

صور پیشینی معرفت، آری یا نه؟

سید محمد حاکاک *

چکیده

بعضی مفاهیم هستند که از طریق حس وارد ذهن نشده‌اند، نظیر علت و معلول، جوهر و عرض، وجود و عدم، وحدت و کثرت، و وجوب و امکان و امتناع. فلاسفه بر سر این مفاهیم بحث بسیار و آرای متفاوت اظهار کرده‌اند. بعضی آن‌ها را فطری دانسته‌اند. جمعی سعی در توجیه حصول آن‌ها از راه حس نموده‌اند. گروهی منشأ آن‌ها را طبیعت و روان آدمی و در نتیجه، آن‌ها را موهوم انگاشته‌اند. فیلسوفان مسلمان این مفاهیم را معقولات ثانیه و انتزاعات عقل از معقولات اولیه و درعین حال مفاهیمی حقیقی دانسته و از میان آن‌ها "علامه طباطبائی" ضمن بیان نظریه‌ای بدیع در باب حصول علم، نحوه حصول آن‌ها را نیز ارائه نموده است. یکی از نظریات درخصوص مفاهیم مورد بحث، نظریه "کانت" فیلسوف آلمانی است. وی براساس نظریه‌ای کلی که درباره معرفت دارد، این مفاهیم را معقولات ذهن یا صور پیشینی شناخت می‌داند. این مقاله بعد از بیان آنچه در بالا گفته شد و با استفاده از نظریه علامه طباطبائی، مسأله وجود صور پیشینی معرفت - خواه کانتی و خواه غیر کانتی - را مورد بحث قرار داده و درنهایت وجود این صور را مطلقاً منتفی دانسته است.

واژگان کلیدی: ماده، صورت، معقول ثانی، علم حصولی، علم حضوری، معقولات.

*. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین؛ m.hakak@ikiu.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۹/۰۵؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۲/۱۹]

مقدمه

در میان مفاهیم بعضی هستند که از طریق حس وارد ذهن نشده‌اند، مفاهیمی نظیر علت و معلول، جوهر و عرض، وجود و عدم، وحدت و کثرت، و وجود و امکان و امتناع. این مفاهیم در معرفت‌شناسی معرکه‌آرا هستند. جمعی از فلاسفه که به عقل‌گرایان معروفند آن‌ها را فطری می‌دانند، بدین معنی که اکتسابی نبوده و انسان بدون هیچ تجربه‌ای آن‌ها را داراست. این مفاهیم در نزد آنان به مفاهیم یا معقولات فطری معروف و مصطلح‌اند. "دکارت" و "مالبرانش" و "لایب‌نیتس" از جمله این فیلسوفانند (فولکیه، ۱۳۷۰، صص ۲۱۵-۲۰۱). برخی از این فیلسوفان عقل‌گرا، همچون دکارت و لایب‌نیتس حتی مفهوم ماده و مفهوم نفس یا روح را نیز فطری می‌دانند (Urmson, 1991, p.19). جمعی دیگر از فلاسفه که در تاریخ به فیلسوفان تجربی شهرت یافته‌اند، سعی در تبیین حسی نحوه حصول این تصورات دارند. برخی از آنان همچون "لاک" طریقی حسی برای ورود این تصورات به ذهن ارائه می‌دهند. البته، وی درخصوص علیت، علاوه بر حس به درون‌نگری نیز متفطن شده است و اعمال اراده را سبب روشن‌ترین تصور از علیت می‌داند (Locke, 1991, p.p.235-236 & 295-296 & 325). و برخی دیگر مانند "هیوم" که چنین راهی را مسدود می‌بینند و به هیچ ادراک حسی و به اصطلاح خود او هیچ انطباعی برای این امور قائل نمی‌باشند آن‌ها را موهوم دانسته، مبدئی دیگر - غیر حس و عقل - برایشان به‌دست می‌دهند. هیوم این مفاهیم را به ساحت روان و خیال آدمی مربوط می‌سازد و با این کار، در واقع، ارزش معرفتی را از این مفاهیم سلب می‌کند (Hume, 1983, pp.15-29; Hume, 1902, pp.23-29) (263-260 & 232-234 & 17). این نکته را نیز اضافه کنیم که همه فیلسوفان مذکور درباره همه مفاهیم موردنظر بحث نکرده‌اند ولی در عین حال جهت‌گیری کلی دو گروه فیلسوفان فوق درباره نوع این مفاهیم به همان صورتی است که ذکر شد.

در هر حال، از آنجاکه قول عقل‌گراها مدعایی بی‌دلیل و سخن لاک ساده‌انگارانه و ناتمام است و راه هیوم نیز به شکاکیت منتهی می‌شود، کانت طرحی دیگر انداخت تا از رهگذر استوار ساختن پایه این مفاهیم، معرفت بشری را معتبر سازد. از نظر او مفاهیم مورد بحث صور پیشینی‌اند یعنی صورتی که در ذهنند و اکتسابی نیستند، اما نه همچون معقولات فطری مورد نظر عقل‌باوران. بیان مطلب از این قرار است که در نزد این فیلسوف، معرفت ماده‌ای دارد و صورتی. ماده آن از طریق حس داده می‌شود و صورت را ذهن در دو مرحله حس و فهم بدان می‌بخشد. در مرحله حس، صورتهای پیشینی مکان و زمان‌اند؛ مکان صورت پیشینی همه شهودهای بیرونی و زمان صورت پیشینی همه شهودهای بیرونی و درونی. ذهن در مرحله فهم دوازده مفهوم یا صورت یا مقوله دارد که به مواد دریافتی اعطا می‌کند. ما از وجود این صورتهای قبل از آنکه به ماده‌ای داده شوند بی‌خبریم. به تعبیر دیگر این صور همچون ظرف‌هایی هستند که از نهایت لطافت تا مظلوفی در آن‌ها ریخته نشود، ظرفیتشان نامشهود است.

کانت را به لحاظی می‌توان در عداد تجربه‌باوران محسوب کرد، چون معتقد است که همه معرفت

ما از حس و تجربه شروع می‌شود و به لحاظی می‌توان او را در شمار عقل‌باوران آورد؛ زیرا می‌گوید معرفت ما تماماً تجربی نیست یعنی ما در ترکیب شناخت سهم داریم؛ منفعل محض نیستیم فعال هم هستیم.

در هر حال، وی به قوه‌ای به نام فاهمه قائل است. از نظر او کار این قوه فهم آن چیزی است که توسط حواس به شهود درآمده است. فهم نیز عبارت است از صدور حکم یا ساختن یک قضیه. و صورت‌بندی ذهن در همین جاست که تحقق می‌یابد. به بیان دیگر صدور هر حکمی درباره هر چیزی که توسط حس به شهود درآمده است، عبارت است از اعطای صورتی خاص به آن چیز و قرار دادن آن تحت مقوله‌ای ویژه. البته چنانکه گفتیم در مرحله حس نیز دو صورت زمان و مکان به اشیا داده می‌شود. اما در این صورت بخشی هیچ فهمی صورت نمی‌گیرد و هیچ حکمی صادر نمی‌شود. آری، فاهمه است که با استفاده از مفاهیم، حکم صادر می‌کند (Hartnak, 1968, p.33). کانت به جز حس و فهم، البته، به قوه دیگری نیز به نام عقل قائل است که بخشی از فعالیت شناختی ما برعهده آن است. عقل دارای یک سلسله معانی است که «صور معقول» یا «صور عقلی» نامیده می‌شوند. این عقل در فلسفه کانت، عقل به معنای محدود کلمه است و نظر به آن که فعالیت آن ارتباط با بحث ما در این مقاله ندارد از توضیح آن صرف‌نظر می‌کنیم. عقل در فلسفه کانت معنای گسترده‌ای هم دارد که شامل فهم و حتی حس نیز می‌شود (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۱۵۶-۱۵۵).

در هر حال، برای کشف مقولات فاهمه یا صور پیشینی معرفت باید به جستجو در انواع احکام یا قضایا پرداخت، یعنی جستجو در اقسام فهم ما از آنچه توسط حواس دریافته‌ایم (Hartnak, 1968, p.33). قصد ما در این مقاله بعد از بیان مقولات فاهمه یا صورت‌های پیشینی کانتی، بررسی امکان صور پیشینی معرفت به طور مطلق - خواه کانتی و خواه غیرکانتی - است. و پیش از ورود در بحث ذکر این نکته لازم است که نظریه صور پیشینی کانت، یعنی این مدعا که «معرفت آدمی واجد شرایط پیشینی خویش است، که آنچه را که می‌تواند متعلق ذهن آدمی واقع شود متعین می‌سازد، سهم مشخص و انقلابی او در فلسفه است» (Allison, 1983, p.330).

مقولات فاهمه

از نظر کانت، اقسام قضایایی را که ذهن صادر می‌کند می‌توان تحت چهار وجهه نظر قرار داد: کمیت، کیفیت، نسبت و جهت. قضایا در تحت هر یک از این چهار وجهه نظر به سه قسم تقسیم می‌شوند. از نظر کمیت، قضیه یا کلی است یا جزئی یا شخصی. از لحاظ کیفیت هر قضیه‌ای یا ایجابی است یا سلبی یا عدولی. از وجهه نظر نسبت، قضیه به حمله و شرطی و انفصالی و از وجهه نظر جهت، به ظنی و وقوعی و یقینی تقسیم می‌شود. بنابراین، ما دوازده قسم قضیه یا دوازده نوع فهم داریم، یعنی آنچه را به حس دریافته‌ایم به دوازده طریق ممکن است تفسیر کنیم. تقسیمات کانت از قضایا و نیز اصطلاحات او چنانکه روشن است در کل همان است که در منطق سنتی ارسطویی است با تفاوت‌هایی. گفتیم صدور هر حکمی درباره هر چیزی قرار دادن آن چیز است در تحت مقوله‌ای خاص. بنابراین از هر حکمی

می‌توان یک مقوله استخراج و استنباط کرد. از این رو، به تعداد احکام مقوله داریم. قضایای دوازده گانه و مقولات مربوط بدان‌ها در جدول زیر نشان داده شده است (Kant, 1973, pp.106-113).

وجهه نظر	قضایا	مقولات
کمیت	کلی	وحدت
	جزئی	کثرت
	شخصی	تمامیت
کیفیت	ایجابی	واقعیت
	سلبی	سلب
	عدولی	حصر
نسبت	حملی	جوهر
	شرطی	علیت
	انفصالی	مشارکت
جهت	ظنی	امکان - امتناع
	وقوعی	وجود - عدم
	یقینی	ضرورت - امکان خاص

این دوازده مقوله، همه صور پیشینی شناختند، یعنی اموری مربوط به ذهن ما و نه عالم خارج هستند. مثلاً علیت و معلولیتی در عالم خارجی و بین اشیای بیرون از ذهن وجود ندارد. اما این امر موهوم نیز نیست، چنانکه هیوم می‌پنداشت. بلکه واقعیتی عینی است، منتهی بدین معنی که مربوط به ساختار ذهن آدمی است. همگان جهان را این‌طور می‌فهمند و فهمی غیر از این ممکن نیست. «سوژکتیویته‌ای که کانت از آن سخن می‌گوید، مشترک و از این رو انتقال‌پذیر و همگانی است» (یاسپرس، ۱۳۷۲، ص ۲۳۰). آری اصطلاح‌عینی در نزد کانت بدین معنی است. در نظر او فهمی این چنین از اشیا - فهمی که ماده آن از طریق حس می‌آید و صورتش را ذهن می‌دهد - یک فهم عینی است. و ما بیش از این، حظی از معرفت نداریم. ما با جهان چنانکه در واقع و مستقل از ما هست سروکاری نداریم، جهان ما همان است که با صورتگری خویش بنا می‌کنیم.

ما، در این نوشته از منظر عینیت و ذهنیت یا رئالیسم و ایدالیسم به نظریه کانت نمی‌نگریم و وارد این بحث نمی‌شویم که آیا سعی کانت در نجات معرفت از شکاکیت هیومی قرین توفیق بود یا نه؟ و آیا از لحاظ واقع‌نمایی معرفت تفاوتی می‌کند که مثلاً علیت را یک مقوله فاهمه و صورت پیشینی بدانیم یا همچون هیوم منشأ آن را نه در عقل و فهم بلکه در روان و طبیعت آدمی بجوئیم و آن را حاصل عادت و تداعی معانی بدانیم؟ آنچه در این مقال مورد نظر است، بحث در امکان صور پیشینی معرفت

است. آیا چنین چیزی اساساً و مطلقاً ممکن است یا نه؟ و پیش از آن پیشینی بودن مقولات کانتی را می‌سنجیم.

آیا مقولات کانتی واقعا پیشینی‌اند؟

اگر به فرض همه مقولات کانتی را صور پیشینی بدانیم، حداقل دو مفهوم چنین نیستند: یکی وجود و دیگری علت. چون مبنای نظریه صورپیشینی معرفت آن است که همه معرفت ما ذهنی و درونی نیست، بلکه معرفت مرکب از ماده و صورت است که ماده آن از بیرون می‌آید. بنابراین چیزی در بیرون وجود دارد که علت آن چیزی است که در ماست. کانت، آن امر بیرونی را شیء «فی‌نفسه» یا «نومن» می‌نامد و آنچه را که در ماست «پدیدار» یا «فنومن». پس نومن علت فنومن است یا به تعبیر دقیق‌تر یکی از دو علت آن است. علت دیگر، پدیدار همان صورتی است که ذهن می‌دهد. و این البته با پیشینی دانستن وجود و علت منافات دارد و این تناقضی است در سخن کانت که از همان ابتدا فیلسوفان غربی همچون "یاکوبی" و "فیخته" متعرض آن شده‌اند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۸۲ و ۱۶۴؛ ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۱۶).

پس دو مفهوم وجود و علت، پیشینی نبوده و از خارج آمده‌اند. طبیعی است که مقابلات این دو یعنی مفاهیم عدم و معلول نیز صورپیشینی نیستند. حال اگر این امور خارجی هستند، احکام مربوط به آن‌ها نیز خارجی خواهد بود. مثلاً، اینکه با حضور علت حضور معلول ضروری است، نمی‌تواند امری بر ساخته ذهن باشد. اگر علیت و معلولیت حقیقتی است که در عالم واقع و مستقل از ذهن ما جریان دارد، وجود معلول در صورت حضور علتش نیز حقیقتی مربوط به عالم اعیان نه عالم اذهان است، چون انکار این قاعده که به اصل ضرورت علی و معلولی معروف است منجر به انکار خود اصل علیت می‌شود. حال، اگر علیت خارجی امری است این قاعده نیز در خارج جاری است. از اینجا پیداست که مفهوم ضرورت نیز حاکی از امری بیرونی است و بنابراین پیشینی نیست. همین‌طور است مفهوم امتناع که مقابل آن است و مفهوم امکان که سلب ضرورت است از جانب مقابل (امکان عام) یا موافق و مقابل (امکان خاص). همچنین سلب امتناع از جانب موافق (امکان وقوعی) امری خارجی است. سایر معانی امکان نیز همه از احکام موجود بماهو موجودند. سه مفهوم ضرورت و امتناع و امکان را از خود وجود نیز می‌توان به‌دست‌آورد، بدین بیان که هر موجودی از آن نظر که موجود است، وجود یا عین ذات آن یا غیرذات آن است. در حالت اول موجودیت برای او امری ضروری و از آن غیرقابل انفکاک است یعنی انفکاکش ممتنع است و در حالت دوم، وجود برای آن یا محال است یا نه، که شق اخیر مفید معنی امکان است.

یا اینکه، هر وجودی که در خارج هست وجود یک چیز است و به بیان دیگر مساوقت وجود و وحدت، یک امر بیرونی است. سلب وحدت از یک وجود منتهی به نفی آن می‌شود. مسلم است که مقصود ما از وحدت، وحدت مطلق نیست یعنی نمی‌خواهیم بگوئیم که هر موجودی از وحدت و بساطت محض برخوردار است. ولی به هر حال مرتبه‌ای از وحدت ملازم با هر موجودی است، یا همان‌طور که گفتیم هر

وجودی وجود یک چیز است. نتیجه‌ای که از اینجا حاصل می‌شود این است که مفهوم وحدت نیز از خارج آمده و یک صورت‌پیشینی نیست، همین‌طور است مقابل آن، مفهوم کثرت. یا اینکه، هر موجود ممکن از آن حیث که موجود است یا قائم به موضوع است یا قائم به موضوع نیست. این مطلب نیز مربوط به وجود است که یک امر خارجی است نه مربوط به نحوه ادراک ما. وجود ممکن اگر وجود است و اگر یک امر واقعی است نه یک صورت‌پیشینی ذهنی، قیام و عدم قیامش به موضوع نیز امری است مستقل از ادراک ما. بنابراین جوهریت و عرضیت هم دو حقیقت خارجی‌اند و دو مفهوم جوهر و عرض نیز از خارج اخذ شده‌اند و صورت‌های پیشینی نیستند. کانت از دو مقوله واقعیت و سلب هم صحبت می‌کند. این دو مقوله را می‌توان به ترتیب به وجود و عدم برگرداند. وی همچنین در هر یک از گروه‌های سه‌گانه مقولات، مقوله سوم را به نحوی ترکیب دو مقوله اول و دوم می‌داند (Kant, 1973, p.116). تمامیت ترکیب وحدت است و کثرت یا حاصل اعمال مقوله وحدت در کثرت. به‌همین ترتیب مقولات حصر، مشارکت و ضرورت و امکان خاص به‌دست می‌آیند.

قطع نظر از میزان اعتبار این سخن، در بحث ما تاکنون سه مقوله تمامیت، حصر و مشارکت باقی مانده است که باید دید، آیا آن‌ها را نیز می‌توان به خارج از ذهن ارجاع داد یا نه. به‌نظر ما مقوله تمامیت که اساس قضیه شخصی است، همان مفهوم کلیت یا کل است یعنی امر شخصی و جزئی که موضوع قضیه شخصی است کلی از اجزاء است یا وحدتی از کثرتها است. مفهوم تمامیت یا کلیت یا کل نیز - خواه کل حقیقی و خواه کل اعتباری - یک صورت‌پیشینی نیست. کل حقیقی یا به تعبیر دیگر مرکب حقیقی، امری خارجی و مرکب اعتباری نظیر مفهوم فوج و دسته است، هرچند امری خارجی و واقعی نیست اما مربوط به ساختار ذهن و یک امر پیشینی نیز نیست، بلکه یکی از اعتبارات ذهن است. مفهوم حصر نیز همان مفهوم حد است که باز امری است مستقل از ذهن، محدودبودن یا نبودن یک وجود امری است از آن خود آن وجود، اگرچه ذهن قادر است حد یک شیء را از خود شیء جدا سازد.

اما مقوله مشارکت، کانت این مقوله را مشروط به دو مقوله جوهر و علت می‌داند. می‌گوید وقتی مقوله مشارکت را به معنی تأثیر متقابل اشیاء بدانیم دو مقوله‌ای که قدم به صحنه می‌گذارند، یکی جوهر است و دیگری علیت. معنای محصل این سخن چیست؟ آیا تأثیر متقابل غیر از علیت متقابل است؟ به‌تعبیر دیگر آیا مشارکت غیر از علیت است؟ در هر حال، از آنجا که مشارکت مشتمل بر چیزی فراتر از جوهریت و علیت نیست و این دو مقوله نیز چنانکه گذشت از خارج اخذ شده‌اند و صورت‌پیشینی نیستند، حکم مشارکت نیز چیزی جز حکم آن دو نیست.

از مقولات فاهمه که بگذریم، دو صورت‌پیشینی مکان و زمان باقی می‌ماند که مربوط به مرحله حس است. مسلم است که اگر دو مفهوم مکان و زمان را حاکی از حقایقی مستقل از اشیای مکان‌مند و زمان‌مند بدانیم، موهوم خواهند بود. نه مکان چیزی مستقل از جسم است و نه زمان امری مستقل از حرکت یا اشیای متحرک است. اما، آیا لازمه این قول پیشینی بودن این دو است، یا بیان دیگری هم در این باب می‌توان داشت؟ برای نقد سخن کانت در خصوص پیشینی بودن مکان و زمان می‌توان

مستقیماً سراغ دلایلی رفت که او اقامه کرده است. ما، در اینجا به علت ضیق مجال از طرح و نقد آن دلایل و هم از ذکر و سنجش سایر اقوال در باب مکان و زمان صرف نظر و آن را به فرصت دیگر واگذار می‌کنیم.

فرض کنیم بیان ما دربارهٔ پنج مقولهٔ واقعیت، سلب، حصر، تمامیت و مشارکت نادرست باشد و نتوانسته باشیم مراد سخن کانت را دریافته باشیم. در آن صورت پیشینی نبودن این مفاهیم چگونه اثبات می‌شود؟ به علاوه، به فرض اثبات، صور پیشینی کانت در هر حال محدودند و بنابراین با رد سخن او تنها پیشینی بودن بعضی از مفاهیم منتفی می‌شود. چگونه می‌توان اثبات نمود که صور پیشینی مطلقاً- خواه کانتی و خواه غیرکانتی- ناممکن‌اند؟ اکنون به این امر می‌پردازیم و مقدمتاً نحوهٔ حصول بعضی از مفاهیم یادشده در صدر مقال یا بعضی مقولات کانتی را از نظر فیلسوفان مسلمان به دست می‌دهیم.

اگر مفاهیمی چون وجود و عدم، وحدت و کثرت، علت و معلول و... نه از راه حس آمده‌اند و نه صورت پیشینی‌اند و نه معقول فطری و نه ناشی از ویژگی روانی آدمی یعنی عادت و تداعی معانی (قول هیوم) و در عین حال اموری واقع‌نما و خارجی هستند، از چه راهی برای ما حاصل شده‌اند؟ فیلسوفان مسلمان مفاهیمی از این دست را مقولات ثانیة فلسفی می‌نامند و آن‌ها را مفاهیمی می‌دانند که عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است، به بیان روشن‌تر عروض این مفاهیم بر موضوعات خود در ذهن صورت می‌گیرد و اتصاف آن موضوعات بدان‌ها در خارج است. معنی این سخن آن است که این مفاهیم اموری واقعی‌اند نه برساختهٔ ذهن، منتهی در خارج وجودی جدای از موضوعات خود ندارند، که این به معنی آن است که اینها مفاهیم انتزاعی‌اند (مطهری، ۱۳۶۹، صص ۳۱۹-۳۱۸). مثلاً وحدت یک شیء چیزی جدای از خود آن شیء نیست که بر آن عارض شده باشد، بلکه امری است که ذهن ما، آن را از شیء انتزاع و بر آن عارض می‌کند. همین‌طور است امکان، وجوب، کثرت، علیت، معلولیت، جوهریت و عرضیت.

در کنار این مقولات ثانیة فلسفی مقولات ثانیة منطقی هستند که عروض و اتصافشان هر دو در ذهن است. زیرا این مقولات صفت خود مفاهیمند در ذهن، نظیر کلیت و جزئیت و نوعیت و جنسیت. یک مفهوم در ذهن متصف به این ویژگی‌ها می‌شود. اینها صفت اشیای خارجی نیستند. چنانکه روشن است این مفاهیم نیز همچون مقولات ثانیة فلسفی، اموری واقع‌نمایند نه ساختهٔ ذهن. مفهوم از آن نظر که مفهوم است، موطنش به منزلهٔ یک امر واقعی ذهن است نه خارج. بنابراین اتصافش به اموری همچون کلیت و جزئیت یک اتصاف واقعی است. وجه تسمیهٔ این دو دسته مفاهیم به مقولات ثانیة آن است که اینها از مقولات اولیه- که همان ماهیات اشیا هستند- انتزاع شده‌اند.

مقولات ثانیة همچون مقولات اولیه، دو مرحلهٔ حس و خیال را طی نکرده‌اند. توضیح اینکه اولین مرتبهٔ ادراک، ادراک حسی است، بعد ادراک خیالی است. این هر دو مرتبه جزئی‌اند. در مرتبهٔ سوم، عقل مشترکات صورت‌های خیالی را انتزاع نموده مفاهیم کلی یا ماهیات را می‌سازد. مثلاً بعد از آنکه تصور

محسوس و تصور خیالی "سقراط" و "افلاطون" و "ارسطو" حاصل شد، عقل از این امور جزئی تصور کلی انسان را انتزاع می‌کند. این تصور در اصطلاح حکمای اسلامی معقول اول نام دارد که در پس خود دو مرتبه حس و خیال را دارد و به‌همین جهت در خارج دارای افراد و مصادیق است. اما معقولات ثانیه - فلسفی یا منطقی - در این مرحله از معقولات اولیه انتزاع می‌شوند، بدون آن که دو مرحله حس و خیال را سابق بر خود داشته باشند (مطهری، ۱۳۶۰، صص ۱۲۴-۱۱۶). و این بدان سبب است که این معقولات دارای افراد و مصادیق مستقل نبوده یا همان‌طور که گذشت وجودی جدای از وجود موضوعات خود ندارند.

حال، چگونه ممکن است ذهن بدون آنکه درکی از اموری نظیر علت و معلول و جوهر و عرض داشته باشد، بتواند آن‌ها را از معقولات اولیه انتزاع کند؟ نفس بدون تجربه علیت و معلولیت و جوهریت و عرضیت چگونه این امور را به بعضی از اشیا نسبت می‌دهد؟ یا اگر تجربه‌ای از این‌ها دارد آن تجربه در کجا صورت می‌گیرد؟ پاسخ این سؤال را در میان فلاسفه اسلامی نخستین بار از علامه طباطبائی می‌شنویم (طباطبائی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۹). او در مقاله پنجم از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* که از پیدایش کثرت در ادراکات بحث می‌کند بدین موضوع پرداخته است و از این رهگذر نظریه‌ای بدیع در باب راه حصول علم عرضه نموده است که ما ابتدا به اختصار نظریه او را بیان کرده، بعد نحوه حصول چهار مفهوم علت و معلول و جوهر و عرض را از نظر وی ذکر می‌کنیم.

نظریه علامه طباطبائی مبتنی بر سه اصل مسلم است:

الف) تصورات ما غیر از اشیا خارجی هستند؛

ب) ما از پیش خود واجد هیچ تصویری نیستیم؛

ج) حقیقت علم کشف است.

بر این اساس هر تصویری مسبوق به ادراک بلاواسطه شیء است، به‌بیان دیگر هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است و این است نظریه او در باب حصول علم. اگر حقیقت علم، کشف معلوم است یعنی اگر علم یک حقیقت حکایی دارد و از چیزی ورای خود خبر می‌دهد و اگر این خصوصیت را از علم بگیریم چیزی از آن باقی نمانده و با جهل تفاوتی نمی‌کند، و اگر ما هیچ تصویری مقدم بر تجربه نداریم و نظریه معقولات فطری مدعایی است بی‌دلیل، و اگر تصورات ما وجوداً غیر از اشیا خارجی هستند، آری، با توجه به این سه اصل آیا راهی جز قبول مسبوقیت تصورات یعنی علوم حصولی به اشیا به علوم حضوری به آن‌ها باقی می‌ماند؟ ما تا مستقیماً یک شیء را درک نکنیم چگونه می‌توانیم تصویری از آن داشته باشیم؟

حال، اگر متعلق تصور ما امری است نامحسوس، باید آن امر را ابتدا حضوراً دریابیم و اگر آن متعلق امری است محسوس، باید به همان شیء محسوس علم حضوری داشته باشیم (همان، ج ۲، صص ۳۱-۳۳؛ ج ۱، صص ۱۳۳-۱۳۴). اینکه علم حضوری به اشیا محسوس چگونه ممکن است فعلاً محل بحث ما نیست، همین قدر می‌گوئیم که بنابر نظر علامه طباطبائی این علم عبارت است از حضور آثار شیء محسوس در حاسه ما (همان، ج ۲، ص ۴۰). مثلاً وقتی که دست بر آتش می‌گیریم و

گرما را احساس می‌کنیم در واقع اثر آتش که گرما باشد در حاسه ما حضور پیدا کرده، پیش از آنکه تصویری - حتی در مرتبه ادراک حسی که اولین مرتبه از مراتب علم حصولی است - از گرما داشته باشیم.

با این ترتیب، تصورات مورد بحث ما در این مقال نیز همه از علوم حضوری حاصل شده‌اند. ما ابتدا در متن واقع، حقیقت آن‌ها را به علم مستقیم دریافته‌ایم و آنگاه توسط قوه خیال که قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی است (همان، ج ۲، ص ۴۱) از آن عکس برداری نموده‌ایم. مثلاً تصور علیت و معلولیت را از علم حضوری به خود و به اینکه ما موجد افعال خود هستیم به دست آورده‌ایم. قلمرو وجود ما، تنها قلمروی است از واقعیت که ما در آنجا حقیقت علیت را می‌یابیم. همانطور که وجود نفس برای ما بدیهی است علیت نفس نسبت به افعالش نیز بدیهی است. ما این حقیقت را بی‌هیچ واسطه‌ای در می‌یابیم (همان، ج ۲، صص ۵۷-۵۳). و چون این تصور حاصل شد، تعمیمش به بیرون از حوزه نفس کار مشکلی نیست. زیرا به حکم عقل موجود خارجی از دو حال بیرون نیست: یا وجود برای آن ضروری و عین ذات آن است یعنی واجب‌الوجود، بالذات است و یا هیچ یک از وجود و عدم برای آن ضروری نیست یعنی ممکن‌الوجود، بالذات است. لازمه امکان تساوی نسبت ذات است با وجود و عدم. و باز به حکم بدیهی عقل خروج شیء از این حالت تساوی و تلبس آن به وجود یا عدم نیازمند مرجحی است بیرون از خود شیء (امتناع ترجیح بلامرجح). حال که چنین است، هر موجودی که مشاهده می‌نمائیم یا واجب‌الوجود، بالذات است که در آن صورت محتاج علت نیست و یا ممکن‌الوجود، بالذات است که در آن صورت علتی او را موجود نموده است. با این ترتیب اصل علیت و معلولیت در بیرون از حیطه نفس و افعال نفس اثبات می‌شود بدون آنکه درکی مستقیم از آن برای ما حاصل باشد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۶).

تصور جوهر و عرض نیز به همین نحو به دست آمده است. ما به علم حضوری نفس و قیام حالات نفسانی نظیر علم و اراده و لذت و الم را به آن در می‌یابیم. این، آن متن واقعی است که ما در آنجا حقیقت جوهریت و عرضیت را بی‌هیچ واسطه‌ای شهود می‌کنیم و از همین جاست که تصور جوهر و عرض را به دست می‌آوریم. بعد از حصول این دو تصور تسری آن‌ها به بیرون از قلمرو نفس نظیر همان چیزی است که در خصوص علیت گفتیم. موجود به حکم عقل از دو حال بیرون نیست، وجودش یا قائم به موضوع نیست و یا هست. در صورت اول آن موجود «جوهر» و در صورت دوم «عرض» است. آنچه در خارج مشاهده می‌کنیم، وجودش یا همچون علم و اراده و لذت و الم است که قیام به چیزی غیر خود دارند مثل رنگ، طعم و بو، و یا نظیر نفس است که مستقل و بی‌نیاز از موضوع است مانند جسم (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷-۵۳).

نحوه حصول سایر معقولات ثانیه را نیز به همین ترتیب یعنی با ارجاع آن‌ها به علم‌های حضوری می‌توان تبیین نمود که در اینجا از آن صرف‌نظر کرده به بحث امکان صور پیشینی معرفت به طور مطلق و به عبارت روشن‌تر به اثبات این مدعا می‌پردازیم که صور پیشینی معرفت مطلقاً - چه آن‌ها که کانت بیان کرده و چه آن‌ها که بیان نکرده - ناممکن‌اند.

قبلاً گفتیم که عقیده به وجود صورپیشینی شناخت مبتنی بر این نظر است که شناخت، مشتمل بر ماده‌ای است و صورتی که ماده آن از ناحیه اشیا خارج از ذهن و صورتش از جانب خود ذهن است. یعنی چیزهایی در خارج وجود دارند که چون به ذهن می‌آیند در قالب‌های معینی جای می‌گیرند. روشن است که به هر ماده‌ای هر صورتی را نمی‌توان اعطا کرد، بلکه حسابی در کار است. آنچه از خارج می‌آید باید خصیصه معینی داشته باشد تا مثلاً ذیل مقوله جوهر قرار گیرد، چنانکه خود کانت نیز چنین کرده و برای پرکردن شکاف بین مقولات و آنچه به شهود درآمده، «شاکله» را به‌میان آورده‌است. از نظر او، شاکله امری است هم معقول و هم محسوس و از این‌روی می‌تواند موجب اطلاق مقوله که امری است پیشینی به چیزی گردد که به شهود درآمده است. به‌نظر او چنین امر واسطی، همان زمان است یا به‌تعبیر روشن‌تر شاکله همان مقوله است که مقید به تعینات زمان شده است. «بدین ترتیب، شاکله‌ها چیزی جز تعینات پیشینی زمان که به‌نحو پیشینی برحسب قواعدی حاصل شده‌اند نیستند» (Kant, 1973, p.185). مثلاً «شاکله جوهر، عبارت است از دوام امر واقع در زمان» (Kant, 1973, p.184).

در هر حال، اگر در آنچه گفته شد نیک بنگریم، درمی‌یابیم که صورپیشینی معرفت، محتوای حکایی دارند یعنی ناظر به معنایند و از چیزی خبر می‌دهند. اینکه گفته شده‌است این صور مفاهیم محضند، تهی‌اند، (Kant, 1973, p.92) ظرفیت آن‌ها آنگاه مشخص می‌شود که چیزی در آن‌ها ریخته شود، و امثال این تعابیر، نفی‌کننده محتوای حکایی آن‌ها نیست. این صور به سبب‌داشتن معنی نسبت به موادی که از خارج آمده‌اند بی‌تفاوت نیستند و هر صورتی به هر ماده‌ای اطلاق نمی‌شود. معنی اطلاق یک صورت به یک ماده آن است که در آن ماده خصوصیتی هست که می‌تواند ذیل آن صورت و آن مفهوم یا مقوله قرار گیرد. مثلاً وقتی به چیزی می‌گوئیم جوهر است این بدان معنی است که آن شیء به تعبیر کانت چون به شهود درآید دارای دوام زمانی است.

درست است که این صور در فلسفه کانت به اشیا خارجی نه بلکه به پدیدارهای ذهنی اطلاق می‌شوند، اما: اولاً، در همین اطلاقشان به پدیدارها این معنی نهفته است که اشیا خارجی فی‌نفسه خصوصیتی دارند که چون به پدیدار بدل می‌شوند ذیل صورتی خاص قرار می‌گیرند. ثانیاً، صور در همان اطلاقشان به خود پدیدارها نیز محتوای حکایی دارند. معنی واقع‌شدن یک پدیدار در ذیل یک مقوله همچون علت یا جوهر آن است که واقعاً آن پدیدار علت یا معلول یا جوهر است، به‌بیان دیگر، شاکله‌ای خاص دارد که موجب قرار گرفتن آن تحت مقوله‌ای معین می‌شود.

نتیجه‌گیری

حاصل‌آنکه، در هر حال مفهوم جوهر یا مفهوم علت یا هر مفهوم پیشینی دیگری حاکی از چیزی است. و حکایت هر مفهومی از هر چیزی متوقف بر آن است که ما، نخست خود محکی را دریافته باشیم و این همان مسبقیت مفهوم یا علم حصولی به علم حضوری است. و این بدان معنی است که خود صورپیشینی هم از بیرون ذهن (بیرون از عالم مفهوم و حکایت) سرچشمه گرفته‌اند. به‌سخن دیگر، ما در

امر معرفت، صورت پیشینی به معنی محض و تهی و امری کاملاً برخاسته از ساختار خود ذهن نداریم، این صورت هر چه می‌خواهد باشد: خواه مقولات کانتی، خواه مقولات ثانیه فیلسوفان مسلمان و خواه هر مفهوم دیگری از این قبیل.

خلاصه کلام آنکه اگر مقصود از صورت پیشینی همان چیزی است که در این مقال از آن سخن گفتیم، یعنی دارای محتوای حکایی و ناظر به معنی و درعین حال اخذناشده از خارج، چنین صورتی امری ناممکن است و اگر مراد از آن چیزی است فاقد محتوای حکایی و بی تفاوت نسبت به هر ماده‌ای که از بیرون بیاید، در آن حال، آن صورت دیگر صورت یعنی قوام بخش معرفت نبوده و نمی‌دانیم چه چیزی را علت یا جوهر یا ضرورت یا امکان یا... بخوانیم و تمام این مفاهیم بی‌معنی و اطلاقدشان بر هر شیئی بی‌توجیه خواهد شد. این سخن تعبیر دیگری است از این معنی که ذهن ما هر قدر در معرفت سهم داشته باشد، حتی تا آن اندازه که به قول استاد مطهری «تا ذهن را نشناسیم، نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم» (طباطبائی، ج ۳، ص ۳)، آن سهم در آن حد نیست که ذهن چیزی به‌عنوان صورت پیشینی و اخذناشده از واقعیت بر واقعیت تحمیل کند و حاصل کار آن شود که «آنچه در ماست حقیقتاً نسخه‌ثانی اعیان اشیا، آن چنانکه واقعاً و فی نفسها هستند»، نباشد (وال، ۱۳۸۰، ص ۵۴۴).

فهرست منابع

- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۲) *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ . (بی تا) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، قم: دارالعلم، جلد ۱.
- فولکیه، پل (۱۳۷۰) *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- کاپلستون، فریدریک (۱۳۷۵) *تاریخ فلسفه*، ج ۷: از فیشته تا نیچه. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- _____ . (۱۳۶۷) *تاریخ فلسفه*، ج ۶: از ولف تا کانت. ترجمه داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷) *فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۰)، *شرح مبسوط منظومه*. تهران: حکمت.
- _____ . (۱۳۶۹). *شرح مبسوط منظومه*. تهران: حکمت.
- _____ . (بی تا) مقدمه و پاورقی *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: دارالعلم.
- وال، ژان (۱۳۸۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۲) *کانت*. ترجمه میرعبدالحسین نقیبزاده، تهران: طهوری.

Allison, Henry E (1983), *Kant's Transcendental Idealism*; New Haven And London: Yale University.

Hartnak., Justus (1968), *Kan's Theory of Knowledge*, translated by M. Holmes Hartshorne, London: Macmillan.

Hume, David (1902), *Enquiries Concerning The Human Understanding And Concerning The Principles Of Marals*, London: Oxford University.

_____ . (1983), *Treatise Of Human Nature*, London: Oxford University.

Kant, Immanuel (1973), *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, London: Macmillan, Second impression.

Locke, John (1991), *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by peter H.Nidditch, New York: Oxford university, eight impression.

Urmson, J.o (1991), *Berkeley*, New York: Oxford University.

