

مقایسه فلسفه اسلامی و فلسفه کانت در باب معقولات

حسین هوشنگی

عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (ع)

چکیده:

گشودن باب گفت و شنود عالمانه با فلسفه‌های مغرب زمین از طریق مباحث مقایسه‌ای ممکن می‌گردد و به نظر می‌رسد مقایسه در وهله نخست باید در حیطه مبانی و مبادی صورت گیرد. در این نوشتار کوشش شده است انواع مفاهیم کلی و معقولات که از مبانی تصویری در سنت فلسفی اسلامی و کانتی می‌باشند، با هم مقایسه شود. ابتدا معقولات اولی با مفاهیم تجربی کانت سنجیده شده و جدای از شباهتهای ظاهری آن دو به اختلاف آنها در تبیین منشأ حصول و نحوه واقع‌نمایی آنها پرداخته شده است. سپس مقولات فاهمه کانت با هر یک از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی مقایسه شده و در نهایت آنها را از نوع معقولات ثانیه فلسفی بر شمرده‌ایم.

کلید واژه‌ها: معقول اولی، معقول ثانیه منطقی و فلسفی، مفهوم تجربی، مقولات فاهمه، عین و عینیت.

مقایسه و تطبیق خصوصاً درگستره اندیشه و فلسفه، باب‌الابواب گفتگو و به تعبیر دقیق‌تر، گفت و شنود فرهنگها و تمدنها و استفاده آنها از یکدیگر است. اگر سخن هگل را بپذیریم که فلسفه آیین تمام‌نمایی است که بی‌شائبه و به انتزاعی‌ترین صورت، بیانگر تفکر و فرهنگ اصلی عصر و نسل صاحب آن فلسفه می‌باشد (استیس، ۷۲)، آنگاه مباحث تطبیقی فلسفی اهمیتی دوچندان می‌یابد. هرچند اتخاذ روشهای نه‌چندان کارآمد در تطبیق و مقایسه گاه به این امر انجامیده است که فلسفه غرب و فلسفه اسلامی غیر قابل مقایسه هستند اما طبیعت و حقیقت مشترک عقل بشری و اعتقاد به حقایق

جهان شمول فلسفه، با چنین نسبی‌گرایی در تعارض است در مجموع الگوهای کلی مقایسه از سه صورت بیرون نیست: یکم آنکه به طور جداگانه دو فرد، مکتب یا موضوع بررسی شود و آنگاه میان آنها مقایسه صورت گیرد. دوم آنکه پس از بررسی جداگانه مشابهنها و اختلافها مسائل اصلی مورد بحث و فحص قرار گیرد. سوم آنکه براساس مسأله‌های اصلی و به تعداد آنها فصولی به مقایسه دو موضع اختصاص یابد. در این مقاله، روش اتخاذ شده از نوع مسأله محور است.^۱ کانت عتناظر با معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی به مفاهیم تجربی^۲ یا پسینی^۳ قائل است و به ازای معقولات ثانیه هم مقولات^۴ یا مفاهیم پیشینی^۵ را به کار برده است.^۶ پرسشهای اصلی ما در این مقاله از این قرار است: چگونه مفاهیمی که مستقیماً تحت تاثیر اعیان خارجی و از طریق تجربه حسی حاصل نشده‌اند (مانند علیت و جوهر) دستمایه شناخت ما نسبت به اشیای خارجی قرار می‌گیرند؟ آیا منشأ حصول این گونه مفاهیم (مقولات به تعبیر کانت و معقولات ثانیه به اصطلاح فلسفه اسلامی) صرفاً خود ذهن و سرمایه‌های درون‌زاد می‌باشد؟ آیا همچون کانت امر را دایر میان دو شق پیشینی بودن و یا موهوم بودن می‌دانیم؟ با توجه به تقسیم معقولات ثانیه به منطقی و فلسفی آیا اساساً مقولات کانتی از نوع منطقی معقولات ثانیه هستند یا از قسم فلسفی آن؟ مفاهیم پسینی و تجربی کانت چه وجوه تشابه یا تفارقی با معقولات اولی در فلسفه اسلامی دارند؟

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. در این روش با مفروض گرفتن نوعی اشراف به مبانی دو طرف مورد مقایسه، به بررسی پاسخ صریح یا مستنبط آنها به مسائل اصلی پرداخته می‌شود.

2. Empirical

3. Aposteriori

4. Categories

5. Apriori

۶. تفکیک صریحی که در حکمت متعالیه میان معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی ازسویی و معقولات ثانیه از سوی دیگر صورت گرفته و نیز تقسیم معقولات ثانیه به منطقی و فلسفی اساساً در فلسفه مغرب زمین به آن وضوح و صراحت صورت نگرفته است. هر چند در فلسفه اسلامی هم نه به لحاظ تعریف و مفهوم که به لحاظ تعیین مصداق هنوز اختلافاتی وجود دارد (به عنوان نمونه نک مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۸).

انواع معقولات در دو نظام فلسفی

فلسفه کانت و بیداری او از خواب جزم مرهون پذیرش و تعمیم و سپس پاسخگویی به مشکلی است که هیوم بدان التفات پیدا کرده بود. کانت هیوم را از آن جهت که مفاهیمی مانند علیت و جوهر را قابل برگرفتن از حس نمی‌داند، برحق دانست. توجه به این نکته که در شناخت و معرفت اموری هست که از تجربه حسی عاید ذهن نمی‌شود و قابل ارجاع به حس نیست، مبدأ حرکت و عزیمت فلسفی کانت است. اما او مانند هیوم این گونه مفاهیم را منحصر به علیت و ضرورت ندانست و نیز مایل هم نبود به شکاکیتی که هیوم بدان گرفتار آمده بود، مبتلا گردد.

فیلسوفان اسلامی نیز در این نکته اصلی با کانت اتفاق نظر دارند که شناخت، ساز و کار پیچیده و غامضی دارد و شناخت خارج هرگز با تئوری انعکاسی و آینه‌وار بودن ذهن و ما بازای مستقل و مطابق داشتن همه مفاهیم معتبر ذهنی، قابل توجیه نیست. ذهن در فرایند شناخت فعالیت‌هایی را در کنار کارپذیری خود انجام می‌دهد. حکمای اسلامی با کانت در این مسأله که شناسایی لاجرم عنصری غیر تجربی دارد، همراه هستند. البته با این تفاوت که آنها آن مفاهیم و عناصر غیر تجربی را واجد نوعی واقعیت و حاکی از حقایق دانسته و معقول و نفس‌الامری برمی‌شمارند؛ حال آنکه کانت آنها را استعلایی و فاقد ما بازای نفس‌الامری می‌داند (→ ادامه مقاله). اساساً کانت هر جا که در تبیین مسأله شناسایی براساس تجربه‌گرایی درمی‌ماند، سهمی به ذهن می‌دهد که صرفاً معرفت شناختی یا به تعبیر خودش استعلایی است و نه هستی شناختی.

هم فیلسوفان مسلمان و هم کانت با توجه به انحاء کارکردهای ذهن در مفاهیم ذهنی قائل به تفصیل شده‌اند و این مفاهیم را از حیث رابطه با عالم خارج به اصناف مختلف تقسیم کرده‌اند. این انواع گوناگون از مفاهیم نه در عرض هم که به نوعی واجد ترتیب طولی می‌باشند.

بنا به نظر حکمای اسلامی صورتهای ذهنی ناظر به واقعیات عینی سه قسم‌اند. به دیگر سخن، علم حصولی در سه سطح حسی، خیالی و عقلی حاصل می‌شود. اصحاب حکمت متعالیه بر آنند که این سه نوع ادراک در تناظر با سه مرتبه طولی ذهن، که احیاناً به سه قوه هم تعبیر می‌شوند (حاسه، متخلیه و عاقله)، تحقق می‌یابند. علم حسی وقتی

حاصل می‌آید که حسی از حواس در ارتباط مستقیم با عالم خارج قرار می‌گیرد. و این اولین و دانی‌ترین مرحله و مرتبه شناخت است. علم خیالی، صورتی جزئی است که پس از قطع مواجهه حسی به واسطه قوه متخیله که به لحاظ وجودی در مرتبه بالاتری از حاسه قرار دارد، در ذهن حاصل می‌شود. پس از این عاقله که مهم‌ترین نقش را در شناخت دارد، وارد عمل شده منجر به حصول علم عقلی (معقولات) می‌شود. انواع سه گانه مفاهیم عقلی (معقول اول، ثانی منطقی و ثانی فلسفی) در این مرتبه از ذهن متحقق می‌گردند. در حکمت متعالیه به ازای هر یک از مراتب سه گانه علم، افلاطون‌وار عوالمی سه گانه (عالم حسی، مثالی و عقلی) در نظر گرفته می‌شود.

مسأله مشهور و نزاع خیز، کلیات مربوط به مدرکات عقلی است. از آنجا که وجود در خارج همواره شخصی و مشخص است، نحوه حصول کلیات (معقولات) و چگونگی واقعیت داشتن آنها بسیار به بحث کشیده شده است. ولی باید توجه داشت که کلیات و معقولات، همه در یک ردیف قرار نمی‌گیرند و نسبت آنها با خارج و کیفیت انتزاع آنها یکسان نیست. معقولات سه گانه، اشکال گوناگون مفهوم کلی می‌باشند و هر قسم احکام ویژه خود را دارد. اینک اجمالاً به بررسی مقایسه‌ای این اقسام سه گانه در دو نظام فلسفی خواهیم پرداخت.

معقول اول و مفهوم تجربی

عمده مفاهیمی که به طور گسترده در زندگی روزمره به کار می‌روند معقولات اولی می‌باشند. اینها مفاهیم ماهوی، ذات، حقیقت، کلی طبیعی و اعیان ثابته هم نامیده می‌شوند. جدای از مفاهیم منطقی، فلسفی، ریاضی و اعتباری، مفاهیم سایر علوم تجربی و انسانی از سنخ و جنس معقولات اولی هستند. البته در فلسفه نیز معقول اول و ماهیت جایگاه ممتازی دارد. به اختصار می‌توان گفت که معقول اول مفهومی است که از ماهیت و تعیین اشیا و اعیان حکایت می‌کند. «معقولات اولیه مناط تمایز و افتراق و تدوّن‌های مختلف اشیا و تبیین تعیینهای جداجدای آنهاست» (مطهری، شرح مختصر منظومه، ۱/۱۱۸).

دو نظریه در این باره در میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد: نظریه مشهور که

اصطلاحاً نظریه «تجرید» نام دارد و مستند است به سخنان ابن سینا و پیش از وی به تصریحات خواجه نصیرالدین طوسی (ابن سینا، اشارات، ۲/۳۲۲). بنا بر این نظر در انتزاع معقولات اولی نیازی به فعالیت‌های پیچیده ذهنی نیست. ذهن در انتزاع این مفاهیم بیشتر حالت انفعالی دارد. البته انفعال ذهن در پذیرش صورتهای حسی و خیالی روشن تر است، زیرا در تکون مفاهیم کلی ماهوی، ذهن با گونه‌ای فعالیت که همان تجرید و تقشیر عوارض صور حسی و خیالی است به مفهوم کلی نائل می‌شود. این فعالیت به طور طبیعی، غیراختیاری و حتی ناآگاهانه انجام می‌گیرد.

در نظریه تجرید، کلی در واقع جامع مشترک ذاتی میان صورتهای خیالی است، اما در نظریه صدرالمতألّهین و اتباع او که به نظریه تعالی (صدر، الحکمة المتعالیه، ج ۱، مبحث وجود ذهنی) معروف است، نسبت کلی و جزئی نسبت طولی و تکاملی است و لذا صورتهای علمی در هر مرتبه‌ای که هستند از آن منزل تجافی پذیر نخواهند بود. ادراکات حسی در این تعالی عالم و نفس او به نزد معلوم، ممد و معدّ نفس هستند تا استعداد سیر جوهری نفس از درون به سوی عالم مثال و سپس تجرد عقلی آن که همان دریافت کلی است، به فعلیت برسد. بنا بر این مبنای نظری، صور ذهنی حاصل فعالیت و خلاقیت ذهن است (صدر، شواهد الربوبیه، ۲۵)؛ یعنی حس در مواجهه با عالم مادی، صورت حسی را ابداع می‌کند و پس از مواجهه خیال با صورت حسی، صورت خیالی متناظر با عالم مثال یا خیال منفصل ابداع می‌شود و صور خیالی هم عاقله را اعداد می‌کنند تا صورتی را متناسب با عالم عقلی ابداع کند. (همان، شاهد سوم، اشراق دوم) بیان قابل توجه علامه طباطبایی مبنی بر اینکه علم حصولی هم در نهایت به علم حضوری منتهی می‌شود (نهایه، ۲۱۱) به همین معناست که نفس ابتدا شهوداً با واقعیاتی تماس می‌یابد، سپس از آنها صورت برداری می‌کند.

با همه این اوصاف نظریه تجرید و تعالی در این جهت متفق‌اند که آغاز کار ذهن از حواس می‌باشد؛ حال امر بدین منوال باشد که صورت عقلی را همان صورت حسی مورد دخل و تصرف قرار گرفته بدانیم یا آنکه صورت عقلی را یک مرتبه عالی‌تر از صورت خیالی بینگاریم. این معقولات اولیه از نظر حکمای اسلامی صورت عقلانی امور عینی هستند و بر امور عینی منطبق می‌شوند و به دیگر سخن صورت کلی همان

امور عینی می‌باشند. تفاوت این دو نظریه در اینکه محسوسات را به نوعی علت معقولات بدانیم یا صرفاً معدّ حصول آنها، در تبیین واقع‌نمایی شناخت بسیار حائز اهمیت است. چراکه نظریات علمی در فیزیولوژی، روان‌شناسی ادراک، فیزیک و شیمی، واقع‌نمایی و عینیت مدرکات حسی را مورد تردید قرار داده است. بنا به این نظریات صورتی که از خارج گرفته می‌شود، تغییراتی می‌یابد تا به نقطه ادراک برسد. اینک با وجود این تغییرات، احراز مطابقت دشوارتر جلوه می‌کند. علاوه بر این، اشکالات بسیاری را شکاکان از زمانهایی بسیار دور تاکنون در نفی حاکویت صور حسی بیان داشته‌اند و فلاسفه بزرگی همچون دکارت، لاک (در کیفیات ثانویه)، هیوم و برگسن هم تنها نوعی اثر عملی برای ادراکات حسی قائل شده‌اند. از این جهت اگر معقولات را هم بالمرة مأخوذ از محسوسات با حذف برخی عوارض و زواید بدانیم، آن شبهه به آنها نیز تسری می‌یابد. حال آنکه نظریه تعالی هر چند به لحاظ پیش‌فرضها و مبانی هستی‌شناختی نیازمند بحثهای فراوانی است، دست کم از این جهت واقع‌نمایی معقولات را از تردید بنیان برانداز فوق مصون می‌دارد.

اما نظریه کانت در باب مفاهیم تجربی - که هیچ‌گاه آن را به طور کامل بررسی نکرد (ولف، ۱۱۷) - با توجه به ظواهر پاره‌ای از سخنان او مشابهت زیادی با رأی حکمای اسلامی در خصوص معقولات اولی دارد، گرچه همخوانی لازم را ندارد. ولی پیشاپیش باید متذکر شد که براساس نظریات کانت، مفاهیم را می‌توان یک بار براساس ماده و محتوای مفهوم و هم‌نهاد و تألیفی که منشأ تشکیل محتوا می‌باشد، تقسیم کرد و بار دیگر براساس منشأ حصول آنها. از جهت منشأ حصول به طور کلی مفاهیم به پسینی (تجربی) که منتزع از مدرکات حسی هستند، و پیشینی قابل تقسیم‌اند.

بحث ما در حال حاضر قاعدتاً معطوف به مفاهیم تجربی یا پسینی است. آنچه مفاهیم تجربی حاکی از آن هستند یا شیء و عینی است یا چگونگی و کیفیتی. بنا به نظر کانت تکوّن این نوع مفاهیم از طریق تجرید و انتزاع است و این فعالیت ذهنی را اولین تلاشهای قوه شناسایی ما می‌داند که به وسیله آن از مدرکات حسی جزئی و شخصی به مفاهیم کلی می‌رسیم (A 66).

نظریه انتزاع یا تجرید دیدگاهی است که کانت به عنوان موضع یک فیلسوف جانبدار

ولف، از دوره پیشانقدی به آن اذعان داشت. اما در رساله استادی که دوره انتقال و برزخ تفکر کانتی است، او در عین حال که هنوز به خصلت انتزاعی مفاهیم اعم از عقلی و تجربی معتقد می‌ماند، میان دو معنای کاملاً متفاوت «انتزاعی» تمیز می‌گذارد؛ «یک مفهوم عقلی مجرد و منتزع از هر امر حسی است، [اما] منتزع و برگرفته از اشیاء محسوس نیست». پس انتزاعی بودن مفهوم عقلی، وصفی ناظر به حقیقت و سرشت غیرحسی آن می‌باشد. عقل بدون تأثر حسی واجد مفاهیمی است که حاکی از اعیان معقول هستند» (کانت، «برگزیده آثار پیشانقدی»^۱)، 54) ولی همانجا در مورد مفاهیم تجربی، انتزاعی بودن را به معنی برگرفته از جزئیات حسی و بر اساس کاربرد منطقی عقل (در مقابل استعمال حقیقی عقل) دانسته است. در این کاربرد منطقی، براساس اصل امتناع تناقض یا هوویت، عقل مفاهیم جزئی اخص را بر اساس مقایسه در مفاهیم فراگیرتری می‌گنجاند؛ مفاهیم تجربی با هر درجه‌ای از انتزاعیت محدود به عالم تجربی باقی می‌مانند و اما مفاهیم عقلی تنها ناظر به عالم معقول می‌باشند.

کانت در دوره نقدی در دیدگاه خود نسبت به مفاهیم عقلی بالمره تجدیدنظر می‌کند و آنها را نیز تنها به جهان پدیداری محدود می‌کند. اما در مورد مفاهیم تجربی، با وجود نوعی اضطراب و ابهام که به اشاره خواهد آمد، همچنان بر حصول مفاهیم از طریق انتزاع آنها از داده‌های حسی تصریح می‌کند. البته کانت در مورد انتزاع مفاهیم از جزئیات دقت می‌کند که انتزاع را صرفاً شرط سلبی بر ساختن مفاهیم کلی بداند اما شرط ایجابی، مقایسه^۲ و تأمل است. البته کانت گاهی تنها عنوان «انتزاع» یا «تأمل» را بر کل این فرآیند مرکب اطلاق می‌کند (پیتون، 200).

نکات انتقادی درباره نظریه تجرید یا انتزاع از این قرار است: نخست آنکه کانت در مفاهیم، دو عنصر مادی و صوری را از هم تفکیک می‌کند. "ماده مفاهیم، متعلق است و صورت آنها، کلیت" (همو، «درس گفتارهای منطقی»، 589) این صورت و کلیت، حاصل خودانگیختگی و فعالیت فاهمه است نه داده شده از خارج؛ صورت یک مفهوم، به عنوان تصور اکتسابی همواره ساخته می‌شود» (همان، 401). پس صورت نتیجه فعالیت

1. Selected pre-critical writings

۲. یعنی مقایسه تصورات گوناگون در نسبت با وحدت آگاهی.

فاعل شناسا است و ماده نتیجه پذیرندگی شهود است (یاسپرس، ۱۸۵). از این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که صورت مفهوم تجربی که مولود فعالیت ذهن است امری داده شده و پسینی نباشد، چنانکه کانت خود می‌گوید: «مفهوم تجربی از طریق حواس حاصل می‌شود؛ به این صورت که اعیان تجربی با هم مقایسه می‌شود و از طریق فاهمه و نه مبدأ دیگری، واجد صورت کلیت می‌گردد» (ولف، ۱۱۸)، اگر پیشینی بودن «صورت» را در مفاهیم تجربی بپذیریم، آنگاه مرز فارق مفاهیم پیشینی و پسینی قدری در هم می‌ریزد و تنها راه ظاهراً این است که تفاوت آن دو را در غلبه محتوا و ماده حسی در مفاهیم تجربی، در مقایسه با مفاهیم محض بدانیم.

آنچه بر این خلط و التباس یا عدم تمایز دقیق میان دو قسم مفاهیم تجربی و پیشینی دامن می‌زند، تصریح گاه به گاه کانت بر این است که مفاهیم تجربی همانند مفاهیم پیشینی از سنخ کارکرد و قاعده هم‌نهاد می‌باشند، که این در جای خود می‌تواند به اصطلاح، یک شیفت پارادایمی محسوب گردد، یعنی منتقل شدن از نگاه به مفهوم به عنوان «محتوای ذهن» به تلقی آن به عنوان یک فعالیت و کارکرد ذهنی^۱؛ «یک مفهوم همواره تا آنجا که صورتش ملحوظ است، امری کلی است که به عنوان یک قاعده عمل می‌کند. مفهوم جسم مثلاً به عنوان وحدت کثرتی که از طریق آن اندیشیده می‌شود، به عنوان یک قاعده در معرفت ما نسبت به پدیدارهای خارجی عمل می‌کند» (A 100).

البته می‌پذیریم که کانت در خصوص قاعده دانستن مفاهیم، نظر ویژه‌ای به مفاهیم محض داشت. اما در مورد مفاهیم تجربی هم مانند مفهوم «سگ» در مبحث «شاکله‌بندی» صراحتاً به عنوان قاعده‌ای برای قوه تخیل نام برده است (A 141=B 160).^۲

گذشته از این، اگر مفهوم تجربی حاصل ملاحظه جامع مشترک شهودات گوناگون باشد، آیا نمی‌باید دریافت آن جامع مشترک توسط فاهمه مولود و محصول یک نوع شهود قاعده‌تاً غیرحسی قلمداد شود؟ حال آنکه نفی شهود عقلی از اصول مسلم کانت

۱. Mental function

۱. البته کمپ اسمیت قاعده‌بودن مفاهیم تجربی را نفی می‌کند و معتقد است کانت در بازسازی نظریه خود بتدریج مقولات را جایگزین مفاهیم تجربی می‌سازد (نک: شرح کمپ اسمیت، ۲۰۳، ۲۱۱).

است. عناصر پیشینی کانت صورتهایی بی محتوا هستند که تنها نقش معتبرشان ساماندهی به محتواهای حسی می باشد. ضمناً با اتکا بر پاره‌ای مبانی کانت مفهوم تجربی لاجرم واجد برخی شاخصه‌ها و خصوصیات است که آنها به طور پسینی و تجربی حاصل نیامده‌اند، چنانکه مفهوم جسم متضمن مفهوم جوهر است یا آن را به عنوان پیش فرضی با خود دارد (زولف، 221).

همه اینها گویای مجمل و مبهم ماندن نظریه انتزاع در باب مفاهیم تجربی در فلسفه کانت است. به گونه‌ای که جمع میان آرای گوناگون او دشوار به نظر می‌رسد. لذا برخی از جمله شرادر^۱ آن را نظریه‌ای پیشانقدی ارزیابی می‌کنند (ص 143). با وجود این نباید انکار کرد که در مسیر تکاملی اندیشه کانت، توجه به کارکرد و قاعده بودن مفهوم برجسته‌تر شده است. و صرف نظر از ابهام در منشأ حصول، مفاهیم تجربی صورتاً حاصل خودانگیختگی و فعالیت ذهن هستند و تفاوت آنها با مفاهیم پیشینی هم در این است که مفاهیم پیشینی تنها صورتی برای سامان دادن محتوا می‌باشند، اما مفاهیم تجربی خود واجد محتوای حسی و تجربی هستند.

توجیه هستی شناختی معقولات اولی و مفاهیم تجربی

در این خصوص نظریه متعارف و مشهور فلاسفه اسلامی که قاعداً منافی با اصالت ماهیت هم نیست همان عینیت ماهوی وجود ذهنی با وجود خارجی است. اما بنا بر مبانی حکمت متعالیه و خصوصاً اصالت وجود، نتایجی کاملاً قابل مقایسه با مدعای کانتی قابل حصول است. مطابق نظر صدرالمتألهین و اتباع او، حقیقت عینی منحصر در وجود است و غیر از آن نیستی است که هیچ بهره‌ای از تحقق ندارد (اصالت وجود). وجودات از سنخ و جنس حقیقت واحدی هستند و حقایق متباین با یکدیگر نمی‌باشند (وحدت وجود). اما وجود کثرت امری عیان و آشکار است. پس با قبول اصالت و وحدت وجود ناگزیر از تبیین کثرات هستیم. در اینجا اصل تشکیک وجود مطرح می‌شود، یعنی وجود حقیقتی ذومراتب، مدرج و دارای شدت و ضعف است. پس بنا بر این هر موجودی فی نفسه ضمن اینکه موجود است، یک وجود خاص هم

1. Sehrauder.

هست؛ یعنی دارای تعینی ویژه خود است و عامل تعین هم عین همان هستی آن است. این کثرت تشکیکی موجودات، خود را در قالب مفاهیم ماهوی نمودار می‌سازد. البته ماهیت امری موهوم و بدون محکی حقیقی نیست و اگر می‌گوییم ماهیت اعتباری است یعنی ما بازایی افزون بر وجود ندارد. بدین قرار هستی عینی هم مبدأ وحدت عینی و هم منشأ مفاهیم کثیر ماهوی است که ناشی و حاکی از کثرت تعینات وجود می‌باشد. مفهوم وجود حاکی از چهره وحدت وجود و مفاهیم ماهوی حاکی از جنبه کثرت وجودند.

در اینجا به مسائل مربوط به مباحث معرفت شناختی و از جمله مبحث تعریف در منطق نمی‌پردازیم. بلکه پرسش اصلی ما این است که اولاً شناخت ماهیات تا چه حد ممکن و میسر است؟ ثانیاً با فرض تحقق چنین شناختی، تا چه میزانی مفهوم ماهوی ما را به حقیقت عینی اشیاء که همان حقیقت و شیئیت وجودی آنها (و نه شیئیت ماهوی آنها) است راهنمایی می‌کند؟

در پاسخ به سؤال اول باید گفت از آنجا که دستیابی به فصول حقیقی اشیاء به تعبیر ابن سینا متعسر و بلکه متعذر است (کتاب الحدود، ۱، ۲) و فصولی که ذکر می‌شوند نوعاً فصول مشهوری می‌باشند و نیز بنا به نظر ملاصدرا که فصل را وجود می‌داند و نیز حقیقت خارجی اشیاء مادی را در سیلان، علی القاعده علم اکتناهی به ماهیت اشیاء هم چندان مقدور نیست.

اما آنچه در بحث مقایسه‌ای فعلی اهمیت شایان توجهی دارد، بررسی نسبت شناخت ماهوی و شناخت حقیقت وجودی اشیاء و اعیان می‌باشد. از آنجا که طبق اصالت وجود متن، و گوهر درونی واقعیت اشیاء، وجود است و ماهیت هم چیزی جز حدود و مرزهای عدمی اشیاء نیست، حداکثر می‌توان با شناخت ماهوی خراشی بر سطح داد و از ملاحظه حدود خارجی هستی تا حدودی واقعیت عینی و گوهر درونی آن را شناخت که البته این ادعا خود نیازمند تبیین معرفت شناسانه بیشتری است. به هر حال مفاهیم ماهوی قالبهایی هستند که از ملاحظه حدود موجودات انتزاع شده از آنها حکایت می‌کنند. اما شناخت حقیقت درونی هستی جز از طریق نوعی اتحاد با آن، که علم حضوری نامیده می‌شود، میسر نخواهد بود. لذا گفته‌اند: «من لا کشف له لا علم له».

مباحث کانت در باب مفاهیم تجربی شباهت بسیاری با معقولات اولی در فلسفه

اسلامی دارد. اما توجه به دو تقسیم دو بخشی کانت^۱ یعنی تفکیک ماده و صورت از سویی و نومن و فنومن از سوی دیگر نشانگر اختلاف دو دیدگاه است. توضیح آنکه کانت در همان رساله استادی، دو بخشها و تقابلهای مهمی را همچون دوگانگی ذهن و عین، محسوس و معقول (نومن و فنومن) و از همه مهم تر ماده و صورت در شناسایی، طرح کرده و در ادراک حسی میان دو عنصر ماده و صورت تفکیک می کند. از نظر وی، شناخت حسی تنها به وجه پدیداری (فنومنال) عالم تعلق می گیرد و با توجه به دخالت عوامل و عناصری از فاعل شناسایی، طبیعتاً ارزش عینی مطلقى ندارند. اما مفاهیم عقلی موجود مفاهیمی است که ما را قادر به تصور اعیان معقولى می کند «که به واسطه ویژگیشان نمی توانند بر روی حواس تأثیر کنند» (کانت، «برگزیده آثار پیشانقدی»، 54). به دیگر سخن قوه عاقله کاشف از امور معقول (نومنال) است.

کانت در فلسفه نقدی خود اندیشه ماده و صورت داشتن شناسایی و پدیداری و محدود به فنومن بودن آن را به فاهمه و عاقله هم تعمیم داد. شهود حسی، مصور به صور پیشینی شهود حسی یعنی زمان و مکان است. علاوه بر این چنانکه گذشت مفاهیم تجربی صورتاً ساخته و پرداخته ذهن اند و با همه ابهام این مطلب این مشخص است که عنصر صوری به هر حال حاصل خودانگیختگی و دخالت و تأثیر ذهن در شناخت می باشد. به عبارتی دیگر صورت در فعالیت ذهن اندیشیده می شود حال آنکه ماده نتیجه پذیرندگی شهود است. (یاسپرس، ۸۵).

با این توضیحات شیء فی نفسه از شیء نزد ما یا نومن از فنومن متمایز می شود. جهان خارج آن گونه که هست برای ما معلوم نیست و آنگاه که برای ما معلوم می شود، چون منطبق بر اقتضائات و صور پیشینی ذهن مفهوم شده است، دیگر شیء برای ما نمی باشد. بدین قرار آنچه از طریق مفاهیم تجربی یا معقولات اولی در می یابیم صرفاً پدیداری است از شیء فی نفسه، پدیداری که فی الواقع معلوم نیست تا چه حد گویای واقعیت نفس الامری شیء پدیدار شده است. چرا که عناصر ذهنی گوناگونی از ناحیه

۱. کانت بسیاری از مباحث خود را با تقسیم دوگانه (dichotomy) می پروراند. تفکیک فاهمه از حساسیت، کلی از جزئی، صورت مفهوم یا اندیشه از ماده آنها، امکان از واقعیت، مکانیسم از غایت و نومن از فنومن از این جمله است.

فاعل شناسا در تحقق آن مفهوم دخالت کرده‌اند. بدین قرار است که عین و عینیت و شناخت و خارج از نظر کانت معنای خاصی می‌یابد.

حال در مقام مقایسه این دو رأی و دیدگاه نیز شباهتها و نیز اختلافهایی پدیدار می‌شود. از جمله در حکمت متعالیه هم بنا به مبانی پیش گفته قاعداً باید پذیرفت که ادراکات حسی و معقولات اولی پاره‌ای از خواص، جلوه‌ها، آثار و ابعاد بیرونی موجودات را منعکس می‌سازند. این شناخت هیچ‌گاه نمی‌تواند ما را به کنه حقیقت هستی که متن واقع را تشکیل می‌دهد (قابل مقایسه با نومن) رهنمون باشد. مفاهیم تجربی یا معقولات اولی حاکی از تعینات، برشها و حدود حقیقت هستی می‌باشند، نومن و فنومن کانتی علاوه بر قابل مقایسه بودن با جوهر و عرض، متناسب با بحث فعلی، قابل مقایسه با ماهیت و وجود هم هستند. توضیح آنکه اگر ماهیت را امری هستی‌شناختی و حدّ عینی وجود بدانیم^۱ معقول اول و ماهیت در کنار وجود مربوط به عالم نفس‌الامری و نومنال و نه نمود و پدیدار اشیا خواهد بود. (هر چند هنوز اشکالات مربوط به امکان یا عدم امکان شناخت اکتناهی ماهیت قابل طرح است). اما اگر ماهیت را امری معرفت‌شناختی قلمداد کنیم و آن را نوعی ظهور و جلوه وجود در ذهن بدانیم (نک: صدرا، اسفار، ۱/۱۹۸، ۲/۲۳۶) - و چه بسا یک معنای اعتباریت ماهیت هم همین باشد - آنگاه معقول اول از سنخ علم‌پدیداری خواهد بود. ملاصدرا می‌گوید: ماهیت، شیخ ذهنی یا قالب عقلی برای حقیقت عینی است. علامه طباطبایی در رساله حکمیه و در مقام داوری میان سید احمد کربلایی و شیخ محمد حسین اصفهانی، مباحث هر دو را رمی به خطا می‌کند از این بابت که هر دو ماهیت را حد وجود دانسته‌اند، در حالی که ماهیت «ظهور حدالوجود لدی الذهن» است. در این صورت بحث وجود به عالم «بود» مربوط می‌شود و ماهیات ناظر به عالم «نمود». البته روشن است که کانت به هیچ‌وجه در مباحث خود به تفکیک ماهیت و وجود توجه نداشته است و اساساً او وجود محمولی را انکار می‌کند و تنها وجود رابط در قضایا را می‌پذیرد.

۱. علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمه و بدایة الحکمه بر این نظر است.

معقول ثانی و مقولات

مقولات کانتی نه از نظر خود او از زمره معقولات اولی اند و نه به لحاظ واقع امر. اساساً فلسفه کانت به نوعی بر پذیرش مقولات به عنوان مفاهیمی که برگرفته از تجربه حسی نیستند و شهود تجربی در حصول آنها تأثیری نداشته، استوار است. وی با طرح سه ویژگی کلیت، ضرورت و محض بودن، آنها را از مفاهیم تجربی جدا می‌کند. منظور از کلیت اعم بودن و برخلاف مفاهیم تجربی اختصاصی به شیئی دون شیء دیگر نداشتن است. مراد از ضروری بودن، لزوم آنها در شناخت خارج است، چه در فرض فاقد بودن مفاهیمی تجربی از قبیل «سفیدی» و «انسان» اصل شناخت منتفی نمی‌شود ولی بدون مفهوم جوهر، علیت یا وحدت و کثرت پایه معرفت فرو می‌ریزد. اما منظور از ملاک محض و غیرتجربی بودن آن است که مشروط و موقوف به تجربه نیستند.

روشن است که این ملاکها و خصوصیات سه گانه تماماً بر معقولات ثانیه هم صدق می‌کند. علاوه بر اینها وجوه تشابه دیگری نیز وجود دارد. هیچ یک از مقولات و معقولات ثانیه واجد صورت حسی یا خیالی نیست. حتی در تلقی مفاهیم به عنوان قواعد همنهاد هم این تمایز در فلسفه کانت مشهود است، زیرا برخلاف مفهوم تجربی که قاعده‌ای برای شناختن یا بازشناسی و تخیل نوع خاصی از اشیاست، مفهوم محض و مقوله‌ای مانند جوهر هرگز ما را قادر به تخیل امر معماً و شیء همچون «جوهر» نمی‌تواند کرد. مقوله از این منظر، قاعده‌ای کلی است که پیش فرض و لازمه استفاده از مفاهیم تجربی می‌باشد (نک: A 142, 124 و B174؛ ولف، 212). و این خود بیانگر وجه شباهت شایان توجه دیگری است و آن توجه به مراتب طولی داشتن تصورات و مفاهیم و اصطلاحاً اول و ثانی دانستن آنهاست و نیز اینکه معقولات ثانیه در درجه ثانی از تعقلند. لازمه این سخن توجه به دو مراتب بودن خود ذهن است که در هر دو فلسفه به آن توجه شده است. کانت در مناسبت‌های گوناگون اشاره می‌کند که برخی مفاهیم ناظر به شهود حسی هستند، اما پاره‌ای دیگر متعلقشان خود مفهوم دیگری است (B93, A68, 108). بر این اساس برخی از شارحان کانت مفاهیم تجربی را محمول درجه اول^۱ و مقولات را

1. First order predicables.

محمول درجه دوم^۱ نامیده‌اند. و در تلقی قاعده‌وار از مطلق مفاهیم نیز مقولات را «قواعد قواعد» یعنی قواعد مفاهیم تجربی که خود نیز قاعده هستند، دانسته‌اند (هارتناک، ۸۶؛ ولف، 212).

علاوه بر اینها در هر دو فلسفه، ذهن در مقام حصول مقولات ثانیه و مقولات، فعالیت و خود انگیختگی دارد. در کانت این امر خصوصاً در مقوله سوم و وجه نظرهای چهارگانه نمود و بروز آشکارتری دارد زیرا آن حاصل ترکیب و پیوند دو مقوله اول و دوم در هر «تریاد» است و این یک نوع فعالیت خاص فاهمه را می‌طلبد (پیتون، 305). و در نهایت توجه به وجود حرفی یا رابط داشتن مقولات است. هرچند کانت خصوصاً در مباحث آغازین «تحلیل»، مقولات را واجد معنای اسمی و مستقل همچون مفاهیم فی‌نفسه در نظر می‌گیرد که حتی بالذات محدودیتی هم ندارند و تنها به واسطه تقید به داده‌های حواس است که بالعرض محدود و مقید به عالم تجربه می‌شوند، اما در مباحث بعدی «تحلیل» او در بررسی دقیق‌تر نسبت مقولات و داده‌های حسی و نیز نقش آنها در تشکیل قضایا، مقولات همچون حلقاتی جهت پیوند در نظر گرفته می‌شوند. این نظر به رویکرد حکمای ما به مقولات ثانیه به عنوان مفاهیمی که منتزع از نسبت در قضایا می‌باشند (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵۵/۲-۴۹) و یا به تأکید استاد مطهری بر اینکه غالب مقولات ثانیه از تبدیل معنای حرفی به اسمی حاصل می‌آیند) شرح مبسوط منظومه، ۳/۳۱۹، بی‌شبهت نیست.

تنها نکته یا شبهه‌ای که در معقول ثانی بودن مقولات کانت باقی می‌ماند این است که کانت در بحث مقولات به اقرار خود به ارسطو و نظریه مقولات او تاسی جسته است. و از سویی می‌دانیم مقولات در حکمت اسلامی در واقع عام‌ترین نوع مقولات اولی هستند. توجه به نکات ذیل در این خصوص راهگشا می‌باشد:

اولاً تلقی کانت از مقولات ارسطویی برخلاف فلاسفه اسلامی و بسیاری از فلاسفه قرون وسطی، مفهوم محض بودن آنهاست؛ به علاوه نسبت مقولات کانتی با موارد مورد

1. Second order predicables.

۲. «اینها همه واگر نگوییم همه، لااقل باید بگوییم غالباً، چیزهایی هستند که نحوه وجودشان در خارج، از قبیل وجود معانی حرفیه است که در ذهن گاهی به معنی اسمی تبدیل می‌شوند».

اطلاق خود به نحو اندراج، آن گونه که در مقولات ارسطویی تصویر می‌شود، نیست. اساساً اگر ارسطو مقولات را در مقام تصور و معانی مفرد استخراج کرد، کانت به مقولات از طریق حکم واصل شد. مقولات کارکرد وحدت بخشی به تصورات متکثر را دارند که منتج به حصول حکم می‌شود. البته مقولات در نظام ارسطویی و کانتی این شباهت را دارند که هر دو تقریباً ناظر به صورت هستند نه به ماده و محتوا، و با وجود اختلاف بسیار^۱ به هر حال بسیاری از منطقیان مسلمان هم مقولات را در منطق صوری می‌آورند. همچنین پیش فرض هر دو نظریه مقولات، نسبت جوهر و عرض (موضوع و محمول) است و هم از این جهت کانت فهرست مقولات را متنظر با جدول احکام تنظیم می‌کند. ثانیاً آنکه از نظر فلاسفه بزرگ همچون شیخ اشراق (مجموعه مصنفات، ۷۰/۲، ۷۴، ۲۳۸/۱، ۲۶۲) و غیر او بسیاری از مقولات از مفاهیم ماهوی نیستند. شمار زیادی از مقولات عرضی، عرض مقولی نیستند^۲، بلکه از عوارض تحلیل و معانی انتزاعی، یعنی معقولات ثانیه می‌باشند که فرد خارجی ندارند. اما در فلسفه اسلامی معقولات ثانیه خود یا منطقی‌اند یا فلسفی. حال باید دید مقولات کانت از کدام قسم‌اند.

معقول ثانی منطقی و مقولات

معقول ثانی منطقی را اجمالاً می‌توان به احکام و لوازم ذهنی معقولات اولی تعریف کرد. صدرالمتألهین با تقسیم لوازم ماهیت به لازمه «ماهیت من حیث هی» و لازمه وجود خارجی و لازمه وجود ذهنی، معقولات ثانیه منطقی را از نوع سوم دانسته است (شواهد الربوبیه، ۵۳). شیخ الرئیس هم که معقول ثانی را به معنای معقول ثانی منطقی به کار

۱. مثلاً خواجه نصیرالدین طوسی بر آن است بحث از اجزای تألیف فکری مفردات از جهت مادی در کتاب مقولات و از جهت صوری در ایساغوجی مطرح می‌شود (شرح اشارات، ۲۱/۱).
۲. این مسأله خصوصاً در مقولات نسبی (اضافه، این، متی، جده و...) روشن تر است، زیرا نسبت دادن موجودی به دیگری بستگی به شخص نسبت دهنده دارد که طرفین نسبت را با یکدیگر مقایسه می‌کند و مفهومی که در گرو مقایسه و نسبت‌سنجی باشد نمی‌تواند از یک امر عینی و مستقل از اعتبار ذهنی حکایت کند.

می‌برد، آن را وصف و حکم ذهنی معقولات اولی و مفاهیم ماهوی دانسته‌است (التعلیقات، ۶۷). معقولات ثانیه منطقی در تحلیل نهایی به مسأله حمل برمی‌گردند. حمل به عنوان یک فعل ذهنی، بر اوصاف منطقی مفاهیم از آن جهت که در ذهن‌اند، مبتنی است. مثلاً وقتی حکم می‌کنیم که: «مثلث شکل است»، حمل شکل به دلیل خواص منطقی شکل، مانند کلیت آن است. مفاهیم منطقی مهم در منطق ارسطویی عبارت است از پنج قسم جنس، فصل، نوع، خاصه و عرض عام (کلیات خمس)^۱. با نظر دقیق معقولات ثانیه منطقی را باید لوازم ذهنی مطلق مفاهیم ماهوی و فلسفی و حتی بعضاً منطقی دانست و به عبارتی دیگر این معقولات منحصر می‌شوند به مفاهیمی که عروضشان بر موضوع صرفاً ذهنی است و اتصاف موضوع به آنها هم، در ذهن است و موصوف و معروض آنها هم معقولات اولی یا معقولات ثانیه منطقی و فلسفی می‌باشد. قید «ثانیه»، به معنای در درجه دوم یا غیر اول بودن از تعقل - که حاکی است از متأخر بودن حصول آنها پس از معقولات اولی - خود مؤید این نظر است.

هم اینک باید به این نکته مهم پرداخت که آیا، چنانکه استاد مطهری می‌فرمایند (شرح مبسوط، ۳/۱۱۳)، مقولات کاتتی از نوع معقولات ثانیه منطقی می‌باشند یا خیر؟ یا اینکه آنها را باید منطبق بر معقولات ثانیه فلسفی یا نزدیک‌تر به آنها دانست؟ پاسخ دقیق به این پرسش متضمن بررسی نسبت هر یک از معقولات ثانیه و مقولات با خارج و نحوه واقع‌نمایی آنها می‌باشد.

واقع‌نمایی معقولات ثانیه و مقایسه آن با مقولات

در تبیین نسبت مقولات با معقولات ثانیه منطقی و فلسفی باید به بررسی نحوه واقع‌نمایی آنها پرداخت. چنانکه گفته شد در خصوص معقولات ثانیه منطقی پس از حصول تصورات و محتویات ذهنی، ذهن این بار به عنوان موضوع معرفت، متوجه خود این معلومات می‌شود و احکام و روابط آنها را جستجو می‌کند. موضوع بررسی در معقولات ثانیه منطقی اعیان خارجی نیست. مدرکات و معقولات به عنوان حالات ذهنی و واقعیات

۱. فهم منطق ارسطویی در گرو فهم تحلیل وی از قضیه می‌باشد و آن هم منوط به فهم معقولات ثانیه منطقی خصوصاً کلیات خمس است.

نفسانی هم مدّ نظر نیستند (تفاوت با روان‌شناسی). در این مطالعه محتویات ذهنی از حیثیت معرفتی آنها و از آن جهت که انتقال‌دهنده معنایی و بیانگر واقعیتی هستند مورد نظر قرار می‌گیرند و در ظرف ذهن واجد احکامی می‌گردند. از این رو معقولات ثانیه منطقی هر چند ما بازاری در خارج ندارند و مستقیماً قابل اطلاق بر هیچ عینی از اعیان نیستند، ولی به طور غیرمستقیم و از طریق معقولات اولی که معروض آنها می‌باشند به نوعی با واسطه در شناخت مؤثرند. آنچه به نام معقول ثانی نامیده می‌شود همانا اثر و حکم معقول اول است که در ظرف خاص خود دارای آن می‌باشد. مطهری هم با تأکید بر اینکه معقولات ثانیه منطقی حالات ذهنی معقولات اولی می‌باشند، معرفت‌آفرینی و نوعی واقع‌نمایی برای معقولات ثانیه تقریر می‌کند (شرح مبسوط، ۶۴/۲). نتیجه آنکه مسلماً معقولات ثانیه منطقی نه از خارج اخذ شده‌اند و نه البته از سرمایه‌های پیشینی ذهن می‌باشند و از همه مهم‌تر متعلق بی‌واسطه آنها اندیشه‌های ذهنی می‌باشد. اما در باب معقولات ثانیه فلسفی اینجا تنها به اشاره‌ای کفایت می‌شود و آن اینکه این معقولات و نسبت آنها با واقعیت رازآمیز و پیچیده است. زیرا آنها از سویی وصف اعیان خارجی قرار می‌گیرند و از سوی دیگر وقتی در خارج، افراد این کلیات را جويا می‌شویم آنها را در صف امور عینی نمی‌یابیم. به عبارت دیگر فرد خارجی ندارند و رابطه‌شان با مصادیق خود رابطه طبیعت کلی یا مفهوم ماهوی و فرد نیست. البته فرد نداشتن در خارج به معنای نفی واقعیت داشتن و ارتباط با خارج نیست. به هر ترتیب در عین حیثیت ذهنی، آنها دارای حیثیت عینی هم هستند. مقولات کانتی مصداقاً با معقولات ثانیه فلسفی منطبق‌اند اما به لحاظ تعریف و مبنا باید نسبت آن با معقولات ثانیه منطقی و فلسفی بررسی شود.

اگر در بحث مقولات و کلاً شناخت کانت، بر آن باشیم که ماحصل کار او تبیین نوعی انطباق و توافق لایه فعالیت ذهن با لایه عمیق‌تر دیگری از خود ذهن است، قاعدتاً باید مقولات کانت را از سنخ معقولات ثانیه منطقی محسوب کنیم.^۱ بالطبع در این دیدگاه به گرایش ایده‌آلیستی کانت در توجیه عینیت و نیز کارکرد منطقی قائل شدن برای قضایا به

۱. مطهری دست کم در باب برخی مقولات کانتی چنین باوری داشت (نک: شرح مبسوط منظومه،

عنوان شواهد و قراین، تأکید می‌شود.

در استنتاج متافیزیکی، کانت به روشنی در تناظر با جدول منطقی احکام، جدول مقولات را پی‌ریزی می‌کند. آشکار است که در جدول منطقی احکام سخن از مقولات ثانیه منطقی است و کانت در واقع در جستجوی سر امکان قضایای منطقی در ذهن به مقولات می‌رسد، همچنانکه مقولات ثانیه منطقی هم در تحلیل نهایی به حمل باز می‌گردند و قضیه و حمل بر آنها مبتنی است. به هر حال اگر بگوییم کانت سر امکان را در عمق خود ذهن، و نه در خارج و یا تحت تأثیر خارج، پی می‌گیرد و در نهایت به مقولات به عنوان ریشه و پیشینه ذهنی فعالیت‌های منطقی می‌رسد، شکی باقی نمی‌ماند که مقولات را متجانس با مقولات ثانیه منطقی باید خواند.

علاوه بر این، در باب «عین» و «عینیت»، کانت بر آن است که «عین» و «شیء»^۱ امری نفس‌الامری نیست. بلکه اساساً در ظل پذیرش عناصر پیشینی، «عین» تحقق می‌یابد. حساسیت مفید و معطی شیء نیست، بلکه تنها احساسها، تمثلات و تصورات پراکنده‌ای را حاصل می‌آورد و عین حاصل تأثیر ذهن و وحدت آگاهی و اعمال مفاهیم است که هر سه تعابیر گوناگون از یک واقعیت هستند. ابژه شدن در واقع به معنی وحدت بخشی و اعمال ترتیب و همخوانی و سازگاری میان تمثلات و تصورات^۲ است. این وحدت و همخوانی هم نتیجه وحدت آگاهی است که در قالب مفاهیم اعمال می‌گردد و به حصول ابژه مؤدی می‌شود. اساساً با توجه به رویکرد معرفت شناختی کانت سیر مباحث کانت در «تحلیل» سمت و سوی حرکت از «عین» به عنوان یک مفهوم مابعد الطبیعی به «متعلق شناخت» است.

همچنین منظور کانت از عینیت همان کلیت و ضرورت احکام صادر شده از ناحیه ذهن است. این کلیت و ضرورت نیز اقتضای نفس‌الامر نیست، بلکه نتیجه اطلاق مقولات بر شهودات حسی می‌باشد. به عبارت دیگر در تفکیک قضایا به قضایای تجربی عینی و احکام ادراک حسی، عامل عینیت احکام نوع اول، که همان کلیت و ضرورت آنها می‌باشد، مقولات و اطلاق آنهاست. در واقع مقولات و اصول مقولی برخاسته از آنها

عامل پیوند ضروری و کلی تمثالات می‌شوند. پس عینی بودن به معنای اعتبار عمومی و بین‌الذهانی داشتن است (تمهیدات، ۱۲۸) و در مقابل، ذهنی به معنی فردی و شخصی^۱ بودن خواهد بود. عینی را همچنین می‌توان به امر قاعده‌مند در مقابل گزافی و تحکمی و بی‌قاعده تعریف کرد (والش، 62). با این توضیحات روشن می‌شود که کانت تلقی خاصی از عینیت دارد که آن همانا مطابقت مدرکات با قواعد ضروری ذهن است (Cf. A 116-18) نه مطابقت مدرکات با نفس الامر. پس مقولات عامل انتظام بخشی به داده‌های حسی می‌باشند، انتظامی که مبنایی ذهنی دارد و به عنوان قاعده تألیف میان تمثالات عمل می‌کند.

شاهد دیگر بر ذهنی بودن مقولات گرایش ایده‌آلیستی فلسفه کانت است زیرا این یک اصل مسلم ایده‌آلیسم است که نه فقط اصول شناسایی، بلکه اصول متعلق شناسایی نیز به نوعی ناشی از فاعل شناسایی است (وال، ۵۷-۵۵۶). کانت خود به صراحت ذهن - بنیادانگاری را همراه با عقل‌گرایی و درون‌باشی^۲ سه مؤلفه دیدگاه نقدی می‌داند^۳ و ساجکتیویسم را به صراحت در مقابل رئالیسم به معنی تطابق اندیشه با نفس الامر، قرار می‌دهد و انقلاب کپرنیکی او هم مفادی جز این ندارد. البته کانت خود هیچ‌گاه حاضر به قبول «تهمت» ایده‌آلیسم نیست و بدین لحاظ تأکید دارد که نفس الامر را به عنوان «نومن» پذیرفته است. ولی به نظر می‌رسد او نتوانسته است هیچ ردیایی از نومن را چه در ورود به ذهن و چه در ارجاع امور ذهنی به آن، نشان دهد.

در مورد دیدگاه ویژه کانت به «عین» و عینیت باید گفت که اتخاذ رویکرد معرفت‌شناختی و محور و اصل قراردادن فاعل شناسا به عنوان روش و نگرش ویژه و به دنبال آن تبیین و توجیه مفاهیم و اصول از این منظر، کانت را به آنجا سوق داد که «شیء» را به متعلق شناخت مبدل سازد. از نظر کانت جزم‌گرایی و عقل‌گرایی که مدعی انطباق ذهن و

1. Private.

2. immanence.

۳. او به طور کلی سه دیدگاه فلسفی را به رسمیت می‌شناسد: یکم دیدگاه شکاکیت که متشکل از سه عنصر تجربه‌گرایی، ساجکتیویسم و درون‌باشی است؛ دوم دیدگاه جزم‌گرایی که با سه عنصر و عامل عقل‌گرایی، رئالیسم و تعالی‌گرایی (محدود نبودن شناخت، به عالم تجربه) تعریف می‌شود، و در نهایت دیدگاه نقدی که نظریه مختار او می‌باشد (نک: A769 = B797, A761 = B789).

عین است در برابر حمله شکاکان، دلیلی بر مدعای خود ندارند و تجربه‌گرایی که هم به جای اصول و مبادی عقلی نظرش معطوف به مشاهده و تجربه امور است به نفعی علم و بن بست معرفتی و شکاکیت می‌انجامد. کانت اشکال هر دو دیدگاه را پذیرش تعریفی انتزاعی و مجرد از شرایط آگاهی برای «عین» و «شیء» می‌داند. کانت در مقابل «متعلق شناسایی» را جایگزین «عین» کرد و بدین ترتیب با انکار استقلال و از پیش بودگی «شیء» و «متعلق» مدعی معنای نوینی از شناخت شد که دست کمی از انکار آن نداشت. ما به بهای نشناختن نفس الامر تنها قادر به شناخت اصطلاحاً پدیداری خواهیم بود که خود به نوعی آن را تحقق بخشیده‌ایم و چون عین را خود صورت بخشیده‌ایم پس هماهنگی عامل شناسا و موضوع شناسایی دیگر یک مشکل نیست. «عین» را «ذهنی» کردن و به نوعی ناشی از فاعل شناسا دانستن به هر حال ایده‌آلیسم است که کانت هم با قید «نقدی» یا «استعلایی» یا «صوری» آن را می‌پذیرد. بدین‌قرار فهم با شیء انطباق نمی‌یابد بلکه شیء است که دایر مدار عناصر پیشین فهم ما قرار می‌گیرد و از آن جهت که این شناخت نزد همه موجودات بشری یکسان است، می‌توان گفت «عینیت» دارد. بدین‌سان «عینیت» دیگر خصلتی مستقل از ذهن ندارد.

کانت در پی انقلاب کپرنیکی خود و در مقام تفکیک علم حقیقی از موهومات صرفاً ذهنی، «مفهوم متعلق معرفت» را به شهود مرکب و کثرت تألیف شده راجع کرد و با قاعده قراردادن مفهوم برای این تألیف که در قالب گزاره جلوه‌گر می‌شود، کلیت و ضرورت را ملاک عینیت دانست. یعنی اوصاف منطقی احکام را جایگزین مفهوم عالم واقعی مستقل از ذهن کرد که دیگر بار صبغه ایده‌آلیستی فلسفه او را برملا می‌کند.

کانت صریحاً ابراز می‌دارد که ما «هرگز و در هیچ موردی خود اشیا را نمی‌شناسیم، بلکه فقط پدیدار آنها را می‌شناسیم». اما پدیدارها هم صرفاً تصورات ما می‌باشند. همه اجسام به اضافه مکان چیزی نیستند «جز تصوراتی صرف در ما» و ماده امر فی نفسه نیست بلکه نوعی از تصورات ما می‌باشد» (A 360).^۱ این عبارات و مانند آن که خصوصاً

۱. بدین‌قرار در ایده‌آلیسم استعلایی کانت همه پدیدارها ظاهراً به «تصورات صرف» ارجاع می‌شود. ماده نیز تنها «پدیداری صرف» است که «جدای از حساسیت ما چیزی نیست.» اشیا خارجی، یعنی ماده، در تمامی اشکال و تحولات خود چیزی نیستند جز پدیدار صرف، یعنی تصوراتی در ما (A387).

در طبع اول بیشتر به چشم می‌خورند^۱ یادآور ایده‌آلیسم بارکلی می‌باشند. در اینجا به جهت اختصار از نقد دیگر شواهد دال بر معقول ثانی منطقی بودن مقولات می‌پرهیزیم. اما آنچه مسلم است کانت صراحتاً ایده‌آلیسم جزمی بارکلی و ایده‌آلیسم ظنی دکارت را نفی می‌کند و در طبع دوم هم با افزودن بخشهایی و حذف بخشهایی دیگر در صدد تدارک مواردی بر می‌آید که اشاره و اشعار بر پذیرش ایده‌آلیسم از ناحیه او داشتند.^۲

معقول ثانی فلسفی بودن مقولات

در نقد شواهد دال بر سنخیت مقولات با معقولات ثانیه فلسفی و اطلاق آنها بر اعیان و اصل تأثیر داده حسی و میزان آن تأثیر در شناخت این نکات قابل طرح است. هر چند در این مورد نیز ابهام در سخنان و ناسازگاری در پاره‌ای مبانی عملاً شارحان کانت را به دشواری انداخته و لذا داوربهای گوناگون کرده‌اند.

در وهله نخست باید توجه داشت که تصور کانت از عین و عینی بودن و حقیقت داشتن متفاوت از دیگران است. در نظریه‌های اصالت عقل مسلم داشته شده است که میان ما و عالم خارج توافق برقرار است. به نظر عقلی مسلکانی همچون افلاطون، دکارت و لایب نیتس و نیز فلاسفه مسلمان، تصورات حقیقی ما حقیقی است برای اینکه روگرفتها و نسخه‌های ثانی واقعیتی معقول می‌باشند. کانت اعتقاد ندارد که آنچه در ماست نسخه‌های ثانی اعیان آن چنانکه واقعاً هستند، باشد. او به جای اینکه حقیقت را نسخه‌های ثانی عین واقع بدانند، آن را مصور به صورتهای ذهن می‌انگارد.

کانت با دیگر عقلگرایان از این جهت که ملاک حقیقت را امری منطقی قرار می‌دهند تفاوتی ندارد. و اختلاف به تلقی خاص کانت از عین باز می‌گردد، زیرا وی آن را مولود اطلاق صورتهای پیشینی در مراحل حساسیت و فاهمه می‌داند. در عین حال باید توجه

۱. جهت استشهادات بیشتر نک: آپل، شرحی بر تمهیدات، صص ۱۰۶-۱۰۵ و ولف، نظریه کانت در

خصوص فعالیت ذهنی، صص، ۱۶۸-۱۶۶.

۲. افزودن مبحث حسی درونی (B 150-158) به علاوه افزوده‌هایی بر مبحث «رد ایده‌آلیسم» در این

خصوص قابل ذکر می‌باشند.

داشت که در تصور شیء شهود حسی هم دخیل است و بر این اساس است که کانت خود را رئالیست تجربی می‌داند و با بارکلی و دکارت و ایده‌آلیسم مادی و تجربی (در طبع اول) و یا ایده‌آلیسم جزمی و ظنی (در طبع دوم) آن دو مخالف می‌بیند. این نکته نیازمند توضیح بیشتر است، زیرا اساساً ریشه بسیاری از ابهامها و اختلاف تفاسیر و برداشتها در مبحث «تحلیل» به این مسأله باز می‌گردد که کانت در واقع تا چه حد ساختار تجربه‌ایان را به شهود نسبت می‌دهد و تا چه حد به فعالیت ذهن.

نخست باید میان دو جهت و حیثیت روان‌شناختی و معرفت‌شناختی در مفهوم تمایز نهاد؛ یعنی یک بار تصور را به عنوان پدیده‌ی روانی و عنصر نفسانی در نظر می‌گیریم و یک بار هم آن را از آن روی که مضمون و محتوایی دارد و واجد نسبتی با عین و متعلق است، لحاظ می‌کنیم. در حالت اخیر تصورات معنایی دارند و حاکی از یک شیء می‌باشند و بسیار فراتر از وجودی هستند که در فرد و ذهن او دارند و به طور کلی با یک «عین^۱» نسبت می‌یابند.

حال هر چند کانت مفاهیم را تعیین بخش به اعیان می‌شناسد، ولی اولاً به قول خود او «نه از آن جهت که وجود آنها مورد نظر است ... [بل از آن جهت که] از طریق مفهوم است که شناخت هر چیز به عنوان عین ممکن می‌گردد» (A 92=B 125). پس نوعی خارجیت که مقتضای معنای «عین» هم می‌باشد اساساً به معنای «در خارج»^۲ می‌باشد (حفظ می‌شود). اساساً کانت «عین» را در معنای اعم و نامتعینی مشتمل بر علت شهود، متعلق شهود و محتوای شهود به کار می‌برد. و گاهی از «عینی»^۳ معنای متعارف مربوط به متعلقات و اعیان بودن را اراده می‌کند.

ثانیاً کانت به روشنی نقش شهود را در تحقق عین بیان می‌کند. از آنجا که مفهوم قاعده‌ی بازسازی و تنظیم کثرات حسی است قاعدتاً منظور از تناظر عین با شهودها هم شیوه و روش تألیف خاص آنها می‌باشد، به عبارتی قبل از شیء ما تنها با مجموعه‌ای اتفاقی از تأثیرات حسی مواجهیم. اصولاً هر شیء جزئی نزد کانت در شهود داده می‌شود یا قابل داده شدن در شهود است. به هر حال استفاده‌ی کانت از «شهود» برای ما بازاء و متعلق یک

1. Object.

2. out there.

3. objective.

حکم صادق حاکی از رئالیست تجربی بودن او می‌باشد (پیتون، 282) بنا به نظر کانت در بحث پیش‌یابیهای ادراک حسی (B208-209) اجسام در حول و حوش ما صرفاً مجموعه‌هایی از احساسها نیستند بلکه اعیانی هستند که مستقل از ادراک حسی در ورای ذهن قرار دارند و علت احساسهای ما هستند. البته در مورد شیء تجربی و واقعیت آن، یک دیدگاه مستفاد از بیان کانت این است که آن را با پدیدار (فنومن) و نمود یکی بینگاریم. اما در این صورت روشن است که پدیدارها، پدیدارهای شیء فی‌نفسه هستند و خود از اعیان محسوب نتوانند شد. اما دیدگاه دیگری هم قابل استناد به کانت است که کمپاسمیت آن را در مقابل اصالت فاعل شناسا، فنومنالیسم می‌نامد^۱ و آن را با اندیشه نقدی سازگارتر ارزیابی می‌کند. بنا به موضع متأخرتر و پیچیده‌تر کانت در یاداشتهای آخرین خود، که با رویکرد واقع‌گرایانه‌ی وی به علوم تجربی هم مناسبت دارد، او در عین نگاه داشتن تمایز میان واقعیت فی‌نفسه و مستقل و تجربه‌ی مشروط به شرایط ذهنی به دنبال تقریر و تثبیت یک دوگانگی در حوزه تجربه میان ادراکات حسی و اعیان واقعی و تجربی بوده است. به تعبیر خود او می‌خواهد میان واقعیت استعلایی یا اشیای فی‌نفسه و واقعیت تجربی (اشیا = objects) و ذهنیات تجربی یعنی مدرکات حسی تمایز بنهد (A 111-112). شیء تجربی همان پدیدارِ نومن و امر فی‌نفسه است و مدرکات حسی، تصورات اعیان تجربی، یا به تعبیر آپوس پاستوموم^۲، پدیدار می‌باشند (ولف، 169).

البته بنا به مبنای دوم باید توجه داشت که همان اعیان تجربی هم تا مادامی که در معرض شرایط پیشینی حساسیت و فاهمه قرار نگیرند متعلق ادراک ما قرار نخواهند گرفت. متعلقات ادراک، مولود به هم آوردن کثرت شهود بر طبق قواعد مقولی هم نهاد می‌باشند. تصورات اعیان تجربی مهبای تولید دانش عینی‌اند، چون معطوف به آن اشیا می‌باشند.

پس با توجه به پذیرش جزمی وجود امر خارجی و تأثیر آن بر ذهن (رئالیسم تجربی

۱. هر چند امروزه اصطلاح فنومنالیسم همدریف با اصالت حسی (sensationalism) بر دیدگاهی اطلاق می‌شود که شیء را مجموعه‌ای از ادراکات حسی می‌داند و بدین وجه در برابر رئالیسم قرار می‌گیرد، و به دلیل همین اوصاف، اطلاق چنین اصطلاحی بر دیدگاه دوم کانت مناسب به نظر نمی‌آید.

2. Opus Postumum.

کانت) و به تعبیری دیگر پذیرش نومن و تأثیر فی الجملة آن در حصول ادراکات و تصورات عینی ما از اشیاء نفس الامری و تأکید بر عنصر و عامل شهود (حساسیت) در کنار عامل مقولات و مفاهیم (فاهمه) در تکون شناخت و نیز اذعان به حصول ماده شناخت از طریق مواجهه با عالم پدیداری در برابر صورت شناخت که حاصل خود انگیختگی ذهن است و نیز اقرار به اطلاق پذیری مقولات بر اعیان تجربی، همه شواهدی است بر معقول ثانی فلسفی بودن مقولات کانت.

منابع:

- ابن سینا، الاشارات والتنبیها، (با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی) بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- همو، التعليقات، با تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر لمکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیه، ۱۴۰۳ق.
- همو، کتاب الحدود، تهران، نشر سروش، ۱۳۶۹ش.
- و. ت. استیس، گزیده‌ای از مقالات استیس، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ش.
- جوادی آملی، عبدالله، شناخت‌شناسی درقرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ش.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
- صدرالمآلهین، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، بی تا.
- همو، نهاية الحکمة، قم، مرکز الطباعة و النشر فرع دارالتبلیغ الاسلامی، بی تا.
- طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، تصحیح حسینی جلالی، قم، مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر

- بزرگمهر، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۳ش.
- ایمانوئل، کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.
- کرین، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات طوسی، ۱۳۶۹ش.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ش.
- همو، تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
- مطهری، مرتضی [شرح] اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، بی تا.
- همو، شرح مبسوط منظومه، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ش.
- همو، شرح مختصر منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۱ش.
- وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰ش.
- هارتاک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶ش.
- یاسپرس، کارل کانت، ترجمه عبدالحسین نقیب زاده، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۲ش.
- Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1964.
- Ibid, *Lectures on logic*, translated by J. Michael Young, England, Cambridge university, 1992.
- Ibid, *Kant selected pre-critical writings*, translated and introduced by G.B Kerferd and D.E. Walford manchester, The university press, 1968.
- Paton .H.J, *kant's Metaphysics of Experince*, 2 vol, London, George Allen and Unwin ltd ., 1970 .
- Smith, Norman, *Kemp , A commentary to kant's critique of pure Reason*, Newyork, Humanities press, 1962.
- Wolf, R.P. *Kant's Theory of Mental Activity , A commentary on the transcendental Analytic of the critique ...*, united states , Harward university press 1963.

Schrauder, George, *Kant's Theory of concepts, in kant , A collection of critical Essays*, edited by R.

P. wolf, London, university of North Dame Press, 1968.

Walsh, W.H. *Categories " in kant , A collection of critical Essays*, ibid.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی