

## کانت و نظریه ایده‌های فطری آیا کانت فطری‌گرا است؟

سید حمید طالب‌زاده\*

### چکیده

فلسفه در دوره جدید با عقلی‌مذهبان آغاز شد، نظریه ایده‌های فطری، که بنیاد معرفت‌شناسی آنان است، توسط دکارت مطرح گشت، و دیگر فلاسفه عقلی‌مذهب، مثل اسپینوزا و لایب‌نتیس، آن را بسط دادند. این نظریه بعداً تحت عنوان «فطری‌گرایی» به شکل دیگری به کانت نسبت داده شد و در نوشته‌های برخی از شارحان فلسفه غرب، کانت نیز به حلقه فطری‌گرایان منسوب گشت. این نوشته می‌کوشد نشان دهد اندیشه کانت، برخلاف پندار یاد شده، نه تنها فطری‌گرا نیست، بلکه او راهی جدا از فطری‌گرایان پیموده است و قرار دادن کانت در این دسته‌بندی کمکی به فهم فلسفه او نمی‌کند. فطری‌گرایی یا نظریه ایده‌های فطری فقط مقدمه‌ای است برای کانت تا وفق تازه‌ای در اندیشه غرب بگشاید.

**کلیدواژه‌ها:** ایده‌های فطری، فطری‌گرایی، دکارت، شهود عقلانی، استعلایی

### مقدمه

نقل عبارتی از علامه طباطبایی می‌تواند مدخل مناسبی برای بحث باشد: «هر یک از ماها که نگاهی به خود نموده و زندگانی خود را تحت نظر گرفته و سپس به طور قهقرایی به روزهای گذشته خود برگشته و تا آنجا که از روزهای زندگی و هستی خود در یاد دارد پیش برود، خواهد دید که نخستین روزی که دیدگان خود را باز کرده و به تماشای زشت و زیبای این

\* دانشیار دانشگاه تهران talebzade@ut.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۷/۲۳، تاریخ تأیید مقاله: ۸۹/۹/۲۸

جهان پرداخته، برای اولین بار خود به خود چیزهایی (جهان) خارج از خود دیده و کارهایی به حسب خواهش خود انجام داده ... اکنون با در نظر گرفتن این معلوم فطری در انسان، اگر بشنویم که در جهان مردمانی هستند که واقعتاً جهان هستی خارج از ما و یا اصل واقعیت را باور ندارند، برای اولین بار دچار شگفتی خواهیم شد. (مطهری ۱۳۷۱: ۸۲) استاد مطهری، در پاورقی همان متن، در توضیح می‌نویسند:

برای رفع اشتباه لازم است تذکر داده شود که معلومات فطری یا فطریات، اصطلاحاً به دو معنا و در دو مورد استعمال می‌شود:

اول) معلوماتی که مستقیماً ناشی از عقل است و قوه عاقله، بدون آنکه به حواس پنجگانه یا چیز دیگر احتیاج داشته باشد، به حسب طبع خود، واجد آنهاست. در اینکه آیا چنین معلوماتی وجود دارد یا ندارد بین دانشمندان اختلاف است. افلاطون جمیع معلومات را فطری، و علم را فقط تذکر می‌داند. دکارت و پیروانش پاره‌ای از معلومات را فطری و ناشی از عقل می‌دانند و گروهی از دانشمندان اساساً وجود این چنین معلوماتی را منکرند. دوم) حقایق مسلمه‌ای که همه اذهان در آنها توافق دارند و برای احدی قابل انکار یا تردید نیست، و اگر کسی به زبان انکار یا تردید کند، عملاً مورد قبول و پذیرش وی هست، در بالا مقصود از معلوم فطری معنای دوم است و معنای اول منظور نیست. (مطهری ۱۳۷۱: ۸۲)

استاد مطهری در همان متن، و به مناسبت بحث در مورد راه حصول علم می‌نویسند:

واژه ادراکات فطری در اصطلاحات فلسفی در موارد مختلفی استعمال می‌شود: الف) ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان هستند؛ یعنی همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند. و نه از جهت واجد بودن و واجد نبودن و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها، در میان اذهان اختلافی نیست؛ از قبیل اعتقاد به وجود دنیای خارج، که حتی سوفسطایی نیز در حاق ذهن خود نمی‌تواند منکر آن باشد. این سنخ ادراکات تصویری و تصدیقی را می‌توان «ادراکات عمومی» نامید.

ب) ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است؛ هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است؛ از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم هستند، ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند. به عقیده صدرالماتلین فطری بودن معرفت به ذات حق از این قبیل است.

ج) در باب برهان منطق، به قضایایی که برهانشان همواره همراه آنها است و هیچ وقت در نفس، حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاسات آنها منفک نیست، «فطریات» می‌گویند. (قضایا قیاسات آنها معها)

د) ادراکات و تصوراتی که خاصیت ذاتی عقل است و هیچگونه استنادی به غیر عقل ندارد. (مطهری ۱۳۷۱: ۲۶۲)

دکارت که سردسته عقلیون است، پاره‌ای مفاهیم و تصورات را فطری و ذاتی عقل خواند ... کانت نیز به وجه دیگری قائل به معانی فطری شد و یک رشته از تصورات دیگری را، قبل حس و احساس خواند .... (مطهری ۱۳۷۱: ۲۵۲)

سخن استاد مطهری شامل همه معانی فطریات در سنت فلسفه اسلامی است و در پایان معنای دیگری از فطریات به دکارت و کانت نسبت داده است. اکنون عبارات ایشان را به شکل دیگری بیان می‌کنیم:

الف) ادراکات فطری ادراکات عمومی هستند، ذهن عموم مردم با آنها آشنا است و ذهن متعارف بدون توقف آنها را می‌پذیرد؛ چنانکه کسی در روز، شب، آسمان، دشت، دریا، گردش ماه و زمین، جوانی و پیری، و مرگ و زندگی و ... شک ندارد. ادراکات عمومی مربوط به فهم متعارف یا به اصطلاح عقل سلیم است که جنبه فلسفی ندارند، بلکه حکما این فهم متعارف را به صورت‌های مختلف تبیین فلسفی می‌کنند.

ب) گاهی فطری به معنای علم حضوری است، و به چیزی گفته می‌شود که با شهود نفسانی و بی‌واسطه مفهوم برای انسان معلوم است. حکمای اسلامی بر اساس قول به علم حضوری نفس به خود، مبادی وجودی‌اش و ... تحلیل‌های فلسفی عمیقی عرضه داشته‌اند.

ج) این معنا از ادراکات فطری مربوط به تصدیقات است، نه تصورات؛ و مقصود تصدیقاتی است که اگر چه از اولیات نیست، ولی حد وسط آن بی‌درنگ برای عقل حاضر است و عقل آن را از جای دیگر به دست نمی‌آورد.

د) به این معنا از فطری بودن - یعنی ادراکاتی که خاصیت ذاتی عقل است و در عبارات فوق به دکارت و به وجهی دیگر به کانت نسبت داده شده است - باید التفات شود. فطری، به این معنا، مورد قبول حکمای اسلامی نیست، و استاد مطهری نیز با توجه به سنت فلسفه اسلامی می‌گوید: «ما معنای چهارم، یعنی معنایی که دکارت و پیروانش به آن قائل‌اند و حسیون منکراند، ما هم منکریم ... ما با اینکه تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر (فطری به معنای اول) را قبول داریم، ولی تصورات ذاتی عقل به معنای چهارم فطری را منکریم». (مطهری ۱۳۷۱: ۲۶۳)

اکنون پرسش‌های زیر به ذهن خطور می‌کند:

۱. ادراکات فطری، آن طور که در فلسفه جدید و از دکارت به بعد پیش آمده است، چه

ویژگی‌هایی دارد؟

۲. آیا می‌توان مقولات یا مفاهیم پیشین را به وجهی به ادراک فطری منسوب کرد و کانت را هم فیلسوفی به فطری‌گرا دانست؟
۳. چرا استاد مطهری، به نمایندگی از سنت فلسفه اسلامی، با معنای مورد نظر دکارت از ادراکات فطری مخالف هستند؟
۴. آیا می‌توان حکمای اسلامی، و یا هر حکیم دیگر را که به معانی دیگری از فطریات قائل است، فطری‌گرا نامید؟

## ایده‌های فطری

به عنوان مقدمه به تاریخچه مختصری از واژه «ایده» می‌پردازیم:

«واژه یونانی *eidos* یا *idea* ایده<sup>۱</sup> پیش از ورود به قلمرو فلسفه هم دارای معنای مشخصی بود. از آنجایی که این واژه با خانواده کلمات برگرفته از ریشه *vid* (وید) پیوندی دارد، در وهله نخست به معنای شکل ظاهری مرئی یک شخص، یا یک شیء است» (یوآخیم ۱۳۸۶: ۲۴۹)

واژه ایده با دیدن (*idein*) مطابقت دارد. این واژه در اندیشه افلاطون به حقایق اشیاء یا وجه مشهود برای عقل اطلاق شد. ایده یا مثال نزد افلاطون به معنایی بدیع بکار رفت: صورت مشهودی که به رؤیت عقل می‌رسد. افلاطون حقایق موجودات را از آن حیث که برای بینایی و فکر بشر مشهود می‌شود، مثال یا ایده نامید؛ یعنی امری که از آن دیدن (*idein*) و اندیشیدن (*noein*) است.

این واژه در قرون وسطی دچار تحول شد؛ به طوری که در فرهنگ مسیحی ایده افلاطونی به «کلمه» تأویل شد؛ تا آن جا که انجیل یوحنا با آن آغاز می‌شود. بدین ترتیب ایده‌ها به ساحت عقل الهی - که جهان مطابق آن خلق شده است - منتقل شد. دکارت در معنای قرون وسطایی آن تصرف کرد و معنای تازه‌ای از آن اعتبار کرد که «تا آن روزگار در سنت فلسفی سابقه نداشت» (یوآخیم ۱۳۸۶: ۲۵۰) و نزد حکمای سلف، در یونان، قرون وسطی و نیز حکمای اسلامی، به این معنا به کار نرفته بود.

دکارت در آثار مهم فلسفی خود ایده را بارها به معنای فکر (*Cogitation*) یا تصور، در عام‌ترین برداشت آن، به کار می‌برد. وی در پاسخ به اعتراضاتی که هابز مطرح کرد، آن را این طور تعریف می‌کند: «فکر واژه‌ای است که هر چیزی را که در ذهن ما وجود دارد و بی‌واسطه از آن آگاهیم، شامل می‌شود.» (Descartes, 1984: 113)

در میان ایده‌ها به معنای عام کلمه، ایده‌های فطری (*ideae innatae*)، در برابر ایده‌های

اکتسابی و ایده‌های جعلی، کانون اصلی اندیشه دکارت را در «فلسفه اولی» تشکیل می‌دهد. دکارت گمان دارد که ایده‌های فطری محتوای معقولی دارد که وی آن را «واقعیت ذهنی» (Realitas Obiectiva) می‌نامد. و چون این محتوا وضوح و تمایز دارد، از امکان «واقعیت صوری» (Realitas Formale)، یعنی وجود بالفعلی بیرون از ذهن حکایت می‌کند. دکارت جوهر نفس را این گونه تعریف می‌کند: «آن جوهری که فکر بی‌واسطه در آن قرار دارد را نفس می‌نامم». (Descartes, 1984: 114) می‌دانیم که دکارت فلسفه را با «می‌اندیشم» (Cogito) آغاز می‌کند، و در عین حال ایده‌های فطری را به عنوان واقعیت ذهنی یا ماهیات اشیاء توصیف می‌کند؛ اما چه ارتباطی میان این دو رکن شناخت وجود دارد؟ پاره‌ای کلمات دکارت و پیروان او یا عقلی‌مذهبان تا حدودی این ارتباط را آشکار می‌کند:

۱. دکارت نفس را جوهر مجردی تعریف می‌کند که حقیقت یا ما به‌الوجود آن فکر کردن است: «من از آن چه متعلق به ماهیتم باشد چیزی نمی‌دانم، مگر همین که چیزی است که می‌اندیشد یا در خود قوه‌اندیشیدن دارد. البته من از این پس نشان خواهم داد که چگونه از همین که من از هیچ چیز دیگری که متعلق به ماهیتم باشد آگاه نیستم، لازم می‌آید که در واقع هم هیچ چیز دیگری که متعلق به آن باشد، وجود نداشته باشد»؛ (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۲۴)

۲. «همه ادراکات واضح ما حقیقی است. این امر از ناشی از این است که نور فطرت و قوه‌شناختی که خداوند به ما ارزانی داشته است، چنانچه مبتنی بر وضوح و تمایز باشد، هرگز چیزی را که حقیقی نباشد بر ما مکشوف نمی‌کند»؛ (Descartes (1984), volume1, part1, p203-30)

۳. «ادراکات واضح و متمایز چیست؟ من چیزی را واضح می‌نامم که بر یک ذهن دقیق حاضر و واضح باشد، درست به گونه‌ای که چون اشیاء در برابر دیدگان ما قرار می‌گیرند و با قوت بر آنها تأثیر می‌نهند. اما متمایز چیزی است که چنان دقیق و از اشیاء دیگر متفاوت است که فقط بیانگر همان چیزی است که آشکارا بر بیننده دقیق ظاهر شود»؛ (ibid,45, p207)

۴. «می‌توانیم ایده واضح و متمایزی از فکر یا جوهر متفکر داشته باشیم»؛ (ibid,54,p211)

۵. «لازم است بدانیم که تمام آن چه ما با وضوح و تمایز تصور می‌کنیم، به همان گونه که آنها را تصور می‌کنیم، حقیقت دارد...»، «پس آن چه با وضوح و تمایز به عنوان جوهر متفاوت تصور می‌کنم، مانند ایده‌ای که از نفس و بدن داریم، در حقیقت جوهری است که واقعاً از یکدیگر متمایزند»؛ (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۳۰)

عبارات فوق و نیز بیان دکارت در آثار مختلف فلسفی‌اش نشان می‌دهد که مراد او از «می‌اندیشم، هستم» (Cogito Sum) این است که من ایده واضح و متمایزی از فکر دارم که به نحو بی‌واسطه آن را تصور می‌کنم و بر همه آنچه تصور می‌کنم، مقدم است؛ و از آنجا که هر ادراک واضح و متمایزی حقیقی است، پس من به منزله ایده واضح و متمایز فکر، موجودم. فکر به نحو واضح و متمایز ماهیت جوهر اندیشنده را منعکس می‌کند. فکر از ایده واضح و متمایزی که از خودش دارد، بی‌واسطه به خودش آگاه است و به درستی خود را در ایده خود رؤیت می‌کند، «درست به گونه‌ای که چون اشیاء در برابر دیدگان قرار می‌گیرند و با قوت بر آنها تأثیر می‌نهند.»

بدین ترتیب وجه مرئی در اصل واژه «ایده» اکنون در اندیشه دکارت به توانایی فکر در شهود بی‌واسطه اشیاء در آینه ایده‌ها مبدل می‌شود و نشان می‌دهد که ایده‌ها ماهیاتی هستند که ذهن آنها را شهود عقلانی می‌کند و موجودات واقعی در پرتو آنها برای ذهن مشهود و مرئی می‌شوند. پیروان مذهب دکارتی نیز به شیوه خود در تبیین و تثبیت ایده‌های فطری سخن گفته و نظر دکارت را در برابر انتقادات گوناگون تکمیل کرده‌اند. به عنوان نمونه اسپینوزا می‌گوید: «آشکار است که یقین چیزی جز ماهیت ذهنی نیست؛ یعنی حالتی که در آن ما ماهیت عینی را ادراک می‌کنیم، همان یقین است. همچنین آشکار است که برای یقین داشتن به حقیقت نیازی به هیچ نشانه دیگری جز داشتن ایده حقیقی نیست.» (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۳۱ - ۳۰) همچنین لایب‌نیتس مقصود خود از ایده و جایگاه آن را در شناخت این گونه توضیح می‌دهد: «ایده چیست و چگونه باید آن را تصور کرد؟ باید از دام یک اشتراک لفظ برحذر باشیم. برخی می‌پندارند ایده صورت و یا فصل اندیشه‌های ما است، و از این رو ما هنگامی در ذهن خود ایده داریم، که به آن می‌اندیشیم و وقتی دوباره به آن می‌اندیشیم، ایده‌های دیگری از همان شیء داریم؛ اگر چه به ایده‌های پیشین شباهت دارد؛ اما ظاهراً دیگران ایده را متعلق بی‌واسطه فکر و یا صورتی پایدار می‌دانند که حتی وقتی ما درباره آن نیز فکر نمی‌کنیم، باقی است. و به درستی، نفس ما همیشه واجد کیفیت متمثل کردن هر گونه طبیعت یا صورتی برای خویش است، چنان چه در موقع (Occasion) اندیشیدن آن طبیعت یا صورت واقع شود. و من بر این باورم که این کیفیت نفس ما، از آن حیث که طبیعت، صورت یا ماهیتی را متجلی می‌کند، دقیقاً ایده شیئی است که در ما است و همیشه در ما است، چه به آن فکر کنیم یا نکنیم؛ زیرا نفس ما خدا و جهان و همه ماهیات و همه موجودات را متجلی می‌کند. این معنا با اصول من سازگار است، زیرا هیچ چیز به حسب

طبیعت از خارج به ذهن ما وارد نمی‌شود؛ ما بدعادت شده‌ایم در این فکر که نفس ما گویی انواع را به منزله پیام از بیرون دریافت می‌کند و گویی نفس ما در و پنجره دارد؛ در حالی که همه این صور در ذهن ما است ... هیچ چیزی قابل تعلیم به ما نیست که ایده آن از پیش در ذهن ما نباشد؛ یعنی ایده‌ای که مانند ماده‌ای است که فکر، صورت آن است. ... وقتی ذهن من همه مؤلفه‌های ذاتی مفهومی را یکجا و متمایز بفهمد، شناخت شهودی از آن مفهوم دارم». (Leibniz, 1995, 57-58)

اینک می‌توانیم مبانی قول به ایده‌های فطری را در فلسفه جدید و در آراء عقلی‌مذهبان این گونه خلاصه کنیم:

۱. نفس جوهری است که ماهیت آن فکر کردن است؛
۲. ایده‌های فطری مفاهیم معقولی هستند که در جوهر نفس سرشته شده‌اند و نفس از طریق آنها می‌اندیشد؛
۳. ایده‌های فطری به تعبیر لایب‌نیتس «حقایق ازلی هستند که همه ایده‌ها از آنها به وجود آمده است» (Leibniz, 1969, p 134)؛ یعنی ذهن ایده‌های فطری را از نزد خود ایجاد نمی‌کند، آنها با خمیره جوهر نفس یا جوهر اندیشنده آمیخته شده‌اند؛
۴. ایده‌های فطری اولاً برای عقل به نحو شهودی معلوم‌اند، و ثانیاً مبنای شهود عقلانی حقایق عالم‌اند. «قوة شهود بدین گونه توصیف می‌شود که: این قوه اطمینان‌بخش متغیر حواس و یا حکم فریبنده‌ای که از تألیف تحکمی قوه تحلیل ناشی می‌شود، نیست، بلکه ادراکی است که چنان آسان و مشخص در ذهن شفاف و زلال و موشکاف پدید می‌آید که ما کلاً از هرگونه شکی درباره متعلق فاهمه خویش فارغ می‌شویم؛ یا به عبارت دیگر، شهود، ادراک فارغ از شک ذهن صاف و موشکافی است که از نور عقل محض منبث می‌شود». (Descartes, 1984, Volume 1, p 368)

بنابراین شهود عقلانی نوعی رؤیت از درون است که به وجه مشهود حقایق در ایده‌های فطری معطوف است و چنان واضح و متمایز است که مجالی برای شک باقی نمی‌گذارد؛

۱. ایده‌های فطری پیشینی‌اند؛ بدین معنا که نسبت به تجربه یا شناخت یقینی اشیاء هم تقدم رتبی دارند و هم تقدم زمانی. ایده‌های فطری که خاستگاه معرفت‌اند، پیش از هر تجربه‌ای و فقط در ژرفای ذهن به صورت بالقوه نهفته‌اند، اما تجربه زمینه مناسبی است تا این صور فطری از حالت قوه و استعداد به فعلیت درآید و به وضوح و تمایز برسد. ایده‌های فطری بذریع واقعیت عالم را به شکل «واقعیت ذهنی» یا ماهیات عقلی قبل از تجربه

در ذهن پاشیده است و تجربه آنها را شکوفا می‌کند. بنا به بیان لایب‌نیتس پاسخ به این پرسش که «آیا معرفت ما، صرف‌نظر از درجات یقین آن، کاشف واقعیت است؟ این است که حقایق واقعی عبارت است از روابط بین پدیدارها؛ این روابط برای اینکه از رؤیاهای خیالات متمایز باشند، باید متکی بر ادله مناسب خود باشند و این ادله عبارت‌اند از حقایق عقلی. در هر حال، اگر حقایق واقعی، مبتنی بر روابطی با پشتوانه حقایق عقلی باشند، می‌توان پذیرفت که غیر از خواب و خیال‌اند ... اما اگر حقایق واقعی متکی بر حقایق عقلی باشند، لزومی ندارد آنها را خیالات فرض کنیم.» (Leibniz, 1996: 417-422)

همچنین ماهیات عقلی به لحاظ زمانی نیز بر تجربه تقدم دارد، و در ضمن ارتباط حسی با عالم خارج، در ذهن بیدار می‌شود و به وضوح و تمایز می‌رسد؛ «بنابراین نه فقط چنان که دکارت می‌گفت بعضی از ایده‌ها، بلکه تمام آنها، متعلق به ذات سوژه و ناشی از قوه درونی آن، و بنابراین فطری هستند؛ اما به نظر لایب‌نیتس، برخلاف تصور دکارت، هیچ یک از ایده‌های ذهن از آغاز صریح و متمایز نیست و در جریان تدریجی و سیال و متحول تجربه از ابهام و اغتشاش، به صراحت و تمایز می‌رسد.» (ibid, 125-8) «مفاهیم فطری به موازات مواجهه ذهن با امور خارجی به صراحت می‌رسند؛ پس در واقع وضوح آنها در گرو مواجهه با عوامل خارجی و حسی است.» (Russel, 1992: 161-163)

به نظر می‌رسد با نظریه ایده‌های فطری، علم‌النفس فلسفی تازه‌ای پایه‌گذاری شده است، اما ایده‌های فطری چه نقشی در فلسفه جدید به عهده دارد و فلسفه جدید برای تبیین کدام پرسش به طرح آن نیازمند شده است؟ فلسفه جدید در جستجوی «یقین» است؛ یقینی که روی برتافته و جای آن را شکی بی‌حد و مرز گرفته است. فلسفه جدید عهده‌دار آن شده است که «یقین» را به ساحت شناخت بازگرداند، و برای مقصدی که پیش رو دارد، بیش از هر چیز به روشی متقن و بی‌چون و چرا محتاج است. جوهر اندیشنده باید مجهز به روشی باشد که اندیشیدن را از بیراهه فروغلطیدن در خطا و توهم بازدارد.

اسپینوزا در پاسخ به نامه بومیستر می‌نویسد: «من به سؤال تو باز می‌گردم؛ یعنی این سؤال که آیا روشی هست، یا می‌توان یافت که به یاری آن بتوان، بی‌لغزش و بی‌خستگی، در شناخت عالی‌ترین چیزها پیش رفت؟ یا روح نیز مانند جسممان در معرض فتور است و بر اندیشه‌هایمان بیشتر اتفاق حاکم است تا صنعت؟ گمان می‌کنم بتوانم نشان بدهم. باید ضرورتاً روشی باشد که ادراکات روشن و متمایز خود را با آن بتوانیم هدایت کنیم و به هم ربط دهیم.» (Spinoza, 1868, j.bouwmeester, 127) جستجوی روشی مطمئن برای



شناخت یقینی، فلسفه جدید را به جانب تأسیس علم‌النفس هدایت کرد. «من اندیشنده» شالوده استواری برای علم‌النفس فراهم کرد. ایده‌های فطری ابزارهایی است سرشته در من اندیشنده که آن را برای ساختن ابزارهای لازم دیگر برای پیشبرد شناخت یاری می‌کند.

ایده‌های فطری پایگاهی معرفت‌شناختی - روان‌شناختی است که علم‌النفس جدید شناخت حقایق اشیاء را بر آن استوار کرده است. جوهر نفس ماهیتی جز معرفت ندارد؛ هر آن چه در نفس حاضر است، ذاتاً از جنس فکر است. اما ایده‌های فطری، ذاتاً یقینی و مبنایی برای معرفت‌های یقینی دیگر هستند. فلسفه جدید شناخت اوصاف موجود را از آن جهت که به وصف یقین شناخته می‌شوند، دنبال می‌کند و این روش مقتضی علم‌النفسی است که از نقطه عزیمتی معرفت‌شناختی به حقایق اشیاء روی کند. از اینجا نتیجه می‌گیریم:

الف) نظریه فطرت و ایده‌های فطری ماهیتی معرفت‌شناختی - روان‌شناختی دارد.

ب) این نظریه با فروکاستن حقیقت به شناخت یقینی، علم‌النفس یا معرفت‌شناسی را بنیاد مابعدالطبیعه قرار می‌دهد. علم‌النفس در فلسفه حکمای سلف از شاخه‌های فلسفه بود و در طبیعیات از آن بحث می‌شد؛ به طوری که جوهر نفس، به منزله یکی از اقسام جوهر - جوهر غیرمفارق که متحد با بدن است - بخش خاصی را در طبیعیات تشکیل می‌داد، اما در فلسفه جدید نقطه عزیمت روش فلسفی است؛ بنابراین می‌توان گفت:

ج) اگر بخواهیم فیلسوف یا فلسفه‌ای را به فطرت‌گرایی منسوب کنیم، نخست باید واریسی کنیم که آیا ضوابط و حدود نظریه فطرت با مبانی آن فیلسوف یا فلسفه سازگاری دارد، یا بعضی شباهت‌های ظاهری ما را بر آن داشته است که چنین قضاوتی کنیم، و اگر نیک بنگریم، جز با خروج از حدود و ضوابط، و توسعه مفهوم نظریه فطرت، نمی‌توان آن را به فلسفه‌های دیگر تسری داد؟ در این صورت اشتراک لفظ چیزی غیر از سوء تفاهم نصیب ما نخواهد کرد. نگاهی به مبانی تفکر کانت نشان خواهد داد که او در حلقه فطری‌گرایان جای می‌گیرد، و یا به عکس، اندیشه او تحمل این عنوان را ندارد:

۱. کانت به حسب استدلال، مجالی برای اثبات علم‌النفس باقی نمی‌گذارد: «در بخش تحلیلی منطق استعلایی نشان داده ایم که مقولات محض، و در میان آن‌ها مقوله جوهر، فی‌نفسه هیچ معنای عینی ندارند ... من در مورد هر شیء به طور عام می‌توانم بگویم که جوهر است، ولی این در صورتی است که آن شیء را از محمول‌های صرف و تعیین‌های صرف اشیاء متمایز کنم. اکنون در کل اندیشه ما، «من» موضوعی است که اندیشه‌ها فقط به منزله تعیین‌ها به آن نسبت داده می‌شوند، در حالی که «من» نمی‌تواند به عنوان تعیینی برای

یک شیء دیگر به کار رود؛ بنابراین، هر کس باید خود را ضرورتاً به مثابه جوهر، ولی اندیشیدن را فقط به مثابه عرض‌های وجود خود و تعینات حالت خود در نظر آورد.

«اما من این مفهوم جوهر را چگونه باید به کار برم؟ من هرگز نمی‌توانم از آن نتیجه بگیرم که: «من»، به منزله یک موجود اندیشنده، برای خود دوام دارد و طبعاً مشمول کون و فساد نمی‌شود ... . «از این جا نتیجه می‌شود که: نخستین قیاس علم‌النفس استعلایی فقط یک بینش جدید ادعایی را بر ما تحمیل می‌کند؛ به طوری که موضوع منطقی پایدار اندیشیدن را به منزله شناخت سوژه‌ای واقعی مطرح می‌کند، که شناخت به آن ملحق می‌شود، ولی ما از چنین سوژه‌ای کوچک‌ترین شناختی نداریم و نمی‌توانیم هم داشته باشیم.» (Kant, 1984, A349, A 350)

کانت در ادامه بحث آشکارا بیان می‌کند که:

«بنابراین، علم‌النفس عقلی هرگز به منزله آموزه وجود ندارد تا مایه فزونی ما در شناخت‌مان از خود باشد ... خاستگاه علم‌النفس عقلی سوء تفاهم محض است. وحدت آگاهی که بنیاد مقوله‌ها را تشکیل می‌دهد، در این جا به منزله شهود سوژه همچون ابژه در نظر گرفته می‌شود و مقوله جوهر بر آن اطلاق می‌گردد.» (ibid, B421)

۲. کانت شهود عقلانی «من» را در ضمن «من می‌اندیشم» انکار می‌کند: «من در وحدت اصلی تألیفی و قوف نفسانی‌ام به خویشتن خود آگاهم؛ نه در چگونه پدیدار شدنم به خود و اینکه فی‌نفسه چگونه هستم، بلکه فقط آگاهم بر اینکه هستم ... من هیچ شناختی از خود، چنانکه هستم، ندارم، بلکه شناختم تنها از این است که چگونه بر خود پدیدار می‌شوم ... پس آگاهی به خود، با شناخت خویشتن خود فاصله بسیار دارد.» (ibid, B167)

۳. کانت ایده‌های فطری یا مفاهیم معقولی را که در جوهر نفس سرشته شده و خاستگاه معرفت‌شناختی نفس باشند، انکار می‌کند: «ممکن است کسی بگوید، مقولات نه اصول خوداندیشیده نخستین پیشینی شناخت ما هستند، و نه از تجربه ناشی شده‌اند، بلکه استعداد‌های ذهنی فکرنده که از اولین لحظه وجود در ما کاشته شده‌اند و خالق ما آنها را چنان تنظیم کرده است که کاربرد آنها با قانون‌های طبیعت، که تجربه بر آن پایه پیش می‌رود، دقیقاً مطابقت می‌کند ... علیه این راه میانه دلیل قاطع این است که در این صورت مقولات فاقد ضرورتی هستند که بخواهد به مفهوم آنها تعلق گیرد ... مثلاً اگر مفهوم علت بر پایه گونه‌ای ضرورت دلخواهی ذهنی استوار باشد که با ما پیوند خورده و روئیده است، و تمثالات تجربی معینی را مطابق با چنین قاعده‌ای از نسبت‌ها پیوند دهد، به مفهومی دروغین تبدیل خواهد شد.» (ibid, B168)

ملاحظه می‌شود که کانت با این مطلب که برای شناخت عینی اشیاء باید خاستگاهی معرفت‌شناختی بنا کرد، مخالف است. به نظر او این گونه معرفت‌شناسی به جهت ماهیت روان‌شناختی‌اش نمی‌تواند ضرورتی را که از شناخت عینی ناگسستنی است، تأمین کند و مانند هر امر روان‌شناختی دیگری شخصی و ناپایدار است؛

۴. کانت نه تنها شهود عقلانی «من» از خودم را نمی‌پذیرد، بلکه شهود عقلانی را، به معنای فهم بی‌واسطه حقایق اشیاء از طریق ایده‌های عقلی، نیز نمی‌پذیرد و شهود را صرفاً در ظرف حس معتبر می‌داند. از این روی، ایده‌های فطری به طور کلی نزد کانت ناموجه و ناممکن است. «اگر مقصود ما ذات معقول، چیزی است که متعلق شهود حسی ما نباشد و از این رو در قبال آن حالت شهودکردن خود را لحاظ نکنیم، در این صورت ذات معقول مفهومی منفی است؛ ولی اگر فهم ما از ذات معقول متعلق شهود غیرحسی باشد، در این صورت باید حالت خاصی از شهود را در قبال آن در نظر بگیریم که همان شهود عقلی است؛ شهودی که البته واجد آن نیستیم و حتی امکان فهم آن را نیز نداریم ... و چنین شهود مطلقاً بیرون از قوه شناخت ما قرار دارد» (ibid, B307- B308)

از آن جا که کانت خاستگاه معرفت‌شناختی را برای شناخت عینی ویران می‌کند، یعنی شهود عقلانی به «من اندیشنده» و شهود عقلانی به «هر واقعیت فی‌نفسه» را از بن برمی‌کند، طبعاً ایده‌های فطری و تقدم رتبی و زمانی آنها بر هر شناخت یقینی نیز نفی می‌شود و باید بگوییم: کانت اساساً نقطه عزیمت معرفت‌شناختی را در فلسفه ترک می‌کند.

از آن چه گذشت چنین برمی‌آید که کانت با حدود و ضوابطی که برشمردیم، در حلقه فطری گرایان جای نمی‌گیرد و اساساً با خاستگاه معرفت‌شناختی تجربه مخالفت دارد و ایده‌های فطری را که با ابتناء بر علم‌النفس جدید اثبات می‌شوند، به هیچ روی موجه نمی‌داند. کانت دریافته بود که اگر برای تبیین شناخت عینی به روش معرفت‌شناختی تکیه شود، نهایتی جز بن‌بست پیش روی فلسفه نمی‌ماند. روش معرفت‌شناختی از مفاهیم فطری و یا نظریه فطرت سردر می‌آورد و پایگاهی نفسانی برای معرفت دست و پا می‌کند، ولی این پایگاه چندان استحکام ندارد تا در برابر نقد تجربی مذهب‌ان از شناخت تاب بیاورد و به زودی منهدم می‌شود. پایگاه روان‌شناختی - معرفت‌شناختی، هر چه باشد، خواه شهود عقلانی راسیونالیسم و یا انطباعات حسی آمپریسم، می‌کوشد تا شناخت را بر اساس شناخت موجه کند و یا شناختی را بر شناخت دیگری استوار کند، و سرنوشت محتوم این مسیر جز شکاکیت نیست. عقلی‌مذهب‌ان برای نجات از شک، که ماهیتی فکری داشت، نقطه‌ای ارشمیدسی برای فکر

یافتند تا یقین از دست‌رفته بازگردد، ولی از این نکته غافل ماندند که اگر شک از جنس فکر است، و یا فکر کردن با شک توأم است، نمی‌توان برای رهایی از شک بر فکر اتکا کرد. شک در هر نقطه ثابتی از فکر نفوذ می‌کند و طبعاً با نقد تند تجربی مذهب، و به ویژه هیوم، این کاستی آشکار شد و یقین به دست آمده دوباره به ورطه شک سقوط کرد.

کانت کوشید تا افق تازه‌ای بگشاید و به جای این که پرسش فلسفی را از روش به دست آوردن یقین یا معرفت یقینی آغاز کند، از امکان معرفت یقینی آغاز کرد و فلسفه را به رسیدگی به این پرسش ملزم کرد که: «قضایای تألیفی پیشینی چگونه ممکن است؟» او از تحقیق در روش شناخت یقینی، که وجه همت فطری گرایان بود و طبعاً به منشأ بی‌واسطه معرفت رجوع می‌کرد، انصراف داد و از نحوه امکان شناخت یقینی سؤال کرد؛ بدین ترتیب مسیر تحقیق او از حدود معرفت‌شناختی فراتر رفت و سرآغاز معرفت‌شناختی را برای فلسفه ویران کرد، و به جای آن به جستجو برای تأسیس بنیادی برای معرفت‌شناختی پرداخت که آن را منطق استعلایی نامید. در منطق استعلایی معرفت عینی بر اساس مفاهیم محض فاهمه یا مقولات تبیین می‌شود، ولی مقولات با ایده‌های فطری تفاوت‌هایی اساسی دارند. وجه اثباتی اندیشه کانت یا وجه استعلایی مقولات به منزله شرایط استعلایی امکان تجربه، که آن را از معرفت‌شناسی عقلی مذهب و تجربی مذهب جدا می‌کند، به اختصار عبارت است از:

۱. «من می‌اندیشم» دکارت در فلسفه کانت به وحدت استعلایی و قوف نفسانی تبدیل می‌شود: «اصل اعلای امکان هر گونه شهود در ارتباط با حساسیت، بر طبق حسیات استعلایی، این بود که: همه کثرات شهود باید تابع شرط‌های صوری مکان و زمان باشد؛ اصل اعلای همین امکان در رابطه با فاهمه عبارت است از این که هر گونه کثرات شهود حسی باید تحت شروط وحدت تألیفی اصلی و قوف نفسانی قرار گیرد ...» (B 137 - ibid)
۲. مقولات حقایقی ازلی و سرشته در خمیره «من اندیشنده» نیستند، بلکه مفاهیمی هستند که از فعل خودانگیختگی فاعل شناخت (سوژه) ناشی می‌شوند. مقوله به فاعل شناخت اعطا نشده است، بلکه فعالیت استعلایی، و نه روان‌شناختی، فاعل شناخت (سوژه) آن را ایجاد می‌کند. «اما اگر کثرات باید به شناخت درآیند، لازم است که ابتدا خودانگیختگی فکر در کثرات سیر کند، آنها را بگیرد و به هم متصل کند. من این فعل را «تألیف» می‌نامم. مقصود من از تألیف، در عام‌ترین معنای آن، فعل کنار هم نهادن تمثالات گوناگون و اخذ کثرات آنها در فعل واحد شناخت است ... پس اگر بخواهیم نخستین منشاء

شناخت را معنی کنیم، باید در وهله نخست توجه خود را به تألیف معطوف کنیم ... تألیف محض، در عام‌ترین جنبه آن، مفهوم محض فاهمه را به ما می‌دهد.» (ibid, B103)

پس مقولات یا مفاهیم محض همه از قبل به دستگاه شناخت داده نشده‌اند، بلکه به تعبیر کانت زادگاه آنها فاهمه است و با فعل تألیف، که فعل وحدت بخشی به کثرات است، به شکل پیشینی و مقدم بر تجربه برای آگاهی حاصل می‌شود؛

۳. از نظر کانت مقولات نسبت به تجربه نه تقدم رتبی دارند و نه تقدم زمانی؛ مقولات با تجربه معیت دارند، ولی تقدم آنها بر تجربه از حیث استعلایی است و نه رتبی یا زمانی. «مفاهیم محض فاهمه از راه فاهمه محض به متعلقات شهود به طور کلی مربوط می‌شوند... تألیف یا ترکیب کثرات با آنها [مفاهیم محض]، چنانکه گفته‌ایم، صرفاً به وحدت وقوف نفسانی مربوط می‌شود و از این جهت بنیاد امکان شناخت، پیشینی است؛ مادام که تألیف بر فاهمه استوار باشد و در نتیجه نه فقط استعلایی، بلکه همچنین صرفاً محض و فکری باشد. ولی از آنجا که در ما یک صورت معین شهود حسی پیشینی هست، که بر پایه قوه قابلیت قوه تمثیل استوار است، پس فاهمه، به منزله خودانگیختگی، می‌تواند حس درونی را از طریق کثرات تمثالات داده شده، مطابق با وحدت تألیفی وقوف نفسانی، تعیین کند و بدین سان تألیف وقوف نفسانی کثرات شهود حسی را به نحو پیشینی بیندیشد ... این تألیف کثرات شهود حسی که به نحو پیشینی ممکن و ضروری است، می‌تواند «تألیف مجازی» (Synthesis Speciosa) نامیده شود تا از هرگونه تألیفی متمایز شود که در رابطه با کثرات شهود، به طور عام، در مقوله صرف اندیشیده می‌شود و تألیف فکری (Synthesis Intellectualis) نام می‌گیرد. هر دو گونه تألیف استعلایی‌اند؛ نه تنها بدین دلیل که به نحو پیشینی واقع می‌شوند، بلکه همچنین بدین دلیل که امکان شناخت‌های ماتقدم دیگر را بنیان می‌نهند.» (Kant 1964, B150-B151)

کانت متذکر می‌شود که قوه خودانگیختگی فاهمه در ضمن دریافت تمثالات اشیاء از طریق شهود حسی، خود زمان را، به منزله حس درونی که در عین حال تمثالات شهود حسی را در نسبت‌های زمانی گوناگون هم به فاهمه عرضه می‌کند، به نحو جداگانه و به صورت مقولات یا مفاهیم محض متعین می‌کند؛ یعنی خودانگیختگی فاهمه هم‌هنگام که کثرات تمثالات شهود را به نحو پیشینی تألیف می‌کند، کثرات حس درونی، یعنی زمان، را نیز به صورت مقوله متعین می‌کند، و از این رو دو تألیف در معیت هم رخ می‌دهند؛ یکی تألیف مجازی که تألیف تعین مقولات است، و دیگری تألیف فکری که تألیف تمثالات

شهود حسی است. در ضمن، مقولات و این دو تألیف که با هم رخ می‌دهند، منجر به قضایای تألیفی پیشینی می‌شوند. بنابراین، پیشینی نزد کانت با صفت پیشینی بودن ایده‌های فطری متفاوت است، و مقصود از آن چیزی شبیه به تقدم صورت بر ماده است؛ زیرا اگر چه ماده و صورت از هم جدایی ناپذیرند، ولی شیئیت شیء به صورت آن است، و نه ماده آن. نزد حکمای پیشین صورت به لحاظ وجودی بر شیء مرکب خارجی تقدم وجودی دارد و مقوم آن است. تقدم مقولات یا شرایط استعلایی بر شناخت نیز، تقدم صورت آگاهی بر متعلق آن است؛ به این معنا که صورت آگاهی، که مفاهیم محض فاهمه است، مقوم مفاد آگاهی یا تجربه می‌باشد. از این رو مقولات، مفاهیم از قبل موجودی نیستند که مانند ایده‌های فطری از حقایق اشیاء حکایت کنند و آن را در خود بگنجانند، بلکه صرفاً شرایط استعلایی امکان شناخت‌اند. شرایط استعلایی بنیاد فراشناختی امکان شناخت، ضروری و کلی است، یعنی شرایطی که اگر چه در متن تجربه نیست، ولی مقوم آن است. سوژه استعلایی مورد نظر کانت مقام وحدت جمعی شرایط استعلایی است که امکان شناخت عینی را فراهم می‌کند. کانت بستگی شناخت را به این شرایط، به نحوه وجود محدود و متناهی انسان مربوط می‌کند. انسان موجودی است که فقط تحت شرایط فراتجربی می‌تواند شناختی تجربی پیدا کند و این شرایط از نحوه وجود او حکایت می‌کند. «این نحوه شهود کردن اشیاء در زمان و مکان لازم نیست فقط به حساسیت انسان محدود شود، بلکه باید گفت هر موجود اندیشنده متناهی در این جهت با انسان همخوانی دارد. با این همه، این نحوه شهود، به رغم اعتبار کلی‌اش، موجب نمی‌شود که شهود حساسیت نباشد، زیرا که این شهود، شهودی تبعی است (Intuitus Derivativus)، و نه شهودی اصیل (Intuitus Originarius)، و در نتیجه شهودی فکری نیست. بر اساس دلیل فوق، این شهود فکری به نظر می‌رسد فقط به موجود اول متعلق باشد، و هرگز به موجودی که هم به لحاظ وجودش وابسته است و هم به لحاظ شهودش - یعنی شهودی که وجود آن موجود را در ارتباط با اشیاء داده شده تعیین می‌بخشد.» (ibid, B 72)

امکان شناخت ضروری و کلی، یا قضایای تألیفی پیشینی، سراسر وابسته به نحوه وجود سوژه به مثابه موجود متناهی است که در وجود و آگاهی قیام به غیر دارد، به طوری که امکان شهود حسی اشیاء به واسطه ارتسامات حسی، فقط به شهود محض زمان و مکان بستگی دارد، که نحوه دریافت حسی سوژه و شناخت روابط ضروری اعیان قائم به مفاهیم محض فاهمه است. کانت نحوه وجود متناهی سوژه شناخت را با نحوه شناخت

او نسبت به اشیاء، یا نحوه اندیشیدن او یکسان پنداشته است و میان آنها وحدت تام برقرار می‌کند: «منظور ما این است که بگوییم، شهود ما سراسر چیزی جز تمثیل ظهور نیست؛ یعنی اشیائی که ما شهود می‌کنیم، فی نفسه چنان نیستند که ما شهود می‌کنیم و نسبت‌های آنها فی نفسه، چنان سرشته نشده‌اند که بر ما ظهور می‌کنند، و این که اگر ما سوژه خود، یا همچنین قوام سوژکتیو حواس به طور کلی را الغا کنیم، کل قوام و کل روابط اشیاء در زمان و مکان، و حتی خود زمان و مکان، ناپدید می‌شود. آنها، به منزله پدیدار، نمی‌توانند فی نفسه موجود باشند، بلکه فقط در ما وجود دارند. این که ماهیت اشیاء فی نفسه و جدا از هر گونه قابلیت حساسیت ما چیست، سراسر بر ما ناشناخته می‌ماند. ما هیچ چیز را نمی‌شناسیم، مگر نحوه دریافت حسی خودمان را از آنها؛ نحوه ای که به ما اختصاص دارد و نه این که هر موجودی ضرورتاً واجد آن باشد، هر چند که همه انسان‌ها واجد این نحوه هستند.» (A 42 - ibid)

کانت نحوه وجود سوژه شناخت را که همان نحوه آگاهی اوست، به شرایط استعلایی تعبیر می‌کند و آن را بدین صورت تعریف می‌کند: «من همه شناخت‌هایی را که نه به اشیاء، بلکه به نحوه شناخت ما از اشیاء، تا آن جا که به امکان این نحوه شناخت به شکل پیشینی مربوط می‌شود، شناخت استعلایی می‌نامم.» (ibid, A 12)

بنابراین در فلسفه کانت شهودهای محض حساسیت و مفاهیم محض فاهمه صرفاً بر امکان وقوعی شناخت ضروری و کلی دلالت دارند؛ امکان وقوعی که به نحوه وجود متناهی سوژه مربوط می‌شود، که همان نحوه اندیشیدن آن است و بر وقوع شناخت عینی تقدم دارد، و به همین جهت پیشینی خوانده می‌شود. این امکان صرفاً مرزهای توانایی سوژه را در شناخت جهان آشکار می‌کند و این معنا از پیشینی با تقدم رتبی و زمانی ایده‌های فطری تفاوت اساسی دارد؛ اولی احوال وجودی سوژه را، از آن جهت که سوژه اندیشنده است، معین می‌کند و دومی احوال نفسانی جوهر اندیشنده را که از ماهیات اشیاء حکایت می‌کند.

بر پایه آن چه گفته شد، کانت هیچکدام از حدود و ضوابط نظریه فطرت را نمی‌پذیرد و رویکردی کاملاً مباین با ایده‌های فطری دارد؛ از این رو انتساب فطری‌گرایی به کانت با مبانی فلسفی او سازگار نیست و مقاصد او را در تفکر از نظر پنهان می‌کند.

اکنون در پاسخ به سؤالات بعدی به عباراتی که در مطلع این نوشتار از علامه طباطبایی (ره) و استاد مطهری (ره) نقل شد، باز می‌گردیم. اولاً: استاد مطهری معنای چهارمی که از ادراکات فطری آوردند (قول دکارت و پیروان او) را نپذیرفتند. این مخالفت با رأی دکارت

به این جهت است که در فلسفه اسلامی شناخت احکام موجود بماهو موجود، به معرفت‌شناسی تحویل نمی‌شود، بلکه معرفت نیز تحت عنوان وجود ذهنی در برابر وجود عینی از اقسام موجود است. ثانیاً: ایشان ادراکات فطری را به معانی سه‌گانه پذیرفته‌اند و فطریات را به کلی طرد نکرده‌اند، و حتی ادراکات مقدم بر تجربه، یا به اصطلاح ادراکات پیشینی، را به نوعی قبول کرده‌اند؛ به طوری که در همان متن می‌نویسند: «غالباً این دو مطلب، که یکی مربوط به مبحث تصورات است، و دیگری مربوط به مبحث تصدیقات، با یکدیگر اشتباه می‌شود. علی‌هذا ما هر چند تصوراتی مقدم بر تصورات حسی نداریم، ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم». (مطهری ۱۳۷۱: ۲۶۰)

اگر چه ادراکات تصدیقی پیشینی در سنت فلسفه اسلامی پذیرفته شده است، یعنی حکمای اسلامی بدیهیات اولیه (مانند اصل هویت و اصل امتناع تناقض) را تصدیقاتی مقدم بر تجربه می‌دانند، ولی نمی‌توانیم آن را فطری‌گرایی تلقی کنیم و بگوییم استاد مطهری با این که ادراکات فطری به معنای دکارتی را رد کرده‌اند، ولی چون تصدیقات پیشینی را قبول دارند، پس ایشان و به تبع، جمهور حکمای اسلامی فطری‌گرا هستند؛ اگر چه نه به معنای حداکثری، بلکه فقط تا حدی.

آری اگر قول به امر پیشینی را، هر چه باشد، فطری‌گرایی بنامیم، باید بگوییم غالب حکمای یونانی، حکمای قرون وسطای مسیحی، و نیز حکمای اسلامی فطری‌گرا هستند؛ بعضی حداکثری، بعضی متوسط و بعضی حداقلی. این وسعت مشرب حاصلی جز خلط مباحث و سوء تفاهم در آراء حکما نخواهد داشت، و از این رو بهتر است از آن پرهیز شود.

## نتیجه‌گیری

فلسفه کانت معرفت‌شناسی، به معنای رایج کلمه، نیست. کانت آراء عقلی‌مذهبان و تجربی‌مذهبان را تلفیق نکرده است، و یک عقلی‌مذهب حداقلی یا اصلاح شده نیست؛ معرفت‌شناسی به حوزه علم‌النفس فلسفی تعلق دارد و به نظر کانت مآل آن یا جزم‌انگاری است، و یا شکاکیت.

کانت با ترک معرفت‌شناسی از موضع علم‌النفس فلسفی، افقی استعلایی را در فلسفه گشود که به جای آن که به خود شناخت بپردازد، به بنیادهای سوبژکتیو شناخت پرداخت و برای مابعدالطبیعه مقدماتی فراهم کرد تا به صورت نظامی بنیادین برای تبیین ابژکتیویته، به طور عام، استوار شود. از این رو انتساب او به جریان فطری‌گرایان و الحاق او به



حلقه معرفت‌شناسان، نه تنها کمکی به فهم او نمی‌کند، بلکه دریافت مقاصد او را نیز دشوارتر می‌سازد.

## پی‌نوشت

۱. آلمانی: Idee؛ لاتین، انگلیسی و ایتالیایی: idea؛ فرانسوی: Idee.
۲. «در آغاز کلمه بود، کلمه با خدا بود» انجیل یوحنا، باب اول، آیه ۱.

## منابع

اسپینوزا (۱۳۷۴). *اصلاح فاهمه*، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.  
دکارت (۱۳۶۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه دکتر احمد احمدی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *مجموعه آثار*، ج ۶، چاپ اول، تهران: صدرا.  
یوآخیم ریتر (۱۳۸۶). *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، جلد اول، سرویراستار: دکتر سید محمدرضا حسینی بهشتی، چاپ اول، تهران: سمت.

- Descartes (1984). *The Philosophical Writings*, Volume 2, Translated by John Cottingham, Cambridge University Press, Objections and Replies.
- Descartes (1984). *The Philosophical Writings / Volume 1 / Translated by John Cottingham*, Cambridge University Press – Principles of Philosophy.
- Decartes (1984). Rules for the Direction of the Method.
- Leibniz (1995). *New Essays on Human Understanding*, Cambridge University.
- Leibniz (1969). *Philosophical papers and Letters*, Keuwer Academic Publishers.
- Kant (1984). *Critique of pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith, Macmillan Press.
- Russell, Bertrand (1992). *The Philosophy of Leibniz*, Routledge.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی