

علاءالدین ملک‌اف*
(آذربایجان)

آکادمی ملی علوم آذربایجان

مقایسه معرفت‌شناسی مابعدالطبیعه از دیدگاه
ایمانوئل کانت و فیلسوفان و عارفان مسلمان

چکیده

تبیین و توجیه جایگاه و حدود عقل از زمره دغدغه‌های اصلی فیلسوفان معرفت‌پژوه بوده و هست. با وجود فاصله قابل توجه اصول و روشهای متفکران غربی و اندیشمندان اسلامی در مباحث حدود محدودیت‌های عقل، بین این دو جریان کلی فلسفه اختلاف‌نظر فاحش دیده می‌شود. به طور کلی آغاز و پایان شناخت طبیعت عقل است. به‌ویژه در فلسفه نقادی ایمانوئل کانت بحث عقل در مراحل ماوراءطبیعت مسدود شناخته شده است. پرسش اساسی این است که آیا خطای عقل در این زمینه‌ها به صورت سیستماتیک است یا اتفاقی؟ در پاسخ این پرسش دیدگاه‌های فیلسوفان متفاوت است.

در این مقاله نشان داده شده است که عقل چنانچه درباره غیر خود تعقل می‌کند، درباره خود نیز تعقل می‌کند. مؤسس فلسفه نقادی ایمانوئل کانت چیزی که خود جزم‌گرا نامیده است، خود به آن دکماتیسم دچار گردیده است. در حقیقت شیوه و متد ایمانوئل کانت در نشان دادن محدودیت‌های عقل با شیوه عارفان مسلمان تفاوت دارد. ایمانوئل کانت بر این بود که عقل از طبیعت به ماوراءطبیعت نمی‌تواند ورود کند. یعنی به نوعی ایمانوئل کانت بین طبیعت و ماوراءطبیعت خط‌کشی می‌کرد. در منطقه طبیعت هم عقل تنها باید به شناخت پدیداری اکتفاء نمود.

در حالی که عارفان مسلمان هیچ وقت قدرت کشف در مابعدالطبیعه را از عقل سلب ننموده‌اند. نیز وقتی عارفان و فیلسوفان اسلامی خاصه در حکمت متعالیه با همین پارادوکسهای عقل روبه‌رو می‌شدند، چطور از این بحران‌های خطرناک تفکر بیرون می‌آمدند و مانند کانت روی مابعدالطبیعه خط قرمز نمی‌کشیدند. در اینجا باید دقت نمود که در ادبیات عرفانی هم منظور عارفان از تحقیر عقل، تنها پایین‌تر نشاندن آن از جایگاه «شهود» است، نه بی‌ارزش قلمداد کردن آن. همچنین باید توجه کرد که عقل در نظر عارفان و فیلسوفان مسلمان مراحل عالیة مابعدالطبیعه را نمی‌تواند اکتشاف کند. آن مراحل را فقط شهود

* - دانشیار دانشکده تاریخ علم آکادمی ملی علوم جمهوری آذربایجان و استاد دانشکده الهیات جمهوری آذربایجان
<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764> aladdin.malikov@mail.ru

می‌تواند کشف کند. عارفان مسلمان کشف مراحل عالیة مابعدالطبیعه را به کشف صریح و ذوق صحیح حواله می‌کردند.

واژگان کلیدی: ایمانوئل کانت، فلسفه استعلایی، نقد عقل، حدود و محدودیت‌های عقل، خطای سیستماتیک عقل، طبیعت عقل، نقد عرفاء بر عقل، مابعدالطبیعه

درآمد (متد فلسفی ایمانوئل کانت)

فلسفه ایمانوئل کانت¹ که نقطه تلاقی فلسفه‌های عقلی‌مذهب و تجربه‌گرا در غرب است، بیش از آنکه نوعی ژرفکاوی متافیزیکی باشد، معطوف به ارزیابی و سنجش حدود توانایی و ناتوانی قدرت ادراک آدمی است. ایمانوئل کانت بر این باور است که ذهن آدمی فقط قادر بر ادراک امور زماندار و مکاندار است و به تعبیری دیگر ذهن آدمی با پوشاندن لباس مکان و زمان بر تن داده‌های حسی که از بیرون اخذ می‌شود، فعالیت ادراکی خود را انجام می‌دهد و بر این اساس فقط می‌تواند ظواهر و پدیدارها را ادراک کند و از ادراک ذوات یا نوم‌ها عاجز است. در همین راستا از آنجا که مفاهیمی همچون خدا، اختیار آدمی و خلود نفس از جمله مسائل جدلی‌الطرفین هستند یعنی می‌توان هم بر اثبات و هم انکار آنها، برهان اقامه کرد، اثبات آنها از طریق عقل نظری ممکن نیست و از راه عقل عملی یا همان اخلاق باید به اثبات این حقائق پرداخت. ایمانوئل کانت از جمله فیلسوفانی است که کوشیده است تا بر پایه بینش‌های فلسفی و اصول فکری خود یک نظام جامع فلسفی تأسیس کند. فلسفه او شامل معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه به معنای عام کلمه، فلسفه اخلاق، زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر، فلسفه دین فلسفه علم، تعلیم و تربیت و فلسفه سیاسی و برخی مباحث فلسفی دیگر است.

چنانکه می‌دانیم ایمانوئل کانت نیل به مقاصد إلهیات به معنی‌الأخص، یعنی اثبات حقایقی از قبیل وجود خدا و خلود نفس و اختیار را از طریق استدلال عقلی ناممکن می‌داند. مع‌الوصف او به خدا و جاودانگی نفس در عالم آخرت و نیز به آزادی اراده و اختیار آدمی معتقد است و این معانی را در فلسفه اخلاق خود، بدون استعانت از دلایل مبتنی بر مفاهیم عقلی اثبات کرده است و آنگاه از رهگذر فلسفه اخلاق به دین رسیده است. بنابراین فهم آراء دینی او موقوف به آشنایی با فلسفه اخلاق اوست و آشنایی با فلسفه اخلاق او نیز مستلزم آگاهی از اصول معرفت‌شناسی وی و نتایج حاصل از آن است.

بررسی اجمالی فلسفه استعلایی ایمانوئل کانت

فلسفه ایمانوئل کانت فلسفه "transcendental" است. به این معنا که فلسفه ایمانوئل کانت استعلایی است. "transcendental" صفت منسوب است. "al" در آخر کلمه "transcendental" در زبان انگلیسی به معنای نسبت است. یعنی باید یک چیز "transcendent" باشد تا اینکه چیزی به آن منسوب شود. آن چیز، موجود استعلایی است. به عبارت دیگر "transcendent" در نظر کانت عقل است.

¹ Kant, E. (1724-1804).

موجود "transcendental" چیزی است که از یک منطقه به یک منطقه دیگر گذر کند. البته لزوماً به این معنا نیست که منطقه دوم علو مقام داشته باشد. اصل همین عبور و گذر را "transcendent" می‌گویند. در فلسفه ایمانوئل کانت، چون عقل از منطقه طبیعت به منطقه ماوراءطبیعت گذر می‌کند، به آن فلسفه "transcendental" می‌گویند. به صورت کلی می‌توان گفت فلسفه ایمانوئل کانت به موجود "transcendent" تمرکز و آن را مطالعه می‌کند. ساختها و محدودیت‌های آن را تبیین می‌کند. آن فلسفه‌ای که موجود "transcendent" را مطالعه می‌کند، فلسفه "transcendental" نامیده می‌شود.

"transcendental" را در زبان فارسی به استعلائی ترجمه می‌کنند. نقطه‌ای که اینجا به نظر می‌رسد، اینست که در ترجمه کلمات فلسفه غرب نباید از کلمات ارزشی در زبان فارسی استفاده نمود. به نظر می‌رسد "transcendental" را به تراگذرنده وار و "transcendent" را به ترا گذرنده ترجمه کنند بهتر است. زیرا پسوند «وار» در زبان فارسی به چهار معنا به کار می‌رود:

- 1- دارندگی مثل امیدوار
- 2- شایستگی مثل شاهوار
- 3- همانندی مثل دیوانه‌وار
- 4- نسبت و اتصاف مثل بزرگوار¹

منظور ما در اینجا معنای چهارم، به معنای نسبت و اتصاف است. یعنی چیزی که گذرنده بودن به آن منسوب است.

ایمانوئل کانت فلسفه خود را "transcendent" که صفت فاعلی است نمی‌داند. بلکه "transcendental" می‌داند زیرا درباره موجود "transcendent" بحث می‌کند. "transcendent" چیزی است که از منطقه ای به منطقه دیگر انتقال می‌ورزد. به عبارت دیگر چیزی است که از منطقه خودش ترا می‌گذرد و به منطقه دیگری وارد می‌شود. لذا در نظر ایمانوئل کانت ماوراءطبیعت غیر مابعدالطبیعه است. با این توضیح که دانشی که از ماوراء طبیعت بحث می‌کند مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. ناگفته پیداست که فلسفه اسلامی هر دو مفهوم ("transcendental" و "transcendent") را در خود جای داده است.²

ایمانوئل کانت و مابعدالطبیعه

در پی بحرانی که از زمان رنه دکارت¹ در فلسفه اروپایی در مسائل و مباحث معرفت‌شناسی پدیدار آمد و تقابل و تعارضی که میان عقلی‌مذهبان و تجربی‌مذهبان بروز کرد، ایمانوئل کانت که از دیدگاه‌های

¹ Hassan, A. (1375). Farhang-e Amid (5th ed). Tehran: Amir Kabir Publisher. (p.49).

² Shahrudi, A.A. (1380). Feza ve zaman der fizik va metafizik (1st ed. vol.1). Iran: Eshraq Publisher. (p. 122).

فيلسوفان هر دو مكتب آگاهی داشتند قدم به میدان نهاد تا بدین بحران خاتمه بخشند و علت اصلی بحران و سر سرگشتگی فیلسوفان را منکشف و آشکار کند.

عقلی‌مذهبان به عقل و مفاهیم عقلی اصالت و اولویت می‌دادند و برای معرفت حسی در شناسایی شأن مستقلی قائل نبودند. در مقابل اینان، تجربی‌مذهبان برای معرفت حسی اهمیت و اولویت اساسی قائل بودند و مفاهیم کلی و عقلی را محصول فرعی معرفت حسی می‌انگاشتند. از این رو هر دو گروه در گشودن گره معرفت آدمی درمانده بودند، چنانکه فلسفه عقلی‌مذهبان به نتایج عجیبی از قبیل «هماهنگی پیشین‌بنیاد لایب نیتس² و یا نظریه رؤیت فی‌الله مالبرانش³ منجر شده بود. و فلسفه تجربی‌مذهبان نیز در آثار دیوید هیوم⁴ به شکاکیت انجامیده بود.

راهل ایمانوئل کانت

ایمانوئل کانت برای حل این بحران معتقد است:

«در اینکه همه شناخت، با تجربه حسی آغاز می‌شود هیچ شک نیست... اما هر چند همه شناخت ما با تجربه آغاز می‌شود، از اینجا لازم نمی‌آید که شناخت، یکسره از تجربه ناشی شود...»⁵

راهل ایمانوئل کانت، اجمالاً اینست که ما در شناسایی علاوه بر مواردی که از طریق تجربه حسی از عالم خارج کسب می‌کنیم از ذهن خود نیز عناصری را در کار می‌آوریم که جزء ضروری ساختار ذهن ما هستند و شرط لازم معرفت محسوب می‌شوند و شناسایی حاصل ترکیب و تلفیق مواد مکتسب از عالم خارج و عناصر پیشینی اضافه شده از ذهن است که اولی در حکم ماده شناسایی و دومی در حکم صورت آن است.

ایمانوئل کانت بر این است که ماوراءطبیعت آن چیزی است که واقع است. ولی ما بعدالطبیعه به عنوان علم وجود دارد. لذا ایمانوئل کانت به آن کار ندارد. و ادعا می‌کند که ما نمی‌توانیم با عقل به قسمت ماوراءطبیعت عبور کنیم.

ایمانوئل کانت می‌گوید:

«زمانی بود که متاگیتیک (متافیزیک) شاهبانوی همه دانش‌ها خوانده می‌شد، و اگر خواست را برابر واقعیت بگیریم، متاگیتیک به سبب اهمیت ممتاز برابر ایستای خود، برآستی این عنوان افتخاری را سزاوار نیز بود. اما امروز رسم زمانه چنان است که به متاگیتیک سراسر بی‌حرمتی شود، و این بانو طرد شده و

¹ Descartes, R. (1596-1650).

² Leibniz, G.W. (1646-1716).

³ Malebranche, N. (1638-1715).

⁴ Hume, H. (1711-1776).

⁵ Kant, E. (1362). Sanjeshe Kherade Nab (1st ed). (Mir Shemsoddin. Adib. Soltani, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publisher. (1781). B1.

رها گشته، مانند هکابه¹ شکایت می‌کند: دی بر اوج قدرت، و خدایگان، با فرزندان و دامادان بسیار...، ولی اکنون تبعید شده و بینوا...»².

کانت بحثش را با این سؤال آغاز نمود که آیا شرائط تحقق یک علم در مابعدالطبیعه وجود دارد؟ کانت به این نتیجه می‌رسد که چنین شرائطی امکان‌پذیر نیست. لذا باید علم خود را در تجربه منحصر کنیم. از این رو نوعی تحدی‌گری می‌کند و می‌گوید:

«بنابراین، همه متعاطیان مابعدالطبیعه مادام که پاسخ رضایت‌بخشی بدین پرسش که شناسایی‌های تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است نداده‌اند، رسماً و قانوناً از سمت خود معاندند. چرا که اینان اگر از جانب عقل محض، چیزی برای عرضه به ما آورده‌اند، اعتبار‌نامه‌ای 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 آنان را خورده‌اند، بی‌آنکه به دستاورد آنان نظری اندازند جملگی از آنان روی برتابند»³.

چرا ایمانوئل کانت ادعا می‌کند که ما نمی‌توانیم با عقل به قسمت ماوراءطبیعت عبور کنیم؟ در پاسخ به این پرسش ایمانوئل کانت در بند 51 کتاب تمهیدات چهار مسئله اساسی مابعدالطبیعه را بیان می‌کند. یعنی چهار تا وضع و وضع مقابل را می‌آورد:

«تعداد تصورات متعالی بیش از چهار نیست و این درست برابر با تعداد انواع مقولات است، و هر یک از آنها منحصراً ناظر به تمامیت مطلق⁴ سلسله شرائط امری است که به صورت مشروط آمده است. همچنین به ازاء این چهار تصور مربوط به جهان، فقط چهار نوع قضایای جدلی‌الطرفین در عقل محض وجود دارد که صرف جدلی بودن آنها، دال بر این است که مقابل هر یک از آنها قضیه نقیضی هست مبتنی بر اصولی از عقل محض که نسبت به هر دو جانب بالسویه معتبر است و این تناقضی است که با دقیق‌ترین فنون متافیزیکی نیز نمی‌توان از بروز آن جلوگیری کرد، بلکه خود عاملی است که فیلسوفان را وادار می‌کند تا در جستجوی نخستین سرچشمه‌های عقل محض، به عقب بازگردند. این تعارض، که به گزاف اختراع نشده بلکه مبتنی بر ماهیت عقل آدمی است و لذا اجتناب‌ناپذیر و بی‌پایان است، مشتمل بر چهار قضیه ذیل و قضایای نقیض آنهاست.

1 - وضع⁶

جهان، از لحاظ زمان و مکان آغازی (مرزی) دارد.

وضع مقابل⁷

جهان، از لحاظ زمان و مکان، نامتناهی¹ است.

¹ شاهپانوی ترویا (Troja)، همسر پریاموس (Priamos)، شاه آن سرزمین.

² Kant, E. (1362). Sanjeshe Kherade Nab (1st ed). (Mir Shemsoddin. Adib. Soltani, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publisher. (1781). (p. 10).

³ Kant, E. (1370). Tamhidat (2nd ed). (Haddad. Adel, Trans). Tehran: Daneshgahi Publisher. (1783). (p. 114).

⁴ absolute completeness

⁵ antinomy

⁶ thesis

⁷ antithesis

2 - وضع

همه چیز در جهان، مرکب از اجزاء بسیط است.

وضع مقابل

هیچ چیز بسیط نیست، بلکه همه چیز مرکب است.

3 - وضع

در جهان علت‌هایی بر حسب اختیار وجود دارد.

وضع مقابل

اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است.

4 - وضع

در سلسله علل جهان، واجب‌الوجودی هست.

وضع مقابل

در این سلسله هیچ امری واجب نیست، بلکه همه چیز ممکن است»².

برای اختصار در اینجا فقط به وضع و مقابل وضع اول ایمانوئل کانت اشاره می‌گردد.

ایمانوئل کانت می‌گوید مثلاً دو نظر وجود دارد:

1- وضع: جهان از نظر زمان و مکان آغازی دارد. برهان می‌آورند.

2- وضع مقابل: جهان از لحاظ زمان و مکان نامتناهی است. برهان می‌آورند.

در این قسمت، طرفداران دو گروه وضع و مقابل وضع در فلسفه اسلامی کاملاً نشان داده می‌شوند:

در فلسفه اسلامی متکلمین بر وضع استدلال می‌کنند یعنی فائند بر اینکه جهان از لحاظ زمان و مکان

آغازی دارد. افرادی مثل ابوحامدغزالی³ هم این امر را می‌پذیرند. ابن‌سینا⁴ هم قائل به عدم تناهی زمان

است.⁵ او بر این است چون جسم داریم مکان و فضا هم داریم. ولی قائل به تناهی مکان است.⁶ شیخ اشراق⁷

هم نظریه ابن‌سینا را پذیرفته است. ولی ملاصدر اشیرازی⁸ می‌گوید: زمان نامتناهی است. در موضوع مکان

¹ infinite

² Kant, E. (1370). Tamhidat (2nd ed). (Haddad. Adel, Trans). Tehran: Daneshgahi Publisher. (1783). (pp. 187-188).

³ Al-Ghazali (1058-1111)

⁴ Avicenna [Ibn Sina] (980-1037)

⁵ Avicenna. (1404). AH. The book of Healing, Tabiiyyat. Qom: Mar`ashi Najafi Library Publisher. maqaleye- dovom. Fasl yazdahhom. (p. 157).

⁶ Avicenna. (1404). AH. The book of Healing, Tabiiyyat. Qom: Mar`ashi Najafi Library Publisher. maqaleye- dovom. Fasl hashtom. p. 137

⁷ Suhrawardi, Sh.Y. (1154-1191)

⁸ Shirazi [Mulla Sadra] (1571-1640)

همه فیلسوفان اسلامی جز ملاصدرا شیرازی قائلند بر اینکه مکان متناهی است. ملاصدرا شیرازی می‌گوید اصل مکان متناهی نیست، بلکه مکانی که در فضا است متناهی است.¹ چنانچه دیدیم ملاصدرا شیرازی وضع مقابل را تقویت می‌کند. یعنی قائل به عدم‌تناهی زمان و مکان است. وی می‌گوید: چون مکان و فضا داریم جسم داریم. البته در فیزیک امروز هم فضا را تابع جسم نمی‌دانند.

ایمانوئل کانت در مورد این چهار تا مسئله مذکور می‌گوید:

«می‌توان گفت که تمامی فلسفه استعلایی "transcendental philosophy"، که مقدمه ضروری هر مابعدالطبیعه‌ای است جز حل کامل همین مسأله‌ای که اینجا مطرح شده نیست، منتها با شیوه‌ای منظم و شامل تمام جزئیات؛ پس می‌توان گفت که تاکنون ما هرگز فلسفه استعلایی نداشته‌ایم؛ زیرا آنچه بدین نام موسوم است در واقع بخشی از مابعدالطبیعه است و حال آنکه قبلاً با این علم باید امکان مابعدالطبیعه را محرز ساخت و هم از این روست که باید بر هر مابعدالطبیعه‌ای مقدم باشد. فقط برای جواب مقتضی به این یک سؤال، نیازمند علم کاملی هستیم که محروم از کمک علوم دیگر، خود کاملاً علم جدیدی است و بنابراین عجیب نیست اگر حل این مسئله با دشواری و رنج و حتی ابهام همراه باشد».²

یعنی به عبارتی ایمانوئل کانت بر این است که فلاسفه می‌خواستند به نتیجه برسند، اما آیا رسیدند؟ بالأخره زمان و مکان متناهی است یا غیرمتناهی؟ ایمانوئل کانت اینجا به تأمل مشغول می‌شود و نتیجه تأملش هم به خط‌کشی میان طبیعت و ماوراءطبیعت منتهی می‌شود. ولی ایمانوئل کانت باید به این پرسش پاسخ دهد که به چه دلیل اجازه نداریم از طبیعت به ماوراءطبیعت عبور کنیم؟

ایشان در پاسخ می‌گوید آنچه که در علم بودن دخالت دارد در مابعدالطبیعه وجود ندارد، بنابراین عقل نمی‌تواند در ماوراءطبیعت اکتشاف کند. از اینجا نتیجه می‌گیرد که عقل حق ندارد به سراغ این نوع مسائل برود چون تناقض‌نما و تناقض‌ساز است.

ایمانوئل کانت در اینجا هم به خاطر دلایل متفاوت و دوسویه، علمی نبودن مابعدالطبیعه را مطرح می‌کند:

«برجا ماندن مابعدالطبیعه یا فروریختن آن، بالنتیجه موجودیت آن، یکسره در گرو حل این مسئله است. همه کس می‌تواند آراء خود را در مابعدالطبیعه به گونه دلخواه خویش موجه جلوه دهد و می‌تواند نتایج را تا آنجا بر روی هم بینبارد که ما را دچار خفقان سازد، اما مادام که مقدمتاً نتوانسته باشد بدین پرسش پاسخی رضایت‌بخش دهد، من به خود حق می‌دهم که بگویم: این همه، فلسفه بی‌پایه و بی‌حکمت کاذب است. شما به نام عقل محض سخن می‌گویید و به زعم خویش آن را آفریننده شناسایی‌هایی مقدم بر تجربه

¹ Shirazi. (1423). AH. Hikmat al-muta`Aliya fi-l-asfar al-`aqliyya al-arba`a. (1st ed). Beirut: Syndicate of publishers Union in Lebanon publisher. Vol. 4. (p. 34).

² Kant, E. (1370). Tamhidat (2nd ed). (Haddad. Adel, Trans). Tehran: Daneshgahi Publisher. (1783). (p. 115).

می‌دانید، آن هم نه فقط از طریق تحلیل مفاهیم معلوم بلکه با استفاده از رابطه‌های جدیدی که مبتنی بر اصل امتناع تناقض نیست و مع‌هذا می‌پندارید که آنها را به خیال خود با قطع نظر از تجربه ادراک می‌کنید»¹. ایمانوئل کانت بر این است که هم قائلان به متناهی و هم قائلان به غیرمتناهی برهان می‌آورند. نتیجه برهان‌ها هم متناقض است. چون واقع متناقض نیست پس عقل که موجود اکتشافگر و بلندپرواز است از محدوده خودش بیرون رفته است. برای اثبات این، ایمانوئل کانت از تاریخمندی عقل کمک می‌گیرد. ایمانوئل کانت می‌گوید هر دو گروه برهان‌شان درست است. ولی چون به تناقض دچار می‌شویم. واقع هم متناقض نیست. یعنی یکی از اینهاست. پس عقل نمی‌تواند وارد این حوزه از مباحث شود. ایشان در کتاب تمهیدات اصل و رویکرد مسئله را این‌طور بیان می‌دارد:

بند 52:

«اینک ما شاهد حیرت‌انگیزترین پدیده عقل آدمی هستیم که نظیر آن در هیچ مورد استعمال دیگری از عقل مشهود نیست. اگر، طبق معمول، پدیدارهای عالم حواس را به عنوان نفس‌الامر اشیاء تصور کنیم، و باز اگر، چنانکه معمول است، اصول [حاکم بر] ارتباط آن پدیدارها را اصولی بدانیم که نه صرفاً در تجربه، بلکه به نحو عام در خصوص نفس‌الامر اشیاء معتبر است، و در واقع اگر نقادی ناگزیر خود را نادیده انگاریم، تضاد دور از انتظاری پیدا می‌شود که رفع آن هرگز به طریقه جزمی معمول، ممکن نیست، چرا که می‌توان هم وضع و هم وضع مقابل را با دلایلی بالسویه بدیهی و واضح و خدشه‌ناپذیر – که من خود صحت همه آن را تضمین می‌کنم – اثبات کرد، و بدین‌سان عقل می‌بیند که در خودش، علیه خودش، دودستگی به وجود آمده است و این وضعی است که شکاکان را به وجد می‌آورد، اما فیلسوفان نقاد را می‌باید به نگرانی و تأمل وادارد»².

بند 53:

«در مابعدالطبیعه می‌توان به طرق عدیده مرتکب خطا شد بی‌آنکه ترسی از بر ملاحظیدن خطا در کار باشد، چون تنها چیزی که لازم است اینست که ما با خود به تناقض نیفتیم، که این نیز در قضایای تألیفی – ولو بکلی موهوم – به سهولت ممکن است، و در تمام مواردی که مفاهیمی را باهم تألیف می‌کنیم که تصور محضند و نمی‌توان آنها را (با تمامی محتواشان) به تجربه - برد، رد [قول] ما با تجربه به هیچ روی ممکن نیست. زیرا چگونه می‌توان با تجربه معلوم ساخت که جهان، آیا از ازل موجود بوده یا آغازی دارد، یا اینکه ماده، آیا به نحو نامتناهی قابل انقسام است یا از اجزاء بسیط ترکیب شده است. این‌گونه مفاهیم، حتی در بزرگترین تجربه ممکن نیز قابل عرضه نیست و نادرستی رأی را که اظهار یا انکار می‌شود با این محک نمی‌توان کشف کرد.

تنها مورد ممکن که در آن، عقل، برخلاف میل خود، جدل پنهانی خود را، که به غلط آن را اعتقاد جزمی Dogma خود وانمود می‌کند. هویدا خواهد ساخت، آنجاست که [نخست] قولی را بر اساس یک اصل

¹ Kant, E. (1370). Tamhidat (2nd ed). (Haddad. Adel, Trans). Tehran: Daneshgahi Publisher. (1783). (pp. 112-113).

² این نکته و نیز برجسته نمودن جمله بلد شده را و امدار آیت‌الله استاد علی عابدی شاهرودی هستیم.

عام‌القبول مدلل می‌سازد و [سپس] دقیقاً نقیض آن را بر اساس اصل دیگری که همان اندازه مورد قبول است، با استدلالی در نهایت صحت، استنتاج می‌کند. این همان وضعی است که در اینجا ما در خصوص تصورات طبیعی چهارگانه عقل با آن مواجهیم که از یک سو از آنها چهارقول و از سوی دیگر به همان تعداد نقیض آن اقوال ناشی می‌شود که هر کدام با استنتاج صحیح از اصول عام‌القبول، به اثبات رسید، و از این طریق مغالطه جدلی عقل محض در استفاده از این اصول، که در غیر این صورت تا ابد پنهان می‌ماند، آشکار می‌گردد.

بنابراین، این آزمایش در حکم فصل‌الخطابی [Crucial experiment] است که ضرورتاً باید خطایی را که مفروضات عقل مستتر است، بر ما مکشوف سازد.¹ ممکن نیست که از دو قضیه متناقض، هر دو کاذب باشد، مگر آنکه آن مفهومی که در اساس آن هر دو قرار دارد خود بالذات متناقض باشد. مثلاً این دو قضیه که: دایره چهارگوش گرد است و دایره چهارگوش گرد نیست، هر دو کاذب است. اولی که می‌گوید دایره مذکور گرد است کاذب است چون آن دایره چهارگوش است. اما اینکه گرد نیست، یعنی گوشه دارد نیز کاذب است، چون دایره است. زیرا نشانه منطقی متمنع بودن یک مفهوم، دقیقاً این است که با فرض آن، دو قضیه متناقض [مبتنی بر آن]، هر دو کاذب خواهد بود و چون میان آن دو، قضیه ثالثی نمی‌توان تصور کرد، تصور هیچ امری منطقاً از رهگذر آن مفهوم، ممکن نیست.²

در اینجا بالأخره راه حل ایمانوئل کانت این است که عقل نباید به حوزه مابعدالطبیعه وارد شود. چرا که در این حوزه جز حیران ماندن چیزی کسب نکرده و نخواهد کرد.

بحران و راه حل چهارچوب عقل در فلسفه اسلامی

این بحث معرفت‌شناختی در حوزه فلسفه اسلامی یک روند دیگری داشته است. ابن‌سینا و ملاصدرا شیرازی را فرض بگیریم: هر دو اگر برهان آورند یکی بر بود چیزی و دیگری بر نبود چیزی. در نتیجه هر دو بر این متفق خواهند بود که یکی از این دو برهان نیست و قطعاً یکی از اینها برهان‌نماست نه برهان. حتماً در یکی از اینها مغالطه به کار رفته، لذا ماده یا صورتاً اشتباهی رخ داده است. مثلاً در حوزه فلسفه اسلامی ابن‌سینا قائل به حرکت جوهری نیست. و این را با ادله قطعی اثبات می‌کند. ولی ملاصدرا شیرازی معتقد است که هر دو دلیل نمی‌تواند صحیح از آب درآید. لذا وقتی بحث از حرکت جوهری می‌کند، می‌نویسد:

¹ لذا من خواهان آنم که خوانندگان کتاب نقد عقل، این تعارض‌ها را مخصوصاً مورد توجه قرار دهند، زیرا چنین به نظر می‌رسد که طبیعت خود، آن را برای آن ترتیب داده است تا جلوی بلندپروازی عقل را در ادعاهای گستاخانه‌اش بگیرد، و آن را به آزمودن خود وادار سازد. من خود مسؤلیت صحت هر دلیلی را که در اثبات وضع و همچنین وضع مقابل آورده‌ام به عهده می‌گیرم و لذا متعهد می‌شوم حتمی بودن این تعارض اجتناب‌ناپذیر عقل را اثبات کنم. اگر این نمود عجیب، خواننده را برانگیزد تا برای آزمودن مفروضاتی که شالوده آن است به عقب باز گردد، وی خود را ناچار خواهد دید که همراه با من در مباحث اولیه تمامی شناسایی حاصل از عقل محض، عمیقاً به تقصیر پردازد. (ایمانوئل کانت).

² Kant, E. (1370). Tamhidat (2nd ed). (Haddad. Adel, Trans). Tehran: Daneshgahi Publisher. (1783). (pp. 188-190).

«فأعلم أولاً أنّ المتبّع هو البرهان»¹.

ملاصدرا شیرازی وجود حرکت جوهری را اثبات می‌کند. مهم اینکه ملاصدرا شیرازی اول کاری که می‌کند همه برهان‌های این‌سینا را خدشه‌دار می‌کند و بعد برهان‌های اثبات حرکت جوهری را ردیف می‌کند. فلاسفه اسلامی در همچنین مواقعی نتیجه می‌گیرند که 1- محدودیت‌های عقل را باید با عقل بررسی کرد. نه اینکه با خطکشی به یک طرف ممنوع کرد. 2- فلسفه اسلامی مدعی است که ذهن انسان قابلیت کشف واقع را دارد. ولی ایمانوئل کانت می‌گوید عقل اساساً قدرت شناسائی آنچه وراء تجربه است ندارد. بنابراین علمی به نام مابعدالطبیعه وجود ندارد. بر این اساس باید تمامی فلسفه‌های اسلامی تعطیل شود. چون در پی کشف وراء تجربه هستند. پس ایمانوئل کانت عقل‌گرای محض نیست، همچنین تجربه‌گرای محض هم نیست. چون قائل است که اگر عقل نباشد تجربه امکان ندارد.

ارزیابی راه‌حل ایمانوئل کانت در معرفت‌شناسی مابعدالطبیعه

ایمانوئل کانت نتیجه می‌گیرد و می‌گوید از این تناقض به دست می‌آید عقل توانائی درک این مسائل را ندارد. وی همچنین بر است که هم دلیل وضع و هم دلیل وضع مقابل صددرصد درست است. از حیث برهان بودن هم هر دو صددرصد درست است. در اینجا جا دارد یک سؤال اساسی از ایمانوئل کانت پرسیده شود، و آن اینکه: با چه مجوزی می‌گویید هر دو برهان صحیح است؟ از آنجا که ایمانوئل کانت می‌گوید:

«می‌توان هم وضع و هم وضع مقابل را با دلایلی بالسویه بدیهی و واضح و خدشه‌ناپذیر— که من خود صحت همه آن را تضمین می‌کنم— اثبات کرد»².

به نظر ایمانوئل کانت همه فیلسوفان اسلامی جزمی‌گرا هستند. ایمانوئل کانت در تعریف خود جزمی را به کسانی اطلاق می‌کند که، می‌گویند ما به نفس‌الأمر اشیاء دسترسی داریم. کسانی که ادعا می‌کنند با فلسفه می‌توان به «نومن کانت» دسترسی یافت. زیرا او معتقد است فیلسوفان اسلامی معتقدند عقل می‌تواند در ماوراءطبیعت اکتشاف کند. اصولاً فلسفه‌هایی که معتقد به کشف از واقع فی‌نفسه هستند در نظر کانت جزمی می‌باشند. یعنی قائلند به اینکه کشف از واقع امکان‌پذیر است. در حالی که به نظر می‌رسد جزم یا دگم به فلسفه‌هایی گفته می‌شود که ادعا دارند در این فلسفه‌ها، در مسائل اکتسابی امکان خطا وجود ندارد. ایمانوئل کانت فلسفه را به سه قسم تقسیم می‌کند:

- 1- شک‌گرایانه
- 2- جزمی‌انگاران
- 3- نقادانه

¹ Shirazi. (1423). AH. Hikmat al-muta`Aliya fi-l-asfar al-`aqliyya al-arba`a. (1st ed). Beirut: Syndicate of publishers Union in Lebanon publisher. Vol. 3. (p. 87).

² Kant, E. (1370). Tamhidat (2nd ed). (Haddad. Adel, Trans). Tehran: Daneshgahi Publisher. (1783). (p. 188).

ایمانوئل کانت خودش را در مقابل فیلسوفان شکاک و جازم، نقاد می‌نامد. اینجاست که خود کانت قائل به یک نوع جزم‌گرایی شده که خودش آن را قبول نمی‌کند.

اولاً، هیچ کس نمی‌تواند بگوید من تضمین می‌کنم. زیرا که هیچ کس همه راه‌های خطای ذهن بشر را شمارش نکرده است.

ثانیاً، خود این حرف از جزم‌گرایی حرف‌هاست.

البته الآن همه اینها در فلسفه علم، نه فقط برای اثبات‌گرایان و ابطال‌گرایان بلکه برای کسانی هم که به نظریه به مثابه ساختار قائلند، جاافتاده است.

فیلسوفان اسلامی می‌گویند: عقل می‌تواند کشف از حقائق بکند. عقل می‌تواند در وراء تجربه اکتشاف کند. ولی کانت می‌گوید: عقل اساساً قدرت شناسایی آنچه در وراء تجربه است را ندارد. از این رو، باید در نتیجه فلسفه کانت بساط فلسفه اسلامی جمع شود. چون کانت می‌گوید عقل فقط در محدوده تجربه توان اکتشاف دارد.

البته این هم درست است که در فلسفه اسلامی فیلسوفان قائلند به اینکه فیلسوفان خطا می‌کنند. اما سؤال این است که آیا این خطا سیستماتیک است یا نه؟ فیلسوفانی مانند رنه دکارت معتقدند که عقل ما خطا می‌کند اما خطای عقل به خاطر نقص عقل و به تعبیر دیگر سیستماتیک و از نظام عقل بر نمی‌خیزد. اما کانت قائل است که عقل در موضوعات ماوراءطبیعت خطای سیستماتیک دارد. در حالی که فیلسوفان اسلامی می‌گویند دانش اکتسابی ممکن است خطا داشته باشد. ولی به این معنا نیست که نهاد و ذات عقل خطامند است.

آیا خطای عقل به صورت سیستماتیک است یا اتفاقی؟

در پاسخ این پرسش دیدگاه‌های فیلسوفان متفاوت است:

- رنه دکارت: عقل گاهی در مباحث مابعدالطبیعی خطا می‌کند ولی این به صورت اتفاقی است.

- ایمانوئل کانت: عقل نظری در مباحث ماوراءالطبیعی به صورت سیستماتیک خطا می‌کند.

- فیلسوفان اسلامی: مثل ابن‌سینا و ملاصدرای شیرازی معتقدند که عقل خطا می‌کند ولی این خطا اتفاقی است. و اینگونه نیست که خطا از وجود عقل برخیزد و در نهاد عقل باشد. بلکه به سبب مباحث و موضوعات بیرون عقل است و به اصطلاح خطا در داده‌ها به خطا در عقل منجر می‌شود. فیلسوفان اسلامی بر این اعتقاد هستند که عقل محض می‌تواند کشف از حقائق بکند زیرا تجربه در مابعدالطبیعه راه ندارد. و نیز عقل همیشه خطا نمی‌کند. عقل فقط ضریب خطا دارد ولی این خطا دائماً از خود عقل نشأت نمی‌گیرد. در حالی که ایمانوئل کانت می‌گوید عقل در مسائل مابعدالطبیعه خطای سیستماتیک دارد.

سؤال اساسی‌تری که اینجا مطرح است این است که ایمانوئل کانت خطای سیستماتیک بودن عقل در مابعدالطبیعه را با چه معیاری می‌سنجد؟ با عقل یا با غیرعقل؟ اگر با عقل می‌سنجد؛ با عقل شخصی (خودش) یا با عقل نوعی؟ اصولاً پرسش این است که آیا نقادی عقل ممکن است؟ کانت با آوردن تز (وضع) و آنتی‌تز (وضع مقابل) مسئله را مطرح می‌کند.

در آن زمانی که ایمانوئل کانت مسئله را مطرح می‌کرد دستش را روی دو تا علم «هندسه اقلیدسی» و «فیزیک نیوتن» گذاشت و گفت این دو علم به حداعلی خودش رسیده است و چرا مابعدالطبیعه پیشرفتی ندارد؟ کانت آنها را در مقابل مابعدالطبیعه متشابه، محکم گرفته بود.¹

درحالی که بعد از ایمانوئل کانت اولاً اصول اساسی که اقلیدس² از 465 گزاره پیچیده به پنج گزاره تقلیلش می‌داد مورد خدشه دیوید هیلبرت³ واقع شد. و او کلیه اشکال‌های منطقی آن هندسه، دیاگرام‌ها و چیزهایی که در درون استدلال نهفته بود که استدلال نبود، پیش‌فرض‌های نادرست آن را و نیز مغالطه‌های موجود و اصول موضوعه اثبات نشده در آن را آشکار نمود. البته خودش هم نتوانست یک مجموعه منسجم ارائه دهد. به هر حال هم هندسه اقلیدسی و هم فیزیک نیوتنی⁴ فرو پاشید.

حال پرسش فیلسوفانه این خواهد بود که آیا باید اینجا هم گفته شود عقل توانایی در علوم تجربی هم ندارد؟ اگر این‌طور باشد پس باید به این نتیجه برسیم که عقل توان حل هیچ مسئله‌ای را ندارد.

نقد عارفان و فیلسوفان از عقل

عرفاء و فیلسوفان در مابعدالطبیعه اهداف مشترک را دنبال می‌کنند. ولی روش‌هایشان مختلف است. در ادبیات عرفانی همیشه به فیلسوفان اهل حجاب می‌گویند. بین فیلسوفان و واقع‌حجابی وجود دارد. زیرا عقل در شناخت هستی بُردی ندارد ولی شهود آلت و ابزار شناخت هستی و مابعدالطبیعه است. باید دقت نمود که منظور عارفان از تحقیر عقل، تنها پایین‌تر نشان دادن آن از جایگاه «شهود» است، نه بی‌ارزش قلمداد کردن آن. به قول حافظ شیرازی:⁵ «حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است». عارف ارزش برهان و استدلال را انکار نمی‌کند، اما راه دل را بر آن ترجیح می‌دهد.

بحث عقلی گر در و مرجان بود
آن دگر باشد که بحث جان بود

باده جان را قوامی دیگر است.⁶

بحث جان اندر مقامی دیگر است

به گفته استاد مرتضی مطهری [ره]:⁷

¹ Shahrudi, A.A. (1385). Naqde aql be aql. Journal of Methodology of Social Sciences and Humanities. (MSSH). Vol. 12. (Issue 47). (11-41.pp. p. 23).

² Eucild (300 BC)

³ Hilbert, D. (1862- 1943)

⁴ Newton (1642-1727)

⁵ Shirazi (1315-1390)

⁶ Rumi. (1373). Masnavi-ye-Ma`navi. (5th ed). Tehran: Negah Publisher. Daftare avval. Abyat. (1501-1502).

⁷ Motahhari. (1920-1979)

«معرفت استدلالی... از حدود تصورات و مفاهیم ذهنی قوه عاقله تجاوز نمی‌کند. و البته این خودش ارزش بسزا دارد. ولی معرفت افاضی، که عارف در جست‌وجوی آن است، چیزی از نوع رسیدن و چشیدن است. در معرفت استدلالی، عقل در درون ارضا و قانع می‌شود؛ اما در معرفت افاضی، سراسر وجود انسان به هیجان و شور و حرکت درمی‌آید.»¹

در غرب ایمانوئل کانت و در بین متفکران مسلمان ابو‌حامد غزالی هر دو می‌گفتند با عقل سراغ مابعدالطبیعه نروید هیچ چیزی نمی‌توانید اثبات کنید. در حالی که فیلسوفان مسلمان می‌گویند: می‌توان با عقل به سراغ موضوعات شناخت هستی رفت و اثبات هم کرد. عرفاء هم بر این اعتقاد هستند که عقل در کشف کامل مابعدالطبیعه محدودیت دارد. ولی عقل در یک محدوده خاص می‌تواند اکتشاف کند.

راه‌حل عارفان مسلمان

اینجا باید توجه نمود که عرفاء نمی‌گویند عقل قدرت اکتشاف در مابعدالطبیعه ندارد. بلکه بر این هستند عقل مراحل عالیة مابعدالطبیعه را نمی‌تواند اکتشاف کند. آنجاها را فقط شهود می‌تواند کشف کند.

در حقیقت در نزد عرفاء ماوراءطبیعت دو بخش دارد:

1- بخشی که عقل نمی‌تواند اکتشاف کند. (مرحله عالی)

2- بخشی که بعد از اکتشاف عقل می‌توند برای تحلیل و تبیین وارد شود.

روشن است که شیوه و متد ایمانوئل کانت در نشان دادن محدودیت عقل با شیوه عرفاء تفاوت دارد. کانت می‌گوید عقل از طبیعت به ماوراءطبیعت نمی‌تواند وارد شود. یعنی به نوعی ایمانوئل کانت بین طبیعت و ماوراءطبیعت خط‌کشی می‌کند. در منطقه طبیعت هم تنها باید به شناخت پدیداری اکتفاء نمود.

در حالی که عرفاء این را به کشف صریح و ذوق صحیح حواله می‌کنند. عبدالرحمن جامی² در مقدمه «نقدالنصوص» می‌گوید:

«این، طوری است و راء طور عقل؛ یعنی، قوه عقلیه به ادراک آن وافی نیست، نه آنکه منافی طور عقل است، زیرا که به مقدمات عقلیه نه اثبات آن می‌توان کرد، و نه نفی آن. والله تعالی أعلم»³.

اینجا سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا در نظر عرفاء عقل می‌تواند بعد از اکتشاف شهود، آنها را تبیین کند؟

عرفاء می‌گویند بعد از کشف توسط شهود عقل می‌تواند با ساخت گزاره‌ها و مفهوما کشف حاصل شده را نیز برهانی نماید. ولی ابتدا به ساکن نمی‌تواند.

خلاصه دیدگاه عرفاء این است که عقل در فهم مشکل ندارد بلکه در کشف، آن هم در مراحل بسیار عالی مشکل دارد. چنانچه عقل می‌تواند وحی را درک و فهم نماید ولی نمی‌تواند آنچه وحی آن را در اختیار

¹ Motahhari, M. (1370). Osool-e Falsafa va raveshe- e- Realism (The Principles of Philosophy and the Method of realism). (8th ed). Tehran: Sadra Publisher. Vol. 5.(p. 10).

² Jami, A.R. (1414-1492)

³ Jami, A.R. (1370). Moqaddime- ye Naqd un- nusuf fi sharh-e naqsh-ul fusuf. (1st ed). (William, Chittick. Eds). Tehran: Elmi and Farhangi Publisher. (pp. 23-24).

بشر قرار می‌دهد به خودی خود اکتشاف کند. روشن است که عرفاء وحی را از سنخ کشف می‌دانند. ولی مرتبه‌ای از کشف است که نه عقل و نه شهود می‌تواند از آن کشف کند. آنها بر این هستند که وحی با شهود از حیث مَدیک تفاوت دارد. ناگفته نماند که فیلسوفان اسلامی هم برخلاف آنچه که عرفاء به آنها نسبت می‌دهند، همیشه در کشف از جهان قید «علی الطاقه البشریه» یا «بقدرالوسع الإنسانی» را آورده‌اند. مثلاً ملاصدر اشیرازی در اول اسفار الأربعة این‌طور بیان می‌دارد:

«اعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظن والتقلید، بقدرالوسع الإنسانی، و ان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقه البشریه لیحصل التشبه بالباری تعالی و لما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورة معنویة أمریه و مادة حسیة خلقیه، و كانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق و تجرد، لاجرم افتننت الحکمة بحسب عمارة المنشأتین بإصلاح القوتین إلی فنّهین نظریة تجریدیة، و عملیه تعقلیه»¹.

ولی بعضی بر این باورند که طعن‌ها و مذمت‌های عارفان از عقل همگی متوجه عقلی است که آن را عقل جزوی می‌نامند؛ یعنی عقل حساب‌گر در امور دنیا که مصلحت شخصی و زودگذر دنیوی را بر منفعت پایدار اخروی ترجیح می‌دهد.² اما عقل عقل و یا عقل کل که منکر عشق و شهود نیست، مورد تمجید فراوان واقع شده است.

عقل جزوی گاه چیره گه نگون عقل کلی ایمن از رب المنون.³

عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سرّ بود.⁴
مناظره‌ای که بین دو تن از بزرگان، دربارهٔ بیت معروف مولوی بلخی⁵ که در ذیل می‌آید، روی داده، مطلب پیشین را بیشتر نمایان می‌سازد:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود.
میرداماد⁶ صاحب قیسات بر این سخن مولوی فیلسوفانه ایراد می‌گیرد و معترضان می‌گوید:
ای که گفتی پای چوبین شد دلیل ورنه بودی فخرزازی بی‌بدیل⁷
فرق ناکرده میان عقل و وهم طعنه بر برهان مزنی کج بفهم

¹ Shirazi. (1423). AH. Hikmat al-muta`Aliya fi-l-asfar al-`aqliyya al-arba`a. (1st ed). Beirut: Syndicate of publishers Union in Lebanon publisher. Vol. 1. (p. 47).

² Forouzanfar, B. (1371). Sharhe Masnavi-ye-Ma`navi. (5th ed). Tehran: Zavvar Publisher. Vol. 2. (p. 565).

³ Rumi. (1373). Masnavi-ye-Ma`navi. (5th ed). Tehran: Negah Publisher. Beyt. (1145).

⁴ Rumi. (1373). Masnavi-ye-Ma`navi. (5th ed). Tehran: Negah Publisher. Daftare avval, Beyt. (1982).

⁵ Rumi. [Mevlevi]. (1207-1273)

⁶ Mir Damad (1561-1631)

⁷ چون مصرع دوم این بیت مولوی اشاره دارد:

اندرین بحث از خرد ره بین بدی فخرزازی رازدار دین بدی
(Masnavi-ye-Ma`navi. (5th ed). Tehran. Negah Publisher. Beyt. 4144.)

ز آهن تثبیت فیاض مبین	پای استدلال کردم آهنین
پای برهان آهنین خواهی به راه	از صراط‌المستقیم ما بخواه
پای استدلال خواهی آهنین	نحن نثبتناه فی الافق المبین
در کتاب ده قفس بین صبح و شام	عالم انوار عقلی والسلام. ¹
عارف سالک سید محمد شیرازی، ² اعتراض میرداماد را اینگونه پاسخ می‌گوید:	
ای که طعنه می‌زنی بر مولوی	ای که محرومی ز فهم مثنوی
مثنوی دریای نور جان بود	نظم آن لؤلؤ مرجان بود
گر تو فهم مثنوی می‌داشتی	کی زبان طعنه می‌افراشتی
گرچه سستی‌های استدلال عقل	مولوی در مثنوی کرده است نقل
لیک مقصودش نبوده عقل کل	زان که او هادی است در کل سُبُل
بلکه قصدش عقل جزوی فلسفی است	زان که او لب نور روی یوسفی است
عقل جزوی چون مصون از وهم‌هاست	زان سبب مذموم نزد اولیاء است. ³

¹ Karami, A. (1382). *Divan-e Mir Damad*. Tehran: Ma Publisher. (pp. 20-21).

² Shirazi, S.M.

³ Amoli, H.H. (1370). *Quran va irfan va burhan az ham jodayi nadarand*. (1st ed). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Publisher. (pp. 85-86).

Malikov, A. (2018). *Epistemologiyada agil va iman munasibetlerinin tehlili*. *Metafizika Journal* (ISSN 2616-6879). Vol. 1. (Issue 2). (23-53).

Copleston, F. (1380). *Tarix-e falsafe*. (3rd ed). (Ismail. Saadat., & Manuchehr. Bozorgmehr, Trans). Tehran: Soroush Publisher. (1956)

Albert, A. (1368). *Seyr-e falsafe dar oropa*. (2nd ed). (Ali. Asghar. Halabi, Trans.). Tehran: Zavvar Publisher.

References

1. Albert, A. (1368). Seyr-e falsafe dar oroopa. (2nd ed). (Ali. Asghar. Halabi, Trans.). Tehran: Zavvar Publisher.
2. Avicenna. (1404). AH. The book of Healing, Tabiiyyat. Qom: Mar`ashi Najafi Library Publisher.
3. Amoli, H.H. (1370). Quran va irfan va burhan az ham jodayi nadarand. (1st ed). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Publisher.
4. Copleston, F. (1380). Tarix-e falsafe. (3rd ed). (Ismail. Saadat., & Manuchehr. Bozorgmehr, Trans). Tehran: Soroush Publisher. (1956)
5. Forouzanfar, B. (1371). Sharhe Masnavi-ye-Ma`navi. (5th ed). Tehran: Zavvar Publisher.
6. Hassan, A. (1375). Farhang-e Amid (5th ed). Tehran: Amir Kabir Publisher.
7. Jami, A.R. (1370). Moqaddime-ye Naqd un-nusus fi sharh-e naqsh-uf fusus. (1st edition). (William, Chittick. Eds). Tehran: Elmi and Farhangi Publisher.
8. Karami, A. (1382). Divan-e Mir Damad. Tehran. Ma Publisher.
9. Kant, E. (1362). Sanjeshe Kherade Nab (1st ed). (Mir Shemsoddin. Adib. Soltani, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publisher. 1781
10. Kant, E. (1370). Tamhidat (2nd ed). (Haddad. Adel, Trans). Tehran: Daneshgahi Publisher. (1783)
11. Malikov, A. (2018). Epistemologiyada agil va iman munasibetlerinin tehlili. *Metafizika Journal* (ISSN 2616-6879). Vol. 1. (Issue 2). 23-53
12. Shahrudi, A.A. (1385). Naqde aql be aql. *Journal of Methodology of Social Sciences and Humanities*. (MSSH). Vol. 12. (Issue 47). 11-41
13. Shahrudi, A.A. (1380). Feza ve zaman der fizik va metafizik (1st ed. vol.1). Iran: Eshraq Publisher.
14. Rumi, J. (1373). Masnavi-ye-Ma`navi. (5th ed). Tehran: Negah Publisher.
15. Motahhari, M. (1370). Osool-e Falsafa va raveshe- e- Realism (The Principles of Philosophy and the Method of realism). (8th ed). Tehran: Sadra Publisher.
16. Shirazi, S. (1423). AH. Hikmat al-muta`Aliya fi-l-asfar al-`aqliyya al-arba`a. (1st ed). Beirut: Syndicate of publishers Union in Lebanon publisher.

Associate Prof. Dr. Aladdin Malikov

***Comparative analysis of metaphysical epistemology in the views of
Immanuel Kant and Muslim thinkers (arifs) and philosophers
(abstract)***

The accurate meaning, importance and significance of Intellect and Reason as well as their boundaries and frames have been always a subject to contemplations of philosophers-epistemologist through the history. There is strong disagreement between the Western thinkers and Muslim philosophers who are considered to represent two main directions in thought within the problem of boundaries and frames of Reason. Taken as a whole, the beginning and the end of epistemology is a study of the nature of Reason. There is no consideration of the problem of Reason in the Transcendental Philosophy of Immanuel Kant, especially within the metaphysical sphere. He considers Reason to be antinomic to the Metaphysics area. The key question is whether the fallacy of the Reason criteria in Metaphysics is systematic or occasional. The answers of philosophers are different.

The article concerns the aspect on what the Reason thinks about itself and how does it think about things differing from it. One can also trace how a founder of the Transcendental Philosophy Immanuel Kant plunges into the depths of what he himself called dogma. Indeed, Immanuel Kant's method and way of revealing the boundaries and frames of Reason differ from methods of Muslim thinkers (arifs) and philosophers. He considers impossible and wrong the invasion of Reason into the supernatural and metaphysical spheres. Thus, Immanuel Kant makes a distinction between Nature and supernatural Metaphysics. More over, Reason should be satisfied by only phenomenological knowledge in every sphere.

Muslim arifs had never denied power of Intellect and Reason in the sphere of Metaphysics. Having faced paradoxes and antinomies, especially in the case of transcendental philosophy the Islamic philosophers and thinkers were able to overcome this dangerous crisis of Reason, and similar to Kant they didn't reject Metaphysics. It should be marked that aim of Muslim arifs in their mystical works was to put the Reason on the level below the level of Intuition. They didn't intend to downgrade or to offend the Reason or to consider it worthless. From the point of Muslim arifs and philosophers the Reason can't reveal the highest levels of Metaphysics. These stages can be only found through Intuition. The Muslim arifs committed the correct behavior and clear investigation for the study of the higher levels of Metaphysics. That's why the Intellect and Reason can just explain, analyze, apply and compare those investigations.

Keywords: *Immanuel Kant, Transcendental Philosophy, Critique of Reason, Boundaries and frames of Reason, Fallacy of Reason, Nature of Reason, Metaphysics.*

Д.философ. н., доц. Аладдин Меликов

***Иммануил Кант и сравнительный анализ метафизической
эпистемологии в воззрениях мусульманских мыслителей (арифов) и
философов
(резюме)***

На протяжении всей истории философы-эпистемологи концентрировались на точном смысле, важности и значения интеллекта и разума, а также на четкости его границ. Существуют резкие разногласия между западными мыслителями и мусульманскими философами, которые, считаются, двумя основными направлениями философии в области проблемы границ и разума. В целом, началом и концом эпистемологии является изучение природы ума. В трансцендентальной философии Иммануила Канта, особенно, в области метафизики не принято обсуждать проблему разума. Ключевой вопрос здесь заключается в том, является ли ошибочность критериев разума в этих областях системной или случайной. У философов разные ответы на этот вопрос.

В статье рассматривается аспект о том, как разум думает о себе, и как он думает о вещах, кроме себя. Также отслеживается то, как основатель критической философии Иммануил Кант позднее сам погружается в пучину того, что он называет догмой. В действительности, метод и способ выявления границ и разума у Иммануила Канта отличается от методов мусульманских мыслителей (арифов) и философов. Иммануил Кант считает невозможным и ошибочным вторжение разума в надприродные, сверхъестественные и метафизические сферы. То есть, Иммануил Кант проводит черту между природой и сверхъестественной метафизикой. Более того, разум должен быть удовлетворен лишь феноменологическим знанием в каждой области.

Мусульмане-арифы никогда не отрицали силу интеллекта и разума в открытии метафизики. Столкнувшись с такими парадоксами и антиномиями разума, исламские философы и арифы, особенно в трансцендентальной философии, преодолели этот критический кризис мышления и, подобно Канту, не пересекли красную нить над метафизикой. Здесь следует отметить, что цель мусульман-арифов в оскорблении и унижении разума в мистической литературе заключалась не в том, чтобы расценивать его бесценным, наоборот, это было связано с тем, что он считался хуже статуса «интуиции». Конечно, следует отметить, что, согласно мусульманам-арифам и философам, разум не может выявить высшие стадии метафизики. Эти стадии могут быть обнаружены только интуицией. Мусульмани-арифы возлагают от-

крытие более высоких уровней метафизики правильною удовольствием и четкому открытию. По их мнению, интеллект и разум могут просто объяснить, проанализировать, применить и сравнить эти открытия.

Ключевые слова: Иммануил Кант, трансцендентальная философия, критика разума, границы и рамки разума, системные ошибки разума, природа разума, метафизика.

F.e.d., Dos. Ələddin Məlikov

Immanuel Kant və müsəlman arif və filosofların təfəkküründə metafizik epistemologiyanın müqayisəsi (xülasə)

Zəka və aqlın dəqiq mənası, əhəmiyyəti və onun hüdud və çərçivəsinin aydın olması tarix boyu epistemoloq filosofların diqqət mərkəzində olmuşdur. Aqlın hüdudları və çərçivələri sahəsində fəlsəfənin iki əsas istiqaməti hesab edilən Qərb mü-təfəkkirləri ilə müsəlman filosofları arasında kəskin fikir ayrılıqları mövcuddur. Ümumiyyətlə, epistemologiyanın əvvəli və sonu aqlın təbiətini öyrənməkdir. İmmanuel Kantın transsendental fəlsəfəsində aqlın, xüsusən, metafizik sahələrdə müzakirə etməsi antinomikdir. Yəni ziddiyyətlərlə doludur. Burada əsas sual metafizik sahələrdə aqlın xəta etməsinin sistemli, yoxsa təsadüfi olmasıdır. Filosofların bu suala cavabları fərqlidir.

Bu məqalədə aqlın özündən başqa, nəsnələr barədə düşünməsi kimi, özü barədə də düşünməsinin mümkünlüyü göstərilmişdir. Transsendental fəlsəfənin təsisçisi İmmanuel Kant doğma adlandırdığı nəsnələrə sonradan özü düçar olmuşdur. Əslində, İmmanuel Kantın aqlın hüdud və sərhədlərini göstərmək metod və üslubu müsəlman arif və filosofların metodundan fərqlidir. İmmanuel Kant aqlın təbiətdən fəvqəltəbii və metafizik sahələrə daxil olmasını onun təbiəti etibarilə ziddiyyətli və xətalı xarakterizə edir. O, problemi həll etmək əvəzinə, təbiətlə fəvqəltəbii metafizika arasında qırmızı bir xətt çəkərək metafizik sahələrdə idrak və biliyin məhdudlaşdırılmasına qərar verir. O, hətta səhih nəzəri biliyin ancaq riyaziyyat və təbiətşünaslıqda mövcud olduğunu qeyd edərkən belə, burada da hər sahə ilə deyil, yalnız fenomenal biliklərlə (təzahürlər aləmi) kifayətlənməsini doğru hesab edir.

Müsəlman ariflər isə heç vaxt zəka və aqlın gücünü metafizikanın kəşfində inkar etməmişlər. İslam filosof və arifləri, xüsusən transsendental fəlsəfədə, aqlın belə paradoks və antinomiaları ilə qarşılaşdıqda bu təhlükəli düşüncə böhranlarına qalib gəlmiş və Kant kimi, metafizikanın üzərindən qırmızı xətt çəkməmişlər. Burada qeyd etmək lazımdır ki, müsəlman ariflərin mistik ədəbiyyatda aqlı təhqir etmək və alçaltmaqlarında məqsədləri onu dəyərsiz hesab etmək yox, əksinə, onu yalnız “intuisiya” statusundan aşağı hesab etmələrindən qaynaqlanırdı. Əlbəttə, qeyd etmək lazımdır ki, müsəlman arif və filosoflara görə, aql metafizikanın ən yüksək pillələrini

kəşf edə bilməz. O mərhələləri yalnız intuisiya ilə kəşf etmək olar. Müsəlman ariflər metafizikanın daha yüksək mərtəbələrinin kəşfini düzgün zövq və aydın kəşfin öhdəsinə həvalə etmişlər. Onlara görə, zəka və ağıl sadəcə o kəşfləri izah, təhlil, tətbiq və müqayisə edə bilər.

***Açar sözlər:** İmmanuel Kant, Transendental fəlsəfə, Ağılın tənqidi, Ağılın hü-
dud və çərçivəsi, Ağılın sistemli xəta etməsi, Ağılın təbiəti, Metafizika.*

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 10.02.2020

Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 05.03.2020

Çapa qəbul edilmişdir: 12.03.2020