

۹ خطابه و ثوق الدوله در باره کانت

۲۶ تفسیر هایدگر از نقد عقل محض کانت

۳۸ در باره کتاب راهنمای مطالعه «سنجش خرد ناب»

خطابه و ثوق الدوله در باره کانت

بازنویسی و ویرایش از علی قیصری

اشاره

شهرت و ثوق الدوله معمولاً در گرو فراز و نشیب‌های زندگانی سیاسی وی بوده است، حال آن‌که، جنبه‌های ادبی و فکری او نیز به نوبه خود سزاوار توجه و دقت است. حسن و ثوق (تولد ۱۲۹۰ یا ۱۲۹۲ ه.ق. / ۱۲۵۲ یا ۱۲۵۴ ه.ش.، وفات بهمن ماه ۱۳۲۹ ه.ش.) در زمینه شعر و ادب فارسی پایه و مایه‌ای استوار داشت. نمونه‌هایی از ذوق و توانایی و ثوق در سرودن شعر فارسی را می‌توان در دیوان اشعار وی دید (بنگرید به: چاپ جدید دیوان و ثوق به تصحیح و مقدمه ایرج افشار، چاپ اول، تهران: سلسله نشریات «ما» و تالار کتاب، ۱۳۶۳). هم‌چنین در نوشته‌های معدودی که از او راجع به موضوعات فلسفی و اجتماعی بر جای مانده می‌توان آثار آموزش و فراگیری اصولی علوم نظری را به‌روشنی سراغ نمود. از میان آموزگاران و ثوق در زمینه‌های ادبی و فلسفی از اساتید برجسته‌ای چون میرزا محمد ادیب گلپایگانی، میرزا هاشم رشتی اشکوری و میرزا ابوالحسن جلوه یاد شده است (بنگرید به: مقدمه پژمان بختیاری بر چاپ دوم آثار و ثوق: مجموعه‌هایی از نظم و نثر و ثوق الدوله، با پیش‌گفتار علی و ثوق و انتخاب و مقدمه پژمان بختیاری، به انضمام شرح حال و ثوق الدوله به قلم ملک الشعراء بهار، تهران ۱۳۴۳، ص ۹).

متنی که در این جا به نظر خوانندگان می‌رسد از جمله نخستین گزارش‌هایی است که توسط ایرانیان و به زبان فارسی در مورد آرای کانت ارائه گردیده. این متن را و ثوق در دی‌ماه سال ۱۳۱۵ به صورت خطابه

در دانشکده معقول و منقول (الهیات و معارف اسلامی کنونی) دانشگاه تهران ایراد نمود. این گفتار گذشته از این که گزارشی موجز و دقیق از فلسفه کانت به دست می‌دهد، از نظر اشراف به سابقه و سیر فارسی فلسفی جدید البته قابل استناد است، هرچند سبک نگارش و عباراتش امروزه دیگر تا میزان زیادی متروک شده باشد.

متن مورد ارجاع در این بازنویسی تماماً بر پایه متنی بوده است که در چاپ دوم آثار و ثوق (مرجع یاد شده در بالا، به خط علی اکبر دبیر، صفحات ۱۵۲ تا ۱۹۵) آمده است. شماره‌هایی که داخل کمان { } آمده‌اند، همان شماره صفحات متن مرجع هستند. پراگراف‌ها نیز کلاً مطابق با پراگراف‌های متن مرجع می‌باشند. در بازنویسی خطابه از رسم الخط امروزی پیروی شده است و در مواردی نیز بعضی از نشانه‌های آوایی وارد شدند. برای سهولت در صفحه‌بندی و چاپ، کلیه عبارات فرانسوی که به الفبای لاتین در متن خطابه آمده بودند با حفظ ترتیب به قسمت پی‌نوشت‌ها منتقل گردیدند. هر جا که علامتی یا عبارتی به منظور تصحیح و یا کمک به فهم بهتر مطلب چه در متن خطابه و چه در پی‌نوشت‌ها توسط این ویراستار افزوده شده است، آن افزوده‌ها در داخل کروشه [] مشخص شده‌اند.

در این جا لازم می‌دانم از دوست گرانمایه آقای محسن آشتیانی که در این کار مشوق من بوده‌اند، سپاسگزاری کنم.

علی قیصری

خطابه

مرحوم مبرور حسن وثوق (وثوق الدوله)

در دانشکده معقول و منقول در دهم و یازدهم ماه

۱۳۱۵

درباره کانت و عقاید او

{۱۵۲} فیلسوف بزرگی که امشب راجع به احوال و عقاید او عرایضی تقدیم می‌کنم در کشور ما کمتر معروف است. این شخص از بزرگ‌ترین متفکرین عصر جدید و فلسفه جدید است. البته آقایان مطلع هستند که مورخین از منه و اعصار مختلفه را چنان که از نظر سایر {۱۵۳} وقایع مهمه تقسیم می‌کنند، از نظر تغییرات مهم در علوم و افکار نیز تقسیم می‌کنند [۱]. و غلبه و استیلای یک فکر مخصوص را بر سایر افکار مناط تقسیم قرار می‌دهند [۲]. قرون و اعصار فلسفی هم از این نظر تقسیم می‌شود. کانت یکی از متفکرین بزرگ است که در مقسیم افکار واقع شده و سر سلسله جماعتی از اهل علم و دانش گردیده [۳]. کانت را از حیث تبدیل عقاید و اصولی که بیشتر جنبه نظری و اعتباری خالص داشته و دخالت در حدس‌ها و استحسانات و متابعت آراء سابقین در براهین و استدالات بیشتر بوده به اسلوب و روشی که بیشتر جنبه انتقاد و سنجش و قضاوت دقیق دارد و از این رو فلسفه انتقادی نامیده می‌شود [۴] می‌توان مجدد فلسفه نامید.

طریقه مخصوص کانت چنین بوده که در تمام مسائل فلسفی مخصوصاً در عقاید قرن هجدهم میلادی که عصر درخشان فلسفه غرب بوده امعان نظر دقیق پیدا کرده و پس از تحقیق و قضاوت در عقاید مختلفه و اظهار عقیده خویش [۵] راه افکار جدید را برای مطالعه آیندگان روشن‌تر کرده و روش تعبد و تعصب نسبت به اقوال پیشینیان را که میراث قرون وسطی بوده متزلزل ساخته [۶]. {۱۵۴} این مرد بزرگ در مدت زندگانی علمی طولانی خود یک نوع شکیب و استقامت بی نظیری در طرح اقسام مسائل فکری و انتقاد آنها به کار برده و اسباب کار گران‌بهایی در صورت تصانیف مفصل و مشروح برای آموزگاران علوم عقلی آماده کرده و سعی و فعالیت بی نظیر او ضرب‌المثل معاصرین و اخلاف واقع شده.



حسن وثوق (دوئون آلدول) نقاشی مرحوم کمال الکانت ۱۳۳۵ قمری

سیک مخصوص وی در فلسفه سبکی است که پس از او به نام [کریتیسیسم] یعنی فلسفه بحثی و انتقادی معروف گردیده و او مؤسس این طریقه خوانده شده و پس از خود طرفداران نامی پیدا کرده [۰]. از حیث نظر مثبتی که در قسمت حکمت عملی و اخلاقی پیش گرفته می‌توان او را راهنما و مبشر طریقه موسوم به پراگماتیسم^۲ که ارزش علم و حکمت را از حیث تعلق آن به عمل و از روی فوائد و خیرات عاوده از آن قیاس می‌کند خواند [۰]. قبل از آن که داخل بحث مختصری در بعضی از افکار اساسی این فیلسوف بزرگ بشوم لازم است شرح مختصری در ترجمه احوال وی به عرض برسانم:

امانوئل کانت^۳ در بیست و دوم آوریل ۱۷۲۴ میلادی در شهر کوی نیکزبرگ^۴ که یکی از مراکز {۱۵۵} بزرگ علمی پروس بود، متولد شده. پدرش مردی سراج و مادرش زنی پرهیزگار و مراقب اعمال مذهبی بوده و از این حیث در نشو و نمای روحی کانت بی‌تأثیر نبوده است [۰]. کانت نام مادر را همیشه به نیکی و احترام یاد می‌کرده [۰]. خانم مزبور در [سال] ۱۷۳۲ پسر هشت ساله را در شهر مولدش به کالج فردریک برای فرا گرفتن علوم مقدماتی می‌سپارد و خود پس از پنج سال زندگی را بدرود می‌نماید [۰]. در [سال] ۱۷۴۰ یعنی در شانزده سالگی کانت پس از تحصیل کامل زبان لاتین که کلید دانش‌های آن روز بوده کالج را ترک کرده به فاکولته فلسفه یا به اصطلاح ما به دانشکده معقول شهر کوی نیکزبرگ وارد می‌شود [۰]. کانت قبل از تحصیل فلسفه [۰] علوم طبیعی و ریاضیات را به درجه کمال فرا می‌گیرد و مخصوصاً در قسمت طبیعیات شهرتی به‌سزا پیدا می‌کند [۰]. در سن ۲۳ سالگی اولین تصنیف خود را در باب ارزش حقیقی قوای مکانیکی تقدیم رئیس دانشکده می‌نماید [۰]. در همین سال پدر وی از جهان رخت برمی‌بندد و [او] چون هنوز به [آن] درجه علمی که معاشی

برای وی مقرر نماید نائل نشده و از مساعدت پدر نیز محروم می‌ماند،^[۱] شغل آموزگاری خصوصی در خارج [از] شهر مولد خویش {۱۵۶} برای تأمین معیشت اختیار می‌نماید. مدت نه سال در ضمن تحصیل معیشت با وجود دور بودن از مراکز علمیه اوقات فراغت را به فکر و مطالعه می‌گذراند.^[۰] در [سال] ۱۷۵۵ به شهر کوی نیکزبرگ برمی‌گردد و مدت پنجاه سال بازمانده عمر را در همان شهر صرف آموزگاری می‌کند.^[۰] اول به وسیله رساله تحقیقیه در موضوع حقیقت آتش^[۱] به درجه‌ای که معادل «دکتری» امروزه است نائل می‌شود^[۱]، سپس به واسطه انتشار رساله^[۱] [ای] دیگر راجع به مبادی اولیه علوم مابعدالطبیعه حق تدریس آزاد در دانشکده [را] پیدا کرده و این حق اخیر وی را از مؤنه معاش فراغت می‌بخشد و از این تاریخ یک نیمه قرن جز تعلیم و مطالعه و نوشتن شغل دیگر اختیار نمی‌کند. در سال ۱۷۷۰ پس از انتشار رساله تحقیقیه دیگر در باب صور و مبادی عالم محسوس و معقول^[۱] به اخذ بالاترین درجه علمی موفق می‌شود و در این رساله اساس نظر و فکر خود را در موضوع علم و معرفت شرح می‌دهد.^[۰] از این تاریخ تعلیم منطق و علوم مابعدالطبیعه در دانشگاه مخصوص وی آغاز می‌گردد. در [سال] ۱۷۸۱ تصنیف مهم وی به نام بحث در حقیقت عقل مطلق^[۱]، و سپس تا [سال] ۱۷۸۹ {۱۵۷} متوالیاً تصنیفات دیگر مانند بحث در حقیقت عقل عملی^[۱]، و بحث در قوه سنجش و تمیز^[۱]، و در باب مذهب و فلسفه نظری اخلاق منتشر می‌شوند.^[۰] و در تمام تصنیفات اجتهادی دقیق و فکری عمیق به کار برده شده اما در بیشتر آن‌ها مشهود است که تعبیرات در مقابل معانی نارسا است.^[۰] هرچند در تصریح مقاصد سعی بسیار کرده و اصطلاحات مخصوص به خود را همه جا تعریف و توضیح نموده^[۱]، اما نظر به اشکال ذاتی مطالب و کثرت فروض مختلفه^[۱] جمله‌ها در هم پیچیده و آمیخته به قیود و تعلیقات و حشوها و دفع دخل‌های بسیار است^[۱]، چنان که فهم مطالب او خاصه در مطالعه اولی برای اشخاص ورزیده در اصطلاحات نیز خالی از دشواری نیست [و] غالباً مبالغه مصنف در تقسیمات فرضی و مراجعه دائم به اصول موضوعه موجب خستگی فکر و خاموشی نشاط خواننده می‌شود. اما دانشمندانی که از تعلیمات حضوری استاد استفاده کرده‌اند متفقاً شهادت می‌دهند که جاذبه بیان وی در مستمعین دارای اثر عمیقی بوده و خود در افهام مشکلات مطالب خویش قدرتی به کمال داشته^[۰]. یکی از شاگردان وی که زمان جوانی استاد را درک کرده در ترجمه احوال وی می‌گوید^[۱]، پیشانی گشاده وی که برای تحقیق و فکر {۱۵۸} ساخته شده بود گوئی مرکز بهجت و نشاط بود و نکات ظریف و بدیع و نوادر و امثال حتی جملات فکاهی نیز لذت و تمتع شنوندگان را تکمیل می‌کرد و به شاگردان می‌آموخت که رسیدن به روشنائی علم و دانش مفرح‌ترین غذای روح و زاینده نشاط و مسرت حقیقی آدمی است. دانشگاه کوی نیکزبرگ که قبل از کانت خالی از اهمیت بود توجه تمام کشور آلمان را جلب کرد و شهر مزبور زیارتگاه دانشمندان و علماء گردید. صدراعظم پروس استاد را برای تعلیم در دانشگاه هال^۲ که در آن زمان نامی‌ترین دارالعلم کشور بود دعوت کرد اما استاد نپذیرفت و به ترک مولد خویش تن در نداد.

از [سال] ۱۷۹۶ رفته رفته آثار خستگی و سستی و پیری در وی ظاهر گردید و از تدریس در دانشگاه کناره جست.^[۰] [کانت] در ۱۲ فوریه ۱۸۰۴ در هشتادمین سال زندگی این جهان را بدرود گفت و اثرهای جاودانی برجای گذاشت.^[۰] [وی] از حیث ساختمان بدنی کوتاه اندام و ضعیف بود و به بیماری تنگی نفس مبتلا بود. برای اداء وظیفه و تکلیف همواره در خوردن و آشامیدن اسماک و مدارا می‌کرد.^[۰] {۱۵۹} همیشه سحرخیز بود^[۱]، هر روز از سحرگاه تا ساعت دروس مطالعه می‌کرد و پس از درس نیز تا ساعتی پس از نیم‌روز به خواندن و نوشتن مشغول بود و آن‌گاه برای طعام می‌نشست و ساعات طعام را با دوستان به صحبت می‌گذرانید و ساعتی پس از طعام گردش و تفریح می‌کرد و باز برای خواندن و نوشتن برمی‌گشت.

قبل از نیمه‌شب به بستر خواب می‌رفت و کم و کیف خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها را با دقت تمام

می‌سنجید. در لباس اصول نظافت و بهداشت [را] مراقبت [می‌کرد و] به استعلاج از راه اراده و تمرین و القاء به نفس ایمان داشت.

در عمر خود مزاجت نکرد و می‌توان گفت عمر دراز وی نتیجه عزم ثابت و مراقبت دائمش بود. حظ وی در زندگانی گردش و تفریح و مصاحبه با برگزیدگان دوستان بود. [۰] این شرح مختصری از حالات حکیم بود و اینک مختصرترین بیانی که از تعلیمات اساسی وی ممکن باشد به عرض می‌رسانم. به طوری که خاطر آقایان محترم مطلع است مسئله علم آدمی به حقایق و ذوات اشیاء در تمام مراتب علم و عالم و معلوم در نظر محققین و دانشمندان از امهات {۱۶۰} مسائل علوم نظریه به شمار می‌رود. [۰] مباحث و اختلافاتی که در این موضوع هست بسیار و بر نظر آقایان اهل اصطلاح پوشیده نیست. [۰] مخصوصاً موضوعی که بیشتر مابۀ الامتياز فلسفه کانت از افکار فلاسفه مقدم بر اوست سعی در توضیح و تبیین حقیقت علم و کیفیات آن در مراتب مختلفه نفس عاقل است.

پس از دکارت بزرگ‌ترین انقلابی که در فلسفه آورده شده منسوب به کانت است. [۰] وی اول طریقه راسیونالیسم^۴ منسوب به لیب‌نیتز^۵ را که مبنی بر اصالت معقولات انسانی است قبول کرد. [۰] سپس متمایل به امپریسم^۶ یعنی قول به اصالت مشهودات خارجی شد و از [سال] ۱۷۶۹ طریقه کربیتی‌سیسم^۷ یعنی طریقه بحث و انتقاد را که طریقه مخصوص خود اوست اختیار نمود. [۰] خود کانت در بیان تحول عقاید در فکر خود و موجبات اختیار روش علمی خاص خود چنین می‌گوید:

به واسطه خواندن تصنیفات داوید هیوم^۸ از خواب دگماتیسم^۹ یعنی روش تعبد و تعصب بر عقاید جاریه {۱۶۱} وقت بیدار شدم و چنین یافتم که علم مابعدالطبیعه قدیم معمول در مدارس که از آن به اسکلاستیک^{۱۰} تعبیر می‌شده برای بیان^{۱۱} اساس علم نارسا است. [۰] و دانستم که عقل آدمی را خاصیت و



طبیعی مخصوص است که نسبت به مسائل ماوراء طبیعت بی‌علاقه نمی‌تواند بماند [۱]، اما همیشه در زیر بار گران مشکلات آن ناتوان و درمانده است. همان طبیعی که گوشه ابروی تجرد را به وی می‌نماید پرده‌های تعینات مادی را نیز استوار می‌کند.

تابعین دکارت که مدعی شدند روش ریاضی را در قضایای مابعدالطبیعه نیز به کار برند طبیعت خاص و نوع ادراکات آدمی را نشناخته بودند.

اما اگر راه‌های گذشته ما را به سرمنزل حقیقت نرسانیده‌اند نباید تسلیم قائلین به اصالت مادیات شویم [۲]، چه قول به تأصل مادیات نیز منتهی به مذهب تشکیک^{۱۳} هیوم^{۱۴} خواهد شد.

قول به تأصل مادیات ما را هیچ‌وقت به سرمنزل تعین نمی‌رساند [۳]، چه مشهوداتی که پیروان این طریق اصیل می‌دانند خود مستند به مشهودات دیگر و بنابراین همه از امور ممکنه شمرده می‌شوند [۴]، پس کجا و کی به آن چه متأصل بالذات است می‌رسند و سرحد یقین را کجا [۱۶۲] قرار می‌دهند [۵]؟ معتقدین به مقررات فلسفه قدیم ارزش حقیقی علم و امکان علم اولی غیر مستند به مشهودات را تصدیق می‌کنند.

مشککین دلائل آن‌ها را ضعیف و متضاد دانسته تجاوز از حد شهود حسی را برای عقل انسان مورد تردید قرار می‌دهند [۶]، اما هیچ‌یک دعاوی خود را مستند به بحث و تحقیق در موضوع فهم و ادراک انسانی که مبدأ تعقل و شناسائی است نمی‌کنند.

کانت در مقابل مذاهب مختلفه روش بحث و انتقاد و قضاوت [با] کریتیسیسم را اختیار می‌کند و ارزش و اعتبار روش قائلین بر تأصل یا عدم تأصل مشهودات را با محک انتقاد می‌سنجد و سعی می‌کند برای امتحان و رد یا قبول مسائل قواعدی ثابت و لایتغیر فرض کند: می‌گوید بحث در حقیقت عقل مطلق بحث در قوه عاقله است در درجه اطلاق ذاتی آن و یا عدم اعتبار درجات مادون [۷]، از قبیل تصور ذهنی یا شهود خارجی [۸]. آن‌گاه امکان تحقق این نحوه از شناسائی را که مستند به هیچ امر خارج از حقیقت بسط عقل نباشد مورد بحث قرار می‌دهد و مابین علم و شناسائی اولی و ذاتی قوه عاقله که متوقف بر مشهودات خارجی و تصورات ذهنی نباشد با آن‌ها که متوقف بر این امور هستند فرق و مابه‌الامتیاز قائل می‌شود و از این دو فقط قسم اولی را [۱۶۳] علم حقیقی و دارای صفت عموم و شمول نام و مفید یقین می‌داند و قسمت دوم را که مستند بر مشهودات ذهنی و حسی است فاقد صفات فوق [دانسته] و احکام آن را فرضی و جزئی و مقید می‌داند [۹]، چه آن‌ها جز نتیجه تجربه و استقرار نیستند و فقط می‌رسانند که در عمل ملاحظه و شهود^{۱۵} استثنائی برای احکام مزبور یافته شده و این مقدار هم مفید یقین نیست.

پس چون از طریق شهود حسی و ذهنی تحصیل چنین معرفت یقینی برای ما میسر نیست باید دید [آیا] در نفس عقل و قطع نظر از مشاهده می‌توانیم اصولی عام و مبادی کلی برای احکام ترکیبی اولی بیابیم [۱۰]؟

جواب این سؤال به عقیده کانت مثبت است [۱۱]، زیرا تمام قضایا و احکام ریاضی و بسیاری از اصول موضوعه در علوم [۱۲]، مانند علم به این که هر تغییری باید مستند به علتی باشد [۱۳]، یا علم به امتناع تساوی زائد و ناقص و امثال آن‌ها از این قبیل هستند [۱۴]. این قبیل قضایا را کانت قضایا و احکام اولی می‌نامد [۱۵]، یعنی احکام قبل از شهود حسی [۱۶]، آن‌گاه درجه ارزش و شمول و شرایط تحقق این قضایای بدیهی و اولی را موضوع بحث و تحقیق قرار می‌دهد و این عمل را در کتاب معروف [۱۶۴] خود موسوم به بحث و قضاوت در باب عقل مطلق [انجام می‌دهد]. و نتیجه تحقیق چنین می‌شود که این اصول واجبه را در عالم حس و شهود نمی‌توانیم بجوئیم زیرا در این عالم جز مشهودات متفرقه چیزی نمی‌یابیم [۱۷]. توقف علوم اولی و بدیهی بر اشیاء محسوسه نیز در حکم انکار قضایای واجبه اولیه است.

پس آن‌چه از احکام اشیاء به طور بدیهی و اولی می‌شناسیم حالاتی است که عقل ما در موضوعات ایجاد می‌کند [۱۸]، و از این جا می‌یابیم که موجبات و قوانین عقل را در اشیاء نباید جست بلکه قوانین اشیاء را در ناحیه عقل باید طلب کرد.

موجودیت عالم برای ما همان قدر است که موضوع فکر و عقل ما واقع می‌شود [۰]. این موجودیت برای ما معقولیت آن‌ها یعنی حضور آن‌ها است در نزد عقل ما [۰]. پس اگر بتوانیم موجباتی را که لوازم و شروط عمل قوه ادراک ما است تشخیص بدهیم موجبات اولی وجود اشیاء را تا آن جا که حد عقل ما است دریافته‌ایم [۰]. تاکنون عقیده قوم این بود که علم و شناسائی در ما باید از روی مطابقت با صورت اشیاء متحقق شود [۰]. اکنون بجوئیم شاید عکس قضیه صدق باشد [۰] یعنی تحقق اشیاء برای ما متوقف بر مطابقت آن‌ها با علم {۱۶۵} و شناسائی ما باشد [۰]. می‌گویید نظیر این فکر برای کپرنیک [۰] [۰] عالم فلکی معروف [۰] پیدا شد [۰] که چون نتوانست عقیده سابقین را مبنی بر گردش ستارگان بر گرد زمین در نظام شمسی با اصول علمی تطبیق کند متوجه فرض گردش زمین شد و گفت زمین و ما نظاره کنندگان آن می‌گردیم و آن چه آن‌ها را گردنده می‌گفتیم از ما بر جای خویش ثابت‌ترند.

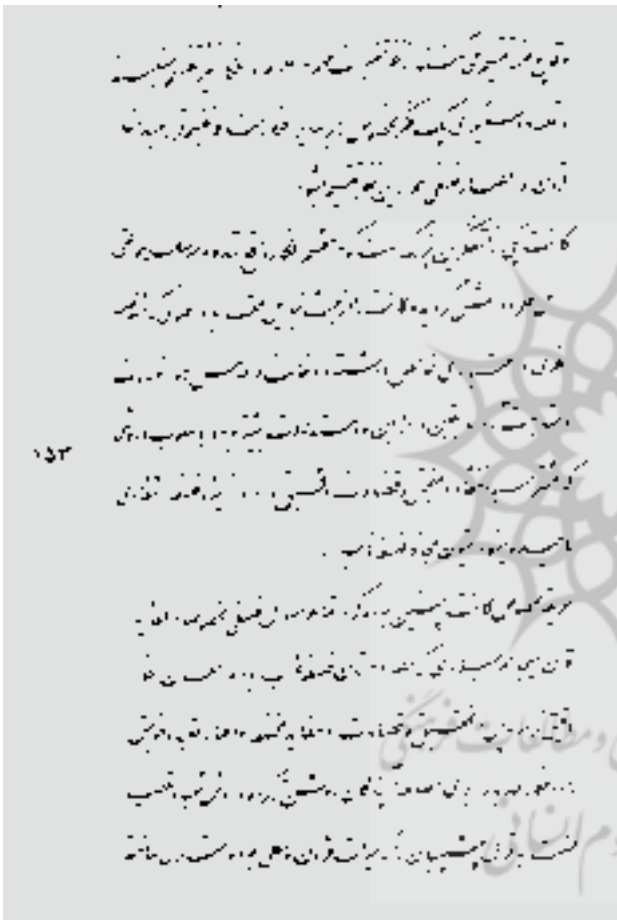
اگر خواص و قوانین ذاتی اشیاء قوانین و اصول تفکر و تعقل ما را وضع می‌کنند حق با معتقدین به اصالت مشهودات خارجی است [۰] و در این صورت علم انسانی تمام ارزش کلی و اطلاقی خود را از دست خواهد داد [۰] و اگر معلوم کنیم که عقل و ادراک ما است که قوانین خود را بر اشیاء بار می‌کند هم وجود قضایای اولیه هم اطلاق و شمول علم و هم وسعت و کلیت عقل که موجد آنست مفهوم ما می‌شود.

تشخیص صور اولیه علم

به عقیده کانت شرط ضروری و واجب تعقل که بدون آن وجود مشروط ممتنع است وجدانست [۰] یعنی علم نفس به ذات و ذاتیات خود [۰]. این حقیقت موسوم به وجدان دو خاصیت لازم ذاتی دارد [۰]: وحدت و عینیت [۰]. مقصود از وحدت در این مورد آنست {۱۶۶} که تمام افکار ساده یا مرکب [۰] جزئی یا کلی [۰] شخص عاقل و متفکر متمرکز و متحد شوند با یک مبدأ متفکر و عاقلی که اگر چنین نشود تعقل ممکن نباشد و مستلزم آنست که موجودات ذهنیه ما عبارت باشند از افکار جزئی و احساسات خارجی یا ذهنی متفرق و پراکنده که دائماً زائیده و نابود شده و اثر [۰] بر جای نمی‌گذارند [۰]. پس مقوم حقیقت تعقل ربط افکار و خیالات مختلفه به یکدیگر و تمرکز آن‌ها در مرکز واحد است [۰] و این مرکز واحد همان مرتبه‌ای از وجود عقلی است که به نام وجدان می‌خوانیم و اعمال عقلی در پیشگاه وی صورت می‌گیرد و آن خود در تلقی کثرات و توالی و تعاقب ادراکات به حالت وحدت باقی می‌ماند و از آن به کلمه من و ادات^{۲۲} متکلم تعبیر می‌شود.

این موجود عقلی تمام کثرات احساسات گوناگون را دریافته [۰] و از آن‌ها یک مدرک واحد گرد آورده و روابط آن‌ها را با یکدیگر تنظیم و مناط حکم قرار می‌دهد.^{۲۳}

اما عینیت [۰]: هر چند آن چه در معنی وحدت گفتم در معنی عینیت نیز صدق می‌کند [۰] ولی عینیت مستلزم معنی دیگری نیز هست که افکار متفرقه پس از آن که به درجه ترکیب وحدانی رسیدند عین نفس متفکر و عاقل قرار می‌دهد و گرنه فکر من فکر من نخواهد بود و یا مفهوم متکلم مصداق واحد نخواهد داشت و مانند صور اشیاء متفرق {۱۶۷} و متعدد خواهد بود [۰]. پس ترکیب وحدانی و عینی ادراکات مختلفه در مرتبه جمعی وجدان مبدأ شهود عقلی است و این عمل در مواقعی که جمع و ترکیب و نظم و



ترتیب عناصر فکر به واسطه تام بودن روابط علیت و معلولیت و وضوح انتساب بی‌مؤنه زائده و خود به خود صورت می‌گیرد منشأ احکام اولیه و بدیهیه^{۲۴} و به منزله اصولی خواهند بود که در نفس عاقل مانند مفتاح احکام غیر ضروری به کار می‌روند اما واضح است که این احکام با اجزا و ترکیب‌کننده آنها مستند به ذوات اشیاء نیستند و نمی‌توانند به وسیله ادراکات جزئی از اشیاء جزئی انتزاع شوند، [۰] چه در ذوات و حدود اشیاء چیزهائی که منشأ انتزاع حکم یا اجزاء حکم واقع شوند نمی‌یابیم. [۰] پس این احکام منحصرأ اعمال قوه مدر که هستند که عبارت است از قوه تصویر صور اولیه و توحید امور مختلفه در مرتبه وحدت شهود عقلی که درجه عالیه علم و شناسائی انسانیت [۰] شرایط و حالاتی که در مرتبه عالی‌تر وجدان را متحقق می‌کنند مانند شرایط و حالاتی هستند که در مرتبه نازل‌تر که مرحله ترکیب مفاهیم جزئی هستند به شهود حسی خارجی و داخلی است ادراکات فکر و خیال را تشخیص می‌نمایند و در مرتبه احساس که مرحله شهود جزئیاتست عمل شهود حسی خارجی و ذهنی را به انجام می‌رسانند [۰] بنابراین عالم {۱۶۸} متخیل و محسوس ما نیز باید تابع همان شرایط و حالات باشند، [۰] چنان که احکام جزئی فکر و خیال در مرتبه وجدان توحید و ترکیب می‌شوند مشهودات حسی نیز در مرتبه فکر و خیال موضوع همان ترکیب و توحید واقع می‌شوند.

مشهودات حسی ما در حکم ماده هستند [و] ظرف ذهن و خیال ما در حکم قالب هائی که ماده در آنها ریخته شده قبول صورت می‌نمایند [۰] بدون مشهودات حسی ذهن ما کالبدهائی تهی و ظروف بی‌مظروف خواهند بود و بدون ادراک ذهنی ما صور محسوسات کثراتی در هم و برهم و غیر متمایز از یکدیگرند.

این قالبها که اعتبار آنها در هر دو طرف شاهد و مشهود دفعه واحده موجب پیدایش احساس و تفکر و وجدان می‌شود و به عالم عقلی و عالم خارجی هر دو حقیقت می‌بخشد، [۰] چیستند و کدامند؟ البته برای تحقیق درجات علم که یکی از شئون آن ربط میان مشهودات ماست فرض وجود مشهودات خارجی لازم است.

چون مراجعه به آنها می‌کنیم چنین می‌یابیم که عمل حس جز با مقارنه در امر زائد مکان و زمان که هیچ یک از امور محسوسه نیستند انجام نمی‌گیرد. پس مکان و زمان را {۱۶۹} قوالب و صور متعلق به عمل احساس خود می‌دانیم، [۰] چه ما شیء را فقط در مکان و در زمان حس می‌کنیم، [۰] یعنی هر عمل بالضروره متخیل و موقت است اما مکان و زمان هیچ یک از ذاتیات اشیاء مشهوده نیستند بلکه اشیاء یا کیفیات عارضه آنها فقط در مدخل ذهن ما منسوب به این دو امر می‌شوند موجودات مجرد که کانت آنها را نوم^{۲۵} می‌خواند قائم به ماده نیستند [۰] نه در زمانند نه در مکان.

اما راجع به ظاهرها = فنومن^{۲۶}ها که مشهودات مادی هستند [۰]:

اگر ما از ساختمان حواس خود که جز به وسیله آن ابعاد و یا انتساب اشیاء خارجی را به زمان نمی‌توانیم دریابیم قطع نظر کنیم، [۰] تمام خواص تمام روابط و نسب و امتیاز اشیاء بلکه موجودیت آنها را برای ما با مفهوم زمان و مکان از میان می‌روند [۰] به همین دلیل که زمان و مکان ظروف حساسیت ما هستند، [۰] علوم مقدریه ساده مانند هندسه و حساب و ریاضی نظری ممکن فرض می‌شوند.

مکان و زمان نه حقایق مستقله موجود در خارج هستند نه جزو ذوات حقایق {۱۷۰} مدرکات در ظرف ذهن یا خارج، [۰] بلکه هر دو در نظر عقل از ذوات خارجی و از حالات ذهنی متغایر و متمایزند. در عمل تصور ذهن ما نسبت به این دو مفهوم همیشه معنی و انضمام و اضافه به اشیاء مأخوذ است.

وقوع فلان امر ذهنی در فلان ساعت و فلان روز جزء ذات آن امر نیست، [۰] ولی ذهن ما جز در وقت معین از تصور آن عاجز است. بودن این میز در فلان مکان، [۰] لازم ذات میز نیست ولی ما آن را جز در مکان نمی‌بینیم. [۰] نفس انضمام این دو مفهوم بر اشیاء برای امکان تعقل وجود آنها مفید معنی غیریت است. پس اگر این دو مفهوم حقایق مستقل بالذات یا کیفیات خارجی عارض بر اشیاء نیستند و از طرفی

هم اعمال حسی ما به وسیله آنها انجام می‌گیرد]، [باید حکم کنیم که هر دو اشکال و صور یا قوالب و ظروف مربوط به طبیعت احساس ما و از لوازم قوای حسی ما هستند]، [و در حد ذات اشیاء]، [اعم از خارجی یا ذهنی]، [معنی زمان یا مکان مأخوذ نیست و متخیر بودن یا موقت بودن] جزو حدود اشیاء نیست بلکه توجه حواس ظاهری و باطنی ما به اشیاء که عمل حس ما است در موقع و محل مخصوص اشیاء را به این دو حقیقت موصوف می‌کنند.

{۱۷۱} پس مائیم که نمی‌توانیم اشیاء را جز با اعتبار این دو امر حسّ نمایندیم. [۰] اگر مثلاً این میز دارای یک گز عرض در دو گز طول است نه آنست که میز در حد ذات دارای این وجود خاص است بلکه خاصیت حسّ ماست که جز از درجه ابعاد که مقادیر مکانی هستند نمی‌توانند اجسام را دریابد. [۰] اگر من مثلاً سبزه‌زاری را با عینک سرخ بنگرم سبزه و گیاه به نظر من سرخ می‌آیند. [۰] پس چنان که امر غیر طبیعی در مشاهده مؤثر است، [امر طبیعی به طریق اولی] تأثیر دارد و فعل و انفعال حواس ظاهری و باطنی ما با موجودات خارجی و ذهنی از این قبیل است. [۰] همان طور که سبزی مشهود ما در نفس الامر و قطع نظر از قانون باصره ما سبز نیست، [میز متخیر و صاحب ابعاد هم در نفس الامر دارای ابعاد نیست و قانون کلی و شرط احساس ما انضمام کیفیت موقت بودن و متخیر بودن است به اشیاء و امور خارجی و ذهنی برای تحقیق عمل حسّ در هر دو ظرف]، [نه این که این حالات از خواصّ اجسام و منتزَع از آنها باشد]، [بلکه مابین حسّ کننده و حسّ شونده و شاهد و مشهود امر قانونی حکم فرما است که [مشهود] جسمانی را محدود به تعیین مکانی و مشهود ذهنی را محدود به تعیین زمانی می‌کند] [۰] و همان مثال عینک سرخ و سبزه‌زار است با این تفاوت که در مثال {۱۷۲} ضم و ضمیمه غیر طبیعی است و در مثل طبیعی و قانون لایتغیر احساس ما است. مفهوم زمان و مکان را کانت صور مقدم بر مشاهده در امور حسیّه فرض می‌کند و امیدوارم آقایان تعجب نفرمایند که کانت از این تحلیل و تدقیق چنین نتیجه می‌گیرد که اشیاء هم چنان به نظر می‌آیند که ما آنها را می‌سازیم، [به جای آن که ما حواس خود را در قالب حواس اشیاء بریزیم خود می‌ریزیم].

کاینات محسوس ما از آن حیث که محسوس ما هستند با تمام تجلیات گوناگون و نظم و ترتیب بی‌ظنیر و توقف آنها بر یکدیگر همه مصنوع حواس و مولود عقل و تابع قانون ادراک ما هستند.

اما [ما] از حقایق اشیاء محسوس و ذاتیات و انحاء وجودات آنها بی‌خبریم، [چه حواس ما برای ادراک حقایقی که آن سوتر از حسّ است ساخته نشده است. تقریباً نتیجه تحقیقات کانت در مشاهده امور حسیّه چنین می‌شود که آن چه تا زمان او مذهب مختار «اسکلاستیک‌ها» و تابعین مذهب مشائین بوده و علم را عبارت از تأثر نفس از اشیاء خارجی و مناط آن را صورت حاصله عندالنفس می‌دانستند و به عنوان علم حصول ارتسامی تعبیر می‌کردند]، [معکوس شده {۱۷۳} و مناط علم تأثیر نفس در موجود خارجی به وسیله انضمام اعتبار زمان و مکان در امور حسیّ فرض شده]، [زمان و مکان که در مرحله حسّ احساس مشهودات خارجی و ذهنی را برای ما ممکن می‌سازند بالذات مبهم و غیر متعین هستند و جز با اضافه به امور دیگر محدود و متعین نمی‌شوند پس برای ایجاد وحدت در مشهوداتی که در نفس ما موضوع ترکیب واقع می‌شوند و ترکیبات آنها مواد تفکر یا تعقل ما را فراهم می‌کنند صلاحیت ندارند پس وجود نسب و اضافات دیگر که از آنها به معقولات عقلیه تعبیر می‌شود و آنها نیز از عوارض عقل و قوانین تفکر و تعقل هستند لازم می‌آید که ما را به ایجاد نظام در مشهودات پراکنده قادر و کثرات مشهودات را به وحدت موجود فکری منتهی نمایند. و همان‌ها خود نیز دواعی ایجاد روابط و نسب مابین محسوسات هستند و اقتضای طبع آنهاست که منشأ انتزاع علاقه‌های متقابل در اجزاء عالم شهود که مواد فکر و خیال ما هستند واقع شوند]، [و باز همان‌ها شرایط عام و مقررات لازمه وجدان و قوانین اولی و ذاتی هستند که ترکیبات فکر و خیال را بر حسب روابط و نسب لازمه به یکدیگر ممکن می‌سازد].

{ ۱۷۴ } مشهودات حسیه صور عارضه بر ماده ثابت المقداری [هستند] که به واسطه روابط علیت و معلولیت به یکدیگر مربوط و مقید و در حال فعل و انفعال دائم و متقابلند و توالی و تسلسل آنها در صورت موجودات غیر منقطع حسی صور ذهنیه ما واقع می‌شوند، [و معقولات تفکر و تخیل ما را نسبت به آنها ممکن می‌سازند؛] پس معقولات نیز قوانین موضوعات تفکر و خیال نیستند بلکه صور و قوالب ادراکند و شرایط و معدّات فاعلی هستند که معلومات جزئیّه برای آن که موضوع ترکیب و مواد فکر و خیال ما واقع شوند تابع آنها می‌گردند. [۰] در قسمت تجزیه معلومات ذهنیه به اجزاء و مدرکات اولیه نفسانی برای کشف قوانین فکریه که کانت از آن به نام آنالیتیک ترانساندانتال^{۲۷} تعبیر می‌کند باز همان عمل تحلیل و تجزیه و انتقاد را به کار می‌برد و به همان نتیجه که در قسمت احساس بدان رسیده [بود] منتهی می‌نماید:

[می‌گوید] انسان به احساس تنها قناعت نمی‌کند بلکه به وسیله قوه تفکر علاقه و روابط مابین اشیاء محسوسه را مانند کیفیات و اعراض که از ذوات اشیاء خارجند در می‌یابد و در قوانین مربوط به آنها مانند عدم تخلف معلول از علت تامّه و نسب و اضافات { ۱۷۵ } مانند تساوی و عدم تساوی و شباهت یا مثلثیت و در نسبت‌های قطعی مابین کمیات ریاضی از قبیل آن که تمام اشعه در یک دایره مساوی یکدیگرند، [یا مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه هستند]، [نظر می‌کند]، و این جمله را قوانین اولیه مرحله فکر می‌داند که عمل تشخیص و تمیز از آن قوه ناشی می‌شود [و] می‌گوید تاکنون چنین تصور می‌کردند که وقتی معادله مابین «(۱)» و «(ب)» تقریر می‌شود حقیقه و ذاتاً «(۱)» با «(ب)» مساوی است، [یعنی تساوی خاصیت ذاتی «(۱)» و «(ب)» است. کانت می‌گوید چنین نیست]، [و تساوی و عینیت و ضرورت و تمام این نسبت‌ها که مناط حمل محمول بر موضوع می‌شوند داخل در ذات موضوع یا محمول نیستند بلکه آنها نیز مانند زمان و مکان در جسمانیات و موضوعات مادی قوانین اولی^{۲۸} تفکر و مستقل از موضوع و محمول بلکه از حیث ذات مقدم بر آنها هستند و همان وظیفه را که زمان و مکان در احساسات جزئی ذهنی و خارجی ادا می‌کردند این نسبت و مقولات نیز در مرحله تفکر انجام می‌دهند. در مرحله احساس چنین در نظر می‌آمد اشیائی که عالم مادی از آنها ساخته شده مستقر در مکان و فضا هستند و موجودات ذهنی هم در حلقه‌های { ۱۷۶ } زنجیر زمان واقع گردیده‌اند. چرا؛ برای این که قوه حسی ما جز به این کیفیت مخصوص احساس نمی‌توانست کرد]، [در این مرحله نیز که به نام مرحله تفکر می‌خوانیم و در آن مشهودات جزئی ذهنی را به یکدیگر ربط داده و موجودات ترکیبی ذهنی می‌سپاریم]، [اگر امور ذهنیه ما مقید به علاقه تساوی یا تشابه یا علیت و معلولیت شده و موضوع فکر می‌شوند برای آن است که ما با این قیود می‌توانیم آنها را ادراک کنیم نه این که این نسبت‌ها حالات و کیفیات خاصه با ذاتیات مصادیق ذهنیه ما باشند و یا هر یک حقیقت مستقلی داشته باشند]، [بلکه این‌ها نیز موجودند برای این که فکر ما آنها را ایجاد می‌کند]، [و بر همان نهج که مظهر فیت نسبت به زمان و مکان قانون احساس ما بود و این دو کسوت را که اشیاء ذاتاً از آنها برهنه‌اند ما بر آنها می‌پوشانیدیم]، [در مرحله فکر نیز نسب و اضافات و روابطی که مابین موجودات قائل می‌شویم و آنها را مناط ربط محمول بر موضوع قرار می‌دهیم در ذات موضوع یا محمول اموری که منشأ انتزاع این مفاهیم باشند نداریم]، [و چون در این مرحله نیز بی‌ملاحظه آن نسب و اعتبارات نمی‌توانیم قوه فکریه را اعمال کنیم این^{۲۹} نسبت‌ها را (که قدما به اسم [کاتگوری]^{۳۰} می‌خواندند و ما به مقولات ترجمه می‌کنیم) قوانین مخصوص { ۱۷۷ } تفکر خود باید فرض کنیم]، [و هر چند موضوعات فکر ما با این مقولات بستگی ندارند ما در موقع [صدور] احکام ذهنی که به تفکر تعبیر می‌شود از [پذیرش] اعتبار آنها ناگزیریم.

تمام صور و حالات فکر ما در اعمال این قوه منتهی به دو صورت اصلی می‌شوند [۰] در اولی مثلاً حکم می‌کنیم بر سفیدی برف؛ [مناطق این حکم تجربه و حکم از احکام ممکنه است]، [زیرا مناط حمل

محمول بر موضوع مشاهده حسی است و احساس برف و سفیدی با یک عمل واحد حسی صورت می گیرد و چنان که گفتیم احکامی که مناط آنها حس است احکام واجب نمی توانند باشند [۰]. در دومی می گوئیم $۱۲ = ۵ + ۷$ [۱] این حکم واجب است و مابین دو طرف قضیه ضرورت ایجاب تساوی می نماید [۱] اما نسبتی که محمول را به موضوع ربط می دهد نه نتیجه تجربه است [۰] نه نتیجه تحلیل موضوع [۱] چه دوازده شیء دیگر [۱] و $۷ + ۵$ شیء دیگر است و از یکدیگر متمایزند [۰]. پس اگر من نسبت تساوی را مابین $۷ + ۵$ و ۱۲ اثبات می کنم این از قوانین لازمه قوه فکریه من است که نمی تواند نسبت دیگر موضوع و محمول ایجاب کند [۰]. این طبقه از احکام را که در آنها ربط و حمل ضروری مابین موضوع و محمول ایجاد می شود کانت احکام توحیدی و اولی نامیده $\{۱۷۸\}$ [است]. توحیدی برای آن

که محمول و موضوع را با یکدیگر یکی می نماید و اولی برای این که از دریافت های ضروری فکر است و به مشاهده حسی یا برهان عقلی محتاج نیست ولی باز ملاک ربط مابین دو طرف قضیه را ذاتی موضوع و محمول نمی داند و این جا هم می گوید قانون فکری شخص متفکر است که جز با نسبت ضرورت و تساوی در این قبیل قضایا نمی تواند حکم کند.

در مرحله بالاتر از فکر هم که مرتبه تعقل است [۱] و امتیاز این دو مرحله در کلمات کانت درست روشن نیست [۱] همان روش مراتب سابقه را تکرار می کند و می گوید آدمی بر حسب طبع و ذات ۳۲ روابط علت و معلولیت مابین موجودات تصور می کند و به بداهت حکم می کند [که] هر معلولی مستلزم وجود علتی است [۰]. معنی این حکم چیست [و] شمول آن تا کجاست؟! [معنی] این حکم این است که من و هر موجودی که قوه تعقل او مانند من ساخته شده باشد نمی تواند معلول را بدون وجود علت تصور کند [۰]. این ضرورت ملازمه وجود معلول با وجود علت و آن چه از این قبیل است نیز قوانین تعقل آدمی هستند که ملاحظه و اعتبار آنها آدمی را بر تصور معقولات که موضوعات علوم هستند قادر می کند [۱] ولی اینها نیز دارای ارزش مصداقی نیستند و آن چه اثبات می کند $\{۱۷۹\}$ کیفیات و حالات عقلانی است که اعتبار آنها ما را قادر بر تصدیق احکام عقلی می کند و این جا هم از حقایق خارجی این مفاهیم بی خبریم [۱] پس ما بر وجود اشیاء در هیچ مرحله از مراحل نمی توانیم حکم کنیم. اگر از آنها سخن می گوئیم یا آنها را تصور و یا تصدیق می نمائیم به اعتبار ظروف و نسبی است که خود به آنها می دهیم [۰]. ارزش این مفاهیم مانند جوهر «هیولی یا صورت یا علت» همین قدر است که ما را بر حکم و نسبت قادر کند و غایت امر آن است که امکان آنها تصدیق شود نه این که بتوانیم بر وجود حقیقی نفس الامری آنها در ظرفی خارج از ظرف فکر و خیال خود حکم نمائیم [۰]. پس عقل نیز از دایره خود نمی تواند خارج



Immanuel Kant

شود و هر چند مبانی علوم نظری به عقل است اما هیچ پلی برای گذشتن از عالم عقل به عالم حقیقت ساخته نشده است [۰]. ممکن است موجودات مطلق و قائم به ذات و مجرد و مستقل از احساس و تفکر ما در پس پرده متغیر و سیال زمان و مکان که قانون و احکام مشهودات ما را املا ۳۳ می کنند باشند که خود و در خود و برای خود وجود داشته باشند [۱] اما ما نه چیزی از آنها می دانیم و نه می توانیم بدانیم و حق اثبات و نفی نسبت به حقایق آنها نداریم [۰]. کانت مرحله عالی از تعقل را که مرحله استدلال کلیات و منطق اعلی است قلمرو $\{۱۸۰\}$ مخصوص علوم عقلی به معنی احص و علم مابعدالطبیعه [می داند] ۳۴ [و آن را] به نام

[جدل استعلایی] ۳۰ می‌خواند [۰]. در این قسمت نیز موضوع را مانند مراحل گذشته مورد آزمایش عقلی قرار می‌دهد و در ارزش واقعی علوم مابعدالطبیعه به همان نتایج مراحل گذشته می‌رسد.

کانت عقل آدمی را با این ۳۶ کلمات تعریف می‌کند: قوه تحویل کل افرادی صورت مدر که به یک صورت مطلق وحدانی مانند تحویل صور خارجی حتی به صورت ماده و تحویل تمام مراحل صور درونی انسانی در صورت نفس عاقل و تحویل این دو صورت به صورت بالاتر مطلق و لایشرطی که به حقیقت الهیه ۳۷ تعبیر می‌شود [۰]. در این بیان به بعضی دلائل و اصطلاحات قدما از قبیل وجوب تناهی ممکنات به امر واجب و عدم قناعت نفس به مقتضیات و میل طبیعی وی به عالم تجرّد اشاره می‌کند ولی از اظهار عقیده به مصادیق نفس الامری برای این مفاهیم نیز خودداری می‌کند و می‌گوید می‌دانم که بر حسب وضعیت خاص عقل و غریزه طبیعی انسانی به اعتراف به وجود چنین مصادیقی مایل هستم اما بدون این که دلیلی برای انکار داشته باشم از اثبات نیز عاجزم [۰]. فطرت و غریزه و یک نوع اقتضای ذاتی مرا به ناحیه اطلاق و تجرّد می‌کشد و نیازمندی عقل به طوف حرم {۱۸۱} اطلاق و تجرّد طرف تصدیق چنین مصادیقی را در نفس من ترجیح می‌دهد ولی با این که برای این غریزه طبیعی بیشتر احتمال صواب می‌دهم تا احتمال خطا ولی اثبات قطعی چنین موجودات مطلق و غیرمقتیدی را در حکم تجاوز از حدود هویت خود می‌دانم و مانند آنست که از سایه خود سبقت بجویم.

در نتیجه این تردید و تأمل کانت در تصدیق موجودات مجرّده و قول به عدم اقتدار مدارک عقلیه انسانی برای چنین تصدیق اساس موضوعات علمی به نام مابعدالطبیعه متزلزل می‌شود [۰]. ولی کانت سعی می‌کند آن چه را دست عقل نظری از دامان آن کوتاه است از جنبه عقل متعلق به عمل تدارک و جبران کند [۰]. بیانش این است که دعوی گذشتن از سرحد مشهودات حسیه به وسیله صور و قوالب خیال که غایت آنها اعداد مشاهدات حسیه است خلاف عقل است [۰] چه گفته شد که ادراکات ما در هیچ درجه جز از درجه قالب‌های فاعلی صورت نمی‌گیرد [۰]. بنابراین آن چه معلوم ما می‌شود فنومن‌ها یعنی مشهودات حسیه و ترکیبات ذهنی و عقلی آنها هستند نه نومنها ۳۸ یعنی موجودات مفروضه مجرّد و قائم به ذات.

ارزش مقولات عقلیه ۳۹ نیز ارزش موضوعی است {۱۸۲} چه آنها هم عوارض محسوسات هستند اما دعوی قوه عقلیه درک حقایق اشیاء است در مرتبه تجرّد آنها از ماده و لوازم آن. قوه عقلیه مثل و مفاهیمی در نظر می‌گیرد مانند نفوس مجرّده عوالم عقلی [۰]. ذات واجب و امثال آنها که نظر به قید تجرّد که در آنها مأخوذ است برای هیچ یک مصادیق حسی نمی‌توانیم قائل شویم [۰]. این قبیل مثل فقط دواعی و اقتضات مرتبه‌ای از مراتب عقل هستند که از راه حواس و آن چه تعلق به حواس دارد به آنها نمی‌توان رسید [۰]. از این جاست که وقتی می‌خواهیم تجرّد نفس را ثابت کنیم به قیاس‌های خلاف منطق برمی‌خوریم و چون در مقام فهم حقیقت و نحو وجود عالم برمی‌آئیم دچار تناقض می‌شویم و برای اثبات وجود باری و فوق‌التمام که منتهای مطلوب عقل است گرفتار انواع مفاهیم کلی و تجریدات و انتزاعات فرضی می‌شویم و در پایان از سر حدّ خیال تجاوز نمی‌کنیم [۰]. صلاحیت عقل نظری بیش از این نیست که قوه مدر که را با سعی و ریاضت فکری تقویت و هدایت کند تا به مرتبه عالی ترکیب و توحید مشهودات حسیه و ذهنیه و استنتاج نتایج عقلی و کلی از آنها برسد [۰]. اما این نتایج کلی که عناصر اصلیه آنها مربوط به عوالم مادی است به هر درجه از تجرید برسند از حد ماده خارج نمی‌شوند [۰]. پس عمل عقل نظری جز عمل تنظیمی {۱۸۳} و ترتیبی در امور حسیه و ذهنیه نیست و توقع حکم در امور مابعدالطبیعه که مشروط عدم ماده و تعلقات آن هستند از قوائی که متعلق به ماده هستند خلاف عقل است. این جا کانت اشاره به مثال‌های افلاطونی کرده [۰] می‌گوید «کبوتر سبک روحی که در پرواز آزاد خویش هوا را می‌شکافد ولی در نتیجه معاوقه هوا حسن خستگی می‌کند [۰] تصور می‌کند که اگر پرواز وی در خلأ می‌بود آسان‌تر و تندتر صورت می‌گرفت و خستگی بر وی چیره نمی‌شد [۰]. افلاطون الهی

نیز خواست با پر و بال مثل در فضای عقل نظری و مجرد از امور حسیه پرواز کند اما توجه نمی‌کند که هر چه تلاش می‌کند مسافتی طی نمی‌شود، زیرا نقطه اتکائی در خلأ صرف و لامکان نبود که مبدأ سیر خود را از آن جا فرض کرده به منتها، که آن هم مانند مبدأ نامعلوم بود برسد» [۰].

پس از بیان مسدود بودن راه ادراک موجودات مفروض در ماوراء طبیعت بر عقل نظری، [۰] کانت سعی می‌کند از راه عقل متعلق به عمل امکان دریافتن حقایقی را که راه آن‌ها بر عقل نظری بسته است اثبات نماید.

تقریر این قسمت چنان است که به جای علم و معرفت به اموری که بحث در آن‌ها را از حدّ وجودی ما بیرون نهاده اند از راه عقل متعلق به عمل که مرتبه عالیّه آن اتحاد عقل {۱۸۴} و عمل و نتیجه‌اش ایمان و عقیده راسخه است می‌توان به بالاترین کمال انسانی رسید [۰]. پس باید چنان که در هر یک از مراحل حسن و فکر و عقل برای فهم مدرکات عالی‌تر ذهن را از تعلقات مراتب پائین‌تر تجرید می‌کردیم، [۰] در مرحله اعلائی عقل نیز کردار و رفتار خویش را از آن چه علاقه به حواس و مادیات خاصه به لذات و شهوات دارند تجرید و تهذیب نمائیم و از اموری که غایات آن‌ها تنها بر خردی‌های این جهانی است و از خودخواهی و خودپرستی صرف حاصل می‌شود پرهیز کنیم [۰]. انسانیت را برای انسانیت بخواهیم و چنان رفتار کنیم که پیروی رفتار ما سرمشق کلی و قانون عام واقع شود [۰]، و در برابر آدمیت چنان باشیم که همیشه آن را در خود و جز خود غایت و مقصود بالذات دانیم نه مقصود به عرض.

هیچ چیز بالاتر و شریف‌تر از اراده نیک و نیت پاک نیست [۰]. هیچ بهره‌مندی این جهانی شایسته نیست که پاداش اراده نیک شمرده شود [۰]، چه اراده نیک خود پاداش خود است [۰]. اراده نیک مستقل و قائم به ذات خویش است [۰]، خود قانون می‌گذارد و خود به کار می‌بندد و خود فرمان می‌برد [۰]. قانون نیکوکاری که عمل بدان تکلیف و وظیفه آدمی است امر نافذ و قطعی است [۰]؛ امر است زیرا تکلیف از قبیل پند یا درخواست نیست [۰]؛ قطعی است زیرا فرمان تکلیف نه به شرطی مشروط است {۱۸۵} نه در پذیرفتن آن چون و چرا رواست [۰]. کانت می‌گوید: [۰] «تا خفته بودم زندگی را خوشی و لذت پنداشتم و چون به خویش آمدم دانستم زندگانی ادای تکلیف است و بس» [۰]. تکلیف دارای عموم و شمول تام و بر همه کس وارد است [۰]، و زاده احساسات و هوس‌های مختلف نیست و نتیجه مستقیم عقل حقیقی است [۰]، مستقل و قائم به ذات خویش است زیرا متوقف بر تجربه هیچ امر زائد [ی] نیست [۰]، با عقل حقیقی متحد است [۰]، چه هر که از عقل بهره‌مند است به تکلیف دانا [۰]، و بر عمل بدان تواناست [۰]. همیشه به کاربردن آن ممکن است زیرا در این تجلی خاص عقل صرف اراده که آن نیز عین عقل عملی است کافی و از ضمیمه هر امری بی‌نیاز است [۰]. اما معنی تکلیف با معنی قدرت یعنی توانائی بر به کار بستن یا به کار نبستن آن نیز ملازم است [۰]، چه اگر توانائی بر انجام نباشد تعلیق حکم بر محال است و اگر قدرت خلاف نباشد امر بی‌حاصل و عمل بی‌ارزش است [۰]. ارزش تکلیف در قدرت بر فعل و ترک است و لازمه آن اختیار [است] که مخالف قسر و اجبار است [۰]. اختیار شرط تحقق نیکوکاری است [۰]. اگر قسری [در کار] باشد نام نیکوکاری بر آن [کار] اطلاق نمی‌شود [۰]. تنها آزادمرد می‌تواند نیکوکار باشد [۰]. پرهیزکار کسی است که با توانائی به بدکاری از آن پرهیز کند [۰]، که هرگز عقل بر مردم ناچار و ناتوان تکلیف بار نکند [۰]. پس از مقدماتی از این مقوله کانت از راه معانی تکلیف و اختیار به وجود {۱۸۶} مجردات از ماده در نفس الامر استدلال می‌کند [۰] می‌گوید این مفاهیم منشأ آثار وجودی می‌شوند [۰]، تکلیف مکلف را به انجام تکلیف وامی‌دارد [۰]، اختیار وی را بر فعل و بر ترک اعمال قادر می‌کند [۰]، هر کس امر تکلیف را اجرا می‌کند خود را فاعل مختار می‌نامد [۰]. بدون هیچ نحوه‌ای از انحاء وجود ترتیب اثر بر چیزها ناممکن است [۰]، مفهوم مختار که مشتق است مستلزم معنی مصدری اختیار است و روشن است که بخشنده چیز باید دارای چیز باشد [۰]، پس وجود مصداق‌های نفس الامری برای این مفهوم‌ها ضرورت دارد [۰]، و از این که وجود این‌ها از سنخ سرخ و زرد یا نازک و

ستبر“ دیدنی‌های ما نیستند نمی‌توان گفت که هیچ‌گونه هستی ندارند پس هستند اما بسته به ماده نیستند و اگر باشند نسبت به ماده تعلق آنها تعلق تدبیری و تصرفی است که منافات با تجرد ندارد و چون وجود اموری مجرد از ماده تکلیف و اختیار و نظایر آنها ثابت شود وجود مجردات دیگر مانند عقول و نفوس و جواهر بی‌نیاز و حقایق عظیم و شریفی را نیز که نفس آدمی از حیث جنبه تجرد بر آنها ملهم می‌شود اما به واسطه جنبه مادی از تصور و تصدیق آنها عجز دارد انکار نمی‌توان کرد.

اعتقاد به آزادی و اختیار در عمل نیز تکلیف و وظیفه است [۰]. قانون نیکوکاری {۱۸۷} مستلزم پاکدامنی و مطابقت کامل اراده با قانون تکلیف و وظیفه است [۰]. فضائل اخلاقی و مراقبت بر کارهای نیکو مستحق پاداش‌هایی از جنس خود هستند که [عبارت از] ترقی نفس و رسیدن به سعادت حقیقی باشد [۰].

آدمی که موجودی است مختلف التركیب و واقع در سر حد حس و عقل [۰] مانند کبوتری است دارای دو بال [۰] یکی بالابرنده به طرف اوج و دیگری کشاننده به طرف حضیض [۰]. در این عالم که ما هستیم فقط به مرحله خلقی ورتو^{۴۰} [یا فضیلت] نائل می‌توانیم شد و به سعادت حقیقی که خیر مطلق و غایت مطلوب آفرینش است دسترس نیست [۰]. جزاء خیرات حقیقی در این عالم مادی تحقق نمی‌یابد [۰] چه جزاء باید از سنخ خیرات و یا اشرف از آن باشد [۰]. در این جهان حس و ماده سعادت با فضائل نفسانی کمتر مقارن می‌افتد پس باید جز عالم حس و ماده عالم عقلی مجرد از ماده نیز موجود باشد که در آن فضیلت و سعادت حقیقی که از جنس یکدیگرند به هم برسند و این ترتیب و نظام مستلزم جاودان ماندن نفس است برای تلقی سعادات حقیقیه و مستلزم وجود واجب بالذات است که عاقل بالذات و خیر بالذات است برای افاضه خیرات بر مستعدین و تشخیص درجات فضائل و تقسیم سعادات که جز برای وجودی که محیط بر تمام عوالم مادون باشد و صفات {۱۸۸} کمال جزو ذات^{۴۱} وی باشند میسر نیست [۰]. در نظام این جهانی فضیلت به تنهایی موجب خیرات اضافیه و نسبیه است و تحقق خیر و سعادت حقیقی در عالم اضافات و نسب تعلقات نارواست و عالم الهی برای تحقق خیر مطلق که مستلزم دوام و بقای ابدی و علت غائی آفرینش است ناگزیر است [۰]. جان آدمی که همان فاعل مختار و عمل کننده به قانون تکلیف و نیکوکاریست باید زنده جاوید بماند تا پس از رهائی از بند تن به سر منزل سعادت که جای نیکوکاران است مقام کند [۰] و آن جاست که فیض و سعادت حقیقی عنان بر عنان روند و خیر محض بر آفرینش فرمان دهد [۰]. در عالم طبع و قوانین آن که معلق به ماده است هیچ چیز اتحاد مابین^{۴۲} نیکوکاری و نیک بختی را تأمین نمی‌کند [۰] پس باید معتقد باشیم به عالمی که در آن وحدت مصداقی این دو مفهوم متحقق شود.

باز حکیم از خود می‌پرسد آیا خیر محض و خیر علی‌الاطلاق وجود خارجی دارد [؟] آیا این مفهوم جز تصور موهوم اساسی می‌تواند داشته باشد [؟] و باز از راه ضرورت وجود تکلیف و قانون نیکوکاری ایمان قطعی خود را به وجود آن تکرار {۱۸۹} می‌کند و می‌گوید در تحقق [ذاتی] و وجودی خیر مطلق شک نمی‌توان کرد زیرا در تحقق ذاتی و وجودی تکلیف شک نمی‌توان کرد [۰]. خدا [۰] یعنی خیر محض [۰] موجود است اما نه از حیث استدلال‌ها و براهین نظری [۰] چه اثبات یا انکار از آن راه موجب ظمأنینه نفس نمی‌شود [۰] بلکه موجود است از حیث ضرورت حکم بر وجود تکلیف که راه منحصر ایمان به خیر مطلق می‌باشد.

از آن چه ذکر شد شاید بتوانیم به طور خلاصه در فلسفه کانت نظر کنیم [۰]. کانت مدعی است



که نظیر تغییر و انقلابی را که کپرنیک در قلمرو علوم فلکی آورده وی در عالم فلسفه ایجاد نموده [،] یعنی به جای فلسفه قرون وسطی و فلسفه ارسطو که حصول صور اشیاء را در نفس عالم مناطق علم و ادراک می دانستند وی صوری را که نفس به اشیاء می دهد ملاک علم و ادراک دانسته و معتقد است که قانون نفسانی انسانی است که در مراتب مختلفه علم و قوای خود را اجرا می کند و عالم را به صورت خود می سازد [0]. اما در مرتبه آن سوتر از این عالم محسوس عقل آدمی مقولات مجردی را مانند نفوس مجرد و موجود واجبی که مقوم سایر موجودات باشد تصور می کند ولی می گوید این {190} تصور منتهی به علم و شناسائی نمی شود [،] چه طرق و وسائلی که ما برای تعقل داریم پرده از روی حقایق بر نمی دارد و ما را به موجودات مابعدالطبیعه مستقل از عالم تعقل ما آگاه نمی سازد [0].

بنابراین بحث و انتقاد در مسائل مابعدالطبیعه جز به شک و تردید^۸ به چیزی منتهی نمی شود و جواب و سؤال از ارزش حقیقی این مفاهیم به وسیله تحقیق و تجرید عقلی از حد ظن و احتمال خارج نمی شود [؛] یعنی اگر ما را بر اثبات این حقایق قادر نمی کند حق انکار را نیز به ما نمی دهد [0]. اما عقل آدمی منحصر به جنبه نظری آن که ملاک احکام و تحقیقات اهل استدلال یا اهل تعصب و جامدین بر ظواهر فلسفه عادی و رائج است نیست [،] و در قبال آن عقل عامل و وجدان و تکلیف و حسن عدالت و عقیده فطری بشر به وجود صانع و باری و بالاخره ندهای فقر و نیازمندی که از سواحل مواج انسانیت پیوسته به جانب اطلاق و تجرد و بی نیازی متوجه است باید موضوع فکر و تحقیق قرار گیرند [،] و در مقابل خدای فلاسفه که دست عقل از دامن آن کوتاه است باید به خدائی که ملجأ و ملاذ دلهاست و از راه و روش عقل عملی و اطاعت قانون تکلیف [،] بدان می توان رسید نیز توجه کرد [0]. ظاهراً تأثیر کلمات پاسکال و ژان ژاک روسو در این قسمت از افکار کانت {191} زیاد بوده و غالباً به کلمات آنها استشهد می کند [،] و هم چنین پرورش یافتن در دامن مادر معتقد به آئین مسیح نیز در آب دادن ریشه فکری وی بی اثر نبوده [،] این است که در مراحل اخیر زندگی فکری خویش تسلیم یک روح پر عاطفه و حساس می شود و احتیاجات تربیت و تقویت جنبه روح را اثبات می نماید و می گوید زندگانی جاودانی روحی و معنوی ثابت و مسلم است [0]. حتی می گوید من به علوم ظاهری پشت پا زدم تا عقیده و ایمان را بر جای آنها بنشانم [0]. از دیباچه طبع دوم کتاب کانت در تحقیق و انتقاد عقل نظری تطورات اخیر فکر او معلوم می شود و ما

خلاصه قسمتی از آن را نقل می کنیم زیرا این توضیحات به طور صریح عقیده کانت را در باب عدم کفایت ظاهری عقل نظری برای احتیاجات روحی شرح می دهد و مخصوصاً در این دیباچه سعی می کند خطای اشخاصی را که معتقدات او را در باب عقل عملی به منزله اعتذار کوتاهی فکری یا تناقض ظاهری نتایج تحقیقات او در مباحث عقل نظری^۹ فرض نموده اند روشن می نماید [،] هر چند میان دو سلسله تحقیقات اساسی کانت عقاید متناقض و نتایجی که ربط آنها بر مقدمات باشد خالی از اشکال نیست و استغراق در نظرهای خاص خود مخصوصاً در مطالعه اولی سطحی به نظر می رسد [،] اما با نظر دقیق {192} و آشنا شده به فهم اصطلاحات و دلائل وی می توان تصدیق کرد که راهنمای فکر او همه جا یکی است و به علاوه مطلعین می دانند که این قبیل تطور فکر برای غالب از حکما و فلاسفه در اواخر دوره تحقیقات و تعلیمات حاصل شده و خواندن این سطور حالات فکری اخیر این



حکیم بزرگ را روشن می‌نماید.

می‌گوید همیشه علمی به نام علم مابعد الطبیعه شناخته شده و طرّقی برای بحث و تحقیق در علوم نظری نموده شده است و با وجود تغییرات مهمی که در میدان شناسائی و علم آدمی مخصوصاً در قلمرو علوم جزئیّه بر ضرر عقل نظری روی داده و بسیاری از موارث علوم نظری به علوم جزئیّه انتقال یافته، [۱] هنوز علاقه انسانیت به علوم کلی و نظری بر جای مانده و هنوز ذخایری که عالم بشریت از کاوش در این جنبه عقل باید به دست بیاورد به پایان نرسیده؛ [۲] اگر از کشف حقایق زبانی رسیده متوجه پای‌بندان به مسالک و معتقدات اهل تقلید است که از راه توقع نفع و حفظ حیثیت و مقام ظاهری یا از روی جهل و تعصب دست از آنها نمی‌کشد و گرنه عقل سلیم روشنی‌های تازه را که از پس پرده اوهم تجلی می‌کند با حسن نظر استقبال می‌کند. [۳] من از ثابت‌ترین و راسخ‌ترین این طایفه سؤال می‌کنم که آیا برهان بر خلود نفس {۱۹۳} از راه تجرّد آن که خود محتاج به دلیل است یا دلیل بر نفی جبر و اثبات اختیار در اعمال از راه امتیاز مابین ضرورت صادره از فاعل یا ناشی از منفعل یا برهان بر وجود باری از راه امتناع دور تسلسل و آن چه از این قبیل است پای از مدارس بیرون نهاده و در نفوس عامّه تأثیر کرده و در عقاید آنها تغییری داده است؟

البته جواب این سؤال چنین خواهد بود که چنین انتظاری از عامّه نمی‌توان داشت زیرا ادراک عامّه از فهم اصطلاحات و دقایق تعبیرات اهل فنّ قاصر است. [۴] اگر چنین است پس ارزش علمی که منتهی به اصلاح حال و هدایت افکار عامّه نشود کدامست؟ [۵] اگر به جای تعصب در حفظ روش گذشته و به جای براهین اسلاف راجع به قضایائی که گفتیم استعداد فطری و طبیعی آدمی را که همیشه چیزی بیشتر و عالمی بالاتر از این جهان می‌طلبد تقویت کرده و از راه حقیقت روشن تکلیف و وظیفه حقایق دیگر را چنان که در پیش گفته شد اثبات می‌کردیم و نظم و ترتیب و زیبایی جمال طبیعت و بزرگی عالم وجود و مخصوصاً الهامات نفسانی که ما را به عوالم دیگر امیدوار می‌کند برای تولید یا تقویت ایمان و عقیده به یک مدیر عاقل و صانع بزرگ عالم به کار می‌بردیم تعظیم و تقدیر عموم نسبت به علوم عقلی افزون می‌گشت، [۶] زیرا مدارس و مکاتب و آنها {۱۹۴} که علم و دانش را به طبقه [ای] مخصوص منحصر می‌دانند دعوی انحصار چیزی را که عامّه از راه سهل‌تر بدان می‌رسیدند از سر بیرون می‌کردند بلکه تعصب

را یک سو نهاده به انتشار و اشاعه براهین و استدلالات فطری که ریشه آنها در نفوس آدمی جای دارد و بنابراین در دسترس عقول متوسطه هست و محتاج به [دانستن] اصطلاحات و تعبیراتی که از حوصله فهم عموم بیرون است نیست و از نظر اخلاقی نیز برای راهنمایی افراد مفید است می‌کوشیدند و با صورت گرفتن چنین اصلاحی از کشمکش ناگواری که دیر یا زود مابین مدعیان علم و انحصار کنندگان آن در خواهد گرفت جلوگیری می‌شد تنها بحث و تحقیق بی‌طرفانه در علوم عقلی است که از یک طرف می‌تواند قول به مادیت عالم و قول به جبر صرف در اعمال و زندقه و الحاد یا جمود و تعصب در عقاید را که بلاها و مخاطرات عالم هستند از میان ببرد و از طرف دیگر طریقه شک و ارتیاب را که بیشتر برای مدارس و مؤسسات علمیّه خطرناک هستند از ریشه



براندازد. اگر فرمان‌دهان^{۱۰} کشورها شایسته بدانند که در کار علماء و دانشمندان مداخله کنند[،] با علاقه[ای] که برای نشر علوم و هدایت افکار دارند بجا خواهد بود که آزادی این بحث و تحقیق را ترویج و تأمین کنند زیرا فقط بحث و انتقاد بی‌طرفانه می‌تواند خیالات عقلا و حکما را بر اساس محکم پایدار کند و این پسندیده‌تر از آن خواهد بود {۱۹۵} که تعصب خنده‌آور مدارس و مکاتب بر جای بماند و هر گاه کسی در شبهات آن‌ها سخن بگوید و پرده‌های اوهامی را که مانند تارهای عنکبوت بر خود تنیده‌اند بدر[د]، [فریاد زینهار از خطر برآرند و مورد حمایت حکم‌داران عصر خود قرار گیرند]، [خاصه آن که چون عامه هیچ‌گاه از سخنان این جماعت سودی نبرده‌اند حکم فرمان‌گزاران نه تنها با اطاعت و انقیاد بلکه با شکر و سپاس تلقی خواهد شد.

بی‌نوشت:

No[u]menes .25	Criticisme.1
Phénomènes .26	Pragmatisme .2
Analytique transcendantale .27	Em[m]anuel Kant .3
A priori .28	Koenigsberg.4
.۲۹ [در این جا در اصل حرف واو آمده است که زاید است.]	.۵ [در این جا در اصل حرف واو آمده است که زاید است.]
Catégories .30	.۶ [در اصل: ۱۸۹۸]
.Jugement synthétique à priori 31	.Hall[e] 7
.۳۲ [در این جا در اصل حرف واو آمده است که زاید است.]	.Rationalisme 8
.۳۳ [در اصل: املی]	Leibnitz.9
.۳۴ [در اصل: است]	Empirisme.10
.Dialectique transcendantale 35	Criticisme.11
.۳۶ [در اصل: باین]	David Hume.12
.۳۷ [در اصل: آلهیه]	Dogmatisme.13
Nouénes .38	Scholastique.14
Catégories .39	.۱۵ [در اصل: بنیان]
.۴۰ [در اصل: بمنتهی]	Septicisme .16
.۴۱ [در اصل: بر خور دیهای]	.Hume 17
Imperative catégorique .42	.۱۸ [در اصل: سهود]
.۴۳ [در اصل: بتکلف]	A priori .19
.۴۴ [در اصل: سطر]	Critique de la Raison pure .20
Vertu .45	Copernic .21
.۴۶ [در اصل: دات]	.۲۲ [ادات، به معنی ابزار. هم چنین «یکی از قسم‌های
.۴۷ [در اصل: تأمین]	کلمه که در اصطلاح نحویان حرف گویند. به
Septicisme .48	اصطلاح علمی حرف[ی] که در برابر اسم و فعل
.۴۹ [در این جا در اصل عبارت «با» آمده است که زاید است.]	باشد و آن لفظی است که بدان اسم را به فعل ربط
.۵۰ [در اصل: مطالعه سطحی اولی به نظر می‌رسد]	دهند.» به نقل از فرهنگ معین.]
.۵۱ [در اصل به همین صورت آمده است]	.۲۳ [در اصل: می دهیم]
	A priori .24