

# SID



ابزارهای  
پژوهش



سرویس ترجمه  
تخصصی



کارگاه های  
آموزشی



بلاگ  
مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری  
STES



فیلم های  
آموزشی

## کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



توسعه آموزش  
آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقالات ISI

آموزش مهارت های کاربردی  
در تدوین و چاپ مقالات ISI



توسعه آموزش  
روش تحقیق کمی

روش تحقیق کمی



توسعه آموزش  
آموزش نرم افزار Word برای پژوهشگران

آموزش نرم افزار Word  
برای پژوهشگران

## بررسی تطبیقی ابزار شناخت در شناخت شناسی ملاصدرا و کانت

جعفر شانظری<sup>1</sup>

صغری باباپور<sup>2</sup>

تاریخ دریافت: 92/3/12

تاریخ تصویب: 92/4/30

### چکیده

معرفت شناسی علمی است که به بررسی شناخت و مباحث پیرامون آن می‌پردازد. هر شناختی مستلزم داشتن ابزاری برای تحقق آن می‌باشد که این ابزار در نزد فلاسفه مختلف است. ملاصدرا و کانت از جمله فلاسفه‌ای هستند که به بحث شناخت اهمیت داده و به بیان جدیدی در بحث شناخت دست یافته‌اند. تفاوت در ابزار، باعث ایجاد تفاوتی در شناخت گشته که نگارنده قصد بررسی آنها را در این نوشتار بر عهده دارد. حس، خیال و عقل، ابزار شناخت از نظر ملاصدرا است؛ و مقولات حاسه و فاهمه نیز ابزار شناخت کانت می‌باشد. هر دو فیلسوف آغاز شناخت را با حس می‌دانند، ولی در ادامه شناخت، نظری مخالف همدیگر دارند. همچنین عقل در فلسفه ملاصدرا اهمیت بالایی دارد و به تناسب استفاده از آن عوالم مختلفی مورد شناخت واقع می‌گردد، ولی کانت با عاجز دانستن عقل در شناخت آن را کنار نهاده و شناخت را منحصر به عالم پدیدارها می‌نماید.

**کلید واژه‌ها:** حس، خیال، عقل، مکان، زمان، فاهمه

1- دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

2- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد، واحد علوم تحقیقات اصفهان



## مقدمه

انسان برای به دست آوردن شناخت از وسایل متناسب که ابزار شناخت نامیده می‌شود، بهره می‌برد. تقریباً اکثر فلاسفه در این باب ابزاری را ذکر کرده‌اند. انسان به حواس متعدد برونی و درونی مجهز شده است و از طریق هر یک با گوشه‌ای از جهان محسوس آشنا می‌شود. آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است، بررسی ابزار شناخت از منظر دو فیلسوف شرق و غرب، ملاصدرا و کانت می‌باشد. همچنین در پی یافتن پاسخی برای این پرسشها می‌باشیم: ابزار کسب شناخت چیست؟ و انسان، چگونه از آنها در راه حصول شناخت استفاده می‌نماید؟

## ابزار شناخت از نظر ملاصدرا

## الف) حس

انسان با هر یک از حواس پنجگانه به درک یکی از امور محسوس می‌گردد. البته آدمی با حواس تنها عالم محسوسات را ادراک می‌کند، (ملاصدرا، المبدأ و المعاد: 303 و 437) نه چیزی فراتر از آنها را. ادراک حسی نتیجه ارتباط فاعل شناسا با عالم طبیعت و محسوسات و نیل به شناخت آنها با استفاده از ابزار حواس ظاهری می‌باشد. از نظر صدرا حصول ادراک حسی به صرف تقابل حواس و محسوسات نیست، بلکه همه اینها زمینه دخالت نفس و تجرید ادراک حسی از ماده است. بنابراین ادراک حسی زمینه ساز و معدّ ادراکات برتر یعنی ادراک خیالی و ادراک عقلی می‌باشد. یعنی حواس تنها گزارش اوضاع محیط و شرایط به نفس را به عهده دارند و کار اصلی در ادراک بر عهده نفس است. (ملاصدرا، مجموعه رسائل: 189) همچنین وی قوام هر یک از اقسام ادراک را با دخالت مرتبه بالاتر ادراک که مرتبه بالاتر نفس نیز می‌باشد، می‌داند. لذا با تصرفاتی که نفس در مراحل بعدی بر یافته‌های حواس و خیال می‌کند، ادراک



محقق می‌شود.

«و ان سئلت الحق؛ فاعلم ان لا شیء من الادراک الحسی الا و قوامه بالادراک الخیالی و لا شیء من التخیل الا و قوامه بالتعقل.» (ملاصدرا، الأسفار، ج 8: 204 و 181)

بدین ترتیب ادراک حسی که اولین مرتبه ادراک است، به تنهایی ارزش شناختی ندارد و تا سهمی از تجرد در آن حضور نداشته باشد، به آن ادراک اطلاق نمی‌شود. اما این نکته نیز نباید نادیده گرفته شود که آغاز کسب شناخت برای نفس، مانند آغاز هستی از عالم طبیعت و محسوسات، ادراک حسی است. چرا که اساسا ادراک با عوالم هستی مطابق است و درجات آن دو برهم منطبق می‌باشند. (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه: 451-452)

از نظر ملاصدرا ادراک حسی به ظواهر و اطراف تعلق دارد؛ یعنی حس توان نفوذ به اصل حقیقت اشیاء را ندارد. (ملاصدرا، الأسفار، ج 9: 122) رتبه ادراک حواس هرگز به ادراک حقیقت اجسام نمی‌رسد، بلکه تنها احوال و اوصاف عرضیه آنها است که مورد ادراک حواس قرار می‌گیرد. (طباطبایی: 294 و 262) البته پس از ادراک حسی، خیال و واهمه نیز قدرت تصرف در مدرکات حسی را دارند. (ملاصدرا، المبدأ و المعاد: 248)

پس حواس در ابتدای ادراک لازم است، اما چنین نیست که در تمام مسیر این امر برقرار باشد. ادراک حسی فرایندی است که در سایه همکاری حس و خیال و عقل پدید می‌آید و همه این قوا تحت فرمان نفس انسان قرار دارند. (ملاصدرا، الأسفار، ج 3: 115؛ ج 1: 130)

«بر مبنای حکمت متعالیه قوای حسی و خیالی آلات و ابزاری هستند که نفس بوسیله آنها صور مثالی و برزخی اشیاء را در مثال کوچکتر از خود صادر کرده و در همان جایگاه خودش به شناخت آنها نائل می‌شود و بر این اساس نفس محلی



برای حلول و استقرار صور مثالی نیست، بلکه مصدر آنهاست و صور نیز به نفس قیام صدور دارند نه حلولی. در تبیین ملاصدرا نسبت به ادراک صور مثالی، برای مدرکات حسی و خیالی، وجودی غیر از وجود طبیعی، در عالم مثال متصل یا منفصل تصویر شده است. «(خسروپناه: 285)

### ب) قلب

از نظر صدرا مرتبه دوم وجود انسان قلب است، که بعد از عقل قرار دارد. با توجه به اینکه در هر عالمی باید از ابزار متناسب با آن عالم استفاده نمود، در عالم مثال از ابزار قلب برای کسب شناخت استفاده می‌شود. قلب آن جنبه از انسان است که با ارتباط با عالم مثال به حقایق نگریسته و به مشاهده آنها می‌پردازد. البته از نظر صدرا، قلب شأنی می‌یابد که خود منبع شناخت می‌شود. ذکر این نکته لازم است که منظور از قلب، روح انسانی است. (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج 2:103) که مشعر الهی و محل اعلام و الهام است. (ملاصدرا، الأسفار، ج 9:133) بنابراین همچنانکه حواس راه رسیدن به شناخت امور محسوس و علم حصولی می‌باشد، قلب انسان نیز راه وصول به علم باطنی و حضوری است.

قلب انسان مستعد اینست که حقایق اشیاء در آن متجلی شود که البته این بستگی به وجود و عدم حجابها دارد و در صورت عدم حجاب، حقایق علوم از ناحیه لوح عقلانی بر آئینه نفس تجلی می‌یابد. از اینرو الهام نیز چیزی بیش از استفاضه نفس از آنچه در لوح است، نمی‌باشد. چنانچه گاهی از طریق آموزش و گاهی ناخودآگاه به این الهامات آگاهی می‌یابیم. ملاصدرا مدعی است که بسیاری از حقایق را با الهام دریافته و اساس حکمت متعالیه با این نوع شناخت در اختیار وی نهاده شده است.



### ج) عقل

نیرویی که در نهاد انسان وجود دارد و قادر به ادراک کلیات و استدلال بوده و برتر از نیروی حس و خیال است، عقل نام دارد. نفس انسان با استفاده از این قوه از عالم عقل و جبروت تام به کسب معارف و شناخت حقایق نائل می‌آید.

منظور از عقل در عربی اشاره به عقل جزئی و عقل کلی دارد، اما تمایز میان این دو مثل ارتباطشان و وابستگی عقل جزئی به عقل کلی همیشه در ذهن محفوظ است. در زبان عربی «العقل» از ریشه «قل» که اساساً به معنای بستن و مقید کردن است مشتق شده است. با عقل است که انسان به حقیقت، خدا و مبدأ او ارتباط پیدا می‌کند و به واسطهٔ اتصاف به عقل است که انسان، انسان می‌شود و به صفت علم الهی متصف می‌گردد. عقل جزئی به معنای هوش، حدت ادراک، مال‌اندیشی، عقل سلیم به کار می‌رود که عموماً با شناسه‌هایی چون جزئی در ترکیب عقل جزئی همراه است که عمدتاً مترادف با reason به کار گرفته می‌شود. از آن‌جا که عقل جزئی مطمح نظر است، که بازتاب عقل است بر صفحهٔ ذهن آدمی، اصطلاحات دیگری همچون استدلال نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. به هر روی، هر مکتب فکری اسلامی و جوهی از معنای عقل را که به دیدگاه و ساختار درونی آن مکتب مربوط می‌شود به تفصیل شرح می‌کند. (نصر: 61)

محور بحث در عقل اینست که قوه عاقله انسان دارای مراتبی است که همگام با حرکت جوهری نفس رو به کمال دارد. عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد مراتبی است که عقل انسان توان طی آن مدارج را دارد که در پایان این مسیر نفس انسان با عقل مستفاد متحد شده و به ادراک حقایق عالم به گونه ادراک عقلی می‌رسد. به عبارتی عقل انسان تا مرتبه عقل مستفاد، نقش ابزار شناخت را به عهده دارد، اما پس از اتصال با عالم عقل از طریق عقل مستفاد، خود به منبع شناخت



تبدیل می‌شود.

حقیقت اشیاء و اموری که صورتی از آنها در حس یا در آینه خیال جلوه گر می‌شوند، در عقل حاصل می‌شود؛ زیرا عقل محل تجلی حقیقت اشیاء است نه محل انعکاس صور آنها. پس آنچه در عقل حاصل می‌شود عیناً موافق و مطابق است با آنچه که در نفس الامر موجود است و صورت مجموعه عالم کنونی یعنی عالم اجرام و اجسام، مطابق با نسخه موجود در لوح عقلی است که عبارت است از قلوب ملائکه مقربین و وجود عالم در لوح عقلی. (خسروپناه: 304)

ادراک هر صورتی از صور عالم وجود به وسیله نیروهای سه گانه عبارت است از اتحاد انسان با آن صورت و تحقق وی به وجود آن صورت. البته واضح است که بعضی از این وجودات، وجود حسی و یا خیالی و بعضی وجود عقلی است. توصیف کامل عقل را باید در آثار مشائیان، خصوصاً ابن سینا یافت. در فلسفه مشاء میان بازتاب عقل بر ذهن انسان (عقل جزئی) و عقل فی نفسه، که از ساحت فرد درمی‌گذرد و جوهری نورانی و از حیث واقعیت ذومراتب است، تمایز گذاشته می‌شود. ابن سینا بر اساس رسائلی که کندی و فارابی با نام *الرساله فی العقل* نوشته‌اند، تحلیلی جامع از معنای عقل به دست می‌دهد از جمله در کتاب‌های *الشفاء*، *النجاة*، *عمیون الحکمه* و آخرین شاهکارش *الاشارات و التنبيهات*. وی میان عقل فعال که کلی و مستقل از فرد است و کارکرد عقل در انسان تمایز می‌گذارد. هر انسانی به شکل بالقوه واجد ذکاوت است. به این ذکاوت عقل مادی یا عقل بالقوه گفته می‌شود. هنگامی که انسان از حیث شناخت رشد می‌کند صورت‌های معقول از عالم بالا در او می‌نشینند و وی به مرتبه‌ای از عقل عادی و ثابت یا عقل بالملکه می‌رسد. سپس و هنگامی که عقل در ذهن انسان از قوه به فعلیت رسید آدمی به مرتبه عقل بالفعل و با فعلیت کامل عقل به مرتبه عقل بالمستفاد نائل می‌شود. فوق این مراحل و در نهایت



عقل فعال قرار دارد که الهی است و بواسطه شناخت ذهن را منور می سازد. در نظر ابن سینا هرگونه عملی که به علم بیانجامد، موجب روشنایی ذهن بواسطه عقل فعال می شود که صورت علم مورد التفات ذهن را به آن هبه و اعطاء می کند. به هر روی ابن سینا به هیچ وجه میان عقل جزئی و عقل کلی خلط نکرد. (نصر: 61)

### ابزار شناخت از نظر کانت

فلسفه انتقادی کانت در بین ایدئالیسم که شناخت را بر پایه عقل می دانست و تجربه گرایی که تجربه را ابزار شناخت می دانست قرار می گیرد. کانت می گوید که شهود حسی به خاطر تواناییهای حسی فاعل که در فراهم کردن شرایطی خاص تجربه را ممکن می کند، به وقوع می پیوندد. البته هیوم قبل از کانت به این نکته اشاره کرده بود اما این مساله در حاشیهی نظریات هیوم باقی ماند. هیوم اعتقاد داشت که تنها منبع شناخت انواع تجربه است، چه تجربه ای که از راه حواس خارجی به دست می آید و چه تجربه ای که در نتیجه تفکر در مورد حالات درونی خویش به دست می آید. البته تجربه تنها می تواند بگوید فلان شی هست، نه اینکه باید باشد یا خواهد بود.

بر همین اساس بود که کانت با توجه به اینکه نخستین وسیله علم و شناخت برای انسان را تجربه حسی می دانست، اما برای دست یافتن به شناخت کلی و ضروری، عناصری غیر از شناخت حسی و تجربی را لازم می دانست، چرا که از نظر وی بدون معانی کلی و ضروری، تفکر فلسفی و اصولاً تفکر غیر ممکن است. چنانچه در مقدمه کتاب نقد عقل محض می نویسد: «گرچه شناخت ما سراسر با تجربه شروع می شود، با اینهمه از اینجا بر نمی آید که شناخت ما سراسر ناشی از تجربه باشد.» (کانت، سنجش خرد ناب: 77) و همچنین می نویسد: «دو تیره شناخت آدمی وجود دارند که شاید از ریشه ای مشترک ولی ناشناخته برای ما زاده می شوند: این دو تیره شناخت





عبارت‌اند از حسگانی و فهم؛ از راه حسگانی برابر ایستاها به ما داده می‌شوند، ولی از راه فهم برایستاها اندیشیده می‌گردند.» (همان: 76) بدین معنی که عین خارجی از طریق احساس به ذهن عرضه می‌شوند و از طریق فهم اندیشیده می‌شوند.

کانت در رد نظر تجربه‌گرایان می‌گوید: با وجود اینکه هر شناختی با تجربه آغاز می‌شود اما هر شناختی ناشی از تجربه نیست. از این سخن که هر گونه شناسایی با تجربه آغاز می‌گردد، به هیچ رو نتیجه نمی‌شود که همه شناختها با تجربه آغاز گردد. بلکه درست برخلاف این اندیشه، چه بسا که شناسایی تجربی ما ترکیبی باشد از آنچه تأثرهای حسی به ما می‌دهند و آنچه توانایی شناسایی از خود به آن می‌افزاید. (کانت، 1933: 17) و به دنبال آن در رد نظر ایدئالیست‌ها می‌گوید که بدون شهود حسی نیز، شناختی وجود ندارد. شناخت هر چیزی، از یک طرف شناخت آن در فضا و مکان است که مربوط به حس فاعل شناسا است، و از طرف دیگر دریافت آن با مفاهیمی است که مربوط به ادراک فاعل شناسا می‌باشد و ارتباطی به شیء مورد شناسایی ندارند. به نظر وی ما هم معلومات اکتسابی داریم و هم معلومات غیراکتسابی. ولی هیچ یک از این معلومات چنین نیست که کاملاً غیراکتسابی باشد. بلکه هر معلومی دارای ماده و صورتی است، ماده علم ما همان اشیاء خارجی‌اند که به واسطه حس به ذهن وارد می‌شوند و صورت علم ما اصولی هستند ضروری و کلی که جزء ذات عقل ما بوده و لذا اکتسابی نمی‌باشند. پس اگر چه قسمتی از علم ما از راه تجربه حاصل می‌شود اما تمام علم ما نتیجه تجربه و حواس نمی‌باشد. از اینروست که گفته می‌شود کانت دو گروه عقلی مسلکان و اصحاب تجربه را گرد هم جمع نموده است. (پاپکین: 333)

## الف) حس

از نظر کانت شناخت باید با تجربه آغاز شود، چون برای به کار افتادن قوه شناسایی



لازم است که حواس از اشیاء متأثر گردند. هیچ شناختی از نظر زمانی بر تجربه و آزمون مقدم نیست و آزمون آغاز هر گونه شناسایی است. با مواد خام تجربه که حسیات می‌باشند، ذهن شروع به کار می‌کند. زمانی که موضوعی به ما داده می‌شود و ذهن ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، نگرش صورت می‌گیرد و این حالت که انسانها تحت تأثیر تصویرها قرار می‌گیرند، حساسیت نام دارد. چنانکه کانت می‌گوید: «اثر یک برابر ایستا بر توانایی تصور، تا آنجا که ما زیر تأثیر آن قرار می‌گیریم، احساس است.» (کانت، سنجش خرد ناب: 104) وی احساس را استعداد قبول تصورات اعیان با تأثر حسی از آنها می‌داند. پس احساس اثر عین در ذهن می‌باشد. ذهن در رویارویی با اشیاء خارجی از آنها متأثر گشته و حواس او بکار افتاده و احساس ایجاد می‌شود. البته شهود حسی تنها تأثیرات پسینی حواس به وسیله اشیاء نیست.

تنها حساسیت است که نگرش ایجاد می‌کند. بعد از ایجاد نگرش است که فهم به آنها می‌اندیشد و از این طریق مفهوماً به وجود می‌آیند. در هر صورت باید نهایتاً همه‌اندیشه‌ها به حساسیت ربط داشته باشند؛ چون جز از راه حساسیت موضوع به ما داده نمی‌شود. تنها از طریق شهود، علم ما به اعیان تعلق می‌گیرد و تنها زمانی که عین معینی بر ما عرضه شود، شهود رخ می‌دهد. «استعداد و ظرفیت قبول تصورات اعیان به وسیله متأثر شدن از آنها احساس نامیده می‌شود. پس اعیان به وسیله احساس بر ما عرضه می‌شوند و فقط همین است که شهود را برای ما فراهم می‌سازد.» (کاپلستون، ج 6: 251) کانت در ادامه در مورد ماده و صورت این نگرش حسی می‌گوید: آن قسم نگرش که به وسیله احساس به موضوعها ربط می‌یابد، نگرش تجربی نام دارد. موضوع نامعین یک نگرش تجربی، نمود یا پدیدار خوانده می‌شود. من آن بخش از نمود را که هم جواب احساس است، ماده آن می‌نامم، و جنبه دیگر را که امکان نظم محتوای نمود را در نسبت‌های معینی می‌دهد، صورت آن می‌نامم. (کانت، 1933: 34) اگر ماده جلوه



پسینی باشد، صورت باید پیشینی بوده؛ یعنی در سمت عامل معرفت باشد که مرتبط با اصل ساختمان احساس و شرط لازم هر گونه شهود حسی است.

کانت در بخش حسیات متعالی قصد دارد تا عناصر صوری را به عنوان شرط لازم تجربه‌ها به طور جداگانه بررسی نماید. از نظر وی اینها مفاهیم کلی نیستند که اشیاء محسوس در تحت آنها قرار گیرند، بلکه مفاهیم جزئی بوده که در آنها محسوسات متعلق معرفت قرار می‌گیرند. آنها حسیات دریافت شده را تنظیم و ترفیق کرده و به این طریق معرفت حسی را میسر می‌سازند. این صورتهای همان زمان و مکان‌اند که کانت آنها را صورتهای ناب حساسیت یا صورتهای ناب نگرش حسی می‌نامد. به بیان دیگر، آنچه به ما داده می‌شود، هم از آغاز، در نسبتهای زمانی و مکانی به تصور می‌آید. مکان صورت نگرش پیش از تجربه همه نمودهای بیرونی است و زمان صورت نگرش پیش از تجربه همه نمودهای بیرونی و درونی.» (نقیب زاده: 178) به عبارتی هر چیزی که مکان دارد حتما دارای زمان است، ولی هر چیزی که دارای زمان است حتما لازم نیست که مکان داشته باشد، چرا که می‌تواند تنها در ذهن رخ دهد. لذا زمان از مکان عامتر است.

در نظام معرفتی کانت ابتدا زمان و مکان باید بررسی گردند؛ چرا که شناخت در فلسفه وی از ارتباط حسیات استعلایی با تحلیل استعلایی، به عبارتی از همکاری عناصر زمان و مکان و مقولات فاهمه برای انسان بدست می‌آید. زمان و مکان شرط هر گونه تجربه می‌باشند و هیچ تصور حسی وجود ندارد مگر اینکه در صورت زمان و یا در صورت مکان و زمان در آید. مفاهیم مکان و زمان جزئیات پیشین یا صورتهای محض ادراک است که از مدرکات انتزاع نشده‌اند. همچنین زمان و مکان از امور پدیداری هستند و کیفیات اشیاء فی نفسه نمی‌باشند. کانت مکان و زمان را شهود محض می‌خواند و می‌گوید که آنها صور شهودند که مختصات ضروری تجربه انسان



بوده و انسان زمان و مکان را بر تجربه خویش بار می‌کند.

«زمان چیزی عینی و واقعی نیست، نه عرض است و نه جوهر و نه نسبت؛ بلکه شرایط ذهنی است که به حکم ماهیت ذهن انسان، برای تنظیم و ترفیق کلیه محسوسات به وسیله قانون معینی لازم است؛ زمان شهود محض است؛ زیرا ما جواهر و اعراض را چه بر حسب همزمانی و چه بر حسب توالی، فقط از راه مفهوم زمان متساویا تنظیم و ترفیق می‌کنیم.» (کانت، 1992: 400)

و همین نظر را در مورد مکان نیز بیان می‌دارد: «مکان چیزی عینی و واقعی نیست، نه جوهر است و نه عرض و نه نسبت، بلکه ذهنی و مثالی است که از ماهیت ذهن به وسیله یک قانون ثابت به عنوان طرح و شاکله تنظیم و ترفیق محسوسات خارجی ناشی می‌شود.» (همان: 403)

کانت معتقد به اینست که ادراک حسی تنها به دریافت داده‌ها خلاصه نمی‌شود، بلکه آنچه به ادراک حسی درمی‌آید باید باز مورد شناسایی قرار گیرد. از نظر او شهودها در ذیل مفاهیم قرار دارند و تجربه بدون مفاهیم فاقد معنا است. چنانکه می‌گوید: «اندیشه‌ها بدون گنجانیده، تهی‌اند؛ سهش‌ها بدون مفهوم‌ها کورند.» (کانت، سنجش خرد ناب: 134) داده‌های حسی و تجربی مواد خامی هستند که وقتی وارد ذهن می‌شوند، ذهن چیزهایی از خود به آنها اضافه می‌نماید تا شناخت بدست آید. لذا شناخت از نظر او محصول تعامل حس و عناصر دیگری است که آنها ناشی از تجربه حسی نیستند. این عناصر معانی کلی و ضروری بوده که برای هر شناختی لازم بوده و در عالم تجربه پیدا نمی‌شوند. همچنین بدون وجود این عناصر امکان اینکه بتوان شناخت کلی و ضروری بدست آورد، وجود ندارد.

حس قوه دریافت جزئیات در ظرف مکان و زمان است و حتی قوه دریافت خود مکان و زمان که آنها نیز از جزئیات می‌باشند، است. قبلا عقیده این بود که حس تنها به



امور جزئی و حادث تعلق دارد و عقل به امور کلی و ضروری می‌پردازد. ولی ناگهان کانت قائل شد که در حسیات نیز ممکن است جنبه‌ای ضروری و کلی وجود داشته باشد. زیرا قوه انفعال ما یا حواس ما ساختمانی دارد که به وجوب علی به وجود آمده است و ارتسامات حسی را از درون مطابق قانون خاصی شکل می‌دهد، که این قانون هم زمان و مکان می‌باشد که صور پیشین و ماقبل ادراک می‌باشند.

از نظر کانت معیار واقعیت ادراک حسی و احساس است و تنها زمانیکه از چیزی ادراکی داشته باشیم یا از آن طبق قانونهای تجربی، ادراک حسی داشته باشیم، می‌توانیم آن را واقعی قلمداد کنیم. «این ادراک حسی است که به مفهوم محتوا می‌دهد و اینست که تنها معیار واقعیت است.» (کانت، 1933: 165)

هرچند اگر هیچ شناختی از نظر زمانی بر تجربه مقدم نباشد، ممکن است که قوه شناسایی عناصر پیشینی را از درون خود به هنگام ادراکات حسی فراهم نماید. به این معنی عناصر پیشینی مأخوذ از تجربه نیستند.

از نظر وی: «قضاوت‌های تجربی همیشه ترکیبی‌اند؛ ولی بی معنی است اگر بخواهیم قضاوت تحلیلی را بر تجربه استوار کنیم، زیرا برای چنین قضاوتی نیازی نیست که از دایره مفهوم‌هایی که داریم بیرون رویم تا از گواهی تجربه مدد گیریم.» (همان: 111)

شناسایی تجربی یا پسینی پس از تجربه می‌باشد و تنها از راه تجربه به دست می‌آید. ولی شناسایی پیشین شناسایی است که از هر نوع تجربه‌ای رها باشد. از نظر کانت «شناسایی تجربی همواره جزئی و اتفاقی است؛ زیرا صورت بیان دقیق یک قضیه تجربی اینست که تا آنجا که آزموده ایم چنین بوده است. و روشن است که از اینگونه قضاوتها به هیچ رو نمی‌توان به قضاوتی کلی رسید. یعنی از اینکه تا کنون چنین بوده است، نمی‌توان نتیجه گرفت که همیشه چنین است، و از اینکه چنین است، نیز به هیچ رو نمی‌توان نتیجه گرفت که باید چنین باشد و جز این ناممکن است. نتیجه آنکه، اگر



قضیه‌ای کلی و لازم بود، بنیادی جز تجربه دارد، یعنی بنیاد آپرودی. یعنی کلیت و لزوم دو معیار شناسایی آزاد از تجربه‌اند.» (نقیب زاده: 161)

چنانچه می‌نویسد: آنچه به تجربه می‌آموزیم اینست که یک چیز چنین یا چنان است؛ ولی تجربه هیچگاه نمی‌گوید که ناممکنست یک چیز به گونه‌ای دیگر باشد. از اینرو در می‌یابیم که اگر قضیه‌ای ایده لزوم را در خود داشت قضیه‌ای است آزاد از تجربه، و اگر افزون بر آن، از هیچ قضیه دیگری، مگر قضیه‌ای که آنهم ایده لزوم را در خود دارد، گرفته نشده باشد، قضیه‌ای است مطلقا آزاد از تجربه. دیگر آنکه یک قضیه تجربی هیچگاه دارای کلیت دقیق و مطلق نیست، بلکه کلیت آن فقط می‌تواند نسبی و فرضی باشد. بنابراین بیشترین چیزی که درباره آن می‌توان گفت اینست که: تا آنجا که ما تا کنون مشاهده کرده ایم این یا آن قاعده استثناء ندارد. (کانت، 1933: 2)

کانت معتقد است که همه نمودها در زمان تصور می‌شوند و هر چه در زمان تصور می‌شود، نمود است. از نظر او در نگرش حسی تنها نمود به ما عرضه می‌شود که این بدین معنی نیست که هر چه هست نمود است و جز نمود، چیزی نیست. یعنی در نگرش حسی ما چیزها را طوری که شرایط نگرش به ما می‌دهد، در می‌یابیم.

از اینرو صحبت من از اشیاء واقع در مکان و زمان، صحبت از نفس الامر آنها نیست، بلکه تنها از پدیدار آنها صحبت می‌نمایم و نفس الامر آنها را نمی‌شناسم. «من نباید بگویم که آنچه در مکان و زمان تصور می‌کنم، فی نفسه و جدا از این تصورات من، در مکان و زمان قرار دارد، زیرا در آن صورت با خود به تناقض برخاسته‌ام، چرا که مکان و زمان و نیز همه پدیدارهایی که در آنهاست، اموری نیستند که فی نفسه و خارج از تمثلات من موجود باشند، بلکه خود صرفا جوهی از تمثلات اند، و گفتن اینکه صرف وجهی از تمثل، در خارج از تمثل ما نیز موجود است، تناقضی آشکار است.» (کانت، تمهیدات: 190) پس آنچه دارای مکان است ذات نیست، بلکه نمود و پدیدار



می باشد و زمان توالی امور درونی بشر است. یک پدیدار بدون زمان و مکان امکان ندارد که شناخته شود.

مساله مهم بعدی در این بحث اینست که کانت معتقد است که زمان و مکان با توجه به اینکه شرایط پیشینی احساس می‌باشند، اما ممکن نیست که اشیاء فی نفسه، بدون در نظر گرفتن جلوه آنها، اطلاق گردند؛ چرا که آنها شرایط امکان جلوه‌ها می‌باشند. به عبارتی با اینکه همه جلوه‌ها در زمان هستند، اما این دلیل نمی‌شود که بگوییم همه واقعیات در زمان هستند. با تعالی یافتن از واقعیت تجربی از تمامی مراتب مکان و زمان نیز متعالی می‌شوند.

### ب) فاهمه

عناصر پیشینی معرفت به دو بخش حسیات متعالی و منطق متعالی تقسیم می‌شوند. چنانچه در بخش حسیات مطرح شد، حسیات متعالی، صور محض احساس را به عنوان شرایط پیشینی مورد بررسی قرار می‌دهند تا اعیان در احساس ظاهر شوند. در بخش منطق متعالی که به دو بخش تحلیل متعالی و جدلی متعالی تقسیم می‌شود، نیز مفاهیم و اصول پیشین فاهمه، تحت عنوان شرایط پیشینی لازم برای اینکه داده‌های شهود حسی مورد تفکر قرار گیرند، بررسی می‌شوند. «موضوع بخش دوم منطق متعالی، یعنی جدلی متعالی، سوء استفاده از مفاهیم و اصول پیشینی و تسری دادن نامشروع آنها از اعیانی است که در شهود حسی عرضه شده به اشیاء به طور عموم، من جمله اشیایی که نمی‌توانند به معنی صحیح کلمه به عنوان اعیان به ما عرضه شوند.» (کاپلستون، ج 6: 263) پس در بخش منطق متعالی به بررسی بنیادهای آزاد از تجربه فهم و تحلیل مفهوم‌ها و اصل‌های آن پرداخته می‌شود.

بدین سان «در معرفت شناسی کانت خود، در ساحت حسیات و فاهمه، به «عناصر



ماتقدم» قایل است که در ساحت حسّیات این عنصر ذهن، زمان و مکان قرار دارند و در فاهمه، دوازده مفهوم محض غیر تجربی. زمان و مکان عینیت خارجی شناخت و مقولات مفهوم بودن آن را تضمین می‌کند.» (مجتهدی: 141)

شناخت ما از دو خاستگاه اصلی جان می‌گیرد. یکی توانایی یا نیروی دریافت تصویرها و پذیرفتن تأثیرهاست؛ و دیگری توانایی شناختن چیزهاست به وسیله این تصویرها، که همان توانایی به وجود آوردن مفهوم هاست. به وسیله توانایی نخست، موضوعها به ما داده می‌شود و به وسیله توانایی دوم، در نسبت با تصوراندیشیده می‌شوند. (کانت، 1933: 45)

فهم قوه شناخت به وسیله مفاهیم می‌باشد که خود مفاهیم نیز جزئیاتی هستند که توسط حس داده شده‌اند و مفهوم خود نیز یا پیشین است یا پسین. فهم آنگونه توانایی شناسایی است که حسی نیست، ولی از آنجا که نگرش، فقط نگرش حسی است، پس فهم توانایی نگرش نیز نیست. اما به جز نگرش ما قسم دیگری شناسایی نداریم، مگر شناسایی به وسیله مفهوم ها. نتیجه آنکه شناخت فهم یا دست کم فهم انسانی شناخت به وسیله مفهوم هاست، یعنی شهودی نیست، بلکه بحثی است... فهم توانایی اندیشیدن است و اندیشیدن، توانایی شناختن به وسیله مفهومها است و مفهومها چون محمولهای قضاوتهای ممکن، به تصور یک موضوع که هنوز نامعین است ربط دارند. (همان: 56 و 57)

فاهمه قوه صدور حکم توسط مفاهیم است. از نظر کانت این مفاهیم برای به کار ساختن احکام ترکیبی پیشینی می‌آیند و از شروط لازم صدور این احکام هستند. کار فاهمه شهود نیست، بلکه تصدیق کردن و یا ترکیب کردن است. «فهم که توانایی نظم دادن است، این گوناگونی‌های ناب حساسیت را برانداز می‌کند، همانندی‌های آنها را می‌گیرد و به هم می‌پیوندد و بدینسان آنها را در یک مفهوم به هم بر می‌نهد و یگانه





می‌کند... کانت این جریان به هم پیوستن تصورها به یکدیگر را کاری میدانند که پیش از هر گونه تحلیلی صورت می‌گیرد و می‌گوید به هم برنهادن گوناگونی‌ها - خواه تجربی باشد، خواه آزاد از تجربه - شرط لازم دست یافتن به تصور و شناسایی است و تأکید می‌کند که با آنکه شناسایی و تصورهایی که از به هم بر نهادن‌های آغازین پدید می‌آیند، تاریک، مبهم، و درهم و برهم‌اند، با اینهمه همین‌ها هستند که ماده و مایه شناسایی‌ها و تصورهای بعدی را به ما می‌دهند.» (نقیب زاده: 199) البته کانت کار به هم بر نهادن را مخصوص خیال می‌داند ولی رساندن این به هم بر نهادن‌ها به مفهوم‌ها کار فهم است و فهم شناسایی به معنی خاص را به وجود می‌آورد.

از نظر کانت «ترکیب عمل فاهمه است. ارتباط کثرات را هرگز نمی‌تواند به ذهن عرضه کند؛ زیرا این یک عمل ذاتی قوه تصور است و چون باید این قوه را برای تمییز آن از احساس، فاهمه نامید، هر نوع ارتباطی، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، خواه از کثرات شهود و خواه از چند مفهوم، عمل فاهمه خواهد بود. به این عمل نام کلی ترکیب را می‌دهیم.» (کاپلستون، ج 6: 267)

در برخورد با عالم خارج، همچنانکه زمان و مکان که شرط حصول تصورات در قوه احساس هستند، فاهمه نیز نقش فعال دارد. «در تجربه، کلیت و ضرورت و اتحاد ضروری تصورات بر حسب این یا آن صورت منطقی حکم و نیز اندراج تصورات در یک وحدت که در وجدان شناسنده ادراک می‌شود، همه و همه کار فاهمه است و بنابراین قانونگذاری برای طبیعت کار فاهمه است و در نهایت این فاهمه است که طبیعت را به عنوان وجود اشیاء از حیث تعیین آن وجود برحسب قوانین کلی ممکن می‌سازد.» (همان)

کانت معتقد است مقولات به پدیدارها اعمال می‌شوند نه به ذوات معقول. پدیدار از نظر او عبارت است از متعلق تجربه ممکن، در حالیکه ذات معقول متعلق فکر



محض است و چیزی است که نمی‌توان آن را به عنوان متعلق تجربه لحاظ کرد. بنابراین پدیدارها تنها از طریق تجربه قابل شناخت‌اند و اشیاء فی‌نفسه صرفاً همان ذوات معقول هستند و قابل شناخت نیستند؛ زیرا هیچ چیزی را با تفکر محض و بدون دخالت فاهمه نمی‌توان شناخت. (یاسپرس: 80)

وی مدعی است که فاهمه به ما نوعی شناخت تألیفی ماتقدم نمی‌دهد که تنها از مفاهیم محض و بدون توجه به تجربه حسی بدست آمده باشد و همچنین صدق و کذب قضایای پیشینی با تجربه اثبات‌پذیر نمی‌باشد. از نظر کانت «شناسایی فقط آنگاه ممکن است که بتوانیم مفهوم‌های ناب فهم را درباره داده‌های تجربه یعنی آنچه نگرش تجربی به ما می‌دهد، بکار بریم و بدینسان گوناگونی داده شده را به یکدیگر پیوندیم و بسیاری داده شده را چون یک، و در وحدت ترکیبی دانندگی به‌اندیشه آوریم و نیز روشن است که اینگونه شناسایی فقط درباره نموده‌ها ممکن است و به هیچ رو به واقعیت به خودی خود و به آنسوی نموده‌ها راه نمی‌برد.» (نقیب زاده: 217)

کانت می‌گوید که مفاهیم ناب فهم با اینکه آزاد از تجربه‌اند ولی تنها کاربرد آنها کاربرد تجربی است و در مسائل ماوراء تجربی کاربردی ندارند. لذا معتقد است که فهم فقط توانایی شناخت نموده‌ها را دارد نه اشیاء فی‌نفسه را. مسأله‌ای که باعث ایجاد این خلط شده بود اینست که چون مفاهیم ناب فهم از تجربه به دست نیامده بودند، پس این امکان وجود دارد که این مفاهیم می‌توانند بیرون از دایره تجربه نیز کاربرد داشته باشند. به عبارتی با وجود اینکه مفاهیم ناب فهم معنای متعالی دارند ولی کاربرد متعالی ندارند. کاربرد آنها تنها به حوزه حساسیت و نموده‌ها محدود است.

مسأله مهم در این بحث اینست که مفاهیم پیشین فاهمه چه چیزهایی می‌باشند؟ آیا روشی برای تعیین آنها وجود دارد؟

کانت مفاهیم محض فاهمه را مقولات می‌نامد، که این مقولات شرایط پیشینی



شناخت می‌باشند و چون کار فاهمه تفکر در مورد اعیان است، با تفکر در مورد اعیان می‌توان گفت که شناخته شده‌اند. وی فهرستی از مفاهیم اصلی مقولات ارائه می‌دهد، ولی مفاهیم مشتق و مأخوذ از فاهمه را بیان نمی‌کند.

کانت سعی داشت تا حد و حدود کاربرد این مفاهیم را مشخص کرده و نشان دهد که شناخت‌هایی که بر اساس این مفاهیم شکل می‌گیرد، چقدر می‌تواند دقیق باشد و می‌گوید: «همه مقصود قیاس فرارونده مفهوم‌های آزادی از تجربه، نشان دادن اینست که این مفهوم‌ها شرایط پیش از تجربه امکان هر گونه آزمون‌اند. مفهوم‌هایی که بنیاد ابژکتیو امکان آزمون را به ما می‌دهند. به همین دلیل شرط لازم آنند.» (کانت، 1933: 78)

کانت در فصل اول تحلیل مقولات، جدول مقولات خویش را ارائه داده است. (همان: 95) وی در بیان مقولات خویش از مقولات ارسطو یاد می‌کند و می‌گوید که ارسطو نیز مقولاتی ارائه داده بود که آن مقولات از اصل معینی به دست نیامده بودند و ارسطو تنها آنها را جمع آوری کرد. مقولات ارسطو مربوط به ساختمان جهان و مقولات کانت مربوط به ساختمان ذهن است.

در استنتاج استعلایی مقولات، کانت می‌خواهد نشان دهد که بدون مقولات، تجربه کردن اعیان محال است. مقولات فاهمه صور تصدیقات هستند و آنچه مایه اختلاف در تصدیقات بشر است، همان مواد تصدیقات است و قضایا به لحاظ مواد تا بی نهایت تکثیر می‌یابند. از نظر وی اگر به صورتهای اندیشیدن در قضاوت توجه کنیم، می‌توانیم مفهوم‌های ناب فهم یا مفهوم‌هایی که بنیاد همه قضاوتهایی که از فهم سرچشمه می‌گیرند، را بشناسیم. زیرا با دقت در صورت همه آنها متوجه خواهیم شد که زیر چهار عنوان که هر یک دارای سه نکته است، جمع می‌شوند. چهار عنوان عبارتند از: کمیت، کیفیت، نسبت و جهت.

البته این فهرست توسط اخلاف وی مورد بازبینی قرار گرفته است. لیست مقولات



وی بدین شرح است:

سه مقوله در کم: وحدت، کثرت، و تمامیت؛ سه مقوله در کیف: ایجاب، سلب، و تحدید؛ سه مقوله دوگانه در نسبت: ذاتیت (جوهر و عرض)، علیت (علت و معلول)، مشارکت و تقابل (فعل و انفعال)؛ و سه مقوله دوگانه در جهت: امکان و امتناع، وجود و عدم، ضرورت و اتفاق.

کانت بعد از بیان جدول مقولات می‌گوید که این جدول با جدولهای منطق صوری متفاوت است. مقوله از نظر وی به معنای مفهوم محض فاهمه است که بر تجربه مقدم بوده و از آن بدست نمی‌آید. او در منطق استعلایی به بررسی تعداد آنها، ماهیت، میزان و شرایط استعمال آنها می‌پردازد و مدعی است که دوازده مقوله را ثابت کرده است. کانت معتقد است که هر شناخت ما از عالم خارج باید به صورت قضیه در آید و اگر بخواهد چنین باشد باید چهار حالت از این دوازده مقوله را داشته باشد. در این صورت اگر متناظر با این قضایا، مفاهیم ذهنی وجود نداشته باشد، ذهن هیچ وقت نمی‌تواند این قضایای دوازده گانه را بسازد.

آنچه را که در مکان و زمان عرضه می‌شود، توسط مقولات درک می‌گردد و درک در هر مقوله‌ای نشان دهنده در ذیل آن مقوله بودن است. از نظر کانت ذهن به کمک مقولات داده‌های تجربه را ترکیب می‌کند. آنها قالب‌هایی هستند که مفاهیم بر آنها حمل می‌شوند. به نظر می‌رسد که از نظر او مقوله‌ها با خرد درک شوند نه تجربه.

«کانت تأکید می‌کند که اصلهای فهم ناب، از یک سو بنیاد امکان آزمون‌اند، و از سوی دیگر، آزمون است که به کار آمدن آنها را ممکن می‌سازد. اصلهای فهم ناب چیزی نیستند مگر اصلهای آزاد از تجربه امکان آزمون. این قضیه‌های ترکیبی آزاد از تجربه، فقط با آزمون نسبت دارند و درباره آزمون بکار می‌روند و امکان خود آنها نیز بر بنیاد همین نسبت است.» (نقیب زاده: 242)



با توجه به اینکه در احساس، تا ماده غیرمتعین احساس همراه صور مکان و زمان نباشد، هیچ عینی بر انسان عرضه نمی‌گردد، پس استفاده از صور پیشینی احساس هیچ مساله‌ای ندارد. اما مساله اطلاق مقولات فاهمه بر اعیان با توجه به اینکه آنها قبلا در احساس حاضر بوده‌اند، مساله مهم این بحث است.

کانت قصد دارد موجه بودن اطلاق مقولات فاهمه را اثبات نماید و نام آن را استنتاج استعلایی مقولات می‌نامد. به عبارتی او قصد دارد تا ثابت کند که اطلاق مقولات شرایط پیشینی هر گونه تجربه‌ای است. چنانچه قبلا نیز بیان شد، شرایط پیشینی تجربه مکان و زمان هستند. کانت می‌گوید که اینها شرایط پیشینی این هستند که اعیان به ذهن وارد شوند، اما اگر بخواهند مورد تفکر قرار بگیرند باید از شرایط پیشینی مقولات استفاده کرد. بدین ترتیب چون تنها راه مورد تفکر قرار گرفتن اعیان، استفاده از مقولات فاهمه است، پس تنها راه شناخت آنها هم همین خواهد بود و از اینروست که کانت مدعی موجه بودن آنها می‌شود. «استفاده از مقولات را نمی‌توان بنا به فرض اینکه ذهن باید با اعیان مطابقت حاصل کند موجه ساخت. لیکن اگر برای اینکه اعیان مورد معرفت قرار گیرند باید با ذهن مطابقت یابند، و اگر معنی این امر آن است که آنها باید در تحت مقولات فاهمه قرار گیرند تا اعیان به معنی تام باشند، دیگر توجیه بیشتری برای استفاده از مقولات لازم نیست.» (کاپلستون، ج 6: 267) وی شناخت واقعیت را در چهارچوب مقولات می‌داند که برای مطابقت ذهن و عین، شی خارجی باید با مقولات مطابقت داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

چنانچه روشن است ملاصدرا شناخت شناسی اس را بر پایه هستی شناسی خود تنظیم نموده است، و به اعتباری در شناخت شناسی ملاصدرا به هر دو بعد شناخت



شناسی و هستی‌شناسی شناخت پرداخته شده است؛ و برعکس کانت بیشتر به شناخت شناسی روی آورده، هر چند از هستی‌شناسی خود نیز رویگردان نبوده است، چراکه با تحلیل وجود شناسی انسان است که به بحث امکان شناخت می‌پردازد.

ملاصدرا ابزار شناخت را حس، قلب، عقل و قرآن می‌داند. البته مهمترین ابزار شناخت در نزد ملاصدرا عقل است، عقلی که آن را بی‌نیاز از شهود نمی‌داند، بنابراین روش ملاصدرا عقلی - شهودی است. وی از محسوسات به عنوان مواد خام گردآوری شده توسط حواس جهت رسیدن به امور کلی استفاده می‌کند، از اینرو کلیات مسبوق به جزئیات می‌باشند و نهایتاً عقل است که به کمک شهود و وحی ابزار شناخت حقیقی است.

ادراک حسی نتیجه ارتباط فاعل شناسا با عالم طبیعت و محسوسات و نیل به شناخت آنها با استفاده از ابزار حواس ظاهری می‌باشد. حصول ادراک حسی به صرف تقابل حواس و محسوسات نیست، بلکه همه اینها زمینه دخالت نفس و تجرید ادراک حسی از ماده است. بنابراین ادراک حسی زمینه ساز و معدّ ادراکات برتر یعنی ادراک خیالی و ادراک عقلی می‌باشد. همچنین وی قوام هر یک از اقسام ادراک را با دخالت مرتبه بالاتر ادراک که مرتبه بالاتر نفس نیز می‌باشد، می‌داند. لذا با تصرفاتی که نفس در مراحل بعدی بر یافته‌های حواس و خیال می‌کند، ادراک محقق می‌شود. وی آغاز کسب معرفت برای نفس را، مانند آغاز هستی از عالم طبیعت و محسوسات و ادراک حسی می‌داند، چرا که اساساً ادراک با عوالم هستی مطابق است و درجات آن دو برهم منطبق می‌باشند. از نظر وی حواس در ابتدای ادراک لازم است، اما چنین نیست که در تمام مسیر این امر برقرار باشد. ادراک حسی فرایندی است که در سایه همکاری حس و خیال و عقل پدید می‌آید و همه این قوا یعنی حواس و خیال و عقل تحت فرمان نفس انسان قرار دارند.



با توجه به اینکه در هر عالمی باید از ابزار متناسب با آن عالم استفاده نمود، در عالم مثال از ابزار قلب برای کسب معرفت استفاده می‌شود. در عالم عقل و جبروت تام نیز برای کسب معارف و شناخت حقایق از عقل استفاده می‌کند که قادر به ادراک کلیات و استدلال بوده و برتر از نیروی حس و خیال است. عقل انسان توان طی مدارج را دارد که در پایان مسیر کمال، نفس انسان با عقل مستفاد متحد شده و به ادراک حقایق عالم به گونه ادراک عقلی می‌رسد. از آنجائیکه عقل محل تجلی حقیقت اشیاء است نه محل انعکاس صور آنها، پس آنچه در عقل حاصل می‌شود عیناً موافق و مطابق است با آنچه که در نفس الامر موجود است و صورت عالم ماده، مطابق با نسخه موجود در لوح عقلی است.

ملاصدرا نقطه آغاز معرفت و عزیمت فاعل شناسا در شناخت اشیا را حواس می‌داند، که یافته‌های حواس به عنوان مصالح اولیه در اختیار قوای دیگر نفس قرار می‌گیرند و پس از آن نفس با خلاقیت خود معانی جدیدی مانند مقولات اولی و ثانیه را تولید می‌کند. ادراک حسی از ظواهر اشیا فراتر نرفته، اما ادراک عقلی به کنه و حقیقت اشیا پی می‌برد و تمام هویت معلوم را درک می‌کند. و ادراک خیالی نیز حدفاصل میان ایندو است. البته از نظر صدرا مراتب ادراک از این هم فراتر می‌رود، چرا که وی به نوعی برتر نیز اعتقاد دارد که در آن حقیقت معلوم به دیده جان و با کشف و شهود به ادراک در می‌آید و ادراک عقلی زمینه از این نوع ادراک می‌باشد.

اما کانت معتقد است که انسان دارای دو قوه برای کسب شناخت به نام‌های حس و فاهمه است، که به وسیله قوه حس تصورات و مفاهیم را از اشیا دریافت می‌کند و در چهار چوب ادراک مکان و زمان، به فاهمه منتقل می‌کند. از طرف دیگر مقولات فاهمه نیز شرایط پیشینی شناخت بوده و با مقولات دوازده‌گانه خاص خود در شناخت دخالت دارند که البته بدون آنها امکان تصدیق و حکم وجود ندارد. بنابراین «مقولات



حاسه» و «مقولات فاهمه» در نظر کانت، جزء قضایای پیشینی هستند و نیازی به تجربه ندارند، بلکه تجربه نیازمند آنهاست.

از نظر وی همینطور که همه مفاهیم و شناخت‌های ما از تجربه به دست نمی‌آید، در عین حال مفاهیم و اصولی وجود دارد که عقل از درون خود، اما در موقع کسب تجربه، استنتاج می‌کند که این مفاهیم «محض و مجرد» هستند؛ به عبارتی اینها مفاهیم پیشینی هستند که مبتنی بر ساختمان خود ذهن می‌باشند و به خودی خود عاری از مضمون تجربی می‌باشند. همچنین وی معتقد است که شناخت باید با تجربه آغاز شود، چون برای به کار افتادن قوه شناسایی لازم است که حواس از اشیاء متأثر گردند. هیچ شناختی از نظر زمانی بر تجربه و آزمون مقدم نیست. با مواد خام تجربه که حسیات می‌باشند، ذهن شروع به کار می‌کند. زمانیکه موضوعی به ما داده می‌شود و ذهن ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، نگرش صورت می‌گیرد و این حالت که انسانها تحت تأثیر تصورها قرار می‌گیرند، حساسیت نام دارد. در هر صورت باید نهایتاً همه‌اندیشه‌ها به حساسیت ربط داشته باشند؛ چون جز از راه حساسیت موضوع به ما داده نمی‌شود.

نتیجه تطبیقی که از این بحث بدست می‌آید، از این قرار است:

**1-** ملاصدرا ابزار شناخت را حس، خیال و عقل و شهود می‌داند، البته از نظر وی عقل مهمترین ابزار به حساب می‌آید اگر با شهود همراه باشد. اما ابزار شناخت نزد کانت، حس و فاهمه است.

**2-** ملاصدرا آغاز شناخت را حس و عالم محسوسات می‌داند؛ کانت نیز آغاز شناخت را با حس می‌داند.

**3-** از نظر صدرا درست است که آغاز شناخت باید با حس باشد، ولی لازم نیست که حس در تمامی مسیر شناخت باشد؛ ولی کانت حس را در تمامی مراحل شناخت لازم می‌داند، چون شناخت مقید به مقولات حاسه یا زمان و مکان گشته است.





4- ملاصدرا و کانت هر دو به تخیل اعتقاد دارند. اما معنای این واژه در نزد این دو نفر متفاوت است. در فلسفه صدرا، تخیل زمینه را برای آفرینشگری عقل آماده می‌کند و عقل در مراحل بعد، حقیقت انسان را مرتبه به مرتبه ظهور می‌بخشد. اما در نظر کانت، تخیل در بحث شاکله‌ها مطرح است که زمینه را برای مطابقت مقولات با اعیان خارجی فراهم می‌سازد.

5- کانت اوج آفرینشگری قوه خیال را در آثار هنری همین عالم می‌داند. اما ملاصدرا، که تخیل را زمینه‌ای برای آفرینشگری عقل می‌داند، حتی خالقیت انسان را به جهان ماوراء ماده نیز گسترش داده، معتقد است: هر انسانی خالق زندگی اخروی یا بهشت و جهنم خویش می‌باشد؛ چرا که به واسطه همین قوه خیال است که در آخرت، اعضای بدن، که صورتی خارجی دارند، از درون نفس خلق می‌شوند.

6- از نظر صدرا عقل به عنوان ابزار مهم شناخت به همراه شهود به شناخت و ادراک کلیات می‌رسد؛ ولی کانت با اینکه عقل را قبول دارد، اما آن را عاجز از شناخت می‌داند.

7- ملاصدرا علاوه بر عقل بشری، قائل به عقل منفصل نیز هست که علت و فیاض صور به طبیعت و نفوس است. اما کانت تنها به عقل بشری معتقد است. از نظر وی انسان عقلی شبیه خدا ندارد تا بتواند آنچه را که تصور می‌کند در عالم عین نیز محقق سازد، اگر صاحب چنین عقلی بودیم این مطابقت قابل درک بود. در حالیکه ملاصدرا معتقد است که عقل بشری می‌تواند با اتصال به عقل منفصل مملکتی شبیه مملکت خداوند ایجاد نماید.

8- صورت عقلی در فلسفه ملاصدرا کاملاً با عین خارجی اش مطابقت دارد؛ ولی کانت اصلاً به صورت عقلی اعتقاد ندارد.



### منابع فارسی

- پاپکین، ریچارد، آروم استرول، *کلیات فلسفه*، جلال الدین مجتبی، انتشارات حکمت، چاپ نوزدهم، تهران، 1383.
- خسروپناه، عبدالحسین، پناهی آزاد، حسن، *نظام معرفت شناسی صدرایی*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، 1388.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *مبدأ و معاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه (بوستان کتاب)، 1380.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، رساله اجوبه المسائل الکاشانیه، حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، 1385.
- \_\_\_\_\_، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار الاحیاء التراث، 1981.
- \_\_\_\_\_، *شواهد الربوبیه*، جواد مصلح، انتشارات سروش، 1375.
- \_\_\_\_\_، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1410.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *نهایه الحکمه*، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ سیزدهم، 1416.
- نصر، سید حسین، *معرفت شناسی در اندیشه اسلامی*، روابط میان عقل، عقل جزئی و شهود در نظرگاه های متنوع اندیشه اسلامی، ترجمه مجتبی جعفری، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، ش 61: 53-57، 1390.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج 6، چاپ چهارم، 1387.
- کانت، ایمانوئل، *سنجش خرد ناب*، ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، 1362.
- \_\_\_\_\_، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران مرکز نشر دانشگاهی، 1370.
- مجتهدی، کریم، *دریاره هگل و فلسفه او*، تهران، امیرکبیر، 1376.
- نقیب زاده، میر عبدالحسین، *فلسفه کانت یا بیداری از خواب دگماتیسم*، موسسه انتشارات



آگاه، چاپ دوم، 1367.

- یاسپرس، کارل، **کانت**، ترجمه عبدالحسین نقیبزاده، تهران، کتابخانه طهوری، 1372.

#### منابع انگلیسی

- Kant, immanuel, *critique of pure reason*, translated by N.K. smith. London, B, 1933.
- Kant, immanuel, *On the form and principles of the Sensible and the Intel-ligible World*, Translated by Lewis White Beck in Kant's Latin Writings, 2nd ed. (New York: Peter Lang), 1992.

# SID



ابزارهای  
پژوهش



سرویس ترجمه  
تخصصی



کارگاه های  
آموزشی



بلاگ  
مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری  
STES



فیلم های  
آموزشی

## کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



تازه های آموزش  
آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقالات ISI

آموزش مهارت های کاربردی  
در تدوین و چاپ مقالات ISI



تازه های آموزش  
روش تحقیق کمی

روش تحقیق کمی



تازه های آموزش  
آموزش نرم افزار Word برای پژوهشگران

آموزش نرم افزار Word  
برای پژوهشگران