

# دیدگاه فیلسوفان جدید دربارهٔ تصورات فطری

عبدالله نیک‌سیرت\*

چکیده

این مقاله تلاش دارد تا سه نظریهٔ اصلی فیلسوفان جدید غرب دربارهٔ تصورات فطری را نقد و بررسی نماید. این سه رأی عبارت‌اند از: دیدگاه فیلسوفان عقل‌گرای جدید، یعنی دکارت و پیروان وی، از جمله مالبرانش، اسپینوزا و لایبنیتس؛ دیدگاه فیلسوفان تجربه‌گرای جدید که عبارت‌اند از لاک، بارکلی و هیوم؛ و سرانجام نظریهٔ فلسفهٔ نقادی کانت. همچنین تشابه و تمایز دیدگاه اخیر با رأی فیلسوفان عقل‌گرا و تجربه‌گرا تبیین شده است. فیلسوفان عقل‌گرا قائل به تصورات فطری و در مقابل آنها، فیلسوفان تجربه‌گرا منکر وجود چنین تصوراتی هستند و کانت تا حدودی بین این دو گروه قرار می‌گیرد؛ زیرا از طرفی مانند فیلسوفان تجربه‌گرا وجود چنین تصوراتی را منکر است و از طرف دیگر صور ماتقدم وی، که آنها را برای حل مشکل معرفت طراحی کرده، به میزان قابل توجهی مشابه تصورات فطری فیلسوفان عقل‌گراست.

**واژگان کلیدی:** تصورات فطری، عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، فلسفهٔ نقادی.

**مقدمه**

این مقاله تلاش می‌کند تا دیدگاه موافقان و مخالفان تصورات فطری، یعنی فیلسوفان عقلی مذهب و تجربی مذهب، را بیان و نقد کند و انتقاد کانت به رأی هریک از دو مکتب و راه‌حل پیشنهادی وی را بررسی نماید.

دو مذهب اصالت عقل و اصالت تجربه معانی، تقریرها و روایت‌های متنوع، متفاوت و بعضاً متداخلی دارند، به نحوی که فیلسوفی مانند ارسطو را به یک اعتبار عقل‌گرا و به اعتبار دیگر فیلسوفی تجربی - عقلی دانسته‌اند؛ یا خود کانت را هم در گروه فیلسوفان ایدئالیسم و هم در زمره فیلسوفان قائل به اصالت تجربه و عقل قلمداد کرده‌اند. به همین دلیل ذکر این نکته لازم و ضروری است که منظور از عقل‌گرایی در این نوشتار، مکتبی است که به «عقل‌گرایی جدید» مشهور شده است و دکارت و پیروان وی، یعنی مالبرانش، اسپینوزا و لایب‌نیتس، به آن شکل داده‌اند. مراد از تجربه‌گرایی نیز، آرای فیلسوفان انگلیسی این مکتب است که با فرانسویس بیکن شروع، توسط اسقف بارکلی و جان لاک تداوم و سرانجام با دیوید هیوم روایت نهایی خود را یافته و به «تجربه‌گرایی جدید» مشهور شده است. در توصیف عقل‌گرایی در معانی کلی آن، پل فولکیه می‌گوید:

مذهب اصالت عقل، به طور کلی، به اولویت و حاکمیت عقل تأکید دارد و کسی که قائل به اصالت عقل باشد، معتقد است که هر امری معقول و منطقی است، یعنی هر امری را جهت و علتی است که می‌توان آن جهت و علت را با عقل و منطق تبیین کرد. خصوصیت بارز این مذهب در این است که صاحبان این مذهب قائلند به اینکه انسان، علاوه بر قوای حسی که مانند حیوانات دیگر دارد، دارای قوه‌ای مخصوص به خویش است به نام عقل.  
(فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۸۹-۱۸۸)

همچنین مراد از فطریات، مفاهیم و تصورات و تصدیقات فطری (نه تمایلات و انگیزه‌ها) است که کسی در فطری بودن آنها تردید ندارد؛ مانند انگیزه گرسنگی که کسی در فطری بودن آن تردید ندارد. (صانعی، ۱۳۸۳: ۳۶۴)

## تاریخچه بحث تصورات فطری

پیش از ورود به اصل مقاله شایسته است که مختصری درباره اصل، منشأ و تاریخچه مبحث تصورات فطری و جایگاه آن نزد فیلسوفان عقلی مذهب و تجربی مذهب مختصراً سخن گفته شود تا در پرتو آن، جایگاه فلسفه نقادی کانت در این مسئله بیشتر آفتابی و نمایان گردد؛ زیرا در صورتی می توان فهم درست و صحیحی از این مسئله داشت که دیدگاه موافقان و مخالفان را با هم سنجیده، وجوه اشتراک و افتراق و نقاط قوت و ضعف هریک تحلیل شود. کانت با توجه به نزاع موافقان و مخالفان تصورات فطری، یعنی فیلسوفان عقلی مذهب و فیلسوفان تجربی مذهب، به نقادی مسئله تصورات فطری می پردازد و راه حل مورد نظر خویش را، که به زعم وی ابتکاری و راهگشا هم هست، ارائه می دهد.

البته، برخی از شارحان بر این باورند که مسئله تصورات فطری از نخستین دوره های توضیح مباحث فلسفی، حداقل از زمان افلاطون، مطرح بوده است. افلاطون به فطریاتی مانند باور به تجرد و وجود پیشین روح و نیز مثل اعتقاد داشته است. (فروغی، ۱۳۶۷: ۹-۱۴۱) همچنین گفته شده که مهم ترین عقیده افلاطون در زمینه نظریه فطرت، آموزه «آنا منسیس» (تذکر و یادآوری) است که آن را در موارد متعدد، به ویژه در رساله منون و در لابه لای گفتگوی سقراط با برده ای جوان و درس نیاموخته مطرح می کند. علاوه بر افلاطون، رواقیون نیز به «خزانه تصورات و تصدیقات فطری» اعتقاد داشتند و به آن «Synthesis» می گفتند و بر آن بودند که این تصورات و تصدیقات فطری در نفس منطبع و مرتسم می باشد و خداوند آنها در ذهن به ودیعه نهاده است. البته بیشتر اصول فطری آنان از جنس اخلاقیات و اصول دینی بوده است. ارسطو، برخلاف افلاطون، واقعیت متعالی مثل (یا کلیات مستقل) و تلقی افلاطون از روح، به عنوان ذات مستقلی که قبل از بدن وجود داشته، را انکار کرده است؛ زیرا وی به عنوان فیلسوفی تجربه گرا معتقد بوده است که «هیچ چیز در فاهمه نیست که پیش تر در تجربه حسی با آن برخورد نشده باشد». از این رو، علی رغم این تصور که نظریه دکارت درباره تصورات فطری مشابه با دیدگاه حکمای اسلامی و ارسطو درباره بدیهیات اولیه است، باید گفت هیچ لزومی ندارد که بدیهیات تصویری عقلی را بسان

تصورات فطری دکارت، فطری و ذاتی عقل بدانیم؛ زیرا هیچ مانعی ندارد که بدیهیات تصویری عقلی به تدریج برای ذهن حاصل شود و ذهن آنها را از تصورات حسی انتزاع کند. (خندان، ۱۳۸۳: ۹۲، ۲۵، ۲۱)

استاد شهید مرتضی مطهری نیز بر این باورند که دیدگاه دکارت دربارهٔ تصورات فطری با نظر پیشینیان از اصحاب عقل و حکمای اسلامی در خصوص عقل بالملکه هیچ‌گونه شباهتی ندارد؛ زیرا اولاً، تصورات فطری دکارت ذاتی عقل است؛ همان‌طور که ذاتی جسم امتداد است، ولی حکمای اسلامی معتقدند که تمام معقولات به تدریج پیدا می‌شوند و فرایند شناخت از محسوسات آغاز می‌شود و تمام معقولات، حتی خود «بدیهیات»، همه به محسوسات وابستگی دارند. ثانیاً، دکارت به تصورات فطری معتقد است، ولی منظور حکمای ما از عقل بالملکه، تصدیقات فطری است. (همان: ۹۳-۹۲)

### دیدگاه فیلسوفان عقل‌گرا دربارهٔ تصورات فطری

در این قسمت، تنها به آرای عقل‌گرایان جدید، یعنی فلاسفهٔ پیرو دکارت، فیلسوف نامدار فرانسوی، توجه می‌شود و از ورود به دیدگاه عقل‌گرایان پیش از دکارت، به دلیل اطاله کلام، خودداری می‌شود.

فیلسوفان عقل‌گرا عموماً معتقدند که بعضی معلومات و حقایق در نفس انسان سرشته شده و به اصطلاح فطری و خاصیت عقل آدمی است و به حس و تجربه بستگی ندارد، بلکه عقل این تصورات را از نزد خود ابداع و ایجاد می‌نماید. به بیان دیگر:

دکارت و پیروان وی (مالبرانش، اسپینوزا و لایبنیتس) معتقدند که تعقل، تنها وسیلهٔ کسب معرفت است و حقایق به استنباط عقلی معلوم می‌شود و به اعتبار تکیه بر عقل، عقل‌گرا و به خاطر اعتقاد جازم به تطابق معلومات عقلی با حقیقت، جزمی نامیده می‌شوند. (فروغی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۳۰)

به عبارت دیگر، اعتماد و تکیه بر توانایی خرد و پذیرفتن اینکه عقل و خرد آدمی دارای ایده‌ها و اصل‌های فطری و ذاتی است که با به‌کار بردن آنها، می‌تواند به شناخت حقایق

اشیا و امور نائل گردد، راسیونالیسم (مأخوذ از Ratio لاتینی به معنای خرد) نامیده می‌شود. منظور و مراد از ایده فطری چیزی نیست که همیشه در ما وجود داشته باشد؛ زیرا به این معنا هیچ ایده‌ای فطری و ذاتی نیست، بلکه مقصود این است که تصورات فطری برخلاف سایر تصورات در خود آدمی وجود دارند و ما قادر هستیم که آنها را به وجود بیاوریم. (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴: ۶۹-۶۷)

معلومات فطری را به این اعتبار که تنها از ذهن ناشی می‌شوند، «معلومات ذهنی»، و به این اعتبار که به واسطه قوه فعالیه نفس، یعنی عقل، حاصل می‌شوند، «معلومات عقلی» و چون قبل از حس و تجربه در ذهن موجودند، «معلومات قبلی و پیشینی (Apiorei)» می‌نامند. در نقطه مقابل معلومات فطری، معلومات کسبی قرار دارند که چون از حس و تجربه اخذ می‌شوند، «معلومات تجربی»، و چون بعد از حس و تجربه حاصل می‌شوند، «معلومات بعدی یا پسینی (Aposteriorer)» نامیده می‌شوند. (فروغی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۳۰)

فیلسوفان عقلی مذهب معتقدند که تصورات فطری با انسان زاییده می‌شوند و ذهن انسان نخستین مخزن معانی فطری کلی است و تنها کار جهان بیرون و محسوسات، برانگیختن تصوراتی است که قبلاً در ذهن به حال کمون وجود داشته است. به تعبیر لایب‌نیتس، ذهن همانند تخته سنگ مرمری است که رگه‌های پنهانش شکلی را که سنگ‌تراش باید به آن بدهد تعیین می‌کند. همچنین با توجه به منابعی که دکارت برای شناخت نام می‌برد، نتیجه می‌گیریم که دکارت یکی از منابع مهم شناخت را بدیهیات و مفاهیم فطری می‌داند و معتقد است که ویژگی مفاهیم مذکور این است که چنان صریح‌اند که اکتساب آنها نیازمند هیچ تأملی نیست. (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۱-۴۰)

به بیان دیگر، پیروان مذهب اصالت عقل معتقدند که اوایل معقولات، مستقل از تجربه است و تجربه را هیچ گونه مداخلیتی در حصول اصول نیست. دلیل اصلی آنها نیز این است که چون کلیت و ضرورت اصول و خصوصیت بعضی از مفاهیم ناشی از تجربه نیست، به‌ناچار باید برای آنها اصل و منشایی غیر از تجربه حواس و وجدان باشد. زیرا اولاً، ما با

حواس و وجدان، تنها جزئی از واقع را می‌شناسیم و نه تمام واقع را؛ ثانیاً، آنچه ما به تجربه درمی‌یابیم، امور جزئی است، درحالی‌که تفکر تنها با کلیات صورت می‌گیرد و موضوع و محمول غالب احکام ما کلی است. مضاف بر این، تصورات ریاضی و تصورات مربوط به زیبایی و خیر و حق در عالم تجربه، ما بازایی نیز ندارند. (فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۹۰-۱۸۹)

فیلسوفان پیرو دکارت نیز مانند او به فطریات اعتقاد داشتند که اشاره‌ای مختصر به برخی از آرای آنان خالی از فایده نیست. به‌عنوان مثال از نظر اسپینوزا، خرد دارای «ایده‌های حقیقی‌ای» است که بدیهی‌اند و برای شناختن آنها نیازی به روش نیست، بلکه برای کشف کردن روش به آنها نیازمندیم. زیرا روش را باید از روی آنها بسازیم تا بتوانیم به شناسایی‌های نو برسیم. (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴: ۶۹) لایب‌نیتس نیز درباره ایده‌های نهادی یا مفاهیم فطری از دکارت فراتر می‌رود و می‌گوید که قبلاً همچون دکارت معتقد بودم که ایده خدا و در نتیجه بسیاری از ایده‌های دیگر از ژرفای روان می‌آیند، اما اکنون از این حد هم فراتر رفته‌ام و بر این باورم که همه اندیشه‌های ما از روان، و نه از حواس، برمی‌خیزند. وی معتقد است برای مرتب کردن اندیشه‌های خود باید از بنیادهایی کلی استفاده کنیم و اگرچه عده‌ای زیاد از مردم از این حقیقت ضروری آگاه نیستند، ولی این مطلب بدان معنا نیست که اینان به هنگام اندیشیدن نیز آنها را به کار نمی‌برند؛ (همان، ۷۷) زیرا در نظر ایشان «بذر تمام آنچه می‌شناسیم در ذهن ما وجود دارد» و «تمام افکار نفس ... از اعماق خود آن برمی‌آید». (صانعی، ۱۳۸۳: ۳۷۲-۳۷۱)

بنابراین، آنچه به طور خلاصه می‌توان راجع به دکارت و فیلسوفان پیرو وی گفت، این است که «دکارت ذهن و عین را دو جوهر مستقل و دوگانه فرض کرده، اما می‌گفت لااقل بخشی از تصورات ما در اثر تأثیر عالم خارج در اندام‌های حسی، و از طریق تجربه حسی، عارض و عاید می‌شود، ولی نمی‌توانست این مطلب را براساس مبانی خویش تبیین نمایند. اما عقل‌گرایان پیرو وی (یعنی لایب‌نیتس و اسپینوزا) معتقد بودند که عالم خارج در عالم ذهن تأثیری ندارد؛ زیرا، لایب‌نیتس به هماهنگی پیشین بنیاد و اسپینوزا به توازی عالم اذهان و عالم اعیان معتقد بودند». (هارتناک، ۱۳۷۸: ۱۰ و ژیلسون، ۱۴۰۲: ۱۷۷-۱۷۶)

## رأی نهایی دکارت دربارهٔ تصورات فطری

به نظر می‌رسد که دکارت دو نظریه دربارهٔ فطریات دارد. برحسب نظر معمولی او، تمامی معرفت‌های ما فطری نیست، بلکه تعداد بسیاری از صورت‌های ذهنی ما مأخوذ از حواس است که دکارت به این نوع صورت‌ها، صور عارضی می‌گوید؛ مانند صور ذهنی حرارت، تلخی یا سرخی که از نظر وی به وسیلهٔ این صور عارضی، صورت‌های جعلی همچون اسب بالدار تصور می‌شود. اما صور فطری هم شامل صوری است که ما در عالم تجربه هیچ نمونه‌ای از آنها ندیده‌ایم، مانند صورت‌های علمی کامل و ضروری و کلی و مفهوم‌های ریاضی نقطه و خط و نظایر آنها. اما براساس نظریهٔ دیگر، دکارت صورت‌های فطری را متعدد دانسته و قائل شده که ما واجد صورت علمی ذات همهٔ اشیا هستیم و تمام صور ذهنی ما، به غیر از صورت‌های جعلی، همه فطری است، به گونه‌ای که حتی کوران نیز تصور روشنایی را دارند و به ذات آن شناسا هستند و بلکه به تعبیر لاشلیه ما در خود یافتهٔ همهٔ افکار خود را داریم و آنچه تجربه به ما می‌آموزد، صرفاً نحوهٔ برش یافتهٔ افکار است. (فولکیه، ۱۳۶۶: ۲۰۳-۲۰۲)

برخی بر این باورند که نظر دکارت دربارهٔ فطری بودن صور ذهنی بی‌شبهت به نظریهٔ افلاطون نیست و برای اثبات مدعای خود به قسمت پنجم کتاب تأملات دکارت ارجاع می‌دهند؛ زیرا دکارت در آنجا می‌گوید: «گویی چیز تازه‌ای نیاموخته‌ام، بلکه چیزی را به خاطر آورده‌ام که قبلاً می‌دانستم، یعنی چیزهایی را ادراک می‌کنم که قبلاً در ذهنم بوده است، اگرچه هنوز به آنها التفات نداشتم.» (دکارت، ۱۳۶۹: ۷) از طرف دیگر، دکارت گاهی نیز چنان سخن گفته که گویی بر مذهب اصالت تجربه بوده است؛ زیرا برحسب نظر معمولی دکارت، تمام معرفت‌های ما فطری نیست، بلکه بسیاری از صورت‌های ذهنی ما مأخوذ از حواس و در نتیجه عارضی است؛ مثل صور ذهنی حرارت، تلخی، سردی و... و صور جعلی نیز مثل تصور اسب بالدار که از صور عارضی به دست می‌آیند. بنابراین، صور فطری محدود به صورت‌هایی است که ما در عالم تجربه، هیچ نمونه‌ای از آنها را ندیده‌ایم، مثل صورت‌های علمی کامل و ضروری و کلی، و نیز مفهوم‌های ریاضی نقطه، خط و...؛

(دکارت، ۱۳۷۶: ۳۶-۳۵ و فولکیه، ۱۳۶۶: ۲۰۲) درحالی‌که، همچنان‌که گفته شد، براساس نظریهٔ دیگر دکارت، صور فطری متعدد است و ما واجد صور علمی ذات همهٔ اشیا هستیم و سوای صور جعلی سایر صورهای ذهنی، فطری است و حتی کوران نیز تصور روشنایی را دارند. (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۲-۴۱ و پل فولکیه، ۱۳۶۶، ۲۰۳-۲۰۲) بنابراین، نظر معمولی دکارت با مذاق تجربه‌گرایی سازگار است، درحالی‌که رأی دوم او به دیدگاه افلاطون و عقل‌گرایی در زمینهٔ فطریات نزدیک می‌گردد.

البته دکارت به تقسیم شناخت به عقلی و حسی می‌پردازد و شناخت عقلی را کار عقل و دقیق می‌داند، درحالی‌که شناخت حسی را حاصل جریان‌های عضوی و عصبی و نتیجهٔ ترکیبات جسمانی در مغز و اعصاب که خالی از دقت و تنها دارای بعضی فواید عملی است، می‌پندارد و این تقسیم نیز از یادگارهای افلاطون است. (دکارت، ۱۳۷۶: ۴۹)

از این رو، می‌توان گفت که دکارت حداقل در پاره‌ای از آرا و نظریات خود، دامنهٔ تصورات فطری را توسعه داده و اعتقاد داشته که همهٔ تصورات فطری هستند؛ زیرا وی دائماً مصادیق تصورات فطری را توسعه می‌داده و موارد دیگری را نیز به مصادیق قبلی تصورات فطری افزوده است. به‌عنوان مثال، او در ابتدا تصورات فطری را از تصور خدا، جوهر و مفاهیم ریاضی آغاز نموده، ولی بعدها مفاهیم اولی مانند حجم یا امتداد، شکل، حرکت، دوام و مبادی و اصول طبیعت را نیز به موارد قبلی افزوده است. او می‌گفت همهٔ تصورات از آن جهت که از ذهن ناشی می‌شوند، فطری هستند و محدود به صور اندیشه یا قوالب مفهومی نیستند، بلکه شامل همهٔ تصورات روشن و متمایز می‌شوند. البته فطری بودن آنها نیز به معنای این نیست که همچون تصورات کاملاً نو در ذهن کودک موجود هستند، بلکه گویی عقل آنها را از طریق نیروهای بالقوه‌اش و مقارن با تجربه ایجاد می‌کند؛ یعنی تجربهٔ حسی، زمینه‌ای را که این تصورات بر پایهٔ آن ساخته می‌شوند، فراهم می‌سازد. در ضمن، این تصورات فطری بالقوه در عقل موجودند و به مابعدالطبیعه و طبیعیات، هر دو، مربوط می‌شوند. (عبدالله نژاد، ۱۳۸۱: ۵۴)

کیلینگ، به‌عنوان یکی از شارحان دکارت، می‌گوید که دکارت در پاسخ این سؤال که



چه چیز در ذهن ما فطری است، سه مورد را نام برده است:

ایده‌ها، عمل اندیشیدن درباره ایده‌ها و قوه اندیشیدن درباره ایده‌ها، سپس می‌گوید در اینکه قوه اندیشیدن فطری است، تردیدی نیست. ولی دکارت عمل اندیشیدن و متعلق اندیشه، یعنی تصورات را هم واقعاً فطری می‌داند. (دکارت، ۱۳۷۶: ۵۳)

به عبارتی دیگر، همه تصورات، بالقوه فطری هستند؛ زیرا همه تصورات، حتی تصورات جعلی، حاصل فعالیت ذهن است. (همان: ۵۴)

بنابراین، به طور خلاصه می‌توان گفت که دکارت در ابتدا تصورات فطری را صرفاً شامل تصورات واضح و متمایز می‌دانست و آنها را از تصورات عارضی و مبهم متمایز می‌کرد، ولی بعداً به این نتیجه رسید که همه تصورات، فطری هستند. نتیجه این سخن آن است که همه تصورات فطری، یا حداقل پاره‌ای از تصورات فطری، فاقد ویژگی وضوح و تمایز باشند. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۶۱)

### دیدگاه فیلسوفان تجربی درباره تصورات فطری

در این قسمت نیز به فیلسوفان تجربی عصر جدید عنایت داریم و نظریات و آرای فیلسوفان پیشین مورد توجه ما نیست. این جریان فلسفی با فرانسویس بیکن شروع می‌شود و با حکمای تجربی عصر جدید، که معمولاً انگلیسی هم بوده‌اند، مانند جان لاک، اسقف بارکلی و دیوید هیوم ادامه می‌یابد.

از نظر اینان، علم برای انسان تنها از طریق حس، یعنی تجربه، حاصل می‌شود و تعقل صرف به تنهایی مجهولی را معلوم نمی‌کند و انسان را نیز به معرفت حقایق و کنه ذات اشیا نمی‌رساند، بلکه فقط عوارضی را می‌نماید که در تطابق آنها با حقیقت نیز نمی‌توان یقین کرد؛ زیرا آنچه ادراک می‌شود، صرفاً نمایش‌هایی است که به حواس درمی‌آید. بنابراین، به طور خلاصه باید گفت که معلومات مفید، همانی است که از طریق حس و تجربه، یعنی علوم طبیعی، حاصل می‌شود و علوم مانند فلسفه اولی بحثی بی‌حاصل است. به‌عنوان مثال، دیوید هیوم به‌عنوان نقطه اوج فیلسوفان تجربی، تصور را همان تأثر یا انطباع

(Impression) می‌داند و می‌گوید تفاوت این دو فقط در درجه شدت و روشنی است؛ زیرا تأثیرها زنده‌تر و روشن‌ترند، درحالی‌که تصورها، که نقش همان تأثیرها هستند، شدت و روشنی کمتری دارند. (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴: ۱۵۶ و کاپلستون، ۱۳۸۲: ۲۸۳-۲۷۸)

به عبارت دیگر، هیوم معتقد است که ذهن منشأ اثر نیست و تصورات ذهنی هم محصول داده‌های خارجی حسی است که روابط میان آنها ناشی از نوعی تداعی صور نفسانی‌ای است که در اثر تکرار و مجاورت آنها، با یکدیگر، در جهان محسوس در ذهن انعکاس پیدا کرده‌اند. یعنی درواقع مسئله عینیت برای هیوم مطرح نیست، زیرا در نظر او فقط واقعیت خارجی است که در لوح ذهن اثر می‌گذارد، نه اینکه ذهن به خودی خود بتواند به شناخت، از هر نوعی که باشد، دست یابد. (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۲۶)

بنابراین، هیوم منکر رابطه علی و معلولی است و اعتقاد به چنین باوری را صرفاً ناشی از تداعی معانی می‌داند و معتقد است چنین رابطه‌ای هیچ‌گونه ما بازای و مصداق خارجی و بیرونی ندارد.

از نظر هیوم انتظار انگیزته‌های همانند از علت‌هایی که همانند به نظر می‌رسند به هیچ‌روی بنیادی منطقی ندارد، بلکه درواقع همه استدلال‌های تجربی بر بنیاد شباهتی است که میان موضوع‌های طبیعی می‌یابیم. به سخن کوتاه، از نظر وی همه نتیجه‌گیری‌های تجربی، بر بنیاد عادت‌اند و نه استدلال. (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۳۰۳-۲۹۹)

به طور کلی فیلسوفان تجربی‌مذهب معتقدند که تصورات از بیرون به ما می‌رسند و ذهن ما مانند لوح سفیدی است که قلم تجربه بر آن چیزهای جدیدی می‌نگارد. معنای این سخن آن است که منشأ شناسایی منحصرأ حسی است و عقل و فکر نیز منشأ حسی دارند. تجربه‌گراها برخلاف عقل‌گراها که حس را به فاهمه تحویل می‌کنند، فاهمه را به حس احاله می‌دهند؛ زیرا بر این باورند که هیچ‌کدام از شناخت‌های ما، مقدم بر تجربه و پیشینی (Aposteriori) نیستند.

به عبارت دیگر، از نظر فیلسوفان تجربی‌مذهب، مفاهیم کلی و ضروری؛ مفاهیم انتزاعی و امهات معانی فلسفی مانند جوهر، علیت و کاشفیت؛ مدرکات ذهنی ناشی از عالم خارج؛

نسب و روابط میان اشیا؛ و خلاصه هر آنچه صرفاً از طریق تأثیر اشیا در اندام‌های حسی قابل تبیین و تفسیر نباشد، بی‌اعتبار و ناموجه است. به عقیده آنها ذهن یک لوح صافی است که صرفاً بر اثر مؤثرات خارجی و از طریق حواس، صاحب صور ادراکی می‌شود، بنابراین به هیچ‌روی از پیش خود و مقدم بر تجربه صاحب «تصورات فطری»، چنان‌که دکارت می‌پنداشت، نیست. (هارتساک، ۱۳۷۸: ۴) به‌عنوان مثال لاک معتقد است که معلومات ما یعنی تصورات ذهنی انسان، فطری نیست، زیرا اگر فطری بود همیشه در ذهن حاضر بود و همه نیز واجد آنها بوده‌اند و نیازی نیز به تحصیل و اکتساب آنها نبوده است. درحالی‌که کودکان و وحشیان و عامیان، بسیاری از معلومات را ندارند و اگر درست تأمل کنیم، درمی‌یابیم که معلومات انسان مکتسب و نتیجه تجربه است، ولی چون پاره‌ای از این معلومات را انسان از آغاز کودکی کسب می‌کند، گمان می‌رود که این معلومات فطری است، درحالی‌که تصدیق بعضی از معانی توسط همه مردم نیز دلیل فطری بودن معانی آنها نیست. لاک تصور خدا را به‌عنوان یکی از تصورات فطری مورد ادعای عقل‌گراها مثال می‌آورد و می‌گوید که اولاً بسیاری از اقوام هیچ تصویری از خدا ندارند، ثانیاً کسانی هم که نام خدا را شنیده‌اند تصور یکسانی از آن ندارند و ثالثاً عده زیادی اصلاً منکر وجود خدا هستند. (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۹۱-۸۸)

البته، تصور فطری نزد همه فیلسوفان تجربی معنای یکسانی نداشته است. به‌عنوان مثال، از نظر هیوم اگر فطری معادل با طبیعی باشد، همه ادراکات و تصورات ذهن فطری‌اند و اگر مراد از آن امور مادرزادی باشد، گفتگو درباره بود و نبود آن بی‌ارزش است؛ زیرا به‌عنوان مثال معنا و ارزش ندارد که بپرسیم اندیشیدن کی آغاز شده؟ قبل، بعد یا همراه تولد. اما اگر مقصودمان از فطری، امری است که نسخه و مأخوذ از هیچ‌گونه ادراک متقدم نباشد، در آن صورت همه انطباعات (داده‌های بی‌واسطه) فطری و تصورات (مشتقاتشان) نیز غیرفطری‌اند. (همان: ۲۸۵)

## دیدگاه کانت درباره تصورات فطری

در این قسمت به فلسفه نقّادی کانت می‌پردازیم و دیدگاه وی را در خصوص تصورات فطری و نقّادی او از آرا و نظریات فیلسوفان عقل‌گرا و تجربه‌گرا را تبیین می‌نمایم.

ایمانوئل کانت، فیلسوف نامدار قرن هیجدهم، به نظر بعضی از شارحان فلسفی، بزرگ‌ترین فیلسوف عصر جدید و شاید حتی بزرگ‌ترین فیلسوف بعد از عصر کلاسیک بوده باشد. وی وارث دو سنت عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی بوده و به آرای این دو دسته از فیلسوفان نگاه و توجه داشته است. بنابراین، هم از فیلسوفان عقلی‌مذهب و هم از فیلسوفان تجربی‌مذهب تأثیر پذیرفته، اما در عین حال، با هر دوی اینها، اختلاف و افتراق نظر داشته است. او با آنکه خود را مدیون دیوید هیوم می‌دانست و می‌گفت که نخستین بار هیوم او را از خواب جزم‌اندیشان بیدار کرده، (کانت، ۱۳۷۰: ۸۹) دیدگاه و راه‌حل وی را نیز برای تبیین معرفت برنمی‌تافت و معتقد بود که راه‌حل او موجب شکاکیت و به بن‌بست رسیدن تمامی دانش و معرفت بشری می‌گردد؛ از این‌رو تلاش می‌کرد تا چگونگی امکان معرفت را توجیه و تبیین عقلانی نماید و به‌زعم خویش دانش و علم را، که منظور وی از آن علم تجربی (Science) بود، از دام شکاکیت هیوم و سایر فیلسوفان تجربه‌گرا رهایی بخشد.

به بیان دیگر، کانت نه افکار فیلسوفان عقل‌گرا را می‌پذیرفت و نه هم آرا و نظریات فیلسوفان تجربه‌گرا، اما در عین حال در صدد جمع و تلفیق این دو مکتب بود و از هر یک، بخشی را قابل قبول و بخش دیگری را غیرقابل قبول دانست و به انقلابی کپرنیکی در حوزه فلسفه شکل داد. منظور وی از انقلاب کپرنیکی این بود که می‌گفت همان‌طور که کپرنیک، برخلاف گذشتگان، به جای توجیه حرکت سیارگان به توجیه حرکت ناظر زمینی پرداخت، من نیز برخلاف فیلسوفان عقلی‌مذهب که معتقد بودند ذهن باید با اشیا مطابقت نماید، می‌گویم که این اشیا هستند که باید با ذهن مطابقت نمایند. این رأی کانت شبیه به دیدگاه کپرنیک بود که زمین مرکزی را به خورشید مرکزی بدل کرد و برای توجیه و تفسیر گردش سیارات آسمانی به توجیه حرکت ناظر زمینی پرداخت. بنابراین چون مسئله اصلی کانت ربط ذهن و عین و حل مسئله شناسایی و نسبت عالم ذهن با عالم خارج بوده، لذا در صدد

توجیه چگونگی مطابقت معرفت ذهنی آدمی با متعلقات آن معرفت؛ یعنی اعیان، اشیا و مفاهیم و نسبت حاکم بر روابط آنها بوده است. (هارتناک، ۱۳۷۸: ۱۰-۹)

به عبارت دیگر «وی می‌خواست بدون عدول از مبانی تجربی هیوم و بدون تمسک به راهی به جزء تجربه حسی (از قبیل شهود عقلی و غیره) برای نیل به معرفت، وجود معانی و مفاهیم و قضایای کلی و ضروری را در ذهن تبیین و توجیه کند». (همان: ۱۲) کانت به‌زعم خویش از این کوشش بی‌فایده دست برداشت که همه چیز را از بعضی تصورات فطری استنتاج کند یا ذهن آدمی را تنها به آنچه از راه حواس به او می‌رسد، محدود سازد، بلکه به عوض درصدد برآمد تا خود عقل را در ترازوی روش نقدی بسنجد و مرزهای شناخت بشر را معلوم دارد. او می‌گفت تجربیان درست می‌گویند که «ماده» معرفت (به اصطلاح ارسطو) از راه حواس فراهم می‌آید، اما در عین حال عقلیان هم حق دارند؛ زیرا «صورت» معرفت را نیز قوه فهم ما به آن ماده می‌افزاید. (کورنر، ۱۳۶۷: ۵۵)

به طور خلاصه می‌توان گفت که «فیلسوفان قبل از کانت یا ذهن را سرچشمه معرفت قلمداد می‌کردند یا عین را و هر دسته یکی از این دو را ذاتی مطلق و قائم به نفس می‌دانست. اما کانت بنیست میان عقل‌گراها و تجربه‌گراها را شکست و گفت ما عالم تجربه را می‌شناسیم و به آن معرفت حاصل می‌کنیم، چون خودمان آن را می‌سازیم و این شناخت نزد همه کس یکسان و در نتیجه «عینیت» نیز دارد، زیرا قوای شناختی همه آدمیان یکی است». (همان: ۵۸) از این رو کانت فلسفه نقادی خویش را ایدئالیسم استعلایی نامید تا با ایدئالیسم تجربی دکارت یا با ایدئالیسم صوفیانه و تخیلی بارکلی خلط نشود. او در توصیف ایدئالیسم استعلایی خویش گفت که برخلاف ایدئالیسم مصطلح که در وجود اشیا شک می‌کند، ایدئالیسم استعلایی من هرگز در وجود اشیا شک نمی‌کند، بلکه به تصویرات حسی اشیا که مقدم بر هر امری، زمان و مکان از آن جمله است مربوط است. او در توصیف زمان و مکان و همه پدیدارها می‌گوید که آنها از اشیا نیستند، بلکه صرفاً انواع تصورات ناشی از اشیا هستند، نه اینکه تعینات ذاتی نفس‌الامری اشیا باشند. بنابراین از آنجایی که از نظر کانت لفظ استعلایی به معنای شناسایی ما از اشیا نیست، بلکه به معنای

قوه شناسایی است، لذا جهت جلوگیری از خلط ایدئالیسم استعلایی خویش با ایدئالیسم رویایی و ایدئالیسم تخیلی ترجیح می‌دهد که ایدئالیسم خویش را ایدئالیسم انتقادی بنامد. (کانت، ۱۳۷۰: ۱۳۲-۱۳۱)

کانت به تعبیر خودش درصدد بود تا اساس شک هیوم را براندازد، او می‌گفت که هیوم به حق معتقد بود که ما به هیچ‌روی نمی‌توانیم از طریق عقل ضرورت علی را دریابیم؛ اما با وجود اینکه رأی هیوم را به دیگر مفاهیم ضروری و کلی فلسفی همچون ثبوت و تقرر، رابطه متقابل (مشارکت) و... نیز تسری می‌داد، توجیه و تحلیل هیوم را مبنی بر اینکه این مفاهیم همگی مأخوذ از تجربه و ضرورت آنها نیز موهوم و خیالی است، بر نمی‌تافت؛ بلکه معتقد بود این مفاهیم و اصول منشعب از آنها به نحو ماتقدم و پیش از هر تجربه‌ای ثبوت و تقرر دارند و نسبت به تجربه، واجد صحت عینی تردیدناپذیری هستند. (همان: ۱۵۳)

به عبارت دیگر:

«ذهن بذاته واجد شروط معرفت است و برای اینکه اشیا، موضوع علم و ادراک قرار گیرند باید با ذهن مطابقت کنند، برخلاف دیدگاه حکمای گذشته که می‌گفتند ذهن باید با اشیا مطابقت نماید و این همان انقلاب کپرنیکی کانت در عالم فلسفه بوده است.» (کرم، بی تا: ۳۳)

بنابر رأی کانت، معرفت حقیقی بر حکم مبتنی است و حکم احتمال صدق و کذب دارد؛ در صورتی که تصورات معرفت حقیقی نیستند و صدق و کذبی بر آنها محتمل نیست. او برخلاف دکارت، معتقد نبود که نقادی معرفت از شک شروع می‌شود؛ زیرا اذهان بشری در ریاضیات و طبیعیات تردیدی ندارند؛ در حالی که در مابعدالطبیعه - که گرایش عقل طبیعی نیز هست - همواره اختلاف بوده است. (همان: ۳۳) وی به صورت معرفت که از ناحیه ذهن اضافه می‌شود، استعلایی (Transcendental) می‌گوید و معتقد است که استعلایی صفت برای صور یا مقولات یا اصول ذاتی ذهن است که بر تجربه تقدم منطقی دارند و نه تقدم زمانی و وظیفه آن نیز این است که تجربه را ممکن سازد و به بیان دیگر، به شهودهای حسی نظام‌بخشی و احکام کلی و ضروری را ایجاد نماید. (همان: ۳۸)

گفتنی است که از نظر کانت کاربرد این صور ماتقدم تا جایی صحیح است که تنها بر داده‌ها و شهودهای حسی به‌کار برده شود؛ اما هرگاه ذهن انسان با بی‌پروایی مقولات و اصول فاهمه را خارج از محدودهٔ تجربه، یعنی مطلق وجود یا امور نفس‌الامری به‌کار برد، مقولات و اصول ذهنی از آن نظر که صرف صورت هستند، اعتبار خاصی به خود می‌گیرند که وی به چنین استعمالی، متعالی می‌گوید، به عبارت دیگر، به مقولاتی که بر داده‌ها و شهودهای حسی اطلاق می‌شوند، در مقابل ماده‌ای که از خارج می‌آید، به استعلایی تعبیر می‌کنیم و از مفاهیمی که برخلاف مفاهیم تجربی، خارج از حدود تجربه هستند، به متعالی، مجرد یا متافیزیکی تعبیر می‌کنیم. (همان: ۳۹-۳۸)

به بیان دیگر:

از نظر کانت برای تبدیل مواد خام محسوسات به محصول پخته و رسیدهٔ فکر، دو درجه یا دو مرتبه وجود دارد: در درجهٔ اول برای هماهنگ ساختن و تطبیق محسوسات باید صور مدرکات یعنی زمان و مکان را به آنها پوشانید و در مرتبهٔ بعد نیز باید به این مدرکات لباس مفاهیم یا «مقولات» فکر را پوشاند. او در تعریف محسوس می‌گوید که محسوس آگاهی از یک محرک خارجی مثل طعم در زبان است؛ اما برای اینکه محسوس به مرحلهٔ علم و ادراک برسد باید محسوسات مختلف هر شیء واحدی در قالب زمان و مکان جمع شوند؛ به‌عنوان مثال بوی سیب که در دماغ موجود است با نور چشم و طعم زبان و... با هم متحد و در سیب جمع گردند. (ویل دورانت، ۱۳۷۰: ۲۴۲)

بنابراین، ذهن برای طبقه‌بندی مواد عرضه‌شده همچون یک فرماندهٔ کل، پیام‌هایی را که به او می‌رسد، طبق مکان‌هایی که این پیام‌ها از آن رسیده و براساس زمانی که در آن نوشته شده، دسته‌بندی و برای هر یک، مکان و زمان مخصوصی را تخصیص می‌دهد؛ یعنی زمان و مکان عوامل ادراک و اولی هستند؛ زیرا شرایط ضمنی و قبلی هر تجربه‌ای بوده و بدون آنها هرگز محسوسات به مدرکات تبدیل نمی‌شوند و در آینده نیز هیچ تجربه‌ای بدون فرض زمان و مکان صورت نمی‌گیرد؛ اما همان‌طور که ذهن در مرتبهٔ حساسیت به محسوسات حاصل از اشیا، صورت زمان و مکان را می‌دهد، فاهمه نیز به مدرکات (اشیا و حوادث) صورت علیت، وحدت، تضایف، ضرورت، امکان و مقولات دیگر فاهمه را - که جوهر و

خاصیت اصلی ذهن آدمی هستند - می‌دهد. (همان: ۲۴۴-۲۴۳)

از نظر کانت تجربه به هیچ وجه تنها راه وصول به معرفت نیست؛ بلکه فقط ما را به «آنچه هست» راهنمایی می‌کند، نه به آنچه «باید باشد» و حقیقت مطلق و علم مطلق نیز زمانی ممکن خواهد شد که ما از معلومات قبلی بهره‌مند باشیم. به زبان دیگر، ذهن انسانی - آن‌چنان‌که فیلسوفان تجربی معتقدند - به منزلهٔ موم سادهٔ نقش‌پذیری نیست که در برابر محسوسات و تجربیات کاملاً منفعل باشد و اثر خود را ترسیم کند، همچنان‌که ذهن آدمی، نام انتزاعی سلسلهٔ افکار و حالات دماغی نیست، بلکه ذهن عضو و عامل فعالی است که محسوسات را با هم وفق می‌دهد و به قالب صور درمی‌آورد و کثرات درهم و برهمی را که محصول تجربه است، به وحدت منظم فکر و اندیشه مبدل می‌سازد. (همان: ۲۴۲-۲۴۱)

به طور خلاصه می‌توان گفت که حواس، محرکات نامنظم و غیرمرتب و مدرکات، محسوسات منظم و مفاهیم، مدرکات منظم هستند؛ یعنی هریک از اینها درجهٔ بالاتری از نظم و توالی و وحدت را نشان می‌دهد. بنابراین، ما اشیا را از طریق حواس درک می‌کنیم و محسوسات از هزاران راه مختلف و با یک کثرت درهم و برهمی به ما می‌رسند؛ اما ذهن ما به آنها نظم و ترتیب می‌دهد. (همان: ۲۵۴) البته از نظر کانت دخول شهودات تجربی و حسی در تحت مقولات فاهمه و اطلاق مقولات بر جلوه‌ها، از طریق قوهٔ تخیل (که واسطهٔ بین فاهمه و احساس است) انجام می‌گیرد. بنابراین، تخیل موجب و حامل شاکله‌ها بوده و از طریق شاکله‌ها به این مهم مبادرت می‌کند؛ زیرا شاکله‌های استعلایی مقولات، شرایطی را که تحت آن شرایط مقولات بر جلوه‌ها اطلاق می‌شوند، تعیین می‌کنند؛ یعنی شاکله‌ها، به‌عنوان تعینات زمانی پیشین برحسب قواعد، اطلاق مفهوم را بر پدیدارها میسر می‌کنند. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶: ۲۷۱-۲۷۰)

## مقایسهٔ دیدگاه کانت با فیلسوفان تجربی مذهب و عقلی مذهب دربارهٔ تصورات فطری

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا معرفت پیشین کانت همان مفاهیم فطری



دکارت و عقل‌گرایان نیست؟ پاسخ این سؤال منفی است؛ زیرا مفاهیم فطری قبل از اینکه ذهن شروع به تجربه کند، در ذهن حاضر است؛ درحالی‌که معرفت پیشین کانت معرفتی است که اگرچه مأخوذ از تجربه نیست؛ ظهور آن در موقع و محل تجربه است.

به بیان دیگر، کانت برخلاف عقل‌گراها معتقد است که هیچ معرفتی زماناً مقدم بر تجربه نیست؛ بلکه همچون لاک تجربه‌گرا، معتقد است که همه معرفت با تجربه آغاز می‌شود؛ البته برخلاف فیلسوفان تجربی نیز معتقد است که همه معرفت ناشی از تجربه نیست، بلکه قوه شناسایی عناصر پیشین را از درون خود و در موقع و محل ارتسامات حسی فراهم می‌کند و به این معنا عناصر پیشین مأخوذ از تجربه نیستند؛ بلکه معرفت پیشین مورد نظر کانت نسبت به هرگونه تجربه‌ای، پیشینی است نه اینکه نسبت به یک تجربه خاص پیشینی باشد. (کاپلستون، ۱۳۶۰: ۵۰-۴۹)

سؤال بعدی این است که چرا کانت تصور می‌کند که معرفت پیشینی ممکن است؟ در پاسخ به این سؤال هم باید گفت که کانت با دیوید هیوم موافق بود که نمی‌توان ضرورت و کلیت محض را از تجربه اخذ کرد؛ زیرا ضرورت و کلیت محض، علایم معرفت پیشینی هستند و به نحو انفکاک‌ناپذیری به هم مربوطند. او برای اثبات ضرورت و کلیت از قضایای هندسی و برخی قضایای علوم طبیعی محض مثل «جوهر باقی می‌ماند و ثابت است»، یا «هر آنچه حادث می‌شود، همواره از پیش به موجب علتی و بر طبق قوانین ثابتی و خوب یافته»، استفاده می‌کند؛ (کانت، ۱۳۷۰: ۱۳۵)؛ اما به‌عنوان بنیان‌گذار فلسفه نقادی، برخلاف دیدگاه عقل‌گراها و به‌ویژه دکارت، بر این باور است که اصول عقل فقط قوانین تصورات و اذهان است و نه قوانین اشیا و اعیان، و قدر و اعتبار آنها نسبی و برای موضوع و فاعل شناساست، نه برای عالم خارج و اشیا؛ یعنی فقط فکر از این اصول تبعیت می‌کند نه اشیا که فکر، تصویرات آنهاست. بدین قرار، عقل از شناختن عالم واقع و کُنه امور عاجز و قاصر است و مابعدالطبیعه - که مبتنی بر اصول عقلی است - ناممکن است؛ اما اشکال مذهب وی این است که سرانجام آن به مذهب شک مطلق و در نتیجه تناقض منجر می‌شود؛ زیرا اگر انسان به بدهت عقلی نتواند اعتماد داشته باشد، نه تنها قادر به صدور

هیچ حکمی نخواهد بود؛ بلکه حتی نمی‌تواند بگوید که «نباید حکم کرد». (فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۹۱-۱۹۲)

بنابراین تفاوت اصلی تصورات فطری دکارت و صورت‌های ماتقدم کانت در مسئلهٔ عینیت است؛ زیرا به عقیدهٔ او، از آنجاکه تصورات فطری دکارت از تیررس تجربه خارج هستند، نمی‌توانند ضامن تحقق خارجی و عینیت آنها باشند؛ درحالی‌که در فلسفهٔ کانت، شناخت معتبر و عینی فقط در حیطهٔ تجربه، معتبر است؛ البته از نظر کانت، چون دکارت از عالم ذهن یا عالم اثبات به عالم عین یا ثبوت می‌رود، تنها می‌تواند وجود خدا، نفس و اشیا را اثبات کند و نمی‌تواند ضامن ثبوت و تحقق خارجی این موارد و دیگر حقایق جاویدان و اشیای بیرونی باشد؛ زیرا تصورات فطری دکارت فاقد عینیت هستند؛ درحالی‌که از نظر کانت در معلومات ما، هم امور اکتسابی وجود دارد و هم امور غیراکتسابی؛ یعنی هیچ‌یک از معلومات ما کاملاً غیراکتسابی یا کاملاً اکتسابی نیستند؛ بلکه هر معلومی دارای ماده و صورتی است؛ مادهٔ شناسایی - که ناشی از متعلق شناسایی است - به واسطهٔ حواس حاصل می‌شود و صورت شناسایی - که از لوازم ذات فاعل شناساست - نیز غیراکتسابی است. (عبدالله نژاد، ۱۳۸۱: ۱۷۴)

### نتیجه‌گیری

به طور خلاصه می‌توان گفت که کانت از یک طرف همچون فیلسوفان تجربی معتقد بوده که همهٔ معرفت ما با تجربهٔ حسی آغاز می‌شود و مفاهیم فطری دکارت را نفی می‌کرد؛ اما درعین حال، برخلاف آنها می‌گفت که همهٔ شناخت ما ناشی از تجربه نیست، همچنین مانند فیلسوفان عقل‌گرا معتقد بود که با واسطهٔ حس به تنهایی نمی‌توان در مورد عالم خارج حکمی را صادر کرد و با مقولات فاهمه به تنهایی نیز نمی‌توان قضایای تألیفی ماتقدم ساخت.

به عبارت دیگر، وی برخلاف تجربه‌گرایان معتقد بود که در معرفت، عناصر و مفاهیمی وجود دارد که نمی‌توان آنها را یکسره ناشی از تجربه دانست و اینها همان مفاهیمی هستند

که انکارشان به شکاکیت منجر می‌شود؛ (هارتناک، ۱۳۷۸: ۱۳-۱۲) اما برخلاف عقل‌گرایان به نفی ارتباط و تأثیر عالم خارج بر ذهن آدمی نیز معتقد نبود و عقیده داشت که همه شناخت ما با تجربه آغاز می‌شود و برای آگاهی از عالم خارج راهی جز تجربه حسی وجود ندارد. (همان: ۲۴۲-۲۴۱)

بنابراین، کانت هم برخلاف عقل‌گرایان معتقد بود که عقل دسترسی بی‌واسطه به عالم خارج ندارد و ما نمی‌توانیم یک مفهوم ذهنی داشته باشیم که بیانگر عالم خارج باشد، همچنین بر خلاف تجربه‌گرایان معتقد است که به واسطه حس نیز نمی‌توان در مورد عالم خارج حکمی را صادر کرد و مفاهیم به تنهایی قادر به ساخت قضایای تألیفی ماتقدم نیستند، به زبان دیگر، از نظر کانت مدرکات حسی بدون مفاهیم فاهمه کورند و مفاهیم نیز بدون مدرکات خالی از محتوا هستند؛ یعنی فاهمه قوه‌ای نیست که مستقلاً و بدون وساطت حساسیت قادر به شهود باشد؛ زیرا وی برخلاف حکمایی مثل افلاطون - که آدمی را قادر به شناخت حقایق غیرمحسوس می‌دانستند - شهود عقلی را برای انسان ممکن نمی‌داند و در بند سی و چهارم تمهیدات خود می‌گوید: «فاهمه ما یک قوه شهود نیست؛ بلکه صرفاً قوه‌ای است که شهودهای به‌دست‌آمده را به یکدیگر در یک تجربه متصل می‌سازد.» در بند بیست و دوم نیز می‌نویسد: «فراهم آوردن شهود با حواس است و فکر کردن با فاهمه. فکر کردن هم عبارت است از متحد ساختن تصویرات در وجدان...» در بند دهم نیز تصریح می‌کند که تنها با استفاده از صورت شهود حسی است که می‌توان از اشیا، شهود مقدم بر تجربه داشته باشیم؛ اما باید این را نیز در نظر داشت که برخلاف نظر تجربی مذهبیان، معتقد است که شناسایی نقشی نیست که از شیء خارج بر لوح صافی ذهن نگاشته شود؛ بلکه این لوح خود فعال است و در شناخت تأثیر می‌کند و آنچه به‌عنوان شیء در ذهن ممثل شده، عینیت می‌یابد نه وجود نفس‌الامری آن، بلکه پدیدار آن است. (کانت، ۱۳۷۰: ۳۶، ۱۴-۱۳)

## منابع

۱. خندان، علی‌اصغر، ۱۳۸۳، *ادراکات فطری در آثار شهید مطهری، ابن‌سینا، دکارت، لاک و چامسکی*، قم: انتشارات کتاب طه، چاپ اول.
۲. دکارت، رنه، ۱۳۶۹، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی‌دره بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول.
۴. دوران، ویل، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ نهم.
۵. راسل، برتراند، ۱۳۶۵، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز، چاپ پنجم.
۶. ژیلسون، اتین، ۱۴۰۲، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.
۷. صانعی‌دره بیدی، منوچهر، ۱۳۸۳، *فلسفه لایب‌نیتس*، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
۸. عبدالله‌نژاد، محمدرضا، ۱۳۸۱، *مقایسه تصورات فطری دکارت و صورت‌های ماتقدم کانت* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد در گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی زیر نظر دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی).
۹. فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۷، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات زوار، چاپ دوم.
۱۰. فولکیه، پُل، ۱۳۶۶، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: چاپ اول.
۱۱. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۰، *کانت*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی شریف با همکاری مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، جلد ششم (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ سوم.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، جلد چهارم (از دکارت تا لایب‌نیتس)، ترجمه دکتر غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش و شرکت علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه*، جلد پنجم (از هابز تا هیوم)، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: شرکت انتشارات عملی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ چهارم.
۱۵. کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۰، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۱۶. کرم، یوسف، [بی‌تا] *فلسفه کانت*، ترجمه محمد محمدرضایی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۷. کورنر، اشتفان، ۱۳۶۷، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
۱۸. مجتهدی، کریم، ۱۳۶۳، *فلسفه نقادی کانت*، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ اول.
۱۹. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، ۱۳۷۴، *فلسفه کانت (بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو)*، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ سوم.
۲۰. هارتناک، یوستوس، ۱۳۷۸، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حدادعادل، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شہزادہ گل خانہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرنٹل جامع علوم انسانی