معقولات ثاني منطقي و مفاهيم محض فاهمه كانتي   
يارعلي كرد فيروزجائي\*   
  
يكي از مباحث مهم در فلسفه و منطق، انواع مفاهيم است. در منطق سنتي و فلسفه اسلامي، مفاهيم به سه دسته ماهوي، معقولات ثاني منطقي و معقولات ثاني فلسفي تقسيم شده‌اند. در مقاله حاضر، ابتدا ديدگاه‌هاي فيلسوفان مسلمان درباره معقولات ثاني منطقي بررسي شده است. در فلسفه مغرب‌زمين نيز كانت از مفاهيم محض فاهمه يا مقولات سخن گفته است كه با معقولات ثاني منطقي و فلسفي قابل مقايسه است. از اين رو پس از گزارش چگونگي طرح مفاهيم محض فاهمه در فلسفه كانت و بررسي احكام آن، ديدگاه كانت درباره اين مفاهيم با ديدگاه‌هاي منطق‌دانان سنتي درباره معقولات ثاني منطقي بررسي تطبيقي مي‌شود.  
  
واژه‌هاي كليدي: معقولات اولي، معقولات ثاني منطقي، مفاهيم محض فاهمه، منطق سنتي، منطق استعلايي، كانت.  
  
طرح مسأله  
كانت در كتاب نقد عقل محض در مقام فراهم آوردن تبييني براي احكام تأليفي پيشيني، پاي مفاهيم محض فاهمه را به ميان مي‌كشد و محل بحث درباره آن مفاهيم و چگونگي اعمال و اعتبار آنها و احكام ديگرشان را منطق استعلائي مي‌نامد. لذا طبيعي است كه اين پرسش مطرح شود كه آيا مفاهيم محض فاهمه در فلسفه كانت، قرابتي با مفاهيم منطقي دارند؟ مقاله حاضر در صدد است تا معقولات ثاني منطق سنتي را با مفاهيم محض فاهمه در فلسفه كانت مقايسه كند تا از اين رهگذر، تصور روشن‌تري از آنها به دست آيد و نسبت آنها با يكديگر آشكار شود. براي نيل به اين مقصود، نخست معقولات ثاني منطقي مطرح مي‌گردد و احكام آن بررسي مي‌شود و سپس مفاهيم محض فاهمه در فلسفه كانت تحليل مي‌شود. بررسي تطبيقي اين دو نيز فرجام بحث خواهد بود.  
  
معقولات ثاني منطقي  
انسان به نحوي از انحا با موجودات مواجه مي‌شود و در اين مواجهه، ادراكاتي درباره آنها كسب مي‌كند كه اين ادراكات معمولاً حسي و جزئي هستند. هم زمان يا پس از حصول ادراكات جزئي در ذهن، ادراك ديگري از همان اشيا در ذهن ايجاد مي‌شود كه جزئي نيست؛ بلكه كلي است؛ مثلاً وقتي انسان با گلي مواجه مي‌شود و آن را مشاهده مي‌كند، رنگ و بوي آن را احساس مي‌كند و ادراك يا ادراكاتي حسي از آن گل در ذهن او نقش مي‌بندد؛ اين ادراكات كه از طريق حواس براي او حاصل مي‌شوند، جزئي هستند و از امور خاص و مشخصي حكايت مي‌كنند؛ اما ذهن او غير از احساسات و تصورات جزئي كه از گل مشهود به دست آورده است، ادراكات ديگري نيز از آن كسب مي‌كند كه جزئي نيستند؛ بلكه كلي‌اند و از امر كثير حكايت مي‌كنند؛ مثلاً علاوه بر ادراك حسي آن گل، برگ سبزش و بوي مطبوعش كه به ترتيب از شخص آن گل، برگ سبز و بوي آن حكايت مي‌كنند و چيز ديگري يعني گل، رنگ سبز و بوي ديگري را نشان نمي‌دهند، تصورات گل، برگ سبز و بوي مطبوع نيز در ذهن شكل مي‌گيرد كه فقط از آن گل حكايت نمي‌كنند؛ بلكه مي‌توانند حاكي از بي‌نهايت كل يا بي‌نهايت برگ سبز و يا بي‌نهايت بو باشند. اين مفاهيم كه مفاهيمي كلي هستند و معمولاً هم زمان يا بعد از احساس جزئي مربوط در ذهن شكل مي‌گيرند، «مفاهيم ماهوي» و «معقولات اولي» ناميده مي‌شوند.  
روند تكوّن معرفت بشري و تكامل آن به اينجا ختم نمي‌شود؛ بلكه مرحله ديگري وجود دارد كه ذهن با ورود به آن، دسته ديگري از مفاهيم و ادراكات را به دست مي‌آورد. در مرحله قبل كه ادراكات حسي و مفاهيم كلي ماهوي تشكيل شده بود، نگاه ذهن به اشياي خارجي معطوف بود و آن مفاهيم ـ‌ اعم از حسي جزئي و عقلي كلي ـ از اشياي نفس‌الامري و خارجي حكايت مي‌كردند. در مرحله جديد، ذهن به جاي اينكه به اشياي خارجي نظر كند و از آن مفهومي را به دست آورد، به قلمرو خودش توجه مي‌كند و مرتبه‌اي از آن، مرتبه ديگري را متعلق تأمل خود قرار مي‌دهد و اوصافي از آن را مي‌فهمد و به آن اسناد مي‌دهد. ذهن در اين مرحله به آن تصورات، مفاهيم و ادراكات كه قبلاً از اشياي خارجي فهميده بود، توجه مي‌كند و اوصاف و احكامي را درباره آنها مي‌فهمد؛ مثلاً تصور «اين گل» را متعلق نظر خود قرار مي‌دهد و در مي‌يابد كه اين تصور فقط از يك گل حكايت مي‌كند و جزئي است؛ به عبارت ديگر، به جزئي بودن اين تصور پي مي‌برد. همچنين در نگاه به تصور ماهوي (معقول اول) گل در مي‌يابد كه اين تصور قابل صدق بر كثيرين و كلي است؛ به عبارت ديگر، كليت اين تصور را در مي‌يابد.  
مفاهيم جزئي و كلي مفاهيمي هستند كه خود، مفاهيم ديگري را توصيف مي‌كنند و احكام آن را بيان مي‌نمايند. محكي اين مفاهيم از سنخ اشياي خارجي نيست؛ بلكه مفاهيم و تصورات ديگري هستند. نكته مهم اين است كه متعلق اينگونه مفاهيم و محكي آنها حيثيت وجود مفاهيم و ادراكات ديگر نيست؛ بلكه حيثيت حكايت‌گري و كاشفيت آنهاست. اگر درباره وجود و تحقق مفاهيم در ذهن و وعاي نفس تأمل شود و اوصافي درباره آن فهميده شود و مفاهيم تازه‌اي به دست آيد، اين دستاوردها از قبيل مفاهيم ماهوي و معقولات اولي خواهند بود؛ زيرا متعلق آنها وجود چيزي بوده است، نه مفهوم چيزي.  
در هر حال، مفاهيمي مانند كليت، جزئيت، نوعيت، جنسيت، فصليت، عرضيت، حد، قياس و... كه خود درباره مفاهيمي ديگر هستند و اوصاف آنها را بيان مي‌كنند. «معقول ثاني منطقي» يا «مفهوم منطقي» ناميده مي‌شوند. اين مفاهيم از اين لحاظ كه در وعاي ذهن بر چيزي عارض مي‌شوند، عروض‌شان در ذهن است و از اين لحاظ كه ظرف اتصاف معروض به آنها در ذهن مي‌باشد، اتصاف‌شان در ذهن است. به عبارت گوياتر، معقول ثاني منطقي فقط بر مفاهيم ذهني حمل مي‌شود و فقط در ذهن مصداق دارد. (مطهري، 1374: 362 ـ 366؛ مصباح يزدي، 1370 : 1/ 198 ـ 200).  
معقول اول يا مفهوم ماهوي بر اشياي خارجي حمل مي‌شود و مصداق آن در خارج است. گذشته از معقولات اولي كه ماهيت اشياي خارجي را بيان مي‌كنند و از اشياي خارجي حكايت مي‌كنند و معقولات ثاني منطقي كه اوصاف و احكام مفاهيم ذهني را از آن جهت كه مفهوم هستند، بيان مي‌كنند و فقط بر مفاهيم ذهني صدق مي‌كنند و به هيچ وجه بر اشياي خارجي صدق نمي‌كنند، دسته ديگري از مفاهيم وجود دارند كه «معقولات ثاني فلسفي» يا «مفاهيم فلسفي» ناميده مي‌شوند؛ اين مفاهيم ـ مانند وجوب و امكان، وحدت و كثرت، خارجي و ذهني، بالقوه و بالفعل، عليت و معلوليت و ... ـ اشياي خارجي را توصيف مي‌كنند؛ اما مانند مفاهيم ماهوي، اشياي خارجي را تنويع و طبقه‌بندي نمي‌كنند؛ بلكه از جهت صدق بر اشياي خارجي، عموميت بيشتري نسبت به مفاهيم ماهوي دارند و بر انواع مختلفي صدق مي‌كنند. گذشته از اين، معقولات ثاني فلسفي، حاصل كندوكاو و تأمل ذهني و نيز مقايسه اشيا با يكديگر است. (مطهري، همان: 366 ـ 369) بحث تفصيلي درباره معقولات ثاني فلسفي مجال ديگري را مي‌طلبد و خارج از مقصود مقاله حاضر است و لذا از آن مي‌گذريم.  
معقول ثاني منطقي از آن جهت مفهومي مترتب بر معقول (يا معرفت) ديگر و ناظر بر آن است، «ثاني» ناميده مي‌شود؛ يعني اگر هيچ معرفتي وجود نداشت، معقول ثاني منطقي هم وجود پيدا نمي‌كرد؛ زيرا اين دسته از مفاهيم، اوصاف مفاهيم ديگر و متفرع بر آنها و مبتني بر آنها هستند. همچنين از آن جهت كه اين مفاهيم در منطق بررسي مي‌شوند و در واقع موضوع علم منطق را تشكيل مي‌دهند، «منطقي» ناميده مي‌شوند. نكته دقيقي كه در اينجا قابل تذكر است، اينكه موضوع منطق، معرف و حجت است؛ اما نه به حمل اولي! در منطق از عنوان معرف و حجت و احكام و خواص مفهوم اين دو بحث نمي‌شود؛ بلكه معرف و حجت به حمل شايع، موضوع علم منطق هستند و همواره از مصاديق معرف و حجت و شرايط آنها بحث مي‌شود؛ مصاديق معرف، تصورات مركبي از جنس و فصل يا جنس و عرض خاص هستند كه از سنخ معقولات اولي مي‌باشند. مصاديق حجت نيز قضايايي هستند كه معمولاً درجه اول و ناظر به خارج مي‌باشند. بنابراين معرف و حجت كه در منطق از احكام، عوارض و شرائط آنها بحث مي‌شود، معرف و حجت به حمل شايع هستند و مقصود اصلي، خود عنوان و مفهوم معرف و حجت نيست؛ اما در سير بحث از آنها اوصافي به آنها نسبت داده مي‌شود و محمولاتي بر آنها حمل مي‌گردد كه درجه دوم، ثانوي و ناظر به معقولات ذهني هستند، نه واقعيات خارج از ذهن. در نتيجه احكام و محمولات مسايل منطق از سنخ معقول ثاني منطقي است؛ اما موضوعات مسايل منطق در وهله نخست، معرف و حجت به حمل شايع است كه معقول ثاني نيستند. در وهله ثاني در بعضي از موارد كه نياز مي‌شود تا از معقولات ثاني مانند مفاهيم نوع، جنس، فصل، كلي و ... بحث گردد و درباره آنها حكمي صادر شود، معقول ثاني منطقي است و همين نكته، وجه تسميه اين دسته از معقولات ثاني به منطقي خواهد بود.  
اين نكته نيز قابل توجه است كه تا آن اندازه كه نگارنده خبر دارد، در طول تاريخ تفكر بشري، براي اولين بار ابن‌سينا بين معقول اول و معقول ثاني تفكيك و بر آن تأكيد كرده است و در آثار گوناگون خود به آن تصريح نموده است. (1405 الف: 10 و 11؛ 1973: 167 ـ 169؛ 1405 ب: 1/15)  
اخلاف ابن‌سينا نيز در آثار گوناگون خود، همين سنت را ادامه دادند؛ اما در اين مدت، منظور از معقولي ثاني، معقول ثاني منطقي بوده و شامل معقول ثاني فلسفي نمي‌شده است. ظاهراً اولين بار سهروردي به مفاهيم فلسفي مانند قوه و فعل، عليت و معلوليت، وحدت و كثرت و... معقول ثاني اطلاق كرده است؛ اما او اين مفاهيم را از مفاهيم منطقي تفكيك نكرده است. (1372: 340 ـ 347 و 361) محقق طوسي نيز بر مفاهيم فلسفي، معقول ثاني اطلاق كرده است؛ اما در موردي (1407: 110، 116، 134 و 144) آنها را همراه با مفاهيم منطقي، معقول ثاني خوانده است و در جاي ديگري (1375: 298) مفاهيم ماهوي و مفاهيم فلسفي را با هم معقول اول ناميده و در مقابل مفاهيم منطقي (معقول ثاني) قرار داده است. بعد از محقق طوسي مخصوصاً با مباحث شارحان افكار او و ملاصدرا و اخلاف او بود كه معقول ثاني منطقي از معقول ثاني فلسفي صريحاً تمايز يافت.  
با توجه به مباحث فشرده‌اي كه درباره معقول ثاني منطقي تا اينجا مطرح شد، مي‌توان چنين جمع‌بندي كرد:  
1. معقولات ثاني منطقي به اعيان اشيا، اعم از اعيان خارجي و اعيان ذهني تعلق ندارند؛ يعني چيزي در خارج وجود ندارد كه مستقيماً محكي و مطابَق آنها باشد؛ بلكه معقولات ثاني منطقي فقط از مفاهيم و به عبارت ديگر، از حكايت‌ها حكايت مي‌كنند.  
2. چون، معقولات ثاني منطقي حاكي از حكايت‌ها و مفهومِ مفهوم مي‌باشند، ثاني، درجه دوم و سطح عالي‌تر خوانده مي‌شوند و در عين حال، درجه عالي‌تري از فهم و معرفت بشري را تشكيل مي‌دهند.  
3. معقولات ثاني منطقي، نه عوارض وجود خارجي هستند و نه عوارض و لوازم ماهيات؛ بلكه از عوارض وجود ذهني مي‌باشند.  
4. چون، معقولات ثاني منطقي عوارض وجود ذهني و فرع بر مفاهيم و معقولات ديگر هستند، فطري، پيش‌ساخته و ذاتي ذهن نيستند؛ يعني مفاهيم منطقي نه تنها متقدم و سابق بر معارف ديگر نيستند، متفرع بر معارف قبلي‌اند و پيش‌شرط و پيش‌نياز وجود معقولات منطقي، مفاهيم و معقولات ديگر است.  
5. معقولات ثاني منطقي از لحاظ معروض و موصوف گوناگون هستند. برخي بر تصورات عارض مي‌شوند، مانند تصور، جزئي، كلي، نوع، جنس، فصل، حدّ و... و برخي بر تصديقات عارض مي‌شوند، مانند تصديق، حكم، استدلال، تناقض و... . معقولات ثاني منطقي عارض بر تصورات مي‌توانند بر تصور جزئي و حسي عارض شوند، مانند مفهوم جزئيت يا بر معقول اوّل عارض شوند، مانند مفهوم نوع، جنس و...، يا بر هر دو قسم عارض شوند، مانند مفهوم تصور و مفهوم، يا بر معقول ثاني فلسفي عارض شوند و نيز اقسام مختلف ديگر كه نه چندان در آثار منطق‌دانان به آنها پرداخته شده است و نه بحث حاضر به آن وابستگي حياتي دارد.  
  
مقولات محض فاهمه در فلسفه كانت  
كانت در مبحث حسيات استعلايي در كتاب نقد عقل و محض خود درصدد است تا نشان دهد زمان و مكان از امور ذهني و صورت‌هاي پيشيني شهودند و به گمان خود اثبات مي‌كند كه زمان و مكان به عنوان صورت پيشيني شهود، شرط‌هاي‌ لازم و كافي براي صدور احكام تأليفي پيشيني در رياضيات هستند. مسأله ديگري كه در حقيقت هدف اصلي كانت براي تأليف كتاب نقد عقل محض و دغدغه دائمي او در طول حيات فكري‌اش تا زمان تأليف اين كتاب بوده است، چگونگي امكان صدور احكام تأليفي پيشيني در علوم طبيعي بالاخص فيزيك بود. كانت بحث از چگونگي امكان صدور اينگونه احكام را در تحليل استعلايي پي مي‌گيرد و در ادامه اين جريان، بحث از مقولات محض فاهمه پيش كشيده مي‌شود.  
تفلسف كانت و ارائه فلسفه انتقادي او مسبوق به نزاع دو نحله تجربه‌گرايي و عقل‌گرايي در فلسفه جديد غرب است كه فرجام اين نزاع، گرايش تجربي با ظهور هيوم به اوج خود مي‌رسد. وي با تكيه بر گرايش تجربي و قول به اينكه تنها راه كسب معرفت حس است، مفاهيمي مانند عليت، ضرورت، كليت و... را به چالش مي‌كشد؛ چون هيچ يك از اين دسته مفاهيم از راه حس حاصل نمي‌شوند و نه انطباعاتِ حسي‌اند و نه تصوراتِ حسي. از اين رو كليت و ضرورتِ احكامي كه ناظر به واقعيت خارجي هستند نيز بي‌وجه مي‌نمايد. بر اساس اين ديدگاه، بنياد علوم طبيعي كه مبتني بر گزاره‌ها و احكام كليِ ناظر به واقعيات خارجي است، متزلزل مي‌شود.  
كانت درصدد است تا با فراهم آوردن تبيين معقولي، اين تهديد و ترديد را رفع نمايد. (هارتناك، 1376: 21 ـ 33) كانت معتقد است نقطه آغاز شناخت، حس و شهودات آن است. در اين مرحله، قوه شناسايي، منفعل محض است و در مواجهه با خارج، انطباعات و تمثلات متكثر و پراكنده‌اي را از آن دريافت مي‌كند؛ اما با صرف دريافت اين كثرات، معرفت تشكيل نمي‌شود. يك شهود بسيط، غير از درك آن چيزي است كه به شهود آمده است. شناختن يك چيز، فهميدن آن و فكر كردن درباره آن است و فكر كردن درباره چيزي معادل با حكم كردن درباره آن است و حكم كردن درباره يك چيز، غير از شهود آن است؛ زيرا براي اينكه بتوان درباره چيزي حكمي صادر كرد و آن را فهميد، بايد از مفاهيم استفاده كرد كه آن هم فعاليت فاهمه است. بنابراين معرفت با شهود آغاز مي‌شود و با فعاليت فاهمه تكميل و تتميم مي¬گردد. كانت معتقد است شهود و فهم، ملازم و همراه يكديگرند و يكي بر ديگري مقدم نيست: شهود يك چيز، همواره درك كردن و فهميدن آن است و فهم يك چيز، همواره فهميدن يك امر مشهود است. (كورنر، 1367: 151 ـ 157؛ هارتناك، همان: 51 و 52) فاهمه برخلاف حساسيت در روند تكوين شناخت، فعال و كنش‌گر است. كانت معتقد است براي اينكه شناخت تجربيِ عيني (كلي و ضروري) از چيزي محقق شود، بايد فاهمه مفاهيمي را كه از آن به مقولات محض فاهمه تعبير مي‌شود، بر شهود به دست آمده اعمال و اطلاق كند. (همان، 52) در اينجا درصدد هستيم تا چگونگي اين روند را توضيح دهيم:  
تجربه حسي به معناي انطباعات حسي متكثر، پراكنده و نوشونده است. وقتي چيزي در مقابل چشمان بيننده‌اي قرار مي‌گيرد، در تمام طول زمان مواجهه، انطباعات بصري كثيري، يكي پس از ديگري وارد حساسيت او مي‌شود؛ اما در عين حال بيننده در حال مشاهده امر واحدي است؛ شهودات متكثر و پراكنده است؛ اما گفته مي‌شود امر واحدي مشاهده مي‌گردد. بنابراين روشن است كه بايد اين كثراتِ پراكنده به نحوي گرد هم آمده و تركيب يافته باشند. يعني از آنچه واحد نبوده، وحدتي به جود آمده است. حال اين توحيد و وحدت آفريني كار چيست؟ كانت معتقد است فاهمه با عمل ادراك خود موجب شده است تا انطباع‌هاي حسي مختلف به هم بپيوندند و يكي شوند. از طرفي چون مشاهده در طول زمان صورت مي‌گيرد و انطباعات قبلي گذشته‌اند، براي گردآوري آنها بايد انطباعات گذشته بازسازي شوند. علاوه بر اين، بازسازي انطباعات گذشته، مستلزم بازشناسي و يادآوري آنهاست. پس براي اينكه از انطباعات متكثر، شيء واحدي شناخته شود، لازم است اين انطباعات، ادراك، بازسازي و بازشناسي شوند. كانت متذكر مي‌شود كه نبايد پنداشت تركيب كثرات شهود در سه مرحله جداگانة ادراك، بازسازي و بازشناسي صورت مي‌گيرد؛ بلكه اين امور، سه وجه و سه جنبه از فرآيند واحدي هستند. (همان: 70 ـ 73)  
در نظر كانت، اين حقيقت كه شهود يك شيء، شهود كثرتي از انطباع‌هاي حسي به هم پيوسته و وحدت‌يافته است، يك حقيقت پيشيني و غير تجربي است. اين وحدت و تركيب، نشان‌دهنده وحدت آگاهي و مبين آن است. در نظر كانت براي اينكه فاهمه بتواند كثرات شهود را با هم تركيب كند، پيشاپيش بايد واجد مفهوم وحدت باشد؛ يعني به نحو پيشيني بايد مفهوم وحدت در فاهمه وجود داشته باشد؛ چون اگر مفهوم وحدت از قبل مفروض نباشد، نمي‌توان از تركيب سخن گفت. سپس كانت از مفهوم وحدت به وحدت آگاهي منتقل مي‌شود و مي‌گويد هر فكر و هر تمثلي بايد فكر يا تمثل كسي باشد. همراه هر تمثل و هر فكر و تصوري، يك «من فكر مي‌كنم» وجود دارد كه البته اين «من فكر مي‌كنم» غير از خودآگاهي تجربي است. اين من، من استعلايي و پيش‌فرض همه ادراكات و تمثلات حتي پيش‌فرض خودآگاهي تجربي است. كانت از من استعلايي به «ادراك نفساني استعلايي» يا «ادراك نفساني محض» تعبير مي‌كند. اين ادراك نفساني استعلايي، شرط اساسي هرگونه معرفتي است و وحدت آن، مايه وحدت يافتن كثرات شهود است. (كاپلستون، 1372: 266 ـ 269؛ هارتناك، همان: 74 و 77؛ (Gardner, 1999: 145  
اما چه نسبتي بين ادراك نفساني استعلايي و مفاهيم محض فاهمه برقرار است؟ براي اينكه معرفتي از اعيان تحقق بيابد و تجربه‌اي عيني صورت بگيرد، لازم است كثرات شهود در يك آگاهي نفساني (ادراك نفساني استعلايي) با همديگر مرتبط و مركب شوند؛ ولي تركيب و ايجاد ارتباط، كار فاهمه است؛ اما فاهمه عمل تركيب خود يا صدور حكم را به وسيله مقولات پيشيني خود انجام مي‌دهد. (كانت، 1370: 140 و 141؛ هاتناك، همان: 79 و 80)  
پرسشي كه در اينجا رخ مي‌نمايد، اين است كه چگونه پاي مقولات پيشيني محض فاهمه به ميان كشيده مي‌شود؟ براي پاسخ بايد احكامي را كه فاهمه صادر مي‌كند، بررسي نماييم. فاهمه دو‌گونه حكم صادر مي‌كند:  
1. حكم تجربي ذهني و انتزاعي، مانند «من شكر را شيرين مي‌يابم». در اين حكم، فاهمه پس از انتزاع مفاهيم تجربي شكر و شيرين و اندراج كثرات شهود مربوط به هر كدام از اين مفهوم تحت آن دو، احساس شخصي را بيان مي‌كند؛ ولي حكمي عيني كه اعتبار كلي داشته باشد، صادر نمي‌كند ممكن است كسي ديگر در شرايطي باشد كه شكر را شيرين نيابد.  
2. حكم تجربي عيني، مانند: «شكر شيرين است.» فاهمه در اينجا گذشته از اينكه مفاهيم تجربي شكر و شيرين را از تركيب كثرات شهودهاي مربوط به دست آورده است، آن دو را به نحوي با هم متحد مي‌سازد كه يك شناخت عيني از شكر را بيان مي‌كند؛ به طوري كه شكر همواره و در همه‌جا و نزد همه‌كس شيرين است. اين تركيب جديد كه حكم را از حالت تجربه شخصي خارج كرده، موجب عينيت و كليت آن مي‌شود، فراتر از ظرفيت و توانايي حساسيت و شهودهاي متكثر آن و نيز فراتر از مفاهيم انتزاعي تجربي است. پس بايد در جستجوي سرچشمه ديگري براي آن برآمد. (كانت، همان: 137 ـ 142؛ كورنر، 1367: 175 و 176).  
كانت معتقد است تركيب جديدي كه در اين دسته از احكام، يعني احكام عيني تجربي يافت مي‌شود، در سايه مفاهيم محضي است كه فاهمه از پيش خود بر كثرات شهود و مفاهيم تجربي اعمال مي¬كند. اعمال و استعمال مفاهيم بر كثرات شهود به وسيله فاهمه، فقط در صدور حكم تحقق مي‌يابد. چنان كه قبلاً گفتيم، به اعتقاد كانت، انديشيدن درباره چيزي همان حكم كردن درباره آن به وسيله مفاهيم است. پس براي كشف و تعيين مفاهيم محض فاهمه بايد به بررسي احكامي پرداخت كه فاهمه به نحو عيني ـ نه صرفاً انتزاعي ـ صادر مي‌كند. كانت براي اين كار، انواع منطقي احكام را طبقه‌بندي مي‌كند. او در صدد برآمد تا تعداد انواع منطقي احكام را بر حسب صورت آنها تعيين كند. به گمان كانت، هر يك از اين صورت‌ها به وسيله يك مفهوم پيشيني تعيين مي‌شود. (هارتناك، همان: 51 ـ 56؛ كورنر، همان: 174 ـ 179) توضيح اينكه، فاهمه به جاي شهود كردن، حكم مي‌كند و صدور حكم همان تركيب كردن است؛ اما چند طريق اساسي براي تركيب كردن هست كه در انواع ممكن منطقي احكام متبلور مي‌گردد. در هر حكمي كه صادر مي‌شود، مفاهيمي تجربي كه قبلاً به دست آمده‌اند، با هم تركيب مي‌شوند كه ممكن است به طرق مختلفي صورت بگيرد و به همين دليل، احكام گوناگون كه داراي صور مختلفي مي‌باشند، صادر مي‌شوند.  
نكته اينجاست كه تركيب موجود در هر حكمي در سايه يك مفهوم پيشيني محض انجام مي‌گيرد؛ مثلاًً در حكم «هر شكري شيرين است» تركيب شكر و شيريني با هم و يكي دانستن آن دو در همه موارد در سايه مفهوم محض «وحدت» صورت مي‌گيرد و اگر فاهمه، وحدت را به نحو پيشيني نداشت، هرگز نمي‌توانست همه شكرها را يكپارچه كند و درباره آنها حكم به شيريني كند؛ علاوه بر اين بايد پيشاپيش، مفهوم جوهر ـ و عرض ـ را هم داشته باشد تا بتواند شيريني را بر شكر حمل كند و با بار كردن يكي بر ديگري، آن دو را يكي گرداند. اگر فاهمه واجد مفهوم محض جوهر نمي‌بود، چگونه مي‌توانست يكي از دو مفهوم شكر و شيريني را محل و متكاي ديگري قرار دهد و ديگري را حال در آن و عارض بر آن اخذ كند و بدين وسيله، حكم به اين هماني آن دو كند؟ علاوه بر اين، فاهمه براي اينكه بتواند اين حكم را به نحو ايجابي صادر كند، پيشاپيش بايد مجهز به مفهوم ايجاب يا واقعيت باشد تا بتواند حكم به اين هماني دو تصور شكر و شيريني را ايجاب و ايقاع كند. گذشته از همه اينها، براي اينكه اين حكم وقوعي باشد، لازم است فاهمه از قبل داراي مفهوم محض وجود ـ يا عدم ـ باشد تا بتواند حكم كند شيريني شكر واقع شده است و مي‌شود. در اين مثال ملاحظه كرديم كه كانت معتقد است فاهمه براي صدور هر حكمي، حداقل بايد چهار مفهوم محض پيشيني داشته باشد؛ زيرا از لحاظ منطقي، هر حكمي داراي كميت، كيفيت، نسبت و جهت خاصي است كه ممكن نيست هيچ يك از آنها از داده‌هاي متكثر شهود انتزاع شود؛ از كثرات شهود، مفاهيم انتزاعي تجربي، مانند شكر، شيريني، پرتقال، گربه، ميز و... به دست مي‌آيد؛ اما هرگز از تركيب آنها نمي‌توان به وحدت، جوهر، واقعيت و وجود دست يافت. از طرفي مي‌بينيم براي صدور حكم، چاره‌اي جز اعمال اين مفاهيم نيست؛ پس خارج از اين دو فرض نيست كه يا بايد بگوئيم احكام تجربي عيني ـ كه واجد خصلت كليت و ضرروت هستند ـ نداريم و يا اينكه شرط تحقق آنها يعني مفاهيم محض فاهمه به نحو پيشيني و مقدم بر تجربه در فاهمه حضور دارند. كانت براي اينكه توانسته باشد احكام تأليفي پيشيني تجربي را توجيه كند، معتقد شده است فاهمه ما به نحو پيشيني داراي اين مفاهيم است و با اعمال آنها كثرات شهود و مفاهيم انتزاعي به دست آمده از آنها را تركيب كرده، حكم صادر مي‌كند.  
كانت احكام مختلفي را كه در علوم استعمال مي‌شوند، از هر يك از چهار جهت كميت، كيفيت، نسبت و جهت به سه قسم تقسيم مي‌كند و براي هر قسم، يك مفهوم محض را در نظر مي‌گيرد كه در واقع در آن قسم نهفته است و موجب صدور آنچنان حكمي مي‌شود؛ در نتيجه جدول ذيل به دست مي‌آيد:  
احكام مقولات  
الف) كميت  
كلي  
جزئي  
شخصي  
ب) كيفيت  
ايجابي  
سلبي  
عدولي  
ج) نسبت  
حملي  
شرطي  
انفصالي  
د) جهت  
ظني  
وقوعي  
قطعي الف) كميت  
وحدت  
كثرت  
تماميت  
ب) كيفيت  
واقعيت  
سلب  
حصر  
ج) نسبت  
جوهر  
عليت  
تبادل  
د) جهت  
امكان – امتناع  
وجود – عدم  
ضرورت – امكان خاص  
توضيح و تفسير جدول احكام و جدول مقولات متناظر با آن و بيان نسبت هر يك از مقولات با احكام متناظر آنها مجال گسترده‌تري را مي‌طلبد كه خارج از حوصلة اين مقاله است. شارحان و منتقدان كانت به اين نكته توجه داده‌اند كه همان‌گونه كه پيداست، تفصيل جدول مقولات كانت، مبتني بر ديدگاه‌هاي منطقي روزگار كانت دربارة احكام و قضاياست و پس از ظهور منطق جديد كه تغييراتي را در برخي از ديدگاه‌ها به همراه آورده است، جدول مقولات كانت مخدوش مي‌نمايد؛ اما به اين نكته نيز تذكر داده‌اند كه اگر نوآوري‌هاي منطق جديد، برخي از جزئيات جدول احكام و مقولات كانت را نپذيرد، اصل مقولات پيشين فاهمه و كليت آن را رد نمي‌كند. (كاپلستون، 1372: 265)  
كانت مبحثي را كه در آن از مفاهيم محض فاهمه و تعداد، ماهيت، اعتبار و ... آنها بحث مي‌كند، «منطق استعلايي» مي‌نامد. وي منطق استعلايي خود را غير از منطق عمومي متعارف (منطق صوري) مي‌داند و از قواعد صوري استدلال و صور تفكر بحث مي‌كند. منطق صوري متعارف، مقبول كانت است و در نظر او، علم تام و كاملي است كه نمي‌توان تغييري در آن داد و انتظار افزايش و پيشرفت آن را كشيد. لذا منطق استعلايي كانت، جانشين منطق صوري متعارف نيست؛ بلكه علم جديدي است كه وارد عرصه شده است. منطق صوري به صور فكر و اصول پيشيني فكر توجه مي‌كرد؛ منطق استعلايي هم درصدد است به اصول پيشيني تفكر بپردازد؛ اما با اين ويژگي كه به مضمون معرفت و متعلق علم هم توجه دارد و فقط به صورت بسنده نمي‌كند؛ زيرا هم چنان كه مشاهده كرديم، در منطق استعلايي دربارة مفاهيم و اصول پيشيني فاهمه و اطلاق آنها به اعيان ـ البته اطلاق آنها به اعيان به طور كلي نه تك‌تك اعيان به نحو جزئي ـ بحث مي‌شود. به عبارت ديگر، منطق استعلايي از مفاهيم و اصول پيشيني فاهمه به عنوان شرايط لازم براي شناخت داده‌هاي شهود حسي بحث مي‌كند. (Gardner, 1999: 1451)  
به همين قدر از بحث دربارة مفاهيم محض فاهمه در فلسفه كانت اكتفا مي‌كنيم و ويژگي‌هاي اصلي اين مفاهيم را به ترتيب ذيل بر مي‌شماريم:  
1. مفاهيم يا مقولات محض فاهمه از بررسي صور منطقي احكام تجربي عيني به دست آمده‌اند.  
2. اين مفاهيم فقط بر اشيائي كه از طريق شهود حسي وارد ذهن مي‌گردند اعمال مي‌شوند و لذا اعمال آنها دربارة امورغير تجربي مانند خدا، نفس و جهان به عنوان يك كل و امور ديگري از اين قبيل، ناروا و موجب مغالطه است.  
3. اين مفاهيم، شروط و شطر شناخت تجربي‌اند و لذا شناخت، فرع بر آنهاست.  
4. اين مفاهيم، مقدم بر تجربه و شرط تحقق آن هستند، لذا به يك معنا فطري هستند؛ اما نه به معناي تصورات تامي كه از قبل در ذهن وجود دارند؛ بلكه به معناي اينكه ذاتي ساختار ذهن هستند.  
5. مفاهيم محض فاهمه، خود از اقسام معرفت نيستند؛ بلكه ابزار آن هستند. توضيح اينكه، در تلقي رائج از تصور (مفهوم) و تصديق (حكم)، هر يك از اينها از اقسام علم مي‌باشند؛ مثلاً علم حصولي به تصور و تصديق تقسيم مي‌شود و گفته مي‌شود علم به اشيا ممكن است به يكي از اين دو نحو باشد؛ اما در تلقي كانت از معرفت، شناخت همواره به مقام حكم و استفاده از مفاهيم مربوط مي‌شود و لذا مفاهيم محض فاهمه به تنهايي شناخت نيستند و از هيچ چيزي حكايت نمي‌كنند؛ بلكه قالب تهي هستند و فقط پس از اينكه داده‌هاي شهود در آن ريخته شود و به اصطلاح، اين مفاهيم متعلق پيدا كنند، معرفت مي‌شوند؛ هم چنان كه شهودات منهاي مقولات و مفاهيم نيز معرفت تشكيل نمي‌دهند.‌ (مفهوم بدون شهود تهي است و شهود بدون مفهوم نابيناست).  
6. مفاهيم محض فاهمه، يكي از دو عنصر بر سازندة معرفت است. اين عنصر، عنصر دروني و ذهني ـ و در عين‌حال عيني به معناي كانتي كلمه ـ معرفت است كه از ناحيه فاعل شناسا در تشكيل معرفت اعمال مي‌شود. عنصر ديگر، داده‌هاي شهود است كه از خارج گرفته مي‌شود.  
نقش فاهمه و شهود در تشكيل شناخت، مانند نقش تار و پود در تشكيل پارچه است.  
  
بررسي تطبيقي مقولات ثاني منطقي با مفاهيم محض فاهمه  
اكنون كه با احكام و ويژگي¬هاي مفاهيم منطقي و مقولات كانتي آشنا شديم نقاط اشتراك و اختلاف آنها را بررسي مي¬كنيم.  
مفاهيم منطقي به معناي سنتي كلمه مفهوم هستند يا همواره مفهوم چيزي هستند و از چيزي حكايت مي‌كنند؛ مثلاً كليت مفهومي است كه از تصوراتي كه بر كثيرين قابل صدق است، گرفته مي‌شود و از آن حكايت مي‌كند و يا از احكام كليه‌اي حكايت مي‌كند كه موضوع آنها قابل صدق بر كثيرين است و حكم نهفته در آن بر همه مصاديق موضوعش اسناد داده مي‌شود. به عبارتي ديگر، مفاهيم منطقي داراي مصاديق و مطابق‌هايي در ذهن هستند، مانند مفهوم كلي كه داراي مصاديقي مانند مفهوم انسان، مفهوم كتاب، مفهوم قلم و غيره است؛ اما مفاهيم محض فاهمه كانتي به اين معنا مفهوم نيستند؛ يعني مقولات كانتي، مفهومِ هيچ چيزي نيستند؛ هيچ چيزي نه در ذهن و نه در خارج وجود ندارد كه مصداق و ما به ازاي مفاهيم پيشيني و محضي مانند وحدت، كثرت، واقعيت، عليت يا غيره باشد. نهايت چيزي كه درباره مطابق و مدلول مفاهيم محض فاهمه مي‌توان در نظر گرفت، همان صور منطقي احكام است؛ ولي همين‌قدر هم محل كلام و مناقشه برانگيز است. در نتيجه اطلاق مفهوم بر مفاهيم منطقي (معقولات ثاني منطقي) و مفاهيم محض فاهمه كانتي به دو معناي متفاوت و از باب اشتراكي لفظي است.  
صرف‌نظر از نكته قبلي مبني بر تباين معنوي مفهوم محض فاهمه با مفهوم منطقي قابل توجه است كه مفاهيم منطقي از قبيل معقولات ثانوي يعني درجه دوم و سطح عالي‌ترند؛ چون مفاهيم منطقي، ناظر به مفاهيم ديگر و حاكي از حكايت‌ها هستند؛ اما مفاهيم محض فاهمه كانتي نه تنها از قبيل مفاهيم درجه دوم نيستند، حتي به تنهايي از قبيل مفهوم درجه اول هم نمي‌باشند؛ چون مفهوم بدون شهود تهي است و از هيچ چيز حكايت نمي‌كند و شناخت تشكيل نمي‌دهد؛ بلكه براي اينكه به مرحله شناخت بودن برسد، بايد مواد خام داده‌هاي شهود را در خود جاي دهد.  
معقولات ثاني منطقي به تنهايي معرفت ـ البته از نوع تصوري ـ هستند؛ اما مقولات كانتي به تنهايي شناخت تشكيل نمي‌دهند و براي تشكيل دادن شناخت لازم است داده‌هاي شهود هم به آنها ضميمه شوند.  
معقولات ثاني منطقي، فرع بر تحقق مفاهيم و ادراكات قبلي در ذهن است و اگر ذهن هيچ تصوري نداشته باشد، هيچ معقول ثاني منطقي وجود نخواهد داشت؛ اما مقولات كانتي، مقدم بر هرگونه معرفت و شرط حصول هرگونه شناختي از اشياء هستند. پس شائبه فطري بودن معقولات ثاني منطقي منتفي است؛ اما فطري دانستن مقولات كانت خالي از وجه نيست.  
ممكن است گفته شود حداقل يك وجه اشتراك بين معقولات ثاني منطقي و مقولات كانت يافت مي‌شود و همان‌گونه كه معقولات منطقي از نظر به مفاهيم ذهني و تأمل در آنها به دست مي‌آيند و اوصاف آنها هستند، مقولات كانتي نيز از بررسي و ملاحظه صور و اشكال منطقي احكام و تصديقات به دست مي‌آيند و در نتيجه مقولات كانتي هم به ادراكات ـ حداقل بخشي از ادراكات يعني تصديقات ـ نظر دارند؛ بنابراين وجه اشتراك معقولات منطقي و مقولات كانتي اين است كه هر دو ناظر به ادراك ذهني هستند و از ادراكات ذهني حكايت مي‌كنند و واقعاً وضع و حال آنها را بيان مي‌كنند؛ اما اين سخن پذيرفتني نيست؛ زيرا مقولات كانتي گرچه از بررسي صور منطقي احكام و تصديقات به دست مي‌آيند، هرگز اوصاف آن تصديقات و حاكي از آنها نيستند؛ بلكه صرفاً از رهگذر صور منطقي احكام كشف مي‌شوند و اين صور منطقي به گمان كانت، نشانه تحقق آن مقولات در ذهن است و بعد از پيوستن كثرات شهود به اين مقولات، معرفت تشكيل مي‌گردد.  
برخي از عناصر جدول مقولات كانت در مقام اسم و عنوان از معقولات ثاني منطقي در منطق سنتي مي‌باشند، مانند امكان، امتناع، ضرورت ـ امكان خاص، سلب و واقعيت ـ اگر واقعيت را همان ايجاب بدانيم. امكان و امتناع و ضرورت و امكان خاص، جهت‌هاي قضاياي موجهه و سلب و ايجاب از اجزاي قضيه و تصديق هستند؛ ولي بايد توجه داشت كانت كه اين عناوين را از شرايط پيشين صدور احكام عيني تلقي مي‌كند و آنها را به عنوان قالب‌هاي تهي كه بايد با شهودات به دست آمده از حساسيت‌ پر شوند، در نظر مي‌گيرد و مي‌گويد جزئي از ساختار ذاتي ذهن هستند، در حقيقت آنها را از معناي رايج و متداول تهي مي‌كند و تعريف جديدي براي آنها به دست مي‌دهد. همين طور بقيه مقولات كانت كه در فلسفه اسلامي ازباب معقولات ثاني فلسفي تلقي مي‌شوند، با تعريف جديدي كه كاملاً با تلقي متداول در سنت فلسفه اسلامي از آنها متباين است به عنوان مقولات محض فاهمه و عناصر پيشيني شناخت معرفي مي‌شوند.  
گذشته از اينكه تبييني كه كانت دربارة مقولات پيشنهادي خود ارائه مي‌دهد، مؤيد اين ادعاست. تفاوت معامله‌اي كه در دو سنت اسلامي و كانتي با مفهوم وجود مي‌شود، حاكي از اين است كه تلقي كانت و تعريف او از مفهوم وجود ـ و بقيه مفاهيم ـ غير از تلقي متفكران اسلامي در اين باب است.  
  
نتيجه  
در اين مقاله پس از معرفي معقولات ثاني منطقي و توضيح احكام آنها به طور فشرده، مفاهيم محض فاهمه در فلسفه كانت و هدف وي از طرح آنها بيان شد. او اين مفاهيم را بدين جهت مطرح كرده است تا بتواند وجه عينيت و كليت احكام عيني تجربي را توجيه كند. كانت معتقد است بدون اين مفاهيم نمي‌توان به احكام تأليفي پيشيني (احكام تجربي عيني) در علوم طبيعي مخصوصاً فيزيك نيوتني دست يافت. پس از ذكر ويژگي‌ها و احكام مقولات كانتي، آن را با معقولات ثاني منطقي مقايسه نموديم و برخي از احكام آن دو را به طور تطبيقي بررسي كرديم. نتيجه‌اي كه اين تحقيق فشرده به دست مي‌دهد، آن است كه تلقي كانت از مفاهيم فاهمه، غير از تلقي انديشمندان اسلامي از معقولات ـ اعم از منطقي و فلسفي ـ است و اگر بنا باشد ديدگاه‌هاي كانت درباره مفاهيم نقد و ارزيابي شود قبل از هر چيز لازم است در مبنايي كه كانت اتخاذ كرده و نقطه عزيمتي كه در نظر گرفته است، بحث شود و نقاط قوت و ضعف آن بررسي گردد و يا بر اساس ديدگاه‌هاي كانت در موارد ديگر، خطاها و تناقض‌هاي احتمالي او در اين مبحث تذكر داده شود؛ نه اينكه با اتخاذ مبناي خودمان و غفلت از مبناي فلسفي كانت، به نقد و ارزيابي ديدگاه‌هاي روبنايي وي بپردازيم.  
  
  
  
  
منابع   
- ابن‌سينا، حسين بن عبدالله، 1973، التعليقات، قاهره: الهيئة المصرية العاملة للكتب.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_، 1405 الف، الالهيات من الشفاء، قم: كتابخانه آية الله مرعشي.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_، 1405 ب، المنطق من الشفاء، ج 1، قم: كتابخانه آية الله مرعشي.  
- كورنر، اشتفان، 1367، فلسفه كانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمي.  
- كانت، ايمانوئل، 1370، تمهيدات، ترجمه غلامعلي حداد عادل، تهران: مركز نشر دانشگاهي.  
- سهروردي، 1372، مجموعه مصنفات، ج1 ، پژوهشگاه مطالعات فرهنگي.  
- كاپلستون، فردريك، 1372، تاريخ فلسفه، از ولف تا كانت، ج 6، ترجمه اسماعيل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.  
- مصباح يزدي، محمدتقي، 1370، آموزش فلسفه، ج 1، سازمان تبليغات اسلامي، تهران.  
- مطهري، مرتضي، 1374، مجموعه آثار، ج 9، تهران: صدرا.  
- طوسي، نصيرالدين، 1375، اساس الاقتباس، تهران: مركز.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_، 1407، تجريد الاعتقاد، تصحيح محمدجواد الحسيني الجلالي، مكتب الإعلام الاسلامي.  
- هارتناك، يوستوس، 1376، نظريه معرفت در فلسفه كانت، ترجمه غلامعلي حداد عادل، تهران: فكر روز.  
- weitz Morris, 1988, theories of Concepts, London & New York, Routledge.  
- Gardner, Sebastian, 1999. Kant and the Critiqe of pure Reason, London & New York, Routledge.