

نقد معرفت‌شناسانه هیوم و کانت بر متافیزیک

حامد احتشامی^۱، سیدمحمد حاکاک^۲

چکیده

متافیزیک یا مابعدالطبیعه واژه‌یی است که اولین بار بعنوان نام آن بخش از آثار ارسطو که در مجموعه آثار او پس از کتاب فیزیک قرار گرفته بود، بوسیله گردآورنده آن آثار انتخاب شد، سپس عنوان همان علمی شد که ارسطو در آن بخش بدان پرداخته بود؛ علمی که درباره، احکام موجود بما هو موجود بحث میکند. از آنجا که این دانش درباره مسائل اساسی بشری همچون خدا، نفس و اختیار بحث میکند، در تاریخ فلسفه همواره مصداق اصلی فلسفه بوده و فقط در دوره جدید است که معرفت‌شناسی اهمیتی بیشتر از آن پیدا کرده است؛ بعلاوه فیلسوفانی همچون دیوید هیوم و امانوئل کانت، اعتبار آن را انکار کرده‌اند. از نظر هیوم متافیزیک دانشی بی‌معنی است، چون مفاهیم آن فاقد معنی هستند اما از دیدگاه کانت مفاهیم متافیزیک و بتبع آن، گزاره‌های آن، معنادار هستند ولی بحث درباره آنها برای عقل نظری ناممکن است و حل مسائل متافیزیک را باید در حوزه عقل عملی یا اخلاق جست. در این مقاله به گزارش و سنجش نظر این دو فیلسوف پرداخته میشود.

۱۷

کلیدواژگان: متافیزیک، معرفت‌شناسی، هیوم، کانت، عقل نظری، عقل عملی.

* * *

تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۹/۶/۲۶ (نوع مقاله: پژوهشی)

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران؛ hamedehteshami@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران (نویسنده مسئول)؛ hakak@hum.ikiu.ac.ir



مقدمه

متافیزیک که در عربی به مابعدالطبیعه ترجمه شده است، از آنجا به این نام شهرت یافت که جمع‌کننده آثار ارسطو کتابی را که بعد از کتاب فیزیک نگاشته شد بنام متافیزیک خواند و منظورش بعد از کتاب فیزیک آمدن آن بود. اما مفهوم آن، بصورت برداشت طبیعی از این نام، بعنوان دانشی که از طریق بررسی طبیعیات قابل دسترسی نیست و موضوعش عالیترین مبادی است در نظر گرفته شده است.

نام مابعدالطبیعه صرفاً به محل قرار گرفتن مابعدالطبیعه در مجموعه ارسطویی اشاره میکند، زیرا این کتاب بعد از فیزیک (طبیعیات) می‌آید اما این کتاب به این معنی نیز مابعدالطبیعی است که با اصول اولیه و عالیترین مبادی و علل سروکار دارد، و بنابراین نسبت به فیزیک دارای درجه بالاتری از انتزاع است، که عمدتاً نوع خاصی از وجود را مورد بحث قرار میدهد - یعنی آن نوع که دستخوش حرکت است. با اینهمه، حق اینست که اگر بخواهیم نظریه ارسطو را درباره مطالبی که امروز تحت عنوان مابعدالطبیعه مورد بحث است بدانیم، باید نه تنها به خود مابعدالطبیعه بلکه به فیزیک (طبیعیات) نیز مراجعه کنیم (کاپلستون، ۱۳۸۰ الف: ۳۳۱).

ارسطو، خود در کتاب *مابعدالطبیعه*، ابتدا موضوع آن را علل اولیه هستی میداند ولی بعد در بیان دقیقتری میگوید: موضوع آن موجود است از آن نظر که موجود است. بدین ترتیب، علیت نه موضوع متافیزیک که یکی از مسائل آن است، همچنانکه جوهر و عرض، وجوب و امکان، حدوث و قدم و... جزو مسائل آنند.

اما میدانیم که متافیزیک اخص از فلسفه است، یعنی فلسفه مفهومی عامتر از متافیزیک است و دانشهای دیگر مانند معرفت‌شناسی را نیز شامل میشود. مثلاً، هیوم و کانت بعنوان فیلسوف، با بررسی معرفت‌شناسانه متافیزیک، آن را نفی میکنند و فلسفه را معرفت‌شناسی میدانند. آنان

میپرسند آیا میتوان به دانش متافیزیکی رایج معرفت صحیح پیدا کرد یا خیر؟ اصلاً آیا متافیزیک دانش است، به این معنا که بتواند به ما معرفت معتبر بدهد یا خیر؟ این دو فیلسوف قصد انکار دانش متافیزیک را دارند اما نوع انکارشان متفاوت است.

اگر بخواهیم نظر آنها را بطور خلاصه بیان کنیم باید بگوییم: هیوم معتقد است متافیزیک بیمعناست و کانت میگوید متافیزیک غیرممکن است. اما اینکه چطور به این نتیجه رسیدند، احتیاج به بررسی فلسفه آنها دارد. مقاله حاضر درصدد تبیین آراء این دو فیلسوف در مورد متافیزیک است.

هیوم و کانت از دو حوزه فلسفی مختلف در تاریخ فلسفه غرب برخاسته‌اند؛ دو حوزه‌یی که به بحر اروپا و برّ اروپا معروفند. منظور از فلسفه بحر اروپا فلسفه بریتانیا و فلسفه آنگولاساکسون و حتی بنوعی فلسفه‌یی که بعدها در آمریکا ظهور کرد، میباشد و منظور از فلسفه برّ اروپا (قاره‌یی) فلسفه‌یی است که فیلسوفانی که در سایر قسمتهای اروپا بودند عرضه کرده‌اند، از جمله فیلسوفان آلمانی که کانت نیز جزو آنهاست؛ درحالیکه هیوم فیلسوفی اهل اسکاتلند امروزی است و نسبت به کانت متقدم است.

پیش از ورود به بحث باید بگوییم دانش مابعدالطبیعه در طول تاریخ، از جانب گروه‌های مختلف و از مواضع گوناگون نقد و انکار شده است که یکی از این گروه‌ها بعضی فیلسوفان معرفت‌شناس بوده‌اند. هیوم و کانت نیز از همین موضع معرفت‌شناسی، متافیزیک را سنجش و رد کرده‌اند.

یکی از علل عمده این نقدها و انکارها دور بودن مفاهیم این دانش از ادراک حسی است. مفاهیمی چون علت و معلول، جوهر و عرض، وجود و عدم، وحدت و کثرت، و وجوب و امکان و امتناع، انتزاعیترین مفاهیم و بنابراین دورترین آنها از ادراک حسیند. این مفاهیم بویژه در دوره جدید که دوره غلبه بحث معرفت‌شناسی است، معرکه آراء هستند و همین مفاهیمند که فیلسوفان را به دو گروه عقلگرا و تجربه‌گرا تقسیم کرده‌اند. عقلگرایان این مفاهیم را فطری (innate) میدانند و بعضی از آنان همچون دکارت و

۱۹



حامد احتشامی، سپیدمحمد حکاک؛ نقد معرفت‌شناسانه هیوم و کانت بر متافیزیک

سال یازدهم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۴۰-۱۷

لایب‌نیتس، حتی مفهوم ماده و مفهوم نفس یا روح را نیز فطری می‌شمارند (Urmson, 1991: p.19). تجربه‌گرایان بدن‌بال تبیین حسی نحوه حصول این مفاهیمند و برخی چون لاک به منشأ درونی این تصور متفطن شده‌اند که البته در فلسفه او یک منشأ تجربی محسوب می‌شود: تأمل (reflection) یا درون‌نگری (introspection) (Locke, 1991: pp.235-236, 295-296, 325).

بررسی اعتبار متافیزیک از نظر هیوم

در ابتدای نهضت فلسفی تجربی انگلستان، لاک منکر مفاهیم فطری شد. او هنوز به وجود جهان خارجی قائل بود.

در اینجاست که پیچیدگی مطلب شروع می‌شود: تصور نزد دکارت بازنماینده است، یعنی تصویری است از چیزها. آیا نزد لاک هم بازنماینده است؟ بدون شک، زیرا، چنانکه خواهیم دید، او از خود می‌پرسد که ارزش این بازنمایی چیست، و دستکم در مورد تصورات بسیط ناشی از احساس، از خود می‌پرسد که کدام دسته از آنها جهان بیرونی را واقعاً باز مینمایند. ولی بعقیده او تصورات ناشی از احساس دو نقش ایفا می‌کنند: از یکسو، آنها عناصر نهاییند که شناخت از آنها تشکیل می‌شود، یعنی نقاط شروعند، و از این جهت، همه با هم برابرند؛ از سوی دیگر، آنها چیزهای مادی را باز مینمایند و بعنوان واسطه میان ما و چیزها، ارزش بسیار متفاوت با یکدیگرند (بریه، ۱۳۸۵: ۳۳۹).

پس از لاک، بارکلی جهان خارجی، یعنی جوهر جسمانی را انکار کرد.

در نظر بارکلی، دقت در مفهوم موجود - آنجا که آن را بر اشیاء محسوس حمل می‌کنیم - روشن میدارد که عقیده به وجود مستقل از ادراک اشیاء محسوس، مستلزم تناقض است «یا اینکه اصلاً بی‌معنی است»، زیرا ما از وجود داشتن یک شیء هیچ سخنی نمیتوانیم بگوییم، الا آنگاه که ادراکش کنیم و چون ادراکش می‌کنیم، وجودی جز همان وجود ادراکی برای

آن نمی‌یابیم. به این ترتیب، چگونه میتوان گفت که آن شیء وجود دارد، حتی اگر به ادراک درنیاید؟ آن شیء اگر هستی‌بی مستقل از ادراک دارد، مدرک ما نیست - بنابراین چگونه میتوان برای آن ادعای هستی کرد- و اگر آنگاه میتوان سخن از هستی آن گفت که به حیطة ادراک درآید، پس موجود بودنش همان مدرک بودن آن است (حکاک، ۱۳۹۰: ۱۱۰).

بارکلی هنوز به جوهر غیرمادی معتقد بود، زیرا موجود را به ادراک‌کننده و ادراک‌شونده تقسیم میکرد. ولی هیوم علاوه بر انکار جوهر مادی، جوهر غیرمادی را نیز منکر شد. سؤال اینجاست که او چگونه به این نتیجه میرسد؟ هیوم بدون آنکه ادعای شکی از نوع دکارتی، بمنظور کنار گذاشتن هر چیزی که بتوان در آن شک کرد داشته باشد، از چیزی شروع میکند که وجود آن تردیدناپذیر است و آن وجود ادراکات است. او برخلاف دکارت از وجود من آغاز نمیکند و حتی آن را چیزی جز ادراکات نمیداند و میگوید: وقتی در وجود خود عمیق میشوم چیزی جز ادراکات در نمی‌یابم. او ادراکات را به انطباعات (impressions) و تصورات (ideas) تقسیم میکند. از نظر هیوم ادراکات که تنها داشته‌های ذهن هستند، بر دو نوعند: ادراک مستقیم شخص از یک شیء بیرونی همچون گرما یا شیء درونی همچون درد؛ تصور همان ادراک بعد از آنکه ارتباط مستقیم با شیء قطع شود. ادراک نوع دوم به وضوح و قدرت ادراک نوع اول نیست، جز در زمانی مثل بیماری یا حضور عواملی دیگر. هیوم نوع اول را انطباعات و نوع دوم را تصور مینامد. «هیوم علاوه بر ترکیب «نیرو و زنده بودن» اکثر اوقات اصطلاح «نیرو و سرزنده‌بودن» یا «زنده‌بودن» یا «سرزنده‌بودن» تنها را نیز برای مشخص کردن تمایز بین انطباعات و تصورات بکار میبرد (Garrett, 2007: p.42). او انطباعات و تصورات را نیز به بسیط و مرکب تقسیم میکند:

تقسیم‌بندی دیگری از ادراکاتمان وجود دارد که براحتی قابل مشاهده است و هم انطباعات و هم تصوراتمان را فرا میگیرد.

این تقسیم‌بندی، تقسیم به بسیط و مرکب می‌باشد. ادراکات یا انطباعات و تصورات بسیط، بگونه‌یی هستند که زیر بار هیچ تمایز یا هیچ تفکیکی نمی‌روند. ادراکات مرکب بر عکس ادراکات بسیط هستند و قابلیت تقسیم به اجزاء متمایز را دارند. اگرچه رنگ، مزه، بوی خاص، همگی کیفیاتی هستند که در یک سیب با هم متحد شده‌اند؛ اما ادراک اینکه آنها یکی نیستند آسان است، بلکه دستکم قابل تشخیص از یکدیگر هستند (Hume, 1992a: p.2).

از نظر هیوم همه تصورات بسیط روگرفتی از یک انطباع هستند ولی میتوان از ترکیب تصورات بسیط تصور مرکبی ساخت که خود انطباعی نداشته باشد:

هیوم مدعی است که وقتی ما انطباعات و تصورات خود را مطالعه و بررسی میکنیم بسی شباهت میان آنها پیدا میکنیم. با اینهمه درمی‌یابیم که پاره‌یی از تصورات مرکب ما هرگز بعنوان انطباعات ظاهر نمیشوند، مثلاً تصور مرکب ما از یک پری دریایی هیچگاه بصورت یک انطباع در ذهن پیدا نمیشود. لیکن، با واریسی دقیق تصورات و انطباعات خود، درمی‌یابیم که هر مورد تصورات ساده ما درست مانند انطباعات ساده ماست، و انطباعات همواره نخست رخ مینماید. بدینسان، نخستین آشنایی ما با یک کیفیت بسیط، مانند رنگ پرتقالی، در آغاز همچون یک انطباع نیرومند و روشن، و سپس بعنوان یک تصویری که شبیه اصل آن است، نمودار میگردد (پاپکین و آوروم، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

این مطلبی است که فیلسوفان عقلگرایی مانند دکارت نیز به آن اذعان داشته‌اند:

در واقع نقاشان هم، حتی در آن هنگام که بیشترین مهارت خود را بکار می‌برند تا پریان دریایی و خدایان جنگلی را با عجیب و غریبترین اشکال ترسیم کنند، فقط میتوانند اعضای جانوران گوناگون را بشکل خاصی بهم بیامیزند، اما هرگز

نمیتوانند اشکال و طبایعی به آنها بدهند که کاملاً بدیع و بیسابقه باشد. یا اگر تخیل آنها بحدی فوق‌العاده باشد که بتوانند چیزی آنچنان نوظهور بسازند که هرگز مانند آن را ندیده باشیم و بهمین جهت کارشان بنظر ما کاملاً ساختگی و بکلی بی‌اساس باشد، باز هم دستکم رنگهایی که این تصاویر با آنها ساخته شده، قطعاً واقعیت دارد (دکارت، ۱۳۸۱: ۳۲-۳۱).

هیوم برای اثبات مسبوقیت تصورات به انطباعات، دلیل دیگری نیز می‌آورد و می‌گوید: کسی که بعلت نقص مادرزادی حسی از حواس را نداشته باشد، تصورات مربوط به آن حس را نیز نخواهد داشت ولی بمحض برطرف شدن آن نقص، از تصورات مربوط به آن حس که برگرفته از انطباعاتی است که توسط آن حس بدست آمده، برخوردار خواهد شد. او بر اساس همین مسبوق بودن تصورات به انطباعات، معتقد بود اگر تصویری برگرفته از انطباعاتی نبود، موهوم است، بدین معنی که ارزش معرفتی ندارد و منشأ آن را باید در ساحت روان و تخیل آدمی جست.

بنابراین در اینجا قضیه‌یی وجود دارد که نه تنها بخودی خود ساده و معقول است، بلکه اگر از آن درست استفاده شود، ممکن است تمامی موارد جدلی را حل کند و تمامی اصطلاحات فنی نامأنوس را که مدتهاست بر استدلالهای متافیزیکی تسلط پیدا کرده‌اند و تمامی دارایی متافیزیکی را بخود اختصاص داده‌اند و آن را بی‌آبرو کرده‌اند، دور اندازد... . بنابراین هنگامی که در معنی‌دار بودن اصطلاحی فلسفی مردد میشویم، همچنانکه بسیار رخ میدهد، کافی است فقط تحقیق کنیم که آن معنی یا تصور از چه انطباعاتی بدست آمده است. اگر تعیین کردن چنین انطباعاتی ممکن نبود، شکمان را تأیید خواهد کرد. با قرار دادن تصورات در چنان وضوح و نوری، ممکن است بنحو عقلانی امیدوار به رفع همه نزاعهایی باشیم که امکان دارد در مورد طبیعت و واقعیت آنها برخیزد (Hume, 1992b: pp. 21-22).

با این معیار، هیوم به ارزیابی تصورات فلسفی میپردازد و چون انطباعی برای آنها، نه در تجربه بیرونی و نه در تجربه درونی، نمی‌یابد، آنها را موهوم تلقی کرده و میگوید آنها ارزش معرفتی ندارند، بدان معنی که این تصورات متعلق به ساحت معرفت آدمی نیستند و باید منشأ آنها را در جای دیگر جست؛ تخیل یا روان.

روشن است که آنچه هیوم در نقد و ارزیابی متافیزیک گفته است متعلق به حوزه معرفت‌شناسی است نه متافیزیک، چنانکه ممکن است برخی گمان کنند هیوم با متافیزیک، متافیزیک را رد میکند و این تناقض است. او در توصیه به سوزاندن هر کتابی که متعلق به متافیزیک است، در پایان کتاب تحقیق دچار تناقض نشده است (Baxter, 2008: p.6). هر سخنی هست در درستی یا نادرستی نقد معرفت‌شناسانه‌ی است که بر اعتبار متافیزیک دارد و الا تناقضی در کار نیست.

هیوم تصورات مهمی چون علیت، جوهر، نفس و وجود جهان خارج را نفی میکند، زیرا هیچ انطباعی از آنها وجود ندارد. مهمترین و مشهورترین سخنان وی در باب علیت است. ورود او به این بحث بدین شکل است که میگوید همه متعلقات تفکر به دو قسم تقسیم میشوند: نسبت‌های میان تصورات و امور واقع (matters of fact). احکام عقل دربارهٔ قسم اول یقینیند، مانند احکام هندسه و جبر و حساب و بطور کلی هر حکمی که حاصل شهود و استدلال یقینی است. این احکام را با صرف عمل تفکر میتوان کشف کرد، بدون آنکه چیزی در عالم واقع موجود باشد. انکار چنین احکامی مستلزم تناقض است. اما احکام عقل در مورد امور واقع چنین نیستند. دلایل این احکام هر قدر هم قوی باشند، موجب یقین نمیشوند. بنابراین دربارهٔ «احکام مربوط به امور واقع که عمدتاً احکام علی - معلولیند، باید گفت که چنین نیستند. یعنی انکار آنها مستلزم تناقض نیست» (حکاک، ۱۳۸۰: ۲۹). از دو نسبت شباهت و مجاورت که بگذریم، در نظر هیوم تمام استدلال‌های ما دربارهٔ امور واقع مبتنی بر رابطهٔ علیت است و

تنها بوسیله این نسبت است که میتوانیم به ورای گواهی حافظه و حواس خود برویم و حکم به وجود چیزی کنیم که هیچ تجربه‌یی از آن نداریم. او بعد از بیان اهمیت رابطه علیت، به تحقیق در حقیقت آن میپردازد و چون نشانی از انطباق علیت، نه از طریق حواس بیرونی و نه از راه تأمل در درون، نمی‌یابد به این نتیجه میرسد که تصور علیت مسبوق به انطباق نیست، بنابراین موهوم است، پس باید نشان آن را در ساحتی دیگر غیر از ساحت معرفت جستجو کرد. بعقیده هیوم منشأ علیت در ساحت روان آدمی یعنی در عادت است. سخن آخر او اینست که از تکرر توالی دو امر «الف» و «ب»، در روان ما عادت به توالی یا معیت آنها پیدا میشود. حال، پس از حصول این عادت، هرگاه الف را تجربه کنیم، بحکم ضرورت حاصل از عادت، انتظار داریم «ب» در پی آن بیاید یا با آن باشد. حقیقت علیت همین حکم ضروری عادت است نه حکم ضروری عقل که ناظر به رابطه ایجاد می‌یابد میان الف و ب است.

هیوم پس از رد ارزش معرفتی مفهوم علیت، به ارزیابی مفاهیمی دیگر همچون جوهر جسمانی، جوهر نفسانی و وجود جهان خارج میپردازد و در انتهای کتاب تحقیق میگوید:

اکنون وقتی پا به کتابخانه‌یی میگذاریم، اگر کتابی را در دست گرفتیم، مثلاً کتابی در مورد الهیات یا متافیزیک مدرسی، چه ویرانی‌یی باید ببار آوریم؟ باید بپرسیم آیا در آن کتاب استدلال انتزاعی درباره کمیت و عدد وجود دارد؟ نه. آیا در آن کتاب استدلال تجربی درباره امور واقع وجود دارد؟ نه. پس آن را به آتش افکنید، برای اینکه آن کتاب چیزی جز سفسطه و توهم دربر ندارد (Hume, 1992b: p.165).

بررسی اعتبار متافیزیک از نظر کانت

همانطور که گفتیم، کانت متافیزیک را غیر ممکن میدانند. البته، این تنها

دانشی نبوده است که او سعی در نشان دادن عدم امکان آن داشته است:

در آغاز قرن نوزدهم، ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، مصرانه میگفت که روانشناسی هرگز نمیتواند بصورت علم درآید زیرا آزمایش درباره پدیده‌ها و فرایندهای روانشناختی و اندازه‌گیری آنها ناممکن است. کارهای فخر که در واقع اندازه‌گیری پدیده‌های روانی را امکانپذیر ساخت، سبب شد که این ادعا از آن پس جدی تلقی نشود (شولتز، ۱۳۸۴: ۹۶).

به وجه تسمیه متافیزیک نیز اشاره کردیم:

مهمترین جنبه کار آندرونیکوس، طبقه‌بندی آثار ارسطو بر حسب موضوع بوده است. بکارگیری واژه متاتافوسیکا که در زبان عربی به مابعدالطبیعه ترجمه شده، از زمره ابداعات وی شمرده شده است، بدین صورت که هنگام ترتیب و تنظیم آثار ارسطو، آندرونیکوس مجموعه مطالبی که امروزه مابعدالطبیعه خوانده میشود را پس از دروس و نوشته‌های مربوط به طبیعیات قرار داد. یعنی مابعدالطبیعه به آنچه بعد از طبیعیات قرار دارد، اطلاق شد (کلباسی اشتری، ۱۳۸۰: ۲۵).

البته کانت این وجه تسمیه را بعید میداند:

این وجه تسمیه که بظاهر پذیرفته شده و بصورت یکی از مسلمات درآمده است، کمی بعید بنظر میرسد، زیرا این تطابق، تطابق کوچکی نیست که در اصل صرفاً حاکی از توالی و تعاقب قرارگیرد. کانت نیز بدین وجه تسمیه بد گمان است و میگوید این معنی لطیفتر از آنست که بشود آن را حاصل یک تصادف دانست (حداد عادل، ۱۳۵۵: ۳۲).

این امر تا زمان معاصر نیز ادامه داشته است. در مقدمه ترجمه کتاب متافیزیک چیست هایدگر آمده است: «هایدگر هم از آغاز متا را به فرا یا ورا یا ماورا ترجمه میکند، و بنظر میرسد که حق با او باشد نه با

آندرونیوکوس ردسیایی که آن را به معنی مابعد گرفته است (هایدگر، ۱۳۸۳: ۴۲-۴۱).

ذکر این مطلب لازم است که در کانت مانند بعضی از فیلسوفان دیگر، ما با دو دوره تفکر فلسفی متفاوت مواجهیم:

امانوئل کانت - ایمانوئل کنت به تلفظ آلمانی - (۱۷۲۴-۱۸۰۴) در قسمت مهمی از عمر خود اعتبار عقل را مطلق میدانست و در اینباره اعتقاد جزمی داشت تا اینکه بگفته خود او، مطالعه در آثار دیوید هیوم او را از این خواب جزم بیدار کرد و به انتقاد عقل، یعنی تحقیق فلسفی در اینکه بوسیله عقل تا چه اندازه واقع را میتوان شناخت، راه نمود (فولکیه، ۱۳۷۷: ۲۱۵).

اما بنظر میرسد که این مطالعه، رساله را کم داشت. راسل معتقد است: «هیوم رساله را خلاصه کرد، بدین نحو که بهترین قسمتهای آن و اکثر دلایل نتایج خود را حذف کرد و نتیجه را بصورت تحقیق در فهم انسانی درآورد که مدتها بسیار بیش از رساله معروفیت داشت. همین کتاب بود که کانت را از خواب جزمیش بیدار کرد. بنظر نمیرسد که کانت از رساله مطلع بوده باشد» (راسل، ۱۳۸۱: ۹۰۵).

به اعتقاد کانت، قبل از هر چیز ما باید از حدودی که عقل ما میتواند به آن برسد، اطلاع پیدا کنیم. کانت ارزیابی توان شناخت و قدرت عقل انسان را مهمترین وظیفه فلسفه میدانست و ادراکات عقل نظری را تنها در محدوده علوم تجربی و ریاضی آنها ارزشمند تلقی میکرد. اگرچه هیوم، چهره برجسته مکتب تجربه‌گرایی، نقد بر اعتبار متافیزیک را آغاز کرده بود و بعدها هم بوسیله پوزیتیویستها دنبال شد، اما هر سه مکتب در شیوه نقد خود بر متافیزیک تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.

بعنوان مقدمه‌یی کلی برای آشنایی با فلسفه کانت، میتوان بطور خلاصه گفت: کانت در یک تقسیم‌بندی کلی، معرفت را به معرفت حسی و معرفت توسط فاهمه (understanding) تقسیم میکند. از نظر او حس موضوعات را بطور

۲۷



حامد احتشامی، سیدمحمد حکاک؛ نقد معرفت‌شناسانه هیوم و کانت بر متافیزیک

سال یازدهم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۴۰-۱۷

پراکنده و درهم به انسان منتقل میکند و ذهن در مرتبه احساس به آن صورت خاص زمان و مکان میدهد. بعبارت دیگر، ماده (matter) ادراک حسی از حس، و صورتش (form) از ذهن می‌آید. وقتی از خورشید یک تصور واضح داریم، آنچه بوسیله ابزار حسی کسب شده، چیزی جز گرمی، روشنایی و رنگ نیست و اگر ذهن بنا بر ویژگی خاص خود برای آنها جایگاه مکانی و زمانی تعیین نمیکرد یا آنها را به یکدیگر مرتبط نمیساخت، هرگز تصویری از خورشید نداشت.

او درباره فاهمه میگوید: فاهمه دارای قالبهایی است که شهودهای حسی در آن ریخته میشوند. کانت هر یک از این قالبها را یک مقوله مینامد و تعداد آنها را دوازده میداند. از نظر وی این مقولات صورتهای شهودهای حسیند و شهودهای حسی ماده آنها هستند.

او نقد عقل محض را با این جمله آغاز میکند: «شکی وجود ندارد که همه دانش ما با تجربه آغاز میشود» (Kant, 1960: p.1)؛ جمله‌یی که بنظر میرسد وی را در زمره فیلسوفان تجربی مسلک قرار دهد. هر چند او قائل است که تمام دانش ما با تجربه آغاز میشود اما همه دانش را محدود به تجربه نمیداند. دو صورت مکان و زمان در مرحله ادراک حسی و دوازده مقوله فاهمه، گواه عمل ذهن بر روی آن چیزی هستند که از طریق تجربه حاصل میگردد.

مسئله‌یی که در وهله اول از نظر کانت مطرح است، مسئله امکان معرفت پیشین است که مسئله امکان مابعدالطبیعه، جزئی از آن است. او میخواهد با نشان دادن وجود معرفت پیشین، امکان آن را اثبات کند. او این کار را با مشخص کردن معرفت پیشین در ریاضیات و فیزیک انجام میدهد. منظور او از معرفت پیشین، معرفت ترکیبی پیشین است. گفتیم که هیوم قضایای را به قضایایی که حاکی از روابط بین تصوراتند و قضایایی که مربوط به عالم واقعد تقسیم میکند. قسم اول یقینی و بنابراین ضروریند ولی قسم دوم نه یقینیند و نه ضروری. کانت قضایا را دو بخش تقسیم میکند: قضایایی که مفهوم محمول آنها مندرج در مفهوم موضوع است و قضایایی که مفهوم محمول مندرج در موضوع نیست بلکه قضیه اطلاعی بیشتر از آنچه در موضوع است به ما میدهد.

کانت نوع اول را قضیه تحلیلی (analytic) و نوع دوم را قضیه ترکیبی (synthetic) مینامد. او تقسیمی دیگر در گزاره‌های ترکیبی قائل است و میگوید: قضایای ترکیبی به دو گونه پسین (a posteriori) و پیشین (a priori) تقسیم میشوند و منظور او از پس و پیش، پس و پیش نسبت به تجربه است. صدق گزاره‌های ترکیبی پسین، تجربی و منوط به تجربه است اما صدق گزاره‌های ترکیبی پیشین، ضروری است. گزاره‌های ترکیبی پیشین قطعاً کلی و صادق هستند.

بنظر میرسد تمایزی که کانت بین احکام تحلیلی و تألیفی مینهد اساساً مانند تمایزهایی باشد که برخی پیشینیان او قائل شده بودند. تمایز لایب‌نیتس میان حقایق عقل و حقایق واقع، و تمایز هیوم میان ارتباط تصورات و امور واقع، مشهورترینشان هستند. ظاهراً اصالت نظریه کانت اگر اصلاً پذیرفته شده باشد، در مورد احکام تألیفی پسین است (Allison, 1992: p.324).

البته خود کانت در ویرایش دوم نقد عقل محض، میگوید: نه تنها مسئله احکام تألیفی پیشین بلکه حتی شاید قبلاً هرگز به تمایز میان احکام تحلیلی و تألیفی توجه نشده است. او برای اثبات امکان قضایای ترکیبی پیشین، آنها را در ریاضی و فیزیک نشان داده و میگوید: قضایای ریاضی خاص همیشه تصدیقات پیشین هستند نه تجربی، زیرا حاوی مفهوم ضرورتند که از تجربه قابل اخذ نیست؛ بطور مثال، اینکه «هفت بعلاوه پنج پنج برابر است با دوازده» یک قضیه تجربی استثنای پذیر نیست و ضرورت آن محرز است. ولی از نظر کانت این یک قضیه تحلیلی نیست؛ به این معنا که مفهوم دوازده با تحلیل مفهوم اتحاد هفت و پنج بدست نمی‌آید، زیرا تصور اتحاد بین هفت و دوازده، بتنهایی متضمن دوازده بعنوان یک عدد خاص نیست. از نظر کانت این تصور بوسیله شهود حاصل میشود. پس از نظر او قضایای حساب همیشه ترکیبی پیشینند، چون ضروریند و ترکیبی پسین که بوسیله تجربه به آن رسیده باشیم، نیستند. همینطور است این قضیه که: «کوته‌ترین فاصله بین دو نقطه، خط مستقیم است».

از نظر کانت جای دیگری که میتوان در آن قضایای ترکیبی پیشین یافت، فیزیک است. او معتقد است اصول تصدیقات فیزیک، ترکیبی پیشین است. «در واقع مفهوم انقلاب کپرنیکی کانت این است: حتی متعلقات تجربی ساختاری دارند و شرایط ضروری آنها هندسی است» (Whitebeck, 1992: p.360). کانت این قضیه را مثال میزند: «در تمام تغییرات عالم جسمانی کمیت ماده ثابت میماند». از نظر او این قضیه تحلیلی نیست، زیرا از مفهوم ماده، تصور ثبات در کمیت آن حاصل نمیشود بلکه تنها تصویری که از آن حاصل میگردد حضور در مکانی است که متحیز آن میباشد. در فیزیک نیز مانند ریاضیات، همه قضایا پیشین ترکیبی نیستند بلکه در اصول خود حاوی تصدیقات ترکیبی پیشین هستند. البته به اعتقاد کانت در علم اخلاق نیز قضایای پیشین ترکیبی وجود دارد. اما در مورد متافیزیک چه؟ مسلم است که متافیزیک صرف تحلیل مفاهیم نیست، هر چند شامل قضایای تحلیلی نیز میشود که قضایای متافیزیکی به معنی خاص کلمه نیستند. بنابراین قضایای متافیزیکی ترکیبی است و چون جزو علوم تجربی نیست قضایای آن باید پیشین باشند. پس در صورت امکان متافیزیک، قضایای آن باید پیشین ترکیبی باشند. البته منظور از امکان، ممکن بودن آن بعنوان یک دانش است نه امکان آن بعنوان یک تمایل.

کانت با این نظر هیوم موافق است که تنها از داده‌های تجربی صرف نمیتوانیم ضرورت و کلیت را اخذ کنیم. اما برخلاف هیوم سعی در ابداع روشی برای توجیه کلیت و ضرورت دانش کسب‌شده از طریق تجربه دارد. او میگوید فرض تطابق معرفت ما با متعلقات را کنار بگذاریم و بر عکس فرض کنیم که اگر متعلقات باید با معرفت ما تطابق یابند در متافیزیک پیشرفت میکنیم یا نه. بهر حال، این روش برای توجیه معرفت پیشین مفیدتر است. کانت این فرضیه را انقلابی شبیه انقلاب کپرنیکی میدانند که در آن نگاه به یک پدیده تغییر میکند. در واقع منظور کانت اینست که به ما بگوید تنها راه منطقی برای وجود قضایای ترکیبی پیشین، تطابق متعلقات معرفت با خود معرفت بجای تطابق معرفت با متعلقاتش است.

پاپر در یادداشتی برای مقالات مجله شلیپ مینویسد:

«کاملاً امکانپذیر است که جهان، آنگونه که ما آن را میشناسیم با همه قواعد منسجم آن، کاملاً بهم بریزد و به جهان دیگری با قواعدی متفاوت تبدیل شود.» کانت ادعا نمیکند که امکان وقوع این نیست. اما او میتواند ادعا کند و بنظر میرسد دلیل او برای وجود احکام تألیفی پیشین همین باشد که، تا جاییکه جهان کاملاً بهم نریخته، شرایط معین باید واقعیت داشته باشد. یکی از آن شرایط که پاپر و کانت در مورد آن توافق دارند همین است که قواعدی بر این جهان حاکم است. این دقیقاً راهی است که کانت در زبان خودش با توسل به آن توضیح میدهد چگونه مقوله علیت باید ضرورتاً اطلاق پذیر باشد (Drieschner, 2005: pp.11-12).

او البته در این مسیر میخواهد امکان گسترش این تطابق با معرفت را در امور غیرتجربی نیز بیازماید که در نهایت به این نتیجه میرسد که این تطابق ادعایی درست است اما نه در مورد امور فراتر از تجربه.

کانت میگوید: دانش دو منشأ دارد؛ یکی احساس و دیگری فهم. از طریق اولی اعیان به ذهن عرضه میگردند و از طریق دومی اعیان اندیشیده میشوند. بعقیده او حس و فهم از سرچشمه‌یی مشترک ناشی میشوند اما این سرچشمه مجهول است، یعنی درباره آن فقط همینقدر میدانیم که وجود دارد. متعلقات با حس وارد ذهن میشوند و با فهم ارزیابی میگردند.

کانت با اصالت تجربیان در این امر موافقت ندارد که کل معرفت انسانی مأخوذ از تجربه است، زیرا معرفت پیشینی هم وجود دارد که توجیه آن بر حسب اصول تجربی محض ممکن نیست. در عین حال، با اصالت تجربیان در این امر موافق است که اعیان در تجربه حسی داده میشوند اما لفظ «داده» ممکن است موجب گمراهی شود. اگر بخواهیم مطلب را ساده کنیم، باید بگوییم که فکر فقط وقتی بر اعیان عمل میکند که اعیان بر حس عرضه، یا داده شوند؛

ولی لازم نمی‌آید که آنچه «داده» شده است خود ترکیبی از ماده و صورت نباشد که صورت آن را حس انسان تحمیل کرده است. عقیده کانت این بود که «داده» یک چنین ترکیبی است. پس لفظ «داده» باید بمعنی «داده به آگاهی» تلقی شود، بدون اینکه مستلزم این باشد که حواس اشیاء فی‌نفسه را ادراک میکنند، یعنی اشیاء را چنانکه مستقل از عمل ترکیب‌کنندگی عامل معرفت انسانی وجود دارند. تجربه حسی خود متضمن یک چنین فعالیتی است، یعنی ترکیب بر حسب شهودات حسی پیشینی مکان و زمان. اشیاء فی‌نفسه هرگز بعنوان اعیان به ذهن داده نمی‌شوند. آنچه فاهمه نزد خود بعنوان داده می‌یابد قبلاً ترکیبی از صورت و ماده بوده است. و فاهمه سپس مجدداً داده‌های شهود حسی را تحت مفاهیم یا مقولات محض (غیرتجربی) خود ترکیب میکند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ب: ۲۴۵).

پس عمل فاهمه ترکیب داده‌های حسی است؛ به بیان دیگر، اعطاء صورتی خاص به آنها و قرار دادنشان تحت مقوله‌ی ویژه است. بدون این عمل هیچ فهمی صورت نمی‌گیرد و هیچ حکمی صادر نمی‌شود (Hartnak, 1968: p.33). حاصل آنکه مقولات فاهمه فقط به داده‌های حسی اطلاق میشوند. از این امر نتیجه میشود که هیچ متافیزیکی که عبارت باشد از استفاده از مفاهیم یا مقولات فاهمه در اموری که با حس قابل ادراک نیستند، ممکن نیست.

البته باید دانست که شهودهای حسی پیش از آنکه فاهمه بر روی آنها عمل کند، در همان مرحله حس، دو صورت مکان و زمان بدانها داده شده است.

اکنون باید به تمایزی که کانت بین حس خارجی، که بوسیله آن اشیاء خارج از خود را ادراک میکنیم (یا بقول خود او اشیاء را بطور خارج از خویش در خود نمودار می‌سازیم) و حس درونی یا داخلی، که بوسیله آن حالات درونی خود را ادراک میکنیم، قائل شده توجه کرد. مکان «صورت جمیع جلوه‌های ظاهر حس

خارجی است. یعنی شرط ذهنی احساس است که شهود خارجی فقط تحت آن ممکن می‌گردد». کلیه اعیان خارجی واقع در مکان نمودار میشوند. «زمان صورت حس درونی است، یعنی شهود خودمان و حالات درونی آن». حالات نفسانی ما، یا به توالی یا به معیت، در زمان ادراک میشوند، ولی در مکان ادراک نمی‌شوند. چون سپس کانت می‌گوید که زمان شرط صوری پیشینی همه جلوه‌هاست در صورتی که مکان فقط شرط صوری پیشینی جلوه‌های خارجی است، شاید بنظر چنان برسد که دچار تناقض شده است. ولی مقصود او اینست که همه تصورات، چه متعلق آنها امور خارج باشد چه نباشد، تعینات ذهن هستند و از این حیث به حالت درونی ما تعلق دارند. از اینرو همه آنها باید تابع شرط صوری حسی یا شهود درونی یعنی زمان باشند. لیکن زمان به این نحو فقط شرط بالواسطه یا بالعرض جلوه‌های خارجی است در صورتی که شرط بالذات و بلاواسطه جلوه‌های درونی است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۵۴-۲۵۵).

پس واقعیت تجربی در مکان و زمان است و از این لحاظ ادراک بدون قرار گرفتن آن در مکان و زمان غیرممکن است. اما حدود اطلاق آنها پدیدارهاست و دلیلی برای اینکه فرض کنیم آنها بر اشیاء فی‌نفسه، جدا از جلوه آنها برای ما حمل میشوند، وجود ندارد. می‌بینیم که کانت به اشیاء فی‌نفسه‌یی که به ادراک در نمی‌آیند اعتقاد دارد.

قوة دوم شناخت، فاهمه است که کار آن فهم داده‌های حسی زمانمند و مکانمند شده، است. این فهم عبارتست از مرتب نمودن آن داده‌ها توسط مقولات. این مقولات یا مفاهیم، همه پیشین، یعنی مربوط به فاعل شناسایند و بدون آنها تفکر درباره کثرات داده‌های حسی ناممکن است. البته کانت در بخش جدل استعلایی (transcendental dialectic) از کتاب نقد عقل محض از قوه‌یی بنام عقل نیز نام می‌برد که سازنده سه تصور نفس و

۳۳



حامد احتشامی، سیدمحمد حکاک؛ نقد معرفت‌شناسانه هیوم و کانت بر متافیزیک

سال یازدهم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۴۰-۱۷

خدا و جهان است. هر یک از این تصورها حاصل یکی از قیاسهای سه‌گانه حملی، شرطی و انفصالی است و هر سه تصور نتیجهٔ اطلاق سه مقوله از مقولات فاهمه به ورای عرصه شهود حسیند. این عقل، عقل به معنی محدود کلمه است. در کانت عقل یک معنی گسترده هم دارد که شامل فهم و حس نیز میشود (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۵۶). بدیهی است که عقل بمعنی محدود، سهمی در معرفت ندارد.

مقولات فاهمه

پیش از این به مقولات فاهمه اشاره شد. اکنون در تفصیل آن می‌گوییم

از نظر کانت، اقسام قضایایی را که ذهن صادر میکند میتوان تحت چهار وجهه‌نظر قرار داد: کمیت، کیفیت، نسبت و جهت. قضایا تحت هر یک از این چهار وجهه‌نظر، به سه قسم تقسیم میشوند. از نظر کمیت، قضیه یا کلی است یا جزئی یا شخصی. از لحاظ کیفیت هر قضیه‌یی یا ایجابی است یا سلبی یا عدولی. از وجهه‌نظر نسبت، قضیه به حملی و شرطی و انفصالی و از وجهه‌نظر جهت، به ظنی و وقوعی و یقینی تقسیم میشود. بنابراین، ما دوازده قسم قضیه یا دوازده نوع فهم داریم، یعنی آنچه را به حس دریافته‌ایم به دوازده طریق ممکن است تفسیر کنیم. تقسیمات کانت از قضایا و نیز اصطلاحات او چنانکه روشن است، در کل همان است که در منطق سنتی ارسطویی است؛ با تفاوتی. گفتیم صدور هر حکمی دربارهٔ هر چیزی قرار دادن آن چیز است تحت مقوله‌یی خاص. بنابراین از هر حکمی میتوان یک مقوله استخراج و استنباط کرد. از اینرو، به تعداد احکام، مقوله داریم (حکاک، ۱۳۹۲: ۶۵).

این مقولات عبارتند از: وحدت، کثرت، تمامیت (مربوط به وجهه‌نظر کمیت)، واقعیت، سلب، حصر (مربوط به وجهه‌نظر کیفیت)، جوهر، علیت، مشارکت (مربوط به وجهه‌نظر نسبت)، امکان - امتناع، وجود - عدم، ضرورت - امکان خاص (مربوط به وجهه‌نظر جهت).

این دوازده مقوله، همه صور پیشینی شناختند، یعنی اموری مربوط به ذهن ما و نه عالم خارج هستند. مثلاً علیت و معلولیتی در عالم خارجی و بین اشیاء بیرون از ذهن وجود ندارد. اما این امر موهوم نیز نیست، چنانکه هیوم میپنداشت. بلکه واقعیتی عینی است، منتهی به این معنی که مربوط به ذهن آدمی است. همگان جهان را اینطور میفهمند و فهمی غیر از این ممکن نیست (همان: ۶۶).

با توجه به تحلیل تجربه یا معرفت اعیان، نظر کانت نسبت به متافیزیک مشخص میشود. اگر نقد استعلایی او را یک متافیزیک در نظر بگیریم، بعنوان یک دانش ممکن است و اگر کل نظام قضایای پیشین مربوط به علم طبیعی خالص تنظیم شود، متافیزیکی طبیعی خواهیم داشت. اما متافیزیک بمعنی بحث درباره اموری که از طریق شهود حسی وارد نشده‌اند، همچون خدا و نفس که مستلزم اطلاق مقولات به فراتر از تجربه است، ناممکن است.

علاوه بر این، کانت برای اثبات عدم اعتبار متافیزیک، طی دو بحث مغالطات عقل محض و تعارضات عقل محض، به اثبات ناتوانی متافیزیک از بحث محصل در باب اموری همچون نفس، خدا و اختیار میپردازد. البته، از آنجا که او دغدغه مسائل متافیزیک را دارد، این مسائل را رها نمیکند و در نقد عقل عملی به اثبات آنها میپردازد. حاصل آنکه، از نظر کانت سه مسئله اساسی متافیزیک، یعنی خدا، نفس و اختیار، اگرچه توسط عقل محض یا عقل نظری قابل نفی و اثبات نیستند و همین است معنی ناممکن بودن متافیزیک - توسط عقل عملی یا احکام وجدان قابل اثباتند. او احکام وجدان را جز بر پایه قبول این سه مسئله نامفهوم میداند.

سنجش

گفتیم هیوم با تحقیق معرفت‌شناسانه درباره مفاهیم اصلی مابعدالطبیعه



و موهوم دانستن آنها - بدلیل آنکه انطباعی برای آنها نمی‌یابد- نتیجه می‌گیرد که این دانش بیمعنی است. ما از میان آن مفاهیم، تحقیق او در باب علیت که مهمترین تحقیق و تأمل او در اینباب است را به اختصار بیان نمودیم.

نقد سخنان هیوم در باب علیت مجالی دیگر می‌طلبد. در اینجا همینقدر می‌گوییم که اگر بفرض نظر او در رد رابطه علی و معلولی میان اراده و فعل آدمی همچون حرکت دادن دست یا ایجاد یک تصور - چیزی که لاک آن را منشأ روشنترین تصور در باب علیت میدانند- صحیح باشد و بنابراین ما هیچ انطباعی نه از بیرون و نه از درون برای تصور علیت نداشته باشیم، هنوز جای این سؤال هست که آیا تبیین هیوم از نسبت علی و معلولی و تحویل آن به عادت، وافی به مقصود است؟ تصویری که ما از علیت داریم، تصور ایجاد کردن شیئی توسط شیئی دیگر است، با وجود یک رابطه ضروری بین وجود آن دو. این تصور اگر موهوم هم باشد، غیر آن چیزی است که از عادت برمی‌آید. در علیتی که هیوم آن را برخاسته از عادت میدانند، نه رابطه ایجاد کردن هست و نه رابطه ضروری وجودی، فقط توالی است و ضرورت عادت. بنابراین، گره تبیین علیت همچنان ناگشوده میماند و هیوم بر پایه تحقیقی که در باب آن نموده است، منطقاً مجاز به بیمعنی دانستن آن و در نتیجه بیمعنی دانستن متافیزیک نیست.

اساس تحلیل کانت درباره مابعدالطبیعه و ناممکن دانستن آن نیز اینست که معرفت آدمی ماده‌بی دارد و صورتی؛ ماده آن با شهود حسی می‌آید و صورت آن را ذهن در دو مرحله حس و فهم بدان میبخشد: در مرحله حس، زمان و مکان را و در مرحله فهم، دوازده مقوله را. معرفت آدمی یا عبارت دیگر جهانی که انسان میشناسد که جهان پدیدارهاست، بر پایه این صور پیشین بنا شده است و چیزی که از آن شهود حسی نداشته باشیم - همچون خدا و نفس - در دایره معرفت ما نمیگنجد. بنابراین مابعدالطبیعه که سه مسئله اساسی آن خدا، نفس و اختیار است، در حوزه معرفت آدمی، یعنی در قلمرو عقل نظری قرار نمیگیرد و از مسائل آن باید در حوزه عقل عملی بحث نمود و آنها را اثبات کرد.

بدیهی است نقد سخنان مفصل کانت دربارهٔ صور پیشین معرفت در مجال این مقاله نمیگنجد. در اینجا فقط به یک نکته در سنجش نظر او میپردازیم. آن نکته اینست که مسلماً ذهن هر صورتی را به هر ماده‌یی نمیدهد یا به بیان دیگر، هر شهودی تحت هر مقوله‌یی قرار نمیگیرد، بلکه آنچه از خارج می‌آید باید خصیصه‌یی داشته باشد تا ذیل یک مقوله معین قرار گیرد؛ چنانکه کانت نیز خود از چیزی بنام شاکل نام میبرد که واسطهٔ میان مقوله و شهود است. این شاکل در نظر او همان مقولهٔ متعین شده به تعینات زمان است؛ مثلاً شاکل جوهر عبارتست از دوام امر واقع در زمان. معنی این امر اینست که مقولات صورت محض و تهی نیستند بلکه محتوای معرفتی دارند و بر همین اساس است که هر شهودی را نمیپذیرند و هر مقوله‌یی به هر شهودی اطلاق نمیشود. مثلاً ذهن چرا مقولهٔ جوهر را به امری که در زمان دوام دارد اطلاق میکند؟ اگر این صرفاً یک نامگذاری است که ارزش معرفتی ندارد و بدان معنی است که فاهمه سهمی در معرفت ندارد و اگر حسابی در کار است، پس مقولات پیش از اطلاق به شهودها محتوایی دارند؛ جوهر معنایی دارد، علت معنایی دارد و... حال سؤال اینست که محتواهای این صور از کجا آمده‌اند؟ مسلماً از بیرون ذهن آمده‌اند. این سخن بدین معنی است که صورت محض پیشین ناممکن است. پس باید منشأ دیگری غیر از ذهن (فاهمه) برای آنها جست، وگرنه باید آن را فطری دانست که هم قولی است نادرست و تحکمی و هم خود کانت آن را مردود میداند.

با نظر به این نکته، اساس تحلیل کانت در باب معرفت و مبتنی دانستن آن بر صور پیشین فرو میریزد. به بیان دیگر، مقولاتی چون علیت و جوهر و ۳۷ عرض و وجود و امکان و ضرورت و ... دیگر صورتهایی نخواهند بود که ما به اشیاء میدهیم بلکه اموری مربوط به عالم واقع خواهند بود. بر این اساس باید گفت در متافیزیک که دو مسئلهٔ آن بعنوان نمونه علیت و وجوب و امکان است، میتوان در باب مثلاً خدا بعنوان علت‌العلل و واجب‌الوجود، بحثی مربوط به عالم واقع نمود. این سخن بدان معناست که متافیزیک در



بحث از مسائل خود دانشی ممکن یعنی معتبر است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هیوم و کانت هر دو در مخالفت با متافیزیک بمنزله یک دانش، در یک صف قرار میگیرند، اگرچه رویکرد آنها به این نتیجه و نیز نظرشان درباره عدم اعتبار متافیزیک متفاوت است. هیوم از طریق تقسیم متعلقات تفکر به نسبت‌های بین تصورات و امور واقع و یقینی دانستن احکام مربوط به اولی و غیریقینی دانستن قضایای مربوط به دومی، نتیجه میگیرد که احکام متافیزیک همه درباره امور واقعند. ولی کانت با تقسیم قضایا به تحلیلی و تألیفی از یکسو و پیشین و پسین از سوی دیگر، به چهار قسم قضیه میرسد: تحلیلی، تألیفی پیشین، تألیفی پسین و تحلیلی پسین که منطقی ناممکن است. از نظر او احکام متافیزیک تألیفی پیشین هستند.

هیوم با استناد به اصل لزوم مسبوق بودن تصورات به انطباعات و موهوم بودن هر تصویری که برگرفته از انطباعاتی نباشد، به این نتیجه میرسد که تصورات متافیزیکی همچون علیت و جوهر، موهومند؛ بنابراین دانش مابعدالطبیعه دانشی بیمعنی است. اما کانت چنین سخنی نمیگوید. از نظر او متافیزیک دانشی است ناممکن نه بیمعنی، بدان دلیل که مفاهیم آن - نظیر علت و جوهر - مقولات فاهمه‌اند که باید فقط به شهودهای حسی اطلاق شوند درحالیکه ما از آنچه در متافیزیک مورد بحث است - مثل خدا - شهود حسی نداریم.

از دیدگاه کانت مسائل متافیزیک بیمعنی و بی‌اهمیت نیستند بلکه او بجدّ دغدغه این مسائل را داشته، منتهی معتقد است در حوزه عقل عملی (practical reason) باید به آنها پرداخت.

بعلاوه، از نظر کانت نظر هیوم درباره مفاهیم مابعدالطبیعه و موهوم دانستن آنها موجب شک در کل معرفت انسانی میشود و او برای نجات از شکاکیت هیومی است که به نظریه مقولات میپردازد. کانت معتقد است چون مقولات ساختار استعلایی دهند، در همه آدمیان

یکسانند و هیچ کس جز در قالب آنها نمیتواند بفهمد و حکم کند. بنابراین چنین معرفتی که ماده آن از بیرون و صورت آن از ذهن است، معرفتی عینی است. کانت نظریه خود را ایدئالیسم استعلایی (transcendental idealism) مینامد و آن را با ایدئالیسم بمعنی متداول آن متفاوت میداند. منتهی جای این سؤال هست که آیا بین نظر او و نظر هیوم که اموری چون علیت و جوهر را غیر خارجی و مربوط به خود انسان میدانند، تفاوتی هست؟ نهایت آنکه، هیوم این امور را به ساحت روان و خیال آدمی مربوط میداند و کانت به فاهمه، یعنی هیوم برای آنها ارزش معرفتی قائل نیست ولی کانت قائل است. گذشته از این، هم دلایل هیوم در باب موهوم دانستن تصورات مابعدالطبیعه ناتمام است و هم تحلیل کانت درباره معرفت انسانی و اعتقاد او به صور پیشین معرفت و در نتیجه ناممکن دانستن متافیزیک، نادرست است.

منابع

- بریه، امیل (۱۳۸۵) *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۳۸۳) *کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران: حکمت.
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۵۵) «منشأ معنی مابعدالطبیعه»، *فلسفه*، شماره ۱، ص ۱۱۲-۱۰۵.
- حکاک، سیدمحمد (۱۳۸۰) *تحقیق در آراء معرفتی هیوم*، تهران: مشکوة.
- _____ (۱۳۹۰) *فلسفه تجربی انگلستان*، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۹۲) «صور پیشینی معرفت، آری یا نه»، *حکمت و فلسفه*، شماره ۳۳، ص ۶۳-۷۴.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱) *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- راسل، برتراند (۱۳۸۱) *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، تهران: پرواز.
- شولتز، دوان پی؛ شولتز، سیدنی الن (۱۳۸۴) *تاریخ روانشناسی نوین*، ترجمه علی‌اکبر سیف و گروه مترجمان، تهران: آگاه.
- فولکیه، پل (۱۳۷۷) *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.

- کاپلستون فردریک (۱۳۸۰ الف) *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۰ ب) *تاریخ فلسفه*، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش.
- کلباسی اشتری، حسین (۱۳۸۰) *سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی*، اصفهان: کانون پژوهش.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷) *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۳) *متافیزیک چییست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- Allison, H. E. (1992) The Originality of Kant's Distinction between Analytic and Synthetic Judgments. *Immanuel Kant, Critical Assessments*. Vol. II. London and New York: Routledge.
- Baxter, D. L. M. (2008) Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise. New York: Routledge.
- Drieschner, M. (2005) Popper and Synthetic Judgments Apriori. *Journal for General Philosophy of Science*. Vol. 36. No. 1. pp.49-61.
- Garrett, D. (2011) Hume's Theory of Ideas. *A Companion to Hume*. Elizabeth S. Radcliffe (ed.). Wiley-Blackwell. pp.41-57.
- Hartnak, J. (1968) *Kant's Theory of Knowledge*. translated by M. Holmes Hartshorne, London: MacMillan.
- Hume, D. (1992a) *A Treatise of Human Nature*. Oxford.
- _____ (1992b) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*. Oxford.
- Kant, I. (1960) *Critique of Pure Reason*. M. Beardsley (ed.). New York.
- Locke, J. (1991) *An Essay Concerning Human Understanding*. Peter H. Niddith (ed.). New York: Oxford University Press.
- Whitebeck, L. (1992) Can Kant Synthetic Judgments be made Analytic? *Immanuel Kant, Critical Assessments*. Vol. II. London and New York: Routledge.
- Urmson, J. O. (1991) *Berkeley*. New York, Oxford University Press.