

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نقد و بررسی

# فلسفه کانت

در «تئوری شناخت» و «مابعدالطبیعه»

سید محمدرضا علوی سرشکی

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





## فهرست مطالب

فهرست مطالب .....	۵ - ۱۲
کانت کیست؟.....	۱۳
قضایای تحلیلی و ترکیبی.....	۲۵
پیشگفتار مؤلف .....	۳۵

### **دفتر اول: عناصر شناخت‌های «متعالیه» (= فوق حسی):** ..... ۴۳

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

۴۶ - «تصورات»، مبدئی نخستین جز حسگانی ندارند.....

۴۶ - «حسگانی» هم، کاری جز تولید تصور ندارد).....

۱ و ۲- «زمان» و «مکان»، از شناخت‌های ماقبل تجربی‌اند.....

۴۷ - «مکان»، تنها صورت حس بیرونی است و «زمان» تنها

صورت حس درونی است).....

#### **نقد و بررسی ما:.....** ۵۵

۱- «تصورات حسی» تنها تصورات نخستین نیستند.....

۲- «کار حس»، تولید «تصدیقات حسی» هم هست.....

۳- ادراک «زمان» و «مکان»، ماقبل تجربی هستند.....

۴- اما «مکان»، صورت «تصورات حسی اجسام» در درون، ذهن

هم هست همچنانکه «زمان»، صورت و ظرف اجسام خارجی

هم هست.....

**بخش دوم: «شناخت‌های متعالیه = غیر حسی» در «تصدیقات تجربی» در**

**«قوه فاهمه»..... ۶۷**

**فصل اول:** نزد کانت، «مقولات دوازده‌گانه ماقبل تجربی» (کم و

کیف و جهت و اضافه) تنها بر «محسوسات»، جریان دارند..... ۷۱

**نقد ما:** مقولات کانت، بعضاً «مابعد تجربی عقلی‌اند، مثل کلیت و...» و

بعضاً «ماقبل حسی‌اند، مثل یقین به وجود محسوس مان در خارج» که

متعلق حسگانی هست نه متعلق به «فاهمه» همچنین مقولات فوق،

بعضاً اختصاص به محسوسات ندارند مثل «قانون علیت» چون «عقلی‌اند»... ۷۷

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

بر «محسوسات»..... ۸۹

**نقد مابرشاکله:** این که مفاهیم فوق، چنین 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 عجالاً حذف شده است.)..... ۹۹

توجه: در درون «ذهن» بجز «فاعل شناسا» و «حس» و «عقل»، چیزی

به نام «فاهمه»، وجود ندارد، ناچار مقصود از فاهمه یا همان «فاعل

شناسا» است یا «عقل» باید باشد و غیر اینها، معنی ندارد.

**بخش سوم: «شناخت‌های متعالیه (= عقلی)» در «استدلال‌ها» ... ۱۰۱**

فصل اول: الف: «ادعای کانت درباره تولید مفهوم‌های ذهنی

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

ب: 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

**الف: 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<sup>۱</sup>، 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 نزد کانت، ندارد ..... ۱۳۰

۲- احساس خارجی چون صورت‌اش مکان است، قابل

تقسیم است اما محسوس داخلی چون صورت‌اش مکان نیست

بلکه زمان است قابل تقسیم نیست اما شناخت «من اندیشنده»،

از خودم تنها به عنوان «متعلق و مورد شناخت»، گرچه

«شناختی حسی» است لکن «شناخت حسی»، هرگز شناخت

کنه ماهیت «موجودی فی‌نفسه» نیست ..... ۱۳۲

---

۱- تصدیق بلا تصور محال است ممکن نیست من تصدیق کنم هستم و اصلاً ندانم که

۳- بنا بر ایدالیسم کانت، جمله «من موجود قابل تقسیم  
نیستم اما محسوسات خارجی، قابل تقسیم هستند» تنها بیان دو  
نوع «احساس» است و قضیه‌ای تحلیلی است 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».....	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 ذهن هم‌هست.....	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

- ب: ادعای کانت بر وجود «تناقض» در «جهان‌شناسی» و نقد ما بر کانت ..... ۱۹۳
- نخستین مسئله: جدلی‌الطرفین نزد کانت ازلیت جهان است ... ۱۹۷  
نقد ما: این مسئله جدلی‌الطرفین نیست چون عقلاً و علماً، ثابت شده جهان از نظر زمانی، آغازی دارد مقداری بیش از سیزده میلیارد سال به وجود آمده ..... ۲۰۰
- دومین مسئله: مربوط به تقسیم ماده و طبیعت، تا بینهایت نزد کانت به مسائل جدلی‌الطرفین منتهی می‌شود ..... ۲۰۳  
نقد و بررسی ما، اولاً حل نشدن بعضی از مسائل فلسفه یا علوم تجربی، ضرری به مسائل حل شده‌شان ندارد.  
ثانیاً از نظر «ریاضی»، تقسیم هر عددی بر بینهایت، غلط است و بالعکس هم غلط است یعنی تقسیم بینهایت هم بر هر عددی غلط است گرچه تقسیم هر عددی بر هر عددی دیگر که فرض شود، صحیح است چون عدد، همیشه معدود و محدود است ..... ۲۰۳
- سومین مسئله: «اراده آزاد» با شرط سنخیت میان علت و معلول نمی‌سازد ..... ۲۱۳  
نقد بررسی ما: «ماده»، هیچ اختیاری از خود ندارد و تنها تابع جبر فیزیک است اما «انسان»، که موجودی غیر مادی است و دارای غریزه و عقل است «فاعل مختار» است.  
«خداوند» هم «فاعل مختار» است، موضوع جبر، علیت مادی است و موضوع اختیار، «موجود غیر مادی» است و تعارضی

فهرست مطالب ۱۱

نیست..... ۲۱۹

- چهارمین مسئله: اثبات واجب الوجود با شرط سنخیت میان

علت و معلول، نمی‌سازد..... ۲۳۱

نقد ما: با توجه به علیّت فاعل مختار بودن «خدا»، این مسئله

هم از مسائل جدلی الطرفین خارج می‌شود:..... ۲۳۹

- ج: ضعف استدلال‌های «خداشناسی» نزد کانت و نقد آن ..... ۲۴۳
- نقد کانت بر «برهان وجودی» ..... ۲۴۶
- نقد ما بر کانت ..... ۲۵۰
- نقد کانت بر «برهان حدوث» ..... ۲۵۳
- نقد ما بر کانت ..... ۲۵۷
- نقد کانت بر «برهان نظم» ..... ۲۶۱
- نقد ما بر کانت ..... ۲۶۹



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

روش‌شناسی متعالی کانت..... ۲۸۰

الف: خط‌پذیری «فلسفه» و خط‌ناپذیری «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: خط‌پذیری «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

فهرست منابع و مأخذ.....



## 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 خواب های مابعدالطبیعه تعبیر می شود و این تألیف خالی از طنز و نقد نبود.

و بالاخره پس از سال ها 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 «مقدمه ای 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»، «پایه گذاران فلسفه جدید»، مشغول تأمل درباره شناخت جهان درون و معرفت شناسی و انسان شناسی شدند. در میان فیلسوفان قرون جدید بر خلاف بلندپروازی های «فیلسوفان قدیم ارسطویی و افلاطونی»، درباره هدف از فلسفه که شناخت «کنه ماهیت اشیا» بود، کانت (با کمک گرفتن از بعضی از گفته های 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 فی نفسه» 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...، چهل 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 نه گانه 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 شش گانه، من جمله حسیات و تجربیات و حدسیات که اینها خطا پذیراند 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 نه گانه 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 تابیدن 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 نا ممکن 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 آن‌طور که به ما می‌نمایاند» شناخت داریم نه آن‌طور 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

«بخش اول»، در مورد «عناصر شناخت‌های متعالی در سه قسمت

۱- تصورات و ۲- تصدیقات و ۳- استدلال‌های عقلی».

«بخش دوم»، درباره «روش‌شناسی متعالی» در تفاوت روش شناخت

«علوم تجربی» و با روش شناخت «فلسفه» بحث می‌کند.

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 کیست؟ ۲۵ ♦

«کانت»، در پایان کتابش در «بخش روش‌شناسی متعالی»، «فلسفه ما بعدالطبیعه» را تشکیل شده از قضایای «ذهنی 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 شناختی» که در موارد ما بعد الطبیعه، جاری باشد و... (که ما نیز به نقل و نقد این گفته‌های کانت در آنجا می‌پردازیم).



**«قضایای تحلیلی» و «قضایای ترکیبی» نزد  
«هیوم» و «کانت»:**

## هیوم

اما ابتدا به «دیدگاه هیوم» می‌پردازیم که «قضایای عقلی» را همچون هابز تنها منحصر به «قضایای تحلیلی» می‌داند. - تعریف قضایای تحلیلی: 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.

- تعریف قضایای ترکیبی: 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 چکش‌خواربودن 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 تنها «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» نزد هیوم تنها منحصرأ، «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 «تحلیلی» اند؛ گزاره در آن‌ها، تنها مفهوم موضوع را تحلیل کرده و

---

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

روشن تر 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).

### «قانون علیت» نزد 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، و انتظار دومی را داریم 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:** «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» موجود در قانون علیت را 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 علیت، سرش از بدنش جدا شده است.» همه به آن می‌خندند و هرگز حرف آن را عاقلانه نمی‌دانند، زیرا در «قانون علیت»، 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 علیت» کلی و ضروری دانسته شده و تخلف از آن ناممکن شناخته می‌شود و لذا توجیه هیوم «شناخت قانون علیت» را از طریق «عادت»، صحیح نیست و لذا کانت در صدد توجیه دیگری برای اثبات کلیت و ضرورت قانون علیت پرداخت

و شناخت کلیت و ضرورت را یک شناختی ماقبل تجربی نامید. «کانت» از راه شناخت‌های ماقبل تجربی «فاهمه»، وجود کلیت و ضرورت را در قانون علیت 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، ردّ 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 یقینی بودن و کلیت داشتن «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» در اینکه «قضایای عقلی»، منحصر به «قضایای تحلیلی» نیست:

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» منحصرآ 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 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

---

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

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 باخودش کشف کرده‌ام، اینک پرسش‌ها را با خرسندی کامل «خرد»، فرو گشوده‌ام. (AX به بعد)<sup>۱</sup>



پیکره‌ای کوچک از کانت، اثر د. راوخ

---

۱- بزرگترین اشتباه کانت این است که خیال کرده به اشتباه عقل، پی برده است و اینکه عقل هم اشتباه می‌کند.

سؤالی که از کانت می‌توان کرد این است که ما به کمک عقل به اشتباهات پی می‌بریم اگر عقل هم اشتباه می‌کند شما با چه چیزی به خطای عقل پی برده‌اید بوسیله عقل خطا کار.



## پیش‌گفتار مؤلف:

کتاب «سنجش خرد ناب»، کتابی است تحلیلی عقلی که کانت بر اساس تجزیه و تحلیل کردن «شناخت‌های تجربی»، به آن، رسیده است. وقتی کانت طبق منطق ارسطویی، آموخته که شناخت حسی بر اساس استقراء حسی و مشاهده چند مورد از موارد متعدد «حسی جزئی شخصی»، نمی‌توان به «قانونی کلی» رسید بالاخص در «قانون علیت» که کلیت و ضرورت در این «قانون علیت»، وجود دارد ممکن نیست این «کلیت و ضرورت» در قانون علیت، تنها محصول چند مورد شناخت جزئی شخصی، باشد. بنابراین، باید قبول کرد که «قانون علیت»، محصول چند مورد «شناخت جزئی شخصی» و «عادت به تکرار آنها»، نیست بلکه ترکیبی است از «شناخت‌هایی جزئی شخصی» که در قالب قانونی ماقبل تجربی به نام «قانون کلی و ضروری علیت»، تحقق یافته است یعنی مصادیق علیت، همیشه مواردی جزئی و شخصی است اما «قانون علیت» که «قانونی کلی و ضروری است»، قانونی غیر حسی است که کانت، آنرا قانونی ماقبل تجربی، نامیده است.

کانت باز همین «شناخت‌های جزئی و شخصی» را عقلاً تجزیه و تحلیل می‌کند، متوجه می‌شود که اینها هم از جزئی شناخت «حسی» و جزئی شناخت «ماقبل تجربی»، تشکیل شده است جزئی که «ماده تولید شده حواس پنجگانه است همان ماده تصور است» که در رؤیا یا بیداری از طریق حواس پنجگانه ایجاد می‌شود حتی گاهی ساحران هم چنین احساسی را در مورد فرد مسحور خودشان، ایجاد می‌کنند که چیزهایی را

می‌بینند یا می‌شنوند که تنها همان صورت احساس است و بعد از تمام شدن سحر یا رؤیا، از هیچ موجود خارجی، حکایت نمی‌کند اما ما در بیداری علاوه بر این احساس، بوجود خارجی «محسوس مان» اطمینان داریم که «این موجودات قطع نظر از احساس ما، برای خودشان وجودی خارجی دارند حتی وقتی، آنها را احساس نمی‌کنیم هم باز در خارج، موجوداند» بر خلاف مشاهده حواس پنجگانه در سحر یا رؤیا که از هیچ موجودی خارجی، پس از گذشت آن احساس، حکایت نمی‌کند.

کانت متوجه شد که این «شناخت از وجود موجودات خارجی»، چیزی نیست که محصول محض خود احساس و معلول وجود چنین احساسی باشد بلکه پیشفرض چنین احساسی است یعنی «بطور فطری و ماقبل تجربی»، هر حیوان یا انسان، وقتی چیزی را مشاهده و احساس می‌کند متوجه می‌شود که آنچه قطع نظر از احساسش برای خودش واقعاً وجودی خارجی دارد و حتی اینکه جوهری است دارای رنگ و صورت و... زیرا آنچه در بیداری یا رؤیا یا سحر، توسط حواس پنجگانه ایجاد می‌شود که همان ماده احساس است تفاوت نمی‌کند اما اینکه ما محسوس خود را موجودی خارجی می‌دانیم که قطع نظر از احساس ما برای خودش وجودی خارجی دارد این، در واقع، «شناختی فطری ماقبل تجربی» است که در نهاد احساس ما یا خلقت ما یا علم ذاتی ما، وجود دارد همچنانکه گذشت، کلیت و ضرورت در «قانون علیت» نمی‌تواند محصول ماده جزئی و شخصی شناخت حسی باشد ناچار هر کسی که عقلاً متوجه این اجزاء شناخت تجربی بشود متوجه می‌شود که شناختهای تجربی ما هم از

قسمتی «حسی جزئی» و نیز از قسمتی «شناخت غیر حسی»، تشکیل یافته است که بطور فطری در درون ما وجود دارد.

کانت این شناخته‌های غیر حسی را یا فوق حسی راه، کلاً «شناخته‌های ما قبل تجربی»، نامیده است. اما ما در بررسی‌مان روشن خواهیم کرد که این مقولات کانت، بعضاً شناخته‌های ماقبل تجربی‌اند مثل علم ما به وجود موجودات خارجی که قطع نظر از احساس ما برای خودشان وجود دارند وجودی جسمانی مادی خارجی و وجود عرضی رنگ و بو و شکل آنها که آنهم نسبت به موجودات مختلف می‌تواند متفاوت باشد (چنانچه بوی مردار برای کفتار، بوی خوشایند است اما بوی مردار برای انسان منفور است کثافات برای حشرات مطلوب و خوشایند است و برای انسان مورد تنفر است) در هر حال، شناخته‌های حسی از دو دو جزء تشکیل می‌شود جزئی که همان ماده جزئی و شخصی احساس را تشکیل می‌دهد و در رؤیا و بیداری و سحر مشترکاً هست و جزئی که فطری است و بطور فطری ما قبل تجربی، هر جاننداری می‌داند که «محسوس حواس پنجگانه‌اش»، وجودی واقعاً خارجی دارد که قطع نظر از احساس هم برای خودش، وجود دارد وجودی جوهری و وجودی عرضی و علم ما بوجود خارجی موجودات و به جوهر و عرضی بودن آنها، علمی فطری ما قبل تجربی است که پیشفرض هر احساس و تصور حسی است.

یعنی کانت از طریق «تجزیه و تحلیل» همین «شناخت تجربی» به وجود این دو نوع بودن «شناخت»، پی برده است و چون این نقد و بررسی کانت راجع به شناخت تجربی از طریق «تجزیه و تحلیل عقلی»، بوجود

آمده است انکار آن، به تناقض می‌انجامد و کسانی که همچون «پوزیتیویست‌های منطقی حلقه وین یا فیلسوفان تحلیلی»، خود را متعهد به قبول «شناخت حسی» و قبول «شناخت عقلی تحلیلی» می‌دانند و لا اقل ریاضیات یا حساب را محصول همین شناخت تحلیلی عقلی می‌دانند اگر درست متوجه شوند که راه رسیدن کانت به «شناخت‌های ما قبل تجربی» همین تجزیه و تحلیل کردن شناخت‌های تجربی است نمی‌توانند آنرا انکار کنند اما متأسفانه «اعضاء حلقه وین و هواداران آنها»، متوجه این نشدند که راه رسیدن کانت به شناخت‌های ما قبل تجربی همان «شناخت تحلیلی عقلی» است شناخت‌های ما قبل تجربی کانت را گویا انکار کردند و خیال کردند، کانت این مقولات را چشم بسته از منطق قیاسی ارسطویی گرفته است.

(در حالیکه جوهر و عرضی را که ارسطوئیان نام‌گذاری کردند بر اساس «فلسفه وجودشناسی» بوده که موجودات را اعم از موجودات درونی یا بیرونی به جوهر و عرض تقسیم می‌کنند و آنچه را نیاز به موضوع نداشته باشد جوهر می‌نامند و آنچه را در وجودش نیاز به موضوع دارد عرض می‌نامند اما تقسیم کانت، «مقولات ما قبل تجربی‌اش» را به جوهر و عرض یک «تقسیم شناخت‌شناسی است نه تقسیم وجودشناسی»

- در هر حال، فلسفه کانت تا بحال بطور کامل درست فهمیده نشده است حتی مشاهده می‌شود کسانی که «تاریخ فلسفه غرب» را نوشته‌اند فلسفه کانت را ناقص و حتی بعضاً غلط، نقل می‌کنند مثلاً برتراند راسل که «تاریخ فلسفه غرب» را نوشته و خود را طرفدار «فلسفه تحلیلی»،

معرفی می‌کند (در آخر همین کتاب تاریخ فلسفه غرب‌اش) اما متوجه این نشده که دلیل کانت بر «شناخت‌های ماقبل تجربی» همان «تحلیل عقلی» است که انکارش به تناقض می‌انجامد یعنی اگر کسی بگوید شناخت‌های ماقبل تجربی کانت از قبیل «علم بوجود خارجی موجودات» و به «جوهر و عرض بودن آنها»، علمی ماقبل تجربی نیست به تناقض‌گویی می‌انجامد و یا اینکه بگوید «قانون علیت»، «قانونی جزئی شخصی است و کلیت و ضرورت ندارد و پیدایش حادثه بدون علت، محال نیست» بدون آنکه خودش، متوجه شود تناقض‌گویی کرده است و خلاف بدیهه همه عقلای جهان، سخن گفته است.

در هر حال، «راسل» متوجه این نیست که راه کانت در اثبات ماقبل تجربی بودن «علم به جوهر و عرض خارجی و موجودات خارجی» همان «تحلیل عقلی» است و خیال کرده که کانت، «مقولات ماقبل تجربی» را از «منطق قیاسی ارسطو» گرفته است و با آنکه راسل خودش را طرفدار «فلسفه تحلیلی» می‌داند شناخت‌های ماقبل تجربی کانت را قبول نمی‌کند:

راسل:

اما تصورات از پیشین هم وجود دارد و آن مقولات دوازده‌گانه است که کانت از منطق قیاسی، گرفته است.<sup>۱</sup>

کاپلستون می‌نویسد:

---

۱- جلد دوم تاریخ فلسفه راسل - در ترجمه فارسی ص ۹۶۹.

کانت) او معتقد است که مفاهیم و اصولی وجود دارد که «عقل» از درون خود، اما در موقع حصول تجربه، عقل او، «این مفهوم را از درون خود، أخذ می‌کند». مفهوم مزبور به این معنی، پیشینی است که ماخوذ از تجربه نیست.<sup>۱</sup>

این جملات کاپلستون، عین عبارت ترجمه آقایان سعادت و بزرگمهر است از «تاریخ فلسفه کاپلستون»، گرفته شده است در «نقل تاریخ فلسفه کانت»، در حالیکه کانت، در کتاب «سنجش خرد ناب» اش «زمان و مکان از مفاهیم ماقبل تجربی» را مربوط به «قوه حسگانی» می‌داند و مقوله «جوهر و عرض و امثال آنرا» نیز از مفاهیم «فاهمه» می‌داند و هیچکدام از این «مفاهیم ماقبل تجربی» را از «عقل» نمی‌داند.

اینگونه نقل تاریخ «فلسفه کانت» از راسل و کاپلستون و امثال اینها، نشان می‌دهد که «فلسفه کانت» تا بحال بطور کامل و درست فهمیده نشده است و شاید این نوشته ما، اولین نوشته‌ای است که ظاهراً سعی شده تقریباً بطور کامل و صحیح، فلسفه کانت را نقل و نقد کند.

---

۱- جلد ششم تاریخ فلسفه تالیف کاپلستون در قسمت مربوط به کانت.

- در ترجمه فارسی جلد ششم - ص ۲۳۰.

# دفتر اول:

عناصر متعالیه (= فوق حسی) در شناختهای تجربی:





## بخش اول:

«حسگانی و دو عنصر شناخته‌های متعالیه در قوه حس»: زمان و مکان:

- اولاً «کانت»، سرچشمه نخستین شناخت را تنها «تصورات حسی» می‌داند.

- ثانیاً کانت، کار حسگانی (نیروی احساس) را تنها تولید «تصورات حسی» می‌داند نه تصدیق.

- اما کار تصدیق و فهم را مخصوص «فاهمه» می‌داند :

کانت: ۱- «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 «برابریستایی» (مابایزایی) نمی‌تواند از

راهی دیگر، به ما، داده شود.<sup>۳</sup>

---

۱- سنچش خرد ناب، ص ۷۳، B1 - B2.

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

۲- سنچش خرد ناب، ص ۳۸۹، B355 - B356 = A298-299

۳- سنچش خرد ناب، صص ۱۰۰ - ۹۹، B33 - B34 = A19-A20

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

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

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

ثالثاً کانت - ادراک زمان و مکان را از «شناخت‌های ما قبل حسی»، می‌داند.

نزد کانت، «مکان» تنها «صورت حس بیرونی» و «زمان» تنها  
«صورت حس درونی» است

### کانت :

۳ و ۴ - اگرچه شناخت ما سراسر با تجربه شروع  
می‌شود، با این همه، از این جا بر نمی‌آید 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  
می‌کنیم»

→

بالحدوس. لكن الفاهمه هي التي تفكر هذه الموضوعات و منها تتولد الافاهيم.

۱- سنجش خرد ناب، ص ۱۳۴، A51 - A52 = B75 - B76

همان، ص: ۷۵ من دون الحساسیه لن يعطى لنا ای موضوع و من دون الفاهمه لن يفكر شيء و  
الافكار من دون مضمون، فارغه و الحدوس من دون افاهيم، عمياء.

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

۲- و آنچه «قوه شناخت خاص ما»، که به وسیله تأثرهای حسی صرفاً برانگیخته شده است) همهنگام از خود برون می‌دهد.<sup>۱</sup>

نخست اگر «گزاره‌ای یافت شود که همگام با ضرورت خویش اندیشه شود»، آن يك 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 تأثرات آن‌ها را از طریق حس دریافت می‌کند،

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۷۳، B1 - B2.

۲- ظاهراً مقصود کانت از شناخت‌های متعالیه، شناخت‌های ماقبل تجربی است. ماقبل تجربی = فراحسی، الاستشرافی، الستعلایی، الترسندالی، ترافرازنده، Transcendental

۳- سنجش خرد ناب، ص ۷۵، B3 - B5 - فرسخت = دقیق، تمام

یعنی آنچه را از طریق چشم دریافت می‌کنیم روشنی و رنگ است. 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 ماقبل حسی است که در ذات حس ما قرار دارد؛ 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» اصلاً 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»، يك مفهوم آروینی (تجربی) نیست  
که از تجربه های بیرونی آهنجیده (مجرد) شده  
باشد.

زیرا برای آن که احساس های معینی به چیزی  
بیرون از من، مربوط شوند و نیز برای آن که من  
بتوانم، آن احساس ها را در بیرون و در کنار  
یکدیگر و در نتیجه نه صرفاً متفاوت، بلکه در  
حیّزهای (موقعیت های) گوناگون تصور کنم، برای  
این امر باید تصور مکان، خود در بن نهاده شود.  
بنابراین تصور «مکان» نمی تواند از نسبت های  
پدیدارهای بیرونی از راه تجربه وام گرفته شود،  
بلکه این تجربه بیرونی، خود تازه فقط از راه  
تصور مکان، ممکن می گردد.<sup>۱</sup>

---

۱- نقد العقل المحض، عمانوئیل کنت، ترجمه موسی وهبه، چاپ لبنان، ص: ۶۱

۱. المكان ليس افهوماً أميريّةً استملا من تجارب خارجيّة...

بل ان التجربة الخارجيّة عينها ليست ممكنة ألاً بواسطة ذلك التصور.

المكان هو تصور ضروري قبلي يشكل أساساً لجميع الحدوس الخارجيّة ولا يمكن البتة ان نتصور ان ليس هناك مكان رغم أنه يمكننا ان نفكر ان ليس ثمة من موضوعات في المكان. فهو يعدّ بمثابة شرط لامكان الظاهرات لا بمثابة تعين تابع لها، و هو تصور قبلي يشكل أساساً

۲. «مکان»، يك «تصور ضروری» پرتوم (مقابل 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 برابریست‌ها وابسته باشد، نگریسته شود.

«مکان» يك 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 يك خط

→

مستقیم ممکن باشد بلکه تجربه می‌بایستی 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 يك چندی داده شده بی‌پایان

متصور می‌گردد.<sup>۱</sup> - <sup>۲</sup>

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۱۰۵ - ۱۰۳، A23 - A25 = B38 - B40

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 چپستی 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، A42 - A43 = B59 - B60

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

۴. ... لا يمكن بدء ان تصور سوى مكان واحد، و عند ما نتكلم على عدة امكنة فاننا لا نفهمبذلك الا اجزاء المكان الواحد بعينه. ... و ذلك قليلاً و بيقين ضروري.

۵. المكان يتصور بوصفه كمّاً لا متناهياً معطى... - العرض الترسندالى لافهوم المكان - استنتاجات من الأفاهيم السابقة :

الف: زمان چیزی نیست که لئفسه برجا باشد. یا همچون تعین عینی به شیءها دوسیده (ملحق) شده باشد، و در نتیجه اگر همه شرط های 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>

→

..... ان الموضوعات لیست معروفة لدينا البتة فی ذاتها، و ان ما نسمیة موضوعات خارجیة لیس سوی مجرد تصورات لحساسیتنا التي صورتها المكان و متضایفها الحقیقی، الشئ فی ذاته، لا يعرف بذلك و لن يعرف.

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

**نقد ما بر 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 به واسطه

«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  
می‌کند چنانچه بیان شده.  
اما علم به وجود اشیاء فقط به واسطه حواس،  
ممکن است...  
هیچ آدمی نمی‌تواند 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 می‌سازد و به  
ما معلوم می‌دارد که در آن موقع، چیزی در  
خارج ما هست که علت تصور ماست».<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 بی‌واسطه بودن شناخت من از خودم:  
کانت: ما بحق می‌توانیم حکم کنیم که:

---

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

۲- بی‌واسطه 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.

**نقد ما بر کانت: ۲- کار «نیروی حسگانی» تنها تولید  
تصورات نیست بلکه کار حسگانی، تولید «تصدیقات حسی»  
هم هست**

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۴۸، A369 - A367 - بیرونگان = آنچه در بیرون است

اما مطلب دوم کانت مبنی بر این که «کار حس، تنها تولید تصورات حسی است نه تولید تصدیق حسی» از 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).

**نقد ما بر کانت: ۳- آری، ادراک «زمان و مکان» در ذهن، ماقبل حسی هستند اما زمان و مکان واقعی هم داریم که ظرف موجودات خارجی فیزیکی هم هستند، چه ما آن‌ها را احساس بکنیم یا نکنیم که ظرف وجود اجسام خارجی و گردش خورشید و ماه و کره زمین به دور خودش و ظرف وجود ساعت و گردش عقربه‌اش هستند.**

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 فیلم‌آمادگی 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 و روان برای گرفتن تصاویر اجسام و 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 و... 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 بلکه آمادگی ما قبل حسی و ذهن و روان است و لذا می‌توان ادراک و فرض کرد که هیچ محسوسی و جسمی در خارج، 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»، همانا، ذاتی نیروی ادراک است.



## نقد ما بر کانت: ۴- «مکان»، صورت «تصورات حسی اجسام» در درون هم هست:

«کانت» در ابتدای کتاب «سنجش خرد ناب» در «حسیک ترافرازنده» می‌نویسد، «مکان» تنها «صورت حس بیرونی» و «زمان» تنها «صورت حس درونی» است<sup>۱</sup> اما در «روح شناسی» می‌نویسد، لاقلاً شخص مقدار گذشت زمان از طریق حس بیرونی را از گردش خورشید و ماه و... بدست می‌آورد (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 ترافرازنده اول کتابش در قسمت زمان همچنین می‌نویسد که:

کانت: شیء‌های فی‌نفسه، مستقل از فهمی که آن‌ها را بشناسد، ضرورتاً دارای قانونمندی خود هستند.<sup>۳</sup>

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

شرح متاگیتیانه مفهوم زمان:...

شرح ترافرازنده مفهوم زمان:...

نتیجه‌های قیاسی از این مفهوم‌ها:

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

---

۱- کانت، زمان را صورت حس درونی می‌داند اما می‌گوید، چون تصورات بیرونی هم در درون قرار می‌گیرند، در نتیجه گویا زمان، صورت حس بیرونی هم هست.

۲- سنجش خرد ناب، صص ۲۳۲ - ۲۳۱، B165 - B164

۳- نور، آن موجود فی‌نفسه خارجی که منشأ روشنایی و دیدن ماست هر چه فی‌نفسه باشد و ما ندانیم چیست اما ممکن نیست در یک زمان هم باشد و هم نباشد، در نتیجه شب و روز نمی‌تواند امری خارجی نباشد و در زمانی خارجی نباشد. صص ۲۳۲ - ۲۳۱، B165 - B164

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

یعنی صورت شهیدن خودمان و حالت درونی مان.<sup>۱</sup>

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

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۱۱۴ - ۱۱۵، B49 - B51 - شهیدن = پدیدشدن، به نظر آمدن.

مقدمه: دیدگاه مؤلف درباره «قضایای ترکیبی عقلی» ۶۳ ♦

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 فیہ 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).

اصلا 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 حسی»، در «تصدیقات

تجربی»، نزد کانت: مقولات دوازده‌گانه

کانتی

## 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»: قالب‌ها یا صورت‌های ماقبل تجربی قضایا: «کم» و «کیف»، «جهت» و «اضافه» هستند:**

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 برابریهای 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 برابریهای 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

---

۱- سنجش خرد ناب، اول منطق ترفرازنده، ترجمه ادیب سلطانی، ص ۱۳۴ = A51 - A52

کارکردهای خود را عوض کنند.  
فهم هیچ چیز نمی تواند بسهد و «حس ها هیچ  
چیز نمی توانند بیندیشند».  
فقط از راه اتحاد آن هاست که شناخت می تواند  
ناشی شود.<sup>۱</sup>  
«حس ها» خطا نمی کنند ولی نه بدان سبب که  
همواره صحیح داوری می کنند، بل بدان سبب  
که «اصلا داوری نمی کنند» ....  
در حس ها هیچ گونه داوری وجود ندارد: نه  
داوری راستین و نه داوری دروغین.  
اینک چون ما فزون بر این دو سر چشمه  
شناخت سرچشمه‌ای دیگر نداریم، چنین بر  
می آید که: خطا فقط از طریق نفوذ نامشهود  
حسگانی بر فهم تولید می شود.<sup>۲</sup>

---

۱- همان، A51 - A52 = B75 - B76

۲- همان، صص ۳۸۶ - ۳۸۵، A263 - A264 = B350 - B351



## فصل اول

### مفاهیم دوازده‌گانه 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 «تصویراتی 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 پنجگانه مان 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،  $A91 - A92 = B124 - B125$ ) راهنمای تفرارزنده 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،  $A68 - A70 = B63 - B65$ )

نهاد ذهن هست و لذا انسان بطور طبیعی در وجود محسوس اش در خارج شک نمی کند و همچنین در وجود جوهری که موضوع عوارض رنگ و طعم است هرگز شک نمی کند و این نشان می دهد 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 رنگ ها و... پنهان است.

کانت این «قالب های 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 گنجاینده 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 می‌گنجاند. 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»، تصورات نخستین ما هستند، لذا تنها آنها، حاکی از واقعیت‌اند.

۲. «فاهمه» نزد کانت، هیچ ارتباطی با واقعیات خارجی ندارد جز از طریق حسگانی (که تنها تولیدکننده تصورات حسی نخستین است)؛ در نتیجه «فاهمه» تنها با گرفتن «تصورات حسی» از حسگانی، دارای محتوای واقعی می‌گردد «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 يك برابریستا عموماً از  
راه يك مفهوم ناب فهم فقط تا آنجا می‌تواند نزد  
ما به يك شناخت تبدیل شود که آن مفهوم، فقط  
به برابر ایستاهای 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) می باشد، گفتاری بی اساس است، زیرا «حس» همچنان که «تصور محسوس» را در فاعل اندیشه، ایجاد می کند «تصدیق به وجود آن» را هم در ذهن فاعل اندیشه ایجاد می کند. من با دیدن آب و نوشیدن آن، همچنان که از طریق حس به تصور آب می رسم از طریق همین حس موجود آن را هم حس می کنم و خنکی آن را احساس می کنم، بر خلاف کسی که دستش را داخل آن آب نکرده و از آن ننوشیده است که خنکی آب را احساس نمی کند، اما من از طریق لامسه و ذائقه خنکی و طعم آن را احساس و تصدیق می کنم، گر چه پس از اخبار به دیگران آن ها هم از طریق اخبار من، از خنکی آب و طعم آن آگاه می شوند اما آگاه شدن و فهمیدن وجود چیزی از طریق غیرحسی، غیر از احساس کردن آن است، همچنان که کسی که دندانش درد می کند و گریه و فریاد می کند، 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 غیر حسی انسان نسبت به خودش است و تصورات نخستین، اختصاص به حس ندارد و از آنجا که تصورات نخستین، اختصاص به حس ندارد و «تصور من از خودم»، تصویری بیواسطه حس است در نتیجه ارتباط با واقع هم اختصاص به حس ندارد. و علم حضوری من به خودم هم که غیر حسی است وسیله

ارتباط من با واقعیت خودم هست یعنی وسیله شناخت اینکه من هستم و من موجود اندیشنده هستم.

«تصور من از خودم» و «تصدیق به وجود خودم»، اولین شناخت بی‌واسطه و درجه یک من، از خودم است و بالعکس تصور من از محسوسات خارجی و تصدیق به وجود آنها، توسط حس، شناختی درجه دوم و با واسطه حس 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 «تصور شخصی خارجی، مشابه هم»، به «تصوری کلی»، راجع به نوع، یا صنف و یا جنس آن موجودات 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 هیچ‌کاری 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 اندازه گیری می کند و متوجه می شود که محیط آن دایره بیش از سه برابر قطر آن است، در یک «شهود عقلی» متوجه می شود 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 می رسد و عقلش آن را تصدیق کند، تعمیم می دهد لکن در امور تجربی، تنقیح مناط بسیار مشکل است. همچنین در ریاضیات، در مواردی که تشخیص می دهد محمول جزئی از موضوع و یا لازم ذاتی و لاینفک موضوع است، به ضرورت گزاره حکم می کند، 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 می شود «تبدیل نیستی بدون هر علتی به هستی نامعقول است، به ضرورت قانون علیت حکم می کند» و ... . خلاصه، ما همچنان که :

۱) تصورات و تصدیقات بی واسطه «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 بی واسطه درونی و با واسطه حسی بیرونی» بوده است و نمی توان این نوع تصورات و تصدیقات عقلی را ماقبل تجربی بنامیم، زیرا پس از تصورات و تصدیقات شهودی بی واسطه 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 پنجگانه مان هست و از آنجا نیز متوجه شد که آنچه ما از طریق حواس پنجگانه مان در خارج می‌یابیم 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 حواس مان 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 شناخت‌شان 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 خارج مان 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 تصویری و دیگری «ماقبل تجربی تصدیقی».

## اشکالات دیگری بر مقولات کانت

اولاً، این که کانت خیال می کرده، تمام مفاهیم مقولی دوازده گانه اش سرچشمه ای 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 می کنیم لکن این تصور و تصدیق 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 گنجشک ها موجب می شود «عقل» از مشترکات گنجشک ها «مفهومی کلی» انتزاع کند و احکامی کلی را بر آن ها 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 آن ها توسط عقل است و منشأ تصدیقات کلی نیز قرار گرفتن همین مفاهیم تصوری کلی در موضوع و محمول آن ها می باشد» 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 می توان گفت، بعضی از مقولات (به اصطلاح فاهمه کانت) در واقع منشأ اصلی آن ها، تصوری است نه تصدیقی حتی می توان برای قضیه حملیه و حتی قضیه شرطیه و حتی شرطیه منفصله، منشئی 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 آن‌ها 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 آن‌ها، 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»، نمی‌تواند 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 کرده‌ام، 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 «شناخت‌های عقلی» اند که بعد از «شناخت‌های



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. مثلاً 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 توجیهاات ضعیفی استناد می‌کند که اگر بخواهیم به این توجیهاات 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 ده‌گانه 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 زیبای خود را از دست می‌داد. هر چه هست، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای 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 می‌گوید: 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» (علامت‌های مصادیق مقولات)

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، تلاشی 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 هیچ‌گونه 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» نشانه «علت و معلول» بودن آندو است 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>۱-۲</sup>

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

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

... دیسه‌نمای «علت و علیت» يك شیء عموماً،

۱- سنچش خرد ناب، ص ۲۸۷، 233 - B232 = A190 - A189

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

۳- سنچش خرد ناب، ص ۲۴۲، B177 - B176 = A138 - A137

۴- سنچش خرد ناب، ص ۲۴۳، B179 - B178 = A140 - A139



عبارت است از «امر واقعی که هر گاه بخواهیم وضع کنیم، همواره، چیزی در پی آن می آید». 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 يك «تعیین زمانی» را در خود می‌گنجانند.<sup>۱</sup>

(«کانت»، تحت تأثیر تفکرات «هیوم»، ضرورت را به «دوام در زمان»، تفسیر می‌کند؛ و قید «درون زمان و مکان بودن» را شرط مصداق بودن برای قانون علیت، قرار می‌دهد تا قانون علیت، شامل نامحسوسات نشود که به خیال کانت خارج از زمان و مکان است نشود.)

### 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، در حالیکه «این مفاهیم»، «نامحسوس اند»، مثلاً کانت چنین استدلال می‌کند 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 و نگوید: «شناخت قانون علیت» بطور تصادفی در ذهن می‌آید نه حسی است و نه فطری ماقبل تجربی، زیرا گفتن چنین حرفی با اعتقاد به قانون علیت برای هر وجود ممکن چه در خارج و یا ذهن، باطناً و عقلاً، 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 تأثرات 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 «تأثرات حسی و تصورات حسی» را به نام «پدیدار»، در ما ایجاد می‌کنند.

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

اما «حالات جوهرهای مادی» که در خارج وجود دارند همان «پدیده خارجی» هستند که قطع نظر از تأثرات 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، تأثیر 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 فلسفه‌اش (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 یازای خارجی (برابر ایستای

خارجی) آن‌ها مجاز بدانند که «موجودات فی‌نفسه و حالات خارجی جوهر مادی و پدیده‌های مادی باشد»، تمام فلسفه‌اش 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 واقعیتی 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 «تامحسوس» 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 علت 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 علت موجودات فی‌نفسه خارجی، اعتراف می‌کند.<sup>۱</sup> باز در صورتی صحیح است که علت «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

---

۱- اعتراف کانت مبنی بر این که علت میان موجودات فی‌نفسه خارجی است گرچه ما از بعضی از آن‌ها، پدیدار حسی نداشته باشیم «شیء‌های فی‌نفسه» حتی مستقل از فهمی که آن‌ها را بشناسد، ضرورتاً دارای قانونمندی خود هستند.

سنجش خرد ناب، ص ۲۳۱، B165 - B164

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، B274 - B273 = A227 - A226

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)

بخش سوم

شناخت‌های ماقبل تجربی در

**استدلال‌ها**

## فصل اول

### مفاهیم «نفس، خدا و عالم»، «ایده‌های عقل محض (= تصوراتی ذهنی محض)، نزد کانت هستند»

«ایده‌های سه‌گانه خرد ناب» نزد کانت یا مفاهیم «روح»، «جهان» و «خدا»:  
(صورت قیاس‌های سه‌گانه و مفاهیم ساختگی سه‌گانه خرد ناب نزد کانت)

#### 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 ماقبل حسی است) با «محتوای مواد شناخت»، یعنی «تصورات حسی» (که از حس می‌گیرد) ترکیب نموده و قضیه تجربی را تشکیل می‌دهد و لذا تصدیق تجربی، کار فاهمه است.

اما «استدلال» مربوط به «عقل» می‌شود که عقل صورت استدلال را (یعنی قیاس‌های اقتزائی 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



دFTER اول: بخش سوم: «جدلیات» ۱۰۱ ♦

«قضیه سوّمی که نتیجه آن قیاس است»، می‌رسد. بنابراین «حس» تصور می‌سازد و «فاهمه» تصدیق می‌سازد 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 مطلق‌گرایی عقل (که خاصیت دوم عقل بود) در صورت (قالب و چهار چوب) قیاس‌های سه‌گانه (قیاس حملی، قیاس شرطی و قیاس منفصله) به پیش می‌رود و می‌خواهد 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 می‌رود 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 مطلق‌گرایی افراطی، تصور غیرواقعی «علت‌العلل و خدا» را می‌سازد.

و در «قیاس شرطی منفصله» آنقدر به پیش می‌رود تا به «مجموعه‌ای برسد که فوق آن مجموعه‌ای دیگر نیست» یعنی عقل در پیش‌روی، گرفتار افراط می‌شود؛ زیرا می‌خواهد 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 نمی‌تواند واقعیت خارجی داشته باشد و از افراط عقل در مطلق‌گرایی 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 سه گانه ذهنی خدا، نفس، جهان، نزد کانت

همانگونه که کانت گفته، فاهمه به تناسب صورت هر قضیه، مقوله ای برای خود دارد. همچنین خرد، به تناسب (مطلق کردن و تمام نمودن) هر صورت قیاسی، مفهومی برای خود دارد (می سازد)؛ مثلاً در صورت «قیاس اقتزانی حملی» آنقدر در موضوع به پیش می رود تا به موضوعی برسد که دیگر محمول نیست. و در صورت «قیاس اقتزانی شرطی متصله» آنقدر در پیدا کردن شرط برای شرط به پیش می رود 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 می رود تا به مجموعه ای برسد که دیگر آن مجموعه، مجموعه ای در فوق خود ندارد و «مجموعه همه مجموعه هاست»:

۱- عقل، در «صورت قیاس حملی» که به پیش می رود، مفهوم روح (نفس) را برای خود می سازد 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 می باشند؛ یعنی هر علتی خود می تواند معلول علتی دیگر باشد. و نیز هر مجموعه می تواند 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» می باشد.

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 جهان و «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.

→

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

- سوم، عامل اندیشه یعنی فاعل شناخت که همان احساس کننده 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 عرض‌اند همانطور که معروض‌اند، و عرض یعنی جوهر مادی که معروض رنگ و جوهر اندیشنده که معروض احساس‌اند هر دو جوهرند به قول مطلق.

۱- اما مفهوم «عالم» یعنی اثنبایی 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، معناکردن غلطی است و «عالم» به معنای «مجموعه مجموعه‌ها» نیست تا از مطلق‌گرایی عقل به دست آمده باشد.

پس یکی از کارهای خرد (عقل) نزد کانت این است که امر مشروط را تا سر حد نامشروط به پیش برد (و به بالاترین آن برسد). خلاصه، این «عقل و خرد» است که (بخاطر میلش به مطلق گرایی افراطی نزد کانت)، همراه کننده 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 يك قاعده را به وسیله فهم، برمی‌اندیشم (مقدمه کبری)، دوم يك

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 مشابهِ یگانگی فهم، ذاتاً

متفاوت است.

این که: هر آنچه رخ می دهد علتی دارد، به هیچ روی  
آغازه ای نیست که از طریق خرد بر شناخته و تجویز  
شده باشد. این آغازه، یگانگی تجربه را ممکن  
می سازد و از خرد چیزی به وام نمی گیرد،<sup>۱</sup>

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

اینک چون این قاعده به نوبه خود دقیقاً تابع همان  
کوشش خرد است و بدان وسیله می بابد، تا آنجا که  
ممکن باشد، شرط شرط (به واسطه يك قیاس مقدم)  
جستجو شود، از اینرو بخوبی در می یابیم که آغازه و  
یژه خرد به طور کلی (در کاربرد منطقی) این است  
که: برای شناخت مشروط فهم، امر نامشروط بر یافته  
شود که بدان وسیله یگانگی این شناخت کامل گردد.  
ولی این مبدأ حکمتی منطقی به هیچ راه نمی تواند 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 يك بخش‌بندی، که فزون بر آن اعضا، چیز دیگری لازم نیست تا بخش‌بندی 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 تصوره‌های ما، عمومیّت داشته باشند، عبارت‌اند از :

۱- رابطه با درون‌آخته؛

۱- سنجش خرد ناب، ص ۳۹۷.

۲- سنجش خرد ناب، ص ۴۰۹.



## ۲- رابطه با برون آخته؛

و در این حال، نخست یا چونان پدیدارها، — یا چونان  
برابریستاهای اندیشیدن عموماً. اگر این بخش بندی فرعی  
را با بخش بندی قبلی تلفیق کنیم، در این صورت همه  
نسبت های تصویرهایی 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  
همنهادی تصویرها می پردازند؛ اما مفهوم های خرد ناب  
(مینوهای ترافرازنده)، به یگانگی و همنهادی  
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 برابریستاهای

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۴۱۹ - ۴۱۸.

فوق 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 = ابژه

اندیشیدن به طور کلی را.

۱- درون‌آخته اندیشنده، برابر ایستای روان‌شناسی است.

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 هیچ گاه سرراستانه (مستقیماً) به برابر ایستاها مربوط نمی‌شود، بلکه به مفهوم‌هایی که فهم از برابر ایستاها دارد، ارتباط می‌یابد.<sup>۱</sup>

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

«در طبقه اول قیاس‌های خردی، من از مفهوم ترافرازنده (استعلایی) «درون‌آخته» که هیچ بسیارگانی 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 از این که درباره یگانگی همنهادهای مشروط سلسله در يك 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 ایستاهای را بطور کلی، مادام که بتوانند به من داده شوند، بیندیشم، به یگانگی همنهادهای مطلق همه شرط‌های امکان‌شیء‌ها عموماً دست می‌یابم؛

یعنی از شیء‌هایی که آن‌ها را بر طبق مفهوم ترافرازنده محض‌شان نمی‌شناسم، «هستی همه هست‌ها» را استنتاج می‌کنم که آن را نیز از طریق يك مفهوم ترافرازنده 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»، مطلق‌گرا 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 اطاق، 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 اطاق 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 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 دوّمی، مثلث، به شرط آن که قائم‌الزاویه باشد مشاهده می‌کند و هرگز عقل، بی‌اساس کار نمی‌کند و هیچ مطلقى 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 اقترانی: «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 «کبرای»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 می کند 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 می رود تا به کبرایی برسد که محمول آن برای موضوعش ذاتی است و در آنجا پیشروی قیاس، متوقف می شود.

در هر حال، این که ما در هر قیاس حمله که محمول کبری برای موضوعش ذاتی نیست به قیاس دیگری متوسل می شویم و از آن هم اگر محمول برای موضوع کبری، ذاتی نباشد به قیاس دیگری تا به قضیه ای برسیم که محمول برای موضوع، ذاتی است و در آنجا متوقف می گردیم، 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، ينتهي 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 بنابر «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

آنبال مطلق مطلق ها باشد، زیرا هر آدام از این آو آوهر، عوارض آاص آو را آارآ و عوارض آن ها هر آز موضوع برای عوارض آیگری نیست آا به سمت «مآمول مآمول ها» به پیش روء بلکه هر آدام یک نوع عرض معین برای آو آارآ نه بیشتر.

آالآاً، آوهر بودن «آاده» برای عوارض اش و آوهر بودن «آفس» برای عوارض آرونی اش، مفهوم های معین و روشن و مطلق هستند برای مصادق شان و آر آوهر آفسانی به علم بیواسطه آرونی و آر آوهر مادی بواسطه علم آسی بیرونی و از مفاهیم آصوری آآیهی هستند نه آآزاعی و آرفته آه آر صورت آیاس آآرانی.

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 فیزیک و شیمی هستند و کامل شدن علت آن‌ها نیازمند حادثه مادی و خارجی دیگر است که پیشفرض تکمیل علت 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 علت‌اش 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»

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 مجموعه ای می رسد 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 قیاس های منفصله نیست، یعنی مجموعه تناقضات و تضادهای محال نیست، زیرا تنها تناقضات و تضادهای با حفظ هشت شرط، «محال» هستند و «قیاس های منفصله» هستند.

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

امری نسبی نیست تا بتواند بسمت مجموعه مجموعه ها 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 می کنند و خدا شناسان و معتقدین به ماوراءالطبیعه هم همه جهان را محدود نمی دانند، 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 می کند، 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 محض اند، اما در این شک نمی‌کنم که «هستم»، گرچه درحال 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 «غیرمادی بودن 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 يك 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» ۱۲۹

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 (ومحسوس 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 چیستی برابرایستای 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 يك 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 فی نفسه» 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 هستم‌اندیشنده 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، A250 - A251

۲- همان، ص ۲۲۶، B156 - B157

۳- همان، ص ۲۲۷، B158 - B159 (در شناخت من تجربی و من محسوس منی که مورد و متعلق شناخت من است).

۴- همان، ص ۴۵۸، A379 - A380



(زمینه‌ای) را که در بن تعیین‌های متغیر قرار دارد، و در نتیجه يك مفهوم هم‌نهادی از «مکان» و از «پدیداری در مکان»، بدست می‌دهد.<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 تعین‌ها را بر ما می‌شناساند، ولی نه برابری تعین‌پذیر را. زیرا در آنچه ما روح می‌نامیم، 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 فی‌نفسه خارجی و واقعی.

---

۱- همان، ص ۴۵۹، A381 - A382

۲- «شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، تألیف ای. سی. یوئینگ، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، 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 (می‌توانم بیندیشم). 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 تقسیم‌پذیر» می‌نماید. و «احساس درونی» که ماهیتش این است که متعلق خود را غیرقابل تقسیم می‌نماید.

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، منحصراً از آن «تصور دوگروانه غیر

مجاز» برمی‌خیزند که بدین قرار است:

«ماده» چونان ماده، پدیدار نیست، یعنی تصور محض ذهن نیست که با يك «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»، يك شیء فی‌نفسه می‌بود، آنگاه چونان يك هستومند (وجود) مرکب از «روح، چونان يك 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 اُستئیده و در نتیجه سهش امر مرکب را ایجاد می‌کند، با این‌همه، «در گوهر خویش ساده است»<sup>۲</sup>.

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۷، ۴، ۳۹۲ - ۳۹۱

۲- همان، صص ۴۴۲ - ۴۴۱، ۳۶۰ - ۳۵۹

## 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 پیش‌فرض اتحاد صورهای 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 این‌گونه، که تجربی نیست هیچ‌اعتباری 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 محمولات 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 پیش‌فرض 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، A369 - A367 - 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» هستیم 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 ئیدروژن، 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»، تفاوت‌شان 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»، يك «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 واحدی»، 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 تصویرها» 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 وگرنه در مکان فیزیکی بیرونی که اجسام از اتم تشکیل شده‌اند فاصله میان اتم‌ها نسبت به جرم‌شان خیلی بیشتر است و درون آن‌ها بیشتر خلأ 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 بنا بر «اصول غلط کانت» در قیاس فوق، به دو معنی آمده است اما بنا بر «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 درون‌آخته، اندیشیده نتواند شد، جز درون‌آخته وجود ندارد و بنا بر این

جوهر است.

۲- صغری: حال يك «هستومند اندیشنده» که صرفاً همچون هستومند اندیشنده، نگریسته شود، «جز چونان درون آخته، اندیشیده نتواند شد».

نتیجه: بنابراین، «هستومند اندیشنده» نیز چونان درون آخته (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 يك «هستومند» است فقط چنانکه او، خودش را به مثابه يك «درون آخته» تنها در نسبت با «اندیشیدن و یگانگی آگاهی» بنگرد، ولی نه همهنگام در

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۸۳، B410 - B412.

۲- سنجش خرد ناب، ص ۴۸۳، B411 - B412.

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 = ابژکتیو - 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 عقلاً 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 :

ادراك ساده ما، از «بسیارگان پدیدارها»، همواره، متوالی است و بنابراین «همیشه متغیر است».  
«پس ما هرگز نمی‌توانیم فقط از راه ادراك ساده، تعیین کنیم که آیا این بسیارگان، چونان برابر ایستای تجربه همزمان است یا در پی هم می‌آید، مگر این که چیزی در بنیاد آن باشد که

همیشه هست»، یعنی «يك 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، B228 - B225 = A185 - A183

۲- سنجش خرد ناب، ص ۲۸۴، B229 - B228 = A186 - A185

۳- کانت که نسبت به ماندگاری و پابندگی 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 پابندگار 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

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، A351 - A349

نقد العقل المحض، ترجمه موسی وهبه، ص ۱۳۷:

تعلیم العناصر الترساندالی، المنطق الترساندالی،

الکتاب الثانی فی تحلیلات المبادئ

الباب الثانی: سستام کل مبادئ الفاهمه المحضه

الفصل الثانی: عرض سستامی لکل مبادئها التألیفیه

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

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 هروقت 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، وکمیته فی الطبیعة لاتزاد ولاتنقص.

۱- سنجش خرد ناب، ص ۴۳۴، ۴۳۵ - A350

دFTER اول: بخش سوم: «جدلیات» ۱۶۳ ♦

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؛ هر چند 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 بیلبارد 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 می شناسد 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 بی واسطه و واقعی است که ضرورتاً مطابق با واقع است چون بی واسطه 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 بی واسطه 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 فی نفسه» واقعی و نیز «موجودات نامحسوس» هم می شود. 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 می توانم 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 می توانم بیدار شوم پس از بیهوش آمدن بیندیشیم.

**ثالثاً**، در این «شناخت بی واسطه درونی» همیشه عالم و معلوم، مصداقاً یکی است، منی که خود را می اندیشد با منی که اندیشیده می شود 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 قضا یا 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 بنابر دیدگاه ایدالیسم کانتی که در آن، منکر موجود مادی فی‌نفسه در خارج است، قضایای روح‌شناسی می‌شود از قضایای تحلیلی - که شرحش سابقاً گذشت - .

و نیز بنابر 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 بنابر 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، B133 - B131

و «شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت» - تألیف ای. سی. یوئینگ ترجمه سعادت

صص ۱۵۹-۱۵۸ 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 سعادت، ص ۱۵۹: در

این صورت «باید سه جنبه از خود- یعنی: ۱- خودپدیدی، 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 سهش حسی، 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) ترفرازنده 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- سنچش خرد ناب، ص ۱۵۵ - ۱۵۴ B154 - B155

یعنی باز خوداندریافت هیچ سهش معین را در خود نمی‌گنجاند.

۲- سنچش خرد ناب، ص ۲۲۶، ۱۵۷ - ۱۵۶ B156 - B157

... از این رو هرچند، بر جاهستی خود من، پدیدار نیست (و البته فرانمود محض نیز نیست) ولی با اینهمه «تعیین بر جاهستی 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» هستم، 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 يك 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 منطقاً 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 منطقاً مسبوق به فرض آن است، زیرا تمثالاتی که خود یا ذات ما را آن گونه که در درون‌نگری ظاهر می‌شود، تشکیل می‌دهند یا تمثالات 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 ۱۱۵-۱۱۴؛ 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- سنچش خرد ناب، ص ۲۲۶، B157 - B156

۲- سنچش خرد ناب، ص ۲۲۷، B158 - B157

## 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 سہش آن، خودکاری محض یعنی فکری باشد.

در اینجا سراسر دشواری فقط عبارت از این است که چگونه يك درون آخته می‌تواند خود را از درون بسهد. «ذهن»، خود را نه بدین شیوه می‌سهد که خویشتن خود را مستقیماً خودکار تصور کند، بلکه بر طبق 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، B68 - B69

۲- همان، ص ۲۲۵، B155 - B156

## 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 حس خطاپذیر (همان گفته دکارت که گفته است:

---

۱- همان، ص ۲۲۴، B155 - B154

۲- سنجش خرد ناب، ص ۱۳۴، B75 - B76 = A51 - A52

«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 واسطه‌گی 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 منطق کرده است، گفته که «من اصلی تولیدکننده اندیشه است» در نتیجه، مقوله وجود هم ضرورتاً بر آن منطق 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 «معنی یا دور لبنی» است که به معنی «وابستگی وجود دو چیز، به همدیگر است». (در توضیح ما از گفتار یوئینگ، یعنی همچون تکیه دو آجر ایستاده 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 متحدکردن با تصور خاص دیگری. یعنی اگر «من موجود

اندیشنده»، موجود واحدی نبودم که این ها را باهم متحد کنم، هرگز این اتحاد و همبستگی میان آن ها، رخ نمی داد.

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 شناخت های تجربی بیرونی ندارد و حتی شامل شناخت های فلسفی و تجزیه و تحلیل سرچشمه های شناخت های عقلی و غیر تجربی هم می شود و حتی شناخت های موهوم و باطل و محال را هم شامل می شود و در تمام این شناخت ها یا به عبارت صحیح تر در تمام این اندیشیدن های صحیح و ناصحیح، وحدت «فاعل اندیشه»، غیر قابل انکار است، زیرا «شناخت و اراده» از افعال «فاعل اندیشه» است و توقف وجود «فعل» بر وجود «فاعل» غیر قابل انکار است (اما عکس آن، محال است یعنی توقف وجود فاعل، به معنی موجودی که می تواند از آن، فعل سر بزند، بر وجود معلول خودش، محال است، یعنی علت نمی تواند، 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 دردسر 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 برابریستا، 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 ۶۰، ۴۶۰، A383 - A382.



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 زیرا «فاعل»، همیشه علت فعل است و «فعل، معلول فاعل است» و از نظر زمانی هم فاعل قبل از فعلش هم وجود دارد و یک دانستن علت و معلول، احمقانه است.

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

- ۱- جوهری که پاینده‌وار 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>

### 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

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

◆ دفتر اول: بخش سوم: «جدلیات» ۱۸۳

آینده بر کسانی که در این امور، تحقیقات کافی دارند، جای شبهه و تردید نیست و انگار کانت از روی کم‌اطلاعی، این حرفها را زده 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 برون‌آخته دریافت حسی (برای نمونه، حتی رامش یا نارامش) که به تصور کلی خودآگاهی، افزوده شود، بی‌درنگ روان‌شناسی تعقلی را تبدیل خواهد کرد به روان‌شناسی آروینی.<sup>۱</sup>»

کانت:

لكن أدنى موضوع للادراك (واللذة والألم مثلا) قد يضاف الى التصور الكلى للاوتعاء، سيحول على الفور الـسيكولوجيا العقلية الى سيكولوجيا أمبيرية.<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، «خود» را می‌شناسد که ما در پاسخ به

۱- سنجش خرد ناب، ص ۲۶، ۴، B502 - B401 = A344 - A343

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

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 خودمان»، شناختی بیواسطه حسی است 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 درون 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 خارجی 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 نه فردی دیگر.

و لذا اگر در تعقل موضوع فلسفی کاملاً متمرکز شود، کسی جلو او، راه

---

۱- سنجش خرد ناب، روح‌شناسی - ترجمه ادیب سلطانی، ص ۴۴۸، A367 - A368  
در ویراست اول در سنجش چهارم روان‌شناسی ترفرازانده: 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 خوداند دریافت خویش... نمی‌توانم یافتن

۲- سنجش خرد ناب، ص ۴۴۸، A367 - A368

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 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 فرد و یک من»، وجود ندارد؛

ولی به عکس محسوس خارجی را که کانت در روح‌شناسی‌اش در گرایش به ایدالیسم در ویراست نخست، یک چیز می‌داند و چنین تعبیر می‌کند که محسوس مادی خارجی همان محسوس بالفعل من است که اگر توخّم را از آن قطع کنم، هیچ چیز نیست و موجودات مادی خارجی همان تصورات 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 بکنیم و چه احساس نکنیم برای خود، وجود دارند و فعل و انفعالات شیمیایی و فیزیکی خود را نسبت بهم، انجام می‌دهند و نه تنها از احساس ما، مستقل اند 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 خئی است که میان اتم‌ها است و میان الکترون است 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 که تنها از اتم و خلاء میان آنها، تشکیل شده است.

## ماحصل نقد ما بر «روح‌شناسی کانت»

- ۱- «شناخت» همیشه با «شناخت بی‌واسطه از خود» و با شناخت با واسطه حس، نسبت به «محسوسات خارجی» شروع می‌شود.
- ۲- «شناخت حسی» نیز با شناخت ماقبل تجربی زمان و مکان، همراه است که بعضی از مقولات کانت می‌باشد.
- ۳- «زمان» و «مکان» هم صورت‌های «حس بیرونی» و هم صورت‌های «تصورات حسی درونی» هستند که ما از حس بیرونی به یادگار گرفته‌ایم و هر وقت بخواهیم آنها را به یاد می‌آوریم. و هم ظرف زمانی و مکانی «موجودات فیزیکی» خارجی هستند.
- ۴- «مقولات کانت» بعضاً، ماقبل تجربی و بعضاً، عقلی‌اند.
- ۵- «مقوله علیت»، شامل «موجودات فی‌نفسه خارجی» و هم شامل «من اندیشنده» و هم شامل «موجودات نامحسوس» می‌شوند و هیچ حادثه‌ای بدون علت، رخ نمی‌دهد چه حوادث مادی خارجی یا ذهنی یا غیر اینها.
- ۶- ما نسبت به «خودمان»، شناختی «بی‌واسطه» داریم شناختی واقعی نه شناختی حسی ظاهری و نسبت به «موجودات فی‌نفسه خارجی» که کانت می‌گوید: «ما هیچ نوع شناختی نسبت به وجود واقعی آنها نداریم»، من در مقابل کانت، می‌گویم که ما نسبت به موجودات مادی خارجی که همان تشکیل شده از اتمها باشند، 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.



**خطای «کانت»**

**در نقل فلسفه «دکارت»**

# کانت:

«من فکر می‌کنم پس هستم»، در واقع همانگویانه است (یعنی فکر می‌کنم هستم فکر کننده)

## خطا در نقل «کانت» از فلسفه «دکارت»

اولاً «کانت»، گویا «تأملات» «دکارت» را که معتبرترین کتاب دکارت باشد، مطالعه نکرده یا آن که به طور دقیق مطالعه نکرده است، لذا جمله ای 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.

ثانیاً، 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 فکر کننده» که «قضیه‌ای است تحلیلی» نه «قضیه‌ای ترکیبی» و به عبارت دیگر، جمله «من فکر کنم هستم فکر کننده» 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 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 نکند. آنجا که دکارت در «تأملات»، در تأمل دوم می‌نویسد:

«این قضیه «من هستم» من وجود دارم، هر بار که آن را به زبان می‌آورم یا در ذهن، تصور می‌کنم، «بالضرورة»، «صادق» است.

یعنی «این فکر من هستم، مطابق با واقع و خارج، بوده و صادق است» آن هم بالضرورة صادق است یعنی این علم من به وجود واقعی و خارجی‌ام، علمی است مطابق با واقع و نفس‌الامر 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 بالضرورة 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، بالضرورة معتبر و مطابق واقع خارجی است و بالضرورة 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؟»

## توضیح

هر عاقلی که درست و عمیق این گفته‌های دکارت را مطالعه کند متوجه می‌شود که «دکارت» در صدد 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 کانت از دکارت، هرگز رد و ابطال مکتب سوفسطاییان و شکاکان نیست که سوفسطاییان و شکاکان، در وجود واقعی هر چیزی شک می‌کردند و فیلسوفان قبل از «دکارت» از پاسخ منطقی به شکاکان عاجز بودند اما «دکارت» با این بیان بسیار روشن‌اش، مکتب «شکاکیت مطلق و سوفسطایی‌گری» را که دوباره، رو به سر بلند کردن بود در نطفه خفه کرد.

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

→

گفتم: چیزی که می‌اندیشد.

چیزی که می‌اندیشد چیست؟

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.

«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 «مسائل جدلی الطرفین» می‌گردد که هر کدام از استدلال‌ها، در «حکم بر موضوع مورد مناقشه»، فی‌نفسه کامل و بدون نقص است ولی در عین حال، با استدلال طرف مقابل، متعارض است:

### کانت :

نه فقط هر يك 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

---

۱- یعنی مطلق‌گرایی را.

### حکم را در سوی خود دارد.<sup>۱</sup>

ما اینک به بررسی این مسائل (به اصطلاح جدلی‌الطرفین کانت) می‌پردازیم که آیا واقعاً این مسائل، 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؟

یا آنکه صرفاً نوع سؤال، خطاء است و اصلاً مسئله بطور خطاء و نامعقول، مطرح شده است؟





مسائل جدلی الطرفین «جهان شناسی» نزد کانت:

## نخستین مسئله «جدلی الطرفین»

برنهاد: «جهان آغازی دارد» :

**صغری** - زیرا اگر جهان آغازی نداشته باشد، یعنی «سلسله‌ای از حوادث متوالی، بطور نامحدود، 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 از خود دارد و آن 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 موجودات در 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

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۵۲۴ - ۵۱۸، B454 - B460 = A426 - A432

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 همنهاده 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 همنهاده متوالی، فرساخته شود.

نظر آغاز بیکران است).

از نظر «مکان»، اگر در جهان، مکانی تهی باشد نسبت جهان با آن مکان تهی که هیچ است، می‌شود 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 قبلاً 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 گونه‌ای 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 سلسله‌های شیء‌ها، آغاز توانند شد ولی خود

جهان، هیچ آغازی نمی‌تواند داشت و بنابراین، در رابطه با زمان گذشته بی‌کران 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 برابریستای سهش یافته نمی‌شود، 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 برابریستا.

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، B455 - B458 = A427 - A430

## نقد و بررسی ما بر «نخستین مسئله جدلی الطرفین 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» (یعنی فیزیکی) 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 آن، 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 «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 و پا نهاد کانت ناتمام

است.

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 (انترپی) 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 پادنهاده» (یعنی بطلان نظریه ازلیت جهان یعنی ازلیت زمین و ماه و خورشید و افلاک)، «نخستین مسائل جدلی‌الطرفین کانت» از فهرست مسائل جدلی‌الطرفین، خارج می‌شود.<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» نزد كانت:

## 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 بعد ماده (طول، عرض و عمق)، «قابل تقسیم تا بی‌نهایت است» و هر کدام از اقسام، غیر از قسم دیگر است.



## 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 منتفی شود، هیچ جزء،  
باقی نمی ماند. از اینجا نتیجه می شود که اجزای  
جهان، موجودات بسیط اند و این که ترکیب فقط يك  
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 می دهند. ولی مکان از جزءهای بسیط  
تشکیل نمی شود...، در نتیجه مرکب است.<sup>۱</sup>

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

### 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، قرار 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 کیهکشان‌های 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 شده 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.

از جهت ریاضی: 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 یعنی به هر عددی که بخواهیم می‌توانیم به طور

فرضی، تقسیم کنیم و حد معینی ندارد»، اما اگر بگویید «بر بی‌نهایت می‌توانیم تقسیم کنیم» باید گفت غلط است: عدد، محدود است و بی‌نهایت که نامحدود است یعنی نا عدد است و معنا ندارد<sup>۱</sup> 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). یعنی بر هر عددی می‌توان هر طولی و بُعدی را تقسیم کرد اما چون هر عددی، «معدود و محدود» است هر اندازه هم که بزرگ باشد نتیجه تقسیم هر طولی به هر عددی که فرض شود چون عدد معدود است خارج قسمت هرگز صفر نمی‌شود چون مقوم و مقوم علیه هر دو معدوداند همیشه خارج قسمت هم محدود است و صفر نیست و اگر تقسیم را هم منتفی بگیریم باز، خارج قسمت صفر نمی‌شود. و جمله کانت اینکه خارج قسمت صفر می‌شود یعنی هیچ می‌شود از نظر ریاضی، غلط است. پس این مسئله هم از مسائل جدلی الطرفین، خارج می‌شود و جزء مسائل جزئی الطرفین نیست چون مسئله اولی که آنهم جزو مسائل جدلی الطرفین نبود.

(نتیجه: اما گذشته از این‌ها «علوم تجربی» و یا «ریاضی» اگر در مقابل چند مسأله‌ای نتواند فعلا جواب دهد و یا اصلا 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

---

۱- عدد معدود است و عدد نامعدود نداریم یعنی عدد بی‌نهایت نداریم.

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، راه‌حلی ارائه نداده باشند، نباید از عیب این علوم بدانیم و به ارزش علمی آن‌ها، ضربه‌ای بزند و با مسائل حل شده آن‌ها، هم قهر کنیم و پشت نماییم.

٣- سومين «مسئله

جدلى الطرفين»

## سومین مسئله جدلی الطرافین نزد کانت:

**برنهاد:** گونه‌ای «علیت آزاد»<sup>۱</sup> برای توضیح «پدیده‌های جهان»<sup>۲</sup>، ضروری است.

**پادنهاد:** هیچ‌گونه «علیت آزاد» وجود ندارد بلکه همه چیز در جهان، بر طبق «علیت جبری طبیعی» در جریان است.<sup>۳</sup>

## برنهاد:

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

## برهان بر نهداد:

زیرا فرض مخالف این که اگر چنین نباشد و سلسله «پدیدارهای طبیعی»، آغازی نداشته باشند، «پدیدارها مجموعه‌ای از معلول‌های بدون

---

۱- یعنی خداوند فاعل مختار عالم حکیم.

۲- یعنی نظم در جهان و وجود روح در جانداران و بالاخص در انسان «فاعل مختار».

۳- برنهاد = ادعا، قضیه؛ پانهاد = ضد برنهاد، ادعای مقابل. یعنی تنها در جهان، علیت فیزیکی و جبر فیزیکی، حاکم است.



علتی می‌شوند که وجود را از خود داشته باشند» و این، ناقض «قانون علیت» است و 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>

### برهان پادنهاده:

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

---

۱- اینک عین عبارت کانت:

برنهاده: «... گونه‌ای علیت بوسیله آزادی برای توضیح پدیدارهای جهان، ضروری است. ... علیت علتی که به وسیله آن علت، چیزی رخ می‌دهد، خود، رخدادی است که بر طبق قانون طبیعت، یک حالت پیشین و علیت 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 علیت فقط بر طبق قانون‌های طبیعی، ممکن می‌باشد در کلیت ناکرآنمند 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، B475 - B472 = A447 - A444

که حادثه‌ای ما قبل آن، زمینه‌ساز و شرط تأثیر آن است» و گر نه می‌بایست تأثیر آن، 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 جبری طبیعی» است.<sup>۱-۲</sup>

### 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 می‌دهد. برهان: فرض کنید که: گونه‌ای آزادی به مفهوم ترافرازانده (متعالی)، چونان گونه ویژه‌ای از علیت، وجود داشته باشد..... در این صورت نه فقط سلسله‌ای بوسیله این خود انگیختگی آغاز خواهد شد بلکه تعیین خود این خود انگیختگی 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 می‌کند که در آن حالت، این علت هنوز عمل نکرده است؛ ولی یک آغاز نخستین پویای کنش، حالتی را در پیش فرض می‌کند که با حالت قبلی همین علت، هیچ گونه ارتباط علیت ندارد، یعنی به هیچ روی از آن مشتق نمی‌شود. - 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، B473 - B477 = A449 - A445

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 صرفآ 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، يك حادثه است یعنی امری است که در زمان، حادث می‌شود؛ «این معلول» به حکم يك «قانون طبیعی کلی»، می‌باید مسبق به ایجابی ناشی از علیت علت خود (حالتی از علت) باشد که معلول را بر حسب يك «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 الا 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 مبدهی، برای وجوب بخشیدن به ابتدای خود، محتاج نباشد، لکن در آن صورت، دیگر لازم نیست که «علت» در «علیت خود»، تابع تعینات زمانی حالت (قبل) 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>۱-۲</sup>

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، صص ۱۹۵ - ۱۹۲.

۲- کلمه قبل بعد از حالت از کانت نیست توضیح ما است، علوی.

**نقد و بررسی ما:**

اولاً: 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؛

ثانیاً اما با وجود این ویژگی، خطای دیگر «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 ارحح» را انتخاب می‌کند (و کانت به «عقل عملی» هم، 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>

- 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 وجوب آن، به «حادثه‌ای در زمان قبل» که «علیت ناقصه» را «علیت تامه» کند مشروط است 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 را انتخاب می‌کند (حتی اگر عمل بلحاظ عقل عملی هم مرجوح باشد مثلاً بخاطر

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۲.

انتخاب‌های 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 است 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 (که موجود مادی نیستند و دارای هم «غریزه» و هم «عقل» هستند)، هیچ جبری وجود ندارد و همین آزادی انتخاب در انسان است که عقلاً موضوع پاداش و مجازات است.<sup>۱</sup>

و همین هم تفاوت «انسان» با «حیوان» است که حیوان تنها پیرو غریزه است، چون عقل ندارد.  
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 (بالطبع) ابتدا کند، بعبارت دیگر،  
باید خود «علیت‌علت»، احتیاجی به ابتدا  
نداشته باشد و بالتیجه به هیچ مبدئی برای  
وجود بخشیدن به ابتدای خود محتاج نباشد،

---

۱- زیرا رابطه فعل با مبادی ایژکتیو عقل، یک رابطه زمانی نیست، آنچه به علیت وجوب می‌بخشد زماناً بر فعل تقدم ندارد. (تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۶)



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 می‌یابد «شیء فی‌نفسه» 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 (=حوادث) را آغاز کند.

نکته‌ای را که اینجا باید متذکر شویم این است که موضوع بودن «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 گرچه ما دلائل قاطعی بر وجود خدا داریم و اعتقاد بخدا را مطابق واقع می‌دانیم). و لذا کانت می‌تواند وجود «خدا» را به عنوان «ایده» یا «پیش‌فرض اخلاق»، مطرح کند

اما «آزادی عمل» چنین نیست که ایده به تنهایی کافی باشد؛ اگر واقعاً

---

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳.

- مقصود کانت از پدیدار در اینجا همان پدیده است چه پدیدار بمعنی نمود حسی باشد یا حادثه‌ای واقعی ماوراء حسی باشد.

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 که 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 محض» برای مسئولیت و استحقاق عقلی پاداش و مجازات مطرح باشد بلکه باید به عنوان یک «واقعیت خارجی» برای اخلاق و مسئولیت، مطرح باشد.

خلاصه اینکه موجودات مادی و فیزیکی، واقعاً تابع کامل جبر فیزیک هستند و هیچ اختیاری از خود ندارند؛

اما «انسان»، «فاعل مختار» است حتی می‌تواند عملی مرجوح را انتخاب کند.

«اقسام انگیزه‌ها»

و سر منشأ «اراده در انسان»

## «اقسام انگیزه‌ها» و سر منشأ «اراده در انسان»

۱- «انگیزه غریزی» 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».

۲- انگیزه در «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 کمک «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 بجاست، 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 امر کننده‌ای 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 پیش فرض خدا ندارد، تنها در احکام شرعی است که خدا پیش فرض آن است.

اینجاست که کانت بیجهت وجود خدا را پیش فرض 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 زمینه ساز تکمیل و متمیم علت آن باشد) با «علیت فاعل مختار» که به چنین شرط حادثه قبلی بقول کانت مشروط نیست.<sup>۱</sup> (علاوه بر آن که «علیت فاعل مختار»، نسبت به پدیده‌ای که معلول آن است، «شیء فی نفسه» است نه «علیت پدیدار»<sup>۲</sup>) در نتیجه به حل تعارض سوم

---

۱- و عبارت دیگر، می‌باید شیء فی نفسه محسوب شود و حال آن که معلول‌ها را باید فقط پدیدار دانست. (تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳)

۲- و عبارت دیگر، می‌باید شیء فی نفسه محسوب شود و حال آن که معلول‌ها را باید فقط پدیدار دانست. (تمهیدات، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳)

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.



ع- چهارمین «مسئله

جدلی الطرفین»

## چهارمین مسئله جدلی الطرفین :

**برنهاد:** «واجب الوجود»، در جهان، هست (چه بعنوان جزئی از جهان یا علت آن):

**برهان:** 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)<sup>۱</sup>

**برنهاد :**

جهان دارای چیزی است که (با همچون جزء آن، و یا همچون علت آن)، «يك 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 يك عنصر مطلقاً ضروری موجود باشد، تا يك دگرگونی، چونان پیامد آن، بوجود آید. ولی

---

۱- این برهان گرفته شده از فلسفه قدیم ارسطویی است و موسوم است به برهان اثبات واجب الوجود.

این «عنصر ضروری»، خود به جهان حسی تعلق دارد... زیرا چون آغاز يك «رشته زمانی» فقط بوسیله آنچه در «زمان مقدم» است می‌تواند تعیین شود، «پس والاترین شرط آغاز سلسله ای از دگرگونی‌ها باید در زمان موجود باشد»، در زمانی که این سلسله هنوز وجود نداشت. بنابراین، «علیت 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 آغازکننده سلسله حوادث جهان باشد و برای حوادث جهان، آغازی فرض شود که ما

---

۱- سنچش خرد ناب، صص ۵۴۴ - ۵۴۲، B482 - B481 = A454 - A453  
- از آنجا که کانت قانون علیت را مخصوص دو حادثه متوالی محسوس می‌دانست این برهان واجب‌الوجود را در محدوده و تعریف حادثه‌های متوالی محسوس قرار داد و چنین نتیجه گرفت یعنی نتیجه گرفت که علت نخستین هم باید حادثه و هم محسوس و پدیدار باشد. این بود که در اثبات واجب‌الوجود دچار چالش شد.

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<sup>۱</sup> زیرا «تمام و کامل شدن هر علتی متعلق به حادثه‌ای است که قبل از آن، رخ می‌دهد و علیت آن علت را کامل می‌کند» و عبارت دیگر، زمینه تاثیر آن را آماده می‌کند و «تأثیر آن علت، بدون حادثه ما قبلی که علیت 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 می‌شوند که وجود را از خود ندارد بدون علیتی 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.<sup>۲</sup>

۱- مقصود کانت از نقض قانون علیت همان تصور خودش از قانون علیت است که عبارت از «دو حادثه متوالی محسوس» باشد.

۲- این استدلال هم مبتنی بر همان تصور کانت درباره «علت و معلول» با «قانون علیت» است

## یادنها:

در هیچ جا، هیچ هستومند مطلقاً ضروری، وجود ندارد نه در «درون جهان» و نه در «بیرون از جهان» همچون علت :

(فرض اول): برهان: اینکه جهان، خود هستومند ضروری باشد، یا در جهان يك 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 يك از بخش‌هایش فی‌نفسه برجا هستی (موجود) ضروری نداشته باشد خود نمی‌تواند برجا هستی (موجود) ضروری باشد.

→

که مربوط به «دو حادثه متوالی زمانی محسوس» است نه علیت من اندیشنده که ساختمانی در ذهن خودم می‌سازم و آنرا در ذهن‌ام تخیل و تجسم می‌کنم این ساختمان خیالی، ساخته من است ساختمانی داخل ذهن من است اما خود من، داخل ذهن خودم نیستم یعنی موجودی خیالی داخل ذهن خودم نیستم. یعنی محیط بر ذهن‌ام هستم نه داخل ذهن‌ام و نه خارج از ذهن‌ام.

(فرض دوم): در برابر فرض کنید که يك علت جهانی مطلقاً ضروری در «بیرون از جهان»، موجود باشد، در این صورت این علت همچون والاترین عضو در سلسله علت های دگرگونی جهانی، برجا هستی علت ها و سلسله علت ها را آغاز خواهد کرد.

ولی این که این سلسله می بایستی 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 می شود 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) هیچ گونه موجود مطلقاً ضروری، یافت نمی شود.<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 کانت از قانون علیت :

۱- اگر واجب‌الوجود 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 حادثه‌ها بدون آغاز زمانی، خود واجب‌الوجود باشد باز محال است، زیرا مجموعه پدیدارهایی که همه معلول‌هایی هستند که وجود را از خود ندارند بدون «واجب‌الوجودی که وجود را از خود داشته باشد»، باز امری محال است.

۳- و اگر بگوییم واجب‌الوجود، 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 «علت، 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 فی‌نفسه 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 (بالتبع) ابتدا کند، عبارت دیگر، باید خودعلیت علت، احتیاجی به ابتدا نداشته باشد و بالتلیجه به هیچ مبدئی برای وجود 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». این تعریف یک مصداق از علت و معلول است یعنی علت و

معلول مادی جبری و تعریفی از همه 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 «ذهن‌مان» 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 فی نفسه» 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، منحصرآ ناشی از این سوء فهم است که ما آنچه را که صرفاً

---

۱- از سنخ دیگر است یعنی «علیت زایشی» نیست بلکه علیت «فاعل مختار» است که موجودی پدیداری نیست و موجود فی نفسه است و در هر زمان می‌تواند بدون حادثه‌ای خارجی، خود با اراده‌اش چیزی را ایجاد کند یا ایجاد نکند، خودش می‌تواند حادثه نباشد اما معلول‌اش حتماً حادثه است بنابراین، خدای «فاعل مختار» می‌تواند قدیم باشد ولی معلول‌اش، حادث زمانی باشد علاوه بر این، لازم نیست معلول «فاعل مختار» هم سنخ علت‌اش باشد که فاعل مختار است من فاعل مختار می‌توانم در ذهن خودم هر مصنوع خیالی را بسازم با آنکه من اندیشنده واقعاً موجود خیالی نیستم بلکه موجودی واقعی هستم.

◆ دفتر اول: بخش سوم: «جدلیات» ۲۴۱

برای پدیدارها، معتبر است به اشیای فی نفسه،  
سرایت می‌دهیم و بطور کلی این دورا در يك  
مفهوم خلط می‌کنیم.<sup>۱</sup>

---

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، آخر بند ۵۳، ص ۱۹۷.



**ضعف «استدلالات‌های خداشناسی»**

**نزد کانت:**

**۱- «برهان وجودی»**

## پیش‌فرض‌های «خدانشناسی کانت»

۱- تنها «مفاهیمی که با واقعیت همراه است» مفاهیم نخستین «حس» اند.

۲- مفاهیم تصدیقی «وجود، ضرورت، علیت» از مفاهیمی است که تنها بر «محسوس خارجی»، قابل اطلاق است و استعمال این مفاهیم در «غیر محسوسات» (و غیر متصورات حسی)، جایز نیست، (در نتیجه استفاده از این مفاهیم است بدون داشتن محتوای حسی یعنی بی‌محتوی است) یعنی استفاده از این مفاهیم تصدیقی، درباره «نفس» و «خدا» که تصورات حسی نیستند، نزد کانت، صحیح نیست.

۳- «قانون علیت» به معنی «علیت جبری طبیعی» است که میان «دو پدیده محسوس مادی» می‌باشد و استفاده از «قانون علیت» درباره «فاعل مختار» و «خدا»، جایز نیست.

همچنانکه مفهوم «ضرورت» نیز مربوط به «ضرورت علیت در پدیده‌های محسوس» است و استفاده از مفهوم «ضرورت» درباره «خدا»، یا هر موجود نامحسوس دیگر، جایز نیست.



۴- مفهوم «من اندیشنده» و مفهوم «خدا» چون از نظر کانت گرفته شده از محسوسات نیستند پس مفهومی واقعی نیستند، چون تنها مفاهیم مرتبط با واقع، مفاهیم حسی است در نتیجه مفهوم خدا از توهمات است. بدون محتوای واقعی است.

### چند اشتباه بزرگ کانت

اما کانت در مبحث الیهیات 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 «جبری» است، آن هم در «محسوسات» که حتی نزد کانت در کتاب «تمهیدات» این علّیت طبیعی، «علّیت پدیداری است برای پدیدار دیگر» نامیده می‌شود و غفلت کانت، در کتاب «سنجش خرد ناب» از علّیت «فاعل مختار» که به تعبیر خودش در کتاب «تمهیدات» علّیت «شیء فی نفسه» آنرا می‌نامد.

### بنابراین مقدمات است که، کانت، برهان وجودی را نقد می‌کند:

کانت بر اساس آن پیش فرض‌هایش که در مبحث «تصورات حسی» و «تصدیقات» (مقولات) و «عقل» (قیاس‌ها) گفته و نقد شد و بر اساس این تصور غلطش که مفهوم «واجب الوجود» یعنی همان مفهوم «خدا» است، می‌نویسد:

«اگر من، در يك 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 تناقضی ایجاد نخواهد شد.  
 اگر مثلثی را وضع کنیم ولی هم هنگام سه زاویه  
 آن را رفع کنیم، تناقض می‌شود. اما اگر مثلث را  
 همراه سه زاویه، منکر شویم هیچ تناقض  
 نمی‌شود، درست همین امر درباره مفهوم يك  
 هستومند مطلقاً ضروری نیز صدق می‌کند.  
 اگر شما بر جاهستی چنین هستومندی را رفع  
 کنید، آنگاه شما این شیء را همراه همه  
 محمول‌هایش از میان بر می‌دارید.  
 پس دیگر تناقض از کجا زاییده خواهد شد...<sup>۱</sup>  
 ... اگر بپذیرید که هر گزاره وجودی، همنهادی  
 (ترکیبی) است، پس چگونه می‌خواهید حکم  
 کنید که محمول «وجود»، بدون آخشیج  
 (تناقض) رفع نمی‌شود؟  
 زیرا این امتیاز (داشتن ضرورت)، فقط متعلق  
 است به گزاره‌های آناکاوانه (تحلیلی).<sup>۲</sup>

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۵۹، B622 - B623 = A594 - A595

۲- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۲، B626 - B627 = A598 - A599

## 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.

در حالیکه چنین نیست، «واجب الوجود» معنی چیزی است که «وجودش قائم به خودش است و وجودش، همانا عین ذاتش می‌باشد» اثبات واجب الوجود، 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 اشیا» است.

یعنی 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 علّیت «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 خودهمین ماده‌می‌داند) و یا خداشناسی که علاوه بر وجود ماده، به وجود «خداوند فاعل مختاری» معتقد است که خالق ماده و یا ناظم تغییرات ماده است.

- کانت خود در مسائل جدلی الطرفین اعتراف می‌کند اینک سلسله معلول‌ها به موجودی که وجود را از خود، نداشته باشد محال است و نقض قانون علیت است.

یعنی هستی چیزی است که نمی‌توان هستی وابسته را قبول کرد و منکر هستی شد که هستی وابسته نیست و وجود را از خودش دارد. حال این وجود غیر وابسته را خدا بدانیم یا ماده.

و انکار چنین وجودی به انکار قانون علیت به معنی صحیح و اعمّش 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 قائم به خودش است که مورد انکار هیچ کس نیست و لااقل 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 و لازم‌اش را هم که وجود خود من و جهان پدیدار باشد رفع نمی‌توان انکار و رفع کرد مگر با انکار وجود خارجی خودم که برای یک انسان واقع‌گرا و رئالیست، ممکن نیست «وجود خارجی» را و من جمله «وجود خود» را عقلا انکار کند.

اما اینک مثلث سه زاویه دارد داشتن سه زاویه لازمه ماهیت مثلث است

یعنی اگر مثلی در خارج وجود پیدا کند سه ضلع دارد ولی می‌تواند مثلث در خارج وجود پیدا نکند. اما وجود قائم به خود، لازمه وجود خارجی است و ممکن نیست وجود خارجی را قبول کنیم اما وجود قائم به ذات خود را قبول نکنیم. این نقض قانون علیت است. که خود کانت هم آنرا در مسائل جدلی الطرفین قبول کرده است کانت متوجه تفاوت لوازم وجود از لوازم ماهیت نشده است.

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).

اگر براهین صفات را که ارسطوییان اثبات می‌کنند صحیح بود برهان تام

بود.

---

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.

## نقد ما بر گفتار فوق کانت: که «هر قضیه ضروری‌ای، 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 قضیه تحلیلی، سلب محمول از موضوع به تناقض می‌انجامد لکن عکس آن صادق نیست» یعنی «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 ضروری»، حتماً یک «قضیه تحلیلی» باشد گفتار غلطی است. همچنانکه خود «قانون علیت» نیز یک «قضیه ضروری» 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 سلب هر قضیه ترکیبیه‌ای صحیح باشد یا ممکن است.

**«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 واجب الوجود، چیزی که وجود را از خود دارد نزد هیچ عاقلی، قابل انکار نیست چه خداپرست و یا ملحد و ماده‌گرا که ماده را «موجود فی‌نفسه و ضروری الوجود ازلی و ابدی» می‌داند، و آنچه میان «ماده‌گرا» و «خدانشناس»، 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>

- اما اینکه اثبات «واجب الوجود» هم از طریق «قانون علیت»، به مشکل مسائل جدلی الطرفین برخورد نمی‌کند چون چنانچه گذشت با توجه به «علیت فاعل مختار»، دیگر اثبات واجب الوجود بدون اشکال است گرچه باز چنانچه گذشت «واجب الوجود» یعنی وجود چیزی که وجود را از خود دارد نزد همه، بدیهی عقلی است حال ماده یا خدا و امکان اینکه هیچ

---

۱- باید توجه داشت که دیدگاه ارسطوییان درباره این که هر قضیه ضروریه‌ای 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».



چیز نبوده بعد همه چیز آمده است پیش هیچ عاقلی، معقول نیست.)  
- اما اینکه کانت گفته تنها در قضایای تحلیلی سلب محمول از موضوع به تناقض می‌انجامد گفته کانت تنها در لوازم ماهیات، صحیح است زیرا در لوازم ماهیات همیشه «ماهیت»، موضوع است و «لازم ماهیت»، محمول است در نتیجه نمی‌توان لازم را با حفظ ملزوم، سلب کرد ولی می‌توان هر دو را سلب کرد یعنی «وجود» را از هر دو آنها، سلب کرد هم از «ماهیت» و هم از لازم ماهیت، سلب کرد اما در «لوازم وجود»، این گفته کانت صحیح نیست در لوازم وجود اگر لازم همان، لازم یک وجود خاص ممکن باشد می‌توان از موضوع سلب کرد یا لازم و ملزوم را مجموعاً هر دو آنها را با هم سلب کرد؛

(اما اگر لازم همان لازم «مطلق وجود» باشد که سلب «مطلق وجود»، عقلاً ممکن نیست زیرا لا اقل، من وجود دارم و نمی‌توانم «مطلق وجود» را سلب کنم با توجه به اینکه من، وجود دارم زیرا به تناقض می‌انجامد. حال، لازم «مطلق وجود» همان «واجب الوجود» است در نتیجه سلب وجود از واجب الوجود که لازمه سلب «مطلق وجود» است در واقع سلب مطلق وجود می‌شود که هیچ عاقلی با توجه بوجود خودش، سلب مطلق وجود می‌داند که تناقض است.



نقد کانت بر

«برهان حدوث»

### «برهان حدوث»:

«کبری - اگر چیزی (حتی يك چیز)، وجود داشته باشد، پس باید يك هستومند مطلقاً ضروری هم، وجود داشته باشد.  
صغری - حال دست کم من خودم، وجود دارم.  
نتیجه - بنابراین، يك هستومند مطلقاً ضروری وجود دارد.»<sup>۱</sup>

### اشکال کانت بر «برهان حدوث»:

در اینجا «مقدمه صغری»، گنجانده يك تجربه است.  
و «مقدمه کبری»، گنجانده نتیجه «قیاس برجاهستی امر ضروری است» از يك تجربه عموماً.

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۸، B633 - B632 = A605 - A604

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>

نقد ما بر کانت: در حالیکه چنانچه گذشت خود کانت هم اعتراف می‌کند که این برهان با «تجربه»، شروع می‌کند یعنی «تجربه من از وجود خودم» که من یقیناً هستم و من موجود اندیشنده و دانا هستم اما بنظر ما این تجربه نیست اینکه «من به وجود خودم شناخت و یقین دارم» بلکه «علم حضوری بدون وساطت حس» است در هر حال؛

۱- کانت هیچ اشکالی بر صغری و شروع این استدلال ندارد؛

۲- اما در کبرای این استدلال که از «قانون علیت»، استفاده شده کانت می‌گوید که «قانون علیت» در نامحسوسات، جاری نیست اما ما ثابت کردیم که در نامحسوسات هم جاری است و نیز در نقد فلسفه کانت روشن شد که «قانون علیت»، اختصاص به محسوسات ندارد و «قانون علیت»، محصول «فاهمه» هم نیست بلکه مکشوف عقل است و عقل در

---

۱- سنچش خرد ناب، ص ۶۶۸، B633 - B635 = A605 - A607

۲- سنچش خرد ناب، ص ۶۶۹، B635 - B636 = A606 - A608

اینکه هر موجود حادثی نیاز به علت دارد، فرقی میان محسوسات مادی یا خود فاعل اندیشه یا اتم نامحسوس و یا شناخته‌های ماقبل تجربی و غیره نمی‌گذارد همچنانکه حس هم تنها با واقعیت در ارتباط نیست آنطور که من به وجود خودم فاعل اندیشه (و اندیشه‌ام) به علم حضوری بیواسطه در ارتباطم بنابراین دو مقدمه، نتیجه هم نتیجه‌ای واقعی است و اثبات می‌کند که علتی واقعی ایجاد کنند این نفس موجود با شعور غیر مادی است که نامی بر آن، بجز خدا، نمی‌توان گذاشت.

و این استدلال همان مقدار تجربی و ارتباط با واقعیت دارد که اثبات اتم یا شناخته‌های ماقبل تجربی یا انگیزه افراد از طریق قانون علیت، قابل کشف است و هیچ کدام از صغری و کبری و غیره در این استدلال، از مفهومی ذهنی یا مینو یا امثال اینها، استفاده نشده است حتی در این استدلال هیچ مفهومی پیشفرض، قرار نگرفته است که کانت می‌گوید: «ما در این‌جا، در پیش، فرض می‌کنیم که مفهوم هستومندی که دارای برترین واقعیت است مفهوم ضرورت مطلق در برجاهستی را کاملاً خرسند می‌کند». هرگز ما در پیش، چنین فرض نمی‌کنیم این مطلب، نتیجه همین استدلال واقعی است نه پیشفرض یعنی این استدلال، یک برجاهستی ضروری مطلق که کاملترین است را اثبات می‌کند و نتیجه استدلالی کاملاً خرسند کننده عقل است. این برهان برای اثبات خدا حتی به دلایل ارسطوئیان بر صفات خدایی نیاز ندارد. گرچه برهان وجودی به آنها نیاز داشت. حال چه استدلال ارسطوئیان را (طبق شرط سنخیت میان هر علت و معلول) صحیح بدانیم یا غلط بدانیم. برهان حدوث، برای اثبات وجود خدا، تمام است.

باز نقد و بررسی ما بر

«اشکال کانت بر برهان حدوث»

### باز 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)، «واجب‌الوجود» 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 «ارسطوییان» سازنده آن برهان، تصریح کرده‌اند، هرگز ارسطویان، 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 وجودی‌اش 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).

(ارسطوییان و...) ... اندر میان مفهوم‌های صرف می‌پژوهند که يك «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: تنها علت اولی است، صحیح نیست، که کانت از طریق قانون علیت و 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 آن تصورات، من باشم. همچنین در هر لحظه، وجود مخلوقات متقوم به خداست، چه اولین آن‌ها و چه بقیه

سلسله، حتی بر فرض، اگر جهان بدون اول هم باشد باز در هر لحظه متقوم به خداست چون معلول بدون علت محال است، 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 تنها علت اولی است و اول سلسله است)، گفتار کاملی نیست. و هم کانت، «برهان وجودی» و «برهان حدوث» را غلط نقل کرده است، در نتیجه غلط هم نقد کرده است.

برهان حدوث نفس: برهانی کامل است وقتی روشن شد که ماده، تابع قوانین جبری فیزیک است و ماده، دارای فهم و اختیار یعنی شعور و گاهی نیست. و «این نفس»، غیر مادی است که امکان شعور دارد در نتیجه روشن می‌شود که علت پیدایش کیهان که در آن «موجودات غیر مادی» هم هستند که دارای شعور و اختیارند، محال است خالق «این موجودات با شعور غیر مادی»، عبارت از «ماده» باشد قهراً خالق جهان با شعور، خود نیز دارای شعور و آگاهی و اختیار است.

پس برهان «حدوث نفس»، برهانی تمام است و وابسته به برهان وجودی هم نیست چنانچه گذشت که وجود واجب الوجود، بدیهی عقلی است و اگر هم برهان حدوث نفس، وابسته به برهان وجودی باشد باز برهان وجودی و برهان حدوث نفس هم هر دو، تام و تمام‌اند.

و معلوم است که «خالق جهان و همه موجودات با شعوری که غیر مادی هستند»، کامل‌ترین وجود است و اشکال گوینو بردکارت بخاطر این است که گوینو، برهان دکارت را درست نفهمیده 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 يك «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 تر افرازنده يك «نخستین هستومند

ضروری و کامل بسنده»، چنان «بی‌حد و اندازه،

بزرگ است»، چنان در «اعلی‌علیین»، برتر از هر

گونه عنصر تجربی که «همواره مشروط است»،

---

۱- برهان غایت‌شناختی و برهان نظم.

۲- تکرار اینکه مفهوم خدا، مفهوم یک مینوی عقلی بدون داشتن واقعیت است، پاسخ آن سابقاً گذشت که خدا، قابل اثبات بوده و یک واقعیت است نه آنکه یک مینو باشد.

قرار دارد که انسان، سرگردان می ماند :  
زیرا از يك سو، هرگز نمی توان در تجربه،  
مایه ای بسنده یافت تا چنین مفهومی را پر کند؛  
و از سوی دیگر، این همیشه در زمینه امر  
مشروط است که انسان با کورمالی پیش می رود  
و پیوسته، بیهوده «امر نامشروط را می جوید»،  
امری که هیچ قانون گونه ای «هم نهاد آروینی»،  
نمونه ای از آن یا کمترین راهنمایی درباره آن،  
بر ما عرضه نمی دارد...<sup>۱</sup>

کانت:

«جهان فعلی»، خواه آن را در «بیکرانی مکان»،  
خواه در «بخش کردن نامحدود مکان»، دنبال  
کنیم، نمایشگاهی چنان اندازه ناپذیر از  
بسیارگانی، نظم، هدفمندی و زیبایی در برابر ما  
می گشاید که حتی با شناسایی هایی که فهم  
ضعیف ما توانسته است درباره آن، بیالفتجد، در  
برابرش حیران می مانیم :  
زبان از توصیف این شمار شگفتی های بسیار

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۸۲، A621 = B649

- در اینجا کانت اشتباه گذشته خود را تکرار می کند که از سلسله حوادث و معلول ها نمی توان  
به واجب الوجود رسید که پاسخ اش گذشت.

بزرگ، عاجز می‌ماند؛

عددها، سراسر، نیروی خود را در اندازه‌گیری از

دست می‌دهند؛

و حتی اندیشه‌هایمان، مرزهای خود را بکلی گم

می‌کنند.

چنانکه داوری ما، درباره کل، به يك حیرت

خاموش می‌انجامد که به همین سبب، فصیح تر

است. ما همه جا، زنجیره‌ای می‌بینیم از معلول‌ها

و علت‌ها، از «هدف‌ها و وسیله‌ها»، از

قاعده‌مندی در «هستی پذیرفتن» یا «در

درگذشتن»؛

و چون هیچ چیز، خودبخود به حالتی که در آن

یافت می‌شود گام نهاده است، پس همیشه فراتر

و دورتر، به يك شیء دیگر، چونان «علت

خویش»، رجوع می‌دهد؛

– آنگاه درست همین شیئی نیز باز پرس و جوی

بعدی را ضروری می‌سازد.

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 شیءهای جهان به چه اندازه باید اندیشید؟»<sup>۱</sup>

– ما کل گنجانیده جهان را نمی‌شناسیم و نیز نمی‌دانیم چندی آن را از راه همسنجش با هر آنچه ممکن است، به چه اندازه ارزیابی کنیم.

ولی چون از نظر گاه «علیت»، ما به يك «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 گرده ظریف يك مفهوم انتزاعی، عملی می‌توانیم ساخت، به شرطی که در او، چونان يك جوهر واحد و یگانه، هر گونه کمال ممکن را متحد شده، متصور داریم.

این مفهوم: برای طلب خرد ما، در صرفه جویی اصل‌ها، مناسب است؛

---

۱- یعنی کانت می‌خواهد بگوید: تفکر اعتقاد به خدا برای توجیه نظم جهان، هیچ جایگزینی ندارد که قابل دفاع باشد. گفته هیوم.

در خود، تابع هیچ گونه تناقض‌هایی نیست؛ حتی برای گسترش کاربرد خرد، در درون تجربه، مساعد است، زیرا چنین «مینوی»، تجربه را به سوی نظم و هدفمندی راه می‌نماید؛ و سرانجام، هرگز به گونه‌ای قطعی به ضد يك 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 يك 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 يك 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 حد آفریننده‌ای که والاتر از همه چیز است و



«نامشروط» است، اعتلا یابد. ۱-۲

**دقت مجدد به نقد کانت بر برهان «گیتی» -  
یزدان شناختی»:**

۱- واجب الوجود پیش فرض این برهان است :

«برهان گیتی - یزدان شناختی»، بتنهایی هرگز بر  
جاهستی «برترین هستومند» را ثابت نمی‌تواند  
کرد.

به عکس «برهان گیتی - یزدان شناختی» همواره  
باید این را به عهده برهان «هستی شناختی»<sup>۳</sup>  
واگذارند، تا کمبود خود را در ثابت کردن،  
جبران کند...<sup>۴</sup>

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۶۸۴ - ۶۸۲، B652 - B650 = A624 - A622 تکرار اینکه سلسله معلول‌ها نمی‌تواند به واجب الوجود مطلق منتهی شود که خود دیگر علت نداشته باشد که ما سابقاً پاسخ دادیم در علیت زایشی این گفته کانت صحیح است اما در فاعل مختار گفته کانت صحیح نیست و خدا فاعل مختار است نه علتی مادی فیزیکی.

۲- تنها اشکال کانت بر برهان نظم همین پریدن از مشروط به شرطی است که دیگر خودش مشروط نیست و ما با توجه به فاعل مختار بودن خدا پاسخ آنرا دادیم.

۳- سنجش خرد ناب، ص ۶۸۵، B654 = B653 = A626 - A625

۴- یعنی برهان «هستی شناختی» برای «برهان گیتی - یزدان شناختی»، گونه‌ای پیش فرض و مقدمه است. در حالیکه ما سابقاً پاسخ کانت را دادیم که برهان نظم با توجه به غیر قابل نقد بودن واجب الوجود و بداهت آن و نیز استدلال بر آن، برهان نظم اولاً مشروط به صحت برهان وجودی نیست ثانیاً - برهان وجودی هم صحیح و کامل است.

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»<sup>۱</sup> 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 جوهر خویش بر طبق قانون‌های کلی برای چنین نظم و توافق، نامناسب اند، 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.

۳- این برهان تنها ناظم و معمار این بر جهان را اثبات می‌کند:

این «برهان»، حداکثر می‌تواند يك «معمار جهان» را ثابت کند، که به وسیله قابلیت

---

۱- مقصود از تصادفی بودن صورت را نه تصادفی بودن ماده را یعنی حدوث صورت را اثبات می‌کند نه حدوث ماده را.

◆ دفتر اول: بخش سوم: «جدلیات» ۲۷۱

مصالحی که با آن عمل می‌کند، همیشه بسی  
محدود خواهد بود، ولی نه يك جهان آفرین را  
که همه چیز تابع مینوی اوست؛  
و این به هیچ روی برای آهنگ بزرگی که در  
برابر دیدگان داریم، یعنی يك «نخست هستومند  
کاملاً قدرتمند» (هرویسپ بسنده)، رسا  
نیست»...<sup>۱</sup>

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۸۶، B656 - B654 = A628 - A627

- تکرار همان گفته سابق‌اش که می‌گوید سلسله حوادث و معلول‌ها، نمی‌تواند وجود یک  
واجبالوجود مطلق را اثبات کند که پاسخ‌اش گذشت.



نقد ما بر

«نقدهای کانت به برهان نظم»

## نقد ما بر «نقدهای کانت به برهان نظم»

۱- یکی از نقدهای کانت بر این برهان نظم به نقد کانت بر برهان قبل یعنی «برهان هستی‌شناختی» باز می‌گردد، چون «آن برهان را پیش‌فرض این برهان می‌داند» و چون کانت، خیال می‌کرد آن برهان، ناتمام است این برهان را هم ناتمام می‌دانست. اما – چنانچه گذشت – برهان‌های «هستی‌شناختی» و «کیهان‌شناختی» برای اثبات «واجب‌الوجود» تمام است و 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.

۲- اما اشکال کانت به برهان نظم به این که :

«حداکثر چیزی را که «برهان نظم و غایت‌شناسی» اثبات می‌کند این است که، «خدا»، تعیین کننده «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 :

زیرا **اولاً**، چون خداشناسان نیز در صفات خدا، با این که معمار جهان است یا اینکه 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، بر ازلیت 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.

۳- 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 اینها، اشکال به اصل «اعتقاد به خدا»، نیست زیرا یک «خداشناس»، «ماده و طبیعت» را خود کفا نمی‌داند و به وجود شعور و اختیار در خداوند، قائل است اما خود «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.

علاوه بر آنکه هیچ دلیلی 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 مباحث‌های قبل، داده شده است.

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»، (به نظر باطل کانت چنانچه گذشت)، بخاطر «مطلق‌گرایی‌اش»، معتقد به *علة العلل* (وآغازگر جهان) می‌شود و مفهوم «*علة العلل* و آغازگر جهان» یک مفهوم خیالی و توهمی نزد کانت 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، فاعل مختار 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 واجب الوجودی»، یک مینو، نیست چون به تناقض نمی‌انجامد و با علم و عقل هم اثبات شده است.

کانت:

همچنانکه «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

مقوم اساس این مجموعه پدیدارهاست) «با آن (ذات)

### ناشناخته»، رابطه‌ای است.

بدینسان، من هر چند آن را «چنانکه فی نفسه

هست»، نمی‌شناسم، آن را «چنانکه بر من ظاهر

می‌شود»، یعنی به تناسب عالمی که خود، نیز جزئی

از آنم، می‌شناسم»<sup>۱</sup>.

کانت گرچه در آخر کتاب «تمهیدات»، به امکان اثبات خدا، تصریح می‌کند یعنی در سال ۱۷۸۳ میلادی اما در سال ۱۷۹۱ کتابی نوشت که تکرار تفکرات قبلی‌اش هست همچنانکه ماده‌گرایی را هم غیر قابل قبول می‌دانست.

---

۱- و لذا ما از بکار بردن صفت عقل برای ادراک ذات خدا خودداری می‌کنیم. (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 می‌کرد و شکاکیت، که وی می‌خواست آن را در مقابل آن مذهب، عرضه کند، یک راه میانه حقیقی نشان می‌دهد، راهی که بر خلاف سایر راه‌های میانه، به کسی توصیه نمی‌شود آن را بصورت مکانیکی (قدری از این راه قدری از آن راه) برای خود معین کند، که چنین راهی کسی را به جایی نمی‌رساند بلکه راه میانه‌ای که می‌توان آن را به دقت، برحسب اصول، معین ساخت. (همان، ص ۲۱۴) کانت در ابتدای بند شصتم تمهیدات در امکان مابعدالطبیعه می‌گوید: 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 اصلی‌یی که در التفات بدان، مورد نظر است به تفصیل نمودار ساخته‌ایم. (همان، ص ۲۱۶)

**استدلال «دکارت» از طریق تصورات و  
تصدیقات فطری، بر وجود «خدا»:**

## دکارت در کتاب تاملاتش می‌نویسد که ما سه نوع تصور و تصدیق داریم:

- ۱- یک نوع «تصورات حسی» است که از طریق اعضاء حس و حواس‌مان، وارد ذهن می‌شود مثل تصور ما از اجسام و شکل و رنگ و بو و غیره آنها.
- ۲- نوع دوم «تخیلاتی» است که خودمان از این تصورات حسی در ذهن‌مان می‌سازیم مثل تصور کوهی از طلا که از تصور کوه و تصور طلا ساخته می‌شود.
- ۳- اما نوع سومی از تصورات است که از طریق اعضاء حسی، وارد ذهن ما، نشده است مثل تصور ما از «خدا» که موجودی نامحدود و ازلی و محیط بر همه چیز است و خالق جهان است این چنین تصویری نمی‌تواند از طریق حس، وارد ذهن ما شده باشد چون آنچه از طریق اعضاء حسی وارد ذهن می‌شود محدود است اما خدا نامحدود است و تصور نامحدود، ممکن نیست از طریق اعضاء حسی، وارد ذهن من شده باشد، من هم که محدودام نمی‌توانم علت و ایجاد کننده چنین تصویری باشم، بی‌علت هم ممکن نیست در ذهن من وجود پیدا کرده باشد ناچار قطعاً این تصور «موجود نامحدود ازلی محیط بر همه چیز و خالق همه چیز» می‌بایست ساخته خود خداوند در ذهن من باشد تا علامتی بر وجودش در این من مصنوع‌اش باشد.

## عین کلمات دکارت در تامل سوم:

- ۱- اما از این مفاهیم، بعضی فطری به نظر می‌رسد،
  - ۲- برخی عارضی است و از خارج آمده
  - ۳- و بعضی دیگر، ساخته و اختراع خود من است.
- (توضیح): اگر صدای می‌شنویم، اگر خورشید را می‌بینیم و اگر احساس گرما می‌کنم بی‌درنگ حکم می‌کنم که این احساس‌ها، از اشیاء بیرون از من سرچشمه می‌گیرد.
- عروسان دریایی و اسبان بالدار و موهوماتی از این قبیل، ساخته و اختراع ذهن من است....
- مفهومی که از خدای متعال، سرمد، نامتناهی، تغییر ناپذیر، عالم مطلق و خالق همه چیز، حکایت می‌کند قطعاً مشتمل بر واقعیت ذهن بیشتری است.
- زیرا معلول، واقعیت خود را، جز از علت، از کجا می‌گیرد....
- از اینجا نتیجه می‌گیریم که عدم نمی‌تواند چیزی را به وجود آورد بلکه نتیجه می‌گیریم که هر چیزی که کاملتر، یعنی حاوی واقعیت بیشتری باشد محال است تابع ناقص‌تر از خود و قائم به آن باشد....
- در نتیجه، محال است که خود من، علت آن باشم پس ضرورتاً لازم می‌آید که من در جهان تنها نباشم بلکه موجود دیگری هم وجود داشته باشد که علت مفهوم مزبور باشد....

اما درباره مفاهیم اشیاء مادی، در آنها چیزی نمی‌بینیم که به قدری بزرگ و عالی باشد که صدورش از خود من، محال باشد....

اینجا است که فقط مفهوم خدا، باقی می‌ماند که لازم است در آن، تامل شود آیا چیزی در آن هست که صدورش از خود من، محال باشد یعنی چیزی قائم بخود و نامحدود، سرمدی، تغییرناپذیر، عالم مطلق، قادر مطلق، و... که همه چیز را آفریده است....

از همه اینها نتیجه می‌گیریم که خدا، وجود دارد.

## جان لاک، فطری بودن «تصور و تصدیق خدا» را انکار می‌کند:

اینکه «تصور خدا» در ما انسانها، فطری است گفتار صحیح نیست زیرا اولاً در بعضی از اطراف جهان، انسانهایی زندگی می‌کنند که هیچ تصویری از خدا ندارند چه رسد به تصدیق بوجود خدا. ثانیاً حتی بعضی کودکان و حتی بعضی از بزرگان نا آگاه و بی‌سواد هستند که هیچ تصویری از خدا ندارند.

ثالثاً اینکه تصوراتی همچون تصور «علت و معلول» و تصور «قانون علیت» و «تصدیق اینکه اجتماع ضدین، محال است» یا اینکه «خدا هست»، دلیل فطری بودن اینها نمی‌شود چون ممکن است از طریق تعقل و عقل، بوجود آمده باشد همچنانکه تصور خدا از تصور مفهوم علیت و قانون علیت و تصور نظام موجود در طبیعت و یا امثال اینها به ذهن آمده باشد و مادامیکه «تصوری و تصدیقی ممکن باشد از طریق عقل به ذهن آمده باشد نمی‌توانیم آنرا تصویری فطری بنامیم.»





# نقد و بررسی ما بر نقد جان لاک بر دکارت:



الف: آری نقد جان لاک بر دکارت کاملاً بجا است به اینکه شناخت خدا، شناختی عقلی است نه شناختی فطری. همانطور که شناخت استحاله اجتماع نقیضین و شناخت قانون علیت، شناختی عقلی است نه شناختی فطری.

و باید پذیرفت که پس از دکارت، بهترین کتابی که درباره فهم انسانی و شناخت شناسی، نوشته شده است همان کتاب «تحقیق در فهم بشر» تالیف جان لاک است.

جان لاک در پایان همین کتاب تحقیق در فهم بشراش در کتاب چهارم آن کتاب، در فصل دوم در بند بیست و یکم در باب وجود واقعی می‌نویسد:

۱- ما یک علم شهودی (= بیواسطه) نسبت به وجود خودمان داریم.

۲- یک علم برهان در باب وجود خدا داریم.

۳- و یک علم به موجودات دیگر توسط حس.

ب: اما نکته‌ای که اینجا بهتر است گفته شود این است که نقد جان لاک بر دکارت در اینکه شناخت خدا، شناختی عقلی است نه شناختی فطری، نقدی بجا و صحیح است اما این گفته جان لاک که ما هیچ شناختی فطری نداریم گفتاری بدون، اشکال نیست زیرا اینکه کودک پس از تولد سینه مادر را می‌مکد بدون اینکه کسی به او، آموخته باشد و یا نوزادان چهار پایان پس از تولد، غالباً بعد از ساعتی راه می‌روند در حالیکه انسان تا دو سالگی نمی‌تواند کاملاً راه برود و یا زنبوران عسل هر کدام

پس از تولد، وظیفه خود را می‌دانند که چه باید بکنند و یا حیوانات مهاجر از پرندگان، بعضاً از طریق ستاره‌شناسی وقت و راه مهاجرت خود را می‌شناسند و...

باید قبول کرد که اینها علوم فطری است یعنی علم فطری علاوه بر آنکه در همین علوم تجربی ما نیز علمی فطری و ما قبل تجربی هست که هیوم برای اولین بار متوجه آن شد وقتی فیلسوفان بر سر اینکه آیا موجودات خارجی قطع نظر از احساس ما برای خودشان وجود دارند یا ندارند که مورد نقد و بررسی شکاکان بود و بعضاً می‌خواستند در پاسخ به شکاکان از راه علیت و قانون علیت وجود موجودات خارجی را اثبات کنند. هیوم گفت: «اینکه جاهلان و حتی کودکان بوجود خارجی موجودات و محسوسات‌شان یقین دارند نه بخاطر استدلال‌های فیلسوفان است بلکه بطور فطری و طبیعی آنها چنین آگاهی و شناختی را دارند.»

کانت همین گفته هیوم را دنبال کرد و به تعداد «شناخته‌های فطری ما قبل تجربی»، افزود و گفت: انسان بطور ما قبل تجربی در نیروی حواس‌اش بطور فطری و ما قبل تجربی می‌داند که آنچه را از راه حواس پنجگانه احساس می‌کند در مکان و جهانی خارجی است در جهانی خارج از جهان درون ذهن‌اش و همچنین ترتیب یادگیری این تصورات و احساس‌ها به ترتیب زمانی است و هر حادثه بعدی در ذهن‌اش به همان ترتیب زمانی ثبت و حفظ می‌شود، همچنانکه بطور «فطری ما قبل تجربی» می‌داند که محسوسات‌اش در بیداری در جهان خارج از ذهن، رخ می‌دهد همچنانکه رؤیایش در جهان درون ذهن، رخ می‌دهد. و نیز آنچه در بیداری رخ

می‌دهد در جهان خارج از ذهن است و آنچه را در بیداری در خارج احساس می‌کند، در جوهری مادی خارجی است که وجود آن جوهر خارجی بستگی به احساس ما ندارد حتی وقتی هم که ما احساس نمی‌کنیم برای خودش وجودی خارجی دارد و آنچه ما توسط حواس پنجگانه‌مان از رنگ و بود و طعم و حرارت و غیره آن موجود خارجی را احساس می‌کنیم از عوارض آن موجود جوهر مادی خارج‌یاست.

- خلاصه اینکه در هر حال، ما علوم فطری را در حیوانات نمی‌توانیم انکار کنیم همچنانکه همه گفته‌های کانت را درباره شناخته‌های ما قبل تجربی را نیز نمی‌توانیم انکار کنیم منتهی اشکالی که به کانت می‌شود اینکه شناخت قانون علیت، شناختی عقلی است نه «شناختی ما قبل تجربی» -

در هر حال ادعای مدعیان فلسفه در قرون اخیر بر اینکه همه شناخت منحصر به شناخته‌های حسی و ما بعد تجربی است ادعای بدون دلیل بلکه احمقانه است منتهی شناخت قانون علیت و استحاله اجتماع نقیضین را شناختی عقلی بدانیم که واقعا هم عقلی است و از فهرست شناخته‌های ما قبل تجربی کانت خارج کنیم باز فرقی نمی‌کند در اینکه وجود این شناخته‌های فطری و حتی شناخت عقلی و حتی وجود عقل، بدون خالقی دانا و حکیم که اینها را بما انسانها و آنها را به حیوانات و غیره داده است معقول نیست و برهان دلالت وجود علوم فطری بر خداوند حکیم برهانی قاطع و رسا و بدون اشکال است. یعنی در عین حالیکه نقد جان لاک بر دکارت، صحیح است اما این نقد کمکی به ماده‌گرایان و ملحدان نمی‌کند.

و دلالت وجود علوم فطری در انسان و حیوانات، بر وجود خداوند قادر  
متعال و حکیم، تام و تمام است.

دفتر دوم:

روش‌شناسی «علوم تجربی» و «فلسفه»

یا

«روش‌شناسی متعالیه»

## «روش شناسی متعالی» کانت

### الف - خطا پذیری «فلسفه» و خطاناپذیری «علوم تجربی»

۱- کانت می نویسد: خطاناپذیری «علوم تجربی» بخاطر آن است که «در عمل، ظاهر می شود» و لذا در «علوم طبیعی» که همان «علوم تجربی» است خطا امکان ندارد و مصون از خطاست.

۲- و نیز کانت درباره «علوم ریاضی» می نویسد، چون علوم ریاضی مربوط به «شناخت های ما قبل تجربی زمان و مکان» است لذا امکان خطا در آنها نیست.

۳- اما کانت درباره «فلسفه مابعدالطبیعه» می نویسد، «فلسفه مابعدالطبیعه» چون از این دو امتیازی که در «علوم تجربی و ریاضیات» دارند، محروم می باشد، لذا خطا پذیر است و چه بسا به مسائل جدلی الطرفین منتهی می شود 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 بدیهی ترین بدیهیات شروع کرد و سپس با وضوح کامل قدم به پیش گذاشت.



**ب - «روش ریاضی را نمی توان در فلسفه بکار گرفت»**  
**زیرا «گزاره های ریاضی»، «گزاره های ترکیبی اند» و**  
**«گزاره های فلسفه»، همانا «گزاره های تحلیلی اند»:**

کانت می نویسد، حال با وجود این، اگر ما طبق گفته دکارت بخوایم روش ریاضی را در فلسفه پیاده کنیم خطاست، زیرا گفتیم که گزاره های «ریاضی»، «گزاره های ترکیبی» (و آغازه های ترکیبی بدیهی) هستند که از شناخت های ما قبل تجربی زمان، مکان، مقولات و... بهره مندند؛

اما کانت درباره «فلسفه مابعدالطبیعه» می نویسد که، فلسفه از «گزاره های ترکیبی» (و آغازه های ترکیبی بدیهی) خالی است بلکه گزاره های «فلسفه مابعد الطبیعه» تنها «گزاره های تحلیلی» است که مفهوم گزاره در آن ها، تکرار مفهوم موضوع یا تکرار جزئی از مفهوم موضوع است و «گزاره فلسفه از دایره مفهوم موضوع، خارج نمی شود». بنابر دیدگاه کانت با گزاره های «فلسفه مابعد الطبیعه» نمی توان به آگاهی جدیدی رسید تا این که بتوانیم در رسیدن به آگاهی جدید به پیش رویم، بر خلاف ریاضیات که گزاره های ریاضی «گزاره های ترکیبی و آگاهی بخش اند» و می توان با گزاره های ریاضی به پیشرفت در شناخت موفق شد.

در حالیکه گزاره های ریاضی، تکرار مفهوم موضوع یا جزئی از آن نیستند بلکه گزاره های ریاضی از مفهوم موضوع خارج می شوند و به خاصیت موضوع با موضوعات دیگر، می پردازند. 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 می‌شود با (مضروب قاعده در ارتفاع، تقسیم بر دو) و... پس قضایای ریاضی از قضایای ترکیبی (همنهادی) هستند که شناخت ما را نسبت به خاصیت‌های موضوع گسترش می‌دهند؛

اما «گزاره‌های فلسفی» نزد کانت تنها «گزاره‌های 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 نمی‌افزاید و لذا گزاره‌های فلسفه از «قضایای ترکیبی» نیست و نمی‌تواند آگاهی جدیدی راجع به موضوع بدهد (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، واقعی‌ترین موجودات، واجب‌الوجود است، زیرا مفهوم واجب‌الوجود، جزئی از مفهوم واقعی‌ترین موجودات است، یعنی از اول فرض شده که «واجب‌الوجود»، «کامل‌ترین و واقعی‌ترین 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»، خطاپذیر است و نیز «فلسفه» بر اساس گزاره‌هایی تنها «تحلیلی» است :**

۱- در کاربرد «تجربی خرد»، به سنجش خرد، نیاز نیست (زیرا آغازهای خرد، در محك

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، B741 - B739 = A713 - A711

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، B746 - B747 = A718 - A719

۲- سنجش خرد ناب، ص ۷۶۱، B743 - B742 = A715 - A714

نقد و بررسی

«روش‌شناسی متعالی کانت»

در علوم و فلسفه

## الف - خطا پذیری علوم تجربی

این که کانت گفته: («علوم تجربی» خطا پذیر 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 فیثاغورث و عکس آن نظریه یعنی نظریه ارسطویی و بطلمیوس هیچ تفاوتی در نتیجه عملی نمی‌کنند؛ در هر دو نظریه

شبان‌ه روز 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 خلئی 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 شکل‌های ریاضی است» مثلاً یکبار وقتی محیط دایره را با قطرش اندازه گرفتند متوجه شدند که محیط دایره بیش از سه برابر قطرش می‌باشد، 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 نمی‌کند. در نتیجه فیلسوفان و دانشمندان ریاضی به این رسیدند که این نسبت و خاصیت میان محیط و قطر دایره، کلیت دارد و هر دایره‌ای را شامل می‌شود و نیز ضرورت دارد و امکان خطا ندارد، یعنی عقلاً احتمال این که اندازه قطر دایره‌ای 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 شکل‌ها می‌باشد نه بخاطر این که تصور زمان یا مکان ما قبل تجربی است.

### علت ترکیبی بودن قضایای ریاضی

باز همچنین ترکیبی بودن قضایای ریاضی - همچنانکه خود کانت هم به آن اعتراف می‌کند - بخاطر آن است که ما در خواص شکل‌های هندسی و ریاضی به توضیح مفهوم موضوع یعنی به خود شکل هندسی آن را بسنده نمی‌کنیم و آن را با شکل‌های دیگر مقایسه می‌کنیم و به نسبت و خاصیت آن شکل نسبت به شکل‌های دیگر می‌رسیم، همچنانکه می‌توانیم همین مقایسه را در اجزای آن‌ها با هم بکنیم، مثل محیط دایره و قطر آن



و به نسبت عدد پی برسیم. همچنین در مقایسه یک مثلث قائم‌الزاویه با «مربع یا مربع مستطیلی» که طول و عرض آن مساوی با قاعده و ارتفاع آن مثلث قائم‌الزاویه است، متوجه می‌شویم که این مثلث قائم‌الزاویه نصف آن مربع یا مستطیل است، در نتیجه متوجه می‌شویم که می‌توانیم مساحت مثلث قائم‌الزاویه 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 قائم‌الزاویه است) را پیدا می‌کنیم و سپس آن را تقسیم بر دو می‌کنیم مساحت مثلث قائم‌الزاویه پیدا می‌شود و مثلث‌های دیگر را نیز با کشیدن ارتفاع‌شان به دو مثلث قائم‌الزاویه تبدیل می‌کنیم که مساحت آن 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 فیزیک 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» قائمند.

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» است 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 شناخت‌های بی‌واسطه 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 می‌کند «شناخت‌های فلسفی» بطور عموم از کلی شروع می‌کند و به جزئی و مصداق منتهی می‌شود و شناخت‌های ریاضی بالعکس از جزئی شروع می‌کند و به کلی منتهی می‌شود؟ 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 می‌شد که انسان هنگام تولد هیچ نمی‌داند و بشر تمام شناخت‌های 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 شناخت‌های بی‌واسطه جزئی درونی‌اش» هیچ نمی‌دانست و پس از رشد عقلی با تأمل روی «معلومات باواسطه حس و بی‌واسطه شهودی درونی» به شناخت بدیهیات می‌رسد، چه در علوم تجربی و چه در علوم ریاضی و چه در شناخت‌های 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 مهندسین 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 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 «دفتر 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 دفتر 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 نقد روح‌شناسی و نقد 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 بلکه 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 - آن دو، «فلسفه دکارت» را غلط فهمیده و 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،  $A19 - A20 = B33 - B34$

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،  $A42 - A43 = B59 - B60$ : این که چیستی برابر ایستاهای فی‌نفسه، جدا از هرگونه اندرپذیرندگی حسگانی ما به چه‌سان می‌تواند بود، سراسر بر ما ناشناخته می‌ماند.

۲- همان، صص ۳۶۶،  $A250 - A251$

همه تصوره‌های 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 برابر ایستای 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،  $B298 - B299$

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 بگذارند، معقول نیست، یعنی وجود «نمودهای حسی» که موجوداتی فی‌نفسه نیستند (بلکه موجوداتی قائم بما هستند) بدون «موجودات فی‌نفسه خارجی» که بر نیروی احساس، تأثیر بگذارند، 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 تصوره‌های مربوط به خود.

۱- سنجش خرد ناب، ص ۳۴۷، A251 - A252:

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، A278 - A276 = B332 - B334:

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 آلا در پدیدار».

سنجش خرد ناب، پیش‌گفتار، ص ۳۷، ویراست دوم = BXXVII:

اگرچه همین «برابر ایستاها» 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 درباره 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 ذلك، يك<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

فنونمن = پدیدار = PHAENOMENA

(کاپلستون، ج ۶، صص ۱۱۴ - ۱۱۲؛ سنجش خرد ناب، ص ۳۳۴)

۱- سنجش خرد ناب، ص ۳۴۴، A249 - A248

۲- به پیروی از فورلندر، einer به جای der

۳- به پیروی از فایینگر، 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 برابری استایی باز نخواهد ماند.



نقد و بررسی

راسل و کاپلستون

## نقد راسل و کاپلستون به تناقض گویی کانت

نقدی که «راسل» و «کاپلستون»<sup>۱</sup> بر این دیدگاه «کانت» دارند این است که کانت در اول کتابش می نویسد که، شناخت حسی بر اثر تأثیر اجسام خارجی بر نیروی حواس بوجود می آیند، اما در قسمت های دیگر کتابش مقوله «وجود» و «علیت» را تنها بر نموده های حسی، جاری و قابل استفاده می داند و بر «موجودات فی نفسه خارجی» جاری نمی داند.

یعنی از طرفی، «کانت»، وجود اعیان خارجی را علت ایجاد تأثرات حسی در ما می داند و از طرف دیگر استفاده از مقوله وجود و علیت را در مورد اعیان خارجی، بی اعتبار و غیرمجاز می داند و وجود خارجی و علیت آن ها را انکار و یا مورد شک و تردید قرار می دهد.

اگر کانت طبق فلسفه اش نمی تواند درباره وجود داشتن یا نداشتن «موجودات خارجی» نظر بدهد از کجا می داند که وجود علت های خارجی موجب این تأثرات حسی، در ما می شود؟

---

۱- راسل در تاریخ فلسفه اش و نیز کاپلستون در تاریخ فلسفه اش در قسمت مربوط به کانت.

نقد و بررسی ما بر

دیدگاه کانت درباره «نومن» و «فنومن»:

## 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 نکنیم 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 فلسفه‌اش 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 ایدآلیسم ببیند 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 (ایدآلیسم استعلایی) را گرفته‌ایم. بنابراین در تعلیمات ما، هر نوع تردید و تأمل در این باره از میان می‌رود که برجاهستی ماده را به همان‌سان بر پایه گواهی خودآگاهی محض خویش «فرض» گیریم و بدان وسیله همچون

ثابت شده اعلام داریم که برجاهستی خویشتن من را چونان يك هستومند اندیشنده. زیرا حقیقت این است که من از تصوره‌های خویش، آگام؛ بنابراین تصوره‌های من و خود من، به این سبب که صاحب این تصوره‌ایم، وجود داریم. ولی اینک برابرایستاهای بیرونی (جسم‌ها) پدیدارهای محض‌اند، در نتیجه همچنین چیزی جز گونه‌ای از تصوره‌های من نیستند که برابرایستاهای 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 بر می‌گردیم 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، هیچ به حضور 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 مان 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 یکباره 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؟

لکن نکته دیگر این که، آیا آنطور که کانت گفته: ما نسبت به اجسام خارجی، هیچ شناختی نداریم؟ پاسخ ما به کانت این است که، با توجه به «صفات اولیه اجسام» همچون شکل‌های هندسی آن‌ها و طول و عرض و عمق آن‌ها و... که با شناخت حسی ما مطابق است، مثلاً جسمی که می‌بینیم به «شکل کروی» است واقعاً هم «کروی» است و ممکن نیست که واقعاً «مکعب» باشد و نیز ما واقعاً می‌توانیم از خصوصیات فیزیکی و شیمیایی آن‌ها آگاه شویم و تأثیرات فیزیکی آن‌ها در یکدیگر، هیچ بستگی به احساس ما ندارند؛ پس می‌ماند «صفات ثانویه اجسام» که وجودی در احساس ما دارند، مثل طعم غذاها و مواد و یا بوی آن‌ها و یا رنگ آن‌ها به تناسب طول موج آن‌ها و یا گرما و سرمای آن‌ها که بستگی به احساس ما دارد (یک هوای سی درجه آنچه در خارج دارد همان دمای سی درجه است اما گرم بودن یا سرد بودن آن، بستگی به حال ما دارد. اگر ما از منطقه استوایی باشیم شاید آن را سرد و یا غیر گرم احساس کنیم و اگر اهل منطقه قطب باشیم آن را گرم توصیف کنیم و یا رنگ‌ها، مثلاً آب بی‌رنگ اگر منجمد شود و به صورت برف باشد سفید دیده می‌شود و معیار در آن این است که، اگر جسمی تمام نور را به ما منعکس کند سفید و اگر تمام نور را جذب کند سیاه دیده می‌شود، چنانچه ته چاه سیاه دیده می‌شود و شب سیاه دیده می‌شود و همچنین رنگ‌های مختلف که طول موج‌های مختلف هستند در احساس ما، هر طول موجی به رنگ خاصی ظاهر می‌شود و گرنه طول موج در خارج رنگ نیست چه بزرگش و یا کوچکش. چنانچه در روی آب امواج چه کوچکش و یا بزرگش رنگ نیست، در

برخورد با چشم ما و احساس بینایی ما رنگی خاص دارد و لذا بعضی از کور رنگ‌ها هرگز آلبالو 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. فلزها 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 «نهایة‌الحکمه» 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 روز 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.

تكملة







## فهرست:

- پیشگفتار مؤلف ..... ۱۱
- بخش اول: روح‌شناسی کانت: مقدمه ..... ۲۳
- 
- ۱- اشاره‌ای به «فلسفه دکارت» و «اشکال هیوم به آن» ۲۸
- ۲- اشکال کانت به «فلسفه دکارت» ..... ۴۹
- ۳- نقد ما بر «اشکال کانت به فلسفه دکارت» ..... ۶۱
- ۴- نتیجه‌های دیگر «نقد ما بر کانت» ..... ۶۹
- الف - «تصورات نخستین»، منحصر به «تصورات حسی»  
نیست ..... ۷۱
- ب - کار حسگانی تنها، تولید تصورات نیست بلکه تولید  
«تصدیقات حسی» هم هست ..... ۷۱

ج - «من اندیشنده»، دو قوه بیشتر ندارد یکی «قوه حس» و دیگری «قوه تعقل» است و قوه‌ای بنام «فاهمه» نداریم..... ۷۲

د - آنچه واحد بسیط است «فاعل اندیشه» است اما «قوای فاعل اندیشه»، متعدد است..... ۷۳

ه - هم «مکان خارجی»، واقعیت دارد و هم «مکان ذهنی» که اجسام خارجی را تصور و تجسم می‌کند..... ۷۳

۵- «اشکال دوم کانت» به «دکارت»..... ۷۵

۶- نقد ما بر «اشکال دوم کانت به دکارت»..... ۷۹

۷- اقسام سه‌گانه «شناخت‌های ترکیبی غیر حسی»:..... ۸۴

۸- شناخت‌های حسی..... ۹۳

۹- نیاز «شناخت حسی» به «مقولات ما قبل تجربی

حسگانی»..... ۱۰۱

۱۰- بی‌نیازی «علم بیواسطه به خودم» از «مقولات ما قبل

تجربی» در پیدایش «یقین»..... ۱۱۵

۱۱- «وجود محمولی» در قضیه «من هستم دکارتی»..... ۱۲۰

۱۲- «من هستم»، قضیه‌ای ترکیبی است نه همانگویانه ۱۲۶

۱۳- «قضایای ترکیبی»، اختصاص به محسوسات هم ندارد ۱۲۷

بخش دوم: «شناخت‌های متعالیه» نزد کانت در «استدلال‌های عقلی مابعدالطبیعه»:

ایدئال‌های عقل محض ..... ۱۲۹

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

«جهان»، «خدا»، توسط «مطلق‌گرایی عقل» ..... ۱۳۱

**نقد ما بر شناخت‌های متعالیه کانت:** ..... ۱۴۵

«عقل»، مطلق‌گرا نیست و مفهوم‌های فوق، ایدئال (= ذهنی محض)

نیستند بلکه حاکی از واقعیت‌اند ..... ۱۴۵

– **فصل دوم:** ادعای کانت بر وجود «مغلطه» و

«تناقض» در «استدلال‌های مابعدالطبیعه» ..... ۱۵۷

– **نخستین مسئله:** جدلی‌الطرفین، نزد کانت «زلزلیت جهان».

است زیرا استدلال بر اینکه «جهان» از نظر زمانی، «آغازی دارد»

متعارض است با استدلال بر اینکه «جهان»، هیچ «آغازی ندارد» ... ۱۵۹

«نقد ما»: این مسئله جدلی‌الطرفین نیست و مغلطه و تناقضی

هم وجود ندارد زیرا علم تجربی در فیزیک، اینک ثابت کرده

است: که «جهان افلاک، کمتر از چهارده میلیارد سال قبل بوجود

آمده است و «جهان»، از نظر زمان، ازلی نیست»

علاوه بر آنکه با قبول وجود «فاعل مختار»، دیگر هیچ

### تناقضی در اثبات «آغاز داشتن جهان»، نیست ..... ۱۶۳

**– دومین مسئله:** مربوط به «ماده و طبیعت» است استدلال بر اینکه «ماده، تا بینهایت تقسیم پذیر است»، متعارض است با استدلال بر وجود «جزء لا یتجزی» مبنی بر اینکه ماده، نمی تواند تا بینهایت تقسیم پذیر باشد ..... ۱۶۵

**«نقد و بررسی ما»:** این مسئله هم جزو مسائل جدی طرفین نیست زیرا بحث «جزء لا یتجزی» در فلسفه قدیم در فیزیک است که «ذیمقراطیس»، آنرا اثبات کرده بود (که اجسام از ذرات کوچکی بنام اتم، تشکیل شده اند که میان آنها، خلاء و فاصله است) و ارسطو منکر آن بود اما اینک وجود «اتم» بطور علمی و قطعی و یقینی، در فیزیک، ثابت شده است و دیگر وجود «اتم»، جز و مسائل فلسفی لا ینحل و جدلی الطرفین نیست علاوه بر آنکه استدلال کانت هم از نظر «ریاضی و فرضی»، بر وجود «جزء لا یتجزی»، باطل است ..... ۱۷۴

**– سومین مسئله:** وجود تناقض در «اراده آزاد» و «جبر فیزیک در طبیعت ماده» ..... ۱۷۷

**«نقد ما»:** این مسئله، جدلی الطرفین نیست و مغلطه و تناقضی هم وجود ندارد زیرا بنابر نظریه دوگانگی

«ذهن غیر مادی» و «عین مادی» و وجود «فاعل مختار» هیچ تناقضی وجود ندارد چون «جبر علیت»، تنها در «علیت‌های مادی» است نه در «فاعل مختار غیر مادی» یعنی «فاعل مختار»، نسبت به ایجاد فعل، هیچ اجبار و ضرورتی ندارد و نسبت به فعل و ترک رفتارش، «فاعل مختار» است اما علیت در «طبیعت مادی و در غیر فاعل مختار»، طبق «قانون سنخیت» و «قانون ضرورت همزمانی علت تامه با معلول‌اش»، همراه است که همان «جبر فیزیک» باشد ..... ۱۸۵

«اقسام علیت» و سرمنشأ «اراده در انسان» .....

— چهارمین مسئله جدلی الطرفین: اثبات «واجب الوجود» است زیرا «قانون علیتی که میان دو حادثه همسخ» است نمی‌تواند «واجب الوجودی که حادثه نیست و نیز با حوادث جهان، همسخ نیست» را اثبات کند در نتیجه به تناقض می‌انجامد..... ۲۰۱

«نقد ما»: این مسئله نیز از مسائل جدلی الطرفین نیست و مغلطه و تناقضی هم وجود ندارد زیرا «منی که جوهری اندیشنده و فاعل مختارام»، در ذهن‌ام، صورت خانه و صنعتی را می‌سازم یعنی تصویری خاص را ایجاد می‌کنم با

آنکه من از سنخ «تصورات» نیستم و خودم هم  
نه داخل آن خانه‌ای که در ذهن‌ام ساخته‌ام،  
هستم و نه خارج از آن خانه‌ای که در ذهن‌ام  
ساخته‌ام، هستم و نیز نه داخل ذهن‌ام هستم و  
نه خارج ذهن‌ام هستم تنها «مسلط بر ذهن‌ام  
هستم و ذهن‌ام در اختیار من است»

«من فاعل اندیشه» در تمام عمرم، واحدی بسیط و  
«موجودی ثابت و ذاتی تغییرناپذیر و یک شخص معین»  
هستم اما تصورات‌ام پیوسته، «متعدد» و در حال «تغییر و  
تبدیل‌اند» تصوراتی که مخلوقات من و معلول‌های من  
هستند تصورات‌ام حوادثی ذهنی هستند اما من حادثه  
ذهنی، نیستم؛ و ..... ۲۰۹



– فصل سوم: ضعف استدلال‌های «خدانشناسی» نزد کانت ۲۱۹

نقد کانت بر «برهان وجودی»: رفع هر حکمی با  
رفع موضوع اش هرگز به تناقض نمی‌انجامد..... ۲۱۹

نقد ما بر «نقد کانت بر برهان وجودی»: تنها در  
لوازم «ماهیت» است که رفع موضوع (= نماد) به  
رفع حکم

(= گزاره) می‌انجامد و رفع حکم با رفع  
موضوع اش به تناقض نمی‌انجامد. اما در «لوازم  
وجود خارجی»، رفع موضوع به تناقض می‌انجامد  
همچون رفع گزاره که به تناقض می‌انجامد یعنی  
انکار واجب الوجود به انکار وجود می‌انجامد و انکار وجود،  
همان تناقض است لکن اشتباه دیگر کانت این است که  
کانت خیال کرده که «واجب الوجود» بمعنی «خدا» است اما  
«واجب الوجود» بمعنی «خدا» نیست بلکه واجب الوجود، اعم  
از معنی خدا است و ..... ۲۲۴

نقد کانت بر «برهان حدوث»: در این برهان، در  
کبرای قیاس از «تجربه»، استفاده نشده در نتیجه نزد  
کانت، این قیاس، ارزش علمی ندارد و چیزی را عقلاً  
نمی‌تواند اثبات کند..... ۲۳۱

نقد ما بر «نقد کانت بر برهان حدوث»: «قانون  
علیت» چون «قانونی عقلی» است «نه قانونی  
تجربی و نه قانونی متعلق به فاهمه» و لذا  
«اختصاص به امور تجربی ندارد» و استفاده از  
آن، در اثبات خدا، هیچ اشکالی عقلاً ندارد.

علاوه بر آنکه وجود «موجودات غیر مادی» همچون «فاعل  
مختار» و «عقل» و «علوم فطری» که در جای خودشان،  
غیر مادی بودن آنها، اثبات شده، تنها می‌تواند مخلوق و  
معلول «خداوند غیر مادی و دانای حکیم فاعل مختار» باشد. ۲۳۵

### نقد کانت بر «برهان نظم»:

۱- اثبات «واجب الوجود» پیشفرض این برهان است که  
اشکالاتی دارد.

۲- این برهان، «حدوث ماده جهان» را اثبات نمی‌کند.

۳- این برهان تنها «نظم دهنده جهان» را اثبات می‌کند. ۲۴۱

**نقد ما بر «نقد کانت بر برهان نظم»:** چنانچه  
گذشت، ۱- برهان اثبات «واجب الوجود فاعل مختار»،  
چنانچه توضیح کافی داده می‌شود، هیچ اشکالی نخواهد  
داشت.

۲- و نیز «حدوث زمانی ماده جهان» هم اینک طبق

«آخرین نقد بر کانت» ۳۳۵ ◇

«علوم تجربی»، ثابت شده است و در آن شکی نیست.

۳- و نیز اینکه «ناظم جهان» همان «خدا» است

(بالاخره کانت در «این فصل در سنجش خرد ناب» و در «تمهیدات، در اواخرش»، به امکان اثبات خدا، اعتراف می‌کند)

علاوه بر آنکه چنانچه گذشت مبانی کانت، کلاً باطل شد در نتیجه، اثبات وجود «ماوراء الطبیعه»، هیچ اشکال مبثائی هم ندارد ..... ۲۵۱

**بخش سوم: روش‌شناسی متعالی «علوم و فلسفه»:** ۲۶۳

**روش‌شناسی متعالی کانت**

الف: خطاپذیری «فلسفه» و خطاناپذیری

«علوم تجربی» ..... ۲۶۵

ب: همه «گزاره‌های فلسفه»، «تحلیلی» هستند. ۲۶۶

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

«فلسفه» بالعکس ..... ۲۶۹

**«نقد ما بر روش‌شناسی متعالی کانت»**

الف: خطاپذیری «علوم تجربی» ..... ۲۷۳

ب: گزاره‌های «فلسفه» غالباً، ترکیبی هستند. ۲۷۷

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 ..... ۲۷۹

خلاصه ..... ۲۸۳

اشکال کانت به دکارت: (تناقض گوئی کانت): ..... ۲۸۷

**پیشگفتار مؤلف:**



### پیشگفتار مؤلف:

«فلسفه» که توسط «سقراط» به قوت، گرائیده بود و «سوفسطائیان» را به حاشیه رانده بود، گرچه پس از «سقراط»، توسط افلاطون و شاگردش ارسطو، در کتبی حجیم، مدون شد و بالاخص منطق نیز توسط ارسطو مدون و برای اولین بار، کلاس و مدرسه و دانشگاه (=آکادمی) توسط ارسطو برپا شد؛

اما فلسفه از درون، توسط «ارسطوی حس‌گرا» و «افلاطون ذهن‌گرا» و توهم‌گرا» به افراط و تفریط، کشانده شد در نتیجه بخاطر ناتوانی پاسخ‌گویی در «ماوراء الطبیعه و غیره»، در قرون وسطی و شروع قرون جدید، به چالش کشیده شد و از اعتبار افتاد؛

و آنوقت همه چیز مورد شک و تردید و سؤال قرار گرفت؛

که «دکارت»، خواست با مطرح کردن «فلسفه خودش» که با «شک و تردید در همه چیز»، شروع می‌شد به جایی برسد که «شک و تردید، دیگر ممکن نباشد» و آنرا «اولین پایه یقین خود» قرار دهد و «فلسفه یقینی خود» را از آن‌جا، شروع کند

و آن، وجود «شک» به عنوان یکی از «وجوه اندیشیدن» بود که «اندیشه و اندیشیدن»، یقینی‌ترین چیز بود که دیگر شک در آن، ممکن نبود بالاخص در «وجود خود فاعل اندیشه» زیرا عقلاً دکارت، متوجه شد

اگرچه در همه «محسوسات خارجی» می‌تواند، شک کند و آنها را فرضاً «خیال محض و احساس محض» بداند اما دیگر خود «اندیشیدن و اندیشه» و «خودش به عنوان فاعل اندیشه» را نمی‌تواند، خیال محض بداند و باید یقین کند که واقعاً «وجودی واقعی» دارد:

اگر خودش به عنوان «فاعل اندیشه»، وجودی واقعی نداشته باشد دیگر نمی‌تواند باندیشد زیرا اندیشیدن، از افعال اوست و او به «این فعل‌اش» و «خودش» و «انتساب این فعل به خودش»، یقینی بسیار واضح و روشن و غیر قابل شک دارد و نمی‌تواند فرض عدم‌اش را احتمال دهد.

به عبارت دیگر، آنچه غیر قابل شک و تردید است این است که در «حال اندیشیدن» است، چه این در حال «اندیشیدن» به صورت، «شک کردن» باشد یا «یقین کردن» باشد، باز به عبارت دیگر، «من هستم که می‌اندیشم»؛ اگر منی واقعاً نباشم، دیگر، در حال «اندیشیدن یا استراحت فکری»، ممکن نخواهد بود.

اینک عین عبارت دکارت در اوائل تامل دوم‌اش که می‌نویسد:

این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم»  
هر بار که آن را به زبان آورم یا در ذهن  
تصور کنم بالضروره صادق است.

همچنانکه دکارت متوجه می‌شود که «استحاله اجتماع نقیض در یک زمان» از یقینات غیر قابل تردید است و نیز متوجه غیر قابل تردید بودن «قانون علیت» می‌شود که هیچ عاقلی، هیچ حادثه‌ای را بدون علت،



معقول نمی‌داند.

دکارت بر اساس همین «یقینیات غیر قابل تردیداش» به بررسی مجموعه اندیشه‌اش و وجود خودش می‌پردازد و در نتیجه وجود «خدا» را عقلاً اثبات می‌کند و در پایان کتاب تاملات‌اش، وجود «جهان مادی خارجی» را نیز عقلاً اثبات می‌کند.

جان لاک:

- «جان لاک» نیز کتابی می‌نویسد که در واقع، ادامه و شرح همان فلسفه دکارت است بجز آنکه وجود «تصورات فطری» را که مورد تأیید دکارت بود، منکر می‌شود و با دلائلی متقن، آنرا باطل می‌کند.

«هیوم»:

هیوم به شدت به «فلسفه دکارت»، حمله می‌کند و دوباره شکاکیت را زنده می‌کند و در هر چیز بجز وجود خود «حواس» و «تصورات حسی»، در همه چیز، شک می‌کند؛

و حتی «قانون علیت» را نیز یک «عادت حسی»، قلمداد می‌کند که بر اثر «تکرار دو حادثه متوالی» در ما، حالت انتظاری ایجاد کرده است.

و در پایان، در عین حال، تنها «علوم تجربی» را مورد قبول خود قرار می‌دهد که به ما، گزاره‌های مفیدی و آگاهی جدیدی می‌دهند البته «علوم تجربی» بمعنی انحصاری «علوم طبیعی» فقط و ریاضیات را نیز برای محاسبه، مفید می‌داند و صراحتاً «فلسفه» البته بمعنی اخص‌اش یعنی «فلسفه ماوراء الطبیعه» را خرافات و سزاوار سوختن در آتش، قلمداد می‌کند.

«کانت»:

«کانت» که به شدت تحت تاثیر «شکاکیت هیوم»، قرار گرفته بود و مدرس فلسفه «دکارت و هیوم» در دانشگاه بود، متوجه ضعف گفتار «هیوم» در «قانون علیت»، شد که «قانون علیت»، صرف «عادت به تکرار دو حادثه متوالی» نیست چون بهم خوردن عادت، عقلاً ناممکن و نامعقول نیست اما «قانون علیت» عقلاً، یک ضرورت است و «عقل»، حادثه بدون علت را محال و نامعقول می‌داند؛ یعنی «کانت» متوجه شد که گرچه «شکاکیت هیوم»، انسان را از خواب غفلت بیدار می‌کند اما بعضی از گفته‌های هیوم، صحیح نیست همچنانکه گفته‌های «دکارت» را نیز نمی‌توان تماماً منکر شد و باطل دانست بالاخره ما قضایایی داریم که نمی‌توان آنها را از طریق «تجربه حسی»، اثبات کرد و از آن قضایا، می‌توان «کلیت» و «ضرورت» قانون علیت را دانست و نیز اینکه وجود «موجودات خارجی»، نیز آنطور که «هیوم» هم گفته، امری «فطری و غریزی» است کانت به «قضایای فطری ما قبل تجربی»، نیز «جوهر و عرض» را نیز افزود.

اما کانت، همه «مفاهیم و قضایای ما قبل تجربی» را مخصوص «محسوسات» و «علوم تجربی»، دانست و حتی نسبت به «قانون علیت» که آنرا برای اثبات «ماوراء الطبیعه و خدا»، طبق گفته بعضی از

فیلسوفان<sup>۱</sup> از «مسائل جدلی الطرفین»، فکر می‌کرد هست در نتیجه «قانون علیت» را هم تنها برای استفاده در «محسوسات»، معقول دانست؛

بالاخره کانت، گرچه به شناخته‌های ماقبل تجربی (=غیر حسی) معتقد شد لکن آنها را برای اثبات ماوراء الطبیعه، «خدا» و «روح»، صحیح نمی‌دانست و تنها برای استفاده در «علوم تجربی»، صحیح و مفید علم می‌دانست و به خیال خودش بر خلاف «هیوم» که برای اعتقادش به «علوم تجربی و طبیعی»، دلیل قانع کننده‌ای نداشت کانت فکر می‌کرد پایه‌های «علوم تجربی» را بر «قضایای یقینی ماقبل تجربی» نهاده است و محکم کرده است.

و حتی بسیاری از متفکرین قرون جدید، کانت را فیلسوف «علوم تجربی و تمدن جدید» می‌نامند که دلائل «ماوراء الطبیعه» را بی اعتبار اما، «علوم تجربی» را معتبر، کرده است.

اما واقع امر، این است که کانت، گرچه «علوم تجربی و طبیعی» را بر «شناخته‌های ماقبل تجربی»، مبتنی کرد که «اثبات این شناخته‌های ماقبل تجربی و دلائل بر وجود این شناخته‌های ماقبل تجربی کانت»، خیلی قوی نبود و توسط اندیشمندان پس از کانت، مورد شک و تردید قرار گرفت در نتیجه اثبات علمی بودن «علوم طبیعی و تجربی» نیز پس از کانت، در پایان قرن بیستم، مورد بحث و تردید، قرار گرفت.

نتیجه «این تردید»، بازگشت بعضی همچون پوزیتیویست‌ها، به هیوم و

۱- ژان سورون دلامبر ۱۳۸۳ → ۱۷۱۷ می‌گفت: «تفکرات ما بعد الطبیعی»، ما را به تعارضات احکام، می‌کشاند.

بدون ارائه دلیل، قبول علمی بودن «علوم تجربی» و حتی انحصار علم به «علوم تجربی» شد.

بعضی دیگر، «یقینی بودن علوم تجربی» را هم فاقد دلیل عقلی دانسته و آنرا از «قضایای مورد تسالم عرف و بشر» دانستند و از باب «افسانه‌های مفید». همچون بعضی از اندیشمندان «هرمنوتیک» و «نسبیت گرایان»، معتقد شدند که نتیجه این «سردرگمی فیلسوفان پس از کانت بود».

علاوه بر آنکه موضوع «علوم طبیعی»، «محسوس بما هو محسوس»<sup>۱</sup> نیست تا با فلسفه کانت، تقویت شده باشد زیرا خطای حسی، علم نیست بلکه «موضوعات علوم تجربی»، «ماهیات خارجی و نفس الامری اشیاء خارجی» است که طبق فلسفه کانت، «هیچ نوع شناختی از ماهیات خارجی و نفس الامری، ممکن نیست» یعنی «فلسفه کانت»، «علوم تجربی» را هم به بن بست کشاند.

باز مشکل، دو چندان شد وقتی مشاهده کردند که علوم، منحصر به «علوم طبیعی» نیست و «تاریخ، جغرافیا و اقتصاد و روانشناسی و جامعه شناسی و غیره» که به نام «علوم انسانی»، دارد شناخته می‌شود. جزو «علم» است و با معیار «علوم طبیعی» که جبر فیزیک است و کلیت و ضرورت، اساس آنها است، همخانی ندارد.

- در نتیجه گروهی آمدند آنها را از طریق «قواعد تفسیر و هرمنوتیک»،

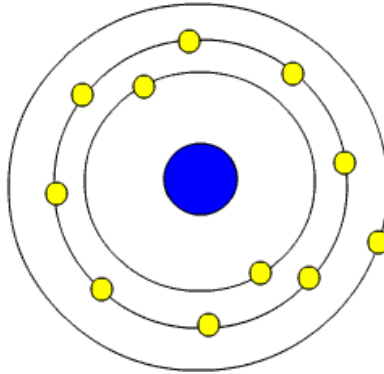
---

۱- اتم، قابل حس نیست و «حس»، خلاء میان اجسام رنگی را که «خلاء میان اتمها»، میلیاردها برابر «جرم اتم» است را مشاهده نمی‌کند اما وجود اتم در علوم تجربی، ثابت است با آنکه محسوس نیست و بالاخص اجزاء اتم یعنی الکترون و پروتون و نوترون که حتی «قابل تصویر برداری هم نیستند».

توجیه کنند که در قواعد تفسیر هم به خطاء رفتند.

در «فلسفه» نیز اینک بر خلاف قدیم، «موضوع فلسفه»، دیگر منحصر

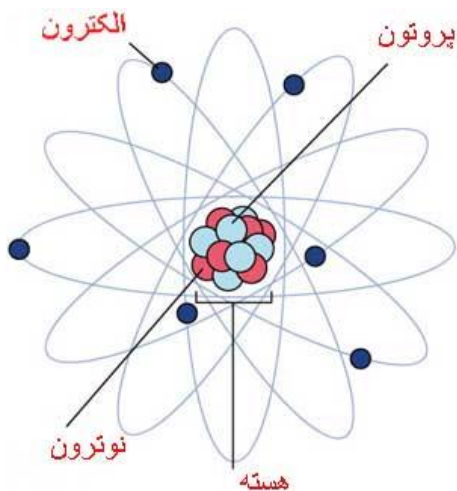
---



«تصویری ذهنی» از یک اتم خاص

([www.daneshnameh.roshd.ir](http://www.daneshnameh.roshd.ir))

«آخرین نقد بر کانت» ۳۴۷



«تصویری ذهنی» از اجزای یک اتم خاص

([www.ngdir.ir](http://www.ngdir.ir))

به «وجود بما هو وجود» نیست و فلسفه «علم» و فلسفه «شناخت» و فلسفه «ارزش‌ها» و فلسفه «انسان‌شناسی» نیز جزو «فلسفه» شده در نتیجه «علم» و «فلسفه» نیز از محدوده تعاریف قدیم درباره «علم» و «فلسفه»، گذشته است و گسترده‌تر شده و نیازمند «تعریفی جدید»<sup>۱</sup> اند.

مقصود من از بیان این مطالب، تنها اشاره‌ای بود به اهمیت فلسفه‌های «دکارت و جان لاک و هیوم و کانت» در پیدایش «تفکرهای فلسفی جدید غرب»، که زلزله‌ای در تاریخ فلسفه بوجود آوردند و پس از آنها، پس زلزله‌هایی در تاریخ فلسفه، رخ داد و لذا سزاوار است که ما هر چه بیشتر توجه‌مان را به آن «چهار فیلسوف نخستین قرون جدید»، جلب کنیم که تحقیق و قضاوت صحیح میان آنها، بسیاری از موارد صحت و سقم فلسفه‌های بعدی را برای ما، روشن می‌کند و بالاخص تعمق و نقد و بررسی «فلسفه کانت» که اینک می‌خواهیم به نقد و بررسی آن پردازیم.

و نیز بالاخص اینکه نزد کانت، تجربه حسی نسبت به اشیاء خارجی<sup>۱</sup> گرچه با حس، شروع می‌شود اما در عین حال با شناختهایی همچون «مفاهیم ما قبل تجربی مانند مکان و زمان و جوهر و عرض و وجود و

---

۱- اینکه ما در اینجا، گفتار «کانت» را درباره «شروع شناخت حسی» به «اشیاء خارجی» اختصاص دادیم با آنکه کانت، «شناخت جزئی من از درون خودم» (به عنوان شناخت ایژه و یک مورد خاص و احساس خوشی و ناخوشی‌ام) را هم جزو «شناخت حسی» می‌دانست بدین خاطر است که، ما بعداً در همین متن، اثبات می‌کنیم که شناخت درونی از وجود خودم، «شناخت حسی» نیست که امکان خطاء در آن باشد و نیز در شناخت «وجود و جوهریت و غیر آن»، نیازمند به «مقولات فاهمه کانت» باشد.



غیره»، همراه است و تجربه حسی، ترکیبی است از «تأثیرات حسی» و این «شناخته‌های ما قبل تجربی» که گذشت؛

اما آیا شناخت «قانون علیت» هم از همین «شناخته‌های ما قبل تجربی» است که کودک با اولین شناخته‌های تجربی‌اش متوجه مفاهیم «زمان و مکان و جوهر و عرض خارجی» است یا آنکه صحیح این است که «کودک پس از بلوغ عقلی‌اش»، متوجه «قانون علیت»، می‌شود و سؤالات چرا فلان چیز چنین شد و چنان شد را شروع می‌کند یعنی «قانون علیت» «از مفاهیم ما قبل تجربه کانتی‌ای» نیست که با «اولین شناخته‌های تجربی»، همراه باشد بلکه «قانون علیت» همچون قانون «استحاله اجتماع نقیضین» از «مفاهیم عقلی» هستند که «انسان پس از بلوغ عقلی‌اش» متوجه آنها، می‌شود و «کودکان و حیوانات» از فهم آنها، محروم‌اند در نتیجه «قانون علیت» از «شناخته‌های عقلی» است که اختصاص به محسوسات ندارد<sup>۱</sup> و شامل موضوعات ماوراء الطبیعه هم می‌شود. بحثی است که در این کتاب مطرح می‌شود و نیز بحث‌هایی جالب دیگر که پایان تاریخ مصرف «فلسفه کانت و متأثرین از فلسفه کانت» را نشان می‌دهد.

---

۱- باید توجه داشت که در متن این کتاب روشن می‌شود که انسان دو نیروی شناخت بیشتر ندارد یکی نیروی «حسی و حسگانی» است و دیگری نیروی «عقل» است و ما چیزی بنام نیروی «فاهمه» نداریم و لذا آنچه را کانت، جزو «مقولات فاهمه»، دانسته است بعضاً متعلق به «حسگانی» و بعضی دیگر همچون «قانون علیت»، متعلق به فهم «عقل» است و در متن کتاب، اینها کاملاً اثبات و روشن می‌شود.



مقدمه



## مقدمه:

کسانیکه «نقد قبلی من را به فلسفه کانت»، خوانده‌اند کاملاً متوجه شدند که بیشترین هدف من در آن نقد، همانا بیان «فلسفه کانت» بوده آنهم در «تئوری شناخت و ما بعد الطبیعه»، آنهم بر اسلوب کتاب «نقد عقل محض» (=سنجش خردناب) کانت، و سپس آنچه در هر قسمتی اگر «نقدی به نظر من می‌رسید»، بیان می‌کردم؛

- اما آنچه در «این نقد و بررسی»، هدف من است بیان فلسفه کانت به آن ترتیبی که در کتاب سنجش خرد ناب‌اش آمده نیست بلکه نقد و بررسی «روح‌شناسی» فلسفه کانت است که به اعتراف خود کانت، قلب فلسفه‌اش، است، آنهم تحت تاثیر عمیق تفکرات «هیوم» در تهاجم به «فلسفه دکارت» البته با حذف و اضافه‌هایی که خود کانت نسبت به «تفکرات هیوم» از تراوشات ذهنی خود به آن، اعمال کرده است.

- لکن باید توجه داشت که «کانت» همچنانکه استاد فلسفه «دکارت» و «هیوم» بوده و عمده فلسفه‌اش تحت تاثیر تفکرات آن دو، است اما رسوبات و جای پای افلاطون و ارسطو هم در فلسفه کانت، کاملاً مشهود است چه در تعریف «نفس و روح»، بعضی از آثار «تفکرات افلاطون»، مشاهده می‌شود و چه در «اثبات واجب الوجود و خدا» که نقش تفکرات ارسطو کاملاً مشهود است و چه در ترتیب فصول کتاب «سنجش خرد ناب‌اش» که همچون منطق ارسطو، ابتداء، مبحث

تصورات و سپس مبحث تصدیقات و سپس مبحث جدلیات و عقل است. اما «هدف من در این نقد»، عمده نقد و بررسی تهاجم «کانت» به «فلسفه دکارت پایگذار فلسفه جدید غرب» است که گویا کانت با این «تهاجم سنگین و همه جانبه‌اش» برای چند قرن، فلسفه دکارت را در اثبات «تجرد نفس» و «اثبات خدا»، زمین‌گیر کرده است و راه را برای تهاجم به ما بعد الطبیعه برای آیندگان‌اش باز نموده است در مقابل، «علوم تجربی» و ارزش علمی آنرا به شدت تاکید نموده و به قول نویسندگان فعلی «علوم انسانی جدید»، کانت، پایگذار «تمدن جدید»، شناخته شده است.

اما نباید غافل شد، که تاثیر «فلسفه دکارت» در پیدایش «فلسفه جدید غرب» که بر خلاف فلسفه ارسطو، که بیشتر تفکر را متوجه جهان خارج می‌کرد «فلسفه دکارت» حتی برای پس از خود و حتی برای مخالفین پس از خود، بسیار در این جهت مؤثر بود که «تفکرات فیلسوفان پس از خود را متوجه تفکر درباره درون خود نمود» درباره شناخت بیشتر نیروی فهم و شناخت انسان و یا شناخت بیشتر خود حواس و غرائز موجود در انسان بحدی که هر کس و هر فیلسوفی که قلم به دست می‌گیرد درباره «درون انسان»، صحبت می‌کند و قلم فرسایی می‌کند و حتی درباره شناخت خود انسان و روان انسان و آنچه انسان را از سایر جانداران ممتاز می‌کند بیش از «ارسطوئیان که تنها به امتیاز انسان در داشتن نطق و یا عقل، بسنده می‌کردند» که «فلسفه ارسطو و افلاطون»، کم و بیش، در قرون وسطی و پس از آن، زیر سؤال رفت و مورد اشکال، قرار گرفت.

«آخرین نقد بر کانت» ۳۵۵

در هر حال خواننده، تعجب نکند که من در «این نقد»، بی مقدمه، ابتداءً به مبحث «روح‌شناسی کانت»، وارد می‌شوم و آنرا به ترتیب پس از اشاره‌ای به «فلسفه دکارت و هیوم» در اثبات «تجرد نفس» و «اثبات خدا»، مورد نقد و بررسی قرار می‌دهم:

### فلسفه «دکارت» و «هیوم»:

الف – همانطور که نویسنده یک کتاب، مقدمه آن کتاب را پس از پایان کتاب، می‌نویسد که آن وقت، متوجه می‌شود «مجموعه آن کتاب» چیست که نوشته است – همچنین من می‌خواهم قبل از هر چیز، اول به قلب «فلسفه کانت» (یعنی روح‌شناسی‌اش که به اعتراف خودش، قلب فلسفه‌اش هست) بپردازم و آنرا، مورد نقد و بررسی قرار دهم تا بهتر متوجه شوم کانت، چرا به چنان و چنین «پیشفرض‌هایی»، معتقد شده است.

ب – کانت، استاد تدریس فلسفه «هیوم» و «دکارت» بوده است و فلسفه‌اش، تحت تأثیر فلسفه آنها است بالاخص تحت تأثیر گفته‌های «هیوم» است ناچارم قبل از شروع در «فلسفه کانت»، مختصری و اشاره‌ای به «فلسفه دکارت»، پایگذار فلسفه جدید غرب و نیز «فلسفه هیوم» اولین «نقاد و مهاجم به فلسفه دکارت»، بپردازم تا زمینه برای فهم بیشتر «فلسفه کانت»، مهیا شود.

ج – اشاره‌ای به «فلسفه دکارت» در «قرن هفدهم میلادی»: (۱۶۵۰ – ۱۵۹۶ م) چون در غرب، در پایان قرون وسطی، «فلسفه ارسطویی و افلاطونی»، مورد نقد و رد و ابطال قرار گرفته بود در نتیجه لا اقل، شکاکیت می‌رفت و ریشه دین و ادیان الهی را بکند و دین یهود و مسیحیت نیز خود را مبتنی بر فلسفه ارسطویی و افلاطونی کرده بودند؛



گویا دکارت در چنین وضعیتی، احساس وظیفه می‌کند که با تدوین «فلسفه‌ای جدید که هر شکّی را مقدمه شروع خود قرار دهد و بتواند از آنها بگذرد و فلسفه‌ای قوی و مستحکم و اثبات‌کننده وجود «روح» یعنی «غیر مادی بودن ذهن» و نیز اثبات‌کننده «وجود خدا» باشد، بسازد و زمینه شکاکیت در دین و خدا را منتفی سازد.

«دکارت»، فلسفه خود را با «شک در هر چه می‌توان درباره آن، شک کرد» شروع کرد تا به جایی برسد که دیگر نمی‌تواند درباره آن شک کند و آن‌جا، خود وجود «شک» و «اندیشه» و «وجود خودش» به عنوان «موجود اندیشنده»، بود که در هر چه، شک کند اما نمی‌تواند در اینکه «شک می‌کند شک کند» و در اینکه «می‌اندیشد» و اینکه «موجودی اندیشه هست» نمی‌تواند شک کند زیرا اگر وجود، نداشتیم یا نمی‌اندیشیدیم، محال است بتوانم شک کنم.

- یعنی دکارت باین رسید که در این «قضیه شک می‌کند»، هیچگونه شکی ندارد بلکه قضیه‌ای یقینی است همچنانکه در اینکه «در حال اندیشیدن است چه به یقین برسد و چه به شک»، باز نمی‌تواند شک کند همچنانکه «بوجود خودم که می‌اندیشم»، نمی‌توانم شک کنم زیرا «اگر همه جهان خیال محض باشد و همه چیز وجود خارجی‌اش برای من، مشکوک باشد اما وجود خودم نمی‌تواند مشکوک باشد زیرا اگر من، وجود نداشته باشم نمی‌توانم درباره چیزی خیال و یا شک کنم».

یعنی این فکر و قضیه که «من وجود دارم» که به ذهن می‌آید، (حال چه به زبان هم بیاید و یا نیاید)، یقیناً، صادق و مطابق واقع است یعنی اینکه

«من می دانم که هستم»، حتماً صادق است و نمی تواند کذب و مخالف واقع باشد یعنی «یقیناً من هستم».

اینک عین عبارت دکارت در تامل دوم:

بنابراین، بعد از امعان نظر در تمام امور و بررسی کامل آنها، سرانجام باید به این نتیجه رسیدم و یقین کردم که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم»، هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره، صادق است.

- سپس دکارت به این فکر می افتد: «من که هستم، آیا من چی هستم و ماهیت من، چیست؟»

- در پاسخ می گوید من همان «موجود اندیشنده» هستم، یعنی موجودی که می اندیشد، (شک می کند، یقین می کند، احساس می کند اراده و انتخاب می کند و...)

اینک عین عبارت «دکارت»، در ادامه همان تامل دوم «کتاب تاملات»:

- اما در این صورت من چیستم؟

چیزی که می اندیشد.

چیزی که می اندیشد، چیست؟

چیزی است که شک می کند، ادراک می کند، به

ایجاب و سلب حکم می کند، می خواهد،

نمی‌خواهد، همچنین تخیل و احساس می‌کند و...  
در تامل ششم در بیان تفاوت «جسم مادی» و «ذهن اندیشنده»  
می‌نویسد:

۱- از یک سو، مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم، از آن حیث که فقط چیزی است که می‌اندیشد و بدون امتداد است،

۲- و از سوی دیگر مفهوم متمایزی از بدن دارم، از 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 بدن ام، متمایز است و می‌تواند بدون بدن، وجود داشته باشد.

بعلاوه «قوه‌های تفکری»، در خود، می‌یابیم کاملاً مخصوص و متمایز از من، و آن قوه «تخیل» و «احساس» است که بدون آنها می‌توانم خود را تماماً و با وضوح و تمایز کامل، تصور کنم، اما آنها را بدون «خودم» یعنی «بدون جوهر عاقلی که این قوه‌ها به آن، قیام داشته باشد»، نمی‌توانم تصور کنم، زیرا مفهومی که ما از این قوه‌ها داریم (یا به اصطلاح

مدرسه) تصور صوری آنها، متضمن نوعی تعقل است.

و از همین جا می‌فهمیم که همان‌طور که اشکال، حرکات و حالات یا اعراض دیگر «جسم»، غیر از «اجسامی است که تکیه‌گاه آنها است».

این دو قوه نیز از «من»، متمایز است.

..... علاوه بر این، یک «قوه انفعالی احساس»، یعنی «قوه دریافت و شناخت مفاهیم حسی»، در من، موجود است که برای من، بی‌فایده است و هرگز قادر به استفاده از آن، نیستم، مگر آنکه در خود من یا در چیزی دیگر، قوه فعال دیگری هم وجود داشته باشد که بتواند این مفاهیم را بسازد و بوجود آورد.

اما این قوه فعال، محال است در من از آن حیث، که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد وجود داشته باشد، از آن رو، که این قوه با فکر ملازمت ندارد و نیز از آن جهت که این مفاهیم بارها، بی‌آنکه من در پیدایش آنها هیچ‌گونه سهمی داشته باشم و حتی غالباً بر خلاف اراده من، به من عرضه می‌شود، پس این قوه ضرورتاً باید در «جوهری مغایر با من»، موجود

باشد... (=این جوهر، جسم است.)  
پس برای شروع به این تحقیق، در اینجا نخست  
می‌بینیم که میان «نفس» و «بدن»، تفاوتی عظیم  
وجود دارد از آن جهت که «جسم» بالطبع همواره  
تقسیم‌پذیر است و «نفس»، به هیچ روی،  
قسمت‌پذیر نیست، زیرا واقعاً وقتی نفسم یعنی  
خودم را فقط به عنوان «چیزی که می‌اندیشد»،  
لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزایی در خود تمیز دهم،  
بلکه خود را «چیزی واحد و تام»، می‌بینم.

- دکارت در مقدمه در سخن مؤلف با خواننده، می‌نویسد:

من از آنچه متعلق به ماهیت‌ام باشد چیزی نمی‌دانم  
مگر همین که «چیزی است که می‌اندیشد» یا «در  
خود، قوه اندیشیدن دارد.»

- و دکارت در خلاصه تاملات ششگانه‌اش در پایان خلاصه تامل دوم  
می‌نویسد:

اگرچه تمام اعراض نفس، دگرگون می‌شود مثلاً  
بعضی از اشیاء را تصور می‌کند بعضی دیگر را اراده  
می‌کند و بعضی دیگر را احساس می‌کند و....  
..... با این همه نفس به چیزی دیگر، تبدیل  
نمی‌شود - در حالیکه بدن انسان، به محض آنکه

هیئات پاره‌ای از اجزایش تغییر کند به چیز دیگر  
تبدیل می‌شود و از اینجا این نتیجه به دست می‌آید  
که جسم انسان به سهولت فناپذیر است اما ذهن یا  
روح وی، ذاتاً فناپذیر است.

- دکارت در این تاملات‌اش کاملاً تمایز «ذهن غیر مادی» که «غیر  
قابل تقسیم و تجزیه بوده و نیز دارای قوه فهم و اختیار و اندیشه است»  
را از «جسم مادی» که «قابل تقسیم و تجزیه بوده و نیز بدون فهم و  
اختیار است» را به اثبات می‌رساند.

سپس با استفاده از «قانون علیت» به «اثبات خدا» از راه‌های مختلف  
می‌پردازد.

این خلاصه و اشاره‌ای به فلسفه «دکارت» بود که در قرن پس از او،  
توسط «هیوم»، مورد نقد و رد و ابطال و یا لا اقل، شک قرار می‌دهد که  
بعداً توضیح می‌دهیم:

**«هیوم» در قرن هجدهم میلادی:**

**(۱۷۷۶ - ۱۷۱۱ م)**





«هیوم»، دلایل «دکارت» بر «غیر مادی بودن ذهن موجود اندیشه» را مورد اشکال و ایراد و تردید خود، قرار می‌دهد؛

زیرا دکارت بر غیر مادی بودن «ذهن و من اندیشنده» چنین استدلال کرده بود که: «من فاعل اندیشه»، «موجودی واحد بسیط غیر قابل تقسیم هستم که در خود، قوه اندیشیدن دارم»، اما «جسم مادی»، چنین نیست زیرا «جسم مادی»، «واحد بسیط غیر قابل تقسیم نیست بلکه دارای ابعاد سه‌گانه قابل تقسیم به اجزاء کوچک‌تر است و نیز دارای فهم و اختیار نیست» (جسم مادی، فعل و انفعالات‌اش، طبق جبر فیزیکی، انجام می‌شود و هیچ اختیاری از خود ندارد).

«هیوم» به قسمت اول استدلال «دکارت»، اشکال می‌کند و گفت: «من اندیشنده»، «واحد بسیط مستمر نیستم بلکه من همان مجموعه تصورات جزئی هستم که هر لحظه می‌آید و می‌رود و عوض می‌شود».

اینک عین عبارت هیوم:

من، که هرگاه به «کنه درون آنچه خودم» می‌نامم،  
می‌روم، همیشه به گونه‌ای ادراک خاص و جزیی بر  
می‌خورم:

ادراک گرمی یا سردی، روشنی یا تیرگی، مهر یا  
کین، درد یا لذت.

- من هرگز هیچگاه خودم را بدون ادراک نمی‌یابم،  
و هرگز نمی‌توانم جز ادراک، چیزی را مشاهده کنم

.....

- شاید او (=دکارت)، چیزی بسیط و مستمر را که  
خودش می‌خواند، ادراک کند؛ هرچند به یقین ام که  
هیچ همچو مبدئی، درمن، نیست.<sup>۱</sup>

(باز هیوم می‌نویسد:) ذهن، گونه‌ای تئاتر است که  
در آن، ادراکات چندگانه، پیاپی، پیدا می‌آیند و  
می‌گذرند، باز می‌گذردند، آرام آرام می‌روند و در  
تنوعی بینهایت از احوال و مواقع، به هم می‌آمیزند،

---

۱- از کتاب فیلسوفان انگلیسی تألیف کاپلستون ترجمه اعلم - چاپ تهران - سال ۱۳۶۲ هـ. ش.  
صفحه ۳۱۹ - از رساله هیوم ص ۲۵۲ - ۲۵۱.

- به تعبیر درست، نه در یک گاه، بساطتی در آن هست نه اینهمانی در گاه دیگر؛ حال گرایش طبیعی ما، به توهم آن «بساطت» و «اینهمانی»، هرچه می خواهد باشد.

تشبیه تئاتر نباید ما را، گمراه کند.

فقط ادراکات پیاپی اند که ذهن را بر می سازد؛

- ما کمترین مفهومی نه از «مکانی داریم که جلوه‌گاه این صحنه‌هاست» نه از «مصلحی که چنین مکانی را فراهم می آورند».<sup>۱</sup>

- اما هیوم پس از مدتی تامل از این گفته، پشیمان می شود و متوجه می شود که «ذهن» و «من اندیشنده» همان مجموعه تصورات نیست بلکه این تصورات که می آید و می رود در محلی ثابت است که همان ذهن باشد و قیام و تکیه‌گاه این تصورات به وجود همین «ذهن» است یعنی اگر ذهنی نباشد تصوراتی که در آن بیاید و برود هم نخواهد بود.

و «من اندیشنده» هم عبارت از همان «احساسات و انطباعات» نیست بلکه چیزی است که انطباعات و تصورات بر فرض به آن، بازگشت دارند.

هیوم: آگاهم که شرح من، بسیار نارساست؛ و جز «گواهی ظاهری استدلالهای پیشین»، چیزی

---

۱- همان کتاب فیلسوفان انگلیسی - ترجمه اعلم ص ۳۱۹ - به نقل از رساله هیوم صفحه ۲۵۳.

نمی‌توانسته است ما را به پذیرفتن‌اش وا دارد.  
 اگر «ادراکات»، «وجودهای متمایز» باشند، تنها  
 هنگامی تشکیل یک کل می‌دهند که به هم پیوندند

.....

– ولی همه امیدهایم به باد می‌رود «انگاه که به تبیین  
 مبادی می‌رسم که ادراکات متوالی، ما را در اندیشه  
 یا آگاهی‌مان به هم یگانه می‌سازد».

من از کشف نظریه‌ای که مرا در این باب خرسند  
 گرداند، ناتوانم.

کوتاه سخن آنکه دو مبده، وجود دارند که من  
 نمی‌توانم با هم سازگارشان کنم؛ و مرا نمی‌رسد که  
 هیچکدام‌شان را وا نهم. این دو مبده، عبارت‌اند:

«۱- همه ادراکات متمایز ما، وجودهای متمایزند»،  
 و «۲- ذهن، هرگز رابطه‌ای واقعی میان وجودهای  
 متمایز، ادراک نمی‌کند» .....

من به سهم خود باید شکاکیت را دستاویز خود،  
 نهم و اعتراف کنم که این مشکل به فهم من، گران  
 می‌آید - (از همان کتاب فیلسوفان انگلیس ص  
 ۳۲۱ به نقل از رساله هیوم ص ۶۳۶ - ۶۳۵).

یعنی هیوم، پس از تاملی بیشتر به این می‌رسد که «منی که می‌اندیشد و

تصورات، قیام‌اش بوجود من است» «من واحدی بسیط هستم» واقعاً اما «تصورات از هم متمایز که موجوداتی متمایز از هم هستند نمی‌توانند «من واحد بسیط واقعی» را تشکیل دهد یعنی «اجزاء متمایز از هم و مستقل»، تنها در ترکیبی اعتباری می‌توانند، «واحد شناخته» شوند مثلاً یک ساختمان که از اجزاء مختلف تشکیل شده اعتباراً نامی واحد بر آن می‌گذارند بنام محل سکونت انسان یا ساختمان یا هتل و یا...

همچنین یک میز و یا صندلی و یا «اجتماع چند حرف، کنار هم» یا می‌گویند کلمه یا کلمه واحده اما واقعاً یک واحد بسیط نیست (اما من واقعاً یک واحد بسیط هستم منی که حرف میزند همانی است که با پای خود راه می‌رود و یا پدال ماشین را حرکت می‌دهد و همانی است که با چشم خود، مسیر را مشخص می‌کند و با گوش خود در همان زمان، صوت پلیس را می‌شنود، بطوری که اگر تمام توجه‌اش به حادثه‌ای جلب شود چه بسا حرکت دست و پایش، متوقف می‌شود و یا صحبت پلیس و یا دوست‌اش را نمی‌شنوند اینها همه نشان می‌دهد که «من یک موجود واحد بسط حقیقی هستم» و نه «مجموعه‌ای از تصورات و اشیاء متمایز از هم» بالاخره، اعتراف می‌کند که از فهم این مسئله، عاجز است و این اعتراف، نهایت حسن اخلاقی هیوم را نشان می‌دهد.

- اینک عین عبارت هیوم:

همه ادراکات متمایز ما، وجودهای متمایزند و ذهن هرگز رابطه‌ای واقعی میان وجودهای متمایز، ادراک

نمی‌کند.

.....

من به سهم خودم باید شکاکیت را دستاویز خود،  
نهم و اعتراف کنم این مشکل، بر فهم من، گران  
می‌آید.<sup>۱</sup>

خلاصه اینکه «هیوم» به قسمت اول روح‌شناسی (بساطت من و ترکیب  
جسم) دکارت، اشکال می‌کند اما پس از تفکر عمیق، حرف خود را پس  
می‌گیرد و به بساطت نفس، اعتراف و به ناتوانی فهم خود، در مسئله  
روح‌شناسی، اعتراف می‌کند.

– هیوم به قسمت دیگر «فلسفه دکارت» که به کمک «قانون علیت» به  
«اثبات خدا»، پرداخته بود نیز اشکال می‌گیرد و تحت تاثیر گفته‌های  
نیکلای اوترکوری، منکر این می‌شود که «قانون علیت، قانونی عقلی  
باشد و در نتیجه بتواند در ماوراء الطبیعه، هم درباره اثبات خدا، جاری  
شود» در نتیجه «استدلال دکارت را درباره اثبات خدا»، هم مورد ایراد و  
اشکال و تردید، قرار می‌دهد.

۱- هیوم: «قانون علیت، قانونی عقلی نیست، بلکه  
عادت به یادآوری دو پدیده محسوس متوالی  
است». <sup>۲</sup> که مرتب، آن دورا با هم دیده‌ایم.

---

۱- کتاب فیلسوفان انگلیسی - تألیف کاپلستون ترجمه اعلم ص ۶ - ۶۳۵.

۲- کتاب فیلسوفان انگلیس تألیف کاپلستون، ترجمه اعلم - چاپ تهران سال ۱۳۶۲ هـ. ش صفحه

۲- هیوم: هر چند «علیت»، ممکن است نسبتی فلسفی باشد که متضمن همپهلویی و توالی و بهم پیوستگی ثابت است، باز فقط «تا جای که نسبتی طبیعی است و اتحادی میان تصوراتمان فرا می‌آورد تواناییم که بر مبنای آن، استدلال کنیم» یا نتیجه‌ای از آن، بگیریم.<sup>۲۱</sup>

→

- ۳۰۰-۳۰۱ به نقل از رساله هیوم و همچنین تاریخ فلسفه غرب برتراند راسل ترجمه دریابندری ص ۹۱۹.
- ۱- کتاب فیلسوفان انگلیس - ترجمه اعلم ۳۰۱.
- ۲- کانت سخت تحت تاثیر این جمله قرار می‌گیرد و پس انکار تجربی بودن قانون علیت تنها قانون علیت را در طبیعت و محسوسات جاری و صحیح می‌داند.

﴿ ٣٧٢ ﴾ «آخرين نقد بر كانت»



# فلسفه کانت

پس از «هیوم»، در همان قرن «هجدهم میلادی»

(۱۸۰۴ - ۱۷۲۴ م)



اشاره‌ای گذرا به «قانون علیت» و «اثبات خدا»:

۱- «کانت» با مطالعه کتابهای «هیوم»، سخت تحت تاثیر «فلسفه هیوم»، قرار گرفت حتی گفت: «هیوم، من را از خواب جزمی‌گرایی بیدار کرد»:

اما کانت، از موارد مهمی که گفتار «هیوم» را نپذیرفت گفتار هیوم درباره «قانون علیت» است که «هیوم»، «قانون علیت» را «قانونی تجربی و پدیده‌ای ساخته عادت به تکرار وجود چیزی پس از چیز دیگر»، می‌دانست اما کانت سخت با هیوم در این مسئله، مخالفت کرد و «قانون علیت» را از توان «استقراء تجربی و عادت به تکرار چیزی پس از چیز دیگر»، خارج می‌دانست و واقعاً هم در این مسئله، حق با کانت است.

- تا اینجا کانت با هیوم، مخالفت کرد که هیوم، «قانون علیت» را «قانونی تجربی و استقرایی» می‌دانست اما کانت آنرا «قانونی ما قبل تجربی»، می‌دانست؛

۲- لکن «کانت» در عین حالیکه قانون علیت را «قانونی تجربی نمی‌دانست و آنرا ماقبل تجربی می‌دانست» باز تحت تاثیر «هیوم»،

- تنها موارد استفاده از «قانون علیت» را به «امور طبیعی و تجربی»، اختصاص داد و گفت با قانون علیت نمی‌توان خدا را اثبات کرد و محدوده استفاده مجاز از قانون علیت در «طبیعیات و محسوسات» را

همان محدوده ظرف «زمان و مکان»، دانست.

که ما در پایان این کتاب «نقد و بررسی فلسفه کانت»، به بحث «قانون علیت» و نقد و بررسی دلائل «اثبات خدا» می‌پردازیم و همین‌جا این بحث را موقتاً متوقف می‌کنیم و به «بحث روح‌شناسی کانت» می‌پردازیم که «کانت»، قلب فلسفه‌اش را روح‌شناسی‌اش، می‌دانست.

**«روح‌شناسی کانت»**

**یا**

**«اشکال کانت» به «روح‌شناسی دکارت»**



«کانت»، سخت تحت تاثیر گفته‌های «هیوم»، قرار می‌گیرد خصوصاً درباره «اشیاء خارجی» و «من اندیشنده» مثلاً نسبت به اشیاء خارجی، «هیوم»، شناخت آنها را، آنطور که هستند، ناممکن می‌داند و یقین بوجود آنها را تنها «امری فطری» می‌دانست و لذا می‌گوید اینکه ما بوجود «اشیایی خارجی مستقل از احساس مان»، یقین داریم نتیجه استدلالهای فلسفی نیست زیرا یقین به وجود محسوسات در خارج، حتی کودکان و مردم عوام به آن، اعتقاد دارند که اصلاً آنها، حرف‌های فلسفی را نمی‌فهمند یا متوجه آنها نیستند.

هیوم: هرگونه برهان مقنعی هم که فیلسوفان بپندارند می‌توانند بر مسجل داشتن باور به اشیای مستقل از ذهن بیاورند، پیداست که این برهانها، بر اندک کسانی شناخته‌اند؛

و به دستیاری چنان برهانها نیست که کودکان، دهقانان و بیشترین بخش آدمیان، واداشته می‌شوند که موضوعات یا اعیان بر بعضی انطباعات، حمل کنند و بر بعضی انکار کنند.<sup>۱</sup>

---

۱- کتاب فیلسوفان انگلیس تالیف کاپلستون ترجمه اعلم ص ۳۱۲ - ۳۱۱ - به نقل از رساله هیوم صفحه ۱۹۳.

و نیز «هیوم»، شناخت کنه ماهیت «اشیاء خارجی» مستقل از احساس و تصورات را، منکر می‌شود زیرا می‌گوید آنچه به ذهن ما، حاضر می‌شود تصورات و احساسات است و «ما از چیزی متفاوت از «تصورات و احساسات مان»، هیچ آگاهی، نمی‌توانیم داشته باشیم»<sup>۱</sup>:

---

۱- این گفتار هیوم، صحیح نیست که «ما از چیزی، متفاوت از تصورات، آگاهی نداریم» زیرا هر صاحب ذهن و متفکری علاوه بر آنکه به تصورات و احساسات خود، آگاهی دارد همچنین به وجود «ذهن‌اش» و «وجود خودش» که هیچکدام، از سنخ تصور نیستند (بلکه صاحب تصوراتند) آگاهی دارند؛ بلکه آنچه را انسان به آن، همیشه آگاهی دارد و متوجه آن است «وجود خودش» و وجود «طبیعت خارج از خودش» است که مورد علاقه و اراده‌اش هست و آنچه را که نوعاً و غالباً از آن، غافل است تصورات‌اش هست، «تصورات همچون آینه‌ای است که وقتی انسان متوجه تصویر داخل آینه می‌شود از توجه به خود آینه، غافل می‌شود» همچنانکه انسان غالباً در دیدن، متوجه اشیاء دیده شده است نه متوجه نور و نه متوجه چشم خودش.



هیوم: از آنجا که هرگز هیچ چیز، جز ادراکات به ذهن حاضر نیست و چون همه تصورات از چیزی سرچشمه می‌گیرند که پیش‌تر بر ذهن حاضر بود چنین بر می‌آید که «ما را توانایی آن نیست که از چیزی ذاتاً متفاوت از تصورات و انطباعات، تصویری، حاصل کنیم» بیائیم متخیله‌مان را تا آسمان یا دورترین کرانه‌های گیتی، دنبال کنیم، بواقع هرگز فراتر از خودمان، پیش نمی‌گذاریم، و هیچ‌گونه وجودی برایمان، متصور نیست مگر چنان ادراکاتی که در این عرصه تنگ، پیدا آمده‌اند. این گیتی متخیله است و ما جز آنچه، اینجا فرا آورده می‌شود، تصویری نداریم.<sup>۱</sup>

در نتیجه «کانت»، هم کم و بیش، تحت تاثیر تفکرات «هیوم»، معتقد می‌شود که ما از «اشیاء خارجی، جدا و مستقل از احساس‌مان»، هیچ شناختی نداریم گرچه بر اساس «احساس بیرونی‌مان»، اشیاء خارجی را «جسم ماده دارای ابعاد سه‌گانه» یعنی «مرکب قابل تقسیم»، می‌دانیم اما شاید در واقع، «مرکب و دارای ابعاد سه‌گانه» نباشد بلکه «بسیط»

---

۱- همان کتاب فیلسوفان انگلیس تألیف کاپلستون ترجمه اعلم ص ۳۱۰ - به نقل از رساله هیوم ص ۸ - ۶۷.

باشد بنابراین، «اشیاء خارجی»، با «من اندیشنده که واحد بسیط غیر قابل تقسیم هستم»، هیچ تفاوت ماهوی نداشته باشند، در نتیجه کانت می‌گوید: استدلال دکارت، بر وجود تفاوت ماهوی میان «من اندیشنده» و «اشیاء خارجی» باینکه «اشیاء خارجی»، قابل تقسیم است اما «من اندیشنده»، واحد بسیط غیر قابل تقسیم‌ام و مادی نیستم، استدلالی صحیح و قابل اثبات عقلی نیست:

اینک عین عبارت کانت:

- اگر «ماده» یک «شیء فی نفسه» می‌بود آنگاه چونان یک «هستومند مرکب»، از «روح» چونان یک «هستومند ساده»، بکلی متمایز می‌گردید، ولی «ماده»، صرفاً «پدیدار بیرونی» است که «فرولایه آن»، از راه هیچ محمول‌هایی که بتواند ارائه شود، شناخته نمی‌گردد.

- در نتیجه در مورد این فرولایه، بخوبی فرض می‌توان کرد: «هرچند این فرولایه، بسبب شیوه‌ای که حس‌های ما را، متأثر می‌سازد، در ما، سهش چیز استنیده و در نتیجه سهش مرکب را ایجاد می‌کند»، با این همه، در گوهر خویش، ساده

است.<sup>۱</sup>

و بالاخره «قضیه دکارت» مبنی بر اینکه «من موجود اندیشنده، واحد بسیط غیر قابل تقسیم هستم» اما «اجسام مادی خارجی، قابل تقسیم هستند» بنابر دیدگاه کانت، در واقع، می‌شود بیان «دو احساس بیرونی و درونی من» یعنی تفاوت میان «دو احساس من»، نه تفاوت میان «دو شیء واقعی»

- حتی «کانت»، تحت تاثیر گفته‌های «هیوم» مبنی بر اینکه «مسئله روح‌شناسی، بر فهم من گران می‌آید»، معتقد می‌شود که «من» هم از «وجود واقعی خودم»، هیچ شناختی ندارم.

در نتیجه «کانت»، هم معتقد می‌شود این که «من، موجود واحد بسیط غیر قابل تقسیم هستم» این هم یک نوع «شناخت حسی درونی» است نه یک نوع شناختی بیواسطه از خودم که شناختی واقعی باشد و این اعتقاد «کانت» یک قدم پیش‌تر رفتن از «هیوم» است در مخالفت با «دکارت»، یعنی کانت می‌گوید: «شناخت من از خودم» را هم یک نوع «شناخت حسی درونی» است نه یک «نوع شناخت بیواسطه درونی». در نتیجه شاید من، واقعاً یک «موجود اندیشنده فی نفسه» نباشم.

اینک عین عبارت کانت:

- «درون آخته خاص خود» را فقط چونان

---

۱- کتاب سنجش خرد ناب تالیف کانت ترجمه ادیب سلطانی صفحه ۴۴۲ - ۴۴۱ / A359-A360

«پدیدار»، می‌شناسم نه چنانکه «فی نفسه» هست.<sup>۱</sup>

۲- من هیچ شناختی از خود، چنانکه هستم ندارم.

۱- «برون اخته‌تر افزانده» که بنیاد «پدیدارهای بیرونی» را تشکیل می‌دهد، و بهمین سان،

۲- آنچه در بن «سهش درونی»، قرار دارد

۱- نه «ماده» است

۲- نه «یک هستومند اندیشنده فی نفسه» بل همانا

بنیادی است ناشناخته بر ما.<sup>۳</sup>

---

۱- از کتاب سنجش خرد ناب ترجمه ادیب سلطانی ص ۲۲۶-B156-B157

۲- از کتاب سنجش خرد ناب ترجمه ادیب سلطانی ص ۲۲۷-B157-B159

۳- از کتاب سنجش خرد ناب ترجمه ادیب سلطانی ص ۴۵۸-A379-A380

**نتیجه «روح‌شناسی کانت»:**



یعنی کانت به دکارت پاسخ می‌دهد آنچه را من از اشیاء خارجی، احساس و درک می‌کنم یک داده «حس بیرونی» است و ممکن است تنها یک نوع احساس من باشد که موسوم به احساس بیرونی است و نیز اینکه «من واحد بسیط اندیشنده هستم» یک نوع «احساس درونی» از خودم باشد اما اینکه کنه ماهیت «اشیاء بیرونی» چیست و نیز اینکه کنه ماهیت «من اندیشنده» چیست بطور کلی نمی‌دانم، شاید اینکه «اجسام بیرونی، دارای ابعاد سه‌گانه‌اند و قابل تقسیم هستند» همان «احساس بیرونی من» باشد اما اینکه در واقع آیا «اشیاء خارجی، قابل تقسیم‌اند» من نمی‌دانم شاید «قابل تقسیم نباشند بلکه همچون «من اندیشنده» «واحد بسیط غیر قابل تقسیم باشند»

- و نیز بعکس آنکه «من»، «موجود اندیشنده» «واحد بسیط هستم» یک شناخت «حس درونی» است که شناخت حسی، واقعاً شناختی واقعی از کنه ماهیت چیزی نیست و ممکن است واقعاً «من»، «موجودی اندیشنده» نباشد پس تمام قضایایی که اجزاء استدلال «دکارت» را تشکیل می‌داد نزد «کانت»، زیر سؤال می‌رود و مورد تردید بلکه مورد انکار، قرار می‌گیرد و «کانت»، مقدمات استدلال دکارت را بطور کلی قبول نمی‌کند، این حرفها، مهمترین تهاجمی بود که در قرون جدید، توسط «کانت» بر «دکارت»، وارد شد.

اما سؤال ما، این است که حق با کدام آنها است آیا حق با «دکارت» است و استدلال دکارت بر «غیر مادی بودن نفس» یعنی «من

اندیشنده»، تمام است.

یا حق با گفته‌های «کانت» است که می‌گوید ما هیچ شناختی از «اشیاء بیرونی» نداریم شاید «آنها دارای ابعاد سه‌گانه نباشند» همچنانکه هیچ شناختی واقعی از خودمان، نداریم شاید «من»، «موجود اندیشنده، نباشم» یعنی شاید «من موجودی که در خود، توان اندیشندن را دارد»، نباشم؟



**نقد ما بر «روح‌شناسی کانت»:**



الف - این گفته «کانت» که «چیزهای موجود فی نفسه خارجی» (که قطع نظر از تاثرات حسی ما برای خودشان وجودی خارجی دارند) «مطلقاً برای ما ناشناخته‌اند و ما هیچ آگاهی از آنها، نداریم و هیچ نمی‌دانی چیستند»، گفتاری است که امروزه با پیشرفت «علوم طبیعی، تجربی»، باطل شده است زیرا وجود «ذرات اتم» که قابل احساس از طریق حواس پنجگانه ما نیستند از یقینیات غیر قابل تردید است.

بلکه باید در پاسخ به کانت گفت که «قوانین فیزیک و شیمی»، قوانین برای «اجسام مادی خارجی» هستند که قطع نظر از احساس و علم ما به آنها، برای خودشان واقعاً وجود دارند و بر همین اساس است که ما می‌توانیم آینده را براساس این قوانین پیش‌بینی کنیم و صنایع جدیدی بسازیم اینها همه، بهترین دلیل بر این است که ما فی الجمله «طبیعت موجود اطراف خود» را تا اندازه‌ای، می‌توانیم بشناسیم.

اما این به آن معنی نیست که ما از «اشیاء موجود فی نفسه خارجی»، هیچ شناختی نداریم که کانت مدعی است که «ما از کنه ماهیت اشیاء موجود فی نفسه خارجی، هیچ شناختی نداریم» حتی کانت مدعی شده و گفته است که اجسامی خارجی را که ما، متعدد و متکثر و دارای «ابعاد سه گانه و قابل تقسیم و تجزیه»، مشاهده و احساس می‌کنیم و آنها را

متعدد و مرکب از اجزاء طولی و عرض و عمقی می‌بینیم شاید در واقع «واحد بسیط غیر قابل تقسیم باشند»، گفتاری تناقض‌گویی است که در طول تاریخ بشر، هیچ عاقلی، نگفته و پیش هر عاقلی، یک تناقض‌گویی اشکال و باطل است.

پس نسبت به «اشیاء خارجی»، قطعاً حق با دکارت است و گفته کانت جز تناقض‌گویی، و گفته‌ای باطل، چیز دیگری نیست.

ب - اما نسبت به «من اندیشنده» که «دکارت»، گفته بود «من»، «واحدی بسیط و موجودی اندیشنده هستم» و کانت در پاسخ‌اش گفته بود:

((... و آنچه در بن سهش درونی))، قرار دارد،

۱- نه «ماده» است

۲- و نه یک «هستومند اندیشنده»

بلکه بنیادی است ناشناخته برای ما.

گفتاری است که هیچ «عاقلی که می‌گوید من می‌اندیشم»، این گفته را تصدیق نمی‌کند که «من نمی‌اندیشم» یا شاید «در همین حالیکه می‌اندیشم» «من، موجودی واقعاً اندیشنده نباشم».

اما البته از آنجا که بالاخره «هیوم» این گفتار «دکارت» را پذیرفت که من واحدی بسیط هستم؛

کانت هم در ص ۴۵۸ - «سنجش خرد ناب» می‌پذیرد که می‌داند،

واحدی بسیط است اما بیش از این، چیزی نمی‌داند آنجا که می‌نویسد:

ولی در برابر «زمان» که یگانه «سهش درونی ما» است، هیچ چیز ماندگار وجود ندارد بجز «من ساده»، بدان سبب «ساده» که هیچ گنجاینده‌ای ندارد.

پاسخ ما به کانت این است که «من واحد بسیط» همچنین موجودی «اندیشنده هست» که «اندیشیدن»، گنجاینده‌ای بسیار بزرگ و زیاد است و کم چیزی نیست: «من می‌اندیشم یعنی من، احساس می‌کنم، اراده می‌کنم، یقین می‌کنم، شک می‌کنم، لذت می‌برم در اوقاتی درد می‌کشم و بسیاری از چیزهای دیگر...»

علاوه بر اینکه «کانت»، «شناخت بیواسطه درونی من» را به «حسی درونی»، تعبیر می‌کند، گفتاری کاملاً، غلط و متناقض است.

زیرا ۱- من وجود خودم را حتی به اعتراف خود «کانت»، بیواسطه ادراک می‌کنم و شناخت خودم از ذهن‌ام و از وجودم، نیاز به «وساطت حس» ندارد و لذا چون شناخت من از وجود خودم، بیواسطه است، ممکن نیست خطا و یا کذب باشد

کانت:

ما بحق می‌توانیم حکم کنیم که:  
آنچه در خود ماست، می‌تواند بی‌میانجی دریافته

شود.

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

۲- و نیز استدلالی را که کانت در اول کتاب سنجش خرد ناب، درباره این آورده که «موضوعات واقعی تنها از طریق حواس بما داده می شوند» تنها مخصوص «موضوعات واقعی در خارج» است نه شامل شناخت «وجود من از خودم» که در «خود اندریافت من»، هست.

کانت در اول کتاب اش:

زیرا هیچ «برابر استایی» (=ما بارایی خارجی) نمی تواند از راهی دیگر، به ما داده شود.<sup>۲</sup>

۳- از آنجا که به اعتراف خود کانت، «اشیاء خارجی» چون در درون من نیست ناچار باید از طریق قوه حس و حواس پنجگانه وارد ذهن من شود و من توسط حواس پنجگانه ام از وجود آنها، آگاه شوم و لذا گاهی هم این واسطه که حس باشد به خطاء می رود مثلاً «هیچ موجود مادی در خارج نیست اما من، بخاطر «سحر»، چیزی را در خارج می بینم و یا در «رؤیا»

---

۱- از کتاب سنجش خرد ناب ص ۴۴۸-A369-A367 /

۲- از کتاب سنجش خرد ناب ص ۱۰۰ - B34۹۹-B33-A20-A19 /

-من کتاب نقد العقل المحض، ص ۵۹:

والقدرة على تلقي التصورات بالطريقة التي تتأثر بالموضوعات الوافدة، تسمى حساسة. فبواسطة الحاسة  
انما تعطى لنا الموضوعات و هي وحدها تزودنا بالحدوس.  
لكن الفاهمة هي التي تفكر هذه الموضوعات و منها تتولد الافاهيم.  
ص ۷۵: من دو الحاسة لن يعطى لنا أى موضوع و من دون الفاهمة لن يفكر شئى.

چیزی را احساس می‌کنم که اصلاً وجودی مادی در خارج ندارند بلکه وجود خیال و احساسی محض و رؤیای آنها است یعنی صورت خیالی هست که تجسم‌ای خارجی پیدا کرده است».

اما «من نسبت به خودم» که همان «ذهن‌ام یا صاحب ذهن‌ام باشم» در درون من، موجود است و نیازی نیست که توسط حس از خارج وارد ذهن‌ام شود بقول لایب نیتس: «همه چیز از خارج وارد ذهن می‌شود بجز خود ذهن یا خود عقل»

علاوه بر آنکه، «موجود خارجی مادی»، چون در خارج است و توسط حس وارد ذهن می‌شود می‌تواند «وجود حسی و خیالی برای من داشته باشد» که با وجود واقعی خارجی‌اش، بعضی اوقات، اشتباه شود؛

اما «من اندیشنده که خودم هستم برای خودم» نمی‌توانم «وجودی خیالی و حسی برای خودم، باشم» که جدای از خودم باشم؛

علاوه بر آنکه «انسان خیالی»، هرگز، توان اندیشیدن ندارد زیرا «انسان و من اندیشنده» تا وجودی واقعی در خارج نداشته باشم نمی‌تواند ادراک کند حال در بیداری یا در خواب و.....

بالاخره، من، محال است برای «خودم»، «وجودی خیالی و غیر واقعی باشم» یعنی عقلاً من هرگاه «باندیشم، هستم»، «واقعاً هستم» و هرگاه «باندیشم که می‌اندیشم، واقعاً موجود اندیشنده‌ام»، یعنی حق با دکارت است.





**نتیجه‌گیری‌های دیگر،  
از «نقد ما بر کانت»:**



الف - از آنجا که بعضی از شناخت ما توسط «حس از خارج» است و بعضی بیواسطه از «خود ذهن من» است در نتیجه نمی‌توان گفت: «همه تصورات نخستین، تنها تصورات حسی هستند»:

بلکه تنها «تصورات نخستین» ای که از «خارج و اشیاء بیرونی»، به ذهن وارد می‌شوند منحصرأ، «تصورات حسی» هستند:

اما «تصورات من از ذهن خودم» و «قوای درونی خودم» از «تصورات حضوری و بیواسطه است و تصورات حسی نیست».

و گفته کانت مبنی بر اینکه «نخستین تصورات من، همه تصورات حسی هستند»، گفتاری غلط است.

ب - همچنانکه تصدیق بوجود «اشیاء خارجی» از طریق «حواس پنجگانه»، نیز تصدیقی مربوط به حسگانی است که به کمک «علمی فطری است که در حسگانی است» به اینکه ما بطور «فطری و غریزی مان» می‌دانیم اگر موجود واقعی در خارج نباشد ما هم احساس نسبت به موجودی خارجی نداریم در نتیجه اینکه بطور «فطری ماقبل تجربی حسگانی» می‌دانیم که «آنچه را مشاهده می‌کنیم در خارج هست»، «واقعاً در خارج هست» یعنی قطع نظر از احساس ما هم، «وجودی در خارج» دارد.

البته ابتداء، این شناخت فطری را «هیوم» گفت که کودکان و مردم عوام

که بوجود اشیاء خارجی، قطع نظر از احساس ما، معتقداند بخاطر استدلالهای پیچیده فیلسوفان نیست بلکه فطری همه انسانها است که «محسوس اش وجودی واقعی فی نفسه در خارجی دارد» سپس کانت این «شناخت فطری حسگانی که ما قبل تجربی» را جزء مقولات اش قرار دارد که بخیال خود کانت، جزء «فاهمه» است یعنی مقابل «حسگانی» است.

ج - اینکه کانت فکر می کرده که همه «شناختهای غیر حسی»، عبارت از شناختهای «ما قبل تجربی» است در حالیکه «شناخت من از وجود خودم که تصدیق می کنم من موجود هستم»، تصدیقی بیواسطه حضوری است نه «تصدیقی حسی» همچنانکه ما در نقد هیوم روشن کردیم تصدیق انسانهای بالغ و عاقل به اینکه «هر حادثه ای علت دارد، تصدیقی عقلی است»، نه «تصدیقی حسی» و لذا حیوانات و کودکان چه بسا متوجه «قانون علیت» نیستند و تنها انسانها پس از رشد و بزرگ شدن تدریجاً دارای عقل می شوند و متوجه «قانون علیت» می گردند و متعاقباً در صدد کشف معلومات جدید از طریق «قانون علیت» می گردند.

و بطور کلی، «انسان» دو قوه بیشتر ندارد ۱- یکی «قوه حس و غرائز حسی» است و ۲- دیگری «قوه عقل و تعقل» است و انسان، چیزی به نام «قوه فاهمه» ندارد بلکه «من اندیشنده» همانی است که توسط «قوه حس»، «اشیاء خارجی» را احساس می کند و فاعل احساس است و نیز توسط «عقل» اش، تعقل می کند و فاعل تعقل و شناختهای عقلی است و

«فهم» نیز از همین «عقل»، سرچشمه می‌گیرد و فاعل فهم همان فاعل تعقل و ادراک است.

من مباحث «حسگانی» و «فاهمه» را مفصلاً در چاپ دوم نقد و بررسی فلسفه کانت، گفته‌ام بطلان دیدگاه وجود «فاهمه» را هم مفصلاً شرح دادم و شما را به آنجا ارجاع می‌دهم.

د - و نیز در آنجا توضیح دادم که آنچه، واحد بسیط است «فاعل اندیشه» است (یعنی من فاعل اندیشه) اما تصورات و قوای درونی «فاعل اندیشه»، مثل «نیروی حسگانی» و «نیروی تعقل»، متعدداند و یک چیز واحد بسیط نیستند همچنانکه حواس پنجگانه ما نیز متعدد هستند و یک واحد بسیط نیستند حتی آنطور که ابن سینا در کتاب اشارات‌اش گفته است ذهنی که اجسام را تصور می‌کند نیز دارای زمان و مکان است. همچنانکه وجود «جسم ممتد» در خارج، بدون مکان، ممکن نیست وجود تصور «اجسام ممتد» هم در ذهن، بدون مکان، معقول نیست و در همان ذهن هم صورت حیوان یا انسانی را که تصور می‌کنیم محل چشم راست او در غیر مکان محل چشم چپ‌اش می‌باشد همچنین مکان آرواره است غیر مکان پیشانی‌اش می‌باشد و... و «زمان و مکان»، هم در «خارج»، واقعیت دارند و هم در «ذهن و خیال»، واقعیت دارند نه اینکه، «مکان»، تنها صورت اجسام بیرونی باشد و «تصور اجسام خارجی» در «ذهن»، بدون مکان باشد

ه - همچنانکه «زمان»، هم در خارج است چنانچه افلاک خارجی هم در زمان خارجی، تغییر و تحول می‌کنند ساعت

خارجی چه ما، آنرا احساس بکنیم یا نکنیم، حرکت خود را در خارج می‌کند قطع نظر از احساس ما – «هیوم» به اکثر اینها، تصریح کرده و بقدر «کانت» در توهم و خیال فرو نرفته است.

بنابراین، اگر «مکان»، نزد کانت شرط وجود «جوهر» است باید کانت بنا بر اینکه «ذهن» هم «مکان دار» است به «جوهریت ذهن»، اعتراف کند و هم به «ثبات» این جوهر که ما «آنرا بطور شهودی و علم حضوری درونی بیواسطه می‌یابیم» که من همان فرد انسان لحظه قبل و ساعت قبل و سالهای قبل هستم و با تغییر «تصورات و حالات و عوارض ام» تغییر نمی‌کنم همچنانکه «جرم اجسام خارجی» با تغییر شکل ظاهری اجسام، ثابت است و تغییر نمی‌کند. که دکارت به همه اینها، تصریح کرده اما «هیوم» و «کانت» در گفتار «دکارت»، تأمل و تعمق کافی نکردند و لذا به خطا رفتند.

خلاصه اینکه «کانت» می‌گوید: «همه شناخت‌های غیر حسی، شناخت‌های ما قبل تجربی هستند»، گفتاری غلط است بلکه نزد ما، «شناخت‌های غیر حسی»، سه نوع هستند یک نوع عبارت

۱- از «شناخت‌های ما قبل تجربی حسگانی» است

۲- دوم «شناخت‌های بیواسطه درونی و حضوری» است و

۳- سوم «شناخت‌های عقلی» است.

**«اشكال دوم كانت» به**

**«دكارت»:**





اشکال دومی که کانت به دکارت می‌کند این است:

۱- که «من می‌اندیشم دکارت»، یک «خود اندریافت ناب» است یعنی «خود اندریافت غیر تجربی» است زیرا این «من می‌اندیشم» که خود اندریافت ناب است غیر از «من می‌اندیشم تجربی» است که متعلق من می‌اندیشم تجربی یا محسوسات خارجی است یعنی محسوسات جزئی خارجی و یا هستی خود من به عنوان جزئی و یا اینکه من احساس سرما، یا گرما و یا خوشحالی و یا غم و... می‌کنم همه مصادیق شناخت حسی، «محمولاتی جزئی» حال داخلی و یا خارجی اند همان «من می‌اندیشم تجربی» است که متعلق آن، محسوس خارجی و یا محسوس درونی جزئی است شناخته‌های حسی اند و به قول کانت: «ما از متعلق واقعی محسوسات مان، قطع نظر از احساس و حس مان، هیچ شناختی نداریم تا بتوانیم آنها را با هم مقایسه کنیم»؛

۲- باز کانت می‌گوید این «من می‌اندیشم دکارت» که «فعل اندیشیدن، که فعلی درونی و نامحسوس است»، «محمول آن است» یک «من می‌اندیشم، ناب» است و چون «قضیه‌ای غیر تجربی» است، شرائط اجرای مقولات «جوهر» و «هستی» و «وحدت» و «دوام» و «علیت» و غیره را ندارد تا این مقولات بتواند بر آنها، اجراء شود و شناختی علمی بما بدهد بلکه «من می‌اندیشم ناب»، خود، پیشفرض و شرط هر تجربه است نه شناختی تجربی چون این «مقولات ما قبل تجربی»، در صورتی، «شناختی مفید و علمی را ایجاد می‌کنند و بما آگاهی علمی جدیدی

می‌دهند» که بر «محسوسات و آنچه در محدوده زمان و مکان است» یعنی بر شناختی تجربی، جاری شوند اما «من می‌اندیشم ناب دکارت» چون «یک فعل خودانگیختگی ناب غیر حسی و غیر تجربی» است هرگز «مقولات ما قبل تجربی» بر آنها، جاری و منطبق نیست و مودّی به آگاهی ارزشمند علمی، نمی‌شود و معلوماتی تجربی محسوب نمی‌شود، و اعتبار علمی ندارد.

(بلکه «من می‌اندیشم ناب»، خود شرط وحدت پیدا کردن تصورات موضوع و محمول در قضایای تجربی هستند یعنی «من می‌اندیشم ناب»، شرط و پیشفرض هر تجربه است و خودش از معلومات تجربی نیست و ارزش علم تجربی را ندارد)

**نقد ما به «اشكال دوم كانت» به  
«دكارت»:**



۱- اولاً ما در پاسخ به اشکال اول «کانت» به «دکارت»، روشن کردیم: این گفته کانت که «نخستین شناخته‌های ما همه، حسی هستند»، گفتاری خطا و غلط است زیرا اولاً شناخت من اندیشنده از درون خودم و وجود خودم یک شناخت حسی نیست حتی به اعتراف خود کانت در ویرایش نخست کتاب سنجش خرد ناباش.

۲- و ثانیاً این گفته، کانت که «من از خودم و نیز از موجودات خارجی‌ام قطع نظر از احساس‌ام، هیچ شناختی ندارم» نیز گفتاری باطل و متناقض و خلاف پیشرفت‌های علوم طبیعی و انسانی تجربی است که شرح‌اش گذشت.

۳- در نتیجه، شناخت من از خودم به اینکه «من هستم و من موجود واحد بسیط و اندیشنده هستم»، شناختی بیواسطه است و معلومی حضوری در تصور من از خودم می‌باشد و چون «شناختی حسی نیست» در «یقین به آنها»، هیچ نیازی به «مقولات ما قبل تجربی» ندارم چنانچه بعداً شرحش می‌آید.

علاوه بر اینکه «من می‌اندیشم» را کانت به سه قسم تقسیم کرده است  
۱- یکی «من می‌اندیشم تجربی» که مربوط به محسوسات جزئی است

۲- دوم «من می‌اندیشم ناب» (که در آن خود اندیشه بطور کلی محمول آن است) که به خیال کانت، متحد کنند تصورات و تشکیل دهنده تصدیقات است و

۳- سوم «من می‌اندیشم اصلی که تولید کننده اندیشه است» در حالیکه به نظر ما، واقعاً «منی که می‌اندیشم»، سه نوع «من» نیستیم، بلکه من، یک موجود، بیشتر نیستیم، گرچه محمولات من، می‌تواند مختلف باشد زیرا منی که احساس می‌کنم همان منی هستم که متوجه اندیشه خود می‌شوم و همان منی هستم که درباره تصورات و تصدیقات‌ام، قضاوت می‌کنم و همان منی هستم که ایجاد کنند و خالق این اندیشه‌ها و تصورات و تصدیقات‌ام هستم.

**«اشکال دیگری که به کانت وارد است»** این است که «کانت»، «وجود مفاهیم ما قبل تجربی را»، توسط «قانون علیت»، اثبات می‌کند بدون آنکه متوجه شود که توسط «قانون علیت» این مفاهیم ما قبل تجربی را، اثبات کرده است زیرا می‌گوید این مفاهیم نمی‌تواند از طریق حس در معلومات خارجی ما، ایجاد شده باشد پس باید در ما، مفاهیمی ما قبل تجربی باشد که «کلیت و ضرورت و علیت و غیره را در معلومات ما و علوم تجربی» بوجود بیاورد و ما دنبال علت‌یابی حوادث طبیعی برویم و کانت نمی‌گوید این «مفاهیم غیر حسی»، بدون هرگونه علتی، ایجاد می‌شود و نیز نمی‌گوید «اینکه انسانها، دنبال پیدا کردن علت حوادث هستند بدون علت است» بلکه چون بدون آنکه خودش متوجه باشد کانت «دنبال پیدا کردن علت حوادث و علت «مفاهیم کلی و ضروری و

غیره»، هست که از طریق حسّی نمی‌آید نتیجه می‌گیرد که باید بطور ما قبل تجربی در ما باشد و آنرا بدون علت و بدون جهت نمی‌داند» یعنی کانت از مقوله «علیت»، بطور ناخودآگاه در کشف «مفاهیم ما قبل تجربی که نامحسوس‌اند»، استفاده کرده است اگر از مقوله علیت نتوان در نامحسوسات، استفاده کرد همه این استدلالهای کانت، سقوط می‌کند و دیگر طبق ادعای کانت که استفاده از مقوله علیت در نامحسوسات، می‌گوید: ارزش علمی ندارد تمام فلسفه خودش از ارزش علمی، ساقط می‌شود؛

یعنی نتیجه فلسفه کانت، خودش، خودش را باطل می‌کند.

### اقسام «شناخت‌های ترکیبی غیر حسی»:

- نکته دیگر: اینکه از مباحث گذشته، روشن شد که بر خلاف آنکه کانت، خیال می‌کرد که «همه شناخت‌های غیر حسی ما»، همان «شناخت‌های ما قبل تجربی» هستند،

الف - لکن حقیقت این است که «شناخت‌های غیر حسی»، سه قسم هستند. بعضی «ما قبل تجربی» در حسگانی هستند که عبارت از تصورات و تصدیقات حسی می‌شوند که آنها را علم حصولی حسی هم می‌نامند که توضیح‌اش گذشت.

ب - بعضی دیگر، «تصورات و تصدیقات بیواسطه درونی» هستند که علم من بوجود خودم و اختیارم و غیره درونی باشد و آنها را علم حضوری هم می‌نامند.

ج - و بعضی شناخت‌های استفاده شده از «تاملات عقلی»، می‌شود همانطور که جان لاک توضیح کافی درباره آنها، داده است همچون دو مبدء عقلی - «استحاله اجتماع نقیضین» و «قانون عقلی علیت».

- اما درباره شناخت نوع اول که حسی باشد همانطور که کانت در اول کتاب سنجش خرد ناب‌اش گفته است شناخت ما نسبت به اشیاء خارجی و موجودات مادی محسوس خارجی گرچه با حس شروع می‌شود اما با این مطلب، منافات ندارد که ترکیبی از ۱- شناخت حسی باشد یعنی



تأثیرات حس و از ۲- شناخته‌هایی ما قبل تجربی باشد (البته نزد من علوی آنها از شناخته‌های ما قبل تجربی فطری حسگانی) باشد؛

تصویری را که ما حتی از خودمان در «آینه»، مشاهده و حس می‌کنیم در مکان است مکانی که نیروی حسگانی ما، آنرا ساخته است، همچنانکه اجسام رنگی را، ما متصل بهم مشاهده می‌کنیم همان اجسام مادی نیستند که از اتم‌های مادی تشکیل شدند که جرم آنها نسبت به فاصله و خلأ موجود میان آنها، بسیار ناچیز است و جرم اتم‌های آن اجسام، یک میلیاردم آن اجسام، کمتر است اما این قوه حسگانی ما است که جسم رنگی محسوس خارجی را متصل بهم مشاهده می‌کند این اتصال، کار نیروی حسگانی ما است، آسمانی را که ما بالا سرمان در روز آبی و در شب، متمایل به سیاه و همچون کلاهی کروی، مشاهده می‌کنیم و خورشید و ماه به اندازه یک بشقاب و ستارگان را چون دورند به کوچکی یک شمع مشاهده می‌کنیم در واقع خودشان چنین نیستند بلکه این کار حسگانی ما است که اینها را اینگونه بما نشان می‌دهد.

همچنین وقتی این‌ها را در ذهن‌مان، تصور و تجسم می‌کنیم و یا در خواب و رؤیا احساس می‌کنیم اینها در مکان درون ذهن ما هستند این سینا در کتاب اشارات‌اش در نمط سوم کتاب‌اش می‌نویسد صورتی را که ما در ذهن‌مان، تصور می‌کنیم در همان مکان ذهن، دارای ابعاد است مکان چشم راست، آن تصویر غیر از مکان چشم چپ آن تصویر است و نیز مکان دهان، پائین‌تر از مکان پیشانی است یعنی مکان و زمان همچنانکه در واقعیت خارجی و در خارج ذهن هستند همچنین در

تصورات اجسام خارجی و افعالی خارجی در ذهن نیز هستند و حضور آنها حتی در ذهن بدون مکان، ممکن نیست این بود تصریح این سینا بوجود مکان ذهنی اما زمان نیز همچنانکه یک واقعیت خارجی است همچنین اندیشیدن هم در ذهن، نیازمند زمان است حتی خودمان وقتی رؤیای طولانی مشاهده می‌کنیم پس از بیداری می‌گویم رؤیای ما خیلی طول کشید یعنی زمان زیادی برد تا تمام شد همچنان فیلم‌هایی که در سینما و یا تلویزیون نشان داده می‌شود زمان بر است در ذهن هم زمان بر است لکن گاهی در اندیشیدن انسان، زمان طولانی عمرش را در چند لحظه به سرعت می‌گذراند بدون توجه به جزئیات آنها همچنانکه گاهی انسان کتابی را به سرعت ورق می‌زند و عمده مطالباش را به سرعت از ذهن می‌گذراند در هر حال قدرت ذهن بشر زیاد است و بیان‌اش هم از توان ما، خارج است اما آنچه می‌خواهیم بگویم این است که زمان و مکان هم در خارج و واقع هست و وجود اتم گرفته تا کهکشان بدون زمان و مکان ممکن و معقول نیست چه انسانی در این جهان باشد و آنها را احساس بکند یا چه انسانی نباشد و آنها را احساس نکند وجود واقعی آنها هیچ بستگی به احساس ما ندارند؛

اما همچنانکه زمان و مکان، واقعیت‌ای خارجی دارند همچنین در نیروی حسگانی و ذهن ما برای احساس مشاهده اجسام خارجی یا تصور آنها در ذهن نیازمند به مکان و زمانی است که آن احساس رؤیت خارجی و یا ذهن را در آنها بوجود بیاورند.

خلاصه اینکه هم «مکان» و «زمان»، واقعی خارجی داریم همچنانکه قطع نظر از احساس مان، اتم و افلاک هستند و در حال حرکت‌اند و هم «مکان» و «زمان» ما قبل تجربی برای «احساس» و «تصورات حسی» ما وجودی در ذهن دارند.

همچنانکه وجود محسوسات خارجی مان را بطور فطری و ما قبل تجربی میدانیم که قطع نظر از احساس ما برای خودشان وجودی خارجی دارند؛

همچنانکه می‌دانیم «اجسام محسوس خارجی»، دارای جوهری هستند که شکل آنها از عوارض ظاهری آن اجسام خارجی است.

اما توسط عقل مان می‌فهمیم که حوادث چه خارجی و چه ذهنی و چه در غیر اینها، هرگز بدون علت، رخ نمی‌دهد.

۴- البته پس از کشف اتم که تا بحال خودش نامحسوس است بالاخص اجزاء اتم که الکترون و پروتون باشد نامحسوس است تفاوت «جسم حسی که ساخته حسگانی است و وقتی رنگ داشته باشد متصل و یک جسم رنگی یکپارچه پر از ماده احساس می‌شود» با «جسم اتمی و مادی» که «اکثریت‌اش خلاء است» برای همگان روشن شد که حتی وجود چنین جسم پر از ماده در مخ هم، ممکن نیست که مخ هم از اجزاء اتم با فاصله از هم وجود دارند یعنی «احساس»، چیزی غیر مادی است حتی «مکان حسی جسم محسوس» که «پر از ماده»، احساس می‌شود نمی‌تواند کار اتم باشد؛

فیلسوفان مکتب قدیم، معتقد به سه نوع موجودات (= مخلوقات) هستند

۱- یکی موجودات مادی که قطع نظر از احساس ما برای خودشان وجودی خارجی دارند،

۲- دوم «اجسامی غیر مادی» که در بعضی از مواقع انسانها، آنها را به انواع مختلف به نام ملک یا جن و یا غیر اینها مشاهده می‌کند و یا ساحران، چیزهای از این قبیل را نشان می‌دهند که اینک در محله‌ای در هندوستان، بعضی از مرتازان بعضی از آنها را نشان می‌دهد که کارهای محیر العقولی می‌کنند یعنی موجوداتی که دارای اجسام‌اند و از دیوار می‌گذرند و در کمترین زمان به اطراف جهان سفر می‌کنند و اخبار لحظه به لحظه فعل از انجاها، به مرتاز مخابره می‌کنند یعنی این‌ها، از دیوار به راحتی می‌گذرند و به اطراف جهان در کمترین لحظه، سفر می‌کنند و از انجاها، اخبار فعلی همان لحظه را مخابره می‌کنند دارای جسم‌اند اما جسمی غیر مادی یعنی غیر اتمی که بعضی از فیلسوفان پیرو فلسفه قدیم اینک آنها را «وجودهای مثالی» می‌نامند.

۳- سوم «من اندیشنده»، هستم که واحد بسیط غیر قابل تقسیم هستم و مالک قوای مختلف غیر مادی مثل نیروی حسگانی و عقل و ذهن هستم که همه اینها غیر مادی هستند اما اینها، متعدد و مختلف هستند اما در اختیار «من اندیشنده» هستند تا چگونه از آنها، استفاده کنم همچنانکه به تصریح «دکارت» در تاملات‌اش، «تصورات من»، متعدد و متکثر و در هر لحظه متغیر است اما «منی که مالک و خالق این تصورات هستم»، واحدی بسیط غیر قابل تقسیم و مستمر در تمام عمرم هستم که اگر تمام توجه‌ام را به یکی از حواس‌ام مثلاً مشاهده چیزی بدهم چه

بسا از شنیدن و فهم گفتار دیگران، غافل می‌شوم و یا اگر تمام توجه‌ام را به تفکر درخودم یا مسئله‌ای خاص بکنم چه بسا با وجود باز بودن چشمم، کسی را که کارش دارم و از جلوام می‌گذرد مشاهده و احساس نمی‌کنم بالاخره مقداری از آن، غافل می‌شوم که این نشان وحدت و بساطت «من فاعل اندیشه» است.

۵- شاید نکته اخیر این باشد که «آگاهی ما، نسبت به اشیاء بیرونی حتی ذرات اتم و نیز نسبت به درون خودمان، بسیار محدود و ناچیز است» و اگر با جهل مان که نامحدود است آگاهی ناچیزمان را مقایسه کنیم ناچیزی علم‌مان بیشتر، آشکار می‌شود؛

در هر حال ما، در مباحث گذشته با وجود این آگاهی ناچیزمان، متوجه شدیم که آنچه «واحد بسیط» است حتی به تصریح دکارت همان «فاعل اندیشه» یعنی «من اندیشنده» است اما قوای درونی‌مان، اعم از عقل و نیروی حسگانی‌مان، متعدد و ذهن‌مان که تصورات اجسام را در خود جای می‌دهد مکاندار و زماندار است یعنی بعید نیست ذهن من و روح من که در اختیار من اندیشه است نوعی جسم باشد از نوع اجسام مائک که یا جن و غیره به عبارت «فیلسوفان اخیر پیرو مکتب قدیم» که آنرا «جسم مثالی» مینامند بنابراین، ارتباط «ذهن» و «عین» که یکی «جسم مادی» و دیگری «جسم مثالی» باشد مسئله‌ای لا ینحل باقی نمی‌ماند اما اینکه ارتباط آنها، چگونه است ما از آن، هیچ نمی‌دانیم و همچون بینهایت مجهولات ما، باقی میماند لکن اصل این ارتباط که ذهن ما از طریق اراده‌مان بر جسم‌مان، تاثیر می‌گذارد و اجسام بیرونی و

حتی خود جسم‌مان، از طریق «حواس بیرونی» بر روح و ذهن‌مان، تاثیر می‌گذارند بر هیچ کس مخفی نیست و همین کافی است که ما به دوگانگی «ذهن» و «عین» و «وجود خودمان به عنوان فاعل مختار» و «وجود اجسام مادی خارجی» که پیرو کامل قوانین فیزیک و شیمی هستیم، معتقد باشیم و همچون «هیوم» به شکاکیت پناه نبریم و همچون کانت، «اشیاء خارجی و خودمان را آنطور که هست و هستیم مجهول مطلق ندانیم» و بر خلاف عقل و علوم روز، چیزی نگوئیم و ساختمان آگاهیمان را در شناخت «وجود خودمان» و «وجود اشیاء خارجی» بطور کلی، منکر نشویم؛

و یا بی جهت همچون بعضی «بی خبران از فلسفه جدید»، منکر دوگانگی «ذهن» و «عین» نشویم.<sup>۱</sup>

۱- کتاب درآمد وجود و زمان - تالیف هایدگر - ترجمه اسدی ص ۸۴ - ۸۳ -

حقیقی در معنی یونانی و بطور بنیادین‌تر چنان «لوگوس» عبارت از «نیوشیدن (= Vernelmen)» یک چیز (در دریافت حس از یک چیز) است. این نیوشیدن به هنگامی «حقیقی» است که دیدن عبارت از دیدن رنگ باشد.

دیدن همواره به انکشاف رنگ پرداخته و شنیدن به انکشاف صوت. (هایدگر متوجه نشده که رنگ و طعم... نسبت به احساس کنندگان مختلف، فرق می‌کند و از «صفات ثانویه اجسام» است علاوه بر آنکه «من»، همان «واحد بسیط غیر قابل تقسیم ولی دارای فهم اختیارم» اما «اجسام مادی»، مرکب از ابعاد سه‌گانه قابل تقسیم و نیز پیرو کامل جبر فیزیک یعنی بدون فهم و اختیار هستند).

- کتاب هستی و زمان - تالیف مارتین هایدگر - ترجمه عبدالکریم رشیدیان چاپ نشر نی - تهران سال ۱۳۸۹ ه. ش - صفحه ۸۴.

هایدگر:

شناخت، اصل خلّاقی تبادل فاعل شناخت و جهان نیست، بعلاوه این تبادل، از یک عملی که بوسیله جهان بر روی فاعل شناخت، اعمال شود، حاصل نمی‌شود.

خلاصه این نقد ما به کانت، این است که «شناخت من از خودم»، شناخت حضوری بیواسطه است نه «شناخت حسی» و «چون شناخت حسی نیست و شناخت بیواسطه است شناختی واقعی است» من از درون ذهن‌ام و خود ذهن‌ام و وجود خودم آنمقدار که می‌دانم دانشی مطابق واقع است و واقعی است نه «شناخت حسی که خطاپذیر است».

۱- و «چون شناختی واقعی است» نه «شناخت حسی»، در «یقین به جوهریت آنها و...»، هیچ نیازی «بمقولات ماقبل تجربی حسگانی» ندارد.

همچنانکه شناخت من نسبت به «اشیاء خارجی» در «صفات اولیه اجسام» نیز «صفات واقعی» است یعنی مطابق واقع است وقتی در بیداری و هوشیاری کامل و حالت کاملاً طبیعی‌سر می‌بریم و ممکن نیست خطاء و خلاف واقع باشد در نتیجه استدلال دکارت بر غیر مادی بودن من اندیشنده، استدلالی تمام است.

۲- علاوه بر آنکه «من می‌اندیشم تجربی» که کانت هم در «شناخت جزئی خودم از وجودم» به آن، قائل است چون نزد کانت «شناختی حسی» است گرچه «حسی درونی»، آنرا نامیده است باید مشمول همه «مقولات ما قبل» تجربی کانت بشود البته بجز مقوله «ثبات» که شرطش به قول کانت، مکان است و به قول کانت: «محسوس درونی،

چون مکاندار نیست ثبات ندارد، و جوهر نیست». اما ما ثابت کردیم «ذهنی که اجسام را تصور می‌کند»، مکاندار است پس باید «من می‌اندیشم تجربی»، مشمول همه مقولات کانتی حتی بنا بر مبنای کانت هم بشود.



شناخت حسی



شناخت حسی: عقلاً «شناخت حسی»، آنجایی است که «ذهن» ما به آن «موجود واقعی»، دسترسی نداشته باشد همچون اشیاء و اجسامی که در خارج از «ذهن» ما، وجود دارند که تنها راه شناخت ما از آنها، وقتی است که آنها بر حواس پنجگانه بیرونی ما، تاثیر بگذارند در نتیجه «ذهن» ما از آنها تصویری حسی پیدا کند و بوجود آنها در خارج یقین کنیم.

که آن «تصور حسی» و «احساس حاصل از تاثیر آنها» را «نمود حسی» می‌نامیم و «وجود خارجی آنها» را که قطع نظر از احساس ما برای خودشان، وجود دارند را «بود خارجی» می‌نامیم.

یعنی در شناخت حسی دو چیز است بدین قرار:

۱- یکی آنچه قطع نظر از احساس ما در خارج موجود است که آنرا «بود» می‌نامیم؛

۲- و دیگر «نمود حسی» از آن، در ذهن مان را که آنرا «نمود» می‌نامیم.

البته گاهی هم، ممکن است «بودی» در خارج نباشد اما «نمود حسی» باشد مثل سراب را که در تابستان در قسمت‌های کویر که با خوردن آفتاب و بلند شدن امواج حرارتی از کویر، انسان آنرا از دور، خیال می‌کند آنجا آب است و آنرا امواج موجود روی آب می‌بیند.

و یا چوبی مستقیم را که داخل ظرف آب بگذاریم و نصف آنرا بیرون آب و نصف دیگر آن، داخل آب باشد آن چوب را ما شکسته مشاهده حسی می‌کنیم اما وقتی آنرا بطور کامل از آب بیرون می‌آوریم هیچ شکستگی در آن وجود ندارد یعنی گاهی «نمود» هست اما «بودی» نیست.

خلاصه اینکه چون اشیاء خارجی در ذهن ما، حضور ندارند و ما توسط «نمود حسی» به آنها، شناخت پیدا می‌کنیم گاهی «شناخت حسی» مطابق آن «موجود خارجی» هست، و گاهی مطابق آن نیست که می‌شود «خطای حسی» که مثال اش گذشت و می‌توان به سحر و یا رؤیا هم مثال زد که در سحر هم، ما چیزی را که مسحورش شدیم در خارج مشاهده می‌کنیم در حالیکه هیچ «چیز مادی»، در خارج نیست تنها خیالی بوده که به احساس ای خارجی تبدیل شده و یا در رؤیا، چیزی را مشاهده می‌کنیم در حالیکه تنها احساس و خیال ما بوده که به صورت محسوسی خارجی در آمده و ما خیال کردیم واقعاً در خارج است اما پس از بیدار شدن متوجه می‌شویم هیچ چیزی در خارج نیست بلکه آنچه را مشاهده و احساس کردیم تنها «رؤیا» و «خیالی احساسی» بوده است.

پس چون شناخت «اشیاء خارجی» برای ما بدون وساطت حس و «نمود حسی»، ممکن نیست و تنها توسط «نمود حسی» می‌تواند شناخته شود، امکان خطاء در آنها هست. به این معنی که «بودی» نباشد اما «نمود حسی» باشد.

- اما شناخت من از «خود این احساس‌ام» چون بدون واسطه است امکان خطاء در آن نیست و هرگز در وجود «این احساس»، شک

نمی‌کنم یعنی هر وقت چیزی را در خارج، مشاهده می‌کنم به این احساس خارجی خود، یقین دارم یقین دارم که چوبی را که نصف‌اش در آب هست چوبی شکسته می‌بینم رؤیا را نیز حتی پس از بیدار شدن بوجودش یقین دارم که من چنین «رؤیا و احساسی» را در خواب داشته‌ام، و نیز به وجود «ذهن‌ام» همیشه مادامیکه هوشیارم یقین دارم و نیز بوجود «خودم» که دارای ذهن و احساس و اندیشه و غیره هستم همیشه یقین دارم چون اینها را بیواسطه می‌شناسم و لذا امکان خطاء در اینها ندارم و نمی‌کنم که مثلاً شاید «نمی‌بینم و خیال می‌کنم می‌بینم یا اینکه شاید من فکر نمی‌کنم و خیال می‌کنم فکر می‌کنم و نیز اینکه شاید من وجود ندارم و خیال م‌کنم وجود دارم». چرا اینها ممکن نیست خطاء باشد زیرا شناخت من از «موجودات مادی خارج از ذهن‌ام» بدون «وساطت حس»، ممکن نیست و باید توسط حس و احساس، شناخته شود و ممکن است احساس هم «احساسی محض» باشد بدون آنکه «موجودی مادی در خارج» باشد؛

اما شناخت من از خود «احساس‌ام» و از خود «ذهن‌ام» و از خود «اندیشه‌ام» و از خود «وجودام» چون شناختی حضوری است و بیواسطه است، ممکن نیست خطاء باشد وجود «اشیاء خارجی»، ممکن است وجودی «احساسی محض و خیالی» باشند اما وجود چنین احساسی چه مطابق واقع خارجی باشد و علتی خارجی داشته باشد و یا تنها علتی درونی همچون رؤی و یا مسحور شدن باشد بالاخره چنین احساسی هست و منی هستم که آنرا احساس می‌کنم یعنی محسوس خارجی چون شناختی با واسطه حس است ممکن است چیزی احساسی محض

باشد که آنرا موجودی خیالی می‌نامند اما وجود خود من که چنین احساسی می‌کنم ممکن نیست وجودی خیالی باشد چون چه محسوسات خارجی من واقعاً «موجودی خارجی» باشند و یا موجودی واقعی نباشند بلکه موجودی خیالی باشند بالاخره منی هستم که چنین خیال می‌کنم من در وجود خودم و وجود احساسات و تصورات هرگز شک نمی‌کنم چون اینها در درون من هست و من بیواسطه آنها را می‌یابم و می‌شناسم.

«چیزی که بیواسطه شناخته می‌شود محال است خطاء باشد» خطاء در آنجایی است که دو چیز باشد یکی «موجودی خارجی» که در ذهن ما نباشد و دیگری «نمودی حسی» از آن، که در ذهن ما هست که گاهی این «نمود» با آن «موجود خارجی»، مطابقت دارد و گاهی مطابقت ندارد که می‌شود خطاء.

حال این که «کانت» می‌گوید همه «شناخت‌های نخستین ما»، حسی هستند در صورتی گفته‌اش مورد قبول است [که بیاید ثابت کند که شناخت من از خود «احساس‌ام» و خود «تصورات‌ام» و خود «ذهن‌ام» بیواسطه در امکان من نیست و باید توسط «احساسی دیگر و تصویری دیگر و ذهنی دیگر و منی دیگر»، شناخته شود که به دور و تسلسل محال می‌انجامد] خودم وجودی نداشته باشم اما خیال کنم «هستم»، خیال کنم «موجودی اندیشنده هستم».

که هرگز کانت نمی‌تواند اینها را اثبات کند بجز آنکه خیال کند دارد اثبات می‌کند در حالیکه دارد تناقض‌گویی می‌کند و کانت در توهمات و تخیلات‌اش، گم شده است زیرا شناخت من از «خودم و اندیشه و

احساسات و اراده‌ام»، شناختی بیواسطه است و لذا خطاء در آنها ممکن، نیست و اینها شناختی حسی نیست که از دو چیز تشکیل شده باشد چیزی واقعی خارجی که در دسترس ذهن من نیست و نمودی حسی که واسطه میان ذهن من و آن باشد یعنی شناخت من از خودم و اینکه موجودی اندیشنده‌ام، شناختی حسی نیست که کانت خیال کرده شناختی حسی است. پس تنها «اشیاء موجود در خارج ذهن» هستند که راهی برای شناخت آنها بجز با وساطت حس نیست و بدون «نمود حسی»، شناخت آنها ممکن نیست اما شناخت من از احساس‌ام و از ذهن‌ام و از آنچه در ذهن‌ام می‌گذرد و خودم، شناختی حضوری و بدون واسطه حس است.

و این گفته کانت که همه شناختهای نخستین ما شناختهای حسی هستند، گفتاری فاقد دلیل معتبر و نیز در درون خود، گفتاری متناقض و باطل است.

﴿٤٢٨﴾ «آخرين نقد بر كانت»



نیاز «نیروی حسگانی ما»، برای شناخت موجودیت و جوهریت مادی «اشیاء خارجی»، به بعضی از «شناخت‌های ماقبل تجربی»:



**مثل شناخت‌های ما قبل تجربی «زمان» و  
«مکان» در حسگانی:**



موجود اندیشنده برای شناخت اشیایی که خارج از ذهن‌اش هست همچون «اجسام و اشیاء خارجی مادی»،

۱- اولاً نیاز به ذهنی دارد و فضای ذهنی که بتواند تصاویر گرفته شده از خارج را در آن بازبینی کند و نگهدارد که چنانچه گذشت در «فضای ذهنی» که ما تصاویر دو بعدی و یا اجسام سه بعدی را در آن، تصور می‌کنیم و گاهاً تجسم و تخیل می‌کنیم، ممکن نیست بدون مکان و زمان باشد بالاخص آنکه وقتی همچون فیلمی، حرکات و سکنت‌ها را از ذهن می‌گذرانیم آن «فضای ذهنی» بدون زمان و مکان باشد بطوری که حتی ابن سینا در کتاب اشارات‌اش بوجود «مکان ذهنی»، اعتراف و تصریح می‌کند.

۲- ثانیاً «ذهن لازم دارد»، در «خارج ذهن» هم برای تجسم «محسوسات حواس بیرونی خود»، «فضایی سه بعدی» داشته باشد تا «اجسام سه بعدی حسی» را که تفاوت فاحشی با «اجسام واقعی اتمی» دارد در آن «فضای خارجی حسی»، تجسم کند زیرا جسم مادی، اکثر حجم آنرا، خلاء، تشکیل می‌دهد و لذا ما جسم بودن هوا را از طریق بینائی، مشاهده نمی‌کنیم اما اجسام رنگی را چون نور از آنها نمی‌گذرد مشاهده می‌کنی و آنها را پر از ماده می‌بینیم و «چنین در خارج»، احساس می‌کنیم در حالیکه جرم واقعی اتم‌ها بیش از یک میلیاردم حجم آن «اجسام خارجی» را تشکیل نمی‌دهد و اصلاً اتم بخاطر کوچکی زیاداش قابل مشاهده حسی نیست و این جسمی را

که ما پر از ماده در خارج، مشاهده و احساس می‌کنیم «جسمی ساخته حس بیرونی» ما است در «فضایی خارجی حسی»، نه «جسم اتمی واقعی»، البته به اندازه و آنطوری که نور از آنها به چشم منعکس می‌شود ما آنها را تجسم می‌کنیم و شکل و قواره آنها را می‌بینیم و لذا این نوری که به آن جسم، خورده اگر بطور مستقیم به چشم‌مان نخورد و توسط «آینه یا آب و یا چیز صیقلی دیگری»، به چشم ما برسد، نیروی حسگانی ما، متوجه شکستگی نور نمی‌شود و تصویر ما را بهمان شکل سه بعدی‌اش داخل آینه تجسم می‌کند و بما نشان می‌دهد حتی اگر آینه روی دیواری و یا کوه سنگی، نصب شده باشد اگر فاصله ما با آینه مثلاً یک متر باشد تصویر ما، یک متر داخل آینه، «مشاهده حسی» می‌شود که فاصل «تصویر خودمان» با «خودمان» که در یک متری آینه هستیم می‌شود دو متر (یعنی تصویر من که در فاصله یک متری آینه هستم با خود من، فاصله‌اش می‌شود دو متر)، یعنی من تصویر خودم را در دو متری خودم و در یک متری داخل آینه، مشاهده می‌کنم و تصویر داخل آینه، بطور سه‌بعدی، مشاهده می‌شود و اطاقی که من در آن ایستاده‌ام در داخل آینه که آن آینه، بروی کوه مثلاً نصب شده بطور سه بعدی مشاهده می‌شود و این «فضای سه بعدی داخل آینه»، «فضای سه بعدی است که حسگانی بینایی ما در بیرون از ما، و در داخل آینه، ایجاد کرده است»، همچنانکه اگر ساحری با سحرش آمدن باران را بما نشان دهد آن باران و فضای بارانی تنها توسط حسگانی ما در «بیرون از ما» بخاطر سحر آن ساحر، ایجاد شده است و اگر نه، پس

از پایان سحر، مشاهده می‌کنیم که زمین خشک است و هیچ بارانی نیامده است. در هر حال حسگانی ما هم در ذهن ما که دارای فضای سه بعدی است و تصاویر اجسام سه بعدی را در آن، تخیل و تجسم می‌کند در اختیار دارد و (هم توسط حواس بیرونی ما)، «فضایی سه بعدی بیرونی»، ساخته خودش در اختیار دارد تا اجسام سه بعدی را به تناسب نوری که به چشم می‌خورد را آنطور که مطابق غریزه است در بیرون از من، ایجاد کند.

یعنی سه مکان به این صورت:

- ۱- «مکانی ذهنی» برای ساختن «صورت اجسام خارجی»
- ۲- «مکانی خارجی حسی» برای تجسم اجسام بیرونی که جسم رنگی را پر از «ماده»، احساس کند.
- ۳- «مکانی فیزیکی خارجی» که اتمها در آن، وجودی خارجی و میکانیکی و با فواصل بسیار زیاد از هم دارند.

﴿٤٣٦﴾ «آخرين نقد بر كانت»



**و شناختهای «مقوله‌های ما قبل تجربی»  
«وجود»، «جوهر و عرض» و...:**



آنچه از طریق «تأثرات حسی و سهش حسگانی»، تحت تأثیر اجسام خارجی بر حواس ما در ما، ایجاد می‌شود تنها «صورت اجسام خارجی» در محدوده «زمان» و «مکان» است اما اینکه آیا این اجسامی را که ما در خارج مشاهده می‌کنیم واقعاً قطع نظر از احساس ما، در خارج وجود واقعی دارند یا ندارند؟

این مربوط می‌شود به مقوله ما قبل تجربی «وجود» و یا به عبارت دیگر گزینه فطری حسگانی مبنی بر اینکه «آنچه را ما در خارج مشاهده و احساس توسط حواس خارجی‌مان، می‌کنیم وجودی واقعی در خارج دارند» و این اطمینان و یقین در همه بینندگان حتی در کودکان و حیوانات، بطور «فطری و غریزی» در حسگانی‌شان هست و لذا اگر در موردی در مشاهده مثلاً آب یا هر چیز دیگر توسط چشم‌شان، شک کنند دست خود را وارد آن می‌کنند تا بیشتر مطمئن شوند آن چیز مورد مشاهده‌شان، «وجودی خارجی» دارند و یا اینکه انسان تشنه حتی حیوانات که دارای حواس بیرونی هستند وقتی تشنه شوند به سمت آبی که مشاهده می‌کنند می‌روند برای رفع نیازشان چون طبق گزینه حسگانی بطور «فطری و ما قبل تجربی» می‌دانند که «آنچه را مشاهده حسی، می‌کنند واقعاً وجودی در خارج دارد». پس اینکه کانت می‌گوید مقوله «وجود»، مقوله‌ای ما قبل تجربی است گفتاری صحیح است لکن مفهومی ما قبل تجربی در همان نیروی حسگانی دارد و چنانچه گذشت ما، چیزی به نام نیروی «فاهمه» نداریم که در مقابل نیروی «حسگانی»

و نیروی «تعقل» یک نیروی سومی باشد بلکه چیزها را ما، توسط حسگانی، احساس می‌کنیم یعنی هم آنها را توسط حسگانی تصور می‌کنیم و هم وجود خارجی آنها را توسط مقوله «ما قبل تجربی حسگانی»، تصدیق می‌کنیم.

و همچنین بطور ما قبل تجربی حسگانی می‌دانیم که شکل و رنگی را ک مشاهده می‌کنیم حتی قطع نظر از احساس مان، وجودی خارجی دارند و از عوارض «جسم مادی خارجی» هستند و توهم و تخیل محض خارجی نیستند یعنی وجود «جوهر» و «عرض» خارجی را هم از طریق شناخت «فطری و ما قبل تجربی» غریزه حسگانی ما یقین داریم.

و بطور غریزی نیز می‌دانیم که این حواس پنجگانه بیرونی ما بدون علتی خارجی چیزی را بما نشان نمی‌دهند و در هر مشاهده و احساس حواس خارجی مان، حتماً «موجودی مادی خارجی» بر حواس ما، تاثیر گذارده که در ما چنین احساسی، رخ داده است.

- البته این غیر از قانون علتی است که عقل آنرا درک می‌کند که هیچ حادثه‌ای (چه محسوس و یا نامحسوس در خارج یا در داخل ذهن ما و یا در جایی دور دست که حواس ما را هم تحریک نمی‌کند) اگر اتفاق بیافتد بدون علت نیست و حادثه بدون علت را عقل، محال می‌داند و درک محال از مدرکات عقل است غریزه توان درک محال را ندارد غریزه تنها می‌تواند احساس را ایجاد کند یا نکند اما اینکه «اجتماع نقیضین»، محال است و «حادثه بدون علت»، محال است این‌ها از مدرکات عقل است و اختصاص به محدوده‌ای خاص و یا محسوسات ندارد،

«آخرین نقد بر کانت» ۴۴۱

همچنانکه فهم کلیت چیزها که از مقایسه عقل میان چند چیز مشابه حاصل می‌شود و عقل از آن مفهوم کلی را انتزاع می‌کند که آن موارد می‌شود از مصادیق آن مفهوم کلی، از مدرکات عقل است نه از «شناخته‌های ما قبل تجربی حسگانی».

﴿ ٤٤٢ ﴾ «آخرين نقد بر كانت»

**«شناخت من از خودم»، هیچ نیازی به  
«مقولات ما قبل تجربی حسگانی»، ندارد:**





از آنجا که «تاثرات حسی و سهش حسی» تنها رنگ و صورت و ظاهر اجسام خارجی و «تصورات‌ای» از «محسوسات خارجی» را در ما، ایجاد می‌کند نه «وجود خارجی» آنها را و نه «جوهریت جسم مادی خارجی» را که وجود خارجی اجسام خارجی و جوهریت جسم مادی‌شان، در «تاثرات حسی و سهش حسی» نمی‌گنجد، همچنانکه آنچه در داخل آینه است رنگ و شکل ما است نه وجود مادی ما لذا «حسگانی» برای شناخت «وجود خارجی محسوسات» (که قطع نظر از احساس ما، وجودی مستقل برای خود دارند) نیازمند مقوله ما قبل تجربی «وجود» هم هست.

و نیز برای شناخت اینکه «اجسام مادی خارجی»، «وجودی جوهری»، برای خود دارند (قطع نظر از اینکه ما، آنها را احساس بکنیم یا نکنیم) باز نیازمند «مقوله ما قبل تجربی جوهر و عرض» بوده تا با ضمیمه شدن آن سهش‌های حسی و تاثرات حسی با این شناخت‌های ما قبل تجربی «وجود» و نیز «جوهر و عرض»، انسان بیننده، بوجود فی نفسه جوهری مادی خارجی، مطمئن شود و یقین کند، زیرا اگر چنین «شناخت‌های ما قبل تجربی» نباشد چگونه جانداران و انسان بوجود خارجی اجسام خارجی، مطمئن شوند و به جوهریت خارجی آنها و آنها را تنها ادراکات محض و تخیلات خارجی ندانند و بوجود آنها مشکوک نشوند؛ زیرا حس بینائی ما، از «اجسام خارجی» و من جمله از «بدن» ما، همان مقداری در ما، احساس دیدن و «صورت جسم خارجی» را در ما، ایجاد می‌کند که ما

در آینه، اجسام خارجی را مشاهده می‌کنیم، اما اینکه این «صورت دیده شده در مشاهده مستقیم»، تنها «صورت حسی محض» همچون «تصویر داخل آینه»، نیست بلکه «جوهری مادی» در خارج هست که این «صورت خارجی» از عوارض آن «جسم مادی» است، این دیگر، چیزی است مربوط به «غریزه شناخت‌های فطری ما قبل تجربی» است.

دقیقاً اینها بر خلاف «شناخت بیواسطه من از وجود خودم» است که من هرگز به وجود خودم، شک نمی‌کنم تا نیازمند مقوله «ما قبل تجربی حسگانی» بشوم تا به من اطمینان دهد که «من، وجود دارم».

و نیز شناخت من، نسبت به ذهن‌ام و اینکه «تصورات ذهنی من» از عوارض داخلی «ذهن من» هست و «ذهن من»، جوهری داخلی دارای زمان و مکان است که قوام «این تصورات»، همچون اعراض، به «وجود من» و وجود ذهن من است من هرگز، جاهل بوجود ذهن‌ام نیستم و یا در وجود «خودم» و «ذهن‌ام»، شک نمی‌کنم تا نیازمند مقوله «جوهر و عرض ما قبل تجربی حسگانی» شوم تا بمن اطمینان دهند که من دارای جوهری درونی به نام ذهن‌ام که «تصورات و احساسات»، از عوارض آن هستند و انتخاب و اراده از معلومات من است.

زیرا من همیشه به وجود «خودم» و «ذهن‌ام» و «تصوراتی که عوارض ذهن است»، یقین بیواسطه دارم و حتی نمی‌توانم درباره آنها، شک کنم چه برسد که درباره آنها شک کنم و نیازمند مقوله ما قبل تجربی حسگانی بنام مقوله «وجود» و مقوله ما قبل تجربی «جوهر» و «عرض»

بشوم تا بوجود خودم یقین کنم و بوجود ذهن‌ام که جوهری درونی است و احساسات و تصورات حسی از عوارض آنها است.

خلاصه اینکه من در شناخت بیواسطه درونی خود، هیچ نیازی به مقولات ما قبل تجربی حسگانی ندارم و خودم برای خودم بیواسطه شناخته‌ام وقتی بهوش باشم حتی در اولین لحظه‌های زندگی‌ام که حسگانی‌ام کار کند، «من»، همزمان هم شناخت‌ای نسبت به اشیاء بیرونی، توسط حواس‌ام دارم و هم شناخت بیواسطه نسبت به احساسات‌ام و ذهن‌ام دارم و...

و گفتار کانت مبنی بر اینکه، «من برای شناخت خودم نیاز به حس و حسگانی بنام حس درونی و نیز نیاز به «مقولات ما قبل تجربی» «وجود» و «جوهر و عرض» و امثال اینها دارم، گفتاری در درون متناقض و نامعقول است و هیچ پایه و اساس مبرهنی ندارد و گفتاری کاملاً باطل و غلط و پوچ است.

### «وجود محمولی» در «قضیه من هستم دکارتی»:

۱- «وجودی را که کانت در مقولات از آن، صحبت می‌کند» همان «نسبت ایجابیه» در «قضیه موجبه» است نه «وجود محمولی» که در قضیه، «محمول»، واقع می‌شود.

اما آنچه «دکارت» و ما «در قضیه من هستم دکارتی»، از آن، صحبت می‌کنیم، «وجودی است که در قضیه، محمول، قرار می‌گیرد» به عنوان «موجودی خارجی» یعنی جمله اینکه دکارت گفته، «من هستم» من یقین «بوجود خودم دارم که هستم» یعنی من یقین دارم که «وجودی واقعی» دارم نه «وجودی خیالی» که درباره «محسوسات خارجی‌ام، احتمال می‌دهم آنها وجودی خیالی و حسی محض باشند»

اما درباره «وجود خودم»، هرگز چنین احتمال نمی‌دهم زیرا تا «من، وجودی واقعی نداشته باشم نمی‌توانم باندیشم»، چه شک و خیال درباره اشیاء خارجی بکنم و چه دارای یقین باشم.

در نتیجه اینکه، جمله‌ای را که «کانت» از «دکارت»، نقل می‌کند یعنی جمله اینکه «من فکر می‌کنم پس هستم»، اولاً جمله‌ای است که دکارت با این عبارت در «کتاب روش» اش گفته نه در کتاب معروف و مهم «تاملات‌اش» اما عین جملات دکارت در کتاب «تاملات» اش این طور است:

این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم»، هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن، تصور کنم بالضروره، صادق است.

این بود عین عبارت «دکارت»، در کتاب «تاملات» اش در قسمت تامل دوم اش که «دکارت» نمی‌خواهد «یقین بوجود خود» را از «اندیشیدن اش» نتیجه بگیرد که بعضی طبق آن عبارتی را که دکارت در کتاب «اصول معرفت انسانی»، (در اصل دهم) گفته است: «من می‌اندیشم پس هستم» به اشتباه اینطور، خیال کردند که دکارت می‌خواهد از «قانون علیت و یا از نوعی قیاس»، از «اندیشه»، به وجود «اندیشنده»، پی ببرد که چنین تفسیری از فلسفه دکارت از سطحی نگری و ساده نگری است و اشتباهی بزرگ است

بلکه «دکارت»، می‌خواهد بگوید من بوجود «اندیشه» و بوجود «خودم» بیواسطه شناخت دارم و این هر دو نوع شناخت، از شناخت‌های علم حضوری و بیواسطه از خودم و اندیشه‌ام هست و لذا هر وقت آنرا، از ذهن‌ام بگذرانم به آن یقین بیواسطه دارم.

۲- ثانیاً «وجودی» را که در این قضیه «دکارت»، محمول، قرار می‌دهد همان «وجود محمولی» است آنهم «وجود محمولی واقعی» در مقابل «وجود ظاهری خیالی و توهمی» یعنی بر خلاف اینکه «یقین به وجود اشیاء خارجی که یقین ظاهری است و شاید آنها، تنها وجودی خیالی داشته باشند»، اما «یقین من بوجود خودم»، «یقین بوجودی واقعی»

است به اینکه وجود من در این حال، «وجودی واقعی» است نه «وجودی خیالی و توهمی».

و تفسیر «کانت» از فلسفه «دکارت» مبنی بر اینکه مقصود «دکارت» از وجودش در جمله «من بوجود خودم یقین دارم» یعنی «من بوجودم باینکه وجودی اندیشنده است یقین دارم»، «کانت» از «فلسفه دکارت»، مقصود دکارت را از وجود دکارتی «من هستم» همان «نسبت ایجابیه» در یک «جمله بی فایده همانگویانه»، فهمیده است، آنجا که چنین می گوید:

(اینک عین عبارت کانت در کتاب سنجش خرد ناب‌اش:)

«من فکر می‌کنم پس هستم»، در واقع همانگویانه است، زیرا فکر می‌کنم (هستم فکر کننده).<sup>۱</sup>

– اگر «کانت»، درست کتاب «تاملات دکارت» را مطالعه می‌کرد کاملاً متوجه می‌شد که صراحتاً، دکارت، مقصود خودش را از «یقین به وجود خودش» راه بیان می‌کند که در نقد تفکر سوفسطائیان نیز هست که خیال می‌کردند «همه آنچه را مشاهده می‌کنند» شاید «خیال محض» باشد در پاسخ سوفسطائیان، دکارت به آنها گوش زد می‌کند که لا اقل «وجود خودم و اندیشه‌ام و آنچه در دسترس درون من»، هست از چیزهایی است که «یقینی محض» است و جایی برای شکاکیت در آنها نیست علاوه بر اینکه وجود من همان «وجود واقعی» در مقابل «وجود

خیالی» است که نسبت به اشیاء خارجی می‌تواند وجودی خیالی باشد اما نسبت به «وجود خودم» ضروره، «وجودی واقعی است نه وجودی حسی محض و خیالی». خلاصه این که کانت گفته که گفته دکارت - «من فکر می‌کنم پس هستم» - گزاره‌ای همانگویانه است یعنی «من فکر می‌کنم هستم فکر کننده» نقل و تفسیر کانت غلط است و کانت مقصود دکارت را نفهمیده است زیرا شکاکان و سوفسطائیان که می‌گفتند همه چیز مشکوک است و شاید جهان خیال محض باشد دکارت پاسخ می‌دهد اگر همه محسوسات من مشکوک باشد و جنجال محض باشد اما وجود من برای خود نمی‌تواند مشکوک باشد چون اگر من نباشم نمی‌توانم شک کنم نمی‌توانم باندیشم حال شک کنم یا نقض کنم فرقی نمی‌کند من که می‌اندیشم بدون شک وجودی یقین واقعی دارم به وجودی خیالی یا مشکوک یعنی قضیه دکارت تکرار گفتار من می‌اندیشم نیست بلکه اثبات وجود واقعی خودش است.

**توضیح:** «وجود»، مقابل «ماهیت» است و آنچه را ما «مفهوم» می‌نامیم عمدتاً عبارت از «ماهیت» است و لذا اگر کسی مفهوم «ماهیت» را در مقابل «وجود» بفهمد، متوجه می‌شود که «ماهیت» دو حالت دارد یکی اینکه موجود باشد و دیگری اینکه موجود نباشد (به عبارت دیگر معدوم باشد) بنابراین، گفتار کانت به اینکه «وجود»، محمول نیست زیرا اگر محمول بود باید به مفهوم موضوع، افزوده می‌شد بخاطر نفهمیدن معنی «ماهیت» در مقابل «وجود» است مفهوم ماهیت، اعم از وجود و عدم

است نه با وجود خارجی، چیزی به مفهوم آن، اضافه می‌شود و نه با عدم‌اش در خارج، چیزی از مفهوم آن، کم می‌شود مثل مفهوم دایره یا مفهوم مربع و مفهوم مثلث اگر «مثلث» وجودی در خارج داشته باشد تبدیل به «مربع» نمی‌شود همچنانکه اگر موجود در خارج نباشد چیزی کمتر از سه ضلع نمی‌شود.

کانت باید متوجه این نکته می‌شد که «محمول»، دو گونه است

۱- یکی محمولی که بیان «ماهیت موضوع» می‌کند مثل اینکه مثلث سه ضلع دارد و یا اینکه مجموع زوایای داخلی مثلث، «صد و هشتاد درجه» است و دیگری

۲- «محمولی» که از «مفهوم موضوع»، خارج است و «مفهوم موضوع»، نسبت به آن «لابشرط مقسمی» است که با حمل آن مفهوم به آن موضوع، چیزی به آن مفهوم، اضافه یا کم نمی‌شود.

اما حمل آن، ترکیبی را بیان می‌کند مثل چیز شیرین که سفید است که مصداق‌اش قند است یا «چیز شیرین که سیاه است» که مثلاً مصداق‌اش، خرما است یا اینکه «شیرینی موجود است» که ترکیبی را بیان می‌کند اما به «مفهوم ماهیت»، که موضوع است چیزی اضافه نمی‌شود.



البته نسبت به مفهوم خود «وجود» نمی‌توان وجود را از آن، سلب کرد اگر بگوئیم «وجود، وجود ندارد»، تناقض‌گویی کرده‌ایم همچنانکه اگر بگوئیم واجب‌الوجود، وجود ندارد همان تکرار تناقض‌گویی سابق است؛ زیرا واجب‌الوجود یعنی ریشه و اصل و سرسلسله «وجود».

البته «واجب‌الوجود» بمعنی خدا نیست چون بمعنی وجودی است که اصل و پایه همه وجودهای دیگر است. بلکه معنی «واجب‌الوجود»، اعم از معنی «خدا» است «خدا»، واجب‌الوجودی است که «آگاه و فاعل مختار» است؛

در نتیجه اگر کسی بگوید «خدا، نیست»، تناقض‌گویی نکرده است یعنی منکر آن شده که «واجب‌الوجود آگاه و فاعل مختاری» واقعاً باشد لکن بر خلاف دلائل قطعی که وجود خدا را اثبات می‌کند چیزی گفته است.<sup>۱</sup>

که ما در جای خودش دلائل قطعی بر وجود خدا را بیان کرده‌ایم و از تمام اشکالات‌اش، پاسخ قاطع داده‌ایم.

---

۱- عین عبارت کاپلستون در نقل فلسفه کانت:

اما از نظر کانت، «وجود» اصلاً محمول نیست زیرا اگر چنین بود لازم می‌آمد که وقتی، وجود چیزی را تصدیق می‌کنیم مفهوم آنرا افزایش دهیم؛ و در این صورت عیناً همان چیزی را که نمودار تصور ما است، تصدیق نکرده‌ایم. حقیقت امر این است که هرگاه بگوئیم که چیزی وجود دارد فقط موضوع را با کلیه محمولات آن، تصدیق می‌کنیم. از این جهت، اگر مفهوم خدا را نفی کنیم مفهومی را از موضوعی نفی نکرده‌ایم بلکه در تفکر خویش، کل موضوع را با همه محمولات‌اش، نفی کرده‌ایم و لذا هیچ تناقض منطقی، حاصل نمی‌شود.

توضیحی بیشتر راجع به «وجود محمولی» و «وجود رابط»:

الف - گاهی صفتی یا خصوصیتی را ما بر موضوعی، حمل می‌کنیم

۱- که جزء مفهوم موضوع است مثل اینکه - مثلث سه ضلع دارد -

(که آنرا قضیه تحلیلیه می‌نامند).

۲- و یا آنکه آن صفت جزء مفهوم موضوع قضیه، نیست بلکه خارج از آن مفهوم موضوع، است که با موضوع، ترکیب می‌شود مثل اینکه - سیبی قرمز است - (که آنرا قضیه ترکیبیه می‌نامند)

ب - اما گاهی ما، هیچ صفتی را بر موضوع حمل نمی‌کنیم بلکه صرفاً خود «وجود» را به آن نسبت می‌دهیم مثلاً می‌گوئیم «اینک یک مثلث در خارج هست یا آنکه من وجودی واقعی دارم - من واقعاً موجود هستم یا آنکه دایناسورها سابقاً در جهان وجود داشتند» - در این قضایا، هرگز صفتی (از صفات موضوع یا خارج از موضوع)، بر موضوع، حمل نشده است بلکه صرفاً مفهوم «وجود»، بر آن موضوع، حمل شده است چنانچه گذشت مثلاً می‌گوئیم: - مثلث در خارج موجود است -

کلمه «است» یا کلمه «نیست»، (کلمه‌ای بمعنی اثبات و یا نفی نسبت دادن محمول به موضوع است) و آنرا «وجود رابط» نیز می‌نامند یعنی کلمه «است» یا کلمه «نیست»، محمول را به موضوع تنها ربط می‌دهد.

اما گاهی خود محمول، مفهوم «وجود» است در نتیجه کلمه «است»، در آن جمله، محمول «وجود» را به «موضوع»، ربط می‌دهد یعنی در این

«جملاتی که محمول وجود را به موضوع، نسبت می‌دهیم» هم «وجود محمولی» در آن است که مفهوم کلمه «وجود» باشد و هم «وجود رابط» است که همان کلمه «است» باشد - «مثلاً واقعاً در خارج موجود است - یا اینکه من واقعاً موجود هستم (یعنی موجودی صرفاً خیالی نیستم)» - کلمه «وجود» که در این جمله‌ها، استفاده می‌شود همان «وجود محمولی» است که بر موضوع قضیه، حمل می‌شود.

- کانت نیز درباره «خدا» از همین «وجود محمولی»، در بحث از برهان وجودی، استفاده می‌کند آنجا که می‌گوید خدا را با تمام مفاهیم‌اش را می‌توانیم وضع کنیم یعنی بگوئیم «خدا، موجود است» یا می‌توانم رفع کنیم بگوئیم «خدا موجود، نیست».

**قضیه «من هستم» دکارت، «قضیه‌ای ترکیبی است»:**

**ثالثاً:** در این قضیه «من هستم» دکارتی این است که موضوع قضیه، مقید به «وجود» نیست یعنی موضوع قضیه «من هستم»، لا بشرط مقسومی از وجود و عدم است و لذا می‌تواند وجود یا عدم و یا امکان بر آن موضوع، حمل شود به این صورت که:

«من قبلاً نبودم و اینک هستم و ممکن الوجودام یعنی وجود من، هیچ ضرورتی عقلی نداشت که حتماً موجود شود و یا اینک وجودم ادامه یابد بلکه در هر لحظه، ممکن است وجودم به عدمم، تبدیل شود».

یعنی در مفهوم این قضیه «من هستم فلسفه دکارت»، مفهوم «من» (یا «مفهوم علوی سرشکی» اگر در موضوع اخذ شود) موضوع مقید به وجود یا مقید به عدم، نیست و لا بشرط مقسمی از وجود و عدم است و لذا می‌توان وجود یا عدم را بر آن، حمل کرد و نیز امکان را بر آن، حمل کرد؛

در حالیکه اگر موضوعی مقید به «وجود» باشد نمی‌توان عدم و یا امکان را بر آن، حمل کنیم.

«موضوع» هر قضیه‌ای که مقید به «وجود» باشد آن قضیه، قضیه ضروریه بشرط موضوع است؛

خلاصه اینکه ما می‌گوئیم: قضیه «من هستم» دکارت، قضیه‌ای ترکیبی است نه قضیه‌ای تحلیلی و هرگز قضیه‌ای همانگویانه نیست که کانت به اشتباه، خیال کرده است که قضیه «من هستم دکارت»، قضیه‌ای همانگویانه است، و به توهم کانت: «من هستم دکارت» یعنی «من هستم فکر کنند» بلکه نزد ما «من هستم دکارت»، قضیه‌ای ترکیبی است یعنی «من موجودی واقعی هستم» نه «موجودی خیالی و احساسی محض».

همچنانکه «قضیه من خوشحال‌ام، من بد حالم و چنین عقیده‌ای دارم...» از قضایای بی‌فایده و همانگویانه نیست و از قضایای علم حضوری در ذهن است که «بیواسطه حس» برای «من اندیشنده»، حاصل است و از قضایای ترکیبی است.

«قضایای ترکیبی»، اختصاص به «محسوسات» ندارد:

وابعاً: اینکه دیگران که از من استخبار می‌کنند، «حال‌ام چطور است؟» من پاسخ می‌دهم، «حالم خوش است و ناراحتی ندارم» پاسخی کاملاً قضیه ترکیبی است که بطور مستقیم و علم حضوری برای من، حاصل شده است و من به آن، یقین دارم یقین صد در صد، بدون احتمال خطاء در این آگاهی‌ام در نتیجه این می‌شود که «قضایای ترکیبی»، اختصاص به «محسوسات» ندارند و یقین به «وجود خودم و حالات درونی خودم» که یقین حضوری و بیواسطه است نیز می‌تواند برای دیگران «شناختی مفید و قضیه‌ای ترکیبی» باشد و قضیه‌ای تحلیلی نیست که «با تحلیل معنی من، یا علوی سرشکی، هر کسی بتواند بدان پی برد»؛

علاوه بر آنکه «قضایای ترکیبی»، اختصاص به «محسوسات» ندارد و شامل «علم حضوری بوجود خودم و حالات خودم» را هم نیز شامل می‌شود.

علاوه بر آنکه «قضایای عقلی» هم بعضاً می‌تواند «قضایای ترکیبی» باشد مثل قضیه اینکه «اجتماع نقیضین محال است» و نیز اینکه «حادثه بدون علت، محال است» از «قضایای ترکیبی» است چنانچه بسیاری از قضایای ریاضی نیز از قضایای ترکیبی مفید است یعنی آگاهی مفید

جدیدی بما می‌دهد مثل اینکه «مجموع زوایای داخلی مثلث، مساوی با مجموع دو قائمه است یعنی مساوی با صد و هشتاد درجه است» «قضیه‌ای ترکیبی» است و...

و نیز در نتیجه این گفته «هابز» مبنی بر اینکه «همه قضایای عقلی از قضایای تحلیلی بی‌فایده‌اند»، گفتاری غلط و خطاء است که کم‌بیش، روی «هیوم» و توسط هیوم بر روی «کانت»، مؤثر بوده است.

**بخش دوم**

**«شناخت‌های متعالیه»**

**در «عقل»، نزد کانت:**





## 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 حمله»، «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 قیاس هاست، 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...

---

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

مثلا از این که داوود فانی است، موسی فانی است، عیسی فانی است، از طریق مطلق گرایی، به «انسان فانی است»، می‌رسد و از کبرای «انسان فانی» است و «کبرای اسب فانی و...» به کبرای کلی تر: «جاندار فانی است»، می‌رسد و همچنین به کبراهای کلی تر... 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 علت و شرط شرط یعنی به این که چون جاندار هستند و لذا می‌رسد به این که جاندار فانی است و همچنین...

۳- این مطلق گرایی عقل (که خاصیت دوم عقل بود) در صورت (قالب و چهار چوب) قیاس‌های سه‌گانه (قیاس حملی، قیاس شرطی و قیاس منفصله) به پیش می‌رود و می‌خواهد 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 می‌رود تا به شرط و علتی برسد که برای آن شرط و علت، دیگر علتی وجود ندارد و خودش، *علّة العلل* است با آن که *علّة العلل* (طبق مفهوم علیت نزد کانت) معقول نیست، اما میل عقل (نزد کانت) به ساختن تصویری از *علّة العلل* 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 *علّة العلل* و خدا را می‌سازد.

و در «قیاس شرطی منفصله» آنقدر به پیش می‌رود تا به «مجموعه‌ای برسد که فوق آن مجموعه‌ای دیگر نیست» یعنی عقل در پیش‌روی، گرفتار افراط می‌شود؛ زیرا می‌خواهد تا نامشروط پیش رود در حالی که همیشه قیاسات عقلی مشروط است؛ (زیرا ماده اولیه تصورات، منحصر به تصورات حسّی است که مشروط به زمان و مکان است) و رسیدن به «موضوع موضوع‌ها، علت علت‌ها و مجموعه همه مجموعه‌ها» مفهومی است عقلی محض که نمی‌تواند واقعیت خارجی داشته باشد و از افراط عقل در مطلق‌گرایی 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 اقترانی حملی» آنقدر در موضوع به پیش می‌رود تا به موضوعی برسد که دیگر محمول نیست. و در صورت «قیاس اقترانی 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>

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

---

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.

- سوم، عامل اندیشه یعنی فاعل شناخت که همان احساس کننده 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.

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).

خلاصه، این «عقل و خرد» است که (بخاطر میلش به مطلق‌گرایی افراطی نزد کانت)، گمراه کننده 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**

---

۱- اما مفهوم «عالم» یعنی آشیایی 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، معناکردن غلطی است و «عالم» به معنای «مجموعه مجموعه‌ها» نیست تا از مطلق‌گرایی عقل به دست آمده باشد.

متعدد فهم، پرتوم، به وسیله مفهوم‌ها، یگانگی ببخشد؛ 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 دریافتنی‌اش 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 اقترازی (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 ترافرازنده (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 می دهد علتی دارد، به هیچ روی آغازهای نیست که از طریق خرد بر شناخته و تجویز شده باشد. این آغاز، یگانگی تجربه را ممکن می سازد و از خرد چیزی به وام نمی گیرد،<sup>۱</sup>

۲- خرد در کاربرد منطقی خود، شرط کلی داوری خویش (شرط کلی نتیجه قیاس) را جستجو می کند 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 می یابد، تا آنجا که ممکن باشد، شرط شرط (به واسطه یک قیاس مقدم) جستجو شود، از اینرو بخوبی در می یابیم که آغاز 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 نمی تواند 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، سلسله ای 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 نمی گیرد،

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>۱</sup>

کار «خرد» آن است که از همنهاد مشروط که فهم همواره متصل بدان باقی خواهد ماند، به همنهاد نامشروط که فهم هرگز بدان دست نخواهد یافتن، صعود کند.

اینک رابطه هایی که می توانند در تمام تصوره های ما، عمومیت داشته باشند، عبارت اند از :

۱- رابطه با درون آخته؛

۲- رابطه با برون آخته؛

و در این حال، نخست یا چونان پدیدارها، — یا چونان برابریستاهای 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 مفهومی‌های ناب عموماً، به  
یگانگی هم‌نهادی تصویرها می‌پردازند؛ اما  
مفهومی‌های خرد ناب (مینوهای ترافرازنده)،  
به یگانگی و هم‌نهادی نامشروط همه  
شرطها بطور کلی بر این پایه، همه مینوهای  
ترافرازنده می‌توانند تحت سه طبقه قرار  
گیرند، بدین شمار:

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

- طبقه دوم، یگانگی مطلق سلسله  
شرطهای پدیدارها را،

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

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۴۱۹-۴۱۸.

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

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

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

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

زیرا خرد ناب هیچ گاه سرراستانه (مستقیماً) به برابر ایستاها مربوط نمی شود، بلکه به مفهوم هایی که فهم از برابر ایستاها دارد، ارتباط می یابد.<sup>۱</sup>

این قیاس های خردی دویچمگویانه (دیالکتیک) فقط سه گونه اند، یعنی به همان تعداد مینوهایند، که نتیجه قیاسی قیاس های خردی دویچمگونه بدانان منتهی می شوند.

«در طبقه اول قیاس های خردی، من از

مفهوم ترافرازانده (استعلایی) «درون آخته» که هیچ بسیارگانی را در خود نمی‌گنجانند، یگانگی مطلق خود درون آخته را نتیجه می‌گیریم.

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

سرانجام، بر پایه نوع سوم قیاس‌های خردپردازانه، من از تمامیت شرط‌هایی که باید تحت آن‌ها برابر ایستاده را بطور کلی، مادام که بتوانند به من داده شوند، بیندیشم،

به یگانگی هم‌نهادی مطلق همه شرط‌های  
امکان شیء‌ها عموماً دست می‌یابیم؛

یعنی از شیء‌هایی که آن‌ها را بر طبق مفهوم  
ترافرازنده محض‌شان نمی‌شناسیم، «هستی  
همه هست‌ها» را استنتاج می‌کنم که آن‌ها را  
نیز از طریق یک مفهوم ترافرازنده باز هم  
کمتر می‌شناسیم، چنانکه درباره ضرورت  
نامشروط آن، اصلاً هیچ مفهومی نمی‌توانم  
داشته<sup>۱</sup>.





**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 اطاق، 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 اطاق 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 مطلق 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 مثلی صادق بوده یعنی عقل، در علت یابی که می کند علت را در اولی، مطلق مثلث (به طور نامشروط) و در دومی، مثلث، به شرط آن که قائم الزاویه باشد مشاهده می کند و هرگز عقل، بی اساس کار نمی کند و هیچ مطلق را بی اساس، مشروط قلمداد نمی کند. و هیچ مشروطی را بی اساس، مطلق قلمداد نمی کند.

(گویا کانت خیال کرده که عقل، مرض مطلق گرایی دارد) و از این رهگذر نیز روشن می گردد که وجود قضایای کلی و ضروری، در ریاضیات و علوم تجربی و... از همین بررسی و علت یابی عقل است، همانگونه که در ریاضیات به محاسبات ذهنی می پردازد تا علت اصلی یک حکم را پیدا کند، همچنین در معلومات تجربی، به تجربیات متعدد و بررسی روی آنها، به علت یابی میان آنها می پردازد 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 نیتروژن (در چنین محدوده و شرایطی) آب به دست می آید و... از قوانین فیزیک و... و علمی بودن علوم تجربی، ریاضی، فلسفه و غیره، به خاطر چنین بررسی و علت یابی عقل است نه به خاطر مقولات بی اساس جناب آقای کانت و یا مرض عقل در مطلق سازی 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 (وعلت یابی) در قیاس حملی این چینی: «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 اقترانی: «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 می کند 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 حملی 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 می شویم: «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 می کنند که: «کَلِّمًا بِالْعَرَضِ، يَنْتَهِي إِلَى مَا بِالذَّاتِ»

یعنی هر صفت عرضی، بالاخره، به ذاتی خودش برمی گردد.

پس مطلق گرایی عقل در پیدا کردن محمول محمول ها تا جایی است که به موضوعی برسد که محمول برای آن موضوع ذاتی باشد و دیگر دنبال کبرای بزرگتر و مطلق مطلق تر نمی رود.

و این که کانت گفته: «در سلسله علت ها و شرط ها، آنقدر عقل به دنبال مطلق مطلق گرایی افراطی به پیش می رود تا به تسلسل بینجامد یا به مطلق برسد که دیگر فوق آن، مطلق نیست» غلط است<sup>۱</sup> و گفته کانت خلاف واقعیت هاست و صحیح نیست.

---

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



**ب:** «عقل» حتی بنابر «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 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 عوارض‌شان، 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 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 محمول‌ها» 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، مفهوم‌های 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 مطلق‌گرایی است»:

اما راجع به «قیاس شرطی متصله» در شرایط علت‌های طبیعی که تابع جبر فیزیک 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 جدلی الطرفین 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 فاعل مختار و مصنوع اوست، گرفته شده است

همچنین رابطه 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، با توجه 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 خدا شناسان 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.

❖ ۴۹۰ «آخرین نقد بر کانت»

# فصل دوم:





## **فصل دوم: مسائل جدلی الطرفین نزد کانت**

**که عقل نزد کانت در استدلال‌های «ماوراء  
الطبیعه»، به تناقض‌گویی می‌افتد:**

**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

---

۱- سنجش خرد ناب، صص ۵۲۴ - ۵۱۸، B460 - B454 = A432 - A426

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 همنهاده 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 همنهاده متوالی، فرساخته شود.

متأخر را ایجاد می‌کند» بوده و هست پس جهان از نظر آغاز بیکران است).

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

---

۱- پادنها: 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 قبلاً 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، فی‌نفسه گونه‌ای 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 سلسله‌های شیءها، آغاز توانند شد ولی خود جهان، هیچ آغازی نمی‌تواند داشت و بنابراین، در رابطه با زمان گذشته بی‌کران است. ص ۵۱۹

پادنها: 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 استی سبب یافته نمی‌شود، 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،

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

الف: 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.

ب - در «علوم تجربی جدید»، ثابت شده که جهان برای خود عمری دارد و آغازی زمانی دارد و ازلی نیست، همچنانکه انرژی نیز پیر می‌شود (انتروپی) 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 پادنهاده (یعنی بطلان نظریه ازلیت جهان یعنی ازلیت زمین و ماه و خورشید و افلاک)، نخستین مسائل جدلی الطرفین کانت از فهرست مسائل جدلی الطرفین 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**

**جدلی الطرفین**





## 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 بی نهایت 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 بی نهایت است و هر کدام از اقسام، غیر از قسم دیگر است.

### کانت :

بر نهاد: هر جوهر مرکبی در جهان تشکیل شده از جزءهای بسیط و بطور کل 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 منتفی شود، هیچ جزء، باقی نمی ماند. از اینجا نتیجه می شود که اجزای جهان، موجودات بسیط اند و این که ترکیب فقط یک حالت بیرونی چیزهای جهان است.

پادنهاده: 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 می دهند. ولی مکان  
از جزءهای بسیط تشکیل نمی شود... در  
نتیجه مرکب است.<sup>۱</sup>

«نقد و بررسی» ما بر «دومین مسئله جدلی الطرفین»

### مقدمه

در «روش علوم»، در مقدمه کتاب، بدان اشاره ای 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 «شکل های  
هندسی و اعداد و لوازم ماهیت آن هاست» (قطع نظر از آن که در خارج و

طبیعت وجود داشته باشند و یا نداشته باشند) بنابراین، «موضوع»، «تصورى، ذهنى و شهودى» مى‌شود که برای شناخت بیشتر آن موضوع، مى‌بایست از طریق شهود (و پیدا کردن قضایای شهودى) 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 مى‌توان از طریق عقل، حل کرد و نیازی به حس و تجربه عملی ندارد».

علوم طبیعی: اما اگر «موضوع» مورد بحث، همانا «موجود محسوس مادى» 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 مادى» هستند و «شناخت موجودات مادى 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 مادى 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 پردازیم. 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، می دانم؛ 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، می دانم و بیشتر نمی دانم 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 بگویید بر بی نهایت می‌توانیم تقسیم کنیم باید گفت: عدد، محدود است و بی نهایت 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. یعنی این جمله که اجزاء جسم از نظر ریاضی، به هر عددی تقسیم شود باز مقداری طول باقی می‌ماند که قابل تقسیم است و از نظر ریاضی، در تقسیم طول به «جزئی برسیم که لا یتجزی» باشد یعنی طول نداشته باشد (و قابل تقسیم دیگر نباشد)، گفتاری غلط است یعنی برهان کانت مبنی بر اینکه «ما از نظر ریاضی در تقسیم به جزئی می‌رسیم که دیگر قابل تقسیم نیست»، گفتاری غلط است. یعنی استدلال بر وجود «جزء لا یتجزی»، غلط و باطل است و این مسئله از نظر ریاضی از مسائل جدلی الطرفین نیست).

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، راه‌حلی، ارائه

نداده باشند، نباید از عیب این علوم بدانیم و به ارزش علمی آنها، ضربه‌ای  
بزنند و نباید 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 ترکیب ماده» همان تقسیم فرضی مکان باشد، روشن است که این تقسیم حد یقینی ندارد.

اما اگر مقصود از ترکیب و بساطت جوهر مادی، نسبت به اجزای خارجی 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 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>۲</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

---

۱- تحقیق در فهم بشر، تألیف جان لاک، کتاب چهارم، فصل سوم، باب حدود علم انسان، بند ۲۱.  
 ۲- 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

به مسائل جدلی الطرفین بر می‌خوریم همچون «دو مسئله جدلی الطرفین نخستین کانت راجع به محدودیت یا نامحدودیت «طبیعت» و یا تجزیه‌پذیری «ماده».

لکن مسئله تجزیه‌پذیری ماده، (آب و خاک و هوا و آتش) و عدم تجزیه‌پذیری ماده و همچنین ازلیت افلاک (خورشید و ماه و غیره)، در زمان کانت همچنان از مسائل لاینحل بود اما اینک با پیشرفت «علوم تجربی» در فیزیک، 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.

و با شناخت نظریه وجود «فاعل مختار» و غیره، استدلال بر «آغاز زمانی جهان» با هیچ استدلال مناقضی، روبرو نیست و این دو مسئله که گذشت، از «مسائل جدلی الطرفین»، نخواهد بود و همچنین دو مسئله آتی هم با توجه به علیت «فاعل مختار»، از «مسائل جدلی الطرفین»، نخواهد بود.



**۳- سومین مسئله**

**جدلی الطرفین**

**(درباره «ماوراء الطبیعة» است و مسئله  
سوم و چهارم در محتوی و واقع، یکی بیشتر  
نیست)**



## 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

---

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

## 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 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 :

---

۱- اینک عین عبارت کانت:

برنهاده: «... گونه‌ای علیت 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 علیت آن را در پیش (مقدمه) فرض می‌گیرد و باز آن نیز به همچنین...  
- بنابراین اگر همه چیز، بر طبق قانون های محض طبیعت رخ دهد، آنگاه فقط یک آغاز مادون، وجود خواهد داشت: ولی یک آغاز نخستین، موجود نخواهد بود، بدینسان اصلا هیچ گونه فرآستگی (کامل شدن) سلسله در سوی علت‌ها، در کار نخواهد بود... پس این گزاره که هر گونه علیت فقط بر طبق قانون های 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- سنخس خرد ناب، ترجمه ادیب سلطانی، ص ۵۳۶. B472 - B475 = A444 - A447



## «علیت آزاد» و «فاعل مختار»، وجود ندارد و همه چیز بر طبق قوانین طبیعی و علیت فیزیکی در جریان است.

**برهان:** فاعل مختار و علت آزاد یعنی علیتی که خود انگیخته است و خود سلسله پدیدارها آغاز می‌کند و نیازی به حادثه ما قبل خود که زمینه ساز تأثیر علیت خود باشد ندارد، در حالیکه معنی علیت یعنی حادثه‌ای که حادثه‌ای ما قبل آن، زمینه‌ساز تأثیر آن است و گرنه می‌بایست تأثیر آن ازلی و ابدی باشد و حادثه نباشد پس علیتی که تأثیر آن علیت، نیاز به حادثه ما قبل خود (که زمینه‌ساز 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>۱-۲</sup>

## کانت و رفع تعارض سوم در کتاب تمهیدات

۱- اینک عین عبارت کانت:

پادنهاده: علیت آزاد وجود ندارد بلکه همه چیز در جهان، منحصرانه بر طبق قانون‌های طبیعت، رخ می‌دهد. برهان: فرض کنید که: گونه‌ای آزادی به مفهوم ترافرازنده (متعالی)، چونان گونه ویژه‌ای از علیت، وجود داشته باشد..... در این صورت نه فقط سلسله‌ای 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 می‌کند که در آن حالت، این علت هنوز عمل نکرده است؛ ولی یک آغاز نخستین پویای کنش، حالتی را در پیش فرض می‌کند که با حالت قبلی همین علت، هیچ گونه ارتباط علیت ندارد، یعنی به هیچ روی از آن مشتق نمی‌شود. - بنابراین، آزادی ترافرازنده بر ضد قانون علی است، بنابراین، طبیعت و آزادی ترافرازنده (متعالی) مانند قانونمندی و بیقانونی، از هم متمایزند.

۲- سنجش خرد ناب، صص ۵۳۹ - ۵۳۵، B473 - B477 = A449 - A445

«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، 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 منحصرأ 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 الا 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 همین‌طور... 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 (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، 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>.

---

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، صص ۱۹۵ - ۱۹۲.

**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 علت نخستین ایجاد جهان» می‌گیرد و «اگر آغازی نداشته باشد» را بمعنی «فاعل مختار نبودن علت 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 غیر قابل 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 منحصرأ «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>

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 وجوب 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

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۲.

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 همه‌مشابه 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>

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 (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، لکن در آن صورت دیگر لازم نیست که علت در علیت خود، تابع تعینات زمانی حالت خود باشد،» یعنی به**

۱- زیرا رابطه فعل با مبادی ایزکتیو عقل، یک رابطه زمانی نیست، آنچه به علیت وجوب می‌بخشد زماناً بر فعل تقدم ندارد. (تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۶)

**هیچ وجه لازم نیست که «پدیدار» باشد و  
عبارت دیگر می یابد «شیء فی نفسه»  
محسوب شود، و حال آن که معلول ها را باید  
فقط «پدیدار» دانست»<sup>۱</sup>.**

و لذا کانت می گوید: اگر برای جهان آغاز زمانی باشد، هیچ احتمال دیگری نمی رود 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.

نکته ای را که اینجا باید متذکر شویم این است که موضوع بودن «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 می تواند 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 می شود 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

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳.

مجازات را به دنبال خود نمی آورد 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» نمی تواند 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 می کند، 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، به 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 زود گذر 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 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 کرده، کار «عقل عملی» عبارت



است پیروی 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»، 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 کمک «عقل» ملاک «حقوق ذاتی» را درک می‌کند، یعنی زیبایی عمل را درک می‌کند موجب محبت و علاقه انسان می‌شود. وقتی عقل می‌یابد که نوزاد، سزوار 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 بجاست»، پس زیباست و هر زیبایی، دوست داشتنی است.

در هر حال، این که «کانت» عمل به «اخلاق» را تنها دستور کورکورانه می‌داند که به امر و نهی «موجودی برتر یعنی خدا»، تعبیر می‌کند، در نتیجه، بایدها و نبایدهای اخلاقی، 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 عقلی»، هیچ نیاز به پیش فرض «خدا» ندارد، تنها در «احکام شرعی» است که «خدا»، پیش فرض آن است.

اینجاست که کانت بیجهت «وجود خدا» را، پیش فرض «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 چه بسا می‌خواهند «وجدان اخلاقی» را براساس خودخواهی نفع‌گرایانه تفسیر کنند علاوه بر آن که بقول کانت، «ارسطو، بخاطر همین سود پرستانه کردن اخلاق نیک برای عامل اخلاق نیک در نتیجه اخلاق را به لجن می‌کشد» - 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 فلسفه اخلاق و ناتوانی آن‌ها، در تفسیر «اختیار» در انسان)، موجب شده که کانت و ارسطو در این قسمت فلسفه مربوط به علت ایجاد جهان، توسط «خداوند فاعل مختار» هم، بمانند و کانت، 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 در زمان قبل از آن علیت است تا زمینه ساز تکمیل و تتمیم علت آن باشد) با «علیت فاعل مختار» که به چنین شرط «حادثه قبلی» بقول کانت، مشروط نیست.<sup>۱</sup> (علاوه بر آن که «علیت فاعل مختار»، نسبت به پدیده ای که معلول آن است، «شیء فی نفسه» است نه «علیت پدیدار»<sup>۲</sup>) در نتیجه به حل تعارض سوم جهان‌شناسی می‌رسد.

بنابراین، «تعارض سوم» بنام این دو ویژگی که کانت برای «فاعل مختار» قائل شده است؛

«۱- علیت موجود فی نفسه در فاعل مختار و ۲- بی‌نیازی‌اش از حادثه قبل از ایجاد»، از ریشه حل شده است، گرچه همچنان نکات ابهامی بخاطر عدم درک کامل «فلسفه حقوق و اخلاق و حسن و قبح ذاتی بعضی رفتارها» برای کانت، باقی مانده است.

---

۱- و عبارت دیگر، می‌باید شیء فی نفسه محسوب شود و حال آن که معلول‌ها را باید فقط پدیدار دانست. (تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳)

۲- و عبارت دیگر، می‌باید شیء فی نفسه محسوب شود و حال آن که معلول‌ها را باید فقط پدیدار دانست. (تمهیدات، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳)



**۴- چهارمین مسئله**

**جدلی الطرفین**

**(درباره ماوراء الطبيعة است اما این  
مسئله به وجهی، تکرار مسئله قبل است)**



## چهارمین مسئله جدلی الطرفین :

**برنهاد:** «واجب الوجود»، 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 سلسله ای از دگرگونی ها باید در زمان موجود باشد، در زمانی که این سلسله هنوز وجود نداشت. بنابراین، علیت علت ضروری دگرگونی ها، 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 «واجب الوجودی» چه در داخل جهان یا در خارج جهان نیست.

**الف** - زیرا «اگر واجب الوجود داخل جهان باشد» باید آغاز کننده سلسله

۱- سنجش خرد ناب، صص ۵۴۴ - ۵۴۲، B481 - B482 = A453 - A454



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 عبارت دیگر، زمینه تاثیر آن را آماده می‌کند و تأثیر آن علت بدون حادثه ما قبلی که علیت 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 علیتی 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 دگرگونی های  
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 مجموعه ای که هیچ یک از بخش هایش  
فی نفسه برجا هستی (موجود) ضروری  
نداشته باشد خود نمی تواند برجا هستی  
(موجود) ضروری باشد.

(فرض دوم): در برابر فرض کنید

که یک علت جهانی 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) هیچ گونه 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 واجب‌الوجود 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 واجب‌الوجود باشد باز محال است، زیرا مجموعه پدیدارهایی که همه معلول‌هایی هستند که وجود را از خود ندارند بدون موجود واجب‌الوجودی که وجود را از خود داشته باشد، باز امری محال است.

۳- و اگر بگوییم واجب‌الوجود 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 علت 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 فی‌نفسه 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 (بالتبع) ابتدا کند، عبارت دیگر، باید خود علت‌علت، احتیاجی به ابتدا نداشته باشد و بالنتیجه 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» خلاصت 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 بنا بر 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 ذهنی اش» 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 «ذهن‌مان» 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 فی نفسه 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،  
منحصراً ناشی از این سوء فهم است که ما  
آنچه را که صرفاً برای پدیدارها، معتبر است  
به اشیای فی نفسه، سرایت می دهیم و بطور  
کلی این دورا در یک مفهوم خلط می کنیم.<sup>۱</sup>

---

۱- تمهیدات، کانت، ترجمه حداد عادل، آخر بند ۵۳، ص ۱۹۷.

**ضعف استدلال‌های خداشناسی**

**نزد کانت**

**و**

**«برهان وجودی»**



## پیش فرض‌های «خداشناسی کانت»

۱- تنها مفاهیمی که نزد کانت، با واقعیت همراه است «مفاهیم نخستین حسی‌اند».

۲- مفاهیم «وجود، ضرورت، علیت» از مفاهیم نیروی فاهمه است که نزد کانت، 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، نزد کانت، صحیح نیست.

۳- «قانون علیت» به معنی «علیت جبری طبیعی و فیزیکی» است که میان «دو پدیده محسوس مادی» می‌باشد و استفاده از «قانون علیت» درباره «موجودات فی نفسه 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 علیت «معدّات طبیعی» و «علت‌های غیرفاعل مختار 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 کانت در کتاب «سنجش خرد ناب» از علیت «فاعل مختار» است که به تعبیر خود کانت در کتاب «تمهیدات»: علیت فاعل مختار همان علیت «شیء



فی نفسه» می‌باشد.

۳- و نیز عدم توجه او در کتاب «سنجش خرد ناب» و توجه او در کتاب «تمهیدات» به «علیت تامه» (غیرفاعل مختار) که با معلول «همزمان» (و هم‌سنخ) 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 غیر فاعل مختار» و نیز به شناخت «علیت فاعل مختار» رسید و به «اثبات خدا» نزدیک شد.

### نقد کانت بر «برهان وجودی»

کانت بر اساس آن پیش‌فرض‌هایش که در مبحث «تصورات» و «تصدیقات» و «عقل» گفته و نقد شد و بر اساس «این تصور غلطش» که مفهوم «واجب‌الوجود» یعنی همان مفهوم «خدا»ست، می‌نویسد:

«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 هم‌هنگام سه زاویه آن را رفع کنیم، تناقض می‌شود. اما اگر مثلث را همراه سه زاویه، منکر شویم هیچ تناقض نمی‌شود، درست همین امر درباره مفهوم یک «هستومند مطلقاً ضروری» نیز صدق می‌کند.

اگر شما بر جاهستی چنین هستومندی را رفع کنید، آنگاه شما این شیء را همراه همه محمول‌هایش از میان بر می‌دارید.

پس دیگر تناقض از کجا زاییده خواهد شد...<sup>۱</sup>.

... اگر بپذیرید که هر گزاره وجودی، هم‌نهادی (ترکیبی) است، پس چگونه می‌خواهید حکم کنید که محمول وجود، بدون آخشیج (تناقض) رفع نمی‌شود؟

زیرا این امتیاز (داشتن ضرورت) فقط متعلق است به گزاره‌های آناکاوانه (تحلیلی).<sup>۲</sup>

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۵۹، B622 - B623 = A594 - A595

۲- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۲، B626 - B627 = A598 - A599

## نقد ما: 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»ست؛

در حالیکه چنین نیست، «واجب الوجود» معنی چیزی است که «وجودش قائم به خودش است و وجودش همانا عین ذاتش می باشد» 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 بعبارت 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 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 مثلاً 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 علّیت «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 خودهمین ماده‌می‌داند) 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 اعمّش 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 لااقل 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 نمی توان انکار و رفع کرد مگر با انکار «وجود خارجی خودش» که برای یک انسان واقع گرا و رئالیست، ممکن نیست «وجود خارجی» را و من جمله «وجود خود» را عقلا 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 ارسطو بیان نقل می کنند» 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 نمی شود. (برهان صفاتی را که ارسطو بیان برای اثبات صفت علم درباره خدا می آورند در جای خودش روشن شده که براهینی ناتمام است و نمی تواند صفات علم و... را برای خدا اثبات کند.)

## **نقد ما بر گفتار فوق کانت: که «هر قضیه ضروریه ای، قضیه ای تحلیلی است»**

اما این گفته کانت که «هر قضیه ای که سلب محمول از موضوع به

---

۱- برهان وجودی را که کانت نقل می کند، گرچه همان برهان آنسلم است و برهان اثبات واجب الوجود معروف نیست اما در ناتمام بودن در اثبات مدعی، فرقی با هم نمی کند.

تناقض بینجامد، قضیه تحلیلی است»، گفتار صحیحی نیست گرچه «در هر قضیه تحلیلی، سلب محمول از موضوع به تناقض می انجامد لکن عکس آن صادق نیست» که «هر قضیه ای 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»، قضیه ای صادق است «زیرا اگر من نبودم حتی نمی توانستم آن را بگویم و یا درباره آن، بیندیشیم» با آن که وجود من عین ماهیت من نیست و لذا من زمانی نبوده ام 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 می دانم 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 می داند) از قضایای ترکیبی است و از قضایای تحلیلی نیست (با آن که سلب محمول از موضوع، در آن ها، 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 می گویند: «هر گردویی گرد است اما هر گردی، گردو نیست» همچنین صحیح است که «سلب محمول در هر قضیه تحلیلیه ای به تناقض می انجامد» 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 (واجب‌الوجود) 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 ماده‌گرا که ماده را موجود فی‌نفسه و ضروری‌الوجود ازلی و ابدی می‌داند، و آنچه میان «ماده‌گرا» و «خداشناس»، مورد اختلاف است مصداق واجب‌الوجود است که آیا مصداق واجب‌الوجود همان «خدا»ست که دارای علم و اختیار است و یا مصداق واجب‌الوجود همان «ماده» است.<sup>۱</sup>

---

۱- باید توجه داشت که دیدگاه ارسطوییان درباره این که هر قضیه ضروری‌ای 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.

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۸ B633 - B632 = A605 - A604

و «مقدمه کبری»، گنجانده نتیجه قیاس  
برجاهستی امر ضروری است از یک تجربه  
عموماً.

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>۳</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 B635 - B633 = A607 - A605

۲- احتمالاً کلمه صحیح، کلمه «می‌شود» است در عبارات کانت نه کلمه «نمی‌شود».

۳- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۹ B636 - B635 = A608 - A606

**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)، «واجب‌الوجود» را که این دو برهان در صدد اثبات آن هستند با «برترین وجود که خدا باشد» را، با هم خلط کرده است.

در حالیکه آنطور که خود «ارسطویان»، سازنده آن برهان، تصریح کرده‌اند، ارسطویان هرگز نمی‌خواهند با این «برهان اثبات واجب‌الوجود»، خدا را اثبات کنند بلکه تنها می‌خواهند با این برهان، «واجب‌الوجود» را اثبات کنند و سپس با «برهان‌های صفات»، «علم» و «شعور» را برای واجب‌الوجود، که «مشخصه خداوند» است، اثبات

کنند.<sup>۱</sup> در نتیجه «برهان اثبات صفات خدا»، برهان اثبات خدا است.

و نیز 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) یعنی برهان‌های اثبات خدا هستند 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>۲</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

---

۱- البته این اشتباه کانت کاملاً سهوی نبوده است بلکه از اشتباه آنسلم سرچشمه گرفته است که آنسلم در برهان وجودی‌اش 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 ارسطوییان 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 ارسطوییان نقل می‌کنند تنها برای اثبات واجب‌الوجود است نه اثبات خدا و برای اثبات واجب‌الوجود هم برهانی تمام است.

۲- سنجش خرد ناب، ص ۶۶۹ B635 - B634 = A607 - A606



طریق سلسله معدات می خواهد به آن برسد بلکه خدا فوق سلسله علت و معلول های جهان و مسلط بر سلسله علل است، همچنان که «من اندیشنده»، اولین تصور خودم نیستم بلکه فوق سلسله تصورات بوده و خالق همه آن ها هستم، که در هر لحظه وجود سلسله، متقوم به من است، نه این که اولین آن ها من باشم. همچنین در هر لحظه، وجود مخلوقات متقوم به خداست، چه اولین آن ها و چه بقیه سلسله، حتی بر فرض اگر جهان بدون اول هم باشد باز در هر لحظه متقوم به خداست.

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 ترافرازنده یک نخستین هست‌ومند ضروری و کامل بسنده، چنان بی‌حد و اندازه،

---

۱- برهان غایت‌شناختی و برهان نظم.

۲- تکرار اینکه مفهوم خدا مفهوم یک مینوی عقلی است، پاسخ آن سابقاً گذشت.

بزرگ است، چنان در اعلیٰ علین، برتر از هر  
گونه «عنصر تجربی که همواره مشروط  
است»، قرار دارد که انسان سرگردان  
می ماند :

زیرا از یک سو، هرگز نمی توان در تجربه،  
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  
می رود و پیوسته، بیهوده امر نامشروط را  
می جوید، 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 واجب‌الوجود 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 اندازه ناپذیر از بسیار گانی، نظم، هدفمندی و زیبایی در برابر ما می‌گشاید که حتی با شناسایی‌هایی که فهم ضعیف ما توانسته است درباره آن، بیالفنجد، در برابرش حیران می‌مانیم:

زبان از توصیف این شمار شگفتی‌های بسیار بزرگ، عاجز می‌ماند؛

عددها سراسر، نیروی خود را در اندازه‌گیری از دست می‌دهند؛

و حتی اندیشه‌هایمان مرزهای خود را بکلی گم می‌کنند.

چنانکه داوری ما درباره کل، به یک حیرت خاموش می‌انجامد که به همین سبب، فصیح‌تر است. ما همه جا زنجیره‌ای می‌بینیم از معلول‌ها و علت‌ها، از هدف‌ها و وسیله‌ها، از قاعده‌مندی در هستی پذیرفتن یا در درگذشتن؛

و چون هیچ چیز خودبخود به حالتی که در آن

یافت می شود گام ننهاده است، پس همیشه  
فرا تر و دور تر، 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 شیءهای جهان) به چه اندازه باید  
اندیشید؟

ما کل گنجانیده جهان را نمی شناسیم و نیز  
نمی دانیم چندی آن را از راه همسنجش با  
هر آنچه ممکن است، به چه اندازه ارزیابی  
کنیم.

ولی چون از نظر گاه علیت، ما به یک  
«غایی ترین 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 گرتة 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 صرّفه جویی 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،  
می‌گسترانند... .

همانا خرد با افکندن نگاهی به شگفتی‌های  
طبیعت و مهستی ساختمان جهان، از  
بی‌تصمیمی پراندیشگانه 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 - یزدان شناختی»:

۱- واجب‌الوجود پیش‌فرض این برهان است:

«برهان گیتی - یزدان شناختی، بتنهایی هرگز بر جاهستگی «برترین هستومند» را ثابت نمی‌تواند کرد.

به عکس برهان گیتی - یزدان شناختی همواره باید این را به عهده برهان هستی شناختی<sup>۱</sup> واگذارد، 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 جوهر

---

۱- سنجش خرد ناب، ص ۶۸۵، B654 = B653 = A626 - A625

۲- یعنی برهان هستی‌شناختی برای برهان گیتی - یزدان شناختی گونه‌ای پیش‌فرض و مقدمه است.

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.

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 جهان‌آفرین را که همه چیز تابع مینوی اوست؛

و این به هیچ روی برای آهنگ بزرگی که در برابر دیدگان داریم، یعنی یک نخست هستومند 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 فاعل مختار»، 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.

«آن اشکال لزوم تناقض و لزوم پیدایش قضیه جدلی الطرفین» تنها در فرض «واجب‌الوجود مادی» است که می‌بایست طبق قوانین جبر فیزیکی عمل کند و تمام شدن علیت‌اش بستگی به حدوث «موجودی خارجی قبل از خودش» دارد تا علیت آنرا تمام کند مثل روشن شدن کبریت به شرط آنکه ضربه‌ای قبلاً، به آن بخورد و...

اما اشکال کانت به «برهان نظم» به این که :

«حداکثر چیزی را که «برهان نظم و غایت‌شناسی» اثبات می‌کند این

است که، خدا تعیین کننده صورت و ترکیبات ماده است و اوست که ساختمان جهان را نظم داده و می دهد و «معمار جهان» است اما این که ماده هم حادث است و مخلوق و معلول اوست را ثابت نمی کند، در حالیکه خداوند، یعنی کسی که هم خالق ماده و هم خالق صورت است پس برهان نظم خدا را اثبات نمی کند.»

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 می دانند 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 نمی داند، در حالیکه مادی مذهبها، ماده و طبیعت را خود می دانند و وجود فاعل مختار و نظم در جهان بر ردّ ماده گرا و طبیعت گرا کفایت می کند 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، عقیده ای 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 نظم آفرینی اش، هیچ اشکالی وارد نمی کند.

اما تکرار کانت، اشکالاتی را که بر شناخت ماوراءالطبیعه در «مبحث تصورات و تصدیقات و مبحث مینوهای ساختگی عقل و مبحث روح شناسی و جهان شناسی» در این مبحث بطور تکراری مطرح کرده است، نیاز به تکرار پاسخ ندارد، زیرا پاسخ آن ها در همان مباحث قبل داده شده.

مثلا گفته کانت به این که: «قانون علیت» بر اساس «انحصار علیت به علیت پدیداری» نمی تواند 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 مطلق گرایی اش معتقد به علّة العلل (وآغازگر جهان) می شود و مفهوم علّة العلل 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 نمی آید 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 واجب الوجودی 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 علت علت، احتیاجی به ابتدا نداشته باشد و بالنتیجه 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

---

۱- تمهیدات، کانت، بند ۵۳، ترجمه حداد عادل، ص ۱۹۳.

عادی علیت) به هیچ وجه علتی پیدا نمی شود  
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، منحصرأ ناشی از این  
سوءفهم است که ما آنچه را که صرفاً برای  
«پدیدارها» معتبر است به «اشیای فی نفسه»  
سرایت می دهیم و بطور کلی این دو را در یک  
مفهوم خلط می کنیم.»<sup>۱</sup>

## 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>۱-۲</sup>.

«در عین حال بدین نکته نیز پی می بریم که چگونه تنها فایده ای که این تصورات با اهمیت

---

۱- همان، ص ۲۰۶.

۲- همان، پایان بند ۵۷.

دارند این است که مرزهای عقل آدمی را معین می‌سازند، تا از یک سو (مراقب باشیم که) شناخت تجربی را به نحو بی‌پایان گسترش 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  
اراده‌ی 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، رابطه‌ی ای است همانطور نیز  
میان «عالم محسوسات» (یا هر آنچه مقوم  
اساس این مجموعه پدیدارهاست) «با آن  
(ذات) ناشناخته»، رابطه‌ی ای است.

بدینسان، من هر چند آن را چنانکه فی نفسه  
هست، نمی‌شناسم، آن را چنانکه بر من  
ظاهر می‌شود، یعنی به تناسب عالمی که  
خود نیز جزئی از آنم، می‌شناسم.<sup>۱</sup>

---

۱- و لذا ما از بکار بردن صفت عقل برای ادراک ذات خدا خودداری می‌کنیم. (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 می‌کرد و شکاکیت، که وی می‌خواست  
آن را در مقابل آن مذهب، عرضه کند، یک راه میانه حقیقی نشان می‌دهد، راهی که بر خلاف سایر  
راه‌های میانه، به کسی توصیه نمی‌شود آن را بصورت مکانیکی (قدری از این راه قدری از آن راه) برای

(یعنی بالاخره کانت به اثبات وجود خدا به

این صورت اعتراف می‌کند)

«خلاصه آنچه گذشت از گفته‌های کانت درباره خدا»:

این که کانت در کتاب «سنجش خرد ناب»، تنها «معد» و «علت ناقصه» که در دو زمان متوالی هستند، را تنها مصداق «علت و معلول» می‌داند، در نتیجه وجود مورد کشف از طریق قانون علیت را منحصر به موجودی می‌داند که از طریق این «معد» و «علت ناقصه» که در دو زمانند کشف شود و ضرورت نیاز به علت را نیز به ضرورت نیاز معلول به چنین «معد» و «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 غیر فاعل مختار» می‌شود که معلول «علت تامه غیر فاعل مختار»، با «علت تامه» در یک زمان واحد است، اما علیت «فاعل مختار» که انتخاب‌اش در ایجاد اراده و عدم آن، به اختیار خودش است که «علت»، همان «موجود فی‌نفسه» است و انتخاب او، زمان پیدایش معلول و اراده به ایجاد آن را، تعیین می‌کند «نه

→

خود معین کند، که چنین راهی کسی را به جایی نمی‌رساند بلکه راه میانه‌ای که می‌توان آن را به دقت، برحسب اصول، معین ساخت. (همان، ص ۲۱۴) کانت در ابتدای بند شصتم تمهیدات در امکان مابعدالطبیعه می‌گوید: 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 اصلی‌یی که در التفات بدان مورد نظر است به تفصیل نمودار ساخته‌ایم. (همان، ص ۲۱۶)



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 که در آن، «امکان شناخت خدا» را از طریق ظهور خداوند در نظام طبیعت، بیان می‌کند یعنی ما خدا را «آنطور که از طریق نشانه‌هایش در طبیعت بر ما، ظاهر می‌شود» می‌شناسیم نه «آنطور که در ذات خودش، خودش را می‌شناسد» می‌شناسیم.

رسول خدا خاتم انبیاء فرمود: ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک. (امام سجاد در دعای صباح، تنزه عن مجانسه مخلوقاتہ و مفاتیح در دعاء خمسہ عشر - مناجاة الذاکرین: الہی لولا الواجب من قبول امرک لنزھتک عن ذکرک ایاک، علی ان ذکرک لک، بقدری لا بقدرک)

بارالها، ما، «تو را آنطور که هستی و سزاوار شناخت تو است»، نشناختیم و «آنطور که سزاوار عبادت تو است»، عبادت نکردیم.



**بخش سوم:**

**«روش‌شناسی متعالی علوم و فلسفه»**



## 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 آغازهای 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 آغازهای 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»، خطاپذیر است و نیز**

«فلسفه» بر اساس گزاره‌هایی تنها «تحلیلی» است :

۱- در کاربرد «تجربی خرد»، به سنجش خرد، نیاز نیست (زیرا آغازهای 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

---

۱- یعنی فلسفه بر اساس تنها تحلیل مفهوم‌های محض.



## زیاده‌روی و خطا، مصون دارد.<sup>۱</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 می‌توانند از راه روشکافی 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>۲</sup>

---

۱- سنچش خرد ناب، صص ۷۶۰ - ۷۵۹، B741 - B739 = A713 - A711

۲- سنچش خرد ناب، ص ۷۶۵، B747 - B746 = A719 - A718

ج - «کانت»: «ریاضیات» «از جزئی به کلی» می‌رسند ولی در «فلسفه» می‌خواهند «از کلی به جزئی» برسند (مثلا 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 آن‌که «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>۱</sup>

**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 «ذی مقراطیس» 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 خلئی 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 شکل‌های ریاضی است» مثلاً یکبار وقتی محیط دایره را با قطرش اندازه گرفتند متوجه شدند که محیط دایره بیش از سه برابر قطرش می‌باشد، 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 نمی‌کند. در نتیجه فیلسوفان و دانشمندان ریاضی به این رسیدند که این نسبت و خاصیت میان محیط و قطر دایره، کلیت دارد و هر دایره‌ای را شامل می‌شود و نیز ضرورت دارد و امکان خطا ندارد، یعنی عقلاً احتمال این که اندازه قطر دایره‌ای 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 شکل‌ها می‌باشد نه بخاطر این که تصور زمان یا مکان ما قبل تجربی است.

### علت ترکیبی بودن قضایای ریاضی

باز همچنین ترکیبی بودن قضایای ریاضی - همچنانکه خود کانت هم به آن اعتراف می‌کند - بخاطر آن است که ما در خواص شکل‌های هندسی و ریاضی به توضیح مفهوم موضوع یعنی به خود شکل هندسی آن را

بسنده نمی‌کنیم و آن را با شکل‌های دیگر مقایسه می‌کنیم و به نسبت و خاصیت آن شکل نسبت به شکل‌های دیگر می‌رسیم، همچنانکه می‌توانیم همین مقایسه را در اجزای آن‌ها با هم بکنیم، مثل محیط دایره و قطر آن و به نسبت عدد پی برسیم. همچنین در مقایسه یک مثلث قائم‌الزاویه با «مربع یا مربع مستطیلی» که طول و عرض آن مساوی با قاعده و ارتفاع آن مثلث قائم‌الزاویه است، متوجه می‌شویم که این مثلث قائم‌الزاویه نصف آن مربع یا مستطیل است، در نتیجه متوجه می‌شویم که می‌توانیم مساحت مثلث قائم‌الزاویه 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 قائم‌الزاویه است) را پیدا می‌کنیم و سپس آن را تقسیم بر دو می‌کنیم مساحت مثلث قائم‌الزاویه پیدا می‌شود و مثلث‌های دیگر را نیز با کشیدن ارتفاع‌شان به دو مثلث قائم‌الزاویه تبدیل می‌کنیم که مساحت آن 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 ارسطویان 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 فیزیک 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 «واجب‌الوجود» هم که طبق «قانون علیت» — چنانچه گذشت — اختصاص به محسوسات ندارد، لازمه وجود خارجی است بالاخص، لازمه وجود خارجی «من موجود اندیشنده» که هیچ شکی در وجود خود ندارم و «وجود واجب‌الوجود» 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 فی نفسه نیستند ضرورتاً به «موجودات فی نفسه» قائمند.

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 فوق طبیعی دارد که همزمان با هم هستند و نه اختصاص به «فاعل مختار» دارد بلکه همه را شامل می‌شود — چنانچه در بحث تصورات و

۱- چنانچه در روح‌شناسی گذشت.

تصدیقات گذشت - .

۱- پس هم گزاره‌های «فلسفه ما بعد الطبیعه» از «گزاره‌های ترکیبی» هستند.

۲- هم «فلسفه مابعدالطبیعه»، دارای «آغازه‌های 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، «واقع‌گرا» است نه «مطلق‌گرا و توهم‌گرا» و هرگز عقل، جایگاه ساخت مینوها و توهمات نیست و - چنانچه گذشت - مفهوم «موجود اندیشنده» و «فاعل مختار» از بدیهی‌ترین شناخت‌های بی‌واسطه 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 می‌کند «شناخت‌های فلسفی» بطور عموم از کلی شروع می‌کند و به جزئی و مصداق منتهی می‌شود و شناخت‌های ریاضی بالعکس از جزئی شروع می‌کند و به کلی منتهی می‌شود؟ 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 می‌شد که

انسان هنگام تولد هیچ نمی‌داند و بشر تمام شناخت‌های 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 شناخت‌های بی‌واسطه جزئی درونی‌اش» هیچ نمی‌دانست و پس از رشد عقلی با تأمل روی «معلومات باواسطه حس و بی‌واسطه شهودی درونی» به شناخت بدیهیات می‌رسد، چه در علوم تجربی و چه در علوم ریاضی و چه در شناخت‌های 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 مهندسین 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 می نویسد: 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 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:

اول اینکه: «گزاره‌های فلسفی»، می‌تواند «گزاره‌های ترکیبی» باشد همچون «قانون علیت» و «قانون استحاله اجتماع نقیضین» و «حقوق طبیعی» و غیره، در نتیجه گفتار «هابز» و «پوزیتیویست‌های جدید»، مبنی بر اینکه «همه گزاره‌های عقلی از نوع گزاره‌های تحلیلی هستند»، گفتار غلطی است.

دوم اینکه: همانطور که «دکارت» در «ضابطه فلسفی»، هم گفته است: اگر از «روش ریاضی» در «فلسفه»، استفاده کنیم، می‌توانیم خود را از خطا مصون بداریم، البته اگر دقت کافی بنمائیم یعنی ما در میان بدیهیات، همانا «بدیهیات پایه» داریم که «امکان خطاء و شک در آنها نیست» و نیاز به هیچ «پیش‌شناخت و پیش‌داوری و پیشفرضی» ندارند؛ یعنی قضایای ترکیبی بدیهی غیر قابل تشکیک در نتیجه ریشه هر «نسبیت‌گرایی هرمنوتیکی» همینجا، قطع می‌شود و بطلان «نسبیت‌گرایی هرمنوتیکی» که هر قضیه‌ای را نیازمند به «پیش‌شناخت و پیش‌داوری»، می‌دانند از بیخ کنده می‌شود که «چنین ادعایی از طرف نسبیت‌گرایان»، کلیت ندارد و با وجود «بدیهیات پایه» و «دقت در روش ریاضی»، دیگر قاعدتاً خطایی رخ نخواهد داد.

سوم اینکه: در قسمت اول کتاب نقد کانت، یعنی درباره «عناصر شناخت متعالیه» نیز روشن شد که با بطلان دیدگاه‌های کانت، در «مباحث تصویری و تصدیقی» یعنی با بطلان بعضی از مطالب «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 جدلی الطرفین منتهی نمی‌شود بلکه «تناقض در اصول فلسفه کانت است» و پس و «کانت» همچون «هیوم»، متوجه عمق «فلسفه دکارت» نشده است و لذا - چنانچه ثابت شد و گذشت - آن‌ها «فلسفه دکارت» را درست نفهمیدند و لذا، غلط نقل کرده‌اند.

### توضیح اینک:

**۱- «شناخت من نسبت به وجود خودم» شناختی معلوم به**

**«علم حضوری خطاء ناپذیر» است نه «شناخت حسی**

**خطا پذیر»؛** در نتیجه چون «شناخت من از خودم»، شناخت «حسی» نیست و شناخت «علم حضوری بیواسطه» است در نتیجه «یقین به آن و اعتبار شناخت‌اش»، هیچ نیازی به مقولات کانتی ندارد.

باز در نتیجه، اینک «من موجود اندیشنده»، چون «فاعل مختار هستم و مجبور به قوانین فیزیک و طبیعت مادی نیستم»، یعنی من «موجودی ماوراء الطبیعی و متافیزیکی» هستم یقیناً و عقلاً ممکن نیست، من «موجودی مادی و پیرو قوانین فیزیک و فاقد اختیار باشم».

**۲- از آنجا که «من» (=فرد انسانی)، دو نیروی شناخت،**

**بیشتر ندارم که یکی «نیروی حسی» است و دیگری**

**«نیروی فهم عقل» است در نتیجه «نیروی فهم سومی»**

**بنام «نیروی فاهمه» نداریم و مقولات دوازده‌گانه‌ای را که**

**کانت به «نیروی فاهمه»، نسبت داده است خطاء است بلکه**

بعضی از آن مقولات، مربوط به «حسگانی» است همچون شناخت جوهر خارجی... و بعضی دیگر، مربوط به «عقل» هستند همچون شناخت



«استحاله اجتماع نقیضین» و شناخت «استحاله وجود پدیده بدون علت» است و شناخته‌های عقلی، اختصاص به «محسوسات» ندارد در نتیجه، قانون علیت، شامل «ماوراء الطبیعه» هم می‌شود و می‌توان با «قانون علیت»، «خدا» را هم اثبات کرد.

و نیز آنچه را کانت، از «مسائل جدلی الطرفین» در قسمت «جدلیات»، می‌دانست، هیچکدام از «مسائل جدلی الطرفین» نیستند با توجه به شناخت صحیح «فاعل مختار» و غیره که در متن، توضیح کافی داده شده است.

باز در نتیجه استفاده از «قوانین عقلی» همچون «قانون علیت» و «قانون استحاله اجتماع نقیضین»، اختصاص به «محسوسات» ندارد و استفاده از «قانون علیت» در «ماوراء الطبیعه»، هیچ تناقضی در بر ندارد و به هیچ مشکلی برخورد نمی‌کند.

۳- در قسمت اثبات «واجب الوجود»، نیز روشن شد که وجود «واجب الوجود»، مورد قبول الهیون و مادیون هم هست و هیچکس یک «وجود فی نفسه و قائم بذات ازلی» را انکار نمی‌کند؛ منتهی بحث بر سر این است که آن «موجود ازلی» از سنخ «ماده» است و یا چیزی «فوق ماده» یعنی خداوند دانای فاعل مختار» است.

اما اینکه کانت در «برهان وجودی»، گفته «هر حکمی را با نفی موضوع‌اش می‌توان بدون افتادن در تناقض، نفی کرد» گفتاری صحیح نیست و این گفته کانت تنها اختصاص به

«لوازم ماهیت» دارد و شامل «لوازم وجود خارجی» نمی شود  
زیرا انکار «لازم وجود خارجی» به انکار «موضوع اش که  
وجود خارجی» است می انجامد و انکار «وجود خارجی» به  
تناقض، منتهی می شود زیرا به «انکار وجود خودش»،  
منتهی می شود.

در نتیجه، اشکالات کانت در قسمت «دلایل سه گانه واجب الوجود» به اثبات «واجب الوجود»، وارد، نیست آنطور که در متن همین کتاب روشن شد

لکن مفهوم «واجب الوجود» اعم از مفهوم «خدا» است و  
اثبات «خدا» نیز که «واجب الوجود دارای آگاهی و اختیار  
است» دلایل متعدد بدون اشکال دارد که در متن این کتاب،  
توضیح کافی داده شده است.

۴- اما گفتار کانت در قسمت «روش های متعالی شناخت» مبنی بر اینکه ما از «موجودات فی نفسه خارجی»، هیچ شناختی نداریم، گفتاری باطل و خطا است و بر خلاف واقع است زیرا «علوم تجربی» درباره «ماهیت واقعی اشیاء خارجی» است نه درباره «محسوسات آنطور که حس می شوند» همچون کشف اتم که «اتم»، نامحسوس است و طبق گفته کانت که گفته: «ما از موجودات فی نفسه خارجی، هیچ شناختی نداریم» می بایست «علوم تجربی» که درباره «ماهیات واقعی اشیاء خارجی است»، ناممکن باشد.

## اشکال کانت به دکارت: (تناقض گویی کانت):

- اگر «ماده» یک «موجود فی نفسه» می بود آنگاه همچون یک «موجود مرکب» در مقابل «روح» (=نفس و ذهن) همچون یک «موجود بسیط» متمایز می گردید که از هم متفاوت و متمایزاند.

- لکن «ماده» یک «تاثیر حسی ما»، از «موجودی بیرونی» است که آن «موجود بیرونی» همان «موجود فی نفسه» است (که این «تاثیر حسی وجود ماده خارجی» را در ما، ایجاد کرده است) اما «خود آن موجود بیرونی» قطع نظر از «احساس بیرونی ما»، چیست؟

ما از کنه ماهیت آن، هیچ نمی دانیم، شاید «چیزی که دارای ابعاد سه گانه است»، نباشد.<sup>۱</sup> (ویرایش نخست نقد کانت - A360 → A359)

کانت:

- «موجود بیرونی» که بر حواس ما، تاثیر می گذارد و در ما، «احساس وجود چیزی مادی خارجی» را ایجاد می کند؛

- و همچنین آنچه «اصل وجود واقعی من» را تشکیل می دهد که از آن، «احساس وجود خودم» را به عنوان «موجود اندیشنده» می کنم؛

شاید نه «ماده» باشد و نه یک «موجود اندیشنده»

- بلکه چیزی باشد که ما از کنه ماهیت آن، هیچ شناختی، نداریم.<sup>۲</sup>

(ویرایش نخست نقد کانت - A380-A379)

۱- علوی سرشکی: آیا ماده، ممکن است دارای ابعاد سه گانه نباشد؟ آیا این گفته کانت، تناقض گویی نیست؟

۲- علوی سرشکی: آیا ممکن است «من»، موجود اندیشنده نباشم؟ آیا این گفته کانت، تناقض گویی نیست؟

## فهرست منابع

- ۱- الاسفار الاربعه، ملاصدرا، المكتبة المصطفوی، قم، ۱۳۸۶ ق.
- ۲- الاشارات والتنبیها، ابن سینا، نشر البلاغة، 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- حدس‌ها و ابطال‌ها، ک.ر. پوپر، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، چ ۱، تهران،

«آخرین نقد بر کانت» ۶۲۵

۱۳۶۳ ش.

۱۳- دوره آثار افلاطون، جلد ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات

خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷ ش.

۱۴- رساله در علم انسانی، بارکلی، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، 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 محمدرضایی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۹ ش.

۲۱- کانت، کاپلستون، ترجمه بزرگمهر، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، تهران،

۱۳۶۰ ش.

۲۲- متافیزیک، ارسطو، ترجمه شرف الدین 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.

﴿٦٢٦﴾ «آخرين نقد بر كانت»

٢٤- نقد العقل المجرد، عمانوئيل كنت، ترجمه احمد شيباني، داراليقظة العربية، بيروت،

١٩٦٥ م.

٢٥- نقد العقل المحض، عمانوئيل كنت، ترجمه موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت،

١٩٨٨ م.

٢٦- نقد قوه حكم، كانت، ترجمه رشيديان، نشر ني، تهران، ١٣٨٦ ش.

٢٧- نهاية الحكمة، سيد محمد حسين طباطبائي، دفتر انتشارات اسلامي، قم، بي تا.