

انقلاب کپرنیکی کانت^۱

لیلا نصیری^۲

دانش‌آموخته‌ی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران.

حسین گلچینی^۳

استادیار دانشگاه گنبدکاووس.

چکیده

همواره سخن از انقلاب کپرنیکی کانت در معرفت‌شناسی گفته شده است، اما چگونگی و استلزام‌های آن هنوز در حاله‌ای از ابهام قرار دارد. مسأله‌ی شناخت که همواره دغدغه‌ی اصلی کانت به شمار می‌رفت، او را بر آن داشت تا با الهام از انقلاب کپرنیک در عالم نجوم، جایگاه ذهن و عین را در منظومه‌ی معرفت‌شناسی خویش، تغییر دهد و با قول به محوریت ذهن، انقلابی در فلسفه پدید آورد. او با تشخیص گزاره‌های جدیدی به نام گزاره‌های ترکیبی پیشینی، که هم حاکی از عالم خارج و هم دارای کلیت و ضرورت‌اند، به بررسی و تبیین ممکن بودن شناخت در حوزه‌های ریاضیات محض، طبیعیات محض و مابعدالطبیعه پرداخت و به این ترتیب کوشید مشکلات ناشی از عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی را مرتفع سازد. در واقع کانت با فائل شدن به همکاری حس و فاهمه در نظام معرفت‌شناسی خویش، کوشید تا خود را از جزمیت موجود در عقل‌گرایی و شکاکیت برخاسته از تجربه‌گرایی برکنار دارد و راهی میانه در پیش گیرد. وجود عناصر پیشینی در شناخت، محور و مبنای فلسفه‌ی استعلایی کانت و انقلاب کپرنیکی او می‌شود. اهمیت انقلاب کپرنیکی کانت، تا جایی است که در تاریخ فلسفه محور و مبنا قرار می‌گیرد و تأثیری آشکار بر جریان‌های فکری پس از خود می‌گذارد. هرچند کانت با انقلاب کپرنیکی در حوزه‌ی مابعدالطبیعه، مشکلاتی را در معرفت‌شناسی حل می‌کند اما در عین حال افقی در طرح مسائل جدید پدید می‌آورد. هدف این نوشتار بررسی دقیق نکات یاد شده است.

واژگان کلیدی: انقلاب کپرنیکی، عین و ذهن، ترکیبی پیشینی، ایده‌آلیسم استعلایی، پدیدار و شیء-فی‌نفسه.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۸/۱۴ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۱۱/۳

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): nasiri_l@yahoo.com

۳. پست الکترونیک: golchinish@yahoo.com

مقدمه

نزد کانت مسأله‌ی معرفت‌شناسی و بررسی توانایی قوای شناختی انسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او برای حل مشکلات دیرین عقل‌گرایی از یک سو، و حل مشکلات تجربه‌گرایی از سوی دیگر، و به منظور تبیین امکان شناخت در حوزه‌های ریاضیات محض، طبیعیات محض، و مابعدالطبیعه گزاره‌های جدیدی تحت عنوان گزاره‌های ترکیبی پیشینی مطرح می‌کند تا هم حاکی از عالم خارج و هم دارای کلیت و ضرورت باشند. او با الهام از انقلاب کپرنیک در عالم نجوم دست به ابداعی تازه در تغییر جایگاه عین و ذهن در منظومه‌ی معرفت‌شناسی زد.

از آنجا که اختلاف نظرها در بررسی کانت بسیار است و با توجه به تأثیری که کانت بر دوره‌ی پس از خود گذاشت، شناخت فلسفه‌ی او و انقلابی که در تاریخ فلسفه به ثبت رساند و بررسی زوایای مختلف آن اهمیت بسیار دارد تا حدی که عده‌ای معتقداند کلید فهم اغلب مکاتب فلسفی قرون جدید، فهم فلسفه‌ی اوست؛ به‌ویژه انقلابی معرفت‌شناختی که در تاریخ فلسفه به انجام رساند، انقلابی که در تاریخ فلسفه محور و مبنا بسیاری از مسائل واقع شد و اهمیت بسیار یافت.

با توجه به نگاهی که بعد از کانت به او در علم و معرفت‌شناسی می‌شود و با نظر به اینکه بعد از کانت کسی به آسانی جرأت بازگشت به دوره‌ی قبل از او را ندارد، می‌خواهیم این مسأله‌ی مهم را مورد توجه و موشکافی قرار دهیم. در واقع غرض از این نوشتار آن است که ضمن تحلیل رابطه‌ی عین و ذهن نزد کانت و معنای انقلاب کپرنیکی، تأثیر هر یک از دو جریان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی بر کانت بررسی کنیم و در نهایت به مشکلاتی که با انقلاب کپرنیکی در حیطه‌ی معرفت‌شناسی حل شد و هم‌چنین افقی نو که در طرح مسائل جدید گشوده شد بپردازیم.

کانت و خواب جزمی

در تاریخ مابعدالطبیعه، تا پیش از دکارت محور شناخت، از آن عین بود و ذهن عملاً نقش و یا جایگاه خاصی در شناخت نداشت. اما با دکارت جایگاه ذهن و عین عوض شد. به تعبیر هگل، ما با دکارت به ساحلی امن در اندیشیدن، یا دقیق‌تر بگوییم، به آغازگاهی برای شناختن رسیدیم. دکارت شناخت را منحصر به تصورات واضح و متمایز می‌داند که قائم به ذهن است و نیازی به عالم خارج ندارد؛ به عبارت دیگر، دکارت در فلسفه‌ی خود برای عین

اهمیت چندانی قائل نمی‌شود. البته دکارت در اثبات عالم خارج و نحوه‌ی ارتباط ذهن با آن دچار مشکل است. او نحوه ارتباط این دو جوهر متمایز را با یکدیگر نمی‌تواند به درستی تبیین کند؛ بنابراین معرفت به عالم خارج در فلسفه‌ی دکارت، در پرده‌ای از ابهام می‌ماند. پس از دکارت هم نظریاتی چون هماهنگی پیشین‌بنیاد، توازی ذهن و عین و رویت فی الله در میان عقل‌گرایان (و پیروان دکارت) مطرح شد اما هیچ یک نتوانستند حق مطلب را به‌درستی ادا کنند.

کانت نیز عین را در کنار ذهن، در شناخت دخیل می‌داند، هر چند نقش محوری نزد او نیز، از آن ذهن است. هم‌چنین کانت شناخت را مبنی بر احکام می‌داند و نه تصورات. بنابراین ایده‌آلیسم کانت دارای این ویژگی است که در عمل شناخت، ذهن تحت تأثیر شهود حسی واقع می‌شود. اما دریافت شهودات حسی، تنها آغاز کار ذهن در کسب معرفت است. ذهن، مقولات را بر داده‌های شهود حسی بار می‌کند و شناخت شکل می‌گیرد. در واقع در اینجا ذهن با مفاهیم فراتجربی خود، سهم اصلی در شناخت را بر عهده دارد و این همان معنای ایده‌آلیسم استعلایی کانت است. از آنجا که تجربه نیز در نظریه‌ی شناخت کانت موثر است، ایده‌آلیسم کانت با رئالیسم نیز ارتباط دارد. به گفته‌ی کاسیرر اگرچه «کانت نخستین کسی نبود که مسأله‌ی شناخت را مطرح کرد، اما فرمی تازه و معنایی عمیق به آن بخشید و راه حلی کاملاً نو برای آن یافت.»^۱

کانت در سنت فلسفی لایبنیتس و به‌شدت تحت تأثیر وی قرار داشت و حتی نقدهای خود به لایبنیتس را در نهایت تأییدی بر فلسفه‌ی وی می‌دانست.

او در استنتاج استعلایی در عین پای‌بندی به خط فکری لایبنیتس، به بازنگری روش‌های مابعدالطبیعی وی می‌پردازد. او از جمله اشتباهات در فلسفه‌ی لایبنیتس را تلقی پدیدار به عنوان شیء فی‌نفسه می‌داند.^۲ در حالی که خود کانت، به تمایز میان این دو اعتقاد و البته بر آن تأکید بسیار دارد.

کانت بعدها مرحله‌ای از تفکرش را که در آن در خط فکری لایبنیتس قرار داشت تحت عنوان "خواب جزمی"^۳ می‌خواند. او معتقد است عقل‌گرایی که همه چیز را به مفاهیم منطقی باز می‌گرداند و تنها منبع شناخت را عقل می‌داند، دچار افراط شده است. جزمیت

۱. کاسیرر، فلسفه‌ی روشنگری، ترجمه‌ی یدالله موفن، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲.

۲. اکرمی، کانت و مابعدالطبیعه، ص ۱۰۱.

آنان را نسبت به جایگاه ذهن آدمی در کسب معرفت و شناخت نمی‌پسندد و معتقد است ذهن این توانایی را ندارد که نسبت به محدوده‌ی اشیاء-فی‌نفسه معرفت کسب کند. حاصل آن که، از یک منظر، ایده‌آلیسم استعلایی کانت در واقع در برابر ایده‌آلیسم دکارت و ایده‌آلیسم بارکلی طرح می‌شود و معنا می‌یابد. او به جریان‌اتی اشاره می‌کند که او را از این خواب جزمی بیدار کرده است. در ادامه به بررسی چگونگی بیداری کانت از خواب جزمی می‌پردازیم.

بیداری از خواب جزمی

کانت هنگامی که با عقاید تجربه‌گرایی چون هیوم آشنا می‌شود به سنتی عقل‌گرایی که خود به آن تمایل دارد شک می‌کند. بدین‌سان در مابعدالطبیعه‌ای تردید می‌کند که به آن تعلق خاطر دارد. هم‌چنین او نارضایتی خود از مابعدالطبیعه را در کتاب شرح رویاها نیز نشان می‌دهد. در آنجا اذعان می‌دارد که علاقه به مابعدالطبیعه از تمایلات اخلاقی انسان به آن نشأت می‌گیرد. به این ترتیب کانت در این کتاب به نقد دوم گام می‌نهد.

هیوم با عقایدش شکاکیت را در ذهن کانت برمی‌انگیزد. او با تقسیم احکام^۱ به دو نوع تحلیلی و تجربی امکان مابعدالطبیعه را زیر سؤال می‌برد. به زعم هیوم، احکام مابعدالطبیعی که در هیچ یک از این دو نوع نمی‌گنجند، باطل‌اند.

نتیجه‌ی شکاکیت فاجعه‌آمیز هیوم، نه تنها شکست عقل در عرصه‌ی مابعدالطبیعه بود، بلکه می‌توانست به حوزه‌های ریاضیات و علوم طبیعی محض نیز کشیده شود؛ اما کانت در امکان قضایای ترکیبی پیشینی در حیطه‌ی ریاضیات محض شک نداشت. بنابراین، طبق نظر کانت، هیوم شکاکی بود که هیچ‌گونه مبنای عقلی برای اعتقادات ما درباره‌ی جهان، از جمله اعتقاد علمی ما، قائل نبود.^۲ در حالی که کانت به وجود ریاضیات محض و طبیعیات محض اعتقاد داشت.

۱. در سراسر این نوشته «حکم» و «قضیه» در معنای کم‌وبیش یکسان (مترادف به جای هم) به کار برده خواهند شد.

۲. Walsh, W.H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. P. 2. به نقل از اکرمی، کانت و

مابعدالطبیعه، ص ۳۱۲ و ۳۱۳.

خود کانت اذعان دارد که به وسیله‌ی هیوم و آراء وی، از خواب جزمی بیدار شده است و از جزمیت حاصل از سنت عقل‌گرایی لایبنیتسی رهایی یافته است. بنابراین می‌بینیم که کانت تحت تأثیر هیوم از لایبنیتس دور شده است. هر چند هیوم مانند همه‌ی تجربه‌گرایان تنها ابزار شناخت را تجربه معرفی می‌کرد، اما با انکار مبانی استقراء و مفاهیم کلی و ضروری، تجربه‌گرایی را به افراط کشانید و موجب سربرآوردن شکاکیت شد. این نقطه، آغاز راهی شد که در آن کانت درصدد برآمد تا ضرورت و کلیت از دست رفته‌ی احکام و قانون‌مندی رویدادها را به آنها بازگرداند. به این ترتیب، کانت در برابر هیوم می‌ایستد و می‌کوشد توجیهی برای ضرورت و کلیت قضایا ارائه کند؛ اینجاست که اعلام می‌دارد نوع سومی از قضایا وجود دارد که همان قضایای ترکیبی پیشینی است. به یک معنا، با این نظر بن‌بستی را از میان برمی‌دارد که در مسیر علم و پیشرفت‌های علمی به وجود آمده بود.

کانت، بر خلاف نظر هیوم، اصل علیت را می‌پذیرد و آن را حکم پیشینی ترکیبی می‌داند. «وی مدعی است که ما قطعاً می‌دانیم که هر رویدادی علتی دارد؛ تنها یافتن "علت خاص" به مشاهده واگذار می‌شود و از آنجا که ما مسلم می‌دانیم علتی وجود دارد، استقراء به مثابه ابزار یافتن این علت توجیه می‌پذیرد. کانت با این استدلال معتقد شد که به انتقاد هیوم از استقراء پاسخ گفته است. جایی که تجربه‌گرا تسلیم شکاکیت شود، قطعیت پیشینی ترکیبی سر می‌رسد.»^۱ هر چند به استدلال کانت این اشکال وارد می‌شود که استقراء نمی‌تواند دلیلی بر وجود علیت باشد. اساساً کانت نمی‌تواند با مقدماتی چون «هر پدیده‌ای علتی دارد» و «استقراء ابزار یافتن این علت است»، استقراء را توجیه کند؛ چرا که از این مقدمات، نتیجه‌ای چون «استقراء موجه است» حاصل نمی‌آید.

کانت که در پی رهایی از شکاکیت بود، با طرح مفهوم ترکیبی پیشینی، ضرورت و کلیت را به حس و فهم، و عینیت را به احکام بازگرداند. بدون معرفت پیشینی، مابعدالطبیعه و حتی علم در حیطه‌ی شک باقی می‌ماندند. او با فلسفه‌ی استعلایی، ضرورت و کلیت را به احکام باز می‌گرداند و راه خود را نیز با فراروی از تجربه‌ی حسی و تکیه بر مقولات پیشینی از هیوم جدا، مقولات را بر داده‌های تجربه سوار، و این‌گونه شناخت را آغاز می‌کند. در واقع، به نوعی سنجش خرد ناب کانت، پاسخی به شکاکیت هیوم و در جهت از بین بردن این شک محسوب می‌شود.

بنابراین، تجربه‌گرایی که هیوم آن را نمایندگی می‌کرد و عقل‌گرایی که لایب‌نیس آن را به نهایت رسانید، در فلسفه‌ی استعلایی کانت با یکدیگر پیوند یافتند. نتیجه‌ی آن، پیوند حس و فاهمه در عمل شناخت شد؛ به طوری که دخالت هر دو، امری لازم تلقی شد تا جایی که فاهمه بدون حس بی‌محتوا و حس بدون مقولات فاهمه نابینا خوانده شد.

گزاره‌های ترکیبی پیشینی

در حالی که کسانی مثل دکارت و دکارتیان اصالت را به تصور کانت با تأکید بر حکم یا تصدیق^۱، شناسایی را نه مجموعه‌ای از تصورات بلکه در رابطه‌ی اسنادی میان این تصورات می‌داند. او همچنین استدلال را نیز حکمی با واسطه تلقی می‌کند.^۲ بنابراین برای کانت باید ابتدا به بررسی احکام مقدمه‌ی شناخت قرار می‌گیرند و در واقع عنصر اصلی معرفت نزد کانت حکم است.

با تقسیم احکام به تحلیلی^۳ و ترکیبی (تألیفی)^۴ و با در نظر گرفتن حقایق پیشینی و پسینی، چهار نوع حکم تحلیلی پیشینی، تحلیلی پسینی، ترکیبی پیشینی و ترکیبی پسینی حاصل می‌شود؛ اما از آنجا که به نظر می‌رسید حکم تحلیلی پسینی ممکن نیست^۵، در نهایت احکام ممکن در سه دسته جای داده می‌شدند. کانت حکم ترکیبی پیشینی را مهم‌ترین نوع قضایا معرفی می‌کند و در مقدمه‌ی *سنجش خرد ناب* می‌گوید کل مسأله‌ای که این اثر به حل آن اختصاص یافته می‌توان در این سؤال خلاصه کرد که چگونه احکام ترکیبی پیشینی ممکن اند. تا پیش از کانت احکام تحلیلی همواره پیشینی و احکام ترکیبی، پسینی بودند. اما کانت با طرح احکام ترکیبی پیشینی، عینیت را با ضرورت و کلیت همراه می‌کند و به شناسایی ما اعتبار می‌بخشد.

کانت با طرح احکام پیشینی می‌خواهد بگوید که ذهن ما بدون نقشه و طرح قبلی نیست. اما اینجا نباید تصور شود که کانت درباره‌ی مفاهیم فطری می‌اندیشد که در ذهن

1. Proposition

۲. مجتهدی، *فلسفه‌ی انتقادی کانت*، ص ۲۲.

3. Analytic

4. Synthetic

۵. در فلسفه معاصر، بحث‌های زیادی در تأیید وجود احکام تحلیلی پسینی انجام شده است. برای نمونه نک: کریپکی، سول، *نامگذاری و ضرورت*، ترجمه‌ی کاوه لاجوردی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴؛ فصل سوم.

انسان پیش^۱ از تجربه، موجود است. معرفت پیشینی محض به معنای معرفتی نیست که صریحاً در ذهن، پیش از اینکه تجربه را آغاز کند حاضر است، بلکه به معنی معرفتی است که از تجربه اخذ نمی‌شود، حتی اگر ظهور آن به عنوان آنچه ما «معرفت» می‌خوانیم در موقعیت و جایگاه^۲ تجربه باشد. به عقیده‌ی کانت معرفت ما باید از تجربه شروع شود، زیرا برای این که قوای شناسایی به کار افتند، لازم است که حواس ما از اشیا متأثر شوند. همین که داده‌های حسی که مواد خام تجربه هستند داده شوند، ذهن به عمل شناخت می‌آغازد. حتی اگر هیچ معرفتی از لحاظ زمانی مقدم بر تجربه نباشد، ممکن است که قوه‌ی شناخت، عناصر پیشینی را از درون خود به هنگام ادراکات حسی فراهم کند؛ به این معنی، عناصر پیشینی مأخوذ از تجربه نیستند.^۳

برای نمونه، کانت برای قضایای حساب، $۵+۷=۱۲$ را مثال می‌زند. به باور او، هر چند عدد ۱۲ مشتمل بر ۵ و ۷ است ولی از آنجا که نه در عدد ۵ و نه در عدد ۷ مفهوم ۱۲ مستتر نیست ناگزیر رابطه‌ی ریاضی $۵+۷=۱۲$ نه حکمی تحلیلی بلکه حکمی ترکیبی است و از آنجا که در این قضاوت، تجربه‌ی خارجی دخالتی ندارد، این یک حکم ترکیبی پیشینی است. در قضایای هندسه مانند «خط مستقیم کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه است» نیز وضع بر همین منوال است. در علوم طبیعی قضیه‌ای مثل «در تمام تغییراتی که در عالم اجسام روی می‌دهد، مقدار ماده لایتغیر باقی می‌ماند» و یا این قضیه که «در تمام تبدلات حرکت، عمل و عکس‌العمل می‌باید همواره با هم مساوی باشند» باز هم قضایا از نوع ترکیبی پیشینی هستند.

به نظر کانت، با پیدایی فیزیک نیوتن و روشن شدن اصول آن، دیگر نمی‌توان حکم ترکیبی را صرفاً پس از تجربه دانست. از لحاظ فلسفی آنچه در فیزیک نیوتنی جالب توجه است این نیست که وی به کمک تجربه به قوانینی در طبیعت دست یافته است؛ بلکه در این است که او توانسته به اصولی دست یابد که هم با واقعیت عینی مطابقت دارد و هم معقول است و نیز با هم تطابق دارد. به این معنا، حکم ترکیبی محل تلاقی امور عینی با امور ذهنی است، یعنی عینیت یک امر ذهنی را فقط به این وسیله می‌توان تعیین کرد.

1. before

2. occasion

3. Copleston. *A History of Philosophy*. p. 217.

اگر از این لحاظ روش کانت با دکارت مقایسه شود، خواهیم دید که در فلسفه‌ی اصالت عقل دکارت عقل به خودی خود قادر به شناخت است و هر شناخت معقولی به خودی خود عینیت دارد، زیرا فرض خدای فریبکار محال است. مسأله‌ی دکارت، در نتیجه، مسأله‌ی روش می‌شود. یعنی اگر روش ما صحیح باشد نه فقط به شناختی صحیح می‌توانیم دست یابیم بلکه عملاً، از لحاظی، عینیت کشفیات ذهنی ما نیز تأمین می‌گردد. در این نگاه، عدم مطابقت ذهن با عین ناشی از روش ناصحیح است؛ در صورتی که مسأله‌ی کانت به هیچ نحو فقط مسأله‌ی روش نیست، زیرا به نظر او باید دید به فرض این که روش ما صحیح باشد، کلاً امکانات ذهنی ما چه اندازه است و آنچه از طریق فعالیت ذهنی کسب کرده‌ایم تا چه حدودی عینیت دارد و با واقعیت مطابقت می‌کند؟^۱ از سوی دیگر کانت با منشأ اثر قرار دادن ذهن و اعتقاد به همکاری حس و فهم و عینیت بخشیدن به شناخت‌های ما، علاوه بر عقل‌گرایان، راه خود را از تجربه‌گرایانی چون هیوم نیز جدا کرد.

کانت ذهن ما را بدون نقشه و طرح قبلی نمی‌داند. ذهن ما مدام عینکی به چشم دارد درحالی که قادر به برداشتن این عینک نیست. بنابراین شناخت ما به عالم از پس این عینک صورت می‌گیرد. ذهن انسان به سان قالبی است که آنچه را از راه حواس دریافت می‌دارد شکل می‌دهد و این‌گونه به شناخت عالم دست می‌یابد. درواقع با توجه به این که کانت، شناسایی را مشروط به عبور از قالب‌ها، یا با تشبیه، عبور از عینک می‌داند، آنچه ما می‌شناسیم با آنچه در واقع هست تفاوت دارد.

عناصر پیشینی شناخت و تأثیر ذهن برعین

کانت که از یک سو برای تجربه و ادراک حسی و از سوی دیگر برای فاهمه نقشی در شناخت قائل است، شناخت را با تجربه آغاز می‌کند. به عقیده‌ی وی ما با شهود حسی به تجربه‌هایی دست می‌یابیم که به منزله‌ی ماده‌ی اولیه برای شناخت ما محسوب می‌شوند. این ماده‌ی اولیه وارد دستگاه فاهمه می‌شود و به صدور حکم منجر می‌شود.

نکته‌ی اساسی اینجاست که کانت، در عین اینکه شناخت را حاصل حس، فهم، و عقل می‌داند معتقد به یک سری عناصر پیشینی نیز است. به عقیده‌ی وی، حس به کمک صورت‌های پیشینی زمان و مکان و در قالب آنها ادراکات حسی را به عنوان ماده‌ی اولیه

برای دستگاه فاهمه فراهم می‌سازد. در واقع، ما از طریق قوای حسی به کسب داده‌های تجربی اقدام می‌کنیم اما این داده‌ها در ظرف زمان و مکان قرار می‌گیرد و معنا پیدا می‌کند. این مباحث در بخش حسیات استعلایی از کتاب *سنجش خرد ناب* آمده است.

می‌توان این گونه تعبیر کرد که معرفت ما به اشیاء، به عنوان اجسام و اموری که فضا اشغال می‌کنند و در زمان جریان دارند تعلق می‌گیرد. «پس یکی از مهم‌ترین آموزه‌ها در حسیات استعلایی آن است که تصور ما از فضا و زمان برگرفته از تجربه نیست، بلکه به لحاظ منطقی بر آن مقدم است. اعیان تجربه، ضرورتاً وابسته به فضا و زمان‌اند و نمی‌توان شیء را بدون این دو تصور کرد.»^۱ بنابراین، فضا و زمان در کنار هم، صورت‌های محض تمام شهودات حسی هستند که ساختاری پایه‌ای و ضروری به تجربه‌ی ما می‌دهند، پس درک ما از اشیاء پیرامون ما می‌بایست فضایی و زمانی باشد. کانت به روشنی می‌گوید که ذهن از طریق فضا و زمان با دنیای عینی ارتباط دارد. اما نکته‌ی روشنگر این است که فضا و زمان از ویژگی‌های انسانی‌اند نه دنیای عینی. انسان محدود به افق زمانی- مکانی خود است.^۲

از ویژگی‌های مکان و زمان، واحد و متجانس بودن آنهاست یعنی آنها را می‌توان به اجزاء یکسان و برابر تقسیم کرد، درحالی‌که هریک از اجزاء مشابه جزء دیگر است. همچنین مکان و زمان، نامتناهی و نامحدود اند. او کانت مکان و زمان را دارای عینیت نیز می‌داند. به نظر کانت چون اشیاء عینیت دارند، پس مکان هم که شرط پیشینی هر نوع شهود حسی است باید به طریق اولی به عنوان صورت کلی و ضروری آن، عینیت داشته باشد.

اگرچه کانت در بحث از زمان و مکان، تشابهات زیادی میان این دو قائل است اما به وجود تفاوت‌هایی نیز اشاره می‌کند. وی مکان را شرط تقارن اشیا و زمان را شرط توالی آنها می‌داند. برای مکان سه بعد تصور می‌کند درحالی‌که زمان را تنها دارای یک بعد می‌داند و از اینجاست که به غیر قابل بازگشت بودن زمان اذعان می‌دارد. مکان با امور خارجی سرو کار دارد درحالی‌که زمان علاوه بر امور خارجی با ادراکات و امور درونی نیز ارتباط دارد. بنابراین دایره‌ی شمول زمان از مکان بیشتر است. زمان نوعی تقدم و تأخر در اشیاء ایجاد می‌کند و به همین سبب ذهن را قادر می‌سازد تا صفات متفاوت و گاه متضاد را در یک شیء یا یک مفهوم واحد درک کند.

1. Green, *Kant's Copernican Revolution*, p. 49.

2. Ibid, p.50.

به نظر می‌آید «کانت رجحان معرفت‌شناسانه برای زمان نسبت به مکان قائل است، چرا که زمان میان این دو شکل جامع‌تری از شهود است. هرآنچه در فضا تصور می‌شود لزوماً می‌بایست به وسیله‌ی زمان نیز تصور شود درحالی‌که عکس این موضوع همواره جامعیت ندارد. چراکه زمان گونه‌ای از حس درونی است، هر ادراکی از زمان عبور می‌کند و آنچه واضح است اینکه، هرگونه محتویات ادراک شده در بستر زمان قرار دارد. زمان میانجی‌ای^۱ است برای آنچه در فضا ارائه می‌شود. زمان صورت در بدو امر^۲ هرآنچه در فضا ارائه می‌شود نیست اما واسطه‌ای است که از طریق آن، هر آنچه در فضا ارائه می‌شود به آگاهی می‌رسد.»^۳

کانت زمان و مکان را شهودات محض ذهنی می‌داند که فی‌نفسه فاقد محتوای تجربی هستند. این شهودات، به همراه آنچه از طریق حسیات - که ماده‌ی معرفت حسی را تشکیل می‌دهد - به ما می‌رسند، پدیدار را می‌سازند. این پدیدارها با ذوات یا اشیاء-فی‌نفسه تفاوت دارند، به این شکل که نه عین آنها هستند و نه سایه‌ای از آنها. ما هرگز به شناخت اشیاء فی‌نفسه نائل نمی‌آییم، اما پدیدارها را به کمک حواس و فاهمه‌ی خود می‌شناسیم و می‌توانیم از واقعیت و عینیت داشتن آنها مطمئن باشیم. به این ترتیب زمان و مکان نیز چیزی جز صورت‌های پدیداری نیستند.

به این ترتیب کانت با اعتقاد به عینیت زمان و مکان، خود را از ورطه‌ی ایده‌آلیسم محض بیرون می‌کشد و به حیظه‌ی رئالیسم (یا به بیان بهتر به ایده‌آلیسم استعلایی که فلسفه‌ی خاص خودش است) وارد می‌شود. به زعم او، از آنجا که زمان و مکان شرط وقوع اشیاء هستند و از طرف دیگر اشیاء بی‌تردید وقوع‌شان و تعیین‌شان واضح است به طریق اولی زمان و مکان هم عینیت دارند. نتیجه اینکه به نظر کانت زمان و مکان به لحاظ تجربی و پدیداری واقعی و به لحاظ استعلایی ذهنی و ایده‌آل هستند.

امر دیگری که نزد کانت در شناسایی دخالت دارد فاهمه است. فاهمه نیز دارای عناصری پیشینی به نام مقولات است. فاهمه دریافت‌های حسی را که در قالب زمان و مکان ریخته شده بود از مقولات عبور می‌دهد و دانش ما را برای رسیدن به درجه‌ی حکم آماده می‌سازد و به این ترتیب شناخت حاصل می‌شود. کانت بررسی قوه‌ی فاهمه و مقولات را در قسمت تحلیلیات استعلایی سنجش خرد ناب آورده است.

1. Medium
2. Prima facie form
3. Ibid, p.57.

کانت در مجموع دوازده مقوله را تشخیص می‌دهد و این مقولات دوازده‌گانه را تنها مجرای شناخت اعیان توسط فاهمه می‌داند. او تحت عنوان «استنتاج استعلایی مقولات» درصدد اثبات موجه بودن اطلاق مقولات بر برابریستای^۱ تجربه برمی‌آید. به عقیده وی، مقولات شرایط پیشینی هرگونه تجربه‌ای هستند. لذا استنتاج استعلایی نیز در پی اثبات این مطلب است که مفاهیم یا مقولات پیشینی فاهمه را به عنوان شرایط پیشینی امکان تجربه اثبات کند.

کانت ذیل مطلب «وحدت ترکیبی کثرات»، شناخت را میسر می‌داند و فاهمه را مسئول این وحدت‌بخشی می‌شناسد، چرا که حس تنها می‌تواند مجموعه‌ی متکثر، آشفته، و بی‌معنایی از داده‌ها را فراهم کند ولی مفهوم‌سازی کار حس نیست. اما فاهمه وحدت‌بخش و ترکیب‌کننده کثرات شهود حسی است و در یک کلام به مجموعه‌ی متکثری که از ناحیه حس ایجاد می‌شود وحدت ترکیبی می‌بخشد. فاهمه پس از آنکه مفاهیم، صورت مفهومی به خود گرفتند آنها را با هم ترکیب می‌کند. بنابراین فاهمه در مرحله‌ی مفهوم‌سازی و ترکیب مفاهیم دخالت دارد. مرحله‌ی اول نزد فاهمه مفهوم‌سازی و شکل گرفتن تصورات است. پس از آن، فاهمه میان تصورات پیوند برقرار کرده و آنها را در قالب حکم می‌ریزد.

از سوی دیگر کانت «وحدت ادراک نفسانی محض» را مطرح می‌کند؛ یعنی ادراک یا آگاهی نفسانی را با تمام تصورات همراه می‌داند. به باور او، «من می‌اندیشم» باید بتواند با تمامی تصورات من ملازم باشد؛ به این ترتیب ادراک نفسانی محض علت رابطه و پیوند میان من و غیر من خواهد بود. بنابراین، می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که فکر می‌کنم پس اشیاء هست، زیرا «برای اینکه به خود فکر کنم باید به اموری که خارج از من هست، فکر بنمایم و بدانم که آنچه «خارج از من» هست با آنچه در من هست ارتباط دارد. [...] من به وسیله‌ی غیرمن شناخته می‌شود و وحدت من نسبت به کثرات امور خارج دریافت می‌گردد. برای این‌که من از هویت واحد خود آگاه شود باید با واقعیت کثیر عالم خارج ارتباط برقرار کند. یعنی حقیقت من فقط با آگاهی از عینیت جهان و در ارتباط با آن حاصل می‌شود. پس فاهمه فقط موقعی می‌تواند از عینیت مقولات خود مطمئن باشد که این مقولات متوجه داده‌های حسی خارجی شود و به نحوی ارتباط متقابل میان آنها به وجود آید.»^۲

1. Gegenstand (D); object (E).

کانت تاکید می‌کند که مقولات فاهمه صرفاً در محدوده‌ی امور پدیداری عینیت دارند یعنی خارج از امور پدیداری (که مقید به زمان و مکان اند) منجر به پندار می‌شوند. در واقع مقولات فاهمه با داده‌های عمل احساس مجهز می‌شوند. اگر مقولات در غیر امور پدیداری اعمال شود و کاربرد داشته باشد نه تنها منجر به حصول ادراک نمی‌شود، بلکه اسباب جدل یا دیالکتیک را فراهم می‌کند. اساساً ما نمی‌توانیم جز در قالب مقولات به تفکر پردازیم. در واقع مقولات شکل‌دهنده‌ی بدنه‌ی اصلی فلسفه‌ی استعلایی‌اند.

پدیدار و شیء- فی نفسه

به طور کلی می‌توان گفت «تمایز استعلایی میان پدیدار و اشیاء- فی نفسه یکی از جنجالی‌ترین (اگر نگوییم جنجالی‌ترین) مباحث فلسفه انتقادی کانت است.»^۱ کانت شیء- فی نفسه را حقیقت و هویت اصلی شیء و غیرقابل انکار می‌داند، گرچه معتقد است توصیف نظری از آن ممکن نیست و در قالب مفاهیم تجربی نمی‌توان از آن سخن گفت. به نظر می‌رسد وجود اشیاء- فی نفسه غیرقابل انکار است، چرا که باید چیزی باشد که ظاهر یا پدیدار شود ولی چیستی آن برای ما مجهول است. شیء- فی نفسه حد معرفت عینی و معتبر ماست، یعنی قلمرو آگاهی معتبر ما جایی است که سروکار ما با پدیدار است. به محض اینکه به قلمرو شیء- فی نفسه رسیدیم معرفت عینی و معتبر منتفی است. کانت معتقد است، در حیطة عقل نظری امکان وصول معرفت از امور فی نفسه وجود ندارد و این قلمرو محدوده‌ی ممنوعه‌ی آگاهی ماست ولی امور نفس الامری به ویژه اموری مثل خدا و نفس و ... در اخلاق و حکمت عملی جنبه مثبت پیدا می‌کند و مقوم اخلاق است.

هر چند مقولات فاهمه بدون شهود حسی هرگز ما را به شناخت معتبر رهنمون نمی‌سازند، اما نمی‌توان این نکته را نیز نادیده گرفت که ذهن ما خود را به امور محسوس محدود نمی‌کند و خواهان فرا رفتن از این امور است. ذهن ما به کسب آگاهی در امور فی نفسه تمایل دارد، اما ما باید برای شناسایی خود، حد و حدودی قائل شویم تا به دام توهم نیفتیم. همین جاست که کانت کسی مثل افلاطون را - که درصدد بر آمد تا وارد قلمرو فراحسی شود - گرفتار توهم می‌داند. بنابراین در فلسفه‌ی نظری کانت هیچ مقوله‌ای بدون

1. Ibid, p.28.

محتوای حسی اعتبار نخواهد داشت و اگر چنین امری اتفاق بیفتد از حقیقت بهره‌ای ندارد. با غیرقابل شناخت دانستن ذات اشیاء، آنچه در دام ما می‌افتد تنها پدیدار است. می‌توان گفت بحثی که کانت درباره‌ی تفکیک پدیدار از شیء-فی‌نفسه می‌کند هم نتیجه‌ی منطقی بحث‌هایی است که در دو فصل اول کتاب خود یعنی در فصل‌های «حسیات استعلایی» و «تحلیل استعلایی» مطرح کرده است و هم وسیله‌ای است برای بهتر فهمیدن این فصل‌ها. کانت با استدلال خود، بنیاد مابعدالطبیعه‌ی جزمی را درهم ریخت و شناسایی انسان را فقط در حد حس و فاهمه یعنی انحصاراً در قلمرو آزمون ممکن و حدود طبیعت، معتبر دانسته است. جنبه‌ی مثبت گفته‌های کانت در این است که شناسایی یقینی و عینی را در درجه‌ی اول در شناخت قوانین طبیعت تشخیص داده است و از این لحاظ دو فصل اول کتاب کانت در واقع بیان فلسفی فیزیک نیوتن است. به نظر کانت، اگر قائل شویم که طبیعت قابل شناخت است باید بپذیریم که کلاً و ضرورتاً امور طبیعی با شرایط و امکانات قوای شناسایی ما (حس و فاهمه) مطابقت دارد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت اگر طبیعت در محدوده‌ی شهود حسی و در محدوده‌ی روابط خاصی که فاهمه در آن برقرار می‌سازد شناخته می‌شود، مثل این است که گفته باشیم طبیعت باید تابع اصولی باشد. این اصول نیز احکامی است ترکیبی و پیشینی که امکان شناخت علمی را برای ما مقدور می‌سازد و در واقع ضامن اعتبار و ارزش روش تحقیق ما در علوم است.^۱ اگر خوب توجه داشته باشیم، نتیجه‌ای که از بحث در تفکیک پدیدار از شیء-فی‌نفسه به دست می‌آید به عینه همان نتیجه‌ی نهایی است که از بحث درباره‌ی عینیت حاصل شده بود و آن امکان شناخت امور طبیعی و قوانین حاکم بر آن مطابق فیزیک نیوتن است.^۲ مسأله‌ی تفکیک پدیدار و شیء-فی‌نفسه و اعتقاد به تعلق شناسایی به حیطة پدیدارها و در پی آن اعتقاد به عدم کاربرد مقولات فاهمه در حیطة اشیاء-فی‌نفسه ما را به جایگاه ویژه‌ی حس و فاهمه رهنمون می‌کند. این مسأله خود دلیلی برای توضیح چگونگی ارتباط و اتحاد حس و فاهمه است.

۱. مجتهدی، فلسفه‌ی انتقادی کانت، صص ۵۶-۵۷.

۲. همان، ص ۵۷.

شاکله سازی

ارتباط میان حس و فاهمه به واسطه‌ی قوه‌ی خیال^۱ و شاکله‌های آن میسر است. کانت که قوای ادراکی اصلی را حس، فاهمه، و عقل معرفی کرد، برای تکمیل روند تشکیل احکام، طرح قوه‌ی خیال را ضروری می‌بیند. از آنجا که میان حس و فاهمه به لحاظ کارکرد و ویژگی فاصله‌ی زیادی وجود دارد و برای آنکه داده‌های متکثر حواس به وسیله‌ی فاهمه تبدیل به مفهوم شود به واسطه‌ای نیاز است، این واسطه باید به گونه‌ای عمل کند که محصول تجربه را به کارکرد مفهومی فاهمه نزدیک کند. قوه‌ی خیال این حلقه‌ی اتصال میان حس و فاهمه است. شاکله مرز میان حس که مشتمل بر جزئیات است و فاهمه که کلیات را می‌سازد، به هم نزدیک می‌کند. «متن شاکله‌مندی (شماتیزم) بازتاب اصرار کانت بر تمایز میان حساسیت و فاهمه به مثابه دو منبع معرفت است.»^۲ شاکله، زمینه را برای اطلاق مقولات بر پدیدارها فراهم می‌آورد و واسطه‌گری‌اش نیز از این جهت است که از یک سو کلی است و بنابراین به مقولات شبیه است و از سوی دیگر صورت ذهنی جزئی است و به کثرات شهود شباهت دارد.

کانت می‌گوید یگانه شرط مشترک همه‌ی متعلقات ممکن تجربه (ی درونی و بیرونی)، بودن همه‌ی آنها در زمان است. شاکله در واقع به متعلقات تجربه تعیین زمانی می‌بخشد و در این عمل متعلقات تجربه عینیت پیدا می‌کنند. زمان سبب می‌شود همه‌ی موجودات در نسبت و تناسبی در کنار هم قرار گیرند. موجودات اموری پسینی هستند و وقتی در زمان - که امری پیشینی است - قرار می‌گیرند ظرفی پیدا می‌کنند و متعین می‌شوند.

کانت برای چهار دسته‌ی مقولات یعنی کمیت، کیفیت، نسبت، و جهت چهار نوع شاکله را از یکدیگر متمایز می‌کند و معتقد است متناسب با هر گروه از مقولات عمل تخیل، صوری از شکل‌واره‌ها را فراهم می‌کند که چیزی جز اطلاق مقوله‌ی زمان به هر یک از مقولات نیست. کانت مقولات کمیت را به سلسله‌ی زمانی، مقولات کیفیت را به محتوای زمانی، مقولات نسبت را به نظم زمانی، و مقولات جهت را به کلیت زمان ارجاع می‌دهد. به بیانی دقیق‌تر می‌توان گفت شاکله‌ی مقولات کمیت (وحدت، کثرت، و کلیت) عدد است. به گفته‌ی کانت در عدد چیزی نیست مگر وحدت ترکیبی کثرات در یک ادراک متجانس به طور کلی. شاکله‌ی مقولات کیفیت (واقعیت یا ثبوت، سلب یا نفی، و حصر یا تحدید)

1. Imagination

2. Ibid, p.101.

درجه‌ی شدت و ضعف است. در مقولات نسبت (جوهر، علیت، و فعل و انفعال) شاکله یا تعین زمانی جوهر، دوام و پایداری در طی زمان است و بالاخره شاکله‌ی مقولات جهت (امکان عام - امتناع، وجود - عدم، و وجوب - امکان خاص) به این شرح است: شاکله‌ی امکان عام، امکان عام است در زمان، نه صرفاً امکان منطقی، شاکله‌ی وجود، بودن در زمانی معین است، شاکله‌ی وجوب، بودن شیء در هر زمان است.^۱

ایده‌آلیسم استعلائی کانت

کانت در فلسفه نقادی خود به بررسی ماهیت و چگونگی احکام ترکیبی پیشینی که دستاورد فلسفه او و انقلاب کپرنیکی‌اش است می‌پردازد و این احکام را در سه حوزه ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه بررسی می‌کند؛ با توجه به اهمیت قائل شدن برای این سه حوزه، سؤالات استعلائی وی در خصوص امکان ریاضیات محض، علوم طبیعی محض، و مابعدالطبیعه به طور کلی و مابعدالطبیعه به عنوان یک علم طرح می‌شود. کانت درصدد است تا با حل این مسائل به سرچشمه‌های علوم دست یابد و به این ترتیب به سنجش شناخت پیشینی در عقل بپردازد.^۲

کانت معتقد بود احکام موجود در ریاضیات و علوم طبیعی علاوه بر این که از ضرورت و کلیت برخوردار اند بر دانش ما نیز می‌افزایند و این‌ها مشخصات احکام ترکیبی پیشینی است. کانت هم‌چنین مسأله شهودبرابری‌ها را در این دو حوزه مطرح می‌کند و به وجود

۱. کورنر، فلسفه‌ی کانت، ص ۲۰۹-۲۰۷.

در باب شاکله‌سازی که به منزله‌ی تسهیل اطلاق مقولات فاهمه بر داده‌های حسی به میدان آمد ایرادهای فراوانی به کانت گرفته شد. از جمله‌ی آن می‌توان این ایراد را برشمرد که خیال در طرح اولیه نقشی نداشت، جایگاه دقیق آن کجاست؟ همین قوه‌ی خیال در نقد سوم یعنی نقد قوه‌ی حکم در تشکیل حکم ذوقی و زیباشناختی استفاده می‌شود.

۲. پرداختن به علوم عصر خویش از ویژگی‌های برجسته‌ی کانت است. گرچه این مسأله نزد بسیاری فیلسوفان پیش از کانت نیز به چشم می‌خورد، اما به جرات می‌توان گفت کانت بیش از دیگران با تأمل در این حوزه‌ها، تفکر فلسفی خود را شکل داده است. در این میان ریاضیات بیش از سایر علوم در کانت تأثیر گذاشت، به نحوی که بر خلاف اسلاف خود نظیر هیوم و لایبنیتس که معتقد بودند احکام ریاضی تحلیلی است، احکام ریاضی را ترکیبی پیشینی دانست. وی اگر چه کتاب مستقلاً در باب ریاضیات تألیف نکرد، اما ریاضیات را یکی از محورهای اصلی در سنجش خرد ناب قرار داد.

احکام ترکیبی پیشینی در این حوزه‌ها می‌رسد. به تبع این‌ها احکام موجود در مابعدالطبیعه نیز در صورت امکان ترکیبی پیشینی است.

کانت ریاضیات محض و امکان احکام ترکیبی پیشینی در آن را در بخش حسیات استعلائی بررسی می‌کند. در تحلیلیات استعلائی به علوم طبیعی محض و امکان احکام ترکیبی پیشینی در آن می‌پردازد. نتایج به دست آمده در حسیات استعلایی از این قرار است: «زمان و مکان صورت‌های پیشینی شهودند، مکان شرط لازم همه‌ی شهودهای بیرونی و زمان شرط لازم هر شهود بیرونی و هر شهود درونی است، زمان و مکان به عنوان صورت پیشینی شهود، شرط‌های لازم و کافی احکامی تألیفی و پیشینی‌اند که ما می‌توانیم در ریاضیات صادر کنیم. مبدأ عزیمت کانت در تحلیل استعلایی نیز، تلاش برای دستیابی به شرط‌هایی است که صدور احکام ترکیبی پیشینی را در طبیعیات میسر و ممکن می‌سازد.»^۱ در جدل استعلائی، کانت به امکان مابعدالطبیعه و در صورت امکان وجود احکام ترکیبی پیشینی در آن می‌پردازد. از آنجا که در این مقاله مجال بررسی مفصل در هر سه حیطه‌ی نام برده وجود ندارد بنابراین ناگزیریم تنها به بررسی احکام ترکیبی پیشینی در حیطه‌ی مابعدالطبیعه اکتفا کنیم.

احکام ترکیبی پیشینی در مابعدالطبیعه

کانت به کمک انقلاب کپرنیکی خود قصد دارد مابعدالطبیعه را که مسأله‌ی مورد علاقه‌ی او در تمام طول زندگی‌اش بود به جایگاه واقعی‌اش برساند؛ بنابراین برای رسیدن به ممکن بودن مابعدالطبیعه، مسأله را منوط به امکان احکامی می‌داند که دستاورد انقلاب او، یعنی همان احکام ترکیبی پیشینی است و قضایای مابعدالطبیعه را - از آنجا که نه تحلیلی‌اند و نه تجربی- ترکیبی پیشینی اعلام می‌کند. اگر قضیه‌ای مانند «جهان دارای آغاز زمانی است» یا «جهان آغاز زمانی ندارد» را در نظر بگیریم، در این قضیه نه از صرف تحلیل موضوع آنها محمول‌شان به دست می‌آید و نه نفی آن به تناقض منجر می‌شود. هم‌چنین قضایایی از این دست را از طریق مشاهده و تجربه نمی‌توان فهمید. بنابراین در مابعدالطبیعه اختصاصاً با قضایای ترکیبی پیشینی سروکار داریم.

۱. هارتناک، نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت، ص ۳۱.

کانت عدم تفکیک احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگر منشأ بسیاری از اشتباهات در این زمینه می‌داند و به همین جهت می‌گوید: «همه‌ی متعاطیان مابعدالطبیعه، مادام که پاسخ رضایت‌بخشی به این پرسش که شناسائی‌های ترکیبی پیشینی چگونه ممکن است نداده اند، رسماً و قانوناً از سمت خود معلقند. چرا که اینان اگر از جانب عقل محض، چیزی برای عرضه به ما آورده‌اند، اعتبار نامه‌ای که می‌باید ارائه دهند تنها در همین پاسخ نهفته است. در غیر این صورت انتظاری جز این نباید داشته باشند که مردم عاقلی که این همه فریب آن‌ها را خورده‌اند، بی‌آن‌که به دستاورد آنان نظری اندازند جملگی از آنان روی برتابند.»^۱

البته کانت میان احکام مابعدالطبیعی به معنی اخص و احکام متعلق به مابعدالطبیعه تفاوت قائل است. او احکام نوع اول را ترکیبی می‌داند در حالی که معتقد است احکام نوع دوم تحلیلی و وسیله‌ای برای وصول به احکام مابعدالطبیعی هستند. از طرف دیگر چون مابعدالطبیعه می‌خواهد علم ما را نسبت به واقعیت‌ها افزایش دهد، واضح است که این احکام چنین توانائی‌ای ندارند و فقط نقش واسطه را می‌توانند ایفا کنند.

کانت مابعدالطبیعه را به دو نوع «خاص» و «عام» بخش می‌کند. مابعدالطبیعه‌ی خاص را ناممکن و مابعدالطبیعه‌ی عام را ممکن می‌داند. در واقع، سنجش خرد ناب در چارچوب مابعدالطبیعه‌ی نوع دوم نوشته شده است. تلاش کانت این است که مابعدالطبیعه را به مثابه علم تدوین کند؛ عنوان کتاب *تمهیدات* نیز این امر را نشان می‌دهد. اگرچه وی معتقد است مابعدالطبیعه‌ی علمی تاکنون وجود نداشته است اما باید به وجود آید. بنابراین کانت هرگز مابعدالطبیعه را به طور مطلق نفی نمی‌کند.

ناممکن بودن مابعدالطبیعه‌ی خاص در بخش تحلیلیات استعلایی روشن شده است. آنجا که شهود حسی به عنوان عرصه‌ی اطلاق مقولات یا مفاهیم محض مطرح می‌شود درحالی‌که مابعدالطبیعه از این قلمرو بیرون است. به بیانی دیگر اطلاق مقولات بر مسائل مربوط به مابعدالطبیعه، فراتر رفتن از حد مجاز و فاقد اعتبار است. مشکل مابعدالطبیعه تا پیش از کانت هم، همین مسأله‌ی اطلاق مقولات فاهمه بر عالم اشیاء-فی‌نفسه بود. کانت که ذهن آدمی را علاوه بر حس و فاهمه، صاحب عقل نیز می‌دانست معتقد بود که عقل با فراروی از پدیدارها به عالم اشیاء-فی‌نفسه و به کار بردن مفاهیم محض فاهمه، دچار خطا شده و گرفتار جدل می‌شود.

کانت جدل عقل محض را در حوزه‌ی هر یک از سه تصور عقل یعنی نفس و جهان و خدا، تحت عناوین مغالطات عقل محض، تعارض عقل محض و ایده‌آل عقل محض به بحث می‌گذارد؛ درحالی‌که مابعدالطبیعه‌ی کانت در سنجش خرد ناب با دری بسته روبرو می‌شود اما او در جای دیگر این قفل این درب را می‌گشاید و به وسیله‌ی اخلاق قدم در عالم مابعدالطبیعه می‌نهد. با آن که احکام ترکیبی پیشینی در حیطه‌ی ریاضیات و علوم طبیعی معتبر شناخته شده‌اند، اما کانت به عدم اعتبار احکام ترکیبی پیشینی در مابعدالطبیعه رسید. او که با احکام ترکیبی پیشینی می‌خواست به شناخت واقعیت نائل آید در مابعدالطبیعه نتوانست این حکم را اجرا کند. به نظر می‌رسد احکام مابعدالطبیعی، گرچه ترکیبی پیشینی هستند اما از یکی از شرایط معرفت معتبر محروم اند و آن شرط هم چیزی نیست مگر شهود حسی که فقدانش با تهی بودن معرفت همراه است. کانت در نهایت به عدم امکان مابعدالطبیعه‌ی خاص اذعان می‌دارد؛ اما همین امر برای او دری به سرزمین عقل عملی می‌گشاید تا در آنجا بتواند مابعدالطبیعه را در چارچوب اخلاق تبیین کند.

ارزیابی دستاوردهای کانت در برابر عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی

کانت در میان دو جریان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، در پی دستیابی به حقیقت، درصدد برمی‌آید تا وجود مابعدالطبیعه را اثبات کند و در صورت اثبات وجود آن، ببیند حد و مرز آن کجاست. «کانت را هم به این دلیل که درصدد است تا افکار را به مجرای صحیح بیندازد و هم‌چنین خواهان شناخت خویش است یعنی ارزش عقل انسانی را می‌خواهد مشخص کند، به سقراط تشبیه می‌کنند.»^۱ در واقع، کانت درصدد تبیین قدرت شناخت عقل در دستیابی به معرفت است.^۲ بنابراین او در تحقیقاتش درصدد است نشان دهد که چه می‌دانیم و چه می‌توانیم بدانیم.

کانت هم هنگام که تلاش می‌کند از جزمیت موجود در عقل‌گرایی جدا شود، از شکاکیت تجربه‌گرایی نیز فاصله می‌گیرد. بنابراین در صدد برمی‌آید تا شناخت را هم از جزم اندیشی و هم از شکاکیت رهایی بخشد. به همین منظور، او احکام ترکیبی پیشینی را معرفی می‌کند و نشان می‌دهد، ذهن در عمل شناخت از عناصری پیشینی استفاده می‌کند و این‌گونه انقلاب

۱. فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۹۹.

2. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, p. 308.

خویش را به پیش می‌برد. عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، هر دو، باید مواضع خود را تعدیل کنند چرا که هر یک در موضع خود به افراط رسیده‌اند. یکی عقل را منبع اصلی شناخت می‌داند و دیگری برای تجربه چنین نقشی قائل است. کانت معتقد است اگر تندروی‌های هر یک از این دو گروه را کنار بگذاریم به نکات مثبتی برمی‌خوریم که می‌توانیم از آن‌ها بهره ببریم. او پس از تعیین حدود شناسایی و با استفاده از روش صحیح، شناخت را میسر می‌داند. او در روند شناخت به عقل اجازه نمی‌دهد از حدود تجربه فراتر رود.

کانت با انقلاب کپرنیکی خود مسأله‌ی چیستی واقع را به چگونگی کسب شناخت از واقع برمی‌گرداند و عین را با آنچه به ادراک شناسنده درمی‌آید یکی می‌گیرد. به این ترتیب با تغییر در مفهوم عین، مرز میان وجودشناسی و معرفت‌شناسی را از بین می‌برد و با ایجاد چرخشی معرفت‌شناسانه در فلسفه، همه‌ی مسائل مابعدالطبیعی را از زاویه‌ی معرفت‌شناختی در نظر می‌گیرد. کانت با این تحول در فهم، جهت شناخت را تغییر می‌دهد و شناسایی را معطوف به ذهن می‌داند و اصالت را به ذهن می‌دهد و عین که مستقل تصور می‌شد، وابسته به شناسنده می‌شود.

کانت با اعتقاد به این‌که این ذهن است که به شناخت نائل می‌شود و با توجه به ساختار و قالب‌های خود، عالم واقع را می‌شناسد جایی برای شکاکیت - در این شناختی که خودمان آن‌را ایجاد می‌کنیم - نمی‌گذارد. گرچه کانت هرگز مدعی این مطلب نیست که آنچه وجود دارد تنها همان است که ما می‌شناسیم، بلکه او وجود اموری مستقل از اعیان که ساخته‌ی ذهن ما هم نیست را محرز می‌داند؛ اما به عقیده‌ی وی معرفت به آن‌ها ممکن نیست. کانت با اعتقاد به وجود عناصر پیشینی، امکان تأثیر و تأثر ذهن و عین را تأیید می‌کند. در نظر او، این عناصر پیشینی موجب می‌شوند عین برای ذهن قابل شناخت باشد. عین نیز با داشتن شرایطی پیشینی قادر خواهد بود خود را با ساختار ذهن منطبق کند. کانت نگرش کپرنیکی خود را مسأله‌ی شناخت ایده‌آلیسم استعلایی می‌نامد و تمام تئوری وی متمرکز بر پدیدار و شیء‌فی‌نفسه می‌شود.

پدیدار و شیء‌فی‌نفسه دو معنایی است که برای شیء می‌توان در نظر گرفت. به باور کانت، در ایده‌آلیسم استعلایی «اعیان هر تجربه‌ی ممکن برای ما چیزی جز پدیدارها یا تصورات صرف نیستند که چنان که متصور می‌شوند، به مثابه وجودی ممتد یا سلسله‌ای از

دگرگونی‌ها هیچ وجود مستقلی خارج از اندیشه‌ی ما ندارند.^۱ اما کسانی مانند گرین، ویژگی مسلم ایده‌آلیسم استعلایی را سردرگمی پدیدارها در مقابله با اشیاء-فی‌نفسه می‌دانند.^۲

گرین در کتاب خود این مطلب را تصدیق می‌کند که ایده‌آلیسم استعلایی آمده تا از دو ایده‌ی افراطی، یعنی ایده‌آلیسم مطلق^۳ و رئالیسم خام مبتنی بر حس^۴، پرهیز کند و با ایجاد تمایز میان دنیای پدیدارها و دنیای اشیاء-فی‌نفسه راهی میانه را پدید آورد. هم‌چنین تأکید می‌کند که پدیدارها با وجود تفاوتی که با دنیای اشیاء-فی‌نفسه دارند به طور کامل از آن قابل تفکیک نیستند و مقصود کانت از پدیدار را امری آشکار می‌داند؛ اما وی نیز مانند بسیاری از مفسرین کانت مسأله را در اشیاء-فی‌نفسه می‌داند. آری مشکل در جایی است که ما به بررسی اشیاء-فی‌نفسه می‌پردازیم و به دنبال بررسی آن‌ها بدون توجه به ساختار حسی خود برمی‌آییم؛ و این نزد گرین به معنای تفکر درباره‌ی اشیاء-فی‌نفسه بدون ملاحظه‌ی آن‌ها به عنوان پدیدار است. گرین بحث پدیدار و شیء-فی‌نفسه در فلسفه‌ی کانت را متضمن تناقض می‌داند.

گرین بر این عقیده است که این تناقض آشکار را می‌توان با در نظر گرفتن قانون‌مندی‌های کانت از اشیاء در حالت پدیدار و یا ذات آن‌ها از منظر تفکر استعلایی حل و فصل کرد. پس اعیان را باید از دو منظر تجربی و استعلایی دید. «از منظر تجربی، اعیان تشکیل دهنده‌ی یک واقعیت تجربی و مستقل از هرگونه سوژه‌ی خاصی که نظاره‌گر آن‌هاست، هستند. از منظر استعلایی، همان اشیاء عینی پدیده‌هایی هستند که از یک سو به حواس ما و از سوی دیگر به کارکرد تفسیری فاهمه مرتبط اند. پس اعیان تجربی را می‌توان دو قسم، فیزیکی یا خارجی و ذهنی یا درونی، برشمرد. موضوعات دسته‌ی اول کاملاً تجربی و موضوعات دسته‌ی دوم کاملاً ذهنی است.»^۵ بنابراین ما در جایی از ذات اشیاء در کاربردی استعلایی بهره می‌گیریم و در جایی از ذات اشیاء کاربردی تجربی را مد نظر داریم و «با ایجاد تمایز میان کاربرد استعلایی و تجربی از ذات اشیاء ما مجاز خواهیم بود تا از اشیاء

۱. کانت، *سنجش خرد ناب*، ص ۶۱۷ B 519.. A 491.

2. Green. *Kant's Copernican Revolution*. P. 62

3. Complete idealism

4. Realism of common sense

5. Ibid, pp.63-64.

تجربی در ذات آن‌ها سخن بگوییم. این حرکت ما را قادر می‌سازد تا درباره‌ی اعیان تجربه که می‌توانند به شیوه‌های گوناگون بر ما جلوه کنند اما نمی‌توانند بدون هیچ‌گونه صورت شهودی بر ما ارائه شوند سخن بگوییم.^۱

تمایزی که کانت میان پدیدار و شیء-فی‌نفسه قائل می‌شود از سنخ تمایز صورت‌های مثالی افلاطونی با محسوسات سایه‌وار نیست. حرف کانت این است که میان شیء به گونه‌ای که به نظر می‌آید یا پدیدار می‌شود و شیء به صورتی که فی‌نفسه یا در ذات خود هست تمایز وجود دارد. در واقع ما یک شیء داریم اما پدیدار و نمود آن با ریشه و ذاتش مشابه نیست و این مسأله از تفاوت در دو سطحی از شناخت ناشی می‌شود که هر یک از این‌ها متعلق به آن اند. با در نظر گرفتن دیدگاه کانت نسبت به پدیدار و شیء-فی‌نفسه این نتیجه حاصل می‌آید که شناخت پدیدار، ما را به شناخت ذات نمی‌رساند زیرا برای رسیدن به ذات باید شرایط پدیدار را از آن سلب کرد در حالی که چنین امری ممکن نیست. گرین نیز تمایز حقیقی را «میان شیوه نگرش به اشیاء در ارتباط با، یا در تجرد از، مجموعه‌ای مشخص از ملاحظات می‌داند.»^۲ این مصداق همان دیدن اعیان از دو منظر یا در دو سطح متفاوت است. اما گرین جملاتی را از سنجش خرد ناب مثال می‌آورد که در تناقض با این تفسیر هستند. او می‌گوید: «وقتی به چنین متونی در سنجش خرد ناب فکر می‌کنیم، چنین درمی‌یابیم که ذات شیء به مثابه یک وجود غیرقابل شناخت، نمایشی از عقلی است که می‌کوشد تمام محدودیت‌های تجربی ممکن را استعلایی سازد. از آن‌جا که ما نمی‌توانیم درباره‌ی شیء‌ای بیاندیشیم مگر از طریق مقولات، نمی‌توانیم شیء مورد تفکر را از طریق شهودات مرتبط با این مفاهیم بشناسیم.»^۳ کانت دلیلی نمی‌بیند که ذات اشیاء را بشناسد حتی معتقد است نیازی به شناختن آن‌ها ندارد. برای او همین کافی است که اموری فراتر از پدیدار و به منزله‌ی ذات وجود دارند و این تنها چیزی است که می‌توان در موردشان گفت. اما همین که کانت معتقد است اشیاء فی‌نفسه وجود دارند باید بتواند نسبت به آن شناخت نیز حاصل کند، زیرا وقتی مقولات فاهمه به امری اطلاق می‌شوند، آن امر مورد شناخت ما قرار می‌گیرد. کانت «وجود» را که یکی از مقولات است بر شیء-فی‌نفسه اطلاق می‌کند و حمل مقولات بر آن‌ها خود زمینه‌ای برای شناخت‌شان است. گویی کانت مقوله‌ی

1. Ibid, p.64.

2. Ibid, p.66.

3. Ibid.

علت را نیز به اشیاء-فی‌نفسه بار می‌کند و این امور را علت پدیدارها می‌داند. در حالی که او یا باید علیت را مانند هیوم رد می‌کرد و مقولاتش را به یازده مقوله کاهش می‌داد، یا حال که منکر آن نیست باید مسأله را به نحوی اصلاح کند. در هر دوی این موارد کانت مقولات را از حیطه‌ی اطلاق‌شان خارج و به نحوی از منطق خود تخطی می‌کند. اما به نظر می‌رسد کانت از روی ناچاری وجود اشیاء-فی‌نفسه را فرض می‌گیرد. البته وی برای رفع اشکال، مقصود خود را این طور بیان می‌کند که از وجود مفهوم عام و مطلق آن را در نظر دارد و انتظار دارد که این مفهوم از وجود فهمیده شود. به نظر او، وجود محمول واقعی نیست و مطلق وجود مد نظر است نه وجودی میان موجودات. بنابراین وجود کانت مانند وجودِ ارسطو عام است نه چون وجود پارمنیدس که در ضمن اشیاء است.

مفسری چون استراوسون در تفکر کانت در سنجش خرد ناب دو مسیر را تشخیص می‌دهد. او این دو مسیر را تحت عناوین بحث تحلیلی سنجش خرد ناب و ایده‌آلیسم استعلایی کانت تفکیک می‌کند و اذعان می‌دارد کانت نباید بدون دلیل نظریه‌ی خود را پیچیده می‌کرد. به زعم استراوسون، «در مسیر تحلیلی، کانت هم و غم خود را معطوف به مجموعه‌ای از ایده‌ها کرده است که شکل‌دهنده‌ی محدوده‌ی نظام فکری تمام اندیشه‌های ما در خصوص جهان و تجربیات جهان است.»^۱ سوی دیگر نیز آموزه‌ی ایده‌آلیسم استعلایی قرار دارد. وی مسیر تحلیلی را تأیید می‌کند اما آموزه‌ی ایده‌آلیسم استعلایی را «تاهمگون و بر اساس قیاسی گمراه‌کننده» می‌داند و دلیلی برای حفظ آن نمی‌بیند و معتقد است باید از آن صرف نظر کرد تا به دستاوردهای تحلیلی کانت آسیبی وارد نشود.

تفسیر استراوسون به اینجا کشیده می‌شود که کانت دو جهان یا به عبارتی دو محدوده‌ای را تصدیق می‌کند که شامل دو نوع هویت و هستی است. با این نگاه دنیای واقعی فرای حواس ماست و اعیان واقعی نیز همان پدیدار صرف است که تنها درون ما وجود دارد. استراوسون، برخلاف اعتقاد خود کانت، وی را بسیار به بارکلی نزدیک می‌بیند. گرچه خود کانت این مسأله، یعنی شباهت ایده‌آلیسم خود به عقاید بارکلی، را در قسمتی تحت عنوان رد ایده‌آلیسم به چالش کشیده بود. دلیل کانت بر این مدعایش این بود که خود وی فضا و اشیاء درون آن را به طور تجربی واقعی می‌داند در حالی که بارکلی اشیاء واقع در فضا را صرفاً هویت‌ها و هستی‌هایی خیالی می‌داند. بدین‌سان کانت در کل، این ادعای بارکلی را که

1. Ibid, p.71.

اشیاء پندار محض هستند انکار می‌کند و دنیای تجربی را واقعی و نه ذهنی می‌داند. استراوسون معتقد است کانت به عنوان یک ایده‌آلیست استعلایی و به علاوه یک رئالیست تجربی نمی‌تواند مانند دیگر ایده‌آلیست‌ها بر این باور باشد که وجود اعیان وابسته به فهم از وجود آنها است.

این تفسیر از کانت که مبنی بر وجود دو هویت مجزا یعنی پدیدارها و اشیاء- فی‌نفسه است، به شدت از جانب هنری آلیسون مورد مخالفت قرار گرفت. بحث اصلی آلیسون در کتاب، *ایده‌آلیسم/ استعلایی کانت*، پیرامون جزئیات این تفسیر است. وی در اعتراض به قائل شدن دو هویت مجزا نزد کانت می‌گوید: «این ادعا که فیلسوفانی به غلط پدیدار صرف را به گونه‌ای که گویی ذات اشیا هستند در نظر می‌گیرند و شرط لازم آن این که ذات اشیا وجود داشته باشند استلزامی بیش از این دعوی ندارد که اگر فرد به گونه‌ای رفتار کند که گویی خداست مستلزم این باشد که خدایی وجود داشته باشد. به علاوه در این قسمت‌های سنجش خرد ناب که کانت بیشتر معطوف به مفهوم ذات شیء و مفاهیم مربوط به شیء- فی‌نفسه و اشیا و اعیان استعلایی است... نیت اولیه‌ی او به نظر تشریح نقد خود بر نومی‌نالیسم لایبنیتیسی یا اصلاح برخی اضافات در موضع خود در آغاز رساله است.»^۱

گرین معتقد است آلیسون «بارها به درک کانتی از تجربه ارجاع می‌دهد، اما توجه کمتری به این دعوی کانتی دارد که این مسأله ریشه در تجربه دارد و این امکان که فلسفه می‌بایست چنین موضعی اتخاذ کند. با مطرح شدن این بحث سؤالی که به ذهن متبادر می‌شود این است که چه ویژگی‌هایی می‌بایست برای تجربه قائل باشیم تا آن را ممکن ببابیم. این فقط بدان دلیل است که عناصر تجربه باید با ساختارهای ذهنی ما مطابق باشند تا به گونه‌ای دانش پیشینی از سرشت^۲ تجربه‌ای را داشته باشیم که در سنجش خرد ناب مورد بحث قرار گرفت.»^۳

به هر تقدیر گرین، آلیسون را در اشاره به این نکته که کانت «در برابر متافیزیک‌های استعلایی از نوع لایبنیتیسی واکنش نشان می‌داد» محق می‌داند، زیرا از منظر لایبنیتیسی «دنیای واقعی بدون زمان است و تجربه‌ی ما از یک شیء زمان‌مند ناشی از آگاهی پیچیده‌ی

1. Green, *Kant's Copernican Revolution*, p.74 به نقل از Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 237-238.

2. Nature

3. Green, *Kant's Copernican Revolution*, p.74.

ما از واقعیت است. نکته‌ی اصلی انقلاب کپرنیکی آن است که به یاد فلاسفه بیاندازد که نگاه آنها به حقیقت نمی‌تواند نگاهی غیرواقعی باشد، زیرا انسان‌ها تنها با سازوکارهای انسانی و با استفاده از چارچوب مفاهیم انسانی می‌توانند علم به اشیاء داشته باشند.^۱ پس از آنجا که تجربه‌ی ما از جنس پدیدار است و ما نمی‌توانیم به اشیاء-فی‌نفسه معرفت داشته باشیم، آنچه می‌توانیم بشناسیم، توسط سرشت تجربه‌ی بشری خود ما تعیین می‌شود و در نتیجه ما نمی‌توانیم فراتر از مرزهای تجارب بشری خود گام بنهیم.

به باور جرالد پراوس^۲ شیء-فی‌نفسه در تفکر کانت به دو گونه قابل درک است، اما او مسأله‌ی اصلی را در این می‌داند که عبارت «شیء-فی‌نفسه» دارای ابهام است. پراوس حتی در این زمینه کتابی با عنوان *کانت و مسأله شیء-فی‌نفسه*^۳ به رشته تحریر در آورده است. وی پس از مطالعه‌ی آثار کانت (و به زعم گرین خواندن سه نقد کانت، تمهیدات و بنیان مابعدالطبیعیه‌ی اخلاق) به این نتیجه می‌رسد که «کانت فرم کوتاه عبارت Ding an Sich یعنی Thing itself را تنها ۳۷ بار به کار می‌برد در حالی که فرم کامل Ding an Sich Selbst یعنی عبارت Thing in itself را ۲۵۸ بار به کار می‌برد. از دید او چنین آمارهایی بعید است که تصادفی باشند، اما آنچه مهم‌تر است آن است که هر دو این عبارات و معادل آنها صورت کوتاه‌شده‌ی عبارت "اشیایی که درباره‌ی ذات آن‌ها تفکر شده و به آنها نگریسته می‌شود" هستند.^۴

اما پراوس راه حل مسأله‌ی پدیدار و اشیاء-فی‌نفسه را در تحلیلی از مفهوم حقیقت در تفکر کانت می‌داند. چیستی حقیقت یا ذات شناخت مسأله‌ای است که در منطق استعلایی مطرح شد. این مسأله خود متضمن این مطلب نیز هست که تعریف ما از شناخت وابسته به چیست. «حقیقت، در مقابل کذب، هیچ ارتباطی با این زمینه ندارد. در نتیجه، پراوس می‌تواند استدلال کند، از آنجا که احکام تجربی کاذب همانند احکام تجربی صادق صاحب معنا هستند، معنای حکم به طور کلی نه می‌تواند با صدق یا کذب بودنش منطبق باشد، و نه وابسته به حضور یا عدم حضور اعیان تجربی ما باشد.^۵ آنچه از این بحث بر می‌آید این است

1. Ibid, p.75.

2. Gerold Prauss

3. *Kant und das Problem der Dinge an Sich*

4. Green, *Kant's Copernican Revolution*, p.75; quoted from: Prauss. *Kant und das Problem der Ding an Sich*, p.20.

5. Green, *Kant's Copernican Revolution*, p.76.

که «عینی که بر اساس آن یک حکم - خواه صادق یا کاذب- برای معنادار بودن می‌بایست بدان مرتبط باشد، می‌بایست در اصول خود جدا از یک عین تجربی باشد. کانت این را عین یا شیء استعلایی می‌داند که در تمام شناخت‌های ما همواره یکسان است و به این گونه است که به تنهایی می‌تواند در مفاهیم تجربی ما ارتباطی با یک عین بیابد - که واقعیتی عینی است - این عین یا شیء استعلایی به خودی خود متعلق شناخت نیست، اما تنها مفهوم یک عین در حالت کلی آن است که در تکثر پدیدار (به عنوان یک عین تجربی) تبیین می‌شود. در نتیجه می‌توان از این طریق به احکام نادرست معنا بخشید؛ در واقع به احکامی که برای آن‌ها تبیینی در پدیدارها نمی‌یابیم. آن وحدتی که ضروری به نظر می‌رسد چیزی جز وحدت صوری آگاهی در ترکیب تکثر دیدگاه‌ها نیست.»^۱

پراوس خود بر این نکته واقف است که کانت پیشاپیش دو مرحله‌ی معنایی استعلایی مفهوم پدیدار را تبیین نکرده است و او همواره در تشخیص سطح دوم تفکر استعلایی با نخستین سطح از شناخت تجربی دچار سردرگمی بوده است. به هر حال، این واقعیت که پدیدارهای ذهنی همواره در شناخت ما از اشیای تجربی دخیل هستند، به خودی خود چنین بیان نمی‌دارد که این اعیان چیزی جز پدیدارها نیستند. به عبارتی دیگر، اعیان همواره چیزی جز پدیدارها نیستند که به عنوان نتیجه‌ی تفسیر ما از پدیدارهای ذهنی بر ما مکشوف می‌شوند؛ اعیانی که همواره چیزی متفاوت با پدیدارهایند و دقیقاً اعیان غیرذهنی علم تلقی می‌شوند، همان‌گونه که از عناصر صرفاً ذهنی تجربه تمایز دارند.^۲

در نهایت، با این تفاسیر، می‌توانیم بگوئیم فلسفه‌ی استعلایی که در چارچوبی خاص و منظم ارائه شده بر محور مقولات می‌چرخد و وظیفه‌اش اکتشاف مقولات به عنوان قالب‌هایی است که تفکر ما و بدنه‌ی اصلی فلسفه‌ی استعلایی را تشکیل می‌دهد.

نتیجه

کانت که همواره دغدغه‌ی شناخت را داشت به بررسی توانایی‌های قوای شناختی انسان پرداخت و در همین زمینه، میان تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی پیوندی ایجاد کرد. او جایگاه عین و ذهن را در مسأله‌ی شناخت تغییر داد، اندیشه‌های جدیدی را مطرح کرد. دستاورد کانت در انقلاب کپرنیکی‌اش احکام ترکیبی پیشینی بود، احکامی که به معرفت ما اعتبار و در

1. Ibid, pp.76-77.

2. Ibid, p.77.

عین گسترش معرفت ما به عالم خارج به آن ضرورت و کلیت نیز بخشید. در نگرش کانت، با همکاری حس و فاهمه معرفت ما دیگر نه گنگ است و نه تهی. کانت برای شناخت، وجود مقولات را ضروری دانست. او همچنین برای ارتباط میان شهودات حسی و مقولات، به واسطه‌ای به نام شاکله‌ها قائل شد که حاصل قوه‌ی خیال‌اند؛ اما از آنجا که مقولات تنها بر امور زمانی قابل اطلاق بودند، تنها بر پدیدارها اعمال شدند و اشیاء-فی‌نفسه را در برنمی‌گرفتند. عالم اشیاء-فی‌نفسه منطقی ممنوعی فلسفه‌ی کانت شد؛ اگرچه کانت وجود آنها را ضروری دانست اما پیامد آن ایجاد تناقضاتی در فلسفه‌ی وی شد.

مسئله‌ی مهم کانت همان احکام ترکیبی پیشینی بود که او سعی داشت با اثبات امکان آنها در حیطه‌ی ریاضیات، طبیعیات، و مابعدالطبیعه به امکان این علوم برسد. اگرچه او وجود این احکام را در ریاضیات و طبیعیات اثبات کرد اما نتوانست به وجود آنها در مابعدالطبیعه برسد. به نظر می‌رسد احکام مابعدالطبیعی گرچه ترکیبی پیشینی هستند اما بدون دارا بودن شهود حسی که شرط اصلی معرفت معتبر است به جایی نمی‌رسند.

کانت ضمن تأیید مابعدالطبیعه‌ی عام، به امتناع مابعدالطبیعه‌ی خاص رسید. اما در نهایت این شکست پلی برای راه یافتن به حیطه‌ی عقل عملی شد که در آنجا کانت، مابعدالطبیعه را بر پایه‌ی اخلاق شکل داد. کانت که شناخت را تنها به حیطه‌ی پدیدارها که زمانی و مکانی هستند متعلق دانست، ناچار بود بپذیرد که عالم اشیاء-فی‌نفسه از دایره‌ی معرفت ما خارج است. بنابراین معرفت به مسائلی چون خدا، نفس، و جهان برای ما میسر نیست و اگر بخواهیم به محدوده‌ی هر یک از این‌ها وارد شویم به دام جدل می‌افتیم.

فلسفه‌ی کانت در مواردی با مشکل روبه‌رو می‌شود و مورد انتقاد قرار می‌گیرد. از جمله اشکالاتی که به کانت می‌توان گرفت این است که او مقولاتی چون جوهر، علت، وجود، و ضرورت را در مورد اشیاء-فی‌نفسه به کار می‌برد. با توجه به مبانی فلسفه‌ی کانت، هنگامی که مقولات فاهمه به امری اطلاق می‌شوند، آن امر تا اندازه‌ای شناخته می‌شود و این در حالی است که کانت، امکان شناخت در حیطه‌ی اشیاء-فی‌نفسه را ناممکن می‌دانست؛ بنابراین، به کارگیری مقولات در مورد اشیاء-فی‌نفسه از جانب کانت تناقضی آشکار به نظر می‌رسد. ضمن این که حتی قائل شدن به دو جهان یا دو حیطه‌ی پدیدار و شیء-فی‌نفسه در فلسفه‌ی کانت به صورت امری مشکل‌آفرین باقی ماند. بنابراین عده‌ای اشکال فلسفه‌ی کانت را در این دانستند که او از روی ناچاری وجود اشیاء-فی‌نفسه را فرض گرفت. علاوه بر این، جدایی پدیدار و شیء-فی‌نفسه باعث دوگانه‌انگاری می‌شود.

به نظر می‌رسد کانت با بهره‌گیری از نکات مثبت در تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی و کنار گذاشتن نکات منفی آنها، درصدد بازگرداندن اعتبار مابعدالطبیعه برآمده است. او در مسأله‌ی شناخت هم به ایده‌آلیسم استعلایی معتقد شد و هم یک رئالیست تجربی بود. اما با وجود تمام انتقادات در پی آمده و رد ایده‌های مورد قبول وی در عصر حاضر، موضع فلسفی کانت و نفس فلسفه‌ی او، هم‌چنان حائز اهمیت بسیار است و این مسأله از ذات یک تفکر فلسفی نشأت می‌گیرد که همواره پویا و مستعد بررسی‌های بیشتر است. در نهایت می‌توان گفت نکته‌ی اصلی انقلاب کپرنیکی در این است که فیلسوفان یادآور می‌شود که نگاه آنها به حقیقت نمی‌تواند نگاهی غیرواقعی باشد و انسان‌ها تنها با سازوکارهای انسانی و با استفاده از چهارچوب مفاهیم انسانی می‌توانند علم به اشیاء داشته باشند.

منابع

۱. اکرمی، موسی، *کانت و مابعدالطبیعه*، چاپ اول، تهران، انتشارات گام نو، ۱۳۸۴.
۲. رایشنباخ، هانس، *پیدایش فلسفه‌ی علمی*، ترجمه‌ی موسی اکرمی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۳. کانت، امانوئل، *تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه‌ی آینده* که به عنوان یک علم عرضه شود، چاپ سوم، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴.
۴. کانت، امانوئل، *سنجش خرد ناب*، چاپ سوم، ترجمه‌ی میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷.
۵. کورنر، اشتفان، *فلسفه‌ی کانت*، چاپ دوم، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
۶. مجتهدی، کریم، *فلسفه‌ی نقادی کانت*، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷.
۷. هارتناک، یوستوس، *نظریه‌ی شناخت کانت*، چاپ اول، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، تهران، هرمس، ۱۳۸۷.
8. Copleston, F., *A History of Philosophy*, Volume 6, Wolff to Kant, Newman bookshop, 1946 [1975].
9. Edwards, P., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol.3, Macmillan and Free Press, 1972.
10. Gardner, S., *Kant and the Critique of Pure Reason*, Routledge, 1999.
11. Green, J. Everet., *Kant's Copernican Revolution: The Transcendental Horizon*, University Press of America, 1997.
12. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1997.