

مرفی فلسفی سال دوم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۴، ۱۴۰-۱۲۳

گامی در رفع تعارض معرفت‌شناسی فلاسفه اسلامی و کانت: «ادراکات فطری»

مسعود امید

چکیده

در معرفت‌شناسی فلاسفه مسلمان، ادراکات فطری انکار می‌شود. مراد ایشان از ادراکات فطری همان ذهن یا ذهنیات، یا به بیان دیگر، صور ادراکی (اعم از تصویری و تصدیقی) است که به نحو بالفعل از آغاز تکون و شکل‌گیری ذهن در انسان موجود بوده، حالت شناختاری دارند.

برخی از این معرفت‌شناسان بر این باورند که کانت به چنین امور فطری‌ای معتقد است. اما با تأملاتی چند روشن می‌شود که اولاً، آنچه کانت فطری می‌داند عیناً همان ذهن یا ذهنیات یا صور ادراکی بالفعل نیستند. به بیان دیگر، محل نزاع و تعارض میان دو معرفت‌شناسی، آن‌گونه که تصور می‌رفت، واحد نیست. فطریاتی را که فلاسفه اسلامی در آغاز تکوین منکر آنند، کانت نیز انکار می‌کند. ثانیاً، آن معنا از امور فطری که مورد نظر کانت است، با بیان و قالبی دیگر، در معرفت‌شناسی فلاسفه مسلمان به چشم می‌خورد.

کلید واژه‌ها

معرفت‌شناسی، ادراکات فطری، استعدادهای فطری.

ادراکات فطری در معرفت‌شناسی فلاسفه مسلمان

۱. مراد از ادراکات فطری «ادراکات و تصوراتی است که خاصیت ذاتی عقل بوده، هیچ‌گونه استنادی به غیر عقل ندارد.»^(۱) این بیان بدین معناست که بگوییم ذهن انسان در آغاز تکوین تصورات و تصدیقات بالفعلی دارد، یا به بیانی دیگر، واجد ذهن و ذهنیات است. بر این اساس، ذهن در حد ذات خود واجد ساختار ادراکی است و محتوای شناختاری دارد؛ به گونه‌ای که این وجه شناختاری مستقل بوده، در پیدایش و توصیف ماورای خود، نیاز و استنادی به ماورای خویش ندارد. ذهن، اولاً، این عناصر ادراکی، معرفتی و شناختاری را از پیش خود دارد، و ثانیاً، تنها با تکیه بر همین عناصر است که ماورای خود، یعنی اشیای بیرونی را توصیف می‌کند و آن‌ها را می‌فهمد.

۲. درباره معنای فوق از ادراکات فطری باید گفت «ذهن در ابتدا از هیچ چیزی هیچ‌گونه تصویری ندارد و مانند لوح سفیدی است که فقط استعداد پذیرش نقش را دارد؛ بلکه... نفس در ابتدای تکون، فاقد ذهن است.»^(۲) پس انسان در آغاز تکوین ذهن، نه ذهنیات دارد و نه ذهن، نه از عناصر ادراکی برخوردار است و نه با آن‌ها به شناخت و توصیف ماورای خود می‌پردازد.

۳. مراد از ذهن همان ذهنیات است و چنین نیست که «ما یک ذهن داریم علاوه بر این ذهنیات.»^(۳) مراد از ذهنیات همانا مجموعه صور محسوس، خیالی و معقول (اولی و ثانی) است،^(۴) و مراد از معقولات نیز یک سلسله معانی و صور کلی است.^(۵) این ذهنیات در قالب تصویری و تصدیقی شکل می‌گیرند.

۴. انکار فطریات ادراکی و ادراکات فطری در نفس انسان به معنای انکار و نادیده گرفتن دیگر واقعیات نفسانی نیست. توضیح اینکه امور نفسانی بر سه دسته‌اند:

- الف) امور ذهنی یا صور ذهنی یا نفسانیات ذهنی و حصولی؛ مانند تصور اسب و درخت؛
- ب) امور غیرذهنی یا نفسانیات غیرذهنی که صورت چیزی نیستند؛ مانند اراده، شوق و لذت؛
- ج) نفسانیات ذهنی - غیرذهنی یا افعال ادراکی. امور نفسانی که دارای دو جنبه بوده، جنبه حصولی - حضوری دارند؛ مانند حکم.^(۶)

آنچه در مسئله ادراکات فطری انکار می‌شود، به بند «الف» از موارد فوق باز می‌گردد.

۴-۱. «حکم صرفاً یک نوع فعالیت (کار) ذهنی است و هرگز نمی‌توان ادعا کرد که از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است.»^(۷) حکم محصول قوا و جنبه‌های مختلف نفس است. حکم، استعداد و قابلیت است که از نفس ناشی می‌شود، و یکی از قوای آن به شمار می‌آید.^(۸)

۴-۲. نسبت «حکم» با «صور محسوس» یا به طور کلی صور ادراکی چیست؟ آیا حکم از صور محسوس انتزاع می‌شود یا از صور معقول، و یا آنکه خود یک توانایی و استعداد مستقلی است که در وضعیت خاصی به فعلیت می‌رسد و ظهور می‌کند؟ پاسخ پرسش فوق این است که ادراکات حسی و غیرحسی در مقام مستعدکننده نفس، سبب فعلیت و تحقق حکم و کاربرد آن درباره تصورات می‌شوند. به بیان دیگر، این موضوع و محمول (حسی یا غیرحسی) و عوامل دیگر است که نفس را آماده این فعل نفسانی دو جنبه‌ای می‌سازد:

«حکم، فعالیت (کار) و قضاوت ذهن است در میان تصوراتی که از راه حس یا راه‌های دیگر وارد ذهن شده است. تردیدی نیست که پاره‌ای از قضاوت‌ها خودبه‌خود برای ذهن دست نمی‌دهد؛ یعنی صرف تصور موضوع و محمول برای قضاوت و حکومت (حکم) ذهن کافی نیست. عوامل دیگر می‌باید دخالت کنند تا ذهن بتواند قضاوت کند. همچنین تردیدی نیست که یکی از عوامل مستعد کردن ذهن برای قضاوت و حکومت‌های جزئی احساس است...»^(۹)

۵. تا اینجا می‌توان گفت نفسانیات بر سه قسم اند: الف) نفسانیات ذهنی و ادراکی؛ ب) افعال ادراکی، که با وجود آنکه فعل نفس و غیرادراکیند، به ذهنیات و امور ادراکی معطوف بوده، در قالب ادراک نیز آشکار می‌شوند؛ مانند حکم. این افعال نفسانی به گونه‌ای هستند که باید چیزی، قالب ذهنی به خود بگیرد تا متعلق کاربرد و عمل آن‌ها واقع شود. ج) نفسانیات غیرذهنی یا فارغ از ذهنیات و صور ادراکی؛ یعنی اموری که لباس صورت ذهنی بر تن نکرده‌اند.

در این میان نفسانیات ذهنی در آغاز تکون نفس هیچ نحوه وجودی ندارد، اما نفسانیات دو جنبه‌ای (افعال ادراکی) به صورت قوه و استعداد، بر اساس قوای نفس، واقعیت بالقوه دارند. بالفعل شدن این استعدادهای خاص منوط به شکل‌گیری صور ادراکی و ذهنیات تصویری است.

حاصل آنکه معرفت‌شناسی فلاسفهٔ مسلمان منکر فطریاتی است که در حکم ادراکات محض هستند، یعنی صرفاً صور ادراکیند، نه آنکه منکر فطریاتی باشد که بالقوه بوده، حالت دو جنبه‌ای دارند، یعنی، مانند حکم افعالی ادراکیند.

۶. آیا قابلیت‌ها و بالقوگی‌های نفس در خصوص ذهنیات، توانایی‌ها و فعالیت‌هایی که در رابطه با ذهن دارد در «حکم» منحصر است یا گسترهٔ این فعالیت‌ها و توانمندی‌ها بیش از این است؟ در پاسخ باید گفت نفس بیش از یک استعداد دارد. به بیان دیگر قابلیت‌ها و قوا و استعدادهای نفسانی معطوف به ادراکات، متعددند. پاره‌ای از آن‌ها از این قبیل‌اند:

قابلیت تهیهٔ صور جزئی؛ نگاه‌داری؛ یادآوری؛ تجرید؛ تعمیم؛ مقایسه؛ تجزیه؛ ترکیب؛ حکم؛ استدلال؛ تکثیر ادراکات؛ اعتبار‌سازی؛ انتزاع؛ تبدیل علم حضوری به حصولی؛ عدم الحمل؛ تشکیل نسبت‌های حقیقی و اضطراری؛ نگاه استقلال‌ی به روابط و نسب و اضافات.^(۱۰)

۷. تفاوت حکم با دیگر فعالیت‌های نفس در چیست؟ به نظر می‌رسد میان حکم و دیگر افعال نفسانی از جهت کارکرد اصلی آن‌ها تفاوتی نباشد؛ بدین معنا که تمام این عملیات و افعال نفسانی در حوزهٔ دستگاه ادراکی بوده، محصول آن‌ها تشکیل صور ادراکی است؛ برای مثال در فرایند انتزاع یا استدلال یا...، صور جدیدی در ذهن تشکیل می‌شود. تفاوت این افعال در سوگیری کلی افعال، که همانا کاربردهای خاص در مورد ذهنیات است، نمی‌باشد بلکه اساساً از جهت تفاوت در نوع عمل و تفاوت در نوع صور و مفاهیمی است که در نتیجهٔ این اعمال شکل می‌گیرند.

۸. رابطه و نسبت ذهنیات و معلومات حصولی و ذهن با این قابلیت‌ها و افعال و فعالیت‌های نفسانی که معطوف به ادراکات است، چگونه است؟

در پاسخ باید گفت به طور کلی «به تدریج بر اثر فعالیت دستگاه مجهز به قوا و جنبه‌های مختلف است که عالم ذهن تشکیل می‌شود.»^(۱۱) به بیان دیگر، آنچه ذهنیات و معلومات ذهنی نامیده می‌شود محصول فعالیت قوا و ابعاد مختلف نفس است، و ادراکات در پیدایش خود وابسته به این فعالیت‌ها هستند.

اما باید توجه داشت که ذهن هیچ‌گاه از طریق فعالیت صرف این قوا و قابلیت‌ها، به تصویری خاص دست نمی‌یابد و واجد صور ادراکی نمی‌شود. این فعالیت‌ها و اعمال تنها پس از آنکه قوه مدرکه با واقعیتی اتصال یافت، فعالیت خویش را آغاز می‌کنند، و این فعالیت‌ها چیزی جز تصرفاتی از قبیل تجرید و تعمیم نیستند. در واقع پس از حصول صورت ادراکی است که اعمال ذهنی آغاز می‌شوند: «مادامی که قوه مدرکه با یک واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد، و فعلیتی که ذهن از خود نشان می‌دهد عبارت است از انواع تصرفاتی که در آن تصورات می‌نماید؛ از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع»^(۱۲) بر این اساس، نخست قوه خیال با واقعیتی اتصال برقرار کرده، از آن عکس برمی‌دارد، و صورتی تهیه می‌کند. سپس آن را به قوه حافظه می‌سپارد و تصرفات دیگری صورت می‌گیرد.^(۱۳)

۸۱ نکته دیگر در باب رابطه قابلیت‌ها و فعالیت‌های نفسانی با ذهنیات، به نقش آن‌ها نه در اصل وجود ذهنیات، بلکه در چگونگی و کیفیتشان باز می‌گردد. آیا این فعالیت‌ها بر ادراکات تأثیری سطحی دارند یا عمیق؟ تأثیر کمی دارند یا کیفی یا هر دو؟ سبب تحول ماهوی می‌گردند یا نه؟ آیا این چارچوب‌ها، در ادراکات تصرف می‌کنند یا نه؟ و اگر پاسخ مثبت است تا چه حدی؟ به نظر می‌رسد این پرسش - دست‌کم به طور جدی - برای معرفت‌شناسان مسلمان مطرح نشده است. اما پاسخ آنان این است که این فعالیت‌ها سبب تعمیق ادراکات، تکثیر کمی آن‌ها و تحولشان می‌شود، ولی دخالت آن‌ها چنان نیست که سبب قلب ادراکات و تحول ماهوی آن‌ها شود؛ به گونه‌ای که رابطه ذهن و عین قطع گردد.

ادراکات فطری در معرفت‌شناسی کانت

۱. ادراکات فطری، آن‌گونه که فیلسوفان مسلمان در نظر دارند درباره کانت صدق نمی‌کنند. در نگره کانت، انسان در آغاز تکون، ادراکات و ذهنیات ادراکی بالفعلی ندارد که محصول ذهن بوده، به تنهایی عامل شناخت ماورای خود باشند.

۲. برای آنکه ادعای فوق درباره کانت مدلل شود می‌توان چنین توضیح داد:

الف) انسان اساساً نمی‌تواند در آغاز تکوین خود واجد ذهنیات و صور ادراکی باشد؛ چرا که صور ادراکی و شناخت، محصول فعالیت حس و آنگاه فاهمه، با هم است. تا حس، فعالیت نکرده و فاهمه فعال نباشد، شناخت شکل نمی‌گیرد. آیا در آغاز تکوین انسان، یعنی هنگامی که قوه حس و فاهمه هنوز فعالیت نکرده‌اند، شناخت و صورتی ادراکی به نحو بالفعل شکل گرفته است؟ پاسخ این پرسش منفی است. ذهنیات و ادراکات، محصول فعالیت و اتحاد حس و فاهمه هستند: «تنها از طریق اتحاد آنها (حس و فاهمه) است که شناخت می‌تواند ناشی شود.»^(۱۴) «به واسطه احساس است که اشیا به ما داده می‌شوند، و تنها احساس است که شهودها را برای ما فراهم می‌سازد. ولی اشیا به وسیله فاهمه اندیشیده می‌شوند، و از فاهمه مفهوم‌ها زاده می‌گردند.»^(۱۵)

ب) در معرفت‌شناسی کانت، به ازای مفهوم ذهن، به معنایی که فلاسفه مسلمان به کار می‌برند، «قوه فاهمه و قوه حاسه» یا «قوه فاهمه و حس به علاوه محصولات ادراکی و احکام و شهودات آن‌ها» نیست.

آنچه فیلسوفان مسلمان ذهن می‌نامند، تنها بر فرآورده‌های قوه حس و فاهمه کانتی قابل انطباق است نه خود قوه حس و فاهمه. صور ادراکی، از قبیل تصورات و تصدیقات یا مفاهیم و احکام، که فلاسفه اسلامی آن‌را ذهن یا ذهنیات می‌نامند، محصولاتی است که در نتیجه فعال شدن حس و فاهمه و اتحاد آن دو حاصل می‌آیند. از منظر معرفت‌شناسی فیلسوفان اسلامی، مهم‌ترین عنصر دستگاه ادراکی انسان، ذهنیات است، ولی به نظر می‌رسد که مهم‌ترین عنصر دستگاه ادراکی انسان از نگره کانت قوا یا مبادی صور ادراکی یا بنابه اصطلاح فلاسفه اسلامی، مبادی و قوای ذهنیات است که همانا قوه حس و فاهمه، به تعبیر کانتی است.

به این ترتیب، اولاً، بنابر بند (الف)، از نظر کانت، در آغاز تکوین انسان، هنوز حس و فاهمه فعال نیستند و از این رو، معرفتی حاصل نشده است؛ ثانیاً بنابر بند (ب) «اگر» نظر کانت درباره ذهن را همان «محصولات قوای حس و فاهمه» که از پیش موجودند بدانیم، می‌توان وی را معتقد به ادراکات فطری قلمداد کرد. اما در نگاه کانتی چنین معنایی یافت نمی‌شود، و تصور وی از

ذهن بر آنچه فلاسفهٔ مسلمان مراد می‌کنند، قابل انطباق نیست. پس انسان در آغاز فاقد ذهن است. به نظر می‌رسد اساساً و به طور عمده از نظر کانت ذهن سلسله‌ای از فرایندهاست، نه چنان‌که فیلسوفان مسلمان می‌اندیشند، مجموعه‌ای از فرآورده‌ها باشد.

۳. مراد کانت از فاهمه همان معنایی نیست که فلاسفهٔ مسلمان از ذهن در نظر دارند. برای اثبات این مدعا، می‌باید ذهنیات را از منظر فلاسفهٔ مسلمان با فاهمه یا مقولات فاهمهٔ کانتی مقایسه و بررسی کرد. از آنجا که به اوصاف کلی ذهن و ذهنیات در بند سوم اشاره شد، تنها به اوصاف مقولات فاهمه می‌پردازیم.

ویژگی‌هایی که کانت برای فاهمه و مقولات آن برمی‌شمارد، از این قرارند:

الف) از حس به دست نیامده‌اند؛

ب) توانش منطقی هستند؛

ج) ما به ازای تجربی در خارج ندارند؛

د) از نوع فعالیت و عمل‌اند نه صورت ادراکی، یعنی هویت کارکردی دارند:

۱. این کارکردها سبب تقویم شناخت ما از اشیا هستند؛

۲. از قبیل قاعده و شیوه‌اند؛

ه) کار آن‌ها تعیین صورت منطقی حکم است؛

و) فاهمه به صورت قوه است؛

ز) اعمال‌پذیر هستند.

مراد کانت از کارکرد عبارت از کنشی است که بر اساس آن تصوره‌های گوناگون تحت یک

تصور مشترک به نظم در می‌آید.^(۱۶)

دربارهٔ مقولات فاهمه باید این نکته را نیز در نظر داشت که آن‌ها در چنان بالقوگی‌ای قرار دارند که نمی‌توان آن‌ها را از طریق یافت درونی محض و علم حضوری صرف درک کرد؛ بلکه مانند احکام، تنها راه کشف آن‌ها از طریق عمل و آثار ادراکی است.^(۱۷) (همان‌گونه که برای مثال نمی‌توان قوهٔ انتزاع را بدون کاربرد آن، با یافت درونی درک کرد).^(۱۸)

با توجه به این ویژگی‌های فاهمه و مقولات آن، به نظر می‌رسد این مقولات و قوه فاهمه، از میان سه دسته از نفسانیات که پیش از این در آرای فلاسفه مسلمان بیان شد، یعنی نفسانیات ذهنی یا حصولی، نفسانیات غیرذهنی و نفسانیات از نوع افعال ادراکی، بر نفسانیات ذهنی یا حصولی قابل انطباق نیستند، و بر این اساس می‌توان گفت محل نزاع در مسئله ادراکات فطری و غیر فطری، واحد نیست.

از سوی دیگر سخن کانت درباره فاهمه، با نفسانیات از نوع افعال ادراکی شباهت بسیاری دارد؛ به ویژه با مختصات «حکم» نزد فلاسفه اسلامی.

با این فرض، همان‌گونه که فیلسوفان مسلمان فطری بودن نفسانیات از نوع افعال ادراکی را - به منزله استعدادهایی نفسانی - ناقض رئالیسم نمی‌دانند، کانت نیز چنین است.

از نظر کانت انسان سلسله قابلیت‌ها و توانایی‌های افعالی - ادراکی، یا به بیان دیگر، کارکردهایی معطوف به صور ادراکی حاصل از شهود حسی، دارد که بر اثر ارتباط دستگاه ادراکی از طریق احساس، با خارج، فعال می‌شوند و به فعلیت می‌رسند. داده‌های خارجی و احساس، عامل مستعدکننده برای فعال شدن این مقولات است.

خلاصه آنکه «مقولات» و صور ذهنی در حکم تصویرها و عکس‌هایی هستند که صرفاً ماورای خود را به نمایش می‌گذارند و محتوا و بار معرفتی و شناختاری دارند. اما «مقولات» را نمی‌توان چنین فهم کرد؛ زیرا مقولات قابلیت‌های نفسانی برای اعمال در مورد صور ادراکی و شهودی‌اند. آن‌ها کاربردها و اعمال متفاوتی هستند به دنبال تنظیم پدیدارها و داده‌هایی که از حس حاصل شده‌اند، و افزون بر این، تعیین مفهومی صرف ندارند. آن‌ها مفهوم‌ساز نیز هستند ولی مفهوم صرف نیستند.

۴. در جلد سوم کتاب شرح مبسوط منظومه، گفت‌وگویی صورت گرفته است که در آن برجی، در تفسیر نظر کانت، نظری قریب به نظر این نوشتار را درباره وی مطرح ساخته‌اند. آنان معتقدند کانت از «صلاحیت ایجاد وجود ذهنی» سخن می‌گوید و «این هم که گویی به نظر می‌آید که قالب‌هایی ساخته و پرداخته شده به آن صورت که در اینجا هست و خودش ضمناً یک چیزی

هم هست، معلوم نیست که کانت بخواهد مطلب را به این شکل بگوید؛ و در باب نظر کانت باید از «استعداد درک کمیت و استعداد درک کیفیت و...» سخن گفت، و اینکه این استعداد است که فطری است، نه صور ادراکی و قالب‌های بالفعل و متعین ذهنی. این نکته نیز آمده است که اگر در معرفت‌شناسی فلاسفه مسلمان «ذهن این خاصیت را دارد که پس از آنکه معقولات اولیه در آن وارد شد می‌تواند به آن‌ها خاصیات ذهنی بدهد، آیا آن خاصیتی که ذهن دارد، خودش به صورت یک استعداد نیست؟»^(۱۹)

استاد مطهری در باب مسئله استعداد ذهن، می‌گوید: «آن خاصیت معنائش همان وجود پیدا کردن در ذهن است. هیچ چیز دیگری نیست. وقتی ما می‌گوییم ذهن چنین خاصیتی دارد، معنائش این است که ما یک قوه ادراکی داریم که می‌تواند امور خارجی را در خودش ایجاد کند؛ یعنی می‌تواند امور خارجی را در خود منعکس کند، بعد که آن امور عینی را در خود منعکس کرد این می‌شود همان وجود ذهنی. آن وقت وجود ذهنی از خودش خواصی پیدا می‌کند. ولی تا وجود ذهنی نباشد قهراً خواصش هم نیست.»^(۲۰) به نظر می‌رسد در این پاسخ، مفهوم «قوه ادراکی» خود مؤید آن است که نفس انسان قابلیت و استعدادی دارد که می‌تواند واقعیتهای ناموجود ذهنی را شکل دهد، و نیز به واسطه توانایی و استعداد است که خاصیت‌های این وجود ذهنی به ظهور می‌رسند. اما در پاسخ فوق چنین استعدادهایی نادیده گرفته شده‌اند. در واقع ما با خواص و استعدادها و قوای پیش از وجود ذهنی سروکار داریم نه پس از آن.

در ادامه پاسخ، به نحوی، منشائی بالقوه برای ذهن پذیرفته می‌شود: «یک قوه‌ای است که امکان ایجاد صور ذهنی در یک شرایط خاص را دارد، ولی خوب، مادامی که هنوز چیزی وجود پیدا نکرده است، دیگر ذهن هم نیست. آن قوه، ذهن نیست بلکه منشائی است برای خلق ذهن. منشأ خلق ذهن است نه اینکه خود ذهن باشد.»^(۲۱) البته روشن است که پرسش، ناظر به ذهن نیست بلکه ناظر به استعدادها و بالقوگی‌هایی است که سبب تحقق و فعالیت ذهن است؛ یعنی همان قوا و منشأهای استعدادی. اینکه ما در آغاز ذهن نداریم ناقض آن نیست که استعداد یا استعدادهایی برای تشکیل ذهن در نفس وجود داشته باشد؛ مانند هنگامی که به بذر درختی اشاره

کرده، بگوییم در این حالت اصلاً درختی نیست. این امر مسلم است؛ ولی استعداد درخت شده. و استعداد‌های معینی در این بذر است که به تحقق درختی معین می‌انجامد. درباره کانت نیز آمده است: «کانت می‌گوید چیزی هست و آن شناخت نیست. چیزی هست. امور فطری یا فطریات هست ولی فطریات، شناخت نیست. شناخت از وارد شدن امور حسی و تجربی در قالب این فطریات پیدا می‌شود، ولی چیزی هست. اما [فلاسفه اسلامی] می‌گویند اصلاً چیزی نیست. قبل از اینکه صور حسی وارد ذهن بشود اصلاً در ذهن چیزی نیست. [در نزد کانت] استعداد درک مطرح نیست. نخیر نظریه کانت این نیست. حرف او بالاتر از استعداد است. او اساساً قایل به فطریات است. صحبت در مرحله استعداد نیست. [و اگر بگویید استعداد فطری است باید گفت] نه. استعداد فطری است که مسئله‌ای را حل نمی‌کند. استعداد را، که همه می‌گویند فطری است، او می‌گوید اصلاً این مقولات که به هیچ وجه در خارج وجود ندارد، معنا ندارد که بگوییم از خارج گرفته شده است. راست هم می‌گوید. ولی او دیگر به این مطلب نرسیده است که چون معنا ندارد که بگوییم این‌ها از خارج گرفته شده است پس این‌ها بعد از آمدن آن معقول اولی در ذهن به صورت یک صفت در ذهن تحقق پیدا می‌کنند. او خیال می‌کند که قبل از آمدن مقولات اولیه این‌ها یک تحقیقی دارند، و بعد که مقولات اولیه آمدند این‌ها دست به دست یکدیگر می‌دهند و شناخت پیدا می‌شود.»^(۲۲) درباره مطالب فوق باید گفت اولاً، وقتی ادعا می‌شود که ذهن وجود ندارد، بر این اساس، فطریات انکار می‌شود، مراد همان شناخت و جنبه شناختاری دستگاه ادراکی، یعنی صور ادراکی، است. وقتی کانت می‌گوید «شناخت نیست»، این مدعا معادل همان «ذهن نیست» فلاسفه اسلامی است؛ چرا که تعریف فلاسفه اسلامی از ذهن چیزی جز صور ادراکی و تصورات و تصدیقات نیست، و کانت منکر تمام این موارد در آغاز تکوین است.

ثانیاً، ادعای «اصلاً چیزی نیست»، با ادعای «استعداد را که همه می‌گویند فطری است» با هم سازگاری ندارد؛ چرا که یا هیچ چیز، حتی استعداد، نیست، یا چیزی هست. ولی ادعای دوم، مبنی بر پذیرش استعدادها، این پرسش را مطرح می‌کند که پس تکلیف آن‌ها را چگونه باید روشن ساخت؟ نقش استعدادها در امر شناخت چیست؟ آیا شناخت، به ضرورت، در محدوده آن‌ها رخ

می‌دهد و تابع آن‌هاست؟

ثالثاً، اگر استعداد‌های فطری پذیرفته است - همان‌طور که کانت می‌گوید - می‌توان گفت مقولات اموری استعدادی‌اند. کانت مقولات را صور ادراکی بالفعل نمی‌داند. وی معتقد است مقولات، فی‌نفسه، چنان غیرشناختاری‌اند که تنها با آثارشان می‌توان آن‌ها را شناخت. از سوی دیگر، فاهمه و «مقولات بدون محتوا تهی‌اند و شهودها بدون مقولات نابینا هستند.»^(۲۳) «بدون شهود، شناخت ما به کلی عاری از متعلق و موضوع خواهد بود، و در نتیجه کاملاً تهی خواهد ماند.»^(۲۴)

این دعاوی و امثال آن‌ها نشان از این دارند که مقولات کانتی واقعیتی استعدادی و بالقوه دارند نه بالفعل. به نظر می‌رسد ما در صورتی می‌توانیم با کانت هم‌دلی کنیم که به قابلیت‌های تصرف و بالقوگی‌های نفس از نظر فلاسفه اسلامی، از قبیل قابلیت حکم، تجرید، انتزاع و مقایسه بیش‌تر توجه کنیم. بر این اساس استعداد‌های مقولاتی کانت نیز قابل فهم‌تر خواهند بود.

در پایان این بخش، بیان این نکته مفید خواهد بود که استاد مطهری در برخی دیگر از آثار خود از «بالقوه» بودن امور فطری کانتی سخن می‌گوید: «این‌ها (صوری که عقل و ذهن بالفطره آن‌ها را دارد) یک سلسله معانی و مفاهیم پیش‌ساخته شده است، ولو به صورت یک امر بالقوه.»^(۲۵) با این وصف بالقوگی برای فطریات کانتی، آنچه تداعی می‌شود چیزی جز «استعدادها و قوای بالقوه و فطری نفس» نیست که فلاسفه اسلامی نیز بدان معتقدند، و این دو تعبیر یعنی «صور و معانی بالقوه فطری» با «استعدادها و قوای بالقوه و فطری» قرابت و مشابهت ساختاری از خود نشان می‌دهند.

پیوست‌ها

۱. تفاوت معقولات ثانی فلسفی و مقولات فاهمه

شاید یک راه برای حل مسئله فطریات ادراکی از نظر کانت، تأمل درباره ماهیت مقولات کانتی و تفاوت آن‌ها با معقولات ثانی فلسفی در نظر فلاسفه اسلامی باشد. اگر این تفاوت ماهوی بوده،

همچنین مصداق فطریات ادراکی، که در تفسیر فلاسفه اسلامی از کانت بیان می‌شود، نباشد، باید دیدگاه دیگری را درباره نظرات کانت جست‌وجو کرد. اینک به تفاوت‌هایی اشاره می‌شود که به نظر می‌رسد در مجموع می‌توانند تفاوتی ماهوی را ایجاد و کانت را از تفسیر خاص مورد نظر دور سازند:

الف) مقولات فاهمه در حکم قالب‌هایی محض و استعدادی صرف هستند که فی‌نفسه از ماورای خود حکایتی ندارند؛ چرا که فی‌نفسه تهی‌اند، ولی معقولات ثانی فلسفی جنبه حکایت‌گری دارند، چرا که فی‌نفسه تهی نیستند؛

ب) مقولات، هویتی فعلی - ادراکی (کار - ادراک) دارند، ولی معقولات، هویت صرفاً ادراکی دارند. نمایش‌گری و حکایت‌گری «بخشی» از هویت بالقوه مقولات است. (نمایش روابط پدیده‌ها از جهات مختلف)، آن هم پس از فعلیت یافتن، ولی در باب معقولات، تمام هویت آن‌ها را تشکیل می‌دهد. با قدری مسامحه می‌توان گفت تفاوت آن‌ها مانند تفاوت آینه و نورافکن است. آینه فقط آشکار می‌کند و می‌نمایاند ولی نورافکن هم بر روی چیزی می‌افتد (و از این رهگذر، فعلی رخ می‌دهد) و هم آشکار می‌سازد؛

ج) مقولات بالقوه‌اند و ماهیت استعدادی دارند ولی معقولات بالفعل‌اند؛

د) مقولات مطلقاً محصول انتزاع نیستند ولی معقولات محصول نوعی خاص از انتزاع‌اند؛

ه) مقولات غیر فعالند؛ یعنی:

۱. فی‌نفسه بر یکدیگر قابل حمل نیستند؛

۲. فی‌نفسه، نسبت به خود واجد مفاد و محتوای ادراکی نیستند؛

۳. بر ماورای خود به نحو بالقوه قابل حمل‌اند و قابلیت تشکیل حکم دارند. (چیزهایی

تهی‌اند که آماده حمل هستند تا در فرایند حمل یا حکم واجد محتوا شوند.)

از سوی دیگر، معقولات فعالند؛ یعنی:

۱. فی‌نفسه و با لحاظ خود آن‌ها و خودبستگی‌شان، قابل حمل بر یکدیگرند؛ مثلاً می‌توان

گفت: «علت موجود است» یا «واجب علت ممکنات است»؛

۲. فی نفسه نسبت به خودشان، یعنی هر معقول به لحاظ خودش، واجد مفاد و محتوای

ادراکیند؛

۳. به ماورای خود به نحو بالفعل قابل حملند (چیزهایی معین و توپر هستند که آماده حمل

بوده، محتوای خود را در فرایند حمل بدست نمی‌آورند)؛

و) تمام مقولات ویژگی رابط دارند، و عامل پیوند موضوع و محمول یا مقدم و تالی هستند.

مقولات، در اصل، پیوندهایی هستند که میان پدیدارها برقرار می‌شوند؛ اما مقولات ماهیت رابط

ندارند و اگر هم چنین ماهیتی داشته باشند، در عالم ثبوت است نه اثبات. ولی به نظر می‌رسد که

مقولات کانت در عالم اثبات ماهیت رابط دارند؛

ج) مقولات کانتی هنگامی که موضوع و محمول یا مقدم و تالی در میان باشد، به ظهور

می‌رسند. به بیان دیگر، مقولات با رابطه مقدم و تالی و موضوع و محمول سروکار دارند، نه با هر

یک از آن‌ها به تنهایی. اما مقولات با تک‌تک آن‌ها به تنهایی سروکار دارند و بر آن‌ها حمل

می‌شوند؛ مانند هنگامی که می‌گوییم: «انسان موجود است» یا «انسان جوهر است».

۲. عدم توجه کافی به استعدادهای نفس در امر ادراک

توجه عمده در معرفت‌شناسی فیلسوفان معطوف به خود ذهن و صور ادراکی است و بس. این

فلاسفه تنها از خود پرسیده‌اند که چارچوب استعدادی ظهور چنین صور ادراکی چیست؟ اما

برای پاسخ دادن به این پرسش، به قدر کافی تحقیق نکرده‌اند؛ پرسش‌هایی که می‌توانند در

سرنوشت بحث ادراکات فطری و ایدئالیسم مؤثر باشند. پاره‌ای از این پرسش‌ها بدین قرارند:

الف) آیا این چارچوب استعدادی فطری که زمینه عینی ظهور ذهن و ذهنیات است و در صقع

نفس قرار دارد، استعدادهای ادراکیند یا افعالی و یا ترکیبی از هر دو؟

اگر ادراکیند یا افعالی - ادراکی، آیا این پرسش پدید نمی‌آید که اگر ذهنیات در چارچوب‌های

«ادراکی» از پیش مقدر و ما تقدم و فطری رخ می‌دهند و این چارچوب‌ها امر ادراک را جهت‌دار و

متعین می‌سازند و در واقع‌نمایی آن دخالت می‌کنند، آیا این دیدگاه همان نکته‌ای نیست که درباره

کانت مطرح، و انکار می‌شود؟

اگر این زمینه استعدادی فطری، «افعالی» است، یعنی تنها افعالی وجود دارد که نفس در تشکیل ذهنیات به کار می‌برد و از سنخ فعلند و نه ادراک، این پرسش مطرح می‌شود که آیا فلاسفه اسلامی در روان‌شناسی فلسفی خود به مبادی معرفتی برای افعال معتقدند یا نه؟

اگر به این مبادی معتقدند، باز هم به استعدادهای فطری ادراکی برمی‌خوریم و مشکل ایدئالیسم و سلب واقع‌نمایی ادراک مطرح می‌شود، و اگر به مبادی معرفتی قایل نیستند باید به ظهور افعال گزافی در نفس معتقد شوند؛ ولی اساساً چرا تمام نفوس انسان‌ها یک سلسله افعال گزافی واحد را در امر تشکیل ذهنیات به ظهور می‌رسانند؟

ب) با فرض اینکه افعال مزبور گزافی باشند و اساساً نفس چنان ساخته شده باشد که در بطن خود واجد چنین ساختارهای استعدادی‌ای است که به تدریج در همه به ظهور می‌رسند و هیچ مبدأ معرفتی برای آن‌ها متصور نیست، در این حالت این پرسش قابل طرح است که اگر نفس ما با استعدادها و قابلیت‌ها و توانایی‌های دیگری سرشته می‌شد، آیا ذهنیات ما به گونه‌ای دیگر نبود؟ آیا میان این استعدادها که علت پیدایش ذهنیاتند و ذهنیات، که معلول آن‌ها هستند - هر چند علیت، إعدادی باشد - سختی وجود ندارد؟ اگر سختی باید باشد پس استعدادهای دیگری می‌توانند ادراکات دیگری را فراهم آورند، و این به نظر فلاسفه اسلامی همان بازگشت به سخن کانت است که دستگاه ادراکی را دارای عینک می‌داند. در اینجا نیز عینک را استعدادهای فطری فراهم می‌کنند.

ج) چنان‌که پیش از این اشاره شد، فیلسوفان مسلمان درباره رابطه استعدادهای فطری نفس با ذهنیات و ادراکات، تأمل و تحقیق مستقل و کافی نکرده‌اند و توضیح نداده‌اند که این رابطه چگونه است؟ مقدار تأثیر از لحاظ کمی، کیفی، محتوایی و ماهوی چقدر است؟ اساساً این نسبت از چه طریقی قابل تحقیق و بررسی است؟ نحوه واقیعت این استعدادها چگونه است؟ آیا مانند نسبت بذر به درخت است؟ همچنین حذف، تغییر، افزایش و کاهش آن‌ها چه نوع تأثیر یا تصرفی در ادراکات به همراه دارد؟ آیا لابشرطند یا به شرط شیء (بی‌جهت یا جهت‌دار) یا از جنبه‌ای لابشرط و از جهت دیگر به شرط شیء هستند؟ و ...

۳. مبادی معرفتی فطری برای افعال ادراکی

بر اساس برخی اصول موضوعه، به نوعی می‌توان به مبادی فطری ادراکی در صقع نفس انسان باور داشت. یکی از این ادله را می‌توان به این صورت تقریر کرد:

الف) انسان دارای اعمال و افعالی معطوف به ادراکات است که می‌توان آن‌ها را افعال ادراکی نامید؛ مانند حکم، تجرید، یادآوری، تعمیم و مقایسه؛

ب) انسان فاعل علمی است، بدین معنا که در حوزه امور نفسانی، هم بر عمل خود از طریق علم حضوری آگاه است، و هم افعال او مبادی معرفتی دارند و بر اساس بنیادهای شناختاری ظهور می‌کنند؛

ج) این اعمال و افعال نفسانی غیر اکتسابی و فطریند.

نتیجه: مبادی معرفتی این اعمال و افعال، فطری و غیر اکتسابی خواهند بود. با این استدلال، فطریات ادراکی برای انسان اثبات می‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به تأملاتی که صورت گرفت، می‌توان این نظریه را مطرح ساخت:

یک. محل نزاع در باب فطریات، آن‌گونه که معمولاً میان معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان و کانت تصویر می‌شود، واحد نیست؛

دو. با تأمل بیشتر، می‌توان گفت فطریاتی که مورد نظر کانت است با بیان و شیوه‌ای دیگر در معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان به چشم می‌خورد، و این دو دیدگاه، مشابهت‌های ساختاری را از این جهت نشان می‌دهند؛

سه. به نظر می‌رسد اگر معرفت‌شناسی معاصر فیلسوفان مسلمان به تأمل و تحقیق جدی و عمیق در پیشنهاد این نوشتار، مبنی بر روشن ساختن منشأ، ماهیت، کارکرد و دامنه تأثیر استعدادهای ادراکی انسان در مدرکات معطوف شود، امید است تا جنبه‌های دیگری از این معرفت‌شناسی آشکار گردد. هر چند فربه شدن یا ظهور جنبه‌ها و ابعاد جدید در این

۱۳۸ □ معرفت‌فلسفی سال دوم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۴

معرفت‌شناسی صرفاً به تأمل در این موضوع وابسته نیست و نیازمند ورود در عرصه‌های دیگری نیز هست که نوشتار مستقل دیگری را طلب می‌کند، اما در هر صورت توجه جدی و عالمانه به این عرصه‌ها سبب ارتقای هر چه بیش‌تر رئالیسم فلاسفه اسلامی و سبب ورود آن به ساحات «رئالیسم استعلایی» در کنار «ایدئالیسم استعلایی» خواهد شد.



منابع

- حداد عادل، غلامعلی، «بحثی در باب عقل در فلسفه کانت»، خرد جاودان، (تهران، نشر فروزان، ۱۳۷۷):
- طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ۲ و ۳، باپاورقی مرتضی مطهری، (قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا):
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷):
- . . . سنجش خرد ناب، ترجمه میر تهمین الدین ادیب سلطانی، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲):
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، (تهران، حکمت، ۱۳۶۶)، ج ۳:
- . . . مجموعه آثار، (تهران، صدرا، ۱۳۸۰)، ج ۳:
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translation by Norman Kemp Smith, London, 1964.

