



ایمانوئل کانت

## نظریه معرفت در فلسفه کانت

مهدی اسدی

**اشاره:** بر همه فلسفه‌پژوهان هویداست که کانت مباحث معرفت‌شناختی را بر هستی‌شناختی مقدم کرده و در فلسفه خود عمدتاً به معرفت‌شناسی پرداخته است. بنابراین روشن است که فهم معرفت‌شناسی کانت برای فهم فلسفه او و به دلیل تأثیر ژرف او بر پسینیانش، برای فهم فلسفه‌های پساکانتی در غرب تا چه اندازه مهم است. از این رو در این جستار به اجمال آرای او در این مورد از کتاب نظریه معرفت در فلسفه کانت، نوشته یوستوس هارتناک، که توسط دکتر غلام‌علی حداد عادل<sup>۱</sup> به فارسی برگردانده شده، معرفی شده است. این کتاب که در اصل به زبان دانمارکی بوده، به زبان انگلیسی ترجمه و در چند دانشگاه امریکا تدریس می‌شود. این کتاب دربردارنده پنج بخش است: پیش‌گفتار مترجم فارسی؛ ۱. مقدمه؛ ۲. حسیات استعلایی؛ ۳. تحلیل استعلایی؛ ۴. جدل استعلایی؛ ۵. خاتمه و نتیجه.

کتاب ماه فلسفه



نظریه معرفت در فلسفه کانت

یوستوس هارتناک؛ غلام‌علی حداد عادل

تهران؛ هرمس؛ ۱۳۸۷

**پیش‌گفتار:** کانت از یک سو سخت تحت تأثیر هیوم قرار داشت، چنان که می‌گفت: «من آشکارا اذعان می‌کنم که این هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار مرا از خواب جزمی‌مذهبان بیدار کرد و به پژوهش‌های من در قلمروی فلسفه نظری جهت دیگری بخشید» و از سوی دیگر نمی‌توانست بپذیرد که شناسایی آدمی یک‌سره قابل تأویل و تقلیل به تجربه حسی است و بلکه معتقد بود که: «در این که همه شناخت با تجربه حسی آغاز می‌شود هیچ شکی نیست، اما هرچند همه شناخت ما با تجربه آغاز می‌شود، از این جا لازم نمی‌آید که شناخت یک‌سره از تجربه ناشی شود...» (نقد عقل محض؛ ب ۱).

کانت برای ارتباط با عالم خارج و واقع و نیل به معرفت، درجه دیگری جز تجربه حسی نمی‌شناسد، اما در عین حال جداً معتقد است که در معرفت ما عناصر و مفاهیمی وجود دارد که نمی‌توان آنها را یک‌سره ناشی از تجربه دانست و اینها همان مفاهیمی‌اند که انکارشان مؤدی به شکاکیت می‌شود.

او، به رغم هیوم، معتقد است که بدون معانی و مفاهیم کلی و ضروری، تفکر فلسفی و اصولاً تفکر، ممکن نیست و مهم‌تر از آن این که ما هم‌اکنون واجد احکام و قضایایی هستیم ضروری که دارای اعتبار کلی‌اند و با اندکی تأمل



ایمانوئل کانت

می‌توان باور ذهن را به چنین قضایایی، در عرصه ریاضیات محض و طبیعیات محض، تصدیق کرد. کانت می‌خواهد بدون عدول از مبانی تجربی هیوم و بدون تمسک به راه‌های دیگری به‌جز تجربه حسی برای نیل به معرفت، وجود معانی و مفاهیم و قضایای کلی و ضروری را در ذهن تبیین و توجیه کند. باید معانی و احکامی کلی و ضروری را به خود ذهن نسبت دهیم و ساختار آن محسوب کنیم و از جمله اموری بدانیم که ذهن از پیش خود در هر معرفتی آنها را وارد می‌سازد. او در حقیقت معرفت و شناسایی را محصول مشترک ذهن و نفس‌الامر اشیا می‌داند. ذهن آن‌چه را به صورت انطباعات حسی دریافت می‌کند، «ماده» شناسایی قرار می‌دهد و بر آن «ماده» از جانب خود و به اقتضای ساختار معرفتی خود، «صورتی» می‌پوشاند که همان معانی و مفاهیم کلی و ضروری است. به این ترتیب کانت در حصول معرفت، در ذهن آدمی، به عناصری «پیشینی» و مقدم بر تجربه (a priori) قائل می‌شود.

نتیجه: نخست این‌که آن‌چه ما می‌شناسیم با آن‌چه در نفس الامر، به نحو مستقل از ذهن و شناخت ما وجود دارد، متفاوت است. ما اشیا را چنان‌که بر ما پدیدار (phenomenon) شده‌اند می‌شناسیم، نه آن‌چنان‌که فی‌نفسه وجود دارند (noumenon).

نتیجه دیگر و مهم‌تر این است که هر آن‌چه پذیرای این عناصر پیشینی ذهنی ما نشود و زمانی و مکانی نباشد، اصولاً از دایره معرفت معتبر و صحیح ما بیرون می‌ماند. بنابراین ما را امکان معرفت به حقایقی از قبیل «خدا» و «نفس» و «اختیار» نیست.

توجه به تأثیری که ذهن از خود در شناسایی به‌جا می‌نهد و ارزیابی توانایی عقل در نیل به معرفت، یعنی همان مفهومی که کانت نام آن را «نقادی» (criticism) نهاده است، میراث ارزش‌مندی است که به یک‌سان به موافقان و مخالفان او رسیده است.

کانت آن هنگام که

از وجود واقعیت

عالم خارج

سخن می‌گوید و

هنگامی که از پیوند علی

میان یک شیء خارجی و

اندام‌های حسی

صحبت می‌کند،

یک‌سره از شیء

به شهود درآمده

سخن می‌گوید.

۱. مقدمه: اهمیت فلسفه کانت در درجه اول به سبب نظریه معرفت اوست که وی آن را در نقد عقل محض مطرح ساخته است.

کانت در نقد عقل محض، از جمله، سعی کرده است تا هم معتبر بودن شناخت را اثبات کند و هم ناممکن بودن مابعدالطبیعه را. او در اثبات معتبر بودن معرفت، از آغاز، به دیوید هیوم نظر دارد که مذهب اصالت تجربه او بنا به ضرورت منطقی به شکاکیت منجر شده بود. در عین حال، از موضعی که کانت اتخاذ می‌کند، این نتیجه لازم می‌آید که هر مابعدالطبیعه‌ای بی‌اعتبار است؛ چرا که وی هرگونه معرفتی را که با تجربه حسی قرین نباشد، منتفی می‌داند.

هیوم اعتقاد داشت وقتی چیزی را مشاهده می‌کنیم، این‌را با اندام‌های حسی انجام می‌دهیم. هر یک از اندام‌های حسی ما، وقتی تحت تأثیر عالم خارج قرار می‌گیرد، به ما انطباعات حسی می‌دهد. کانت و هیوم تا این‌جا با هم توافق دارند. هیوم معتقد است که مشاهده عبارت است از دریافت انطباعات حسی؛ همین و بس. از نظر کانت مشاهده امری است که با صرف دریافت انطباعات حسی فرق دارد و بیش از آن است.

کانت معتقد است که معرفت وجود دارد و اصالت تجربه هیوم لاجرم باید غلط باشد. قول به نادرست بودن اصالت تجربه هیوم در حقیقت قول به این است که معرفت صرفاً به دریافت انطباعات حسی خلاصه نمی‌شود. به تعبیر صحیح‌تر، انطباعات حسی، برای آن‌که اصولاً انطباعات حسی باشند، می‌باید از شرط‌های خاصی متابعت کنند. این شرط‌ها، اگر برآورده نشوند، ما قادر به درک هیچ‌گونه انطباعات حسی نخواهیم بود. این شرط‌ها کلیت و ضرورت دارند و خود بر دو نوع‌اند: نوع اول شرط‌هایی است که یک انطباعات حسی اصولاً با اندراج در ذیل آنها به صورت یک انطباعات حسی در می‌آید؛ و نوع دوم شرط‌هایی است که یک انطباعات حسی واحد در ذیل آنها نه به عنوان یک انطباعات حسی صرف، بلکه به عنوان انطباعاتی وجود خواهد داشت که با دیگر انطباعات حسی پیوند یافته و این پیوند چنان است که حاصل آن دیگر انباشته‌ای از انطباعات حسی نخواهد بود، بلکه یک شیء (چیز) محسوب می‌شود، و اگر سخن از دو حادثه در میان باشد دیگر صرفاً تقدم و تأخر زمانی آنها مطرح نبوده، بلکه درباره اتصال آن دو حادثه با یکدیگر چنان حکم می‌شود که از آن دو یکی معلول آن دیگری تلقی خواهد شد.

این شرط‌ها همانا اموری است که کانت آنها را «پیشینی» می‌نامد و مقصود او شرایطی است که به لحاظ منطقی بر احساس تقدم و پیشی دارند. کانت حکمی را که در آن محمول در مفهوم موضوع مندرج نباشد «تألیفی»، و حکمی را که در آن محمول از قبل در مفهوم موضوع مندرج باشد، «تحلیلی» نام نهاد. بنابراین، حکم «بیشه‌ها سرسبزند» حکمی تألیفی است و حکم «همه مجردها بی‌همسرند»، حکمی است تحلیلی. از آن‌جاکه صادق بودن



ایمانوئل کانت

احکام تألیفی ابتداً به وسیله تجربه معلوم می‌شود، این احکام تجربی‌اند [= «تألیفی پسینی»]. احکام تحلیلی که صادق بودن آنها ربطی به تجربه ندارد، احکامی «پیشینی»‌اند. بدین‌وجه، ما دو نوع حکم داریم:

تحلیلی \_\_\_\_\_ پیشینی

تألیفی \_\_\_\_\_ پسینی

نوع سوم از احکام نیز قابل فرض است و آن احکامی است که هم تألیفی است و هم پیشینی. این‌جا آن‌چه به موضوع حمل شده بالضرورة صادق است، یعنی حکم هم ضروری است و هم کلی. آن سه نوع حکمی که مطابق نظر کانت حصول آنها امکان دارد بدین صورت است:

تحلیلی \_\_\_\_\_ پیشینی

تألیفی \_\_\_\_\_ پسینی

کانت، به صرف قائل شدن به وجود احکام تألیفی پیشینی، قائل به این می‌شود که معرفت صرفاً به دریافت انطباعات حسی منحصر نمی‌شود. زیرا هر حکمی که از انطباعات حسی خبر دهد جز تألیفی و پسینی نمی‌تواند باشد و بنابراین ممکن نیست کلیت داشته، بالضرورة صادق باشد. از این‌رو وقتی احکامی وجود داشته باشد که هم تألیفی باشد و هم پیشینی، به اعتقاد کانت، باید چنین نتیجه گرفت که تجربه حسی حتی اگر شرط لازم معرفت باشد، شرط کافی آن نیست.

به نظر کانت، احکام ریاضی، از جمله احکامی‌اند که تألیفی پیشینی‌اند، مثل  $5+7=12$ . افزون بر این، کانت معتقد است که اصول علوم طبیعی نیز مشتمل بر احکام تألیفی پیشینی است، مثل اصل بقای مقدار ماده و این اصل که نیرویی که یک جسم بر جسم دیگر وارد می‌کند با نیرویی که آن جسم دوم بر اولی وارد می‌کند برابر است. کانت مسئله‌ی اصلی مورد نظر خود را در قالب این سؤال جای می‌دهد که: احکام تألیفی پیشینی چگونه ممکن‌اند؟ پاسخ به این سؤال در واقع پاسخ به سؤالات زیر است:

۱. احکام تألیفی پیشینی در ریاضیات چگونه ممکن‌اند؟

۲. احکام تألیفی پیشینی در فیزیک چگونه ممکن‌اند؟

۳. احکام تألیفی پیشینی در مابعدالطبیعه چگونه ممکن‌اند؟

سؤال سوم در واقع دو سؤال است: یکی این که اینها چگونه ممکن شده‌اند؟ این پرسشی است از این که سؤالات متافیزیکی چگونه در اثر طبیعت خود عقل پدید می‌آیند؛ دیگر این که آیا احکام تألیفی پیشینی مابعدالطبیعه ممکن‌اند؟

به نخستین سؤال در فصل «حسبات استعلایی» و به سؤال دوم در فصل «تحلیل استعلایی» و به سومین سؤال در فصل «جدل استعلایی» پاسخ داده می‌شود.

**۲. حسبات استعلایی:** چگونه ممکن است در ریاضیات احکامی صادر کرد که هم تألیفی و هم پیشینی

باشند؟ پاسخ به این سؤال هنگامی میسر است که کانت بتواند به مبدئی دست یابد که آن مبدأ مقوم شرایط لازم و کافی برای صدور چنین احکامی باشد. پاسخ وی به این مسئله این است که مکان و زمان صورت‌های پیشینی شهودند.

بیان متافیزیکی مکان:

۱. مکان یک مفهوم تجربی نیست. کانت در این جا با قول به انتزاع به مخالفت بر می‌خیزد. مکان یک پیش فرض ضروری است تا ما اصولاً قادر به مشاهده (شهود) باشیم. ما می‌توانیم مشاهده کنیم که یک شیء همیشه در مکان بخصوصی قرار دارد و به عبارت صحیح‌تر، هر شیئی می‌باید ضرورتاً در جایی قرار داشته باشد، و این حقیقتی است کلی و ضروری (یا پیشینی). اما دیگر معنی ندارد بگوییم که مکان هم می‌باید خود در مکانی باشد.

۲. مکان یک تمثیل ضروری و پیشینی است که شالوده همه شهودهای بیرونی است. هیچ کس نمی‌تواند تصور کند که مکان مطلقاً وجود نداشته باشد. اما می‌توان تصور کرد که در این مکان مطلقاً هیچ چیز وجود نداشته باشد.



ایمانوئل کانت

مراد او از «نمی‌تواند» معنی روان‌شناختی این کلمه نیست. «نمی‌تواند» کانت از نوع منطقی است. حذف مکان در فکر برای ما محال است و این ربطی به ساختمان روانی‌ای که ما ممکن است داشته باشیم ندارد، و این بدان علت است که اگر مکان از فکر حذف شود، دیگر هیچ چیز را نمی‌توان یک تمثیل به حساب آورد. «نمی‌تواند» کانت از معنی روان‌شناختی کلمه همان اندازه دور است که «نمی‌تواند» در عبارت «هیچ کس نمی‌تواند نقطه‌ای بدون بُعد تصور کند». چنین کاری منطقی محال است.

۳. مکان یک مفهوم عقلی نیست، بلکه یک شهود محض (یعنی پیشینی) است. ما می‌توانیم فقط یک مکان به تصور درآوریم، هرچند می‌توانیم در خیال خود این مکان واحد را به قطعات مختلفی در اندازه‌های گونه‌گون تقسیم کنیم. این قطعات مختلف بخش‌های مکان‌اند، نه اجزای تشکیل دهنده آن. مکان مرکب از تکه‌های مختلف مکان نیست، بلکه این تکه‌های مکان خود بالضرورة مسبوق به فرض قبلی مکان‌اند. شما نمی‌توانید با انباشتن تکه‌های مختلف مکان بر سر هم و یا ردیف کردن آنها در کنار هم، مکان بسازید زیرا مکان شرط لازم امکان «بر سر هم نهادن» یا «در کنار هم نهادن» آن تکه‌هاست؛ مفاهیم «بر سر هم» و «در کنار هم» خود مفاهیمی‌اند مکانی.

۴. مکان یک مفهوم نیست، بلکه شهودی پیشینی است. یک مفهوم ممکن است مصادیق بی‌شماری داشته باشد. ما می‌توانیم درباره قطعات، بخش‌ها یا پاره‌های مکان صحبت کنیم، اما هیچ‌یک از این‌ها «مصادیق» مکان نیستند. تفاوت منطقی میان یک صورت شهود و یک مفهوم به همان اندازه زیاد است که تفاوت میان مفهوم «بخشی از» یک چیز و مفهوم «مصادیق از» یک چیز.

پس از اثبات این که مکان یک صورت پیشینی شهود است، کانت ثابت می‌کند که مکان، به عنوان صورت پیشینی شهود، شرط لازم و کافی برای صدور احکام تألیفی و پیشینی در هندسه است. [= بیان استعلایی مفهوم مکان]

هندسه تعینی است تألیفی و پیشینی از خواص و اوصاف مکان، زیرا علمی‌است که در آن می‌توانیم در خصوص مفاهیمی مکانی از قبیل خط‌های مستقیم و کوتاه‌ترین فواصل تألیفی پیشینی صادر کنیم. شرط صدور چنین احکامی پیشینی بودن مکان است، وگرنه ممکن نبود احکام مربوط به خواص مکان پیشینی باشد. اما از آن جایی که در بررسی متافیزیکی ثابت شده است که مکان پیشینی است، پس می‌توان گفت این شرط تأمین شده است.

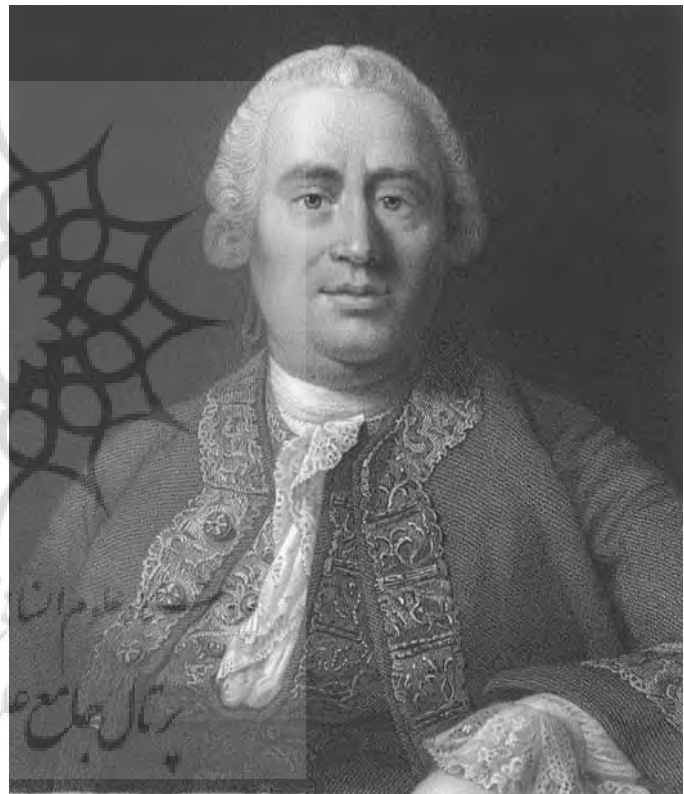
شرط صدور احکامی در باب مکان که نه تنها پیشینی، بلکه علاوه بر آن تألیفی نیز باشند، این است که مکان یک مفهوم نباشد، بلکه یک صورت شهود باشد. این بدان سبب است که از یک مفهوم، نمی‌توان چیزی غیر از آن چه آن مفهوم متضمن آن است استنتاج کرد؛ بدین‌سان، بر پایه دانش حاصل از شناخت یک مفهوم، نمی‌توان هیچ چیزی که از قبل در آن مندرج نبوده باشد، بدان اسناد داد. بنابراین شرط لازم صدور احکامی تألیفی و پیشینی در هندسه، یک شهود پیشینی است.

کانت در بررسی زمان مشابه مکان پیش می‌رود.

۱. زمان یک مفهوم تجربی نیست. ما مفهوم «زمان» را با انتزاع از تجربه به‌دست نمی‌آوریم. بلکه، برخلاف، اگر زمان را از قبل مفروض بگیریم، قادر به هیچ تجربه‌ای نخواهیم بود. من دو چیز را که هم‌زمان اتفاق می‌افتد و یا یکی قبل از دیگری روی می‌دهد، مشاهده می‌کنم. اگر از قبل تصویری از زمان نداشته باشم، در وضعی نخواهم بود که این امر را مشاهده کنم و قادر نخواهم بود این مشاهده را ثبت کنم.

این قضیه که هر حادثه و هر جریان در لحظه معینی از زمان روی می‌دهد و هر فرایندی مدت معینی از زمان طول خواهد کشید، به صورت کلی و ضروری صادق است، اما خود زمان در لحظه معینی از زمان روی نخواهد داد و مدت زمان معینی طول نخواهد کشید. آنچه خود پیش‌فرض و شرط قبلی طول کشیدن در زمان است، خود دیگر در زمان طول نخواهد کشید.

۲. زمان یک تصور ضروری و واجب است. هیچ کس نمی‌تواند دنیایی تصور کند که در زمان نباشد؛ به‌سهولت



دیوید هیوم



## ایمانوئل کانت

می‌توان تصور کرد که هیچ چیزی روی نهد و هیچ چیز وجود نداشته باشد، اما نمی‌توان تصور کرد که زمان، اصلاً وجود نداشته باشد.

۳. زمان یک مفهوم عقلی نیست، بلکه یک شهود پیشینی است. البته ما می‌توانیم از قطعات و برهه‌های مختلف زمان سخن بگوییم، اما اینها بخش‌های یک زمان واحدند و نه اجزای ترکیب‌کننده آن. زمان امری متشکل از مجموع احاد منفصل زمانی نیست، زیرا افزودن احاد زمان به یک‌دیگر به معنی آن است که یک واحد زمان «در پی» واحد دیگر بیاید، اما در خود این مفهوم «در پی آمدن»، زمان، از قبل، مفروض گرفته شده است.

ما وقتی می‌بینیم احاد زمان را که به صورت پی‌درپی به دنبال یک‌دیگر می‌آیند، صرفاً می‌توانیم بر یک‌دیگر بیافزاییم و نمی‌توانیم آنها را هم‌زمان باهم تصور کنیم، این خود نه تنها حقیقتی پیشینی است، بلکه تألیفی نیز هست و بنابراین امری نیست که از «مفهوم» زمان قابل استنتاج باشد. وجود یک قضیه تألیفی پیشینی در باب زمان مستلزم آن است که زمان نه یک مفهوم بلکه شهودی پیشینی باشد.

۴. اگر چنین است که هر یک از آنات یا برهه‌ها یا احاد زمان را می‌باید بخشی از زمان دانست و نه آن‌چه زمان از ترکیب آنها تشکیل می‌شود، نتیجه می‌شود که هر قطعه از زمان را باید حدی و حصه‌ای از آن چیزی دانست که این بخش‌ها و قطعه‌ها، بخش‌ها و پاره‌های آن‌اند. به اعتبار ترتب منطقی، کل مقدم است و اولویت دارد و اجزا فرع آن محسوب می‌شوند و ثانوی‌اند. ما نمی‌توانیم از یک قطعه زمان سخنی به میان آوریم مگر آن‌که آن‌چه را که این قطعه‌ای از آن است از پیش مفروض بگیریم؛ هم‌چنین، قطعات زمان مصداق‌های آن زمانی که اینها قطعات آن‌اند نیست. نتیجه این که زمان، نه یک مفهوم، بلکه یک شهود است.

زمان، به عنوان یک شهود پیشینی، شرط لازم و کافی صدور احکام تألیفی پیشینی در علم حساب است. اعداد با افزوده شدن متوالی احاد ساخته می‌شوند. همین در پی هم‌آمدن متوالی در زمان است که به حکم این که زمان یک شهود پیشینی است، به احکام تألیفی پیشینی در باب اعداد تعین می‌بخشد.

ذیل عنوان بیان متافیزیکی زمان، کانت پنج دلیل آورده است، ولی یکی ذیل بیان متافیزیکی واقع نمی‌شود، بلکه یک دلیل استعلایی است. این دلیل بدین صورت است که: در باب زمان چند اصل اساسی وجود دارد که هم کلی‌اند و هم ضروری. از جمله این اصول که کانت بدانها اشاره می‌کند، این است که: زمان فقط یک بُعد دارد و آنات مختلف زمان با هم هم‌زمان نتوانند بود، بلکه می‌باید به دنبال یک‌دیگر بیایند. این قبیل اصول که هم تألیفی‌اند و هم پیشینی، از راه تجربه حاصل نمی‌شوند، زیرا احکام تجربه، منحصرأ احکام تألیفی پسینی‌اند. شرط لازم و کافی برای این اصول تألیفی پیشینی این است که زمان یک صورت پیشینی شهود باشد.

کانت بیان استعلایی را بر پایه شرایط تغییر بنا نهاده است. هیچ چیز تغییر نمی‌پذیرد (از جمله تغییر در وضعیت مکانی) مگر آن‌که زمان قبلاً مفروض گرفته شده باشد؛ تغییر، یعنی حمل محمول‌های متضاد بر یک شیء واحد، تنها در صورتی ممکن است که این محمول‌ها در زمان واحد حمل نشوند. نتیجه این که، شرط لازم و کافی برای حصول تغییر این است که زمان صورت پیشینی شهود باشد.

برخلاف مکان که شرط لازم همه شهودهای بیرونی است، زمان شرط لازم هر شهود بیرونی و هر شهود درونی است.

کانت در «حسیات» تمایز میان آن‌چه را که او «شیء فی‌نفسه» می‌نامد و شیء به صورتی که در شهود پدیدار می‌شود، مطرح می‌سازد. بنابر یکی از تفسیرها اشیائی که ما آنها را شهود می‌کنیم، در مکان به شهود در می‌آیند، زیرا این امر اصولاً شرط به شهود در آمدن آنهاست. بنابراین، می‌توان میان دو قسم از موجودات تفکیک و تمایز قائل شد. در یک سو اشیای فی‌نفسه قرار دارند که مکانی نیستند، بلکه نوعی موجودیت نهفته و پنهان دارند که درباره آن هیچ نمی‌توان گفت جز این که آنها وجود دارند و دیگر این که علت آن چیزهایی هستند که ما در مکان شهود می‌کنیم.

در تفسیر دیگری به جای این که شیء فی‌نفسه و شیء به شهود آمده را دو واقعیت مستقل الوجود تلقی کنند، شیء به شهود آمده را تنها شیء موجود تلقی می‌کنند. بدین‌سان این مسئله که شیء به شهود آمده معلول شیء فی‌نفسه است، خود به خود منتفی می‌شود و مسئله‌ای هم از این حیث که شیء فی‌نفسه، چیزی نهفته و موجود بدون امتداد مکانی تلقی شود وجود نخواهد داشت. در این حال، اصطلاح «شیء فی‌نفسه» دیگر نباید و نمی‌تواند مشعر بر نحوی از انحاء شیء یا موجودیت و یا فی‌الجمله هر چیزی باشد که بتوان آن را علت شیء به شهود آمده دانست، زیرا هم مفهوم «شیء» و هم مفهوم «علت» منحصرأ در عالم اشیای به شهود آمده کاربرد دارند. هر آن‌چه در زمان و مکان پدیدار نشود و صورت مفهومی پیدا نکند از شرایط لازم برای شناخته‌شدن بی‌بهره است. نه تنها آن‌را نمی‌توان شناخت و نمی‌توان به تصور درآورد، بلکه حتی نمی‌توان گفت که وجود دارد. چیزی مستند به صرف

کانت از یک سو

سخت تحت تأثیر

هیوم قرار داشت،

چنان که می‌گفت:

«من آشکارا

اذعان می‌کنم که

این هشدار دیوید هیوم بود

که نخستین بار

مرا از خواب

جزمی مذهبان

بیدار کرد و

به پژوهش‌های من

در قلمروی فلسفه نظری

جهت دیگری بخشید»

و از سوی دیگر

نمی‌توانست بپذیرد که

شناسایی آدمی

یک‌سره قابل تأویل و

تقلیل به تجربه

حسی است.



ایمانوئل کانت

ادعا، که نه در جایی و نه در لحظه‌ای از زمان قرار دارد و نه حتی چیزی می‌توان بدان نسبت داد، وجود داشتن‌اش معنایی نخواهد داشت. از این قرار، شیء فی‌نفسه، به عنوان یک مفهوم صرفاً در حکم تعبیری برای بیان مرز معرفت و بالتجیه مرز فکر و سخن معنی‌دار خواهد بود. مفهوم «شیء فی‌نفسه» مفهوم شیء خاصی نیست که وجود دارد، اما ناشناختنی است، بلکه تأکیدی است بر این واقعیت که اشیائی که در مکان قرار ندارند، از نظر منطقی، ناممکن‌اند؛ چرا که این یک حقیقت تألیفی پیشینی است که هر چیزی در مکان است. مطابق این تفسیر، کانت آن هنگام که از وجود واقعت عالم خارج سخن می‌گوید و هنگامی که از پیوند علی میان یک شیء خارجی و اندام‌های حسی صحبت می‌کند، یک‌سره از شیء به شهود درآمده سخن می‌گوید.

البته تفسیرهای دیگری نیز غیر از آنچه ذکر شد می‌توان به عمل آورد. اما این تفسیرها هر چه باشد از دو صورت بیرون نیست: (۱) تفسیرهایی روان‌شناسانه که مکان و شیء به شهود آمده را ذهنی محسوب می‌کند و (۲) تفسیرهایی منطقی و معرفت‌شناسانه که مکان و شیء به شهود آمده را امری عینی محسوب می‌کند و معتقد است اگر شیء فی‌نفسه را علت شیء به شهود آمده بگیریم، معلوم می‌شود که اندیشه‌های کانت را بد فهمیده‌ایم. با قطع نظر از این که کدام یک از این تفسیرها را درست بدانیم، نمی‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که کانت در مبحث حسیات ثابت کرده است که زمان و مکان امری ذهنی و قائم به وجود موجودات شهودکننده‌اند.

**۳. تحلیل استعلایی:** حسیات استعلایی مبین شرط‌های شهودند، اما یک شهود بسیط با درک آن چه به شهود آمده یکی نیست. شرط فکر کردن درباره آن چه شهود شده استفاده از مفاهیم است و این خود فعالیت فاهمه است، چرا که فاهمه استعداد استعمال مفاهیم است. البته این سخن بدان معنی نیست که شخص «ابتدا» شهود می‌کند و «بعد از آن» درباره آن چه شهود کرده است فکر می‌کند. شهود کردن درک کردن و فهمیدن آن چه شهود شده نیز هست. استفاده از مفاهیم فاهمه مستلزم آن است که شهودی صورت گرفته باشد: «فکر بدون محتوا تهی و شهود بدون مفاهیم کور است.» (ب ۷۵)

مفاهیمی که در این جا مورد بحث قرار می‌دهیم، مفاهیم پیشینی است. از این مفهوم‌ها استفاده می‌کنیم تا آن چه را شهود کرده‌ایم بفهمیم، هر چند خود آن را شهود نکرده‌ایم. استفاده از مفاهیم پیشینی شرط لازم برای صدور احکام تألیفی پیشینی است. کانت بحث و بررسی پیرامون این قبیل مفاهیم را که شامل تعداد و ماهیت و ارزش و اعتبار و شرایط استفاده از آنها می‌شود «منطق استعلایی» می‌نامد. منطق استعلایی به مفاهیم فاهمه و شرایط استفاده از آنها توجه دارد.

استفاده از یک مفهوم صدور حکم است با آن مفهوم. از آن جا که فاهمه قوه استفاده از مفاهیم است، می‌توان گفت که فاهمه قوه صدور احکام نیز هست. اگر بگوییم «این گربه است»، مفهوم تجربی «گربه» را به کار گرفته‌ام تا این حکم را صادر کنم. در این حال من حکم کرده‌ام که آن چه شهود کرده‌ام یک گربه است. آن چه به صورت صرف شهود وجود دارد، چیزی جز شکل‌هایی به رنگ‌های مختلف نیست [= انطباعات حسی]، اما این شکل‌های رنگین، با استفاده از مفهوم «گربه»، به عنوان گربه درک و فهمیده می‌شوند. از این مفاهیم تجربی تعداد بی‌شماری در اختیار ماست تا با استفاده از آنها درباره آن چه شهود می‌کنیم سخن بگوییم. اما آن چه در این جا مورد توجه ماست مفاهیم تجربی نیست، بلکه آن مفاهیمی است که پیشینی‌اند.

اگر فاهمه قوه صدور حکم با استفاده از مفاهیم باشد، در آن صورت می‌توان مفاهیم بنیادی فاهمه [= مقولات] را با تحقیق در صورت آن احکام کشف کرد. صدور حکم عملی است از جانب فاهمه برای استعمال مفاهیم و بنابراین، ساختار منطقی یا صورت هر حکم می‌باید مبین آن مقوله یا آن مقولاتی باشد که در آن به کار آمده‌اند. احکام را از حیث ساختار منطقی‌شان می‌توان به چهار وجه مختلف دسته بندی کرد و در هر وجه می‌توان سه نوع حکم مختلف را از هم بازشناخت.

جهت		نسبت		کیفیت		کمیت	
مقولات	احکام	مقولات	احکام	مقولات	احکام	مقولات	احکام
امکان - امتناع	ظنی	جوهر	حملی	واقعیت	ایجابی	وحدت	کلی
وجود - عدم	وقوعی	علیت	شرطی	سلب	سلبی	کثرت	جزئی
ضرورت - امکان خاص	یقینی	مشارکت	انفصالی	حصر	عدولی	تمامیت	شخصی



## ایمانوئل کانت

کانت به رغم هیوم،  
معتقد است که  
بدون معانی و  
مفاهیم کلی و ضروری،  
تفکر فلسفی و  
اصولاً تفکر،  
ممکن نیست و  
مهم‌تر از آن این‌که  
ما هم‌اکنون  
واجد احکام و قضایایی  
هستیم ضروری  
که دارای اعتبار  
کلی‌اند.

کانت عدولی را نامتناهی می‌نامد؛ زیرا وقتی درباره حیوان مورد بحث‌مان می‌گوییم که آن «ناگربه» است، با این حکم این جانور را در قلمروی نامتناهی (یا طبقه نامحدود) همه اشیائی که مفهوم «گربه» بر آنها اطلاق نمی‌شود قرار می‌دهیم. درست است که حکم عدولی ایجابی است، اما با حکم ایجابی متعارف «این یک گربه است» فرق دارد، زیرا در این حکم من جانور مورد بحث را در قلمروی محدود همه اشیائی قرار داده‌ام که مفهوم «گربه» بر آنها اطلاق می‌شود.

حکم انفضالی مشعر است بر این‌که از دو حکم یا بیش‌تر، هر یک باقی را نفی می‌کند و این‌که یکی از آنها و فقط یکی صادق است و این‌که مجموع احکامی که حکم انفضالی از آنها تشکیل شده دربرگیرنده کل وجوه ممکن است.

هر حکمی دارای یک «جهت» است؛ یا چنان است که ممکن است صادق باشد، یا این‌که بر حسب واقع صادق است و یا بالضروره صادق. وقتی کانت این‌گونه احکام را «ظنی»<sup>۲</sup> می‌نامد، مقصودش این نیست که چیزی «مشکوک» در کار است، بلکه ارزش حکم مورد نظر این است که ممکن است صادق باشد، ممکن است نباشد. این‌که کانت در ۱۷۲۴ به دنیا آمد و در ۱۸۰۴ از دنیا رفت یک واقعیت است و صرفاً چیزی نیست که ممکن باشد و بالتجربه این حکم ظنی نیست، بلکه حکمی است که چون وقوع یافته صادق است. کانت این‌گونه احکام را «وقوعی» می‌نامد.

مقولات و مفاهیم محض فاهمه که می‌توان از انواع مختلف احکام استخراج کرد: اگر من حکمی صادر کنم که همه «الف‌ها» «ب» اند، یک وحدت ایجاد کرده‌ام، وحدتی که از عمل فاهمه حاصل شده و ناشی از استعمال یک مفهوم است. من همه «الف‌ها» را مفهوماً زیر چتر وحدت آورده‌ام. ما صرفاً به این دلیل قادر به چنین کاری هستیم که مقوله (یعنی مفهوم محض فاهمه) «وحدت» را به کار می‌بریم.

در حکم جزئی «بعضی از الف‌ها ب هستند»، هیچ وحدتی در میان آن‌چه داریم حاصل نشده است. آن مفهومی که برای تمییز همه «الف‌ها» از یک «الف» معین (شخصی) به کار می‌رود مفهوم «کثرت» است.

در احکام شخصیه یا از صورت «این الف ب است» استفاده می‌کنیم یا آن‌که نامی روی این الف می‌گذاریم و می‌گوییم «زید ب است». آن‌چه درباره آن حکم کرده‌ایم فقط بخشی از این الف یا بخشی از زید نیست، بلکه کل آن است که به صورت یک امر واحد ملحوظ شده است؛ حکم درباره «تمامی» آن‌چه به این الف یا زید تعلق دارد صادر شده است و بنابراین مقوله مربوط بدان «تمامیت» است.

مقوله سوم (تمامیت) ترکیبی از مقوله اول (وحدت) و مقوله دوم (کثرت) است. اگر مقوله «وحدت» را بر مقوله «کثرت» اعمال کنیم، نتیجه «تمامیت» خواهد بود و این مطلب در سه دسته مقولات سه‌گانه دیگر که با سه وجهه نظر دیگر احکام متناظرند نیز صدق می‌کند.

در حکم ایجابی بیان می‌کنیم که این «الف» با این خصوصیت «ب» که دارد یک واقعیت است. در حکم سلبی انکار می‌شود که «الف» با داشتن خصوصیت «ب» یک واقعیت باشد. بنابراین، مقولات متناظر با احکام ایجابی و سلبی «واقعیت» است و «سلب». در حکم معدوله اظهار می‌شود که «الف» قلمرویی نامتناهی دارد (که قلمروی همه چیزهایی است که نا «ب» اند). آن وقت «ب» این قلمروی نامتناهی را محدود و محصور می‌سازد و از این‌رو مقوله آن «حصر» است. اگر «واقعیت» و «سلب» را با هم ترکیب کنیم به «حصر» می‌رسیم.

در حکم حملی شیء (جوهر) و یکی از خاصیت‌هایش از یک‌دیگر تفکیک شده است. هرچند این خاصیت به عنوان یک «انطباق حسی» وجود دارد، اما خود شیء، در مفهوم خاصی از کلمه «وجود دارد»، هرگز به منزله یک «امر محسوس» وجود ندارد. زیرا هر آن‌چه به عنوان یک امر محسوس به حساب آید، همواره چنان است که نه به عنوان یک شیء، بلکه به عنوان یکی از خاصیت‌های آن ادراک می‌شود. ناتوانی ما در یکی دانستن شیء با خاصیت‌های آن از این‌جا معلوم می‌شود که «خاصیت» باید خاصیتی چیزی باشد و گرنه معنی خود را به کلی از دست خواهد داد. از همین حکم حملی که به صورت موضوع-محمول است معلوم می‌شود که ما از استفاده از مفهوم خاصیت‌گیری نداریم. زیرا در این حکم ما به موضوع (که جوهر است) خاصیتی نسبت می‌دهیم. درست به همین دلیل که مفاهیم «شیء» و «خاصیت» ابزارهای لازمی‌اند برای فهم آن‌چه از طریق احساس بر ما معلوم می‌شود، حکم حملی نیز از لوازم صورت تفکر ما محسوب می‌شود. کانت آن مقوله‌ای را که در حکم حملی انعکاس می‌یابد «جوهر و عرض» می‌نامد و ما می‌توانیم آن را به اختصار مقوله جوهر بنامیم. جوهر، یک مفهوم محض فاهمه و از این‌رو یک مقوله است، زیرا آن را از طریق انتزاع به دست نیاورده‌ایم، بلکه، برخلاف، به مدد این مفهوم «جوهر» است که آن‌چه را که در تجربه بر ما معلوم می‌شود به صورت اشیا و خواص اشیا ادراک می‌کنیم.



ایمانوئل کانت

صدر حکم شرطی (یعنی بیان فکر آن) جز با مدد مفهوم «علیت» (یا وابستگی) ممکن نیست. اگر چنین مفهومی نداشتیم تنها چیزی که می‌توانستیم به تصور درآوریم تعاقب زمانی بود و بس.

کانت حکم انفصالی را به معنی «منفصله حقیقه» می‌گیرد. «الف» و «ب» متوقف به یکدیگرند و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند. هم از این روست که حکم انفصالی حاکی از مقوله‌ای است که کانت آن را «مشارکت» می‌نامد: «حکم انفصالی متضمن نسبت دو یا چند قضیه با یکدیگر است، نسبتی که البته مشعر است نه بر توالی منطقی بلکه بر تقابل منطقی، از آن جهت که قلمروی یکی قلمروی آن دیگری را نفی و طرد می‌کند و با این وصف در عین این نسبت مشعر بر مشارکت نیز هست، به اعتبار آن که وقتی قضایا با هم در نظر گرفته شود کل قلمروی معرفت مورد نظر را در بر می‌گیرد» (ب ۹۹).

باز هم شبیه آن چه در بحث از «کمیت» و «کیفیت» در خصوص مقوله سوم گفتیم «مشارکت» را می‌توان مشروط به (اما نه منتج از) دو مقوله قبلی دانست. وقتی «مشارکت» را به معنی تأثیر متقابل اشیا (جوهرها) در یکدیگر بدانیم دو مقوله‌ای که قدم به صحنه می‌گذارند یکی «جوهر» است و دیگری «علیت».

صدر احکام ظنی باز بسته به وجود مقوله «امکان» است. در احکام وقوعی قائل به امری می‌شویم که نه تنها ممکن است، بلکه بالفعل وقوع پیدا کرده است. اگر مقوله «ضرورت» نبود، قادر به صدور احکام قطعی نبودیم، زیرا در احکام قطعی تصدیق می‌کنیم که وقوع امر بالضروره حاصل شده است.

امر ممکن آن است که منطبق بر شهود و شرایط فکر باشد. بدین وجه، عاری از تناقض بودن، شرط لازمه امکان است، اما کافی نیست. فی‌المثل، سخن گفتن از شکلی که در دو خط راست محاط شده باشد، از نظر کانت، امری متناقض بالذات نیست، با این وصف، چنین شکلی ناممکن است، زیرا آن شرایط پیشینی را که مکان به عنوان صورت پیشینی شهود ایجاب می‌کند برآورده نمی‌سازد. وجود داشتن امری که ممکن است به معنی آن است که یا آن چیز خود بی‌واسطه متعلق مشاهده حسی است و یا آن که با چیز دیگری که می‌توان آن را بی‌واسطه متعلق مشاهده حسی قرار دارد اتصال و ارتباط دارد (می‌تواند معلول آن تلقی شود).

مقوله سوم، یعنی «ضرورت»، که در آن دو مقوله قبلی «امکان» و «وجود» گرد آمده، بدین ترتیب مقوله‌ای است که نه تنها ممکن است و نه تنها می‌تواند با امری که ممکن است متعلق بی‌واسطه مشاهده حسی باشد در اتصال و ارتباط باشد، بلکه علاوه بر آن وجوب پیدا کرده تا معلول علت‌های معینی باشد. از آن جا که هیچ امری روی نمی‌دهد مگر آن که به موجب قانون وجوب و تعیین یافته باشد، هیچ چیز واقع نمی‌شود مگر آن که بتوان مقوله ضرورت را در آن اعمال کرد، البته به شرط آن که به آن در حد کفایت علم داشته باشیم.

کانت مقولات ذیل «کمیت» و «کیفیت» را مقولات ریاضی می‌نامد؛ اینها مقولاتی‌اند مشعر بر شرایط لازم برای صدور حکم درباره اشیا واقع در زمان و مکان. او مقولات ذیل «نسبت» و «جهت» را «مقولات دینامیکی» می‌نامد، که مشعرند بر این که شیء چگونه بالنسبه به سایر اشیا تعیین می‌یابد.

کانت با بررسی انواع صورت‌های ممکن و ضروری احکام، تمامی مقولات را کشف کرده است. او با این کار درستی و اعتبار آنها را به اثبات نرسانده است. کانت اثبات مطلب اخیر را در فصلی تحت عنوان «استنتاج استعلایی مفاهیم محض فاهمه» بر عهده می‌گیرد.

**استنتاج استعلایی:** کانت بر این باور است که اثبات کرده است دوازده مقوله و فقط دوازده مقوله وجود دارد. در بخشی که ذیل عنوان «سر رشته کشف همه مفاهیم محض فاهمه» آورده، مقولاتی را که فی‌الواقع وجود دارند مشخص کرده است، و این همان بخشی است که به آن «استنتاج متافیزیکی» هم گفته می‌شود. مسئله‌ای که در استنتاج استعلایی مورد بحث قرار داده «مسئله واقع» نیست، بلکه «مسئله حق» است. یعنی آیا استفاده ما از مقولات مجاز و مشروع است یا نه. یعنی آیا استفاده از مقولات، برای معرفت، شرط لازمی است؟

در جاده ناهمواری که به استنتاج استعلایی منتهی می‌شود، نخستین منزل «تمثلات متکثر» (انطباعات حسی) است. این انطباعات از هم گسیخته‌اند. به هم پیوستن و وحدت بخشیدن به انطباعات حسی خود یک عمل فاهمه و یک ترکیب است. کانت در طبع اول نقد عقل محض از ماهیت این ترکیب تبیینی به‌دست می‌دهد که صبغه روان‌شناسانه دارد. این جا وی سه عمل «ادراک» و «بازسازی» و «بازشناسی» را از یکدیگر تمیز می‌دهد.

هر شهودی در زمان روی می‌دهد، زیرا زمان شرط پیشینی هر شهود است. هر چیز را که در چند آن پی‌درپی می‌بینیم به صورت یک چیز واحد می‌بینیم، با آن که در هر یک از این آنات صاحب یک انطباعات حسی جداگانه‌ایم. ما از آن چه خود واحد نبوده، وحدتی به وجود آورده‌ایم. این «ادراک» است که با آن آن چه متکثر است ترکیب می‌شود و به صورت امری واحد درمی‌آید.

## دکارت

با «من می‌اندیشم»

آغاز کرد و

می‌پنداشت که می‌تواند

وجود عالم خارج را

از آن استنتاج کند.

کانت بر آن است

که همین واقعیت که

«می‌اندیشم» ای هست،

صرفاً از آن جهت

ممکن شده که

ما از عالم خارج

تجربه‌ای بی‌واسطه

داریم.





## ایمانوئل کانت

تحصیل مجدد یک انطباع حسی که قبلاً ناپدید شده تنها در صورتی ممکن است که قوه خیال آن را «بازسازی» کند. بلکه هم چنین باید این انطباع‌های حسی را به عنوان همان انطباع‌های حسی بازشناسد.

این ترکیب را نباید فرایندی محسوب کرد که در سه مرحله روی می‌دهد، اینها در واقع سه جنبه از یک فرایند واحدند. این امر که شهود یک شیء عبارت است از دریافت این انطباع‌های پی‌درپی و بنابراین عبارت است از به هم پیوستن امور متکثر، امری ضروری است، چرا که شهود بالضرورة در زمان روی می‌دهد. بدین‌سان، این که شهود یک شیء شهود کثرتی است از انطباع‌های حسی به هم پیوسته، یک موضوع تجربی نیست، بلکه یک تصدیق پیشینی است. این ترکیب مبین وحدت آگاهی است. «ادراک» و «بازسازی» و «بازشناسی» که سه جنبه مختلف این ترکیب‌اند، شرط‌های لازم شناخت یک شیء‌اند. مفاهیمی‌اند که آگاهی مسبوق بدانها و مستلزم آنهاست. آگاهی می‌باید امری واحد باشد، زیرا بازشناسی است که دقیقاً به وحدت آگاهی تقوّم می‌بخشد.

اگر بازشناسی وجود نمی‌داشت، هر انطباع حسی فقط یک آن دوام پیدا می‌کرد. با زوال هر انطباع حسی دیگر چیزی درباره آن در آگاهی به یاد نمی‌آمد و حتی انطباع بازسازی شده چنان می‌نمود که گویی انطباعی است که قبلاً هرگز وجود نداشته است. پیداست که در این حال شرایط لازم و کافی برای استفاده از مفهوم «وحدت آگاهی» موجود نمی‌بود. زیرا مفهوم «وحدت» در این مقام صرفاً به معنی «یگانگی با آن چه قبلاً بوده» می‌باشد. حتی شرایط برای

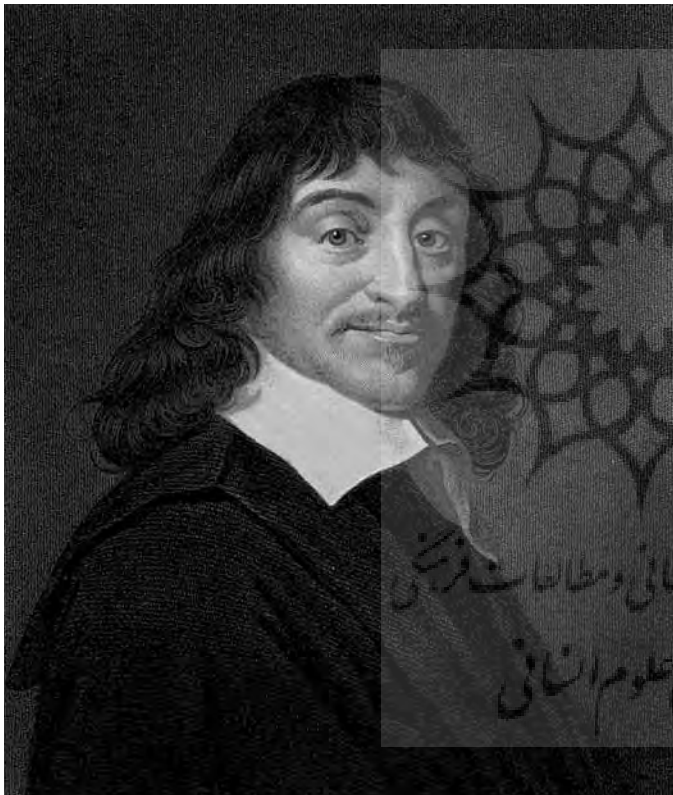
استفاده از مفهوم «آگاهی» هم مهیا نمی‌بود، زیرا آن‌جا که منطقیاً امکان سخن گفتن از آگاهی واحد و وحدت آگاهی وجود نداشته باشد، اصولاً سخن گفتن از آگاهی هم امکان ندارد؛ و از آن‌جا که اعمال و اطلاق یک مفهوم مستلزم آن است که شناخت انطباعات حسی متوالی در زیر چتر آن مفهوم صورت گیرد، استفاده از مفاهیم نیز معنایی نخواهد داشت و وقتی استفاده از هیچ مفهومی ممکن نباشد، پیداست که اصولاً علم به اشیا ناممکن خواهد بود.

شرط لازم سخن گفتن از معرفت این است که شهودات را به عنوان اشیا ادراک کنیم. به طور کلی، اگر بناست معرفتی در کار باشد، در آن صورت شیء ناچار باید ترکیب کثرات باشد.

پاسخ این سؤال که آن چه من دیده‌ام چیست، می‌باید ضرورتاً متضمن حکمی باشد، مشعر بر این که آن چه دیده شده «چه چیز» است. همین «چه چیز» متعلق شناخت ماست. چیز بودن، بدین معناست که شیء موضوع آن حکمی است که آن حکم خود پاسخی است به این سؤال که آن چه دیده‌ام و می‌توانم چیزهای مختلفی را به آن حمل کنم چیست؟ به عبارت دیگر، شیء بودن عبارت از بودن چیزی است که مفهوماً تعین یافته باشد؛ چیزی است که با یک مفهوم فهمیده شود. بدین وجه، مفهوم «شیء» شرط لازم انتظام و انسجام شناخت است. مثلاً وقتی آن چه را می‌بینم «پرتقال» می‌نامم هر آن چه را که دیده و احساس کرده‌ام و بوییده و چشیده‌ام، ذیل آن مفهوم گرد آورده‌ام و تحت یک قاعده انتظام بخشیده‌ام. اگر مفهوم «شیء» نباشد هیچ تجربه‌ای در کار نخواهد بود. بنابراین، این مفهوم از سنخ مفاهیمی که از طریق تجربه حاصل می‌شود نیست، چرا که خود شرط امکان تجربه است. مفهوم

«شیء» انعکاس وحدت آگاهی است و این وحدت از تجربه حسی عاید نمی‌شود، بلکه به نحوی پیشینی محقق می‌گردد. از این جا نتیجه می‌شود که وحدت آگاهی یک شرط استعلایی است. کانت این شرط را «ادراک نفسانی استعلایی» می‌نامد.

در روایت طبع دوم نقد عقل از استنتاج استعلایی، کانت وجود چنین ترکیبی را فی‌الجمله مسلم گرفته و آن را نه ناشی از حس، بلکه مولود فعالیت فاهمه دانسته است. وی با اکتفا بر این واقعیت به «ادراک نفسانی استعلایی» می‌رسد. مفهوم «ترکیب» مستلزم مفهوم «کثرت» است. اگر کثرت نبود تا از فراهم آمدن آن تألیفی حاصل شود، مفاهیم «تألیف» و «ترکیب» معنایی نداشت. اما مفهوم «ترکیب» تنها با این فرض که مفهوم «وحدت» از قبل وجود داشته باشد معنا خواهد داشت. ترکیب کردن، ضرورتاً عبارت از به صورت واحد درآوردن چیزی است که قبلاً واحد



دکارت



ایمانوئل کانت ۲

نبوده است. نتیجه این که مفهوم «وحدت» یک مفهوم تجربی نیست. اگر ما مفهوم «وحدت» را از پیش مفروض نگیریم، اصولاً نمی‌توانیم از ترکیب سخن بگوییم. پس مفهوم «وحدت» پیشینی است و پیش فرض منطقی سایر مفاهیم است. علاوه بر این، پیش فرض منطقی مقولات (و از جمله مقوله «وحدت») نیز هست.

اما کانت تنها از «مفهوم» وحدت سخن به میان نمی‌آورد، بلکه از وحدت «آگاهی» نیز سخن می‌گوید. استدلال: هر فکری و هر تمثلی می‌باید بالضروره فکر یا تمثلی کسی باشد. آن چه هر کس فکر می‌کند یا شهود می‌کند، همواره می‌باید بالضروره فکر «خودش» و شهود «خودش» باشد. با هر فکر و شهود و تمثلی که کسی دارد یک «من فکر می‌کنم» می‌باید همراه باشد. این «من» با هیچ محتوای تجربی آگاهی (وجدان) یکی نیست. این «من فکر می‌کنم» با خودآگاهی تجربی یکی نیست. علت این است که ما بالضروره باید در مورد همه مضامین و محتوای تجربی فکر (و همین طور خودآگاهی تجربی) بتوانیم بگوییم که آنها «از آن من» هستند. از این رو، این «من» یک «من» استعلائی است. این «من» استعلائی که صاحب آن محتوای آگاهی است که من در این لحظه دارم، همان «من» استعلائی است که صاحب محتوای آگاهی دیروز من بود. این «من» استعلائی شرط لازم هر فکر و هر حکم و هر قول و هر تصور و نیز شرط لازم خودآگاهی است. او این «من» را «ادراک نفسانی استعلائی» یا «ادراک نفسانی اصیل» و یا «ادراک نفسانی محض» می‌نامد. همین شرط اساسی هر گونه معرفتی است.

«من» استعلائی خود دیگر فعل آگاهی ما نیست. اگر چنین بود من ناچار بودم، نقل کلام به این فعل آگاهی کنم و درباره آن هم بگویم «از آن من» است. واپسین پیش فرض منطقی یک فعل آگاهی خود دیگر نمی‌تواند یک فعل آگاهی باشد. پس آن‌جا که هیوم تصور کرده بود می‌تواند ثابت کند هیچ «من»ی وجود ندارد، چرا که ثابت کرده که از این «من» هیچ انطباق حسی وجود ندارد، دچار مغالطه‌ای منطقی شده بود. اگر چنان انطباق حسی‌ای وجود می‌داشت، در آن صورت، آن نیز خود مستلزم فرض قبلی یک «من» دیگری که صاحب این انطباق حسی بود می‌بود. درباره این «من» جز این نمی‌توان گفت که تعبیری است برای بیان وحدت ضروری آگاهی؛ وحدتی که خود را در این واقعیت متجلی می‌سازد که هر آن چه گفته می‌شود و فکر می‌شود و تمثلی می‌شود، همواره می‌باید بالضروره قابل آن باشد که با یک «من» ملازم و همراه باشد. سخن گفتن از ادراک نفسانی محض یا «من» محض، سخن گفتن از یک فعل، یک فرایند، یا یک چیز نیست، بلکه سخن گفتن از شرط منطقی بنیاد داشتن مفاهیمی از قبیل «حکم» و «گزاره» و «آگاهی» است.

از آن چه گفتیم معلوم می‌شود که شناخت مستلزم دو چیز است: نخست، شهود و آن دیگری اطلاق مقولات بر آن چه به شهود آمده. نه از شهود و نه از مقولات، از هیچ کدام به تنهایی، شناخت حاصل نمی‌شود. مقولات بدون شهود تهی‌اند و شهود بدون مقولات کور است. بنابراین مقولات شرط‌های لازم شناخت تجربی‌اند.

دلیل این که چرا طبیعت از قوانین پیشینی تبعیت می‌کند، این است که طبیعت را صرفاً به توسط مقولات می‌توان دریافت. کاری که مقولات با طبیعت می‌کنند، تنها تجویز قوانین پیشینی است، قوانینی که در طبیعت بما هو طبیعت صادق‌اند. قوانین تجربی و خاص طبیعت را نمی‌توان از مقولات استخراج کرد، بلکه می‌باید آنها را به طریق تجربی معین و معلوم ساخت. با این وصف، سازگاری و انطباق آنها با مقولات امری ضروری است.

**شاکله سازی:** معنی این که چیزی را به واسطه یک مقوله درک می‌کنیم، این است که آن چیز ذیل آن مقوله اندراج یافته است. یکی از شرایط استفاده از یک مفهوم آن است که میان آن مفهوم و آن چه مفهوم بر آن اطلاق شده شباهتی وجود داشته باشد و بنا به رأی کانت این شباهت میان یک مفهوم تجربی و آن چه این مفهوم به درستی بر آن اطلاق توان شد وجود دارد.

ولی در مقولات دیگر مسئله شباهت در کار نیست. این مفاهیم محض‌اند، یعنی عاری از محتوای تجربی‌اند و بنابراین ممکن نیست با هیچ امر تجربی شباهتی داشته باشند. مثلاً مقوله «علیت» به عنوان امری که به حس معلوم می‌شود وجود ندارد. میان یک مقوله و آن چه آن مقوله بدان اطلاق می‌شود شکافی عمیق وجود دارد.

برای آن که بر سر این شکاف عمیق، پلی بسته شود به امر ثالثی احتیاج است، چیزی که هم با مفهوم محض شباهت داشته باشد و هم با آن چه در حس به ما داده می‌شود؛ چیزی که در عین حال هم معقول و هم محسوس باشد. کانت این عنصر ثالث را شاکله استعلائی می‌نامد و چنین نتیجه می‌گیرد که این شاکله باید زمان باشد، چرا که زمان، چون خود صورت پیشینی شهود است، واجد هر دو شرط است. مقوله با تقید به تعینات استعلائی زمان مبدل به شاکله می‌شود و به این اعتبار می‌توان آن را بر آن چه در شهود وجود دارد اطلاق کرد.

تفکیک مفهوم از صورت خیال و نیز شاکله از صورت خیالی، امری مهم است. مفهوم «گره» با صورت خیالی گره یکی نیست. در مفهوم گره تعدد راه ندارد، اما صورت خیالی گره می‌تواند متعدد باشد: گره‌های سیاه،



ایمانوئل کانت

خاکستری، بزرگ، کوچک و... اما دانستن یا فهمیدن مفهوم «گره» دست کم به معنی آن است که بتوان گره‌ای را تخیل کرد و تشخیص داد که آیا یک جانور معین گره است یا نه و به معنی داشتن قواعدی است تا از جمله به کمک آن قواعد بتوان از گره‌ها صورت‌های خیالی ترسیم کرد. صورت خیالی یک جانور معین وقتی ذیل مفهوم «گره» قرار می‌گیرد که به وسیله شاکله آن مفهوم ترسیم شده باشد.

مادام که مفاهیم تجربی مورد نظر باشند، هیچ اختلاف واقعی میان مفهوم و شاکله وجود ندارد، بر فرض که، اگر از جمیع جهات نظر کنیم، اختلافی هم میان آنها وجود داشته باشد.

رابطه مقوله «جوهر» با مفهوم «گره» شبیه ربطی است که مفهوم «گره» با یک گره جزئی یا با صورت ذهنی خاصی از یک گره دارد. اما شرط آن که یک مقوله بتواند مفید قواعدی برای مفاهیم تجربی باشد این است که شاکله یافته باشد، یعنی مقید به تعیین استعلایی زمان شده باشد و می‌توان گفت قواعد پیشینی توالی زمانی را به دست دهد.

عدد شاکله کمیّت (مقدار) است. مقولاتی که ذیل کیفیت قرار دارند، «واقعیت» و «سلب» و «حصر» اند. این مقولات را وقتی به کار می‌گیریم که قائل شده باشیم چیزی وجود دارد یا وجود ندارد. هر آن چه موجود است باید بتواند محسوس باشد. یک احساس بالفعل می‌باید، یک مقدار معین داشته باشد، بلکه می‌باید شدت معینی هم داشته باشد.

چیزی که وجود ندارد بالضرورة فاقد مقدار و درجه یا شدت هست. درباره هر احساسی که وجود دارد، باید چنین بیندیشیم که ظهور و پیدایش آن به اقتضای این واقعیت صورت گرفته که از همه نقاط واقع میان صفر تا آن شدتی که هم اکنون واجد است عبور کرده است. پس خلاصه این که: «شاکله کیفیت، عبارت است از ترکیب احساس یا ادراک حسی با تمثیل زمان؛ این شاکله، پر کردن زمان است.» (ب ۱۸۴).

این که هر احساسی که به وجود می‌آید، می‌باید از صفر آغاز شود و در یک سیر متصل بی‌وقفه به شدت خاص خود برسد، یک گزاره تألیفی پیشینی است.

ذیل مقوله «نسبت»، شاکله مقوله «جوهر»، آن چیزی است که به رأی ما در باب آن چه در فرایند تغییر ثابت می‌ماند تعیین می‌بخشد؛ یعنی «موضوع» یا محل تغییرات.

شاکله مقوله علیّت نحوه‌ای از توالی زمانی است که چون واقعه‌ای حادث شود، در پی آن واقعه دومی روی دهد و این امر تعیینی بر طبق یک قاعده داشته باشد.

در مقوله «مشارکت» اگر قضیه منفصله‌ای داشته باشیم، بدین صورت که یا چنین است که «الف» خصوصیت «ب» را دارد یا آن که «ج» خصوصیت «د» را، آن گاه این مقوله را شاکله‌دار کنیم حاصل این خواهد بود: تغییراتی که در «الف» روی می‌دهد، ناشی از علتی در «ج» است و تغییرات «ج» هم ناشی از علتی در «الف» و به عبارت دیگر میان «الف» و «ج» تأثیر متقابل وجود دارد.

مقوله «امکان»، وقتی شاکله دار شود، صرفاً امکان منطقی نیست، بلکه امکان تجربی است. امکان منطقی وقتی مطرح است که مفهوم چیزی فقط متضمن تعیناتی نقیض یکدیگر نباشد. مفهوم جسمی که بدون عبور از همه نقاط واسطه‌ای ما بین، از جایی به جای دیگر برود، از نظر کانت، مفهومی نیست که متضمن گونه‌ای تناقض منطقی باشد. با این وصف، مفهومی است که از لحاظ تجربی ممتنع است، چرا که شرایط تجربه را برآورده نمی‌سازد. اگر مفهومی متضمن تعینات متناقض باشد (مثلاً هم گرم باشد و هم نباشد)، چنانچه آن تعینات در زمان واحد نباشند، مفهومی است که امکان تجربی دارد.

رفتن از شاکله «امکان» به شاکله «وجود»، رفتن به جانب آن چیزی است که در تجربه یافت می‌شود و رفتن از امر ممکن به جانب امر بالفعل است.

شاکله ضرورت «وجود داشتن» است، نه فقط در یک زمان خاص، بلکه در همه زمان ها.

بیان دیگری از آن چه گفتیم این است که شاکله جهت «امکان» است و، مقصود، آن مفهومی است که تعیین‌اش چنان باشد که در لحظه‌ای از لحظات زمان امکان موجود شدن داشته باشد. حال اگر این وجود داشتن در زمان مشخصی باشد با امر بالفعل سر و کار داریم و اگر در همه زمانها باشد با ضرورت مواجهیم.

**نظام کلیه اصول فاهمه محض:** اصول فاهمه محض احکامی‌اند تألیفی و ماتقدم؛ احکامی که مقولات شاکله یافته آنها را مشروط ساخته‌اند. در این فصل علاوه بر بررسی و دسته بندی این اصول، سعی بر آن است تا یکایک مقولات شاکله یافته نیز به اثبات رسد. متناظر با شاکله‌های کمیّت و کیفیت و نسبت و جهت، چهار اصل به شرح زیر وجود دارد: ۱. اصول متعارفه شهود ۲. پیش‌یابی‌های ادراک حسی ۳. تشابهات تجربه ۴. اصول موضوعه

کانت در مخالفت با

دو نوع ایده‌آلیسم،

معتقد است که ما

از اشیای خارجی

تجربه‌ای بی‌واسطه داریم

و می‌کوشد تا ثابت کند که

این تجربه بی‌واسطه،

برای خود آگاهی،

یک پیش‌فرض

ضروری است.

تفکر تجربی

**اصول متعارفه شهود:** هر آن چه در تجربه پدیدار می‌شود، مشروط به این شرط است که در زمان و مکان به شهود درآید. اما هر آن چه در زمان و مکان موجود باشد، تابع این اصل است که: همه اشیا مقادیر ممتدند. تصور خط به عنوان امری کشیده شده به معنی آن است که خط با افزوده شدن نقطه‌ای بر نقطه دیگر ساخته شده و بنابراین وحدتی تألیفی از کثرات است. همواره می‌باید یک خط را به عنوان یک خط کشیده شده به تصور درآورد و می‌باید یک مقدار را به عنوان مقداری که ساخته شده و مرکب است تصور کرد. علاوه بر این، این یک قضیه پیشینی (و بر طبق نظر کانت، یک قضیه تألیفی) است که یک خط را فقط در یک فرایند تدریجی و پیوسته می‌توان کشید یا ساخت و یک مقدار نیز فقط به تدریج و به صورت پیوسته می‌تواند به وجود آید. زمان نیز این چنین است. به نحو پیشینی صادق است که همواره می‌باید یک برهه زمانی را به عنوان امری که حصول آن با «طی شدن» پیوسته و اتصالی مدارج زمان صورت گرفته تصور کرد و یک قطعه زمان را وحدت تألیفی آحاد متکثر دانست.



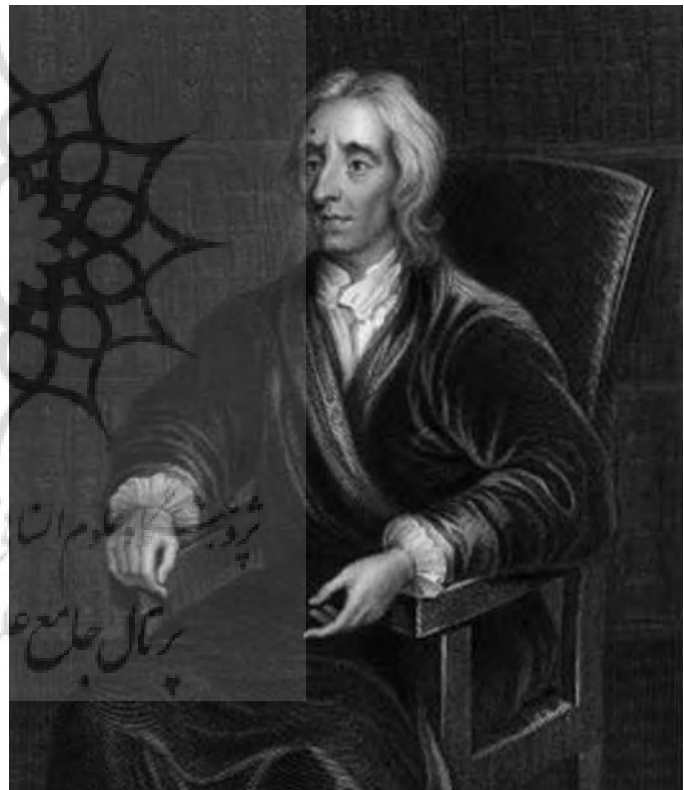
ایمانوئل کانت ۲

هندسه، که کانت آن را ریاضیات مکان می‌نامد، از مبادی حاکم بر ساختن اشکال بحث می‌کند. بنابراین، مبدأ ناشی از اصول متعارفه شهود، یعنی این مبدأ که همه شهودات مقادیر ممتدند، رکن اصلی هندسه است. این مبدأ مبدئی نیست که سایر اصول هندسه از آن استخراج شود، بلکه مبین شرایطی است لازم تا آن که اصولاً بتوان هندسه‌ای داشت.

### پیش‌یابی‌های ادراک حسی: هر گزاره‌ای که راجع به یک

انطباع حسی موجود باشد، لاجرم همواره باید قضیه‌ای باشد تألیفی و پسینی. با این وصف، می‌توان در باب همه گزاره‌های راجع به انطباعات حسی موجود به امری قائل شد که به نحو پیشینی صادق و معتبر باشد. هر انطباعات حسی برای خود درجه معینی دارد. این قضیه‌ای است که می‌توان به نحو پیشینی بدان قائل بود. این درجه می‌تواند از صفر تا هر مقدار دلخواه تغییر کند. در هر لحظه مشخص این انطباعات حسی قطعاً دارای شدت معینی است. این گزاره مشعر بر حقیقتی است که به موجب مقولات شاکله یافته «کیفیت» حاصل شده است.

کانت مقولات ذیل «کمیت» و «کیفیت» را «مقولات ریاضی» می‌نامد و مقولات ذیل «نسبت» و «جهت» را «مقولات دینامیکی». بدین ترتیب، اصول متعارفه شهود و پیش‌یابی‌های ادراک حسی، مبادی «ریاضی» اند و تشابهات تجربه و اصول موضوعه تفکر تجربی، مبادی «دینامیکی». دلیل این تقسیم‌بندی این است که مبادی ریاضی (یعنی این که همه متعلق‌های تجربه می‌باید مقادیر ممتد و مقادیر اشتدادی انگاشته شوند) پیش‌فرض‌های لازم اصول متعارفه ریاضیات اند و علاوه بر آن ضامن اعتبار اطلاق ریاضیات بر متعلقات تجربه‌اند. اما مبادی دینامیکی، به وجود اشیا بالنسبه به یک‌دیگر راجع می‌شود (به عنوان مثال وجود علت‌ها و معلول‌ها). مبادی ریاضی مبادی بر ساختن اشیا اند و مقوم‌اند. مبادی دینامیکی پیش‌فرض‌های لازم علم فیزیک‌اند، اما اصول علم فیزیک نیستند.



جان لاک

### تشابهات تجربه: تشابهات، سه تا هستند و مبدأ حاکم بر آنها این

است که تجربه فقط در صورتی ممکن می‌شود که میان ادراکات حسی رابطه‌ای ضروری وجود داشته باشد. مقصود کانت از «تجربه» معرفت تجربی است. تجربه ترکیبی است از انطباعات حسی، ترکیبی است از کثرات، ترکیبی که حاکی از وحدت ضروری آگاهی است و مبین ادراک نفسانی استعلایی. اگر این ادراک نفسانی استعلایی نباشد، نه آگاهی در کار خواهد بود و نه معرفتی نسبت به اشیا حاصل تواند شد.

می‌توان گفت مقولات از رهگذر ارتباط با زمان محض، یعنی زمانی که صورت پیشینی شهود است، شاکله‌دار می‌شوند. مقوله «جوهر» ابزاری است که به وسیله آن ترکیب کثرات متغیر امکان پذیر می‌شود. در هر تغییر، ضرورت وجود امری که خود متغیر نباشد، یک حکم تألیفی پیشینی است. علیت مبین یک توالی زمانی عینی است، و به



## ایمانوئل کانت

تعبیر دیگر به‌وسیله علیت است که ایجاد ترکیبی از کثرات متوالی امکان پذیر می‌شود. سرانجام ترکیب کثراتی که به صورت هم‌زمان با یک‌دیگر موجودند، با استفاده از مقوله «مشارکت» ممکن می‌شود. بنابراین مقولات «جوهر» و «علیت» و «مشارکت» مقولاتی‌اند که به کار حالات سه‌گانه زمان، یعنی «دوام» و «توالی» و «هم‌زمانی»، می‌آیند و به یک معنی نیز می‌توان گفت که بیانگر این حالات‌اند. این که حالات زمان سه تا است یک حقیقت تألیفی پیشینی است. قواعد حاکم بر وحدت ترکیب در حیطه این حالات سه‌گانه همان تشابهات سه‌گانه مورد نظر ما هستند.

تشابه اول: هر چیزی در زمان وجود دارد. بنابراین، هر چیزی کثرتی است از انطباعات حسی‌ای که متوالیاً روی می‌دهند یا انطباعات حسی‌ای که هم‌زمان حادث می‌شوند. قائل شدن به وجود زمان به معنی قائل شدن به آن است که دو شاخص زمان، که همانا «هم‌زمانی» و «توالی»‌اند، بر انطباعات حسی اطلاق می‌شوند. معنی ندارد بگوییم که هم‌زمانی و توالی بر خود زمان نیز اطلاق می‌شوند.

استدلال: شرط لازم برای اتخاذ رأی در باب این که امری زودتر و دیرتر یا هم‌زمان با امر دیگری روی دهد این است که چیزی باشد که خود لایتغیر باشد. به عبارتی، همواره می‌باید یک موضوع برای تغییر وجود داشته باشد. موضوع تغییر بعد از تغییر همان است که قبل از حدوث تغییر بود.

تشابه دوم: کانت در این تشابه سعی می‌کند اصل علیت را ثابت کند: «هر تغییری در انطباق با قانون رابطه‌ای علت و معلول روی می‌دهد.» (ب ۲۳۲)

فرض کنیم من به خانه‌ای نگاه می‌کنم. با نگاه به دودکش و بام خانه آغاز می‌کنم و زان پس نگاه خود را تا پایین‌ترین طبقه خانه به پایین می‌کشم. اگر من با نگاه به طبقه پایین خانه آغاز می‌کردم و زان پس نگاه را به بالا می‌کشاندم، انطباعات بصری، با نظمی واژگونه پدید می‌آمدند. در مقابل، فرض کنید به یک کشتی که در رودخانه حرکت می‌کند، نگاه می‌کنم. من کشتی را ابتدا در نقطه «الف» و سپس در «ب» می‌بینم. این نظم «الف-ب» که من در انطباعات بصری خود دارم، نظمی نیست که خود آن را انتخاب کرده باشم. نمی‌توانم «ب» را قبل از «الف» داشته باشم. ترتیب زمانی میان «الف» و «ب» امری برون ذهنی و، به عبارت دیگر، ضروری است. این نظم برون ذهنی (عینی) و ضروری معیار تشخیص یک حادثه است. این نظم بر طبق قاعده‌ای روی می‌دهد. این انتظام و این قاعده شرط لازمی است تا ما بتوانیم یک نظم درون ذهنی را از یک نظم برون ذهنی و عینی تمیز دهیم و بتوانیم آن‌چه را که یک حادثه است از غیر حادثه بازشناسیم.

اگر چنین قاعده‌ای که به نحو عینی (ضروری) نظم انطباعات حسی را معین می‌کند در کار نباشد، محال است بتوان مفاهیمی از قبیل «حادثه» و «رویداد» را به کار گرفت و وقتی چنین چیزی ممکن نباشد، محال است بتوان حکمی عینی، هر چه باشد، صادر کرد یا آن که صاحب تجربه‌ای شد (زیرا، همان طور که کانت تصور می‌کرد در مبحث استنتاج استعلایی اثبات کرده است، مفهوم «عین» یا «عینی» شرط لازم هر تجربه‌ای است). نکته: آن‌چه کانت در این جا به اثبات رسانده اصل علیت است نه قانون علی تجربی. تنها به مدد مشاهده تجربی است که می‌توان گفت چه چیز علت چه چیز است.

تشابه سوم: همه اشیائی که هم‌زمان با هم موجودند با یک‌دیگر رابطه‌ای متقابل دارند: این که نظم انطباعات برگشت‌پذیر است بدین معناست که رابطه علی در کار نیست. بام برای زیرزمین علت نیست و زیرزمین نیز علت بام نیست. با این وصف هرچند قطعاً معنی ندارد قائل شویم بام علت زیرزمین یا زیرزمین علت بام است، قول به این که میان بام و زیرزمین یک رابطه متقابل وجود دارد، یعنی بام وابسته به (معلول) زیرزمین است و در عین حال زیرزمین هم وابسته به (معلول) بام است، سخن بی‌معنایی نیست. به عبارت دیگر، اگر نظم انطباعات برگشت‌پذیر باشد، یعنی من به میل خود بتوانم از «الف» شروع کنم و به «ب» بروم و یا از «ب» شروع کنم و به «الف» بروم، در آن صورت مسئله مسئله رابطه تأثیر متقابل است و چنین ارتباط متقابلی مبین هم‌زمانی (هم‌بودی) است.

اگر نظم برگشت‌پذیر باشد در آن صورت قاعده‌ای در کار است که به من اجازه می‌دهد از «الف» به «ب» بروم و از «ب» به «الف» بروم. به عبارت دیگر، قطع نظر از این که از این راه یا از آن راه بروم، وضع انطباعات حسی دست نخورده باقی می‌ماند. این جاست که می‌توان گفت یک رابطه علی متقابل و یک ارتباط دو سویه در کار است. اگر چنین نمی‌بود و جوهرهای مختلف مستقل از یکدیگر وجود داشتند، کشف این که چیزی اصلاً به صورت هم‌زمان با چیزی دیگر (و یا قبل و بعد از آن) وجود دارد محال می‌بود. ما قادر نبودیم از نظم انطباعات حسی و امکان برگشت‌پذیری آنها چنین نتیجه بگیریم که این انطباعات ناشی از اشیائی‌اند که با هم در آن واحد وجود دارند. نظم و ترتیب زمانی، هنگامی برون ذهنی و عینی است که وجوب و تعیین آن بر حسب یک قاعده یا قانون باشد.

نظر کانت در باب نومن،  
 با فی المثل نظر لاک  
 در باب اشیای خارجی  
 به کلی متفاوت است.  
 بر طبق نظر لاک،  
 شیء خارجی دقیقاً  
 یک شیء است،  
 هر چند شیئی است که  
 در باب آن تنها این را  
 می‌دانیم که دارای  
 کیفیات اولیه‌ای است که  
 عدداً با تصورات اولیه  
 یکی نیستند،  
 اما کیفیاً با آنها  
 یکی‌اند.



ایمانوئل کانت

اگر «الف» علت «ب» باشد، «الف» و «ب» هم‌زمان با هم موجود نخواهند بود. اقتضای چنین حالتی این است که «الف» وابسته به «ب» باشد و «ب» در «الف» تأثیر کند و ب نیز وابسته به الف باشد و «الف» بر «ب» تأثیر کند و به سخن دیگر، میان الف و ب، تبادل در کار باشد.

تشابهات مبادی و اصول ترکیب کثرات‌اند بالنسبه به زمان. مبادی‌اند که تعین و وجوب خود را، نه از تجربه، بلکه از ادراک نفسانی محض کسب کرده‌اند؛ آنهایند که شرایط لازم برای تجربه را معین و مقرر می‌کنند. جوهر و علیت و تأثیر متقابل (تبادل) شرایط لازم ایجاد وحدت‌اند بالنسبه به آن چه کانت آن را حالات سه گانه زمان می‌نامد که همانا دوام و توالی و هم‌زمانی است. از آن‌جا که این حالات سه‌گانه شرایط لازم تجربه‌اند، اصول و مبادی که بدانها وجوب و تعین می‌بخشند، نیز شرایط لازم تجربه‌اند. هرگاه طبیعت را رابطه‌اشیایی موجود بدانیم و اگر بر این بیافزایم که هر چه موجود است زمانی است و در زمان موجود است، در آن صورت این نتیجه حاصل می‌شود که تشابهات تعین بخش طبیعت‌اند، زیرا تشابهات‌اند که به این رابطه تعین و وجوب می‌بخشند. بدین وجه قوانین تجربی گونه‌گون، که اعتبار آنها از طریق تجربه به اثبات می‌رسد، تنها به مدد آن شرط پیشینی تجربه که از تشابهات به دست می‌آید امکان‌پذیر می‌شوند.

### اصول موضوعه تفکر تجربی:

اصل موضوع اول: اصول موضوعه اصولی نیستند که ناظر به شرایط تجربه باشند، بلکه مشعرند بر شرایطی که اشیا را تحت آن شرایط می‌توان ممکن و موجود و ضروری الوجود دانست. می‌توان گفت که این اصول موضوعه توضیح می‌دهند که مقصود از مفاهیم موجهه سه گانه «امکان» و «وقوع» و «وجوب» چیست.

بنا به اصل موضوع اول، ممکن آن چیزی است که با شرایط صوری تجربه سازگاری داشته باشد. یعنی باید با اصول متعارفه شهود، پیش‌یابی‌های ادراک حسی و تشابهات تجربه سازگار باشد. این‌جا وقتی از امکان چیزی سخن می‌گوییم، این امکان در واقع امکان تجربی است. فی‌المثل، در مورد وجود کوهی از طلا که بنا به مفهوم رایج امری ممکن است، طبق نظر کانت، همین که چنین کوهی وجود ندارد، دال بر این است که چنین امری ممکن نیست. ولی مادام که قرائنی تجربی، له یا علیه، در دست نداشته باشیم می‌توانیم بگوییم که وجود چنین کوهی ممکن است.

اصل موضوع دوم: فرق میان امکان و وقوع به انطباق حسی باز می‌گردد. مادام که وجود امری به تجربه اثبات نشده باشد، نمی‌توان آن را امری واقع و موجود دانست. ملاک موجود بودن و واقع بودن امری این است که به صورت یک ادراک حسی بر ما ظاهر شود یا بتواند با یک ادراک حسی ربط و اتصال پیدا کند. اصل موضوع دوم مبین این نظریه تجربی است که علم به یک مفهوم هرگز ضامن اعتبار آن نیست که نتیجه بگیریم این مفهوم مفهوم چیزی است که واقعاً وجود دارد. تنها با ادراک حسی است که می‌توان حکم کرد چه چیز واقعاً وجود دارد.

اصل موضوع سوم: «هر آن چه در اتصال با امر واقع، بر طبق شرایط کلی تجربه، تعین پذیرد، ضروری است (یعنی بالضروره وجود دارد)» (ب ۲۶۶). اگر بتوانیم ثابت کنیم که مثلاً جوش آمدن آب ناشی از این حقیقت است که تا ۱۰۰ درجه سانتیگراد گرم شده است، در آن صورت اثبات کرده‌ام که آن چه موجود است (یعنی همان آب جوشان) امری است که هرگاه و هر جا که چنین شرایطی فراهم باشد، بالضروره واقع خواهد شد.

فرق میان امر واقعی و امر واجب و ضروری یک مسئله معرفتی است و تفاوتی است ناشی از معرفت ما نسبت به چیزی که وجود دارد. وقتی چیزی به صورت یک ادراک حسی بر ما ظاهر شود، این خود مجوزی است تا آن را واقعی و موجود بنامیم. اما تنها وقتی می‌توانیم چیزی را واجب و ضروری بدانیم که ثابت شود واقعه‌ای است که می‌توان آن را با میانجی‌گری یک قانون تجربی بخصوص استنتاج کرد. ولی حتی اگر به ضروری بودن یک امر موجود و واقعی پی نبرده باشیم، با استناد به تشابه دوم می‌توانیم به صورت پیشینی بدانیم که می‌توانیم به ضروری بودن آن پی ببریم. هر آن چه وقوع پیدا می‌کند هم بالفعل موجود است و هم ضروری است. «به اعتبار» ادراک حسی، بالفعل و واقعی است و به «اعتبار» آن قانون طبیعی که به وساطت آن می‌توان پیشاپیش آن چیز را محاسبه کرد ضروری است.

اما این تنها امر بالفعل نیست که با ضرورت هم‌عنان است، بلکه امر ممکن با این هر دو، یعنی با امر بالفعل و امر ضروری، انطباق دارد. در جهان چیزی نیست که در آن واحد ممکن و موجود و ضروری الوجود نباشد. شرط لازم برای این که بتوانیم بگوییم چیز خاصی ممکن است یا بالفعل موجود است و یا ضروری است، تابع درجه معرفتی است که ما از پیوند و ارتباط آن شیء با دیگر اشیا حاصل کرده‌ایم.

**رد ایده‌آلیسم از جانب کانت:** ایده‌آلیسم یا ظنی است و یا جزمی. ظنی این است که وجود اشیا مکانی یا مشکوک است و یا غیر قابل اثبات. جزمی این است که اصولاً وجود مکان و بالنتیجه اشیا مکانی امری ممتنع است.

کانت می‌پندارد  
وجود خدا را  
با عقل نمی‌توان  
اثبات نمود،  
هر چند که،  
به اعتقاد او،  
آن را رد نیز  
نمی‌توان کرد.



## ایمانوئل کانت

او، در مخالفت با این دو نوع ایده‌آلیسم، معتقد است که ما از اشیای خارجی تجربه‌ای بی‌واسطه داریم و می‌کوشد تا ثابت کند که این تجربه بی‌واسطه، برای خودآگاهی، یک پیش‌فرض ضروری است (همان خودآگاهی که خود نقطه شروع ایده‌آلیسم ظنی بوده است). من وجود داشتن خودم را وجدان می‌کنم و این وجود داشتن در زمان جریان دارد. این خودآگاهی، خودآگاهی‌ای تجربی است. خودآگاهی تجربی فراهم آمده از جریان پیوسته‌ای از تمثلات ذهنی است؛ حیات خودآگاهی همان توالی جلوه‌های مختلف خودآگاهی است. امری نامتغیر لازم است تا من بتوانم به خودآگاهی خویش، که آن را چونان جریانی از تمثلات ذهنی به تجربه در می‌آورم، علم حاصل کنم. اما این عنصر نامتغیر، که به واسطه آن تشخیص می‌دهم که آگاهی من از آن من است، چیزی نیست که بتوانم در درون خویش پیدایش کنم. ناچار می‌باید آن را در بیرون خویش بیابم و، همان طور که کانت در تشابه اول ثابت کرده، آن را فقط در اشیائی که در مکان به شهود می‌آیند می‌توانم پیدا کنم.

کانت مقوله شاکله یافته جوهر را بر خودآگاهی اطلاق نمی‌کند، اگر چنین کند ناگزیر می‌باید ادراک نفسانی استعلایی را همان امر نامتغیری بگیرد که می‌باید از پیش مفروض انگاشته شود و می‌دانیم که او مدعی آن است که ادراک نفسانی استعلایی جوهر نیست. ادراک نفسانی استعلایی پیش‌فرض ضروری همه مقولات است و از این رو اندراج آن ذیل هیچ یک از مقولات جایز نیست.

دکارت با «من می‌اندیشم» آغاز کرد و می‌پنداشت که می‌تواند وجود عالم خارج را از آن استنتاج کند. کانت بر آن است که همین واقعیت که «می‌اندیشم» ای هست، صرفاً از آن جهت ممکن شده که ما از عالم خارج تجربه‌ای بی‌واسطه داریم. به نظر کانت مکان، و به تبع آن عالم خارج، وجود عینی دارد. وی یک واقع‌گرای تجربی است، هرچند که خود را یک ایده‌آلیست استعلایی نیز می‌نامد. مقصود او را از عنوان اخیر ذیلاً شرح خواهیم داد.

**پدیدارها و ذوات معقول:** مقولات را جز بر آن چه در زمان و مکان به ما داده می‌شود، نمی‌توان اطلاق کرد. قابلیت اطلاق و اعمال مقولات امری تجربی است و متعالی نیست و از این رو نمی‌توانیم از چیزی به عنوان شیء، یعنی شیئی که در مکان و زمان پدیدار نمی‌شود، تصویری حاصل کنیم.

اما به حکم آن که ما هر آن چه را که در زمان و مکان شهود می‌کنیم «پدیدار» می‌نامیم، می‌باید گفت که سخن گفتن از آن چه خود پدیدار نیست و به قول کانت «شیء فی‌نفسه» یا «نومن» است خالی از وجه نیست. اما کانت معتقد است که در این جا خطری در کمین ماست، زیرا حصول مفهوم در باب نومن مستلزم استفاده از مقولات است، و ما بدون استفاده از مقولات نه می‌توانیم چیزی را بفهمیم و نه آن که فکری یا مفهومی در ذهن خویش حاصل کنیم. مقولات را نمی‌توان به نحو متعالی به کار بست و تنها می‌توان در عالم تجربه حسی مورد استفاده قرار داد. خطری که در اینجا در کمین ماست این است که تصور کنیم می‌توان از ذات معقول یا نومن، مفهومی حاصل کرد و حال آن که بنا به فلسفه نقادی چنین کاری ممکن نیست.

کانت میان معنای سلبی و معنای ثبوتی مفهوم «نومن» فرق می‌گذارد. مفهوم «نومن» به معنی سلبی کلمه، متعلق شهود نیست، اما به معنی ثبوتی کلمه، شیئی است که شهود آن از طریق نوع خاصی از شهود غیرحسی امکان‌پذیر است. کانت معنای ثبوتی این مفهوم را مردود می‌داند، نه از آن جهت که این مفهوم فاقد معناست، بلکه از آن جهت که مستلزم نوعی از شهود است که به ادعای وی ما از آن برخوردار نیستیم. این استدلال استدلالی نیست که صرفاً مبتنی بر بحث معرفت یا مبتنی بر منطق باشد، بلکه به روان‌شناسی مربوط می‌شود؛ چرا که می‌گوید اگر ما نوع دیگری از موجودات بودیم و شهودی از نوع دیگر داشتیم، یعنی شهود غیرحسی داشتیم، در آن صورت شهود چنین اشیاء و تعلقاتی برای ما ممکن می‌بود. باری، اگر ما تفسیر معرفت‌شناسانه و یا منطقی نقد عقل محض، یعنی همان تفسیری که به واقع کانت هم همان را از ما می‌خواهد، بپذیریم در آن صورت مفهوم «شهود» تنها به شرطی معنی خواهد داشت که به صورتی که کانت آن را در «حسیات» تعریف می‌کند فهمیده شود. مفهوم نومن مفهوم این یا آن عین محسوس نیست، بلکه مفهوم چیزی است که آن چیز عینی و متعلق نیست که با حواس ادراک شود و این سخن در حقیقت برابر آن است که بگوییم اصولاً مفهوم هیچ چیز نیست. از اینجا باید گفت که بر طبق نظر کانت دسته‌بندی اشیاء به دو دسته پدیدار و نومن نوعی بدفهمی است، زیرا چنین انقسامی مستلزم آن است که از پیش معنی ثبوتی مفهوم «نومن» را اختیار کرده باشیم. بدین‌سان، نظر کانت در باب نومن، با فی‌المثل نظر لاک در باب اشیای خارجی به کلی متفاوت است. بر طبق نظر لاک، شیء خارجی دقیقاً یک شیء است، هرچند شیئی است که در باب آن تنها این را می‌دانیم که دارای کیفیات اولیه‌ای است که عدداً با تصورات اولیه یکی نیستند، اما کیفیاً با آنها یکی‌اند.

باری، اگر قائل شدن به وجود دو نوع از اشیاء و اعیان روا نباشد و حتی معنا نداشته باشد، مسلم است که فرض



ایمانوئل کانت

مفهوم نومن، یعنی مفهومی که شهودات زمانی و مکانی را محدود سازد و گرداگرد آن چه می‌تواند به شهود درآید و در نتیجه شناخته‌شده شود، حدی قرار دهد، نه تنها رواست که ضروری نیز هست.

#### ۴. جدل استعلایی

**توهم استعلایی:** منطق استعلایی دو بخش دارد؛ تحلیل استعلایی و جدل استعلایی. در جدل استعلایی کانت در پی اثبات این مدعاست که عقل به اقتضای طبیعت خود مقولات را در عرصه‌ای فراتر از آن چه در زمان و مکان بر ما معلوم می‌شود به کار می‌گیرد و بدین‌سان در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های متافیزیکی بر می‌آید. اما این پرسش‌های متافیزیکی، هرچند جلوه‌ای از ماهیت عقل‌اند، ناموجه‌اند. مقولات را جز بر آن چه به شهود در می‌آید نمی‌توان اطلاق کرد و هر گونه تخطی از این قاعده به توهم استعلایی منجر خواهد شد. اما این توهم استعلایی از آن‌جا که ریشه در ماهیت عقل دارد، امری اجتناب‌ناپذیر است. تشخیص این توهم البته میسر است، اما آن را نمی‌توان دفع کرد.

کانت فاهمه و عقل را از یکدیگر متفاوت می‌داند. عمل فاهمه عبارت است از ایجاد وحدت در کثرات عاید شده در زمان و مکان به توسط مقولات، و از آن‌جا که مقولات، نهایتاً، مشروط به شرایط ادراک نفسانی استعلایی‌اند، عمل فاهمه چیزی جز انعکاس این ادراک نفسانی نیست.

احکام را می‌توان به عنوان مقدمات قیاس در یک قیاس وارد ساخت. عمل عقل استخراج نتیجه یا استنتاج است. کانت تصور می‌کند که می‌تواند آن‌چه را که خود «تصورات عقل» می‌نامد با توجه به صور گونه‌گون استنتاج یا قیاس، کشف کند. کانت بر حسب سنت اهل منطق، انواع سه‌گانه قیاس را که همانا قیاس حملی و قیاس استثنائی و قیاس انفصالی است، مسلم می‌گیرد. به هر یک از این صورتهای قیاسی یک تصور از تصورات سه‌گانه عقل تعلق دارد. تصور نفس متناظر با قیاس حملی و تصور جهان متناظر با قیاس استثنائی و تصور خدا متناظر با قیاس انفصالی است. در قیاس حملی مثال کانت چنین است:

۱ - هر انسانی فانی است.

۲ - هر دانشمندی انسان است.

۳ - هر دانشمندی فانی است.

صحت قضایای قیاس منوط به صحت بعضی قضایای دیگر است و ناشی از اندراج مفاهیم در ذیل یکدیگر. این عمل، به کلی با عمل فاهمه فرق دارد. عقل در پی آن است تا از طریق آوردن حداکثر مفاهیم و حداکثر احکام در ذیل یک قاعده کلی، وحدت ایجاد کند. این قاعده که «هر انسانی فانی است»، قاعده‌ای است که نه فقط شامل قضیه «هر دانشمندی انسان است» می‌شود، بلکه علاوه بر آن قضایای بی‌شمار دیگری را، یعنی همه قضایایی را که انسان بر موضوع آنها حمل‌تواند شد، در بر می‌گیرد.

عقل باید هر قضیه‌ی کبرایی را به نوبه‌ی خود تحت یک قاعده جدید درآورد تا آن قضیه از آن قاعده استنتاج شود. مثلاً برای استنتاج قضیه «هر انسانی فانی است» می‌توانیم فرضاً قضیه «هر حیوانی فانی است» را کبری قرار دهیم و با آن قیاسی ترتیب دهیم؛ یعنی عقل در پی یافتن شرط‌های شرط‌هاست، عقل دنبال آن چیزی است که خود شرط همه امور مشروط [= امر نامشروط] است. مقولات فاهمه تنها آن‌چه را که مشروط باشد روا می‌دارند. این‌که هر امر مشروطی شرطی دارد سخن درستی است، اما این‌که امر نامشروط وجود دارد، سخن درستی نیست. این قضیه قضیه‌ای است تألیفی که نه بر امور تجربی اطلاق می‌شود و نه می‌تواند اطلاق شود، آن‌سان که اصول و مبادی مذکور در بخش تحلیل استعلایی می‌تواند و ضرورتاً می‌باید اطلاق شود.

لازمه تصدیق امری به عنوان امر مشروط آن است که از پیش تصویری از نامشروط داشته باشیم. چون به دلیل دوقطبی بودن، این‌ها منطقی‌توقع بر یکدیگر و مستلزم یکدیگرند. علم به مشروط بودن یک قیاس، خواه حملی باشد یا استثنائی و انفصالی، مستلزم آن است که از شرط مطلق بودن آن قیاس نیز تصویری داشته باشیم. بدین‌سان، چنین به نظر می‌رسد که عقل ناگزیر به تصورات متافیزیکی می‌رسد؛ تصوراتی تام و تمام، نامشروط و مطلق.

تصورات سه‌گانه از امور نامشروط و مطلق از طریق صورتهای سه‌گانه قیاس حاصل می‌شوند. تصور موضوع مطلق (که همان نفس است) از قیاس حملی به دست می‌آید. تصور وحدت مطلق شرط‌های همه آن‌چه در تجربه نمودار می‌شود (یعنی جهان) از طریق قیاس استثنائی حاصل می‌شود؛ و سرانجام، تصور وحدت مطلق شرط‌های هر آن‌چه به اندیشه در تواند آمد از طریق قیاس انفصالی صورت می‌بندد. شعبه‌ای از مابعدالطبیعه که موضوع آن فاعل مدرک است، در نزد کانت به روان‌شناسی استدلالی (علم النفس) موسوم است. در جهان‌شناسی جهان و در

طبق نظر کانت

دسته‌بندی اشیا

به دو دسته پدیدار و

نومن نوعی بدفهمی

است.





## ایمانوئل کانت

یزدان‌شناسی (کلام) خداوند موضوع بحث است.

از آنجا که هیچ امر تجربی که ما به ازای این تصورات باشد وجود ندارد، امکان ندارد که فاهمه بتواند نزد خود تصویری از موضوعات شعبه‌های مابعدالطبیعه، که هم‌اکنون بدانها اشارت کردیم، ترسیم کند. کانت این تصورات را استعلایی می‌نامد، زیرا امور ناقص و ناتمام و امور مشروط تصویری لازم دارند که تام و نامشروط باشد. اگر تصور امر نامشروط وجود نداشته باشد، هرگز امکان ندارد که امور ناتمام و مشروط به جانب امور تام و تمام و نامشروط کشیده شوند. چنانچه ناتمام به تمامیت رسد، دیگر به تصور امر تام نیازی نیست، چرا که دیگر استنتاج مشروط از شرط کار فاهمه خواهد بود، نه کار عقل. خدمتی که از تصورات استعلایی ساخته است این است که این تصورات شرط امکان استنتاج نامشروط از مشروط‌اند.

اما هر چند از تصورات مفهومی عینی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، آنچه کانت آن را (در مقایسه با استنتاج استدلالی) سفسطه توصیف می‌کند ما را بدان‌جا سوق می‌دهد که برای تصورات قائل به واقعیت عینی شویم. این گونه استنتاجات سفسطه‌آمیز، بر سه قسم اند: ۱) مغالطات (استنتاجات مؤدی به تصور نفس)؛ ۲. تعارضات (استنتاجات مؤدی به تصور جهان) و ۳. ایده‌آل عقل محض (استنتاجات مؤدی به تصور خدا).

**مغالطات عقل محض:** مغالطه بر دو قسم است، منطقی و استعلایی. مغالطه منطقی آن است که در قیاس خطایی از حیث صورت منطقی روی داده باشد. مغالطه استعلایی نوعی خطا در استنتاج است که ماهیت صوری ندارد، بلکه برخاسته از طبیعت خود عقل است. خطای استعلایی در مقایسه با خطای مغالطات منطقی، خطایی است که عقل از آن اجتناب نتواند کرد، اگرچه به شرط آن که تعلیم مناسبی ببیند، ممکن است بتواند خود را از خطر گمراهی حفظ کند.

بنیاد مغالطه‌ای استعلایی در ادراک نفسانی محض است. هر فکر و هر عملی که به خودآگاهی ما منسوب باشد می‌باید فکر و عملی از جانب یک «من» باشد. «من فکر می‌کنم» بازگو کننده وحدت استعلایی خودآگاهی است، وحدتی که شرط هر خودآگاهی است و بنابراین خود نمی‌تواند متعلق و موضوع خودآگاهی قرار گیرد. چون این امر مستلزم استفاده از مقولات است و استفاده از مقولات خود موقوف و منوط به ادراک نفسانی محض است؛ و در نتیجه اطلاق مقولات بر ادراک نفسانی محض ممکن نیست.

مغالطه اول: روان‌شناسی استدلالی، که بر طبق نظر کانت حاصل مغالطه استعلایی است، بر پایه «من فکر می‌کنم» ادراک نفسانی استعلایی بنا شده است. گفتن این که این «من» جوهر است به منزله برداشتن نخستین گام در طریق روان‌شناسی استدلالی است.

۱ - هر آنچه نتواند جز به عنوان موضوع ملحوظ شود تنها به عنوان موضوع وجود خواهد داشت و بنابراین یک جوهر است.

۲ - یک موجود متفکر (یک «من») را نمی‌توان به عنوان چیزی غیر از موضوع ادراک کرد (حمل آن بر چیز دیگری معنی نخواهد داشت).

۳ - بنابراین، یک موجود متفکر (یک «من»)، به عنوان یک جوهر، وجود دارد (ب ۴۱۰ و بعد).

این قیاس، به لحاظ صورت، Barbara<sup>3</sup> است و بنابراین قاعدتاً باید معتبر باشد. ولی مغالطه اشتراک حد وسط دارد. لفظ «موضوع» در کبری به معنی «یک موضوع متفکر» است، یعنی موضوعی که نسبت به آن می‌توان حکم صادر کرد و بنابراین موضوعی که می‌توان آن را به عنوان شیئی که در زمان و مکان عاید ذهن ما می‌شود به تصور درآورد. اما در صغری همین لفظ به معنی چیزی است که آن را نمی‌توان به عنوان شیئی داده شده در زمان و مکان تصور کرد، چرا که خود اصولاً شرط به تصور درآمدن هر چیز است.

نتیجه: هرگز نمی‌توان از موضوعی که خود نتواند محمول واقع شود شناختی حاصل کرد. برای ما امکان ندارد



کانت



ایمانوئل کانت

ثابت کنیم که چنین مفهومی دارای واقعیت عینی است.

علت این که این مغالطه استعلایی است این است که عقل به حکم طبیعت خود به هر موضوعی به چشم نامی برای یک شیء نگاه می‌کند، همان شیئی که محمول چیزی بر آن حمل می‌کند. محمول بر آن چیزی حمل می‌شود که موضوع نام آن چیز است. اما اگر در قضیه «من فکر می‌کنم»، آن چه را که قاعدتاً در مقام موضوع قرار گرفته نام نوعی شیء یا نوعی موجود فرض کنیم که محمول «فکر می‌کنم» بر آن حمل می‌شود، در آن صورت گرفتار خطای استعلایی خواهیم شد.

مغالطه دوم: «من» (یا نفس) بسیط است.

مغالطه سوم: انسان به اعتبار نفس خود یک شخص است.

مغالطه چهارم: به وجود اشیا در عالم خارج مربوط است: وجود هر چیزی که خود آن به عنوان علتی برای ادراکات حسی معلوم نتیجه شده باشد، در معرض شک است. وجود همه نموده‌های بیرونی، امری نیست که بی‌واسطه مشهود باشد، بلکه حاصل این استنتاج است که آنها علت محسوسات ما هستند. بنابراین وجود اشیا در عالم خارج، کلاً در معرض شک قرار دارد.

کانت، در مخالفت با این قول، معتقد است که اشیا در عالم خارج را بی‌واسطه مشاهده می‌کنیم و بنابراین در وجود آنها نمی‌توان شک کرد. کانت خود موافق ایده‌الیسم استعلایی و رئالیسم تجربی است. این مغالطه بر اساس رئالیسم استعلایی و ایده‌الیسم تجربی بنا شده است. کسی که ایده‌الیست استعلایی است منکر آن است که اشیا هستند که در زمان و مکان نمودار نمی‌شوند. به عبارت دیگر او منکر آن است که اشیا بر دو نوع‌اند: اشیا واقعی (اشیا فی‌نفسه) که متعالی‌اند و اشیا تجربی که همان انطباعات حسی و یا تمثالی‌اند که خود معلول و ناشی از تأثیر اشیا متعالی‌اند. بنابراین ایده‌الیست استعلایی بودن یعنی منکر عقیده رئالیست‌های استعلایی بودن. آن که رئالیست استعلایی است ناگزیر می‌باید ایده‌الیست تجربی باشد و حال آن که ایده‌الیست استعلایی رئالیست تجربی است که در نظر او [= نظر کانت] هر آن چه در تجربه شهود شود همان شیء خارجی است.

روان‌شناسانی که ایده‌الیست تجربی‌اند، به اعتقاد کانت، رئالیست استعلایی نیز هستند و از این رو در معرض ابتلا به مغالطه چهارم‌اند.

کانت میان دو معنی کلمه «بیرونی» تمییز قائل می‌شود. بنابر معنی تجربی این کلمه، بیرونی عبارت از آن چیزی است که در مکان باشد، و از این رو چیزی است که مقولات بر آن اطلاق تواند شد. بنابر معنی متعالی کلمه، بیرونی آن چیزی است که مستقل از احساس و بی‌ارتباط با آن باشد. بیرونی به معنی متعالی کلمه را نمی‌توان با ارجاع به مکان توضیح داد. یک شیء بیرونی به معنی متعالی کلمه را نمی‌توان شیئی دانست که به آن معنا که می‌گوییم مکان بیرون (یا درون) من است بیرونی است. در معنی تجربی کلمه «بیرونی» امر تجربی در مکان است و اشیا بیرونی به نحو بی‌واسطه نزد ما ثبوت دارند. هنگامی که از وجود اشیا بیرونی (اشیا در عالم خارج) سخن می‌گوییم، تنها معنی مناسب و مربوط، معنی تجربی کلمه بیرونی است.

**تعارضات عقل محض:** قیاس استثنائی، مبنای تصورات مربوط به جهان است. خصوصیت این تصورات این است که وقتی عقل به اقتضای طبیعت خود، ضرورتاً در پی یافتن امر نامشروط می‌رود، این طور به نظر می‌رسد که به دو نظر صریحاً متناقض می‌رسد. عقل هم تز یعنی «برنهاد» را اثبات می‌کند و هم آنتی تز یا «برابر نهاد» را و ضرورت اثبات برنهاد به همان قوت دلایل اثبات برابر نهاد است. بر طبق نظر کانت این تعارضات چهار تا هستند.

تعارض اول = برنهاد: جهان زماناً آغازی دارد و مکاناً محدود است.

برابر نهاد: جهان زماناً آغازی ندارد و مکاناً نامحدود است.

تعارض دوم = برنهاد: هر جوهر مرکبی (یک شیء) متشکل از اجزائی است که خود تقسیم ناپذیرند. جهان عبارت است از مجموع این اجزای تقسیم ناپذیر و جز آنها هیچ چیز دیگری وجود ندارد.

برابر نهاد: هیچ شیء مرکبی متشکل از اجزای بسیط نیست و اصولاً چیزی که بسیط باشد وجود ندارد.

تعارض سوم = برنهاد: آن علیتی که منطبق و مطابق با قوانین طبیعت است تنها صورت علیت نیست و می‌باید نوع دیگری از علیت را که همانا اختیار است مفروض بگیریم.

برابر نهاد: اختیاری در کار نیست و هر چه در عالم حادث می‌شود بر طبق قوانین طبیعت حادث می‌شود.

تعارض چهارم = برنهاد: وجودی هست که واجب الوجود است و آن وجود یا بخشی از این جهان است و یا آن که علت آن است. برابر نهاد امکان چنین وجودی را نفی می‌کند.



## ایمانوئل کانت

در هر یک از این چهار تعارض، برنهاد مبین نظری است که کانت آن را جزم اندیشی عقل محض می‌نامد و برابرنهاد تعبیر دیگری از اصالت تجربه یا امپریسم است.

جزم‌اندیشی مورد علاقه عقل است، زیرا اگر عقل به شناخت امر نامشروط نائل شود، در آن صورت، و فقط در آن صورت، می‌تواند هر چیز را به صورت پیشینی تبیین کند. اگر آن چیزی را که مبدأ ایجاب و تعین هر چیز دیگر است بشناسیم، می‌توانیم وجود همه چیز را استنتاج کنیم. اگر قائل به صحت برابرنهادها یعنی آنتی ترها باشیم، چنین کاری ناممکن خواهد بود، زیرا در آن صورت باید بپذیریم که هیچ امر نامشروطی وجود ندارد و هر چه هست سلسله‌ای است نامتناهی از شرط‌های شرط‌ها و دیگر هیچ.

از سوی دیگر، مزیت اصالت تجربه که با برابرنهادها تأیید و تقویت می‌شود این است که از اساسی محکم و استوار برخوردار است. دانشی که از اصالت تجربه عاید می‌شود دانشی است که با تجربه تأیید و تضمین می‌شود و هر آن چه قابل آن نباشد که به صورت تجربه درآید، قابل آن که به عنوان معرفت پذیرفته شود نیست. اصالت تجربه عقل را که تمایل دارد مدعی معرفت پیشینی به وجود امر نامشروط شود، مهار می‌کند. اما اصالت تجربه هم جزمی می‌شود و پا از گلیم خویش فراتر می‌نهد، آن‌جا که نه تنها امکان چنین معرفتی را منکر می‌شود بلکه علاوه بر این، وجود آن چه را که عقل مدعی شناخت پیشینی آن است، نیز ناممکن می‌انگارد.

عقل، در تعارضات، با خویشتن به ناسازگاری می‌افتد و اگر تعارضات حل نشود عقل با خویشتن ناسازگار می‌شود. از نظر کانت، تعارضات در عین حال که واجد اهمیت بسیار است، قابل حل نیز هست. از این رو با توجه به فرق اصل نظام‌بخش و قوام‌بخش نشان می‌دهد که در اولی و دومی نه برنهاد قابل اثبات است و نه برابرنهاد.

مفهوم هر امر مشروط مستلزم مفهوم امر دیگری است که آن اولی را مشروط کرده باشد. محال است چیزی مشروط باشد و چیز دیگری که آن را مشروط ساخته باشد وجود نداشته باشد. آن چه کانت آن را استدلال جدلی تعارضات می‌نامد، مبتنی بر همین حقیقت مفهومی واحد است. در عین حال باید توجه داشت که اگر امر مشروط یک شیء فی‌نفسه می‌بود و نه آن چه در زمان و مکان شهود می‌شود، در آن صورت البته قضیه به همین سادگی بود. اما امر مشروط دقیقاً چیزی است که فقط در زمان و مکان بر ما معلوم می‌شود. وقتی تصدیق می‌کنیم که چیزی که خود در زمان و مکان بر ما معلوم شده امری است مشروط، همان دم وظیفه پیدا کردن آن چیزی را که آن را مشروط ساخته نیز بر عهده می‌گیریم. اما وقتی این شرط را پیدا می‌کنیم، چیزی را پیدا کرده‌ایم که خود آن مشروط است و این شرط جدید شرط‌ها هم به نوبه خود مشروط است.

ما می‌توانیم در این سلسله، بی‌آن که به آخرین حلقه برسیم، هم چنان به پیش روییم.

اگر به فرض محال، زمان و مکان شیء فی‌نفسه می‌بودند، در آن صورت تنها این نبود که امر مشروط وظیفه‌ای بر دوش ما بگذارد، بلکه شرط هم موجود می‌بود. به عبارت دقیق‌تر، اگر در تعارضات از نفس‌الامر اشیا و شیء فی‌نفسه سخن به میان می‌آمد، می‌شد آنها را پذیرفت. هم در برنهاد و هم در برابرنهاد فرض بر این است که سخن از نفس‌الامر اشیا است. بنابراین حل این تعارضات در گرو آن است که مراقب باشیم تا آن چه شیء فی‌نفسه نیست مبادا به غلط شیء فی‌نفسه انگاشته شود.

صورت استنتاج این تعارضات از این قرار است:

۱. اگر چیزی داشته باشیم که مشروط باشد، در آن صورت تمامی سلسله شرط‌های آن را نیز می‌باید

داشته باشیم.

۲. اشیا محسوس (متعلقات حس)، به عنوان اموری مشروط، نزد ما موجودند.

۳. بنابراین تمامی سلسله شرط‌های اشیا محسوس می‌باید نزد ما موجود باشد.

این جا مفهوم امر مشروط در دو مقدمه به یک معنی نیست. در مقدمه اول طبیعت امر مشروط مقتضی آن است که همه شرط‌های آن وجود داشته باشد. اگر امر مشروط یک شیء محسوس نباشد، تصور آن جز با مفروض انگاشتن سلسله شرط‌های آن ممکن نیست. اما در مقدمه دوم امر مشروط شیء محسوس است، یعنی در زمان و مکان نمودار می‌شود؛ در نتیجه همین نکته امر مشروط را تابع سلسله‌ای از شرط‌های واقع در زمان قرار می‌دهد. سلسله‌ای زمانی که تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد؛ زیرا اگر تا بی‌نهایت امتداد نیابد در آن صورت ما لابد به چیزی خواهیم رسید که هم نامشروط است و هم تجربی است چنین چیزی ناممکن است. از سوی دیگر، اگر در مقدمه اول نظر کنیم خواهیم دید که به هیچ روی از یک سلسله واقع در زمان یا امری که تجربی باشد سخنی در میان نیست، بلکه در این مقدمه صرفاً یک قاعده مفهومی بیان شده است.

مفهوم «شرط‌های امر مشروط» در یک مقدمه، به معنی تصدیق وجود کل سلسله شرط‌هاست، سلسله‌ای که

غرض از

استفاده نظام‌بخش

از تصورات

آن است که

به معرفت خویش

حداکثر وحدت

ممکن را ببخشیم؛

این یک اصل منطقی و

یک قانون ضروری

عقلانی است.

چرا که اگر

چنین قانونی

حاکم نباشد،

عقلی در کار

نخواهد بود.



ایمانوئل کانت

خود، لاجرم، نامشروط خواهد بود. در مقدمه دیگر به این معنی نیست. این مقدمه گزاره‌ای نیست که در آن امر مشروط به عنوان امری موجود مطرح شده باشد بلکه این گزاره را باید قاعده‌ای تلقی کرد که به موجب آن باید در پی یافتن شرط‌های شرط‌ها تا ابد در جست‌وجو بود. پس نمی‌توانیم امری را به عنوان امر نامشروط ملحوظ کنیم. کانت این شیوه نگرش به سلسله شرط‌ها را نگرشی «نظام‌بخش» می‌نامد. اما اگر سلسله شرط‌ها را امری موجود محسوب کنیم و آن را تا بی‌نهایت در توالی ندانیم، در آن صورت نگرشی «قوام‌بخش» خواهیم داشت.

کانت در تعارض سوم ثابت می‌کند اختیار با طبیعت ناسازگار نیست. پس ما با دو قضیه سر و کار داریم که هر دوی آنها می‌توانند درست باشند. در تعارض چهارم نیز بر نهاد و برابر نهاد، با یک‌دیگر منافاتی ندارند.

### ایده‌آل عقل محض:

مفهوم خدا: آنچه در علم کلام استدلالی در حکم پایه و اساس است، قیاس انفصالی است. میان یک‌دسته محمول معین و نقیض آنها، رابطه خاصی برقرار است. در هر کدام از این زوج محمول‌ها، یک محمول محمول سلبی است، بدین معنی که با آن همه محتوای آن دیگری نفی می‌شود و این محمول سلبی را جز با فهم آن محمول دیگر، که همان محمول مثبت باشد، نمی‌توان فهمید. مثلاً محمول‌های «نور» و «رِفاه» و «علم» که مشعر بر واقعیت‌اند و نه مشعر بر فقدان واقعیت لازمه و شرط قبلی «ظلمت» و «فقر» و «جهل»‌اند.

هرچه محمول‌های سلبی اطلاق شده بر یک شیء کمتر باشد، آن شیء از واقعیت بیش‌تری برخوردار است. اما از آن‌جا که هر آن‌چه موجود است مشخص است و محدودیت دارد، لاجرم بعضی محمول‌های سلبی نیز خواهد داشت و از آن‌جا که محمول‌های سلبی را جز به مدد محمول‌های اثباتی نظیرشان نمی‌توان شناخت، می‌باید تصویری وجود داشته باشد که آن تصور همانا تصور کل محمول‌های اثباتی ممکن است. اما این تصور چنان نیست که صرفاً به عنوان یک تصور ادراک شود، بلکه علاوه بر آن، به عنوان یک شیء موجود تصور می‌شود؛ یک شیء فی‌نفسه و نه شیئی که متعلق تجربه باشد، چرا که هر آن‌چه به تجربه درآید، بی‌شک مشخص خواهد بود و محدودیت خواهد داشت. این شیء به منزله فرض قبلی لازم و پایه و مبنای هر تعینی در متعلقات تجربه خواهد بود و بنابراین به منزله یک ایده‌آل استعلایی است و امری است که واقعیت و فردیت دارد، زیرا تعینی دارد حاصل از همه محمول‌های اثباتی‌ای که به اشیای واقعی تعلق دارند؛ این ایده‌آل، یک موجود است و در حقیقت بالاترین وجود است، چرا که هیچ چیز واقعی‌تر از آن نتواند بود. مفهوم چنین وجودی، همان مفهوم «خدا» است.

اما فرق است میان اعتقاد به این که مفهوم تمامیت همه محمول‌های اثباتی، لازمه و پیش‌فرض تعین متعلقات تجربی مختلف است و ادعای این که یک موجود واقعی، که ما به ازای این مفهوم است وجود دارد. اعتقاد به فرض اخیر، به عقیده کانت، یک توهم است. ولی حتی اگر اعتقاد به چنین موجودی توهم، آن هم توهمی از جانب عقل باشد، باری، آدمیان چنین انگاشته‌اند که می‌توان وجود او را با برهان عقلی اثبات کرد. از این رو کانت می‌باید اثبات کند که این براهین غلط است. براهین ممکن، از سه نوع بیرون نیست که عبارتند از: ۱. برهان طبیعی- کلامی؛ ۲. برهان جهان‌شناختی؛ ۳. برهان وجودی.

کانت می‌پندارد نشان داده است که هیچ یک از این سه برهان معتبر نیست. وجود خدا را با عقل نمی‌توان اثبات نمود، هرچند که، به اعتقاد کانت، آن را رد نیز نمی‌توان کرد.



کانت

**استفاده نظام‌بخش از تصورات:** چنان که دیدیم تصورات عقلی ما را به جانب توهمات متافیزیکی می‌راند. تصورات به خودی خود نادرست نیستند، بلکه طرز استفاده از آنهاست که موجب خطا می‌شود. اگر آنها را به نحو قوام‌بخش یعنی مقوم وجود و واقعیت اشیا به کار ببریم، دچار توهم متافیزیکی خواهیم شد، اما اگر از آنها به نحو نظام‌بخش، یعنی تنظیم‌کننده مفاهیم ذهن استفاده کنیم، نه فقط برای ما مفید خواهند بود، بلکه چاره‌ای جز استفاده از آنها نخواهیم داشت. در کاربرد قوام‌بخش، ما می‌پذیریم که به ازای هر تصور یک شیء و یک متعلق وجود داشته باشد، البته شیء و متعلق به معنی متعالی کلمه، که فراسوی آن‌چه می‌تواند به تجربه درآید، و اندیشیده و فهمیده و با



ایمانوئل کانت

دیگر اشیا مرتبط شود، قرار دارد. ما به واسطه مقولات است که فکر می‌کنیم و می‌فهمیم و مقولات را جز در تجربه نمی‌توان به کار گرفت. از کاربرد قوام‌بخش تصورات این نتیجه حاصل می‌شود که نفس و جهان و خدا وجود دارد، البته جهان به عنوان یک کلیت و به معنی کل موجودات جهان. معنای دیگر این سخن این است که امر مطلق و امر نامشروط و امر ضروری نیز وجود دارد. اما غرض از استفاده نظام‌بخش از تصورات آن است که به معرفت خویش حداکثر وحدت ممکن را ببخشیم؛ این یک اصل منطقی و یک قانون ضروری عقلانی است. چرا که اگر چنین قانونی حاکم نباشد، عقلی در کار نخواهد بود و اگر عقل نباشد، استفاده منسجم و هم‌ساز از عقل ممکن نخواهد بود و هیچ ضابطه و معیاری برای تصدیق ادنی حقیقتی در تجربه حسی وجود نخواهد داشت.

در حالی که استفاده قوام‌بخش از تصورات مؤدی به این باور می‌شود که به‌ازای هر تصویری یک متعلق متعالی وجود دارد، اهمیت کاربرد نظام‌بخش در آن است که چیزی است که به معرفت جهت می‌بخشد. معرفت چنان پیش می‌رود و بسط می‌یابد «که گویی» چنین متعلق‌هایی وجود دارند و غرض ما از معرفت نیز شناختن آنهاست. سیر ارتقایی معرفت به جانب این هدف پایان ناپذیر است.

در روان‌شناسی هدف ما از جست‌وجو آن است که در میان مظاهر مختلف آگاهی به وحدتی فراگیر که همه آن پدیدارها را در بر گیرد دست پیدا کنیم. غایت قصوایی که برای نیل به آن تلاش می‌کنیم (و البته هرگز به آن نمی‌رسیم) تصویری است از نفس به عنوان یک جوهر، که به رغم سیلان بی‌وقفه حالات مختلف آگاهی، آن جوهر ثابت می‌ماند. توجه به‌جانب چنین وحدتی روح معرفت است. اگر بخواهیم معرفتی به نام روان‌شناسی داشته باشیم باید چنان عمل کنیم «که گویی» چنان جوهری واقعاً وجود دارد. این «که گویی» از آن نوع «که گویی»‌هایی نیست که فی‌المثل در این عبارت داریم که «فلانی چنان رفتار می‌کند "که گویی" میلیونر است» (و حال آن که نیست)، بلکه این «که گویی» حاکی از امکان است، آن‌جا که می‌گوییم «فلانی چنان رفتار می‌کند که گویی میلیونر است» (و البته امکان هم دارد که میلیونر باشد). ما منطقاً حق نداریم وجود اعیانی مانند نفس و خدا را انکار کنیم؛ ما می‌باید صرفاً بدین نکته واقف و معترف شویم که کلیه مساعی عقل برای کسب معرفت در باب وجود این اعیان پیشاپیش محکوم به شکست است. این تصور که تصویری نظام‌بخش است، اصولاً ربطی به این که فی‌الواقع متعلق متعالی به‌ازای آن وجود دارد، یا نه، ندارد. ما باید در یک تصور نظام‌بخش به چشم قاعده‌ای نگاه کنیم که دائماً ما را بر می‌انگیزد تا به جست‌وجوی وحدتی فراگیرتر برآییم، اما هرگز نیندازیم که به چنین وحدتی دست یافته‌ایم.

در جهان‌شناسی نیز، به حکم معنی نظام‌بخش تصور جهان، ما می‌باید دائماً در صدد دست یافتن به شرط یک شرط باشیم. تلاش علمی می‌باید در راستای نیل به یک امر نامشروط و یا شرط نخستین سیر کند. اما به محض آن‌که در جایی از مسیر علم چیزی را به عنوان امر نامشروط تلقی کنیم، این تصور معنی نظام‌بخش خود را از دست می‌دهد و به تصویری قوام‌بخش بدل می‌شود. محال است که تجربه به صورت یک سلسله تام و تمام رویدادها درآید، زیرا جهان به عنوان یک امر سر به تمام، یعنی به عنوان یک کلیت و تمامیت، توهمی است که در اثر استفاده از معنی قوام‌بخش این تصور پدید می‌آید. تجربه هرگز نمی‌تواند پرده از چهره یک امر نامشروط برگیرد و آن حلقه ضروری آغازین یا واپسین حلقه مطلق سلسله رویدادها را به ما بنمایاند.

اگر واجب الوجودی را مفروض بگیریم که عالم را بر طبق نقشه معینی آفریده، در آن صورت تصور مربوط به وجود خدا را به معنی قوام‌بخش آن به کار گرفته‌ایم. استفاده نظام‌بخش از این تصور یعنی این‌که در تفحص در طبیعت چنان عمل کنیم که گویی هر چیزی در طبیعت وظیفه معینی بر عهده دارد. اگر این تصور را این‌طور بفهمیم و این گونه به کار بگیریم، دیگر فرض وجود امری که «در خارج از» تجربه قرار داشته باشد پیش نخواهد آمد. نقشی که این تصور بر عهده دارد همانا سامان بخشیدن و تأمین درک و فهمی بهتر از اموری است که «داخل در» حیطة تجربه قرار دارند.<sup>۴</sup>

### پی‌نوشت‌ها

۱. هارتناک، پوستوس؛ نظریه معرفت در فلسفه کانت؛ ترجمه: غلام‌علی حداد عادل؛ انتشارات هرمس، ۱۳۸۷، چاپ اول.

- این کتاب ترجمه‌ای است از:

Hartnack, Justus; Kant's Theory of Knowledge; Trans: M. Holmes Hartshorne (۱۹۶۷)

۲. حداد عادل Problematic را «ظنی» ترجمه می‌کند؛ در حالی که «احتمالی» به مراتب دقیق‌تر و رساتر است.

۳. حداد عادل Barbara را «شکل اول» ترجمه می‌کند؛ در حالی که این نام استذکاری اصلاً نباید ترجمه شود وگرنه استذکاری

بودنش را از دست می‌دهد. اگر هم معادلی فارسی به جایش گذاشته شود، برگردان درست «ضرب نخست شکل نخست قیاس اقتراعی»

است.

۴. پیرامون معرفت‌شناسی کانت بسیار نوشته‌اند. خوانندگان علاقه‌مند افزون بر نقد عقل محض و شرح‌های آن می‌توانند برای نمونه رجوع کنند به:



ایمانوئل کانت

### 1. Books:

- Aquila, Richard E.; *Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*(1983)
- Beck, L.W.; *Kant's Theory of Knowledge* (1974)
- Bird, Graham; *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the "Critique of Pure Reason"*(1962)
- Cicovacki, Predrag ; *Anamorphosis: Kant on knowledge and ignorance* (1997)
- Dicker, Georges; *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction* (2004)
- Fernandes, Sergio L. de C.; *Foundations of Objective Knowledge: The Relations of Popper's Theory of Knowledge to That of Kant's (Boston Studies in the Philosophy of Science)*(1985)
- Forster, Michael N.; *Kant and Skepticism (Princeton Monographs in Philosophy)* (2008)
- Greenberg, Robert; *Kant's Theory of Prior Knowledge* (2001)
- Guyer, Paul; *Kant and the Claims of Knowledge* (1987)
- Guyer, Paul; *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume* (2008)
- Hartnack, Justus; *Immanuel Kant: An explanation of his theory of knowledge and moral philosophy* (1974)
- Hughes, Fiona; *Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World* (2007)
- Parrini, P.; *Kant and Contemporary Epistemology (The Western Ontario Series in Philosophy of Science)* (1994)
- Parrini, Paolo; *Kant and contemporary epistemology* (1994)
- Prichard, H.A.; *Kant's Theory of Knowledge* (1909)
- Rescher, Nicholas; *Kant's Theory of Knowledge and Reality: A Group of Essays* (1983)
- Steiner, Rudolf; *The Fundamental Problem of Kant's Theory of Knowledge* (2005)
- Waxman, Wayne; *Kant and the Empiricists: Understanding Understanding* (2005)
- White Beck; Lewis; *Kant's theory of knowledge: selected papers from the third International Kant Congress* (1974)
- Williams, Terence Charles; *The Unity of Kant's Critique of Pure Reason: Experience, Language, and Knowledge (Studies in History of Philosophy, Vol 4)* (1987)

### 2. Articles:

- Abela, P; Kant's theory of knowledge: An analytical introduction; *INTERNATIONAL PHILOSOPHICAL QUARTERLY*; Volume: **45**; Pages: **558-560(2005)**
- AQUILA, RE; KANT AND THE CLAIMS OF KNOWLEDGE - GUYER, P; *INTERNATIONAL STUDIES IN PHILOSOPHY*; Volume: **22**; Pages: **110-111 (1990)**
- Aquila, RE; Kant's theory of a-priori knowledge; *JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY*; Volume: **40**; Pages: **267-268(2002)**
- Bacin, S; Kant's philosophy of the subject: Systematic and developmental historical research on the relationship between self-awareness and self-knowledge; *GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA*; Volume: **20**; Pages: **149-152 (2000)**
- Baur, M; Kant, Lonergan, and Fichte on the critique of immediacy and the epistemology of constraint in human knowing; *INTERNATIONAL PHILOSOPHICAL QUARTERLY*; Volume: **43**; Pages: **91-112 (2003)**
- Benoist, J; Kant's philosophy of the subject: Systematic and developmental-historical studies on the relationship between self-awareness and self-knowledge; *TIJDSCHRIFT VOOR FI-*



ایمانوئل کانت

*LOSOFIE*; Volume: **59**; Pages: **734-735** (1997)

Boniolo, G; Valentini, S; Vagueness, Kant and topology: A study of formal epistemology; *JOURNAL OF PHILOSOPHICAL LOGIC*; Volume: **37**; Pages: **141-168** (2008)

Bunnin, N; GOD'S KNOWLEDGE AND OURS: KANT AND MOU ZONGSAN ON INTELLECTUAL INTUITION; *JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY*; Volume: **35**; Pages: **613-624** (2008)

Buroker, JV; Kant's theory of a priori knowledge; *DIALOGUE-CANADIAN PHILOSOPHICAL REVIEW*; Volume: **43**; Pages: **165-167** (2004)

Chignell, A; Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction; *PHILOSOPHICAL REVIEW*; Volume: **116**; Pages: **307-309**; (2007)

CICOVACKI, P; AN APORIA OF A-PRIORI KNOWLEDGE, ON CARL AND BECK INTERPRETATION OF KANT LETTER TO HERZ, MARKUS; *KANT-STUDIEN*; Volume: **82**; Pages: **349-360** (1991)

COLEMAN, D; KANT AND THE CLAIMS OF KNOWLEDGE - GUYER, P; *IDEALISTIC STUDIES*; Volume: **20**; Pages: **258-259** (1990)

De Pierris, G.; **Frege and Kant on a priori knowledge**; *Syntheses 77* (3), pp. 285-319 (1988)

Deligiorgi, K; IMAGINATION IN KANT'S CRITIQUE OF PRACTICAL REASON; *JOURNAL OF THE BRITISH SOCIETY FOR PHENOMENOLOGY*; Volume: **39**; Pages: **334-336**; (2008)

Deschepper, JP; The basis of knowledge in the 'Critique de la raison pure'; *REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN*; Volume: **99**; Pages: **533-534** (2001)

Evans, D; The Conflict of the Faculties and the Knowledge Industry: Kant's Diagnosis, in his Time and Ours; *PHILOSOPHY*; Volume: **83**; Pages: **483-495**; (2008)

Fraenkel, C; Maimonides and Spinoza as sources for Maimon's solution of the "problem quid juris" in Kant's theory of knowledge; *KANT-STUDIEN*; Volume: **100**; Pages: **212-240** (2009) Dyck, CW; Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume; *PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM*; Volume: **35**; Pages: **613-619** (2009)

Fraenkel, Carlos; Maimonides and Spinoza as Sources for Maimon's Solution of the "Problem Quid Juris" in Kant's Theory of Knowledge; *Kant-Studien* 100 (2) (2009)

Franzwa, Gregg; Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge; *Journal of the History of Philosophy* 23 (4) (1985)

French, C; Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World; *HEYTHROP JOURNAL-A QUARTERLY REVIEW OF PHILOSOPHY AND THEOLOGY*; Volume: **50**; Pages: **336-336** (2009)

Gigliotti, G; Natorp between Plato and Kant: Sensibility and knowledge: The interpretation of 'Teeteto'; *DI STORIA DELLA FILOSOFIA*; Volume: **60**; Pages: **443-471**(2005)

Goldman, A; Anamorphosis: Kant on knowledge and ignorance; *KANT-STUDIEN*; Volume: **93**; Pages: **537-539** (2002)

Greenberg, R; The ontology of Kant's theory of knowledge; *PROCEEDINGS OF THE TWENTIETH WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY, VOL 2*; Pages: **39-48** (1999)

GUYER, P; MATTER IN MIND - A STUDY OF KANT TRANSCENDENTAL DEDUCTION - AQUILA, RE; *PHILOSOPHICAL REVIEW*; Volume: **100**; Pages: **703-710** (1991)

Hanna, R; Kant's theory of a-priori knowledge; *MIND*; Volume: **111**; Pages: **671-675** (2002)

Howard, J; Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction; *REVIEW OF METAPHYSICS*; Volume: **60**; Pages: **150-151**(2006)

IRWIN, TH; KANT AND THE CLAIMS OF KNOWLEDGE - GUYER, P; *PHILOSOPHICAL REVIEW*; Volume: **100**; Pages: **332-341**(1991)

Jopling, D.A.; **Kant and Sartre on self-knowledge**; *Man and World* 19 (1), pp. 73-93 (1986)

Jungel, E; Man - at the point of intersection of knowledge, beliefs, action and hope: The theological faculty in conflict with the philosophical faculty represented by Immanuel Kant; *ZEITSCHRIFT FUR THEOLOGIE UND KIRCHE*; Volume: **101**; Pages: **315-345**(2004)

Kinnaman, T; Epistemology and ontology in Kant's critique of Berkeley; *IDEALISTIC STUDIES*; Volume: **32**; Pages: **203-220** (2002)

KITCHER, P; REVISITING KANT EPISTEMOLOGY - SKEPTICISM, APRIORITY, AND PSYCHOLOGISM; *NOUS*; Volume: **29**; Pages: **285-315** (1995)

Körner, S.; **On Brentano's objections to Kant's theory of knowledge**; *Topoi* 6 (1), pp. 11-17 (1987) Körner; **Stephan**; On Brentano's Objections to Kant's Theory of Knowledge; *Topoi* 6 (1) (1987)

Kossler, M; Kant's philosophy of the subject: Systematic and developmental history studies in relations to self-consciousness and self-knowledge; *KANT-STUDIEN*; Volume: **91**; Pages: **502-507** (2000)

Kreines, J; Kant on the Laws of Nature: Laws, Necessitation, and the Limitation of Our Knowledge; *EUROPEAN JOURNAL OF PHILOSOPHY*; Volume: **17**; Pages: **527-558**; (2009)

La Rocca, C; The system of natural sciences and the unity of knowledge in the later writings of Immanuel Kant; *KANT-STUDIEN*; Volume: **94**; Pages: **533-537** (2003)

Laywine, A; Substance, force, and the possibility of knowledge: On Kant's philosophy of nature; *PHILOSOPHICAL REVIEW*; Volume: **111**; Pages: **439-442** (2002)

Lektorsky, VA; Kant, radical constructivism and constructive realism in epistemology; *VO-PROSY FILOSOFII*; Pages: **11-21** (2005)

Lopez, GMA; Reason and knowledge in Kant: regarding intelligible and sensible feelings; *ANALES DEL SEMINARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA*; Volume: **26**; Pages: **361-363** (2009)

Makkreel, RA; The cognition-knowledge distinction in Kant and Dilthey and the implications for psychology and self-understanding; *STUDIES IN HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE*; Volume: **34A**; Pages: **149-164** (2003)

MEERBOTE, R; KANT AND THE CLAIMS OF KNOWLEDGE - GUYER, P; *NOUS*; Volume: **26**; Pages: **391-396** (1992)

Minakow, M.; **The concept of truth in Kant's philosophy and in the current epistemology**; *Kant-Studien* 98 (3), pp. 400-401 (2007)

Moore, AW; Is the feeling of unity that Kant identifies in his third critique a type of inexpressible knowledge?; *PHILOSOPHY*; Volume: **82**; Pages: **475-485**; (2007)

Ostarcic, L; Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World; *JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY*; Volume: **47**; Pages: **147-148** (2009)

**Paul Marhenke & Avrumed Stroll**; The Phenomenalistic Interpretation of Kant's Theory of Knowledge; *Journal of the History of Philosophy* 2 (1) (1964)

PIPPIN, RB; KANT AND THE CLAIMS OF KNOWLEDGE - GUYER, P; *JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY*; Volume: **28**; Pages: **138-141** (1990)

Politis, V; The apriority of the starting-point of Kant's transcendental epistemology; *INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOSOPHICAL STUDIES*; Volume: **5**; Pages: **255-284** (1997)

Polka, B; Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume; *EUROPEAN LEGACY-TOWARD NEW PARADIGMS*; Volume: **14**; Pages: **755-758** (2009)



ایمانوئل کانت





ایمانوئل کانت

Quackenbush, SW; Theoretical Unification as a Practical Project Kant and the Tree of Knowledge System; *THEORY & PSYCHOLOGY*; Volume: **18**; Pages: **757-777 (2008)**

RIHA, R; SELF-REFERENCE OF OBJECTIVE KNOWLEDGE IN KANT; *FILOZOFSKI VESTNIK-ACTA PHILOSOPHICA*; Volume: **15**; Pages: **9-27(1994)**

Sachs-Hombach, K.; **Kant and Fries: Theory of knowledge between psychologism and dogmatism** | [**Kant und Fries. Erkenntnistheorie zwischen psychologismus und dogmatismus**]; *Kant-Studien* 93 (2), pp. 200-217 (2002)

Sassen, B; Critical idealism in the eyes of Kant's contemporaries + Epistemology, empiricism; *JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY*; Volume: **35**; Pages: **421-455 (1997)**

Scherer, I; Kant's theory of a-priori knowledge; *REVIEW OF METAPHYSICS*; Volume: **55**; Pages: **860-861(2002)**

SCHIRN, M; KANT THEORY ON GEOMETRICAL KNOWLEDGE AND NON-EUCLIDEAN GEOMETRY; *KANT-STUDIEN*; Volume: **82**; Pages: **1-28 (1991)**

Sebestik, J; A dialogue between Kant and Bolzano on mathematical knowledge; *FILOSOFICKY CASOPIS*; Volume: **46**; Pages: **949-958 (1998)**

Stadtler, M; The form of knowledge: Immanuel Kant's theoretical imagination; *PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH*; Volume: **115**; Pages: **205-208**; (2008)

Stroll, Avrum; A Further Note on Paul Marhenke's "the Phenomenalistic Interpretation of Kant's Theory of Knowledge"; *Journal of the History of Philosophy* 3 (2) (1965)

Sustar, P; System of natural sciences and unit of knowledge in the last writings of Kant; *HISTORY AND PHILOSOPHY OF THE LIFE SCIENCES*; Volume: **23**; Pages: **308-309(2001)**

Tomasi, G; Kant's philosophy of the subject: Systematic and developmental-historical research on the relationship between self-awareness and self-knowledge - German - Klemme, HF; *VERIFICHE*; Volume: **26**; Pages: **242-248(1997)**

VOGEL, J; THE PROBLEM OF SELF-KNOWLEDGE IN KANT REFUTATION OF IDEALISM - 2 RECENT VIEWS; *PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH*; Volume: **53**; Pages: **875-887 (1993)**

Volonte, P; Experience and categorical thinking: Hume, Kant and Husserl on pre-predicative experience and predicative knowledge; *RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA*; Volume: **94**; Pages: **157-158 (2002)**

Watkins, E; Kant's philosophy of the subject: Systematic studies in the development of the relationship between self-consciousness and self-knowledge; *JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY*; Volume: **36**; Pages: **471-473 (1998)**

Westphal, KR; Contemporary epistemology: Kant, Hegel, McDowell; *EUROPEAN JOURNAL OF PHILOSOPHY*; Volume: **14**; Pages: **274-301 (2006)**

White Beck, Lewis; Nicolai Hartmann's Criticism of Kant's Theory of Knowledge; *Philosophy and Phenomenological Research* 2 (4):472-500 (1942)

Willaschek, M; Kant's idealistic reduction: Mental and material aspects of transcendental idealism - German - Rosas, A; *ZEITSCHRIFT FUR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG*; Volume: **51**; Pages: **471-485 (1997)**

Wolff, M; Absolute self similarity in Euclidean geometry: To Kant's clarification of the possibility of pure geometry as a synthetic a priori knowledge; *KANT-STUDIEN*; Volume: **100**; Pages: **285-308 (2009)**

YOUNG, JM; KANT AND THE CLAIMS OF KNOWLEDGE - GUYER, P; *KANT-STUDIEN*; Volume: **81**; Pages: **99-101(1990)**

Zirfas, J; **Immanuel Kant: The pedagogic orientation knowledge of a pragmatic anthropology**; *ZEITSCHRIFT FUR PADAGOGIK*; Pages: **33-44 (2007)**