

چگونگی امکان معرفت از دیدگاه علامه طباطبایی و کانت*

Tabatabai and Kant on How Knowledge is Possible

Mohamad Ali Abdollahi*

Mohamad Mohamadinia**

محمدعلی عبداللهی**

محمد محمدی‌نیا***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۳۱

Abstract

Kant, the famous German philosopher, has tried in his Landmark book, *Critique of Pure Reason*, to give the conditions of possibility of universal and necessary knowledge and thereby specify bounds of understanding. Synthetic a priori judgment is possible, on Kant's viewpoint, only if the pure forms of time and space determine given representations. He tries to show that the pure forms of understanding or the categories must be applied to intuitions which determined by time and space, as a condition of the objective experimental judgment. On his viewpoint, all conditions of recognition are also conditioned by the transcendental unity of subjective perception. Kant's transcendental ego and his explanation for the conditions of possibility of knowledge give a reason to compare with the doctrine of intuitive knowledge and theory of the appearance of perceptual plurality in the philosophical system of Allameh Tabatabaei. He considers the condition for any knowledge to be present to subject, so that there is ontological unity and connection. He is the first philosopher in the Islamic Philosophy tradition who gives a creative explanation for the appearance. This article aims to describe and interpret the mechanism of possibility of knowledge in two philosophical systems of Allameh Tabatabaei and Kant.

Keywords: Possibility of Knowledge, Tabatabai, Transcendental Ego, Intuitive Knowledge, Perceptions Plurality, Concepts Grasping.

چکیده

کانت فیلسوف شهیر آلمانی در کتاب دوران سازش، نقد عقل محض، کوشیده است شرایط امکان معرفت کلی و ضروری را به دست دهد و بدین وسیله مرزهای دانستن را مشخص کند. از نظر کانت، حکم تألیفی پیشینی تنها زمانی امکان می‌پذیرد که صورت‌های محض زمان و مکان تمثلات داده‌شده را متعین کنند. او تلاش می‌کند نشان دهد که شرط حکم تجربی عینی، اطلاق صورت‌های محض فاهمه یا مقولات بر شهودهایی است که به تعینات زمانی و مکانی متعین شده‌اند. از دیدگاه او، همه شرط‌های شناخت، خود نیز مشروط به وحدت استعلایی ادراک نفسانی‌اند. من استعلایی کانت و تبیین او از شرایط امکان شناخت، دست‌مایه‌ای برای مقایسه دیدگاه او با آموزه معرفت‌حضور و نظریه نحوه پیدایش کثرت در ادراکات، در دستگاه فلسفی علامه طباطبایی در اختیار می‌نهد. علامه شرط امکان هر گونه دانستن، حتی دانش حصولی را وابسته به حضور معلوم نزد نفس فاعل شناسا می‌داند، به گونه‌ای که میان آنها اتحاد و اتصال وجودی برقرار شود. او نخستین فیلسوف در سنت حکمت اسلامی است که تبیینی خلاقانه از پیدایش کثرت در ادراکات به دست می‌دهد. توصیف و تفسیر سازوکار معرفت‌شناختی امکان شناخت در دو دستگاه فکری کانت و علامه، مسئله‌ای است که این مقاله در صدد توضیح آن است.

واژگان کلیدی: امکان معرفت، کانت، علامه طباطبایی، من استعلایی، شناخت‌حضور، کثرت ادراکات، حصول مفاهیم.

*. Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, College of Farabi, Qom, Iran. abdollahi@ut.ac.ir

**. Master in Islamic Philosophy and theology of Tehran University, College of Farabi, Qom, Iran. mohamadinia@chmail.ir

*. مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد است.

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران. abdollahi@ut.ac.ir

*** دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران. (نویسنده مسئول) mohamadinia@chmail.ir

مقدمه

شاید بتوان گفت مهم‌ترین چالش در قلمرو فلسفه مسئله معرفت است. هر دستگاه فلسفی، با این پرسش روبه‌روست که آیا اساساً معرفت ممکن است؟ آیا معرفت معتبر در دسترس ما وجود دارد یا نه؟ در بحث امکان معرفت، مهم‌ترین مسئله تبیین «چگونگی» امکان معرفت است.

کمر متفکری در سنت فلسفه اسلامی و نیز در میان اندیشه‌ورزان غربی دیده می‌شود که همچون علامه طباطبایی و کانت (هر یک در سنتی که بدان تعلق دارند)، با این مسئله مواجهه جدی و مستقل داشته باشد، افزون بر اینکه، این دو، به‌گفته بسیاری از اهل نظر، از جایگاه ویژه‌ای در بنیان‌گذاری نظام منسجم معرفت‌شناسی برخوردارند. این مقاله تلاش می‌کند پاسخ پرسش‌های فوق را در آرای این دو فیلسوف تاثیرگذار جستجو کند. سعی می‌کنیم توصیف و تفسیری هماهنگ با متون اصلی این دو فیلسوف عرضه، از سنجش آرای آنان، مواضع وفاق و اختلاف واقعی را به‌دست آوریم.

امکان معرفت و چگونگی آن به‌آسانی قابل طرح و تبیین نیست، چون همواره در معرض شبهات شکاکیت قرار می‌گیرد. مواجهه نخست کانت با شکاکیت امر عجیبی نیست بلکه از ویژگی‌های عصر اوست. او در آن فضای متزلزل و شک‌آلود، در راه تبیین چگونگی امکان معرفت قدم گذاشت و به‌زعم خود، هنگامی که در نهایت پیروزمندانه آن را به سرانجام رساند، نه از شکاکیت فراگیر هیومی خبری بود، نه از ایدالیسم ظنی دکارت و نه ایدالیسم جزمی بارکلی.

مسئله اصلی کانت - که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته - مدلل کردن معرفت پیشینی است. پیش از او افلاطون، دکارت و به‌ویژه لایبنیتس، اصل وجود مفاهیم و احکام مستقل از تجربه را نشان داده بودند، اما کانت، در عین مدلل کردن این نوع معرفت، آن را تحدید و مرزگذاری نیز کرد.

در واقع بحث نوشته حاضر، گرچه بر محور «منبع» شناخت می‌گردد، با این همه، نوآوری نقادی کانت را وجهه‌نظر خود قرار می‌دهد. کانت در مواجهه با دو مکتب اصالت حس و اصالت عقل، تنها به پاسخی سلبی اکتفا نکرده و نشان می‌دهد چگونه معرفت مستقل از حس ممکن است و نیز حدود و مرزهای استفاده از این منبع پیشینی شناخت چیست.

اساساً وقتی کانت می‌گوید چیزی ممکن است، بحث را از امکان منطقی خارج کرده و آن را با امکان تجربی - یا به‌تعبیر مخصوص کانت، امکان استعلایی - و شرایط تجربه مشروط می‌کند. بنابراین هنگامی که می‌پرسیم معرفت چگونه ممکن است، صرفاً منظورمان این نیست که آیا از حصول معرفت کلی و ضروری تناقضی لازم می‌آید یا نه، بلکه در پرسش از «چگونگی» امکان معرفت کلی و ضروری (تألیفی پیشین) دو مسئله نهفته است:

۱. حکم کلی و ضروری چگونه، یعنی به چه دلیل، ممکن است. در این مسئله به‌نوعی سازوکار حصول معرفت تبیین می‌شود.

۲. چرا این احکام اعتبار عینی دارند؛ به عبارت دیگر، پرسش از اعتبار و عینی بودن است.

آرای کانت در مدت عمرش سیری تکاملی و متغیر را طی کرده و لذا نمی‌توان یک تفسیر مطلق از او به دست داد. با این همه، از آنجا که او خود تأکید بیشتر بر دوره انتقادی حیات فکریش دارد و آن را قله تفکر فلسفی بشر می‌پندارد، تحقیق حاضر از میان آثار و دیدگاه‌های او، بر دو کتاب مهم دوره انتقادی یعنی نقد عقل محض و تمهیدات معطوف خواهد بود.

از سوی دیگر، چنانکه می‌دانیم، در سنت فلسفه اسلامی، فیلسوف معاصر، علامه طباطبایی، به‌ویژه در کتاب روش رئالیسم، نیز در پی تبیین «امکان معرفت» و «سازوکار حصول» آن بوده است. در این نوشته، در مقام حل مسئله اصلی،

در بخش حسیات و تحلیل استعلایی کتاب نقد عقل محض به آن پرداخته است.

کانت اصل وجود چنین دانشی را پیش‌فرض یا مسلم دانسته (کانت، ۱۳۸۴: ۱۳۴) و از شرایط امکان آن می‌آغازد. او هیچ‌یک از دو قوه حساسیت و فاهمه را، به‌تنهایی، برای شناسایی کافی نمی‌داند. قوه حس تنها توانایی پذیرش تمثالات بوده و قوه فاهمه به مواد خام شهودها صورت می‌بخشد (Bird, 2006: 140). ماهیت زمان و مکان و نقش این عناصر در تشکیل شناخت ما از جهان، موضوعاتی هستند که کانت، دیدگاه مطلق‌گرایانه نیوتن و دیدگاه نسبی‌گرایانه لایب‌نیتس را درباره آنها نقد می‌کند (Gardner, 2000: 70). از دیدگاه کانت، زمان و مکان نه تنها صور شهودند بلکه خودشان نیز به‌نحو پیشینی (نه پسینی) شهود می‌شوند (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۵۴). شهودهای محض زمان و مکان این امکان را فراهم می‌سازند تا متعلق احکام ریاضی و هندسی در ذهن ساخته شود (Kant, 2000: B73).

کانت در واکنش به تشکیک هیومی و برای توجیه فلسفی علوم طبیعی (فیزیک) و نجات آن از ورطه شکاکیت، بحث می‌کند که آیا اساساً مفهوم پیشینی‌ای وجود دارد؟ تعریف حکم چیست؟ احکام کلی و ضروری چگونه صادر می‌شوند؟ آیا این احکام از وجاهت معرفت‌شناختی و عینیت برخوردارند؟ برای این بحث توأمان باید از دو پرسش آغاز کرد. آیا شناخت ما یک‌سره از تجربه شروع می‌شود؟ و موضع ما در بحث مهم منبع شناخت، چیست؟ بدون شک، شناخت ما تماماً با تجربه آغاز می‌شود، گرچه تماماً از تجربه ناشی نمی‌شود (Ibid: B1). این موضع کانت در برابر هر دو پرسش است.

پیشینی بودن به‌معنای استقلال مطلق یک مفهوم در وجود و معرفت از هر نوع تأثیر حسی است. کلیت و ضرورت یک مفهوم یا یک حکم، معیار و نشانه وجود شناخت پیشینی‌اند (Ibid: B4).

نظریه علم حضوری او و تبیین خلاقانه اصول فلسفه و روش رئالیسم برای چگونگی حصول کثرت در ادراکات، نیز بسط داده می‌شود.

بنابراین نوشته حاضر برای پاسخ به این مسئله به نگارش درآمده است که حکم کلی و ضروری چگونه و به چه دلیل ممکن است؟ (مقایسه سازوکار پیشنهادی علامه و کانت در تبیین این مسئله). فرضیه ما نیز چنین صورت‌بندی شده است: با اینکه در برخی دیدگاه‌های علامه و کانت تشابه ظاهری به‌چشم می‌آید - همچون تکیه بر فعالیت ذهن در حوزه علم حصولی، بدیهی انگاشتن امکان معرفت و کانون قرار دادن خودآگاهی در قلب نظریه شناخت - تفاوت اصلی او با کانت در پاسخ به پرسش از چگونگی این امکان است. از آنجا که علامه ریشه حصول هر معرفتی را «حاضر» بودن معلوم برای عالم می‌داند، در مسئله حدود امکان معرفت با کانت اختلاف مسیر پیدا می‌کند و در نتیجه سازوکار کانتی، گزاره‌های عقل محض و حوزه معرفت مابعدالطبیعی ناممکن خواهد بود.

با توجه به منابع منتشر شده، تاکنون پژوهش مستقلی درباره «چگونگی امکان معرفت» در دستگاه معرفتی علامه و به‌تبع آن، مقایسه تطبیقی آن با کانت انجام نشده است. در میان پایان‌نامه‌ها و مقالات فارسی‌زبان موجود در پایگاه‌های معتبر استنادی درباره علامه و کانت و پژوهش‌های تطبیقی میان دیدگاه‌های این دو متفکر، علاوه بر کم‌تعداد بودن، بیشتر متمرکز بر حوزه «فلسفه اخلاق» صورت گرفته‌اند.

۱. چگونگی امکان معرفت از دیدگاه کانت

امکان احکامی کلی و ضروری در ریاضیات و فیزیک، مستقل از هر گونه تجربه حسی، به چه شرایطی مشروط شده است؟ در این بخش می‌کوشیم چگونگی امکان احکام پیشینی ریاضی و فیزیک را از دیدگاه کانت بیان کنیم که به ترتیب

نکته می‌داند که اطلاق مفاهیم مساوی با وحدت بخشیدن به تمثالات است (کورنر، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

حکم ادراکی صرفاً بر تأثری ذهنی دلالت می‌کند و در نتیجه، نسبی است. در مقابل، حکم تجربی عینی به اعیان رجوع کرده و اعتبار کلی و کلیت دارد. اگر شناخت را از حساسیت آغاز کنیم، سپس از ترکیب قوه خیال سخن بگوییم، حکم ادراکی و عینی، هر دو در این مرحله مشترکند. عبور از این مرتبه و برخورداری از کلیت و عینیت، با مسئله نقش مفاهیم در صدور حکم کلی و ضروری مرتبط است. حال باید پرسید حکم عینی به واسطه داشتن چه شاخصی متمایز از حکم ادراکی می‌شود؟ و این ویژگی ناشی از چیست؟ لازمه پاسخ به این پرسش اثبات شرطیت صوری مفاهیم برای صدور حکم کلی و ضروری است.

بنا به تفسیر کورنر، تمایز میان حکم عینی و ادراکی، لاجرم باید در نحوه‌ای باشد که تمثالات مجدداً در حکم عینی وحدت می‌یابند، گرچه قبلاً ترکیب شده و وحدت پیدا کرده باشند (همان: ۱۷۷-۱۷۶). به دیگر سخن، این تمایز باید ناشی از مفهومی باشد که پیش‌تر در حکم ادراکی به کار نرفته بود.

چنانچه منشأ تمایز و ریشه عینیت و کلیت را در ماده و محتوای حکم پیگیری کنیم به بن‌بست می‌رسیم، چراکه ماده همه احکام از شهودهای حسی داده شده و در داده حسی هیچ نشانی از عینیت و کلیت وجود ندارد، علاوه بر اینکه حکم ادراکی و عینی در این ماده و محتوا مشترکند. ناگزیر منشأ تمایز را در فرم و صورت حکم تجربی عینی می‌باید جست.

برای اینکه شهود حسی لباس حکم تجربی عینی بر تن کند، باید نخست ذیل مفاهیمی محض که مولود فاهمه‌اند مندرج شود. بنا به تفسیر یاسپرس، آنچه شهودها را تبدیل به حکم تجربی می‌کند عمل اعطای اعتبار عینی به شهودهاست. پس در شکل

بنابراین، ایستگاه اول در این مسیر خود حکم است. حکم در تبیین کانتی نقش سرنوشت‌سازی دارد (Holzhey and Mudroch, 2005: ch.1). کانت با حکم شروع می‌کند و مفاهیم پیشینی را از حکم استکشاف می‌کند. هاوارد کی‌گیل می‌نویسد: «نقش محوری حکم از آن‌رو است که چارچوب کل نظام فلسفی نقادی را تعیین می‌کند و موضوع اصلی هر سه نقد نظری، عملی و زیباشناختی قرار گرفته است» (Caygill, 2000: ch.1).

عمومی‌ترین تعریف از حکم، بر عنصر وحدت تکیه دارد، بدین سان که حکم را شناخت غیرمستقیم و تمثالی یک عین می‌داند. تفکر اساساً در صورتی از حکم کردن رخ می‌دهد. همه احکام نتیجه اطلاق وحدت بر شهودهایند، در نتیجه می‌توان همه فعالیت‌های فاهمه را به حکم کردن تقلیل داد.

نخستین ترکیب کثرت داده‌شده در شهود، مرحله‌ای نیست که مفاهیم فاهمه در آن حضور داشته باشند. ترکیب اولیه تمثالات و افزودن آنها به یکدیگر، از شهودهای پراکنده حس، یک شناخت واحد اما آشفته و خام می‌سازد. این ترکیب، به‌عنوان اولین منشأ شناخت ما، محصول محض قوه خیال است، نه فاهمه (Kant, 2000: B102-). بحث از نقش مفاهیم در صدور احکام فاهمه تازه از اینجا آغاز می‌شود. ترکیب قوه خیال باید به مرحله مفاهیم آورده شود تا از طریق کارکرد فاهمه، شناخت کامل گردد.

اما چگونه ترکیب محض تمثالات - به‌عنوان وظیفه و محصول قوه خیال - به مرحله مفاهیم آورده می‌شود؟ مسیری که کتاب تمهیدات در این بحث پیموده می‌تواند پاسخی به برخی ابهاماتی باشد که در نقد اول بی‌جواب مانده است. روش کانت برای کشف و اثبات مفاهیم پیشین، تمییز نهادن میان حکم تجربی عینی و حکم ادراکی است. کورنر پی بردن به تمایز یادشده را مرتبط با فهم این

می‌شود (Ibid: A130).

در طبع دوم، استنتاج بر محور «من می‌اندیشم» می‌گردد (Ibid: B132). برای اینکه اساساً ترکیبی بتواند ممکن باشد، باید تمثلات متکثر داده‌شده، همگی متعلق به من باشند. بدون مالکیت و سیطره من بر همه تمثلات، اضافه کردن یک تمثیل به دیگری، ایجاد ارتباط میان آنها و متحد ساختنشان ناممکن خواهد بود. «من در خود، به ترکیب پیشین تمثلات آگاهم، که ناشی از تبعیت همه تمثلات از وحدت ترکیبی نفسانی است» (Ibid: B136). باید کسی باشد که بتواند بگوید این فکر یا تمثیل از آن اوست (هارتناک، ۱۳۹۰: ۵۵-۵۶). آن وحدتی که پیش‌فرض هر ترکیب و تألیفی به‌شمار می‌رود، نه به‌معنای مقوله وحدت، بلکه عبارت است از نسبت با یک عامل معرفت‌مدرک و متفکر (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۶۷). بنابراین، همه اعیان برای اینکه متعلق تجربه عینی بشوند باید با مقولات مطابق باشند.

قول به تفکیک بین وجود من و شناختنی بودن آن، از جمله نتایج استنتاج استعلایی است. از آنجا که من استعلایی باید بتواند تمامی تمثلات را همراهی کند، نمی‌تواند در ظرف زمان باشد، وگرنه در یکی از لحظات زمان محصور می‌شد و قابلیت همراهی با کثرات و وحدت‌بخشی به آنها را از دست می‌داد؛ بنابراین شهود من استعلایی به‌سبب فقدان شرط صوری شهود (زمان) ناممکن است. از این‌رو، «خود محض» با وصف «ناشناختنی» توصیف می‌شود. فقط می‌دانیم وجود دارد چون شرط عالی هرگونه معرفت است، بدون اینکه هیچ شناختی از آن داشته باشیم. می‌توان این‌طور تعبیر کرد که نهایتاً آنچه از من استعلایی می‌دانیم، صرفاً وجود منطقی است نه وجود نفس الامری آن، و وجود آن به‌عنوان فرضی ضروری برای معرفت در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، معرفت عینی از من ناممکن شده و شناخت از آن به فرضی منطقی تقلیل می‌یابد.

دادن به پدیدارهایی که به ما داده می‌شوند، علاوه بر شهودهای محض زمان و مکان، صورت‌های فاهمه را نیز به‌کار می‌بریم (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۷۴). کلیت از آن مفاهیم محض است که اندراج احکام ادراکی ذیل آنها، صورت و تعیین کلیت این مفاهیم را به احکام ادراکی سرایت می‌دهد و آنها را به حکم تجربی عینی مبدل می‌کند.

تجربه اتصال، پیوند و ارتباط ضروری شهودهای حسی است. این پیوند ضروری به‌معنای وحدت یافتن کثرات در یک آگاهی واحد است که با اطلاق مفاهیم محض توسط فاهمه، لباس وحدت بر تن شهودها می‌پوشاند. پس مفاهیم محض فاهمه شرط امکان تجربه بوده و به‌طور پیشینی درباره همه متعلقات تجربه معتبرند. بر این اساس، مرحله اعمال مفاهیم، مرتبه تعیین‌بخشی صورت حکم و صورت‌بخشی به یکی از صورت‌های منطقی حکم است. به نظر می‌رسد هر تبیین دیگری از نقش مفاهیم محض دچار ناسازگاری و مناقشات متعددی خواهد بود.

تاکنون کانت کوشید به «مسئله واقع» پاسخ دهد و اینک «بحث بر سر آن است که آیا استفاده ما از مقولات مجاز و مشروع است؟ به عبارت دیگر، مسئله این است که آیا استفاده از مقولات برای شناخت شرطی لازم است» (هارتناک، ۱۳۹۰: ۴۸).

آنچه شناخت را ناممکن می‌کند این است که هر تمثلی کاملاً جدا و منفرد از تمثیل دیگر باشد. جریان تمثلات غیر مرتبط را نمی‌توان معرفت نامید (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۶۷). در طبع اول، تعلق یکایک تمثلات به یک آگاهی واحد، به‌مثابه شرط اتصال تمثلات دانسته می‌شود (Kant, 2000: 115-117, 130). بنابراین، اصلی‌ترین دلیل برای وابستگی تجربه به شناخت‌های پیشین عبارت است از اینکه شناخت ما با هیچ چیز جز پدیدارها سروکار ندارد و امکان پدیدارها در خود ما پنهان است و پیوند و وحدت آنها صرفاً در ما محقق

۲. چگونگی امکان معرفت از دیدگاه علامه طباطبایی

اصل وجود معرفت کلی و ضروری، نزد کانت امری انکارناپذیر است اما شرایط و چگونگی امکان این معرفت محل بحث و گفتگو است. از دیدگاه علامه طباطبایی نمی‌توان سبک بحث از اصل وجود و بحث از خواص آن را یکسان دانست، چراکه بحث از وجود اشیاء بر پرداختن به خواصشان، مقدم است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۸). بنابراین، پیش از مسئله امکان احکام تألیفی پیشین، بحث از وجود اشیاء قرار دارد، زیرا حکم تألیفی حکمی است که خاصیت جدیدی را بر موضوع حمل می‌کند و تا ندانیم که وجود موضوع حقیقی یا موهوم است، نوبت به خواص و اوصافش نخواهد رسید.

کانت استفاده از مفاهیم را تنها در جایی که از راه شهود، داده‌های حسی به ما عرضه شده باشد، مجاز می‌شمارد و ازین‌رو معرفت درباره موضوعی که در شهود به ما داده نمی‌شود را ناممکن اعلام می‌کند، درحالی‌که قلمرو شهود حسی، یعنی بحث مادی، از دیدگاه علامه طباطبایی صرفاً وجود مادی را نفی یا اثبات می‌کند، نه مطلق وجود را، زیرا هر مقدمه‌ای نتیجه‌ای را می‌تواند بدهد که از سنخ خودش باشد (همان: ۳۴).

کانت بین هستی شیء و شناخت آن تفکیک می‌نهد، درحالی‌که علامه از اصل واقعیت و هستی‌شناسی آغاز می‌کند. علامه در *بدایة الحکمة* و *نهایة الحکمة* شناخت‌شناسی را یازده مرحله به تأخیر می‌اندازد تا وابستگی بحث از معرفت و شرایط امکان آن به مسائل متعدد هستی‌شناختی را نشان دهد.

از آنجا که کانت بین هستی شیء و شناخت آن تفکیک می‌نهد، اصلی‌ترین نقطه بحث برای او، امکان و صحت این تفکیک است. ادعاهای اصلی کانت که محورهای مقایسه این بخش را تشکیل می‌دهند، عبارتند از: عدم امکان حکم تألیفی

متافیزیکی، ناشناختنی بودن واقعیات، انکار شناخت مستقیم و بی‌واسطه از واقعیت، امکان و صحت تفکیک بین هستی و شناخت شیء.

۱-۲. هویت علم

پایه‌ای که تبیین امکان معرفت در دستگاه معرفتی علامه بر آن بنیان نهاده می‌شود، همانا هویت علم است. هستی‌شناسی علم، نحوه وجود و مرتبه آن را می‌شناساند و می‌توان به‌عنوان راه‌حلی یگانه برای برخی معضلات مسئله شناخت از آن یاد کرد. به نظر می‌رسد بخشی از نارسایی‌های نظریه معرفت کانت نیز به سبب غفلت از هستی‌شناسی علم باشد.

تعریف هستی‌شناختی علم بر پیش‌فرض‌هایی استوار است که به‌عنوان مبانی این تعریف قلمداد و اثبات آنها را به پژوهش‌های دیگری موکول می‌کنیم. چنانچه بپذیریم موجود مطلق دارای مراتب مادی و مجرد و بالقوه و بالفعل است، آنگاه علم را از سنخ مجرد باید دانست، نه مادی و متغیر. از آنجا که مفهوم علم همچون وجود آن، بدیهی است، هر کوششی برای تعریف آن تنها به بیان اخص خواص آن می‌انجامد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۷۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۲۵). نمی‌توان چیزی روشن‌تر و شناخته‌تر از علم یافت تا با آن تعریفش کرد، لذا تعریف حقیقی اموری این‌چنینی ناممکن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۲۲۲).

نخستین قدم برای نیل به تعریفی از هویت علم این است که میان وجود ذهنی به‌عنوان تعبیری از علم حصولی- و شناخت حضوری تمایز نهاده شود. در باب وجود ذهنی، معلومی خارج از فاعل شناسا وجود دارد که مفهوم و ماهیتی از آن شیء خارجی برایش حاصل می‌شود. خصوصیت وجود ذهنی، یکسانی ماهیت و اختلاف در مرتبه وجودی است. در نگاه اول، علم حصولی قسمی از مطلق شناخت و قسیم معرفت حضوری شمرده می‌شود.

ج) امر مادی در مکان تقرر یافته و هر امر مکانی قابل اشاره حسی است، درحالی که اشاره به علم امکان ندارد؛ افزون بر اینکه حلول در مکان مثلاً در جزء عصبی مغز- به امری محال می‌انجامد، زیرا آگاهی از اشیایی که چندین برابر جزء عصبی‌اند، در فرضی که حال و محل هر دو مادی‌اند، امکان نمی‌پذیرد.

د) ارتباطی که بین حصول علم، جزء عصبی مغز و دستگاه‌های حسی بدن و نیز مقارنه بین ادراک و زمان وجود دارد، نوعی ارتباط اعدادی و استعدادی است؛ به این معنا، تأثر اندام‌های حسی بدن و فرایندهای عصبی شناخت، استعداد ظهور و حضور معلوم را در عالم نفس ایجاد می‌کند. مقارنه زمانی بین ادراک و زمان، که زمان‌مند بودن شناخت را تداعی می‌کند، نیز در واقع به سبب زمان‌مند بودن عملیات اعدادی بدن برای مستعد ساختن نفس است و این بدن و دستگاه‌های حسی/عصبی اوست که در زمانی خاص قرار می‌گیرند، نه علم بما هو علم.

ه) اگر شناخت را مجرد از زمان، ماده و تغییر بدانیم، هویت علم مرتبه وجودی بالاتری نسبت به متعلق مادی آن خواهد داشت.

و) امر مجرد نیز آثار وجودی خاص مرتبه تجرد را داراست. بنابراین، معلوم بالذات ما آن امر مجردی است که با آثار وجودی مرتبه تجردش نزد نفس ما حاضر و ظاهر شده و به دنبالش، وهم انتظار آثار وجود مادیش را برای شخص ایجاد می‌کند. قوه واهمه موضوع مادی را جایگزین موضوع حقیقی شناخت کرده و علم را به جای معلوم بالذاتش به معلوم بالعرض ارتباط می‌دهد. پس معلوم حقیقی و بالذات حتی جایی که موضوع مادی در بین باشد، موجود مجردی است که در جایگاه علت فاعلی آن معلوم بالعرض مادی و واجد تمام کمالات وجودی آن، با وجود خارجی مجردش نزد عالم حاضر می‌شود؛ این یعنی آگاهی حضوری.

علم به ذات یا حالات درونی به‌مثابه مصادیقی روشن از شناخت حضوری- فراتر از علم مفهومی است. وجود خارجی معلوم نزد عالم حاضر می‌شود. بنابراین وجه مشترک معرفت حصولی و حضوری، حصول هر دو برای عالم و حضور نزد اوست، با این تفاوت که در علم حصولی ماهیت به‌تنهایی و در دیگری، وجود مشخص معلوم نزد عالم حاضر می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۷۴؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۲۶-۲۲۵). بنابراین امکان شناخت از دیدگاه علامه طباطبایی به حضور و وجود معلوم نزد فاعل شناسا وابستگی دارد. اما چگونه همه علوم، حتی آنچه حصولی و وجود ذهنی خوانده می‌شود، حقیقتاً حضوری‌اند؟

۲-۲. آگاهی حضوری به‌مثابه بنیاد هر معرفتی

نگرش کانت و علامه به آگاهی انسان، به سبب انکار و قبول شهود عقلانی، از یکدیگر فاصله می‌گیرد. کانت در سراسر نقد اول مخالفت جدی خود را با مشاهده عقلی اعیان اظهار داشته و آن را موجب گمراهی عقل محض می‌داند. در مقابل، آموزه معرفت حضوری نقشی محوری در نظریه شناخت علامه طباطبایی ایفا می‌کند. از دیدگاه او، تحلیل حقیقت شناخت به این می‌انجامد که همه علوم حقیقتاً حضوری‌اند. توضیح این ادعا در قالب مراحل زیر انجام می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۵۹-۲۵۶).

الف) معلوم، خواه حسی، خیالی یا عقلی، باید از زمان، قوه و ماده عاری باشد، زیرا هر امر مادی، ملازم تغییر بوده و تغییر در صورت علمی به این معناست که در طی آنات زمان صورت‌های متوالی خواهیم داشت که به اقتضای حرکت و تغییر مادی، هر یک غیر از دیگری است. در نتیجه، نفی ثبات از صورتی که نزد عالم است، همان و نفی علم، همان. ب) اگر علم مادی بود انقسام می‌پذیرفت، درحالی که علم از آن جهت که علم است، نصف یا ثلث نمی‌شود.

ذهن، مسیر تبیین نحوه پیدایش کثرت در ادراکات را برمی‌گزیند. اشیاء کثیر خارجی هنگام برخورد با قوای حسی، ادراکات متکثری پدید می‌آورند، اما تبیین پیدایش کثرت در علم با این نوع تکثر ارتباط ندارد، زیرا این کثرت اولاً و بالذات به موضوعات خارجی و ثانیاً و بالتبع، به ادراکات حسی اسناد داده می‌شود.

مسئله او توضیح چگونگی کثرتی است که مفاهیم و ادراکات به نحو بالذات دارند. از این راه، ضمن تشریح کیفیت حصول کثرت در ادراکات، راه حصول علم یعنی اینکه ادراکات و تصورات از چه مجرای وارد ذهن می‌شوند و حدود توانایی ذهن در درک مجهولات نیز تشریح می‌شود (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۰). در جریان این بحث پاسخ داده می‌شود که آیا ادراکاتی وجود دارد که ذهن از طریق غیر از احساس، به‌طور مستقیم به آنها نائل شود.

اگر تفکر را حول محور ترکیب تعریف کنیم، سیر قهقرایی تفکر به عناصر بسیط اولیه خواهد رسید. علوم از قیاس‌ها، قیاس‌ها از قضایا و قضایا در نهایت به مفردات و تصورات منتهی می‌شوند.

از گذشته تا امروز همواره مسئله منشأ معرفت به‌عنوان مسئله‌ای پر اهمیت شناخته می‌شده است. اینکه معرفت ناشی از چیست، با مسئله تبیین پیدایش شناخت و کیفیت حصول کثرت در ادراکات ارتباط مستقیمی دارد. هر پاسخی برای مسئله کیفیت حصول معرفت عرضه شود، مستقیماً به موضع ما در باب منبع شناخت وابسته است. شاید بتوان نظریات متنوع در منبع شناخت را به دو شاخه اصلی تقسیم کرد. دیدگاهی که ریشه اولیه معرفت را به نحو بالقوه می‌انگارد و در مقابل، شاخه‌ای که بنای دانش بشری را بر پایه‌های فطری و بالفعل برپا می‌سازد. گروه اول به‌رغم اختلاف میان‌گروهی، همگی انسان را در اولین گام‌های دانستن، قوه محض و فاقد هیچ‌گونه

کانت پیدایش آگاهی را محصول اعمال صورت‌های محض شهود و فاهمه بر تمثالات داده‌شده می‌انگاشت. هرچه کانت در تبیین شناخت حسی از اعیان، صورت‌بخشی و تعیین‌کنندگی ذهن را برجسته‌تر می‌کرد، تبیین علامه از طریق به‌دست دادن تعریفی نو از هویت علم، از آغشته شدن شناخت به چارچوب‌های ذهنی فاصله می‌گیرد. از دیدگاه او، معرفت نه صورتی محکی از موضوع خارجی مادی بلکه حضور امری خالی از ماده برای امری مجرد است. کانت عنصر زمان را همه‌کاره در حصول شناخت می‌داند، درحالی‌که طبق تعریف علامه، معلوم امری فرامادی و عاری از نقایص دنیای تغییر و زمان دانسته می‌شود. فاعل شناسا نیز به تناسب متعلق شناختش امکان ندارد جز موجودی فرامادی و واجد فعلیت تام باشد. حصول شیء این‌چنینی برای چنین شناسنده‌ای، حضور یا شناخت نام دارد. به‌گفته حائری، در این نحوه از دانستن، نسبت معرفت داشتن، یک نسبت خودشیء است، بدون دخالت امری خارجی (حائری یزدی، ۱۳۹۰: ۸۷). در علم حضوری موضوع عینی و موضوع ذهنی عین هم و یکی‌اند.

از دیدگاه کانت صورت‌های محض شهود و صورت‌های محض فاهمه، ساختار پیشینی ذهن را تشکیل می‌دهند. او در نقد اول و تمهیدات توضیحی به‌دست نمی‌دهد که این صورت‌ها چگونه پدید آمده‌اند. بنابراین چگونگی شرط امکان معرفت کلی و ضروری در نظریه او بدون تبیین رها می‌شود. علامه طباطبایی، مقاله پنجم از اصول فلسفه را به جبران این خلأ در دستگاه معرفتی‌اش اختصاص می‌دهد. در بخش بعد می‌کوشیم توصیفی از تبیین چگونگی پیدایش مفاهیم اولیه‌ای مانند وجود، عدم، وحدت و کثرت و غیره در نظام معرفتی علامه به‌دست دهیم.

۲-۳. تبیین سازوکار حصول معرفت

علامه برای توضیح کیفیت حصول مفاهیم در

ابداع من‌عندی او نیست (قوام صفری، ۱۳۸۸: ۱۷۳)، زیرا بدون استمداد قوه ادراکی از خارج، نسبت صورت ابداعی به همه واقعات‌های خارجی یکسان می‌شود و این یعنی چنین مفهومی در عین صدق بر همه چیز، بر هیچ چیز صدق نکند. افزون بر تناقض‌آمیز بودن این پیامد، به وجدان می‌یابیم که هر صورت ادراکی تنها بر مصداق متناظرش منطبق می‌شود و نه غیر آن (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۶۳).

آنچه معلوم بالذات خوانده می‌شود، بر همین صورت نفسانی اطلاق می‌شود و «چون بر اساس فرایند حسی معینی ساخته شده است، تنها به تبع آن امر خارجی‌ای درک می‌شود که موجب پیدایش احساس متناظر با آن بوده است. به همین دلیل، واقعیت خارجی متناظر را معلوم بالعرض نامیدند تا بگویند که آن نیز به‌طور ثانوی و با واسطه درک می‌شود» (همانجا).

بنا بر مدعیات فوق، شأن اتصال اندام‌های حسی به شیء مادی خارجی، و نیز تاثیر و تأثر فیزیکی/زیستی حاصل از آن، تنها به‌قدر استعدادسازی برای ادراک معلوم بالذات خواهد بود که در حقیقت، صورت مجرد از ماده است. البته استعدادی که مبدأ اول حصول علم برای ما است (همانجا).

پس از توضیح رابطه حس و عقل، این پرسش مطرح می‌شود که نخستین مفاهیم بدیهی چگونه حاصل می‌شوند؟ نخستین تصویری که برای انسان نمایان می‌شود چیست؟ این مفهوم چرا و چگونه پیدا می‌شود؟ کانت تبیینی فطری‌گرایانه برای توضیح پیدایش صور و مفاهیم پیشینی به دست می‌دهد اما علامه دیدگاهی جدید در این باره دارد که در ادامه به تشریح آن می‌پردازیم.

۴-۲. منشأ مفهوم هستی

از آنجا که علامه علم تصویری را مقدم بر علم تصدیقی می‌کند و به‌نوعی حصول تصور را شرط

دانش بالفعل ترسیم کرده‌اند و در مقابل، فطری‌گرایان با تنوع تفاسیرشان از فطری‌گرایی، به وجود مفاهیم یا احکام پیشینی و فطری از ابتدای تکوین انسان هم‌زمان با تولد او، اذعان دارند.

نفی فطری‌گرایی از سوی علامه را در تقسیم مراتب عقل، از هیولانی تا عقل مستفاد، می‌توان جست که اولین مرتبه درک معقولات را قوه محض می‌داند (همو، ۱۳۸۵: ۲۶۷). بحث مراتب عقل بحثی معرفت‌شناختی است و مسائل معرفتی با اقتضانات علم حصولی سازگارند و علم حضوری صرفاً تا آنجا که پیوندی با دانش حصولی داشته باشد، در معرفت‌شناسی وارد می‌شود، هر چند بدون شناخت حضوری هیچ معرفتی، از جمله حصولی وجود نخواهد داشت.

تبیین پیدایش مفاهیم و اصول اولیه بدیهی به موضع ما در باب رابطه ادراک حسی و عقلی بستگی دارد. هر چند در آثار علامه طباطبایی اشاره صریحی در این باره یافت نشد اما سنت اصیل حکمت اسلامی که ایشان تا اندازه زیادی از آن پیروی کرده‌اند، جواب روشنی برای این مسئله فوق در اختیار می‌نهد. حکمت متعالیه هر ادراک حسی را همراه، بلکه مقوم به تعقل می‌داند و این البته به معنای پذیرش امکان تعقل مطلقاً بی‌نیاز از هر گونه ادراک حسی مقدم نیست. فارابی را از پیش‌گامان تأکید بر این دیدگاه در سنت حکمت اسلامی باید دانست، زیرا به‌زعم او، گاهی حاسه از محسوس منفعل می‌شود درحالی‌که نفس غافل است، در نتیجه آن شیء درک نمی‌شود و غیر محسوس می‌ماند (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۲).

بنا بر آنچه گذشت، احساس را می‌توان به قید بدن مقید کرد، درحالی‌که ادراک حسی را یک امر نفسانی باید انگاشت؛ به این معنا که حاصل نوعی فعالیت نفسانی بر انفعال حاسه است. ذهن مطابق با واقعیت خارجی مؤثر بر اندام حسی، واقعیتی نفسانی می‌سازد. این محصول معرفتی ذهن هرگز

امکان تصدیق به حساب می‌آورد، تبیین نحوه پیدایش تصورات اولیه را بر تصدیقات اولیه مقدم می‌دارد، زیرا اولی‌الاول ن از سنخ تصور است (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۳۴). او در مقاله پنجم از کتاب روش رئالیسم، شمول و عمومیت دیدگاهش در مقاله چهارم (هر علم و ادراکی یا خود محسوس است یا مسبوق به ادراک حسی) را تحدید می‌کند و تأکید می‌کند که برهان مقاله چهارم تنها به ادراکاتی اختصاص دارد که بر موجودات محسوس منطبق می‌شوند، نه مطلق شناخت: «پس اگر ادراکی فرض شود که قابل انطباق بر حس نیست، چنین شناختی را برهان مذکور در بر نمی‌گیرد، زیرا راهی که آن برهان نتیجه‌اش را اثبات می‌کند، عبارت است از رابطه‌ای که یک سلسله از ادراکات با محسوس داشته و در قیاس با محکی و مصداقشان، فاقد آثار خارجی بودند» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸۹-۱۸۸).

او اکنون با شناخت‌هایی مواجه است که پیدایش آنها باید توجیه شود. مطهری در ابتدای مقاله پنجم، تبیین این تصورات از دو طریق انفعال حسی و فطری‌گرایی را به یک اندازه شکست‌خورده انگاشته و نظریه علامه را نوآوری بی‌سابقه در فلسفه قدیم و فلسفه و روانشناسی جدید توصیف می‌کند (همان: ۱۷۰، پاورقی). برخی نیز آن را نخستین کوشش فلسفی برای تبیین پیدایش مفهوم وجود و دارای قدر و منزلت بسیار ارزیابی می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۱؛ قوام صفری، ۱۳۸۸: ۲۳۱).

همان‌گونه که شرح مطهری، مراحل تبیین خلاقانه علامه چنین صورت‌بندی می‌شود:

الف) تأکید بر بالقوه بودن شناخت و نفی صریح مفاهیم فطری: ذهن ابتدا از هیچ چیز، هیچ‌گونه تصویری ندارد و مانند لوح سفیدی است که فقط استعداد پذیرفتن نقش را دارد، بلکه به بیانی دیگر، نفس در ابتدای تکونش فاقد ذهن

است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸۸).
ب) تفکیک میان ادراکات قابل انطباق بر محسوس و شناخت‌های غیر قابل انطباق.
ج) تأکید بر وجود دسته مهم‌تری از تصورات که بر افراد محسوس منطبق نیست.
د) بیان نتایج و لوازم برهان تقدم حس بر هر صورت خیالی یا مفهوم کلی. در برهان یادشده اثبات شد که راه ورود شناخت ذهنی، حواس است و در این مرحله، برای نخستین بار، از نقش قوه خیال یا قوه تبدیل‌کننده آگاهی حضوری به حصولی سخن به میان می‌آید.

فصل مقوم علم حصولی و وجود ذهنی، خصوصیت کشف از خارج و حکایت است. صورت ذهنی بر واقعیتی که در جهان بیرون، منشأ آثار خارجی است دلالت می‌کند، همان واقعیتی که با حاضر شدن نزد ما و آنگاه سلب آثار آن، بی‌واسطه از آن عکس‌برداری کردیم و در نتیجه این صورت‌برداری، آگاهی حضوری به حصولی تبدیل شد. به دیگر سخن، ذهن خودبه‌خود و دل‌بخوانه نمی‌تواند تصویری تولید کند. مطهری همان‌گونه که با این برداشت می‌نویسد: «تنها کاری که می‌تواند انجام دهد این است که اگر با واقعیتی از آن واقعیت‌ها اتصال وجودی پیدا کرد، صورتی از آن بسازد. پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء، ارتباط و اتصال وجودی است. از آنجا که قوه مدرکه وجود مستقل ندارد و شعبه‌ای از قوای نفسانی است، این اتصال وجودی به حضور نزد نفس مجرد تعبیر می‌شود (همان: ۱۹۰، پاورقی).

ه) پس از تأکید بر شرطیت شناخت حضوری برای امکان صورت‌برداری قوه خیال، پیوستگی و اتحاد ذاتی را به مثابه ملاک و مناط علم حضوری تعیین می‌کند: تنها چیزی برای ما غائب نیست که عین وجود یا از مراتب ملحقه وجود ما باشد. اموری که در دایره وجودمان می‌یابیم به حسب واقعیت و وجود با ما متحدند،

در تناظر و تطابق با یک صورت ذهنی (این اوست) می‌بیند، اضطراراً برای عدم اتحاد «الف» و «ب» نیز صورتی اعتبار می‌کند و آن را «محکی الف ب نیست» قرار می‌دهد.

در این میان، مفاهیمی از جمله مفهوم «رابط یا استی» در گزاره «الف ب است» و مفهوم «رابط سلبی یا نیستی» در گزاره «الف ب نیست» نصیبش می‌شود. سپس ذهن این توانائی را دارد که به «حکم» (حمل و سلب به‌عنوان فعل و عدم‌الفعل) به‌نحو استقلالی نگاه کند و وجود رابطی «است» و «نیست» را در قالب مضاف و مضاف‌الیه (وجود الف، عدم ب) مشاهده کند. پس از آن (با تقدم و تأخر منطقی)، وجود «الف» و عدم «ب» را از مضاف‌البهش تجرید و منفرد می‌کند. با نگاه استقلالی به وجود «الف»، مفهومی به‌مثابه مفهوم وجود برایش حاصل می‌شود که محکی و مصداق خارجی آن را همان وجود رابط در قضیه «الف الف است» باید دانست. توانایی نفس در نگاه استقلالی به افعال خود (اذعان، حکم، سلب حکم و...) و اجزای گزاره‌های صادرشده از او، این امکان را برایش فراهم می‌سازد که مفاهیمی همچون وحدت، کثرت و... را به‌چنگ آورد.

بنابراین، حضور معلومات در عالم نفس، وجود خارجی مجردی است که شرط امکان صورت‌برداری و مفهوم‌گیری شناخت‌های اولیه را محقق می‌کند. در این فعالیت ذهنی مفاهیمی که مفاهیم اعتباری یا معقولات فلسفی خوانده می‌شوند، مقارن با نخستین دریافت‌های حسی، برای او پیدا می‌شوند (همان: ۲۰۸-۲۰۰؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۷۷-۲۷۴).

مصباح یزدی در سرایت ملاک مشروعیت انتزاع مفهوم وجود به سایر مفاهیم فلسفی تردید دارد. از دیدگاه او، بنا بر تبیین علامه، وجود، هم به حمل اولی و هم به حمل شایع، وجود است لذا امکان حصول مفهومش در ذهن فراهم شد. آیا مثلاً

به‌طوری که «فرض انقطاع نسبت با ما و فرض نابودیشان یکی است. مثلاً اگر از مطابق خارجی «دیدم» مطابق خارجی جزء «میم» را برداریم دیگر مطابقی برای دیدن باقی نمی‌ماند» (همان: ۱۹۶).

پس این‌طور نیست که پدیده مجهولی به‌مثابه دیدن وجود داشته و سپس با عکس‌برداری و صورت‌گیری ذهن، دریابیم که دیدن من است، بلکه واقعیت خارجی این امور و ادراک آنها یکی است. درون خودمان واقعیت من را مشاهده می‌کنیم و در عین این شهود، همه اقسام ادراکات، اعم از حسی، خیالی، کلی، جزئی، تصویری و تصدیقی، را در من می‌یابیم. من یک واحد حقیقی است و دقیقاً از همین راه، قوه خیال در قامت قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی، به همه این ادراکات حضوری یک نحوه اتصال وجودی دارد و می‌تواند از آنها پدیده‌هایی فاقد آثار خارجی بسازد (همان: ۲۰۰-۱۹۹).

و در این مرحله عنصر محوری تبیین ایشان مطرح می‌شود: این قوه تبدیل‌کننده آغاز کارش از کجاست؟ به بیان دیگر، نخستین صورت‌برداری‌های خیال، به‌عنوان قوه تبدیل‌کننده، چه مفاهیمی به‌دست می‌دهد؟

نخستین صورت‌گیری ذهن از طریق نخستین مواجهه‌های حسی نفس با جهان خارج آغاز می‌شود. اولین ماهیت محسوس مورد ادراک نفس از «الف» در انبار خیال بایگانی می‌شود. در مواجهه دوم، با توجه مجدد به «الف»، نفس آن را با همان صورت بایگانی یکی و منطبق بر هم می‌بیند. هنگام مواجهه با «ب» و طبعاً صورت‌گیری و ذخیره آن در مخزن خیال، «الف» و «ب» را متباین و غیر منطبق می‌بیند. آنچه به‌دست آمده، یک ایجاب و اذعان نفس است به اینکه «الف الف است» و «الف ب نیست». البته خود این عدم‌الفعل و فقدان اذعان به یکی بودن را کاری می‌پندارد و همان‌طور که اذعان و ایجاب را

اطلاق صورت‌های محض شهود و صورت‌های محض فاهمه، این ماده را متعین، مرتبط و منظم می‌کند.

کانت و علامه طباطبایی در پذیرش اصل امکان معرفت به‌عنوان امری بدیهی و مسلم، اشتراک نظر دارند و تبیین چگونگی حصول آن و موضعشان در باب منشأ معرفت، این دو متفکر را از یکدیگر دور می‌سازد. کانت اعتبار معرفت‌شناختی شهود عقلی را انکار و نقش عقل را به تنظیم و ترتیب داده‌های حس فرومی‌کاهد. در مقابل، از دیدگاه علامه، شهود عقلانی به‌مثابه منبعی معتبر برای دانایی به‌شمار می‌رود. نظریه هر دو متفکر در باب «من»، در بیخ و بن نظریه شناختشان قرار می‌گیرد. نقطه جدایی و اختلاف عمیق میان کانت و علامه طباطبایی نیز همین‌جا است.

نظریه خودادراکی استعلایی دو جنبه سلبی و ایجابی دارد. جنبه ایجابی آن در استنتاج استعلایی و سلبی در مغالطات عقل محض بحث می‌شوند. بنا بر استنتاج استعلایی، در جریان دائم تمثالات متکثر، گریزی از نوعی خودآگاهی پیشینی و ثابت نیست. خودآگاهی به تمثالات پراکنده مستلزم این است که همه تمثالات به آگاهی واحدی وابسته باشند. آگاهی از کثرت، در وجه وحدت و اجتماعش در یک آگاهی، امکان نمی‌پذیرد، جز اینکه همه کثرت‌ها در آگاهی واحدی حضور داشته باشند. پس خودادراکی استعلایی شرط اعلای هرگونه شناخت است. کانت این اصل را با نام‌ها و تقریرهای متعدد بیان می‌کند.

این نوشتار در میان رویکردهای مختلف به خودآگاهی استعلایی، رویکرد منطقی و صوری را ترجیح می‌دهد. قرائت منطقی از خودادراکی، هر دلالت وجودشناسانه یا روان‌شناسانه از این آموزه را نفی می‌کند و آن را به وجودی صرفاً منطقی و استعلایی (به‌معنای شرط پیشینی و وحدت صوری هر گونه شناخت) فرومی‌کاهد. از این حیث نمی‌توان خودادراکی استعلایی را شناخت «چیزی»

در علت و معلول نیز یکسانی و تقارن حمل اولی و شایع رخ می‌دهد؟! اگر علت و معلول می‌تواند از دریافت حضوری تاثیر و تأثر نفس به‌دست آید، چرا مفهوم وجود را از حضور وجود عینی نزد نفس انتزاع نکنیم؟ (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۱).

قوام صفری در جانب‌داری از تبیین علامه، اتحاد حیثیت التفاتی و حیثیت فعلی «حکم» را مناط اصلی انتزاع مفهوم وجود دانسته و می‌نویسد: «حکم کردن به این علت که فعل نفس است، در مظان این بدفهمی قرار دارد که ارتباطی با واقعیت بیرون ندارد. علامه انتزاع مفهوم وجود را از راه وجود رابط حکم توضیح داد تا ویژگی التفاتی بودن حکم را در عین فعل نفس بودن آن نشان دهد و روشن سازد که این فعل نفس، من‌عندی و بدون استمداد و ارتباط با خارج نیست تا سرنوشت حکم شبیه تصور فطری نشود. نه اینکه طبق نقد استاد مصباح ملاک مشروعیت انتزاع مفهوم وجود این باشد که به حمل اولی و شایع وجود است. تأکید علامه این است که واقعیت‌سازی قوای ادراکی آفرینش از عدم و من‌عندی نیست» (قوام صفری، ۱۳۸۸: ۲۳۴-۲۳۲).

بحث و نتیجه‌گیری

از دیدگاه کانت هرگونه شناخت تجربی عینی از طبیعت به عناصری پیشینی مشروط شده است. آن شرط‌ها را فاهمه به‌دست می‌دهد. بنابراین شناخت تجربی تنها آنگاه ممکن است که داده‌های متکثر حسی، از طریق فعالیت و صورت‌بخشی فاهمه ترکیب شوند. شرطیت عناصر فاهمه، به‌معنای منطقی است و کانت از هرگونه دلالت وجودشناسانه یا روان‌شناسانه شرط‌های معرفت، ابا می‌ورزد. شرط امکان معرفت از دیدگاه کانت با موضع او نسبت به منشأ شناخت، ارتباط مستقیم دارد. او شناخت را حاصل همکاری دو قوه حساسیت و فاهمه می‌داند؛ شهود مستقیم اعیان خارجی، ماده اولیه شناخت را فراهم می‌آورد و

جای نمی‌دهد. در مقابل، علامه طباطبایی نشان می‌دهد که رئالیستی‌ترین نسخه فلسفی در سنت فلسفه اسلامی را به دست داده است. او وجودشناسی را با پرسش از واقعیت آغاز می‌کند. در معرفت‌شناسی، از طریق تقریری نو از خارجیت و واقعیت، می‌کوشد ارتباطی بی‌واسطه با واقعیت خارجی شیء برقرار کند و ساختمان فلسفه‌اش را بر بنای رئالیسم معرفتی و وجودی بسازد.

منابع

- حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۰). علم حضوری. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۳). *بداية الحكمة*. تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵). *نهاية الحكمة*. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۷). *برهان*. ترجمه مهدی قوام صفری. قم: بوستان کتاب.
- _____ (بی‌تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: انتشارات اسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق). *التعلیقات*. در الاعمال الفلسفیه. تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۸). چگونه مابعدالطبیعه ممکن است. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه. ج ۶: از ولف تا کانت. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴). تمهیدات: مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۹). فلسفه کانت. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.

دانست که بتوان آن را تحت مفهوم جوهر درآورد. این رویکرد به انکار شهود عقلی از من یا نفس می‌انجامد؛ همان نقطه جدایی میان کانت و علامه.

نزد علامه، شناخت با نگاه حقیقت‌بین، بر بنیاد شناخت حضوری بنا نهاده می‌شود. علم حضوری شناخت مستقیم با وجود است، نه مفهوم یا صورت ذهنی آن. از دیدگاه علامه، با اتصال وجودی با عین خارجی و در نتیجه، حاضر و ظاهر شدن مرتبه مجرد معلوم نزد نفس فاعل شناسا است که معرفت حقیقی محقق می‌شود. از این رو شرط امکان معرفت از حیث حصول استعداد برای نفس، همانا ارتباط آلات بدنی حس و وضعیت جسمانی متعلق شناخت است. بر خلاف کانت که اتصال حسی و شهود اعیان را هم‌ردیف فاهمه و در عرض آن قرار می‌داد، علامه به رابطه‌ای طولی و تشکیکی بین دو مرتبه ادراک حسی و مجرد عقیده دارد؛ رابطه‌ای که صرفاً اعداد و استعداد حصول آگاهی را در پی می‌آورد. اما بنیاد علم و حیثیت حقیقی آن را اتحاد وجودی عالم و معلوم باید دانست.

باور به نقش اساسی «من» در کانون معرفت‌شناسی هر دو نظام فلسفی قرار می‌گیرد. کانت من استعلایی را شرط سایر شرط‌های شناخت می‌انگارد و از این جهت با دیدگاه علامه شباهت می‌یابد که دانش حصولی را به حضور معلومات نزد «من» برمی‌گرداند. اما بر خلاف کانت، جنبه وجودشناختی من در دستگاه فکری علامه، به‌پیروی از سنت فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه، تفاوتی آشکار با من استعلایی دارد. از دیدگاه کانت نمی‌توانیم بگوییم نفس جوهری جدا از رابطه‌اش با متعلقات شناخت است. کانت خود را در حصار ایدئالیسم نمی‌بیند. اما نمی‌توان با قاطعیت ادعا کرد که فرارفتن از ایدئالیسم و سوپرژکتیویسم، موفق بوده است. کانت خود متوجه این انتقاد بوده و از این رو، با طرح «ایدئالیسم استعلایی» خود را در زمره ایدئالیست‌های سنتی

- Bird, Graham (2006). *A Companion to Kant, Blackwell Companions to Philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Caygill, Howard (2000). *A Kant Dictionary*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Gardner, Sebastian (2000). *Kant and the Critique of Pure Reason*. 2nd edition. London: Routledge.
- Holzhey, Helmut and Mudroch, Vilem (2005). *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. USA: Scarecrow Press, Inc.
- Kant, Immanuel. (2000). *Critique of Pure Reason* [CPR]. in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. edited and translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- مصباح، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نهاییه الحکمه. قم: مؤسسه در راه حق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۹۰). نظریه معرفت در فلسفه کانت. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: هرمس.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۲). کانت. ترجمه میرعبدالحسین نقیبزاده. تهران: طهوری.
- یوئینگ، آلفرد سیریل (۱۳۸۸). شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت. ترجمه اسماعیل سعادت‌تی‌خمسه. تهران: هرمس.