

تأویل انتقادی دوگان سوژه و ابژه در فلسفه کانت براساس دوگان جهان انفسی و آفاقی

در ماجرای هبوط از منظر حکمی - تفسیری علامه طباطبایی

ابراهیم خانی^۱

۱- استادیار، دانشکده فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق، تهران ایران. رایانامه: u.khany@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	در این مقاله تلاش شده تا در قالبی نوین با تکیه بر روشی تاویلی محمل‌های معنایی صحیحی برای دعاوی کانت، در میان نظام حکمی و قرآنی خود بیابیم و نشان دهیم می‌توان به جای قبول یا رد کامل دعاوی کانت راه سومی را برگزید. برای تحقق این هدف با روشی تحلیلی - فلسفی نشان داده شده که مشابه دوگان سوژه و ابژه در فلسفه کانت، در ماجرای هبوط آدم(ع) نیز با دوگان جهان انفسی و جهان آفاقی مواجه هستیم و می‌توان با تکیه بر تفسیر عمیق و حکمی - قرآنی علامه طباطبایی از ماجرای هبوط و دستیابی به شناختی دقیق از چیستی، چرایی و چگونگی نحوه ظهور جهان آفاقی در برابر جهان انفسی در فرآیند هبوط آدم(ع)، ابعاد و زوایای فلسفه ایدئالیستی کانت را مورد بررسی انتقادی قرار داد. در این بررسی روشن گردید هرچند مشابه فلسفه کانت، ظهور مقولات مکان و زمان و علیت با ویژگی‌های خاص آن در جهان آفاقی، متأثر از تحولاتی عمیقی در جهان انفسی انسان است که در فرآیند هبوط رخ می‌دهد، اما در عین حال محوریت این تأثیرات انفسی در نحوه ادراک و ظهور جهان آفاقی باعث نمی‌شود که مقولاتی مانند مکان و زمان و علیت، ذهنی و صرفاً سوبجکتیو قلمداد شوند. براین اساس در تشریح رابطه چنین مقولاتی با جهان انفسی و آفاقی باید به لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی موضعی در میانه ایدئالیسم کانت و رئالیسم خام اخذ نمود که نه در سوبجکتیو ته افراطی ایدئالیسم فرو غلطد و نه دچار ساده‌نگاری عوامانه رئالیسم خام باشد.
تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴	
کلیدواژه‌ها: فلسفه کانت، سوژه و ابژه، هبوط آدم، علامه طباطبایی، جهان آفاقی و انفسی، عینیت و ذهنیت.	

شیوه استناد به این مقاله: خانی، ابراهیم؛، *فلسفه تطبیقی*، (۱۴۰۴) شماره ۲، صفحات ۷۵ تا ۵۸: DOI:10.30487/cph.2025.2038084.1033. ناشر:

سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت)



نویسندگان ©

Critical interpretation of subject and object duality in Kant's philosophy based on the duality of subjective and universal world In the story of descent from the jurisprudential-interpretive perspective of Allameh Tabatabai

Ebrahim Khani¹

1. Assistant Professor, Faculty of Culture and Communication, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Email: u.khany@yahoo.com

Article Info

Article type: Review Article

Received: 2024-07-10

Accepted: 2025-01-13

Keywords: Kant's philosophy, subject and object, descent of Adam, Allameh Tabatabai, universal and personal world, objectivity and subjectivity.

ABSTRACT

In this article, an attempt is made to find the correct semantics for Kant's claims in a new format, relying on an interpretation method, but in the heart of our ruling and Quranic system, and to show that instead of completely accepting or rejecting Kant's claims, we can choose a third way. In order to achieve this goal, it has been shown with an analytical-philosophical method that similar to the duality of subject and object in Kant's philosophy, in the story of the fall of Adam, we are also faced with the duality of the spiritual world and the cosmic world.

And by relying on Allameh Tabatabai's deep and authoritative-Qur'anic interpretation of the story of descent and achieving a precise understanding of what, why, and how the cosmic world appears before the soul world in the process of Adam's descent, the dimensions and angles of Kant's idealistic philosophy can be examined. He made a criticism.

In this study, it was clarified that although similar to Kant's philosophy, the emergence of the categories of space and time and causality with its special characteristics in the cosmic world, is affected by deep changes in the human soul world that occurs in the process of descent, but at the same time, the centrality of these soul influences in the way The perception and emergence of the universal world does not mean that categories such as space, time, and causality are considered subjective.

Based on this, in explaining the relationship of such categories with the subjective and cosmic world, one should take a position in the middle of Kant's idealism and raw realism in terms of ontology and epistemology, which neither falls into the extreme subjectivity of idealism, nor suffers from the common simplicity of raw realism.

Cite this article: Khani, Ebrahim; (2025). *Comparative Philosophy* (2), 58–75. DOI: 10.30487/cph.2025.2038084.1033

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).



© Authors

مقدمه

از منحل کردن تا حل کردن مسئله سوژه و ابژه

دوگان سوژه و ابژه یکی از بنیادی‌ترین دوگان‌های فلسفه مدرن است و طبعاً در مطالعه تطبیقی و انتقادی بین فلسفه‌های مدرن و فلسفه اسلامی ضروری است تا موضع و نسبت فلسفه اسلامی با خوانش‌های بنیادین از این دوگان روشن گردد. این در حالی است که به خاطر فاصله زیاد میان مبانی و رویکردهای فلسفه اسلامی با فلسفه‌های مدرن از جمله فلسفه کانت معمولاً چنین مقایسه‌های تطبیقی نافرجام می‌شوند، زیرا فاصله این مبانی تا حدود زیادی گفتگویی همدلانه و نزدیک را ناممکن می‌کند و عملاً در نگاه هر کدام از دو طرف، مسائل طرف مقابل حل نمی‌شوند، بلکه از اساس منحل می‌شوند.

بین حل کردن و منحل کردن مسائل فلسفی بسیار فرق است و زمانی که مبانی و رویکرد دو فلسفه بسیار متفاوت و پرفاصله باشد عملاً مسئله هیچ کدام از دو طرف برای طرف دیگر الزاماً مسئله‌ای اصیل و بنیادین تلقی نمی‌شود و بیشتر به مثابه راهی انحرافی نگریسته می‌شود که تنها لازم است انحرافی بودن آن را اثبات کرد و سپس با خیال راحت و برای همیشه آن را به کناری گذاشت.

مواجهه فلسفه اسلامی با دوگان سوژه و ابژه کانتی نیز در صورت معمول همین سرنوشت را خواهد داشت، زیرا زمانی که بر اساس مبانی حکمت صدرایی با چالش سوژه و ابژه و قرائت کانتی آن مواجه می‌شویم بلافاصله نحوه تقریر صدر از هویت علم و اصولی نظیر اصل اتحاد عالم و معلوم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۷)، هویت وجودی و حضوری علم، مراتب وجودی عالم، احاطه وجودی مراتب عالی به مراتب مادون (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۵ و ۱۰۲، عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۹-۴۶)، مراتب و حرکت جوهری نفس (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸) و ... در نهایت منجر به منحل شدن چالش سوژه و ابژه می‌شود. به بیان دیگر، بر اساس مبانی صدرایی به سرعت و البته کاملاً عمیق و دقیق می‌توان چالش شکاف بنیادین میان سوژه و ابژه را منحل نمود و نشان داد که این چالش آنقدر که برای فلسفه مدرن مهم و جدی است برای فلسفه اسلامی نمی‌تواند مهم و جدی باشد. زیرا برخلاف ایدئالیسم کانتی که هرگز نمی‌تواند خود را از هیمنه سوژه و مقولات استعلایی آن برهاند و خود را به عینیت و واقعیت نفس الامری ابژه رساند؛ در فلسفه وجودی صدرای سوژه انسانی با تمام شئون و تأثیر و تأثراتش خود حصه‌ای از حقیقت ذومراتب وجود است و اساساً چنان شکاف هستی شناختی میان فاعل شناسا و عالم خارج نیست تا بخواهیم به دنبال رفع و رجوع این شکاف باشیم. در نگاه صدرایی نفس در هر یک از مراتب مادی، مثالی و عقلی خود حصه‌ای از همان مرتبه وجودی در عالم است و از طریق علم حضوری به مراتب وجود خود، عملاً با تمامی مراتب هستی رابطه‌ای بی واسطه دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۵ و ۱۰۲) و لذا قبل از اینکه مسئله ذهن و ساختار ادراکی آن پیش بیاید نفس آدمی همچون قطره‌ای در متن اقیانوس هستی، حداقل بخشی از واقعیات بدیهی را می‌یابد و در نتیجه برخلاف نگاه کانت ساختار ذهنی او نمی‌تواند به طور نظام‌مند و بنیادین چیزی را به واقعیت تحمیل کند، بلکه مفاهیم بنیادین فرآیند شناخت انسان خود برآمده از درک حضوری از همان واقعیت است. به طور مثال علیت یک مقوله ذهنی که جدای از واقعیت باشد نیست بلکه نفس آدمی علیت را ابتدا در متن درک حضوری خود از رابطه وجودی خویش با شئونش درک می‌کند و سپس این مفهوم در ذهن او شکل می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶: ۲۹۹-۳۰۵؛ پارسانیا، ۱۳۸۹: ۶۱).

اما مسئله این مقاله توضیح نحوه منحل شدن چالش سوژه و ابژه بر اساس مبانی حکمت صدرایی نیست، بلکه دغدغه این مقاله این است که در میان انبوه معارف حکمی محملی برای درک همدلانه‌تر این چالش بیابد و آنگاه براساس آن، مجال یک مقایسه انتقادی عمیق و در نهایت ارائه تاویلی از مسئله سوژه و ابژه را که با مبانی حکمت اسلامی سازگار باشد، فراهم نماید.

برای دستیابی به چنین هدفی برخلاف روش معمول که تبعاً از مبانی متعارف و مالوف صدرایی همچون اصالت و تشکیک

وجود، علم حضوری و ... استفاده می‌شود؛ از بنیاد هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دیگری آغاز می‌کنیم که هرچند هنوز در سرفصل‌های متعارف فلسفه صدرایی جایگاه ویژه خود را باز نیافته، اما مبانی صدرایی ظرفیت همدلی فراوانی با آن دارد و این نقطه عزیمت، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی منطوی در ماجرای هبوط حضرت آدم (ع) است.

ماجرای هبوط آدم (ع) ریشه در متون مقدس و حیانی دارد و قرآن کریم در موارد متعددی به تشریح ابعاد این ماجرا می‌پردازد^۱، اما تلاش برای تحلیل هستی‌شناسانه آن می‌تواند محملی نوین و بسیار کارآمد برای تحلیل عمیق و انتقادی از نحوه پیدایش دوگانه سوژه و ابژه و احکام و لوازم آن باشد. علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان با پشتوانه ظرفیت‌های حکمی و عرفانی خود و البته با اتکا با روش قرآن به قرآن، تفسیر بسیار عمیقی از ماجرای هبوط ارائه می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۱۵-۱۵۱). ایشان با ذکر دلایلی قرآنی اثبات می‌کنند که این ماجرا صرفاً یک قضیه شخصی نیست و آنچه برای حضرت آدم (ع) در این ماجرا رخ می‌دهد در واقع نمونه‌ای شفاف از وضعیت هستی‌شناسانه انسان در فرآیند قوس نزول آفرینش است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۲۰-۲۱؛ ج ۱: ۱۱۶ و ۱۳۲). به بیان دیگر، مسئله نفخ روح، خلافت، ورود به جنت، فریب از شیطان و اکل از شجره، آشکار شدن عورت، هبوط و سایر وقایع این ماجرا همگی حاوی اسرار و قوانین عمومی خلقت انسان و نه فقط شخص آدم (ع) است و با تدبر حکمی در این آیات می‌توان به کشف این احکام هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه نائل آمد (خانی، ۱۳۹۵: ۴۱-۷۶). به همین دلیل در این مقاله تلاش می‌شود تا با ارائه خلاصه‌ای از خوانش علامه طباطبایی از فرآیند هبوط و تأمل در ظرائف انسان‌شناسانه آن به تأویلی عمیق از دوگان سوژه و ابژه و مقایسه دستاوردهای آن با نگرش کانتی دست یابیم و نشان دهیم فارغ از کلیت و منظومه فکری کانت می‌توان بسیاری از اجزاء دعاوی او را در شکل و تأویلی صحیح در ضمن ماجرای هبوط به گونه‌ای خاص ردیابی و جایابی نمود و در منظومه‌ای حکمی و منسجم با مبانی اسلامی ظرفیت اجزاء اندیشه کانت را در حد مقدور تفسیر نمود.

لازم به ذکر است هرچند در حوزه مقایسه ابعاد مختلف فلسفه کانت با حکمت اسلامی پژوهش‌هایی صورت گرفته است^۲، اما طبق جستجوی انجام شده با محوریت ماجرای هبوط آدم (ع) و با روش و هدف مذکور در این مقاله، جز کتاب «هستی و هبوط» اثر استاد حمید پارسا اثری مرتبطی یافت نشد. در این اثر هم تنها در ضمن بررسی اجمالی ابعاد تاریخی و تمدنی ماجرای هبوط انسان در بستر مدرنیته به صورت اجمالی به نقش و جایگاه فلسفه‌های ایدئالیستی آلمان در فرآیند هبوط اشاره می‌شود (پارسا، ۱۳۸۹: ۱۶۳-۲۱۹).

روش پژوهش

پیش از ورود به اصل بحث لازم است تا در مورد روش خاص این پژوهش سخن گفت. روش و حاصل این پژوهش ارائه تفسیری نوین از فلسفه کانت نیست، بلکه ارائه تأویلی حکمی از آن است. تفاوت تفسیر و تأویل را می‌توان در قالب ماجرای فیل در تاریکی به خوبی بیان کرد. در این ماجرا هر کدام از حاضران در آن اتاق تاریک با لمس جایی از فیل او را بادبزن، تخت، ناودان و یا ستون دانستند، اما کسی که از حقیقت فیل باخبر بود می‌فهمید که بادبزن در واقع همان گوش فیل و ناودان همان

۱. قرآن کریم، سوره مبارکه بقره، آیات: ۳۰-۳۹، سوره مبارکه اعراف، آیات: ۱۱-۲۵، سوره مبارکه طه، آیات: ۱۱۵-۱۲۴

۲. به طور مثال به آثار زیر می‌توان اشاره کرد:

مقاله: مطالعه انتقادی نگاه کانت به آزادی از منظر فلسفه اسلامی اثر انصاری و همکاران

مقاله: نقد نفی قاعده ضرورت در فلسفه کانت و الهیات پساکانتی از منظر فلسفه اسلامی اثر بوذری و همکاران

مقاله: حدود و بقای نفس ناطقه و نفس استعلایی از منظر ملاصدرا و کانت اثر محمد علمی و همکاران

رساله ارشد: بررسی تطبیقی حدود و اعتبار عقل نزد ملاصدرا و کانت اثر نجم آبادی

خرطوم فیل است. او در واقع توضیحات در مورد بادبزنی را به اصل واقعیتش که همان گوش فیل است برمی گرداند و این همان روش تأویلی در برابر روش تفسیری است. به بیان دیگر، در روش تاویل ما قصد روشن کردن معنا و مقاصد ظاهری و حتی باطنی کلام گوینده را نداریم، بلکه قصد داریم تا حقیقت عینی و خارجی را که کلام می‌تواند مشیر به آن باشد و یا به عبارت دقیق‌تر از آن نشأت گرفته باشد، ولو در حالتی که خود گوینده به این سرمنشأ اصلی خود آگاه نباشد و یا حتی تفسیری غلط از سر منشأ آن ارائه کرده باشد روشن نماییم (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۲۷).

حال در بازخوانی دوگان سوژه و ابژه براساس هستی‌شناسی هبوط، درصدد ارائه تفسیر نوینی از بیان کانت نیستیم، بلکه درصدد تأویل آن هستیم و می‌خواهیم نشان دهیم وراى قصد و منظوری که کانت در منظومه افکار و تأملات خود دنبال می‌کرده، در بیان او حقایقی قابل جستجو و کشف است که براساس تأمل در هستی‌شناسی ماجرای هبوط با دقت بهتری قابل شرح و بسط و حل است. به بیان تمثیلی از بادبزنی که کانت می‌گوید به گوش فیل در واقعیت برسیم و نشان دهیم هرچند ادعای بادبزنی غلط است، اما حاوی بصیرتی ناقص نسبت به واقعیت هست.

این رویکرد باعث می‌شود به جای اینکه از موضع حکمت و معارف اسلامی یکسره رویکردی سلبی در قبال دعاوی کانت اخذ کنیم بتوانیم برخی از اصلی‌ترین دعاوی او را در منظومه حکمی معارف خود به نحوی صحیح جایابی نماییم، به علاوه این روش و رویکرد چنین پیش فرضی ندارد که فلسفه کانت فاقد هرگونه بصیرت و معرفت جدیدی است و تنها برای نجات از شبهات آن باید چنین تلاشی کرد، بلکه چنانچه در تمثیل فیل در تاریکی هم اگر به طور مثال آن فرد در تاریکی اطلاعات جدید و دقیقی در مورد شکل و قطر آن بادبزنی ارائه دهد کشفیات او نه کاملاً غلط است و نه کاملاً درست و برای کسی که از حقیقت فیل و گوش او مطلع است ممکن است این اطلاعات در جای خودش بسیار مفید و جدید باشد، زیرا او از اندازه و قطر دقیق گوش فیل بی‌خبر بوده است. در این روش تأویلی نیز دغدغه‌ها و مسائل فلسفه کانت می‌تواند وجوهی جدید از حقیقت را در منظومه حکمی ما روشن نماید که شاید در متن آثار قدما نتوان به صراحت و شفافیت آن‌ها را یافت. لذا این رویکرد تأویلی در عین آنکه پایبند به مقاصد خود کانت و تشریح آن نیست، اما مدعی است که می‌تواند محملی برای درک هم‌دلانه برخی از دعاوی او را در بستر مبانی حکمت اسلامی فراهم آورد.

برای تحقق اهداف مقاله در ادامه نخست به تشریح مختصر ماجرای هبوط آدم (ع) از منظر علامه طباطبایی خواهیم پرداخت و سپس در فروع بعدی بر اساس آن به تاویل دعاوی کانت می‌پردازیم.

نحوه ظهور دوگان درون و بیرون در ماجرای هبوط آدم (ع)

طبق تفسیر المیزان، در ماجرای هبوط پس از خلقت و تسویه بدن مادی آدم (ع) با نفخ روح الهی در این کالبد مادی، آدم (ع) برخلاف موطن خاکی بدن خود، ابتدا خویش را در جنتی برزخی می‌یابد که محکوم به احکام عالم ماده نیست و تمام نیازها و امیالش به صرف خواست و اراده‌اش برآورده و حاضر می‌شود. در واقع غلبه احکام متافیزیکی روح آدم (ع) بر احکام فیزیکی بدن خاکی او باعث می‌شود تا او خود را در جنتی فرامادی بیابد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۷).

در این وضعیت او هنوز با عالم خارج به گونه‌ای که برای ما مأنوس و مألوف است، نشده است. منظور از عالم خارج - که بعداً در نقد سوژه و ابژه کانتی نقش مهمی ایفا می‌کند - وضعیتی است که در آن پدیده‌ها و اشیاء در برابر میل و خواست انسان از خود مقاومت نشان دهند و در نتیجه با وجود و خواصی بیرون از خواست و اراده ما تلقی می‌شوند دقیقاً مانند وضعیتی که ما هم اکنون از عالم خارج درک می‌کنیم. ما در عالمی زندگی می‌کنیم که پدیده‌ها در ذات و آثارشان تابع میل و اراده ما نیستند و ما مجبوریم برای رسیدن به امیال و خواسته‌های خود در برابر مقاومت و تراحمات عالم خارج با تدابیر گوناگون و البته با سختی و

دشواری راهی به سوی آمال خود باز نماییم، اما آدم (ع) در بهشت چنین وضعیتی نداشت.^۱ به طور مثال، او اگر هوس مرغ بریانی می کرد، بلافاصله مرغ بریان در بهترین کیفیت ممکن در برابرش حاضر می شد، اما واضح است که ما در این دنیا اگر چنین هوسی کنیم باید متحمل زحمت فراوانی برای تهیه مقدمات فراوان و خارجی چنین غذایی شویم. به عبارت دقیق فلسفی که البته با درک عرفی ما نیز مطابق است آنچه مرز درونی و بیرونی بودن اشیاء را مشخص می کند تابعیت یا عدم تابعیت آن ها از اراده ما در وجود و آثارشان است. آنچه وجودش تنها تابع اراده ماست امری انفسی و درونی است و آنچه وجودش وابسته به اراده و میل ما نیست آفاقی و خارجی است. به طور مثال، صورت های ذهنی ما همگی انفسی هستند چون به صرف اراده و توجه ما موجود می شوند، اما صندلی که روی آن نشسته ایم یا دیواری که در برابر ما قرار دارد خارجی و آفاقی است چون وجود و عدمش به صرف اراده و میل ما وابسته نیست. البته در فرع بعدی توضیح داده خواهد شد که انفسی بودن به معنای ذهنی بودن نیست.

پس به طور خلاصه آدم (ع) در آن بهشت برزخی با عالمی سراسر انفسی مواجه بود عالمی که همه چیز تابع میل و اراده او بود و می توان گفت اصلاً بهشت معنایی جز این ندارد، اما طبق بیان آیات و روایات چنین وضعیتی برای آدم (ع) زیاد به درازا نکشیده بود که او به واسطه فریب شیطان از شجره ممنوعه می چشید و بلافاصله به حیات ارضی هبوط کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۴۷). در مورد اینکه حقیقت آن فریب و اکل شجره چه بود بعداً به مناسبت توضیحاتی ارائه می شود، ولی آنچه اکنون مطمح نظر است اینست که آنچه آدم (ع) در اولین مواجهه با عالم ماده تجربه نمود تجربه تلخ مواجهه با عالم خارج بود عالمی که در آن پدیده ها و اشیاء تابع میل و اراده او نیستند و او برای تأمین مایحتاج خود لاجرم به سختی و مشقت می افتاد. دقیقاً همان سختی که حق تعالی از قبل به او تذکر داده بود که اگر گرفتار فریب شیطان شود و از آن درخت ممنوعه بچشد گرفتارش می شود.^۲

البته این هبوط مخصوص به آدم (ع) نیست، بلکه همه انسان ها در فرآیند رشد از مراحل نوزادی تا نوجوانی به مرور از عالم کاملاً روحانی و انفسی خود خارج و به عالم آفاقی و خارجی ماده وارد می شوند (خانی، ۱۳۹۵: ۷۰)، اما چون این فرآیند تدریجی است معمولاً ما آدم ها متوجه سختی و دشواری آن به طور کامل نمی شویم. مانند قورباغه ای که به تدریج در آبی به جوش می آید و درد و رنج پخته شدن را متوجه نمی شود، اما یکی از وجوه تمایز ماجرای خلقت آدم (ع) اینست که ایشان دفعتاً و با یک خودآگاهی کامل از جنت برزخی وارد در حیات مادی می شود و لذا خارجیت و سختی حیات ارضی خیلی به چشم او می آید و به همین خاطر طبق روایات سال ها بابت این خطا و گرفتاری گریان و پشیمان بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۳۹).

تفاوت دوگان عینیت و ذهنیت با دوگان جهان آفاقی و انفسی

یکی از نکاتی که در مقایسه انتقادی ماجرای هبوط با فلسفه کانت می تواند بسیار راهگشا باشد و در عین حال معمولاً مورد غفلت و خلط واقع می شود. رابطه دوگان عین و ذهن با دوگان جهان آفاقی و انفسی است. در واقع برخی گمان می کنند عینی بودن همان آفاقی بودن و انفسی بودن به معنای همان ذهنی بودن است، در حالی که چنین نیست و می توان نشان داد چنین خطایی منشأ اشتباهات مهمی در تاریخ فلسفه مدرن شده است که بعداً به آن اشاره خواهد شد. از منظر حکمت

۱. قرآن کریم، سوره مبارکه طه: آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹

۲. سوره مبارکه طه، آیه ۱۱۷: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِزْقِكَ فَلَا يَخْرُجَنَّكَ مِنْ الْجَنَّةِ فَتَسْقَى. پس گفتیم ای آدم این دشمن تو و همسر تو است مبادا شما را از بهشت بیرون کند که به زحمت و رنج خواهی افتاد.»

اسلامی آنچه ملاک تمایز میان عین و ذهن است «اثر وجودی» است و برخلاف وجود عینی که دارای آثار است وجود ذهنی یک ماهیت فاقد آثار آن ماهیت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۶؛ طباطبایی، بی تا الف: ۳۴) مانند آتش ذهنی که بر خلاف آتش عینی نمی سوزاند. به بیان دیگر وجود ذهنی ماهیات فاقد آثار وجود خارجی ماهیات هستند. در حالی که آنچه ملاک تمایز میان وجود آفاقی و انفسی است اثر وجودی نیست بلکه از اتفاق معمولاً اثر وجود انفسی از وجود آفاقی بسیار بیشتر است چنانچه در بهشت انفسی آدم (ع) نیز همه پدیده‌ها آثاری کاملاً عینی و بلکه بسیار شدیدتر از آثار مصادیق مادی آن داشتند و در قوس صعود آفرینش نیز در مراتب برزخی و اخروی عالم با اینکه همه پدیده‌ها هویتی انفسی دارند، اما آثار وجودی آن‌ها بسیار شدیدتر از عالم ماده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۷۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۱۸۷).

براین اساس ملاک تمایز جهان انفسی و آفاقی، تابعیت و یا عدم تابعیت آن از اراده انسان است و لذا وجه انفسی دانستن آن هم به همین خاطر است که ذیل نفس و اراده او قرار دارد چنانچه در جهان انفسی همچون بهشت آدم (ع) همه چیز ولو با آثار عینی به لحاظ وجودی تابع اراده و میل انسان است و در جهان آفاقی - مانند وضعیت کنونی ما در این عالم - آثار عینی اشیاء تابع اراده و میل ما نیست.

براین اساس می‌توان گفت هر امر ذهنی لزوماً انفسی هم است، زیرا وجود صور ذهنی تابع میل و اراده ماست^۱، اما هر امر انفسی لزوماً ذهنی نیست و ممکن است یک امر انفسی در عین اینکه کاملاً تابع میل و اراده ما باشد دارای آثار عینی بسیار شدیدی نیز باشد. به همین دلیل دفاع از اصالت و تقدم جهان انفسی در برابر جهان آفاقی در تشریح ماجرای هبوط به معنای ایدئالیسم و دفاع از ذهنیت در برابر عینیت نیست و نباید با این اشتباه مرسوم به درک انفسی از هستی در نگاه‌هایی نظیر عرفان اسلامی اتهام ایدئالیستی بودن زد، چرا که از منظر آن‌ها عوالم فرامادی عینیتی به مراتب شدیدتر از عالم ماده دارند.

علت هبوط آدم (ع) و چرایی مواجهه با عالم خارج

بعد از روشن شدن معنای درون و بیرون از منظر ماجرای هبوط آدم (ع) حالا باید دید علت این واقعه چه بوده است؟ به بیان دیگر چرا انسان از درک انفسی به درک آفاقی عالم هبوط کرد؟ وجه اهمیت پاسخ به این سوال این است که بعداً در مقایسه با سوژه و ایزه کانتی و رابطه آن دو با یکدیگر می‌تواند بسیار راهگشا باشد.

علامه طباطبایی با پشتوانه درک عمیق حکمی و سلوکی خود اما با روش تفسیری قرآن به قرآن تفسیری کاملاً هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه از علت هبوط آدم (ع) ارائه می‌کنند. حاصل بیان ایشان این است که آدم (ع) مادامی که متوجه مقام ربوبیت حق تعالی بود خودش و تمامی مخلوقات را متقوم محض به اراده حق تعالی می‌یافت. در چنین وضعیتی همان طور که اراده او تابع اراده حق تعالی است سایر مخلوقات هم تابع اراده حق تعالی است و لذا میان او و سایر مخلوقات یک هماهنگی تام وجودی پدید دارد هماهنگی که ناشی از وحدت مبدأ آن‌ها است در چنین وضعیتی هیچ خوف و ترس و تراحمی میان آن‌ها معنا ندارد و میل آدم (ع) که ظهوری از اراده حق تعالی است بدون هیچ مانعی در آن جنت محقق می‌شود، زیرا آدم (ع) و سایر موجودات آن جنت همگی ظهورات اراده و میل حق تعالی هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۷-۱۳۰).

در چنین وضعیتی آدم (ع) با عالم خارج و آفاقی مواجه نیست و درک و نحوه مواجهه او با همه پدیده‌ها در ذیل توجه

۱. در این تعبیر با دقت گفته شد «وجود صور ذهنی» تابع اراده است و نه ماهیت صور ذهنی؛ زیرا از منظر حکمت و عرفان اسلامی ذاتیات یک ماهیت و لوازم معنایی و وجودی آن مجعول و تابع میل و اراده کسی نیست چون اساساً ذاتیات مجعول نیستند و از لوازم ظهور وجود مطلق هستند. (حائری، ۱۳۶۲: ۲۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۵) اما نحوه وجود ماهیت در ذهن و عین و مراتب هستی تابع اراده خالق آنهاست. به طور مثال زوج بودن عدد چهار مجعول کسی نیست ولی تحقق مصداق وجود ذهنی یا عینی این قاعده تابع اراده خالق آنست.

به عهد میثاق کاملاً انفسی است چون اراده‌ای نمی‌کند مگر اراده‌ای که حق تعالی به او راضی است و اراده‌ای که حق تعالی به آن راضی است محقق است و لذا همه عالم تابع اراده اوست و لذا او خود را در جنت قرب الهی می‌یابد و هنوز با چیزی که در برابر اراده او - که اراده‌ای الهی است - مقاومت داشته باشد مواجه نشده است (همان؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۱۶۸ و ۱۷۱-۱۷۲؛ پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۶۷؛ خانی، ۱۳۹۵: ۶۲).

اما با فریب ابلیس سازکار ادراک آدم تغییر می‌کند و در این فرآیند فریب، ابلیس کاری کرد تا آدم (ع) نسبت عبودیت خود در برابر ربوبیت مطلقه الهی را فراموش کند و خود را ولو به نحو بسیار ناچیز و خفیفی مستقل از حق تعالی فرض کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۳۰). در واقع اینکه شیطان برای آدم (ع) قسم دروغ خورد که اگر از آن درخت منهیة بخوری به ملکی فنا ناپذیر می‌رسی،^۱ راهی برای تحریک حس استقلال طلبی آدم و فراموشی عبودیت محض او در برابر حق تعالی بود و به محض اینکه آدم (ع) از آن شجره استقلال بینی می‌چشد و خودش را مستقل می‌بیند دچار یک تحول معرفتی و به دنبال آن هستی‌شناختی می‌شود و آن مواجهه و ورود به عالم خارجی و آفاقی است. در واقع وقتی او پیوند وجودی خودش با حق تعالی فراموش می‌کند این پیوند را در سایر مخلوقات هم نمی‌تواند شهود کند (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۶۷) و در نتیجه با درکی آفاقی از خود و پدیده‌ها مواجه می‌شود و وارد در عالمی ترسناک و مملو از موجودات مستقلی می‌شود که همه برای خود دعوی استقلال دارند. هر کدام می‌خواهند به سمت اهداف و آرزوی‌های خودشان حرکت کنند و در نتیجه آدم (ع) مانند موجودی بی‌سرپناه و در هجوم هزاران خوف و حزن و جهل در میان انبوهی از موجودات مستقل و اهداف و امیال متراحم آن‌ها، مجبور است تا به سختی راهی به سمت اهداف خود باز نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۹). البته اسرار و لطائف حکمی فراوان دیگری نیز در تفسیر علامه طباطبایی از ماجرای هبوط وجود دارد که با مسئله مورد نظر این مقاله مرتبط است، اما به دلیل ضیق مجال بیش از این به شرح ماجرای هبوط نمی‌پردازیم.

مقایسه تطبیقی تأویلی ماجرای هبوط با سوژه و ابژه کانتی

در ماجرای هبوط آدم (ع)، خارج و بیرونی دیدن عالم پیرامون حاصل یک تحول انفسی و وضعیت خاص درونی آدم (ع) است، زیرا زمانی که آدم (ع) با فراموشی عهد میثاق و چشیدن از شجره منهیة خود را مستقل می‌یابد بلافاصله عالم پیرامون خود را هم مستقل می‌یابد و عالم جدیدی با احکام وجودی جدید برای او هویدا می‌شود و او در آن هبوط می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۹).

این وابستگی بیرون به درون در ماجرای هبوط، با محوریت سوژه در اندیشه‌های ایدئالیستی آلمان دارای مشابهت‌ها و در نتیجه مجال فراوانی برای مقایسه انتقادی دارد. در فلسفه کانت هم مبدئی که شناخت را متعین و معرفت را ممکن می‌کند فاعل شناسا یا همان سوژه و نحوه وجود اوست و نه تعینات نفس الامری ابژه. در این نگاه زمان و مکان صورت‌های پیشینی شهود تجربی ما هستند و هر شکلی از فهم ما به واسطه قالب‌های دوازده گانه فاهمه امکان پذیر است و ما جهان را تنها از دریچه این مقولات درک می‌کنیم (اردبیلی و حسینی، ۱۳۹۹: ۱۹). به بیان دیگر معرفت و شناخت بیش از آنکه توسط ابژه متعین شود توسط مقولات فطری سوژه متعین می‌شود. در این رویکرد فلسفی برخلاف نگاه متعارف انسان‌ها یا همان رئالیسم خام که موجودیت جهان خارج و نحوه ادراک ما از آن را کاملاً مستقل از فاعل شناسا تلقی می‌کند، تأکید می‌شود که عالم خارج هرگز بدون انسان و ساختار ذهنی او به صورتی که ما آن را تصور می‌کنیم، نیست و آنچه ما از عالم خارج می‌یابیم بیش از آنکه وصف ابژه

۱. اعراف، آیه ۱۷: «وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَکِیْنَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِیْنَ» گفت پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرده مگر به خاطر اینکه [اگر از آن بخورید] فرشته خواهید شد یا جاودانه [در بهشت] خواهید ماند»

بما هو ابژه باشد وصف سوژه و تاثیر فعالانه ساختارهای فطری ذهن ماست (کانت، ۱۳۹۴: ۴۸-۴۹).

اینکه به لحاظ تاریخی فلسفه غرب با گذر از چه مراحل نظری و عملی به سمت تکون چنین نظریاتی حرکت نمود خود موضوعی است که می‌توان بر اساس نظریه هبوط مورد بررسی قرار داد (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۶۳-۲۱۹)، لیکن فعلاً غرض اصلی مقایسه و تأویل انتقادی محتوای اندیشه کانت براساس ماجرای هبوط آدم (ع) است.

از این منظر آنچه فعلاً مجال مقایسه را فراهم می‌آورد این است که در ماجرای هبوط نیز روشن می‌شود، تقویم هویت حیات مادی بر خلاف پندار اولیه ما، کاملاً وابسته به نحوه نگرش و ساختار ادراکی ماست؛ یعنی اگر ما خود را موجوداتی مستقل از حق تعالی نمی‌یافتیم، عالم را هم مستقل نمی‌یافتیم و در نتیجه با عالمی مشابه عالم ماده مواجه نمی‌شدیم. در نتیجه تقویم عالم ماده کاملاً به نوع نگرش درونی کنشگران آن وابسته است و اگر چنین کنشگرانی با چنین ادراکی وجود نداشتند، اصلاً عالم ماده‌ای هم وجود نداشت. چنانچه عارفانی که با تزکیه و سلوک انفسی متوجه هویت عین الربطی خود نسبت به حق تعالی می‌شوند هرچند به حسب درک عرفی ما در همین عالم ماده زندگی می‌کنند ولی به حسب حقیقت حتی همین الان هم از محکومیت قوانین عالم ماده و هویت خارجی و آفاقی آن خارج شده‌اند و اساساً گونه‌ای دیگر از حیات سراسر انفسی را تجربه می‌کنند که برای ما هبوط یافتگان در عالم آفاقی تصورش نیز دشوار است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۶، ۱۶۷-۱۶۸ و ۱۷۱-۱۷۲؛ ۱۳۸۹: ۶۷-۶۸).

براساس این تقریر که ریشه‌های عمیقی در مباحث قرآنی، عرفانی و حکمی سنت اسلامی دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۶: ۱۶۳-۱۹۴)، می‌توان به جای طرد کامل دعاوی کانت برای بسیاری از این دعاوی در تأویلی خاص محملی دقیق و غیر التغاطی ارائه نمود و نشان داد نه تنها معارف حکمی - اسلامی از دغدغه‌های فلسفه‌های مدرن بیگانه نیست، بلکه می‌تواند بیان‌های متفاوت و عمیقی از همان مسائل و پاسخ به آن‌ها ارائه نماید.

براین اساس و با تأمل در ماجرای هبوط می‌توان قضاوتی متفاوت در مورد عینیت یا ذهنیت مقولات داشت؛ قضاوتی که نه همچون کانت آن‌ها را یکسره ذهنی و مربوط به هویت و ساختار وجودی سوژه نماید و نه همچون درک متعارف و یا رئالیسم خام آن‌ها را کاملاً عینی و بدون ارتباط با هویت سوژه تلقی نماید.

در این رویکرد به دنبال نگاه استقلال بینی انسان و سایر مخلوقات که اصالتاً یک حالت انفسی و سوبجکتیو است عالمی به نام عالم ماده ظهور می‌یابد که در عین حال دارای عینیت و احکام ضروری و نفس الامری خویش است. به این معنا که در عالمی که موجودات آن با چنین درکی از خود و سایر مخلوقات محقق باشند حقیقتاً اوصافی مانند مکان، زمان، علیت، وحدت، کثرت، جوهریت و عرضیت و ... همگی با حالات و ویژگی‌هایی خاص ظهور و بروز پیدا می‌کنند که مختص به همین عالم است و در عوالم دیگر با این خصوصیات وجود ندارد. به بیان دیگر، در حکمت اسلامی این حقیقت قابل توضیح و استدلال است که در عالم مجردات و از جمله جنت قربی که همگی خود را عین الربط به حق تعالی می‌یابند مکان، زمان و علیت به گونه‌ای که در عالم مدرک ماست، وجود ندارد و این امور به گونه خاص این دنیایی فرع بر استقلال بینی و هویت آفاقی و خارجی در این عالم است.

برای روشن تر شدن این مدعا در ادامه به صورت کاملاً خلاصه به نحوه بروز متفاوت این مقولات در عالم ماده از منظر حکمت اسلامی و ماجرای هبوط اشاراتی می‌شود.

رابطه مکان با جهان خارج

برای درک هویت مکان و زمان در عالم ماده باید ابتدا تلازم میان «خارجیت» با «عارضیت» روشن شود. در عوالم انفسی از آنجا که همه چیز عین الربط به حق تعالی است هیچ چیز از سایر اشیاء جدا افتاده و بیگانه نیست و انسانی که با این رویکرد به هستی

می‌نگرد همه اشیاء را در یک همبستگی، ملائمت و ارتباط تنگاتنگ وجودی ادراک می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۹)، اما با وقوع هبوط و قرار گرفتن انسان در عالمی آفاقی، زمانی که انسان خود و اشیاء پیرامونی را مستقل از خدا و بالتبع از یکدیگر تلقی نمود رابطه آن‌ها با یکدیگر خارجی و عرضی می‌شود. رابطه عرضی یعنی رابطه‌ای که از کنه ذات و حقیقت آن‌ها نجوشیده باشد و صرفاً به حسب تصادفات با یکدیگر این رابطه بر آن‌ها عارض شده است. چنانچه در عالم ماده فراوان رخ می‌دهد که دو انسانی که هیچ گونه مشابهت و ملائمت روحی ندارند در یک مکان در کنار هم قرار گیرند، اما در عوالم انفسی همچون برزخ و قیامت همنشینی تنها در گرو تلازم و تلائم ذاتی است و اینگونه نیست که به‌طورمثال یک مؤمن و کافر بتوانند به صورت عارضی همنشین یکدیگر باشند.

براین اساس یکی از نسبت‌های عارضی میان اشیاء در عالم آفاقی و هبوط یافته مادی همین نسبت مکانی است. یعنی هیئتی که از همجواری موجودات خارجی با یکدیگر پدید می‌آید. این هیئت مکانی یک امر عارضی است و لازمه ذاتی موجودات مادی نیست. به بیان دیگر، عرضیت لازمه ذاتی مقوله مکان است. در مقابل در عوالم انفسی و مجرد از ماده اساساً امور عرضی و از جمله مقوله مکان وجود ندارد چون چنین نسبت‌های عارضی و غیر ذاتی در آن عوالم وجود ندارد و همه همنشینی‌ها حاصل تلازمات ذاتی و وجودی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۹؛ بی تا: ۱۱۱).

رابطه زمان با جهان خارج

ملاصدرا به تبع استاد خود میرداماد تأکید بسیاری بر این حقیقت دارد که امور و اشیاء زمانی که به حسب عالم ماده دائماً در تغییر و تجدد هستند از منظر عالم مجردات همگی ثابت هستند و به بیان دیگر همه حالات و اطوار موجودات زمان‌مند به صورت یکجا و بدون زمان نزد موجودات فرازمانی حاضر است (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۸۵، ۲۸۳؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۱۶؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۶۱).

براین اساس در رویکردی تاحدودی مشابه با نگاه سوبجکتیو کانت، وابسته به اینکه فاعل شناسا در عالم ماده باشد و یا در عالم مجردات درک متفاوتی از اشیاء دارد و در اولی اشیاء را به نحو تدریجی و زمانمند و در دومی به نحو غیر زمان‌مند شهود می‌کند، اما میان این رویکرد صدرا و استادش با نگاه سوبجکتیو کانت فرق بسیار زیادی وجود دارد، چرا که در نگاه صدرا این تفاوت ادراکی حاصل تفاوت هویت وجودی موجودات مادی و مجرد است و لذا علاوه بر تفاوت ادراکی موجود مادی و مجرد، حقیقتاً واقعیت خارجی و به تعبیر کانتی، ابژه نیز بسته به اینکه هویتی مادی یا مجرد داشته باشد رفتار و خصوصیتی متفاوت خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۹۰-۲۹۲).

البته در اینجا مجال اثبات و تفسیر این اصل پیچیده حکمت اسلامی وجود ندارد ولی به‌طور اجمالی می‌توان گفت موجودی که خودش را جدای از حق تعالی یافت با هبوط در عالم ماده بالتبع دائماً مقرون نواقص بی شماری است که حاصل جدا افتادن آن از خالق هستی و سایر ظهورات و مخلوقات اوست (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۶۷). در نتیجه برای رفع این نواقص دائماً دارای حالت منتظره و بالقوه‌ای است که قوام و هویت ماده از منظر فلاسفه اسلامی به آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷) و در نتیجه دائماً در معرض تغییر و تحول قرار می‌گیرد و تغییر و تحولی که اندازه آن مفهوم زمان را پدید می‌آورد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۸۰).

علامه طباطبایی پس از تفسیر تفصیلی ماجرای هبوط در مقام جمع‌بندی، روح معنای این واقعه را اینچنین بیان می‌کنند که آدم (ع) پس از چشیدن از شجره منهیه شهوات، با فراموشی عهد ربوبی گرفتار پنداری استقلالی می‌شود و در این وضعیت دائماً عورت نواقص مادی برایش نمایان می‌شود و هر بار که تلاش می‌کند این عورت نقص را با برگی از دارایی و اسباب دنیایی

پوشاند باز عورت نقص دیگری بر او هویدا می‌شود و اگر مجدد متوجه رابطه خود با حق تعالی نشود در این سختی حیات ارضی هبوط و خلود می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴: ۲۱۸-۲۱۹).

رابطه علیت با جهان خارج

هیوم همان کسی که کانت را از خواب جزمیت بیدار کرد (کانت، ۱۳۷۶: ۸۹) و به عنوان یک فیلسوف تجربه‌گرا به درستی اذعان نمود که علیت قابل مشاهده حسی نیست و نمی‌توان آن را با روش تجربی اثبات نمود، زیرا آنچه در مشاهدات حسی درک می‌شود صرفاً مقارنت یا تعاقب دو امر است و علیت میان آن‌ها قابل مشاهده حسی نیست. اما او به دلیل اینکه تنها روش تجربی را برای شناخت واقعیت مجاز می‌دانست اصل علیت را به یک حالت روان‌شناسانه ذهنی تقلیل داد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۵: ۲۳۴)، اما این پاسخی نبود که سایر اندیشمندان مدرن را قانع کند و در اینجا کانت تلاش نمود تا پاسخی فیلسوفانه‌تر برای این مسئله ارائه کند، اما حاصل تلاش او تثبیت حیثیت سوبجکتیو در درک و توضیح اصل علیت شد؛ به این معنا که به جای اینکه علیت و معلولیت وصف حقیقی موجودات خارجی باشد عینکی ذهنی در تکوین مکانیسم معرفتی انسان است که انسان با این عینک به فهم علمی مشاهدات تجربی نائل می‌شود (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۷۷).

در واقع آنچه هیوم را به ورطه نفی علیت کشاند محصور شدن اندیشه و نحوه حیات او به عالمی سراسر آفاقی و بیرونی بود و در چنین عالمی که هیچ دسترسی انفسی و وجودی به حقایق اشیاء وجود ندارد چاره و نتیجه‌ای جز آنچه هیوم می‌گوید وجود ندارد. چنانچه بعدها در قرن بیستم نیز در نهایت فیلسوفان علم به این حقیقت تلخ اقرار کردند که روش‌های تجربی محض نه ایجاباً و نه سلباً مفید معرفت یقینی نیستند (چالمرز؛ ۱۳۹۴: ۳۰).

اما در مقابل کانت تلاش نمود تا با پرداختن به نقش ساختار ذهنی انسان در شناخت پدیده‌ها از ورطه چالش هیوم رهایی یابد حال آنکه این تلاش او نیز نمی‌توانست مشکل را حل کند، زیرا باید به این نکته مهم توجه نمود که اساساً ذهن و خارج دو روی یک سکه و لازم و ملزوم یکدیگر در عالم خارجی و آفاقی است. به بیان دیگر ذهن نیز در فرآیند هبوط و دقیقاً همزمان با شکل‌گیری عالم خارج پدید می‌آید. به عبارت دیگر، ذهن و خارج ملازم یکدیگرند و وقتی با هبوط، عالم، خارجی و آفاقی می‌شود درک مدرک نیز از عالم خارج ذهنی می‌شود. در فروع پیشین تفاوت عینیت و خارجیت توضیح داده شد و لذا در عوالم انفسی قبل از هبوط در عین اینکه همه چیز عینی است، اما خارجی وجود ندارد و چون خارجی وجود ندارد ذهنی هم وجود ندارد، چون ذهن همان درک خارج است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۷).

به همین دلیل آنچه علی‌المبنا می‌توانست فلسفه غرب از ورطه و چالش هیوم نجات دهد، توجه به هویت ادراک انفسی و حضوری از عالم و عینیت حقایقی مانند علیت در آن است ولی آنچه کانت به آن توجه نمود و آن را توسعه داد توجه به همان درک ذهنی و شرایط تحقق چنین ادراکی بود و در واقع کانت در حالی که می‌خواست از ورطه چالش هیوم رهایی یابد آن چالش را به بهترین شکل مستقر و لوازم آن را در فلسفه غرب تثبیت نمود.

به همین دلیل اساساً یکی از چالش‌هایی که فلسفه کانت با آن مواجه شد و حتی باعث انتقاد و زاویه گرفتن برخی از شاگردان بلافصلش از او شد. این گونه است که اگر انسان تنها و تنها از دلان مقولات ذهنی با واقعیت مواجه می‌شود ابژه بما هو ابژه در یک تاریکی محض فرو می‌رود و ما نسبت به آن در جهلی مطلق قرار داریم (کانت، ۱۳۸۷: ۳۳).. حال اگر این چنین است اصلاً از کجا می‌توان سخن از واقعیت ابژه و وجود عینی آن گفت؟ تلاش برای حل این ناهمگونی در فلسفه کانت باعث شد تا برخی از پیروان او با حکم به بلعیده شدن کامل ابژه در سوژه، ایدئالیسم را به نقطه پایانی و اوجش برسانند و اساساً هرگونه عالم و تقریری خارج و مستقل از سوژه را انکار کنند (فیشته، ۱۳۹۵: ۶۶؛ اردبیلی و حسینی، ۱۳۹۹: ۷۸).

در نقطه مقابل حکمای مسلمان از ابن سینا و شیخ اشراق تا ملاصدرا و علامه طباطبایی همواره و قبل از پرداختن به معرفت ذهنی، به هویت انفسی و نه ذهنی معرفت توجه ویژه داشته‌اند و به جای اینکه مقولات بنیادین معرفت بشری مانند علیت، وحدت، کثرت، جوهریت و عرضیت و ... را به هویت و ساختار ذهن ارجاع دهند ریشه‌های آن را در درک انفسی و حضوری انسان توضیح داده‌اند و اینگونه نه گرفتار شبه هیوم و نه گرفتار تلاش نافرجام کانت می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷؛ سهرودی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۰-۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۷۳؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶: ۲۹۹-۳۰۵؛ پارسانیا، ۱۳۸۹: ۶۱).

در این نگاه با اتکا بر علم حضوری اتصال مستقیم انسان با واقعیت یا همان ابژه برقرار است، یعنی پیش از آنکه در دامنه علم حصولی مسئله فاصله و رابطه عین و ذهن مطرح شود هر انسانی از آنجا که خود حصه‌ای از مراتب هستی است و وجود خودش را بی‌واسطه و به صورت حضوری درک می‌کند در نتیجه پیش از آنکه مسئله ذهنیت و ساختار آن مطرح شود هر انسانی در دامنه علم حضوری به خود بسیاری از حقایق از جمله علیت، وحدت، کثرت، جوهریت و عرضیت، ثبات و تغییر، زمان، فعل و انفعال، گرما و سرما، شادی و غم، خوف و رجا و بسیاری دیگر از معانی و احوال را بدون وساطت مفاهیم ذهنی درک می‌کند و سپس از این درک حضوری و انفسی خود مفاهیم ذهنی آن را می‌سازد. مفاهیمی که به عنوان بدیهیات تصوری و تصدیقی پایه دستگاه نظری انسان را فراهم می‌آورد و سپس انسان با اتکا بر این بدیهیات و ساختارهای استدلالی موجه تلاش می‌کند سایر حقایق و واقعیت‌هایی را که در دامنه علم حضوری خود نمی‌یابد و غیر بدیهی هستند با کمک استدلال جستجو و اثبات نماید.

رابطه غایت، آزادی و ضرورت با جهان خارج

از منظر کانت گویی ما همزمان ساکن دو جهان هستیم: نخست جهان طبیعت که محکوم ضرورت‌ها و جبرهای بیرونی است و با عقل نظری و در چارچوب مقولات فاهمه قابل شناخت علمی است و دوم جهان غایات که در آن با رهایی از ضرورت‌ها و جبرهای بیرونی امکان طرح مسئله اخلاق، آزادی، جاودانگی و خدا امکان‌پذیر است (اردبیلی و حسینی، ۱۳۹۹: ۳۸). البته کانت طبق مبانی خودش قادر به شناخت علمی و نظری جهان دوم نیست، چون این جهان دوم قابلیت شهود حسی ندارد تا با همراهی مقولات فاهمه بتوان نسبت به آن شناخت علمی پیدا نمود، بلکه کانت صرفاً ضرورت عملی آن را نشان می‌دهد. در واقع این امور به ساحت استعلایی نفس تعلق دارد و همچون شی فی نفسه غیرقابل شناختند (کانت، ۱۳۹۴: ۵۰۹؛ اردبیلی و حسینی، ۱۳۹۹: ۲۳-۳۱ و ۳۸).

براین اساس اگر کانت عالم تجربه را عالم ضرورت‌ها و جبر علی معلولی می‌داند و عالم تجرد نفسانی را عالم آزادی می‌داند هرچند این تقریر از منظر حکمت اسلامی پذیرفتنی نیست و ضرورت علی معلولی به عالم ماده اختصاص ندارد ولی با تقریری که از ماجرای هبوط در فروع پیشین ارائه شد می‌توان محمل و تأویلی صحیح برای کلام او در نظر گرفت. در این تأویل اگر ضرورت علی معلولی را به عنوان یک عامل تحمیلی و مخالف اراده انسان تلقی کنیم خاص عالم خارج و آفاقی مادی می‌شود و عالم مجردات از چنین علیتی خالی است. در واقع آدم (ع) و روح انسانی تا قبل از اینکه به حیات مادی هبوط کند، در جنتی قرار دارد که همه چیز تابع اراده و میل اوست و این دقیقاً همان معنای آزادی آرمانی انسان و اصلی‌ترین شاخصه حیات بهشتی است، اما دقیقاً آنچه این آزادی بهشت گونه را از او سلب کرد هبوطش به عالم آفاقی ماده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۷) و اساساً خارجی بودن پدیده‌ها ملازم همین عدم تابعیت آن‌ها از میل و اراده اوست. در واقع بر خلاف عالم انفسی که در آن ذوات تنها در ذیل اراده و میل انسان امکان بروز آثار عینی خود را می‌یابند عالم آفاقی مملو از ذواتی است که آثار عینی خود را علی‌رغم میل انسان ظاهر می‌کنند. البته باید توجه نمود که از منظر حکمت اسلامی اصل علیت محدود به جهان آفاقی نیست و در همه عوالم ساری و جاری است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵: ۱۷۷). اما این رابطه ضروری در عوالم

انفسی ذیل اراده انسان یا فاعل مجرد مجال ظهور و بروز می‌یابد و در نتیجه منافی اراده فاعل نیست.

از سوی دیگر همان‌طور که قبلاً بیان شد با ظهور عالمی سراسر آفاقی و خارجی که در آن هر موجودی جدای از سایر موجودات به دنبال غایات خویش است گویی غایت‌نهایی و هماهنگ‌هستی در حجای کامل فرو می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۲۹). و ما با جهانی روبرو می‌شویم که در یک تراحم و تصادم کور و گریز ناپذیر در نهایت در یک انتخاب طبیعی مشابه آنچه در تکامل داورینسم طرح می‌شود به سمت ناکجاآباد حرکت می‌کند.

به همین دلیل برخلاف عالم انفسی که سرشار از اراده، معنا، آزادی و حاکمیت ارزش‌های اخلاق است عالم آفاقی هویتی مکانیکی، جبری، بدون شعور و غایت دارد و علوم طبیعی همچون فیزیک نیوتنی که کانت درصدد توضیح نحوه رشد و تفوق آن‌ها در عصر خودش بود تنها با چنین پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه یا مقولات معرفت‌شناسانه‌ای امکان تحقق دارد.

به لحاظ تاریخ تمدن و فلسفه تاریخ نیز هر قدر بشریت در بستر مدرنیته از درک انفسی به سمت درک آفاقی از خود و هستی هبوط بیشتر می‌کند در عین پیشرفت در علوم طبیعی از درک آزادی روحانی، اخلاق حقیقی و غایت هستی محروم‌تر می‌شود و در نهایت با فراموش کردن کامل ابعاد انفسی و اقرار به جهل خود، در یک پوچ‌انگاری و نسیت‌انگاری محض در باتلاق حیات صرفاً آفاقی گرفتار و خالد می‌شود جهانی که در آن همه چیز حتی معانی و حتی وجود خود انسان هویتی برساخته، خارجی و مصنوعی می‌یابد (پارسایان، ۱۳۸۹: ۱۶۳-۲۱۹).

آفاق و انفس دو جهان هستی شناختی یا معرفت شناختی؟!

فارغ از مشابهتی که میان دو جهان آفاقی و انفسی با دو جهان طبیعت و غایات کانتی در فرع پیشین مطرح شد، تفاوت بنیادین و مهمی میان این دو تقریر وجود دارد. در منظر ماجرای هبوط، جهان آفاقی هرچند از دید هبوط‌کنندگان فاقد شعور و معناست، اما موجودات همین عالم در نگاه صاحبان ادراکات انفسی، سرشار از شعور و معنا هستند و در واقع اهل نگاه آفاقی به خاطر خارجی دیدن پدیده‌ها از درک شعور و حیات آن‌ها محروم هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳: ۱۱۲؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۹ و ۹۹).^۱ اما در عین حال این تفسیر باعث نمی‌شود که در حکمت اسلامی جهان آفاقی صرفاً سوبجکتیو تلقی گردد، بلکه جهان آفاقی با احکام خاص و نفس‌الامری خود به عنوان دانی‌ترین مرتبه هستی هویتی عینی دارد. در این نگاه اولاً جهان آفاقی و انفسی دو جهان در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در طول یکدیگرند. یعنی همان‌عالمی که در نگاه هبوط‌یافتگان خارجی، مادی و فاقد شعور است در باطن خودش و از منظر عمیق صاحبان نگاه انفسی دارای شعور و حیات است و ثانیاً هرچند جهان انفسی محیط و مقوم جهان آفاقی است اما هیچ‌یک از این دو جهان قابل فروکاست به دیگری نیست و هر کدام احکام نفس‌الامری و عینی خویش را دارا هستند (حسن زاده، ۱۳۸۵: ۳۱۴-۳۱۶). این مضمون در عرفان اسلامی و سلوک عرفانی به کرات تذکر داده می‌شود که وجود مراتب مختلف در هستی با مراتب ادراک و شهود عارف تناظر و بلکه یگانگی دارد. یعنی وابسته به اینکه سالک در چه مرحله‌ای از سلوک باشد با درک لایه‌ها و بواطنی خاص از پدیده‌ها مواجه می‌شود و یا به تعبیر دقیق‌تر اساساً هر لایه و باطنی از مراتب عینی و طولی عالم وابسته و مقوم به درک انفسی خاصی است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۶۶-۷۲). تبیین تفصیلی این حقیقت بلند مبانی و لوازم بسیار دقیق و فراوانی دارد؛ از جمله اینکه تناظر و تقوم هر مرتبه هستی با درکی انفسی باعث می‌شود تا صاحب آن نگاه انفسی خاص نسبت به آن مرتبه هستی، ولایت‌تکوینی داشته باشد و در واقع رابطه عینیت هر مرتبه با صاحب درک انفسی آن مرتبه، مصحح‌مقام ولایت‌تکوینی است (حسن زاده، ۱۳۸۳: ۱۶۵-۱۶۷). امری که این مقاله مجال

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم: ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

پرداختن به آن را ندارد. در مقابل اگر نگوییم در نگاه کانتی نیز رابطه جهان طبیعت و جهان غایات مانند رابطه دو جوهر کاملاً جدای نفس و بدن در اندیشه دکارتی است حداقل باید گفت که این موضوع در نظام او نیز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد (اردبیلی و حسینی، ۱۳۹۹: ۳۵-۳۹) و همین امر پیروان او را برای جبران و رفع این ابهام به تکاپو می‌اندازد. تکاپویی‌هایی که در بیان‌های پیچیده فیشته، شلینگ و هگل گاه با بیان عرفان اسلامی مشابهت‌های جالب توجهی پیدا می‌کند (طالب‌زاده و کتاب‌ما و هگل) اما زمینه و زمانه متفاوت حیات غربی هرگز موطن مناسبی برای شکوفایی و تثبیت نگاه‌هایی مشابه عرفان اسلامی نیست و این تکاپوی ایدئالیستی در نهایت در مسیر اندیشه غربی به جای اینکه مانند عرفان اسلامی علو جهان انفسی و نحوه تقوم و وابستگی جهان آفاقی به آن را اثبات کند جهان انفسی را به عنوان تابعی برساخته از مناسبات فیزیکی تا اجتماعی جهان آفاقی فرو می‌کاهد (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۶۳-۲۱۹).

مقایسه مرز عقلانیت از منظر کانت و ماجرای هبوط

کانت در مبحث دیالکتیک استعلایی به تبیین حدود و آفات عقل می‌پردازد. او صریحاً ادعا می‌کند که مقولات فاهمه تنها با اتکا بر مشاهدات حسی می‌تواند منجر به تولید علم صحیح شود، ولی عقل فلسفی علاقه دارد تا با فراروی از مشاهدات حسی این مقولات را بدون اتکا بر مشاهدات با یکدیگر بیامیزد و به دستاوردهای جدیدی به ظاهر علمی برسد در حالی که جز بر تاریخ مغالطات و مجادلات بی پایان آن نمی‌افزاید (کانت، ۱۳۹۴: ۵۰۹؛ اردبیلی و حسینی، ۱۳۹۹: ۲۳-۳۱).

حال همان‌طور که کانت از تعدی و تجاوز عقل در استناد و کاربرد مقولات فاهمه و در نتیجه گرفتار آمدن او در مجادلات بی پایان فلسفی سخن می‌گوید. علامه طباطبایی نیز بر اساس ماجرای هبوط از نوعی تعدی و تجاوز ادراک انسان هبوط یافته سخن می‌گویند. در واقع در هر دو نظریه انسان قالب‌های ذهنی خود را در شناخت اموری که محکوم چنین قالب‌هایی نیستند بکار می‌گیرد و در نتیجه گرفتار معرفت موهوم می‌شود اما در نظریه کانت این عقل فلسفی است که متهم ردیف اول این تعدی و تجاوز است و در نظریه علامه طباطبایی از اتفاق این هدف نهایی عقل فلسفی است که انسان را از چنین تعدی و تجاوزی در خلط میان حقیقی و غیر حقیقی باز دارد (طباطبایی، بی تا الف: ۵-۳).

علامه طباطبایی در مواضع متعددی متذکر می‌شوند که انس و عادت ادراک و همانی انسان هبوط یافته با مفاهیم اعتباری و اجتماعی عالم ماده باعث می‌شود که وقتی زبان دین و حکمت از حقایق فرامادی با او سخن می‌گوید. او این حقایق را همچنان از دالان حجاب مقولات اعتباری و فهم مادی‌انگارانه ذهن خود گذر دهد و در نتیجه نتواند حقایق دینی و حکمی را به درستی متوجه شود. علامه طباطبایی اساساً یکی از اصلی‌ترین چالش‌های مفسران در فهم حقایق و معارف قرآن کریم را همین مسئله می‌دانند. به‌طور مثال زمانی که قرآن کریم از حقایقی همچون عرش، بال ملائکه، کتاب لوح محفوظ، مالکیت اطلاق حق تعالی و ثواب و عقاب‌های اخروی سخن می‌گوید. این ذهن و همانی و مانوس به ماده و اعتباریات اجتماعی انسان عرفی تمامی این حقایق را به مصادیق مادی و احکام مادی آن تقلیل می‌دهد و از درک حقیقت این امور مغفول می‌ماند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱: ۹-۱۰؛ ج ۸: ۳۷؛ بی تا ب: ۲۰۶). در واقع در اینجا عقل ناخالص و مشوب که از آن در حکمت صدرایی به عنوان وهم یاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۱؛ ج ۸: ۲۱۵ و ۲۶۵). در کژکار کردی انحرافی مفاهیم مادی را به عالم مجردات تسری می‌دهد. علامه طباطبایی به همین خاطر در زمانه‌ای که مرز میان حقیقت و اعتبار در فلسفه‌های سوبجکتیو و نوکانتی آمیخته و مغشوش شده است برای دفاع از فلسفه رئالیسم در کتاب اصول فلسفه رئالیسم با اختصاص فصلی به موضوع اعتباریات تلاش می‌کنند تا مرز میان حقیقت و اعتبار را با دقت عقلانی بالایی مورد بررسی قرار دهند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۱۳-۱۶۳). همچنین در تفسیر المیزان تلاش می‌کنند تا با رویکردی عقلانی با تکیه بر روش قرآن به قرآن به روح معانی معارف دینی و حکمی که ورائی درک عرفی

و مادی انگارانه است دست یابند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۰-۱۱).

در واقع آنچه کانت مرزدار حریم آن است و تأکید می‌کند که نباید از حد خود تجاوز کند عقل خالص نیست، بلکه قوه فاهمه همان عقل مشوب و وهمانی است که تنها می‌تواند مفاهیم عقلی را در ضمن مصادیق مادی و جزئی جستجو کند ولی در مقابل از منظر حکمت اسلامی اتفاقاً آن چیزی که مانع تعدی چنین عقلانیت مشوب و ناخالصی می‌شود عقلانیت خالصی است که اگر در مقام شهود خالص حقایق نباشد حداقل با صلاح استدلال برهانی تلاش می‌کند بسیاری از احکام عالم ماده از جمله زمان و مکان و ... قابل تسری به عوالم مجرد نیست و به درک اجمالی ولی صحیحی از عوالم فرامادی دست یابد (پارسانیا، ۱۳۸۹ر: ۶۰-۶۶ و ۹۱).

در بیانی همدلانه‌تر اصل اینکه کانت متوجه شده ذهن بشر در شناخت پدیده‌ها گاه مقولات و احکامی مختص به عالم ماده را به عوالم مجرد و متافیزیکی نسبت می‌دهد و از این طریق شبه علم تولید می‌کند نکته‌ای درست است که در حکمت اسلامی و ماجرای هبوط نیز مویذات آن اشاره شد، اما آنچه پیامد این دغدغه صحیح را بسیار خطرناک می‌کند انتساب این تعدی به خود عقلانیت و سپس سلب حق مسلم عقلانیت ناب در شناخت عوالم فرامادی است.

با تثبیت چنین خطایی زمانی که حق و وظیفه عقلانیت در شناخت حقایق ناب، فرازمانی و فرامکانی مورد انکار واقع می‌شود و عقلانیت ناب به عقلانیت مشوب و صرفاً وابسته به شهود حسی در فلسفه کانت هبوط نمود طبیعی است که در ادامه چنین مسیری عقلانیت در لابلای کثرت فرهنگ‌ها و تفاوت‌های تاریخی به مرور در حجاب کامل فرو رود و لذا نفی هرگونه عقلانیت جهان شمول در دوره پست مدرن میوه و ثمره همان تلاشی است که کانت در اوج عقلانیت مدرنیته انجام می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۸۹، ۱۶۳-۲۱۹).

در حالی که اتفاقاً اصیل‌ترین وظیفه، مزیت و شاخصه هویتی شناخت عقلی فراروی آن از حیطة و چپته مقولات مادی و رسیدن به درکی فرامادی، فرازمانی و فرامکانی از پدیده‌ها است امری که به تفصیل مبادی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن در نظام حکمت اسلامی به اثبات می‌رسد (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۸۲-۵۱۱).

سرنوشت فلسفه‌های سوبجکتیو از منظر ماجرای هبوط

از منظر ماجرای هبوط، انسان هبوط یافته مادامی که با توبه و تجدید عهد میثاق بندگی راهی برای ورود به عالم انفسی نیابد از سختی و شقاء حیات ارضی راه نجاتی ندارد و هر قدر هم که در جستجوی راه‌های جایگزین بیشتر دست و پا می‌زند در این باتلاق سختی و جهل جهان خارجی بیشتر و بیشتر فرو می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴: ۲۱۹). چنانچه تجلی اخروی این وضعیت به اینگونه است که انسانی که از دار اکرام خلافت الهی به زندان پندار استقلال‌بینی هبوط کرده هرچه قدر هم تلاش کند تا خود را از سختی این جهنم برهاند باز در گودال آن فرو می‌غلطد.^۱

حال رگه‌ها و بلکه مصادیق بارزی از این حقیقت را می‌توان در سرگذشت و سرنوشت فلسفه مدرن به روشنی مشاهده نمود. زمانی که فلسفه مدرنیته متأثر از زمینه‌های تمدنی خود به مرور از درک انفسی عالم فاصله می‌گیرد هر قدر هم که در دامنه علوم حصولی و آفاقی دست و پا می‌زند، مادامی که راه اتصال این نگاه آفاقی به انفسی را انکار نماید این توده تورم یافته علم حصولی باز او را از واقعیت دورتر می‌کند. در این نگاه به جای اینکه انسان خود را در معرض حقیقت ببیند و تلاش کند تا با وصول

۱. قرآن کریم، سوره مبارکه سجده، آیه ۲۲: «وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا: اما کسانی که نافرمانی کرده‌اند اقامتگاهشان آتش است، هر گاه بخواهند از آن بیرون آیند در آن بازگردانده می‌شوند»

انفسی به این حقیقت از یقین و لذت و آرامش سرشار شود در چرخشی کپرنیکی خود را محور حقیقت قرار می‌دهد (کانت، ۱۳۹۴: ۴۸-۴۹) و در نهایت این مسیر غلط از هر حقیقتی چیزی جز برساخت ذهنی انسان باقی نمی‌ماند. در چنین وضعیتی هر قدر هم که در یافته‌های سوبجکتیو خود بیشتر دقت می‌کند باز آن را یافته خود می‌یابد و به جای اینکه به حقیقت نزدیک شود، مانند کرمی در میان پیله اندیشه‌های خود گرفتارتر و خفه‌تر می‌شود. چنانچه به نظر می‌رسد فلسفه ایدئالیستی آلمان نیز بعد از یک سده تلاش عظیم فکری در نهایت در میان انبوهی از مفاهیم انتزاعی به خفگی رسید و مجدداً برای تمدن غرب در میان انبوهی از سردرگمی‌های حاصل از مفاهیم انتزاعی، راهی جز پناه بردن به همان تجربه و شهود حسی که رقیق‌ترین مرتبه شهود انسانی است باقی نماند.

البته در پایان تأکید بر نکته‌ای مهم ضروری است و آن اینکه تأکید بر جهان انفسی به معنای نفی و طرد کلی عالم آفاقی و تعامل سازنده با آن نیست. چنانچه در ماجرای هبوط نیز پس از آنکه توبه آدم (ع) پذیرفته شد ایشان طبعاً انتظار داشت تا مجدداً به همان بهشت انفسی برگردد و از سختی حیات عالم آفاقی دفعتاً نجات یابد، اما چنین اتفاقی نیفتاد و متوجه گردید که با وجود پذیرش توبه او، همچنان تقدیر الهی بر هبوط انسان بر زمین تعلق یافته است. در اینجا علامه طباطبایی در تشریح چرایی این تقدیر بیان می‌کند که آدم (ع) و ذریه او در صورت توبه و تبعیت از شریعت و هدایت الهی در کوران ابتلائات حیات مادی به مقاماتی دست می‌یابند که بدون ورود به چنین عالمی امکان وصول به آن را نداشتند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۳۴-۱۳۵).. به بیان دیگر، عالم آفاقی و خارجی یکسره باطل و ضرر آفرین نیست، بلکه در صورت ارتباط با هدایت انفسی حق تعالی همین دست و پنجه نرم کردن با اقتضائات عالم آفاقی موجب خودآگاهی آدم به لایه‌های عمیق‌تر هویت انفسی خود و درک مدارج و مراتب بالاتر ولایت الهی را فراهم می‌آورد. البته پرداختن به لوازم و بایدها و نبایدهای رابطه متعادل میان جهان انفسی و آفاقی در فرآیند تولید علم و حیات تمدنی موضوع مستقلی است که مجال موسع دیگری را می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

نتیجه این مقاله نه ارائه تفسیری نوین از فلسفه کانت است و نه رد مطلق آراء و منحل کردن مسائل فلسفی اوست، بلکه در این مقاله تلاش شد تا در قالبی نوین با روشی تأویلی محمل‌های معنایی صحیحی برای کانت اما در میان نظام حکمی و قرآنی خود بیابیم و نشان دهیم می‌توان به جای قبول یا رد کامل دعاوی کانت راه سومی را برگزید و مشابه تمثیل فیل در تاریکی نشان داد ادعای بادبزنی بودن حقیقت نه کاملاً درست و نه کاملاً غلط است بلکه باید تلاش نمود تا نشان داد بادبزنی با کدام بعد از حقیقت فیل تناسب دارد.

با این روش نشان داده شد که مشابه دوگان سوژه و ابژه در فلسفه کانت در ماجرای هبوط آدم (ع) نیز با دوگانه درون و بیرون یا جهان انفسی و جهان آفاقی مواجه هستیم و می‌توان با شناخت دقیق مختصات و نحوه ظهور جهان خارج در فرآیند هبوط ابعاد و زوایای فلسفه کانت را مورد بررسی انتقادی قرار داد.

در این بررسی روشن شد هرچند ظهور مقولات مکان و زمان و علیت با ویژگی‌های خاص آن در جهان آفاقی ماده، متأثر از تحولاتی عمیقی در جهان انفسی انسان است، اما در عین حال این باعث نمی‌شود که این مقولات ذهنی و صرفاً سوبجکتیو قلمداد شوند، چرا که اولاً انفسی بودن پدیده‌ها در ماجرای هبوط به معنای ذهنی بودن آن‌ها نیست و آثار جهان انفسی کاملاً عینی و فرا ذهنی است و ثانیاً تحولاتی که در جهان انفسی انسان منجر به ظهور مرتبه مادی عالم و جهان آفاقی می‌شود حقیقتاً منشأ آثاری عینی است که نمی‌توان آن را به ذهن و ساختار انسان تقلیل داد و ثالثاً انسان قبل از اینکه این مقولات را مشابه تحلیل کانت در

دامنه ساختار ذهنی خود بیابد در متن ادراک انفسی و حضوری خود به نحو عینی می‌یابد و لذا عینیت این مقولات را با اتکا بر علم انفسی و حضوری هرگز نمی‌تواند انکار نمود.

براین اساس در رابطه میان جهان انفسی و آفاقی باید به لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی موضعی در میانه ایدئالیسم کانت و رئالیسم خام اخذ نمود که نه در سوبجکتیوته افراطی ایدئالیسم فروغلطد و نه دچار ساده‌نگاری عوامانه رئالیسم خام باشد.

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا (۱۳۶۳). *المبداء و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکت - کیل.
- ابن سینا (۱۴۰۴). *الشفاء*، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- اردبیلی، محمد مهدی، حسینی، سید مسعود (۱۳۹۹). *ایدئالیسم آلمانی*، تهران: سمت، چاپ دوم.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹). *روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی*. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹). *هستی و مبوط*. قم: دفتر نشر معارف.
- چالمرز، آلن (۱۳۹۴). *چیستی علم*. ترجمه سعید زیبا کلام. تهران: سمت.
- حائری مازندرانی، محمد صالح (۱۳۶۲). *حکمت بوعلی سینا*. تهران: نشر علمی.
- حسن زاده، حسن (۱۳۸۳). *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، تهران: الف لام میم.
- حسن زاده، حسن (۱۳۸۵). *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*. تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- خانی، ابراهیم (۱۳۹۵). *جامعه شناسی متعالیه، هستی شناسی حیات های اجتماعی بر اساس مبانی فلسفه و عرفان اسلامی*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکیم*، قم: مطبوعات دینی.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ.
- سهرودی، شهاب الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۸۹). *رساله لب اللباب*. قم: بوستان.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (بی تا الف). *نهایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین قم.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (بی تا ب). *الانسان و العقیده*. قم: باقیات، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*. قم: موسسه بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. تهران: سمت.
- فیشته، یوهان گوتلیب (۱۳۹۵). *نظام آموزه فراگیر دانش*. ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: حکمت.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تهران: علمی فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *ترجمه غلامرضا اعوانی*. تهران: سروش، ج ۵.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۶). *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حدادعادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری. تهران: نشر نی.
- کورنر، اشتقان (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار شهید مطهری*. قم: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۵۴). *مبداء و معاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: المرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا (۱۳۷۸). *رساله فی الحدوث*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- میرداماد، محمد باقر (۱۳۸۱). *مصنفات میرداماد*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.