

**Research Article**

## A Survey of the Perception of Kant from Existence with Emphasis on Its Exposure to Sadrān Wisdom<sup>1</sup>

**Sayyid Muhammad Husayn Mirdamadi**

PhD. in Islamic Philosophy, University of Isfahan; Graduated outside of  
jurisprudence and principles of the seminary of Qom, Iran.  
smhm751@yahoo.com

**Abstract**

The purpose of the present study is to answer Kant's epistemological and ontological misconception with emphasis on the potentials of Sadr ul-Muta'allihīn's philosophy. The method of study is descriptive analysis and in addition to making a comparison between the philosophy of Kant and Sadrā, it showed that if Sadrān philosophy had been transferred to the West, perhaps relativism would have adopted a different approach and could have led the history of human thinking to another direction. The results indicate that principles of Kant's thinking have faced general criticisms but no philosophy with substantial and valid arguments has yet emerged against that. Philosophy of Sadrā is capable of challenging the intellectual doctrine of Kant to provide different answers about the existence and cognition. The method of cognition and science in Sadrān philosophy challenges Kantian belief in the priority of mind over objects. Sadrā's interpretation of the accident as an aspect of the substance, completes his criticism of Kant's epistemology who recognized only the accidents of objects and not their substance as belonging to identification.

**Keywords:** Existence, Sadr ul-Muta'allihīn (Mullā Sadrā), Philosophy, Mind, Kant.

1. Received: 2021-01-26 ; Accepted: 2021-05-18.

Copyright © the authors



مقاله پژوهشی

## بررسی تلقی کانت از وجود، با تأکید بر مواجهه آن با حکمت صدرائی<sup>۱</sup>

سید محمدحسین میردامادی

دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه اصفهان؛ دانش آموخته خارج فقه و اصول حوزه علمیه  
قم، ایران. smhm751@yahoo.com

### چکیده

هدف پژوهش حاضر پاسخ به شبهه معرفت‌شناختی و وجودشناختی کانت با تأکید بر ظرفیت‌های فلسفه صدرالمتألهین است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و علاوه بر مقایسه مبانی دو فلسفه کانت و صدرا، نشان داده شد که چنانکه فلسفه صدرایی به غرب منتقل شده بود، شاید نسبت‌گرایی روند و روال دیگری پیدا می‌کرد و می‌توانست تاریخ تفکر بشری را به سمت و سوی دیگری سوق دهد. نتایج حاکی از آن است که اصول تفکر کانت با نقدهای کلی مواجهه شده، اما فلسفه‌ای با اصول مستدل متقابل، در مقابل آن رخ‌نمایی نکرده است. فلسفه صدرا قادر است نظام فکری کانت را به چالش کشاند و پاسخ‌های متفاوتی بر هستی و شناخت آن ارائه دهد. نحوه شناخت و علم در فلسفه صدرایی اعتقاد کانت بر تقدم ذهن بر اشیاء را دچار چالش می‌سازد. تلقی صدرا بر عَرَض به عنوان شأنی از جوهر، مکمل نقد مکتب فلسفی صدرایی بر شناخت‌شناسی کانت است که متعلق شناخت را تنها عوارض اشیاء و نه جوهر آن‌ها می‌دانست.

کلیدواژه‌ها: وجود، صدرالمتألهین (ملاصدرا)، فلسفه، ذهن، کانت.

۱. تاریخ ارسال: ۱۳۹۹/۱۱/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸.

## ۱. مقدمه

فلسفه، نگاه تعقلی به هستی برای کشف واقعیت‌ها است. در این میان هر کدام از فیلسوفان برای پاسخگویی به این نیاز فطری حقیقت‌جویی، تلاش‌هایی نموده و چه بسا برهه‌ای از تاریخ اندیشه را به خود مشغول داشته است. از میان فلاسفه غرب، نظرات کانت<sup>۱</sup> پیرامون شناخت و رابطه آن با هستی، برجستگی خاصی یافته و همچنان طرفدارانی دارد و هنوز هم در اندیشه بسیاری، «دیوار ذهن و عین» سؤال برانگیز بوده و به پاسخ روشنی نینجامیده است. خصوصاً این مسئله از سؤالات پرتکرار دانش‌آموزان در فلسفه دوره متوسطه (اعتصامی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۴۴-۴۸) و نیز دانشجویان دروس معارف در بحث شناخت جهان (سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۸، ص ۲۵) است. پاسخ همه جانبه به نظریه معرفت‌شناختی و وجودشناختی کانت می‌تواند یک شبهه و شک را برای همیشه در ذهن آن‌ها برطرف کرده و یا حداقل، خطاپذیر بودن آن را روشن کند.

هدف پژوهش حاضر پاسخ به این سوال می‌باشد که آیا نگاه ملاصدرا به هستی قادر است فلسفه وجودشناسی کانت را به نقد کشاند و از این منظر به پرسش جدایی ذهن از حقیقت پاسخ دهد؟ به عبارت دیگر، آیا وجودشناسی کانت در نگاه ملاصدرا قابل نقد است؟ چرا؟ و چگونه؟

برای پاسخ به سؤال فوق، نخست باید نگاه کلی به بستر پیدایش تفکر کانت و شاخصه‌های آن داشته باشیم. سپس به اصول آراء وی در شناخت و وجودشناسی بپردازیم. در گام بعدی اشاره‌ای به نقدهای کلی بر نظام فکری او نموده و نهایتاً با نظر به اینکه وجودشناسی کانت، بخشی از شناخت‌شناسی اوست، امکان نقد شناخت و وجودشناسی کانت را در نگاه خاص ملاصدرا بررسی می‌کنیم. این بررسی، یک نتیجه فرعی قابل توجه نیز دارد، مبنی بر اینکه تحول فرهنگی و تغییر رویکرد اساسی در باورها و ارزش‌ها، ریشه در فلسفه حاکم بر یک تمدن دارد که در این میان، فلسفه غرب و از جمله کانت نقش مهمی را بر تمدن حاکم بر جهان و شک‌گرایی و متزلزل شدن پایه‌های عقلی ایمان ایفا می‌کنند. با نظر به مواجهه نظریه کانت با فلسفه صدرا این فرضیه تقویت می‌شود که اگر آموزه‌های مستدل صدرا با تلاش برون‌مرزی شاگردان او وجهه جهانی به خود گرفته بود، می‌توانست در تعدیل تمدن تأثیر پذیرفته از آن، مؤثر باشد. به علاوه، این قبیل پژوهش‌ها توانایی اندیشه متأثر از فرهنگ دینی را در به چالش کشیدن مسلمات فلسفه غرب که اساس فرهنگ آن است،

1. Immanuel Kant.

نمایان می‌کند.

نوآوری پژوهش حاضر در تبیین گسترده‌ی جهات نقدپذیری فلسفه وجودشناختی کانت با تأکید بر فلسفه ملاصدرا بوده و با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. هدف آن نیز در بخش آموزش معارف، پاسخ به سؤال پرتکرار دانش‌آموزان و دانشجویان در این مسئله است.

## ۲. نگاهی گذرا بر بستر پیدایش فلسفه کانت و شاخصه‌های آن

بعد از قرون وسطی، از قرن چهاردهم میلادی که به عصر رنسانس یا تولد جدید معروف است، عصر دیگری در اروپا آغاز می‌شود که همراه با تحول فرهنگی و دگرگونی بنیادی در باورها و ارزش‌ها می‌باشد. از دستاوردهای نامطلوب این عصر سست شدن پایه‌های ایمان به غیب و نیز انزجار از مباحث عقلی و متافیزیکی و به عبارت دیگر انحطاط دین و فلسفه است که بستری برای پیدایش يك بحران دینی - فلسفی و روحیه شك‌گرایی خطرناك شد. برای مبارزه با این خطر، کلیسا کوشید که بر راه دل تأکید کند، ولی فلاسفه تلاش کردند تا پایگاه محکمی برای تعقل بجویند.

در قرن هفدهم میلادی دکارت<sup>۱</sup> فرانسوی که او را «پدر فلسفه جدید» لقب داده‌اند، به بازسازی فلسفه همت گماشت و وجود شك را زیربنای واقعیت یقینی نهاد. در اواخر همین قرن، مکتب تجربه‌گرایی در انگلستان رواج یافت و در اواخر قرن هجدهم به سرنوشت نهایی‌اش یعنی شك‌گرایی انجامید. در نیمه دوم قرن هیجدهم مکتب فلسفی جدیدی در آلمان به وسیله کانت بنا گردید که علوم ریاضی و طبیعی را قطعی و علمی معرفی می‌کرد، ولی مسائل متافیزیکی و غیرتجربی را قابل حل علمی نمی‌دانست.

برخی معتقدند کانت که می‌پنداشت به مدد هیوم<sup>۲</sup> از خواب جزم‌گرایی بیدار شده، مکتب فلسفی ویژه‌ای را عرضه کرد که نسبت به مکاتب مشابه، از پایداری و مقبولیت بیشتری برخوردار شد، ولی سرانجام به این نتیجه رسید که عقل نظری، توان حل مسائل متافیزیکی را ندارد و احکام عقلی در این زمینه، فاقد ارزش علمی است. از دیدگاه کانت مسائلی از قبیل وجود خدا و جاودانگی روح و اراده آزاد را نمی‌توان با برهان عقلی ثابت کرد، ولی اعتقاد و ایمان به آنها لازمه پذیرش نظام اخلاقی است. به عبارت دیگر، این موارد از اصول پذیرفته شده در احکام عقل عملی بوده و این اخلاق است که ما را به ایمان به مبدأ و معاد می‌خواند نه بالعکس. از این‌رو، این تحلیل از سوی متفکران معاصر که معتقدند کانت را باید از يك سو احیاکننده ارزش‌های اخلاقی دانست که بعد از رنسانس در معرض اضمحلال قرار گرفته بود، ولی از سوی

1. René Descartes.

2. David Hume.

دیگر او را باید یکی از ویرانگران بنیاد فلسفه متافیزیک به حساب آورد، می‌تواند موجه باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۲).

کانت معتقد است بینش نظری، با مفاهیم صرف توسعه پیدا نمی‌کند؛ همان‌طور که یک بازرگان نمی‌تواند با افزودن چند صفر به دفتر موجودی صندوقش، وضع مالی‌اش را بهتر کند (Kant, 1966, P.2). واژه ترکیبی وجودشناسی<sup>۱</sup> در بردارنده شناخت مطلق - که متعلق آن در فلسفه اولی است - و وجود می‌باشد که هر دو در مباحث کانت به آن پرداخته شده است.

### ۳. اصول نظریات کانت در باب وجودشناسی<sup>۲</sup>

برای آشنایی نسبتاً جامع و مختصر با جوانب مختلف منظومه فکری کانت، آن را در قالب اصول زیر آورده‌ایم. ممکن است بعضی اصول همپوشانی داشته و یا مکمل هم باشند، اما تفکیک آن‌ها از یکدیگر در تبیین وجودشناسی کانت می‌تواند تأثیر بیشتری داشته باشد:

کانت معتقد است موضوعات فلسفه اولی - که عهده‌دار شناخت بنیادی‌ترین مسائل وجود است - نه مانند ریاضیات درون ذهن و پیشینی<sup>۳</sup> است که عقل آن‌ها را ساخته باشد و نه مانند علوم تجربی، به تجربه درمی‌آید تا احکام پسینی<sup>۴</sup> در آن‌ها جریان یابد. در احکام تحلیلی<sup>۵</sup> هم، چون تصور محمول در تصور موضوع مندرج است، معلومی تازه به دست نمی‌دهد؛ پس در فلسفه اولی، علمی حاصل نمی‌شود و از این‌رو، کانت آن را بی‌ارزش می‌انگارد. (Kant, 1966, P.2)

کانت در انقلاب کوپرنیکی معرفتی‌اش، ذهن را محور شناخت می‌داند و می‌گوید ما اشیاء را آن‌چنان درمی‌یابیم که ادراک ذهن ما اقتضاء دارد. وی معتقد است عقل محض<sup>۶</sup> یعنی قوه درک معلومات مجرد، از رسیدن به حقایق مجرد و مطلق، مانند اثبات وجود خدا ناتوان است (Michalson, JR, 1993, P.5).

علم انسان بر حادثات<sup>۷</sup> یعنی بر عوارض اشیاء تعلق می‌گیرد، نه بر ذات اشیاء (مجتهدی، ۱۳۸۵،

1. Ontology.

۲. باید توجه داشت که نظریه کانت در باب وجود، یک نظریه معرفت‌شناختی است؛ اما از دیدگاه فلسفه اسلامی نظریه‌ای هستی‌شناختی محسوب می‌شود و اصولاً در فلسفه اسلامی - چنان که خواهد آمد - دیوار بین معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی برداشته می‌شود.

3. A Priori.

4. Posteriori.

5. Analytic.

6. Of Pure Reason.

7. Accidents.

ص ۵۹).

او در چگونگی حصول علم می‌نویسد: هیچ علمی برای انسان روی نمی‌دهد، مگر این‌که نفس به وجود خود ادراک داشته باشد، یعنی خود را شخص عالمی دریابد، در مقابل شیء معلومی. شیء معلوم در نفس یا ذهن عالم در آغاز، وجدانیاتی پراکنده ایجاد می‌کند، ولی نفس که امری واحد است، برای این‌که چیزی را بتواند تعقل کند، باید آن چیز واحد باشد، پس وجدانیات پراکنده‌ای که اشاره گردید، باید جمع‌آوری شود و وحدت یابد. این وحدت بخشی را قوه فهم به وسیله مقولات ذهنی انجام می‌دهد (Paton, 1936, Vol. 1, P. 51).

چون وحدت بخشی به دریافت‌های حسی<sup>۱</sup> را قوه فهم یعنی عقل<sup>۲</sup> به وسیله مقولات ذهنی انجام می‌دهد، باید دید چگونه می‌توان این مقولات عقلی را بر محسوسات تطبیق کرد. کانت می‌گوید عامل این تطبیق، قوه فاهمه و ابزارش زمان است (غفاری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۶). مثلاً وقتی نفس، اشیاء را پی در پی درک می‌کند، تصویر عدد را می‌سازد، سپس کمیت<sup>۳</sup> را ادراک می‌کند. اگر همه مواردی که هر کدام در لحظه‌ای به وجود آمده‌اند، با هم در نظر گرفته شود، مقوله کلیت<sup>۴</sup> خواهد بود و اگر تعدادی از آن‌ها مورد نظر باشد، کثرت<sup>۵</sup> است و اگر یکی از آن‌ها لحاظ شود، وحدت<sup>۶</sup> خواهد بود. اگر حادثه‌ای در زمان رخ دهد، ذهن از آن، ایجاب را تصور می‌کند و اگر حادثه‌ای در زمان رخ ندهد، سلب را تصور خواهد کرد. اگر شیء را بدون ملاحظه تکرار آن در زمان، در نظر بگیریم، تصور ذات پیش می‌آید و اگر پی‌درپی بودن دائمی دو حادثه را در نظر بگیریم، تصور علت<sup>۷</sup> به دست می‌آید. اگر مقارن بودن حوادث را ملاک قرار دهیم، مشارکت یا تقابل<sup>۸</sup> به ذهن می‌آید و اگر وجود حادثه را همیشه لحاظ کنیم، وجوب<sup>۹</sup> است و اگر امری، همیشه با اقتضانات زمان،

1. Sensations.
2. Reason.
3. Quantity.
4. Universal.
5. Manifold
6. Unity.
7. Cause.
8. Confrontation.
9. Necessity.

سازگار باشد، آن امر، محقق یا وجود<sup>۱</sup> است. پس تصویر همهٔ مقولات که مخیله به قوهٔ فهم می‌دهد، از زمان ساخته می‌شود. البته کانت تصریح دارد که سوفیست<sup>۲</sup> و منکر حقایق نیست. او در عقل انسان، نقادی<sup>۳</sup> می‌کند و میزانش را می‌سنجد. او می‌گوید ادراک ما نسبت به عوارض (معلومات) به وجهی است که شرایط عقل و حس ما اقتضاء دارد و برای ما حقیقت، همین است که ادراک می‌کنیم و اگر از این جهت، به عجز قوهٔ ادراک خود پی بردیم، از طرف دیگر حقیقت علم را به دست آوردیم و دانستیم که عالم با معلوم متحد است؛ به این وجه که معلوم، مصنوع خود عالم است و اصحاب تجربه (مثل هیوم) که تنها حس را علم می‌خوانند و نیز اصحاب عقل (مثل افلاطون و دکارت) که تنها معقولات را حقیقت می‌دانند و محسوسات را نمایش بی‌حقیقت می‌شمارند، اشتباه کرده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۸۴).

پس حق آن است که علم انسان، تجربه‌ای است که عقل آن را می‌پروراند، یعنی مایهٔ علم هم حس و هم تعقل است (همان، ص ۴۸۵). این نوع نگاه کانت به شناخت و هستی به فلسفهٔ انتقادی معروف است؛ چرا که کانت، واژهٔ فلسفهٔ جزمی را در مورد فلسفه‌هایی به کار می‌برد که بدون نقد و بررسی نیروهای شناخت و اعتبار آن‌ها، به تحقیق دربارهٔ هستی و بکار بردن مفاهیم غیرتجربی می‌پردازند. به باور کانت، درست است که تجربهٔ حسی در شناخت دخالت دارد و بدون تجربه، شناختی وجود ندارد، اما برخلاف عقیدهٔ پیروان مکتب اصالت تجربه، ذهن همانند لوح سفیدی که تنها تأثیر تجربه را پذیرا باشد، نیست، بلکه این لوح فعال است، در نتیجه:

آنچه بر ذهن ظاهر می‌شود و شناخته می‌شود (پدیدار) با آنچه در واقع وجود دارد (شیء فی نفسه)، یکی نیست و اشیاء، آن‌گونه که در واقع هستند، قابل شناخت نیستند. تنها به واسطهٔ صورت شهود حسی است که ما می‌توانیم از اشیاء، شهود قبل از تجربه داشته باشیم. لیکن به واسطهٔ آن، تنها می‌توانیم اشیاء را چنان‌که بر ما (حواس ما) پدیدار می‌شوند، بشناسیم، نه آن‌گونه که در نفس الامر هستند (شرف خراسانی، ۱۳۵۴، ص ۳۸۷).

شایان ذکر است مقولات در فلسفهٔ کانت با مقولات در فلسفهٔ ارسطو که ابن سینا و ملاصدرا نیز آنها را نقل می‌کنند، کاملاً متفاوت است. در فلسفهٔ ارسطو، مقولات، نوعی طبقه‌بندی مفاهیم کلی یا اجناس عالی هستند. البته ارسطو این مفاهیم را انعکاس اشیاء واقعی می‌دانست، یعنی اگر اشیاء واقعی را در دسته‌های

1. Existence.
2. Sophist.
3. Critique.

مختلف طبقه‌بندی کنیم، با طبقه‌بندی مقولات یا مفاهیم کلی، مطابقت دارد، اما در مقولات دوازده‌گانه مشهور فلسفه کانت، نه طبقه‌بندی اشیاء هست و نه تقسیم مفاهیم کلی؛ بلکه مفاهیم پیش از تجربه است که ذهن به داده‌های حسی می‌افزاید تا آنها را بشناسد. پس مقولات کانت برخلاف ارسطو، مفاهیم انتزاعی نیستند که از تجربه گرفته شده باشند، بلکه آن‌ها شرط تجربه و مقدم بر آن هستند (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۵۸).

کانت در بخش استنتاج و ادراک نفسانی استعلایی<sup>۱</sup>، چنان‌که در این نوشتار هم در بحث وحدت‌بخشی نفس (شماره ۴ و ۵) گذشت، موجه بودن کاربرد مقولات را اثبات می‌کند و آن را وحدت آگاهی برای نفس واحد انسان می‌شمارد (ادیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰ - ۳۴۵). کانت در مباحث جدل<sup>۲</sup> معتقد است که راهی برای اقامه مابعدالطبیعه نظری نیست (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۸۰).

حس و تحلیل، اساس مذهب کانت را تشکیل می‌دهند و آن دو، تغایر بین پدیدار و جوهر و محال بودن خروج از محدوده تجربه را آشکار می‌کنند. از نظر کانت، جدل برای تفسیر توهم مابعدالطبیعه و برای محال بودن علمی که مستند بر حدس نیست، لازم است و در عین حال، جدل برای کشف نیازهای اساسی در فکر انسان که از طریق تجربه کشف نمی‌شود هم لازم است. جدل استعلایی، اشاره به این ندارد که موضوعات مابعدالطبیعه موجود نیستند، بلکه بیان می‌کند که عقل توانایی ادراک وجود و ماهیات آن‌ها را ندارد (کرم، ۱۳۹۰، ص ۹۲).

گزاره‌های مابعدالطبیعه نزد کانت، بی‌معنا نیستند (برخلاف نظر پوزیتیویست‌ها که آن‌ها را بی‌معنی می‌دانند)، اما این گزاره‌ها در اندیشه کانت از حیث معرفت‌شناسی<sup>۳</sup> فاقد ارزش هستند. با این حال، هرچند ما حق نداریم به وجود اعیان مابعدالطبیعی قائل شویم، حق انکار آن‌ها را نیز نداریم. کانت بر وفق همین رأی، در اخلاق خویش (در نقد عقل عملی) معتقد است که ما می‌توانیم از طریق عقل عملی برای اختیار و جاودانگی نفس و وجود خدا اصالت قائل شویم، نه از طریق عقل نظری (هارتناک، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰). در حالی که برخی از فلاسفه مانند دکارت در بحث‌های خود برای تصور<sup>۴</sup>، اولویت قائل شده‌اند و برخی

1. Transcendental apperception.

2. Dialectical.

3. Epistemology.

4. Representation.



مانند هگل به امور استدلالی<sup>۱</sup> اولویت می‌دهند، کانت، اصالت را با حکم<sup>۲</sup> و تصدیق می‌داند. از سال ۱۷۶۲ میلادی، کانت در رسالهٔ مختصری که دربارهٔ اشکال چهارگانهٔ قیاس منتشر کرده است، صریحاً بیان داشته که اصل باید بر مبنای «حکم» گذاشته شود و استدلال در واقع، چیزی جز حکم با واسطه نیست. به نظر کانت «شناسایی»، مجموعه‌ای از تصورات نیست، بلکه «شناسایی» به معنای اصیل کلمه در رابطهٔ اسنادی است که میان تصورات به وجود آمده است. در برقراری این روابط و احکام است که سهم ذهن و فاهمهٔ انسان در صورت‌بخشی به داده‌های خارجی و اعیان<sup>۳</sup> دیده می‌شود و از همین جاست که او به تقسیم‌بندی احکام به تحلیلی و تألیفی و ماتقدم و ماتأخر می‌پردازد (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۵۹).

به نظر کانت، «من» برای این‌که عینیت داشته باشد، باید با امور خارج، مطابقت داشته باشد؛ به جای گفتن «من فکر می‌کنم؛ پس هستم» باید بگوییم: «من فکر می‌کنم، پس اشیاء هست» (Kant, 1952, P.110-120). برای این‌که به خود فکر کنم، باید به اموری که خارج از من هست، فکر کنم و بدانم آنچه خارج از من هست، با آنچه در من هست، در ارتباط است. به نظر کانت، هویت و من به عنوان وحدت، فقط در ارتباط با همان خارج است که معنا می‌یابد (پاپیکن و استرول، ۱۳۸۹، ص ۳۲۵).

مهم‌ترین نکته این‌که کانت با اعتقاد به اصل «وجود، افزایشی بر چیزی نیست»<sup>۴</sup>، به نظریه‌ای رسیده که در فلسفهٔ اسلامی دقیقاً معادل اصالت ماهیت است، یعنی وجود را اعتبار ذهن و ماهیت را حقیقت می‌داند (Kant, 1965, P.580).

در فلسفهٔ کانت، کلیهٔ استعدادهای بالقوه تفکر اصالت ماهیتی به فعلیت رسیده است (غفاری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴). او به این نتیجه می‌رسد که وجود، یک قالب پیش‌ساختهٔ ذهنی است، او آن را جزء مقولات خود - که هیچ کدام خارجیت ندارند - نام می‌برد. این مقولات، تأمین‌کنندهٔ نظم و صورت شناختند، نه این‌که حقیقت خارجی باشند. کانت برای اثبات این‌که وجود، چیزی نیست و یک قالب ذهنی است، یک آزمایش ذهنی انجام می‌دهد. مثلاً او می‌گوید آنچه در یک صد دلاری واقعی وجود دارد،<sup>۵</sup> حتی یک سنت از صد دلاری ذهنی، افزون‌تر نیست (Kant, 1965, P.599). کانت نتیجه می‌گیرد حال که وجود، افزایش بر ماهیت نیست، پس چیزی نیست و صرفاً یک قالب است (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۱۹۸). گاهی دیدگاه کانت به

1. Discursive.
2. Judgment.
3. Objects.
4. Existence Not a Predicate.

۵. اصل عبارت وی دلر به معنی نوعی سکه است.

شکل «هستی گزاره نیست» درآمده است (Russel, 1919, P.228)، اما کانت تصریح دارد محمول حقیقی و تعین بخش، محمولی است که به مفهوم موضوع افزوده می‌شود و موضوع را توسعه می‌دهد و در نتیجه نباید از پیش، در مفهوم موضوع باشد (Hick, 1985, P.46). این در حالی است که در اندیشه کانت، وجود تنها از طریق مقوله صرف، قابل تصور است و قابل تمایز از امکان محض نیست. تنها چیزی که به وجود آمده، این است که ذهن ما یک درک ممکن اضافی به دست آورده است (Kant, 1965, P.601). از دیدگاه کانت، مفهوم وجود به سوژه وابسته است. او می‌نویسد: «شرایط امکان تجربه، همان شرایط وجود اشیاء مورد تجربه است» (Kant, 1952, P.508). بنابراین کانت، فلسفه اولی را بی‌ارزش می‌داند و محور شناخت را ذهن می‌شمارد و به همین خاطر، علم به حقیقت اشیاء را ممکن نمی‌داند. اصولاً ذهن انسان به کمک مقولات از پیش ساخته و ذاتی خود به معلومات پراکنده‌اش با کمک زمان وحدت می‌بخشد. پس، از این مقدمات آشکار می‌گردد که کانت وجود را ساخته و پرداخته ذهن می‌داند.

#### ۴. نقدهای کلی بر اصول نظریات کانت

اشکالات و تعارض‌هایی بر نظم درونی فلسفه کانت چه در بخش عقل محض و چه در بخش عقل عملی وارد شده است (کرم، ۱۳۹۰، ص ۷۴، ۱۱۰). علاوه بر آن که هدف اصلی کانت در فلسفه این بود که میان عقل‌گرایی دکارتی و حس‌گرایی هیومی حد وسطی را اختیار کند و با استدلال در نقد هر یک از مکاتب دکارت و هیوم، در واقع این دو مکتب، از پایه ویران می‌شود (مگی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۴).

نقد دیگر آن‌که در کتاب «نقادی عقل محض» دو منبع شناسایی حس و فاهمه در فلسفه کانت در عین حال که به یک ذهن تعلق دارند، نه تنها از یکدیگر متمایزند، بلکه ناهمگن و متباین نیز هستند و قابل تصور نیست که این‌ها در درون ذهن، منشاء مشترکی نداشته باشند. اگر چنین منشاء مشترکی، وجود ندارد، پس چرا با وجود تمایز کامل، در کار با یکدیگر توفیق حاصل می‌کنند، چنان‌که در ریاضی و فیزیک می‌بینیم. اشکال عمیق‌تر آن‌که بنابر «نقادی عقل محض» طبیعت، نظامی است مرکب از جوهرهایی که اصل علیت، آن‌ها را با ضرورت به هم پیوسته است، اما این نظام فی‌نفسه چه می‌تواند باشد؟ با ذهنی دانستن اصل علیت، دیگر علت، خارجی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، کانت از طرفی در ترتب معلول بر علت در عالم واقع تردید می‌کند و از طرف دیگر می‌گوید هرچند ما عوارض و ظواهر را به وسیله حواس خود ادراک می‌کنیم، اما می‌دانیم که ظهور، ظاهرکننده می‌خواهد، پس، قطعاً ذواتی وجود دارند که این عوارض، مظاهر آن‌ها هستند. اینجاست که به وی می‌گوییم پس از آن‌که به نقادی ثابت کردید که علیت و معلولیت ساخته ذهن هستند، به چه دلیل حکم می‌کنید که ذواتی در خارج وجود دارند که علل این ظهورات می‌باشند؟ (مطهری،

۱۳۷۹، ج ۶، ص ۱۲۱).

از سوی دیگر بنا بر ادعای «نقادی عقل عملی»، تکلیف ایجاب می‌کند اراده آزاد و مستقلى را که از هرگونه ضرورت طبیعی آزاد باشد، به صورت اصل موضوع بپذیریم. در واقع، نقطه برخورد این دو «نقادی» در همین جاست، زیرا عالم شهود حس، تابع ضرورت است. بنابراین، هرگونه محرك حسی که در فصل اخلاقی مداخله کند، آن فصل دیگر نه اختیاری است و نه اخلاقی (ژیلسون، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵ - ۱۸۶). به علاوه در هیئت اجتماع، «ایدئولوژی»های متضاد ما را از هر سو احاطه کرده و ایدئولوژی، خود یک امر ماورای طبیعی است؛ چرا که ریشه و اصل ایدئولوژی به سیر فکری عمیق‌تری برمی‌گردد و نفی آن، همان نفی تفکر است (پاپکین و استرول، ۱۳۸۹، ص ۲۸۳). کسی که مسائل مابعدالطبیعه را مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌دهد، نه تنها به خود و یا به اشیاء، بهتر آگاه می‌شود، بلکه وسایل سیر و سلوک به سوی خیر و سعادت را برای خود فراهم می‌آورد و از اینجاست که پاسکال<sup>۱</sup> گفته است: «تمام فضیلت ما در فکر است، بکوشیم تا خوب فکر کنیم و این است اصل اخلاق» (همان، ص ۲۸۴).

نکته دیگر آن که کانت، فیزیک نیوتنی و داده‌های حسی را یقینی و نهایی می‌دانست، اما امروزه این فیزیک به تدریج جای خود را به فیزیک نسبیت و کوانتومی داده است که در اساسی‌ترین اصول با آن اختلاف دارد. جالب این که حکمای اسلامی و از جمله ملاصدرا نیز در آثار منطقی خویش، بر این مطلب تأکید نموده‌اند که شناخت برهانی و یقینی در حوزه علوم تجربی ممکن نیست و معرفت یقینی، تنها در حکم‌هایی امکان‌پذیر است که همانند منطق، ریاضیات و الهیات، شناخت در آن، مبتنی بر داده‌های تجربی نباشد (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۴۴).

##### ۵. امکان نقد وجودشناسی کانت به وسیله ملاصدرا

با توجه به اصول فلسفه صدرایی در باب وجود، ذهن، علم و شناخت می‌توان به نقد وجودشناسی کانت پرداخت. در نقد افکار کانت هم بر نقدهای شناختی و هم بر نقد «وجود، مقوله است» می‌پردازیم.

##### ۱-۵. معقولات ثانیه فلسفی

یکی از نظرات کانت این بود که امکان شناخت مابعدالطبیعه برای عقل نیست، چرا که نه قضیه ماقبل مفهومی و ساخته ذهن است و نه قابل تجربه. در پاسخ باید گفت که ما می‌توانیم بعضی معلومات را نه به طور مستقیم از طریق حواس، بلکه با تکیه بر منشأها و زمینه‌های معتبر به دست آوریم، به گونه‌ای که

1. Pascal.

صلاحیت اطلاق بر مباحث متافیزیکی و کاربرد در مورد آن‌ها را داشته باشند و از این طریق، حدود علم نه به مرزهای طبیعی، بلکه به ماورای آن نیز، گسترش پیدا خواهد کرد. منکرین اعتبار فلسفهٔ تعقلی محض که بارزترین مصداق آن فلسفهٔ اولی و فروعات آن است، از راه علم النفسی یعنی از راه این‌که مواد و عناصر اولیهٔ ذهن بشر منحصر است به حسیات و عقل، تنها در آن امور حسی تصرف می‌کند، استدلال می‌کنند که مسایل فلسفهٔ تعقلی از حدود حس و احساس بیرون است، ولی در خلال بیان کیفیت حصول فکر، در ادراکات، گفتگوی مفاهیم متافیزیکی به میان خواهد آمد و معلوم می‌شود که این مفاهیم از جنبهٔ علم النفسی معتبرند و با آن‌که مستقیماً از راه حواس، وارد ذهن نشده‌اند، منشاء صحیح و معتبر دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۸۷؛ مطهری، ۱۳۸۳، ص ۲۵۸). به عبارت دیگر، اساس مباحث فلسفی بر مفاهیمی استوار است که در فلسفهٔ اسلامی از آن‌ها به معقولات ثانی فلسفی تعبیر می‌شود. ویژگی این مفاهیم، آن است که عقل به شیوهٔ حضوری به آن‌ها دست می‌یابد و در عین حال می‌تواند بر پایهٔ آن‌ها نسبت به جهان بیرون از ذهن، شناختی پیشین و برهانی به دست آورد. مفهوم وجود در مبنای ملاصدرا از معقولات ثانیهٔ فلسفی است. او این معقولات ثانیهٔ فلسفی را دارای مرتبه‌ای از وجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۹۳). اشکال مفهوم علیت نیز که از نقدهای وارد بر کانت گذشت، با توجه به معقول ثانی فلسفی بودن آن، حل می‌شود. هرچند برخی شارحان حکمت متعالیه از جمله سبزواری این معقولات را عناوینی انتزاعی می‌دانند که خارج‌نما هستند، یعنی ما خارج را از طریق، این مفاهیم را می‌شناسیم (همان، ص ۳۹۳).

#### ۵-۲. نفس در فلسفهٔ صدرا

مبنای دیگر کانت، وجود مقولات پیش‌تعریف‌شدهٔ ذهنی بود که وجود هم، از جمله آن‌ها می‌باشد. اما این نظریهٔ فطرت‌گروی کانت را نمی‌توان از نظر مبانی ملاصدرا پذیرفت؛ چرا که ملاصدرا در باب بساطت نفس معتقد است کثرت معلولات به طور کلی یا به واسطهٔ کثرت علل ایجادکننده است و یا به واسطهٔ کثرت محل‌های قبول‌کننده و یا به واسطهٔ کثرت آلات و یا به واسطهٔ ترتب طولی و علت و معلولی که بین خود معلولات است. در مورد نفس و معلومات وی ممکن نیست که این تکثر از ذات نفس، سرچشمه بگیرد، زیرا نفس، بسیط است و ممکن نیست که از بسیط، تکثرات صادر شود و بر فرض ترکب، جهات ترکیبی نفس به این همه تعقلات نیست و همچنین ممکن نیست که این تکثر، مستند به جهات متکثرهٔ قابل باشد، زیرا در مورد معلومات، قابل نیز خود نفس است و نفس، بسیط است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۲۱). همچنین ممکن نیست تکثر معلومات را از راه ترتب طولی معلومات توجیه کرد، زیرا در بسیاری از معلومات، رابطهٔ طولی و علی-معلولی نیست. تنها راه صحیح توجیه کثرت معلومات، کثرت آلات حسیه

است (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۲۶۹ - ۲۷۰).

### ۳-۵. ذهن در فلسفه صدرای

طرح مسئله ابتکاری اتحاد عاقل و معقول ملاصدرا این ظرفیت را به حکمت متعالیه داده است که از موضع معرفت‌شناسی نیز، فلسفه‌ای نوین، طراحی می‌کند. عبارت او در مورد اتحاد عاقل و معقول، این چنین است: «کلّ معقول الوجود فهو عاقل ایضاً بل کلّ صورة ادراکیه سواء كانت معقولة او محسوسة فهی متحدة الوجود مع مدرکها...» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۲۷).

تعریف ابتکاری صدرای از علم که آن را مرتبه و سنخی از وجود و نه امری عرضی می‌داند، شکاف بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را از میان برداشته و جبران کرده است. به بیان دیگر، ذهنی و ذهنیات با نظر و قیاس الی الخارج، ذهنی هستند و الا فی حد نفسه، اموری عینی هستند که واقعیت دارند و منشاء اثر می‌باشند. بنابراین خارجیت دارند و علم من به خود آن‌ها هم تعلق می‌گیرد و البته علم من به آن‌ها چیزی غیر از نفس وجود آن‌ها که در نزد من حاضر هستند، نیستند. نکته بسیار قابل تأمل این که ملاصدرا در شواهد الربوبیه، فلسفه خود را با بیان همین نکته آغاز می‌کند. او وجود را نسبت به تحقق، احق الاشیاء می‌داند، اعم از اینکه در عین باشد یا در ذهن. در اینجا ذهن و عالم ذهنی، به عنوان عالمی از عوالم وجود تلقی می‌شود که اصالت وجود در آن، جاری و ساری است (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۹).

ادراکاتی که کانت آن‌ها را محصول افعال ذهن می‌داند، در مبانی صدرایی ناشی از نوع خاصی از انتزاع هستند (همان، ص ۲۵۳) و اصولاً ذهن در حکمت متعالیه از سنخ اعتبار است، نه حقایق خارجی؛ یعنی ذهن، چیزی جز ذهنیات و تصورات نیست (همان، ص ۲۷۳، ۵۸).

### ۴-۵. علم و شناخت در فلسفه صدرای

از اعتقادات دیگر کانت آن بود که در معرفت، ذهن مقدم بر اشیاء خارجی است و این ذهن است که به ما شناخت می‌دهد. البته با بن‌مایه‌های داده‌های حسی یا ریاضی. در واقع کانت با ذهنی محض دانستن اصولی چند مانند علیت و... اساساً امکان اذعان به وجود عالم خارج را از خود سلب کرده است (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۷۳). از سوی دیگر، نظام فکری کانت، رابطه ذهن با خارج را قطع می‌کند (نصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۱). در حالی که در نظام صدرایی، علم، نحوه‌ای از خارج را در تضمین دارد. بدون کاشفیت شناختی در کار نیست (همان، ص ۸۹). از آنجایی که کانت معلومات را در ذهن، به غذا در قوه هاضمه تشبیه می‌کند، باید او را جزء سوپرتکتویست‌های غیر رئالیستی دانست؛ چرا که همه به تصرف حداکثری فاعل در امر ادراک، باور دارند (همان، ص ۲۱۱)، در حالی که در نظام صدرایی، ذهن خود جزئی از خارج است و اینجا سوژه و

ابژه برداشته می‌شود و طبق مبنای اتحاد عاقل و معقول، انسان، معلوم خود را به طور حضوری می‌یابد.

### ۵-۵. عرض در فلسفه صدرا

ملاصدرا در نظر نهایی خود معتقد است که هر موجود جسمانی، وجود واحدی دارد که خودبه‌خود متشخص و متعین بوده و اعراض هر موجودی، نمودها و جلوه‌هایی از وجود آن هستند. مطابق اصالت وجود در حکمت متعالیه، صفات، مایه تشخص نیستند، بلکه علامات و امارات تشخص‌اند: «برهان مشرقی آخر: کلّ جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفکاک عنه... و تلك العوارض اللازمة هي السمات بالمشخصات عنه الجمهور و الحق انها علامات للتشخص» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۰۳). صدرا المتألهین در باب عرض می‌نویسد: «وجود العرض فی نفسه هو وجوده للموضوع»، «وجود عرض همان وجودش برای موضوع است» (همان، ص ۱۰۳). بر این اساس عرض از خودش هیچ‌گونه وجود مستقلی ندارد، بلکه وصف، شأن، ظهور، جلوه، نمود، حیث، حالت و ویژگی موضوع است و پیداست که چنین چیزی به هیچ روی از موضوع، جدایی‌پذیر نیست.

وصف، شأن، حالت و نمود و ظهور و عرض هر شیئی جزء خود همان شیء است، اما نه از همان حیث و از همان جهت. بنابراین، یافتن وصف و شأن و حالت و عرض.... دقیقاً، یافتن موصوف و ذی شأن و بود و جوهر است و چون مبنای صدرا، اتحاد مدرک و مدرک است، به اعتقاد او مدرک نه تنها در مرحله تعقل، با معقول متحد می‌شود، بلکه در مرحله احساس هم با محسوس عینی خارجی، متحد می‌شود و آن را با علم حضوری می‌یابد.

نفس در مرحله احساس هم، جوهر یا موصوفی را که با عرض و وصف بروز و ظهور و نمود پیدا می‌کند، بی‌واسطه می‌یابد و در واقع، ادراک بی‌واسطه و حضوری عرض و وصف، ادراک بی‌واسطه و حضوری جوهر و موصوف است و بر این اساس، دیگر نیازی نیست که بگوییم: ما فقط اعراض می‌یابیم و حس جوهریاب نداریم و جوهر را با استدلال- و یا مانند کانت با فرض نومن و اصل موضوع قرار دادن آن- ثابت می‌کنیم، یعنی می‌گوییم ما فقط عرض را احساس می‌کنیم و چون عرض بدون جوهر تحقق ندارد، حکم می‌کنیم که ضرورتاً باید در تکیه‌گاه آن، جوهری وجود داشته باشد، بلکه بر پایه آنچه که گفتیم عرض، وصف، حالت، شأن، نمود و بروز و جلوه جوهر است و ادراک عرض، خود جوهر است از همان حیث و از همان جهت ادراک عرض. نتیجه دیگری که حاصل می‌شود آن است که نمی‌توان هر موضوع قضیه‌ای را جوهر دانست؛ چرا که در قضیه «خط مستقیم کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه است»، نمی‌توان خط را از آن جهت که موضوع قضیه است، جوهر دانست. همچنین در مورد همه موضوعات اعتباری مانند ریاست و مالکیت و حق و...

و یا قضایایی که موضوع آن‌ها معقولات ثانیه فلسفی و منطقی است، مانند «مفهوم قابل اطلاق بر افراد بی‌نهایت است» یا «ماهیت به وجود، متّصف می‌شود» و یا «نوع، مندرج در جنس است». لذا کانت در اینکه موضوع قضیه را همیشه جوهری خارجی دانسته، خطا رفته است.

#### ۵-۶. اصالت وجود

از نظر صدرالمتهلین، واقعیت عینی متحقق در خارج، حیثیت وجودی شیء است نه حیث ماهوی آن. او می‌نویسد: «فالوجود بذاته موجود و سائر الاشياء غیر الوجود لیست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۹). این نظریه، رکن اساسی در فلسفه ملاصدرا به شمار می‌آید و در دو رساله به صورت متمرکز به آن پرداخته است: یکی، رساله مشاعر (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۹) و دیگری رساله اصالة الجعل که در رساله اخیر، پانزده دلیل بر این اصل آورده است (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۲۹). این اصل در بحث حاضر از این جهت مهم است که وجود، ظرف هر چیزی را در هر عالمی پر کرده و منشاء اثر ساخته است، از جمله ظرف ذهنی و ذهنیات. همچنین وجود منشاء ظهور هر موضوعی و همه آنچه که به موضوعی نسبت می‌دهیم، هست. به تعبیر کانت با نسبت دادن، افزایشی را نسبت به موضوع تلقی می‌کنیم؛ بنابراین، آنچه کانت به عنوان اصل موضوعی یا شعار فلسفه خود می‌گوید (وجود محمول حقیقی برای ماهیتی از ماهیات نیست، زیرا محمول حقیقی چیزی است که موضوع را افزایش می‌دهد)، اگر مقصودش از محمول حقیقی، محمول بالضمیمه است، یعنی وجود یک امر انضمامی بر ماهیت نیست، سخن او حق است و جای تردید نیست که وجود، تحقق و ثبوت شیء است، نه ثبوت یک شیء برای شیء دیگر.

ولی اگر مقصود کانت این است که وجود اصلاً محمول حقیقی نیست، یا به تعبیر دیگر، ما حقیقتاً نمی‌توانیم از وجود، محمولی داشته باشیم که بر موضوع خود، انطباق یابد و از آن، قضیه‌ای تشکیل گردد که از یک واقعیت عینی حکایت کند، این سخن نادرست است، زیرا بر طبق اصول مستدل حکمت صدرایی، ما معتقد به اصالت وجودیم و وجود، تنها در ذهن بر ماهیت افزوده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۲). مشکل اساسی کانت این است که ماهیت و حقیقت یا به عبارت دیگر، طبیعت و فرد را دو شیء مستقل و متحصّل الذات تصور کرده و هستی را میان آن‌ها رابط قرار داده است، ولی این طرز فکر در فلسفه ما به کلی مردود است، زیرا طبیعت و فرد، یا ماهیت و وجود، دو واقعیت اصیل و متحصّل در ذات نیستند، بلکه یا وجود، اصیل است و ماهیت، امری است اعتباری و غیر متأصل، و یا برعکس ماهیت، اصیل می‌باشد و وجود، امری است اعتباری و غیر اصیل (طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵).

باید به این نکته توجه داشت که اگر حمل که نشانه اتحاد میان موضوع و محمول است، در میان دو شیء مستقل اتفاق افتد، این اتحاد يك ترکیب و اتحاد حقیقی نخواهد بود و حمل، صورت انضمام و فزونی را به خود خواهد گرفت. اتفاقاً خود کانت هم به این نکته پی برده است که وجود از اجزاء تحلیلی و عقلی ماهیت نیست، بلکه با حمل عرضی و شایع صناعی بر ماهیت حمل می‌گردد، ولی لغزش او در اینجا است که به طور کلی حمل شایع صناعی را مساوی با وجود رابط فرض کرده و چنین نتیجه گرفته که چون میان فرد و طبیعت، حمل شایع صناعی و عرضی است، نه حمل ذاتی و اولی، پس وجود نیز رابط میان موضوع و محمول خواهد بود. غافل از این‌که میان طبیعت و فرد هرچند که حمل شایع و صناعی حکومت دارد، نه حمل اولی ذاتی؛ اما چون ترکیب میان آن دو، ترکیب اتحادی است که از آن قضیه ثنائیه تشکیل می‌شود، ممکن نیست وجود، حالت ربطی «مفاد هلیت مرکبه» پیدا کند.

اصولاً اگر در مقایسه میان فرد و طبیعت، طبیعت را در محیط ذهن فرض نموده و فرد را در خارج از آن محیط قرار دهیم و سپس بخواهیم يك موجود ذهنی را بر يك واقعیت عینی به عنوان فرد حمل نماییم، این حمل، امکان‌پذیر نخواهد بود، زیرا هیچ نوع ارتباطی میان يك پدیده ذهنی و يك واقعیت عینی وجود ندارد تا بتوان قضیه حملیه تشکیل نمود و در این صورت، وجود نه با حمل اولی ذاتی بر ماهیت حمل می‌شود و نه با حمل شایع صناعی؛ چون ملاک در حمل، اتحاد است، جایی که اختلاف محض، حکم فرماست، حمل ممکن نیست و اصلاً وجود رابطه هم نخواهد بود؛ چون میان ذهن و خارج، هیچ‌گونه رابطه حقیقی متصور نیست (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۰).

تناقض کانت این است که اگر بنا به گفته او یکصد دلار فرضی عیناً همان یکصد دلار حقیقی است و حقیقت، چیزی بر ماهیت نمی‌افزاید، پس دیگر جای بحث نیست که نسبت میان طبیعت و فرد حتماً نسبت اتحادی است و امکان وجود رابط که قهراً مستلزم نسبت ترکیبی است، اصولاً منتفی خواهد بود. اما اگر (بنا به گفته او) بخواهیم برای تحقق دادن وجود، رابطه میان طبیعت و فرد را جدایی افکنیم، باید از نسبت اتحادی میان آن دو، صرف نظر کرده، اولاً آن‌ها را دو واقعیت مستقل تصور کنیم و سپس يك نسبت انضمامی، میان آن‌ها برقرار نماییم تا وجود، حالت واسطه و ربط را به خود بگیرد و چون کانت نه از نسبت اتحادی صرف نظر می‌کند و نه از ترکیب انضمامی، چشم‌پوشی می‌نماید، مجبور است که در این اصل موضوعی خود که گفته است: «وجود محمول حقیقی نیست، بلکه همیشه رابطه میان محمول و موضوع است»، به يك تناقض صریح، اعتراف کند؛ یعنی وجود، هم رابط است و هم رابط نیست و هم چیزی بر ماهیت علاوه می‌کند و هم علاوه نمی‌کند (Kant, 1965, P.99).



## ۵-۷. اقسام حمل از نظر ملاصدرا

فلسفه ملاصدرا برای حمل شایع صناعی یعنی برای قضایایی که کانت نام برده است، اقسام متفاوتی ذکر کرده که در فلسفه کانت اصولاً این اقسام مطرح نگردیده و در نتیجه، احکام و خصایص هر يك با دیگری مخلوط و مغالطه شده است.

ملاصدرا در کتاب اسفار می‌نویسد: «اعلم ان حمل شیء علی شیء و اتحادہ معه یتصور علی وجهین: احدهما الشایع الصناعتی بحمل المتعارف و هو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع و المحمول وجوداً ... سواء اكان المحكوم به ذاتياً للمحكوم علیه ... او عرضياً له ...» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹۲ - ۲۹۳). حمل هر شیء ای بر شیء دیگر که قضیه‌ای به وجود می‌آورد، به معنی اتحاد و یگانگی میان این دو شیء بوده که یکی موضوع و دیگری محمول قضیه نامیده شده است. این حمل در تقسیم نخست به دو گونه تقسیم می‌شود:

قسم اول، حمل شایع صناعی است که به حمل متعارف نیز شهرت دارد و آن حملی است که تنها اتحاد وجودی میان موضوع و محمول را معلوم می‌کند.

قسم دوم، حمل اولی ذاتی است که علاوه بر اتحاد در وجود، موضوع را با ماهیت و مفهوم محمول متحد می‌سازد و این حملی است که فقط میان ذات و ذاتیات اشیاء اعتبار دارد. اما حمل شایع صناعی که اتحاد وجودی میان موضوع و محمول می‌باشد، خود دارای اقسامی است و هر يك از آن‌ها در جای خود، احکام و نتایج مخصوصی در بر دارد، هر چند که همه آن اقسام در این جهت که موضوع با محمول فقط اشتراك در وجود دارند، نه در مفهوم، مساوی می‌باشند.

یکی از اقسام حمل شایع صناعی، قضیه‌ای است که ماهیت بر فرد حقیقی خود حمل می‌شود، مانند آن‌که می‌گوییم: «زید انسان است». در اینجا هر چند که ترکیب میان موضوع و محمول، اتحادی است، و به همین جهت، اسناد ماهیت به فرد حقیقی خود، اسناد ذاتی یعنی بی‌واسطه می‌باشد، ولی در عین حال، چون این اتحاد فقط در وجود خارجی است، نه در مفهوم و صورت ذهنی، حمل، صورت حمل شایع را به خود می‌گیرد.

قسم دیگر حمل شایع هنگامی است که يك محمول عرضی و انضمامی را بر موضوع قضیه حمل نماییم، مثلاً بگوییم: «زید نویسنده است».

با این مقایسه، به طور آشکار به این نتیجه می‌رسیم که نقص فلسفه کانت در این مسئله همین است که همه قضایایی که دارای حمل شایع صناعی می‌باشند، از نوع ترکیب انضمامی به حساب آورده است. در

حالتی که ترکیب انضمامی یکی از اقسام حمل شایع صناعی می‌باشد و قسم دیگر آن نیز، ترکیب اتحادی است که فرد را به ماهیت خود ارتباط می‌دهد و این قسم از قلم فیلسوفانه کانت مغفول مانده است (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱-۲۳۱).

### ۶. نتیجه‌گیری

در مرور پژوهش حاضر و دستاوردهای آن می‌توان به نتایج زیر اشاره کرد:

- ۱- تحول فرهنگی و دگرگونی بنیادی در باورها و ارزش‌ها ریشه در فلسفه حاکم بر یک تمدن دارد که در این بین، فلسفه غرب و از جمله کانت نقش مهمی را بر تمدن حاکم بر جهان ایفا می‌کنند.
- ۲- از شاخصه‌های فلسفه کانت، مقولات پیش‌ساخته ذهنی و تعلق علم به عوارض اشیاء و در نتیجه شکاف عظیم بین ذهن و واقعیت است. این شکاف، منجر به آن می‌شود که متافیزیک، غیرقابل شناخت عقلانی بوده و یکی از ارکان مهم باورمندی به آن متزلزل شود.
- ۳- اصول تفکر کانت با نقدهای کلی مواجه شده، اما فلسفه‌ای با اصول مستدل متقابل، در مقابل آن رخ‌نمایی نکرده است.
- ۴- فلسفه صدرا قادر است نظام فکری کانت را به چالش کشاند و پاسخ‌های متفاوتی بر هستی و شناخت آن ارائه دهد.
- ۵- یکی از صحبت‌های کانت این بود که امکان شناخت مابعدالطبیعه برای عقل نیست، چرا که نه قضیه ماقبل مفهومی و ساخته ذهن است و نه قابل تجربه. در پاسخ باید گفت که ما می‌توانیم معلوماتی را نه به طور مستقیم و از طریق حواس، بلکه با تکیه بر منشأها و زمینه‌های معتبر به دست آوریم. به گونه‌ای که صلاحیت اطلاق بر مباحث متافیزیکی و کاربرد در مورد آن‌ها را داشته باشند و از این طریق، حدود علم نه به مرزهای طبیعی، بلکه به ماورای آن گسترش پیدا خواهد کرد. این معلومات، همان مقولات ثانیه فلسفی در حکمت متعالیه هستند.
- ۶- مبنای دیگر کانت، وجود مقولات پیش‌تعریف شده ذهنی بود که وجود هم از جمله آن‌ها می‌باشد، اما این نظریه فطرت‌گروی کانت را نمی‌توان از نظر مبانی ملاصدرا پذیرفت. چرا که ملاصدرا قائل به بساطت نفس است و از بسیط ممکن نیست تکثرات صادر شود، تنها راه صحیح توجیه کثرت معلومات، کثرت آلات حسیه است.
- ۷- تعریف ابتکاری صدرا از علم که آن را مرتبه و سنخی از وجود و نه امری عرضی می‌داند، رخنه بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را از میان برداشته و جبران کرده است.

- ۸- نحوه شناخت و علم در فلسفه صدرایی اعتقاد کانت بر تقدم ذهن بر اشیاء را دچار چالش می‌سازد.
- ۹- تلقی صدرا بر عرض به عنوان شأنی از جوهر، مکمل نقد مکتب فلسفی صدرایی بر شناخت‌شناسی کانت است که متعلق شناخت را تنها عوارض اشیاء و نه جوهر آن‌ها می‌داند.
- ۱۰- از ارکان مهم فلسفه صدرایی که در حکم ستون فقرات آن است و با اتقان از آن دفاع نموده و استدلال کرده است، اصالت وجود است. با این اصل، افزایشی نبودن وجود در فلسفه کانت که به اصالت ماهوی بودن آن می‌انجامد، مورد نقد قرار می‌گیرد.
- ۱۱- اقسام حمل شایع صناعی که ملاصدرا در آثار خود به آن اشاره کرده است، مغالطه دیگر کانت در باب افزایشی نبودن وجود را روشن می‌سازد.
- ۱۲- دکارت و ملاصدرا هم عصر بوده‌اند، اما فلسفه صدرایی به عللی نتوانست به اندازه غرب، در جامعه شرق، گسترش یابد. اگر چنین نمی‌شد فلسفه‌های بعدی یعنی فلسفه کانت و حاکمیت شکاکیت و انزوای متافیزیک بر تفکر بشری حاکم در غرب و تمدن برخاسته از آن با موانع جدی روبه‌رو می‌شد و می‌توانست فرهنگ بشری را به سمت و سوی دیگری سوق دهد و یا حداقل بر تضعیف روند حاکمیت مطلق فکری یک‌سویه‌ای که در غرب اتفاق افتاد (تضعیف متافیزیک و رونق شکاکیت)، تاثیر بگذارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## — منابع —

۱. ادیبانی، سید یونس (۱۳۸۱). بازانديشی فلسفه کانت. تهران: نقش جهان.
۲. اعتصامي، محمد مهدي و همکاران (۱۳۹۹). فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران، چاپ سوم.
۳. پاییکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۳۸۹). کلیات فلسفه. ترجمه و اضافات سید جلال‌الدین مصطفوی. تهران: حکمت.
۴. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰). هرم هستی. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۵. ژیلسون، اتین (۱۳۸۷). نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.
۶. سیحانی، جعفر؛ محمدرضایی، محمد (۱۳۸۸). اندیشه اسلامی. قم: دفتر نشر معارف، چاپ شصت و هشتم.
۷. شرف خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۴). از برونو تا کانت. تهران: علمی و فرهنگی.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۲). بدایه الحکمه. تعلیق و تحقیق علی شیروانی. قم: دارالفکر.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۴ق). نهایت الحکمه. قم: النشر الاسلامی.
۱۰. غزالی، حسین (۱۳۸۶). بررسی انتقادی و تطبیقی فلسفه نظری کانت. تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه. ترجمه سعادت و بزرگمهر. تهران: سروش، ج ۶.
۱۲. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷). تمهیدات. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. کرم، یوسف (۱۳۹۰). فلسفه کانت (و نقد و بررسی آن). ترجمه محمد محمدرضایی. قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۱۴. مجتهدی، کریم (۱۳۸۵). فلسفه نقادی کانت. تهران: امیرکبیر.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. تهران: بین‌الملل، ج ۱.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا، چاپ دهم، ج ۶.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). شرح مبسوط منظومه. تهران: حکمت.
۱۸. مگی، برایان (۱۳۷۲). فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلاسفه غرب. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
۱۹. ملاصدرا (۱۳۶۱). عرشیه. تصحیح و مقدمه غلامحسین آهنچی. تهران: مولی.
۲۰. ملاصدرا (۱۳۶۲). اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه. ترجمه و شرح عبد المحسن مشکوه‌الدینی. تهران: آگاه.
۲۱. ملاصدرا (۱۳۶۳). المشاعر. همراه با ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عماد الدوله و نیز ترجمه فرانسوی هانری کربن. بی‌جا: طهوری، چاپ دوم.
۲۲. ملاصدرا (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. بیروت: احیاء التراث، ج ۱، ۸، ۳.
۲۳. ملاصدرا (۱۳۸۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، رساله اصالت جعل وجود. تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ سوم.
۲۴. ملاصدرا (۱۳۹۱). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۵. نصری، عبدالله (۱۳۸۲). حاصل عمر. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۱.
۲۶. هارتناک، پوستوس (۱۳۸۷). نظریه معرفت در فلسفه کانت. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: هرمس.

27. Hick, J. (1985). *The existence of God*. Macmillan Publishing CQ inc.

28. Kant, I. (1952). **Critique of Judgment**. Translated by James Creed Meredith. Oxford: Clarendon press.
29. Kant, I. (1965). **Critique of pure reason**. Translated by Norman Kemp Smith. Newyork: St Martin.spress.
30. Kant, I. (1966). **Critique of pure reason**. Translated by Max Muller. Mac Millar Michalson.
31. Michael, R. (1993). **Kant**. Cambridge: Cambridge Universty Press.
32. Paton, H.J. (1936). **Kants Metaphysic Of Experience**. Vol.1. London: Allen and Unwin.
33. Russell, B. (1919). **Introduction to the Mathematical philosophy**. London: Allen and Unwin .

#### استناد به این مقاله

DOI: 10.22034/riet.2021.8073.1008

میردامادی، سید محمدحسین (۱۴۰۰). بررسی تلقی کانت از وجود، با تاکید بر مواجهه آن با حکمت صدرائی. پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی، ۲۱(۲)، ص ۹۱ - ۱۱۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی