

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۹۳-۵۹»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۴/۱
بهار و تابستان ۱۳۹۰، No.64/1، Knowledge

ناسازگاری در فلسفه نقادی کانت

مهدي طاهريان*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۹/۱۱

چکیده:

در فلسفه نقادی کانت ناسازگاری‌هایی وجود دارد که در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که ریشه اصلی این ناسازگاری‌ها، نوعی ناسازگاری ساختاری و منطقی در این فلسفه وجود دارد مبنی بر اینکه کانت از طرفی فقط به شهود حسی معتقد است و از طرف دیگر به امر استعلائی یا پیشینی عقیده دارد. امر استعلایی نیز به‌طور غیر مستقیم، بازگشت به قبول شهود عقلی دارد که او آن را منکر است. به عبارت دیگر کانت نسبت به بعضی از واقعیت‌هایی که نمی‌تواند آنها را از راه حس اثبات کند، از خود گرایش‌های اصالت عقلی نشان می‌دهد. به این صورت که آنها را تحت عنوان "واقعیت‌های پیشینی" یا استعلائی قبول می‌کند و دلیل او بر این مطلب این است که بدون مفروض گرفتن آنها، نمی‌توان از واقعیت‌های تجربه انسانی، تبیین و توضیح درست ارائه داد. روشن است که این مطلب نوعی پناه آوردن به درک منطقی و عقلی برای قبول یک واقعیت است.

واژگان کلیدی: استعلائی، ایده آلیسم، شهود، شیء، فلسفه.

*- دارای دکترای تخصصی فلسفه غرب از دانشگاه تهران ° آدرس الکترونیکی:

مقدمه

فلسفه یک جریان عقل‌گرائی است و براساس روش تعقلی شکل گرفته است. این جریان در طول تاریخ به اندیشه‌های گوناگون دربارهٔ مسائل اساسی همچون شناخت، وجود، خدا، نفس، اخلاق و غیره راه یافته و در بعضی موارد با دیگر عقاید، در تعارض و ناسازگاری^۱ است. علت این تعارض‌ها این است که در ذات عقل، نوعی شکاکیت نهفته است، یعنی عقل در بعضی مسائل و مطالبی که مطرح می‌کند، خود تشکیک نموده و عکس آن را بیان می‌دارد.

براساس آنچه گفته شد، تعارض و ناسازگاری میان دیدگاه‌ها و اندیشه‌های یک فیلسوف با فیلسوفی دیگر، امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است و این تعارض و ناسازگاری‌ها نه تنها بین دو فیلسوف، بلکه در میان آرای خود یک فیلسوف با آرای دیگر او نیز گاه مشاهده می‌شود. به عنوان مثال دکارت از طرفی نظریهٔ ماشینی و مکانیکی جهان را مطرح می‌کند، که مطابق با آن خدا فقط علت محدثه جهان می‌باشد و از طرف دیگر او به نظریهٔ "خلق مدام" معتقد است. که براساس آن خداوند هم علت محدثه و هم علت مبقیه است. همچنین لاک از طرفی از طرفداران حس‌گرائی می‌باشد،^۲ و از طرف دیگر به جوهر نفسانی معتقد است، که براساس اصالت حس نمی‌توان آن را ثابت کرد.

یکی از علل ظهور مکتب‌های فلسفی در غرب، وجود همین نوع ناسازگاری‌ها بوده است. به این صورت که یک فیلسوف دیدگاهی را پیرامون یک مسئله طرح کرده است. آن‌گاه متفکران بعد از او که به نوعی از پیروان تفکر او بوده‌اند، متوجه شده‌اند که آن دیدگاه با بعضی از آرای دیگر آن فیلسوف ناسازگار است. آنها برای

^۱ -antinomy

^۲ - کاپلستون ۱۳۸۵: ۱۷۱

^۳ - همان: ۱۷۲

^۴ - کاپلستون ۱۳۷۵: ۱۲۷

^۵ - Locke.1994: 192

رفع این ناسازگاری راه حل‌های را بیان داشته که سرانجام منتهی به ظهور یک مکتب فلسفی خاص شده است. ظهور فلسفه اسپینوزا و لایب نیتس از دل مکتب دکارت و نیز ظهور بارکلی، مالبرانش و هیوم در ادامه مکتب اصالت حس لاک، تا حدودی به خاطر همین مطلب می باشد، و شرح آن را باید در جای دیگر جستجو کرد.

وجود ناسازگاری در فلسفه کانت مطلبی نیست که کسی بتواند بطور کلی آن را انکار کند. بسیاری از شارحان بزرگ کانت به بعضی از آنها اشاره کرده‌اند. ظهور ایده‌باوری مطلق^۱ آلمانی و ظهور شوپنهاور و نیچه در ادامه آن، همانطور که بعضی از مورخان فلسفه اعتراف کرده‌اند، بطور مشخص، بخاطر این بوده است که از طرفی کانت بکارگیری مقولات فاهمه در امور غیر محسوس و غیر واقع در زمان و مکان [شیء فی نفسه] را منع می‌کند، و از طرف دیگر مقوله علیت و جوهر را در مورد شیء فی نفسه که محسوس نیست و در قالب زمان و مکان نیز قرار نمی‌گیرد را بکار می‌برد.

در این مقاله مهمترین ناسازگاری‌هایی که در فلسفه کانت وجود دارد، مورد بررسی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که ریشه همه آنها در این ناسازگاری اصلی نهفته است که کانت از طرفی فقط به شهود حسی معتقد است و از طرفی دیگر در سراسر فلسفه خود از امر یا واقعیت استعلائی سخن می‌گوید، که به نوعی بازگشت به قبول شهود عقلی دارد، در حالی که او منکر آن است. اینک به موارد ناسازگاری به قرار زیر می‌پردازیم:

۱ - شهود حسی و امر استعلائی: کانت در "نقد عقل محض" و نیز کتاب "تمهیدات" مطرح می‌کند که راه کشف و درک واقعیت‌های عینی و خارجی فقط "شهود حسی" است:

¹ - Absolute idealism

M. Taherian

«اعیان به واسطه قوه حس است که به ما داده می‌شود و تنها ادراک حسی است که شهودها را برای ما فراهم می‌سازد.»

«هر آنچه بر ما به عنوان متعلق ادراک عرضه می‌شود، باید به واسطه شهود بوده باشد و تمامی شهود ما منحصرأً از راه حواس به دست می‌آید.»

کانت مانند هیوم منکر شهود عقلی است، یعنی عقیده دارد که از راه عقل نظری نمی‌توان واقعیت‌های عینی و خارجی را درک نمود:

«اگر مقصود از نومن^۳ متعلق یک شهود غیرحسی بوده باشد، در این صورت ما نوعی خاص از شهود را در نظر گرفته‌ایم که عبارت از همان شهود عقلی است و آن شهودی نیست که ما از آن برخوردار باشیم و حتی ما قادر بر درک امکان آن هم نیستیم.»^۴

با توجه به آنچه گفته شد، مشخص می‌شود که کانت فقط شهود حسی را قبول دارد و منکر هرگونه شهود دیگری از جمله شهود عقلی است، اما علی‌رغم این مطلب، در سراسر فلسفه خود سخن از امر استعلائی دارد که به نوعی بازگشت به پذیرش شهود عقلی است. توضیح این مطلب در ذیل می‌آید:

کانت اصطلاحی را با عنوان استعلائی^۵ بیان می‌کند و با عبارت‌های مختلفی همچون اختیار استعلائی، ایده‌آلیسم استعلائی، نفس استعلائی، صور عقل استعلائی و غیره به آن اشاره دارد. او امر استعلائی یا پیشینی را عبارت از واقعیتی می‌داند که اگرچه تجربه آن را ثابت نمی‌کند؛ ولی برای اینکه بتوانیم از بعضی تجربه‌های انسانی خود توضیح درست و قابل قبولی ارائه دهیم، باید واقعیت آن را مفروض گرفته و تصور کنیم که چنان‌که گوئی (as if) وجود دارد.

¹ - Kant 1997: A19 = B33

² - Kant 1980: 33

³ - noumenon

⁴ - Kant 1997: B307

⁵ - transcendental

«مقصود من از کلمه استعلائی که به طور مکرر آن را به کار برده‌ام به مفهوم آنچه که از تجربه متعالی و فراتر است نیست...، بلکه عبارت از امری است که قبول و مفروض گرفتن آن شناخت تجربی ما را ممکن می‌سازد.»^۱

با توجه به همین تلقی از استعلائی است که کانت از اختیار و علیت استعلائی سخن می‌گوید^۲ و مسئله خدا، نفس و اختیار را اصول موضوعه استعلائی اخلاق^۳ می‌نامد، زیرا از نظر او بدون مفروض گرفتن این اصول، مسئله اخلاق و بایدها و نبایدهای اخلاقی که در خود احساس می‌کنیم، قابل تبیین و توضیح درست نخواهد بود. او نیز شیئی فی‌نفسه را به عنوان یک واقعیت استعلائی مطرح می‌کند، زیرا بدون مفروض گرفتن آن نمی‌توانیم شیئی پدیدار را تصور کنیم.

به نظر می‌رسد در همه مواردی که کانت از امر استعلائی سخن می‌گوید، غیرمستقیم به شهود عقلی و اصالت عقل روی می‌آورد، زیرا به محض آنکه می‌گوید: ما ناچاریم واقعیت اینگونه اموری را مفروض بگیریم، خود نوعی استدلال عقلی و استفاده از درک منطقی برای کشف واقعیت و قبول آن است، بر این اساس در واقع او با طرح امر استعلائی و قبول بعضی واقعیات به عنوان واقعیت‌های استعلائی، شهود عقلی را که منکر آن است، به طور غیرمستقیم قبول می‌کند.

با توجه به همین گرایش‌های غیر مستقیم اصالت عقل است که حتی بعضی از معاصران خود کانت مانند ابرهارد^۴ او را به اصالت عقل از نوع لایب نیتس متهم

^۱ - Kant 1971: 113

^۲ - Kant.1997: B572 - 573

^۳ - transcendental postulates of moral

^۴ -Herr. EberHard

M. Taherian

کرده‌اند. اشتفان کورنر^۱ در کتاب "فلسفه کانت" به خوبی به این مطلب اشاره می‌کند.^۲

این اتهام اصالت عقل، کانت را به وحشت انداخت و به همین خاطر مجبور شد رساله‌ای بر علیه ابرهارد بنویسد،^۳ که به بیش از شصت صفحه می‌رسد. این رساله به "رساله کشف" معروف است، و در جلد هشتم از مجموعه آثار کانت که فرهنگستان پروس آن را به چاپ رسانده وجود دارد.

۲ - **شیئی فی نفسه و شیئی پدیدار:** در بحث شیئی فی نفسه (in itself) و شیئی پدیدار به طور مشخص، سه ناسازگاری وجود دارد. ناسازگاری نخست این است که کانت کلمه شیئی را برای امور غیر محسوس که شیئی فی نفسه باشد بکار می‌برد، در حالی که خود آنرا جایز ندانسته است. ناسازگاری دیگر این است که کانت گاهی شیئی فی نفسه را امری اثباتی و گاهی سلبی به حساب می‌آورد. و ناسازگاری سوم این است که کانت علی‌رغم اینکه شیئی فی نفسه را ناشناخته می‌داند، کلمه وجود را در این مورد به کار می‌برد. و اینک توضیح این موارد:

الف - کانت در استنتاج استعلائی^۴ در بحث وحدت آگاهی^۵ به این مطلب می‌پردازد که چگونه مفهوم شیئی در ذهن ما شکل می‌گیرد.^۶ از نظر او شیئی یک مفهوم عام است که آن را برای مجموعه تصورات پراکنده و در ارتباط با هم که از طریق حس به دست می‌آیند، به کار می‌بریم. به عنوان مثال وقتی ما از سیب به عنوان یک شیئی خاص یاد می‌کنیم، مقصود ما مجموعه‌ای از طعم خاص، رنگ

¹ - S . korner

^۲ - کورنر ۱۳۸۰: ۲۳۵

³ - Kant 1790: 185

⁴ - transcendental deduction

⁵ - unity of perception

⁶ - Ibid: A104

خاص، بوی خاص، لطافت خاص است که در یک مورد، با حواس خود درک می-کنیم:

«شیئی به عنوان امری تلقی می‌شود که وجوه مختلف معرفت ما را [داده‌های حسی متکثر و پراکنده] از تصادفی و گزافی بودن محفوظ نگاه داشته و به آنها، به طریقی تعیینی پیشینی می‌بخشد و این بدین جهت است که وجوه مختلف معرفت از آن جهت که باید به یک شیئی ارجاع داده شوند... می‌باید برخوردار از وحدتی باشند که آن وحدت، مفهوم یک شیئی است»^۱.

با توجه به آنچه گفته شد، به خوبی معلوم می‌شود که مفهوم شیئی از نظر کانت عبارت از چیزی است که متعلق معرفت حسی قرار گیرد، اما آن چیزی که متعلق معرفت حسی نباشد، نمی‌توان آن را شیئی نامید.

کانت از این تصویری که از شیئی به ما ارائه می‌دهد، در بحث تقسیم شیئی به فی‌نفسه و پدیدار دور می‌شود، زیرا بر اساس این تقسیم او مفهوم شیئی را در مورد امری که فی‌نفسه است، یعنی بر ما پدیدار نمی‌شود و در حس ما قرار نمی‌گیرد، بکار می‌برد.

پیتون^۲ از شارحان معروف کانت در شرح خود بر نقد عقل محض با نام "مابعد الطبیعه تجربی کانت" ضمن اینکه اعتراف می‌کند که کانت شیئی را در دو مفهوم متعارض بکار برده است، مطرح می‌نماید که با یک روش انتقادی دقیق و توجه صرف به عبارت موجود، این گونه تناقض‌ها غیر قابل حل خواهد بود.^۳

ب- کانت شیئی را به فی‌نفسه و پدیدار تقسیم می‌کند و این مطلب را از مبانی فلسفه نقادی خود به حساب می‌آورد. او در مواردی از نقد عقل محض و تمهیدات،

¹ - Ibid

² - S.paton

³ - paton 1936: 50

M. Taherian

شیئی فی نفسه را به مفهوم اثباتی یک شیئی می‌داند که البته غیر قابل شناخت است:

«من برعکس ایده‌آلیسم واقعی بارکلی، وجود آن چیزی را که پدیدار گشته نفی نکرده، بلکه فقط ثابت کرده‌ام که ما نمی‌توانیم به وسیلهٔ حواس آن را آن گونه که هست بشناسیم.»^۱

«اینکه حقیقت اشیاء فی نفسه غیر از آنچه بر ما پدیدار می‌شوند چیست؟ مطلبی است که برای ما ناشناخته است.»^۲

مطابق آنچه نقل گردید، کانت شیئی فی نفسه را یک امر ثبوتی می‌داند و برای آن واقعیت عینی و جوهری قائل است، اگر چه آن را ناشناخته می‌داند. به عبارت روشن‌تر او شیئی فی نفسه را واقعیت عینی ناشناخته می‌داند که فقط ما از آن آثاری تحت عنوان "کیفیات اولیه و ثانویه" در حواس خود درک می‌کنیم و از این کیفیات تحت عنوان "شیئی پدیدار" یاد می‌نماییم.

اما کانت گاه دربارهٔ شیئی فی نفسه به گونه‌ای سخن می‌گوید که نشان می‌دهد، برای آن واقعیت ثبوتی قائل نیست، بلکه برای آن جنبه سلبی قرار می‌دهد.

«از همان آغاز ما گرفتار نوعی ابهام می‌شویم که می‌تواند سبب یک بدفهمی جدی گردد و آن عبارت است از اینکه وقتی فاهمه یک شیئی را در رابطهٔ خاصی پدیدار می‌نماید، در همان حال نیز تصویری از یک شیئی فی نفسه می‌سازد و بدین ترتیب به خود این گونه وانمود می‌نماید که قادر است، مفاهیم این گونه اشیاء را نیز ایجاد کند.»^۳

¹ -Kant 1971: 33

² -Kant 1997 : A42

³ -Kant 1997: B307

مقصود کانت از اینکه می‌گوید، شیئی فی‌نفسه جنبه سلبی دارد، این است که آن حاکی از واقعیتی در خارج نیست، بلکه بیانگر این است که آغاز معرفت ما از حد و مرز حس است که آغاز می‌شود:

«بنابراین مفهوم نومن فقط یک مفهوم محدود کننده است و کارش این است که مرزی برای ادعاهای ادراک حسی ایجاد کند و بنابراین کاربرد سلبی دارد و نمی‌تواند فراتر از محدوده شناخت حسی، هیچ شیئی و عینی را وضع و اثبات کند».^۱

یوستوس هارتناک^۲ در کتاب «نظریه معرفت کانت» به این مطلب که کانت شیئی فی‌نفسه را هم به معنای اثباتی و هم سلبی به کار برده، اشاره کرده است و از معنای اول با رویکرد روان‌شناسانه و از معنای دوم با رویکرد منطقی یاد می‌کند و این دو دیدگاه را به تفصیل بیان می‌دارد.^۳

بعضی تلاش کرده‌اند، دو دیدگاه متعارض کانت درباره شیئی فی‌نفسه را جمع کنند که از جمله آنها گراهام برد^۴ مؤلف "نظریه شناخت کانت" است، ولی با توجه به آشکار بودن کلام کانت در مورد هر دو دیدگاه مطرح شده، این تلفیق درست به نظر نمی‌رسد.

ج - کانت در بعضی نظریه‌های خود مطرح می‌کند که شیئی فی‌نفسه به عنوان بنیاد پدیدارها واقعیت دارد، اما آن برای ما ناشناخته است :

«در واقع اگر ما آن چنان که به حق است، محسوسات را پدیدار به حساب آوریم، در عین حال قبول نموده‌ایم که چیزی فی‌نفسه به عنوان بنیاد و اساس آنها وجود

¹ -Ibid: B311

² - Justus Hartnack

³ - هارتناک ۱۳۷۶ : ۴۸-۴۵

⁴ -Graham. Bird

M. Taherian

دارد، اگر چه نمی‌دانیم خود آن در واقع چگونه است. ما فقط از آن پدیدار، اثری را که حواس از این شیء نامعلوم می‌پذیرد، می‌شناسیم.^۱

پرسشی که اینک مطرح می‌شود، این است که کانت براساس چه مطلبی می‌گوید شیء فی نفسه ناشناخته است. از راه حس که به این مطلب پی نبرده است و اگر غیر قابل شناخت بودن آن را از راه عقل بدست آورده است که منکر اینگونه شهودی است.

یوینگ^۲ از شارحان کانت در کتاب "شرح مختصر نقد عقل محض" نیز به تعارض مذکور اشاره می‌کند:

«ما نمی‌توانیم بگوییم اشیاء فی نفسه وجود دارند، مگر اینکه از اصطلاح شیء فی نفسه معنایی را قصد کنیم، زیرا اگر ما این اصطلاح را دارای معنایی بدانیم وقتی که حکم به وجود آنها می‌کنیم، حکمی هر چند مبهم و جزئی درباره ماهیت آنها صادر می‌کنیم؛ بنابراین متناقض است که همانند کانت آنها را غیر قابل شناخت بدانیم. گذشته از آن چگونه می‌توانیم بدانیم که اصلاً واقعیتی پشت نموده‌ها وجود دارد و یا دارای چنان ماهیتی است که نمی‌توانیم چیزی درباره آن بدانیم، بدون اینکه از قبل ناخودآگاه علم به ماهیت آنها را فرض بگیریم.»^۳

۳- **زمان و مکان:** در مطالبی که کانت درباره زمان و مکان مطرح می‌کند، ناسازگاری‌های وجود دارد که به طور مشخص عبارتند از اینکه: گاه او زمان و مکان را یک مفهوم عقلی و کلی تصور می‌کند و گاه یک مفهوم پیشینی و ساختار. گاهی زمان را مساوی با همان لحظات می‌داند و گاهی جدای از آن و

¹ - Kant 1971: 57

² - A. C. Ewing

³ - Ewing 1967: 177

همچون جوهر برای آنات و لحظات در نظر می‌گیرد. در مواردی او زمان و مکان را یک واقعیت تجربی^۱ دانسته و در موارد دیگر آن دو را واقعیت استعلایی^۲ به حساب می‌آورد. به نظر می‌رسد که کانت در این گرایش‌های متعارض در هر یک از موارد سه گانه، زمانی به دیدگاه شهود حسی خود نزدیک می‌شود و زمانی بطور غیر-مستقیم از آن فاصله گرفته و به دیدگاه شهود عقلی که منکر آن است، روی می‌آورد. توضیح ناسازگاری‌های گفته شده به این قرار است:

الف- کانت در بحث حسیات استعلایی^۳ بیان می‌دارد که زمان و مکان، مفهوم کلی و یا مفهوم تعقلی^۴ نیست. حاصل سخن او در این رابطه این است: یک مفهوم کلی و یا عقلی دارای مصادیق است و نه اجزاء، اما قطعات مکان و آنات زمان، بخش‌ها و اجزا زمان و مکان هستند. یک مفهوم کلی - مثل انسان- ابتدا مصادیق آن را تصور می‌کنیم و سپس از آنها مفهوم کلی را انتزاع می‌نماییم، براین اساس مفهوم کلی متاخر از مصادیق خود است. اما در مسئله زمان و مکان، ما با تصویری که از آن دو داریم، قادریم مکان را به قطعات مختلف و زمان را به آنات و لحظات گوناگون تقسیم کنیم، بنابراین مفهوم زمان و مکان متقدم بر اجزاء و بخش‌های خود است.^۵

اما کانت در تحلیل استعلایی به گونه‌ای سخن می‌گوید که نشان می‌هد، زمان و مکان متاخر از آنات و اجزاء خود است:

¹ - empirical reality

² - transcendental reality

³ - transcendental Aesthetic

⁴ -discursive concept

⁵ -Kant 997: A25-32

⁶ - Ibid.

M. Taherian

«من نمی‌توانم یک خط را هر اندازه کوتاه هم باشد، نزد خود تصور کنم، مگر آنکه آن را در ذهن خود این‌گونه ترسیم نمایم که از یک نقطه شروع کنم و اجزاء آن را یکی بعد از دیگری به وجود آورم. شهود جز از این راه بدست نمی‌آید. زمان نیز هر اندازه که کوتاه باشد، همین حکم را دارد. در این صورت آنچه من در ذهن خود دارم، صرفاً پیشروی متوالی از یک لحظه به لحظه دیگر است که سبب می‌شود یک مقدار زمانی معین، از طریق اجزاء زمان و افزایش آنها به یکدیگر به وجود آید»^۱

بیان نقل شده کانت، بیانگر این است که او زمان را به عنوان آنات متوالی در نظر می‌گیرد که بر اثر تصور این آنات متوالی مفهوم زمان برای ما بدست می‌آید، همانطور که نیز تصور مکان بر اثر افزودن یک نقطه بر نقطه دیگر حاصل می‌شود، بر اساس این مطلب تصور زمان متأخر از آنات آن و تصور مکان متأخر از اجزاء آن است و این چیزی است که عکس آن را در بحث حسیات مطرح می‌کند که زمان و مکان دو تصور پیشینی هستند و نه مفهوم عقلی، زیرا که تصور آن دو مقدم بر اجزاء خود هستند.

پیتون^۲ از شارحان کانت در کتاب "مابعدالطبیعه تجربی کانت" به تعارض مطرح شده به خوبی اشاره می‌نماید:

«مطالب بحث حسیات استعلائی به این منتهی می‌شود که زمان و مکان مفاهیم عقلی نمی‌باشند، ولی گفته‌های کانت در تحلیل استعلائی به این مطلب منتهی می‌گردند که زمان و مکان همچون مفاهیم عقلی هستند و در واقع به مقادیر عقلی تبدیل می‌شوند».^۳

¹-Kant 1997: A163

²-H.J.Paton

³ - Paton 1951: 122

رابرت ولف^۱ در کتاب "نظریه کانت در باب فعالیت ذهن" به آنچه پیتون مطرح کرده نیز اشاره می‌کند.^۲

ب- کانت در نقد عقل محض در بحث شاکله یکی از ویژگی‌های زمان را ویژگی سلسله زمانی می‌داند^۳ و همانطور که گفته شد مقصود او از این ویژگی این است که ما زمان را به صورت لحظاتی که پشت سر هم واقع می‌شوند، درک می‌کنیم. روشن است که مطابق این مطلب زمان مساوی با همان لحظات و آنات است و از آنجا که آنات و لحظات زمان در تغییر است، زمان هم امری متغیر به حساب خواهد آمد:

«آنچه من از زمان در ذهن خود دارم، صرفاً پیشروی متوالی از یک لحظه به لحظه دیگر است»^۴

اما کانت علی‌رغم مطلب مطرح شده، گاه به گونه‌ای سخن می‌گوید که نشان می‌دهد زمان امری ثابت و جدا از آنات خود است:

«شاکله جوهر عبارت است از دوام امر واقع در زمان، یعنی تصور امر واقع، همچون یک محل برای همه تعینات زمان به طور کلی، و در نتیجه به عنوان محلی که علی‌رغم تغییر همه چیز دیگر، آن باقی می‌ماند.»^۵

«ادراک ما از کثرت پدیدار همواره به صورت ادراک توالی است و بنابراین همواره در تغییر است. بدین‌سان ما هرگز قادر نخواهیم بود که فقط از طریق این ادراک، معین سازیم که آیا این کثرت که متعلق تجربه می‌باشد، کثرت امور همزمان است یا امور متوالی. مگر اینکه چیزی در بنیاد آن باشد که همواره هست، یعنی یک چیز ماندگار و ثابت که در آن هرگونه تغییر یا

¹ - Robert Wolf

² - Wolf 1968: 229

³ - Kant 1997: B185

⁴ - Ibid: A163

⁵ - Ibid: A184

M. Taherian

همزمان بودگی، چیزی جزء شیوه‌های گوناگون آن امر ثابت -زمان- نمی‌تواند بوده باشد»^۱.

مطابق با این دو متن، کانت تصویری از زمان ارائه می‌دهد که به موجب آن زمان در تغییر نمی‌باشد، بلکه امری ثابت بوده و فقط آنات آن و لحظات آن تغییر می‌کند، اما در تصور اولی که از زمان ارائه می‌داد، آن را مساوی با همان آنات می‌دانست و در نتیجه متغیر به حساب می‌آورد. روشن است که این دو تصور با هم ناسازگار است.

بر اساس این دیدگاه دوم کانت، که زمان را ثابت و جدای از آنات می‌بیند، می‌توان گفت که او زمان را به منزله جوهر برای آنات فرض می‌کند؛ و به موجب همین تصور دوم است که «ادوارد کِرد»^۲ کانت را مورد نقد و اشکال قرار می‌دهد و می‌گوید این حرف کانت که زمان، خودش تغییر نمی‌کند، مثل این است که گفته شود گذشتن خودش نمی‌گذرد.^۳ کمپ اسمیت^۴ از شارحان کانت، در شرح خود بر "نقد عقل محض" نیز به اشکال «کِرد» اشاره کرده است.^۵

می‌توان گفت کانت در این تصور دوم که زمان را به منزله جوهر برای آنات فرض می‌کند، تا حدودی به دیدگاه اصالت عقل نزدیک می‌شود. اما در تصور اول که زمان را مساوی با همان آنات می‌داند، به دیدگاه اصالت تجربه و شهود حسی نزدیک می‌گردد.

ج- کانت در نقد عقل محض از طرفی معتقد است که مکان و زمان دارای واقعیت تجربی است و به این لحاظ عینی محسوب می‌شود^۶ و از طرف دیگر

¹ - Ibid: B226

² -Edvard Caird

³ -Caird 1999: 541

⁴ -kemp Smith

⁵ -Smith 1962:359

⁶ - Ibid: B276

عقیده دارد که آن دو صورت قوه حس به حساب می آیند^۱ و براین اساس دارای واقعیت استعلائی و پیشینی است، توضیح این مطلب در ذیل خواهد آمد.

کانت در آغاز بحث حسیات استعلائی به خوبی بیان می کند که شهود حسی دارای ماده و صورتی است.^۲ ماده آن همان داده های حسی می باشد و صورت آن عبارت از زمان و مکان است که دو صورت قوه حس می باشند، بنابراین شهود محض و پیشینی به حساب می آیند اما در سخنانی که در ذیل نقل می شود، کلام او دلالت بر این دارد که زمان و مکان دارای واقعیت تجربی است و نه پیشینی:

«صرف آگاهی من از وجود خودم، که از طریق تجربه-حس درونی- تعیین یافته است، وجود اشیاء را در مکانی بیرون از من ثابت می کند».^۳ «من از بودن خودم، به گونه ای که در زمان تعیین یافته- جریان دارد- آگاهم».^۴

«بنابراین هر ادراک حسی بیرونی، بی واسطه چیزی واقعی در مکان را نشان می- دهد، بلکه بهتر است بگوییم خود همان امر واقعی می باشد. با چنین معنائی دیگر جایی برای تردید در رئالیسم تجربی باقی نمی ماند، یعنی چیزی واقعی در مکان که با شهود های بیرونی ما متناظر است».^۵

با توجه به آنچه از کانت نقل گردید، باید گفت اگر درک بی واسطه ما از خودمان و درک بی واسطه اشیاء خارجی دلیل بر عینیت داشتن وجود خودمان و اشیاء خارجی می باشد، از آنجا که این درک همراه با درک در مکان و زمان است در این صورت زمان و مکان هم امری عینی خواهد بود و این مطلب با آنچه او در حسیات مطرح می کند که زمان و مکان اموری پیشینی و صورت ذهن هستند در تعارض است.

¹ - Ibid: A20

² - Ibid.

³ - Ibid: B275

⁴ - Ibid: B276

⁵ - Ibid: A376

۴ ° ردّ ایده‌آلیسم: کانت بحث ردّ ایده‌آلیسم را در دو مورد از نقد عقل محض طرح می‌کند. در چاپ اول در مغالطهٔ چهارم از آن سخن می‌گوید و در چاپ و ویرایش دوم، آن را بعد از بحث " اصول موضوعه تفکر تجربی " بیان می‌دارد. در هر دو مورد قصد او رد ایده‌آلیسم جزمی^۱ بارکلی و ایده‌آلیسم ظنی^۲ یا شکاکانه^۳ دکارتی است و در واقع او به دنبال این است که اتهام ایده‌آلیست بودن را از خود دفع کند:

«ایده‌آلیسم عبارت است از این عقیده که منکر اشیاء خارج بوده و وجود اشیاء خارج در مکان را منکر است و یا اینکه در وجود اشیاء خارج شک می‌کند و فقط یک حکم یقینی که همانا من هستم را قبول دارد».^۳

بر اساس تعریفی که کانت از ایده‌آلیسم در متن نقل شده ارائه می‌دهد، او نباید خود را ایده‌آلیست بنامد، زیرا او نه منکر اشیاء خارجی مانند بارکلی است و نه مانند دکارت عقیده دارد که چون علم ما به اشیاء خارج از طریق تصورات است، پس می‌توان در آن شک کرد، اما علی‌رغم این مطلب در ویرایش اول او خود را ایده‌آلیست استعلائی^۴ می‌نامد.^۵

کانت در ویرایش دوم در مقام این است که نشان دهد او نه مانند بارکلی منکر اشیاء خارجی است و نه مانند دکارت عقیده دارد که علم ما به اشیاء خارجی از طریق تصورات است، بلکه معتقد است که ما اشیاء خارجی را از طریق تجربه بی- واسطه و مستقیم درک می‌کنیم، همانطور که هست بودن خودمان را نیز این‌گونه ادراک می‌نمائیم.^۶ او نام این دیدگاه خود را رئالیسم تجربی می‌نامد.^۱ اما در ویرایش

¹ -dogmatic idealism

² -problematic idealism

³ - Ibid: B275

⁴ -transcendental idealist

⁵ - Ibid: A369

⁶ - Ibid: B276

اول در بحث مغالطه چهارم که در مقام رد عقیده دکارت است، مطرح می‌کند که اشیاء خارجی مساوی با همان تصورات ما می‌باشند و غیر از آن واقعیتی ندارند. و نام این دیدگاه خود را ایده آلیسم استعلائی می‌نامد.^۲

در واقع کانت در ویرایش اول، منکر این است که اشیاء خارجی ورای تصورات ما دارای وجود عینی و جوهری باشند و اما در ویرایش دوم به این مطلب معتقد می‌شود و برای آنها واقعیت عینی قائل می‌گردد.

یونگ در کتاب " شرح مختصر نقد عقل محض " به تعارض بیان شده می‌پردازد و آن را مورد تأمل و توجه قرار می‌دهد:

«آنچه را کانت در بحث رد ایده آلیسم در چاپ اول بیان می‌دارد، با آنچه در چاپ دوم می‌گوید در تعارض است. او در چاپ اول اعیان فیزیکی را مساوی با همان تصورات ما می‌داند، در حالی که در چاپ دوم، انکار می‌کند که اصولاً آنها چیزی در ما بوده باشند».^۳

۵- امکان و عدم امکان مابعد الطبیعه: کانت در نقد عقل محض دو مفهوم متعارض از امکان را ارائه می‌دهد. او در بحث "اصول موضوعه تفکر تجربی" که از جمله مباحث تحلیل استعلائی است، ممکن را عبارت از امری داند که بتواند در تجربه انسانی واقع شود:

«هر آنچه بتواند با شرایط صوری تجربه به لحاظ شهود و مفاهیم، منطبق و سازگار باشد ممکن است».^۴ اما کانت در بحث جدل استعلائی^۵، مفهوم

¹ - Ibid: A375

² - Ibid: A371-372

³ -Ewing 1967: 184

⁴ -Kant 1997: B266

⁵ - transcendental dialectic

M. Taherian

دیگری از امکان مطرح می‌کند که متعارض با مفهومی است که در متن نقل شده بیان می‌دارد.

او در پایان بحث جدل استعلائی که برهان‌های اثبات خدا را مورد نقد قرار می‌دهد، مدعی می‌شود که اگر چه از راه این برهان‌ها نمی‌توان وجود خدا و نفس را ثابت کرد، ولی از راه مسئله اخلاق این مطلب امکان دارد:

«قانون‌های اخلاقی نه تنها یک وجود اعلی-خدا- را پیش فرض می‌گیرند، بلکه چون به طور مطلق ضروری هستند، به لحاظ عملی این‌گونه وجودی را اثبات هم می‌نمایند.»^۱

دلیل کانت بر امکان اثبات خدا، نفس و اختیار از راه عقل عملی و یا مسئله اخلاق، این است که چون تصور و تصدیق این مفاهیم مستلزم تناقضی نمی‌شوند، بنابراین ممکن تلقی می‌گردند.

«اما تصورات مربوط به نفس و خدا منتهی به تعارض، و متضمن تناقضی نیستند، پس چگونه انسان می‌تواند در واقعیت عینی آنها- و امکان آنها - مناقشه کند. کسی که ممکن بودن این تصورات را انکار می‌کند، به همان اندازه کم می‌داند که ما که قصد داریم آنها را تصدیق نماییم.»^۲

همانطور که روشن است کانت در متن نقل شده، مفهوم دومی را از امکان ارائه می‌دهد، که با آنچه او در بحث اصول موضوعه تفکر تجربی مطرح می‌سازد، در تعارض است؛ زیرا در این مفهوم دوم او امکان را عبارت از امری می‌داند که تصور و تصدیق آن مستلزم تناقضی نباشد که همان مفهوم مورد نظر لایب نیتس از امکان است که براساس اصالت عقل استوار است. اما مطابق مفهوم اولی که از امکان ارائه می‌دهد، ممکن عبارت است از چیزی که بتواند در تجربه ما واقع شود. و این مفهوم متناسب با دیدگاه اصالت تجربه است.

¹ - Ibid: B662

² - Ibid: A679

باتوجه به آنچه بیان گردید نیز مشخص می‌شود که کانت مابعدالطبیعه را محال وقوعی می‌داند و نه محال ذاتی، یعنی از راه عقل نظری کسب معرفت درباره مسائل مابعدالطبیعه را ممکن نمی‌داند، اما چون عقیده دارد که تصور مفاهیم مابعدالطبیعی مستلزم تناقض نیست، بنابراین مابعدالطبیعه را به این لحاظ، محال ذاتی نمی‌داند و به همین جهت تلاش می‌کند که از راه عقل عملی خدا، نفس و بقاء آن را ثابت کند.

روشن است اگر فردی مانند کانت، معتقد به شهود حسی فقط باشد و راه اثبات یک واقعیت و وجود داشتن چیزی را فقط حس بداند^۱ در این صورت او در مورد آنچه در حس قرار نمی‌گیرد، نمی‌تواند از امکان ذاتی سخن بگوید، زیرا در مورد آنچه که در حس قرار نمی‌گیرد اگر چنین فردی معتقد باشد که آن واقعیت وجود دارد، معنای سخن او این است: آنچه که واقعیت و وجود ندارد، دارای واقعیت و وجود است. روشن است که این تناقض است و تناقض مستلزم محال ذاتی است.

پوزیتویست‌ها ادعا می‌کنند که ما بعدالطبیعه محال ذاتی است، زیرا اگر قضایای مابعدالطبیعی خوب مورد تحلیل مفهومی قرار گیرند، به‌موجب عقیده به اصالت حس آنها سر از تناقض درمی‌آورند. مثلاً وقتی گفته می‌شود خدا وجود دارد، معنای این گزاره، به لحاظ تحلیل مفهومی این است: چیزی که وجود ندارد-مثلاً خدا چون حس آن را نشان نمی‌دهد- وجود دارد و روشن است که این امری متناقض است.

ویتگنشتاین مطرح می‌کند که قضایای متافیزیکی و از جمله الهیات به لحاظ منطقی سر از تناقض در می‌آورند. مثلاً وقتی گفته می‌شود خدا را می‌شناسیم، معنای آن این است که چیزی را که نمی‌شناسیم، می‌شناسیم.^۲

^۱ - Ibid: A19

^۲ - هادسون ۱۳۷۵: ۷۲، ۷۱

M. Taherian

۶- به کارگیری ناروای مقولات: کانت در نقد عقل محض بطور مکرر بازگو می‌کند که مقولات فاهمه را فقط می‌توان بر قلمرو شیئی پدیدار، یعنی تصوراتی که در قالب زمان و مکان درک می‌شوند، بکار برد. اما خود او به این مطلب ملتزم نمانده است و مقوله وجود، جوهر و علت را در قلمرو شیئی فی‌نفسه که در زمان و مکان قرار نمی‌گیرند، بکار می‌برد. او شیئی فی‌نفسه را در حکم جوهر و یا علت برای شیئی پدیدار به حساب می‌آورد و ادعا می‌کند که پدیدار بدون اینکه چیزی باشد که پدیدار شود، معنی ندارد:

«در واقع اگر ما محسوسات را چنانکه شایسته است، صرف پدیدار به حساب آوریم، در این صورت و به این لحاظ قبول نموده‌ایم، که شیئی فی‌نفسه به عنوان اساس - موضوع یا علت- آنها وجود دارد، هر چند که به لحاظ واقع نمی‌دانیم آن چگونه است. ما فقط پدیدار آن، یعنی چگونگی اثری را که ° حواس - از این شیئی نامعلوم می‌پذیرد، می‌شناسیم. پس فاهمه با قبول پدیدار وجود شیئی فی‌نفسه را نیز قبول می‌نماید.»^۱

این اشکال همان ناسازگاری معروفی است که در فلسفه نقادی کانت مطرح شده و منشاء پیدایش ایده‌باوری مطلق آلمانی به رهبری فیشتنه، شیلینگ، هگل و نیز منشاء پیدایش فلسفه شوپنهاور و نیچه به حساب می‌آید. و شرح آن را باید در جایی دیگر مطرح ساخت. کانت کلمه جوهر را در مورد نفس،^۲ علی‌رغم اینکه آن را شیئی فی‌نفسه می‌داند نیز به کار می‌برد:

«این خود متفکر - نفس - را در واقع به لحاظ اینکه آخرین موضوع تفکر به حساب می‌آید و دیگر خودش را نمی‌توان محمولی برای امور دیگر در نظر گرفت، می‌توان جوهر نامید.»^۳

¹ - Kant 1971: 51

² -soul

³ -Ibid: 76

۷- **عینیت:** از نظر کانت عینیت، عبارت است از جهان آنگونه که در تجربه ما واقع می‌شود، ما چیزی را می‌توانیم بگوییم دارای واقعیت می‌باشد و در جهان از عینیت جوهری برخوردار است که بر حواس ما آشکار شود و اگر اینگونه نباشد، نمی‌توان گفت وجود جوهری، عینی و واقعی دارد: «اعیان به وسیله حواس است که به ما داده می‌شوند»^۱

جان کوتین^۲ در کتاب "عقل گرائی" به این مطلب که کانت عینیت و واقعیت را مساوی با پدیدار می‌داند، نیز اشاره می‌کند:

«از نظر کانت وجود داشتن عبارت است از آنچه واقعیت دارد و چیزی از نظر او دارای واقعیت است که بر حواس ما بتواند پدیدار گردد.»^۳

به نظر می‌رسد دیدگاه کانت درباره عینیت، با سخنانی که در ذیل از او نقل می‌شود، در تعارض و ناسازگاری است:

«من به راستی معتقدم در خارج از ما اجسامی هستند که آنها از طریق تصورات بر ما تأثیر می‌گذارند، هرچند که نمی‌دانم در نفس الامر و واقع چگونه هستند.»^۴

«من برخلاف ایده‌آلیسم واقعی - برکلی - وجود آن چیزی را که پدیدار گشته رد نمی‌کنم، بلکه فقط ثابت نموده‌ام، که ما نمی‌توانیم به وسیله حواس، آن را آنگونه که در واقع هست، بشناسیم.»^۵

¹ -Kant 1997: A19

² -John Cottin

³ -Cottin 1984: 85

⁴ -Kant 1980: 33

⁵ - Ibid

M. Taherian

«در واقع اگر ما آنچه‌مان که به حق است، محسوسات را پدیدار محض به حساب آوریم، در این صورت و به این لحاظ قبول نموده‌ایم که چیزی فی نفسه به عنوان اساس آنها وجود دارد، اگر چه ندانیم که آن در واقع چگونه است.»^۱

کانت در سخنان مطرح شده، مفروض می‌گیرد که امری عینی وجود دارد - اگر چه ناشناخته - که بر حواس ما تأثیر می‌گذارد و ما این تأثیرات را به صورت شیئی پدیدار درک می‌کنیم. این امر عینی عبارت از جوهر مادی است. کانت در این مورد به مفهومی از عینیت که در بحث حسیات مطرح می‌کند، مبنی بر اینکه عینیت چیزی است که در حواس ما قرار می‌گیرد متعهد مانده است، زیرا او جوهر مادی را که حس، قادر به نشان دادنش نیست، عینی می‌داند.

کانت نیز صور معقول، یعنی خدا، نفس و جهان را عینی می‌داند، در حالی که در حواس ما قرار نمی‌گیرند. «اینک چیزی وجود ندارد که ما را از فرض اینکه این تصورات - خدا، نفس، جهان - نیز عینیت دارند، یعنی دارای ذاتی هستند باز دارد.»^۲

جی. اس بک^۳ که از معاصران و شاگردان کانت است، به تعارض دیگری که در کلام او در بحث عینیت وجود دارد، اشاره می‌کند:

«کتاب نقد، تصویری را شهود می‌داند که غیر مستقیم به اشیاء مربوط می‌شود، اما در واقع تصور و امری تا تحت مقولات فاهمه قرار نگیرد، نمی‌تواند عینی به حساب آید.»^۴

¹ -Ibid: 57

² - Kant 1997: B701

³ - G.S.Beck

⁴ - Chadwick:1992: 327

۸- **شهود:** کانت در آغاز بحث حسیات استعلائی آورده است: «یگانه طریقی که علم ما به اعیان، به طور مستقیم تعلق می‌گیرد، شهود است.»^۱ او در فلسفه خود از شهود حسی و یا شهود تجربی، شهود محض و شهود عقلی نام می‌برد.

او شهود حسی و یا تجربی را عبارت از درک و شناخت اشیاء و اعیان خارجی از طریق حس می‌داند و برای آن ماده و صورتی معتقد است. باید دانست که هر گاه کانت کلمه شهود را به تنهایی به کار می‌برد، مقصودش همان شهود حسی است. که یک مورد از آن در ذیل نقل شده است: «شهود بدون فاهمه کور و فاهمه بدون شهود بی محتوا است.»^۲

شهود محض در نظر کانت عبارت از همان صورت زمان و مکان است که دو امر پیشینی [ساختار قوه ذهن] هستند.^۳ و شهود عقلی در نظر او عبارت از درک معرفت نسبت به واقعیت خارجی از طریق عقل نظری می‌باشد، که او منکر آن است.^۴

معنایی که کانت از شهود حسی در نظر دارد، عبارت از یک تصور و مفهوم است و نه یک ساختار و صورت قوه حس، اما وقتی او از شهود محض سخن می‌گوید، مقصودش یک ساختار است، زیرا او مکان و زمان را که دو صورت، یعنی ساختار قوه حس می‌باشند، شهود محض می‌نامد، بنابراین دو مفهوم متناقض از شهود را ارائه می‌دهد، که قابل جمع نمی‌باشد. چون ساختار نمی‌تواند مفهوم و مفهوم نمی‌تواند ساختار باشد.

پیتون در کتاب "مابعدالطبیعه تجربی کانت"، تعارض مطرح شده را، به گونه‌ای دیگر بیان می‌دارد:

¹ - Kant 1997: A19

² - Ibid: A51=B75

³ - Ibid: B35

⁴ - Ibid: B307

M. Taherian

«شهود مستلزم چیزی واقعی است که از راه تأثیر بر حواس بدست می‌آید، ولی شهود محض دربردارندهٔ اینگونه چیزی نیست.»^۱

۹- ادراک نفسانی استعلائی و تجربی: کانت از ادراک نفسانی استعلائی^۲ و ادراک نفسانی تجربی^۳ سخن می‌گوید. او گاه از ادراک نفسانی استعلایی تحت عنوان، ادراک نفسانی اصیل^۴ و ادراک نفسانی محض^۵ نام می‌برد.^۶

مقصود کانت از ادراک نفسانی استعلائی "من فکر می‌کنم" می‌باشد که همراه هر تصور و تصدیقی وجود دارد، یعنی هر تصور و تصدیقی که انجام می‌گیرد، قبل از آن من فکر می‌کنم، وجود دارد. به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود: هر معلولی دارای علتی است، در واقع این حکم و تصدیق عبارت است از اینکه: من فکر می‌کنم هر معلولی دارای علتی است:

«با هرگونه تصویری که من دارم باید "من فکر می‌کنم" همرا باشد، زیرا در غیر این صورت ممکن است چیزی را تصور کرده باشند که هرگز نتوانم از آن فکری داشته باشم و این به معنای محال بودن آن تصور و یا دست کم به معنای هیچ و پوچ بودن آن نزد من خواهد بود. من آن را ادراک نفسانی محض نام گذاری می‌کنم، تا از ادراک نفسانی تجربی باز شناخته شود و نیز من آنرا ادراک نفسانی اصیل نام می‌نهم.»^۷

¹ -paton 1936: 104- 105

² -transcendental apperception

³ -empirical apperception

⁴ - original apperception

⁵ - pure apperception

⁶ - Ibid

⁷ - Kant 1997: B132

باید مبنایی استعلائی برای وحدت آگاهی-تشکیل خودآگاهی- وجود داشته باشد، مبنایی که بدون آن، تصور متعلق برای شهودهای ما غیر ممکن خواهد بود... این شرط استعلایی جز ادراک نفسانی استعلائی نیست. مقصود کانت از ادراک نفسانی تجربی، درک هست بودن خودمان است که آن را بطور بی‌واسطه درک می‌کنیم.^۱

«صرف آگاهی من از وجود خودم که از طریق تجربه - درک بی‌واسطه - تعیین یافته است، وجود اشیاء را در مکانی بیرون از من ثابت می‌کند.»^۲

مطابق آنچه کانت در ادراک نفسانی استعلائی بیان می‌دارد، نفس دارای یک واقعیت استعلائی یا پیشینی است، ولی مطابق با آنچه کانت در ادراک نفسانی تجربی طرح می‌کند، نفس همانند اشیاء دیگر، یک واقعیت جوهری و عینی است، زیرا او درک هست بودن خود را دلیل بر این می‌داند که امری عینی در خارج وجود دارد.

۱۰- **تقسیم احکام:** در مورد تقسیم‌بندی کانت که احکام را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم نموده است، از زمان خود او تاکنون نقدهای فراوانی مطرح شده است، که مهمترین آنها عبارتند از: ۱ ° نقد ابرهارد در "مجله فلسفی" که بین سال های ۱۷۸۸ تا ۱۷۹۲ انتشار می‌یافته است. ۲ - نقد وایت بک^۳ در کتاب "گزیده‌ایی از مقالات انتقادی درباره کانت". ۳ - نقد بنت^۴ در کتاب "تحلیل کانت" ۴ - نقد کمپ اسمیت در کتاب "شرح نقد عقل محض".

¹ - Ibid: B132

² - Ibid: B275

³ - Whit Beck

⁴ -J. Bennet

M. Taherian

نقدهای مطرح شده به تعارضی که در این مقاله مطرح می‌شود، چندان نمی‌پردازند و این تعارض به شرح زیر است:

کانت احکام را به روش خاص خود تقسیم می‌کند. از طرفی احکام را به تحلیلی و ترکیبی و از طرف دیگر به پیشینی یا ما تقدم و پسینی یا ما تأخر تقسیم می‌نماید. احکام تحلیلی از نظر او عبارت از احکامی است که مفهوم محمول در مفهوم موضوع آنها نهفته نیست و قضایای ترکیبی عکس آن است. از نظر او احکام پیشینی یا ما تقدم عبارت از احکامی است که صدق آنها منوط به تجربه نیست، بلکه اصل حاکم بر آنها اصل تناقض است. اما احکام پسینی یا ما تأخر عکس آن است، یعنی صدق آنها مبتنی بر تجربه است و تا زمانی که تجربه آنها تأیید نکند، نمی‌توان گفت آنها صادق‌اند، و از واقعیت عینی حکایت می‌کنند.^۱

به نظر می‌رسد که در تقسیم بندی مطرح شده کانت، دو نوع ناسازگاری به چشم می‌خورد که توضیح آن به این قرار است:

الف- از نظر کانت، احکام و قضایائی که در علوم مطرح می‌شود، ترکیبی-پیشینی^۲ هستند. آنها به این لحاظ ترکیبی هستند که مفاد و مضمون محمول آنها در مفاد موضوع آنها نهفته نیست و تصور آنها مستلزم تناقض نمی‌باشد. و این احکام به این لحاظ پیشینی هستند که به طور ضروری که امری پیشینی است.^۳ بیان می‌شوند، اما از آنجا که کانت عقیده دارد که احکام ترکیبی چون نیاز به اثبات تجربی دارند ممکن الصدق هستند، او نمی‌تواند آنها را ضروری و قطعی و در نتیجه پیشینی بداند.

ممکن است گفته شود که کانت ضروری بودن را به دو مفهوم به کار می‌برد: به مفهوم کلی بودن و به مفهوم قطعی بودن. وقتی او می‌گوید که احکام علمی ضروری‌اند، مقصود او همان کلی بودن آنها می‌باشد. اما وقتی می‌گوید که احکام

¹ - kant 1997: A7- 9

² - synthetic a posteriori

³ - Kant 1997: B39 - 47

علمی ترکیبی و غیر ضروری هستند، مقصودش این است که آنها قطعی نمی-باشند.^۱

در جواب این سخن باید گفت: از نظر کانت هر دو معنا قابل تأویل به همدیگر هستند، زیرا از نظر او امری که ضروری باشد، کلی است و امری که کلی باشد، ضروری و قطعی خواهد بود. به این مطلب یوینگ نیز در کتاب " شرح مختصر نقد عقل محض " اشاره کرده است:

«از نظر کانت هر امر کلی ضروری است و هر امر ضروری کلی می‌باشد. کلیت و ضرورت از نظر او دو روی یک سکه هستند.»^۲

ب- اشکال و تعارض دیگری در تقسیم بندی مطرح شده کانت در مورد احکام وجود دارد و آن عبارت است از اینکه: مطابق این تقسیم، احکام علمی هم باید پسینی باشند و هم پیشینی. به لحاظ اینکه بطور ضروری بیان می‌شوند، باید پیشینی بوده باشند و به لحاظ اینکه صدق آنها مبتی بر تجربه است، باید پسینی به حساب آیند.

۱۱- **توهم استعلایی و حل تعارضات:** حاصل سخن کانت در بحث توهم استعلایی^۳ که در آغاز جدل استعلایی^۴، نقد عقل محض مطرح می‌کند، این است که عقل نظری به خطا فکر می‌کند، می‌تواند در قلمرو مسائل مابعدالطبیعی معرفتی کسب کند، زیرا مقولات فاهمه که معرفت عینی را تحقق می‌دهند در این قلمرو نمی‌توانند بکار روند و به موجب همین خطاست که در تلاش خود برای بدست

^۱ - کورنر ۱۳۸۰:۱۴۸

^۲ - Ewing 1967:17

^۳ - transcendental illusion

^۴ - transcendental dialectic

M. Taherian

آوردن معرفت در این قلمرو، گرفتار انواع تعارضات می شود، که مهمترین آنها همان چهار تعارض معروف است.^۱

کانت در بحث توهم استعلائی نیز بیان می دارد که عقل به خاطر گرایش طبیعی که به فهم امور دارد، بر فرض هم که متوجه این خطای خود شود، باز به آن ادامه می دهد و نمی توان او را از آن باز داشت.^۲ همانطور که خطای قوه باصره را نمی توان با علم به خطا بودن آن برطرف کرد، به عنوان مثال با وجود اینکه ما می دانیم قوه بینایی که چوب را در داخل آب شکسته می بیند، خطا می کند، ولی با وجود علم به این خطا، باز ما چوب را، در داخل آب شکسته مشاهده می کنیم.

نتیجه و لازمه حرف کانت که می گوید، خطای قوه عقل ادامه می یابد، این است که تعارضات عقل و از جمله تعارض های چهارگانه معروف ادامه خواهند یافت و بنابراین راه حل نخواهند داشت؛ اما او علیرغم این لازمه سخن خود، در آغاز بحث حل تعارضات عقل محض را مطرح می کند که این تعارضات قابل حل است و باید حل شود تا عقل از این گرفتاری و تعارضات رها شود.^۳ او خود تلاش می کند که با دوساحتی و دو مرتبه ای کردن واقعیت، آنها را حل کند.^۴

ظاهراً مطالبی که کانت در توهم استعلائی بیان می دارد، براساس قبول دیدگاه شهود حسی است که موضع و دیدگاه اصلی اوست و در مطالبی که کانت در بحث حل تعارضات می گوید، به خصوص آنچه درباره دو ساحتی و دو مرتبه ای کردن واقعیت بیان می دارد، به نوعی به دیدگاه اصالت عقل نزدیک می شود.

¹ - Kant 1997: B350 ° 353

² - Ibid

³ - Ibid: A502=B530

⁴ - Ibid: B546 - 595

۲۲- احکام اخلاقی کلی و عینی: کانت احکام اخلاقی را کلی و عینی می‌داند و براساس همین کلی دانستن احکام اخلاقی است که نسبت اخلاق را رد می‌کند و از قانون اخلاقی تحت عنوان " امر مطلق " یاد می‌کند.^۱ او کلی بودن احکام اخلاقی را با بیان و بررسی سه ویژگی فعل اخلاقی بخوبی نشان می‌دهد^۲ و کلی بودن احکام اخلاقی را دلیل بر عینی بودن آنها می‌داند:

« قانون اخلاقی واقعیت خود را به نحوی ثابت می‌کند که حتی برای عقل نظری هم کافی است. و این کار را بدین‌گونه انجام می‌دهد که به علیتی که تاکنون بطور سلبی تصور می‌شد و عقل نظری از فهم آن ناتوان بود، صفت ثبوتی برای آن قائل می‌گردد و این صفت ثبوتی مفهوم، آنچنان عقلی است - عقل عملی - که بطور مستقیم اراده را موجب می‌شود، مشروط بر اینکه دستورهای اراده صورت قانون کلی بخود بگیرد. بدین سان قانون اخلاقی برای نخستین بار می‌تواند به عقل که تا بحال صور معقول را به نحو نظری بکار می‌برد و می‌خواست از هر تجربه ممکن الحصولی فراتر رود، واقعیتی عینی ببخشد.»^۳

کانت در کلام نقل شده ظاهراً می‌خواهد بگوید که اخلاق واقعیت خود را بدین‌گونه تثبیت می‌کند که منشاء آن یک واقعیت ثبوتی به نام عقل عملی است و آن منشاء احکام اخلاقی یا اراده‌های کلی و معقول می‌باشد و همین مطلب است که به اخلاق عینیت می‌بخشد. مطابق این مطلب باید گفت که او کلیت احکام اخلاقی را که منشاء آن عقل عملی است، دلیل بر عینی بودن اخلاق می‌داند.

از نظر کانت احکام اخلاقی همانند احکام علمی، احکام ذوقی و غایتی، ترکیبی - پیشینی می‌باشند. او معتقد است آنها از این جهت ترکیبی هستند که نفی آنها مستلزم تناقض نمی‌شود و از این جهت پیشینی هستند که بطور کلی بیان می‌شوند و کلیت امری نیست که در عینیت خارجی وجود داشته باشد، بلکه منشاء آن عقل عملی است که پیشینی می‌باشد.

¹ - kant 1909: 43

² - Kant 1948 402- 422

³ - kant 1909: 48

M. Taherian

کانت همانطور که گفته شد، کلی بودن را دلیل بر عینی بودن احکام اخلاقی می‌گیرد، در حالی که در استدلال برای پیشینی بودن احکام اخلاقی - مطابق با آنچه نقل شد- کلی بودن را دلیل بر پیشینی بودن به حساب می‌آورد. روشن است که این دو مطلب با هم ناسازگار است، زیرا امر عینی نمی‌تواند پیشینی باشد.

ممکن است گفته شود که مقصود کانت از عینی بودن احکام اخلاقی، عینی بودن به لحاظ عملی است و نه عینی به مفهوم خارجی و جوهری، بنابراین آن با این مطلب که کلی بودن احکام اخلاقی را دلیل بر پیشینی بودن آنها می‌گیرد، در تعارض نیست. در جواب باید گفت اگر مطلب این‌گونه باشد، لازمه آن، این خواهد بود که کانت در مورد این تصور از عینیت، از دیدگاه خود در نقد عقل محض که عینیت را عبارت از امری می‌دانست، که در حواس ما قرار می‌گیرد، دور شده است و در این دور شدن، نوعی از گرایش غیر مستقیم او به دیدگاه اصالت عقل مشهود است، زیرا این مفهوم از عینیت مطابق با دیدگاه اصالت حس، نمی‌تواند مورد قبول و قابل اثبات باشد.

۳۳- **منشاء اخلاق:** کانت در کتاب " مبانی متافیزیکی اخلاق " منشاء بایدها و نبایدهای اخلاقی را عقل عملی می‌داند.^۱ در نقد عملی نیز بر این مطلب تأکید دارد^۲ و اصطلاح خود آیینی یا خود مختاری^۳ اراده اخلاقی را در همین رابطه به کار می‌برد: «موجود عاقل نه تنها تابع و مطیع قانون اخلاقی باید باشد، بلکه خود واضع قانون اخلاقی است.»^۴

¹ -kant 1948: 452

² -kant 1909: 29-30

³ - autonomy

⁴ - Kant 1948: 431

در نقد عقل عملی، دیدگاه‌های مختلفی را درباره منشأ اخلاق مطرح می‌سازد. و به شش نظریه در این رابطه اشاره و همه آنها را مردود اعلام می‌کند.^۱ از جمله این دیدگاه‌ها، عقیده متکلمان است که منشأ اخلاق را اراده الهی و دستورات او می‌دانند. بر این اساس است که او استقلال مسئله اخلاق را از دین اعلام می‌دارد:

«قانون عملی - عقل عملی - وجود دارد که خود به‌خود و مستقل از هر انگیزه دیگر فرمان می‌دهد و تکلیف عبارت از مراعات این قانون می‌باشد.»^۲

در کتاب "دین در قلمرو عقل محض" کانت بر استقلال اخلاق از دین تأکید می‌کند و آن را مورد توجه قرار می‌دهد: «قانون اخلاقی به هیچ وجه بخاطر خودش به دین نیاز ندارد، بلکه به برکت عقل عملی خود بسنده و بی‌نیاز است»^۳

با توجه به آنچه گفته شد، روشن است که کانت اخلاق را مستقل از دین می‌داند و به نظر می‌رسد، این مطلب با آنچه او در پایان بحث حل "تعارضات عقل محض" مطرح می‌کند، ناسازگار است. زیرا حاصل سخن او این است که اخلاق، عقیده به خدا، اختیار و بقاء نفس را به عنوان پیش فرض خود می‌طلبد.^۴ ممکن است در جواب از این ناسازگاری گفته شود که کانت، نمی‌خواهد اخلاق را بر دین مبتنی کند، بلکه در مقام این است تا رابطه میان اخلاق و دین را بیان کند و اینکه اخلاق سرانجام به دین منتهی می‌شود.^۵ اما سخنانی که از نقد عقل عملی و دین در قلمرو عقل محض، نقل گردید ظاهراً با این جواب همخوانی ندارد.

^۱ - kant 1909: 48-92

^۲ -kant 1948: 435

^۳ -kant 1934: 3

^۴ - Kant 1997: B662

نتیجه گیری

مهمترین ناسازگاری‌هایی که در فلسفه کانت وجود دارد و شارحان بزرگ کانت، همچون کمپ اسمیت، بیتون، یووینگ و غیره به بعضی از آنها اشاره کرده‌اند، در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت. این ناسازگاری‌ها نشان می‌دهد که یک نوع ناسازگاری ساختاری و منطقی در این فلسفه وجود دارد، که ریشه همه ناسازگاری‌های دیگر به حساب می‌آید. این ناسازگاری ساختاری عبارت است از اینکه: کانت از طرفی فقط به شهود حسی معتقد است و از طرف دیگر به امر استعلائی یا پیشینی عقیده دارد که بطور غیر مستقیم، بازگشت به قبول شهود عقلی دارد که او منکر آن است. به عبارت دیگر کانت نسبت به بعضی از واقعیت‌هایی که نمی‌تواند آنها را از راه حس اثبات کند، از خود گرایش‌های اصالت عقلی نشان می‌دهد، به این صورت که آنها را تحت عنوان "واقعیت‌های پیشینی" یا استعلائی قبول می‌کند و دلیل او بر این مطلب این است که بدون مفروض گرفتن آنها، نمی‌توان از واقعیت‌های تجربه انسانی، تبیین و توضیح درست ارائه داد. روشن است که این مطلب نوعی پناه آوردن به درک منطقی و عقلی برای قبول یک واقعیت است.

به نظر می‌رسد، علت گرفتار شدن کانت در این ناسازگاری ساختاری و منطقی، این می‌باشد که او قبل از فلسفه نقادی، تعلق به فلسفه اصالت عقل لایپ نیتس به روایت کریستال ولف داشته و بعد از روی آوری به فلسفه نقادی که مبتنی بر قبول شهود حسی فقط است، نتوانسته به طور کامل از آن دور شود، هر چند که او مدعی این مطلب است. علت دیگر گرفتاری در این ناسازگاری ساختاری می‌تواند این باشد که کانت طبق دیدگاه "انقلاب کوپر نیکی" می‌خواهد بین دو دیدگاه معرفتی متعارض در دوران جدید، جمع نماید. این دو دیدگاه عبارتند از: اصالت عقل به رهبری دکارت که در فلسفه لایپ نیتس به اوج خود می‌رسد و اصالت تجربه به رهبری لاک که در فلسفه هیوم نمود کامل خود را پیدا می‌کند.

اگر ناسازگاری‌هایی که در این مقاله به آنها اشاره شد [بخصوص ناسازگاری ساختاری]، مورد قبول واقع شود، در این صورت یک نتیجه بسیار مهم بدست خواهد آمد و آن عبارت است از اینکه: اگر کسی فقط به ادراک یا شهود حسی معتقد باشد، در این صورت وقتی در برابر واقعیت‌هایی که از راه حس نمی‌تواند آنها را ثابت کند، قرار گیرد، دو راه بیشتر نخواهد داشت. یا باید این‌گونه واقعیت‌ها را انکار کند، همانطور که هیوم با انکار اصل علیت این‌گونه عمل کرد و یا اینکه از اصالت حس تا حدودی دور شود و این‌گونه واقعیت‌ها را از طریق نوعی گرایش عقلی و درک منطقی قبول نماید، همچنان که لاک در قبول جوهر نفسانی، جوهر الهی، قانون علیت و غیره بدین‌گونه عمل کرد. و نیز همانطور که کانت در قبول بعضی از واقعیت‌ها که آنها را امور پیشینی یا استعلائی می‌نامد همین راه را می‌رود. این مطلب خود یکی از دلایل به بن بست رسیدن دیدگاه اصالت حس است.

M. Taherian

فهرست منابع :

کاپلستون فردریک، *فیلسوفان انگلیسی*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.

کاپلستون فردریک، *از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران انتشارات سروش، ۱۳۸۰.

کاپلستون فردریک، *از دکارت تا لایب نیتس*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۵.

کورنر اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

هادسون ویلیام، *لودویگ و بیگنشتاین*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۸.

هارتنگ یوستوس، *نظریه معرفت کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.

Bennet , J, *Kant's Analytic*, Cambridge University, 1974.

Caird, Edvard, *A Critical Account of philosophy of Kant*, vol 2, Thoemmes. Press. 1999.

Chadwick,R. and Cazeauk. C, *Kant's, Critical assessments*, Routledge, 1992.

Cottin, John. *Rationalism*, London, 1984.

Ewing, A .C, *A short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, United states of America, 1967.

Gabried, Rabel. *Kant*, Oxford, 1963.

Graham, Bird. *Kant's Theory of knowledge*, New York, 1962.

Kant, Immanuel, *The works of Kant* , edition by Prussian Academy of sciences , vol 8 . 1902.

Kant, Immanuel, *The Critique of practical Reason*, trans by Abbott, London, 1909.

Kant, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, Trans by Norman. Kemp Smith, London, 1933.

Kant, Immanuel, *Religion with in the limits of pure Reason* , trans by Greene and Hudson , London , 1934 .

Kant, Immanuel , *Groundwork of the Metaphysics of Morals* , trans by H . J . Paton ,London. 1948.

Kant, Immanuel, *prolegomena to Any Future Metaphysics*, trans by P.G. Lucas , Manchester university, 1971.

Kant, Immanuel, *prolegomena to any Futre Metaphysics*, trans by poul Carus, United States America. 1980.

Kant, Immanuel, *The Critique pure Reason*, trans and Edited by poul Guyer and Allen. Wood Cambridge, 1997.

Paton, H. *Kant's Metaphysics of Experience*, vol 2, London, 1936.

Paton, H. *Kant's Metaphysics of Experience*, vol 2, London, 1951.

Locke, John , *An Essay Concerning Human Understanding* , edited by Fraser , vol 2 , Oxford . 1894.

Smith, Kemp. N, *A Commentary to kant's Critique of pure Reason*, New York. 1962.

Wolf, Rabert . Paul, *Kant's theory of Mental Activity*, Cambridge, 1963.

Wolf, R . P. Kant *A Collection of Critical Essays*, London 1968.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی