

پیوند شکاکیت و متافیزیک در فلسفه کانت و علامه طباطبایی

محمد رضا عبدالله نژاد*

دانشیار گروه آموزشی فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

علیرضا محمدزاده قبادلو**

کارشناسی ارشد گروه آموزشی فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۲۶)

چکیده

مقاله حاضر با تمرکز بر این سؤال که «آیا متافیزیک توان مقابله با چالش های شناختی را دارد یا نه؟»، به بحث تطبیقی درباره نحوه پیوند شکاکیت و متافیزیک در فلسفه کانت و علامه طباطبایی می پردازد. تفاوت شرایط تاریخی زمان کانت و علامه، تفاوت دیدگاه آن ها در باب متافیزیک و نیز تفاوت رویکرد فلسفی آن ها از جمله مواردی هستند که نوشته حاضر با تأکید بر آن ها سعی می کند به سؤال مذکور پاسخ دهد. گفتنی است که شرایط نامناسب علم، دین و اخلاق در زمان کانت و نیز علاقه وی به این سه حوزه، کانت را وادار نمود تا با تفکیک دو تلقی متفاوت از متافیزیک (یعنی متافیزیک طبیعت و متافیزیک متعالی)، و به تبع آن، با اتخاذ یک رویکرد متفاوت در فلسفه، به انتقاد از متافیزیک (متعالی) بپردازد و آن را در پاسخگویی به شکاکیت و چالش های آن ناتوان بداند. این در حالی است که شرایط تاریخی زمان علامه طباطبایی و تلقی خاص وی از متافیزیک (که ریشه در سنت فلسفه اسلامی دارد) او را به طرح این ادعا کشانده است که متافیزیک نه تنها توان پاسخگویی به شکاکیت و چالش های موجود را دارد، بلکه همه علوم نیازمند متافیزیک هستند و در واقع، همه دانش های بشری بدون آن در معرض شکاکیت و تهدیدهای آن قرار دارند. واژگان کلیدی: شکاکیت، متافیزیک، علامه طباطبایی، ایمانوئل کانت.

* E-mail: abdollahnejad1354@gmail.com

** E-mail: gobadlu@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

وجود سؤالات و مشکلات علمی در هر عصری به شکلی متفاوت بروز می‌کند و اندیشمندان هر عصری معمولاً با راه‌حل‌های متفاوت و گاهی مشابه سعی می‌کنند با معضلات علمی و فلسفی عصر خود مواجه شوند. شکاکیت یکی از معضلات فلسفی جدی است که در زمان‌های مختلف با اشکال و سؤالات مختلف بروز می‌کند. در نوشتار حاضر، مواجهه کانت و علامه طباطبائی با شکاکیت روزگار خود، با توجه و نظر هر دو اندیشمند به متافیزیک و نیز نحوه استفاده هر دو اندیشمند از متافیزیک در برابر شکاکیت را بررسی خواهیم کرد.

به باور کانت، متافیزیک در روزگار وی دچار چالش شده‌است و کوشش او این است که این چالش را حل کند. پیشرفت‌های علوم تجربی و ریاضی، به‌ویژه پیدایش فیزیک نیوتنی دستاویز شده تا درباره ادعاهای متافیزیکی تردید به وجود آید. علوم تجربی بدون توجه به متافیزیک به پیشرفت خیره‌کننده خود ادامه می‌دهد و به تبیین پدیده‌های طبیعی و پیش‌بینی پیامدهای آینده می‌پردازد. در همان هنگام، فیلسوفان مدرسی به گفتگوهای بیهوده، کهن و تکراری خود ادامه می‌دهند. از سوی دیگر، این پرسش‌ها را مطرح می‌کرد که چرا گفتگوهای متافیزیک در پاسخ دادن به پرسش‌های خود ناکام است و چه ضرورتی دارد در عرصه بیرون از علم به دنبال پاسخگویی به پرسش‌هایی مانند هستی خداوند و پایداری نفس یا اراده آزاد باشیم. چرا متافیزیک از عهده پاسخ به این پرسش‌ها بر نمی‌آید؟ چالش متافیزیک دستاویز تزلزل در اخلاق و قطعیت اصول ارزشی شده‌است و در چنین اوضاعی، کانت نگران تضعیف متافیزیک، اخلاق و دین در برابر علوم طبیعی است و کوشش می‌کند عیوب متافیزیک را پیدا کند و از همه کسانی که در این زمینه کوشش می‌کنند، درخواست می‌کند کار خود را موقتاً متوقف ساخته، پیش از هر تلاشی به این پرسش پاسخ دهند که آیا اساساً علمی به عنوان متافیزیک امکان دارد یا نه؟ در زمان علامه نیز گونه‌ای شکاکیت درباره اصول دینی و ارزش‌های اخلاقی به وسیله مارکسیست‌ها و مادی‌گراها به وجود آمده بود و حملات تندی در برابر باورهای دینی و ارزش‌های اخلاقی وجود داشت. علامه تنها راه پیکار در برابر شبهات علمی را از راه فلسفه و متافیزیک می‌دانست.

با توجه به مطالبی که بیان شد، ضرورت پژوهشی برای تبیین تلاش این دو متفکر هرچه بیشتر احساس می‌شود و نوشتار حاضر درصدد است با توجه به متون موجود از این دو متفکر، زوایایی از این تلاش را بیان کند و با نگاه و بررسی مقایسه‌ای، نحوه مواجهه هر دو اندیشمند را با منافیزیک برای حل چالش‌های علمی روزگار خود آنان روشن خواهد کرد. بنابراین، ابتدا تعریف از منافیزیک کلاسیک از نظر هر دو اندیشمند و نیز تلقی آن‌ها از شکاکیت روزگار خود روشن خواهد شد و آنگاه نحوه برون‌رفت از معضلات علمی موجود بیان خواهد شد.

۱. شکاکیت

در دوره‌های گوناگون، آدمی شکاکیت‌های گوناگونی را تجربه کرده‌است که هر یک بسته به شرایط فکری و فرهنگی آن زمان رواج یافته‌است. از یک حیث می‌توان شکاکیت را در دو قسم تصور کرد: یکی علمی و دومی روان‌شناختی. در شکاکیت علمی، بحث یکسر بر سر گزاره‌های علمی است؛ یعنی بررسی صحت گزاره علمی و تبیین آن‌ها به روش‌های مقبول علمی می‌باشد. در شکاکیت روان‌شناختی، هیچ مبنا یا روش یا منشائی برای آن نمی‌توان یافت. در واقع، گونه‌ای وسواس روانی است که در بیشتر موارد، امکان بررسی علمی وجود ندارد. این موارد بیشتر بیماری تلقی می‌شود که نیاز به معالجه روان‌شناس دارد. البته شکاکیت به هر دو جنبه ادراک، یعنی تصورات و تصدیقات یا گزاره‌ها مربوط می‌شود، ولی وقتی آن را در مقابل مفهوم علمی می‌گوییم، بیشتر جنبه تصدیقی و گزاره‌ای آن مد نظر قرار می‌گیرد. واژه شکاکیت برابر واژه انگلیسی Skepticism است که از واژه یونانی Keptikous به معنای پژوهشگر، کنجکاو و جستجوگر گرفته شده‌است. یکی از تعریف‌های فراگیری که از شکاکیت شده، تعریفی است که در *دائرةالمعارف راتلج* ذکر شده‌است: «شکاکیت دیدگاه‌هایی را شامل می‌شود که به نحوی امکان رسیدن به معرفت را منکر است؛ چه این انکار ناظر به امکان حصول معرفت یقینی باشد، چه ناظر به موجه بودن معرفت یا معقولیت آن، چه به این سخن که اثبات معرفت معقول‌تر از انکار آن نیست» (Edward, 1998, Vol.8: 504).

شکاکیتی که در زمان کانت شایع بود، شکاکیتی بود که از سوی تجربه‌گراها پدید آمده بود که به وسیله هیوم این شکاکیت به اوج خود رسید و کانت دقیقاً در مقابل این شکاکیت و تأثیر هیوم بود که به قول خود از خواب جزمی بیدار شد:

«هیوم] فلسفه تجربی لاک و بارکلی را به نتیجه منطقی آن رساند و آن را از تناقض پیراست و در نتیجه، آن را ناپذیرفتنی ساخت. هیوم به معنی خاص ما را به بن بست می‌کشاند؛ یعنی پیش‌تر رفتن در جهت وی ممکن نیست. ... نمی‌توانم از این امید چشم‌پوشم که می‌توان دستگاهی کشف کرد که کمتر از دستگاه هیوم آلوده به شک باشد» (راسل، ۱۳۸۸: ۴۹۸).

لاک و بارکلی تلاش داشتند تجربه‌گرایی خود را در خدمت دین به ثمر برسانند و چون تجربه‌گرایی ناب نمی‌تواند در خدمت دین باشد، یعنی گزاره‌های دینی را اثبات یا نفی کند، لذا، از دیدگاه برخی متفکران دستگاه آنان دچار دوگانگی درونی شده بود که هیوم با تکیه بر تجربه‌گرایی کوشش در پیراستن این تناقضات درونی کرد. هیوم شکاکیت را به درستی به شکل یک دستگاه فلسفی ارائه داده که پیش از او کسی این کار را نکرده است. در واقع، هیوم یک شکاکیت تمام‌عیاری را به وجود آورد که هم شامل علوم تجربی و هم شامل علوم عقلی شد. هیوم شک روان‌شناختی را با توجه به غریزه و سرشت انسانی مردود دانست. وی شک واقعی را شک فلسفی دانست که در این صورت، شک فلسفی را هم که وقفه‌ای در زندگی عادی انسان به وجود نمی‌آید، چندان نباید جدی گرفته شود. شک فلسفی چیزی شبیه بازی و سرگرمی است و علوم تجربی با توجه به استدلال استقرایی که بر گرفته از داده‌های حسی و تجربی است، به حیات و پویایی خود ادامه می‌دهد و نیازهای زندگی طبیعی انسان را فراهم می‌کند.

نزاع کهن فلاسفه تجربه‌گرا و عقل‌گرا همچنان تا زمان کانت ادامه داشت و کانت در تلاش برای به پایان دادن این نزاع کهن بود. وی «در سال ۱۷۵۶ ترجمه آلمانی فلسفه هیوم را مطالعه کرد و به محض اینکه معنی شکاکیت هیوم را فهمید، اعتقادش به ارزش و اعتبار معرفت متافیزیکی سخت متزلزل شد» (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۷۵). به نظر می‌رسد کانت فلسفه هیوم را که به شکاکیت مشهور بود، طور دیگر فهمیده بود. به نظر وی، هدف هیوم بی‌اعتبار کردن علوم و

ترویج شکاکیت نبود و در تلاش بود تا نکته‌ها و مشکلاتی را که به نظرش در علوم آن روزگار بود، واضح‌تر و پررنگ‌تر بیان کند.

وی در مقدمه کتاب *تمهیدات* درباره اهمیت کار هیوم می‌گوید:

«از زمان رساله‌های جان لاک و لایب‌نیتس، بلکه از آغاز مابعدالطبیعه تاکنون و تا هر جا که تاریخ به آن برسد، هیچ حادثه‌ای به اندازه انتقاد شدیدی که دیوید هیوم از مابعدالطبیعه کرده، در سرنوشت این علم تأثیر قطعی نداشته‌است. هیوم هیچ نوری در این دانش نیفکند، اما جرقه‌ای جهانی که اگر در فتیله مناسبی درمی‌گرفت و شعله‌اش به دقت نگهداری می‌شد و گسترش می‌یافت، می‌توانست فروغ‌افروز باشد» (کانت، ۱۳۸۸: ۸۵).

همچنین، کانت از درست درک نشدن مقاصد هیوم از نوشته‌هایش به وسیله منتقدان شکاکیت می‌کند و می‌گوید: «خامه سرنوشت که همواره با مابعدالطبیعه نامساعد بوده، چنین رقم زده بود که هیچ کس مقصود و منظور هیوم را نفهمد» (کانت، ۱۳۸۸: ۸۵). وی درباره منتقدان هیوم می‌گوید:

«اینان همواره درست آنچه را که او درباره آن شک می‌کرد، مسلم می‌گرفتند و برعکس، آنچه را که درباره آن شکی در خاطر او منظور نکرده بود، به زور و گستاخی اثبات می‌کردند و بدین سان از وجهه نظر اصلاحی او چنان غافل ماندند که همه چیز به همان حال که بود، باقی ماند؛ چنان‌که گویی هیچ امر تازه‌ای رخ نداده‌است» (کانت، ۱۳۸۸: ۸۵).

کانت با چنین تصویری از فعالیت فلسفی هیوم و نیز نزاع کهن عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان به طور کلی، شروع به طرحی جدید کرد تا هم جوابی به عقل‌گرایان و هم به تجربه‌گرایان داده باشد. به نظر کانت، هر دو گروه در خطا بودند. وی چاره را در فلسفه نقادی دانست که خودش طرحش را ریخته بود که در این طرح، متافیزیک سنتی و شکاکیت را در یک سطح و ارزش علمی دید و هر دو را با توجه به فلسفه نقادی خود منحل کرد. کانت با نحوه تعریف خود از متافیزیک کلاسیک و نیز بیان فلسفه نقادی خود سعی کرد ناکارآمدی متافیزیک کلاسیک رو روشن کند. وی اولاً اثبات کرد که علمی به نام متافیزیک ممکن نیست، ثانیاً

سؤالات شکاکانه تجربه گراها سؤالات واقعی نیستند و به نوعی شبیه تفکرات متافیزیک متعالی هستند.

شکاکیت آن طوری که در غرب گسترش یافت و به نحله‌های مختلفی تبدیل شد، در بین فلاسفه مسلمان چنین تأثیری نداشت و گسترش نیافت. فلاسفه مسلمان امکان فلسفه را در نفی ایده‌الیسم و شکاکیت دانستند. علامه نیز در مقاله اول از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* بدان اشاره کرده‌اند: «فلسفه در نقطه مقابل سفسطه قرار دارد و چون سفسطائی منکر واقعیت خارج از ظرف ذهن است و تمام ادراکات و مفاهیم ذهنی را اندیشه خالی می‌داند. در نظر وی، حقیقت یعنی ادراک مطابق با واقع معنی ندارد، اما فیلسوف به واقعیت‌های خارج از ظرف ذهن اذعان دارد و پاره‌ای از ادراکات را به عنوان حقایق و ادراکات مطابق با واقع می‌پذیرد و از طرف دیگر، به وجود برخی از ادراکات که با واقع مطابقت ندارند (اعتباریات و وهمیات) نیز اذعان دارد. بنابراین، مجموع ادراکات و مفاهیم ذهنی در نظر فیلسوف، سه دسته مهم را تشکیل می‌دهند:

«حقایق، یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی دارند. اعتباریات، یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی ندارند، لیکن عقل برای آن‌ها مصداق اعتبار می‌کند؛ یعنی چیزی را که مصداق واقعی این مفاهیم نیست مصداق فرض می‌کند... وهمیات، یعنی ادراکاتی که هیچ گونه مصداقی در خارج ندارد و باطل محض می‌باشد» (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۸).

سؤالاتی که درباره منشأ شکاکیت و امکان شناخت انسان مطرح است، می‌توان بدین صورت بیان کرد:

«مسئله اصلی شناخت‌شناسی این است که آیا انسان توان کشف حقایق و اطلاع بر واقعیات را دارد یا نه؟ و اگر دارد، از چه راهی می‌تواند به آن‌ها برسد؟ معیار بازشناسی حقایق از پندارهای نادرست و مخالف با واقع چیست؟ به دیگر سخن، محور اصلی مباحث شناخت‌شناسی را مسئله ارزش شناخت تشکیل می‌دهد و سایر مسائل از مقدمات یا توابع این مبحث به‌شمار می‌روند و چون شناخت دارای انواع گوناگونی است، طبعاً مسئله ارزش شناخت هم ابعاد مختلفی خواهد داشت، ولی آنچه برای

فلسفه اهمیت ویژه‌ای دارد، ارزشیابی شناخت عقلانی و اثبات توان عقل بر حل مسائل هستی‌شناسی و سایر شاخه‌های فلسفه است» (مصباح، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۳۴).

همچنین، در ارزش شناخت یابد گفت:

«مشکل اساسی در باب ارزش شناخت این است که چگونه می‌توان اثبات کرد که شناخت انسان مطابق با واقع است؟ این مشکل در موردی رخ می‌نماید که بین شناسنده و متعلق شناخت واسطه‌ای در کار باشد که به لحاظ آن، فاعل شناسایی، متصف به عالم و متعلق شناسایی، متصف به معلوم گردد؛ به دیگر سخن، علم غیر از معلوم باشد، اما در موردی که واسطه‌ای در کار نباشد و عالم وجود عینی معلوم را بیابد، طبعاً جای چنین سؤالی هم نخواهد بود. بنابراین، شناختی که شأنیت حقیقت بودن (یعنی مطابق با واقع بودن) و خطا بودن (یعنی مخالف با واقع بودن) را دارد، همان شناخت حصولی است و اگر شناخت حضوری متصف به حقیقت شود، به معنای نفی خطا از آن است» (همان: ۲۳۵).

با توجه به منشاء معرفت بودن حس در باب معقولات باید گفت:

«توجه به دو مسئله لازم است: نخست اینکه نقش حس در فرایند معرفت چیست؟ در این بحث، برخی از آنان تصریح دارند به اینکه حس زمینه‌ساز معرفت است، نه اینکه خود حس منبع معرفت محسوب شود. ابن سینا در توضیح آن گفته‌است: الحسّ طریقٌ إلى معرفة الشّیء لا علمه. در جای دیگر می‌نویسد: فإذا استقرأ جزئیاته تنبّه العقل علی اعتقاد الكلّی من غیر أن یکون الإستقراء الحسی الجزئی موجِباً لإعتقاد کلّی، بل منبها علیه. خواجه نصیرالدین طوسی حاصل سخن را چنین آورده‌است: هیچ علمی بی‌اعانت حواس حاصل نشود و معنی سخن حکیم [من فقد حساً فقد علماً] ظاهر شد. اما باید معلوم باشد که از حس در معقولات، جز اعانتی مستفاد نیست و حکم بالذّات در همه مواضع عقل است... و به این سبب، حس به انفراد افادت هیچ رأی کلی نکند. نظر به تعریف علم، واضح است که آنچه حس می‌دهد، معرفت جزئی است و این معرفت جزئی زمینه تحصیل معرفت کلی را فراهم می‌آورد» (رضایی، ۱۳۸۶: ش ۱۶).

همچنین، گفته می‌شود:

«در مواردی، حس ظاهر منبع یا زمینه‌ساز معرفت است و در مواردی دیگری، حس باطن. برخی از اندیشمندان مسلمان تصریح دارند به اینکه آنچه انسان در مرحله اول می‌یابد، همان محسوسات باطنی یا علم حضوری است. این گونه علوم حضوری می‌توانند زمینه‌ساز معرفت‌های بعدی انسان شوند. آنچه را انسان به حس ظاهر یا باطن یافته‌است، مورد تجزیه و تحلیل عقل قرار می‌گیرد و معرفت کلی حاصل می‌شود. در نتیجه، می‌توان گفت: معرفت به کمک این معارف بدیهی و مسلم صورت می‌گیرد؛ یعنی می‌توان گفت که در فلسفه اسلامی، شناخت با شناخت آغاز می‌شود؛ یعنی بنای معرفت بر معرفت است. بدین روی، پاسخ این اشکال داده می‌شود که گزینش موارد جزئی بدون داشتن معیار امکان ندارد؛ زیرا فلاسفه مسلمان معرفت را از جایی آغاز می‌کنند که در آن موارد نتوان این گونه پرسش‌ها را مطرح کرد؛ یعنی معرفت‌های ضروری که روشن‌ترین آن‌ها علم حضوری است؛ معرفتی که بی‌نیاز از معیار است. بدین سان، هر معرفت نظری کلی به بدیهی کلی ختم می‌شود، اما هر بدیهی کلی به بدیهی جزئی منتهی می‌گردد. در واقع، اعتبار اصول و معیار نیز به اعتبار همین موارد است. از این رو، بنا به ادعای آنان، شکاکیت از آغاز باطل است، نه اینکه روشی همچون دکارت یا غزالی داشته باشند که شک را نقطه آغاز انتخاب کردند» (همان).

حکمای اسلامی در کنار قاعده «من فقد حساً فقد علماً» قاعده دیگری بیان کرده‌اند با عنوان «إنَّ الوقوفَ على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر» (دینانی، ۱۳۸۰: ۸۷۳)؛ یعنی واقف شدن بر حقیقت اشیاء و رسیدن به کنه هویت هستی‌ها از توانایی ادراک بشر بیرون است. از این قاعده، نسبی بودن معرفت به اشیاء بیرونی و به عبارتی، نسبی بودن معقولات اولی را نتیجه می‌گیرند. همچنین، حکمای اسلامی وقتی فلسفه را تعریف می‌کردند، قید «به اندازه توانایی بشری» را هم به آن اضافه می‌نمودند؛ یعنی علم بشر را مطلق نمی‌دانستند. تمایزی که حکمای اسلامی بین وجود و ماهیت قائل شدند و ادراکی را که در ذهن انسان صورت می‌گیرد، فقط مختص ماهیت شیء خارجی دانسته‌اند؛ یعنی فقط ماهیت و حد شیء خارجی در ذهن به وجود می‌آید و دستیابی به حقیقت وجود خارجی از طریق علم حصولی و علمی که از طریق ذهن صورت می‌گیرد، غیرممکن است و دستیابی به حقیقت وجود خارجی، فقط از طریق علم

حضور و شهودی میسر است که در حالت عادی، تنها وجود عینی که انسان توان رود رویی مستقیم با آن را دارد، وجود عینی نفس خودش است.

با توجه به دیدگاه‌های این دو متفکر می‌توان رابطه و مفهوم شکاکیت را چنین مقایسه کرد که اولاً نوع شکاکیت در زمان این دو متفکر شبیه نبوده است. شکاکیتی که در زمان کانت در فلسفه غرب شایع شده بود، نتیجه منطقی فلسفه‌های زمان ماقبل کانت بود. با اینکه منبع فلسفه در شرق و غرب از طریق فلسفه یونانی به وجود آمده بود، مسیر فلسفه در غرب کاملاً متفاوت از شرق به راه خود ادامه داد. موضوع فلسفه در غرب، به‌ویژه از زمان دکارت به بعد بسیار محدودتر از قبل شده بود و موضوع و مسائل فلسفه در سه موضوع نفس، خدا و اختیار خلاصه شده بود. در واقع، متافیزیکی که ارسطو تعریف کرده بود، در زمان کانت متحول شده بود و کاملاً تغییر کرده بود، ولی در بین فلاسفه اسلامی همان تعریف ارسطو بود با تفاوت‌هایی که فلاسفه اسلامی به وجود آورده بودند و فلسفه یونانی را با توجه به فرهنگ اسلامی پرورانده بودند. شکاکیت هم با توجه به فلسفه اسلامی منتفی بود؛ یعنی شرط تحقق فلسفه اسلامی، نفی ایده‌الیسم و شکاکیت بود. در واقع، فلسفه را با علم یقینی شروع می‌کردند، برخلاف فلاسفه غربی که سعی داشتند فلسفه را با شک شروع کنند. از نظر علامه، شکاکیتی که در دوران وی در جامعه شایع شده بود، تحت تأثیر فلسفه غرب و بی‌توجهی جامعه علمی به فلسفه اسلامی بود و وی چاره را در این تشخیص داد که اگر فلسفه اسلامی را تدریس کند، شکاکیت حاصل از فلسفه غرب از بین خواهد رفت؛ به عبارتی، وی تعریفی که از فلسفه و علوم برهانی ارائه می‌داد، جایی برای امکان شکاکیت شایع در غرب شایع باقی نمی‌گذاشت و امکان شروع علم و معرفت را با نفی ایده‌الیسم و شکاکیت می‌دانست. در واقع، شروع و روش فلسفه غرب از نظر او کلاً اشتباه بود، چون فلسفه را با شک و شکاکیت شروع کرده بودند که از نظر علامه غیرممکن بود.

۲. متافیزیک

متافیزیکی که کانت با آن آشنا و در زمان وی شایع بود، در واقع، متافیزیکی بود که به وسیله دکارت پرورانده شده بود و کانت از طریق ولف و لایب‌نیس با این متافیزیک آشنا شد:

«بعد از دوران به اصطلاح رنسانس، از یک سو، پیدایش و ظهور علم جدید و از سوی دیگر، درک اینکه نظام‌های مقبول دیرینه فکر، به ویژه فلسفه ارسطو و قرون وسطی، برای تبیین شناسایی جدید کافی نیست، باعث شد فلاسفه در جستجوی نظریات جدیدی در مابعدالطبیعه برآیند که مناسب دوران جدید باشد. فلسفه دکارت مهیاکننده این نوع مابعدالطبیعه بود. در مابعدالطبیعه دکارت، سه جوهر یا عنصر اساسی خدا، نفس و ماده در عالم وجود دارد و همه موجودات دیگر از این‌ها نشأت می‌گیرند و از اینجاست که دیگر مفهوم مابعدالطبیعه عوض می‌شود و دیگر مابعدالطبیعه مطرح، همان مابعدالطبیعه ارسطویی نیست» (فتحی و موسی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۵۱).

بعد از دکارت تا زمان کانت، فلاسفه عقل‌گرا مثل اسپینوزا، لایب‌نیتس و ولف بیشتر پیرو دکارت بودند و نظام فلسفی وی را زیاد تغییر ندادند، بلکه به اشکالات آن پرداختند و در داخل همان سیستم، سعی در یافتن جواب مشکلات این نظام به روش فلسفی آن داشتند و هر یک تلاش کردند بی‌نقص‌ترین نظام متافیزیکی را ارائه دهند. نظام‌های فلسفی قبل از کانت و بعد از قرون وسطی، با توجه به اختلافاتی که به وجود آمده بود و نیز شکاکیتی که در نتیجه سؤالات جدید و پیشرفت علوم تجربی و تعارضاتی که بین علم و دین و یا فلسفه و دین مطرح شده بود، سعی داشتند متافیزیک اصلاح‌شده‌ای را ارائه دهند:

«هر یک از این نظام‌ها بر آن بودند تا کامل‌ترین نظریه را درباره مابعدالطبیعه ارائه دهند، ولی آن‌ها هیچ‌گاه با هم درباره این مباحث به توافق و اتفاق نظر لازم نرسیدند، چون ماهیت هر چیزی که در مابعدالطبیعه ارائه می‌شود، جدال‌برانگیز و قابل ستیزه است. اهل مابعدالطبیعه به تدریج به این نتیجه رسیدند که هیچ‌یک از نظریات ارائه‌شده کامل و عاری از نقص نیستند. وقتی که اختلاف نظر بین آن‌ها به اوج رسید، برخی از آن‌ها به این امر توجه کردند که شاید علت این اختلاف نظرها در اساس و بنیان خود مباحث مابعدالطبیعی باشد و اشتباه اصلی در همین جا نهفته باشد. کانت یکی از مهم‌ترین افراد این جماعت بود» (همان).

بنابراین، کانت تصمیم گرفت به این اختلاف‌ها و کشمکش‌های علمی و نیز شکاکیتی که شیوع پیدا کرده بود و در اوج خود بود، پایان دهد.

نگاه کانت به متافیزیک سنتی، نگاه مهرآمیزی نبود. ظاهراً متافیزیک و استدلال‌های فلسفی را مهمان ناخوانده‌ای می‌دید که به ناحق در قرون وسطی با دین یکی دانسته شده بود و یا حداقل ابزاری شده بود برای دفاع از حقانیت دین که وی سعی کرد این وصله ناجور را از قامت دین بزدايد و جایی برای ایمان دینی باز کند که از نظر وی، حقیقتاً دین با ایمان و اخلاق عجین و هم‌سرشت است. وی معتقد بود که باور به مسائلی مثل خدا و آخرت نیازی به استدلال عقل نظری ندارد و حتی امکان‌پذیر نیست و باید این تفکرات دینی را با توجه به ایمان دینی و عقل عملی و اخلاق که در نهاد و سرشت بشر وجود دارد، قبول داشت. کانت قبل از اینکه شروع به شرح فلسفه نقادی کند که پیشنهاد خود او بود، توضیحاتی کلی درباره متافیزیک کلاسیک ارائه می‌دهد تا بدین وسیله، نقص‌ها و ایرادهای متافیزیک سنتی را آشکار کند و بی‌کفایتی آن را به عنوان علمی متقن تبیین نماید:

«می‌توان گفت گزاره‌های مابعدالطبیعه نزد کانت، از حیث معرفت‌شناسی فاقد ارزش هستند. با این حال، هر چند ما حق نداریم به وجود اعیان مابعدالطبیعی قائل شویم، حق انکار آن‌ها را نیز نداریم. کانت بر وفق همین رأی در اخلاق خویش (نقد عقل عملی) معتقد می‌شود که ما می‌توانیم برای اختیار و جاودانگی نفس و وجود خدا به اصالت قائل شویم» (هارتناک، ۱۳۷۸: ۱۸۴).

«متافیزیک نوعی علم نظری عقلی و کاملاً جدای [از علوم دیگر] است که مستقل و جدا از هر گونه آموخته تجربی می‌باشد و تنها بر مفاهیم تکیه دارد (و نه بر به‌کارگیری شهودی مفاهیم، همچون ریاضیات). از همین رو، خرد در آن قصد دارد شاگرد خود باشد... با وجود این، این دانش تاکنون این سعادت را نداشته‌است که به جاده امن علم وارد شود. در متافیزیک، عقل همیشه به بن‌بست می‌رسد» (Kant, 1967: XIV).

در واقع، می‌توان گفت:

«مابعدالطبیعه‌ای که کانت مطرح و نقد می‌کند، همان مابعدالطبیعه مطرح در نزد ارسطو نیست، چون کانت موضوع مابعدالطبیعه را که کل هستی بود، به سه مسئله نفس و خدا و جهان تقلیل می‌دهد. البته این گونه نبود که کانت به عمد این کار را

کرده باشد، بلکه سیری که مابعدالطبیعه طی کرده بود، این گونه بود که موضوع آن به این سه موضع تقلیل یافته بود. کانت بی‌خبر فکر می‌کرد که موضوع مابعدالطبیعه همین سه موضع بوده است و به نقد آن می‌پرداخت. درحقیقت، می‌توان گفت که کانت هیچ‌آشنایی با مابعدالطبیعه ارسطویی نداشت» (فتحی و موسی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۵۴).

اقتضای فلسفه تجربه‌گرایان، ردّ متافیزیک بود، چون منشاء ادراکات را حس می‌دانستند و حسیات به تنهایی نمی‌تواند منشائی برای مفاهیم متافیزیکی باشد. در نتیجه، بر اساس مبنای خود مجبور به ردّ گزاره‌های متافیزیکی می‌شدند. در مقابل، عقل‌گراها منشاء شناخت را فقط داده‌های حسی نمی‌دانستند و به ادراکات فطری و پیشینی معتقد بودند که از تجربه حاصل نشده‌اند. بر این اساس، متافیزیک را ممکن و ضروری می‌دانستند. کانت معتقد بود که «نه تجربه به تنهایی قادر به فراهم آوردن معرفت است و نه عقل. اولی محتوای بدون صورت را فراهم می‌آورد و دومی صورت بدون محتوا را. تنها در تألیف تجربه و عقل است که حصول معرفت امکان‌پذیر می‌شود» (اسکروتن، ۱۳۸۸: ۴۴).

راه‌حل کانت نسبت به روش‌های فلاسفه سنتی که در برابر مشکلات معرفتی عقل‌گراها و سؤالات و مشکلاتی که شکاکان به وجود آورده بودند، دو تغییر اساسی در چارچوب سنتی نهفته است:

«نخست آنکه کانت اثرگذاری علی صورت‌ها را با مبدل ساختن آن‌ها به مقولات تبیین می‌کند. مقولات عبارتند از: مفاهیم محض فاهمه، ظرفیت‌های شناختی و فطری از نوعی بسیار عام، ولی بالکل ذهنی... دومی این است که برداشت سنتی از رابطه میان اندیشه و متعلق آن، یا به بیان خود او (کانت)، رابطه میان عین و مفهوم را معکوس می‌سازد» (بونواک، ۱۳۹۵، ج ۶: ۹۵-۹۴).

کانت درباره نحوه شناخت و تعریف مفاهیم متافیزیکی می‌گوید:

«اگر دقیق حرف بزنیم، هیچ مفهوم پیشینی داده‌شده‌ای نیز نمی‌تواند تعریف شود؛ برای مثال، مفاهیم جوهر، علت، انصاف و غیره؛ زیرا من هرگز نمی‌توانم مطمئن باشم که بازنمایی آشکار یک مفهوم داده‌شده (که هنوز آشفته است)، به طور جامع تحلیل

شده باشد، مگر آنکه بدانم این بازنمایی دقیقاً مطابق با اُبژه شناخت است» (Kant, 1967: A 728 & B 756).

در واقع، این بازنمایی ممکن نیست و «فقط می‌تواند از نمونه‌های متعدد مناسب با احتمال و حدس بیان شود، اما هرگز نمی‌تواند به نحو یقینی قطعی شود» (Ibid: A 729 B 757). در واقع، منافیزیک عبارت است از:

«نگاه کلی به واقعیات و تحقیق در مبادی آن‌ها. مابعدالطبیعه کلاسیک دانشی است که خود را در موضوع وجودشناسی جلوه‌گر می‌سازد و از خدا، جهان، و انسان (نفس) که برترین و اصلی‌ترین نتایج آن به شمار می‌روند، بحث می‌کند؛ به عبارت دیگر، «دانشی [است] که با مجموعه تدارک‌های خود [یعنی مباحث کلی و امور عامه]، آهنگ نهایی آن فقط حل این مسائل [خداوند، آزادی، و نامیرایی] است» (Kant, 1967: b7).

وی در نقد اصحاب منافیزیک و بی‌توجه آن‌ها در منشاء این مفاهیم می‌گوید:

«اینکه مفاهیم مکان و زمان که ایشان بدان‌ها همانند کمیات نخستین می‌پردازند، از کجا نزد ایشان می‌آیند، اساساً ذهنشان را مشغول نمی‌دارد و درست به همین سبب است که به نظر ایشان بی‌فایده است که خاستگاه [معرفت‌شناختی] مفاهیم ناب فهم و همراه با آن، گستره اعتبار آن‌ها را نیز مورد پژوهش قرار دهند» (Ibid: A 725 & B 753). وی با عدم تعریف‌پذیری، یقینی نبودن متعلقات این مفاهیم و دوری بودن این تعاریف (Ibid: A 245) و نیز جدلی‌الطرفین بودنشان، اذعان به غیرحقیقی بودن این مفاهیم از نظر منشاء تصورات و خود این تصورات فی‌نفسه می‌کند. وی در ادامه از بین علوم طبیعی، فلسفی و ریاضی فقط تعاریف ریاضی را تعریفی حقیقی می‌داند: «فقط ریاضیات است که تعریف دارد؛ زیرا اُبژه‌ای که ریاضیات تصور می‌کند، به نحو پیشینی در شهود نیز تصویر می‌کند» (Ibid: A 728 & B 756) و «بنابراین، تعاریف فلسفی فقط به نحوی تحلیلی، از طریق تحلیل ایجاد می‌شوند (که کمال آن‌ها هرگز یقینی نیست)، حال آنکه تعاریف ریاضی، به نحو ترکیبی ایجاد می‌شوند. پس این خود تعاریف ریاضی هستند که مفهوم را می‌سازند. در مقابل، تعریف فلسفی، مفهوم را فقط تبیین می‌کنند» (Ibid: A 730 & B 758). «طبق اصولی که ضرورتاً باید در هر مابعدالطبیعه جزمی

مورد تصدیق باشد، به همان وضوح اصل ادعا قابل اثبات است» (Ibid, 1989: 128). از این رو، نمی‌توان «برای یکی از آن‌ها نسبت به دیگری، حق ممتاز به تمجید و برتری قائل شد» (Ibid, 1967: A 421). از نظر کانت، نکته مهم در تشکیل آرای مقابل در اندیشه متافیزیکی این است که گزاره‌های مقابل ارزش معرفتی یکسانی نسبت به هم دارند و عقل آدمی از گزینش قاطعانه و ترجیح یقینی یکی از دو طرف عاجز است و نیز نبود میزان و ملاکی مطمئن برای تعیین سخنان سنجیده درست از پراگویی سست و بی‌معنی در آن» (کانت، ۱۳۸۸: ۸۴) معنای جدلی‌الطرفین بودن استدلال‌های متافیزیکی و بی‌فایده بودن آن می‌باشد.

کانت در صفحات پایانی کتاب *نقد عقل محض* با قرار دادن شکاکان و جزم‌اندیشان در مقابل هم هر دو مورد را ملزم به تعهد در نظام‌مندی در روش علمی معرفی می‌کند و در نهایت، فقط راه فلسفه نقادی خود را هنوز باز معرفی می‌کند (Ibid: A 856 & B 884) و راه هر دو گرایش را تمام‌شده معرفی می‌کند: «خرد آدمی در پرسش‌هایی [متافیزیکی] که دانش خواهی او را همواره مشغول داشته‌اند... تاکنون از آن‌ها نتیجه‌ای به دست نیاورده‌است» (Ibid: A 856 & B 884).

کانت درباره غیرحقیقی بودن مفاهیم متافیزیکی عنوان می‌کند که «مابعدالطبیعه، شناخت مقدم بر تجربه و یا ناشی از فهم محض و عقل محض است» (کانت، ۱۳۸۸: ۹۶)؛ یعنی این مفاهیم باید ورای تجربه باشند؛ هم تجربه درونی و هم تجربه بیرونی. بنابراین، «متافیزیک، سراسر جز مفاهیمی که در آن ارتباط بین اشیاء به نحو مقدم بر تجربه تعقل می‌شود، نیست» (همان: ۸۹) و نیز «متافیزیک، نوعی علم نظری عقلی و کاملاً جدا [از علوم دیگر] است و مستقل و جدا از هر گونه آموخته تجربی است و تنها بر مفاهیم تکیه دارد (و نه بر به‌کارگیری شهودی مفاهیم، همچون ریاضیات). از همین رو، خرد در آن قصد دارد شاگرد خود باشد... اما با وجود این، این دانش تاکنون این سعادت را نداشته‌است که به جاده امن علم وارد شود. در متافیزیک، عقل همیشه به بن‌بست می‌رسد» (Kant, 1967: XIV).

کانت در مقایسه متافیزیک با سایر علوم، در تقبیح هرچه بیشتر متافیزیک تلاش کرده‌است و می‌گوید: «در حالی که همه علوم دیگر بی‌وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند، این

مسخره است که ما در علمی که خود را حکمت محض می‌خواند و همگان نیز آن را لسان‌الغیب می‌پندارند و حل معمای خویش از آن می‌طلبند، بی‌آنکه قدمی فرایش نهمیم، دائم گرد یک نقطه می‌چرخیم» (کانت، ۱۳۸۸: ۸۴) و «اگر مابعدالطبیعه، خود علم است، چرا مانند علوم دیگر قبول عام و دائم نیافته‌است؟» (کانت، ۱۳۸۸: ۸۴).

با توجه به مطالبی که از کانت، بیان، تصور و تعریف وی از منافیزیک روشن شد، می‌توان به راحتی علت مواجهه منفی و سلبی کانت را نسبت به منافیزیک متوجه شد. وی با بررسی و تعریف منافیزیک سنتی و شکاکیت هیوم، سعی کرد نشان دهد راه هر دو گرایش نادرست است و تنها چیزی که به عنوان فلسفه علمی می‌توان گفت، فلسفه نقادی خودش است که با تحقیق و تفحص در مبنا و پایه شناسایی انسان به این نتیجه رسید که فقط فلسفه نقادی را می‌توان به عنوان فلسفه درست معرفی کرد که در واقع، راهی برای اثبات مبانی فیزیک نیوتنی بود. البته راه منافیزیک را تمام‌شده معرفی نکرد و گفت هر کس خواهان بنا کردن منافیزیکی باشد، ابتدا باید به مشکلاتی که وی به آن‌ها اشاره کرده، تأمل کند و بعد از فائق آمدن به مشکلات منافیزیک سنتی می‌تواند در پی بنای منافیزیک جدید باشد. کانت از همه کسانی که در این زمینه کوشش می‌کنند، درخواست می‌کند کار خود را موقتاً متوقف سازند و پیش از هر تلاشی به این پرسش پاسخ دهند که آیا اساساً علمی به عنوان منافیزیک امکان دارد یا نه؟ همچنین، وظیفه آغازین فیلسوف را در این دانست که باید پیش از هر تلاشی، نیروی شناخت و توانایی آدمی را بررسی نماید و بدون اطمینان از توانایی شناخت آدمی به هیچ دیدگاهی پایبند نشوند؛ به عبارتی، از نظر کانت، منافیزیک نمی‌تواند مانند سایر علوم کلیت و ضرورت داشته باشد و علمی قلمداد کردن آن خطاست. به همین دلیل، استفاده علمی از آن درباره سؤالات علمی جز جواب‌های توهمی نتیجه‌ای نخواهد داشت.

حکمای اسلامی نیز از همان آغاز که متون فلسفی یونانی ترجمه شد، تحت تأثیر اهمیت آن علوم قرار گرفتند و با توجه به علاقه و ایمانی که به دین داشتند، سعی کردند به نوعی همسانی این دو طریق را نشان دهند. آن‌ها راه رسیدن به حقیقت علمی را هم از راه دین و هم از راه عقل قبول داشتند. لذا با توجه به اشکالاتی که در فلسفه یونانی می‌دیدند، سعی در رفع نقایص آن می‌کردند و «صاحب‌نظران مسلمان در مکاتب فکری مختلف، طی قرن‌ها تلاش کرده‌اند

تا معنای حکمت و فلسفه را در پرتو قرآن و حدیث که لفظ حکمت در هر دوی آنها آمده است، تعریف کنند» (نصر و لیمن، ۱۳۸۹: ۴۳).

علامه به نوعی پیرو مکتب صدرایی بود و مبانی آن مکتب را پذیرفته بود که با استفاده از این مکتب و نوآوری‌های خودش سعی در حل مشکلات روز جامعه خویش داشت و معتقد بود این مکتب توان حل مشکلات علمی را دارد. همچنین، با آشنایی که با فلاسفه غربی داشت، در تلاش بود شبهات و سؤالاتی که از جانب آن فلاسفه‌ها مطرح بود، با توجه به حکمت صدرایی پاسخی بهتر یابد.

علامه در ابتدای کتاب *نهایة الحکمة*، اولین قدم برای امکان فلسفه را قبول علم ترکیبی در ذات موجودات صاحب شعور می‌داند؛ چراکه اولاً ما موجودیم و آثاری داریم، ثانیاً غیر از ما هم وجود دارد و ثالثاً حقیقتی به نام ادراک نیز وجود دارد که وسیله تصدیق موجودیت ما و غیر ما می‌شود. همان طور که علامه به این اصول در مدخل کتاب اشاره می‌کند، وی شروع فلسفه را هم با این اصول می‌داند:

«ما انسان‌ها موجوداتی هستیم واقعی و همراه ما موجودات دیگری هستند که بسا در ما تأثیر می‌گذارند یا از ما تأثیر می‌پذیرند؛ همان گونه که ما در آنها اثر می‌گذاریم، یا از آنها تأثیر می‌پذیریم. در خارج از وجود ما هوایی وجود دارد که استنشاق می‌کنیم، غذایی وجود دارد که از آن تغذیه می‌کنیم، منزل‌هایی وجود دارد که در آنها سکنی می‌گزینیم، زمینی که روی آن راه می‌رویم، خورشیدی که از پرتو او روشنایی می‌گیریم، ستارگانی که به وسیله آنها راه می‌یابیم و حیوانات، گیاهان و غیر این‌ها (که همه به عنوان واقعیت‌های خارجی، تحقق محسوس دارند). همچنین، چیزهای دیگری وجود دارند که آنها را می‌بینیم، می‌شنویم، استشمام می‌کنیم، می‌چشیم و یا... و نیز اموری که آنها را طلب می‌کنیم یا از آنها می‌گریزیم و یا موجوداتی که آنها را دوست داریم یا از آنها بیزاریم، یا موجوداتی که به آنها امید بسته‌ایم، یا از آنها می‌ترسیم و چیزهای دیگری که طبع ما بدان‌ها میل دارد و یا از آنها متنفر است. همچنین، چیزهای دیگری وجود دارند که ما آنها را برای استقرار در مکانی، یا انتقال از مکانی، یا به سوی مکانی، یا برای وصول به لذتی، یا پرهیز از

رنجی، یا رهایی از ناملایمی و یا انگیزه‌های دیگر طلب می‌کنیم. تمام این حقایق که ما آن‌ها را درک می‌کنیم و بسا حقایق دیگری همراه این‌ها هستند که ما از آن‌ها غافلیم، باطل و پوچ نیستند؛ زیرا آن‌ها حقیقتاً موجودند و واقعاً ثابت هستند. پس هیچ موجودی آهنگ موجود دیگر نمی‌کند، مگر آنکه آن چیز عینیتی خارجی و موجودیتی واقعی یا منتهی به موجود واقعی دارد و تحقق او وهمی و سراب‌گونه نیست. پس ما را روا نیست که تردید کنیم در اینکه در خارج وجودی هست و نیز نمی‌توانیم به طور کلی واقعیت را انکار کنیم، مگر آنکه از راه مکابره درآیم و حق را انکار کرده یا درباره آن اظهار شک نماییم، گرچه این انکار حق و اظهار شک فقط لفظی خواهد بود. پیوسته هر یک از ما و هر موجود با علم و معرفتی، خود را موجود با واقعیتی می‌بیند که منشاء آثار واقعی است و ارتباطی با غیر خود ندارد، مگر از آن رو که برای آن چیز بهره‌ای از واقعیت هست» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴).

در این مقدمه، علامه اثبات عالم خارج را به نوعی بدیهی در نظر گرفته است و شک در آن را در صورت وجود شک روان‌شناختی تصور کرده است و در ادامه، امکان شک در ادراکات را هم بدیهی دانسته، تلاش علمی و فلسفی را در کشف این خطاها می‌داند. وی امکان خطا در داده‌های علمی را بدیهی و چاره را در استدلال فلسفی می‌داند:

«البته تردید نیست که ما در عین آنکه نسبت به واقعیت هستی یقین داریم، نباید در این امر به خود تردید راه دهیم که در بسیاری از موارد دچار خطا می‌شویم و مثلاً چیزی را که وجود ندارد، موجود و یا چیزی را که وجود دارد، معدوم می‌پنداریم؛ چنان‌که انسان‌های پیش از ما چیزهایی را موجود می‌پنداشتند و به اموری اعتقاد داشتند که ما امروز منکر آن‌ها هستیم و به نقیض آن معتقدیم و ناگزیر یکی از آن دو باید باطل باشد. همچنین، اشتباه‌هایی را که هر روز مرتکب می‌شویم و چیزهایی را موجود می‌پنداریم که وجود ندارد، یا از چیزهایی نفی وجود می‌کنیم که در حقیقت وجود دارد و بعداً متوجه می‌شویم که در حکم خود راه خطا رفته‌ایم» (همان: ۱۶-۱۷).

در ادامه، وی وجود علمی برهانی را برای کشف خطا و کشف ادراک وهمی از غیروهمی معرفی می‌کند:

«بنابراین، بحث و کاوش برای تشخیص آنچه وجود دارد، از آنچه وجود ندارد، و تعیین خواص و احوال موجود واقعی به نحوی که هر گونه شکی را از بین ببرد، ضروری است و تنها با چنین پژوهشی می‌توان موجود واقعی را از غیر واقعی باز شناخت؛ به عبارت دیگر، بحثی که تنها برهان در آن به کار گرفته می‌شود؛ زیرا از میان انواع قیاس، قیاس برهانی است که منتج نتایج یقینی است و یقین، خود عبارت است از اعتقادی که از میان سایر اعتقادات واقعیت را بر انسان مکشوف سازد. چون روش بحث و تحقیق در فلسفه چنین است، برای ما فقط این امکان وجود خواهد داشت که بر اساس آن استنتاج کنیم که این چیز موجود است و آن دیگری موجود نیست، و گرنه بحث از امور جزئی از وسع ما خارج است؛ زیرا برهان در امور جزئی، متغیر و بی‌ثبات جاری نیست. به همین دلیل، در این نوع بحث، موجود به طور کلی مورد بررسی قرار می‌گیرد و موجود مطلق از آن رو که کلی است، موضوع تحقیق واقع می‌شود» (همان: ۱۷).

از این مطلب هم یقینی‌تر بودن علوم برهانی نسبت به علوم تجربی استفاده می‌شود.^۱
 علامه اعتقاد دارد:

«ممکن نیست موجود به صفات و حالاتی وصف شود که آن صفات و حالات خود وجود نداشته باشند. از این نظر، صفات و حالاتی که در بحث برهانی برای موجود مطلق به کار می‌بریم، ناچار منحصر به اموری است که حکم آن‌ها با موجود عام یکی است؛ مانند خارجیت مطلق، وحدت عام، فعلیت کلی که مساوی با موجود مطلق هستند و یا احوالی که اخص از موجود مطلق است، لیکن هرگاه با مقابل آن با هم در نظر گرفته شود، مساوی با موجود مطلق است؛ چنان‌که گوییم: موجود یا خارجی است و یا ذهنی. یا بگوییم: موجود یا واحد است یا کثیر، یا بالقوه است یا بالفعل که همه از اموری است که از موجودیت مطلق خارج نیست. مجموعه این گونه مباحث را فلسفه می‌نامیم» (همان: ۲۰).

از نظر علامه، سنتز تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی صرف، مردود است و در واقع:

«هر دو نظریه معروف اروپا ابطال می‌شود و اثبات می‌گردد که نه نظریه عقلی صحیح است و نه نظریه حسی؛ یعنی نه آن طوری که عقلیون فرض کرده‌اند، عقل پاره‌ای از مفاهیم و تصورات را بالفطره و بالذات واجد است و نه آن طوری که حسیون پنداشته‌اند، محتویات ذهنی منحصر است به آنچه ذهن به وسیله یکی از حواس خارجی یا داخلی از یک پدیده خارجی یا از یک پدیده نفسانی صورت‌گیری نموده‌است؛ به عبارت دیگر، تحقیق می‌شود که نه آن طوری که عقلیون فرض کرده‌اند، عقل دارای آن خاصیت ذاتی است که پاره‌ای از مفاهیم را از پیش خود و بدون وساطت و مداخله هیچ قوه دیگری ابداع نماید و نه آن طوری که حسیون پنداشته‌اند، کار عقل منحصر است به تجرید، تعمیم، تجزیه و ترکیب صورت‌های محسوسه، بلکه قوه مدرکه انسان یک فعالیت دیگر نیز انجام می‌دهد که ما او را نوعی خاص از انتزاع می‌نامیم و در این مقاله، با عنوان اعتبار نام برده می‌شود و همین اعتبار یا انتزاع است که بدیهیات اولیه تصویری منطقی و غالب مفاهیم عامه فلسفه را برای ذهن بشر به وجود آورده‌است و این رشته مفاهیم انتزاعی از آن رو مفاهیم عامه خواننده می‌شوند که کلی‌ترین و عمومی‌ترین تصوراتی است که عارض ذهن بشر شده‌است و کلی‌تر از این تصورات ممکن نیست؛ از قبیل: تصور وجود، عدم، وحدت، کثرت، وجوب، امکان و امثال این‌ها. این مفاهیم عامه به ترتیبی که گفته خواهد شد، از لحاظ پیدا شدن برای ذهن مؤخرند از مفاهیم خاصه و بالأخص از محسوسات خارجی و از این لحاظ در درجه دوم واقع هستند (معقولات ثانیه)، ولی از لحاظ منطقی، بدیهی اولی می‌باشند؛ یعنی از لحاظ فلسفی و روان‌شناسی در درجه دوم هستند و از لحاظ منطقی، در درجه اول» (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۵۳).

علامه برخلاف گزاره‌های فلسفی، گزاره‌های علوم تجربی را غیر یقینی می‌داند:

«علت یقینی نبودن علمی که صرفاً مستند به تجربه هستند، این است که فرضیاتی که در علوم ساخته می‌شود، دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجه عملی دادن ندارد و نتیجه عملی دادن، دلیل بر صحت یک فرضیه و مطابقت آن با واقع نمی‌شود؛ زیرا ممکن است یک فرضیه صددرصد غلط باشد، ولی در عین حال، بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت» (همان: ۱۷۱).

همچنین، «برای غیریقینی بودن علوم تجربی، دلیل دیگری هم می‌توان آورد و آن اینکه علوم تجربی بالأخره منتهی به محسوسات می‌باشند و حس هم خطا می‌کند» (همان: ۱۷۱).

چنان‌که بیان شد، علامه برای مبارزه با شکاکیت، متوسل به علم متافیزیک شد و متافیزیک را مساوی فلسفه و فلسفه حقیقی را مساوی رئالیست در نظر گرفت. وی سوفسطاییان را مرادف ایده‌الیست‌ها دانست که نقطه مقابل رئالیست بود (ر.ک؛ همان: ۷۷). در واقع، «ایدئالیست، یعنی مسلک کسانی که ایده یا تصورات ذهنی را اصیل می‌دانند و این تصورات را صرفاً مصنوع خود ذهن می‌دانند و به وجود خارجی این صور در عالم خارج قائل نیستند» (همان: ۷۹).

علامه با مقدمه و توضیحاتی که در مقاله دوم کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیست* ارائه می‌دهد، چنین نتیجه می‌گیرد:

«حقیقت سفسطه، انکار علم (ادراک مطابق با واقع) است؛ چنان‌که ادله‌ای که از این طایفه نقل شده، همه در گرد همین محور می‌چرخد و عموماً به همین نکته متکی می‌باشد. از اینجاست که فلسفه می‌گوید اساس سفسطه مبنی بر اصل عدم تناقض است؛ زیرا همه معلومات به حسب تحلیل به این قضیه متکی است و با تسلیم وی، حقیقتی را انکار نمی‌توان کرد؛ چنانچه با انکار وی حقیقتی را اثبات نمی‌توان کرد» (همان: ۸۶-۸۷).

با توجه به مطالبی که از علامه بیان شد، وی شناخت عالم طبیعت را به صورت نسبی قبول می‌کند و رئالیسمی را که معتقد است ذهن آئینه‌وار عالم خارج را می‌شناسد و عالم خارج مثل آئینه در ذهن انعکاس می‌یابد، قبول نداشت.

کانت نیز مثل علامه به مبارزه با ایده‌الیسم پرداخت. وی ایدئالیسم را چنین توضیح می‌دهد:

«سخن همه ایدئالیست‌های واقعی، از فیلسوفان الثانی تا اسقف برکلی در این عبارت خلاصه می‌شود: هر شناختی که از حس و تجربه حاصل شود، جز توهم هیچ نیست و حقیقت، تنها در تصورات فاهمه محض و عقل است، برخلاف این سخن، اصلی که حاکم بر سراسر ایدئالیسم من و تعیین‌کننده آن است، این است که: «هر

شناختی که دربارهٔ اشیاء صرفاً از فاهمهٔ محض یا عقل محض حاصل شود، جز توهم هیچ نیست و حقیقت فقط در تجربه است. این درست ضد ایدئالیسم به معنای خاص کلمه است» (کانت: ۱۳۸۸: ۲۳۲).

«ایده‌الیسم به معنی خاص کلمه، همواره در پی امری رؤیایی است و جز این نتواند بود. اما منظور از ایدئالیسم من، منحصرأ فهم (چگونگی) امکان شناختی است که ما مقدم بر تجربه از متعلق‌های تجربه داریم که مسئله‌ای است که تاکنون حل نشده، بلکه مطرح نیز نبوده است. چنین است که ایده‌الیست رؤیایی یکسره فرومی‌ریزد؛ ایدئالیستی که در آن همیشه (چنان که در فلسفه افلاطون دیده می‌شود)، شناخت ماتقدمی که ما (حتی از هندسه) داریم، دال بر شهود دیگری غیر از شهود حسی (یعنی شهود عقلی) است؛ چراکه هرگز به ذهن احدی خطور نکرده بود که حواس نیز خود ممکن است مقدم بر تجربه شهود داشته باشد» (همان: ۲۳۳).

کانت ایده‌الیسم را دو نوع در نظر گرفته است با عنوان ایدئالیسم تجربی و استعلایی، و به نوعی سعی در طرد ایدئالیسم تجربی دارد:

«ایدئالیسمی که مصطلح من است، به وجود اشیاء (که شک در آن، همان ایدئالیسم به معنی رایج این کلمه است)، مربوط نمی‌شود؛ زیرا چنین شکی هرگز به ذهن من خطور نکرده است، بلکه به تصویرات حسی اشیاء که مقدم بر هر امری (و زمان و مکان از آن جمله) است، مربوط می‌باشد» (کانت، ۱۳۸۸: ۱۳۱).

کانت رئالیسم استعلایی را مرادف ایدئالیسم تجربی و ایدئالیسم استعلایی را در مقابل رئالیسم استعلایی می‌داند. همچنین، ایدئالیسم استعلایی را مرادف با رئالیسم تجربی می‌داند (Kant, 1967: A 369-370). در واقع، کانت با اثبات ایدئالیسم استعلایی به جنگ شکاکیت و متافیزیک سنتی می‌رود. کانت با توضیح و اثبات ایدئالیسم استعلایی خود سعی می‌کند آن مبانی را که شکاک برای توجیه شکاکیت خود بنا کرده است، نابود سازد. همچنین، با شرایط استعلایی که برای شناخت توضیح می‌دهد، امکان معرفت متافیزیکی را منتفی می‌داند.

به تصور کانت، رئالیست کسی است که هم عالم خارج از ذهن را قبول دارد و هم شناخت دقیق عالم خارج از ذهن را ممکن می‌داند که وی امکان اثبات عالم خارج (اثبات متافیزیکی نومن) و شناخت آن را با توجه به ایدئالیسم استعلایی خود منتفی می‌داند.

تصور علامه، همان طور که از مطالب ایشان نقل شد، امکان اثبات عالم خارج را ممکن، ولی شناخت آئینه‌وار آن را قبول نکرد و شناخت عالم طبیعت را نسبی دانست و تنها شناخت صددرصدی را شناخت ریاضی و متافیزیکی دانست که بر اساس استدلال قیاسی و متافیزیکی است.

با توجه به مطالبی که از هر دو اندیشمند نقل شد، تفاوت نگاهشان به متافیزیک روشن می‌شود. نگاه کانت از مبنا به رئالیسم و متافیزیک متفاوت است و متافیزیکی که کانت آن را نقد کرده، متفاوت از متافیزیکی است که علامه تصور می‌کند. در واقع، مبانی که علامه با آن به جنگ شکاکیت رفته‌است و نبود آن را مساوی با سفسطه دانسته، اصلاً مد نظر کانت نبوده‌است.

کانت تحت تأثیر گذشتگان خود متافیزیک کلاسیک را چنین تصور کرده بود که متافیزیک نگاه کلی به واقعیات و تحقیق در مبادی آن‌هاست. مابعدالطبیعه کلاسیک، دانشی است که خود را در موضوع وجودشناسی جلوه‌گر می‌سازد و از خدا، جهان و نفس انسان که برترین و اصلی‌ترین نتایج آن به شمار می‌روند، بحث می‌کند؛ به عبارت دیگر، دانشی است که با مجموعه تدارک‌های خود، یعنی مباحث کلی و امور عامه، آهنگ نهایی آن، فقط حل این مسائل [خداوند، آزادی و نامیرایی] است.

تصور علامه از متافیزیک به این صورت بیان می‌شود که بحث و کاوش برای تشخیص آنچه وجود دارد، از آنچه وجود ندارد و تعیین خواص و احوال موجود واقعی به نحوی که هرگونه شکی را از بین ببرد، ضروری است و تنها با چنین پژوهشی می‌توان موجود واقعی را از غیر واقعی باز شناخت؛ به عبارت دیگر، بحثی است که در آن تنها برهان به کار گرفته می‌شود؛ زیرا از میان انواع قیاس، قیاس برهانی است که منتج نتایج یقینی است و یقین، خود عبارت است از اعتقادی که از میان سایر اعتقادات، واقعیت را بر انسان مکشوف سازد. چون روش

بحث و تحقیق در فلسفه چنین است، برای ما فقط این امکان وجود خواهد داشت که بر اساس آن استنتاج کنیم که این چیز موجود است و آن دیگری موجود نیست، و گرنه بحث از امور جزئی از وسع ما خارج است؛ زیرا برهان در امور جزئی، متغیر و بی‌ثبات جاری نیست. به همین دلیل، در این نوع بحث، موجود به طور کلی بررسی می‌شود و موجود مطلق از آن رو که کلی است، موضوع تحقیق واقع می‌شود.

کانت و علامه هر دو روش انتزاعی و تحلیل عقلی را مخصوص تحقیق متافیزیکی دانسته‌اند و مبانی تصویری و تصدیقی متافیزیک را از انتزاعی‌ترین ادراکات معرفی کرده‌اند. علامه روش ریاضی و فلسفی را یک روش می‌دانست؛ یعنی قیاس برهانی را در هر دو جاری می‌دانست، ولی کانت روش ریاضی را در متافیزیک منتج به یقین نمی‌دانست. هر دو فیلسوف بر روش تحلیلی، انتزاعی و عقلانی در ساحت متافیزیک اذعان داشتند.

کانت در زمینه رابطه ذهن و خارج در به وجود آمدن ادراکات معتقد بود که ذهن و خارج هر دو با هم ادراک ذهنی را می‌سازند؛ یعنی ماده خام، همان پدیدار یا داده حسی می‌باشد و صورت مقوله‌های ذهنی می‌باشند که ادراک حسی در قالب ذهنی معنی پیدا می‌کند و ذهن این قالب‌ها را از پیش خود دارد که البته کانت خارج از ذهن به معنای نومن را شناخت‌ناپذیر معرفی کرد و منظورش از خارج، چیزی جز عینیت یافتن پدیدارها در قالب مقولات پیشینی ذهن نیست. علامه نیز علاوه بر جنبه منفعل در ذهن به جنبه فعال بودن دستگاه ادراکی توجه داشت. از نظر علامه، چند امر در فعالیت دستگاه ادراکی ملحوظ است: اول اینکه وجه فعال ذهن مربوط به مقولات و مفاهیم درجه دوم است. دوم اینکه این فعالیت بر مفاهیم درجه اول و مفاهیم اولی صورت می‌گیرد. سوم اینکه این ذهن است که قالب‌های خود را در باب معلومات به کار می‌گیرد و عالم را در چارچوب آن‌ها می‌فهمد و از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که از نظر علامه، ذهن در ابتدا از پیش خود چیزی ندارد و تحت تأثیر معقولات اولی و با توجه به استعداد انتزاع و علم وجدانی حضوری، معقولات ثانی درست می‌شود و تحت تأثیر این دو ادراک صورت می‌گیرد که در این صورت، ادراک درجه دوم، عروض ذهنی و اتصاف خارجی پیدا می‌کند، ولی ادراک درجه اول، عروض و اتصاف خارجی دارد.

کانت با توجه به مقدمات خود به این نتیجه رسید که استدلال‌های متافیزیکی جدلی‌الطرفین هستند، ولی علامه مطالبی که کانت از فلاسفه نقل کرده بود، جزء خطاهای فلاسفه می‌دانست و حکم کانت را استقرایی معرفی کرده که کانت حل نشدن این مشکل را در زمان خاص به همهٔ زمان‌ها تعمیم داد، در حالی که این شبهات بعد از مدتی جواب یافتند.

کانت به نوعی در تلاش بود کلیت و ضرورت و نهایتاً عینی بودن علوم تجربی را به نحوی نشان دهد، ولی علامه با توجه به مطالبی که بیان شد، یقینی بودن علوم تجربی را نپذیرفت و اثبات اصول موضوعه و متعارف همهٔ علوم را وظیفهٔ فلسفه دانست و در واقع، اعتبار همهٔ علوم از فلسفه باید باشد. کانت متافیزیک کلاسیک را به مثابهٔ علم دارای عینیت و اعتبار نمی‌داند، ولی از نظر علامه، متافیزیک کلاسیک از عینیت و اعتبار به معنای خاص خود برخوردار است.

نتیجه‌گیری

موضع‌گیری علامه و کانت در برابر عقل‌گراها و تجربه‌گراها با دو روش متفاوت صورت گرفت و هر دو فیلسوف دو گرایش را به صورت انحصاری رد کردند، ولی نحوهٔ برخوردشان متفاوت بود. کانت برای مقابله، شناخت‌شناسی را پیش کشید و گفت وقتی کیفیت شناخت خود را بررسی می‌کنیم، جایی برای هیچ کدام به‌تنهایی نمی‌یابیم و برای اینکه علم ما دارای کلیت و ضرورت باشد، باید هر دو را در کنار هم داشته باشیم. در این مواجهه، کانت مجبور شد هم از متافیزیک سنتی که آن را حاصل بلندپروازی عقل نظری می‌دانست، چشم‌پوشد و هم رابطهٔ یقینی داده‌های حسی را از عالم خارج از ذهن منتفی بداند. وی معتقد شد نهایت چیزی که می‌توان به صورت یقینی قبول داشت، گزاره‌های علوم طبیعی (علوم ریاضی و فیزیک) است. علامه نیز هر دو گرایش را رد کرد، ولی با توجه به معقولات ثانیة فلسفی و مفاهیم انتزاعی هم امکان گزاره‌های متافیزیکی را قبول کرد که از یقین زیادی برخوردارند و حتی بیشتر از گزاره‌های ریاضی. همچنین، وی به نوعی قائل شد که ذهن به صورت نسبی می‌تواند ماهیت خارجی را بشناسد، البته در حد توانایش که امری نسبی است.

شکاکیتی که در زمان هر دو اندیشمند وجود داشت، این متفکران را ملزم به یافتن چاره‌ای مناسب کرد. هر دو چاره را در رودررویی با متافیزیک تشخیص دادند. کانت با تصویری که از متافیزیک داشت، آن را مناسب حل مشکلات علمی ندید. تلاش کرد آن را محدود کند و فلسفه نقادی خود را جایگزین آن کند که در آن متافیزیک سنتی و شکاکیت مقابل هم قرار داده شدند و هر دو غیرعلمی تشخیص داده شدند و در واقع، به نوعی صورت مسئله منحل شد و فلسفه نقادی کانت مبنای محکمی شد برای علوم تجربی، به ویژه فیزیک نیوتنی که هیچ شک علمی در آن راه نداشت. در واقع، فلسفه، تبدیل به فلسفه علم شد.

کانت در مواجهه با شکاکیت زمان خود و نیز نجات دین از شکاکیت زمان خود، چاره را در محدود کردن متافیزیک دید. با تصویری که از متافیزیک داشت، آن را در حل بحران زمانه خود ناکافی تشخیص داد و چاره را در آن دید که متافیزیک را مفاهیمی غیرعلمی قلمداد کند و علامه با تعریف و تصویری که از متافیزیک داشت، آن را علمی قلمداد کرد، به گونه‌ای که توان پاسخگویی به بحران علمی زمان خود را دارد. وی تلاش کرد آن را با تبیین و توضیح دقیق‌تر در سطحی بالاتر از علوم تجربی نشان دهد، به طوری که تمام علوم برای اثبات مبانی خود نیاز به فلسفه داشتند. به طور کلی، متافیزیکی که علامه تبیین کرد، توان مبارزه با شکاکیت علمی و مطرح شدن به عنوان یک علم یقینی را داشت.

پی‌نوشت

۱- همچنین، علامه در مقاله اول کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* در توضیح فلسفه می‌نویسد:

«در جهان هستی که دارای موجودات بسیار و پدیده‌های بی‌شمار است و ما نیز جزئی از مجموعه آن‌ها هستیم، بسیار می‌شود که چیزی را راست و پابرجا پنداریم و آن را موجود انگاریم و آنگاه بفهمیم که دروغ و بی‌پایه بوده است. همچنین، بسیار می‌شود که چیزی را نابود و دروغ اندیشیده‌ایم و پس از چندی بر ما روشن می‌شود که راست بوده است و آثار و خواص بسیاری در جهان داشته است. از این رو، ما که خواه ناخواه غریزه بحث و کاوش از هر چیز که در دسترس ما قرار بگیرد و از علل

وجودی وی داریم، باید موجودات حقیقی و واقعی حقایق به اصطلاح فلسفه را از موجودات پنداری، اعتباریات و وهمیات تمیز دهیم و گذشته از این کاوش غریزی برای رفع حوایج زندگی، دست به هر رشته از رشته‌های گوناگون علوم بزنیم، اثبات هر خاصه از خواص موجودات به موضوع خود، محتاج به ثبوت قبلی آن موضوع می‌باشد؛ یک سلسله بحث‌های برهانی که غرض و آرمان نامبرده را تأمین نماید و نتیجه آن‌ها اثبات وجود حقیقی اشیاء، تشخیص علل و اسباب وجود آن‌ها، چگونگی و مرتبه وجود آن‌ها می‌باشد، فلسفه نامیده می‌شود» (مطهری: ۱۳۸۹: ۵۷، ۵۸ و ۵۹).

همچنین، شبیه همین توضیح در مقدمه کتاب *بدایة الحکمة* نیز آمده است.

منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. چ ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اسکروتن، راجر. (۱۳۸۸). *کانت*. ترجمه علی پایا. چ ۲. تهران: انتشارات طرح نو.
- بونواک، دنیل. (۱۳۹۵). «انقلاب کپرنیکی کانت». رابرت سی. سالمن، کتلین ام. هیگینز. *تاریخ فلسفه غرب*. ج ۶: *عصر ایدئالیسم آلمانی*. ترجمه سید مسعود حسینی. چ ۱. تهران: حکمت.
- رضایی، رحمت‌الله. (۱۳۸۶). «مسئله معیار؛ چالش‌ها و رهیافت‌ها». *معرفت فلسفی*. ش ۱۶. صص ۶۱-۹۶.
- راسل، برتراند. (۱۳۵۱). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندری. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۵). *نقد تفکر فلسفی غرب*. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷). *نهایت فلسفه*. ترجمه مهدی تدین به کوشش خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- فتحی، حسن و صدیقه موسی‌زاده. (۱۳۸۹). «آیا نگاه کانت به مابعدالطبیعه به معنای نفی مطلق مابعدالطبیعه است؟». *غرب‌شناسی بنیادی*. س ۱. ش ۲. صص ۱۴۷-۱۶۲.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۸). *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *مجموعه آثار مطهری*. ج ۶. تهران: انتشارات صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). *آموزش فلسفه*. ج ۱. تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نصر، سیدحسین و الیور لیمن. (۱۳۸۹). «معنا و مفهوم فلسفه در اسلام». *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. ج ۱. تهران: انتشارات حکمت.
- هارتناک، یوستوس. (۱۳۷۸). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: فکر روز.
- Kant Immanuel. (1967). *Critique of pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan.
- Carige, Edward (General.ed). (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge.