

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نقد و بررسی

# فلسفه کانت

در «تئوری شناخت» و «مابعدالطبیعه»

سید محمدرضا علوی سرشکی

[www.alavisereshki.ir](http://www.alavisereshki.ir)  
[www.alavisereshki.com](http://www.alavisereshki.com)

سرشناسه: علوی سرشکی، سید محمدرضا، ۱۳۲۶ هـ ش -  
عنوان و نام پدیدآور: نقد و بررسی فلسفه کانت در تئوری شناخت و  
مابعدالطبیعه / نویسنده محمدرضا علوی سرشکی.  
مشخصات نشر: قم: مطبوعات دینی، ۱۳۹۲.  
مشخصات ظاهری: ۳۲۰ ص.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۴۵-۰۰۴-۴  
وضعیت فهرست نویسی: فیپا  
یادداشت: کتابنامه.  
موضوع: کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴-۱۸۰۴ م. - - تفسیر و نقد.  
موضوع: فلسفه آلمانی - - قرن ۱۸ م.  
موضوع: مابعدالطبیعه.  
موضوع: شناخت (فلسفه)  
رده بندی کنگره: ۱۳۹۲ ن۷/ع۸/ BP۲۷۹۸  
رده بندی دیویی: ۱۹۳  
شماره کتابشناسی ملی: ۳۳۴۱۹۱۶

## نقد و بررسی فلسفه کانت در تئوری شناخت و مابعدالطبیعه

سید محمدرضا علوی سرشکی  
مطبوعات دینی  
رقعی/۳۲۰  
اول/۱۳۹۲  
انصارالمهدی/۱۰۰۰  
قیمت/۱۱۰۰۰ تومان  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۴۵-۰۰۴-۴

خیابان ارم، شماره ۲۸۵  
تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷-۷۷۴۹۳۶۱  
دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲ انبار: ۷۷۳۵۹۳۱

## فهرست مطالب

- پیش‌گفتار مؤلف در چاپ دوم ..... ۱۱
- پیش‌گفتار مؤلف در چاپ اول ..... ۱۵
- کانت کیست؟ ..... ۲۱
- قضایای تحلیلی و ترکیبی ..... ۳۳

### دفتر اول: عناصر شناخت‌های «متعالیه» ..... ۴۳

#### بخش اول: «شناخت‌های متعالیه در قوه حس»، نزد کانت ..... ۴۵

- ۱- «تصورات»، مبدئی نخستین جز حسگانی ندارند ..... ۴۶
- ۲- «حسگانی» هم، کاری جز تولید تصور ندارد ..... ۴۶
- ۳- «زمان» و «مکان»، از شناخت‌های ماقبل تجربی‌اند ..... ۴۷
- ۴- «مکان»، تنها صورت حس بیرونی است و «زمان» تنها صورت حس درونی است ..... ۴۷

#### نقد و بررسی ما بر «شناخت‌های متعالیه قوه حس» ..... ۵۵

- ۱- «تصورات حسی» تنها تصورات نخستین نیستند ..... ۵۶
- ۲- «کار حس»، تولید تصدیقات حسی هم هست ..... ۵۸
- ۳- ادراک «زمان» و «مکان»، ماقبل تجربی هستند ..... ۶۱
- ۴- «مکان»، صورت «تصورات حسی اجسام» در درون، هم هست ..... ۶۲

**بخش دوم: شناخت‌های متعالیه «در تصدیقات و فاهمه» ..... ۶۷**

**فصل اول:** مقولات دوازده‌گانه ماقبل تجربی فاهمه (کم و کیف

و جهت و اضافه) تنها بر محسوسات جریان دارند..... ۷۱

**نقد ما بر مقولات کانت:** مقولات کانت، بعضاً «مابعد تجربی عقلی» اند،

مثل کلیت و... و بعضاً «ماقبل تجربی» اند اما متعلق به «حسگانی»

هستند، مثل یقین به وجود محسوس مان در خارج که متعلق حسگانی

هست نه متعلق به «فاهمه» همچنین مقولات هم اختصاص به

محسوسات ندارند..... ۷۷

**فصل دوم:** «شاکله» یا علامت‌های راهنمای تطبیق «مقولات»

بر «محسوسات»..... ۸۹

**نقد ما بر شاکله:** این که مفاهیم فوق‌چنین علامتی نیستند..... ۹۰

**فصل سوم:** (مربوط به اصول بدیهی مورد ادعای کانت است،

همچون اصول بدیهی کمیت، کیفیت، اضافه و جهت که چون نقد و

بررسی ما در قسمت‌های گذشته برای نقد و بررسی این اصول

کفایت می‌کند، در متن کتاب عجلتاً حذف شده است.)..... ۹۹

بخش سوم: شناخت‌های متعالیه در «استدلال‌های عقلی

مابعدالطبیعه» ۱۰۱ .....

فصل اول: «ادعای کانت درباره تولید مفهوم‌های ذهنی «روح»»

«جهان»، «خدا»، توسط مطلق‌گرایی عقل ..... ۱۰۲

نقد ما: «عقل»، مطلق‌گرا نیست و مفهوم‌های فوق،

ذهنی محض نیستند بلکه حاکی از واقعیت‌اند ..... ۱۱۵

فصل دوم: ادعای کانت بر وجود «مغلطه» و

«تناقض» در «استدلال‌های مابعدالطبیعه» ..... ۱۲۷

۱- ادعای کانت بر وجود مغلطه در «روح‌شناسی»: ..... ۱۲۹

۱- شناخت «من اندیشنده»، از خودم به عنوان «فاعل

شناخت» تنها این است که می‌دانم هستم اما نمی‌دانم که واقعاً

فی‌نفسه چیستم و نیز شناخت من از خودم به عنوان «فاعل

شناخت»، «شناختی حسی»، نیست (تا طبق گفته‌های کانت در

حسگانی و فاهمه) مشمول مقولات شود لذا اعتبار شناختی هم

ندارد ..... ۱۳۰

۲- شناخت «من اندیشنده»، از خودم تنها به عنوان «متعلق

و مورد شناخت»، گرچه «شناختی حسی» است لکن «شناخت

حسی»، هرگز شناخت‌کنه ماهیت «موجودی‌فی‌نفسه» نیست ..... ۱۳۲

۳- بنابر ایدالیسم کانت، جمله «من موجود غیرقابل تقسیم

هستم و محسوسات خارجی، قابل تقسیم هستند» تنها بیان دو

نوع احساس من است و قضیه‌ای تحلیلی یعنی تحلیل احساسات

من است نه شناخت دو موجود فی‌نفسه خارجی ..... ۱۳۵

شرح ایدالیسم کانت ..... ۱۳۶

- نقد و بررسی ما بر «ادعای کانت بر وجود مغلطه در روح‌شناسی دکارت» ..... ۱۳۶
- ۱- این گفته کانت که شناخت ما با شناخت حسی، شروع می‌شود، صحیح نیست ..... ۱۳۷
- ۲- و نیز این گفته کانت که ما از «موجودات فی‌نفسه»، هیچ شناختی نداریم باز صحیح نیست ..... ۱۳۸
- ۳- ایدالیسم کانت هم صحیح نیست ..... ۱۳۸
- ۴- وحدت آگاهی و وحدت واقعی فاعل اندیشنده ..... ۱۴۰
- نقد و بررسی روح‌شناسی کانت ..... ۱۴۳
- ۵- مکان، صورت تصورات حسی در درون ذهن‌هم‌هست ..... ۱۴۶
- نقد ما بر ایدالیسم کانت ..... ۱۴۷
- اجزاء سه‌گانه قیاس بر «جوهریت نفس» ..... ۱۵۲
- استمرار و ثبات نفس در طول زمان ..... ۱۵۷
- ۶- اعتراف کانت به «بقای نفس» ..... ۱۶۴
- ۷- سه قسم «من» در فلسفه کانت و نقد آن ..... ۱۶۸
- خطا در نقل کانت از «فلسفه دکارت» ..... ۱۸۹
۲. ادعای کانت بر وجود تناقض در استدلال‌های مابعدالطبیعی در «جهان‌شناسی» و نقد ما بر کانت ..... ۱۹۳
- نخستین مسئله: جدلی‌الطرفین نزد کانت ازلیت جهان است ... ۱۹۷
- نقد ما: این مسئله جدلی‌الطرفین نیست ..... ۲۰۰
- دومین مسئله: مربوط به ماده و طبیعت ..... ۲۰۳
- نقد و بررسی ما ..... ۲۰۶



فهرست مطالب ۹

- ۲۱۳ ..... - **سومین مسئله:** اراده آزاد
- ۲۱۹ ..... نقد بررسی ما: این مسئله، جدلی الطرفین نیست
- ۲۲۵ ..... اقسام علیت و سرمنشأ اراده در انسان
- ۲۳۱ ..... - **چهارمین مسئله:** اثبات واجب الوجود
- ۲۳۹ ..... نقد ما: این مسئله نیز از مسائل جدلی الطرفین نیست
- ۲۴۳ ..... ۳. **ضعف استدلال‌های «خدائشناسی» نزد کانت**
- ۲۴۶ ..... نقد کانت بر «برهان وجودی»
- ۲۵۰ ..... نقد ما بر کانت
- ۲۵۳ ..... نقد کانت بر «برهان حدوث»
- ۲۵۷ ..... نقد و بررسی ما بر کانت
- ۲۶۱ ..... نقد کانت بر «برهان نظم»
- ۲۶۹ ..... نقد ما بر کانت

دفتر دوم: روش‌شناسی متعالی «علوم و فلسفه» ..... ۲۷۹

روش‌شناسی متعالی کانت ..... ۲۸۰

الف: خطاپذیری «فلسفه» و خطاناپذیری «علوم تجربی» ..... ۲۸۰

ب: همه «گزاره‌های فلسفه»، «تحلیلی» هستند ..... ۲۸۱

ج: روش «ریاضی» از جزئی به کلی است و روش

«فلسفه» بالعکس ..... ۲۸۴

«نقد ما بر روش‌شناسی متعالی کانت» ..... ۲۸۵

الف: خطاپذیری «علوم تجربی» ..... ۲۸۶

ب: گزاره‌های «فلسفه» غالباً، ترکیبی هستند ..... ۲۹۰

ج: فلسفه و ریاضیات هر دو از جزئی شروع می‌کنند و به

کلی می‌رسند سپس در توسعه دادن به آگاهی، از کلی

به جزئی به پیش می‌روند ..... ۲۹۲

دیدگاه کانت درباره نومن و فنومن ..... ۲۹۵

نقد و بررسی راسل و کاپلستون ..... ۳۰۱

نقد و بررسی ما بر دیدگاه کانت ..... ۳۰۳

گفتار مرحوم «علامه طباطبایی» ..... ۳۱۰

نقد و بررسی ما بر گفتار «علامه طباطبایی» ..... ۳۱۱

فهرست منابع و مآخذ ..... ۳۱۹

## پیش‌گفتار مؤلف در چاپ دوم

حدود سال ۱۳۷۰ هجری شمسی، من مشغول مطالعه کتاب «سنجش خرد ناب» و کتب مربوط به فلسفه کانت شدم و دو سال تمام پیوسته بر روی کتاب «سنجش خرد ناب» تمرکز و تعمق کرده و فیش‌برداری و علامت‌گذاری نمودم. حدود سه سال درباره برداشت خود از کتاب مذکور و تطبیق آن با نقلیات دیگران، مثل کاپلستون و راسل و غیره مشغول بودم و نیز ماحصل تألیف خود را توسط دوست اخوی (سید علی علوی) یعنی آقای احمد راسخی که شاگرد جناب استاد آقای رضا داوری اردکانی بود، خدمت ایشان نشان دادم و ایشان پس از مطالعه آن را مناسب برای چاپ دیدند و سفارش به چاپ آن نمودند.

بعد نیز توسط یکی از شاگردان خودم بنام آقای سید عباس طباطبایی‌فر که همزمان، شاگرد آقای مصطفی ملکیان بود به ایشان داده و پس از مطالعه، جناب آقای مصطفی ملکیان نیز سفارش چاپ آن را کردند و بالاخره برای آن که از جهت گروه «فلسفه حوزه علمیه» نیز مورد تأیید قرار بگیرد، خدمت حضرت آیت الله مصباح یزدی دادم که ایشان و گروه

فلسفه‌شان (مسئول گروه فلسفه آقای غروی‌ان) تأییدشان را مکتوب نموده و آن را مناسب چاپ معرفی کردند که در نتیجه جزوه اینجانب بنام کتاب «نقدی بر فلسفه کانت» توسط «دفتر انتشارات اسلامی» وابسته به «جامعه مدرسین حوزه علمیه قم» چاپ شد و در اختیار طالبین قرار گرفت و بخصوص مورد توجه دانشگاهیان عزیز واقع شد. و پس از چندی نسخه‌های آن، تمام و نایاب گردید.

اینجانب بخاطر اشتغال به تدریس، موفق نمی‌شدم دوباره به تحقیق و نقد و بررسی فلسفه کانت بپردازم ولی بالاخره در ضمن اشتغال به تدریس، باز بطور جدی در فرصت‌های مناسب، در مدت بیش از ده سال مطالعه مجدد روی ترجمه‌های فلسفه کانت به فارسی و عربی در قسمت شناخت و مابعدالطبیعه از قبیل: «نقد عقل محض»، «تمهیدات»، «فلسفه اخلاق»، «فلسفه حقوق»، «فلسفه فضیلت»، «مابعدالطبیعه اخلاق»، «قوه حکم»، «صلح پایدار» کانت و غیره پرداختم و در کتاب‌های «فلسفه اخلاق»، «فلسفه حقوق» و «فلسفه سیاسی» که تألیف کردم، خصوصاً متعرض نقد و بررسی دیدگاه کانت در آن‌ها شدم تا مجموعه دیدگاه‌های کانت برای من کاملاً روشن شده و مورد نقد و بررسی قرار گرفت و بالاخص این بار، علاوه بر مطالعه دوباره و عمیق کتاب «سنجش خرد ناب»، ترجمه آقای ادیب سلطانی و نیز ترجمه عربی آقای موسی وهبه که ویراست دوم «نقد عقل محض» کانت را ترجمه کرده بود و ترجمه آقای احمد شیبانی که همچون کتاب سنجش خرد ناب، حاوی ویراست اول و دوم کتاب کانت بود، بنام کتاب «نقد عقل مجرد» مطالعه نموده و به تطبیق ترجمه‌های

سه‌گانه با هم و نیز با برداشت‌های کاپلستون در تاریخ فلسفه‌اش از کانت و برداشت راسل در تاریخ فلسفه غرب‌اش و برداشت آقای ای. سی. یوئینگ از فلسفه کانت در کتابش بنام «شرحی کوتاه بر نقد عقل محض» و برداشت‌های دیگران همچون یوستوس هارتناک و هایدگر و غیره پرداختم. در نتیجه آنچه را مورد اتفاق همه بود، در کتاب خودم آوردم تا سوء تفاهم نشود که این مطالب برداشت شخصی من است، بالاخص کتاب کانت که به زبان آلمانی نوشته شده است و نوع ناقلین آن از ترجمه‌های انگلیسی، عربی، فارسی و امثال آن استفاده کرده‌اند و احتمال برداشت شخصی در همه آن‌ها می‌رود.

اما وقتی دو و یا سه ترجمه، آن هم با نقل فیلسوفان بزرگی همچون کاپلستون و راسل و آقای ای. سی. یوئینگ و... با هم تطبیق شود و به نظر اساتید فلسفه رسانده شده و مورد تأیید قرار گیرد، عادتاً دیگر جای سوء تفاهم نباید باشد، گرچه انسان، خالی از خطا نیست.

اما از آنجا که اینجانب پس از این تعمیق و تطبیق، متوجه شدم که بر خلاف فلسفه سایر فیلسوفان، «فلسفه کانت» که بقول معروف، سنگین‌ترین، پیچیده‌ترین و حجیم‌ترین فلسفه در تاریخ بشر است، ناقلین محترم نیز هیچکدام موفق نشدند به تنهایی و بطور کامل «فلسفه کانت» (در مورد شناخت و مابعدالطبیعه) را فرا گیرند، چه رسد به این که آن را بطور کامل نقل کنند و لذا نوعاً فلسفه کانت در «تاریخ فلسفه» کاپلستون، «تاریخ فلسفه غرب» راسل و «شرحی کوتاه بر نقد عقل محض» یوئینگ، بطور خلاصه ولی ناقص و آن هم با کم و بیش خطا و تعارض و تناقض

نقل می‌شود؛ اما این برادر کوچک شما که بعد از چاپ اول بیش از ده سال تحقیق و تعمق خاص به همه ترجمه‌های سه‌گانه و شرح و نقد دیگران و مطالعه عمیق و گسترده و تألیف درباره فیلسوفانی که فلسفه کانت ناظر به آن‌ها است، مثل (فلسفه هیوم، دکارت، جان لاک، بارکلی و هابز) به طور کامل و جامع به فلسفه کانت مطلع شدم (بالاخص روح‌شناسی کانت که به قول خودش قلب فلسفه‌اش را تشکیل می‌دهد و نوعاً ناقص نقل کرده‌اند) به نقد و بررسی آن پرداخته و در مواردی که به فهم تازه‌ای (که دیگران متوجه آن نشده‌اند) رسیدم، در نقل آن، عین عبارات کانت را لااقل با ترجمه آقای ادیب سلطانی «سنجش خرد ناب» که ترجمه‌ای بسیار فاخر و زیباست، نقل کردم؛ با تذکر این که هم ویراست اول (A) و هم ویراست دوم (B) را با شماره دقیق صفحه لاتین آن آوردم، که خواننده هم خود بطور مستند به تطبیق فهم من با عبارات کانت اقدام کند و از نقل عبارات ترجمه‌های دیگر، بخاطر آن که کتاب خیلی حجیم نشود، خودداری کردم. در عین حال، تقاضای مستمندانه از خوانندگان عزیز دارم که اگر خطایی در «نقل» و یا در «نقد من» مشاهده کردند، بنده را مطلع نمایند و قبلاً از لطف‌شان تشکر می‌نمایم، باشد تا قدمی در راه پیشرفت علوم انسانی برداشته باشیم.

برادر کوچک شما

سید محمدرضا علوی سرشکی

۱۳۹۲/۳/۱۸ هجری شمسی

## پیش‌گفتار مؤلف در چاپ اول

مقصود از «فلسفه»، شناخت چیزهایی است که از طریق حس و «استقراء حسّی»، قابل شناخت نمی‌باشد و از توان استقراء حسّی، خارج است، همچون شناخت ذات «خود حس و تجربه» و مقدار اعتبار و تطابق آن‌ها با واقع خارجی و یا شناخت ماوراءالطبیعه، «خدا» و «نفس غیرمادی» یا شناخت «حقوق ذاتی و طبیعی» و اصول نخستین اخلاق و شناخت چیزهایی از این قبیل که از طریق «حواس پنجگانه و استقراء حسّی»، به دست نمی‌آید.

تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم در شناخت این‌ها مانده و به بن‌بست رسیده است، با وجود این که شناخت این‌ها در شناخت «اصول اخلاق انسانی و تقویت آن و ارتقای ارزش‌های انسانی و فرهنگ بشر»، نقش کلیدی دارد و تقویت و توسعه این شناخت‌ها، بشر را به نهایت کمال و سعادت، می‌تواند برساند و جنایات و نفاق و ردائل اخلاقی که اینک جامعه بشری را به سقوط کشانده (و چه بسا بشریت را به پرتگاه نابودی کامل، نزدیک کرده)

نجات دهد اما با نهایت تأسف، ضعف فلسفه‌های ارسطویی و افلاطونی<sup>۱</sup> (و خرافات‌گرایی آن‌ها و کشف وجود تناقضات موجود در آن‌ها، در قرون وسطی و ابتدای قرون جدید)، بشریت را به فلسفه بی‌اعتنا کرد و بالاخص پیشرفت‌های تجربی جدید، تمام امید بسیاری از بشرها را به «علوم تجربی» بیش از اندازه بالا برد که بعضاً خیال کردند حتی «موضوعات فلسفی» از طریق «علوم تجربی»، قابل شناخت است و یا این که توهم کردند «موضوعات فلسفی» اصلاً قابل شناخت نیست، و «گزاره‌های فلسفی» جز تحلیل مفهوم موضوع آن‌ها، چیز تازه‌ای به ما نمی‌آموزد.

در حالی که اگر بشر به جای بی‌توجهی به «عقل و شناخت‌های عقلی» یعنی فلسفه بیشتر به آن‌ها توجه می‌کرد، امروزه اینقدر شاهد سقوط اخلاقیات و ارزش‌های انسانی در جوامع بشری نبودیم و توهمات جدید و خرافات حس‌گرایی در میدان شناخت‌های عقلی و فلسفی، جولان نمی‌داد و بسیاری از بشریت را از شناخت اصول عقلی اخلاق و حقوق طبیعی و شناخت‌های عقلی غیرتجربی، ناامید نمی‌کرد.

آنچه موجب شد که اینجانب به سمت تعقل بیش از پیش، متمایل شوم توجه به همین نکته است که «راه نجات بشر» تنها در بازگشت به عقل و شناخت‌هایی از فلسفه است که می‌تواند تثبیت‌کننده اصول اخلاق و تقویت آن و اصلاح وضع نابسامان بشریت باشد، در این میان در ابتدای

---

۱- مثل این که جهان به معنی کره زمین و ماه و خورشید ازلی و ابدی هستند و همه افلاک و ستارگان شبانه‌روز به دور زمین می‌گردند و در نتیجه اعتقاد به عقول عشره و... که اینک باطل شده و یا قابل اثبات نیست و با علوم تجربی روز متعارض است.



قرون جدید، دکارت، جان لاک، گروتیوس و... قدم‌های نخستین را برداشتند اما مفهوم نشدن عمق فلسفه آن‌ها برای ناقدینی همچون هابز، هیوم، کانت و متأخرین از اینها، موجب پیدایش شکاکیت یا تجربه‌گرایی افراطی، همچون پوزیتیویسم و یا ایدالیسم و غیره و بالاخره پیدایش پست‌مدرن و سوفسطایی‌گری جدید شده که این جانب در پاسخ به این‌ها، کتاب‌هایی به نام «تکامل یا تناقص»، «نقدی بر هیوم»، «فلسفه حقوق»، «فلسفه اخلاق» و غیره نوشته‌ام و در میان این فلسفه‌ها و نقدها، «نقدی بر فلسفه کانت» بالاخص شناخت‌شناسی‌اش در کتاب «سنجش خرد ناب» و «تمهیدات»<sup>۱</sup> اش می‌باشد که بقول بعضی از محققین معاصر<sup>۱</sup>، «فلسفه کانت، همچون کوهی می‌ماند که هر کس بدان راه یابد نه فقط با ساختمان و نظم و مهندسی آن آشنا می‌شود بلکه می‌تواند از فراز آن، به اطراف و جوانب بنگرد و با فلسفه‌های قبل و بعد کانت، آشنا شود».

و با توجه به تعریف این محقق ارجمند از «فلسفه کانت»، نقد و بررسی کامل بی‌طرفانه و صحیح آن (که تا بحال انجام نگرفته) می‌تواند بسیاری از گره‌های کور فلسفی را حل نموده و موجب زنده شدن و اعتبار دوباره فلسفه و رشد و شکوفایی آن گردد. اینجانب در قدم اول، از خوانندگان عزیز می‌خواهم این نقد را نیز با دیدی نقادانه بخوانند و با اغماض از غلط‌های جزئی و سهوی قلم، نویسنده را از عیب‌ها و نقص‌های اصولی و اساسی به هر طریق ممکن، مطلع سازنده و یا برای عموم بیان کنند که

---

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، پیشگفتار مترجم.

نقدشان بر من، بالاترین لطف و حمایت از راهی است که نویسنده رفته است و نوعی قدردانی است.

اما اینک اشاره‌ای به محتوای این کتاب و ترتیب نقدهایش بر اساس ترتیب گفتار کانت در کتاب «سنجش خرد ناب»:

کانت بر اساس ترتیب «منطق ارسطویی»، کتاب «سنجش خرد ناب» خود را به سه قسمت به شکل، قسمت اول: مربوط به تصورات و قسمت دوم: مربوط به تصدیقات و قضایا و قسمت سوم: مربوط به استدلال‌ها و حجیت‌ها تقسیم نموده و ترتیب داد.

### ۱- تصورات:

کانت در قسمت مربوط به «تصورات» همچون ارسطو، منشأ نخستین شناخت تصویری را تنها حس می‌داند که شناخت درونی و فاعل اندیشه از خودش را جزو شناخت‌های حسی قرار می‌داد البته به عنوان شناخت حس درونی.

**نقد:** در حالیکه چنانچه ما بعداً متذکر می‌شویم، شناخت درونی و شناخت فاعل اندیشه از خودش، شناختی حسی نیست که شناخت پدیداری و واسطه‌ای باشد میان «فاعل» و «شیء شناخته شده» که ما را از شناخت ماهیت شناخته شده و وجود آن، آگاهی مستقیم نمی‌دهد.

کانت همچنین در «شناخت‌های تصویری»، شناخت «مکان» را تنها صورت حس خارجی دانست، در مقابل، «زمان» را تنها صورت حس درونی دانست.

**نقد:** در حالی که مکان خارجی همچنان که محل و صورت محسوسات خارجی محسوب می‌شود، مکان ذهنی نیز محل و صورت تخیلات حسی و

تصورات اجسام دارای ابعاد، محسوب می‌شود و محال است صورت «جسم دارای ابعاد» چه در خارج و چه در ذهن بدون ابعاد باشد و محلی را اشتغال نکند، چنانچه ابن سینا نیز متذکر این نکته شده است.<sup>۱</sup> آنچه می‌ماند کنه ماهیت «فاعل اندیشه و صاحب این ذهن» است که درباره آن، آگاهی کافی نداریم تا بتوانیم درباره آن قضاوت کنیم.

## ۲- تصدیقات و قضایا :

کانت در مورد تصدیقات و قضایا، راجع به «قانون علیت» استدلال می‌کند، چون «قانون علیت»، کلیت و ضرورت دارد و استقراء تجربی نمی‌تواند مفید کلیت و ضرورت باشد، پس بر خلاف گفته هیوم که گفته: قانون علیت قانونی تجربی است، ما می‌گوییم که «قانون علیت» یک قانون تجربی نیست، پس قانونی مخصوص فاهمه است.

نقد: در حالیکه «فاهمه» چون خود «من اندیشنده» است و چیز دیگری نیست و «من اندیشنده»، دو ابزار شناخت بیشتر ندارد که یکی حس و دیگری عقل است، در نتیجه اگر فاعل اندیشه، «قانون کلی و ضروری علیت» را از طریق ابزار حسی نمی‌تواند بشناسد، در نتیجه ضرورتاً آن را به کمک عقل شناخته است و «قانون علیت»، قانونی عقلی است و چون «قانونی عقلی» است فرقی نمی‌کند که موارد استفاده از آن، مربوط

---

۱- اشارات و تنبیهات، جلد دوم، نمط سوم، ص ۳۷۷:

قوله: و اما الصورة الحسیة و الخیالیة فیفتقر ملاحظه النفس أجزاء لها جزئیة متباینة الوضع، مقارنة لهیئات غریبة مادیة الی أن یكون رسمها و رسمها فی ذی وضع و قبول انقسام (کتاب الاشارات و التنبیهات، ابن سینا، چاپ قم، نشر البلاغ، سال ۱۳۷۵ ش).

به «موجودات فی نفسه خارجی» باشد یا مربوط به «پدیدارهای حسی» و یا «اراده و عوامل پیدایش آن در درون ذهن» باشد و یا «موجودات ماوراء طبیعت» که قانون علیت به وجود آن‌ها شهادت می‌دهد و هیچ تناقضی (که مورد توهم کانت بود) و ما بعداً توضیح می‌دهیم، پیش نمی‌آید.

### ۳- استدلال‌ها و حجیت‌ها

کانت در قسمت سوم مربوط به استدلال‌ها چون بر اساس تفکرات اشتباهی‌اش در اختصاص مقولات «علیت» و «وجود» توجهش به «محسوسات خارجی» بوده، در نتیجه در شناخت‌های مابعد تجربی و ماوراءالطبیعه نیز به تناقضاتی رسید و شناخت ماوراءالطبیعه را غیرممکن دانست اما در پایان کتاب بعدی‌اش «تمهیدات» باز به امکان شناخت مابعدالطبیعه بازگشت.

لکن ما در متن همین کتاب و بطور مستدل، خطاهای کانت را در قسمت‌های سه‌گانه توضیح خواهیم داد و بیان خواهیم کرد که نتیجه‌گیری کانت در پایان کتاب «سنجش خرد ناب»، درباره «روش متعالی شناخت» مبنی بر این که روش «شناخت‌های حسی و تجربی» بنظر کانت «روشی خطاناپذیر»، اما روش «شناخت‌های عقلی»، مربوط به ماوراءالطبیعه، «روشی خطاپذیر» است، خود استنتاجی از طرف کانت، عجولانه و خطاست و نیز ادعای کانت در اول کتاب «سنجش خرد ناب»، مبنی بر اصلاح «منطق ارسطویی» که آن‌را «منطق صوری» دانسته و «منطق خطاپذیر» و منطق اصلاح‌شده خود را «منطقی خطاناپذیر» دانسته بنام «منطق متعالی» نیز خالی از خطا نیست و چاره‌ای نیست جز آن که به خطاپذیری هر دو منطق، اعتراف کند.

## کانت کیست؟

ایمانوئل کانت آلمانی در سال ۱۷۲۴م در آلمان در شهر «کونیگزبرگ» از پدر و مادری فقیر ولی پرهیزکار و با فضیلت متولد شد. پدر و مادرش پروتستان بودند و پس از بزرگ شدن و گذراندن دوران مدرسه، به دانشگاه الهیات رفت تا الهیات را یاد بگیرد و کشیش بشود اما بعد از چندی منصرف شد و در دانشکده ریاضیات و فلسفه تحت آموزش یکی از استادان پیرو «ولف» قرار گرفت.

او در سال ۱۷۶۳ رساله‌ای به نام «یگانه مبنای اثبات وجود خدا» نوشت و در آن براهین زیر را نقد کرد:

- ۱- «برهان وجودی» را، که مقصود او همان برهان آنسلم است.
  - ۲- «برهان طبیعی» را.
  - ۳- «برهان نظم و غایت» را نیز گرچه نقد نمود اما همیشه این برهان توجه کانت را به خود جلب و آن را مهم می‌دانست.
- کانت در سال بعد یعنی در سال ۱۷۶۴ کتاب [تحقیق درباره تمایز اصول «علم کلام نظری» و «علم اخلاق»] را نوشت.

دو سال بعد یعنی در سال ۱۷۶۶ کتاب «رؤیاهای یک پیشگو» (بیننده ارواح) را تألیف کرد، که به وسیله خواب‌های مابعدالطبیعه تعبیر می‌شود و این تألیف خالی از طنز و نقد نبود.

و بالاخره پس از سال‌ها مطالعه یعنی در سال ۱۷۸۱ میلادی درباره «فلسفه شناخت و مابعدالطبیعه»، کتاب «سنجش خرد ناب» (نقد عقل محض) را نوشت و برای تلخیص و نیز تکمیل آن کتاب، دو سال بعد کتاب «تمهیدات» را نوشت به عنوان «مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود». و بالاخره در سال ۱۸۰۴ از دنیا رفت.

### توضیحی درباره کتاب «سنجش خرد ناب» و «تمهیدات»

بر خلاف «فیلسوفان قدیم» ارسطویی (مشاء) و افلاطونی (اشراق) که همیشه مشغول تفکر در «موجودات جهان خارج» بودند «کانت و جان لاک»، «پایه‌گذاران فلسفه جدید»، مشغول تأمل درباره شناخت جهان درون و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی شدند. در میان فیلسوفان قرون جدید و فلسفه جدید غرب بر خلاف بلندپروازی‌های «فیلسوفان قدیم ارسطویی و افلاطونی»، درباره هدف از فلسفه که به قول آن‌ها شناخت «کنه ماهیت اشیا» بود، کانت با کمک گرفتن از بعضی از گفته‌های دکارت و جان لاک با تواضع تمام به جهل بشر درباره کنه ماهیت اشیا، اعتراف صریح کرد و شناخت «کنه ماهیت اشیا» را از توان بشر خارج دانست. او گفت: شناخت ماهیت و کنه «موجودات فی‌نفسه» از توان بشر خارج است، چه رسد به شناخت کنه «ذات خداوند».

«علوم جدید» نیز بسیاری از گفته‌های فیلسوفان قدیم را درباره افلاک و ماهیت «اجسام و اشیا»، باطل اعلان کرده است و فلسفه قدیم مشاء و اشراق که پس از اشکالات فیلسوفان جدید و پیدایش علوم جدید و بطلان گفته‌های آنان به حال احتضار افتاده بود، با پیدایش فلسفه کانت یکباره مُرد و به خاک سپرده شد.

کانت «شناخت حسی» را که فیلسوفان قدیم انکشاف ماهیت واقع علی ماهو علیه می‌دانستند، محصول تعامل نفس با خارج (و مخلوق حسگانی ما) دانست که چه بسا با خارج تطابق ندارد، همچون کشف منظومه شمسی و شناخت حسی بطلمیوس درباره گردش افلاک به دور زمین و یا رنگ و طعم اجسام که از «صفات ثانویه اجسام» است (وظهورات حسی آن‌هاست که بدین وسیله ما میان اجسام فرق می‌گذاریم و آن‌ها را در عمل از یکدیگر، تشخیص می‌دهیم) اما هرگز صفات اولیه اجسام نیستند که همچون خود اجسام و مواد، وجودی مادی و خارجی داشته باشند بلکه رنگ و طعم و... موجوداتی مربوط به احساس ما بوده و از صفات ثانویه اجسام‌اند و برای شناخت کنه ماهیت اجسام و اتم کافی به نظر نمی‌رسند اما رنگ و طعم و... جهل محض هم نیستند چون ما به کمک «این صفات ثانویه اجسام» می‌توانیم به تفاوت اشیای خارجی، شناختی حسی داشته باشیم و آن‌ها را از یکدیگر تمیز و تشخیص دهیم و به حوایج زندگی خود برسیم و همین مقدار شناخت (صفات ثانوی اجسام) برای اداره زندگی بشر، کافی است اما برای شناخت «کنه ماهیت آن‌ها» هرگز کافی نیست. این دیدگاه همچون کشیدن خشت زیربنای کاخ با عظمت فلسفه ارسطویی است که با کشیدن این خشت، تمام ساختمان کاخ با عظمت

ارسطویی فرو می‌ریزد و بالاخص با کشف اتم (جسم محسوس که متصل دیده می‌شود غیر از جسم فیزیکی است که اجزای اتم با هم فاصله زیاد دارند و بیشتر خلأ است) و کشف منظومه شمسی (که افلاک نه‌گانه بطلمیوس و عقول عشره مبتنی به آن‌ها را باطل می‌نماید) که هم الهیات فلسفه ارسطویی و عقول عشره<sup>۱</sup> فرو می‌ریزد و هم مقولات عشر<sup>۲</sup> و نظریه «وجود ذهنی» یعنی «حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن» (از طبیعیات ارسطویی و فلسفه اولی از منطق و فلسفه ارسطویی) و نیز دیدگاه خطاناپذیر بودن منطق ارسطویی که عبارت باشد از، برهان‌های ارسطویی تشکیل شده از یقینات شش‌گانه، من جمله حسیات و تجربیات و حدسیات که اینها خطاناپذیراند و فطریات و متواترات و اولیات که خطاناپذیرند.

کانت گرچه به قول خودش با هشدارهای دیوید هیوم فیلسوف بزرگ غرب از خواب جزمی بیدار شد لکن از حس‌گرایی مطلق و تجربه‌گرایی افسار گسیخته، کاملاً فاصله گرفت و «شناخت‌های کلی علوم تجربی» و ریاضی را از «شناخت ماقبل تجربی»، بی‌نیاز نمی‌دانست و به همین خاطر به تألیف کتب فلسفی خود درباره شناخت و معرفت‌شناسی پرداخت و به شدت به نظریه هیوم درباره تجربی بودن «قانون علیت»، حمله کرد و «کلیت و ضرورت» قانون علیت و غیره را نشانه غیر تجربی بودن آن‌ها

۱- «عقول عشره» عبارت‌اند از: عقل اول که آن را صادر اول می‌نامند و سپس عقل دوم که معلول عقل اول است و عقل سوم که معلول عقل دوم است و به این ترتیب تا عقل دهم که عقل دهم را عقل فعال می‌نامند که نه عقل اول، بر اساس افلاک نه‌گانه و عقل دهم برای جهان زیر قمر.

۲- «مقولات عشر» که عبارت از، مقوله جوهر و نه مقوله عرضیه است، همچون مقولات: کم، کیف، این، متی و ... .



دانست، زیرا «شناخت‌های حسی و تجربی» که بر اساس «استقرای ناقص» بنا شده است نمی‌تواند «کلیت و ضرورت» بیاورد.

پوزیتیویست‌ها که بعضاً کانت را به دروغ یکی از رهبران خود معرفی می‌کردند، در پایان کار خود به ناتوانی خود در فلسفه علم اعتراف کردند و به جای اثبات «کلیت قوانین علوم تجربی» در بدیهیات و اصول نخستین آن به دیدگاه «نظریه و احتمال» بازگشتند که احتمال حتی قبل تجربه هم وجود دارد و کارل پوپر<sup>۱</sup> متولد وین (۱۹۰۲) این ناتوانی پوزیتیویست‌ها را اعلان کرد.

کانت همچنان که حس‌گرایی مطلق را خطا و ناکامل در فلسفه علوم می‌دانست، با مادی‌گرایی نیز به شدت مخالف بود و وجود «اختیار» را در انسان بهترین گواه مدعایش در «تمهیدات» اعلام کرد و گفت: پیاده کردن «قوانین جبری فیزیک» در «روان‌شناسی و علوم انسانی»، خطایی بزرگ است و گفته‌های کانت در این باره موجب تأییدن نوری شد در علوم انسانی که فیلسوفان بعدی همچون ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱ – ۱۸۳۳) «روش علوم» انسانی را جدای از روش «علوم طبیعی» اعلان کرد که در روش علوم انسانی به اختیار انسان و انگیزه‌های انسانی و ویژگی‌های فرد توجه می‌شود، چه در «علم تاریخ» یا «روان‌شناسی»، در حالی که در «علوم طبیعی» هرگز چنین نیست و گفته کانت و تألیفات دیلتای، پایه‌ای شد که ما در کنار رشته‌های علوم طبیعی و علوم ریاضی رشته‌ای هم به نام علوم انسانی داشته باشیم، بر خلاف هیوم که علوم را منحصر به علوم

---

۱- حدس‌ها و ابطال‌ها، کارل پوپر (۱۹۶۲)، ترجمه احمد آرام، سال ۱۳۶۲ ش.

طبیعی و علوم ریاضی کرده بود.

این کانت بود که در توسعه علوم و حتی در توسعه رشته‌های فلسفه و تقسیم آن، به فلسفه حقوق و هنر و غیره، مؤثر بود.

کانت همچنین «طبیعت‌گرایی» را در کتاب «تمهیدات»، ناکافی معرفی کرد، یعنی کانت باتوجه به وجود «فاعل مختار» و «روان انسانی»، در کالبد بشری و وجود نظم محیّر العقول در «نظام طبیعت»، در نتیجه طبیعت‌گرایی را که «وجود قوانین مادی و فیزیکی طبیعت» را برای توجیه «پدیده‌های جهان» کافی می‌دانست، کاملاً نارسا و ناکام معرفی کرد، دقیقاً بر خلاف آنچه حس‌گرایان جدید، یعنی پوزیتیویست‌ها و ماده‌گرایان امروزی که فلسفه کانت را به نفع خود مصادره کرده‌اند و حتی راهنمای خود می‌دانند، فلسفه کانت دقیقاً این دیدگاه‌ها را باطل و رد می‌کند. اینطور که در «تمهیدات» تصریح کرده است، کانت دقیقاً شناخت حسی و تجربی را، مرز علوم تجربی می‌دانست نه حد آن علوم، زیرا ماوراء حد، چیزی نیست اما ماوراء مرز چیزی هست که کانت آن‌ها را «موجودات فی‌نفسه»، می‌دانست که «موجودات لغیره و پدیدارها»، بدون «وجود موجودات فی‌نفسه» ممکن نیستند و ضرورتاً موجودات فی‌نفسه باید باشند تا قوام پدیدارها با آن‌ها باشد.

اما کانت همچنان به مرز علوم تجربی پایبند بود و «شناخت کنه ماهیت اشیا» را ناممکن می‌دانست، چه رسد به شناخت کنه ذات خدا که فیلسوفان ارسطویی و افلاطونی لاف آن را می‌زدند و با وجودی که در جهل مرکب به سر می‌بردند، مغرور به عقل و علم خود بودند اما کانت، تناقض‌گویی‌های ادیان را درباره خدا و حتی ناتوانی هیوم را در شناخت

خدای متعال در تشبیه ادیان خدا را به عقل یا انسان و هیوم «خدا» را به «انسان» یا به «عقل» شبیه می‌داند. کانت با کنارگذاشتن هرگونه «تشبیه» درباره شناخت «کنه ذات خدا» و روی آوردن به مقداری از تمثیل مجاز در بیان «رابطه» «خدا» با «مخلوقات» به جای «تشبیه» به این گفته پرداخت که، همان‌گونه که ساعت‌ساز با ساعت و کشتی‌ساز با کشتی و فرمانده سپاه با سپاه رابطه‌ای دارد، خداوند هم با طبیعت رابطه‌ای دارد که طبیعت بی‌نیاز از وجود متعال او نیست و «کانت» با این بیان در عین اعتراف به وجود خداوند از تشبیهی که گرفتاری غالب متدینین و حتی بعضی از دئیست‌ها بود و آن‌ها را به تناقض‌گویی می‌انداخت، فاصله گرفت و به توحید رسید.

و بالاخره «کانت» در پایان کتاب «تمهیدات» به شناخت «مابعدالطبیعه» و «شناخت خدا» رسید اما با کمال احتیاط و حفظ مرز تجربه و این که ما از کنه ماهیت اشیا و کنه ذات خداوند، هیچ شناختی نداریم مگر به آن مقدار که خداوند در طبیعت و در وجود خود ما (که جزئی از طبیعت هستیم) «خودش را آن طور که به ما می‌نمایاند» شناخت داریم نه آن طور که «در کنه‌اش» هست.

طبق گفته کانت، همچنان که «یک ساعت و یک کشتی و یک فوج» را با «یک ساعت‌ساز و مهندس کشتی و یک فرمانده»، رابطه‌ای است همان‌طور نیز میان عالم محسوسات یا هر آنچه مفهوم اساسی این مجموعه پدیدار است با آن [ذات] ناشناخته، رابطه‌ای است. «بدین‌سان من هر چند آن را «چنان که هست»، نمی‌شناسم، آن را «چنان که بر من ظاهر می‌شود» می‌شناسم».

کانت گرچه فلسفه «شناخت مابعدالطبیعه» را با تألیف کتاب ضخیم «سنجش خرد ناب» شروع کرد لکن آن را با تألیف کتاب کوچک «تمهیدات» به پایان رساند و «شناخت مابعدالطبیعه» را در حد شناخت یک «رابطه» اثبات نمود و قبول کرد. و وجود پدیدار را بدون وجود «موجود فی نفسه» ناممکن و نامعقول دانست.

«فلسفه کانت» درباره شناخت و ما بعدالطبیعه هرگز در زمان خود و حتی تا به حال، درست و کامل، شناخته نشده است و لذا سوء استفاده‌های فراوانی از آن شده است و تنها کاپلستون و راسل بودند که تا به حال مقداری از بعضی از قسمت‌های فلسفه کانت را توانستند در تاریخ فلسفه‌شان، نقل کنند اما نه «کامل فلسفه کانت» را یعنی نقل آن‌ها هم خالی از نقص و خطا نیست.

«فلسفه کانت» زمینه‌ساز فلسفه‌های بسیاری برای پس از خود شد که من جمله ایدالیست‌ها از طرفی، همچون فیشته، هگل، اشلاپرماخر، شلینگ. و از طرف دیگر نوکانتیان و حتی بی‌تأثیر در مخالفین خود نیز نبود بلکه شاید بتوان گفت کل فیلسوفان مابعد کانت، کم و بیش، متأثر از کانت‌اند و حتی تقسیم‌بندی علوم و توسعه فلسفه و حتی فرهنگ غرب و تمدن امروز غرب هم (کم یا بیش)، متأثر از گفته‌های کانت است.

آگاهی کامل از «فلسفه کانت»، هم ما را متوجه فلسفه‌های ماقبل کانت می‌کند که کانت از آن‌ها متأثر شده است و هم ما را بر دیدگاه‌های مابعد کانت، مشرف می‌نماید که کم و بیش، وامدار کانت‌اند و حتی فرهنگ و تمدن فعلی غرب و پیدایش دیدگاه‌ها و مکتب‌های مختلف آن‌ها. لذا اینجانب اینک به نقل و نقد فلسفه شناخت و مابعدالطبیعه کانت

در دو کتاب «سنجش خرد ناب» (نقد عقل محض) و «تمهیدات» می‌پردازم و پای صحبت‌های این فیلسوف بزرگ قرون جدید می‌نشینیم و به نقل و نقد آن‌ها نیز می‌پردازیم و نقد ما نیز نه از باب توهین یا جسارت به این فیلسوف بزرگ یا کم ارزش دادن به گفته‌های اوست بلکه از باب بزرگ‌داشت این فیلسوف بزرگ و توجه کامل کردن به گفته‌های اوست و قدمی در راه شناخت فلسفه اوست که ممکن است این نقل و نقد با لغزش‌ها و ضعف‌هایی نیز همراه باشد. از خوانندگان می‌خواهیم که نظرات خود را برای اصلاح این نوشته به ما بفرستند.

### «کانت» در کتاب «سنجش خرد ناب» در دو بخش صحبت می‌کند

۱. «بخش اول»، در مورد «عناصر شناخت‌های متعالی در سه قسمت تصورات و تصدیقات و استدلال‌ها».

۲. «بخش دوم»، درباره «روش‌شناسی متعالی» در روش شناخت «علوم تجربی» و روش شناخت «فلسفه».

اما در بخش اول که بخش شناخت «عناصر متعالی شناخت» باشد عمده حجم کتاب «سنجش خرد ناب» را اشغال کرده است، که این بخش نیز از سه زیر مجموعه تشکیل شده است، همچون بخش‌بندی منطق ارسطویی که :

**اول**، درباره «تصورات» است.

**دوم**، درباره «تصدیقات» است.

**سوم**، درباره «استدلال‌ها و قیاس‌های عقلی» است.

۱- «کانت» در «بخش نخستین» که بخش «تصورات» باشد، «تصورات نخستین» را منحصر به «تصورات حسی» می‌داند که ساخته و پرداخته حسگانی است که «حسگانی» با داشتن شناخت‌های ماقبل تجربی صورت‌های تصورات که «زمان و مکان» باشند (که شناخت‌های ماقبل تجربی‌اند) و با گرفتن ماده شناخت از حس، آن تصورات را می‌سازد.

۲- و در «بخش دوم» که «تصدیقات» باشد، «تصدیقات» را تولیدات «فاهمه» می‌داند که فاهمه باز با داشتن شناخت‌های ماقبل تجربی صورت تصدیقات که مقولات دوازده‌گانه باشد و فاهمه به طور ماقبل تجربی دارد و گرفتن فاهمه محتوای آن‌ها را که تصورات باشند از «حسگانی»، اقدام به تولید تصدیقات تجربی می‌کند و تولید «تصدیقات تجربی» تنها، کار «فاهمه» است و «تصدیقات واقعی»، تنها منحصر است نزد کانت به «تصدیقات تجربی» که فاهمه آن‌ها را تولید می‌کند، آن هم از تصور موضوع و محمول که آن تصورها را از حسگانی گرفته است.

۳- «کانت» در «بخش سوم» وقتی «تصورات غیرحسی» را از «شناخت‌های نخستین و واقعی» نمی‌داند، به توجیه پیدایش تصورات غیرحسی «خدا» و «روح» از طریق «وهم» می‌پردازد که عقل به خطا، مفهوم «خدا» و مفهوم «روح» و غیره را توهم می‌کند.

سپس می‌پردازد به نقل و نقد «استدلال‌هایی» که به «اثبات وجود خدا» مربوط است یعنی آن استدلال‌هایی که در «فلسفه ارسطویی، افلاطونی و دکارتی» آورده شده است و بیان تناقضاتی که به نظر کانت در این استدلال‌ها وجود دارد.

«کانت»، در پایان کتابش در «بخش روش‌شناسی متعالی»، «فلسفه ما بعدالطبیعه» را تشکیل شده از قضایای «تحلیلی محض» می‌داند که با بازی با الفاظ و تنها با تحلیل مفهوم موضوع قضایا، می‌خواهد وجود موضوع را یعنی خدا و روح را اثبات کند و یا بقای روح را تا ابد اثبات نماید، بدون داشتن قضایای ترکیبی و بدیهیات ترکیبی و... (که ما نیز به نقل و نقد این گفته‌های کانت در آنجا می‌پردازیم).

آخرین نکته‌ای را که در این مقدمه در معرفی «کانت» بهتر است یادآوری کنم، «معرفی کامل فلسفه کانت» است که همچنان در تاریخ‌های فلسفه (و کتاب‌هایی که متکفل معرفی شخصیت کانت بوده‌اند) انجام نشده است و کتاب حاضر (نقد و بررسی فلسفه کانت)، بسیاری از گفته‌های کانت را که تا به حال در نقل فلسفه کانت مورد «توجه، دقت، توضیح کافی و نقد و بررسی» قرار نگرفته است، مورد توجه قرار می‌دهد. بالاخص در «روح‌شناسی کانت»، درباره منشأ اعتقاد کانت به «تحلیلی بودن گزاره‌های فلسفه دکارت» و نیز حلّ مسائل «جدلی الطرفین» و... نیز باید توجه داشت که کتاب حاضر، اختصاص به نقد و بررسی تنها کتاب «نقد عقل محض» ندارد بلکه علاوه بر آن، توجه به همه «مجموعه‌های شناختی کانت» دارد، اعم از کتاب «سنجش خرد ناب» و کتاب «تمهیدات» و کتاب «مابعدالطبیعه اخلاق» و کتاب «قوه حکم» و غیره... و در یک کلام، اگر کسی به «نقد فلسفه کانت» علاقمند باشد لکن بخواهد «فلسفه کانت» را هم بطور کامل متوجه شود باز مناسب است این کتاب را بخواند، زیرا فلسفه کانت تا قبل از این نقدنامه، بطور کامل نقل و

بیان نشده است و زوایایی از آن نامفهوم مانده و لذا در نقل و نقد ناقلان و ناقدان، بطور کامل بیان نشده است. همچنان که اگر کسی بخواهد «فلسفه دکارت» را بطور کامل متوجه شود، باز از خواندن این کتاب چاره‌ای نیست تا گرفتار کژفهمی‌های «هیوم» و «کانت» نشود.



## قضایای تحلیلی و ترکیبی

## مقدمه

### «دیدگاه مؤلف» درباره «قضایای ترکیبی عقلی»

اما ابتدا به «دیدگاه هیوم» می‌پردازیم که «قضایای عقلی» را همچون هابز تنها «قضایای تحلیلی» می‌داند. - اگر «محمول» (گزاره) در مفهوم «موضوع» (نهاد) گنجانیده شده باشد، یعنی محمول در قضیه، فقط تکرار مفهوم موضوع یا تکرار مفهوم جزئی از موضوع باشد، قضیه را یک «قضیه تحلیلی» می‌نامند، مثل این که مثلث سه ضلع دارد، زیرا در این «قضیه تحلیلی» چیزی به مفهوم موضوع اضافه نشده و «قضیه تحلیلی» تنها همان «مفهوم موضوع» را توضیح و شرح داده است و آگاهی جدیدی به آگاهی‌های گذشته ما اضافه نکرده است.

اما اگر «محمول» در مفهوم «موضوع»، گنجانیده نشده باشد بلکه مفهومی دیگر را به مفهوم موضوع اضافه کرده باشد، در نتیجه «قضیه از ترکیب دو مفهوم به دست آمده است» و قضیه را یک «قضیه ترکیبی» می‌نامند. مثل این که «فلز، چکش‌خوار است» و با خوردن چکش به آن، خرد نمی‌شود (اما غیر فلز، مثل شیشه و یخ، چکش‌خوار نیست) و یا این

که «فلزات با گرمتر شدن بزرگتر و با سردتر شدن کوچکتر می‌شوند» این مفهوم بزرگتر شدن و یا کوچک‌تر شدن، جزو مفهوم فلز نیست بلکه از راه تجربه به دست آمده است و آگاهی جدیدی را به ما نسبت به فلز می‌دهد، همچنان که چکش خواربودن نیز مفهومی است که از راه تجربه به دست آمده است و جزو مفهوم فلز نیست و آگاهی جدیدی به ما نسبت به فلز می‌دهد.

خلاصه «قضایای تحلیلی» که «قضایای عقلی» اند همچون این که «مثلث سه ضلع دارد» و «مربع چهار ضلع دارد» تنها مفهوم موضوع را توضیح می‌دهند و مفهوم دیگری به مفهوم موضوع اضافه نمی‌کنند و آگاهی جدیدی نسبت به موضوع به ما نمی‌دهند و می‌توان بدین جهت «قضایای تحلیلی» را «قضایای بی‌فایده» هم نامید<sup>۱</sup> الا این که به قول هیوم، در محاسبات و ریاضیات چون توضیح موضوع جلو اشتباه کاری را می‌گیرد، چنین «قضایای تحلیلی در ریاضیات» گر چه معلومات جدیدی را به ما نمی‌دهند لکن بی‌فایده هم نیستند.

پس «قضایای مفید» در درجه اول، «قضایای تجربی» هستند که ما را از وجود خارجی چیزها و مشخصات خارجی آنها آگاه می‌کند و به ما آگاهی جدیدی می‌دهند، در نتیجه «قضایای تجربی» به «قضایای ترکیبی آگاهی‌بخش» تبدیل می‌شود.

بعکس، «قضایای عقلی» که (به نظر هیوم) تنها مفهوم‌هایی

---

۱- جان لاک در کتاب «تحقیق در فهم بشر» قضایای تحلیلی را قضایای بی‌فایده نامیده‌است.

«تحلیلی» اند؛ گزاره در آن‌ها، تنها مفهوم موضوع را تحلیل کرده و روشن‌تر می‌کنند و مفهومی به مفهوم موضوع به نظر هیوم اضافه نمی‌کنند و در نتیجه هیچ آگاهی جدیدی به ما نمی‌دهند، یعنی بی‌فایده‌اند (مگر در ریاضیات نزد هیوم که بخاطر روشن‌تر شدن مفهوم با تحلیل موضوع در محاسبات، بی‌فایده هم نیستند).

**نزد هیوم و کانت، «قضایای عقلی مابعدالطبیعه» از قضایای تحلیلی هستند که تنها مفهوم موضوع را توضیح می‌دهند:**

از آنجا که نزد «هیوم»، قضایای «فلسفی مابعدالطبیعه» درباره طبیعت خارجی نیست و به تجربه مربوط نمی‌شود، نمی‌تواند دارای قضایای ترکیبی مفید باشد که مخصوص تجربه است. و نیز از آنجا که نزد هیوم، «قضایای عقلی»، تنها «قضایای تحلیلی» می‌توانند باشند که هیچ آگاهی جدیدی به ما نمی‌دهند، در نتیجه «قضایای فلسفی مابعدالطبیعه، به «قضایای تحلیلی بی‌فایده» تبدیل می‌شوند که به قول هیوم باید دور ریخته شوند و یا در آتش سوزانده شوند.

### **«قانون علیت» و هیوم**

هیوم متذکر می‌شود که تنها راه کشف چیزها در خارج، حس نیست و ما از طریق قانون علیت هم به وجود چیزهایی در خارج پی می‌بریم؛ البته به وجود چیزهایی که ما از طریق حس آن‌ها را مکرراً با هم دیده‌ایم و به کمک عادت با دیدن یکی به یاد دیگری می‌افتیم، مثل آتش و دودش، که

وقتی دیدیم از خانه‌ای دود بیرون می‌آید، متوجه می‌شویم که در آن خانه آتش روشن است گر چه آن آتش را نمی‌بینیم اما از وجود دود به وجود آتش پی می‌بریم بخاطر آن که مکرراً آن‌ها را با هم دیده‌ایم و با این تکرار، ذهن ما عادت کرده است؛ اما «قانون علیت» به این معنی که هیوم گفته تنها مخصوص چیزهای محسوس است و وجود خدا و چیزهای نامحسوس را نمی‌توان از طریق این قانون علیت اثبات کرد. (چون ما خدا را یکبار هم ندیده‌ایم چه رسد به این که به تکرار دیدن آن، عادت هم کرده باشیم)

«کانت»، که به شدت تحت تأثیر تفکرات هابز و هیوم قرار گرفته بود اما از نقد سایر فیلسوفان بر هابز و هیوم با خبر بود، گر چه اعتراف کرد که شکاکیت هیوم مرا از خواب جزم‌گرایی بیدار کرد اما همچنان «کانت» بعضی از گفته‌های «هیوم» را تحت شدیدترین حملات خود قرار داد، مثلاً «قانون علیت به تعبیر هیوم را که عادت به تکرار دو حادثه همزمان باشد» مورد نقد و اشکال قرار داد و کانت گفت که، هرگز چنین «عادت به تکرار دو حادثه همزمان» از طریق استقرای تجربی، نمی‌تواند کلیت و ضرورت را در قانون علیت اثبات کند. در حالی که در «قانون علیت»، کلیت و ضرورت است.

ما می‌توانیم برای روشن شدن اشکال کانت، مثال به قهرمانی بزنیم که همیشه دویست کیلوگرم وزن را از زمین بر می‌داشته و به برداشتن آن، عادت کرده است، اما بعد از سال‌ها تکرار، اینک نمی‌تواند بردارد، هرگز شکستن چنین عادت به تکرار، موجب نمی‌شود عقل آن را غیرممکن بداند. در حالی که شکستن «قانون علیت»، قابل قبول عقل نیست و محال است یک بار هم

شکسته شود. مثلاً اگر کسی بخاطر جدا شدن سرش از بدنش از دنیا رفته باشد و هر کسی برای علت آن حدسی می‌زند اما یکی بگوید: «بدون هر گونه علت، سرش از بدنش جدا شده است.» همه به آن می‌خندند و هرگز حرف آن را عاقلانه نمی‌دانند، زیرا در «قانون علت»، یک «کلیت و ضرورتی» وجود دارد که قابل توجیه با عادت و استقرای تجربی نیست، زیرا چه بسا تجربه استقرایی که سال‌ها در جامعه بشری یقینی بود، همچون وزن مخصوص آب که با کشف آب سنگین، باطل شد و هیچ ناممکن قلمداد نشد اما «قانون علت» کلی و ضروری دانسته شده و تخلف از آن ناممکن شناخته می‌شود و توجیه هیوم «شناخت قانون علت» را از طریق «عادت»، صحیح نیست و لذا کانت در صدد توجیه دیگری برای اثبات کلیت و ضرورت قانون علت پرداخت و شناخت کلیت و ضرورت را یک شناختی ماقبل تجربی نامید.

«کانت» از راه شناخت‌های ما قبل تجربی «فاهمه»، وجود کلیت و ضرورت را در قانون علت توجیه کرد و نیز به اثبات ترکیبی بودن قضایای ریاضی، از راه شناخت‌های ماقبل تجربی بودن مفهوم «زمان» و «مکان» در حسگانی پرداخت.

و این گفته که: «خط مستقیم نزدیکترین راه میان دو نقطه است» را یک قضیه ترکیبی خواند و گفته هیوم را مبنی بر این که قضایای ریاضی از قضایای تحلیلی هستند، رد کرد و آن‌ها را ترکیبی دانست.

و همچنین یقینی بودن وجود محسوسات را در خارج و کلیت قوانین تجربی را، از طریق همین مفاهیم ماقبل تجربی «فاهمه» اثبات کرد، در حالی که «هیوم» در مورد کلیت قوانین «علوم تجربی» در شکاکیت

مطلق، غرق شده بود.

کانت در مابعدالطبیعه گر چه تا اندازه‌ای با هیوم همراهی کرد اما نسبت به «قانون علیت» و «علوم تجربی»، سخت در مقابل هیوم ایستاد و یقینی‌بودن و کلیت‌داشتن «قانون علیت» و «علوم ریاضی» را از طریق شناخت‌های ماقبل تجربی «فاهمه»، توجیه و اثبات کرد اما استعمال از آن را منحصر به امور تجربی دانست.

### نقد ما بر «دیدگاه هیوم و کانت»

قضاوت درباره گفتار هابز و هیوم را در کتابی مستقل به نام «نقدی بر فلسفه هیوم» قرار دادیم. علاقمندان می‌توانند به آن کتاب مراجعه کنند. اما نقد ما، درباره «شناخت‌های ماقبل تجربی کانت»، متنی است که پس از این مقدمه، در پیش روی شماست اما نکته‌ای را که من می‌خواهم در اینجا یادآور شوم تنها در مورد «قضایای عقلی» است که آیا کار «عقل» منحصرأ این است که در مفهوم موضوع، کاوش کند و با مفاهیم بازی کند؟ یا «قضیه ترکیبی» این که «اجتماع نقیضین محال است» و یا قضیه ترکیبی این که «وجود هر ممکن و حادثه‌ای، نیازمند وجود علت است».<sup>۱</sup> (و این که مجموع زوایای داخلی مثلث، صد و هشتاد درجه است و کشف بسیاری از قوانین و پدیده‌های نامحسوس طبیعی و کشف کلیت قوانین تجربی) به کمک عقل انجام می‌گیرد و گزاره در آن‌ها تکرار موضوع نیست، اگر «حس» به تنهایی و

---

۱- بعداً روشن می‌شود که قانون علیت قضیه‌ای عقلی است نه تحلیلی و نه مفهومی ماقبل تجربی.

بدون کمک عقل، قادر به کشف علوم تجربی بود، می‌بایست حیوانات که بعضاً حواس پنجگانه‌شان از همه ما انسان‌ها قوی‌تر است، بیشتر از ما انسان‌ها، «علوم تجربی» را کشف کرده باشند و این که حیوانات نمی‌توانند «علوم تجربی» را کشف کنند، دلیل این است که «علوم تجربی» هم بی‌نیاز از عقل و شناخت‌های عقلی نیست.

حتی این گفته هیوم که «ریاضیات از قضایای تحلیلی هستند و هیچ آگاهی جدیدی به ما نمی‌دهند و گزاره در آن‌ها تکرار مفهوم موضوع است» را ما قبول نداریم و می‌گوییم که «قضایای ریاضی» از «قضایای ترکیبی» عقلی هستند نه از «قضایای تحلیلی» و باید فرق گذارد میان «موضوع» و «لازم موضوع». این که مثلث سه ضلع دارد گزاره، در این قضیه، تکرار مفهوم موضوع است و قضیه این که مثلث سه ضلع دارد، قضیه ریاضی نیست بلکه قضیه‌ای مربوط به «لغت‌نامه» است و شرح مفاهیم شکل‌های هندسی است.

اما این که «مجموع زوایای داخلی مثلث، صد و هشتاد درجه» است (یعنی مساوی با دو قائمه است) و یا قضیه این که «مربع وتر در مثلث قائم الزاویه مساوی با مجموع دو مربع‌های ضلع‌های مجاور قائمه هستند» از قضیه‌های ریاضی ترکیبی هستند و هرگز گزاره در آن‌ها تکرار مفهوم موضوع نیست که گزاره در قضیه تحلیلی به قول هیوم تکرار مفهوم موضوع است، هرگز مفهوم مثلث همان مفهوم صد و هشتاد درجه نیست و هرگز مفهوم مربع وتر در مفهوم مثلث قائم‌الزاویه وجود ندارد و حتی مفهوم مربع وتر، جزئی از مفهوم مثلث قائم‌الزاویه نیست لکن این قضیه «مجموع زوایای داخلی مثلث مساوی با صد و



هشتاد درجه است» گر چه مفهوم مثلث نیست و حتی جزئی از مفهوم مثلث هم نیست اما لازم مفهوم مثلث است، (چنانچه خود کانت در آخر کتاب «سنجش خرد ناب» در قسمت «روش‌شناسی» به آن تصریح کرده است) اما لازم «غیر بین» است و شناخت «لازم غیر بین» همانا شناخت جدید است و قضیه‌ای که ما را به «لازم غیر بین» چیزی برساند به ما آگاهی جدید و مفید و ترکیبی می‌دهد، پس قضایای ریاضی از قضایای ترکیبی هستند چون لوازم غیر بین شکل‌های هندسی را بیان می‌کنند، پس بر خلاف گفته هیوم «گزاره ریاضی»، گزاره‌های ترکیبی هستند نه تحلیلی اما ترکیبی بودن قضایای ریاضی بخاطر این است که گزاره در آن‌ها، بیانگر «لوازم غیر بین» ماهیت موضوع هستند. و ترکیبی بودن آن‌ها بخاطر کشف لوازم غیر بین آن‌ها توسط عقل است.

دیگر این ترکیبی بودن نیازی به شناخت ماقبل تجربی زمان و مکان ندارد که کانت برای اثبات ترکیبی بودن قضایای ریاضی خود را نیازمند به اثبات ماقبل تجربی بودن زمان و مکان می‌دیده، گرچه ما هم منکر ماقبل تجربی بودن ادراکات زمان و مکان نیستیم اما در اثبات ترکیبی بودن قضایای ریاضی نیازی به اثبات ماقبل تجربی بودن ادراک زمان و مکان نیست.

(گر چه بعداً روشن خواهیم کرد که شناخت ماقبل تجربی بودن، منافات با حکایت از واقعیت ندارد.)

حال که نقد ما نسبت به هیوم و کانت در ارتباط با قضایای ریاضی معلوم شد، به ادامه بحث در متن برای روشن تر شدن دیدگاه کانت که نقد آن درباره طبیعت و مابعدالطبیعه است، می‌پردازیم.

کانت: پس از آن که نقطه دژفهمی «خرد» را با خودش کشف کرده‌ام، اینک پرسش‌ها را با خرسندی کامل «خرد»، فرو گشوده‌ام. (AX به بعد)



بیکره‌ای کوچک از کانت، اثر دراوخ

دفتر اول

عناصر «شناخت‌های متعالیه  
(ماقبل تجربی)»



## بخش اول

ادّعاهای «کانت» در قسمت حسگانی :

- ۱- «تصورات»، «مبدئی نخستین» جز حواس ندارند
- ۲- «حواس» هم، کاری جز تولید «تصور» ندارند
- ۳- ادراک «زمان» و «مکان» از ادراکات «ماقبل تجربی» است
- ۴- مکان فقط صورت حس بیرونی است نه حس درونی

(۱) «کانت»، سرچشمه نخستین شناخت را تنها «تصورات حسی» می‌داند.

(۲) کار حسگانی (نیروی احساس) را تنها تولید «تصورات حسی» می‌داند و کار تصدیق و فهم را مخصوص فاهمه می‌داند :

کانت: «در این که شناخت ما، سراسر با تجربه آغاز می‌گردد به هیچ روی، تردید نیست ...<sup>۱</sup>

شناخت ما، سراسر از حس‌ها بر می‌خیزد...<sup>۲</sup>

تنها حسگانی است که سهش‌ها (تصورات پیش از اندیشیدن) را برای ما، فراهم می‌سازد... .

زیرا هیچ «برابرایستایی» (مایزایی) نمی‌تواند از راهی دیگر به ما داده شود.<sup>۳</sup>

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۷۳، B۲ - B۱.

نقد العقل المحض، ص: ۱۸۷ کل معرفتنا تبدأ بالحواس و تنتقل منها الی الفاهمه و تنتهی فی العقل...

۲- سنجش خرد ناب، ص ۳۸۹، B۳۵۶ - B۳۵۵ = ۲۹۹-۲۹۸

۳- سنجش خرد ناب، صص ۱۰۰ - ۹۹، B۳۴ - B۳۳ = ۱۹-۲۰

نقد العقل المحض، ص: ۵۹: و القدرة علی تلقی التصورات بالطریقه التي نتأثر بالموضوعات الوافده تسمى حساسه. فبواسطه الحاسه انما تعطی لنا الموضوعات، و هی وحدها تزودنا

دفتراول: بخش اول: «حسگانی» ۴۷ ◆

بدون «حسگانی»، هیچ برابریستایی، نمی تواند  
به ما داده شود.

و بدون «فهم»، هیچ برابریستایی، اندیشیده  
نمی گردد». ۱ - ۲

(۳) «ماقبل تجربی بودن» ادراک زمان و مکان

(۴) این که «مکان» تنها «صورت حس بیرونی» و «زمان» تنها  
«صورت حس درونی» است

### کانت :

اگرچه شناخت ما سراسر با تجربه شروع می شود، با  
این همه، از این جا بر نمی آید که شناخت ما، سراسر  
ناشی از تجربه باشد، زیرا کاملاً ممکن است که حتی  
«شناخت تجربی» ما، ترکیبی باشد از :

۱- «آنچه ما به وسیله تأثرهای حسی دریافت می کنیم»

۲- و آنچه قوه شناخت خاص ما که به وسیله

→

بالحدوس. لکن الفاهمه هی التي تفکر هذه الموضوعات و منها تتولد الافاهیم.

۱- سنجش خرد ناب، ص ۱۳۴، BV۶ - BV۵ = A۵۲ - A۵۱

همان، ص: ۷۵ من دون الحساسیه لن يعطی لنا ای موضوع و من دون الفاهمه لن يفکر شیء و  
الافکار من دون مضمون، فارغة و الحدوس من دون افاهیم، عمیاء.

۲- نزد کانت اندیشیدن یعنی ادراکات تصدیقی (موجه یا سالبه) یعنی ادراکات تصدیقی  
مربوط به نیروی فاهمه است.

تأثرهای حسی صرفاً برانگیخته شده است) همهنگام از خود برون می‌دهد.<sup>۱</sup> نخست اگر «گزاره ای یافت شود که همگام با ضرورت خویش اندیشه شود»، آن یک داوری پرتوم (ماقبل تجربی)<sup>۲</sup> است. دوم «تجربه»، هرگز به داوری‌های خود، «کلیت راستین یا کلیت فرسخت» نمی‌دهد. «ضرورت» و «کلیت فرسخت» شناخت نشان‌های مطمئن «شناخت پرتوم‌اند».<sup>۳</sup>

توضیح ما درباره دلایل کانت بر «ماقبل تجربی بودن ادراک مکان» و بر این که «مکان» تنها «صورت حس بیرونی» است کانت می‌گوید: ما وقتی از راه حواسمان، متأثر می‌شویم و چیزی را حس می‌کنیم، مثلاً روشنی، رنگ، صدا، حرارت، بو، طعم، این‌ها را در مکانی سه بعدی خارج از خودمان احساس می‌کنیم و آن‌ها را موجودی خارجی می‌یابیم که حواسمان رابط میان آن موجودات در خارج از ما و درون ذهن مان است که تأثیرات آن‌ها را از طریق حس دریافت می‌کند، یعنی آنچه را از طریق چشم دریافت می‌کنیم روشنی و رنگ است.

۱- سنجش خرد ناب، ص ۷۳، B۲ - B۱.

۲- ظاهراً مقصود کانت از شناخت‌های متعالیه، شناخت‌های ماقبل تجربی است. ماقبل تجربی

= فراحسی، الاستشرافی، الستعلایی، الترساندالی، ترافرازانده، Transcendental

۳- سنجش خرد ناب، ص ۷۵، B۵ - B۳ - فرسخت = دقیق، تمام



اما این‌ها را ما در مکانی سه بعدی خارج از خودمان می‌یابیم، یعنی به ادراکی «فطری و ماقبل تجربی» محسوساتمان که در مکانی سه بعدی درخارج ما هستند ادراکی فطری و ما قبل حسی است که در ذات حس ما قرارداد؛ و لذا ما می‌توانیم تمام محسوساتمان را معدوم فرض کنیم اما هرگز نمی‌توانیم مکان مطلق و سه بعدی خارج از خود را هم معدوم فرض کنیم، زیرا «ادراک مکان»، «ادراکی ذاتی ذهن و احساس» ماست و قابل سلب نیست.

علاوه بر آن که «مکان مطلقی» را که ما در خارج از ذهن خود ادراک می‌کنیم یک «مکان واحد معین نامحدود» است و نامحدود، قابل ورود از طریق حواس به ذهن نیست، زیرا مکان مورد نظر، واحد «شخصی» است و «مفاهیم انتزاعی»، «کلی» است پس ادراک «مکان»، که ظرف مدرکات حسی ماست همیشه پیش فرض تصورات حسی هست و «ماقبل تجربی» می‌باشد نه «انتزاعی مابعد تجربی» بلکه بدون چنین پیش فرض «ادراک مکان خارجی» اصلا احساس بینایی و غیره، ممکن نیست و همیشه مدرکات حسی ما در «صورت مکان خارجی»، احساس می‌شود.

علاوه بر این که «احکام هندسی» که در فروض چنین مکانی، متصور می‌شود، «کلیت» و «ضرورت مطلق» دارند و داده‌های حسی، هرگز «ضرورت» و «کلیت» ندارند.

«کانت» درباره ما قبل تجربی بودن ادراک «زمان» هم دلایلی مشابه دلایل ماقبل تجربی بودن «مکان» می‌آورد و ما برای حفظ اختصار از ذکر آن خودداری کردیم.

## اینک عین عبارات کانت در اول کتاب «سنجش خرد ناب» درباره ماقبل تجربی بودن شناخت «مکان» :

۱. «مکان»، یک مفهوم آروینی (تجربی) نیست  
که از تجربه‌های بیرونی آهنجیده (مجرّد) شده  
باشد.

زیرا برای آن که احساس‌های معینی به چیزی  
بیرون از من، مربوط شوند و نیز برای آن که من  
بتوانم، آن احساس‌ها را در بیرون و در کنار  
یکدیگر و در نتیجه نه صرفاً متفاوت، بلکه در  
حیّزهای (موقعیت‌های) گوناگون تصور کنم، برای  
این امر باید تصور مکان، خود در بن نهاده شود.  
بنابراین تصور «مکان» نمی‌تواند از نسبت‌های  
پدیدارهای بیرونی از راه تجربه وام گرفته شود،  
بلکه این تجربه بیرونی، خود تازه فقط از راه  
تصور مکان، ممکن می‌گردد.<sup>۱</sup>

۱- نقد العقل المحض، عمّانویل کنط، ترجمه موسی وهبه، چاپ لبنان، ص: ۶۱

۱. المكان ليس افهوماً أمبيرياً استمدّ من تجارب خارجيه...

بل ان التجربة الخارجيه عينها ليست ممكنة الا بواسطة ذلك التصور.

المكان هو تصور ضروري قبلي يشكل اساساً لجميع الحدوس الخارجيه و لا يمكن البتة ان  
تتصور ان ليس هناك مكان رغم أنه يمكننا ان نفكر ان ليس ثمة من موضوعات في المكان. فهو  
يعتد بمثابة شرط لامكان الظاهرات لا بمثابة تعين تابع لها، و هو تصور قبلي يشكل أساساً  
للظاهرات الخارجيه بالضرورة - سنجش خرد ناب، ص ۱۰۳.

۲. «مکان»، یک «تصور ضروری» پرتوم (ماقبل تجربی) است که در پایه همه «سهش های بیرونی» قرار دارد. - هرگز نمی توان تصور کرد که مکان وجود نداشته باشد. بنابر این مکان همچون شرط امکان پدیدارهای بیرونی است و نباید همچون تعینی که به برابرایستاها وابسته باشد، نگریسته شود.

«مکان» یک تصور پرتوم است که ضرورتاً در بن «پدیدارهای بیرونی» قرار دارد.

۳. «قطعیت» همه آغازهای (قواعد کلی) هندسی و امکان ساخت های پرتوم آنها بر پایه این «ضرورت پرتوم» قرار دارد. در حقیقت اگر این تصور «مکان»، مفهومی بود که افدوم بدست آمده باشد، یعنی از تجربه عمومی بیرونی منتج باشد، نخستین آغازهای تعریف ریاضی چیزی نمی بودند جز دریافت های حسی. در این صورت آغازهای نخستین ریاضی، دارای همه جنبه های تصادفی دریافت حسی می بودند و دیگر «ضروری» نمی بودند که اندر میان دو نقطه فقط یک خط مستقیم ممکن باشد بلکه تجربه می بایستی همواره این امر را نشان دهد. ولی آنچه از تجربه به وام

- گرفته می‌شود دارای کلیت نسبی است، که از «استقراء» به دست می‌آید. پس فقط می‌توان گفت، بر طبق آنچه تا کنون مشاهده شده، مکانی یافت نشده است که بیش از سه بعد داشته باشد.
۴. ... مکان واحد و یگانه است...
۵. مکان همچون یک چندی داده شده بی‌پایان متصور می‌گردد.<sup>۱</sup> -<sup>۲</sup>

۱- سنجش خرد ناب، صص ۱۰۵ - ۱۰۳، B۴۰ - B۳۸ = A۲۵ - A۲۳

۲- توجه: اما این که آیا کانت ادراک مکان و زمان را از ادراکات امور واقعی می‌داند یا آن که آن‌ها را تنها ذهنی می‌داند چون کلمات کانت در این قسمت متعارض و یا نارسا است. من برای حفظ اختصار، از ذکر آن، خودداری می‌کنم. گر چه به نظر ما و عموم انسان‌ها، وجود موجودات فی‌نفسه خارجی و یا مکان و زمان واقعی که موجودات خارجی در آن‌ها هستند، غیرقابل انکار است.

لکن برای بیان دیدگاه کانت به این جمله بسنده می‌کنیم که کانت می‌نویسد:

این که چستی برابر ایستاهای فی‌نفسه، جدا از هر گونه دریافت‌پذیری مکانی ما به چه سان می‌تواند بود، سراسر بر ما ناشناخته می‌ماند، ما هیچ چیز را نمی‌شناسیم مگر شیوه خود را که بدان راه، برابر ایستا را با حس دریافت می‌کنیم.

سنجش خرد ناب، صص ۱۲۱ - ۱۲۰، A۴۳ - A۴۲ = B۶۰ - B۵۹

و کتاب «نقد العقل المحض»، تألیف عمانوئیل کانت، صص ۶۴ - ۶۱:

۴. ... لا یمکن بدء ان تصور سوی مکان واحد، و عند ما نتکلم علی عدۀ امکانۀ فائنا لا نفهمبذلک الاً اجزاء المکان الواحد بعینه. ... و ذلك قبلًا و یقین ضروری.

۵. المکان یتصور بوصفه کمّاً لا متناهیّاً معطی... - العرض الترسندی لافهوم المکان - استنتاجات من الأفاهیم السابقه :

..... ان الموضوعات لیست معروفة لدينا البتة فی ذاتها، و ان ما نسّمیه موضوعات خارجیة لیس سوی مجرد تصورات لحساسیتنا التي صورتها المکان و متضایفها الحقیقی، الشئ فی ذاته، لا یعرف بذلک و لن یعرف.

الف: زمان چیزی نیست که لئفسه برجا باشد. یا همچون تعین عینی به شیءها دوسیده (ملحق) شده باشد، و در نتیجه اگر همه شرطهای ذهنی سهش شیءها را منتزع کنیم، باز بر جای بماند. ب: «زمان»، شرط صوری پرتوم همه پدیدارهاست، عموماً.

پ: «مکان»، همچون صورت ناب همه سهش های بیرونی، چونان شرط پرتوم، تنها به پدیدارهای بیرونی محدود می شود.

...بدینسان «زمان»، در حقیقت شرط بی میانجی پدیدارهای درونی (روح ما) را تشکیل می دهد، و درست به همین سبب، با میانجی، شرط پدیدارهای بیرونی را.<sup>۱</sup>

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۱۱۴ - ۱۱۳، سهش = تصویری که بتواند پیش از هرگونه اندیشیدن داده شود.



نقد و بررسی ما بر  
ادّعاهای حسگانی کانت  
در قوه حس

**کانت: ۱- شناخت «محسوسات خارجی» تنها شناخت  
نخستین نیست و «شناخت من از خودم»، شناختی بی‌واسطه  
و غیرحسی ولی نخستین است**

«جان لاک» در کتاب «تحقیق در فهم بشر» در این مورد، صراحتاً  
می‌گوید که ما سه نوع علم داریم :

۱. یک نوع علم ما، «به وجود خودمان و آنچه در درون ذهن مان»  
است که این شناخت مان از خودمان و درون ذهن مان، شناختی بی‌واسطه  
است و در شناخت، مقام درجه یک را دارد.

۲. شناخت مان، نسبت به «چیزها و اجسام خارج از ما» است که  
شناخت ما از آن‌ها توسط «حس» انجام می‌گیرد و به خاطر تأثیر آن اجسام  
در حواس مان است و در شناخت، مقام درجه دوم را دارد.  
۳. شناخت عقلی برهانی است.

او در کتاب چهارم «تحقیق در فهم بشر» در فصل یازدهم می‌نویسد :  
۱- در علم «به وجود اشیاء»، فقط به‌واسطه



«احساس»، قابل حصول است،<sup>۱</sup>  
۲- علم ما نسبت به خودمان، «علم شهودیست».<sup>۲</sup>  
۳- وجود خدا را هم «عقل» صریحاً به ما اعلام  
می کند چنانچه بیان شده.  
اما علم به وجود اشیاء فقط به واسطه حواس،  
ممکن است...  
هیچ آدمی نمی تواند نسبت به هستی موجود  
دیگری، علم داشته باشد مگر این که آن موجود  
در او تأثیری کند و ادراک شود...  
پس دریافت بالفعل تصور ما از خارج است که  
ما را متوجه به وجود سایر اشیاء می سازد و به  
ما معلوم می دارد که در آن موقع، چیزی در  
خارج ما هست که علت تصور ما است».<sup>۳</sup>  
این گفته کانت، تحت تأثیر ارسطوییان مبنی بر این که «نخستین  
تصورات مان تنها تصورات حسی هستند» خلاف بدیهی است.  
اعتراف کانت به بی واسطه بودن شناخت من از خودم:  
کانت: ما بحق می توانیم حکم کنیم که:

---

۱- یعنی شناخت حسی تنها مخصوص شناخت اشیای خارجی است و تنها اشیای خارجی هستند که از طریق حواس شناخته می شوند.

۲- بی واسطه است، بدون واسطه حس است.

۳- تحقیق در فهم بشر، فصل نهم، بند دوم، ترجمه فارسی، ص ۳۴۷.

فقط آنچه در خود ما هست می تواند بی میانجی  
(بدون واسطه) دریافته شود؛

... چون بیرونگان در من نیست، پس من آن را  
در خود اندر یافت خویش.... نمی توانم یافتن.<sup>۱</sup>

«کانت»، در ویراست نخست که چنین گفته است، در ویراست دوم چون متوجه می شود که اعترافش به «بی واسطه بودن شناخت من از خودم»، اعتراف به این است که شناخت من از خودم، شناختی حسی و توسط حس نیست، این جملات را حذف می کند، زیرا آنچه در بیرون من است نیاز به واسطه حسی دارد تا من را با تأثیرش در حواس پنجگانه ام متوجه وجودشان کنند، اما آنچه در درون من است، همچون خود ذهنم، بی واسطه من از وجودش آگاهم و نیاز به تأثیر بر حواسم ندارد، همچنان که من از تصورات حسی ام بی واسطه آگاهم و هر شناخت با واسطه هم باید بالاخره منتهی شود به شناختی بی واسطه تا من بتوانم از آن آگاه شوم. و شناخت اشیای خارجی از این جهت نیازمند وساطت حس اند که چون بیرون از من هستند راهی به شناخت آنها جز توسط حس و تأثیر بر حواس نیست.

**کانت: ۲- کار «نیروی حسگانی» تنها تولید تصورات نیست بلکه تولید «تصدیقات حسی» هم هست**  
اما مطلب دوم کانت مبنی بر این که «کار حس، تنها تولید تصورات

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۴۸، ۴۴۹-۴۳۶۷ - بیرونگان = آنچه در بیرون است

حسی است نه تولید تصدیق حسی» از بالاترین و خلاف بدیهی‌ترین گفته‌های کانت است، زیرا چه کسی شک می‌کند در وجود تصدیقات حسی بیرونی و تصدیقات بی‌واسطه درونی و تصدیقات عقل، مثلاً وقتی من با چشم خود آب را می‌بینم و با دست خود خنکی آن را احساس می‌کنم و با خوردن آن رفع عطش می‌کنم اگر کسی از من بپرسد آیا تو در وجود این آب شک داری؟ می‌گویم هرگز! اگر بگوید به چه دلیل شک نداری؟ می‌گویم، چون با حواس خود وجود آن را احساس و تصدیق کردم و تصدیق به وجود چیزی از راه فهم مثل از راه استدلال و یا اخبار شخصی معتبر غیر از تصدیق حسی است، مثلاً وقتی کسی می‌گوید که این آب جوش است و من به حرف او اطمینان می‌کنم یا از بخار آن می‌فهمم که جوش است غیر از آن وقتی است که دستم را داخل آن کردم و گرمای آن را احساس می‌کنم. همچنان که اگر کسی بخاطر درد ناله می‌کند و اطمینان می‌کند که ناله او دروغین نیست، می‌فهمی که دندان یا دل او درد می‌کند. اما با فهمیدن این که فلانی درد دارد، احساس درد به منی که می‌فهمم وارد نمی‌شود و فرق می‌کند با آن وقت که خودم دندانم درد کند که درد را احساس می‌کنم و یا بخاطر علاقه زیاد به مریض، درد او را مقداری در خودم تجسم کنم، در هر حال فهم وجود چیزی غیر از احساس وجود آن و تصدیق حسی به آن است.

کانت گویا متوجه فرق این دو از هم نشده است.

اما اگر من بگویم اجتماع نقیضین محال است و او بپرسد، آیا یقین داری؟ می‌گویم: آری - وقتی بپرسد، از کجا یقین داری؟ می‌گویم از طریق عقلم و نیز وقتی از وجود تصمیم راجع به کاری سؤال می‌کند، آیا چنین

تصمیمی داری؟

می‌گویم: آری - بعد سؤال می‌کند، از کجا یقین داری که چنین تصمیمی داری؟ می‌گویم: از آنجا که راجع به تصمیمات درونی خودم آگاهی بی‌واسطه درونی دارم.

در هر حال «تصورات نخستین» دو منبع بیشتر ندارند که یکی تصورات بی‌واسطه درونی من از وجود خودم (از اختیار خودم و غیره) باشد و دیگری، تصورات حسی که از طریق حواس پنجگانه بدست می‌آورم، اما «تصورات عقلی» همچون تصور علیت و غیره از تصوراتی است که یا از تصورات بی‌واسطه درونی و یا از تصور محسوسات بیرونی انتزاع شده است. اما «تصدیقات» نیز یا «تصدیقات حسی»، یا «تصدیقات درونی بی‌واسطه شهودی» و یا «تصدیقات عقلی استدلالی» است (که یا به کمک تصدیقات شهودی درونی و یا به کمک تصدیقات حسی بیرونی و یا هر دو انجام می‌گیرد و عقل تصور یا تصدیق نخستین از خود ندارد) و یا تصدیقی است که از راه اخبار دیگران به من و اعتماد به قول آن‌ها آمده است، در نتیجه این که تصورات و تصدیقات ما از این منابع است و «هر کدام از این منابع» برای خود، هم تصور دارند و هم تصدیق، غیرقابل انکار است. «این که تصور حسی را مولود حس و تصدیق حسی را مولود فاهمه بدانیم» بر خلاف واقع است. و مقولات کانت یعنی «مفاهیمی را که کانت آن‌ها را ماقبل تجربه و متعلق به فاهمه می‌داند» بعضاً از مفاهیم و تصدیقات حسی بوده و بعضی دیگر از مفاهیم عقلی و تصدیقات عقلی بوده که در بخش بعدی کتاب مفصلاً درباره آن‌ها صحبت می‌کنیم.

خلاصه این که تا به حال روشن شد که هر دو گفته کانت در بخش اول کتابش باطل است: (۱- تمام تصورات نخستین ما، حسی هستند ۲- کار حس، تنها تولید تصور است نه تصدیق).

**کانت: ۳- آری، ادراک «زمان و مکان» ماقبل تجربی هستند  
اما زمان و مکان واقعی هم داریم که ظرف موجودات خارجی  
فیزیکی هم هستند، چه ما آن‌ها را احساس بکنیم یا نکنیم**

اما این که کانت گفته، ادراک «زمان و مکان» را ادراکی فطری و ماقبل تجربی برای انسان می‌داند، گفتاری دور از عقل نیست، حتی یک دستگاه تصویربرداری تا در درون خودش مکانی و صفحه‌ای برای گرفتن تصویر نداشته باشد، هرگز نمی‌تواند تصویربرداری کند، همچنان که اگر بخواهد از رفتار انسان‌ها که در آن رفتار، «زمان» است تصویربرداری کند باید از دستگاه فیلم‌برداری که در آن با گردش زمانمند فیلم‌آمدگی برای ثبت حوادث در زمان را دارد تصویربرداری کند، نه با دوربین تصویر برداری ساده‌ای که آمادگی فیلم‌برداری و تصاویر متغیر در زمان را ندارد؛ در نتیجه در ذهن انسان هم اگر ادراکات مکان و زمان تعبیه نشده باشد، امکان دریافت تصاویر که نیازمند مکان دریافتی هستند و امکان ادراک زمان که نیازمند آمادگی زمانی ذهن هستند هرگز ممکن نیست و خلاصه این که آمادگی مکانی و زمانی ذهن برای گرفتن تصاویر متغیر، غیرقابل انکار است. اما در فرد انسانی علاوه بر این که یک «آمادگی مکانی و زمانی درونی» برای حفظ و یادآوری داده‌های حواس پنجگانه‌اش لازم است که

بدون «مکانی درونی» ممکن نیست، همچنین بطور فطری در هنگام دیدن ... می‌داند که آنچه می‌بیند و می‌شنود و غیره در «مکانی بیرونی» است، مثلاً خورشید و ماه در «مکانی بیرونی» هستند و در بیرون از من می‌گردند. [و با گردش خارجی‌شان در زمان، مقدار گذشت زمان را به ما نشان می‌دهند.] و این دانستن وجود «مکانی درونی» که ما آن را «درون ذهن» می‌نامیم، از طریق حسّ نیامده است و لذا می‌توان ادراک و فرض کرد که هیچ محسوسی وجود ندارد (یا در آینده وجود نخواهد داشت یا معدوم می‌گردد) اما نبود «مکان مطلق و زمان مطلق» هرگز قابل ادراک نیست؛ زیرا ادراک وجود مکان بیرونی و وجود مکان درونی، همانا ذاتی نیروی ادراک است.

اما آنچه دور از عقل است این که، کانت زمان را تنها مخصوص حس می‌داند و از واقعیت داشتن آن غافل است، در حالیکه «موجودات خارجی فیزیکی» چه ما آن‌ها را احساس بکنیم و یا نکنیم، در مکانی خارجی وجودی واقعی دارند و نیز در زمانند و حرکت افلاک معنی ندارد که در زمان نباشد و نیز رشد گیاهان چه ما آن‌ها را احساس بکنیم یا نکنیم، انجام می‌گیرد و ممکن نیست این رشد در زمان نباشد.

#### کانت: ۴- «مکان»، صورت «تصویرات حسی اجسام» در

#### درون هم هست

«کانت» در ابتدای کتاب «سنجش خرد ناب» در «حسیک ترفرازنده»

می‌نویسد، «مکان» تنها «صورت حس بیرونی» و «زمان» تنها «صورت حس

درونی» است<sup>۱</sup> اما در «روح شناسی» می نویسد، لااقل شخص مقدار گذشت زمان از طریق حس بیرونی را از گردش خورشید و ماه و... بدست می آورد (و به قول ما از گذشت عقربه ساعت) پس حتی به اعتراف کانت، زمان صورت حس بیرونی هم هست (بر خلاف گفته سابق کانت).<sup>۲</sup> اما در همین حسیک ترافرازانده اول کتابش در قسمت زمان همچنین می نویسد که :

کانت: شیءهای فی نفسه، مستقل از فهمی که آنها

را بشناسد، ضرورتاً دارای قانونمندی خود هستند.<sup>۳</sup>

«کانت»: حسیک ترافرازانده - بهره دوم درباره زمان :

شرح متاگیتیانه مفهوم زمان:...

شرح ترافرازانده مفهوم زمان:...

نتیجه های قیاسی از این مفهوم ها :

الف - «زمان»، چیزی نیست که لئفسه بر جا باشد...

ب - «زمان»، چیزی نیست مگر «صورت حس درونی»،

یعنی صورت سهدین خودمان و حالت درونی مان.<sup>۴</sup>

نقد ما: اما همانگونه که بر خلاف گفته کانت، «زمان» هم ظرف

---

۱- کانت، زمان را صورت حس درونی می داند اما می گوید، چون تصورات بیرونی هم در درون قرار می گیرند، در نتیجه گویا زمان، صورت حس بیرونی هم هست.

۲- سنچش خرد ناب، صص ۲۳۲ - ۲۳۱، B۱۶۵ - B۱۶۴

۳- نور، آن موجود فی نفسه خارجی که منشأ روشنایی و دیدن ماست هر چه فی نفسه باشد و ما ندانیم چیست اما ممکن نیست در یک زمان هم باشد و هم نباشد، در نتیجه شب و روز نمی تواند امری خارجی نباشد و در زمانی خارجی نباشد. صص ۲۳۲ - ۲۳۱، B۱۶۵ - B۱۶۴

۴- سنچش خرد ناب، صص ۱۱۴ - ۱۱۵، B۵۱ - B۴۹ - سهدین = پدیدشدن، به نظر آمدن.

«موجودات فی نفسه خارجی است هم صورت تصورات حس درونی» است، آیا «مکان» هم آنطور که کانت می‌گوید، تنها صورت حس بیرونی است یا آن که «مکان»، همچنان که صورت مکانی «موجودات خارجی و حوادث بیرونی» است همان مکان، صورت درونی «تصورات حسی و تخیلات حسی» درونی ما هم هست؟

حق این است که «تصورات حسی و تخیلات درونی از اجسام خارجی» نیز بدون فرض «مکانی درونی و فضایی ذهنی» ناممکن است. و لذا هیوم به این «مکان و فضای درونی ذهنی» اعتراف و تصریح می‌کند و نیز در فلسفه باستان و ارسطویی هم با این دلیل که تخیلات و تصورات حسی نیازمند به مکان درونی است. (ابن سینا در اشارات، نفس حیوانی را که محل تصورات حسی و تخیلات حسی و تحریکات حرکتی و اراده هست، دارای مکان می‌داند.)

و جان لاک هم (همچون متکلمین)، محل نفس انسانی را بدن می‌داند و نفس انسانی را مکانی و زمانی می‌داند بر خلاف فلاسفه ارسطویی که نفس انسانی را فوق زمان و مکان می‌دانند و (امام صادق (ع) هم مخ را محل روح انسانی دانسته و قرآن هم بدن را ظرف نفس انسانی می‌داند و با حرف «فی» که در عربی به معنی مکان می‌آید، آورده است. درباره جسم آدم، وقتی توسط جبرائیل آماده شد، خداوند روح را در آن می‌دمد و لذا در قرآن، خداوند می‌فرماید: «نفحت فیه من روحی» و در سوره سجده هم حکایت می‌کند، وقتی جنین طفل، آماده گرفتن روح شد، می‌فرماید: من خلقتی جدید در آن قرار دادم).



و ابن سینا چنین استدلال می‌کند: ما وقتی در درون خود صورت انسان یا چیز دیگری را تصور می‌کنیم بدون شک، نیمه راست این تصویر در مکانی است که غیر از مکان نیمه چپ آن است و نیز نیمه فوقانی آن در مکانی است غیر از مکان نیمه تحتانی آن صورت، یعنی پس در نتیجه این که، نفس حیوانی که دارای حس و اراده است زمانی و مکانی است و فوق زمان و مکان نیست).

اصلاً گفتن «بیرونی و درونی» از تقسیمات «مکان» است، همچون درون کشور و بیرون از کشور یا درون خانه و بیرون آن یا درون خودم و بیرون خودم و... همچنان که «گذشته و حال و آینده» از تقسیمات زمان است.

نتیجه این که این گفتار کانت که :

«مکان تنها صورت حس بیرونی است و زمان تنها صورت حس درونی است»، گفتاری بی‌اساس و خلاف بدیهی عقل است.



**بخش دوم**

**«شناخت‌های ماقبل تجربی» در تصدیقات**

**و فاهمه نزد کانت**

## ادّعی کانت درباره :

۱- ماقبل تجربی بودن همه «مفاهیم دوازده گانه»

۲- و تعلق همه آنها به «فاهمه»

### مفاهیم ماقبل تجربی دوازده گانه نزد کانت: صورت‌های

#### ماقبل تجربی قضایا: کم و کیف، جهت و اضافه نزد کانت:

مقدمه منطق متعالیه و تقسیم آن به بخش «تحلیل‌ها» و «جدلیات» :  
کانت، قسمتی که «عناصر نخستین شناخت» و «اصول اولیه آنها» را (که با آنها بطور صحیح می‌توان اندیشید) از «عناصر دیگر شناخت»، مشخص می‌کند، قسمت تحلیل‌ها می‌نامد و در پایان (و قسمت دیگر) به بیان تناقضات استدلال‌هایی می‌پردازد که با سوء استفاده از «تصورهای غیر تجربی»، به صورت استدلال‌های حق‌نما، در آمده‌اند (که از نظر منطق صوری عمومی و ارسطویی، اشکالی بر آنها وارد نیست). و این قسمت را جدلیات می‌نامد.  
اما در ابتدای قسمت اول، کانت به بیان این می‌پردازد که «حسگانی» تنها کارش تولید تصورات است (و تصورات اش را به فاهمه می‌فرستد) و

«فاهمه» با دریافت تصورات حسی از حسگانی درباره برابریستاهای این تصورات حسی می‌اندیشد، یعنی حکم تصدیقی صادر می‌کند. (به صورت قضیه‌ای) یعنی تصدیق مربوط به فاهمه است.

۱. کار «حس» تولید تصورات است (و تولید تصورات، کاری است تنها مخصوص حسگانی).

۲. کار «فاهمه» اندیشیدن درباره تصورات است، یعنی «تصدیق» درباره آن تصورات حسی است.

بدون «حسگانی»، فاهمه تهی از تصورات حسی است.

و بدون «فاهمه»، هرگز برابریستاهای تصورات حسی، اندیشیده نمی‌شود و حکمی و تصدیقی درباره آن تصورات، صادر نمی‌گردد.

کانت: بدون حسگانی، هیچ برابریستایی نمی‌تواند، به ما داده شود و بدون فهم، هیچ برابریستایی نمی‌تواند اندیشیده شود. اندیشه‌ها بدون گنجانیده تهی‌اند، سهش‌ها، بدون مفهوم‌ها، کورند.<sup>۱</sup>

... به علاوه این دو قوه یا توانایی نمی‌توانند کارکردهای خود را عوض کنند.

فهم هیچ چیز نمی‌تواند بسهد و «حس‌ها هیچ

---

۱- سنچش خرد ناب، اول منطق ترافرازنده، ترجمه ادیب سلطانی، ص ۱۳۴ = ۸۵۲ - ۸۵۱

چیز نمی‌توانند بیندیشند».

فقط از راه اتحاد آن‌هاست که شناخت می‌تواند ناشی شود.<sup>۱</sup>

«حس‌ها» خطا نمی‌کنند ولی نه بدان سبب که همواره صحیح‌دآوری می‌کنند، بل بدان سبب که «اصلاً دآوری نمی‌کنند» ....

در حس‌ها هیچ‌گونه دآوری وجود ندارد: نه دآوری راستین و نه دآوری دروغین.

اینک چون ما فزون بر این دو سرچشمه شناخت سرچشمه‌ای دیگر نداریم، چنین بر می‌آید که: خطا فقط از طریق نفوذ نامشهود حسگانی بر فهم تولید می‌شود.<sup>۲</sup>

---

۱- همان، ۸۵۱ - ۸۵۲ = ۸۷۵ - ۸۷۶

۲- همان، صص ۳۸۶ - ۳۸۵، ۳۸۵ - ۳۵۱ = ۳۵۰ - ۳۶۴ = ۸۲۶۳ - ۸۲۶۴

## فصل اول

### مفاهیم دوازده گانه ماقبل تجربی نزد کانت

از آنجا که کانت در «حسیات متعالیه» و در «مقدمه منطق متعالیه» توضیح داد، تنها شناختی که با واقعیات خارجی تماس دارد «شناخت حسی» است که :

۱. کار حس، متأثر شدن از واقعیات خارجی است و تنها تولید تصویری (بر اثر تأثرات تولید شده) از آن تأثیرات اجسام خارجی است.

۲. اما «فاهمه»، هیچ تماس با واقعیات خارجی ندارد و کار فاهمه فقط اندیشیدن بر روی «تصویری است که توسط حس، تولید شده» و حکم کردن بر آن تصورات، در قالب قضایای حملیه و شرطیه مثبت یا منفی و...، کار فاهمه است.

در نتیجه، این که چون «فاهمه» هیچ تماس با واقعیات خارجی ندارد این «قالب‌های تشکیل قضایا» که «مفاهیم مخصوص فاهمه» باشد، «مفاهیم ماقبل تجربی» هستند، بالاخص وقتی به قضایایی همچون «قانون علیت» نظر می‌کنیم که حکم در آن قضایا، دارای «کلیت و ضرورت» است<sup>۱</sup> بیشتر

---

۱- زیرا مفهوم علت مطلقاً طلب می‌کند که چیزی، مانند الف، به چنان گونه‌ای باشد که چیزی دیگر، مانند ب، از آن ضرورتاً و بر طبق یک قاعده مطلقاً کلی نتیجه شود.

متوجه می‌شویم که این «مفاهیم فاهمه»، مفاهیمی حسی و تجربی نیستند، زیرا «حس و استقرار حسی» هرگز دارای «کلیت و ضرورت» نیستند و یا وقتی مثلاً به محسوسات حواس پنجگانه‌مان توجه می‌کنیم «وجود آن‌ها را در خارج و به صورت عوارض یک موجود مادی خارجی می‌یابیم» این یافتن کلیت و ضرورت در قانون علیت، چیزی نیست که از طریق تصور حسی آمده باشد و نیز این «یقین به وجود محسوس در خارج» (آن هم به صورت عوارض یک جوهر مادی) چیزی است که در

→

البته پدیدارها موردهای زیادی بدست می‌دهند که از آن‌ها ممکن است قاعده‌ای استخراج شود که بر طبق آن چیزی عادتاً چنین و چنان رخ دهد؛ ولی هرگز نه این‌که برآمده ضروری باشد. کلیت فرسخت قاعده نیز به هیچ روی خاصیت قاعده آروین نیست که از راه استقراء هیچ نوع کلیتی نمی‌یابند جز کلیت نسبی (سنجش خرد ناب، ص ۱۷۵،  $B125 - B124 = A92 - A91$  راهنمای ترفرازانده کشف همه مفهومی‌های ناب فهم:

بهره نخست درباره کاربرد منطقی فهم، عموماً :

پیش از این فهم صرفاً منفی توضیح داده شد :

به «عنوان قوه شناخت غیر حس» (قوه ناحس شناخت).

- ولی ما نمی‌توانیم مستقل از حسگانی، از هیچ‌گونه سہش، بهره‌مند شویم.

بنابر این، فهم هیچ‌گونه قوه سہش نیست. اما جز سہش هیچ‌گونه راهی برای شناخت موجود نیست مگر به وسیله مفهوم‌ها.

بنابر این شناخت هر گونه فهم، دست کم فهم انسانی، شناختی است به وسیله مفهوم‌ها که شهودی نیست....

ما می‌توانیم همه کنش‌های فهم را به داوری‌ها کاهش دهیم، به قسمی که «فهم» به طور کلی می‌تواند همچون «قوه داوری کردن» تصویر شود.

زیرا بر طبق آنچه گفت آمد، فهم قوه اندیشیدن است.

اندیشیدن یعنی شناختن به وسیله مفهوم‌ها

(سنجش خرد ناب، ص ۱۴۹،  $B65 - B63 = A70 - A68$ )



نهاد ذهن هست و لذا انسان بطور طبیعی در وجود محسوس آن در خارج شک نمی‌کند و همچنین در وجود جوهری که موضوع عوارض رنگ و طعم است هرگز شک نمی‌کند و این نشان می‌دهد که «یقین به وجود محسوس در خارج» و این که «رنگ و طعم و غیره عوارض یک جوهر مادی خارجی» است حتماً شناختی ماقبل تجربی است، زیرا آنچه قابل رؤیت است رنگ و شکل ظاهری اجسام است نه آن جوهر مادی که در زیر این رنگ‌ها و... پنهان است.

کانت این «قالب‌های ماقبل تجربی حکم کردن فاهمه» را در قالب «دوازده مقوله» از چهار نظر تنظیم کرده است :

۱. از نظر کمیت :

کلی = وحدت

جزئی = کثرت

شخصی = تمامیت

۲. از نظر کیفیت :

هست = موجب

نیست = سالبه

حصر = معدوله

۳. از نظر اضافه :

حملیه = جوهر و عرض

شرطیه متصله = علت و معلول

شرطیه منفصله = تقابل و مشارکت

۴. از نظر جهت :

ضروری

تحقیقی و واقعی خارجی

امکانی = احتمالی

«بهره دوم درباره کارکرد منطقی فهم در داوری‌ها :  
«اگر ما سراسر گنج‌انیده یک داوری به طور کلی را متزع  
کنیم و فقط به صورت محض فهم در آن، توجه نماییم،  
در خواهیم یافت که کارکرد «اندیشیدن در داوری»،  
می‌تواند تحت «چهار عنوان» آورده شود که هر کدام  
آن‌ها سه عامل را در خود می‌گنجانند. این‌ها می‌توانند به  
شایستگی در جدولی که می‌آید عرضه شوند:

۱. کمیت داوری‌ها :

کلی = وحدت

جزئی = کثرت

شخصی = فردی = مفرد = تمامیت

۲. کیفیت :

موجبه = هست

سالبه = نیست

معدوله = حصر

۳. اضافه :

حمله = جوهر و عرض

شرطیه متصله = علت و معلول

شرطیه منفصله = مشارکت

۴. جهت :

ضروری = یعنی نبودش محال است، حتماً هست

واقعیت خارجی را دارد یا ندارد = جدی

امکانی = احتمالی<sup>۱</sup>

### کاربرد صحیح «استعمال مقولات»، نزد کانت :

۱. از آنجا که نزد کانت، تنها تصورات حسی نخستین ما، حاکی از

واقعیت‌اند.

۲. فاهمه هیچ ارتباطی با واقعیات خارجی ندارد جز از طریق حسگانی

(که تنها تولید کننده تصورات حسی نخستین است)؛ در نتیجه «فاهمه»

تنها با گرفتن «تصورات حسی» از حسگانی، دارای محتوای واقعی

می‌گردد و «فاهمه» بدون تصورات حسگانی، بدون محتوای واقعی بوده و

شناختی واقعی را به ما عرضه نمی‌دارد و اندیشیدن با «تصورات غیرحسی»

همچون نیندیشیدن است.

۳. لذا «اندیشیدن در آن طرف مرزهای تجربه»، ما را چه بسا به

تناقض می‌کشاند که در «بخش‌های بعدی» در «قسمت جدلیات»

توضیحات لازم داده خواهد شد.

«مقوله، کاربرد دیگری برای شناخت شیءها  
ندارد به جز تطبیق خود بر برابریستاهای  
تجربه...»

... بنابراین، اندیشیدن یک برابریستا عموماً از  
راه یک مفهوم ناب فهم فقط تا آنجا می‌تواند  
نزد ما به یک شناخت تبدیل شود که آن مفهوم،  
فقط به برابریستاهای حس‌ها ارتباط یابد.<sup>۱</sup>

پس مقوله‌ها برای شناخت شیءها، کاربردی دیگر ندارند مگر فقط تا  
آنجا که شیءها همچون برابریستاهای تجربه‌ای ممکن فرض شوند.

نقد ما بر

فاهمه و مقولات كانت

## نقد و بررسی ما بر «مفاهیم دوازدهگانه ماقبل تجربی کانت»

مقدمه:

۱- پس از آن که ما در «قسمت نقد حسگانی» روشن کردیم، گفتار «کانت» مبنی بر این که کار «حواس» تنها تولید تصور کردن و کار «فاهمه» تنها حکم کردن (و تصدیق کردن و نسبت دادن آن تصورات را بهم) می‌باشد، گفتاری بی‌اساس است، زیرا «حس» همچنان که «تصور محسوس» را در فاعل اندیشه، ایجاد می‌کند «تصدیق به وجود آن» را هم در ذهن فاعل اندیشه ایجاد می‌کند. من با دیدن آب و نوشیدن آن، همچنان که از طریق حس به تصور آب می‌رسم از طریق همین حس موجود آن را هم حس می‌کنم و خنکی آن را احساس می‌کنم، بر خلاف کسی که دستش را داخل آن آب نکرده و از آن ننوشیده است که خنکی آب را احساس نمی‌کند، اما من از طریق لامسه و ذائقه خنکی و طعم آن را احساس و تصدیق می‌کنم، گر چه پس از اخبار به دیگران آن‌ها هم از طریق اخبار من، از خنکی آب و طعم آن آگاه می‌شوند اما آگاه شدن و فهمیدن وجود چیزی از طریق غیرحسی، غیر از احساس کردن آن است، همچنان که کسی که دندان‌ش درد می‌کند و گریه و فریاد می‌کند، همه

اطرافیان می فهمند که او احساس درد می کند و از وجود درد در او آگاه می شوند، اما آن ها مادامی که دندان خودشان درد نکند احساس درد نمی کنند و توضیح این مطلب در قسمت حسگانی گذشت و فقط یادآوری این نکته بود که «کار حس» تنها تولید «تصور حسی» نیست بلکه «تولید تصدیق حسی» نیز توسط حس انجام می گیرد.

۲- اما نکته دیگر این که «فاعل احساس درد» چه در تصور حسی و چه در تصدیق حسی، همان «فاعل اندیشه» است نه خود حس و لذا این که کانت گفته: «حس چیزی را تصدیق نمی کند» باید در جواب او گفت، «حس» تصور هم نمی کند بلکه حس ابزاری است در خدمت «فاعل اندیشه»، این «فاعل اندیشه» است که توسط حس «می تواند تصور حسی نماید» همچنان که می تواند توسط حس، «تصدیق حسی نماید». فاعل در تمام تصورات و تصدیقات حسی و غیر حسی همان فاعل اندیشه است و حس ابزاری برای تولید تصور و تصدیق حسی می باشد.

۳- مطلب دیگر این که: - همچنان که در «قسمت نقد حسگانی کانت» روشن شد - تولید تصورات نخستین، اختصاص به حس ندارد بلکه تصور بی واسطه فاعل اندیشه از وجود خودش و تصدیق بی واسطه فاعل اندیشه از وجود خودش نیز، اولین تصور و تصدیق غیرحسی انسان نسبت به خودش است. «تصور من از خودم» و «تصدیق به وجود خودم»، اولین شناخت بی واسطه و درجه یک من از خودم است و بالعکس تصور من از محسوسات خارجی و تصدیق به وجود آن ها، توسط حس، شناختی درجه دوم و با واسطه است.

(پس گفته کانت که، «تولید تصورات» تنها از حس است، باطل است.)

۴- اما «تصدیقات عقلی»، چنانچه جان لاک در کتاب «تحقیق در فهم بشر» روشن کرد که انسان به کمک عقلش خود با تأمل و تفکر بر روی این «تصورات و تصدیقات بی‌واسطه درونی و با واسطه حسی بیرونی» به تصورات و تصدیقات دیگری می‌رسد که آن‌ها «تصورات و تصدیقات عقلی» می‌باشند، مثلاً انسان به کمک عقلش با مقایسه چند محسوس شخصی خارجی مشابه هم، به تصویری کلی راجع به نوع، صنف و یا جنس آن موجودات پی می‌برد و به مفهومی کلی می‌رسد، مثلاً با دیدن چند مثلث خارجی و یا مربع خارجی و یا گنجشک و یا گربه، به مفاهیم کلی آن‌ها پی می‌برد و نامی برای مفاهیم کلی می‌گذارد تا در محاوره هم، راحت با دیگران مکالمه و مفاهمه کند و یا در بدیهیات عقلی، مثل استحاله اجتماع نقیضین و یا قانون علیت نیز ابتدا به کمک عقل موارد جزئی آن‌ها را ادراک می‌کند، مثلاً این که در حالی که هست، معقول نیست نباشد (آن را به شهود درونی می‌یابد) یا این که هیچ کاری را تا اراده نکرده، نمی‌تواند انجام دهد، بعد در یک «شهود عقلی» متوجه می‌شود که این حکم اختصاص به خودش ندارد و عمومیت دارد، چنانچه وقتی یک دایره را با قطرش اندازه‌گیری می‌کند و متوجه می‌شود که محیط آن دایره بیش از سه برابر قطر آن است، در یک «شهود عقلی» متوجه می‌شود که این حکم اختصاص به دایره مورد آزمایش او ندارد و مربوط به دایره بماهو دایره است، پس حکم کلی است. همچنین در احکام دیگر هم هر کجا به موضوع و علت واقعی حکم می‌رسد و عقلش آن را تصدیق کند، تعمیم می‌دهد لکن در امور تجربی، تنقیح مناط بسیار مشکل است. همچنین



در ریاضیات، در مواردی که تشخیص می‌دهد محمول جزئی از موضوع و یا لازم ذاتی و لاینفک موضوع است، به ضرورت گزاره حکم می‌کند، مثل این که مثلث سه ضلع دارد و یا این که مجموع زوایای داخلی مثلث، مساوی با دو قائمه است. در مورد «هستی» هم وقتی متوجه می‌شود «تبدیل نیستی بدون هر علتی به هستی نامعقول است، به ضرورت قانون علیت حکم می‌کند» و... . خلاصه، ما همچنان که :

(۱) تصورات و تصدیقات بی‌واسطه «شهودی درونی» داریم،

(۲) تصورات و تصدیقات با واسطه «حسی بیرونی» داریم،

(۳) همچنین تصورات و تصدیقات عقلی داریم، که سرچشمه پیدایش تصورات و تصدیقات عقلی همان تأمل و تعقل بر روی «تصورات و تصدیقات بی‌واسطه درونی و با واسطه حسی بیرونی» بوده است و نمی‌توان این نوع تصورات و تصدیقات عقلی را ماقبل تجربی بنامیم، زیرا پس از تصورات و تصدیقات شهودی بی‌واسطه و درونی و چه بسا حتی پس از تصورات و تصدیقات حسی بیرونی به کمک تأمل زیاد عقل بدست آمده باشند نه قبل از آن‌ها، پس تا اینجا روشن شد که ما سه دسته شناخت داریم «شناخت‌های بی‌واسطه درونی» و «شناخت‌های با واسطه حسی» و «شناخت‌های عقلی».

(۴) لکن شناخت دسته چهارمی هم داریم که می‌توان آن‌ها را «شناخت‌های فطری ماقبل تجربی» نامید که من جمله «تصدیق فطری حس است به این که محسوس حواس ما، موجود در خارج است» و اولین کسی که متوجه فطری بودن این شناخت شد، هیوم بود، زیرا بعضی از فلاسفه ارسطویی، علم ما به وجود محسوساتمان را در خارج، علمی

استدلالی می‌دانستند، به این صورت که چون تصورات حسی ما تأثراتی است که بر اثر عامل خارجی و علت خارجی ایجاد می‌شود پس موجوداتی در خارج از ما واقعاً هستند که بر حواس ما، تأثیر می‌گذارند لکن این استدلال ارسطوییان علاوه بر آن که دوری محال و مصادره بمطلوب است، هیوم پاسخ به آن‌ها داد که تنها فیلسوفان نیستند که محسوساتشان را موجود در خارج می‌دانند بلکه مردم عوام و حتی کودکان هم که به وجود محسوساتشان در خارج یقین و علم دارند، بخاطر آگاهی از این استدلال فیلسوفان ارسطویی نیست بلکه طبیعت و فطرت انسان و حتی حیوانات بر این است که، محسوساتشان را موجود در خارج می‌دانند. این بود که کانت متوجه شد، علم ما به وجود محسوساتمان در خارج، علمی فطری ماقبل تجربی است که در ذات حواس پنجگانه‌مان هست و از آنجا نیز متوجه شد که آنچه ما از طریق حواس پنجگانه‌مان در خارج می‌بایم عوارض و ظواهر آن‌هاست و آن جوهر مادی را که در زیر این ظواهر پنهان است، ما از طریق علم فطری ماقبل تجربی می‌دانیم.

در نتیجه کانت به ماقبل تجربی بودن جوهر و عرض خارجی و مادی متوجه شد که دکارت هم در «تأملات خود» به آن اشاره کرده بوده، ما هم آن را قبول داریم که «علم ما به وجود محسوساتمان در خارج» و نیز «علم ما به وجود جوهری مادی در خارج» (که ظواهر آن‌ها را ما از طریق حواس‌مان درک می‌کنیم) «علمی ماقبل تجربی هستند»، به این معنی که ذاتی حواس بوده و در نهاد و بنیاد حواس ما وجود دارند البته فطری بودن علمی، منافات با حکایت از واقعیت داشتن ندارد. گوسفند گرگ را به طور

فطری دشمن خود می‌داند و واقعاً هم گرگ دشمن گوسفند است، زنبوران عسل به طور فطری گیاهان مفیدشان را می‌شناسند و شناخت شان هم مطابق با واقع و صحیح است و... .

پس یقین به وجود «محسوسات در خارج» و یقین به وجود «جوهر و عرض خارجی»، «علمی ماقبل تجربی» است، زیرا این‌ها در خارج از درون ما هستند. اگر بطور فطری یعنی به کمک فطرت حس به آن‌ها یقین نداشته باشیم، راهی دیگر برای علم‌مان به آن‌ها در خارج‌مان نیست، اما علم ما به وجود خودمان، به اختیارمان، حالات درونی‌مان، دوستی و دشمنی‌مان، اهداف و اغراض مان و... چون علمی بی‌واسطه است، نیاز به وساطت حسی و استدلال عقل و یا داشتن علمی فطری نیست.

پس ما چهار نوع تصدیقات داریم :

۱. «تصدیقات بی‌واسطه درونی» مثل علم من به وجود خودم

۲ و ۳. تصدیقات «حسی ماقبل تجربی» و تصدیقات «حسی ما بعد

تجربی». که شرح آن در شناخت حس گذشت.

۴. «تصورات و تصدیقات عقلی» مثل استحاله اجتماع نقیضین و قانون

علیت و ...

نه آنطور که کانت گفته است که، ما تنها دو نوع شناخت داریم: یکی

حسی و دیگری ماقبل تجربی.

## اشکالات دیگری بر مقولات کانت

اولاً، این که کانت خیال می‌کرده، تمام مفاهیم مقولی دوازده‌گانه‌اش سرچشمه‌ای تصدیقی دارد، صحیح نیست، زیرا چنانچه ما گفتیم ما از طریق حسی، موضوع محسوس را تصور و از همین طریق حس، وجود آن را تصدیق می‌کنیم لکن این تصور و تصدیقی که مستقیماً از طریق حس انجام گرفته است «تصوری و تصدیقی جزئی و شخصی خارجی» است، مثلاً گوسفندی یا گنجشکی را که در خانه ماست اما دیدن این گوسفند و گنجشک و سپس دیدن افراد دیگری از گوسفندان و گنجشک‌ها موجب می‌شود «عقل» از مشترکات گنجشک‌ها «مفهومی کلی» انتزاع کند و احکامی کلی را بر آن‌ها حمل کند، مثلاً این که گنجشک پرنده است و یا این که گوسفند چرنده است، گنجشک جاندار است و غیره.

پس «سرچشمه قضایای جزئی و شخصی حس، همانا مشاهده مستقیم حس است و سرچشمه مفاهیم کلی، انتزاع مفهوم کلی از مصادیق شخصی آن‌ها توسط عقل است و منشأ تصدیقات کلی نیز قرار گرفتن همین مفاهیم تصوری کلی در موضوع و محمول آن‌ها می‌باشد» یعنی تصدیقات کلی از تصورات کلی، سرچشمه گرفته است و نیز این که «کلیت و جزئیت» در ابتدا، مفهوم تصوری است که به مفهوم تصدیقی سرایت کرده است و لذا می‌توان گفت، بعضی از مقولات (به اصطلاح فاهمه کانت) در واقع منشأ اصلی آن‌ها، تصوری است نه تصدیقی حتی می‌توان برای قضیه حملیه و حتی قضیه شرطیه و حتی شرطیه منفصله، منشأی تصوری قائل شد که مفاهیم «جوهر و عرض»، مفهومی تصوری است که از دیدن مثلاً

گل و رنگ آن و یا درخت و شکل آن و غیره که همان «وصف و موصوف» باشد، به دست آمده است نه بالعکس، یعنی نه این که وصف و موصوف از مفهومی تصدیقی یعنی قضیه حملیه گرفته شده باشد، زیرا تصور «وصف و موصوف» از دیدن چیزها و تصور آن ها بدست آمده باشد، امری بسیار ساده و عادی برای همه است حتی برای کودکان تا این که عکس آن را بگوییم و همچنین است دیدن «تولید چیزها» که از آن ها، مفهوم «علت و معلول» بدست آمده باشد.

خلاصه این که مقولات کانت، مفاهیمی بعضاً «عقلی» و بعضاً «ماقبل تجربی حسگانی» هستند.

و به عبارت دیگر این که کانت گفته، «ضرورت» و «کلیت»، نمی تواند نتیجه استقرای حسی باشد، صحیح است اما این که گفته، چون حسی نیستند حتماً ماقبل تجربی هستند، صحیح نیست، زیرا غیر استقرای تجربی بودن اعم است از آن که :

(۱) فطری ماقبل تجربی باشند، همچون مفهوم زمان و مکان و یقین ما به وجود خارجی محسوساتمان.

(۲) مفاهیمی «کلی و ضروری عقلی» باشند، مثل «استحاله اجتماع نقیضین» و «قانون علیت».

من در کتاب «نقدی بر هیوم» و در کتاب «علم و عقل و دین»، که تألیف کرده ام، نظریه تجربی بودن و یا ماقبل تجربی بودن این دو قانون را باطل کردم و جان لاک هم در مورد شناخت اولیات، همین را مفصلاً بیان کرده است که اینها «شناخت های عقلی» اند که بعد از «شناخت های

شهودی درونی و حسی بیرونی»، از راه تأمل عقلی به دست می‌آیند و از آنجا که «شناخت‌های عقلی» هستند، اختصاص به «موجودات محسوس خارجی» ندارند. یعنی تناقض درباره هر موجودی حتی درباره خدا هم محال است و درباره قانون علیت هم هر پدیده‌ای علت می‌خواهد، چه پدیده مادی محسوس خارجی و یا موجود ذهنی و یا غیر اینها باشد.

**ثانیاً**، راجع به تعداد مقولات اصلی، اشکال است که اگر این تقسیمات و تعداد از نسبت میان موضوع و محمول (نهاد و گزاره) گرفته شده، چرا دو عدد بیشتر نباید باشد، زیرا نسبت قضیه یا موجهه یا سالبه است و اگر جهت را هم از تقسیمات نسبت قضیه بدانیم ضرورت و امکان هم می‌شود تقسیم دیگر «نسبت» اما تقسیم به یقین و ظن و احتمال تقسیم «نسبت» نیست بلکه صفت فاعل اندیشه است در اطمینان داشتن یا نداشتن به آن نسبت موجهه یا سالبه اما «نسبت ضروری و یا ممکنه» مربوط می‌شود به ذات نسبت.

اما «تقسیم قضایا» نه به لحاظ «نسبت حکمی و تصدیق آن‌ها» بلکه به لحاظ مفهوم «موضوع و محمول» آن‌ها، به «کلی و جزئی» اختصاص ندارد و در منطق ارسطویی تقسیمات زیادی برای قضایا به لحاظ «موضوع و محمول» آن‌ها انجام گرفته است، همچون قضایای «خارجیه»، «ذهنیه»، «نفس‌الامریه» و بسیاری از تقسیمات دیگر و تنها بسنده کردن کانت، تقسیمات قضایا را به لحاظ این چهار نظر و فروع آن‌ها را به سه چیز، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای ندارد.

اما وقتی که به «تقسیمات فرعی» هر کدام از آن چهارتا نظر می‌کنیم،

مشاهده می‌کنیم بهتر بود تقسیمات فرعی را کانت دو گانه انجام می‌داد. مثلا در کمیت به کلی و جزئی اکتفا می‌کرد و یا در کیفیت به موجه و سالبه و آن را ثلاثی تقسیم کردن دلیل قوی ندارد و لذا خودش در ادامه بحث مقولات برای توجیه تقسیم ثلاثی کردن، به توجیهاض ضعیفی استناد می‌کند که اگر بخواهیم به این توجیهاض توجه کنیم، چنانچه در منطق ارسطویی مشاهده می‌شود، تقسیمات فرعی قضیه حملیه و یا شرطیه متصله و یا حتی شرطیه منفصله بسیار زیاد است.

شاید کانت - چنانچه خودش می‌گوید - اسم «مقوله» را روی این مفاهیم گذارده چون در کتاب «منطق» ارسطو این کلمه در «مقولات عشر» آمده، گویا اگر تقسیم‌های فرعی را دو تایی می‌کرد، مقولاتش از مقولات ده گانه ارسطو کمتر می‌شد و لذا تقسیمات فرعی «مقولات اصلی چهارگانه» خود را ثلاثی انجام داد تا دوازده تا شود و از مقولات عشر ارسطو بیشتر شود و اگر می‌خواست بعضی را بیشتر از سه تا و بعضی را کمتر از سه تا تقسیم کند، مقولات کانتی به خیال خودش نظم زیبایی خود را از دست می‌داد. هر چه هست، هیچ دلیل قانع کننده‌ای برای محصور کردن مقولات کانتی به عدد دوازده وجود ندارد مگر تصمیم قاطع خود کانت و علاقه‌اش به رساندن تعداد مقولات به دوازده عدد.





## فصل دوم

### شاکله‌ها یا علامت‌های راهنمای تطبیق «مقولات» بر «مصادیق جزئی محسوس»

پس از آن که کانت، اقسام دوازده گانه قضایا را بیان می‌کند، به این اندیشه می‌افتد که، چگونه انسان مصادیق این انواع قضایا را تشخیص می‌دهد؟ «یعنی یک قضیه را ضروریه و دیگری را ممکنه و غیره» تشخیص می‌دهد. اینجاست که کانت «علامت‌هایی حسی» که قابل تشخیص حسی است برای تشخیص مصادیق مقولات بیان می‌کند و آن را «شاکله یا علامت واسطه» می‌نامد که انسان از راه دیدن این علامت‌های حسی، تشخیص می‌دهد که این «قضیه حسی»، مورد و مصداق کدام یک از «مقولات» است. ما از باب مثال چند علامت مورد نظر کانت را بیان می‌کنیم که چگونگی «زمان» در همه اینها واسطه تشخیص است، مثلاً می‌گویید: ما مصادیق «علیت» را در حوادث طبیعی از «توالی آن‌ها» در زمان تشخیص می‌دهیم که یکی در زمان مقدم و دیگری در زمان مؤخر باشند، «آنچه در زمان مقدم» است مصداق «علت» و آنچه در «زمان

مؤخر» است مصداق «معلول» است و یا مصداق «قضیه ضروریه» را از این تشخیص می‌دهیم که «در تمام زمان‌هایی که ما حس می‌کنیم، باشد» مثلاً جوهر در تمام زمانها باقی است و یا این که در تمام زمانها «حادثه معلول بدون حادثه علت رخ نمی‌دهد» از اینجا می‌فهمیم که وجود علت برای حادثه معلول «ضرورت» دارد و... .

### نقد ما بر «شاکله»

کانت خیال کرده، تشخیص همه مصادیق مفاهیم مورد نظرش یعنی مصادیق مقولاتش از طریق حس ممکن است، مثلاً علامت تشخیص مصداق «علیت» نزد کانت همین مقدار تشخیص است که «در دو زمان متوالی» باشند که بلافاصله بتوان حکم کرد که «حادث مقدم»، «علت» و حادثه، «معلول» است، در حالی که هرگز مصداق علیت چنین نیست. علاوه بر آن که «علیت ناقصه» قبل از معلول است اما علت تامه همیشه با معلول، همزمان است، مثلاً زدن کلید برق مقدم بر روشنایی لامپ است چون زدن کلید یکی از شرایط روشنایی لامپ است اما علاوه بر این شرط، وجود برق در سیم علت دیگر است و مجموعه اتصال سیم برق و وجود برق در سیم «علت تامه» روشنایی لامپ است و مادامی که این مجموعه مقتضی شرایط باشد، لامپ هم روشن است و «روشنایی لامپ» و «وجود برق» در سیم «همزمان‌اند». اگر لحظه‌ای برق برود لامپ هم خاموش می‌شود و همچنین در منطق ارسطویی روشن است که «قضیه دائمه»، غیر «ضروریه» است، زیرا ممکن است انسان چیزی را در تمام عمرش مشاهده کند اما ضرورتی

نداشته باشد، چنانچه ما همیشه ماه را در آسمان مشاهده می‌کنیم و دائماً هم به دور زمین می‌گردد اما هرگز ضرورت ندارد، زیرا ممکن است با برخورد کره‌ای از کرات آسمانی به آن و یا برخورد جسمی عظیم در مسیر حرکت منظومه به کلی ماه، متلاشی شود و مادامی که این امکان تلاشی باشد نمی‌توانیم بگوییم تا ماه به دور زمین می‌گردد، یک «قضیه ضروریه» است. همچنین درباره «علامت مشارکت» که کانت «هم زمانی» را علامت مشارکت و تعامل قرار داده است، در حالی که ممکن است همزمان با حادثه یازدهم سپتامبر در نابودی برج‌های دوقلوی ایالات متحده امریکا طفلی هم در ایران و یا عراق متولد شده باشد و هر دو با هم همزمان باشند اما هیچ گونه مشارکتی و تعاملی با هم نداشته باشند و ...

### موارد استفاده از «مفاهیم فوق» همچون «قانون علیت‌وغیره»

کانت استفاده از این مفاهیم را از آنجایی مشروط به موارد تجربی می‌کرد، که خیال می‌کرد این مفاهیم، «مفاهیمی مخصوص فاهمه» است که تنها راه تماس فاهمه با واقعیت خارجی است، اما پس از آن که روشن شد مفاهیم تصویری «علت، ضرورت، وجود و غیره» از مفاهیم انتزاعیه عقلی هستند که از ادراکات درونی بی‌واسطه نفس همچون اراده و نیز از تولیدات محسوسات انتزاع می‌شود و «قانون علیت» که مفهومی تصدیقی است از «مفاهیم بدیهی عقلی» است، اختصاص به محسوسات مادی خارجی ندارد، در نتیجه بر تمام این موارد موضوعش صادق است. بر خلاف تعریف هیوم و کانت که گفته‌اند، «علت و معلول» در دو

زمان‌اند (در دو زمان متوالی هستند) لکن واقعیت این است که «علت» به معنی «علت تامه» با وجود «معلول» در یک زمان‌اند، آن علتی که در زمان قبل از معلول است «علت ناقصه» و «زمینه» است، «علت تامه» همیشه در زمان وجود معلول، وجود دارد و علت وجودی معلول است، هم در حدوث معلول و هم در بقای معلول؛ همچون نور و خورشید یا آتش و حرارت و یا روشنی لامپ برق و انرژی الکتریکی برق، که اگر یک لحظه برق قطع شود روشنی لامپ هم دیگر وجود نخواهد داشت، (و یا مثلاً کلیدی را که در دست می‌گردانیم تا درب خانه باز شود، همزمان با گردش دست، کلید هم می‌گردد. یعنی گردش دست که علت گردش کلید است و گردش کلید که معلول گردش دست هست هر دو همزمان رخ می‌دهد اما گردش دست، علت است چون گردش کلید از گردش دست به وجود آمده است و لذا گردش دست، علت و گردش کلید، معلول است.) همچنین در روشنی چراغ برق و وجود برق در سیم لامپ که اگر ساعتی برق قطع شود همان وقت چراغ برق هم خاموش می‌شود، پس تعریف هیوم و کانت، «علت و معلول» را به دو حادثه متوالی خطاست، مخصوصاً آن که شب و روز هم دو حادثه متوالی هستند اما هرگز علت و معلول نیستند و علت شب و روز همانا گردش زمین به دور خودش است در زمانی که خورشید روشنی دارد، وقتی خورشید دیگر نورش تمام شود و یا زمین دیگر به دور خودش نگردد، توالی شب و روز هم قطع می‌شود و «شب و روز» نسبت به هم علت و معلول نیستند، نه شب علت روز است و نه روز علت شب، با آن که

هر دو حادثه‌هایی متوالی هم هستند، پس تعریف هیوم و کانت، «علت و معلول» را به دو حادثه متوالی خطاست بلکه «علت»، چیزی است که معلول را ایجاد کرده و معلول وجودش از علت سرچشمه گرفته است و همیشه در زمان وجود معلول، علت هم وجود دارد، زیرا حدوث و بقای معلول از طرف وجود علت است. «همچون علیت فاعل اندیشه برای ایجاد اراده و یا بالعکس»، وجود «خورشید در آسمان و روشنی روز» و احساس دیدن چشم و ایجاد تصورات حسی در «ذهن و حافظه» و ضرورت وجود علت برای وجود معلول در تمام این موارد، لازم است و «علیت»، به «علت ناقصه» (یعنی زمینه و مقدمه وجود معلول) که با معلول در دو زمان متوالی هستند اختصاص ندارد.

اما «فاعل مختار» قبل از رسیدن زمان مصلحت ایجاد معلول، همیشه بوده که بعد از علم به رسیدن زمان مصلحت (ایجاد معلول) همانا ایجاد معلول را اراده می‌کند و لذا «فاعل مختار» همچون خدا می‌تواند قدیم ازلی باشد ولی فعل آن حادث زمانی باشد و «فاعل مختار» و «فعل آن»، ملازم همدیگر نیست تا همزمان باشند.

## شرط توالی زمانی میان «علت و معلول» نزد کانت

آغاز تولید :

هر آنچه رخ می‌دهد (یعنی به هستی آغاز می‌کند) چیزی را در پیش فرض می‌گیرد که بر طبق قاعده‌ای از آن منتج می‌شود.

آغاز «توالی زمانی» بر طبق قانون علیت.

«همه تغییرها بر طبق قانون پیوستگی علت و معلول رخ می‌دهد.»<sup>۱</sup> -<sup>۲</sup>

تطبیق مقوله‌ها بر پدیدارها، به چه سان ممکن تواند بودن؟<sup>۳</sup>

بدینسان تطبیق مقوله بر پدیدارها به میانجی «تعیین زمانی» ترازنده، امکان‌پذیر می‌شود، و این تعیین، چونان دیسه‌نمای (نمودار) مفهومی‌های فهم، تابعیت پدیدارها را تحت مقوله، واسطه می‌شود.<sup>۴</sup>

... دیسه‌نمای «علت و علیت» یک شیء عموماً، عبارت است از «امر واقعی که هر گاه بخواهیم وضع کنیم، همواره، چیزی در پی آن می‌آید».

۱- سنچش خرد ناب، ص ۲۸۷، ۲۳۳ - ۲۳۲ = B۱۸۹ - A۱۹۰

۲- نقد عقل محض، ص ۱۴۰، التمثیل الثانی: مبدأ التوالی الزمینی وفقاً لقانون السببیه.

۳- سنچش خرد ناب، ص ۲۴۲، B۱۷۷ - B۱۷۶ = A۱۳۸ - A۱۳۷

۴- سنچش خرد ناب، ص ۲۴۳، B۱۷۹ - B۱۷۸ = A۱۴۰ - A۱۳۹

بنابراین، دیسه‌نمای «علیت» در «توالی بسیارگان» وجود دارد، مادام که این توالی تابع قاعده‌ای باشد، و دیسه‌نمای «ضرورت» عبارت است از «وجود آن در هر زمان»؛ از این همه، می‌توان دریافت که دیسه‌نمای هر مقوله یک «تعیین زمانی» را در خود می‌گنجانند.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری از عبارات کانت

اولاً، اگر مفاهیم فوق را تنها در «محسوسات»، قابل استفاده بدانیم تمام فلسفه کانت و بالاخص «شناخت‌های ماقبل تجربی کانت» از درجه اعتبار ساقط و باطل می‌شود، زیرا کانت «بطور ناخودآگاه» و ناپیدا و ارتکازی از «قانون علیت» برای اثبات «ماقبل تجربی بودن» مفاهیم «علیت و ضرورت» استفاده کرده است، که این مفاهیم نامحسوس اند، مثلاً به این که «شناخت قانون علیت» که دارای «ضرورت و کلیت» است ممکن نیست «شناخت حسی» باشد، چون شناخت حسی همیشه جزئی و غیرضروری است و چون هیچ شناختی بی‌علت نیست پس آن مفاهیم بطور ماقبل تجربی و فطری، در ذات فاهمه وجود دارد.

کانت می‌خواهد وجود این شناخت‌ها را بدون علت نگذارد که بگوید شناخت قانون علیت بطور تصادفی در ذهن می‌آید نه حسی است و نه

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۲۴۸، B۱۸۴ - B۱۸۳ = A۱۴۵ - A۱۴۴

فطری ماقبل تجربی، زیرا گفتن چنین حرفی با اعتقاد به قانون علیت برای هر وجود ممکن چه در خارج و یا ذهن، اعتقاد داشت و حتی شناخت‌های غیر حسی را بدون علت نمی‌دانست.

ثانیاً، کانت «موجودات فی‌نفسه» را به موجوداتی خارجی اطلاق می‌کند که قطع نظر از تأثیرات حسی ما، «در خارج برای خود وجود دارند» همچون وجود ماده و حالات خارجی ماده (که پدیده‌های خارجی در همدیگر تأثیر می‌گذارند و همچنین در وقت تماس با حواس، در حواس ما تأثیر می‌گذارند و «تأثیرات حسی و تصورات حسی» را به نام «پدیدار»، در ما ایجاد می‌کنند.

خلاصه پدیدارها، همان تأثیرات حسی و تصورات حسی هستند که قائم به وجود ذهن ما هستند.

و «حالات جوهرهای مادی» که در خارج وجود دارند همان «پدیده خارجی» هستند که قطع نظر از تأثیرات حسی ما و قطع نظر از ذهن ما، برای خود و در خارج، وجود دارند و در همدیگر تأثیر می‌گذارند. آفتاب و آب، علت رشد گیاه می‌شود، چه ما بینیم و چه بدانیم یا ندانیم و لذا علوم فیزیک و شیمی و طبیعی و قوانین علیّی آنها، از این «موجودات فی‌نفسه مادی» است چه اصل وجود ماده که دائمی است و چه «حالات آنها» که «پدیده خارجی و موجود فی‌نفسه» هستند.)

توجه: اگر موارد استفاده از مفاهیم «علیت و وجود و ضرورت» را اختصار به «نمودهای ذهن» یعنی «پدیدار» بدانیم و شامل «پدیده‌های خارجی و حالات



خارجی ماده» ندانیم، دیگر «علوم تجربی»، ناممکن می‌شود چون «علوم تجربی» درباره «حالات خارجی مواد» است (که گر چه این حالات، پدیده‌های خارجی هستند و نه همچون ذات خود ماده، که ثابت و دائمی است) لکن این پدیده‌های خارجی، موجودات فی‌نفسه هستند و هیچ وابستگی به حواس ما و تأثرات حسی ما ندارند و چه ما از وجود خارجی آن‌ها آگاه باشیم یا نباشیم، تأثر و تأثیر در یکدیگر دارند و قوانین طبیعی، قائم به این هاست که پدیده‌های واقعی خارجی هستند نه همچون پدیدارها حسی و «ذهنی ما» باشند که «پدیدارهای ذهنی»، در رؤیا هم رخ می‌دهند.

**خلاصه اشکال اول و دوم**، این که اگر استفاده از مفاهیم فوق (قانون علیت و...) در غیر پدیدارهای ذهنی، قابل استفاده نباشند برخلاف هدف کانت از فلسفه اش (که هدف آن اثبات علوم تجربی بود)، «علوم تجربی» غیرممکن می‌شود. و اگر مقصود کانت از موارد مجاز استفاده از این مقولات را نه بر «پدیدارهای ذهنی» و «تأثرات حسی» بلکه بر ما یزای خارجی (برابر ایستای خارجی) آن‌ها مجاز بداند که «موجودات فی‌نفسه و حالات خارجی جوهر مادی و پدیده‌های مادی باشد»، تمام فلسفه اش باطل می‌گردد که می‌گوید: «ما درباره موجودات فی‌نفسه خارجی، هیچ نمی‌دانیم». (زیرا اگر درباره آن‌ها هیچ نمی‌دانیم چگونه قانون علیت و مقولات را درباره آن‌ها جاری می‌دانیم؟)

**ثالثاً**، از آنجا که «ضرورت و کلیت»، تنها می‌تواند «مفاهیم عقلی» باشد، زیرا ممکن نیست مفاهیمی همچون «ضرورت»، «امکان» و «استحاله» از مفاهیم غیرعقلی باشد (نه حسی که تنها وجود و عدم محسوسات را تشخیص می‌دهد و نه فاهمه که هیچ واقعییتی ندارد و توهم محض کانت است) و تنها

«عقل» است که امکان و استحاله و یا ضرورت‌های عقلی را تشخیص می‌دهد، در نتیجه (چون این مفاهیم واقعاً عقلی است و هیچ دلیلی بر اختصاص آن‌ها بر تجربه وجود ندارد) استفاده از این «مفاهیم عقلی»، اختصاص به موجودات «مادی محسوس» یا اختصاص به «نامحسوس» ندارد و عام است و معلول چه پدیدار ذهنی غیرمادی باشد و یا پدیده مادی باشد، چون حادث است علت می‌خواهد. اما «علت»، آنگاه که «فاعل مختار» همچون خدا باشد، می‌تواند قدیم باشد، چون حادث نیست علت نمی‌خواهد.

اما «فاعل مختار» حتماً باید قبل از زمان وجود معلول باشد تا آن را در صورت انتخاب و رسیدن زمان مصلحت، ایجاد کند و اگر مصلحت نداند، می‌تواند ایجاد نکند و قدیم بودن «فاعل مختار» (همچون خدا) هیچ منافاتی با حادث بودن مخلوقاتش ندارد، همچنانکه واحد و بسیط بودن «فاعل مختار» هیچ منافاتی با «تعدد فعلش» ندارد.

حتی محدود کردن اصل هستی در زمان و مکان، نامعقول است. همچنانکه منحصر کردن «فاعل و علت» به «علت‌های طبیعی غیرفاعل مختار» نیز نامعقول و خلاف شهود بدیهی است که ما خود را فاعل مختار می‌یابیم.

ادعای انحصار «علت» در «علت محسوس» از طرف کانت، در صورتی صحیح است که کانت بتواند علیت را منحصر به «علیت پدیداری» کند و شامل موجودات فی‌نفسه نشود، در حالیکه خود کانت (علاوه بر آن که دلیلی بر این انحصار ندارد) به علیت موجودات فی‌نفسه خارجی، اعتراف می‌کند.<sup>۱</sup>

---

۱- اعتراف کانت مبنی بر این که علیت میان موجودات فی‌نفسه خارجی است گرچه ما از

باز در صورتی صحیح است که علیت «خدای فاعل مختار» را بتواند بطور یقین و قطعی، نفی کند در حالیکه در کتاب «سنجش خرد ناب» از نفی قطعی «خدای فاعل مختار»، عاجز مانده است، خدایی که فوق زمان و مکان است و در کتاب «تمهیدات» که بعد از کتاب سنجش خرد ناب نوشته است بوجود «خدای قدیم فاعل مختار»، اعتراف و تصریح و استدلال می‌کند. پس ادعای انحصار «علت» از طرف کانت در «محسوسات» و نیز در خصوص ظرف «زمان» و «مکان»، بی‌اساس است.

راسل در کتاب «تاریخ فلسفه غرب» در قسمت مربوط به کانت (درباره فلسفه کانت) در مورد علیت، می‌نویسد: در فلسفه کانت تناقض وجود دارد، زیرا کانت «نفس الامر» را علت احساس می‌داند و از طرفی به عقیده وی، «اراده آزاد»، علت رویدادهای واقع در زمان و مکان است.

### فصل سوم: (مربوط به بدیهیات است که عجالتاً بخاطر اختصار، حذف شده است)

→

بعضی از آن‌ها، پدیدار حسی نداشته باشیم «شیءهای فی نفسه» حتی مستقل از فهمی که آن‌ها را بشناسد، ضرورتاً دارای قانونمندی خود هستند.

سنجش خرد ناب، ص ۲۳۱، B۱۶۵ - B۱۶۴

کانت: ما بر جا هستی یک ماده مغناطیسی را که به درون همه جسم‌ها نفوذ می‌کند، از دریافت حسی «براده‌های آهن جذب شده»، بر می‌شناسیم، هر چند که دریافت حسی بی‌میانجی این «ماده مغناطیسی» بر طبق سرشت اندام‌های ما، ناممکن است.

سنجش خرد ناب، ص ۳۱۸، B۲۷۴ - B۲۷۳ = A۲۲۷ - A۲۲۶



بخش سوم

شناخت‌های ماقبل تجربی در عقل

## فصل اول

مفاهیم «نفس، خدا و عالم»، «ایده‌های عقل محض و تصوراتی ذهنی محض نزد کانت هستند»  
«ایده‌های سه‌گانه خرد ناب» نزد کانت یا مفاهیم «روح»، «جهان» و «خدا»: (قیاس‌های سه‌گانه و مفاهیم ساختگی سه‌گانه خرد ناب)

### مقدمه کانت بر منشأ «پیدایش مفاهیم سه‌گانه»:

۱- سابقاً روشن گشت که به نظر کانت، «تصور» (تصور حسی)، مربوط به «حواس» بوده و «تصدیق» (و قضیه) مربوط به «فاهمه» می‌شود که فاهمه، «صورت قضیه» را (یعنی مقولات را) که به طور ما قبل تجربی دارد با محتوای مواد شناخت، یعنی «تصورات حسی» (که از تجربه می‌گیرد) ترکیب نموده و قضیه را تشکیل می‌دهد و تصدیق صورت می‌گیرد و لذا تصدیق کار فاهمه است.

همچنین «استدلال» مربوط به «عقل» می‌شود که عقل صورت استدلال را (یعنی قیاس‌های اقترانی حمله و شرطی و منفصله را) به طور ماقبل تجربی

دارد و با قرار دادن دو قضیه (دو تصدیق) در صغری و کبرای آن قیاس، به «قضیه سوّمی که نتیجه آن قیاس است»، می‌رسد. بنابراین «حس» تصور و «فاهمه» تصدیق و «عقل» استدلال می‌سازد. و همانگونه که صورت قضیه (تصدیق)، بطور ماقبل تجربی در فاهمه بود (یعنی مقولات) همچنین صورت استدلال، بطور ماقبل تجربی در عقل است یعنی صورت «قیاس‌های حملی»، «قیاس شرطی متصله» و «قیاس شرطی منفصله»، در عقل است.<sup>۱</sup>

۲- اما «خرد» علاوه بر آن که، استدلال می‌سازد و خاستگاه صورت قیاس‌هاست، همچنین کار دیگری را هم انجام می‌دهد و آن، «علاقه خرد به مطلق‌گرایی» است، یعنی از قضایای متعدد جزئیّه، قضیه‌ای کلی می‌سازد و نیز از چند قضیه کلیّه، باز قضیه‌ای کلی‌تر و به همین ترتیب به پیش می‌رود...  
مثلا از این که داوود فانی است، موسی فانی است، عیسی فانی است، از طریق مطلق‌گرایی، به «انسان فانی است»، می‌رسد و از کبرای «انسان فانی» است و «کبرای اسب فانی و...» به کبرای کلی‌تر: «جاندار فانی است»، می‌رسد و همچنین به کبراهای کلی‌تر... و این به آن جهت است که عقل می‌کوشد در هر قیاسی، به علت و شرط برسد؛ مثلا داوود فانی است، می‌رسد به این که چون انسان هستند، فانی هستند و لذا می‌رسد به علت و شرط یعنی به این که چون جاندار هستند و لذا می‌رسد به این که جاندار فانی است و همچنین...

---

۱- اولاً: صورت استدلال، منحصر به قیاس نیست بلکه استقرار و تمثیل از صور سه گانه استدلال هستند که قیاس به طور کلی یکی از صورت‌های استدلال است.

۳- این مطلق گرایی عقل (که خاصیت دوم عقل بود) در صورت (قالب و چهار چوب) قیاس های سه گانه (قیاس حملی، قیاس شرطی و قیاس منفصله) به پیش می رود و می خواهد در «قیاس حملی» آنقدر به پیش رود که به «موضوعی برسد که (موضوعی است که) دیگر برای آن، موضوعی دیگر نیست».

و در «قیاس شرطی» آنقدر به پیش می رود تا به شرط و علتی برسد که برای آن شرط و علت، دیگر علتی وجود ندارد و خودش، علت‌العلل است با آن که علت‌العلل (طبق مفهوم علیت نزد کانت) معقول نیست، اما میل عقل (نزد کانت) به ساختن تصویری از علت‌العلل است گرچه در خارج نباشد و یا ممکن نباشد زیرا سلسله علل (نزد کانت) آغازی ندارد و هر علتی خود معلول است لکن «عقل» نزد کانت، به خاطر میلش به مطلق گرایی افراطی، تصور غیرواقعی علت‌العلل و خدا را می سازد.

و در «قیاس شرطی منفصله» آنقدر به پیش می رود تا به «مجموعه ای برسد که فوق آن مجموعه ای دیگر نیست» یعنی عقل در پیش روی، گرفتار افراط می شود؛ زیرا می خواهد تا نامشروط پیش رود در حالی که همیشه قیاسات عقلی مشروط است؛ (زیرا ماده اولیه تصورات، منحصر به تصورات حسی است که مشروط به زمان و مکان است) و رسیدن به «موضوع موضوعها، علت علتها و مجموعه همه مجموعهها» مفهومی است عقلی محض که نمی تواند واقعیت خارجی داشته باشد و از افراط عقل در مطلق گرایی به وجود آمده است؛ زیرا هر آنچه در خارج است مشروط است (به زمان و مکان و هر علتی خود معلول است و مشروط به علت دیگری است و...)



## مینوگان خرد ناب یا سرچشمه پیدایش مفاهیم سه‌گانه نزد کانت

همانگونه که کانت گفته، فاهمه به تناسب صورت هر قضیه، مقوله‌ای برای خود دارد. همچنین خرد، به تناسب (مطلق کردن و تمام نمودن) هر صورت قیاسی مفهومی برای خود دارد (می‌سازد)؛ مثلاً در صورت «قیاس اقتরانی حملی» آنقدر در موضوع به پیش می‌رود تا به موضوعی برسد که دیگر محمول نیست. و در صورت «قیاس اقتরانی شرطی متصله» آنقدر در پیدا کردن شرط برای شرط به پیش می‌رود تا به شرط و علتی برسد که دیگر خود مشروط و معلول نیست.

و در صورت «قیاس منفصله» آنقدر در پیدا کردن مجموعه برای آن مجموعه به پیش می‌رود تا به مجموعه‌ای برسد که دیگر آن مجموعه، مجموعه‌ای در فوق خود ندارد و «مجموعه همه مجموعه‌هاست»:

۱- عقل، در «صورت قیاس حملی» که به پیش می‌رود، مفهوم روح (نفس) را برای خود می‌سازد که موضوع (اندیشه، احساس، ادراک، اراده و...) است و دیگر خود، محمول موضوعی دیگر نیست.<sup>۱</sup>

---

۱- مفهوم علت و معلول و نیز مفهوم مجموعه، از مفاهیم اضافیه و مفاهیم نسبیّه می‌باشند؛ یعنی هر علتی خود می‌تواند معلول علتی دیگر باشد. و نیز هر مجموعه می‌تواند زیر مجموعه مجموعه بزرگتری باشد اما مفهوم «جوهر» و «عرض»، مثل جسم و رنگ جسم، مفهوم اضافی و نسبی نیست بلکه «جسم» به قول مطلق جوهر است نه عرض و «رنگ» به قول مطلق عرض است نه جوهر.

به عبارت دیگر: در احساس رنگ جسم، انسان به سه چیز شناخت دارد:

- یکم، رنگ محسوس که عرض است و عارض بر جوهری مادی به نام «جسم» می‌باشد.

- دوّم، خود احساس دیدن رنگ که عرض است و عارض بر نفس و روح اندیشنده است که چنین احساسی بر من رخ می‌دهد.

۲- و در صورت «قیاس شرطی»، آنقدر به پیش می‌رود و علت علت را می‌یابد تا به علتی برسد که دیگر خود، معلول علتی دیگر نباشد؛ یعنی به مفهوم واجب‌الوجود که علتی است که خود، معلول نیست.

۳- و در صورت «قیاس منفصله» همچنین به پیش می‌رود تا به مجموعه‌ای برسد که فوق آن، مجموعه دیگری نیست، در نتیجه به مفهوم «عالم» می‌رسد که «مجموعه همه مجموعه‌هاست»<sup>۱</sup> و دیگر مجموعه‌ای فوق آن نیست؛ مفهوم اول، موضوع «روح‌شناسی» و مفهوم دوم، موضوع «خداشناسی» و مفهوم سوم، موضوع «جهان‌شناسی» قرار می‌گیرد.

پس یکی از کارهای خرد (عقل) این است که امر مشروط را تا سر حد نامشروط به پیش برد (و به بالاترین آن برسد).

→

– سوم، عامل اندیشه یعنی فاعل شناخت که همان احساس‌کننده باشد که اراده و احساس همه از اوست؛ یعنی جوهر اندیشنده و فاعل شناخت که احساس دیدن رنگ و... تصور حس رنگ عارض بر این جوهر اندیشنده است. و «رنگ» برای جسم مادی و «احساس» برای جوهر اندیشنده به قول مطلق هر دو عرض اند همانطور که معروض اند، و عرض یعنی جوهر مادی که معروض رنگ و جوهر اندیشنده که معروض احساس اند هر دو جوهرند به قول مطلق.

۱- اما مفهوم «عالم» یعنی اثبایی که ما در میان آن‌ها هستیم، همچون کره زمین، ماه، خورشید و ستارگان، چه ما ستارگان و عالم را محدود بدانیم و یا نامحدود بدانیم که مجموعه مجموعه‌ها برای آن متصور نیست، پس عالم یعنی جهانی که در آن هستیم چه محدود باشد و یا نامحدود که مجموعه مجموعه‌ها دیگر در آن وجود ندارد بلکه هر مجموعه‌ای از ستارگان باز داخل مجموعه دیگری است، پس معنا کردن مفهوم عالم، به معنای «مجموعه مجموعه‌ها»، توسط کانت غلط است. و این که کانت می‌گوید، عالم یعنی مجموعه همه مجموعه‌ها، معنادر غلطی است و «عالم» به معنای «مجموعه مجموعه‌ها» نیست تا از مطلق‌گرایی عقل به دست آمده باشد.

دFTER اول: بخش سوم: «جدلیات» ۱۰۷ ♦

خلاصه، این «عقل و خرد» است که (بخاطر میلش به مطلق‌گرایی افراطی نزد کانت)، گمراه‌کننده است؛ زیرا آنچه مشروط است نمی‌تواند نامشروط باشد در حالی که عقل می‌خواهد از آن، نامشروط بسازد. خرد نزد کانت، عبارت است از قوه‌ای برای یگانگی قاعده‌های فهم (مقوله‌ها) بر طبق اصل‌ها (گزاره‌های کلی).

بنابراین، «خرد» هرگز مستقیماً به تجربه یا به گونه‌ای برابر ایستا مربوط نمی‌شود، بلکه به فهم ارتباط می‌یابد، تا به شناخت‌های متعدد فهم، پرتوم، به وسیله مفهوم‌ها، یگانگی بیخشد؛ یگانگی‌ای که یگانگی خرد نامیده تواند شد.

این نوع یگانگی کاملاً دیگرسان است از نوعی که فهم می‌تواند عملی سازد.

چنین است مفهوم کلی قوه خرد تا آنجا که بتوان بدون هیچ نمونه‌ای دریافته‌اش ساخت (نمونه‌ها می‌بایست تازه پس از این آورده شوند).<sup>۱</sup>

کانت: در هر قیاس خردی، من نخست یک قاعده را به وسیله فهم، برمی‌اندیشم (مقدمه کبری)، دوم یک شناخت را بواسطه نیروی داوری، تحت شرط آن قاعده قرار می‌دهم (مقدمه صغری)، سرانجام، شناخت

خود را از طریق محمول قاعده، و بنابراین پرتوم به وسیله خرد، تعیین می‌کنم (نتیجه)...

قیاس‌های خردی، درست هماهنگ با داوری‌ها عموماً، بسته به تمایز شیوه‌ای که نسبت شناخت را در فهم بیان می‌کنند، سه نوع‌اند، بدینسان :

۱- قیاس خردی اقترانی (حملی)

۲- یا قیاس خردی شرطی اتصالی

۳- یا قیاس خردی شرطی انفصالی<sup>۱</sup>

فراروند صوری و منطقی خرد در قیاس‌های خردی در این باره به ما، راهنمایی کافی عرضه می‌دارد تا اصل ترافرازننده (استعلایی) خرد در شناخت‌های هم‌نهادی ترکیبی از طریق خرد ناب، بر چه بنیادی استوار شود.

۱- قیاس خردی به سهش‌ها مربوط نمی‌شود بلکه به مفهوم‌ها و داوری‌ها ارتباط می‌یابد.....

بنابراین، یگانگی خرد، یگانگی تجربه ممکن نیست، بلکه از چنین یگانگی، به مشابه یگانگی فهم، ذاتاً متفاوت است.

این که: هر آنچه رخ می‌دهد علتی دارد، به هیچ روی

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۳۹۴، ۳۹۶ = B۳۶۱ = A۳۰۴

آغازه ای نیست که از طریق خرد بر شناخته و تجویز شده باشد. این آغازه، یگانگی تجربه را ممکن می‌سازد و از خرد چیزی به وام نمی‌گیرد،<sup>۱</sup>

۲- خرد در کاربرد منطقی خود، شرط کلی داوری خویش (شرط کلی نتیجه قیاس) را جستجو می‌کند و قیاس خردی، خود چیزی نیست مگر یک داوری، که به واسطه تابعیت شرط خویش، تحت یک قاعده کلی (مقدمه مهین) تشکیل شده است.

اینک چون این قاعده به نوبه خود دقیقاً تابع همان کوشش خرد است و بدان وسیله می‌یابد، تا آنجا که ممکن باشد، شرط شرط (به واسطه یک قیاس مقدم) جستجو شود، از اینرو بخوبی در می‌یابیم که آغازه و یژه خرد به طور کلی (در کاربرد منطقی) این است که: برای شناخت مشروط فهم، امر نامشروط بریافته شود که بدان وسیله یگانگی این شناخت کامل گردد. ولی این مبدأ حکمتی منطقی به هیچ راه نمی‌تواند به اصل خرد ناب تبدیل شود مگر آن که فرض کنیم که: اگر امر مشروط داده شود، تمامی سلسله شرط‌های فرو آراسته (تبعی) نیز داده خواهد شد، سلسله‌ای که

در نتیجه خود نامشروط است (یعنی در برابر ایستا و پیوستگی آن گنجانیده شده است).<sup>۱</sup>

«۱- نخستین شان، بسوی موضوعی که خود، دیگر محمول نیست،

۲- دومین بسوی فرض پیشینی که چیز دیگر را در پیش فرض نمی‌گیرد،

۳- سومین بسوی چنان مجموعه‌ای از عضوهای یک بخش بندی، که فزون بر آن عضوها، چیز دیگری لازم نیست تا بخش بندی مفهوم، فرساخته (کامل) شود».<sup>۲</sup>  
کار «خرد» آن است که از هم نهاد مشروط که فهم همواره متصل بدان باقی خواهد ماند، به هم نهاد نامشروط که فهم هرگز بدان دست نخواهد یافتن، صعود کند.

اینک رابطه‌هایی که می‌توانند در تمام صورهای ما، عمومیت داشته باشند، عبارت‌اند از :

۱- رابطه با درون‌آخته؛

۲- رابطه با برون‌آخته؛

و در این حال، نخست یا چونان پدیدارها، — یا چونان

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۳۹۷.

۲- سنجش خرد ناب، ص ۴۰۹.

برابری استاهای اندیشیدن عموماً. اگر این بخش بندی فرعی را با بخش بندی قبلی تلفیق کنیم، در این صورت همه نسبت های تصورهایی که می توانیم از آن ها یا یک مفهوم تشکیل دهیم یا یک مینو، سه نوع اند :

۱- نسبت به درون آخته، ۲- نسبت به بسیارگان برون آخته در پدیدار؛ ۳- نسبت به همه شیءها عموماً.<sup>۱</sup>

اکنون جملگی مفهوم های ناب عموماً، به یگانگی هم نهادی تصورها می پردازند؛ اما مفهوم های خرد ناب (مینوهای ترافرازنده)، به یگانگی و هم نهادی نامشروط همه شرط ها بطور کلی بر این پایه، همه مینوهای ترافرازنده می توانند تحت سه طبقه قرار گیرند، بدین شمار :

- طبقه نخست، یگانگی مطلق (نامشروط) درون آخته اندیشنده را در خود می گنجاند؛

- طبقه دوم، یگانگی مطلق سلسله شرط های پدیدارها را،

- و طبقه سوم، یگانگی مطلق شرط همه برابر ایستاهای اندیشیدن به طور کلی را.

۱- درون آخته اندیشنده، برابر ایستای روان شناسی است.

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۴۱۹ - ۴۱۸.

فرق گذاردن میان فهم و عقل خطاست. مگر عقل بجز نیروی فهم، چیز دیگر است که در انسان ها بیشتر است. درون آخته = سوژه، برون آخته = ایزه

۲- «مجموعه کلی همه پدیدارها» (یعنی جهان)، برابر ایستای کیهان‌شناختی است.

۳- و امری که والاترین شرط امکان هر آنچه را که اندیشیده تواند شد در خود می‌گنجاند (یعنی هستومند همه هستومندها) برابر ایستای یزدان‌شناختی است.

زیرا خرد ناب هیچ‌گاه سرراستانه (مستقیماً) به برابر ایستای مربوط نمی‌شود، بلکه به مفهوم‌هایی که فهم از برابر ایستای دارد، ارتباط می‌یابد.<sup>۱</sup>

این قیاس‌های خردی دویچمگویانه (دیالکتیک) فقط سه‌گونه‌اند، یعنی به همان تعداد مینوهایند، که نتیجه قیاسی قیاس‌های خردی دویچمگویانه بدانان منتهی می‌شوند.

«در طبقه اول قیاس‌های خردی، من از مفهوم ترافرازنده (استعلایی) «درون‌آخته» که هیچ‌بسیارگانی را در خود نمی‌گنجاند، یگانگی مطلق خود درون‌آخته را نتیجه می‌گیریم.

۲- طبقه دوم قیاس‌های خردپردازانه معطوف است به مفهوم ترافرازنده (استعلایی) «تمامیت مطلق سلسله شرط‌ها»، برای هر پدیدار داده شده بطور کلی؛ و من

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۱۹.



از این که درباره یگانگی همنهادهای مشروط سلسله در یک طرف، همواره مفهومی دارم که با خود متناقض است، درستی یگانگی طرف مقابل را نتیجه می‌گیرم که باز درباره آن نیز هیچ گونه مفهومی ندارم (یعنی مفهوم تجربی).<sup>۱</sup>

سرانجام، بر پایه نوع سوم قیاس‌های خردپردازانه، من از تمامیت شرط‌هایی که باید تحت آن‌ها برابر ایستایا را بطور کلی، مادام که بتوانند به من داده شوند، بیندیشم، به یگانگی همنهادهای مطلق همه شرط‌های امکان‌شی‌ها عموماً دست می‌یابم؛

یعنی از شی‌هایی که آن‌ها را بر طبق مفهوم ترازنده محض‌شان نمی‌شناسم، «هستی همه هست‌ها» را استنتاج می‌کنم که آن را نیز از طریق یک مفهوم ترازنده باز هم کمتر می‌شناسم، چنانکه درباره ضرورت نامشروط آن، اصلاً هیچ مفهومی نمی‌توانم داشت.<sup>۲</sup>

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۲۴.

۲- سنجش خرد ناب، ص ۴۲۴.



نقد ما

عقل، مطلق‌گرا نیست

و مفاهیم «نفس، خدا و عالم»،

تصورات ذهنی محض نیستند

**الف:** «عقل»، مطلق گرا نیست. اشتباه کانت از اینجا ناشی شده که عقل (خرد) در تفکر کانت، غلط تعریف شده؛ زیرا (خرد همچون چراغی است در ذهن و اندیشه که شناخت‌های صحیح و واقعی ما را گسترش می‌دهد. همانگونه که در اطلاق، هر چه چراغ را به یک چیز نزدیکتر کنم بیشتر به تشخیص واقعیت و حقیقت آن پی می‌برم و همانگونه که چراغ، چیزی به اشیای داخل اطلاق نمی‌افزاید). «عقل» نه میل به مطلق‌سازی دارد و نه میل به مشروط‌سازی دارد بلکه چراغی است که مطلق و مشروط را (بر فرض وجود و واقعیتشان) به ما نشان می‌دهند.

«عقل»، هرگز نمی‌خواهد مشروط را مطلق کند و یا مطلق را مشروط کند بلکه تنها می‌خواهد واقعیات را به ما نشان دهد، اگر مشروطی هست به ما بنمایاند و اگر مطلقى هست به ما بنمایاند و اگر نیست ما را از نبودن آن‌ها آگاه کند. بنابراین (اگر ما عقل را همچون چراغی برای اندیشه دانستیم که چنین هم می‌باشد پس محال است که ما را به گمراهی بیندازد و «عقل» هرگز غریزه نفس نیست تا میل خاصی داشته باشد؛ زیرا «عقل» همان روشنی فهم است و کار روشنی، نیست بجز روشن کردن و کار چراغ

و خورشید نیست مگر تاریکی‌ها را کنار زدن). این که کانت، عقل را منزلگه گمراهی‌ها و مغلطه‌ها می‌داند، خود از نشناختن عقل ناشی می‌شود، همانند آن است که ما علم را باعث گمراهی بدانیم در حالی که علم، عقل و نور همه فقط روشنگرند و هیچ میل و کینه‌ای ندارند.

اما این که گفته می‌شود: «عقل» برای شناخت‌های جزئی خود، کلیات و کبری می‌سازد، چنین نیست، بلکه باید گفت: عقل، کبرایی که هست را پیدا می‌کند، مثلاً وقتی یک ریاضیدان، مجموع زوایای داخلی مثلث را محاسبه می‌کند و آن را مساوی با دو قائمه می‌یابد از طریق رسم خطوط متساوی و... به چنین نتیجه‌ای در هر نوع مثلثی می‌رسد، در نتیجه در می‌یابد که ذات مثلث مطلقاً و بدون شرط (هر مثلثی که باشد)، مقتضی این است که مجموع زوایای داخلی آن مساوی با مجموع دو قائمه باشد.

اما قانونی که در مثلث قائم‌الزاویه برای مربع وتر و مربع‌های دو ضلع جانبی است، مخصوص مثلث قائم‌الزاویه است نه برای مطلق مثلث‌ها، یعنی این که مجموع مربع‌های دو ضلع جانبی زاویه قائمه (در مثلث قائم‌الزاویه)، مساوی با مربع وتر آن (مثلث قائم‌الزاویه) است، تنها شامل مثلث قائم‌الزاویه است و اقتضای «ذات مثلث قائم‌الزاویه» چنین است حتی اگر زاویه قائمه آن، یک درجه هم کم و زیاد بشود دیگر این قانون صادق نیست در حالی که قانون اول، برای هر مثلثی صادق بوده یعنی عقل، در علت یابی که می‌کند علت را در اولی، مطلق مثلث (به طور نامشروط) و در دومی، مثلث، به شرط آن که قائم‌الزاویه باشد مشاهده می‌کند و هرگز عقل، بی‌اساس کار نمی‌کند و هیچ مطلق را بی‌اساس، مشروط قلمداد

نمی‌کند. و هیچ مشروطی را بی‌اساس، مطلق قلمداد نمی‌کند.

(گویا کانت خیال کرده که عقل، مرض مطلق‌گرایی دارد) و از این رهگذر نیز روشن می‌گردد که وجود قضایای کلی و ضروری، در ریاضیات و علوم تجربی و... از همین بررسی و علت‌یابی عقل است، همانگونه که در ریاضیات به محاسبات ذهنی می‌پردازد تا علت اصلی یک حکم را پیدا کند، همچنین در معلومات تجربی، به تجربیات متعدد و بررسی روی آن‌ها، به علت‌یابی میان آن‌ها می‌پردازد تا به علت یک خاصیت، گرچه (در چهارچوب شرایط محیطی که تجربه در آنجا انجام گرفته)، بتواند به یک قانون کلی نسبی برسد، مثلاً این که آب در شرایطی که اینک بر جهان حاکم است برای جان بشر، ضروری است و یا این که از ترکیب مقداری معین اکسیژن و ئیدروژن (در چنین محدوده و شرایطی) آب به دست می‌آید و... از قوانین فیزیک و... و علمی بودن علوم تجربی، ریاضی، فلسفه و غیره، به خاطر چنین بررسی و علت‌یابی عقل است نه به خاطر مقولات بی‌اساس جناب آقای کانت و یا مرض عقل در مطلق‌سازی هر کبری و شرط به این نتایج علمی در ریاضیات و علوم تجربی و فلسفه رسیده باشد، پس عقل در یک تحلیل و بررسی عقلی و تنقیح مناط (و علت‌یابی) در قیاس حملی این‌چنینی: «این صفحه مثلث است و هر مثلث، مجموع زوایای داخلی آن مساوی با دو قائمه است پس مجموع زوایای داخلی این صفحه، مساوی با دو قائمه است»؛ به این نتیجه رسیده؛ چون محمول، در «کبری»، لازمه ذاتی موضوع است، دیگر کبرای بزرگتر ندارد.

اما در قیاس اقتراعی: «این صفحه، مثلث است و هر مثلث مساحت و

محیطش قابل محاسبه است پس این صفحه، مساحت و محیطش، قابل محاسبه است؛ چون محمول، در «کبرا»ی این قضیه، ذاتی موضوع نیست عقل در صدد پیدا کردن کبرای بزرگتر است، یعنی برای کبرای قیاس که این جمله باشد :

«هر مثلث، مساحت و محیطش، قابل محاسبه است»، کبرای بزرگتر و قیاسی دیگر جستجو می‌کند و آن کبری (و قیاس) این است که چون «مثلث یک شکل منظم هندسی است و هر شکل منظم هندسی مساحت و محیطش قابل محاسبه است پس مثلث، مساحت و محیطش قابل محاسبه است».

یعنی کبرای این که «هر شکل شناخته شده هندسی، مساحت و محیطش قابل محاسبه است» در هر حال، اگر محمول در کبرای قیاس، برای موضوعش، ذاتی باشد هرگز عقل در صدد پیدا کردن کبرای بزرگتر نیست؛ زیرا کبرای بزرگتر ندارد اما اگر محمول در کبرای قیاس برای موضوعش، لازمه ذاتی نباشد بلکه عرضی باشد، آنقدر عقل در جستجوی کبرای بزرگتر به پیش می‌رود تا به کبرایی برسد که محمول آن برای موضوعش ذاتی است و در آنجا پیشروی قیاس، متوقف می‌شود.

در هر حال، این که ما در هر قیاس حمله که محمول کبری برای موضوعش ذاتی نیست به قیاس دیگری متوسل می‌شویم و از آن هم اگر محمول برای موضوع کبری، ذاتی نباشد به قیاس دیگری تا به قضیه‌ای برسیم که محمول برای موضوع، ذاتی است و در آنجا متوقف می‌گردیم، این حرکت در ریاضیات و حتی در علوم تجربی با چند واسطه به هدف

می‌رسد و تسلسل متوقف می‌گردد اما در ریاضیات؛ زیرا ریاضیات غالباً محمول «قضیه کبری»، برای موضوع «قضیه کبری»، ذاتی است و نیازی برای پیدا کردن محمول ذاتی به قیاس دیگر نیست و اگر هم محمول برای موضوع، ذاتی نباشد با تشکیل یک قیاس و یا چند قیاس معدود دیگر، به محمول ذاتی می‌توان رسید؛ یعنی به محمولی که برای موضوع، ذاتی بوده و هرگز موضوع قرار نمی‌گیرد و در علوم تجربی نیز چنین است، مثلاً در قیاس این که این ابزار فلزی هستند و هر فلزی هادی برق است پس این ابزار هادی برق هستند.

مشاهده می‌شود که محمول در قضیه کبری، ذاتی موضوعش هست و جستجوی ذهن برای پیدا کردن محمول ذاتی در همین قیاس متوقف می‌گردد بدون نیاز به قیاس دیگر.

و یا در این مثال عامیانه که این چای شور است؛ چون از آب شور ساخته شده، در یک قیاس حملی، چنین است که: «این چای با آب شور ساخته شده و هر چای که با آب شور ساخته شود شور است، پس این چای شور است»؛ چون محمول، در قضیه کبری، ذاتی موضوع نیست یعنی شور بودن آب به خاطر این نیست که آب در شهر الف است بلکه به خاطر آن است که در آن، نمک و شوره وجود دارد و لذا به قیاس دیگری متوسل می‌شویم: «آب شهر الف، نمک دارد و هر آبی که نمک داشته باشد شور است، پس آب شهر الف، شور است».

در فلسفه ارسطویی این قانون را چنین بیان می‌کنند که: «کَلِّمًا

بالعرض، ينتهی الی ما بالذات»



یعنی هر صفت عرضی، بالاخره، به ذاتی خودش برمی‌گردد. پس مطلق‌گرایی عقل در پیدا کردن محمول‌ها تا جایی است که به موضوعی برسد که محمول برای آن موضوع ذاتی باشد و دیگر دنبال کبرای بزرگتر و مطلق مطلق‌تر نمی‌رود.

و این که کانت گفته: «در سلسله علت‌ها و شرط‌ها، آنقدر عقل به دنبال مطلق مطلق‌گرایی افراطی به پیش می‌رود تا به تسلسل بینجامد یا به مطلق برسد که دیگر فوق آن، مطلق نیست» غلط است<sup>۱</sup> و گفته کانت خلاف واقعیت‌هاست و صحیح نیست.

**ب:** «عقل» حتی بنا بر «مطلق‌گرایی» (طبق ادعای کانت) هم هرگز «دنبال موضوع موضوع‌ها یا دنبال موضوعی که دیگر، محمول نیست» نمی‌گردد؛ بلکه دنبال محمول‌های بزرگتر و مطلق‌تر است، یعنی به دنبال «محمول محمول‌ها» می‌گردد نه دنبال «موضوع موضوع‌ها» یا «موضوعی که دیگر محمول نیست».

بنابراین، این مطلق‌گرایی عقل، طبق گفته کانت هم اگر عقل مطلق‌گرا باشد، می‌شود این که تصور محمول محمول‌ها را عقل بسازد اما هرگز عقل نمی‌تواند «موضوع موضوع‌ها» و یا «موضوعی که هرگز محمول واقع نمی‌شود» را بسازد.

**ج:** آن که کانت، موضوع را در قضیه، همه جا، نشانه جوهر و محمول

---

۱- در بحث اثبات خدا، روشن می‌شود که، خدا به معنی فاعل مختار ازلی، همچنین انتخابش طبق علم ازلی است و پدیده نیست تا نیاز به علت داشته باشد.

را نشانه عرض دانسته است، در حالیکه در قضایای حملیه، اینطور نیست که همیشه موضوع، نشانه جوهر و محمول، نشانه عرض باشد.

د: اولاً، جوهر آنطور که دکارت می‌گوید، منحصر به دو جوهر است نخست، «جوهر مادی خارجی» (که موضوع عوارض مادی است و انسان، به علم فطری حسی، بوجود آن، یقین دارد) و دیگری، «جوهر اندیشنده درونی» که موضوع حالات و تصورات و تصمیمات درونی است. و علم به جوهر بودن این دو جوهر برای عوارض شان، در «جوهر درونی»، معلوم به علم بی‌واسطه درونی یعنی علم حضوری است و در «جوهر مادی»، معلوم با واسطه حس بیرونی است و هیچکدام نیاز به هیچ استدلالی ندارند که کانت در روح‌شناسی به نقل استدلال‌ها برای اثبات جوهریت نفس پرداخته است در حالیکه علم ما به وجود خودمان بعنوان فاعل مختار، علمی بی‌واسطه است و علم ما به وجود محسوسات مان که محسوسات، تابع قوانین جبری فیزیک است معلوم به علم حسی است و هر دو از تصورات بدیهی هستند.

ثانیاً، تمایز میان وجود «من»، به عنوان «فاعل مختار»، از «ماده»، به عنوان «موجود طبیعی» که تابع قوانین جبری طبیعت است از نتایج بدیهی آن دو علم بدیهی است نیاز به هیچ استدلالی ندارد).

و جوهر بودن «ماده» برای حالات و عوارض آن و نیز جوهر بودن «فاعل اندیشه»، برای حالات اندیشه (و ادراکات و افعال اندیشه) از «مفاهیم بدیهی و مطلق» برای عوارض خود هستند و دو جوهر معین یکی داخلی و دیگری خارجی است و از «مفاهیم نسبی» نیستند تا عقل

دفتر اول: بخش سوم: «جدلیات» ۱۲۳ ♦

دنبال مطلق مطلق ها باشد، زیرا هر کدام از این دو جوهر، عوارض خاص خود را دارد و عوارض آن ها هرگز موضوع برای عوارض دیگری نیست تا به سمت «محمول محمول ها» به پیش رود بلکه هر کدام یک نوع عرض معین برای خود دارند نه بیشتر.

ثالثاً، جوهر بودن «ماده» برای عوارض اش و جوهر بودن «نفس» برای عوارض درونی اش، مفهوم های معین و روشن و مطلق هستند برای مصداق شان و در جوهر نفسانی به علم بیواسطه درونی و در جوهر مادی بواسطه علم حسی بیرونی و از مفاهیم تصویری بدیهی هستند نه انتزاعی و گرفته شده از صورت قیاس اقتراعی.

## اما نقد ما راجع به ادعای کانت مبنی بر این که، «مفهوم خدا، نیز ساخته میل عقل به مطلق گرایی است»:

اما راجع به «قیاس شرطی متصله» در شرایط علت‌های طبیعی که تابع جبر فیزیکی و شیمی هستند و کامل شدن علیت آن‌ها نیازمند حادثه مادی و خارجی دیگر است که پیشفرض تکمیل علیت آن باشد و وجود خارجی آن شرط هم باز مشروط به شرط دیگر است این‌ها همه مربوط به غیر از فاعل مختار است. «فاعل مختار» هر وقت بخواهد به دلخواه خود کاری را انجام می‌دهد و تأثیر علیت‌اش مربوط به اختیار و انتخاب خودش است نه مربوط به حادثه‌ای خارجی بنابراین خداوند هم از نوع این «علیت فاعل مختار» است و علیت «خداوند فاعل مختار» نه به تسلسل می‌انجامد و نه نقض قانون علیت است. آنطور که کانت هم در اواخر کتاب «تمهیدات» خود، به آن اعتراف کرده است که: «ما اگر در مقابل علیت «جبری طبیعی»، علیت «فاعل مختار» را بپذیریم تناقض پیش آمده (در مباحث مسائل جدلی‌الطرفین در تعارض‌های سوم و چهارم) بطور کلی حل می‌شود. و این مفهوم خدا، از سلسله علل جبری گرفته نشده است که بطور علت‌های فیزیکی طبیعت بهم وابسته است و هر حادثه، معلول حادثه قبلی است بلکه مفهوم خدا از نظم آفرینش و رابطه‌ای که میان صنعتگر و مصنوع اوست، همچنین میان خدا و نظام طبیعت است و خدا خود را در «نظام طبیعت» بر ما نمودار می‌گرداند.

و با این نوع شناخت خدا که شناختی واقعی است نه ساختگی عقل و غیره، تمام اشکالات وارده درباره خدا از طرف هیوم و غیره حل می‌شود، بدون آن که ما به شکاکیت هیومی گرفتار شویم.»

### نقد و بررسی گفتار فوق کانت راجع به مفهوم جهان یا عالم

اما این که اگر عقل در صورت «قیاس شرطی منفصله» به پیش رود در حالی که قیاس شرطی منفصله همیشه میان متناقضات و متضادات است، در نتیجه به مجموعه‌ای می‌رسد که بقول کانت، جهان باشد که این هم باز گفتار غلطی است، زیرا:

**اولاً**، جهان مجموعه متناقضات و متضادات نیست تا صورت قیاس منفصله باشد، باتوجه به این که در «تناقض و تضاد»، هشت وحدت، شرط است، جهان مجموعه قیاس‌های منفصله نیست، یعنی مجموعه تناقضات و تضادهای محال نیست، زیرا تنها تناقضات و تضادها با حفظ هشت شرط، «محال» هستند و «قیاس‌های منفصله» هستند.

**ثانیاً**، «قیاس منفصله در هر بخشی علمی» برای خود مستقل است و

امری نسبی نیست تا بتواند بسمت مجموعه مجموعه‌ها به پیش رود.

**ثالثاً**، مفهوم جهان و عالم، مفهومی کاملاً لغوی و عامیانه است و چه مادی و ملحد و یا خداشناس از آن استفاده می‌کنند و خداشناسان و معتقدین به ماوراءالطبیعه هم همه جهان را محدود نمی‌دانند، همچون ارسطو و... که برای جهان از نظر زمان و مکان محدودیتی قائل نیستند و حتی جان لاک بر این عدم محدودیت جهان از نظر مکان تأکید می‌کند، با آن که معتقد به خدا و ماوراءالطبیعه است.



## فصل دوم

ادعای کانت بر مغلطه و تناقض‌گویی در

«استدلالات‌های مابعدالطبیعه» و نقد ما بر کانت

۱- روح‌شناسی کانت و نقد ما

۲- جهان‌شناسی کانت و نقد ما

۳- خداشناسی کانت و نقد ما





**ادعای کانت بر وجود مغلطه  
در روح‌شناسی دکارت**

### مقدمه: اشاره‌ای به «روح‌شناسی دکارت»

«دکارت» گفته بود: من در هر چیز شک کنم حتی در وجود «محسوسات»م که اصلا هستند یا خیال و توهم محض‌اند، اما در این شک نمی‌کنم که «هستم»، گرچه در حال شک «در محسوسات و تخیلات و توهمات باشم» اما «وجود خودم»، برای خودم قابل شک نیست. اگر من نباشم و نبودم حتی نمی‌توانستم درباره محسوساتم شک و تخیل کنم. و «دکارت» در جمله بعدی‌اش در استدلال بر «غیرمادی‌بودن ذهن» باز می‌گوید: «من موجود اندیشنده»، واحد بسیط غیرقابل تقسیم هستم درحالی‌که «اجسام مادی محسوس»، قابل تقسیم هستند. پس برخلاف اجسام خارجی، که مادی هستند من غیرمادی هستم.»  
دکارت می‌گوید :

چون از یک سو، مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم از آن حیث که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون امتداد است.  
و از سوی دیگر مفهوم متمایزی از بدن دارم، از

◆ دفتر اول: بخش سوم: «جدلیات» ۱۳۱

آن حیث که چیزی است فقط صاحب امتداد و  
عاری از فکر، پس بدون تردید، این من، یعنی  
«نفس من» که من بوسیله آن هستم آنچه هستم  
کاملاً و واقعاً از بدنم، ممتاز است و مادی  
نیست.<sup>۱</sup>

---

۱- تأملات، دکارت، تأمل ششم، ترجمه احمدی، ص ۸۹.

## اشکال کانت به «روح‌شناسی دکارت»

۱- الف: اما «کانت» در نقد بر «دکارت» همچنان می‌نویسد:

تصور «من» در مرتبه «متعلق شناخت» توسط «حس درونی»، گرچه «تصوری حسی» است لکن «تصورات حسی»، نوعاً تصورات پدیداری و «ظاهری» اند و ما را از کنه «ماهیت واقعی»، آگاه نمی‌کنند.

یعنی شناخت من از خودم که نزد کانت توسط «حس درونی» است «شناختی حسی و ظاهری» است، همچنان که شناخت من نسبت به «محسوسات خارجی» نیز «شناختی حسی و پدیداری و ظاهری» است نه شناخت از کنه ماهیت آنچه در خارج است، زیرا «شناخت حسی»، شناختی ظاهری است و تنها ما را از تأثرات حسی‌مان آگاه می‌کند اما این که کنه ماهیت آنچه در خارج است (و محسوس خارجی ماست) چیست؟ نمی‌دانیم؛ و نیز این که منی که محسوس حس درونی خود هستم بنابر این که این هم شناخت حسی باشد یعنی «من پدیداری»، در واقع چیست؟ نمی‌دانم، فقط خود را آنطور که بر خودم ظاهر می‌شوم، می‌شناسم. پس وقتی من از کنه ماهیت موجودات خارجی که محسوس من است و کنه ماهیت واقعی خودم هیچ نمی‌دانم (بنابر این که هر دو شناخت حسی باشد) نمی‌توانم از مقایسه آن‌ها باهم بگویم من موجودی غیرمادی هستم یا نیستم شاید کنه ماهیت من، با کنه آنچه در خارج است چیز مشترکی داشته باشند.

ب: اما تصور «من» از خودم در مرتبه «فاعل شناخت»:

اولاً، چون «تصوری حسی» نیست، مشمول مقولات «وجود و علیت»

نمی‌شود و اعتبار شناختی ندارد.

ثانیاً، «صورت حس درونی» من (که تصور من از خودم را ایجاد می‌کند)

تنها «زمان» است که همه چیز در آن در حال تغییر است و «مکان» تنها «صورت حس بیرونی» است که «جوهر و چیزهای پایدار» تنها در مکان اند و صورت «حس درونی»، مکان دار نیست زیرا از طرفی من (به قول خود شما دکارت) قابل تقسیم نیست در حالیکه آنچه مکان دار است قابل تقسیم است پس من (طبق گفته خود شما دکارت) مکان دار نیست و از طرف دیگر، «هر جوهری در مکان است پس منی که مکان دار نیست جوهر هم نیست». و چون جوهر نیست نمی توان گفت: «من اندیشنده، جوهر غیرمادی است».

**ثالثاً، «ماده»، همان تصور «حس بیرونی» من است نه این که «موجودی فی نفسه» باشد که «موجود فی نفسه بیرونی»، قابل تشکیک است اما وقتی گفتم که «محسوس مادی خارجی» همان «تصور بیرونی» من است نه چیزی بیشتر، دیگر همانطور که وجود من برای من، یقینی و غیرقابل تشکیک است همچنین وجود محسوس بیرونی من که همان تصورات بیرونی من باشند، غیرقابل تشکیک بوده و یقینی هستند و گفتار دکارت که، «من» در وجود «موجودات مادی خارجی»، شک می کنم، گفتاری صحیح نیست.**

تا اینجا اشاره ای به «روح شناسی کانت» بود، اینک به تفصیل آن می پردازیم :

کانت: «این که چستی برابریستای فی نفسه، جدا از

هرگونه پذیرندگی حسگانی ما، به چه سان

می توانند باشند، سراسر بر ما، ناشناخته می ماند.»<sup>۱</sup>

کانت: «اما این «برون اخته» بمعنای یک چیز = X است

که ما درباره آن هیچ اطلاعی نداریم و اصلاً بر پایه آراستار کنونی فهم مان (ساختمان فهم مان) درباره آن، هیچ نمی‌توانیم بدانیم.<sup>۱</sup>

کانت: «آنچه مربوط است به سهش درونی، «درون آخته خاص خود» را فقط چونان «پدیدار» می‌شناسیم، ولی نه «چنانکه فی‌نفسه» هست.<sup>۲</sup>

کانت: «من هیچ شناختی از خود «چنانکه هستم»، ندارم بلکه تنها از این که چگونه به خود «پدید» می‌شوم.<sup>۳</sup>

کانت: «برون آخته ترافرازنده»، که بنیاد پدیدارهای بیرونی را تشکیل می‌دهد، و به همین سان آنچه در بن سهش درونی قرار دارد، نه ماده است، نه یک هستومند اندیشنده فی‌نفسه، بل همانا بنیادی است ناشناخته برما.<sup>۴</sup>

درباره محسوس بیرونی و محسوس درونی :

کانت: «درست است که هر دو، پدیدارند، با اینهمه، پدیدار، نزد «حس بیرونی»، دارای «چیزی ایستا یا ماندگار» است که فرولایه‌ای

۱- همان، ص ۳۴۶، ۲۵۱-۲۵۰ A

۲- همان، ص ۲۲۶، ۱۵۷-۱۵۶ B

۳- همان، ص ۲۲۷، ۱۵۹-۱۵۸ B (در شناخت من تجربی و من محسوس منی که مورد و متعلق شناخت من است).

۴- همان، ص ۴۵۸، ۳۸۰-۳۷۹ A

(زمینه ای) را که در بن تعیین های متغیر قرار دارد، و در نتیجه یک مفهوم هم نهادی از «مکان» و از «پدیداری در مکان»، بدست می دهد.<sup>۱</sup>

ولی در برابر، «زمان» که «یگانه صورت سهش درونی ما» است، هیچ چیز ماندگار ندارد<sup>۲</sup> و در نتیجه فقط تغییر تعین ها را بر ما می شناساند، ولی نه برابری تعین پذیر را. زیرا در آنچه ما روح می نامیم، همه چیز در جریانی است دائمی، و هیچ چیز ماندگار در آن، برجا نیست مگر شاید (اگر حتماً در چنین جستجویی باشیم) من ساده، و «من»، بدان سبب، چنین ساده است که تصور «من» هیچ گنجانیده ندارد و...»<sup>۳</sup>.

### ج: ایدالیسم کانت

۱- ماده پدیدار حس بیرونی ماست نه موجودی فی نفسه خارجی و واقعی.

---

۱- همان، ص ۴۵۹، ۴۳۸۲ - ۴۳۸۱

۲- «شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، تألیف ای. سی. یونینگ، ترجمه اسماعیل سعادتی  
خمس، ص ۱۵۸:

بین شناخت اعیان مادی و شناخت خودپدیداری تفاوت مهم دیگری وجود دارد. شناخت اعیان مادی، مستلزم شهود پیشین زمان و مکان است ولی شناخت خودپدیداری فقط مستلزم شهود پیشین زمان است.

۳- به قول دکارت در مقدمه تأملات، گنجانیده دارد: «من» چیزی که در خود، قوه اندیشیدن دارد (می توانم ببندیشم). و به قول من علوی: منی که فاعل مختارم اما «ماده فیزیکی»، تابع قوانین چیزی فیزیکی است و فاعل مختار نیست.

۲- در نتیجه تفاوت «ماده» و «من اندیشنده که محسوس درونی‌ام» همانا تفاوت دو نوع «احساسی بیرونی و درونی» است نه تفاوت دو نوع «موجود فی‌نفسه واقعی».

### شرح ایدالیسم کانت

بنابر آن که نزد کانت، «محسوسات خارجی»، قطع نظر از احساس بیرونی ما، هیچ چیز نیستند جز «تصورات حس بیرونی ما» در نتیجه :

۱- تفاوت میان «محسوس بیرونی» و «محسوس درونی» ما، می‌شود - تفاوت میان دو نوع «احساس»، بدین صورت که :

«احساس بیرونی»، ماهیتش این است که متعلق خود را در «مکان بیرونی و تقسیم پذیر» می‌نمایاند. و «احساس درونی» که ماهیتش این است که متعلق خود را غیرقابل تقسیم می‌نمایاند.

۲- نه تفاوت میان دو «موجود فی‌نفسه واقعی مستقل از هم» یعنی بنابر ایدالیسم کانت، در نتیجه قضیه این که «محسوس بیرونی من، قابل تقسیم است و محسوس درونی، قابل تقسیم نیست»، می‌شود «قضیه‌ای تحلیلی» نه «قضیه‌ای ترکیبی»، زیرا این قضیه می‌شود بیان دو نوع «احساس من اندیشنده» یعنی تحلیل موجود اندیشنده به دو احساس بیرونی و درونی، نه مقایسه موجود مستقل (فی‌نفسه) بیرونی با موجود اندیشنده درونی. (که هر کدام قطع نظر از وجود دیگری برای خود موجودی مستقل هستند).

کانت: «زیرا همه دشواری‌هایی که مربوط می‌شوند به

پیوستگی «طبیعت اندیشنده» با «ماده»، بدون

استثناء، منحصرانه از آن «تصور دوگروانه غیر



مجاز» برمی‌خیزند که بدین قرار است:

«ماده» چونان ماده، پدیدار نیست، یعنی تصور محض ذهن نیست که با یک «برابرایستای ناشناخته» همخوانی دارد، بلکه «برابرایستای فی‌نفسه» می‌باشد، چنانکه در بیرون از ما و مستقل از هر گونه حسگانی وجود دارد.<sup>۱</sup>

کانت: «اگر «ماده»، یک شیء فی‌نفسه می‌بود، آنگاه چونان یک هستومند (وجود) مرکب از «روح، چونان یک هستومند ساده»، بکلی متمایز می‌گردید. ولی «ماده»، صرفاً «پدیدار بیرونی» است که فرولایه آن، از راه هیچ‌گونه محمول‌هایی که بتواند ارائه شوند، شناخته نمی‌گردد.

در نتیجه در مورد این فرولایه، «بخوبی فرض می‌توانم کرد که»: هرچند این فرولایه به سبب شیوه‌ای که حس‌های ما را، متأثر می‌سازد، در ما سهش چیز اُستینده و در نتیجه سهش امر مرکب را ایجاد می‌کند، با این‌همه، «در گوهر خویش ساده است»<sup>۲</sup>.

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۶۷، ۸۳۹۲ - ۸۳۹۱

۲- همان، صص ۴۴۲ - ۴۴۱، ۸۳۶۰ - ۸۳۵۹

## توضیحی بیشتر درباره اشکال «کانت» بر «دکارت» و نقد ما بر «کانت»

اگر مقصود دکارت از «من می‌اندیشم» شناخت «من تجربی» نباشد بلکه این باشد که «من می‌اندیشم که اندیشنده هستم» در نتیجه چون تحلیلی و یا شناختی غیرحسی است، مشمول مقولات نمی‌شود و اعتبار شناختی ندارد.

و اگر مقصود دکارت از «من می‌اندیشم»، «شناخت من تجربی و پدیداری»<sup>۱</sup> باشد در نتیجه چنین «شناخت پدیداری که ظاهری است»، نمی‌تواند شناختی واقعی از کنه «ماهیت واقعی من» باشد تا تمایز آن را از «ماده» بتوانم تشخیص دهم.

توضیح: اما اگر مقصود دکارت از جمله «من می‌اندیشم»، اندیشه برای شناخت محسوس تجربی نباشد بلکه این باشد که «من می‌اندیشم که موجودی اندیشنده هستم»، دیگر این شناخت، یک شناخت حسی تجربی نیست (تا مشمول مقولات شود) چون «اندیشیدن» که همان متحد کردن تصورات باهم باشد (برای تصدیق تجربی و من اندیشنده که این اتحاد در آن، آگاهی‌ای انجام می‌گیرد) صورت شناخت تجربی بوده و پیش فرض اتحاد تصوره‌های تجربی است و در نتیجه ماقبل تجربی است، و دیگر این،

---

۱- کانت خیال کرده که یقین به هستی در جمله «من می‌اندیشم که هستم دکارت»، یقین به هستی است که از راه احساس بوجود آمده و همچون یقین به موجودات خارجی، یقینی فطری ماقبل تجربی است، در حالیکه خیال کانت باطل است و این شناختی بی‌واسطه است. چنانچه خودش هم در روح‌شناسی «سنجش خرد ناب» به آن اقرار می‌کند. (در ویراست اول)

یک محسوس تجربی نیست تا مشمول مقولات وجود و علت باشد و «اعتبار تجربی» داشته باشد، زیرا «شناخت معتبر» بنابر مبنای کانت (در بحث حسگانی و بحث فاهمه) منحصر به «شناخت‌های تجربی» است و شناخت‌هایی این گونه، که تجربی نیست هیچ اعتباری نزد کانت ندارد و وجود هیچ موجود واقعی را نمی‌تواند برای ما اثبات کند.

توضیح به عبارت دیگر: جمله «من می‌اندیشم» دکارت :

۱- اگر مقدمه «شناخت حسی و تجربی» باشد (یعنی شناخت محسوس و متعلق و مورد اندیشه) در نتیجه برای شناخت «محسوس تجربی»، اعتبار دارد و به ما آگاهی جدید و مفیدی نسبت به محسوس واقعی می‌دهد، چه این محسوس همان محسوس بیرونی باشد و یا خود من تجربی، که محسوس درونی است؛ اما چنین «شناختی که حسی، تجربی و پدیداری است» هرگز «شناخت از کنه واقع و ماهیت موجود فی‌نفسه» نیست تا ما بتوانیم درباره تمایز واقعی، میان «موجود فی‌نفسه بیرونی» و «وجود واقعی خود»، قضاوت کنیم.

۲- اما اگر جمله «من می‌اندیشم» دکارت، مقدمه هیچ شناخت حسی و تجربی نباشد (یعنی نه مقدمه شناخت وجود جزئی و تجربی من متعلق آن باشد و نه محسوس جزئی خارجی) بلکه بخواهم «خودم» را (که فاعل اندیشه است) موضوع اندیشه خود قرار دهم و «فعل اندیشیدن» را از عوارض و مقولات آن قرار داده و درباره آن قضاوت کنم، این دیگر شناختی تجربی نیست (تا مشمول مقولات شود) زیرا نه موضوع و نه محمول، هیچکدام محسوس تجربی نیستند، در نتیجه هیچ اعتباری ندارد

چون (موضوع و محمول تجربی نیستند) مشمول مقولات وجود و علیت نمی‌تواند قرار گیرد.

زیرا ما تنها می‌توانیم محسوسات تجربی را بشناسیم و قوای درونی ما، تنها برای شناخت «محسوسات تجربی» اعتبار دارند.

و «فعل اندیشیدن» و «فاعل اندیشنده»، از پیش فرض‌های «شناخت تجربی» هستند، نه خودشان «شناخت تجربی» باشند و لذا چنین شناختی غیرتجربی، که تنها از راه تجزیه و تحلیل درونی به دست می‌آید، هم از قضایای تحلیلی است که هیچ شناخت جدید و مفیدی به ما نمی‌دهد و هم چون شناختی ماقبل تجربی است و شناختی تجربی نیست، در نتیجه مشمول مقولات هم نمی‌شوند و اعتبار شناختی نزد کانت ندارد.

و در یک جمله، این که «شناخت حسی» من به «موجودات خارجی و وجود خودم و من تجربی»، چون شناختی حسی است هرگز من را به شناخت واقع و کنه ماهیت موجودات نمی‌رساند.

اما شناخت من از خودم، به عنوان «فاعل اندیشنده» که متحدکننده تصورات بوده و پیش فرض هر شناخت تجربی است چون «این شناخت»، غیرحسی (و غیرتجربی) است، هیچ اعتبار شناختی ندارد و مشمول مقولات نمی‌شود.<sup>۱</sup>

۳- علاوه بر آن، اگر «مکان»، صورت حس درونی نیست من در درون خود، هیچ جوهر پایدار (چه بسیط و چه مرکب) نمی‌توانم داشته باشم تا آن

---

۱- تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۶، در نقل روان‌شناسی کانت.

را با جوهر مادی بیرونی مقایسه کنم.

۴- و نیز «وحدت درونی من» تنها صورت اندیشیدن برای شناخت‌های تجربی است، نه چیزی بیشتر که بتواند ما را از وجود جوهری درونی (و ماهیت فاعل اندیشه) آگاه کند.

کاپلستون :

کانت، روان‌شناسی عقلی را برحسب روش دکارت، می‌فهمید، که در استدلال خود از «من می‌اندیشم» آغاز می‌کرد و به وجود «نفس»، به عنوان «جوهری بسیط»، پی می‌برد که «دائم» است...

بنظر کانت، «روان‌شناسی عقلی»، باید به نحو پیشینی جریان یابد، زیرا «علم تجربی»، نیست و لذا از «شرط پیشین تجربه»، یعنی «وحدت آگاهی» ابتدا می‌کند.

از این جهت، «من می‌اندیشم»، یگانه متن روان‌شناسی عقلی است و کل نظام آن باید از این اصل حاصل بشود.

«خود» به عنوان «شرط ضروری تجربه» (پیش شرط تجربه) در تجربه، عرضه نشده است، زیرا «خود استعلایی» است نه «خود تجربی». از این جهت، هر چند از لحاظ نفسانی، می‌توان آن را

به عنوان جوهر وحدانی، تصور کرد، اطلاق مقولاتی مانند جوهر و وحدت، نمی‌تواند در این زمینه، مؤدی به معرفت شود. (معرفت علمی محدود به عالم پدیدارهاست).<sup>۱</sup>

کاپلستون :

صحت «جدل متعالی» به وضوح، تا حدّ زیاد، متوقف بر صحت «حسیّات متعالی» و «تحلیل متعالی» است.<sup>۲</sup>

البته می‌توان وجود «خود تجربی» را اظهار کرد، زیرا «خود تجربی» در شهود درونی، عرضه شده است. اما «خود تجربی»، نفسی است که علم روان‌شناسی آن را بررسی می‌کند و متعلق زمان و قابل تبدیل به حالات متوالی است. «خودی» که قابل تبدیل به حالات متوالی نیست و جز به عنوان موضوع، قابل تعقل نیست، در شهود (شهود حسی) عرضه نگردیده و عینی نیست.

---

۱- تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۶، ترجمه سعادت و...، ص ۲۹۶.

۲- همان، در نقل روان‌شناسی کانت.

نقد و بررسی

«روح‌شناسی کانت»

## نقد و بررسی ما بر: «روح‌شناسی کانت»

۱- این که کانت و ارسطو گفته‌اند: «شناخت تصویری و تصدیقی» با «شناخت حسی و تجربی» شروع می‌شود، گفته‌ای صحیح نیست. زیرا - چنانچه شرحش گذشت - روشن شد که: شناخت با شناخت بی‌واسطه درونی نسبت به «تصور خود» (و تصدیق بوجود خود) و با شناخت حسی بیرونی، نسبت به تصور «موجودات مادی خارجی» (و تصدیق بوجود آنها)، شروع می‌شود. و «شناخت بی‌واسطه درونی» قطعاً مقدم است بر شناخت «موجودات مادی بیرونی که از طریق حس انجام می‌گیرد» و شناخت من، نسبت به تصور درون ذهنم، و وجود خودم، شناختی (بدون واسطه حس بوده و) حسی و پدیداری نیست که در آن، امکان خطا باشد بلکه شناختی واقعی و بدون واسطه حس بوده و امکان خطا ندارد و شناختی مطابق با واقع است. (اعتراف کانت به بی‌واسطه بودن شناخت من از خودم)



## کانت :

«ما بحق می توانیم حکم کنیم که: آنچه در خود  
ما هست می تواند بی میانجی دریافته شود... چون  
بیرونگان در من نیست پس من آن را در خود  
اندریافت خویش... نمی توانم یافتن.<sup>۱</sup>»

۲- کانت گفته: «شناخت حسی، شناختی نموداری است و «ما از گُنه  
موجودات فی نفسه خارجی هیچ شناختی نداریم» (یعنی شناختی است  
که تنها از راه تأثرات حسی و تصورات حسی که نمودار و نماینده موجود  
خارجی است به دست می آید). و ما دسترسی به «موجود فی نفسه خارجی»،  
نداریم و لذا از «موجود فی نفسه خارجی»، هیچ نمی دانیم تا بتوانیم آن را با  
تصور ذهنی مان از آن ها مقایسه کنیم و بفهمیم که باهم چه تمایزی دارند.  
این جمله کانت هم صحیح نیست، زیرا درست است که ما به موجود  
خارجی، دسترسی مستقیم و بی واسطه نداریم اما به کمک عقل می توانیم  
بفهمیم که «کدام از این تأثرات و تصورات حسی ما، مطابق با واقع خارجی اند  
و از «صفات اولیه» اجسام می باشند و کدام از «صفات ثانویه» اجسام بوده و از  
درون ما، سرچشمه می گیرند» و مطابق خارجی ندارند. در نتیجه ما از این  
طریق، می توانیم به شناخت واقعی موجودات فی نفسه خارجی برسیم.  
و تمام «علوم تجربی» هم چه فیزیک و چه شیمی و... شناختی از  
«موجودات فی نفسه خارجی» هستند که قطع نظر از احساس ما برای

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۴۸، ۴۴۹ - ۴۳۶۷ - خوداندریافت = آگاهی به خویشتن خود

خودشان وجود دارند، مثلاً این که هر مولکول آب از یک اتم اکسیژن و دو اتم هیدروژن ترکیب شده است، درباره آب خارجی است که قطع نظر از احساس ما برای خودش وجود دارد و این کشف «علم تجربی» صرفاً برای «تصورات حسی» ما نیست و همچنین همه قوانین فیزیک و شیمی و نیز مقولات هم بر این‌ها منطبق است (نه درباره خود تصورات حسی ما) مثلاً مقوله وجود و مقوله علیت و مقوله جوهر درباره این آب خارجی است که در کنار گیاهان باشد با وجود شرایط دیگر، همچون نور آفتاب، علت رشد گیاهان می‌شود، چه ما آن‌ها را احساس نکنیم یا نکنیم.

این که کانت خیال کرده، ما از موجودات فی‌نفسه خارجی هیچ شناختی نداریم و مقولات تنها بر «تصورات حسی» ما منطبق است از بزرگترین اشتباهات کانت است. پس ما نسبت به «موجودات فی‌نفسه مادی خارجی»، شناخت صحیح و واقعی که علوم تجربی باشد، می‌توانیم داشته باشیم همچنانکه نسبت به وجود خودمان نیز شناخت مستقیم و بدون نیاز به واسطه حسی<sup>۱</sup> داریم در نتیجه شناختی که همیشه مطابق با واقع است و خطا در مورد آن، ممکن نیست» (چون بدون وساطت حس است و مستقیم و بی‌واسطه است)؛ در نتیجه وقتی من نسبت به «درون خودم» شناختی واقعی دارم و نسبت به «موجودات فی‌نفسه مادی خارجی» شناختی واقعی می‌توانم داشته باشم، پس می‌توانم با مقایسه آن‌ها باهم به تمایز واقعی میان آن‌ها و نفسم پی ببرم که موجودات مادی خارجی بر طبق قوانین

۱- «نقد عقل محض»، ترجمه موسی وهبه، قسم روح‌شناسی، ص ۴۴۸.

جبری فیزیک عمل می‌کنند، در حالیکه من فاعل مختارم. و تمایز میان «وجود من اندیشنده» و «موجودات مادی خارجی» منحصر به بساطت و ترکیب نیست که «نفس» بمعنی فاعل اندیشه، بسیط بوده و «ماده خارجی»، مرکب و قابل تقسیم است، بلکه تمایزهای دیگری هم باهم دارند، مثلاً این که «ماده» تابع قوانین جبری فیزیکی است اما «من اندیشنده»، فاعل مختار هستم.

(باید توجه داشت که آنچه در «من»، واحد بسیط است «من بمعنی فاعل اندیشه» هستم اما «قوای من» همچون «غرائز و ذهنی که ظرف تصورات حسی است»، «مجموعه‌ای» متعلق به «من فاعل اندیشه» است نه «بسیط» و مسئله «نفس» به این سادگی نیست که ارسطو، افلاطون، کانت، هیوم و امثال اینها خیال کرده‌اند.)

### اما نقد ما بر ایدالیسم کانت

۳- جمله سوم کانت، که در ایدالیسم خود گفته است: «موجودات مادی بیرونی، قطع نظر از احساس ما هیچ‌اند»، نیازی به رد و ابطال ندارد، زیرا هیچ عاقلی چنین فکر نمی‌کند. آری در رؤیا اگر ما چیزی را مشاهده می‌کنیم که در بیرون ما هست (سنگ، چوب، آتش، باغ و یا...) قطعاً وجودی فی‌نفسه ندارند و قطع نظر از آن احساس ما در خواب و رؤیا، آن‌ها هیچ‌اند اما برخلاف آن در بیداری، آنچه ما مشاهده می‌کنیم قطع نظر از مشاهده ما، وجود خارجی دارند حتی در غیاب احساس ما برای خود وجود دارند و به فعالیت فیزیکی و یا گیاهی خود ادامه می‌دهند. درختان بزرگ می‌شوند،

خورشید همچنان می‌تابد و از ترکیب مناسب اکسیژن و نئیدروژن، آب تولید می‌شود، چه ما آن‌ها را احساس نکنیم یا نکنیم و چه ما وجود داشته باشیم و یا نداشته باشیم. الآن در «علوم جدید» ثابت شده که جهان و خورشید و اجسام بی‌جان میلیاردها سال قبل از انسان و جانوران و گیاهان وجود داشته‌اند و به فعالیت خود ادامه می‌داده‌اند و هرگز در کارهای فیزیکی‌شان منتظر احساس ما و یا وجود ما و آقای کانت نبوده‌اند و اینک نیز نیستند.

آری اگر «موجودات مادی خارجی» آنطور که کانت می‌گوید بر فرض محال، تنها همچون تجسم انسان دیوانه و در عالم رؤیا تنها احساس باشند، آنوقت می‌توان گفت که محسوسات «بیرونی» و «درونی»، تفاوت شان تنها در دو نوع احساس است نه آن که «من‌اندیشنده» و «موجودات محسوس خارجی»، دو موجود فی‌نفسه مستقل از هم باشند. اما تنها به اقرار خود کانت در روح‌شناسی‌اش: اگر «موجودات مادی خارجی»، «موجوداتی فی‌نفسه» باشند که قطع نظر از احساس ما برای خود، وجود فی‌نفسه دارند، دیگر حق با دکارت است که «من»، موجودی غیرمادی هستم. و موجودی واحد بسیط؛ و «ماده» موجودی دارای ابعاد و اجزا و تقسیم‌پذیر است و من موجودی مادی نیستم.

کانت: «اگر «ماده»، یک «شیء فی‌نفسه» می‌بود آنگاه

چونان «هستومند مرکب» از «روح» چونان

«هستومند ساده»، بکلی متمایز می‌گردید. ولی

«ماده» صرفاً پدیدار بیرونی است که فرولایه آن

از راه هیچ‌گونه محمول‌هایی که بتواند ارائه

### شود، شناخته نمی‌گردد.»<sup>۱</sup>

۴- جمله چهارم کانت در «ماحصل روح‌شناسی» اش مبنی بر این که: «وحدت اندیشه، میان موضوع و محمول در تصدیقات، تنها صورت اتحاد تصویرها بوده و پیش فرض وحدت تصویرها در ایجاد تصدیق‌هاست.» نیز جمله‌ای غلط و ناصحیح است، زیرا چنانچه خود کانت هم نقل می‌کند، این اتحاد میان موضوع و محمول یعنی تصور جوهر و تصور عرض، خودبخود در ذهن، حاصل نمی‌شود بلکه این «من اندیشنده» هستم که تصویری مخصوص را با تصویری دیگر متحد می‌کنم؛ یعنی «وحدت و وجود من اندیشنده» قبل از این «اتحاد تصویرها» است.

آری صورت تصدیق همان اتحاد تصور موضوع و تصور محمول باهم است و من اندیشنده قبل از هر تصور و تصدیق، موجود واحدی بسیط هستم و لذا می‌توانم تصویرها را هم باهم متحد کنم. اگر من اندیشنده‌ای نباشم که آن‌ها را باهم متحد کنم هرگز تصدیق بوجود نمی‌آید، پس قبل از پیدایش تصدیقات و اتحاد تصورات، باید «من اندیشنده و ذهن واحدی» وجود داشته باشد تا چنین اتحادی در زیر سایه «وجود من اندیشنده و وجود ذهن واحد»، آگاهی واحدی بوجود بیاید. اگر طفل نوزاد مرده متولد می‌شد و موجودی که بتواند بیندیشد در بدن آن نبود، هیچ احساس و شناخت حسی در آن بدن بوجود نمی‌آمد، و «موجود اندیشنده» آنطور که هیوم و کانت می‌گویند، عبارت از «مجموعه تصورات» نیست که هیوم آن را ابتدا گفت و بعد از گفته خود پشیمان شد و

اینک کانت آن گفته اول هیوم را به صورت دیگری تکرار می‌کند.

«موجودی که می‌تواند بیندیشد»، قبل از نخستین تصورات حسی، قبل از تولد از مادر در بدن، موجود بوده و تا آخر عمر هم ماندگار و پایدار هست و «اتحاد صورها» که صورت شناخت تصدیقات تجربی است، مخلوق من است که می‌تواند بیندیشد.

و به عبارت دیگر، این وحدت «من»، تنها در «من تجربی» نیست بلکه در «من ناب» و «من اصلی» هم هست که کانت «من» را به سه قسم تقسیم کرد: ۱- من تجربی ۲- من ناب ۳- من اصلی

اما ما به کانت می‌گوییم، همچنانکه «من» را سه قسم می‌دانی، «وحدت» در من را هم باید در هر سه قسم بدانی، آن وحدتی که صورت تصدیقات تجربی است، در من تجربی است ولی «وحدتی» که در «من ناب» است یا در «من اصلی» است، صورت تصدیقات نیست.

۵- جمله پنجم کانت که می‌گوید: «در درون من، تنها زمان است و مکان نیست» - چنانچه شرح آن گذشت - گفتار غلطی است، زیرا: همچنان که احساس بیرونی بدون مکان ممکن نیست و در مکان واقع می‌شود، همچنین تصور اجسام بیرونی در درون، دارای ابعاد است و در درون هم، بدون مکانی ذهنی، تصورات دارای ابعاد، ممکن نیست وجود پیدا کند؛ حتی همین مکان محسوس خارجی که ما اجسام را در احساس بیرونی مان پراز ماده می‌بینیم، «مکانی حسی» است و گرنه در مکان فیزیکی بیرونی که اجسام از اتم تشکیل شده‌اند فاصله میان اتم‌ها نسبت به جرم‌شان خیلی بیشتر است و درون آن‌ها بیشتر خالاً است اما، ما در مکانی که از طریق حس بیرونی، احساس می‌کنیم، در اجسام، هیچ خلئی دیده نمی‌شود. (و لذا

ارسطوی حس گرا و پیروانش، منکر اتم شدند، چون نظریه اتم معتقد به این بود که داخل اجسام خلأ بیشتر از جرم اتم است.)

در هر حال، این «مکان حسی» نیز بستگی به احساس ما دارد و احساس ما نیز وابسته به وجود ذهن و درون ماست و ممکن نیست ذهنی که «درونش، فضا و مکان ذهنی و بیرونش، مکان حسی وابسته به آن است مکاندار نباشد و لذا ذهنی که در آن تصورات حسی و تخیلات حسی است و در احساسی بیرونی وابسته به آن مکان حسی است، ممکن نیست مکاندار نباشد - همچنان که گفتیم - تصورات ما متعدد و متغیر است، همچنانکه غرایز و عقل، قوه‌های متفاوت و متباین هستند و لذا گاهی عملی موافق میل غریزه و مخالف حکم عقل است و گاهی بالعکس، و آنطور که سقراط می‌گوید: دو مبدأ متباین، ممکن نیست یک موجود بسیط واحد باشند، یعنی همچنان که تصورات متکثر و متعدد است همچنین قوای نفس هم متعدد و متکثر است و ذهن ظرف تصورات حسی هم، مکاندار است.

اما «آنچه واحد بسیط» است و قابل تقسیم نیست همان «مرکز این قوا» و «فرمانده این قوا» است که همان «فاعل اندیشه» باشد، «دکارت» هم همین را می‌گوید که «تصورات»، متعدد و پیوسته متغیر است اما «نفس» یعنی فاعل اندیشه همچنان واحد بسیط است، البته تعبیر دکارت این است که «جوهر نفس»، واحد بسیط مستمر است اما «تصورات» که عوارض آن باشند متعدد و متغیرند اما بدین گونه تفسیر کردن «دکارت»، مخصوص خودش است که آیا «تصورات»، عوارض «ذهن است که ذهن متعلق فاعل اندیشه است و یا عوارض خود فاعل اندیشه» اند؟ بحث دیگری است اما هرچه باشد تمایز من اندیشنده و موجودات مادی خارجی، منحصر به بساطت و ترکیب نیست و همین که «ماده»، تابع مطلق جبر فیزیک است و دو عنصر مادی حتی اگر

بی‌نهایت باهم در شرایط واحدی، ترکیب شوند نتیجه واحدی دارند، اما «من اندیشنده»، فاعل مختار هستم و کانت در آخرین کتابش یعنی در کتاب «تمهیدات»، این تمایز را می‌پذیرد و به غیرمادی بودن نفس اندیشنده تصریح می‌کند و ماده‌گرایی افراطی را نیز محکوم می‌کند.<sup>۱</sup>

### اجزاء سه‌گانه قیاس بر جوهریت نفس

وقتی - چنانچه گذشت - روشن شد که تطبیق «مقولات»، اختصاص به «پدیدارهای حسی» ندارد و «موجودات فی‌نفسه خارجی و وجود واقعی من اندیشنده» را نیز شامل می‌شود؛ و روشن شد که «مکان» و «زمان» هردو، هم صورت «حس بیرونی» و هم هر دو، صورت‌های «تصورات اجسام خارجی در درون» هستند. در نتیجه بطلان گفته کانت نیز بیشتر روشن می‌شود که خیال کرده در «قیاس اثبات جوهریت نفس»، «حدوسط» که «جوهر» باشد (یعنی چیزی که تنها بصورت موضوع متصور است)، در صغری و کبری به‌دومعنی آمده‌است.

زیرا اگر مقصود کانت از «جوهر»، همان «جوهری مادی» باشد چون مکاندار است، می‌تواند جوهر باشد، باز اختصاص به «اجسام خارجی» ندارد بلکه «تصور اجسام» هم دارای ابعاد بوده و مکاندار است و گفتیم: «تصورات حسی» از اجسام، دارای ابعاد نیز در درون، «مکاندار» است علاوه بر آن که نفسی که از راه احساس

۱- در کتاب «تأملات» دکارت، در خلاصه تأملات شش‌گانه، در پایان تأمل دوم:

«اگرچه تمام اعراض نفس دگرگون می‌شود و مثلاً بعضی از اشیا را تصور می‌کند بعضی دیگر را اراده و پاره‌ای را احساس می‌کند و غیره، با این همه نفس به چیز دیگری تبدیل نمی‌شود».



بیرونی، مکان حسی را ادراک می‌کند، نمی‌تواند مکاندار نباشد؛ در نتیجه جوهر حتی اگر مکاندار فرض شود، نمی‌تواند اختصاص به جوهر مادی بیرونی داشته باشد. و اگر مقصود کانت از «جوهر»، «موضوعی» است که عوارض حسی داشته باشد، باز «من تجربی» (بقول کانت) موضوع و متعلق احساس درونی قرار می‌گیرد و شرط کانت را داراست، منی که خوشحال می‌شوم و ناراحت می‌شوم، منی که اجسام را با ابعادشان در ذهن خود تصور می‌کنم. و اگر مقصود کانت از «من اندیشنده»، همان «من متحدکننده تصورات حسی است» (که بقول کانت پیش فرض تصورات و تصدیقات حسی بوده) و کانت گفته چون «من عاقل و من اندیشنده»، من تجربی (من پدیداری) نیست، مشمول مقولات نمی‌شود، گفتیم این گفته کانت هم صحیح نیست. زیرا مقولات، اختصاص به پدیدارهای حسی ندارد بلکه هر پدیده و موجودی را شامل می‌شود، چه حسی و یا غیرحسی باشد و حتی خود کانت مقوله علیت را بر «من اصلی» تطبیق می‌کند و می‌گوید: من اصلی تولیدکننده اندیشه است، در نتیجه هیچ اشکالی بر «قیاس اثبات جوهریت نفس دکارت» وارد نیست و «حد وسط»، گرچه بنابر «اصول غلط کانت» در قیاس فوق، به دو معنی آمده است اما بنابر «اصول صحیح» به یک معنی آمده و «قیاس اثبات جوهریت نفس» سه جزء دارد نه چهار جزء.

### استدلال دکارت بر «جوهریت نفس» (به نقل کانت):

۱- «کبری: آنچه جز چونان درون آخته، اندیشیده نتواند شد، جز درون آخته وجود ندارد و بنابراین

جوهر است.

۲- صغری: حال یک «هستومند اندیشنده» که صرفاً همچون هستومند اندیشنده، نگریده شود، «جز چونان درون‌آخته، اندیشیده نتواند شد».

نتیجه: بنابراین، «هستومند اندیشنده» نیز چونان درون‌آخته (ذهنی)، یعنی «چونان جوهر وجود دارد».<sup>۱</sup>

### نقد کانت بر استدلال «جوهریت نفس»:<sup>۲</sup>

۱- در کبری، از «هستومندی» سخن می‌رود که می‌تواند بطور کلی از هر نگرگاه، اندیشیده آید و نتیجه «همچنین چنانکه بتواند در سهش داده شود».<sup>۳</sup>

۲- ولی در صغری، سخن بر سر یک «هستومند» است فقط چنانکه او، خودش را به مثابه یک «درون‌آخته» تنها در نسبت با «اندیشیدن و یگانگی آگاهی» بنگرد، ولی نه همهنگام در

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۸۳، ۴۱۲ - B۴۱۰.

۲- سنجش خرد ناب، ص ۴۸۳، ۴۱۲ - B۴۱۱.

۳- ذیل کبری را کانت غلط نقل کرده است و باید بجای «نتیجه همچنین چنانکه بتواند در سهش داده شود» اینگونه نوشته شده باشد «نتیجه حتی اگر بتواند در سهش داده شود یعنی هم مصداقی را می‌گیرد که در سهش داده می‌شود و هم مصداقی را می‌گیرد که در سهش داده نمی‌شود بلکه تنها در تصورات ذهنی داده می‌شود» چون کبری، کلی و عام است.

رابطه با سهش<sup>۱</sup> که بدان راه، آن هستومند چونان  
برون آخته، (عینی) اندیشیده داده شود.

### نقد و بررسی ما بر «اشکال فوق کانت به جوهریت نفس»

۱- کبرای استدلال کنندگان، بر جوهریت نفس این است که «جوهر، چیزی است که به جز به صورت موضوع تصور نمی‌شود، چه متعلق حس قرار بگیرد یا نگیرد» اما کانت، متعلق حس قرار گرفتن را قید در کبری قرار داده است که گفتاری خطاست.

۲- در صغری باز نقل می‌کنند که استدلال کنندگان بر جوهریت نفس مقصودشان از «منی» که جز موضوع، متصور نمی‌شود تنها «من فلسفی» است که در آن «من» موضوع و «اندیشیدن و یگانگی آگاهی»، محمول است درحالیکه استدلال کنندگان در صغری، می‌توانند «من تجربی» را هم قرار دهند، زیرا مقصود استدلال کنندگان از «من»، اعم از «من فلسفی» و «من تجربی» است و هر کدام می‌تواند موضوع شود و در این صورت اشکال کانت به آن‌ها وارد نمی‌شود و لذا نقل کانت خطاست.

۳- علاوه بر آن که تطبیق مقولات جوهر و... اختصاص به «موجودات محسوس» ندارد و هر موجودی را که مکاندار باشد، شامل می‌شود و ذهنی که ظرف تصور اجسام است مکاندار است، همچنین علاوه بر آن خود کانت مقوله

---

۱- چون صغری مصادق و خاص است و کلی و عام نیست و دیگر لازم نیست مجموعه همه مصادیق باشد و ممکن نیست. برون آخته = آبژکتیو - درون آخته = سابژکتیو

علیت را بر من اصلی تطبیق کرده است. - چنانچه شرح آن گذشت - .  
۴- کانت، در صغری در جوهریت، شرط می‌کند که در صغری، موضوع باید «محسوس بیرونی» باشد یعنی «موجود مادی خارجی» نه «محسوس درونی»، زیرا جوهر در دیدگاه کانت تنها «جوهر مادی بیرونی» است که ما این را هم باطل کردیم که جوهر اختصاص به جوهر مادی بیرونی ندارد (و نفس<sup>۱</sup> هم می‌تواند جوهر باشد حتی بنابر آن که کانت گفته، جوهر لازم است مکاندار باشد).

---

۱- مقصود از نفس در اینجا یعنی ذهن ظرف تصورات حسی.

استمرار نفس و ثبات آن

در طول زمان

## ثبات و استمرار ذات جوهر

کانت (در صفحه ۲۸۱ سنجش خرد ناب)، درباره ثبات و پایداری جوهر

چنین توضیح می‌دهد که :

۱- آنچه بر حواس پنجگانه ما تأثیر می‌گذارد (و تأثرات حسی ما را موجب می‌شود) عوارض «جوهر مادی» است، همچون شکل هندسی آن و آنچه ما عامل بیرونی در احساس رنگ و طعم و بو می‌دانیم، عوارض «جسم مادی» است که تغییر می‌کند و حواس ما را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و در ما پدیدارها را که تغییرپذیرند، ایجاد می‌کند، یعنی «عوارض خارجی» اجسام مادی (که علت پیدایش تأثرات حسی در ما هستند) همچون «پدیدارهای حسی» ما تغییرپذیرند.

۲- اما «آنچه ثابت مستمر و تغییرناپذیر» است، «جوهر مادی» است که این عوارض همانا عوارض آن جوهرهای مادی خارجی هستند که آن «جوهرهای مادی خارجی»، گرچه پیوسته عوارض آن‌ها تغییر می‌کند «اما خود این جوهرها پیوسته ثابت و تغییرناپذیر هستند» و نه کم می‌شوند و نه زیاد می‌شوند، پیوسته ثابت و ماندگار و پایندگارند و وجود این جوهرهای مادی، موضوع و زیربنای این عوارض هستند، بطوریکه عقلا وجود این عوارض

خارجی بدون ماده‌ای که موضوع و زیربنای این عوارض باشد ممکن و معقول نیست و این «پاینده‌گاری و ماندگاری ماده خارجی»، در تمام تغییرات اعراض چیزی است که هر انسان عاقلی آن را می‌یابد، چه رسد به فیلسوفان و لذا از فیلسوفی پرسیدند که وزن دود چوب چقدر است؟ گفت: وزن دود، مساوی است با وزن چوب سوخته شده منهای خاکسترش، یعنی در هر تغییری، آنچه ثابت و ماندگار است جوهر است که نه کم می‌شود و نه زیاد، یعنی تغییر اجسام در شکل هندسی و... حتی در تبدیل چوب جامد به دود و یا تبدیل آن به بخار، آنچه تغییر می‌کند حالات این مواد است اما ذرات مادی آن در هیچ تغییری نه کم می‌شود و نه زیاد و پیوسته ثابت است.

و این ماندگاری و پاینده‌گاری از اوصاف «ماده خارجی» است نه صفت «عوارضی آن ماده» و نه صفت «پدیدارهای ذهنی» ما که بخاطر تأثیر آن عوارض مادی بر حواس مان بوجود می‌آیند. ما از خود ذات مادی خارجی، هیچ تأثر حسی و هیچ پدیداری نداریم و ماندگاری و پاینده‌گاری از ویژگی‌ها و خصوصیات «ذات جوهر» است.

### کانت :

ادراک ساده ما، از «بسیارگان پدیدارها»، همواره، متوالی است و بنابراین «همیشه متغیر است».

«پس ما هرگز نمی‌توانیم فقط از راه ادراک ساده، تعیین کنیم که آیا این بسیارگان، چونان برابرایستای تجربه همزمان است یا در پی هم می‌آید، مگر این که چیزی در بنیاد آن باشد که

همیشه هست»، یعنی «یک چیز ثابت و پاینده» که در آن، هرگونه تغییر و همبودی (شرکت چند چیز)، چیزی نیست جز شیوه‌های گوناگون (صیغه‌های زمانی) وجود داشتن پایندگار. بنابراین، فقط در پایندگار، نسبت‌های زمانی ممکن‌اند. بنابراین در همه پدیدارها، پایندگار، خود برابریستا است، یعنی جوهر است..... حتی فهم همگانی، این پایندگی را چونان فرولایه هرگونه تغییر پدیدارها، در پیش فرض کرده‌اند و حتی همواره نیز چونان امری چون و چراناپذیر فرض خواهند گرفت.<sup>۱</sup>

### کانت :

فیلسوفی را پرسیدند: «دود چه قدر وزن دارد؟» پاسخ داد: «از وزن چوب سوخته شده، وزن خاکستر باقی مانده را کم کنید، می‌شود وزن دود». بدینسان او، به مثابه امری چون و چراناپذیر این را در پیش فرض کرده است که: حتی در آتش، ماده جوهر از میان نمی‌رود بلکه فقط صورت آن تبدیل می‌یابد.<sup>۲</sup>

۱- سنجش خرد ناب، صص ۲۸۳-۲۸۲، ۲۲۸-۲۲۵ = ۱۸۵-۱۸۳

۲- سنجش خرد ناب، ص ۲۸۴، ۲۲۹-۲۲۸ = ۱۸۶-۱۸۵



۳- کانت که نسبت به ماندگاری و پایداری جوهر مادی خارجی چنین استدلال می‌کند، شناخت آن را نه نتیجه تأثرات حسی و قابل حس می‌داند بلکه مربوط به فهم و عقل دانسته و برای اثبات آن به فهم عموم و فیلسوفان استناد می‌کند؛ (زیرا آنچه حواس به آن تعلق می‌گیرد ظواهر اجسام و عوارض اجسام است. شکل هندسی اجسام مادی میعان و جماد و گاز بودن آن نه خود «ماده خارجی» که زیر لباس این ظواهر، پنهان است و پیوسته ماندگار و تغییرناپذیر، باقی می‌ماند).

اما همین آقای کانت، وقتی به ذهن و نفس (موجود اندیشنده) می‌رسد، گفته‌های خود را گویا فراموش می‌کند که «جوهر»، پدیدار نیست و پدیداری از خود ندارد و آنچه تغییر می‌کند عوارض جوهر است نه خود جوهر و (همانا جوهر، همان فرولایه این عوارض تغییرپذیر است) که در هر تغییر، پیوسته ماندگار و ثابت و پایدگار باقی می‌ماند.

۴- در نتیجه کانت از طرفداران بقای نفس، تقاضا می‌کند برای اثبات بقای نفس، پدیداری ثابت را بما نشان دهند، درحالی‌که شاهد بقای جوهر بیرونی نزد کانت تنها «عقل و فهم عموم» است که فهم عموم، در من اندیشنده هم این است که با تغییر تصورات و اعتقادات و ذهنیاتشان، آن‌ها را، فرد دیگری نمی‌دانند و لذا تشویق و مجازات افراد را بخاطر رفتار سابقشان براساس همین بقای نفس فرد می‌دانند و می‌گویند، این همان کسی است که در سابق چنین کرده علاوه بر آن که «من»، یعنی موجودی که در خود قوه اندیشیدن را دارم اگر در هر لحظه عوض شوم و ماندگار نباشم، چگونه ممکن است که قضاوت کنم فلان چیز ماندگار مانده و فلان چیز دیگر در این مدت زمان، تغییر کرده

است و یا نابود شده است و لذا خود کانت بطور ناخودآگاه اقرار می‌کند که بقای نفس و اینهمانی نفس، شرط شناخت محسوسات خارجی است، زیرا اگر «من، در تحول حوادث، ماندگار نباشم بلکه در هر لحظه با تغییر تصوراتم عوض شوم و فردی دیگر شوم» از کجا ممکن است که بتوانم قضاوت کنم که این «دو حادثه متوالی»، «علت و معلول» اند، و یا در طول زمان همبود و ملازم یکدیگرند؟

کانت: «حتی فهم همگانی این پابندگی را چونان فرولایه هرگونه تغییر پدیدارها، در پیش، فرض کرده‌اند و حتی همواره نیز چونان امری چون و چراناپذیر، فرض خواهند گرفت».

کانت: «هر آنچه تغییر می‌کند ثابت است و فقط حالت آن‌ها عوض می‌شود».<sup>۱</sup>

### اشکال دیگر کانت بر دوام نفس :

«اکنون این مفهوم جوهر را چگونه بکار می‌بایدم بردن؟  
من هرگز نمی‌توانم از آن نتیجه بگیرم که: «من چونان یک هستومند اندیشنده، برای خودم دوام دارم و طبیعتاً نه هست می‌شوم و نه از میان می‌روم».

... نه تنها برای آن که بتوانیم این خاصیت‌ها را از مقوله

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۲۸۶ - ۲۸۳، ۲۳۱ - ۲۲۷ - ۱۸۸ - ۱۸۴

ناب محض جوهر نتیجه بگیریم بسی کاستی داریم، بلکه حتی بعکس، می‌بایدمان «پایندگی» یک برابریستای داده شده را در «تجربه» مشاهده کنیم و در بن نهیم، اگر بخواهیم مفهوم جوهر را — به شیوه‌ای که آروینانه کاربردی باشد — بر آن برابریستای اعمال کنیم.

حال ما در گزاره خود، هیچ تجربه‌ای در بن ننهادیم، اگر ما دقیقاً بر «تجربه» تکیه کنیم، از طریق هیچ مشاهده مطمئنی چنین پایندگی را ثابت نمی‌توانیم کرد. زیرا درست است که «من»، در همه اندیشه‌ها وجود دارد، ولی با این تصور، کوچکترین سهشی متصل نیست که آن را از دیگر برابریستاهای سهش، افتراق دهد.

و بدین سان نمی‌تواند هیچ یک از استنباط‌های روح‌شناسی خردپردازانه، برای نمونه، دیمومیت همیشگی روح در همه تغییرها و حتی در مرگ انسانی را به ما بیاموزد.<sup>۱</sup>

---

۱- سنجش خرد ناب، صص، ۴۳۵ - ۴۳۳، ۸۳۵۱ - ۸۳۴۹

نقد العقل المحض، ترجمه موسی وهبه، ص ۱۳۷:

تعلیم العناصر الترساندالی، المنطق الترساندالی،

الکتاب الثانی فی تحلیلات المبادئ

الباب الثانی: سستام کل مبادئ الفاهمة المحضة

الفصل الثانی: عرض سستامی لكل مبادئها التألیفیه

۱- مسلمات الحدس ۲- استباقات الادراک ۳- تمثیلات التجربة:

اما نسبت دادن کانت چنین مطلبی را به مطلق مخالفینش از روی جهل است، زیرا ممکن است بعضی از فیلسوفان ارسطویی یا افلاطونی نفس را ازلی و ابدی بدانند اما فیلسوفان الهی معتقد به ادیان الهی و کتب آسمانی هرگز چنین اعتقادی ندارند بلکه نفس را گرچه جوهری غیرمادی می‌دانند اما آن را حادث و مخلوق خدا می‌دانند که هر وقت خدا بخواهد آن‌ها را نیست بکند، نیست می‌شوند و اگر خدا بخواهد بعد از مرگ باقی بماند، می‌مانند، زیرا نفس جوهری مستقل است و می‌تواند اگر خدا بخواهد پس از مرگ هم باقی بماند و تنها ادعای کتب آسمانی در اعتقاد به «غیرمادی بودن نفس»، این است که با اعتقاد به وجود «جوهر غیرمادی نفس»، دیگر نابودی بدن مادی، دلیل بر نابودی «نفس غیرمادی» نمی‌شود، زیرا نفس جوهری غیرمادی است و پس از مرگ هم اگر خدا بخواهد می‌تواند باقی بماند، نه این که مقصود فیلسوفان الهی این باشد که نفس غیرمادی، ضرورتاً باقی است. (چه خدا بخواهد و چه نخواهد)

### اعتراف کانت به بقای نفس :

«درست است که «من»، در همه اندیشه‌ها وجود دارد».<sup>۱</sup>

«بدینسان، اینهمانی آگاهی خویشتن متعلق به من، در زمان‌های گوناگون، فقط شرط صوری اندیشه‌های من و

→

الف: التمثیل الاول: مبدأ دوام الجوهر

مبدأ دوام الجوهر: الجوهر یدوم مع کل تبدل للظواهرات، وکمیتته فی الطبیعة لاتزاد ولاتنقص.

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۳۴، ۸۳۵۱ - ۸۳۵۰

همدوشش (پیوستگی) آن هاست، ولی با اینهمه به هیچ روی، اینهمانی (هویت) عددی درون آخته مرا استوار نمی‌کند. زیرا به رغم اینهمانی منطقی من، باز ممکن است چنان تغییری در درون آخته، واقع شده باشد که اجازه ندهد اینهمانی آن را حفظ کنیم؛ هرچند که همیشه می‌توان همان عنوان واحد من را بدان نسبت داد، که در هر حالت متفاوت، حتی در تراسی درون آخته، همچنان می‌تواند اندیشه درون آخته پیشین را نگهدارد و آن را به درون آخته پسین تحویل دهد... (یک گوی ارتجاعی که در جهت مستقیم به یک گوی ارتجاعی دیگر برخورد کند، کل جنبش خود را و در نتیجه کل حالت خود را به آن انتقال می‌دهد) چون ما در روح هیچ پدیدار پاینده را نمی‌یابیم، مگر تصور من که ملازم همه پدیدارهاست و آن‌ها را با یکدیگر متصل می‌سازد.<sup>۱</sup>

### توضیح ما درباره گفتار فوق کانت

کانت در این گفتار، به بقای نفس اعتراف و تصریح می‌کند، چون «داوری نفس درباره حوادث متوالی بجز با بقای نفس، ممکن نیست.» لکن برای آن که تسلیم نشود، یکی این که می‌گوید: این فقط شرط صوری چنین قضاوتی است و دیگر این که شاید من با تغییر تفکراتم فرد دیگری شوم و به گوی مثال

می‌زند که، در میز بیلیارد با خوردن به گوی دیگر تمام نیروی حرکتی خود را به آن منتقل می‌کند؛ درحالی‌که این گفته کانت هم صحیح نیست، زیرا با وجودی که گوی دوم تمام نیروی گوی اول را می‌گیرد اما هرگز همان شخص گوی اول نمی‌شود «و اگر مالک گوی دوم غیر از کسی است که مالک گوی اول است ملکیت مالک گوی اول به مالکیت گوی دوم تبدیل نمی‌شود.» فردی هم که تمام تفکرات سابقش عوض شده هرگز شخصیت وجودی او عوض نشده و همچنان در دیدگاه عموم هم، همان شخص اول است منتها با تفکراتی دیگر؛ و لذا مالکیتش بر زن و اولاد و اموالش همچنان باقی است و نیز تشویق و یا حق مجازات اعمال سابقش عقلاً باقی است.

و نام فاعل را عوض کردن و به آن نام «شرط صوری» دادن هم هیچ واقعیتی را عوض نمی‌کند. من اندیشنده که در طول زمان باقی هستم فاعل اندیشیدن هستم و فاعل عاقل و فهیم هستم نه شرط صوری و فرضی اندیشیدن و لذا اگر نباشم یعنی وجود خارجی و واقعی نداشته باشم، اندیشیدن و فهمیدن هم وجود ندارد (علاوه بر آن که جوهر شرط صوری نمی‌شود، همچنین شرط یک «واقعیت موجود»، نمی‌تواند معدوم باشد). خصوص آن که من در حال اندیشیدن و حتی در حال بیهوشی و خواب بدون رؤیا، باز باقی هستم و پس از بیهوش آمدن، خود را همان فرد همیشگی می‌دانم.

### خلاصه نقد ما بر «روح‌شناسی کانت»

اولاً، «من تجربی» نزد کانت یعنی منی که «مورد و متعلق شناخت حسی» است واقعاً نزد ما، خود را با «واسطه حس» نمی‌شناسد بلکه

«من»، خود را بی واسطه می‌شناسد به علم حضوری، در نتیجه محال است «شناخت من نسبت به خودم»، «شناختی حسی و با واسطه حس» باشد و لذا شناخت من نسبت به خودم، شناختی بی‌واسطه و واقعی است که ضرورتاً مطابق با واقع است چون بی‌واسطه است، در نتیجه در این شناخت، «اندیشنده» و «اندیشیده شده» یکی است اما در شناختی حسی و ظاهری و پدیداری که مخصوص «موجودات خارجی» است، همیشه شناسنده و شناخته شده دو چیز است چون شناخت بی‌واسطه نیست و لذا احتمال خطا در حس هست.

**ثانیاً** - چنانچه در اوائل همین کتاب گذشت - «مقولات» اختصاص به «شناخت حسی و پدیداری» ندارد و شامل «موجودات فی‌نفسه» واقعی و نیز «موجودات نامحسوس» هم می‌شود. در نتیجه من اندیشنده نیز مشمول مقولات هم هست و همچنانکه «من اندیشنده» به وجود خود یقین دارم، یقین مطابق با واقع همچنین به چیستی خود آنطور که دکارت گفته، یعنی «موجودی هستم که می‌توانم بیندیشم» چه در حال اندیشیدن باشم بمعنی تصدیق کردن یا در حال شک و یا در حال نیندیشیدن مطلق و بیهوش و یا خواب بدون رؤیا، باز موجودی هستم که در خود قوه اندیشیدن دارم، یعنی می‌توانم بیدار شوم پس از بهوش آمدن بیندیشیم.

**ثالثاً**، در این «شناخت بی‌واسطه درونی» همیشه عالم و معلوم، مصداقاً یکی است، منی که خود را می‌اندیشد با منی که اندیشیده می‌شود یکی است، یعنی یک موجود واحد بیش نیست و یکی بودن آن نه این که شرط اندیشیدن و تصدیق کردن آن است بلکه فاعل اندیشه و تصدیق کننده قضایا است (حتی اگر آن را شرط اندیشیدن حساب کنیم وقتی اندیشیدن «وجودی واقعی» دارد شرط آنهم

باید «وجودی واقعی» داشته باشد) و من اندیشنده، واحدی واقعی است که اگر به موضوعی از موضوعات خارجی، توجه کامل کند، به همان اندازه از بقیه موضوعات غافل می‌شود و اگر به فکر عمیق در درون خود برود، از درک محسوسات حواس پنجگانه خود به همان اندازه غافل می‌شود و این نشانه «واحد واقعی بودن» است. (نه واحدی ظاهری و فرضی و خیالی و اعتباری)

**رابعاً** بنا بر دیدگاه رئالیسم، قضایای روح‌شناسی می‌شود از قضایای ترکیبی نه تحلیلی؛ و قیاسات روح‌شناسی نیز می‌شود از قیاسات سه جزئی نه چهار جزئی. - که شرح آن گذشت - گرچه بنا بر دیدگاه ایدئالیسم کانتی که در آن، منکر موجود مادی فی‌نفسه در خارج است، قضایای روح‌شناسی می‌شود از قضایای تحلیلی - که شرحش سابقاً گذشت - .

و نیز بنا بر آن که مکان، صرفاً صورت «حس بیرونی» باشد نه صورت «حس درونی» و در نتیجه جوهر پایدار مربوط به حس بیرونی باشد نه درونی و بنا بر نقل غلط کانت از قیاس، در نتیجه قیاسات روح‌شناسی می‌شود از قیاسات چهار جزئی نه سه جزئی. لکن همچنان که نقل کانت درباره قیاس مذکور غلط است، همچنین اصول کانت هم باطل است، - چنانچه گذشت - در نتیجه فروعات این اصول هم باطل است.

### سه قسم «من» در مکتب کانت

- ۱- «من تجربی» (یا من پدیداری)، منی که مورد و متعلق شناخت خود است.
- ۲- «من ناب» یا من اندیشنده و فاعل شناسایی که عالم است به فاعل شناسایی بودن خود.
- ۳- «من اصلی» یا منی که می‌تواند بیندیشد و تولیدکننده این «من



می‌اندیشم» است، یعنی همان ذات و موجودی که در خود قوه اندیشیدن را دارد و اندیشیدن فعل آن است.

کانت: تصور «من می‌اندیشم»، یک فعل خودانگیختگی است

یعنی نمی‌تواند متعلق به حسگانی نگریسته شود؛

۱- من این تصور را «خوداندریافت ناب»، می‌نامم.

۲- تا آن را تمیز دهم از «خوداندریافت آروینی»

۳- یا همچنین از «خوداندریافت اصلی»، زیرا این همان

خودآگاهی است که تصور «من می‌اندیشم» را تولید می‌کند؛<sup>۱</sup> -<sup>۲</sup>

«حس درونی» و «قوه خوداندریافت» (که ما با

دقت آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازیم) در

دستگاه روانشناختی همانند در نظر گرفته می‌شوند.

کانت: «خوداندریافت» و یگانگی هم‌نهادی آن به هیچ

روی با «حس درونی» یکی نیست.

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۲۰۹، B۱۳۳ - B۱۳۱

و «شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت» - تألیف ای. سی. یوئینگ ترجمه سعادت‌ی صص ۱۵۸-۱۵۹ درباره «وحدت استعلایی خودادراکی» می‌نویسد که کانت در؟ ۲۵- می‌گوید: «بنابراین می‌دانم که هستم، ولی نمی‌دانم که چیستم. این بدان معنی است که من هنگام آگاهی از «وحدت استعلایی خودادراکی» به خود واقعی (عقلیاب)، آگاهی دارم، گرچه هرگز نمی‌توانم هیچ شناختی از ذات و ماهیت آن، حاصل کنم».

۲- شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ای. سی. یوئینگ، ترجمه سعادت‌ی، ص ۱۵۹: در این صورت «باید سه جنبه از خود- یعنی: ۱- خودپداری، ۲- خود عقل یاب، ۳- وحدت استعلایی خودادراکی - قائل به تمایز شویم».

بیشتر چنین است که «خوداندریافت»، چونان سرچشمه هر گونه همبستگی به بسیارگان سهش‌ها عموماً، اعمال می‌شود و تحت عنوان مقوله‌ها، پیش از هرگونه سهش‌حسی، به برون‌آخته‌ها عموماً ارتباط می‌یابد.

در مقابل «حس درونی»، صورت محض سهش را در خود می‌گنجاند ولی بدون هیچ نوع همبستگی بسیارگان در آن؛ در نتیجه باز هیچ سهش معینی را در خود نمی‌گنجاند.<sup>۱</sup>

کانت: ۱- یعنی آنچه مربوط است به «سهش درونی»، «درون آخته خاص خود» را فقط چونان «پدیدار» می‌شناسم ولی نه چنانکه فی‌نفسه هست.<sup>۲</sup>

در برابر در هم‌نهاد (ترکیب) توافرازننده بسیارگان تصورها عموماً و در نتیجه

۲- در «یگانگی اصلی هم‌نهادی خوداندریافت»، من به خویشتن خود آگاهم: نه این که چگونه به خود پدید می‌شوم، و نه این که، فی‌نفسه، چگونه هستم بلکه فقط «این که هستم».

۱- سنجش خرد ناب، ص ۱۵۵-۱۵۴

یعنی باز خوداندریافت هیچ سهش معین را در خود نمی‌گنجاند.

۲- سنجش خرد ناب، ص ۲۲۶، ۱۵۷-۱۵۶

... از این رو هرچند، برجاهستی خود من، پدیدار نیست (و البته فرانمود محض نیز نیست) ولی با اینهمه «تعیین برجاهستی من»، فقط می‌تواند بر طبق صورت «حس درونی»، به شیوه‌ای ویژه که چگونه بسیارگانی که من بهم پیوند می‌دهم، در سهش درونی داده می‌شود، وقوع یابد. پس طبق آنچه گفته آمد، من هیچ شناختی از خود چنانکه هستم، ندارم بلکه تنها از این که چگونه به خود «پدید» می‌شوم.<sup>۱</sup>

### توضیح ما راجع به گفتار فوق کانت

در دیدگاه کانت، سهش<sup>۲</sup> به تصورات نخستین گفته می‌شود قبل از آن که مورد اندیشه و تصدیق قرار گیرند و سرچشمه تصورات نخستین نزد کانت (تحت تأثیر آموزه‌های ارسطویی) منحصر است به حس و تصورات حسی.<sup>۳</sup> بنابراین دیدگاه کانتی، «نخستین» تصورات ما همان تصورات آمده از طریق «حواس پنجگانه» از موجودات مادی خارجی است که به محسوسات بیرونی نامیده می‌شود و سپس تصور من از خودم که نزد کانت، محسوس درونی، نامیده می‌شود.

۱- همان، ص ۲۲۷، B159 - B157 - فرانمود = با شکل و مثال توضیح‌دادن

۲- سنجش خرد ناب، ص ۲۰۹، B133 - B132: تصویری که بتواند پیش از هرگونه اندیشیدن داده شود، سهش نامیده می‌شود.

۳- رجوع شود به حسگانی و تحلیل مفاهیم در کتاب «سنجش خرد ناب».

گرچه میان «مفسران فلسفه کانت»، درباره «حس درونی»، اختلاف است که ۱- آیا داده‌های حسی (که داده‌های متعدد و پراکنده هستند) اختصاص دارد به داده‌های «حس بیرونی» که در درون قرار می‌گیرند و آیا «حس درونی» مجموعه این داده‌های حس بیرونی و نسبت میان این هاست؟ و یا ۲- آن که «حس درونی» علاوه بر «تصورات نخستین داده شده توسط حس بیرونی» همچنین خود، نیز دارای داده‌های حسی پراکنده درونی است، مثل اختیار و اراده و محبت و تصور ما از خود ذهن؟ آقای ای. سی. یوئینگ می‌گوید: اعتقاد کانت به این که «من محسوس درونی» نیز دارای «عواطف» و «اراده» هستیم، نشانه این است که کانت تصورات درون ذهن را منحصر به تصورات بیرونی و نسبت آن‌ها نمی‌داند و برای «حس درونی» نیز تصورات حسی خاص خودش را معتقد است.

### ای. سی. یوئینگ:

«البته نباید تصور کنیم که «متعلقات شناخت» بر طبق استعمال کانت، فقط شامل اعیان مادی است. «خود» یا «ذات نموداری»، نیز یک شیء و متعلق پدیداری در میان اعیان و اشیای دیگر است. شناخت آن، مثل شناخت «اعیان و اشیای مادی»، مستلزم تألیف بوده و تابع شناخت مقولاتی است که ماهیت خاص خودپدیداری، مانع از اطلاق‌پذیری آن‌ها، بر آن، نیست.

اما «خودپدیداری»، امری ثانوی و منطقی و زماناً، متأخر از اعیان و اشیای مادی است.

درون‌نگری پس از رشد و بالش آگاهی ما از اعیان و اشیای مادی روی می‌دهد، و منطقیاً مسبوق به فرض آن است، زیرا تمثلاتی که خود یا ذات ما را آن گونه که در درون‌نگری ظاهر می‌شود، تشکیل می‌دهند یا تمثلات مادی‌اند یا به نحوی به آن‌ها ربط و نسبت دارند.

برخی از مفسران از این فراتر رفته و گفته‌اند که «حس درونی، در مقام حسی، متمایز از حس بیرونی، کثرات جداگانه‌ای ندارد»، ولی این با نظر کانت که عواطف و امیال را به منزله اجزای خودپدیداری می‌شناسد، ناسازگار است.

وضع و حال اعمال فکری و اراده‌ها، مبهم‌تر است. کانت معمولاً طوری سخن می‌گوید که گویی آن‌ها فقط مربوط به خود عقلیاب (یعنی واقعی) هستند، ولی کانت قطعاً باید پذیرفته باشد که آن‌ها، دارای نمودهای متناظری در خودپدیداری هستند»<sup>۱</sup>.

---

۱- شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، تألیف ای. سی. یوئینگ، ترجمه سعادت‌ی،

در هر حال کانت، شناخت من از خودم را در «حس درونی» «شناخت حسی و پدیداری» می‌داند که شناخت حسی کلا شناختی ظاهری است و ممکن است با واقع مطابق نباشد و «من»، در این شناخت، که نزد کانت، «پدیداری و محسوس به حس درونی» است که از چگونگی خودم آگاهم که «موجودی بسیط و غیرقابل تقسیم» هستم، درمقابل «محسوس خارجی» است که قابل تقسیم و ابعاد است.

در نتیجه کانت در نقد دکارت می‌گوید: این شناخت «حسی و پدیداری» را نمی‌توان گفت الزاماً مطابق واقع هست تا این تمایز (میان محسوس درونی و محسوس بیرونی) را بتوانم دلیل غیرمادی بودن نفس، بگیرم.

کانت ادامه می‌دهد: اما در «خوداندریافت اصلی» که من به عنوان «فاعل اندیشنده» و «موجود اندیشنده» و «فاعل شناسایی»، از خود آگاه هستم، گرچه بوجود خود یقین دارم که هستم اما نمی‌دانم و نمی‌توانم بدانم که چیستم.<sup>۱</sup>

## کانت :

۱- آنچه مربوط است به «سهش درونی»، «درون آخته خاص خود» را فقط چونان پدیدار

→

صص ۱۱۴-۱۱۵؛ اما در جمله اخیر آقای ای. سی. یوئینگ که می‌گوید، کانت قطعاً باید پذیرفته باشد که آن‌ها دارای نمودهای متناظری در خود پدیداری هستند، جمله‌ای خطاست، زیرا بنابر دیدگاه صحیح، شناخت خود، شناخت پدیداری نیست.

۱- اگر در این آگاهی، از چیستی خود هیچ آگاهی ندارم پس چگونه می‌دانم که متحدکننده تصورات حسی هستم؟

می‌شناسم ولی نه چنانکه فی‌نفسه هست.<sup>۱</sup>  
در برابر در «هم‌نهاد ترافرازنده بسیارگان  
تصورها» عموماً و در نتیجه :  
۲- در یگانگی اصلی هم‌نهادی «خوداندریافت»،  
من به خویشتن خود آگاهم: نه این که چگونه  
به خود پدید می‌شوم و نه این که فی‌نفسه چگونه  
هستم بلکه فقط این که هستم.<sup>۲</sup>

اما چرا من در مقام این که «فاعل شناسایی و متحدکننده داده‌های  
حسی» هستم، نزد کانت از «هستی خود» خبر دارم اما از «چیستی خود»  
خبر ندارم با آن که من در مقام «فاعل شناسایی» از چیستی خود هم حتی  
نزد کانت، به این مقدار خبر دارم که «فاعل شناسایی هستم و متحدکننده  
تصورات حسی هستم» این گفته متناقض کانت تنها بخاطر آموزه‌های  
حسگانی کانت است که خیال می‌کند: «تصورات نخستین» تنها از حس  
برمی‌خیزند (و از محسوسات سرچشمه می‌گیرند) و محسوس هم نزد کانت  
یا «محسوس خارجی» است که «داده حس بیرونی» است و یا «محسوس  
درونی» است که «خودپدیداری» باشد که نزد کانت محسوس درونی است  
که داده‌های محسوس هم همیشه پدیداری و ظاهری هستند و احتمال  
عدم مطابقت آن‌ها با واقع هست.

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۲۲۶، B۱۵۷ - B۱۵۶

۲- سنجش خرد ناب، ص ۲۲۷، B۱۵۸ - B۱۵۷

## کانت :

۱- «بنابراین یا «حس درونی»، به هیچ روی نباید پذیرفته شود و یا باید بپذیریم که درون آخته، که برابریستای «حس درونی» است از راه «حس درونی»، فقط چونان «پدیدار» می‌تواند به تصور آید نه این که چگونه آن درون آخته می‌تواند درباره خود داوری کند، اگر سهش آن، خودکاری محض یعنی فکری باشد.

در اینجا سراسر دشواری فقط عبارت از این است که چگونه یک درون آخته می‌تواند خود را از درون بسهد. «ذهن»، خود را نه بدین شیوه می‌سهد که خویشتن خود را مستقیماً خودکار تصور کند، بلکه برطبق شیوه‌ای که از درون، تحت تأثیر قرار می‌گیرد؛ در نتیجه چنانکه بر خود پدید می‌شود نه چنانکه هست.<sup>۱</sup> (توجه: تأثیر خود بر خود محال است چون مؤثر و متأثر باید دو چیز باشند.

۲- ممکن است دشوار به نظر برسد که چگونه «من که می‌اندیشد» از من که «خود را می‌سهد»، متفاوت است.<sup>۲</sup> (من خود را نمی‌سهد بلکه بی‌واسطه می‌یابد)

---

۱- همان، صص ۱۲۸ - ۱۲۷، B۶۹ - B۶۸

۲- همان، صص ۲۲۵، B۱۵۶ - B۱۵۵



## کانت :

- ۱- «خوداندریافت» و یگانگی هم نهادی آن، به هیچ روی با «حس درونی» یکی نیست<sup>۱</sup> (- چنانچه گذشت - فاعل اندیشه وقتی خود را به عنوان فاعل اندیشه، می‌اندیشد مصداقاً با متعلق اندیشه یکی است.)
- ۲- «بدون «حسگانی»، هیچ برابریستایی نمی‌تواند به ما داده شود، و بدون «فهم»، هیچ برابریستایی اندیشیده نمی‌گردد.<sup>۲</sup> (برابر ایستا به معنی موجود خارجی آری، اما «شناخت خود ذهن از خودش»، نیاز به وساطت حس ندارد. - چنانچه گذشت -)

## نقد و بررسی ما بر گفتار فوق کانت

اولاً، این که «هستم» یعنی «من هستم».

و جمله «من هستم» یک جمله کامل و شناخت کامل است، قضیه‌ای ترکیبی است که موضوع آن، «من»، موجودی که در خود، قوه اندیشیدن دارد، است و محمول آن هستی واقعی من است، یعنی من به وجود خودم یقین دارم، یقین مطابق واقع و غیرقابل خطا، چون من بر خودم بی‌واسطه آشکارم نه یقین بواسطه حسّ خطاپذیر (همان گفته دکارت که گفته است:

---

۱- همان، ص ۲۲۴، B۱۵۵ - B۱۵۴

۲- سنجش خرد ناب، ص ۱۳۴، BV۶ - BV۵ = A۵۲ - A۵۱

«من در هرچه شک کنم در وجود خودم نمی‌توانم شک کنم».

یعنی من در «خوداندریافت اصلی» هم به وجود خودم یقین دارم، بدون هیچ نیازی به حس (که برای شناخت موجودات خارجی که در دسترس ذهن نیست به واسطه گی حس نیاز) اما در شناخت بی‌واسطه ذهن بخودش، به وساطت حس، نیاز ندارد بلکه وساطت حس در اینجا، محال است.

**ثانیاً**، در شناخت «موجودات بیرونی» چون شناخت باواسطه حس است از طریق مقولات کلی که مفاهیمی کلی هستند، مثلاً مقوله علیّت این که می‌دانم از طریق مقوله ماقبل تجربی که دو حادثه متوالی همانا، اولی علت و دومی معلول است و یا مثلاً در مقوله جوهر و عرض، مفهومی کلی را می‌دانم که آنچه در خارج، موضوع ثابت است جوهر است و حالات آن، تغییرپذیر و عرض است و لذا چون مفاهیم مقولی، کلی هستند نیاز به یک تأثر حسی جزئی و شناخت پدیداری نیاز دارم تا مصداق این «علت و معلول» یا «جوهر و عرض» را تعیین کنم. مثلاً این علت و معلول توسط یک مشاهده حسی معین می‌شود که آتش و دود است یا خوردن گوی اول به گوی دوم در بازی بیلیارد است و یا در جوهر و عرض که مصداق آن مفهوم کلی است «جوهر و عرض مثلاً خورشید است و نورش» یا «گل است و بوی خوشش».

اما در شناخت من از خودم، که شناختی مفهومی و کلی نیست، بلکه شناختی بی‌واسطه و جزئی و شخصی است که یک مصداق بیشتر ندارد بلکه تشخص من به وجود خودم است چه بیندیشم یا نیندیشم و به خواب بدون رؤیا بروم و یا ساعتی بیهوش شوم و بعد بیهوش بیایم، همچنانکه هر جوهر، تشخص اش به وجود خودش است نه به حالات و عوارض آن، دیگر

نیاز به مقولات ماقبل تجربی نیست.

علاوه بر آن که در «من اصلی»، خود کانت، مقوله علیت را بر آن منطبق کرده است، گفته که «من اصلی تولیدکننده اندیشه است» در نتیجه، مقوله وجود هم ضرورتاً بر آن منطبق می‌شود.

### ای. سی. یوئینگ :

«نباید گمان کنیم که کانت با استنتاج وحدت موجود در «متعلقات شناخت»، از «وحدت استعلایی خودادراکی» و در عین حال، استنتاج «وحدت استعلایی خودادراکی» از وحدت موجود در «متعلقات شناخت»، گرفتار دور باطل می‌شود. این دور باطل نیست که الف را از ب و ب را از الف، استنتاج کنیم به شرط آن که، مثل مورد فعلی، هر دو آن‌ها، از مقدمه دیگری مبنی بر این که ما به کثرات، علم و آگاهی داریم، استنتاج شوند. استنتاج آن‌ها از یکدیگر به منظور اثبات آن‌ها نیست بلکه برای نشان دادن وابستگی متقابل آن‌ها به یکدیگر است»<sup>۱</sup>.

---

۱- شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، یوئینگ، ترجمه سعادت، ص ۱۱۵.

## توضیح گفتار یوئینگ :

این که یوئینگ می‌نویسد، ۱- استنتاج وحدت «متعلق خارجی شناخت» از وحدت «فاعل اندیشه». ۲- و نیز بالعکس استنتاج وحدت «فاعل اندیشه» از وحدت «متعلق خارجی شناخت» یک دور باطل و محال نیست چون دور محال توقف معلول بر علت و بالعکس است اما این دور اصطلاحی معی یا دور لینی است که به معنی وابستگی وجود دو چیز به همدیگر است. (در توضیح ما از گفتار یوئینگ، یعنی همچون تکیه دو آجر به یکدیگر)

## نقد و بررسی ما بر گفتار یوئینگ

این که یوئینگ می‌گوید، دور محال نیست چون علت و معلول نیستند، دقیقاً خلاف صریح کلام کانت است که در کتاب «سنجش خرد ناب» می‌نویسد: وحدت متعلق‌های شناخت محسوس خارجی همیشه معلول رفتار داخلی من اندیشنده است که تصویری خاص را بر تصویری دیگر حمل نموده و آن‌ها را باهم متحد می‌کنم :

«من یکی از این تصورها را بر تصور دیگر

می‌افزایم و از هم‌نهاد (ترکیب) آن‌ها آگاهم».<sup>۱</sup>

یعنی رفتار درونی «من اندیشنده» که موجود واحدی هستم و آگاهی واحدی دارم و این انتخاب درونی من است که تصویری خاص را انتخاب می‌کنم برای متحد کردن با تصور خاص دیگری. یعنی اگر «من موجود

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۲۱۰، B۱۳۴ - B۱۳۳

اندیشنده»، موجود واحدی نبودم که این‌ها را باهم متحد کنم، هرگز این اتحاد و همبستگی میان آن‌ها، رخ نمی‌داد.

پس وجود این اتحاد، معلول وجود «من اندیشنده» است، منی که در خود قوه اندیشنده و متحد کردن بعضی تصورات را با بعضی دیگر دارم. حال اگر بگوییم «وحدت وجود من اندیشنده» (یعنی وجود منی که در خود، قوه اندیشیدن دارم) نیز معلول و مخلوق اتحاد تصورات (متعلق به وجود خارجی) است، دوری محال و باطل است نه دوری مجاز و باصطلاح دوری معی که در دور معی، وجود هیچکدام معلول وجود دیگری نیست بلکه تنها یک وابستگی در هیئت اجتماع است، همچون تکیه دو خشت به همدیگر.

### و برخلاف گفته کانت :

وجود این وحدت فاعل اندیشه، یعنی این که: «فاعل اندیشه»، موجود واحدی است که در خود قوه اندیشیدن را دارد، بستگی به شناخت‌های تجربی بیرونی ندارد و حتی شامل شناخت‌های فلسفی و تجزیه و تحلیل سرچشمه‌های شناخت‌های عقلی و غیرتجربی هم می‌شود و حتی شناخت‌های موهوم و باطل و محال را هم شامل می‌شود و در تمام این شناخت‌ها یا به عبارت صحیح‌تر در تمام این اندیشیدن‌های صحیح و ناصحیح، وحدت «فاعل اندیشه»، غیرقابل انکار است، زیرا «شناخت و اراده» از افعال «فاعل اندیشه» است و توقف وجود «فعل» بر وجود «فاعل» غیرقابل انکار است (اما عکس آن، محال است یعنی توقف وجود فاعل، به معنی موجودی که می‌تواند از آن، فعل سر بزند، بر وجود معلول خودش، محال است، یعنی علت نمی‌تواند، معلول فعل خود باشد).

تعجب اینجاست که، با آن که کتاب دکارت بسیار کوچک و مختصر است، مورد دقت عمیق، کامل و درست فیلسوفان غرب قرار نگرفت و نه تنها هیوم و کانت بخاطر نفهمیدن عمق آن، به در دسر افتادند بلکه نوع فیلسوفان پس از دکارت بجز جان لاک حرف او را بطور کامل و دقیق تا بحال نفهمیده‌اند و لذا به نقد و بررسی بیجا، اقدام کرده‌اند.

### کانت در قسمت «ماحصل روح‌شناسی» می‌گوید :

«ولی این «من»، نه سهش است، نه مفهوم فلان یا بهمان برابر ایستا، بلکه همانا «صورت محض آگاهی»<sup>۱</sup> است که می‌تواند هردو تصور را همراهی کند و بدان وسیله آن‌ها را به حد شناخت‌ها ارتقا دهد»<sup>۲</sup>.

### نقد ما بر این گفتار کانت

این که پس از این توضیحات گذشته، دیگر روشن است موجودی که در

---

۱- مقصود کانت از این «من» اگر «من تجربی» است و یا «من ناب» است، اشکالات ما بر گفته‌های کانت نسبت به من تجربی و من ناب بر آن‌ها، وارد است و اگر مقصود کانت از این «من» همان من اصلی است که در خود قوه اندیشیدن دارد و چه در حال اندیشیدن و چه در خواب و بی‌هوشی همچنان موجود است و در بیداری و رؤیا تولید کننده اندیشه است یعنی حتی به قول کانت، خالق و علت ایجاد اندیشه است، در نتیجه محال است خود صورت اندیشه و یا فعل اندیشه باشد، یعنی هم خالق و تولید کننده فعل اندیشه و هم خود معلول و فعل اندیشه باشد، تناقض‌گویی است.

۲- برون‌آخته‌ای ناشناخته برما، متعلق به آگاهی - از پاورقی‌های خود کانت گرفته شده، سنجش خرد ناب، ص ۴۶۰، ۸۳۸۳ - ۸۳۸۲.

خود، «قوه اندیشیدن دارد و فاعل و خالق فعل اندیشه» است (چه اندیشه‌ای که درباره شناخت‌های تجربی بوده و داده‌های پراکنده حسی را در تحت مقولات، باهم متحد می‌کند و چه اندیشه‌های فلسفی که به کشف مقولات جدید و به تجزیه و تحلیل می‌پردازد و چه غیر این اندیشه‌ها)؛ نامعقول است که فاعل و خالق اندیشه را خود، «فعل اندیشه» یا «صورت فعل اندیشیدن» و یا چیزهایی از این قبیل بدانیم و این به دور و تناقض‌گویی می‌انجامد.

### دو اشکال اخیر کانت، بر «غیرمادی بودن نفس»

کانت: ۱- جوهری که پاینده وار در مکان حاضر باشد و با اینهمه مکان را اشغال نکند. (مانند شیء میانی کذایی، اندر میان ماده و هستومند اندیشنده، که بعضی مایلند پیش کشند).

۲- یا یک نیروی بنیادین ویژه ذهن ما، که بتواند آینده را از پیش بسهد. (نه این که آن را صرفاً استنباط کند).

۳- یا سرانجام یک قوه ذهن، که با انسان‌های دیگر، در مشارکت اندیشه‌ها باشد. (هرچند هم که دور باشد).

این‌ها جمله مفهوم‌هایی‌اند که امکان‌شان کاملاً بی‌پایه است. زیرا این مفهوم‌ها نمی‌توانند بر پایه تجربه و قانون‌های شناخته شده تجربه قرار داشته باشند.<sup>۱</sup>

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۳۱۶، B271 - B270 = A224 - A223 - بسهد = پدیدار کند، به نظر

## نقد و بررسی ما

اما این تصور کانت که «نفس انسان» لامکان است از تصورات غلط افلاطونی است که توضیحش بطور کامل گذشت، زیرا نفس و ذهن حیوانی که «تصورات حسی» راجع به «اجسام خارجی» در آن بوجود می‌آید (و یا این که حس بیرونی که مکانمند است قائم به وجود آن است) مکاندار است و ممکن نیست مکانمند نباشد، در نتیجه وجود نفس حس کننده و محرک عضلات در مخ و بدن، همانا وجود یک مکانمند است در مکانمند نه وجود لامکان در مکان؛ و اشکال کانت وارد نیست (و این غیر از «فاعل اندیشه» است که ذهن و قوای ذهن متعلق به اوست ولی «خودش» واحد بسیط است).

اما اشکال دوم کانت بر غیرمادی بودن «نفس» به این که ممکن نیست «نفس» از غیر طریق حواس پنجگانه از موجودات خارجی، آگاه شود و یا با ذهن دیگری در مکانی دور ارتباط برقرار کند و آگاه شود را محال می‌داند، بخاطر عدم اطلاع ایشان از دانش منیتیزم و هیپنوتیزم است که امروزه در جهان معاصر دیگر از طریق این دو دانش، مطلع شدن از چیزهای خارجی بدون استفاده از حواس پنجگانه و یا حتی مطلع شدن از آینده از غیر طریق حواس پنجگانه، امری غیرقابل تردید است و مراجعه به مرتاضان هندی و یا اخبار انبیا و ائمه منصوب از طرف خدا، از حوادث آینده بر کسانی که در این امور، تحقیقات کافی دارند، جای شبهه و تردید نیست



◆ دفتر اول: بخش سوم: «جدلیات» ۱۸۵

و انگار کانت از روی کم‌اطلاعی ایشان است.

## آخرین گفته کانت

کانت می‌گوید: اگر کوچکترین ادراک حسی به «من» اضافه شود «من فلسفی» را به «من تجربی» تبدیل می‌کند و در کتاب «نقد عقل محض» در قسمت «روح‌شناسی» می‌نویسد: کوچک‌ترین ادراک حسی، «من عقلی و فلسفی» را به «من تجربی» تبدیل می‌کند:

کانت: «کوچکترین برون آخته دریافت حسی (برای نمونه، حتی رامش یا نارامش) که به تصور کلی خود آگاهی، افزوده شود، بی‌درنگ روان‌شناسی عقلی را تبدیل خواهد کرد به روان‌شناسی آروینی.<sup>۱</sup>  
 - لكن أدنی موضوع للادراک (واللذة والألم مثلا) قد یضاف الی التصور الکلی للاوتعاء، سیحول علی الفورالسیکولوجیا العقلیة الی سیکولوجیا أمیریة».<sup>۲</sup>

این گفته کانت که من با توجه به کوچکترین احساس مثل «احساس آرامش» و «احساس ناآرامی» یا احساس خوشی و احساس ناخوشی در نتیجه می‌شوم «من تجربی»، گفتاری غلط‌انداز است، زیرا مقصود کانت از «من تجربی»، منی است که از طریق پدیدار و توسط حس، «اشیای خارجی و خود» را می‌شناسد که ما در پاسخ به کانت گفتیم، شناخت ما نسبت به «چیزهایی که بیرون» از ماست شناختی توسط حس است و لذا شناختی قابل خطاست ولی شناخت ما نسبت به «وجود

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۲۶، ۴۰۲، ۵۰۲ - B5 - B401 = A344 - A343

۲- نقد العقل المحض، عمانوئیل کنت، ترجمه موسی وهبه، ص ۲۰۷.

خودمان»، شناختی بیواسطه و معلوم به علم حضوری است و غیرقابل خطاست و خود کانت هم در قسمت روح‌شناسی، در کتاب «نقد عقل محض» به این شناخت بیواسطه من از خودم و از احساسات خود، اعتراف می‌کند.<sup>۱</sup>

«فقط آنچه در خود ما هست می‌تواند بی‌میانجی،  
دریافته شوند».<sup>۲</sup>

و احساس آرامش و ناآرامی و ناراحتی روحی پدیده‌ای درونی است که بی‌واسطه برای من اندیشنده حاصل است و نیازی به حواس پنج‌گانه و حس ندارد همچنانکه وجود اراده و محبت و... نیز پدیده‌ای درونی است، نیازی به وساطت حس برای ادراک آن‌ها ندارد اما اگر مقصود کانت این باشد که فاعل تعقل غیر از فاعل احساس است باز گفتاری خطاست، زیرا آنچه در من است که فعل از آن سر می‌زند بجز موجودی واحد نیست و من تعقل‌کننده همان من تجربه‌کننده و احساس‌کننده است.

و لذا اگر در تعقل موضوع فلسفی کاملاً متمرکز شود، کسی جلو او راه برود چه بسا متوجه آن نمی‌شود، همچنانکه اگر در چیزی دیدنی خیلی متمرکز شود و حادثه‌ای دلخراش برای او اتفاق بیفتد از فکر کردن غافل می‌شود و گاهی بخاطر عمق توجه به حادثه‌ای حتی صدای کسی که او را صدامی کند، نمی‌شنود

---

۱- سنجش خرد ناب، روح‌شناسی - ترجمه ادیب سلطانی، ص ۴۴۸، ۸۳۶۸ - ۸۳۶۷  
در ویراست اول در سنجش چهارم روان‌شناسی ترفرازنده: ما بحق می‌توانیم حکم کنیم که:  
فقط آنچه در خود ما هست می‌تواند بی‌میانجی دریافته شود؛ ... چون بیرونگان (آنچه در بیرونی است). در من نیست، پس من آن را در خوداندریافت خویش... نمی‌توانم یافتن

۲- سنجش خرد ناب، ص ۴۴۸، ۸۳۶۸ - ۸۳۶۷

و صحبت دیگری را نمی‌فهمد؛ تمام اینها نشانه این است که فاعل تعقل و فاعل احساس یکی است و در هر بدن انسانی بجز یک من وجود ندارد؛ ولی به عکس محسوس خارجی را که کانت در روح‌شناسی‌اش در گرایش به ایدئالیسم در ویراست نخست، یک چیز می‌داند و چنین تعبیر می‌کند که محسوس مادی خارجی همان محسوس بالفعل من است که اگر توخیم را از آن قطع کنیم هیچ چیز نیست و موجودات مادی خارجی همان تصور خارجی من هستند که قطع نظر از احساس من هیچ نیستند، در نقدهای سابق ما روشن شد که گفتاری خطاست و «موجودات مادی خارجی»، موجوداتی فی‌نفسه هستند که ما چه آن‌ها را احساس نکنیم و چه احساس نکنیم برای خود وجود دارند و فعل و انفعالات شیمیایی و فیزیکی خود را انجام می‌دهند و نه تنها از احساس ما مستقل‌اند بلکه غیر از محسوس بالفعل ما هستند، زیرا ما جسم را پر از ماده احساس می‌کنیم، جسمی که محسوس بالفعل ما هست، پر از ماده احساس می‌شود اما واقع چنین نیست. جسم فیزیکی موجود در خارج که از اتم و الکترون و پروتون تشکیل شده است، مقدار جرمی که در آن است بسیار کمتر از مقدار خلئی است که میان اتم‌ها و میان الکترون و مرکز آن است، پس فاعل احساس و فاعل تعقل در من اندیشنده یک موجود واقعی بیش نیست اما جسمی که محسوس بالفعل من است غیر از جسم مادی فیزیکی است.

### ماحصل نقد ما بر «روح‌شناسی کانت»

۱- «شناخت» با شناخت بی‌واسطه از خود و با واسطه حس، نسبت به

«محسوسات خارجی» شروع می‌شود.

۲- «شناخت حسی» نیز با شناخت ماقبل تجربی همراه است که بعضی از مقولات کانت می‌باشد.

۳- «زمان» و «مکان» هم صورتهای «حس بیرونی» و هم صورتهای «تصورات حسی درونی» و هم ظرف زمانی و مکانی «موجودات فیزیکی» هستند.

۴- «مقولات کانت» بعضاً ماقبل تجربی و بعضاً عقلی‌اند.

۵- «مقولات»، شامل «موجودات فی‌نفسه خارجی» و هم شامل «من اندیشنده» و هم شامل «موجودات نامحسوس» می‌شوند.

۶- ما نسبت به «خودمان»، شناختی بی‌واسطه و واقعی داریم نه شناختی حسی ظاهری و نسبت به «موجودات فی‌نفسه خارجی» نیز مقداری می‌توانیم شناختی واقعی داشته باشیم و فی‌الجمله داریم.

۷- قضایای «روح‌شناسی دکارت» و... از قضایای ترکیبی مفید آگاهی هستند نه از قضایای تحلیلی.

۸- قیاسات «روح‌شناسی دکارت» از قیاسات سه جزئی است نه چهارجزئی.

۹- «منی که می‌اندیشم و تعقل می‌کنم» همان منی هستم که وجود موجودات خارجی را احساس می‌کنم و وجود خودم و خوشی و ناخوشی خودم را بی‌واسطه می‌یابم.

۱۰- «من موجودی که در خود قوه اندیشیدن دارم» فاعل مختار و دارای آگاهی‌های ماقبل تجربی و عقلی هستم که موجودی غیرمادی است و «موجودات مادی خارجی» همانا تابع قوانین جبری فیزیک هستند و هیچ اختیاری از خود ندارند.

خطا در نقل کانت

از فلسفه دکارت

### خطا در «نقل کانت از فلسفه دکارت»

«کانت»، گویا «تأملات» «دکارت» را که معتبرترین کتاب دکارت باشد، مطالعه نکرده یا آن که به طور دقیق مطالعه نکرده است، لذا جمله‌ای را که از دکارت از «روش گفتار» او نقل می‌کند، سزاوار بود جمله‌ای از دقیق‌ترین کتاب فلسفی دکارت نقل می‌کرد که کتاب «تأملات» باشد لکن کانت از دکارت، آن جمله را نقل می‌کند که دکارت ادعا کرده است که، «من می‌اندیشم پس هستم» - در حالی که هرگز چنین جمله‌ای را دکارت در کتاب «تأملات» نگفته است. در هر حال سپس کانت مقصود دکارت را از این جمله که «من فکر می‌کنم پس هستم»، چنین معنی می‌کند که مقصود دکارت از این جمله این است که: «من فکر می‌کنم، هستم فکرکننده» که قضیه‌ای است تحلیلی نه قضیه‌ای ترکیبی و به عبارت دیگر، جمله «من فکر کنم هستم فکرکننده» در واقع همان تکرار «من فکر می‌کنم» است، گویا دوبار گفته شود که «من فکر می‌کنم من فکر می‌کنم» و از موجودی واقعی که ماوراء فکر کردن باشد و از صدق آن خبر نمی‌دهد، در حالیکه دکارت در کتاب «تأملات» که دقیق‌ترین کتاب فلسفی او می‌باشد طوری دیگر نقل کرده است که حتی کلمه «فکر

می‌کنم» در آن نیست تا چنین برداشت غلطی کانت از گفته دکارت بکند. آنجا که دکارت در «تأملات»، در تأمل دوم می‌نویسد:

«این قضیه «من هستم»، هر بار که آن را به زبان می‌آورم یا در ذهن تصور می‌کنم، بالضروره صادق است. یعنی این قضیه «من هستم»، مطابق با واقع بوده و صادق است آن هم بالضروره صادق است یعنی این علم من به وجود واقعی و خارجی ام، علمی است مطابق با واقع و نفس الامر و لذا صادق است و محال است توهم محض و تخیل و صرف فکر کردن باشد؛ زیرا ممکن نیست من در حالی که می‌دانم هستم و وجودی واقعی و خارجی دارم محال است «موجود نباشم و فکر کنم که هستم» پس تنها این علم به وجود متعلق فکر است (علم به وجود خودم) که بالضروره صادق است و خیال محض و صرف فکر کردن تنها، نیست»<sup>۱</sup>.

یعنی گفته دکارت در صدد بیان اعتبار و عدم اعتبار علم است که کدام علم من بالضروره معتبر و مطابق واقع خارجی است و بالضروره صادق است و کدام علم من صرف فکر کردن بوده و صادق نیست.<sup>۲</sup>

۱- تأملات، دکارت، ترجمه احمدی، صص ۲۶ - ۲۵.

۲- و نیز دکارت در همان تأمل دوم می‌نویسد: «پس من چیزی هستم واقعی و حقیقتاً وجود دارم. اما کدام چیز؟  
گفتم: چیزی که می‌اندیشد.  
چیزی که می‌اندیشد چیست؟»



## توضیح

هر عاقلی که درست و عمیق این گفته‌های دکارت را مطالعه کند متوجه می‌شود که دکارت درصدد بازی با الفاظ و بیان یک قضیه تکراری بی‌فایده و تحلیلی محض نبوده که محمول در آن تکرار مفهوم موضوع باشد. مثل این جمله کانت که به غلط به دکارت نسبت داده است که دکارت گفته: «من فکر می‌کنم هستم فکرکننده» که جمله «هستم فکرکننده»، تکرار همان «من فکر می‌کنم» است و این نقل هرگز رد و ابطال مکتب سوفسطاییان و شکاکان نیست که سوفسطاییان و شکاکان، در وجود واقعی هرچیزی شک می‌کردند و فیلسوفان قبل از «دکارت» از پاسخ منطقی به شکاکان عاجز بودند اما «دکارت» با این بیان بسیار روشن اش مکتب شکاکیت مطلق و سوفسطایی‌گری را که دوباره، رو به سربلند کردن بود در نطفه خفه کرد و این کار با بازی با کلمات و تکرار مفهوم موضوع درگزاره با قضیه منقول کانت، تحلیل ممکن نبوده و نیست و هرگز جملات دکارت در تأملاتش قضیه تحلیلی نیست.

کانت: «من فکر می‌کنم پس هستم» در واقع همانگویانه است، زیرا [Cogito Sum Cogitans = فکر می‌کنم (هستم فکرکننده)]<sup>۱</sup>

→

چیزی است که شک می‌کند، ادراک می‌کند، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، همچنین تخیل و احساس می‌کند.

اما ممکن است بگویید که همه اینها نمودهایی است کاذب و من در خوابم.

فرض کنید چنین باشد، اما به هر حال دست کم این مطلب کاملاً قطعی است که چنین می‌نماید که می‌بینم و می‌شنوم و احساس حرارت می‌کنم. (و این دیگر نمی‌تواند کاذب باشد) همان، ص ۳۰.

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۳۸، ۸۳۵۶ - ۸۳۵۵

جهان شناسی

کانت

«کانت» در این قسمت می‌خواهد بگوید، چون مفاهیم «جهان، خدا و نفس» از مفاهیم فوق تجربی است از توان شناخت بشر خارج است و استفاده از مقولات در آن‌ها موجب پیدایش استدلال‌های متناقض و متعارض می‌گردد که هر کدام از استدلال‌ها، فی‌نفسه کامل و بدون نقص است ولی در عین حال با هم متعارض‌اند :

### کانت :

«نه فقط هر یک از این قضیه‌های خردپردازانه، فی‌نفسه، عاری از تناقض است، بلکه حتی شرط‌های<sup>۱</sup> ضرورت خود را، درست در طبیعت خرد می‌یابد. فقط متأسفانه پادگزاره (ضد) آن نیز درست همان دلیل‌های معتبر و ضروری حکم را در سوی خود دارد».<sup>۲</sup>

---

۱- یعنی مطلق‌گرایی را.

۲- سنجش خرد ناب، صص ۵۱۴ - ۵۱۳، B۴۵۰ - B۴۴۹ = A۴۲۲ - A۴۲۱

ما اینک به بررسی این مسائل (به اصطلاح جدلی‌الطرفین کانت) می‌پردازیم که آیا واقعاً از مسائل جدلی‌الطرفین هستند، یعنی دلایل دو طرف مسئله، تام و تمام است یا آن که بر خلاف تفکر کانت، تنها دلیل یک طرف تام و تمام است و دلایل طرف دیگر، باطل و در درون خود، متناقض است؟



## مسائل جدلی الطرفین جهان شناسی

۱- نخستین مسئله

جدلی الطرفین

## نخستین مسئله «جدلی الطرفین»

برنهاد: «جهان آغازی دارد» :

**صغری** - زیرا اگر جهان آغازی نداشته باشد، یعنی «سلسله‌ای از حوادث متوالی، گذشته باشد بدون وجود واجب‌الوجودی که وجود را از خود داشته باشد».

**کبری** - این که سلسله‌ای از حوادث متوالی گذشته باشد بدون وجود موجودی که وجود را از خود داشته باشد، محال است. (زیرا سلسله علت و معلول، کامل نگشته است چون بالاخره معلول باید وابسته به موجودی شود که ذاتاً موجود است، یعنی واجب‌الوجود است که وجود را از دیگری نگرفته باشد.)

## نتیجه: پس جهان آغازی دارد از نظر زمان<sup>۱</sup>

از نظر مکان هم اگر نامحدود باشد یعنی در آغاز جهان، بینهایت چیزها همزمان پدید آمده باشند که پیدایش همزمان بینهایت موجودات محال است، پس جهان از نظر مکان هم محدود است.<sup>۲</sup>

## پادنهاده: «جهان آغازی ندارد»

برهان - زیر اگر جهان، آغازی داشته باشد یعنی در زمان قبل از آغاز آن، هیچ اتفاقی نیفتاده تا شرط و علت پیدایش یک پدیده، محقق شود، در نتیجه وقتی هیچ پدیده‌ای که شرط پیدایش پدیده دیگری است، اتفاق نیفتاده باشد، در نتیجه پیدایش پدیده محال است پس جهان آغازی ندارد (تا امکان پیدایش هر پدیده با تحقق پدیده‌ای قبل از آن، «که شرط تحقق این پدیده متأخر را ایجاد می‌کند» بوده و هست پس جهان از نظر آغاز

---

۱- سنچش خرد ناب، صص ۵۲۴ - ۵۱۸، B۴۶۰ - B۴۵۴ = A۴۳۲ - A۴۲۶

برهان:

زیرا، وگرنه، فرض کنید که:

جهان در زمان آغازی نداشته باشد:

در این صورت تا هر لحظه داده شده، ازلیتی گذشته است، و در نتیجه، سلسله بی‌پایانی از حالت‌های متوالی شیء‌ها در جهان سپری شده است.

اینک، بی‌پایانی یک سلسله، درست در این نهفته است که سلسله هرگز نمی‌تواند از طریق هممهاده فرساخته (کامل) شود.

بنابراین یک سلسله جهانی بی‌پایان، که سپری شده باشد، غیرممکن است. در نتیجه، آغاز جهان، شرط ضروری برجاهستی جهان است، و این نخستین نکته‌ای بود که می‌بایستی استوار می‌کردیم.

۲- درست بی‌پایانی یک سلسله در این نهفته است که سلسله هرگز نمی‌تواند از طریق هممهاده متوالی، فرساخته شود.



بیکران است).

از نظر «مکان»، اگر در جهان، مکانی تهی باشد نسبت جهان با آن مکان تهی که هیچ است، می شود هیچ، پس جهان از نظر مکان هم نامحدود است.<sup>۱</sup>

---

۱- پادنهاده: در رابطه با «زمان»، جهان آغازی ندارد:

جهان آغازی ندارد و در مکان نیز محدود نیست.

برهان: زیرا وگرنه فرض کنید: جهان آغازی داشته باشد.

- صغری: ولی چون آغاز، یک برجاهستی است که مقدم بر آن، زمانی وجود ندارد، که در آن زمان، چیزی وجود داشته باشد، - پس باید قبلا زمان بوده باشد که در آن زمان، جهان موجود نبوده باشد، یعنی یک زمان تهی.

- کبری: ولی در یک زمان تهی، هیچ نوع هستی پذیرفتن، ممکن نیست. زیرا هیچ بخشی، از چنین زمانی، نسبت به بخش دیگر آن زمان، فی نفسه گونه ای شرط پیدایش هستی را که متمایز باشد از نیستی، دارا نیست (حال خواه فرض کنیم که این شیء به خودی خود بوجود آید، خواه از راه یک علت دیگر.

- نتیجه: بنابراین البته درست است که در جهان، بسی سلسله های شیءها، آغاز تواند شد ولی خود

جهان، هیچ آغازی نمی تواند داشت و بنابراین، در رابطه با زمان گذشته بی کران است. ص ۵۱۹

پادنهاده: در رابطه با «مکان»، جهان نامحدود است.

- اگر جهان از نظر مکان، محدود باشد یعنی جهان در یک مکان تهی قرار دارد که آن مکان تهی، محصور نیست. بنابراین نه فقط نسبتی از شیءها در مکان، وجود دارد، بلکه نسبتی از شیءها به مکان در کار خواهد بود. اینک چون جهان یک کل مطلق است که در بیرون آن هیچ گونه برابری استای سهش یافته نمی شود، و در نتیجه هیچ نوع متضایف جهان وجود ندارد که جهان با آن متضایف، نسبت داشته باشد، پس نسبت جهان به مکان تهی عبارت خواهد بود از نسبت جهان با هیچگونه برابری استا.

ولی چنین نسبتی، و در نتیجه همچنین محدودیت جهان به وسیله مکان تهی، هیچ است.

بنابراین، جهان بلحاظ مکان، به هیچ روی، محدود نیست یعنی از نظر گاه بعد (مکان)، بیکران

است. سنجش خرد ناب، صص ۵۲۱ - ۵۱۹، ۵۱۹ - ۵۲۱ = B۴۵۸ - A۴۳۰ = ۸۴۲۷

## نقد و بررسی ما بر «نخستین مسئله جدلی‌الطرفین کانت»:

برهان کانت در برنهاد یعنی بر «محدودیت جهان» از نظر «زمان» و «مکان»، تام و تمام بود.

اما برهان کانت بر پادنهاد، یعنی بر ازلیت جهان، ناتمام است، زیرا در این برهان، کانت «علیت» را تنها به معنی «علیت طبیعی» گرفته است که شرط و زمینه پیدایش هر حادثه را حادثه‌ای در زمان قبل از آن حادثه، ایجاد می‌کند و این که در نخستین حادثه آغاز سلسله، حادثه‌ای رخ داده باشد بدون آن که حادثه‌ای قبل از آن رخ داده باشد محال است چون «قانون علیت» نزد کانت فقط این است که «حادثه‌ای بخاطر حادثه‌ای قبل از زمان خود رخ می‌دهد» و رخ دادن حادثه‌ای بدون هر نوع حادثه قبل از زمان خود (نزد کانت)، محال است لکن این گفته کانت درباره «قانون علیت»، اختصاص به «علیت جبری فیزیکی» دارد نه علیت «فاعل مختار» اما بنابر «علیت فاعل مختار» که کانت هم در «تمهیدات» آن را پذیرفته است، چنین شرطی در «علیت فاعل مختار» لازم نیست، یعنی لازم نیست که قبل از اراده «فاعل مختار» حادثه‌ای اتفاق افتاده باشد بلکه «فاعل مختار» به دلخواه خود، انتخاب فعل یا ترک را در هر زمانی که بخواهد می‌تواند بکند و با توجه به «فاعل مختار» که مورد قبول کانت در «تمهیدات» است و تعارض‌های سوم و چهارم را (حتی به اعتراف خود کانت) با آن در کتاب «تمهیدات» حل می‌کند، دیگر این استدلال کانت در پادنهاد با فرض فاعل مختار، بی‌پایه است و نمی‌توان آن را برهان تام و تمام نامید.

دفتر اول: بخش سوم: «جدلیات» ۲۰۳ ♦

علاوه بر آن که در «علوم تجربی جدید»، ثابت شده که جهان برای خود عمری دارد و آغازی زمانی دارد و ازلی نیست، همچنانکه انرژی نیز پیر (انتروپی) می‌شود و عمر خورشید نیز روزی تمام شده و خاموش می‌گردد، در نتیجه این که زمانی نورافشانی را آغاز کرده است و ازلی نیست.

در نتیجه با ابطال برهان پادنهاد (یعنی بطلان نظریه ازلیت جهان یعنی ازلیت زمین و ماه و خورشید و افلاک)، نخستین مسائل جدلی‌الطرفین کانت از فهرست مسائل جدلی‌الطرفین خارج می‌شود. (مقصود از ازلیت جهان، نزد کانت همچون نزد ارسطو و ارسطویان همین ازلیت زمین و ماه و خورشید و افلاک است).<sup>۱</sup>

---

۱- در هر حال مقصود از ازلیت جهان نزد ارسطو و کانت و امثال این‌ها همین جهانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم، یعنی جهان، کره زمین، افلاک، ماه، خورشید و ستارگان که طبق علوم جدید حادث زمانی هستند و مقصود ارسطو ما سوی الله نیست که از محدوده درک عقل، خارج است.

٢- دومين مسئله

جدلى الطرفين

## دومین مسئله جدلی الطرفین

«جزء لایتجزی وجود دارد» :

«برهان»: هر ماده‌ای که در جهان مرکب است بالاخره منتهی می‌شود به اجزائی بسیط که دیگر مرکب نبوده و قابل تجزیه نیستند؛ زیرا اگر چنین نباشد و تا بی‌نهایت ترکیب باشد و اجزاء بسیطی در عالم ماده نباشد پس اگر ترکیب (که یک امر اعتباری است) منتفی گردد، می‌بایست هیچ چیز وجود نداشته باشد.<sup>۱</sup>

«جزء لایتجزی وجود ندارد» :

«ضد برهان»: هیچ جزء بسیط لایتجزی در ماده وجود ندارد؛ زیرا بُعد ماده (طول، عرض و عمق)، قابل تقسیم تا بی‌نهایت است و هر کدام از اقسام، غیر از قسم دیگر است.

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۵۲۸ و ۵۲۶، B۴۶۴ - B۴۶۲ = A۴۳۶ - A۴۳۴

## کانت :

برنهاد: هر جوهر مرکبی در جهان تشکیل شده از  
جزء‌های بسیط و بطورکل در هیچ جا، چیزی وجود ندارد  
مگر چیز بسیط یا آنچه از چیز بسیط ترکیب شده است.

برهان: زیرا و گرنه، فرض کنید که: جوهرهای مرکب  
از جزءهای ساده تشکیل نشده باشند. در این صورت  
اگر هر گونه ترکیب در اندیشه متفی شود، هیچ جزء،  
باقی نمی‌ماند. از اینجا نتیجه می‌شود که اجزای  
جهان، موجودات بسیط‌اند و این که ترکیب فقط یک  
حالت بیرونی چیزهای جهان است.

پادنهاد: هیچ شیء مرکبی در جهان از جزءهای  
ساده تشکیل نشده است، و هیچ جا در جهان،  
چیزهای ساده وجود ندارند.

برهان: بنابراین هر گونه ترکیب جوهرها نیز فقط  
در مکان ممکن است، پس مکانی که آن را  
موجود مرکب اشغال کرده باید دقیقاً متشکل از  
همان شمار جزءها باشد، که موجود مرکب را  
تشکیل می‌دهند. ولی مکان از جزءهای بسیط  
تشکیل نمی‌شود...، در نتیجه مرکب است.<sup>۱</sup>

## «نقد و بررسی» ما بر «دومین مسئله جدلی‌الطرفین»

### مقدمه

در «روش علوم»، در مقدمه کتاب، بدان اشاره‌ای شد و در آخر کتاب هم به طور مفصل درباره آن، صحبت خواهد شد که «روش علوم»، بستگی به موضوع مورد بحث علوم دارد.

ریاضیات: اگر همچون «ریاضیات»، موضوع علم عبارت از «شکل‌های هندسی و اعداد و لوازم ماهیت آن‌هاست» (قطع نظر از آن که در خارج و طبیعت وجود داشته باشند و یا نداشته باشند) بنابراین، «موضوع»، «تصور، ذهنی و شهودی» می‌شود که برای شناخت بیشتر آن موضوع، می‌بایست از طریق شهود (و پیدا کردن قضایای شهودی) و تحلیل‌های عقلی و علت‌یابی برای احکام و لوازم مورد نظر آن‌ها، کوشش نمود و غالباً بلکه نوعاً نیازی به تجربه حسی ندارد و به قول بعضی‌ها: «ریاضیات را تنها می‌توان از طریق عقل، حل کرد و نیازی به حس و تجربه عملی ندارد».

علوم طبیعی: اما اگر «موضوع» مورد بحث، همانا «موجود محسوس مادی» است، مانند «سطح زمین» که موضوع جغرافیا و یا «بدن انسان» که موضوع علوم پزشکی و یا «کرات و ستارگان» که موضوع علم هیئت و ستاره‌شناسی است. در این مورد که موضوع مورد بحث این علوم، عبارت از «موجودات مادی» هستند و «شناخت موجودات مادی تنها از طریق حس، ممکن است.» ناچار اگر حس نتواند به بعضی قسمت‌ها راه یابد، باید ابزاری پیدا کرد که بتوان از طریق حواس به آزمایش آن‌ها پرداخت و وقتی ما

قادر به آزمایش حسی موجودات مادی نیستیم به طرف روش «علوم ریاضی و عقلی» رو بیاوریم و بخواهیم تنها از طریق عقل، از آن‌ها اطلاع جدیدی پیدا کنیم، مثلاً سابقاً که تلسکوپ‌های قوی نبود و نیز نمی‌توانستند به کره ماه و زهره سفر کنند، نمی‌توانستند از مواد داخل آن‌ها خبر دهند و بهتر بود اعتراف می‌کردند که «ما نمی‌دانیم آن‌ها از چه موادی تشکیل شده‌اند.» آیا آب و گیاه در داخل آن‌ها هست یا خیر؟ لکن بعضی به خطا می‌خواستند از طریق تنها «فکر کردن» به آن‌ها پاسخ دهند، ناچار به جواب‌های نامربوطی می‌افتادند و هرگز قادر نبودند پرده جهل خود را راجع به مواد و موجودات داخل کره ماه و ستارگان بردارند لکن وقتی بشر توانست تلسکوپ‌های قوی بسازد و به بعضی از این کرات سفر کند و آن‌ها را مورد آزمایش حسی خود قرار دهد، به جواب صحیح دست یافت؛ زیرا «موجودات مادی» را می‌بایست تنها از «طریق حس و تجربه» بشناسیم و بس نه از طریق تنها تحلیل عقلی.

و همچنین است درباره تجزیه مواد و شناخت میکروب‌ها و مولکول‌ها، گرچه تا اندازه‌ای از طریق خواص و آثار آن‌ها می‌توان به داخل آن‌ها راه یافت لکن آگاهی کامل و جواب کامل ممکن نیست مگر آن که ما بتوانیم به کمک ابزار از طریق حسی به تجربه و آزمایش آن‌ها بپردازیم. بنابراین، وقتی سؤال از کوچکترین اجزای کوچک ماده می‌شود که فعلاً ما قادر به آزمایش آن نیستیم و یا از کهکشان‌های بسیار دور، سؤال می‌شود که ما قادر به شناخت تجربی آن‌ها نیستیم بهتر است بگوییم، نمی‌دانیم؛ زیرا «موجودات مادی» را ما تنها می‌توانیم به مقدار مورد آزمایشمان که حواس



به کمک ابزار می‌تواند آن‌ها را دریابد و از استدلالات تجربی نیز کمک گیرد، بشناسیم و بهتر است با صداقت بگویید، نمی‌شناسیم؛ مثلاً اگر از کسی بپرسند، آیا این کهکشان‌ها چند عدد هستند؟ با صداقت جواب دهد «نمی‌دانیم» و آن مقدار که علوم تجربی کشف کرده، بگوید، می‌دانم؛ مثلاً عمر زمین و جانوران و... و حتی عمر انرژی جوان و فعال را که اخیراً تقریباً از طریق قانون آنتروپی و... پی برده‌اند، بگوید، می‌دانم و بیشتر نمی‌دانم و در آینده مسلماً باز اطلاعات علمی بیشتری راجع به عالم و جهان کشف خواهد شد، البته هیچ وقت علم به پایان نمی‌رسد و محدود نیست.

همچنین درباره اجزای ماده اگر سؤال شد که آیا جزء لایتجزی وجود دارد یا خیر؟ باید گفت، یک وقتی دانشمندان فکر می‌کردند که «اتم» جزء لایتجزی است و قابل تجزیه نیست اما اینک پی برده‌اند که اتم هم به الکترون و پروتون، تجزیه می‌شود و شاید آینده نیز کشف کنند که الکترون و پروتون هم قابل تجزیه هستند و اجزایی دارند اما فعلاً ما بیش از این علوم تجربی زمانمان، که راجع به ماده کشف کرده‌اند، بیشتر نمی‌دانیم.

البته اگر از «جهت ریاضی» سؤال کنند ابعاد سه گانه جسم یعنی طول، عرض و عمق اجسام تا چه اندازه قابل تقسیم است، مثلاً مقدار متر، به دسی متر و دسی متر نیز به سانتی متر و سانتی متر به میلی متر و... تقسیم می‌شود و تا امتداد است از نظر ریاضی و عقلی، قابل تقسیم است، باید همان جواب ریاضی و عقلی را داد که طول یک جسم را به هر مقدار که بخواهیم می‌توانیم به طور فرضی تقسیم کنیم و «حد معینی» ندارد، اما اگر

بگوید بر بی‌نهایت می‌توانیم تقسیم کنیم باید گفت: عدد، محدود است و بی‌نهایت که نامحدود است یعنی نا عدد است و معنا ندارد که بگوییم بر بی‌نهایت تقسیم کنیم بلکه صحیح است که بگوییم بر هر عددی می‌توانیم تقسیم کنیم و محدودیتی ندارد یعنی به قول خود کانت، حد معینی ندارد (حد یقینی ندارد).

اما گذشته از این‌ها «علوم تجربی» و یا «ریاضی» اگر در مقابل چند مسأله‌ای نتواند فعلاً جواب دهد و یا اصلاً نتواند جواب دهد هیچ ضرری برای علمی بودن آن علوم ندارد و مسائلی که حل نشده، ضرری به مسائلی که حل شده نمی‌زند و برای آن علم، عیب نیست بلکه مجهولات بشر، در هر علمی، زیاد است حتی اگر سؤالاتی راجع به کمیت و کیفیت جهان (به غلط) از مسائل فلسفی بدانیم و فیلسوف بگوید من جواب آن را نمی‌دانم، باز هیچ ضرری به مسائل حل شده فلسفه نمی‌زند و عیبی برای فلسفه نیست؛ «زیرا نه علم و نه فلسفه، هیچکدام، ضمانت نداده‌اند که تمام مسائلمان را جواب بدهند» حتی اگر مسئله‌ای را به طور مسلم از مسائل علوم تجربی و یا ریاضی و یا فلسفی بدانیم و این علوم برای آن مسئله تا به حال راه حلی ارائه نداده باشند، نباید از عیب این علوم بدانیم و به ارزش علمی آن‌ها، ضربه‌ای بزنند و با مسائل حل شده آن‌ها هم قهر کنیم و پشت نماییم.

### نقد و بررسی ما، بر «دومین مسئله از مسائل جدلی الطرفین»

اگر مقصود از «بساطت و ترکب ماده» همان تقسیم فرضی مکان باشد، روشن است که این تقسیم حد یقنی ندارد.

اما اگر مقصود از ترکب و بساطت جوهر مادی، نسبت به اجزای عقل باشد که آیا اجزای ماده بالاخره به نوعی از موجود بسیطی می‌رسد یا خیر. چنانچه ارسطوییان می‌گفتند که اجسام بسیط جهان، چهار عنصر است که بسیط‌اند و اجزای آن به نوع دیگری تجزیه نمی‌شود، که عبارت باشد از «آب»، «خاک»، «هوا» و «آتش» اما پس از بطلان نظریه ارسطو روشن شد که آب و خاک و هوا هم از اجزایی بنام اتم تشکیل شده‌اند و بسیط نیستند و اتم هم از الکترون و پروتون تشکیل شده و بسیط نیست اما آیا این دو نوع هم بالاخره به اجزائی که نوع واحد باشند، تجزیه می‌شوند یا همچنان این دو نوع بسیط باقی می‌مانند؟ چون این مسئله، متعلق به «ماده» است که شناخت ماده هم «باید از طریق حس و تجربه انجام گیرد» (و حتی جان لاک هم در مورد شناخت اجسام خارجی یعنی شناخت طبیعت خارجی و مواد اجسام تصریح می‌کند که تنها راه شناخت آن‌ها حس و تجربه است و اگر در مواردی دست تجربه به آن نرسید باید به جهل خود نسبت به آن مورد اعتراف کنیم چون تنها راه شناخت موجودات مادی خارجی، تجربه است)<sup>۱</sup> در نتیجه نباید به «استدلال‌های

---

۱- تحقیق در فهم بشر، تألیف جان لاک، کتاب چهارم، فصل سوم، باب حدود علم انسان، بند

عقلی» درباره «آنچه مربوط به شناخت ماده» است، روی آورد در نتیجه می‌توان گفت این مسئله جزء لایتجزی همچنان از مسائل مبهم باقی می‌ماند اما حل نشدن این مسئله که مربوط به مسائل «مادی و طبیعت» است، از طریق استدلال‌های عقلی، هیچ ربطی به قابل حل بودن مسائل ریاضیات و یا مسائل ماوراءالطبیعه ندارد که راه شناخت آن‌ها همان راه استدلال عقلی است و دو مسئله دیگر (از این چهار مسئله) که مربوط به ماوراءالطبیعه است در جای خودش روشن می‌شود که حتی کانت هم در «تمهیدات» آن‌ها را قابل حل می‌داند از طریق علیت استدلال عقلی و شناخت «فاعل مختار»<sup>۱</sup>.

## خلاصه دیدگاه ما راجع به «مسائل جدلی‌الطرفین»، مربوط

### به ماده و طبیعت

این که وقتی ما در «شناخت طبیعت» که تنها راه شناخت آن «تجربه» است، بجای «تجربه» از طریق تنها برهان‌های عقلی استفاده کنیم به مسائل جدلی‌الطرفین بر می‌خوریم همچون «دو مسئله جدلی‌الطرفین نخستین کانت راجع به محدودیت یا نامحدودیت طبیعت و یا تجزیه نامحدود ماده.

---

۱- به لحاظ بعد و مکان جزء لایتجزی نداریم. و به لحاظ نوع بسیط با نوع مرکب واقعاً نمی‌دانیم. و مسائل جدلی‌الطرفین مسئله‌ای است که دلیل دو طرف متعارض هر کدام کامل و تام باشد و در اینجا چنین نیست؛ چه تجزیه و تقسیم را به لحاظ بعد مکانی بگیریم و یا به لحاظ اجزای عقلی و بساطت نوعی یا عدم بساطت نوعی

لکن مسئله تجزیه‌پذیری نامحدود ماده و عدم تجزیه‌پذیری نامحدود ماده و همچنین ازلیت افلاک (خورشید و ماه و غیره) در زمان کانت همچنان از مسائل لاینحل بود اما اینک با پیشرفت علوم تجربی، درباره ماده و افلاک، این‌ها تا اندازه‌ای حل شده و معلوم شده که بر خلاف دیدگاه ارسطو که آب و خاک و هوا را، «بسیط و غیرقابل تجزیه» می‌دانست، ماده آب و هوا و خاک هم قابل تجزیه به اتم است و نیز با پیشرفت علوم تجربی روشن شد که افلاک، خورشید، ماه و غیره، ازلی نیستند بلکه آغازی دارند.

و نیز پیشرفت «علوم تجربی» حدوث زمانی افلاک را اثبات کرده است.

٣- سومين مسئله

جدلی الطرفین

## سومین مسئله جدلی الطرافین

**برنهاد:** گونه‌ای «علیت آزاد» برای توضیح «پدیده‌های جهان»، ضروری است.

**پادنهاد:** هیچگونه «علیت آزاد» وجود ندارد بلکه همه چیز در جهان، بر طبق «علیت جبری طبیعی» در جریان است.<sup>۱</sup>

### برنهاد:

گونه‌ای «علیت آزاد» یعنی فاعل مختار برای توضیح پدیده‌های جهان، ضروری است.

### برهان:

زیرا فرض مخالف این که اگر چنین نباشد و سلسله پدیدارهای طبیعی، آغازی نداشته باشند، پدیدارها مجموعه‌ای از معلول‌های بدون علت می‌شوند که وجود را از خود داشته باشند و این ناقض قانون علیت است و

---

۱- برنهاد = ادعا، قضیه؛ پانهاد = ضد برنهاد، ادعای مقابل.

محال است؛ پس فرض اصلی، صحیح است که برای سلسله پدیدارهای جهان، موجودی نخستین باشد که وجود را از خود داشته باشد و سلسله پدیدارها را در زمانی معین، شروع کرده باشد که همان «فاعل مختار» یا «علت آزاد» می‌شود.<sup>۱-۲</sup>

### پادنهاده:

«علت آزاد» و «فاعل مختار»، وجود ندارد و همه چیز بر طبق قوانین طبیعی و علت فیزیکی در جریان است. **برهان:** فاعل مختار و علت آزاد یعنی علتی که خود انگیخته است و خود سلسله پدیدارها آغاز می‌کند و نیازی به حادثه ما قبل خود که زمینه‌ساز تأثیر علت خود باشد ندارد، در حالیکه معنی علت یعنی حادثه‌ای که حادثه‌ای ما قبل آن، زمینه‌ساز تأثیر آن است و گرنه می‌بایست تأثیر آن

---

۱- اینک عین عبارت کانت:

برنهاده: «... گونه‌ای علت بوسیله آزادی برای توضیح پدیدارهای جهان، ضروری است. ... علت علتی که به وسیله آن علت، چیزی رخ می‌دهد، خود، رخدادی است که بر طبق قانون طبیعت، یک حالت پیشین و علت آن را در پیش (مقدمه) فرض می‌گیرد و باز آن نیز به همچنین...»  
- بنابراین اگر همه چیز، بر طبق قانون‌های محض طبیعت رخ دهد، آنگاه فقط یک آغاز مادون، وجود خواهد داشت؛ ولی یک آغاز نخستین، موجود نخواهد بود، بدینسان اصلاً هیچ گونه فرآستگی (کامل شدن) سلسله در سوی علت‌ها، در کار نخواهد بود... پس این گزاره که هر گونه علت فقط بر طبق قانون‌های طبیعی، ممکن می‌باشد در کلیت ناکرآمد خویش با خود در تناقض است... یعنی باید فرض کرد یک خود انگیختگی مطلق علت‌ها، وجود داشته باشد که بتواند بخودی خود، سلسله‌ای از پدیدارها را آغاز کند».

۲- سنجش خرد ناب، ترجمه ادیب سلطانی، ص ۵۳۶، B۴۷۵ - B۴۷۲ = A۴۴۷ - A۴۴۴



ازلی و ابدی باشد و حادثه نباشد پس علیتی که تأثیر آن علیت، نیاز به حادثه ما قبل خود (که زمینه ساز تأثیر علیت آن باشد) ندارد با معنی علیت در تناقض بوده و محال است پس علیت آزاد و فاعل مختار محال است و «علیت در طبیعت» منحصر به «علیت طبیعی» است.<sup>۱</sup> - ۲

### کانت و رفع تعارض سوم در کتاب تمهیدات

«اگر اشیای عالم محسوس را بجای نفس الامر  
اشیا و قوانین سابق الذکر طبیعت را به جای  
قوانین اشیا در نفس الامر بگیریم، ناگزیر دچار  
تناقض خواهیم شد.

همان طور نیز اگر «فاعل مختار» را مثل سایر اشیا،

---

۱- اینک عین عبارت کانت:

پادنهاده: علیت آزاد وجود ندارد بلکه همه چیز در جهان، منحصرانه بر طبق قانونهای طبیعت، رخ می دهد. برهان: فرض کنید که: گونه ای آزادی به مفهوم ترافرازانده (متعالی)، چونان گونه ویژه ای از علیت، وجود داشته باشد..... در این صورت نه فقط سلسله ای بوسیله این خود انگیختگی آغاز خواهد شد بلکه تعیین خود این خودانگیختگی برای سلسله، یعنی علیت، بطور مطلق، آغاز خواهد شد، چنانکه هیچ چیز مقدم نخواهد بود که بدان وسیله، این کنش واقع شده بر طبق قانونهای ثابت معین باشد.

ولی هر گونه آغاز کنش، در پیش، حالتی را برای علتی فرض می کند که در آن حالت، این علت هنوز عمل نکرده است؛ ولی یک آغاز نخستین پویای کنش، حالتی را در پیش فرض می کند که با حالت قبلی همین علت، هیچ گونه ارتباط علیت ندارد، یعنی به هیچ روی از آن مشتق نمی شود. - بنابراین، آزادی ترافرازانده بر ضد قانون علی است، بنابراین، طبیعت و آزادی ترافرازانده (متعالی) مانند قانونمندی و بیقانونی، از هم متمایزند.

۲- سنجش خرد ناب، صص ۵۳۹ - ۵۳۵، B۴۷۷ - B۴۷۳ = A۴۴۹ - A۴۴۵

صرف پدیدار بدانیم باز در تناقض خواهیم افتاد، زیرا امر واحدی را در معنای واحدی، در خصوص شیء واحدی، اثبات و در عین حال، از آن سلب کرده‌ایم. لکن اگر «ضرورت طبیعی» را منحصرآ به «پدیدارها» نسبت دهیم و «اختیار» را صرفاً به نفس الامر اشیا، در آن صورت با فرض یا قبول «هر دو نوع علیت» در زمان واحد، هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد، هر چند ممکن است «تصور» نوع اخیر علیت، مشکل یا محال باشد، در عالم پدیدار، هر معلولی یک حادثه است یعنی امری است که در زمان، حادث می‌شود؛ این معلول به حکم یک قانون طبیعی کلی، می‌باید مسبوق به ایجابی ناشی از علیت علت خود (حالتی از علت) باشد که معلول را بر حسب یک «قانون ثابت» به دنبال می‌آورد. اما این «وجوب علت» به حکم علیت نیز می‌باید، امری باشد که واقع یا حادث شود؛ علت می‌باید شروع به فعلیت کرده باشد، و آلا تصور هیچ تعاقب زمانی‌یی میان علت و معلول، ممکن نخواهد بود و لازم می‌آید که معلول و نیز علیت علت، همواره موجود باشد. پس «ایجاب علت»

نسبت به فعل می‌باید در میان سایر پدیدارها روی داده باشد و همچنین می‌باید مانند معلول خود حادثه باشد و به نوبه خود باید علتی داشته باشد و همین طور... و نتیجه وجوب علل فاعلی می‌باید مشروط به ضرورت طبیعی باشد.

اما اگر بنا باشد که «اختیار»، خصوصیت برخی از علل پدیدارها باشد، در مقایسه با پدیدارها که امور حادث‌اند، می‌باید قوه‌ای باشد که آن‌ها را به خودی خود (بالتبع) ابتدا کند، بعبارت دیگر، باید خود «علت علت» احتیاجی به ابتدا نداشته باشد و بالتیجه به هیچ مبدئی، برای وجوب بخشیدن به ابتدای خود محتاج نباشد، لکن در آن صورت دیگر لازم نیست که «علت» در «علیت خود»، تابع تعینات زمانی حالت خود باشد، یعنی به هیچ وجه لازم نیست که «پدیدار» باشد و بعبارت دیگر می‌باید «شیء فی نفسه» محسوب شود، و حال آن که معلول‌ها را باید فقط پدیدار دانست.<sup>۱</sup>

**نقد و بررسی ما**

**نسبت به «راه حل کانت»**

## نقد و بررسی ما نسبت به «راه‌حل کانت»

تفکرات و پیش‌فرض‌های کانت در این مسئله، از طرفی :

۱- آنچه کانت در «برهان برنهاد» درصدد اثبات آن است «نه وجود اختیار در انسان» (که وجود اختیار در انسان، بدیهی و معلوم بی‌واسطه است) بلکه «اختیار در علت نخستین ایجاد جهان» است.

۲- آنهم بمعنی این که «اگر جهان، آغاز زمانی داشته باشد» کانت آن را بمعنی «فاعل مختار بودن علیت نخستین ایجاد جهان» می‌گیرد و «اگر آغازی نداشته باشد» را بمعنی «فاعل مختار نبودن علیت نخستین ایجاد جهان» می‌گیرد و مقصود کانت از آغاز زمانی داشتن جهان بمعنی آغاز زمانی داشتن «افلاک، یعنی ماه، خورشید، ستارگان و کره زمین» است و اینک آغاز زمانی داشتن این‌ها، غیرقابل تشکیک است و افلاک و جهان در علم جدید ثابت شده که برای خود عمری دارند، زمانی بوجود آمده‌اند و خورشید هم زمانی خاموش خواهد شد و دیگر گفتن این که جهان ازلی است، گفتاری باطل است و ازلیت جهان علاوه بر این که - چنانچه گذشت - خلاف عقل است، همچنین خلاف کشفیات علوم تجربی جدید است، در نتیجه مختار بودن خالق جهان غیرقابل تردید است.

و از طرف دیگر: کانت (تحت تأثیر ارسطوییان) در کتاب «تمهیدات»، به تفاوت روشن «فاعل طبیعی» که تأثیر آن علیت، مشروط به حادثه‌ای قبلی است که زمینه تأثیر آن علیت را کامل می‌کند (همچون نزدیک شدن آتش به مواد قابل احتراق که علیت مواد محترقه را برای حرارت‌دهی کامل می‌کند) و نیز کانت به علیت «فاعل مختار» که چنین شرطی ندارد، تصریح می‌کند؛ اما با وجود این ویژگی، خطای مکتب ارسطویی و خطای کانت در پیروی از «تفکرات ارسطویی» در این است که گویا در انسان اراده همیشه از عقل ناشی می‌شود و اراده، همیشه مورد اکمل و ارجح را انتخاب می‌کند (و عقل عملی هم بقول کانت، کاری ندارد، جز بیان بایدها و نبایدهای اخلاقی که کانت بایدها و نبایدهای اخلاقی و عقلی را که بقول کانت، وجودی در خارج ندارند به اراده ایجاد فعل) مسئله‌ای لاینحل می‌داند، در نتیجه کانت (مانند سایر ارسطوییان) موضوع اختیار را غیر قابل تصور و نامفهوم دانسته و لذا آن را مشکل یا محال قلمداد می‌کند :

کانت: اگر «ضرورت طبیعی» را منحصراً «به پدیدارها» نسبت دهیم و «اختیار» را صرفاً به «نفس الامر اشیاء»، در آن صورت با فرض یا قبول «هر دو نوع علیت» در زمان واحد، هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد، هر چند ممکن است تصور نوع اخیر علیت، مشکل یا محال باشد...<sup>۱</sup>

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۲.

لکن ما مسئله «اختیار» را در کتاب «علم و عقل و دین» کاملاً توضیح دادیم و اینجا تکرار نمی‌کنیم. اما آنچه در این مسئله در فرق میان این دو نوع «علیت طبیعی» و «علیت آزاد» مهم تر است و مورد قبول کانت هم هست، نیاز «علیت طبیعی» است در تکمیل علیت و وجود آن، به حادثه‌ای در زمان قبل که «علیت ناقصه» را «علیت تامه» کند همچون نزدیک شدن حرارت مناسب به مواد محترقه برای حرارت‌دهی و یا نزدیک شدن چیزی به آتش و امثال این‌ها که می‌خواهیم گرم شود.

در حالیکه در «فاعل مختار» در انتخاب یک فعل یا ترک چیزی هرگز نیازی به حادثه‌ای قبل از وجود معلول نیست و «فاعل مختار»، در هر زمان مثل هم، به دلخواه خود، فعل را و اگر بخواهد ترک عمل را انتخاب می‌کند (حتی اگر عمل بلحاظ عقل عملی مرجوح باشد مثلاً بخاطر انتخاب هوای نفس و لذت‌گریزی) و از همین باب است تفاوت رفتار انسان‌ها در عمل‌ها و عکس‌العمل‌ها در حالیکه عمل و عکس‌العمل در «علت‌های طبیعی»، ثابت و تغییرناپذیر و همه مشابه هم است، مثلاً ترکیب مقداری خاص از اکسیژن و ئیدروژن همیشه تولید آب می‌کند، هر مقدار هم که این عمل تکرار شود عکس‌العمل آن ثابت و ضروری است اما در رفتار انسان‌ها هیچ‌جبری وجود ندارد و همین آزادی انتخاب در انسان است که عقلاً موضوع پاداش و مجازات است.<sup>۱</sup>

---

۱- زیرا رابطه فعل با مبادی ابژکتیو عقل، یک رابطه زمانی نیست، آنچه به علیت و جوب می‌بخشد زماناً بر فعل تقدم ندارد. (تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۶)

و همین هم تفاوت انسان با حیوان است که حیوان تنها پیرو غریزه است. کانت: «اگر بنا باشد که اختیار، خصوصیت برخی از علل پدیدارها باشد، در مقایسه با پدیدارها که امور حادث‌اند، می‌باید قوه‌ای باشد که آن‌ها را به خودی خود (بالتبع) ابتدا کند، عبارت دیگر، باید خود «علیت علت»، احتیاجی به ابتدا نداشته باشد و بالتیجه به هیچ مبدئی برای وجوب بخشیدن به ابتدای خود محتاج نباشد، لکن در آن صورت دیگر لازم نیست که علت در علیت خود، تابع تعینات زمانی حالت خود باشد، «یعنی به هیچ وجه لازم نیست که «پدیدار» باشد و عبارت دیگر می‌یابد «شیء فی نفسه» محسوب شود، و حال آن که معلول‌ها را باید فقط «پدیدار» دانست»<sup>۱</sup>.

و لذا کانت می‌گوید: اگر برای جهان آغاز زمانی باشد، هیچ احتمال دیگری نمی‌رود جز آن که علت ایجاد جهان، «فاعل مختار» باشد که «بدون وابستگی ضروری به حادثه زمان قبل خود» بتواند تأثیرگذار باشد و سلسله‌ای از پدیدارها را آغاز کند.

نکته‌ای را که اینجا باید متذکر شویم این است که موضوع بودن

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳.



«اختیار» برای مسئولیت و استحقاق پاداش و مجازات، موضوعیتی واقعی است «نه موضوعیتی تصویری و بصورت ایده»، برخلاف تأثیر اعتقاد به خدا در تقویت اخلاق که اگر واقعاً خدایی هم نباشد اعتقاد به خدا در تقویت اخلاق مؤثر است و لذا کانت می‌تواند وجود خدا را به عنوان ایده یا پیش فرض اخلاق مطرح کند اما «آزادی عمل» چنین نیست؛ اگر واقعاً اختیاری در عمل انسان نباشد انسان استحقاق هیچ پاداش و عقوبتی را ندارد و اخلاق ناممکن می‌شود و لذا وجود «اختیار» را که «کانت» به عنوان یک «ایده» در اخلاق، مطرح کرده است، صحیح نیست.

و «اعتقاد به اختیار داشتن انسان»، هرگز مسئولیت و استحقاق پاداش و مجازات را به دنبال خود نمی‌آورد مگر آن چنین اعتقادی، واقعاً مطابق واقع باشد، یعنی رفتار انسان واقعاً خودانگیخته و از روی اختیار باشد، زیرا موضوع ادراک عقل بر موضوعیت اختیار برای مسئولیت عقلی و استحقاق پاداش و مجازات منوط و مشروط به این است که آن رفتار، واقعاً از روی اختیار سرزده باشد (و لذا رفتاری که از روی خطا و اشتباه از انسان سر بزند مستحق مجازات نیست) و مسئله «اختیار» نمی‌تواند بعنوان یک «ایده» و «مینو» برای مسئولیت و استحقاق عقلی پاداش و مجازات مطرح باشد بلکه باید به عنوان یک «واقعیت خارجی» برای اخلاق و مسئولیت، مطرح باشد.

«اقسام علیّت»

و سر منشأ «اراده در انسان»

## «اقسام علیّت» و سر منشأ «اراده در انسان»

۱- «علیت طبیعی» که از قوانین جبری فیزیکی تبعیت می‌کند، همچون ایجاد آب با ترکیبی معین از اکسیژن و هیدروژن و یا تولید حرارت توسط مواد محترقه با وجود شرایط فیزیکی و خوردن ضربه به آن یا نزدیک شدن شعله آتش به آن و... .

۲- «علیت علمی و ارادی» که رفتار حیوانات همچون امیال غریزی در حیوانات برای ایجاد اراده برای تهیه غذا و یا تولید مثل و غیره که علت‌هایی درونی و روانی است نه فیزیکی و مادی، ولی در عین حال «حیوان» «مجبور به پیروی از غریزه است» بر خلاف «انسان که چنین جبری ندارد».

۳- علیّت «فاعل مختار» که در انسان است و در انسان علاوه بر «غرائز حیوانی»، «عقل» است که با آن، حقوق ذاتی و طبیعی انسانی و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی پی می‌برد و در مواردی که میان راهنمایی «عقل» و «میل خودخواهانه غریزی»، تعارض شود، مثلاً رفتاری که مطابق میل غریزی است اما عقل آن را در آینده، خطرناک و نابود کننده و

یا در مسیر تجاوز به حقوق ذاتی و طبیعی دیگران می‌بیند؛ این انسان فاعل مختار است که مختار است، میان انتخاب لذت زودگذر ظالمانه یا انتخاب حفظ حقوق طبیعی دیگران یکی را انتخاب می‌کند و لذا در میان جانداران، تنها «انسان صاحب عقل»، «فاعل، مختار» است و حیوانات تماماً جبراً پیرو غریزه‌اند و تنها از غریزه پیروی می‌کنند و هیچ اختیاری در مخالفت با غریزه ندارند.

اما انسان، رفتار غریزی لذت‌آور زودگذر را بخاطر فسادآفرینی آن می‌تواند، ترک کند و یا رفتار رنج‌آور را بخاطر خدمت به همنوع و اجرای عدالت و صداقت انجام می‌دهد و یا بالعکس رفتار لذت‌آور غریزی را که موجب ظلم به دیگران است انتخاب کند و انجام دهد.

یعنی در موارد تعارض «امیال غریزی» با «حسن عقلی» یکی را باید انتخاب می‌کند، (بخاطر تضاد و تعارض میان آن دو محبوب، سرچشمه اراده همان انتخاب یکی از دو محبوب است).

و محبوبیت امری وجودی است نه امری عدمی (و سرمنشأ شدن امری وجودی برای امری وجودی دیگر، کاملاً معقول است) برخلاف گفته کانت در اخلاقیات، که کانت خیال می‌کرده، کار «عقل عملی» عبارت است از «بایدها و نبایدها»، یعنی امر به چیزی «چون می‌تواند به صورت یک قانون عام درآید» و نهی از چیز دیگر «چون نمی‌تواند بصورت یک قانون عام درآید» بدون آن که «کانت»، ملاک و منشأ این دستور را بفهمد، غافل از آن که «عقل» همچون چراغ و نور است که زشتی و زیبایی را نشان می‌دهد و حاکم و مالک پاداش دهنده نیست بلکه وقتی انسان به

کممک «عقل» ملاک حقوق ذاتی را درک می‌کند، یعنی زیبایی عمل را درک می‌کند موجب محبت و علاقه انسان می‌شود. وقتی عقل می‌یابد که نوزاد، سزاوار است پیش مادرش که سالم است بزرگ شود و پرورش یابد، زیرا زیبایی چیزی بجز «بجا بودن آن چیز در جای خود»، چیز دیگری نیست. «عقل» همچنان بخوبی درک می‌کند که خدمت در مقابل خدمت بجا است و در نتیجه، زیباست و مجازات متجاوز اگر پیشمان نشده باشد نیز بجااست، پس زیباست و هر زیبایی، دوست داشتنی است.

در هر حال این که کانت عمل به «حسن و قبح عقلی» را تنها دستور کورکورانه عقل می‌داند که به امر و نهی تعبیر می‌کند، بایدها و نبایدهای عقلی، ناچار است که برای تکمیل آن به حاکم و امرکننده‌ای که مالک پاداش و قادر به مجازات باشد معتقد شود، ناچار کانت آن را به خدا تفسیر می‌کند، در حالیکه حقوق ذاتی عقل (و احکام وجدانی) هیچ نیاز به پیش‌فرض خدا ندارد، تنها در احکام شرعی است که خدا پیش‌فرض آن است.

اینجااست که کانت بیجهت وجود خدا را پیش‌فرض احکام وجدان اخلاقی قرار می‌دهد. و رفتار اخلاقی را که از عقل و وجدان اخلاقی، ناشی می‌شود، ناشی شدن رفتار وجدان اخلاقی از باید و نبایدهای وجدان و عقل عملی می‌داند که برای او نامعقول است که چگونه باید و نبایدهایی که امری وجودی نیستند، سرچشمه رفتار و اراده‌ای می‌شوند که امری وجودی است.

همچنان که در مکتب ارسطویی که «نفع‌گرایی و لذت‌طلبی» را تنها

سرچشمه رفتار انسان می‌دانند و می‌خواهند وجدان اخلاقی را براساس خودخواهی نفع‌گرایانه تفسیر کنند علاوه بر آن که بقول کانت، «ارسطو، اخلاق را به لجن می‌کشد» و نیز خطای ارسطو در این که همه رفتار انسان‌ها را نتیجه کمال‌گرایی عقل می‌داند حتی جنایات را و در نتیجه به تناقض‌گرایی و سردرگمی در ساختن رفتار اخلاقی می‌افتد. — که شرح مفصل آن در کتاب‌های مستقلی بنام‌های «فلسفه اخلاق» و «فلسفه حقوق» تألیف اینجانب داده شده است و علاقمندان می‌توانند برای توضیح بیشتر به آنجا رجوع کنند. —

در هر حال، خطای کانت و ارسطو (در فلسفه حقوق و اخلاق، ناتوانی آن‌ها در تفسیر اختیار در انسان) موجب شده که کانت در این قسمت فلسفه مربوط به علت ایجاد جهان، توسط خداوند فاعل مختار هم، بماند و مسئله را در کتاب «تمهیدات» در رفع تعارض سوم با ابهام آن را حل نماید. گرچه گفتار کانت در مسئله تعارض سوم در تمهیدات که بعد از کتاب «سنجش خرد ناب» نوشته شده است با عمق و آگاهی‌هایی بمراتب بیشتر از این بحث در کتاب «سنجش خرد ناب» است.

و لذا با معتقد شدن کانت در «تمهیدات» به فرق میان «علیت طبیعی» (که وجوب تأثیر علیت آن همیشه مشروط به حادثه است در زمان قبل از آن علیت است تا زمینه‌ساز تکمیل و متمیم علت آن باشد) با «علیت فاعل مختار» که به چنین شرط حادثه قبلی بقول کانت مشروط نیست.<sup>۱</sup> (علاوه

---

۱- و بعبارت دیگر، می‌باید شیء فی‌نفسه محسوب شود و حال آن که معلول‌ها را باید فقط

◆ دفتر اول: بخش سوم: «جدلیات» ۲۳۱

بر آن که «علیت فاعل مختار»، نسبت به پدیده‌ای که معلول آن است، «شیء فی نفسه» است نه «علیت پدیدار».<sup>۱</sup> (در نتیجه به حل تعارض سوم جهان‌شناسی می‌رسد.

بنابراین، تعارض سوم بنام این دو ویژگی که کانت برای «فاعل مختار» قائل شده است از ریشه حل شده است، گرچه همچنان نکات ابهامی برای کانت بخاطر عدم درک کامل «فلسفه حقوق و اخلاق» برای او باقی مانده است.

→

---

پدیدار دانست. (تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳)  
۱- و بعبارت دیگر، می‌باید شیء فی نفسه محسوب شود و حال آن که معلول‌ها را باید فقط پدیدار دانست. (تمهیدات، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳)

٤- چہارمین مسئلہ

جدلی الطرفین



### چهارمین مسئله جدلی الطرفین :

**برنهاد:** واجب‌الوجود در جهان هست چه بعنوان جزئی از جهان یا علت آن :  
**برهان:** زیرا علت پدیدارهای داخل جهان می‌بایست در درون جهان باشد و نیز از آنجا که سلسله معلول‌ها که وجود را از خود ندارند، می‌بایست به علتی که وجود را از خود دارند وابسته باشند پس در جهان واجب‌الوجود هست (چه بعنوان جزئی از جهان یا علت ایجاد جهان)

### برنهاد :

جهان دارای چیزی است که یا همچون جزء آن، و یا همچون علت آن، یک موجود مطلقاً ضروری است.  
برهان: هر دگرگونی تابع شرط خویش است که در زمان مقدم بر دگرگونی است، و تحت آن شرط، این دگرگونی، ضروری است... .  
بنابراین باید یک عنصر مطلقاً ضروری موجود باشد، تا یک دگرگونی، چونان پیامد آن، بوجود آید. ولی این عنصر ضروری خود به جهان حسی تعلق دارد... زیرا چون آغاز یک رشته زمانی فقط بوسیله آنچه در

زمان مقدم است می تواند تعیین شود، پس والاترین شرط آغاز سلسله‌ای از دگرگونی‌ها باید در زمان موجود باشد، در زمانی که این سلسله هنوز وجود نداشت. بنابراین، علّیت علت ضروری دگرگونی‌ها، و نیز خود علت، متعلق است به زمان و در نتیجه متعلق است به پدیدار. پس در خود جهان عنصری مطلقاً ضروری وجود دارد (خواه کل سلسله جهانی باشد، خواه بخشی از این سلسله).<sup>۱</sup>

### پادنهاده :

هیچ واجب‌الوجودی چه در داخل جهان یا در خارج جهان نیست.

**الف -** زیرا «اگر واجب‌الوجود داخل جهان باشد» باید آغاز کننده سلسله حوادث جهان باشد و برای حوادث جهان آغازی فرض شود که ما قبل آن، هیچ حادثه‌ای رخ نداده است که این فرض با خود قانون علیت، در تناقض است، زیرا علیت یعنی «حادثه‌ای» که معلول حادثه قبل از خود است و آن حادثه قبل از خود هم همچنین معلول حادثه قبل از خود است و اگر حادثه‌ای رخ دهد که علت حادثه قبل از خود حادثه نباشد، نقض قانون علیت می‌شود زیرا تمام و کامل شدن هر علتی متعلق است به حادثه‌ای که قبل از آن رخ می‌دهد و علیت آن علت را کامل می‌کند و بعبارت دیگر،

۱- سنجش خرد ناب، صص ۵۴۴ - ۵۴۲، ۵۴۲ - ۵۴۱ = ۴۵۴ - ۴۵۳

زمینه تاثیر آن را آماده می‌کند و تأثیر آن علت بدون حادثه ما قبلی که علت آن را کامل کند، خود حادثه بدون علت می‌شود، که محال است. و اگر بگوییم سلسله علت و معلول را آغازی ندارد پس باز همه حوادث جهان معلول‌هایی می‌شود که وجود را از خود ندارد بدون علتی که وجود را از خود داشته باشد، باز این هم محال است (که سلسله علت و معلول‌ها با علتی که وجود را از خود داشته باشد کامل نشود).

ب - و «اگر فرض شود که واجب‌الوجود خارج از جهان است» این هم غیر ممکن است، زیرا حوادث جهانی، حوادثی زمانی و مکانی هستند و علت آن‌ها، هم علتی زمانی و مکانی باید باشد یعنی داخل زمان و مکان باید باشد، پس محال است علت حوادث جهانی، خارج از جهان باشد.

پادنهاده: در هیچ جا، هیچ هستومند مطلقاً ضروری، وجود ندارد نه در «درون جهان» و نه در «بیرون از جهان» همچون علت :

(فرض اول): برهان: جهان، خود هستومند ضروری باشد، یا در جهان یک هستومند ضروری وجود داشته باشد.

در این حال یا: ۱- در سلسله دگرگونی‌های جهان، «آغازی وجود خواهد داشت» که به سان نامشروط ضروری و «در نتیجه بدون علت خواهد بود»، امری که با قانون پویای تعیین همه پدیدارهای در جهان، متناقض است.

۲- و یا سلسله خود، بدون هر گونه آغاز خواهد بود و در کل خود، مطلقاً ضروری نامشروط

خواهد بود. و این امر با خود نیز متناقض است. زیرا مجموعه‌ای که هیچ یک از بخش‌هایش فی‌نفسه برجا هستی (موجود) ضروری نداشته باشد خود نمی‌تواند برجا هستی (موجود) ضروری باشد. (فرض دوم): در برابر فرض کنید که یک‌علت‌جهانی مطلقاً ضروری در «بیرون از جهان»، موجود باشد، در این صورت این علت همچون والاترین عضو در سلسله علت‌های دگرگونی جهانی، برجا هستی علت‌ها و سلسله علت‌ها را آغاز خواهد کرد. ولی این که این سلسله می‌بایستی سپس به عمل کردن آغازد، بدینسان «علیت آن، در زمان خواهد بود» و درست به همین دلیل به مجموع کلی پدیدارها، یعنی به جهان تعلق خواهد داشت. پس نتیجه می‌شود که خود آن علت، بیرون از جهان نخواهد بود، و این امر با فرض پیشین متناقض است. بنابراین نه در درون جهان و نه بیرون از جهان (و با این همه در همبستگی علی با جهان) هیچ‌گونه موجود مطلقاً ضروری یافت نمی‌شود.<sup>۱</sup>



نقد و بررسی ما بر

برهان‌های متعارض چهارم کانت

## خلاصه برهان پادنهاده

قانون علیت، یعنی پدیده‌ای که متعاقب پدیده قبلی رخ دهد، بنابراین  
تعریف قانون علیت :

۱- اگر واجب الوجود داخل جهان باشد و سلسله پدیدارها را در زمانی  
شروع کرده باشد که قبل از آن هیچ حادثه‌ای رخ نداده است این خود  
ناقض قانون علیت (بمعنی فوق) است.

۲- و اگر سلسله پدیدارها، آغازی نداشته باشد و بخواهند مجموعه  
سلسله بدون آغاز زمانی خود واجب الوجود باشد باز محال است، زیرا  
مجموعه پدیدارهایی که همه معلول‌هایی هستند که وجود را از خود ندارند  
بدون موجود واجب الوجودی که وجود را از خود داشته باشد، باز امری  
محال است.

۳- و اگر بگوییم واجب الوجود خارج از سلسله است یعنی خارج از زمان  
و مکان است باز در پیدایش سلسله تأثیر گذارده است، این هم محال است،  
زیرا طبق تعریف فوق از قانون علیت، همیشه علت هر حادثه زمانی در  
درون جهان و دقیقاً در زمان قبل آن حادثه است که علیت پیدایش آن

حادثه را تکمیل می‌کند و «علیت ممکن نیست خارج از زمان و مکان باشد و در عین حال در پیدایش حادثه‌ای زمانی و مکانی مؤثر باشد».

### نقد و بررسی ما، بر «برهان‌های متعارض چهارم کانت»

باز بر می‌گردیم به حل خود کانت بر تعارض چهارم در کتاب «تمهیدات» که پدیدار بودن را مخصوص معلول‌ها می‌داند و اما علت را اگر فاعل مختار باشد شیء فی نفسه می‌داند نه پدیدار.

**کانت:** اما اگر بنا باشد که اختیار، خصوصیت بعضی از علت‌ها باشد، در مقایسه با «پدیدارها» که «امور حادث‌اند»، می‌باید قوه‌ای باشد که آن‌ها را بخودی خود (بالطبع) ابتدا کند، بعبارت دیگر، باید خود علیت علت، احتیاجی به ابتدا نداشته باشد و بالتیجه به هیچ مبدئی برای وجوب بخشیدن به ابتدای خود، محتاج نباشد. (تمهیدات، بند پنجاه و سوم)

بنابراین تعریف کانت از «فاعل مختار» که در کتاب «تمهیدات» گفته و ما هم توضیحاتی راجع به آن دادیم دیگر تعریف کانت در کتاب «سنجش خرد ناب»، درباره «علیت» خطاست به این که کانت گفته، «علت» عبارت از «حادثه‌ای است که قبل از حادثه دیگر رخ می‌دهد و بالعکس، معلول حادثه‌ای است که بعد حادثه دیگر رخ می‌دهد.» تعریفی کامل و جامع از علیت نیست، زیرا اگر در موردی علت، «فاعل مختار» باشد دیگر هیچ ضرورتی ندارد که خود، هم پدیده باشد، زیرا علت اگر فاعل مختار باشد «شیء فی نفسه» است در نتیجه بنابر تعریف صحیح از «علیت» که هم «علیت طبیعی» یعنی علیت پدیداری را



برای پدیداری دیگر شامل می‌شود و هم «علیت موجود فی نفسه» یعنی «فاعل مختار غیر پدیدار» را، نتیجه، دیگر، «خداوند فاعل مختار» که جهان را در زمانی آغاز کرده باشد و جهان همانطور که علوم تجربی هم گواهی می‌دهند دارای عمری خاص باشد، هیچ مشکلی ندارد.

اما اشکال دیگر کانت این که «علیت اگر خارج از جهان است نمی‌تواند در جهان، تأثیر بگذارد» باز بخاطر توهم غلط کانت درباره خداوند است و نسبت خدا و نه به جهان، زیرا اگر توجه کافی به «علیت فاعل مختار» شود، مثلاً «انسان» در علّیت خود نسبت به «تفکرات و تخیلات ذهنی‌اش» که یک مهندس «قبل از آن که نقشه را بروی کاغذ بکشد و یا نقاش قبل از آن که نقشه را روی چیزی بکشد و یا مجسمه‌ساز قبل از آن که مجسمه را در خارج بسازد و همچنین یک مخترع قبل از آن که اختراع خود را توسط قلم یا زبانش بیان کند» آن را در تخیلات و ذهنش می‌سازد، هیچ شکی در این نیست که انسان چیزهایی را در ذهن و تخیلات خود با اختیار خودش می‌سازد سؤال ما این است که آیا مخترع و مهندس و... آنچه را در درون ذهن‌شان، می‌سازند معلول خودشان است یا نیست؟ که قطعاً هست، حال آیا «خودش»، در درون ذهنش است که این پدیده را در ذهنش ساخته است یعنی خودش، درون فضای زمانی و مکانی ذهنش است که (قطعاً معلول و مخلوق خودشان است) نیست؟ حال آیا خودشان خارج از فضای زمانی و مکانی ذهن‌شان هستند و آن‌ها را در درون ذهن‌شان تولید می‌کنند؟ این هم هرگز نیست بلکه هیچکس ممکن نیست درون ذهن خودش باشد، همچنان که صحیح نیست بگوییم، خارج از

ذهن خودش است بلکه باید گفت، «هر فرد انسان»، گرچه درون ذهن خودش نیست اما خارج از آن هم نیست ولی بر ذهنش، مسلط است و ذهنش در اختیار خودش است و به همین حساب با آن که خودش در درون فضای زمانی و مکانی ذهن خودش نیست لکن می‌تواند هر تصور و هر تخیلی را که بخواهد در آن ایجاد کند.

«خداوند» هم نسبت به «جهان»، از «ما» به درون «ذهن مان» نزدیک‌تر و تواناتر است با آن که در درون جهان یعنی درون فضای زمانی و مکانی جهانی نمی‌تواند باشد، زیرا خالق چیزی نمی‌تواند درون آن چیزی را که خودش خلق کرده است، باشد ولی در عین حال در اختیار اوست و می‌تواند هر چیزی را که بخواهد در درون آن ایجاد کند.

و تشبیه علیت «فاعل مختار» به «علیت‌های طبیعی» کاملاً خطا است و چنین اشتباهی سرچشمه افتادن کانت در برهان‌های جدلی‌الطرفین و متعارض است.

### کانت در «تمهیدات» در پایان بند پنجاه و سوم

«اما در خصوص تعارض چهارم باید گفت که آن را نیز می‌توانیم «به همان طریق که در تعارض سوم مخالفت عقل را با خودش حل کردیم» رفع کنیم.

زیرا تنها اگر «علت در پدیدار» را از «علت پدیدارها» بمعنی شیء فی‌نفسه تمیز دهیم، به

آسانی می‌توانیم هر دو قضیه را دوشادوش  
یکدیگر، صادق بدانیم،

۱- بدین معنی که در عالم محسوسات (به  
اقتضای قوانین عادی علیت) به هیچ وجه، علتی  
پیدا نمی‌شود که وجود آن، وجوب مطلق داشته  
باشد.

۲- و حال آن که از سوی دیگر این عالم با  
واجب‌الوجودی که علت آن است (اما از سنخی  
دیگر است و به مقتضای قانونی دیگر)، ارتباط  
دارد؛ ناسازگاری این دو قضیه، منحصرأ ناشی  
از این سوء فهم است که ما آنچه را که صرفاً  
برای پدیدارها، معتبر است به اشیای فی‌نفسه،  
سرایت می‌دهیم و بطور کلی این دورا در یک  
مفهوم خلط می‌کنیم.<sup>۱</sup>

---

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، آخر بند ۵۳، ص ۱۹۷.

**ضعف استدلال‌های خداشناسی**

**نزد کانت**

**و**

**«برهان وجودی»**

## پیش‌فرض‌های «خدائشناسی کانت»

- ۱- تنها مفاهیمی که با واقعیت همراه است مفاهیم نخستین حس‌اند.
  - ۲- مفاهیم «وجود، ضرورت، علیت» از مفاهیمی است که تنها بر محسوس خارجی قابل اطلاق است و استعمال این مفاهیم در غیر محسوسات و غیر تصورات حسی جایز نیست، در نتیجه استفاده از این مفاهیم است بدون داشتن محتوای حسی یعنی بی‌محتوی است یعنی استفاده از این مفاهیم درباره مفهوم «نفس» و مفهوم «خدا» که تصورات حسی نیستند، صحیح نیست.
  - ۳- «قانون علیت» به معنی «علیت جبری طبیعی و فیزیکی» است که میان دوپدیده محسوس مادی می‌باشد و استفاده از «قانون علیت» درباره «موجودات فی‌نفسه خارجی»، قطع نظر از احساس ما و نیز استفاده از «قانون علیت» درباره «موجودات نامحسوس» مثل موجود اندیشنده و یا خدا، جایز نیست.
- همچنانکه مفهوم «ضرورت» نیز مربوط به «ضرورت علیت در پدیده‌های محسوس» است و استفاده از مفهوم «ضرورت» درباره «خدا»، جایز نیست.

۴- مفهوم «جوهر اندیشنده» و مفهوم «خدا» چون از نظر کانت گرفته شده از تصورات حسی نیست پس مفهومی واقعی نیست، در نتیجه از توهمات بی‌محتوای عقل است.

### چند اشتباه بزرگ کانت

اما کانت در مبحث الهیات کتاب «سنجش خرد ناب» چندین اشتباه بزرگ دارد، من جمله بدین قرار :

۱- یکی این که مهمتر است، همان خلط میان مفهوم «واجب الوجود» و مفهوم «وجود برین یعنی خداوند» است.

۲- و دیگری توهم انحصار «علیت» در علّیت «معذات طبیعی» است، آن هم در «علیت طبیعی فیزیکی» که حتی نزد کانت در کتاب «تمهیدات» این علیت طبیعی، «علیت پدیداری برای پدیدار دیگر» نامیده می‌شود و غفلت او در کتاب «سنجش خرد ناب» از علیت «فاعل مختار» که به تعبیر خودش در کتاب «تمهیدات» علیت «شیء فی‌نفسه» می‌باشد.

۳- و نیز عدم توجه او در کتاب «سنجش خرد ناب» و توجه او در کتاب «تمهیدات» به «علیت تامه» که با معلول «همزمان» است نه این که زماناً مقدم بر معلول است، یعنی کانت در ابتدای تحقیقات خود که آن را با تألیف کتاب «سنجش خرد ناب» شروع کرد، تصور صحیح و کاملی از «خدا» و «قانون علیت» نداشت. اما تدریجاً شناختش در پایان کار یعنی در تألیف کتاب «تمهیدات»، کامل و اصلاح شده است و لذا به شناخت «علیت تامه» و شناخت «فاعل مختار» رسید و به «اثبات خدا» نزدیک شد.

### نقد کانت بر «برهان وجودی»

کانت بر اساس آن پیش فرض هایش که در مبحث «تصورات» و «تصدیقات» و «عقل» گفته و نقد شد و بر اساس این تصور غلطش که مفهوم واجب الوجود یعنی همان مفهوم خداست، می نویسد :

«اگر من در یک قضیه این همانی، محمول را رفع کنم

و موضوع را نگه دارم، تناقض پدید خواهد آمد.

ولی اگر موضوع را همراه محمول یکجا از میان

بردارم، دیگر هیچ تناقض ایجاد نخواهد شد.

اگر مثلی را وضع کنیم ولی هم هنگام سه زاویه

آن را رفع کنیم، تناقض می شود. اما اگر مثلث را

همراه سه زاویه، منکر شویم هیچ تناقض

نمی شود، درست همین امر درباره مفهوم یک

هستومند مطلقاً ضروری نیز صدق می کند.

اگر شما بر جاهستی چنین هستومندی را رفع

کنید، آنگاه شما این شیء را همراه همه

محمول هایش از میان بر می دارید.

پس دیگر تناقض از کجا زاییده خواهد شد...<sup>۱</sup>

... اگر بپذیرید که هر گزاره وجودی همنهادی

(ترکیبی) است، پس چگونه می خواهید حکم

کنید که محمول وجود، بدون آخشیج  
(تناقض) رفع نمی شود؟  
زیرا این امتیاز (داشتن ضرورت) فقط متعلق  
است به گزاره‌های آناکاوانه (تحلیلی).<sup>۱</sup>

### توضیح ما درباره خلط کانت، میان مفهوم «واجب الوجود» و مفهوم «خدا»

البته این اشتباه، اختصاص به کانت ندارد؛ نوع فیلسوفان ارسطویی و افلاطونی، حتی دکارت، دچار چنین اشتباه بزرگی شده‌اند. «واجب الوجود» را با «خدا» به یک معنی گرفته‌اند و یا خیال کردند که اثبات «واجب الوجود» یعنی اثبات «خدا» است؛

در حالیکه چنین نیست، «واجب الوجود» معنی چیزی است که «وجودش قائم به خودش است و وجودش همانا عین ذاتش می‌باشد» و به عبارت دیگر «حادث نیست تا وجود را از غیر خود گرفته باشد» که کانت در «برهان حدوث» و در «برهان وجودی» در صدد اثبات واجب الوجود است، یعنی اثبات چیزی که وجودش از خودش است و عبارت دیگر، قائم بوجود خودش است که چنین وجودی بقول ارسطو و ارسطویان لازمه وجود خارجی اشیاست.

به نظر ما برهان وجودی همان بیان مصداق «قانون علیت» است هر

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۲، ۶۶۳ - B۶۲۷ - B۶۲۶ = A۵۹۹ - A۵۹۸



چیزی عقلا یا وجودش از خودش است و یا غیر از خودش، که در صورت دوم باید این وجود منتهی شود به چیزی که وجودش را از خودش داشته و دارد و عقلا محال است «چیزی وجودش قائم بغیر خودش باشد اما بالاخره منتهی نشود به چیزی که وجودش را از خودش داشته باشد»، مثلا مهتاب که در شب است و روشنی زمین از ماه است و ماه هم این روشنی را از خودش ندارد بالاخره باید منتهی شود به خورشیدی که روشنی را از خودش داشته باشد و منبع تولید نخستین نور در منظومه شمسی است و یا مثالی دیگر، غذایی که شور است چون از آب شور درست شده همان آب شور هم که شوری را از خود ندارد (چون در زمین آب شیرین هم وجود دارد) پس باید در آن آب شور، چیزی باشد مثلا بنام نمک یا شوره که شوری را از خود دارد و ... .

در هر حال وجود چیزی که هستی و وجود را از خود دارد غیرقابل انکار است گرچه آنچه را ما مشاهده می‌کنیم از چیزی ساخته شده است و پدیده است که وجود را از خود ندارد و نداشته است و آنطور که حتی خود کانت هم بالاخره در «تمهیدات» تصریح می‌کند «علیت»، اختصاص به علیت «پدیداری برای پدیدار دیگر» ندارد و پدیدارها نیز قائم و متکی به موجودات فی‌نفسه‌اند و نیز «فاعل مختار» که «شیء فی‌نفسه» است آغازگر تولید پدیدارهاست.

پس طبق «قانون علیتی» که اعم از علیت «پدیداری برای پدیداری دیگر» و علیت «شیء فی‌نفسه است برای ایجاد پدیدار» بالاخره وجود چیزی که هستی و وجود را از خود دارد نه از غیر خود، قابل انکار نیست چه برای ماده‌گرا (که واجب‌الوجود را خود همین ماده می‌داند) و یا خداشناسی که علاوه بر وجود ماده، به وجود «خداوند فاعل مختاری» معتقد است که

خالق ماده و یا ناظم تغییرات ماده است.

و انکار چنین وجودی به انکار قانون علیت به معنی صحیح و اعمش بر می‌گردد و نیز به انکار وجود خارجی که غیر قابل انکار است. لاقلاً هر کسی راجع به وجود خودش که هیچکس نمی‌تواند وجود خودش را انکار کند و یا حتی درباره آن شک نماید چنانچه دکارت توضیح کافی را درباره آن در کتاب «تأملات» داده است.

پس در اثبات «واجب الوجود»، صغرای برهانش، علم «بوجود واقعی» است که غیرقابل انکار است و در کبرای آن «قانون علیت» است که بر خلاف گفته هیوم و کانت، قانون علیت، قانونی تجربی و یا قانونی فطری ماقبل تجربی نیست) بلکه «قانونی عقلی» است، در نتیجه هم شامل پدیده‌های مادی و هم غیرمادی است و نیز در نتیجه غیرقابل انکار است و نتیجه آن، اثبات چیزی است که وجود را از خود دارد و وجود، عین ذاتش می‌باشد.

و گفته کانت (در برهان اثبات واجب الوجود) که گفته: «می‌توان موضوع را رفع کرد» (که بنظر کانت موضوع قیاس، واجب الوجود یا وجود خداست اما بنظر صحیح، «موضوع برهان وجودی»، اصل وجود است که مورد انکار هیچ کس نیست و لاقلاً برای هر کسی وجود خودش غیرقابل انکار است، در نتیجه اصل وجود غیرقابل انکار و غیرقابل رفع است) در بحث برهان وجودی، گفتاری غلط است، چون در پاسخ ما به کانت گفتیم که، آن محمولاتی را که می‌توان با رفع موضوعشان رفع کرد «لوازم ماهیات» هستند، همچون این که مجموع زوایای داخلی مثلث مساوی با دو قائمه یعنی صد و هشتاد درجه است؛ اما موضوع «در لوازم وجود خارجی» که خود «وجود خارجی و واقعی» باشد را

نمی‌توان رفع کرد چون «وجود واقعی و خارجی» را نمی‌توان انکار و رفع کرد مگر با انکار وجود خارجی خودش که برای یک انسان واقع‌گرا و رئالیست، ممکن نیست «وجود خارجی» را و من جمله «وجود خود» را عقلاً انکار کند. ما گفتیم که مفهوم «خدا» همان مفهوم «واجب الوجود» نیست بلکه مفهوم خدا، اخص از مفهوم واجب الوجود است و «خدا» یعنی «واجب الوجودی که دارای علم و اختیار است» و لذا ماده یعنی الکترون و پروتون که فاقد شعور و اختیار است معقول نیست خدای فاعل مختار باشد. یعنی اشکال کانت به «برهان وجودی<sup>۱</sup> که ارسطوییان نقل می‌کنند» وارد نیست لکن برهان وجودی، همانا برهان اثبات واجب الوجود است نه اثبات خدا و مفهوم «واجب الوجود» اعم از مفهوم خداست و به معنی خدا نیست و برهان وجودی به تنهایی، اثبات خدا نمی‌شود. (برهان صفاتی را که ارسطوییان برای اثبات صفت علم درباره خدا می‌آورند در جای خودش روشن شده که براهینی ناتمام است و نمی‌تواند صفات علم و... را برای خدا اثبات کند.)

### نقد ما بر گفتار فوق کانت: که «هر قضیه ضروریه‌ای، قضیه‌ای تحلیلی است»

اما این گفته کانت که «هر قضیه‌ای که سلب محمول از موضوع به تناقض بینجامد، قضیه تحلیلی است»، گفتار صحیحی نیست گرچه «در هر

---

۱- برهان وجودی را که کانت نقل می‌کند، گرچه همان برهان آنسلم است و برهان اثبات واجب الوجود معروف نیست اما در ناتمام بودن در اثبات مدعی، فرقی با هم نمی‌کند.

قضیه تحلیلی، سلب محمول از موضوع به تناقض می‌انجامد لکن عکس آن صادق نیست» که «هر قضیه‌ای که سلب محمول از موضوع آن به تناقض بینجامد، همه جا و همیشه قضیه تحلیلی باشد» همچون قضیه دکارت یعنی قضیه «من هستم» که بقول دکارت «هر وقت که من، درباره آن بیندیشم یا بگویم»، قضیه‌ای صادق است «زیرا اگر من نبودم حتی نمی‌توانستم آن را بگویم و یا درباره آن، بیندیشیم» با آن که وجود من عین ماهیت من نیست و لذا من زمانی نبوده‌ام و ممکن است در آینده هم نیست شوم و وجود من، عین ماهیت من نیست که مطلقاً غیرقابل سلب از ماهیت من باشد لکن «الان که می‌دانم که هستم» در این یقین، هیچ شکی ندارم و یا «قضایای ریاضی» با آن که «یقینی و ضروری» است (چنانچه ما در مقدمه کتاب شرح دادیم و خود کانت هم قضایای ریاضی را ترکیبی می‌داند) از قضایای ترکیبی است و از قضایای تحلیلی نیست (با آن که سلب محمول از موضوع، در آن‌ها، محال است) پس این که «هر قضیه ضروریه»، حتماً یک «قضیه تحلیلی» باشد گفتار غلطی است. همچنانکه «قانون علیت» نیز یک «قضیه ضروریه» است اما «قضیه تحلیلی نیست» همچنانکه بقول معروف می‌گویند: «هر گردویی گرد است اما هر گردی، گردو نیست» همچنین صحیح است که «سلب محمول در هر قضیه تحلیلیه‌ای به تناقض می‌انجامد» اما عکس آن صحیح نیست که «هر قضیه ضروریه، حتماً قضیه تحلیلیه باشد».

نکته مهمتر این که اصلاً یقین بوجود چیزی که وجود را از خود دارد (واجب الوجود) چه ماده یا خدا، هیچ نیازی به اثبات ندارد گرچه اثبات آن

هم چنانچه گفتیم بدون اشکال است، زیرا وجود چیزی که وجود را از خود دارد نزد هیچ عاقلی، قابل انکار نیست چه خداپرست و یا ملحد و ماده گرا که ماده را موجود فی نفسه و ضروری الوجود ازلی و ابدی می‌داند، و آنچه میان «ماده گرا» و «خداشناس»، مورد اختلاف است مصداق واجب الوجود است که آیا مصداق واجب الوجود همان «خدا»ست که دارای علم و اختیار است و یا مصداق واجب الوجود همان «ماده» است.<sup>۱</sup>

---

۱- باید توجه داشت که دیدگاه ارسطوییان درباره این که هر قضیه ضروریه ای بازگشت به قانون استحاله نقیضین می‌کند، صحیح نیست و ضرورت «قانون علیت» همچون ضرورت «استحاله اجتماع نقیضین»، ضرورتی عقلی است و بازگشت به قانون استحاله اجتماع نقیضین نمی‌کند و عقل دو مبدأ نخستین دارد، یکی ضرورت استحاله اجتماع نقیضین است و دیگر ضرورت نیاز ممکن و حادث به علت. برای توضیح بیشتر مراجعه شود به کتاب جان لاک «تحقیق در فهم بشر».

نقد کانت بر

«برهان حدوث»

«برهان حدوث»:

«کبری - اگر چیزی وجود داشته باشد، پس باید یک هستومند مطلقاً ضروری، وجود داشته باشد. صغری - حال دست کم من خود وجود دارم. نتیجه - بنابراین، یک هستومند مطلقاً ضروری وجود دارد.<sup>۱</sup>»

اشکال کانت بر برهان حدوث :

در اینجا «مقدمه صغری»، گنجانده یک تجربه است.  
و «مقدمه کبری»، گنجانده نتیجه قیاس برجاهستی امر ضروری است از یک تجربه عموماً.

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۸، ۶۶۳۳ - ۶۶۳۲ = ۸۶۰۵ - ۸۶۰۴

بدینسان این برهان براستی از تجربه آغاز می‌کند  
و در نتیجه کاملاً «پرتوم، یا هستی‌شناسانه» فرا  
برده نمی‌شود...<sup>۱</sup>

ولی روشن است که ما در اینجا در پیش، فرض  
می‌کنیم که مفهوم «هستومندی که دارای برترین  
واقعیت است» مفهوم «ضرورت مطلق در بر جا  
هستی» را کاملاً خرسند می‌کند.<sup>۲</sup>

(خلاصه این که، کانت در این برهان قبول می‌کند که این برهان  
واجب‌الوجود را اثبات می‌کند اما قبول نمی‌کند که واجب‌الوجود همان خدا  
است و به عبارتی دیگر قبول نمی‌کند که «واجب‌الوجود» همان «برترین  
وجود» و واقعی‌ترین وجود است.)

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۸، B۶۳۵ - B۶۳۳ = ۸۶۰۷ - ۸۶۰۵

۲- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۹، B۶۳۶ - B۶۳۵ = ۸۶۰۸ - ۸۶۰۶





**نقد و بررسی ما بر**

**«اشکال کانت بر برهان حدوث»**

## نقد و بررسی ما بر «اشکال کانت بر برهان حدوث»

کاملاً از نقل کانت (این دو برهان هستی‌شناختی و کیهانشناسی)، معلوم می‌شود که کانت (در این دو برهان)، «واجب الوجود» را که این دو برهان درصدد اثبات آن هستند با «برترین وجود که خدا باشد، که این دو برهان درصدد اثبات آن نیستند، با هم خلط کرده است.

در حالیکه آنطور که خود «ارسطویان»، سازنده آن برهان تصریح کرده اند، هرگز نمی‌خواهند با این برهان، خدا را اثبات کنند بلکه تنها می‌خواهند با این برهان، واجب‌الوجود را اثبات کنند و سپس با «برهان‌های صفات»، علم و شعور را که مشخصه خداوند است، اثبات کنند.<sup>۱</sup>

---

۱- البته این اشتباه کانت کاملاً سهوی نبوده است بلکه از اشتباه آنسلم سرچشمه گرفته است که آنسلم در برهان وجودی اش مفهوم واجب‌الوجود را به مفهوم کامل‌ترین وجود گره زده است و می‌خواهد مفهوم واجب‌الوجود را از مفهوم کامل‌ترین وجود بیرون بکشد که این هم صحیح نیست و در هر حال برهان وجودی را که ارسطویان نقل می‌کنند غیر از برهان آنسلم است که برهان آنسلم - آنطور که کانت هم نقل و نقد کرده - برهانی ناتمام است اما برهان وجودی که ارسطویان نقل می‌کنند تنها برای اثبات واجب‌الوجود است نه اثبات خدا و برای اثبات واجب‌الوجود هم برهانی تمام است.

بلکه با برهان‌های متکلمین همچون «برهان غایت‌شناختی و برهان نظم و برهان پیدایش فاعل مختار و برهان پیدایش حیات در جانوران و برهان ایجاد علوم فطری در جانوران و انسان و غیره»، دلایلی کافی برای اثبات (صفات شعور و اختیار برای واجب‌الوجودی است که علت جهان است) خدا هست و نیازی به برهان صفات ارسطوییان نیست (که برهان صفات ارسطوییان هم فی‌نفسه بازی با الفاظ و ناتمام‌اند و اشکال کانت بر آن‌ها وارد است که ارسطوییان تنها در بازی تحلیلی مفهومی دور خود می‌چرخند).

... اندر میان مفهوم‌های صرف می‌پژوهد که یک هستومند ضروری مطلق، کلا چه خصلت‌هایی می‌باید داشته باشد...<sup>۱</sup>.

(اما آخرین نکته‌ای را که اینجا باید متذکر شویم این است که خدا آن طور که ارسطوییان گفته‌اند: علت اولی است، صحیح نیست، که کانت از طریق سلسله معادات می‌خواهد به آن برسد بلکه خدا فوق سلسله علت و معلول‌های جهان و مسلط بر سلسله علل است، همچنان که «من اندیشنده»، اولین تصور خودم نیستم بلکه فوق سلسله تصورات بوده و خالق همه آن‌ها هستم، که در هر لحظه وجود سلسله، متقوم به من است، نه این که اولین آن‌ها من باشم. همچنین در هر لحظه، وجود مخلوقات متقوم به خداست، چه اولین آن‌ها و چه بقیه سلسله، حتی بر فرض اگر

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۹، ۶۳۵ - ۶۳۴ = ۸۶۰۷ - ۸۶۰۶

◆ دفتر اول: بخش سوم: «جدلیات» ۲۶۱

جهان بدون اول هم باشد باز در هر لحظه متقوم به خداست لکن علم جدید، ثابت کرده که افلاک آغاز زمانی دارند، بدون اول نیستند.)  
خلاصه این که هم تصور کانت درباره خدا در اینجا (به این که خدا علت اولی است و اول سلسله است) غلط است و هم کانت، «برهان وجودی» و «برهان حدوث» را غلط نقل کرده است، در نتیجه غلط هم نقد کرده است.

نقد کانت بر

«برهان نظم» و «غایت‌شناسی»

## نقد کانت بر برهان «گیتی - یزدان‌شناختی»<sup>۱</sup>

بر پایه همه ملاحظه‌های بالا، بی‌درنگ دریافت می‌شود که می‌توان پاسخی آسان و قاطع به این پرس‌وجو، انتظار داشت.

۱- زیرا تجربه‌ای که می‌بایستی با یک مینو<sup>۲</sup> متناسب باشد، اصلاً چگونه داده تواند شد؟ ویژگی مینو درست در این است که هرگز هیچ‌گونه تجربه با آن تطابق نتواند داشت. مینوی ترافرانده یک نخستین هستومند ضروری و کامل بسنده، چنان بی‌حد و اندازه، بزرگ است، چنان در اعلی‌علین، برتر از هر گونه عنصر تجربی که همواره مشروط است، قرار دارد که انسان سرگردان می‌ماند: زیرا از یک سو، هرگز نمی‌توان در تجربه،

---

۱- برهان غایت‌شناختی و برهان نظم.

۲- تکرار اینکه مفهوم خدا مفهوم یک مینوی عقلی است، پاسخ آن سابقاً گذشت.

مایه‌ای بسنده یافت تا چنین مفهومی را پر کند؛  
و از سوی دیگر، این همیشه در زمینه امر مشروط  
است که انسان با کورمالی پیش می‌رود و پیوسته،  
بیهوده امر نامشروط را می‌جوید، امری که هیچ قانون  
گونه‌ای هم‌نهاد آروینی، نمونه‌ای از آن یا کمترین  
راهنمایی درباره آن، بر ما عرضه نمی‌دارد...<sup>۱</sup>

(تکرار دوباره این که واجب الوجود اگر داخل جهان باشد مشمول قوانین  
تجربی است و اگر خارج از جهان باشد نمی‌تواند در جهان کاری کند و  
اینک توجه به نظم حیرت‌آور جهان می‌کند.)

کانت: جهان فعلی، خواه آن را در بیکرانی  
مکان، خواه در بخش کردن نامحدود مکان، دنبال  
کنیم، نمایشگاهی چنان اندازه‌ناپذیر از  
بسیارگانی، نظم، هدفمندی و زیبایی در برابر ما  
می‌گشاید که حتی با شناسایی‌هایی که فهم  
ضعیف ما توانسته است درباره آن، بیالفنجد، در  
برابری حیران می‌مانیم :

زبان از توصیف این شمار شگفتی‌های بسیار  
بزرگ، عاجز می‌ماند؛

عددها سراسر، نیروی خود را در اندازه‌گیری از

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۸۲، ۶۴۹ = B۶۴۹ = A۶۲۱



دست می دهند؛

و حتی اندیشه هایمان مرزهای خود را بکلی گم می کنند.

چنانکه داوری ما درباره کل، به یک حیرت خاموش می انجامد که به همین سبب، فصیح تر است. ما همه جا زنجیره ای می بینیم از معلول ها و علت ها، از هدف ها و وسیله ها، از قاعده مندی در هستی پذیرفتن یا در درگذشتن؛

و چون هیچ چیز خودبخود به حالتی که در آن یافت می شود گام نهاده است، پس همیشه فراتر و دورتر، به یک شیء دیگر چونان علت خویش رجوع می دهد؛

آنگاه درست همین شیئی نیز باز پرس و جوی بعدی را ضروری می سازد.

چنانکه بدین شیوه، اگر چیزی را فرض نگیریم — چیزی در گوهر خویش نخستین و مستقلانه برقرار — که بیرون از این همه امور تصادفی بی پایان، کیهان را پشتیبان باشد و همچون علت خاستگاه کیهان، همهنگام دوام آن را نیز تأمین کند، (در این رابطه با همه شیء های جهان) به چه اندازه باید اندیشید؟

ما کل گنجانیده جهان را نمی شناسیم و نیز

نمی‌دانیم چندی آن را از راه همسنجش با هر آنچه ممکن است، به چه اندازه ارزیابی کنیم. ولی چون از نظر گاه‌علیت، ما به یک «غایی‌ترین و والاترین هستومند»، نیاز داریم، چه چیزی ما را باز می‌دارد از آن که او را همهنگام به لحاظ درجه کمال فراتر از هر گونه امر ممکن دیگر قرار دهیم؟

ما این کار را به آسانی، و هر چند البته فقط بوسیله گرتنه ظریف یک مفهوم انتزاعی، عملی می‌توانیم ساخت، به شرطی که در او، چونان یک جوهر واحد و یگانه، هر گونه کمال ممکن را متحد شده، متصور داریم.

این مفهوم: برای طلب خرد ما در صرفه‌جویی اصل‌ها، مناسب است؛

در خود تابع هیچ گونه تناقض‌هایی نیست؛ حتی برای گسترش کاربرد خرد در درون تجربه مساعد است، زیرا چنین مینوید تجربه را به سوی نظم و هدفمندی راه می‌نماید؛ و سرانجام، هرگز به گونه‌ای قطعی به ضد یک تجربه نیست. این برهان شایستگی آن را دارد که همواره با احترام نام برده شود.

این برهان، کهن‌ترین، روشن‌ترین و برای خرد همگانی آدمی، مناسب‌ترین برهان است... .  
این برهان شناسایی‌های ما را از طبیعت بوسیله رشته راهنمای یک یگانگی ویژه، که اصل آن بیرون از طبیعت است، می‌گستراند... .  
همانا خرد با افکندن نگاهی به شگفتی‌های طبیعت و مهستی ساختمان جهان، از بی‌تصمیمی پر اندیشگانه خود، گویی همچون از یک رؤیا، به خود می‌آید، از بزرگی‌ها به بزرگی‌ها فرا می‌رود تا به برترین بزرگی اندر رسد؛  
او از امر مشروط به شرط فرا می‌شود تا به حدّ آفریننده‌ای که والاتر از همه چیز است و نامشروط است، اعتلا یابد.<sup>۱</sup>

**دقت مجدد به نقد کانت بر برهان «گیتی - یزدان‌شناختی»:**

۱- واجب‌الوجود پیش‌فرض این برهان است:

«برهان گیتی - یزدان‌شناختی، بتنهایی هرگز بر جاهستی «برترین هستومند» را ثابت نمی‌تواند کرد.  
به عکس برهان گیتی - یزدان‌شناختی همواره

باید این را به عهده برهان هستی‌شناختی<sup>۱</sup>  
واگذار، تا کمبود خود را در ثابت کردن،  
جبران کند»...<sup>۲</sup>.

۲- این برهان، حدوث ماده جهان را اثبات نمی‌کند:

کانت: «بر پایه استدلال قیاس گیتی -  
یزدان شناختی، هدفمندی و همسازی این همه  
کارهای طبیعی، باید صرفاً تصادفی بودن  
صورت را استوار کند، نه تصادفی بودن ماده را،  
یعنی نه تصادفی بودن جوهر را در جهان. زیرا  
برای استوار کردن تصادفی بودن ماده، باز طلب  
خواهد شد که بتوان استوار کرد که شیء‌های  
جهان در گوهر خویش بر طبق قانون‌های کلی  
برای چنین نظم و توافق، نامناسب‌اند، مگر آن  
که حتی به لحاظ جوهر خود، محصول گونه‌ای  
برترین فرزاندگی باشند. ولی برای ثابت کردن  
این امر، دلیل‌هایی لازم‌اند بکلی دیگرسان با  
دلیل‌هایی که از آناگویی قیاس با هنر آدمی  
ناشی شوند.

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۸۵، B۶۵۳ = B۶۲۶ - A۶۲۵

۲- یعنی برهان هستی‌شناختی برای برهان گیتی - یزدان‌شناختی گونه‌ای پیش‌فرض و مقدمه است.

۳ - این برهان تنها ناظم و معمار این بر جهان را اثبات می‌کند:

این برهان حداکثر می‌تواند یک معمار جهان را ثابت کند، که به وسیله قابلیت مصالحی که با آن عمل می‌کند، همیشه بسی محدود خواهد بود، ولی نه یک جهان آفرین را که همه چیز تابع مینوی اوست:

و این به هیچ روی برای آهنگ بزرگی که در برابر دیدگان داریم، یعنی یک نخست هستموند کاملاً قدرتمند (هرویسپ بسنده) رسا نیست»...<sup>۱</sup>

نقد ما بر

«نقدهای کانت به برهان نظم»

### نقد ما بر «نقدهای کانت به برهان نظم»

نقد کانت بر این برهان نظم به نقد کانت بر دو برهان قبل یعنی «برهان هستی‌شناختی» و «برهان حدوث یعنی کیهان‌شناختی» باز می‌گردد، چون «آن برهان‌ها را پیش فرض این برهان می‌داند» و چون کانت خیال می‌کرد آن برهان‌ها، ناتمام است این برهان را هم ناتمام می‌دانست. اما — چنانچه گذشت — برهان‌های «هستی‌شناختی» و «کیهان‌شناختی» برای اثبات «واجب‌الوجود» غیرقابل نقد است، علاوه بر آن که «واجب‌الوجود»، بدیهی بوده و نیز مورد قبول هم خداشناسان و هم مادی‌گرایان است، دیگر از این جهت اشکالی به برهان نظم وارد نیست.

اما اشکال کانت به برهان نظم به این که :

«حدّاکثر چیزی را که «برهان نظم و غایت‌شناسی» اثبات می‌کند این است که، خدا تعیین‌کننده صورت و ترکیبات ماده است و اوست که ساختمان جهان را نظم داده و می‌دهد و «معمار جهان» است اما این که ماده هم حادث است و مخلوق و معلول اوست را ثابت نمی‌کند، در حالیکه خداوند، یعنی کسی که هم خالق ماده و هم خالق صورت است پس برهان

نظم خدا را اثبات نمی‌کند.»

این اشکال کانت هم وارد نیست :

**اولاً**، چون خداشناسان نیز در صفات خدا با این که معمار جهان است یا خالق ماده هم هست با هم اختلاف نظر دارند و ارسطوییان نیز ماده را قدیم می‌دانند و در عین حال معتقد به خدا هستند، در هر حال «اعتقاد به خدا اعم است از این که خدا را تنها معمار جهان و خالق صورت ماده بدانند، یا هم خالق صورت جهان و هم خالق اصل ماده جهان بدانند.» (مهم این است که ماده و طبیعت را خود کفا ندانند. کانت هم ماده و طبیعت را آنطور که در کتاب «تمهیدات» تصریح کرده است، خود کفا نمی‌داند، در حالیکه مادی‌مذهب‌ها، ماده و طبیعت را خود کفا می‌دانند و وجود فاعل مختار و نظم در جهان بر ردّ ماده‌گرا و طبیعت‌گرا کفایت می‌کند و نظم نامحدود جهان و وجود فاعل مختار در جهان بر خالق با شعور و فاعل مختار جهان دلالت کافی دارد.)

**ثانیاً**، علاوه بر آن که با پیشرفت «علوم تجربی جدید» ثابت شده که «عقیده کانت بتبع ارسطوییان بر قدم جهان، خورشید، ماه، کره زمین و حیات، عقیده‌ای باطل و مردود است.» و هر روزه مقداری از انرژی خورشید کم می‌شود و روزی خورشید خاموش و حیات در روی زمین پایان می‌پذیرد، در نتیجه معلوم می‌شود که جهان و خورشید برای خود عمری دارد، زمانی بوجود آمده و زمانی انرژی مفید جهان پایان می‌پذیرد؛ بنابراین ممکن نیست ماده ازلی باشد، اگر ماده ازلی بود می‌بایست تا بحال انرژی مفید آن تمام شده باشد پس جهان از نظر ماده و انرژی، حادث زمانی می‌باشد و با نظم و هماهنگی که



میان زمان پیدایش ماده و انرژی و همچنین هماهنگی که «میان صورت جهان و بدن جانوران و جان فاعل مختار است» قطعاً خالق صورت جهان همان خالق ماده و همان خالق جان فاعل مختار است؛

و با پیشرفت «علوم جدید و فلسفه جدید»، دیگر این اشکال هم بر برهان نظم و برهان پیدایش حیات و برهان پیدایش فاعل مختار و پیدایش علوم فطری، وارد نیست.

اما اشکالات دیگری همچون این که، آیا خدا قادر مطلق است و یا این که علم مطلق دارد و یا این که دارای صفات عدالت و اوصاف اخلاقی هست یا نیست؟ دیگر اشکال به اصل اعتقاد به خدا نیست که یک خداشناس ماده و طبیعت را خود کفا نمی‌داند و به وجود شعور و اختیار در خداوند قائل است اما خداشناسان هم در موارد چنین صفاتی با هم اختلاف نظر دارند، خصوصاً آن که بعضی از خداشناسان همچون ارسطوییان و بعضی از یهودیان با آن که به وجود خداوند معتقدند، خداوند را قادر مطلق نمی‌دانند و فقط خداوند را خالق صادر اول می‌دانند.

هیچ دلیل صحیحی بر تحدید علم و قدرت و کمال او وجود ندارد که اگر هم داشته باشد بر اصل خداوندی او و نظم‌آفرینی‌اش، هیچ اشکالی وارد نمی‌کند.

اما تکرار کانت، اشکالاتی را که بر شناخت ماوراءالطبیعه در «مبحث تصورات و تصدیقات و مبحث مینوهای ساختگی عقل و مبحث روح‌شناسی و جهان‌شناسی» در این مبحث بطور تکراری مطرح کرده است، نیاز به تکرار پاسخ ندارد، زیرا پاسخ آن‌ها در همان مباحث قبل داده شده.

مثلاً گفته کانت به این که: «قانون علیت» بر اساس «انحصار علیت به

علیت پدیداری» نمی‌تواند وجود «واجب الوجودی» که آغازگر پیدایش جهان باشد را اثبات کند، زیرا فرض چنین علیتی بنابر انحصار علیت به «علیت طبیعی» (چه حوادث طبیعی را بدون آغاز و یا با آغاز بدانیم) نقض قانون علیت است اما عقل بخاطر مطلق‌گرایی‌اش معتقد به *علة‌العلل* (وآغازگر جهان) می‌شود و مفهوم *علة‌العلل* و آغازگر جهان یک مفهوم خیالی و توهمی عقل است.

اما ما در پاسخ کانت گفتیم، همان طور که او هم در کتاب «تمهیدات» گفته است، «علیت»، منحصر به «علیت طبیعی» نیست و نوع دیگر علیت که علیت فاعل مختار باشد، هست و آغازگر جهان است و هیچ تناقضی هم بوجود نمی‌آید و آغاز زمانی داشتن جهان هم که با علم روز ثابت شده، لازمه قبول علیت «فاعل مختار» است که «خدا» باشد و وجود چنین فاعل مختار واجب‌الوجودی یک مینو، نیست چون به تناقض نمی‌انجامد و با علم و عقل هم اثبات شده است.

### گفته‌های کانت در کتاب تمهیدات، بند پنجاه و سوم :

«اگر بنا باشد که «اختیار»، خصوصیت بعضی از علل پدیدارها باشد، در مقایسه با پدیدارها که امور حادث‌اند، می‌باید قوه‌ای باشد که آن‌ها را بخودی خود (بالتبع) ابتدا کند، بعبارت دیگر، باید خود علّیت علّت، احتیاجی به ابتدا نداشته باشد و بالتّیجه به هیچ مبدئی برای وجوب

بخشیدن به ابتدای خود، محتاج نباشد...<sup>۱</sup>.  
«اگر «علت در پدیدار» را از «علت پدیدارها»  
بمعنی شیء فی نفسه» تمیز دهیم، به آسانی  
می‌توانیم هر دو قضیه را دوشادوش یکدیگر  
صادق بدانیم، بدین معنی که:  
۱- در عالم محسوسات (به اقتضای قوانین  
عادی علیت) به هیچ وجه علتی پیدا نمی‌شود  
که وجود آن، و جوب مطلق داشته باشد،  
۲- و حال آن که این عالم با واجب الوجودی که  
علت آن است (اما از سنخی دیگر است و به  
مقتضای قانونی دیگر) ارتباط دارد؛  
ناسازگاری این دو قضیه، منحصرآ ناشی از این  
سوءفهم است که ما آنچه را که صرفاً برای  
«پدیدارها» معتبر است به «اشیای فی نفسه»  
سرایت می‌دهیم و بطور کلی این دو را در یک  
مفهوم خلط می‌کنیم».<sup>۲</sup>

---

۱- تمهیدات، کانت، بند ۵۳، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳.

۲- همان، ص ۱۹۷.

کانت (در خاتمه کتاب تمهیدات و درباره تعیین مرزهای عقل محض):

«عالم محسوسات هیچ نیست مگر سلسله ای از «پدیدارهایی» که مطابق قوانین کلی با یکدیگر ارتباط یافته اند، و بنابراین، بنفسه ثبوت ندارد، و در واقع، شیء فی نفسه نیست و لذا بالضروره به امری که مبنا و اساس این پدیدارها را در خود دارد، راجع می شود، یعنی حکایت از موجوداتی می کند که آن ها را نه صرفاً به عنوان پدیدار، بلکه به عنوان «شیء فی نفسه» می توان شناخت. تنها در شناخت این (موجودات) است که عقل می تواند امیدوار باشد نیاز خود را که همانا رسیدن به کمال و تمامیت، در فرا رفتن از امر مشروط به شرایط آن است، برآورده ببیند»...<sup>۱</sup> - <sup>۲</sup>.

«در عین حال بدین نکته نیز پی می بریم که چگونه تنها فایده ای که این تصورات با اهمیت دارند این است که مرزهای عقل آدمی را معین می سازند، تا از یک سو (مراقب باشیم که) شناخت تجربی را به نحو بی پایان گسترش

۱- همان، ص ۲۰۶.

۲- همان، پایان بند ۵۷.

ندهیم، چنانکه گویی همه آنچه باید شناخت،  
عالم طبیعت است و بس.

و از سوی دیگر، از مرز تجربی فراتر نرویم و  
سعی نکنیم درباره امور خارج از این مرز، که  
اشیای نفس‌الامری هستند، حکمی صادر کنیم.

ماندن در داخل این مرز، تنها در صورتی ممکن است  
که حکم خود را صرفاً به رابطه‌ای محدود سازیم که  
میان این «عالم» با «موجودی برقرار است که مفهوم  
آن، خود از هر شناختی که برای ما در درون این  
عالم، قابل حصول باشد، فراتر است».

زیرا بدین ترتیب ما هیچ یک از خصوصیات را که  
لازمه تصور متعلق‌های تجربی است به ذات آن  
«وجود برین» نسبت نخواهیم داد و بالتیجه از  
تشبیه مبتلا به اهل جزم، اجتناب خواهیم کرد و در  
عوض، این خصوصیات را به رابطه «این موجود»  
با «عالم»، نسبت می‌دهیم و خود را تنها در حدّ  
یک تشبیه تمثیلی مجاز می‌شمیریم که در حقیقت  
فقط به زبان مربوط می‌شود نه به خود شیء.

هنگامی که می‌گوییم ما ناچاریم به «عالم» چنان  
نظر کنیم که گویی مصنوع یک عقل و اراده اعلی  
است، در واقع همه حرف من این است که :

همچنانکه یک ساعت و یک کشتی و یک فوج را با یک ساعت ساز و مهندس کشتی و یک فرمانده، رابطه ای است همانطور نیز میان «عالم محسوسات» (یا هر آنچه مقوم اساس این مجموعه پدیدارهاست) «با آن (ذات) ناشناخته»، رابطه ای است. بدینسان، من هر چند آن را چنانکه فی نفسه هست، نمی شناسم، آن را چنانکه بر من ظاهر می شود، یعنی به تناسب عالمی که خود نیز جزئی از آنم، می شناسم.<sup>۱</sup>

### «خلاصه آنچه گذشت از گفته های کانت درباره خدا»:

این که کانت در کتاب «سنجش خرد ناب»، تنها «علت ناقصه» یعنی

---

۱- و لذا ما از بکار بردن صفت عقل برای ادراک ذات خدا خودداری می کنیم. (همان، صص ۲۱۳ - ۲۱۰)

در پایان بند پنجاه و هشتم کتاب تمهیدات :

نقد عقل در اینجا میان مذهب اهل جزم که هیوم با آن مبارزه می کرد و شکاکیت، که وی می خواست آن را در مقابل آن مذهب، عرضه کند، یک راه میانه حقیقی نشان می دهد، راهی که بر خلاف سایر راه های میانه، به کسی توصیه نمی شود آن را بصورت مکانیکی (قدری از این راه قدری از آن راه) برای خود معین کند، که چنین راهی کسی را به جایی نمی رساند بلکه راه میانه ای که می توان آن را به دقت، برحسب اصول، معین ساخت. (همان، ص ۲۱۴) کانت در ابتدای بند شصتم تمهیدات در امکان مابعدالطبیعه می گوید: ما اکنون، مابعدالطبیعه را، از لحاظ چگونگی امکان آن در ذهن، و از آن لحاظ که واقعاً در استعداد طبیعی عقل آدمی نهاده شده و در واقع از لحاظ غرض اصلی بی که در التفات بدان مورد نظر است به تفصیل نمودار ساخته ایم. (همان، ص ۲۱۶)

زمینه (معدّ) پیدایش معلول را که در دو زمان متوالی هستند، تنها مصداق «علت و معلول» می‌داند، در نتیجه وجود مورد کشف از طریق قانون علیت را منحصر به موجودی می‌داند که از طریق این «علت ناقصه» که در دو زمانند کشف شود و ضرورت نیاز به علت را نیز به ضرورت نیاز معلول به چنین علت ناقصه‌ای، منحصر می‌کند و می‌خواهد از طریق پیشروی با چنین «علت ناقصه‌ای»، خدا را کشف کند که موفق هم نمی‌شود و به تناقض می‌افتد، اما در کتاب «تمهیدات» متوجه «علت تامه» می‌شود که «معلول علت تامه»، با «علت تامه» در یک زمان واحد است، بالاخص متوجه علیّت «فاعل مختار» می‌شود که علت، «موجود فی نفسه» است و انتخاب او، زمان پیدایش معلول و اراده به ایجاد آن را تعیین می‌کند نه حادثه‌ای فیزیکی قبل از آن معلول، در نتیجه تمام آن تناقضاتی را که کانت در کتاب «سنجش خرد ناب» گرفتارش بود، حل می‌شود، همچنان که کانت متوجه بطلان مکتب ماده‌گرایی و طبیعت‌گرایی می‌شود.

کانت گرچه فلسفه شناخت مابعدالطبیعه‌اش را با تألیف کتاب «سنجش خرد ناب» شروع کرد اما آن را با تألیف کتاب دیگرش، یعنی کتاب «تمهیدات» به پایان رساند.

دفتر دوم

«روش‌شناسی علوم و فلسفه»

یا

«روش‌شناسی متعالیه»



## روش‌شناسی متعالی کانت

### الف - خطاپذیری «فلسفه» و خطاناپذیری «علوم تجربی»

۱- کانت می‌نویسد: خطاناپذیری «علوم تجربی» بخاطر آن است که «در عمل، ظاهر می‌شود» و لذا در «علوم طبیعی» که همان «علوم تجربی» است خطا امکان ندارد و مصون از خطاست.

۲- و نیز کانت درباره «علوم ریاضی» می‌نویسد، چون علوم ریاضی مربوط به «شناخت‌های ما قبل تجربی زمان و مکان» است لذا امکان خطا در آنها نیست.

۳- اما کانت درباره «فلسفه مابعدالطبیعه» می‌نویسد، «فلسفه مابعدالطبیعه» چون از این دو امتیازی که در «علوم تجربی و ریاضیات» دارند، محروم می‌باشد، لذا خطاپذیر است و چه بسا به مسائل جدلی‌الطرفین منتهی می‌شود و لذا «فلسفه مابعدالطبیعه» به انضباطی نیازمند است تا آن را از خطا، حفظ کند. دکارت برای حفظ فکر از خطا در فلسفه و «انضباط در فلسفه» گفت که، باید در فلسفه هم از روش ریاضی استفاده کرد تا به خطا نیفتیم با اینکه از بدیهی‌ترین بدیهیات شروع کرد و سپس با وضوح کامل قدم به پیش گذاشت.

**ب - «روش ریاضی را نمی‌توان در فلسفه بکار گرفت»**  
**زیرا «گزاره‌های ریاضی»، «گزاره‌های ترکیبی‌اند» و**  
**«گزاره‌های فلسفه»، همانا «گزاره‌های تحلیلی‌اند» :**

کانت می‌نویسد، حال با وجود این، اگر ما طبق گفته دکارت بخواهیم روش ریاضی را در فلسفه پیاده کنیم خطاست، زیرا گفتیم که گزاره‌های «ریاضی»، «گزاره‌های ترکیبی» (و آغازه‌های ترکیبی بدیهی) هستند که از شناخت‌های ما قبل تجربی زمان، مکان، مقولات و... بهره‌مندند؛

اما کانت درباره «فلسفه مابعدالطبیعه» می‌نویسد که، فلسفه از گزاره‌های ترکیبی» (و آغازه‌های ترکیبی بدیهی) خالی است بلکه گزاره‌های «فلسفه مابعدالطبیعه» تنها «گزاره‌های تحلیلی» است که مفهوم گزاره در آن‌ها، تکرار مفهوم موضوع یا تکرار جزئی از مفهوم موضوع است و «گزاره فلسفه از دایره مفهوم موضوع، خارج نمی‌شود». بنابر دیدگاه کانت با گزاره‌های «فلسفه مابعدالطبیعه» نمی‌توان به آگاهی جدیدی رسید تا این که بتوانیم در رسیدن به آگاهی جدید به پیش رویم، بر خلاف ریاضیات که گزاره‌های ریاضی «گزاره‌های ترکیبی و آگاهی بخش‌اند» و می‌توان با گزاره‌های ریاضی به پیشرفت در شناخت موفق شد.

در حالیکه گزاره‌های ریاضی، تکرار مفهوم موضوع یا جزئی از آن نیستند بلکه گزاره‌های ریاضی از مفهوم موضوع خارج می‌شوند و به خاصیت موضوع با موضوعات دیگر، می‌پردازند. گرچه آن خاصیت، لازمه موضوع است لکن تکرار مفهوم موضوع نیست، مثل این که مثلث قائم الزاویه نصف یک مربع یا نصف یک مربع مستطیل است که طول و عرض آن (مربع یا مستطیل) با

قاعده و ارتفاع مثلث قائم الزاویه برابر است در نتیجه مساحت مثلث قائم الزاویه مساوی می شود با (مضروب قاعده در ارتفاع، تقسیم بر دو) و... پس قضایای ریاضی از قضایای ترکیبی (همنهادی) هستند که شناخت ما را نسبت به خاصیت های موضوع گسترش می دهند؛

اما «گزاره های فلسفی» نزد کانت تنها «گزاره های تحلیلی» هستند که گزاره در آن، جزئی از مفهوم موضوع است و گزاره از داخل مفهوم موضوع هرگز خارج نمیشود و چیزی از خارج از مفهوم موضوع را به آن مفهوم نمی افزاید و لذا گزاره های فلسفه از «قضایای ترکیبی» نیست و نمی تواند آگاهی جدیدی راجع به موضوع بماندهد (و یا آگاهی ما را نسبت به موضوع توسعه و افزایش دهد). تا بتوانیم در پیشرفت آگاهی، از روش «ریاضی» در «فلسفه مابعدالطبیعه» استفاده کنیم.

گزاره فلسفی مثل این که، واقعی ترین موجودات، واجب الوجود است، زیرا مفهوم واجب الوجود، جزئی از مفهوم واقعی ترین موجودات است، یعنی از اول فرض شده که «واجب الوجود»، «کامل ترین و واقعی ترین موجودات» است. یعنی مفهوم گزاره در مفهوم موضوع از اول فرض شده است.

**عین عبارت کانت درباره این که: علوم تجربی و ریاضیات، خطاناپذیرند و «فلسفه مابعدالطبیعه»، خطا پذیر است و نیز «فلسفه» بر اساس گزاره های تنها «تحلیلی» است :**

۱- در کاربرد «تجربی خرد»، به سنجش خرد، نیاز نیست (زیرا آغازه های خرد، در محک

تجربه، تابع آزمونی دائمی‌اند).

۲- به همین سان، در «ریاضیات» نیز به سنجش خرد نیاز نیست.

از بهر آن که در ریاضیات، مفهوم‌های خرد می‌باید در سهش ناب، بیدرنگ به طور ملموس باز نموده آیند، چنانکه هر آنچه بی‌بنیاد است و خود کامانه بزودی بدان راه، آشکار می‌گردد... .

۳- ولی در جایی که نه سهش آروینی می‌تواند خرد را به مسیری دیدنی آورد و نه سهش ناب، یعنی در کاربرد «ترافرازنده متعالی خرد»، بر پایه مفهوم‌های محض<sup>۱</sup> - در آنجا خرد چندان به انضباط نیاز دارد تا گرایش او را به گسترشی فراتر از مرزهای تنگ تجربه ممکن، تعدیل کند و او را از زیاده‌روی و خطا، مصون دارد.<sup>۲</sup>

عین عبارت کانت درباره «روش شناخت ریاضیات»، این که چرا «ریاضیات» دارای «قضایای ترکیبی» هست :

در اینجا، موضوع بر سر گزاره‌های آنا کاوانه نیست که

۱- یعنی فلسفه بر اساس تنها تحلیل مفهوم‌های محض.

۲- سنجش خرد ناب، صص ۷۶۰ - ۷۵۹، BV۴۱ - BV۳۹ = BV۱۳ - AV۱۱

می‌توانند از راه فروشکافی محض مفهوم‌ها تولید شوند. بعکس، سخن بر سر گزاره‌های هم‌نهادی است، و آن هم چنان گزاره‌های هم‌نهادی که می‌بایستی «پرتوم» شناخته آیند.

زیرا من نباید به چیزی توجه کنم که در مفهوم خود از مثلث، واقعاً می‌اندیشم (این چیزی نیست جز تعریف محض).؛

بیشتر چنین است که من می‌بایستی فراتر از مفهوم مثلث، به خاصیت‌هایی که در این مفهوم وجود ندارد، ولی با این همه بدان متعلق‌اند گذر کنم.<sup>۱</sup>

ج - «کانت»: «ریاضیات» «از جزئی به کلی» می‌رسند ولی در «فلسفه» می‌خواهند «از کلی به جزئی» برسند (مثلاً از تحلیل مفهوم وجود یا مفهوم واجب‌الوجود یا مفهوم خدا، وجود خدا را اثبات کنند): بدینسان «شناخت فلسفی» امر جزئی را فقط در امر کلی مطالعه می‌کند، حال آن که «شناخت ریاضی» امر کلی را در امر جزئی و حتی در امر منفرد (امر شخصی) می‌نگرد. و با اینهمه، باز پرتوم، و به میانجی خرد، چنین می‌کند.<sup>۲</sup>

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۷۶۵، BV۴۷ - BV۴۶ = AV۱۸ - AV۱۹

۲- سنجش خرد ناب، ص ۷۶۱، BV۴۳ - BV۴۲ = AV۱۴ - AV۱۵

نقد و بررسی

«روش‌شناسی متعالی کانت»

در علوم و فلسفه

## الف - خطاپذیری علوم تجربی

این که کانت گفته: («علوم تجربی» خطاپذیر نیست چون خطاهایش در عمل ظاهر می‌شود).

گفتاری صحیح نیست، همچنانکه قبل از «ارسطو»، «فیثاغورت» نظریه منظومه شمسی را مطرح کرد و «ارسطوی حس‌گرا» بخاطر آن که «نظریه منظومه شمسی» بر خلاف شناخت حسی ماست آن را مردود دانست، چون ارسطو می‌گفت، ما هر روزه با چشم‌های خود بطور تجربی مشاهده می‌کنیم که خورشید و ماه و ستارگان از مشرق طلوع می‌کنند و بسمت مغرب حرکت می‌کنند و در مغرب فرو می‌روند و فردا دوباره از مشرق طلوع می‌کنند، آنچه ما با چشم‌های خود مشاهده می‌کنیم حرکت روزانه خورشید از مشرق به مغرب به دور زمین است نه عکس آن که حرکت زمین روزانه به دور خود و سالانه به دور خورشید باشد، در نتیجه ارسطو بخاطر همین مشاهده حسی، نظریه منظومه شمسی را مردود دانست. بخاطر مشاهدات حس و تجربه روزانه (و در عمل هم نظریه منظومه شمسی فیثاغورت و عکس آن نظریه یعنی نظریه ارسطویی و بطلمیوس هیچ تفاوتی در نتیجه عملی نمی‌کنند؛ در هر دو نظریه

شبانه‌روز همان تقریباً بیست و چهار ساعت است و نیز سالانه دوبار طبق محاسبات نجومی، خسوف و کسوف رخ می‌دهد).

همچنین نظریه «ذی‌مقراطیس» که قبل از ارسطو گفت: اجسام از ذرات کوچکی بنام اتم تشکیل شده‌اند که فاصله میان این ذرات چند برابر جرم این ذرات است. «ارسطو» باز این نظریه را بخاطر مشاهده حسی، مردود دانست و گفت: ما از طریق حواس پنجگانه هیچ خلتی را در اجسام حس نمی‌کنیم و این نظریه بر خلاف حس و تجربه است پس باطل است، قریب دو هزار سال این «خطای علوم تجربی» باقی ماند.

همچنین راجع به وزن مخصوص اجسام، سال‌ها وزن مخصوص آب را همان وزن معروف غالب می‌دانستند تا آن که آب سنگین کشف شد و کلیت آن قانون شکست و یا در فیزیک قانون کلی این که اجسام در گرما، بزرگ و در حال سردتر شدن کوچکتر می‌شوند، سال‌ها این خطای نظریه تجربی بود تا این که کلیت آن با توجه دانشمندان به حجم یخ زدن آب شکست، زیرا آب با سردتر شدن در چهار درجه همچنان حجم آن کوچک می‌شود تا آن که به یخ زدن برسد که آن وقت حجم آن بزرگ‌تر می‌شود و در نتیجه با این کشف‌های خطا در بعضی از قوانین علوم تجربی و طبیعی، دیگر دانشمندان در قوانین تجربی بر خلاف دیدگاه کانت (که خطا در علوم تجربی نمی‌داند) همچنان احتمال خطا را برای خود در علوم تجربی محفوظ می‌دارند.

**ریاضیات:** اما در «ریاضیات» هم عدم امکان خطا «نه بخاطر آن است که شناخت‌های زمان و مکان از شناخت‌های ما قبل تجربی است» بلکه «علت این خطاناپذیری ریاضیات، این است که این خاصیت‌های ریاضی، لازمه



ماهیت این شکل های ریاضی است» مثلاً یکبار وقتی محیط دایره را با قطرش اندازه گرفتند متوجه شدند که محیط دایره بیش از سه برابر قطرش می باشد، در یک توجه عقلی دیگر و تنقیح مناط عقلی متوجه شدند که این نسبت میان محیط دایره و قطرش، لازمه ماهیت دایره است، حال این که این دایره از چه راهی ساخته شده باشد یا از چوب و یا از چیزهای دیگر یا این که این دایره کوچکتر باشد و یا بزرگتر عقلاً در این نسبت هیچ تفاوتی نمی کند. در نتیجه فیلسوفان و دانشمندان ریاضی به این رسیدند که این نسبت و خاصیت میان محیط و قطر دایره، کلیت دارد و هر دایره ای را شامل می شود و نیز ضرورت دارد و امکان خطا ندارد، یعنی عقلاً احتمال این که اندازه قطر دایره ای و محیطش مساوی باشد محال است چون این خاصیت، «لازمه این ماهیت دایره» است پس کلیت و ضرورت و عدم امکان خطا در ریاضیات تنها بخاطر این است که قوانین ریاضی لازمه ماهیت این شکل ها می باشد نه بخاطر این که تصور زمان یا مکان ما قبل تجربی است.

### عَلت ترکیبی بودن قضایای ریاضی

باز همچنین ترکیبی بودن قضایای ریاضی - همچنانکه خود کانت هم به آن اعتراف می کند - بخاطر آن است که ما در خواص شکل های هندسی و ریاضی به توضیح مفهوم موضوع یعنی به خود شکل هندسی آن را بسنده نمی کنیم و آن را با شکل های دیگر مقایسه می کنیم و به نسبت و خاصیت آن شکل نسبت به شکل های دیگر می رسیم، همچنانکه می توانیم همین مقایسه را در اجزای آن ها با هم بکنیم، مثل محیط دایره و قطر آن

و به نسبت عدد پی برسیم. همچنین در مقایسه یک مثلث قائم الزاویه با «مربع یا مربع مستطیلی» که طول و عرض آن مساوی با قاعده و ارتفاع آن مثلث قائم الزاویه است، متوجه می‌شویم که این مثلث قائم الزاویه نصف آن مربع یا مستطیل است، در نتیجه متوجه می‌شویم که می‌توانیم مساحت مثلث قائم الزاویه را از این طریق بدست آوریم که، با ضرب قاعده در ارتفاع، مساحت آن چهار ضلعی‌ای (که طول و عرضش مساوی با قاعده و ارتفاع آن مثلث قائم الزاویه است) را پیدا می‌کنیم و سپس آن را تقسیم بر دو می‌کنیم مساحت مثلث قائم الزاویه پیدا می‌شود و مثلث‌های دیگر را نیز با کشیدن ارتفاع‌شان به دو مثلث قائم الزاویه تبدیل می‌کنیم که مساحت آن‌ها هم نصف مساحت مربع یا مستطیلی است که طول و عرض آن با قاعده و ارتفاع آن مثلث مساوی است.

خلاصه این که ترکیبی بودن گزاره‌های ریاضیات نه بخاطر این است که شناخت زمان و مکان از شناخت‌های ما قبل تجربی است که کانت فکر کرده و تا الان اکثر دانشمندان آن را قبول ندارند بلکه بخاطر آن است که ما در کشف خاصیت شکل‌های هندسی از مفهوم درونی آن شکل می‌گذریم و آن را با شکل‌های دیگر مقایسه و نسبت‌یابی می‌کنیم یا آن که از مفهوم محیط و یا مفهوم درونی قطر می‌گذرد و آن‌ها را با هم مقایسه می‌کنیم و به کشف «لوازم ماهیت» که قبلاً نمی‌دانست بدین وسیله می‌رسد.

و چون این لوازم ماهیت (شکل‌های هندسی) از لوازم غیر بین است با کشف آن‌ها توسط «قضایای ریاضی»، به ما آگاهی جدیدی هم می‌دهد که قبلاً نمی‌دانستیم.

## ب - گزاره‌های «فلسفه مابعدالطبیعه»، «ترکیبی» هستند نه «تحلیلی»

۱- اما اگر مقصود کانت از فلسفه، همان «فلسفه ارسطویی» است که عمدتاً تنها به تحلیل مفاهیم و انتزاعیات و بازی با الفاظ، مشغول است «اشکال کانت» به «فلسفه ارسطو»، وارد است و نیز اگر مقصود از گزاره‌های فلسفه مابعدالطبیعه مثال برهان آنسلم باشد که کانت آن را نقل کرده است، گرچه می‌تواند گزاره‌ای تحلیلی باشد لکن «آنسلم و کانت» برهان وجودی را غلط نقل کرده‌اند، بر خلاف برهان وجودی که ارسطوییان نقل می‌کنند بالاخص برهان حدوث یا برهان کیهانشناختی که نه از مفهوم بلکه از مصداق وجود خارجی شروع می‌کند که لااقل آن «وجود خود من اندیشنده‌ام» که هیچ‌گونه شکی در وجود خود به عنوان «وجود فاعل مختار» ندارم که وجود من به عنوان «فاعل مختار» یعنی دارای فهم و اختیار غیر از وجود محسوسات مادی خارجی است که فعل و انفعالات آن‌ها، طبق قوانین جبری فیزیکی است و دارای فهم و اختیار نیستند و خود کانت هم در کتاب «تمهیدات» به این تمایز میان ماده و نفس، تصریح و اعتراف هم می‌کند.

پس «گزاره‌های فلسفی» همه، گزاره‌های تحلیلی نیستند<sup>۱</sup> و تمایز «ماده جبری» با «فاعل مختار»، تمایزی در حد تمایزات روشن ریاضی است. و همچنین وجود «واجب الوجود» هم که طبق «قانون علیت» - چنانچه گذشت - اختصاص به محسوسات ندارد، لازمه وجود خارجی است

---

۱- چنانچه در روح‌شناسی گذشت.

بالاخص، لازمه وجود خارجی «من موجود اندیشنده» که هیچ شکی در وجود خود ندارم و «وجود واجب الوجود» هرگز داخل مفهوم «وجود من» نیست بلکه لازمه وجود خارجی من است بر اساس «قانون علیتی» است که منشأ آن قانون، «عقل» است نه «فاهمه»، در نتیجه چون منشأ قانون علیت، «عقل» است، هرگز اختصاص به موجودات محسوس ندارد و شامل «فاعل مختار» هم عقلا می‌شود، همچنانکه خود کانت هم به این حقیقت در «تمهیدات» در اثبات خدا، به آن اعتراف کرده است که: «موجودات پدیداری» که موجود فی‌نفسه نیستند ضرورتاً به «موجودات فی‌نفسه» قائلند.

و نیز فلسفه هم همچون ریاضیات و علوم تجربی، دارای آغازهای ترکیبی است، مثل «شناخت استحاله اجتماع نقیضین و اجتماع استحاله ضدین و ضرورت قانون علیت» که اختصاص نه به پدیدارها دارد که در دو زمان متوالی هستند و نه اختصاص به علت‌های تامه طبیعی و فوق‌طبیعی دارد که همزمان با هم هستند و نه اختصاص به «فاعل مختار» دارد بلکه همه را شامل می‌شود - چنانچه در بحث تصورات و تصدیقات گذشت - .

۱- پس هم گزاره‌های «فلسفه ما بعد الطبیعه» از «گزاره‌های ترکیبی» هستند.

۲- هم «فلسفه مابعدالطبیعه»، دارای «آغازهای ترکیبی» هستند که می‌توان به عنوان واسطه در برهان از آن‌ها استفاده کرد.

۳- و هم مفهوم جوهر اندیشنده و «فاعل مختار» از مفاهیم ساخته عقل نیست بلکه از یقینیات بی‌واسطه درونی است و هم چنین «عقل»

هم، «واقع گرا»ست نه «مطلق گرا و توهم گرا» و هرگز عقل، جایگاه ساخت مینوها و توهمات نیست و — چنانچه گذشت — مفهوم «موجود اندیشنده» و «فاعل مختار» از بدیهی ترین شناخت های بی واسطه درونی است و وجود «خدا» هم لازمه وجود «فاعل مختار» و «علوم فطری نظری و اخلاقی» و نیز لازمه «نظام منظم جهان بر اساس قانون علیت است» که اختصاص به محسوسات خارجی ندارد.

### ج - آیا شناخت «ریاضیات» «از جزئی به کلی» است؟ و شناخت «فلسفه» «از کلی به جزئی» است؟

آیا آنطور که کانت خیال می کند «شناخت های فلسفی» بطور عموم از کلی شروع می کند و به جزئی و مصداق منتهی می شود و شناخت های ریاضی بالعکس از جزئی شروع می کند و به کلی منتهی می شود؟ این نیز «از اشتباهات دیگر کانت است» و اگر کانت کتاب «تحقیق در فهم بشر» جان لاک را مطالعه کامل و کافی کرده بود، متوجه می شد که انسان هنگام تولد هیچ نمی داند و بشر تمام شناخت های کلی خود را حتی بدیهیات نخستین را از شهودهای جزئی بدست آورده است، چه در علوم طبیعی و تجربی و چه در علوم ریاضی و چه در شناخت درونی و فلسفه.

انسان در ابتدا به جز «خودش و محسوساتش و شناخت های بی واسطه جزئی درونی اش» هیچ نمی دانست و پس از رشد عقلی با تأمل روی «معلومات باواسطه حس و بی واسطه شهودی درونی» به شناخت بدیهیات می رسد، چه در علوم تجربی و چه در علوم ریاضی و چه در شناخت های درونی و چه در فلسفه

حقوق و اخلاق و مابعدالطبیعه، و خود فلسفه شناخت البته که از تعقل بر روی شهودهای جزئی بدست آمده است، سپس از این نتایج کلی برای سایر مسائل استفاده می‌کند. مثلاً در ریاضیات با تأمل و تعقل بر روی خطوط متوازیه به شناخت احکام کلی «خطوط متوازیه» می‌رسد که در احکام مثلث، از آن احکام استفاده می‌شود و سپس در کشف این که مجموع زوایای داخلی مثلث صد و هشتاد درجه (دو قائمه) است از کبرای بدست آمده در احکام خطوط متوازیه استفاده می‌کند، یعنی کبرای خطوط متوازیه را در مصادیق مثلث پیاده می‌کند، در نتیجه به قانون کلی دیگری می‌رسد که این باشد: مجموع زوایای داخلی مثلث، مساوی با صد و هشتاد درجه است. پس «در ریاضیات هم ابتدا شناخت از جزئی به کلی حرکت می‌کند و سپس از کلی بجزئی» و نیز مهندسی از این کبراهای بدست آمده در ریاضیات، در محاسبات هندسی خود در قسمت خانه‌سازی و غیره استفاده می‌کنند که حرکت شناخت است از کلی به جزئی.

در «فلسفه» هم آنطور که جان لاک می‌نویسد: ابتدا انسان با رشد عقلی (و تعقل و تأمل) از شناخت‌های جزئی به «شناخت‌های عقلی» می‌رسد و سپس به «کلیت» آن‌ها حکم می‌کند و سپس به استفاده از آن‌ها در علوم و سایر مسائل فلسفه و من جمله در مسائل خودشناسی و سپس استفاده از نتایج آن‌ها در «خداشناسی و غیره» می‌پردازد، یعنی همچون ریاضیات، ابتدا بدیهیات را با تأمل بر «جزئیات شهودی» بدست می‌آورد که حرکت شناخت باشد از «جزئی به کلی» و سپس استفاده از نتایج آن‌ها در سایر مسائل که این شناخت بعدی می‌شود حرکت شناخت از «کلی به جزئی» و در این جهت که شناخت ابتدا از جزئی به کلی است و سپس از

آن کلی به دست آمده در دیگر مصادیق جزئی آن، هیچ تفاوتی میان «علوم تجربی» و «ریاضیات» و «فلسفه مابعدالطبیعه» نیست. علاقه‌مندان به آگاهی بیشتر در این زمینه می‌توانند به کتاب «تحقیق در فهم بشر»، (در قسمت مربوط به شناخت بدیهیات عقلی)، تألیف جان لاک مراجعه کنند.

### خلاصه این که :

در «دFTER دوم» یعنی «روش‌شناسی متعالیه» روشن شد که :  
اولاً، گزاره‌های فلسفی، گزاره‌های ترکیبی هستند.  
ثانیاً، همانطور که دکارت در ضابطه فلسفی هم گفته است: اگر از روش ریاضی در فلسفه استفاده کنیم، می‌توانیم خود را از خطا مصون بداریم.  
و در دFTER اول یعنی درباره «عناصر شناخت متعالیه» نیز روشن شد که با بطلان دیدگاه‌های کانت، در مباحث تصویری و تصدیقی یعنی «حسگانی» و «فاهمه» دیگر تمام پیشفرض‌های جدلیات کانت باطل می‌گردد و گفته‌های کانت در روح‌شناسی و دلایل اثبات وجود خدا، هیچ پایه و اساس معقولی ندارد و «غیرمادی بودن فاعل اندیشه و وجود خدا»، کاملاً قابل اثبات و دفاع است و به هیچ تناقض و مسائل جدلی‌الطرفین منتهی نمی‌شود و تناقض در اصول فلسفه کانت است و بس و «کانت» همچون «هیوم»، متوجه عمق «فلسفه دکارت» نشده است و لذا - چنانچه ثابت شد و گذشت - آن‌ها «فلسفه دکارت» را غلط نقل کرده‌اند.

**دیدگاه کانت**

**درباره نومن و فنومن**



## کانت برای انسان سه نیروی شناخت قائل است

۱- نیروی «حسگانی» است، یعنی «نیروی احساس» که با علت خارجی، متأثر می‌شود و تصورات حسی را بر اثر عامل‌های خارجی، تولید می‌کند.

۲- نیروی «فهم» است که طبق صورت‌های تصدیقی، از ماده تصورات حسی برای تشکیل تصدیق و قضایا، استفاده می‌کند.

۳- نیروی «عقل» است که طبق صورت‌های سه‌گانه قیاسی یعنی (۱) قیاس اقترانی و (۲) قیاس شرطی متصله و (۳) قیاس شرطی منفصله به استدلال و کشف مجهولات می‌پردازد.

آنچه که کانت از این تقسیم نیروهای سه‌گانه (حسگانی و فاهمه و عقل) استفاده می‌کند این است که تنها «نیروی احساس» است که با موجودات خارجی و واقعی، در تماس است و ما برای شناخت موجودات خارجی، هیچ امکان شناختی نداریم جز از طریق «تأثرات حسی» که «نمودهای حسی اشیای خارجی» هستند اما خود «اشیای خارجی» از

دسترسی شناخت ما خارج هستند<sup>۱</sup> و ما هیچ امکان شناختی از ماهیت آن‌ها نداریم.<sup>۲</sup>

نیروهای «فاهمه» و «عقل» نیز، تنها برای شناخت‌های تجربی از طریق حسگانی هستند و استفاده از مقولات دوازده گانه فاهمه و بدیهیات (آغازهای متعلق به کمیت، کیفیت، جهت و اضافه) و استفاده از قیاس‌های عقلی تنها برای شناخت محسوسات تجربی، مجاز هستند و می‌توانند شناخت‌های واقعی (نه توهمی) را به ما ارزانی دارند و استفاده از این‌ها، در غیر امور تجربی، استفاده از صورت‌هایی، بدون محتوی است که هیچ شناخت عینی به ما نمی‌دهند.<sup>۳</sup>

۱- سنجش خرد ناب، صص ۱۰۰ - ۹۹، ۹۹ - ۱۰۰ = B۳۳ - B۳۴، ۹۹ - ۱۰۰ = A۱۹ - A۲۰ :

اما اندیشیدن سرانجام و در نتیجه نزد ما، به «حسگانی» مربوط می‌شود، زیرا هیچ برابر ایستایی نمی‌تواند از راهی دیگر بما داده شود. صص ۱۲۱ - ۱۲۰، ۱۲۰ - ۱۲۱ = B۵۹ - B۶۰، ۱۲۰ - ۱۲۱ = A۴۲ - A۴۳: این که چیستی برابریستاهای فی‌نفسه، جدا از هرگونه اندرپذیرندگی حسگانی ما به چه‌سان می‌تواند بود، سراسر بر ما ناشناخته می‌ماند.

۲- همان، صص ۳۴۶، ۳۴۶ - ۳۴۷ = A۲۵۱ - A۲۵۰ :

همه تصوراتی ما در واقع از راه فهم به گونه‌ای برون‌آخته، مربوط می‌شوند و چون پدیدارها چیزی جز «تصورها» نیستند، از این نظر «فهم» پدیدارها را به یک چیز همچون برابریستای سہش حسی مربوط می‌سازد. ولی این چیز همچون برابر ایستای یک سہش بطور کلی، تا آنجا که در این رابطه قرار گیرد، فقط برون‌آخته ترافرازنده است.

اما این «برون‌آخته» بمعنای یک چیز  $X =$  است که ما درباره آن هیچ اطلاعی نداریم و اصلاً (بر پایه آراستار کنونی فهم‌مان = ساختمان فهم‌مان) درباره آن هیچ نمی‌توانیم بدانیم.

۳- همان، صص ۳۳۷، ۳۳۷ - ۳۳۸ = B۲۹۹ - B۲۹۸:

از این رو همه مفهوم‌ها و همراه با آن‌ها همه آغازها، هر چند هم که پرتوم ممکن باشند، باز به سہش‌های آروین، مربوط می‌شوند یعنی به داده‌هایی برای تجربه ممکن.

بدون این رابطه، مفهوم‌ها و آغازها هیچ‌گونه اعتبار عینی نخواهند داشت، بلکه بازی صرف

ما در خارج از خودمان و در ورای نمودهای حسی‌مان، اصلاً نمی‌دانیم چیزی وجود دارد یا ندارد و یا این که اگر چیزی وجود دارد چگونه است، گرچه عقلاً «نمودهای حسی که موجوداتی قائم به نیروی حسگانی ما هستند بدون علت‌های خارجی که بر نیروی حسگانی ما، تأثیر بگذارد، معقول نیست، یعنی وجود «نمودهای حسی» که موجوداتی فی‌نفسه نیستند (بلکه موجوداتی قائم بما هستند) بدون «موجودات فی‌نفسه خارجی» که بر نیروی احساس، تأثیر بگذارد، ممکن نیست و لذا می‌توان موجودات فی‌نفسه خارجی را موجوداتی معقول دانست؛ خلاصه این که هیچ چیز نزد ما نمی‌آید جز به صورت پدیدار.<sup>۱</sup>

→

نیروی نگارش یا فهم خواهند بود با تصورهای مربوط به خود.

۱- سنجش خرد ناب، ص ۳۴۷، ۸۲۵۲ - ۸۲۵۱:

اگر بنا نباشد که یک دور دائم ایجاد شود، واژه «پدیدار»، خود دیگر باید رابطه‌ای با چیزی را نشان دهد که تصور بی‌میانجی آن البته حسی است ولی همچنین بدون این سرشت حسگانی ما (که صورت سهش ما بر آن پایه نهاده شده است)، باید «چیزی باشد فی‌نفسه»، یعنی برابر ایستایی باشد مستقل از حسگانی. اینک از اینجا مفهوم ذات معقول نتیجه می‌شود.

سنجش خرد ناب، ص ۳۷۰، ۸۲۷۸ - ۸۲۷۶ = B۳۳۴ - B۳۳۲:

حال این که «شی‌های فی‌نفسه» چه می‌توانند باشند، بر من دانسته نیست، و البته مرا نیازی هم به دانستن آن نیست؛ «زیرا هرگز شیء به وجهی دیگر، نزد من نتواند آمد آلاً در پدیدار».

سنجش خرد ناب، پیش‌گفتار، ص ۳۷، ویراست دوم = BXXXVII:

اگرچه همین «برابر ایستاهای» را چونان شی‌های فی‌نفسه نمی‌شناسیم، ولی دست کم باید بتوانیم به آن‌ها چونان «شی‌های فی‌نفسه» بیندیشیم.

زیرا وگرنه این گزاره بی‌معنا بدست خواهد آمد که پدیدار، بدون چیزی است که پدید می‌شود. (کانت معتقد است که مقوله‌های وجود و علیت و غیره مخصوص محسوسات تجربی است که به قول خودش به پدیدارهای حسی مربوط می‌شود و استفاده از مقولات در ماوراءالطبیعه یعنی دربارہ خدا و نفس به تناقض می‌انجامد. اما در مورد شناخت «موجودات مادی خارجی» که قطع نظر از احساس ما برای خودشان «موجود فی‌نفسه» هستند چنین ادعایی ندارد بلکه بعکس می‌گوید، وجود

←

پدیدارها، مادام که چونان برابر ایستاها تحت یگانگی مقوله‌ها اندیشنده آیند، پدیده، نامیده می‌شوند.<sup>۱</sup>  
 ولی اگر من شیء‌هایی را فرض گیرم که صرفاً برابر ایستاهای فهم در نوعی سهش داده شوند که مع ذلک، یک<sup>۲</sup> سهش حسی نیست (بنابراین<sup>۳</sup> بتوانند [بوسیله شهود فکری] داده شوند) آنگاه چنین شیء‌هایی، ذات‌های معقول (معقولات) نام می‌گیرند.<sup>۴</sup>

→

آن‌ها را که «پدیده‌های خارجی» هستند و با تأثیر بر حسگانی ما علت وجود «پدیدارها» هستند نمی‌تواند انکار کرد، زیرا انکار آن‌ها به تناقض می‌انجامد.

نومن = شیء فی نفسه = ناپدیدار = ذات معقول = NOUMENA

فنومن = پدیدار = PHAENOMENA

(کاپلستون، ج ۶، صص ۱۱۴ - ۱۱۲؛ سنجش خرد ناب، ص ۳۳۴)

۱- سنجش خرد ناب، ص ۳۴۴، ۸۲۴۹ - ۸۲۴۸

۲- به پیروی از فورلندر، einer به جای der

۳- به پیروی از فاینگر، also به جای als

۴- سنجش خرد ناب، صص ۳۴۵ - ۳۴۴ و

ص: ۳۵۱ هستومندهای حسی البته طبعاً با هستومندهای فهمی متناظرند؛ همچنین ممکن است هستومندهای فهمی‌ای وجود داشته باشند که قوه سهش حسی ما با آن‌ها هیچ رابطه‌ای نداشته باشد. ولی مفهوم‌های فهم ما به مثابه صورت‌های محض اندیشه برای سهش حسی ما، به هیچ روی به چنان هستومندهای فهمی کفاف نمی‌دهد. بنابراین آنچه ما «ذات معقول» می‌نامیم، چونان «ذات معقول»، باید فقط به معنای منفی، فهمیده شود.

اگر من سراسر اندیشیدن (از طریق مقوله‌ها) را از شناخت آروینی بردارم، دیگر هیچ شناختی از هیچ برابر ایستایی باز نخواهد ماند.



نقد و بررسی

راسل و کاپلستون

## نقد راسل و کاپلستون به تناقض‌گویی کانت

نقدی که «راسل» و «کاپلستون»<sup>۱</sup> بر این دیدگاه «کانت» دارند این است که کانت در اول کتابش می‌نویسد که، شناخت حسی بر اثر تأثیر اجسام خارجی بر نیروی حواس بوجود می‌آیند، اما در قسمت‌های دیگر کتابش مقوله «وجود» و «علیت» را تنها بر نموده‌های حسی، جاری و قابل استفاده می‌داند و بر «موجودات فی‌نفسه خارجی» جاری نمی‌داند. یعنی از طرفی، «کانت»، وجود اعیان خارجی را علت‌ایجادتأثرات حسی در ما می‌داند و از طرف دیگر استفاده از مقوله وجود و علیت را در مورد اعیان خارجی، بی‌اعتبار و غیرمجاز می‌داند و وجود خارجی و علیت آن‌ها را انکار و یا مورد شک و تردید قرار می‌دهد.

---

۱- راسل در تاریخ فلسفه‌اش و نیز کاپلستون در تاریخ فلسفه‌اش در قسمت مربوط به کانت.

نقد و بررسی ما بر

دیدگاه کانت



## مقدمه

اشکالات نقضی که راسل و کاپلستون بر کانت وارد کردند گرچه بجا و صحیح است اما مهم در پاسخ دادن به کانت پاسخ دادن حلی است تا مسئله شناخت را بطور ریشه‌ای و شفاف حل کند.

**اولا**، این که کانت در قسمت‌هایی از کتابش می‌گوید، استفاده از مقولات و من جمله مقوله «وجود» و «علیت» و «کلیت» در «موجودات فی‌نفسه خارجی» (قطع نظر از نمود حسی‌شان) جایز نیست، کاملاً با هدف کانت از تألیف کتابش در تناقض است که می‌خواهد ثابت کند، شناخت «علوم طبیعی» ممکن است چون موضوع «علوم تجربی»، «موجودات طبیعی و مادی خارجی» هستند که قطع نظر از احساس ما برای خود «وجودی فی‌نفسه» دارند و قطع نظر از احساس ما در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و همدیگر را تغییر می‌دهند و هرگز وجود و تأثیر آن‌ها در یکدیگر، مشروط و مقید به احساس ما نیست و کلیت «قوانین تجربی» هم به همین خاطر است، مثلاً یک ملکول آب، از مقداری اکسیژن و مقداری هیدروژن تشکیل می‌شود چه ما آن را بتوانیم ببینیم و یا نتوانیم ببینیم و حتی هم اکنون که قادر به دیدن آن‌ها نیستیم باز

آب از این دو عنصر، تشکیل شده است. و یا این که یک جسمی که پرتاب می‌شود و هیچ مانعی جلو آن نباشد و با آن اصطکاک نکند تا بی‌نهایت به پیش می‌رود چه ما آن را مشاهده و احساس بکنیم چه نکنیم و انکار وجود «موجودات مادی خارجی»، قطع نظر از احساس ما و انکار علیت آن‌ها در یکدیگر، مساوی با انکار «علوم طبیعی» است که هدف کانت از تألیف کتاب فلسفه اش تقویت «علوم طبیعی» و امکان شناخت گزاره‌های «علوم طبیعی» است نه انکار و یا تضعیف آن قضاها.

**ثانیاً**، این دیدگاه کانت که ما درباره «موجودات فی‌نفسه خارجی» هیچ نمی‌دانیم و حتی این که «هیچ نمی‌توانیم بدانیم و شاید ماهیت آن‌ها با شناخت حسی ما متفاوت باشد و یا اصلاً موجودی فی‌نفسه خارجی نباشد»، کانت را (در روح‌شناسی کتاب «سنجش خرد ناب») به این مطلب وادار کرد که وجود خارجی «اجسام» را قطع نظر از احساس ما انکار کند و به ایدئالیسم ببیوندد که اصلاً اجسام قطع نظر از نمود حسی‌شان «وجود فی‌نفسه» خارجی ندارند و وجودشان همان وجود پدیداری‌شان است که قائم به وجود ما و احساس ما می‌باشد.

**کانت:** ما از همان آغاز جانب این مینوگروری ترافرازنده (ایدئالیسم استعلایی) را گرفته‌ایم. بنابراین در تعلیمات ما، هر نوع تردید و تأمل در این باره از میان می‌رود که برجاهستی ماده را به همان سان بر پایه گواهی خودآگاهی محض خویش «فرض» گیریم و بدان وسیله همچون

ثابت شده اعلام داریم که برجاهستی خویشتن  
من را چونان یک هستومند اندیشنده.  
زیرا حقیقت این است که من از تصوره‌های خویش،  
آگاهم؛ بنابراین تصوره‌های من و خود من، به این  
سبب که صاحب این تصوره‌هایم، وجود داریم.  
ولی اینک برابریست‌های بیرونی (جسم‌ها) پدیدارهای  
محض‌اند، در نتیجه همچنین چیزی جز گونه‌ای از  
تصورهای من نیستند که برابریست‌های آن‌ها فقط از  
راه این تصورها چیزی (etwas)‌اند، چنانکه اگر  
تصورها جدا شوند، دیگر هیچ‌اند.<sup>۱</sup>

### پاسخ ما به کانت :

اولاً، همانطور که هیوم هم گفته است، آگاهی از وجود خارجی اجسام،  
یعنی این که محسوس بالفعل ما، «وجود فی‌نفسه» در خارج دارد، فطری  
است و حتی مردم بی‌سواد و کودکان می‌دانند که محسوسات آن‌ها در  
خارج موجود است و شک ندارند.

ثانیاً، ما با غایب شدن از اطاق کار، وقتی بعد از مدتی برمی‌گردیم  
مشاهده می‌کنیم که ساعت ما، در غیاب احساس ما نیز کار کرده و عقربه‌اش  
جلو رفته و نیز گیاه گلدان جلو اطاق، در غیاب ما هم رشد کرده و تغییر اجسام

و تأثیر آن‌ها در یک‌دیگر، هیچ‌به‌حضور احساس ما، بستگی ندارند و چنانچه دکارت هم در آخر تأملات گفته، هماهنگی این حوادث با سایر حوادثی که در مدت عمر من گذشته است، نشان می‌دهد که وجود اجسام خارجی، یک خواب و خیال محض نیست یعنی علاوه بر آن که در فطرت حواس پنجگانه من هست که محسوس من یقیناً وجودی واقعی در خارج از من دارند، همچنین عقل هم آن را تأیید کرده و به آن گواهی لازم را می‌دهد.

اما این که کانت گفته، شاید نمود حسی ما به علت درونی باشد و لذا اگر همچون دکارت وجود فی‌نفسه اجسام را قطع نظر از احساس ما بپذیریم، دیگر نمی‌توانیم برای وجود خارجی آن‌ها دلیل بیاوریم (و از شکاکیت دکارتی خارج شویم) زیرا امکان این می‌رود که ما در حال رؤیا یا خیال باشیم و نمود حس ما، بخاطر خواب و خیال باشد.

لکن دکارت در آخر کتاب «تأملات» به این شکاکیت پاسخ داده که خواب و خیال با سلسله پدیدارهای منظم زندگی نمی‌خواند و ما کسی را که می‌بینیم به طور طبیعی وارد اطاق ما می‌شود و یک عمر با او آشنا بوده و هستیم این آمدن او هم کاملاً طبیعی و در حد‌اعلای وضوح است، هرگز خواب یا خیال نمی‌پنداریم اما وقتی یکبارہ بدون باز شدن درب کسی را مشاهده کنیم و... آن را خیال یا خواب می‌دانیم.

### نکته دیگر :

آیا آن‌طور که کانت گفته است، ما از «ماهیت موجودات

فی‌نفسه خارجی» هیچ شناختی نداریم؟

لكن نکته ديگر اين كه، آيا آنطور كه كانت گفته: ما نسبت به اجسام خارجى، هيچ شناختى نداريم؟ پاسخ ما به كانت اين است كه، با توجه به «صفات اوليه اجسام» همچون شكل‌هاى هندسى آن‌ها و طول و عرض و عمق آن‌ها و... كه با شناخت حسى ما مطابق است، مثلاً جسمى كه مى‌بينيم به «شكل كروى» است واقعاً هم «كروى» است و ممكن نيست كه واقعاً «مكعب» باشد و نيز ما واقعاً مى‌توانيم از خصوصيات فيزيكى و شيميايى آن‌ها آگاه شويم و تأثيرات فيزيكى آن‌ها در يكدیگر، هيچ بستگى به احساس ما ندارند؛ پس مى‌ماند «صفات ثانويه اجسام» كه وجودى در احساس ما دارند، مثل طعم غذاها و مواد و يا بوى آن‌ها و يا رنگ آن‌ها به تناسب طول موج آن‌ها و يا گرما و سرماى آن‌ها كه بستگى به احساس ما دارد (يك هواى سى درجه آنچه در خارج دارد همان دماى سى درجه است اما گرم بودن يا سرد بودن آن، بستگى به حال ما دارد. اگر ما از منطقه استوايى باشيم شايد آن را سرد و يا غير گرم احساس كنيم و اگر اهل منطقه قطب باشيم آن را گرم توصيف كنيم و يا رنگ‌ها، مثلاً آب بى‌رنگ اگر منجمد شود و به صورت برف باشد سفيد ديده مى‌شود و معيار در آن اين است كه، اگر جسمى تمام نور را به ما منعكس كند سفيد و اگر تمام نور را جذب كند سياه ديده مى‌شود، چنانچه ته چاه سياه ديده مى‌شود و شب سياه ديده مى‌شود و همچنين رنگ‌هاى مختلف كه طول موج‌هاى مختلف هستند در احساس ما، هر طول موجى به رنگ خاصى ظاهر مى‌شود و گر نه طول موج در خارج رنگ نيست چه بزرگش و يا كوچكش. چنانچه در روى آب امواج چه كوچكش و يا بزرگش رنگ نيست، در

برخورد با چشم ما و احساس بینایی ما رنگی خاص دارد و لذا بعضی از کور رنگ‌ها هرگز آبالو را قرمز نمی‌بینند و...) یا بوی مردار پیش انسان‌ها منفور و پیش گفتار، لذت‌بخش است و یا بسیاری از نجاسات، پیش بعضی از کرم‌ها و بعضی از حیوانات خوش طعم است. در هر حال «صفات ثانویه اجسام» که در نسبت به طبع افراد، مختلف است، گرچه ما را از ماهیت اجسام خارجی آگاه نمی‌کند و به ما شناختی از کنه «ماهیت اجسام خارجی» نمی‌دهد، ولی بهترین وسیله‌ای است که ما توسط آن‌ها اجسام را از هم تشخیص می‌دهیم و برای گذران زندگی از آن‌ها استفاده می‌کنیم. فلذا را با رنگ‌های مختلف از هم تشخیص می‌دهیم و مواد شیمیایی را نیز به کمک رنگ‌ها از هم تشخیص می‌دهیم و بعضی را به کمک بوها و طعم‌های آن‌ها از هم تشخیص می‌دهیم و این خود، نوعی از شناخت است و جهل مرکب نیست.<sup>۱</sup>

---

۱- مرحوم علامه طباطبائی در مقولات در بحث مربوط به «جسم» می‌پذیرد که واقعیت خارجی «جسم» آنطور که دانشمندان علوم جدید و تجربی می‌گویند پر از ماده نیست بلکه خلأ در آن‌ها بیش از جرم ماده اتم‌های آن‌ها است، یعنی علامه در قسمت مقولات اختلاف «شناخت حسی درباره‌ی اجسام خارجی» را با «ماهیت خارجی اجسام» می‌پذیرد؛ اما علامه در اول کتاب «نهایة الحکمه» در فصل مربوط به وجود ذهنی که مقصودش از وجود ذهنی، «تصورات حسی» است، می‌نویسد، اگر ما بگوییم تصورات حسی ما با ماهیت اجسام خارجی، متفاوت است علم حسی ما، دیگر تبدیل به جهل می‌شود و حکایت از محسوسات خارجی نمی‌کند. مرحوم علامه از این نکته در اول نهایه، غافل شدند که حتی کانت هم تصورات حسی را که اثر احساس‌های خارجی ما هستند حاکی از محسوس خارجی می‌دانند لکن محسوس خارجی، نزد کانت و ملاصدرا مجرد است.

یعنی «محسوس بالفعل خارجی» که همان «محسوس بالذات خارجی» است با «موجود مادی خارجی» که «محسوس بالعرض» است متفاوت‌اند.

و حتی بکمک عقل می‌توانیم از طریق آثار آن‌ها و تجزیه و تحلیل آثار آن‌ها، مقداری از کنه ماهیت آن‌ها را کشف کنیم. چنانچه با کشف اتم، مقداری از کنه ماهیت اجسام برای ما بیشتر روشن شد و یا با کشفیات جدید در باره آسمان و افلاک، شناخت ما نسبت به کنه ماهیت آسمان و افلاک، مقداری بیشتر شد. در هر حال به کمک «صفات اولیه اجسام» و نیز به کمک تجزیه و تحلیل آزمایشگاهی و تعقل روی آن‌ها، ما می‌توانیم نسبت به کنه «ماهیت اجسام خارجی» که «موجودات فی‌نفسه خارجی» هستند، مقداری شناخت داشته باشیم و آن شناخت‌ها را نیز بروز بیشتر کنیم؛ و حتی شناخت آن‌ها از طریق «صفات ثانویه اجسام» نیز برای ما جهل مرکب (نسبت به موجودات فی‌نفسه خارجی) نیست و این صفات، راهنمای زندگی ما هستند؛ و این که کانت فکر کرده است که ما از کنه ماهیت «موجودات فی‌نفسه خارجی» هیچ شناختی نداریم و حتی نمی‌توانیم داشته باشیم، فکری خطاست.

## توجه: گفتار مرحوم «علامه طباطبایی»

البته خالی از فایده نیست که به گفتار مرحوم «علامه طباطبایی» در اول «نهایة الحکمة» در مرحله سوم، درباره وجود «ذهنی»<sup>۱</sup> و وجود «خارجی» نیز توجه کنیم که ایشان «دیدگاه غرب»، درباره شناخت «محسوس بالفعل خارجی» را، گویا «جهل مرکب» می‌دانند، زیرا «علامه» در پاسخ به غربی‌ها می‌نویسند: «محسوس بالفعل خارجی» اگر با «تصورات حسی» در ماهیت، مماثل نباشند، «تصورات حسی» ما نمی‌تواند از «محسوس بالفعل خارجی» حکایت کند و «شناخت حسی» ما، نسبت به «موجودات خارجی» می‌شود جهل مرکب و در این جهل مرکب شدن «شناخت حسی ما»، مرحوم علامه، فرقی میان «صفات اولیه» و «صفات ثانویه اجسام»، نگذارده است. البته مرحوم «علامه طباطبایی» دیدگاه غرب را پس از دیدگاه «اشراقیان»، که شناخت حسی را، یک نوع «اضافه» می‌دانند و پس از بیان دیدگاه بعضی از «مشاییان» که شناخت حسی را نوعی «شناخت تصویری و تمثالی» می‌دانند، به تعریف سومی درباره «شناخت حسی» از بعضی از غربیان با عنوان، گفتار دیگران (وقال آخرون) می‌پردازد.

---

۱- مقصود از «وجود ذهنی» این است که «تصور ما از جسم محسوس خارجی» با آن «موجود مادی خارجی» در ماهیت، یکی است و در وجود، دو قسم است. المعروف من مذهب الحکماء ان لهذه «الماهیات الموجودة فی الخارج» المترتبة علیها آثارها، «وجوداً آخر»، لا یرتب علیها فیه آثارها الخارجیة بعینها و ان ترتبت آثار آخر غیر آثارها الخارجیة وهذا النحو من الوجود هو الذی نسمیه «الوجود الذهنی» و هو «علمنا بماهیات الاشیاء». (کتاب نهایة الحکمة، در اول فصل وجود ذهنی)



مرحوم «علامه» :

«و قال آخرون بالاشباح مع المبانئ و عدم  
المحاكاة و...»

- سپس مرحوم «علامه طباطبایی» در اثبات «وجود ذهنی» می نویسد:  
و البرهان على ثبوت الوجود الذهني انا  
«تصور» هذه الامور الموجودة في الخارج  
كالانسان و الفرس مثلا على نعت «الكلية» و  
«الصرافية» و نحكم عليها بذلك ولا نرتاب ان  
لمتصورنا هذا ثبوتاً تاماً في ظرف وجداننا و  
حكماً عليه بذلك، فهو موجود بوجود ما و اذ  
ليس بهذه النعوت موجوداً في «الخارج» لانه فيه  
على نعت «الشخصية و الاختلاط»، فهو موجود  
في «ظرف آخر»، لا يترتب عليه فيه آثاره  
الخارجية و نسميه «الذهن».

**نقد و بررسی ما بر گفتار «علامه طباطبایی (ره)»**

**نقد ما بر علامه (ره):** تفاوت دیدگاه «فلسفه غرب» با «علامه»،  
درباره اثبات وجود «تصورات ذهنی» نیست که ایشان می نویسند: «چون،  
تصور ذهنی می تواند کلی و بسیط باشد، حتماً تصورات حسی (موجودی در  
ذهن است) موجود خارجی نیست.» زیرا :

(۱) این از بدیهیات است<sup>۱</sup> و هیچکس و من جمله، کانت هم در این شک و اشکال ندارند که «تصورات حسی» (چه تصورات حسی کلی و چه تصورات حسی جزئی)، «موجودات مادی خارجی» نیستند.

(۲) و نیز همه قبول دارند (چه غربی‌ها و چه علامه) که «تصورات حسی در ذهن»، حاکی از «محسوس بالفعل خارجی» اند که (محسوس بالفعل خارجی)، همیشه جزئی است.

(۳) همه قبول دارند (چه غربی‌ها و چه علامه) که «تصورات حسی»، (چه کلی آن و چه جزئی آن) اتحاد ماهیت با «محسوس بالفعل خارجی» دارند (به نحوی از اتحاد).

اما تمام بحث «فلسفه غرب» درباره «محسوس بالفعل خارجی» درباره این است که آیا این «محسوس بالفعل خارجی» که آن را مستقیماً می‌بینیم و احساس می‌کنیم و جزئی است :

(۱) آیا خودش، «موجود مادی خارجی» است یا چیزی غیر «موجود مادی خارجی» است؟<sup>۲</sup>

۱- تعلیقه شماره ۴۴، آیت ... مصباح یزدی - والحق ان وجود «الذهن و الصور و المفاهیم الذهنیه»، ثابت بالعلم الحضورى و لا یتحتاج الی البرهنه علیه. و اما اثبات مطابقه الموجود الذهنی للخارجی فهوام وقعت حوله مناقشات عند الغربیین و لم یحتل مقامه بعد فی الفلسفه الاسلامیه.

۲- «علامه» فکر می‌کرد که غربی‌ها می‌گویند، «تصورات حسی» با «محسوسات بالفعل خارجی» متباین هستند - و آخرون بالاشباح مع الماینه و عدم المحاکات - و لذا بر وجود ذهنی بودن «تصورات» استدلال می‌کند که، تصورات می‌تواند کلی باشد اما محسوس خارجی همیشه شخصی و جزئی است، در حالیکه مقصود ملاصدرا از مجرد بودن محسوس بالفعل خارجی همین «محسوس بالفعل خارجی» است که همیشه شخصی و جزئی است و غربی‌ها از

۲) آیا «موجود مادی خارجی» که اتم باشد «مماثل محسوس بالفعل خارجی» است در تمام جهات یا خیر؟

مرحوم «ملاصدرا» در جلد هشتم «اسفار» در قسمت مربوط به حواس پنجگانه انسان، در قسمت مربوط به «دیدن»<sup>۲</sup> می‌نویسد (محسوس بالفعل خارجی، مجرد است) :

بعد از بیان دیدگاه طبیعیون و ریاضیون و اشراقیون، (۱) نظریه شعاع (۲) نظریه انطباع (۳) نظریه علم اشراقی حضوری، می‌نویسند: والحق عندنا غیرهذه الثالثه :

و هو ان «الابصار» بانشاء «صورة مماثلة له» بقدره الله من عالم الملكوت النفساني، «مجردة» عن المادة الخارجية، حاضرة عند النفس المدركة، «قائمة بها قیام الفعل بفاعله، لاقیام المقبول بقابله».

و مرحوم ملاصدرا در ردّ صاحب «المطارحات» :

→

احتمال تباین این «محسوس بالفعل خارجی» (که نزد ملاصدرا مجرد است) با «موجود مادی خارجی» (که مجموعه‌ای از اتم‌های مادی باشد) بحث می‌کنند که علامه در کتاب نه‌ایة الحکمة در مقولات عشر در مورد «جسم» به این تباین، اعتراف کرده است.

۱- که قیام‌اش به نفس، قیام فعل به فاعل است (اسفار، ج ۸، صص ۱۸۱ - ۱۷۹)، نه قیام مقبول به قابل‌اش و «موجود مادی خارجی»، علت آن احساس است و آن احساس، علت وجود محسوس بالفعل خارجی است نه آنکه خود آن «موجود مادی خارجی» محسوس بالفعل باشد - چنانچه درباره طعم در حس ذائقه گذشت - که لذت یک طعام نزد خورنده‌ای و منفور بودن آن، نزد خورنده‌ای دیگر، «وجودی مادی خارجی» ندارد بلکه تنها نیز نزد خورنده و فاعل وجود دارد.

۲- اسفار، جلد هشتم، صص ۱۸۳ - ۱۷۸.

۱- (همان را تکرار می‌کند که ادراک به ماده،  
تعلق نمی‌گیرد.)

۲- ان الاحول<sup>۱</sup> يدرك الصورتين فلو كان  
المُدْرَك (بفتح راء) هو بعينه، الامر الخارجی،  
لزم ان يدرك مالا وجود له فی الخارج<sup>۲</sup>.

شاید مقصود «علامه» هم، همین مختار ملاصدرا باشد، که ما در  
آنوقت هم که مستقیماً «موجودات خارجی» را نگاه می‌کنیم باز  
«محسوس بالفعل خارجی» ما، همانا «موجود مادی خارجی» نیست  
(بلکه موجودی غیرمادی است) ولی مماثل «آن موجود خارجی» است  
زیرا علم به ماده، تعلق نمی‌گیرد. (کتاب نه‌ایه الحکمه، آخر فصل وجود  
ذهنی، - هذه الصور المنطبعة ليست المعلومة بالذات و انما هي امور  
مادیة معدة للنفس تهيتها لحضور الماهيات الخارجية عندها «بصورة»  
مثالیة مجردة» غیرمادیة) آنجا که علامه درباره «علم حصولی» می‌گوید:  
هذا ما يؤدي اليه النظر البدوي من انقسام العلم الى  
«الحصولی و الحضوری» والذي يهدى اليه النظر العميق

۱- احول، کسی است که یک چیز خارجی را دو تا می‌بیند.

۲- ملاصدرا اگرچه با قبول غیرمادی بودن «محسوس بالفعل خارجی» از جهتی به دیدگاه  
غرب نزدیک می‌شود اما چون آن را کاملاً مماثل «موجود خارجی مادی» می‌داند نسبت به  
«صفات ثانویه اجسام» به خطا می‌رود؛ - گرچه ملاصدرا نسبت به «حس ذائقه» می‌پذیرد که  
طعم، قائم به وجود طعم‌کننده و فاعل است و مماثلی در «موجود مادی خارجی» ندارد، زیرا  
یک خوردنی نسبت به افراد مختلف یا جانداران مختلف، ممکن است طعم‌های متضادی داشته  
باشد.

ان الحصولی منه ایضاً یتهی الی «علم حضوری»<sup>۱</sup>.

در هر حال در این که «تصورات حسی» با «محسوس بالفعل خارجی»، ماهیتاً یکی هستند و «تصورات حسی در درون ذهن»، از «محسوس بالفعل خارجی» حکایت می‌کنند، میان «فلاسفه غرب» مثل کانت و «مرحوم ملاصدرا» و «مرحوم علامه» هیچ اختلافی نیست.

آنچه مورد اختلاف است این است که، آیا ماهیت «محسوس بالفعل خارجی» که غیر ماده خارجی است با «موجود مادی خارجی» (که اتم‌ها باشند)، یکی است یا خیر؟

که «مرحوم ملاصدرا» می‌گوید، مماثل هم هستند؛ اما «دیدگاه غرب» می‌گوید در «صفات اولیه اجسام» مماثل هم هستند اما در «صفات ثانویه اجسام»، مماثل هم نیستند.

اما «مرحوم علامه» در مقولات در قسمت مربوط به «جسم» این دیدگاه غرب را می‌پذیرد که «جسمی» که توسط حواس، احساس می‌شود و «محسوس بالفعل» ما است «جسمی پر از ماده، احساس می‌شود» اما علمای جدید، ثابت کرده‌اند که «جسم» در واقع، از ذرات اتم تشکیل شده که خلاً میان اتم‌ها چندین برابر مقدار جرم اتم هاست، در نتیجه مرحوم «علامه» در مورد «جسم»، دیدگاه غرب را درباره وجود اتم و امکان

---

۱- نهاية الحکمة، علامه طباطبایی، مرحله ۱۱، فصل ۱، علم حصولی و حضوری. یعنی «محسوس بالفعل خارجی»، محسوس بالذات و معلوم به علم حضوری است مستقیماً نه معلوم توسط تصورات داخل ذهن بلکه تصورات داخل ذهن هم اثر باقی مانده این احساس مستقیم است و معلول آن می‌باشد.

اختلاف ماهوی میان «محسوس بالفعل» و «موجود مادی خارجی» کاملاً می‌پذیرد، در نتیجه، «علامه» اختلاف میان «تصور حسی» و «موجود مادی خارجی» را هم می‌پذیرد، در حالی که علامه در فصل «وجود ذهنی» در اول کتاب «نهایة الحکمة»، آن (اختلاف ماهوی میان «تصور حسی» و «موجود مادی خارجی») را باطل دانسته است.

اعتراف علامه طباطبایی به امکان اختلاف ماهوی میان «موجود مادی خارجی» و «محسوس بالفعل خارجی» در مورد «جسم» :

و الذی یجده الحس من هذا «الجوهر الممتد» فی جهاته  
الثلاث یجده متصلًا یقبل القسمة الی اجزاء بالفعل لا  
مجموعاً من اجزاء بالفعل ذوات فواصل (یعنی اتم).  
هذا «بحسب الحس» و اما «بحسب الحقیقة»  
فاختلفوا فیہ علی اقوال.

... و قد اکتشف علماء الطبیعیة اخیراً بعد تجارب دقیقة  
فنیة ان «الاجسام»، مؤلفه من اجزاء ذریة لا تخلو من جرم،  
بینها من الفواصل اضعاف ما لأجرامها من الامتداد.<sup>۱</sup>

خلاصه این که مرحوم «علامه طباطبایی» با قبول این که ماهیت «جسم مادی خارجی = اتم‌ها» با ماهیت جسم «محسوس بالفعل» و «تصور حسی» ما، متفاوت است (و ماهیتاً یکی نیستند و اختلاف ماهوی دارند) اکثر دیدگاه‌های فلسفی خود را باطل اعلان می‌کند، و اعلام بطلان این «دیدگاه

۱- همان، مرحله ۶، فصل ۴، ماهیت جسم.

شناختی مرحوم علامه» از طرف خودش، نسبت به «مجموعه فلسفه‌اش» همچون خشتی است که اگر از زیر یک ساختمان با عظمت بکشید همه آن ساختمان با عظمت فرو می‌ریزد، همچون فرو ریختن مجموعه قسمت‌هایی مربوط به «علم»، «عقل»، «مقولات عشر»، «حرکت جوهری» و غیره بخاطر بطلان دیدگاه سابق علامه درباره «وجود ذهنی» (در اول کتاب نه‌ایة الحکمة). همچنانکه قبول «نظریه جدید نجومی» از طرف مرحوم «علامه طباطبایی» در آخر کتاب «نه‌ایة الحکمة» و قبول بطلان «نظریه بطلمیوس و قدم افلاک، و تعداد انگشت‌شمار آن‌ها»، در نتیجه تمام و یا اکثر «الهیات مرحوم ملاصدرا و علامه»، باطل می‌شود، همچون بطلان «عقول عشره» و «عقل فعال» و «مُثل افلاطونیه»، و نحوه «ربط حادث به قدیم»، «ربط واحد به کثیر» و «وحدت وجود» و غیره باطل می‌شود. (بالاخره این که مرحوم «علامه طباطبایی» در اول «نه‌ایة الحکمة» در بحث «وجود ذهنی»، متوجه «دیدگاه غرب» نشده و لذا دیدگاه غرب را درباره «تصور حسی» و «محسوس بالفعل»، غلط نقل کرده است؛ شاگردان مرحوم علامه هم، همچون علامه، که آگاهی کافی از «فلسفه غرب» نداشتند لذا متوجه اشتباه علامه و خطا در نقل ایشان نشدند.)  
اعتراف علامه به بطلان دیدگاه افلاک بطلمیوسی در آخر کتاب نه‌ایة الحکمة :

«على أن القول بالافلاك و الاجرام غير القابلة للتغيير و غير ذلك، كانت اصولاً موضوعاً من الهيئة و الطبيعيات القديمتين، و قد انفسخ اليوم هذه الآراء.»

## فهرست منابع

- ۱- الاسفار الاربعه، ملاصدرا، المكتبة المصطفوی، قم، ۱۳۸۶ ق.
- ۲- الاشارات و التنبيهات، ابن سینا، نشر البلاغه، قم، سال ۱۳۷۵ ش.
- ۳- بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، کانت، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- ۴- تاریخ فلسفه، جلد پنجم، کاپلستون، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- ۵- تاریخ فلسفه، جلد چهارم، کاپلستون، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ۶- تاریخ فلسفه، جلد ششم، کاپلستون، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ ۲، انتشارات سروش - علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۷- تاریخ فلسفه غرب، جلد دوم، راسل، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- ۸- تأملات در فلسفه اولی، رنه دکارت، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- ۹- تحقیق در فهم بشر، جان لاک، ترجمه رضازاده شفق، انتشارات کتابفروشی دهخدا، تهران، ۱۳۴۹ ش.
- ۱۰- تمهیدات، کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ۱۱- جمهور، افلاطون، ترجمه فؤاد روحانی، ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش.
- ۱۲- حدس ها و ابطال ها، ک. ر. پوپر، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، چ ۱، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۳- دوره آثار افلاطون، جلد ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ و ۷، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷ ش.
- ۱۴- رساله در علم انسانی، بارکلی، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران،



گفتار علامه طباطبایی (ره) ۳۲۱ ♦

- تهران، ۱۳۴۵ ش.
- ۱۵- **سنجش خرد ناب**، ایمانوئل کانت، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، چ ۱، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۶- **شرحی کوتاه بر «نقد عقل محض» کانت**، ای. سی. یوئینگ، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۷- **فلسفه حقوق**، کانت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش و نگار، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۸- **فلسفه دکارت**، مجموعه سه رساله دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۹- **فلسفه کانت**، اشتفان کورنر، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ۲۰- **فلسفه کانت**، یوسف کرم، ترجمه محمد رضایی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۹ ش.
- ۲۱- **کانت**، کاپلستون، ترجمه بزرگمهر، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۱۳۶۰ ش.
- ۲۲- **متافیزیک**، ارسطو، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- ۲۳- **نظریه معرفت در فلسفه کانت**، یوستوس هارتناک، ترجمه غلامعلی حداد عادل، انتشارات هرمس، چ ۲، تهران، ۱۳۹۰ ش.
- ۲۴- **نقدالعقل المجرد**، عمانوئیل کنت، ترجمه احمد شببانی، دارالیقظة العربیة، بیروت، ۱۹۶۵ م.
- ۲۵- **نقدالعقل المحض**، عمانوئیل کنت، ترجمه موسی وهبه، مرکز الانماء القومي، بیروت، ۱۹۸۸ م.
- ۲۶- **نقد قوه حکم**، کانت، ترجمه رشیدیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- ۲۷- **نهایة الحکمة**، سید محمدحسین طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی‌تا.