

مغالطات عقل محض در نظر کانت

سیدمحمد حکاک*

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (د)
(تاریخ دریافت: ۸۷/۹/۱۱؛ تاریخ تصویب: ۸۸/۱/۳۰)

چکیده

در نظر کانت، معرفت مشتمل بر ماده‌ای و صورتی است. ماده‌ی آن از طریق حس به دست می‌آید و صورت را، ما در دو مرحله ادراک حسی و فهم بدان می‌بخشیم: در مرحله ادراک حسی، مکان و زمان را، و در مرحله فهم دوازده مقوله را. و آنچه از این رهگذر می‌شناسیم، پدیدار است نه شیء فی نفسه. اما عقل ما به اقتضای طبیعت خود، پا را از حوزه‌ی پدیدار بیرون می‌نهد و تصوراتی را می‌سازد که در واقع توهمند. یکی از این تصورات، تصور نفس است. عقل می‌خواهد با چهار استدلال مغالطی، چهار مطلب را در خصوص نفس اثبات کند: جوهریت، بساطت، شخصیت و تمایزش از ماده (نفس وجودی یقینی دارد و ماده وجودی مشکوک). ریشه‌ی همه این مغالطات این است که «هن می‌اندیشم» یا «من» که در نظر کانت یک شرط پیشینی و صوری شناخت است، یکی شیء عینی و یک متعلق معرفت شناخته می‌شود. در ضمن کانت در مغالطه‌ی چهارم با طرح نظریه ایده‌الیسم استعلایی به مخالفت با ایده‌الیسم به معنی متعارف آن می‌پردازد و تصورات موجود در ذهن را به معنی خاصی بیرونی می‌داند.

واژگان کلیدی

نفس، مغالطه‌ی منطقی، مغالطه‌ی استعلایی، پدیدار، ایده‌الیسم استعلایی.

مقدمه

کانت در بخش جدل استعلایی از کتاب نقد عقل محض، ابتدا از تصورات عقل محض سخن می‌گوید و نحوه‌ی ظهور سه تصور نفس، جهان و خدا را توضیح می‌دهد (هر تصور از یکی از قیاس‌های سه گانه حمله و شرطی و انفصالی به دست می‌آید). از نظر او این سه تصور حاصل اطلاق سه تا از مقولات فاهمه است به ورای عرصه شهود حسی. در اینجا مقصود از عقل، عقل به معنی محدود کلمه است. در فلسفه کانت، عقل معنی گسترده‌ای هم دارد که شامل فهم و حتی حس نیز می‌شود (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۱۵۶). مراد از عقل در عنوان این مقاله نیز همان معنای محدود و خاص آن است. کانت می‌گوید: سه تصور یاد شده به ترتیب، اساس روان‌شناسی عقلانی، جهان‌شناسی عقلانی و خداشناسی عقلانی است. عقل آدمی با بحث در دو موضوع اول به ترتیب گرفتار مغالطات و تعارضات می‌شود و بحث در موضوع سوم نیز چیزی جز استدلال‌های نادرست درباره یک مفهوم ایده‌آل نیست، استدلال‌هایی که از اثبات وجود ما بازاء آن مفهوم، یعنی اثبات وجود خدا ناتوانند. و این همه نتیجه همان اطلاق غیرمجاز مقولات فهم است به بیرون از عرصه شهود حسی. از نظر کانت معرفت ماده‌ای دارد و صورتی. ماده آن از طریق حس (درونی و بیرونی) وارد ذهن می‌شود و صورت آن را ذهن می‌دهد: در دو مرحله حس و فهم. در مرحله‌ی حس صورت مکان و زمان و در مرتبه فهم مقولات دوازده‌گانه به ماده معرفت داده می‌شود. بیرون از آنچه گفتیم، معرفتی برای انسان امکان ندارد. جهانی که ما می‌شناسیم یا به تعبیر دقیق‌تر جهانی که با صورتگری حس و فاهمه خود می‌سازیم، همین جهانی است که مکان‌مند و زمان‌مند و مصور به صورت‌های دوازده‌گانه فاهمه است و جهان پدیدارها نام دارد. و همین نظریه‌ی ترکیب معرفت از ماده و صورت است که «سهم مشخص و انقلابی کانت در فلسفه است» (کانت، ۱۹۸۳، ص ۳۳۰). به نظر کانت ما به جهانی ورای جهان پدیدارها، یعنی به عالم اشیاء فی نفسه راهی نداریم. تنها از طریق عقل عملی یا وجدان اخلاقی می‌توانیم وجود بعضی از آنها همچون خدا و نفس را اثبات کنیم. ما از سه تصور یاد شده که حاکی از اشیاء فی‌نفسه هستند، شهود حسی نداریم، شهود عقلی هم نداریم، چون به عقیده کانت، اصلاً چنین قوه‌ای در ما وجود ندارد، آنچنانکه مثلاً دکارت و اسپینوزا معتقدند. بنابراین، این سه تصور در واقع سه توهمند.

باری، عقل در اثر ورود به علم‌النفس عقلانی به چهار مغالطه گرفتار می‌شود. عقل می‌خواهد با چهار استدلال قیاسی، چهار مطلب را در خصوص نفس اثبات کند: جوهریت، بساطت، شخصیت و تمایز نفس از ماده (از این جهت که وجود نفس یقینی است و وجود ماده مشکوک). ولی هر چهار استدلال مغالطی است.

مقصود کانت در بخش مغالطات عقل محض، در واقع انتقاد از روان‌شناسی استدلالی است، یعنی آن بخش از نوشته‌های دکارت و لایبنیتس که در آن، این دو فیلسوف مدعی توضیح جوهر روحی و نفسانی هستند. «وی مانند هابس معتقد است که ما از صرف داشتن فکر نمی‌توانیم واقعیت جوهر روحی را استنتاج بکنیم، زیرا که این خود تجاوز از حدود تجربه است. این امر، اطلاق مقوله‌ای از فاهمه، یعنی مقوله‌ی جوهر، به امری است که ماورای جهان پدیدارهاست، چه این امری است که خود اساس جهان پدیدارهاست. این امر در حقیقت «من» استعلایی و اصل روح فعالی است که سرچشمه هرگونه فعالیت حکمی ما است و به تبع آن، سرچشمه قوانین طبیعت نیز هست. چه این قوانین طبیعت را ما، در ضمن سازمان دادن به پدیدارها، بنیان می‌نهمیم.

در ما علاوه بر «من» استعلایی، «من» تجربی نیز وجود دارد و این من تجربی ما همان تعاقب افکار گوناگون ما است، اما آیا جوهر روحی نیز وجود دارد؟ این نکته‌ای است که وسیله اثبات آن در دست ما نیست، زیرا قادر نیستیم که از مشاهده «من» استعلایی، بگذریم و به شیء فی نفسه برسیم. بدین ترتیب، فلسفه استدلالی [در بخش روان‌شناسی نظری] کلاً بر نوعی سفسطه مبتنی است (وال، ۱۳۷۰، ص ۷۵۲).

مقصود این است که در نظر کانت - چنانکه در صفحات بعد خواهد آمد - «من» یا «من می‌اندیشم» شرط پیشینی همه‌ی معرفت ماست. در هر معرفتی یک «من می‌اندیشم» از پیش مفروض است. و از آنجا که معرفت چیزی جز صورتگری ما بر روی ماده‌ی به شهود درآمده نیست، آنچه به عنوان قوانین طبیعت می‌شناسیم، در واقع از خود ماست. و «من» استعلایی اساس همه این قوانین است. البته، این «من» صرفاً یک صورت شناخت است و ما هیچ شهودی از آن نداریم. بنابراین، جوهر دانستن آن (به استناد اینکه همیشه موضوع واقع می‌شود، نه محمول) اطلاق یکی از مقولات فاهمه است به ورای عرصه شهود. مقصود از «من» تجربی آن «من» است که ما از آن شهود داریم، ولی البته آن «من» همان مجموعه‌ی پی‌درپی افکار و ادراکات ماست، نه جوهری ورای این مجموعه که این مجموعه بدان مستند باشد.

مغالطات

کانت در ابتدا می‌گوید: مغالطه یا منطقی است یا استعلایی. مغالطه منطقی عبارت است از «قیاسی که در آن یک خطای صوری منطقی وجود داشته باشد» (هارتنامک، ۱۹۶۸، ص ۱۰۳). ولی مغالطه استعلایی یک ریشه‌ی استعلایی در عقل آدمی دارد. مقصود کانت از استعلایی هر چیزی است که مربوط به ساختمان عقل و ذهن آدمی است. مثلاً خود مقولات فهم صور استعلایی معرفتند، یعنی آنچه که ما به ماده معرفت که از بیرون می‌آید، اعطا می‌کنیم. به بیان دیگر، امور استعلایی عبارتند از: سهم ما در معرفت و حاصل فعالیت ما در امر معرفتند، نه محصول انفعال ما.

به هر حال، برای مغالطه منطقی مثال‌های زیادی می‌توان ذکر کرد. به طور کلی، هر قیاسی که در آن شرایط انتاج مربوط رعایت نشده باشد، یک قیاس مغالطی است، همین طور قیاسی که حد وسط در دو مقدمه آن به یک معنی نباشد. دو قیاس زیر قیاس‌های مغالطی منطقی‌اند.

هیچ اسبی انسان نیست

هر انسانی فانی است

هیچ اسبی فانی نیست

این قیاس شکل اول است (حد وسط محمول در صغری و موضوع در کبری است) و شرایط انتاج شکل اول کلیت کبری و ایجاب صغری است، حال آنکه در این مثال صغری سالبه است.

بعضی درها بازند

هر بازی پرنده است

بعضی درها پرنده‌اند

در این قیاس حد وسط در دو مقدمه به یک معنی نیست. باز در صغری مقابل بسته است و در کبری نوعی پرنده.

باید دانست که مغالطه منطقی منحصر به قیاسی نیست که در صورت آن غلطی روی داده باشد، بلکه غلط و در نتیجه مغالطه در ماده قیاس هم ممکن است، باشد. همانگونه که اموری خارج از خود قیاس نیز ممکن است، سبب مغالطه شود (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۸).

به هر حال، مغالطات عقل در روان‌شناسی نظری همه، مغالطات استعلایی است، هر چند مغالطات منطقی هم هست، به بیانی که خواهد آمد.

در اینجا کانت به مفهوم یا - به قول خودش ترجیحا - به قضیه «من می‌اندیشم» اشاره می‌کند که به نظر او پایه‌های مغالطات چهارگانه‌ی عقل در خصوص نفس است. او می‌گوید: مفهوم یا قضیه «من می‌اندیشم» در شمار بقیه مفاهیم استعلایی است، هرچند لازم نیست که عنوانی مخصوص داشته باشد، مثل مفهوم جوهر، علت، وحدت و ... زیرا اثر آن، وحدت‌بخشی به همه تصورات و مفاهیم به طور کلی و از جمله خود مفاهیم استعلایی است. این مفهوم هرچند از تجربه حاصل نیامده، ولی مشتمل بر موضوعی و محمولی است، یعنی در عالم تصور چیزی را به چیزی نسبت می‌دهد. موضوع آن «من» است، به منزله‌ی متعلق حس درونی در برابر متعلق حس بیرونی که جسم نام دارد، و محمول آن اندیشه است. این «من می‌اندیشم» اساس روان‌شناسی عقلانی است. «من می‌اندیشم» یگانه زمینه روان‌شناسی عقلانی است و کل نظام آن باید از این اصل به دست آید (کانت، ۱۹۷۳، ص ۳۲۹).

«مطلب اصلی علم‌النفس عقلی که همه محتویات این علم از آن مشتق می‌شود، به قرار زیر است:

نفس جوهر است؛ از لحاظ موجود بودن آن در زمان‌های مختلف وحدت عددی دارد، یعنی وحدت است (نه کثرت). از لحاظ کیفیت بسیط است. در نسبت است با متعلقات ممکن معرفت در مکان.

همه‌ی مفاهیم روان‌شناسی محض از این عناصر ناشی می‌شود، بدون قبول هیچ اصلی دیگر. این جوهر صرفا به عنوان متعلق حس درونی مفهوم غیرمادی بودن را به دست می‌دهد؛ به منزله‌ی جوهر بسیط، فسادناپذیری را؛ وحدت آن به مثابه جوهر عقلی مفهوم شخصیت را؛ این هر سه (غیرمادی بودن، فسادناپذیری، شخصیت) روحانیت را؛ و نسبت آن با اشیای مکانی مفهوم داد و ستد با اجسام را. همین‌طور علم‌النفس محض جوهر متفکر را به منزله‌ی اصل حیات (به عنوان روح یا نفس که بنیاد حیات است) در ماده بر ما عرضه می‌دارد. این مفهوم حیات به نوبه خود چون به وسیله‌ی روحانیت متعین شود، مبین مفهوم خلود است (کانت، ۱۹۷۳، ص ۳۳۱).

مراد کانت این است که روان‌شناسی عقلانی چون «من» را - به منزله یک جوهر - متعلق حس درونی می‌داند، بالطبع آن را غیرمادی می‌داند (زیرا اموری که مشهود حس درونی واقع می‌شوند، غیرمادی‌اند). و از آنجا که آن را بسیط می‌پندارد، قطعاً آن را فسادناپذیر، می‌شمارد (زیرا مرکب نیست تا به اجزایش منحل گردد). و چون برایش وحدت عددی قایل است، آن را

شخص گمان می‌کند. و از این هر سه، روح بودن آن را نتیجه می‌گیرد. جوهر روحانی جوهری است غیرمادی، باقی، واحد.

«در خصوص این مفاهیم، ما چهار مغالطه در روان‌شناسی استعلایی - که به غلط آن را یک علم عقل محض خوانده‌اند - داریم. ما اساسی برای این دانش جز مفهوم بسیط و فی نفسه کاملاً تهی «من» نمی‌توانیم نهاد؛ و حتی نمی‌توانیم به آن یک مفهوم بگوییم، بلکه فقط یک خودآگاهی محض است که ملازم با همه مفاهیم است. با این «من» یا «او» یا «آن» (شیء) که می‌اندیشد، هیچ چیز متصور نمی‌شود، مگر یک ذهن استعلایی تفکرات x . این ذهن تنها با اندیشه‌ها که محمول‌آند شناخته می‌شود، و جدای از این اندیشه‌ها، ما هیچ مفهومی درباره‌ی آن نمی‌توانیم داشته باشیم. تنها می‌توانیم در یک دور دایمی قرار بگیریم، چون هر حکمی در خصوص «من» از قبل خود این مفهوم را مورد استفاده قرار می‌دهد. و علت جدا نشدن این گرفتاری از این مفهوم، این است که خودآگاهی فی حد ذاته یک تصور نیست که دلالت بر یک متعلق خاص بکند. بلکه عموماً صورت تصور است، یعنی صورت تصور از آن حیث که معرفت است؛ زیرا فقط با شناختن است که من می‌توانم بگویم چیزی را می‌اندیشم» (کانت، ۱۹۷۳، ص ۳۳۱).

منظور کانت - چنانکه بعداً به تفصیل خواهد آمد - این است که هر چهار استدلالی که روان‌شناسی نظری برای اثبات چهار مدعای خود می‌آورد، مغالطی است. همه آنها مبتنی بر مفهوم استعلایی «من» است که از نظر کانت یک مفهوم تهی است، یعنی صرفاً صورت معرفت است یا به تعبیر دیگر، به معرفت وحدت و قوام می‌بخشد و خود متعلق هیچ شهودی واقع نمی‌شود، بنابراین یک جوهر نیست و بالطبع امور متفرع بر جوهریت را هم فاقد است.

حاصل اینکه مبنای هر چهار استدلال مغالطی قضیه «من می‌اندیشم» است. در روان‌شناسی نظری می‌خواهند با تکیه بر این اصل جوهریت، بساطت، شخصیت و تمایز نفس را از ماده و یقینی بودن وجود آن و شک در وجود اشیاء مادی را نتیجه بگیرند. در نهایت، به بررسی این چهار مغالطه از نظر کانت می‌پردازیم.

مغالطه اول:

هر چیزی که جز به عنوان موضوع تصور نشود، جز به عنوان موضوع وجود ندارد
(یعنی جوهر است)
- نفس جز به عنوان موضوع تصور نمی‌شود.
نفس جوهر است.

مغالطه این قیاس در این است که حد وسط در دو مقدمه آن به یک معنی نیست. در کبری مقصود از چیزی که جز به عنوان موضوع تصور نمی‌شود، شیء خارجی است که متعلق شهود حسی واقع می‌شود و صورت یا مقوله جوهر توسط فهم بدان اطلاق می‌گردد. اما در صغری آنچه جز به عنوان موضوع تصور نمی‌شود، چنین چیزی نیست. یعنی جوهر عینی خارجی که متعلق شهود حسی باشد نیست، بلکه همان نفسی است که موضوع قضیه «من می‌اندیشم» است. و این قضیه همان وحدت استعلایی ادراک نفسانی است که ملازم با هر تصور و ادراکی است و وحدت‌بخش به کثرت‌های ادراکی است، اما خود با هیچ یک از تصورات پیوند نمی‌خورد و مقوله وحدت بدان اطلاق نمی‌شود. به عبارت دیگر، فهم روی آن عمل نمی‌کند، بلکه خود ملازم با همه تصورات و مقولات و احکام است. حاصل اینکه «من می‌اندیشم» ملازم با هر ادراکی است و این «من» که موضوع این قضیه است، چیزی نیست که بتوان مقوله جوهر فهم را به آن اطلاق کرد. این «من» متعلق شهود حسی نیست تا تحت یکی از مقولات فهم درآید، شهود عقلی هم که اصلاً نداریم تا بگوییم از طریق این شهود حاصل شده است. معرفت آن است که ماده آن از راه شهود حسی حاصل شده و صورتش را فاهمه بدان بخشیده باشد. و ما به نفس اندیشنده چنین معرفتی نداریم. از نظر کانت مقولات فاهمه از جمله مقوله جوهر به خودی خود هیچ معنای عینی ندارند، بلکه صور شهودها هستند؛ بدون شهود ظرف بدون مظهرند. بلکه اصلاً تحصل ظرفیت آنها به این است که مظهر در آنها ریخته شود. پس هر چند نفس در ظاهر معروض اندیشه است، طوری که می‌گوییم: «من می‌اندیشم»، اما این «من می‌اندیشم» وحدت‌بخش به کثرت‌های ادراکی است و شرط حصول معرفت و حصول تجربه عینی است. از همین جاست که کانت آن را وحدت استعلایی ادراک نفسانی یا ادراک نفسانی محض یا ادراک نفسانی اصلی می‌خواند تا آن را از ادراک نفسانی به معنی علم حضوری به نفس جدا کند. استعلایی بودن این مغالطه به این است که عقل طبیعتاً هر موضوعی را در هر قضیه‌ای از جمله موضوع «من» را در قضیه «من می‌اندیشم» که خود یک امر استعلایی است، نام

یک شیء عینی می‌پندارد، یعنی شیئی که محمول مبین خصوصیتی از آن است و چیزی است که بر آن حمل یا عارض می‌شود. البته این مغالطه در عین اینکه استعلایی است، منطقی هم هست. چون حد وسط در دو مقدمه آن معنی واحد ندارد.

مغالطه دوم:

آنچه فعل او را نتوان حاصل توافق چند فاعل دانست، بسیط است.

فعل نفس را نمی‌توان حاصل توافق چند فاعل دانست.

نفس بسیط است.

فعل یک جوهر مرکب مجموعه‌ای است از افعال اجزاء آن. فعل نفس اندیشنده را نمی‌توان فعل یک جوهر مرکب دانست. زیرا در آن صورت هر جزء نفس بخشی از یک مطلب (مثلاً یک بیت شعر) را می‌فهمد و فهمی از کل شعر (به عنوان معنی واحد) برای نفس حاصل نمی‌شود و وحدتی بین مدرکات به وجود نمی‌آید. از نظر کانت نقطه اصلی این استدلال آن است که: برای ترکیب تصورات متعددی که از اجزاء یک امر مدرک حاصل می‌شود، وجود یک نفس واحد اندیشنده ضروری است. این مغالطه نیز براساس همان قضیه «من می‌اندیشم» بنا شده است. ولی از نظر کانت «من می‌اندیشم» شرط استعلایی ادراک است؛ صورت ادراک است؛ و دلیل بر وجود یک من اندیشنده بسیط نیست. در واقع در این مغالطه نیز حد وسط در دو مقدمه به یک معنی نیست. حد وسط در کبری یک شیء عینی خارجی است (که فعل او را نتوان حاصل توافق چند فاعل دانست)، ولی در صغری صرفاً مبین صورت ادراک است، یعنی یک «من» که با همه تصورات و ادراکات هست و معنی واحد بسیط دارد. «من می‌اندیشم» اگرچه صورتاً از یک موضوع و محمول ترکیب شده، در واقع دلالت بر یک موضوع عینی «من» که اندیشه عارض بر آن باشد، ندارد. در اینجا نیز عقل بنا بر طبیعت خود که هر موضوعی را نام یک شیء عینی می‌پندارد، «من» را عنوانی برای شیء خارجی متعلق شهود می‌گیرد و از راه وحدت معنی آن و اینکه بدون یک فاعل اندیشنده واحد فهم هیچ مطلبی محقق نمی‌شود، بساطتش را اثبات می‌کند. در واقع، جواب این مغالطه ضمن جواب مغالطه اول آمده است. وقتی در پاسخ مغالطه اول معلوم شد که «من» یک جوهر عینی نیست، بلکه بهره آن از جوهریت فقط صورت محض یا مقوله صرف است، بدون ماده، طبعاً بساطت آن هم متفی است. اصلاً جوهری وجود ندارد تا بسیط باشد.

به علاوه، از نظر کانت این امر که، یک اندیشه فقط می‌تواند معلول وحدت مطلق یک موجود اندیشنده باشد، یک قضیه تحلیلی نیست. زیرا می‌توان وحدت یک اندیشه را وحدت جمعی اجزاء یک جوهر اندیشنده مرکب هم دانست، همچنانکه حرکت یک جسم به منزله‌ی یک حرکت واحد حاصل حرکت اجزاء آن است. خلاصه اینکه در مفهوم اندیشه واحد مفهوم اندیشنده واحد مندرج نیست و از اندیشه واحد به طور تحلیلی اندیشنده واحد لازم نمی‌آید. بنابراین مسأله محتاج دلیل است. این قضیه تألیفی پیشینی هم نیست. زیرا «هیچ کس که اساس امکان قضایای تألیفی پیشینی را چنانکه ما پیش از این باز نمودیم دریافته باشد» (کانت، ۱۹۷۳، ص ۳۳۶)، نمی‌تواند ترکیبی پیشینی بودن این قضیه را قبول کند. این قضیه تألیفی پسینی هم نیست. زیرا از تجربه هیچ ضرورتی به دست نمی‌آید، بگذریم از اینکه مفهوم وحدت مطلق بسی فراتر از حیطه تجربه است. «پس چنین قضیه‌ای را که کل قیاس عقلی روان‌شناختی برپایه‌ی آن استوار است، از کجا می‌آوریم؟» (کانت، ۱۹۷۳، ص ۳۳۶). پاسخ کانت چنین است: «روشن است که انسان برای تصور کردن یک موجود اندیشنده باید خود را جای آن بگذارد، یعنی متعلق تصور خود انسان است، نه شیئی دیگر. و نیز روشن است که، ما تنها بدین دلیل طالب وحدت مطلق فاعل شناسا هستیم که بدون این جهت نمی‌توانیم گفت: «من می‌اندیشم» (کثرتی در یک تصور واحد). زیرا هر چند کل تفکر را می‌توان بین چند فاعل شناسا تقسیم کرد، اما من ذهنی را نمی‌توان تقسیم و توزیع کرد، و همین «من» است که ما در هر نوع تفکری آن را از پیش مفروض می‌گیریم. بنابراین هم در این مغالطه و هم در مغالطه قبلی، قضیه صوری «من می‌اندیشم» تنها بنیادی است که روان‌شناسی عقلی جرأت می‌کند، شناخت‌های خود را براساس آن بسط دهد. اما این قضیه به خودی خود یک تجربه نیست، بلکه صورت ادراک نفسانی است که به هر تجربه‌ای می‌پیوندد و خود مقدم بر تجربه است. و بنابراین همیشه باید آن را در نسبت با یک شناخت ممکن به منزله شرط ذهنی آن شناخت در نظر آورد. ولی ما حق نداریم آن را به شرط امکان شناخت اشیاء، یعنی به یک مفهوم موجود متفکر در کل تبدیل کنیم [یعنی بگوییم تا یک فاعل شناسا به عنوان یک جوهر وجود نداشته باشد، شناختی تحقق نمی‌یابد]. زیرا ما نمی‌توانیم در قالب یک قضیه چنین موجودی را تصور کنیم، مگر اینکه خود را با ضابطه آگاهی خود در جای هر موجود متفکر دیگری قرار دهیم. [پس وجود «من» همانطور که گفتیم از قضیه «من می‌اندیشم» به دست نمی‌آید.] هم چنین بساطت من (به منزله یک نفس یا روح) را نمی‌توان واقعا از قضیه «من می‌اندیشم» نتیجه گرفت. «من می‌اندیشم» از

قبل در هر اندیشه‌ای مندرج است. قضیه «من بسیطم» را باید بیان مستقیمی از ادراک نفسانی دانست، همچنانکه استنتاج ادعایی دکارتی (من فکر می‌کنم پس هستم) در واقع یک توتولوژی است، یعنی عبارت است از: فکر می‌کنم پس فکر می‌کنم [یعنی تنها چیزی که این سخن دکارت بر آن دلالت دارد، این است که «من فکر می‌کنم» یا به عبارت دیگر فکر من وجود دارد، نه اینکه من به عنوان یک جوهر روحی اندیشنده وجود دارد].

معنی «من بسیطم» چیزی بیش از این نیست که این تصور «من» فی نفسه مشتمل بر هیچ کثرتی نیست و بنابراین وحدت مطلق است (هرچند صرفاً منطقی است) [مقصود این است که «من بسیطم» تعبیر دیگری از «من می‌اندیشم» است. چون در «من می‌اندیشم» می‌خواهیم بگوییم این منم که می‌اندیشم و در هر اندیشه‌ای حضور دارم و غیر من در کار نیست و این معنی «من» معنایی است، واحد و بسیط. پس «من می‌اندیشم» و «من بسیطم» هر دو بیانی است از همان ادراک استعلایی نفسانی و این طور نیست که دومی (بساطت من) از اولی (اندیشه من) نتیجه شده باشد] (کانت، ۱۹۷۳، ص ۳۳۶). در نهایت، وی چنین نتیجه می‌گیرد که:

«تا این اندازه قطعی است که من همواره از طریق «من» تصور یک وحدت مطلق، اما منطقی ذهن (بساطت) را مورد توجه قرار می‌دهم، اما این بدان معنی نیست که بساطت واقعی ذهن خود را شناخته‌ام.

همانطور که دیدیم قضیه «من جوهرم» به هیچ معنا نبود، مگر مقوله صرف که من از آن هیچ استفاده تجربی نمی‌برم، به همین ترتیب، می‌توانم بگویم «من یک جوهر بسیطم» یعنی جوهری که تصور آن مشتمل بر هیچ کثرتی نیست. ولی این مفهوم یا این قضیه کم‌ترین چیزی در خصوص «من» به عنوان یک متعلق شناخت تجربی به من نمی‌آموزد. زیرا مفهوم جوهر به خودی خود نقشی ترکیبی دارد، بدون اینکه مشتمل بر شهودی باشد، و بنابراین بدون متعلق است. آن فقط مربوط به شرط معرفت ما است و در مورد یک شیء عینی مشخص به کار نمی‌رود [یعنی دلالت بر یک شیء عینی مشخص ندارد] (کانت، ۱۹۷۳، ص ۳۳۷).

در انتهای بحث از مغالطه دوم، کانت فایده ادعایی قضیه «من بسیطم» را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد و آن را رد می‌کند. می‌گوید فایده مسأله بساطت نفس این است که بتواند تمایز نفس را از ماده [از جهت اینکه ماده مرکب است و قابل تجزیه و نفس بسیط است و غیرقابل تجزیه و انحلال] و در نتیجه فناپذیری آن را اثبات کند. و کانت با این بررسی می‌خواهد مانع این استنتاج شود. یعنی بگوید به فرض که بساطت نفس هم مطلبی درست باشد، به هیچ روی از آن نمی‌توان فناپذیری نفس را نتیجه گرفت.

مغالطه سوم:

روان‌شناسی عقلانی در مغالطه‌ی سوم می‌خواهد شخصیت، یعنی وحدت عددی نفس را اثبات کند. مغالطه به این صورت است:

هر چیزی که در زمان‌های مختلف از وحدت عددی خودآگاه است، شخص است.

نفس در زمان‌های مختلف از وحدت عددی خودآگاه است.

نفس شخص است.

هر معرفتی به یک «من می‌اندیشم» نیاز دارد. اگر این «من می‌اندیشم» نباشد، همانطور که قبلاً هم گفتیم، معرفت تحقق نمی‌یابد. یعنی در هر علمی علم به علم هم موجود است. من وقتی تصویری از یک شیء دارم، به خود آن تصور هم علم دارم. یعنی می‌دانم که می‌دانم. مثلاً وقتی که تصویری از ماه در ذهن دارم، می‌دانم که تصویری از ماه دارم و به زبان حال می‌گویم «من می‌اندیشم ماه را». اگر واقعا قضیه «من می‌اندیشم» همراه علم ما نباشد. آن علم، علم کیست؟ از کجا می‌گوییم ما به چیزی عالمیم؟ اصلاً عالم زمانی عالم است که بدانند عالم است، و تحقق علم ملازم با آگاهی عالم به علم خویش است و در غیر این صورت عالم عالم نیست. تصور یا علم کاشف معلوم و متعلق خود است. وقتی متعلق علم معلوم ما است، چگونه ممکن است خود علم که کاشف آن متعلق است، مکشوف ما نباشد؟ و این معنی البته در همه زمان‌ها صادق است. پس نفس در همه زمان‌ها خود را می‌یابد که عالم است، در هر زمانی به چیزی. اما این شرط صوری و منطقی شناخت به هیچ وجه دلالت بر وجود یک نفس واحد شخصی نمی‌کند. مغالطه این استدلال در همین است که می‌خواهد از شرط صوری و منطقی شناخت، وجود نفس واحد شخصی را نتیجه بگیرد و استعلایی بودن مغالطه نیز از همین جهت است. چون قبلاً گفتیم که کانت هر شرط پیشینی شناختی را امری استعلایی می‌داند. در این استدلال نیز حد وسط در دو مقدمه به یک معنی نیست. در کبری مقصود از شیئی که در زمان‌های مختلف از وحدت عددی خودآگاه است، یک شیء عینی و یک متعلق شناخت است. حال آنکه در صغری مقصود از آن یک امر عینی نیست، بلکه یک مفهوم و شرط صوری معرفت است. بنابراین مغالطه در عین استعلایی بودن، منطقی هم هست. پس، از آگاهی یک شیء به وحدت عددی خود در زمان‌های مختلف، شخصیت آن، یعنی وحدت عددی جوهری آن لازم نمی‌آید (کانت، ۱۹۷۳، صص ۳۴۱-۳۴۴). عقل بنا به اقتضای طبیعت خود که هر موضوعی را در هر قضیه‌ای عنوان یک شیء عینی و یک متعلق شناخت می‌پندارد، «من» را در قضیه «من می-

اندیشم» عنوان یک شیء خارجی پنداشته در مغالطه اول جوهریت و در مغالطه دوم بساطت و در مغالطه سوم شخصیت آن را استنتاج می‌کند.

پس مفهوم شخصیت نفس یک مفهوم استعلایی است (همچنانکه مفهوم جوهریت و بساطت آن استعلایی بود)، یعنی شرط پیشینی شناخت صورت ادراک است و از آن نمی‌توان شخصیت واقعی نفس را نتیجه گرفت. می‌توان گفت رد مغالطه سوم نیز همچون مغالطه دوم در رد مغالطه اول نهفته است. زیرا وقتی ثابت شد، اصلا جوهری به نام نفس وجود ندارد، به دنبال آن بساطت و شخصیت آن هم منتفی است. بله مفهوم «من» وجود دارد و این مفهوم بسیط و واحد است و این هر سه یعنی جوهریت، بساطت و وحدت مفهومی «من» از قضیه «من می‌اندیشم» که آن خود نیز یک مفهوم و یک صورت شناخت است، برمی‌آید. یعنی هرچه هست در مفهوم یا قضیه «من می‌اندیشم» و در مفهوم «من» است. جوهریت و بساطت و شخصیت نفس که مدعای روان‌شناسی نظری است، همه در مفهوم «من» است نه در یک متعلق شناخت و در یک امر عینی.

مغالطه چهارم:

آنچه وجودش را فقط بتوان به عنوان علت دریافت‌های حسی استنتاج کرد، صرفا وجودی مشکوک دارد.

همه پدیدارهای بیرونی چنین‌اند (یعنی وجودشان بی‌واسطه معلوم ما نیست، بلکه فقط می‌توانیم آنها را به منزله علت دریافت‌های حسی خود استنتاج کنیم). وجود همه متعلقات حواس بیرونی (یعنی اشیاء خارجی) مشکوک است.

کانت می‌گوید: من این عدم قطعیت را ایده بودن پدیدارهای بیرونی می‌خوانم و این نظریه را ایده‌الیسم می‌نامم، در برابر نظریه ثنویت که مبین وجود قطعی اشیاء بیرونی است. سخن کانت در خصوص بررسی این مغالطه در کتاب نقد عقل محض با اندکی تلخیص و با تصرفی در عبارات از این قرار است:

«ما فقط به وجود خودمان بی‌واسطه علم داریم. فقط وجود خود من می‌تواند متعلق یک دریافت حسی محض باشد. وجود شیء بیرونی مستقیما در دریافت حسی داده نمی‌شود، بلکه آن را فقط می‌توان به عنوان علت دریافت حسی استنتاج کرد. از این رو، دکارت به حق همه دریافت‌های حسی را به این قضیه محدود ساخت که: من (به عنوان یک موجود متفکر) هستم. زیرا روشن است که اشیاء بیرونی در من نیستند، پس من آنها را نه در خودآگاهی خویش و نه

در هیچ دریافت حسی که در حقیقت عبارت است از تعین خودآگاهی من، نمی‌توانم یافت. پس من وجود اشیاء بیرونی را فقط می‌توانم به منزله علت دریافت‌های حسی خود (یعنی به نحو غیر مستقیم) استنتاج کنم. اما این استنتاج یقینی نیست. چون ممکن است یک معلول بیش از یک علت داشته باشد. ممکن است علت دریافت‌های حسی من اشیاء بیرونی باشد و ممکن است حس درونی باشد. یعنی ممکن است همه دریافت‌های حسی بیرونی، صرف بازی حس درونی باشد. به عکس، متعلق حس درونی (من با همه تصوراتم) چون بی‌واسطه دریافت می‌شود، وجودش محل شک و تردید نیست.

مقصود ما از ایده‌آلیست کسی نیست که وجود اشیاء خارجی را منکر می‌شود، بلکه کسی است که قبول ندارد که: وجود اشیاء خارجی را از راه دریافت حسی می‌توان بی‌واسطه شناخت و آنگاه نتیجه می‌گیرد که ما از راه هیچ تجربه ممکن نمی‌توانیم هرگز از وجود داشتن آنها مطمئن شویم.

اکنون قبل از آنکه گره این توهم باطل را که نقل شد، بگشاییم. لازم است، یادآور شویم که باید بین دو نوع ایده‌آلیسم فرق نهاد: ایده‌آلیسم استعلایی و ایده‌آلیسم تجربی. مقصود من از ایده‌آلیسم استعلایی همین تعالیمی است که بر طبق آن ما همه پدیدارها را همچون تصوراتهای محض می‌دانیم، نه همچون اشیاء فی‌نفسه و زمان و مکان را نیز فقط صورت‌های شهود حسی. در برابر این ایده‌آلیسم، رئالیسم استعلایی قرار دارد که زمان و مکان را مستقل از حس ما می‌داند و می‌گوید همه پدیدارهای بیرونی (اگر وجود آنها را بپذیریم) اشیاء فی‌نفسه‌ای هستند که مستقل از حس ما وجود دارند. همین رئالیسم استعلایی است که کارش به ایده‌آلیسم تجربی می‌انجامد. چون از ابتدا به غلط فرض می‌کند که اگر اشیاء بیرونی وجود داشته باشند، باید وجودشان مستقل از ما باشد، آنگاه می‌بیند که برای اثبات وجود آنها دریافت‌های حسی ما ناتوان است، بنابراین در وجودشان شک می‌کند. برعکس، ایده‌آلیست استعلایی می‌تواند یک واقع‌گرای تجربی و در نتیجه ثنوی باشد، یعنی می‌تواند وجود ماده را قبول کند، بدون آنکه از خودآگاهی محض خود بیرون رود و چیزی بیش‌تر از قطعیت تصورات را مفروض گیرد. منظور او از ماده همین پدیدارها است که صرفاً نوعی شهود (تصور) است که بیرونی نامیده می‌شود، بدون آنکه مربوط به اشیاء فی‌نفسه باشد. بیرونی خواندن این تصورات بدین دلیل است که آنها دریافت‌های حسی را به مکان مربوط می‌سازند که در آن همه اشیاء بیرون از یکدیگرند و خود مکان هم البته فقط در خود ما است.

ما از اول جانب ایده‌آلیسم استعلایی را گرفته‌ایم و در این ایده‌آلیسم دیگر نه بحث از وجود مستقل اشیاء خارجی است و نه بحث از وجود مستقل نفس. اشیاء خارجی و نفس چیزی جز تصورات نیستند و من به این تصورات البته علم بی‌واسطه دارم. بنابراین وجود آنها برای من یقینی است. اما ورای این تصورات نه شیء فی‌نفسه‌ای هست و نه جوهر مستقلی به نام نفس. بنابراین ایده‌آلیست استعلایی یک رئالیست تجربی است و برای ماده به عنوان پدیدار، وجودی قایل است که آن وجود استنتاجی نیست، بلکه بی‌واسطه معلوم است. اما رئالیست استعلایی دچار حیرت و آشفتگی شده مجبور است، میدان را برای ایده‌آلیست تجربی خالی کند. چون در پی وجودات مستقل از حس برای اشیاء است.

حاصل اینکه ما طرفدار ایده‌آلیسم استعلایی و رئالیسم تجربی هستیم و معتقدیم که اشیاء بیرون از ما وجود دارند. اما مقصود از بیرون همان مکان است و مکان هم تصوری است، مقدم بر تجربه و مربوط به ذهن. برای ردّ توهم ایده‌آلیسم تجربی این دو دلیل کافی است: یکی اینکه دریافت حسی بیرونی است که واقعیتی را در مکان به نحوی بی‌واسطه استوار می‌سازد، مکانی که هرچند صورت محض تصورات است، در مورد همه پدیدارهای بیرونی واقعیت دارد. یعنی هیچ پدیده بیرونی نیست که مکان‌مند نباشد.

دیگر اینکه، بدون دریافت حسی خیال‌پردازی و رؤیا نیز ممکن نیست. پس همه دریافت‌های حسی ما بازاری در مکان دارند» (کانت، ۱۹۷۳، صص ۳۴۴-۳۵۰).

خلاصه، حل مغالطه چهارم به اتخاذ موضع ایده‌آلیسم استعلایی است که نتیجه می‌دهد، رئالیسم تجربی را. براساس رئالیسم تجربی، اشیاء بیرونی وجود دارند، اما بیرونی بودن آنها معنی خاصی دارد، معنایی که ایده‌آلیسم استعلایی آن را تعیین می‌کند، نه رئالیسم استعلایی. پس وجود اشیاء بیرونی مشکوک نیست. همچنانکه وجود نفس مشکوک نیست. اما هم اشیاء بیرونی و هم نفس پدیدارند، نه اشیاء فی‌نفسه و مفهوم نفس یا قضیه «من می‌اندیشم» وحدت‌بخش همه پدیدارها است.

نتیجه

نفس یکی از تصورات یا به عبارت دقیق‌تر، توهمات عقل است. عقل - به عنوان قوه‌ای غیر از فهم - از طریق سلسله قیاس‌های حملی به این تصور می‌رسد. این تصور حاصل اطلاق مقوله‌ی جوهر که یکی از مقولات فهم است، به ورای عرصه‌ی شهود حسی است. عقل تصور نفس را اساس روان‌شناسی عقلانی قرار می‌دهد و با ورود در این علم، گرفتار چهار مغالطه می‌شود: مغالطه استعلایی. علت همه‌ی این مغالطات این است که نفس یا «من می‌اندیشم» که یک شرط پیشینی شناخت است، یک موجود عینی پنداشته شده است. حاصل آنکه نه وجود نفس و نه جوهریت و بساطت و شخصیت آن هیچ کدام قابل اثبات نیست. دلایل اقامه شده در روان‌شناسی استدلالی در این خصوص همه مغالطی است.

در اینجا ذکر این مطلب لازم است که کانت وجود نفس را به عنوان جوهری غیرمادی و باقی می‌پذیرد و مسأله پاداش و کیفر و جهان دیگر را قبول دارد، همچنانکه وجود خدا را اثبات می‌کند (سولیوان، ۱۹۹۷، ص ۹۱). به علاوه، او به اختیار هم معتقد است، نهایت اینکه همه اینها را در حوزه عقل عملی، یعنی اخلاق می‌پذیرد و معتقد است که وجود آزادی، نفس و خدا سه اصل موضوع اخلاقند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۴۱). به بیان دیگر، به نظر او در ما بعدالطبیعه و در حوزه عقل نظری اثبات این امور ناممکن است، ولی در اخلاق و حوزه‌ی عقل عملی، این سه قابل اثباتند. مقصود اینکه هدف کانت اساساً حل مسائل ما بعدالطبیعه همچون نفس و بقای آن و اختیار و مسأله خداست، نه فراهم آوردن فلسفه‌ای معرفتی برای استوار ساختن مبانی ریاضیات و علوم، چنانکه برخی مفسران پوزیتیویست او وانمود می‌کنند (کانت، ۱۳۶۷، ص ۶). کانت پس از مواجهه با شکاکیتی که هیوم به وجود آورده بود، از معرفت متافیزیکی مأیوس می‌شود و برای نجات این معرفت از وضعیتی که بر آن عارض شده بود، به فیزیک روی می‌آورد و می‌خواهد ثابت کند که همان قطعیت فیزیکی در متافیزیک هم قابل حصول است. اما چون از این کار حاصلی به دست نیاورد، به خارج از حوزه عقل نظری متوسل می‌شود (زیلسون، ۱۳۷۳، صص ۲۱۰-۲۱۵).

حاصل آنکه دغدغه‌ی کانت مسایل متافیزیکی همچون خدا، نفس و اختیار است؛ اگر چه حل این مسایل را در حوزه عقلی نظری جستجو نمی‌کند و دانش متافیزیک را ناممکن می‌داند و فلسفه را به معنی معرفت‌شناسی می‌گیرد و به تعبیر یاسپرس «بر آن نیست تا مانند دیگر فیلسوفان به بررسی موضوع‌ها بپردازد، بررسی او درباره‌ی چگونگی شناسایی ما از موضوع‌ها است» (یاسپرس، ۱۳۷۲، ص ۱۳۰).

کانت اگر چه از نفس - هم‌چنانکه از خدا و آزادی - به عنوان اصول موضوعه اخلاق یاد می‌کند، ولی مراد او از اصول موضوعه قضایای بدون دلیل نیست. بلکه مرادش این است که این اصول شرایط ضروری پیشین اخلاقند. و فهم احکام اخلاقی بدون این اصول محال است. و چون در ما احکام اخلاقی هست، پس این اصول هم واقعی هستند. این اصول همه از مبدأ اخلاق که خود دیگر اصل موضوع نه، بلکه قانون است، ناشی می‌شوند (کانت، ۱۹۹۶، ص ۲۴۶).

باری کانت به نفس - نفس آزاد - به منزله‌ی رکن اخلاق، اعتقادی عمیق و صریح دارد. او بین شخص و شیء فرق قایل می‌شود. می‌گوید به یک شیء چیزی را نمی‌توان نسبت داد، ولی «یک شخص موضوعی است که افعالش را می‌توان به او نسبت داد. بنابراین شخصیت اخلاقی چیزی جز آزادی یک موجود عاقل تحت قوانین اخلاق نیست» (کانت، ۱۹۹۸، ص ۱۶).

اما عجیب است که در نظام معرفت‌نظری او از این جوهرشناسا خبری نیست و این جوهر در آن قلمرو صرفاً به یک شرط پیشینی شناخت بدل می‌شود. البته صرف این امر که چیزی برای عقل عملی معلوم، ولی برای عقل نظری نامعلوم باشد، تعجیبی ندارد. اما مسأله این است که آن چیز در اینجا نفس است که تمام وجود ما را تشکیل می‌دهد و همه افعال ما از جمله فعل آگاهی منسوب به اوست و بدون آن همه‌ی افعال ما سرگردان است. مگر شناخت بدون یک شناسنده واقعی ممکن است؟ شناخت‌های ما اگر مستند به یک شرط یا به تعبیر خود او یک مفهوم تهی باشند، چگونه وحدت و قوام پیدا می‌کنند؟ آیا یک شرط و یک مفهوم تهی و یک صورت و قالب می‌تواند عالم باشد؟ آنکه این شرط را کشف می‌کند و عقل نظری و عملی را می‌سنجد و به فلسفه‌ی انتقادی می‌پردازد، کیست؟ آیا صرفاً یکی صورت و قالب تهی است یا کانت موجود واقعی است؟ عجیب است که کانت این صورت را در عین حال، یک «خودآگاهی» می‌داند. اما آیا «خودآگاهی» بدون یک خود آگاه معنی دارد؟

آیا بهتر نیست، همچون سلف کانت - هیوم - وجود نفس را انکار کنیم (هیوم، ۱۹۸۳، صص ۲۳۲-۲۳۴) تا حداقل با مشکل دوپارگی در قلمرو وجود آدمی مواجه نشویم؟ و اگر نمی‌خواهیم تن به این کار دهیم، چاره‌ای جز قبول این امر نداریم که ما نفس خویش را شهودا درمی‌یابیم، یعنی به علم حضوری بدان عالمیم. و همین نفس است که وجودش برای ما از هر چیزی بدیهی‌تر است و در قلمرو نظر، قوام‌بخش معرفت و در حوزه عمل اساس هر حکم اخلاقی است و نیازی بدان نیست که از طریق معکوس، یعنی با حکم اخلاقی وجودش را دورادور اثبات کنیم.

منابع و مأخذ

۱. حلی، جمال‌الدین حسن (۱۳۶۳)، "الجوهر النضید"، اشراف محسن بیدارفر، بی‌جا، بیدار.
۲. ژیلسون، اتین (۱۳۷۳)، "نقد تفکر فلسفی غرب"، ترجمه احمد احمدی، چ چهارم، تهران، حکمت.
۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، "تاریخ فلسفه"، جلد ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ اول، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷)، "تمهیدات"، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. کورنر، اشتفان (۱۳۶۷)، "فلسفه کانت"، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ اول، تهران، خوارزمی.
۶. وال، ژان (۱۳۷۰)، "بحث در ما بعدالطبیعه"، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، چ اول، تهران، خوارزمی.
۷. یاسپرس، کارل (۱۳۷۲)، "کانت"، ترجمه میرعبدالحسین نقیب زاده، تهران، کتابخانه طهوری.
8. Allison, Henry(1983), "*Kant's Transcendental Idealism*", New Haven And London Yale University.
9. Hartnack, Justus(19 "*Kant's Theory of Knowledge*", Translated by M.Holmes Hartshorne, London, Macmillan.
10. Hume, David(19 "*Treatise of Human Nature*", London, Oxford University.
11. Kant, Immanuel(19 "*Critique of Pure Reason*", Translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan.
12. Kant, Immanuel(19 "*Critique of Pratical Reason*" (In: *The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant: Pratical Philosophy*), New York, University of Cambridge.
13. Kant, Immanuel(19 "*The Metap* , Translated and edited by Mary Gregor, New York, Cambridge University.
14. Sullivan, Roger J(19 , "*An Introduction To Kant's Ethics*", New York, Cambridge University.