

مسئله مابعدالطبیعه در فلسفه کانت و هایدگر

قدرت الله قربانی

پژوهشگر فلسفه در پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

چکیده

مسئله مابعدالطبیعه به عنوان اساسی‌ترین پرسش در اندیشه کانت و هایدگر، کل نظام فلسفی آنها را تحت تأثیر قرار داد. از این رو، مسئله عمده کانت، چالش‌های اساسی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی با مابعدالطبیعه زمان او بود که باعث بطلان و شکست مابعدالطبیعه گردید. لذا تلاش عمده او نجات مابعدالطبیعه از جزئیاتی بود که گریبان‌گیر آن شده بود. هایدگر نیز مثل کانت، توجه اصلی خود را به مابعدالطبیعه معطوف کرده و مابعدالطبیعه زمان خود را دچار بحران‌های اساسی می‌دانست و درصدد بود تا به احیای دوباره اساس آن پردازد.

کانت امکان یا عدم امکان مابعدالطبیعه را به امکان صدور احکام تألیفی پیشین در آنها احاله کرد و با تبیین نحوه کارکرد مقولات حس و فهم، و نشان دادن این که اطلاق آنها تنها در عالم تجربه و پدیدار است، مفاهیم ناپدیداری و اشیاء فی نفسه را به علت این که مفاهیم عقلی صرف هستند، از قلمرو علم انسان خارج کرد و نشان داد که اگر ما مفاهیم عقلی را با استفاده از مقولات فاهمه برای اثبات مسائل مابعدالطبیعه مانند آزادی، خلود نفس و خدا به کار ببریم، دچار تناقض می‌شویم. پس چون مابعدالطبیعه دارای احکام غیرتجربی و تحلیلی پیشین هست، امکان کاربرد احکام تألیفی پیشین در آن وجود ندارد. بنابراین، مابعدالطبیعه به عنوان یک علم، غیرممکن و باطل است، اما به عنوان یک تمایل و استعداد طبیعی وجود آن مورد تصدیق است.

هایدگر نشان داد که نقد عقل محض کانت طرحی بود برای احیای مابعدالطبیعه، از

این‌رو، کانت مسئله امکان هستی را در مابعدالطبیعه به پرسش از امکان وجود احکام تألیفی پیشین ارتباط داد. اما در عین حال، نحوه مواجهه هایدگر با مابعدالطبیعه تفاوت زیادی با کانت داشت؛ یعنی از آن‌جا که وجود برای او مقام اول داشت، بحران مابعدالطبیعه راناشی از غفلت از وجود و پرداختن به موجودات، و تغییر معنای حقیقت از انکشاف و ظهور به مطابقت می‌دانست که در نتیجه آن، انسان به عنوان فاعل شناسا محور موجودات و حقیقت شده است. هایدگر سپس با طرح ویژگی‌های گوناگون وجود، بالاخص اوصاف دازاین، مانند زمان‌مندی، جهان‌مندی، زبان و غیره، درصدد احیای اساس مابعدالطبیعه بود، اما به این نتیجه رسید که احیای مابعدالطبیعه اساساً غیرممکن است و لذا باید از آن گذشت، که او با این گذشت، کل تفکر مابعدالطبیعی غرب را پشت سر می‌گذارد تا این‌که به تفکر، متفکران عهد پیش از سقراط، چون هراکلیتس و پارمنیدس برسد تا تذکر نسبت به وجود امکان‌پذیر گردد.

کلید واژه‌ها: وجود، مابعدالطبیعه، شیء فی نفسه، فاهمه، دازاین.

مقدمه

مسئله مابعدالطبیعه و ماهیت آن، یکی از پرسش‌های اساسی، بلکه پرسش اصلی کانت و سپس هایدگر بود؛ یعنی هم کانت و هم هایدگر مابعدالطبیعه مرسوم زمان خود را ناتوان تلقی می‌کردند. کانت، تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان را، جزء جزم‌گرایانی می‌دانست که جزئیات فراوانی را بدون بررسی حقانیت آنها پذیرفته‌اند. هایدگر نیز از مابعدالطبیعه مرسوم که تفکر فلسفی مدرنیستی نمود بارز آن بود، از آن روی به انتقاد پرداخت که دچار غفلت از وجود و حقیقت شده بود، چرا که در این مابعدالطبیعه انسان که باید شبان هستی باشد، مقام و جایگاه خود را خراب کرده و خانه امن خود را به باد فنا سپرده بود.

بنابراین، وجه مشترک کانت و هایدگر در مواجهه با مابعدالطبیعه زمان خود، همان برخورد نقادانه و پرسش‌گرانه با آن بود که نشان از دل‌نگرانی و دل‌واپسی آنها از توانایی مابعدالطبیعه در پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی هستی و نیز سرنوشت نهایی مابعدالطبیعه است. در واقع، هم کانت و هم هایدگر هر دو نگران عمیق بحرانی بودند که مابعدالطبیعه دچار آن بود و در تلاش بودند تا برای پرسش‌های مطرح در مابعدالطبیعه، جوابی نو و عقلانی

بیابند تا آن را از بحران نجات دهند. در این میان، قصد اصلی و مسئله عمده کانت، مسئله خود مابعدالطبیعه بود. او از مقایسه پیش رفت علم تجربی در زمان خود با وضع مابعدالطبیعه و از مشاهده سرگردانی و افلاس مابعدالطبیعه در مقابل رونق گسترده علم، سخت نگران بود. نگرانی او از آن جهت بود که می‌دید اغراض اصلی و غایت قصوای مابعدالطبیعه، یعنی شناخت وجود خدا، اختیار و خلود نفس در معرکه معرفت بشری به شکست دچار شده و رو به انزوا می‌رود و اخلاق نیز چون علمی نیست و نمی‌تواند چنین باشد، متزلزل شده است. از این رو، کانت به صورتی اساسی، ساختارهای مابعدالطبیعه زمان خود را مورد پرسش و تردید قرار داد و کوشید تا عیوب اصلی آن را که موجب ورشکستگی آن شده است، آشکار کند.

بنابراین، برخورد کانت و هایدگر با مابعدالطبیعه، یک مواجهه آسیب شناسانه بود که در تلاش بودند تا زخم‌های مابعدالطبیعه را التیام بخشند، اما نحوه مواجهه و پاسخ آنها متفاوت بود، به نحوی که کانت چاره کار مابعدالطبیعه را نقادی قوای شناسایی انسان و هایدگر در توجه به وجود و دازاین انسانی دانست و در نهایت، هر دوی آنها یافتن پاسخ قطعی برای پرسش‌های مابعدالطبیعه را منتفی دانسته و در تفکر خود به گذشت از مابعدالطبیعه رسیدند. از این رو، این مقاله با فرض این که مواجهه با پرسش‌های اساسی مابعدالطبیعه، مسئله اصلی کانت و هایدگر بود، در صدد است تا نشان دهد که نحوه مواجهه و نوع آسیب‌شناسی کانت و هایدگر با هم متفاوت بود. که به فضای فکری و چهارچوب اندیشه‌های فلسفی آنها برمی‌گردد، بنابراین، پاسخ‌های ارائه شده و نتایج اصلی حاصل از این پاسخ‌ها هم متفاوت بوده و تأثیرات گوناگونی بجا گذاشته است.

کانت و مسئله مابعدالطبیعه

همان‌طور که بیان شد، مسئله اصلی کانت ناتوانی مابعدالطبیعه زمان او در پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی مابعدالطبیعی بود. کانت مسائل اساسی مابعدالطبیعه را درباره اختیار، خلود نفس و اثبات خدا می‌داند و نیز درباره پرسش‌های اساسی که ذهن او را به خود مشغول کرده، چنین عنوان می‌کند: چه می‌توانم بدانم؟ چه باید بکنم؟ چه امیدی می‌توانم داشته باشم؟ و انسان چیست؟ وی با طرح این پرسش‌ها بر آن است که کلید مسائل مابعدالطبیعه را در

پاسخ‌های این پرسش‌ها جست‌وجو کند.

کانت با طرح این سؤال‌ها و با توجه به این که مابعدالطبیعه مرسوم زمانش، ناتوان از دادن پاسخ‌های یقین‌آور به این پرسش‌ها بود، دچار جزم‌گرایی تجربی یا عقلی شده بود. از این رو، در نظر او، مابعدالطبیعه زمان او دچار ورشکستگی و بیهودگی شده بود. کانت در توصیف وضعیت مابعدالطبیعه می‌گوید:

روزگاری بود که مابعدالطبیعه را ملکه همه علوم لقب داده بودند، و اگر آمال را به جای اعمال محسوب کنیم، الحق می‌باید او را به سبب اهمیت وظایف خطیری که بر عهده گرفته، شایسته این عنوان افتخارآمیز بدانیم. اما اکنون تغییر احوال زمانه او را به خواری افکنده است و بی‌بیچاره از یاد رفته‌ای است که همچون هکوبا مویه کنان ناله سر می‌دهد که: دریغا روزگار سربلندی، که به پسران و دختران بسیار و به شوی خویش پشت‌گرم بودم، حالیا رانده و مسکین و غریم. (کانت: ۱۳۷۰، ۹)

کانت نشانه شکست مابعدالطبیعه را ناتوانی آن در مقایسه با پیشرفت‌های عظیم و گسترده علم تجربی می‌داند و در نهایت، بر آن است تا با شکاکیتی که هیوم در علیت‌نشان داد، ورشکستگی مابعدالطبیعه را به طور کامل، اعلام کند. اما کانت در عین حال، در صدد احیای مابعدالطبیعه و پاسخ‌گویی به سؤال‌های آن است تا این که آن را از شکستی که دچار شده است، نجات دهد. برای انجام این امر او در صدد است تا نشان دهد که آیا مابعدالطبیعه به عنوان یک علم ممکن است یا نه؟

امکان مابعدالطبیعه به عنوان یک علم

کانت برای پاسخ‌گویی به این پرسش، ابتدا مابعدالطبیعه و علم را بنابر نظام فلسفی خود تعریف می‌کند. در نظر او، مابعدالطبیعه علم عقلی نظری کاملاً مستقلاً است که از همه تعلیمات تجربی فراتر می‌رود و صرفاً مبتنی به مفاهیم است. (همان، ۱۰)، یعنی مابعدالطبیعه مجموعه معرفت عقلایی و فلسفی است که تنها به وسیله قوه عقلی محض، بدون هیچ‌گونه وابستگی به تجربه، حاصل می‌شود. (همان، ۹۵) به عبارت دیگر، می‌توان گفت که مفهوم مابعدالطبیعه خود حاکی از آن است که تجربی بودن آنها ممکن نیست؛ یعنی مبادی مابعدالطبیعه هرگز نباید مستفاد از تجربه باشند، زیرا معرفت مابعدالطبیعی باید معرفتی و رای تجربه و عالم طبیعی باشد. در مقابل، علم معرفتی است که ضمن این که معطوف به عالم

تجربه است، در عین حال، دارای قضایای تألیفی مقدّم بر تجربه است؛ یعنی علم بودن هر معرفتی تنها در صورتی قابل تأیید و تحقق است که آن معرفت هم دارای قضایای تألیفی مقدّم بر تجربه و هم ناظر به عالم تجربه باشد، چرا که تنها قضایای تألیفی هستند که واجد علم و اطلاع تازه‌ای درباره جهان و پدیدارهای پیرامون ما هستند، در حالی که قضایای تحلیلی دارای چنین ویژگی نبوده و تنها به توضیح و تحلیل معانی و مفاهیم مندرج در خود مفهوم موضوع و محمول می‌پردازند. (ر.ک: Guyer: 1998, 180 - 183؛ کانت: همان ۹۶۷-۱۰۳؛ کورنر: ۱۳۶۷، ۱۳۹-۱۴۶؛ کاپلستون: ۱۳۷۲، ۲۴-۲۳۶)

کانت با تفکیک ویژگی‌های احکام تحلیلی از احکام تألیفی و تمرکز بر روی احکام تألیفی، مابعدالطبیعه را تنها در صورتی معتبر و یقینی می‌داند که در آن احکام تألیفی پیشین ممکن باشد. او در این باره می‌گوید:

بر جا ماندن مابعدالطبیعه یا فرو ریختن آن و در نتیجه، موجودیت آن، یکسره در گرو حلّ این مسئله است... بنابراین، همه متعاطیان مابعدالطبیعه، مادام که پاسخ رضایت بخشی بدین پرسش که شناسایی‌های تألیفی مقدّم بر تجربه چگونه ممکن است، نداده‌اند، رسماً و قانوناً از سمت خود معلقند، 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 دست آورد آنان نظری اندازد، جملگی از آنان روی بربانند... می‌توان گفت که تمامی فلسفه استعلایی که مقدمه ضروری هر مابعدالطبیعه‌ای است جز حلّ کامل همین مسئله‌ای که این‌جا مطرح شده نیست. (کانت، ۱۱۴-۱۱۵)

سپس کانت همین پرسش را درباره علوم دیگر چون ریاضیات، فیزیک و اخلاق طرح می‌کند و با آوردن نمونه‌های زیادی نشان می‌دهد که در این علوم احکام تألیفی پیشین ممکن و بلکه ضروری است. وی درباره ریاضیات بر آن است که ویژگی تمامی شهود ریاضی این است که مفهوم آن در شهود و به نحو مقدّم به تجربه، یعنی در شهود محض به تمثّل درمی‌آید، از این رو، آن همواره شهودی (intuitive) است حال آن‌که فلسفه بر خلاف آن، باید احکامی داشته باشد استنتاجی، (discursive) حاصل از صرف مفاهیم که هر چند می‌توان قضایای ضروری آن را از طریق شهود به نمایش گذاشت هرگز نمی‌توان آنها را از آن استنتاج کرد. (همان، ۱۱۷-۱۱۸) از این رو، او ریاضیات را با این استدلال علمی دارای قضایای تألیفی پیشین

می‌داند که در آن شناخت تألیفی مقدّم به تجربه از آن رو ممکن است که تنها بر اشیای محسوس و پدیدار اطلاق می‌شود و شهود تجربی آنها به نحو ماتقدّم تنها بر شهود محض مکان و زمان مبتنی است. به عبارت دیگر، هر چند ریاضیات علمی عقلی است، اما علمی است که منابع آن بر اساس شهود حسی در عالم پدیدار در چهارچوب مقولات زمان و مکان فراهم می‌شود، در نتیجه، بر عالم پدیدار قابل اطلاق است.

کانت سپس ساختار ذهن انسان را به دو مقوله مهم حس و فهم تقسیم می‌کند و نشان می‌دهد که برای تشکیل شناسایی نزد انسان وجود مقولات قوّه حس (زمان و مکان) و مقولات دوازده‌گانه فاهمه ضرورت تام دارد، چرا که حس فراهم آورنده داده‌های حسی از جهان خارج در چهارچوب زمان و مکان، و فاهمه ترکیب‌کننده کثرت داده‌های حسی و تألیف علم از آنهاست. بنابراین، بدون حس، فاهمه بی‌محتوا و بدون فاهمه، حس نابیناست. (کورنر، ۱۵۱-۱۵۸؛ کاپلستون، ۱۴۸-۲۴۵؛ کانت، ۱۱۷-۱۳۲؛ اسکروتن، ۱۳۷۵، ۶۸-۸۷) از سوی دیگر، از آن‌جا که کانت تنها قائل به شهود حسی است که با مقولات حس صورت می‌گیرد و شهود عقلی را غیر ممکن می‌داند، واقعیت هرگونه معرفت و شناسایی را نزد انسان، تنها بر اساس شهود حسی و ترکیب و تألیف فاهمه معتبر می‌داند که به طور طبیعی چنین شناسایی تنها در حوزه عالم تجربه و پدیدار ممکن و معتبر است. به عبارت دیگر، ما با توجه به این‌که تنها توانایی شهود حسی را در عالم پدیدار داریم، از اطلاق معرفت خود به عرصه اشیای فی‌نفسه و ناپدیدار ناتوان هستیم، از این رو، حقیقت و واقعیت برای ما تنها در همین عالم تجربه معنا دارد. (رک: 184 - 185؛ Guyer؛ کورنر، ۲۲۸-۲۳۳؛ اسکروتن، ۱۱۳-۱۱۴؛ مجتهدی، ۱۳۷۸، ۵۴-۵۷)

عقل و تلاش آن برای پاسخ به پرسش‌های مابعدالطبیعه

در عین حال، کانت برای انسان قائل به قوّه دیگری است که نام آن را عقل می‌گذارد که غیر از قوّه حساسیت و فاهمه است. ویژگی عقل آن است که به محدودیت‌های عالم پدیدار قانع نیست و پروای بلندپروازی دارد و سعی دارد مفاهیم محض فاهمه را در کاربردی متعالی و عقلانی محض به کار برد. این رویکرد عقل کلاً از عرصه تجربه فراتر می‌رود و با تصوراتی که ویژه خود او هستند، سعی دارد که به سوی عرصه نومن و غیر مجاز و ناشناختنی برسد، در حالی که برای فراروی به این عالم از مقولات فاهمه استفاده می‌کند. عقل برای حصول به

مقصود خود از قیاس و استنتاج عقلی استفاده می‌کند. در این فرایند استنتاج، عقل بر آن است تا به ازای شناخت مشروط قوه فهم، امر نامشروط را پیدا کند و شناخت مذکور را به کمال برساند. (ر.ک: کورنر، ۲۴۹؛ Kant 485-500)

اما از آن‌جا که در نظر کانت قوای شناسایی انسان، یعنی حس و فهم، تنها در عالم پدیدار معتبر هستند، عقل در فراروی از عالم پدیدار دچار تعارضات زیادی می‌شود، چرا که وقتی عقل با استفاده از مفاهیم و مقولات فاهمه در صدد پاسخ‌گویی به پرسش دربارهٔ اختیار، خلود نفس، جهان و خداست نمی‌تواند به پاسخ یقینی برسد، زیرا مقولات فاهمه هیچ‌یک قابل اطلاق به مسائل فوق نیستند و تلاش عقل برای ورود به عالم فی نفسه و پاسخ‌گویی به آنها به تعارض بدل می‌شود. از سوی دیگر، تصورات خود عقل هم محسوس نیستند و در نتیجه، قابل اطلاق بر مفاهیم محض فاهمه نیز نمی‌باشند، به گفتهٔ کانت:

تمام شناخت‌های محض فاهمه این خصوصیت را دارند که مفاهیم آنها در تجربه عرضه می‌شود و اصول آنها به وسیلهٔ تجربه تأیید می‌گردد. و حال آن‌که شناخت متعالی حاصل از عقل را، مادام که تصورات آن مورد نظر باشد، نه می‌توان در تجربه عرضه کرد و نه هرگز قضایای آن را به وسیلهٔ تجربه رد یا اثبات کرد. لذا اگر در آن خطایی راه یابد، کشف آن جز با خود عقل محض ممکن نیست و این بس دشوار است، چرا که همین عقل، بر حسب طبیعت خود به وسیلهٔ تصورات خویش حالت جدالی پیدا می‌کند و توهمی که به ناچار پدید می‌آید با هیچ‌یک از تحقیقاتی که به اهل جزم در خصوص اشیا خارج از ذهن صورت می‌گیرد محدود نتواند شد. و محدود ساختن آن جز با تحقیق در ذهن و در خود عقل که منشأ تصورات است ممکن نیست. (ر.ک: Guyer: 188 - 189؛ کانت، ۱۷۵-۱۷۶)

کانت سپس تعارضاتی را که عقل در حوزه‌های روان‌شناسی نظری، جهان‌شناسی و الهیات دچار می‌شود نشان می‌دهد و بر آن است که عقل در روان‌شناسی استعلایی آموزه‌های خود را در خصوص نفس تولید می‌کند. در جهان‌شناسی عقلانی می‌کوشد تا عالم را در کلیت نامشروطش توصیف کند و در الهیات ایدهٔ وجود کاملی را خلق کند که به یک عالم متعالی اشراف دارد. اما در همهٔ این تلاش‌ها، عقل از آن‌جا دچار تناقض و تعارض می‌شود که امر پدیداری را ناپدیدار یا امر ناپدیداری را پدیدار فرض می‌کند و به ویژه اشیای فی نفسه را با مقولات عالم پدیدار صورت‌بندی می‌کند که این امری تناقض‌آمیز و جدلی است. (کانت، ۱۷۹ - ۲۲۰؛ کورنر، ۲۴۵-۲۴۶؛ Kant, 500 - 501) از این رو، عقل که واجد احکام و قضایای

مابعدالطبیعی است نمی‌تواند با استفاده از مقولات محض فاهمه، تصورات خود را درباره مفاهیم مابعدالطبیعی به کار گیرد و پاسخ‌های رضایت‌بخشی به پرسش‌های آنها دهد. به عبارت دیگر، در نظر کانت، سوء استفاده از صور معقول که مابه‌ازایی در عالم تجربه ندارند، عبارت از اطلاق ساختگی آنها به اعیان متعلق تجربه است، پس صور معقول به آنچه در ادراک تجربی داده می‌شود، قابل اطلاق نیستند.

بنابراین، عقل که واجد قضایا و نیز تصورات مابعدالطبیعی است، در حدّ عالم پدیدار که دارای مقولات حس و فاهمه است نمی‌تواند به معرفت یقینی دست یابد. پس مابعدالطبیعه که واجد تصورات عقلی محض است، دارای قضایای تألیفی پیشین نیست، بلکه قضایای آن قضایای تحلیلی پیشین و عقلی محض هستند. از این رو، این قضایا چون تألیفی پیشین نیستند، در عالم پدیدار دارای واقعیت و اعتبار نبوده و نمی‌توان درباره آنها به شناخت یقینی رسید. بنابراین، مابعدالطبیعه نمی‌تواند به عنوان یک علم برای ما معرفتی یقینی از عالم فراهم آورد، از این رو، غیر ممکن است. هر چند تصورات مابعدالطبیعه می‌توانند به عنوان یک استعداد طبیعی برای تنظیم حدود عالم تجربه استفاده شوند. بنابراین، پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی مابعدالطبیعی در حدّ عقل نظری انسان امکان‌پذیر نیست و کانت حکم به شکست مابعدالطبیعه در این قلمرو می‌دهد. اما او در عین حال، بر وجود عقل و تصورات عقلی و مابعدالطبیعی در انسان و تمایل او به فرا روی از عرصه تجربه قائل است. از این رو، کانت پاسخ پرسش‌های اساسی درباره انسان، جهان و خدا را تنها در جنبه دیگر عقل انسان، یعنی عقل عملی می‌بیند. در نظر کانت، عقل واحد است، اما این عقل واحد وسیع‌تر از آن چیزی است که ما در مورد پدیدارهای مادی و حسی اعمال می‌کنیم؛ یعنی عقل نظری بدین معنا جنبه‌ای از عقل است و بُعد دیگری از همین عقل وجود دارد که دست‌کم در مواردی، اگر هم از آن کاملاً متمایز نشود، حداقل امکان کاربرد دیگری را به ما می‌تواند بدهد. پس عقل عملی همان عقل به معنای کلی کلمه است که مجهز به اراده شده و به آن جهت بخشیده است. (مجتهدی، ۱۰۲-۱۰۵) از این رو، در عقل عملی پرسش‌های مابعدالطبیعی با گسترش شناخت انسان پاسخ داده نمی‌شود، بلکه در این عقل با پایه‌گذاری اصولی در اراده و اختیار انسان که هیچ‌یک متکی به مابعدالطبیعه نیست، پرسش‌های مابعدالطبیعی را پاسخ می‌دهد. از این رو، اخلاق مورد نظر کانت نه متکی به علم است و نه متکی به مابعدالطبیعه، بلکه خود بنیان‌گذار

اصول خود است. بنابراین، مابعدالطبیعه مورد نظر کانت تنها در عقل عملی که خود جنبه‌ای دیگر از عقل انسانی است، پاسخ‌های خود را نهفته دارد که این پاسخ‌ها و حتی اصول عقل عملی انسان برخلاف عقل نظری مأخوذ از عالم تجربه و پدیدار نیست. از این رو، در چهارچوب محدودیت‌های مقولات حس و فاهمه هم قرار نمی‌گیرد، چرا که اصلاً اصل حاکم بر عقل عملی، شناسایی نیست تا این‌که دچار چنین محدودیت‌هایی شود.

پس سرانجام نقد عقل محض کانت اثبات ناتوانی عقل نظری در پاسخ‌گویی به سؤال‌های مابعدالطبیعه است، چرا که عقل نظری در فلسفه کانت توان گذر از مرز عالم تجربه را ندارد، بنابراین، مابعدالطبیعه برخلاف نظر عقل‌گراها در حد عالم تجربه معنا ندارد و سؤال‌های آن بی‌پاسخ می‌ماند. هر چند فاهمه که می‌تواند مرتبه نازل‌تر عقل باشد تنها در عالم تجربه می‌تواند فعالیت کند، چرا که کار آن ترکیب داده‌های شهود حسی و تألیف علم است، که این دیدگاه کانت ناقض تجربه‌گرایی محض است. اما نگاه کانت به عقل عملی و دادن جنبه دیگری به عقل انسانی می‌تواند در فلسفه او راه‌گشای حل معضلات مابعدالطبیعی باشد. اما این پرسش در این جا مطرح می‌شود که رابطه عقل نظری و عقل عملی در فلسفه کانت چیست؟ آیا رابطه بین آنها، رابطه‌ای طولی است که یکی بر دیگری مترتب باشد یا عرضی است که هیچ ترتیبی میان آنها نیست؟ آیا در نظر کانت، بین عقل نظری و عملی هیچ گونه رابطه‌ای، همچون دیدگاه کانت درباره حس و فاهمه، نیست؟ و اگر نیست پس چگونه یک عقل می‌تواند دو جنبه متفاوت بدون ارتباط با هم داشته باشد و این‌که چرا عقل عملی که ناظر به اراده و اختیار انسان است، به سؤال‌های معرفتی انسان درباره مابعدالطبیعه پاسخ می‌دهد؟

تفسیر هایدگر از کانت

همان‌طور که بیان شد، بین هایدگر و کانت در طرح پرسش درباره مابعدالطبیعه اشتراک نظر وجود دارد، هر چند نحوه و ویژگی پرسش‌های طرح شده با هم متفاوت هستند؛ یعنی هر دو به بحران مابعدالطبیعه در زمان خود توجه کامل داشتند و تلاش هر دو در حل آن بود. از این رو، از آن‌جا که هایدگر اندیشه‌های فیلسوفان قبل از خود را به طور دقیق مطالعه می‌کند، به فلسفه کانت توجه خاص داشت تا آن‌جا که مجموعه بحث‌های درسی خود در زمستان سال تحصیلی ۲۶-۱۹۲۵ را تحت عنوان کانت و مسئله مابعدالطبیعه برای اولین بار در

سال ۱۹۲۹ میلادی چاپ کرد. این کتاب نشان‌دهنده تفسیری نو و در عین حال، خارج از چهارچوب‌های رایج از کانت، به دست هایدگر بود که نشان از تلاش هایدگری است که جنبه جوهری تفکر کانت را مشخص کرده و ابعاد مسئله هستی را، آن‌گونه دریافته که در ضمن اندیشه کانت وجود دارد. از این رو، در حالی که اکثر مفسران کانت در تفسیر او تقدم را به مسئله شناسایی می‌دهند، هایدگر به وجود الویت می‌دهد. او اولین مقدمه نوشته خود را چنین آغاز می‌کند:

هدف این اثر، تفسیر و توجیه نقادی عقل محض کانت است، از آن حیث که اساس مابعدالطبیعه را احیا می‌کند. بدین ترتیب، مسئله مابعدالطبیعه به صورت هستی‌شناسی بنیادی مشخص و روشن می‌گردد. (مجتهدی، همان، ۸۲؛ ۳، ۱۹۶۲: Heidegger)

مراد هایدگر از مسئله مابعدالطبیعه، در واقع، پرسش از امکان ذاتی مابعدالطبیعه است؛ یعنی این که آیا اساساً معرفت مابعدالطبیعی، صرف نظر از هرگونه شکل و نوع آن، امکان‌پذیر است. به بیان دیگر، مابعدالطبیعه نوعی کسب شناخت از اعیان و اشیای فی‌نفسه است، اما امکان حصول معرفت مابعدالطبیعی و شناخت اعیان و حقایق موجودات، مبتنی بر پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا اساساً شناخت اعیان و موجودات فی‌نفسه برای آدمی امکان‌پذیر است و آیا اساساً موجود را، همان‌گونه که هست، پدیدار و آشکار می‌کند، به نحوی که همه گزاره‌های مربوط به آن قابل تأیید شوند. (ر.ک: Heidegger : Ibid, 3؛ عبدالکریمی: ۱۳۸۱، ۹۶) بنابراین، در واقع، کانت مسئله امکان وجود یا عدم وجود مابعدالطبیعه را به مسئله ظهور موجود، همان‌گونه که هست باز می‌گرداند که این همان وجودشناسی بنیادین است که با ساختارهای اساسی هستی‌انسانی درآمیخته است. هایدگر نیز از این کار کانت به هستی‌شناسی بنیادی تعبیر می‌کند. پس در نظر هایدگر، علی‌رغم این که کانت مقدمتاً به نقادی قوای شناسایی انسان می‌پردازد، اما در واقع، هدف و مسئله اصلی او در مواجهه با مابعدالطبیعه در کتاب **نقد عقل محض**، پی‌ریزی مبانی برای امکان ذاتی مابعدالطبیعه است؛ یعنی می‌کوشد تا به مبانی‌ای دست یابد که بر اساس آنها امکان حصول معرفت مابعدالطبیعی را اثبات کند. از این رو، برای انجام طرح وجودشناسی بنیادین در نقد عقل محض، در واقع، کانت به این پرسش می‌پردازد که آیا اساساً برای آدمی شناخت حقایق و وجود اشیا، آن‌گونه که هستند، امکان‌پذیر است یا نه؛ یعنی به این مسئله که آیا موجودات آن‌چنان که هستند برای

ما پدیدار و آشکار می‌شوند یا نه. (عبدالکریمی، ۹۶) پس نقادى شناسایی کانت در واقع، همان وجودشناسی است.

کانت و پی‌ریزی مبانی برای مابعدالطبیعه

در نظر هایدگر، کانت با احالهٔ پرسش مابعدالطبیعه بر خود هستی انسان و توانایی او، در صدد بود تا امکان مابعدالطبیعه‌ای چون علم را بررسی کند، به ویژه این که انسان در نظر کانت، موجودی زمان‌مند است، از این رو، فعالیت‌های او، چون تفکر مابعدالطبیعی در طول تاریخ و زمان انجام می‌شود و تاریخ‌مند است. به بیان دیگر، در نظر کانت و نیز هایدگر، فلسفه امری انسانی است و به سرشت انسان تعلق دارد و چون انسان موجودی زمان‌مند است، پس فلسفه او هم زمان‌مند است. اما در نظر هایدگر، مشکل کانت از آن جا بود که او در چهارچوب مابعدالطبیعه سنتی می‌اندیشید، و حتی وارث آن بود؛ یعنی کانت از یک سو، از مابعدالطبیعه و معرفت مابعدالطبیعی همان چیزی را می‌فهمید که در سنت و تاریخ مابعدالطبیعه به منزلهٔ مابعدالطبیعه تلقی می‌شد و از سوی دیگر، در ادامه همان سنت دکارتی می‌اندیشید، (عبدالکریمی، ۹۸؛ ر.ک: Heidegger: 1978, 71 - 76) که در آن معنای مابعدالطبیعه، علم به امور فوق حسی بود که در عرصهٔ تجربه، هیچ‌گونه اطلاق و کاربردی نداشت. از این رو، می‌توان گفت در تعریف کانت، مابعدالطبیعه، آن دانشی است که موضوع آن خارج و فراتر از حوزهٔ طبیعت، و روش آن نیز غیر از تجربه است؛ یعنی مابعدالطبیعه علمی است که می‌کوشد به فراسوی همهٔ متعلقات تجربه ممکن رود تا به شناخت چیزی نایل آید که به هیچ وجه و مطلقاً نمی‌تواند متعلق این علم قرار گیرد. پس از نظر کانت، مابعدالطبیعه به معنای شناختی است که معلق (ابژه) واقع نمی‌شود و نمی‌تواند واقع شود. (ر.ک: Heidegger: 1962, 10 - 11) از این رو، طرح کانت در نقد عقل محض این بود که با توجه به ویژگی مذکور مابعدالطبیعه، آیا اساساً برای انسان امکان حصول معرفت به اعیان و حقایق، یعنی خود اشیا وجود دارد. به عبارت دیگر، مابعدالطبیعه همواره مدعی شناخت اعیان موجودات، یعنی خواهان شناخت موجودات آن‌چنان که هستند، می‌باشد. حال پرسش اساسی کانت این بود که آیا اساساً اشیا و موجودات برای ما انسان‌ها ظهور ذاتی دارند و آیا علی‌الاصول شناخت اعیان و موجودات فی‌نفسه برای ما آدمیان امکان‌پذیر است. (عبدالکریمی، ۱۱۱)

در پاسخ به این پرسش، هایدگر بر آن است که در نظر کانت، ما نسبت به سرشت وجود اشیا یک طرح یا معرفت پیشین داریم و همین طرح و شناخت پیشین است که معرفت ما از اشیا را ممکن می‌سازد. هایدگر این امر را چنین تفسیر می‌کند که به اعتقاد کانت، هرگونه معرفت یا پرسش دربارهٔ موجودات مسبوق به فهمی از وجود آنهاست و همین فهم پیشین ما از وجود موجودات است که خود را به شکل مفاهیم و اصول موضوعه علوم طبیعی آشکار می‌سازد.

تفسیر هایدگر از احیای مابعدالطبیعه در نزد کانت

هایدگر طرح کلی کانت را برای احیای مابعدالطبیعه، در کتاب نقد عقل محض او می‌بیند؛ یعنی در نظر هایدگر، نقد عقل محض برای کانت چیزی نیست جز پی‌ریزی مبانی و احیای مابعدالطبیعه به عنوان یک علم. پس مسئلهٔ اصلی کانت پرسش از علمانیت (scientificity) مابعدالطبیعه و پی‌ریزی مبانی برای آن است نه پرسش از مابعدالطبیعه به منزلهٔ یک گرایش و میل طبیعی، از این رو، کانت مسئلهٔ امکان هستی‌شناسی را در مابعدالطبیعه به پرسش از امکان وجود احکام تألیفی پیشین ارتباط می‌دهد، چرا که در نظر او، امر تألیفی چیزی است که وجود موجود را منکشف می‌سازد. بنابراین، مسئلهٔ ممکن بودن معرفت به وجود موجود، به پرسش کانت از ماهیت احکام تألیفی پیشین و امکان آن مبدل می‌شود. بنابراین، در نظر کانت، از آنجا که اصولی که در عقل است مقوم امکان شناخت پیشین است، پس امکان تحقق شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی، باید در جهت روشن ساختن عقل محض پیش برود. به همین سبب، احیای اساس مابعدالطبیعه همان منکشف ساختن ماهیت هستی‌شناسی در نقادی عقل محض است. (مجتهدی، همان، ۱۰۴) از این رو، کانت شناخت تألیفی ماتقدم را به هر صورتی که باشد، استعلایی می‌نامد و می‌نویسد:

من به طور کلی، آن نوع شناسایی را استعلایی می‌دانم که مستقیماً به موضوعی نمی‌پردازد، بلکه به نحوهٔ شناخت ما از یک موضوع توجه دارد، آن هم از آن حیث که این نحوهٔ شناخت به طور ماتقدم ممکن باشد. (همان، ۱۰۵)

این امر به ظاهر نشان می‌دهد که نقادی عقل محض کانت رساله‌ای در معرفت‌شناسی است، اما هایدگر برعکس، بر این نظر است که نقادی محض نظریه‌ای دربارهٔ شناخت نیست

و حتی اگر قرار باشد آن را صرفاً بحث المعرفه بدانیم، شناخت مطرح در آن درباره وجود است نه موجودات که نشان از جنبه هستی‌شناختی آن دارد. هرچند در هر حال، در فلسفه کانت، برای بررسی امکان احیای مابعدالطبیعه مسئله شناخت دارای جایگاه خاصی است که در آن برای کانت، شهود حسی و تألیف فاهمه مطرح است، چرا که شناسایی نتیجه شهود در نزد فکر کننده است که به حصول یک شیء جزئی منجر شده و در قالب یک حکم مشخص می‌شود. (همان، ۱۰۸) بنابراین، جزء اصلی شناسایی در نزد کانت شهود حسی است که تألیف استعلایی را شکل می‌دهد. شهود حسی محض انحصاراً با یک قوه تفکر محض تعیین پیدا می‌کند و دارای دو مقوله مکان و زمان است. مکان تصویری محض است که ضرورتاً همیشه قبل از هر نوع شناخت متناهی قرار دارد. زمان نیز صورت حس درونی است؛ یعنی عامل شهودی است که از خود و از حال درون خود داریم. در واقع، زمان شرط صوری ماتقدم برای هر نوع پدیداری به معنای کلی آن است. از این رو، به نظر هایدگر، در فلسفه کانت، زمان عنصر اصلی و بنیادی را در تشکیل هر نوع شناسایی محض استعلایی تشکیل می‌دهد؛ یعنی زمان در فلسفه کانت، از لحاظ احیای اساس مابعدالطبیعه اهمیت و مرکزیت بیش از پیش پیدا می‌کند، چرا که هر آنچه ادراک می‌شود در زمان قرار دارد. در نتیجه، آنچه من حیث هو هستی دارد، به ناچار تا حدودی از سنخ زمان هست؛ یعنی هستی و زمان قرابتی با یکدیگر دارند. (همان، ۱۱۷؛ ر.ک: Heidegger: 1962, 51) اما در عین حال، هایدگر بر آن است که کانت هر چند توانست نقش زمان را تا بدین جا برجسته نماید، ولی چون در همان مفهوم سنتی زمان ماند نتوانست قرابت آن را با هستی به درستی نشان دهد. از این رو، نتوانست امکانات درونی زمان را، به منزله عنصر قوام بخش ساختار وجودشناختی آدمی به نحو کامل درک کند. (عبدالکریمی، ۱۸۳؛ ر.ک: Heidegger: 1997, 104 - 106)

درباره کارکرد قوه فاهمه توجه خاص هایدگر به وحدت ذاتی شهود و تفکر محض در فلسفه کانت است. در نظر او، در فلسفه کانت، کثرت از ناحیه حس است و وحدت از ناحیه فاهمه، و هایدگر می‌خواهد نشان دهد که کثرت در واقع، جزء خود شهود حسی نیست، بلکه از این لحاظ است که فکر همیشه با زمان روبه‌رو است. اما رابط و پل ارتباطی میان حس و فهم در فلسفه کانت تخیل است؛ یعنی فاهمه در واقع، فاهمه نیست، مگر این‌که متضمن و مستلزم تخیلی محض باشد. بنابراین، تخیل خواه ناخواه در امر شناخت دارای سهم اصلی و

نیز واسطه میان حس و فاهمه است. به همین دلیل، هایدگر به فصل شاکله‌سازی (schematisme) در نقد عقل محض کانت توجه خاص دارد و بر آن است که این فصل هسته مرکزی کل افکار کانت را در احیای مابعدالطبیعه نشان می‌دهد. در حالی که کانت شاکله‌سازی را به عنوان اساس امر استعلایی در ابهام و تاریکی گذاشته و در این باره توضیح کافی نداده است. در نظر هایدگر، شاکله با تصویر متمایز است، ولی در همین حال، با آن سنخیت دارد؛ یعنی شاکله به معنای اخص کلمه نه صرفاً یک تصویر داده شده است و نه یک نظرگاه مستقل، بلکه به معنایی در میان آن دو قرار دارد. شاکله در اثر انطباق حس با فاهمه شناخته می‌شود. (مجتهدی: همان، ۱۳۳) برای مثال درباره شاکله زمان می‌توان گفت زمان همان شاکله تصویری محض است و فقط صورتی از شهود حسی نیست که در مقابل مفاهیم محض فاهمه لحاظ شود؛ یعنی زمان نه فقط ضرورتاً شاکله تصویری برای محض مفاهیم فاهمه است، بلکه تنها امکان آنهاست برای آن که در برابر نظر گاهی عرضه شوند. (همان، ۱۳۵)

با توجه به این مسئله، هایدگر اصالت احیای مابعدالطبیعه را در نزد کانت به فهم ماهیت تخیل استعلایی و شاکله‌سازی می‌داند. در نظر او، شاکله‌ها افقی را پدید می‌آورند که به نحوی به روی امر استعلایی گشوده شده است. این شاکله‌ها از جانب نفس تخیل استعلایی بروز می‌کنند و تخیل عامل تألیفی محض است که شهود محض، یعنی زمان و فکر محض، یعنی شهود و خود آگاهی را به هم مرتبط می‌سازد. پس شاکله‌سازی محض که مبتنی بر تخیل استعلایی است، مقوم وجود اولیه و اصلی فاهمه است. (عبدالکریم: همان، ۲۱۳-۲۱۴) به نظر هایدگر، کانت در ویرایش نخست نقد عقل محض، قوه خیال را به منزله قوه مستقلی از فاهمه می‌داند که این درست‌تر از نظر او در ویرایش دوم نقد است. از این رو، هایدگر با توجه به این نظر می‌کوشد تا نشان دهد که قوه خیال نه کارکردی از قوه فاهمه است و نه قوه مستقلی در کنار حس و فاهمه، بلکه باید آن را به منزله ریشه مشترک حس و فاهمه تلقی کرد. (همان، ۲۱۷-۲۱۸)

بنابراین، به نظر هایدگر، کانت برای احیای اساس مابعدالطبیعه در مورد مبنای امکان وحدت ذاتی که معرفت مبتنی بر وجود دارد، مسائلی مطرح می‌کند و بالاخره به این نتیجه می‌رسد که بر اساس تخیل استعلایی است که ثنویت اولیه حس و فاهمه برطرف شده و «خود» به عنوان قوه میانی وضع می‌شود. بررسی این مسئله به ما نشان می‌دهد که این قوه

میانی، یعنی تخیل نه فقط رکن اصلی و عامل وحدت بخش آن دو قوه دیگر است، بلکه از لحاظی، ریشه و اساس آن دو نیز می‌باشد. نهایتاً تخیل استعلایی است که به دو قوه دیگر غذا و نیرو می‌رساند و آنها را به سوی تألیف محض سوق می‌دهد و به محل بنیادیشان، یعنی زمان راهنمایی می‌کند. (مجتهدی: همان، ۱۵۰)

حاصل احیای مابعدالطبیعه توسط کانت در نظر هایدگر

در نظر هایدگر، در احیای اساس مابعدالطبیعه، آن‌طور که کانت آن را انجام داده، آن‌چه واقعاً تحقق پیدا می‌کند این است که بنیان امکان درونی هستی‌شناسی، به نحوی همان انکشاف امر استعلایی است. پس ماهیت مابعدالطبیعه، مسئله وحدت قوای اساسی ذهن انسان است؛ یعنی در فلسفه کانت، احیای مابعدالطبیعه همان طرح سؤال‌های اساسی درباره وجود آدمی است که از طریق آن می‌توان به انسان‌شناسی رسید، بنابراین، احیای اساس مابعدالطبیعه نزد کانت لزوم رابطه نزدیک میان انسان‌شناسی و مابعدالطبیعه را بیشتر می‌کند. کانت این رابطه را در پرسش‌های: ۱. چه می‌توانم بدانم؟ ۲. چه باید بکنم؟ ۳. به چه چیزی می‌توانم امیدوار باشم و در نهایت، پرسش انسان چیست؟ خلاصه می‌کند. بنابراین، هر تلاشی برای احیای مابعدالطبیعه مستلزم دست‌رسی و احیای نوعی انسان‌شناسی فلسفی است. که این امر در مابعدالطبیعه وجودی هایدگر انجام شده است، چراکه در فلسفه او طرح مسئله انسان برای احیای مابعدالطبیعه ضروری است تا به مابعدالطبیعه هست بودن خاص انسان توجه شود. (همان، ۱۶۰)

هایدگر و مسئله مابعدالطبیعه

همان‌طور که بیان شد، مسئله هایدگر نیز چون کانت، مابعدالطبیعه بود؛ یعنی هایدگر بر این اعتقاد بود که مابعدالطبیعه مرسوم زمان او که ظهور بیرونی آن مدرنیسم فلسفی بود، دچار مشکلات و بحران‌های اساسی شده است. از این رو، باید به احیای مابعدالطبیعه پرداخت. هم‌چنین از آن‌جا که هستی‌شناسی در تفکر او جایگاه اول را داشت. مطالعه مابعدالطبیعه و حتی الهیات نظری نیز برای او در همان چهارچوب، مطرح بود. به عبارت دیگر، محور اندیشه هایدگر در توجه به مابعدالطبیعه و پرسش از آن، به وجود و سپس

حقیقت ارتباط داشت و از همین رو نیز هایدگر مابعدالطبیعه را زیر سؤال می‌برد؛ یعنی چون او اساس مابعدالطبیعه را وجود و هستی می‌دانست، عیب مابعدالطبیعه زمان خود را نیز در غفلت از وجود و پرداختن به موجودات می‌دانست. از سوی دیگر، از آن جا که در تفکر هایدگر حقیقت به معنای انکشاف، آشکار شدن و عیان شدن بود، او مابعدالطبیعه متعارف را به این علت مورد پرسش قرار می‌داد که در آن حقیقت به معنای مطابقت عین و ذهن تعریف شده است نه معنای مورد نظر هایدگر.

علاوه بر این، هایدگر در آثار اولیه‌اش تعاریف مقدماتی و مرسوم مابعدالطبیعه را ذکر کرده و نشان می‌دهد که چگونه مسائل وجود و خدا در آن با یکدیگر مرتبط هستند. او در تعریف مابعدالطبیعه در کتاب کانت و مسئله مابعدالطبیعه می‌گوید:

مابعدالطبیعه عبارت است از معرفت اساسی به موجود بما هو موجود و به طور کلی.
(پروتی: ۱۳۷۳، ۲۸)

و در کتاب مابعدالطبیعه چیست، می‌گوید:

مابعدالطبیعه پرسش عام و شامل از موجودات است برای شناخت آنها به طور کلی و آن چنان که هستند. (همان، ۲۸؛ ر.ک: هایدگر: ۱۳۷۳، ۳۴۴)

این نشان می‌دهد که در تفکر هایدگر مقدم که در صدد احیای اساس مابعدالطبیعه است، به پرسش از نحوه وجود بودن و حقیقت موجودات توجه دارد؛ یعنی هایدگر در این زمان، هنوز در فضای سنتی مابعدالطبیعه متعارف می‌اندیشد و قصد دارد بر اساس تعاریف موجود در آن، مابعدالطبیعه را احیا کند. از این رو، او سه پیش‌داوری کلی درباره مابعدالطبیعه را ذکر می‌کند که باعث گمراهی آن شده و برخلاف نگاه هوش‌مندانه به مابعدالطبیعه است. در پیش‌داوری اول گفته می‌شود وجود عام‌ترین مفهوم است، در دومی گفته می‌شود وجود تعریف‌ناپذیر است و بالاخره در پیش‌داوری سوم گفته می‌شود وجود، مفهومی با بداهت ذاتی است. (مک‌کواری: ۱۳۷۶، ۳۵-۳۷)

هایدگر با ذکر این پیش‌داوری‌ها، نشان می‌دهد که فیلسوفان گذشته، نگاه دقیقی به مفهوم وجود نداشته‌اند، بنابراین، درباره آن به داوری‌های گوناگون می‌پرداختند.

از این رو، بیان می‌کند که در یک نظریه قدیمی و مرسوم در تاریخ مابعدالطبیعه ذوات اشیا از آن جهت برای انسان قابل تعقل بود که اشیا فی الواقع، دارای ماهیت معقولند و این خود

بدان علت است که این ماهیات از ازل معلوم علم سابق خداوند بوده‌اند؛ یعنی مثال‌هایی بوده‌اند که موجودات بر طبق آنها ایجاد شده‌اند. هم‌چنین طبق این نظریات: حقیقت به معنای مطابقت میان موجود با عقل الهی، ضامن حقیقت به معنای مطابقت عقل انسانی و موجود مخلوق است. حقیقت بنا به ماهیتش همواره به معنای مطابقت موجود بماهو مخلوق با خالق است، مطابقتی که جزء مقدر نظام خلقت است. (پروتی، ۲۹)

تأسیس اساس مابعدالطبیعه

با وجود این، شروع تأسیس اساس مابعدالطبیعه را در نظر هایدگر می‌توان در ارائه مفهوم جدید و اصلی وجود و رجوع به خود وجود به جای موجودات دانست. از سوی دیگر، در نظر هایدگر، تأسیس اساس مابعدالطبیعه به تعیین ماهیت الهیات بالمعنی الاخص اتکا دارد که در آن مسئله اصلی شناخت موجود فوق محسوس است. او موضوعات الهیات بالمعنی الاخص را عبارت از خودشناسی، جهان‌شناسی و روان‌شناسی می‌داند. از این رو، بر آن است که تنها پس از تأسیس اساس مابعدالطبیعه به تنظیم و تنسيق سایر مسائل آن بپردازد. هایدگر برای انجام این امر از سرمایه اصلی خود، یعنی وجود شروع می‌کند و نسبت آن را با دازاین (یعنی وجود خاص انسان) نشان می‌دهد، چرا که در نظر هایدگر، انسان تنها موجودی است که به وجود خود وقوف دارد و از هستی خود پرسش می‌کند؛ یعنی انسان تنها موجودی است که خود را از دایره باشندگان بیرون آورده و درباره هستی تصمیم می‌گیرد. از این رو، در نظر هایدگر، انسان شبان هستی است و هستی تنها با بودن او معنای اصیل خود را می‌یابد. ویژگی هستی انسان این است که او نه فقط هست، بلکه از بودن نیز فهمی دارد و در حقیقت، خود را در بودن خود مسئول می‌داند، چرا که هستی انسان برای انسان مسئله هست. (مک کواری: همان، ۳۵-۴۰) از این رو، هایدگر در تأسیس اساس مابعدالطبیعه به انسان توجه دارد و نشان می‌دهد که انسان قادر به شناخت وجود است و اساس مابعدالطبیعه را دوباره بنا کرده است، اما در هر دو بار وجود به عنوان یک مفهوم یا افقی که موجودات در صقع آن شناخته می‌شوند، مطرح شده است. این روش تقریبی مرسوم و حاکی از اغراض سنتی مابعدالطبیعه است. اما هایدگر سعی دارد از این تقریب مرسوم گذشت کند، بنابراین، وجود انسان را در افق زمان مطرح می‌کند که کتاب اصلی خود را نیز به نام وجود و زمان، نام می‌نهد.

هایدگر در این کتاب نشان می‌دهد که دازاین، یعنی وجود خاص انسانی، تنها در افق زمان، هستی دارد، زیرا در دید هایدگر، مسئله اصلی همه هستی‌شناسی‌ها ریشه در پدیده زمان دارد و خود او نیز درصدد بیان این واقعیت است. از این رو، در نظر او، برای دازاین، هستی همواره در افق زمان طلوع می‌کند و بی‌زمان، هستی برای دازاین قابل فهم نیست. هایدگر از این جا راه بدین نکته می‌برد که باید ذات دازاین خودش اقتضای زمان را بنماید. او در کتاب **هستی و زمان** به تفسیر دازاین بر حسب زمان‌مندی می‌پردازد و زمان را افق استعلایی مسئله وجود می‌داند. (Heidegger: 1978, 39)

هایدگر سپس به ویژگی در عالم بودن یا جهان‌مندی انسان می‌پردازد و نشان می‌دهد که انسان موجودی جهان‌مند است، از این رو، قیام در عالم دارد و این جهان‌مندی نیز از او جداشدنی نیست. به عبارت دیگر، دازاین همواره در جهان است و در جهان بودن حالت اساسی و مقوم دازاین است؛ یعنی دازاین در وجود ملموس و مجسم خود در جهانی به ملاحظه می‌آید و نه در فاعل اندیشنده صرف. پس دازاین همواره از همان آغاز هستی - در - جهان است. (مک کواری: همان، ۵۷) هایدگر سپس ویژگی دیگر انسان را که داشتن زبان است، متذکر می‌شود؛ یعنی زبان نیز امری جداشدنی از انسان است. به عبارت دیگر، زبان پدیداری بشری و یک عرض وجودی انسان است که انسان در آن خودش را بیان می‌کند، یعنی هستی در جهان، خودش را تنها با ابزار زبان بیان می‌کند و نیز ارتباط و تفاهم او با دیگران تنها از طریق زبان است. پس در تفکر هایدگر تحلیل زبان با تحلیل وجودی پیوستگی ذاتی پیدا می‌کند، تا آن جا که او در افکار متأخر خود بر آن می‌شود که انسان خودش را در زبان بیان می‌کند یا پیش‌تر می‌رود و می‌گوید: خود زبان سخن می‌گوید؛ یعنی زبان صدای هستی است.

(مک کواری، ۱۴۵-۱۴۶؛ ز.ک: 314 - 310, 1998, Sheehan)

بنابراین، در تفکر هایدگر، برای تأسیس اساس مابعدالطبیعه، ویژگی‌های هستی‌شناختی دازاین، جهان‌مندی دازاین، زمان‌مندی دازاین، ارتباط ذاتی زبان و دازاین و نیز آشکارگی و مکسوف شدن حقیقت، جایگاه خاص خود را دارد که از چهارچوب‌های تفکر سنتی و مابعدالطبیعه زمان کانت فراتر می‌شود؛ برای مثال وقتی وجود دارای ویژگی زمان‌مندی دانسته شود، از قدرت و اختیار انسان کاسته می‌شود، از این رو، در این تصور، رابطه جدیدی میان انسان و دیگر موجودات برقرار می‌گردد و نیز وقتی حقیقت به عیان شدن معنا می‌شود.

دیگر انسان تنها فاعل شناسایی نیست، چرا که او نقش اساسی در یافتن حقیقت که خودش محور حقیقت باشد، ندارد. در واقع، ویژگی‌های جهان‌مندی، زمان‌مندی و زبانی دازاین نشان‌دهنده تناهی، افکنندگی، هیبت، حیرت، رو به سوی مرگ بودن و در حال تکامل است که با انسان فاعل شناسای کانت تفاوت زیادی دارد.

از سوی دیگر، هایدگر با ذکر مفهوم خدای خالق، دعوت به کار تخریب وجودشناسی مرسوم می‌کند؛ یعنی او موضع الهی فیلسوفان را سد راه طرح پرسش اصیل وجودی، از وجود و حقیقت می‌داند. از این رو، هایدگر خواهان در پرائنتز قرار دادن مبانی الهیات است، زیرا این دیدگاه حجاب و مانعی برای پرسش عمیق‌تر از وجود است؛ یعنی پرسش از خدا به صورتی که تا کنون در سنت مابعدالطبیعه غرب مطرح شده، به طرز غیر قابل تفکیکی ملزم با تلقی موجودانگاران از وجود شده است. در حالی که تأسیس مابعدالطبیعه‌ای که هایدگر در نظر دارد، دارای این ویژگی نیست. از این رو، او در کتاب وجود و زمان، از مابعدالطبیعه سنتی به دلیل غفلت از وجود و روی گرداندن از طرح پرسش درباره آن انتقاد می‌کند. و در آن کتاب، توجه خود را از بنیاد حقیقت به بنیاد موجودات معطوف می‌دارد. در حالی که کانت اولویت را به بنیاد حقیقت داده بود. اما از آن‌جا که هایدگر بر وجود تأکید دارد، در این رویکرد، دیگر انسان به عنوان بنیاد حقیقت اهمیت خود را در برابر وجود به عنوان بنیاد موجودات از دست می‌دهد. بدین ترتیب، اساس از انسان که شناسنده وجود است، برداشته می‌شد و بر وجودی که بنیاد انسان و غیر اوست، گذاشته می‌شود، که در کتاب وجود و زمان هایدگر از آن به حیث تاریخی وجود یاد می‌کند.

کار دیگر هایدگر نشان دادن توجه تام و تمام ما به مفهوم وجود است و این که غفلت از مفهوم وجود چه آثار زیان‌باری داشته است. او نشان می‌دهد که آدمی از وجود غافل شده، زیرا صرفاً در مبالات موجودات است. بنابراین، کار تأسیس مابعدالطبیعه همانا نشان دادن این نکته است که انسان چگونه می‌تواند متذکر حقیقت وجود باشد و چگونه می‌تواند از وضع موجودانگاران نسبت به موجودات تعالی پیدا کرده و به معرفت حقیقت وجود نایل شود. این امر در نظر هایدگر، بردو گونه حال وجود دارد. حال هیبت و حال حیرت. از سوی دیگر، پرسش از بنیاد موجودات تنها با افتادگی ما در عدم میسر است؛ یعنی با وقوف در عدم است که موجودات ظهور می‌کنند و نسبت آنان با وجود آشکار می‌شود. در حالی که تنها از

طریق هیبت است که دازاین، وجود خاص انسان، می تواند به آن سوی جمیع موجودات که مرتبه‌ای متعالی از موجودات و مقام حقیقت وجود و بنیاد جمیع وجودات خاصه است، عروج کند. (پروتی، ۴۰) بنابراین، می توان گفت که در حال هیبت است که دازاین به تأمل در چرای بزرگ می پردازد. این چرای بزرگ پرسش از ژرف‌ترین و اساسی‌ترین بنیاد وجود است. به همین دلیل، سؤال هایدگر متوجه جمع معینی از موجودات و سپس جست‌وجوی نوع برتری از موجود که علت یا سبب مجموعه آنها باشد، نیست. (همان، ۴۴) البته در این جا هایدگر مسئله بنیادی دیگری را نیز طرح می کند و آن پرسش از عدم آغاز شده که به عنوان بنیاد موجودات حقیقت وجود است و به آن باز می گردد، عدم که معدوم کننده و نافی خویشتن است، موجودات را بدان سان که گویی به بنیاد فنا استوارند، لکن غیر از عدمند، استوار می سازد. (هایدگر: همان، ۳۲۹) در حال هیبت، عدم بالذات ملازم موجودات و حتی سابق بر جمیع موجودات یافت می شود، از این رو، هر آن چه هست را باید برآمده از عدم دانست؛ یعنی همه موجودات بماهو موجود از عدم ایجاد شده‌اند.

پس می توان گفت برای هایدگر برای بنیادگذاری مابعدالطبیعه، باید عدم بنیاد موجودات لحاظ شود. اما در حالی که خود آن بی بنیاد است. در حالی که کوشش مابعدالطبیعه بر این است که موجودات را به مدد مفهومی اساسی که شامل همه خواهد شد، شناخته و ادراک کند. اما عدم امر غیرقابل ادراک است که مانع شناخت موجودات است. از طرف دیگر، ما نیز در حال حیرت و هیبت رها شده ایم. شناسایی مفهومی یک شناسایی موجودانگاران است که برای معرفت به حقیقت وجود باید بر آن غلبه کرد. اما حقیقت وجود، خود خویشتن را ظاهر و آشکار می کند. بنیاد موجودات و بنیاد مابعدالطبیعه بر توانایی مخصوص انسان استوار نیست، این وجود است که ما را می شناسد. در وجود خاص انسان است که حقیقت وجود، خود را آشکار می کند. بنابراین، تلاش برای اندیشیدن به وجود به طور مابعدالطبیعی چیزی جز بیراهه رفتن نیست.

بنابراین، در تفکر هایدگر، با توجه به اولویت مفهوم وجود و نیز بنیادگذاری عدم در موجودات و حیثیات جهان‌مندی، زمان‌مندی و غیره، دازاین، امکان تأسیس مابعدالطبیعه سنتی در اصطلاح کانت یا حتی ارسطویی وجود ندارد. در واقع، هایدگر با طرح مسائل فوق و حتی نشان دادن اهمیت پرسش درباره خدا، در نهایت نشان می دهد که کل مابعدالطبیعه در

واقع، تمهیدی برای طرح پرسش درباره خداست که این پرسش‌ها هنوز پاسخ یقین‌آور خود را نیافته‌اند، بنابراین، تأسیس مابعدالطبیعه در معنای سنتی و حتی هایدگری با اولویت دادن به حقیقت وجود و بنیاد عدم ناموفق است، از این رو، هایدگر کار تأسیس اساس مابعدالطبیعه را رها کرده و گذشت از مابعدالطبیعه را در پیش می‌گیرد.

گذشت از مابعدالطبیعه

برای تبیین دقیق منظور هایدگر در گذشت از مابعدالطبیعه باید به تعریفی که در هایدگر لاحق از مابعدالطبیعه ارائه می‌شود، توجه کرد. در این دیدگاه، او مابعدالطبیعه را خصوصیت وجودی - الهی - منطقی تعریف می‌کند؛ یعنی مابعدالطبیعه بیان می‌کند که موجودات بماهو موجود چه هستند. کار مابعدالطبیعه افاده (logos) (تقریر و بیان) درباره (موجودات Onta) است. عنوان بعدی آن، یعنی (وجودشناسی Ontology) مبین ماهیت مابعدالطبیعه است که در آن قلمرو سیر مابعدالطبیعه موجود بماهو موجود است؛ یعنی سروکار آن با موجودات بماهو موجود است. مابعدالطبیعه با این روش همواره موجودات را بماهو موجود به طور کلی نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، سروکار مابعدالطبیعه با موجودیت موجودات است و دیگر این‌که در عین حال، تمام موجودات را من حیث هو به لحاظ موجودی اعلا و در نتیجه، الهی مطرح می‌کند. (پروتی، ۵۳-۵۴) از این رو، هایدگر در تفکر سابق خود پیرو همین مابعدالطبیعه است، چرا که در آن مابعدالطبیعه، حتی المقدور و به طور کامل می‌داند که موجودات بماهو موجود چه هستند. از این رو، هایدگر بر آن است با توجه به حیثیات زمانی و تاریخی وجود، ملاحظه موجودات در تاریخ با مابعدالطبیعه سنتی تعارض آشکار دارد، چرا که در مابعدالطبیعه سنتی در جست‌وجوی معرفت آن چیزهایی است که دائم و ابدی هستند و فقط به طور گذرا به جهات امکانی، زمانی و تاریخی موجودات توجه می‌شود. بنابراین، با مابعدالطبیعه سنتی نمی‌توان وجودشناسی در معنای مورد نظر هایدگر داشت. از این رو، او به این نتیجه می‌رسد که مابعدالطبیعه نحوه تفکری است که او باید از آن بگذرد، چون حتی تغییر صورت مابعدالطبیعه برای طرح پرسش از وجود غیرممکن است. به عبارت دیگر، هایدگر بر آن است که مابعدالطبیعه به دو معنا از وجود غافل است، در معنای نخست، غفلت مابعدالطبیعه از وجود ناشی از حکم و حوالت خود وجود است، زیرا این مشیت وجود بوده است که خود

را از چشم مابعدالطبیعه پنهان داشته است. معنای دوم به نوع و نحوه این غفلت باز می‌گردد؛ یعنی مابعدالطبیعه در کوششی که برای ارائه و بازنمایاندن موجود به کار برده، هرگز نتوانسته بداند که این کوشش نیز طریقی بوده است که خود را آشکار می‌سازد، پس مابعدالطبیعه نتوانسته است جای خود را در تاریخ وجود بیاید. (همان، ۸۳) بدین لحاظ، باید گفت که اساس مابعدالطبیعه بیرون از حوزه سنتی مابعدالطبیعه است و نیز خود بنیادی مابعدالطبیعه اساساً مخالف هرگونه کوشش برای تأسیس اساس آن است. پس «گذشت از مابعدالطبیعه» گذشت از غفلت نسبت به ذات وجود است». (همان، ۸۷) و لازمه گذشت از مابعدالطبیعه، گذشتن از آن چیزی است که لازم ذات انسان به شمار می‌آمده است؛ یعنی مابعدالطبیعه. پس گذشت از مابعدالطبیعه مستلزم تغییر در مفهوم ماهیت انسان است، چراکه مستلزم رشد و گذشت از خویشتن خویش نیز هست. علاوه بر این، گذشت از مابعدالطبیعه به معنای غلبه بر آن و دست کشیدن یا دست برداشتن از آن نیز هست؛ یعنی آن‌که بدانیم در شرف یک دگرگونی وجودی و یک زیر و زبر شدن هستی خود قرار داریم. (همان، ۹۳-۹۴)

بنابراین، در نظر هایدگر، معنا و مقصود از گذشت از مابعدالطبیعه، گذشت از تفکر حصولی، تفکر افلاطونی و ارسطویی، تفکر الهیاتی و تفکر غافل از حقیقت وجود و در واقع، تخریب وجودشناسی سنتی و الهیات سنتی و ورود به عرصه‌ای نو از تفکر است.

نتیجه

با ملاحظه دیدگاه‌های کانت و هایدگر درباره مسئله مابعدالطبیعه، اهمیت و جایگاه آن در نزد این دو آشکار می‌شود؛ یعنی در اندیشه آنها حقانیت و عقلانیت مابعدالطبیعه و توانایی آن در پاسخ‌گویی به پرسش‌های هستی، اصلی‌ترین مسئله است. از این رو، تلاش کانت و هایدگر مصروف خارج کردن مابعدالطبیعه از بحران گرفتار شده است. اما از آن‌جا که کانت در فضای اندیشه مدرنیستی است که در آن تمام هستی در پرتو فاعلیت شناسایی معنا می‌یابد و انسان مرکز حقیقت و تبیین‌کننده حقانیت امور است و از سوی دیگر، با مشاهده گسترش علوم تجربی به توانایی انسان در یافته‌های تجربی نظر دارد، عقل را در جنبه نظری آن در انسان محدود می‌کند، بنابراین، حقیقت هستی تنها در محدوده فهم انسان معنا می‌یابد. از این رو، در روش کانت، چون مابعدالطبیعه پروای فراروی از حس و تجربه را دارد، انسان با قوای

شناسایی حساسیت و فاهمه خود قادر به پاسخ دادن به پرسش‌های مابعدالطبیعی نیست. در نتیجه، عقل با کاربرد تصورات خود در حد عقل نظری انسان دچار تناقضات بی‌شماری می‌شود. بنابراین، در فلسفه کانت، مابعدالطبیعه عقلی پاسخ روشن و یقین‌آور ندارد، هرچند کانت وجود تمایلات مابعدالطبیعی را در انسان واقعیت مسلّمی می‌داند و برای حلّ این پرسش‌ها به عقل عملی متوسل می‌شود. از سوی دیگر، هایدگر تلاش کانت را برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های مابعدالطبیعی نوعی هستی‌شناسی بنیادی می‌داند، هرچند ظاهر بحث کانت در کتاب نقد عقل محض، معرفت‌شناسی است و هایدگر بر آن است که کانت بدون این‌که خود توجه داشته باشد، به طور کلی، به وجودشناسی پرداخته است. شاید بتوان گفت که مطالعه دقیق نقد عقل محض کانت، راهنمای هایدگر به وجود شده است که تلاش دارد نشانه‌هایی از آن را در تفکر کانت بیابد. اما در هر حال، نحوه مواجهه هایدگر با کانت در مورد مابعدالطبیعه متفاوت است، چرا که علت بطلان مابعدالطبیعه در نظر کانت، پروای عبور آن از مرز عالم تجربه است، در حالی که در نظر هایدگر، علت شکست مابعدالطبیعه، غفلت از وجود و پرداختن به موجودات است که در نتیجه، آن حقیقت هم قلب شده است. به عبارت دیگر، کانت با مشاهده پیش‌رفت چشم‌گیر علوم تجربی که قلمرو آنها تنها عالم ماده بود، بر آن رفت که مابعدالطبیعه نیز، اگر باید حقیقی و عقلانی باشد، باید تنها به حوزه تجربه اطلاق شود که در این صورت، می‌توان گفت که این دیگر مابعدالطبیعه نیست، بلکه علم طبیعی است. شاید علت این دیدگاه کانت، جزمیات افراطی عقل‌گرایان در زمان اوست، اما در هر حال، کانت مثل اکثر فیلسوفان مدرنیسم، با قائل شدن به سوپرتکیویسم برای انسان، حقیقت را تنها در عالم تجربه برای او قابل تحقق می‌داند. اما هایدگر، ضمن این‌که نگاه پست مدرنیستی به جهان و اندیشه دارد، نگرشش به انسان و جهان فرق دارد. برای او، چون وجود اصلی است که انسان، مظهر و نماینده آن است، اما وجود انسان تنها با حیثیات جهان‌مندی، زمان‌مندی، و داشتن زبان معین می‌شود و معنا دارد. بنابراین، انسان هایدگری، دیگر انسان مدرن و فاعل‌شناسای کانتی نیست، از این رو، هایدگر مابعدالطبیعه‌ای را که خود با توجه به حیثیات گوناگون وجودی در نظر دارد، در نهایت، کلاً باطل اعلام می‌کند. اما حکم هایدگر با کانت فرق دارد. در دید کانت، بطلان مابعدالطبیعه ناشی از عبور آن به عالم ناپدیدار است، چرا که عقل دچار تناقض و تعارض می‌شود. اما در دید هایدگر، بطلان آن ناشی از غرض و

مقصود خود مابعدالطبیعه است؛ یعنی غفلت از وجود و حقیقت و پرداختن به تفکر حصولی است. هایدگر این ویژگی را نام کل تفکر مابعدالطبیعی از افلاطون تا نیچه می‌داند و می‌گوید: مابعدالطبیعه نام تاریخ تفکر فلسفی از افلاطون تا نیچه است که در جست‌وجوی حقیقت موجود، بلکه از ذات وجود غافل بوده است. (همان، ۸۳)

بنابراین، برای هایدگر حتی اصل وجود مابعدالطبیعه هم مشروعیت و مقبولیت ندارد، در حالی که برای کانت اصل وجود مابعدالطبیعه مقبول است، اما پاسخ‌گویی به پرسش‌های آن برای انسان ممکن نیست. از این رو، کانت سؤال‌های آن را مشروع می‌داند، اما هایدگر حتی وجود آنها را هم نمی‌پذیرد و پایان فلسفه و مابعدالطبیعه را اعلام می‌کند و از آن گذشت می‌کند. وی در این گذشت حتی الهیات مابعدالطبیعی را هم پشت سر می‌گذارد که این به نگرش مدرنیستی کانت و پست مدرنیستی هایدگر مربوط است.

از این رو، می‌توان گفت که هایدگر با گذشت از مابعدالطبیعه، کل شیوه تفکر فلسفی افلاطون و ارسطو و کل تاریخ مابعدالطبیعه را پشت سر می‌گذارد تا به عهد متفکران پیش از سقراط، به ویژه هراکلیتس و پارمیندس می‌رسد تا آن بینش نسبت به وجود را که دیرباز از آن غفلت شده بود، باز یابد. بنابراین، تذکر نسبت به وجود، روی آوردن به آن اصولی در تفکر غربی است که مابعدالطبیعه از آن نشأت گرفته، یعنی بازگشت به تجربه اصیل وجود.

کتاب‌نامه

۱. اسکروتن راجر، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.
۲. پروتی، جیمز. ل. الوهیت و هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۳.
۳. عبدالکریمی، بیژن، هایدگر و استعلا، تهران، چاپ اول، انتشارات نقد فرهنگ، ۱۳۸۱.
۴. کاپستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۲.
۵. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حدادعادل، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۶. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.

۷. مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۸.
۸. مجتهدی، کریم، دانس اسکوتس و کانت به روایت هایدگر، تهران، انتشارات سروش.
۹. مک کواری، جان، مارتین هایدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۶.
۱۰. هایدگر، مارتین، مابعدالطبیعه چیست؟، ترجمه محمدجواد صافیان، تهران، ۱۳۷۳.

11. Guyer Paul, *Kant Immanuel*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Editor: Edward Craig, V.5, First Published, by Routledge, 1998.
12. Heidegger Martin, *Being and time*, translated John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford, USA, 1978.
13. Heidegger Martin, *Phenomenological Interpretation of kants Critique of pure Reason*, translated parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington: Indiana university press, 1997.
14. Heidegger Martin, *Kant and problem of metaphysics*, translated by James Churchill. Bloomington: Indiana university, press, USA. 1962.
15. Kant, Immanuel, *Critique of pure reason*, Tianslated by I. M. Dmeikce Iohn.
16. Sheehan Thomas, heidegger Martin, Routledge Encyclopedia of Philosophy, General Editor: Edward Craige, First Published, London and Newyork, 1998.