

## علیّت در نظام فلسفی کانت

دکتر محمدعلی عبدالاهی \*

چکیده:

نظرگاه کانت در باب علیّت - تقریر اصل علیّت و اثبات آن - معطوف به مباحثی است که هیوم درباره انکار علیّت گفته است. کانت با نقد نظریه هیوم سعی می‌کند نظرگاهی جامع و منسجم در باب نحوه پیدایش اصل علیّت و کاربرد آن در معرفت بشری بیورواند. فهم نظریه کانت درباره علیّت بر فهم اجزاء دیگر فلسفه او متوقف است. از نظر اغلب مفسران و شارحان کانت، برای فهم نظریه علیّت در نظام فلسفی کانت باید بخش «استنتاج استعلائی» کتاب نقد عقل محض را فهمید که کار چندان سهل و آسانی نیست. در این مقاله سعی کرده‌ایم با استفاده از شرح و تفسیرهایی که شارحان و مفسران کانت عرضه کرده‌اند، نخست استنتاج استعلایی را - البته تا جایی که با بحث علیّت در ارتباط است - فهم کنیم و سپس ادله وی بر اثبات علیّت را در «تشابه دوم» ذیل تحلیل اصول از کتاب نقد عقل محض تحلیل و بررسی کنیم. این نکته نیز قابل توجه است که تفکر کانت در باب علیّت دوره‌های مختلفی را سپری کرده است، در این مقاله تنها با دوره پس از نقد عقل محض سر و کار داریم.

واژگان کلیدی: علیّت، وحدت استعلایی ادراک نفسانی، ترکیب، توالی ذهنی، توالی عینی، زمان،

شهود حسی، مقولات فاهمه.

\* استادیار پردیس قم، دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۸۴/۱/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۸۴/۳/۲۰

### مقدمه

بحث دربارهٔ موضوع مهمی چون علیّت آن هم از نظرگاه فیلسوف بزرگی چون کانت، البته کار دقیق و دشواری است؛ به خصوص اگر به این نکته توجه کنیم که نظام فلسفی کانت از پیوستگی خاصی برخوردار است، و پرداختن به هر بخشی از آن مستلزم آگاهی از سایر بخش‌ها است.

چنان که می‌دانیم بحث کانت در باب علیّت یک‌سره ناظر به چیزی است که هیوم در باب انکار علیّت گفته است. بر اساس نظر هیوم، ما هیچ انطباق حسی از علیّت نداریم، علیّت صرفاً یک توالی زمانی است، علیّت عاداتی است حاصل از تجربهٔ وقوع شیء پس از شیء دیگر به طور مکرر. هیوم تلاش کرده است نشان دهد اصل کلی علیّت قابل اثبات نیست.

کانت شبهات و تردیدهای هیوم دربارهٔ علیّت را چالشی جدی برای معرفت تلقی کرده است. وی از طرفی این سخن هیوم را می‌پذیرد که علیّت امری تجربی نیست، ولی از طرف دیگر انکار علیّت را که به معنی انکار ضرورت و کلیت نیز هست، مستلزم نفی هر گونه معرفت می‌داند. کانت در پاسخ به شبهات هیوم موضعی اتخاذ می‌کند که بر اساس آن، علیّت نه بر پایهٔ عادت حاصل از تجربهٔ مکرر استوار است - آن چنان که هیوم می‌گفت - و نه به عنوان ترتیب وجود شناختی و ضروری مقدمه و نتیجه، چنان که عقلی مسلکان تصور می‌کردند.

در حقیقت، به عقیدهٔ کانت نه عقلی مسلکانی چون لایب نیتس، که آموزه‌های آنان را کانت از طریق ولف<sup>(۱)</sup> آموخته بود می‌توانستند علیّت را تبیین کنند و نه تجربه مسلکانی چون هیوم که یک‌سره به ورطهٔ شکاکیت افتاده بودند. بدین جهت کانت باید راهی یک‌سره متمایز از پیشینیان خود برگزیند.

اندیشهٔ کانت در باب علیّت چند دوره را سپری کرده است. (Haward, 1997, P. 108) ما در این نوشته صرفاً با دورهٔ پس از نقد عقل محض سر و کار داریم به همین دلیل مطالب این نوشته یک‌سره بر سخنان کانت در نقد عقل محض و مفسرین آن مبتنی است. کانت در کتاب نقد عقل

محض، در تشابه دوم<sup>(۱)</sup> ذیل تحلیل اصول (Kant, 1993, B233-B257) درباره علیّت، تقریر اصل علیّت و براهین اثبات آن بحث کرده است.

با این حال کمپ اسمیت، مترجم و شارح معروف کتاب نقد عقل محض معتقد است، کانت نه در «تشابه دوم» و نه در هیچ موضعی از کتاب نقد عقل محض، هیچ تلاشی برای تبیین ماهیت و امکان ارتباط علی و اثبات این که چگونه علت، معلول را به وجود می‌آورد، نکرده است. (Kemp smith, 1992, P. 364)

به نظر می‌رسد فهم درست آن چه کانت در «تشابه دوم» در باب علیّت گفته است، دست کم بر دانستن نظرگاه او در باب زمان و نتایجی که در «استنتاج استعلایی» گرفته، مبتنی است. زیرا براهانی که کانت در «تشابه دوم» بر اثبات اصل علیّت اقامه می‌کند در پرتو کل نظام فلسفی او، به ویژه بحث زمان و استنتاج استعلایی، قابل فهم است. اگر چه گذر از استنتاج استعلایی به تعبیر آقای پیتن (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۸۸) همچون گذر از صحرای خشک و سوزان عربستان است، اما ما تلاش خواهیم کرد تا آن جا که ممکن است و به مقداری که به بحث علیّت مربوط است، افتان و خیزان از آن عبور کنیم.

### نظریه ترکیب:<sup>(۲)</sup>

همه سعی و تلاش کانت در استنتاج استعلایی این است که ثابت کند معرفت توالی<sup>(۳)</sup> از طرفی مستلزم وحدت خود<sup>(۴)</sup> و از طرف دیگر مستلزم معرفت اشیاء است. همچنین وحدت خود مستلزم معرفت اشیاء است. پایه و اساس این سخن کانت در نظریه ترکیب نهفته است. این که نظریه ترکیب چیست و چه نقشی در تحلیل کانت از مسأله علیّت دارد، پرسش‌هایی هستند که پس از این پاسخ خواهند یافت.

همان گونه که آقای یوونینگ توجه داده است، نظریه ترکیب یکی از مهم‌ترین مباحث تاریخ تفکر

- 1- Second analogy
- 2- The doctrine of synthesis
- 3- Succession
4. Self Identity

است، به خصوص اگر به این نکته تاریخی توجه کنیم که کانت نظریه ترکیب را زمانی عرضه کرد که فلسفه در حالت وقفه و سکون به سر می‌برد و نیازمند تابش نوری جدید بود. عقلی مسلکان آلمانی و تجربی مسلکان انگلیسی از توجیه و تبیین عالمی مستقل از آگاهی فردی و تبیین این اصل که هر تغییر فیزیکی باید معلول علتی باشد، و اساساً از تبیین امکان تحصیل هر معرفت جدیدی، عاجز بودند، در وضع و حالی که فلسفه از تبیین هر امر دیگری غیر از تنسیق احکام تحلیلی ماتقدم ناتوان بود کانت اذعان کرد که پیش‌فرض‌های بنیادین را درباره علم و حیات معمولی بیان کرده است و روش جدیدی در فلسفه کشف کرده که به وسیله آن می‌توان با یقین ریاضی، نظامی از اصول تألیفی ما تقدم به وجود آورد و فلسفه‌ای کامل درباره هر آن چه مربوط به تجربه آدمی است بنیان نهاد، اساس این فلسفه استنتاج استعلایی معقولات است. (Ewing, 1969, PP. 40 - 41)

به لحاظ تاریخی پیش از کانت، دکارت نقطه آغازین فلسفه خود را گزاره «من می‌اندیشم پس هستم»<sup>(۱)</sup> قرار داده بود. درست است که دکارت نمی‌تواند با تجربه بی‌واسطه هستی چیزی را اثبات کند؛ زیرا خود شک کردن نیز چیزی است، از آن طرف کانت نیز بر این عقیده است که در وجود توالی نمی‌توان شک کرد. در حقیقت از نظر کانت این قضیه که «کثرتی گذرا در زمان وجود دارد» قضیه‌ای تردیدناپذیر است.

اما پرسش این است که چگونه به توالی و کثرت گذرا در زمان علم پیدا می‌کنیم؟ به عقیده کانت آگاهی و معرفت به اشیاء مستلزم دو عامل است: ۱- ادراک<sup>(۲)</sup> ۲- اندیشیدن در مورد شیء که ادراک به آن تعلق گرفته است و یا به عبارتی متعلق ادراک.

به وسیله قوه حس، اشیاء بر ما متمثل می‌شوند، اما صرف تمثل، وجود شیء متمثل را تعیین نمی‌بخشد؛ یعنی ما با تمثل (فعل احساس) اشیاء را نمی‌آفرینیم، زیرا احساس، ضرورت پیشین ندارد و آن چه احساس به ما می‌دهد کثرت پراکنده و نامرتبط داده‌هاست، اگر صرف تمثل و فعل احساس تعیین بخشی بود، دیگر مطابقت تمثل با شیء خارجی معنا نداشت.

1- Cogito ergo sum = "I think, therefore I am"

2- Perception

به همین دلیل کانت در آغاز استنتاج استعلایی می‌گوید: «دو شرط وجود دارد که تنها تحت آن دو شرط معرفت شیء ممکن است، نخست شهود است که از طریق آن شیء، - گر چه صرفاً به عنوان پدیدار - داده می‌شود. دوم، مفهوم که از طریق آن شیء مطابق با شهود اندیشیده می‌شود. (Kant, 1993, A 92, 93) بدین ترتیب معرفت و آگاهی از عالم خارج همواره مشروط به این دو شرط است. شرط نخست معرفت؛ یعنی شهود حسی دارای دو صورت پیشین است که شرط امکان آن هستند، این صور عبارتند از زمان و مکان. شرط دوم یعنی اندیشیدن نیز مشروط به مقولات فاهمه است. اکنون می‌توان به این پرسش که چگونه می‌توان از کثرت و توالی کثرات آگاه شد، پاسخ داد. به عقیده کانت، از کثرت نمی‌توان آگاه شد مگر این که کثرات و عناصر مختلف را در عمل فکر کردن وحدت ببخشیم. وی عمل وحدت بخشی به کثرات را ترکیب می‌نامد: «مقصود من از ترکیب در کلی‌ترین معنای آن، عمل یکی ساختن تمثیل‌های مختلف است» (Ibid, B 103). بدون فعل ترکیب و تألیف که کار فاهمه است، ما نیز مانند حیوانات، تنها دارای احساس بودیم و حتی علم و حکمی راجع به احساس خود نداشتیم.

گر چه هنوز برای رسیدن به این نتیجه اندکی زود است، توجه دادن به آن خالی از فائده نیست که از نظر کانت معرفت و علم همواره در قالب تصدیق و حکم ممکن است. تمثلات صرف و تصورات، کثرات بی ارتباطی هستند که هیچ محتوایی ندارند. شاید عجیب نباشد که کانت مدخل ورود به نظام فلسفی خود را در نقد عقل محض، قضیه تألیفی ما تقدم دانسته است و اساساً شاهکار فلسفی خود؛ یعنی نقد عقل محض را با بحث قضایا آغاز کرده است، و امکان ما بعد الطبیعه را طفیلی امکان قضایای تألیفی ما تقدم دانسته است.

چنان که اشاره شد نقطه عزیمت منطقی استنتاج استعلایی، آگاهی از کثرت در زمان است: آگاهی از کثرت بدون عمل وحدت بخشی به کثرات محال است. حال باید دید کانت چگونه عمل ترکیب و وحدت بخش را تبیین می‌کند. به عقیده او وحدت بخشی تمثلات پراکنده مستلزم وحدت استعلایی ادراک نفسانی<sup>(۱)</sup> است. مقصود کانت این است که وحدت استعلایی ادراک نفسانی در هر ادراکی وجود

دارد و شرط هر ادراکی است. (Ibid, B, 137) یعنی در پس هر تمثّل و هر حکمی باید «من می‌اندیشم» وجود داشته باشد. با هر فکر، شهود و تمثلی که کسی دارد باید یک «من فکر می‌کنم» همراه باشد. این «من»، یک «من» استعلائی است نه یک خود آگاهی تجربی. این من استعلائی شرط لازم هر فکر و هر حکم و نیز شرط لازم خود آگاهی است. این «من» که کانت آن را «ادراک استعلائی» می‌نامد شرط اساس هر گونه شناخت و معرفتی است. (Ibid, B. 132)

یووینگ به نکته بسیار مهمتی در باب نظر کانت درباره وحدت استعلائی ادراک نفسانی توجه داده است.

به اعتقاد یووینگ: بر اساس نظرگاه کانت، از یک طرف ادراک هر شیء مستلزم وحدت استعلائی ادراک نفسانی است، اما از طرف دیگر وحدت استعلائی ادراک نفسانی نیز مستلزم اشیاء است، اما این مسأله دور و توقف یکی بر دیگری نیست؛ زیرا هیچ یک بر دیگری تقدم ندارد و به همین دلیل گاهی کانت به درستی از وحدت استعلائی ادراک نفسانی بر آگاهی از اشیاء استدلال می‌کند و گاهی از آگاهی از اشیاء بر وحدت استعلائی ادراک نفسانی. وقتی دو شیء مانند الف و ب مستلزم یکدیگرند، می‌توان از یکی بر دیگری استدلال کرد. یعنی هر یک از دیگری قابل استنتاج است، البته این به معنای اثبات فعلیت وجود هر یک به وسیله دیگری نیست، بلکه الف و ب یکی یا هر دو باید وجودشان به طور مستقل اثبات شود. (Ewing, 1969, P, 52) چنان که یووینگ و شارحان دیگر کانت به درستی اشاره کرده‌اند، وحدت استعلائی ادراک نفسانی و آگاهی از اشیاء، لازم و ملزوم یکدیگرند، اما این به معنای توقف وجودی یکی بر دیگری نیست. (کورنر، ۱۳۶۷ صص ۲۵۲ - ۲۵۱)

### تلازم سوژه<sup>(۱)</sup> و ابژه: (۲)

یکی دیگر از نتایج مهم استنتاج استعلائی کانت این است که ذهن (سوژه) و عین (ابژه) اساساً نسبت به یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. هرگز نمی‌توان درباره شیء بدون پیوند و نسبت آن با ذهن

1- Subject

2- Object

معرفتی کسب کرد. این که ذهن نیز بدون پیوند با عین معنا ندارد در حقیقت ذهن و عین مستلزم یکدیگرند. چنان که معلوم است این نکته یکی از نتایج نظریه ترکیب نیز هست. اگر کثرتی که از طریق تأثیر اشیاء خارجی در حواس به ما داده می‌شوند، وجود نداشته باشند، فاهمه، ذهن و عمل ترکیب معنا ندارد، و تا زمانی که ذهن و توانایی ترکیب نباشد، اساساً آگاهی از عین بی معنا است. چنان که کانت (Kant, 1993, B 75) در جمله مشهور خود می‌گوید: «افکار بدون ماده تهی و شهودها بدون مفاهیم نابینا هستند».

به هر حال موضوع مهم و شاید مهم‌ترین موضوعی که کانت در استنتاج استعلایی بیان کرده است، ارتباط میان خود و اشیاء است. تحلیل و تبیین این ارتباط از نظر کانت تنها با نظریه ترکیب ممکن است. اگر ما از اشیاء آگاهی پس باید من استعلایی که کانت از آن تعبیر به «وحدت استعلایی ادراک نفسانی» می‌کند وجود داشته باشد. وحدت استعلایی ادراک نفسانی از تجربه ناشی نشده است بلکه شرط هر تجربه‌ای است و شرط تجربه به عقیده کانت نمی‌تواند خود، امری تجربی باشد.

### نقد نظریه ترکیب:

کانت علم ما به اشیاء را با نظریه ترکیب بر حسب مقولات پیشین فاهمه تبیین کرده است، از نظر کانت آن چه قول به نظریه ترکیب را ضروری می‌کند این است که آغاز آگاهی و معرفت، احساس است ولی آن چه در حس وجود دارد، محسوسات پراکنده است که به ما داده می‌شوند. این کثرات پراکنده تا وقتی که به وسیله فاهمه در فرایند ترکیب وحدت پیدا نکنند هیچ معرفتی به ما نمی‌دهند. بنابراین محصول عمل ترکیب است.

### ایراد یووینگ بر نظریه ترکیب:

یووینگ پس از تشریح نظریه کانت در باب ترکیب به نقد آن می‌پردازد، به دلیل اهمیت این نقد، سعی می‌کنیم خلاصه‌ای از آن را به دست دهیم:

الف) به عقیده یووینگ، فرایند ترکیب، آن گونه که کانت آن را تشریح کرده است، اولاً فرایندی

روان شناختی است و موضوع مطالعات روان‌شناسی است نه معرفت‌شناسی، و ثانیاً عمل ترکیب نمی‌تواند پیش فرض و شرط آن کلی باشد که خود جزء همان کل است. جهان پدیداری که به عقیده کانت تنها جهانی است که می‌شناسیم، نمی‌تواند با فرایندی که واقعیت آن منوط به این است که جزو همان جهان پدیداری باشد، تبیین شود.

حاصل آن که فرایند ترکیب، یا جزء جهان پدیداری و فرایندی پدیداری<sup>(۱)</sup> است، و یا این که فرایندی دیداری<sup>(۲)</sup> از شیء فی نفسه است. در فرض اول فرایند ترکیب نمی‌تواند شرط جهانی باشد که خود جزء آن است و در فرض دوم بر اساس نظرگاه کانت اساساً قابل شناخت نیست. (Ewing, 1969, P, 66)

ب) نقد دیگری که بویونگ بر کانت وارد می‌داند این است که کانت در نظام فلسفی خود میان صورت و ماده تمایز قائل شده است. ماده همان کثراتی است که احساس می‌دهد و صورت، نظمی است که ذهن به منظور هماهنگ ساختن تمثلهای متکثر با من مطلق خود (من می‌اندیشم) به ماده می‌بخشد. تمایز میان ماده و صورت به نحوی که کانت آن را تصور کرده است با دو مشکل مواجه است: ۱. اگر ذهن هر نسبتی را بر کثرات غیر مرتبط حسی تحمیل می‌کند، پس چگونه می‌توان تفاوت موجود میان نسبت‌های فردی را تبیین کرد. اگر ذهن با وحدت استعلایی ادراک نفسانی، نسبت‌های خاص میان اشیاء خارجی را به تمثلهای پراکنده داده است، پس این نسبت‌ها نباید متفاوت و مختلف باشد، زیرا ذهن واحد است و نسبتی هم که اعمال می‌کند واحد است. اگر نسبت علیت را ذهن به تمثلهای متکثر می‌دهد پس چرا الف علت ب است و نه بر عکس، و چرا مثلاً الف علت ب است به شرطی که ج علت د باشد. اگر ذهن صورت واحد مکان را بر هر شیء طبیعی اطلاق می‌کند، چگونه می‌توان تفاوت اشیاء را در کمیت تبیین کرد. بنابراین تمام تفاوت‌های فردی اشیاء در خارج به ویژگی‌ها و خصوصیات خاص آن‌ها باز می‌گردد و ربطی به وحدت استعلایی «من» ندارد. این تفاوت‌ها را نمی‌توان به ماده نیز ارجاع کرد زیرا لازمه‌اش این است که تمثلهای متکثر (ماده) از پیش مرتبط

---

1- Phenomenal

2- Nomenal



باشد و در ناحیه ذهن ارتباط به وجود نیامده باشد.

۲. کثرت مطلق غیر مرتبطی که کانت از آن سخن می‌گوید قابل تصوّر نیست و نمی‌توان درباره آن حکمی صادر کرد، زیرا در جهان پدیداری چیزی وجود ندارد که مطلقاً نامرتبط باشد. (Ibid, PP, 68, 69) به نظر می‌رسد اگر فرایند ترکیب، صرفاً فرایندی روان شناختی تلقی گردد، ایرادهای یووینگ وارد است، یعنی اگر از نظر کانت، دانستن و ترکیب کردن به معنی ساختن باشد، ایرادهای مذکور وارد است. اما کانت معتقد نیست که عمل ترکیب به وجود آورنده تجربه ممکن باشد. ما موارد داده شده حسی را نمی‌سازیم، بلکه ادعای کانت این است که ما داده‌های حسی را در نسبت با فاعل شناسا (سوژه) می‌شناسیم، یعنی هیچ یک از ذهن و عین یکدیگر را به وجود نمی‌آورند، بلکه هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند.

چنان که خود یووینگ توجه داده است ایرادهای مذکور متوجه جنبه روان شناختی نظریه کانت است و می‌توان این جنبه را نادیده گرفت (Ibid, P, 71) آن چه گذشت تحلیلی مختصر بود از ساز و کاری که کانت در بخش استنتاج استعلایی نقد عقل محض برای تبیین و اثبات مسأله علیّت به دست داده است. اکنون زمینه برای پرداختن به نظریه کانت درباره علیّت فراهم آمده است.

### تشابه دوم:

کانت در ویرایش دوم کتاب نقد عقل محض ذیل عنوان «تشابه دوم» از اصل علیّت به «اصل توالی در زمان مطابق با قانون علیّت» تعبیر کرده و آن را چنین تقریر می‌کند: «هر تغییری مطابق با قانون ارتباط علت و معلول رخ می‌دهد. (Kant, 1993, B 233) اما کانت در ویرایش اول اصل علیّت را «اصل توالی» نامیده و آن را چنین تقریر می‌کند:

«هر چیزی که حادث می‌شود، چیزی را از پیش فرض می‌کند که بر طبق آن بر حسب قانونی رخ می‌دهد.» (Ibid, B 233) کانت در تشابه دوم شش دلیل برای اثبات اصل علیّت ذکر نموده است که پنج دلیل نزدیک به هم هستند اما یکی از این شش دلیل - دلیل چهارم در ویرایش اول و دلیل پنجم در ویرایش دوم - با بقیه متفاوت است، که ابتدا به پیروی بعضی شارحان کانت همین دلیل را ذکر

می‌کنیم، کانت می‌گوید:

اگر این امر قانون ضروری احساس ما است و بنابراین شرط صوری هر ادراکی است که زمان قبلی ضرورتاً زمان بعدی را تعیین می‌بخشد (تا آن جا که جز با گذر از زمان قبلی نمی‌توان به زمان بعدی رسید)، این نیز یک قانون گریزناپذیر تمثیل تجربی توالی زمان است که پدیده‌های زمان گذشته هر تقرّر و وجودی را در زمان آینده تعیین می‌بخشند، و پدیدارهای بعدی به عنوان حوادث نمی‌توانند رخ دهند، مگر این که وقوع پدیدارهای پیشین در زمان تعیین یابد. زیرا تنها در پدیدارها است که می‌توان به طور تجربی، استمرار مطابق با زمان‌ها را شناخت. آن چه برای ممکن ساختن هر تجربه‌ای لازم است، فاهمه است و فاهمه اولین کاری که می‌کند ممکن ساختن تمثلی هر متعلقی است نه وضوح بخشیدن به تمثیل اشیاء، به این صورت که نظم زمان را که به پدیدارها و وجودشان تحمیل شده است، مشخص می‌کند، بدون این عمل فاهمه و پدیدار با جزء زمان که به طور پیشین موضع همه اجزاء خود را معین می‌کند هماهنگ نبودند. (ibid, 244- 246)

یووینگ این برهان را چنین خلاصه کرده است:

اجزاء قبلی زمان اجزاء بعدی را تعیین می‌بخشند، و چون دیدارها باید مطابق با اوضاع و احوال زمان باشند، پس باید پدیدارهای قبلی پدیدارهای بعدی را تعیین بخشند، که این امر مستلزم علیّت است. (Ewing, 1969, P. 72)

### زمان و توقف علیّت بر آن:

براهین کانت در باب علیّت اساساً بر تصویری که کانت از زمان دارد مبتنی هستند. به عقیده کانت زمان صورت پیشین و جزئی هر شهود حسی است. از آن جا که تغییر در مکان و زمان از خصوصیات تغییرناپذیر ادراک است، کانت این خصوصیات را صور ادراک می‌نامد، و ماده ادراک را نتیجه احساس انفعال معین یا متأثر از اعیان می‌داند. زمان چیزی نیست که از ادراک حسی انتزاع شده باشد، بلکه به طور پیشین داده شده و مربوط به ساختار ذهن مدرک است. کانت در حسیات استعلایی در مورد زمان دو تبیین به دست داده است. یکی تبیین مابعد الطبیعی و دیگری تبیین استعلایی. در تبیین

مابعدالطبیعی چهار نکته در باب زمان گفته است: ۱- زمان مفهومی تجربی نیست بلکه پیش فرض تجربه است. (kant, 1993, A30/B46) ۲- زمان، امری پیشینی و صورت همه شهودهای حسی است. (Ibid, A31) ۳- زمان یک تصور ما تقدم و ضروری است؛ هیچ کس نمی تواند دنیایی تصور کند که در زمان نباشد یعنی دنیایی که در آن هیچ چیز قبل و بعد زمان با چیز دیگری روی ندهد. ۴- هر یک از آنات زمان را باید بخشی از آن دانست نه این که زمان از این بخش ها و جزءها پدید آید. در بیان استعلایی، کانت می گوید: در باب زمان چند اصل اساسی وجود دارد که هم کلی اند و هم ضروری. از جمله اصولی که کانت بدان اشاره می کند این است که زمان فقط یک بعد دارد و آنات مختلف زمان هم زمان نمی توانند وجود داشته باشند، بلکه باید به دنبال یکدیگر بیایند. این قبیل اصول که هم تألیفی اند و هم پیشینی، از راه تجربه حاصل نمی شوند، زیرا احکام تجربه، منحصرأ احکام تألیفی پیشینی اند که شرط لازم و کافی این اصول تألیفی این است که زمان صورت پیشینی شهود باشد. (هارتناک، ۱۳۷۶، ص ۴۴) عده ای معتقدند که تصور کانت در باب زمان در تحلیل استعلایی غیر از تصویری است که او در حسیات استعلایی از زمان دارد:

در حسیات استعلایی زمان را به همان نحو که در ریاضیات مطالعه می شود بررسی کرده است. اصرار کانت بر این است که ما تمامیت زمان را همچون مکان چنان تصویر کنیم که در آن روی می دهد. ظاهراً نظرگاه و نگرش کانت در مبحث تحلیلات استعلایی متفاوت است. در این مبحث می بینیم که زمان امری نیست که به عنوان یک امر نامتناهی مقدم بر هر نوع تجربه افاده شده باشد؛ بلکه ذهن ما و فعالیت فکری ما است که آن را قوام بخشیده است و دقیقاً همین اصل علیّت (از جهت توالی علت و تقدم و تاخر یکی نسبت به دیگری) نشان دهنده چگونگی تقدم نسبت قبل به بعد در زمان است. (ژان وال، ۱۳۷۰، ص ۳۲۸)

شاید استشهاد به سخنی از کانت، نگرانی ژان وال را برطرف کند.

زمان به عنوان شرط صوری امکان تغییرات، در واقع به لحاظ عین مقدم بر آن ها است، اما به لحاظ ذهن تمثّل زمان در خود آگاهی فعلی، مانند هر تمثّل دیگری، تنها در ارتباط با ادراکات حسی داده شده است. (Kant, 1993, A: 458) در این جا نیز با نوع دیگری از استلزام در فلسفه کانت

مواجهیم، از طرفی زمان شرط صوری امور متغیر است، از سوی دیگر زمان خود به عنوان یک تمثیل در ارتباط با ادراکات حسی داده شده است و این در حقیقت به معنی پیدایی یکی از دیگری نیست، بلکه تبیین معرفت شناسانه تحقق ادراک و شناخت است.

به هر حال آن چه که کانت در تحلیلات استعلایی و به ویژه در «تشابه دوم» بر آن اصرار دارد این است که از اصول تألیفی پیشینی که در زمان است و جزء خصوصیات زمان می‌باشد، می‌توان کشف کرد که پدیدارها نیز بر حسب قانون علیّت تقدّم و تأخر علی دارند.

تاکنون برهان اول کانت مبنی بر اثبات اصل علیّت و پیش فرض‌های آن را تبیین کردیم. حال باید دید آیا این برهان وافی به مقصود نیز هست.

### نقد برهان کانت بر اثبات اصل علیّت:

۱. یووینگ استدلال کانت را چنین نقد کرده است:

«این گفته کانت که اجزاء قبلی زمان - زمان منتزِع و مجرد از حوادث واقع در زمان - اجزاء بعدی را تعیین می‌بخشند، می‌تواند به دو معنا تلقی گردد: الف) برای رسیدن به دوره بعدی زمان باید از دوره قبلی زمان گذشت، یا این که گذشته نمی‌تواند پس از آینده یا هم زمان با آن، تجربه شود، بلکه باید پیش از آن باشد. این جمله بدان معنا است که زمان نمی‌تواند هم گذشته و هم آینده باشد. حال تنها شرطی که پدیدارها باید داشته باشند تا با این خصوصیت زمان مطابق باشند این است که پدیداری که نسبت به پدیدار دیگر گذشته است نمی‌تواند نسبت به همان پدیدار، آینده یا هم زمان باشد، این ویژگی به وضوح در ماهیت زمان نهفته است، اما معنی آن این نیست که هر پدیداری باید به طور علی به وسیله پدیدار دیگری تعیین یابد. این که گذشته باید قبل از آینده تجربه شود و نه بالعکس امری است بسیار متفاوت با این که همان آینده به دنبال گذشته خاصی واقع شود. زیرا مطلب اول به این معنی است که سلسله‌های زمانی، منشأ حوادث متقارن نیستند. و مطلب دوم به این معنی است که اگر یک سلسله زمانی جزئی از حوادث واقع شد، باید دوباره نیز وقتی همان شرایط موجود بود واقع شود. ب) ممکن است مطلب مذکور به این معنا باشد که حدّ هر دوره‌ای از زمان در یک طرف به

واسطه‌ی زمان مقدم بر آن تثبیت شده است. یک دوره‌ای که به عنوان زمان محض لحاظ شده است و صورت محض نسبت پدیدار است که البته به وسیله نسبت‌های زمانی بیرونی تعیین یافته است. زیرا دوره زمانی هیچ محتوایی جز این نسبت‌ها ندارد. بنابراین به عنوان نمونه سال ۱۹۲۴، به عنوان دوره‌ای از زمان، به وسیله ۱۹۲۳ و ۱۹۲۵ تعیین یافته است. اما وقتی این دوره به لحاظ واقعیت انضمامی خود به عنوان مجموعه‌ای از پدیدارها لحاظ شود، نسبت‌های بیرونی و زمانی آن تنها شامل یک جنبه تبعی ماهیت آن است، بنابراین بیش‌ترین چیزی که برهان کانت می‌تواند اثبات کند این است که پدیدارها نسبت به یک‌دیگر تقدم و تأخر زمانی دارند، و این صرفاً یک همان‌گویی است و حکمی نیست که بتوان با آن پیوند تألیفی چون رابطه علیّت را بیان کرد. بنابراین تعیین دوره‌های بعدی زمانی به وسیله دوره‌های قبلی، کاملاً با تعیین علی پدیدارها متفاوت است، و تعیین علی پدیدارها را نتیجه نمی‌دهد. حوادث سال ۱۹۲۴ بدین معنا از حیث موضوع‌شان در زمان، به وسیله حوادث سال ۱۹۲۳ تعیین یافته‌اند که هیچ یک از آن حوادث از آن جهت که مربوط به سال ۱۹۲۴ هستند نمی‌توانند در سال ۱۹۲۳ یا قبل از آن رخ دهند. این دو معنا با یکدیگر متفاوتند. زیرا در معنای نخست سال ۱۹۲۴ چنان‌که به وسیله سال گذشته (۱۹۲۳) تعیین یافته است به وسیله آینده (۱۹۲۵) نیز تعیین یافته است. (Ewing, 1969, PP, 74-75)

حاصل نقد یووینگ این است که: کانت در برهانی که بر اثبات علیّت اقامه کرده است، بر این نکته تأکید می‌کند که اجزاء قبلی زمان اجزاء بعدی را تعیین می‌بخشند، سپس نتیجه می‌گیرد که پدیدارها یک‌دیگر را به طور علی تعیین می‌بخشند. زمان گذشته از آن جهت که زمان گذشته است و ظرف حوادث گذشته است، البته باید پیش از زمان حال و آینده تجربه شود، اما این مطلب به خود حوادث که مظهر فاند ربطی ندارد. چگونه از تقدم و تأخر اجزاء زمان می‌توان رابطه علی پدیدارها را نتیجه گرفت؟

به نظر می‌رسد نقد یووینگ بر کانت وارد است زیرا چگونه می‌توان از حکمی که به طور تحلیلی و ضروری درباره زمان - منتزع و مجرد از حوادث واقع در زمان - صادق است یعنی این حکم که زمان قبلی تعیین بخش زمان بعدی است، اصل علیّت را - هر پدیده‌ای علّتی مقدم بر خود دارد که آن را به

وجود آورده است - نتیجه گرفت.

### برهان دیگر کانت

پنج برهان دیگری که کانت در تشابه دوّم آورده است نزدیک به هم هستند و حول یک محور اساسی می‌توان همه را تنسیق کرد. بنابراین همه این براهین را تحت عنوان یک برهان با تأکید بر این محور اساسی طرح می‌کنیم:

ادراک کثرت پدیدار همواره امری متوالی است. تمثّل‌های اجزاء، به دنبال یک‌دیگر حاصل می‌شوند. این که آیا پدیدارهای متکثر در خارج از ذهن نیز به دنبال یک‌دیگر و متوالی حاصل می‌شوند مستلزم تأمل بیشتری است، هر چیزی را، هر تمثّلی را حتّی می‌توان عینی (object) نامید. اما وقتی که پدیدارها را فقط حاکی از عین در نظر بگیریم، واژه «عین» به چه معنی است. پدیدارها تا آن جا که متعلق آگاهی‌اند به هیچ وجه متمایز از ادراک خودشان نیستند، و در این صورت باید پذیرفت که کثرت پدیدارها همواره در ذهن متوالی است. حال اگر پدیدارها، شیء فی نفسه باشند - چون فقط با تمثّلات خود سر و کار داریم - هرگز نمی‌توانیم از توالی تمثّلات، پیوند و ارتباط و توالی آن‌ها را در عین تعیین کنیم. چگونگی اشیاء فی نفسه یک سره از حوزه معرفت ما بیرون است، اما به رغم این واقعیت که پدیدارها شیء فی نفسه نیستند و تنها می‌توانند معلوم ما واقع شوند، و با وجود این واقعیت که تمثّلات پدیدارها در ادراک متوالی است، باید نشان دهیم که کثرت پدیدارها فی نفسه چه نوع پیوند و ارتباطی در زمان دارند. فی‌المثل، ادراک کثرت در پدیدارخانه‌ای که روبروی من است، متوالی است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا کثرات خانه فی نفسه نیز متوالی است؟ توالی کثرات خانه را در واقع و نفس الامر نمی‌توان پذیرفت. حال به محض این که معنای استعلایی مفاهیمی از شیء (عین) را برملا سازم، تشخیص می‌دهم که خانه شیء فی نفسه نیست بلکه یک پدیدار است یعنی یک تمثّلی است که متعلق استعلایی آن شناخته شده است، بنابراین مراد من از این پرسش چه بوده است که چگونه کثرات در خود پدیدار که شیء فی نفسه نیست به هم پیوند می‌خورند؟!

مقصود، کثرت اجزاء خانه است که از طریق حس به طور متوالی به ما داده می‌شوند. در این جا آن چه در ادراک متوالی قرار دارد به عنوان تمثّل در نظر گرفته می‌شود، در حالی که پدیداری که به من داده شد، هر چند چیزی جز مجموع این تمثّل‌ها نیست، با این همه به عنوان متعلّق این تمثّل‌ها در نظر گرفته می‌شود و مفهوم من که از تمثّل‌های ادراک آن را نتیجه می‌گیرم باید با آن متعلّق مطابق باشد. زیرا حقیقت عبارت است از توافق معرفت با متعلّق ادراک. بی‌درنگ می‌توان دید که در این جا ما فقط شرایط صوری حقیقت تجربی را جست‌وجو می‌کنیم و پدیدار در نسبت متقابل با تمثّل‌های ادراک، فقط در صورتی می‌تواند به عنوان متعلّق ادراک، متفاوت از تمثّل‌های ادراک متصور گردد که تابع قاعده‌ای باشد که آن را از هر ادراک دیگری متمایز کند و کیفیت خاصی از پیوند کثرات را ضرورت بخشد. عین (ابژه) آن چیزی است که در پدیدار مشتمل بر شرط این قانون ضروری ادراک است.

(Kant, 1993, B 234 - 236)

کانت در این استدلال علیّت را بر اساس نظم عینی زمان تحلیل می‌کند. چنین کاری از نظر او مجاز است زیرا در استنتاج استعلایی ثابت کرده است که قضیه «کثرتی گذرا در زمان وجود دارد»، قضیه‌ای تردیدناپذیر است. توضیح مطلب این که باید میان توالی ذهنی و توالی عینی تمایز قائل شد. کانت برای توضیح توالی ذهنی مثال زیر را آورده است:

می‌توان به خانه‌ای نظر کرد به این ترتیب که ابتدا زیر زمین آن را دید؛ سپس نگاه خود را به دیوارها و سقف آن کشاند، همچنین می‌توان این توالی را تغییر داد و ابتدا از سقف خانه شروع کرد و سپس نگاه خود را به طبقه پائین آن کشاند، در این مثال ترتیب انطباعات بصری من از ترتیبی که من برای نگاه به خانه انتخاب کرده‌ام تبعیت می‌کند. آن چه این ترتیب و توالی را موجب می‌شود عین و خارج نیست بلکه این ترتیب ذهنی است. توالی ذهنی مقوم هیچ حادثه و رویدادی نیست، یعنی توالی انطباعات بصری من مشعر بر واقعهای که برای خانه روی داده باشد نیست. (Ibid, A 192)

کانت برای بیان نظم و توالی عینی به یک کشتی که در رودخانه حرکت می‌کند اشاره می‌نماید، (Ibid, A 192) من کشتی را ابتدا در نقطه «الف» و سپس در نقطه «ب» می‌بینم. این نظم «الف - ب» را من انتخاب نکرده‌ام، نمی‌توانم «ب» را قبل از «الف» ببینم، زیرا این توالی و ترتیب عینی است و به

عبارت دیگر ضروری است. توالی و نظم عینی بر خلاف توالی ذهنی برگشت‌ناپذیر است؛ چنان که توالی زمانی برگشت‌ناپذیر است. حال به عقیده کانت این توالی برگشت‌ناپذیر طبق قاعده‌ای روی می‌دهد، این قاعده شرط لازم تمییز نظم ذهنی از نظم عینی و بازشناسی یک حادثه از غیر حادثه است. اگر چنین قاعده‌ای که به نحو عینی و 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 صادر کرد. (هارتناک، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴، ۱۰۵)

بدین ترتیب همان گونه که اسمیت (1992, P, 364) توجه داده است کانت گمان می‌کند ثابت کرده است که اصل علیّت؛ یعنی همان اصل کلی که بر اساس آن هر حادثه‌ای باید علتی مقدم بر خود داشته باشد، در هر آگاهی از زمان مندرج است.

چنان که دیدیم سخن اصلی کانت در برهان یاد شده این است که چون در زمان توالی عینی برگشت‌ناپذیری می‌بینیم، پس باید ذهن ساختار قانونی به نام علیّت داشته باشد که بر اساس آن بتوان به نحو پیشین گفت حوادث بر مبنای قاعده‌ای روی می‌دهند. در غیر این صورت هیچ حکم عینی درباره تجربه نخواهیم داشت.

یووینگ مجموع ۵ دلیل دیگری را که کانت در «تشابه دوم» آورده است و گفتیم که حول یک محور شکل گرفته‌اند چنین خلاصه کرده است:

کانت در اثبات اصل علیّت با آگاهی از توالی عینی در زمان آغاز می‌کند. این آگاهی واقعی است که کانت فکر می‌کند آن را در استنتاج استعلایی ثابت کرده است اما چگونه می‌توانیم از چنین توالی آگاه شویم و آن را از توالی صرفاً ذهنی ادراکاتمان و از همبودی عینی تمیز دهیم؟ این تمایز نمی‌تواند در نظام فعلی تمثلی ما باشد، زیرا تمثلات همواره متوالی اند با این حال باید تمایزی باشد، زیرا آگاهی از توالی عینی متمایز از توالی ذهنی یا همبودی عینی یک واقعیت است. اما اگر دقت کنیم، می‌بینیم که هر جا دو حادثه الف و ب را به عنوان دو حادثه عیناً متوالی در نظر بگیریم، نظم و ترتیبی که الف و ب دارند برگشت‌ناپذیر و عکس آن ممکن نیست، یعنی فقط می‌توان الف را قبل از ب ادراک کرد و نه بالعکس. تجربه ما متضمن هر عامل ذهنی باشد باید این نظم را داشته باشد. یعنی تحت



شرایط داده شده باید تجربه ب به دنبال تجربه الف بیاید، هم برای یک فرد در زمان‌های متفاوت و هم برای افراد مختلف. اما از آن جا که الف و ب جز تجربه انسانی چیز دیگری نیستند، لذا الف و ب را قانونی ضروری به هم پیوند می‌دهد، به گونه‌ای که تحت شرایط مفروض و داده شده باید به دنبال الف بیاید و نه بالعکس. (Ewing, 1969, P31)

در حقیقت به عقیده کانت اگر اصل علیّت، به عنوان یکی از مقولات فاهمه جزء ساختار ذهن آدمی نبود، ما تنها توالی ذهنی را می‌فهمیدیم، نه توالی عینی را؛ یعنی فقط می‌توانستیم بدانیم که در عمل ترکیب - که کار فاهمه است - ب به دنبال الف می‌آید، اما نمی‌توانستیم بدانیم در خارج هم ب به دنبال الف می‌آید.

### نقد برهان دوم کانت:

۱- یووینگ می‌گوید اگر این سخن کانت که: «ادراک کثرات همواره متوالی است» (Kant, 1993, B 234) به این معنا باشد که ما نمی‌توانیم ادراکی از معیت یا ثبات و دوام داشته باشیم، سخن غیر قابل دفاعی است. اما به نظر می‌رسد که استدلال کانت مبتنی بر انکار هر نوع ادراکی به جز ادراک متوالی نیست، زیرا استدلال کانت بر این پایه استوار است که علیّت در تمییز توالی عین از توالی ذهن، مندرج است. و چنین تمیزی در اثبات مطلب کافی است. (Ewing, 1969, P.83)

۲- بر این برهان کانت انتقادهای بسیاری شده است، ما فقط به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: به نظر کورنر تمثیل دوم صدق هیچ حکم عینی را درباره توالی رویدادها تضمین نمی‌کند، بلکه فقط ضامن عینیت آن است و ما را از این که به دنبال علت و معلول بگردیم بی‌نیاز نمی‌سازد و فقط شرط امکان هر گونه تحقیق علیّی، به ویژه پژوهش‌های علیّی در علوم را بیان می‌دارد.

برای پی بردن به این که پیشرفت‌های جدید در فیزیک تا چه حد در این استدلال‌ها تأثیر گذارده است، کافی است به این فرض او توجه کنیم که توالی عینی نموده‌ها در نظر همه ناظران یکی است و بنابراین نموده‌هایی که برای یک ناظر هم زمانند، برای هر ناظر دیگر نیز هم زمان خواهند بود. در فیزیک جدید نسبیت، این فرض جایگاهی ندارد. به علاوه در فیزیک جدید تصویری از زمان به کار

می‌رود که نه تنها با تمثیل دوم (و سوم) بلکه با مبحث «حسیات استعلایی» نیز منافات دارد... نظریه زمان و مکان به عنوان جزئیات پیشین و صور ادراک، احیاناً باید جای به یک تصور جدید مکان-زمان بسپارد و تمثیل‌های دیگری جانشین تمثیل‌های سه‌گانه کانت شود. (کورنر، ۱۳۷۶، ص ۲۲۴)

به نظر می‌رسد تلاش‌های کانت برای اثبات اصل علیّت با موفقیت همراه نبوده است. البته تلاش ما در این نوشته صرفاً گزارش رأی و نظر کانت بود. تحلیل و بررسی همه جانبه نظرگاه کانت نیاز به تحقیق و بررسی بیش‌تری دارد.



شعبه‌شناسی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مآخذ

۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، جلد ششم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و سروش، ۱۳۷۲.
۲. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۳. گرنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
۴. وال، ژان، مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، چاپ اول، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۰.
۵. هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه دکتر حداد عادل، چاپ اول، فکر روز، ۱۳۷۶.
6. Ewing, A.C Kant's Treatment of causality, 1969.
7. HOWARD CAVGILL A kant dictionary, Blackwell, 1997.
8. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, Trans, N. Kemp Smith 1993, Mc Millian.
9. Kemp Smith, Norman, A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason" 1992.
10. Turetzky, Philip, Tim, Routledge, 1998.