




HomePage: <a href="https://jphilosophy.um.ac.ir/">https://jphilosophy.um.ac.ir/</a>	Vol. 53, No. 1: Issue 106, Spring & Summer 2021, p.23-43	
Online ISSN: 2538-4171		Print ISSN: 2008-9112
Receive Date: 25-01-2022	Revise Date: 18-06-2022	Accept Date: 19-06-2022
DOI: <a href="https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.71311.1049">https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.71311.1049</a>	Article type: Original	

### Evaluating the Provability of God in Kant's Philosophy

**Tayyabeh Khosravi**, PhD student of Islamic philosophy and theology, Qom University (corresponding author)

**Email:** [Tasnimkhosravi1400@gmail.com](mailto:Tasnimkhosravi1400@gmail.com)

**Dr. Farah Ramin**, Associate Professor, University of Qom

**Dr. Ali Allah Bedashti**, Professor of Qom University

#### Abstract

In order to find a way to analyze metaphysics, Kant introduced four types of propositions in his philosophy. After analyzing these propositions, only analytic *a posteriori* propositions can be considered as a general title for all propositions and through them, a more accurate way to measure external truth and falsehood of propositions can be proposed. Since analytic *a posteriori* propositions include metaphysical propositions such as "God exists", the metaphysical propositions are certainly true, but other types of propositions are determined to be true or false, depending on whether their predicate is sensory or inductive. The analytic *a posteriori* propositions can result in provability of metaphysics through dependence on *a posteriori* cognition of "existence", followed by the provability of God with the metaphysical argument which is certainly true and in correspondence with reality, with no possibility of being false. In this article, after explaining Kant's propositions, they have been criticized and analyzed so that it is possible to prove God through a certainly true argument.

**Keywords:** metaphysics, Kant, provability of God, analytic propositions, causation, existence.



HomePage: <a href="https://jphilosophy.um.ac.ir/">https://jphilosophy.um.ac.ir/</a>	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۳ - ۲۳	
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	
تاریخ: ۱۴۰۱/۰۳/۲۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۳/۲۸	تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۵
DOI: <a href="https://jphilosophy.um.ac.ir/article_42513.html">https://jphilosophy.um.ac.ir/article_42513.html</a>	نوع مقاله: پژوهشی	

## ارزیابی اثبات‌پذیری وجود خدا در فلسفه کانت

طیبه خسروی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

Email: [Tasnimkhosravi1400@gmail.com](mailto:Tasnimkhosravi1400@gmail.com)

دکتر فرح رامین

دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دکتر علی الله بداشتی

استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

### چکیده

کانت در پی یافتن راهی برای واکاوی مابعدالطبیعه چهار قسم قضیه در فلسفه خود معرفی کرد که بعد از تحلیل این قضایا تنها قضایای تحلیلی پسینی را می‌توان به عنوان یک عنوان کلی برای همه قضایا قابل قبول دانست و توسط آن‌ها راه دقیق‌تری برای سنجش صدق و کذب خارجی قضایا ارائه داد. با توجه به این‌که در قضایای تحلیلی پسینی، قضایای مابعدالطبیعی مانند «خدا وجود دارد» نیز جای دارند، قضایای مابعدالطبیعی، مطابق با واقع و یقینی هستند و مابقی قضایا با توجه به این‌که محمول آن‌ها حسی باشد یا نیاز به ارائه دلیل استقرائی باشد، صدق و کذب آن‌ها تعیین می‌شود. ثمره قضایای تحلیلی پسینی در قابل اثبات شدن مابعدالطبیعه به واسطه نیازمند بودن به ادراک پسینی «وجود» می‌باشد و به دنبال آن اثبات‌پذیری خدا با برهان مابعدالطبیعی یقینی و مطابق با واقع که احتمال خلاف واقع در آن راه ندارد. در این نوشتار پس از تبیین قضایای کانت، به نقد و تحلیل آن‌ها پرداخته شده است تا امکان اثبات خدا از طریق برهان یقینی و مطابق واقع، امکان‌پذیر باشد.

**واژگان کلیدی:** مابعدالطبیعه، کانت، اثبات خدا، قضایای تحلیلی، علیت، وجود

## مقدمه

کانت در برای تبیین مابعدالطبیعه، ابتدا چهار قسم قضیه را در فلسفه خود معرفی کرد که بعد از تحلیل این قضایا تنها قضایای تحلیلی پسینی را عنوانی عام برای همه قضایا معقول دانست و برای صدق و کذب قضایا ملاک دیگری ارائه داد. با توجه به این که در قضایای تحلیلی پسینی، قضایای مابعدالطبیعی نیز جای دارند، به سبب این که حاصل تصور بدیهی و مطابق با واقع «وجود» می‌باشند، سنجش اعتبار آن‌ها نیاز به مراجعه به عالم خارج ندارد و مابقی قضایا با توجه به این که محمول آن‌ها حسی باشد یا نیاز به ارائه دلیل استقرائی باشد، صدق و کذب آن‌ها تعیین می‌شود. به بیانی دیگر، ثمره قضایای «تحلیلی پسینی» در اثبات‌پذیری مابعدالطبیعه به واسطه نیازمند بودن ادراک پسینی «وجود» می‌باشد که به دنبال آن، اثبات خدا با قضایای مابعدالطبیعی یقینی و مطابق با واقع که احتمال خلاف واقع در آن راه ندارد، میسر می‌شود. کانت در اصول منطق استعلایی خود، علیت را ویژگی قوه فاعله می‌داند و معتقد است علیت حاصل حس و تجربه نیست و بر این اساس آن چه در حیطه حس و اثبات تجربی ننگجد، نامعتبر و غیر قابل اثبات برای انسان دانسته است؛ از جمله اثبات خدا که از راه براهین وجودی و یا علیت قابل اثبات نیست. بر این اساس، می‌توان ریشه این نظر را در اقسام قضایای چهارگانه دانست و بعد از تحلیل آن‌ها می‌توان مبنایی معتبرتر برای مبانی فاعله و ادراک انسان پیدا کرد که هم معرفت‌های او را نسبت به هستی توجیه کند و هم معرفت او را نسبت به خدا تبیین کند؛ به گونه‌ای که نیاز به فرض پیشینی بودن هیچ معرفتی برای انسان نیست.

برای دستیابی به این هدف، لازم است بر خلاف تصور کانت، برای درک مفاهیم مابعدالطبیعی، مبنایی حسی را ثابت کنیم و سپس با بهره‌گیری از برهانی کاملاً مابعدالطبیعی که نیازی به مطابقت با خارج ندارد، خدا را اثبات کنیم.

این پژوهش نگاهی تحلیلی و انتقادی به فلسفه کانت داشته و سعی شده است تا به طور زنجیروار از قضایا و نقایص آن شروع کند تا بتواند خلل جدی را که در فلسفه کانت مانع ارائه برهانی برای اثبات خدا شده است، بیابد.

## اقسام گزاره‌ها در فلسفه کانت

نتیجه تلاش کانت بر روی قضایا به هدف واکاوی مابعدالطبیعه و بررسی امکان آن، این بود که مابعدالطبیعه در صورتی معتبر است که در آن احکام تألیفی پیشینی ممکن باشد؛ زیرا مابعدالطبیعه نیز می‌خواهد دامنه شناسایی را هر چه بیشتر گسترش دهد و نمی‌تواند به تحلیل مفهوم‌ها بسنده

کند (کانت، *سنجش خردناب*، ۱۱۴).

به همین جهت، کانت حکم را به دو دسته تحلیلی و تألیفی تقسیم کرد. در فلسفه او قضایای تحلیلی مانند: «هر جسمی ممتد است»، که قضیه‌ای است که صدق آن از راه تحلیل معانی الفاظ به کار رفته در آن احراز می‌شود و به دلیل این که محمول این قضایا روشن‌گر و بیان‌کننده موضوعند، چیزی بر معلومات ما نمی‌افزاید و دسته دیگر، قضایای تألیفی قرار دارند که محمول، عین موضوع نیست. مانند «برخی اجسام سنگین هستند» یا «مس هادی برق است»؛ زیرا در مفهوم مس، معنی هدایت برق وجود ندارد. اما در مورد این که از چه راهی می‌توانیم باور خودمان را توجیه کنیم؟ وی می‌گوید: چون دو راه توجیه وجود دارد، پس می‌توان گفت معلومات ما به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

۱. معلومات مقدم بر تجربه (پیشین)

۲. معلومات مؤخر از تجربه (پسین)

او معلومات پیشینی را ذاتی عقل دانست که در آن‌ها دلیلی را که برای آن‌ها اقامه می‌کنیم از راه تجربه به دست نیاورده‌ایم و معلومات پسینی، معلوماتی هستند که دلیل را از راه تجربه بدست آورده‌ایم. در گام بعدی، کانت دو اصطلاح دیگر را جعل می‌کند و می‌گوید: معلومات عقلی ضروری‌اند (necessary)، و تمام معلومات تجربی ممکن‌اند (contingent).

سپس از ترکیب دو نوع حکم و دو نوع نحوه ادراک، چهار دسته قضیه را معرفی کرد:

- ۱- قضایای تحلیلی پیشینی؛ گزاره‌ای که محمول مندرج در موضوع است و برای صدق و کذب نباید به عالم خارج رجوع کنیم.
- ۲- قضایای تحلیلی پسینی؛ گزاره‌ای که محمول مندرج در موضوع باشد و برای صدق و کذب آن به عالم خارج رجوع کنیم. چنین قضیه‌ای از نظر کانت وجود ندارد.
- ۳- قضایای ترکیبی پیشینی؛ گزاره‌ای که محمول مندرج در موضوع نیست و برای صدق و کذب آن نباید به عالم خارج رجوع کنیم.
- ۴- قضایای ترکیبی پسینی؛ گزاره‌ای که محمول مندرج در موضوع نیست و برای صدق و کذب آن باید به عالم خارج رجوع کنیم (ملکیان، ۹۱/۳).

کانت معتقد است که قضایای تجربی همواره تألیفی‌اند و قضایای تحلیلی بی‌نیاز از تجربه‌اند (Kant, *Critique of Pure Reason*, 111). زیرا شناسایی تجربی همواره جزئی و اتفاقی است و نمی‌توان قضاوت‌های کلی در مورد آن‌ها انجام داد؛ بنابراین، یک قضیه تجربی از کلیت برخوردار نیست و نهایت حکمی که می‌توان داد این است که بگوییم تا آن‌جا که ما تا کنون مشاهده کرده‌ایم، این چنین است (Kant,

2, *Critique of Pure Reason*). کانت قضایای ریاضی و هندسه را در قضایای تألیفی پیشینی قرار داد؛ یعنی قضایایی که محمول مندرج در موضوع نیست، اما برای صدق و کذب آن احتیاج نیست که به عالم خارج رجوع کنیم. یعنی علی‌رغم این‌که معنای محمول آن‌ها در موضوع مندرج نیست، اما به صورت پیشینی درک می‌شوند (هارتساک، ۲۰).

بدین‌سان، ضمن قائل شدن به احکام تألیفی پیشینی، نتیجه می‌گیرد که شناسایی نمی‌تواند منحصرراً عبارت از دریافت تأثیرات حسی باشد، زیرا هر حکمی که گزارش تأثیرات حسی دریافتی ما باشد، فقط می‌تواند تألیفی مؤخر از تجربه باشد و لذا نمی‌تواند اعتبار کلی داشته باشد و بالضروره صادق باشد و چون شناسایی حسی همواره جزئی و اتفاقی است و اگر قضیه‌ای کلی و ضروری بود، بنیادی جز تجربه دارد (راسل، ۷۳).

سپس در راستای همین اعتقاد، برای توجیه تقسیم‌بندی خود، دو مقوله برای حس یعنی زمان و مکان را ضروری می‌داند که بدون این دو مقوله حسی امکان شناخت را ناممکن می‌داند و دوازده مقوله را هم برای عقل ضروری می‌داند (کانت، *سنجش خردناب*، ۱۱۷-۱۳۲). در نتیجه به‌واسطه این دو مقوله حسی و مقولات فاهمه امکان شناخت فراهم می‌شود و به تبع آن مابعدالطبیعه چون در حیطه این دو مقوله در نمی‌آید، از قلمرو علم انسان خارج است (کورنر، ۲۴۹؛ Kant, *Critique of Pure Reason*, 500).

### تحلیلی از تقسیم بندی کانت در قضایا

از جهت این‌که او احکام را در دو دسته تحلیلی و تألیفی قرار داده است و قضایای تألیفی را قضیه‌ای می‌داند که محمول در موضوع مندرج نیست، استنباط می‌شود که او تصدیق را نیز از اقسام علم دانسته است؛ در حالی‌که علم در واقع، تصور است (احمدی، ۱۹۰) که گاهی بدیهی و غیر اکتسابی است و گاهی اکتسابی است و زمانی که در قالب قضایا بیان می‌شود، نیاز به سنجش صدق و کذب دارد. به همین جهت، کانت دو شرط پیشینی و پسینی را برای سنجش صدق و کذب قضایا ارائه داد. غافل از این‌که هیچ قضیه‌ای به‌طور پیشینی، صدق را در ذات خود ندارد و همچنین شبه‌ای در اینجا مطرح است که کانت چه ملاکی برای پیشینی بودن دارد؟ آیا زمانی قبل از تولد؟ که در این صورت با اعتقاد خودش که هیچ شناخت بدون حس و تجربه امکان‌پذیر نیست در تناقض است. بنابراین اگر پیشینی بودن را به معنای علم به موضوع و محمول قضیه بدانیم، همه قضایا در یک زمانی پیشینی خواهند شد و در یک زمانی پسینی هستند و به همین جهت این اعتبار کانت، یک ملاک نسبی است که کاربردی در سنجش صدق و کذب ندارد. علاوه بر این، کانت احکام تحلیلی را بی‌نیاز از تجربه و حس دانسته است. در صورتی‌که این قضایا

نیاز به علم تصویری پیشینی دارد و وابسته به ادراک حسی است. به همین جهت، هیچ علم پیشینی برای انسان نمی‌توان متصور شد. بدین جهت، بسیاری از قضایایی که او تحلیلی و بی‌نیاز تجربه می‌داند مانند «همه خواهان مونث هستند» و «طلا زرد است»، هر چند در صدق و کذب آن تنها نیازمند علم تصویری پیشینی و یا حس باشیم و به استقرا نیاز نداشته باشیم، به هر حال بدیهی و پیشینی نیستند. هم‌چنان‌که کارناپ معتقد است گزاره «هر مجردی متأهل نیست» تحلیلی نیست و نیاز به علم به مفردات گزاره دارد (Carnap, 259).

لذا بسیاری از قضایایی که کانت آن‌ها را تحلیلی پیشینی می‌داند، نیازمند علم تصویری به موضوع و محمول است و در غیر این صورت نمی‌توان آن را پیشینی دانست و برای غیر عالیم به تصور موضوع و محمول قضیه پسینی است و آن‌چنان‌که کانت از قضایای تحلیلی انتظار دارد، اگرچه مفهوم محمول در موضوع مندرج است، اما به علم پسینی نیاز دارد و بعد از علم تصویری به مفردات قضیه، صدق قضیه بدیهی است، نه از جهت پیشینی بودن آن. بنابراین، آن چه کانت از آن غفلت کرده است، مرحله قبل از علم تصویری و بعد از علم تصویری است و با این نگاه، همه قضایا بعد از علم تصویری به موضوع و محمول، حکم قضایای تحلیلی را پیدا می‌کنند! و آن‌گونه که کانت تصور کرده است (Kant, *Critique of Pure Reason*, 47) که علت تحلیلی بودن این قضایا این است که از اصل امتناع تناقض پیروی می‌کنند عقیده باطلی است، زیرا همه قضایا بر اصل امتناع تناقض تکیه دارند و هیچ محمولی بر موضوعی بدون این اصل قابل حمل نیست.

خطای دیگری که در تقسیم قضایا مشهود است، قرار دادن قسمی با عنوان قضایای تألیفی می‌باشد. همان‌طور که ذکر شد، در همه قضایا تا زمانی که محمول در موضوع مندرج نباشد، حملی صحیح نیست. حتی در قضایای تجربی که تکیه بر استقرا دارند نیز بعد از یک علم یقینی ظنی، محمول بر موضوع حمل می‌شود. لذا همه قضایا در قسم تحلیلی قرار می‌گیرند و مبتنی بر اصل امتناع تناقض هستند. همان‌طور که گفتیم هدف کانت از قرار دادن این اقسام، یافتن راهی برای صدق و کذب قضایا و مطابقت با خارج بوده است تا به وسیله آن ادعا کند که مابعدالطبیعه در هیچ‌یک از قضایا قرار نمی‌گیرد. در صورتی که با یک ضابطه کلی می‌توان معیاری برای صدق و کذب قضایا ارائه داد.

از نگاه ابن‌سینا علم حقیقی، علم بدیهی و یقینی و مطابق واقع است که احتمال خلاف آن نباشد؛ زیرا در این علم، نسبت محمول به موضوع، به سبب ذات موضوع است و علمی که احتمال خلاف در آن برود، علم اکتسابی و ظنی است (ابن‌سینا، *شفا*، ۱۵). این علم اکتسابی لازم است ملازم علتی باشد تا علم محسوب شود که برای علم به آن به استقرا متوسل می‌شویم و این استقرا از دو حال خارج نیست: یا نسبت

محمول به موضوع، خود به خود بیّن و بدون سبب است که ثبوت محمول بر موضوع ناشی از حس است و یا سبب دارد که راه کشف آن استقرا است (همان، ۹۶). با این ضابطه ما هیچ علم پیشینی نداریم و برای صدق و کذب همه قضایای پسینی و مؤخر از تجربه از آن می‌توان استفاده کرد، بدون این‌که بین تألیفی و تحلیلی بودن قضایا تمایزی قائل شویم.

بدین‌سان، به بیانی‌که گذشت؛ «۲+۲» نیز در دسته گزاره‌های پیشینی کانت قرار نمی‌گیرد و به همان اندازه پسینی است که گزاره‌های دیگر نظیر «انسان حیوان ناطق است»، پسینی هستند. از نظر راسل، «دو و دو چهار است» در مرتبه اول به صورت جزئی درک شده است و بعد کلی شده، که «هر دو جفتی تشکیل چهار می‌دهد» و اگر تصویری از اعداد نباشد، تصدیقی نیز صورت نمی‌گیرد. همین در منطق جریان دارد؛ فرض کنید کسی از شما بپرسد: «امروز چندم است؟» شما می‌گویید: «دیروز پانزدهم بوده، پس امروز شانزدهم است». و از آن اصل «اگر این دلالت بر آن داشته باشد و این صحیح است»، پس آن صحیح خواهد بود. یعنی هر چیزی که از موضوع صحیحی نتیجه شده باشد صحیح خواهد بود (راسل، ۸۴). با این تفاوت که در قضایای ریاضی با یک بار علم تصویری از اعداد، تصور دچار تغییر و زوال نمی‌شود، زیرا اعداد از جنس معقولات ثانی فلسفی هستند. اما در قضیه دوم این علم می‌تواند تغییر کند. زیرا اگر علم تصویری تغییر کند، صدق قضیه نیز فرق می‌کند. بنابراین، در پسینی بودن، فرقی بین گزاره‌های تحلیلی و تألیفی کانت وجود ندارد و صدق آن‌ها وابسته به علم تصویری دارد. به همین سبب، قضایا نیاز به تشخیص صدق و کذب و مطابقت با واقع پیدا می‌کنند؛ پل فولکیه در این باره می‌نویسد: «حق و باطل فقط به قضایا تعلق می‌گیرد» (فولیکه، ۳۴۵).

به همین جهت، قضیه‌ای را صادق می‌دانیم که با واقع و نفس الامر مطابق باشد (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۴۱۶/۲). به تعبیر دکارت «صورت علمی اگر در حد ذات خود و بدون ربط و نسبت آن به امر دیگر ملاحظه شود، نمی‌تواند خطا باشد، زیرا که خواه من بُزی را به تخیل آورم یا حیوان موهومی را، در این حقیقت که من تخیل می‌کنم تفاوتی پدید نمی‌آید. بدین وجه، فقط درباره احکام است که من باید کمال مراقبت را داشته باشم تا خطا نکنم. پس حاصل آن‌که مهم‌ترین و معمول‌ترین خطایی که ممکن است در حکم واقع شود این است که من حکم بکنم که صورت‌های علمی که در من موجود است با اشیای خارجی شبیه یا مطابق است، زیرا که محققاً اگر من صورت‌های علمی را فقط حالات یا نحوه‌هایی از فکر خود بدانم، بی‌آن‌که آن‌ها را به چیزی خارجی نسبت بدهم، دیگر تقریباً موردی برای خطا باقی نمی‌ماند (دکارت، ۴۰؛ پل فولکیه، ۳۴). به همین جهت، در قضایا سنجش صدق و کذب مطرح است و خطا در تصور راه ندارد، حتی اگر مطابق با واقع نباشد، اما در تصدیق بین عین و ذهن، تطابق وجود

ندارد (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳/۸۶۶).

بنابراین فلاسفه‌ای که تنها تصور را علم شمرده‌اند به این نکته توجه داشتند، در حالی که باید دانست بحث ما در علوم بشری است و بشر برای علم به طبیعت و عالم خارج راهی جز بهره‌گیری از تصدیق ندارد، لذا باید تصدیق را نیز جزء اقسام علم حصولی دانست. بنابراین باید آگاه بود که علم عبارت است از حضور صورت‌های اشیاء در پیش ذهن دانا و شناسنده و رابطهٔ علم با معلوم بسان رابطهٔ وجود است با آن ماهیت؛ همان‌گونه که هستی با چیزی که هستی را پذیرفته (ماهیت) در ذات یگانه و متحد است و مغایرت میان آن‌ها تنها ذهنی و تحلیلی است؛ همان‌گونه شناخت (علم) و چیزی که به وسیلهٔ شناخت شناسائی می‌شود (معلوم) ذاتاً متحد و یگانه‌اند و مغایرت و دوگونگی میان آن‌ها تنها با تحلیل ذهنی مشخص می‌گردد (صدرا، تصور و تصدیق، ۳) و قطعاً علم حقیقی جز تصور مطابق با واقع نیست.

بنابراین، هر چند موضوع و محمول در خارج یکی هستند، اما تصدیق نسبت آن‌ها حاصل استدلال و قیاس و تحلیل ذهنی است. بدین‌سان، به سبب این که تصدیق، تصویری است ملزوم حکم (ابن‌سینا، منطق المشرقیین، ۳۶-۳۷)، تصدیق جز به حجت به دست نمی‌آید. لذا تصدیقات اکتسابی توسط حجت حاصل می‌شوند (استقرا یا تمثیل و یا برهان) که در هر کدام درجاتی از یقین را در پی دارد (ابن‌سینا، شفا، ۱۶؛ حلی، ۱۹۲) و از اتحاد موضوع و محمول در خارج حکایت می‌کند و هر چه علم تصویری گسترش پیدا کند، ذهن مطابقت بیشتری با جهان خارج پیدا می‌کند. زمانی زمین ثابت تصور می‌شد، اما پس از تغییر علم تصویری نسبت به حرکت زمین، جهان بر اساس علم جدید تفسیر می‌شود (مصباح یزدی، تعلیقهٔ علی نهاییه الحکمة، ۳۸۹).

کانت معتقد است که در مورد علوم طبیعی تا به حال فرض بر این بود که شناخت ما باید تابع طبیعت باشد، اما تلاش‌ها در این راه که دربارهٔ اشیاء چیزی را به نحو پیشینی از طریق مفاهیم بدانیم، تا از طریق آن شناخت ما گسترش یابد، بی‌نتیجه ماند و مشخص شد که اشیاء باید تابع فهم ما باشند و باید طبیعت را ملزم ساخت تا به پرسش‌های ما پاسخ دهد، نه این که اجازه داد تا طبیعت افسارش را به دست گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، مشاهدات تصادفی که مطابق با هیچ نقشهٔ از قبل تعیین شده‌ای انجام نگرفته‌اند، به هیچ وجه در ذیل یک قانون ضروری با یکدیگر مرتبط نمی‌شوند. لذا عقل مانند یک قاضی رسمی است که شاهدان را ملزم می‌کند به سؤالاتی جواب دهند که او در مقابلشان قرار می‌دهد. به این ترتیب بود که علم طبیعی بعد از قرن‌ها حیرت، برای اولین بار به مسیر مطمئن علم کشیده شده است (کانت، نقد عقل محض، ۴۷). ملاحظه می‌کنیم که کانت استنباط می‌کند که تا به حال فرض می‌شد که کل شناخت ما باید خود را با اشیاء هماهنگ سازد و این‌گونه آن را به مابعدالطبیعه تعمیم داد و نتیجه گرفت که تلاش‌ها برای این که از



طریق مفاهیم چیزی را به نحو پیشینی بدانیم، بی نتیجه ماند، زیرا خطای کانت هم‌چنان این است که مابعدالطبیعه را علمی پیشینی می‌داند.

بنابراین، آن چیز اضافه که کانت در پی آن بود که ارتباط بین موضوع و محمول را برقرار می‌کند، همان ویژگی حکم است که ناشی از یک قیاس عقلانی است که مبتنی بر اصل امتناع اجتماع نقیضین است. بنابراین همان‌طور که خود کانت تصریح کرده است\_ در همه قضایا این اصل جاری است، اما او در احکام «تحلیلی پیشینی» بدین جهت آن‌ها را پیشینی دانسته است که اصل امتناع تناقض را مؤثر در پیشینی بودن دانسته است؛ در حالی که خود این قضیه یک قضیه پسینی است که در ادامه روشن‌تر می‌شود. تحلیلی بودن آن نیز به دلیل این است که هر حملی یک تصور واحد است که در همه حمل‌ها اعم از تحلیلی و تألیفی، محمول در موضوع مندرج است، با تفاوت در بدهت و کسبی بودن تصور طرفین قضیه. بنابراین، تحلیلی بودن یک قضیه به معنی بی‌نیازی از کسب و تجربه نیست. بلکه همه قضایا اعم از تجربی و مابعدالطبیعی، تحلیلی هستند.

### خطای کانت در شناخت‌ناپذیری مابعدالطبیعه

در راستای اثبات پسینی بودن مابعدالطبیعه، لازم است آن‌گونه که کانت قسمی از قضایا را پیشینی دانسته است باطل کنیم، تا در ضمن این که همه اقسام قضایا به نحو پسینی ادراک می‌شوند، مابعدالطبیعه نیز تابع همین حکم کلی باشد. زیرا اگر کانت قضایای مابعدالطبیعی را نتوانسته در قسم قضایای پیشینی قرار دهد، اساساً فرض قضایای «تحلیلی پیشینی» نیز غیر قابل انتظار است. کانت در پی تلاش برای این که بفهمد، آیا مسائل مابعدالطبیعه هم از این طریق بهتر پیش نمی‌روند که فرض کنیم اشیاء باید خود را با شناخت ما سازگار کنند و چرا تا به حال مسیر مطمئن علم در این جا پیدا نشده است؛ زیرا این امر با امکان حصول شناخت پیشینی از آن‌ها بسی بهتر مطابقت دارد، شناختی که باید قبل از آن که اشیاء به ما داده شوند، چیزی را درباره آن‌ها بیان کند. وضع در این جا دقیقاً مانند تفکرات اولیه کوپرنیک است؛ زیرا او بعد از آن که در توضیح حرکات اجرام سماوی، بر اساس این فرض که ستارگان به دور ناظر می‌چرخند، توفیق نیافت، تلاش کرد تا ببیند به نحو بهتری موفق نخواهد شد اگر ناظر را دوران دهد و ستارگان را ساکن بگذارد؟ حال می‌توان در متافیزیک، در مورد شهود اشیاء به شیوه‌ای مشابه عمل کرد. اگر قرار باشد که شهود، خود را بر اشیاء منطبق سازد، برای من قابل فهم نیست که چگونه انسان قادر خواهد شد به نحو پیشینی چیزی درباره آن‌ها بداند. اما برعکس، اگر اشیاء (از آن حیث که اُبژه حواس هستند) خود را با ساختمان قوه شهود ما سازگار کنند، این امکان برای من بازنمایی می‌شود. اما چون من در این نوع

شهودات، اگر این شهودات بخواهند به شناخت‌هایی تبدیل شوند، نمی‌توانم توقف کنم، بلکه باید آن‌ها را به عنوان بازنمایی‌ها، به چیزی به منزله اشیا‌شان نسبت دهم و این اشیا را از طریق آن بازنمایی‌ها متعین نمایم. همچنین می‌توانم فرض کنم که مفاهیمی که از طریق آن‌ها من این تعین را به مرحله اجرا در می‌آورم نیز بر اشیا منطبقند. در نتیجه این فرض من دوباره به همان بحران دچار می‌شوم که به چه طریق باید بتوانم به نحو پیشینی درباره اشیا چیزی بدانم (تسلسل) (کانت، *نقدعقل محض*، ۴۹).

ملاحظه می‌کنیم که کانت اندیشید که حصول علم تجربی چگونه ممکن است و تفاوت آن با مابعدالطبیعه چیست که یکی معتمد است و دیگری شبه علمی است که جز زاینده‌گی ملعون چیزی ندارد و نهایتاً به این نتیجه رسید که مابعدالطبیعه ممکن نیست و وادی مظلمی است که در آن هیچ جهتی پیدا نیست و لذا به هر جهت می‌توان رفت و هیچ جهتی از جهت دیگر معتمدتر نیست و سرانجام کانت متافیزیک را علمی عبث و بی اعتبار می‌داند (Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, 115).

حال جای این سؤال هست که پرسیم مقولاتی را که کانت برای فاهمه ضروری دانسته است از چه راهی به دست آورده است؟ زیرا کانت خودش معترف به این است که فاهمه و فکر انسان بدون شهودات حسی بی معنا و توخالی است. غفلت کانت این است که رسیدن به مقولات فاهمه نیز مسیری از عین به ذهن دارد. همین چیزی که کانت آن را محال دانسته است (Kant, *Critique of Pure Reason*, 425) لذا کانت برای رهایی از شکاکیت، مقولات فاهمه را که کلیت و ضرورت را می‌رساند، ضروری دانست (هارتناک، ۱۰)؛ در حالی که کلیت و ضرورت حاصل قیاس عقلی است که پس از ادراک حسی صورت می‌گیرد.

از سوی دیگر، اگر مقصود کانت از «نومن» یا «اشیای فی نفسه»، حقیقت مادی اشیا است، این بحث به ماهیت علوم تجربی و عالم ماده بر می‌گردد. بدین معنا که ذات ماده اقتضای فهم یک‌باره برای فاهمه ندارد و به دلیل تدریجی که در ماده است و به طور جمعی و یک‌جا علم تصویری به آن امکان‌پذیر نیست، می‌توان توجیهی برای این‌که کانت از تعبیر «نومن» به مابعدالطبیعه نرسیده پیدا کرد.

مضاف بر این‌که کانت بیان می‌کند که اگر فنومن را بخشی از نومن بدانیم که قابل شناخت و تجربه حسی است اعتقاد به نومن اجتناب‌ناپذیر است، هر چند به چنگ تجربه در نیاید (Kant, *Critique of Pure Reason*, 252) و معترف است به این‌که شناسایی هر پدیداری بستگی به اعتقاد به وجود «اشیا فی نفسه» دارد (کانت، *سنجش خرد ناب*، ۱۲۵) و این دو برداشت کانت از یک حقیقت واحد در خارج دلالت بر میزان فهم بالفعل اشیا دارد و فنومن در حقیقت میزان فهم ما از نومن است. یعنی آن‌چه برای

فاهمه دست‌یافتنی شده است (Graham, 37). بنابراین، بعید به نظر می‌رسد مقصود کانت از نومن، «وجود بما هو وجود» باشد. بنابراین، اگر نومن را به معنی ذات اشیاء بدانیم که متعلق شناخت حسی واقع نمی‌شوند، یعنی «وجود» درک شدنی نیست و اگر درک نومن به معنای شهود عقلی محض باشد نیز کانت آن را قبول ندارد. بدین‌سان، می‌توان استنباط کرد که کانت تنها شناخت مادی وجود را امکان‌پذیر می‌داند و برای حقیقت وجود، تنها حقیقت مادی قائل است؛ در حالی که اشیا از جنبه‌های مجرد از ماده و مادی برخوردار هستند که هر دو جنبه به یک وجود، موجود است. لذا درک وجود مادی بدون «وجود» امکان‌پذیر نیست. زیرا وجود یک امر انتزاعی نیست، بلکه یک امر عینی و واقعی است که انسان آن را در ارتباط با حقایق خارجی ادراک می‌کند. به همین سبب، مابعدالطبیعه نیز علمی است که به این وجود محسوس عینی خارجی می‌پردازد، اما از حیثی که ثابت است و به بخش مادی وجود نمی‌پردازد.

بنابراین، همان‌طور که در بخش پیشین خطای کانت را در تفکیک قضایا به دو بخش تحلیلی و تألیفی بیان کردیم، خطای کانت در درک‌ناپذیری مابعدالطبیعه، ناشی از تقسیم‌بندی قضایا به دو دسته پیشینی و پسینی است. از طرفی، او گزاره‌های پیشینی را در حیطه مقولات فاهمه امکان‌پذیر دانسته در حالی که مابعدالطبیعه را موجب تناقض دانسته است. اشکال او در این است که زمان و مکان و مقولات فاهمه را مقولات پیشینی و مستقل از حس می‌داند و به دنبال آن درک مابعدالطبیعه را از حیطه مقولاتش و به تبع از حیطه ادراک فاهمه خارج می‌داند. در حالی که مکان و زمان از لوازم درک اصل امتناع تناقض است و درک «وجود» پایه این اصل است، چرا که هر موجودی وجود و تمایز وجودهای پیرامون خود را درک می‌کند؛ همان‌طور که صدرای در مورد «وجود» گفته است: «أنیة الوجود اجلی الاشیاء حضوراً و کشفاً» و کسی که وجود را شرط اساسی ادراک نداند، موجب جهل به همه معارف ضروری و ارکان قیاس‌ها و تعاریف خواهد بود، زیرا همه چیز به وجود شناخته می‌شود (صدرای، سفار، ۴۹/۱؛ همو، المشاعر، ۴).

مفهوم «بود» و «نبود»، «هست» و «نیست» و «شدن» و تمایز در اشیا خارج، همان درک زمان و مکان است (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۸۹/۳؛ همو، ۲۵/۳). زیرا پدیده‌ای که نیست و هست می‌شود، نشانه تمایز زمانی و مکانی بین این دو رویداد است. بنابراین، خود درک مکان و زمان مقارن با درک وجود است و نمی‌توان مقولات مکان و زمان را بدون درک وجود برای ادراک حسی متصور شد.

ارسطو نیز زمان را «شمارش حرکات بر اساس قبل و بعد» تعریف کرده است؛ یعنی درک زمان مشروط به درک قبل و بعد و تغییر است که این تعاقب قبل و بعد در مکان اتفاق می‌افتد (گمپرتس، ۱۰۵/۱) و شهید مطهری و بسیاری از فلاسفه به بداهت درک زمان نظر داده‌اند (مطهری، حرکت و زمان، ۱۸۳/۲) و صدرای زمان و مکان و وجود را به یک وجود موجود می‌داند و تحلیل آن را یک تحلیل ذهنی می‌داند (مصباح یزدی،

آموزش فلسفه، ۲/ ۱۵۵) و معتقد است روح اشیاء زمان‌مندند و همین که شی‌ای در زمانی هست و در زمانی نیست، نشان می‌دهد که اشیاء زمان‌مند هستند (مطهری، حرکت و زمان، ۱۱۱). بنابراین، نمی‌توان زمان و مکان را بدون درک اشیاء درک کرد و آن‌ها را از مقولات ماتقدم دانست. لذا مشخص می‌شود که درک «وجود» یک ادراک حسی است، نه آن‌چنان‌که کانت پنداشته که خارج از ادراک انسان است و ثانیاً این‌که با ادراک «وجود» زمان نیز درک می‌شود و نمی‌توان آن‌ها را از هم متمایز کرد.

مهم‌تر این‌که مقولات فاهمه، بر خلاف تصور کانت، مفاهیمی پیشینی نیستند، بلکه با حس و در ارتباط با عالم خارج درک می‌شود. اما درک آن‌ها مبتنی بر درک «وجود» است. بنابراین، ما گزارل پیشینی مطلق نداریم. حتی گزاره‌های مابعدالطبیعه نیز پیشینی نیستند و تنها عامل پیشینی در ادراک انسان را باید قوه فاهمه او بدانیم و مقولات حس و فاهمه کانت در اثر ارتباط حسی فعلیت پیدا می‌کند و به نحو پیشینی در فاهمه نیستند. همان‌گونه که ابن‌سینا قائل به علم فطری پیشینی نیست؛ یعنی انسان هیچ معلوم تصویری و تصدیقی ندارد و علم را اکتسابی می‌داند (ابن‌سینا، اشارات، ۱۷ و ۵۰۱).

بنابراین با توجه به اعتقاد خود کانت که انسان ادراک مستقل از حس ندارد، از جمله قضایایی که در قسم تحلیلی قرار می‌گیرند احکام مابعدالطبیعی است؛ بر خلاف نظر کانت که این قبیل گزاره‌ها را نه تحلیلی و نه ترکیبی می‌داند و برای «وجود» در این گزاره‌ها تنها نقش رابط قائل است که جنبه حکایت‌گری واقعیت خارجی را ندارد (Kant, *Critique of Pure Reason*, 423).

هیوم نیز معتقد است اگر راهنمای آدمی از قبل، صورتی کلی از فاهمه‌اش نباشد، مشاهده ساده او موجب نمی‌شود که این مشاهدات پایه قوانین شوند. بر همین صورت پیشینی است که معرفت علمی پایه‌گذاری می‌شود. به‌طور خلاصه، در همه گزاره‌های علمی تفکیک بین رکن صوری (پیشینی) و رکن عینی که خاست‌گاه آن در تجربه است، لازم است؛ سرچشمه‌های حقایق ضروری (که در ذهن و ضمیر آدمی یافت می‌شوند) تصورات بنیانی نامیده می‌شوند، همچون مکان، زمان، علیت. اما هیوم مانند کانت به پیشینی بودن آن‌ها اعتقاد نداشت. (Kockelmans, 47)

حتی تصورات بدیهی مانند درک وجود و مفاهیم بدیهی چون علیت مسبوق به حس است. بدین‌سان، حس شروعی برای ادراک است؛ به‌دنبال ادراک حسی، علم یقینی و مطابق به «وجود» است، و تصدیق «امتناع تناقض» بر اثر قیاس عقلی مبتنی بر حس اتفاق می‌افتد (صدرالاسفهار، ۳/ ۳۶۵)؛ که مبدأ همه علوم است و در لسان لایبنیتز با عبارت «حقایق اولیه عقل» آمده است (Leibniz, 2/361).

بنابراین، هیچ شناخت پیشینی برای فاهمه جز خود فاهمه وجود ندارد. زیرا قوه عاقله مسئولیت تبدیل کثرات مادی و جزییات به کلیات را بر عهده دارد (دهباشی، ۴۷۸) و عقل پس از ادراک حسی، و ارتباط با

«هستی مطلق» در جهان ماده، علیت را در ضمن قیاس عقلی ادراک می‌کند، زیرا ادراکات انسان ابتداءً جزئی است و با کمک عقل به مفاهیم کلی می‌رسد (صدرالاسفار، ۳/ ۴۸۷) و به تصریح ابن‌سینا، «حقیقت وجود» امری مشترک میان همه موجودات است و جوهر و عرض، واحد و کثیر، قوه و فعل، کلی و جزئی و ممکن و واجب از حالات و عوارض آن هستند (ابن‌سینا، شفا، ۱۳).

روشن می‌شود که کانت تعیین ملاک صدق و کذب را نباید در تقسیم‌بندی قضایا در نظر می‌گرفت. زیرا ملاک سنجش قضایا با هم متفاوت است. در گزاره‌های مابعدالطبیعی این ملاک به تصور بدیهی «وجود» که بی‌نیاز از سنجش صدق و کذب است، مربوط می‌شود، زیرا در این تصور احتمال خلاف واقع نمی‌رود و عین و ذهن بر هم منطبق است. بدین معنا که در تصور بدیهی، انسان برای تحصیل آن نیازمند دیگر معلومات تصویری نیست و مفهوم آن خود به خود معلوم می‌باشد؛ مانند تصور وجود و عدم (حلی، ۱۹۲). همچنین تصور بدیهی اولی قابل تعریف به حد و رسم نیست، زیرا نه جزء دارند و نه مفهومی روشن‌تر از آن‌ها وجود دارد و تصور آن‌ها وابسته به تصور دیگری نیست (صدرالاسفار، ۳/ ۴۴۳).

بنابراین، در مکاتبی که ملاک صدق گزاره‌ها را اثبات‌پذیری می‌دانند، اثبات وجود و گزاره‌های مابعدالطبیعی با تکیه بر اصل امتناع تناقض که مبتنی بر درک تصویری بدیهی «وجود» است، حاصل می‌شود و نیازی به مراجعه به خارج و مشاهده حسی و اثبات‌پذیری به معنای روش تجربی ندارد. در مقابل، اثبات‌پذیری ملاک ضعف گزاره‌های تجربی نیز نمی‌باشد، زیرا اساساً این دو علم نظر به دو حیطة متفاوت در جهان دارد و تنازعی بین آن‌ها نیست. تنازع و روش مشترک در اثبات در صورتی قابل پذیرش بود که این دو علم در یک قلمرو مشترک باشند. اما قلمرو مابعدالطبیعه «وجود محض» است و قلمرو علوم تجربی «وجود مادی» است که هر دو جنبه از وجود، به یک وجود واحد، موجودند.

در عالم ماده عدم تطابق عالم عین و ذهن مطرح است و انسان هیچ‌گاه به واقعیت عالم ماده نخواهد رسید. بدین سان، ماده هیچ‌گاه به نحو جمعی برای انسان معلوم نمی‌شود و نمی‌توان در مورد خواص و آثار آن نیز حکم ثابت داد، چرا که ماده در زمان و مکان منتشر است و حضور تدریجی و متفرق دارد، لذا همواره با علم ظنی قابل شناخت است و بدین جهت مسأله عدم مطابقت ذهن و عین مطرح می‌شود (صدرالاسفار، ۳/ ۲) و نیاز به سنجش صدق و کذب گزاره‌ها پیدا می‌کند. لذا هر علمی با روش‌های خود اعتبار دارد و هر کدام را نمی‌توان با روش دیگری اعتبار یا ضعف بخشید. به همین سبب، کانت در مورد مابعدالطبیعه معتقد است عقل قادر نیست خطای خود را کشف کند، چون از مرزهای تجربه خارج می‌شود و مابعدالطبیعه عرصه این مناظرات بی‌پایان است که عقل هیچ محکی برای صدق آن ندارد (کانت، *تقدیر محض*، ۳۳). یعنی تمام هدف او این است که راهی پیدا کند که مابعدالطبیعه هم مانند علوم

طبیعی تابع فهم ما باشد. اما کانت از این نکته غافل است که مابعدالطبیعه و علوم طبیعی دو موضوع متفاوت دارند و راه صدق گزاره‌های این دو علم متفاوت است و روش این دو علم را نمی‌توان بر هم منطبق کرد.

بدین‌سان، عمده خطای کانت و تناقضی که با آن مواجه بود را می‌توان در این خلاصه کرد که او مابعدالطبیعه را علمی پیشینی و بی‌نیاز از تجربه و عقلی محض می‌دانست، و فارغ از هر عنصر تجربی و حسی. لذا به دنبال شناختی بود که به نحو پیشینی و بی‌نیاز از هر تجربه و حسی باشد. به همین جهت، روش‌ها و موضوع آن را دائماً با گزاره‌های علوم دیگر مقایسه می‌کرد و همواره این سؤال را از خود می‌پرسید که فاهمه چگونه می‌تواند شناخت پیشینی حاصل کند و این شناخت‌ها چه ارزشی می‌توانند داشته باشند؟ نکته مهمی که در بین سخنان کانت به چشم می‌خورد این است که او از این مفاهیم پیشینی نمی‌تواند رها شود و هر تلاشی برای این که بتواند راهی برای پسینی بودن آن‌ها بیابد، بی‌ثمر است. او این شگفتی خود را از پیشینی بودن این مفاهیم این‌گونه توصیف می‌کند که این شناخت‌های پیشینی حتی در میان تجربه‌های ما در آمیخته‌اند، چرا که منشأ آن‌ها باید پیشینی باشد و شاید فقط برای این مناسب هستند که بازنمایی‌های حواس ما را به یکدیگر پیوند بزند. زیرا حتی اگر ما از تجارب خود هر آن‌چه را به حواس متعلق‌اند، حذف کنیم، هنوز برخی مفاهیم اصلی و احکام مشتق شده از آن‌ها باقی می‌ماند که باید کاملاً پیشینی و مستقل از تجربه تکوین یافته باشند؛ زیرا به واسطه وجود آن‌ها است که انسان می‌تواند درباره اشیا‌یی که بر حواس نمودار می‌شوند، بیشتر از آن چیزهایی سخن بگوید که از تجربه محض می‌آموزد و نیز به واسطه وجود آن‌هاست که احکام ما چنان کلیت حقیقی و چنان ضرورت دقیقی پیدا می‌کنند که شناخت تجربی محض هرگز نمی‌تواند فراهم آورد (کانت، *نقد عقل محض*، ۷۰).

کانت به با ارزش بودن این شناخت‌ها اعتراف می‌کند، اما همواره بیان می‌کند منشأ این شناخت‌ها را نمی‌دانیم و ریاضیات را مثال درخشانی از این شناخت‌های پیشینی می‌شمارد که تا چه حد انسان را به جلو برده است. به همین جهت، همواره کشف راز قضایای تالیفی پیشینی را گشایشی برای رمزگشایی مابعدالطبیعه می‌داند (همان، ۷۵). اما خطای او در این بود که این رمزگشایی را منحصر در یافتن ارتباط آن با عقل محض می‌دانست، بدون اختلاط با هیچ تجربه حسی. یعنی این شناخت‌های پیشینی را صرفاً محصول عقل می‌دانست.

او ضمن این که اذعان دارد که هر شناختی با تجربه آغاز می‌شود (همان، ۷۹)، اما مقصودش شناخت‌های کاملاً مستقل از تجربه است. به عنوان نمونه، معتقد است که «هر تغییری علتی دارد» یک گزاره پیشینی است، اما محض نیست. زیرا تغییر مفهومی است که فقط از تجربه استخراج می‌شود. اما «هر آن‌چه اتفاق

می‌افتد، علتی دارد» مستقل از تجربه است. یعنی مفهوم علت، در مفهوم چیزی که اتفاق افتاده است، مندرج نشده است (همان، ۷۴) و تجربه نمی‌تواند به گزاره‌ای کلیت بدهد، بلکه فقط کلیت نسبی می‌دهد (استقرا). بنابراین، اگر حکمی کلیت داشت، از تجربه استخراج نشده است، بلکه مطلقاً به نحو پیشینی اعتبار دارد و حتی کلیتی را که ما به احکام تجربی می‌دهیم ناشی از یک شناخت پیشینی می‌داند و معتقد است اگر بخواهیم مانند هیوم مفهوم علت را از تداعی مکرر آن چه اتفاق می‌افتد با آن چه قبل از آن می‌آید و همچنین از عادت به پیوند زدن پدیده‌ها استخراج کنیم، مفهوم علت به کلی از بین می‌رفت (همان، ۸۲).

بدین‌سان، برای رفع خطای کانت لازم است به‌جای تقسیم قضایا به پیشینی و پسینی، همه را پسینی بدانیم؛ در این صورت، مابعدالطبیعه نیز امکان‌پذیر می‌باشد و تنها در ملاک صدق و کذب و مراجعه به خارج برای تعیین صدق و کذب متفاوت می‌شوند و قضایای مابعدالطبیعی به‌علت تکیه بر بدهاقت تصور «وجود»، گزاره‌هایی یقینی مطابق واقع هستند و نیازی به سنجش صدق و کذب ندارند و تکیه بر اصل امتناع تناقض دارد؛ به همین جهت، عالم ذهن و عین مطابقت دارد و خطا در آن راه ندارد.

### اثبات‌پذیری خدا پس از رفع خطاهای فلسفه کانت

کانت که مابعدالطبیعه کاملاً از حس جدا و غیر قابل درک برای انسان می‌داند، در نهایت موفق به ارائه برهانی قابل قبول در باب اثبات خدا نشد؛ لذا بر خلاف تصور او باید بگوییم که مابعدالطبیعه چیزی جز ارتباط فاهمه با حس نیست و با شرحی که بر ایرادات وارد بر منطق نظری کانت آوردیم، ریشه ناموفق بودن آن را شرح دادیم. به همین دلیل، کانت تلاش کرده است تا از طریق برهان اخلاقی خدا را اثبات کند. او در این برهان خدا را اصل و مبنای اخلاق معرفی می‌کند. و دلیل او این است که ما چون در درون خود احساس تکلیف می‌کنیم و گزینه‌ای در وجود ما هست که ما را به فضایل دعوت می‌کند و چون در این دنیا امکان سعادت و فضیلت فراهم نیست، باید عالمی ورای این عالم باشد تا نقض عدالت نشود و عالم دیگر دلیل وجود خداست (ملکیان، ۱۲۰/۳).

بعد از طرح خلاصه‌ای از برهان اخلاقی کانت، با توجه به این‌که کانت آن‌چه را فراتر از تجربه حسی باشد نامعتبر می‌داند، باید از کانت بپرسیم چگونه بدون هیچ دلیل معتبری، به عالمی ماورای این عالم یقین پیدا کرد و خدا را ثابت کرده است؟ و به‌راستی، اگر خدا به‌طور یقینی اثبات نشود، چه طور می‌توان به هر نظام اخلاقی پایبند بود؟ چگونه اخلاق بدون یقین به وجود خدا ارزش‌مند می‌شود؟ بدین‌سان، می‌بینیم که کانت چه بسیار در فلسفه خود با انواع تناقضات مواجه است و سرانجام فلسفه‌ای را ارائه داد که نه مابعدالطبیعه را نجات داد و نه خدمتی به مسأله اثبات خدا داشته است.

بنابراین، به جهت این که برهان اخلاقی کانت در شأن یک فیلسوف نیست و یقین لازم برای پابندی به یک نظام اخلاقی هر چند عادلانه را تجویز نمی‌کند، در ادامه از نقدی که بر قضایای کانت وارد شد در جهت اثبات خدا نیز بهره می‌گیریم؛ چرا که به همین هدف بررسی اقسام قضایای کانت را پشت سر گذاردیم تا بعد از بیان خطاهای کانت، به ثمرات رفع این خطاها در کاربرد آن در باب اثبات خدا برسیم.

یکی از عمده‌ترین موانع در اثبات پذیری خدا در فلسفه کانت این است که او در گزاره‌ای مانند «خدا وجود دارد»، که محمول آن خبر از «وجود» می‌دهد، این وجود را یک رابط می‌داند و برای آن وجود حقیقی قائل نیست و لذا معتقد است که براهین وجودی، قابل تصور نیستند. او معتقد است این گزاره‌ها تحلیلی نیستند زیرا در این صورت باید مفهوم وجود در موضوع مندرج باشد (Kant, *Critique of Pure Reason*, 623). همچنین کانت به سبب این که معتقد است گزاره‌های تألیفی دارای محمول حقیقی بوده این محمولات اطلاعات جدیدی در مورد موضوع می‌دهد، لذا این گزاره‌ها را تألیفی نیز نمی‌داند؛ در حالی که بعد از مقدمات شرح داده شده روشن است که «وجود» یک محمول حقیقی است، یعنی در قضایای «هل بسیطه»، وجود معنای حقیقی و عینی دارد (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۲۸).

همچنین به دلیل این که برای اثبات خدا مانند علل مادی، برهان لمی امکان‌پذیر نیست و خدا قابل مشاهده حسی نیست، برای اثبات این گزاره باید همان طور که ملاصدرا بدیهیات را قضایای یقینی و مطابق با واقع می‌داند و بدیهیات اولیه را حقیقی‌ترین معارف بشر و استحالة اجتماع نقیضین و ارتفاع آن را در بدیهیات اولیه حقیقی‌ترین علم و مبنای همه علوم می‌داند (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۱۴۰)، از آن‌ها بهره برد؛ چون در غیر این صورت ملاکی برای مطابقت با واقع نداریم و اثبات موجودی غیر مادی نمی‌تواند مبتنی بر استدلالی تجربی و مادی باشد و اگر فاهمه انسان قدرت این استدلال مجرد از ماده را نداشته باشد، مسأله اثبات خدا همان طور که کانت معتقد بود از طریق مقولات فاهمه امکان‌پذیر نیست؛ اما این محال بودن هنگامی است که مقولات را اموری پیشینی برای فاهمه بدانیم. در حالی که دانستیم که مقولات فاهمه که در رأس آن درک «وجود» است علمی پسینی است و امکان ندارد قبل از درک جهان محسوس، حقایق نامحسوس، از جمله «واجب الوجود»، قابل اثبات باشند. حتی نام‌گذاری مابعدالطبیعه اشاره به همین عقیده دارد و آن‌گونه که فلاسفه حس‌گرا در پی اصالت دادن به حس و علوم تجربی بوده‌اند، مابعدالطبیعه قبل از آنان اصالت را به ادراک حسی داده است (یثربی، *فلسفه چیست*، ۴۷).

بدین صورت، استدلال بر اساس اصل عدم تناقض شکل می‌گیرد (قیاس عقلی) که ذاتی ادراک انسان است، بدون نیاز به هر دلیلی، زیرا خود دلیل و علت است برای کشف همه حقایق دیگر (حقی، ۶۲).

بعد از تبیین اصل امتناع تناقض که اشاره به این دارد که هر وجودی متمایز از وجود دیگر است و به



طور بدیهی و یکسان وجود را برای همه انسان‌ها قابل درک می‌سازد، اصل علیت استخراج می‌شود که در حقیقت بیان علمی همین اصل است. بدین بیان که عقل توان بر قیاس بین وجودها پیدا می‌کند که هر وجود مستقل و متمایز از وجود دیگر است و هر وجودی خودش نمی‌تواند علت وجودی خودش باشد (ابطال دور). بنابراین، به قضیه «هر وجودی علتی دارد» پی می‌بریم.

از نظر کانت حکمی که ما صادر می‌کنیم ناشی از یک حکم پیشینی است، یعنی آن‌چه از تجربه حاصل شده با مفهوم پیشینی قبل از تجربه تطابق دارد. بنابراین، ما بر اساس مابعدالطبیعه از وجود علیت خبر نداده‌ایم، بلکه به طریق استعلایی رابطه عین و ذهن به آن‌چه دریافته‌ایم، اعتبار داده‌ایم. در نظر کانت فاهمه قدرت خلاقیت دارد و می‌تواند احکام تالیفی صادر کند. بنابراین، او منطق استعلایی را در مقابل منطق صوری قرار می‌دهد. زیرا منطق صوری فاقد عینیت است و عملاً نه می‌تواند احکام تالیفی یعنی خلاقیت ذهن را توجیه کند و نه مطابقت ذهن را با امور خارجی (مجتهدی، ۴۲). زیرا منطق صوری متکی به اصل امتناع تناقض است و اما در منطق استعلایی کانت، احکامی که از قیاس‌های آن حاصل می‌آید بر اساس مقولات پیشینی فاهمه صادر می‌شود و امور خارجی را با یکدیگر تالیف می‌کند و این احکام چون بر اساس یکی از مقولات پیشینی فاهمه صادر شده است، در عینیت آن نمی‌توان شک داشت (مجتهدی، ۴۳).

طبق این بیان، اگر کانت از طریق پسینی، اصل امتناع تناقض و علیت را اثبات می‌کرد، قطعاً در مسأله اثبات خدا با این تناقضات پیچیده مواجه نمی‌شد. یعنی علیتی که کانت برای آن به زحمت زیادی افتاد، بر اساس یک ادراک بدیهی در فاهمه اثبات‌پذیر است و مقوله‌ای بنیادین در علم و الهیات و مابعدالطبیعه است؛ در حالی که از نظر کانت مقولات فاهمه به خودی خود جز صور خالی محض چیزی نیستند و فقط بر داده‌های حسی قابل اعمال هستند و ورای پدیدارها هرگونه اعتباری از لحاظ شناسایی از آن‌ها سلب می‌شود. اموری که ورای پدیدارها تصور شود، دیگر با مقولات فاهمه مطابقت ندارد و ماهیت مسائل مابعدالطبیعه چنان است که آن‌چه در امور طبیعت ضابطه یقین به حساب می‌آید، درباره آن‌ها با شکست روبرو شده و به نتیجه معقولی نمی‌رسد (مجتهدی، ۷۰).

شهید مطهری نیز در تبیین علیت بیان می‌کنند: «ما در خارج به وسیله حواس خود فنومن‌ها و حوادث را مشاهده می‌کنیم، تغییرها و تبدیل‌ها را می‌بینیم و چون زمان را درک می‌کنیم، قهراً مقارنه یا تعاقب این محسوسات را نیز درک می‌کنیم. اما این‌که بعضی از این حوادث در بعضی دیگر «تأثیر» دارند، قابل احساس نیست. مثلاً ما به وسیله حواس خود آتش و فلز (البته از آن‌ها هم مجموعه‌ای از عوارض را احساس می‌کنیم، نه چیز دیگر) و تماس آتش با فلز و حرارت و افزایش کتی فلز (انبساط) و مقارنه افزایش

کمی و حرارت را درک می‌کنیم، اما این‌که علیت و تأثیری هم در کار هست، به‌وسیلهٔ هیچ حسی درک نمی‌کنیم. اما چون اذعان داریم که «هر چیزی که نبود و بود شد» علت و مؤثر وجودی می‌خواهد، با کمک احساس و تجربه می‌توانیم علت‌های خاص برای معلول‌های خاص، و روابط علت و معلولی اشیاء را کشف کنیم» (مطهری، مجموعه آثار، ۳۰۲/۶).

در ادامه، بعد از تبیین علیت که در اثبات خدا نقشی ضروری دارد؛ برای اثبات خدا به یک صغرای بدیهی دیگر نیاز داریم: «هستی موجود است؛ هر وجودی علتی دارد  $\Leftarrow$  هستی علتی دارد». و در مرحلهٔ آخر برای اثبات واجب الوجود، با امتناع تسلسل سلسله علت‌ها به واجب الوجود می‌رسد (ابن‌سینا، اشارات، ۶۶/۳).

بدین‌سان، یک برهان بدون نیاز به هیچ علم تصویری و تصدیقی غیر بدیهی در اثبات خدا توسط قضایای مابعدالطبیعی و یقینی می‌توان ارائه داد. فلاسفهٔ مسلمان این برهان را به سبب این‌که در آن از هیچ مفهوم ماهوی استفاده نشده است، از یقینی‌ترین براهین اثبات خدا دانسته‌اند، زیرا عقل ذاتی بشر، قادر به درک بدیهیات اولیه است و تفاوت در استعدادها و عوامل مختلف مؤثر بر توانایی عقل، تأثیری بر این درک مشترک ندارد؛ لذا مراتب عقل انسان‌ها، مانع درک حقیقت وجود و بدیهیات نمی‌شود (دینانی، ۲۴). ابن‌سینا نیز قبل از بیان برهان وجوب و امکان رسیدن به حقایق نامحسوس را از راه محسوسات ممکن می‌داند (یثربی، تاریخ تحلیلی/انتقادی فلسفهٔ اسلامی، ۴۳۶).

بدین‌سان، همان‌گونه که هایدگر معتقد است، وجود عامل تعیین‌بخش به موجودات است. وجود موجودات خود یک موجود نیست و انسان به واسطهٔ عقل و ادراک خود به نحو پسینی، وجود را ادراک می‌کند. از نظر هایدگر ما از آن‌جا که به وجود فی‌نفسه، دسترسی نداریم، هستی خود آدمی را نزدیک‌ترین هستی‌ای می‌داند که می‌توان مفهوم وجود را از آن اخذ نمود. لذا ما برای درک وجود و اثبات آن نمی‌توانیم از افق وجود خارج شویم. درست است که ما با فهم مان وجود را درمی‌یابیم، لکن این به معنی آن نیست که وجود چیزی است که ادراک می‌شود. یعنی ادراک شرط وجود نیست بلکه وجود «شرط» ادراک است (عبدالکریمی، ۴۵). هایدگر نیز تلاش کرده است تا نشان دهد نقطهٔ شروع در پژوهش‌های انسان از جمله اثبات خدا، وجود و هستی است.

بنابراین، مشهود است که دلیل این‌که کانت برهان وجودی اثبات خدا و یا براهینی که از راه معلول به علت می‌رسند را نمی‌پذیرد همین مبنا قرار ندادن «وجود» به عنوان پایه‌ای‌ترین رکن شناخت انسان و به تبع آن، علیت و اثبات خداست و بر خلاف تصور او، درک «وجود» کاملاً حسی و تجربی است و بدون حس، انسان درکی از وجود نخواهد داشت؛ ولی این‌که از این وجود به کسب معرفت و علم و علیت برسد،

ویژگی ذاتی ادراک اوست که این بخش از ادراک پیشینی است، اما درک وجود و عدم و همچنین قیاس بین وجود و عدم به نحو پسینی انجام می‌شود (احمدی، ۱۸۶). اما این سؤال هم‌چنان برای کانت باقی است که مابعدالطبیعه به منزله یک استعداد طبیعی چگونه ممکن است؟ که ثمره این ابهام در اثبات‌ناپذیری خدا از طریق برهان وجودی می‌باشد و نهایتاً کانت به مرحله اثبات خدا از راه عقل نظری موفق نشد.

### نتیجه‌گیری

با تبیین اصل امتناع تناقض و این‌که قضیه عقلی محض نداریم، این نتایج به دست می‌آید:

۱. هیچ حکم پیشینی برای فاهمه و عقل نداریم.
۲. همه احکام فاهمه، تحلیلی هستند.
۳. درک وجود، علم تصویری مطابق با واقع است و احتمال خلاف آن داده نمی‌شود.
۴. مابعدالطبیعه علمی پسینی است.
۵. «خدا وجود دارد» به نحو یقینی و پسینی اثبات‌پذیر است.
۶. اثبات‌پذیری خدا در عقل نظری ممکن است.

### منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدال... نورانی، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، الاشارات و التنبيهات، البلاغة، تهران، بی‌تا
- \_\_\_\_\_، شفاء (الهیات)، مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق..
- \_\_\_\_\_، منطق المشرقیین، مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
- \_\_\_\_\_، برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، فکرروز، تهران، بی‌تا.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، طرح نو، تهران، ۱۳۹۰.
- آپل، ماکس، شرحی بر تمهیدات کانت، مقدمه‌ای به فلسفه انتقادی، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۵.
- احمدی، احمد، بن‌لایه‌های شناخت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۸.
- اکرمی، موسی، کانت و مابعدالطبیعه، گام نو، تهران، ۱۳۹۹.
- اسکروتن، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵.
- چالمان، ای‌اچ، چیستی دانش تجربی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰.

- حقی، علی، روش شناسی علوم تجربی، سعاد، تهران، ۱۳۸۴.
- حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، ج ۵، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۹.
- دادجو، ابراهیم، مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن سینا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۰.
- دهباشی، مهدی، پژوهشی تطبیقی در هستی شناسی و شناخت شناسی صدر و وایتهد، علم، تهران، ۱۳۸۶.
- راسل، برتراند، مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، تهران، ۱۳۹۲.
- طباطبائی، سید محمد حسین، نه‌ایه الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجماعة المدرسين، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، اصول فلسفه و رئالیسم، صدر، تهران، ۱۳۹۰.
- \_\_\_\_\_، اصول فلسفه و رئالیسم، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۵۹.
- طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، ج ۳، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
- عبدالکریمی، بیژن، هایدگر و استعلا، نقد فرهنگ، تهران، ۱۳۸۱.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۷.
- \_\_\_\_\_، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، ققنوس، تهران، ۱۳۹۴.
- کاپلتسون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، سروش، تهران، ۱۳۹۹.
- کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷.
- گمپرتس، تودور، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی نه‌ایه الحکمة، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۴۰۵ق.
- \_\_\_\_\_، آموزش فلسفه، بین الملل، تهران، ۱۳۹۶.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، دارالتعارف للمطبوعات، قم، بی تا.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، هرمس، تهران، ۱۳۸۹.
- فولکیه، پل، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۶.
- مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت، ج ۱، هما، تهران، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، صدر، تهران، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، مجموعه آثار، صدر، تهران، ۱۳۹۰.
- \_\_\_\_\_، شرح منظومه، صدر، تهران، بی تا.
- \_\_\_\_\_، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.

\_\_\_\_\_، رساله تصور و تصدیق، ترجمه مهدی حائری یزدی، ج ۲، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، المشاعر، ترجمه (به فارسی) عمادالدوله بدیع‌الملک و (فرانسه) هانری کربن، طهوری، تهران، ۱۳۶۳.

\_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۷۸.

هارتنامک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه حداد عادل، فکر روز، تهران، ۱۳۷۶.

یشری، سیدیحیی، فلسفه چیست، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷.

\_\_\_\_\_، تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.

Bird, Graham, *Kant's Theory of knowledge*, (New York: Humanities Press, 1962).

Kant, Immanuel, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, Macmillan. (London: Macmillan & Co. 1929).

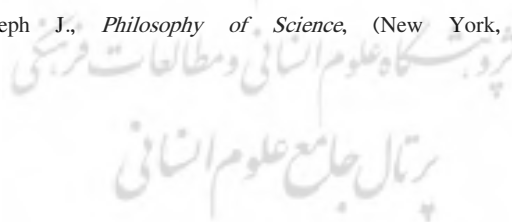
Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, With an Introduction By Lewis White Beck, (The Library of Liberal Arts, 1950).

Leibniz, G. W., *New Essays on Human Understanding*, (Cambridge University Press, 1989).

Carnap, Rudolf. *An Introduction to the Philosophy of Science (Philosophical Foundations of Physics)*, (New York & London: Basic Book, 1995).

Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (Prentice Hall & Englewood Cliffs, 1967).

Kockelmans, Joseph J., *Philosophy of Science*, (New York, Free Press, 1965).





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی