یعنی رفتن به فراسوی تجربه می‌داند. اما مابعدالطبیعه خود را، مابعدالطبیعه مشروع Legitimate، نقادی Critical و استعلائی Transcendental، یعنی مستقل از تجربه می‌نامد. از دیدگاه کانت وظیفه فلسفه نقادی آن است که ماهیت مفهومی‌های کلی ما را تحلیل کند و نسبت میان این مفهومی‌ها و تجربه را تبیین نماید. به اعتقاد او امکان یک تجربه، به وجود و کارکرد مفهومی‌های کلی و در برابر، مفهومی‌های کلی نیز به تجربه وابسته است. اما تلاش برای گسترش این مفهومی‌ها به وراء تجربه به توهم و مغالطه منجر می‌گردد.

کانت معتقد است که تمایز میان مابعدالطبیعه به معنای گذشته و متداول و مابعدالطبیعه به معنایی که خود در پی تأسیس آن است در دعاوی، روش و موضوع آنهاست. اگرچه هر دو خواستار شناخت مفهومی‌های مقدم بر تجربه‌اند اما اشتباه مابعدالطبیعه متداول و گذشته آن است که بدون درنظر گرفتن قابلیت اطلاق این مفهومی‌ها بر تجربه و با فرض اینکه میان این مفهومی‌ها و مسائل فراسوی هر تجربه ممکن ارتباط وجود دارد، می‌کوشد تا نسبت به آنها شناخت و معرفت حاصل نماید. در برابر، کانت بر این باور است که بر فرض اگر هم ارتباط میان مفهومی‌ها، مستقل از تجربه است نباید به این تصور که آن مفهومی‌ها به خودی خود می‌توانند شناخت و معرفتی را بدست دهند، گرفتار شد.

به اعتقاد کانت از راه آنچه صرفاً اتفاق می‌افتد نمی‌توان به ضرورت دست یافت چون شناخت ما نسبت به موضوعی که دارای وصف ضرورت است باید مقدم بر تجربه و پیشین باشد. از اینجاست که کانت برای امکان مابعدالطبیعه بعنوان یک علم، حکم تألیفی پیشین را مطرح می‌کند و معتقد است که آن منشاء همه راه حل‌هاست. بنابراین او درصدد است تا تبیین کند که قضایای تألیفی پیشین و مقدم بر تجربه چگونه ممکن است.

به نظر او ما با دو حوزه شناخت و معرفت روبرو هستیم، یعنی ریاضیات محض و علوم طبیعی محض، که هر دو معتبر و قابل اعتمادند و هر دو نیز از قضایای تألیفی پیشین برخوردارند. بنابراین باید دید که اولاً شرط امکان قضایای مقدم بر تجربه چیست؟ و ثانیاً آیا مابعدالطبیعه نیز می‌تواند این شرط را فراهم نماید و دارای قضایای مقدم بر تجربه گردد؟

اولین شرط امکان قضایای تألیفی مقدم بر تجربه، از نظر کانت، شهود محض است. که هم ریاضیات و هم علوم طبیعی بر آن مبتنی است. «ریاضیات واقعاً بر شهودات محض مقدم بر تجربه مبتنی است و همین شهودات محض است که قضایای تألیفی متیقن آن را ممکن می‌سازد». (تمهیدات، ص ۱۲۲) «ما واقعاً واجد فیزیک محضی هستیم که در آن قوانین حاکم بر طبیعت اشیاء به نحو مقدم بر تجربه با همه ضرورتی که لازمه قضایای یقینی است عرضه گشته است». (تمهیدات، ص ۱۳۴)

دومین شرط قضایای تألیفی مقدم بر تجربه فاهمه است. زیرا شناخت و معرفت صرفاً با قوه حساسیت و با شهودات محض مقدم بر تجربه قابل تبیین نیست بلکه در ذهن «قوه دیگری است که تصورات حاصل از حساسیت را بهم می‌پیوندد و میان آنها یک اتحاد ضروری ایجاد می‌کند و از آنها یک قضیه کلی می‌سازد... فاهمه در حکم کردن میان ادراکات و تمثلات یک اتحاد تألیفی ضروری و کلی ایجاد می‌کند» (تمهیدات، ص ۱۴).

بنابراین مابعدالطبیعه پیوسته به شیوه پیشین و مقدم بر تجربه با مفهومی عقل محض یعنی تصورات، سروکار دارد و آنچه کانت در پی اثبات آن است، این است که هنگامی که این مفهومی عقلی محض بتواند در تجربه مورد استفاده قرار گیرند مابعدالطبیعه به عنوان یک علم ممکن است اما آنجا که این مفهومی ناظر بر متعلقاتی فوق حسی و فراتر از تجربه باشد مابعدالطبیعه به عنوان یک علم ممکن نیست. در نتیجه کانت معتقد است که مابعدالطبیعه دو گونه است:

۱- مابعدالطبیعه به معنای عام یا مابعدالطبیعه بعنوان تمایل طبیعی ذهن انسان

۲- مابعدالطبیعه به معنای خاص یا مابعدالطبیعه بعنوان یک علم.

کانت درباره مابعدالطبیعه به معنای عام یا بعنوان تمایل طبیعی ذهن انسان می‌گوید: «مابعدالطبیعه بعنوان تمایل طبیعی امکان دارد و بعلاوه دارای ارزش است». (کاپلستون، ص ۱۲۶) و نیز در پیشگفتار نقد عقل محض می‌گوید: «مابعدالطبیعه علم عقلی نظری کاملاً مستقلاً است که از همه تعلیمات تجربی فراتر می‌رود و... صرفاً مبتنی بر مفاهیم است» (تمهیدات، ص ۱۰).

با توجه به تعریف بالا، مابعدالطبیعه از دیدگاه کانت تمام معرفت فلسفی را که بوسیله عقل قابل حصول باشد در برمی‌گیرد. بنابراین فلسفه نقادی کانت نیز جزء مابعدالطبیعه به شمار می‌آید. مابعدالطبیعه بدین معنا از دیدگاه او نه تنها ناممکن نیست بلکه او فلسفه نقادی خودش را نیز پژوهش مابعدالطبیعی می‌داند.

اما بعدالطبیعه به معنای خاص یا بعنوان یک علم ممکن نیست. زیرا «عمل معرفتی مقولات اطلاق آنها به اموری است که در شهود حسی داده شده است، یعنی به پدیدارها، اشیاء فی نفسه پدیدار نیستند و نمی‌توانند باشند و ما دارای قوه شهود عقلی نیستیم که بتواند اموری را برای اطلاق مقولات در وراء پدیدارها عرضه نماید. از این جهت مابعدالطبیعه رسمی، وقتی که به عنوان منشاء ممکن معرفت عینی لحاظ گردد، نفی می‌گردد». (کاپلستون، ص ۱۲۶)

ویتگنشتاین و مابعدالطبیعه

ویتگنشتاین متقدم، در حقیقت، در سنت فلسفه نقادی کانت بوده است. آنان هر دو، معتقد بودند که فلسفه اساساً فعالیتی نقادی *Critical activity* است، نه مجموعه‌ای از نظریه‌ها، که از افزون‌طلبی مابعدالطبیعه جلوگیری می‌کند و اندیشه‌های غیرفلسفی را آشکار می‌سازد.

کانت و ویتگنشتاین، هر دو، به دنبال تحقیق دربارهٔ حدود و مرزهای اندیشه و زبان انسان بودند. با این تفاوت که شیوه کانت پژوهش دربارهٔ تصورات و احکام و شیوه ویتگنشتاین پژوهش در خصوص کلمات و جملات بود. آن دو بر روی این مسأله اصرار می‌ورزیدند که اندیشه و زبان باید به سوی قلمروی هدایت شوند که بتوانند به گونه طبیعی عمل کنند و این قلمرو برای کانت تجربه و برای ویتگنشتاین وضع امور واقع بود.

مابعدالطبیعه برای کانت حاصل توهم و برای ویتگنشتاین نتیجه بدفهمی منطبق زبان است. در عین حال هیچکدام از آنها موجودیت امر متعالی را که مابعدالطبیعه به دنبال شناخت آن است، انکار و نفی نمی‌کنند بلکه کانت آن را به عنوان ذات معقول *Noumenon* می‌پذیرد اما معتقد است که عقل انسان از جهت معرفتی به آن راه ندارد؛ و ویتگنشتاین آن را به عنوان امری که قابل گفتن و بیان نیست *Unspeakable* می‌پذیرد ولی در برابر آن سکوت اختیار می‌کند. از نظر ویتگنشتاین مابعدالطبیعه در جهت وظیفه‌ای ناممکن می‌کوشد و آن وظیفه به زبان آوردن چیزی است که فقط می‌تواند نشان داده شود.

تمام سعی ویتگنشتاین متقدم بر آن بوده است که بنیاد فلسفه متداول و سنتی را آنگونه که خود آن را مابعدالطبیعه می‌نامد، متزلزل نماید. همانگونه که کانت قضایای مابعدالطبیعه را حاصل بی‌قید و شرط عمل کردن عقل و در نتیجه نامعتبر می‌دانست، ویتگنشتاین نیز قضایای مابعدالطبیعه را حاصل بد فهمیدن منطق زبان و بنابراین بی‌معنا می‌دانست. او مدعی است که از راه تحلیل منطقی زبان «راه حل قطعی» مسائل فلسفه را بیان کرده است. «من بر این عقیده‌ام که اساساً راه حل قطعی مسائل را یافته‌ام» (Tractatus, P.4)

آنچه ویتگنشتاین دربارهٔ آن تأکید می‌ورزد نتایج خاص حاصل از کار وی نیست بلکه شیوه جدید تفکر فلسفی اوست. کار فلسفه این نیست که حیطة «وجود» را مورد پژوهش قرار دهد تا حقایق تازه‌ای را کشف کند. این عالمان علوم طبیعی‌اند که می‌توان گفت کاملاً به دنبال کشف واقعیات جدیدند. (Pitcher, P.156) از دیدگاه ویتگنشتاین «غایت فلسفه توضیح منطقی اندیشه‌هاست» (Tractatus, 4/112) تنها کارکرد حقیقی و مشروع *Legitimate* فلسفه تحلیل و روشن‌سازی است. او فلسفه را مجموعه آراء فیلسوفان نمی‌داند بلکه فلسفه فعالیتی است که به ایضاح قضایا و اندیشه‌ها می‌پردازد و از این راه ابهامات اندیشه‌ها را برطرف می‌سازد. «فلسفه یک نظریه نیست بلکه یک فعالیت است. یک اثر فلسفی اساساً از توضیحات تشکیل شده است. نتیجه فلسفه قضایای فلسفی نیست بلکه روشن‌سازی قضایاست. گوئی بدون فلسفه اندیشه‌ها تاریک، نامعلوم و مبهمند» (Tractatus, 4/112).

از آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که در تفکر ویتگنشتاین مقصد فلسفه دست یافتن به یک دیدگاه منطقی درست و فهم «آنچه می‌توان گفت» و مرزهای آن است. یعنی فلسفه می‌کوشد تا اندیشه‌ها را آشکار سازد و حدود آنها را معین کند و در نتیجه «گفتنی‌ها» را از «ناگفتنی‌ها» متمایز نماید. «غایت فلسفه این است که اندیشه‌ها را روشن سازد و حدود آنها را دقیقاً نشان دهد» (Tractatus, 4/112).

ویتگنشتاین کارکرد واقعی فلسفه را تبیین ساختار و حدود اندیشه انسان می‌داند و تنها راه نیل به این مقصود را در تحلیل و تجزیه ساختار و حدود زبان می‌بیند. او در سرتاسر فلسفه خود می‌کوشد تا حد زبان را معین کند و نقش آن را در تفکر انسان نشان دهد. در واقع همان کاری که کانت با عقل انسان انجام داده بود ویتگنشتاین با زبان انجام داد. یعنی نقادی تحلیلی زبان را جایگزین نقادی عقل محض نمود. او معتقد است که «سبب طرح مسائل فلسفه فهم نادرست منطق زبان ماست». (Tractatus, preface, P.3) کانت با نقادی عقل، خانه را برای ورود مابعدالطبیعه استعلائی و مابعدالطبیعه بعنوان تمایل طبیعی خالی می‌کند درحالی‌که ویتگنشتاین از سکوت استمداد می‌جوید تا راه ورود هرگونه مابعدالطبیعه را مسدود کند.

معنای منطق زبان

مقصود از منطق زبان همه اشیاء و مفهومی‌های معین و مشخصی است که زبان می‌تواند آنها را بیان کند، یعنی «گفتنی‌ها»؛ و آنچه را نتوان گفت یا بیان کرد، یعنی «ناگفتنی‌ها» بیرون از منطق زبان است. بنابراین منطق زبان به حوزه «گفتنی‌ها» تعلق دارد.

ویتگنشتاین متقدم «ناگفتنی‌ها» را جزء قلمرو مابعدالطبیعه می‌داند و آنها را از حیطة فعالیت فلسفه خارج می‌سازد: «آنچه اصولاً می‌تواند گفته شود می‌توان آن را به روشنی گفت و آنچه را که نتوان در مورد آن چیزی گفت باید درباره آن سکوت کرد» (Tractatus, Preface, P.3) نتیجه اینکه «ناگفتنی‌ها» بیرون از مرزهای زبان است و آنچه بیرون از مرزهای زبان باشد خارج از منطق زبان است و آنان که تلاش می‌کنند تا مسائلی را که بیرون از مرزهای زبان است بیان نمایند منطق آن فهمیده‌اند یا بد فهمیده‌اند. از دیدگاه ویتگنشتاین فیلسوفان، به معنای سنتی کلمه، غالباً پا را فراتر از مرزهای زبان می‌گذارند و این فراروی سبب بی‌معنایی همه قضایائی است که پرورانده و می‌پروراندند. اینک وظیفه فلسفه است که آشکارا منطق زبان را بیان کند تا همه تاریکیها و ابهامات از سر راه تفکر انسان مرتفع گردد. اینجاست که ویتگنشتاین می‌گوید: «تمام فلسفه نقادی زبان است» (Tractatus, 4/0031) نقادی زبان یعنی تعیین قلمرو، مرزها و منطق آن. «فلسفه باید برای آنچه می‌تواند اندیشیده شود حدود معین کند تا بدین وسیله برای آنچه نمی‌تواند اندیشیده شود حدود معین کرده باشد» (Tractatus, 4/114) یعنی وظیفه فلسفه آن است که آنچه قابل اندیشیدن نیست را از قلمرو آنچه قابل اندیشیدن است خارج سازد تا از این راه مرزهای «قابل اندیشیدن‌ها» را معین نماید. بنابراین اگر فلسفه بتواند گفتنی‌ها را به روشنی و آشکارا بیان کند حدود و مرزهای ناگفتنی‌ها روشن خواهد شد. ویتگنشتاین با تغییر موضوع نقادی از عقل به زبان انقلاب دیگری در حوزه فلسفه جدید بوجود آورد.

به اعتقاد ویتگنشتاین دو کار مهم وجود دارد که فیلسوف بایستی به آنها بپردازد. یکی منفی و مخرب و دومی مثبت و سازنده است. کار منفی فیلسوف این است که به متعاطیان مابعدالطبیعه و کسان دیگری که درخصوص بیان «ناگفتنی‌ها» می‌کوشند خاطرنشان کند که راهشان خطا و سعیشان بی‌حاصل است. اینک برعهده فیلسوف است که ادعای این مدعیان را مهار و افزون‌طلبی آنان را محدود کند. (Pitcher, P.158) وظیفه مثبت فیلسوف آن است که معنای قضایای علوم طبیعی را روشن نماید. یعنی حدود و شرایط قضایای عالمان را تعیین کند. «فلسفه برای قلمرو بحث‌انگیز علوم طبیعی حد معین می‌کند» (Tractatus, 4/112) در نتیجه به نظر ویتگنشتاین قضایا و پرسشهای مابعدالطبیعی به معنای متداول و سنتی از ناتوانی فهم منطقی زبان ناشی می‌گردد و منشاء این ناتوانی شبه پرسشها یا پرسشهای کاذبی Pseudo-questions است که هیچگونه پاسخی ندارند. بنابراین او مابعدالطبیعه را منحصرأ فلسفه نامشروع و غیرحقیقی گذشته می‌داند و فلسفه حقیقی و مشروع را نقادی زبان به شمار می‌آورد.

منابع و مأخذ

1. Cassirer , Ernst. Kant's Life and thought. New Haten and London; Yale University Press. 1981.
 2. Genova, Judith. Wittgenstein A way of Seeing. Routledge, 1995.
 3. Kant , Immanuel. Critique of Pure Reason. trans , paul Guyer , Cambridge , 1998.
 4. Pitcher , George. The philosophy of wittgenstein . Prentice-Hall of India , 1985.
 5. Smith , Norman Kemp. Comentary to Kant's Critique of pure Reason. Humanities Press International , INC 1996.
 6. Clarke , D.S. Philosophy's Second Revolution. Open Court Chicage and La Salle , Illionois , 1997.
 7. Wittgenstein , Ludwig . tractatus logico-Philosophicus. Trans , D.F.Pears and B.F. McGuiness , Routledge , 1995.
۸. کانت ، ایمانوئل ، تمهیدات، ترجمه دکتر غلامعلی حداد عادل ، مرکز نشر دانشگاهی ، چاپ اول، ۱۳۶۷
۹. کاپلستون، فردریک ، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر ، انتشارات علمی و مرکز نشر دانشگاهی ، چاپ اول ۱۳۶۰.
۱۰. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت ، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی ، چاپ اول ۱۳۶۷.
۱۱. وایت. آلن . آر، روشهای ما بعدالطبیعه، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، انتشارات حکمت ، ۱۳۸۳.

تاملی در مبانی و مبادی فلسفه هنر در عصر روشنگری

(زیبایی‌شناسی کانت و تاثیرات آن بر مکتب رومانتیسم)

حسن بلخاری قهی

الف: عصر روشنگری، عصر کاوش، تحقیق، پژوهش و مهمتر از همه جسارت و بی‌پروایی زمانه در به زیر سوال کشیدن اصول مطلق بود که قرن‌ها بر اندیشه انسان اروپایی چون وحی منزل حکومت می‌کرد و اینک زمانه فضایی خلق کرده بود که روشنگری، اصالت و ماهیت آنها را به چالشی عظیم طلبیده بود. بحث زیبایی و حقیقت آن در آثار افلاطون و به‌ویژه «هیپپاس بزرگ»، «فیلیس»، «رساله مهمانی» و کتاب دوم «قوانین» مورد تاملی جدی قرار گرفته و خود آغازی بود بر تبیین عقلانی یا دستکم کوشش عقل برای ادراک مفهومی که چندان به حدود و ثغور عقل پای‌بند و متعهد نبود. افلاطون در هیپپاس با ذکر سؤالی که زیبا چیست؟ مفاهیمی چون تناسب، سودمندی و لذت را در تعریف زیبایی رد می‌کند.^۱ در رساله «کراتیلوس»، زیبایی صفت خرد می‌شود و نهایت در رساله فیلیس، افلاطون بدین اعتقاد می‌رسد که اندازه و تناسب زیبایی را پدید می‌آورند^۲ و بنابر این زیبایی یکی از سه راس اصلی Good یا خیر می‌شود یعنی: اعتدال، حقیقت و زیبایی.^۳ نسبت زیبایی و هنر البته بحث مفصل دیگری است که در اندیشه نوافلاطونیانی چون فلوطین به وحدت رسید اما در نزد خود افلاطون، زیبایی هویتی مثالی و مبتنی بر خیر داشت در حالی که هنر در ورطه فلسفه خاص افلاطون بنا به دلالتی چون دوری از حقیقت، (با تقلید تقلید) فقدان قابلیت معرفت‌زایی، حسی بودن و عدم تطابق با تعریف حقیقت (که انطباق با واقع بود) سرنوشتی متفاوت با زیبایی داشت.

ارسطو در مهمترین اصول فلسفی افلاطون با استاد بزرگ خود موافقتی نداشت، او چون به مثل اعتقادی نداشت هنر را تقلید تقلید نمی‌دانست که آن را توجه افزون‌تر هنرمند به جنبه کمال مطلوب یا عنصر کلی اشیاء می‌دانست برخلاف استاد که هنر را امری فاقد قابلیت معرفت‌برانگیزی می‌دانست، ارسطو آن را فرآورده‌ای عقلانی می‌دانست که می‌تواند تولید معرفت کند، اگر افلاطون در «ایون» موضعی متفاوت برگزید و شاعر را متأثر از جنون ربوبی دانست، ارسطو سعی نمود هویت هنر را از این جنون خارج سازد و در چارچوب اجزایی چون احتمال، کلیت و انسجام آن را کاملاً عقلانی سازد. اگر در ذهن و زبان افلاطون نسبت هنر با فلسفه نسبت بعیدی بود در ذهن شاگردش، با لزوم ادراک کلیات

توسط هنرمند با فلسفه پیوند می‌خورد. با این وجود ارسطو در مفهوم زیبایی با استاد موافق بود که فرمهای اصلی زیبایی عبارتند از نظم، تقارن و تعیین که علوم ریاضی آنها را در درجات معینی مشخص می‌کند.^۴

زیبایی‌شناسی انتزاعی افلاطون و زیبایی‌شناسی عقلانی ارسطو در نگاه وحدت‌نگر فلوطین به بازتولید زیبایی‌شناسی‌ای منجر شد که متأثر از افلاطون بود اما تعارضات و تناقضات دستگاه فلسفی گسترده افلاطون و نگاه کاملاً متحول او به هنر را در مراتب فلسفه‌اش نداشت.

از دیدگاه وحدت وجودی محور فلوطین، زیبایی صرفاً تقارن نیست زیرا او اموری اخلاقی را مثال می‌زند که زیبایی‌اند اما متقارن نیستند و نیز کیفیاتی حسی چون رنگها و الحان که زیبایی‌اند اما فاقد تقارند. فلوطین زیبایی را نه تقارن که بهره‌مندی از صورت مثالی می‌دانست. به عبارت دیگر از دیدگاه او زیبایی یعنی تجسم صور افلاطونی در سنگی تراش نخورده که هنرمند پیکر تراش با تراشیدنش صورتی بدان می‌بخشد که متأثر از صورت متعالی است: زیبایی، ادراک آن حضوری است که نفس در خود، همانند و خویشاوند خود را می‌بیند و این هنگامی است که به صورت مثالی و الهی‌اش واقف می‌شود.^۵

ب: قرون وسطی دو نظریه‌پرداز مشهور دارد. در دوره اول آن سنت آگوستین و در دوره بعدی توماس آکویناس. سنت آگوستین حقیقت زیبایی را در وحدت جست‌وجو می‌کرد وی که تاثیری عظیم از اندیشه‌های نو افلاطونیان (از فیلو تا فلوطین) پذیرفته بود همان دیدگاه آنان را پی‌گرفت و با کنار هم قرار دادن اجزایی چون وحدت، عدد، تساوی، تناسب و نظم، زیبایی را وحدت و هماهنگی دانست «در نظر آگوستین زیبایی وحدت بود و جهان تا آنجا که واحد بود و هماهنگی داشت نمی‌توانست چیزی جز زیبایی باشد.»^۶ آگوستین در دوره اول قرون وسطی که دوره سیطره ایمان و اشراق بر خرد و برهان است، احیاگر آراء افلاطون و نو افلاطونیان در زیبایی‌شناسی بود اما آکویناس در دوره دوم که احیاء سنت ارسطویی است زیبایی را شامل سه شرط می‌دانست: درستی یا کمال، تناسب یا هماهنگی صحیح و نهایت، درخشندگی یا روشنی. شرط اول شباهتی بارز با این ایده ارسطو داشت که کمال تقلید را معیار و میزان زیبایی می‌دانست. و شروط دیگر نیز بی‌ارتباط با سه شرط کلیت، احتمال و انسجام ارسطو نبود. رنسانس که در اصل دوره گذار از جهان سنت محور به جهانی مدرن و نواندیش است در دوره اول خود به بازتولید مکرر آراء افلاطون و ارسطو به‌عنوان اساطین فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی می‌پردازد به‌عنوان مثال ایده‌های افلاطون در مورد جنون ربوبی (در رساله ایون) توسط کسانی چون «لئونو ابرو» و «جور دانو برونو» و «مارسلو فیچینو» و «توماسو کامپلانا» زنده گردید.^۷ از سوی دیگر نوارسطویانی چون «فراکاسترو»، «روبرتگی»، «کاستلوتر» و دیگران برد و تعریف ارسطو از هنر که تقلید واقعیت بود تاکید کردند و «بار دیگر مباحث جدلی راجع به مفاهیم ممکن، احتمال و ضرورت و نیز کلیت آن از سرگرفته شد و در کنار آنها تاکید زیادی بر مفهوم عقلی و فکری فعالیت هنری گردید»^۸

احیاء آراء افلاطون و ارسطو، در آغاز رنسانس بازنویسی صرف این آراء نبود بلکه بنابراین اصل که هر مفهومی در هر عصر متحول شده به نسبت توان فکری آن عصر، بازتولید شده و تعریفی نوین می‌یابد، آراء این دو فیلسوف نیز در عصر متحول شده رنسانس به گونه‌ای بازتعریف گردید که معانی و مفاهیمی نوین‌تر را متناسب با سطح ادراک زمان به وجود آورد. به تعبیر «مونروسی پردزلی و جان هاسپرس»

آنچه اهمیتی افزونتر داشت تغییرات مهمی بود که در مفروضات اساسی درباره هنرها و در نگرشهای نسبت به آنها صورت گرفت»^۹

«لئون باتیستا آلبرتی»، «لئوناردو داوینچی» و «آلبرشت دو» آراء تازه‌ای در باب هنر، به‌ویژه نقاشی باب و ابداع کردند. هنرمند دوره رنسانس می‌بایست دانشمند باشد تا بتواند از قوانین طبیعت پیروی کند، می‌بایست ریاضیدان باشد تا بتواند نظریه تناسبها و پرسپکتیو خطی را چنان باز نمایند که اثر هنری دارای وحدت و زیبایی گردد. بنابراین هنر رنسانس همچنان هنر محاکات و تقلید است و همچون ارسطو که مُصر بود هنرمند باید علوم را بداند تا هنرمندی کامل گردد. «مطالعه طبیعت نیز هدف اصلی هنرمند می‌شود و هنرمند به کشف جهان بیرونی به‌طور جدی یاری می‌رساند.»^{۱۰} برای اولین بار آلبرتی و داوینچی نظرات بدیعی را در این مورد ابراز می‌دارند که متأسفانه بر آراء آنها در تاریخ زیبایی‌شناسی که به‌شدت با فلسفه به‌معنای خاص خود پیوند خورده اهمیت نمی‌دهند و این نظر نگارنده و نیز سخن شماتت بار لیونلو و نتوری در «تاریخ نقد هنر» است «که [این دو] مهمترین نظریات هنری رنسانس را به نگارش درآوردند در حالی که در تاریخ استتیک و به‌طور عام در تاریخ فلسفه، اهمیتی ناچیز به آنها داده می‌شود و یا اصلاً اهمیتی به آنان داده نمی‌شود»^{۱۱}

آلبرتی نگارگری را در احیای ریشه‌های درون طبیعت می‌دانست و آن را چنین تعریف می‌کرد: «نگارگری تقاطع هرم بینشی برحسب فاصله‌ای داده شده است. قرار دادن یک مرکز و ساختن روشنایی‌ها در سطحی معلوم، از طریق خطوط و رنگهای مصنوعی نمایشی. بنابراین هنر شیوه‌ای است برای شناختن و نگارگری یعنی شناخت مرایایی و پرسپکتیوی طبیعت»^{۱۲}

تحقیقات و مطالعات این دو باب جدیدی را در فهم زیبایی‌شناسی و هنری قرن روشنگری گشود فلذا تامل بر روی آراء آنها به اختصار ضروری است زیرا اگر کانت قهرمان انقلاب زیبایی‌شناسی در نقد قوه حکم است، خود میراث بر اندیشه گذشتگانی است که به‌عنوان پلی میان سنت اشراقی و عقلانی گذشته با اندیشه‌های پرسشگر و نقاد مدرن در آغاز نوزایی عمل کردند حذف این پل، به سترون شدن ایده‌های عصر روشنگری در مورد هنر و زیبایی‌شناسی خواهد انجامید.

شرح «لیونلو و نتوری» در کتاب ارزشمند «تاریخ نقد هنر» از ارزش نوین کار این دو دانشمند بزرگ (آلبرتی و داوینچی) چنین است: «بنابراین، ارزش نوین استتیک آلبرتی و لئوناردو در این است که تعاریفی تازه و متمایز از تعریف هنر به مثابه تقلید طبیعت که نظریه ارسطو، و هنر به مثابه اشراق یزدانی که تفکر فلوطین است، به دست می‌دهد. مطابق نظر آلبرتی و لئوناردو هنرمند در خدا حل نمی‌شود، بلکه خود وی تبدیل به ایزدی می‌شود و به‌جای تقلید از طبیعت، مطابق اصول آفریننده ذهن انسان، به شناخت آن می‌پردازد. از طریق نگارگری، هنرمند شناخت خود را از طبیعت با کار دست نشان می‌دهد. از آن جا که تصور آفریننده هنرمند هنوز از تصور فرزانه‌ای هنرمند متمایز نیست، استتیک آلبرتی و لئوناردو، وارد محدوده‌های خردگرایی روشنفکران می‌شود. هنر برای خود، هم وظیفه شناخت علمی را قائل است و هم خود را چون اصلی روشنفکری مطرح می‌کند. از آنجا که طبیعت به مثابه هدف هنر، جانشین خدا شده است، ذهن انسانی نیز همچون منشاء هنر، جانشین خدا می‌شود. اگر نظریه‌ای

مشابه را نمی‌توان در اشعار رنسانس یافت، بدین علت است که به شعر و سخن همچون طرح و نگارگری هدفی علمی داده نمی‌شود.^{۱۳}

بنابراین جوهری‌ترین مفهوم هنر مدرن و عصر روشنگری با اندیشه‌های سترگ دو مردی شکل می‌گیرد که گرچه تاریخ فلسفه هنر آنها را نادیده می‌گیرد اما مطلقاً نمی‌تواند انکار کند که در واپسین سالهای قرون وسطی این لئوناردو و آلبرتی بودند که در فلسفه هنر به‌جای عین، ذهن را و به‌جای تقلید، خلاقیت را گذاشتند. آنچه را که ونتوری بر آن تاکید می‌کند و آن را مهمترین کار این دو می‌داند (یعنی حضور جدی علم و خرد در خلق آثار هنری) برخلاف نظر او چندان جدید نبود زیرا در فلسفه هنر ارسطو نیز دخالت مفاهیمی چون ضرورت، انسجام، احتمال و کلیت و نیز مشاهده دقیق طبیعت که ضروری کار هنرمند بود، تاکید می‌شد.

لیکن به هر حال هنر دوره رنسانس به‌ویژه در ایتالیا نسبتی تازه و قوی با علم یافت تا جایی که «جفری توری» می‌گفت: «ایتالیایی‌ها کاملترین نگارگران و پیکر تراشانند زیرا که همواره خط‌کش و پرگار در دست دارند.»^{۱۴} آن تاکید بر ذهن و این توجه ویژه به علم خود بابتی جدید در ماهیت زیبایی برگشود و در آراء فلاسفه روشنگری تأثیری بسزا نمود. به‌عنوان مثال «دورر» که سعی بسیار داشت در رساله خود به اندازه‌گیری دقیق همه چیز در تمامی جزئیات پردازد به ذکر سؤالی در مورد زیبایی پرداخت که می‌توانست مقدمه‌ای برای کسانی چون «ادموندبرک» در رساله «تحقیق درباره سرچشمه‌های نظریات ما در مورد والایی و زیبایی» و نیز «ایمانوئل کانت» در «نقد قوه حکم» باشد: «اگر کسی بپرسد زیبایی در تصاویر چیست؟ شاید کسی پاسخ دهد: هرآنچه که به‌وسیله داوری آدمیان تایید شده است. امری که شاید عده‌ای دیگر و از جمله من موافق آن نباشد، زیرا اگر داوری از نادانان باشد، آیا نتیجه داوری را می‌توان پذیرفت؟ و در ثانی چه کسی می‌تواند دانش فرد داور را تعیین کند؟»^{۱۵} این سوال بسیار مهم است زیرا برای اولین بار در تعریف هنر و اثر هنری معیار را به مخاطب و ناظر اثر می‌دهد و هنرمند را از پروسه تبیین ماهیت هنر خارج می‌سازد. (آنچه بزرگترین خطای کانت از سوی نیچه قلمداد گردید).

گرچه همچنان که ونتوری تصریح می‌کند این سؤال «دورر» اعتقاد او به عدم توانایی انسان در ادراک زیبایی مطلق را می‌رساند (که در جای خود درست است) اما اگر از منظر دیگری به سوال دورر بنگریم او در اصل، ماهیت نقد و قضاوت ناظر معمولی و فاقد قدرت ذهنی خاص، در ادراک یا ارزش‌گذاری اثر هنری را زیر سؤال می‌برد. یعنی نه این که ذهن ناظر، لیاقت و توانایی شناخت و ارزش‌گذاری اثر هنری را ندارد بلکه از دیدگاه دورر این فقط «ذهن یزدانی» است که کمال مطلق را می‌شناسد و به همین دلیل می‌تواند کمال مطلق را در یک اثر هنری شناسایی کند. بدین صورت همچنان که گفتیم مفهوم جدیدی وارد عرصه هنر شد که اگر نگوییم بی‌سابقه بود، قطعاً سابقه کمی در تحلیل و تاریخ هنر داشت یعنی عنصر حضور ناظر و نقد او یا به‌عبارتی «پیروی از طبیعت و پیروی از قواعد عقل هم به هنرمند خلاق توصیه می‌شد و هم به کسی که به قضاوت انتقادی می‌پرداخت»^{۱۶}

ذکر مثالی این معنای مهم را که در بطن خود بر لزوم در نظر گرفتن ناظر در تعریف مبادی هنر و زیبایی‌شناسی تاکید می‌کند روشن می‌سازد. همزمان با نظریه‌پردازیهایی دکارت در مورد دانش، مباحثه

پیرامون ترجیح عقل بر تجربه یا تجربه بر عقل در ماهیت هنر، رواجی بسزا یافت و کیفیت یک اثر هنری با مقدار تبعیت آن از قواعد و قوانین عقلانی و علمی سنجیده می‌شد، اما کسانی نیز بودند که سعی داشتند نوع برداشت حسی مخاطب یا ناظر را به نحوی در کیفیت اثر هنری دخالت داده و آن را در قاموس مبادی نظری هنری بگنجانند. به‌عنوان مثال «کرنی» در «گفتارها» به وحدت مکان و زمان و کنش در ساختار نمایش، اذعان داشت اما اعتراف می‌کرد که گاهی آنها را بخاطر تاثیر نمایشی یا لذت تماشاگر نقض یا اصلاح کرده است یا مثلاً اختلاف نظری که میان پیروان «زارلینو» و «وینچنزو گالیله‌ای» وجود داشت. پیروان زارلینو معتقد بودند قواعد و مبانی ریاضی برای نغمه‌های مقبول، ضرورت تام دارند در حالی که پیروان وینچنزو به قضاوت گوش بیشتر اهمیت می‌دادند. این معنا بیسانگر این بود که اینک در آغاز یک زیبایی‌شناسی نوین قضاوت و ادراک مخاطب نیز در زیبایی مورد تامل و توجه قرار می‌گرفت. یعنی قبل از آن که هنر به دلیل تقرب و نزدیکی با کمال مطلوب که یک امر بیرونی و عینی بود مورد توجه و ارزش‌گذاری قرار گیرد به احساس و ادراک ناظر نیز توجه و به یک عبارت این احساس و ادراک هم از مبانی تعریف زیبایی‌شناسی قلمداد می‌گردید. «لایب نیتس» در کتاب «مبادی طبیعت و ظرافت» به دنبال تلفیق عقل و تجربه و نیز قواعد علمی با دریافتهای حسی و شخصی بود، بر اساس نظریه او «آهنگهای موسیقی مانند همه احساسها، مخلوط درهم برهمی از مجموعه‌های نامتناهی، مُدرکات کوچکتر که در هر لحظه در هماهنگی پیشین بنیاد، با مدرکات تمامی جوهرهای فردِ دیگرند و نفس در شنیدن یک نغمه هماهنگ به‌طور نا آگاه این ذره‌ها را می‌شمارد و با آن تناسب ریاضی مقایسه می‌کند که در وقت بسیط بودن هماهنگی تولید می‌کند»^{۱۷}

این نظریات فضا را برای طرح چنین بحثی گشود که تئوریهای هنری و زیبایی‌شناسی کلاً مبتنی بر این دو نظریه‌اند که زیبایی یا امری ذهنی و درونی است (Subjective) یا عینی و برونی (Objective). صاحبان نظریه اول می‌گویند زیبایی چیزی نیست که در عالم خارج وجود داشته باشد و ما بتوانیم آن را با شرایط و موازین خاص تعریف کنیم بلکه یک امر درونی است که ذهن انسان به هنگام مواجهه با برخی محسوسات در خود ایجاد می‌کند این تعریف دوم از آن «بندتوکروچه» است که زیبایی را فعالیت روح صاحب حس می‌دانست و نه صفت شیئی‌ای محسوس.

نتیجه این که سوپژکتیویسم حاکم بر عصر روشنگری، دامن هنر و زیبایی‌شناسی را نیز در بر گرفت و به همین دلیل به‌جای کلیدی‌ترین واژه‌های هنر یعنی تقلید و کمال، خلاقیت و خیال نشست. کروچه در «کلیات زیبایی‌شناسی» علم زیبایی‌شناسی را علمی جدید می‌داند که همزمان با فلسفه جدید متولد شده است. فلسفه‌ای که به شدت سوپژکتیویته و ذهن محور است و فلسفه را عبارت از شناخت روح می‌داند. گرچه رد نمی‌کند که برخی بنیانهای زیبایی‌شناسی جدید می‌توانسته در دوره‌های قبل که فلسفه عبارت بود از علم طبیعت، ماوراء طبیعت یا حکمت الهی (و البته به همین دلیل فلسفه هویتی اسطوره‌ای، مذهبی یا عرفانی داشت و به‌عنوان عرض فلسفه محسوب می‌شد و نه اصل فلسفه) وجود داشته باشد بنیانهایی که به دلیل مقارنت با فلسفه جدید می‌توانست باز تولید شود مانند بازتولید افکار افلاطون در مورد شعر توسط کسانی چون «دکارت» و «مالبران» و یا این که مثلاً مفهوم «دانس اسکوتس» از علم مبهم در فلسفه «لایب نیتس» اثر گذارده و فلسفه زیبایی‌شناسی بومگارتن را به‌وجود

آورده باشد و یا حتی این معنا که مفهوم لذت در نقد قوه حکم به نحوی مرتبط با فلسفه عهد قدیم باشد که احساس لذت را اساس زیبایی‌شناسی می‌دانستند، کروچه این معانی را رد نمی‌کند اما فلسفه را امری جدید می‌داند که به عین نمی‌پردازد بلکه محور را ذهن قرار می‌دهد. بنابراین نتیجه کاملاً مشخص است: زیبایی‌شناسی‌ای که با این معنا متولد می‌شود در تحلیل هنر نگاهی مطلقاً سوپراکتیویته دارد و بدین صورت «اصلی‌ترین مسائل هنر این می‌شود که نقش شعر، هنر یا خیال در تطور روح چیست؟ و بالنتیجه رابطه خیال با علم منطقی و با زندگی علمی و اخلاق از چه قرار است.»^{۱۸}

از دیدگاه تحلیلی کروچه که یکی از مهمترین نظریه‌پردازان زیبایی‌شناسی کلاسیک است و آراء او در عرصه این علم بسیار قابل تامل، فلسفه قرون جدید صورت‌برداری از محتویات روح بشر بود و زیبایی‌شناسی، محتوایی که اصل ضروری و لازم فلسفه جدید محسوب می‌شد «تعمق در چگونگی شعر و مخلوقات نیروی خیال بدون تعمق در روح به تمامی آن غیر ممکن بود و ساختن یک فلسفه روح، بدون ساختن علم زیبایی‌شناسی امکان نداشت. هیچ‌یک از فلاسفه جدید از این روش الزامی منحرف نشده و اگر چنین به نظر برسد که یکی از آنها به این اصل نزدیک نشده است وقتی بیشتر دقت کنیم خواهیم دید که با او کمابیش به روش استدلالی و جزمی کهنه برگشته و یا در حقیقت او هم وارد مساله زیباشناسی شده است منتهی به طرز غیرعمدی یا غیرمستقیم یا منفی - یک مثال برجسته کفایت خواهد کرد - کانت که در بالا بردن علم زیبایی‌شناسی به مقام فلسفه بیش از دیگران تامل به خرج داد بالاخره خود را از تغییر روش ناچار دید و پس از فارغ شدن از تالیف انتقاد عقل نظری و انتقاد عقل عملی به تالیف انتقاد سوم یعنی قضاوت زیبایی و غایی پرداخت و به این ترتیب نشان داد که اگر جز این کرده بود در کار «صورت‌برداری» او نقیصه و شکاف بزرگی باقی می‌ماند»^{۱۹}

نتیجه این که تمامی تحولاتی که از آن در یک دوره فشرده فلسفه زیبایی‌شناسی سخن گفتیم عواملی بود که بتدریج فضا را برای ایجاد نوعی علم و فلسفه زیبایی‌شناسی جدید توسط کانت باز کرد فلذا براساس این تحولات در ذهن کانت، باید مفاهیمی انتزاعی چون خیال، ذوق، خلاقیت و لذت که همه اموری سوپراکتیویته هستند، اوج گیرد. فلسفه ذهن‌محور، زیبایی‌شناسی خیال محوری دارد پس این معانی اصلی‌ترین ارکان فلسفه هنر کانت گردید.

ج: مقدمه فوق گرچه اندکی به درازا کشید اما لازم بود تا روشن گردد زیبایی‌شناسی کانت ریشه در چه مبانی و موادی دارد. مبانی و موادی که طی دویست سال (به‌ویژه بعد از اندیشه‌های روشنگرانه لئوناردو داوینچی و توجه او به خلاقیت و نیز ایده‌های فلسفی دیگری که از آن گفتیم و باز خواهیم گفت) پرداخت شده و گرچه بنابر سبیل عقل نقاد کانت، این دویست سال مورد نقد او قرار گرفته، اما به هر حال همان نقدی که آگاهی او از آنها را ایجاد می‌کرد خودآگاه یا ناخودآگاه در بنیان‌گذاری زیبایی‌شناسی نوینش موثر بوده است.

حقیقت این است که همزمان با تحول انگاره‌های موثر بر هنر و تبدیل مفاهیمی چون تقلید به خلاقیت و جایگزینی تناسب و توازن عینی به‌جای نیروی خیال‌انگیز ذهن، در مفهوم و ماهیت زیبایی نیز، تحولی عمیق پدیدار شده و دیدگاه‌های جدیدی مطرح گردید. همچنان‌که گفتیم ارسطو، زیبایی را نظم، تقارن و تعین تعریف کرده بود که علوم ریاضی آنها را در درجات معینی مشخص می‌کنند،

آگوستین قدیس نیز زیبایی را تناسب و قرار گرفتن اجزاء همسنگ به صورت دوه‌دو، و در تقابل و توازن با یکدیگر تعریف کرده بود. در قرن هفدهم نیز «ارل آوشفترزبوری» زیبایی را اجزاء و خطوط حقیقی دانسته بود و گفته بود: زیبایی جز حقیقت نیست، اجزاء و خطوط حقیقی، زیبایی چهره را به وجود می‌آورند و نسبت‌های حقیقی، زیبایی بناها را ایجاد می‌کنند چنان‌که میزانهای حقیقی فرآورنده هماهنگی و موسیقی‌اند»^{۲۰} بنابراین به مدت دو هزار سال، زیبایی، تناسب و توازن تعریف می‌شد اما با تحولات قرون جدید و جایگزینی ذهن به جای عین، در تعریف زیبایی نیز تحولی رخ داد.

«ویلیام هوگارت» در سال ۱۷۳۵ کتابی تحت عنوان *Analysis of Beauty* نگاشت و در آن تعریف زیبایی را به چالش کشید و گفت: «اگر یکنواختی شکل اجزاء و خطوط به راستی علت زیبایی باشد، هر قدر یکنواختی ظواهر آنها با دقت بیشتری حفظ شود چشم باید لذت بیشتری احساس کند»^{۲۱} هوگارت به کمک تصاویر و با تقسیم‌بندی خطوط سعی کرد، معنای زیبایی را نه در خطوط منظم و مستقیم که در ترکیب آنها با هم جست‌وجو کند. او خطوط مستقیم را حاوی کمترین قابلیت و استعداد برای تربین دانست، اما پس از این خطوط، خطوط منحنی، قابلیت بیشتری دارند و از آنها مهتمتر خطوطی است که از اتحاد خطوط مستقیم و منحنی به وجود می‌آیند. در این سطح زیبایی جلوه می‌یابد اما پس از تلفیق خطوط مستقیم و منحنی، «خط زیبایی» قرار دارد که از یک خط موجدار با دو منحنی متقابل تشکیل می‌شود: «آخرین و بالاترین مقام به «خط دلربایی» تعلق دارد که بیشترین قابلیت ایجاد تنوع را داراست. این خط به وسیله یک سیم ظریف که به شکل خوشایندی دور یک مخروطی خوش فرم پیچیده شده است نمایش داده می‌شود»^{۲۲}

«ادموند برگ» در سال ۱۷۵۷ کتابی تحت عنوان «تحقیق فلسفی در منشا تصورات ما از والایی و زیبایی» انتشار داد و اصل توازن و انتظام در هویت زیبایی را همچون هوگارت به چالش طلبید. وی معتقد بود گلها عین زیبایی‌اند ولی آیا زیبایی آنها به نظم [یا قاعده مندی] آنها وابسته است؟^{۲۳} همان برگ با اشاره به گل سرخ و ساقه باریک آن ترجیح می‌دهد زیبایی گل سرخ را نه در توازن و انتظام آن که در عدم تناسب آن توصیف کند. وی زیبایی را ظریف، سبک و کوچک می‌داند و برای اشیاء عظیم، اصطلاح والایی را به کار می‌برد. (و این یکی از اولین تقسیم‌های ظریف میان زیبایی و والایی بود) او درختانی مانند بلوط، زبان گنجشک نارون یا دیگر درختهای تنومند را زیبا نمی‌داند زیرا تنومند و پرهیبت‌اند. همچنان که گفتیم از دیدگاه برگ، شیئی زیبا باید کوچک، صاف، صیقل خورده، ظریف و سبک باشد در حالی که چیزهای بزرگ، زمخت، نخراشیده، تار و کدرند، این اشیاء عظیم بنا به همین صفات در ما حس زیبایی را بر نمی‌انگیزانند بلکه حس والایی را زنده می‌کنند یعنی حسی مرکب از شگفت‌زدگی، مرعوب‌کنندگی، ترس‌آفرینی و مهتمتر از همه ابهام‌آفرینی. برگ در همین راستا به نقل از «میلتون» شاعر معروف می‌آورد: «مرگ ظلمانی، نامطمئن و پیچیده است پس والاترین چیزهاست و تا بیشترین حد والاست»^{۲۴}

برگ که آراءش تأثیری انکارناپذیر بر کانت داشت (و البته بانقد دقیق کانت نیز روبرو بود) دیدگاههای دیگر پیرامون زیبایی را (که زیبایی سودمندی یا زیبایی کمال است) رد می‌کند و در فصل سوم کتاب خویش به ذکر نکته‌ای می‌پردازد که اساسی‌ترین نکته او در مورد هویت زیبایی متناسب با

معیارهای جهان مدرن و فلسفه جدید است: وی می‌گوید: «زیبایی زاده فرد نیست، قرار نیست به ما بهره و سودی برساند، کیفیتی است در بدنه، اجسام و کنشها که به‌گونه‌ای مکانیکی و به دلیل دخالت حسهای گوناگون در ذهن جای می‌گیرد»^{۲۵}

برگ با تاکید بر قدرت زبان در تولید زیبایی نظریه سنتی تقلید را در هویت آثار هنری و ادبی به چالش می‌کشد. وی با صدور این حکم که «نظم واژگان در اثری ادبی زیبایی کاملتری از زیبایی ابژکتیو می‌آفریند» ابتدای ادبیات بر تقلید را رد کرده و می‌آورد: واژگان بیشتر بر عاطفه استوارند و ناگزیر نیستند که در پیکر گزاره‌های خبری و اقعیت را بیان یا اعلام نمایند»^{۲۶}

بنابراین برگ با ایجاد تمایز میان احساس والایی و زیبایی، دیدگاههای جدیدی ارائه می‌دهد که مهمترین آنها در ارتباط با بحث این مقاله، حسی کردن زیبایی و انتقال ماهیت آن از ویژگیهای عینی امور به کیفیات حسی درون است. به تعبیر خود برگ زیبایی با شل کردن سفتی‌های این نظام کل (نظام اندامهای حسی) عمل می‌کند و این یکی از فرضیه‌های مشهور برگ است که کوششی پیشگامانه در زیباشناسی مبتنی بر شناخت اندام حسی به شمار می‌رود.^{۲۷}

بنابر این نیمه اول قرن هجدهم به تعبیری نیمه پربرکتی است که تحقیقات مهمی در آن صورت گرفته و سؤالات مهمتری را در مورد هنر و زیبایی بر می‌انگیزد. اشاره‌ای گذرا به این تحقیقات و ذکر برجسته‌ترین نکات آن می‌تواند ما را در ادراک بهتر فضایی که فلسفه زیبایی‌شناسی کانت در آن شکل می‌گیرد یاری رساند. «فرانسس هاجسن» در کتاب خود تحت عنوان «Inquiry Concerning Beauty, order, Harmony and Design» حس زیبایی را شکل دادن تصویر زیبایی در انسان دانست آن‌گاه که این حس با آن دسته از کیفیات اشیاء که می‌توانند زیبایی را به وجود آورند مواجه گردد. بنیان نظریات او بر این اصل قراردادی است که حس زیبایی منوط و متکی به حکم یا تفکر نیست و با خصوصیات عقلانی و یا سودمندگرایانه نیز کاری ندارد. زیبایی احساس شیء‌ای متناسب است که مرکب از همشکلی و تنوع است، بنابراین زیبایی با هر یک از اینها تغییر می‌کند.

«هیوم» نیز در رساله خود به ذکر سؤالی بسیار مهم پرداخت: «زیبایی نظم و تشکل اجزاء است که مزاج اولیه فطرت ما یا آداب و رسوم و یا هوا و هوس آن را بدین صورت درآورده است تا به نفس ما لذت بخشیده و آن را ارضاء کند؟»^{۲۸} از دیدگاه هیوم جست‌وجوی معیار ذوق امری بدیهی است و به‌عبارتی تنها به‌وسیله این معیار است که می‌توان سلیقه‌های زیباشناختی را درست یا نادرست نامید. تحقیقات هیوم نهایت می‌توانست به این نتیجه روشن و کاملاً مغایر با معیارهای حاکم بر روح زمان بیانجامد که برای ادراک زیبایی می‌بایست عملی بیش از ادراک ویژگیهای عینی جزئی صورت پذیرد: «اقلیدس همه ویژگیهای دایره را به طور کامل توضیح داده است، ولی در هیچ یک از قضایا کلمه‌ای درباره زیبایی آن بیان نکرده است. زیبایی از ویژگیهای دایره نیست. زیبایی در هیچ قسمتی از قوس آن وجود ندارد سراغ آن را فقط در تاثیری که این شکل بر ذهن می‌گذارد باید گرفت، ذهنی که بافت یا ساخت مخصوصش آن را مستعد [دریافت] چنین احساسهایی می‌کند. بهبود در دایره به دنبال آن نگردید»^{۲۹} اندیشه هیوم که توسط فلاسفه بعد از او پی گرفته شد (همچون «سانتایانا»، فیلسوف آمریکایی در کتاب حس زیبایی

(۱۸۹۶) نهایت به این نکته انجامید که «زیبایی در چشم مشاهده‌گر است و نه در اعیان» و به تعبیر «سانتایانا» «اصولاً زیبایی نمی‌تواند هستی مستقلی پنداشته شود.»

بررسی تاریخی و مبتنی بر آراء و جزئیات فلسفی قرون ۱۷ و ۱۸ در باب تغییر کیفی و تحول ذاتی موضوع هنر و زیبایی، خارج از حوصله این نوشتار است. همچنان که ذکر شد دغدغه اصلی این بود که تبیین گردد، همزمان با تمایز فلسفه جدید از فلسفه قدیم با استناد به تمایز عین و ذهن و جانیشینی ذهن‌باوری به‌جای عین‌باوری، در قلمرو هنر و زیبایی‌شناسی نیز انقلابی اساسی رخ نمود و زیبایی نیز با استناد به همین انقلاب بیشتر هویتی درونی و ذهنی یافت تا عینی و برونی.

تمامی آنچه کانت در سرفصلهای مهم زیبایی‌شناسی نوین بیان کرد به نحوی در آراء پیشینیان مستتر بود. از تمایز زیبایی و والایی، هیوم سخن گفته بود و گرچه کانت با او اختلاف نظری در مفهوم والایی داشت، اما به هر حال اصل بحث توسط هیوم مطرح گردیده بود. بی‌غرضی هنر و به تعبیر کاپلستون «خصیصه وارسته از مصلحت‌جویی» توسط «شافتسبری» و «هاچسن» بحث شده بود (کاپلستون معتقد است این دو فیلسوف بین اخلاق و زیبایی‌شناسی نوعی همانندی ایجاد کردند که در نقد قوه حکم کانت از هم متمایز گردیدند)^{۳۰} معیار ذوق چنان‌چه در بالا متذکر شدیم توسط هیوم در کتاب دوم فصل اول، مورد بحث قرار گرفته بود، و در مورد خیال نیز (که یکی از مهمترین محورهای ارتباط رومانیتیکها با کانت است) با نقطه نظرات هابز در «لویاتان» (۱۶۵۱) ابواب جدیدی در مفهوم‌شناسی خیال طرح گردیده بود. و بنابراین که از همه مفاهیم فوق‌الذکر (چون ذوق، ذهن و بی‌غرضی در مفهوم هنر) سخن گفتیم اشاره‌ای گذرا به بحث خیال نیز ضروری باشد به‌ویژه در پرداخت فلسفی آن.

هابز زمان و آموزش را سبب ایجاد تجربه، تجربه را به وجودآورنده حافظه، حافظه را ایجادکننده سنجش و خیال و خیال را پدیدآورنده آرایه‌های شعر می‌دانست: «با اتکا به همین نیروست (نیروی سنجش) که خیال، آن‌گاه که اثر هنری باید تحقق پذیرد و به وجود آید مواد شکل‌دهنده اثر را در دسترس خود و آماده استفاده در اختیار دارد»^{۳۱} از دیدگاه هابز همچون نظریه رایج عصر رنسانس، تخیل و خیال (او بین این دو تمایزی قابل نیست و این مهمترین نظریه‌پرداز رومانیتسم یعنی کالریج است که در قرن ۱۹ بین آنها تمایز قائل می‌شود) در خدمت فلسفه قرار دادند و کارکردشان این است که اندیشه را با زبانی جذاب، باطراوت و قانع‌کننده ارائه دهند: «هابز از این لحاظ فیلسوفی سنت‌گراست اما توصیف روان‌شناختی او از فرایندهای ذهنی‌ای که نگارش خلاق و آفرینش ادبی مستلزم آنهاست چشم‌انداز و زمینه تازه‌ای پدیدآورد.»^{۳۲}

«درآیدن» که یکی از پیروان هابز محسوب می‌شد در باب تخیل نظر هابز را پذیرفت و مراحل آفرینش و خلاقیت شاعر را در خلق یک اثر ادبی چنین برشمرد: «بنابراین، نخستین برجستگی و نقطه قوت تخیل شاعر عبارت است از ابداع مناسب یا پیدا کردن فکر و اندیشه. دومین عبارت است از خیال یا تنوع و نوسانی که از آن فکر و اندیشه مشتق می‌شود، یا از طریق آن شکل می‌گیرد، به همان‌گونه‌ای که سنجش آن را متناسب با موضوع عرضه می‌نماید. سومین عبارت است از فن بیان و سخنوری یا هنر آراستن و تزیین آن فکر و اندیشه تا به همان صورت که یافت شده و تنوع یافته در قالب کلماتی

متناسب، پرمعنی و پرطنین بیان شود. چنانکه می‌بینیم سرزندگی و چالاک‌گی تخیل در ابداع، باروری و خلاقیت آن در خیال و دقت و صحت آن در بیان جلوه‌گر می‌شود.^{۳۳}

آراء هابز و درآیدن در این باب با جان لاک به اوج رسید و به تعبیر «برت» در کتاب «تخیل» شیوه نوینی از تصورات را به وجود آورد که می‌توانست مبنا و چارچوبی برای توضیح و تبیین عملکردهای ذهن انسانی ایجاد کند. «جوزف ادیسن» آراء جان لاک در مورد خیال و نظریه تداعی معانی (که نظری در مقابل آراء هابز است) را به عرصه هنر و ادبیات وارد ساخت. وی در مقالات خود که تحت عنوان «لذات تخیل» در نشریه Spectator (۱۷۱۲-۱۷۱۱) به چاپ رسیده و مورد استقبال وسیع قرار گرفت، تاکید کرد که در خواندن شعر و ادبیات تنها به مضامین و دلالت‌های صریح توجه نکنند بلکه دلالت‌ها و مضامین غیرصریحی را که مولود صور خیال است را همان قدر ارج نهند که دلالت‌های صریح را. این آراء بعدها بر هیوم تأثیری انکارناپذیر گذاشته و برگ را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. بنابراین برگ که خود متأثر از این آراء پیشینی و موثر بر آراء کانت بود (کانت او را مهمترین مؤلف زیبایی و والایی می‌دانست^{۳۴} بحثی دقیق‌تر در مورد تخیل را پیش گرفت: «ذهن انسان دارای نوعی قدرت خلاق متعلق به خودش است. این نیروی خلاق در دو زمینه ظاهر می‌شود: تمایل به بازنمایی تصویرهای ذهنی اشیاء و پدیده‌ها به همان ترتیب و نظامی که از طریق حواس دریافت می‌شوند، یا ترکیب و تلفیق کردن این تصویرها به سبک و روایی تازه و براساس نظامی متفاوت. این قدرت خلاق تخیل نام دارد، و آن چیزهایی که ذکاوت و قریحه، خیال، ابداع و مانند آن نامیده می‌شوند، همگی به همین نیرو وابسته‌اند.»^{۳۵}

حال پس از این بازنمایی مهمترین تحولات فلسفی در عرصه هنر و زیبایی‌شناسی قرون ۱۷ و ۱۸ و البته به نحوی موثر بر آراء کانت، بازگردیم به آراء او در باب هنر و زیبایی‌شناسی که در سومین کتاب او مستتر است: نقد قوه حکم.

در باب ذهن، کانت به نقد آراء لاک و هیوم نشست و با تقسیم ذهن به بخشی که می‌اندیشد و بخشی که ادراک می‌کند (بخش دریافت‌کننده تأثیرات حس جزئی) از احکام ترکیبی سخن گفت. احکامی که با اطلاق مفاهیم (بخش اول) بر امور جزئی حاصل می‌شود بنابراین کانت علاوه بر تجربه از خرد نیز در فهم سخن گفت. نقش انکارناپذیر او در زیبایی‌شناسی نوین این است که متناسب با بنیانگذاری فلسفه‌ای نوین در بازتعریف هویت و جایگاه عقل و خرد، اولین کسی است که با تفکیک هنر از اخلاق و علم، حوزه‌ای مستقل برای آن قایل شد.

در نزد کانت اساس هنر، زیبایی است لکن نه این که زیبایی عامل اصلی ارزش اثر هنری باشد بلکه از این‌رو اساسی است که عاملی برای رسیدن به ایده زیباشناختی است و مراد از ایده زیباشناختی، ایده‌ای شهودی است که در سایه تخیل خلاق تحقق می‌پذیرد. لازم به ذکر است که از دیدگاه کانت مفاهیم زیباشناختی گرچه از راه حواس منسجم می‌شوند لیک معرفت‌آفرین نیستند. این مفاهیم انگیزه خلق و آفرینشگری می‌شوند و بدین عبارت عواملی درونی‌اند که نمود بیرونی می‌یابند. آن‌چه در این قلمرو مهم است این که تحقق مفهوم زیباشناختی به وسیله قوه ذوق است. اما تفاوت احکام ذوقی ذهن با دیگر احکام ذهنی چیست؟ تفاوت در این است که احکام ذوقی ذهن گرچه ذهنی‌اند اما اعتباری همگانی دارند. این معنا با تأملات او در مورد زیبایی و والایی روشن می‌گردد. کانت همچون هیوم به دو

حکم زیبایی و والایی معتقد بود و تفاوت این دو را در این می‌دانست که حکم و ادراک زیبایی مبتنی بر حواس است (و بنابراین در یک امر عینی دارای زمان، مکان و قالب شکل می‌یابد) در حالی که ادراک والایی بی‌کرانه و قالب‌ناپذیر است. این احکام از تلائم مفاهیم اخلاقی و عقلی حادث می‌شود و خود دو صورت دارد، والایی ریاضی که ادراک آن از قدرت تخیل ما بیرون است و والایی پویا که در مثال ذیل ظهور دارد. وقتی کنار دریا ایستاده‌ایم و بلندی و عظمت طوفانهای دریایی را مشاهده می‌کنیم در این صورت به ناچیز بودن وجود تجربی خویش پی‌می‌بریم. اما به دو دلیل به‌جای احساس حقارت احساس ارزش می‌کنیم: یکی بدین دلیل که وجودی مستقل از طبیعت داشته و دوم بدین دلیل که ذهنی توانا داریم. شرح کانت از این معنا چنین است: «گرچه ما در بیکرانگی طبیعت و ناتوانی قوایمان برای بدست آوردن معیاری متناسب با تخمین زیباشناختی بزرگی قلمرو آن به محدودیت خود پی‌می‌بریم اما در همان حال در قوه عقلی خود معیار غیرحسی متفاوتی را می‌یابیم که همین عدم تناهی را به مثابه واحدی تحت خود دارد و در قیاس با آن، هر چیزی در طبیعت کوچک است و به همین خاطر در ذهن خود نوعی برتری را بر طبیعت با همه بیکرانگی‌اش احساس می‌کنیم همچنین مقاومت‌ناپذیری نیروی طبیعت در عین حال که ما را به‌مثابه موجودات طبیعی وادار می‌کند تا ناتوانی جسمانی خود را تصدیق کنیم در همان حال قوه‌ای را بر ما مکشوف می‌کند که می‌توانیم خود را مستقل از طبیعت داوری کنیم و نیز یک برتری بر طبیعت را که برپایه آن نوعی صیانت نفس بنا می‌شود که از آن نوع صیانت نفسی که می‌تواند در معرض هجوم و خطر طبیعت بیرون از ما قرار گیرد کاملاً متفاوت است بدین ترتیب بشریت در شخص ما خوار نشده باقی می‌ماند»^{۳۶} کانت در کتاب دوم «نقد قوه حکم» به تمایز بین امر والا و زیبا می‌پردازد. در ابتدا هر دو از این‌رو مشترکند که بالنفسه خوشایندند لیک تفاوت‌های چشم‌گیری نیز دارند. «زیبا در طبیعت به صورت عین مربوط است که عبارت است از دانستن کران، برعکس والا باید در شیء بی‌صورت یافت شود تا جایی که در آن یا به‌سبب آن بی‌کرانگی تصور شود و یا با این حال تمامیت آن نیز به اندیشه درآید. بنابراین به‌نظر می‌رسد زیبا را باید نمایش یک مفهوم نامعین فهم و والا را نمایش یک مفهوم نامعین عقل دانست»^{۳۷} بنابراین کانت به سراغ ذوق می‌رود و در این‌جاست که مفهوم ذوق توسط «بومگارتن» که خالق واژه Aesthetic یا زیبایی‌شناسی بود را به‌چالش می‌کشد، بومگارتن ذوق را گونه‌ای از دانش به هم ریخته در مورد کمال تعریف کرده بود اما کانت معتقد بود اگر ذوق، دانشی به هم ریخته باشد نمی‌تواند صورتهای متوازن و زیبا خلق کند ثانیاً یک پدیده کامل، الزاماً زیبا نیست و ثالثاً بنیان احکام ذوقی بر این است که به ما گوشزد می‌کند افراد چگونه باید نظر دهند نه اینکه چگونه نظر می‌دهند.

تعریف خود او از زیبایی این بود که پدیده‌های زیبا اعم از طبیعی و هنری لذت خاصی را در ما به وجود می‌آورند. این لذت یک امر درونی و ذهنی است بنابراین نمی‌توان احکام ذوقی را کاذب دانست زیرا بر پدیده‌های بیرونی دلالت نداشته و به هیچ وجه به دانش مربوط نمی‌شوند لیک با این وجود می‌توان پدیده‌های زیبا را تحلیل کرد (چون به هر حال یک پدیده هستند) مبنای حکم و قضاوت در مورد امر زیبا، حس زیبایی‌شناختی است (و نه عقل و منطق) مثلاً این «گل زیباست» نوعی حکم زیبایی‌شناختی است چون یک حکم کلی است اما هنگامی که می‌گوییم به‌نظر من این گل زیباست

حکم، حکمی فردی می‌شود و بنابه این که مشروط به فرد است و راهی برای اثبات کلیت آن وجود ندارد پس حکم زیبایی‌شناسانه‌ای نیست. حال اگر به‌جای این گل زیباست بگوییم «این گل سرخ است» در این جا یک حکم معرفتی و تجربی داده‌ایم که می‌توان آن را به مدد موازین عقلی و تجربی ثابت کرد زیرا سرخی را به گل نسبت می‌دهیم و سرخی یک امر تجربی و معرفتی است. در زیبایی گل، حکم ذهن نوعی ذوق و سلیقه است که ریشه در احساس ما دارد اما در این گل سرخ است معرفتی عقلی وجود دارد که متفاوت با ادراک زیبایی است.

حال اگر زیبایی را چیزی بدانیم که در ما احساس لذت ایجاد می‌کند سؤال این است که لذت چیست؟ کانت با تقسیم لذت به سه سطح، به تعریف شفافتری از هنر و زیبایی می‌رسد. وی سطح اول لذت را ناشی از برخورد ذهن با پدیده‌های مطبوع و دلپذیر می‌داند (و امر مطبوع از دیدگاه وی آن است که «در دریافت حسی خوشایند حواس واقع می‌شود») سطح دوم ناشی از برخورد با امر خیر است (و امر خیر چیزی است که به‌وسیله عقل از طریق مفهوم صرف خوشایند است) و نهایت سطح سوم لذت به هنگام مواجه شدن با پدیده‌های زیبا رخ می‌دهد. بنابراین زیبا آن است که لذت آفرین باشد. لیک تفاوت این سه سطح در آن است که لذت اول و دوم بدین دلیل لذتند که غایتی دارند، هر دو به نیازی پاسخ می‌گویند و غایتی را جست‌وجو می‌کنند اما لذت سوم از هر غرضی رهاست و به هیچ میلی نیز پاسخ نمی‌دهد فلذا ارزش زیبایی‌شناسی، یک ارزش کاملاً مستقل است و به هیچ چیز بیرونی یا غایتی ارتباطی ندارد: «برای اینکه چیزی را خیر بیابم باید همیشه بدانم عین مزبور چگونه چیزی باید باشد یعنی باید مفهومی از آن داشته باشم اما اگر چیزی را زیبا بیابم نیازی به آن ندارم، گلها، تصاویر آزاد نقشهایی که بدون هیچ قصه و غرضی درهم پیچیده و اسلیمی نامیده می‌شوند هیچ معنایی ندارند و به هیچ مفهوم معینی وابسته نیستند با این حال خوشایندند رضایت از زیبا باید به تامل درباره عینی وابسته باشد که به مفهومی (هر چند نامعین) ختم می‌شود و بنابراین از مطبوع که تماماً به دریافت حسی متکی است متفاوت است»^{۳۸} صریح‌تر آن که: «مطبوع و خیر هر دو نسبتی با قوه میل دارند و اولی رضایتی را که به نحو عارضه شناختی (توسط انگیزشها، محرکات) مشروط می‌شود و دومی رضایت عملی محضی را که نه صرفاً به‌وسیله تصور عین بلکه همچنین ارتباط متصور میان ذهن و وجود عین، ایجاب می‌شوند به همراه دارند.. در مقابل، حکم ذوقی صرفاً مشاهداتی است یعنی حکمی است که با بی‌تفاوتی نسبت به وجود یک عین، سرشت آن را با احساس لذت و الم می‌سنجد»^{۳۹} بنابراین حکم ذوقی، حکمی شناختی نیست زیرا نه بر مفاهیم متکی است و نه مفاهیم را غایت خود می‌گیرد.

می‌توان در نقد این دیدگاه کانت برای زیبایی، اغراضی چون سودمندی و کمال را برشمرد اما او این دو را رد می‌کند. ابتدا با شرح غایت که اگر بیرونی باشد طلب سود و سودمندی است (Utility) و اگر درونی باشد کمال است و کمال‌طلبی (Perfection) سودمندی را چنین رد می‌کند: اگر لذت و رضایتی که سبب می‌شود شیء را زیبا بیانگاریم متاثر از تصور سودمندی باشد مردود است زیرا «در این حالت رضایت، رضایتی بی‌واسطه از عین که شرط ذاتی حکم درباره زیبایی است، نیست.» (زیرا به غایتی متصل است).

آن چه کانت در مورد تبیین ماهیت زیبایی انجام داد (زیبا چیزی است که رها از غرض و بهره موجب لذت شود)، مناقشات وسیعی را در تاریخ فلسفه هنر غرب برانگیخت، شوپنهاور (که البته به شدت کانتی است و حتی خود را جانشین راستین کانت می‌دانست) در شرح این ایده کانت اظهار کرد اگر بپذیریم که لذت زیبایی‌شناسی یک لذت بی‌غرضی است، عامل خواست و اراده را خنثی فرض کرده‌ایم، نیچه نیز با پذیرش این ایده شوپنهاور، می‌گوید بعد از کانت کلیه گفت‌وگوها و محاورات در مورد هنر، زیبایی و حکمت، با طرح نظریه بی‌غرضی، مختوش و بی‌محتوا شده به‌ویژه که نیچه معتقد بود کانت خطای دیگری نیز انجام داده است: «کانت همانند تمام فیلسوفان به‌جای آن که به مسئله زیبایی‌شناسانه از دیدگاه تجربه هنرمند (آفریننده) بنگرد، هنر و زیبایی را تنها از چشم «مخاطب» می‌دید و در نتیجه ندانسته نظر مخاطب را در تعریف «زیبا» دخیل کرد^{۴۰} اما در این میان هایدگر معتقد بود اکثر فلاسفه و اندیشمندان غرب به ژرفای نقد سوم یا سنجش داوری کانت پی نبرده و مراد او را نفهمیده‌اند، هایدگر معتقد بود مراد از غرض، انگیزه‌ای است که اهمیت و اعتبار آن برحسب امر دیگری است نه خود زیبایی. به عبارت دیگر منظور کانت این بود که یک امر والای دیگری وجود دارد که در پرتو معقولات معرفتی کاملاً شناخته نمی‌شود بلکه باید آن را در هنر و زبان هنری جست‌وجو کرد و نه در قالب معقولات معرفتی^{۴۱} تاکید کانت بر تفکیک حوزه‌های اخلاقی، معرفتی و ذوقی مبتنی بر این اصل بود که معتقد بود هنر دارای مفهومی درونی است که هویت آن را باید در ذاتش جست‌وجو کرد و نه با مقولات معرفتی، وی با ذکر چهار رهیافت در مورد ذوق به این نتیجه رسید که هنر ذاتاً مستقل و منفک از مقولات معرفتی است: رهیافت اول داوری ذوقی، این داوری به هنگام رویت زیبایی، بی‌غرض است مانند مسافری که در بیابان سراب را ستایش می‌کند و قطعاً داوری او با مسافری که خسته و تشنه سراب را می‌بیند متفاوت است، حکم اول چون منوط به هیچ غرضی نیست حکمی زیباشناسانه و حکم دوم مشروط به غرضی است که همانا نیاز و میل اوست. رهیافت دوم: از لحاظ کمیت، حکم زیبایی در صورت منطقی، اغلب مفرد است، این گل زیباست لیک گرچه این جمله مفرد ادا می‌شود اما بدین دلیل که دارای ادراک جمعی است برای همگان زیباست پس حکم اول متضمن این است که زیبایی مزبور متعلق لذت عمومی است (یا باید چنین باشد) رهیافت سوم: زیبایی به حضور غرضی بیرونی نیست بلکه کاملاً درونی است. به عبارتی زیبایی دارای غایتی است بدون فرجام بیرونی، پس زیبایی قطع نظر از غایات دیگر، خود یک غایت است. رهیافت چهارم: احساس زیبایی من، الزامی برای احساس زیبایی دیگران نیست. در امور معرفتی، تصدیق همگان ضروری است اما در مورد حکم زیباشناختی، نمی‌توان، این پیش‌فرض را ثابت نمود که همگان باید احساس مرا بپذیرند به همین دلیل ما در این قلمرو نیاز به شعور همگانی داریم نه الزام منطقی. نتیجه‌ای که در این باب می‌شود از آراء کانت گرفت این که زیبایی یک امر کاملاً شهودی و درونی است و کاملاً بی‌قصد و غرض و غایت است. نگارنده این مقاله نیز با نظر هایدگر همراه است که این بی‌قصد و غرضی الزاماً به معنای نفی هر غایتی نیست بلکه کاملاً غایتی دارد اما این غایت درونی و شهودی است. نظر بر این است که این دیدگاه کانت در اصل‌ترین بنیان تئوریک مکتب رومانتیسم تاثیر گذارده است. شاهد مثالهایی که پس از تبیین جایگاه خیال در آراء کانت، از رومانتیکها می‌آوریم این ادعا را اثبات می‌کند.

آراء زیباشناختی کانت در مورد تخیل، اثری انکارناپذیر بر «ساموئل تیلر کالریج» مهمترین نظریه‌پرداز مکتب رومانسیسم و یکی از اولین متفکرانی که بین خیال و تخیل تمایز قائل شد، (البته، در حکمت اسلامی، بسیار پیشتر از این در آراء حکمایی چون فارابی، ابن سینا و غزالی این بحث مورد کالبد شکافی و دقت نظر بی‌نظیری قرار گرفته بود^{۴۲} گذاشت. کانت به سه نوع تخیل یا سه سطح مختلف تخیل معتقد بود: اول، تخیل بازآفرین که همان تعریف کالریج از خیال است و در مورد آن سخن خواهیم گفت. دوم تخیل مولد، این تخیل میانجی ادراک حسی و فهم عقلی است و به‌مثابه پلی که جهان اندیشه و جهان اشیاء را به هم وصل می‌کند عمل می‌کند، و سوم تخیل زیباشناسانه که از قوانین حاکم بر فهم آزاد و رهاست و به‌عبارتی در خدمت فهم نیست بلکه عاملی است که در اختیار عقل قرار دارد.

کانت در این نوع نگره خود به تخیل، به نظر می‌رسد کاملاً متأثر از آراء برگ بوده است. زیرا برگ نیز ذهن انسان را دارای نوعی قدرت خلاق می‌دانست که در دو زمینه بروز و ظهور می‌یابد: اول بازنمایی تصویرهای ذهنی اشیاء و پدیده‌ها به همان صورت و نظامی که از طریق حواس دریافت می‌شوند و دوم ترکیب و تلفیق این تصویرها به سبک و روایی تازه و براساس نظامی متفاوت که تخیل خلاق است. قوایی چون ابداع، خیال، قریحه و ذکاوت در این بخش از ذهن حضور دارند.

* * *

شرح و نقد آراء کانت در مورد زیباشناسی، مجالی فراتر می‌طلبید، این آراء گرچه انقلابی در زیباشناسی به‌وجود آورد اما سیطره و کاریزمای کانت در فلسفه دلیلی بر این معنا نبود که آرایش مورد نقد و احیاناً نفی قرار نگیرد، کالریج که از او در بخش بعدی سخن خواهیم گفت بین صورتهای معقول (Idea) که کانت آنها را صرفاً مربوط به پدیدارها می‌دانست با آنچه آنها را ذات یا شیء فی‌نفسه می‌نامید تفاوت و تمایز قائل بود و نمی‌توانست باور کند که کانت اصطلاح ذات یا شیء فی‌نفسه را صرفاً به معنای محدودی که در سخنان خویش آورده به‌کار برده است^{۴۳} کروچه نیز در کتاب «کلیات زیباشناسی» خود که از مهمترین کتب زیبایی‌شناسی در قرن بیستم است آراء کانت در مورد هنر و زیبایی‌شناسی را به نقد کشید. کروچه باور دارد که کانت دوباره و با تاکید خاصی مساله مطلق بودن یا نسی بودن سلیقه را که در قرن هجدهم مطرح بود پیشنهاد خود ساخت و همچنین مسائل دیگر را (همچون منظم بودن یا نبودن نیروی قریحه و موضوع زیبایی مجرد و زیبایی الحاقی و نوع والا و خنده‌آور و حدود هنرها) روشن ساخت: «اما این نیز راست است که کانت فقط توانست در مورد نیروی زیبایی خاصی را بیان کند که با همه توانایی که دارد معذالک منفی و کلی است و شبیه است به خاصیت قانون اخلاقی که وی آن را از هرگونه فلسفه اخلاق مادی یا عملی حفظ کرد.»^{۴۴} به‌همین دلیل کروچه، زیبایی‌شناسی آلمانی را پس از کانت، نوعی زیباشناسی مبتنی بر آراء «هردر»، «لایب نیتس»، «باومگارتن» و «ویکو» می‌داند تا کانت. پس نقد آراء کانت در مورد زیباشناسی را باید در فرصتی دیگر به تفصیل پی‌گرفت اما در این مورد خاص که بحث ما در مورد تاثیر آراء او بر رومانیکها است می‌توان به استناداتی اشاره کرد که مهمترین آنها نص صریح ساموئل تیلر کالریج است.

کالریج که همچنان که ذکر کردیم او را مهمترین نظریه‌پرداز رومانتیسم می‌دانند، در کتاب مهمش تحت عنوان «سیره ادبی» خود را مدیون نویسندگان آلمانی و به‌ویژه کانت می‌داند، وی می‌گوید «نوشته‌های این فیلسوف همچون دستی نیرومند و غول‌آسا مرا در اختیار خود گرفت و بیش از هر اثر دیگری در یک زمان هم به فهم من نیرو بخشید و هم آن را سامان داد و منظم کرد»^{۴۵} نمونه دوم در تاثیرگذاری آراء کانت بر رومانتیستها برادران شلگل هستند، این دو برادر یعنی فردریش شلگل (۱۸۰۵-۱۷۵۹) و اوگوست ویلهلم شلگل (۱۸۴۵-۱۷۶۷) هسته اولیه رومانتیکیهای نخستین آلمان‌اند. دومی را که عمری طولانی‌تر نسبت به برادر خود داشت سخنگو و مفسر نظریه رمانتیسم در آلمان می‌دانند.^{۴۶} اما در این میان «مهمترین نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که بحثهای تئوریک مکتب رومانیتیک را این دو برادر و به خصوص نووالیس، بر پایه گفته‌های نویسنده‌ای بنام موریتس (۱۷۹۳-۱۷۵۷) دوست نزدیک گوته مطرح کرده اند که با رساله کوچک زیبایی‌شناسی خود، اولین پایه گذاری تئوری رومانیتیک شمرده می‌شود و جالب توجه این که آن‌چه او درباره هنر و زیبایی گفته است در مواردی موبه مو با آن‌چه کانت در نقد قوه حکم درباره زیبایی گفته است تطبیق می‌کند. کسانی که چهار شرط معروف کانت را برای زیبایی مطالعه کرده باشند به آسانی می‌توانند شباهت بین این جمله موریتس را با اولین بند آن شرایط تشخیص دهند: یک چیز نمی‌تواند به این دلیل که خوشایند ماست زیبا باشد. زیرا در آن صورت همه چیزهای مفید زیبا خواهند بود. اما آن‌چه به ما لذت می‌دهد بی‌آنکه نفعی داشته باشد، همان است که آن را زیبا می‌نامیم. نووالیس در نوشته‌هایش پیوسته از مقابله‌ای که در نوشته‌های کانت پیدا کرده است استفاده می‌کند: مقابله هنرهای ناب و هنرهای کاربرستی و اینکه اولی لازم و غیرعمدی است و دومی سودخواهانه: هنر به [دو] شعبه اصلی تقسیم می‌شود. یکی هنری که چه به‌وسیله اشیاء تعریف شده و چه به‌وسیله مفاهیم معین، کامل، محدود، واسط، به سوی عملکردهای مرکزی دیگر خویش توجیه شده است. و دیگری هنری نامعین، آزاد، بلافصل، اصیل، رهبری نشده. زیبا، مستقل و غیروابسته، آفریننده اندیشه‌های ناب و جان گرفته از اندیشه‌های ناب است. نوع اول فقط وسیله‌ای است متوجه یک هدف و دومی به خودی خود هدف است، فعالیت آزادبخش روح است و لذت روح از روح. در تایید این دو اصطلاح، نووالیس هیچ شکی ندارد. هنر سودجو در عین حال ابتدایی است. به این معنی که هنرمند هنوز خود را از اجبارهایی که احتیاجات به او تحمیل کرده‌اند نجات نداده است. و مصنوعی است، زیرا با تبعیت از یک دعوی خارجی، از طبیعت اصیل هنر دور می‌شود. هنرمند ابتدایی هیچ‌گونه ارزشی به زیبایی ذاتی فرم و تناسب و تعادل آن ندارد. یگانه هدف او بیان مطمئن مقصود است: هدف او معقول و مفهوم بودن پیام است. آنچه می‌خواهد منتقل کند، آنچه ابلاغ کرده است، باید مفهوم باشد. مشخصه شعر مصنوعی تطبیق آن با هدف و قصد خارجی است. زبان به مفهوم خاص تر، به قلمرو شعر مصنوعی تعلق دارد. هدف آن ارتباط مشخص است و انتقال پیامی معین»^{۴۷}

بنابراین تاثیر کانت بر آراء رومانتیستها غیرقابل انکار است. علاوه بر آنچه گفتیم و ظهوری بارز داشت نقطه نظرانی از بزرگان اندیشه و فلسفه مؤید این معناست. به‌عنوان مثال کاپلستون در تاریخ فلسفه (جلدهفتم) تحت عنوان «جنبش رومانیتیک و ایده‌باوری آلمانی» نقدی عالمانه بر نسبت مبان

ایده‌آلیسم آلمانی و مکتب رمانتیسم دارد و اگرچه معتقد است «ایده‌آلیسم آلمانی را فلسفه جنبش رمانتیسم شمردن، سخنی است ناسزاوار» و نیز تاکید بر این تمایز که فیلسوفان ایده‌باور با اندیشه‌های نظام‌مند سروکار داشتند و رومانیکها با شهود و احساس و درآمیختن شعر و فلسفه. اما تاکید می‌کند که رومانیکها در بحث نبوغ آفریننده بسیار به آراء فلاسفه آلمانی چون شلینگ نزدیک بودند و به‌ویژه نووالیس که اندیشه‌هایش با شلینگ در مورد نبوغ آفرینندگی هم آواز بود.^{۴۸} (نووالیس شاعر را جادوگری حقیقی و مظهر مجسم قدرت آفرینندگی نفس بشری می‌دانست)

* * *

و سخن پایانی این که آراء کانت در دو کتاب اولش، مورد بحث و نقد بسیار قرار گرفته اما شرح و نقد «قوه حکم» به دلیل نوبا بودن تحقیقات زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر در ایران، راهی بس طولانی پیش رو دارد. این مقاله به اختصار تنها وجهی از آن را مورد تامل قرار داد و هرگز مدعی اكمال و اتمام بحث نیست. امید این که محققان و اندیشمندان به‌ویژه در چنین سمینارهای عالمانه‌ای هرچه بیشتر پرده از رخ زیبای مباحث زیبایی‌شناسانه به‌ویژه در آراء کانت بردارند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. افلاطون، چهار رساله (منون، فدروس، ته‌توس، هیپیاوس بزرگ)، ترجمه محمود صناعی ص ۲۸۹ تهران هرمس ۱۳۸۲.
۲. رجوع شود به مجموعه آثار افلاطون، ترجمه دکتر رضا کاویانی و دکتر محمد حسن لطفی، تهران نشر ابن‌سینا، ۱۳۴۹.
۳. همان.
۴. اسوالد هنفلینگ، چیستی هنر، ترجمه علی رامین، ص ۶۳، نشر هرمس، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۵. فلوطین در تاسوعات در سه انشاد اول (رساله ششم) انشاد پنجم (رساله هشتم) و انشاد ششم (رساله هفتم) در مورد زیبایی و هنر به تفصیل سخن گفته است رجوع شود به دوره آثار فلوطین (تاسوعات) ترجمه محمد حسن لطفی، نشر خوارزمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۶.
۶. اتینگهاوزن ریچارد و دیگران، تاریخچه زیبایی‌شناسی و نقد هنر، ترجمه دکتر یعقوب آژند، ص ۳۲، نشر مولی، تهران، ۱۳۷۴ و نیز رجوع کنید به «اعترافات» قدیس آگوستین، ترجمه سایه میثمی، تهران دفتر پژوهش و نشر سهروردی ۱۳۸۱.
۷. بیردزلی مونروسی و هاسپرس جان، تاریخ و مسأله‌های زیباشناسی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۲۹، نشر هرمس، تهران، ۱۳۷۶.
۸. اتینگهاوزن ریچارد و دیگران، تاریخچه زیبایی‌شناسی و نقد هنر، ترجمه دکتر یعقوب آژند، ص ۳۵، نشر مولی، تهران، ۱۳۷۴.
۹. بیردزلی مونروسی و هاسپرس جان، تاریخ و مسأله‌های زیباشناسی، ص ۲۹.
۱۰. ونتوری لیونلو، تاریخ نقد هنر، ترجمه دکتر امیر مدنی، ص ۱۳۱، نشر فردوسی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۱۱. همان، ص ۱۳۱.
۱۲. همان، ص ۱۳۲.
۱۳. همان، ص ۱۳۳.
۱۴. همان، ص ۱۳۴.
۱۵. همان، ص ۱۵۵.
۱۶. بیردزلی مونروسی و هاسپرس جان، تاریخ و مسأله‌های زیباشناسی، ص ۳۱.

۱۷. همان، ص ۳۳.
۱۸. کروچه بندتو، کلیات زیباشناسی، ترجمه فواید روحانی، ص ۱۶۲، تهران، نشر علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۲.
۱۹. همان، صص ۱۹۳-۱۹۲.
۲۰. اسوالد هنفلینگ، چیستی هنر، ترجمه علی رامین، ص ۶۳.
۲۱. همان، ص ۶۵.
۲۲. همان، ص ۶۶.
۲۳. همان، ص ۶۲.
۲۴. احمدی بابک، حقیقت وزیبایی، ص ۷۸، تهران، نشر مرکز، چاپ هفتم، ۱۳۸۳.
۲۵. همان، ص ۷۹.
۲۶. همان، ص ۷۹.
۲۷. بیردزلی مونروسی و هاسپرس جان، تاریخ و مسلئل زیباشناسی، ص ۴۰.
۲۸. همان، ص ۳۸.
۲۹. اسوالد هنفلینگ، چیستی هنر، ترجمه علی رامین، ص ۶۹.
۳۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم ج ۵، ص ۱۹۹ تهران سروش ۱۳۷۰.
۳۱. برت آر. ال، تخیل، ترجمه مسعود جعفری، ص ۱۱، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۳۲. همان، ص ۱۴.
۳۳. همان، ص ۱۶.
۳۴. کانت ایمانوئل، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۲۰۲، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
۳۵. برت آر. ال، تخیل، ترجمه مسعود جعفری، صص ۳۹-۳۸.
۳۶. کانت ایمانوئل، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان ص ۱۸۰.
۳۷. همان ص ۱۵۷.
۳۸. همان ص ۱۰۵.
۳۹. همان ص ۱۰۷.
۴۰. یانگ جولیان، فلسفه هنر نیچه، ترجمه سیدرضا حسینی و سید محمدرضا باطنی، ص ۱۶۸، تهران، نشر آتیه، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۴۱. ضیمران محمد، جستارهایی پدیدارشناسانه پیرامون هنر و زیبایی، ۲۴۵، تهران نشر کانون ۱۳۷۷.
۴۲. رجوع شود به مبانی عرفانی هنر اسلامی، جلد دوم «کیمیای خیال» از نگارنده، چاپ سوره.
۴۳. برت آر. ال، تخیل، ترجمه مسعود جعفری، ۱۳۸۳، ص ۷.
۴۴. کروچه بندتو، کلیات زیباشناسی ترجمه فواید روحانی، ص ۲۰۶.
۴۵. برت آر. ال، تخیل، ترجمه مسعود جعفری، ص ۵۳، البته راسل در تاریخ فلسفه غرب، گالریج را به دلیل تبعیت از آراء کانت ناموفق می‌شمارد. رجوع کنید به راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری ص ۹۳۲ تهران نشر کتاب پرواز ۱۳۷۳ چاپ ششم.
۴۶. فورست لیلیان، رمانتیسزم، ترجمه مسعود جعفری، ص ۶۷، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۴۷. سیدحسینی رضا، مکتبهای ادبی، ج اول، صص ۱۶۹-۱۶۸، تهران، نشر نگاه، چاپ دهم، ۱۳۷۱.
۴۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، جلد ۷ ص ۲۸ تهران سروش ۱۳۶۷.

تحلیل و نقدی بر فلسفه تربیتی کانت

با تأکید بر نظریه تربیت اخلاقی وی

سعید بهشتی*

۱. مقدمه

کانت در سپهر اندیشه‌های فلسفی، شخصیتی نام آشنا و صاحب آوازه است. نام و یاد این فیلسوف ژرف اندیش اروپایی، بیش از هر چیز تداعی کننده نوآوری‌ها و ژرف کاوی‌های وی در حوزه‌هایی چون نقد عقل نظری و عقل عملی، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه دین است. اما این فیلسوف برجسته، چونان بسیاری از فیلسوفان دیگر، از تعلیم و تربیت غافل نمانده، در این عرصه نیز به اندیشه‌گری و اظهار نظر پرداخته است؛ هر چند دیدگاه‌ها و مواضع وی در این زمینه بر بسیاری از اصحاب خرد و نظر پوشیده است.

اما اگر به ویژه از این زاویه به موضوع نگریسته شود که کانت پس از نقادی خردناب، بیش از هر چیز به خرد عملی و اخلاق و تکلیف و وجدان پرداخته است، و از سوی دیگر، دانش تعلیم و تربیت نیز - به اعتباری - در زمره دانش‌های عملی و هنجاری (normative) یا تجویزی (prescriptive) است، ورود وی به این عرصه نیز توجیه پذیر می‌گردد.

کانت پس از تبیین آخرین دیدگاه‌های خود در کتاب‌های: «نقد خردناب» (۱۷۸۱)، «درآمدی بر هر مابعد الطبیعه آینده» (۱۷۸۳)، «بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق» (۱۷۸۵)، «بنیاد مابعد الطبیعه علوم طبیعی» (۱۷۸۶)، «نقد عقل عملی» (۱۷۸۷)، «نقد نیروی داوری» (۱۷۹۰)، «دین در محدوده عقل تنها» (۱۷۹۳)، «درباره صلح جاوید» (۱۷۹۵)، «مابعد الطبیعه اخلاق» (۱۷۹۷)، و «انسان شناسی عملی» (۱۷۹۸)، کانت، ۱۸۷۵، ترجمه عنایت و قیصری، ۱۳۶۹، صص دو تا چهار)، بحث‌هایی را در حوزه تعلیم و تربیت مطرح ساخت که حاصل آن بحث‌ها در کتاب «تعلیم و تربیت»^۱ در سال ۱۸۰۳ چاپ و منتشر گردید. این کتاب که به همت یکی از دانشجویانش گردآوری شده، مشتمل بر شش بخش

*. استادیار دانشگاه علامه طباطبایی

و یکصد و سیزده نکته تربیتی است. با تعمق و تأمل در این کتاب می‌توان مهم‌ترین اصول تربیتی موردنظر وی را استخراج کرد. فلسفه تربیتی کانت، فلسفه ای هماهنگ با فلسفه اخلاقی او و در نتیجه، فهم درست بسیاری از اندیشه‌های تربیتی او مستلزم آشنایی دقیق با نقطه نظرات وی در حوزه خرد عملی است.

از جمله ویژگی‌های ممتاز کتاب تعلیم و تربیت آن است که هرچند برگرفته از - به اصطلاح - تقریرات درسی و گفتارهای کلاسی اوست، اما در عین ایجاز و اختصار، مرتب و منظم است. برای مثال، کانت با تحلیل و تقسیم تعلیم و تربیت به چهار مرتبه «پرورش»، «تأدیب»، «آموزش» و «تربیت اخلاقی»، مهم‌ترین اصول تربیتی موردنظر خویش در هر کدام از این مراتب را به بحث گذارده است. ما نیز در این نوشتار، خواهیم کوشید تا این اصول را در هر کدام از این مراحل چهارگانه بررسی کرده و سرانجام با تأکید بیشتری بر جوهره اصلی دیدگاه تربیتی وی، یعنی تربیت اخلاقی، تصویری روشن و قابل درک از این بخش در پرتو اندیشه‌های بنیادین وی در حوزه فلسفه اخلاق به دست دهیم. اما پیش از هر چیز، بایسته است از یک سو، اهمیت تعلیم و تربیت از منظر کانت و از سوی دیگر، مهم‌ترین و کلی‌ترین اصول تربیتی موردنظر وی را روشن کنیم.

۲. اهمیت تعلیم و تربیت از منظر کانت

همان‌گونه که اشاره شد، کانت از چهار مرتبه پرورش، تأدیب، آموزش و تربیت اخلاقی سخن گفته است. از دیدگاه وی، تمامی این مراتب، مخصوص آدمی است. حتی مرتبه پرورش که به گفته او از دو بخش «پرستاری و تغذیه طفل» تشکیل می‌شود نیز از حیث جنبه پرستاری آن به انسان اختصاص دارد، هرچند آدمی از جهت تغذیه، چونان هر حیوان دیگری است. «اهمیت مفهوم تعلیم و تربیت برای کانت از یکسو در وابستگی ذاتی دو مفهوم انسان و تربیت است؛ و از سوی دیگر، در وابستگی همه فلسفه کانت است به مفهوم انسان - که نقطه مرکزی اندیشه‌های اوست.» (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۱۳۴) انسانیت در فلسفه کانت تا آنجا اهمیت دارد که وی آن را «هدف غایی» زندگی تلقی می‌کند. (کانت، ترجمه شکوهی، ص ۲)

افزون بر این، کانت به وجوه گوناگون از اهمیت تعلیم و تربیت سخن گفته است. برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد: «آدمی تنها مخلوقی است که به تعلیم و تربیت نیازمند است.» (ص ۱) «بشر تنها با تعلیم و تربیت آدم تواند شد و آدمی چیزی جز آنچه تربیت از او می‌سازد نیست.» (ص ۴) «در بین ابداعات بشر دو تا از بقیه مشکل‌تر است: هنر حکومت و هنر تعلیم و تربیت.» (ص ۸) «مسئله تعلیم و تربیت، بزرگ‌ترین و دشوارترین مسایلی است که انسان با آن درگیر است.» (ص ۷) و سرانجام می‌گوید: «هر چیزی در جهان زائیده تعلیم و تربیت خوب است.» (ص ۱۰) و «رمز بزرگ بهبود طبیعت آدمی در تربیت وی نهفته است.» (ص ۵)

۳. مروری بر مهم‌ترین اصول تربیتی کانت

قطع نظر از اصولی که کانت در هر کدام از مراحل چهارگانه تربیت به تفصیل ذکر می‌کند، می‌توان از مجموعه اندیشه‌هایی که وی در سراسر کتاب «تعلیم و تربیت» عرضه داشته، و به ویژه از بخش اول یا

مقدمه این کتاب، یک سلسله اصول کلی و عام تربیتی را استخراج و معرفی کرد. آنچه در این قسمت می‌آید، گزیده‌ای از این اصول است.

۳-۱- **یادگیری از راه فعالیت‌های طبیعی شخصی**. کانت بر آن است که اگر کودک مشخصاً در جریان فعالیت‌های طبیعی یادگیری قرار گیرد، به مراتب بهتر از آن است که با استفاده از ابزارها و وسایل مصنوعی و با جبر و فشار عوامل بیرونی چیزی را بیاموزد.

۳-۲- **رعایت اصل اعتدال در تمامی مراحل و فعالیت‌های تربیتی** برای مثال، کانت، نه با جدی سازی تمام فعالیت‌های کودک موافق است، نه با تفریحی کردن و صورت بازی دادن به فعالیت‌های کودک.

۳-۳- **پرهیز از تشکیل عادات نامطلوب؛ تأکید بر ایجاد عادات مطلوب تا مرحله تربیت اخلاقی**. هرچند کانت در مواضع متعددی به نفی و طرد عادات می‌پردازد، اما این به معنای مخالفت مطلق وی با عادات نیست. در عین حال، پدید آوردن عادات نیک هم حداکثر تا مرتبه تأدیب است، اما با ورود به مرتبه تربیت اخلاقی، که پای فهم و بصیرت و تفکر به میان می‌آید، عادات کم رنگ تر می‌شود.

۳-۴- **ضرورت حذف یا محدودسازی روش‌های پاداش و تنبیه**. قلب فلسفه تربیت اخلاقی کانت، «عمل به وظیفه» است که امری برخاسته از سرشت عقل عملی و وجدان پاک بشری است، به این جهت، ابزارهای بیرونی از قبیل پاداش و تنبیه در فلسفه تربیتی وی رنگ می‌بازد.

۳-۵- **بهره‌گیری از قوای فروتر ذهنی در مراتب پایین تر و استخدام قوای فراتر ذهنی در مراتب بالاتر تعلیم و تربیت**. کانت قوای ذهنی انسان را به قوای دانی و فروتر (از قبیل حواس، حافظه و تخیل) و قوای عالی و فراتر (از قبیل فهم و بصیرت و خرد) تقسیم و کاربرد قوای نخست را برای پرورش جسمانی و تأدیب و فرهنگ، و کاربرد قوای عالی را برای تربیت اخلاقی، تجویز می‌کند.

۳-۶- **اصل تدرّج و گام به گام بودن تربیت**. از دیدگاه کانت، انتظارات بیش از حد و غیرواقع بینانه از کودک، رشد طبیعی او را مختل می‌کند و تعلیم و تربیت، به صورت تدریجی و مرحله به مرحله باشد.

۳-۷- **آینده‌نگری تعلیم و تربیت**. «یکی از اصول تعلیم و تربیت که باید همواره مدنظر طراحان برنامه‌های تربیتی باشد این است که کودکان باید نه برای زمان حال، بلکه برای شرایط بهتر احتمالی آینده تربیت شوند.» (کانت، ترجمه شکوهی، ص ۹)

۴. مراتب تعلیم و تربیت و اصول مربوط به هر مرتبه

از مجموع گفتارهای تربیتی کانت در کتاب «تعلیم و تربیت» این نتیجه به دست می‌آید که تعلیم و تربیت از چهار مرتبه تشکیل می‌شود. این مراتب که سیری نزولی - صعودی دارند عبارتند از: پرورش، تأدیب، آموزش و اخلاق (یا تربیت اخلاقی). افزون بر این، می‌توان اصول جداگانه هر مرتبه را - که یا به صراحت از سوی وی عنوان شده اند، یا قابل استنتاج اند - نیز شناسایی و معرفی کرد.

۴-۱- پرورش جسمانی

کانت، پرورش جسمانی را مرکب از دو بخش تغذیه و پرستاری و مخصوص دوران طفولیت می‌داند. (ص ۱) به اعتقاد وی، حیوانات نیازی به پرستاری (یا سرپرستی) ندارند، چرا که به محض برخورداری از نیروهای خود، آنها را طبق طرحی منظم (یعنی به گونه‌ای که برایشان ضرر و زیانی نداشته باشد) به کار می‌برند. کانت در توضیح مفهوم پرستاری به دو جنبه یعنی «مراقبت محبت آمیز» و «توجه و نظارت والدین برای بازداشتن اطفال از کاربرد زیان آور نیروهای خود» اشاره می‌کند. (همان) باتوجه به این دو بخش (تغذیه و سرپرستی) در محله پرورش جسمانی است که کانت اصول ویژه تربیتی این مرحله را ذکر می‌کند. اکنون با اصول تربیتی مرحله پرورش آشنا می‌شویم.

۴-۱-۱- اصول مربوط به پرورش جسمانی

۱. **ضرورت تغذیه طفل با خوراک طبیعی، یعنی شیر مادر.** هرچند کانت با این دیدگاه که شیر مادر در خلق و خوی کودک مؤثر است، مخالف و آن را تعصب‌آمیز می‌داند، اما در مجموع آن را لازم می‌شمرد.

۲. **فراهم سازی شرایط لازم برای این که کودک، از راه فعالیت‌های شخصی و طبیعی خود یاد بگیرد.** وی در این مورد، نوشتن را مثال زده می‌گوید: «کاملاً محتمل است که کودک پیش خود نوشتن را یاد بگیرد، زیرا ناگزیر باید کسی روزی نوشتن را شخصاً و بدون کمک دیگران کشف کرده باشد.» (ص ۲۸) وی درباره یادگیری مهارت‌های بدنی همچون راه رفتن، استفاده از وسایل مصنوعی، مانند رووک را منع و یادگیری طبیعی را توصیه می‌کند: «کودکی که تحت تعلیم قرار می‌گیرد، درمقایسه با کودکانی که خودشان راه رفتن را یاد گرفته اند، با اطمینان کمتری راه می‌رود.» (ص ۲۷) کانت در اشاره به همین اصل است که تربیت اولیه کودکان را «تربیت منفی» نامیده، آن را این گونه معنا می‌کند: «نباید بر ذخایر طبیعت چیزی افزوده شود؛ همین که مراقب باشیم این ذخائر درست مورد استفاده قرار گیرد، کافی است.» (ص ۲۵) بر این مبناست که کانت، با قنடاق کردن و تاب دادن کودکان در گهواره - برای گیج کردن طفل و خلاص شدن از جیغ‌هایش - آشکارا مخالفت می‌ورزد.

۳. **رعایت اعتدال در مواجهه با درخواست‌های کودکان.** کانت از یک سو با پذیرش لجام‌گسیخته تقاضاهای کودکان و از سوی دیگر با درهم شکستن و سرکوب کردن برده‌وار درخواست‌های آنها مخالفت می‌کند و رعایت اعتدال و میانه روی را در این زمینه توصیه می‌کند. روش اول، کودکان را لوس و گستاخ باشد و روش دوم، آنها را کمرو و فاقد اعتماد به نفس بار می‌آورد. برای مثال در واکنش به رفتاری چون گریه کردن، کانت بر این عقیده است که اگر این رفتار، نه از روی خودخواهی و امتیاز گرفتن، بلکه ناشی از درد و رنجی باشد که به ایشان وارد شده، باید به آن ترتیب اثر داده شود. اگر کودک «طوری بار آمده باشد که برای به دست آوردن هیچ چیزی نیاز به گریه نداشته باشد، صراحت لهجه خواهد داشت، بی آن که گستاخ باد و فروتن خواهد بود، بی آن که کمرو باشد.» (ص ۳۳) کانت راه حل گریه‌های باج‌گیرانه برخی کودکان را - که در نهایت، همین رفتار هم به

واکنش‌های نادرست والدین آنها باز می‌گردد - در بی توجهی به آنها می‌داند و می‌گوید: «چنانچه به گریه کردن کودک وقتی ننهید، دیری نخواهد پایید که از گریه کردن خسته شود.» (ص ۳۴)

۴. کاربرد تعلیم و تربیت سختگیرانه برای نیرومند سازی بدن. از دیگر اصولی که کانت آشکارا و به وجوه مختلف بر آن تأکید می‌ورزد آن است که کودک باید به سختی‌ها عادت داده شود، و به جای - مثلاً - استراحت کردن بر روی رختخواب گرم و نرم، رختخوابی خنک و درشت داشته باشد. تعلیم و تربیت باید «کودک را از سستی حفظ کند، این منظور باید با عادت دادن اطفال به سختی - که نقطهٔ مقابل سستی است - حاصل شود.» (ص ۲۹) «به طور کلی، تعلیم و تربیت سختگیرانه به نیرومندی بدن، زیاد کمک می‌کند. مراد از تعلیم و تربیت سختگیرانه، تعلیم و تربیتی است که از ایجاد روحیهٔ راحت طلبی جلوگیری کند.» (ص ۳۰)

۵. جلوگیری از تشکیل عادات نامناسب در دوران کودکی. کانت براساس همان اصل تربیت منفی - که به آن اشاره شد - می‌گوید: «هرچه شخص به تشکیل عادات بیشتری تن دردهد، به همان نسبت از آزادی و استقلال خودش کاسته است ... لذا باید از تشکیل هر نوع عادت در بچه‌ها جلوگیری کرد.» (ص ۳۰) نیز می‌گوید: «بسیاری از والدین، سعی دارند فرزندانشان را به تحمل سرما، بوهای نامطبوع و سر و صدا عادت دهند؛ ولی چنین عادت‌های لازم نیست؛ تنها چیز لازم، بازداشتن بچه‌ها از تشکیل عادت است.» (همان) با وجود این که از این گونه عبارات، مخالفت کانت با هرگونه عادت - خوب یا بد استفاده می‌شود، اما با تأمل در دیگر سخنان وی این نتیجه به دست می‌آید که مخالفت وی مطلق نیست؛ برای مثال، دربارهٔ تنظیم برنامهٔ استراحت کودک می‌گوید: «حیوانات وقت معینی می‌خوابند و آدمی هم باید به وقت معینی خو بگیرد تا کنش‌های بدنش دچار اختلال نشود.» (همان) این مطلب در بحث بعدی روشن تر خواهد شد.

۴-۲- تأدیب

باتوجه به مرزبندی و تفکیک دو مرحلهٔ «تأدیب» و «تعلیم» در فلسفهٔ تربیتی کانت و نیز باتوجه به اهمیت خاصی که وی برای مرحلهٔ نهایی و ممتاز تعلیم و تربیت، یعنی «پرورش اخلاقی» قائل است، می‌توان به خوبی به جایگاه این مرحله و نقش آن در شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک پی برد. کانت بر این عقیده است که «بچه‌ها در آغاز به مدرسه گذاشته نمی‌شوند که چیزی یاد بگیرند [مرحلهٔ تعلیم]، بلکه بیشتر به این منظور است که شاید عادت کنند ساکت بنشینند و دقیقاً آنچه را که از ایشان خواسته شده است انجام دهند.» [مرحلهٔ تأدیب] (صص ۲-۳)

کانت، آزادی را در دو معنا استعمال می‌کند: آزادی حیوانی و آزادی اخلاقی، و به نظر وی: «عشق به آزادی [حیوانی] چنان در طبع آدمی قوی است که وقتی یک بار به آزادی خو گرفت، هر چیزی را به خاطر آن فدا می‌کند. به همین دلیل باید تأدیب هرچه زودتر مورد استفاده قرار گیرد؛ زیرا وقتی چنین نشود، تغییر شخصیت وی در مراحل بعدی زندگی دشوار است. مردم غیر منضبط برای پیروی از هر هوی و هوس آماده اند.» (ص ۳)

تأدیپ از منظر کانت، جنبه منفی و بازدارنده دارد، نه مثبت و افزایش‌دهنده. به دیگر سخن، تأدیپ به معنای ایجاد مانع «خارجی» در برابر تمایلات و خواسته‌های سرکش و حد‌ناشناس آدمی است؛ وی می‌گوید: «تأدیپ است که آدمی را از این که تحت تأثیر کشش‌های حیوانی خویش از هدف غایی اش که انسانیت است منحرف شود، باز می‌دارد.» (ص ۲) به این ترتیب، می‌توان گفت که تأدیپ، فراهم سازی مدبرانه نخستین موانع خارجی بر سر راه رشد و شکوفا سازی عقل عملی در مراحل بعدی زندگی است و به ساحت گرایش‌ها و کشش‌های وجود انسان مربوط می‌شود نه بینش‌ها و دانش‌ها، و از اینجاست که نقش عادت دهی کودک در سنین اولیه در پرورش اخلاقی وی آشکار می‌شود. تا موانع خطرناک و سعادت سوز درونی، یعنی هوس‌های آنی و زودگذر، بر طرف نشود، نوبت به پی‌ریزی هویت و شخصیت اخلاقی مثبت نخواهد رسید.^۲ به همین دلیل است که کانت در خصوص تقدم تأدیپ بر تعلیم و فرهنگ می‌گوید: «مسامحه در تأدیپ، زبان آورتر از مسامحه نسبت به فرهنگ (تعلیم) است؛ زیرا کمبودهایی از نوع اخیر را می‌توان بعدها در زندگی جبران کرد؛ ولی از شر سرکش خلاص نتوان شد و اشتباه در تأدیپ را هرگز نمی‌توان جبران کرد.» (ص ۵)

در میان تمایلات حیوانی آدمی، میل به سرکشی یا تمرد و نافرمانی در برابر قوانین - که به قوه غضبیه مربوط می‌شود - برجستگی و نمود خاصی دارد، و کانت نقش تأدیپ را در این زمینه، نقشی خنثی ساز و بازدارنده می‌داند و در توضیح آن می‌گوید: «مراد از تأدیپ، تأثیری است که طبیعت حیوانی ما را از ربودن بهترین اثر مردمی که در هریک از ما یافت می‌شود، باز می‌دارد. بنابراین، تأدیپ فقط عامل بازدارنده از سرکشی است.» (ص ۱۲)

۴-۲-۱- اصول مربوط به تأدیپ

۱. عادت دهی کودک به مخالفت با هوای نفس، یا پیروی از دستوره‌های عقل. در باب اصل یا اصول تربیتی موردنظر کانت در مرتبه تأدیپ، یکی از مهم ترین اصول، اصل تعوید است. کانت در این زمینه می‌گوید: «بنابراین، آدمیان باید از سنین پایین، خود را به پیروی از دستورات عقل عادت دهند، زیرا اگر به جوانی اجازه داده شود در سنین جوانی، بدون مواجه شدن با مخالفتی از هوای نفسش پیروی کند، در سراسر زندگی، نوعی بی بند و باری دامنگیرش خواهد بود.» (ص ۳) گفتنی است که مراد کانت از عقل در اینجا عقل عملی است.

۲. استفاده از روش‌هایی مانند پاداش، تنبیه و الگوسازی. از سخنان کانت در خصوص مراحل «تادیپ» و «تربیت اخلاقی»، این نتیجه به دست می‌آید که اولی، مبتنی بر ابزارهای بیرونی و دومی، مبتنی بر زمینه‌های درونی است. برای مثال می‌گوید: «چنانچه تربیت اخلاقی بر سرمشق، تهدید، تنبیه و نظایر آن مبتنی باشد، فقط تأدیپ است...» (ص ۵۲)

۴-۳- آموزش (فرهنگ)

آموزش یا فرهنگ^۳ از دیدگاه کانت، «بخش مثبت تربیت جسمی است.» (ص ۳۹) با وجود این، در صفحات نخستین کتاب «تعلیم و تربیت» می‌گوید: «قسمت مثبت تعلیم و تربیت، آموزش است.^۴» به هر روی، قدر متیقن آن است که فرهنگ، هم به جنبه مثبت دارد و هم به جنبه مادی و جسمانی وجود

انسان مربوط می‌شود. کانت می‌گوید: «تربیت باید آدمیان را به زیور فرهنگ، یعنی اطلاعات و تعلیمات بیاراید. فرهنگ است که قابلیت را ظاهر می‌سازد.» (ص ۱۲) «فرهنگ مخصوصاً شامل ورزش قوای ذهنی است.» (ص ۳۹) پرورش جسمانی - چنان که پیش از این گفته شد - جنبه منفی دارد و چیزی بر ذخایر طبیعی کودک نمی‌افزاید. آموزش یا فرهنگ، مشتمل بر ارائه یک رشته اصول تربیتی به منظور پرورش قوای ذهنی است. به همین دلیل است که کانت در این بخش، به معرفی و تجویز تعدادی ورزش جسمانی سودمند می‌پردازد. برای نمونه، «شنا، پیاده روی، عبور از معابر کم عرض و گذرگاه‌های شیب‌دار، دویدن، توپ بازی، گرگم به هوا، فرفره چرخانی، تاب خوری و بادبادک هوا کردن» (ص ۴۳-۳۹) از آن جمله است.

کانت در بخش چهارم کتاب «تعلیم و تربیت» به بحث درباره «پرورش ذهن» می‌پردازد. پرورش ذهن، یا جنبه مادی دارد یا جنبه اخلاقی. اگر مقصود از پرورش ذهن، پرورش مادی آن باشد، به آموزش (یا فرهنگ) و اگر پرورش اخلاقی آن باشد، به تربیت اخلاقی مربوط می‌شود. از سوی دیگر، کانت از دوگونه قوای ذهنی سخن می‌گوید: «قوای عالی» که شامل سه قوه فهم، تمیز و عقل (عملی) است و «قوای دانی» که شامل حواس، حافظه، تخیل، توجه، هوش و شناخت است. (کانت درباره پرورش هوش و شناخت، دیدگاه روشن و مشخصی را عرضه نمی‌کند) پرورش قوای عالی ذهن به قلمرو تربیت اخلاقی و پرورش قوای دانی ذهن به آموزش مربوط می‌شود. اکنون وقت آن است که با شمه ای از اصول تربیتی کانت در مرحله آموزش آشنا شویم.

۴-۳-۱- اصول مربوط به آموزش (فرهنگ)

۱- به کارگیری ابزارها و امکانات طبیعی کودک در آموزش وی. کانت در این زمینه می‌گوید: «نخستین و مهم ترین قاعده این است که حتی الامکان از هرگونه وسایل کمکی مصنوعی صرفنظر شود. استفاده از وسایل کمکی، سرعت طبیعی را زایل می‌کند... برای مثال، برای پیدا کردن راه خود در جنگل، به جای این که از موقع خورشید در روز و از محل ستارگان در شب استفاده کنیم، به قطب نما محتاجیم.» (ص ۳۹)

۲- رعایت اعتدال در فعالیت‌هایی چون کار و بازی. کانت، کار آموختن بچه‌ها را حائز اهمیت فراوانی می‌داند. وی در این باره می‌گوید: «آدمی تنها جانوری است که مجبور است کار کند و پیش از آن ک بتواند از چیزی جهت تأمین معاش خویش بهره‌مند شود، باید مدتی به کارآموزی بپردازد.» (ص ۴۷) از سوی دیگر، با کسانی که معتقدند باید به بچه‌ها اجازه داده شود تا هر چیزی را به صورت بازی یاد بگیرند مخالفت می‌کند. مخالفت کانت با پیروان چنین دیدگاهی، به معنای مخالفت وی با نیاز طبیعی کودکان به بازی نیست. از این رو می‌گوید: «کودک هم باید به کار کردن خو بگیرد؛ و در کجا تمایل به کار کردن به خوبی مدرسه است؟ مدرسه، جایگاه آموزش اجباری است. خوب نیست که بچه به هر چیزی به چشم بازی بنگرد. راست است که باید وقت تفریح داشته باشد؛ ولی باید وقت کار کردن نیز داشته باشد.» (همان) کانت در ارتباط با تفاوت کار و بازی به نکته جالبی اشاره می‌کند. بازی به خودی خود ارزشمند است، در حالی که ارزش کار، وابسته به هدف آن است. «به هنگام کار کردن، اشتغال به

خودی خود خوشایند نیست؛ بلکه بخاطر هدف موردنظر به عهده گرفته می‌شود. در بازی، به عکس، اشتغال به خودی خود بی آن که هدف دیگری موردنظر باشد، خوشایند است.» (ص ۴۶)

۳- پرورش قوای دانی ذهنی باید به خاطر رشد قوای عالی ذهنی باشد. از دیدگاه کانت، قوای سطح پایین، به خودی خود هیچ ارزشی ندارند. «از آنجا که قاعده اصلی لازم‌الاتباع این است که قوه ذهنی نه برای خودش بلکه همیشه در ارتباط با مقتضیات قوای ذهنی دیگر پرورش یابد، هوش باید به موازات فهم و به خاطر آن، و تخیل همراه با درک و برای آن پرورش یابد. قوای دانی به خود خود ارزش ندارند. مثلاً مردی که از حافظه قوی برخوردار ولی فاقد قوه تمیز باشد فقط لغتنامه ای متحرک است... از هوش بی تمیز، محصولی جز نادانی نزیاید.» (ص ۴۸) از اینجا معلوم می‌شود که کانت، انسانیت انسان را وابسته به قوای ذهنی برتر وی یعنی فهم، تمیز و عقل می‌داند، نه حافظه و تخیل و واهمه.

کانت درباره حفظ کردن مطالب و ارزش تربیتی آن بر این عقیده است که «از بر کردن بسیار لازم است؛ ولی یادگیری حفظی، تنها به خاطر ورزیده کردن حافظه، از لحاظ تربیتی بی فایده است... حافظه باید فقط برای چیزهایی که حفظ آن حائز اهمیت است و در زندگی واقعی ما به کار خواهد آمد، به کار گرفته شود.» (ص ۴۹)

تربیت اخلاقی، برترین مرتبه تربیت و فهم و تشخیص و استدلال، برترین قوای ذهنی انسانند و به این ترتیب، رشد و شکوفایی اخلاق آدمیان در گرو پرورش قوای عالی ذهنی آنهاست. در بخش تربیت اخلاقی بازهم در این زمینه سخن خواهیم گفت.

۴- کاربرد شخصی قوای ذهنی، مناسب ترین راه رشد و شکوفایی آنهاست. «بهترین راه پرورش قوای ذهنی این است که هر چیزی را که به انجام آن علاقه مندیم شخصاً انجام دهیم؛ مثلاً قاعده دستوری را که یاد گرفته ایم عملاً به کار ببریم. وقتی نقشه‌ای را به بهترین وجه می‌فهمیم که قادر باشیم آن را پیش خود رسم کنیم. عمل کردن، بهترین راه فهمیدن است.» (ص ۵۴) شایان ذکر است که این شیوه، همان است که در قرن بیستم، سخت مورد حمایت فیلسوفات تربیتی عمل‌گرا از قبیل جان دیویی قرار گرفت و به روش «یاد گرفتن از راه انجام دادن» (learning by doing) معروف است. بر همین زمینه است که کانت برای پرورش قوای عالی ذهنی، به ویژه عقل، روش سقراطی را توصیه می‌کند: «برای پرورش عقل باید طبق روش سقراطی عمل کنیم... از بسیاری جهات، بچه‌ها نیازی به ورزیدن عقل خویش ندارند... به طور کلی باید سعی کنیم بیشتر اندیشه‌های خودشان را که مبتنی بر عقل باشد، استنتاج کنیم؛ نه اینکه همین اندیشه‌ها را از خارج به ذهن آنها وارد کنیم.»^۵ (همان)

۴-۴- تربیت اخلاقی

تربیت اخلاقی، برترین و بلند مرتبه ترین مرحله تعلیم و تربیت از منظر کانت است. هرچند مراتب پیشین هر کدام به جای خود بایسته و ارجمند است، اما همگی به منزله مقدمه و پیش‌درآمد این مرتبه به شمار می‌آید.

اخلاق در فلسفه کانت، مفهومی بس متعالی و متفاوت از این مفهوم در فلسفه‌های پیشین غرب دارد. تا زمان کانت، مجموعه دیدگاه‌ها در خصوص مفهوم فضیلت یا عمل اخلاقی (که در زبان انگلیسی با واژه virtue از آن یاد می‌شود) در سه طبقه متمایز قرار داشت:

۱. «نظریه سقراطی افلاطون و ارسطو» که بر مبنای آن، فضیلت در حد وسط بین افراط و تفریط در ارضای تمایلات نفسانی و در چهار مورد یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت واقع شده بود؛ ۲. «نظریه رواقی فضیلت» که مطابقت اعمال با نظام ضروری طبیعت را به عنوان ملاک و میزان فضیلت معرفی می‌کرد؛ و سرانجام ۳. «نظریه کلامی حاکم بر فرهنگ قرون وسطا» که فضیلت را مطابقت فعل آدمیان با فرامین الهی مندرج در کتاب مقدس تلقی نمود. (کانت، ترجمه صانعی دره‌بیدی، صص ۶-۷) اما «از نظر کانت، فضیلت عبارت است از ادای تکلیف یا فعل مطابق با تکلیف.» (ص ۷) نظریه افلاطون و ارسطو فضیلت اخلاقی را بر محور سعادت مستقر می‌ساخت که به نسبت می‌انجامید. «زیرا خوشی (سعادت) از احوال عاطفی است و تحت تأثیر عوامل گوناگون طبیعی و اجتماعی قرار دارد... اما تکلیف، چون از ذات عقل استنتاج می‌شود موجب نسبت فضیلت نمی‌گردد... برای ممانعت از نفوذ عواطف و احساسات در اخلاق باید آن را بر تکلیف، که قانون خود عقل است، متکی ساخت.» (ص ۸) از دیدگاه کانت، نظریه‌های دوم و سوم نیز ریشه و سرچشمه فضیلت را نه در ذات آدمی که در خارج از وجود وی جستجو می‌کنند. به اعتقاد کانت، «فضیلت و تکلیف از مقتضیات پیشینی عقل است و علم اخلاق تماماً مستقل از تجربه است.» (همان) با این مقدمه کوتاه، اکنون می‌توان به حیطه تربیت اخلاقی گام نهاد و با تفصیل بیشتری به بررسی ابعاد و زوایای آن پرداخت. اما پیش از هر چیز باید با تعریف کانت از تربیت اخلاقی شویم.

«تربیت اخلاقی، چیزی است که به آدمی یاد می‌دهد چگونه به عنوان آفریده ای آزاد زندگی کند.» (کانت، ترجمه شکوهی، ص ۱۹) «پرورش اخلاقی، به عکس، نه بر تأدیب، بلکه بر اصول کلی مبتنی است.» (ص ۵۲) در تعریف نخست، تکیه بر روی آزادی است و در تعریف دوم، بر روی اصول کلی، و تا مفهوم این دو روشن نشود، ماهیت تربیت اخلاقی آشکار نخواهد شد. از سخنان کانت استفاده می‌شود که آزادی، دو معنای متفاوت دارد: آزادی کاذب و آزادی اصیل. آزادی کاذب، آزادی تمایلات و شهوات است و به حوزه عواطف و به حیوانیت انسان مربوط می‌شود، و آزادی اصیل، آزادی اندیشه و خرد است و با انسانیت انسان در ارتباط است. برای نمونه می‌گوید: «عشق به آزادی چنان در طبع آدمی قوی است که وقتی یک بار به آزادی خو گرفت، هر چیزی را به خاطر آن فدا می‌کند. به همین دلیل باید تأدیب هرچه زودتر مورد استفاده قرار گیرد... در قبایل وحشی، عشق به آزادی به معنای اصیل آن، چنان که روسو و دیگران پنداشته اند، مطرح نیست.» (ص ۳)

همان گونه که اشاره شد، کانت، برخلاف پیشینیان، معیار فضیلت اخلاقی را «تکلیف» می‌داند و غایت اخلاق را «کمال» آدمی. مفهوم «تکلیف» با مفهوم «آزادی»، پیوندی تنگاتنگ دارد. کانت، تکلیف را این گونه تعریف می‌کند: «تکلیف عبارت است از یک گزینش آزاد ضروری به موجب قانون.» (کانت، ترجمه صانعی دره‌بیدی، ص ۳۲) «این گزینش، آزاد است، چون ناشی از اختیار انسان است؛ و ضروری یا اجباری است چون بر خلاف تمایلات حسی و عاطفی است. لذا تکلیف، معادل «خوداجباری» است و

آن بر دو نوع است: الزام طبیعی و الزام اخلاقی ... الزام اخلاقی این است که مبدأ الزام، اراده یا عقل عملی باشد؛ این اختیار است، زیرا از ذات خود انسان برخاسته است.» (ص ۹)
به این ترتیب، تربیت اخلاقی، آزاده پرور است و انسان آزاده، آن است که آزاد از بند تمایلات و قید شهوات است. چه، هرگاه تمایلات سرکش و حدناپذیر حیوانی محدود گردید و جلو آزادی عمل آنها گرفته شد، عقل آزاد می‌شود و می‌تواند وظایف خود را به خوبی انجام دهد.

به علاوه، کانت، تربیت اخلاقی را بر اصول کلی مبتنی می‌سازد. مراد کانت از اصول کلی، قواعد عام و جهانشمول کردار اخلاقی است. یکی از این اصول کلی، آن است که مشخص می‌کند «عملی، تکلیف اخلاقی است که اقدام به آن همواره انسانیت انسان را به عنون غایت مراعات کند و هرگز آن را وسیله قرار ندهد.» (ص ۱۷) و اصل دیگر آن است که «عمل مکلف، عملی است که تعمیم آن، مستلزم تناقض نباشد؛ یعنی همگانی شدن آن عمل، موجب تخریب و انهدام آن نگردد.» (همان)

به طور کلی، اصول عمومی اخلاق، نه اصولی تجربی و پسینی و متکی بر مبانی عاطفی و به تعبیر کانت، واقع در قلمرو «انسان شناسی تجربی»، بلکه اصولی عقلانی و پیشینی و مربوط به «انسان شناسی عقلی» اند. کانت در فصل سوم کتاب «درس‌های فلسفه اخلاق» خود که به تأملاتی در باب «اصول کلی اخلاق» اختصاص دارد، بحث‌هایی - نسبتاً - مستوفی مطرح ساخته است. او در جستجوی پاسخی برای این سؤال که «اصل و اساس اخلاق چیست؟» این نظریه را به بحث می‌گذارد که اخلاق، یا براساس تجربه است یا عقل. آنگاه، پس از بحث از اصول داخلی و خارجی تجربی، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: «در نظام تجربی، اصل اخلاق بر پایه‌های امکانی (نه ضروری) متکی است.» (کانت، ترجمهٔ صناعی دره‌بیدی، ۱۳۸۰، ص ۳۰)

اما نظام تجربی اخلاق، کانت را راضی نمی‌کند و از این رو به سراغ نظام عقلی اخلاق می‌رود، «در این نظام، رأی فیلسوف این است که اخلاق، ریشه در عقل دارد و می‌تواند تماماً پیشینی تلقی شود، مثلاً تو نباید دروغ بگویی.» (صص ۳۱-۳۰) کانت سرانجام به این نتیجه می‌رسد که: «اگر این قاعده، متکی بر اصلی باشد که در عقل قرار دارد، مطلقاً حکم می‌کند که: تو نباید دروغ بگویی، موقعیت هرچه می‌خواهد باشد ... چنین اصولی که باید کلی، ثابت و ضروری باشند، نمی‌توانند از تجربه، بلکه باید از عقل محض برآمده باشند. هر اصل اخلاقی، مستلزم یک ضرورت مطلق است و چنین چیزی از تجربه بر نمی‌آید. تمام قواعد ضروری باید به نحو پیشینی تقرر یابند.» (ص ۳۱) اینجاست که مراد کانت از قید «کلی» در اصطلاح «اصول کلی» روشن می‌شود.

از سوی دیگر، برخلاف مراتب پایین تر تعلیم و تربیت، یعنی تأدیب و فرهنگ، تربیت اخلاقی با قوای عالی ذهنی، یعنی فهم و تمیز و عقل در ارتباط است و چون - چنان که در بحث از اصول مربوط به آموزش خاطرنشان گردید - پرورش قوای دانی ذهنی باید برای پرورش قوای عالی باشد، پس مراتب پایین تعلیم و تربیت نیز باید برای مرتبهٔ عالی آن، یعنی تربیت اخلاقی باشد.

«فهم برای درک چیزهایی است که یاد می‌گیریم یا می‌گوییم و نیز برای احتراز از تکرار نفهمیدهٔ مطالب است؛ تمیز، مورد استفادهٔ مفهوم را نشان می‌دهد؛ و از طریق عقل، نسبت به اصول بصیرت حاصل می‌شود.» (کانت، ترجمهٔ شکوهی، ص ۵۳)

نکته دیگر که متمایزکننده تربیت اخلاقی از مراتب فروتر تربیتی است آن است که کودک در این مرتبه، فعال است نه منفعل. (ص ۵۳) «کودک باید همیشه اصل حاکم بر عمل خود و رابطه آن را با تصور تکلیف درک کند.» (همان)

۴-۴-۱- اصول مربوط به تربیت اخلاقی

۱- اکتسابی (غیرفطری) بودن اخلاق و فضایل اخلاقی. کانت نیز - چونان ارسطو- از آن جمله فیلسوفانی است که اخلاق و فضایل اخلاقی را اکتسابی و آموزش پذیر می‌داند، نه ذاتی و بی نیاز از آموزش و یادگیری. کانت در پاسخ به این پرسش که آیا آدمی از لحاظ اخلاقی طبیعتاً خوب است یا بد؟ می‌گوید: «هیچ کدام! چون آدمی طبیعتاً موجودی اخلاقی نیست، فقط وقتی عقلش مفاهیم تکلیف و قانون را پرورش داد، موجودی اخلاقی می‌شود.» (ص ۷۳) با این مبنای انسان شناختی است که رویکرد کانت به موضوع اکتسابی بودن اخلاق، قابل فهم تر می‌گردد و از این طریق، راه برای تحقق اصل مرحله تربیت اخلاقی همواره می‌شود.

کانت در باب دوم از کتاب «مبانی مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت» (یا فلسفه فضیلت) که در «تعلیم روش اخلاق» است، در تبیین علت اکتسابی بودن فضیلت نیز بدون استناد به بحث‌های تجربی برخاسته از انسان شناسی (تجربی)، آن را بر خود مفهوم فضیلت، مبتنی می‌سازد و چنین می‌نویسد: «زیرا استعداد اخلاقی انسان، اگر معلول قدرت تصمیم‌گیری او در مقابل تمایلات قدرتمند مخالف نبود، فضیلت محسوب نمی‌شد. این استعداد تا آنجا که با آگاهی بر تفوق خود، بر تمایلات غالب می‌شود، محصول عقل عملی ناب است.» (کانت، ترجمه صانعی دره بیدی، ص ۱۵۴)

آنگاه به سراغ روش‌های تعلیم فضایل اخلاقی می‌رود و روش «گفتاری» (akroamatisch) (که متعلم، فقط شنونده است)، روش پرسشی «مکالمه‌ای» (dialogisch) (که معلم می‌خواهد مطلب را از عقل متعلم استخراج کند) و روش پرسشی به صورت «سئوال و جواب» (katechetisch) (که معلم می‌خواهد مطلب را از حافظه متعلم استخراج کند) (صص ۱۴۶-۱۵۵) را به بحث می‌گذرد.

۲. تشکیل شخصیت بر مبنای عمل مطابق تکلیف، نه عوامل بیرونی، از قبیل پاداش و

تنبیه. کانت، شخصیت را این گونه تعریف می‌کند: «شخصیت، آمادگی برای عمل، طبق اصول کلی است: نخست، اصول کلی مدرسه، سپس، اصول کلی نوع بشر.» (کانت، ترجمه شکوهی، ص ۵۷)

کانت در باب جایگاه و تأثیر پاداش و تنبیه، سخن جالبی دارد: «اگر کودک را به خاطر شیطنتی که از او سر زده، تنبیه کنید و به خاطر رفتار پسندیده‌ای که از او مشاهده شده، پاداش دهید، تنها برای پاداش گرفتن خوش رفتاری خواهد کرد؛ و وقتی که وارد زندگی شد و دریافت که خوش رفتار همیشه مآجور نیست و تبهکار همواره کیفر نمی‌بیند به بزرگسالی تبدیل خواهد شد که فقط به پیشرفت خویش می‌اندیشد و خوبی یا بدی رفتار منوط به این است که کدامیک جلب منفعتی یا دفع مضرتی می‌کند.» (ص ۵۶) و درباره پاداش می‌گوید: «پاداش دادن به کودکان به هیچ دردی نمی‌خورد. پاداش دادن آنها را خودخواه بار می‌آورد و مایه مزدور صفتی می‌شود.» (ص ۵۹)

اما دیدگاه کانت در خصوص تنبیه با آنکه کاملاً منفی و بدبینانه به نظر می‌رسد، مقید و مشروط به قیود و شرایطی است. هرچند آشکارا می‌گوید: «اگر آرزومند استقرار مبانی اخلاقی هستیم باید تنبیه را منسوخ کنیم. تقدس و تعالی اخلاق به پایه ای است که نباید با قرار دادن آن در ردیف انضباط از مقام آن بکاهیم.» (ص ۵۷)، اما تحت شرایطی، نوع خاصی از تنبیه را تجویز می‌کند. برای نمونه، کانت نافرمانی را سزاوار تنبیه می‌داند: «هرگونه سرپیچی از دستور، نشانهٔ عدم فرمانبرداری کودک است و این مستوجب تنبیه است.» (ص ۵۹) اما مراد کانت از تنبیه در اینجا نه تنبیه بدنی که «تنبیه اخلاقی» است.

نظر کانت این است که حتی الامکان باید در برابر تخلفات کودک، از تنبیه اخلاقی استفاده شود، و تنبیه بدنی باید نقش مکمل را داشته باشد. (همان) کانت در تبیین مفهوم تنبیه اخلاقی می‌گوید: «تنبیه وقتی اخلاقی است که رفتار ما با اشتیاق کودک به محترم و محبوب بودن (اشتیاقی که ممد تربیت اخلاقی است) مغایرت داشته باشد... از این رو، این بهترین نوع تنبیه است... این قبیل تنبیهات، تأثیر پایایی بر شخصیت کودک می‌گذارد. (همان)

به هر روی، تربیت اخلاقی، دایر مدار پرورش شخصیت اخلاقی است که بر انجام تکالیف برخاسته از سرشت عقل عملی ناب مبتنا دارد، نه آثار و عواقب بیرونی و قراردادی اعمال.

۳. پرورش شخصیت اخلاقی، از راه تشخیص و اجرای تکالیف خود در برابر خویشستن و دیگران. کانت در کتاب‌های «مبانی مابعدالطبیعیهٔ تعلیم فضیلت» و «درس‌های فلسفهٔ اخلاق» در این زمینه به تفصیل بحث کرده است. وی، تکالیف انسان در برابر خویش را به تکالیف کامل و ناقص تقسیم می‌کند. در اینجا به دلیل ضیق مجال، اشاره ای کوتاه به تکالیف کامل خواهیم داشت. ابتدا تکالیف انسان در برابر ذات خویش به عنون یک حیوان مطح است. در اینجا سه تکلیف وجود دارد و در برابر هر کدام، پای رذیلتی در میان است:

۱. «صیانت ذات طبیعت حیوانی خود. نقیض این صفت، عبارت است از مرگ طبیعی ارادی (خودکشی)» (کانت، ترجمهٔ صانعی دره بیدی، ۱۳۸۳، ص ۸۱)

۲. «حفظ نوع. نقیض آن، استعمال غیرطبیعی قوای جنسی است.» (ص ۸۵)

۳. «حفظ قوای حیاتی که نقیض آن، افراط در خوردن و نوشیدن است.» (ص ۸۹)

اما آدمی در این سه مورد با حیوانات شریک است و خارج از بحث ما یعنی تربیت اخلاقی قرار دارد. آنچه به این مبحث مربوط می‌شود، تکلیف انسان در برابر خویشستن به عنوان یک موجود اخلاقی است. «اساس این تکلیف عبارت است از حفظ شرافت اخلاقی انسان به عنوان یک موجود آزاد.» (ص ۱۲) «این تکلیف در مقابل [سه رذیلت] دروغ‌گویی، خست (بخل) و تواضع کاذب (چاپلوسی) قرار دارد.» (ص ۹۲)

کانت، دروغ‌گویی را «بزرگ‌ترین نقض تکلیف انسان نسبت به خود، هرگاه به عنوان یک موجود صرفاً اخلاقی لحاظ شود» (همان) می‌داند. «دروغ‌گویی عبارت است از دور انداختن و درواقع، نابود کردن ارزش انسانی خویش» (ص ۹۳) «با دروغ گفتن است که کودک خود را به مقامی فروتر از انسان

تنزل می‌دهد... دروغ‌گویی آدم را خوار و خفیف می‌کند و عزت نفس و اعتماد به نفس او را سلب می‌نماید.» (کانت، ترجمه شکوهی، ص ۶۹)

خست از دیدگاه کانت، عبارت است «محدود کردن تمتع از امکانات زندگی خوب، به طوری که نیازهای حقیقی ارضاء نشود.» (کانت، ترجمه صانعی دره بیدی، ۱۳۸۳، صص ۹۷-۹۶)

کانت درباره چارپلوسی می‌نویسد: «انسان دارای شکوهی است که به موجب آن هر موجود عاقل دیگری در جهان را به حرمت نهادن به خود ملزم می‌کند... او نباید ارزش اخلاقی ذات خود را به نفع بخش حیوانی وجود خویش انکار کند... و چنان که گویی در انتظار لطف و مرحمت کسی است نباید شکوه و عزت نفس خود را فدا کند.» (صص ۱۰۱-۱۰۰)

کانت درباره وظایف کودک در برابر دیگران می‌گوید: «کودک باید هرچه زودتر محترم شمردن و رعایت کردن حقوق دیگران را یاد بگیرد؛ به طوری که بتوان انعکاس آن را در اعمالش مشاهده کرد. مثلاً چنان چه کودکی هنگام دیدن کودک فقیری او را با خشونت از خود براند نباید بگوییم: چنین نکن، ناراحت می‌شود! باید با وی مثل خودش رفتار کنیم.» (کانت، ترجمه شکوهی، ص ۶۹)

۴. استفاده از قوای عالی ذهنی در تربیت اخلاقی. پیشتر خاطر نشان کردیم که کانت، قوای ذهنی آدمی را به قوای دانی (از قبیل حافظه، تخیل) و قوای عالی (از قبیل فهم و عقل) تقسیم می‌کند. اکنون اضافه می‌کنیم که مرحله تربیت اخلاقی - که مبتنی بر اصول کلی برخاسته از عقل عملی است - مرحله به کارگیری صحیح قوای عالی ذهنی است. «با یادگیری تفکر، آدمی به آنجا می‌رسد که نه علی العمیاء [کورکورانه] بلکه طبق اصول معینی عمل می‌کند.» (ص ۱۳) «باید مراقب بود که کودک براساس اصول کلی‌ای که پذیرفته است، و نه فقط از روی عادت، درست رفتار کند، بلکه از آن جهت چنین رفتار کند که آن را درست می‌داند. چون ارزش اخلاقی اعمال به اصول کلی مربوط به خیر بستگی دارد.» (ص ۵۲) و درک این اصول کلی در گرو کاربرد فعالانه و صحیح فهم و درک و تفکر و تعقل است.

۵. نقدی بر اندیشه‌های تربیتی کانت با همه دقت، ژرفا و استحکامی که در اندیشه‌های تربیتی کانت دیده می‌شود، نقطه ضعفها و اشکالاتی نیز در دیدگاه‌هایش وجود دارد که می‌بایست با بی‌طرفی و واقع‌بینی، شناسایی و معرفی گردد. ما از پیشوایان دینی خویش آموخته ایم که حق و باطل به مقیاس و وزن شخصیت‌ها شناخته نمی‌شود، بلکه، به عکس، این شخصیت‌ها هستند که باید با معیار و میزان حق و باطل، سنجیده و آزموده شوند.^۷ نقد، مشتمل بر جنبه‌های مثبت و منفی اندیشه‌هاست، اما چون در صفحات قبل، افزون بر معرفی دیدگاه‌های تربیتی کانت، کمابیش با ابعاد و ویژگی‌های مثبت نظریه‌های او آشنا شدیم، این بخش را به نقد و برخی از ارزیابی نقاط ضعف اندیشه‌های تربیتی وی اختصاص می‌دهیم.

۱- عدم مرزبندی دقیق و شفاف میان مراتب تربیتی چهارگانه. کانت در ابتدای کتاب «تعلیم و تربیت» می‌گوید: «از این قرار، آدمی متوالیا طفل (نیازمند پرستاری)، کودک (نیازمند تأدیب) و دانشجو (نیازمند آموزش) است.» (کانت، ترجمه شکوهی، ص ۱) می‌دانیم که برترین و واپسین مرتبه تربیتی موردنظر کانت، «تربیت اخلاقی» است، این مرتبه از چه زمانی آغاز می‌شود؟!

افزون بر این، در همین صفحه، «فرهنگ» را به عنوان مرحله - اگر تعبیر مرحله، درست باشد - سوم تعلیم و تربیت و در صفحه ۳۹، آن را به عنوان «قسمت مثبت تربیت جسمی»، یعنی بخشی از مرحله اول معرفی کرده است. از این گذشته، گاهی هم فرهنگ را همان تأدیب می‌داند و می‌گوید: «فرهنگ، نخست، جنبه منفی دارد و چیزی جز تأدیب نیست.» (ص ۱۵) البته در این مورد می‌توان دست به توجیه برد و جریان فرهنگ سازی در نظر گرفت که متشکل از دو بخش منفی (تأدیب) و مثبت (آموزش) است.

به علاوه، گاه تربیت را شامل پرورش، تأدیب و تعلیم (ص ۱) و گاه فقط شامل تأدیب و تعلیم (ص ۳) معرفی می‌کند.

۲- هر چند دیدگاه کانت در خصوص عدم جواز کاربرد - حتی الامکان - تنبیه بدنی کودکان، شایسته و مقبول است، اما نظریه وی درباره عدم جواز کاربرد پاداش و دلیل وی بر این عدم جواز، محل تأمل و اشکال است، به ویژه آنجا که با صراحت می‌گوید: «پاداش دادن به کودکان به هیچ دردی نمی‌خورد. پاداش دادن آنها را خودخواه بار می‌آورد و مایه مزدور صفتی‌شان می‌شود.» (ص ۵۹)

این سؤال مطرح است که به چه دلیل و براساس چه معیاری، نمی‌توان در مراتب پایین‌تر تربیت، به ویژه در مرتبه تأدیب، از این ابزار استفاده کرد؟ پاداش‌ها اگر سنجیده و متناسب با کم و کیف عمل پسندیده کودک باشد و در کاربرد آنها سن و میزان فهم و درک وی در نظر گرفته شود، در حد خود مفید و مؤثر است.

۳- کانت در بحث جهت‌گیری زمانی تعلیم و تربیت، به گونه‌ای آینده‌گرایی افراطی تمایل دارد که دیدگاهش را خدشه دار می‌کند: «یکی از اصول تعلیم و تربیت که همواره باید مدنظر طراحان برنامه‌های تربیتی باشد این است که کودکان باید نه برای زمان حال بلکه برای شرایط بهتر احتمالی آینده تربیت شوند.» (ص ۹)

بدون شک، تعلیم و تربیت باید آینده‌محور باشد، چه، ذات تعلیم و تربیت، حرکت و استکمال به سوی نقطه یا نقاط مطلوب است که قطعاً در زمان آینده واقع‌اند، نه در زمان حال؛ اما این نباید مریبان را از شناسایی و کاربرد درست و واقع بینانه ظرفیت‌ها و امکانات و استعدادات فعلی متربیات باز بدارد.

۴- و سرانجام، آخرین اشکال که جنبه فلسفی دارد، آن است که کانت، در حیطه تربیت اخلاقی، چونان فلسفه اخلاق (در باب معیار فضیلت) اصل و اساس تربیت کودک (یا نوجوان و جوان) را بر «ادای تکلیف یا فعل مطابق تکلیف» می‌نهد و تکلیف را مفهومی عقلی، پیشینی و مطلق قلمداد می‌کند و «سعادت» را مفهومی نسبی معرفی می‌نماید. سؤال این است که از کجا که تکلیف نیز در مرحله تشخیص و مصداقیابی، دستخوش نسبت‌گرایی نشود؟!

از سوی دیگر، تربیت با حوزه عمل - و نه صرفاً تئوری - سر و کار دارد، و ناگزیر از اجرایی و عملی کردن وظایف و تکالیف تشخیص داده شده و شناسایی گردیده است، تکالیف یا تکلیف هم که مفهومی ما تقدم و پیشینی است، اکنون با چه معیاری و به وسیله چه کسانی می‌توان تکالیف تربیتی مریبان و متربیان را در مرحله تربیت اخلاقی، ردیابی و شناسایی کرد؟!

پی‌نوشت‌ها

۱. متن انگلیسی این کتاب توسط آقای دکتر غلامحسین شکوهی، استاد محترم دانشگاه تهران، ترجمه و در سال ۱۳۶۸ به وسیله همین دانشگاه به چاپ رسیده است. منبع اصلی ما در تدوین مقاله حاضر نیز همین کتاب است.

۲. این مطلب در آثار حکمای ما نیز منعکس شده است. حکیم حاج ملاهادی سبزواری، فیلسوف و عارف قرن دوازدهم هجری، مرحله «تخلیه» از رذائل نفسانی را بر مرحله «تحلیه» به فضایل اخلاقی مقدم داشته، چنین می‌سراید:

تخلیه تخلیه و تحلیه	ثم فنی مراتب مرتقیه
تخلیه تهذیب باطن یعد	عن سوء الاخلاق بخل و حسد
تحلیه آن صار للقلب الخلی	عن الرذائل الفضائل الحلی

(السبزواری، ۱۳۶۹، صص ۳۱۴-۳۱۳)

آری:

اول ای جان دفع شر موش کن وانگهی در جمع گندم کوش کن

۳. مترجم محترم کتاب «تعلیم و تربیت»، آقای دکتر شکوهی در اینجا دچار اشتباهی شده است. ایشان در پاورقی صفحه اول کتاب مذکور می‌نویسد: «فرهنگ در اینجا به معنای تربیت اخلاقی به کار رفته است.» اما اگر با دقت بیشتری به دیدگاه‌های کانت در صفحات بعدی همین فصل بنگریم، معلوم می‌شود که این دو به یک معنا نیست. برای مثال، در صفحه دوازده، آنجا که کانت در باب آثار تربیت سخن می‌گوید: درباره چهار موضوع یعنی تأدیب، فرهنگ، بصیرت و پرورش اخلاقی بحث کرده، به وضوح فرهنگ را از پرورش اخلاقی جدا می‌کند. نیز در صفحه سیزده می‌گوید: «ما در عصر تأدیب، فرهنگ و تهذیب بسر می‌بریم ولی هنوز با عصر تربیت اخلاقی، زیاد فاصله داریم.» از این گذشته اگر فرهنگ و تربیت اخلاقی یک معنا دارد، جای این سؤال هست که چرا کانت این دو را در دو بخش جداگانه، یعنی بخش‌های سوم و پنجم کتاب مطرح ساخته است.

۴. این در حالی است که کانت در اوایل کتاب، آموزش (یا فرهنگ) را «قسمت مثبت تعلیم و تربیت» (ص ۲) معرفی می‌کند. جای این سؤال هست که اگر فرهنگ، بخش مثبت تربیت جسمی است، پس چرا در چندین موضع کتاب، این دو از یکدیگر جدا شده‌اند؟! شاید اگر گفته می‌شد که فرهنگ، «جنبه» مثبت (نه «بخش» مثبت، که افاده جزئیات می‌کند) پرورش جسمانی است، بهتر و قانع کننده تر بود.

۵. افلاطون که کتاب‌هایش را به شیوه سقراطی یعنی پرسش و پاسخ نوشته نیز از همین شیوه پیروی کرده است. اصولاً روش سقراطی بر این مبنا استوار است که الف) انسان، روحانیه الحدوث (و روحانیه البقاء) است؛ به این معنا که روح او پیش از بدنش خلق شده است، ب) انسان در نشئه روحانی پیش از تولد، به حقایق عالم آگاهی داشته و ج) با ورود به دنیا و به اصطلاح «ضربه تولد»، معلومات و دانستنی‌هایش را فراموش کرده است. به این ترتیب، علوم و معارف، در «ذات و باطن» آدمی وجود دارد، هر چند او آنها را از یاد برده است؛ و آنچه تعلیم و تربیت انجام می‌دهد کمک به متری است تا از یاد برده‌هایش را به یاد آورد و از ظرفیت‌های علمی ذاتی اش آگاه گردد. این است که کانت ضمن تجویز و توصیه روش سقراطی، به این نکته بسیار مهم و اساسی اشاره می‌کند که: «باید سعی کنیم بیشتر اندیشه‌های خودشان را که مبتنی بر عقل باشد استخراج کنیم؛ نه این که همین اندیشه‌ها را از خارج به ذهن آنها وارد کنیم.»

۶. در فرهنگ دینی ما، تقوی از ریشه «وَقَى» به معنی خودنگهداری و صیانت ذات است. هرگاه آدمی، خود را از استغراق در شهوات حفظ کرد و نگاه داشت، خداوند به او بینش و بصیرتی عطا می‌فرماید که در لسان قرآن به «فرقان» تعبیر شده است: «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَكُمْ فُرْقَانًا»؛ آری:

چون که تقوی بست دو دست هوا حق گشاید هر دو دست عقل را

۷. حضرت علی (ع) در جریان جنگ جمل، در پاسخ به سؤال مردی که دچار تردید شده بود، فرمود: انک لملبوس علیک، إن الحق و الباطل لایعرفان بأقدار ارجال؛ اعرف الحق تعرف اهله، و اعرف الباطل تعرف اهله. یعنی: تو سخت در اشتباهی، همانا حق و باطل با مقیاس مردان شناخته نمی‌شوند؛ حق را بشناس آنگاه اهل حق را، باطل را بشناس، آنگاه اهل باطل را. (مطهری، ۱۳۷۷، صص ۳۶۶-۳۶۵)

فهرست منابع

الف - منابع فارسی

۱. فروغی، م.ع. (۱۳۷۲). سیر حکمت در اروپا. تهران: انتشارات زوار.
۲. کانت، ا. (۱۳۶۲). بنیاد مابعدالطبیعیة اخلاق. (حمید عنایت، علی قیصری: مترجمان). تهران: انتشارات خوارزمی.
۳. کانت، ا. (۱۳۶۸). تعلیم و تربیت. (غلامحسین شکوهی: مترجم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. کانت، ا. (۱۳۶۸). سنجش خردناب. (میرشمس الدین ادیب سلطانی: مترجم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵. کانت، ا. (۱۳۸۰). درس‌های فلسفه اخلاق. (منوچهر صانعی دره بیدی: مترجم). تهران: انتشارات نقش و نگار.
۶. کانت، ا. (۱۳۸۳). مبانی مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت (فلسفه فضیلت). (منوچهر صانعی دره بیدی: مترجم). تهران: انتشارات نقش و نگار.
۷. کاپلستون، ف. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت). ج ۶. (اسماعیل سعادت، منوچهر بزرگمهر: مترجمان). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۸. مطهری، م. (۱۳۷۷). مجموعه آثار. ج ۱۶. تهران: انتشارات صدرا.
۹. نقیب زاده، م. ع. (۱۳۷۴). نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش. تهران: کتابخانه طهوری.

ب - منابع انگلیسی

10. Elias, J.L. (1995). Philosophy of Education: classical and contemporary. New York: Krieger Published company.
11. Grease, A.A. (1981). Your Philosophy of Education: What is it? california: Good year publishing compony.
12. Kneller, G.F. (1971). Foundations of Education. New york: John willey & Sons, Inc.
13. Nodding S,N. (1995). Philosophy of Education . U.S.A: West View Press.
14. Ozman, A.O and Craver , S.M.(1995). Philosophical Foundations of Education. New York: The Macmilla Company.

کانت و معرفت پیشین

نقد و بررسی

قاسم پورحسن*

چکیده

در این مقاله دیدگاه کانت در مورد موضوع معرفت و باور وی به معرفت پیشین *a* "prior Knowledge" مورد بررسی و نقد قرار گرفت. کانت معتقد است معرفت پیشین هم کلی "universal" و هم ضروری "necessary" است. فرضیه کانت این است که معرفت پیشین بدان سبب که با حقیقت ضروری در پیوند است از حقیقت کلی نیز برخوردار است. بزعم کانت این نوع از معرفت مربوط به حقایق و گزاره‌های تحلیلی می‌باشد. گزاره‌هایی که به دلیل معانی شان، دارای تصدیق هستند. برخلاف لاک که اعتقاد داشت تصدیقات پیشینی، تصدیقاتی بی اهمیت و صرفاً حکایتگر روابط میان تصورات ما است، کانت بر این باور است که معرفت پیشین نه تنها بنیادی‌ترین معرفت را شکل می‌بخشد بلکه برای هر تجربه ممکن، ضروری بوده و بدون آن، شکل‌گیری هر معرفتی غیرممکن خواهد بود.

مؤلف نخست می‌کوشد تا ماهیت معرفت پیشین، قضایای تحلیلی و در مقابل قضایای ترکیبی، حقایق ضروری و حقایق کلی را از منظر کانت مورد بررسی و تبیین قرار داده و سپس در چند موضع به نقد آراء او بپردازد. محور نقد بر تمایزسازی میان ضرورت و کلیت، مفاهیم کلی و جزئی، قضایای تحلیلی و ترکیبی استوار است.

نقد نخست بر کانت آن است که گزاره‌های ترکیبی بسیاری همچون تمایز رنگ‌ها وجود دارند که معرفت ما به آنها پیشینی است.

نقد دیگر که می‌تواند بسیاری از بنیادهای تأملات کانت را معرفت پیشین مورد پرسش و چالش جدی قرار دهد، مبنای وی در تمایزسازی میان حقایق تجربی و معرفت

*. دکترای فلسفه و عضو گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

پیشین است. می‌کوشیم نشان دهیم بر خلاف نظر کانت چنین تمایزسازی موجه نمی‌نماید.

نقد سوم آن است که بر خلاف دیدگاه کانت چنین نیست که حقایق و گزاره‌های پیشینی لزوماً باید کلی و ضروری باشند. حقایق جزئی وجود دارند که معرفت ما به آنها به نحو پیشین است.

واژگان کلیدی: کانت، معرفت پیشین، قضایای تحلیلی، مفاهیم کلی، ضرورت، معرفت تجربی، حقایق جزئی.

* * *

مقدمه

بی‌تردید هیچ اندیشه فلسفی به اندازه فلسفه ایمانوئل کانت در دویست سال اخیر بر تفکرات فلسفی مغرب زمین مؤثر نبود. کانت که به سال ۱۷۲۴ در شهر کونیگسبرگ از سرزمین پروس تولد یافت (ویل دورانت، ۱۳۷۱: ۲۳۶) تا سال ۱۷۸۱ همچنان گمنام بود تا اینکه اثر معروف خود «نقد عقل محض» را به نگارش در آورد. از آن پس تاکنون هیچ فلسفه و مسلکی نتوانست حوزه نفوذ او را فرو بکاهد.

اندیشمندان بعد از کانت را باید پیروان او دانست و حتی برخی اعترافی مهم‌تر را در خصوص تاثیر کانت بر زبان آوردند به اینکه برای فیلسوف شدن، ابتدا باید کانت را شناخت و پیرو او بود. (همان: ۲۳۹) مئونیهاور برغم انتقادات بسیار به اکثر فلاسفه بزرگ نظری متفاوت درباره کانت ارائه می‌دهد. او بر این باور است که کتاب «نقل عقل محض» مهمترین کتاب در زبان آلمانی است. همه فیلسوفان همچون کودک‌اند تا آنگاه که کانت را بفهمند.

امروزه فلسفه کانت را از بنیادی نیرومند، و اساس محکم و استوار می‌دانند که اکثر فیلسوفان و جریان‌های فلسفی، پایه‌های فکری و بنیان‌های اندیشه‌ای او را همچون اصول متعارفه و امور مسلّم می‌پندارند. ما با یکی از دشوارترین فلسفه‌های جهان مواجه هستیم از اینرو نه تنها نقد و ایراد آراء و تفکرات کانت بلکه حتی بررسی و تبیین درست فلسفه او با دشواری خاصی توأم خواهد بود. در مقدمه سه نکته را نیاز به طرح می‌دانیم تا در پرتو آن امیدوار باشیم که تبیین مطلوب از نظریه کانت در موضوع معرفت پیشین ارائه کرده و آنگاه به نقد آن بپردازیم.

نکته اول: کانت

بسیاری ایمانوئل کانت را به‌عنوان بزرگترین فیلسوف جدید می‌شناسند اما برخی با این باور موافق نیستند. (راسل، ۱۳۶۵: ۹۶۵) وی به سال ۱۷۲۴ در یکی از شهرهای پروس شرقی به نام کونیگزبرگ به دنیا آمد و تا پایان عمرش یعنی ۱۸۰۴ از مولد خود خارج نشد. پرورش او در خانواده‌ای که شدیداً تعصب مسیحی داشت، شکل گرفت از اینرو دیدگاه فلسفی‌اش بر بنیان باورهای مذهبی‌اش قرار گرفت. و همچون بارکلی سعی داشت تا مبانی اعتقادی مسیحیت را از بحران و وضعیت اسفبار نجات دهد. (پوستاین گاردنر، دنیای سوفی: ۳۹۶)

کانت در دوره جنگ هفت ساله و اشغال پروس از جانب روسها و انقلاب فرانسه و قسمت اول حیات سیاسی ناپلئون می‌زیست اما این حوادث هیچ‌یک سبب نشدند که او از فلسفه و عزلت و درس و بحث خارج شود و فردی سیاسی گردد. کانت ابتدا به لایب نیتس روی آورد و سپس به روسو و هیوم علاقمند شد. کانت زمانی که به خواندن کتاب «امیل» روی آورد نظم مشهور زندگی اش به هم خورد. وی تصریح می‌کند که مجبور شد «امیل» را دو بار بخواند. بار نخست شیوایی نثر مانع از توجه به مضمون اثر شد. (راسل، پیشین: ۹۶۵). شاید هیوم بیش از همه، دشمن سازگار کانت بود که بیشترین تاثیر را در وی نهاد. به رغم این، کانت پابستگی شدیدی به مذهب و کلیسا داشت همین میل شدید به مسیحیت سبب گردید تا کانت در آثارش، دل آدمی را که مأوی ایمان است، منبع معرفت معرفی نماید (همان). کانت علی‌رغم ایمان مسیحی، در دیانت و سیاست، آزادمنش بود. وی تا پیش از دوره «ترور» در انقلاب فرانسه، به دموکراسی و انقلاب تمایل داشت. لذا انسان را فی‌نفسه غایت بر می‌شمرد و از اینکه کارهای یک انسان تابع اراده انسان دیگر باشد را وحشتناک می‌دانست و این صورتی اولیه از حقوق بشر می‌باشد. (همان، صص ۶۶-۹۶۵)

نکته دوم: علم چگونه شکل می‌گیرد؟

پرسش آغازین معرفت را افلاطون با دو عبارت Episteme و Doxa طرح می‌کند. این رهیافت، نظریه مسلط تا دوره جدید تلقی می‌شد. نقادبهای صورت گرفته از جانب فیلسوفان جدید، رویکرد سنتی را منسوخ نمود. از دکارت تا کانت، اندیشمندان برجسته‌ای به طرح و نقد مسئله علم و چگونگی شکل‌گیری آن پرداختند. می‌توان دکارت را پدر معرفت‌های پیشین و هابز را بنیانگذار نظریه حس‌انگاری در دوره جدید دانست. دکارت علم و اندیشیدن را در معنای وسیعی بکار برده و گوید چیزی که می‌اندیشد چیزی است که شکل کند، بفهمد، تصور کند، تصدیق کند، رد کند، اراده کند، خیال کند و احساس کند. ذات روح اندیشیدن است. (راسل، همان: ۷۸۰) دکارت سه نوع اندیشه را طرح می‌کند که بنیانی برای کانت محسوب می‌گردد. اندیشه‌هایی که فطری هستند، آنهایی که از بیرون می‌آیند، آنهایی که من اختراع می‌کنم، در موضوع معرفت اسپینوزا، لایت نیتس و کانت را در معنای اعم در زمره پیروان دکارت قرار می‌دهند. اما هابز، لاک، بارکلی و هیوم گروه دیگر را شکل می‌دهند. پرسش همه این فیلسوفان این بود که علم چگونه شکل می‌گیرد؟ آیا معرفت و معلومات ما فطری است؟ آیا منشاء و منبع ادراکات امور حسی‌اند یا می‌توانیم تأمل به معرفت پیشین باشیم؟

کانت بیش از دیگران خود را درگیر پرسش چگونگی ادراک و شکل‌گیری معرفت کرد. فرض نخست کانت این بود که همه معلومات ما از راه حس بدست نمی‌آید. سپس گام دوم را برداشت و تصریح کرد که معرفت مربوط به طبیعت و فطرت و ساختمان ذهن ما نه تنها علمی معتبرند بلکه اساس و بنیاد سایر معلومات و معرفت‌ها تلقی می‌شوند (ویل دورانت، پیشین: ۴۰-۲۳۹)

نکته سوم: فراسوی حس

کانت در چهار راه تقاطع منشاقت طولانی حس و عقل قرار دارد. او به اصالت هر دو بدون جانبداری افراطی و البته با تفکیک حوزه‌ها می‌اندیشید. کانت در معرفت، حس و عقل را لازم و ملزوم یکدیگر

دانسته و معتقد بود که خردگرایان بیش از حد برای عقل ارزش قائلند و حس‌گرایان نیز بیش از اندازه خود را پای‌بند تجربه و حس کرده‌اند (دنیای سوفی، پیشین: ۳۹۷) اما ذهن و شناخت پیشین را اساس بر می‌شمرد. او بر این باور بود که نه تنها ذهن تابع اشیا نیست بلکه برعکس، اشیا تابع ذهن هستند. کانت این انقلاب در معرفت‌شناسی را مرهون اصالت دادن به «معرفت پیشین» دانسته و از آن به «انقلاب کوپرتیکی» یاد کرده است. (همان، ۳۹۹)

کانت به صراحت تأکید می‌کند که باید به فراسوی حس رفت. آنچه حواس ما از جهان خارج کسب می‌کند تابع شرایطی است که عقل و ذهن ما به آن می‌بخشد. تلاش او در معرفت متوجه شکاکیت هیوم بر عقل و ذهن است لذا می‌کوشد تا بر آن شک‌ورزی غلبه کند از اینرو کانت در مرحله نخست که هر یک از اندام‌های حسی ما، وقتی تحت تاثیر عالم خارج قرار می‌گیرد، به ما انطباق حسی می‌دهد، با هیوم و مسلک اصالت حس و تجربه همراه است. (یوستوسوس هارتناک، ۱۳۷۶، a: ۲۱) اما کانت تأکید می‌کند که معرفت صرفاً به دریافت انطباعات حس محدود نمی‌گردد بلکه معرفت دیگری وجود دارد که به زعم او نام «پیشینی» داشته و فراتر از حس است. کانت گوید انطباعات حسی در صورتی معتبرند که از شرط‌های خاصی متابعت کنند در غیر اینصورت ما قادر به درک هیچ‌گونه انطباق حسی نخواهیم بود. مهمترین این شرطها دو شرط ضرورت و کلیت است (همان: ۷-۲۶). دو شرطی که بنیان معرفت پیشین و حوزه دانش فراسوی حس را شکل می‌دهد.

۱. معرفت پیشین:

کانت در مهمترین اثرش «سنجش خرد ناب» می‌کوشد تا دو وجه تمایز را تبیین سازد. نخست تمایز میان قضایای تحلیلی و ترکیبی و دوم تمایز میان قضایای پیشین و پسین (راسل، ۱۳۶۵: ۹۶۷). وی قضایای پیشینی را ذهنی و جزء دستگاه ادراک ما تلقی کرده و تصریح می‌دارد که قضیه «از پیشی» قضیه ای است که ممکن است بواسطه تجربه استخراج شود اما وقتی که بر آن علم حاصل شد، معلوم می‌شود که مبنایی جز تجربه دارد. به زعم کانت قضایای پیشین، قضایای کلی‌اند که احتیاجی به تایید موارد مصداقیه ندارند. قضیه کلی « $2+2=4$ » دارای کلیتی است که با تجربه به دست نمی‌آید بلکه امری «از پیشی» است. (همان، ۹۶۸)

کانت همه قضایای هندسه و حساب را «از پیشی» می‌داند و زمان و مکان را نیز بر آن می‌افزاید. وی در نقدی از هیوم معتقد است که قانون علیت نیز معرفتی پیشین و تحلیلی است. کانت مقررات دوازده‌گانه را که نیز از منطق قیاسی گرفته، پیشینی بر می‌شمارد.

کانت در آغاز بخش خرد ناب عنوانی مهم را در بررسی دو نوع معرفت طرح می‌کند: «در فرق میان شناخت ناب و شناخت تجربی». وی می‌گوید تردیدی نیست که شناخت ما با تجربه آغاز شد. و مایه‌خام معرفت‌های حسی است. اما چنین نیست که شناخت ما به تمامه تجربی باشد. پرسش نخستین این است که آیا معرفتی وجود دارد که تجربی نبوده و از تأثرهای حسی مستقل باشد؟ او خود پاسخ می‌دهد که بلی. این گونه معرفت‌ها را «از پیشی» می‌نامیم که از شناخت‌های «پسینی» متمایزند. (کانت، ۱۳۶۲: ۴-۷۳) کانت نکته ظریفی را در آغاز بحث «معرفت پیشین» بررسی می‌نماید. وی معتقد است که اصطلاح «از پیشی» به اندازه کافی روشن نیست که بتواند کل معنای پرسش طرح شده را بیان دارد.

اما در تعریفی کلی آن شناخت‌ها را پیشینی می‌دانیم که مطلقاً مستقل از هرگونه تجربه صورت گیرند. از میان معرفت‌های از پیشی تنها آن معرفت‌هایی ناب نامیده می‌شوند که با هیچ معرفتی پسینی آمیخته نشده باشند. (همان، ۷۴). کانت در عبارات بعدی می‌کوشد تا تبیین سازد که هیچ فهمی بدون معرفت‌های پیشینی میسر نبوده و فلسفه به دانش نیازمند است که امکان، بنیادها و قلمرو شناخت پیشینی را بررسی و مشخص سازد. برخلاف لاک که معتقد بود تصدیقات و شناخت‌های پیشینی، معرفت‌هایی بی‌اهمیت و صرفاً بیانگر روابط میان تصورات ما هستند (Jonathan, 1986: 213).

۲. حقایق تحلیلی

در منطق ارسطویی، قضیه را بنیادی چون موضوع، محمول و نسبت حکمیه بود. حکم همواره ترکیبی از موضوع و محمول می‌باشد. حکمی را که در آن محمول در مفهوم موضوع مندرج باشد نزد کانت «تحلیلی» و در غیر اینصورت «تألیفی» است. کانت حقایق تحلیلی را که مستقل از تجربه‌اند مقدم بر تجربه و پیشینی و حقایق تألیفی را مؤخر از تجربه بر می‌شمارد. کانت و حتی هیوم بر این باور بودند که احکام تحلیلی شناختی از واقعیت عرضه نکرده بلکه صرفاً عباراتی برای تحلیل مفهوم موضوع هستند (هارتناک، ۱۳۷۶، b: ۲۰-۱۹). کانت در تبیین حقایق تحلیلی می‌گوید که در تمامی داوریه‌ها که در آنها نسبت موضوع به محمول اندیشیده می‌شود، دو گونه نسبت ممکن است یا محمول. ب چنان به موضوع الف تعلق دارد که در آن گنجانیده شده است و یا ب سراسر بیرون از مفهوم الف قرار گرفته است. در مورد گونه اول، وی آن حکم را «تحلیلی» می‌خواند. (کانت، ۱۳۶۲: ۸۰) تحلیلی یعنی قضایایی که با توجه به معانی موجود در الفاظش، درست هستند نه بر حسب آنکه واقعیت و جهان خارج را باز نمایند. کانت احکام و حقایق تحلیلی را احکام توضیحی نیز نامیده و سبب را آن می‌داند که حقایق تحلیلی بوسیله محمول، چیزی به مفهوم موضوع نمی‌افزاید بلکه فقط آن را بوسیله روشکافی به مفهوم‌هایی فرعی آن تجزیه می‌کنند که در همان مفهوم اندیشیده شده بودند. وی مثال جسم را می‌آورد و تصریح می‌کند هنگامی که می‌گوییم: همه جسم‌ها امتداد دارند یک حکم تحلیلی است. زیرا از مفهوم جسم فراتر نمی‌رویم. برای فهم بعد و امتداد باید فقط همان مفهوم جسم را فرو شکافم بر خلاف مثال: همه جسم‌ها وزن دارند که محمول چیزی غیر از موضوع است. (همان، ۱-۸۰) راسل نیز در بررسی حقایق تحلیلی، همین توضیح را آورده و گوید در قضیه تحلیلی، محمول جزء موضوع است. مثل: «مثلث متساوی الاضلاع مثلث است». اما پس از آن تأکید می‌کند که قضایای تحلیلی از قانون تناقض نتیجه می‌شوند یعنی این قول که مثلث متساوی الاضلاع مثلث نیست، متناقض است. راسل نیز می‌پذیرد که تمام قضایای تحلیلی، حقایق پیشینی اند گرچه تنها حقایق «از پیشی» نیستند (راسل، ۱۳۶۲: ۶۷-۹۶۵). لاک مثال دشواری برای قضیه تحلیلی می‌آورد: «وقتی دارایی نیست، ظلمی و ستمی نیست». وی این مثال را با «قرمز، یک رنگ است» یا « $۵+۵=۱۰$ » قضایایی بر می‌شمارد که برای تایید حقایق آنها نیازمند تجربه نیستیم. هر کس که آنها را بفهمد، درستی آنها را بدون تجربه می‌داند (Jonathan, 1986: 213).

کانت معتقد نیست که تنها قضایای پیشینی، حقایق تحلیلی باشند (کانت، ۱۳۶۲: ۳-۸۱).

اما بسیاری از فیلسوفان تجربی بخصوص تجربه‌گرایان قرن بیستم همچون «آیر» بر این باورند که یک قضیه تنها در صورتی که تحلیلی باشد می‌تواند پیشینی تلقی گردد. به عبارتی تمام معرفت‌های «از پیشی» شناخته‌های مربوط به این احکام و حقایق تحلیلی اند (Jonathan, op.cit).

۳. احکام تألیفی (ترکیبی)

قضایا در یک تقسیم بندی کلی در اندیشه کانت بر دو نوع است. حکمی را که در آن محمول در مفهوم موضوع مندرج نباشد، در فلسفه کانت، تألیفی یا ترکیبی خوانده می‌شود. در تعبیری دیگر، کانت تصریح می‌دارد قضایایی که در آنها پیوند محمول با موضوع بدون اینهمانی اندیشیده می‌گردد باید احکام تألیفی نامیده شوند. در قضایای تألیفی بر خلاف تحلیلی، به مفهوم موضوع، محمولی می‌افزایند که هرگز در آن اندیشیده نشده بود و از راه هیچ گونه فرو شکافی آن مفهوم نمی‌توانست برآهنجیده شود.

(کانت، ۱۳۶۲: ۸۱-۸۱) کانت تمامی قضایای تجربی را احکام تألیفی تلقی می‌کند. گاهی از آنها به احکام تجربی و برخی اوقات احکام حسی یاد می‌کند. در بیانی کلی، کانت این احکام را «تألیفی مؤخر» از تجربه بر می‌شمارد. برخلاف تحلیلی که ارزش آنها مستقل از تجربه است (هارتناک، ۱۳۷۶، b: ۲۰). خود کانت در تعریف قضایای تألیفی می‌گوید قضایایی اند که تحلیلی نباشند و تأکید می‌دارد که تمامی قضایایی که ما به جز از راه تجربه بر آنها علم حاصل نمی‌کنیم تألیفی یا ترکیبی است. اما کانت بر خلاف لایب نیتس و تمامی فلاسفه پیش از خود، عکس قضیه را نمی‌پذیرد. یعنی نمی‌پذیرد که تمامی قضایای ترکیبی به واسطه تجربه حاصل می‌شوند (راسل، ۱۳۶۵: ۹۶۷). به همین دلیل کانت بر خلاف هیوم که باور داشت قانون علیت پسینی است چنین عقیده دارد که علیت گرچه از احکام تألیفی است ما علم و معرفت به آن به طور «از پیشی» حاصل می‌شود. کانت تمامی احکام حساب و هندسه را گرچه ترکیبی می‌داند اما پیشینی بر می‌شمارد (همان: ۹۶۸).

این اندیشه در فلسفه کانت سبب شکل‌گیری نوع سومی از معرفت می‌شود که در آن با قضایایی مواجه هستیم که هم تألیفی است و هم پیشینی. به عبارتی احکامی داریم که محمول چیزی به موضوع نسبت می‌دهد که پیشتر در مفهوم موضوع حکم مندرج نبوده اما آنچه بر موضوع حمل شده بالضرورة صادق است یعنی حکم هم ضروری است و هم کلی (هارتناک، ۱۳۷۶، a: ۲۹).

کانت معتقد است که احکام ریاضی از گزاره‌هایی هستند که تألیفی و در عین حال پیشینی اند وی قضیه $2+3=5$ را مثال می‌زند. او بر این باور است که این گزاره و حکم تألیفی است نه تحلیلی. چون محمول یعنی «۵» در موضوع یعنی «۲+۳» مندرج نیست از اینرو محمول چیزی بر موضوع می‌افزاید اما در عین حال قضیه‌ای پیشینی است که هم کلی و هم ضروری است و هر عقل سلیمی بالبداهه و بدون آزمودن و تجربه بر راستی این قضیه اذعان خواهد داشت. (همان: ۳۰).

پرسش اساسی در این باب آن است که احکام تألیفی پیشینی چگونه امکان پذیر است؟ خود کانت در بحث از حیات استعلایی این پرسش را طرح و می‌کوشد به آن پاسخ دهد.

کانت در بررسی‌های خود تلاش کرد تا به کمک «مکان» و «زمان» این سؤال را تبیین و جواب دهد. وی اعتقاد دارد که مکان یک مفهوم تجربی نیست بلکه صورت ضروری و پیشینی است که بنیان

تمامی مشاهدات بیرونی است به نحوی که هیچ کس نمی‌تواند تصور کند که مکان مطلقاً وجود نداشته باشد. او گوید مکان یک شهود محض و «از پیشی» است. کانت نتیجه می‌گیرد که مکان و نیز زمان یک صورت پیشینی شهود است که شرط لازم و کافی برای صدور احکام تالیفی و پیشینی در هندسه است. هندسه از نظر کانت در زمره احکام تالیفی و پیشینی است که از خواص مکان است. ما می‌توانیم درباره مفاهیم مکانی همچون خط‌های مستقیم و کوتاه‌ترین فواصل، احکام تالیفی پیشینی صادر کنیم. شرط صدور چنین احکامی، پیشینی بودن مکان است. (همان: ۳۸-۳۵).

۴. معرفت پیشین و ضرورت:

ضرورت همچون کلیت از مفاهیمی است که در منطق استعلایی کانت به نمایش درآمد. کانت دو منطق عرضه می‌دارد نخست منطق صوری و دوم منطق استعلایی: Transcendental logic. منطق صوری فقط با نتایج منطقی همراه است که به واسطه شکل‌های منطقی، می‌توانیم انواع مختلف قضایا را استنتاج نماییم اما منطق استعلایی به مفاهیم درآکه و شرایط کاربرد آنها پیوند می‌خورد. فاهمه در اندیشه کانت نوعی توانایی ساختن احکام و کاربرد مفاهیم است. مفاهیم اساس فاهمه که کانت آنها را مقولات می‌خواند در منطق استعلایی وجود دارد و ما می‌توانیم با بررسی صورت احکام آنها را تبیین سازیم. به زعم کانت صورت حکم یا ساختار منطقی هر گزاره باید بیانی از مقولات باشد. از اینروست که وی چهار وجه از حکم را در ساختار منطقی احکام هر قضیه تدوین کرده که در هر یک از این صور احتمال سه نوع مختلف از حکم وجود دارد.

بررسی موضوع «ضرورت» نیازمند توجه به مقولات و انواع هر یک است. خود کانت در سنجش خرد ناب به آن عنوان «مفهوم‌های ناب فهم، یا مقوله‌ها» می‌دهد. (کانت، ۱۳۶۲: ۱۵۶). مقوله‌های کمیت (Quantity) (کلی، جزئی، شخصی)، کیفیت (Quality) (ایجابی، سلبی، عدولی)، نسبت (Relation) (حملی، شرطی، انفصالی) و جهت (modality) (ظنی، قطعی، یقینی یا ضروری) مقولات دوازده گانه کانت شمرده می‌شود. مقوله کمیت، نخستین مقوله در احکام است که هر حکم بالضروره باید دارای کمیتی باشد همچنانکه یک حکم بالضروره دارای کیفیت نسبت و جهت است. ضرورت در چهارمین مقوله گنجانده شده که سومین نوع آن است. هر حکم یا بالامکان صادق است یا فی الواقع صادق است یا بالضروره. کانت حکم نوع نخست را «ظنی» (Problematic) یا ناصادق باشد. حکم نوع دوم، «قطعی» (A Podictic) است این حکم می‌تواند به‌عنوان واقعیتی بالفعل صادر شود همچون تولد کانت در ۱۷۲۴ و مرگش در ۱۸۰۴ میلادی. (هارتناک، ۱۳۷۶، b: ۵۰-۴۸) اما در عین حال چون از اسباب تولد و مرگ او آگاهی ندارم لذا نمی‌توانم بگویم این حکم بالضروره صادق است. اما اگر از چنین شهود و دانشی برخوردار بودم می‌توانستم این حکم را «حکمی بالضروره» صادق بنامم که چنین احکامی نزد وی ضروری یا یقینی است (همان: ۵۰).

پیش از کانت، هیوم بود که در مناقشه ای فکری با اسپینوزا از اصطلاح «ضرورت» استفاده کرد. هیوم در نقد اسپینوزا تاکید کرد که ما اصلاً علت و معلول و قوانین طبیعی را ادراک نمی‌کنیم بلکه صرفاً حوادث و تابع و توالی امور است که به ادراک می‌آید. علیت و ضرورت استنباط ماست. اما در عین حال هیوم معتقد است که عادت و توالی را نمی‌توان در حقیقت ضرورت نامید بلکه تنها قضایای ریاضی‌اند که

ضروری می‌باشند چون از حقایق ثابت و غیرقابل تغییر می‌باشند هیوم البته بر خلاف کانت این قضایا را بیهوده تلقی می‌کند و سببش را آن می‌داند که محمول عین موضوع و حمل شی بر نفس است همچون قضیه $3 \times 3 = 9$ که حقیقت آن از ضرورت ابدی برخوردار است (ویل دورانت، ۱۳۷۱: ۲۳۳) کانت بر این باور است که معرفت‌های پیشین از دو خصلت بنیادین ضرورت و کلیت برخوردارند که نخست در ضمن مقوله جهت و دومی از انواع سه‌گانه مقوله کمیت است. حقایق پیشین به زعم او منصف به ضرورت ذاتی‌اند. ضرورت به این معناست که از تجربه مستقل بوده و فی‌نفسه و بالذات، قطعی و صریح و تغییرناپذیر است. این حقایق پیش از تجربه و «به نحو پیشین» وجود دارند. کانت گوید که ریاضیات برهان و نمونه عالی قضایا و معلوماتی است که پیشینی و مستقل از تجربه بوده و از ضرورت برخوردار است که بطلان آن در آینده محال خواهد بود. (همان: ۲۴۱)

کانت معرفت را از یک حیثیت به دو قسم شهود و مفهوم تقسیم می‌نماید. کانت معرفت پیشین و نیز قضایای ریاضی را از نوع شهود محض تلقی کرده و آن را در مقابل شهود غیر محض یا تجربی قرار می‌دهد. وی در تبیین دو نوع شهود بر این اعتقاد است که معرفت‌های مقدم بر تجربه به سبب شهودی بودن محض، از ضرورت برخوردار است در حالیکه شهود تجربی در نوع دوم مقوله جهت یعنی قطعیت قرار دارد که مطابقت و درست بودن را به لحاظ واقعیت واجد است. (محمدی، ۱۳۷۷: ۲۳-۲۲۲)

ژان وال در مابعدالطبیعه در بحث «نظریه شناسایی» به بررسی آراء کانت خاصه در مسئله معرفت ما تقدم و معرفت ما تأخر پرداخته و از ضرورت و کلیت نیز بحث کرده است. وی بر این عقیده است که لایب نیتس فکر کرده بود که با نشان دادن ضرورت و کلیت اصول عقلی، که آنها را مانند تصور نفس و تصور خدا، جزء تصورات فطری می‌شمرد، مذهب اصالت تجربه را رد کرد اما هیوم ثابت کرد که ضرورت و کلیت این اصول نه یک ضرورت و کلیت ذاتی و واقعی، بلکه فقط تصوراتی از ضرورت و کلیت است (ژان وال، ۱۳۷۰: ۵۴۷)

اما کانت قلمرو گسترده‌تری برای ضرورت و کلیت گشود. کانت ابتدا دو دسته معرفت *a priori* و *aposteriori* تدوین کرد و سپس احکام آنها را در ضمن مقولات گنجانید و آنگاه در بررسی مساله نسبت میان ذهن و واقعیت، سه راه حل ممکن را بررسی و راه حل سوم را ابداع کرد. این راه حل سوم که واقعیت مخلوق ذهن است. و نظریه ابتکاری کانت است همان است که خود کانت آنرا به انقلاب کپرنیکی تشبیه کرد. کانت ضرورت قضایا را به این جهت می‌داند که احکام و گزاره‌ها بر استدلال قیاسی استوار هستند. به زعم کانت برای ضروری و یقینی بودن قضایا یک دلیل بیش موجود نیست و آن استوار ساختن قضایا بر استدلال قیاسی (یا شهودی محض) است. (همان: ۵۰-۵۴۹)

۵. معرفت پیشین و کلیت:

در نخستین مقوله یعنی کمیت، سه نوع کلی، جزئی و شخصی مندرج است. کمیت در حقیقت سور قضیه را مشخص می‌کند. هر حکم یا سخنی درباره‌ی هر افراد موضوع است یا بعضی از آنها و یا منحصراً درباره یک فرد متعین. لذا حکم به اعتبار کمیتی که دارد یا کلی است یا جزئی و یا شخصی. کانت بر این باور است که معرفت‌های پیشینی از دو ویژگی منحصر به فرد برخوردارند: ضرورت و کلیت. حقیقت آن است که هر جا ضرورت صادق باشد کلیت نیز راست خواهد آمد از اینروست که کانت

تصریح می‌دارد که هر قضیه‌ای از ضرورت برخوردار باشد لزوماً کلیت را نیز به همراه خواهد داشت. می‌توان سبب امر را از کانت پرسش کرد. وی در پاسخ عبارتی کوتاه می‌آورد: اگر معرفت ما کلی نباشد یا جزئی است یا شخصی. در هر صورت باید تجربی و آزمون پذیر باشد تا درستی آن مبرهن گردد. نتیجه امر این می‌شود که معرفت ما پسینی و ما تأخر شود. (Jonathan 1986:216-17)

کانت در دسته‌بندی قضایا سه نوع حکم را مشخص می‌کند که نوع سوم در اندیشه کانت پدید آمد. وی گوید نوع سوم احکامی است که هم تالیفی و هم پیشینی. بدین معنا احکامی که محمول چیزی به موضوع نسبت می‌دهد که قبلاً در مفهوم موضوع حکم، مندرج نبوده و به علاوه آنچه به موضوع حمل شده بالضرورة صادق بوده و از کلیت هم برخوردار است. احکام جزئی و شخصی که با حکم تجربی توأم می‌شود، چون کلیت ندارد و لذا ضروری نیز نخواهد بود (هارتناک، ۱۳۷۶، ا: ۳۰-۲۹)

۶. نقدها

بسیاری از آرا کانت برگرفته از فیلسوفان پیشین است. مقولات دوازده گانه در منطق ارسطویی وجود دارد و حتی کانت طبقه بندی ارسطو از حکم‌ها و همچنین تعریف او از حکم به اسناد محمول به موضوع را امری مسلم می‌پندارد بدون آنکه میان قضایا (قضایای مفید وضع و قضایای بدون مسندالیه) تفاوت قائل گردد.

کلیت و ضرورت که اساس و بنیان نظریه معرفت پیشینی را شکل می‌دهند بیشتر در منافات فکری هیوم، لایب نیتس و اسپینوزا هویدا شده بود. با توجه به آراء کانت در ۵ رقم باز آمده در این مقاله می‌کوشیم تا نقدها را به ترتیب مطالب طرح شده تدوین کنیم.

نقد اول:

کانت در سنجش خرد ناب که به زعم بسیاری جهت طرح معرفت پیشین و مفاهیم ناب این نوع معرفت نگاشته شده، در ذیل عنوانی، احکام و گزاره‌ها را به دو دسته تحلیلی و تالیفی تقسیم می‌کند. قضایای تحلیلی را چنان می‌داند که در آنها پیوند محمول با موضوع از راه اینهمانی اندیشیده می‌شود که محمول به طور مستمر و از پیش در موضوع گنجانیده شد. اما قضای تالیفی عکس آن است. (کانت، ۱۳۶۲: ۸۰) این تقسیم بندی با اشکال اساسی مواجه است. ایراد این است که هر حکمی تالیفی است یعنی چنان نیست که اگر گزاره‌ای پیشینی باشد توتولوژی است. قضیه واجب‌الوجود بالذات واحد است یا بسیط و غیرمرکب است، گزاره‌ای ماتقدم و تحلیلی است که محمول متناسب از موضوع است. محمول مشتمل بر وحدانیت و یکاتی خداست اما موضوع بر وجود واجبی ذاتی و غیرمسبق به غیر دلالت دارد از اینرو طبق تعریف کانت این گزاره باید تالیفی باشد.

از طرفی برخی همچون لایب نیتس در نظریه قضایا می‌کوشد تا نشان دهد که هر حکمی به یک معنی تحلیلی و تجریدسازی (حسب نظریه فلاسفه اسلامی درباره حکم) است (ژان وال، ۱۳۷۰: ۵۵۵).

نقد دوم:

برتراند راسل معتقد است احکام تألیفی ماتقدم که کانت درباره قضایای ریاضی و هندسه طرح کرد، صرفاً مولود خیالبافی ذهن کانت است چون اگر حکمی تألیفی باشد، ممکن نیست که پیشینی و ماتقدم باشد. (راسل، ۱۳۶۵: ۹۶۸).

راسل همچنین در بررسی دو دسته قضایا تأکید می‌کند که کانت دو وجه تمایز را که در فلسفه لایب نیتس به هم آمیخته بود از یکدیگر تفکیک می‌سازد. یکی تمایز میان قضایای تحلیلی و ترکیبی و دوم تمایز میان قضایای ماتقدم و ما تأخر سپس می‌افزاید که کانت معتقد است قضایای تحلیلی از قانون تناقض نتیجه می‌شود. مانند مثلث متساوی‌الاضلاع مثلث است و تمامی قضایایی که از راه تجربه به دست می‌آوریم ترکیبی است.

ایراد آشکار به این بیان کانت ناسازگاری تعریف وی از دو قضیه تحلیلی و ترکیبی و با مثال و اسباب دو نوع قضیه بودن است. آیا تمام قضایایی که محمول جزو موضوع باشد همچون مثال مثلث خواهد بود؟ مسلماً خیر. مثال «زمان مقدار حرکت است» یا «هر مستعد با تبدیل به مستعدله موجب زوال استعداد می‌شود» به هیچ وجه همچون مثال مثلث نیست اما قضیه‌ای تحلیلی است.

اشکال پایانی این است که کانت برخلاف لایب نیتس و همه فلاسفه پیشین نمی‌پذیرد که عکس قضیه تحلیلی باید ترکیبی باشد. او نمی‌پذیرد که همه قضایای ترکیبی به واسطه تجربه معلوم می‌شوند لذا قضایای ریاضی را قضایای ترکیبی اما ماتقدم می‌شمارد چون $5+3=8$ چنان است که به زعم وی محمول (۳) مندرج در موضوع (۵) نیست و نتیجه از قانون تناقض پیروی نمی‌کند و بلکه (۸) چیزی غیر از ۳ و ۵ است. راسل این دسته‌بندی را بدون دلیل و صرف خیالبافی و بر خلاف تعریف از دو نوع قضایا می‌داند. (همان: ۹۶۷)

نقد سوم:

دسته‌بندی قضایا به تحلیلی و ترکیبی همانندی بسیار با دسته‌بندی قضایا به معقولات اولی و ثانیه در فلسفه اسلامی دارد. دسته‌بندی دوم نوعی از تقسیم قضایا است که با نظریه کانت ناسازگاری دارد و این مسئله البته در انتقادات برخی فلاسفه سده بیستم به اندیشه کانت در باب قضایا نیز طرح گردید. معقولات اولی عروض و اتصافشان در خارج است اما معقولات ثانیه به دو دسته منطقی که عروض و اتصافشان در ذهن و فلسفی که عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است. تقسیم می‌شوند. مبنای تقسیم در اینجا حسی و عقلی بودن است. کانت نیز کمابیش این مبنا را می‌پذیرد اما چرا کانت قضایایی را از این اصل خارج می‌سازد؟

علت آن روشن است. کانت در تعریف تحلیلی و ترکیبی و نیز ماتقدم و ما تأخر دچار اشتباه اساسی است بطوریکه تعریف وی نمی‌تواند قضایایی که تحلیلی نیستند اما پیشینی هستند را در برگیرد. برخی فیلسوفان سده بیستم همچون آیر در نقدی بر کانت معتقدند که یک قضیه صرفاً اگر تحلیل باشد «از پیشی» خواهد بود. یعنی همه شناخت‌های ماتقدم بالضرورة قضایا و حقایقی تحلیلی اند اما گزاره‌های تألیفی صرفاً از طریق حس و تجربه آشکار می‌شوند. (Jonathan, 1986: 214)

نقد چهارم:

کانت مکان و زمان را در مرحله اول مفهوم تجربی نمی‌داند که از تجربه‌های بیرونی اخذ شده باشند چون این دو یک پیش فرض ضروری برای دیدن هستند. هر چیزی باید بالضرورة در یک مکان باشد این حقیقت ضروری از کلیت نیز برخوردار است. پس مکان و زمان شرط لازم برای این حقیقت کلی و ضروری است که اشیاء باید در جایی باشند یعنی این دو ضرورتاً باید در بن پدیدارهای بیرونی قرار داشته باشند.

در مرحله دوم مکان و زمان را معرفتی پیشینی و مقدم بر تجربه بر می‌شمارد که زیربنای تمامی شهودهای بیرونی ما را شکل می‌بخشد.

در مرحله سوم کانت آن دو را یک شهود محض و نه یک مفهوم استنتاجی می‌داند و شرط ضروری ساختن احکام تالیفی و از پیشی در هندسه را یک شهود پیشینی تلقی می‌کند. کانت گوید هندسه دانشی است که خاصیت‌های مکان را هم‌نهادانه اما پیشینی تعیین می‌کند لذا مکان در اصل باید یک شهود و نه مفهوم باشد که ماتقدم بوده و پیش از هرگونه دریافت حسی در ما بوجود بیاید و در نتیجه مکان و زمان (زمان در حساب) باید یک شهود ناب و نه شهود تجربی باشند (کانت، ۱۳۶۲: ۱۱۶-۱۰۲). الف) کانت در سال ۱۷۶۸ در مقاله ای «درباره بنیاد رسالتی تمایز مناطق در فضا» می‌نویسد مکان یک «شیء» است.

ب) کانت پیش از این مقاله به دیدگاه عقلی لایب نیتس درباره مکان اعتقاد داشت که مکان عبارت است از نظام روابط و نسبت میان اشیاء.

ج) او سپس از این نظر عدول کرده و به اندیشه نیوتن متمایل می‌شود که مکان باید مقدم و مستقل از اشیائی که در آن قرار می‌گیرند، باشند.

د) هندسه در نظر کانت عبارت بود از مجموعه‌ای از حقایق ماتقدم درباره مکان. اگر مکان عبارت باشد از یک شیء در جهان مستقل از ما، معرفت پیشین به آن چگونه رخ خواهد داد؟ بعلاوه مشکل دیگری در نظریه کانت شکل گرفت. حقایق هندسی اگر یک جوهر بیرونی و واقعی را بیان می‌کنند چگونه ممکن است تحلیلی باشند؟

ه) تغییر عقیده کانت میان سالهای ۱۷۶۸ و ۱۷۷۰ و چرخش از استقلال مکان و زمان به آفریده و مجعول ذهن آدمی بودن در سنجش خرد ناب تکرار شد. از سویی این دو را بن و پایه و شرط لازم، ضروری و کلی تمامی شهودهای بیرونی می‌دانند و از سوی دیگر آنها را نمی‌تواند با توجه به تعریف قضایای تحلیلی، تحلیلی بخواند. به همین سبب می‌کوشد تا برخلاف تقسیم بندی اولیه نوع سوومی از قضایا جعل کند.

نقد پنجم:

ذهن ما به زعم کانت در خلق صورتهایش که عبارتند از فضا و زمان و آنچه کانت آنها را مقولات می‌خواند، جهان را می‌آفریند معرفت ما بدانها معرفتی ما تقدم است. کانت معتقد است که ما تجربه خویش را با مفاهیم معینی که مقولات باشند، نظم می‌دهیم و می‌سازیم. پرسش اساسی این است که

مقولات دوازده گانه کانت به همراه مکان و زمان آنچنان نقشی که او به آنها در «مفهوم سازی» و حتی اینکه شروط همه نمونها و احکام تجربی ما باشند، داده بود، نبوده و در تجربه ما آنچنان نقشی ایفا نمی‌کنند. به علاوه این مقولات جعل و امور ذهنی ما هستند لذا دلیلی ندارد که این مقولات را قابل انطباق با نفس الامور بدانیم.

ژان وال می‌نویسد سؤال دیگری که بجاست این است که آیا کانت در استنتاج استعلایی مقولات، توفیق داشته و توانسته اثبات نماید که انطباق و اطلاق این مقولات بر کثرتی محسوس و مطلقاً نامعین، چگونه انجام می‌گیرد؟ بدیهی است که در باب دومین مشابهت تجربه، کانت باید به نظمی خارجی که مستقل از ذهن وجود دارد، توجه می‌کرد (ژان وال، ۱۳۷۰: ۵۵۵) در حالیکه در آثارش، نظم را بر ساخته ذهن و مجعول آن قلمداد می‌کند.

نقد ششم:

کانت از این اندیشه که قضا یا و حقایق پیشینی، واجد کلیت و ضرورت هستند، دفاع کامل می‌کرد. وی این اندیشه را به‌عنوان یک قاعده مسلم طرح کرد که هر قضیه‌ای ما تقدم باشد اولاً مربوط به حقیقت ضروری است و ثانیاً از قاعده «عدم تناقض» بدست می‌آید که هیچ قضیه‌ای هم درست و هم نادرست نمی‌باشد. از آنجاییکه معرفت ما تجربی نیست لذا همیشه از کلی به جزئی است یعنی نمی‌تواند از شناخت جزئی حاصل شده باشد چون در آن صورت معرفت ما تجربی و نه پیشینی خواهد بود. (Kant, 1961 B3-4)

این دعوی کانت در سراسر کتاب قطور سنجش خرد ناب به چشم می‌خورد. چه ایراد و نقدی می‌توان بر این باور کرد و آسیب اساسی این تفکر را روشن ساخت؟

تصور می‌کنم نخستین اشکال می‌تواند به مسلم انگاشتن پیوند میان معرفت پیشین و کلی و یا غیر جزئی بودن متعلق معرفت، اقامه کرد. چرا کانت معتقد است که معرفت ما به اشیا جزئی باید توأم با آزمون و پسینی باشد؟ در صورتیکه بتوانیم نشان دهیم که می‌توان به اشیا جزئی، معرفت پیشین داشت، اساس هندسه نظریه کانت متزلزل خواهد شد.

ابن سینا در نمط چهارم از اشارات، در چهار فصل به پاسخ این پرسش می‌پردازد و تاکید دارد که با تأمل در امور محسوس و جزئی و حتی شخصی می‌توان دریافت که نوع معرفت متعلق به آن تجربی و حسی نیست. وی از نفس و حالات نفس همچون عشق، شرم، ترس، خشم، شجاعت و جبن یاد می‌کند که به زعم آنکه این امور متشخص و جزئی‌اند اما معقول یا معرفت ما به آنها پیشینی است. (ابن سینا، ۱۳۶۳: فصل‌های ۳-۱)

مثال دیگر آن است که فیلسوفان اسلامی در اثبات وجود ذهنی بکار می‌گیرند. برهان این است که می‌توانیم بر معدومات خواه جزئی و خواه کلی با احکام ایجابی، حکم برانیم. معرفت ما به این که عنقا زیباست معرفتی پیشین است چون هیچگاه حسب تعریف کانت، این قضیه به تجربه نمی‌آید اما عنقا یک موضوع جزئی و شخصی است. یا مثال شریک الباری محال است. شریک الباری یک فرد متشخص است اما حکم به محال بودن آنرا «پیشینی» می‌دانیم. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۴ ق: ۳۲)

کریپکی نیز در اثرش «جزئیت و ضرورت» مثالی همانند، اما روشن‌تر در نقد کانت می‌آورد. وی می‌پرسد به جای توجه به میز روبرویمان که از چوب ساخته شده، به میز توجه کنیم که آیا می‌شود در عوض میز چوبی که فی الواقع از چوب برآمده به میز از یخ فکر کنیم و بیاندیشیم که میز روبرویمان از یخ باشد؟ بی‌تردید پاسخ منفی است به دلیل شهود قوی که محال است میز ساخته شده از چوب، چوبی نباشد و یخی باشد. چگونه و به چه دلیل چنین حکم ضروری را روا می‌داریم؟ کریپکی پاسخ می‌دهد به معرفت پیشین درستی این قضیه ضروری را دریافت کردیم. (Kripke, 1971: 152) پس می‌توانیم به شیء جزئی همچون میز، معرفت پیشین داشته باشیم و این نقد روشن به اصول مسلم کانت است: کانت اشتباه کرده که پنداشت معرفت ما به اشیاء جزئی فقط از طریق تجربی حاصل می‌شود.

فهرست منابع:

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش، ۱۳۶۳
 ۲. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، چاپ دهم.
 ۳. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری. تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵، بازچاپ، جلد دهم.
 ۴. طباطبایی، محمدحسین، بدایه الحکمه. قم: نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۴ هـ. ق.
 ۵. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
 ۶. گاردنر، بوستاین. دنیای سوفی، برگردان کورش صفوی، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۷۵، چاپ سوم.
 ۷. محمدی، مجید، مسائل فلسفی، تهران: انتشارات قلم، ۱۳۷۷.
 ۸. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.
 ۹. هارتناک، یوستوس، a. نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.
 ۱۰. هارتناک، یوستوس، b. نظریه شناخت کانت، ترجمه علی حقی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
1. Janathan, Doncy. An Introduction to contemporary Epistemology, New York: Basil Black well, 1986.
 2. Kant, Immanuel. Critique of pure Reason, translated by kemp smith, London: Macmillan press, 1961.
 3. Kripke, soul Aaron. Identity and Necessity. New York: New York u.p. 1971.

دین و دینداری از دیدگاه کانت خدا

رقیه تمیمی*

«کانت آن نسبت میان انسان و خداوند را که فیلسوفان پیش از او کم و بیش حفظ کرده بودند، به گونه‌ای رادیکال از میان برد.»^۱
«لوک فری»

چکیده

شاید به یقین بتوان گفت مهمترین و اصلی‌ترین موضوع مابعدالطبیعه خدا و به تبع آن دین می‌باشد که در طول تاریخ مورد توجه و تفلسف فیلسوفان و متفکرین قرار گرفته است. در فلسفه یونان و قرون وسطی تفکر فلسفی از خدا آغاز و به بحث در خصوص طبیعت و انسان می‌انجامید. این روند در دوره رنسانس و دوره جدید نیز تا قبل از کانت همچنان ادامه یافت تا آنجا که فلسفه دکارت نیز به دلیل آنکه از خدا شروع شده سپس به تفکر در باره انسان می‌پردازد، به نوعی در این چارچوب محصور ماند. در عصر روشنگری و به ویژه در فلسفه کانت این امر دگرگون می‌شود، کانت از انسان شروع می‌کند و سپس به تفکر درباره خدا به مثابه یکی از مفاهیم عقل انسان می‌پردازد. در واقع از قرن هیجدهم به بعد با نقادی عقل نظری و همچنین عقل عملی در فلسفه کانت، مفهوم خدا و به تبع آن دین و دین داری دچار تحول اساسی می‌شود و این امر رویکرد مدرن به مفهوم خدا و توابع آن را شکل می‌دهد بطوریکه متفکرینی همچون کی‌یر که گور، نیچه، ویتگنشتاین و... آشکارا در این خصوص تحت تأثیر اندیشه‌های کانت می‌باشند.

در این نوشتار اهداف زیر پی گرفته می‌شود:

بررسی خاستگاه مفهوم خدا در فلسفه کانت. با توجه به نقادی معرفت نزد کانت، خاستگاه مفهوم خدا در فلسفه او با گذشتگان تفاوت فاحشی می‌یابد زیرا در اندیشه کانت دیگر خاستگاه مفهوم خدا عقل (عقل نظری) نیست چون مفهوم خدا از جمله

مقولاتی است که قابل اثبات به وسیله عقل نظری نمی‌باشد. از این رو کانت در نقادی عقل عملی است که مفهوم خدا را به‌عنوان ضامن اخلاق طرح و اثبات می‌نماید. بررسی جایگاه مفهوم خدا در نقادی عقل عملی فلسفه کانت. در نقادی عقل عملی که کانت مفهوم خدا را مطرح و به نوعی اثبات می‌کند اینگونه نیست که آن مقدم بر همه مقولات محض عقل عملی باشد، بلکه مفهوم خدا و دین مسبوق به اخلاق می‌باشند. بررسی و تبیین مفهوم خدا و به تبع آن دین و دینداری در فلسفه کانت. با توجه به نوع رویکردی که کانت به مفهوم خدا و نحوه اثبات آن دارد مفهوم دین و دین داری در فلسفه او به نحو بنیادی متفاوت با دیدگاه مرسوم و متداول است.

واژگان کلیدی: کانت، خدا، دین، دین طبیعی، ایمان، دینداری، اخلاق.

* * *

مقدمه

در اوایل قرن هیجدهم سیطره راسیونالیسم دکارتی، موفقیت چشمگیر فیزیک نیوتنی، پیشرفت رشته‌های گوناگون معرفت و جنبش‌های اقتصادی و سیاسی موجب این روحیه خوشبینانه شد که عقل بشر و بدان وسیله انسان قادر به شناخت ذات اشیاء، دستیابی به علم قطعی و یقینی و شناخت عینی از جهان می‌باشد.

با این وجود شک و تردید هنوز وجود داشت و به تدریج با حاوی تصورات فطری و حقایق سرمدی است که مقدم بر تجربه در آن وجود دارد پیشرفت آمپریسم و رواج این اندیشه که تمامی شناخت ما مبتنی بر تجربه است، این بحث مطرح شد که اگر خلقت انسان به گونه‌ای است که هیچ منبعی برای شناخت واقعی ندارد مگر تجربه حسی، در آن صورت آیا شناخت ما را از قوانین کلی طبیعت و از اصول بنیادی اخلاق می‌توان به‌راستی توجیه کرد؟ برای اینکه هیوم فیلسوف اسکاتلندی ثابت کرده بود که تجربه‌گرایی افراطی حتماً به شک‌گرایی می‌انجامد. شناخت اصول دوربین عکاسی گویای این نظریه بود که شبکه چشم و پرده گوش و نیز دیگر سطوح حسی مادی همه پرده‌های حسی کوچکی است که تصویر اشیاء خارجی بر آنها منعکس می‌شود. این تصویرها سپس به مغز انتقال می‌یابد و ذهن یا روح به بررسی آنها می‌پردازد، و از آنجا که ما هیچگاه از مغز خود بیرون نمی‌آییم، پس در این صورت هیچگاه نمی‌توانیم بفهمیم آیا تصاویر دریافتی ما، تصاویر نوعی هستی خارجی است یا نیست. فیلسوفان در گذشته معمولاً با به اصطلاح حقایق کلی و بدیهی از قبیل "هر کیفیت متعلق به جوهری است"، "هر تغییری علتی دارد" و "هر ادراک حسی متعلق به ذهن اندیشنده است" خود را از مخمصه نجات داده بودند. ولی هیوم از علت درستی این گفته‌ها سوال می‌کند، این امور مسلماً از راه تجربه قابل اثبات نمی‌باشند. این‌ها ظاهراً هم لازمه شناخت ماست هم غیرقابل اثبات.

با شکاکیت هیوم پایه علوم طبیعی و به عبارتی فیزیک نیوتن سست و بی‌اعتبار، اخلاق و دین بی‌پایه و بنیاد شد. از آنجا که کانت معتقد و دلبسته فیزیک نیوتن و جهان‌بینی مبتنی بر آن بود درصدد برآمد تا ضمن پاسخگویی به شبهات هیوم، با فلسفه نقدی خود فیزیک نیوتن را توجیه، مبانی فلسفی

آن را استوار و مهمتر از آن حد علم را معلوم سازد تا به گفته خود او با تحدید علم جایی برای ایمان باز کند و نیز بنیاد محکمی برای اخلاق بیاید. در یک کلام او می‌خواست تا هم مسأله شناسایی و علم را و هم اخلاق و وجود خدا و اختیار و خلود نفس را یک‌جا و در یک نظام فلسفی که همان فلسفه نقاد است، حل نماید.

نوآوری و ابتکار کانت در تبیین چگونگی فراهم آمدن شرایط شناخت و تحقق آنها است. به اعتقاد کانت برای بیان فلسفه نیوتن ابتدا باید گزاره‌هایی درباره ماهیت زمان و مکان، جوهرها و کیفیت آنها، حرکت، علیت و غیره ارائه داد. این گزاره‌ها باید مقدم بر تجربه درست باشند زیرا همانگونه که هیوم ثابت کرده بود اینها درواقع به تجربه در نمی‌آیند. کانت این گزاره‌ها را احکام تألیفی ماتقدم نامید و سؤال هیوم را از خود کرد، از کجا معلوم که این گزاره‌ها درست باشند و چگونه می‌توان گزاره‌ها را از تجربه حسی خام به جهان‌بینی نیوتن را توضیح و توجیه کرد. پاسخ کانت در وهله اول این بود که ذهن ما به تجربه ما فرمان می‌دهد، چون فرمان نمی‌تواند از جای دیگری بیاید. ذهن انسان طوری از پیش برنامه‌ریزی شده که تجربه را تجربه عینی فیزیکی می‌پندارد. هرچند شک نیست که ما چنان ساخته شده‌ایم که باور داریم "خود" هستیم، در جهانی از مکان و زمان و اجسام فیزیکی و قوانین علی قرار گرفته‌ایم، ولی چگونه می‌توان ثابت کرد که این باورهای ما درباره جهان واقعاً درست است؟ در این‌جا پاسخ کانت آن بود که نشان دهد راه دیگری به شناخت وجود ندارد اگر موجود محدودی چون من و تو بخواهد از راه تجربه از جهان فیزیکی شناخت عینی بدست آورد، باید تجربه خود را به سیاق زمان و مکان، به سیاق اشیاء و کیفیات آنها نظم بخشد و قوانین کلی را بر آن جاری سازد. "تجربه ذهنی را از هیچ راه دیگری نمی‌توان به شناخت عینی تبدیل کرد. تنها راه عینیت واگذاری آن به تجربه است."^۲

کانت با انقلاب کپرنیکی خود رابطه ذهن و عین و رابطه فکر و اشیاء را دگرگون کرد. بیشتر فلاسفه پیشین فکر می‌کردند ذهن از نظم جهان خارجی تبعیت می‌کند یا آن را انعکاس می‌دهد. اما به عقیده کانت جهان بازتاب ذهن است نه برعکس، اگر جهان را منظم می‌بینیم این مولود ذهن ماست و باید این چنین باشد چون راه دیگری برای شناخت ما از آن وجود ندارد.

خاستگاه مفهوم خدا

کانت با تحلیل عقل انسان و تمایز قائل شدن میان عقل و فاهمه انسان معتقد شد که عقل انسان نمی‌تواند مشرف بر هر دو قلمرو عالم حس و عالم معقول باشد. شناخت حقیقی محصول اعمال قوه حساسیت و قوه فاهمه بوده و قلمرو واقعی کاربرد فاهمه نیز عالم محسوسات است. از این‌رو استعمال مقولات فاهمه در قلمرو معقولات استفاده متعالی از آنها است که به توهم و جدل منتهی می‌شود. کانت کوشید تا با بررسی نقادانه شناخت به شرایط ماتقدمی که امکان شناخت تنها به سبب آنها حاصل می‌شود دست یابد و راه استفاده متعالی از مقولات فاهمه را نیز ببندد. به این ترتیب علم صحیح و واقعی زمانی میسر است که داده حس با یکی از مقولات فاهمه تطبیق نماید و صدور احکام تألیفی مقدم بر تجربه ممکن باشد، به عبارت دیگر علم تنها در حیطه امور تجربی و تجربه‌پذیر امکان دارد. نتیجه آنکه "ما هرگز نمی‌توانیم نفس‌الامر یا اشیاء فی‌نفسه را جدا از غبار تحریفاتی که ممکن است از رهگذر جریانهای ذهنی ما به آنها برسد، بشناسیم. علم در محدوده پدیده‌ها معتبر است ولی نمی‌تواند

معلوم و مکشوف بدارد که حقیقت نفس‌الامری یعنی جدا از شیوه‌های محدود اندیشه بشری، از چه قرار است. علم فقط با روابط علت و معلولی و زمانی - مکانی سروکار دارد. جهان چنانکه فی‌حد ذاته و در نفس‌الامر هست، همواره برای ما دسترس‌ناپذیر است... (کانت) با هیوم موافق است که مفهوم علیت فقط قابل اطلاق به تجربه قابل ادراک حسی است و ما هرگز نمی‌توانیم تجربه‌ای از کل جهان یعنی جهان همچون کل داشته باشیم که تعبیر علی بر آن به‌خوبی قابل اطلاق باشد. مفهوم علت فقط برای اقلامی که در یک تسلسل یا با سلسله زمانی واقعد معنی دارد، نه برای کل سلسله.^۳

از آنجا که کانت بین عقل نظری و عقل عملی تمایز قائل می‌شود و با تحلیل و نقادی عقل نظری شناسایی انسان را محدود به داده‌های حسی می‌کند که تحت مقولات محض فاهمه قرار می‌گیرد، بسیاری از اموری که مادی و تجربی نیستند از جمله نفس، اختیار، آزادی و خدا، که تحت احکام تألیفی مقدم بر تجربه واقع نمی‌شوند در دایره شناسایی انسان قرار نمی‌گیرند. در دیدگاه کانت:

«معقول بودن شناسایی به واسطه فاهمه است و این شناسایی عالم حواس ما را نیز شامل می‌شود. اما اشیا را از آن جهت عقلی می‌نامند که تمثیل آنها صرفاً بوسیله فاهمه، بدون اینکه شهودهای حسی ما به آنها ربطی داشته باشند، ممکن باشد. لکن از آنجا که باید برای هر شیئی شهود ممکن متناظر با آن وجود داشته باشد، باید فاهمه‌ای را تصور کرد که اشیاء را بی‌واسطه شهود می‌کند، ولی ما از چنین فاهمه‌ای، و از موجودات عقلانی که آن ناظر بدانهاست، کمترین تصویری نداریم.»^۴

از آنجاکه این‌گونه امور برای زندگی انسان متمدن و با فرهنگ لازم شمرده می‌شود و بدون آنها انسان قادر به ادامه زندگی خود نیست. کانت در نقادی عقل عملی به آنها می‌پردازد و اخلاق و دین را براساس فهم بشری تحلیل کرده و مبتنی بر آن نظام اخلاق خود را ارائه داده و در آن لزوم وجود خداوند را به‌عنوان ضامن نظام اخلاقی خود و خیر اعلی اثبات می‌نماید. او بزعم خود در همان حال که دری می‌بندد در دیگری بر عالم حقایق مابعدالطبیعی، در تحلیل عقل عملی می‌گشاید.

همچنانکه حس محض ناظر بر جزئیات ماتقدم یعنی مکان و زمان و فهم محض ناظر بر مفاهیم ماتقدم است، عقل محض نظری نیز بر کاربرد نظری صور عقل ناظر است و عقل محض عملی بر کاربرد عملی آنها. البته صور عقل خود همانا معانی ماتقدم هستند و درواقع کانت وجود نفس، عالم و خدا را به‌عنوان صور عقل محض می‌پذیرد ولی همواره تأکید می‌نماید که درباره این صور عقل محض، هیچ چیز معین نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم. زیرا مفاهیم محض و همچنین شهودهای محض ما هیچکدام جز به متعلق‌های تجربه ممکن که صرفاً موجودات محسوسند راجع نیست و به محض آنکه از این قاعده تخلف کنیم کمترین معنایی برای آن مفاهیم باقی نخواهد ماند مفاهیم عقل محض هرگز از هیچ تجربه ممکن مستفاد نمی‌شود. کاربرد مفاهیم محض فاهمه منحصراً حلولی است و به‌عبارت دیگر به تجربه در حدی که به ما داده شده مربوط است و حال آنکه مفاهیم عقل به تمامیت یعنی به وحدتی که جامع همه تجربه‌های ممکن است مربوط می‌باشد و لذا از هر تجربه معلومی فراتر می‌رود و متعالی می‌شود.

کانت "با احترام، این مسأله را که آیا ما از حقایق روحانی شهودی داریم؟ را انکار می‌کند و می‌گوید: شهود امور معقول کار انسان نیست (و انسان) فقط یک معرفت رمزی و تمثیلی از آنها دارد."^۵

خدا در فلسفه نقادی بعنوان ایده‌آل عقل محض مطرح می‌شود که عقل آن را حقیقی‌ترین و کاملترین موجودات می‌داند. این تصوّر از اعمال فعالیت مطلق جویی عقل بر مکانیسم حاکم بر قیاس انفصالی حاصل می‌شود. از نظر کانت معنای خدا متضمن هیچ عنصر تجربی نیست لذا آن را "مثال عقل محض" یا "مثال استعلایی" می‌نامد. در واقع "با فلسفه نقادی کانت و فلسفه تحصّلی کنت، اوضاع کاملاً متفاوت گردید. بدین قرار که چون نزد کانت خدا موجودی نیست که در صور ماتقدم حساسیت، یعنی مکان و زمان، ادراک شود، او را نمی‌توان به چیز دیگری به واسطه مقوله علیت مرتبط ساخت. لذا وی نتیجه گرفت که خدا یکی از تصوّرات محض عقل است که عبارتند از اصول کلی وحدت‌بخش شناسایی ما، ولی خودش شناخته نمی‌شود و ما باید وجود خدا را به‌عنوان یکی از لوازم عقل عملی قبول کنیم. بدینسان وجود خدا مبدل به یک اصل موضوع می‌گردد که باز هم شناخته نمی‌شود."^۶

نقد دلایل اثبات وجود خدا

کانت پس از آنکه کیفیت پیدایش تصوّر ایده‌آل عقل محض یعنی خدا را تبیین می‌کند به نقد و بررسی دلایل اثبات وجود خدا می‌پردازد. او این دلایل را منحصر در سه برهان وجودی، جهان‌شناختی و طبیعی - کلامی می‌داند.

در نظر او برهان وجودی که مدعی است از امکان تصوّر امری می‌توان وجود آن را استنتاج کرد و از این گزاره که ذات اکمل قابل تصوّر است این گزاره را نتیجه گرفت که او موجود است. دارای این اشکال اساسی است که "وجود" یکی از محمولات نیست به نوشته او: "هرچه و هر قدر در مفهوم ما از شیء مندرج باشد [یعنی منطقاً از آن لازم بیاید] باید فراتر و خارج از آن برویم تا بتوانیم وجود را به آن نسبت دهیم." یا به عبارت دیگر، حکم کنیم که خالی [از مصداق] نیست و حکیمان صحیح باشد. تصوّر ذات برین از بسیاری جهات صورت معقول سودمندی است، اما چون صورت معقولی بیش نیست، ممکن نیست خود به‌تنهایی معرفت ما را نسبت به آنچه هست گسترش دهد.

بنابراین برخلاف انتظار طرفداران برهان وجودی که می‌خواهند با تحلیل مفهوم کاملترین هستی، خدا را از طریق یک قضیه تحلیلی اثبات کنند، از نظر کانت اثبات وجود خدا از این طریق ممکن نیست بلکه لاجرم باید تالیفی باشد. اما اثبات وجود خدا از طریق یک قضیه تالیفی مؤخر از تجربه نیز معنی ندارد زیرا تجربه حسی در مورد خدا امکان ندارد و بنابراین باید از طریق یک قضیه تالیفی مقدم بر تجربه صورت گیرد. و همه سخن کانت این است که قضایای تالیفی مقدم بر تجربه فقط در عالم پدیدار می‌تواند صادق باشد و مقولات حسی و مقولات فاهمه بر آنچه نتواند زمانی و مکانی باشد قابل اطلاق و اعمال نیست.

برهان جهان‌شناختی، برهانی است که مقدمه آن گزاره‌ای ترکیبی است دایر بر اینکه چیزی وجود دارد، از قبیل اینکه کسی خودش بگوید من وجود دارم. نتیجه آن نیز گزاره‌ای ترکیبی است که می‌گوید ذاتی مطلقاً واجب، وجود دارد. در دیدگاه کانت شاید اساسی‌ترین ایراد این برهان، این فرض باشد که سلسله‌ای نامتناهی (و در مورد فعلی، سلسله‌ای از علل) در عالم تجربه پایان‌پذیر است. به نظر کانت این فرض سرچشمه کلیه اشتباهات مابعدالطبیعه مطلق است. باید متوجه بود که برهان جهان‌شناختی به‌خودی خود وجود خداوند را ثابت نمی‌کند و حداکثر وجود ذاتی منطقاً واجب را به اثبات می‌رساند.

برهان طبیعی - کلامی را معمولاً برهان براساس نظم یا قصد و غایت نیز می‌نامند. مقدمه این برهان ادراکی است که از نظم ظاهری عالم دست می‌دهد. زنجیره‌ای از علت و معلول و غایات و وسایل در عالم هستی می‌بینیم که نظم و ترتیب بین آنها و حاکم بر آنها قابل مشاهده است. بنابراین تمایل به این استنتاج کاملاً قابل درک است که باید آفریننده یا لاقبل‌سازنده‌ای برای جهان باشد. ولی سلسله نامحدود غایات و وسایل را نیز مانند سلسله نامحدود علت‌ها و معلولها، نمی‌توان فرض کرد که در عالم تجربه به انجام برسد.^۷ به هر حال، نه برهان براساس نظم قادر به اثبات وجود حقیقی‌ترین ذات است و نه برهان جهان‌شناختی، زیرا اولی به فرض که به مطلوب دست یابد تازه وجود سازنده جهان را ثابت کرده است و دومی نیز به فرض موفقیت، چیزی جز وجود ذاتی مطلقاً واجب را به اثبات نرسانده است. از دیدگاه کانت همانطور که برهان بر اثبات وجود ذات اعلی یعنی خدا به‌عنوان یکی از ذوات معقول یا "نومنها"، محال است، اقامه برهان بر رد چنین وجودی نیز به همین نحو محال است. درواقع هر برهانی که ناتوانی عقل انسان را از تصدیق به وجود خدا ثابت نموده است ضرورتاً - بی‌اعتباری هرگونه حکم نقیض آن یعنی عدم وجود خدا را نیز ثابت خواهد نمود و آن را ماوراء اثبات و ابطال قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر "با تکیه بر روندهای عادی معرفت بشری، نه اثبات و نه انکار وجود خداوند امکان‌پذیر است."^۸

مفهوم کانتی خدا

در مورد مفهوم خدا، کانت بین این مسأله که لفظ "خدا" چه معنی دارد و اینکه آیا خدا وجود دارد یعنی وجودی هست حائز صفاتی که در مفهوم خدا داخل است تمایز قائل می‌شود. به گفته او "خدا روح عالم نیست... مفهوم خدا موجودی است که علت اعلای اشیاء عالم است و تشخیص دارد. خدا چنان تعقل می‌شود که هستی اعلی و عقل اعلی و خیر اعلی است که دارای حقوق است و شخص می‌باشد و انسان خدا را برحسب صفاتی که او را هستی در عرصه ناپدیداری می‌نماید، می‌اندیشد. ولی در مفهوم خدا این صفات به درجه اکثر یا مطلق می‌رسد. مثلاً انسان آزاد یا مختار است اما هستی او متضمن قابلیت است (در مقابل فاعلیت) و آزادی او مطلق نیست. اما خدا چنین تعقل می‌شود که من عندی و خودمختاری اعلی است، بدون قابلیت و بدون محدودیت."^۹

در اینجا ممکن است شائبه انسان‌انگاری^{۱۰} در مورد شناخت خدا پیش آید، که وی آن را پذیرفته و بر این باور است که تقریباً چاره‌ای از این کار نداریم. و در این خصوص در کتاب دین در محدوده عقل تنها چنین نگاشته است: "در مفاهیم نظری در مورد خدا و هستی او به‌ندرت می‌توان از انسان‌انگاری پرهیز کرد اما در مورد نسبت عملی ما به اراده خداوند و حتی برای اخلاق [این مفاهیم نظری] (تا آنجا که مفاهیم تکلیف را مخدوش نکند) در عین بی‌زبانی خطرناک به نظر می‌رسند زیرا در اینجا ما برای خود یک خدا خلق می‌کنیم تا بتوانیم او را به بهترین نحو به نفع خود به کار ببریم و خود را از کار مداوم و سعی و جهد پیوسته برای تقویت سرشت اخلاقی خود، از درون برهانیم."^{۱۱}

وی در توضیح این امر می‌نویسد: "این البته وضعیتی بحرانی و مخاطره‌آمیز است اما به هیچ وجه قابل نگوشت نیست که بگوییم هر انسانی از خود یک خدا می‌سازد و به موجب مفاهیم اخلاقی (صفات بی‌نهایت بزرگی را به او نسبت می‌دهد که شاخص موجودی است که در جهان می‌تواند مبین موجودی

قابل قیاس با او باشد) باید از خود چنین خدایی بسازد تا بتواند در وجود خود خدایی را که خالق اوست تقدیس کند. زیرا موجودی که به هر نحوی برای او به‌عنوان خدا شناخته شده و توصیف شده است و یا اگر چنین موجودی (در صورت امکان) بر ذهن او اشراق شده باشد باید تصور او را در درجه اول با تصور آرمانی‌ای که از خدا دارد مقایسه کند تا بتواند قضاوت کند که آیا قادر است او را به‌عنوان الوهیت تقدیس کند. پس هیچ دینی، بدون اینکه آن قبلاً به‌عنوان معیاری خالص و ناب [در عقل] تقرر یافته باشد، از صرف وحی نمی‌تواند به‌وجود آمده باشد و هر نوع تقدیس خداوند [بدون صورت عقلی دین] بت‌پرستی است.^{۱۲}

توضیحات فوق حاکی از دیدگاه کانت در خصوص نحوه اعتقاد و شناخت مرسوم و متداول انسانها نسبت به مفهوم خدا و مابه‌ازاء خارجی آن می‌باشد که به وضوح بیان‌گر نوعی دیدگاه انسان‌انگارانه در مورد نحوه شناخت خداوند است.

در آثار منتشرشده پس از مرگ کانت عباراتی آمده است که به گفته کاپلستن اگر به‌تنهایی لحاظ شود ممکن است چنین به‌نظر برسد که کانت عقیده به این را که خدائی مستقل و جدا از مفهوم خدا هست، رها کرده است. "خدا نمودار یک امر معقول است و درواقع مفهوم چنین وجودی، مفهوم جوهر یعنی چیزی که به استقلال از اندیشه وجود داشته باشد، نیست بلکه مفهوم امر معقول (خود آفرینش) عقل است که خدا را به‌عنوان عین متعلق اندیشه متقوم می‌سازد. و برحسب اصول فلسفه استعلایی قضایای ماتقدم و کمال مطلوب ایجاد می‌کند که درباره آن نمی‌توان پرسید چنین عینی وجود دارد، زیرا مفهوم مزبور متعالی است."^{۱۳}

کانت قبلاً در کتاب نقد عقل محض مطرح کرده بود که مفهوم خدا به‌عنوان مخلوق عقل محض، مفهوم یک "مثال یا کمال مطلوب استعلایی" است. این مفهوم بیان شده خدا نیست و وجود خدا را نمی‌توان از این مفهوم استنتاج نمود. وی در آثار منتشر شده پس از مرگش نیز می‌گوید "ما شهودی از خدا نداریم، او را چنانکه در آئینه می‌بینیم نه روبرو. لذا محال است وجود خدا را از مفهوم خدا استنتاج کنیم. این مفهوم مخلوق عقل محض و مثال و کمال مطلوب استعلایی است."^{۱۴}

جایگاه مفهوم خدا

هرچند کانت با توجه به اصول نقادی عقل محض از شناخت و اثبات نظری حقایق مابعدالطبیعی از جمله خدا درمی‌ماند اما در نقد عقل عملی این حقایق را به‌عنوان صور و اصول موضوعه عقل عملی پذیرفته و مورد بحث قرار می‌دهد. نکته مهم در این نقادی منشأ حجیت این اصول و صور می‌باشد که مبین جایگاه این صور در فلسفه کانت می‌باشد. به اعتقاد او حجیت این صور از یک‌سو قائم به حجیت قانون اخلاقی است و از سوی دیگر موقوف به پیوستگی و ارتباطی است که درک امر مطلق را به اصول موضوعه پیوند می‌دهد. این پیوستگی در مورد اصل اختیار از همه نزدیکتر و در مورد اصل مربوط به‌وجود خدا از هر مورد دیگر سست‌تر است.^{۱۵}

دکارت اعتقادات و باورهای دینی مورد تأیید کلیسا را در کتاب قواعد هدایت ذهن به اراده نسبت داده از حوزه عقل بیرون برد، سپس هیوم با فرض وحدت تلویحی دین و اخلاق به این نتیجه رسید که بایدهای اخلاقی و درواقع باورهای دینی از هست‌ها که شناخت آنها کار علم است استنتاج نمی‌شود، این

امر به‌نحوی تأیید سخن دکارت بود. پس از آن کانت با انقلاب کپرنیکی خود ارزش‌های دینی و اخلاقی را از دایره شناخت نظری بیرون و به‌صورت پیشینی عقل عملی فروکاست که به‌نحوی اصلاح و تکمیل آرای دکارت و هیوم بود. تا قبل از کانت این‌صورت از جمله خدا حجیت خود را از دین کسب می‌کردند اما کانت با انقلاب کپرنیکی خود در علوم انسانی جای دین و اخلاق را عوض کرد و به‌جای اخلاق متکی بر دین در روش سنتی و متداول، دین متکی بر اخلاق را مطرح کرد.

با توجه به اینکه کانت همه براهین اثبات وجود خدا را مغالطه‌آمیز می‌داند. مقصود او از قضیه "خدا وجود دارد" بعنوان یکی از اصول موضوعه عقل عملی، این است که قانون اخلاقی به‌قضیه مذکور عینیت می‌دهد. دلیل اخلاقی اثبات وجود خدا با استفاده از تصور خیر برین یا خیر اعلی اقامه می‌شود و مستلزم وجود کمال اخلاقی و همچنین سعادت متناسب با آن است. انسان موجودی اخلاقی است لذا باید خواستار وضعی مثالی و کمال مطلوبی باشد که هر موجود عاقل نه تنها در آن بتواند به مرتبه عصمت برسد، بلکه به همانقدر و همان نوع سعادت که مستحق آن است دست یابد. از این‌رو کانت در مورد خداوند در کتاب نقد عقل عملی چنین نگاشت:

«موجود عاقل عامل در جهان در عین حال علت جهان و علت طبیعت نیست. پس در قانون اخلاقی کمترین زمینه‌ای برای ارتباط ضروری بین اخلاق و سعادت متناسب موجودی که متعلق به [این] جهان است ... وجود ندارد. [چنین موجودی] چون علت طبیعت نیست اراده او نمی‌تواند طبیعت را فراخور سعادت خود قرار دهد و آن را با اصول عملی خود هماهنگ سازد. با این وصف مقتضای عقل عملی ناب یعنی در جهت ضروری برای وصول به خیر اعلی، چنین ارتباطی ضرورتاً مفروض است: ما باید برای وصول به خیر اعلی تلاش کنیم (که دست‌کم باید چنین چیزی ممکن باشد). پس وجود یک علت متمایز از خود طبیعت، برای کل طبیعت که اساس این ملازمه یعنی انطباق کامل سعادت با اخلاق است مفروض است.»^{۱۶}

به اعتقاد کانت عقل با استمداد از تصور مربوط به خدا خود را از اعتقاد به جبر خلاص می‌سازد اعم از اینکه آن جبر، یک ضرورت طبیعی کور در خود نظام طبیعت باشد بدون یک مبدأ اولی و یا آنکه جبری باشد در علیت خود آن مبدأ اولی و به مفهوم علت مختار و به تبع آن به مفهوم عقل اعلی پی می‌برد. بنابراین، تصورهای استعلایی (نفس - عالم و خدا)، اگر به ما اثباتاً معرفتی نمی‌بخشند فایده‌شان این است که اقوال گستاخانه مادی مذهب‌ان و طبیعی مذهب‌ان و جبری مذهب‌ان را که موجب ضیق مجال عقل است، باطل می‌سازند و از این طریق در خارج از قلمرو معرفت نظری، جایی برای تصورهای اخلاقی باز می‌کنند.^{۱۷}

خدا به مثابه غایت افعال اخلاقی

کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها وجود خدا را به‌عنوان خیر اعلی که غایت افعال اخلاقی ما می‌باشد مطرح کرده و اذعان می‌کند که "اخلاق گرچه در ذات خود نیاز به تصور غایتی مقدم بر تعیین اراده ندارد ولی البته صحیح است که با چنین غایتی نسبتی ضروری دارد. یعنی باید غایتی لحاظ گردد که نه به‌عنوان دلیل و زمینه بلکه به‌عنوان نتایج ضروری قواعد اخلاقی با آن غایت منطبق گردد." ^{۱۸} در واقع غایت اخلاقی که کانت مطرح می‌کند "همان معنایی (ایده‌ای) از یک عین خارجی

است که شرط صوری و هماهنگ با تمام غایات نامشروطی است که ما باید داشته باشیم (سعادت منطبق با مراعات تکلیف)، و آن عبارت است از معنای (ایده) خیر اعلی در جهان که برای امکان آن باید یک موجود عالی مقدس و قادر متعال فرض کنیم و این تنها موجودی است که می‌تواند جامع این هر دو عنصر [یعنی شرط صوری هر غایتی و هماهنگ با غایات مشروط] باشد.^{۱۹} باید توجه داشت که در نزد کانت "این معنا (به لحاظ عملی) البته یک معنای توخالی نیست، زیرا با نیاز طبیعی ما به تصور یک غایت قصوا برای هر نوع فعل و ترک فعل ما در مجموع مرتبط است، غایتی که عقل [عملی] می‌تواند برای تقویت تفکر آن را توجیه کند و فقدان آن مانع تصمیم‌گیری اخلاقی می‌شود."^{۲۰}

درواقع خیر اعلی از طریق فعالیت اخلاقی ما به اقتضای قانون اخلاق امکان تحقق می‌یابد.^{۲۱} خیر اعلی به نحو تفکیک‌ناپذیری وابسته به خصلت ناب اخلاقی است و چون انسان نمی‌تواند معنای خیر اعلی را نه تنها در مورد سعادت که به او تعلق دارد بلکه همچنین در مورد وحدت ضروری برای کل غایت تحقق بخشد، "با این وصف در وجود خود به تکلیفی برخورد می‌کند که برای تحقق آن معنا عمل می‌کند لذا خود را معتقد به همکاری یا هماهنگی با حاکمیت اخلاقی جهان می‌یابد، زیرا فقط از آن طریق این غایت تحقق می‌یابد."^{۲۲}

کانت وظیفه تحقق این معنای حاکمیت اخلاقی جهان را بر دوش عقل عملی نهاده است و این امر نه به‌منظور شناخت چیستی ذات خداوند بلکه برای شناخت شأن خداوند برای ما به‌عنوان موجودات اخلاقی است. برای تعیین چنین جایگاهی برای ذات باری تعالی بایستی تمام صفاتی که برای تحقق کامل اراده او ضروری است، تصور کنیم (صفات از قبیل سرمدیت، علم مطلق، قدرت مطلق و...) که بدون آن نمی‌توان به شناخت درستی در مورد خداوند دست یافت. بر این اساس اعتقاد دینی حقیقی کلی، مطابق نیاز عقل عملی عبارت است از اعتقاد به خدا به‌عنوان:

خالق قادر مطلق آسمان‌ها و زمین یعنی از لحاظ اخلاقی قانون‌گذار مقدس.

حافظ نوع انسان، حاکم خیرخواه و غمخوار اخلاقی او.

مدیر و مدبر قوانین مقدس خاص خود یعنی به‌عنوان قاضی عادل.^{۲۳}

این اعتقاد به "روشنی تمام مبین نسبت اخلاقی خداوند به نوع انسان است و خود را تماماً به عقل انسان عرضه می‌کند و بنا بر این باید در باور دینی اخلاقی‌ترین انسان‌ها تجلی یابد."^{۲۴} به این ترتیب کانت قضیه وجود خدا را به‌عنوان یک حکم تألیفی ماتقدم اثبات می‌نماید با این تفاوت که این قضیه برخاسته از عقل عملی است. چنانکه وی در کتاب دین در محدوده عقل تنها تصریح دارد که:

"قضیه خدا موجود است پس یک خیر اعلی در جهان وجود دارد... یک حکم تألیفی پیشینی است که فراتر از مفهوم تکلیف، به‌عنوان یک محتوای اخلاقی، قرار دارد و لذا نمی‌تواند به نحو تحلیلی نتیجه‌گسترش اخلاق باشد."^{۲۵}

اما اینکه چنین حکمی به نحو پیشینی و ماتقدم چگونه ممکن است، کانت در اینجا تنها اشاره‌ای به راه حل این مسأله دارد و کوششی برای حل آن نمی‌کند به این‌نحو که: "غایت قصوای درون ذهنی موجودات عاقل در جهان [مثلا انسان] سعادت خاص آنهاست و تمام احکام عملی که مبتنی بر این

غایت قصوا می‌باشد تألیفی اما در عین حال تجربی است. اما اینکه هر انسانی باید عالی‌ترین خیر موجود در جهان را غایت قصوای خود قرار دهد یک حکم تألیفی پیشینی است و درواقع یک حکم عملی برون ذهنی است که به واسطه عقل ناب وضع شده است، زیرا این حکمی است که در جهان، فراتر از مفهوم تکلیف قرار دارد و نتیجه‌ای (یا اثری) به وجود می‌آورد که مندرج در قوانین اخلاق نیست و لذا نمی‌تواند به نحو تحلیلی از این قوانین استنتاج شود.^{۲۶}

ابتناء اخلاق بر دین

پیامد منطقی اثبات وجود خدا به مثابه غایت اصول اخلاقی و خیر اعلی در فلسفه نقادی این است که دین نیز مبتنی بر اخلاق بوده و اخلاق پایه و اساس دین است. درواقع مبداء افعال اخلاقی و غایت آنها که سعادت نهایی انسان است دو چیز می‌تواند باشد: دین و عقل انسانی. از آنجا که چگونگی افاضه رحمت الهی (دین) بر ما آشکار نیست و از ماهیت آن به نحو دقیق علمی چیزی نمی‌دانیم، پس اخلاق را بایستی بر عقل بشری ابتناء کرد. از این رو کانت پایه و اساس اخلاق را از دین برداشته و آن را بر مفهوم انسان به‌عنوان یک موجود آزادبنیاد می‌کند، در این حالت اخلاق نه نیاز به معنای شیء دیگری دارد که حاکم بر او باشد و تکلیف خود را از آن بگیرد و نه نیاز به انگیزه دیگری جز خود قانون عقل دارد که بخواهد آن را مراعات کند "زیرا آنچه از ذات انسان و اختیار او بر نخواستہ باشد نمی‌تواند نقص اخلاقی او را جبران کند. - پس انسان برای سامان دادن به کار خویش (چه به لحاظ برون‌ذهنی یعنی آنچه به اراده‌اش مربوط است و چه به لحاظ درون‌ذهنی یعنی آنچه به توانایی او مربوط است) به هیچ وجه نیازمند دین نیست، بلکه قوه عملی ناب برایش کافی است. - چون قوانین اخلاق به‌عنوان شرط عالی (ذاتاً نا مشروط) تمام غایات، صرفاً به صورت قانون‌مندی کلی قواعد مربوط است: پس اخلاق مطلقاً نیازمند به هیچ زمینه مادی [مقابل قوانین صوری] تعیین بخش برای گزینش آزاد نیست. هیچ غایتی وجود ندارد که یا بتواند منشاء شناخت تکلیف واقع شود یا انگیزه ادای تکلیف قرار بگیرد؛ بلکه وقتی ادای تکلیف مطرح باشد، تکلیف کاملاً می‌تواند و باید از هر غایتی برکنار باشد."^{۲۷}

انسان به کمک اصول و قوانین اخلاقی که برآمده از عقل اوست خود می‌تواند به زندگی خود سروسامان دهد و هرچند از ناتوانی خود برای شناخت امور فوق حسی و به تعبیری مابعدالطبیعی آگاه است و در تمام این امور افتخارات را به ایمان واگذار می‌کند "با این وصف انسان راضی نمی‌شود که هدایت زندگی خود را به سوی خیر اخلاقی تماماً به خدا واگذار کند تا از این طریق بنده صالح ملکوت الهی باشد."^{۲۸} یعنی بر مبنای قانون اخلاقی ناب هر فردی می‌تواند خود بخود و با تأکید بر عقل خود اراده خداوند را که تکیه‌گاه باور دینی اوست بشناسد "زیرا مفهوم الوهیت صرفاً از آگاهی به این قوانین و از نیاز عقل به مفروض گرفتن یک قدرت که صرفاً مطابق قوانین اخلاقی ناب تعیین یافته باشد، به ما امکان می‌دهد که چگونه فقط به یک خدا و در نتیجه فقط به یک دین بیندیشیم که دین اخلاقی ناب است."^{۲۹}

بر این اساس اخلاق است که انسان را به دین رهنمون می‌شود، برای اینکه "انسان به مقتضای قانون اخلاق، در وجود خود احساس می‌کند برای ادای تکالیف خود به یک غایت قصوا نیازمند است که باید به‌عنوان نتیجه این اقتضای اخلاقی به آن بیندیشد. پس اخلاق الزاماً انسان را به طرف دین هدایت

می‌کند به نحوی که بتواند بواسطه آن، خود را به ایده یک قانون‌گذار اخلاقی قادر متعال که بیرون از وجود انسان است، برساند و بگستراند. موجودی که این تکامل اخلاقی غایت قصوای اراده او (از خلقت جهان) است که در عین حال می‌تواند و باید غایت قصوای انسان نیز باشد.^{۳۰}

به تعبیر دیگر "چون استعداد و توانایی انسان برای تأمین سعادت‌تی که در جهان شایسته اوست، کافی نیست، باید یک موجود اخلاقی قادر مطلق به‌عنوان حاکم جهان فرض کرد تا این [غایت] تحت نظارت او تحقق یابد، یعنی اخلاق الزاماً [ما را] به جانب دین هدایت می‌کند."^{۳۱}

به نظر کانت مفهوم اخلاق مستلزم اعتقاد به خدا است. و این اعتقاد چیزی است که در تفکر فلسفی از استعمال عقل برمی‌خیزد نه به قول کانت "از اندیشه‌ای که نتیجه تسلیم به وحی باشد."^{۳۲} این اعتقاد به خدا از حس وجدان اخلاقی نشأت می‌گیرد. زمینه این اعتقاد در اخلاق از خصلت ناب اخلاقی برخاسته است. و هرگاه موجودی که این زمینه را دریابد وجود نداشته باشد، این زمینه اخلاقی از دست خواهد رفت. غیرممکن است که یک انسان بتواند واجد این احساس اخلاقی باشد و آن را درک کند مگر اینکه در عین حال معتقد باشد که چنان موجودی وجود دارد که چنین پایه و اساسی را درک کند. زیرا اگر خدایی خارج از وجود انسان نباشد که احساس اخلاقی او را دریابد دلیلی وجود ندارد که انسان احساس ناب اخلاقی خود را حفظ کند و براساس احساس احترام یا درک لذت کار نکند. چیزی که از نظر قدما پنهان مانده این است که اخلاق باید با دین توأم باشد. دین منشأ اخلاق نیست اما با آن ارتباط دارد و نحوه ارتباط آنها به این صورت است که قوانین اخلاقی در شناخت خداوند به کار می‌روند.

درواقع کانت با انقلاب کپرنیکی خود شیوه عمل معمول را دگرگون نمود بجای آنکه اخلاق را ناشی از وجود خداوند بداند، وجود خداوند را از نظام اخلاق استنتاج نمود و تکالیف اخلاقی را به‌عنوان دستورات الهی مطرح ساخت. چنانکه در کتاب نقد عقل محض می‌نویسد: ما نباید اعمال اخلاقی را به این علت که فرامین خداوند هستند اجباری تلقی کنیم بلکه باید آنها را به این علت فرامین الهی بدانیم که نسبت به آنها تعهد درونی داریم.

کانت دین را مقدم بر اخلاق قرار نمی‌دهد که خدا سرور مقتدر انسان باشد و انسان در مقابل او خاضع باشد، بلکه از نظر او "هر دینی مسبوق بر و مستلزم اخلاق است پس اخلاق نمی‌تواند از دین نشأت کرده باشد. یعنی اخلاق مقدم بر دین است. هر دینی که متکی بر اخلاق نباشد در امر خدمات و ستایش متکی بر مراسم ظاهری است ادیان شرک‌آلود همه چنین بودند. آنها الوهیت را به‌عنوان موجودی هولناک و حسود تصور می‌کردند. چنین خدایی را نمی‌شد ستایش کرد"^{۳۳}

از سوی دیگر کانت تأکید می‌کند "دین است که به اخلاق قدرت و زیبایی و واقعیت می‌بخشد، زیرا اخلاق فی‌نفسه یک امر آرمانی است... و بدون یک موجود متعالی که به آرمان اخلاقی واقعیت ببخشد اخلاق به‌صورت یک آرمان باقی خواهد ماند. پس باید موجودی باشد که به اخلاق قدرت و واقعیت ببخشد. اما این موجود باید مقدس و خیرخواه و عادل باشد."^{۳۴} درواقع دین به اخلاق نیرو می‌دهد و محرک اخلاق و تضمین‌کننده الزامات اخلاقی است.

قانون اخلاقی را انسان با اشتیاق تمام در درون خود احساس می‌کند اما شناخت قوانین و شأن اخلاقی آنها را نمی‌توان از احساس بدست آورد زیرا احساس برای هر کس امری شخصی است و

نمی‌توان آن را عیناً از دیگران انتظار داشت. حتی اگر قانونی که پایه و اساس آن را تشکیل می‌دهد قبلاً شناخته شده باشد، به طریق اولی چنین شناختی تحت تأثیر مستقیم خداوند نیز میسر نیست. شناخت قوانین و شأن اخلاقی آنها تنها از طریق عقل که علت آنها می‌باشد، ممکن است.^{۳۵} و از آنجا که دین مبتنی بر اعتقاد اخلاقی ناب است، فاقد یک وضعیت مشترک و عمومی است، بلکه هر فردی فقط می‌تواند از رشد و تکامل دینی شخص خود آگاهی داشته باشد.^{۳۶}

به این ترتیب دین از نظر کانت امری باطنی و درونی و متکی بر خصلت اخلاقی است.^{۳۷} که برای حفظ کلیت و جامعیت خود باید همواره بر عقل ناب بنا شود.^{۳۸}

از آنجا که اخلاق مستلزم دین نیست انسان برای شناختن جزئیات تکلیف خود محتاج مفهوم خدا نیست و محرک نهایی عمل اخلاقی تکلیف فی حد ذاته است نه اطاعت از احکام الهی، در عین حال اخلاق مؤدی به دین می‌شود و دین چیزی جز اخلاق نیست.

"دین طبیعی قاعده اخلاق نیست، دین اخلاقی است که از جانب خدا الهام شده است به عبارت دیگر اخلاقی که در علم کلام مورد بحث است، دین است. حال کدام شناخت از خداوند و بنابراین کدام نظریه کلامی را باید پایه دین طبیعی قرار داد؟ دین طبیعی، عملی است و شناخت ما از تکالیف نسبت به موجود عالی (خداوند) را شامل می‌شود پس اخلاق و کلام بر روی هم تشکیل دین می‌دهند. پس بدون اخلاق دیانت ممکن نیست. البته دین بدون اخلاق وجود دارد و هستند کسانی که در عین اینکه فاقد اخلاقند معتقدند که دین دارند، اما چنین دینی متکی بر فرهنگ و سنت است در اینجا اخلاقی در کار نیست.^{۳۹} از نظر کانت سرآغاز دین و دیانت در احساس الزام اخلاقی انسان است نه مسائل نظری متافیزیک و در مسائل علمی اخلاق است که وجود خداوند را بعنوان اصل مسلم ایجاب می‌کند.

الهیاتی که بخواهد اساس دین طبیعی قرار گیرد باید متضمن کمال اخلاقی باشد پس ما باید یک موجود متعالی را تصور کنیم که از لحاظ قوانین خود مقدس باشد، از لحاظ حاکمیت و اقتدار خود خیرخواه باشد و از لحاظ مجازات کردن و پاداش دادن عادل باشد... این صفات در موجودی به نام خدا قابل تصور است که فرض وجود او تا آنجا که پایه و اساس دین طبیعی است برای الهیات ضروری است این صفات اخلاقی خداست.

همچنین "منابع الهیات دین طبیعی باید از عقل سالم برخاسته باشد نه از تامل نظری. شناخت نظری فقط برای کنجکاوی عقلی ضروری است اما هرگاه دین و عمل و ترک عمل مطرح باشد به چیزی نیاز نیست جز آنچه به واسطه عقل سالم ملاحظه و ادراک می‌شود."^{۴۰}

روح تفکر کانتی و انقلاب کپرنیکی او در علوم انسانی این است که تکیه اخلاق بر دین و به تبع اولی بر خدا معیار استقلال اخلاقی انسان است. برای اینکه اخلاق به عنوان یک نظام تکلیفی، مستلزم اختیار و آزادی انسان است و این امر با ابتناء اخلاق بر دین یا خدا مخدوش می‌شود. از این رو شرط استقلال انسان این است که اصول اخلاقی او فقط از ذات خود او برخاسته باشد. بنابراین دین باید مبتنی بر اخلاق و تابع آن باشد نه برعکس. در نظر کانت معنای این تحول عبارت است از ارتقاء انسان، نه نزول خداوند. مقام انسان به گونه‌ای رفیع است که می‌تواند به طرح مفهوم الوهیت بپردازد.

به این ترتیب کانت مطابق و هماهنگ با نتایج حاصل از فلسفه نقادی عقل محض و عقل عملی، به تبیین خاستگاه و جایگاه مفهوم خدا پرداخته، مبتنی بر آن و هماهنگ با کل نظام فلسفی خود، مفاهیم ایمان، دین و دینداری را بازتولید می‌کند و تعریف تازه‌ای از آنها ارائه می‌دهد. از این‌رو او زمینه ایمانی را فراهم می‌کند که می‌توان آن را ایمان عقلی یا استدلالی نام نهاد. به عقیده کانت "چنین ایمانی به مفهوم دیگر نیز خاصیت عقلی دارد که جانب عقل محض را در حفظ رابطه بین قلمرو طبیعت و عرصه اخلاق و اختیار نگاه می‌دارد."^{۴۱}

از نظر کانت دینداری عبارتست از رفتار خیر مطابق با اراده الهی. اگر خیر درونی انسان علت رفتارهای ما باشد در این صورت رفتار ما، رفتار اخلاقی با فضیلت خواهد بود. در نتیجه دین‌داری موجب افزایش زمینه‌های فضیلت‌آمیز و در نتیجه رفتار با فضیلت می‌شود. انسان می‌تواند از طریق اعمال خود و از طریق کاربرد قوای طبیعی خود نواقص و کاستیهای خود را به نحو شایسته‌ای به کمال برساند و به سعادت برسد.

هنگامی که انسان سعی کند خدا را به نحو ضروری توسط عقل نظری استنتاج و اثبات کند دچار سفسطه می‌شود. درحالی‌که این امر ضرورت ندارد و "در دین شناخت خداوند باید فقط متکی بر ایمان باشد و تا آنجا که خدا را به‌عنوان اصل اخلاق لحاظ می‌کنیم و او را به‌عنوان یک قانون‌گذار مقدس و حاکم خیرخواه جهان و قاضی عادل می‌شناسیم و تا آنجا که او باید پایه و اساس دین باشد کافی است فقط به او اعتقاد داشته باشیم بدون اینکه بتوان این اعتقاد را اثبات کرد."^{۴۲} و اگر در امر دین چیزی را بجای آنکه از اصول عقلانی استخراج کنیم از احساس استخراج نمائیم دچار خرافه می‌شویم و خرافه امریست خلاف عقل.^{۴۳}

افراط و تفریط در دین که از ناحیه خوی و سرشت آدمی بوجود می‌آید امری مذموم هستند. و از آنجا که تعصب چیزی است که به موجب آن انسان از حدود اصول عقلانی فراتر می‌رود، خرافات انسان را به مادون قانون عقل می‌کشاند و تعصب به مافوق آن. خرافه برخاسته از اصول احساس است و تعصب برخاسته از اصول اسرارآمیز و فوق طبیعی. امری مذموم می‌باشد.^{۴۴}

"دین واقعی در رفتار و عمل کردن است، در اجرای قوانین اخلاقی است که انسان به واسطه آنها آنچه را که خدا اراده کرده است عمل می‌کند. تعبد شرایط را برای عمل کردن فراهم می‌کند ما از طریق تعبد می‌خواهیم به چنان شناختی از خدا دست یابیم که ما را تحریک کند که اهل عمل باشیم و به قوانین اخلاقی عمل کنیم."^{۴۵}

مسئله مهم برای کانت اعتقاد اخلاقی و بی‌اعتقادی نسبت به آن است. کانت اعتقادی را قبول دارد که جایگاه آن در اخلاق است از نظر او اعتقاد اخلاقی عبارتست از اینکه انسان به فضیلت و تحقق فضیلت معتقد باشد و بی‌اعتقادی اخلاقی در این است که انسان به تحقق فضیلت معتقد نباشد.

نیایش به پیشگاه خداوند به‌عنوان واسطه تحصیل احتیاجات ضرورتی ندارد. زیرا او نیازهای بندگان خود را بهتر از آنها می‌داند، لذا بیان آن نیازها از سوی بندگان عملی بی‌فایده است. اما از جهت ایجاد خصلت اخلاقی در ما ضرورت دارد، آنها واسطه عبادت‌اند، اما عبادت به این است که ما عمل کنیم و شناخت خود در اعمال و افعال ما موثر باشد. نیایش‌ها فقط تمرینهای عبادی هستند.^{۴۶} "ما با الفاظ و

مراسم و ادای کلمات نمی‌توانیم به خدا خدمت کنیم بلکه هنگامی خدمت کرده‌ایم که قلب و روح ما وقف خدا شود. پس کسی که خدا را ستایش می‌کند نفس عمل ستایش او کار خیر نیست بلکه اقدامی است برای اینکه خیر در اعمال او ظاهر شود.^{۴۷}

انسان باید در مورد دین با چشم باز عمل نماید. در دین نباید با تعصب برخورد کرد بلکه در این مورد باید تمایلات ما همیشه متین و بدون سختگیری باشد. کانت ضمن نقد دستگاه ظاهری دین رسمی و آداب و رسوم مرسوم در دینداری، لزوم وجود چنین دستگاه و تشکیلاتی را زیر سؤال می‌برد. "عبادت به‌عنوان یک اشتغال و به‌عنوان یک حرفه معین امر فاقد هر معنا و ضرورتی است... [اگر] مقصود از عبادت رسیدن به انجام اعمال خیر است خداشناسی ما آنقدر قوی است که در ما چنان تأثیری بگذارد که به اعمال خیر اقدام کنیم، پس نیازی به عبادت نیست زیرا خشیت واقعی همین است که تأثیر خود را در اعمال ما نشان می‌دهد. پس خشیت از خدا می‌تواند صرفاً در اعمال ما و نه در عبادات ما متجلی گردد.^{۴۸} لذا به عقیده کانت "عبادت واقعی به مراسم و اعمال ظاهری نیست بلکه عبارت است از آن حالت تقدیس نسبت به خدا که در تمام اعمال و رفتار روزانه ما متجلی است... اعمال عبادی، اعمال خاصی نیست بلکه تمام اعمال انسان می‌تواند به مثابه خدمت و عبادت باشد و آن عبارت است از حالت مستمر عبادی در افعال که در تمام زندگی انسان گسترده است نه در اعمال خاصی [به نام عبادت] که انسان در مواقع معینی به جای می‌آورد. خدا ترسی و خداپرستی، اعمال خاصی نیست بلکه صورت و روح تمام افعال را تشکیل می‌دهد."^{۴۹} در واقع به عقیده کانت مراسم عبادی، اموری است که انسان برای فرار از سختی خصایل اخلاقی که به مراقبت دائمی نیاز دارد، بوجود آورده است و "تأثیر این مراسم این است که انسان از دین به‌عنوان تسکین‌دهنده احساسات خود استفاده می‌کند. یعنی این مراسم را جبران گناهان تلقی می‌کند که در مقابل خداوند مرتکب شده است. پس مراسم دینی از ابداعات انسان است."^{۵۰}

در نهایت در مقاله «دین طبیعی» کانت میان دو نوع دین تمایز قائل می‌شود "دین جلب عنایت (خدا) و دین خوب زیستن. در دین خوب زیستن انسان براساس خصلت ناب اخلاقی دقیقاً مراعات قانون می‌کند و امیدوار است که نقائص اخلاقی او اصلاح و تکمیل گردد... دین جلب عنایت، دینی است مضر و برخلاف تصویری که از خدا داریم و تشکیلاتی است مرکب از تظاهر و تبلیغ که انسان با استفاده از مفهوم دین و توسل به دعا و مراسم دینی می‌خواهد تمام خطاهای گذشته خود را اصلاح کند و به امید اینکه دوباره فرصت و مجال توسل به این امور را خواهد یافت به گناهان دیگری مبادرت می‌کند."^{۵۱}

به گفته کاپلستن دین حقیقی از نظر کانت عبارتست از اینکه: "در تمام تکالیف خود خدا را به‌عنوان شارع کل که باید مورد حرمت واقع شود بدانیم. اما به خدا حرمت گذاشتن به‌معنی این است که قانون اخلاقی را اطاعت کنیم و برای ادای تکلیف عمل نماییم."^{۵۲} همچنین او "پارهای از عقاید را به‌عنوان اینکه منافی اخلاق حقیقی است رد می‌کند و بعضی دیگر را خلاف عقل محض می‌داند. و نزول حقایق دینی واحد و یک کلیسا صاحب اختیار، بعنوان متولی و مفسر رسمی این حقایق منزل، از جانب کانت رد شده است."^{۵۳} و خصلت اخلاقی کانت را می‌توان از آنچه به یکی از رفقاییش گفته است درک نمود که "نیکی اخلاق، مقارن با متروک شدن نماز و دعا است."^{۵۴}

نتیجه گیری

براساس تحلیل کانت ذهن بشر فقط حقیقت را کشف نمی‌کند بلکه آن را بوجود هم می‌آورد. رهیافت انسان مدار به فلسفه که با دکارت پدید آمده بود با فلسفه کانت مرحله دیگری پیش رفت. در فلسفه کانت فکر و عمل انسان همه تقنینی است: قاعده و قانون برقرار می‌کند. تفکر نظری نظم و ترتیب بر تجربه تحمیل می‌کند تا تجربه را به صورت جهانی فهم‌پذیر، جهان آن‌چنان که هست، در بیاورد. در تفکر عملی و اخلاقی نیز انسان مستقلانه قواعدی برای اعمال خود وضع می‌کند تا جهانی را که عقل حکم می‌کند باید باشد بوجود آورد.

فلسفه دین کانت از برخی جهات متأثر از نهضت روشنگری و فضای علمی حاکم بر قرن هجدهم است یعنی "بطور کلی کانت در فلسفه دین خود سعی دارد عالم فیزیک نیوتنی یعنی عالم واقعیت تجربی تابع قوانین علمی را که نافی آزادی است، با عالم شعور اخلاقی و آزادی و اختیار وفق دهد... تا جایی که ما می‌بینیم فقط خداست که می‌تواند ائتلاف و سازگاری نهایی این دو قلمرو را حاصل نماید. پس اگر مصلحت و صلاح عقل عملی تفوق حاصل کند و اگر قانون اخلاقی، لااقل بطور ضمنی، این ائتلاف و سازگاری نهائی را مقتضی بداند، ما حق داریم از لحاظ ایمان خدا را قبول داشته باشیم ولو عقل از جنبه نظری آن قادر به اثبات وجود خدا نباشد."^{۵۵}

اما فیلسوفان بعدی فلسفه دینی کانت را نپذیرفتند و به مباحث عقل عملی چنانکه بایسته بود نپرداختند. آنچه مورد توجه آنان قرار گرفت امکان پیشبرد اندیشه‌های او در جهت ابتدا آرمان‌گرایی و سپس انسان‌گرایی شدید دنیوی بود. چنانکه آراء برخی فیلسوفان همچون فویرباخ، مارکس و فروید مبنی بر اینکه اعتقادات دینی فرافکنی خودباختگی ذهنی انسان است، متأثر از فلسفه دین کانت است. اندیشه کانت در خصوص خدا و دین، گسست رابطه دین و انسان و بشر جدید را به اعلی درجه رساند و باعث حذف دین از کلیه شؤون زندگی اجتماعی و خصوصی انسان شد و اندیشه سکولاریسم را صبغه فلسفی بخشید و پایه‌های آن را محکم نمود. درواقع می‌توان گفت در فلسفه کانت "نوعی تفکر قوی در خصوص لائیسیت^{۵۶} وجود دارد، چون فلسفه کانت مرحله‌ای از فلسفه است که در آن، برای نخستین بار، ذهنیت انسان ناچار می‌شود بار شناخت و اخلاق را نیز بر دوش گیرد. پس در این حال چیزی پدید می‌آید که می‌توان آن را ظهور تفکر لائیک^{۵۷} خواند، چون فلسفه دکارت به نوعی همچنان در حصار الهیات مسیحی محبوس می‌ماند - زیرا با خدا شروع می‌شود و سپس به تفکر درباره انسان می‌پردازد - حال آنکه تمام قرن هیجدهم و بویژه کانت با انسان شروع می‌کند و سپس به تفکر درباره خدا به مثابه یکی از مفاهیم عقل انسان می‌پردازد، در این حال ما در اوج تحول مفهوم خدا قرار دادیم."^{۵۸}

ادعای کانت این بود که عقل را محدود کرده تا برای دین جایی باز کند اما درواقع، دین را در حدود همان عقلی که قبلاً آن را محدود کرده بود قرار داد و دامنه نقادی خود را به حدود دیانت هم کشاند و این نقادی مخصوصاً در آثار هگل و هگلیها صورت جدیتری پیدا کرد.

پس از کانت تفکر و اندیشه در خصوص خدا به‌عنوان مفهومی که ما بازاء خارجی و عینی دارد، منسوخ شد. و اعتقاد به دین و ایمان به وجود خدای عینی به اصول و ارزشهای اخلاقی و مسائل معنوی

فروکاسته شد. چنانکه کی‌یر که‌گور مهمترین نویسنده مسیحی دوران جدید تحت تأثیر فلسفه کانت می‌گوید "ما هیچگونه شناخت عینی از خدا نداریم و وجود خدا را نمی‌توان ثابت کرد. پس این تصور که می‌توان بر مبنای اصل و بنیادی مستقل (و بیرون از ما) صحت و دقت تصاویر متعددی را که ما از خدا داریم آزمود و از این راه به ایجاد هماهنگی و رفع تعارض میان این تصاویر پرداخت، چیزی نیست جز فروافتادن در خیالات عبث و کفرآلود الهیات جزمی و عینیت‌گرا. خدا، از نظر ما، نقشه‌هایی است که او در تکوین فرد مسیحی ایفا می‌کند، و بیش از این چیزی نمی‌توان گفت و نمی‌باید گفت."^{۵۹} و مفهوم مرگ خدا که نیچه اعلام می‌کند فقط نوعی الحاد تعصب‌آمیز نیست بلکه "مفهوم این حرف بیشتر فقدان نهایی ایمان به هرگونه هستی خارجی هدایت‌کننده و نگهدارنده بشر، و از جمله حتی جهانی عینی و با نظم است و این یعنی هیچ‌انگاری."^{۶۰}

در این خصوص شاید ویتگنشتاین نزدیکترین متفکر به کانت باشد، او نیز سعی داشت با تثبیت حدود شناخت جا برای ایمان باز کند. از نظر او وظیفه فلسفه این است که ماهیت و حدود شناخت علمی را معین کند و بعد مرخص شود. به این ترتیب هرچه که سروکارش با ارزشها و مفهوم حیات باشد از محدوده علم خارج می‌شود و علم نمی‌تواند به آن دست یازد. به گفته ویتگنشتاین حقایق دین و اخلاق را نمی‌توان در قالب واژگان جا داد اینها را فقط می‌توان از راه هنر غیرمستقیم نمایانید، و فرد خود باید آنها را احساس کند و به کار بندد. لذا حقیقت دینی را می‌توان منتقل کرد، ولی نمی‌توان درباره آن نظرپردازی کرد. هرگونه کوشش در راه نظرپردازی درباره دین و اخلاق، و هرگونه کوشش در راه دست زدن به متافیزیک نظری، محکوم به شکست است چون باورهای ما را در این زمینه‌ها از سنخ عینی و واقعی جلوه می‌دهد، حال آنکه چنین نیستند. به این ترتیب او نیز همچون کانت با کشیدن خط آشکاری میان قلمرو شناخت واقعی و قلمرو اخلاقی (که دین راهم در بر می‌گیرد) جایگاه محفوظی برای باورهای دینی به دست می‌آورد، ولی این به بهای ناواقعی ساختن دین تمام می‌شود.^{۶۱}

در نهایت کانت و پیروان او راه نجات و حفظ دین را از خطر تهاجم عقل در این دیدند که گوهر آن را غیر عقلانی، یعنی غیرقابل شناخت از لحاظ نظری اعلام نمایند که این امر به نوعی احیای فلسفه نوافلاطونی و مسیحی است.

منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳.
۲. باربور، ایان، علم و دین، بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۳. داوری اردکانی، رضا، فلسفه در بحران، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۴. ژیلسون، اتین، خدا در فلسفه جدید و تفکر معاصر، شهرام پازوکی، ارغنون، ج ۵ و ۶، ص ۵۱، ۱۳۷۴.
۵. کاپلستن، فردریک، کانت، منوچهر بزرگمهر، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۶. کانت، امانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، حمید عنایت و علی قیصری، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
۷. کانت، امانوئل، دین طبیعی، منوچهر صانعی درّه بیدی، ارغنون، ج ۵ و ۶، ص ۲۹۳، ۱۳۷۴.
۸. کانت، امانوئل، تمهیدات، غلامعلی حداد عادل، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۹. کانت، امانوئل، دین در محدوده عقل تنها، منوچهر صانعی درّه بیدی، چاپ اول، تهران، نقش‌ونگار، ۱۳۸۱.

۱۰. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، عزت اله فولادوند، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
۱۱. گیوپیت، ژان، دریای ایمان، حسن کامشاد، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۲. فری، لوک، قرن بیست و یکم: قرن معنویت، همایون سامعی، نگاه نو، ش ۳۰، ص ۳۲، ۱۳۷۵.

پی‌نوشت‌ها

۱. بابک، احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳، ص ۲۱.
 ۲. ژان، گیوپیت، دریای ایمان، حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۱۶۸.
 ۳. ص ۹۲ - ۹۳ ایان، باربور، علم و دین، بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
 ۴. امانوئل، کانت، تمهیدات، غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، تهران، ص ۱۵۹-۱۶۰.
 ۵. فردریک، کاپلستن، کانت، منوچهر بزرگمهر، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۲۶.
 ۶. اتین، ژیلسون، خدا در فلسفه جدید و تفکر معاصر، شهرام یازوکی، ارغنون، ج ۵ و ۶، ۱۳۷۴، ص ۶۸.
 ۷. شتفان، کورنر، فلسفه کانت، عزت‌اله فولادوند، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۵ - ۲۶۴.
 ۸. ایان، باربور، علم و دین، ص ۹۳.
 ۹. فردریک، کاپلستن، کانت، ص ۲۶۸.
- Anthropomorphism. ۱۰
۱۱. امانوئل، کانت، دین در محدوده عقل تنها، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، چاپ اول، نقش و نگار، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳.
 ۱۲. همان.
 ۱۳. فردریک، کاپلستن، کانت، ص ۲۶۹.
 ۱۴. همان، ص ۲۷۰.
 ۱۵. اشتفان، کورنر، فلسفه کانت، ص ۳۱۶.
 ۱۶. منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ اول، تهران، نقش‌ونگا، ۱۳۸۱، ص ۲۷-۲۸. امانوئل، کانت، دین در محدوده عقل تنها.
 ۱۷. امانوئل، کانت، تمهیدات، همان، ص ۲۱۸ - ۲۱۷.
 ۱۸. همان، ص ۴۱.
 ۱۹. همان، ص ۴۲.
 ۲۰. همان.
 ۲۱. همان، ص ۴۳.
 ۲۲. همان، ص ۱۹۱.
 ۲۳. همان.
 ۲۴. همان، ص ۱۹۱-۱۹۲.
 ۲۵. همان، ص ۴۳.
 ۲۶. همان، ص ۴۴.
 ۲۷. همان، ص ۴۰-۴۱.
 ۲۸. همان، ص ۱۴۹.
 ۲۹. امانوئل، کانت، دین در محدوده عقل تنها، ص ۱۵۰ - ۱۵۱.
 ۳۰. همان، ص ۴۲ - ۴۳.

۳۱. همان، ص ۴۵.
۳۲. امانوئل، کانت، دین طبیعی، ص ۲۹۹.
۳۳. همان، ص ۲۹۹-۳۰۰.
۳۴. همان، ص ۳۰۰.
۳۵. همان، ص ۱۶۲.
۳۶. همان، ص ۱۷۴.
۳۷. همان، ص ۱۵۵ و ۱۷۴.
۳۸. همان، ص ۱۶۰.
۳۹. امانوئل، کانت، دین طبیعی، ص ۲۹۷.
۴۰. همان، ص ۲۹۸.
۴۱. اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ص ۳۲۲.
۴۲. امانوئل، کانت، دین طبیعی، ص ۳۰۵.
۴۳. همان، ص ۳۰۶.
۴۴. همان، ص ۳۰۷.
۴۵. همان، ص ۳۰۸.
۴۶. همان، ص ۳۱۷.
۴۷. همان، ص ۳۱۹.
۴۸. همان، ص ۳۰۸.
۴۹. همان، ص ۳۲۳.
۵۰. همان، ص ۳۲۴.
۵۱. همان، ص ۳۲۷.
۵۲. فردریک، کاپلستن، کانت، ص ۲۱۱.
۵۳. همان، ص ۲۱۲.
۵۴. همان، ص ۷.
۵۵. همان، ص ۲۱۶.
۵۶. Laicite.
۵۷. Laique.
۵۸. لوک، فری، قرن بیست و یکم: قرن معنویت، همایون سامعی، نگاه نو، ش ۳۰، ۱۳۷۵، ص ۳۸.
۵۹. زان، گیوپیت، دریای ایمان، ص ۱۹۱.
۶۰. همان، ص ۲۵۸.
۶۱. همان، ۲۷۳.

تأثیرات کانت در شناخت شناسی ژان پیاژه

دکتر محمد رضا جلالی*

دکارت پدر تفکر دوره جدید غرب با تردید در هستی همه چیز و در نهایت اثبات اندیشه و هستی خود، به یقینی بودن موجودیت منحصر خویش می‌رسد و آنگاه سایر امور به تبع هستی او به اثبات می‌رسند و در نسبت با آدمی حقیقت و عینیت می‌یابند. در واقع جمله مشهور *cogito ergo sum* بیشتر از آن که صورت استدلالی فلسفه دکارت باشد متضمن نگرش فلسفی او و بنای رویکردی جدید در فلسفه است. احتمالاً برای دکارت نیز روشن بوده که اندیشه او اثبات‌گر وجود او نیست چه وجود او قبل از اندیشه اوست تا اتصال اندیشه‌ای بدان ممکن گردد. به تعبیر هایدگر مضمون سخن دکارت بیان متفاوتی در دوره جدید یعنی نیست‌انگاری مضاعف است که براساس آن همه چیز را جز وجود خود نیست می‌انگارد و تنها برای وجود انسان تيقن و حجیت غیرقابل تردید می‌شناسد؛ تعبیر فردید (۱۳۸۱) نسبت خود بنیاد با وجود برقرار می‌کند. از این روست که سوپژکتیویته یا عندیت در شناخت‌شناسی^۱ یعنی مناط و ملاک قراردادن توانایی شناسایی انسان از امور به عنوان معیار شناسایی صحیح، با تفکر دکارت در فلسفه پدید می‌آید. در فلسفه کانت این سوپژکتیویته به اوج می‌رسد و موردیت ادراک و اراده انسانی حقیقت اشیاء به حساب می‌آید. کانت مهمترین فیلسوفی است که پس از دکارت از طریق شناخت‌شناسی به بسط و تفصیل سوپژکتیویته پرداخته است (معارف، ۱۳۸۰). نظریه کانت در تکمیل نظریه معرفتی دکارت تکاپوی حقیقت‌شناسی را اشتباه و نامیسور می‌داند. در نظریه کانت معرفت آدمی تنها به پدیدارها^۲ تعلق می‌گیرد و در واقع پدیدارها مرز و محدوده شناسایی‌اند؛ و حقایق و ذوات موجودات و ماهیت جوهر^۳ امور خارج از قلمرو توانایی شناسایی آدمی قرار می‌گیرند. خدا و جهان و نفس نیز چون امور نفس‌الامری^۴ از حوزه شناسایی بیرونند و استدلال در خصوص آنها نفیاً و اثباتاً صحیح نیست و از امور جدلی‌الطرفینی و تعارض احکامی به‌شمار می‌روند. در سیر جدالی استعلایی^۵ کانت راجع به این امور که حکم و ادراک در موردشان را نفیاً و اثباتاً محال می‌داند، صحبت می‌کند. در واقع دیالکتیک به تلقی کانتی، سنتزی^۶ دربر ندارد و ذهن در آنها به احکام متضادی می‌رسد، در جای شئی فی‌نفسه که اذعان به آن برغم بیرون بودن از محدوده معرفتی و متلق و موضوع علم و ادراک نبودن آن، پارادوکسی در شناخت‌شناسی کانت محسوب می‌شود، شئی لئفسه^۷ و وضع پدیداری آنها، قلمرو معرفتی

* استادیار دانشگاه بین‌المللی قزوین.

آدمی را تشکیل می‌دهد. در این مورد کانت به قول خویش به انقلاب کوپرنیکی دست زده است و معیار شناخت را نه مطابقت ذهن با صورت‌های^۸ اشیاء که مطابقت اشیاء با صورت‌های ذهنی و وارد شدن در قالب ساخت‌های ذهنی و قرارگرفتن در ظرف ذهنی می‌داند. متعلقات ادراک باید خود را با شناخت ما منطبق سازند (کانت، ۱۹۸۲) تصریح کانت در این خصوص سبب شده که فلسفه او را «ایدئالیسم سوپرناتیو» بشناسند (معارف، ۱۳۸۰). سازوکاری^۹ که کانت برای این نوع از شناسایی ترسیم می‌کند بر مبنای رفع مشکلات تجربه‌گرایی^{۱۰} و لاداری^{۱۱} اگری فلاسفه تجربی انگلیس خاصه دیوید هیوم که هرگونه شناسایی قطعی، معتبر و موثق را غیرممکن می‌دانست (پاپکین، استرول، ۱۴۰۲) و تأثیر بسزایی در نگرش معرفتی کانت داشته است، قرارداد ساخت‌های فطری^{۱۲} و قبلی^{۱۳} بنیان اصلی این سازوکارند. در واقع صورت شناسایی از تجربه به دست نمی‌آید و صور ماتقدم^{۱۴} مرکوز در نفس محسوب می‌شوند. صورت علمی اشیاء امری بسیط نیست و مرکب از ماده و صورت است که ماده آن از طریق ابزارهای حس و تجربه در نزد مدرک حاصل می‌شود... انسان این موارد دریافتی را به صورت مقوله‌هایی که به نحو ماتقدم و غیرمکتسب در نزد قوه ادراک منطبق است، متصور می‌نماید. در واقع شناخت از نظر کانت امری مرکب از ماده دریافتی به واسطه آلات حسی و صورت ماتقدم ذهنی است (معارف، ۱۳۸۲).

«فنومن» یعنی عوارض و نمودها، وجه خاصی از نومن هستند که در ارتباط با حس و عقل انسان، به نحوی که مقولات حسی و عقلی او اقتضا و ایجاب می‌کند، پدیدار می‌شوند. بنابراین دوگونه فنومن وجود دارد؛ فنومن محسوس (کلیه محسوسات) و فنومن معقول (همه صورت‌های عقلی و مجرد ذهن). به این‌روی حقایق موجودات و مجردات در واقع مباحث فلسفه اولی، خارج از محدوده شناسایی واقع می‌شوند و ما تنها پدیدارهای این حقایق را در عالم محسوس به نحوی تجربی و به تناسب و اقتضای ذهن انسانی می‌شناسیم.

در عین حال و در سازوکار شناسایی و انواع آن و تقسیم قضایا، کانت به معرفتی کلی و ضروری و مستقل از تجربه قایل بود که نتیجه فعالیت مؤثر ذهن است و با تجربه اعتبار آن روشن می‌شود. این نوع شناسایی را کانت ماتقدم یا اولی می‌نامید که خود به دو قسمت شناسایی تحلیلی^{۱۵} و تألیفی تقسیم می‌شود. قسم اول نظیر مفاهیم ریاضی است که بدون مراجعه به تجربه و تنها با بیان الفاظ قضیه معین می‌شوند و طبق نظر کانت بالضرورة حقیقی‌اند... اما در قضیه شناسایی تألیفی محمول شامل اطلاعی که به موضوع حمل شده باشد نیست و نیاز به اطلاعی دارد که در موضوع مندرج نیست (مجتهدی، ۱۳۶۳). هم قضیه تحلیلی و هم قضیه تألیفی ماقبل تجربی است و در اثبات خود نیاز به تجربه ندارند. اما تماس با عالم محسوس و تجربی است که محتوای شناسایی ما را فراهم می‌کند و بدون درگیری با عالم محسوس هیچ‌گونه شناختی پدید نخواهد آمد.

این سازوکار و این‌گونه مواجهه با امور و شناسایی آنها به تناسب و اقتضای ذهن و ساخت‌های آن، منتهی پس از تمهید روشی علمی و توضیح تکوین تجربی ساخت‌ها، در پیازه نیز عینیت دارد. در واقع هرچند تأمل اولیه او در پرداختن به شناخت‌شناسی ناشی از نقد و تعرضی روشی است که بر فلاسفه از جمله کانت وارد می‌سازد. با این حال تدوین روش‌شناسی تجربی در بررسی شناخت و دانش، مغایرتی با این که او همچنان متفکری نوکانتی به‌شمار می‌آید، نشان نمی‌دهد. مشخصاً پیازه نیز مسایل

متافیزیکی را از قلمرو شناخت بیرون می‌داندست. مرز شناخت‌شناسی او در امکان و عدم امکان شناخت ناشی از پرتوی است که کانت بر این دو قلمرو انداخته و او و پیشینیان او را از گام نهادن در بی‌راهه‌های ناخودآگاه شناخت بازداشته است.

دغدغه روشی پیاژه در معرفت‌شناسی، او را از صرافت اولیه در تدوین نظریه‌ای معرفت‌شناختی بازمی‌دارد. روی آوردن به روش بالینی^{۱۷} در روان‌شناسی برای بررسی تعییرات ذهنی کودک در روند تحول و تکوین دانش^{۱۸} و تأسیس مرکز شناخت‌شناسی ژنتیک ژنو به منظور تبیین میان‌رشته‌ای^{۱۹} شناخت در سال ۱۹۵۵، در همین تکاپوی روشی معنا می‌یابد. در واقع پیاژه شیوه‌های معمول شناخت‌شناسی را فاقد روشی علمی در واری دانش و سازوکار شناخت می‌شناخت (پیاژه، ۱۹۷۰). او به نبودن مناطقی در ارزیابی درستی آراء فلسفی معترض بود. اگر کسی در اثبات یک قضیه علمی اشتباهی کند، این اشتباه تصحیح خواهد شد در متافیزیک چنین چیزی دیده نمی‌شود، متافیزیک از افلاطون تا هایدگر پیشرفتی نکرده (پیاژه، ۱۳۵۸). تعرض دیگر پیاژه به معرفت‌شناسی‌های فلسفی و سنتی - در زبان پیاژه - به ایستایی^{۲۰} این نظریه‌ها و در واقع به ایستایی روشی آنها باز می‌گردد. برای شناخت‌شناسان سنتی، شناخت‌شناسی مطالعه معرفت است، آن‌گونه که در حال حاضر موجود است. در واقع یعنی تحلیل معرفت برای معرفت و در محدوده معرفت بدون توجه و در نظر گرفتن رشد معرفت (پیاژه، ۱۹۷۱). به نظر او معرفت‌شناسان فلسفی به تبیین سازوکار معرفتی انسان منطقی و بزرگسال اشتغال داشته‌اند و از فراشد تشکل انسان منطقی که در سرانجام ذهنی کودکی و نوجوانی است، غفلت ورزیده‌اند. اساساً پرداخت به شناخت بی‌یافته‌های پژوهشی - برای پیاژه زیست‌شناسی و روان‌شناسی - و تنها با کنجکاوی‌های ذهنی بدون توجه به فراشد تدریجی ذهن تا منطقی شدن آن، شناختی ایستاست (پیاژه، ۱۹۷۰). انسان بزرگسال منطقی امروز طی فرایندی تکوینی در تحول روانی^{۲۱} به ساختارهای منطقی و فلسفی لازمه شناخت دست یازیده است. بی‌عنایت به این فراشد، معرفت‌شناسی غیرپویاست^{۲۲} (پیاژه، ۱۹۷۰) مضافاً این که وقوف به شناخت و دانش کودک و نوجوان نیز از مسایل معرفت‌شناسی است. براین اساس توجه به شناخت جهان و امور نه فقط در نظر و ذهن بزرگسال که از دید و نظر کودک در سال‌های تکامل ذهنی نیز مد نظر است و این تعرض دیگری است که او بر معرفت‌شناسیهای سنتی دارد. جهان به تصور کودک^{۲۳} که نام یکی از کتاب‌های اولیه و مهم پیاژه نیز هست، مقوله‌ای مهم در مباحث معرفتی است که پیاژه با فقد آن در نظریه‌های معرفتی، به تبیین تکوینی آن هم‌مت گمارده است (پیاژه، ۱۹۶۰). در واقع توجه به روند تغییر معرفت در وجوه وجود فردی^{۲۴} و نوعی آدمی برای او که با تأثیر از کنت، کاسیرر و برول به توازی و یکسان‌انگاری میان این دو نوع از تکوین معتقد بود، در شناخت‌شناسی ضرورتی تام دارد. این یک امکان و معیار بزرگ و معتبر شناسایی است. تعیین روند معرفت در هر لحظه تاریخ ضروری است و به همان سرعتی که تعیین می‌گردد، تغییر می‌کند. امکان بررسی منطقی کودک در جریان رشد، بهترین فرصتی است که شناخت‌شناسان در اختیار دارند (پیاژه، ۱۹۷۱).

با تمهید مقدمات و شرایط بررسی علمی شناخت، پیاژه کار خود را با مطالعه بالینی بر روی سه فرزندش آغاز می‌کند (پیاژه، ۱۹۲۵) و سپس و به سرعت با حفظ همین چارچوب‌ها و استخوان‌بندی

آغازین آن را به وسعتی جهانی گسترش می‌دهد و دهها سال با همکاری همکاران و شاگردانش در سراسر جهان به مطالعه بین‌رشته‌ای و بین‌فرهنگی پدیدآیی دانش و معرفت و سازوکار شناسایی مبادرت می‌ورزد. در این بررسی‌ها رویکرد^{۲۶} او به شناسایی ساخت‌گرایانه است، اما ساخت‌هایی که در تکاپوی تعاملی با محیط و در فراشد تحولی به‌وجود می‌آیند (پیاژه، ۱۹۷۳). براین مبنا دست‌افزارهای اولیه کودک برای عمل^{۲۷} در محیط و دست‌کاری^{۲۸} اشیاء محیط منحصر و محدود است به تعدادی بازتاب^{۲۹} محدود و معدود از قبیل چنگ زدن و مکیدن. حاصل این اعمال ابتدایی، شکل گرفتن طرح‌واره‌هایی^{۳۰} ساده و ابتدایی است که خود با وارد شدن درثالوث و تریاد^{۳۱} «طرح‌واره - عمل - طرح‌واره» به روند دیالکتیک ایجابی و لبس بعد لبس طرح‌واره‌های دیگر و پیچیده‌تری را سبب می‌شوند و درنهایت توسعه کمی و کیفی طرح‌واره‌ها و ساخت‌های ذهنی را رقم می‌زنند. هدف عمل تعادل‌یابی^{۳۲} است. با این حال به وضعیت ثبات^{۳۳} و تعادل^{۳۴} و سکون رسیدن^{۳۵}، خاصه انگیزه و عمل زیستی است. انگیزه‌های معرفتی و اعمال شناختی بیشتر از تعادل جویبی، بی‌تعادلی می‌جویند و این بی‌تعادلی خود محرک درونی مدامی در استمرار شناخت‌های بیشتر و تشکل ساخت‌های انتزاعی، منطقی، فلسفی، و ریاضی پیچیده‌تر است. به این ترتیب در شناخت‌شناسی پیاژه با عملکردی ثابت و محتوا و ساختی متغیر مواجهیم. چه او متأثر از پراگماتیسم^{۳۶} خاصه کارکردگرایی^{۳۷} و ابزارگرایی^{۳۸} جان دیویی ساخت‌ها و طرح‌واره‌های ذهنی را نقشه‌هایی برای عمل^{۳۹} مفید^{۴۰} در محیط و متناسب با آن تشکل طرحی پیشرفته‌تر می‌شناخت. تأثیر داروین و داروینسم نیز در این تبیین از عمل، در پیاژه چنان‌که در دیویی به اقتضای روح زمان^{۴۱}، آشکاراست. سازوکار شناسایی نیز کانتی است. دو سازوکار متافوردریکال^{۴۲} جذب^{۴۳} و انطباق^{۴۴} مقتبس از اعمال زیستی متابولیسم، نوعی مدلینگ از مفاهیم ماتقدم و ماتأخر نشان می‌دهند. ذهن در رویارویی با امور با شاکله‌سازی چارچوب‌مند از قبلی عمل می‌کند؛ و اشیاء در تطبیق با صورت‌های ذهنی شناخته و واقعی می‌شوند. برای شناسایی یک تجربه باید آن را ضرورتاً در قالبی ذهنی ریخت. به جای این که منشاء معرفت را خود اشیاء بیانگریم آن را از عملی که بر روی شئی انجام گرفته و از هماهنگی میان این اعمال بدانیم (ماسن، ۱۹۷۷). جذب یا درون‌سازی کلید اصلی شناسایی است؛ از اولین روزها و شناخت‌های بازتابی و ابتدایی تا بغرنج‌ترین شکل ساختاری آن. همیشه این عملکرد ثابت جذب و هضم امور، بازتاب، طرح‌واره و یا ساختی در اختیار دارد و در هر مواجهه، اقدام اول شناسایی، جذب درواقع داخل نمودن محرک‌ها و اشیاء خارجی در قالب طرح‌واره و ساخت‌های ذهنی است. به این واسطه امور به واقعیت تبدیل می‌شوند. جذب عمل واقعیت‌بخشی و معنادهی به اشیاء است. انطباق یا برون‌سازی در سازوکار شناسایی جنبه ابزاری دارد و ابزار شناخت را در اختیار جذب قرار می‌دهد. انطباق تجربه و تقابلی است با محیط که شناسایی صحیح از سقیم را از هم بازمی‌شناسد و تجهیزات اصلاح شده‌تر و کامل‌تری برای شناسایی و عمل جذب، فراهم می‌سازد. یعنی هرگاه و هر جا که عمل شناسایی - جذب - از اطلاق بازماند و صورت‌های ذهنی مصداق معناداری نیافت و بالتبع بی‌تعادلی معرفتی پای برجاماند، عمل انطباق به اصلاح طرح‌واره قبلی و یا ساختن طرح‌واره‌ای جدید مطابق با محیط، مبادرت می‌کند و طرح‌واره اصلاحی و جدید به‌عنوان ابزار ذهنی جدید جذب، مجدداً به کار شناخت می‌روند. درواقع عمل انطباق در نظام پیاژه مفهوم یادگیری رادبر می‌گیرد. از این‌روست که به‌زعم پیاژه عمل جذب در آغاز و

پایان امر شناسایی قرار می‌گیرد. در صورت بسندگی جذب امرشناسایی در همان آغاز پایان می‌یابد و در صورت نابسندگی جذب و عدم اطلاق صورت ذهنی، ابزار اصلاحی و اطلاق به واسطه یادگیری و تجربه، تدارک شده و عمل شناسایی در پایان، سرانجام می‌یابد. نتیجه این که در نظر پیاژه چنان که در نظر کانت واقعیت عطایی است که ساخت‌های ذهنی و یا مرکوزات نفس بر امور و اشیاء می‌زنند و صورت‌گری می‌کنند. پیاژه همه جا ضمن تأکید بر این شباهت به این تمایز که اما همه ساخت‌ها از پس تجربه‌اند و نه قبل تجربی، تصریح دارد. (پیاژه ۱۹۷۰، ۱۹۷۳). واضح‌ترین نتیجه تحقیق ما در روان‌شناسی هوش این است که حتی ساخت‌های بسیار ضروری ذهن بزرگسال، نظیر ساخت‌های منطقی، ریاضی، فطری نیستند. آنها به تدریج ساخته می‌شوند (وودث ورث، ۱۹۷۲). بررسی شناخت در روند تحول نه تنها تکوین ساختاری و منطقی شدن ذهن و آدمی را نشان می‌دهد و به این ترتیب پدیدآیی دانش را در شناخت‌شناسی ژنتیک^{۴۵} (پیاژه، ۱۹۷۰). ترسیم می‌کند، بلکه امکان بررسی شناخت و چگونگی شناسایی در هر لحظه از مراحل رشد را فراهم می‌آورد. در واقع چگونگی شناخت، جهان و هستی در تمام لحظات کودکی و نوجوانی از اولین روزهای تولد تا آخرین روزهای انتزاعی شدن ذهن - حدود ۱۴، ۱۵ سالگی (الکایند، ۱۹۶۸) - یعنی از پدیدآیی پایداری شئی^{۴۶} تا امکان بازگشت‌پذیری^{۴۷} و تشکل نگهداری ذهنی^{۴۸} و شکل‌گیری توان عملیاتی^{۴۹} و پیدایی مفهوم ماده، عدد، سطح، مکان، زمان، سرعت، حرکت، فضا، ردیف‌بندی و تا تحقق عملیات منطبق صورتی^{۵۰} و منطق جزء و کل و توان تخیل^{۵۱} و مفروضه‌پردازی^{۵۲} فرضیه‌سازی^{۵۳} و تجربه‌گری علمی و تردیدهای فلسفی... نیز به نظر پیاژه مطلوبیت شناخت‌شناسی دارد؛ که در تقسیم‌بندی مراحل تحول ذهنی و شناختی، اطلاعات روشن و روشنگر بسیاری در خصوص آنها، ارایه داده است.

اخلاق و رشد اخلاقی در نظریه پیاژه

مباحث کانت در اخلاق که در بخش نقد عقل عملی به آن می‌پردازد، مهم‌ترین نظریه‌های رشد اخلاقی در روان‌شناسی یعنی نظریه پیاژه و نظریه لورنس کهلبرگ راتحت تأثیر خود قرار داده است. این نظریه‌ها را می‌توان در کنار دو نظریه اخلاقی متأثر از دیدگاه‌های روان‌کاوی و رفتارگرایی به‌عنوان نظریه‌ای شناختی در روان‌شناسی دسته‌بندی کرد.

در روان‌شناسی اخلاق، روان‌کاوهایی نظیر فروید و آدلر متأثر از دیدگاه‌های غیرخردگرایانه^{۵۴} فلاسفه‌ای مانند هابز به آدمی، گرایش‌های غریزی، زیستی و انگیزشی را برجسته می‌ساختند و به این روی یا همچون فروید تکاپوهای اجتماعی، فرهنگی، علمی و اخلاقی را جابه‌جا^{۵۵} گشته، نمادسازی^{۵۶} شده و پالایش^{۵۷} یافته‌نیازها و امیال ناکام و واپس‌زده^{۵۸} ضمیر ناخودآگاه^{۵۹} و یا همچون آدلر جبران‌گر^{۶۰} احساس کهنتری^{۶۱} و نالیمنی^{۶۲} ناشی از آن می‌شمردند. در این قبیل نظریه‌ها بخش مطلق‌گرا^{۶۳} و تمام‌خواه^{۶۴} شخصیتی "ناظر من"^{۶۵} که موجد احساس گناه^{۶۶} و بازدارنده از ابزار خود است^{۶۷}، ساخت اخلاقی قابل مقایسه با عقل عملی کانت است. ساخت سرشتی و گرایش‌های فی‌نفسه^{۶۸} زیستی و اخلاقی بخش‌های "نهاد"^{۶۸} و "ناظر من" با ترسیم فی‌نفسه کانت از وجدان اخلاقی مشابه است.

نظریه‌های رفتارگرایانه^{۶۹} و یادگیری اجتماعی^{۷۰} نیز متأثر از تجربه‌گرایانی مانند جان لاک و دیوید هیوم به تشکل رفتار اخلاقی و اجتماعی در بافت‌های رفتاری^{۷۱} و اجتماعی ناشی از محیط

نظرداشتند و درواقع نسبت^{۷۳} اخلاقی در آنها عینیت می‌یابد. وجه عادت‌ی و خوگیرانه^{۷۳} رفتار، بر رفتار اخلاقی نیز اطلاق و مصداق دارد. حتی در نظریه شناختی رفتاری^{۷۴} بندورا از نقش موجبتی^{۷۵} محیط‌گریزی نیست. پیازه در موضع نقد تربیتی این نظریه‌ها، وظیفه^{۷۴} مربی در قبال شاگرد را ترغیب استقلال در ادراک می‌شناسد... یعنی در ذهن کودک وسیله‌ای معنوی، نه عادت‌ی جدید و نه اعتقادی نو، بلکه روش و ابزار جدیدی که به وی رخصت دهند بفرم و خود را هدایت کند، فراهم آورد (پیاژه، ۱۳۶۹). او متأثر از خردگرایی^{۷۶} فلسفی پدیدآمدن ساخت‌های معطوف به خیر اخلاقی را در روند تحول مد نظر قرار می‌دهد. در این معنا تأثیر کانت و روسو در او بارز است. تمایز پیازه از کانت در این است که ساخت‌های اخلاقی چون دیگر ساخت‌های شناختی، زمینه‌ای از قبلی و از قبل تعیین شده ندارند. بستر غنی و تعاملی^{۷۷} محیطی، یادگیری و آموزش و پرورش نه در موضع ایجاد ساخت‌ها که در هدایت و تأمین زمینه‌های فعلیت‌یابی و شکوفایی قاطعیت دارند. گرایش مثبت و رشدی روسوبه ویژه در "امیل" نیز در او تأثیر آشکاری دارد. پیازه در مراحل رشد ساخت‌های اخلاقی، سه مقطع و سه ساختار رفتار اخلاقی را از هم باز می‌شناساند، بی‌هنجاری^{۷۸} اخلاقی، دیگر پیروی^{۷۹} و تبعیت‌جویی اخلاقی و سرانجام خودمختاری^{۸۰} اخلاقی، در مرحله اول قانون اخلاقی محور نظر نیست و کودک متناسب با ساخت ذهنی مقهور خودمحوری^{۸۱} عمل می‌کند. در مرحله دوم خواست و انتظارهای دیگران، عامل متعین رفتار اخلاقی است، و در مرحله سوم به موازات کامل شدن ساخت‌های شناختی، معیار و درستی رفتار اخلاقی درونی و قابل ادراک است (پیاژه، ۱۹۴۸). و پس از تشکل، به نوعی ارزش فی‌نفسه پیدا می‌کند؛ و می‌تواند مستقل از تعیین‌کننده‌های وادارنده و بازدارنده محیطی، عمل کند. رفتار فردی که فقط از قوانینی که خود شخصاً برای خویشتن تعیین کرده است، یا قوانینی که ارزش آنها را فهمیده و پذیرفته است اطاعت و تبعیت می‌کند (پیاژه، ۱۳۶۹). در تعیین شکل اول رفتار اخلاقی نیاز و تمایل به دوست داشتن و محبت، ایفای نقش می‌کند. در تعیین شکل دوم رفتار اخلاقی حالت عاطفی ترس از دیگران که مرکز اقتدار و اجبارند، موجد و موجب اطاعت‌گری و تبعیت‌پذیری می‌گردد؛ و در تعیین شکل سوم رفتار اخلاقی، ترکیب تحول یافته این دو حالت عاطفی و هیجانی^{۸۲} یعنی احترام، بنیان‌گرایشی در عمل اخلاقی است. پیازه با یادآوری این که احساس احترام مورد توجه تمام علمای اخلاقی در تشکیل و به کار انداختن وجدان اخلاقی بوده است، آن را مانند زمینه‌های عاطفی محبت و ترس (پایه شکل‌گیری مراحل اخلاقی قبلی) احساسی میان فردی^{۸۳} و نسبت به دیگران می‌داند ساخت‌های خصایل نیکوی اخلاقی در ارتباط با غیر و دیگری فعلیت می‌یابند. این توضیح نقدی است که او بر آراء اخلاقی متفکرانی نظیر کانت و دورکیم وارد می‌کند. گروهی چنین می‌پندارند که احترام یک حالت مشتق و در نوع خود منحصر به فرد است و موضوع آن علی‌رغم عشق یا ترس افراد دیگر نیستند، و مستقیماً با ارزش‌ها یا قانون اخلاقی که در افراد حلول کرده‌اند ارتباط دارد. مثلاً از لحاظ کانت محترم شدن یک شخص در حکم محترم دانستن قانون فی‌نفسه است، یا از لحاظ دورکیم محترم شمردن به منزله انضباطی است که فرد در خود مجسم یا متصور می‌سازد و به کار می‌بندد. به نظر پاره‌ای دیگر، که ما نیز به آنان می‌پیوندیم، احساس احترام درحالی که مستعد است بعدها اشکال عالی به خود بگیرد، قبل از آن مثل دو احساس دیگر (احساس دوست داشتن و احساس ترس) احساسی است که فرد نسبت به فرد دیگر دارد و با

آمیزه‌های از محبت و ترس که کودک نسبت به پدر و مادر خود، یا به طور کلی بزرگسالان دارد، شروع می‌شود (پیاژه، ۱۳۶۹). در نظریه پیاژه مراحل رشد اخلاقی به تبع رشد شناختی و متناسب با مراحل رشد شناختی در مراحل حسی حرکتی^{۸۴}، عملیات عینی^{۸۵} و عملیات منطقی^{۸۶}، استقرار می‌یابد (پیاژه، ۱۹۴۸) و استقلال و انفکاک میان عقل نظری و عقل عملی قایل نیست. با این حال در نظر کانت نیز مطلوب اخلاقی با ضابطه عقل قابل فهم است و از مجرای عقل ادراک می‌شود.

اما تأثیرپذیری پیاژه در استقلال رفتار اخلاقی و لورنس کهلبرگ در تکوین مرحله پس‌عرفی^{۸۷} و اخلاق جهانی^{۸۸} در پس دو مرحله "قبل عرفی"^{۸۹} و "عرفی"^{۹۰} (کارلسون، ۲۰۰۰) و توجه به بنیان‌های انسانی، اخلاقی و اجتماعی در رفتارهای فرایی و ورایی و دیگر روان‌شناسان در جرأت‌ورزی رفتاری و شخصیتی واجد تحمل^{۹۱} و انعطاف‌پذیری^{۹۲} و منش دموکراتیک، از ترغیب استقلال در اندیشه و رفتار و جرأت به زیر سؤال بردن کانت و خودمختاری و بیرون آمدن از قیومیت غیر مدّ نظر هگل و شکل تفرد^{۹۳} و تکثر^{۹۴} بر مبنای نظر این دو، آشکارتر است. در واقع به دنبال شکل‌گیری مدرنیته بود که در فلسفه سیاسی سخن از خیر همگانی به میان آمد. این مفهوم بر پایه اصالت فردیتی پدیدار شده بود که دارای حقوق خودمختاری و استقلال بود (طباطبایی، ۱۳۷۲). این استقلال در رفتار و آزادی در اندیشه وجه اشتراکی است که کانت و هگل علی‌رغم تفاوت‌های نظر بسیار فلسفی با یکدیگر نشان می‌دهند و به واسطه آن پیشگامان بزرگ مدرنیته محسوب می‌شوند. در فراشد تکوینی پرداخت روان‌شناختی از استقلال رأی و فکر، روان‌شناسان به این مفهوم روسو عنایت داشته‌اند که باور و تفکر دموکراتیک نیازمند منش و رفتار دموکراتیک است و تفرد و تکثر و تحمل به ظرفیت‌های روان‌شناختی افراد وابسته است و قدرت انتخاب‌گری و انتخاب‌پذیری، انتقادگری و انتقادپذیری، رقابت‌گری و رقابت‌پذیری به‌عنوان صفات و توانش‌هایی شخصیتی ابتدا در ساختار فردی افراد تبلور و عینیت می‌یابد و فرهنگ رفتاری آحاد جامعه تلقی می‌شود. در غیر این صورت یعنی مادامی که نیک‌اندیشان دموکرات جامعه در صرافت تربیت و تکوین و تعیین روح رواداری در افراد نباشند فرهنگی متحمل و متاهل و متسامع و منعطف جامعه‌ای دموکرات و حاکمیتی دموکراتیک پدید نخواهد آمد؛ و جنبش‌های دموکراسی‌خواهی در چرخه‌ای معیوب و تکراری عقیم باقی خواهد ماند.

پی‌نوشت‌ها

- | | |
|-----------------------------------------|----------------------------------|
| 13 – aperiuri | 1- Epistemology |
| 14 – Aposteriori | 2- phenomena – phenomenon |
| 15 – Analytic | 3- nevmen – nomen – nomenon |
| 16 – synthetic | 4- It self – numental |
| 17 – Clinical method | 5 – die transzendental dialektik |
| 18- Knowledge | 6 – Synthesis |
| 19 – Interdisciplinary | 7 - Ding an sich |
| 20 – static | 8- Images |
| 21 – Mental development | 9 – Mechanism |
| 22 – dynamic | 10 – Empiricism |
| 23 – The Childs conception of the world | 11 – Agnosticism |
| | 12 – Innate |

- | | |
|--------------------------|------------------------|
| 60 – Compensation | 24 – Ontogeny |
| 61 – Inferiority | 25 – Phylogeny |
| 62 – Insecurity | 26 – Approach |
| 63 – Absolutism | 27 – Action – function |
| 64 –perfectionism | 28 – Manipulation |
| 65 – Superego | 29 – Reflex |
| 66 – Quilt feeling | 30 – schema – schemata |
| 67– Self expression | 31 – ternary |
| 68-Id | 32 – Equilibration |
| 69- Behaviorism. | 33 – Stable |
| 70 –social learning | 34 – Balance |
| 71– Behavioral | 35 – Coming to rest |
| 72 – Relativism | 36 – Pragmatism |
| 73 – Habituation | 37 – Functionalism |
| 74 – Cognitive behavior | 38 – Instrumentalism |
| 75 – Determinism | 39 – Plans of action |
| 76 –rationalism | 40 – Useful |
| 77 – Interaction I | 41 – Zeitgeist |
| 78 – Anomie | 42– Metaphor |
| 79 – Heteronomy | 43 – Assimilation |
| 80 – Autonomy | 44 – Accommodation |
| 81 – Egocentrism | 45 – genetic epistemo |
| 82- emotional | 46 – Object permanence |
| 83 – Interpersonal | 47 – Reversibility |
| 84 – Sensory motor | 48 - Conservation |
| 85- Concrete operational | 49- Operational |
| 86 – formal operation | 50 – Formal operation |
| 87 – Post conventional | 51 – Imagination |
| 88 - Universality | 52 – Assumption |
| 89- Conventional | 53 – Hypothesis |
| 90 – Pre convention | 54– Irrationality |
| 91 – Toleration | 55 – Displacement |
| 92– Flexibility | 56 – Symbolization |
| 93 – Individualism | 57 – Sublimation |
| 94 - Pluralism | 58 – Repression |
| | 59 – unconscious |

منابع فارسی

- پاپکین ، ریچارد واسترول ، آوروم ، کلیات فلسفه ، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی ، انتشارات حکمت ، ۱۴۰۲
- پیازه ، ژان ، تربیت به کجا ره می‌سپرد ، موسسه انتشارات وچاپ دانشگاه تهران ، ترجمه محمود منصورو پریخ دادستان ، ۱۳۶۹
- پیازه ، ژان ، گفتگوهای آزاد باژان پیازه ، چاپ دریا ، ترجمه محمود منصور و پریخ دادستان ، ۱۳۵۸
- فردید ، سیداحمد، دیدارفرهی وفتوحات آخرزمان ، به کوشش محمد مددپور ، موسسه فرهنگی پژوهش چاپ ونشر نظر ، ۱۳۸۱

طباطبایی سیدجواد ، ایران امروز ، سنت ، مدرنیته یا پست مدرن ؟ ، کیان ، سال ۳ ، شماره ۵ مهر ، آبان ، ۱۳۷۲
مجتهدی ، کریم ، فلسفه نقادی کانت ، موسسه نشر هما ، تهران ، ۱۳۶۳
معارف ، سید عباس ، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی ، رایزن ، ۱۳۸۰

منابع لاتین

- Carlson, N.R and etal(2000); psychology the science of behaviorBy prentice hall, Inc
Elkind,D (1968); Gaian in the nursery jean piaget; n.y .timesMagazine ;may , 28, pp.163-171
Kant, ikritik(1982) ; der reinen vernunft, herausage geben, von Ingeborg heidemann,s.28
Piaget,j.(1973);psychology and epistemology, toward a theoryOf knowledge, new york: the Viking press.
Piaget,j.(1970);genetic epistemology;new york:w.w.norton andCompany Inc.
Piaget,j(1971); biology and knowledge; Germany ; edinbaurgh university press.
Piaget,j(1925); the origins of intelligence in children; new york: international universities press,Inc
Piaget,j(1948); the moral judgment of the child; new York: The free press.
Piaget,j (1960) ;the conception of the world new jersey :little field Adams.
Mussen f. (1977); handbook of child psychology 3rd. edition.
Modworth.B.J.(1972); Piaget's theory of cognitive development. New York; David McKay company Inc.

تطبیق اخلاق ارسطو و کانت

«سعادت، رابطه آن با فضیلت و نقش عواطف در اخلاق»

زهرا خزاعی*

چکیده

به نظر می‌رسد تطبیق دیدگاه‌های اخلاقی ارسطو و کانت، به دلیل اختلافات مبنایی، ناممکن و یا دست کم، بسیار مشکل باشد. تعلق ارسطو به تئوری فضیلت و وابستگی کانت به اخلاق وظیفه‌گروانه، در ابتدا، تفاوت در تقدم فضیلت یا قانون و تبیین و توجیه دیدگاه‌های معرفت‌شناسی را در پی دارد.

در حالی که ارسطو سعادت (اودایمونیا) را به عنوان خیر نهایی، نقطه آغازین اخلاق می‌پندارد که تعیین‌کننده خوبی و بدی افعال می‌باشد، کانت به رد جایگاه آن در اخلاق پرداخته و بر آن است که با توجه به مفهوم سعادت نمی‌توان به ارزیابی افعال پرداخت.

ارسطو سعادت را به «زندگی فضیلت‌مندانه» تعریف می‌کند و فضیلت را به حد میانگین دو حد افراط و تفریط، که از آنها به ردیلت تعبیر می‌نماید، به گونه‌ای که فضیلت، شرط لازم نه کافی، برای حصول سعادت است.

کانت با رد تعریف سعادت، فضیلت و رابطه بین این دو در نزد ارسطو، معمولاً سعادت را ایده آلی تخیلی، نه عقلانی، تلقی می‌کند که صرفاً بر زمینه‌های تجربی تکیه دارد. خیر اعلی در نظر کانت، ترکیبی است از سعادت و فضیلت، در حالی که مفهوم سعادت، تحلیلاً شامل فضیلت نیست و تنها چیزی که در جهان، به طور نامشروط خوب است و ارزش ذاتی دارد، اراده نیک می‌باشد.

به رغم همه این تفاوت‌ها، در این نوشتار سعی شده تا پس از مقایسه برخی از دیدگاه‌های اخلاقی، توجیهی برای همانندی مفهوم خیر اعلی و سعادت، رابطه سعادت با فضیلت و با خیرهای خارجی در نزد این دو متفکر بیابیم.

* . استاد یار گروه فلسفه و کلام اسلامی _ دانشگاه قم.

نقش عواطف و احساسات در شناسایی احکام اخلاقی، به دلیل ارتباط تمایلات با فضائل، به ویژه با حکمت عملی، به طریقی مورد تایید ارسطو می‌باشد، با وجود انکار نقش لذت و عواطف در فلسفه کانت، دلائلی مبنی بر اینکه در نزد هر دو فیلسوف، تمایلات در کنار تامل، نقش مهمی را در تعیین عمل ایفا می‌کنند، ارائه شده است.

کلید واژه‌ها: ارسطو، کانت، خیر اعلی، اودایمونیا، سعادت، فضیلت، حکمت عملی، اراده نیک، لذت.

* * *

سعادت و رابطه آن با فضیلت

ظاهراً اختلاف تفکرات ارسطو و کانت درباره مبانی و مسائل اخلاق، مساله ای روشن و مورد اتفاق است. در حالی که ارسطو سعادت را نقطه شروع خوبی برای ورود به اخلاقیات می‌بیند و آن را غایت یا خیر نهایی ای تلقی می‌کند که همگان در جستجوی آن بوده و رفتارهای خود را جهت دستیابی به آن تعیین و تنظیم می‌کنند، کانت با وجود پذیرش غایتگرایی در افعال طبیعی انسان، عمیقاً با جستجوی این غایت از طریق افعال اخلاقی و تعیین این افعال بر مبنای سعادت به مخالفت می‌پردازد.

ارسطو اودایمونیا (eudaimonia) یا سعادت را با عملکرد و فعالیت بشری مرتبط می‌کند اما فعالیتی که به تبع عقل و مطابق با فضائل صورت گیرد، از این رو وی سعادت را به فعالیت نفسانی مطابق با فضائل یا بهترین فضیلت تعریف می‌کند. (۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۹، ب، ۳۰-۳۷). بدین ترتیب سعادت، بی آنکه زندگی لذت‌گرایانه باشد یا نوعی زندگی سیاسی، زندگی عملی است که برای رسیدن به آن الزاماً باید فضائل را در خود پرورش داد و مطابق آن عمل کرد. بر این اساس، وجود فضیلت و عمل به آن، دو مؤلفه اصلی اودایمونیا را تشکیل می‌دهند.

ارسطو در کتاب نیکوماخوس، تا قبل از کتاب دهم، سعادت را غایتی می‌داند که جامع همه خیرهاست؛ زندگی ای که به تبع حکمت عملی و مطابق با فضائل سه گانه اخلاقی (عدالت، شجاعت و خویشتن داری) صورت می‌گیرد. اما در کتاب دهم با معرفی حکمت نظری به عنوان فضیلت برتر، اودایمونیا را چیزی جز زندگی متأملانه نمی‌بیند در حالی که سعادت به معنای جامع، مقدمه و لازمه تحقق این نوع زندگی است. وی با توجه به دو ویژگی کامل بودن و خودکفایی که ویژگی‌های اساسی اودایمونیا هستند، در کتاب دهم از نظریه خود دفاع می‌کند. لازمه کامل بودن این است که سعادت از ارزش ذاتی بر خوردار بوده و آن نه به عنوان یک ابزار بلکه فی نفسه جستجو شود.

فضیلت که در نظام اخلاقی ارسطو به حد میانگین دو حدافراط و تفریط تعریف می‌شود (۱۱۰۶ آ و ب، ۶۳-۶۴)، ملکه ای نفسانی است که در اثر ممارست حاصل شده و با آنکه وجود آن برای دستیابی به سعادت الزامی است اما جنبه ابزاری پیدا نکرده و ذاتاً ارزشمند می‌باشد. بدین ترتیب فاعل اخلاقی فضائل را نه فقط به قصد سعادت‌مند شدن بلکه از آن جهت که دارای ارزش ذاتی اند، کسب نموده و آنگاه مطابق آنها عمل می‌نماید.

اودایمونیا علاوه بر وجود فضائل، نیازمند شرایط خارجی مطلوبی است که جنبه بیرونی سعادت را تشکیل داده و ارسطو از آنها به خیرهای خارجی تعبیر می‌کند. دوست خوب، ثروت، سلامت، قدرت، فرزند خوب، زیبایی و ... از آن جمله است. (۱۰۹۹ آ و ب ۳۶-۳۷)

اعتراض کانت به سعادت ارسطویی بیشتر از این جهت است که ارسطو سعادت را زمینه ساز اخلاقیات می‌داند، به گونه ای که این، نه تنها غایت افعال اخلاقی را تشکیل می‌دهد بلکه فاعل فضیلت مند، با توجه به مفهوم سعادت، قادر به تشخیص احکام اخلاقی است. کانت با رد مفهوم سعادت ارسطو و به دلیل آنکه سعادت همیشه متناسب با رفتار فضیلت مندانه نیست، به انکار رابطه مورد نظر می‌پردازد. وی بر خلاف رواقیون که فضیلت را برای سعادت کافی می‌دانند و خیرهای خارجی را مطلقاً فاقد ارزش، در صدد است تا خیرهای خارجی را رها کرده و آنها را از عرصه اموری که به طور غیر مشروط ارزشمندند خارج سازد. اما با این حال برای آنها نوعی ارزش غیر اخلاقی قائل است که با ساختار طبیعی ما مرتبط است.

قضاوت درباره درستی انتقاد کانت بر ارسطو، متوقف بر جستجوی مفهوم سعادت در نظریه وی می‌باشد.

کانت در آثار متعدد خود، بارها سعادت (Gluckseligkeit) را عبارت از ارضاء همه تمایلات فرد می‌داند (G399 و kpv73) و یا به معنای نوعی رضایت از زندگی که طبیعتاً معادل خوشی و لذت می‌باشد. (ku208 و kpv22) بدیهی است با این تلقی، سعادت ایده آلی عقلی نبوده بلکه ایده آلی تخیلی و پنداری خواهد بود که به گفته کانت، فقط بر زمینه‌های تجربی تکیه دارد. (G418) و تنها در صورتی به دست می‌آید که همه تمایلات فرد ارضاء گردد. (G399) از این رو وی نمی‌پذیرد که سعادت به معنای ارضاء تمایلات، بتواند غایت یک عمل یا خیر باشد ((ku208, kpv58-62) زیرا مفهوم سعادت به معنای شادی به قدری مبهم است که به رغم آنکه همه آنها می‌جویند، اما کسی به طور قطع و یقین و بدون تناقض نمی‌تواند بگوید به راستی در آرزو و جستجوی چیست (G 418). با توجه به این نوع تلقی است که کانت به نقد سعادت ارسطویی می‌پردازد. به نظر کانت مبنای اخلاق و مفهوم ارزشی اخلاق، باید از تأثیر خیرهای خارجی محفوظ باشد، ولی در نظر وی سعادت اگر قرار باشد مبنای اخلاق قرار بگیرد چنین ویژگی ای را ندارد.

بدیهی است که اگر مراد ارسطو از اودایمونیا همین باشد که کانت می‌گوید حق با وی بوده و سعادت نه خیر نهایی است و نه زمینه ساز اخلاقیات؛ اما به نظر می‌رسد در اینجا خطایی مفهومی صورت گرفته است؛ چرا که کانت با تفسیر سعادت به خوشی یا ارضاء تمایلات، معنای مورد نظر لذت گرایان را لحاظ کرده که سعادت را چیزی جز خوش بودن و لذت بردن از امور دنیوی که از طریق مواهب خارجی، مانند ثروت و ...، بدست می‌آید نمی‌دانند.^۱

سعادت که در زبان انگلیسی به happiness ترجمه می‌شود مطابق دیدگاه لذت گرایان، حالتی درونی (subjective) است اما اودایمونیا ارسطو را نمی‌توان معادل happiness قرار داد. زیرا علاوه بر آنکه وی صراحتاً در اخلاق خود به انکار لذت گرایان می‌پردازد و آن را مخالف با اودایمونیا می‌داند (۱۱۷۴ آ ۳۶۷، ۱۰۹۵ ب ۲۰-۱)، با تعریف سعادت به زندگی عملی، معنایی عینی (objective) را

در نظر داشته و مواهب خارجی را بیش از اموری لازم برای تحقق و بقاء سعادت تلقی نمی‌کند. گرچه ارسطو رضایت و لذت حاصل از زندگی اخلاقی را به عنوان معیاری برای اخلاقی بودن می‌پذیرد اما بین شادمانی حاصل از خوب بودن و خوب زیستن ولذات ناشی از برآورده شدن آرزوهای مادی تفاوت بسیار است.

از سوی دیگر برخی شواهد، بیانگر این واقعیت است که کانت همیشه با اشاره به تمایلات، سعادت را تفسیر نمی‌کند بلکه گاه آن را بامیل و اراده مرتبط کرده و سعادت را «حالت موجود عاقلی می‌داند در عالم، که در مجموع وجود او، هم چیز مطابق با میل و اراده او انجام می‌گیرد». (G419, kpv164) وی در تفسیر اراده، آن را با عقل عملی مرتبط دانسته و سعادت را در اینجا عبارت از فعالی می‌داند که متعلق اراده بوده و مطابق با اصول عقلانی انجام می‌شوند. (kpv57) با آنکه کانت سعادت را بدین معنا به عنوان غایت عمل و خیر تلقی می‌کند. (kU208) اما این بدین معنا نیست که وی با این تفسیر جدید، نظریه ارسطو را می‌پذیرد؛ زیرا ارسطو اودایمونیا را عبارت از خیر نهایی یا برترین خیر می‌داند که دارای ارزش ذاتی بوده و فی نفسه جستجو می‌شود.

اما سعادت در نظر کانت، خیر مطلق نیست، بلکه خیر بودن آن، مشروط به این است که متعلق اراده نیک باشد و در نظر کانت، اراده نیک یا میل و اراده ای که مطابق با قانون اخلاقی باشد تنها خیر نامشروط می‌باشد و تمام خیرهای ذهنی و ویژگیهای شخصیتی و موهبتهای خارجی برای خوب بودن باید تحت هدایت اراده خیر باشند و آنها بدون اصول و قوانین اراده خیر خوب نیستند. (G393-4) در نتیجه سعادت، گرچه به معنای رضایت فردی است که آن را داراست اما آن، همیشه یک عمل اخلاقی مطابق با قانون رابه عنوان شرط در خود دارد (kpv111). از این رو در اخلاق کانت هم، سعادت با فضیلت (به معنای انجام تکلیف به انگیزه احترام به قانون) ارتباط دارد. اما وی بر خلاف ارسطو که فضیلت و عمل را دو مؤلفه اساسی سعادت می‌داند، سعادت را مشتمل بر فضیلت نمی‌داند بلکه به نظر او از ترکیب این دو، خیر کامل یا اعلی بدست می‌آید (Kpv 129 - 3 0)

بدین ترتیب خیر اعلی مفهومی است مرکب، به گونه ای که فضیلت و سعادت هیچکدام تحلیلاً دیگری را دربر نمی‌گیرد: نه از مفهوم فضیلت می‌توان به سعادت رسید، نه از سعادت به فضیلت، اما وجود فضیلت شرط تحقق سعادت می‌باشد و سعادت، تنها در صورتی می‌تواند به عنوان مؤلفه خیر اعلی قرار گیرد که مؤلفه دیگر، یعنی فضیلت وجود داشته باشد و الا سعادت چیزی جز همان خوشی و ارضاء تمایلات که در نظر کانت هیچ معنای معقولی ندارد نمی‌باشد.

با آنکه ارسطو نیز، وجود فضیلت را شرط ضروری تحقق سعادت می‌داند اما این شباهت باعث وحدت مفهوم سعادت در نزد دو فیلسوف نمی‌گردد؛ اودایمونیا در نظر ارسطو همان خیر اعلی است، اما سعادت به معنای کانتی، تنها بخشی از خیر اعلی می‌باشد.

از این رو بهتر است به جای آنکه به دنبال وجه تشابهی بین سعادت کانتی و اودایمونیا ی ارسطویی باشیم، این تقارب را در خیر اعلی کانت و اودایمونیا ارسطو جستجو کنیم.

ارسطو برای اثبات این مدعی که اودایمونیا نهایی ترین خیر است دو معیار را مطرح می‌نماید: کامل بودن و خودکفائی. لازمه کامل بودن اودایمونیا این است که «فی نفسه، ارزشمند است: (۱۰۹۷ آ ۲۸)

بی آنکه نیازی به افزودن خیر دیگری به آن باشد و لازمه خود کفایی اینکه فی نفسه، باعث ارزشمندی زندگی می‌گردد. (۱۰۹۷ ب ۲۸-۲۹) انفکاک این دو ویژگی از یکدیگر در اودایمونیا امری ناممکن است از این روستایی است که در نظر ارسطو خیر کامل به دلیل در برداشتن همه غایات خیر، خود کفا نیز باشد. (همان و ۱۱۷۶ ب ۳۸۴)

کانت خیراعلی را به معنای تمامیت لایشرط، متعلق عقل محض عملی می‌بیند. اما در عین حال به دلیل ابهامی که در کاربرد این واژه وجود دارد کاملاً مشخص نیست آیا همه جا مراد وی از خیراعلی، خیر کامل است یا خیر برتر. اگر مراد خیر برتر باشد این همان فضیلت است که از نظر کانت، خیر نامشروط است و اگر از خیراعلی، خیر کامل را اراده کرده باشد مراد کل خیر است که بخشی از کل بزرگتر از همان نوع نمی‌باشد. (110 kv) اما به دلیل آنکه در نظریه کانت، فضیلت به انضمام سعادت تشکیل دهنده خیراعلی می‌باشد، فضیلت نمی‌تواند خیر اعلی باشد. براین اساس خیراعلی کانت، دارای همان دو ویژگی ای است که در اودایمونیا ارسطو مشاهده کردیم. چرا که وقتی که خیر، کامل باشد طبیعتاً خود کفا نیز هست.

علاوه بر این اودایمونیا و خیراعلی مفهوماً مشابه یکدیگرند. کانت در «فلسفه اخلاق»، فضیلت را به معنای قدرت قاعده رفتاری انسان در پیروی از تکلیف می‌داند. (MS 394) که به معنای قدرت اخلاقی اراده است (Ibid 405) و سعادت، مشروط به وجود فضیلت و معلول آن می‌باشد؛ بدین معنا که تنها در صورتی حاصل می‌شود که فاعل، از این توان و شایستگی برخوردار بوده و افعالش رامطابق با تکلیف و به انگیزه احترام انجام دهد. باتوجه به معنای فضیلت، عمل فضیلت مندانه فعالیت اراده است که فقط به اراده یا انتخاب ما بستگی دارد. (MS 387, 401, G393) البته از نظر کانت به صرف انجام چنین اعمالی، تمایلات انسان ارضاء نمی‌گردد بلکه همیشه امکان این وجود دارد که موانعی، مزاحم انجام فعل و تحقق خوشی گردد.

از این رو وی سعادت را آن بخشی می‌داند که به علل دیگری که با عنوان مواهب شانس یا شرایط خارجی از آن یاد می‌کند وابسته است (همان)، عللی که به اراده ما هیچ ارتباطی ندارد. بدین ترتیب از ترکیب افعال فضیلت مندانه و شرایط مهبیای خارجی است که فرد به خیر کامل دست می‌یابد.

مشاهده می‌شود که تعریف ارسطو از اودایمونیا با خیر کامل کانت تفاوت چندانی ندارد. فعالیت نفس، مطابق با فضایل، با فعالیت اراده، در کانت، یک چیزند. گرچه کانت تعریف فضیلت ارسطویی را به عنوان حد میانگین نمی‌پذیرد، اما به هر حال هر دو از این حیث مشابهند که فضیلت را قدرت و توانی می‌دانند که فاعل بواسطه آن قادر است تا افعالی را که توسط عقل عملی شناسایی کرده انجام دهد. علاوه براین، نقشی که شرایط خارجی، در تحقق اودایمونیا ارسطو ایفا می‌کنند، همان است که در رابطه با خیر کامل کانت دارند. فقط برای پرهیز از خلط مباحث، باید در کاربرد واژه سعادت ارسطویی و کانتی جانب احتیاط را رعایت نمود؛ زیرا سعادت در نظریه کانت، به معنای مواهب شانس یا خیرهای خارجی است، ولی اودایمونیا از جمله خیرهای نفس می‌باشد، (۱۰۹۸ ب ۳۴) از سوی دیگر ارسطو برخلاف کانت، آن را نتیجه شانس نمی‌داند؛ (۱۰۹۹ ب ۳۷، ۱۱۵۳ ب ۲۸۲) بلکه اودایمونیا امری آسمانی

است (۱۰۹۹ ب، همان) که مواهب خارجی باعث می‌شوند تا نفس بتواند بدون مزاحمت، به فعالیتش ادامه دهد. چنین شخصی خوشبخت است (۱۱۰۰ ب ۴۱، ۱۱۵۳ ب ۲۸۲، ۱۱۷۸ آ ۳۹۱-۲) مطلب دیگری که می‌توان در شباهت خیراعلی و اودایمونیا ذکر کرد این است که هر دو متفکر، سعادت را موهبت الهی می‌دانند. کانت گرچه فضیلت را، شرط تحقق سعادت می‌داند، اما معتقد نیست که فضیلت، الزاماً به سعادت بینجامد؛ زیرا شواهد تجربی دلالت بر این دارد که چنین رابطه ضروری‌ای بین این دو مقوله وجود ندارد. اما از سوی دیگر عقل عملی، حکم به وجود چنین رابطه‌ای بین سعادت و فضیلت نموده است. راه حل پیشنهادی کانت برای رفع این تناقض این است که علیت فضیلت نسبت به سعادت را بطور مشروط، کاذب بدانیم؛ بدین معنا که اگر زندگی را فقط منحصر به زندگی مادی و دنیوی بدانیم و انسان را صرفاً موجودی مادی و فناپذیر، امکان کذب قضیه فوق وجود دارد، اما اگر قائل به جاودانگی نفس در عالمی دیگر بشویم، می‌توان باور کرد که تحقق سعادت به واسطه فضیلت، توسط فعل خداوند، آنهم در عالمی دیگر صورت می‌پذیرد. در نتیجه با توجه به این که فضیلت باید سعادت را ایجاد کند، و تکمیل خیراعلی نیز صرفاً، به واسطه فعل الهی صورت می‌گیرد، خداوند به عنوان اراده مطلقه، می‌تواند سعادت را به ما افاضه کند (Rel235)

به رغم آنکه ارسطو، سعادت را نتیجه تلاش و پشتکار انسان می‌داند، که از طریق کسب فضیلت و عمل به آن دست می‌آید. اما هنوز آن را امری الهی و آسمانی تلقی می‌کند. (۱۰۹۹ ب ۳۸)؛ به عنوان پاداشی که تنها به کسانی افاضه می‌شود که نفس خود را پرورش داده و اعمالشان برخاسته از منش خاصی است. (۱۱۷۹ آ ۳۹۵). از این رو وی نمی‌پذیرد که خوشبختی فرد فاقد حکمت و یا عاری از دیگر فضایل (به فرض امکان خوشبختی)، توسط خداوند حاصل شود؛ زیرا به نظر او بی‌معناست که خداوند چنین فردی را دوست داشته باشد، چه برسد به اینکه بهترین فرد باشد. (همان)

نقش عواطف و احساسات در اخلاق

نقش عواطف و احساسات را از دو جنبه انگیزشی و معرفتی می‌توان مورد بررسی قرار داد. کانت در کتابهای «دین در محدوده عقل تنها»، «انسان‌شناسی»، «نقد عقل عملی» و «فلسفه اخلاق» به طور پراکنده مطالبی را در باره عواطف و احساسات مطرح کرده است. گرچه وی در همه آثار خود، دیدگاه واحدی را در باره عواطف اتخاذ نمی‌کند، اما از بسیاری از عبارات وی برمی‌آید که وی هیچ نوع نقشی برای عواطف در اخلاق قائل نیست. وی در بعد معرفتی، عواطف را به عنوان احساساتی تلقی می‌کند که باعث ناآگاهی انسان می‌شوند. (anth25) از این رو آنها را دشمن عقل و اخلاق می‌داند، چرا که عواطف باعث تبعیض و مانع انجام عمل بی‌طرفانه اند.

از سوی دیگر عواطف نمی‌توانند معیاری را برای قوانین اخلاقی فراهم کنند، گرچه امکان این وجود دارد که با قانون سازگار باشند اما کانت به دلیل محتمل و مخاطره آمیز بودن این انطباق و امکان تخطی اعمال از قانون نمی‌تواند بپذیرد که تمایلات و عواطف بتوانند برای وظایف اخلاقی معیاری را ارائه کنند.

کانت در اول کتاب «مبانی مابعد الطبیعه اخلاق» نقش انگیزشی عواطف را مورد تردید قرار می‌دهد و احترام به قانون را تنها انگیزه شایسته برای انجام افعال صحیح می‌داند. تمایلاتی مانند همدردی از این جهت صلاحیت برانگیختن فاعل را برای انجام فعل اخلاقی ندارند که یا همه از آن حس برخوردار نیستند یا به رغم داشتن آن، در وقت نیاز همیشه از آن استفاده نمی‌کنند. از این رو در نظر وی فعلی که از تمایلات ناشی شده باشد دارای ارزش بیرونی بوده و فاقد ارزش اخلاقی است. در نتیجه وی تأکید می‌کند کسی که با لذت حاصل از انگیزه همدردی طبیعی به دیگران کمک کند ارزش اخلاقی را ظاهر نکرده است، اما در مقابل، کسی که فاقد حس تمایل طبیعی است ولی با این حال به انگیزه احترام به وظیفه، فعل را از آن جهت که دارای ارزش ذاتی است انجام می‌دهد، فعلش از نظر اخلاقی ارزشمند است. (G 398)

مشکل دیگر کانت این است که عواطف پیوسته تحت کنترل ما نبوده و به راحتی می‌توانند بر ما فائق آیند. در حالی که می‌توانیم عمل به باورهای خود را اراده کنیم اما احساسات، اموری غیر ارادی بوده و نمی‌توان آنها را کنترل نمود. (MS 461-73 R el 28-33) اما ارسطو در مقابل، به دلیل دخالت دادن لذت در اخلاقی بودن فعل و فرد و قول به وجود رابطه بین فضیلت و عواطف، متهم است که نقش عواطف^۲ و تمایلات را در اخلاق پذیرفته و مطابق مبنای عقل‌گرایانی مانند کانت برخطاست. ارسطو با تعریف فضیلت به ملکه‌ای که در اثر ممارست مستمر در ما ایجاد شده و میانگین دو حد افراط و تفریط است، به رغم آنکه آن را نه از نوع عواطف می‌داند و نه از قبیل صفات ذاتی، اما منکر رابطه بین فضیلت و عاطفه نیست. عواطف پرورش یافته، نه هوس‌های فوری و زودگذر، خود نوعی فضیلت اند. (۱۱۰۲، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶) شجاعت در نظر ارسطو، ملکه‌ای است که با دو حس ترس و تهور در ارتباط بوده و حد وسط بین این دو می‌باشد.

کانت فضیلت را صرفاً به معنای ملکه‌ای که از ممارست افعال اخلاقاً خوب حاصل شده باشد نمی‌داند، زیرا به نظر وی اگر این شایستگی نتیجه اصول منسجم خردمندانه و دائماً تحت مراقبت نباشد، مانند دیگر امور ما شینی عقل عملی، نه بر ای وضعیت‌های گوناگون آماده و مجهز است، نه آنکه در مقابل تحولات ناشی از انگیزه تضمین کاملی را فراهم می‌کند. به همین دلیل وی نظریه حد وسط ارسطویی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است که این نظریه بی‌مصرف است زیرا به دلیل فقدان مفهوم عمل، بر اساس عقل و ادله، فرد قادر به تشخیص نمی‌باشد. (MS 383-4) اما مراد ارسطو بر خلاف تصور کانت، عادت‌ی که فاقد منشأ عقل عملی باشد نیست.

ارسطو در تقسیم فضائل به اخلاقی و عقلانی، با مرتبط دانستن فضایل اخلاقی با بخش عاطفی نفس (که بخش غیر عقلانی نفس است نه ضد عقلانی) آنها را به عنوان حد تعادل قوای غضبیه و شهویه معرفی می‌کند. فردی که دارای فضیلت است، توان این را دارد که تمایلاتش را در حد اعتدال نگه دارد. لازمه معتدل بودن حالات طبیعی نفس این است که فرد، از فضیلت قوه عقلانی یعنی حکمت عملی برخوردار باشد. در واقع به خاطر تبعیت تمایلات از قوه عقلانی است که فرد، در حالت تعادل قرار داشته و قادر به انجام افعال فضیلت‌مندانه است. فردی که دارای فضایل اخلاقی و عقلانی است، پس از

تأمل در باره فعلی که باید انجام دهد و تشخیص عقل، نسبت به انجام فعل، تمایل و گرایش پیدا می‌کند.

وی در اینجا فعلی را انتخاب می‌کند که مورد تأیید و حمایت عقل است. پس عمل زمانی گزینش می‌شود که در این باره تأمل عقلانی کرده باشیم که چه فعلی را باید انجام دهیم، و در واقع پس از تأمل است که فعل به عنوان خوب تصور شده و مورد تمایل و خواسته ما قرار می‌گیرد و آنگاه بسوی انجام فعل برانگیخته می‌شویم. (۱۱۱۳ آ ۹۱)

کانت و ارسطو هر دو در این جهت مشابهند. همان گونه که کانت، عملی را اخلاقاً ارزشمند می‌بیند که فاعل، آن را مظهري از قانون می‌بیند، ارسطو هم، عمل خوب و ارزشمند را عملی می‌بیند که فاعل، آن را به عنوان مظهري از عقل صحیح می‌پذیرد. به گفته وی عمل فضیلت‌مندانه نه تنها باید مطابق با عقل صحیح یا قانون صحیح باشد بلکه باید از آن ناشی هم شده باشد. (۱۱۴۴ ب ۲۳۷)

دراخلاق ارسطو باید به این نکته توجه داشت که همان گونه که گسترش فضایل اخلاقی درگرو وجود حکمت عملی است، (۱۱۴۴ ب ۲۳۶-۷) تحقق فضیلت عقلانی هم وابسته به رشد فضایل اخلاقی می‌باشد. بنابراین به تدریج که قوای عقلانی پرورش می‌یابند، فضایل اخلاقی در ما ایجاد شده و به دنبال آن، پاسخ‌های عاطفی ما با آنچه عقل تشخیص داده سازگار میگردند. از این رو به واسطه سازگاری بین عقل و عواطف و در واقع، تبعیت عواطف از عقل است که لذات و تمایلات طبیعی در حال تعادل بوده و در این حالت به کمک عقل می‌شتابند، و الا به تنهایی، هیچ نقش انگیزشی یا معرفتی در اخلاق ایفا نمی‌کنند. ارسطو نیز مانند کانت باور دارد که افعال اخلاقی فی‌نفسه ارزشمندند و عمل شرافت‌مندانه را فقط از آن جهت که ارزشمندانه است باید انتخاب کرد و انجام داد. (۱۱۳۹ ب ۲۳۹)

از سوی دیگر با آنکه وی در کتاب «مبانی» و یا به طور پراکنده، در دیگر آثار خود اشاره می‌کند که عواطف به عنوان انگیزه‌های غیر اخلاقی، ممکن است که به طور اتفاقی با علائق اخلاقی در ارتباط باشند، بی‌آنکه هیچ ارزش اخلاقی ای داشته باشند. اما در کتاب «فلسفه اخلاق»، پرورش عواطف را به عنوان بخشی از وظایف انسانی تلقی می‌کند و در تفسیری که از فضیلت ارائه می‌دهد این مطلب را القا می‌نماید که فاعل در صورت توان اندیشه صحیح و فهم قوانین اخلاقی و عمل به وظایف می‌تواند تمایلات و خواسته‌هایش را مطیع عقل قرار دهد.

فضیلت به عنوان عامل کنترل‌کننده نفس، قدرتی است که فاعل به واسطه آن می‌تواند تمایلات خود را در آن زمانی که در مقابل قانون نافرمانی می‌کنند کنترل نموده و آنها را (394) تحت فرمان عقل قرار دهد

در نتیجه وی قدرت واقعی فضیلت را عبارت از آرامش روح، توأم با تفکر سنجیده و منسجم برای اجرای قانون فضیلت می‌داند. (Ibid409)

و این قدرت اخلاقی را به عنوان بزرگترین و تنها شرافت حقیقی انسان تلقی می‌کند که فرد به واسطه آن می‌تواند آزاد، سالم، غنی و پادشاه باشد. (Ibid 405)

از این رو همان گونه که مشاهده می‌شود کانت به رغم تمام مخالفت‌های اولیه اش در کتاب «مبانی مابعد الطبیعه اخلاق» با نقش عواطف، در کتاب «فلسفه اخلاق» که ۱۲ سال بعد از مبانی نوشته شده،

بر پرورش عواطف و هدایت آنها توسط عقل سخن می‌گوید، تا آنجا که در کتاب «دین» فضیلت، صرفاً به معنای قدرتی برای فائق آمدن بر تمایلات نیست بلکه همانند ارسطو، پرورش نفس و تغییر و تحولات درونی فاعل را در تعریف فضیلت دخیل (36-28) می‌داند.

از این روست که وی در کتاب «فلسفه اخلاق» اخلاقی بودن انسان را در عالی‌ترین مرتبه، چیزی بیش از فضیلت نمی‌داند و تنها فردی را خودمختار و حاکم بر ذات خود می‌داند که تحت سلطه احساسات و تمایلات قرار نگیرد. (op.cit 407-8)

در نتیجه از سویی به رغم انتقادش بر نظریه عادت ارسطویی در فقراتی از کتاب «دین» و همچنین «فلسفه اخلاق» بر مفهوم کلی عادت به عنوان بخشی از مفهوم کمال فضیلت تکیه کرده و فضیلت را مانند ارسطو بر دگرگونی پایدار منش از طریق انتخاب و تجربه و عمل در طول زمان متکی می‌نماید. از سوی دیگر گر چه کانت معمولاً به انکار نقش انگیزشی عواطف می‌پردازد اما به دلیل آنکه فاعل در انجام وظایف نیازمند پرورش منشهای اخلاقی است، به نظر او انگیزه احترام به قانون و وظیفه نیز با عواطف (اما پرورش یافته) ارتباط پیدا می‌کنند.

تغییر رویه کانت در دو کتاب «مبانی» و «فلسفه اخلاق» به معنای تغییر دیدگاه او نیست، بلکه کانت در کتاب مبانی، بیشتر، تمایلات بی‌واسطه یا امیال آنی و طبیعی را مد نظر دارد اما در دیگر آثار از جمله در کتاب «دین» اخلاق و حب ذات را به عنوان دو انگیزه ای معرفی می‌کند که می‌توانند در تصمیم‌گیری‌های فاعل مؤثر باشند. (Rel36)

کانت همانند ارسطو نقش لذت را در اخلاق نادیده نمی‌گیرد و در همان جا که پرورش تمایلات اخلاقی و همچنین احساسات ملزم با آن را از جمله وظایف ما می‌داند ادعا می‌کند که تنها در این صورت است که از انجام عمل فضیلت‌مندانه لذت خواهیم برد. این لذت به معنای تمایل طبیعی نیست بلکه اساساً در تفکر وی این‌گونه تمایلات، مخالف تمایلات اخلاقی می‌باشد و او همان معنایی را از لذت اراده می‌کند که ارسطو اراده کرده است.

لذتی را که ارسطو نشانه فضیلت‌مند بودن فرد و فعل می‌داند به معنای لذت طبیعی نیست، بلکه لذت خاصی است که تنها فرد فضیلت‌مند از آن برخوردار بوده و قبل و بعد از عمل می‌تواند آن را درک کند. فرد صاحب فضیلت به واسطه غلبه بر تمایلات و هواهای نفسانی است که از چنین توانی برخوردار است. از این رو در نظریه ارسطو، تنها پرهیز از لذات جسمانی، معیار خویش‌داری و خوب بودن فرد نیست بلکه علاوه بر این، باید از این پرهیز لذت هم ببرد. «نشانه سیرت استوار، لذت و دردی است که با یکایک اعمال همراه است. کسی که از لذت جسمانی پرهیز می‌کند و از این پرهیز لذت می‌برد خویش‌داری است» (۱۱۰۴ ب ۵۷)

ارسطو این واقعیت را در مقایسه پرهیزگاری و پرهیزگاری با فضیلت‌مند به خوبی آشکار می‌کند. از نظر وی، مرد صاحب حکمت عملی، به دلیل برخورداری از فضایل دیگر، مرد عمل است (۱۱۴۶ آ ۲۴۷). اراده چنین فردی به حدی قوی است که ارسطو حتی تصور این را، که وی تحت تأثیر عواطف درونی قرار گیرد، محال می‌بیند؛ با این حال وی باید از انجام فعل خوب، لذت ببرد و می‌برد. در مقابل، فرد زاهد یا پرهیزگار می‌تواند مطابق عقل عمل کند و در مقابل عواطف و تمایلات تسلیم نگردد، اما با

وجود این، هم وی وهم ناپرهیزگار، از نوعی تعارض درونی برخوردارند. با این تفاوت که اولی، بر تمایلات قائل می‌آید و اعمال موافق عقل را انجام می‌دهد و دومی به دلیل غلبه احساسات، از انجام فعل خوب عاجز است.

ارسطو معیار تمایز پرهیزگار و فضیلت مند را همان لذتی می‌بیند که از انجام افعال اخلاقی حاصل می‌شود که دومی قطعاً آن را داراست، اما اولی ممکن است فعل خوب را با کراحت انجام دهد. از سوی دیگر، پرهیزگار برخلاف خویشتن دار به دلیل تمایلات طبیعی درونی، از عمل مخالف انتخاب و تصمیم صحیح لذت می‌برد. منتها عنان خود را به دست آن لذت نمی‌سپرد اما خویشتن دار، هرگز از چنین عملی لذت نمی‌برد. (۱۱۵۲ آ ۲۷۴-۵)

بنابراین مشاهده می‌شود که در نظریه ارسطو، تمایلات طبیعی با تمایل اخلاقی متفاوت است و دومی می‌تواند هم به عنوان برانگیزاننده فاعل به سوی فعل خیر، عمل کند و هم فاعل را در تشخیص فعل اخلاقی، قبل و بعد از آن یاری برساند و اگر در معرفت شناسی از تمایلات طبیعی سخن می‌رود تنها از این باب است که این تمایلات، در صورتی که در حد اعتدال باشند و به عبارت دیگر، تحت تسخیر و فرمان عقل عمل کنند فاعل می‌تواند به واسطه حاکمیت فضیلت حکمت عملی تشخیص دهد که چه فعلی، در چه موردی خوب یابد است.

کانت می‌گوید ما احساساتی داریم که به واسطه آنها لذت و رنج دیگران را احساس می‌کنیم و وظیفه داریم تا این احساسات را پرورش دهیم تا بتوانیم آنها را به طور مناسبی با شرایط مورد نیاز تطبیق دهیم (M S 456). از سخنان کانت برمی‌آید که اندیشه وظیفه به تنهایی برای فراهم آوردن اطلاعاتی در باره اینکه چه شرایطی برای توجه اخلاقی لازم است کافی نیست. بلکه وی در بحث نیکوکاری، نقش معرفتی عواطف را حداقل برای تأمل در باره جزئیات می‌پذیرد. (I b id 451-2). وی کیفیاتی مانند حسن اخلاقی، وجدان، عشق به دیگران و حرمت نفس را به عنوان پایه و اساس حسن خلق مطرح می‌کند که انسان، ملزم به تحقق و برخورداری از اینها نیست بلکه اینها خصلت‌های طبیعی نفس انسانی اند که هر انسانی واجد آنهاست و شرط درون ذهنی درک مفهوم تکلیفند و به واسطه این کیفیات است که می‌توان انسان را موجودی مکلف دانست. (Ibid 399)

کانت حس اخلاقی را عبارت از درک لذت یا آلم حاصل از صرف درک ملائمت یا منافرت رفتار، با قانون و تکلیف می‌داند و تمایز آن را از احساس عاطفی، در این می‌بیند که احساس عاطفی، قبل از تصور قانون به ذهن می‌آید و احساس اخلاقی، تابعی از تصور قانون است. احساسی که به رغم عدم الزام نسبت به آن، باید آن را در خود بپروانیم (Ibid)

در نتیجه همانگونه که ملاحظه شد کانت و ارسطو هر دو در این امر مشترکند که عمل اخلاقی، معلول تمایل و عواطف نمی‌باشد بلکه انگیزه فردی که بخواهد به خاطر ارضای تمایلات طبیعی خود، فعلی را انجام دهد، ناقص و غیر موثق است، اما حضور عقل صحیح و قوانین، در چنین فردی اجازه ظهور انگیزه نادرست را نمی‌دهد. کانت با تمایز بین تمایلات آنی و زودگذر و عواطفی که به عنوان حامی وظیفه پرورنده می‌شوند همان فرایندی را می‌پذیرد که ارسطو در رابطه بین عقل و عواطف مطرح

می‌کند. در نظر هر دو فیلسوف آنچه در نهایت باعث می‌شود تا فردی خوب باشد و فعلش اخلاقی، تفکر کردن و عمل نمودن بر اساس نتایج تفکر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر ر. ک. به: Irwin, (1996), 66-70
۲. برای مطالعه بیشتر در باره نقش عواطف ر. ک. به: sherman1997, 50

کتابنامه

- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی (انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۸)
- Irwin, T.H. , “Criticism of Eudaimonism” , *Aristotle, Kant and stoics*, ed.S. engstrom, J. Whiting, (Cambridge University Press, 1996)
- Kant , I :
- G = *Groun work of the Metaphysic of Morals*. trans . H . J . paton (New York: Harper & Row, 1964)
- (MS = *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (Cambridge University press, 1991)
- Rel = *Religion within the limits of Reason Alone*, trans. Theodore M.greene and Hoyt H. Hudson (Lasalle, Ind: open court, 1934, New york: Harper & Row, 1960)
- KPV = *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis white Beck (Indianapolis, Ind: Bobbs – Merrill, 1956)
- KU = *Critique Judgment*, trans. Werner S. pluhar, (Indiandapolis, Ind: Hackett, 1987)
- Anth = *anthropology from a Pragmatic Point of View*, tr Mary J. Gregor.1974.
- Sherman, N., *Making a Necessity on Virtue, Aristotle and Kant*, (cambridge University Press, 1997)

بررسی انتقادات فیلسوفان تحلیلی به دیدگاه کانت پیرامون قضایای ترکیبی پیشین

علیرضا رئیسی*

چکیده

مسائلی نظیر پیشین از تجربه و ارتباط آن با ضروری بودن ویا تحلیلی- ترکیبی بودن اگرچه در دوران جدید در کانون توجه فیلسوفان قرار گرفته اما از عهد باستان با اشکال دیگری مد نظر فلاسفه بوده است. مثلاً ارسطو در کتاب عبارت (I 23a) به تبیین دیدگاه خود در این مورد پرداخته است. در دوران جدید نیز نخستین بار لاک قضایای ترکیبی و ترکیبی تقسیم نمود. و پس از او هیوم با مبنایی مشابه احکام پیشینی را محدود به قضایای تحلیلی دانست که تنها ضروریات معرفت بشری را تشکیل می دهند.

دیدگاه کانت در این مورد جدا از آنکه به جهت تاریخی در نقد دیدگاه لاک و هیوم است از آنرو مهم مینماید که قضایای ترکیبی پیشین در نظام فلسفی او نقشی کلیدی ایفا میکنند. چراکه بخشی از این قضایا از یک سلسله قالب‌هایی خبر میدهند که تا آن قالب‌ها در ذهن نباشد تجربه امکان پذیر نیست. و این خود بخش مهمی از نوآوری‌های کانت را تشکیل میدهد.

در قرن اخیر حلقه وین از موضعی تجربه‌گرایانه- کواین از دیدگاهی عملگرایانه و کربیکی با توجه به پیشرفتهای منطق موجهات و دیدگاه‌هایش در فلسفه منطق به نقد دیدگاه کانت پرداختند.

نقد حلقه وین بیشتر معطوف به دسته بندی کانت از قضایای ترکیبی پیشین و جایگاه ریاضیات در این دسته-بندی است. آنان با تکیه بر منطق‌گرایی در فلسفه ریاضی ریاضیات را به ساختهای منطقی کاهش پذیر دانسته و نهایتاً بر خلاف نظر کانت ریاضیات را تحلیلی قلمداد می نمودند.

* . دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه گرایش منطق از دانشگاه اصفهان.

کواپن با رویکردی هولستیک در حوزه معرفت‌شناسی با اساس تقسیم‌بندی تحلیلی و ترکیبی مخالفت می‌ورزد. از نظر او تحلیلی بودن بخشی از قضایای تحلیلی وابسته به تقریر اهل لغت است. ولی کار اهل لغت ثبت و ضبط امور تجربی وابسته به تداول عام و رفتار زبانی انسانهاست.

کریکی از دو زاویه دیدگاه کانت را مورد نقادی قرار می‌دهد. نخست با اشاره به دیدگاه کانت مترادف دانستن ضروری و پیشینی را نقد میکند و سپس با تکیه بر مفهوم امکان در منطق موجهات حقیقت پیشینی را مبهم و نیازمند تفسیر کاملتری میداند. در پایان مقاله سعی شده است پیش فرضهای این فیلسوفان با پیش فرضهای کانت مقایسه شده تا مورد ارزیابی قرار گیرد.

کلید واژه‌ها: تحلیلی- ترکیبی- پیشینی- ضرورت- امکان.

* * *

۱- مقدمه

مسائلی نظیر پیشین از تجربه و ارتباط آن با ضرورت و یا تحلیل و تألیف اگرچه در دوران جدید در کانون توجه اندیشمندان قرار گرفته اما از عهد باستان با اشکال دیگری مدنظر فیلسوفان بوده است. بعنوان مثال ارسطوی حکیم در کتاب عبارت (23a21) چنین میگوید: « پس ، از آنچه گفته شد آشکار است که آنچه به ضرورت هست ، به کنش هست ، چنانکه اگر جاودانگان دارای پیشی [=تقدم] باشند ، کنش [= فعل] باید پیش از توانش [= توان = قوه = امکان] وجود داشته باشد و پاره‌ای هست‌مونها دارای کنش‌اند ، بی از توانش ، برای نمونه جوهرهای نخستین ، برخی دیگر کنش همواره با توانش دارند و کنش‌مندی اینها در طبیعت مقدم است بر توانش‌شان ولی در زمان موخر است سرانجام چیزهایی هستند که هرگز به کنش برجا نیستند ، بلکه تنها به توانش وجود دارند. » (منطق ارسطو (ارگانون) ، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی ، ترجمه انگلیسی این پاراگراف که زیر نظر دیوید راس انجام شده در انتهای مقاله آمده است)^۱

اگرچه مفاهیم بکار رفته توسط ارسطو با مفاهیمی که توسط فیلسوفان جدید در این خصوص بکار رفته تفاوتی بنیادین دارد اما گویای آنست که این مسائل از دیر باز ذهن بشر را به خود مشغول نموده است .

در عصر جدید خصوصاً با تحولاتیکه در قرن شانزدهم به بعد صورت گرفت معرفت‌شناسی مورد توجه قرار گرفت و فیلسوفان بدنبال یافتن مبنای محکمی برای معرفت بشری بودند و در این راه تقسیم قضایا به انواع مختلف برای تحلیل بهتر مبنای آنان مورد اهمیت قرار گرفت مطابق بیان کانت تقسیم احکام به تألیفی و تحلیلی نخستین بار توسط لاک صورت گرفت است^۲ لاک هنگام بحث از طرق مختلف مرتبط ساختن تصویرات در احکام یا منابع آنها تحلیلی را در عینیت یا غیریت و احکام تألیفی را در وجود تصویرات در یک موضوع یافته بود و ادعان می‌کند که شناخت (مقدم بر تجربه) ما از این نوع دوم بسیار اندک و تقریباً هیچ است .

پس از لاک نیز هیوم با مبنایی مشابه احکام پیشینی را محدود به قضایای تحلیلی دانست که تنها ضروریات معرفت بشری را تشکیل می‌دهند.

۲- دیدگاه کانت

دیدگاه کانت را میتوان به جهت تاریخی ادامه دیدگاه لاک و هیوم اما در نقد آنان دانست کانت صراحتاً در این خصوص چنین می‌گوید: « من نمی‌توانم از ذکر این نکته خودداری کنم که غفلت از این امر، که اگر از آن غفلت نمی‌شد ساده و ظاهراً کم‌اهمیت بود، تا چه اندازه مایهٔ زیان فلسفه شده است. هیوم، چون خود را شایسته آن دید تا همچون یک فیلسوف، کل قلمرو شناسایی محض مقدم بر تجربه را، که فاهمه آدمی خود را در آن صاحب متصرفات وسیعی میداند مد نظر قرار دهد. مسامحهٔ یک ایالت کامل و در حقیقت مهمترین ایالت را که همانا ریاضیات محض بود از آن جدا ساخت و چنین پنداشت که طبیعت و به تعبیر دیگر سازمان اساسی ایالت مبتنی بر اصولی کاملاً متفاوت است، که همان اصل امتناع تناقض باشد و بس و اگرچه او مثل من در قضایای یک تقسیم‌بندی مشخص و کلی پدید نیامد و همین اصطلاحات را بکار نبرد، گویی دقیقاً چنین می‌گفت: ریاضیات محض صرفاً شامل قضایای تحلیلی است، اما ما بعدالطبیعه متضمن قضایای تألیفی مقدم بر تجربه است. در اینجا او مرتکب خطایی بس بزرگ شد که آشکارا برای تصور کلی او [از موضوع] عواقبی زاینبار در پی داشت زیرا اگر چنین نکرده بود، پرسش خود را در خصوص منشأ احکام تألیفی ما، از مفهوم متافیزیکی خود از علیت بسیار فراتر می‌برد و آنرا تا آنجا بسط میداد که امکان ریاضیات را به نحو مقدم بر تجربه نیز در بگیرد، چرا که ناگزیر میبود ریاضیات را نیز تألیفی بگیرد اما در آن صورت او دیگر هرگز نمی‌توانست قضایای متافیزیکی خود را بر صرف تجربه مبتنی بداند، زیرا که ناچار میشد اصول متعارفه ریاضیات را نیز فرع بر تجربه بینگارد و او بسیار بصیرتر از آن بود که چنین کند. ما بعد الطبیعه به یمن مصاحبتی که بدین ترتیب [با ریاضیات] می‌یافت از خطر حقیر شمرده شدن مصون می‌ماند»^۳

در ادامه کانت به بیان دیدگاه خود در این مورد می‌پردازد او در ابتدا به تقسیم‌بندی تألیفی و تحلیلی پرداخته و هرکدام از این قضایا را تعریف میکند از آنرو که برخی از انتقادات مستقیماً متوجه تعریف کانت میباشد عین عبارت او در این خصوص را نقل میکنیم: « در احکام تحلیلی هیچ چیزی در محمول نیست که قبلاً در مفهوم موضوع واقعاً ولو با وضوح و ظهور کمتری به تصور نیامده باشد اگر بگوییم هر جسمی ممتد است به مفهومی که از جسم دارم کمترین وسعتی نبخشیده‌ام و فقط آنرا تحلیل کرده‌ام زیرا پیش از این حکم، امتداد، هرچند نه به صراحت، در مفهوم جسم به تصور آمده بود بنابراین چنین حکمی تحلیلی است. قضیهٔ بعضی از اجسام سنگین است، بر خلاف، در محلول واجد چیزی است که حقیقتاً در مفهوم کلی جسم اندیشیده نشده است، پس، از آن جهت که مفهوم مرا بسط داده به شناسایی من افزوده است و لذا باید چنین حکمی را حکمی تألیفی بنامم»^۴

کانت سپس کلیه احکام تحلیلی را مبتنی بر اصل امتناع تناقض میداند و با طبیعه معرفتی است مقدم بر تجربه، اگرچه ماده به آنها تجربی باشد یا نباشد البته واضح است که چون محمول در مفهوم آمده است سلب آن موضوع بدون تناقض امکان ندارد همچنین اگرچه مفاهیم آنها تجربی باشد. کانت در این مورد قضیه طلا فلزی زرد رنگ است را مثال میزند که چنانچه خواهیم دید مورد انتقاد قرار

خواهد گرفت نکته دیگر در خصوص دیدگاه کانت که مورد انتقاد بعضی از فیلسوفان قرار گرفته دسته بندی او از احکام تألیفی میباشد که چنانچه خواهیم داد محل اختلاف او با برخی از فیلسوفان خواهد بود تقسیم‌بندی کانت از این قضایا به شرح زیر است :

الف) احکام تجربی : به اعتقاد کانت احکام تجربی همواره تألیفی است زیرا بر ساختن یک حکم تحلیلی بر تجربه محال است چرا که من در صدور چنین حکمی ناگزیر نیستم از تصویری که دارم فراتر روم و بنابراین به هیچ روی به استشهاد از تجربه نیازی ندارم .

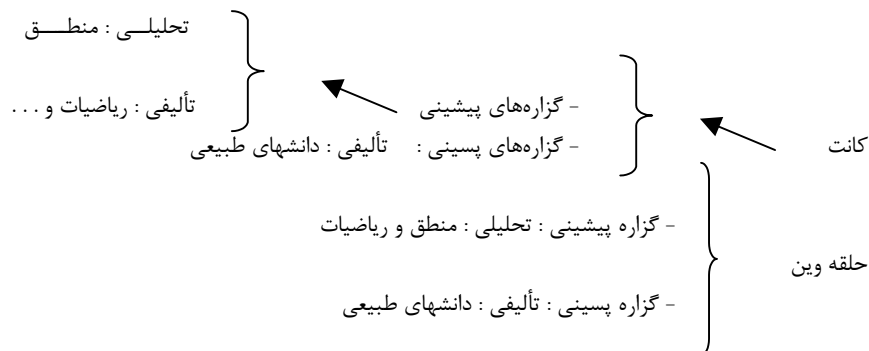
ب) احکام ریاضی : دیدگاه کانت در این خصوص تا حدودی با حکمهای پیش و پس از خود متفاوت دارد او در این باره چنین میگوید : «احکام ریاضی همه ، بدون استثناء تألیفی است این قضیه با آنکه بی‌چون و چرا متیقن است و به اعتبار نتایجی که دارد حائز اهمیت بسیار است ، ظاهراً تاکنون بکلی از دید همه آنانکه عقل آدمی را تحلیل کرده‌اند دور مانده و درواقع صریحاً مخالف جمیع فروض آنان است اینان از آنجا که دیده‌اند مسیر همه استنتاجات ریاضیدانان بر طبق اصل امتناع تناقض است (که در این مقتضای طبیعت هر یقین ضروری است) چنین معتقد شده‌اند که مبادی [ریاضیات] نیز از طریق اصل امتناع تناقض معلوم گشته است و این خطایی فاحش است ، زیرا که البته میتوان یک قضیه تألیفی را بر حسب اصلی امتناع تناقض ادراک کرد ، اما نه هرگز از خود آن قضیه ، بلکه فقط با فرض قضیه تألیفی دیگری که از آن بتوان این قضیه تألیفی را استنتاج کرد»^۵ که این مورد محل بحث‌های فراوانی بوده است .

ج) علم طبیعی : مراد کانت در این خصوص اصول این علم بوده است که تألیفی و مقدم بر تجربه‌اند مانند این قضیه که در تمام تغییراتی که در عالم اجسام روی میدهند مقدار ماده لایتغیر باقی می‌ماند و یا قانون عمل و عکس العمل .

د) احکام متافیزیکی به معنی اخص : در اینجا کانت با تمییز بین احکام منسوب به مابعدالطبیعه و احکام متافیزیکی به معنی اخص ، بسیاری از احکام نوع اول را در زمره تحلیلیات قرار میدهد که البته این احکام صرفاً وسیله‌ای است برای وصول به احکام متافیزیکی که کل غایت این علم است و همواره تألیفی است دسته اول نظیر حکمی که : جوهر آنست که فقط به عنوان موضوع وجود دارد و دسته دوم مانند قضیه هر آنچه در اشیاء جوهر است ، ثابت است که یک قضیه تألیفی و متافیزیکی خاص است.

۳- حلقه وین

دیدگاه متفکران حلقه وین در ادامه سنت تجربی هیوم قابل تبیین است با این تفاوت که هیوم (مانند بیشتر فیلسوفان انگلیسی) معتقد به چیزی که پیشینی یا آپریوری باشد نیست بلکه قطعیت منطق و ریاضیات را نیز ناشی از تجربه میداند^۶ تفاوت دیدگاه این متفکران بیشتر به مصادیق دسته‌بندی باز میگردد چرا که اساس تقسیم بندی مورد تأیید طرفین است نمودار این تقسیم بندی به شکل زیر قابل بیان است^۷



تفاوت دیدگاه کانت با متفکران حلقه وین در خصوص ریاضیات بیشتر به مبنای فیلسوفان حلقه وین باز میگردد که ریاضیات را به ساختهای منطقی کاهش پذیر میدانستند و اگر آنرا ساده بیان کنیم منطق و ریاضیات یک چیزند که بوسیله فرگه و نیز بوسیله راسل و وایتهد بیان شده است و توسط حلقه وین تأیید شده است .

آنچه در خصوص حلقه وین مهم است اهمیت کلیدی این تقسیم بندی برای آنان است چرا که برخی از صورت بندی‌های اصل تحقیق‌پذیری که مدار حرکت آنان بود برآن استوار است : آنان تقسیم جملات به تحلیلی و تألیفی و متناقض را که توسط وینگنشتاین صورت پذیرفته بود مورد تأیید قرار دادند و قائل بودند که :

الف - ارزش صدق یک جمله را تنها به شرطی میتوان به نحو ما تقدم تعیین کرد که آن جمله یا یک همانگویی باشد و یا تناقض

ب- جملات تألیفی را می‌یابد به نحو تجربی محقق یا ابطال کرد .

ج- جملات همانگویی چیزی درباره ماهیت واقعیت نمی‌گویند ، آنها با همه عوالم ممکن سازگارند ، یعنی با هر نوع نتیجه قابل تصور از شرایط تجربی سازگارند .

د- هیچ جمله تألیفی واجد مشخصه (ج) نیست با توجه به دیدگاه کانت واضح است که اصل (ب) با آنچه کانت درباره قضایای تألیفی ماتقدم گفته در تعارض کامل قرار دارد چرا که از نظر کانت حقایق حساب - حقایق هندسه اقلیدسی ، برخی قضایایی که در علوم تجربی نقش اساسی دارند نظیر اصل علیت - اصول اخلاق ، قضایای تألیفی ما تقدم به شمار می‌آیند تجربه گرایان منطقی با اشاره به تحقیقات راسل و فرگه که مدعی تحلیلی بودن و پیشینی بودن حساب بودند ، و ظهور هندسه‌های غیر اقلیدسی و آراء فیلیپ فرانک درباب قانون علیت و حدود آن (۱۹۳۲) ، و برخی نتایج حاصله در فیزیک کوانتم (نظیر اصل عدم قطعیت و نیز با تفکیک گزاره‌های ارزشی از گزاره‌های نماتیو ، رأی کانت در خصوص قضایای تألیفی ماتقدم را به کلی انکار کردند .

تفاوت دیگرکه حلقه وین با کانت داشتند بازگشت به آرمانهای تجربه گرایان بود که در چارچوب مقاله قرار نمی‌گیرد .

که برای اطلاعات بیشتر در این خصوص میتوان به مراجع پیرامون کارنپ رجوع کرد^۸

وقتی در اواخر دهه هفتاد میلادی از آیر پرسیدند به نظر شما مهمترین نقیصه پوزیتوسیم منطقی چه بوده است آیر پاسخ داد «تصور میکنم مهمترین این نقایص آن بود که تقریباً همه آن غلط بوده است»^۱ با این حال تجربه گرای منطقی و دیدگاههای اصحاب حلقه وین تأثیری گسترده در اندیشه بسیاری از متفکران قرن اخیر داشته است با این وصف سراغ سایر فیلسوفان تحلیلی و ایرادات آنان بر دیدگاههای کانت میرویم .

۴- کواین

انتقادات کواین بنیادی‌تر و اصولی‌تر از حلقه وین میباشد کواین با اساس تقسیم‌بندی تحلیلی و تألیفی مخالفت می‌ورزد و در واقع نقد او علاوه بر کانت بر تجربه‌گرایان (از لاک و هیوم تا حلقه وین) وارد است کواین در ابتدا صورت بندی کانت از تحلیلی را ناقص شمرده و با ارائه روایتی قوی‌تر آنرا مورد نقادی قرار میدهد کواین در خصوص تعریف کانت از تحلیلیات چنین می‌گوید: «کانت قضیه تحلیلی را قضیه‌ای میدانست که در آن آنچه موضوع حمل می‌شود مفهوماً از پیش در موضوع مندرج باشد این صورت بندی دو نقص دارد: اولاً منحصر به قضایایی است که شکل موضوع - محمول دارند و ثانیاً به مفهوم اندراج توسل می‌جوید که خود در مرتبه استعاره باقی مانده است اما مراد کانت بیشتر از روشی که در استعمال تحلیلی به کار برده است معلوم می‌شود تا از تعریفی که از تحلیلی کرده است و میتوان مراد او را به این بیان درآورد: قضیه‌ای تحلیلی است که سبب معانی و قطع نظر از امر واقع صادق باشد با دنبال کردن این راه اکنون باید مفهوم معنا را که پیش فرض ماست بررسی کنیم»^۱

در ادامه کواین با تأکید بر تفاوت معنی و مصداق به نقد روایت فوق از قضایای تحلیلی می‌پردازد برای این منظور کواین قضایای تحلیلی را به دو دسته تقسیم بندی میکند:

دسته اول آنهايي هستند که ميتوان آنها را «منطقاً صادق» خواند و قضیه زیر نمونه آنهاست (۱) هیچ مرد بی زنی زندار نیست. خصوصیتی که در این مثال به بحث ما مربوط میشود آنست که نه فقط به همین صورتی که هست صادق است بلکه هر تفسیری از مرد و زندار بکنیم باز هم صادق می‌ماند اگر از پیش مجموعه‌ای از ادات منطقی شامل هیچ، بی، «نون منفی» اگر آنگاه و غیره فراهم آوریم، آنگاه می‌توان به طور کلی گفت که صدق منطقی عبارتست از قضیه‌ای که هر تفسیری از اجزای آن که غیر از ادات منطقی باشد صورت گیرد آن قضیه صادق است و صادق می‌ماند. اما دسته دیگری از قضایای تحلیلی هست که قضیه زیر نمونه آنهاست: (۲) هیچ مجردی زندار نیست خصوصیت این قضیه آنست که در آن میتوان با قرار دادن واژه‌های مترادف با واژه‌های آن، قضیه را به صدق منطقی تبدیل کرد بنابراین با قراردادن «مرد بی‌زن» به جای مجرد که مترادف آن است میتوان قضیه شماره (۲) را به قضیه شماره (۱) بدل کرد اما از آنجا که در توضیح بالا ناچار شده‌ایم به مفهوم ترادف تکیه کنیم هنوز هم خصوصیت دسته دوم قضایای تحلیلی و به تبع آن به طور کلی خصوصیت تحلیلیات را در دست نداریم زیرا مفهوم ترادف کمتر از تحلیلیات محتاج توضیح نیست.

در ادامه کواین با اشاره به توجیحات گوناگونی که افراد مختلف در خصوص قضایای تحلیلی داشته‌اند به نقد آنان می‌پردازد:

— مثلاً کسانی می‌گویند قضایای تحلیلی دسته دوم از راه تعریف به قضایای تحلیلی دسته اول، یعنی صدقهای منطقی، تبدیل می‌شوند؛ مثلاً "مجرد" به مرد "بی‌زن" تعریف می‌شود اما از کجا می‌فهمیم که مجرد به مرد بی‌زن تعریف می‌شود؟ چه کسی و چه وقت آنرا اینگونه تعریف کرده است؟ آیا باید قاموس دم دست خود را بر داریم و تقریر اهل لغت را قانون بدانیم؟ معلوم است که اینکار مانند نواختن سُرنا از سر گشادش است! (مطابق تعبیر کواین) اهل لغت خود عالمی است تجربی که کارش ثبت و ضبط امور قبلی است، اگر او در شرح واژه "مجرد" می‌نویسد "مرد بی‌زن" از آن روست که معتقد است بین ایندو ساخت زبانی نسبت ترادف موجود است و این نسبت ترادف پیش از آنکه او به کار خود دست زند در تداول عام یا تداول مرجع مستتر بوده است مفهوم ترادف که در اینکار از پیش فرض شده است هنوز هم باید روشن شود و احتمالاً باید با توجه به رفتار زبانی روشن شود. مسلم است تعریفی که اهل لغت از ترادف مشاهده شده به دست می‌دهد نمی‌تواند مبنای ترادف باشد پس مطابق دیدگاه کواین تعریف حاکی از موارد برگزیده ترادف است که در واقع از تداول خبر می‌دهد که نوعی اقبال به عملگرایی می‌باشد.

— افراد دیگری به مفهوم توضیح پناه می‌برند که به خبردادن از ترادف موجود محدود نمی‌شود اما مطابق دیدگاه کواین هدف از توضیح فقط آن نیست که معرف را به یک واژه مترادف خشک و خالی معنا کنند بلکه در واقع هدف آنست که با تلطیف یا تکمیل معنای معرف از آن رفع نقص کنند اما حتی توضیح هم هر چند که محدود به خبردادن از وجود ترادف موجود بین معرف و معرف نیست با این حال بر ترادفهای موجود دیگری استوار است به بیان واضح‌تر میتوان گفت هر واژه‌ای که در خور توضیح باشد موارد استعمالی دارد که در کل آن قدر روشن هستند که بتوان آنها را به کاربرد و منظور از توضیح حفظ این موارد استعمال جا افتاده و در عین حال دقیق کردن موارد استعمال دیگر آن است چه بسا که دو معرف جداگانه برای توضیح خاصی به یک اندازه متناسب باشند اما با یکدیگر مترادف نباشند، زیرا میتوان آنها را به جای یکدیگر در موارد استعمال جا افتاده به کار برد در حالیکه در جاهای دیگر با یکدیگر تفاوت دارند اگر به یکی از این معرفیها بچسبیم و دیگری را کنار بگذاریم بر حسب قاعده تعریفی از نوع توضیح بین معرف و معرف نسبت ترادف پدید می‌آید که پیش از آن وجود نداشت. اما چنانکه دیدیم بازه این تعریف فایده توضیحی خود را به ترادفهای موجود مدیون است. در ادامه کواین به نقد دیدگاههای برخی فیلسوفان معاصر در این مورد می‌پردازد که چون ممکن است با دیدگاه کانت متفاوت باشد از آن صرف‌نظر می‌کنیم و در این خصوص میتوان به مرجع (۳) رجوع کرد.

۵- کریبکی

۵-۱- دیدگاه کریبکی پیرامون ضرورت

انتقادات کریبکی بر کانت تا حد زیادی مبتنی بر دیدگاه او پیرامون ضرورت و مفهوم جهانهای ممکن میباشد از اینرو بجاست که مختصر نکاتی پیرامون این مفاهیم ارائه شود:

راهی که منطقی دانان در اوایل نیمه دوم قرن بیستم برای تعبیر ضرورت و امکان یافتند همان تعبیر لایب نیتس از این مفهوما بود جمله‌ای به ضرورت صادق است که در تمام جهانهای ممکن صادق باشد

و جمله‌ای صدقش ممکن است که دست کم در یک جهان ممکن صادق باشد. جهان واقع مجموعه‌ای از این امکانهاست که تحقق یافته و از قوه به فعل در آمده است چیزهایی را که امروز تصور آنها را می‌کنیم و قصد انجام آنها را داریم مجموعه‌ای میسازند که میتوان آنها را جهان ممکن نامید. بدین ترتیب میتوان گفت: جهان ممکن یعنی مجموعه‌ای از جمله‌های سازگار، یعنی جمله‌هایی که بی هیچ تناقضی بتوانند همه صادق باشند اکنون سؤالاتی در این حوزه مطرح می‌شود نظیر ۱- دامنه جهانها دارای چه نوع شیئهایی هستند؟ شیئهایی مجرد، مادی، ممکن، واقعی، یا هر دو؟ ۲- آیا شیئهای دامنه هر جهان با دامنه جهان دیگر یکسانند یا از جهانی به جهان دیگر تفاوت میکنند؟ به اصطلاح آیا دامنه‌ها ثابت‌اند یا متغییر ۳- اگر شیئی با نام t در جهان ممکن وجود نداشت به جمله‌ای شامل نام t در آن جهان چه ارزشی میتوان داد ارزش صدق، کذب یا هیچ کدام؟ در یک نظام دلالت‌شناسی میتوان به این پرسشها چنین پاسخ داد:

۱- در هر جهان ممکن است دست کم شیئهای جهان واقع وجود داشته باشند این فرض نسبتی است بر این دیدگاه واقع‌گرا که برتری را باید به شیئهای موجود داد بنابراین فرض، شیئهای جهان واقع باید در هر جهان ممکن وجود داشته باشند یعنی دامنه جهان واقع زیر مجموعه هر جهان دیگری باشد ۲- مصداق نامهای خاص در همه جهانها ثابت بماند یعنی نقش نامهایی خاص به عنوان دال محض است نامهای خاص نیز همانند متغیرها و برخلاف وصفهای خاص نقش ارجاعی دارند که این مورد از ابداعات خاص کریپکی است ۳- شیئها در جهانهای متفاوت بتوانند ویژگیهای متفاوت داشته باشند این فرض بیانگر فلسفه فرض وجود جهانهای ممکن است. آنچه جهان ممکن را از جهان واقع یا جهان ممکن دیگر متمایز میکند، بیش از هر چیز ویژگیهای متفاوتی است که شیئها در هر جهان ممکن دارند اگر جز این بود فرض جهان ممکن معنایی نداشت بنابراین فرض میخواهیم مصداق جمله‌ها (صدق و کذب آنها) از جهانی به جهان دیگر متفاوت باشد.

۵-۲- نقد دیدگاه کانت پیرامون ضرورت

در این قسمت کریپکی مستقیماً دیدگاه کانت پیرامون قضایای تألیفی پیشینی را مورد انتقاد قرار نمی‌دهد بلکه دیدگاهی از او پیرامون قضایای ضروری را به چالش می‌طلبد کریپکی در ضمیمه کتاب نام گذاری و ضرورت چنین می‌گوید: «خود کانت اشتباهی میکند که ارتباط نزدیکی با این دارد. کانت می‌گوید: «تجربه به ما می‌آموزد که چیزی چنین و چنان است، اما نه اینکه نمی‌تواند طور دیگری باشد. پس اولاً اگر گزاره‌ای داشته باشیم که وقتی اندیشیده می‌شود به صورت ضروری اندیشیده شود، این داوری ای پیشینی است... ضرورت و عمومیت اکید بدین ترتیب ضوابط مطمئن دانش پیشینی‌اند» (سنجش خرد ناب B3-4. ص ۴-۴۳ در ترجمه کمپ اسمیت، مک میلان ۱۹۵۳) بدین ترتیب به نظر میرسد که کانت بر آن است که اگر گزاره‌ای معلوم باشد که ضروری است آنگاه این طرز دانش نه فقط میتواند پیشینی باشد بر عکس: میتوان حقیقتی ریاضی را به نحو پسین با مراجعه به ماشین محاسبه گر، یا حتی با پرسیدن از یک ریاضیدان آموخت کانت اینطور هم نمی‌تواند استدلال کند که تجربه میتواند به ما بگوید که گزاره‌ای ریاضی درست است، اما نه اینکه ضروری است، چراکه ویژگی خاص گزاره‌های ریاضی اینست که (به نحو پیشینی) نمی‌دانم که نمی‌توانند تصادفاً درست باشند

، هر حکم ریاضی، اگر که درست باشد، ضروری است^{۱۱} کریپکی با نگاه عام‌تری دیدگاه رایج پیرامون مترادف بودن ضروری و پیشینی را نقد میکند و دلایل فرضی که برای این مترادف آمده را رد میکند: « پس اصطلاحات "ضروری" و "پیشینی"، آن چنان که در مورد احکام به کار میروند مترادفهای بدیهی نیستند.

شاید استدلال فلسفی‌ای باشد که آنها را با هم مربوط کند، شاید حتی یکیشان کند اما استدلالی لازم است، نه صرفاً اظهار اینکه این دو اصطلاح را به وضوح میتوان به جای هم به کار برد (ذیلاً استدلال خواهیم کرد که در واقع اینها حتی هم مصداق هم نیستند - که حقایق ضروری پسین، و احتمالاً حقایق تصادفی پیشینی، هر دو وجود دارند.)^{۱۲} در ادامه کریپکی ادله مربوط به این مترادف را صورت بندی میکند: ۱- اگر چیزی از قضانه فقط در جهان واقع درست باشد بلکه در همه جهانهای ممکن درست باشد در اینصورت، البته صرفاً با مرور همه جهانهای ممکن در خیالمان باید بتوانیم با تلاش کافی اگر که حکمی ضروری است ببینیم که ضروری است، ولذا به نحو پیشینی بدانیمش اما به نظر کریپکی در عمل نمی‌توان اینقدر واضح با مسأله برخورد کرد ۲- اگر چیزی به نحو پیشینی دانسته شده باشد باید ضروری باشد چرا که بدون نگاه کردن به جهان دانسته شده اگر به جنبه‌ای تصادفی از جهان واقع بستگی داشت چگونه می‌توانستید بدون نگاه کردن بدانیدش؟ شاید جهان واقع یکی از جهانهایی باشد که این در آنها غلط میشود البته کریپکی این استدلال را متفاوت از قبلی می‌داند اما به نظر او این دیدگاه وابسته به آن است که برای دانستن چیزی در مورد جهان واقع راهی بدون نگاه کردن وجود ندارد که راهی برای دانستن همان چیز در مورد هر جهان ممکن نباشد که این متضمن مسائلی در معرفت‌شناسی و یا ماهیت دانستن است و البته به این صورتی که بیان شد بسیار مبهم است در واقع کریپکی ضعف این استدلال را در آن میداند که اصلاً دلیلی برای یکی بودن "ماتقدم بر تجربه" و "ضروری بودن" اقامه نشده و صرفاً این دو تعریف شده و بیان شده که واضح است باید یکی باشند.

در ادامه کریپکی با بیان مصادیقی از حقایق ضروری پسین و حقایق تصادفی پیشینی از زاویه دیگر به نقد دیدگاه کانت می‌پردازد: تمام مصادیقی که برای موردهای پسین ضروری می‌آورد (مانند همان مثال آموختن حقایق ریاضی که ذکر شد) این ویژگی را دارند که تحلیل فلسفی به ما می‌گوید که اینها نمی‌توانند تصادفاً درست باشند، پس هر دانش تجربه‌ای در مورد صدق آنها خود به خود دانش تجربی این است که اینها ضروری‌اند این توصیف بالاخص در موارد احکام این همانی و احکام مربوط به ذات موضوعیت دارد که بنظر کریپکی این سر رشته‌ای برای توصیف کلی دانش پسین در مورد حقایق ضروری است البته در این خصوص کریپکی تبصره‌ای پیرامون کانت می‌آورد که قابل ذکر است: « باید این را ذکر کنم که اگر امکان دانستن حقیقتی ریاضی با مراجعه به کامپیوتر یگانه اعتراضی به کانت بود که میشد عرضه کرد او همچنان میتوانست بر آن باشد که:

(۱) هر حقیقت ضروری به نحو پیشینی قابل دانستن است، یا به صورتی ضعیفتر (۲) اینکه هر حقیقت ضروری، اگر اصلاً دانسته شود باید به نحو پیشینی قابل دانستن باشد هر دوی (۱) و (۲) متضمن مفهوم مبهم امکان دانش پیشینی‌اند، اما تا آنجا که این مفهوم با تحریریش به دانش پیشینی از یک نوع انسانی متعارف روشن شده باشد. من در متن بر سند هر دوی (۱) و (۲) استدلال میکنم

درواقع، من البته بر آن‌ام که گزاره‌هایی فیلسوفان معاصر به نحو معقولی «تجربی» به شمار می‌آورند می‌توانند ضروری باشند و دانسته باشد که چنین «^{۱۳}» که البته استدلال‌های کریپکی در ذیل انتقاد بعدی خواهد آمد.

اکنون دیدگاه کریپکی پیرامون حقایق تصادفی پیشینی را بررسی می‌کنیم: کریپکی در این خصوص با الهام از ویت گنشتاین^{۱۴} مثال متر استاندارد موزه پاریس را طرح می‌کند مطابق نظر کریپکی این حقیقت که این میله یک متری (S) یک متر طول دارد ضروری نیست اما به نحو پیشینی دانسته می‌شود کریپکی در این خصوص چنین می‌گوید: «برای کسیکه نظام فیزیک را با ارجاع به میله S تثبیت کرده است، موقعیت معرفت شناختی حکم «میله S در to یک متری طول دارد» چگونه است؟ به نظر میرسد که این حکم را به صورت پیشینی میداند چراکه اگر میله S را برای تثبیت مرجع اصطلاح «یک متر» به کار گرفته باشد در این صورت در مقام نتیجه‌ای از این نوع تعریف (که تعریفی خلاصه کننده یا مترادف نیست) خودبه‌خود، بی تحقیق بیشتر می‌داند که S یک متر طول دارد از طرف دیگر حتی اگر S به صورت استاندارد متر به کار رفته باشد موقعیت ما بعد الطبیعی «S یک متر طول دارد» موقعیت حکمی تصادفی خواهد بود، مشروط بر آنکه «یک متر» نشانگری صلب (دالی محض: rigid designator) تلقی شود: تحت فشارها و کششها و گرم یا سرد کردن‌های مناسب، S حتی در to هم طولی غیر از یک متر می‌داشت (احکامی از قبیل «آب در سطح دریا در ۱۰۰°C به جوش می‌آید» می‌تواند موقعیت مشابهی داشته باشند) پس بدین مفهوم حقایق پیشینی تصادفی وجود دارند»^{۱۵}

۵-۳- نقد دیدگاه کانت پیرامون پیشینی بودن

نقد کریپکی بر کانت را این حوزه بیشتر معطوف به دیدگاه سنتی رایج در معرفت‌شناسی است چرا که همانطور که کریپکی خود اذعان می‌کند بیان کانت در این خصوص صریح نیست: «شاید باید این را هم ذکر کنم که نتوانسته‌ام در کانت توصیف حقیقت پیشینی بصورت حقیقتی که می‌تواند مستقل از تجربه دانسته شود را پیدا کنم تا آنجا که من می‌توانم ببینم، کانت تنها به دانش پیشینی احکام خاص ارجاع می‌دهد که متضمن مفهوم وجهی دیگری نیست (در متن، من نسنجیده این توصیف رایج حقایق پیشینی را به کانت نسبت داده‌ام)»^{۱۶} گذشته از اینکه بیان کانت صراحت داشته یا نه نقد کریپکی از این قرار است «توجه کنید که توصیف سنتی اصطلاحاتی چون «پیشینی» و «ضروری» چگونه‌اند. اولاً ایده پیشینی بودن مفهومی در معرفت‌شناسی است. حدس می‌زنم توصیف سنتی کانت چیزی از این دست است: حقایق پیشینی آنهایی‌اند که می‌توانند مستقل از هر تجربه‌ای دانسته شوند این اما پیش از آنکه بتوانیم کارمان را شروع کنیم مسأله دیگری را وارد بحث می‌کنند، چرا که در این توصیف از «پیشینی» مفهوم وجهی دیگری هست، و آن فرض گرفته شده که چیزی است که می‌تواند مستقل از هر تجربه‌ای دانسته شود ان یعنی که به یک معنا ممکن است آنرا مستقل از هر تجربه‌ای دانست (خواه درواقع آنرا از هر تجربه‌ای بدانیم خواه ندانیم). و ممکن برای که؟ برای خدا؟ برای مریخیها؟ یا درست برای مردمانی با ذهنهایی مثل ما؟ روشن ساختن کامل این می‌تواند به خودی خود [مستلزم] انبوهی از مسائل در این مورد باشد که چه نوع امکانی در اینجا مورد نظر است بنابراین شاید بهترین کار این باشد که به جای استفاده از عبارت «حقیقت پیشینی» - اگر که اصلاً بخواهیم از آن استفاده کنیم - به

این سؤال بپردازیم که آیا شخصی یا داننده خاصی چیزی را به طور پیشینی میداند یا بر پایه شواهد پیشینی به درستی آن باور دارد یا نه^{۱۷} البته کریپکی پاسخ فیلسوفانی که کوشیده‌اند می‌تواند را به باید تبدیل کنند هم چاره ساز نمی‌داند (میتواند مستقل از هر تجربه دانسته شود به باید تبدیل شود) چرا که اینان گمان میکنند که اگر چیزی به قلمرو دانش پیشینی متعلق باشد ممکن نیست بتواند به نحوی تجربی دانسته شود که در این مورد دیدگاه کریپکی قبلاً آورده شده است.

و شاید از همین زاویه است که دیدگاه کانت پیرامون مثال «طلا فلزی زرد است» که این قضیه را تحلیلی و پیشینی میداند برای کریپکی عجیب و شگفت انگیز است و در مورد تحلیلی روایت قوی‌تر (نظیر آنچه کواین مورد نقد قرار میدهد) را در نظر میگیرد: «احکام تحلیلی، به یک مفهوم، به سبب معنایشان درست‌اند و در همه جهانهای ممکن به سبب معنایشان درست‌اند»^{۱۸} و با همین دیدگاه پیشینی بودن «طلا فلزی زرد است» برای کریپکی نادرست می‌نماید: «این طور به نظر می‌آورد که گویا کانت دارد در اینجا می‌گوید که «طلا» صرفاً «فلز زرد» اگر او اینرا میگوید... حداقل فکر میکند که این بخشی از مفهوم طلا است که فلزی زرد است او فکر میکند که ما اینرا به نحو پیشینی میدانیم و فکر میکند که اصلاً احتمال نداشت که کشف کنیم که این به لحاظ تجربی غلط است آیا کانت در این مورد بر حق است؟... آیا می‌توانستیم کشف کنیم که طلا واقعاً زرد نبوده است؟ فرض کنید که سبب برخی خواص عجیب جو در آفریقای جنوبی و روسیه و بعضی جاهای دیگر که در آنها معادن طلا فراوان است خطای باصره شایع بوده و این ماده رازرد می‌نمایانده است اما درواقع، همین که این خواص عجیب جو از بین میرفت می‌توانستیم ببینیم که طلا واقعاً آبی است شاید شیطانی حتی بینایی همه کسانی را که وارد معادن طلا میشوند تباہ کرده است... و به این ترتیب به آنان می‌باورانده که این ماده زرد است، گرچه نیست»^{۱۹}

۶- نتیجه گیری

انتقادات حلقه وین به دیدگاه کانت پیرامون ریاضیات پس از قضیه گودل با مشکلاتی جدی مواجه شد دیدگاه حلقه وین متأثر از تلاشهای فرگه و راسل در جهت قالب‌بندی

ریاضیات بوسیله زبانهای صوری و منطق‌های قیاسی بود ولی در مرحله جدید که با تلاشهای گودل و تارسکی آغاز شد جهت عام منطق ریاضی تغییر کرد. در مرحله جدید منطق دانان شروع به اثبات نتایجی درباره دستگاههای صوری ساخته شده پرداختند در همین راستا قضیه گودل خود نمونه ایی از قضایای منطقی است که ترکیبی میباشد و همین مثال نقضی بر دیدگاه حلقه وین پیرامون تحلیلی بودن منطق و ریاضیات است. و مهمتر آنکه همانطور که پوپر میگوید قضیه گودل اساسی ترین ویران کنندگی را بر مکتب پوزیتویسم داشته است چراکه مطابق اصل بنیادین مکتب پوزیتویسم معنای یک گزاره عبارتست از روشهای تحقیق برای راستی یا ناراستی آن بنابراین اگر یک حکم ریاضی معنادار باشد باید قابل اثبات باشد اما قضیه گودل نشان میدهد که احکام ریاضی لزوماً چنین نیستند

اگرچه کواین آشکارا به نقد دیدگاه حلقه وین و کانت پرداخت اما پیش فرض بنیادین آنان را پذیرفت مطابق دیدگاه کواین که صراحتاً خود را تجربه‌گرا میداند؛ تجربه‌گرایی لاک و هیوم لفظ به لفظ بود چراکه مطابق دیدگاه لاک و هیوم هر لفظی برای آنکه اصلاً معنا داشته باشد یا باید نام یکی از

داده‌های حسی باشد و یا ترکیبی از این نامها و یا علامت اختصاری این ترکیب . پس از لاک و هیوم با پیشرفت تجربه گرایبی قضیه بجای لفظ به عنوان واحد توضیح پذیر تجربه گرایبی قرار گرفت اما به نظر کواین قضیه هم مطلوب نیست چراکه واحد دلالت تجربی کل علم است. این رویکرد کواین آشکارا دیدگاه رایج پیرامون قضایای ترکیبی-تحلیلی را به چالش میکشاند:

صدق قضایا هم به زبان بستگی دارد هم به امور واقع خارج از زبان . در حالتی که کل مطلب قضیه صادقی فقط جزء زبانی آن باشد آن قضیه تحلیلی است بنظر کواین وقتی موضوع صدق قضیه منفردی در میان باشد سخن گفتن از یک جزء زبانی و یک جزء واقعی بی معناست وقتی علم را در مجموع در نظر بگیریم هم به زبان بستگی دارد وهم به تجربه اما وقتی قضایای علم را تک تک در نظر بگیریم آن بستگی دو گانه را به صورتی که اهمیت داشته باشد نمی توان یافت. مطابق دیدگاه کواین علم و باورهای ما فرشی است بافته آدمی که فقط لبه‌های آن با تجربه برخورد میکند کواین در مقاله دو حکم جزمی در این باره چنین میگوید: (سخن گفتن از محتوای تجربی هر قضیه مفردی گمراه کننده است به ویژه اگر آن قضیه از حاشیه تجربی میدان دور باشد به علاوه نادانی است که مرزی بجوییم بین قضایای ترکیبی که صدق آنها بستگی به تجربه دارد و قضایای تحلیلی که هر چه پیش آید صادق خواهند بود. اگر ما در کل دستگاه تعدیلهایی به شدت کافی بدهیم هر قضیه ایی را هر چه پیش آید می توانیم صادق بدانیم حتی قضیه ایی را که به حاشیه بسیار نزدیک باشد در قبال تجربه ای نا همساز با آن میتوان همچنان صادق دانست ، به این صورت که بگوییم توهمی روی داده است یا به این صورت که پاره‌ای از قضایایی را که قوانین منطقی خوانده میشود اصلاح کنیم بر عکس ، به همین قیاس هیچ قضیه ایی از باز نگری مصون نیست حتی پیشنهاد کرده اند که برای ساده کردن مکانیک کوانتوم در قانون منطقی امتناع ارتفاع نقیضین نیز باز نگری شود و چنین تغییر موضعی چه تفاوت اصولی با تغییر موضعی دارد که سبب شد که پلر نظریه یطلمیوس رانسخ کند یا اینشتاین نظریه نیوتن را)

بطوریکه ملاحظه میشود اگرچه کواین به تجربه گرایبی عمق بیشتری بخشیده است اما همچنان در چارچوب کلی تجربه گرایبی تنفس میکند و پاره ایی از ایرادات اساسی تجربه گرایبی به او وارد است به واقع کواین تحقیق پذیری را می پذیرد منتها بجای تحقیق پذیری اتمی تحقیق پذیری هولستیک را مطرح میکند پس علی الاصول میتوان برخی ایرادات تحقیق پذیری را به دیدگاه او وارد نمود که از حوصله این نوشتار خارج است.

اما در نهایت کربیکی با رویکردی هوشمندانه مساله قضایای ترکیبی پیشین را حل و فصل میکند (اگرچه این دیدگاه نیز با انتقاداتی مواجه شده است) چکیده کلام او اینست که ضرورت شان متافیزیک بوده و پیشین از تجربه شان معرفت شناسی و تحلیلی یا ترکیبی شان معنا شناسی (سمانتیک) میباشد. و اگر به هنگام بررسی قضایا به این تفکیک سه گانه توجه کنیم با مشکلات مربوطه مواجه نخواهیم بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. منطق ارسطو (ارگانون) ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی صفحه ۱۱۰، ترجمه انگلیسی این قسمت از ارگانون که زیر نظر دیوید راس انجام شده بشرح زیر است :
- 23a2I . It is clear from what has been said that what is of necessity is in actuality ; So that , if the things which always are prior also actuality is prior to capability . Some things are actualities without capability (like the primary substances) , other with capability (and these are prior by nature but posterior in time to the capability); and others are never actualities but only capabilities.
۲. رساله لاک در باب فهم آدمی بند نهم به بعد از فصل سوم دفتر چهارم
۳. کانت، تمهیدات ترجمه حداد عادل صفحه ۱۰۱
۴. همان صفحه ۹۷
۵. همان صفحه ۹۷
۶. ادیب سلطانی، رساله وین صفحه ۶۷
۷. همان
۸. علی پایا، کارنپ و فلسفه تحلیلی مندرج در کتاب فلسفه تحلیلی از همین مؤلف
۹. برایان مگی، مردان اندیشه (گفتگو با ایر)
۱۰. کواین، دو حکم جزئی تجربه‌گرایی - ترجمه منوچهر بدیعی ازغنون ۷ و ۸
۱۱. کریپکی، نام‌گذاری و ضرورت ترجمه کاوه لاجوردی صفحه ۱۷۸
۱۲. همان صفحه ۴۲
۱۳. همان صفحه ۱۷۹
۱۴. ویت گنشتاین، تحقیقات فلسفی
۱۵. کریپکی، نام‌گذاری و ضرورت ترجمه کاوه لاجوردی صفحه ۶۳
۱۶. همان صفحه ۱۷۹
۱۷. همان صفحه ۳۹
۱۸. کریپکی، نام‌گذاری و ضرورت ترجمه کاوه لاجوردی صفحه ۴۴
۱۹. همان صفحات ۱۳۳ تا ۱۳۵

منابع و مأخذ

- کانت ایمانوئل؛ تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل
- کانت ایمانوئل؛ سنجش خردناب، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی
- کواین؛ دو حکم جزئی تجربه‌گرایی، ترجمه منوچهر بدیعی ارغنون شماره ۷ و ۸
- کواین؛ درباب آنچه هست، ترجمه منوچهر بدیعی
- پایا علی؛ فلسفه تحلیلی، تهران، نشر طرح نو
- ادیب سلطانی میر شمس‌الدین؛ رساله وین،
- کریپکی سول؛ نام‌گذاری و ضرورت، ترجمه کاوه لاجوردی

منطق ارسطو (ارگانون) ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی

ناگل ارنست ؛ برهان گودل ، ترجمه محمد اردشیر انتشارات مولا ، تهران ۱۳۶۴

Kripke, Saul . " Naming and necessity " . Blackwell, 1972

Quine . w. v, " Two Dogmas of Empiricism "

کانت

فیلسوف مدرن اخلاق

فریدون رحیم زاده

در فیلم مسابقه حضور ذهن (رابرت ردفورد ۱۹۹۴) تهیه کنندگان مسابقه‌ای تلویزیونی می‌کوشند بامتعاد کردن یک استاد دانشگاه به اینکه پاسخ سؤالات را از پیش داشته باشد، مردم را تشویق به علم اندوزی کنند. این استاد دانشگاه تردید دارد که بپذیرد یا نه و می‌گوید: «من فقط می‌کوشم بفهمم که کانت در این مورد چه می‌گوید». در واقع تردید او از اینجا ناشی می‌شود که می‌داند دیدگاه اخلاقی متفاوتی هم می‌تواند وجود داشته باشد و به همین دلیل نیز به کانت اشاره می‌کند (فالن، ص ۱۶۸).
ضرورت ذکر این صحنه از فیلم در مقدمه این مقاله این است که اهمیت انتخاب‌های اخلاقی را با توجه به دیدگاه کانت در این زمینه نشان دهیم. در واقع می‌توان هر انتخاب اخلاقی را در یکی از دو مقوله ذیل طبقه بندی کرد:

۱. انتخاب بر اساس تکلیف و وظیفه .

۲. انتخاب بر اساس ملاحظات بیرونی.

کانت را نماینده دیدگاه اول می‌دانیم و می‌خواهیم نشان دهیم که فلسفه اخلاقی کانت یک‌نظام خود بسنده و بسته و غیر متوجه به بیرون و اصولاً بی‌رغبت به کارآمدی و امکان تنظیم و تعدیل رفتار عینی آدمیان است. مثالی که از فیلم مسابقه حضور ذهن آوردیم به خوبی این امر را نشان می‌دهد که اگر بر اساس وظیفه و تکلیف عملی انجام پذیرد، ملاحظات بیرونی از قبیل سعادت فردی و جمعی، میل شخصی یا منفعت عامه نباید تأثیری بر خود آن عمل داشته باشد. برای روشن تر شدن موضع کانت لازم است گزارشی مختصر از کل دستگاه اخلاقی کانت ارائه شود.

می‌دانیم که کانت شاخص‌ترین فیلسوف مدرن است. او عقل مدرن را تا نهایت بسط منطقی خود ارتقاء داد. حال سؤال این است که کانت به چه معنا در فلسفه اخلاق نیز فیلسوفی مدرن محسوب می‌شود. اگر کانت انقلاب کوپرنیکی را در عقل نظری وارد کرد و جایگاه سوژه را در امر شناخت اصیل و تعیین کننده دانست، نشانه آن بود که انسان به معنایی جهان خارج را شکل و تعیین می‌بخشد. مدرنیته پروژه انسان محوری است.

در این دوره بود که آدمیان دریافتند که عقل انسان نه تنها توانایی استیلا بر بیرون خود را دارد بلکه می‌تواند حتی آن بیرون را خود بسازد و شکل دهد. دعوی ما این است که کانت در فلسفه اخلاق خود

حتی مدرن‌تر از فلسفه نظری خود است. کانت در عقل‌نظری شناخت را محصول تعامل مواد خام خارجی با ذهن تعیین‌بخش و سازنده می‌داند. صور نظام بخش ذهن انسان مواد خام رسیده از بیرون را شکل و قوام می‌بخشد و بدین ترتیب جهان پدیداری ایجاد می‌شود. از این جهت ذهن انسان سازنده جهان است. این سازندگی بر روی مواد خام دریافت شده از بیرون صورت می‌گیرد، هرچند که به امور فی‌نفسه نتوانیم شناخت پیدا کنیم. اما کانت در عقل عملی پای این فراتر می‌گذارد و عقل انسان را در شکل دادن به کل جهان اخلاقی بی‌توجه به بیرون و بدون همکاری با مواد خارجی همه‌کاره می‌داند (اسکروتن، ص ۱۲۳). بدین ترتیب می‌توانیم بگوییم که کانت در فلسفه اخلاق خود مدرن بودن خود را به نحو کامل نشان می‌دهد.

فلسفه اخلاقی کانت کاملاً مبتنی و مؤسس بر یک خود استعلایی است. مفهوم عمده و اصلی همان ابتنا و رجوع و تأسیس است که همگی نشان‌دهنده میلی مفراطی به پاس گذاشتن به سمت‌درون می‌باشد. گواه این ادعا این پرسش کانت است: «آیا این امر به منتها درجه ضرورت ندارد که فلسفه اخلاق محضی پی‌ریزی کنیم که به کلی فارغ از هر آنچه تجربی است باشد؟»

کانت در کتاب نقد عقل عملی، فهرستی مشتمل بر شش نظریه اخلاقی ارائه می‌کند و می‌گوید که در همه این شش نظریه آنچه اراده را موجب و معین می‌کند حس و تجربه یا یکی از صور معقول است (کورنر، ص ۳۰۰). این شش نظریه عبارتند از:

۱. نظریه مونتنی (فرانسوی) که می‌گوید تعلیم و تربیت تعیین‌کننده اصول اخلاقی هستند.
 ۲. مندویل (هلندی تبار) نظام قوانین ایجادکننده اصول اخلاقی اند.
 ۳. اپیکور که پایه و مایه اخلاقیات را لذات جسمانی می‌داند.
 ۴. هاجسن (قرن ۱۷ - اسکاتلندی) عواطف اخلاقی را اساس اخلاق معرفی می‌کند.
 ۵. ولف (قرن ۱۷) و رواقیان که معتقدند اخلاق مبتنی بر تصور کمال درونی است.
 ۶. کروزیوس (قرن ۱۸) و متکلمان اخلاقی که معتقدند اخلاق بر مشیت الهی استوار است.
- کانت معتقد است که در نظریات بالا هر کدام از عواملی که اساس اخلاق معرفی شده ممکن است موجب آگاهی ما از اصول پیشین اخلاقی گردند ولی نمی‌توان آنها را مأخوذ و منتزع از تجربه داشت. اگر بخواهیم صورت بندی جدیدی از این بیان کانت در نقد عقل عملی ارائه دهیم که اصول اخلاقی کاملاً مأخوذ از درون آدمی و عقل اوست و همه نظریات پیشین و حتی پسین به نوعی منشأ اصول اخلاقی را در بیرون از آدمی جستجو می‌کنند، می‌توانیم چند نظریه شاخص را توضیح دهیم و سپس به بیان نقاط افتراق و اشتراک آنها با نظریه کانت بپردازیم. بدین ترتیب معنای دعوی ما که کانت در فلسفه اخلاق خود کاملاً مدرن است و مدرن بودن او در فلسفه اخلاق او کاملاً متجلی است روشن می‌شود.
- می‌توان از فیلسوفان متعددی نام برد که به نوعی اسلاف کانت محسوب می‌شوند اما افلاطون مشهورترین و مطرح‌ترین آنهاست. همچنین می‌توان افلاطون را نخستین فیلسوفی دانست که به نحوی نظام‌مند به فلسفه اخلاق پرداخته است. افلاطون در پاسخ به پرسش اصلی فلسفه اخلاق که «چرا باید اخلاقی باشیم» این گونه پاسخ می‌دهد که برای ایجاد و حفظ تعادل درونی میان اجزای سه‌گانه نفس (عقل، اراده و شهوت) باید اخلاقی باشیم. انسان زمانی موجودی اخلاقی است که بتواند عقل خود را بر

شهوت و اراده‌اش حاکم‌سازد و تنها عقل است که می‌تواند به درستی تشخیص دهد که چه چیزی برای انسان مفید است. بنابراین افلاطون نیز به‌نوعی منشأ اصول اخلاقی را عقل می‌داند. اما تفاوت موضع افلاطون با موضوع کانت این است که افلاطون منشأ خود عقل را در ورای انسان یعنی عالم مثل می‌داند. به نظر افلاطون اصول اخلاقی در مثال اعلا‌ی خیر و نیکی جای دادند که انسان از طریق تفکر فلسفی می‌تواند بدان دست یابد. اما کانت منشأ عقل را در چیزی ورای انسان نمی‌داند. تنها یک عقل وجود دارد و آن هم عقل آدمی است. بنابراین افلاطون نیز با وجود اینکه منشأ اصول اخلاقی را عقل می‌داند اما در نهایت آن را به چیزی در بیرون از انسان منتسب می‌کند. نقطه افتراق کانت با افلاطون نیز همین جاست.

نظریه اخلاقی دیگری که در تاریخ تفکر بسیار پرنفوذ و با اهمیت بوده نظریه اخلاقی دینی است، بر اساس این نظریه منشأ اصول اخلاقی احکام دینی است. احکام دینی نیز از آن جهت که احکام خداوند است واجد اعتبار است. خداوند نیز چون خدایی عالم و نیک است یقیناً هر آنچه فرمان دهد نیک و درست است.

از این نظریه در تاریخ فلسفه با عنوان نظریه فرمان الهی (divine command theory) نام می‌برند. نحوه استدلال این نظریه این است که اگر خدا نباشد (به خدا ایمان نداشته باشیم) هرکاری را مجاز می‌دانیم. ضمانت اخلاقی بودن انسان‌ها نیز مسئول و پاسخگو بودن آنان در روز قیامت در برابر همین خدایی است که بدان ایمان دارند. همین خدا احکامی را صادر کرده است که ضمانت و پشتوانه اصول اخلاقی آدمیان است. انسان‌ها بر سر هر انتخاب اخلاقی فقط باید به این نکته توجه داشته باشند که احکام دینی در این مورد خاص به او چه می‌گویند.

بنابراین منشأ اصول اخلاقی مطابق این نظریه نه تنها درون آدمی نیست بلکه کاملاً بیرون او فراتر از اوست. از این جهت این نظریه کاملاً در مقابل دیدگاه کانت قرار می‌گیرد.

حال می‌پردازیم به توضیح و تبیین دیدگاه کانت در زمینه اخلاق تا ادعای ما در ابتدای مقاله توجیه شود.

به نظر کانت وظیفه اصلی فیلسوف اخلاقی آن است که عناصر پیشینی در معرفت اخلاقی را جدا کرده و به نمایش بگذارد. عقل به نظر او به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱. عقل نظری

۲. عقل عملی

عقل نظری متعلق خود را با اطلاق مقولات پیشین تعیین تعیین می‌بخشد اما عقل عملی باز هم با اطلاق مقولات خود متعلق خود را واقعیت می‌بخشد. حال وظیفه فیلسوف آن است که مبنای عناصر پیشین احکام اخلاقی را خود عقل را پیدا کند. طرح اصلی بحث او در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق با مفهوم «اراده نیک» آغاز می‌شود. ابتدای این کتاب با این جمله آغاز می‌شود: «محال است در عالم یا در خارج از عالم چیزی را بدون قید و شرط، جز اراده نیک، خیر نامید» (کانت، ص ۲۰).

حال منظور از اراده نیک چیست؟ اراده نیک اراده‌ای است که ذاتاً خیر است نه در نسبت با چیز دیگر. همچنین به خاطر نتایج احتمالاً بدی که از آن حاصل می‌شود نمی‌توان ارزش ذاتی‌اش را انکار

نمود. حتی به خاطر نتایج خوب و مثبتی هم که احتمالاً از آن حاصل می‌شود و اجد ارزش نیست. ارزش اراده نیک به ذاته است. اما باز هم منظور کانت روشن نیست. بنابراین در مرحله بعدی مفهوم دیگر را وارد می‌کند که آن هم مفهوم تکلیف و الزام است (نقیب‌زاده، ص ۲۹۸).

کانت در اینجا سراغ شعور و آگاهی اخلاقی واقعی می‌رود و می‌گوید شعور اخلاقی واقعی فقط در نسبت یا مفهوم تکلیف و الزام معنا پیدا می‌کند. کانت بدین دلیل مفهوم تکلیف و الزام را در امور اخلاقی وارد می‌کند که معتقد است برای نامشروط بودن اراده نیک به آثار و عوارض بیرونی باید امری در درون خود انسان او را وادار به انجام تکلیف کند. بنابراین باید برای شناسایی تکلیف نامشروط به سراغ دستور یا قاعده‌ای رفت که فاعل را به سمت تصمیم برای اقدام به آن عمل سوق داده است. کانت میان دو نوع عمل تفکیک قائل می‌شود:

۱. اعمالی که به حکم تکلیف انجام می‌گیرند و بنابراین دارای ارزش اخلاقی هستند.

۲. اعمالی که وفق تکلیف انجام می‌پذیرند اما علی‌رغم درست بودن فاقد ارزش اخلاقی هستند.

از این رو ارزش اخلاقی هر نوع عمل به نسبت کاهش میل به انجام آن افزایش می‌یابد. ذکر این نکته در اینجا ضروری است که کانت در اینجا با اعمال نوعی سخت‌گیری تا حدی از مدرنیته دور می‌شود. زیرا با این موضع، سخت‌گیری‌های بیرونی به نوعی به درون منتقل می‌شود. اما به نظر می‌رسد تفکیک فوق نابسند است. چرا که برای تشخیص اینکه انجام یک کار به خاطر تکلیف و وظیفه بوده است یا نه نمی‌توان به امور زیر بسنده کرد: اول اینکه آگاهی به نیت فاعلی که آیا آن فعل را به حکم تکلیف انجام داده یا نه و دوم اینکه نتایج عملی ناشی از هر گونه نیت اخلاقی را محاسبه کنیم. این دو مورد برای شناسایی ارزش اخلاقی یک عمل نابسند است. بنابراین کانت مفهوم دستور (Maxim) را وارد می‌کند. اگر بتوانیم این دستور یا قاعده را کشف کنیم آنگاه خواهیم توانست بفهمیم که آیا عملی از روی تکلیف انجام شده یا نه. در اینجا کانت باز هم مفهومی جدید را برای شناسایی دستور با قاعده وارد می‌کند. و آن هم مفهوم قانون است.

قانون اخلاقی آن چیزی است که اگر بر اساس آن عملی انجام گیرد آن عمل واجد ارزش اخلاقی خواهد بود. انگیزه عمل اخلاقی باید فقط برای احتمالاً به قانون اخلاقی انجام گیرد و نه چیز دیگر. اما این شرط کافی برای اخلاقی بودن آن عمل نیست بلکه فقط شرط لازم آن است. مثالی که خود کانت می‌آورد این است که پاسداری از زندگی خود یک تکلیف اخلاقی است اما از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که کوشش همه کسانی که در حفظ زندگی خود می‌کوشند ارزش اخلاقی دارد. البته این کوشش مطابق تکلیف اخلاقی است ولی اگر بنیاد آن احترام و قانون اخلاقی نباشد از ارزش اخلاقی برخوردار نیست. چرا که همه انسان‌ها چنین کوششی می‌کنند. اما اگر کسی از شدت تیره‌روزی و شور بختی چنان باشد که آرزوی مرگ کند ولی فقط به پاس احترام به قانون اخلاقی از نابود کردن زندگانی خویش خود داری ورزد، کار او همانا کاری اخلاقی است. زیرا بنیاد آن نه در خود دوستی بلکه در احترام به قانون اخلاقی است. به همین دلیل کانت همواره انجام عمل اخلاقی را ملازم با احساس رنج و عدم تمایل بدان عمل می‌داند (کانت، ص ۲۱، ۲۲).

بنابراین ضرورت عمل و اقدام، حاصل احترام به قانون است. اما این تبعیت از قانون، کورکورانه و جبری نیست، بلکه فقط موجودی عاقل می‌تواند بر طبق این قانون عمل کند. کانت پس از این ملاحظات به تبیین هر چه بیشتر مفهوم قانون می‌پردازد و بین دستور (قاعده) و اصل تمایز قائل می‌شود. دستور یا قاعده، مبدأ یا اصل ذهنی اراده (عمل) است، مبدئی که ذهن یا اراده بر حسب آن عمل می‌کند، نه مبدئی که مطابق آن باید عمل کرد. اما از آنجا که ویژگی ذاتی یا صوری قانون، اطلاق و کلیت آن بدون استثناست. بنابراین قانون اخلاقی در هر شرایط حاکم و جاری است. از اینجاست که کانت به بیان مشهور خود درباره قانون می‌رسد: «من هرگز نباید جزاینگونه عمل نمایم که بتوانم اداره کنم که قاعده من یک قانون کلی شود» (کانت، ص ۲۷).

این بیان کانت در پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان مفهوم انتزاعی کانت از قانون یعنی عمل کردن برای تکلیف را در قالب فهم روزمره در آورد؟ کانت با این بیان به توضیح مفهوم امر مطلق (Categorical imperative) می‌رسد. اصول و قواعد از هم متمایزند. اصول عینی اخلاق ممکن است اصول ذهنی اراده هم باشند. اگر همگی ما موجودات عاقل و عامل اخلاقی بودیم، اصول عینی اخلاق، اصول ذهنی اراده نیز می‌بود ولی ما امکان آن را داریم که براساس قواعدی رفتار کنیم که با اصول عینی اخلاق منافات دارند.

از اینجا مفهوم یا مقوله‌ای به نام حکم یا امر مطرح می‌شوند که موجب احساس تعهد و الزام است. در حالی که اگر اراده‌های ما اراده‌هایی قدسی می‌بود موضوع حکم و الزام منتفی می‌بود. به همین دلیل است که قانون اخلاقی به صورت امر در می‌آید. امر (imperative) و حکم (Command) با هم فرق دارند. مفهوم یک اصل عینی تا حدی که برای اراده الزام آور است حکم یا حکم عقلی نامیده می‌شود. اما بیان و صورت بندی حکم، امر نامیده می‌شوند. اوامر به وسیله لفظ «باید» بیان می‌شوند. در اینجا نسبت اراده‌ای که به نحو ضروری موجب به ایجاب قانون عینی عقل نشده است، به دلیل ویژگیها و قوام ذهنی خود با امر روشن می‌شود. یعنی از آنجا، حالت تحقق پیدا می‌کند که اراده‌ای وجود دارد که به توسط قانون عینی ایجاب نشده است و امر تلاش دارد آن را ایجاب کند. بنابراین معلوم می‌شود که اراده ضرورتاً از حکم عقل تبعیت نمی‌کند. بلکه باید بدان امر شود. به دیده کانت سه قسم امر وجود دارد:

۱. امر شرطی تردیدی (مهارت)

۲. امر شرطی تأکیدی (دور اندیشی)

۳. امر مطلق (اخلاق)

امر شرطی تردیدی در مورد مهارت‌ها و کاردانی است. امر شرطی تأکیدی به دور اندیشی اشاره دارد. مثلاً انسانها سعادت را به ضرورت طبیعی می‌خواهند. پس باید اعمالی را انجام دهند. اما امر مطلق امر به انجام اعمالی است که وسیله برای هیچ غایتی نباشند، بلکه ذاتاً نیکو باشند. دو مورد اول هر دو مشروط به غایات دیگری هستند اما امر مطلق نامشروط است.

امر مطلق سه وجه بیانی دارد:

۱. فقط وفق قاعده‌ای عمل کن که می‌توانی اراده کنی قانونی کلی شود.

۲. چنان عمل کن که انسانیت را چه در شخص خودتان و چه در شخص دیگران همواره غایت تلقی کنی نه به عنوان وسیله صرف.

۳. همواره چنان عمل کن که اراده بتواند خود را در عین حال چنان تلقی کند که قانون کلی را به وسیله قاعدهٔ خویش وضع می‌کند.

هرکدام از سه وجه مذکور حاوی صور یا مفاهیمی هستند که مقوم آنها می‌باشند وجه اول حاوی صورت سازگاری درونی یا دوری از تناقض است. وجه دوم به کرامت انسانی اشاره دارد. وجه سوم به خود مختاری اراده و خود آئینی (autonomy)

با این توضیحات می‌پردازیم به پرسشی که در ابتدای این مقاله مطرح کردیم و آن اینکه کانت به چه معنا در فلسفه اخلاق فیلسوفی مدرن محسوب می‌شود. اگر گوهر مدرنیته را اعتقاد و اعتماد کامل به سوژه انسانی بدانیم می‌توانیم جلوه و تبلور کامل این اعتماد و اعتقاد را در وجوه سه گانه بیانی امر مطلق در فلسفه اخلاق کانت پیدا کنیم. وجه اول که به تعمیم پذیری قوانین اخلاقی اشاره دارد متضمن این معناست که عقل انسان تنها مرجع تشخیص صحت و سقم رفتارهای اخلاقی است. تمام احکام و قوانین در صورتی واجد اعتبار و صحت هستند که به لحاظ عقلی و منطقی سازگاری درونی داشته باشند یعنی هیچ مرجعی بیرون از خود انسان، اعم از خدایا انگیزه‌ها و امیال بیرونی، نمی‌تواند ملاک درستی یا نادرستی اعمال انسان باشند.

تمام فیلسوفان ماقبل کانت منشأ اعتبار احکام و قوانین اخلاقی را در بیرون از خود انسان جستجو می‌کردند. زیرا اعتقاد داشتند که انسان به تنهایی نمی‌تواند واجد این ملاک باشد. افلاطون ملاک اعتبار احکام اخلاقی را عقل مثالی که ورای انسان در عالم مثل جای دارمی دانست متکلمان نیز خدا را ملاک اعتبار احکام اخلاقی می‌دانستند. سایر فیلسوفان نیز به نوعی امیال و علایق بیرونی را ملاک اعتبار آنها می‌دانستند. اما کانت با انقلابی کوپرنیکی در عرصه اخلاق این ملاک را کاملاً به درون انسان می‌برد و آن را در عقل خود بنیاد او جای می‌دهد. به نظر کانت فقط در صورت اخلاقی بودن است که رفتار ما شایستهٔ شأن موجوداتی عاقل خواهد بود.

پس اولاً اخلاق و بنیاد آن محصول فعالیت عقل یا منتزع از آن است. ثانیاً باید اخلاقی بود تا عقلانیت معنی یابد یا لباس تحقق ببوشد. بنابراین می‌توان استنباط کرد که در عقل نظری، فعالیت از طریق تعیین بخشی محقق می‌شود و نوعی اجبار در آن وجود دارد اما در عقل عملی فعالیت اجباری نیست و موجود عاقل در صورت اخلاقی بودن (اختیاری) به امور واقعیت می‌بخشد. انسان اصولاً موجودی اخلاقی است. نظام ترجیحات و ترتیبات و ارزشگذاری‌ها همگی حکایت از وجه غالب اخلاق در انسان می‌کنند. قوهٔ عامل و حامل این وجه نیز عقلانیت است. نبرد میان تکلیف و میل حکایت از حضور عنصر قوی اخلاق در درون انسان می‌کند. بدین معنا کانت فیلسوفی کاملاً مدرن است.

وجه دوم بیانی امر مطلق که به غایت فی نفسه بودن انسان اشاره دارد نیز خصوصیت ویژهٔ مدرنیته است. کرامت انسانی باعث می‌شود که ما نتوانیم از انسان به عنوان وسیله رسیدن به اهدافمان استفاده کنیم. از هر چیز دیگر در طبیعت می‌توانیم به عنوان وسیله برای رسیدن به اهداف خود استفاده کنیم.

اما انسان‌ها هر یک خود غایتی فی نفسه هستند و ما همواره باید درگزینه‌های اخلاقی خود این موضوع را در نظر داشته باشیم. (کانت، ص ۷۴)

بنابراین ما باید همیشه با فاعل‌های عاقل، خود یادیگران، هرگز نه صرفاً همچون ابزار بلکه همچون غایاتی فی نفسه (ends in themselves) رفتار کنیم. به سخن دیگر ما باید به آنها به‌عنوان موجوداتی دارای اهداف خاص خود احترام بگذاریم، موجوداتی که قادر به تعیین اهداف و اعمال خود بر اساس اصولی هستند که برای خود وضع کرده‌اند. منشأ تمام قوانین اجتماعی و سیاسی دوران مدرن از جمله اعلامیه حقوق بشر نیز همین توجه به کرامت و شخصیت انسانی است.

بدین ترتیب کانت در فلسفه اخلاق خود به نوعی پایه گذار قوانین و اصول رفتار اجتماعی و سیاسی نیز هست. بر این اساس کانت باز هم در این مورد فیلسوفی کاملاً مدرن است.

وجه سوم بیانی امر مطلق که به خود آئینی و خود مختاری اراده اشاره دارد نیز خصوصیتی است که ویژه دوران مدرن است و کانت با این بیان اوج تعهد و الزام خود را به ارزش‌های مدرن به اثبات می‌رساند. وجه سوم بیانی امر مطلق با مفهومی سترگ از آزادی پیوند می‌خورد. به نظر کانت، اخلاقی بودن یقیناً مستلزم پیروی از قوانین است، اما این قوانین را ما به عنوان موجوداتی عاقل برای خود وضع می‌کنیم. پس هنگامی که ما اخلاقی هستیم خودمان تصمیم می‌گیریم و فقط از دستورات عقل خود پیروی می‌کنیم. به همین سیاق، ما از تأثیرات بیرونی نیز آزادیم، نه فقط از تأثیرات طبیعت بیرونی، از جمله امیال و رغبت‌های خود، بلکه از دستورات منابع اخلاقی بیرونی مانند انسان‌هایی دیگر، کلیسا با هر چیز دیگر نیز. بنابراین به نظر کانت اخلاق با آزادی پیوند دارد، او این آزادی را خود آئینی (autonomy) می‌نامد. خود آئینی این است که فارغ از تأثیرات بیرونی، خودم اصولی را که بر اساس آنها زندگی می‌کنم تعیین کنم و تجربه خودم را شکل و جهت دهم. به همین سان اگر من تحت تأثیر عوامل بیرونی و به قول کانت در وضعیت دیگر آئینی (heteronomy) باشم، نمی‌توانم بگویم که اخلاقی عمل می‌کنم. بنابراین می‌بینیم که کانت با ربط فلسفه اخلاق به آزادی گام نهایی را در تکمیل پروژه مدرنیته بر می‌دارد. او آزادی را محصول و نتیجه اخلاق عقل بنیاد می‌سازد و می‌گوید انسان‌ها فقط در صورت اخلاقی عمل کردن می‌توانند آزاد باشند. زیرا فقط در این صورت است که از تأثیر هر نیرویی جز عقل خود آزاد هستند. بدین معنا کانت فیلسوفی کاملاً مدرن است.

منابع:

۱. کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه: حمید عنایت، علی قیصری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
۲. نقیب زاده، میرعبدالحسین، فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۴.
۳. فالزن، کریستوفر، فلسفه به روایت سینما، ترجمه: ناصرالدین علی تقویان، تهران، انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.
۴. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
۵. اسکروتن، راجر، کانت، ترجمه: علی پایا، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳.

هردر و کانت: نزاع و مناقشه در باب تاریخ

رضا سلیمان حشمت*

چکیده

اگر مشخصه منورالفکری عقلانیت و طبیعت‌انگاری (Naturalism) باشد که به‌ویژه گوته آن را در چهره فاوست متمثل ساخته، رمانتیسم واکنشی علیه خردگرایی و طغیانی روحی و پرومته‌وار است برای ربودن آتش آگاهی از جایگاه ایزدان تا آنکه نوع بشر تقدیر خود را به دست خویش رقم زند. به این ترتیب این دو جریان اصلی تجدید در بشرانگاری و خودبنیادی مشترک‌اند. معذک چنین نپنداریم که رمانتیسم با دین و باورهای پیش از منورالفکری یکسره ناسازگار و متخاصم بوده است بلکه صورتی از آن نسبت به دین و نیز فرهنگ‌های مختلف در اعصار و جغرافیاهای گوناگون با نظری مساعدتر می‌نگرد و یکی از نمایندگان مهم آن یوهان گوتفرد هردر (۱۷۴۴ - ۱۸۰۳) است که خود از زمره متالهان و واعظان پروتستان نیز بوده است. وی در «فلسفه تاریخی دیگر» (Another Philosophy of History) با این باور تنگ‌نظرانه و خودپسندانه منورالفکری به مخالفت برمی‌خیزد که تاریخ حرکتی است رو به ترقی از خرافه دینی به اخلاق آزاد و غیردینی و اصول و ارزش‌های دوره جدید.

به اعتقاد هردر ما باید هر فرهنگ و هر مرحله از مراحل یک فرهنگ را از نظر شایستگی‌های خاص خویش مورد مطالعه قرار دهیم. وی در واقع در دفاع از جلوه‌های متمایز فرهنگ آلمانی به‌ویژه در شرایط خاص روزگار خویش به منورالفکری با وجهه نظری حمله می‌کند که امروزه از آن به «مذهب اصالت کثرت فرهنگی» (Multiculturalism) تعبیر می‌کنند. عنوان اثر مشهور و پرحجم او «اندیشه‌هایی برای تاریخ نوع بشر» (Ideas for the Philosophy of the History of Mankind) است که کانت رساله «مرور اندیشه‌های هردر برای فلسفه تاریخ نوع بشر» را در رد آن تالیف کرده است. هردر در سال‌های ۱۷۶۲ تا ۱۷۶۴ شاگرد کانت بوده اما بتدریج بویژه

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

تحت تاثیر هامن همسایه کانت علیه فلسفه خردانگار کانتی وضع گرفته و دو اثر در نقد فلسفه کانت نوشته است. خصوصت میان این دو تا آخر ادامه یافت اما هر دو در عین حال در «نامه‌هایی برای پیشرفت بشریت» (۱۷۹۲) از استاد خویش به تجلیل یاد می‌کند. اما «اندیشه‌ها» به جهانی تناقض‌آمیز می‌نماید زیرا با همه اصرار و تاکید نویسنده آن بر دل‌نمودگی (Sympathy) در مواجهه با فرهنگ‌های مختلف و حمله به مفهوم طبیعت بشری به‌عنوان امری نامتغیر و واجد صورت واحد مبین‌علاق معین منورالفکری است و غایت تاریخ را نیل به درجه والای انسانیت یعنی دستیابی به وضعی می‌داند که انسان به حقیقی‌ترین مفهوم انسان است به این ترتیب و در نتیجه‌گیری به رغم همه مناقشات از این حیث و در نتیجه و فرجام میان کانت و هر دو اختلاف اساسی موجود نیست.

کلیدواژه‌ها: سرنوشت ازلی، طبیعت بشری، دل‌نمودگی، کثرت‌انگاری فرهنگی، نیروی حیاتی، غایت تاریخ، ناکجاآبادانگاری.

* * *

۱. سوانح زندگی و احوال و آثار هر دو

یوهان گوتفرد هر دو (Johan Gottfried Herder) (۱۷۴۴ - ۱۸۰۳) فیلسوف و منتقد آلمانی فرزند یک مدیر مدرسه پارسامذهب (Pietist) و موهرونکن (Mohrungen)، شهری کوچک واقع در پروس شرقی، به دنیا آمد. پس از تحصیلات ابتدایی به مطالعه زبان لاتینی روی آورد. در ۱۷۶۲ به‌عنوان دانشجوی رشته پزشکی در دانشگاه کونیگسبرگ نام‌نویسی کرد؛ اما به‌سبب آنکه در خلال تشریح یا عمل جراحی بی‌اختیار دچار بی‌حالی و ضعف می‌شد پس از مدتی کوتاه، رشته تحصیلی‌اش را به الهیات تغییر داد و همین امر به آشنایی او با کانت و حضور در درس‌های وی انجامید. کانت برای تشویق هر دو او را از پرداخت شهریه معاف کرد و به او اجازه داد تا برخی از دست‌نوشته‌های منتشر نشده‌اش را بخواند و او را با آثار منتسکیو، هیوم و روسو آشنا کرد. متفکر دیگری که در بسط عقلی هر دو در این دوره شکل‌گیری بسیار موثر واقع شد فیلسوف ضدخردانگار مشهور هامن (ساحر جنوب) بود که در سراسر زندگی با او دوستی و مکاتبه داشت و تأثیر قابل ملاحظه‌ای در مسیر آتی اندیشه او برجا گذاشت.

هر دو در سال ۱۷۶۴ کونیگسبرگ را به قصد ریگا (Riga) ترک گفت و در مدرسه اسقفی آنجا به آموزگاری اشتغال ورزید. در این ایام در مجلات دوره‌ای (Periodical) مختلف مقاله می‌نوشت و اعتباری به‌عنوان یک متأله منورالفکر کسب کرد. در سال بعد به سمت کشیشی مذهب پروتستان (پاستور) منصوب شد. در این شهر اولین اثر مهم خود را به نگارش درآورد و منتشر کرد. وی در این اثر تحت عنوان «قطعاتی درباره ادبیات اخیر آلمان» (Fragments Concerning Recent German Literature 1767) به مسائل مربوط به زبان و رشد زبانی متعرض گردید و به مخالفت به‌کسانی پرداخت که عقیده داشتند که زبان آلمانی با تقلید از ادبیات خارجی بهبود می‌یابد. او مانند مندلسزون و لسینگ بر تمایز زبان شعری و علمی و لزوم توجه به زبان عامیانه تاکید کرده است؛ در این کتاب

می‌نویسد: «زبان ابزار علوم و فنون و بخشی از آنهاست، هر که درباره ادبیات یک کشور می‌نویسد نباید زبان آن را فراموش کند.» در ۱۷۶۹ سال انتشار کتاب دیگر او تحت عنوان «جنگل‌های انتقادی» (Critical Forests) از سمت خود کناره گرفت. وی در بیشه چهارم این کتاب به انتقاد از ریدل پرداخت که به عقیده وی ذهن دارای سه قوه اساسی یعنی عقل سلیم و وجدان و ذوق است که به ترتیب منطبق بر سه امر مطلق حقیقت و خیر و زیبایی است. هردر مانند باومگارتن اعتقاد داشت که زیبایی‌شناسی باید از منطق انتزاعی و از علم متمایز باشد، ولی بررسی او درباره زیبایی‌شناسی بیشتر جنبه تاریخی داشت و ظاهراً زیبایی هنری را تابع فرهنگ‌های مختلف و ادوار این فرهنگ‌ها می‌دانست. هردر پس از استعفا مدتی به مسافرت و سیر و سیاحت پرداخت از جمله به پاریس رفت و بالاخره مدتی در استراسبورگ (به فرانسه Srasborug) (به املای آلمانی Strassburg) مقیم شد. در آنجا گوته جوان را ملاقات کرد و باب معاشرت با او را گشود. گفتنی است اندیشه‌های هردر درباره شعر و نقش آن در زندگی ظاهراً تأثیری فراوان و مستقیم بر گوته داشته است.^۱ هردر به واسطه تألیف رساله‌ای درباره «منشأ زبان» (An Essay on the Origin of Language) در سال ۱۷۷۱ برنده جایزه فرهنگستان برلین شد. او در این رساله به مسائلی شبیه به آنچه در علم اصول ما در باب زبان مطرح می‌شود پرداخته است از قبیل اینکه آیا دلالت الفاظ بر معانی خود وضعی است یا عقلی و آیا وضع الفاظ تعیینی است یا تعینی. این مسائل در تاریخ فلسفه غرب بعدها به‌ویژه محل توجه فلاسفه تحلیل زبانی واقع گردید. هردر منشأ الهی برای زبان را رد می‌کند و قائل به نظریه اختزاعی نیز نیست و معتقد است که مسأله منشأ زبان را فقط می‌توان براساس شواهد تجربی مربوط به بسط و کاربرد زبان حل کرد. وی در خلال بحث خود بر روانشناسی معتقد به قوا حمله و بر نقش اجتماعی شعر تاکید کرده و بر آن است که زبان و شعر در آغاز یکی بوده‌اند. او در این اثر به برخی از کارمایه‌هایی که در آثار بعدی‌اش از نو ظاهر می‌شوند اشاره کرده است.

هردر در همان سال به‌عنوان واعظ دربار کنت شامبورگ لیپه (Schaamburg-Lippe) به بوکبورگ (Büdeburg) رفت. در آنجا کتابی نوشت تحت عنوان «درباره هنر و طبیعت آلمانی» مشتمل بر مقاله‌ای درباره شکسپیر. در این زمان، هردر به مخالفت با این قبیل آراء منورالفکری برخاست که تنویر افکار را ذروه تکامل تاریخی و طبقه متوسط را یگانه تعقل و درست‌اندیشی تلقی می‌کرد. این مخالفت‌ها در اثر بعدی وی «فلسفه تاریخی دیگر» (Another Philosophy of History) (۱۷۷۴) ظاهر شده است. هردر در این کتاب خود به خودپسندی منورالفکران که تاریخ را حرکتی رو به ترقی از خرافه مذهبی به اخلاق آزاد و غیرمذهبی و اصول دوره جدید تلقی می‌کنند، حمله می‌کند. به اعتقاد وی ما باید هر فرهنگ و هر مرحله از مراحل یک فرهنگ را از نظر شایستگی‌های خاص خودش مورد مطالعه قرار دهیم، به این معنی که باید بکوشیم تا به درون حیات پیچیده آن وارد شویم و آن را حتی‌الامکان از درون، بدون داوری درباره نیک و بد و خوش و ناخوش آن، دریابیم. هر قومی در درون خود خوشی و سعادت خاص خود را دارد و همین معنا در مورد هر مرحله از مراحل تکامل آن نیز صدق می‌کند، ما نمی‌توانیم به‌طور کلی بگوییم که جوانی از کودکی بهتر است، یا اینکه پیری مطلوب‌تر از جوانی است. همچنین است در مورد اقوام در سیر مراحل تکاملی‌اش. در واقع هردر در دفاع از جلوه‌های

متمایز فرهنگ آلمانی به منورالفکری با وجهه نظری حمله می‌کند که امروزه از آن به multiculturalism یاد می‌شود.^۲

هردر در سال ۱۷۷۶ از بوکبورگ به ویمار رفت و تا آخر عمر زندگی‌اش را در آنجا به سمت رئیس هیأت روحانیون لوتری سپری کرد، هرچند در احراز این سمت، به جهت برخی تردیدها و شبهات دربارهٔ راست‌کیشی او که بر روی هم بی‌اساس بود با مشکلاتی روبرو شد که بالاخره به‌سبب عواملی از جمله نفوذ گوتته بر روی دوک ویمار، کار اگوست (Duke Karl August of Weimar) این مشکلات مرتفع شدند و او به تصدی این سمت که با وظایف و مسئولیت‌های مدیریتی سنگین قرین بود نائل آمد. این وظایف و نیز دغدغه‌های مالی او از بابت تأمین معاش خانوادهٔ بزرگش مانع از آن نشدند که هردر به نوشتن و پژوهش ادامه دهد. وی در سال ۱۷۷۸ در ریگا رساله‌ای با عنوان «دربارهٔ ادراک و احساس نفس انسانی» (Of the Cognition and Sensation of the Human Soul) منتشر کرد که در آن اظهار عقیده کرده است که هیچ‌کس روانشناسی که در هر قدم فیزیولوژی نباشد ممکن نیست البته مقصود او از فیزیولوژی نیروی حیات است.

هردر بین سال‌های ۱۷۸۴ و ۱۷۹۱ اثر مشهور و برجسته‌اش یعنی «اندیشه‌هایی برای فلسفهٔ تاریخ نوع بشر» (Ideas for the Philosophy of the History of Mankind) (به اصل آلمانی Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit) را به نگارش درآورد. این کتاب که نوشتن آن در اثنای سفر او به ایتالیا (۱۷۸۸ - ۱۷۸۹) دچار وقفه شد اثری است پرحجم در چهار بخش. وی قصد داشت بخش پنجمی نیز بنویسد که هرگز این نیت او جامهٔ عمل به خود نپوشید.

از ۱۷۹۳ تا ۱۷۸۹ آثار انتشاریافته از وی مشتمل بود بر «نامه‌هایی برای پیشرفت انسانیت» (Letters for the Advancement of Humanity) و «نوشته‌های مسیحی» (Christian Writings) هردر در اوّلی چنین بیان داشته است که انسانیت یعنی خصلت کمال مطلوب نوع انسان در فطرت او بالقوه نهاده آمده است و فقط باید از طریق تربیت سازنده پرورده شود و به منصفه ظهور برسد. هردر به دفع این دخل مقدر که پرورش کمال انسانیت به پدید آمدن ابرمرد یا موجودی خواهد انجامید که فراتر از نوع آدمی است چنین پرداخته که انسان کامل ابرمرد نیست بلکه فقط «تحقق انسانیت» است. هردر در این زمینه فقط به نظریه و نوشتن بسنده نکرده و در دوک‌نشین ویمار طرحی برای تربیت ریخت و تا آنجا که می‌توانست آن را به مرحلهٔ عمل درآورد. اثر دوم یعنی نوشته‌های مسیحی برخلاف انتظار، خردانگاران است و بیشتر به نوشته‌های منورالفکران می‌ماند تا به اثری از هردر دوست هامن.

سرانجام هردر در اثنای چند سال آخر عمر خود دو کتاب در ردّ آرای کانت و در حمله به فلسفهٔ او به نگارش درآورد که وی آن را فلسفه‌ای به‌طور خطرناک آشفته و نابهنجار وصف کرده است. روابط کانت و هردر مراحل مختلفی را شامل می‌شده است که هردر که ۲۰ سال از کانت جوان‌تر بود در سال‌های ۱۷۶۲ تا ۱۷۶۴ شاگرد کانت بوده است اما به‌تدریج به‌ویژه تحت تأثیر هامن همسایهٔ کانت علیه فلسفهٔ خردانگار کانتی وضع جدّی به خود گرفت. کانت و هردر پس از دوره‌ای که هردر در کونیگسبرگ مقیم بود همدیگر را ملاقات نکردند اما مکاتبات کوتاه و دوستانه‌ای با یکدیگر داشتند سپس تقابل و تخالفشان شدت گرفت تا جایی که یک بار هردر که عمیقاً آزرده خاطر شده بود با تلخی

اظهار داشت «من مردی چهل ساله‌ام و نه دیگر شاگردی که در پشت میز درس مابعدالطبیعه او نشسته». کارل لئونارد رینهولد (Karl Leonard Reinhold) دوست هردر پس از مطالعه رساله «مرور اندیشه‌های هردر برای فلسفه تاریخ نوع بشر»، که کانت آن را در رد کتاب «اندیشه‌ها»ی هردر تألیف کرده بود پاسخی فراهم آورد و منتشر کرد و کانت در مقابل، یک پاسخ پاسخ نوشت در حدود چهار صفحه، که در یکی از نشریات آن زمان چاپ و منتشر شد. رینهولد مدتی کوتاه پس از آن هردر را رها کرد و به یکی از شاگردان منتقد کانت بدل گردید. هرچند خصومت میان هردر و کانت تا به آخر ادامه یافت و به نوشتن دو کتاب که آشکارا علیه کانت بود از سوی هردر موددی گردید اما یاد و تجلیل هردر از کانت در «نامه‌هایی برای پیشرفت انسانیت» (Briefe zur Beförderung der Humanität) که در سال ۱۷۹۲ منتشر شد متضمن یکی از مودت‌آمیزترین تصاویری است که از منش و خصلت کانت باقی مانده است.^۳

اما دو کتاب سابق‌الذکر یکی «مابعد نقد درباره نقد عقل محض» (Metacritique of the Critique of Pure Reason) است و دیگری کالیگون (Kalligone). انتشار این آثار مناقشات قابل توجهی را سبب گردید و اتباع کانت را به مقابله با آنها تحریض نمود. به اعتقاد آنان این اقوال از سوءتفسیرها و سوءبرداشت‌های ریشه‌ای از اندیشه‌های کانتی ناشی شده است. هرچند ظاهراً راست است که هردر هرگز نسبت به کانت منصف نبوده با این حال برخی از اعتراضات او از قوت و دقت برخوردارند، مثلاً در «ما بعد نقد» نظریه کانت را درباره اینکه قضایای ریاضی تألیفی اولی‌اند (a priori synthetic judgements) به‌عنوان خطایی که از ناکامی در بازشناسی خصوصیت حساب و هندسه ناشی می‌شود رد کرده است. به اعتقاد او قضایایی مانند $7+5=12$ مبتنی بر هویت (این‌همانی) (identical) و از قبیل تکرر معلوم (همان‌گویی) اند (tautology) - قولی که بعدها حلقه وین آن را بازگرفت و به فلسفه هیوم بازگشت - همچنین هردر در این کتاب به برخی از مشکلاتی که برداشت کانت از زمان و مکان به‌عنوان «صور شهود حسی» پیش می‌آورد متعرض شده است و بالاخره اینکه از تمایل کانت به انتزاع تصنعی و شی‌سازی^۴ به هنگام وصف اعمال عقل شدیداً انتقاد می‌کند و معتقد است که اصلاً قوه و نیتی به نام عقل موجود نیست آنچه هست فراشده است که زبان وسیله ضروری آن است یعنی فعالیتی که انسان به‌عنوان تمامی و همگی یک شخصیت انجام می‌دهد. خلاصه آنکه نقد عقل محض به عقیده او بر روانشناسی مبتنی بر قوه بنا نهاده شده است.

اما کتاب دیگر یعنی کالیگون نقدی بود بر نقد سوم کانت یعنی نقد قوه داوری. کالیگون مرکب از دو لفظ یونانی (καλλος) Kallos به معنای زیبایی و (γονε) gonē به معنای زایش و تولید است^۵ مانند تئوگونمای یونانی هسیود که به معنای زایش ایزدان است - اگر بخواهیم به فارسی برگردانیم باید بگوییم زایش زیبایی یا منشأ زیبایی. به اعتقاد هردر در این کتاب، کانت فاقد فهم درستی از زیبایی بوده است. به این ترتیب فهرست اهم آثار هردر بر حسب زمان تألیف (chronologiquement) به قرار زیر است:

۱. قطعاتی درباره ادبیات اخیر آلمان

۲. جنگلهای انتقادی
۳. رساله‌ای درباره منشأ زبان
۴. درباره هنر و طبیعت آلمانی
۵. فلسفه تاریخی دیگر
۶. درباره ادراک و احساس نفس انسانی
۷. اندیشه‌هایی برای فلسفه تاریخ نوع بشر
۸. نامه‌هایی برای پیشرفت انسانیت
۹. نوشته‌های مسیحی
۱۰. مابعد نقد درباره نقد عقل محض
۱۱. کالیگون.

چنانکه ملاحظه می‌شود هر در نویسنده‌ای فعال و پرکار و عرصه‌های مطالعات و پژوهش‌های وی نیز بسیار وسیع و متنوع بوده است. دانش او درباره زبان‌های اروپایی بسیار زیاد و گسترده بود و زمینه کار او عبارت بوده‌اند از: روانشناسی، تاریخ، زیبایی‌شناسی، زبان، مذهب و فلسفه. اصالت و تازگی کار او در تمام این زمینه‌ها به‌ویژه تاریخ در آثار او هویدا است. اما این گستردگی همراه با پیچیدگی‌های بسیار آثار او بر دشواری فهم و درک فلسفه و تفکر او همچون سلف ایتالیایی‌اش، ویکور، افزوده است. این معنا در مورد اثر اصلی او «اندیشه‌ها» نیز صادق است خود وی بر طرح بلندپروازانه آن واقف بود و درباره آن نوشته است که «مرکب از سنگ‌های بنایی است که فقط قرن‌ها می‌توانند آن را به پایان برسانند». نمی‌توان گفت که او به ساختن نظامی تمام‌عیار به شیوه‌ای متعارف در فلسفه توفیق یافته است و چنانکه کانت در «مرور» به ریشخند گفته است اثر او به یقین نمودار بیانی دقیق و منطقی که اجزای آن با یکدیگر سازگار باشند نیست. شایستگی و توانایی هر در را به جهاتی متفاوت باید دانست یعنی در استعداد و قابلیت او برای گذشته از مرزها و حدودی که حیات عقلی عصر او در آن محصور و محاط آمده بود و در توانایی او در مطرح ساختن راه‌های تازه و سودمند برای تفسیر ساخته‌های فرهنگ و تاریخ بشر که از این حیث علی‌رغم آنکه شواهدی اندک مشعر بر تاثیر و نفوذ مستقیم ویکو در دست است اما سلف حقیقی او جیووانی باتیستا ویکو بوده است. اما این بار برخلاف دفعه قبل که به فیلسوفان ایتالیایی و «علم جدید» او بی‌اعتنایی شده هر در و «اندیشه‌ها»ی او مورد توجه قرار گرفت به‌طوری که آراء او در خلال اوایل قرن نوزدهم نقش مهم و سازنده در بسط نهضت رمانتیک ایفا نمود چندانکه از او به‌عنوان آموزگار نهضت «طوفان و هجوم» (Sturm und Drung) (به انگلیسی Storm and Stress) یاد کرده‌اند. شاید بتوان گفت هر در حول ۴ محور بر باورها و مسلمات منورالفکری حمله کرده است:

شخصیت و ذهن آدمی، نظریه زبان، شعر و هنر و بالاخره تاریخ و بسط تاریخی.^۶

سه مولفه را برای تفکر هر در می‌توان بازشناخت که عبارت‌اند از: آلمانی بودن، مسیحیت به‌صورت پروتستانی آن و رمانتیک بودن. مقابله هر در با منورالفکری به‌معنای مخالفت او است همچون سینگ و برخی دیگر با این اندیشه که آلمان در وجوه مختلف از جمله زبان و ادبیات باید از انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها تقلید کند منورالفکری هر چند در آلمان همچون فرانسه قوت و شدت نداشت - چه آلمانی‌ها

همچون فرانسوی‌ها کاتولیک مذهب نبودند - لیکن به هر حال امری بیرونی و تحمیلی تلقی می‌شد. منورالفکری در آلمان، در دو جریان مختلف و متعارض طرفدارانی داشت یعنی جریان پیروان الهیات استدلالی به رهبری کریستین ولف و جریان پارسا مذهبیان پیرو کریستین تومازیوس شاگرد دیگر لایبنیتس.^۷ تاکید در این مقاله بر وجه مسیحی بودن و اندیشهٔ رمانتیک هردر است با نظر به کتاب «اندیشه‌ها» و جهت مخالفت هردر و کانت با یکدیگر در زمینهٔ تاریخ^۸، رسیدگی به آراء کانت در تاریخ بیرون از حدود گنجایش این مقاله و خود مستلزم بحث تفصیلی دیگر است.^۹

۲. نهضت رمانتیسم^{۱۰}

اگر مشخصهٔ تنویر افکار عقلانیت و طبیعت‌انگاری^{۱۱} است که به‌ویژه گوتته آن را در چهرهٔ فاوست متمثل ساخته و در آن زبان احساسات همچون بتهای بازاری بیکن باید کنار نهاده شود و هرگونه عرفان و اعتقاد به امر ماورایی و علم‌الاسمایی در آن به‌عنوان خرافه تلقی و محکومت می‌شود و زبان نمودار، زبان مرده و بیجان ریاضی و علمی است که صورتی از آن را در دائرة المعارف‌ها می‌توان یافت رمانتیسم واکنشی است علیه خردانگاری تنویر افکار که مطابق وصف فلاسفه و شعرای رمانتیک طغیانی روحی و پرومته‌وار است برای ربودن آتش آگاهی از جایگاه ایزدان و به‌کار بردن آن برای پایین کشیدن آنان از مسند قدرت و اریکه سلطنت تا اینکه نوع بشر خود به‌جای آنان نشیند و تقدیر خود را به دست خود رقم زند. به این ترتیب علیرغم تعارض این دو که به تعبیر نیچه یکی تمایل آپولونوسی و دیگری تمایل دیونوسوسی بشر را متمثل می‌سازند این هر دو در بشرانگاری و خودبنیادی مشترکند. رمانتیسم از این حیث درآمدی است به نحلهٔ مارکس و روانکاوی و هر کوششی که به انکار سرنوشت^{۱۲} ازلی و قدسی بشر بینجامد و به خویشکاوی او حکم کند. در قول فوئرباخ که «اول و وسط و آخر دین انسان است»^{۱۳} و در این گفته مشهور مارکس در مطالعات فلسفی که «فلاسفه تنها به انحای مختلف به تفسیر عالم پرداخته‌اند و حال آنکه غرض تغییر صورت آن است» تأثیر این نهضت پیدا و مشهود است. در روانکاوی نیز منشاء و بنیاد اعمال آدمی، نه سرنوشت ازلی بلکه ضمیر ناخودآگاه است.

ویلیام بلیک شاعر در این‌باره چنین سروده است: بدینسان آدمیان از یاد بردند که ایزدان در سینهٔ آدمیان سکنی دارند.^{۱۴} اما باید توجه نمود که وی چنانکه عادت منورالفکرها بود به فرشتگان و ایزدان بی‌اعتنا نبوده است و هرگز با خرافه خواندن افسانه‌ها قلم بطلان بر روی آنها نکشیده است به اعتقاد او ایزدان در سینهٔ آدمی جای دارند همانطور که همیشه چنین بوده است. وی همانند پاسکال معتقد بود که در علم مکانیک و مانند آن راه نجاتی برای بشر متصور نیست و دل را حجت‌هاست که عقل بکلی از آنها بی‌خبر است. ایزدان ساکن در دل از هرآنچه در کتاب‌های مقدس آمده قوی‌ترند و شیاطین در میان آنان‌اند. بنابراین باید گوش خود را برای شنیدن کلام ایشان آماده سازیم.

بنابراین مخالفت با دین و سرنوشت ازلی وجهی از رمانتیسم است. چهره و وجه دیگر آن به مذهب و باورهای پیش از منورالفکری با نظر مساعدتری می‌نگرد و آدمیان را نه تصرف و تصاحب (mastery) بلکه به تسلیم (submission) فرا می‌خواهند. نووالیس اظهار می‌دارد «هرآنچه را مرئی است اتصالی

است با نامرئی^{۱۵} کالریج امیدوار بود زمانی فرارسد که انفعال (passiveness) منزلت فعالیت شایسته (worthy activity) را به دست آورد. کیتس آنچه را که توانایی و قابلیت سلبی‌اش (negative capability) می‌خواند می‌ستود و مراد او از آن عبارت بود از: «قابلیت آدمی به بودن و زیستن با امور غیریقینی، اسرارآمیز و مشکوک بی‌آنکه کج خلقی و تندمزاجی حاصل از عقل و اشتغال به امور واقع بر او عارض شود».^{۱۷}

ریلکه در نامه‌ای به دوست خود می‌نویسد: «آدمی باید بیاموزد که در مورد هر آنچه رازش به نزد او ناگشوده مانده شکیبایی ورزد و بکوشد که خود پرسش‌ها را دوست بدارد».^{۱۸} این وجه دوم رمانتیسم وجه تاریکتر آن است.

هولدرلین که در توبینگن هم‌اطاقی هگل بوده شاعری است در خدمت الوهیت و وقت جدید را چنین به ما اعلام می‌کند «اکنون وقت ایزدانی است که گریخته‌اند و وقت خدایی که می‌آید. زمانه، زمانه عسرت است زیرا زیر بار دونه است: نه دیگر ایزدانی که گریخته‌اند و نه هنوز خدایی که می‌آید».^{۱۹} اما آیا نحوی وحدت میان این دو وجه نظر در رمانتیسم ممکن است؟ و یا اینکه نزاع و تعارض میان آنها اجتناب‌ناپذیر و جمعشان ناممکن است؟ به اعتقاد گوته^{۲۰} جمع میان قهرمانی و تسلیم‌پذیری معقول و شدنی است و این دو یکدیگر را به‌ویژه از طریق هنر کامل می‌کنند. به نزدیک گوته هنر در خدمت زندگی است و اگر در آن یأس و نومیدی اظهار می‌شود این خصلت را نیز دارد که آدمی را قادر می‌سازد که نومیدی را بفهمید و بدین وسیله بالاتر از آن قرار گیرد. کیتس نیز در انگلستان همین‌گونه می‌اندیشید و نظری مشابه با گوته ابراز کرده است توانایی و قابلیت سلبی موصوف او کیفیتی است که در عین حال در جهت صورت دادن انسان واصل به ویژه در ادبیات فعال است.

برای گوته و کیتس هر دو که از بسیاری جهات از یکدیگر دورند و معذک در برخی از جهات بقوت قابل مقایسه و مقارنه‌اند، غرض از هنر در ارجمندی و منزلت آن برای زندگی نهفته است در حالی که غرض از زندگی به بیان گوته خود زندگی است. این هر دو از باورهای عامیانه مسیحی بیزار بودند و چشم به زمانی در فرآیند خود داشتند که در آن هنر جای مذهب را به‌عنوان منبع اصلی و اساسی قوت روحی بشر بگیرد.^{۲۱}

اما به عقیده هر دو دین نتیجه حیرت و تعجب است و از عمیق‌ترین پرسش‌هایی که برای انسان مطرح می‌شود سرچشمه می‌گیرد. به اعتقاد وی شرق باستان دوره کودکی مصر قدیم دوره نوجوانی و روم عصر پیری و فرتوتی حیات آدمی است و مسیحیت دوره شادابی آن است که تا عصر او امتداد یافته. بر این وجه در تقسیم‌بندی کلی تاریخ به دو دوره قدیم پیش از مسیحیت و جدید یعنی پس از ظهور (مشمول بر قرون وسطا) انقسام پذیرفته است.^{۲۲}

۳. آراء هر دو در باب تاریخ

برای آنکه محدودیت‌های منوالفکری مرتفع و حصارهای آن درباره تاریخ شکسته شود لازم بود دو گام اساسی برداشته شود: اول اینکه می‌بایست مواجهه با اعصار گذشته به‌گونه‌ای مودت‌آمیزتر صورت

گیرد تا افق تاریخ گسترده‌تر گردد زیرا با طرز ترقی تنگ‌نظرانه و خودپسندانه منورالفکری، اعصار گذشته به‌عنوان ادوار توحش و بی‌بهره از نور تنویر افکار در بوته غفلت و ابهام نهاده می‌شد و دوم آنکه حمله به مفهوم طبیعت بشری به‌عنوان چیزی نامتغیر و واجد صورت واحد (uniform) ضروری بود. هردر برای اولین بار در هر دوی این موارد تحوّل اساسی پدید آورد. اما در حقیقت افکار روسو در این راه مددکار او شد، اگر نه دست‌کم شاید به سرنوشت ویکو فیلسوف فراموش‌شده ایتالیایی دچار می‌شد.

روسو فرزند منورالفکری بود اما از حیث تفسیر دوباره از اصول آن به پدر نهضت رمانتیسم تبدیل شد. به اعتقاد روسو رهبران نمی‌توانند به مردم خود جز آنچه را که مردم آمادگی قبول و پذیرش را دارند افزایند و در نتیجه مستبد منورالفکر (The enlightened despot) در مفهوم ولتری آن ناتوان و فاقد قدرت تنویر است مگر آنکه مردمی منورالفکر وجود داشته باشند. روسو در عوض اندیشه و طرح اراده‌ای مستبد که به مردمی منفعل هرآنچه را که خود نیک و خیر تشخیص دهد تحمیل می‌کند اندیشه اراده کلی را جایگزین می‌کند. اراده‌ای که از جانب خود مردم است و از علایق و منافع آنان به‌عنوان یک کل حمایت می‌کند و در پی تأمین آن است. این معنا در حوزه سیاست عملی مستلزم خوش‌بینی و ناکجاآبادانگاری^{۲۳} بود اما اساساً با آنچه افرادی نظیر کندرسه در سر و دل داشتند تفاوت می‌کرد: منورالفکرها برای نیل به آرزوهای خود به رهبران منورالفکر امید بسته بودند اما رمانتیک‌ها تحقق توقعات لامکانی (Utopian expectation) خود را منوط به دستیابی به مردمی منورالفکر از طریق تعلیم و تربیت عمومی می‌دانستند. اما در حوزه تاریخ نتایج فکر رمانتیک بسیار متفاوت و درواقع انقلابی بود. اراده کلی مطابق نظر و بیان روسو هرچند امکان داشت کم و بیش مربوط به دوره منورالفکری باشد اما همواره وجود داشته و در طول تاریخ فعال و موثر بوده است. در مقام قیاس، این اراده برخلاف عقل در نظریه تنویر افکار در ایام اخیر پدید نیامده است و بنابراین اصلی است که نه فقط به تاریخ دوره اخیر و عالم متمدن بلکه به تاریخ همه نسلها و همه عصرها اطلاق شدنی است. به این ترتیب اعصار توحش و خرافه‌آلود دست‌کن در اصل و اساس خود معقول تلقی می‌شدند و فهم کل تاریخ بشر نیز ممکن می‌گردید هرچند اگر نه به‌عنوان تاریخ عقل بشر، دست‌کم به‌عنوان تاریخ اراده بشر.

اقرون بر این مفهوم روسویی تعلیم و تربیت به این آموزه متکی است که کودک هرچند رشد نیافته اما زندگی ویژه خود را داراست با برداشتها و کمال مطلوب‌های خاص خودش، و اینکه آموزگار باید زندگی او را با همه مشخصات و خصوصیاتش بفهمد و با آن وداد و دل‌نمودگی (sympathy) ایجاد کند، با احترام با او رفتار کند و به او به حیثی که برای آن مناسب و طبیعی است یاری رساند. تعلیم این آموزه به تاریخ که در مورد آن نیز صادق است به‌معنای آن است که مورخ نباید هرگز مرتکب اشتباهی شود که مورخان منورالفکر به آن گرفتار آمده بودند یعنی نباید به اعصار گذشته با نظر تحقیر و توهین بنگرد بلکه باید بکوشد با وداد و همدلی بدان نظر کند و در آن بیان دستاوردهای اصیل و ارجمند بشری را بیابد. روسو در این اندیشه تا آنجا پیش رفت که گفت توحش ابتدایی بر زندگی متمدن اولویت دارد - گفتار اول - اما بعدها از این قول اغراق‌آمیز دست کشید - قرارداد اجتماعی - و تنها جزء آن که باقی ماند و به‌عنوان داشته دائمی نحله رمانتیک به‌کار آمد این دأب او بود که به دوره‌های بدوی به‌عنوان چیزی می‌نگریست که نمایانگر صورتی از جامعه با اصول و نیک و بد خاص خود است که بسط تمدن

آن را از بین برده است. اگر کسی مثلاً فقدان کامل هرگونه وداد و همدلی با قرون وسطا را چنانکه در هیوم بروز کرده با همدلی و وداد شدیدی که برای آن عصر در آثار والتر اسکات ظاهر شده قیاس کند می‌تواند نیک دریافت که چگونه این تمایل رمانتیسیم چشم‌انداز تاریخی را غنی ساخته است. رمانتیسیم از این حیث مبین تمایلی تازه به علایق و اصول تمدن‌هاست که با اصول و علایق و نیک و بدهای تمدن خود آن متفاوت‌اند. این تمایل فی حد ذاته ممکن است تا حسرت و افسوس پیچ و بی‌حاصل (a futile nostalgia) برای گذشته پیش رود مثلاً به آرزوی بازگرداندن قرون وسطا مؤدی گردد اما رمانتیسیم از این امر با حضور مفهومی دیگر اجتناب می‌نمود یعنی از بروز آن با توسل به مفهوم تاریخ به‌عنوان نحوی ترقی - رشد و توسعه عقل بشری یا تعلیم و تربیت نوع بشر - ممانعت به‌عمل می‌آورد.

برحسب این طرز تلقی، مراحل گذشته در تاریخ ضرورتاً به اکنون منتهی می‌شوند. صورت موجود تمدن فقط وقتی می‌تواند ایجاد شود که زمان آن رسیده باشد و درست به این دلیل واجد اهمیت است که آن مراحل سپری شده شرایط تحقق آنند. بنابراین اگر ما می‌توانستیم قرون وسطا را برگردانیم فقط به مرحله‌ای در فراشد که به زمان حال انجامیده می‌بایست بازمی‌گشتیم و فراشد دوباره مانند قبل ادامه می‌یافت. بنابراین رمانتیک‌ها به اهمیت و ارجمندی مرحله‌ای از تاریخ گذشته نظیر قرون وسطا به طریقی مضاعف قائل بودند، یکی به‌عنوان اهمیت آن از حیث دستاوردی یگانه و منحصر به فرد از ذهن بشر و دیگر به‌عنوان جای دادن آن در مسیر توسعه و رشدی که به اموری با اهمیت باز هم بیشتر منتهی شده است.

بنابراین رمانتیک‌ها همچون بشرانگاران (Humanistis) رنسانس که نسبت به دوران باستانی یونانی - رومی احساسی محبت‌آمیز و توأم با دل‌نمودگی و وداد داشتند به گذشته با نظر تحسین و ستایش می‌نگریستند اما برغم این شباهت، تفاوت و اختلاف این دو نیز زیاد بود. این اختلاف در اصل عبارت است از اینکه بشرانگاران گذشته را چنانکه بود تحقیر می‌کردند اما از دوره‌ها و وقایع معینی در گذشته تجلیل به عمل می‌آوردند و به این ترتیب آنها را به نمودارهای دائمی یا متعارف برای تقلید تبدیل می‌کردند. درحالی که رمانتیک‌ها دستاوردهای گذشته را از هر قسم که خود می‌ستودند به این جهت که در آنجا روح گذشته خودشان را بازمی‌شناختند که برای آنان بسیار مهم بود زیرا به آنان تعلق داشت.^{۲۴}

به هر حال رمانتیک‌ها بر این وجه با این تمایل منورالفکران که تنها مراقب زمان حال یا گذشته بسیار اخیر باشند به مقابله برخاستند و اهل فضل را به اندیشه درباره گذشته به‌عنوان اینکه همه ادوار آن برای مطالعه و پژوهش شایستگی دارد فراخواندند. قلمرو اندیشه تاریخی به‌طور گسترده‌ای وسیع و افق آن باز و گسترده شد و مورخان اندیشیدن درباره تمام تاریخ بشر را به‌عنوان فراشدی واحد از توسعه از مبدئی در توحش تا غایت و منتهایی در جامعه‌ای کاملاً معقول و متمدن مطرح نظر قرار دادند.

اولین و از جهتی مهم‌ترین بیان از این وجه نظر تازه نسبت به گذشته را کتاب «اندیشه‌های» هردر عرضه داشت.^{۲۵} و آن قدر که این مطلب اهمیت دارد جزئیات مطالب پیچیده و مغشوش کتاب واجد اهمیت نیست. هردر در طرح مسائل تاریخی بر کانت فضل تقدّم دارد و آثار کانت در این زمینه از تأثیر

هردر برکنار نبوده است از این حیث شاید بتوان وضع کانت را بینابین منورالفکری و رمانتیسم تلقی نمود. گفتنی است که هردر برخلاف کانت که قرن هجدهم را عصر فردریک دوم می‌خواند سخت با این مستبد منورالفکر مخالف بود. مع‌ذلک کانت همچون رمانتیک‌ها برای تعلیم و تربیت اهمیت قائل بود.

قطع نظر از نوشته‌های مهم در زمینه‌های مختلف، امروزه آنچه به‌ویژه سبب اشتیاق هردر و موجب توجه انظار و اذهان بدو شده همانا فلسفه تاریخ و اثر اصلی او «اندیشه‌ها» است. اما این اثر به جهاتی تناقض‌آمیز می‌نماید. از یک سوی هردر به تمام فرهنگ‌ها با دیده احترام می‌نگرد و مودت نسبت به آنها را توصیه می‌کند و خود نیز در کار پژوهش هرگز تنها به تاریخ و منابع اروپایی اکتفا نکرده و به فرهنگ‌های دیگر و اقوام غیراروپایی نظیر چینی، هندی و خاورمیانه‌ای توجه مبذول داشته است و از سوی دیگر اثر او مبین علایق معین منورالفکری است. وی غایت تاریخ را نیل به درجه‌الای انسانیت یعنی دستیابی به وضعی که بشر به حقیقی‌ترین مفهوم انسان است دانسته است از این حیث و در نتیجه‌گیری بررغم همه اختلافات در مسائل دیگر با کانت تفاوت اساسی ندارد. بنابراین هردر همچنان مانند منورالفکران خوش‌بین است که تنوع و تعدد فرهنگ‌ها به نزدیک او صور و جلوه‌های مختلف امری وحدانی یعنی انسانیت است و این همه به غایتی واحد و مفهومی مشترک از انسان منتهی می‌شود که او آن همه با آن مخالف بوده است. اگر این طرز تلقی غایت‌شناسانه مبتنی بر ترقی نبود آراء هردر قطعاً یا به افکار تاریخ‌انگاران و نسبی‌انگاری نظیر کارل منهیم^{۲۶} شبیه می‌شد و یا اگر در معنای دل‌نمودگی غور می‌نمود شاید پی می‌برد که خودبنیادی غرب و سیطره تفکر منطقی و خردانگاری از دکارت به این سوی و همچنین تسلط تجربه علمی بر حوزه امور انسانی مانع از ایجاد مودت به معنای حقیقی لفظ با دیگر فرهنگ‌ها است چنانکه بعدها ماکس شلر^{۲۷} کوشید با نظر به پدیدارشناسی در علوم انسانی و اجتماعی تحول پدید آورد و در مطالعه حوادث و امور جوامع مختلف نزدیکی به عوالم باطنی و درونی آنها را شرط لازم تلقی کند.

اما تفتن به این قبیل مسائل نظر به فقدان مقدمات و نیز علایق و دل‌بستگی‌های رمانتیسم هنوز زود بود و این معنا شاید یکی از جهات آشفتگی و پیچیدگی اثر هردر است. علاوه بر آن وی برخلاف کانت درصدد است که تاریخ فلسفی بنویسد نه اینکه فقط به بحث در اطراف امکانات آن بپردازد. افزون بر اینها در باب غامض بودن «اندیشه‌ها» گفتنی است که آن اثری است ناتمام. هردر موفق شده است از ۵ جلد شامل بیست‌وپنج کتاب، چهار جلد مشتمل بر بیست کتاب را به نگارش درآورد که ده جلد آن جنبه بحث تمهیدی دارد و با بحث از ماهیت مادی کره زمین و موقعیت آن در میان سایر کرات آغاز می‌شود. سپس هردر به موضوع حیات نباتی و حیوانی و پس از آن به شرح ویژگی‌های بشر می‌پردازد که مهم‌تر از همه راست قامت بودن انسان محل توجه اوست که به اعتقاد وی به پرورش قدرت تعقل انسان (از طریق تأثیر در مغز) و قدرت تکلم و بالاخره داشتن نیروهای اخلاقی و دینی مؤدی می‌شود. انسان عالی‌ترین نوع حیات حیوانی است زیرا پیچیده‌ترین نوع آن است. برحسب نظر هردر همه جهان هستی توسط نیرویی سازمان‌دهنده روح و تحرک می‌یابد و این نیرو تماماً در کار است تا روح آزاد به‌وجود آید. بشر والاترین حاصل این نیروست که هردر از آن تحت عنوان نیروی حیاتی (vital force)

نام برده است. بشر اشرف حیوانات است اما در قیاس با موجودات روحانی در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد و به این ترتیب حلقهٔ اتصالی است بین این دو عالم حیوانی و روحانی. این مطالب درواقع عناوین ۵ کتاب اول است. در ۵ کتاب دوم هررد به موضوعاتی از قبیل تأثیر وضع جغرافیایی و جوئی و محیط زیست بر تاریخ و اختلاف نژادها پرداخته است. به اعتقاد وی تاریخ حاصل فعل و انفعالات دو دسته نیروهای مختلف است: نیروهای خارجی که محیط انسان را تشکیل می‌دهند و نیرویی داخلی که می‌توان از آن به روح بشر یا به بیان دقیق‌تر روح اقوام گوناگون تعبیر نمود، برای فهم و درک تاریخ یک قوم توجه به این هر دو لازم و ضروری است و چه‌بسا به‌ویژه از نیروی داخلی در پژوهش‌های تاریخی غفلت شده است.

هررد این اندیشهٔ مألوف و رایج در میان مورخان عصر خود را رد می‌کند که قوانین و میزان‌های معین و ثابتی از آگاهی و رفتار وجود دارد که قابل اطلاق بر همهٔ انسان‌ها در تمام عصرها و نسلهاست. این قوانین و میزانها برای فهم وقایع گذشته و داوری دربارهٔ آنها درواقع بر این قول مبتنی بوده است که آدمی را طبیعتی است ثابت و غیرمتغیر و چنین طرز تلقی به فهمی غیرانتقادی و ساده‌انگارانه از تاریخ و حوادث آن می‌انجامیده است. از این نظرگاه بخش مهمی از منزلت و اهمیت تاریخ به درس‌هایی بستگی می‌یافت که می‌توانست به ما بیاموزد؛ یعنی چنین فرض می‌شد که آشنایی و علم و اطلاع از اشتباهات و خطاهای پیشینیان به‌منزلهٔ مجهز شدن به دانشی است که ما را از ارتکاب مجدد آنها باز می‌دارد و ما به این ترتیب می‌توانیم از بسیاری از خطاها و لغزش‌های پیشینیان احتراز و اجتناب کنیم. وضعی که هررد می‌گیرد کاملاً با این طرز تلقی متفاوت است. به اعتقاد وی تحمیل سرمشق‌ها و میزان‌های واحد و معین به مادهٔ تاریخی با همهٔ تنوع و غنای آن نادرست و محال است و جز جزم‌اندیشی مورخ حاصلی در پی نخواهد داشت. در این حال مورخ تمامی رفتارها و فعالیت‌های بشر را در اعصار گذشته به‌عنوان اشتباهات و خطاها به این جهت که با هنجارها و میزان‌های او تطبیق نمی‌کنند محکوم خواهد کرد و نامعقول خواهد شمرد، حال آنکه اگر آنها را نسبت به دوره‌های تاریخی و محیط فرهنگی عصر خودشان لحاظ کنیم کاملاً معقول و متناسب و به‌گونه‌ای با یکدیگر سازگارند جلوه خواهند نمود. بنابراین اساس راه و رسم هررد آن است که: هر فرهنگ و عصر تاریخی منزلت و خصلت و ویژگی‌های خود را داراست و حاصل آنکه: مورخ نوع بشر باید مانند خالق نژادها بدون جانبداری و تصدیقات بلا تصور داوری کند زیرا هر جامعهٔ شناخته شده‌ای اعم از چینی، هندی، مصری، یونانی، رومی و مانند آن به منوالی متمایز و بروفق شرایط محیط زیستی که زمان و مکان خاص آن اقتضا می‌کرده رشد و توسعه یافته است. تشابه و تمثالی (analogy) که همواره در نوشته‌های او تکرار می‌شود عبارت است از قیاس جوامع به موجود آلی زیست‌شناختی (biological organism).

برین وجه مقصود مورخ به فهم مودت‌آمیزی است از همهٔ فرهنگ‌ها که قطعاً با فرهنگ خود او متفاوت‌اند. این فهم مبتنی است بر بازشناسی این معنا که حالات زندگی، تفکر و هنر که خصوصیت یک جامعه یا یک دوره است بر دیگری قائم و استوار نیست و هرکدام از فرهنگ‌ها عوامل سازندهٔ خاص خود را دارند که بالضروره تکرارناپذیر و منحصربه‌فردند. به‌طور خلاصه به بیان او «شکسپیر سوفوکل نبود، میلتون هومر نبود بولینگبروک (Bolingbroke) پریکلس نبود»^{۲۸} و «آنان در نوع و موقعیت خودشان

چیزهایی بودند که فی‌نفسه بودند». وی مرتباً این مطلب را تکرار می‌کند که کلید هر واقعه تاریخی را باید در شرایط وقوع آن و از جمله شرایط درونی آن جستجو کرد. تنها کافی است که آن شرایط برشمرده شود و نیروهای دست‌اندرکار بازشناخته شود تا معلوم گردد آنچه اتفاق افتاده می‌بایستی اتفاق می‌افتاد. شکوفایی یک تمدن در نظر هردر مانند شکفتن یک گل امری طبیعی است و اگر در شکفتن گل عنصر معجزه و نظایر آن دخالتی ندارد این عوامل در شکوفایی یک تمدن نیز بی‌تأثیر است. بر این اساس هردر در بخش سوم مشتمل بر کتاب‌های یازدهم تا پانزدهم به شرح وقایع تاریخ تا سقوط امپراتوری روم پرداخته است و این گزارش را تا اواخر قرن پانزدهم در بخش چهارم مشتمل بر کتاب‌های شانزدهم تا بیستم ادامه داده است. انتقاد کانت در «مرور اندیشه‌های هردر برای فلسفه تاریخ نوع بشر» ناظر به دو بخش اول اندیشه‌هاست که نظر خود را توأم با شکاکیت در مورد آن مطالب ابراز نموده و همین امر مایه رنجش خاطر هردر گردید.

نتیجه

طرز تلقی هردر از تاریخ تأثیری بسیار بر مسیر تاریخ‌نگاری بعدی گذاشته است. همچنین بسیاری از اندیشه‌های او در نظام‌ها و نظریات فلسفه نظری تاریخ متفکرانی همچون هگل و اسوالداشپنگلر^{۲۹} به‌کار گرفته شد و از نو صورت‌بندی استادانه‌تری از آنها به‌عمل آمد. به جهت تأکید هردر بر اهمیت قوم ژرمن در تاریخ نظریاتی به او منتسب شده که یقیناً خود وی بدان‌ها اعتقاد نداشته است. به‌طور مشخص گاهی گفته می‌شود که هردر از پیشاهنگان نسب‌انگاری و نژادپرستی (Racisme) آلمان و آراء او مؤید نظرگاه‌های هیتلر و الفردروزنبرگ (Alfred Rosener) بوده است. به اعتقاد نگارنده وضع هردر از این حیث به جهت همان تعارضی که گفته شد مشوّش است زیرا وی از یکسو ما را به احترام و دل‌نمودگی و مودت همه فرهنگ‌ها فرا می‌خواند و از سوی دیگر غایتی برای تاریخ فرض می‌کند که شاید بتوان از آن تفوق و برتری مطلق یک فرهنگ مانند فرهنگ آلمانی را نتیجه گرفت^{۳۰} و این می‌تواند اساس یک سلطه‌طلبی استکباری که متأسفانه منحصر از مختصات نازیسم نیست و با حقیقت و باطن تجدد مربوط است قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. گفته‌اند منشأ علاقه گوته به ایران و اسلام، قرآن مجید و حافظ همین دیدار و دوستی او با هردر بوده است که خود به مطالعه فرهنگ و ادبیات اقوام مختلف علاقه‌مند بوده و دیگران را نیز بدان توصیه می‌کرده است.
2. Robert C. Solmon and Kathleen M. Higgins, *The Age of German*, introduction, P. 2.
3. Lewis White Beck, Kant on History, introduction, P. ix.
۴. Reification از res لاتین به معنی شی و موجود.
5. Chambers Twentieth Century Dictionary.
6. Paul Edwards, Encyclopedia of Philosophy, vol. 3, 4.

7. See Routledge History of Philosophy, vol, VI, Introduction.

۸. جهت بحث تفصیلی درباره مولفه‌های آلمانی و مسیحی اندیشه هردر با نظر به کتاب فلسفه تاریخی دیگر رجوع فرمایید: دکتر کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، ص ۱۲۱ - ۱۴۴.

۹. در این زمینه رجوع بفرمایید به «تاریخ در نظر کانت» به نگارش مؤلف در فصلنامه «نامه فرهنگ» شماره

۱۰. Romantisme به فرانسه و Romanticism به انگلیسی مأخوذ از کلمه لاتین Romance که اسم عامی است برای افسانه‌های بومی اقوام لاتین، فرانسوی، ایتالیایی، اسپانیایی و... که در آنها اوصاف جوانمردان به‌ویژه به‌طور منظوم مشتمل بر ماجراهایی معجول و متخیل و حیرت‌انگیز که از محدوده زندگی متعارف تجاوز می‌کنند نقل می‌شود. در مطبوعات معمولاً لفظ رمانتیک را در وصف ماجرای عاشقانه یا مثلاً ماجرای ازدواج دو دل‌داده که در یک طبقه اجتماعی نیستند می‌آورند. ر.ک:

Cambers Twentieth Century Dictionary.

۱۱. در ادبیات و هنرهای نمایشی Romantisme مقابل Classisme است و واکنشی مقابل آن به‌شمار می‌رود.

در رمانتیسیم داستان خیالی و مبالغه‌آمیز (fantastique) که احتمال وقوعش منتفی است و تمایل به کمال مطلوب در آن بقوت موجود است و وحدت زمان و مکان در آن ملحوظ نیست به نمایش درمی‌آید. طبیعت و زیبایی‌های آن با اوصاف بسیار محل توجه واقع می‌شود و صحنه‌آرایی در آن بسیار قوی است. اما طبیعت‌انگاری به سبکی ادبی اطلاق می‌شود که در آن می‌کوشند راه و رسم تجربی و حتی علمی را در ادبیات رواج دهند. امیل زولا نویسنده فرانسوی از پیروان آن به‌شمار می‌رود. این سبک مقابل سبک رمانتیسیم که به‌ویژه سوررئالیستی است قرار دارد. در عبارت بالا طبیعت‌انگاری به‌معنای قبول و تعمیم راه و رسم علوم طبیعت به‌تمامی حوزه‌ها از جمله علوم انسانی و اجتماعی به‌کار رفته است.

۱۲. سرنوشت یعنی ام‌الکتاب که مطابق اعتقادات اسلامی همه چیز در لوح محفوظ و لوح محو و اثبات مقدر به تقدیر الهی است. بمحوالله ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب ۴/۳۹. از معانی سر (سره اوستا) اصل و اساس است سرنوشت یعنی نوشته اصلی وام‌الکتاب.

13. Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity, trans. George Eliot, p. xix.

14. William Blacke, The Marriage of Heaven and Hell, in Complete Writeings, ed. Geoffrey Keynes, p. 153.

15. Novalis, Schriften, vol. 2, ed. R. Smauel, p. 650.

16. Samuel Taylor Coleridge, Notebooks vol. I, ed, Kathleen Coburn, entry 1834.

17. John Keats, Letter to George and Tom Keats of 21 December 1817.

18. Rainer Maria Rilke, Letter to Franz-Xaver Kappus of 16 July 1903.

19. Cf. Heidegger, Holderin and the Essence of Pochry, p. 44.

۲۰. منتقد انگلیسی بارفیلد (Owen Barfield) گوته را «سلطان بی‌تاج رمانتیکها» لقب داده است. به اعتقاد گوته ظهور و بسط هنر و استعداد خدادادی بشر مستلزم خلوت است اما منش و خصلت او در جلوت و جامعه شکل می‌گیرد.

21. Colin Falck: Myth, Truth and Literature, introduction: two faces of Romanticism

از خصوصیات دیگر رمانتیسم در برابر هنر و ادبیات کلاسیک می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: (۱) کلاسیک‌ها در آثار خود فقط زیبایی را مطرح می‌کنند حال آنکه رمانتیک‌ها به زشتی‌ها و زیبایی‌ها هر دو توجه دارند (۲) کلاسیک‌ها به یونان متوجه‌اند و در مقابل رمانتیست‌ها به قرون وسطا و رنسانس و ادبیات قومی نظر دارند (۳) کلاسیک‌ها عقل را اساس قرار می‌دهند (Rationalisme) و رمانتیک به احساسات و امور اقلی ارجح می‌نهند (sentimentalisme) (۴) کلاسیک‌ها به ارسطو و رمانتیک‌ها به شکسپیر عنایت دارند.

۲۲. رک: کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، ص ۱۲۸ - ۱۳۱. هردر از قرون وسطا و قوم ژرمن ستایش و تجلیل می‌کند. نگرش مثبت و ستایش هردر از مسیحیت و قوم ژرمن به‌نحو توأمان با وضع ریچارد واگنر موسیقیدان آلمانی قرن نوزدهم قابل قیاس است.

۲۳. Utopianism یا لامکان‌انگاری.

۲۴. به این ترتیب برای بشرانگاران رنسانس هنوز تاریخ هنر، تاریخ فلسفه و... که جزئی از آن بی‌آنکه عاملانی آن خود بدانند جزئی از مراحل بسط هنر، فلسفه و بقیه دستاوردهای ذهن بشر باشد مطرح نبوده است و نظر آنان همچنان به تاریخ هنرمندان و تاریخ الحکما که زندگی هنرمندان و فلاسفه را بدون توجه به کلّ تک‌تک و جداگانه بررسی می‌کنند معطوف بوده است.

25. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, pp. 86-88.

۲۶. Karl Mannheim جامعه‌شناس آلماین صاحب کتاب «ایدئولوژی و ناکجاآباد» (Ideologie und Utopie) متأثر از مارکس، ماکس شلر و ماکس وبر. وی نظریه خود را به‌نام «مذهب اصالت وجهه‌نظر» (Perspectivisme) خوانده است.

27. Max Scheler (1874-1928).

28. *Ideen*, Bk. 13, ch. 7.

۲۹. Oswald Spengler صاحب اثر مهم «افول غرب».

۳۰. وضع کانت در قیاس با او از این حیث متفاوت است کانت به جامعه جهانی و جهان ولایی Cosmopolitan متوجه است. نام اثر او چنانکه می‌دانیم «اندیشه‌هایی برای تاریخ عمومی از نظرگاهی مبتنی بر جهان ولایی» است.

منابع

مجتهدی، کریم، فلسفه تاریخ، سروش، تهران، ۱۳۸۱.

والش، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبایی، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

Beck, Lewis White. *From Leibniz to Kant*: in *Routledge History of Philosophy*, vol. VI, London and New York: Routledge, 1993.

Beck, Lewis White. *Kant: On History*: introduction; New York: The Library of Literal Arts, 1957, 1963.

Collingwood, R. G. *The Idea of History*, Oxford: Oxford University Press, first edition, 1946.

Chambers *Twentieth Century Dictionary*, ed. A. M. Macdonald, G. Britain: 1972, reprinted, 1976.

The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, 8 volumes.

Falk, Colin. *Mythe, Truth and Literatuer. Towrds a true Post-modernism*; England: Cambridge University Press, 2nd edition, 1994.

کانت و برهان وجودی

عسکری سلیمانی امیری*

مقدمه

بی‌شک نمی‌توان برای تفکر بشر در مورد مبده هستی آغازی تعیین کرد. تاریخ گواه است که اندیشه اعتقاد به خدا در هر فرهنگ و ملتی هر چند بسیار پائین وجود داشته است. بنابراین بشر همواره به این مسئله فکر می‌کرد و می‌کند که آیا این هستی مشهود دارای مبده و علتی است یا خیر؟ اگر آری، اوصاف آن چیست و چگونه می‌توان علم به وجود آن پیدا کرد؟ اگر موجود است وجود او بدیهی است یا باید وجود او را اثبات کرد؟ آیا عقل انسان توان اثبات وجود او را دارد یا خیر؟ اگر دارد از چه راه‌هایی می‌توان وجود او را اثبات کرد؟

انواع برهان‌ها

فیلسوفان برای اثبات وجود خدا راه‌های مختلفی پیموده‌اند. امروزه در تقسیم‌بندی ادله اثبات وجود خدا، ادله را تا نه عنوان مطرح رسانده‌اند: براهین وجودشناختی، جهان‌شناختی، غایت‌شناختی، براهین اخلاقی، براهین از راه تجربه خاص، استجابات دعا، کشف و کرامات، از راه احتمالات، اجماع عام، درجات کمال و براهین عرف‌پسند. (ملکیان، ص ۱۴۸-۱۶۷).

از نظر کانت عقل نظری نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند. عدم توانایی عقل نظری برای اثبات وجود خدا از دو راه قابل بررسی است: یکی از این راه که طبق دیدگاه کانت دستگاه معرفتی انسان به گونه‌ای است که آن‌چه به عنوان معرفت فراچنگ می‌آورد محصول ذهن و عین است (فنومن) بنابراین انسان‌ها راهی به واقع عینی (نومن) ندارند. عدم توانایی عقل نظری برای اثبات وجود خدا بر اساس دستگاه معرفتی فنومن و نومن امری است که خود کانت بدان نپرداخته است، بلکه چیزی است که فیلسوفان نتیجه حتمی آن دیدگاه دانسته‌اند و ما این بحث را در بخش پایانی مقاله مطرح خواهیم کرد. راه دیگر در عدم توانایی عقل نظری برای اثبات وجود خدا راهی است که خود کانت بدان پرداخته و طی طریق کرده است. ابتدا کانت در این راه ادله اثبات وجود خدا را به طور کلی به سه دسته

* عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم.

وجودشناختی، جهان‌شناختی و غایت‌شناختی تقسیم می‌کند و کانت گمان می‌کند که تقریرهای مختلف اثبات وجود خدا از راه عقل نظری به یکی از این سه راه می‌انجامد. به ادعای کانت هر یک از این سه مستقل از دیگری نیست، بلکه برهان‌های جهان‌شناختی و غایت‌شناختی مبتنی بر برهان‌های وجودشناختی است. بنابراین می‌توان گفت از نظر کانت بن‌مایه این دو برهان به برهان وجودی است. از این رو اگر برهان‌های وجودشناختی از اعتبار ساقط شوند برهان‌های جهان‌شناختی و غایت‌شناختی خود به خود از اعتبار می‌افتند. لذا کانت در بی‌اعتباری براهین وجود خدا تلاش خود را در دو جهت به کار می‌گیرد: یکی اثبات ارجاع دو برهان دیگر به برهان وجودشناختی است و دیگر اثبات این که براهین وجودشناختی نامعتبرند. کانت وقتی می‌تواند از بی‌اعتباری این سه دسته برهان نتیجه بگیرد اثبات وجود خدا از طریق عقل نظری ناممکن است که نشان دهد راه دیگری برای اثبات وجود خدا وجود ندارد. و کانت معتقد است که چنین است. به تعبیر کونر:

اما باید توجه داشت که از مغالطه‌آمیز بودن این براهین لازم می‌آید که برهان نظری دیگری وجود نداشته باشد، مگر آن که براهین سه‌گانه فوق براساس کلیه شقوق ممکن را در بر بگیرند و شق دیگری نباشد. کانت معتقد است که این امر را ثابت کرده است. (اشتفان کونر، ص ۲۶۵)

در این زمینه برای ما مهم نیست که بدانیم آیا راه اثبات وجود خدا منحصر در این سه راه هست یا خیر؟ آن چه در این جا برای ما مهم می‌نماید این است که اولاً: آیا براهین وجودشناختی بر اساس استدلال کانت غیر معتبرند یا خیر؟ و آیا استدلال او هر نوع براهین وجودشناختی را از کار می‌اندازد یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا استدلال او ناظر به تقریر خاصی از برهان وجودشناختی است یا آن که این استدلال هر برهان وجودشناختی را از کار می‌اندازد.

و ثانياً: آیا بن‌مایه برهان‌های جهان‌شناختی یا غایت‌شناختی براهین وجودشناختی است به گونه‌ای که با اثبات نامعتبر بودن این دسته خودبه‌خود آن دو دسته از اعتبار ساقط شوند؟ یا آن که می‌توان استقلال آن دسته از براهین را اثبات کرد؟

براهین وجودشناختی

معیار وجودشناختی بودن برهان این است که از مفهوم و تصور یا به تعبیر دیگر از تعریف خدا وجود او به اثبات برسد. این برهان سراسر پیشین است و از قضایای پسین و مابعد تجربه استفاده نمی‌کند. (گیسلر، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ ملکیان، ص ۱۴۸). اما باید توجه داشت که پسینی بودن براهین وجودشناختی ویژگی منحصر به فرد این براهین نیست، چرا که در سنت اسلامی براهین صدیقین سراسر پیشینی هستند و در براهین صدیقین لاقول در اکثر تقریرهایشان از مفهوم و تصور خدا برای اثبات وجودش استفاده نمی‌شود. بنابراین تنها ویژگی برهان‌های وجودشناختی در این است که از صرف تعریف و تصور خدا وجودش اثبات می‌شود.

این برهان در سنت فیلسوفان غربی نخستین بار از سوی آنسلم در قرن یازدهم تنسیق گردیده است. (پلانتینگا، ص ۱۵۰) و در اهمیت این برهان همینقدر کافی است که بدانیم که از همان زمان محل گفت‌وگو و نقض و ابرام واقع شده است و امروز کمتر فیلسوف دینی است که در مبحث ادله اثبات وجود

خدا از براهین وجودشناختی بحث نکنند. این سنخ براهین در سنت فیلسوفان اسلامی به جز در قرن اخیر چندان شناخته نبوده است. گفته‌اند که فارابی در رسالهٔ «الواردات القلبیه» براهانی از سنخ برهان وجودشناختی بر وجود خدای متعال اقامه کرده است. اما قدر متیقن در میان فیلسوفان اسلامی کسی که برای نخستین بار اقدام به این سنخ برهان نموده است، محمد حسین اصفهانی در کتاب تحفه‌الحکیم (ص) می‌باشد.

برهان وجودشناختی از مفهوم یا تعریف خدا آغاز می‌کند و به برهان خلف بر مبنای اصل امتناع تناقض وجود خدا را نتیجه می‌گیرد. در این برهان باید از مفهومی استفاده شود که ویژگی منحصر به فرد خدا باشد مانند مفهوم «موجودی که کامل‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد» در تقریر آنسلم (پلانتینگا، ص ۱۵۱) یا مفهوم کامل مطلق در تقریر دکارت (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۷) و من (سلیمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۳) یا مفهوم واجب‌الوجود در تقریر اصفهانی (ص) و یا هر مفهوم دیگری که این ویژگی منحصر به فرد را داشته باشد.

این برهان را می‌توان به اختصار این گونه تقریر کرد: خدا به عنوان کامل مطلق یا واجب‌الوجود یا وجودی که برتر از آن قابل فرض نیست یا موجود است یا موجود نیست. اگر خدا موجود نباشد، در این صورت کامل مطلق بر آن صادق نیست، چرا که عدم چیزی نیست که کمال بر آن صادق باشد بنابراین نمی‌توان کامل مطلق را نفی کرد، زیرا نفی کامل مطلق یعنی معدوم دانستن چیزی که کامل مطلق است و معدوم نیست.

حول محور این برهان شبهات فراوانی مطرح شده است از قبیل انکار وجود محمول، انکار وجود ضروری و امتناع تعریف خدا. (سلیمانی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۶۴) اما آنچه در این مقال مورد توجه و پژوهش است اشکال کانت بر برهان وجودی است.

نقد کانت بر برهان وجودشناختی

عبارت کانت در نقد برهان وجودشناختی بسیار پیچیده است و به نظر می‌رسد که او چند استدلال مختلف یک‌جا مطرح کرده باشد: خلاصهٔ نظریه کانت در مورد نقد این برهان را از نظر می‌گذرانیم: اگر من محمول یک داوری را همراه با موضوع به طور یک‌جا منکر شوم هرگز تناقض درونی ناشی نمی‌شود، حال محمول هر چه می‌خواهد باشد. اگر گفتیم که «مثلاً وجود ندارد» طبیعتاً سه ضلع آن هم وجود ندارد و این تناقض نیست، ولی اگر مثلاً را وضع کنیم و سه ضلع را از آن سلب نماییم تناقض پیش می‌آید. تنها راه حل در این‌جا این است که گفته شود: موضوع‌هایی وجود دارند که هرگز رفع شدنی نیستند و بنابراین باید باقی بمانند، ولی این بدان معناست که موضوع‌هایی وجود دارند که مطلقاً ضروری‌اند. این معنا دقیقاً همان فرض پیشینی است که من در درستی آن شک دارم. می‌توان گفت: واقعی‌ترین هستی همه واقعیت‌ها را داراست در این صورت این چنین هستی را می‌توان ممکن فرض کرد. پس هستی در همهٔ واقعیت‌ها گنجانیده شده است، بنابراین هستی در مفهوم یک امر ممکن قرار دارد (مفهوم پیوسته ممکن است به شرطی که با خود متناقض نباشد و این نشانهٔ منطقی امکان است) حال اگر این شیء از میان برداشته شود، امکان درونی آن هم رفع می‌شود و این خود یک تناقض

درونی است. ولی در این‌جا جز همان‌گویی محض کاری صورت نگرفته است. هر چیزی را می‌توانیم به منزلهٔ محمولی منطقی درآوریم، حتی خود موضوع می‌تواند عیناً محمول خویش قرار داده شود ولی محمول واقعی عبارت است از تعیین یک شیئی و تعیین عبارت است از محمولی که به مفهوم موضوع افزوده شده و آن را بزرگ‌تر سازد، نه این‌که در خود مفهوم موضوع گنجانیده شده باشد. وجود (= $\text{●} \text{○} \text{□}$) اصلاً محمول واقعی نیست، یعنی مفهومی نیست که بتواند به مفهوم یک شیئی افزوده شود. وجود صرفاً وضع یک شیء یا پاره‌ای تعیینات فی نفسه در آن است. وجود در کاربرد منطقی فقط نسبت حکمیّه است. گزارهٔ «خداوند قادر مطلق است» دارای دو مفهوم است که هر کدام ابژه و متعلق خود را دارد: 'خداوند' و 'قدرت مطلقه' و کلمه کوچک 'است' (= ? ○) در این گزاره محمول نیست، بلکه فقط چیزی است که محمول را در نسبت با موضوع وضع می‌کند. اینک اگر من موضوع (خداوند) را همراه با همهٔ محمولاتش که قدرت مطلقه به این مجموعه تعلق دارد به طور یک‌جا در نظر بگیرم و بگویم: «خداوند هست» یا «خدایی وجود دارد» در این حال هیچ محمول تازه‌ای را به مفهوم خدا نیفزوده‌ام، بلکه فقط موضوع را فی نفسه همراه با همهٔ محمولاتش در برابر مفهوم آن به طور یک‌جا وضع کرده‌ام ... بدین سان امر واقعی هیچ افزوده‌ای از امر صرفاً ممکن در بر ندارد. صد تالر واقعی پیشیزی از صد تالر ممکن در خود نمی‌گنجانند. پس با تصور برترین واقعیت (خداوند) باز این پرسش رواست که آیا این هستی وجود دارد یا ندارد؟ اگر ما بخواهیم وجود را تنها مقوله‌ای ناب در نظر بگیریم، در این صورت اگر هیچ نشانه‌ای از او بدست ندهیم که از امکان محض شناخته شود، جای شگفتی نیست. وجودی که بیرون از میدان حس باشد، هر چند نمی‌تواند مطلقاً ناممکن اعلام گردد، ولی با این همه، توجیهی برای آن نداریم. (Norman Kemp Smith, 1792, P 502).

کانت در این استدلال امور ذیل را پذیرفته است:

۱. اثبات عبارت است از حمل محمول بر موضوع به گونه‌ای که بر محمول چیزی بیفزاید. اگر بخواهیم به زبان فلسفه اسلامی سخن بگوییم، مقصود کانت از محمول در این زبان محمول بالضمیمه است. محمول بالضمیمه محمولی است که مفهوم آن غیر از مفهوم موضوع باشد و بر آن حمل شود و چیزی بر آن بیفزاید. مثلاً سفیدی گچ نسبت به ذات گچ محمول بالضمیمه است و این محمول در مقابل خارج محمول قرار می‌گیرد و خارج محمول چیزی است غیر از موضوع که با آن که بر موضوع حمل می‌شود چیزی بر آن نمی‌افزاید. مانند امکان برای انسان در قضیه «انسان ممکن الوجود است». از دیدگاه کانت قضایای دارای محمول بالضمیمه تحلیلی نیستند، بلکه تألیفی هستند، چرا که اگر تحلیلی باشند، چیزی بر موضوع نمی‌افزایند. بنابراین می‌توان گفت که از نظر کانت اثبات عبارت است از این که نتیجه استدلال یک قضیه تألیفی باشد نه یک قضیه تحلیلی.
۲. قضیه یا تحلیلی است یا ترکیبی. از نظر کانت قضیه‌ای تحلیلی است که محمول عین موضوع یا مندرج در آن باشد. باز به زبان فلسفه و منطق اسلامی تحلیلی قضیه‌ای است که محمول از ذاتیات موضوع باشد مانند حمل جنس و فصل یا هر یک از آن دو بر نوع و به همین دلیل محمول در قضایای

تحلیلی چیزی بر موضوع نمی‌افزایند. و ترکیبی آن است که محمول عین موضوع یا مندرج در آن نیست و در صورت حمل چیزی بر موضوع می‌افزاید.

۳. وجود محمول واقعی نیست. مقصود کانت، از این که وجود محمول واقعی نیست، این است که وجود محمول بالضمیمه نیست و حمل آن بر موضوع چیزی بر موضوع نمی‌افزاید، چرا که از نظر او محمول واقعی عبارت است از تعیین یک شیء و تعیین یک شیء آن است که محمول چیزی بر موضوع بیفزاید. و چون وجود تعیین شیء نیست، بنابراین وجود محمول واقعی نیست، بلکه وجود یا وضع شیء است یا پاره‌ای تعینات فی نفسه در آن. از این رو کانت مدعی بود: «خداوند هست» یا «خدایی وجود دارد» در این حال هیچ محمول تازه‌ای را به مفهوم خدا نیفزوده‌ام، بلکه فقط موضوع را فی نفسه همراه با همه محمولاتش در برابر مفهوم آن به طور یکجا وضع کرده‌ام.

۴. نفی و انکار محمول همراه با نفی و انکار موضوع هیچ تناقضی به بار نمی‌آورد. از نظر کانت این حکم هم در قضایای تحلیلی جریان دارد و هم در قضایای ترکیبی. لذا می‌توان در قضیه «مثلث دارای سه ضلع است» سه ضلع داشتن را همراه مثلث نفی کرد یعنی می‌توان گفت مثلثی نیست بنابراین سه ضلع هم ندارد. کما این که می‌توان در قضیه «مثلث سفید است» سفید بودن را همراه با نفی مثلث نفی کرد. تنها فرض باقی مانده این است که نتوان موضوع را انکار کرد. یعنی موضوع از امور ضروری و غیر قابل انکار باشد. آیا چنین موضوعی قابل قبول است؟

۵. از نظر کانت موضوع‌های مطلقاً ضروری امر ممکن است بنابراین واقعی‌ترین هستی که همه واقعیت‌ها را در خود داشته باشد یعنی کامل مطلق باشد امر ممکن است، چرا که چنین عنوانی تناقض درونی ندارد. حال اگر قضیه «واقعی‌ترین هستی موجود است» یا «واجب الوجود موجود است» نفی و انکار شود و گفته شود: «واقعی‌ترین هستی موجود نیست» یا «واجب الوجود موجود نیست»، در این صورت موضوع نفی شده و با نفی موضوع امکان آن هم نفی شده است و این یک تناقض درونی است. کانت در واقع می‌پرسد آیا همین مقدار برای وجود داشتن چنین عنوانی کافی است؟ در پاسخ می‌گوید: قضیه «واقعی‌ترین هستی موجود است» یا «واجب الوجود موجود است» تحلیلی و در نتیجه صادق‌اند و بنابراین، قضیه «واقعی‌ترین هستی موجود نیست» یا «واجب الوجود موجود نیست» تناقض درونی دارند و کاذب می‌باشند. اما از صدق تحلیلی وجود عینی نتیجه نمی‌شود.

۶. تنها می‌توان به چیزی باور داشت که از راه حس و تجربه وجودش معلوم شود.

هیوم پیش از کانت

محور اصلی نقد کانت در برهان‌های وجودی نفی وجود محمولی و تردید در وجود ضروری است. و هیوم قبل از کانت نیز وجود محمولی و وجود ضروری را مورد نقد قرار داد. هیوم بر نفی وجود محمولی چنین استدلال می‌کند:

مفهوم وجود ... همان مفهومی است که ما تصور می‌کنیم موجود است. تأمل کردن در چیزی به طور ساده با تأمل کردن در آن به عنوان موجود تفاوتی ندارد. آن مفهوم وقتی با مفهوم امر عینی (Object) بپیوندد چیزی بدان نمی‌افزاید. (Barns, 1972, P 46)

همانطور که مشاهده می‌شود هیوم دقیقا چیزی می‌گوید که کانت بعدا همان را تکرار کرده است. استدلال هیوم بر نفی وجود ضروری این است:

- (۱) هیچ چیزی اثبات‌پذیر نیست، مگر آن که نقیض آن مستلزم تناقض باشد.
- (۲) هیچ چیزی که به طور متمایز قابل تصور باشد، مستلزم تناقض نیست.
- (۳) هر چیزی را که موجود تصور کنیم، می‌توانیم غیر موجود تصور کنیم.
- (۴) پس موجودی نیست که عدم وجود آن مستلزم تناقض باشد.
- (۵) در نتیجه موجودی نیست که وجودش قابل اثبات باشد.

من این استدلال را قاطع به حساب می‌آورم و امیدوارم که هر بحثی را بر آن مبتنی کنم.

(Barns, 1972, P 29)

تفاوت استدلال کانت و هیوم در این است که امکانی که کانت از آن سخن می‌گوید امکان عام است که با وجود ضروری نیز سازگار است اما مثبت وجود ضروری نیست. اما هیوم با توجه به بند (ب) و (ت) استدلال او معلوم می‌شود که امکانی که او در نظر گرفته است امکان خاص است. (هر محمولی نسبت به موضوع ممکن عام است اگر و فقط اگر نقیض محمول برای موضوع ضروری نباشد، خواه خود محمول برای موضوع ممکن باشد یا ضروری. و ممکن خاص است اگر و فقط اگر خود محمول و نقیض آن برای موضوع ضروری نباشند). نتیجه این تفاوت در این است که کانت منطقی نمی‌تواند وجود ضروری را منکر شود، لذا کانت به دلیل حس‌گرایی صرفا در وجود ضروری تردید می‌کند. اما کانت وجود ضروری را منکر می‌شود، چرا که امکان خاص با وجود ضروری ناسازگار است، زیرا در مبحث مواد ثلاث فلسفه فیلسوفان گفته‌اند هر محمولی نسبت به موضوع یا محمول برای موضوع ضروری و واجب است. یا ممتنع است. یا ممکن است یعنی نه محمول برای موضوع واجب است و نه ممتنع.

پس از کانت

پس از کانت فیلسوفان دین در برهان‌های وجودی ناظر به کانت هستند مخصوصا گروهی که نقد کانت را در این برهان پذیرفته‌اند. مکی از عبارت کانت سه استدلال در نقد برهان وجودی بیرون می‌کشد:

نقض به موجود مریخی

اگر در برهان وجودی انکار نتیجه مستلزم قضیه خود متناقض باشد، و به همین دلیل وجود خدا را اثبات شده بدانیم، در این صورت هر ناموجود بلکه هر ممتنعی را باید موجود بدانیم، چرا که قضیه «واجب الوجود موجود نیست» یا قضیه «خدا موجود نیست» به این دلیل که موضوع مشتمل بر وجود است، و نفی وجود از موضوعی که مشتمل بر وجود است نقیض تحلیلی و خود متناقض و کاذب بدانیم و در نتیجه قضیه «واجب الوجود موجود است» یا قضیه «خدا موجود است» را صادق و اثبات شده بدانیم، باید به دلیل مشابه قضیه «موجود مریخی عاقل موجود نیست» خود متناقض و در نتیجه کاذب و قضیه «موجود مریخی عاقل موجود است» را صادق و اثبات شده بدانیم و باید به بپذیریم که در کره مریخ موجود عاقلی وجود دارد در حالی که در وجود چنین موجودی شک داریم. (Mlakie, 1982, P 42).

لب این استدلال این است که از طریق مفهوم نمی‌توان وجود چیزی را اثبات کرد و این استدلال به صورت‌های ذیل نیز مطرح شده است:

تمام براهین واجب در مدار واقعیت‌های موجود دور می‌زنند و هیچ کدام با بررسی عنوان‌های مفهومی صرف و ذهنی محض با صرف نظر از واقعیت‌های عینی توان اثبات واجب را ندارد. (جوادی آملی، ص ۵۳). یا این استدلال «در برهانی نظیر برهان آنسلم که از مقدمه‌ای ناظر به تصورات ذهنی ما حرکت می‌کند تا وجود چیزی را در عالم واقع اثبات نماید خطای فاحشی وجود دارد». (مایکل پترسون، ۱۳۷۶ ص ۱۳۵).

این اشکال زمینه این بحث را فراهم کرد که آیا هر قضیه تحلیلی را باید صادق دانست یا می‌توان قضیه تحلیلی‌ای ساخت که با فرض تحلیلی بودن کاذب باشد. مانند این قضیه تحلیلی: «عدد طبیعی مابین عدد هشت و نه عدد طبیعی مابین هشت و نه است». در حالی که اساسا بین عدد طبیعی هشت و نه عدد طبیعی‌ای وجود ندارد. (Barns, 1972, P 29)

تحلیلی یا ترکیبی بودن «خدا وجود دارد»

مکی از نقد کانت بر برهان وجودشناختی استدلال دیگری در رد این برهان ارائه می‌دهد به این صورت که اقامه برهان بر وجود خدا از طریق مفهوم «خدا» ممکن نیست، زیرا قضیه «خدا وجود دارد» یا تحلیلی است یا تألیفی، یعنی یا مفهوم موجود در مفهوم خدا مأخوذ است در این صورت وجود خدا از قبل مفروض است و بی‌نیاز از اثبات است و یا اگر مفهوم موجود در مفهوم خدا نباشد، در این صورت قضیه فوق‌الذکر تحلیلی و قضیه «خدا وجود ندارد» خود متناقض نیست تا با نفی این قضیه به برهان خلف وجود خدا اثبات شود. (Mlakie, 1982, P 45).

امکان رد محمول همراه با رد موضوع

استدلال سومی که مکی از عبارت کانت استخراج می‌کند این است که فرض می‌گیریم که قضیه خدا وجود دارد تحلیلی باشد اما با این حال وجود خدا اثبات نمی‌شود، چرا که در قضایای تحلیلی با فرض پذیرش موضوع سلب محمول از موضوع ممکن نیست، زیرا نفی محمول تحلیلی از موضوع انسان را با یک قضیه خود متناقض می‌کند از این رو ممکن نیست مثلث را ابقا کنیم و سه زوایه داشتن را از آن سلب کنیم اما کاملا ممکن است مثلث را رد کنیم و همراه آن سه زوایه داشتن را هم نپذیریم و بگوییم مثلثی نیست و در نتیجه سه زوایه هم ندارد. بنابراین در مفهوم یک موجود مطلقا ضروری نیز همین حکم جاری است. مثلا «خداوند قادر مطلق است» حکم ضروری است و ما نمی‌توانیم خداوند را ابقا کنیم و قدرت مطلقه او را نفی کنیم ولی اگر بگوییم: «خدا وجود ندارد» در این صورت قدرت مطلقه و هر محمول دیگرش همراه با موضوع مردود است به گونه‌ای که در این‌جا تناقضی پیش نمی‌آید. (Mlakie, 1982, P 43)

البته کانت در استدلال خود به نکته توجه داشت که در یک مورد نفی تحلیلی همراه موضوع ممکن نیست و آن در موضوعاتی است که وجودش ضروری است که سلب آن ممکن نباشد که خود در وجود چنین موضوعی فراتر از امکان عقلی تردید می‌کند.

بررسی نقد کانت

ما باید در چند محور نقد کانت را مورد بررسی قرار دهیم. بخشی از بررسی‌ها ما ممکن است نتیجه عملی ببار نیاورد اما برای خودش یک مسئله علمی است که تأمل در آن روا می‌باشد.

تحلیلی و تألیفی

ابتدا باید معیاری را، که کانت بر اساس آن احکام و به تبع آن قضایا را به تحلیلی و تألیفی تقسیم کرد، بررسی کنیم. در هر تقسیمی باید معیار خاصی را بپذیریم و در تمام اقسام باید همین معیار رعایت شود و با وجود این معیار همه افراد مقسم مندرج در یکی از اقسام باشند. (مظفر، ۱۳۸۸هـ، ص ۱۲۷). مثلاً اگر قضیه حملی را بر اساس این معیار که نسبت در قضیه دارای حرف سلب باشد یا نباشد، به موجه و سالبه تقسیم می‌شود، در این صورت نباید قضیه حملیه‌ای نشان داد که نه موجه باشد و نه سالبه.

به نظر می‌رسد در تقسیم کانت معیار واحدی لحاظ نشده است. برای این تقسیم یا باید تعریفی از تحلیلی ارائه دهیم و آن معیار قرار دهیم و تعریف تألیفی را به تقابل بدست آوریم. در این معیار تألیفی تعریف مستقل از تحلیلی نخواهد داشت. اگر در تعریف تحلیلی بگوییم: تحلیلی آن است که مفهوم محمول یا عین مفهوم موضوع است یا مندرج در موضوع جزئی از مفهوم آن است، در این صورت هر محمولی که عین مفهوم موضوع یا جزء آن نباشد، تألیفی است خواه محمولی که عین مفهوم موضوع یا جزء مفهوم موضوع نیست در واقع چیزی بر موضوع بیفزاید و به اصطلاح محمول بالضمیمه باشد و خواه چیزی بر موضوع نیفزاید و به اصطلاح خارج محمول باشد. در حالی که کانت تألیفی را محمولی می‌داند که چیزی بر موضوع بیفزاید، بنابراین خارج محمول‌ها مانند «انسان ممکن الوجود است» در اصطلاح کانت نباید تألیفی باشند. از طرفی دیگر کانت حملی را منحصرأ یا تألیفی می‌داند یا تحلیلی بنابراین در تقسیم کانت خارج محمول‌ها جایگاهی ندارند، چرا که این احکام در تحلیلی‌ها هم نمی‌گنجد. زیرا در خارج محمول‌ها مفهوم محمول عین یا جزء مفهوم موضوع نیست. پس تقسیم کانت از معیار واحدی تبعیت نمی‌کند، چرا که تعریف تألیفی تابع تعریف تحلیلی نیست و بالعکس اگر معیار را تعریف تألیفی قرار دهیم، در این صورت شبیه استدلال بالا در عدم تبعیت تعریف تحلیلی از تعریف تألیفی خود نمایی می‌کند و در هر صورت خارج محمول‌ها شق سوم خواهد بود که در تقسیم کانت نیامده است.

بنابراین استدلال کانت و به تبع او استدلال دوم مکی که بر اساس انحصار احکام و قضایا به تحلیلی و تألیفی تنظیم یافته قابل خدشه است.

از طرفی دیگر، مدعای کانت در نقد برهان وجودی مبتنی بر این اصل شده است که «اثبات عبارت است از حمل محمول بر موضوع به گونه‌ای که بر محمول چیزی بیفزاید». و گفتیم معنای این سخن این است که نتیجه استدلال همواره باید یک قضیه تألیفی باشد.

عجالتاً با کانت تا این مقدار همراه می‌شویم که نتیجه برهان از قضایای تحلیلی نباشد اما معنای این سخن این نیست که نتیجه برهان باید تألیفی باشد، بلکه طبق تعریف کانت از تحلیلی و تألیفی، ممکن است نتیجه برهان از قضایایی باشد که نه تحلیلی باشد و نه تألیفی بلکه از نوع خارج محمول‌ها باشد.

التبه جداگانه مطرح خواهد شد که آیا قضیه «خدا وجود دارد» که نتیجه برهان وجودشناختی است تحلیلی است.

محمول واقعی

محور اصلی نقد کانت این است که وجود محمول واقعی نیست. این مسئله که وجود محمول است یا خیر؟ و اگر هست چه نوع محمولی است، از مسائلی است که از دیر باز دلمشغولی‌های فیلسوفان بوده است. این تکه از عبارت فارابی حکایت از این دلمشغولی در هزار و اندی سال پیش دارد:

«پرسیدند آیا این قضیه «الانسان موجود» دارای محمول است؟ پس گفت: قدما و متأخرین در این مسئله اختلاف کرده‌اند، گروهی گفته‌اند این قضیه دارای محمول نیست و گروهی گفته‌اند دارای محمول است و اما نزد من هر دو قول از جهتی صحیح است؛ زیرا این قضیه و امثال آن هرگاه در آن ناظر طبیعی، که متوجه در امور است، نظر کند، این قضیه محمول ندارد؛ زیرا وجود شیئی غیر از شیئی نیست در حالی که معنای حکم به وجود محمول یا نفی آن این است که محمول برای شیئی باشد. پس از این جهت این قضیه دارای محمول نیست و اما هرگاه به این قضیه ناظر منطقی نظر کند آن را مرکب از دو کلمه که اجزاء آنند می‌گرداند و این که قضیه قابل برای صدق و کذب است. پس از این جهت دارای محمول است و هر دو قول صحیح است، لکن هر کدام به جهتی. (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۲۴-۳۲۵)

مهم در این مسئله این است که معنای «واقعی» روشن شود. واقعی منسوب به واقع به این معناست مفهوم صرف نظر وجود ذهنی حکایت از امر عینی و خارجی بکند. بنابراین همان‌طور که سفیدی مفهومی است که حمل بر گچ می‌شود و همان‌طور که خود گچ واقعی است یعنی مفهوم گچ مصداق عینی دارد همچنین سفیدی آن واقعی است و مصداق عینی دارد منتها مصداق عینی گچ و سفیدی در واقع و خارج یک چیز است. اگر واقعی به این معنا باشد. مفهوم وجود هم یک محمول واقعی است، چرا که وقتی می‌گوییم «گچ موجود است» همان‌طور که مفهوم گچ از امر عینی و خارجی حکایت می‌کند و بر آن صادق است همچنین مفهوم موجود هم بر همان امر عینی و خارجی حکایت می‌کند و بر آن صادق است.

ممکن است گفته شود که عبارت «محمول واقعی» به این معناست که محمول صرف نظر از موضوع دارای واقعیت باشد، بنابراین محمول‌های بالضمیمه دارای محمول واقعی هستند. به عبارت دیگر محمول واقعی محمولی است که در خارج عرضی برای موضوعی باشد و بر آن عارض شده باشد. لذا نمی‌توان وجود را محمول واقعی دانست، چرا که وقتی گفته می‌شود: «گچ موجود است» گچ یک واقعیت خارجی است اما آیا موجود که محمول این قضیه قرار گرفته است واقعیتی جدای از موضوع دارد؟ بنابراین وجود محمول واقعی نیست گرچه از نظر منطقی آن را محمول بدانیم.

اگر محمول واقعی را به این معنا بگیریم، گرچه وجود محمول واقعی نیست اما آیا در اثبات وجود خدا در برهان‌های وجودشناختی ما باید وجود را محمول واقعی در نظر بگیریم تا وجود او اثبات شود؟ هیچ دلیلی نداریم که در برهان‌های وجودشناختی وجود باید محمول واقعی باشد، چرا که اثبات یک نتیجه در گرو آن است که مقدمات صادق باشند و از آن نتیجه صادق بدست آید. معنای این کلام این

است که نتیجه دارای محمول منطقی باشد همان‌طور که مقدمات باید دارای محمول منطقی باشند خواه محمول منطقی در مقدمات و نتیجه محمول واقعی باشند یا نباشند. بنابراین اثبات یک نتیجه در گروه محمول واقعی نیست. لذا برهان وجودشناختی را به این دلیل که وجود محمول واقعی نیست نمی‌توان مورد نقد قرار داد مگر آن که نشان داده شود که در این برهان یا آن برهان وجود شناختی خاص وجود به عنوان محمول واقعی بکار رفته است در این صورت خصوص این نوع برهان‌ها مورد مناقشه قرار می‌گیرد. بنابراین نمی‌توان گفت هر تقریری از برهان‌های وجودشناختی، به دلیل آن که وجود محمول واقعی نیست، باطل دانست.

یقین و بداهت وجود ضروری

هیوم وجود ضروری را منکر شده بود و استدلال او این بود هر چیزی را موجود تصور کنیم می‌توانیم همان را معدوم تصور کنیم بنابراین همان‌طور که خدا را می‌توانیم موجود تصور کنیم می‌توانیم آن را معدوم تصور کنیم بنابراین هیچ وجود از جمله وجود خدا ضروری نخواهد بود همه در حد امکان خاص باقی هستند. این استدلال هیوم به وضوح باطل است. صرف این که چیزی را موجود تصور کردم و می‌توان آن را معدوم تصور کنم کافی نیست که واقعا آن متصور عدم‌پذیر باشد. اگر استدلال معتبر باشد باید گفت هر چیزی به هر گونه‌ای تصور کنیم همان چیز را به گونه‌ای دیگر که نقیض آن است می‌توان تصور کرد. مثلا اگر دایره‌ای را تصور کردم می‌توان همان دایره را غیر دایره تصور کنم. آیا با این بیان دایره به صورت غیر دایره تصور شده است؟ آیا در این جا جز تناقض گویی چیزی گفته‌ام. در مورد بحث ما هم اگر وجودی ضروری است و من همین وجود ضروری را تصور کرده‌ام دیگر می‌توان بگویم که وجود ضروری را غیر وجود تصور می‌کنم. همان‌طور دایره را نمی‌توان غیر دایره تصور کرد وجود ضروری را نمی‌توان غیر وجود ضروری تصور کرد.

لذا کانت به مغالطه هیوم توجه داشت و گفته بود اگر موضوع قضیه ضروری باشد دیگر نمی‌توان محمول وجود را از موضوع آن سلب کرد، چرا که مستلزم تناقض است.

ولی تردید کانت از این جا ناشی می‌شود که صرف این که مفهومی را تصور کرده‌ام کافی نیست که وجودی عینی این مفهوم را نتیجه بگیرم، زیرا اگر صرف تصور یک چیز کافی برای وقوع عینی آن چیز باشد، باید بگوییم هر متصورمانند "غول بیابانی"، "پری دریایی"، "اسب تک شاخ" و هزار یک خرافه دیگر موجودند.

لذا کانت برای اثبات چیزی به حس و تجربه متوسل می‌شود.

قبلا اشاره کردیم که امکانی که در کانت در استدلالش مطرح می‌کند امکان عام در مقابل امتناع است. و بهتر است در مقام بررسی نظریه کانت از امتناع آغاز کنیم. چگونه می‌توانیم بگوییم که یک مفهوم ممتنع است در خارج موجود شود؟ به عبارت دیگر چرا به ضرس قاطع می‌گوییم دایره نادایره در خارج ممکن نیست موجود شود؟ آیا دلیلش جز این است که مفهوم دایره نادایره مفهومی خود متناقض است و چنین مفهومی اگر در خارج موجود شود به این معناست که تناقض در خارج موجود شده است؟ و چون هیچ ذهنی تناقض نمی‌پذیرد، به ضرس قاطع حکم می‌کنیم که دایره نادایره در خارج موجود نیست بلکه ممتنع است موجود شود.

اما اگر موضوع قضیه خود متناقض و متنافی الاجزاء نباشد، در این صورت نمی‌توان ضرس قاطع حکم کرد که وجود ندارد. آیا هر مفهومی که متناقض و متنافی الاجزاء نبود همان‌طور که ممکن است موجود شود آیا ممکن است معدوم هم شود؟ یعنی همان‌طور که موجود شود تناقضی به بار نمی‌آورد، اگر معدوم هم شود تناقضی به بار نمی‌آورد؟ کانت خود اعتراف کرده بود که اگر موضوع از مفاهیم ضروری باشد نفی محمول از موضوع تناقض به بار می‌آورد. بنابراین در این نوع موضوع‌ها وجود موضوع را باید پذیرفت. با توجه به این نکات استدلال هیوم بر انکار وجود ضروری نیز پاسخ داده می‌شود، چرا که هیوم اصل امتناع تناقض را پذیرفته است و دیدیم که انکار موجود ضروری مستلزم تناقض است. بنابراین این‌گونه نیست که هر چیزی را موجود تصور کنیم بتوانیم آن را معدوم تصور کنیم، بلکه هر چیز ممکن به امکان خاص را موجود تصور کنیم می‌توانیم آن را معدوم تصور کنیم. اما اگر متصور ما امر ضروری باشد، دیگر نمی‌توان آن را معدوم تصور کرد.

از این‌جا معلوم می‌شود که نقض به «موجود مریخی عاقل» نیز وارد نیست، چرا که موجود مریخی عاقل از موجودهای ضروری نیست تا نفی آن تناقضی ببار آورد. به عبارت دیگر، همان‌طور که کانت اذعان کرده نفی محمول از موضوع‌های امکانی (امکان خاص) مستلزم تناقض نیست. مثلث موجود امکانی است با نفی خود مثلث سه ضلع و سه زاویه آن نفی می‌شود و هیچ تناقضی به بار نمی‌آورد. بنابراین نفی موجود مریخی عاقل تناقضی به بار نمی‌آورد.

با این بیان معلوم می‌شود اثبات وجود خدا اثبات امری ضروری و بدیهی است و درواقع اثبات امر مجهولی نیست، بلکه اثبات امر معلومی است که مورد غفلت قرار گرفته است. دلیل این غفلت آن است که ذهن ما معلولا با مفاهیم امکانی سر و کار دارد و روشن است که صرف تصور مفاهیم امکانی کافی نیست که آن مفهوم را موجود بدانیم. و وقتی به مفهوم خدا می‌رسیم گمان می‌کنیم که این مفهوم مانند سایر مفاهیم است. از این‌رو می‌بینیم علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار صراحتاً اعلان می‌کند که وجود خدا بدیهی است و براهینی که برای اثبات وجود خدا اقامه می‌شود تنبیه بر امر بدیهی است. (طباطبایی، ۱۹۸۱، ص ۱۵).

امتناع تناقض مبنای اعتبار حس و تجربه

کانت تحت تأثیر هیوم همو که به گمان کانت او را از خواب جزمیت بیدار کرده است معتقد شده به این که اگر قوای حسی به چیز رسیده باشد می‌توان به وجود آن چیز اذعان کرد و اگر وجود چیزی صرفاً تصور شود، کافی نیست به وجود آن باور داشت، اگر چه آن وجود یک وجود ضروری باشد. پرسشی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که به چه معیاری باید اموری که حس می‌شوند را باور کنیم. اگر در روی میز مطالعه من کتاب «نقد عقل محض» را حس می‌کنم، چرا باید باور کنم که واقعا کتاب «نقد عقل محض» روی میز مطالعه من هست؟ آیا جز این است که رد امور محسوس مستلزم نوعی تناقض است و اصل امتناع تناقض ما ملزم می‌کند که وجود امر محسوس را بپذیریم؟ بنابراین اگر با اصل امتناع تناقض باید وجود امر محسوس پذیرفته شود و گرنه در تناقض گرفتار می‌شویم، بنابراین در هر جا اگر حکمی رد شود، دچار تناقض شویم باید آن حکم را بپذیریم. از این‌رو نفی قضیه «خدا وجود دارد» مستلزم تناقض است بنابراین باید وجود خدا را بپذیریم.

پس نه تنها باید به وجود اموری باور داشت که از راه حس و تجربه بدست می‌آیند، بلکه باید به هر چیزی که به استنتاج عقلی محض بدست می‌آیند نیز باور داشت، چرا که انکار هر یک از این دو باور مستلزم تناقض است.

دستگاه معرفتی ما و وجود خدا

از نظر کانت معرفت ترکیبی است از داده‌های حسی به اضافه چیزهایی که ذهن بر آن می‌افزاید. به تعبیر کانت معرفت تنها داده‌های حسی نیست اگر چه معرفت از حس آغاز می‌شود ولی باید بر این داده‌ها صور حساسیت (زمان و مکان) و مقولات فاهمه نظیر وحدت، ضرورت ... افزوده شود تا معرفت حاصل آید. بر این اساس کانت به شیء فی نفسه یا نومن و شیء برای ما یا پدیدار یا فنومن قائل می‌شود. بر این اساس گفته‌اند که نمی‌توان وجود خدا را به عنوان موجود فی نفسه پذیرفت:

بر خلافت انتظار طرفداران دلیل وجود که می‌خواهند با تحلیل مفهوم کامل‌ترین هستی خدا را از طریق یک قضیه تحلیلی اثبات کنند، اثبات خدا از این طریق ممکن نیست و لاجرم باید تألیفی باشد، اما اثبات وجود خدا از طریق یک قضیه تألیفی مؤخر از تجربه نیز معنا ندارد و بنابراین، باید از طریق یک قضیه تألیف مقدم بر تجربه صورت گیرد و همه سخن کانت این است که قضایای تألیفی مقدم بر تجربه فقط در عالم پدیدار می‌تواند صادق باشد و مقولات حس و مقولات فاهمه بر آن چه نتواند زمانی و مکانی باشد، قابل اطلاق و اعمال نیست. (حداد عادل، ۱۳۶۷، ص ۱۹۹).

وقتی می‌توان شیء به شیء فی نفسه و شیء برای ما تقسیم کرد که به وجود هر دو قسم آگاه باشیم. اگر دستگاه معرفتی ما به گونه‌ای که به هیچ وجه با عالم نومن‌ها و شیء فی نفسه آگاهی ندارد، چگونه می‌دانیم که چنین عالمی وجود دارد. بنابراین تقسیم شیء به نومن و فنومن خود دلیل است که ما به گونه‌ای با عالم نومن‌ها دسترسی داریم و علم ما به عالم نومن‌ها تعلق می‌گیرد. ولی دسترسی ما به عالم نومن‌ها به این معنا نیست تمام خصوصیات اشیای فی نفسه برای ما مکشوف شود. در فلسفه اسلامی به این نکته توجه شده است که گاهی انسان به ماهیت و چیستی شیء عالم است، اما از وجود آن بی‌خبر است و بر عکس گاهی از هستی و وجود شیء آگاهی می‌یابد اما چیستی آن برایش مجهول است. بنابراین براهین اثبات وجود خدا هم اصل هستی او را اثبات می‌کند اما از چیستی آن سخن نمی‌گوید، بلکه فیلسوفان گفته‌اند چیستی آن مجهول‌الکنه است.

منابع و مأخذ

- کونر اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- پلانتینگا الوین، فلسفه دین خدا اختیار و شر، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، طه، ۱۳۷۴.
- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- جوادی آملی، عبدالله، فلسفه دین، براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء، بی‌تا.
- سلیمانی امیری، عسکری، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
- _____، وجود کامل مطلق، معرفت ۱۶، بهار ۱۳۷۵.

کانت و برهان وجودی ۱۵۱

- طباطبائی، علامه محمد حسین، تعلیقه علی الاسفار، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، بیروت، ۱۹۸۱.

کانت، ایمانوئل تمهیدات، ترجمه حداد عادل، تهران مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.

- الفارابی، الاعمال الفلسفه، تحقیق جعفر آل یاسین، (بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳) ص ۳۲۴ - ۳۲۵.

- گیسلر نورمن. ال. ، ترجمه حمید رضا، آیت‌اللهی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

- مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه اادم نراقی - ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

- مظفر، محمد رضا، المنطق، النجف الاشرف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۸هـ.

-Barns, The Ontological Argument, London, Maclan, 1972.

- J. L. Mlakie, The Miracle Of Theism, Oxford, Clarendon 1982.

- Norman kempsmith, Kant's Critique Of Pure Reason, New Jersey, Humsnities Press, 1792.

جایگاه انسان در نظام معرفت شناسی کانت

رستم شاه محمدی*

چکیده

تفکر فلسفی دوره جدید با پرسش از یقین و به عبارتی با محوریت بخشیدن به انسان آغاز نمود. مهمترین ثمره و نتیجه این محوریت انسان، به حاشیه راندن هستی شناسی و بر صدر نشین معرفت شناسی است. حال باید دید کانت که عمده دغدغه اش ترسیم جغرافیای معرفت آدمی و چگونگی حصول معرفت معتبر و یقینی است، چه جایگاه و منزلتی را برای انسان در نظام معرفت شناسی خویش لحاظ می کند؟ نوشتار حاضر در راستای پرسش فوق تلاش می نماید تا نشان دهد که اگرچه کانت معرفت آدمی را محدود به پدیده ها دانسته، اما با این همه، با تحلیلی که از انقلاب کپرنیکی خویش، روش استعلایی، احکام ترکیبی پیشینی، صورتهای پیشینی حس و صورتهای پیشینی فاهمه ارائه نمود، سرانجام نه خدا و جهان بلکه انسان را محوریت بخشید و از انسان به عنوان قانونگذار طبیعت یاد نمود.

واژه های کلیدی: انسان (Human)، معرفت شناسی (Epistemology) مابعدالطبیعه (Metaphysics)، انقلاب کپرنیکی (Copernicianrevolution) احکام ترکیبی پیشینی (Judgments of a Priorosynthetic)، فاهمه (understanding)، مقولات فاهمه (Categories of understanding) پدیدار (Phenomen)

۱- مقدمه و طرح پرسش!

با نظر به تاریخ تفکر فلسفی در می یابیم که تا قبل از دوره جدید، مسأله انسان، مسأله ای نبوده که مبنا و محور نظریه پردازی فیلسوفان را تشکیل داده باشد. سلسله مراتبی دیدن عالم و اولویت بخشیدن به هستی شناسی، ایجاب می نمود تا جایگاه انسان را در سلسله مراتب عالم تعیین نمایند. از اینرو چنین

* . مدرس دانشگاه آزاد واحد شهر ری.

اندیشه ای به این نتیجه می‌انجامد که انسان را در آئینه جهان بنگرند. اما در دوره جدید با به حاشیه راندن پرسش از هستی و نیز با در صدر نشستن معرفت‌شناسی، این انسان است که مینا و محور تفکر فلسفی قرار می‌گیرد. به تعبیر الکساندر کواپره «فلسفه در روزگاران خوشی، در دوره کلاسیک، پرسش را از دنیا آغاز می‌کند و می‌کوشد تا از راه کیهان، با جستجو و یافتن مکان انسان در سلسله بزرگ هستی و در نظم مرتبه بندی شده دنیای واقعیات به پرسش من کیستم؟ پاسخ گوید اما در دوره‌های انتقادی یعنی در دوره‌های بحرانی که وجود، جهان و عالم جنبه غیر یقینی می‌یابند و فرو می‌ریزند و تجزیه می‌شوند، فلسفه به سوی آدمی باز می‌گردد، و با این پرسش که من کیستم؟ آغاز به تحقیق می‌کند و حتی خود را که پرسشگر است مورد پرسش قرار می‌دهد.»^۱

در قرن هفدهم ما شاهد آن هستیم که دانشمندان و متفکران بزرگی مانند گالیله، کپلر، کپرنیک، دکارت و نیوتن، در پرتو نگرش ریاضی وار به عالم، تمام تلاش خویش را مصروف راز زدایی از جهان و پرده برداشتن از روابط و مناسبات حاکم بر عالم طبیعت نمودند. در این قرن، تصویری از جهان به بشریت ارائه شد که مطابق آن، جهان به منزله سیستم گسترده ای است که براساس قوانینی قابل کشف و نیز قابل محاسبه ریاضی وار در حال حرکت می‌باشد. موشکافیها و کنکاشهای این دانشمندان در قلمرو طبیعت و پدیده‌های طبیعی، موفقیت آمیز و حتی غرور آمیز می‌نمود بطوری که در این قلمرو به بشر مزده "یقین" داده شد اما هنگامی که پای تبیین جایگاه انسان به میان آمد، این موشکافیها و طرح‌افکنی‌ها رنگ باخته و انسان را به معمایی ناگشودنی مبدل نمود.

گشودن معمای وجود آدمی دغدغه ای بود که دانشمندان و متفکران قرن هجدهم را به خود مشغول داشت. فتح طبیعت و تسلط بر آن در سایه علوم تجربی - ریاضی که در قرن هفدهم حاصل شده بود، انگیزه ای شد تا دانشمندان و فیلسوفان قرن هجدهم با گستاخی هر چه تمام تر، سنت به ارث مانده از گذشته را از سر تحقیق و تدقیق نگرسته و هر آنچه را که تاب تحمل نقادیهای عقل را نداشته باشد، حذف کرده و به کنار بگذارند. گویی اگر در دستور کار دانشمندان قرن هفدهم، افسون زدایی از طبیعت قرار داشت، اما در دستور کار دانشمندان قرن هجدهم، راز زدایی از انسان قرار گرفت. در قرن هجدهم ما با دیدگاههای مختلفی نسبت به انسان روبرو هستیم.

کسانی مانند کندیاک و هلوسیوس با ارائه تصویری مادی از انسان، او را درعرض سایر پدیده‌ها قرار دادند. از سوی دیگر کسانی مانند هیوم و رونارگ بر جنبه عاطفی انسان تاکید ورزیدند. در مقابل چنین دیدگاههایی فیلسوفی مانند پاسکال از زاویه ای دینی به انسان نگرسته و هبوط را یگانه کلیدهای برون به عمق وجود آدمی دانسته^۲. اما از جانب دیگر، فیلسوف و متفکری مانند ژان ژاک روسو، با طرح نظریه انسان طبیعی و تاکید بر وجدان به تعبیر ارنست کاسیرر، «جهان روشننگری را سرنگون نکرد بلکه گرانیگاه آن را جابه جا کرد. با این کار عقلانی او راه را برای کانت هموار کرد. کاری که هیچ متفکر دیگر روشننگری انجام نداد.»^۳

اکنون باید دید کانت در مقام یکی از بزرگترین فیلسوفان عصر روشننگری (قرن هجدهم میلادی) و نیز حتی دوره جدید، که با محوریت بخشیدن به معرفت‌شناسی، جریان تفکر فلسفی پس از خویش را سمت و

سویی جدید بخشید، چه جایگاه و منزلتی را برای انسان در نظام معرفت‌شناسی خود تعیین می‌نماید؟ تلاش نوشتار حاضر آن است که پاسخ این پرسش را در عرصه معرفت‌شناسی کانت جستجو نماید.

۲- اگر چه گستردگی و درهم‌تنیدگی اندیشه‌های کانت مانع از این است که بتوان به آسانی فلسفه او را به یک ایده واحد یعنی انسان بازگردانیم، اما با نظر به نوشته‌های کانت و نیز با توجه به شارحان افکار ایشان می‌توان گفت که او حتی از اوایل حیات فکری اش به مقام و موقعیت انسان در جهان توجه جدی داشته است. کانت در دوره قبل از نقادی خویش می‌آورد «اگر علمی هست که واقعاً مورد نیاز انسان باشد، همین است که من تدریس می‌کنم، چگونه باید جایگاهی را که در آفرینش برای انسان معین شده بدرستی دریافت و چگونه باید آنچه را که لازم انسان بودن است از آن آموخت»^۴. برخی از اهل تحقیق با نظر به نقد عقل محض کانت، سه پرسش چه چیزی را می‌توانم بشناسم؟ چه باید انجام دهم؟ به چه چیزی می‌توانم امید داشته باشم؟ را بنیان فلسفه او می‌دانند. اما با نظر به مجموعه آثار کانت بایستی پرسش مهم دیگری را هم به آنها افزود. او در یکی از آثار خویش پس از برشمردن پرسشهای بالا، پرسش چهارمی را هم به آنها می‌افزاید و آن اینکه انسان چیست؟ و در پاسخ به پرسشهای بالا چنین می‌گوید: «سؤال اول بوسیله متافیزیک پاسخ داده می‌شود، سؤال دوم بوسیله اخلاق و سؤال سوم بوسیله دین و سؤال چهارم بوسیله انسانشناسی. هر چند در واقع همه اینها را می‌توان تحت انسانشناسی در آورد. زیرا سه پرسش نخست به پرسش چهارم بر می‌گردند»^۵. اینجاست که می‌بینیم کانت پرسش از انسان را بنیان نظام فلسفی خویش معرفی می‌کند و گویی با مقدم نمودن پرسش از انسان نسبت به پرسش از جهان، بر آن است تا از دریچه وجود آدمی به سایر قلمروها بنگرد. بطور کلی کیهان‌شناسی گذشته، کیهان را یک کل می‌پنداشت که در برگزیده خدا و جهان است و انسان به منزله نتیجه‌ای از آن کل اخذ می‌شود. اما کانت درصدد است تا کیهان یا جهان را آنچنانکه از هستی ما دیده می‌شود، بررسی نماید. اگر گذشتگان انسان را در آئینه جهان تماشا می‌کردند، لیکن کانت، برعکس، جهان را در آئینه وجود آدمی می‌نگرد. بدین معنی می‌توان گفت که در فلسفه کانت، انسان خاستگاه جهان می‌گردد نه نتیجه آن. کارل یاسپرس در این زمینه می‌آورد «کانت در دو مورد به آن سه پرسش، پرسش چهارمی - انسان چیست؟ - را افزوده است. این پرسش چهارم که به گفته کانت در برگزیده سه پرسش دیگر است، بدان معنی است که فلسفه کانت نه با خدا، بودن، جهان، موضوع و عامل شناسایی بلکه با انسان آغاز می‌شود، زیرا برای ما همه آنها در انسان واقعیت می‌یابند»^۶.

حال چه بسا برای برخی این تصور پدید آید که در جستجوی پاسخ پرسش چهارم، مراجعه به اثر کانت بنام "انسانشناسی" کفایت نماید. این اثر هر چند بنابه گفته خود کانت، بخشی از برنامه‌های سخنرانی دانشگاهی اش را برای مدت سی سال تشکیل می‌داده، اما واقعاً نمی‌تواند نظریه کاملی را در باب انسان از دیدگاه کانت ارائه دهد. کتاب انسانشناسی کانت را اگر «از دیدگاه پراگماتیک بنگریم بسیار جالب است، ولی با توجه به بزرگی این پرسش نومید کننده است»^۷. یا به قول یکی دیگر از محققان، «ما نمی‌توانیم این اثر [انسانشناسی] را سخن نهایی کانت درباره پرسش انسان لحاظ کنیم. زیرا انسانشناسی بیشتر به آنچه کانت در جاهای دیگر "فیزیولوژی تجربی" نامیده، می‌پردازد»^۸.

۳- پرسشی که به نوعی مدخل معرفت‌شناسی کانت بوده، این است که چه چیز را می‌توانم بشناسم؟ پاسخ این پرسش را مابعد‌الطبیعه برعهده داشته است. اما باید دید که آیا کانت به پاسخ گذشتگان قناعت می‌نماید؟ یا خیر او در این زمینه رأی و نظر تازه‌ای ارائه می‌دهد که سرنوشت مابعد‌الطبیعه پس از خویش را رقم می‌زند. در زمانه کانت، مانند زمانه دکارت، مابعد‌الطبیعه با بحرانی جدی روبرو گشته بود. دیوید هیوم انگلیسی با اصالت بخشیدن به تجربه، چنان آتش شک و تردیدی در خرمن تفکر فلسفی دوره جدید افکند که می‌رفت تا تصور دست یافتن به یقین را از ذهن بشر پاک نماید. همین تردیدهای هیوم بود که خواب جزمیت را از چشمان کانت گرفت و او را بیدار نمود. هیوم بر کلیدی‌ترین مفهوم مابعد‌الطبیعه یعنی علیت، انگشت شک و تردید نهاد. او نه تنها به نقد علیت و مابعد‌الطبیعه پرداخته بلکه منشأ آنها یعنی عقل را هم به چالش فرا خواند. به تعبیر کانت، حاصل کارهای هیوم این بود که «با سلامت کشتی خود را در ساحل شکاکیت به گل نشاند تا در آنجا بماند و بپوسد»^۹، اما من [کانت] بر آنم تا بر این کشتی ناخدایی بگمارم که قادر باشد با استفاده از اصول مسلم دریانوردی که به تبع معرفت کره زمین حاصل شده باشد، مجهز به یک قطب نما و مجموعه‌ای کامل از [انواع] نقشه‌ها آن را به سلامت هر کجا که دلخواه اوست هدایت کند.^{۱۰}

از دیدگاه کانت، مابعد‌الطبیعه سنتی تبدیل به «میدان ستیزه‌های بی‌پایانی»^{۱۱} شده است که عقل آدمی در آنجا گرفتار و اسیر پرسشهایی می‌شود که توان پاسخ به آنها را ندارد و از اینرو جز سرگشتگی عقل نتیجه‌ای را بدنبال ندارد. حال کانت می‌خواهد ببیند آیا می‌توان مسیر و روش مطمئنی برای مابعد‌الطبیعه یافت که عقل با در پیش گرفتن آن روش و مسیر بدون گرفتار تعارضات شدن، پاسخ پرسشهای فراروی خویش را بدهد. کانت بر آن است که این روش مابعد‌الطبیعه که «تاکنون چنین فرض شده که تمام شناخت ما باید مطابق با اعیان و اشیاء باشد»^{۱۲} نتیجه‌ای جز ناکامی و شکست بدنبال نداشته و حتی مابعد‌الطبیعه را به چنان سرنوشت شومی گرفتار نموده که گویی مانند بیوه‌ای خوار و ذلیل گشته است. «اکنون باید بررسی نماییم که اگر فرض نماییم که این متعلقات و اعیان و اشیاء است که باید با معرفت مطابقت نمایند، آیا در وظایف مابعد‌الطبیعه با موفقیت بیشتری روبرو خواهیم شد.» به نظر کانت مابعد‌الطبیعه سنتی فرض را بر این نهاده که گویی ذهن و عقل آدمی آئینه‌وار جهان خارج را منعکس می‌نماید از اینرو بر مطابقت میان ذهن آدمی (فاعل شناسا^{۱۴}) با عالم خارج (متعلق شناسا^{۱۵}) تاکید نموده‌اند. چنین فرضی موجب شده تا مابعد‌الطبیعه نتواند مانند سایر علوم بشری پیشرفت نماید و دستاوردهای یقینی و غیرقابل مناقشه‌ای برای بشر به ارمغان بیاورد. اینجاست که کانت راه خروج مابعد‌الطبیعه را از سرگشتگیها و بحرانهایش در «انقلاب کپرنیکی وار» می‌بیند. «می‌خواهیم همان کاری را بکنیم که کپرنیک برای توضیح حرکت‌های آسمانی کرد. هنگامی که دید بر بنیان این فرض که جسم‌های آسمانی برگرد بیننده می‌گردند، نمی‌توان پیشرفت کرد، جریان را واژگون کرد و کوشید تا این فرض را بیازماید که بیننده در حرکت است و ستارگان بی حرکت.»^{۱۶}

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه داشت اینکه انقلاب کپرنیکی کانت صرفاً ثمره پرسش از حدود شناخت آدمی و تواناییهایش نیست بلکه ثمره آن چیزی است که کانت آن را روش استعلایی^{۱۷} می‌نامد. منظور از روش استعلایی این است که ما از مفاهیم پیشینی و مقدم بر تجربه‌ای

برخورداریم که با تحمیل آنها بر اعیان و داده‌های خارجی، شناخت بر ایمان حاصل می‌شود. او در این زمینه می‌آورد «من کل شناختی را استعلایی می‌نامم که نه فقط با متعلقات شناخت بلکه با صور شناختمان - از آنرو که صورت شناخت امری مقدم بر تجربه است - از متعلقات سروکار دارد. (یعنی آن جایی که شناخت مبتنی بر عقل است و از حس ناشی نشده است)^{۱۸}»

انقلاب کپرنیکی وار کانت آن فرض اساسی مابعد الطبیعه گذشته را واژگون ساخته بدین معنا که از این پس این متعلقات شناسایی است که باید با فاعل شناسا مطابقت نمایند. با این انقلاب است که او قوانین حاکم بر اشیا و قانونی مانند علیت را نه در خارج بلکه در خود آدمی جستجو می‌کند. سرانجام اینکه «آنچه روش کانت را، روشی یگانه می‌سازد، متعلق شناخت یا فعلی نیست که توجهش را در ابتدا جلب می‌نماید بلکه عمدتاً ناظر یا شناسنده دارای شناخت یا کسی است که عمل شناختن توسط او انجام می‌گیرد. بدین معنی درست است که بگوییم انسان و خرد انسانی موضوع اساسی فلسفه کانت را تشکیل می‌دهد.^{۱۹}»

۴- حال باید دید که کانت در نظام معرفت شناسی خویش که به منزله انقلابی در تفکر فلسفی می‌باشد، چه جایگاهی به انسان می‌دهد؟

نکته اول

۱-۴ در نزد کانت، شناسایی مجموعه‌ای از تصورات نیست که یا قبلاً در ذهن و عقل آدمی نهفته باشد و یا اینکه این تصورات برآمده از عالم خارج باشند. شناسایی به معنای دقیق کلمه از دیدگاه کانت عبارت است از رابطه اسنادی میان تصورات. به سخن دیگر، شناسایی برپایه حکم یا تصدیق شکل می‌گیرد. از اینروست که کانت از احکام آغاز می‌نماید. حال پرسش این است که چه نوع احکامی می‌توانند معرفت بخش باشند؟ به طور کلی حکم یا تحلیلی^{۲۰} است یا ترکیبی^{۲۱}. در حکم و قضیه تحلیلی، موضوع شامل محمول است و محمول امر تازه‌ای نیست که به موضوع نسبت داده شود. این گونه احکام مبتنی بر اصل هو هویه یا اصل امتناع تناقض اند. برای مثال، جسم ممتد است. اما در حکم ترکیبی، موضوع شامل محمول نیست و از تحلیل آن بدست نمی‌آید. چنین احکامی برآمده از تجربه اند. برای مثال، جسم وزن دارد. افزون بر این هر حکم یا پیشینی^{۲۲} است یا پسینی^{۲۳}. حکم پیشینی از هرگونه تجربه‌ای مستقل بوده و از کلیه ارتسامات حسی فراتر می‌باشد. لیکن احکام پسینی، از تجربه اخذ شده‌اند. احکام تحلیلی که درباره واقعیت به ما اطلاع و گزارشی نمی‌دهند بنابراین بایستی لزوماً پیشینی باشند. چنین احکامی از آنرو که اخباری درباره عالم خارج نمی‌دهند، پس برای کانت مطلوب نمی‌باشند. احکام ترکیبی پسینی هم که درباره عالم خارج به ما گزارش و اطلاع می‌دهند، از کلیت و ضرورت برخوردار نیستند، بدین ترتیب چنین احکامی هم برای کانت رضایت بخش نمی‌باشند. او در پی احکامی است که هم درباره واقعیت خارج به ما اطلاع دهند و هم از کلیت و ضرورت برخوردار باشند. به نظر کانت اگرچه همه شناخت ما از تجربه آغاز می‌شود اما این امر ضرورتاً به این نتیجه نمی‌انجامد که پس همه شناخت ما از تجربه نشأت گرفته است، زیرا ما احکامی داریم که محمولشان مندرج در موضوعشان نیست لیکن با این حال از هر حکمی در وصف تجربه مستقل اند. این احکام همان احکام ترکیبی پیشینی اند که ریاضیات و بویژه فیزیک نیوتنی، نمونه‌های بسیاری از آنها را دارا می‌باشند. برای نمونه، در ریاضیات وقتی گفته می‌شود نه بعلاوه سه می‌شود دوازده، حکمی است پیشینی اما در عین

حال ترکیبی. و یا در فیزیک نیوتن وقتی گفته می‌شود، با همه تغییراتی که بر ماده وارد می‌شود، مقدار آن ماده لایتغیر باقی می‌ماند، چنین حکمی از نوع ترکیبی پیشینی است. کانت بر آن است که تا قبل از وی فیلسوفان یا در قلمرو احکام تحلیلی باقی مانده اند یا در قلمرو احکام تالیفی، از اینرو هر دو دست به تأسیس چنان نظام فلسفی زده اند که نتوانسته هم جانب عقل و تواناییهای عقلی بشر در آن رعایت شده باشد و هم جانب تجربه و عالم خارج در آن لحاظ شده باشد. فیلسوفان عقل‌گرا با نظر به اصل امتناع تناقض تصور نموده اند که هر آنچه منطقی است پس واقعی هم می‌باشد از اینرو به احکام تحلیلی اکتفا نموده اند. با احکام تحلیلی هر چند علم به دست می‌آید اما واقعیت به دست نمی‌آید. فیلسوفان تجربه‌گرا هم که نظر به تجربه و امور حسی داشته اند از اینرو به احکام ترکیبی بسنده نموده اند. روشن است که با در پیش گرفتن چنین طریقی، واقعیت به دست می‌آید اما علم ضروری و کلی حاصل نمی‌گردد. از دیدگاه کانت تنها احکام ترکیبی پیشینی است که معرفت بخش اند و اعتبار علوم هم وابسته به این احکام می‌باشد. کشف چنین احکامی، ستون فقرات نظام فلسفی و معرفت‌شناسی کانت را تشکیل می‌دهد. زیرا این احکام اند که معیار و ضابطه برای تعیین حدود و اعتبار شناسایی انسان اند. همین احکام ترکیبی پیشینی است که رهیافت کانت را در انقلاب کپرنیکی وار او را نشان می‌دهند.

بنا به روش استعلایی کانت، شناخت از آنرو برای ما حاصل می‌شود که، از مفاهیم و صورتهای پیشینی برخورداریم که این صورتهای را بر تن تجربه و داده‌های حسی می‌پوشانیم و بدین ترتیب است که شناسایی برای ما حاصل می‌گردد. به سخن دیگر انسان به منزله فاعل شناسا و صاحب تجربه چنان ساخته شده که گیرنده منفعل تأثیرات حسی نیست بلکه او فعالانه با صورت بخشی، داده‌های خام حسی را ترکیب می‌نماید. اینجاست که این احکام ترکیبی پیشینی نقش محوری انسان را در معرفت‌شناسی کانت باز می‌نمایانند. زیرا با باور به چنین احکامی، جهان تجربه نتیجه اطلاق صورتهای پیشینی و مقولات بر داده‌های حسی می‌گردد. به بیان دیگر، در نتیجه این احکام ترکیبی پیشینی، «این ما هستیم که جهان خارج را می‌سازیم، البته ساختن به معنای صورت بخشی»^{۲۴} در ریاضیات و فیزیک از آنرو به یقین می‌رسیم که چنین احکامی را صادر می‌نمایند. هر یک از دیگر معارف بشری هم که بخواهند پای در قلمرو یقین بگذارند بایستی امکان صدور احکام ترکیبی پیشینی در آنها وجود داشته باشد. بنابراین سرنوشت مابعد الطبیعه در گرو صدور این احکام است. «اینکه متافیزیک اینچنین دستخوش بی‌اطمینانی و تناقض بوده است فقط به سبب آن است که این مشکل بزرگ و نیز شاید حتی تفاوت میان قضاوتهای تحلیلی و ترکیبی، پیش از این به اندیشه فیلسوفان نرسیده است. در صورتی که بودن یا نبودن متافیزیک بستگی دارد به گشودن همین مشکل، یعنی نشان دادن امکان قضاوتهای ترکیبی آزاد از تجربه و یا نشان دادن ناممکن بودن اینگونه قضاوتها»^{۲۵}

نکته دوم

۲-۴. به نظر کانت متعلق ادراک حسی چیزی جز نمود یا پدیدار نیست. در هر پدیدار دو چیز را می‌توان تشخیص داد: یکی ماده یعنی آنچه که مطابق احساس است و دیگری صورت یعنی آنچه که کثرات پدیدارها را در نسبت‌های معینی نظم می‌بخشد. ماده از ناحیه تجربه است اما صورت از ناحیه فاعل

شناسا بوده و مقدم بر تجربه است. کانت در حساسیت، هر آنچه را که وابسته به تجربه است به کنار می‌گذارد و به دو صورت محض شهود حسی که پیشینی اند می‌رسد و این دو چیزی نیست جز زمان و مکان. برای کانت، زمان و مکان نه اموری تجربی و اکتسابی بلکه به منزله کسوت‌هایی هستند که ذهن بر تن هر پدیداری می‌پوشاند تا آن پدیدار قابل ادراک گردد. از اینرو «تنها به واسطه صورت شهود^{۲۶} حسی است که ما می‌توانیم از اشیاء، شهود مقدم بر تجربه داشته باشیم، لیکن به واسطه آن فقط می‌توانیم اشیاء را چنانکه بر ما (حواس ما) پدیدار می‌شوند بشناسیم نه، بدانگونه که در نفس الامر هستند.»^{۲۷} حال برای آنکه بدیع بودن نظر کانت و نیز اینکه او زمان و مکان را اموری خاص بشر می‌داند، بهتر دریابیم اشاره ای هر چند گذرا به دیدگاه‌های دیگران و بویژه نیوتن مفید می‌نماید:

اگر زمان برای افلاطون، تصویری متحرک است که مقامی پایین تر از ازلیت و ابدیت دارد، و در نزد ارسطو نیز عبارتست از مقدار حرکت اشیاء مادی که نسبی خواهد بود، و اگر دکارت با معتبر شمردن یقینیات آنی و افعال آنی، خواستار خروج از زمان و نیل به ازلیت و ابدیت^{۲۸} بوده، آیا کانت در این زمینه از نیوتن پیروی نموده؟ دیدگاه نیوتن و کسانی مانند هنری مور- حکیم افلاطونی کمبریج - و آیزاک برو، استاد ریاضی از کمبریج در زمینه زمان و مکان، دیدگاهی است که جای تعجب و شگفتی دارد.^{۲۹} نهضت علمی جدید در سایه نگرش کمی به پدیده‌ها و مکانیکی دیدن عالم، جایی برای خدا باقی نگذاشت. زیرا طبیعت در نتیجه چنین نگرشی چیزی جز نیروهای خود بسنده نمی‌باشد. به سخن دیگر با چنین نگاهی، طبیعت از خود مایه می‌گیرد. اینجا بود که غیبت خداوند از جهان برای این دانشمندان بسیار سنگین می‌نمود، از اینرو به ناگزیر متوسل راه چاره ای گشتند که شاید راهی برای نفوذ خدا در این عالم پیدا کنند. نیوتن چاره را در زمان و مکان دید. به نظر نیوتن دو تلقی از زمان و فضا (که مکان بخشی از آن است که جسم اشغال می‌کند) وجود دارد. یکی تلقی عوامانه و دیگری تلقی فیلسوفانه. «عامه زمان و فضا را نسبی می‌انگارند یعنی آنرا فواصل میان حوادث و اشیاء محسوسه می‌دانند. لکن در نفس الامر علاوه بر زمان و فضای نسبی، زمان و فضای واقعی، مطلق و ریاضی هم وجود دارد. زمان و فضای مطلق، موجوداتی هستند نامحدود، متشابه الاجزاء، پیوسته و مستقل از اشیاء و حرکاتی که برای اندازه گیری به کار می‌رود. زمان به طور یکنواخت از ازل تا ابد در گذر است. و فضا، یک جا با تمام شخصیت خود، حاضر و مطلقاً ساکن است.»^{۳۰} از اینروست که مطلق بودن زمان و فضا راه‌هایی را برای نفوذ خداوند در عالم فراهم می‌سازند. به سخن دیگر "فضا و زمان دال بر حضور همه جایی و بقاء ازلی و ابدلی باری تعالی هستند."^{۳۱} کوتاه سخن آنکه از آنجایی که نیوتن "جهان بیرون از انسان را ماشینی کرده بود مهیب و خداوند را هم گویی از دایره وجود بیرون رانده بود، چیزی نگذاشته بود که جای او را بگیرد جز همان موجودات ریاضی نامحدود، یعنی فضا و زمان."^{۳۲} اما کانت در عین آنکه مطلق بودن زمان و مکان را می‌پذیرد اما نه همانند نیوتن که گویی «فضای مطلق، مشعر ربوبی است»^{۳۳} بلکه آنها را صور پیشینی می‌داند که از ناحیه انسان حاصل شده است. به نظر کانت، مکان صورت ادراک‌های حاصل از حواس ظاهر بوده و زمان نیز صورت شناخته‌های حس باطن است. پس زمان و مکان شرط ادراک هر گونه امر حسی و تجربی اند. نتیجه آنکه با کانت آن پوشش دینی از تن زمان و مکان مطلق نیوتنی به درآورده می‌شود و پوششی صرفاً بشری به خود می‌گیرند، و از آنجا که کانت به قول ژان وال «فلسفه را

در بحث راجع به انسان منحصر ساخت و محدود ساختن دامنه مباحث فلسفه به مطالعه در خصوص انسان، توجه به مسأله زمان و اهمیت آن افزایش یافت.^{۳۴}

نکته سوم

۳-۴. کانت اگرچه سقف معرفت بشری را محدود به پدیدارها دانسته که صرفاً در قالب زمان و مکان شکل می‌گیرد، اما به نظر او در شناسایی و حصول شناخت، عناصر کلی و ضروری هم باید وجود داشته باشد که این کلیت و ضرورت ایجاب می‌نماید تا از قوه دیگری بنام فاهمه یاد کنیم. به سخن دیگر شناسایی ما محدود به حس نیست بلکه قوه دیگری هم در شناسایی دخیل است و آن فاهمه است. فاهمه، تصورات حاصل از حساسیت را به هم پیوند می‌دهد و میان آنها اتحادی ضروری برقرار می‌نماید تا احکام کلی و ضروری و در عین حال واقعی و عینی صادر شود. اساساً حکم کردن کار فاهمه است. یعنی «فراهم آوردن شهود با حواس است و فکر کردن با فاهمه.»^{۳۵} از دیدگاه کانت، همانطور که حساسیت واجد عناصری پیشینی یعنی زمان و مکان است که به منزله صورتهای شهود حسی به حساب می‌آیند، فاهمه واجد مفاهیم یا مقولات پیشینی مانند وحدت، کثرت، جوهر، امکان، علت، وجود و... است که ضرورت بخش و کلیت آخرین احکام اند. آنچه که مهم است اینکه کانت این مقولات را نه تنها شرط هر گونه تجربه ممکن می‌داند بلکه در عین حال قوانین کلی طبیعت را هم ناشی از فاهمه و مفاهیم پیشینی آن تلقی می‌نماید.

مقولات کانتی اگرچه معرفت بشری را محدود به عرصه پدیدارها داشته و به ما اجازه فراتر از زمان و مکان رفتن را نمی‌دهند اما همین مقولات حکایت از محوریت انسان در نظام معرفت شناسی کانت می‌نمایند. زیرا ما آدمیان به نظر کانت، تنها از دریچه مقولات است که به عالم می‌نگریم و اگر اینها نباشند نمی‌توانیم بگوئیم چیزی وجود دارد. این تعبیر کانت که ما عالم را می‌سازیم، همین جاست که معنا پیدا می‌کند. زیرا تا زمانی که امری خارجی و عینی تحت مقولات واقع نشود نمی‌توان از هستی آن سخن به میان آورد. و این سخن یعنی اینکه عالم خارج تابع انسان یا فاعل شناساست. برای مثال اگر به مقوله علیت بنگریم، می‌بینیم که گذشتگان علیت را رابطه ای ضروری و کلی حاکم بر عالم خارج تلقی می‌کردند. و این دیوید هیوم بود که در برابر آنها علیت را نه امری حاکم بر عالم بلکه حاصل تداوی نفسانی و عادت ذهنی تلقی نمود. اما کانت هر چند هم‌رأی با هیوم علیت را برآمده از عالم خارج نمی‌داند لیکن علیت را نه عادت ذهنی بلکه از مقولات پیشینی فاهمه بشر می‌داند که از ناحیه انسان صادر و بر پدیدارها اعمال می‌گردد. به قول مرحوم منوچهر بزرگمهر «بحث کانت درباره علیت مثال بارزی از انتقال به سوی مرکزیت انسان است قبل از او علیت را خواص عینی عالم واقع می‌دانستند اما کانت آن را تصویری هندسی از ذهن انسان برشمرده است.»^{۳۶}

در بحث از فاهمه، به نکته ای بس مهم و حتی جسورانه می‌رسیم که محوریت انسان را با قوت تمام نشان می‌دهد، و آن اینکه کانت، فاهمه را قانونگذار طبیعت معرفی می‌کند. ما در قرن هفدهم شاهد آن هستیم که کسانی مانند دکارت، خداوند را قانونگذار طبیعت دانسته بدین معنا که «قوانین طبیعت را ناشی از صفات الهی می‌دانست. درواقع سخن از قوانین طبیعت مبنی بر این تصور بود که طبیعت را جامعه بزرگی می‌انگاشتند که خداوند قانونگذار آن است.»^{۳۷} اما در قرن هجدهم بویژه در نتیجه تأثیر

نیوتن، نگرش جدیدی در علم به وجود آمد که بدنبال آن «تصور علت کم کم جای خود را به تصور قانون داد»^{۳۸} اینجاست که طبیعت دیگر نه یکسری روابط و مناسبات علی و معلولی بلکه به صورت یک سلسله قوانین کلی درآمد، آن هم قوانینی که نه از واقع معقول بنا به اندیشه لایب نیتس و نه از واقع تجربی بنا به اندیشه تجربه‌گرایان اخذ شده باشد بلکه قوانینی که ذهن بشر بر طبیعت تحمیل می‌نماید. بدین ترتیب بود که کانت دریافت که «طبیعت یک نوع تصور، یعنی تصور کمالی است که ذهن از آن برای توحید پدیدارها استفاده می‌کند»^{۳۹} به نظر او فهم بشری، قوانین طبیعت را از خارج اخذ نمی‌کند بلکه خود سرچشمه این قوانین است. شناخت طبیعت براساس احکام ترکیبی پیشینی حاصل می‌گردد. این احکام ترکیبی پیشینی هم، کلیت و ضرورت خود را نه از خارج بلکه از فاهمه کسب می‌نمایند. از اینرو «اینکه قوانین کلی طبیعت را می‌توان مقدم بر تجربه شناخت، خود به این قضیه منجر می‌شود که مرجع اعلا قانونگذاری برای طبیعت می‌باید در خود ما، یعنی در فاهمه ما باشد و برای یافتن قوانین کلی طبیعت ما نباید در طبیعت به وسیله تجربه جستجو کنیم بلکه می‌باید برعکس طبیعت را از لحاظ مطابقت کلی آن با قانون، برحسب شرایط امکان تجربه که در حساسیت و فاهمه قرار دارند مطالعه کنیم همین^{۴۰} مطلب را هم او در نقد عقل محض ذکر می‌کند که این «فاهمه است که خودش منشأ قوانین طبیعت می‌باشد»^{۴۱} جالب توجه است که کانت نیز به عجیب بودن چنین رأیی اشاره می‌کند. «اگر بگوییم که فاهمه قوانین ما تقدم خود را از طبیعت نمی‌گیرد بلکه آنها را برای طبیعت مقرر می‌دارد، البته ابتدائاً عجیب به نظر می‌رسد اما این امر از یقینی بودن آن نمی‌کاهد»^{۴۲}

پایان سخن اینکه عالم از آنرو شناخته می‌شود که اولاً آدمی از قوه حساسیتی برخوردار است که دارای دو صورت پیشینی زمان و مکان بوده که برتن پدیدارها می‌پوشاند. ثانیاً اینکه آدمی از قوه فاهمه ای برخوردار است که این قوه از خود صاحب صورتهای پیشینی یعنی مقولاتی است که با تحمیل آنها بر داده‌های حسی، معرفتی کلی و ضروری برای انسان حاصل می‌نماید. ثالثاً اینکه فاهمه بشری قانونگذار طبیعت است. از نظر کانت این ما هستیم که به پدیدارها نظم و ترتیب می‌بخشیم و از اینروست که نوعی مطابقت میان ما و عالم اعیان حاصل می‌گردد. حال وقتی طبیعت به عرصه داده‌های خام و آشفته ای درآید که ذهن انسان باید با صورتهای پیشینی خویش به آنها سروسامان بدهد یا به تعبیر دیگر جهان طبیعت به عرصه پدیدارهای زمانی و مکانی تبدیل شود که تابع و محکوم اصولی اند که فاهمه بر آنها اطلاق می‌نماید، زیرا که خود قانونگذار آنهاست، دیگر چه نیازی است که در توجیه معرفت و نسبت میان عین و ذهن به امور ماوراء الطبیعی مانند خدا، مثل افلاطونی و یا به طبیعت و امور تجربی متوسل گردیم، این تنها انسان است که می‌تواند مبنای معرفت‌شناسی قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. کوایره، الکساندر، گفتاری درباره دکارت، ترجمه امیر حسین جهانگللو، نشر قطره، ۱۳۷۰، ص ۸۰.
۲. در این زمینه بنگرید به: کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه پدالله موقن، نشر نیلوفر، ۱۳۷۰، صص ۱۱۲، ۱۱۱.
۳. همان، ص ۳۷۲.
۴. مجموعه آثار کانت، به نقل از: کاسیرر، ارنست، روسو، کانت، گوته. ترجمه حسن شمس آوری و کاظم فیروزمند، نشر مرکز، ۱۳۷۴، صص ۶۸، ۶۹.

- 5-Hendel , Charles. The Philosophy of Kant And our Modern world. Newyork 1981. p12
۶. یاسپرس کارل، کانت، ترجمه دکتر میر عبدالحسین نقیب زاده، انتشارات طهوری، ۱۳۷۲ ص ۲۲۵
۷. همان ص ۲۲۶
- 8-Hendel , Charles. The Philosophy of Kant and Modern world. P13
۹-کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه دکتر غلامعلی حداد عادل، نشر دانشگاهی ۱۳۶۷ ص ۸۴
۱۰. همان ص ۸۴
- 11-Kant , Immanuel , Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith.
New Yourk. 1965 P.7
- 12-Ibid , P.22
- 13-Ibid. P.22
- 14-Subject
- 15-Object
۱۶. نقیب زاده، دکتر میر عبدالحسین، فلسفه کانت، بیداری از خواب و دگماتیسم، انتشارات آگاه، ۱۳۶۷ ص ۲۹۷
- 17-Transcendental
- 18-Handel , Charles. The Philosophy of Kant and Modern world. P9
- 19-Ibid P10
- 20-Analytical
- 21-Synthetical
- 22-A Priori
- 23-A Posteriori
۲۴. کورنر، اشتفان، کانت ترجمه عزت الله فولادوند. انتشارات خوارزمی ۱۳۶۷ ص ۵۳
۲۵. نقیب زاده، دکتر میر عبدالحسین، فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم ص ۱۷۱
- 26-Intution
۲۷. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه دکتر حداد عادل، ص ۱۲۰
۲۸. در این زمینه بنگرید به: وال، ژان، مابعد الطبیعه ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی ۱۳۷۰ ص ۲۹۷
۲۹. در این زمینه بنگرید به: برت، آرتور. مبادی مابعد الطبیعی علوم نوین ترجمه دکتر عبدالکریم سروش. انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۶۹ ص ۲۴۴
۳۰. همان ص ۲۴۵
۳۱. همان صص ۲۵۵، ۲۵۴
۳۲. همان ص ۲۵۵
۳۳. همان ص ۲۵۸
۳۴. وال، ژان، مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی ص ۲۹۸
۳۵. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه دکتر حداد عادل، ص ۱۳۶
۳۶. بزرگمهر، منوچهر، فلسفه چیست؟ انتشارات خوارزمی. ۱۳۵۶ ص ۱۰۳
۳۷. وال، ژان، مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۸۴۷
۳۸. همان ص ۳۲۵
۳۹. همان ص ۸۴۹
۴۰. کانت، ایمانوئل، تمهیدات ترجمه دکتر حداد عادل، ص ۱۶۲
- 41-Kant , Immanuel. Critque of Pure Reason Tr. Norman Kemp's mith. P 148
۴۲. کانت، ایمانوئل، تمهیدات ترجمه دکتر حداد عادل ص ۱۶۳

برهان وجودی و بررسی نقادی کانت

عبدالعلی شکر*

چکیده

برهان وجودی که از گذشته دور در میان فلاسفه غرب و شرق مورد توجه بوده است اولین بار توسط آنسلم متکلم مسیحی مطرح شد که با یک تعریفی از خدا به اثبات وجود آن پرداخت. بر این اساس:

"شیئی ای که برتر از آن را نتوان تصور کرد". اگر تحقق خارجی نداشته باشد تناقض لازم می‌آید زیرا چنین چیزی تنها در ذهن محقق خواهد بود در صورتی که برتر از آن، یعنی تحقق خارجی همان امر ذهنی نیز قابل تصور خواهد بود (تناقض). در نتیجه باید آن شیء وجود خارجی داشته باشد.

با انتقاداتی که گونیلون، معاصر وی از این برهان به عمل آورد ضعف آن آشکار شد و لذا کسانی همچون دکارت در پی بازسازی آن برآمدند. دکارت بر دو نکته تکیه داشت: اول اینکه هرچه از وضوح و تمایز برخوردار باشد باید در خارج محقق باشد و دیگر آنکه وجود خارجی برای مفهوم واجب الوجود ضروری است.

کانت از مهمترین نقادان این برهان است که اشکالات وی بیشتر متوجه تقریر دکارت از برهان وجودی است. نقادی کانت بر دو پایه پی ریزی شده است: اول آنکه وجود محمول حقیقی نیست، بلکه صرفاً رابط میان طرفین یک قضیه است و دیگر اینکه تناقض زمانی صورت می‌گیرد که موضوع را ثابت فرض کرده و سپس محمول ذاتی را از آن سلب کنیم، اما در صورتی که موضوع و محمول را یکجا منکر شویم هیچ تناقضی لازم نمی‌آید.

نارسایی دیدگاه کانت و حامیان غربی برهان وجودی در پرتو مبانی فلسفه اسلامی بخوبی هویدا می‌گردد. براساس اصولی چون تمایز حمل اولی و شایع، تفکیک مفهوم و مصداق و اختلاف ضرورت ازلی با ضرورت ذاتی، برهان وجودی در فلسفه اسلامی بر قله استحکام گام می‌نهد.

*. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا.

در این مقاله سعی بر آن است که مطالب فوق مورد مذاقه قرار گیرد و ارزش تعامل فکری فلاسفه مغرب زمین با حکمای مسلمان نمایان گردد .
کلید واژگان: برهان وجودی ، محمولیت وجود ، ضرورت ذاتی و ازلی، حمل اولی و شایع ، آنسلم ، دکارت ، کانت.

* * *

سنت آنسلم یکی از مشهورترین متفکران کلیسای مسیحی اولین بار برهان وجودی در اثبات خدا را تقریر نمود.^۲ سپس این برهان توسط دکارت بازسازی شد و کسانی چون لایب نیتس، اسپینوزا، هارتشون و مالکولم با تقریرات دیگری به آن پرداختند. برخی حق تقدم در برهان وجودی را به فارابی فیلسوف مسلمان قرن سوم هجری می‌دهند.^۳ وجودی نامیدن این برهان بیشتر به خاطر تقسیم سه‌گانه کانت نسبت به براهین اثبات وجود خداوند است .

کانت دسته اول از براهین اثبات وجود خداوند را براهینی می‌داند که از تجربه معین و خصوصیتی ویژه جهان هستی مانند نظم در امور محسوس و طبیعی آغاز می‌شود و آن را برهان جهان شناختی می‌نامد . دسته دوم براهینی هستند که از تجربه نامعین آغاز می‌شوند و برهان غایت شناختی یا نظم نامیده می‌شوند . دسته سوم که همان براهین وجود شناختی اند دارای این خصیصه اند که مجرد از هر تجربه ای از جهان واقع اند و تنها متکی به مفاهیم محض می‌باشند.^۴

برخی دیگر، براهین اثبات وجود خدا را به دو دسته لمی یا پیشینی^۵ و اِنی یا پسینی^۶ تقسیم کرده اند که برهان وجودی را در دسته نخست جای می‌دهند.^۷

برهان وجودی همواره مورد نقادی صاحب نظران قرار گرفته است . از جمله نقادان مشهور و برجسته این برهان کانت فیلسوف آلمانی است . کسان دیگری همچون گونیلو، توماس آکویناس ، جان هاسپرس ، راسل نیز این برهان را مورد خدشه قرار داده اند . در این جستار سعی داریم انتقادات کانت را که بیشتر متوجه نظریه دکارت در مورد برهان وجودی است ، مورد بررسی قرار دهیم . به همین خاطر پس از تقریر آنسلم اشاره ای نیز به تقریر دکارت کرده و سپس به بحث در مورد اشکالات کانت می‌پردازیم.

تقریر برهان وجودی آنسلم

آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹) یکی از مشهورترین متکلمان مسیحی قرون وسطی است که وی را پایه گذار برهان وجودی قلمداد کرده اند . اوسعی کرده است که با یک تعریف از مفهوم خدا به اثبات وجود او راه یابد ؛ به این صورت که خداوند "وجودی است که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد" حال چنین وجودی اگر تنها در ذهن باشد بدین معناست که بزرگتر از آن قابل تصور خواهد بود ، زیرا آنچه در خارج از ذهن است مسلماً بزرگتر از وجود ذهنی اوست و این مستلزم تناقض است . در نتیجه باید موجودی که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد در خارج وجود داشته باشد.^۸

آنسلم برهان را به شکل دیگری نیز بیان می‌کند و در آن بر روی مفهوم وجود واجب و قائم بالذات بودن او تأکید شده است . چنین وجودی که کمال لایتناهی است ، وجود برای آن به نحو منطقی

ضرورت دارد و فرض وجود نداشتن آن نا ممکن است. به عبارت دیگر منطقاً ضروری است که آنچه برای وجود واجب ضرورت دارد، محقق باشد. وجود از جمله چیزهایی است که برای واجب ضرورت دارد. در نتیجه وجود واجب غیر قابل انکار است.^۹ در شکل اول برهان آنسلم بر مفهوم کمال مطلق و در شکل دوم آن بر وجوب تکیه شده است.

ایراد گونیلون

گونیلون^{۱۰} معاصر آنسلم بر این برهان اشکالاتی وارد کرد از جمله اینکه برهان آنسلم منحصر در وجود خداوند نیست؛ زیرا آن را در جاهای دیگر نیز می‌توان بکار برد. او برای نمونه کاملترین جزیره را مثال می‌زند و می‌گوید: می‌توانیم تصویری از کاملترین جزیره را در ذهن داشته باشیم و طبق این برهان باید در خارج چنین جزیره‌ای وجود داشته باشد. چون اگر در خارج موجود نباشد کاملترین جزیره نخواهد بود.^{۱۱}

آنسلم مطابق تقریر دوم خود پاسخ می‌دهد که این برهان منحصرأ در مورد خداوند جاری می‌شود؛ زیرا در مورد خداوند وجود ضرورت دارد و این ضرورت در مفهوم خداوند اخذ شده است اما در مفهوم جزیره ضرورت وجود اخذ نشده است.^{۱۲}

گونیلون در اشکال دیگری اشاره می‌کند که چنین تصویری در ذهن نمی‌توان داشت؛ زیرا موجودی که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد شبیهی ندارد تا بتوان تصور روشنی از آن داشت. در واقع آنسلم از این طریق وجود خارجی چنین موجودی را اثبات می‌کند، اما گونیلون وجود ذهنی آن را نفی می‌کند.

پاسخ آنسلم به این اشکال این است که تمام مفاهیم بکار رفته در این عبارت از وضوح و روشنی کافی برخوردار است و لذا می‌توان تصویری از آن در ذهن داشت.^{۱۳} گونیلون اشکالات دیگری را نیز مطرح می‌کند که در نهایت ارزش برهان آنسلم را مخدوش می‌سازد. به همین جهت کسانی همچون دکارت در پی بازسازی آن تلاش کردند که در ادامه به آن می‌پردازیم.

دکارت و برهان وجودی

با انتقاداتی که از برهان وجودی آنسلم بوجود آمد، این برهان مدتی در قرون وسطی مغفول ماند تا آن که در قرن هفدهم دکارت^{۱۴} فرانسوی (۱۶۵۰-۱۶۵۹م) این برهان را از نو مطرح کرد. بیشتر بحثهای بعدی درخصوص برهان وجودی بر پایه تقریر دکارت صورت گرفته است.

البته مسلم نیست که تقریر دکارت از برهان وجودی به منظور بازسازی برهان آنسلم صورت گرفته باشد؛ زیرا او در پاسخ از ارتباط برهان وی با برهان آنسلم می‌گوید: «در اولین فرصت به برهان آنسلم نگاه خواهیم کرد».^{۱۵}

دکارت بر این نکته تأکید می‌کند که «وجود» می‌تواند در عداد صفات (محمولات) معرف خداوند قرار گیرد. همان طور که برابر بودن مجموع زوایای داخلی با دو قائمه جزء خواص ذاتی و ضروری یک مثلث است، وجود هم خاصه‌ی ضروری یا واجب یک موجود کامل مطلق و متعال است. مثلث بدون خواص ذاتی، نمی‌تواند مثلث باشد، و خدا هم بدون وجود، خدا نیست.

تنها تفاوت در این است که با تعریف مثلث نمی‌توان وجود خارجی آن را نتیجه گرفت، زیرا وجود جزء ذات مثلث بودن نیست. در حالی که در موجود کامل مطلق وجود صفت ذاتی اوست، یعنی وجود او عقلاً قابل استنتاج است؛ زیرا بدون آن، خداوند برخوردار از کمال لایتناهی و مطلق نخواهد بود.^{۱۶}

دکارت به گونه‌ی دیگری اعتقادش بر این است که ما موجود متناهی و ناقصی هستیم و در عین حال می‌توانیم تصور روشنی از مفهوم کمال مطلق و نا متناهی داشته باشیم. در نتیجه ما نمی‌توانیم علت آن باشیم؛ زیرا علت باید دست کم واجد تمام کمالات معلول باشد. پس بالضرورة ذات کاملی وجود دارد که همه کمالات مندرج در مفهوم ذات کامل را داراست و این ذات ضرورتاً همان خداست که به هنگام آفرینش این مفهوم کامل را در ما نهاده است.^{۱۷}

تقریر دکارت از برهان وجودی

دکارت در تامل سوم از کتاب «تاملات در فلسفه‌ی اولی» در اثبات وجود خداوند می‌گوید: «... همین که من هستم و از ذات کامل علی‌الاطلاق، (یعنی خدا) مفهومی در من هست ضروراً، نتیجه می‌گیرم که وجود خداوند با بداهت تمام ثابت شده است.»

دکارت مهمترین بخش برهان وجودی را در تامل پنجم بیان کرده است و با طرح این مسأله که اگر اموری با وضوح و تمایز مورد شناسایی قرار گرفته باشند حتماً محقق خواهند بود، در باب اثبات وجود خداوند چنین استدلال می‌کند:

«...اگر تنها از همین که می‌توانم مفهوم شیئی را از ذهن خودم بگیرم این نتیجه به دست آید که هر چیزی را که با وضوح و تمایز متعلق به این شیئی بدانم درواقع به آن تعلق دارد، آیا از همین نمی‌توانم برهانی برای اثبات وجود خدا به دست آورم؟ به یقین من مفهوم او، یعنی مفهوم وجود کامل مطلق را در ذهن خود از مفهوم هیچ شکل هندسی یا عددی کمتر نمی‌یابم. و همچنین علم من به این که وجود بالفعل و سرمدی به ذات او تعلق دارد، از علم من به این که هر چیزی که بتوانم برای شکل یا عددی اثبات کنم، درواقع به آن شکل یا عدد تعلق دارد، از حیث وضوح و تمایز کمتر نیست. بنابراین، حتی اگر تمام نتایجی که در تاملات پیشین گرفتم باطل باشد، یقین به وجود خداوند برای ذهن من دست کم باید به اندازه‌ی یقینی باشد که تاکنون به تمام حقایق ریاضی مربوط به اعداد و اشکال داشته‌ام، اگر چه این واقعیت ممکن است در وهله‌ی اول کاملاً بدیهی ننماید، بلکه به نظر بیاید که ظاهری مغالطه‌آمیز دارد؛ زیرا من که عادت کرده‌ام که در تمام اشیای دیگر میان وجود و ماهیت فرق بگذارم، آسان معتقد می‌شوم که در مورد خداوند هم ممکن است وجود از ماهیت جدا باشد و بنابر این می‌توان تصور کرد که خداوند وجود خارجی نداشته باشد. اما با این همه وقتی دقیق‌تر فکر می‌کنم با وضوح می‌بینم که وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه از ماهیت مثلث راست گوشه و یا مفهوم کوه از مفهوم دره غیر قابل انفکاک است.

بنابر این، تصور خدایی (یعنی ذات کامل مطلق) که فاقد وجود (یعنی فاقد کمالی) باشد همان قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم.

اما اگر چه تصور خدای بدون وجود، درست مانند کوه بدون دره واقعا برای من محال است با وجود این، همان‌طور که از صرف تصور کوه توام با دره لازم نمی‌آید که کوهی درعالم وجود داشته باشد،

همچنین از این که من خدا را واجد هستی تصور کنم ظاهراً لازم نمی‌آید که خدا موجود باشد، زیرا فکر من هیچ‌گونه ضرورتی به اشیا نمی‌دهد. و همان‌طور که می‌توانم اسب بالدار را تخیل کنم، با آن که اسب بالدار اصلاً وجود ندارد، همچنین چه بسا که من وجود را به خدا نسبت بدهم بی آن که اصلاً خدایی وجود داشته باشد. اما قیاس مع الفارق است و در زیر ظاهر این اعتراض مغالطه‌ای نهفته است؛ زیرا از این که من نمی‌توانم کوهی را بدون دره تصور کنم لازم نمی‌آید که کوه یا دره‌ای وجود داشته باشد، بلکه تنها لازم می‌آید که کوه و دره خواه موجود باشند و خواه موجود نباشند انفکاکشان از یکدیگر به هیچ روی ممکن نیست. اما تنها همین که نمی‌توانم خدا را بدون وجود تصور کنم مستلزم این است که وجود از خدا قابل انفکاک نباشد و بنابر این، خدا وجود واقعی داشته باشد. البته ذهن من نمی‌تواند این نوع وجود را تحقق بخشد، یا ضرورتی بر اشیا تحمیل کند، بلکه به عکس، ضرورت خود شیئی یعنی ضرورت وجود خداوند است که ذهن مرا و می‌دارد تا به این طریق ببیند؛ زیرا نمی‌توانم آن‌طور که اسبی را بدون بال یا با بال تخیل می‌کنم، خدا را بدون وجود (یعنی ذات کامل مطلق را بدون عالیترین کمال) تصور کنم.

در اینجا نباید گفت که البته بعد از این که خدا را جامع جمیع کمالات فرض کردم؛ چون وجود هم یکی از کمالات است واقعاً ناگزیرم او را موجود بدانم، اما اصل فرض واقعاً ضرورتی نداشت، همان‌طور که لازم نیست بگویم هر شکل چهار ضلعی را می‌توان در دایره ترسیم کرد، اما اگر چنین مفهومی را فرض کردم ناگزیر باید بپذیرم که لوزی هم، چون شکل است چهار پهلو، می‌توان آن را در دایره ترسیم نمود، که در آن صورت ناچار امر باطل را پذیرفته‌ایم. می‌گویم نباید چنین ادعایی کرد، زیرا اگر چه لازم نیست هرگز مفهومی از خدا به خاطر خطوط دهم، اما هرگاه اتفاق بیفتد که درباره‌ی ذاتی نخستین و متعال ببیندیم و مفهوم آن را از خزانه‌ی ذهن بیرون بیاورم، ناگزیر باید هر نوع کمالی را به او نسبت بدهم اگر چه در صدد احصای همه‌ی آنها و امعان نظر در یکایک آنها بخصوص، بر نیامده باشم. و همین ضرورت کافی است تا (بعد از آن که دریافتم که وجود کمال است) نتیجه بگیرم که این ذات نخستین و متعال واقعاً وجود دارد. همچنان که اصلاً لازم نیست مثلثی را تخیل می‌کنم، اما همین که خواستم شکل راست پهلوئی را که فقط از سه زاویه ترکیب یافته است در نظر بگیرم، کاملاً ضرورت دارد که تمام خواصی را که به آن استنتاج تساوی مجموع زوایای مثلث با دو قائمه کمک می‌کند، به آن نسبت بدهم، اگر چه ممکن است در آن موقع، به این نکته‌ی بخصوص، التفات نداشته باشم. اما وقتی بررسی می‌کنم که کدام یک از اشکال را می‌توان در دایره ترسیم کرد، می‌بینم به هیچ روی لازم نیست تمام شکل‌های چهار ضلعی را در شمار آنها بدانم، بلکه به عکس تا وقتی نخواهم چیزی را که با وضوح و تمایز قابل تصور نیست به ذهنم راه بدهم نمی‌توانم وجود چنین چیزی را حتی توهم کنم. بنابر این میان فرض‌های باطلی مانند فرض اخیر، و مفاهیمی حقیقی که همراه با من به وجود آمده است، و اولین و مهمترین آنها مفهوم خداست، تفاوت بسیار وجود دارد.^{۱۸}

درواقع مطابق بیان گیسلر، برهان وجودی دکارت در اثبات وجود خدا دوصورت دارد. صورت نخست آن به این شکل است:

- آنچه به وضوح و به نحو متمایز درک می‌کنیم دارای حقیقت است.

- ما به وضوح درک می‌کنیم که مفهوم موجود مطلق و کامل مستلزم وجود آن است.
- پس موجود مطلق و کامل نمی‌تواند فاقد وجود باشد.
- صورت دوم برهان دکارت چنین است :
- از نظر منطقی ضرورت دارد که آنچه ذاتی یک طبیعت است تصدیق شود.
- وجود منطقیاً بخش ضروری واجب الوجود است.
- پس ادعان به موجودیت واجب الوجود ضروری است.^{۱۹}

ارزیابی کانت از برهان وجودی

کانت این برهان را بیش از دیگران مورد انتقاد جدی قرار داده است. ایرادهای وی عمدتاً متوجه تقریر دکارت از برهان وجودی است. نقادی کانت بر دوپایه شکل گرفته است: نخست آنکه مطابق بیان دکارت اگر تصویری که از کمال مطلق داریم در خارج وجود نداشته باشد مستلزم تناقض است، در صورتی که ما اگر وجود موضوع و محمول را یکجا انکار کنیم تناقضی لازم نمی‌آید. تناقض آنجایی شکل می‌گیرد که موضوع قضیه ضروری را ثابت فرض کنیم و سپس محمول آن را منکر شویم. درواقع کانت بر روی نحوه ارتباط تصور ما از یک شیئی در ذهن با وجود خارجی اش پافشاری می‌کند. به همین جهت پایه دوم نقادی او اینگونه است که وجود یک محمول حقیقی نیست؛ بلکه همیشه رابط یک قضیه است:

«به طور صریح بگویم که وجود، محمول واقعی نیست. یعنی مفهومی که بتواند به مفهوم چیزی افزوده شود، نیست. وجود تنها عبارت از وضع شی یا برخی تعیینات آن است که فی نفسه وجود دارند. در کاربرد منطقی، «استن / هستن / بودن» [وجود]، منحصراً، رابط یک قضیه است. قضیه «خدا قادر مطلق است»، شامل دو مفهوم است که هر کدام از آنها، معنای خاص خودش را دارد؛ یعنی خدا و قدرت مطلق. واژه کوچک «است»، به سادگی یک محمول اضافی نیست، بلکه تنها محمول را برای موضوع خود وضع می‌کند. اینک اگر موضوع (خدا) را با همه محمول‌هایش (که از جمله آنها قدرت مطلق است) یکجا اخذ کنیم و بگوییم: «خدا هست» یا «خدا وجود دارد»، ما به مفهوم خدا هیچ محمول تازه‌ای نیفزوده‌ایم؛ بلکه فقط موضوع را فی نفسه با همه محمول‌هایش وضع کرده‌ایم. و درواقع آن را از این جهت که متعلق است که نشانگر مفهوم ذهن من است، وضع کرده‌ام. بدین ترتیب امر واقعی هیچ چیز بیشتری را از امر صرفاً ممکن را در بر ندارد»^{۲۰}

کانت در ادامه می‌افزاید: «صد تالر^{۲۱} واقعی حتی یک سنت هم بیشتر از صد تالر ممکن در بر ندارد؛ زیرا چنان که صد تالر ممکن، دال بر مفهوم و صد تالر واقعی دال بر موضوع و وضع آن است، اگر صد تالر واقعی چیزی بیشتر از صد تالر ممکن در بر داشته باشد، در این مورد مفهوم ذهنی من، کل موضوع را بیان نخواهد کرد و بنابراین مفهومی مناسب آن نخواهد بود. هر چند وضع مالی من با صد تالر واقعی به گونه‌ای کاملاً متفاوتی بیشتر از مفهوم محض آن (یعنی مفهوم آن) متأثر می‌شود، زیرا موضوع چنان که واقعاً وجود دارد، به طور تحلیلی در مفهوم ذهنی من مندرج نشده است، بلکه به طور ترکیبی به ذهن من افزوده شده است و با این حال خود صد تالر ادراک شده به خاطر تحصیل وجود در خارج، کمترین افزایشی بر مفهوم ذهنی من ندارد» (همان).

به اعتقاد وی « با هر تعداد و هر گونه محمولی که ممکن است چیزی را تصور کنیم - حتی اگر آن را کاملاً معین سازیم - آنگاه که می‌گوییم: « این شیء هست »، کوچکترین چیزی به شیء افزوده نمی‌شود؛ در غیر این صورت، این دقیقاً همان چیزی نیست که وجود دارد؛ بلکه چیزی بیشتر از آن است که در آن مفهوم اندیشیده‌ایم. بدینسان هنگامی که می‌گوییم چنین شیء ناقصی وجود دارد، آن واقعیت ناپود، به آن شیء افزوده نمی‌شود. بر عکس، این چیز با همان نقصی که من آن را با آن تصور کرده‌ام، وجود دارد؛ زیرا در غیر این صورت، چیزی که هست متفاوت از آنچه که من تصور کردم خواهد بود. بنابراین، وقتی که ذاتی را به عنوان واقعیت متعالی و بدون هر گونه نقصی تصور می‌کنم، این پرسش هنوز باقی است که آیا آن وجود دارد یا نه؟ زیرا هر چند تصور من از محتوای واقعی ممکن یک شیء، به طور کلی، چیزی کم ندارد، ولی هنوز نوعی نقص در ارتباط با کل وضع فکری من وجود دارد؛ یعنی آن معرفت از این موضوع، به گونه «پسینی»^{۲۲} نیز ممکن است. اینک علت مشکل کنونی‌مان که در اینجا حاکم است را می‌یابیم. جایی که به موضوعی از حواس می‌پردازیم، نمی‌توانیم وجود شیء را با مفهوم صرف آن خلط کنیم؛ زیرا از طریق مفهوم، موضوع به طور کلی، تنها به عنوان مطابق با «شرایط کلی» معرفت تجربی ممکن، تصور می‌شود؛ در حالی که از طریق وجود آن، موضوع، به طور کلی، به عنوان متعلق به زمینه تجربه به عنوان کل تصور می‌شود. از این رو، با ارتباط یافتن با «محتوای» تجربه، به عنوان یک کل، مفهوم موضوع کمترین افزایشی نمی‌یابد. تنها چیزی که به وجود آمده این است که ذهن ما بدین وسیله یک درک ممکن اضافی به دست آورده است. بنابراین، شگفت‌آور نیست که اگر کوشش کنیم وجود را تنها از طریق مقوله صرف تصور کنیم، نتوانیم نشانه واحدی که وجود را از امکان محض متمایز سازد، مشخص سازیم»^{۲۳}.

به عقیده کانت صغرای برهان وجودی یعنی " وجود به عنوان یکی از کمالات باید بر موجود مطلق حمل شود" نادرست است؛ زیرا وجود محمول واقعی نیست.

چنانچه وجود محمول واقعی نباشد و چیزی را بر موضوع اضافه نکند، در آن صورت اثبات وجود خدا امری ناممکن است. کانت با مثالی که ارائه می‌کند، فزون بخشی را برای وجود، هم در ذهن و هم در خارج انکار می‌کند.

گزاره «خدا وجود دارد» از نظر کانت نه «تحلیلی»^{۲۴} است و نه «ترکیبی»^{۲۵}؛ گزاره تحلیلی گزاره‌ای است که محمول از حلق ذات موضوع و تحلیل آن بر گرفته شده و هرگز از آن جدا نمی‌گردد، بطوری که انکار آن مستلزم تناقض است. چنین محمولی چیزی را بر موضوع نمی‌افزاید. اما گزاره ترکیبی از تحلیل موضوع حاصل نمی‌شود، بلکه چیزی فراتر از آن دارد و با انضمام به موضوع موجب توسعه آن می‌گردد. حال گزاره‌ای که وجود، محمول آنرا تشکیل می‌دهد تحلیلی نیست، زیرا وجود از تحلیل هیچ مفهوم یا ماهیتی بدست نمی‌آید؛ ترکیبی هم نیست؛ زیرا وجود به قول کانت هیچ توسعه‌ای به موضوع نمی‌دهد.^{۲۶}

به اعتقاد وی « مفهوم ذات متعالی از جهاتی متعدد، مفهومی بسیار سودمند است؛ ولی درست به همین سبب که صرفاً یک مفهوم است، به کلی ناتوان است تا به میانجی او و به خودی خود، شناختمان را در ارتباط با آن چه وجود دارد، توسعه دهد. حتی به این کار نیز قادر نیست تا در زمینه

امکان یک وجود بیشتر، چیزی به ما بیاموزاند. معیار تحلیلی امکان که عبارت از این اصل است که اثبات‌های محض (واقعیتها) به هیچ تناقضی منتهی نمی‌شود را نمی‌توان در مورد آن مفهوم انکار کرد؛ ولی از آنجا که واقعیتها با ویژگی‌های خاص خودشان به ما داده نشده‌اند و حتی اگر داده شده بودند، ما هنوز در وضعی نبودیم که در مورد آنها داوری کنیم؛ زیرا معیار امکان معرفت ترکیبی، هرگز جز در تجربه که متعلق یک ایده نمی‌تواند بدان تعلق داشته باشد، مورد لحاظ قرار نگرفته است. ارتباط همه صفات واقعی در یک شیء، امری ترکیبی است که امکان آن را نمی‌توانیم به طور «پیشینی» تعیین کنیم.^{۲۷}

به نظر او بر فرض اینکه وجود را محمول واقعی در گزاره فوق بدانیم باز اثبات وجود برای خدا امکان پذیر نیست: «در قضیه حملیه اگر موضوع قضیه را ثابت فرض کرده، محمول را سلب یا انکار کنیم، تناقض به وجود می‌آید؛ از این رو، انفکاک چنین موضوع و محمولی، ممکن نیست. ولی اگر موضوع و محمول را با هم سلب کنیم، تناقضی پدید نمی‌آید؛ زیرا در این صورت چیزی وجود ندارد تا با آن چه که سلب شده، تناقض داشته باشد. به عنوان مثال اگر مثلث را بپذیریم و سه زاویه آن را سلب کنیم، تناقض است؛ ولی اگر مثلث و سه زاویه‌اش را با هم سلب کنیم، تناقض نیست.

قضایای مربوط به خدا هم این گونه است: اگر خدا را بپذیریم و هر یک از محمولهای حقیقی او را انکار کنیم، به تناقض گرفتار آمده‌ایم ولی اگر موضوع و محمول را با هم انکار کنیم، مثلاً بگوییم نه خدایی هست و نه قدرتی، تناقض نخواهد بود. وقتی که شما بگویید: خدا نیست؛ موضوع را با تمام محمولهایش رفع کرده اید، پس دیگر تناقض از کجا زاده خواهد شد؟^{۲۸}

به اعتقاد کانت معنای گزاره «خدا وجود دارد» این است که ما تمام اوصاف خدا را بصورت یکجا در ناحیه موضوع متمرکز کرده و سپس به امکان عام عینیت او را ثابت نموده ایم. به عبارت دیگر ما در این گزاره موضوع را با همه محمولهایش یکجا وضع کرده ایم.^{۲۹}

بنا بر این از نظر ایشان اثبات وجود برای خداوند نه تنها از طریق برهان وجودی بلکه به کلی از طریق برهان عقلی ممکن نیست و عقل در این وادی تکیه گاهی ندارد و تمام تلاشها در این زمینه بساد فنا می‌رود. به همین خاطر است که ایشان اثبات وجود خدا را به حکمت عملی وانهاده است.^{۳۰}

بررسی دیدگاه کانت در پرتو مبانی فلسفه اسلامی

الف- عدم تناقض در گزاره‌هایی که موضوع و محمول با هم مورد انکار واقع شوند عمومیت ندارد؛ زیرا چیزی که خارجیت عین ذات اوست، انکار موضوع و محمول بصورت یکجا موجب تناقض است. ذات خداوند عین هستی و خارجیت است. حکمای مسلمان این مسأله را تحت عنوان «الواجب ماهیته انیته» برهانی ساخته^{۳۱} و واجب الوجود را وجود محض و میرای از ماهیت دانسته‌اند. بر این مبنا در قضیه «خدا هست»، موضوع و محمول عین یکدیگر و یک چیزند، و از این نظر که محمول افزایشی بر موضوع ندارد دیدگاه کانت را تأیید می‌کند. اما اینکه موضوع را با محمول یکجا منکر شویم و در آن صورت تناقضی هم لازم نیاید سخنی نادرست است؛ زیرا انکار طرفین چنین قضیه ای که عین هستی هستند، مستلزم سلب شیء از خود است، و این تناقضی صریح است. کانت اعتراف می‌کند که معنای

موجودیت خداوند، اجتماع همه صفات حق در موضوع خداست و این به معنای عینیت وجود با خدا و با همه صفات اوست که مورد تأیید حکمای اسلامی است.^{۳۲}

حال چگونه می‌توان وجود را از خدا و همه صفات و کمالات او سلب کرد بطوری که تناقض لازم نیاید؟ معنای ضرورت ازلیه که در آثار حکمای اسلامی آمده است همین است که محمول وجود به ضرورت ازلیه بر ذات حق حمل می‌شود و هرگز از موضوع خود سلب نمی‌شود و گرنه تناقض بیار می‌آورد. تنها در صورتی سلب محمول وجود از موضوع خود در قضیه «خدا وجود دارد» مستلزم تناقضی نیست که محمول به حمل شایع از موضوع به حمل اولی سلب گردد.^{۳۳}

ب- به موازات تقسیمی که کانت از گزاره‌ها بعمل می‌آورد و آنها را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کند، حکمای مسلمان نیز قضایا را به لحاظ محمول به قضائاتی که دارای محمول بالضمیمه و قضائاتی که دارای محمول بالضمیمه هستند تقسیم کرده اند:

والخارج المحمول من صمیمه یغایر المحمول بالضمیمه^{۳۴}

قضیه ای که محمول از حاق ذات آن انتزاع می‌شود خارج محمول یا محمول بالضمیمه است؛ اما محمولی که انتزاع آن مشروط به انضمام یک واقعیت خارجی به موضوع است، محمول بالضمیمه خوانده می‌شود. خارج محمول عین همان قضایای تحلیلی کانت نیست، بلکه اعم از آن است؛ زیرا علاوه بر ذات و ذاتیات، شامل مفاهیمی که جدای از مصادیق خود نیستند، مانند وجود و وحدت نیز می‌شود.^{۳۵}

آنچه کانت از مثال یکصد تالر خارجی و عدم افزایش آن نسبت به یکصد تالر ذهنی نتیجه می‌گیرد، تنها محمول بالضمیمه نبودن وجود برای موضوع خود به حسب خارج و واقعیت عینی را شامل می‌شود. اما این استدلال نمی‌تواند عدم افزایش محمول وجود را در فضای ذهنی به اثبات برساند.

حکمای اسلامی با تفکیک وجود و ماهیت در ذهن، آنها را به لحاظ مفهومی مغایر یکدیگر دانسته اند؛ زیرا اگر وجود عین یا جزء ماهیت بود در آن صورت اثبات وجود برای ماهیت به حد وسط نیاز نداشت و تصور هر ماهیتی در ذهن ملازم با وجود آن بود.^{۳۶} بنابر این وقتی که وجود را در ذهن بر ماهیت حمل می‌کنیم یک انضمامی صورت گرفته و علاوه بر آن معلومات ذهنی ما را نیز افزایش می‌دهد.^{۳۷}

ج- صدر المتألهین دو نوع حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی را متمایز ساخته است.^{۳۸} در حمل اولی ذاتی اتحاد میان موضوع و محمول در مفهوم و اختلاف آنها به اجمال و تفصیل است؛ اما در حمل شایع صناعی اتحاد طرفین قضیه به لحاظ وجود و مصداق است و بازگشت آن به این است که موضوع از افراد مفهوم محمول است.

صدر المتألهین حمل شایع را دو قسم کرده است: یکی قضیه ای است که در آن ماهیت بر فرد حقیقی خود حمل می‌شود، مانند «زید انسان است». این نوع قضیه هر چند محمول نسبت به موضوع خود افزایشی ندارد؛ اما جزء قضایای شایع صناعی به شمار می‌آید؛ زیرا اتحادی که در آن میان موضوع و محمول صورت گرفته است به حسب خارج است.

قسم دیگر حمل شایع صناعی است که محمول عرضی را بر موضوع قضیه حمل کنیم. در این قسم محمول بر موضوع افزایش ایجاد می‌کند. آنچه که کانت مد نظر دارد تنها حمل شایع از نوع دوم است و از قسم دیگر غافل مانده است. این غفلت موجب شده است که وجود را محمول واقعی نداند و حال آنکه وجود به حمل شایع از نوع نخست قابل حمل بر موضوع خود می‌باشد.

د- محمول حقیقی نبودن وجود به معنای خروج قضایای هلیه بسیطه از دایره قضایاست. در فلسفه اسلامی قضایائی که محمول وجود داشته باشند به هلیات بسیطه موسوم اند و در مقابل قضایای هلیه مرکبه قرار دارند. در قضیه هلیه بسیطه وجود رابط نمی‌آید و امکان وجود آن هم نیست و کلمه «است» هم که بکار می‌رود رابط نیست بلکه نشانگر نسبت حکمی اتحادیه است. مفاد این گونه قضایا «ثبوت الشیء» است، و چون در نظام فلسفی صدر المتألهین اصالت وجود به اثبات رسیده است، این ثبوت و تحقق متعلق به وجود است. بنا براین وجود نه تنها صرف یک رابط نیست بلکه در قضایای هلیه بسیطه بیانگر ثبوت و تحقق خارجی موضوع است.

قضیه هلیه بسیطه مجرای قاعده فرعیه نیست تا مشکل دور و تسلسل پیش آید؛ زیرا محمول اصل تحقق موضوع است. موضوع وجودی سوای از محمول خود ندارد تا ثبوت شیء لشیء باشد. قضایای مورد نظر کانت مفاد ثبوت شیء لشیء است، به همین خاطر هلیه بسیطه برای او فاقد معناست. محمول وجود اگر به لحاظ خارج افزایشی نسبت به موضوع ندارد به دلیل اعتباری بودن ماهیت است. بنا بر این فراتر از حد فزون بخشی است.

نکته حائز اهمیت دیگر اینکه از نظر کانت وجود حتی آنجائی که محمول واقع می‌شود نیز رابط است و نمی‌تواند افزایشی ایجاد کند. اما در فلسفه اسلامی بالعکس هر جا وجود رابط باشد افزایش هم هست. بدون وجود رابط که در ضمن طرفین متحقق است و در عین حال داخل هیچیک از آنها نیست، هرگز افزایشی صورت نمی‌پذیرد.^{۳۹}

نکته دیگر اینکه اگر هلیه بسیطه را مطابق ادعای کانت قضیه به شمار نیاوریم تنها در مورد قضایای شخصی صادق است، مشروط به اینکه مفهوم جزئی را بپذیریم اما اگر گفته شود مفهوم از آنجهت که مفهوم است کلی است، در آن صورت ادعای کانت مشکل بیشتری پیدا می‌کند.

استحکام برهان هستی‌شناسی در فلسفه اسلامی

اشکالاتی که به نظرات کانت وارد است دلیل تمامیت و تأیید برهان وجودی به بیان و تقریر امثال دکارت و آنسلم نیست، بلکه آنها نیز از مشکلات دیگری برخوردارند. یکی از این مشکلات خلط مفهوم و مصداق و یکسان پنداشتن عین و ذهن است. آنسلم و دکارت نوعی ملازمه میان مفهوم و مصداق قائل شده‌اند. اما باید توجه داشت که هر مفهومی مستلزم مصداق نیست و نیز هر مصداقی لزوماً دارای مفهوم ذهنی نمی‌باشد. به عنوان مثال ما از امور باطل و خیالی همچون شریک الباری و دیو، مفاهیمی در ذهن می‌سازیم که در خارج مصداقی از آنها نمی‌یابیم و نیز امور ناشناخته، مصادیقی در خارج هستند که مفهومی از آنها در ذهن ما نیست. مفهوم "شیئی که برتر از آن را نمی‌توان تصور کرد" یک امر ذهنی است که از مصداق خارجی حکایت می‌کند که یک امر خارجی است و همانطور که امر خارجی هرگز به ذهن راه نمی‌یابد، امر ذهنی نیز به خارج راه نمی‌برد. وجود خارجی داشتن از خصوصیات

مفهوم موجود برتر نیست بلکه مربوط به مصداق آن است و این خلط مفهوم و مصداق و مغالطه ناشی از حمل اولی ذاتی و شایع صناعی است. در قضیه «خدا موجود است» وجود به حمل شایع بر موضوع حمل شده است اما در قضیه «موجود کامل موجود کامل است» موجودیت به حمل اولی حمل شده است و میان صدق و کذب این دو قضیه ملازمه ای وجود ندارد که بتوان از یکی به دیگری رسید. مفهوم موجود کامل در ذهن به حمل اولی موجود کامل است اما به حمل شایع موجود کامل نیست، زیرا در محدوده ذهن است و نمی‌تواند به خارج منتقل شود و گرنه اشکالی که گونیلون در مورد جزیره مطرح کرد وارد می‌شود و اگر دکارت در دفاع از آن، وجود را از ضروریات موجود کامل بداند، پاسخش آن است که وجود خارجی از احکام مصادیق است نه مفاهیم.

اشکال اساسی دیگر آنان عدم تفکیک و تمییز میان دو ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی است. هر چقدر که از کمالات و صفات کمالیه از جمله وجود را برای یک شیء ضروری بدانیم، تنها یک ضرورت ذاتی که مقید به مادام الوجود است ساخته ایم، یعنی موضوع باید مقید به وجود باشد تا این اوصاف بر آن حمل گردد. اما ضرورت ذاتیه به هیچ روی ناظر به خارج نیست و نمی‌تواند موضوعی را در خارج از ذهن اثبات کند.

در فلسفه اسلامی به همه این دقایق توجه شده و بر اساس آن برهان وجودی شکل گرفته است به طوری که هیچیک از اشکالات فوق متوجه آن نیست و بدین ترتیب حکمای اسلامی از طریق ضرورت ازلی برهان وجودی را استحکام بخشیده اند.

ضرورت ازلی برخلاف ضرورت ذاتی که مقید به مادام الوجود است به هیچ قیدی و شرطی مقید نیست. موضوع قضیه ای که ضرورت ازلی دارد، نه حیثیت تعلیلیه دارد و نه دارای حیثیت تقییدیه است، بلکه در حد ذات خود و با حیثیت اطلاقیه استحقاق حمل وجود را دارد. این ضرورت تنها در حقیقت وجود که صرف الحقیقه است و ثانی و تکرار ندارد ثابت است. بنابر این با ضرورت ازلیه حقیقت صرف و محض وجود (نه مفهوم آن) را بر خدا که برتر از آن را نمی‌توان تصور کرد حمل می‌شود که در این صورت خلط مصداق و مفهوم نشده است، چرا که اینجا حقیقت، صرف وجود است نه مفهوم آن و همچنین ایرادات کانت نیز بر آن وارد نمی‌شود.^{۴۰}

بدین ترتیب در فلسفه اسلامی برهان وجودی همانند سایر براهین اثبات وجود خدا بر قله استحکام و اعتبار می‌نشیند و می‌طلبد که فلاسفه غربی سعی در آشنایی با دستاوردهای فلاسفه مسلمان داشته باشند، کما اینکه حکمای مسلمان نیز چنین وظیفه ای را در خود احساس کرده اند. به امید اینکه ثمره این تعامل فکری و فلسفی را در آینده در غرب و شرق شاهد باشیم.

پی‌نوشت‌ها

1- ontological argument

۲ جان هیک: فلسفه دین؛ ص ۴۲

۳. ماجد فخری: مقاله فارابی و برهان وجودی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تحقیقات اسلامی (نشریه

بنیاد دایرة المعارف اسلامی) سال چهارم شماره ۱ و ۲، ۱۳۶۸ - ۳

. کانت، ایمانوئل: سنجش خرد ناب، ترجمه ادیب سلطانی، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۲ ش، ص ۶۵۶ -

5 - priori reasoning

6 - posteriori reasoning

۷. ادواردز ، پل: دایرة المعارف ، مقاله خدا در فلسفه ، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی ، ص ۳۵ -

۸. جان هیک : فلسفه دین ، ص ۴۲ و ۴۳ -

۹. آل گیسلر ، نورمن : فلسفه دین ، ج ۱ ، ص ۱۸۸ -

10- gaunilon

۱۱. جان هیک: همان، ص ۴۵ -

۱۲. همان و نیز آل گیسلر ، نورمن همان ج ۱ ، ص ۱۹۰ - ۱۹۱ -

۱۳. همان -

14- Rene Descartes

۱۵. ر.ک جان هیک : فلسفه دین ، ص ۴۶ -

۱۶. همان ، ص ۴۷ -

۱۷. اتین ژیلسون : نقد تفکر فلسفی غرب ، ترجمه دکتر احمد احمدی ، چ چهارم انتشارات حکمت ، ص ۱۷۲ -

۱۷۳.

۱۸. رنه دکارت : تاملات در فلسفه اولی ، ترجمه احمد احمدی ، چ دوم ، مرکز نشر دانشگاهی ، ص ۷۳ - ۷۶ -

۱۹. گیسلر : همان ، ص ۱۸۹ -

20 - kant ;A599,B627

۲۱. نوعی سکه نقره‌ای رایج در کشور آلمان.

22 - a posteriori

23- A 601, B629

24- analytic

25- synthetic

۲۶. تمهیدات / ۹۶

27-A 602, B630

28-A 623B ۵۹۵

29-A5 99,B627

۳۰. فروغی : سیر حکمت در اروپا ۲/۲۴۸ -

۳۱. والحق ماهیته انیته أذ مقتضى العروض معلوليته (سبزواری ، شرح المنظومه ۹۶/۲)

۳۲. اسفار ۱۳۳/۶

۳۳. جوادی آملی ، تبیین براهین اثبات خدا / ۲۰۱ -

۳۴. سبزواری ، شرح المنظومه ، ۱/۱۵۴

۳۵. جوادی آملی ، تبیین براهین اثبات خدا / ۲۰۳ -

۳۶. علامه طباطبائی ، بدایه الحکمه / ۱۲

۳۷. حائری یزدی ، هرم هستی / ۳۷

۳۸. اسفار / ۱/۲۹۲

۳۹. حائری یزدی ، کاوشهای عقل نظری / ۱۰۸-۱۰۹ -

۴۰. حائری یزدی : کاوشهای عقل نظری ، ص ۲۲۳ - ۲۲۴ -

کتابشناسی

- اتین ژیلسون : نقد تفکر فلسفی غرب ، ترجمه دکتر احمد احمدی ، چ چهارم ، انتشارات حکمت ، تهران ۱۳۷۳ ش .
- ادواردز ، پل : دایرة المعارف ، مقاله خدا در فلسفه ، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی .
- ال. گیسلر نورمن : فلسفه دین ، ترجمه حمید رضا آیت اللهی ، انتشارات حکمت ، چاپ اول ، تهران ۱۳۷۵ ش .
- جان هیک : فلسفه دین ، ترجمه بهزاد سالکی ، چ اول ، انتشارات بین المللی الهدی ، تهران ، بی تا .
- جوادی آملی ، عبد الله : تبیین براهین اثبات خدا ، به اهتمام حمید پارسانیا ، چ اول ، مرکز نشر اسراء ، قم ، بی تا .
- حائری یزدی : کاوشهای عقل نظری ، چ دوم ، مؤسسه انتشارات امیر کبیر ، تهران ۱۳۶۱ ش .
- --- : هرم هستی ، چ دوم ، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ، تهران ۱۳۶۱ ش .
- رنه دکارت : تأملات در فلسفه اولی ، ترجمه احمد احمدی ، چ دوم ، مرکز نشر دانشگاهی ، تهران ۱۳۶۹ ش .
- سبزواری ، ملا هادی : شرح المنظومه (قسم الحکمه) ، به کوشش حسن زاده آملی ، مسعود طالبی ، ۳ ج ، چ اول ، نشر ناب ، قم ۱۴۱۶ ق .
- --- : شرح المنظومه (قسم المنطق) ، به کوشش حسن زاده آملی ، مسعود طالبی ، ۳ ج ، چ اول ، نشر ناب ، قم ۱۳۶۹ ش .
- طباطبایی ، محمد حسین : بدایة الحکمه ، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة مدرسين بقم المشرفه ، قم ۱۳۶۴ ش .
- فخری ، ماجد : مقاله فارابی و برهان وجودی ، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی ، تحقیقات اسلامی (نشریه بنیاد دایرة المعارف اسلامی) ، سال چهارم ، ش ۱ و ۲ - ۱۳۶۳ ش .
- فروغی ، محمد علی : سیر حکمت در اروپا ، ۳ ج ، چ سوم ، انتشارات زوار ، تهران ۱۳۷۲ ش .
- کانت ، ایمانوئل : سنجش خرد ناب ، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی ، مؤسسه انتشارات امیر کبیر ، تهران ۱۹۸۳ م .
- --- : تمهیدات ، ترجمه غلامعلی حداد عادل ، چ دوم ، مرکز نشر دانشگاهی ، تهران ۱۳۷۰ ش .
- ملاصدرا : الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ، ۹ ج ، چ سوم ، دار احیاء التراث العربی ، بیروت ۱۹۸۱ م .

بازخوانی و نقد اندیشه اخلاقی کانت از منظر السدیر مک اینتایر

حمید شهریاری*

چکیده

السدیر مک اینتایر (Alasdair MacIntyre) یکی از مهمترین ناقدان اخلاق کانتی محسوب می شود به طوری که اینک هر فیلسوف اخلاقی که به نقد کانت می پردازد به نظرات او که در کتابش با عنوان "در پی فضیلت (After Virtue)" بیان داشته نگاهی دارد. تیز بینی او در کشف پیشفرضهای اخلاق کانتی و لوازم باطلی که دارد یکی از نقاط قوتی است که موجب توجه به نقدهای مک اینتایر از اخلاق عصر روشنگری به طور عام و از اخلاق کانتی به طور خاص شده است.

مک اینتایر معتقد است عاطفه گروهی در اخلاق دنیای مدرنیسم جوی غالب می باشد و تفکر کانت از این حیث جالب است که در تعارض با عاطفه گروهی است. عاطفه گرایان به انسانها همچون وسیله ای برای رسیدن به امیال خود می نگرند و مک اینتایر همچون کانت به شدت با این تفکر مخالفت می ورزد. در عین حال او به معضلاتی تنبه می دهد که اخلاق کانتی با آن مواجه است. این مقاله در صدد است ضمن بیان دیدگاه اخلاقی کانت به بررسی این معضلات بپردازد. مک اینتایر اخلاق کانتی را با آراء اخلاقی فیلسوفانی چون ارسطو، کرکگارد، هیوم و میل مقایسه می کند. گاهی اخذ و اقتباسهای آنها را نشان می دهد، گاهی بر تعارضاتشان انگشت می نهد و گاهی نیز اشکالات هر یک را بر دیگری گوشزد می کند. این مقاله در نهایت به نظر برخی از کانت شناسان معاصر می پردازد که معتقدند بهتر بود مک اینتایر به جای نقد یکسره اخلاق کانتی از بنیادهای عقل گرایانه او برای بازنویسی اخلاق سعادت گرا و فضیلت مدار ارسطویی - که او مدعی حمایت از آنست - بهره می برد. اما مک اینتایر این نظر را نمی پذیرد و اشکالات اخلاق کانتی را بیش از آن می بیند که بتوان در یک شاکله ارسطویی با آن مدارا کرد.

* . استادیار و معاون پژوهشی مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت.

امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) یکی از شاخصترین چهره‌های فلسفه اخلاق در دوران مدرنیسم غرب است. کانت نظریه اخلاقی خود را در کتاب «مابعد الطبیعه اخلاق» به تفصیل بیان نموده است. او معتقد بود که الزامات اخلاقی از اوامر الهی اخذ نمی‌گردد و مراجع انسانی و فرهنگ جاری جوامع نیز القاگر اخلاق نتوانند بود. او همچنین تلاش کرد اخلاق را از ترجیحات و تمایلات شخصی برکنار دارد و صرفاً آن را بر پایه عقل محض بنا نهد. در عین حال سعادت‌گروی و غایت‌انگاری ارسطویی را نیز انکار می‌کرد. در حقیقت او مخالف نتیجه‌گروی در اخلاق بود و توجیه احکام و افعال اخلاقی را در گرو اهداف و نتایج آن نمی‌دانست. به نظر او فعل اخلاقی را باید به خاطر خود آن فعل انجام داد نه به خاطر اهداف و غایاتی که در پی دارد؛ در این حال اخلاق خود هدف است و وسیله نیست. از آن جهت که افراد به رغم تلاشهای فراوان گاهی به اهداف خود نمی‌رسند و ما او را اخلاقاً مقصر نمی‌دانیم پس معلوم می‌شود خوبی اخلاقی در گرو دستیابی به اهداف نیست. در این حال خوبی اخلاقی کاملاً به نیت عامل بستگی دارد که همیشه در توانش است. به نظر او «محال است در عالم یا در خارج از عالم چیزی را بدون قید و شرط جز اراده نیک، خیر نامید»*** (۱) تاریخچه فلسفه اخلاق، ص ۳۸۳ و مابعد الطبیعه اخلاق، ص ۳۹۳ به نقل از کاپلستون ج ۴، ص ۳۲۳.*** البته او بین دو نوع نیت و انگیزه تفکیک می‌کند؛ اول انگیزه و میل به خوشبختی و سعادت است و دیگری انگیزه وظیفه‌شناسی یعنی عمل به آنچه اخلاقاً بایسته است به دلیل بایسته بودن آن. او نوع دوم را بر می‌گزیند و معتقد است کسی که اخلاقاً نیت خیر دارد حتماً باید به انگیزه تکلیف و وظیفه عمل کند.

او در صدد برمی‌آید اصلی در اخلاق تدوین کند که دستور عملی عقلانی برای افعال انسانی باشد و در عین حال از تمایلات و عواطف فاعل اخلاقی و نیز ارتباطات اجتماعی ایشان برکنار باشد و همه ایشان آن را بپذیرند و عمل بدان را بپسندند. کمترین شرط عقلانیت نزد کانت اصل منطقی امتناع تناقض است و باید در قاعده اخلاقی ما ملحوظ باشد. این اصل وقتی در استدلالهای اخلاقی بکار رود دیگر صرفاً یکی از قواعد منطقی نیست و به صورت میزانی برای زندگی اخلاقی در می‌آید. کانت اصل اخلاقی خود را از همین جا شروع می‌کند. هر عاملی تا آنجا که فقط بر مبنای عقل عمل کند فقط ضوابطی را برمی‌گزیند که خالی از تناقض باشند.

کانت همچنین می‌گوید قاعده‌ای که نتواند قاعده‌ای برای همه باشد نمی‌تواند از اصول اخلاقی تلقی گردد. هر اصلی که کلیت‌پذیر نباشد اخلاقی نیست. این اصل مطلوب کانت بود و او آن را «قاعده اخلاقی» یا «امر مطلق» نام نهاد یعنی امری که تجزیه و قطعی است و مشروط به قید و شرطی نیست. چنین قاعده‌ای یگانه و واحد است و وجود بیش از یکی از آن ممکن نیست، ولی کانت سه تقریر از آن را به صورت سه فرمول ارائه می‌دهد که هر یک باعث روشنتر شدن آن برای ما می‌گردد و میان آنها صورت اول را از همه بیشتر ترجیح می‌دهد.*** (۲) اخلاق در فلسفه کانت، صص ۷۰-۶۱ نگارنده سطور در بخشهای دیگر نیز از این کتاب استفاده برده است.***

او تقریر اول این اصل را که به «اصل قانون کلی» معروف گشته است چنین بیان می‌دارد: «هرگز نباید به شیوه‌ای عمل کنم که در همان حال نتوانم بخواهم که به صورت قانونی عام درآید». این سنگ بنای اخلاق کانتی است و دیگر اصول اخلاقی انسانها باید بر آن تطبیق کند. این وظیفه اولیه است و هر

فعلی بدون ملاحظه نتایجی که ببار می‌آورد باید بر آن منطبق باشد. از این رو او را یک وظیفه‌گرای قاعده‌نگر دانسته‌اند. در نظر او تمام اصول جزئی‌تر از این اصل کلی نشأت می‌گیرد و تمسک به این اصل در اخلاق لازم و کافی است. مثلاً نزد کانت قول دروغین دادن خطاست نه بدان دلیل که نتایج ناگواری ببار می‌آورد بلکه بدان دلیل که نمی‌توان خواست که قول دروغین دادن قاعده‌ای همگانی گردد.

یکی دیگر از تقریرهای این اصل معروف به «اصل هدف فی نفسه» و محتوای آن این است که بگوییم «با انسانها (خودت و دیگران) نه به مثابه وسیله بلکه به مثابه هدف و غایت عمل کن» یعنی چنان نباشد که انسانها نزد تو وسیله‌ای برای رسیدن به اهدافی دیگر باشند بلکه انسانها خود غایت و هدف هستند.*** (۳) Onora O'Neill, 'Kantian Ethics', A Companion to Ethics, ed. Peter Singer, pp. 571-581 *** دوران مدرنیسم قرار می‌دهد که به انسانها به چشم وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف و خواسته‌های خود می‌نگرند. او این ویژگی را چنین تعریف می‌کند که غایت در نظر گرفتن انسانها به این است که دلالی خوب برای عمل کردن به سبکی خاص را ارائه کنیم ولی ارزیابی آن دلائل را به خود ایشان واگذار کنیم یعنی نباید به دیگران آنچه را ما خوب می‌انگاریم تحمیل کرد و در او تأثیر نهاد که بدان کار کشیده شود مگر این که نزد خود او دلالی خوب برای عمل به آن فعل موجود باشد. در این حال باید به دلالی تمسک نمود که دلالی کلی و غیر شخصی هستند. در این حال با انسانها به عنوان صاحب یک اراده عقلانی رفتار کرده‌ام و ایشان را شایسته همان احترامی دانسته‌ام که برای خود قائلم. در مقابل وسیله قرار دادن انسانهای عقلانی به این است که به هر وسیله ممکن و غیر عقلانی از ایشان برای تحقق اهداف خود بهره‌جویم.*** (۴) After Virtue, pp. 32-4 & 64 ***

مک‌اینتایر سعی دارد نشان دهد که ریشه اقوال و مواضع کیرکگارد در کلمات کانت است.*** (۵) After Virtue, pp. 93-44 *** و ضمن آن به بررسی و شرح اقوال کانت نیز می‌پردازد. کانت در فلسفه اخلاق خود دو ادعای به ظاهر ساده دارد اول این که اگر قواعد اخلاق عقلانی هستند باید مانند علم حساب برای همه عقلاء چنین باشد. و دوم این که اگر قواعد اخلاق الزام‌آور است که هست، پس توانایی انسانها بر انجام آنها اهمیتی ندارد بلکه آنچه مهم است این که ایشان اراده و نیت انجام آن را داشته باشند. برای توجیه قواعد اخلاقی باید دید که کدام اصل و قانون اخلاقی است که اراده و نیت را مشخص می‌کند و آن را از اصول دیگری که چنین نیستند تمییز داد و این تمییز نیازمند یک آزمون است. سعادت‌گروی ارسطویی و نظریه فرمان الهی هیچیک از پس این آزمون بر نمی‌آیند.

به نظر کانت تصور ما از سعادت بیش از حد دارای ابهام است به طوری که این مفهوم موجب هدایت افعال ما نمی‌شود و ما برای هدایت اخلاقی نیازمند امری اضافه بر مفهوم سعادت هستیم تا روشن‌گر راهنما باشد. اشکال دیگر کانت به این نظریه اشکالی است که بر کل نظرات نتیجه‌گرا و غایت‌انگار وارد می‌کند. به نظر او راستگویی صواب است یا باید آن را انجام داد نه به دلیل نتایجی که برای ما ببار می‌آورد بلکه به این دلیل که این عمل فی نفسه صواب است. به نظر کانت قانون اصیل اخلاقی قانونی است که نامشروط، مطلق و منجز باشد نه این که چون به نتیجه‌ای خاص می‌انجامد صورت گیرد. اگر ما کارهایمان را برای رسیدن به سعادت انجام دهیم افعال ما اخلاقی نخواهد بود چون فعل اخلاقی به

هدف رسیدن به امری خارج از خود فعل صورت نمی‌گیرد. به تعبیر کانت اصل اخلاق باید «امری مطلق» باشد.*** (After Virtue, p. 44 (۶)***)

از همین جا روشن می‌شود که نظریه هیوم در اخلاق نزد کانت درست نیست، اگر منظور او از امیال و عواطف را اموری غیر اختیاری و از مقدمات اراده محسوب نداریم. چرا که در این صورت هیوم غایت‌انگار بوده و اهداف افعال اخلاقی را در خواسته‌ها و امیال ما جستجو می‌کرد.

کانت همچنین نظریه دیگری را که در عصر خود رواج داشت انکار می‌کند. به نظر او نظریه فرمان الهی نمی‌تواند ملاک درستی برای آن تشخیص و تمییز اصل اخلاقی باشد. طرفداران این نظریه معتقدند که تنها ملاک حسن و قبح اخلاقی نه در نیت فاعل و نه در نتایجی است که به بار می‌آورد بلکه در اراده یا قانون الهی است و از این حیث این نظریه بسیار شبیه نظریه اشاعره در حسن و قبح بوده بلکه دقیقاً همان است. به همین دلیل متکلمانی که فکرشان صبغه فلسفی داشت مانند آکویناس آن را انکار می‌کردند. سقراط نیز در محاوره‌ای با اتیفرون چنین مطرح می‌کند که عمل صواب چون صواب است مورد امر الهی است نه این که چون مورد امر الهی است صواب است.*** (۷) فلسفه اخلاق، و پیام فرانکنا، ص ۷۵*** به نظر کانت باید معیاری خارج از امر الهی موجود باشد تا بتوانیم با آن در باب افعال و گفتار الهی داوری کنیم و با این ملاک تشخیص دهیم که کلام او شایسته تبعیت است. بدون این ملاک دلیل عقل پسندی برای تبعیت از فرامین الهی نداریم. این جواب مشابه همان جوابی است که معتزلیان در بحث حسن و قبح ذاتی به اشاعره می‌دهند. کانت معتقد است اگر چنین معیاری را در اختیار داشته باشیم دیگر فرامین الهی در بحث ما کارساز نخواهند بود. از این رو عقل عملی نزد کانت ارجاع به هیچ امر دیگری بیرون از خود ندارد. و یگانه ملاک اخلاقی بودن افعال همانست که گفته شد: یعنی «بتوانیم بخواهیم که همواره دیگران نیز آن کار را انجام دهند»*** (After Virtue, p. 54(۸)***).

یکی از مشخصه‌های مک‌این‌تایر نقد او بر کانت است. نقدهای او دارای چنان برجستگی است که معمولاً کانت شناسان معاصر هنگام بحث از کانت بدان اشاره کرده و از آن بحث می‌کنند. اما در عین حال مبهم بودن آنها را نیز گوشزد می‌کنند*** (۹) به عنوان نمونه ر.ک. به مقاله اخلاق کانتی، کتاب راهنمای فلسفه اخلاق (A companion to Ethics)، ص ۱۸۵، در این مقاله «کتاب در پی فضیلت» تنها منبعی است که برای بحث از نقد اخلاق کانتی معرفی شده است. نیز مراجعه کنید به مقاله اخلاق کانت، دائرة المعارف فلسفه روتلج، که در بخش منابع به نام این کتاب جهت بررسی نقد کانت اشاره شده است.*** یکی از این مورد نقدها اشکال ناسازگاری در کلام کانت است؛ مک‌این‌تایر معتقد است که کانت سعی کرده است اثبات کند که قواعدی همچون «همیشه به عهد خویش وفا کن» و «خودکشی نکن» با اصل اخلاقی او تطبیق می‌کند ولی قاعده‌ای مانند این که «تنها هنگامی به وعده‌ات عمل کن که برایت مناسب باشد» یا «هنگامی که ترقب درد و رنج بر ترقب خوشی و سعادت در زندگی فائق شد باید خودم را بکشم» انطباقی با اصل وظیفه او ندارد. دلیلی که کانت برای این مورد اخیر ارائه می‌کند این است که خواست چنین قاعده‌ای با انگیزه حیات که درون همه ما نهفته است در تعارض می‌باشد. به نظر مک‌این‌تایر کانت قادر نیست که برای گفتار خویش دلیل درستی ارائه کند. این استدلال

کانت مانند آنست که بگوییم قاعده «همیشه باید موهای سرم را کوتاه نگهدارم» خطاست چون با انگیزه رشد مو که درون همه ما نهفته است در تناقض می‌باشد*** (۱۰) After Virtue, p. 54.*** در حقیقت اشکال اول مک‌اینتایر به کانت به این امر بازمی‌گردد که دلیلی که او برای اخراج آن موارد از قاعده خویش ارائه می‌کند موجه نمی‌باشد. از این رو اشکال اصلی به کانت این است که قاعده اخلاقی او مانع اغیار نیست.

برخی برای اشکال نقضی به کانت این قاعده را مثال زده‌اند که «باید نانوايي را شغل خویش گزینم» که نمی‌توانیم بخواهیم که برای همه باشد زیرا نانوا شدن همه، منجر به فروپاشی نظام اجتماعی است. در جواب گفته می‌شود که هر عملی در صورتی مشمول قواعدی اخلاقی است که دارای کیفیتی اخلاقی باشد از این رو سخن گفتن ربطی به اخلاق ندارد مگر این که توصیف خاصی بدان ضمیمه گردد. راست گفتن، غیبت کردن، شایعه پراکنی، زیاده‌گویی، گزیده‌گویی و اوضافی مانند آن است که فعل اخلاقی محسوب می‌شود. اما خود سخن گفتن و نیز شغل نانوائی موضوع فعل اخلاقی نیست. اما به نظر نمی‌رسد که این پاسخی کافی به اشکال باشد. همه ما برخی شغلها را نادرست و غیر اخلاقی محسوب می‌داریم و برخی شغلها را خوب و شریف می‌دانیم. به چه ملاکی می‌توان گزینش یک شغل را از محدوده اخلاق خارج دانست؟ حتی سخن گفتن در مقابل سکوت محض می‌تواند کاری اخلاقی و خوب تلقی گردد یا نزد عده‌ای سکوت کردن در مقابل سخن گفتن کاری نیکو تلقی گردد. احتمالاً در اخلاق اسلامی و مسیحی این دو حکم در برخی دیدگاه‌ها وجود دارد. به هر حال از این مثالها و مناقشه در آنها که بگذریم، به نظر می‌رسد که با تأمل بیشتر حول قاعده وظیفه‌کانتی می‌توان موارد نقض دیگری برای آن یافت. یکی از این موارد نقض به احکامی برمی‌گردد که باید در شرائط و موارد مختلف به طور نابرابر برای افراد اجرا گردد.

این اشکال به انعطاف ناپذیری*** (۱۱) rigorism *** قاعده کانتی معروف است. به نظر نمی‌رسد قاعده وظیفه‌کانتی بتواند به خوبی توضیح دهد که چرا برای اجرای قاعده «مالیات باید متناسب با توانایی پرداخت وضع گردد» باید به طور متفاوتی با طبقات مختلف جامعه برخورد نمود. پیش فرض اصل کانتی این است که همه افراد دارای توانمندیهای یکسانی هستند از این رو باید با آنها چنان رفتار نمود که مایلیم با ما آن گونه رفتار شود. ممکن است ما مایل باشیم که از ما مالیات گرفته نشود ولی نمی‌توانیم بخواهیم که حتی از ثروتمندان نیز مالیات گرفته نشود. کانت نمی‌تواند با اصل یگانه خود تییینی از اختلاف این موارد بدست دهد. در اینجا در صدد هستیم بیان کنیم که قاعده کانتی گرچه در جای خود لازم است ولی نمی‌تواند به عنوان یگانه معیار اصول اخلاقی کافی باشد.

اشکال نقضی دیگری که مک‌اینتایر بر کانت وارد می‌سازد این قاعده است که «به جز یکی به تمام وعده‌هایت در طول کل زندگی وفا کن.» یا این قاعده که «تمام کسانی که دارای عقائد مذهبی خطا هستند، آزار بده» یا «در ماه مارس روزهای دوشنبه خوراک صدف بخور». تمام این قواعد می‌تواند از آزمون اصل کانتی تعمیم‌پذیری برای دیگران با موفقیت گذر کند. در حالی که التزام به هیچیک از اینها به عنوان عملی صواب و اخلاقی نمی‌تواند درست باشد.

برخی از کانت‌گرایان معتقدند که این اشکالات بر کانت وارد نیست چون اصل قانون کلی او دارای محتوایی اخلاقی است که این موارد نقض را شامل نمی‌شود و این موارد دارای محتوایی اخلاقی نیستند. چون خود کانت اصل خود را معادل اصل دیگری می‌داند که بدان نام اصل هدف فی نفسه دادیم؛ «همواره با انسانها - چه خودت باشی چه دیگران - طوری رفتار کن که آنها را هدف بدانی نه یک وسیله». این تنسیق از اصل کانتی دارای محتوایی اخلاقی است و از ما می‌خواهد که دیگران را با ارائه دلیل عقلانی و مورد قبول ایشان به کاری ترغیب کنیم نه با هر وسیله و ابزار غیر عقلانی. به نظر مک‌ایننتایر توصیه کانت همانست که افلاطون در رساله گریاس آورده است و بسیاری از فیلسوفان اخلاق که در این خط سیر کرده‌اند از آن تبعیت نموده‌اند ولی کانت دلیل روشنی برای تبیین آن بدست نمی‌دهد. مک‌ایننتایر به این قاعده نیز اشکال می‌گیرد. به نظر او ما می‌توانیم بدون هیچ ناسازگاری و تناقضی از این تنسیق جدید قاعده کانتی سرپیچی کنیم و ملتزم به این قاعده باشیم که «بگذار با همه است التزام به قاعده «ب» را غیر اخلاقی بدانیم ولی مسلماً التزام بدان تناقض‌آمیز نیست. خواستن دنیایی که همه افرادش خودگرا بوده و به فکر خویشتن باشند گرچه دنیای مناسب و خوشایندی نیست ولی امری کاملاً ممکن است. کانت برای این که از این فرض بگریزد باید یکی از این دو کار را انجام دهد: اول این که بر نامناسبی و ناخوشایندی این عالم تأکید ورزد و چنین دنیایی را مطابق سعادت و نیکبختی انسانها نداند. اما این تأکید او را می‌دارد که به دامان مصلحت‌اندیشی در اخلاق که از آن گریزان بود بازگردد.*** (۱۲) After Virtue, p. 64 *** کانت در صدد بود اخلاقی تدوین کند که در آن افعال به انگیزه خود افعال انجام می‌گیرند نه به انگیزه نتایج و آثاری که ممکن است در پی داشته باشند. به نظر می‌رسد که کانت با این تأکید به دامان نتیجه‌گروی بازمی‌گردد. دوم این که بر غیر اخلاقی بودن قاعده «ب» انگشت نهد و با میزان قاعده خود آن را خلاف اخلاق بداند و از پذیرش آن وا زند. گرچه این کار برای کانت میسر است ولی اشکالی که در این حال پیش می‌آید این است که کانت ملاکی برای اخلاقی بودن قواعد بدست نمی‌دهد. چگونه باید تعیین کنیم که یک قاعده اخلاقی هست یا نه و در صورتی که یک فردگرای مدرن خواهان قاعده «ب» بوده و از آن تبعیت کند با چه دلیلی می‌توان او را به اشتباهش قانع ساخت.

اشکال دیگری را که به وظیفه‌گرایانی مانند کانت که تنها بر یک قاعده اخلاقی تأکید می‌ورزند و قواعد و احکام اخلاقی دیگر را از آن اخذ می‌کنند، وارد کرده‌اند مربوط به تعارض الزامات است. گاهی دو وظیفه متخذ از این قاعده اساسی اولیه در اخلاق با هم تعارض می‌کنند مثلاً وفا مستلزم کاری است و یابوری مستلزم کاری دیگر؛ اگر بخواهم به این نیازمند کمک رسانم به قرارم نمی‌رسم. در این موارد خود قاعده اولیه ترتیبی طبقه‌بندی شده از احکام اخلاقی و فضایل بدست نمی‌دهد که در چه مورد باید کدام را بر دیگری مقدم ساخت. نظریه اخلاقی کامل آنست که یک دستور عمل کلی برای رفع و رجوع این نوع تعارضات بدست دهد و کانت در این موارد تکلیفی روشن نساخته است. برخی خواسته‌اند این اشکال را با تقیید زدن به قواعد ثانوی متخذ از قاعده اولیه به شرائطی که در آن قاعده قابل التزام است از این اشکال بگریزند؛ مثلاً بگویند «به قول و قرارت عمل کن هر وقت در فلان شرائط خاص نبودی» و

بخواهند که این قاعده عمومی شود در این حال می‌توان کمک رسانی به گرفتاران را از جمله این شرائط خاص ذکر نمود. ولی باید توجه داشت که کانت به صورتی به قاعده اولیه خود و عمومیت آن تأکید می‌ورزد که تجویز این امور خارج از محدوده وظیفه‌گروی او می‌گردد. این اشکال را قائلان به اخلاق فضیلت مانند مارتا نوسبام*** (۱۳) Martha Nussbaum و برنارد ویلیامز*** (۱۴) Bernard Williams و از آنجا که مک‌اینتایر نیز از این جمله است می‌توان او را نیز در زمره مستشکلین قرار داد.

از اشکالات دیگری که بر کانت وارده کرده‌اند می‌توان از تعارض نظریه اختیار انسان با نظریه دیگر او که در آن معتقد شده است که انسان بخشی از طبیعت بوده و تمایلات، خواسته‌ها و افعالش در معرض تبیین علی طبیعی قرار دارد. نیز هگل و میل بر کانت اشکال کرده‌اند که امر مطلق او بیش از حد صوری بوده و هیچ وظیفه خاصی را برای ما روشن نمی‌سازد و دارای محتوایی اخلاقی نیست. شاید اشکال دیگری که به کانت وارد کرده‌اند بی ارتباط با این اشکال اخیر نباشد. اشکال این است که امر مطلق کانتی بیش از حد انتزاعی است و راهنمایی عملی در زندگی بدست نمی‌دهد. کانت در عمل تلاش نکرده است که احکام اخلاقی دیگر را از دل امر مطلق خویش بیرون آورد و مجموعه‌ای از اوامر را به عنوان اخلاق در اختیار قرار دهد و از این رو اخلاق او بیش از حد ذهنی و انتزاعی است. ما برای تکمیل نظریه کانت نیازمند یک نمودار درختی هستیم که در آن انشعاب هر اصل اخلاقی از اصل دیگر تشریح گردد و نحوه اختتام این شعب به تنه اصلی یعنی امر مطلق روشن باشد. و دست آخر این که کانت شرحی از خطاهای انسانی بدست نداده است.

یکی از کانت شناسان معاصر به نام اونورا اونیل در مقاله‌ای سعی دارد این مهم را به مک‌اینتایر گوشزد کند که برای روشن ساختن شکست طرح روشنگری طرح کانتی حاوی مطالبی است که می‌تواند به طرح مک‌اینتایر کمک رساند. او می‌نویسد مک‌اینتایر در صدد است که با بهبود و مرمت اخلاق ارسطوگرایانه عقلانیت و معقولیت را به مباحث اخلاقی باز گرداند. و در کتاب «در پی فضیلت» تمرکز خود را بر این کانون می‌نهد که ثابت کند افعال معقول نیازمند آنست که زندگانی انسانها درون سنتهای فرهنگی و نهادی هدایت گردد. اما در شرح او توضیحی وجود ندارد که چرا ما باید از بین سنتها و زندگی‌های معقول آنچه او برمی‌گزیند را انتخاب کنیم. به نظر اونیل علیرغم انتقاد مک‌اینتایر از اخلاق کانتی، توصیفی کانت‌گرایانه از عقل عملی حاوی نکاتی است که می‌تواند توصیف مک‌اینتایر از معقولیت را تکمیل کند. به علاوه می‌توان شرح کانتی از اخلاق را طوری تنسیق نمود که از اشکالات مک‌اینتایر مبرا باشد. و در عین حال که خصوصیت کلی قاعده کانتی را تجویز می‌کند، بر ماهیت تغییرپذیری تاریخی معقولیت افعال نیز صحنه گذارد و فضیلت یا ارزشهای اخلاقی را در کانون حیات اخلاقی قرار دهد. در این حال می‌توان بر مبنای یک اخلاق کانتی طرح ارسطویی را تکمیل نمود و در این حال بجا بود که مک‌اینتایر که علمدار ارسطوگروی نوین است از این اخلاق دفاع می‌کرد.*** (۱۶) مقاله «کانت در پی فضیلت»، نگارش اونورا اونیل. در سال ۱۹۸۹ همایشی تحت عنوان «کتاب در پی فضیلت السدیر مک‌اینتایر» تشکیل گردید و در آنجا نظرات مک‌اینتایر مورد نقد و بررسی قرار گرفت و منتقدان مقالاتی

نگاشتند و مک اینتایر نیز به پاسخ ایشان پرداخت این مقاله یکی از این موارد است که در کتابنامه آدرس دقیق آن آمده است. ***

مک اینتایر در جوابی که به اونیل می‌دهد برخی تذکرات او را جدی تلقی می‌نماید و در عین حال تذکر می‌دهد که برخی از نکاتی اصلی و اساسی او دارای اشکال است و اشکال انعطاف‌ناپذیری همچنان پابرجاست و مفهومی که کانت از عامل اخلاقی در ذهن می‌پروراند بیش از آن مخدوش است که قابل دفاع باشد. او در ادامه مقاله تأکید می‌کند که توجیه عقلی در اخلاق نیازمند فضا و محیط یک سنت است و بدون آن توجیه عقلی در دسترس نیست و اخلاق کانتی فاقد این ویژگی است. *** (۱۷)

Alasdair MacIntyre, 'Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: a Reply to O'nora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark', *Inquiry*, 62, 3891, pp. 744-66 ***

در نهایت مک اینتایر نتیجه می‌گیرد که تلاش کانت برای تبیین قواعد اخلاقی ناموفق بوده است همان طور که تلاش کیرکگارد برای بنیان نهادن قواعد اخلاقی بر اصل گزینش اگزیستانسیالیستی ناموفق بوده است. و در حقیقت علت گرایش اگزیستانسیالیست‌هایی مانند کیرکگارد به اصل گزینش به این دلیل بوده است که طرح فراهم آوری توجیهی برای بنیانهای اخلاقی با شکست مواجه شده است پس کاری که عقل نمی‌تواند انجام دهد در نظر ایشان باید با گزینش انجام داد. کما این که طرح کانت پاسخی به شکست و ناکامی توسل هیوم به عواطف و امیال بود. *** (۱۸) After Virtue, pp. 64-7

*** در نهایت اثبات هر یک از مواضع هیوم، کیرکگارد و کانت به نوعی مبتنی بر شکست دو موضع دیگر بود و مجموع اشکالاتی که بر هر موضع وارد آمده بود نشان از شکست همه آنها داشت و از هم اینجا اخلاق فاقد مبانی و توجیه عقلانی مقبول همگان گردید. در نتیجه فلسفه که آمده بود جایگزین دین شود و ناکامی‌های مسیحیت غربی را جبران کند خود به نحو برگشت‌ناپذیری موجبات اضمحلال مبانی اخلاقی در غرب گردید. از این رو فلسفه غرب نقش محوری خود را از دست داد و تبدیل به موضوعی فرعی به صورت رشته‌ای دانشگاهی شد. در این دوران هر یک از این فیلسوفان دارای طرفدارانی باهوش و تحصیلکرده بودند که سنت فکری ایشان را دنبال می‌نمود و قوت مستدام ایشان تنها در براهین سلبی بود که به نفی آراء و انظار مخالفان می‌پرداخت نه در براهین ایجابی که در صد اثبات رأی و نظر خودشان بود. اینجا بود که عصر روشنگری با شکست مواجه شد و طرحی که تدوین کرده بود فروپاشید. *** (۱۹) After Virtue, pp. 94-05 ***.

بررسی انتقادی آراء کانت و فلاسفه اسلامی درباره مکان

سید صدرالدین طاهری موسوی*

چکیده

به تقریب می‌توان گفت عموم فلاسفه شرق و غرب و متقدم و متأخر به مفاهیم زمان، مکان و حرکت توجه داشته‌اند و تبیین ماهوی و وجودی آنچه را به این نامها نامیده شده برای سروسامان دادن به فلسفه خود لازم می‌دانسته‌اند. در سخنان ارسطو، که بر شرق و غرب تقدم زمانی و محتوایی دارد، مباحثی پیرامون زمان و مکان و حرکت آمده و سپس فلاسفه اسلامی و غربی، از قدیم تا امروز، هر یک تا حدودی که ضروری می‌دانسته در این موارد بحث کرده و از این طریق آراء فراوان پدید آمده و کار بحث و گفتگوی مجدد را، به لحاظ فراوانی سابقه، آسان و به لحاظ تضارب آراء، مشکل ساخته است.

در این مقاله برآنیم که سیر آراء درباره مکان را به اختصار بررسی و در برخی از موارد انتقاد کنیم. از این روی، آراء ارسطو، ابن سینا، شیخ اشراق، صدرالمتهلین و کانت را برگزیده‌ایم و پیش از اشاره به رأی ارسطو گفته‌های فلاسفه اسلامی نامبرده و کانت را در حد گنجایش یک مقاله، تقریر و رأی کانت را، که در مقایسه با آراء فلاسفه اسلامی قابل انتقاد به نظر می‌رسد به اختصار انتقاد می‌کنیم. نویسنده این مقاله نظر خود را آخرین نظر نمی‌داند و آماده است تا بحث و انتقاد جدید را نپوشا گردد.

واژه‌های کلیدی: کانت/ مکان/ ارسطو/ ابن سینا/ شیخ اشراق/ صدرالمتهلین

مقدمه

زمان و مکان - و حرکت که با این دو پیوند دارد - واژه‌های مأنوسی هستند که هر کس فی الجمله شناختی از آنها دارد و بسا تصور شود بحث و بررسی جدی درباره آنها ضرورت ندارد. اما باید گفت این واژه‌ها نه تنها از مشکل سازترین اصطلاحات فلسفی در طول قرون بوده‌اند بلکه همین ساده‌نمایی و

* . دانشیار و عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

عرفیت باعث شده سخنان بدون تحقیق بسیاری در پوشش بحث فلسفی پیرامون آنها گفته و بالطبع در کتاب‌ها وارد شود و مسیر تحقیق را پیچیده و ناهموار سازد. پی بردن به پراکندگی اقوال و تنوع استدلال‌ها فقط با مراجعه مستقیم به متن نوشته‌ها و گذران وقت در مطالعه جزئیات گفتگوها میسر است، دورنمایی از این وضعیت را می‌توان با نگاه اجمالی به بعضی از منابع که در صدد نقل آراء برآمده اند مشاهده کرد. برای نمونه در کتاب فرهنگ علوم عقلی^۱ ذیل ماده «زمان» فقط هشت نظر غیرمکرر درباره ماهیت زمان از رسائل فلسفی محمدبن زکریای رازی^۲ نقل شده و این همه غیر از نظریه منسوب به رازی است که قائل به پنج قدیم بوده و زمان و مکان را از جمله این‌ها می‌داند و نیز جدا از شعبه‌های متعدد بعضی از همان اقوال است که در فرهنگ مزبور، ادامه توضیحات، به نقل از دیگر منابع، آمده است.^۳ همچنین در این کتاب ذیل ماده «مکان» حداقل ده تعریف از منابع گوناگون اسلامی نقل شده که بعضی اختلاف آشکار با یکدیگر دارند و بعضی متقارنند و هر تعریف با آن که بیش از یکی دو جمله نیست، نماینده بحث‌های فراوانی است که در منابع یاد شده در این باره صورت گرفته است. باید متذکر شد که این انبوهی و گستردگی فقط مربوط به منابع اسلامی است و چنانچه منابع غربی و آثار قدیم یونانی هم در نظر گرفته شوند، این تنوع، همراه با تشتت- و احیاناً بیهودگی- به شدت و افراط روی می‌نماید.

با این مقدمه، قابل سؤال است که خواسته و طریقه این نوشته چیست؟ در پاسخ، با اذعان به اینکه نقل و نقد و تحلیل همه گفته‌ها میسر، و حتی مفید، نیست، باید گفت در این پژوهش انتقادی، مکان را همچون مثلثی تصویر کرده ایم که در رأس آن ارسطو قرار دارد، در یک ضلع جانبی کانت و بعضی از پیشینیان غربی او، و در ضلع جانبی دیگر فلاسفه اسلامی قرار دارند و قاعده مثلث را مقایسه و تحلیل مختصر آراء تشکیل می‌دهد. فلاسفه اسلامی البته بسیارند ولی برای آنکه متن گفتارها به طور کامل بررسی شود و چندان به حاشیه نرویم به سخنان ابوعلی سینا، شیخ اشراق و صدرالمألهین اکتفا می‌کنیم. این مجموعه اگر به درستی تقریر شود اصل گفتار فلاسفه اسلامی و سیر تحولی یا تکاملی آن را، از ابتدا تا حدود قرن ۱۷ میلادی در دست خواهیم داشت و زمینه تطبیق و مقایسه با رأی کانت- و احیاناً نقد و ترجیح- آماده خواهد شد. این پژوهش به مکان اختصاص دارد و سیر آراء در باره زمان را به مقاله ای دیگر موکول می‌کنیم.

رأی ارسطو درباره مکان

ارسطو در این بحث ویژگی منحصر به فردی دارد و آن از این جهت است که آراء او مرجع تاریخی هر دو نحله، شرق و غرب، است- و با این ملاحظه بود که او را در رأس مثلث تصویر کردیم- البته در مورد مکان، مثل بسیاری از موارد دیگر، پای بندی فلاسفه اسلامی به حفظ سنت ارسطویی بیشتر است. نظر ارسطو درباره مکان به طور عمده در بخش طبیعیات بیان شده و می‌توان گفت مفاهیم زمان، مکان و حرکت در مجموعه فلسفه طبیعی او خاصیت محوری دارند و از این جهت از اهمیت برخوردار هستند.

مکان

مکان مطلق

ارسطو گاهی از معنایی بحث کرده که در ترجمه‌های ما آن را «مکان طبیعی» یا «حیز» گفته اند و ممکن است به اعتباری - که سپس روشن خواهد شد - آن را «مکان مطلق» بنامیم. او «به پیروی از پیشینیان خویش جهان را به دو بخش زیر کره ماه (تحت القمر) و بالای آن تقسیم کرده»^۴ و به خصوص به پیروی از آمپدوکلس بر آن بود که «کلیه موجودات عالم [تحت القمر] از چهار عنصر بسیط، یعنی آب، آتش، هوا و خاک تشکیل شده‌اند»^۵. هر یک از عناصر چهارگانه به نظر او یک جایگاه طبیعی در عالم طبیعت دارند که اگر تحت تأثیر عاملی به قهر از آن دور شوند پس از انتفاء تأثیر آن عامل به طور طبیعی به همان جایگاه بر می‌گردند. از این جا دو نوع حرکت طبیعی و قسری پیش بینی می‌شود. ارسطو قطعه ای در کتاب چهارم از طبیعیات آورده که توجه به چند سطری از آن معنی مکان طبیعی و چگونگی مطلق بودن آن را اشعار می‌دارد. وی می‌گوید:

جنبش‌های نوعی اجسام بنیادین طبیعی ... نشانگر آن است که نه تنها مکان چیزی هست بلکه قادر به تأثیر خاصی نیز می‌باشد. هر یک [از عناصر بنیادین] چنانچه با مانعی روبرو نشود به مکان خویش ... بالا و ... پایین می‌رود. و اما اینها - بالا و پایین و تمام جهات ششگانه - مناطق یا اقسام مکان اند. این تمایزات (بالا، پایین، چپ، راست و غیره) فقط نسبت به ما برقرار نیستند. برای ما آنها همیشه یکی نبوده و با جهتی که ما گردش می‌کنیم تغییر می‌کنند و به این سبب است که همان شیء ممکن است هم در راست و هم در چپ، هم در بالا و هم در پایین، هم در جلو و هم در عقب باشد. اما در طبیعت هر یک [از جهات ششگانه] به طور مجزا، متمایز است. هر جهت اختیاری بالا نامیده نمی‌شود بلکه [بالا] در جایی است که آتش و هر آنچه سبک می‌باشد بدان جا می‌گراید. نیز پایین، هر جهت تصادفی نبوده بلکه جایی است که هر آنچه سنگین می‌باشد و هر آنچه از خاک ساخته شده بدان جا می‌گراید.

نتیجه آنکه مکان‌های مزبور صرفاً در موقعیت نسبی متفاوت نبوده بلکه از حیث توانایی نیز متمایزند.^۶

از عبارت فوق روشن می‌شود که مکان - به هر معنا و از هر مقوله ای باشد - در نظر ارسطو به دو قسم مطلق و نسبی یا طبیعی اولی و طبیعی ثانوی تقسیم می‌شود. اما آنچه در این نوشته پیگیری می‌شود اعم از مطلق و نسبی است.

مکان چیست؟

نخست توجه به این نکته لازم است که سؤال «مکان چیست» وقتی معنا دارد که مکان را واقعا چیزی بدانیم و در صدد یافتن نوع چیستی آن باشیم. قبل از ارسطو کسانی بوده اند که مکان را چیزی نمی‌دانستند «اتمیان که معتقد به هستی و عدم بوده اند مکان را عدم می‌دانسته اند. آنان به ملأ و خلأ نظر داشتند و مرادشان از مکان، همان خلأ بود. اما ارسطو ... اعتقاد داشته که طبیعت از خلأ گریزان است و به این ترتیب وی متوسل به تعریف دیگری از مکان شده است»^۷. همچنین در مقدمه کتاب

چهارم طبیعیات، که تحت عنوان «مکان، زمان و خلأ» آمده اشاره ای به اشکال زنون کرده، از جانب او می‌پرسد: «اگر مکان موجودی است در کجاست؟ ... چه اگر هر موجودی مکانی دارد پس مکان نیز مکانی دارد تا بی نهایت»^۸ و آنگاه می‌گوید «اشکال زنون تبیینی را می‌طلبد»^۹.

تعریف ارسطو از مکان

تعریف ارسطو از مکان بسیار معروف است. او در کتاب فوق، نخست چهار احتمال برای معنی مکان مطرح می‌کند و پس از رد سه احتمال نخست می‌گوید:

مکان الزاماً یکی از چهار چیزی است که باقی مانده است یعنی، مرز جسم حاوی که در آن با مرز جسم محوی خویش در تماس است.^{۱۰}

دقت در تعریف

مشهورترین جمله ارسطو در تعریف مکان همین است که نقل شد. اما برحسب این جمله مکان‌ها بسیار متعدد می‌شوند و به تعداد اجسامی که به مناسبت‌هایی روی هم و در هم قرار می‌گیرند و یا به نحوی بر یکدیگر تکیه می‌کنند مکان‌های فراوان تصویر می‌شود و از این طریق ممکن است نسبیاتی پیش بیاید که مکان را تا مرز عدم سوق دهد. به علاوه تعبیر «مرز» که در تعریف آمده است خود بحث‌انگیز است که آیا مرز بین دو چیز هم خود چیزی و موجودی است یا نه؟ لذا ارسطو در چند سطر بعد تا حدودی از این کلیت عدول می‌کند و می‌کوشد تا بین «ظرف» و «مکان» تفاوت قائل شود:

همان گونه که، در واقع امر، ظرف جای قابل حمل است مکان نیز ظرفی غیر قابل حمل محسوب می‌شود. بنابراین هرگاه شیئی که در درون چیز متحرکی است حرکت می‌کند، بسان قایقی که بر روی رودخانه است، آن گاه عامل حاوی نیز به جای آن که مکان باشد نقش یک ظرف را اجراء می‌نماید. از سوی دیگر مکان آن چیزی است که بی حرکت است. پس واقعا کل رودخانه است که مکان به‌شمار می‌آید زیرا که به عنوان یک کل، رودخانه بی حرکت می‌باشد.

بنابراین نتیجه می‌گیریم که:

درونی‌ترین مرز بی حرکت یک حاوی مکان است.^{۱۱}

بدین ترتیب، ضمن آن که بی حرکت بودن در مفهوم مکان مندرج می‌شود مصداق آن نیز بسیار محدود می‌گردد.

ارسطو علاوه بر آنچه گذشت تعبیرات دیگری هم دارد که ممکن است توجیه و تبیین آنها مشکل باشد، و این اشکال به کل سیستم فلسفی او در جهان‌شناسی برمی‌گردد، اما به نظر می‌رسد مفهوم عبارات مورد اشاره این است که مکان فقط یک ویژگی طبیعی است و یا، به تعبیر دقیق‌تر ارسطویی، یک مسأله خاص عالم تحت القمر است. قسمت‌هایی از متون ارسطو در این مورد- از باب نمونه- از این قرارند:

آسمان ... به عنوان یک کل درجایی و مکانی نمی‌باشد و این لاقبل بنا برآن فرض است که جسمی آن را در بر نمی‌گیرد ...^{۱۲}

وجود مطلق، خود در جایگاهی نیست زیرا که هرآنچه در جایی است خود چیزی است و می‌باید که در کنارش چیز دیگری باشد که اولی در دومی جای داشته و دومی حاوی چیز اول باشد، ولی در کنار وجود مطلق و یا کل و در خارج از آن چیزی قرار ندارد، و بدین دلیل تمامی چیزها در آسمانند چرا که آسمان همان وجود مطلق است...^{۱۲}

زمین در آب و آب در هوا و هوا در ائیر و ائیر در آسمان است، ولی نمی‌توانیم از این پیش‌تر رفته و بگوییم که آسمان نیز در چیز دیگری است.^{۱۴}

مکان نیز در جایی است ولی نه به معنای این که در مکانی باشد بلکه بدان حد که در محدود است، زیرا نه هرآنچه هست در مکان است بلکه فقط جسم متحرک پذیر چنین می‌باشد.^{۱۵}

به طور خلاصه، با قطع نظر از پاره‌ای نقاط ابهام، دیدگاه ارسطو درباره مکان به صورت ذیل خلاصه می‌شود:

الف- مکان، موجود واقعی است و موهوم نیست.

ب- مکان، پدیده‌ای است که محصور در عالم طبیعت عنصری است.

ج- مکان، سطح درونی جسم حاوی است که با سطح بیرونی محوی در تماس است.

د- مکان، غیر متحرک است و مکان‌های متحرک، ظرف هستند یا، به تعبیر دیگر: ظرف بر دو گونه است متحرک و غیر متحرک. ظرف غیر متحرک، مکان نامیده می‌شود.

ه- مکان حقیقی و طبیعی و مطلق همان است که در طبیعت برای هر عنصری مشخص شده است و عنصر، یا جسم بر حسب عنصر غالب خود، به طور طبیعی و بدون عامل بازدارنده، به سوی آن می‌رود.

مکان در فلسفه اسلامی

رأی ابوعلی سینا

مکان

شیخ الرئیس، همانند ارسطو، چیستی و هستی مکان و زمان را در بخش طبیعیات مورد بحث قرار داده است. البته در کتاب اشارات در بخش الهیات فقط مقداری راجع به زمان بحث کرده و در طبیعیات متعرض هیچ یک از زمان و مکان نشده ولی در طبیعیات شفا از هر دو به تفصیل گفتگو کرده است. وی در بحث از مکان، هستی و چیستی مکان را جداگانه بررسی نموده، ادله پنجگانه‌ای را از سوی کسانی که منکر هستی مکان بوده‌اند عنوان کرده و در پاسخ به تمام آنها به تلقی عرف از مکان و پدیده‌های جابجایی، دوری و نزدیکی و تعاقب اجسام در محل واحد متوسل شده^{۱۶}، چنانکه ارسطو نیز همان گونه استدلال می‌کند^{۱۷}. در باب چیستی مکان، ابن سینا، چند قول از جمله قول کسانی را که مکان را بعد مجرد (غیر جسمانی) می‌دانند مورد بحث قرار می‌دهد و آنگاه می‌گوید:

معلوم کردیم که مکان نه هیولا است، نه صورت، نه سطح به طور مطلق، و نه بعد، خواه خالی باشد خواه نباشد. اکنون بگوییم: مکان سطح درونی جسم حاوی است برای جسم محوی و مساوی با اوست و ثابت است و به واسطه حرکت از آن جدا می‌شود یا به او منتقل می‌گردد، و ممکن نیست دو جسم یک مکان داشته باشند.^{۱۸}

نظر شیخ اشراق

بیان نظر شیخ اشراق درباره مکان از این جهت حائز اهمیت است که او اولاً از اساطین حکمت اسلامی و مؤسس یک مکتب فلسفی است. ثانیاً در مسائل بسیاری با مشائیان به مخالفت برخاسته و به ویژه در پاره‌ای از جزئیات دقت‌های شایسته‌ای دارد. از شیخ اشراق - علی‌رغم تفحص بسیار^{۱۹} - به چند سطری دست یافتیم که گویای موافقت او با مشائیان در مسأله مکان است. شیخ در کتاب المشارع و المطارحات، در بحث جوهر و عرض، پس از تقسیم کمیت به متصل و منفصل و تقسیم متصل به پایدار و ناپایدار (قار - غیرقار) می‌گوید:

بعضی پنداشته‌اند مکان نیز نوعی دیگر از کمیت است و بیرون از اقسامی است که یاد کردیم. اما این پندار خطا است چه اگر به تعریف آن بنگریم جز این نیست که مکان، سطح درونی جسم حاوی است که در تماس با جسم بیرونی محوی می‌باشد. «ظاهر و باطن» و «درب‌گیرنده و دربرشونده بودن» از مقوله اضافه است در حالی که سطح از اقسام کم [متصل قار] است و نمی‌تواند خود نوع مستقلی از کمیت باشد.^{۲۰}

در متنی که ملاحظه کردیم روشن است که تعریف مکان در عبارت شیخ اشراق به روشنی با تعاریف ابن سینا و ارسطو تطبیق می‌کند جز آنکه شیخ اشراق در نتیجه‌گیری از این تعریف آن را از مقوله اضافه می‌شمارد و این دقت شایسته‌ای است که در گفتارهای شیخ الرئیس و ارسطو ملاحظه نکردیم. بدیهی است که لازمه اندراج مکان در مقوله اضافه انتزاعی بودن آن است چه، مضاف و مضاف الیه یعنی جسم حاوی و محوی، وجود واقعی دارند اما اضافه میان آن دو که در اینجا «مکان» نامیده شده واقعیت، یعنی معادل عینی و واقعی ندارد، هر چند فرض موهوم نیز نمی‌باشد، یعنی منشأ انتزاع دارد.

رای صدر المتألهین

صدر المتألهین درباره هر یک از انیت و ماهیت مکان جداگانه بحث می‌کند. مفصل‌ترین قسمت گفتار او ذیل عنوان «انیت مکان» نقل و نقد احتجاجات چهارگانه کسانی است که هستی مکان را انکار کرده‌اند.^{۲۱} اما قسمت‌های دیگر گفتار او که تحت عنوان انیت آمده در واقع مربوط به ماهیت مکان است و از آن جمله است خواص چهارگانه مکان که مورد اتفاق همگان است و اقوال پنجگانه درباره چیستی مکان، که بعضی را متذکر خواهیم شد.

یک نکته مهم مربوط به چیستی مکان - که صدر المتألهین آن را ذیل انیت آورده - این است که مکان هر چه باشد به اتفاق همگان بایستی چهار خاصیت داشته باشد:

نخست آن که می‌تواند مبدأ و منتهای حرکت جسم و محل سکونت جسم باشد.

دوم آن که می‌تواند مورد اشاره قرار گیرد یا به اصطلاح دارای وضع است.

سوم آن که می‌تواند تقسیم شود، هر چند این تقسیم ذهنی باشد.

چهارم آن که نمی‌تواند بیش از یک جسم را در خود جای دهد.^{۲۲}

مطلب اساسی صدر المتألهین ذیل عنوان ماهیت مکان این است که او مذهب را در مقابل یکدیگر تقریر می‌کند: نخست آن که مکان از قبیل سطح مماس با تمام جوانب متمکن می‌باشد. ملاصدرا این

قول را به معلم اول و پیروان او نسبت می‌دهد. دوم آن که مکان بعد مجرد و منطبق بر تمامی مقدار جسم است. این قول در اسفار به افلاطون، رواقیان و پیشینیان منسوب گردیده و ادعا شده است که خواجه نصیرالدین طوسی هم از آن پیروی کرده، اما روشن نشده است که رواقیان و خواجه نصیر در کدام کتاب و اثر موجود به سوی این احتمال رفته اند و نیز منظور از پیشینیان (اقدمین) به خوبی دانسته نیست.

به علاوه قابل سؤال است که «بعد مجرد» یعنی چه. دکارت می‌گوید: خاصیت اصلی جسم امتداد است. حال، آنچه در این جا مکان نام گرفته اگر بعد است چرا مجرد است و اگر مجرد است چرا بعد است؟ به هر حال، صدرالمتهلین از این قول طرفداری کرده و در توضیح مقدماتی آن می‌گوید:

گویا آن، جوهری متوسط بین عالم مادی و روحانی است و از جمله مؤیدات آن این است که به‌زودی اقامه برهان خواهیم نمود بر وجود عالمی مقداری که بر این عالم احاطه دارد اما نه بسان احاطه حاوی بر محوی بلکه همچون احاطه طبیعت بر جسم و احاطه روح بر بدن. مکان می‌تواند از این گونه باشد و خواهیم دانست که این قول نشانه‌هایی از تأیید دارد.^{۲۳}

سپس صدرالمتهلین استدلال طرفداران قول دوم را به دو شعبه تقسیم و هریک را جداگانه تقریر می‌کند: نخست آنچه بدان وسیله ثابت می‌کند مکان از قبیل بعد است و دیگر، ادله ای که با تمسک به آنها سطح بودن مکان را ابطال می‌نمایند. شعبه نخست، از دو دلیل و شعبه دوم از هفت دلیل تشکیل می‌شود و گفتگوهای نیز بین طرفین - در متن اسفار - جریان می‌یابد. اما آخرین سخن صدرالمتهلین آن است که: «از این جا معلوم می‌شود مکان بعد است»^{۲۴}

چند صفحه بعد نیز صدرالمتهلین عباراتی در همین زمینه دارد که مقصود خود را نه روشن تر و با استفاده و استدلال بلکه صریح تر و همه جانبه تر بیان می‌کند. لذا جهت تقریر کامل سخن او از زبان خودش، بی آنکه طمعی در رفع ابهام از اصل مقصود داشته باشیم، لازم می‌دانیم این بخش از سخن او را نیز عینا مطالعه کنیم:

دانسته شد که سالم ترین مذاهب و کامل ترین آنها این است که مکان را «بعد» بدانیم. این بعد امتدادی است که در ذات خودش غیروضعی [و غیر قابل اشاره حسی] است و احاطه آن نسبت به ابعاد جسمانی و انطباق آن بر ابعاد از قبیل احاطه و انطباق یک صاحب وضع بر صاحب دیگر نیست. بنابراین براهین تناهی ابعاد وضعی درباره این بعد جریان نمی‌یابند، چه در ذات خود دارای وضع نیست. بالای هر بعد مادی یک بعد مادی دیگر است و همچنان پیش می‌رود تا می‌رسد به بعدی که آخرین بعد مادی وضعی است و برتر از آن بعدی است که نیازمند به ماده نیست و قوه انفعالیه ندارد زیرا احکام فعلیت و صورت بر آن غلبه دارد. این بعد متشکل به شکلی از شکل‌های وضعی نیست و نیز اشاره حسی را نمی‌پذیرد [یا: طرف اشاره حسی قرار نمی‌گیرد]^{۲۵} بلکه پذیرای اشاره خیالی است.

گویا مراد به «صدرالمنتهی» در لسان شریعت آخرین ابعاد وضعی و مقصود از «عرش» که رحمت الهیه بر آن استواء دارد همان باشد که بر جمیع مواد حسی احاطه دارد اما احاطه آن غیروضعی است. بنابراین عرش دارای دو جهت است و واسطه بین دو عالم می‌باشد. از جانب برین منفعل از حق است به

صورت‌ها و تمثال‌ها و از جانب فرودین متصل به صورت‌های جسمی نوعی و ابعاد مادی آنها است، عینا مانند قوه خیال ما، چه، خیال جوهری مقداری است که از ظرفیت امتدادی برخوردار است؛ از یک سو توسط صورت‌های مثالی که از سوی حق بر او افزوده می‌شود منفعل است و از سوی دیگر به بدن و اندازه مادی آن، به دلیل ضعف ابتدایی‌اش، متصل است. پس اگر کمال یابد از بدن منفصل می‌شود اما نه همانند انفصال جسمی از جسم دیگر بلکه مانند انفصال نویسنده از نوشته‌اش و انفصال گوینده از گفتارش.

جای تحقیق بیشتر در این مطلب هنگامی است که به بحث معاد بپردازیم.^{۲۶}

نتیجه آنکه:

صدرالمتألهین مکان را اولاً موجود میدانند و موهوم نمی‌شمارد. ثانیاً آن را به دوگونه معنا می‌کنند که شایسته است اولی را تفسیر و دومی را تأویل مکان بنامیم. وی، طبق معنی اول، مکان را از قبیل سطح درونی جسم حاوی، چنانکه ارسطو و ابن سینا می‌گفتند، می‌داند و نیز آن را از قبیل اضافه بین سطح حاوی و محوی، چنانکه شیخ اشراق اشاره کرد، معرفی می‌کند، اما در معنی دوم - به طوری که خود متذکر شده - آن را، به پیروی از افلاطون و رواقیان و خواجه نصیر، بعد مجرد می‌شمارد. ثالثاً چنین می‌نماید که معتقد به رب النوعی برای مکان به این معناست چنانکه اصولاً سیستم مثالی افلاطون را نیز قبول دارد.

این گفته‌ها نیاز به تحقیق و توضیح دارند و چه بسا مراجعه به آراء افلاطون و رواقیان نیز لازم است تا شاید معلوم شود از متن یا متونی که، به طور مستقیم یا به واسطه، مورد استفاده صدرالمتألهین بوده چه معنایی مستفاد می‌شده است. به عبارت صریح تر بعد از آن که گفته‌های پیشینیان ثبوتاً احراز شد باید روشن شود که آیا مقصود عینا همان معنا بوده یا - اگر جسارت به حساب نیاید - سوء برداشتی صورت گرفته و یا اصولاً نظر جدیدی است با مبانی مستقل که فقط با الهام از گفته افلاطون و رواقیان شکل یافته است. اینها همه تقریر مدعا است و اثبات صحت و تجزیه و تحلیل ادله موافق و مخالف آن، خود، مرحله دیگری است که در این مقاله فرصت پیگیری آن نیست. اما آنچه برای ما مهم بود این بود که دیدیم صدرالمتألهین نیز معنای ارسطویی و ابن سینایی مکان را در مقام ظاهر و در محدوده طبیعت قبول دارد.

رأی کانت در باب مکان

تفاوت‌های بنیادین

در فلسفه اسلامی زمان و مکان، هر دو، به گونه ای با حرکت ارتباط دارند. زمان مقدار حرکت به طور کلی و مکان، مبدأ و منتهای نوعی خاص از حرکت بود. اما از سوی دیگر وابستگی این دو با حرکت به یک اندازه نبوده، بلکه ارتباط زمان بسیار شدیدتر است. به علاوه تعاریف این دو نزد هیچ‌یک از فلاسفه مشهور اسلامی - با همه اختلافاتی که داشتند - با یکدیگر یکسان نبود. هم چنین، این دو از بنیادهای فلسفی هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی نبودند.

اما در فلسفه کانت وضع به گونه‌ای دیگر است، یعنی:

اولاً اهمیت زمان و مکان از جهت ارتباط با مسأله حرکت نیست بلکه جهتی دیگر در کار است که بسیار مهم تر است، هر چند ارتباط این دو با حرکت نیز مورد انکار نیست. ثانیاً زمان و مکان، یک سرنوشت، یک نقش عمده، یک خاستگاه و یک تعریف دارند و - بر خلاف فلسفه اسلامی - در فلسفه کانت با هم بحث می‌شوند.

ثالثاً این دو از بنیادها و ارکان سیستم فلسفی کانت هستند، به طوری که اگر - فی‌المثل - سیستم او را به یک ساختمان سه طبقه تشبیه کنیم، زمان و مکان طبقه زیرین را تشکیل می‌دهند که با حذف آن تمام ساختمان فرو می‌ریزد.

این مقدار مقایسه، با آن که هنوز وارد مطلب نشده ایم، جهت درک اهمیت مسأله ضرورت داشت. حال بینیم مکان در نظر کانت چیست و چه نقشی را بر عهده دارد.

مکان از دیدگاه کانت

سیستم فلسفی کانت، چنانکه اشاره شد، از سه قسمت متمایز با نام‌های اختصاری «حس، فهم و عقل» تشکیل می‌شود. در بخش مربوط به حس، کانت اولاً تجربه حسی درونی و بیرونی را منشأ تمام معلومات انسان معرفی می‌کند؛ و ثانیاً چگونگی فراهم آمدن احساس را شرح می‌دهد. بخش فهم، نتایج قابل اعتماد فرآورده‌های حسی را مورد بحث قرار می‌دهد و مبنای علوم تجربی را معلوم می‌دارد. و بخش عقل در واقع، جهت تشخیص زیاده‌روی‌های نیروی ادراک، جهت طبیعی آنها، مشکلات حاصل از این طریق و بالاخره لزوم بازداری این نیرو از زیاده‌روی و تجاوز از قلمرو مجاز را مبرهن می‌سازد. زمان و مکان در بخش نخست به کار می‌آیند. کانت معتقد است ادراک حسی ماده ای دارد که از طریق تجربه درونی یا بیرونی فراهم می‌آید اما تجربه به معنای واقعی آن هنگامی تحقق می‌یابد که ماده مذکور با صورت‌های شهود حسی موسوم به زمان و مکان مصور شود. تجربه بیرونی از صورت‌های زمان و مکان مفاهیم کلی مستقل و ناشی از تجربه خارجی نیستند بلکه ساختار ذهن مدرک هستند که در این جا از آنها با عنوان «صورت‌های پیشینی شهود حسی» یاد می‌شود. زمان و مکان کلی نیستند بلکه کل یا جزئی هستند و آنچه با عناوین «زمان‌ها» و «مکان‌ها» می‌شناسیم در واقع اجزایی از کل می‌باشند که به تناسب مواد بریده شده اند. ذهن ما بدون هیچ گونه تجربه ای نسبت به این دو، یعنی زمان و مکان، شاهد است و آنها را در خود دارد.

این خلاصه ادعای کانت است و حالا جهت رعایت استناد و اطمینان خاطر نسبت به واقعیت این ادعای عجیب و بدیع و بی سابقه قسمت‌هایی از متن گفتار او را ملاحظه می‌کنیم، تا نوبت به شرح و نقد دلایل برسد:

دو صورت ناب نگرش [یا شهود] حسی که اصل‌های پیشینی شناسایی‌اند یافت می‌شود یکی زمان و دیگری مکان.^{۲۷}

به وسیله حس بیرونی ... موضوع‌ها را بیرون از خود و همه آنها را در مکان به تصور می‌آوریم و فقط در مکان است که شکل و اندازه و نسبت‌های چیزها به یکدیگر معین است و یا معین شدنی است. حس درونی ... گرچه در واقع هیچ نگرشی از روان به عنوان یک موضوع به ما نمی‌دهد با این همه، صورتی است که شهود همه حالت‌های درونی فقط به وسیله همین صورت ممکن

می‌گردد. به طوری که همه چیزهایی که به تعیینات درونی جان بستگی دارند در نسبت‌های زمانی به تصور می‌آیند...^{۲۸}

دلایل کانت

برتراند راسل، که با دید انتقادی به گفته‌های کانت می‌نگرد، دلایل کانت درباره پیشینی بودن زمان و مکان، به عنوان صورت‌های محض احساس، را دسته بندی کرده است. او می‌گوید:

کانت دو نوع برهان می‌آورد؛ یکی برهان مابعدالطبیعی و دیگری برهان معرفت شناختی یا در اصطلاح خودوی برهان فراتری (Transcendental). براین نوع اول مستقیماً از ماهیت زمان و مکان گرفته شده اند و براین نوع دوم به طور غیر مستقیم از امکان ریاضیات محض.^{۲۹}

راسل سپس چهار دلیل مابعدالطبیعی از کانت جهت اثبات مدعا در مورد مکان نقل می‌کند و همان‌ها را درباره زمان نیز جاری می‌داند. اما به نظر می‌رسد بعضی از آنچه در نوشته راسل به عنوان دلیل نقل شده، بیش از آن که دلیل باشد طرح مدعا است. برای مثال، اینکه فقط یک مکان وجود دارد و مکان‌ها اجزای آن هستند و مکان مفهوم کلی نیست تا مکان‌ها جزئیات آن باشند، اصل مدعای کانت است اعم از آن که برای آن دلیل کافی آورده یا نیاورده باشد.

البته در کتاب نقد عقل محض نیز مطالب کانت درباره مکان ذیل چهار عنوان مابعدالطبیعی و یک عنوان معرفت شناختی گرد آمده اما کانت نام دلیل بر تمام آنها گذاشته است و به هر حال، آنچه به طور قطع جنبه استدلال دارد این است که:

۱. برای آنکه احساس‌های معینی به چیزی بیرون از من (... جز چیزی که من خود را در آن می‌یابم) مربوط شوند و نیز برای آنکه من بتوانم آن احساس‌ها را در بیرون و در کنار یکدیگر... تصور کنم. برای این امر باید تصور مکان، خود در بن نهاده شود. بنابراین تصور مکان نمی‌تواند از نسبت‌های پدیدارهای بیرونی از راه تجربه وام گرفته شود بلکه این تجربه بیرونی خود تازه فقط از راه تصور مکان ممکن می‌گردد.
۲. هرگز نمی‌توان تصور کرد که مکان وجود نداشته باشد هرچند به خوبی می‌توان اندیشید که هیچ برابر ایستایی [یا: متعلق] در آن موجود نباشد.^{۳۰}

دلایل کانت درباره زمان نیز به ظاهر متعدد است یعنی ذیل پنج شماره آمده اما درواقع، همگی دلیل نیست بلکه بعضی تقریر مدعاست و خود کانت هم عنوان دلیل بر آنها ننهاده است. آنچه می‌تواند از آن میان به عنوان دلایل مابعدالطبیعی نقل شود دو نکته است که درواقع، بازگویی ادله مکان در پوشش تعبیرات متناسب با زمان است و به همین دلیل و به این دلیل که این دو در فلسفه کانت به راستی همزادند، با آنکه بحث این مقاله پیرامون مکان است، این دو دلیل را هم با گزینش و اختصار نقل می‌کنیم:

۱. اگر تصور زمان [به طور پیشینی] در بن نهاده نشده بود با هم بودن یا پی‌درپی آمدن، حتی به دریافت حسی راه نمی‌برد. فقط بر پایه فرض پیشین زمان می‌توان تصور کرد که برخی چیزها در زمان، یگانه (هم هنگام) هستند و برخی دیگر در زمان‌های متفاوت (پی‌درپی).

۲. در رابطه با پدیده‌ها عموماً خود زمان را نمی‌توان حذف کرد، هرچند به خوبی می‌توان پدیده‌ها را از زمان جدا ساخت... پدیده‌ها می‌توانند همگی از میان بروند ولی خود زمان (همچون شرط کلی امکان پدیدار) برگرفته نمی‌تواند شدن.^{۳۱}

دلایل معرفت‌شناختی

الف- درباره مکان- بخشی از عبارت کانت که ذیل عنوان فوق آمده از این قرار است:
هندسه دانشی است که خاصیت‌های مکان را هم‌نهادانه و با این همه به طور [پیشینی و مقدم بر تجربه] تعیین می‌کند. پس تصور مکان چه باید باشد تا یک چنین شناختی از آن ممکن گردد؟ مکان در اصل باید [شهود] باشد زیرا از یک مفهوم محض هیچ گونه گزاره‌هایی که از مرز آن مفهوم فراتر روند [یعنی ترکیبی^{۳۲} باشند] نمی‌توانند [بیرون آورده] شوند و با این همه، این چیزی است که در هندسه رخ می‌دهد. ولی این [شهود] باید [محض] ... باشد، نه [شهود تجربی] زیرا گزاره‌های هندسی بر روی هم یقینی‌اند ... برای نمونه، مکان فقط سه [امتداد] دارد.^{۳۳}

در فصل مشابه مربوط به زمان، بیان کانت در نقد عقل محض خیلی صریح و روشن نیست^{۳۴} اما در تمهیدات عباراتی دارد که تقریباً گویای مقصودند، از جمله:
در حساب مفاهیم اعداد از طریق افزایش متوالی آحاد در زمان صورت می‌پذیرد و مخصوصاً در مکانیک محض، مفاهیم مربوط به حرکت جز با تصور زمان حاصل نمی‌شود.^{۳۵}
همچنین در بیان جامعی امکان تحصیل قطعی و یقینی قضایای ریاضی (اعم از هندسی و حسابی) به طور ترکیبی و پیش از تجربه را دلیل پیشینی بودن مکان و زمان می‌گیرد:
ریاضیات محض واقعا بر شهودات محض مقدم بر تجربه مبتنی است و بنابراین استنتاج استعلایی ما از مفاهیم مکان و زمان مبین امکان ریاضیات محض نیز هست.^{۳۶}

خلاصه آنکه:

در نظر کانت این واقعیت که در ریاضیات (هندسه و حساب) بدون اتکاء بر تجربیات مکرر، شبیه علوم طبیعی، بلکه فقط با دیدن یا تصویر یکی دو نمونه فرضی و ناقص به یقین می‌رسیم و روابط قطعی و غیرتحلیلی درباره امور مکانی و زمانی پیدا می‌کنیم، دلیل انی بر این مدعا است که صورت مواد ریاضی، یعنی مکان در هندسه و زمان در حساب از پیش به طور شهودی نزد ما مفروض و موجود است و خود حاصل هیچ تجربه ای نیست و اگر جز این بود قطعیت موجود برای ریاضی هرگز به دست نمی‌آمد.

کانت با این بیان دو مطلوب را دنبال می‌کند نخست آنکه پیشینی بودن دو صورت محض موسوم به مکان و زمان را به اثبات می‌رساند. دوم آنکه وجه قطعیت ریاضیات بدون اتکاء بر تر تجربه را بیان می‌دارد و نیز متذکر می‌شود که بسیاری از قضایای حساب و هندسه ضمن آنکه قطعی و بی‌نیاز از تجربه هستند ترکیبی و مفید علم جدید نیز می‌باشند.

بحث درباره دلایل کانت

الف- همان طور که پیش از این اشاره شد قسمت‌هایی از آنچه کانت ذیل مکان و زمان- با شماره‌بندی- آورده صرف ادعا است. این قسمت‌ها در بیان او به عنوان دلیل نیامده اند و شاید شرح مدعا باشند اما بالاخره از دو حال خارج نیست: اگر دلیل باشند مصادره به مطلوبند و اگر شرح مدعا باشند مدعای بی دلیل هستند. از جمله این موارد، به عنوان نمونه، این « مکان واحد نامتناهی بسیط است و مکان‌ها اجزاء آن هستند و مکان مفهوم کلی نیست تامکان‌ها جزئیات و مصادیق آن باشند»، هیچ‌گونه استدلالی در متن گفتار کانت ندارد و به سادگی قابل معارضه است. کسی که مکان را مفهوم کلی سطح حاوی یا سطح به طور مطلق می‌داند نیز می‌تواند بگوید مفهوم کلی مکان بعد از تجربیات مکرر سطوح حاوی در ذهن فراهم می‌آید؛ و حداکثر این است که هردو بی دلیل می‌گویند، با این فرق که گفتار شخص اخیر ساده تر، دارای مشابهت بیشتر، متعارف تر و، حداقل نزد عموم، مفهوم تر و مقبول تر است. همچنین کسی که زمان را- به طریق طبیعی که در بیان ملاصدرا آمده است- از روی سرعت و کندی متحرک‌ها به دست می‌آورد به سادگی می‌تواند در مقابل ادعای کانت مبنی بر وحدت، بساطت و شهودی بودن زمان تکثر، تشکل از اجزاء (طبق قاعده کم متصل) و مفهومی بودن آن را مطرح کند و حداکثر این است که باز هم ادعای او، مثل کانت، بی دلیل و برخلاف مدعای او عرف‌پسند است.

ب- دلیل اول مابعدالطبیعی، در مورد مکان و زمان، تجربه بودن آن دو را به طور قطع رد نمی‌کند. کانت می‌گوید تجربه ما از همجواری و همزمانی اشیاء خارجی و دیگر حالات- به اصطلاح- مکانی و زمانی آنها ایجاب می‌کند اصل مکان و زمان از پیش برای ما مفروض می‌باشد. به نظر می‌رسد او در این جا بخشی از تجربه را، بی هیچ وجهی، بر بخش دیگر آن مقدم می‌دارد. درواقع ما این خصوصیات را همراه با خود اشیاء تجربه می‌کنیم و تفاوتی میان این خصوصیات با خصوصیات دیگر، مثل رنگ و شکل، نیست. ما همان طور که اشیاء را به ناچار همجوار یا غیر همجوار و همزمان یا غیر همزمان درک می‌کنیم، هم شکل یا غیرهم شکل و هم رنگ یا غیرهم رنگ نیز درک می‌کنیم و اصولاً ناچاریم برای آنها شکل و رنگ را- هرگونه باشد- بپذیریم. بنابراین طبق استدلال کانت بایستی شکل و رنگ را هم، از پیش، مفروض داشته باشیم.

ج- دلیل دوم مابعدالطبیعی کانت، درباره مکان و زمان فقط در صورتی پذیرفتنی است که اصل مدعای او نیز از پیش پذیرفته شود. به عبارت دیگر، زمان مجرد از شیء زمانمند و مکان خالی از متمکن فقط هنگامی قابل تصور است که زمان و مکان به کلی غیر از اشیاء و غیرمنشع از اشیاء باشند. اما اگر زمان را مقدار حرکت شیء متحرک و مکان را سطح حاوی مماس با محوی بدانیم هرگز نمی‌شود مقدار بی‌قدر و سطح بدون مسطح را تصویر کرد و حتی تصویر آن- به فرض امکان- نوعی انتزاع است چنانکه رنگ سبز را هم بدون شیء سبز تصور می‌کنیم.

حال ممکن است گفته شود بالاخره تصور کانت شدنی و درست است و این علامت درستی مبنای اوست اما این یک ادعای بی دلیل یا متکی بر شخص مدعی است و مخالف به سادگی می‌تواند بگوید « من هرچه می‌کوشم نمی‌توانم چنان تصویری را در خود ایجاد کنم»، چنانکه راسل عین همین جمله را در مورد مکان می‌گوید.^{۳۷}

د- اصولاً وقتی دربارهٔ امور واقع بحث می‌کنیم تکیه کردن بر اینکه «می‌توانم این طور تصور کنم» یا «نمی‌توانم آن طور تصور کنم» دلیل ضعیف و کم‌اعتباری است، زیرا مستلزم این پیش فرض است که «ذهن ما آئینه واقع است» و این ادعا حتی اگر رئالیست تمام عیار هم باشیم کلیت ندارد، به ویژه اگر مورد خاصی قابل معرزه نیز باشد، و اذهان مختلف به دعاوی متقابل متوسل شوند. اصل این اشکال از راسل است.^{۳۸}

ه- تصویر این مطلب مشکل است که چیزی هم «صورت» باشد و هم جدا از ماده به طور مستقل تصور شود. زمان و مکان از یک طرف صورتهای حساسیت هستند و از طرف دیگر جدا از ماده احساس به ذهن می‌آیند. این فرض دوبار در فلسفه کانت رسمیت یافته: یکی، به طور مستقیم، هنگامی که بحث زمان و مکان را عنوان می‌کند، و دیگر، به طور غیرمستقیم، هنگامی که ضمن دلیل دوم ادعا می‌کند زمان بدون شیء زمانمند و مکان بدون متمکن تصور شدنی است.

دلایل معرفت شناختی

دلایل یا دلیل معرفت شناختی که مبتنی بر ضرورت، ترکیبی بودن و پیشینی بودن احکام ریاضی است قاطع تر از دلایل متافیزیکی می‌نماید؛ اما ملاحظاتی چند در این مورد هست:

الف- آیا احکام ریاضی به طور قطع ترکیبی پیشین است. کانت مدعی است هر جا به حکم ترکیبی نرسیم علم جدیدی به دست نیاورده‌ایم. این سخن موجه است اما گسترش علوم قبلی توسط تحلیل نیز مرتبه ای از علم و در حد خود دارای کارایی عملی است. پی بردن به لوازم ضروری یک معلوم، به‌ویژه اگر دوردست و نیازمند به تلاش و تحمل عقلی باشد، چه بسا مهم تر از معلوم نخستین است و این که مدلول اصل عدم تناقض است و نیاز به اصول دیگر ندارد، دلیل نقص و بی‌فایده‌گی آن نخواهد بود.

متأسفانه کانت از ابتدای نقد عقل نظری برای خود مسلم گرفته که علم حقیقی همیشه ضروری و ترکیبی است و از این رو سعی کرده ریاضیات را، که از ویژگی ضرورت برخوردار است، یکسره ترکیبی و ماتقدم معرفی کند و در علوم طبیعی نیز اولاً بنیادهای محض (ماتقدم) تشخیص دهد. ثانیاً با توسل به مقولات فهم، به عنوان صورتهای ماتقدم فهم، پایهٔ ضرورت را تا آنجا که می‌شود تحکیم بخشد. این مبنای غیرضروری، کانت را به استدلال‌های- احياناً- تکلف‌آمیز واداشته و از آن جمله است اصرار بر این که قضیه‌ای مثل $۱۲ = ۵ + ۷$ ترکیبی است زیرا مفهوم ۱۲ از $۵ + ۷$ با تحلیل استخراج نمی‌شود.

اما می‌توان گفت: اولاً طبق توضیح سابق، ریاضیات می‌تواند در عین تحلیلی بودن مفید و راهگشای عملی باشد و استخراج لوازم یک اصل ریاضی یا یک تعریف هندسی لزوماً تکرار مکررات نیست، چنان که اصل عدم تناقض را نیز همگان، از عارف و عامی، در ذهن دارند ولی به نتایج شگرف آن کمتر توجه می‌کنند. اصولاً بسیاری نمی‌دانند این اصل ساده زیربنای بیشتر استدلال‌ها، پرسش‌ها، توقعات و دیگر رفتارهای روزمرهٔ ایشان است.

ثانیاً مشکل بودن استخراج لازمهٔ یک معلوم قبلی دلیل ترکیبی بودن و نافی تحلیلی بودن آن نیست. به تعبیر دیگر اینکه بگوییم در حکم تحلیلی، محمول با تحلیل موضوع به دست می‌آید و در ترکیبی این طور نیست، ممکن است سخن- در حد خود- پذیرفته ای باشد ولی بیش از یک جمود لفظی و لغوی نیست. ملاک صحیح در این جا همین است که سبب محمول با فرض قبول و استقرار

موضوع مستلزم تناقض باشد یا نفی یک قضیه با فرض قبول اصل یا تعریفی به عنوان مقدمه، متناقض باشد اما اینکه محمول به روشنی از موضوع استخراج شود و هرکس در نگاه نخست متوجه تناقض مزبور گردد ظاهراً در این بحث فلسفی تقید به آن توجیه‌پذیر نیست. درواقع، آنچه در مورد ریاضیات اهمیت دارد توجیه ضرورت روابط آن است و ضرورت با اتکاء بر اصل عدم تناقض توجیه می‌شود اعم از آن که محمول از اجزای تعریفی موضوع باشد یا نباشد و اعم از آن که محمول، لازم بین موضوع بوده و تناقض ناشی از سلب آن آشکار باشد یا لازم دوردست و غیربین باشد.

نتیجه آن که مانعی نیست احکام ریاضی را، که یقیناً ضروری هستند، تحلیلی بدانیم و اگر چنین گفتیم ملزم نخواهیم شد قطعیت ریاضی را ناشی از پیشینی بودن مکان و روابط مکانی (در هندسه) و زمان و روابط زمانی (در حساب) بدانیم.

ب- ملاحظات دیگری نیز هست که همه را- به لحاظ اختصار- با سؤال برگزار می‌کنیم:

۱- آیا حکم هندسه اقلیدسی که مورد نظر کانت بوده در هندسه‌های دیگر هم جاری است؟

۲- آیا روابط هندسی عیناً با مکان و روابط مکانی یکی است؟

۳- آیا روابط حسابی عیناً با زمان و روابط زمانی یکی است؟

به نظر می‌رسد اینها و سؤالات دیگری از این دست نیز باید به پاسخ قطعی و مستدل برسند تا فرضیه کانت بر کرسی مقبولیت بنشینند و تنها فرض مقبول به شمار رود.

ج- دلیل معرفت شناختی، بدون شک، انی است یعنی از معلول به علت می‌رود و در این دلیل قطعیت و ضرورت ریاضیات با ارجاع به پیشینی بودن زمان و مکان توجیه شده است. دلیل انی، برحسب آنچه در منطق مقرر است- و مورد انکار کانت نیست- به پایه دلیل لمی نمی‌رسد ولی این، اشکال مهمی نیست بلکه عیب کار این جاست که علت‌یابی‌ها گاهی- به اصطلاح اصولیون خودمان- استحسانی است. مستدل پدیده ای یا وضعیتی را می‌بیند و برای آن علتی پیشنهاد می‌کند، در حالی که چه بسا علت یا علل دیگری هم بتوان حدس زد و در آن جا که بحث، انتزاعی و غیرتجربی باشد تعیین علت قطعی مشکل تر از علوم تجربی است و چنانچه علت پیشنهادی، خود، امری شگفت و معارض با پیشنهادهای ساده تر باشد، مشکل فزونی می‌گیرد.

درمسأله مورد بحث، قطعیت و ضرورت ریاضیات بدون نیاز به تجربیات مکرر، پدیده ای شگفت و شایسته علت‌یابی است اما علتی که کانت پیشنهاد می‌کند به نوبه خود امری شگفت تر و معارض با فرضیه دیگری است که از علت پیشنهادی کانت آسان تر و ساده تر است و ما آن را در بند الف از این ملاحظات توضیح دادیم. بنابراین دلیل معرفت شناختی نیز ما را به یک استنتاج قطعی درباره پیشینی بودن و صورت محض بودن زمان و مکان نمی‌رساند.

مقایسه و نتیجه‌گیری مختصر

رای کانت و آراء فلاسفه اسلامی را جداگانه مطالعه کرده ایم. حال، این سؤال در برابر ما است که کدام یک را ترجیح می‌دهیم و نیز این مطلب که آیا می‌شود به وسیله یکی از این دو آن دیگری را رد کرد؟

در مورد ترجیح یکی بر دیگری به طور کلی اگر آنچه در این جزوه آمد ملاک اظهار نظر باشد روشن است که رأی فلاسفه اسلامی مشائی، حداقل در مورد مکان، که آراء ایشان را درباره آن نقل کردیم، ترجیح دارد.

اما در مورد قسمت دوم سؤال: با بحث و استدلال‌های فلاسفه اسلامی نمی‌توان گفته کانت را به طور مستقیم مردود ساخت چون در برابر هم قرار نگرفته اند ولی تفاوت آراء ایشان، در مقام مقایسه، روشن است و مهم تر از همه این است که فلاسفه اسلامی مکان را مفهومی کلی، متأخر و ... از واقع می‌دانند و این مفهوم، صورت و ماده خود را- به اصطلاح کانت- در خود دارد ولی کانت آنها را صورت پیشینی بدون ماده می‌داند. از سوی دیگر رد گفتار فلاسفه اسلامی توسط استدلال‌های کانت نیز- به نظر نگارنده- میسر نیست زیرا دلایل کانت خود برای اثبات مدعای او غیر کافی هستند و توانایی عرض اندام در مقابل گفتار دیگری- اعم از حق یا باطل- را ندارند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- تألیف دکتر سید جعفر سجادی
- ۲- متوفی ۳۱۱ یا ۳۱۳ یا ۳۲۰ (به مقدمه کتاب رسائل فلسفی- رازی مراجعه شود).
- ۳- مانند تقسیم قول به مقداری بودن زمان به مقدار حرکت مطلق و حرکت فلک و تجدد طبق فلکی برحسب حرکت جوهری
- ۴- طبیعیات ارسطو، ترجمه دکتر مهدی فرشاد، مقدمه، ص ۲۲ (چاپ اول- امیرکبیر)
- ۵- همان کتاب، ص ۱۹
- ۶- همان کتاب، ص ۱۲۸
- ۷- همان کتاب، ص ۱۹ (مقدمه)
- ۸- همان کتاب، ص ۱۳۰
- ۹- همان کتاب، ص ۱۳۰
- ۱۰- همان کتاب، ص ۱۳۹
- ۱۱- همان کتاب، ص ۱۳۹
- ۱۲- همان کتاب، ص ۱۴۰ و ۱۴۱
- ۱۳- همان کتاب، ص ۱۴۰ و ۱۴۱
- ۱۴- همان کتاب، ص ۱۴۰ و ۱۴۱
- ۱۵- همان کتاب، ص ۱۴۰ و ۱۴۱ (این قطعه را در پاسخ زنون گفته است)
- ۱۶- فن سماع طبیعی از کتاب شفا، ترجمه محمدعلی فروغی، چاپ ۱۳۱۶، ص ۴۶۷
- ۱۷- ترجمه طبیعیات، مهدی فرشاد، ص ۱۲۷
- ۱۸- ترجمه شفا، سماع طبیعی، ص ۴۷۳
- ۱۹- ظاهراً مفصل‌ترین نوشته شیخ اشراق در طبیعیات، بخش دوم از کتاب المشارع و المطارحات است اما این بخش در اختیار نگارنده نیست. لذا برای کسب نظر شیخ در باب زمان و مکان، کتاب‌های حکمه الاشراق، مقاومات، تلویحات، رساله اعتقاد الحکماء و الهیات المشارع به طور کامل تفحص گردید.

۲۰۰ مقالات همایش بین‌المللی «دویست سال پس از کانت»

- ۲۰- المشارع و المطارحات، چاپ انجمن فلسفه، ص ۲۳۵، سطر ۱۳ تا ۱۸
- ۲۱- اسفار، ج ۴، چاپ انتشارات مصطفوی، ص ۳۹ و ۴۰
- ۲۲- مدرک سابق، ص ۳۹
- ۲۳- اسفار، ج ۴، ص ۴۳
- ۲۴- اسفار، ج ۴، ص ۴۸
- ۲۵- عبارت این است: ولا ایضا یقابل الاشارة الحسیه بل یقبل الاشارة الخیالیه. محتمل است «یقابل» نیز در نسخه صحیح «یقبل» باشد. لذا عبارت به هر دو صورت ترجمه و نسخه احتمالی رایج در متن قرار گرفت.
- ۲۶- اسفار، ج ۴، ص ۵۷ و ۵۸
- ۲۷- فلسفه کانت، دکتر میرعبدالحسین نقیب‌زاده، نقل از پیشگفتار نقد عقل محض، ص ۲۳، با تبدیل واژه «آپریوری» در عبارت به «پیشینی» توسط نگارنده
- ۲۸- مدرک سابق با تبدیل لفظ «نگرش» در عبارت به «شهود» و با تلخیص
- ۲۹- تاریخ فلسفه غرب، راسل، ج ۳، ترجمه دریابندری، چاپ دوم ۱۳۵۱، فرانکلین، ص ۳۸۹
- ۳۰- سنجش خرد ناب، ترجمه ادیب سلطانی، چاپ ۱۳۶۲، امیرکبیر، ص ۱۰۳
- ۳۱- مدرک سابق، ص ۱۱۱، با تبدیل لفظ «پرتوم» در عبارت ادیب به «پیشینی»
- ۳۲- قضیه ترکیبی، در برابر تحلیلی، قضیه‌ای است که محمول آن با تحلیل موضوع به دست نیاید.
- ۳۳- مدرک سابق، ص ۱۰۶، با تبدیل الفاظ «پرتوم» به «پیشینی»، «شس» به «شهود»، «هنجیده» به «بیرون آورده»، «ناب» به «محض»، و «دورامون» به «امتداد»
- ۳۴- مدرک سابق، ص ۱۱۲ و ۱۱۳
- ۳۵- تمهیدات، ترجمه دکتر حدادعادل، چاپ اول، ص ۱۲۰
- ۳۶- مدرک سابق، ص ۱۲۲
- ۳۷- تاریخ فلسفه غرب، ج ۳، ص ۳۹۳، پاراگراف آخر
- ۳۸- مدرک پیشین

منابع

۱. ابن سینا، سماع طبیعی، ترجمه محمدعلی فروغی
۲. ارسطو، طبیعات، ترجمه دکتر مهدی فرشاد
۳. رازی، محمد زکریا، رسائل فلسفی
۴. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه دریابندری
۵. سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم عقلی
۶. شیخ اشراق، سهروردی، المشارع و المطارحات
۷. صدرالمتألهین، اسفار ج ۴
۸. کانت، ایمانوئل، تمهیدات ...، ترجمه دکتر حدادعادل
۹. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه دکتر ادیب سلطانی
۱۰. نقیب زاده، میرعبدالحسین، فلسفه کانت.

درنگی بر تز کانتی «من می اندیشم» باید

بتواند ملازم تمام اندیشه‌های من باشد

(ایمانویل کانت، نقد عقل محض. پاراگراف ۱۶/۱۵)

محمود عبادیان*

کانت خودآگاهی را با توجه به اصطلاح apperzeption (اندریافت) که در فلسفه ی لایب نیتس به منزله ی خودآگاهی است، به کار برده است. او آن را از مفهوم لایب نیتسی متمایز کرده است و در این باره می گوید: «من آن را اندریافت (apperzeption) می نامم تا از اندریافت تجربی تفکیک گردد، یا اندریافت اصلی، چراکه آن خودآگاهی است که با تولید تصور من می اندیشم باید بتواند ملام دیگر تصورات باشد و در تمام خودآگاهی یکسان است (یگانه و واحد)، نمی تواند سوژه ی دیگری را ملازمت کند. همچنین وحدت آن را وحدت استعلایی می نامم» (نقد عقل محض، B132).

خودآگاهی با فلسفه ی کانت در فلسفه ی المان موطن یافته و مفهوم مرکزی شده است. یکی از تفسیرهای شناخته ای که در رابطه با درک کانت از اندریافت-خودآگاهی نوشته شده است، تفسیری است که دیترهنریش (Dieter Henrich) نگاشته است.

هنریش در کتاب خود بینش اصلی فیشته^۱ اظهار می کند، توسعه و پیشرفت نظریه پردازان عصر جدید در باب خودآگاهی از زمان دکارت تا خود کانت بر چیزی بنیاد دارد که می توان آن را نظریه های بازتابی (reflektiv) من نامید، به آن جهت که ایجاد خودآگاهی من نمودار آن سنخ آگاهی است که در آن رابطه ی من با خویشتن خود توضیح می شود.

هنریش در مقاله ی خود می گوید، این ارتباط بدین گونه ایجاد می شود که من یک موضوع از خود برای خود می سازد، موضوعی که به خود بازگشت دارد؛ به همین جهت این نظریه معرف یک دور بسته است، بنابراین جای انتقاد دارد. چه، اگر قرار است خودآگاهی به صورت خودارتباطی من شکل گیرد، در آن صورت من باید بداند که در فعل (akt) بازگشت، به خود باز می گردد و نه به یک موضوع دیگر. این گونه نظریه های بازتابی از آن نیستند پیدایش خود را توضیح کنند.

* . استادیار بازنشسته گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

در نقد عقل محض بررسی نظام مند همبستگی خودآگاهی و اندیشه در پاراگراف‌های ۱۵ و ۱۶ آمده است، در آنجا فروگاهی استعلایی مقوله‌ها به این معنی مطرح است که در مورد ما منحصر ارتباط به خود مساله ی فروگاهی استعلایی مورد نظر، یعنی توجه به وظیفه ای که می خواهد اعتبار عینی مقوله‌ها را بدین وسیله استدلال کند که آنها به عنوان شروط پیشینی ساخت موضوع‌ها(اعیان) تجربه شده اند. بررسی این تفسیر بر این همبستگی بنا بر آن دارد که ارتباط نظام مند در خور مناسبت متقابل خودآگاهی و اندیشه تنها هنگامی موضوعیت دارد که معطوف به اندیشه در ارتباطش با تجربه ی ممکن در میان باشد. این گرایش در تفسیر کانت مسلط است و با توجه به این واقعیت قابل درک است که ارتباط خودآگاهی و اندیشه را کانت در فروگاهی استدلال مقوله‌ها توضیح کرده است، جستاری که هسته ی فلسفه ی نظری کانت یا علم او را در باره ی امکان شناخت موضوع‌های تجربه را می‌سازد. کانت خود در واقع مناسبت نظام مند ارتباط خودآگاهی و اندیشه را پیش از مساله ی نظری به مثابه ی بخش فلسفه ی استعلایی پیش می‌آورد؛ در نظر وی حتی پیش از منطقی که اعتبارش برای هرگونه فلسفه ی استعلایی عام است.

در این باره که بررسی خودآگاهی متعلق به این منطق است، در پایان پاراگراف ۱۵ به آن اشاره شده، و می گوید که در پاراگراف ۱۶ ارتباط خودآگاهی و اندیشه بررسی می شود " که بنیادی تر از کاربرد آن در چارچوب ساخت تجربی است. در این پاراگراف تعلق خودآگاهی به منطق استدلال شده است؛ گفته شده که آگاهی برترین نقطه ای است که هر کاربرد فهم درباره اش باید تکیه کند. تازه پس از آن فلسفه ی استعلایی در نظر می‌آید" (B134)

پرسش این است که هم-ترتیبی خودآگاهی و اندیشه چه معنایی می تواند داشته باشد. به عبارتی کانت چه هدفی دنبال می کند وقتی او خودآگاهی و تفکر را به طور کلی در همبستگی با یکدیگر بررسی می‌کند. این مقاله سعی به پاسخ به این پرسش دارد. پاسخ به این مساله منوط به این توضیح است که کانت ارتباط خودآگاهی با اندیشه چه می‌فهمد

در پاسخ به این که چگونه خودآگاهی با اندیشه مرتبط می‌شود، باید ابتدا به خصلت دیگر فهم به عنوان وحدت کاربرادی توجه شود. می توان گفت کلی ترین تعیین تفکر در برگیرنده ی همه تعیین‌های بعدی آن چیزی است که کانت از تفکر می‌فهمد. بنابراین نکته خصلت تفکر خودانگیختگی^۲ مفاهمی است. پس پرسش این است که چگونه خودآگاهی با فهم مرتبط است تا فهم بتواند خودانگیختگی مفاهیم باشد. کانت خود هیچ پاسخ رسا به این پرسش نداده است؛ احتمالا از آن رو که آن را مفروض داشته است. برای طرح دریک چارچوب قابل اعتماد نیاز است که بتوان در آن معضل پیوند خودآگاهی و اندیشه را که در بافت نظریه ی کانت ذاتا تعلق دارد، شرح کرد. به نظر کانت یکپارچگی هرگونه تفکر در وحدت کارکردی آن است، که او به آن عنوان "فهم محض" می‌دهد. دلیل "محض" بودگی این فهم آن است که از فهم مادی متمایز شود. درباره ی فهم محض آمده است: "فهم محض خود را نه تنها از آنچه تجربی است، بلکه از تمام آنچه حسانی است نیز جدا می‌کند. بنابراین، فهم محض عبارت از وحدتی متکی به خود-قائمی، خود-بسیایی که با هیچ ضمیمه ای که از بیرون بر آن افزوده شود، فزونی نمی‌پذیرد" (A65, B89-90). کانت در عین حال فهم محض را "وحدت مطلق" نیز می‌نامد. اصطلاح

درنگی بر تز کانتی «من می‌اندیشم» باید بتواند ملازم تمام اندیشه‌های من باشد ۲۰۳

مطلق در اینجا دو معنی دارد، (۱) به معنی *unitas ab-soluta* - وحدتی متمایز از هر چیز بیرونی. مصداق‌های بیرونی مطلق از قرار معلوم حسانیت و تجربه می‌باشد، (۲) اصطلاح مطلق در ضمن به معنای فراگیر است. به توجه به آنچه گفته شد، فهم محض اساس هرگونه تفکر، پیامد ضرورت اندیشه است. و منطقی به این فهم می‌پردازد، علم به آن چیزی است که شمول هرگونه تفکر به مثابه ی تفکر است. کانت به این منطق، منطق صوری یا منطق عام می‌گوید

(A53, B77). در برابر این منطق، کانت در نقد عقل محض منطقی تدوین می‌کند که منطق

استعلایی نام دارد.

اگر درست است که خودآگاهی اساس هرگونه تفکر به طور کلی را تشکیل می‌دهد، آنگاه منطق صوری در دستگاه نظریه ی کانت باید آن باشد که توضیح خودآگاهی ذاتا به آن تعلق دارد. البته معنی این امر آن نیست که نظریه ی خودآگاهی و ارتباطش با تفکر فقط در زمینه ی منطق صوری باقی می‌ماند. اگر بناست خودآگاهی اساس فهم باشد، آنگاه موضوعی (تماتیزه) کردن آن در قلمروی تمام منطق‌هایی اسیت که فهم را به گونه‌های مختلف به کار می‌برند؛ با این طریق استنتاج (اشتقاق) است که موضوعی کردن خودآگاهی به منطق استعلایی تعلق می‌گیرد.

در پاسخ به پرسش اینکه چگونه خودآگاهی به تفکر به مثابه ی تفکر مرتبط می‌شود، وقتی پاسخ می‌یابد که به دیگر خصلت (معنی)‌های فهم توجه شود - به عنوان کارکردهای یاد شده ی دیگر که با توجه به مساله ی آنهاست که این ارتباط مطرح است. ضمنا لازم است از تعریف اساسی که کانت برای فهم قائل است عزیمت شود که اهمیتش در آن است که در عقل محض جای دارد. این خاصیت در آغاز بخش دوم دانش استعلایی در باب عناصری آمده است، که وقف مسائل تفکر شده است. می‌توان گفت، کانت در آن عام ترین تعین اندیشه را بیان داشته است که دربرگیرنده ی تمام تعین‌های بعدی است که وی تحت عنوان تفکر می‌فهمد. براساس این شاخصه فهم "خود-آگبختی مفاهیم" است. (A50, B74)

پرسشی که پیش می‌آید این است که اصولا از چه طریق می‌توان درک کرد که فهم خودآنگیختگی مفاهیم است. خصلت فهم به مثابه ی خودآنگیختگی مفاهیم مبهم است؛ همین وضع (ابهام) در به اصطلاح فعالیت مفهومی نیز وجود دارد. اما کانت می‌گوید: "مفاهیم بر خودآنگیختگی تفکر بنا دارند، همان گونه که نظرات حسانی مبتنی بر پذیرش تأثرات اند. پس نمی‌توان گفت فهم به مثابه ی فعالیت بر مفاهیمی بنا دارد که گویا بر آن پیشی دارند.

شاخصه ی اساسی مفهوم را کانت در فصل "ترکیب شناخت در مفهوم" شرح می‌دهد؛ او در این باره می‌گوید: "هرگونه شناخت مستلزم یک مفهوم است، هرچند هم که این مفهوم فروگاهی یافته و مبهم باشد. اما این مفهوم بنابه شکل خود همواره چیزی است کلی که به عنوان قاعده عمل می‌کند" (A106).

از آنچه گفته شد برمی‌آید که کارکرد مفهوم به مثابه ی کلی و قاعده ارتباط فی نفسه، کثرت نا متحد یا در نوعی وحدت است. مفهوم در واقع "یک آگاهی است که کثرت... را متحد می‌کند" (103). براساس این کارکرد مفهوم می‌توان وضعیت خود مفهوم را به مثابه ی فعالیت مفهوم به نحو آرمانی مستقر کرد.

در واقع چون فهم بنای مفهوم می‌کند به مثابه ی موردی که موجب وحدت در یک کثرت می‌شود، پس آنچه کثرت را متحد می‌کند در مفهوم است، آنجا که آن (فهم) کثرت را درک نمی‌کند. فهم به مثابه

ی این درک کردن همانا آن فعالیت است که موجب وحدت در آن می‌شود که فی نفسه فاقد وحدت است. و نامتحد بودن فی نفسه یعنی کثرت آن چیزهایی است که خارج از تاثیر تعیین کننده‌ی مفهوم اند، یعنی بیرون از دایره‌ی درک فهم از طریق فعالیت مفهومی. این واقعیت همانا معنی واقعی فراز مشهور پاراگراف ۱۵ است. در پایان این پاراگراف، ارتباط با فهم به طور کلی بحث شده است. بنابراین در آن امکان شناخت مناسبت با موضوع‌های (اعیان) تجربه شرح شده است.

برای آنکه چیزی را بتوان چیزی را در موضوع به عنوان مرتبط متصور شد، لازم است که درک کثرت مورد نظریه صورت تصور یک موضوع فهمیده شود؛ بنابراین در مورد فعالیت فهم نیز. استدلال این پاراگراف مبنی بر این که بدون فعالیت مفهومی نمی‌توان چیزی را متصور شد که به مثابه‌ی موضوع مرتبط در موضوع باشد، معنایش این است که پیوند را نمی‌توان از خود اعیان (موضوع‌ها) کسب کرد، نمی‌توان آن را از آنها در یک قصد منفعل حاصل کرد، قصدی که صرفاً ناظر بر احساس باشد، آنچنان که آنها برای خود چنان اند. این تاکید در پایان نقل قول توجیه شده است، در آن است که آمده: ارتباط همیشه فقط نتیجه‌ی درک فعال است؛ از همین رو لازم است گفته شود: ارتباط هیچ گاه از موضوع‌ها (اعیان) سر نمی‌زند، چونکه داده شده است. این تفسیر در فرازی از پاراگراف ۱۶ است و به صراحت نشان می‌دهد که اشاره به تفسیر فراز پاراگراف ۱۵ دارد:

"ولی ارتباط در خود موضوع‌ها نیست و نمی‌تواند از طریق احساس حاصل شود، چه رسد به آنکه به فهم پذیرفته شود، بلکه فقط کار (فعل) است که آن خود چیزی نیست جز استعدادی که پیشینی پیوند می‌آورد و کثرت تصورات موجود را تحت وحدت خود اندر یافت می‌آورد" (B 134 ادامه).

بنابراین، فهم تنها سرچشمه‌ی فعال تمام وحدت‌هایی است که بتوان از آنها آگاه شد. در تفاوت با پاراگراف ۱۵، در این پاراگراف نسبت به هر نظریه‌ی تفکر ممکن به مثابه‌ی بازتاب به صراحت تاکید شده که با توجه به همه‌ی وحدت‌های موضوعی که اصولاً وحدت برای ما هستند، نمی‌توان از فعالیت مرتبط کننده‌ی فهم فرا رفت، لذا نمی‌توان به خود چیزها و روابط شان رسید.

این گونه وحدت‌ها تنها می‌توانند در تفکر پدید آیند، برای مثال در قیاس (حکم) گسلی (disjunctive): آنچه فلز است جسم است. به درستی می‌توان گفت که برای ما وحدت است، وحدتی است که اصل خود مختار آن خود فهم است یا فعل (کنش) خود انگیخته‌ی درک یک کثرت در مفاهیم. آنگاه است که با کانت می‌توانیم بگوییم: "به خوبی مشاهده می‌شود که این فعل باید در اصل واحد (در وحدت) باشد و برای هر گونه ارتباط یکسان معتبر" (B130).

انکار نظریه‌ی بازتاب به عنوان این امکان که مفاهیم می‌توانند با توجه به موضوع‌ها تولید شده باشند، آنچنان که فی نفسه حتی ناوابسته به آن اند که ما آنها را می‌اندیشیم، یعنی مستقل از آنکه چگونه برای ما هستند، ولی شامل آن است که شکل مفاهیم از آن چیزی ناشی نمی‌شود که مفهوم‌ها آن را درک کرده اند، ولی همواره فقط از خود فهم به مثابه‌ی فعالیت که به توسط مفاهیم چیزی درک می‌کند. وقتی مفاهیم قواعدند، آنگاه این نتیجه که شکل مفهوم بایستی منحصر و وابسته به فهم

باشد کلا خارج بحث است. در واقع هر مفهوم به مثابه ی قاعده می تواند در دستگاه (چارچوب) یک پراکسیس عمل کند- این بدان وسیله که فهم به مثابه ی "خودانگیزگی مفاهیم" است. عملی که در آن مفاهیم به عنوان تعیین‌های عام و قواعد اندیشه می‌شوند، بنابه کانت حکم (قیاس) است. او می‌گوید: "فهم نمی‌تواند این مفاهیم را جز آن به کار برد که حکم کند" (A68, B93). البته مفاهیم را فهم به عنوان یک مورد حکم به کار نمی‌برد که بتواند خارج از حکم کردن وجود داشته باشند. به گفته ی کانت حکم کنشی است که مفاهیم را تازه به مثابه ی اندیشه تولید می‌کند. بنابه نظر او فهم تنها وقتی مفاهیم را می‌اندیشد که "به شکل حاکم به مفاهیم واقعیت دهد" (A79, B105). بنابراین، حکم فقط کاربرد مفاهیم نیست، بلکه اندیشیدن شان من حیث هو است. در نتیجه می‌توان گفت، حکم کردن فعالیت ذاتی مفهومی است و نیز نشان داد که سخن از مفاهیم مستقل از حکم کردن اصلا ممکن نیست. فهم به عنوان درک کردن به واقع چیزی جز حکم کردن نیست" (A67, B92). فهم وحدت کارکردی حکم کردن است - چنان چه کارکردن‌های معین حکم باشد. این واقعیت در جای جای پاراگراف‌های ۱۵ و ۱۶ آمده است. کانت در هر دو ی آنها می‌گوید: «هر ارتباط در یک وحدت نتیجه‌ی آن چیزی است که Verrichtung (سرجمع کردن) فهم نامیده می‌شود. بنابراین، مفاهیم برپایه‌ی تفکر خودانگیزخته شکل می‌گیرند، همان گونه که نظرات حسانی در اندریافت مفاهیم (A68, B93).

عقل یک وحدت کارکردی است، چیزی مثل یک تک-کارکرد (monofunktion) است که از لحاظ درون به زیر-کارکردهای متفرد عضو بندی می‌شود. بر همین اساس کانت فهم را در عین حال شکلی می‌نامد که از زیر-شکل‌های مناسب دار حکم پدید می‌آید (A70, B95).^۴

از چشم انداز کانت نشان دادنی است که خودآگاهی از هرگونه خودشناسی تجربی شخص به عنوان چیزی که خودارتباطی محض آن است جداست. خودآگاهی خودشناسی محض است، چون که یک خودارتباطی ناوابسته به هرگونه شخص محتوایی خاص است، یعنی خودارتباطی بارز نشده است. به عبارتی آنچه شخص در خودآگاهی درک می‌کند بیرون از خودشناسی تجربی شخصی است و ناوابسته به خودشناسی تجربی شخصی. این انزوای خودآگاهی از خودشناسی تجربی توجیه کننده ی تمایز بین شخص به مثابه ی موضوع تجربه و سوژه به مثابه ی خودارتباطی شخص محض است یا به عبارتی این استعداد که خود را به مثابه ی من به جای می‌آورد.

به طور کلی اینکه این انزوا از آن بر می‌آید که صرف وصف شخص حتی اگر از خود آن شخص سرزند به معنای تضمین آن نیست که این توصیف مرتبط باشد با شخص از دیدگاه خاستگاه خود او که شرح از نظرگاه اول شخص: من ارایه می‌شود. بنابراین، خودشناسی است. در نتیجه خودآگاهی در مقابل خودشناسی تجربی، شرح شخص نیست.

فقط خودآگاهی است که هر شخص را شخص می‌کند. در واقع توانایی اتخاذ خاستگاه اول شخص است که تنها تحت آن شرط می‌تواند شناخته شود، برای خود صرفا یک چیز (شیء) نباشد در جوار دیگر چیزها، بلکه تعیین کننده باشد، خویشتن خود باشد. خودآگاهی از لحاظ اول شخص تأیید هویت است، زیرا شخص در اینجا به عنوان یک چیز از نظر محتوایی متعین درک شده است، چیزی به مثابه‌ی

سوپژه‌ی من تغییر نیافته. آن به عنوان چنین تاییدی - حتی در صورت از لحاظ محتوا تهی - هویت خودآگاهی اندیشه است.

اندیشه‌ی وحدت اصلی اندریافت اندیشه‌ی ای است درباب یک "خودآگاهی کلی" که تضمین کننده‌ی وحدت هرگونه آگاهی است، یعنی وحدت میان تمام تصورات مختلف که می‌تواند در یک خودآگاهی کلی به مثابه‌ی وحدت کیفی درک شود (B132)، آنچنان که ادراک یک کثرت در رابطه با وحدت مفهوم عمل می‌کند

با این رابطه می‌توان استعاره‌ی خود کانت را توضیح کرد که طبق آن می‌توان اندریافت را به عنوان متعلق بودن (ازانش) تصورات درک کرد، ازانش تصورات که از آن من بودگی تصورات یا خصوصیت‌شان "از طریق من" به آن وابسته است. تصورات ممکن است آن من (مصدرشان من) باشند. بنابراین عناصر وحدت ممکن آگاهی تنها در اینکه تعلق به یک خودآگاهی عام دارند، این تعلق از طریق "ملازمت" تعلق هر یک از تصورات به وسیله‌ی بازتاب‌های متفرد خودآگاهی یا خودآگاه شدن من می‌اندیشم، دانندگی است: من این تصور را می‌اندیشم همانا به وسیله‌ی این فعل (akt) می‌توانم با فرض نادگرگونی نگرش به خویشتن در فعل خودآگاه شدن به تمام تصورات یک اندیشه‌ی واحد بیفزایم تا این که این تصورات بدان وسیله به مثابه‌ی تصورات من برخوردار از اینهمانی (هویت) باشند.

ببیند ریخ کاراسک (Karasek) مولف مقاله‌ی Puvodni apercepcje- Kriticke poznamky k interpretaci vety "ja myslim" (اندریافت اصلی - ملاحظات انتقادی در تفسیر گزاره‌ی "من می‌اندیشم") گزاره‌ی من می‌اندیشم کانت را به گونه‌ی دیگر برداشت و تفسیر می‌کند و نظر هنریش را نا مشروط نمی‌داند (آنچه به دنبال می‌آید ملاحظات او است).

در استدلالی که در این حکم ابراز شده کانت می‌خواند توجه به این نکته دهد که تصوراتی که پرداخته‌ی تفکر نیستند باید بتوانند ملازم عملیات (acts) تفکر باشند. این امکان ضروری مبنی بر ملازمت تصور با من می‌اندیشم درست است که دربرگیرنده‌ی حوزه‌ی تصوراتی است که ناشی از تفکرند، اما می‌توان گفت تصوراتی که لحاظ زایایی وابسته به تفکر نیستند، مشمول مقدمه‌ی بزرگ حکم قیاسی مورد نظر می‌شوند؛ کانت این حکم را در استتیک استعلایی، نظراتی می‌داند (A19, B33). بنابراین درست است که درباره‌ی شان گفته می‌شود که سوپژه امکان ملازمت آنها را با عملیات فکری داراست، یعنی می‌تواند آنها را به منزله‌ی وحدت اندیشه کند. مقدمه‌ها و نتیجه از این قرارند:

مقدمه‌ی بزرگ: تمام تصورات باید بتوانند تصویری باشند که ملازم من می‌اندیشم اند؛

مقدمه‌ی کوچک: آن تصویری که گونه‌گونیش می‌توند مقدم بر تفکر باشد، نظراتی است.

نتیجه: هر کثرت نظری ارتباط با من می‌اندیشم دارد (در همان سوپژه‌ای که این کثرت در آن است). بلاواسطه پس از این حکم قیاسی کانت می‌افزاید: "اما این تصور یک فعل خودانگیخته است، یعنی نمی‌توان آن را متعلق به حسانت دانست. من این تصور را اندریافت می‌نامم برای آنکه آن را از اندریافت (apperzeption) تجربی و یا از اندیافت اصلی نیز متمایز کنم، زیرا این همان خود-آگاهی است

درنگی بر تز کانتی «من می‌اندیشم» باید بتواند ملازم تمام اندیشه‌های من باشد ۲۰۷

که تصور من می‌اندیشم را تولید می‌کند و باید بتواند ملازم همه ی دیگر تصورها باشد، و در هرگونه آگاهی تصویری است واحد و همانند. بنابراین خود نمی‌تواند به وسیله ی تفکری دیگر ملازم شود" (B132) تولید من می‌اندیشم از آن جهت به نفسه ضروی است که تصور من می‌اندیشم ضروری است و بنابه کانت شرط کافی است برای آنکه تصورهاییکه من از آنها برخوردارم، یک کارکرد ا+یستمیک داشته باشند، یعنی تصورهایی برای من بوده باشند.

در نخستین گزاره ی پاراگراف ۱۶ تاکید بر آن است که تصور من می‌اندیشم باید همه ی تصورهایی من را ملازم کند. گزاره تاکید بر آن دارد که تصوراتی که در ملازمت تصور من می‌اندیشم نیستند، برای من فاقد معنی (اهمیت) اند. تصور من می‌اندیشم باید برای من چنان باشد که همواره به عنوان تصور برای حضور داشته باشد. درست همین درخواست را می‌توان از خودآگاهی داشت و این از آن رو که همانا آن است که تصور من می‌اندیشم را تولید می‌کند. در نتیجه خودآگاهی باید چنان باشد که متقاضی هیچ گونه فعل (akt) بعدی نباشد تا برای من به عنوان چیزی برای من باشد..

می‌توان گفت که درست است که تصور من می‌اندیشم تولید خودآگاهی است ، ولی در عین حال می‌توان آن را چنین درک کرد که برای تکوین خود متقاضی هیچ گونه فعل ملازم نیست.

کانت در گزاره ی نام برده می‌گوید: " این تصور یک فعل خودانگیخته است، یعنی نمی‌توان آن را متعلق به حسانیت دانست" (B132). یکی از راه‌ها برای توضیح این متن آن است که ضمیر "این" به کار رفته در آن: **das ich denke** (این من می‌اندیشم) در ارتباط با این تصور که معطوف به آن من می‌اندیشم است تعریف شود، حال آنکه این انتساب مشکل آفرین است. چه، در این صورت بایستی بگوییم که تصور من می‌اندیشم را می‌توان اندریافت اصلی دانست، زیرا این خودآگاهی است که تولید تصور من می‌اندیشم را می‌کند. اما از آنجا که بنابه این قرایت، تصور من می‌اندیشم تولید تصور من می‌اندیشم می‌کند، در آن صورت دو امکان پیش می‌آید: ۱) یا باید این قرایت را بی معنی دانست و رد کرد، چراکه نمی‌تواند اصل اندریافت را توضیح کند؛ در واقع اگر تصور من می‌اندیشم را من می‌اندیشم تولید می‌کند، در آن صورت می‌بایستی باز یک تصور من می‌اندیشم تولید شود، یک چهارم، و... لذا باید به فکر قرایت دیگر از این گزاره افتاد.

درفروگاهی (Deduktion) استعلایی مقوله هب در ویراست اول نقد عقل محض کانت اساسی را تدوین می‌کند که اینهمانی خودآگاهی را در ارتباط با همه تصوراتی که ممکن است وجود داشته باشند برقرار می‌کند، و لذا چنان می‌نماید که به شکلی فشرده آن چیزی را خواسته بیان دارد که کانت در ویراست دوم آن را در چندین جمله توسعه داده است. در این اصل گفته شده: " ما پیشینی به اینهمانی تام خویشتن خود در رابطه با همه تصورهایی که اساس بتوانند به شناخت ما تعلق داشته باشند، همچون شرط ضروری امکان هم تصورات آهاییم (زیرا تصورات باز در من فقط بدین سان چیزی را معرفی می‌کنند که همراه با همه چیزهای دیگر به یک آگاهی واحد متعلق باشند و در نتیجه باری باید بتوانند در آن آگاهی باهم متصل شوند)" (A116).

در ارتباط با این فراز هنری آلیسون (H. Allison) توجه می‌دهد که آن نه تنها اینهمانی همه‌ی ماست که ما از آن در ارتباط خود با همه تصوراتی آگاهی داریم که امکان دارد به ما دست دهد؛ به گفته‌ی او ما در واقع از این اینهمانی به عنوان شرط لازم همه‌ی تصوراتی که ممکن است به دست دهد، آگاهییم.^۲

اصلی را که کانت در A116 فرمول بندی می‌کند، اینهمانی ما را به روشنی مقرر نمی‌کند، بلکه این آگاهی را شرط لازم تمام تصورات می‌شمارد و آن را با استدلالی که در پرانتز می‌آورد می‌گوید که تصورات چیزی را تنها وقتی متصور می‌کنند که به همراه دیگر تصورات به ارتباط از نزدیک بر موضوعی خاص حمل شوند. کمینه شرط این ارتباط البته اینهمانی آن سوژه‌ای است که تصورات باید بر آن چیزی متصور شوند، سوژه‌ای که در ارتباط با این تصورات باید از اینهمانی خود واقف باشد. آگاهی اینهمانی خود ما نتیجتاً شرط لازم خصلت تصوری تصورات است، یعنی شرط خصلت شان مبنی بر تصورات بودن برای سوژه‌ای که گونه‌گونی شان در آن است.

این خصلت را خود تصورات به خودی خود ندارند، بلکه از سوژه‌ی اپیستمیکی می‌گیرند که کانت آن را در ویراست دوم در پاراگراف B132 به عنوان فعل بارز می‌کند که در اثر آن به وسیله‌ی تصور من می‌اندیشیم ملازمت می‌شوند.

پس می‌توان گفت مبانی‌ای را که کانت در A116 فرمول بندی کرده است به عنوان شرط کمینه‌ی خصلت تصوری تصورات، ارتباط ضروری تصورات را برای اینهمانی خود ما مقرر می‌کند.

کانت البته در خاتمه‌ی قیاس پاراگراف ۱۶ اطمینان می‌یابد که هر نوع چندگونگی نظر، مناسبیت ضروری با واحد دارد، با من می‌اندیشیم. چنان چه در وهله‌ی نخست معنادارندگی‌های نظام مند را به دیده‌نگیریم، آنگا بیگمان دلایل قانع‌کننده‌ی محضاً دستوری برای این استنباط وجود دارند که عبارت "این تصور" در جمله‌ای که در پس خاتمه‌ی قیاس اولیه می‌آید، باید بیواسطه با عبارت "عبارت ضروری" مناسبیت داشته باشد که در خاتمه می‌آید. درکی که بدین‌گونه حاصل می‌شود با تفسیری که آلیسون از تکه‌ی نقل شده از پاراگراف A116 همخوان می‌شود.

کوتاه اینک: مسلم است که هر تصویری که پیوند همه‌گونه‌توان در تصور من می‌اندیشیم را که ضمناً ضروری است نمی‌تواند در حسانیت باشد؛ تنها می‌تواند فقط خودانگیخته تولید شده باشد؛ از همین رو می‌توان آن را محض نامید. اما اینکه چرا می‌توان آن را اندریافت نامید، باید آن را از تعیین تصور اصلی بودن استنتاج کرد که کانت نیز آن را تأیید کرده است.

کانت apperzeption لایب نیتس را با Selbst-bewusstsein (خودآگاهی) همسنگ می‌داند. این بدان معناست که خودآگاهی باید ارتباط نظام مند با آگاهی درمناسبت با موضوعها (اعیان) پدید آورد، یعنی با اندریافتن تصورات نسبت به موضوعها. این که این اندریافتن باید خصلت خودآگاهانه دارا باشد؛ البته از طرف دیگر ضمناً باید به این معنی باشد ما با ارتباط مان با موضوعها درعین حال در ارتباط با خود هستیم. حال به نکته‌ای می‌رسیم که برای فلسفه‌ی نظری کانت اهمیت مرکزی دارد، این نظر که ما با اندریافت ارتباط با موضوعها که تصور داشتن مان نسبت به موضوعها (اعیان) در گرو آن است در همان

درارتباط با خویشتن خود ارتباط داریم. ما در تصور ارتباط کثیر اندریافته نسبت به فعل فکری که با تصور من می‌اندیشم بیان شده و بدان وسیله تصور را درمی‌یابیم، از خویشتن خود آگاهی می‌یابیم. بنابراین کانت خودآگاهی را اندریافت اصلی نامید چون که عبارت فعل اندریافته، یعنی تصور **من می‌اندیشم** حاصل اصلی آن است که نسبت به هر نوع گونه‌گونی نظر حسانی ناوابسته است. این یک واقعیت به خوبی شناخته است که کانت با این گفته می‌خواهد به ساختار پیشینی (اپریوری) و صوری آن یقین ببخشد. درفراز مورد بحث ما دو بارزه ذکر شده است: خودآگاهی به منزله ی محض و اصلی بودن اندریافت. حال چگونه می‌توان براساس این ساختار صوری پیشینی به مثابه ی اطمینان سخن گفت؟ به موجب این تفسیر پیشنهادی، خودآگاهی به مثابه ی اندر یافت، تصور ضروری ارتباط همه گونه تنوع نظر به آن من می‌اندیشم آن سوژه ی اپیستمیکی است که این گون گونی در آن وجود دارد. اما برای آنکه سوژه ی اپیستمیکی خودآگاهی به خود منسوب کند، یعنی برای آنکه بتواند نسبت به خود آگاه باشد - و این مسلماً نه تنها در درارتباط با تصورات که آنها را عملاً داراست، بلکه همچنین نسبت به تصوراتی که ممکن است در جریان شان قرار گیرد.

برای این امر کافی نیست که تمام تصورات را آن **من می‌اندیشم** ملازم شود یا بتواند ملازم کند. این سوژه باید بدان واقف باشد که تمام این تصورات را آن **من می‌اندیشم** ملازم است یا می‌تواند آنرا ملازم کند. باید بداند که تمام تصورات نظر که می‌تواند درجریان آن قرار گیرد، در ارتباط با فعل او است که جمله ی **من می‌اندیشم** ابراز آن است.

بنابراین تنها وقتی که سوژه ی اپیستمیک بدین وسیله خودآگاهی را به خود منسوب کند، مطمئن می‌شود، که به طور کلی در او فعل تفکر وجود دارد که **من می‌اندیشم** ابراز آن است و برعکس، تازه وقتی مطمئن شود که این فعل (akt) فکری در او ایجاد می‌شود، آن **من می‌اندیشم** را بر تصورات نظری خودآگاهی به کار می‌برد، چرا که تنها آنگاه اطمینان می‌یابد که تمام تصورات دست داده به او با این فعل ملازم است در ارتباط ضروری با آن فکری است که در تصور **من می‌اندیشم** ابراز شده است، و همین میزانی است برای تصورات آن سوژه. همانا به این معنای خاص خودآگاهی او تصور **من می‌اندیشم** را تولید می‌کند.

بنابراین تصور **من می‌اندیشم** را سوژه ی اپیستمیک تنها هنگامی می‌تواند به خود منسوب کند که درعین حال تصورات زمان و مکان را نیز به خود اطلاق کند. درست به همین دلیل سوژه ی اپیستمیک با منسوب کردن تصور من می‌اندیشم به خود، نشان می‌دهد که در او ارتباط ضروری همه ی تصورات در فعل فکری اندریافتی ابراز شده در تصور من می‌اندیشم پیشینی داده (وضع) شده، و اینکه درارتباط با این تصورات و تنها به برکت این ارتباط برخوردار از خود آگاهی است.

تعیین اصلی بودن این خودآگاهی اندیافتی اینک ارتباط دارد با خصلت ضروری ارتباط همه تصورات گونه گون در تصور **من می‌اندیشم** کانت آن را درحکم قیاسی آغاز پاراگراف ۱۶ استنتاج می‌کند: **من می‌اندیشم** باید بتواند ملازم تمام تصوراتی باشد که ممکن است به من دست دهد، که تنها به این معنا تصورات من اند؛ چه، در غیر این صورت تصورات می نمی‌بودند. بنابراین تمام تصورات

باید ارتباط ضروری با تصور من می‌اندیشم داشته باشند؛ و این نه تنها به مثابه ی تصورات، بلکه به منزله ی تصورات برای من. کانت در مورد اصالت اندریافت استدلال می‌کند که خودآگاهی "آن است که تولید تصور من می‌اندیشم می‌کند که باید بتواند ملازم همه ی دیگر تصورها باشد و در همه ی آگاهی یکی است، اینکه نمی‌تواند درم ملازمت تصور دیگر باشد" (B132)

این استدلال را چگونه باید فهمید؟ تصور من می‌اندیشم از جانب خود شرط ضروری خصلت تصویری تصورات است، چون که کمینه کاری که تصورات بایستی برآورده کنند که تصورات سوژه ای باشند که در او دست می‌دهند. تصور من می‌اندیشم و فعل متضمن ملازمت همه ی تصورات که می‌توانند به سوژه دست دهند البته کافی برای آن نیستند که خودآگاهی سوژه برای شان تضمین شود، چراکه آن مستلزم درواقع آن است که سوژه بداند که همه تصوراتی که ممکن است به او دست دهد، می‌تواند تصور من می‌اندیشم را ملازمت کند. تنها بر پایه ی این دانستن است که سوژه تصور درباب ضرورت ارتباط همه ی تصوراتی را کسب می‌کند که می‌تواند به او دست دهد، به کسب تصور من می‌اندیشم و می‌تواند آن را به خود منسوب (متعلق) بداند، چون که بدین وسیله برایش محرز می‌شود که تنه و فقط او است که در مناسبت با تصورات می‌اندیشد، و لذا اصل معنی (اهمیت) سان چیست. درضمن بر همین اساس است که کانت این خودآگاهی را اندر-یافت (apperzeption) می‌نامد.

کوتاه اینک: اهمیت نظام مند طرح مفهوم خودآگاهی اندریافتی و دو خصلتش که درآغاز استنتاج استعلایی مفاهیم محضر فهم در آن است که خودآگاهی به مثابه ی تصور محض و اصلی ارتباط ضروری همه ی تصورات با تصور من می‌اندیشم مستلزم ادای آن است که چارچوب مفهومی اش خود محض و اصلی باشد، و این حتی وقتی یا به سخن بهتر همانا در صورتی که سوژه ی اپیستمیک تصورات تجربی در مکان و زمان را به خود منسوب (متعلق) کند. البته این بیان باید علاوه بر آن چنان ساختار بندی شود که تا به کمک آن بتوان توضیح داد که از چه رو خود منسوب داشتن تصور از راه فعل (akt) به عنوان وحدت (واحد) درک می‌شود.

باور نظری کانت بنابر آن داشت که این خصوصیت تجربه مان را نیز می‌توان از ساختار درونی تصور ارتباط ضروری همه ی تصورات با تصور من می‌اندیشم آن سوژه‌ای استنتاج (اشتقاق) کرد که کثرت‌شان در آن سوژه وجود دارد.

منابع

- 1) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1956
- ۲) ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب. ترجمه ی دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی. امیرکبیر ۱۳۶۲
- 3) Immanuel Kant, *s Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. London 1983
- 4) Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*. Quadrige/Presses Universitaires de France. 1986
- 5) a- Kavasek, J., Puvodni apercepcce. Kriticke poznamky k inter pretaci vety "Ja myslim" b)- Pojem v sebevedomi. Ke vztahu debevedomi a mysleni v "Kritice cisteho rozumu" in: PHILOSOFICKY CASOPIS, no. 1. Praque 2002.
- 6) Henrich, D., *Fichtes urspruengliche Einsicht*. in: *Subjektivitaet und Metaphysik*. Festschrift fuer Wolfgang Cramer. Frankfurt a.M. 1966
- 7) Allison, H.E., *Kant, s Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence*. London, 1983.

تکافو ادله از نظر کانت و ملا صدرا

با تأکید بر محمول یا رابط بودن وجود

غلامرضا فدائی عراقی*

چکیده

قضایای منطقی که قاعداً باید راهگشای مباحث فلسفی باشند گاه، خود موجب بروز مشکلاتی می‌شوند. تفکیک بین مباحث شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی ودقت در تفکیک وظائف منطقی و فلسفه می‌تواند تا اندازه‌ای این مسائل را روشن کند. بحث قضایا به عنوان مبنائی‌ترین مسائل شناخت‌شناختی از جمله این مسائل است. کانت یکی از منتقدان بزرگ عقل‌نظری در دوران معاصر موجد تحول‌زادی در فلسفه غرب شده است. او با نگارش کتاب "نارسانی‌های عقل‌نظری" و مقالات متعدد دیگر توانست در جزمیت‌اندیشه فلسفی گذشته شک ایجاد کند. اگر چه مباحثی این چنین و به ویژه تحت عنوان تکافو ادله و یا جدلی‌الطرفین بودن عده‌ای از مسائل فلسفی، تاریخی دراز دارد اما به نظر می‌رسد بحث وجود محمولی و ربطی نقش مهمی در گشودن راز این مسئله بسیار پر اهمیت دارد. به عبارت دیگر، در بحث "است" و "هست"، او اظهار می‌دارد که آنچه وجود دارد است به معنای رابطه است که همواره در قضایا آخرین رکن جمله است، او معتقد است که وجود، هیچ وقت نمی‌تواند محمول واقع شود. بنا بر این، قضیه بسیطه "الف موجود است" قضیه بیهوده‌ای است که مدلول تصدیقی ندارد.

در تحلیل نظر "کانت" می‌توان گفت که ادعای او که "است" همیشه رابط است می‌تواند حرف درستی باشد اما ادعای اینکه "الف موجود است" قضیه بیهوده‌ای است، درست نیست. زیرا نباید موجود را به مطلق وجود و یا حقیقت وجود تعبیر کرد تا به قول کانت بیهوده بودن آن آشکار شود و این قضیه چیزی بر معلومات ما اضافه

* . دانشیار دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران.

نکند. در واقع، اگر معنای این جمله را بشکافیم معنی موجود در جمله فوق الذکر به معنی مطلق وجود و یا وجود نیست بلکه موجود به معنای ایجاد شده، پدید آمده، پدیده، و یا "فنومن" است. در این صورت اگر گفته شود "الف موجود است" معنای آن مساوی است با "الف پدیده است". در این صورت ضمن اینکه گفته کانت صادق است که "است" همیشه و در همه قضا یا ربط است اما قضیه الف موجود است به معنی "الف پدیده است" خواهد بود که در آن ضمن اخذ ضمنی معنی وجود داشتن، عدم استقلال که از خواص پدیده است نیز لحاظ می‌شود و جمله دارای معنا می‌شود. در قضیه "خدا هست" و یا "خدا موجود است" که مورد اشکال کانت قرار گرفته است و شاید ام‌المسائل برای او در این زمینه باشد، اگر چه قضیه به لحاظ شکلی و منطقی ممکن است صحیح باشد ولی به لحاظ مفهومی درست نیست. زیرا نمی‌توان گفت که "خدا پدیده است" بلکه باید گفت "خدا پدید آورنده است" در این صورت هم "است" معنای رابط بودن را دارد و هم قضیه دارای معنا است و این همانی نخواهد بود. در ضمن نا رسانی عقل نظری آن طور که کانت می‌گوید صحیح نیست بلکه به این معنا خواهد بود که محدوده آن تا قبل از غور و ورود در کنه حقائق و اشیاء خواهد بود.

کلید واژه‌ها: است. هست. وجود مطلق. حقیقت مطلق. رابط. پدیده. پدید آورنده. جدلی الطرفین. تکافو ادله.

مقدمه

مسئله شناخت از مسائل بسیار مهم زندگی بشری است و دروازه ای است به جهان خارج. اگر ساخت نبود واقعیتی هم بنام انسان نبود که بخواهد هم در سر نوشت خود و هم سر نوشت جهان دخالت کند. در آن صورت بشر هم موجودی بود همانند سایر موجودات و محکوم به ارضای یک رشته تمایلات غریزی و بس. اما انسان موجود عجیب و معجون غریب آفرینش است که با درک و فهم از خود و جهان خارج از خود می‌تواند جهانی را به هم بزند و حتی سر نوشت خویش را تغییر دهد. کانت با تعریف فلسفه استعلائی خویش به دنبال همان چیزی است که ما آن را معرفت شناسی می‌نامیم. "نقد عقل محض" و "تمهیدات" حاوی هسته اصلی فلسفه استعلائی است که هدفش پاسخ گفتن به مسئله امکان احکام تألیفی ما تقدم است. او می‌گوید: "من معرفتی را استعلائی می‌نمم که نه خود اشیاء بلکه به طور کلی به نحوه شناخت ما از اشیاء از آن حیث که به طور ما تقدم ممکن است می‌پردازد" (نقد عقل محض، ص ۲۵ به نقل از آپل، ۷۳).

بعضی از حکیمان می‌گویند آدمی گاهی با حربه عقل به جنگ عقل می‌رود. بحث تعرض عقل سرکش و طغیان به ظاهر خرد مندانه انسان از مباحثی است که همواره در طول تاریخ زندگی بشر مورد بحث و مشاجره بوده و تعارضات و تنازعات در این مورد، میان حکما، تاریخی به قدمت خود بشر سابقه

دارد. مسئله شناخت و پیچیدگی آن و یا ناتوانی تحلیل تحلیلگران از چگونگی کارکرد و انجام وظیفه آن مشکلات عدیده ای را به وجود آورده است. دانشمندان در این زمینه عمدتاً به چند دسته تقسیم می‌شوند: واقع‌گرایان، آرمان‌گرایان و شکاکان از جمله مهم‌ترین این گروه‌ها هستند (طباطبائی، ۱۰/ ۱۷-۱۹)

شکاکان گروهی هستند که هر چند به ظاهر تلاش می‌کنند واقع‌گرا باشند اما از آنجا که نمی‌توانند پاره‌ای از مسائل مهم شناختی را حل کنند و چون بخواهند امری را از طریق عقلانی اثبات کنند نقیض آن هم با دلائل مشابه اثبات می‌شود، بناچار یا سکوت می‌کنند و فریاد "لا ادری" سر می‌دهند و یا به انکار واقعیت می‌پردازند.

بعضی از مسائلی که هرطرف آن دارای استدلال مساوی است به مسائل جدلی‌الطرفینی موسوم است و یا به تعبیر دیگر در هر دو طرف قضیه تکافو ادله وجود دارد. عدم دقت در طرح مباحث، کار را به جاهای باریک می‌کشاند و در برابر، تحلیل درست می‌تواند بسیاری از مشکلات را حل کند.

از مسائل بسیار مهم و رایج در بین فلاسفه عدم مطابقت عین و ذهن بوده و هست. از شبهات زنون که بگذریم و پاسخهایی که ارسطو به بعضی از مسائل داده است می‌توان به اختلاف و نزاع میان رواقیان و اپیکوریان پس از ارسطو، یعنی در دوره هلنیسم اشاره کرد. کانت، فیلسوف آلمانی، از تضاد میان مادی‌گرایی اپیکوری و ایده‌الیسم افلاطونی نام می‌برد (کرباسی زاده، ۲۱۸). از جمله حکمای اواخر دوره هلنیسم که به مسئله جدلی‌الطرفینی حدوث و قدم عالم اشاره می‌کند جالینوس طبیب است. امام محمد غزالی در کتاب "تهافت الفلاسفه" خود به این مسئله اشاره می‌کند که سر انجام، "جالینوس در پایان عمر خود توقف در این مسئله را اختیار کرده است" (غزالی، ۱۹۶۱: ۴۸). به زعم عده‌ای "تهافت الفلاسفه غزالی از یک طبیعت جدلی نشأت گرفته و خود ترکیب غریبی است از شکاکیت و اطمینان خاطری که بر خاسته از "احوال" است. موضع فکری او را در این کتاب، به طور کلی می‌توان چنین خلاصه کرد که: حقائق مثبت دین، نه قابل اثبات است و نه قابل رد، و اگر فلاسفه بخواهند در صدد این کار بر آیند بیشتر دچار مهمل‌گویی خواهند شد." (کرباسی زاده، ۲۲۴).

کانت هم می‌گوید ما فقط فنومن‌ها را می‌شناسیم ولی فنومن‌ها بدون شک متکی بر نومن هستند که برای ما شناختنی نیستند و چون شناختنی نیستند پس گویی نیستند و از این جا بزرگترین مشکل فلسفه کانت پدید می‌آید (ابراهیمی دینانی، من، ۳۱۲؛ اکبریان، ب، ۶۱-۶۲).

اختلاط قضایای منطقی با مباحث فلسفی

اگر چه منطق ابزاری است برای درست اندیشیدن و در خدمت فلسفه ولی گاه سیطره و هیمنه خود را آن چنان بر مباحث فلسفی می‌گستراند که مسائل آن را تحت الشعاع قرار می‌دهد. از جمله مواردی که بنظر اینجانب این سلطه تحقق پیدا نموده است موضوع وجود به عنوان محمول است. فیلسوف غیر شکاک با آنکه خود به واقعیت اذعان دارد ولی با تشکیل قضیه منطقی، مثل "الف موجود است" چون نمی‌تواند از حل آن بر آید در نتیجه واقعیت مورد قبول خویش را در عالم هستی شناسی زیر سؤال می‌برد و یا مسکوت می‌گذارد.

نکته ای که در مورد مسائل جدلی طرفین، برای نخستین بار، در نقد عقل محض مطرح می‌شود و بیش از آن در دیگر آثار کانت به چشم نمی‌خورد، توجه به حیث منطقی آن است. کانت در طبقه بندی احکام جدلی طرفین ما بعد الطبیعه، از منطق آغاز می‌کند (کرباسی زاده، ۲۳۶).

سئوالات پژوهشی

آن چه در این مقاله مورد نظر است این است که مشخص کند: چرا کانت علی‌رغم علاقه و توجه به مسائل مابعد الطبیعه ناچار می‌شود به نا رسائی عقل نظری اعتراف کند؟

آیا مسائل مورد نظر کانت در امور جدلی طرفینی در تاریخ فلسفه شرق و غرب سابقه داشته است؟

آیا سخن کانت در مورد اینکه وجود نمی‌تواند محمول واقع شود درست است؟

آیا کانت در رد کار آبی عقل نظری محق بوده است؟

آیا ابهام و یا اختلاط در کاربرد دو مفهوم "وجود" و "موجود" موجب چنین مشکلاتی نشده است؟

کانت و اهمیت او

کانت در سال ۱۷۵۶، ترجمه آلمانی فلسفه هیوم را مطالعه کرد و با آنکه در فلسفه "لایپنیتز" تربیت شده بود اما، به قول خودش، اثر هیوم او را از خواب جزمیت بیدار کرد (Reese, 37). او این نقادی را به ما بعد الطبیعه تسری داد و آن را از دایره علوم تحصلی خارج کرد (ژیلسون، ۲۰۷). کانت فیلسوف نقادی بود که بزرگترین تحول را در تاریخ فلسفه غرب به وجود آورد. او خلاق و مبتکر بود و معتقد بود که:

فلسفه، و به طور کلی هر علمی کار شاگردان نیست. یعنی با تعلم و به طور خود به خودی قابل فراگیری نیست. معارف قابل تعلیم و تعلم هستند. چنین معارفی را ما می‌توانیم همانند کانت "دانش تاریخی" بنامیم. زیرا هر کسی می‌تواند صاحب چنین دانشی باشد "تنها به همان اندازه و به همان درجه می‌داند که در جای دیگر به او آموخته باشند" (نقد عقل محض، ۸۶۴). چنین کسی با عقل دیگران پرورش یافته است. اما قوه تقلید با قوه تولید یکی نیست. چرا که دانش چنین کسی از عقل سر چشمه نگرفته است (آپل، ۷).

کانت مشاهده تجربی را بجای تعریف انتزاعی قرار داد و آن را نخستین مرحله معرفت فلسفی دانست. او از ریاضیات به فلسفه نرفت بلکه از ریاضیات به طبیعیات رفت (ژیلسون، ۲۱۱).

کانت می‌گوید آنچه ما می‌دانیم مخلوطی از طبیعت فیزیکی و طبیعت انسانی است. او می‌گوید آن چه ما می‌دانیم فنومن است که بخشی از دو حقیقت (نومن جهان و نومن خود) است. به اعتقاد او اگر چه نومن وجود دارد اما ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم (Reese, 373).

ایمانوئل کانت، حکیم بلند پایه قرن هیجدهم در مغرب زمین، اشتیاق دارد که با عقل انسان بناهای فکری بسازد و قصرهای رفیع خیالی درست کند. اما بنظر او عقل نمی‌تواند چنین کاری بکند چون مصالح لازم را ندارد (آپل، ۱۰). او بسیار علاقمند بود تا مسائل ما بعد الطبیعه را با عقل نظری

درک کند اما چون نتوانست لذا آن را به کناری نهاد و تعطیلی آن را اعلام کرد. به تعبیر دیگر و به قول آپل: "چگونه است که در حلقه همه دانشها، ما بعد الطبیعه که روزی "ملکه همه علوم" بود چنان سقوط کرده است که وی در باره آن می‌تواند بگوید: "اینک سخن رایج روز آن است که از این علم با تحقیر تمام یاد کنند" (آپل، ۱۰). ۱ و "آنتی نومی‌ها" یا "تعارضات عقل محض" را از نمونه‌های بارز مبارزه خرد آدمی با خود می‌داند. چه "آنتی نومی" نیز به نوبه خود به معنای دو پاره شدن عقل و پاره ای از آن با پاره ای دیگر به جنگ بر خاستن است. والبت به قول کانت، این دو پاره شدن عقل ممکن است شکاکان را خوش آید؛ اما فیلسوف نقاد را به تفکر وادار می‌دارد و او را آزرده می‌سازد" (کرباسی زاده، ۲۱۴). در اینکه نقادی‌های کانت از مسائل مهم فلسفه است جای تردید نیست. اگر تردید هست در راه حل‌های ارائه شده توسط او است. شهید مطهری می‌گوید: "فیلسوفان بزرگ- حتی در خود اروپا- مثل کانت و هگل، مسائل و معماهای شناخت را درک می‌کردند و در مقام پیدا کردن راه حل بودند گو اینکه نتوانستند راه حل پیدا کنند" (مطهری، ۱۱۸).

مسائل جدلی الطرفینی

از مسائل جدلی الطرفینی که بسیاری از دانشمندان و فلاسفه درگیر آن بوده و در حل آن گاه توجیهاتی داشته و اغلب هم به نتیجه نرسیده و سر از شک بیرون آورده اند می‌توان به قدم و حدوث عالم، متناهی یا نامتناهی بودن زمان و مکان، تقسیم نا پذیری و امکان تقسیم اجزای لا یتناهی اجزای مادی، تسلسل نامتناهی علل و نخستین علت بلا علت، امکان عام یا خاص و وجود عالم پدیدارها اشاره کرد. ابن سینا برای این مسائل پاسخ‌هایی دارد اما تقریباً همین مسائل است که کانت هم آنها را به عنوان مسائل جدلی الطرفینی بر می‌شمرد مسائل جدلی الطرفین عقل محض قیاس‌های ذو الوجهینی ایجاد می‌کند که رهائی از آنها دشوار است و حل آنها مستلزم هوشمندی و باریک بینی بسیار است.

ابن تیمیه به هنگام طرح مسئله تکافو ادله حکایتی را راجع به یکی از متکلمان با هوش و پر ذکاوت نقل می‌کند که نزد ابن واصل حموی، علم کلام می‌خوانده است. این متکلم می‌گوید که وقتی شب فرا می‌رسید، به فراش می‌رفتم و در حالی که صورت خود را زیر ملحفه قرار می‌دادم ادله ی کلامی را در دو طرف یک مسئله را تا بامدادان بر رسی می‌کردم ولی سر انجام هیچ یک از دو طرف ادله رجحان نمی‌یافت. در پایان امر، متکلم مورد اشاره، علم کلام را رها می‌کند و به علم هیئت می‌پردازد. به نظر ابن تیمیه، همین خستگی ناشی از تعارضات عقلی است که در نهایت موجب ناامیدی و یأس حکما و متکلمان از وصول به حقیقت شده است (ابراهیمی دینانی، الف، ۱/۲۷-۲۸).

کانت و مشابهت او با ابن سینا، غزالی و دیگران

شکی نیست که ابن سینا در مباحث اصلی فلسفی چون ۱- حدوث و قدم عالم و متناهی یا نامتناهی بودن زمان و مکان، ۲- تقسیم نا پذیری و امکان تقسیم لا یتناهی اجزای مادی، ۳- تسلسل نامتناهی علل و نخستین علت بلا علت، و ۴- امکان عام یا امکان خاص و وجود عالم پدیدارها بحث‌هایی کم و بیش مشابه آنچه کانت مطرح کرده است اظهار نظر کرده است. مواضع ابن سینا در قبال این

مسائل به این شرح است که: به نظر او جهان هم قدیم است هم حادث، ا و بر نهاده را به برابر نهاده ترجیح می‌دهد، سلسله علیت را به علت نخستین بدون علت منتهی می‌کند و در نهایت در مورد مسئله چهارم معتقد است که جهان هم ممکن است و هم واجب. به گفته سعید شیخ، نظرات ابن سینا آسیب‌پذیر و متزلزل است (شیخ، ۱۵۳-۱۵۴).

کانت هم این مطالب را منضبط تر و با ترتیب خاصی در قالب "آنتی نومی" های چهارگانه ی عقل محض مطرح می‌کند:

جهان از لحاظ مکان و زمان، آغازی دارد در برابر جهان از لحاظ زمان و مکان نا متناهی است همه چیز در جهان مرکب از اجزای بسیط است در برابر هیچ چیز بسیط نیست، بلکه همه چیز مرکب است،

در جهان، علت‌های بر حسب اختیار وجود دارد در برابر اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است،

در سلسله علل جهان، واجب الوجودی هست در برابر در این سلسله، هیچ امری واجب نیست، بلکه همه چیز ممکن است (کرباسی زاده، ۲۳۶).

غزالی و کانت هر دو برهان می‌آورند تا نشان دهند که عقل نظری فقط چیزهائی را می‌تواند تحلیل کند که از طریق حواس به او اعطا شده باشد و لذا نمی‌تواند مسائل اساسی تر و مهم تر فلسفه و دین، از قبیل وجود باری تعالی و صفات او، خلود نفس و قدم عالم را حل کند. غزالی همانند کانت، به توانائی مطلق عقل، بی اعتقاد بود و عقیده داشت که عقل، ناتوان از حل مسائل ما بعد الطبیعی است که خود، آنها را مطرح می‌سازد (کرباسی زاده، ۲۲۴).

کانت هم همانند غزالی می‌گفت: ما راجع به اشیاء- جزظواهر آنها چیزی نمی‌دانیم و نمی‌شناسیم، حقیقت و واقعیت تا ابد برای ما مجهول می‌باشد؛ و چون نفس، جوهر و حقیقتی است که کنه و واقعیت آن را نمی‌توان باز یافت، اگر کسی مدعی شناخت و ادراک کنه آن گردد باید به او گفت که وی نفس را عرض تلقی کرده و درواقع در باره جوهر نفس - بیش از آن مقدار که درست فکر کند- دچار اشتباه و لغزش شده است (حجتی، ۱۹۱-۱۹۲).

آنچه از گفته کانت بر می‌آید این است که ما نمی‌توانیم ادعای یقینی بودن یک برهان عقلی را صرف نظر از برهانی که می‌تواند بر خلاف آن اقامه شود تأیید کنیم. معنی این سخن این است که مسائل عقلی مربوط به متافیزیک، جدلی الطرفینی است و در امور جدلی الطرفینی نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد. (ابراهیمی دینانی، الف، ۲۷/۱-۲۸).

اگر غزالی سخنان حکما را در باب ما بعد الطبیعه نوعی تهافت و پریشان گوئی می‌دانست، ایمانوئل کانت، باب ما بعد الطبیعه را بر روی عقل نظری مسدود کرد. او در نخستین صفحه از کتاب تمهیدات خود می‌گوید:

قصد من آن است که همه کسانی را که ما بعد الطبیعه را در خور تحقیق و اعتنا می‌دانند به این حقیقت معتقد سازم که قطعاً واجب است کار خویش را موقتاً تعطیل کنند و هر آنچه تا

کنون شده، ناشده انگارند و مقدم بر هر امری ببینند که آیا اصولاً ممکن است علمی چون ما بعد الطبیعه وجود داشته باشد (آپل، ۹؛ ابراهیمی دینانی، ب، ۱۰).

وجود محمولی و رابطی

از جمله مسائلی که منشأ اختلاف فراوان و موجد شکاکیت بسیاری از دانشمندان شده است مسئله قرار گرفتن وجود به عنوان محمول حقیقی است. سابقه تاریخی آن به زمان ارسطو می‌رسد. ارسطو (۳۴۸-۳۲۲ ق.م.) در بحث اقسام چهار گانه مطلب، در مورد مطلب "هل" معتقد است که وقتی با پرسش "هل" چیزی را طلب می‌کنیم دو شکل دارد: گاهی سؤال می‌شود از اینکه انسان یا خدا موجود است و یا غیر موجود، نه اینکه به عنوان مثال سفید است یا غیر سفید. ارسطو در مورد اول که مفاد هل بسیطه است و در آنجا وجود محمول است، از این وجود محمولی به "موجود علی الاطلاق" یاد می‌کند و برای هلیه مرکبه تعبیر "موجود بالجزء" بکار می‌برد. او در "ارگانون" براین باور است که در مثال "ماه دارای خسوف است" معنای بالجزء، ربط خسوف به ماه است و معنای علی الاطلاق همان هستی و نیستی ماه است. فارابی از دو جنبه قضیه فوق را بررسی می‌کند. ظاهراً وجود محمولی و رابطی در نظر او همان چیزی است که دیگران تفاوت بین هستی شناسی و شناخت شناسی قائلند. بدین معنا که او معتقد است که در قضیه "زید موجود است" در عالم واقع، چیزی جز زید نیست - وجود و زید هر دو یکی است. اما در بحث منطقی این "است" رابط است. ابن سینا نیز بتبع فارابی همین موضع را انتخاب کرده است. سهروردی نیز وجود محمولی را پذیرفته است. ابن عربی (۵۶۰-۶۲۸ ق) هستی را به دو قسم تقسیم می‌کند که یک طرف آن سراسر، هستی، بود و غنا است و در طرف دیگر ربط و افتقار به آن است. طرح نظریه وجود رابط و مستقل از دستاوردهای حکمت متعالیه است که تحول چشمگیر و عمیقی در مباحث فلسفی بدنبال داشته است (شکر، ۱۴۱-۱۵۶).

به نظر نگارنده، این مسئله به قدری مهم است که شاید حل آن بتواند بسیاری از مشکلات و مسائل دیگر را حل کند. زیرا با تعبیر و تفسیری که از وجود به عنوان محمول حقیقی شده است و تسری آن به بحث وجود خدا، گوئی که حقیقت وجودی در جهان نیست و یا قابل اثبات نیست. در مقابل اگر وجود بتواند به عنوان محمول حقیقی واقع شود و یا قضیه "الف موجود است" حاوی معنا باشد و به تعبیری لفظ موجود بتواند مفهومی زائد بر موضوع داشته باشد مشکل حل می‌شود و بسیاری از مسائل دیگر تحت الشعاع آن قرار می‌گیرد. زیرا کانت هم به عنوان یک فیلسوف نقاد "کسی نبود که ما بعد الطبیعه را کور کورانه بپذیرد، بلکه مسائل ما بعد الطبیعه در کانون اندیشه او قرار داشت" (آپل، ۶۲). ولی چون از نظر منطقی نتوانست پاسخی قانع کننده بیابد لذا آن را به کناری نهاد. او می‌گوید: قضیه "الف موجود است" بی معنی است چون چیزی بر موضوع نمی‌افزاید. حائری یزدی با بعضی از آراء کانت موافق است او از قول کانت می‌گوید:

وجود، محمول حقیقی برای ماهیتی از ماهیات نیست؛ زیرا محمول حقیقی چیزی است که موضوع را افزایش دهد.

بعد می‌افزاید:

اگر مقصودش از محمول حقیقی محمول بالضمیمه است، یعنی وجود یک امر انضمامی بر ماهیت نیست سخن اوحق است و جای تردید نیست که وجود تحقق و ثبوت شئی است نه ثبوت شئی ای برای شئی دیگر. و اصولاً این نکته باید در تمام اشیاء چه واجب و چه ممکن رعایت گردد. که هنگامی که صحبت از اصل موجودیت شئی به میان است (هلیه بسیطه) اصلاً نسبت ترکیبی و انضمامی نباید بکار برده شود (حائری، ۱۹۸).

او ادامه می‌دهد:

ولی اگر مقصود کانت این است که وجود اصلاً محمول حقیقی نیست یابه تعبیر دیگر، ما حقیقتاً نمی‌توانیم از وجود، محمولی داشته باشیم که بر موضوع خود انطباق داشته باشد و از آن قضیه ای تشکیل شود... این سخن بسیار ناروا است". درواقع او سخن کانت را در بخش اول شایسته تمجید می‌داند (حائری، ۱۹۹)

حائری در توضیح سخن او می‌گوید:

به نظر کانت ادله اثبات حدود عالم به همان اندازه اعتبار دارد که ادله قدیم بودن آن دارای اعتبار است... او می‌گوید: "ذهن انسان استعدادی برای شهود عقلی ندارد. شهود با قدرت شناسائی مستقیم ذهن، غلی الاصول حسی است. به همین جهت جمیع مواردی که ذهن روی آنها کار می‌کند تحت صورت‌های زمان و مکان ظاهر می‌شود. به سخن دیگر، حواس آدمی منبع اول شناسائی را تشکیل می‌دهد و به همین دلیل مقولات تا آنجا معتبرند که می‌تواند به تجربه حسی مربوط باشد.

کانت برای محمول حقیقی و تشخیص آن از محمولات غیر حقیقی معیاری معین کرده است بدین

قرار:

برای تشکیل قضیه حملیه از هر چیز می‌توان استفاده کرد و حتی خود شئی را نیز ممکن است محمول خودش قرار داد و یک قضیه منطقی را تشکیل داد مانند (انسان انسان است)، و فلسفه آن هم این است که منطق پیوسته می‌تواند مفاهیم را از حقائق عینی خود انتزاع کند. نتیجه این است که حمل در اینگونه مفاهیم، و تشکیل قضیه از این قبیل محمولات مجرد و عاری از حقائق و زوائد، چیزی بر موضوع قضیه افزوده نمی‌کند. اما در محمولات حقیقی این چنین نیست، زیرا هنگامی یک محمول می‌تواند محمول حقیقی برای موضوع خود باشد که بر موضوع چیزی فزونی بخشد و آن را به وجهی از وجوه توسعه و علاوه نماید و بر طبق این، محمول حقیقی تنها آن محمولی است که در ذات موضوع مضمّن و مأخوذ نبوده و کاملاً زائد و منضم بر موضوع باشد (حائری، ۲۰۰)

کانت در مورد حمل وجود مطلق بر ماهیت می‌گوید:

وجود آشکار است که نمی‌تواند یک محمول حقیقی برای موضوع خود بشمار رود، زیرا وجود یک مفهومی نیست که بتواند افزایشی برای شئی ایجاد نماید. تنها نتیجه ای که از حمل وجود بر ماهیت بدست می‌آید این است که ذات موضوع بوسیله وجود ثابت می‌گردد و یا اوصاف و مشخصاتی از اشیاء از این طریق محرز و محقق می‌شود. اگر خواسته باشیم که بر طبق

مصطلحات منطقی بحث کنیم باید بگوئیم که وجود فقط یک رابطه ای در قضایا باید شناخته شود نه یک محمولی که در حقیقت طرف قضیه باشد" (حائری، ۲۰۲).
کانت برای اثبات مدعای خود چنین استدلال می‌کند که:

قضیه (خدا همه دانا است) دارای دو مفهوم است بدین قرار: خدا و همه دانائی. در این قضیه کلمه "است" نه در طرف موضوع واقع است و نه در طرف محمول، تنها فائده ای که از کلمه است بدست می‌آید این است که محمول "همه دانائی" را به موضوع "خدا" نسبت می‌دهد، و همه دانائی را که از اوصاف و مشخصات خدا است برای او محقق می‌دارد. حال اگر ما موضوع را (خدا) با تمام اوصاف و مشخصات او که از جمله آن‌ها "همه دانائی" است ثابت و محقق فرض کنیم و بگوئیم خدا هست یا بگوئیم برای جهان خدائی است ما یک محمول دیگر (علاوه بر آنچه که قبلاً از اوصاف و مشخصات او در موضوع و یا موضوع فرض نمودیم) برای او نیاورده ایم، بلکه تنها موضوع را با آنچه که قبلاً از اوصاف او می‌شناختیم در این جمله "خدا هست" ثابت کرده ایم، ... باز در اینجا این هستی معنی ربطی دارد نه محمولی. با این تحلیل منطقی باید صریحاً گفت که وجود همه جا معنی ربط است و شایسته محمول حقیقی نیست و این خود بسیار واضح است که اگر ما یک حقیقت عینی را بخواهیم به یک مفهوم ذهنی نسبت دهیم هیچ معنی تازه ای را بر آن مفهوم ذهنی نیفزوده ایم و جز این نیست که فقط خواسته ایم یک حقیقت عینی را به مفهوم خودش نسبت دهیم، و این ربط میان حقیقت و مفهوم ذهنی چیزی است که از واژه (است) بدست می‌آید. (حائری، ۲۰۲-۲۰۳).

حائری در نقد نظر کانت و با استمداد از نظر ملا صدرا اضافه می‌کند:

بنظر ما اشتباه بزرگ کانت، از نظر فلسفه شرق، در اینجاست که او صورتهای ذهنی و حقائق عینی را از طرفی از یکدیگر جدا و مستقل می‌کند و دو چیز مستقل می‌پندارد تا بتواند از این طریق وجود را رابط میان دو شئی قرار دهد، و در عین حال از طرف دیگر، یکی را حقیقت عینی و دیگری را پدیده و نمونه، یا به اصطلاح دیگر طبیعت و ماهیت همان حقیقت فرض کرده است تا بدین وسیله بتواند اتحاد و مناسبت یگانگی میان ماهیت و فرد را حفظ کرده باشد و بتواند بگوید فرد بر طبیعت چیزی فزونی ندارد. در حالیکه با اندک تأملی به خوبی معلوم می‌شود که این دو فرض بطور آشکار با یکدیگر متناقضند و از اعتراف به هر کدام انشاء دیگری بدست می‌آید. زیرا آنجا که وجود حالت ربط دارد حتماً ترکیب انضمامی خواهد بود و آن جایی است که محمول بر موضوع نه تنها در ذهن بلکه در خارج از ذهن نیز فزونی دارد و بر عکس آنجا که وجود با ماهیت خود ترکیب اتحادی دارد و یا اصلاً ترکیب حقیقی ندارند دیگر فرض وجود رابط ممکن نیست. زیرا برای شئی واحد و میان شئی و خودش ربط نمی‌توان تصور نمود و ربط میان دو چیز پیوسته از مغایرت حکایت می‌کند نه اتحاد (حائری، ۲۰۵).

ملا صدرا در کتاب "اسفار" می‌گوید:

حمل هر شئی بر شئی دیگر که قضیه ای به وجود می‌آورد به معنی اتحاد و یگانگی میان این دو شئی است که یکی موضوع و دیگری محمول قضیه نامیده می‌شود. این حمل در تقسیم

نخست به دو گونه بخش می‌شود: قسم اول حمل شایع صناعی است که به حمل متعارف نیز شهرت دارد و آن حملی است که تنها اتحاد وجودی میان موضوع و محمول را معلوم می‌کند. قسم دوم حمل اولی ذاتی است که علاوه بر اتحاد در وجود، موضوع را با ماهیت و مفهوم محمول متحد می‌سازد و این حملی است که فقط میان ذات و ذاتیات اشیاء اعتبار دارد (حائری، ۲۰۹).

تفکیک مبحث هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی

شکی نیست که در عالم هستی‌شناسی (انتولوژی) حقائق و اعیان خارجی موجودند. اما در عالم شناخت‌شناسی که کاری است از ذهن و همه مسائل منطقی در اینجا معنا پیدا می‌کند، اگر به جای اینکه بگوئیم "این شئی موجود است" و بگوئیم "است" رابطه است و موجود بودن، چیزی را بر شئی و معلومات ما نمی‌افزاید - که در واقع امر درستی است - اگر با تعبیر دیگری با اینگونه قضایا بر خورد کنیم و بگوئیم "این شئی پدیده است" و یا این شئی مخلوق است، در عالم شناخت‌شناسی چیزی را بر معلومات خود افزوده ایم. زیرا پدیده و یا مخلوق مفهومی غیر از وجود به معنی خاص آن دارد. و این در حالی است که از نظر هستی‌شناسی چیزی را بر موضوع اضافه نکرده ایم. در بقیه موارد هم همینطور است. وقتی ما نسبت چیزی را به چیزی می‌دهیم، در عالم هستی‌شناسی، تغییری در دریافته ایم نکرده ایم ولی در تحلیل ذهنی بین دو موضوع و محمول تفاوت مفهومی قائل شده و آن دو را به هم نسبت داده ایم و در واقع، سایر نسبت‌ها را هم از موضوع خود سلب کرده‌ایم.

وجود و موجود

به نظر می‌رسد پاره ای از مشکلات به خاطر تأکید بیش از حد بر اصالت وجود است. بحث اصالت وجود و باصالت ماهیت از مباحثی است که از زمان‌های دور در بین فلاسفه اسلامی مطرح بوده است. میر داماد رسماً قائل به اصالت ماهیت بود و ملا صدرا در حالیکه در آغاز از روش میر داماد پیروی می‌کرد ولی بعداً به اصالت وجود گروید. این بحث که در جای خود قابل توجه و مهم است، اما توجه بیش از حد به آن، باعث بروز مشکلاتی شده است. بحث بیشتر در این زمینه نیاز به مجال بیشتری دارد. تحقیق در معنای لغوی و اصطلاحی دو واژه وجود و موجود می‌تواند به بحث ما کمک کند. ابن سینا دقیقاً اولیت و بدهت مفهوم "موجود" را در نظر دارد. "گفتار وی را نمی‌توان بدین معنا گرفت که "وجود" اولی و بدیهی است. ما در عبارت ابن سینا در کتاب "النجاة" لفظ "موجود" را به جای "وجود" می‌یابیم" (اکبری، الف، ۱۴۰).

در فرهنگ عربی "لسان العرب" در ذیل واژه "وجد" پاره ای از تعبیرات و معانی چنین است: وجد مطلوبه و الشئی یجده وجوداً. وجد الضالّة یجدها. اوجده الله مطلوبه ای اظفره به. الوجد، به ضم، فتح و کسر: الیسار والسعة. وفي التنزیل: اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم. الواجد: الغنی، فی اسماء الله عز و جل الواجد: هو الغنی الذی لا یفتقر. وجد الشئی عن عدم، فهو موجود، مثل حم فهو محمول. اوجده الله ولا یقال وجده (ابن منظور، ۳/۴۴۵-۴۴۶).

معانی لغوی و اصطلاحی دو کلمه "وجود" و "موجود" با استفاده از لغت نامه دهخدا و فرهنگ اصطلاحات فلسفی صلیبا نیز روشنگر این موضوع است. شاید به خاطر اهمیت مسئله وجود در نزد فلاسفه و به ویژه فلاسفه اسلامی تداخل و همپوشانی بین این دو صورت گرفته است. جدول ۱ و ۲ این تداخل را ممکن است بهتر نشان دهد.

جدول ۱- پاره ای از معانی «وجود» و «موجود» در لغت نامه دهخدا

وجود ص. (۲۳۱۳۰)	موجود، ص. (۲۱۷۵۶-۲۱۷۵۷)
یافتن، دانستن، هست گردیدن، بود، هستی، ضد عدم، موجود، وجود در عرف به معنی جسم و بدن مستعمل است و این مجاز باشد، ایجاد و اختراع، هستان، ذات، نفس، کس، شخص، تنه درخت. چیزها را وجودی است در اعیان و وجودی است در اذهان.	هست، مقابل نیست و معدوم، هست شده، هست کرده شده، دارای هستی و کفین هستی، هستی دارنده، بوجود آمده، دارای وجود، مقابل معدوم، کائن، ثابت، اصطلاح فلسفی: هستی، کلمه موجود گاه اطلاق بر نفس وجود می شود یعنی هستی چیزی که برای او هستی است، پدید آمده در وجود، موجود بما هو موجود، نزد موحدان موجود همان حق تعالی است که به غیر از او موجود نیست

جدول ۲- پاره ای از ویژگی های «وجود» و «موجود» در فرهنگ فلسفی صلیبا

وجود	موجود	
Existence/existence/ existentia	Etre/ being, to be/ esse	معادل فرانسوی، انگلیسی و لاتین به ترتیب
در مقابل نیستی، بدیهی التعریف/ نمی توان جز با اسم آن را شرح کرد/ ذاتی مستقل از ادراک داشته باشد/ حقیقتی که ما در آن زندگی می کنیم	بدیهی التعریف/ مشکل بتوان تعریف کرد/ نمی توان جز با اسم آن را شرح کرد/ ماهیت خارج از ذهن/ هر یک از مقولات دهگانه	تعریف
وجود ربطی و محمولی	موجود ربطی و محمولی	انواع
خارجی و ذهنی	فی ذاته، بذاته، لذاته	تقسیمات

ملاحظه می شود که تفاوت در کلمه وجود و موجود در لغت کاملاً مشهود است و فقط در یک مورد به جای هم بکار برده شده اند آن هم در عرف فلاسفه. توضیح اینکه، وجود امری کلی و انتزاعی است که بر گرفته از موجودات خارجی است. در اینکه غیر از این امر انتزاعی امر دیگری در خارج متحقق باشد مسئله اساسی در فلسفه است (سجادی، ۲۳۷). در حالی که موجود اسم مفعول و حاکی از نفس موجودات و اعیان خارجی است و کاملاً از هم ممتازند. اما در اصطلاحنامه ها که حکایت از کار برد این لغات در نزد فلاسفه دارد این تداخل بیشتر مشاهده می شود. در اینکه چرا برای کلمه "موجود" به زبانهای فرانسه، انگلیسی و لاتین، معادل های فوق اشاره بکار رفته است برای اینجانب سوال است. دست کم اگر معادل های *ete, existed, existent* استفاده می شد، شاید بهتر بود. اگر به این فرهنگها و سایر فرهنگهای مشابه سری بزنیم جدای از یک سری الفاظ و عبارات مبهم در باره هر یک،

مشابهات در تعبیر و هم پوشانی را در کلمات فوق‌الاشاره به خوبی در می‌یابیم. به نظر نگارنده، این یکی از مواردی است که می‌توان آن را به عنوان دلیلی برای استفاده مشترک از این دو واژه، به ویژه در بین فلاسفه دانست. اگر به مثالی که ارسطو به عنوان پایه‌گذار فلسفه در رابطه با مطلب "هل" که در این مقاله هم به آن اشاره شد توجه کنیم می‌بینیم که او اول قضیه "خدا یا انسان موجود است" را بیان می‌کند اما بلافاصله به جای آنکه لفظ موجود و یا مفهوم آنرا محمول بگیرد از کلمه "وجود" استفاده می‌کند. و این خود آغاز بروز مشکل است. زیرا در بحث "الف موجود است" اگر موجود را به معنای "هست، بگیریم که یعنی وجود دارد باید توجه داشته باشیم که در آن معلوم نیست "وجود" چیست. زیرا وجود یک امر انتزاعی است که ذهن ما آنرا از بررسی موجودات حقیقی که دیده، اخذ کرده است. به عبارت روشن‌تر ما در خارج وجود نداریم زیرا وجود، ما بازائی در خارج ندارد، مانند انسان که آنرا در خارج نداریم. اما سخن در این است که آیا می‌توان از موجود که اسم مفعول از فعل "وجد یجد" است معنای مصدری را اخذ کرد و محمول اشیا قرار داد؟ چرا معنای اصلی موجود را نگیریم؟ اگر چنین باشد باید گفت الف وجود است، ب وجود است، و... که ظاهراً معنایی ندارد مگر بگوئیم دارای وجود است، و در این صورت است که حرف کانت معنی پیدا می‌کند که در صورتیکه قضیه درست باشد محمول، چیزی را بر موضوع اضافه نکرده است. بسیاری از بزرگان از روی تسامح وجود را با موجود یکی می‌گیرند ولی آیا این صحیح است و ما مجاز هستیم در این مسئله بسیار مهم که سر آغاز مشکلات بزرگی در فلسفه و شناخت انسان شده است چنین جایجائی انجام دهیم؟

همانطور که در جداول ۱ و ۲ ملاحظه شد، معنی موجود جز در اصطلاحات فلاسفه به معنی اصل وجود نیامده است، و معنای اصلی آن ایجاد شده، نیست به هست آمده و مانند آن است. اگر ما دقیقاً معنای لغوی موجود را در نظر بگیریم و بگوئیم "الف موجود است" یعنی ایجاد شده است، نبوده و بود شده است، خلق شده است، آفریده شده است، پدید آمده و یا پدیده است و یا به تعبیر دیگر "فنون" است درواقع، در تمام این قضایا، هم چیزی را زائد بر ذات شئی قائل شده ایم و آن پدیده بودن و مخلوق بودن است و هم در ضمن، وجود و هستی آن را پذیرفته ایم. در حقیقت با این تعبیر دو پیام داشته ایم یکی، بودن و وجود داشتن و دیگری مستقل نبودن.

درواقع اگر ما خلق (یعنی چیزی از عدم به صحنه وجود آمدن) و پدید آمدن و یا پدیده را اصل قرار دهیم همه قضایا را می‌توان به صورت قضایای حملیه تعریف کرد. در این صورت، همانطور که کانت هم گفته است همه "است"ها رابطی خواهد بود. هیچگاه ما رابطه اتحادی نخواهیم داشت و همه رابطه‌ها انضمامی خواهد بود. زیرا هر چیز را به محض دیدن و یا شنیدن باور می‌کنیم که پدیده است. حمل مفهوم پدیده و یا مخلوق بودن بر شئی دو پیام دارد: هم وجود آن را به طور ضمنی تأیید کرده و هم غیر مستقل و وابسته بودن آن را پذیرفته ایم. بنا بر این وقتی می‌گوئیم "آسمان موجود است، یعنی پدیده است" معنی آن این است که نبوده و بود شده و در عین حال وابسته و غیر مستقل است.

نتیجه گیری

اگر بپذیریم که استفاده نا درست از کلمات و حمل معانی زائد بر آنچه در وضع کلمات مورد نظر بوده گاه می‌تواند مشکلات بزرگی ایجاد کند در اینجا هم می‌توانیم ادعا کنیم که خلط دو مفهوم وجود

و موجود باعث چنین مشکلاتی شده است. همچنانکه، به طور مثال، ظاهراً در معنای کلمه "حشر" در ترجمه آیه "و اذا الوحوش حشرت" که در بیان علائم وقوع قیامت است و نه خود قیامت توسط مفسران و مترجمان صورت گرفته است و اشکالات فراوان عقلی ببار آورده است. معنای درست آیه این است "و هنگامی که حیوانات بیایانی از روی ترس کنار یگدیگر جمع شوند" و نه "زمانی که حیوانات وحشی در صحرای محشر آیند" (عدالت نژاد، ۱۰۸). در اینجا هم اگر بپذیریم که همواره همه چیز بالاصاله مخلوق، پدیده و وابسته است و به تعبیر دیگر فنومن است، مشکل مطرح شده از نظر کانت به خوبی حل می‌شود. اگر بخواهیم مقایسه ای در مورد پاره ای از مفاهیم جدلی ا لطرفین مانند وجود محمولی و ربطی از نظر کانت و ملا صدرا داشته باشیم باید بگوئیم که وجود در نزد کانت همواره رابط است و قضیه الف موجود است این همانی است و به همان اندازه ارزش دارد که بگوئیم الف موجود نیست. زیرا مفهوم وجود چیزی را بر موضوع اضافه نمی‌کند. اما ملا صدرا اعتقاد دارد که وجود دارای دو معنی است به حمل اولی ذاتی معنای آن مطلق وجود و حقیقت وجود است و قضیه اشاره شده دارای معنا است. و معنی دوم آن نسبت شئی به شئی است که با نظر کانت موافق است و می‌پذیرد که وجود به معنی رابطه است. کانت با تحلیل فوق، عقل نظری را در حل مسائل عمده وجود، نا رسا می‌بیند و با آنکه در شمار فلاسفه شکاک نیست اما عملاً به شک می‌گراید. او معتقد است چون عقل در این زمینه نمی‌تواند کاری از پیش ببرد لذا باید آن را رها کرد و به عقل عملی توجه نمود. او مسائل مهمی چون خدا هست یا چون نمی‌تواند از طریق منطقی حل کند و از طرف دیگر نمی‌خواهد آن را هم رد نماید لذا به عقل عملی پناه می‌برد و از حیث اخلاقی به آن معتقد می‌شود. غزالی هم می‌گوید سیر در اقوال فلاسفه انسان را به گمراهی می‌کشاند (نک: تهافت الفلاسفه).

نظر ملا صدرا این چنین نیست. او با کشف خود، دو کار کرد، برای وجود معتقد است وقتی می‌گوئیم الف موجود است در این جا وجود به معنی مطلق وجود و یا حقیقت وجود است و حکایت از حاق وجودی شئی می‌کند. به نظر ملا صدرا عقل داری اصالت است و در همه جا کار برد دارد و با آن می‌توان جهان را شناخت.

به نظر ا ینجانب اشکال در این جا است که ما موجود را به معنای وجود و یا مطلق وجود تعبیر می‌کنیم. در حالیکه وجود که یک امر ذهنی است و ما بازای خارجی ندارد و نباید بجای موجود بنشیند. بنابر این اگر در قضیه " الف موجود است" بگوئیم الف وجود است درست نیست و اشکال پیشگفته کانت هم به وجود می‌آید. اما اگر بجای موجود همان معنی لغوی آن را در نظر بگیریم که معادل ایجاد شده، به وجود آمده، پدید آمده، پدیدار شده، و یا پدیده و فنومن است، هم بخشی از نظر کانت تأمین می‌شود و هم بخشی از نظر ملا صدرا و در عین حال عقل هم ارزش واقعی خود را به عنوان تنها راه شناخت جهان حفظ خواهد کرد. در مورد خدا هم کانت می‌گوید: " خدا هست" معنی ندارد و محمول چیزی را بر موضوع نمی‌افزاید و همانند آن است که بگوئیم خدا نیست. در تحلیل این نظر باید گفت که قضیه " خدا هست" اگر به این معنی است که خدا موجود است، این قضیه از نظر شکلی و منطقی اگر چه ممکن است صحیح باشد ولی به لحاظ محتوایی درست نیست. زیرا قضیه "خدا موجود است" مساوی است با " خدا پدیده است" و این از نظر مفهوم و معنا صحیح نیست. درست این

است که گفته شود "خدا پدید آورنده است". فراموش نکنیم که منطق صوری ابزاری است برای درست اندیشیدن و نه مانع ایجاد کردن. جدول ۳ ممکن است این مطالب را بهتر توضیح دهد.

جدول ۳- بررسی پاره ای از مفاهیم جدلی الطرفینی در نظر کانت و ملا صدرا و پیشنهاد ما

مبحث/نظر	کانت	ملا صدرا	پیشنهاد ما
موجود	یعنی وجود	یعنی مطلق وجود	پدیده/وجود آمده
وجود	محمول حقیقی نیست	گاه محمول حقیقی است	محمول حقیقی نیست
وجود	فقط رابط است	اغلب رابط است	فقط رابط است
قضیه الف	بی معنا است	معنا دارد به حمل اولی ذاتی	معنا دارد به معنای لغوی=پدیده است
عقل نظری	راه به جایی نمی‌برد	مبنای همه چیز است	مبنای همه چیز است
محدوده عقل نظری	باید به عقل عملی متوسل شد	درک و شناخت جهان و نه بحث در ذات خدا	درک و شناخت جهان از طریق آیات و نه بحث در ذات خدا
تکافؤ ادله	وجود دارد	وجود ندارد؟	وجود ندارد
قضیه خدا هست	بی معناست	معنا دارد =خدا اصل حقیقت است	معنا دارد =خدا پدید آورنده است

با عنایت به مسائل مطرح شده در بالا، به نظر می‌رسد کانت در این نظر که وجود همواره رابطی است محق است اما در اینکه قضیه "خدا یا انسان موجود است" بی معنی است گفته او درست نیست. این خطا از آن جا ناشی می‌شود که به خاطر اهمیتی که برای وجود قائل شده اند معنای لغوی آن را با موجود خلط کرده و یکی گرفته اند. اگر دو واژه وجود و موجود به اصل خود برگردند این مشکل بسیار مهم حل می‌شود. همچنین گفته او که عقل نظری نمی‌تواند به وجود خدا گواهی دهد نا توان است اگر به این معنا باشد که نمی‌توان از طریق عقل به وجود پدید آورنده توانا اذعان کرد حرف درستی نیست. زیرا به قول غزالی عقل حاکمی است که هر گز معزول نمی‌شود (ابراهیمی دینانی، ب ۳۲۲). اما اگر به این معنا باشد که از طریق عقل نمی‌توان به کنه ذات او رسید حرف کاملاً درستی است و اعتقاد همه فلاسفه و متکلمان مسلمان نیز همین است.

شواهد قرآنی

قرآن در این زمینه بحث بسیار جالبی دارد. در قرآن بحث وجود و موجود، آن چنانکه فلاسفه مطرح می‌کنند را نمی‌یابیم. آنچه در قرآن مطرح است خلق و آفرینش است و آنچه ما سوای خداست همه آیه و نشانه، و تنها اوست که خالق و آفریننده است. در آیه ۵۳ سوره فصلت می‌خوانیم:

سنبهیم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق.

ما به زودی نشانه‌های خود را در آفاق و در انفس نشان خواهیم داد تا حقیقت برای آنان روشن شود. در آیات دیگر هم، قرآن اشاره دارد و تأکید می‌کند که به دنبال آیات بگردید و همه از خلق

آسمان‌ها و زمین و آنچه در بین آنهاست یاد می‌شود. آیات همان پدیده و به تعبیر دیگر " فنومن " است. آیه به معنی نشان است و هر نشانی ، نشان از ذی نشان دارد. نشان و نشانه ضمن اینکه معنی موجود بودن و مخلوق بودن را می‌رساند، در عین حال، عدم استقلال و وابستگی را هم در بر دارد. تنها اوست که هستی آفرین است. او پدید آورنده است و بقیه مخلوقات همه به او وابسته اند. آیه دیگر می‌فرماید:

افی الله شک فاطر السموات والارض

آیا در وجود پروردگار شکی دارید؟ ا و پدید آورنده آسمان‌ها و زمین است. پیام اصلی این آیه این است که با دیدن آیات به معنای پدیده‌ها، بدون شک و تردید و بی هیچ معطلی عقل به وجود پدید آورنده حکم می‌کند. همچنانکه ملاحظه شد که در لغت نامه لسان العرب ابن منظور، واجد را صفتی برای خدا به حساب آورده بود نه موجود را و نیز گفته است که نمی‌گوئیم وجده الله بلکه باید بگوئیم او جده الله، در قرآن تعبیری این چنین برای کلمه وجود و موجود نداریم. در یکی از دعاها ماه مبارک رجب در وصف حق تعالی تعبیرات بسیار جالبی داریم که می‌گوید:

حاد کل محدود و موجد کل موجود و محصی کل معدود... (مفاتیح الجنان ، دعاها روزانه ماه رجب. ص. ۲۷۳)، که در آن ملاحظه می‌شود خدا موجود نیست بلکه موجد است و بین این دو تعبیر، به اصطلاح، از زمین تا آسمان تفاوت است.

منابع

- آپل، ماکس (۱۸۲۹-۱۹۳۶). شرحی بر تمهیدات کانت، مقدمه ای به فلسفه انتقادی. ترجمه محمد رضا حسینی بهشتی. ویراسته محمد سعید حنائی کاشانی. تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵. جلد اول.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، الف، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، تهران، طرح نو،
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ب، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران ، امیر کبیر، ۱۳۶۷.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵/۱۳۶۳. ج.۳.
- اکبریان، رضا. اصالت وجود در: مدرس، دوره دوم (۹)، ۱۳۷۷.
- اکبریان، رضا. فلسفه و دین، تهران، موسسه توسعه دانش و پژوهش در ایران، ۱۳۸۰.
- حائری، مهدی. کاوشهای عقل نظری. تهران امیر کبیر، ۱۳۶۱
- حجتی، محمد باقر، روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷. ۱۶ جلد
- ژیلسون، اتین. نقد تفکر فلسفی غرب. ترجمه احمد احمدی. تهران، فروغ دانش، ۱۳۵۷.
- سجادی، سید جعفر. مصطلحات فلسفی صدر الدین شیرازی. تهران، نهضت زنان مسلمان، بی تا.
- شکر، عبدالحسین. نظریه وجود رابط و مستقل نزد فیلسوفان قبل از صدر المتألهین. مقالات و بر رسیها (دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد؛ فلسفه و کلام اسلامی)، دفتر ۷۴، زمستان ۱۳۸۲.
- شیخ، سعید. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. ترجمه مصطفی محقق داماد. تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
- صلیبا، جمیل. فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
- عدالت نژاد، سعید. روش سمانتیکی در مطالعات اسلامی در: سخنگوی شرق و غرب، مجموعه مقالات همایش پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو. تهران، دانشگاه تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲.
- غزالی، محمد. تهافت الفلاسفه

۲۲۶ مقالات همایش بین‌المللی «دویست سال پس از کانت»

قمی، حاج شیخ عباس، مفاتیح الجنان، تهران، اسلامی، ۱۳۷۳.
کرباسی زاده، علی. پیشینه تاریخی تعارضات عقل نظری کانت در تفکر فلسفی غرب در: فرهنگ، ویژه
غرب‌شناسی. ش. ۴ (۱۰). ۱۳۷۶.
مطهری، مرتضی. مسئله شناخت. تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم. با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. قم، صدرا، بی تا.
Reese, William L. Dictionary of philosophy and religion. N. Y.: Humanity Books,
1980.

ما بعد الطبیعه و علوم جدید

طوبی کرمانی*

چکیده

از آنجا که جهان معاصر، دنیای محسوسات و تکنولوژی است که دیدنیها و شنیدنیها مقبول و غیر آن مورد سؤال و اشکال است لذا زمینه برای انکار مابعدالطبیعه و مباحثی از این دست کاملاً فراهم آمده است از این رو پرداختن به ماهیت این دو ساحت و ارتباط آن دو، ضروری به نظر می‌رسد.

اساساً نحوه طرح زیر موضوعاتی که بنوعی به این دو مقوله مرتبط می‌شوند همچون- عقل و دین، علم و دین، دنیا و آخرت و ... _ بگونه ای در تقابل با هم صورت می‌پذیرد در حالی که نگاه اکثری دانشمندان علوم جدید، بگونه متافیزیکی است.

به نظر می‌رسد اگر مابعدالطبیعه را جدای از تعاریف مختلفی که دارد، به معنای فلسفه بگیریم عنوان مقاله نوعی حکایت از جدایی میان فلسفه و علم دارد. علمی که در مقابل فلسفه قرار می‌گیرد، علم تجربی و پوزیتیویستی است که شامل علوم مختلف می‌شود، ولی با توجه به اینکه در میان علوم تجربی، «فیزیک» نظری ترین علوم است و در کتب فلسفه علم غالباً بدان پرداخته می‌شود لذا تبیین رابطه مابعدالطبیعه و فیزیک، آن هم یکی از مباحث آن به نحو کلی باید مورد نظر قرار گیرد. موضوع منتخب تحقیق «اصل عدم قطعیت» در فیزیک کوانتوم است که با توجه به پیشینه تاریخی از اتمیسم شروع و به فیزیک کوانتوم که بحث آن نیز در عالم زیر اتمی است، ادامه می‌یابد.

نیز در این مقاله، فهم کلام دانشمندان پوزیتیویست که طرد و نفی مابعدالطبیعه، مبنای فلسفی مکتب آنان شناخته شده است، مورد دقت قرار گرفته و سعی بر آن است که از کلام همین دانشمندان، بخصوص دانشمندانی که تحت عنوان «حلقه وین» پرچمداری این مخالفت را بر عهده دارند بعضی از موارد نقض کلامشان استخراج، مطرح و بویژه تمسک این گروه به مابعدالطبیعه را در نقد مابعدالطبیعه با نقل شواهد

* . استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران.

بیان نمائیم. خصوصاً اینکه در ایراد تناقضها و شواهد، از کلام فلاسفه و دانشمندان غربی بهره جسته ایم. بیان رویکرد به مابعدالطبیعه در کلام دانشمندان علوم جدید، یکی دیگر از مباحث می‌باشد. در مقاله پس از طرح مباحثی پیرامون مابعدالطبیعه که ذکر آن برای پیشرفت بحث لازم به نظر می‌رسد همانگونه که رفت، به تأثیر آن بر فیزیک جدید و استنتاجات فلسفی فیزیک جدید و نقد و بررسی این نتایج مستنتج پرداخته می‌شود.

کلید واژه‌ها: مابعدالطبیعه (متافیزیک)، پوزیتیویسم، اتمیسم، علم، فلسفه، فیزیک

* * *

ما بعدالطبیعه و پوزیتیویسم منطقی

از آنجا که پوزیتیویستها در قرن بیستم در صدد طرد ونفی مابعدالطبیعه برآمدند و همین انکار ما بعدالطبیعه اساسی ترین مبنای فلسفی نحله آنان شناخته شد، لذا قبل از پرداختن به بحث اصلی خود نیاز است تا روشن شود چه رابطه ای بین ما بعدالطبیعه و پوزیتیویسم وجود دارد؟
پوزیتیویستها سعی در حذف متافیزیک از فیزیک و علوم تجربی^۱ داشتند و به آن نگاهی منفی داشته و به طور کلی بر آن بودند که گزاره‌های متافیزیکی نه صادق اند و نه کاذب، بلکه کلاً تهی از دلالت می‌باشند و تصدیق یا انکار مثلاً این قضیه که «مطلق مترق از زمان است» به یک اندازه مهممل و مبهم است.^۲

ریشه این بدبینی را باید در فلسفه انتقادی «کانت» جست. زیرا وی معتقد بود که عقل نظری از اثبات مسائل متافیزیکی عاجز است. این میراث نامیمون به پیروان وی رسید و مادیران از آن استفاده مادی کردند تا اینکه «گوست کنت» از آن بهترین یا بدترین بهره برداری را کرد و معتقد شد که هیچ شناختی به جز داده‌های مستقیم حس قابل اعتماد نیست و این گرایش بدانجا رسید که پوزیتیویستها صریحاً گفتند که مفاهیم متافیزیکی اساساً «مفاهیم» به معنای حقیقی نیستند و الفاظی که از آنها حکایت می‌کنند الفاظی پوچ و بی معنی هستند.^۳

این بی مهری نسبت به متافیزیک همچنانکه اشاره شد با فلسفه تحصلی «آگوست کنت» شروع شد ولی در «حلقه وین» خصوصاً با رساله منطقی - فلسفی «ویتگنشتاین» به اوج خود رسید. ذکر این نکته ضروری می‌نماید که از نگرش ویتگنشتاین به متافیزیک سوء تعبیر و تفسیر شده است. «ژان لاکوست» در همین باره می‌گوید «دعوت مشهور ویتگنشتاین در آخر رساله ... با تلقی تحصلی (پوزیتیویستی) حکم به محکومیت مابعدالطبیعه تفسیر شده است.^۴

«ویتگنشتاین» در هفتمین و آخرین اصل اساسی خود در رساله می‌گوید: «آنچه در باره‌اش نمی‌توان سخن گفت باید در باره اش خاموش ماند.»^۵
بیان نویسنده «رساله وین» در این باره قابل توجه است.

«نهش ویتگنشتاین رویاروی متاگیتیک (متافیزیک) با نهش اعضای حلقه وین ناهمسان است. ویتگنشتاین به مرزی معتقد است که نمی‌توان از آن فراتر رفت. چنانچه از ظاهر بر می‌آید نظر

ویتگنشتاین درست است که نمی‌توان گفت فراسوی آن مرز چیست ولی این بدان معنا نیست که فراسوی آن مرز چیزی وجود نداشته باشد؛ منتها باید درباره آن خاموش ماند^۶ به هر حال اهمیت ویتگنشتاین را به دو لحاظ می‌توان دانست: ۱ - تأثیر او بر پوزیتیویسم منطقی ۲ - تأثیر او بر فلسفه تحلیلی یا فلسفه زبان.^۷

سراسر رساله وی نیز به شناخت و تحلیل زبان و تبیین جهان بر مبنای زبان می‌پردازد. به عقیده او مسائل متافیزیک «سنتی» نتیجه بد فهمی ما از زبان و کاربرد نادرست جمله‌های زبان در باره مفاهیم و چیزهایی است که بیرون از مرزهای آن جا دارند.^۸ پس گزاره نیست اگر در خصوص نظر ویتگنشتاین بگوییم که وی در این نوشته (رساله) ناآگاهانه و ناخواسته یک انتولوژی (شناخت هستی) متافیزیکی بر مبنای متافیزیک زبان بنیان می‌نهد.^۹

مضافاً اینکه انتقاد غیر از انکار است یعنی ویتگنشتاین منتقد متافیزیک سنتی است نه منکر آن. لازم به ذکر است که همین کج فهمی در مورد کانت نیز وجود دارد ولی هیچ شکی نیست که علاقه اصلی و عمده کانت متافیزیک بود. این نکته از ظهور فراوان این کلمه در آثار او کاملاً آشکار است. وی تا پایان عمر رسماً استاد متافیزیک بود و خوانندگان آثار کانت قبول می‌کنند که انکار مطلق متافیزیک نه قصد و نیت کانت بوده و نتیجه فلسفه وی می‌تواند باشد. کار کانت، به عنوان یک فیلسوف در واقع نقادی و بازسازی متافیزیک است.^{۱۰} و باز البته واضح است که انتقاد غیر از انکار است اگر چه سایر اعضای حلقه وین با حدّتی هر چه تمامتر متافیزیک را وا می‌زنند.

آیا مابعدالطبیعه معنی دار است یا بی معنی؟

قبل از ورود به بحث، این سؤال برای نگارنده مهم است که چگونه می‌توان این واقعیت را توجیه کرد که آن همه انسان در همه اعصار و از همه اقوام که در میان آنها هوشمندان بسیار برجسته ای وجود دارد، آنهمه نیرو و اشتیاق بی حدّ و حصر، صرف متافیزیک کرده باشند در حالی که متافیزیک چیزی جز یک لقلقه لسان و مشت‌ی الفاظ که به نحوی مبهم به هم بافته شده نباشد؟ چگونه می‌توان این واقعیت را توجیه کرد که کتابهای متافیزیکی با اینهمه تأثیر بر خوانندگان و محققان نه فقط حاوی اشتباهات بلکه حاکی از آن هیچ چیز نیست؟^{۱۱}

شاید پوزیتیویستها به این سؤال بر اساس تقسیم سه گانه آگوست کنت از تکامل بشری پاسخ دهند که آن نیز مقبول نخواهد افتاد چرا که در سومین مرحله ای که «کنت» آن را مرحله علم و گذر از فلسفه می‌داند نیز دانشمندان بزرگ جدید خواسته یا ناخواسته باز تحت تأثیر مابعدالطبیعه قرار گرفته‌اند.

پل فولکیه در ارتباط با معنی دار بودن مابعدالطبیعه می‌نویسد:

مابعدالطبیعه در تلوامفی الطبیعه یعنی پس از مطالعه درعالم شهادت است و بنابراین بحث از آن نه بی اساس و بی مبدأ است و نه چون ساختمانی در خلاء محض پا در هوا. مبانی و اصولی که در مابعدالطبیعه به آنها ابتدا می‌شود همان امور مختلفی است که مورد مطالعه علوم متفاوت می‌باشد که همه آنها در تبیین قلمرو تجربه ما سهیم و شریک هستند و پیشینیان آنها را بطور کلی به نام‌هایی چون طبیعیات و علم «مافی الطبیعه» و «علم الطبیعه» می‌خواندند.

حاصل آنکه در مابعدالطبیعه همان مباحث مافی‌الطبیعه (فیزیک) یا دقیق‌تر بگوییم همان مباحث علوم تجربی است که ادامه پیدا می‌کند.^{۱۲} به عبارت دیگر فلسفه از جایی آغاز می‌شود که علم پایان می‌پذیرد یا به آن راه نمی‌برد و متافیزیک از جایی آغاز می‌شود که فلسفه و علم پایان می‌گیرند یا راه بدان نمی‌برند.^{۱۳}

دانالد گیلیس فیلسوف علم معاصر انگلیسی نیز پس از ذکر تاریخچه اتمیسم در این باره می‌گوید: «... بدون تاریخ پیشین اتمیسم مابعدالطبیعی، این پیشرفت علمی میسر نمی‌شد. پس نظریات مابعدالطبیعی می‌توانند کاملاً معنی دار باشند.»^{۱۴}

آخرین شاهد مدعا در این بخش برخی نحله‌های مختلف فلسفی قرن بیستم است که هر کدام به نحوی خاص به مابعدالطبیعه پرداخته‌اند. در میان این نحله‌های فلسفی مخصوصاً می‌توان از مکتب «تومیسم» یاد کرد که پیروان آن در صدد احیای آراء قدّیس توماس آکویناس هستند.^{۱۵} توجه و گرایش بزرگانی مثل «لاگرانژ» و «ژاک مارتین» و «اتین ژیلسون» به مابعدالطبیعه «آکویناس» با همه جنجال و شکوه علوم تجربی در قرن بیستم آیا جای تأمل ندارد؟ نهایت اینکه به قول کارل پوپر «... در هر حال فقط متافیزیک نیست که با این روشها (پوزیتیویستی) ریشه‌کن می‌شود، بلکه علوم طبیعی هم ریشه‌کن می‌شود، چرا که قوانین طبیعت - بیشتر از قضایا و اقوال متافیزیک - قابل تحویل به قضایای مشاهده‌ای نیستند.»^{۱۶}

مابعدالطبیعی و تأثیر آن بر علوم جدید

تأثیر مابعدالطبیعه بر علوم جدید خود مقالی مجزا می‌طلبد و در اینجا فقط به ذکر چند مورد اکتفا می‌کنیم.

- «پوپر» در منطق اکتشاف علمی خویش چند نمونه از این تأثیرات را چنین بر می‌شمارد.
- ۱ - اتمیسم (که مفصلاً در باره آن بحث خواهیم کرد)
 - ۲ - نظریه terrestrial motion (که بیکن آن را افسانه می‌پنداشت).
 - ۳ - نظریه قدیمی ذره‌ای نور ۴ - نظریه سیلانی برق (که بعد به صورت فرضیه الکترونیکی - گازی هدایت فلزی احیاء شد). وی حتی اصل استقرا را که در فلسفه علم مبحث مستوفایی را به خود اختصاص داده اصلی متافیزیکی می‌داند.^{۱۷}
- «پیر دوئم» از فیلسوفان علم قرن ۱۹ و ۲۰ در آثار خود نمونه‌هایی از تأثیر مابعدالطبیعه بر علوم را ذکر می‌کند که یکی از آنها را ذکر می‌کنیم. وی، احکام نجوم غیر علمی را در پیدایش نجوم جدید موثر می‌داند و می‌گوید: «احکام نجوم در پدید آمدن اصول مکانیک سماوی سهمی داشته است «علم احکام نجوم» فی الواقع در شکل گرفتن نظریه جاذبه عمومی و به ویژه این نظریه که جزر و مدّ ناشی از کشش ماه است، نقش مفیدی داشته است. احکام نجوم مبتنی است بر این اندیشه است که اجرام سماوی بر سرنوشت انسانها بر روی زمین مؤثرند، بنابر این عالمان احکام نجوم طبعاً به این اندیشه نظر خوشی داشتند که جزر و مدّ در اثر کشش ماه پدید می‌آید زیر این امر علی‌الظاهر نمونه‌ای از آن اندیشه کلی است که آسمان بر وقایع زمین مؤثر است در حالی که بسیاری از مکاتب معمولتر علم، کشش ماه بر زمین را کیفیتی خفی و وهمی دانسته‌اند آن را مردود اعلام می‌کردند»^{۱۸}

همچنین «دوئم» نظریه «دکارت» در مورد ماده - یکی از سه جوهر دکارتی - را نیز نظری متافیزیکی می‌داند. به نظر وی اینکه دکارت ماده را جوهری ممتد در طول و عرض می‌داند - از اینرو که ماسفتی اجسام را با حواس ادارک نمی‌کنیم^{۱۹} - نظریه ای است کاملاً مابعدالطبیعی که بعدها بر هیدرودینامیک دلیو تامسون و نظریه مغناطیسی ماکسول تأثیر گذاشته است.^{۲۰}

اقوال مابعدالطبیعی برخی از بزرگان علم جدید

ما بعدالطبیعه ، کوپرنیک و کپلر

کپلر که از بنیان هیأت جدید است می‌گوید: «... علم رغم انکار کوردلان بدانید که اشرف اجرام عالم، خورشید است، که اعظم نجوم است و گوهر آن چیزی نیست جز نور خالص ... اگر باری تعالی بخواهد با فرشتگان مقدس در جهان ماده منزل گزیند فقط خورشید است که شایسته مقام اوست». این دلیلی بود که کپلر غالباً برای پذیرش نظریه کوپرنیکی (خورشید مرکزی عالم) می‌آورد.^{۲۱}

هم کوپرنیک و هم کپلر به دلایل دینی، سخت معتقد بودند که سیارات حرکات یکنواخت دارند، چرا که هر سیاره را علتی یکنواخت و پا برجا ، به دور خورشید می‌گرداند.^{۲۲} آنان معتقد بودند که علت نخستین (خداوند) ثابت است و کاهش نمی‌یابد و لذا معلول او هم باید ثابت و یکنواخت باشد.^{۲۳} در بیان اخیر تأثر این دو منجم بزرگ را نه تنها از تعالیم دینی که از قاعده سنخیت علت و معلول که قاعده ای متافیزیکی است به وضوح مشاهده می‌نمائیم.

ما بعدالطبیعه و گالیله

گالیله که از بنیانگذاران مکانیک جدید است و در نیوتن تأثیر بسیاری داشته است می‌نویسد: «در این کتاب بزرگ یعنی کتاب طبیعت که همواره پیش چشم ماست ، حکمت را نگاشته اند، لکن ما به درک آن نائل نمی‌شویم مگر اینکه بدانیم به چه زبانی و علائمی آن رانوشته اند، این کتاب را به زبان ریاضی نوشته اند و علائم آن هم عبارت است از مثلث، دایره و سایر اشکال هندسی و بدون کمک این زبان و این علائم ، محال است که یک کلمه از این کتاب را در یابیم.^{۲۴} گر چه به نظر می‌رسد گالیله در اهمیت یا ریاضیات راه اغراق پیموده باشد خصوصاً پس از کشف هندسه‌های ناقلیدوسی که بر او خرده گرفتند که «ممکن است طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده باشد، اما دقیقاً به کدام زبان؟^{۲۵}»، ولی کاملاً نگرش دینی وی و اعتقاد به وجودی ماوراء الطبیعه که این کتاب طبیعت را نگاشته و همچنین استدلال وی بر وجود آن وجود متعالی از طریق برهانی آتی، همه حاکی از نفوذ مابعدالطبیعه در اندیشه اوست، همچنانکه در جای دیگر گوید « ظهور جلال خداوند در افعال طبیعت، کمتر از ظهور آن در اقوال شریعت نیست.^{۲۶}

مابعدالطبیعه و دکارت

دکارت که پدر فلسفه جدید است و مشخصاً وی را بانی علم جدید نیر می‌دانند اقوال مختلفی در باب مابعدالطبیعه دارد، از آنجمله وی در کتاب اصول فلسفه خویش می‌گوید: «کلیت فلسفه مانند یک درخت است که ریشه‌های آن مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات و شاخه‌های آن که از این تنه روییده،

تمام علوم دیگر است»^{۲۷} همچنین وی در همان کتاب، حقایق مابعدالطبیعه را حقایق مسلمی می‌داند که تمام طبیعیات (فیزیک) باید مبتنی بر آن باشد.^{۲۸} نظریات متافیزیکی وی نیز بر اهل تحقیق و مطالعه کاملاً روشن است که بدلیل تطویل از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

مابعدالطبیعه و نیوتن

برخی نیوتن را که مقام علمی وی شهره خاص و عام است - به همراه «هویگنس» پی‌ریزی مکانیک را که قبلاً توسط گالیله و دکارت و ... طرح آن شروع شده بود کامل کرد^{۲۹} - نخستین پوزیتیویست بزرگ تاریخ انگاشته اند.^{۳۰} خود نیوتن در جای جای آثار خویش به «فرضیات» طعنه می‌زند، ولی غافل از اینکه خواسته یا ناخواسته در بند فرضیات که ما بعدالطبیعی هم هستند گرفتار است. به عنوان مثال وی در «نور شناخت» optic، می‌گوید: «... ظن من این است که در آغاز، خداوند ماده را به صورت ذرات توپر، صلب، تداخل ناپذیر و حرکت پذیر خلق کرد...»^{۳۱}

همچنین در کتاب «اصول ریاضی فلسفه طبیعی» گوید: «... فیلسوفان چنین می‌گویند که طبیعت کار بیهوده نمی‌کند و وقتی کاری از عهده عوامل کمتری برمی‌آید به کار گرفتن عوامل بیشتر لغو است، چرا که سادگی محبوب طبیعت است و...»^{۳۲}

در مطالب فوق تأثر نیوتن را از تفکر دوران باستان و قرون وسطی می‌بینیم که آرای خود را در قالب ضرب المثلهایی از قبیل «طبیعت کار بیهوده نمی‌کند» و «طبیعت همیشه از کوتاهترین راه می‌رود» و ... ابراز کرده بودند.^{۳۳}

در پایان این بخش کلامی را از «پرت» نقل می‌کنیم مبنی بر اینکه خواسته یا ناخواسته نمی‌توان از متافیزیک گریخت. وی می‌نویسد:

«از آنجا که طبیعت آدمی برای اشباع عقلانی خویش به متافیزیک نیاز دارد، هیچ خردمند زبردستی نمی‌تواند از تأمل درباره‌ی واپسین سئوالات خویشتن داری کند. بخصوص سئوالاتی که منبعث از تحقیقات پوزیتیویستی و یا تعلقات قوی فوق علمی، مثل دین باشد. لکن چون فکر پوزیتیویستی خود را برای تأملات متافیزیکی دقیق تربیت نکرده است، ورودش در این صحنه، به نتایجی اندوهبار، نارسا و مشوش و وهم آلود خواهد انجامید.»^{۳۴}

مابعدالطبیعه و اتمیسم

در میان نمونه‌هایی که قبلاً درخصوص ارتباط مابعدالطبیعه و علوم ذکر شد، از اتمیسم نام بردیم. اکنون برآنیم اندکی به تفصیل در مورد این نظریه باستانی و تأثیر آن در فیزیک جدید و نهایتاً برداشت فلسفی دانشمندان و فیلسوفان علم از فیزیک کوانتوم - که مبنای آن اتمیسم است - بپردازیم. به گواهی تاریخ فلسفه اولین کسانی که این نظریه را مطرح کردند «دموکریتوس» و «لئوکریپوس» بودند. بعدها «اپیکور» نیز به نحوی دیگر بدان پرداخت.

در اروپای قرن هفدهم، اتمیسم باستان را دانشمندان برجسته آن روزگار احیا کردند. اتمیسم قرن هفدهم را هم - مثل اتمیسم باستان - باید مابعدالطبیعی دانست نه فرضیه ای علمی. دالتون در ابتدای

قرن نوزدهم برای حلّ برخی مسائل در شیمی، اتمیسم را دوباره مطرح کرد. ماکسول در اواسط قرن نوزدهم اتمیسم را در زمینه نظریه جنبشی گازها وارد فیزیک ریاضی کرد. تا انتهای قرن نوزدهم اتمیسم را قطعاً می‌توان فرضیه ای علمی قلمداد کرد.^{۳۵}

در قرن بیستم که علم با شدت فزاینده ای روبه رشد بود در سال ۱۹۲۷ توسط ورنر هایزنبرگ در عالم زیر اتمی جریانی کشف شد که موجب انقلابی عظیم در فلسفه و علم شد و آن چیزی نبود جز رابطه عدم قطعیت.^{۳۶} شرح ماجرا چنین بود که رابطه مکشوف توسط هایزنبرگ بیانگر قانونی بنیادی است که به موجب آن یک میکرو ذره نمی‌تواند در آن واحد هم مختصات و هم مقدار حرکت معینی داشته باشد... «هایزنبرگ» و «بور» از رابطه عدم قطعیت نتیجه گرفتند [لااقل در کارهای اولیه شان] که اندازه گیری دقیق مختصات «موقعیت» و سرعت یک میکرو ذره بطور همزمان غیرممکن است. هر چه موقعیت یک ذره را دقیقتر معین کنیم، تعیین سرعت آن به ناگزیر دقت کمتری پیدا می‌نماید و بالعکس، افزایش دقت اندازه گیری سرعت، فقط به قیمت کاهش دقت اندازه گیری مختصات میسر است. هایزنبرگ براساس یک چنین تعبیری از رابطه عدم قطعیت نتیجه گرفت که پدیده‌های اتمی تابع قانون علیت نمی‌باشد. استدلال هایزنبرگ را می‌توان به شکل قیاس منطقی زیر خلاصه کرد:

مقدمه کبری^{۳۷}: اگر حالت یک سیستم در لحظه معین زمان معلوم باشد، در آن صورت حالت آینده آن نیز معلوم خواهد بود.

مقدمه صغری: موقعیت و سرعت حرکت یک میکرو ذره را نمی‌توان همزمان و به دقت تعیین نمود و بنابر این حالت اولیه آن را مشخص کرد.

نتیجه: حالت آتی یک ذره را نمی‌توان تعیین کرد.^{۳۸}

قبل از پرداختن به پیامدهای مستنتج از این نظریه بانگامی به اتمیسم عهد باستان و با پیش زمینه‌های تاریخی، بحث را پی می‌گیریم.

بیان مابعدالطبیعی نظریه اتمی - طبق نظر دموکریتوس - کاملاً مبتنی بر مذهب و جوب ترتیب معلول بر علت است. به این ترتیب که از وضع ابتدایی اتمها در جهان، و از جهاتی که در آنها حرکت می‌کنند، ممکن است دقیقاً تمام سیر و جریان آینده حرکت همه اتمها را پیش بینی کرد، به این ترتیب هر حادثه ای در عالم، و همچنین افکار و اراده و نیز همه حوادث نفسانی، تنها به وسیله تعیین موقع و مکان و حرکات ذرات اصلی جسمانی کاملاً مقدر و حتمی است.^{۳۹}

اما برای اپیکوروس، به دلایل متعدد اخلاقی، فکر یک جهان تماماً ثابت گران و دشوار بود، و بنابراین نظریه اتمی قدیم را با وارد کردن یک عنصر غیرقابل تعیین و تقدیر در عالم اتمی، تغییر داد و اصلاح نمود. به نظر وی اتمها علاوه بر حرکت مستقیم به طرف پایین و برخورد و تصادف - همچنانکه دموکریتوس می‌گفت - گهگاه «یک انحراف ملایم» دارند که مسیر آنها را تغییر می‌دهد. انحراف فرضی، بی هیچ دلیل کشف نشدنی رخ می‌دهد، لیکن، هرگاه واقع شود، خصوصیت معین و ثابت جهان اتمی را دگرگون می‌سازد و ما را از پیشگویی دقیق آنچه در عالم اتفاق می‌افتد باز می‌دارد.

این هر دو بیان جبری و غیرجبری نظریه اتمی، بیانگر یک مابعدالطبیعه کاملاً مادی است.^{۴۰}

جای بسی شگفتی است که یک نظریه مابعدالطبیعی که حدود ۲۵ قرن پیش صرفاً به عنوان یک نظریه مطرح شد و علم جدید با همه شکوه و ادعای خود دقیقاً همان را به طریق تجربی کشف کرد و به تجربه همان چیزی را مشاهده کرد که قبلاً فقط یک نظریه، بیشتر نبود. به نظر می‌رسد این دو نظریه باستانی شبیه مکانیک کلاسیک و مکانیک جدید هستند.

مکانیک کلاسیک موجبیت گرایانه بود. زیرا اگر کسی وضع و سرعت (در اینجا نقطه - جرم نامیده می‌شود) یک جسم را در نقطه اولیه در زمان بداند و اگر از قوانین حرکت آگاهی داشته باشد، منطقاً و تئوریکال می‌تواند وضع و سرعت آن جسم را در هر زمان دیگر پیش بینی (معین) کند. در صورتیکه در مکانیک کوانتوم [مکانیک جدید] پیش بینی وضع و سرعت یک الکترون ناممکن است.^{۴۱} نظریه دموکریتوس شبیه مکانیک کلاسیک [نیوتنی] و موجبیت گرایانه است ولی نظریه اپیکور شبیه مکانیک کوانتوم و ناموجبیت گرایانه است. حال با این پیش زمینه تاریخی اصل بحث را پی می‌گیریم.

پیامدهای رابطه عدم قطعیت (حتمیت) هایزنبرگ

خود هایزنبرگ از اصل مکشوفه خویش سه پیامد زیر را نتیجه گرفت:

۱- این اصل منجر به نفی موجبیت^{۴۲} می‌شود. زیرا نظراً تعیین وضع و سرعت هر الکترون در یک ذره اتمی در لحظه معینی از زمان نامیسر است.

۲- این اصل به طرد علیت منتهی می‌شود. چون در پدیده‌های زیر اتمی فقط تعبیری آماری امکان پذیر است.

۳- تفکیک سنتی بین فاعل شناسایی و موضوع شناسایی در دانش علمی، توسط این اصل از اعتبار ساقط می‌شود.

علاوه بر این سه اصل که استنتاج خود هایزنبرگ بود «ادینگتن» فیزیکدان مشهور قرن بیستم نیز از این اصل، اختیار انسانی را استنتاج کرد بدین نحو که این اصل بالمآل به غیر متعین بودن رفتار انسانی و به عبارت دیگر امکان اختیار منتهی می‌شود. وی معتقد بود که اگر از جبر فلسفی هنوز باید دفاع کرد، اکنون باید بر پایه شواهد مابعدالطبیعی باشد. طرفداران آن دیگر نمی‌توانند علم را به شهادت به سود آن فرا خوانند. جبر علمی فروپاشیده است و درست در همان مرکز قدرت خود - ساخت درونی اتم - هم فروپاشیده است.^{۴۳} با توجه به اینکه تمام فلاسفه جدید طراز اول مثل «دکارت»، «اسپینوزا»، «لایب نیتس»، «لاک»، «هیوم»، «کانت» و... عملاً جبری بوده‌اند،^{۴۴} این اصل بیانی کاملاً غیر منتظرانه و تکان دهنده است.

نهایتاً طیف وسیعی از دانشمندان و فیلسوفان علم نیز از این اصل چنین نتیجه گرفته اند که: علم دیگر وظیفه ندارد توضیح دهد واقعیت چیست، بلکه فقط باید بگوید واقعیت چگونه رفتار می‌کند.^{۴۵}

پس از بیان قول سر جیمز جینز از فیزیکدانان طراز اول قرن بیستم به نقد فلسفی این نظریه خواهیم پرداخت. جینز در کتاب فیزیک و فلسفه می‌نویسد: قبل از دوران فیزیک جدید، تعیین معنای علیت و آزادی اراده مسأله ساده ای بود. ما فرض می‌کردیم که جهان مرکب از اتم‌ها و تابش‌هاست؛ ما

خیال می‌کردیم که اصولاً می‌توان موضع دقیق هر اتم و هر عنصر تابش را معین کرد و مسأله علیت فقط این بود که آیا با دانستن این مواضع پیش بینی جریان آینده حوادث به تحقیق میسر است یا نه... ولی فیزیک جدید نشان داد که تقریر این مسائل خالی از معنی شده است. دانستن موضع دقیق ذرات یا عناصر تابش دیگر امکان ندارد، و حتی اگر ممکن باشد، باز پیش بینی وقایع لحظه بعد محال است، تا حدودی که مربوط به جهان بی جان باشد، می‌توانیم متنی زیر فضا و زمان تصور کنیم که در آن سرچشمه رویدادها پنهان است و شاید آینده منحصرأ و بالضروره محتوم و مقدر در این متن پنهان باشد.^{۴۶}

بیان اخیر برداشتی است که فیزیکدانان و فیلسوفان علم از اصل عدم قطعیت هایزنبرگ کرده‌اند. قبل از ایراد انتقاداتی بر استنتاجات فلسفی از این نظریه باید به نکته ای توجه داشته باشیم و آن اینکه آیا اصولاً می‌توان از اصل فیزیکی قاعده ای متافیزیکی را استنتاج نمود یا خیر؟ اگر جواب مثبت باشد هایزنبرگ و پیروانش را صواب پیموده اند ولی اگر جواب منفی باشد ایشان بر خطا رفته اند. ما بر طریق دومیم. فیلسوفان علمی مانند دوئم نیز راه دوم را اختیار نموده اند. به عنوان مثال وی پس از ذکر مثال قانون بقای کمیت انرژی که برخی از آن به سود اراده آزاد استدلال کرده اند می‌گوید: اصلاً برای ما معنی ندارد که از یک اصل فیزیکی بتوان مفهومی متافیزیکی را استنتاج نمود.^{۴۷}

نگاهی نقادانه

۱- باید توجه داشت که «جهان با شناسایی جهان فرق دارد» یعنی در عرصه معرفت تفاوت مابین «نمی‌بینم و نمی‌دانم» یا «واقعیت ندارد» یک تفاوت بدیهی است.^{۴۸}

۲- باید توجه داشت که مکانیک کوانتوم در آغاز قرن بیستم گامهای جدیدی در راه کشف عالم زیراتمی برداشته است و از یک علم نوپا نمی‌توان انتظار داشت که به همه مسائل و مبهمات ما پاسخ دهد.

۳- باید توجه داشت اینکه امروز نمی‌توان وضعیت و سرعت یک الکترون رادر آن واحد محاسبه نمود دلیل این نمی‌شود که در آینده هم نتوان چنین کاری کرد. بلکه ابزارها و دستگاههایی که امروزه در اختیار بشر است از چنین محاسبه ای ناتوان است ولی ناممکن نیست که در آینده نتوان به چنین اکتشافی ولو در زمانهای بسیار خرد کمتر از ثانیه ظاهراً مهم است دست یافت. چه بسا مسائلی که در گذشته مبهم بوده اند ولی گذشت زمان و پیشرفت علم پرده از راز آنها گشوده است. پس «من نمی‌دانم یا من نمی‌توانم محاسبه کنم دلیل بر تصادف و عدم قطعیت نمی‌شود».

۴- هایزنبرگ و اتباع او یک استقراء ناقص نموده اند و مثال مورد تحقیق خود را - حتی به فرض صحت - به تمام پدیده‌ها و عوالم به نحو نادرستی تعمیم داده اند.

۵- اصل علیت یک اصل متافیزیکی است و چیز مشاهده پذیری نیست که بامشاهده یک مورد نقض تجربی بتوان منکر آن شد. همچنانکه پوپر در نقد کلام شلیک - از اعضای حلقه وین - که در کتاب «علیت در فیزیک کنونی» معتقد است: «... قانون علیت را برای تشخیص صحت آن، درست به همانگونه می‌توان آزمود که هر قانون دیگر طبیعت بدان گونه مورد آزمایش قرار می‌گیرد.» می‌گوید: من نمی‌توانم با این گفته موافق باشم. باور داشتن به علیت، متافیزیکی است.^{۴۹}

این اصل متافیزیکی که اصلی عقلانی است مانند قوانین تجربی نیست که تخصیص بردار باشد. لذا همچنانکه در تمامی پدیده‌های جهان صدق می‌کند باید در میان ذرات اتم نیز صادق باشد. یعنی اصلی است فراگیر که هم شامل مهجهان است و هم شامل که جهان.

۶- همچنانکه در فلسفه اسلامی ثابت شده است موجود ممکن نه تنها در حدوث بلکه در بقاء خود نیز نیازمند علت فیاضه ای است که مفیض وجود اوست. ذرات خرد اتم نیز موجوداتی حادث و ممکن‌اند. لذا در حال بقاء خود نیازمند وجود علت مفیضه ای هستند که حدوث خود را مدیون اویند. پس بنا بر فرض محال حتی اگر حرکت الکترونها تصادفی ولایتعین هم باشد باز این تصادف، خود ناشی از یک ضرورت است که پیوسته در درون عالم اتمی در جریان است و ضرورت حاکی از علیت است.

۷- اگر انسان را موجودی مختار بدانیم و فاعل مختار را چنین تعریف کنیم «اِذَا شَاءَ فَعَلَ وَ اِذَا لَمْ يَشَاءَ لَمْ يَفْعَلْ»، اختیار ملکه ای نفسانی است که ربطی به ماده و مادیات ندارد، پس چگونه می‌توان از تصادف عالم درون اتم، اختیار انسان را نتیجه گرفت.

۸- سخن آخر اینکه اگر فیزیکدانان در حیطه تخصصی خود به تحقیق بپردازند و وارد مباحث عالم معقولات نشوند و کار فلاسفه را به فلاسفه واگذارند چنین برداشتهای ناصوابی از یک اصل محسوس نمی‌شود و چنین هیاهویی به پا نمی‌گردد.

هایزنبرگ و مابعدالطبیعه

همچنانکه از مطالب قبلی روشن شد در مکانیک کوانتوم پیشگویی راه یک ذره غیرممکن است در مکانیک مفهوم «راه» هیچ گونه معنای معین ندارد.^{۵۰} طرد مفهوم راه توسط هایزنبرگ و سخن وی درباره «کمیت‌های غیرقابل مشاهده»، آشکار از نفوذ اندیشه‌های فلسفی و خصوصاً اندیشه‌های پوزیتویستی خبر می‌دهد.^{۵۱}

می‌دانیم که مشخصه علم جدید پوزیتو بودن آن است که در مکانیک کوانتوم نیز آن را دیدیم ولی باز همچنانکه به کرات ذکر شد هیچ کس نمی‌تواند خود را از دام مابعدالطبیعه خواسته یا ناخواسته رها کند. هایزنبرگ گرچه در ظاهر دانشمندی است پوزیتویست، ولی من حیث لایشر به متافیزیک نیز می‌پردازد. نتایج آزمایش وی به قول پوپر چنین است «شیء به خودی خود ناشناختنی است».^{۵۲}

نهایت اینکه فیزیکدانان کوانتومی خود نیز چنین احساس می‌کنند که حل بعضی از مسائل حل نشده در نظریه کوانتوم را باید در سرزمین بیطرف میان منطق و فیزیک جستجو کرد.^{۵۳}

هایزنبرگ معتقد بود که اجزای نهایی ماده، صورتها و ذوات ریاضی کامل هستند. این صور ریاضی فضایی اشغال نمی‌کنند و اساساً چیزی مادی نیستند. اینها امتدادی در فضا ندارند و تمام پدیده‌ها در واقع نمایشهای چنین ساختارهایی هستند.^{۵۴}

آیا این بیان هایزنبرگ چیزی جز یک بیان صددرد مابعدالطبیعی می‌تواند باشد؟

حلقه وین که متافیزیک را با حدت فزونتری وا می‌زند، به هنگامی تکوین می‌یابد که در پی پیشرفتهای علمی بشر، گونه ای «فیزیک نوین» یا «متافیزیک نوین» به معنای علمی کلمه، هستی پذیرفته است. این «متافیزیک نوین» (جدا از بحثها و کارهای خود حلقه وین) عملاً به بحث‌هایی می‌پردازد که به حیطه‌های فروتر از جهان محسوس و فراتر از جهان محسوس مرتبط است یعنی از یک

سوی به کهجان - به فیزیک هسته ای - و از سوی دیگر به مهجان - آستروفیزیک یا اختر فیزیک^{۵۵} - ختم کلام اینکه در نظر پوپر - و سایر ضد پوزیتویستها - ، علم بار دیگر به صورت یک ماجرای عقلی در می آید که هر چند در تحت کنترل و نظارت تجربه باقی می ماند اما همواره در آن مسائل جدید مابعدالطبیعی مطرح می شود.^{۵۶}

پی نوشت ها

- ۱ - Positive
 ۲ - Encyclopedia of Philosophy poul - Edward p. 52
 ۳ - ایدئولوژی تطبیقی ، ص ۲۵.
 ۴ - فلسفه در قرن بیستم (لاگوست) ص ۴۸ .
 ۵ - رساله منطقی - فلسفی ، ص ۱۱۶ .
 ۶ - رساله وین ص ۱۰۴ و ۱۰۵ .
 ۷ - فلسفه معاصر اروپایی ص ۳۴۹ .
 ۸ - همان ص ۳۵۲ .
 ۹ - همان ص ۳۶۴ .
 ۱۰ - متافیزیک و فلسفه معاصر، ص ۲۲۳ .
 ۱۱ - پوزیتیسم منطقی ، ص ۴۲ .
 ۱۲ - فلسفه عمومی (پل فولکیه) ص ۲
 ۱۳ - پوزیتیویسم منطقی ص ۵۵
 ۱۴ - فلسفه علم در قرن بیستم. ص ۲۲۳
 ۱۵ - فلسفه معاصر اروپایی. ص ۱۹۰ .
 ۱۶ - پوزیتیویسم منطقی . ص ۶۹ .
 ۱۷ - پوزیتیویسم منطقی ص ۶۸
 ۱۸ - علم چیست ؟ فلسفه چیست؟ ص ۲۳۰
 ۱۹ - فلسفه دکارت. ص ۲۷۹
 ۲۰ - علم چیست؟ فلسفه چیست؟ ص ۲۲۹
 ۲۱ - مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ص ۵۱ و ۵۰
 ۲۲ - همان ، ص ۵۳
 ۲۳ - همان ، ص ۴۱
 ۲۴ - همان ، ص ۶۶
 ۲۵ - فلسفه علم (کاپالدی) و ص ۳۸۴
 ۲۶ - مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ص ۷۴
 ۲۷ - فلسفه دکارت ، ص ۲۱۷
 ۲۸ - همان ص ، ۲۲۱
 ۲۹ - تاریخ علوم (روسو)، ص ۳۰۸
 ۳۰ - مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ص ۲۲۴
 ۳۱ - همان ، ص ۲۲۹
 ۳۲ - همان ، ص ۲۱۵
 ۳۳ - همان ، ص ۳۰
 ۳۴ - مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین ص ۳۰
 ۳۵ - فلسفه علم در قرن بیستم، ص ۲۲۳
 ۳۶ - principle of uncertainty
 ۳۷ - باید توجه داشت که در منطق اروپایی ابتدا مقدمه کبری را می آورند سپس مقدمه صغری را
 ۳۸ - بررسی و نقد نظریات هیوم... ص ۳۱ و ۳۲
 ۳۹ - متافیزیک و فلسفه معاصر ص ۱۸۷
 ۴۰ - همان ص ۱۸۸ .
 ۴۱ - فلسفه علم (کاپالدی) ص ۳۴۸ .
 ۴۲ - Determinisa
 ۴۳ - تاریخ علم (دامپی یر) ص ۵۴۸ .
 ۴۴ - فیزیک و فلسفه ص ۲۳۷ .
 ۴۵ - فلسفه علم (کاپالدی) ص ۲۴۶ .
 ۴۶ - فیزیک و فلسفه ص ۲۴۶ .
 ۴۷ - علم چیست؟ فلسفه چیست؟ ص ۲۰۹ .
 ۴۸ - بررسی و نقد نظریات هیوم... ص ۳۲ .
 ۴۹ - منطق اکتشاف علمی ص ۲۴۳ .
 ۵۰ - منطق اکتشاف علمی، ص ۲۱۶ .
 ۵۱ - همان، ص ۲۲۷ .
 ۵۲ - همان، ص ۴۵۰
 ۵۳ - همان، ص ۲۱۲
 ۵۴ - تحلیلی از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۱۹۶ .
 ۵۵ - رساله وین، ص ۱۶۶ .
 ۵۶ - فلسفه در قرن بیستم (لاگوست) ص ۹۱ .

فهرست منابع

- آشنایی با علوم اسلامی (فلسفه و منطق) - مرتضی مطهری - انتشارات صدرا - چاپ ۲۴ - ۱۳۷۸
- ایدئولوژی تطبیقی - محد تقی مصباح یزدی - موسسه در راه حق - چاپ اول ۱۳۶۱
- تاریخ علم - دامپی یر - ترجمه عبدالحسین آذرنگ - انتشارات سمت
- تاریخ علوم - پی یر روسو - ترجمه حسن صفاری - انتشارات امیرکبیر - چاپ دوم ۱۳۷۸
- تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر - دکتر مهدی گلشنی - انتشارات امیرکبیر - ۱۳۶۹
- رساله منطقی - فلسفی - لودیک وینگنشتاین - ترجمه دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی - انتشارات امیرکبیر - ۱۳۷۹
- رساله وین . دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی - مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها - چاپ اول - ۱۳۵۹.
- علم چیست؟ فلسفه چیست؟ دکتر عبدالکریم سروش - موسسه فرهنگی صراط - چاپ دهم - ۱۳۶۸.
- فلسفه در قرن بیستم - ژان لاگوست - ترجمه دکتر رضا داروی اردکانی - انتشارات سمت - چاپ اول ۱۳۷۵
- فلسفه علم در قرن بیستم - دانالد گیلیس - ترجمه حسن میاننداری - انتشارات طه سال ۱۳۸۰
- فلسفه دکارت - انتشارات بین المللی الهدی - ۱۳۷۶ - چاپ اول - ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی
- فلسفه علم - نیکلاس کاپالدی - ترجمه علی حقی - انتشارات سروش - چاپ اول - ۱۳۷۷
- فلسفه معاصر اروپایی - بوخینسکی - ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی - انتشارات علمی فرهنگی - ۱۳۷۹
- فیزیک و فلسفه - سر جیمز جینز - ترجمه علی قلی بیانی - انتشارات علمی فرهنگی - چاپ سوم - ۱۳۸۰
- مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین - آرتور برت - ترجمه عبدالکریم سروش ۱۳۷۵
- متافیزیک و فلسفه‌های معاصر - ریچارد اچ . پاکین - آورووم استرول - ترجمه دکتر جلال الدین مجتبیوی - پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۵
- منطق اکتشاف علمی - کارل ریموند پوپر - ترجمه احمد آرام - انتشارات سروش - چاپ اول ۱۳۷۰
- نقد و بررسی نظریات هیوم در چهار مسأله فلسفی. علامه محمد تقی جعفری. سال ۱۳۸۰. انتشارات دانشگاه تبریز.
- Encyclopedia of philosophy (New york: Macmillan Company and Free press: london Collier Macmillan 1972) Vol.V.P52 Paul Edwards.

تعارضات عقل محض در فلسفه کانت

یوسف نوظهور*

مقدمه

در اینکه چه عاملی سبب بدبینی کانت نسبت به توانایی‌های عقل بشری گشته و او را به نقادی عقل واداشته است، بحث‌های فراوانی از سوی صاحب‌نظران و کانت‌شناسان مطرح شده است. تأثیر شکاکیت دیوید هیوم (David Hume) در کنار آگاهی از رشد فزاینده علمی همچون ریاضیات و فیزیک و در عین حال، ناکامی نظام‌های مابعدالطبیعی در حلّ و فصل قطعی مسائل مبتلابه، انگیزه کافی برای کانت به وجود آورد تا در فلسفه نقادی خویش به نقد کارکرد عقل، سنجش ارزش و اعتبار معرفتی و تعیین حدود و ثغور آن همت بگمارد.

فلسفه کانت، نه در عرض دیگر نظام‌های فلسفی غرب، بلکه در طول آنها و ناظر بر آنهاست. او نقد فلسفه را در آیینۀ نقادی عقل بشری می‌بیند و آن را رسالت اصلی خویش می‌داند. به نظر او تمام خطاهای فلسفی، ناشی از بوالفضولی‌ها و حدناشناسی‌های عقل آدمی است. لذا برای پرهیز از تکرار خطاهای فیلسوفان پیشین و احتراز از درافتادن در دام مغالطات و تعارضات، می‌باید یکسره قوای معرفتی انسان و در رأس آن عقل محض را از غربال نقد گذارند تا سره از ناسره بازشناخته شود.

جهانشناسی استدلالی، به نظر کانت، یکی از مهم‌ترین عرصه‌هایی است که در آن عقل، پای از گلیم خویش فراتر نهاده و لذا با تعارضات (Antinomies) سهمگینی مواجه می‌شود. در اندیشه کانت اگر کار فاهمه را «حکم کردن» بدانیم، کار عقل تشکیل و ترتیب قیاس‌های منطقی است. در عقل عطش و تقاضایی هست برای دست یافتن به امور نامشروع. آری، عقل با صعود از نردبان قیاس‌های منطقی به ایده‌ها و مفاهیم مطلقی (Absolut Ideas) می‌رسد که یکی از آنها مفهوم «جهان به‌عنوان یک کل» (World as a Whole) است. «جهان در کلیت نامشروط» خود، مبنای کیهانی‌شناسی فلسفی است. به نظر کانت، قیاس استثنایی منجر به تشکیل مفاهیم جهان‌شناختی می‌شود. در خصوص این مفاهیم وقتی عقل به اقتضای طبیعت خویش - که همواره به دنبال رسیدن به امور غیرمشروط است - به تأمل می‌پردازد، به دو نظر گاه متعارض با یکدیگر دست می‌یابد که در قالب دو قضیه جدلی‌الطرفین قابل بیان می‌باشند. باید توجه داشت که این تعارضات، اجتناب‌ناپذیر بوده و گویی براساس آنها عقل، به‌طور

*. استادیار عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تبریز.

دیالکتیکی به تعارض با خود برخاسته است. یعنی هم وضع (Thesis) و هم وضع مقابل (Antithesis) هر دو برای عقل، قابل اثبات و موجه می‌نماید. خود کانت در این باب می‌گوید: «این تعارض، که به گزاف اختراع نشده بلکه مبتنی بر ماهیت عقل آدمی است ولذا اجتناب‌ناپذیر و بی‌پایان است.»^۱ کانت در کتاب «نقد عقل محض» خویش تعارضات مربوط به جهان را در ذیل چهار عنوان مجزا بیان داشته است.^۲ نکته شایان ذکر اینکه، تعارضات برای کانت اهمیت فوق‌العاده‌ای داشته است و به نظر می‌رسد اشتغال ذهنی او بیشتر معطوف به مسئله تعارضات بوده است تا به مغالطات یا ایده‌آل عقل محض. در اهمیت تعارضات برای کانت همین بس که خود او در نامه‌ای در ۲۱ سپتامبر ۱۷۸۹ به پروفسور کریستین گریو نگاشته است،^۳ صریحاً اعتراف می‌کند که تعارضات عقل محض او را از خواب جزمیت بیدار ساخته و به نقادی عقل بشری واداشته است. وی در کتاب «تمهیدات» و در ابتدای بحث از تعارضات با عبارات مشابهی می‌گوید: «این محصول که نتیجه استفاده متعالی از عقل محض است، از همه مظاهر آن، قابل توجه‌تر و تاثیر آن در بیدار ساختن فیلسوفان از خواب جزمی و برانگیختن آنان به قبول تکلیف طاقت‌فرسایی که همانا نقد خود عقل است، از همه قوی‌تر است.»^۴

اینک خلاصه‌ای از تعارضات چهارگانه:

تعارض اول

وضع (تز) و وضع مقابل (آنتی‌تز) تعارض اول به قرار زیر است:

وضع: جهان آغاز زمانی دارد و از حیث مکان نیز محدود است.

وضع مقابل: جهان آغاز زمانی ندارد و از حیث مکان نیز نامحدود است.

استدلال مربوط به وضع: فرض کنیم که جهان آغاز زمانی نداشته بلکه از ازل موجود بوده است. در این صورت، هر اندازه رشته زمان را گرفته و عقب‌تر برگردیم، هیچ آئی و لحظه‌ای از زمان نخواهیم یافت که جهان در آن موجود نبوده باشد. ویژگی اصلی یک زمان نامحدود عبارت از این است که هیچ‌وقت کامل نشود و به اتمام نرسد یعنی هم در گذشته و هم در آینده آفات نامتناهی داشته باشد. حال می‌توان پرسید که جهان چگونه به این «آن» بالفعل که من مشغول تفکر درباره آن هستیم، رسیده است؟ مگر نه این است که آنات گذشته زمان، نامتناهی است و جهان نیز در همه آن آنات موجود بوده است. طی آنات نامتناهی چگونه ممکن است؟ یعنی جهان چگونه آنات نامتناهی زمان را پشت سر گذاشته و به زمان حال (آن بالفعل) رسیده است؟ عقل، بالضرورة به محال بودن این امر فتوا می‌دهد، زیرا تعداد نامتناهی بنا به تعریف غیرقابل اتمام می‌باشد. نتیجه اینکه جهان می‌باید آغاز زمانی داشته باشد، یعنی در آئی از آنات گذشته زمان به وجود آمده باشد.^۵

اما اینکه جهان از حیث مکان نیز می‌باید متناهی و محدود باشد، بدین دلیل است که می‌گوییم:

فرض کنیم که جهان از حیث مکانی نامحدود باشد، یعنی جهان به‌عنوان یک کل می‌باید جسمی باشد با وسعت و کمیتی نامتناهی. از طرفی براساس اصول متعارف شهود حسی گفته می‌شود که ما صرفاً وقتی قادر به درک یک شیء مرکب هستیم که قبلاً اجزاء تشکیل‌دهنده آن را ادراک کنیم. البته این تقدم و تأخر، امری روان‌شناختی نیست، بلکه منطقی است، یعنی تصور کل، منطقیاً مشروط به تصور

اجزاء تشکیل دهنده آن است. در اصطلاح خود کانت چنین گفته می‌شود که هر مقداری (کمیتی) مؤلف از اجزاء تشکیل دهنده خود است. حال اگر اجزاء تشکیل دهنده یک مقدار، بی‌نهایت باشند، تصور آنها محال و غیرممکن خواهد بود و لذا ما تصویری از جسمی که امتداد و کمیتی نامتناهی در مکان داشته باشد، در دست نداریم یعنی جهان نمی‌تواند از حیث مکانی نامحدود باشد.^۶

استدلال مربوط به آنتی‌تز: مدعای وضع مقابل عبارت از این بود که جهان فاقد آغاز زمانی و محدودیت مکانی است. یعنی هم از حیث زمان و هم از لحاظ مکان نامتناهی است. فرض کنیم که اینگونه نباشد، یعنی جهان آغاز زمانی داشته باشد. در این صورت باید نقطه‌ای از زمان باشد که در آن هیچ چیز نباشد (زمانی خالی از جهان) اما از «هیچ» جز «هیچ» بر نمی‌آید. در یک زمان خالی از هستی، هیچ اتفاقی نخواهد افتاد و هیچ لحظه‌ای بر لحظه دیگر ترجیح نخواهد یافت، زیرا همه آنات چنین زمانی، عین همدیگراند و هیچ وجه ممیزه‌ای نیست که آنی را از آن دیگر مشخص و متمایز گردانند. بنابراین نمی‌توان گفت که کدامیک از این آنات لحظه شروع به وجود آمدن جهان است، زیرا همواره این پرسش مطرح است که چرا این لحظه؟ و لذا نمی‌توان گفت که جهان آغاز زمانی دارد. پس جهان، زماناً نامحدود است.^۷

اما در خصوص نامتناهی بودن جهان از حیث مکانی می‌گوییم: فرض کنیم که جهان محدود در مکان باشد، در این صورت جهان دارای مرزهایی خواهد بود که آنسوی آنها مکان خالی (خلاء) وجود خواهد داشت، یعنی مکانی که هیچ چیزی آن را اشغال نکرده باشد. حال ما باید ضرورتاً قائل به ارتباط و نسبت معینی میان جهان و مرزهای مکانی محیط بر آن و نیز مکان خالی آنسوی مرزها باشیم، درست مانند نسبتی که میان دریا و جزیره داخل در آن، وجود دارد. فی‌المثل ما می‌توانیم فاصله میان نقطه‌ای از جزیره را تا دریا محاسبه کنیم، ولی آیا همین کار را می‌توان در مورد جهان و مکان خالی آنسوی آن انجام داد؟ تحقیقاً جواب منفی است، زیرا جزیره و دریا منطقاً در جایگاه واحدی قرار دارند و لذا با یکدیگر قابل قیاس می‌باشند، در حالیکه مکان خالی و جهان، منطقاً در سطح یکسانی قرار نگرفته‌اند. بدین ترتیب نمی‌توان از فاصله نقطه‌ای در جهان با مکان خالی آنسوی جهان سخن گفت. چنین سخنی، بی‌معنی خواهد بود. مکان، صرفاً صورت شهود حسی ماست، به این معنی که ما هرآنچه احساس می‌کنیم، در مکانی قرار دارد، در حالیکه خود مکان، نمی‌تواند در مکانی قرار گرفته باشد. نتیجه اینکه جهان نمی‌تواند از حیث مکانی، محدود باشد، بلکه باید گفت از این حیث نیز جهان، نامتناهی است.

تعارض دوم

تعارض دوم در خصوص یک شیء یا جوهر مرکب از اجزاء پیش می‌آید، بدین صورت که یا در تجزیه این جوهر مرکب به اجزاء می‌رسیم که دیگر تقسیم‌پذیر نباشند یعنی بسیط و لایتجزی باشند و یا اینکه در این تجزیه هیچوقت به اجزاء بسط نمی‌رسیم بلکه خود آن اجزاء هم به اجزاء دیگری قابل انقسام هستند تا بی‌نهایت. این دو نظر به صورت تز و آنتی‌تز مطرح شده و هرکدام نیز به‌نوبه خود مبتنی بر استدلال عقلی می‌باشد.

– استدلال مربوط به تز: براساس تز، جوهر مرکب از اجزایی بسیط تشکیل یافته است و اگر جهان را به‌عنوان یک کل در نظر گیریم، درحقیقت از اجزایی تشکیل یافته است که خود آن اجزاء غیرقابل انقسام و بسیط می‌باشند. به دلیل اینکه اگر جوهر مرکبی، از اجزاء بسیط تشکیل نیافته باشد، بلکه اجزاء تشکیل‌دهنده آن خود، قابل انقسام به اجزاء کوچکتری باشند و خود آن اجزاء هم به اجزاء دیگری و... به‌نظر می‌رسد که سرانجام هیچ چیز باقی نخواهد ماند و گویی در جریان تقسیم، اجزاء ناپدیدشده و از بین خواهند رفت!

اما چگونه ممکن است که یک شیء، مرکب از «هیچ» باشد؟! به‌عنوان مثال اگر ماشینی را در نظر بگیریم، می‌توانیم چرخ‌ها و فرمان و موتور آن را به‌عنوان اجزاء بسیط تشکیل‌دهنده آن، اعتبار کنیم. اما در عین حال، می‌توانیم به خود آن اجزاء به اصطلاح بسیط نیز به‌عنوان کل‌هایی مرکب از اجزایی دیگر بنگریم. ولی خود آن اجزاء نیز چون ممتد می‌باشند، قابل انقسام به اجزایی کوچک‌تر از خود می‌باشند و همین‌طور تا بی‌نهایت... حال، اگر فرض کنیم این تقسیم تا بی‌نهایت ادامه یابد گویی اجزاء میل به عدم پیدا می‌کنند و در میان انگشتان من که به تقسیم آنها پرداخته است محو می‌شوند! چگونه می‌توان فرض کرد که ماشین مرکب از اجزاء محو شده و معدوم باشد؟! پس بناچار می‌باید، آن را جوهری مرکب از اجزاء بسیط و غیرقابل انقسام فرض کنیم.

– استدلال مربوط به آنتی‌تز: مدعای آنتی‌تز عبارت از این است که هیچ شیء مرکبی، متشکل از اجزاء بسیط نیست و اساساً چیز بسیطی در عالم یافت نمی‌شود. زیرا اگر فرض کنیم شیء مرکبی از اجزاء بسیط تشکیل یافته باشد، خود این اجزاء بسیط، امتداد مکانی دارند، چون اگر ممتد نباشند از انضمام آنها به یکدیگر، جسم مرکب ساخته نمی‌شود. از سوی دیگر عقل حکم می‌کند که هر شیء ممتدی بالضروره قابل انقسام است و لذا بسیط نیست. ممکن است ما در تقسیم شیء مرکب به اجزاء به جایی برسیم که به‌علت کوچک شدن بیش از حد اجزاء عملاً جریان تقسیم را نتوانیم ادامه دهیم ولی حکم عقل همچنان پابرجاست که خود این اجزاء نیز قابل انقسام‌اند و لو اینکه ما قادر به تقسیم آنها نباشیم.

به‌نظر کانت، شیء بسیط را حتی تجربه نیز تأیید نمی‌کند، زیرا هرآنچه به تجربه ما می‌آید ممتد است و هر ممتدی هم قابل انقسام می‌باشد. نتیجه اینکه یک شیء مرکب، نمی‌تواند از اجزاء بسیط تشکیل یافته باشد.

تعارض سوم

تز: علیت منحصر در علیت طبیعی نیست، بلکه نوع دیگری از علیت نیز وجود دارد که می‌توان آن را آزادی و اختیار نامید. یعنی همه چیز محکوم قوانین علی و معلولی طبیعت نیست، بلکه اموری وجود دارند که خارج از قوانین طبیعت قرار گرفته‌اند. برای اثبات این نظریه فرض می‌کنیم که صرفاً یک نوع علیت یعنی علیت طبیعی وجود دارد و دیگر هیچ نوع علیت از نوع دیگری قابل تصور نمی‌باشد. براین اساس هر پدیده‌ای مسبوق به علتی پیش از خود خواهد بود، اما خود آن علت نیز توسط علتی مقدم بر خود قابل تبیین خواهد بود و آن علت نیز معلول علتی مقدم بر خود خواهد بود و الی

غیرالنهاییه... لذا مطابق با این اصل ما هیچوقت به علت نخستین نخواهیم رسید یعنی سلسله علل نقطه آغازینی نخواهد داشت و همواره ناتمام و کامل نشده باقی خواهد ماند. روشن است که عقل، به چنین تبیینی رضا نخواهد داد، یعنی تبیین همه پدیدارها با علت طبیعی، تبیین خرسندکننده‌ای برای عقل نخواهد بود، زیرا مستلزم تسلسل علل تا بی‌نهایت می‌باشد. پس بناچار می‌باید علت اولی و نخستین فرض کرد که خود معلول علتی پیش از خود نباشد. این چنین علتی (علت نخستین) واجد اختیار مطلق خواهد بود، بطوری که می‌توان او را صاحب اختیار استعلایی نامید.

- آنتی‌تز بیانگر این مدعاست که هیچ نوع اختیار و آزادی وجود ندارد و هرآنچه در جهان اتفاق می‌افتد براساس قوانین طبیعت است. فرض کنیم که اینگونه نباشد. به عبارت دیگر فرض کنیم که یک اختیار مطلق (اختیار استعلایی) (Transcendental freedom) وجود داشته باشد که آغازگر سلسله علل بوده بدون اینکه خود، معلول علتی مقدم بر خویش باشد.

در این صورت سلسله علل در یک نقطه و «آن» معینی از زمان که مستقیماً بعد از «آن» قبلی قرار گرفته است، آغاز می‌شود، اما چون علت نخستین، معلول علتی مقدم بر خود نیست، پس هیچ نسبتی با «آن» قبلی خود پیدا نمی‌کند و لذا کاملاً مستقل از آن قرار می‌گیرد و به وسیله آن تعیین پیدا نمی‌کند. ولی این امر با تمثیل دوم، متناقض است، زیرا کانت در بحث از تمثیل دوم اثبات کرده است که هر پدیده‌ای با پدیده دیگری که زماناً مقدم بر آن است، مطابق با یک قاعده، تعیین می‌یابد^۱ (توالی قاعده‌مند) بنابراین آزادی و اختیار استعلایی، اعتباری ندارد.

تعارض چهارم

در این تعارض، تز بیانگر اعتقاد به موجودی واجب و ضروری است که یا بخشی از جهان است و یا خارج از آن و علت وجود عالم است. آنتی‌تز منکر چنین موجودی است.

استدلال مربوط به تز: جهان تجربه، جهان تغییر و حرکت است و هر تغییری هم معلول علتی مقدم بر خود است و خود آن علت هم، معلول علتی پیشین می‌باشد و... این سلسله بناچار باید در حدی توقف کند وگرنه هیچ تغییری در عالم به وقوع نخواهد پیوست. تمامیت این سلسله به این است که به علتی برسیم که نامشروط باشد، یعنی معلول علتی پیش از خود نباشد، بلکه علت‌العلل (علت مطلق) باشد. اینچنین علتی، ضروری الوجود خواهد بود.

استدلال مربوط به آنتی‌تز: در آنتی‌تز اعتقاد بر این است که یک موجود مطلقاً ضروری نمی‌تواند به‌عنوان جزئی از عالم و نه به‌عنوان علت موجه آن، وجود داشته باشد. فرض کنیم که چنین موجودی واجبی، باشد. از دو حال خارج نیست یا چنین موجودی داخل در عالم است و یا خارج از آن. بر فرض اینکه داخل در عالم باشد نیز دو امکان وجود دارد: یا بخشی از عالم است و یا خود عالم. حال اگر بخشی از عالم باشد، می‌باید نخستین حلقه سلسله علل باشد یعنی علت اولی و «علت بدون علت». از طرفی چون مفروض ما این است که که واجب داخل در عالم است (به‌عنوان بخشی از آن) پس موجودی زمانی است و مطابق تمثیل دوم از تمثیلات تجربه نمی‌توان علتی را بدون فرض علتی مقدم بر آن (براساس توالی قاعده‌مند زمانی) پذیرفت. پس فرض علت نخستین قابل قبول نیست. اکنون به سراغ شق دوم

می‌رویم، یعنی فرض می‌کنیم که واجب‌الوجود، همان خود جهان است نه بخشی از آن. به عبارت دیگر کل عالم را، سلسله‌ای نامتناهی از علل و معلولات فرض می‌کنیم که روی هم رفته و به‌عنوان یک مجموعه، واجب و ضروری هستند. به ادنی تأملی، نامعقول بودن این فرض آشکار می‌شود، زیرا مستلزم آن است که مجموعه‌ای از امور مشروط به سلسله‌ای از امور غیرواجب، تشکیل موجودی مطلقاً واجب و ضروری را بدهند! احتمال دیگر این است که واجب‌الوجود، خارج از عالم باشد. اما این امکان نیز قابل دفاع نیست. زیرا این موجود برای اعمال علیت در جهان می‌باید داخل در «زمان» شود و هیچ امر زمانی نمی‌تواند در خارج عالم قرار داشته باشد.

تحلیلی از تعارضات

به‌درستی گفته شده است که کانت در کشف و طرح تعارضات، به تقابل فلسفه عقل‌گرایی و اندیشه‌گرایی پرداخته و حتی در ارائه نظریات خویش به مکاتبات کلارک نیوتنی و لایبنیتس (درواقع اختلاف دیدگاه‌های نیوتن و لایبنیتس) نظر داشته است.^۱ اگر چنین باشد، با این مسئله مواجه می‌شویم که درواقع تعارضات عقل نظری کانت چیزی جز تقابل میان اندیشه اصالت عقل و فلسفه تجربه‌محور، نبوده است، درحالی‌که مدعای وی این است که این تعارضات در دل عقل محض جای دارد! پاسخ این مسئله چنین است که به هر حال دو طرف قضایای جدلی‌الطرفین تعارضات، موجه و مستدل می‌نمایند و این استدلال‌ها، لاجرم فرآورده عقل هستند، با این تفاوت که در طرف وضع (تز) عقل با تأمل در مفاهیم محض خویش استدلال می‌کند ولی در طرف وضع مقابل (آنتی‌تز) تکیه بر داده‌های تجربی دارد.

تعارضات چهارگانه‌ای که در این مقاله به‌طور خلاصه بررسی می‌گردیدند، به‌نظر کانت، بسیار سرنوشت‌ساز هستند. یعنی اگر راه حل مناسبی برای رفع آنها پیدا نشود به مرگ عقل و یا حداقل به ضعف و ناتوانی مفرط آن منجر خواهد شد. کانت در «نقد عقل محض» راه‌حلهایی برای تعارضات فوق ارائه کرده که بحث مفصل درباره آنها از حوصله این مقاله مختصر بیرون است، ولی تذکر این نکته در اینجا لازم است که به عقیده وی برای هیچ‌کدام از این تعارضات و قضایای جدلی‌الطرفین، در کاربرد جزمی عقل راه حلی نمی‌توان یافت. کلید حل آنها به دست «فلسفه استعلایی» (Transcendental Philosophy) یا فلسفه نقادی است.

پیشنهاد خود کانت برای حل تعارضات چهارگانه عقل در عرصه جهان‌شناسی فلسفی، به‌طور خلاصه، از این قرار است. او ابتدا تعارضات را در دو دسته دوتایی طبقه‌بندی می‌کند، بدین‌نحو کمی تعارضات اول و دوم ریاضی (Mathematical antinomies) و تعارضات سوم و چهارم را دینامیکی (پویا) (Dynamical antinomies) می‌نامد.

از نظر کانت، در تعارضات ریاضی، هر دو طرف مدعا (تز و آنتی‌تز) نادرست هستند، زیرا در آنها «زمان و مکان» به‌منزله دو امر نامشروط و واقعی قلمداد شده‌اند و آنگاه بحث بر سر تنهایی یا عدم تنهایی آنها در گرفته است. در حالیکه براساس ایده‌آلیسم استعلایی کانت، درواقع زمان و مکان چیزی نیستند جز دو عنصر پیشینی ذهن که شرط همه ادراکات حسی هستند.^{۱۰}

اما در خصوص تعارضات دینامیکی (پویا) می‌توان گفت که هر دو طرف تعارض (تضاد و آنتی‌تضاد) می‌توانند صحیح باشند. با این توضیح که در ساحت پدیدارها جبر علی (Determinism) حاکم است ولی در حوزه اشیاء فی‌نفسه به‌ویژه خدا و نفس آدمی، اختیار و اراده آزاد را می‌توان سراغ گرفت. بدین ترتیب، کانت، مبانی مابعدالطبیعی اخلاق خویش را نیز از تعارضات عقل وام می‌گیرد و براساس آن عقل نظری را به عقل عملی پیوند می‌زند.^{۱۱}

پی‌نوشت‌ها

۱. تمهیدات، ایمانوئل کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ص ۱۸۷.
2. Kant's Critique of Pure Reason. Tran. Kemp Smith.
3. Kant's Transcendental Idealism Henry E. Allison. P. 35.
۴. تمهیدات، ترجمه فارسی، ص ۱۸۶.
۵. به گفته برخی از محققین این استدلال شبیه استدلالی است که قدیس بونا ونتورا برای اثبات حدوث عالم به آن تمسک جسته است. رجوع شود به:
A New History of Philosophy. Wallace I. Matson. P. 388.
۶. درواقع خلاصه استدلال چنین است که یک کمیت و سلسله (مجموعه) نامتناهی نمی‌تواند در اندیشه، ادراک و یا حتی تخیل تکمیل شود. درواقع این استدلال ریشه در دلیل ارسطو در رد مکان نامتناهی دارد. رجوع شود به: <http://www.meta-religion.com/philosophy>
۷. این استدلال نیز ظاهراً قبلاً توسط پارمنیدیس و هابز بیان شده است. رجوع شود به:
A New History of Philosophy, Matson. P. 388.
8. Kant's Critique of Pure Reason, P 233.
۹. رجوع شود (برای نمونه) به: فلسفه نقادی کانت، دکتر کریم مجتهدی، ص ۸۵؛ از برونو تا کانت، دکتر شرف‌الدین خراسانی - شرف، ص ۳۰۳.
10. Kant's Critique of Pure Reason. A 504-5 B 532-3.
۱۱. رجوع شود به:

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5. P. 189.
A New History of Philosophy, Matson, P. 388.

منابع و مأخذ

- 1- Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, Trans. By Norman Kemp Smith, London, 1964.
- 2- Henry E. Kant's Transcendental Idealism. Yale University Press, 1983.
- 3- Craig Edward (Genral Editor), Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5. London, 1998.
- 4- Matson, Wallace I., A New History of Philosophy. Vol. 2, New York, 1987.
۵. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۷.
۶. مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت، نشر هما، تهران، ۱۳۶۳.
۷. خراسانی - شرف، شرف‌الدین، از برونو تا کانت، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۶.