

تطابق ذهن و عین در معرفت‌شناسی صدرایی و کانتی

دکتر محمد کاظم علمی سولا*
طوبی لعل صاحبی**

چکیده

مسئله عینیت یکی از عمیق‌ترین مسائلی است که همواره ذهن عموم متفکران را متوجه خود ساخته است. دو فیلسوف برجسته اسلامی و غربی، ملاصدرا و کانت، این مسئله را به نحو عمیق‌تری مورد کنکاش قرار داده‌اند. این جستار درصدد بیان این موضوع است که مسائل پیرامون معرفت در نظرگاه ملاصدرا تنها بر مبنای اصول هستی‌شناختی وی (ذو مراتب بودن هستی و به نحو اخص نفس انسان) و ابداعات خاصی که بر محوریت اتحاد عاقل و معقول مبتنی است از قابلیت توجه بیشتری برخوردار است و در این راستا چگونگی و نتایج بدیع و عمیق این راه‌حل هستی‌شناختی و مقایسه آن با راه‌حل معرفت‌شناختی کانت را پی می‌گیرد. واژگان کلیدی: عینیت، اتحاد عاقل و معقول، وحدت استعلایی ادراک نفسانی، فعالیت ذهن.

مقدمه

مسئله وجود ذهنی در حکمت متعالیه، در حوزه مباحث مربوط به شناخت‌شناسی می‌گنجد، بدین معنا که محور این بحث ارزش ادراکات انسان است. حال پرسش اصلی این است که حقیقت معرفت چیست؟ چه رابطه‌ای میان عالم و معلوم برقرار می‌شود که

می تواند ملاک کشف و آگاهی قرار گیرد؟ در واقع چگونه است که این ادعای آنها: للشیء غیر الکنون فی الاعیان، کون بنفسه لدی الاذهان، مدلل و موجه می شود؟ این مسئله در میان فلاسفه غربی به ویژه در کانت که محوریت فلسفه وی بررسی توان قوای عقل است از جایگاه ویژه ای برخوردار است. بی تردید گرایش های رو به افزایش عصر حاضر به تحقیق و مطالعه آثار کانت به بیشتر نوشته های پیرامون فلسفه وی نوعی جنبه توصیفی بخشیده است؛ اما با توجه به مبانی و جوانب گوناگون این فلسفه متناسب با نوع رویکرد خاص استخراج سخن نواز آن ممکن است. این پژوهش ضمن توصیف گریزناپذیر نظریه معرفت کانت و مقایسه آن با مبانی خاص و منحصر به فرد و کمتر مورد توجه ملاصدرا یعنی مبانی هستی شناسی و معرفت شناسی وی و نه صرفاً ابداعاتی چون تقسیم حمل به اولی شایع از نتایج بدیعی در قالب این مسائل خبر می دهد:

وساطت و عدم وساطت ذهن در کسب معرفت به چه نحو است؟ آیا فعال است یا منفعل؟ حدود و نحوه این فعالیت و انفعال چگونه است؟ مسئله اتحاد عاقل و معقول در هر یک از این دو فیلسوف چگونه قابل تبیین است؟ و این مسئله در حل مشکل شناسایی تا چه حد راه گشا است؟

عینیت از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در آثار مختلف خویش تعاریف گوناگونی از علم دارد. یکی از تعاریف های جامع او در باب علم بدین گونه است: ^۱ علم امری سلبی همانند تجرد از ماده نیست و نیز امری اضافی نمی باشد بلکه امری بالفعل وجودی است و نه بالقوه و نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجود (بالفعل) خالصی که غیر مشوب به عدم است و شدت علم بودنش به همان اندازه خلوصش از عدم است.

همان گونه که تعریف گویای آن است صدرالمتألهین علم را تحت مقولات قرار نمی دهد؛ بلکه با مساوق دانستن علم و هستی، آن را از قبیل مسائلی نظیر اصالت یا بساطت وجود دانسته و وجود ذهنی را نیز حاصل تقسیمات اولی وجود به خارجی و ذهنی می شمارد (جوادی آملی، ص ۹۵). از آنجا که در نظر اصحاب حکمت متعالیه ارزش علم و ادراک بسته به دیدگاه آنها در باب وجود ذهنی است، در راستای انسجام

روند بحث ابتدا مسئله وجود ذهنی (تطابق ماهوی اشیا خارجی و ذهنی) مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

ملاصدرا در آثار مختلف خود براهین متعددی برای اثبات وجود ذهنی اقامه می‌کند. در این نوشتار دو برهان تصور معدومات و حکم بر معدومات بررسی می‌شود.^۲

مسئله اساسی و مهم در این جایگاه این است که آیا این ادله توان اثبات ادعای وجود ذهنی (تطابق ماهوی) را داراست؟ سیر تاریخی این مسئله بدین گونه است که ابتدا برخی از متکلمان و فلاسفه صورت‌های ذهنی را انکار کرده و حقیقت علم را بیش از اضافه بین عالم و معلوم نمی‌دانستند. برخی فلاسفه در ابطال نظر آنان ادله‌ای برای اثبات وجود ذهنی اقامه نمودند، اما این ادله با اشکالات عدیده‌ای مواجه شد و موجب تحیر متفکران گردید تا آنجا که برای حل آن نظریات گوناگونی بیان داشتند. یکی از آنها نظریه شیخ است که بر اساس آن تطابق ماهوی میان امور ذهنی و اشیا خارجی انکار می‌شود. عقیده علامه طباطبائی بر این است که حکما تطابق ماهوی میان ادراکات ذهنی و اشیا خارجی را مسلم گرفته و سپس در صدد ابطال قول به اضافه بوده و این براهین را اقامه کرده اند (شیروانی، ص ۱۸۹). استاد مطهری نیز بیان این ادله را برای اثبات قول ماهوی محل اشکال می‌داند (مطهری، مقالات فلسفی، ص ۲۷۵). این نوسان حتی در نظرات صدر المتألهین نیز مشاهده می‌شود. برخی شواهد از قبیل این عبارت: «و ما ذکر فی الكتب لامتناع وجود الكلی بما هو کلی فی الخارج، فجميع ذلك بعینه قائم فی امتناع وجوده فی العقل ایضا» (الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۷۲) از ناتمام بودن برخی از براهین وجود ذهنی خبر می‌دهد و این عبارت ملاصدرا «و یرد علیهم انه لو تم دلائل الوجود الذهنی لدلت علی ان للمعلومات بانفسها وجوداً فی الذهن لا لامر آخر مبائن لها بحقیقتها» (همان، ج ۱، ص ۳۱۵) که بر فرض تمامیت دلائل وجود ذهنی مبتنی است، موهم آن است که دلائل مذکور در نهایت مورد قبول صدر المتألهین نیست (جوادی آملی، ص ۳۵۶).

اما با توجه به اینکه بر اساس دیدگاه فلاسفه اسلامی بنا بر نظریه اشباح کوچک‌ترین ارزشی برای اداراکات باقی نمی‌ماند و به گفته استاد مطهری اگر هیچ نوع انطباقی میان عالم و معلوم نباشد، هیچ دلیلی در کار نیست که اساساً چیزی در خارج وجود دارد و اگر

واقع نمایی از علم سلب شود تمام اندیشه‌های بشری جهل اندر جهل و ظلمات بعضیها فوق بعض خواهد بود. مسئله قابل طرح در اینجا این است که اگر در نظر اصحاب حکمت متعالیه ارزش علم و ادراک بسته به دیدگاه آنها در باب وجود ذهنی است و اثبات وجود ذهنی (تطابق ماهوی) و واقع نمایی آن، این چنین خدشه پذیر می‌نماید و از طرفی از دیدگاه آنها واقع نمایی علم همواره امری مفروض بوده و اصولاً فرض علمی که واقع نما نباشد فرضی بدیهی البطلان است به راستی راه حل ارائه شده مؤسس این مکتب چگونه است؟

اساساً در نگاه صدرایی مسئله وجود ذهنی اگر چه از یک نظر بحث در ماهیت علم (معرفت شناسی) است، اما از جهت دیگر بحث در پیرامون تقسیم وجود به دو نحوه ذهنی و عینی (هستی شناسی) است. ملاصدرا در آثار مختلف خویش در بحث وجود ذهنی به بیان چندین اصل ابداعی خویش در هستی شناسی می‌پردازد و سپس نتیجه معرفت شناختی ویژه‌ای اخذ می‌کند.

اصل اول: ممکن مرکب از وجود و ماهیت است.

اصل دوم: اثر فاعل و آنچه اولاً و بالذات از آن صادر می‌شود ماهیت نیست بلکه وجود است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۶۳).

اصل سوم: وجود مشکک است، یعنی حقیقت وجود امری مدرج و دارای شدت و ضعف است و از آنجا که اثر متعلق به وجود است و در هر مرتبه که وجود قوی‌تر و کامل‌تر باشد آثار مترتب بر آن بیشتر است (جوادی آملی، ص ۱۶). ملاصدرا بر اساس این اصول در صدد تصویر این حقیقت است که چون اثر و ظهور متعلق به وجود است و وجود قابل تشکیک است و ماهیت به تبع وجود ظهور و بروز می‌یابد، یک ماهیت واحد به تبع دو مرتبه از وجود دارای دو گونه متفاوت از اثر می‌باشد، نظیر ماهیت جوهر که در یک مرتبه از ثبات و تجرد و فعلیت تام برخوردار بوده و در مرتبه دیگر حتی از سکون و انفعال نیز بی بهره است (همان، ص ۱۷). اما نحوه ظهور و وجود ماهیات اشیا در ذهن از نظر ملاصدرا بسته به نظر خاص ایشان در باب ذهن و عملکرد آن است.

اصل خلاقیت نفس

این اصل یکی دیگر از اصول ابداعی ملاصدرا در باب عینیت ذهن با جهان خارج است، که حاصل چند قیاس است؛^۳ برخی از مقدمات این قیاس‌ها به عنوان اصول موضوعه در مباحث مربوط به نفس، عقل و عاقل و معقول و علیت به اثبات رسیده‌اند (جوادی آملی، ص ۱۸).

قیاس اول

صغری: نفس موجودی مجرد و از سنخ ملکوت است؛ کبری: موجود مجرد و ملکوتی قادر به ابداع صور مجرد از ماده است. نتیجه: نفس قدرت ایجاد صور اشیا مجرد یا مادی را دارد (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۶۴).

در واقع، در دیدگاه صدرالمتألهین نفس ظل الله است. خداوند گرچه منزله از مثل است اما دارای مثال است و سراسر عالم آیت و نشانه اوست و انسان آیت کبری الهی است و همان‌گونه که خداوند مجرد از ماده و آثار ماده است ذات انسان نیز مجرد از ماده و زمان و مکان است (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، تصحیح آشتیانی، ص ۱۵۱ و جوادی آملی، ص ۲۲). با این تفاوت که نفس گرچه از عالم ملکوت است به دلیل بُعدی که با واجب در مراتب نزولی برایش حاصل شده توان آن اندک و قوام وجودی‌اش ضعیف است به نحوی که صوری که ایجاد می‌کند فاقد همه آن آثار موجود خارجی است (جوادی آملی، ص ۲۲ و ۲۳).

قیاس دوم: نتیجه قیاس اول صغرای این قیاس است:

صغری: نفس انسان صوری را ایجاد می‌کند؛ کبری: هرگاه شیئی صورتی را ایجاد کند آن صورت ایجاد شده برای او حاصل است. نتیجه: صور ایجاد شده توسط نفس برای او حاصل‌اند (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، تصحیح آشتیانی، ص ۱۵۱).

قیاس سوم: صغرای این قیاس نیز نتیجه قیاس قبل است.

صغری: صور ذهنی که نفس آنها را ایجاد کرده برای آن حاصل‌اند؛ کبری: هر چه برای

مجرد حاصل باشد مجرد به آن عالم است. نتیجه: نفس به صور ذهنی ایجاد شده توسط خود عالم است (جوادی آملی، ص ۱۹).

نتایجی که از قیاس‌های سه گانه فوق گرفته می‌شود این است که:

اولاً موجد و خالق صوری که در حوزه نفس پدیدارند، خود نفس می‌باشد، به عبارت دیگر نفس در ملاصدرا خلاق و فعال است و قیام صور حسی و خیالی به نفس قیامی صدوری است نه حلولی آن گونه که حکمای مشاء می‌پنداشتند (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، تصحیح آشتیانی، ص ۱۵۱ و جوادی آملی، ص ۲۱)؛ ثانیاً علم نفس به خود صورِ ذهن، علم حصولی نبوده بلکه حضوری است (جوادی آملی، ص ۲۲).

توضیح اینکه فلاسفه همواره برای ادراکات انسان از خارج سه مرتبه قائل شده‌اند: مرتبه حس، مرتبه خیال، مرتبه عقل. از نظر ابن سینا و به‌ویژه خواجه نصیر کیفیت این مراحل به نحو «تجريد» است، یعنی صورت خیالی همان صورت حسی منطبع از جهان خارج است که فاقد بعضی خواص است و صورت عقلی نیز همان صورت خیالی فاقد خصوصیات بیشتری از صورت خیالی است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۲۹۲ و ابن سینا، النجاة، ص ۳۴۹، ۳۴۶).

اما از نظر صدرالمتألهین جهان خارج ثابت و در هنگام ارتباط حس با خارج یک صورت مماثل با عالم حس ابداع می‌شود و زمانی که خیال با صورت حسی مواجه شد صورت خیالی متناسب با آن عالم خیال ابداع می‌شود و صورت حسی باقی است و همین رابطه‌ای را که خیال با حس و حس با عین داشت عقل در مرتبه بالاتر با صور خیالی دارد^۴ (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۲۹۳ و مسئله شناخت، ص ۱۲۰). صدر المتألهین در الاسفار الاربعه در باب حقیقت ابصار در مقام رد نظریه انطباق می‌گوید: این ادله بر فرض صحت و تمامیت بر این دلالت دارد که شیخ و تصویری در چشم واقع می‌شود، اما بر این امر که دیدن با آن محقق می‌شود دلالت نمی‌کند، زیرا این نظریه که پیروان آن افرادی چون ابن سینا و زکریای رازی می‌باشند با اعمال طبیعی چشم مرتبط است و حقیقت ابصار ماورای این عمل طبیعی است (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۷۶).

به نظر می‌رسد مهم‌ترین وجه تمایز نظر ملاصدرا و ابن‌سینا در این مسئله این اصل است که از نظر ابن‌سینا تنها ادراکات کلی و مدرک آنها مجرد از ماده و لواحق آن است، اما ادراکات جزئی و مدرک آنها مادی می‌باشد (ابن‌سینا، *النجاة*، ص ۳۴۹)، اما در ملاصدرا علم در هر مرتبه‌ای که حاصل شود مجرد از ماده است، یعنی از نظر وی صور حسی و خیالی نیز مجردند. ملاصدرا در آثار مختلف خویش از جمله در تعلیقات خود بر *الهیات من الشفا* دلایل متعددی برای اثبات مجرد عالم و معلوم بیان می‌دارد و اساساً علم در نظر وی عبارت است از حضور وجود مجرد نزد مجرد و از آنجا که علم به معنای حضور است (صدرالمتألهین، *المفاتیح الغیب*، ص ۱۰۸). پس کلیه علوم به علم حضوری منتهی می‌شوند و علم حصولی نوعی صورت‌گیری از آن علم حضوری است. در واقع نفس از نظر ملاصدرا در اولین مرحله وجود عین ماده جسمانی است و به واسطه استکمال از این نشئه ارتحال نموده و متصل به برزخ و از برزخ متصل به عالم عقل می‌گردد و این اتصال یک نحوه اتحاد با مثل نوریه و عقل است (آشتیانی، ص ۱۴۱). وی در چندین موضع *الاسفار الاربعه* به نشئات ثلاثه نفوس انسانی اشارات و تصریحاتی دارد که نشأت نفس با نشأت عالم تطابق دارد و این تطابق کونین در نشأت ثلاث یکی از اصول صدرالمتألهین است (حسن زاده آملی، ص ۲۱).

اکنون با توجه به اینکه از نظر ملاصدرا صور حسی و خیالی اثر و معلول نفس می‌باشند و نفس در حکم علت و موجد آنهاست، این نظر صدرالمتألهین با نظرات دیگر وی که در باب اتحاد عقل با عقل فعال یا تجلی مبادی عالیّه وجود بر مواد شایسته قبول چگونه قابل تبیین است؟

دیدگاه‌های شارحان و اصحاب حکمت متعالیه در این جایگاه متفاوت به نظر می‌رسد: به نظر علامه طباطبایی هنگام تحقق علم حصولی به اشیا مادی، معلوم در حقیقت یک موجود مجرد است که به وجود آورنده آن شیء مادی و در بردارنده کمال آن می‌باشد و در واقع این قوه وهم است که به مدرک چنین می‌نمایاند که آنچه در نزد اوست همان صورت متعلق به ماده خارجی است، در نتیجه آثار شیء خارجی را از آن می‌جوید و چون آنها را نمی‌بیند حکم می‌کند که معلوم وی یک ماهیت فاقد آثار خارجی است.^۵ در واقع از نظر وی موجودات خیالی پیش از وجود انسان، موجود بوده اما علم به آن صور

بعد از فراهم شدن معادات حاصل می‌شود.^۶ در حالی که ملاصدرا بر آن است که صور خیالیه حاصل خلاقیت نفس در مرتبه خیال آن است و نیز این سخن علامه از جانب برخی از شارحان حکمت متعالیه مورد نقد و اعتراض قرار گرفته است، زیرا از نظر آنان این بیان با مفاهیم علمی و اعتباری و... قابل نقض است (مصباح یزدی، ص ۳۵۶ و فنایی اشکوری، ص ۱۵۱).

اما از نظر برخی^۷ اسناد انشا به نفس یک نوع توسع در تعبیر است و در حقیقت منشأ صور علمی و موجد آنها فاعل الهی است که مخرج نفس از نقص به کمال و از نداری به دارایی است، نه خود نفس و برخی دیگر^۸ بر این عقیده‌اند که شاید وجه نظر ملاصدرا این باشد که وجود نفس در حد وسط بین معقولات کلی و مدرکات جزئی قرار دارد. مدرکات جزئی در مرتبه پایین و وابسته به نفس‌اند و فیض از فیض وارد می‌شود و به آن فیض که عین وجود نفس است جزئیات نیز موجود و ظاهر می‌شوند و معقولات در مرتبه بالاتر از نفس قرار دارند و نفس به آنها متصل می‌شود.

به نظر می‌رسد با توجه به مبانی خاص ملاصدرا در نظریه معرفت از جمله آنها حرکت جوهری نفس و حدوث جسمانی آن و اتحاد عاقل و معقول و اینکه نفس از جهت ادراک غیر در ابتدا بالقوه است و با اولین درجه از کسب علم ساخته و سپس متکامل می‌شود یعنی هر ادراکی در ملاصدرا عین مدرک و نفس می‌باشد، تفسیر شارح اخیر وجه و مورد قبول است و نیز دلایل و تعابیر خاص ملاصدرا راجع به خلاقیت نفس در آثار مختلفش از جمله مهم‌ترین آنها در *الاسفار الاربعه* و *شواهد الربوبیه* قول فوق را تأیید می‌کند؛ آری در اینکه خالق اصلی هر ممکن الوجودی ذات باری تعالی است تردیدی نیست و این نمی‌تواند از نظر فیلسوفی که کل مخلوقات را عین الربط به او می‌داند مغفول باشد. شاید رساترین عبارت ملاصدرا در این باب که خلاقیت نفس را همراه تجلی خداوند می‌آورد این کلام وی باشد که: احساس از نظر ما نه چنان است که جمهور حکما گمان کرده‌اند که... زیرا در محل خویش ثابت شده است که انتقال صور منطبع در ماده با خصوصیات و مشخصاتشان از ماده خود به ماده دیگر محال است بلکه احساس از نظر ما بدین گونه است که از جانب مبادی عالیه وجود که فیاض صورند به مواد شایسته قبول، صورتی نورانی بر نفس تجلی می‌کند و این صورت نورانی، حاس و

محسوس بالفعل است و نفس قبل از این تجلی و خلاقیت نفس، نه حاس است و نه محسوس مگر بالقوه (صدر المتألهین، الشواهد الربوبیة، ترجمه مصلح، ص ۳۵۵).

اتحاد عاقل و معقول

مسئله اتحاد عاقل و معقول از اهم مسائلی است که به رغم مخالفت‌های سرسخانه عده‌ای از متفکران از جمله ابن سینا (بنا بر قول مشهور) همواره مورد مباحثات ملاصدرا بوده است. در محل نزاع این مسئله بیان مقصود از چند امر ۱. معلوم یا معقول؛ ۲. جهت اتحاد؛ ۳. اتحاد، به نحو مختصر بدین گونه است: مقصود از معلوم (معقول) معلوم با لذات یا صورت علمی مجرد است که هر چند حکایت از خارج دارد اما ارتباطی با ماده ندارد (خواجوی، ص ۹۴۵). مقصود از جهت اتحاد معلوم با عالم همان اتحاد وجودی است نه معلوم بالعرض (شیء خارجی) و نه ماهیت و مقصود از اتحاد که از نظر فلاسفه مختلف، اقسامی دارد (فیاض صابری، ص ۱۲۵).

ابن سینا بر این عقیده است که: اگر شیئی، شیئی دیگر گردد، نه به صورت اتحاد از حالتی به حالت دیگر و نه به نحو ترکیب با شیء دیگر که چیز سومی شود، بلکه به این نحو یک شیء، شیئی دیگر شود گفتاری نامعقول و شاعرانه است ... (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۲۹۵).

اما اتحاد یک شیء با شیء دیگر از نظر ملاصدرا به چند صورت قابل تصور است:

۱. موجودی با موجود دیگر اتحاد یابد یعنی دو وجود یک وجود گردند و همان گونه که ابن سینا در دلایل نفی اتحاد بیان داشته، شکی در محال بودن این مورد نیست؛ ۲. مفهومی یا ماهیتی عین مفهوم یا ماهیت مغایر با آن گردد و در محال بودن این مورد نیز شکی نیست چرا که هر معنایی از حیث معنا غیر از دیگری است؛ ۳. سیورورت موجود است به نحوی که مفهوم یا ماهیتی که ابتدا بر آن صادق نبوده در اثر استکمالی که در آن پدید آمده بر آن صادق کند و این امر محال نیست (صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۲۴) و مقصود ملاصدرا از اتحاد همین معنای سوم است که مبتنی بر حرکت جوهری نفس و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقای آن است. یعنی نفس از دیدگاه ملاصدرا در ابتدا امری جسمانی است و بالقوه، بر اثر کسب علوم متحول شده و به فعلیت می‌رسد و

نسبت ادراکات به نفس از قبیل رابطه عرض با موضوع نیست (آن گونه که حکمای مشاء می‌پنداشتند) بلکه از نظر وی ادراکات برای نفس کمال اولی محسوب می‌شوند نه کمال ثانی و نفس به هر چه عالم می‌شود در واقع «همان» می‌شود. به عبارت دیگر اتحاد وجودی عالم و معلوم را به دو طریق می‌توان تصور کرد: ۱. اتحاد جوهر و عرض؛ ۲. اتحاد ماده و صورت. اگر اتحاد وجودی عالم و معلوم از نوع اول باشد؛ یعنی عرض که همان علم است در نفس ما حلول کند باید نفس را جوهری فرض کنیم که نقوشی بر آن ثبت شده است؛ اما اگر از نوع دوم باشد عالم شدن نفس همان شدن و صیوررت آن است؛ نه اینکه نفس ساکن باشد و تنها دارای آن چیزی می‌شود. در اتحاد ماده و صورت، نفس با هر عالم شدنی «آن چیز» و «او» می‌شود؛ یعنی همان وجود علمی او می‌شود و عالم شدن نفس همان رجل شدن کودک و خوشه شدن گندم است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۳۱، ۱۷).

اما ملاصدرا برای این عقیده خویش براهین متعددی نیز بیان می‌دارد و خود وی متقن‌ترین آنها را برهان تضایف می‌خواند که بیان مختصر آن چنین است: اگر عالم با معلوم متحد نباشد، انفکاک معلوم از عالم لازم می‌آید و لازم باطل است، زیرا عالم و معلوم تضایف‌اند و متضایفان در وجود و عدم و قوه و فعل، معیت دارند^۱ (فیاض صابری، ص ۲۲۶).

از آنچه بیان شد می‌توان این گونه نتیجه گرفت که اساس نظر صدرالمألهین در مبحث اتحاد عاقل و معقول به این نحو است که صور علمی، مقوم نفس و در واقع در حکم صورت هستند و نفس در حکم ماده آن صور؛ یعنی نفس از نظر وی جسمانیة الحدوث است و در ابتدا صورت طبیعی برای ماده حسی است و تنها استعداد قبول صور علمی را داراست (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۳۱).

حال در اینجا مسئله‌ای اساسی مطرح می‌شود که قابلیت و انفعال نفس (اتحاد عاقل و معقول) با خلاقیت و فاعلیت آن در ایجاد صور جزئی که در ابتدا بیان شد چگونه سازگار است؟

و حتی فراتر از آن، بر اساس این نظر که ادراک کلیات از طریق خلاقیت است نه از طریق شهود (آشتیانی، ص ۱۰۵). این مسئله را می‌توان در ادراکات عقلی نیز مطرح نمود.

حل این مسئله اختلاف نظرات متفکران و اصحاب حکمت متعالیه را برانگیخته است. از جمله آنها ملاهادی سبزواری در تعلیقه خود بر *الاسفار الاربعه* (ج ۱، ص ۲۸۸ و ج ۲، ص ۳۳۳) این گونه اظهار می‌دارد: وجه اینکه ملاصدرا در مورد جزئیات گاهی تعبیر به اتحاد و گاهی به اشیا می‌کند این است که جزئیات اشراقات و ظهورات نفس‌اند و ظهور شیء امری مستقل و در برابر شیء نیست؛ اما در مدرکات کلی چون احکام وحدت و احاطه به رقایق مثالی و طبیعی غالب است ملاصدرا فرموده اتحاد است و اضافه اشراقی. علامه طباطبایی (در *تعلیقه الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۴۸۰) این گونه اظهار می‌دارد: در اسناد فاعلیت نفس به صور هنگامی تردید نیست که آن صور ملکه و راسخ در نفس گردند زیرا این اسناد به وجهی اسناد به مبدأ خیالی فیاض است (فیاض صابری، ص ۱۶).

اما دیدگاه برخی از متفکران و شارحان کنونی حکمت متعالیه نیز چنین است:

استاد حسن زاده: اسناد انشا به نفس یک نوع توسعه در تعبیر است و در حقیقت منشأ صور علمی و موجد آنها فاعل الهی است (حسن زاده آملی، ص ۳۴۸).

استاد فیاض صابری: نفس در ابتدای حدوث خالی و فاقد علوم است و تا زمانی که کمال وجودی صور جزئی را از واهب الصور نگیرد فاعل مقیض آنها نخواهد بود پس نسبت به آنچه به تدریج واجد آن می‌شود قابل است نه فاعل. پس از آنکه علوم را واجد شد فاعل می‌شود، لذا برخی می‌گویند در قوس صعود قابل است و در قوس نزول فاعل؛ اما ظاهر سخن ملاصدرا این است که از ابتدا که به تدریج واجد صور جزئی می‌گردد فاعل آنهاست پس باید گفت که نفس که قابل علوم است مانند قابلیت ماهیت قابل وجود و مانند ماده قابل صور است نه مانند جسم که قابل عوارض است (فیاض صابری، ص ۱۶۸). از دیدگاه نگارنده پاسخ اخیر مقبول تر به نظر می‌رسد بدین معنا که نفس در ابتدا قوه صرف است به محض اینکه با جهان خارج (فیض واهب الصور و مجاری آن) مواجه شد از قوه به فعلیت مبدل می‌گردد. تبدیل تدریجی به فعلیت، به معنای مجرد گشتن تدریجی آن و سفر نفس از عالم حس به عالم عقل است. با توجه به اینکه ملاصدرا علت خلاقیت را در آثار مختلف خویش از جمله (صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه، تصحیح آشتیانی، ص ۱۵۱ و *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۶۴ و جوادی آملی،

ص ۲۱) تجرد دانسته می‌توان نتیجه گرفت که در اولین مرحله، نفس قابل و ماده است و در مراحل بعدی که به تدریج مجرد می‌گردد، خلاق می‌شود.

بنابراین از کلیه مباحث فوق می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که از دیدگاه فلاسفه رابطه «ادراک» با شیء «ادراک شده» ماهوی است حال آنکه رابطه ادراک با شیء ادراک کننده رابطه عرض با موضوع است.^{۱۰} اما در دیدگاه صدرالمتهلین رابطه «ادراک» و «ادراک شده» ماهوی است و رابطه ادراک و ادراک کننده یگانگی است و ادراک انسانی چیزی جز این نیست که شیء ادراک شده که در هر نشئه و عالمی ظهور و وجودی متناسب با آن عالم دارد؛ در عالم ذهن و نفس نیز موجود است و خود نفس نیز دارای مراتب می‌باشد پس علم و عالم و معلوم متحدند. بنابراین نظریه ماهوی تنها با قبول این دیدگاه هستی‌شناسی (یعنی ذو مراتب بودن کل هستی و نفس انسان) ملاصدرا که قرابت زیادی با نظریه عارفان دارد، قابل توجه است و اشکالات وارده بر وجود ذهنی تنها مطابق با این نظر قابل رفع است (مطهری، مقالات فلسفی، ص ۲۶۹). یعنی اگر چه ابداعات دیگر ملاصدرا در باب وجود ذهنی قابل انکار نیست^{۱۱} اما مبانی و ابداعات خاص و هستی‌شناسانه وی در باب اصل هستی، هستی نفس، تجرد آن، نحوه ایجاد و حرکت جوهری آن و اتحاد عالم و معلوم، مسائل جدید پیرامون عینیت به نحو موجه‌تری قابل حل است و علاوه بر آن نتایج بدیع و ارزنده‌ای را در پی خواهد داشت.^{۱۲}

عینیت از دیدگاه کانت

معرفت عینی از دیدگاه کانت عبارت است از احکام تألیفی ماتقدم و مسئله کلی و خاص معرفت شناختی وی این‌گونه مطرح شده است که قضایای تألیفی ماتقدم (همنهادی پرتوم) چگونه ممکن است؟ (کانت، سنجش خرد ناب، ص ۸۷). توضیح اینکه تا قبل از کانت لایب‌نیتس کلیه قضایا را به دو قسم تألیفی و تحلیلی تقسیم کرد. به نظر وی قضایای تحلیلی مبتنی بر اصل امتناع تناقض‌اند، اما قضایای تألیفی بر این اصل استوار نیستند. به عبارت دیگر قضایای تحلیلی متصف به ضرورت و کلیت و بنابراین مقدم بر تجربه و پیشین‌اند، اما قضایای ترکیبی پسین و غیر ضروری (لاریجانی، ص ۲).

هیوم نیز تنها دو قسم از قضایای تحلیلی و تألیفی را از اقسام قضایای ذی معنی به شمار می‌آورد و به این ترتیب تصدیقات مابعدالطبیعی را که نه تجربی‌اند که با آزمایش قابل تصدیق و تکذیب باشند و نه تحلیلی که نفی آنها مستلزم تناقض باشد را از جمله قضایای بی‌معنی خواند کانت رأی هیوم مبنی بر تقسیم بندی ثنایی قضایای ذی معنی را نپذیرفت زیرا به اعتقاد وی ما واجد قضایای دیگری هستیم که در هیچ کدام از دو قسمی که هیوم تشخیص داده بود نمی‌گنجد (کورنر، ص ۱۳۸). وی تعریف خود را از قضایای تحلیلی و تألیفی این‌گونه از سر می‌گیرد: منشأ احکام هر چه باشد و صورت منطقی آنها هر وضعی داشته باشد، در آنها به اعتبار محتوا تفاوتی وجود دارد که بر حسب آن هر حکم یا صرفاً توضیحی است یعنی چیزی بر محتوای شناسایی افزوده نمی‌گردد یا آنکه توصیفی است و شناسایی با آن بسط می‌یابد. نوع اول را می‌توان احکام تحلیلی و نوع دوم را تألیفی نامید (کانت، تمهیدات، ص ۹۶).

کانت متوجه شد قضایایی هستند که با آنکه ترکیبی‌اند، از کلیت و لزوم نیز برخوردارند. مانند این حکم که «آنچه روی می‌دهد، علتی دارد» یک قضیه تحلیلی نیست زیرا مفهوم «آنچه روی می‌دهد» مفهوم «علت» را در خود ندارد اما در این قضیه دو صفت کلیت و ضرورت را که از خواص قضایای ما تقدم است استعمال می‌کنیم (نقیب زاده، ص ۱۶۷). حال مسئله کانت این است که اگر این قضایا موجودند چه عاملی سبب ایجاد آنها گشته به عبارت دیگر کانت قضایای تألیفی ما تقدم را معیار علم می‌داند و درصدد است که بداند چه شرایطی باعث ایجاد این علم می‌گردد. به عبارت خود وی: در اینجا چیست آن x که فهم بر آن تکیه می‌کند وقتی باور می‌دارد که بیرون از مفهوم الف محمولی می‌تواند یافت که با آن مفهوم بیگانه است و با این همه بدان پیوسته می‌باشد؟ (کانت، سنجش خرد ناب، ص ۷۱).

کانت شیوه بحث‌های خویش برای دستیابی به این مسئله را استعلایی نامید و در واقع فلسفه استعلایی ماهیتاً همان چیزی است که ما آن را معرفت‌شناسی می‌نامیم. نقد عقل محض و تمهیدات حاوی هسته اصلی فلسفه استعلایی است که هدفش پاسخ‌گویی به مسئله امکان احکام تألیفی ما تقدم است. این موضوع از تعریف کانت در نقد عقل محض

نیز مستفاد است.

من معرفتی را استعلایی می‌نامم که نه به خود اشیا، بلکه به طور کلی به نحوه شناخت ما از اشیا از آن حیث که به طور ماتقدم ممکن است می‌پردازد (آپل، ص ۷۳).

کانت متوجه شد قضایایی وجود دارند که با آنکه ترکیبی‌اند، از کلیت و لزوم نیز برخوردارند. مانند این حکم که «آنچه روی می‌دهد، علتی دارد» یک قضیه تحلیلی نیست، زیرا مفهوم «آنچه روی می‌دهد» مفهوم «علت» را در خود ندارد اما در این قضیه دو صفت کلیت و ضرورت را که از خواص قضایای ماتقدم است استعمال می‌کنیم (نقیب زاده، ص ۱۶۷). این چنین قضایایی در ریاضیات و علوم طبیعی به وضوح مشهود است: «دانش طبیعت (Physica = فیزیک) داوری‌های هم‌نهادی پرتوم را چنان اصل‌ها در خود می‌گنجاند» مانند این گزاره که در هر انتقالی، کنش و واکنش با یکدیگر برابر است (کانت، سنجش خرد ناب، ص ۹۰) و نیز داوری‌های مزاده‌ی = ریاضی تماماً ترکیبی ماتقدم‌اند (همان، ص ۸۷). به همین سان همه قضیه‌های هندسه ترکیبی ماتقدم‌اند (همان، ص ۸۹). بنابراین کانت برخلاف هیوم که استدلال کرد هیچ‌مبنایی برای اعتقاد به وجود ضرورت در طبیعت وجود ندارد و ضرورت تنها به اندیشه تعلق دارد و صرفاً «روابط میان تصورات یا ایده‌ها» را منعکس می‌سازد؛ به این اندیشه رهنمون شد که علم طبیعی بر این باور مبتنی است که ضرورت‌های واقعی در عالم وجود دارند (اسکروتن، ص ۴۲). حال مسئله کانت این است که اگر این قضایا موجودند چه عاملی سبب ایجاد آنها گشته به عبارت دیگر کانت قضایای تألیفی ماتقدم را معیار علم می‌داند و درصدد است که بداند چه شرایطی باعث ایجاد این علم می‌شود. به عبارت خود وی: «در اینجا چیست آن x که فهم بر آن تکیه می‌کند وقتی باور می‌دارد که بیرون از مفهوم الف محمولی می‌تواند یافت که با آن مفهوم بیگانه است و با این همه بدان پیوسته می‌باشد؟» (کانت، سنجش خرد ناب، ص ۶۶). کانت شیوه بحث‌های خویش برای دستیابی به این مسئله را استعلایی نامید و در واقع فلسفه استعلایی ماهیتاً همان چیزی است که ما آن را معرفت‌شناسی می‌نامیم. نقد عقل محض و تمهیدات حاوی هسته اصلی فلسفه استعلایی است که هدفش پاسخ‌گویی به مسئله امکان احکام تألیفی ماتقدم است. این موضوع از تعریف کانت در نقد عقل محض نیز مستفاد است «من معرفتی را استعلایی می‌نامم که نه به خود اشیا،

بلکه به به طور کلی به نحوه شناخت ما از اشیا از آن حیث که به طور ماتقدم ممکن است می‌پردازد» (آپل، ص ۷۳).

اما این معرفت ماتقدم و عینی دوشروط یا منشأ دارد: احساس، فاهمه. به عقیده کانت یگانه‌ترین طریقی که سبب تعلق مستقیم علم ما به اعیان می‌شود شهود است و شهود تنها هنگامی انجام می‌شود که عینی به ما عرضه شود، بنابراین برخلاف شهود الهی که متعلقات خود را ایجاد می‌کند شهود بشری از عین خارجی متأثر می‌شود. استعداد قبول تصورات اعیان احساس نامیده می‌شود (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۲۵۲). کانت در این مورد بیان می‌دارد که شناسایی تنها با قوه حساسیت و صرفاً با شهودات محض و مقدم بر تجربه زمان و مکان قابل تبیین نیست ذهن را علاوه بر آن، قوه دیگری است که تصورات حاصل از حساسیت را به یکدیگر می‌پیوندد و میان آنها اتحاد ضروری ایجاد می‌کند و از آنها یک قضیه کلی می‌سازد. این قضیه ساختن و به تعبیر آشنا تر این حکم کردن عمل فاهمه است. فاهمه در حکم کردن میان ادراکات و تمثالات یک اتحاد تألیفی ضروری و کلی ایجاد می‌کند و تمثالات پراکنده و متکرر را در یک وحدت استعلایی که یکجا همه اجزای حکم را ظرف وجدان شناسنده دربرمی‌گیرد مندرج می‌سازد و این همان فکر کردن است (کانت، تمهیدات، ص ۱۴). این دو قوه یا توانایی نمی‌توانند کارکردهای خود را عوض کنند. فهم هیچ چیز نمی‌تواند بسهد و حس‌ها نیز نمی‌توانند بیندیشند بلکه تنها از راه اتحاد آنهاست که شناخت حاصل می‌شود. با این همه انسان نباید سهم آنها را درهم ریزد بلکه بعکس این خود دلیل عمده‌ای است که هر یک از آنها را با دقت از دیگری جدا سازد «اندیشه‌ها بدون گنجانیده، تهی‌اند؛ سهش‌ها بدون مفهوم‌ها، کورند» (کانت، سنجش خردناب، ص ۱۳۴).

آن بخش از فلسفه هیوم که با مفهوم پیشینی علیت سروکار داشت بیش از دیگر بخش‌ها سبب نگرانی کانت شد (اسکروتن، ص ۴۳). وی می‌گوید از زمان رساله‌های لاک و لایب‌نیتس و بلکه از آغاز مابعدالطبیعه تاکنون، تا هر جا که تاریخ به آن برسد، هیچ حادثه‌ای به اندازه انتقاد شدید دیوید هیوم از مابعدالطبیعه در سرنوشت این علم تأثیر قطعی نداشته است. هیوم هیچ نوری بدین دانش نیفکند، اما جرقه‌ای جهانیست که اگر در فتنه مناسبی درمی‌گرفت و شعله‌اش به دقت نگهداری می‌شد می‌توانست فروغ افروز

باشد (کانت، تمهیدات، ص ۸۵). چنین شرایطی کانت را به طرح این مسئله مهم برانگیخت که [چرا] ما در علمی که همگان آن را لسان‌الغیب می‌پندارند و حل معمای خویش را از آن می‌طلبند، بی آنکه قدمی فرایش نهیم همواره گرد یک نقطه می‌چرخیم؟ (همان، ص ۱۳۴). کانت راه حل مسئله را در این می‌دید که با تحقیقی انتقادی ضابطه و معیاری خاص برای تعیین حدود اعتبار معرفت ایجاد کند و آن را در گستره ریاضیات، فیزیک و مابعدالطبیعه بیازماید (محمدی، ص ۵۴). این عقیده در نظر و شیوه دیوید هیوم به چشم نمی‌خورد، چرا که از دیدگاه وی که تا اندازه‌ای در نقطه مقابل دیدگاه لایب‌نیس قرار دارد؛ امکان کسب معرفت از طریق عقل مردود است، عقل نمی‌تواند بدون تصورات عمل کند و تصورات نیز تنها از طریق حواس به دست می‌آیند. محتوای هر اندیشه، در تحلیل نهایی می‌باید بر حسب تجاربی بیان شود که آن را موجه می‌سازند و نمی‌توان هیچ باوری را جز با ارجاع به «انطباعات حسی» صادق به شمار آورد (این فرض اساسی تجربه‌گرایی است) اما تنها تجربه‌ای که می‌تواند چیزی را برای من تأیید کند، تجربه خود من است. تجارب من آن گونه هست که به نظر می‌آید و آن گونه به نظر می‌آید که هست، زیرا در اینجا «به نظر آمدن» همه چیز است که هست. بنابراین این مسئله که آنها را چگونه بشناسم مطرح نمی‌شود (اسکروتن، ص ۴۱).

اما به عقیده کانت در اینکه شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌شود به هیچ روی تردیدی نیست؛ زیرا قوه شناخت تنها با قرار گرفتن در برابر اعیان است که بیدار می‌شود. اعیان هم بر حواس ما اثر می‌گذارند و هم از خود صورهایی ایجاد می‌کنند و هم توانایی فهم را به جنبش و می‌دارند. پس از حیث زمان هیچ شناختی در ما پیش از تجربه نمی‌آید، بلکه هر گونه شناخت با تجربه آغاز می‌شود، اما از اینکه شناخت با تجربه شروع می‌شود بر نمی‌آید که شناخت ما سراسر ناشی از تجربه باشد، زیرا این امر که شناخت تجربی، ترکیبی از آنچه توسط تاثرها داده می‌شود و آنچه قوه شناخت خود ما از خود برون می‌دهد امری ممکن است (کانت، سنجش خردناب، ص ۷۳).

بنابراین کانت اگر چه در مورد عدم اخذ ضرورت و کلیت مطلق از داده‌های حسی با هیوم موافق است، از جانب دیگر، قائل به قضایای پیشینی و ضروری است؛ حال اگر ذهن برای علم به متعلقات خود باید با آنها مطابق شود و اگر در عین حال نمی‌تواند در آنچه به

عنوان تجربه داده شده علایق ضروری بیابد، بنابراین تبیین این امر که ما به وضوح واجد تصدیقات ضروری کلی مطلق هستیم، چگونه ممکن است؟ (کاپلستون، کانت، ص ۵۹). لذا فرضیه دیگری را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید اگر فرض کنیم که متعلقات با معرفت ما مطابقت دارند این با آنچه در اندیشه ماست یعنی معرفت ماتقدم به اشیا مطابق‌تر است (Kant, *Critique of Pure Reason*, P. 22). این فرایند تعلق فکر به اعیان، ذهن را از فعالیتی خاص برخوردار نموده و سبب شده است که نوع معرفتی را که کسب می‌کند خود معین کند. وی در این زمینه خویشتن را با همه پیشینیان متفاوت می‌انگارد و می‌گوید که این فرضیه مشابه فرضیه‌ای است که کپرنیک پیشنهاد کرده است.

نکته قابل توجه این است که انقلاب کپرنیکی کانت به هیچ وجه متضمن این نیست که واقعیت مبدل به ذهن انسان می‌شود. او نمی‌گوید ذهن انسان خالق وجود اشیاست بلکه اعتقاد وی بر این است که معرفت به اشیا امکان‌پذیر نیست، مگر اینکه آنها به برخی شرایط پیشینی معرفت از جانب فاعل شناسایی مقید گردند. بنابراین، ذهن فعال است، اما این فعالیت به معنی خلق اشیا از عدم نیست. بلکه بدین معنی است که ذهن صور معرفت خود را که در مرتبه حساسیت و فاهمه دارد بر ماده نهایی تجربه تحمیل می‌کند و اشیا را جز به وسیله این صور نمی‌توان شناخت (کاپلستون، کانت، ص ۶۰). کانت در این مورد می‌گوید ما صاحب عقل مثالی نیستیم - آن گونه که در مورد علم خدا به مخلوقات گفته می‌شود - تا اینکه آنچه را که تصور کنیم به همین اعتبار واقعی شود، اگر صاحب چنین عقلی بودیم این مطابقت قابل درک بود. اما آیا عقل بشر تقلیدی کوچک از عقل نامتناهی نیست؟ این زیربنایی‌ترین بنیان هرگونه معرفت جزئی بود که فاهمه را در مفاهیم و اصولش روگرفتی از هستی قلمداد می‌کرد. فلسفه نقادی، این نوع تفکر جزئی و این نوع توسل به امدادگر غیبی را از بیخ و بن برمی‌کند. بنابراین ذهن خالق اشیا نیست، بلکه خالق معرفت آنهاست، یعنی خالق اشیا به عنوان پدیدار برای ما (آپل، ص ۷۰).

بنابراین کانت بیان داشت که شناسایی تنها با قوه حساسیت و صرفاً با شهودات محض و مقدم بر تجربه زمان و مکان قابل تبیین نیست. ذهن را علاوه بر آن، قوه دیگری است که تصورات حاصل از حساسیت را به یکدیگر می‌پیوندد و میان آنها یک اتحاد ضروری

ایجاد می کند و از آنها یک قضیه کلی می سازد. این قضیه ساختن و به تعبیر آشناتر این حکم کردن عمل فاهمه (عقل به معنای اعم = مقولات) است. فاهمه در حکم کردن میان ادراکات و تمثلات یک اتحاد تألیفی ضروری و کلی ایجاد می کند و تمثلات پراکنده متکرر را در یک وحدت استعلایی که یکجا همه اجزای حکم را ظرف وجدان شناسنده دربرمی گیرد مندرج می سازد و این همان فکر کردن است (کانت، تمهیدات، ص ۱۴).

کانت از این نکته که فهم، توانایی حکم کردن است و حکم وحدت دادن به تصور ماست و این کار فقط از طریق مفهومها صورت می پذیرد؛ نتیجه می گیرد که برای شناخت مفاهیم ناب فهم یعنی مفهومهایی که بنیاد همه احکام بوده، کافی است به صورت اندیشیدن در حکم توجه کنیم. «اگر کارهای وحدت در قضاوتها را به طور کامل بررسی کنیم، همه کارهای فهم را کشف خواهیم کرد» (نقیب زاده، ص ۱۹۷).

اما کانت با این شیوه تنها اثبات می کند که ذهن انسان در واقع بر این ساختار (حاوی مقولات دوازده گانه) است و برای توجیه اطلاق مقولات یا اثبات عینی بودن آنها بر این عقیده است که رابطه ادراک حسی و مقولات را از طریق بررسی احکام به اثبات می رساند. به عنوان نمونه این دو حکم را در نظر بگیرید: ۱. اجسام دارای وزن هستند؛ ۲. وزن جسمی که در دست داریم با رها شدن آن احساس می شود. تفاوت میان حکم اول و دوم در این است که حکم اول مربوط به شناخت عینی است. در حالی که حکم دوم به چیزی اشعار ندارد. به نحو مختصر می توان گفت شناسایی تنها در احکام عینی نمایان می شود و تنها در چنین احکامی یک امر شهودی ادراک و فهمیده می شود و کانت قبلاً اثبات کرده که تمامی احکام ممکن را شناسایی کرده است (هارتناک، ترجمه حقی، ص ۷۴). اینکه می بایست احکام عینی برای خود ما در همه زمانها و مکانها معتبر باشد نیازمند قیدی است (آپل، ص ۱۳۱)؛ یعنی ایجاد احکام تنها به واسطه مفاهیم امکان پذیر است و بدین سبب مقولات شرط لازم شناسایی به شمار می آیند (همان، ص ۷۵). که به توسط حواس شهودات فراهم می شوند و به وسیله فاهمه عمل فکر کردن انجام می گیرد. فکر کردن عبارت است از متحد ساختن تصویرات در وجدان (کانت، تمهیدات، ص ۱۴۶) وحدت شهودات در یک آگاهی، حکم نامیده می شود، بنابراین فکر کردن همانند حکم کردن یا ارجاع شهودات به احکام است اعمال منطقی

احکام راه‌های مختلف اتحاد شهودات در آگاهی است (Kant, *Prolegomena*, P.70) وحدت ادراک نفسانی محض یکی از شرط‌های ضروری وحدت ترکیبی کثرات است. وقتی می‌گوییم کثرات از وحدت ترکیبی برخوردار است، منظور این است که عینیت دارند و می‌توان مفاهیمی بر آن حمل کرد که صرفاً در وصف تأثرات ذهنی نباشد. این گونه کثرات اکنون ممکن است موضوع مفاهیم «چنین است» واقع شود نه صرفاً مفاهیمی که بگویند «آنطور که به نظر می‌رسد». به گفته خود کانت: وحدت استعلایی ادراک نفسانی وحدتی است که از آن طریق کثراتی، که در ادراک داده شده‌اند تماماً در مفهوم یک عین متحد شوند و بنابراین عینی خوانده می‌شوند (کورنر، ص ۱۹۶). به نظر کانت من به عنوان هویت و من به عنوان وحدت از طریق تألیفی حاصل می‌شود نه به طریق تحلیلی. حقیقت من فقط با آگاهی از عینیت جهان خارج و در ارتباط با آن حاصل می‌شود. پس فاهمه زمانی می‌تواند از عینیت مقولات خود مطمئن باشد که این مقولات متوجه داده‌های حسی خارجی شود و به نحوی ارتباط متقابل میان آنها به وجود آید (مجتهدی، *فلسفه نقادی کانت*، ص ۵۱).

بدین تربیت با وساطت «من استعلایی» تأکید ویژه کانت بر همکاری و اتحاد دو قوه متمایز ذهن (فاهمه و حس) معنای روشن‌تری می‌یابد. کانت با امعان نظر به این امر اساسی در فلسفه‌اش این اندیشه مهم را نیز مطرح می‌سازد که پدیداری بودن علم حاصل از این همکاری بدین معنی نیست که واقعیت، چیزی جز نمود نیست و هر آنچه هست باید زمانی و مکانی باشد بلکه مقصود وی این است که تنها شهود حاصل ذهن بشری شهود حسی است و شهود حسی چیزی جز نمود به ما عرضه نمی‌کند و نمود آن چیزی است که از نسبت بین فاعل شناسا و موضوع شناسایی نمایان می‌شود، یعنی نمود از یک سو با واقعیت اشیا فی نفسه مرتبط است و از سوی دیگر وابسته به نحوه نگرش بشر به عنوان عامل شناسایی است. بنابراین نمود یا پدیدار نماینده کامل واقعیت نیست (نقیب زاده، ص ۸۵). ذهن انسان ذات اشیا را آن گونه که هستند نمی‌تواند بشناسد و شناسایی و عینیت صرفاً به معنای اعمال صورت‌های ماتقدم بر موادی است که هیچگاه بدون این صورت‌ها قابل احساس و تفکر

نیستند (کانت، تمهیدات، ص ۱۸). پس عینیت و شناسایی از نظر کانت از همان نوعی است که در فیزیک نیوتن و در قوانین حاکم بر طبیعت مطرح است.

یعنی به نظر وی اگر بپذیریم که طبیعت قابل شناخت قطعی برای ذهن بشر است (آن گونه که در فیزیک نیوتن مطرح است) پس مطابقت امور طبیعی با شرایط و امکانات قوای شناسایی بشر ضروری است، در عین حال انسان فراتر از مفاهیم و مسائلی که در حوزه طبیعت مطرح است پیوسته به مسائل ماورای طبیعت نیز مشغول می‌باشد وی باتأمل در این مسائل به مفاهیم خاصی می‌رسد که برای متمایز ساختن از مفاهیم فاهمه آنها را معانی ماتقدم می‌نامد (مجتهدی، افکار کانت، ص ۱۴۳). این معانی (خدا، جهان، نفس) منتزع از جهان خارج نیستند و قابل اطلاق بر داده‌های حسی نیز نمی‌باشند (همان، ص ۱۲۱). وجه اشتراک همه آنها این است که از راه ادراکات حسی و احکام فاهمه پاسخ قطعی برای آنها نمی‌توان یافت و هرگاه عقل انسانی بدان‌ها توجه می‌کند با احکامی متعارض مواجه می‌شود. بنابراین تنها روشی که در مورد این مسائل اتخاذ می‌کند دیالکتیک است، که در آن ارزش هر حکمی لزوماً همراه و برابر با حکم متقابل آن می‌باشد و ترجیح هیچ یک بر دیگری از لحاظ عقل نظری ممکن نیست (مجتهدی، فلسفه نقادی کانت، ص ۷۱). به عقیده کانت ایده‌های عقل محض فی نفسه به هیچ عنوان تعارض آمیز نمی‌باشند هرگونه توهم فریبنده در این مورد صرفاً در نتیجه کاربرد خطای آنها می‌باشد (Kant, Critique of Pure Reason, P. 597). عامل این بلندپروازی عقل به عرصه‌های غیر مجاز قیاس است، زیرا عقل پیوسته تمایل شدیدی برای رسیدن به امور غیر مشروط دارد و چنین تمایلی در صورت اطلاق مقولات فاهمه بر داده‌های حسی محدود می‌شود، اما در قیاس خاصیتی است که برای عقل مجوز جستجو برای رسیدن به امور مطلق را صادر می‌کند (کانت، تمهیدات، ص ۲۱). کانت بر حسب سنت اهل منطق، انواع سه گانه قیاس (حملی - استثنایی - انفصالی) را امری مسلم فرض می‌کند و هر یک از صور و معانی عقلی را متناظر با یکی از انواع قیاس‌ها می‌داند (هارتناک، ترجمه حداد عادل، ص ۱۳۰). به عنوان مثال کانت در مورد نفس و خدا این گونه بیان می‌دارد: «من می‌اندیشم» شرط حصول علم است و باید با کلیه تصورات انسان ملازم باشد، اما عقل تمایل دارد این ترکیب را از طریق فرض امری لابلشروط که همان جوهر نفسانی جاوید

است تکمیل کند و نیز در مورد نسبت تصورات به متعلق فکر، عقل یک وحدت لایشرط به صورت شرط اعلای آنچه قابل تفکر است می‌جوید. به این جهت مفهوم خدا به عنوان اتحاد کلیه کمالات در وجود واحد حاصل می‌شود (کاپلستون، ص ۲۹۳). کانت در اینجا پرسش اصلی فلسفه خویش را مطرح می‌کند که آیا این مفاهیم توانایی تطابق با واقعیت فی‌نفسه را دارند یا اینکه برآمده از خرد ناآرام هستند؟ وی در ارزیابی این مسئله به این اصل مهم می‌رسد که در جهان حسی هیچ موضوعی برای ایده یافت نمی‌شود و اساساً آنها نمی‌توانند دارای موضوع باشند بلکه خرد در مسیر خود شرط‌ها را درمی‌نوردد تا اینکه به قلمرویی که ورای فاهمه است برسد.

البته کانت همچون فلاسفه مادی و تحصیلی عصر خویش درصدد کنار گذاشتن مابعدالطبیعه نیست. مابعدالطبیعه از نظر وی به عنوان علمی که حاصل همکاری دو قوه شناسایی فاهمه و حس است، ممکن نیست اما به عنوان یک نیاز طبیعی بشری پیوسته ذهن را به خود مشغول داشته است. پاسخ به این نیاز دائمی حوزه عقل عملی و اخلاق است. بنابراین کانت از رهگذر دیالکتیک استعلایی به عقل عملی می‌رسد (مجتهدی، فلسفه نقاد کانت، ص ۷۵). بدین ترتیب کانت دو کاربرد نظری و عملی برای صور عقلی تشخیص داد در کاربرد نظری صورت‌های معقول در خدمت اندیشه علمی به کار می‌افتد و در کاربرد عملی اراده و اصول کردار اخلاقی را به دست می‌دهد. در کاربرد اول دور بودن صور عقلی از داده‌های حسی منشأ مغالطات است، اما در کاربرد عملی دوری صور عقلی از حس امری طبیعی به شمار می‌آید (کورنر، ص ۱۵۷).

جمع بندی و نتیجه گیری

الف. مقایسه نظرات دو فیلسوف

۱. وساطت یا عدم وساطت ذهن و نحوه آن

دیدگاه فلاسفه مختلف در باره وساطت ذهن و حدود آن به عنوان فاعل شناسا متفاوت است برخی از فلاسفه غربی نظیر هیوم قائل به عدم دخالت ذهن در مرحله دریافت حسی‌اند و برخی از متکلمان اسلامی (قائلان به اضافه) قائل به عدم وساطت ذهن در تمامی مراتب ادراک هستند. کانت و ملاصدرا به وساطت ذهن به عنوان فاعل شناسا معتقدند؛ اما نحوه این دخالت از دیدگاه آنان متفاوت است. از دیدگاه کانت واقعیت

(نومن) برای شناسایی تحت دو عامل زمان و مکان و مقولات قرار می‌گیرد بنابراین ذهن، خلاق و فعال است. در نظر ملاصدرا نیز نفس از قدرت خلاقیت ویژه‌ای برخوردار است. وی برخلاف نظر مشهور حکمای اسلامی حتی ابن سینا، انتقال صور منطبع در ماده خارجی را به ذهن امری محال می‌داند و قیام صور به ذهن را قیامی معلولی می‌خواند. ملاصدرا به صراحت می‌گوید: عمل تعقل بدان گونه که حکمای گذشته معتقدند نیست که نفس به حال خویش ثابت باشد و تنها صور مرتسم تحول یابند «بلکه اولی این است که امر برعکس باشد»^{۱۳}. بنابراین ملاصدرا نیز در نظریه معرفت فلسفه اسلامی انقلابی اساسی ایجاد نمود همچنان که کانت نظریه خویش را انقلابی کپرنیکی خواند. بنابراین ذهن در نظراین دو فیلسوف فعال است، اما نحوه خلاقیت آن متفاوت است. در کانت ذهن بشر محدود به قوای خاصی است و به این دلیل تنها خالق پدیدارهاست، اما در ملاصدرا ذهن به محض اینکه معادلات فراهم شود قادر به ایجاد صور حسی و خیالی در عالم خود می‌شود و حتی بالاتر از این امور، ذهن مملکتی شبیه به مملکت خدا دارد و در صورت کسب قدرت بیشتر، توان صدور آن را در جهان خارج نیز دارا می‌باشد.^{۱۴}

۲. ابزار معرفت

ابزار شناخت حقیقی از نظر فلاسفه، متفاوت است. برخی حس را اصل دانسته، برخی عقل و کانت هر دو را، اما ابزار معرفت در ملاصدرا که به نوعی منبعث از دیدگاه ارسطوست، عقل است. عقلی که آن را بی نیاز از شهود نمی‌داند، بنابراین روش ملاصدرا عقلی - شهودی است. گرچه در فلسفه اسلامی یکی از مبادی معرفت حس است و به تعبیر ارسطو هر کس حسی را از دست بدهد علمی را از دست داده، اما حس بماهو حس در بینش صدرایی به دلیل جزئیت آن، در حوزه معرفت و شناخت فلسفی نمی‌گنجد و به تعبیر ملاصدرا از محسوسات به عنوان مواد گردآوری شده توسط جاسوس‌های مختلف (حواس) جهت رسیدن به امور کلی استفاده می‌شود. بنابراین کلیات مسبوق به جزئیات می‌باشند^{۱۵} و نهایتاً عقل است که به کمک شهود حسی و شهود وحیانی ابزار معرفت حقیقی است، اما در کانت حس و عقل توأمان در هر ادراک علمی یقینی سهیم اند و اساساً تقدم زمانی حس بر فاهمه مردود است.

۳. کیفیت معرفت

علم یقینی در نظر کانت مقید به زمان و مکان است به تعبیر دقیق‌تر زمان و مکان شرط حصول معرفت هستند اما در ملاصدرا برخلاف مشائیان که قائل با جسمانی بودن صور حسی و خیالی بودند (بهمنیار، ص ۴۹۲). همه صور ذهنی اعم از حسی و خیالی و عقلی مجردند و به این دلیل عاری از زمان و مکان (خواص ماده) می‌باشند. ملاصدرا دلایل متعددی برای اثبات تجرد علم و به تبع تجرد نفس بیان می‌کند. از جمله دلایل وی قدرت ذهن بر تصور و درک مفاهیمی چون وحدت و بساطت مطلق است. کانت نیز هنگامی که در صدد تبیین چگونگی شهود مقدم بر تجربه است اینگونه بیان می‌دارد: مفاهیمی چون کلیت، کمیت، علیت و ... طبیعتاً چنانند که ذهن قادر به ایجاد برخی از آنها به نحو مقدم بر تجربه (بدون ارتباط مستقیم با شیء) می‌باشد (کانت، تمهیدات، ص ۱۱۹).

پس این موضوع نیز در کانت محرز بوده اما توانایی ایجاد آن یک توانایی طبیعی و مبتنی بر ساختار خود عقل است اما در ملاصدرا این عمل ناشی از قدرت ما فوق مادی عقل است که قادر به خلق وجود آنها در ذهن یا به گفته کانت قادر به خلق اشیا فی نفسه در ذهن می‌شود.

۴. اتحاد عاقل و معقول

از دیدگاه کانت عملکرد قوه فاهمه اتحاد داده‌های حسی توسط مقولات است و این عمل وحدت بخشی یا اطلاق مقولات بر داده‌های حسی ضرورتاً به واسطه «من می‌اندیشم» صورت می‌گیرد به گفته خود او من می‌اندیشم باید با کلیه تصورات ما همراه باشد در غیر این صورت چیزی نزد من نمایان خواهد شد که اصلاً قابل تفکر نخواهد بود و این معادل آن است که بگوییم که آن تصور غیر ممکن است یا حداقل برای من چیزی نمی‌باشد (Kant, *Critique of Pure Reason*, P. 152). بنابراین، نفس توسط غیر و در ارتباط کثرات خارج حاصل می‌شود، یعنی به عقیده وی بین نفس «وحدت استعلایی خود آگاهی یا ادراک نفسانی محض» و علم، انفصالی نیست.

در نظر ملاصدرا نیز نفس گرچه از جهت خود آگاهی امری بالفعل است اما از جهت علم به غیر توسط علم تحصیل می‌یابد و به تدریج متکامل می‌شود، اما همین وجه شباهتی که بین دو دیدگاه مشاهده می‌شود منشأ اختلاف و افتراق عمیقی در نظریات این دو فیلسوف به شمار می‌آید، زیرا نفسی که از نظر ملاصدرا در ابتدا بالقوه است و قوام آن به وجود علم است؛ همان امر جوهری جاوید مجرد است. اما به عقیده کانت هر دلیلی که برای اثبات جوهریت و جاودانگی نفس عرضه شود، مغالطه آمیز است^{۱۶} و تفاوت اساسی تر اینکه عموم فلاسفه اسلامی علاوه بر این عقل متصل، قائل به عقل منفصل نیز هستند که فیاض علوم و فعلیت بخش عقول است. زیرا از دیدگاه آنان هر ناقصی که به کمال می‌رسد در واقع از قوه به فعلیتی مبدل گشته که فاقد آن است، زیرا تحصیل حاصل محال است. بنابراین از آنجا که محال است فاقد شیء معطی آن گردد؛ لازم می‌آید مخرجی که واجد آن فعلیت باشد آن را از قوه به فعلیت برساند و در جای خود مبرهن است که جسم و جسمانی و دیگر معادات علت فاعلی چیزی نمی‌باشند. لذا کلیه صور علمیه و طبایع از ماورای طبیعت فائض می‌گردند. پس عقلی مفارق و قائم به نفس موجود است که آن را با تعابیر گوناگونی نظیر عقل فعال، روح القدس و لوح محفوظ نیز عنوان کرده‌اند (حسن زاده آملی، ص ۳۳۳). پس در بین فلاسفه اسلامی در اینکه هنگام تعقل امری، نفس نوعی ارتباط با عقل فعال می‌یابد و اساساً همان علت نفس است^{۱۷} بحثی نیست اما در چگونگی این ارتباط اختلاف است. ملاصدرا در این مورد می‌گوید: حکما در ادراک حقایق اشیا هنگام ارتباط با عقل فعال اختلاف کرده‌اند به سبب شرح یا به نحو افاضه صور به نحو انعکاسی و هریک روش‌های خویش را نیز مدلل نموده‌اند. اما حق این است که هیچ یک از آنها صحیح نیست؛ بلکه این ارتباط به صورت اتصال تام نفس با مبدأ از جهت فناء نفس و بقای آن به حق و استغراق آن در مشاهده است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۵۹). اما برخلاف ملاصدرا ابن‌سینا رابطه اتحادی را با دلایلی مردود می‌داند. از جمله اینکه: ۱. لازمه اتحاد این است که یا عقل فعال دارای اجزای غیر متناهی باشد و یا نفس هنگام تعقل امر واحد همه اشیا را تعقل کند؛ ۲. لازمه آن این است که همه عاقل‌ها متحد شوند زیرا هر کدام متحد با عقل فعال است و عقل فعال هم متحد با عقل‌های دیگر است.

مرحوم سبزواری و ملاصدرا پاسخ می‌دهند که اتحاد با عقل فعال به معنای اینکه نفس عین عقل فعال موجود خارجی باشد نیست. بلکه به معنای این است که با وجود رابطی عقل فعال متحد است و از عقل فعال به واسطه استعداد خاص نفس، نوری افاضه و افاده می‌شود که همان نور عین وجود است و به آن نور، نفس، عقل فعال را تعقل می‌کند و به قدر استعداد نفس، افاضه صورت می‌گیرد. پس نه تجزیه عقل فعال لازم می‌آید و نه تعقل همه اشیا هنگام تعقل شیئی واحد و نه اتحاد همه عقل‌های عالم (فیاض صابری، ص ۱۹۸).

پس ملاصدرا قائل به اتحاد است اما برای این اتحاد نیز مراتبی قائل است تا حدی که نفس عقل بسیط و مضاهی عالم عینی گردد. و قوه عقل نظری با اتحاد کامل، ظهور کلی صور علمیه گردد (حسن زاده آملی، ص ۳۳۵).

بنابراین ملاصدرا همچون دیگر فلاسفه اسلامی قائل به عقل منفصل است که همان، علت و فیاض صور به طبیعت و نفوس است، اما در نگاه کانت عقل صرفاً بشری است و حدود توان علمی آن فراتر از قوانین قطعی نیوتنی نیست. او می‌گوید ما صاحب عقلی شبیه خدا نیستیم تا اینکه آنچه را که تصور کنیم در عالم عین محقق گردد، اگر صاحب چنین عقلی بودیم این مطابقت قابل درک بود. این زیربنایی‌ترین بنیان هر گونه معرفت جزمی است که فلسفه نقادی، این نوع تفکر جزمی و این نوع توسل به امدادگر غیبی را به کلی مردود می‌داند.

۵. وحدت استعلایی خود آگاهی و قاعده النفس فی وحدتها کل القوی

به‌رغم اظهار شگفتی فراوان برخی از متفکران غربی^{۱۸} از کاربرد عبارات کانت از قبیل وحدت ترکیبی کثرات یا وحدت استعلایی خود آگاهی یا ادراک نفسانی محض که به اعتقاد آنان موجب تکدر خاطر خواننده می‌شود، به نظر می‌رسد این عناوین به جهت لفظی و معنایی شباهت بسیار زیادی با قاعده ابداعی و خاص ملاصدرا (النفس فی وحدتها کل القوی) دارد چرا که برخلاف ابن سینا که برای نفس در ادراک جزئیات واسطه قائل بود اما در ادراک کلیات نفس را بی واسطه می‌دانست (ابن سینا، التعليقات، ص ۸۰). ملاصدرا همه ادراکات، اعم از حسی - خیالی - عقلی را مستقیماً مدرکات نفس

قلمداد نمود. یعنی نفس از نظر وی وحدتی ذو مراتب دارد و به اندازه نوع مدرک نزول و صعود می‌کند. این مسئله در کانت نیز به نحوی مطرح است و آن ملازمت و شرط وجود (خود استعلایی) با هر ادراک یقینی است. اما به‌رغم این وجه شباهت تفاوت عمیقی که بین این دو نظر وجود دارد این است که نفسی که در ملاصدرا مدرک همه ادراکات است همان نفس واحد بسیط است. اما از نظر کانت هر دلیلی که برای وحدت و بساطت نفس بیان شود ما را به قلمرو تعارضات سوق داده است.

ب. مبانی اعتقاد به این نتایج مشابه و متفاوت

در باره مبانی این دو فیلسوف ذکر این نکته ضروری است که اساساً غرض هر یک از این دو اندیشمند، از فلسفه متفاوت است. فلسفه از نظر ملاصدرا استکمال نفس انسانی به واسطه علم به حقایق موجودات به قدر وسع بشری است، اما در کانت محوریت بر تعیین حدود عقل بشر است؛ بنابراین در هر دو فیلسوف بشر محور است؛ اما بشر در ملاصدرا ظل الله است و بقدر طاقه بشریه، طاقت بشری است که (صدر المتألهین، المبدأ والمعاد، ص ۳۷۳) پایان عالم است یعنی در آغاز نیم دایره نزول طلوع نموده و در پایان قوس صعود به صورت انسان کامل آشکار می‌شود. اما بشر در کانت یک بشر علمی است و کامل‌ترین علم در عصر وی فیزیک نیوتنی است و نحوه و میزان توان ذهن بشر با شناخت چگونگی حصول علم نیوتن تعیین می‌شود. بر این اساس روش هر یک از دو فیلسوف، متفاوت می‌شود. در ملاصدرا روش شهودی-عقلی-و حیانی است، اما در کانت تنها شهود حاصل برای بشر، شهود حسی است و شهود عقلی محال است و نیز ابداعات هر یک بسته به اهداف خاص آنهاست. برای مثال انقلاب کپرنیکی کانت، ابداع قضایای تألیفی ماتقدم است و بسیاری از استنتاج‌هایی را که در طی این مسیر به کار می‌گیرد برای وصول به یک هدف (شناسایی علم) است. تا بعد از آن به گفته خویش آن را کنار زند تا جایی برای ایمان باز کند.

در ملاصدرا نیز ابداعاتی چون تقسیم حمل به اولی و شایع صناعی، خلاقیت نفس، حرکت جوهری نفس و سرانجام اتحاد عاقل و معقول (مسئله مورد مباحثات وی) در راستای یک هدف که همانا «استکمال نفس الانسانی بقدر وسع بشری» است.^{۱۹}

نکته قابل تأمل این است که گرچه ملاصدرا مدعی است علم به حقایق موجودات به قدر وسع بشر امکان پذیر است، اما از جانب دیگر وی قائل به خیال متصل و بنابر اقوالی قائل به عقل متصل در وجود هر فرد می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت از آنجا که عالم عقل و خیال هر فرد متناسب با وجود همان فرد است پس وجود ذهنی هر فرد از دیگری متمایز است و نیز بر مبنای پذیرش حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول که اساس آن ایجاد و سپس تکامل نفس از جهت علم به غیر، توسط معلومات است؛ وجود ذهنی هر فرد در هر لحظه متمایز از لحظه قبل است. بنابراین اگرچه معرفت در کانت نسبی است و نسبیّت آن بشری، اما حدود توان علمی آن فراتر از قوانین قطعی نیوتنی نیست. اما در ملاصدرا معرفت، بشری است، اما بشری که ظل الله و دارای مراتب وجودی مختلف است و مراتب وجودی آن توسط معلومات پیوسته در حال تکامل است.

توضیحات

۱. العلم لیس امرأ سلباً کالتجرد عن الماده و لا اضافياً بل وجوداً و لا کل وجود بل وجوداً بالفعل و لا بالقوه و لا کل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غیر مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم یكون شدة كونه علماً (صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۹۷).

۲. ملاصدرا در الاسفار الاربعه به بیان هفت برهان و در الشواهد الربوبیه به بیان دو برهان برای اثبات وجود ذهنی می‌پردازد؛ اما دیدگاه شارحان و اصحاب حکمت متعالیه پیرامون میزان اعتبار کلیه یا برخی از این براهین جهت اثبات وجود ذهنی و تطابق ماهوی متفاوت به نظر می‌رسد. در این نوشتار برخی از این دیدگاه‌ها به اجمال بیان می‌شود.

۳. این قیاس‌ها از نوع شکل اول هستند که تشکیل قیاس مرکب را داده‌اند.

۴. اگرچه در عبارات ملاصدرا این مطلب که علم به کلیات و معقولات از طریق مشاهده عقول است ظهور بیشتری دارد اما برخی از شارحان حکمت متعالیه بر این عقیده‌اند که ملاصدرا در اوایل ادراک کلیات صور عقلیه را به نحو مشاهده شیء از مکان بعید می‌داند و در اواسط ادراک که نفس دارای کمال می‌شود به نحو اتحاد با عقل فعال و

بعد از اتحاد تام، قادر به خلاقیت می شود. بنابراین حق آن است که نفس در جمیع مراتب سمت خلاقیت دارد (آشتیانی، ص ۱۰۵).

۵. و به تعبیر آخر: العلم الحصولی اعتباراً عقلی یضطر الیه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری و هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک (طباطبایی، نهیة الحکمه، ص ۲۹۶).

۶. هر چند علامه طباطبایی در نهیة الحکمه بر این نظر است اما در تعلیقه الاسفار الاربعه (۴/۳) می فرماید: هرگاه صور خیالی متمکن در نفس و ملکه و راسخ در آن گردند در اسناد فاعلیت صور به نفس، باکی نیست زیرا این اسناد به وجهی اسناد به مبدأ خیالی فیاض است (فیاض صابری، ص ۱۶۶).

۷. استاد حسن زاده آملی در درس اتحاد عاقل و معقول، ص ۳۴۸.

۸. استاد فیاض صابری در علم و عالم و معلوم، ص ۱۶۷.

۹. این برهان به رغم تأکید ملاصدرا بر آن، از جانب حکمای مختلف از جمله یکی از سرسخت ترین اصحاب حکمت متعالیه (ملاهادی سبزواری) مورد خدشه قرار گرفته است. وی ضمن پذیرش اصل اتحاد عاقل و معقول این گونه اشکال می کند که تکافو در مرتبه، که از احکام تضایف است، بیش از تحقق یکی از دو طرف تضایف را به همراه طرف دیگر اقتضا نمی کند؛ هر چند به نحو مقارنت باشد و اتحادی صورت نگرفته نباشد اما مرحوم سبزواری در حواشی الاسفار الاربعه برهان ملاصدرا را این گونه توجیه می کند: تمسک ملاصدرا تمسک به صرف تضایف نیست، بلکه ملاک در این استدلال این است که هیچ شأنی بر مدرک نیست مگر مدرکیت، زیرا آن وجودی نوری و علمی است و اثبات کرده که وجود نوری علم و معلوم است و در جای دیگر می گوید: همچنین مسلک تضایف تمام است (فیاض صابری، ص ۲۵۳).

۱۰. خلاصه مطلب این است که ابن سینا نفس را لوح فرض کرده و علوم را چون نقوش و به تصریح در الاشارات و التنبیها، ص ۳۷۷ کلمه رسم و رشم را به کار می برد. ملاصدرا نیز به این مطلب در آن تحت عنوان «قولهم ان علم عرض» صفحه ۳۰۵ یاد می کند.

۱۱. از مهم‌ترین آنها تفکیک دو حمل شایع و اولی است که از طریق آن زمینه بسیاری از اشکالات وجود ذهنی را دفع می‌کند. معروف‌ترین این اشکالات در این بیت منظومه نمود یافته است: فجوهر مع عرض کیف اجتمع - ام کیف تحت کیف کل قد وقع (سبزواری، شرح المنظومه، جزء ثانی، ص ۱۲۱). این اشکال به حدی بوده که مرحوم سبزواری در مورد آن این‌گونه می‌گوید: هذا الاشکال جعل العقول حیاری والافهام صرعی (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۱۳۴).

۱۲. این نظرات در بخش پایانی به ویژه در در ذیل عنوان مبانی ذکر خواهد شد.

۱۳. بل الامر بالعکس اولی من ذلك (صدر المتألهین، الشواهد الربوبیة، تصحیح آشتیانی، ص ۳۲۶).

۱۴. ملاصدرا علت خلایق را تجرد می‌داند آنجا که می‌گوید: ان الله سبحانه خلق النفس الانسانیة به حیث یکون لها اقتدر علی ایجاد صور الاشیا فی عالمها لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدره (صدر المتألهین، الشواهد الربوبیة، تصحیح آشتیانی، ص ۱۵۱) و نیز می‌گوید: نفس موجودی مجرد و از سنخ ملکوت است و موجود مجرد و ملکوتی قادر به ابداع صور مجرد از ماده است (الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۶۴).

۱۵. از آنجا که در دیدگاه ملاصدرا علم مطلقاً مجرد است پس قول به اینکه ادراک، تجرید و انتزاع صورت از ماده است بر سبیل تمثیل و سهولت در تفهیم است زیرا از دیدگاه حکمت متعالیه فعل و انفعالات ماده تنها معداتی برای ایجاد صور ادراکی در نفس محسوب می‌شوند.

۱۶. کانت چند تلقی یا اصطلاح برای نفس در نظر می‌گیرد: ۱. نفس استعلایی؛ ۲. نفس تجربی؛ ۳. روح. اما از آنجا که محل بحث معرفت‌شناسی است و فاعل شناسا نفس استعلایی است نه آن دوی دیگر، پس تعارض آمیز بودن جوهریت، بقا و بساطت آن مربوط به نفس استعلایی یا همان وحدت استعلایی ادراک نفسانی است که همان در عقل نظری به معرفت می‌پردازد.

اما در حوزه عقل عملی برای نفس و بقای آن می‌توان به یک دلیل بسیار قوی دست یافت که از نوع قانون اخلاقی است و اگر در حوزه نظری این صفات نفس به اثبات نمی‌رسد در عوض مادی مسلکان نمی‌توانند خلاف آن را نیز نشان دهند. کانت در این

زمینه حتی قائل به نوعی اصالت روح است که این بسیار قابل تأمل است (مجتهدی، افکار کانت، ص ۱۳۲).

۱۷. در مورد اینکه علت بودن عقل فعال با خلاقیت نفس چگونه قابل جمع است در همین نوشتار به آن پرداخته شده است.

۱۸. پروفیسور پیتن و اشتفان کورنر در فلسفه کانت، ص ۱۵۱.

۱۹. در این جایگاه تفاسیر فلاسفه و متفکران صدرایی از (بقدر وسع بشری) متفاوت به نظر می‌رسد. استاد مطهری (در اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۲۱) بیان می‌دارد که مقصود جنبه کیفی نیست بلکه جنبه کمی امر است زیرا حقایق نامحدود و فکر بشر محدود است. اما برخی دیگر از متفکران نظیر حائری یزدی (در کاوش های عقل نظری، ص ۳۳) بر این عقیده‌اند که اضافه قید بقدر وسع بشری بدان علت است که توانایی بشر در ادراک حقایق به طور مطلق نیست زیرا این مسئله به خوبی مشخص است که دستیابی به فصول حقیقی اشیا ممکن نیست.

منابع

آپل، ماکس، شرحی بر تمهیدات کانت، ترجمه محمد رضا بهشتی، ج ۱، تهران، دانشگاه، تهران، ۱۳۷۵.

آشتیانی، جلال الدین، شرح آراء فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة من العرق فی بحر الضلالات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

_____، الاشارات و التنبيهات، الجزء الثالث فی علم ما قبل علم الطبیعه، مع شرح نصیرالدین طوسی، الطبعة الثانی، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۳۶۷.

_____، الالهیات من الشفاء، مع تعلیقات صدر المتألهین، تهران، بیدار، ۱۳۵۶.

_____، التعلیقات، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

اسکروتن، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، ج ۲، تهران،

- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، بخش چهارم از جلد اول، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل‌نظری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- حسن زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل و معقول، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ق.
- خواجوی، محمد، ترجمه‌المفاتیح الغیب، چ ۲، تهران، مولی، ۱۳۷۱.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، چ ۵، قم، دارالعلم، ۱۳۶۶.
- شیروانی، علی، شرح بدایه الحکمه، ج ۱، تهران، الزهرا، ۱۳۷۶.
- صدرالدین، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱
۱۹۸۱ و ۲، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰.
- _____، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی،
قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- _____، _____، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چ ۴، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
- _____، المبدأ والمعاد، قدمه و صححه الاستاد جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات
اسلامی، ۱۳۸۰.
- _____، المفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی
مطهری، ج ۱-۳، قم، دارالعلم، ۱۳۸۲.
- _____، نهاية الحکمه، صححه و علقه عباس علی الزارعی السبزواری، قم، مؤسسه
النشر الاسلامی، ۱۴۲۴.
- فناپی اشکوری، محمد، علم حضوری (سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای
معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی)، قم، مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی،
۱۳۸۷.
- فیاض صابری، عزیزالله، علم و عالم و معلوم، مشهد، عروج اندیشه، ۱۳۸۰.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و
منوچهر بزرگمهر، ج ۶، چ ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش،
۱۳۷۵.

_____، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و صنعتی شریف، ۱۳۶۰.

کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چ ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.

_____، سنجش خرد ناب، ترجمه شمس الدین ادیب سلطانی، چ ۲، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.

کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.

لاریجانی، علی، شهود و قضایای تألیفی ما تقدم در فلسفه کانت، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.

مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت، تهران، هما، ۱۳۶۳.

_____، افکار کانت، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.

محمدی، علی، فلسفه سیاسی کانت (اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق)، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۳.

مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی النهایه، قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ق.

مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

_____، مقالات فلسفی، چ ۸، تهران، الزهرا، ۱۳۸۴.

_____، مسئله شناخت، چ ۱۷، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.

نقیب زاده، عبدالحسین، فلسفه کانت (بیداری از خواب دگماتیسم)، تهران، آگاه، ۱۳۸۴.

هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، هرمس، ۱۳۸۷.

_____، _____، ترجمه علی حقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

Kant, Immanuel, *Prolegomena To Any Future Metaphysics*, Edited by Berylllogan, Landan and New York, Routlegde, 1996.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated By Norman kemp Smith, The Macmillan Press Ltd. London and Basingstoke, 1983.