

فلسفه گانت

(و نقد و بررسی آن)

به ضمیمه مقایسه ای بین برهان صدیقین و اُتولوژی

تألیف:

یوسف کرم

مترجم:

محمد محمد رضایی

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

کرم، یوسف، ۱۸۸۷ - ۱۹۵۹ .
فلسفه کانت (و نقد و بررسی آن). به ضمیمه مقایسه ای بین برهان صدیقین و
انتولوژی / تألیف یوسف کرم؛ مترجم محمد محمد رضایی. - قم: دفتر تبلیغات
اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۵ .

۱۲۸ ص. (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات؛ ۱۷۸ :
کتابهای مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ ۱۰)
عنوان اصلی: تاریخ الفلسفة الحديثه
کتابنامه به صورت زیر نویس.
چاپ اول: ۱۳۷۱ .
چاپ دوم: ۱۳۷۵ .

۱. کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ . kant, Immanuel - نقد و تفسیر
الف. محمد رضایی، محمد، ۱۳۳۹ - مترجم ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه
علمیه قم، مرکز انتشارات. ج. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. د. عنوان.
ه. عنوان: تاریخ الفلسفة الحديثه

۱۹۳

۲۰۴۱ ت / ۴ ک / B ۲۷۹۸

ISBN 964 - 424 - 113 - 4

شابک ۴ - ۱۱۳ - ۴۲۴ - ۹۶۴



دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
مرکز انتشارات

نام کتاب:	فلسفه کانت
نویسنده:	یوسف کرم
مترجم:	محمد محمد رضایی
تهیه:	مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
ناشر:	مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
چاپ و صحافی:	چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی
نوبت چاپ:	دوم / بهار ۱۳۷۵
تیراژ:	۳۰۰۰ نسخه
قیمت:	۲۵۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، خیابان شهیدا (صفایه) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ص پ ۹۱۷،
تلفن ۷۴۲۱۵۵-۷، فاکس ۷۴۲۱۵۴، بخش کتاب و نشریات ۷۳۹۲۰۰، بوستان کتاب ۷۴۳۴۲۶

Printed in the Islamic Republic of Iran

فهرست

۹	مقدمه مرکز
۱۱	پیشگفتار
۱۵	۱- فصل اول- زندگی و آثار کانت
۱۷	۱- از لایب نیتس تا هیوم
۲۲	۲- نقادی مابعدالطبیعه
۲۵	۳- ایجاد فلسفه نقادی
۳۱	۲- فصل دوم- نقادی عقل نظری
۳۳	۱- مسأله نقادی
۳۳	الف- اعتبار و ارزش معرفت
۳۴	ب- انواع احکام
۳۶	ج- احکام تألیفی در علم
۳۶	د- طرز تشکیل احکام تألیفی
۳۷	ه- عناصر سازنده معرفت (ماده و صورت)
۳۹	و- قوای ذهنی (حسایت استعلایی، فاهمه استعلایی و عقل)
۴۱	۲- حسایت استعلایی
۴۱	الف- مکان و زمان
۴۱	ب- دلایل کانت بر ذهنی بودن زمان و مکان
۴۳	ج- دلیل چهارم بر ذهنی بودن زمان و مکان

- ۲۳ د- بی اساس بودن دلایل کانت
- ۲۵ ۳- تحلیل استعلایی (۱- تحلیل مفاهیم یا مقولات)
- ۲۵ الف - تقسیمات منطقی ذهنی
- ۲۶ ب - کشف جدول مقولات
- ۲۸ ج - خصوصیات جدول
- ۲۹ د- مقایسه مقولات کانت و ارسطو
- ۵۱ ه- استنتاج مقولات و اثبات عینی بودن آنها
- ۵۲ و- شاکله ها یا چگونگی انطباق مقولات بر شهادهای حسی
- ۵۴ ز- انتقادات وارد بر نظریه کانت در مورد شاکله ها
- ۵۵ ح - متناقض بودن نظریه کانت
- ۵۶ ۴- تحلیل استعلایی (۲- تحلیل اصول)
- ۵۶ الف - کشف اصول فاهمه از مقولات (اصول طبیعی و ریاضی)
- ۵۸ ب - برهان خلف بر نظریه کانت
- ۵۹ ۵- جدول استعلایی ۱- تعریف
- ۵۹ الف - معانی مابعدالطبیعه و ارزش آنها
- ۶۰ ب - استدلالات عقل با قیاسهای سه گانه
- ۶۱ ج - کشف مقولات عقل
- ۶۲ د- بیهودگی تمایز عقل و فاهمه
- ۶۳ ۶- جدول استعلایی ۲- نقادی علم النفس نظری (روانشناسی عقلانی)
- ۶۳ الف - مسائل علم النفس
- ۶۳ ب - مساله اول - جوهریت نفس
- ۶۴ ج - مساله دوم - بساطت نفس
- ۶۵ د- مساله سوم - شخصیت نفس
- ۶۵ ه- مساله چهارم - قیام نفس بذات خود
- ۶۶ و- صحت و بطلان نقادی کانت در مورد علم النفس
- ۶۸ ۷- جدول استعلایی ۳- نقادی علم طبیعی نظری (جهان شناسی نظری)
- ۶۸ الف - تعیین مسائل علم
- ۶۹ ب - تعارضهای عقل محض
- ۷۱ ج - اشکالات استدلال کانت
- ۷۲ د- دلایل تعارض اول

- ۷۳ هـ- دلایل تعارض دوم
 ۷۴ و- دلایل تعارض سوم
 ۷۶ ز- دلایل تعارض چهارم
 ۷۷ ح- صحت و بطلان نقادی کانت
- ۷۹ ۸- جدول استعلایی ۳- نقادی علم الهی نظری
 ۷۹ الف- اقسام براهین وجود خدا
 ۷۹ ب- برهان وجودی و نقد و بررسی آن
 ۸۰ ج- برهان طبیعی و نقد و بررسی آن
 ۸۲ د- برهان طبیعی و کلامی و نقد و بررسی آن
 ۸۳ هـ- خلاصه جدول استعلایی
- ۸۵ ۳- فصل سوم- نقادی عقل عملی
 ۸۷ ۱- ماده و صورت در اخلاق
 ۸۷ الف- انواع گوناگون مکتبهای اخلاقی
 ۸۸ ب- اشکالات مکاتب اخلاقی مبتنی بر ایده سعادت
 ۸۸ ج- اشکالات مکاتب اخلاقی مبتنی بر ایده کمال
 ۸۹ د- اصل اخلاقی
 ۸۹ هـ- اراده نیک
 ۹۰ و- احساس و عاطفه احترام
- ۹۱ ۲- تکلیف یا امر مطلق
 ۹۱ الف- استدلال فرضی برای اقامه فلسفه اخلاق
 ۹۳ ب- شناسایی امر مطلق یا تکلیف
 ۹۵ ج- غایت با لذات بردن انسان
 ۹۶ د- قانونگذار بردن انسان
- ۹۷ ۳- از تکلیف تا مابعدالطبیعه و دین
 ۹۷ الف- اختیار
 ۹۹ ب- حکم عقل در معنی خیر و خیر اعظم
 ۱۰۰ ج- شرایط تحقق خیر اعظم
 ۱۰۰ د- خلود نفس
 ۱۰۱ هـ- خدا
 ۱۰۲ و- مسلمات عقل عملی
 ۱۰۲ ز- وصول به دین

۱۰۳	۳- نقد نظام اخلاقی کانت
۱۱۰	واژه نامه
۱۱۳	ضمیمه
۱۱۵	مقایسه ای بین برهان اُنترلوژی و صدیقین
۱۱۵	برهان وجودی (اُنترلوژی)
۱۱۶	۱- اولین برهان وجودی آنسلم
۱۱۷	۲- برهان وجودی دکارت
۱۱۷	انتقادهایی بر برهان وجودی
۱۱۷	الف- انتقاد گونیلون
۱۱۸	ب- انتقاد توماس آکوئینس
۱۱۸	ج- انتقاد کانت
۱۱۸	د- انتقاد برتراند راسل
۱۱۹	۳- دومین برهان وجودی آنسلم
۱۲۱	۴- برهان وجودی هارت شررن و مالکوم
۱۲۱	برهان صدیقین
۱۲۲	۱- برهان صدیقین از نظر ابن سینا
۱۲۲	۲- برهان صدیقین از نظر صدرالمتألهین (ملاصدرا)
۱۲۲	الف- اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت
۱۲۳	ب- تشکیک وجود
۱۲۳	ج- بساطت وجود
۱۲۳	د- ملاک نیاز معلول به علت
۱۲۴	۳- برهان صدیقین از نظر حاج ملاهادی سبزواری
۱۲۵	۴- برهان صدیقین از نظر علامه طباطبایی
۱۲۶	مقایسه

مقدمه مرکز

پاسداری از ارزشهای اسلامی، وظیفه ای است که هر انسان دیندار و دردمندی بر آن مکلف است. این پاسداری در صحنه های مختلف، سلاحهای گوناگونی را می طلبد. در صحنه نبرد ایدئولوژیک و در رویارویی با اندیشه هایی که در ظاهر خود را منطقی و ریشه دار نشان می دهند، سلاح کارآمد، هماتا اندیشه و منطق است. این مسیدان، جولانگاه دانشی مرداتی است که با اندیشه های ستبر، حریفان را به مبارزه می خوانند.

کتابی که فراروی شماست، با شیوه ای منطقی، هم ما را با فلسفه کانت آشنا می کند و هم نقاط ضعف آن را می نمایاند. نویسنده آن، یوسف کرم اندیشور بزرگ حرب است که سالیان زیادی را به تأمل و خور و بررسی در فلسفه مغرب زمین گلو رانده است. مفید بودن مطالب و استدلالهای متین و استوار این کتاب باعث شد تا در واحد ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، توسط فاضل محترم جناب آقای محمد محمد رضایی ترجمه شود. امید که مشتاقان را مفید افتد و مورد قبول حضرت حق قرار گیرد.

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

شایسته است که - کتاب «فلسفه کانت» تألیف یوسف
کرم که فاضل محترم آقای محمد محمدرضایی آن را
با دقت و امانت از متن عربی به فارسی ترجمه
کرده‌اند، هرچه زودتر به زیور طبع آراسته شود تا
طالبان و دانش پژوهان از آن مستفیض گردند.

غلامرضا اعوانی

۱۳۶۹/۱۱/۲۰

پیشگفتار

کانت، یکی از بزرگترین فیلسوفان مغرب زمین است که در تحول فلسفه غرب، سهم بزرگی دارد، وی انقلابی را در عالم فکر به وجود آورده که آن را به انقلاب کپرنیک در عالم افلاک تشبیه کرده است؛ یعنی برای اینکه اشیاء موضوع علم و ادراک قرار گیرند باید با ذهن مطابقت بکنند نه اینکه ذهن با اشیاء مطابقت نماید. او معتقد است که ما راهی برای اثبات مفاهیمی چون: خدا، نفس، اختیار و خلود از طریق استدلال نظری نداریم بلکه فقط از طریق تحلیل مفاهیم اخلاقی است که می توانیم به این مفاهیم برسیم. پس باید مابعدالطبیعه را بر اخلاق بنا سازیم نه - مانند فلسفه های پیشین - اخلاق را بر مابعدالطبیعه. کانت در فلسفه های بعد از خود تأثیر بسزایی داشته است به طوری که فهم دقیق فلسفه او زمینه مناسبی برای فهم فلسفه های بعد از او خواهد بود.

این کتاب ترجمه بخشی از جلد سوم^۱ کتاب تاریخ فلسفه تألیف یوسف کرم است که به بیان و نقد و بررسی فلسفه کانت اختصاص

دارد.

نویسنده این کتاب، یوسف کرم (۱۸۸۷-۱۹۵۹) دانشمند لبنانی الاصل است که در مصر اقامت گزیده است و دکترای خود را در رشته فلسفه از دانشگاه پاریس گرفته و مدت طولانی در دانشگاه قاهره مصر به تدریس فلسفه پرداخته است، او در این زمینه تألیفات زیادی هم دارد که از مشهورترین آنها «تاریخ الفلسفة اليونانية» و «تاریخ الفلسفة الاروبية فى العصر الوسيط» و «تاریخ الفلسفة الحديثة» است. کتابی که اینک پیش روی شماست شامل سه فصل است:

۱- زندگی و آثار کانت

۲- فلسفه نظری کانت

۳- فلسفه اخلاقی کانت

مؤلف در فصل دوم و سوم، ضمن اینکه فلسفه نظری و عملی کانت را با بیانی ساده و روان بیان می کند، در پایان هر بحثی به نقد و بررسی حکیمانه می پردازد و صحت و بطلان دلایل فلسفه کانت را آشکار می سازد. این کتاب در نوع خود کتابی کم نظیر است و چون در زبان فارسی جای چنین اثری خالی بود، به ترجمه آن همت گماشتم.

بطور کلی این ترجمه با متن اصلی مطابق است اما گهگاه برای روشتر شدن معانی، کلمات و یا جملاتی داخل کروشه توسط مترجم افزوده شده است و در ضمن در بعضی جاها که احتیاج به توضیح بیشتر داشته است با استفاده از منابع معتبر، توضیحاتی در پاورقی آورده شده است. و در پایان کتاب ضمیمه ای توسط مترجم افزوده شده است که به مقایسه برهان وجودی فلاسفه غرب با برهان صدیقین فلاسفه اسلامی می پردازد.

در پایان مترجم وظیفه خود می داند که از اساتید محترم

خصوصاً جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای دکتر احمد احمدی و آقای دکتر غلامرضا اعوانی و دیگر دوستانی که به نحوی در فراهم آمدن این کتاب وی را یاری کرده اند و همچنین از برادر عزیز آقای طریقه دار که ویراستاری این کتاب را به عهده گرفتند و نیز از ارشادات آقای استاد احمد سمیعی عمیقاً سپاسگزاری نماید.

در عین حال از استادان حاذق و مترجمان ماهر در این فن انتظار دارم که از لغزشها و اشتباهات بدیده اغماض نگذرند و از تذکر و ارشاد دریغ نفرمایند تا در چاپهای آینده مورد استفاده قرار گیرد. امید است که این کتاب به اندازه خود در بسط معرفت و حکمت، مؤثر و مفید واقع شود.

بعد التحریر:

پایان این ترجمه، مصادف با رحلت جانگداز امام امت بود؛ مترجم وظیفه خود می داند که آن را به روح مطهر و ملکوتی آن بزرگوار تقدیم نماید.

محمد محمد رضایی

قم، ۲۲ بهمن ۱۳۶۹

فصل اوّل

زندگی و آثار کانت

۱- از «لایب نیتس» تا «هیوم»

الف:

گفته اند که «سقراط» فلسفه یونان را به دو دوره قبل و بعد از خود تقسیم کرده است. همچنین در تحول اندیشه اروپایی، «دکارت» را پدر فلسفه جدید و حدّ فاصل بین فلسفه جدید و قدیم شمرده اند.

ما نیز می‌گوییم که «کانت» فلسفه جدید را به دو بخش تقسیم کرده است. البته او مطالب فراوانی را از متقدمین خود از دکارت تا هیوم و روسو اخذ کرده و در مسیر و جریان آنها واقع شده است، اما اندیشه‌های او به دیدگاه جدید و مستقلی منجر شد که بر قرن نوزدهم کاملاً سیطره داشت و فقط اندک زمانی است که متفکران، آهنگ‌رهایی از این تفکر را کرده اند.

ما در این مقال می‌کشیم تا نخست به پیشرفت تدریجی این تفکر پردازیم و سپس حیات عقلی این فیلسوف را، که تقریباً کل زندگانی او را تشکیل می‌دهد، بیان کنیم.

کانت، تمام عمر را در یک شهر یا یک منطقه به سر برد و به جایی مسافرت نکرد. زندگی او آن‌چنان دقیق و منظم بود که کار، استراحت، خواب و مطالعه او در وقت معینی انجام می‌گرفت و در زندگی مانند ساعت عمل می‌کرد. و چیزی جز حوادث علمی به زندگی او راه نداشت.

ب:

کانت در شهر «کونیگزبرگ»^۱ از پدر و مادری فقیر ولی پرهیزگار و با فضیلت متولد شد. پدر و مادرش به فرقه «پیتسیسم»^۲ از مذهب پروتستان متسبب بودند. این فرقه به نظریه اساسی «لوتر» پای بند بود، همان نظریه ای که می گفت: «این ایمان است که مؤمن را توجیه می کند» این عقیده جایگاه دین را اراده می دانست نه عقل، همچنین مقام قلب و حیات باطنی را ارج و منزلت می بخشید از این رو می گفت: «ایمان حقیقی آن ایمانی است که عمل آن را تأیید کند» گوهر مسیحیت را تقوا و محبت خدا می دانست و الهیات (لاهورت) را یک تفسیر جعلی می دانست که به ناروا وارد مسیحیت شده است.

کانت در چنین مکتبی پرورش یافت و در خانه و مدرسه و دانشگاه تأثیر عمیق بر او گذاشت. این مکتب در هدایت فکر وی نیز مؤثر بود تا جایی که فلسفه ای را پی ریزی نمود که فرق روشنی میان صورت محض و ماده مطرح می کرد. به طوری که در وصف این فلسفه، چنین می گوید:

«اراده کرده ام که علم به مابعدالطبیعه را ویران کنم تا ایمان را پا برجا نمایم»

ج:

در هشت سالگی به یکی از مدارس تابع فرقه «پیتسیسم» رفت و در شانزده سالگی، برنامه های آن را به پایان رسانید. در آن مدارس دو چیز بیشتر از همه توجه او را جلب کرد: یکی علاقه به زبان لاتینی که مشتمل بر قواعد و ترکیبهای دقیق و منظم است، تا حدی که در نظر داشت در آن موقع خود را وقف «فقه اللّٰه» کند؛ دیگر، شیفتگی به مکتب «رواقیون» روم و شرافت و شجاعتی که زیور آن بود. این دو علاقه در وجود «کانت» باقی ماند و به فلسفه او نیز راه یافت. بعد از

۱ . Königsberg

۲. Pietisme، یکی از فرقه های مذهب پروتستانی است که در نیمه دوم سده هفدهم میلادی برای مقابله با کلیسای قشری و رسمی پروتستان به وجود آمده است. در این فرقه اولویت به Pieté (تقوی و پاکی نیت) داده می شود و عاطفه ترویج می گردد. حیات اخلاقی بر حسب نظر پیروان این فرقه صرفاً جنبه فردی و شخصی دارد.

مدرسه به دانشکده فلسفه دانشگاه شهر خود پا نهاد تا الهیات را فرا بگیرد و کشیش بشود اما بعداً از این تصمیم منصرف شد و در دانشکده ریاضیات و فلسفه، تحت آموزش یکی از استادان پیرو «پیتسیسم» و از پیروان «ولف»^۱ قرار گرفت. ولف مروج فلسفه «لایب نیتس»، که معروف به «فلسفه عقلی (خردگرا)» است، بود و کانت به واسطه او با تألیفات «نیوتن» آشنا شد و این خود جزء مهم دیگری از ساختار فکری او را پی ریزی کرد. اما کانت بین «پیتسیسم» و فلسفه عقلی سرگردان بود؛ زیرا «پیتسیسم» - چنان که گفته شد - اراده و عاطفه را می ستاید ولی فلسفه عقلی، عقل و علم استدلالی را و تقوای حقیقی را مرکب از «نور و فضیلت» می دانست و بر آن بود که در دو عقیده زیر به یک درجه احتمال خطاء وجود دارد: یکی اعتقاد به اینکه آدمی می تواند برادر نوعی خود را دوست داشته باشد بدون اینکه به او خدمت کند و دیگر آنکه انسان می تواند خدا را دوست داشته باشد بدون اینکه او را بشناسد.

کانت در سال ۱۷۴۶ پایان نامه دانشگاهی خود را انتشار داد. وی در این رساله تلاش کرده است تا بین دکارت و لایب نیتس در مسأله «سنجش نیروی جسم متحرك» سازش دهد.

د:

پدر کانت در گذشت و او صلاح را بر آن دید که برای تأمین معاش خود، به تدریس در خانواده های ثروتمند پردازد. این عمل به طور متوالی در سه خانواده از اهالی منطقه ادامه یافت. نه سالی را در این کار گذراند، اما هیچگاه از تحصیل و تفکر دست نکشید در پایان این مدت؛ یعنی در سال ۱۷۵۵ کتابی بدون نام پیرامون «تاریخ عمومی طبیعی و نظریه آسمانها» منتشر کرد که در آن قوانینی را که

۱ . ولف (Christian Wolf ۱۶۷۹-۱۷۵۴) به خاطر درسهایش و نیز کتی که در جمیع اقسام فلسفه به سبک آموزشی نگاشته است، در آلمان تأثیر زیادی داشته است. وی مکتب فلسفی «لایب نیتس» را در دانشگاهها و محافل فرهنگی انتشار داده است، و فلسفه آلمان تا مدتهای طولانی، زبان (لغت) کتابهای او و برنامه ها و روشهایش را به کار می برد.

نیوتن برای تفسیر نظام کنونی عالم به کار برده بود، بر مبدأ و پیدایش عالم تطبیق داد و در تفسیر و پیدایش جهان، نظریه مکانیکی را بیان کرد که با نظریه «لاپلاس» که چهل سال بعد مطرح شد، شباهت فراوان داشت.

کانت در آن سال (۱۷۵۵) در «شهر کونیگزبرگ» مستقر شد و پس از چندی به دو درجه دانشگاهی نایل گردید؛ اولین درجه وی به خاطر نوشتن «رساله ای در آتش» و دیگری «رساله ای در مبادی اولیه معرفت مابعدالطبیعه» بود، که در این رساله دلیل علل غایی بر وجود خداوند را بی پروا پذیرفته است. سپس به عنوان استاد ویژه دانشگاه، تعیین شد.

هـ:

کانت تا آن زمان از نظر مابعدالطبیعه و علوم طبیعی تحت تأثیر ولف و نیوتن بود و در رساله ای که در سال ۱۷۵۵ منتشر کرد از عقیده «لایب نیس» در مورد «اختیار» دفاع کرد و گفت: «اراده بر خلاف اصل جهت کافی، نیست.»
در سال ۱۷۵۸ رساله ای منتشر کرد که در آن خویش بینی لایب نیس را در مورد اینکه «خدا به واسطه کمالاتش بالضروره بهترین عالم ممکن را خلق کرده است»، مورد تأیید قرارداد و تلاش می کرد عقیده کسانی را که قایل بودند تصور بهترین عالم ممکن (نظام احسن) یک تصویر بی محتوا و خالی از اعتبار عینی است رد کند. سپس آثار «شافتبری»، «هاچسون»، «هیوم» و بعد «روسو» را مطالعه کرد و تفکر او عمیقاً تغییر کرد.

و:

کانت از سه نفر اول این مطلب را فراگرفت که: «وجدان اخلاقی به طور بدیهی مفاهیم اخلاقی را درک می کند و خیر و شر را بدون نیاز به اثبات، وضع می کند» به عبارت دیگر از آنها آموخت که فلسفه اخلاق، مستقل از عقل و دین است. و همچنین از آنها روشی را به دست آورد که مبتنی بر تحلیل ذهنی و روانی است. و روش ایشان را در مشاهده باطن و نیز اکتشافات آنان را مبنی بر اینکه قوه یافتن خیر غیر از قوه تصور حق است ارج نهاد. و این شهود و یافتن، چیزی است که موضوعات حقیقی و انگیزه های فاعلی را بر عمل اخلاقی عرضه می کند.

کانت اخلاق را در اصل به آگاهی (ادراک بی واسطه) به زیبا دوستی و به کرامت طبیعت انسانی برگرداند و دریافت که این آگاهی به موضوع خاصی مربوط نیست و می تواند انگیزه کلی برای عمل گردد.

ز:

«هیوم» بیشترین تأثیر را بر «کانت» گذاشته است به طوری که او بعدها تصریح کرد که: «این هیوم بود که مرا از خواب جزمی بیدار کرد» این تأثیر به خاطر نظر خاص هیوم در مورد «اصل علیت» است؛ زیرا او معتقد بود که اصل علیت یک قضیه تحلیلی نیست، یعنی معلول مندرج در علت نیست و یا اینکه ارتباط ضروری میان علت و معلول برقرار نیست و ضرورتی که برای این اصل منظور می شود فقط ناشی از عادتی است که از تجربه حاصل می شود.

«کانت» قسمت اول نظریه هیوم را پذیرفت ولی دریافت که ضرورت حقیقی (علی و معلولی) از تجربه نیز حاصل نمی شود در حالی که علم مبتنی بر چنین ضرورتی است.

کانت معتقد بود که وجود علم یقینی، امری عینی و واقعی است، که ما را از شکاکیت و یا اکتفای صرف به تجربه باز می دارد، لذا باید پذیرفت که «اصل علیت» یک اصل اولی عقلی است و به واسطه همین اصل است که قضیه تجربی تبدیل به قضیه ای اولی و کلی و ضروری می شود. در این صورت جستجو و بررسی سایر اصول مندرج در عقل و تعیین وظایف آنها در معرفت علمی، ضرورت پیدا می کند. و این همان تفکر نقادی است که «کانت» فلسفه خود را بر آن بنا نهاد ولی این تفکر به تدریج و در مدتی طولانی در او پرورده شده است.

ح:

اما «روسو» آدمیان را به بازگشت به طبیعت فرامی خواند؛ یعنی به فطرتی عاری از لباس عرف و تقلیدی که اجتماع بر آن پوشانده است.
«کانت» می گوید:

من «اعتقاد داشتم که علم، بزرگترین نشانه برای عزت و سرافرازی و آرزوی نهایی انسانیت است. حتی مردمان جاهل را نیز تحقیر می کردم تا اینکه «روسو»

این پرده را از برابر چشمانم برداشت و به من فهماند که حال «طبیعت» برتر از حال «تمدن» است. به نظر او واجب است که تربیت در اکثر مردم، سلبی باشد. همچنین در تربیت بر پای بندی به آزادی غرایز و کشش های طبیعی اکتفا گردد و الزام و اجبار ساختگی و جعلی عرف برداشته شود. «روسو» یک عالم اخلاق است. همانطور که «نیوتن» اصلی را یافت که قوانین طبیعت مادی را به هم ربط می داد، روسو نیز حقیقت بسیطی را کشف کرد که تا ژرفای طبیعت انسانی را روشن می کرد و آن اخلاق بی پیرایه و خالی از هر اضافه و نسبت جعلی است.

۲- نقادی مابعد الطبیعه

الف:

اینک وارد مرحله دوم می شویم (یعنی از سال ۱۷۶۰-۱۷۷۰) که «کانت» قبل از اظهار عقیده خود شروع به نقادی نظریات و اخلاقیات فلسفه عقلی می کند او در رساله ای به نام «یگانه مبنای اثبات وجود خدا» (۱۷۶۳) چهار برهان برای اثبات وجود خدا اقامه می کند. در این رساله «برهان وجودی» را که وجود را به عنوان محمول، از تصور خداوند به عنوان موضوع، استخراج می کند مورد نقادی قرار می دهد و می گوید: «وجود (عینی) محمولی نیست که مندرج در تصور موضوع باشد». سپس «برهان طبیعی» را نقادی می کند، همان برهانی که از وجود حادث به وجود ضروری کامل منتقل می شود «کانت» استدلال می کند که این برهان از ضروری به کامل می رسد. گویا این دو، مساوق هستند. پس این دلیل هم به «برهان وجودی» بر می گردد.

او همچنین «برهان علل غایی» را مورد نقادی قرار می دهد به این دلیل که کمال عالم، نسبی است و ذاتاً دلالت بر وجود کمال مطلق نمی کند. این دلیل نیز به «برهان وجودی» بر می گردد.

در این میان فقط برهانی باقی می ماند که از ممکن به مطلق و واجب می رسد. «کانت» آن را صحیح می داند؛ زیرا ممکن بماهو ممکن، تعقل نمی شود مگر در ارتباط با موجود عینی و ضروری که در صورت فقدان آن، ممکن، منتفع می شود

و این خُلف است

او معتقد است که اگر سه برهان قبل، مبتنی بر این برهان چهارم بشوند، صحیح می گردند.

ب:

کانت در کتاب «تحقیق درباره‌ی تمایز اصول علم کلام نظری و علم اخلاق» (۱۷۶۴) می گوید: عقل منطقی در ذات خود حقایق معینی را نمی یابد بلکه فقط اصول کلی بی محتوایی (توخالی) را کشف می کند که بنفسه برای ما موضوع معرفت درست نمی کند؛ مثل: اصل هوویت. از همین قبیل است مفهوم «تکلیف و کمال» که در فلسفه عقلی دو مفهوم اساسی برای اخلاق هستند، زیرا مفهوم کمال، کاملی را که باید طلب بشود به ما نمی شناساند. و مفهوم تکلیف هم چیزی جز مفهوم ضرورت قانونی که مبری از هر تعینی است، نمی باشد.

ج:

در سال (۱۷۶۶) کتاب «رؤیاهای یک پیشگو (بیننده ارواح) که به وسیله خوابهای مابعد الطبیعه تعبیر می شود» را نوشت که عنوان آن حاکی از این است که مؤلف، قصد ریشخند و نقادی دارد.

پیشگو یا اشراقی کسی است که ادعای تماس با عالم ارواح (موجودات غیر مادی) را دارد مثل: «سوئدنبِ رگ» سوئدی که معاصر کانت بود. عالم مابعد الطبیعی هم از چنین موجوداتی سخن می گوید ولی اشراقی را تحقیر می کند. عالم مابعد الطبیعی اعتقاد دارد که تجربه بی واسطه نسبت به این موجودات ممکن نیست و او ناگزیر است که اقرار کند که خود آن موجودات فی نفسه قابل ادراک نیستند و فقط آنها را به صورت معرفت سلبی، می توان شناخت. در این حالت، مابعد الطبیعه علم شناخت حدود عقل انسانی است و عقل نمی تواند از تجربه، که معرفت حقیقی است، تجاوز کند.

و البته این امری است خالی از اشکال زیرا چیزی که در بیرون از قلمرو علم ماست و برای تنظیم حیات اخلاقی، ضروری تشخیص داده می شود؛ یعنی عالم ارواح، موضوع ایمان است، نه برهان. علاوه بر این، تصور چنین عالمی مفید و

ارزشمند است به این شرط که واقعیهایی بتواند اثبات کند که در آن عالم وحدت و مشارکت و ارتباطی روحی میان موجودات عقلانی برقرار است؛ وجدان اخلاقی یکی از این واقعیت هاست از این حیث که مشتمل بر تکلیف است یا آن چه که می بایست بدون توجه به تجربه وجود داشته باشد و همچنین از این حیث که این وجدان اخلاقی به خاطر کلیت خود مستلزم ارتباط میان همه وجدانهاست.

وجدان اخلاقی را می توان ندایی باطنی به وجود عالمی عقلانی و روحانی دانست که در آنجا اراده های جزئی و فردی از قوانینی خاص و یا از اراده ای کلی تبعیت می کنند.

به خاطر همین رساله، کرسی منطقی و مابعدالطبیعه به او واگذار شد. «کانت» در این رساله مطرح کرده است که معرفت حسی و عقلی کاملاً با هم تفاوت دارند و اختلاف آنها - آن طور که عقلیون می گویند - به درجه تمییز آنها نیست بلکه معرفت حسی کیفیات را برای ما عرضه می کند و این کیفیات در مکان و زمان ظاهر می شوند و مکان و زمان دو مفهوم کلی است که از منبع دیگری غیر از تجربه هستند؛ به عبارت دیگر، زمان و مکان دو صورتی هستند که ذهن آن دو را بر کیفیات محسوسه، تحمیل می کند. پس معرفت حسی، مجموعه ای از پدیدارهاست. اما معرفت عقلی، معرفتی است که گویا اشیاء فی نفسه را برای ما ظاهر می سازد؛ زیرا معرفت عقلی، اصول و مفاهیم مطلق را در اختیار ما قرار می دهد که نه تنها هیچ گونه ارتباطی با محسوسات ندارند بلکه حتی اگر بخواهیم این مفاهیم و اصول را بر عالم محسوس تطبیق دهیم در تناقض واقع می شوند؛ مثلاً این اصل که «مرکب، مستلزم فرض بسیط است» همان اصلی است که لایب نیتس به آن اعتماد کرده و به این نتیجه رسیده است که عالم، مرکب از بسایط است، در حالی که به سبب انقسام پذیر بودن آن بسایط تا بی نهایت هرگز به بسیط واقعی نمی رسیم. بعلاوه مفاهیمی مانند کل و بسیط و مرکب که مندرج در آن اصل هستند و همچنین مفاهیمی را که لایب نیتس در «منادولوژی»^۱ به کار

می‌گیرد مانند مفاهیم امکان، وجود، ضرورت، جوهر و علت، جزء هیچ تصور حسی نیستند. و همچنین از تصور حسی هم گرفته نشده‌اند. پس محسوس و معقول، کاملاً با هم مقایر هستند.

۳- تأسیس فلسفه نقّادی

الف:

کانت به تجدید نظر و هماهنگی میان تفکراتی که به آنها رسیده بود، پرداخت و بعد از ده سال، کتاب بزرگ خود را به نام «نقّادی عقل محض نظری» (۱۷۸۱) انتشار داد. او در این کتاب بیان کرده است که مفاهیم عقل و مدرکات حسی چگونه و تا چه حدّی با هم مطابقت می‌کنند همچنین به بیان این مسئله پرداخته است که مفاهیم - آن طور که حسیون می‌پندارند - مستغاد از اشیاء نیست و نیز علی‌رغم پندار عقلیون، اشیاء مستغاد از مفاهیم نیست بلکه مفاهیم شروط اولیه‌ای هستند که به معرفت - حسی تعلق می‌گیرند، پس مفهوم زمان و مکان در حکم دو لباسند که بر کیفیات محسوسه پوشانده می‌شوند و آنها رابه صورت پدیدار در می‌آورند و زمان و مکان شیء محسوس نیستند.

مفاهیم دیگر یا مقولات دوازده گانه بر پدیدارها منطبق می‌شوند و آنها را به صورت قضایای علمی یعنی معارف کلی و ضروری، در می‌آورند، در حالی که در تجربه، کلیت و ضرورت نیست. و معانی سه گانه دیگری هم هست یعنی نفس، جهان و خدا که در تجربه مابازایی ندارند که بر آن منطبق شوند، و هر آنچه را که عقل در مورد این معانی اثبات می‌کند، نادرست است.

در این کتاب مطالب، رسائل نظری‌ای - که ما آنها را در قسمت پیش خلاصه کردیم - وجود دارد، که چکیده آن این است که ذهن بذاته واجد شروط معرفت است و برای اینکه اشیاء موضوع علم و ادراک قرار گیرند باید با ذهن مطابقت بکنند نه اینکه - آن چنان که قبلاً پنداشته می‌شد - ذهن با اشیاء مطابقت نماید. این همان انقلابی است که کانت در عالم ذهن ایجاد کرده است و آن را به انقلابی تشبیه نموده که «کپرنیک» در عالم افلاک به وجود آورد.

کانت برای تفهیم بهتر این نظریه و تصحیح خطاهایی که در فهم کتاب «نقد عقل محض» رخ داده بود رساله ای دیگر به نام «مقدمه ای برای هر مابعد الطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود» نوشت (۱۷۸۳)

ب:

سپس کانت به «فلسفه اخلاق» روی آورد و در این زمینه دو کتاب تصنیف نمود یکی به نام «تأسیس مابعد الطبیعه اخلاق» (۱۷۸۵) و دیگری «نقادی عقل عملی» (۱۷۸۸)، که این دومی، کتاب اوّل را کامل کرد. خلاصه نظریات او در این دو کتاب این است که:

چون علم، کلی و ضروری است یعنی صادر از عقل است پس لازم می آید که فلسفه اخلاق نه بر پایه تجربه خارجی و نه بر احساس باطنی (چنانکه کانت در گذشته تحت تأثیر فلاسفه انگلیسی و روسو چنین اعتقاد داشت) بلکه مبتنی بر عقل تنها باشد؛ زیرا این عقل است که معنی تکلیف را که رکن اساسی اخلاق است در اختیار ما قرار می دهد. اما مفاهیم خدا، نفس، اختیار و خلود که فلسفه های پیشین اخلاق را بر آنها مبتنی می کردند، بعد از اینکه نقادی عقل نظری محال بودن علم به آنها را روشن کرد، دیگر امکان اینکه مفاهیم را اساس اخلاق قرار دهیم وجود ندارد. بلکه بالعکس از طریق تحلیل معانی اخلاقی است که می توانیم به این مفاهیم برسیم و ایمان به آنها را ممکن سازیم و به این ترتیب به جای اینکه اخلاق را بر متافیزیک مبتنی سازیم متافیزیک را بر اخلاق مبتنی نماییم.

ج:

کانت ضرورت ارتباط میان عقل نظری و عملی را احساس می کرد از این رو کتابی به نام «نقد حکم» یا «فلسفه جمال (زیبایی) و هدفداری» (۱۷۹۰) در این زمینه تدوین کرد. توضیح اینکه موضوع عقل، حقیقتی است که مظهر آن ضرورت و مکانیکی بودن در طبیعت است و موضوع اراده نیز رسیدن به خیر از طریق اختیار است؛ علاوه بر این دو قوه، قوه دیگری داریم که زیبایی و هدفداری را تشخیص می دهد؛ یعنی میان آن چه که هست و آن چه که باید باشد، و به عبارت دیگر میان ضرورت طبیعی و اختیار، ارتباط برقرار می کند، این قوه به

اعتبار جمال و هدفداری که معلول اختیار هستند در ماده ای که تابع قوانین مکانیکی است، عمل می کند.

پس موضوع این قوه، حدّ وسط بین حق و خیر است و خود این قوه نیز حدّ وسط بین عقل و اراده است و تسمیه این قوه به حکم نیز ناشی از شباهت بین مظاهر این قوه و بین حکم منطقی است. به نظر کانت این قوه همانند حکم - البته هم چنان که بعداً خواهیم دید - بین دو شیء متغایر رابطه برقرار می سازد. حکم به جمال، آنی و خود به خودی است و حکم به هدفداری، ناشی از تجربه و استدلال است. این دو حکم درونی و ذهنی هستند و ارزش عینی ندارند ولی به ویژه آنگاه که به عالم موجودات زنده بنگریم، به موجب ترکیب و وحدت ذهن (فکر) صادر می شوند.

هدفداری، ابزاری بودن (مکانیکی بودن) را تکمیل می کند و آن، واسطه بین علم مکانیکی و ایمان به خدای آفریننده است که اخلاق، ما را به او هدایت می کند، و همچنین وسیله ارتباط میان طبیعت و اختیار می باشد.

∴

در زمان کانت بحث و جدل در خصوص دین شدید بود، بعلاوه او نیز مانند هر فیلسوف دیگری فی حد ذاته برای دین اهمیت زیادی قائل بود. از این رو کتابی به نام «دین در محدوده عقل صرف» (۱۷۹۳) نوشت. کانت در این کتاب به مقتضای مذهب «پیتیسم» که در آن رشد یافته بود و همچنین به مقتضای اینکه از مدت‌ها قبل از رفتن به کلیسا و انجام هر گونه مراسم عبادی و مذهبی خودداری می کرد دین را به صرف عاطفه برگردانده و عقاید را تاویل رمزی کرده است.

چون این کتاب منتشر شد نامه ای از طرف پادشاه^۱ برای او فرستاده شد که حکایت از نارضایتی پادشاه می کرد زیرا به خیال او، کانت بعضی از عقاید اساسی

۱. فردریک ویلهلم دوم (جانشین فردریک بزرگ) پادشاه پروس «م»

مسیحیت را در این کتاب و کتابهای دیگر تحریف کرده و یا مورد تحقیر قرار داده بود. پادشاه در این نامه از کانت خواسته بود که از نشر چنین گمراهی‌هایی امتناع ورزد یا اینکه خود را برای کیفی‌ری سخت آماده کند. کانت پاسخ داد که دیدگاه فلسفی او، مسیحیت را مورد احترام قرار می‌دهد و تعهد می‌کند که به عنوان تابع آن پادشاه از نوشتن و یا تعلیم در مورد دین خودداری کند.

او بعداً گفت که در انجام چنین احتیاطی تعهد ورزیده است زیرا که می‌خواسته تعهدش مشروط به حیات پادشاه باشد و عملاً نوشتن در مورد مسائل دینی را پس از وفات پادشاه از سر گرفت.

هـ:

کانت می‌خواست که کیفیت تنظیم علم و عمل را روشن کند؛ یعنی فلسفه نقادی را با مابعدالطبیعه کامل نماید زیرا نقادی به معنای باطل کردن مابعدالطبیعه نیست بلکه مقدمه‌ای برای مابعدالطبیعه است به اعتبار اینکه مابعدالطبیعه علم کلی تجربه است، البته نه مانند مابعدالطبیعه قدیم که بر معانی بی محتوا و بی ارتباط با تجربه، مبتنی است.

از آنجا که احکام عقل به دو شکل بوجود می‌آید یکی از طریق فهم در قلمرو طبیعت و دیگری از طریق اراده در قلمرو اختیار، پس مابعدالطبیعه نیز دو قسم است:

مابعدالطبیعه طبیعی یا فلسفه علوم طبیعی و مابعدالطبیعه اخلاق عملی. در قلمرو اول، کانت دو کتاب «مبادی متافیزیکی علوم طبیعی» یعنی خصوصیات ماده و قوانین حرکت و کتاب «انتقال از مبادی متافیزیکی علوم طبیعی به طبیعت» یعنی به پدیدارهای طبیعی را نوشت. در قلمرو دوم نیز رساله‌ای را به نام «صلح دائم» (۱۷۹۵) و پس از آن کتاب «مابعدالطبیعه اخلاق» (۱۷۹۷) را در دو جزء منتشر ساخت که عنوان جزء اول آن «اصول اولیه مابعدالطبیعی نظریه حق (حقوق)» و عنوان جزء دوم نیز «اصول اولیه مابعدالطبیعی نظریه فضیلت» است. این دو جزء شامل تطبیق کلیات بر جزئیات می‌باشند و چون در هنگام کهولت سن و ضعف پیری نگاشته، مطلب تازه‌ای در آن به چشم نمی‌خورد.

و:

در واقع کانت در سالی که آخرین کتاب خود را انتشار داد، تحلیل و انحطاط قوای عقلی خود را حس کرد؛ از این رو پس از آنکه چهل و اندی سال بر تدریس در دانشگاه مداومت داشت، از آن کار کناره گیری کرد در حالی که در طول این مدت علاوه بر فلسفه، علوم مختلف دیگری همچون: حقوق، تعلیم و تربیت، انسان شناسی، جغرافیای طبیعی، مکانیک، ریاضیات و معدن را هم تدریس می نمود و در هر یک از این زمینه ها کتاب و مقالاتی نیز تألیف کرد.

او خود را به کلی وقف علم کرده بود و ازدواج هم نکرد، حتی با نزدیکترین خویشاوندان خود هم رابطه ای نداشت، هر چند که از اجتماع دوستان - خصوصاً دوستان غیر دانشگاهی -- بر گرد سفره غذا لذت می برد و با آنها در زمینه رویدادهای سفر، ادبیات و اقتصاد صحبت می کرد و از آنها معارفی را استفاده می کرد که خود شخصاً با آنها برخورد نکرده بود.

به مرور زمان حالت جسمی و عقلی او رو به وخامت می گذاشت تا جایی که بینایی و حافظه خود را هم از دست داد. در هنگام مرگ آخرین حرفی را که بر زبان راند «خوب است» بود..

فصل دوّم

نقّادی عقل نظری

۱ - مسأله نقادی

الف:

ارزش و اعتبار معرفت ما تا چه اندازه است؟ یا چه نسبتی بین معرفت ما و خارج برقرار است؟

این مسأله اساسی است که ابتدا باید در فلسفه بررسی شود. کانت بر خلاف دکارت معتقد نبود که نقادی معرفت از شک محض شروع بشود. ریاضیات و طبیعیات برای ما دو علمی هستند که اذهان بشری در آنها هیچ اختلافی ندارند، اما سومین علم نظری انسان یعنی مابعدالطبیعه - هر چند که عقل یک گرایش طبیعی به سوی آن دارد - ولی همواره اختلاف برانگیز بوده است.

بنابراین لازم است امکان علم ریاضی و طبیعی و یا شرایط علم حقیقی را بررسی کنیم تا در پرتو آن، سبب امتناع رسیدن به معرفت مابعدالطبیعه نیز روشن شود، و شاید بعد از تحقیق، تفسیری برای گرایش طبیعی به مابعدالطبیعه آن هم در غیر بُعد نظری، یعنی بُعد اخلاقی، بیابیم. از آن جهت که معرفت حقیقی بر «حکم» استوار است، و حکم احتمال صدق و کذب در آن داده می شود، در صورتی که تصورات، معرفت حقیقی نیستند و همچنین احتمال صدق و کذب هم در آنها داده نمی شود، لازم است که احکام مختلف را بررسی کنیم تا آن دسته از احکامی که علوم، مبتنی بر آنهاست و همچنین خواص و طریقه تألیف آنها را

بیاییم، و با همین بررسی است که می توانیم مسأله نقادی را حل نماییم.

ب:

احکام دونوع هستند: تحلیلی و ترکیبی (تألیفی).

احکام تحلیلی آن دسته از احکامی است که محمول آنها با تحلیل مفهوم موضوع بدست میآید مانند این قضیه: «جسم امتداد دارد» یا «کل از جزش بزرگتر است».

در این احکام، مفهوم موضوع به عناصری که در آن مندرجند تحلیل می شود سپس همین عناصر، بر خود موضوع حمل می شوند. بنابراین احکام تحلیلی را می توان احکام اولی یا پیش از تجربه (a priori) دانست که آنها نیازی به تجربه خارجی ندارند و چنین احکامی، کلی و ضروری هستند مانند اصل هویت (اصل هویت اصلی است که می گوید هر چیزی خودش، خودش است).

ولی این احکام جنبه توضیحی صرف دارند که محمول آنها علم ما را نسبت به موضوع افزایش نمی دهد و فایده ای از آنها حاصل نمی شود، و نیز برای پی ریزی علم، مفید نیستند.

احکام ترکیبی یا تألیفی:

احکامی است که محمول آنها چیز تازه ای را بر موضوع اضافه می کند، و معرفت ما را نسبت به موضوع افزایش می دهند، و این احکام بر دو نوع هستند:

۱- احکام تألیفی ذهنی یا احکام احساس: مثل اینکه می گوئیم خورشید نور افشانی می کند و این سنگ گرم می شود، یا شکر (درذائقه من) شیرین است، یا هنگامی که جسمی را حمل می کنم احساس سنگینی می کنم.

این احکام حکایت از حالات وجدانی (آگاهی) من می کنند^۱ و ارزش و اعتبار آنها ذهنی است و من مجبور به صدور چنین احکامی بصورت دائمی نیستم،

۱. فکر کردن عبارت است از متحد ساختن تصویرات در وجدان. اتحاد تصاویر در وجدان حکم است. احکام یا صرفاً ذهنی است که ارجاع تصویرات به وجدان و اتحاد آنها در ذهن یک شانسته صورت گیرد یا عینی است، و آن هنگامی است که اتحاد تصویرات در وجدان به نحو عام یعنی به نحو ضروری حاصل شود. «م»

دیگران هم مجبور نیستند که این احکام را تصدیق کنند زیرا حکم در اینجا عبارت از ایجاد نسبت بین دو احساس آتی (فعلی) است.

۲- احکام عینی و خارجی یا احکام تجربی: احکامی است که حکایت از رابطه ضروری و کلی بین موضوع و محمول می کند، و اعتبار چنین احکامی نسبت به موضوع و محمول است که فی نفسه و مستقل از شخص ادراک کننده لحاظ می شوند؛ یعنی برای آنها اعتبار عینی است؛ و لفظ عینی در کلام کانت آن چیزی است که مستقل از شخص، بما هو شخص، اعتبار کلی داشته باشد؛ مثل این قضایا: «نور خورشید، سنگ را گرم می کند» و یا «جسم وزن دارد». منظور من از این قضیه این است که نور خورشید علت گرمی سنگ است، و این قضیه صادق است اگرچه من این دو پدیدار را درک نکنم و نسبتی هم بین آن دو واقع نسازم.

همه احکام ما ذهنی هستند که ابتدا حکایت از آگاهی ما و متابعت از قانون تداعی معانی می کنند و سپس بعضی از این احکام، عینی و خارجی می گردند. و چنین احکامی با اینکه تألیفی اند ولی مانند احکام تحلیلی، اولی و قبل از تجربه هستند، که مبتنی بر تجربه مکرر و نیز حالات ذهنی شخص ادراک کننده نیست. این احکام نسبت به من و هر شخص دیگری صادق هستند و علوم مبتنی بر چنین احکام تألیفی قبل از تجربه است. پس مسأله نقادی به این سؤال بر می گردد که: قضایای تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است؟ با اینکه می دانیم موضوع و محمول چنین احکامی، مأخوذ از تجربه است، و تجربه هم جزئی و متغیر می باشد. علی رغم این مسأله ما اعتقاد به ضرورت و کلی بودن حکم داریم.

آری ما به این اعتقاد می رسیم و در این مورد تفسیر لاک و هیوم کافی به نظر نمی رسد؛ زیرا که این دو فیلسوف ارتباط پدیدارها را تنها ذهنی می دانند و انتقال از ضرورت ذهنی به ضرورت عینی را توسط عادت می دانند که از تکرار تجربه حاصل می شود. این قول کافی نیست؛ زیرا شأن و هدف این عقیده، علاوه بر کشف ارتباط بین پدیدارهای ذهنی، از بین بردن اعتقاد به عینی بودن آن ارتباط است در صورتی که در این کار ناتوان است.

پس بهتر است به جهت ارتباط عینیت و کلیت و ضرورتی که بین موضوع و محمول هست (که هر دو آنها (موضوع و محمول) مأخوذ از تجربه و مفهوم یکی غیر از دیگری است) تفسیر جدیدی در عینی بودن ارتباط بین موضوع و محمول وضع شود. و این همان تفسیری است که هیوم آن را غیر معقول می‌دانست.

ج:

قبل از هر چیز باید روشن کنیم که علوم از احکام تألیفی اوکی تشکیل می‌شوند. نمونه ای از این احکام در علم هندسه عبارت است از این که: «خط مستقیم کوتاهترین فاصله بین دو نقطه است» محمول (کوتاهترین فاصله) مندرج در موضوع (خط مستقیم) نیست؛ زیرا استقامت که صفتی برای خط است دلالت بر کیفیت می‌کند، محمول یعنی «کوتاهترین فاصله» دلالت بر کمیت و اضافه می‌کند، با این حال نسبت بین موضوع و محمول ضروری و کلی است؛ یعنی در زمره احکام تألیفی اوکی (قبل از تجربه) است.

مثال دیگری از علم حساب: « $۵+۷=۱۲$ » که نه مفهوم عدد ۵ و نه مفهوم عدد ۷ هیچکدام متضمن مفهوم عدد ۱۲ نیستند.

دو نمونه دیگر از احکام علوم طبیعی چنین است:

حکم اوّل: «در تمام تغییراتی که در عالم اجسام روی می‌دهد مقدار ماده لایتغیر باقی می‌ماند». که در این مثال مفهوم ماده، متضمن مفهوم لایتغیر نیست.

حکم دوم: «در تمام تبدلات حرکت، عمل و عکس‌العمل می‌باید همواره با هم مساوی باشند» که مفهوم حرکت، متضمن مفهوم مساوات عمل و عکس‌العمل نیست.

د:

حصول احکام تألیفی ماتقدم چگونه برای ما ممکن است؟

تألیفی بودن احکام ریاضی بواسطه تصور اجزاء آنها در خیال است و من توسط عمل خیال است که خط و دو نقطه را می‌یابم و باز توسط همان عمل است که عدد ۱۲ را از پنج بار اضافه کردن عدد یک به ۷ به دست می‌آورم اما احکام علم

طبیعی، تألیفی بودن آنها بواسطه این است که اجزاء آنها پدیدارهایی است که توسط حس درک می شود.

اما صفت اوکی بودن (قبل از تجربه بودن) این دو نوع احکام، بواسطه مقولاتی است که ذهن حاوی آنها است و برای پیوند دادن پدیدارها از آنها استفاده می کند.

و هنگامی که در احکام مابعدالطبیعه دقت می کنیم در می یابیم که اجزاء آن که عبارتند از کل جهان، نتس و خدا نه محسوسند، و نه مورد تخیل واقع می شوند و نیز - چنانکه بزودی روشن خواهد شد - معقول هم نیستند.

گرچه احکام مابعدالطبیعه تألیفی اولی (مقدم بر تجربه) هستند ولی تألیف در چنین احکامی، پدیداری است؛ یعنی صرف ترکیب و تألیف معانی محض است که مبتنی بر ماده حسی و یا شهودی نیست، در نتیجه چنین احکامی را نمی توان عینی خواند، پس مابعدالطبیعه شایسته آن نیست که علم خوانده شود.

ه:

معرفت در حقیقت از دو چیز تشکیل شده است: ماده و صورت. ماده بدون صورت، در ذهن یافت نمی شود، و همچنین صورت تنها هم معنی ندارد چون کار صورت، وحدت بخشیدن به ماده است. موضوع شهود حسی ما تنها ماده است، و صورتها نسبتهای ما قبل تجربه هستند که احکام کلی و ضروری را پدید می آورند.

پس در این صورت چیزی داریم که ماده فکر یا وجود خارجی است و کانت در انکار و تشکیک وجود خارجی از ایده آلیستهای مطلق، تبعیت نکرده است، اگرچه روش کانت مانع از اعتقاد به وجود خارجی می شود - که این مطلب از بحثهای آینده روشن خواهد شد.

بعد از انتشار چاپ اول کتاب «نقد عقل محض» عده ای نسبت ایده آلیست مطلق به او دادند و کانت در چاپ دوم، نظر خودش را در مورد ایده آلیسم مطلق به تفصیل بیان کرده است. و در آنجا تصریح می کند که احساس حالت انفعال و پذیرندگی دارد و تخیل (فاهمه) حالت ایجابی، و هنگامی که اثرپذیری خود را

ملاحظه می‌کنم باید شیء را که در من اثر گذاشته است، اعتبار کنم ولی تصریح می‌کند که درک ما از آن شیء خارجی فقط همان انفعالات ماست در این صورت «کانت» نیمه ایده آلیست است و اهمیت نقّادی معرفت را هم تنها منحصر در این می‌داند که روشن کند چه چیزی از خارج وارد ذهن می‌شود و چه چیزی ذهن از نزد خودش به آن اضافه می‌کند و آنچه ذهن از نزد خود اضافه می‌کند صورت معرفت است که کانت نام «استعلایی» (Transcendental) را بر آن گذاشته است، و این صور، مفاهیم و یا اصول ذاتی ذهن هستند که تقدم منطقی بر تجربه دارند نه تقدم زمانی و وظیفه آنها این است که تجربه را ممکن بسازند؛ یعنی نظام بخشی به شهودهای حسی و ایجاد احکام کلی و ضروری و کاربرد این صور ماتقدم مادامی صحیح است که فقط بر داده‌ها و شهودهای حسی به کار برده شود ولی گاهی ذهن انسان بی‌پروا این مقولات و اصول را خارج از محدوده تجربه، یعنی بر مطلق وجود یا امور نفس الامری، به کار می‌برد، همانطور که طبیعت معانی و اصول ذهنی و معقول، مانند عالم، نفس و خدا اقتضا می‌کند که خارج از محدوده تجربه باشند، در این دو حالت مقولات و اصول ذهنی از آن نظر که صرف صورت هستند اعتبار خاصی به خود می‌گیرند که کانت چنین استعمالی را متعالی (Transcendant) می‌نامد لذا از مقولاتی که بر داده‌ها و شهودهای حسی اطلاق می‌شود - در مقابل ماده ای که از خارج می‌آید - به استعلایی تعبیر کردیم و از مفاهیمی که خارج از حدود تجربه هستند - در مقابل مفاهیم تجربی^۱ تعبیر به

۱. لفظ «Transcendental» لفظی است که مدرسیون برای مفاهیمی که برتر و مانوق مقولات ارسطویی و ملایم و موافق جمیع موجودات بود، بکار می‌بردند، مانند وجود و لواحق آن یعنی حق و خیر و قوه و فعل و مفاهیمی مانند آنها. لکن کانت این لفظ را به معنای مورد نظر خود تغییر داد که صفت برای صور یا مقولات و یا اصولی که ذاتی ذهن هستند می‌باشد. ولی مادامی که در محدوده تجربه به کار گرفته شوند. لکن ما از آن به استعلایی تعبیر کردیم. اما لفظ «Transcendant» را که مدرسیون و بسیار افراد دیگری تا کنون بر تعالی خدا از مخلوقات به کار می‌برند، کانت به معنای برتری داشتن و مجرد بودن از جهت وجود معرفت به کار برده است؛ یعنی هنگامی که صور ذهنی بر اموری که تجربی نیستند اطلاق شود ما از آن به تعالی یا مجرد و یا متافیزیکی تعبیر کردیم. ر. ک به:

متعالی یا مجرد یا متافیزیکی کردیم.

کانت نظریه و روش خود را «ایده آلیسم استعلایی» می خواند همچنین بین ایده آلیسم خود و ایده آلیسم مطلق فرق قایل شده است، زیرا می گوید مسأله ایده آلیستهای حقیقی از مکتب ایلایی گرفته شده تا اسقف بارکلی. این است که معرفت حسی معرفتی ظاهری بوده و حقیقت هم منحصر در تصورات عقلی است چون عقل، نزد آنان شهودی است و تصورات و معانی عقل را فقط موضوعات واقع می دانند؛ در صورتی که اصل حاکم بر ایده آلیسم استعلایی من این است که همه معارفی که از ناحیه عقل محض حاصل می شود معرفت صوری و ظاهری بیش نبوده و معرفت حقیقی در تجربه یافت می شود؛ زیرا کاربرد عقل به نظر من استعلایی است و وظیفه مقولات آن نظام بخشی به تجربه است. [پس بدون تجربه چیزی قابل شناخت نیست]

و:

قوای ذهنی^۱ بر سه نوع هستند:

قوه اول: حساسیت استعلایی:

این قوه غیر از حساسیت تجربی است که از خارج ماده احساس را می پذیرد؛ زیرا این ماده کیفیت محضی است که ما آن را در زمان و مکان ادراک می کنیم مانند رنگ، صلابت، طعم، بو، و حرارت و سردی. پس باید روشن شود که مکان و زمان دو صورت ذهنی اند که حساسیت استعلایی آنها را مانند دو لباس بر مدرکات حساسیت تجربی می پوشاند. و همچنین بواسطه زمان و مکان، ارتباط مکانهای مدرکات حسی را در مکان و تقارن و تعاقب آنها را در زمان، نظم می دهد و باز بواسطه همین زمان و مکان است که ریاضیات صرف ممکن می شود چون صورتهای ذهنی که ملازم ضرورت و کلیت است برای ریاضیات عرضه می شود.

۱. یعنی قوایی که وظیفه آنها وحدت بخشی به کثرت ماده یا داده های تجربی است ریا به عبارت دقیق تر، مجموع صورتهای متجانس، زیرا ایده آلیسم کانت انکار می کند که عقل به جوهر راه پیدا کند.

۲- قوه دّوم: فاهمه استعلایی

این قوه غیر از فاهمه منطقی است که فقط نسبت‌هایی را که مبتنی بر اصل «هویت» و «عدم تناقض» در قضایای تحلیلی است مورد بررسی قرار می‌دهد و این نسبتها شامل ممکنات می‌باشند در حالی که ما موجود بالفعل نیز داریم که برای آن، نسبتهای مخصوصی وجود دارد اما فاهمه استعلایی با برقرار کردن این نسبتها در میان مدرکات حساسیت، احکام کلی و ضروری را تشکیل می‌دهد و علم طبیعی را ممکن می‌سازد. (از همین جا روشن می‌شود که چرا کانت علم ریاضی را مقدم بر علم طبیعی قرار داده است چون موضوعات آنها که زمان و مکان باشد مقدم است. و حال آنکه ارسطو علم ریاضی را مؤخر از علم طبیعی قرار داده است، زیرا موضوعات علم ریاضی که اعداد و اشکال باشند از محسوسات انتزاع می‌شوند).

۳- قوه سوم: عقل^۱ (نطق)

این قوه، واجد سه مقوله یا معنی است که برگشت همه معارف به آنهاست، همچنین بواسطه آنها وحدت کامل در ذهن حاصل میشود که این مقولات عبارتند از: عالم، نفس و خدا. عالم یعنی کل پدیدارهای خارجی، و نفس دربرگیرنده تمام پدیدارهای درونی است و خدا علت این دو دسته از پدیدارهاست.

نقّادی عقل، روشن می‌کند که این مقولات صرفاً صورتهایی هستند که وظیفه آنها وحدت بخشی است و اگر آنها را موضوعات واقعی و وجودی پنداریم ادعایی بدون دلیل و یا مغالطه‌ای بدون راه حل را مرتکب شده ایم و بواسطه همین مسأله است که علم مابعدالطبیعه ممتنع می‌شود.

عقل در کتاب «نقّادی عقل نظری» به معنی وسیعی استعمال شده است (معادل قوه درآکه‌ای است که ما استعمال می‌کنیم) و این کتاب به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱- حساسیت استعلایی ۲- منطق استعلایی که این قسم دوم خودش به

۱. مؤلف در متن به جای عقل از نطق استفاده کرده است تا با عقل که قوه درآکه و مقسم این قوه است اشتباه

دو قسم تقسیم می شود: تحلیل استعلایی که هدف آن کشف مقولات ذهنی قاضیه است و جدل استعلایی که هدف آن کشف مقالات عقل است.

۲ - حساسیت استعلایی

الف:

مکان، صورت ماتقدم قوه حساسیت خارجی است که شامل حواس پنجگانه می شود. زمان، صورت ماتقدم قوه حساسیت درونی بطور بی واسطه و صورت ماتقدم قوه حساسیت خارجی البته بطور با واسطه است بدین علت که ذهن من برای هر احساسی که یک حادثه نفسانی است زمان خاصی قرار می دهد. در اینجا کانت دو سؤال را مطرح می کند: اول اینکه آیا برای این دو صورت، وجودی در ذهن هست؟ و آیا این دو صورت، ماتقدم و اولی هستند؟ که استدلال بر این مسأله جنبه متافیزیکی بحث است.

و سؤال دوم: آیا این دو صورت عینی اند و صلاحیت کسب معارف ماتقدم را دارند؟ که استدلال بر این مسأله جنبه ذهنی بحث است.

ب:

کانت برای سؤال نخست، سه دلیل ذکر کرده است:

دلیل اول: اگر این دو صورت نبودند ما قدرت ادراک محسوسات را در زمان و مکان نداشتیم زیرا ما اشیاء خارجی را مکان دار و بعضی را در کنار بعضی دیگر تصور می کنیم که همین طرز قرار گرفتن آنها یک نظم مکانی را برای آنها ترتیب می دهد، پس صورت مکان برای هر تجربه خارجی لازم است، و به سبب اینکه ما تصورات ذهنی و متقابل داریم و بعضی از آنها را متضاد^۱ با بعضی دیگر می دانیم

۱ - بواسطه زمان است که ما اشیاء را متضاد می بینیم؛ مثلاً زید جاهل را منحصرأدر زمان دیگری است که می توان عالم یافت پس همین که ما تصورات متقارن و متوالی داریم که بعضی را متضاد با بعضی دیگر دانستیم باید این عمل توسط زمان حاصل شده باشد. (م)

پس صورت زمان در تقارن و توالی خارجی و درونی لازم است.

[زمان اعم از مکان است؛ یعنی هم شرط ادراک درونی و هم خارجی است، پس حتی مکان را هم به واسطه زمان درک می‌کنیم به دیگر سخن هیچ شیئی به ادراک در نمی‌آید مگر اینکه در زمان قرار گیرد.]

دلیل دوم: ما این توانایی را داریم که از ذهن خود همه موضوعات و حوادثی را که در زمان و مکان قرار داده ایم طرد کنیم ولی نمی‌توانیم تصور زمان و مکان را از خود دور نماییم.

کانت می‌داند که ممکن است کسی بگوید زمان و مکان دو مفهوم کلی مانند اجناس و انواع هستند که از تجربه انتزاع شده‌اند، در جواب می‌گوید آن مفاهیمی که از تجربه انتزاع شده‌اند به معنای واقعی کلی نیستند تنها مفاهیم عامی هستند که مدرکات جزئی در آنها مشترک هستند که به همین جهت کلی نسبی هستند و احتمال استثناء در آنها می‌رود، چون غیر ممکن است که همه جزئیات را شامل بشوند، حتی مفاهیم کلی چیزهایی کمتر از مفاهیم جزئی دارند، زیرا کلی تنها آن اجزایی را شامل می‌شود که همه جزئیات در آن مشترک هستند و از آن اجزایی که افراد جزئی در آنها با هم اختلاف دارند در کلی لحاظ نمی‌شوند. پس افراد این کلی، ابتدا موجود و با هم متفاوتند اما در مورد مکان و زمان جزئیات و اجزاء آنها از جنس خودشان هستند و اگر مکان واحد و زمان واحد را تقسیم به اجزاء کنیم اجزاء آن یکسان و متجانس هستند، پس زمان و مکان دو کلی حقیقی هستند که از امتداد^۱ تشکیل شده‌اند.

دلیل سوم: ما مکان و زمان را به صورت نامتناهی تصور می‌کنیم، با آن که تجربه تنها مقادیر متناهی را به ما عرضه می‌کند و اگر گفته شود که معانی کلیه، از جهت اینکه افراد غیر متناهی را می‌توان برای آنها در نظر گرفت غیر متناهی هستند، جواب داده می‌شود که خود این مفاهیم کلیه به خودی خود غیر متناهی

۱. اختلافی که بین زمان و مکان وجود دارد این است که مکان سه بعدی است ولی برای زمان فقط یک بعد و یک جهت می‌توان تصور کرد. ۴۴

نیستند و تنها به صورت مبهم انتزاع می شوند، همچنین اندراج افراد در معانی کلیه مانند اندراج اجزاء زمان و مکان در زمان و مکان نیستند.

ج:

کانت برای سؤال دوم دلیل معتبری ذکر کرده است (اگر چه او فقط این مطلب را در چاپ اول نقادی عقل نظری اثبات و در مقدمه ای برای هر مابعدالطبیعه آینده ذکر کرده است) ریاضیات علم اولی و ماتقدم (قبل از تجربه) است و آنچه مطلوب است تفسیر امکان علم ریاضی است. حساب علم زمان است زیرا عدد از آنات متتالیه زمان تشکیل می شود، و هندسه علم مکان است، پس اگر مکان و زمان دو صورت ما تقدم و اولی نباشند باید مقادیر ریاضی تجربی باشند که در آن صورت قضایای مبتنی بر آنها هم کلیت مطلق نداشته و فقط بطور نسبی صادقند و ریاضیات محض از بین می رود، در صورتی که ریاضیات محض، موجود است و بین اعداد و اشکال نسبت‌های کلی و ضروری ثابت می شود، پس نظریه نقادی لازم است [منظور کانت این است که تنها تفسیر صحیح ریاضیات محض همان نظریه او در مورد زمان و مکان است].

د:

بی اساس بودن دلایل کانت: دلیل اول کانت هنگامی معتبر است که بپذیریم ادراک، تنها به کیفیات محض بدون امتداد و استمرار تعلق می گیرد، و این قول لازمه اعتقاد به ایده آلیسم است که با بطلان آن، این قول هم باطل می شود؛ چون هنگامی که می گوئیم محسوس متحیز در مکان است، ادراک مکان، مقارن ادراک محسوس می باشد و هیچ ضرورتی نیست که مکان را صورتی جدا از کیفیات و سابق بر آنها لحاظ کنیم.

وقتی که می گوئیم تعاقب (پی در پی بودن) قانون حوادث خارجی و درونی است و این تعاقب زمان، بالقوه است و هنگامی که مورد شمارش قرار دهیم بالفعل می شود، پس در این صورت توالی و تعاقب، اساس و مبدأ زمان است، نه اینکه زمان برای تعاقب لازم و ضروری

است.^۱

اما دلیل دوم:

یعنی اینکه تصور مکان و زمان لازمه شهود حسی (مخیله) است؛ زیرا وظیفه آن شهود، ادراک محسوساتی است که در زمان و مکان قرار دارند و این بدان منظور نیست که دو صورت زمان و مکان از تجربه انتزاع نشده اند. منظور کانت از انتزاع همان روش حس گرایان است، اما ارسطو به نوع دیگری از انتزاع اشاره کرده است که با شهود عقلی به ماهیت اشیاء (خصایص جوهری) پی می بریم، و این انتزاع به آن نحوه ای نیست که تنها جزئیات درک شده در آن مشترک باشند، بلکه ادراک ماهیت اشیاء است که همه جزئیات [چه مدرک و چه غیر مدرک] در آن مشترک هستند و ماهیتی که از این طریق حاصل می شود صورت و الگویی برای همه جزئیات ممکن است. به همین جهت این چنین ماهیاتی که مجرد از عوارض مشخصه جزئیات است کلی و ضروری هستند. پس چرا نگوییم که ما مکان و زمان را از انتزاع مکانها و زمانهای جزئی بدست آورده ایم که موضوعات و اعراض، متلبس به آن دو هستند؟

دلیل سوم: یعنی اینکه شهود حسی (مخیله) فقط مکانی را وراء مکان و زمانی را وراء زمانی دیگر شهود می کند و این بدین معنی نیست که شهود و یا عقل مکان و زمانی را به صورت نامتناهی بالفعل شهود و یا تعقل می کنند بلکه نامتناهی بودن زمان و مکان فقط به صورت بالقوه یافت می شود نه به صورت بالفعل.

دلیل چهارم: مبتنی بر این است که کانت توجه نکرده است که عقل قدرت دارد که معقول کلی و ضروری را از محسوس انتزاع نماید چون موضوع علم، از ذات محسوس گرفته می شود پس نهایت تلاش ما در انتزاع، درست کردن موضوع علم است و نظریه کانت این موضوع را چیزی متغایر با محسوسات و ذهنی محض قرار می دهد و این نظریه ناشی از عقلی است که

۱. ر. ک: تاریخ الفلسفة اليونانية، از همین مولف در مورد آنچه ارسطو در حقیقت مکان و زمان و چگونگی ادراک انتزاع و غیر متناهی بودن آن دو می گوید.

عقیده حسی^۱ را بپذیرد

سپس کانت به تصحیح آن موضوع پرداخته است تا راهی بیابد که علم، مصون و محفوظ بماند، سرانجام راهی نیافت مگر اینکه فاعل شناسا از خود چیزهایی که مورد لزوم علم است به آن اضافه کند در صورتی که مکتب حسی از این کار ابا دارد. ایجاد چنین سازشی بین علم و تجربه، نقص اساسی در کل فلسفه کانت است که در فصلهای آینده این موضوع بهتر معلوم می شود.

۳- تحلیل استعلایی (تحلیل مفاهیم یا مقولات)

الف:

قسمت دوم از نقادی عقل نظری، «منطق ذهنی» نامیده می شود، که خود به دو قسم تقسیم می شود: تحلیل و جدل. منظور از تحلیل، تفسیر احکام علمی؛ یعنی احکام تألیفی ماتقدم است. که این هم دو قسم است: تحلیل مفاهیم و تحلیل اصول.

اما تحلیل مفاهیم مبتنی بر سه بخش است:

۱- جستجو از مفاهیم ذهنی که بین پدیدارهایی که در زمان و مکان هستند ارتباط کلی و ضروری برقرار می کنند، که کانت این مفاهیم را مقولات نامیده است.

۲- بیان این معنا که این مقولات ارزش و اعتبار ماتقدم و یا عینی نسبت به پدیدارها دارند، که کانت این بیان را استنباط مقولات نامیده است.

۳- اینکه چگونه مقولات بر پدیدارها منطبق می شوند که او این را «شاکله سازی استعلایی» نامیده است.

۱. کانت عقیده حسی را در حد ساده آن پذیرفته است، او می گوید علم طبیعت ممکن است در حقیقت علم باشد؛ زیرا اثباتی که ضروری علم است ممکن است در مکان یافت شود، در حالی که علم النفس امکان ندارد که علم بشود به جهت اینکه ثبات در زمان ندارد، کانت تعقل نکرده است که ثبات علم از ثبات ماهیات می آید پس نظر در ماهیات می شود هر چند که آنها مقرون به زمان و مکان باشند.

اما تحلیل اصول، معنای آن کشف قوانین علم طبیعی محض است که اجازه می دهد این مقولات در مورد آنها به کار برده شود. که بزودی همه این مسائل از مطالب مختصری که در آینده خواهیم آورد، روشن خواهد شد.

ب:

برای کشف و فحص از مقولات، لازم است که انواع احکام را مورد ملاحظه قرار دهیم، آنها را چهار نوع می یابیم: هنگامی که ما موضوع حکم را بدون در نظر گرفتن مفهوم آن مورد ملاحظه قرار می دهیم به کمیت موضوع پی می بریم و اگر محمول را به همان طریق ملاحظه کنیم متوجه می شویم که محمول کیفیتی است که به موضوع، اضافه شده است، و اگر ارتباط بین موضوع و محمول را بررسی کنیم به مفهوم نسبت پی می بریم، و هرگاه نحوه و طریقه ارتباط موضوع و محمول را بررسی کنیم به مفهوم جهت پی می بریم. بنابراین احکام به حسب کمیت، کیفیت، اضافه و جهت تقسیم می شوند. و هر یک از این احکام چهارگانه هم سه نوع هستند که از آنها جدول زیر حاصل می شود:

جدول مقولات

جدول احکام^۱

وحدت	همه انسانها می میرند	مثل	کلی
کثرت	بعضی از انسانها فیلسوف هستند	مثل	جزئی
تمامیت	سقراط عالم است	مثل	شخصی
وجود (ایجاب) ^۲	انسان می‌رنده است	مثل	ایجابی
سلب	نفس می‌رنده نیست	مثل	سلبی
عدول و یا حصر	نفس غیر مادی است	مثل	عدولی
جوهر	خدا عادل است	مثل	حلی
علیت	اگر خدا عادل است تبهکاران را مجازات می‌کند	مثل	شرطی متصله
مشارکت یا تفاعل (میان فاعل و قائل)	یا یونانیان بزرگترین ملت در عصر قدیم بوده اند یا رومیان	مثل	شرطی منفصله
امکان - امتناع	ممکن است سیارات مسکونی وجود داشته باشند	مثل	ظنی
وجود لا وجود	زمین کروی است	مثل	قطعی
ضرورت - امکان خاص (حدوث)	خدا باید عادل باشد	مثل	بیتنی

۱. در همین جا لازم است، بیان کنیم که کانت چگونه از این تضایب، مقولات را بدست آورده است؛ مثلاً قضیه کلیه که همه انسانها در محمول اشتراک دارند. این قضیه موقعی صادق است که مبتنی بر مقوله وحدت باشد. قضیه جزئی: چون همه افراد موضوع یک قضیه جزئی در محمول اشتراک ندارند؛ یعنی بعضی انسانها فیلسوف هستند و بعضی فیلسوف نیستند که صدق این قضیه مبتنی بر مقوله کثرت است. اما قضیه شخصی: وقتی امری را حمل بر شخصی می‌کنیم تمامیت آن شخص مطرح است و صدق این قضیه مبتنی بر مقوله تمامیت است.

قضیه موجه: وقتی محمولی را حمل بر موضوعی می‌کنیم دلالت دارد بر واقعیت موضوع آن به عبارت دیگر، مادامی که موضوع واقعیت نداشته باشد این قضیه صادق نیست پس از آن به مقوله وجود یا ایجاب پی می‌بریم.

قضیه سالبه: تا وقتی که ما محمول را از موضوع نفی نکنیم قضیه سالبه معنا ندارد، نفی محمول از موضوع شرط لازم برای قضیه سالبه است پس ما از این قضیه، سلب را کشف می‌کنیم.

اما قضیه معدوله: بدین معنی که یک معنی سلبی را به موضوع نسبت داده و آن غیر مادی بودن است و موضوع قضیه با این محمول محدود شده است، پس صدق این قضیه مبتنی بر مقوله حصر یا عدول است.

ج:

نکاتی را باید در مورد جدول توضیح داد:

- ۱- در هر گروه مقوله اول، دلالت بر شرط، و مقوله دوم دلالت بر مشروط و مقوله سوم نتیجه اتحاد و جمع بین شرط و مشروط است.
- ۲- لازم است گروه اول و دوم را (کمیت و کیفیت) از آن جهت که با متعلقات شهود حسی در ارتباطند با هم در نظر بگیریم. کمیت، دلالت بر مقدار امتداد پدیدارها دارد و کیفیت درجه شدت آنها را نشان می دهد، پس، از این دو گروه مقولات ریاضی حاصل می شود. ولی دو گروه سوم و چهارم (نسبت و جهت) مربوط به وجود متعلقات شهود حسی است که از این دو مقولات، حرکت یا تغییر و یا علم طبیعی حاصل می شود.
- ۳- در هر گروه تقسیم بندی به صورت سه گانه است، با اینکه اصل عدم تناقض اقتضای تقسیم دو گانه را دارد؛ زیرا نظر کانت در اینجا معطوف به واقعیت و وجود است، و در وجود، بر خلاف منطق صوری دو امر متضاد یکدیگر را رفع نمی کنند، چون هنگامی که دو نیروی مخالف با هم برخورد می کنند نیروی جدیدی از آنها پدید می آید.
- ۴- مقولات اضافه یا نسبت، دلالت بر ارتباط شیء با کیفیت می کنند، و این ارتباط یا بین جوهر و عرض است، در این صورت حکم حملی است، و اگر ارتباط بین مقدمات و نتیجه یا بین علت و معلول باشد در این صورت حکم شرطی متصل است، یا اینکه ارتباط بین جنس و انواع آن است که در این صورت حکم شرطی منفصل می باشد.
- ۵- چون هر حکمی دلالت بر نسبتی می کند، پس مقوله اضافه و نسبت مقوله



با این محمول محدود شده است، پس صلق این قضیه مبتنی بر مقوله حصر یا عدول است.

به این ترتیب کانت مقولات فاعله را کشف می کند.

۲. منظور، وجود واقعی نیست بلکه وجود منطقی که رابط در قضایاست؛ مثل اینکه می گوئیم منطق علمی است که ... و به تعیر دیگر مقصود از وجود در اینجا ایجاب است.

عامی است که سایر مقولات را هم شامل می شود.

د:

برای وضوح و روشنی بیشتر در این مسأله مقایسه ای بین دیدگاه کانت و ارسطو لازم است:

۱ - کانت می گوید که مقصد اوگ نزد او و ارسطو یکی است، و آن ایجاد جدولی است که شامل احکام باشد. با این تفاوت که جدول ارسطو جدول اجناس عالی است که در تحت آن، همه موضوعات و محمولات مندرج می باشند ولی جدول کانت، جدول وظایف منطقی یا روابط و نسبتهای بین موضوعات و محمولات است. پس مقولات ارسطو وجودی است که اشیاء و عوارض، آنها را نظم می دهد ولی مقولات کانت ذهنی است که احکام عقل را نظم می دهد.

۲ - کانت بر ارسطو اشکال گرفته که مقولاتش را از طریق استقراء و بواسطه تحلیل کلام انسانی بدست آورده است. ممکن است این مطالب صحیح باشد و ضرری متوجه خود مقولات نباشد، همچنین مانعی از امکان ترتیب منطقی جامع و مانع مقولات در بین نیست - همانطور که ما این مطلب را در کتاب «تاریخ الفلسفة اليونانية»^۱ مطرح کرده ایم.

۱ - ارسطو اصلی را که در تقسیم مقولات به کار برده ذکر نکرده است. بعضی از مولفین نظر داده اند که ارسطو مقولاتش را از طریق استقراء کسب کرده است. ما چنین فکر نمی کنیم، به هر ترتیب امکان دارد که آن مقولات از طریق منطقی وضع بشوند و این کار را «قدیس توماس آکوینی» در شرح خود بر مابعدالطبیعه (مقاله پنجم، درس ۹) به طریق زیر انجام داده است.

ممکن است که نسبت بین موضوع و محمول به سه طریق تصور شود:

یا اینکه محمول، همان موضوع است، یا این محمول از ذات موضوع اخذ می شود و یا محمول از چیزی که خارج از موضوع است، اخذ می شود. از جهت اول محمول همان موضوع است؛ مانند «سقراط انسان است» سقراط همان انسان است، محمول اینجا حکایت از جوهر اول می کند.

از جهت دوم، محمول صفت موضوع است و این صفت یا لازمه ماده موضوع است که این کم است و یا لازمه صورت موضوع است که این کیفیت است.

یا اینکه این صفت از نسبت به شیء دیگر برای موضوع حاصل می شود که این اضافه است. و از جهت سوم یا

کانت مقولات خود را واقعاً استخراج نکرده است بلکه آنها را از جدول احکام که از منطق قدیم فرا گرفته استخراج کرده است.

۳- همچنین کانت بر ارسطو اشکال گرفته است که مقولات او متجانس و یکسان نیستند؛ زیرا تصور مقولات زمان، مکان و وضع، حسی است نه معقول ولی منشأ این اشکال تنها مبتنی بر روش کانت است که بین حس و عقل جدایی انداخته است اما بر طبق روش ارسطو مفاهیمی که برای احکام به کار برده می شود معنایی مجرد از محسوس و معقول دارند. پس همه مقولات ارسطو، معقول هستند هر چند که منشأ آنها حسی باشد.

۴- کانت بر ارسطو اشکال می کند که نظریه او در مورد مقولات قاعده مشخصی ندارد و به صورت نامنسجم می باشد. آن مقولات ذهنی (نفسی) و منطقی است چون مقولات در نظام ارسطویی انواع گوناگون حکم و تعبیر (عبارت و مفهوم) هستند و همچنین مقولات، متافیزیکی است چون آنها در مورد واقعیات خارجی هم به کار برده می شود. ما نمی دانیم چه اشکالی دارد که برای نظریه ای از سه جهت مختلف سه خصیصه مختلف در نظر گرفته شود، در حالی که فکر (ذهن) و وجود، در نظام ارسطویی مطابق هستند؟

در صورتی که برای نظریه کانت قاعده مشخصی وجود ندارد، او در جدول مقولات خود، حکم شخصی را وضع کرده است چون پنداشته است که از نظر وجود و خارج بین لحاظ فرد و لحاظ بعض و لحاظ کل، تفاوت هست در صورتی که در منطق صوری موضوع شخصی، معادل موضوع کلی است زیرا موضوع شخصی درست در تمام موارد مانند موضوع کلی لحاظ می شود. آیا این

→
محمول به کلی خارج از موضوع است یا بعضی از اجزاء محمول خارج از موضوع است. اگر محمول به کلی خارج از موضوع باشد یا ملک است یا مقاس و مقاس یا زمان است یا مکان و مکان یا «این» است که دراین، ترتیب اجزاء جوهر در مکان لحاظ نمی شود و یا وضع است که در آن ترتیب اجزاء جوهر در مکان لحاظ می شود. و اگر بعضی از اجزاء محمول خارج از موضوع است یا موضوع مبدأ محمول است که این فعل است و با اینکه موضوع نهایت محمول است و آن افعال است.

(ابن پاورتی توسط مترجم از کتاب «تاریخ الفلّفة الیونانیة» ترجمه شده است).

نظریه، منطقی است یا متافیزیکی؟

همچنین کانت در جدول احکام حکم معدوله را وضع کرده است در حالی که از نظر منطقی، آن حکم موجهه است که در این مورد دلیلی به ذکر جداگانه آن نیست مگر اینکه به نوع ارتباط موضوع و محمول توجه شده باشد، که در این صورت کانت وجود خارجی را مورد نظر قرار داده است در صورتی که جدول کانت یک جدول منطقی صرف می باشد.

همچنین منشأ صدور مقولات جهت، با سایر مقولات متضاد است؛ چون مقولات جهت دلالت بر انواع ارتباط محمولات با موضوعات می کنند (با اینکه می خواهند دلالت بکنند) ولی سایر مقولات می خواهند نوع وجود محمولات را برای موضوعات تبیین کنند، پس مقولات جهت از اعتبار وجود خارج، حاصل می شوند نه از اعتبار منطقی صرف یعنی اینکه اینها سه دیدگاه عقل در برابر حکم هستند نه سه مقوله.

۵- با دقت و تأمل در جدول کانت، روشن می شود که او مقولات را وضع کرده است تا فقط تقسیم سه گانه حاصل شود، زیرا مقوله مشارکت یا تفاعل نوعی فعل و تأثیر است که داخل در مقوله علیت است، مقوله دوم از مقولات جهت (وجود- لا وجود) که وجود آن شبیه به مقوله اوگ از مقولات کیفیت است چون وجود با ایجاب یکی است، و لا وجود آن، شبیه مقوله دوم از مقولات کیفیت است چون لا وجود با سلب یکی است، در صورتی که مقولات ارسطویی تمایز روشنی، بین آنها وجود دارد.

هـ:

استتاج مقولات یا اثبات عینی بودن آنها به این طریق روشن می شود: ما به کمک مقولات است که پدیدارها را با هم متحد می کنیم زیرا بواسطه این مقولات، بین پدیدارها، ارتباط کلی و ضروری، ثابت می کنیم و این چنین ارتباطی پدیدارها را نسبت به ما عینی قرار می دهد، یعنی اینکه ما اشیاء را موجود و مستقل از وجود شخصی خودمان اعتبار می کنیم.

و این عمل ممکن نیست مگر اینکه پدیدارها در یک وجدان واحد (وجدان

ذهنی) قرار گیرند که در آن صورت، عمل وحدت انجام می‌شود، و حال آنکه وجدان تجربی یا حس باطن به صورت مستمر تغییر پیدا می‌کند. این وحدت بخشی یا نظم بخشی کار اساسی ذهن (فکر) است و این عمل همراه با آگاهی عقلی (نفسانی) محض، نسبت به هر موضوعی است، که از این آگاهی به «من فکر می‌کنم» تعبیر می‌شود [یعنی به نظر کانت من فکر می‌کنم همراه تمامی ادراکات یافت می‌شود.]

بنابراین در اصل فکر، وحدت ضروری برای ادراک یافت می‌شود که آن من خالص «من فکر می‌کنم» است همان فکری که عین فاهمه است، و فاهمه قوه باطبیعی است که وظیفه آن حکم کردن یا ربط بین پدیدارهاست. «من فکر می‌کنم» ناشی از وجدان و همراه با جمیع تصورات است. چگونه می‌گوییم «من» بدون اینکه بازاء خودم چیزی را اثبات کنم که من نیستم؟

فاعل شناسابه «من» آگاهی دارد؛ یعنی فاعل شناسا تنها در ارتباط با شهودهایی که بین آنها ارتباط ضروری و کلی هست می‌تواند مورد آگاهی قرار بگیرد.

پس مقولات، عینی اند زیرا آنها یکی از دو عاملی هستند که موضوعات تجربه را ایجاد می‌کنند، و عامل دیگر شهودهای حساسیت است و مقولات بدون ماده حسی معنی و مفهومی ندارند و همچنین به تنهایی نیز متعلق شناسایی واقع نمی‌شوند و مانند معانی فطری «افلاطون» و «دکارت» و «لایب نیتس» نیستند بلکه نسبتها و رابطه های محضند که برای وحدت بخشی یا تنظیم پدیدارها استعمال می‌شوند. پس بدون شهود یا داده های حسی مقولات فاهمه بی محتوا و بدون مقولات فاهمه، حس یا شهود های حسی نابینا هستند. به این طریق کانت اصل وحدت بین حس و فاهمه را در خود فاعل شناسا (در خود وجدان) می‌یابد در صورتی که «دکارت» و «دکارتیون» این اصل را در خدا یافتند.

و:

چگونه مقولات فاهمه بر شهودها و داده های حسی منطبق می‌شوند؟
مقولات فاهمه مستقیماً بر داده های حسی منطبق نمی‌شوند ولی هر مقوله،

مقتضی علامتی است که آن علامت، ایجاب می کند که آن مقوله بر شهود حسی خاص منطبق شود نه بر مقوله دیگری. پس به ازاء هر مقوله، شاکله خاصی است که استعمال صحیح آن مقوله را ایجاب می کند.

و متخیله فعال، شامل این شاکله هاست، همچنین این قوه، قوه بالطبع و خود بخودی است که متفاوت با متخیله منفعل است که تابع قوانین تداعی تصورات است و این متخیله فعال، حقیقتاً واسطه بین حس و فاهمه است؛ زیرا به وجهی مشابه فاهمه (در خود بخودی بودن) و به وجهی مشابه حس می باشد.

قوه مخیله قوه فعالی است که شاکله های هر مقوله را بطور مشخص بالطبع و از پیش خود ایجاد می کند که این شاکله ها روشهای کلی هستند برای تصور مقولات به صورت حسی. برای ترسیم و تبیین این شاکله ها محتاج به صورت حسی ماتقدم یعنی زمان که ملازم با جمیع پدیدارهاست می باشیم، و همانطور که سابقاً ذکر کردیم صورت زمان، شرط هر شهود درونی و بیرونی است.

پس برای هر مقوله، شاکله خاصی است که به نحو زیر بر آن دلالت می کند:

اولاً: شاکله کمیت، عدد یا مقدار زمان است و همه پدیدارها یکی پس از دیگری در زمان، حادث می شوند (یا متوالی در زمان هستند)، و تصور این توالی از راه افزودن اجزاء متساوی زمان به یکدیگر حاصل می شود، و این افزودن آحاد به یکدیگر عدد را می سازد، پس شاکله کلی، کل آنات زمان و شاکله جزئی، بعضی از آنات زمان و شاکله شخصی آن واحدی از زمان است.

ثانیاً: شاکله کیفیت، وجود داشتن در زمان یا مظلوف زمان است از جهت اینکه هر پدیداری مندرج در زمان است، و همین پدیده، فی نفسه کیفیت است، پس شاکله وجود پُر بودن زمان از حادثه ای است، و شاکله سلب، خالی بودن زمان از حادثه است و شاکله عدول، زمانی است که در آن حادثه ناقصی باشد یعنی احساسی که به نهایت خود نرسیده است.

۱. شاکله به نظر کانت یک جریان ذهنی با یک قاعده کلی است که مقوله کلی را شکل می دهد و آن را محدود و جزئی می کند به طوری که بر پدیدارهای حسی قابل اطلاق باشد. «م»

ثالثاً: شاکله اضافه یا نسبت، نظام تعاقب و توالی در زمان است، چون پدیدارها به انواع گوناگونی زمان را پر می کنند، بعضی از آنها پایدار و باقی و برخی دیگر ناپایدار و گذرا و بعضی متوالی، و بعضی دیگر همزمان روی می دهند، پس شاکله جوهر، بقاء در زمان است و شاکله علیت، تصور توالی منظم در زمان است و شاکله مشارکت و تفاعل، تصور همزمانی اعراض دو جوهر در زمان است.

رابعاً: شاکله جهت، تحقق یافتن در زمان است فی الجمله، زیرا پدیدارها یا در هر زمانی امکان وقوع دارند که این امکان است یا در زمان خاصی که این وجود واقعی است، یا در همه زمانها که این ضرورت است.

بنابراین به کمک این شاکله های ذهنی - که فعل خود بخودی مخیله است - ما می توانیم مقولات کلی را بر پدیدارهای حسی و جزئی منطبق کنیم.

ز:

انتقادات وارد بر نظریه کانت: اولاً: عدد شاکله برای کمیت نیست، بلکه عدد، حقیقت کمیت متصور است. عدد، جمع آحاد بالفعل یا فرضی است که لازم نیست در زمان صورت بگیرد. ثانیاً: وجود داشتن در زمان، شاکله برای کیفیت نیست، بلکه آن هم نیز حقیقت موضوع متصور است؛ زیرا پدیدار بودن، خود فی نفسه یک کیفیتی است.

ثالثاً: نظام و قاعده توالی زمان، معایر مقولات اضافه نیست که لازم باشد مقولات را با زمان تطبیق بدهیم زیرا بقا در زمان همانطور که در جوهر است ممکن است در مورد عرض هم اتفاق بیفتد و این توانایی در ما هست که بتوانیم جوهر را در یک آن واحد تصور کنیم، تصور توالی منظم همواره دلالت بر علیت ندارد بلکه محتمل است که صرف توالی باشد، همچنین تصور تقارن (همزمانی) اعراض در جوهر حتماً دلالت بر مشارکت و یا تفاعل نمی کند؛ پس چگونه ما این حالات مختلف را از هم تمیز بدهیم؟ رابعاً تصور وجود داشتن در همه زمانها معایر یا مقولات جهت نیست. پس امکان، صرف وجود داشتن در هر زمانی نیست، و همچنین ضرورت، صرف وجود داشتن در همه زمانها نیست، بلکه

برای هر یک از این دو، تعریفی است مبتنی بر ماهیت شیء از جهت اینکه آن شیء بذات خود مستقل است و یا محتاج به غیر است، و کانت ماهیت معقول را ملاحظه نکرده است زیرا عقل را قوه ای غیر مدرک قرار داده است. وجود داشتن در زمان معین - همان طور که گذشت - به مقوله کیفیت باز می گردد. بنابراین مفهوم هر مقوله مغایر با مفهوم شاکله خود است که دلالت بر آن مقوله می کند، عقل این مفهوم را درک می کند، و لکن عقل به نظر کانت این را درک نمی کند [چون عقل به عقیده او غیر مدرک است]

ح:

تا به اینجا نظریه احکام تألیفی ماتقدم یعنی نظریه حساسیت و فاهمه و مطابقت بین آن دو پایان پذیرفت اکنون می توانیم بیهودگی و متناقض بودن آنها را ببینیم.

کانت برای اینکه عینی بودن احساس را توجیه کند، معتقد به شیء خارجی است که در ما اثر می گذارد و در این مورد روش و عقیده خود را نقض کرده است زیرا علیت به نظر وی مقوله ای بی محتواست، و صلاحیت واقعی ما، صرف ربط دادن بین پدیدارهاست و دیگر این حق را نداریم که از محدوده پدیدارها به اشیاء فی نفسه (ذات ناشناختی) فراتر رویم پس کانت بر خلاف ادعایش از ایده آلیسم به رئالیسم متقل نشده است. او برای توجیه عینی بودن قضایای علمی، مقولات را وضع کرده، ولی آن مقولات را بی محتوا دانسته است، که در این صورت قضایای علمی مبهم و بی معنا می شوند؛ زیرا نه تجربه - به خاطر جزئی بودن آن - قادر به اثبات کلیت و ضرورت برای آن قضایا است و نه عقل قادر به اثبات آن دو (کلیت و ضرورت) است، چون فعل عقل، فقط تطبیق مقولات بدون ادراک آنهاست بنابر این که شاکله های قوه خیال واقعاً دلالت بر مقولات نمی کنند.

پس نهایتاً قضایای علمی کاذب می شوند از جهت اینکه عقل نسبتی بین دو حد قضیه بر قرار می کند که آن دو حد مبری از آن دو نسبت هستند پس کانت بنابر زعم خود، از مکتب حسی به مکتب عقلی مستقل نشده است. چون او مکتب حسی را تنها با مجموعه ای از الفاظ یعنی مقولات، تصحیح کرده است و در

تفسیر تطابق بین عقل و حس هم موفق نبوده است این مطابقت تنها با نظریه ارسطو در باب انتزاع تفسیر می شود، از جهت اینکه تجربه، ماده حکم را عرضه می کند، خواه موضوع و محمول متحد با هم یا مشتمل بر هم باشند و عقل از آن موضوع و محمول، دو ماهیت کلی و ضروری انتزاع می کند و بعد نسبت بین آن دو را درک می کند چون کل فلسفه کانت مبتنی بر نظریه مقولات است پس با انهدام این اساس، کل فلسفه کانت ویران می شود؛ و در باقیمانده فلسفه او چیزی جز خطاهای بی شمار را ملاحظه نمی کنیم.

۴ - تحلیل استعلایی (تحلیل اصول)

الف:

کانت می گوید که شاکله های قوه خیال برای عینی قرار دادن پدیدارها کافی نمی باشد؛ زیرا عمل شاکله ها تنها تحریک و برانگیختن مقوله مشخص است بدون اینکه تطبیق این مقوله توجیه شود جز اینکه صدور احکام تألیفی ماتقدم را که عینی هستند، ممکن می کند. و این احکام، اصول فاهمه محض هستند که ابتدا کانت آنها را تألیف کرده است تا شرایط تطبیق عینی شاکله ها مشخص شود. هم اکنون آسان است که اصول علم طبیعی محض را به صورت ماتقدم، استنتاج کنیم؛ چون جدول مقولات ما را به جدول اصول، راهنمایی می کند پس برای مقولات کمیّت اصلی است که آن اصل چنین است: «همه شهودات حسی کمیّات امتدادی هستند» زیرا شهودات در ظرف زمان و مکانند که خود مکان و زمان، کمیّات امتدادی هستند.

و برای مقولات کیفیّت هم اصلی است به این صورت که: «در تمام پدیدارها شیء واقعی (که متعلق احساس است) بالضروره دارای مقدار شدت یعنی مراتب و درجات است؛ زیرا لازم است که اشیاء دارای مراتب باشند که بر اثر تأثیر درجات مختلف اشیاء بر حواس ما احساسات گوناگونی پدید آید. این دو اصل ریاضی هستند که تطبیق ریاضیات بر علم طبیعی را توجیه می کنند.

برای هر یک از مقولات اضافه نیز اصلی می باشد:

اصل اول: «جوهر در تغییرات پدیداری ثابت باقی می ماند و مقدار آن کم و زیاد نمی شود» چون جوهر از جهت وجود تغییر نمی کند، پس افزایش و کاهش مقدار آن هم ممکن نیست.

اصل دوم: «کلیه تغییرات، بر حسب قانون رابطه علت و معلول صورت می گیرد» یعنی در توالی منظم، زیرا اگر نسبت توالی بین پدیدارها غیر منظم باشد نسبت مذکور، ارزش عینی نخواهد داشت، و قانون توالی منظم تنها علیت است.

اصل سوم: «کلیه پدیدارهایی که بطور مقارن یا همزمان در مکان ادراک می شوند نسبت به هم تأثیر متقابل دارند» شرطی که معرفت تقارن را عینی قرار می دهد این است که دو شیء به گونه ای که یکی از آنها قبل و بعد دیگری نباشد و تقارن و همزمانی آنها به این صورت، باعث می شود که ما آنها را با مقوله تفاعل تطبیق بدهیم.

و برای هر یک از مقولات جهت، نیز اصلی است:

اصل اول: «آنچه موافق با شرایط صورتهای ماتقدم تجربه (زمان و مکان و مقولات) باشد ممکن است.»

اصل دوم: «هر آنچه که با شرایط مادی تجربه سازگار باشد فی الواقع موجود است» یعنی ادراک شیء یا درک ارتباط شیء با مدرک، بر حسب اصول نسبت، دلالت بر وجود واقعی آن شیء می کند.

اصل سوم: «هر آنچه که بر طبق شرایط کلی تجربه با وجود واقعی مطابقت کند ضروری می باشد»

بر طبق این اصل، لازم می آید که در طبیعت بخت و اتفاق و علیت کور نباشد بلکه هر شیء در طبیعت متوقف بر شروطی است که به موجب ضرورت عقلانی واقع می شود.

اصول نسبت و جهت، ارتباط اشیاء با یکدیگر و ارتباط آنها با قوای ادراکی ما را مشخص می کند، و آن دو اصل پویا و توانمند هستند؛ یعنی اصول حرکت و تغییر که قوانین طبیعی مبتنی بر آنهاست.

ب:

نتیجه ای که برای ما حاصل می شود این است که: مقولات و اصول این را نشان می دهند که طبیعت برای اینکه معلوم ما واقع شود واجب است که مطابق با شرایطی باشد که ما توانایی ادراک آنها را داریم، یا اینکه شرایط طبیعت از شرایط فکر استنتاج می شود. و به این طریق انقلاب کانت برای ما روشن می شود؛ زیرا او اشیاء را مطابق ذهن قرار داده است، در مقابل اعتقاد مشهور که ذهن را مطابق اشیاء قرار می دهند. آیا استنتاج شرایط طبیعت یک استنتاج حقیقی است؟ در واقع کانت نیاز علم به عناصر ضروری یا ضرورت متحقق در علم را مشاهده کرده، ضرورتی که با حواس درک نمی شود ولی تلاش کرده است که این ضرورت را استنتاج کند در این راه فلسفه خودش را به صورت اصل موضوع فرض کرده، ولی این استنتاج خالی از تکلف نیست.

او برای صحت روش خود دلیل دیگری را طلب می کند و توجه داده است که این تحلیلی که اکنون مطرح شد، از طریق استدلال فرضی (افتراسی) است که از احکامی که در ذهن قرار دارند به شرایط اینها پی برده است تا به کمک این شرایط، احکام را تفسیر کند و اگر این شرایط مخالفت شود؛ یعنی اگر مقولات و اصول در مورد اشیاء فی نفسه بکار گرفته شود همانطور که مابعدالطبیعه این کار را انجام می دهد، بجای اینکه تنها در مورد پدیدارها بکار ببریم - همانطور که «ایده آلیسیم استعلایی» این را اقتضاء می کند - دیگر معرفت واقعی نخواهیم داشت [و چون معرفت واقعی (علمی) امری مفروض و حتمی است، پس نباید شرایط (مقولات و اصول) مخالفت شود، یعنی نباید بر اشیاء فی نفسه بکار ببریم] در این صورت عقیده فرضی کانت اثبات می شود^۱ به عبارت دیگر، کانت برای صحت روش

۱. خلاصه استدلال کانت چنین است. شروطی برای ذهن فرض می کند که مخصوص ذهن است که اگر این شرایط مخالفت شوند، یعنی بر اشیاء فی نفسه بکار گرفته شوند، دیگر معرفت علمی نخواهیم داشت و چون معرفت علمی امری مسلم است پس نباید شرایط مخالفت شود یعنی فقط بر داده های تجربی بکار گرفته شوند و این فرض کانت بود که اثبات می شود. «م»

خود متوسل به «برهان خلف» می شود بعد از اینکه از برهان مستقیم استفاده کرد.

این آن چیزی است که کانت در جدل ذهنی آنجا که مقولات عقل یا متافیزیک را نقادی می کند تلاش می کند بدست آورد و بزودی خواهیم دید که نقادی وی در این مورد چیزی جز یک تلاش بیهوده نیست.

۵ - جدل استعلایی (تعریف)

الف:

مسأله سوم از مسائل فلسفه نقادی، «ارزش و اعتبار مابعدالطبیعه است» به نظر کانت برای مابعدالطبیعه دو معنی وجود دارد:

معنی اوّل مابعد الطبیعه، به معنای جستجو و کاوش از عناصر اولیه در معرفت و عمل است. از جهت اوّل مابعدالطبیعه پدیدارهاست که از خلال بحثهای «نقادی عقل نظری» روشن می شود که به اختصار در این فصل ذکر می کنیم و از جهت دوم مابعدالطبیعه اخلاق است که از خلال بحثهای «تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق» و «نقادی عقل عملی» روشن می شود. که مادر فصل آینده بطور خلاصه ذکر خواهیم کرد.

معنی دوم مابعدالطبیعه، علمی است که ادعای ادراک و شناخت موضوعات خارج از محدوده تجربه را می کند. و این نوع مابعدالطبیعه است که کانت در صدد ابطال آن می باشد؛ زیرا به نظر او در این نوع مابعدالطبیعه است که به طور نامشروع از اشیایی که از طریق صورتهای ذهنی برای ما آشکار می شود به اشیاء فی نفسه منتقل می شود. کانت در این مسأله از حسّیون تبعیت کرده است و همچنین اصل «اصالت تصور» را دقیقاً به کار برده است، او با «دکارت، مالبرانش، لایب نیتس و بارکلی» اختلاف دارد زیرا به اعتقاد آنها عقل قدرت رسیدن به ماهیت موجودات و انتقال از آن ماهیات به اصول آنها را دارد.

بعد از نتایجی که از تحلیل حساسیت و فاهمه بدست آمد طبیعی است که کانت مابعدالطبیعه را به عنوان علم به اشیاء فی نفسه رد کند، تا چه رسد به اینکه آن

را معتبر بشمارد چرا که مابعدالطبیعه مانند ریاضیات و علم طبیعی مقبول همگان نمی باشد و به نظر او اگر ما واجد شهود عقلی بودیم در آن صورت مابعدالطبیعه مانند دو علم ریاضی و طبیعی معتبر می شد. و این اعتقاد همگانی را مبنی بر اینکه عقل انسانی توانایی وضع چنین علمی را دارد نتیجه توهم حاکم بر عقل می داند و او در این قسمت از کتاب در پی آن است تا با کشف منشأ طبیعت آن علم، حکم به ابطال آن بدهد.

ب:

منشأ توهم مابعدالطبیعه، عقل (نطق) است که برترین قوه فکری ماست. این توهم (تمایل به مابعدالطبیعه) ملازم و یا طبیعی ذهن انسان است و قابل محو نیست و اختلاف عقل و فاهمه در این است که وظیفه فاهمه حکم کردن است؛ یعنی بواسطه مقولات پدیدارها را به هم ربط می دهد و آنها را در قضایا متحد می کند ولی وظیفه عقل، استدلال با قیاسهای سه گانه معروف یعنی اقترانی، شرطی متصل و شرطی منفصل است. عقل این وظیفه را به دو صورت انجام می دهد: منطقی و متعالی.

اما صورت منطقی که عقل، شهود (مقدمه صغری یا مشروطه) را تحت قاعده (مقدمه کبری یا شرط) مندرج می کند به طوری که عقل، معرفت جزئی را به معرفت کلی برمی گرداند از جهت اینکه معرفت کلی شرط معرفت جزئی است و همینطور تایی نهایت ادامه دارد. اما صورت متعالی آن، عقل متمایل است که سلسله شروط را به عنوان کل تام اعتبار کند؛ یعنی اینکه عقل، از وحدت بخشی معرفت گذر می کند تا به مطلق برسد در آن صورت حکم به ارائه برهان تام از مشروط می کند، یا اینکه عقل از وجود تجربی عبور می کند تا نه به وجودی که ممکن است در تجربه واقع شود، بلکه به وجودی که بکلی از محدوده تجربه خارج است برسد اما آنچه به صورت تحلیلی بدیهی و بین است، این است که مشروط مستلزم شرط است.

پس اصل عقلی که به موجب آن منطلق از مشروط به نامشروط سیر می کند، آن اصل تألیفی است که از محدوده منطلق صرف، تجاوز می کند، و در عین حال

اولی و ماتقدم است؛ زیرا از طریق تجربه به ما داده نشده است. و حکم تألیفی اولی هم هنگامی مقبول می باشد که مشتمل بر شهود حسّی باشد. پس استدلال عقل بیهوده است و فایده ای از آن حاصل نمی شود چون قیاسات را بصورت فاسد که مرکب از چهار جزء هستند تشکیل می دهد، به جهت اینکه در این استدلالها مقولات همانطور که در ذهن هستند (یعنی صورتهای محض) به اشیاء فی نفسه ای که خارج از محدوده فکرند، منتقل می شوند. بنابراین برای هر یک از این مقولات دو معنا می باشد: اول استعلایی بودن در مقدم و دیگری تجربی (مادی) بودن در تالی.

ج:

طبیعت توهم مابعدالطبیعه: چون عقل (نطق)، مطلق را در تجربه نمی یابد مقولاتی را اختراع و آنها را به عنوان اصول نهایی اعتبار می کند، همانطور که افلاطون این کار را انجام داد هنگامی که عالم محسوس را ترك کرد و بر بالهای مثل در خلأ عقل محض وارد عالم معقول شد. پناه بردن به عالم معقول شبیه کبوتری است که می خواهد بواسطه پرواز، هوا را پس زند و در مقابل هوا احساس مقاومت می کند خیال می کند. اگر هوا نبود و در خلأ مطلق بود بهتر می توانست پرواز کند [هر چند وجود هوا ممکن است پرواز کبوتر را کندتر کند ولی غافل از اینکه اگر هوا نبود پرواز برای او امکان نداشت]

همانطور که از دقت و بررسی در صورت احکام، مقولات و مفاهیم فاهمه برای ما کشف گردید، همچنین از دقت و بررسی در صورت استدلالات، مقولات و معانی عقل برای ما کشف می گردد.

هنگامی که در قیاس اقرانی (محمولی به موضوعی اسناد داده می شود، یعنی کیفیتی به جوهری) مطلقاً را جستجو می کنیم که همه پدیدارهای باطنی ما به آن منتهی می شود، به موضوعی می رسیم که دیگر به عنوان محمول استعمال نمی شود که در آن صورت اسناد به چیز دیگری نمی توان داد: و این موضوع مانند یک جوهر همان معنی من یا نفس است.

اما در قیاس شرطی متعلّق (که مشروط را به شرط معلق می کند) هنگامی که

برای علل طبیعی فحص از علت مطلق می شود به معنی عالم به عنوان مجموع علل یا شروط می رسیم .

اما در قیاس شرطی منفصل (که بین دو حد تعارض دارد که در صورت ارتفاع یکی ، دیگری وضع می شود) هنگامی که برای کل متعلقات فکر جستجو از شرط مطلق می شود به معنی علت مطلق یا وجود اعظم که خداست می رسیم ، و از اینجا سه علم نشأت می گیرد :

۱ - علم النفس نظری (روان شناسی عقلانی) که ادعای شناخت نفس را دارد به اعتبار اینکه جوهر متفکری است .

۲ - علم طبیعی نظری (جهان شناسی) که این علم ، ادعای شناخت عالم را دارد به اعتبار اینکه جوهری است که به عنوان کل علل لحاظ شده است .

۳ - علم الهی نظری (الهیات) که ادعای شناخت خداوند را دارد .
با مراجعه به مسائل این علوم و دلایل آنها ، بی اساس بودن (سوفسطایی بودن) این ادله برای ما روشن می شود ، و این مسائل توهمی ، ناشی از این اعتقاد است که ما بواسطه این معانی وحدت نهایی را درک می کنیم .

د :

هم اکنون هدف کانت از بکارگیری این قیاسهای سه گانه و همچنین تلاشهای بیهوده و ساختگی او در این مسیر آشکار خواهد شد .

دلیلی وجود ندارد که ما قوه عقل را متمایز از قوه فاعله قرار بدهیم ؛ زیرا معانی نفس و عالم و خدا از تطبیق دو مقوله جوهر و علیت بر هر پدیداری قبل از نظر در کل پدیدارها حاصل می شود .

و همچنین خود کانت در بین مقولات فاعله تمامیت را ذکر می کند پس تصور کل پدیدارها برای فاعله حاصل می شود ، پس این مقولات سه گانه فاعله برای حصول معانی سه گانه عقل ، کافی می باشد . اما کانت این تقسیم مابعدالطبیعه را از «ولف» و ایده عقل را از «افلاطونیان» (از فلاسفه و متصوفه آنها) به ارث برده است که آنها بین قوه استدلال که علم طبیعی را وضع می کند و قوه شهود که با آن مجردات درک می شود ، جدایی انداخته اند ، بدون اینکه آگاه به

این مسأله باشند که علم ما به مجردات نیز از طریق تطبیق اصل علیت حاصل می‌شود، نه از طریق شهود بی‌واسطه (مستقیم)، و کانت می‌خواهد برای هر یک از آنها، مبنای منطقی وضع کند.

۶- جدل استعلایی

(نقادی علم النفس نظری^۱ «روان شناسی عقلانی»)

الف:

این علم ادعای اثبات وجود نفس را به عنوان جوهری قائم بالذات دارد، و این کار را ابتداءً از «من فکر می‌کنم» آغاز می‌کند، همچنین ماهیت نفس را با تطبیق مقولات بر «من فکر می‌کنم» معلوم کرده است و به این نتیجه رسیده که نفس بسیط و شخصی است؛ یعنی نفس در طی تغییراتی که بر او عارض می‌شود خود را حفظ می‌کند و ابدی است. کانت اینها را به چهار مسأله مهم برمی‌گرداند و چهار قیاس برای آنها وضع می‌کند. ولی این قیاسات مغالطاتی هستند که هر یک از آنها از چهار جزء تشکیل شده‌اند و حد وسط به یک معنا در آنها به کار برده نشده است بلکه در یک مقدمه به معنایی و در مقدمه دیگر به معنای دیگری از این رو کانت این قیاسات را «مغالطات عقل محض» نامیده است.

ب:

مسأله اول: جوهریت نفس

دلیل مابعدالطبیعه بر این مسأله به صورت این قیاس است:

کبری: آنچه را که جز به عنوان موضوع نتوان تصور کرد جز به عنوان موضوع

وجود ندارد لذا جوهر است.

۱. علم النفس نظری یعنی دانشی که به خواص و آثار نفس از طریق مبانی عقلی و استدلالی علم حاصل می‌کند و در مقابل علم النفس تجربی که به آثار و خواص نفس از طریق مشاهده و تجربه علم حاصل می‌کند و این نوع علم است که اکنون پیشرفت کرده است. «م»

صغری: وجود متفکر (نفس) را جز به عنوان موضوع نتوان تصور کرد.

نتیجه: پس نفس، جز به عنوان موضوع یعنی جوهر وجود ندارد. این قیاس غلط می باشد زیرا مقصود از «موضوع» در مقدمه کبری شیئی است که به عنوان موضوع تصور می شود، یا شیئی است که در عین حال موضوع ادراک واقع می شود.

و در صغری، مقصود چنین نیست؛ زیرا موجود متفکر یا من فکر می کنم، متضمن موضوع فکر نیست، بلکه مقصود شرط ضروری امکان حکم و ایجاد وحدت آگاهی می باشد، پس من فکر می کنم صورتی است که پدیدارها را در یک تصور واحد متحد می کند. و همچنین شهود به نفس به عنوان موضوع متفکر وجود ندارد، و هر آنچه را که به عنوان فکر ادراک می کنیم متعلق به موضوعات است نه به صورت مستقل. و هنگامی که مقولات را بر «من فکر می کنم» منطبق می کنیم این عمل یک عمل منطقی صرف است که خالی از هر گونه اعتبار عینی می باشد؛ چون مقولات هنگامی اعتبار عینی پیدا می کنند که بر شهودات حسی منطبق شوند. پس مجاز نمی باشد که از وحدت تفکر به عنوان یک شرط منطقی به وحدت جوهر قائم بالذات متقل شویم.

ج:

مسأله دوم: بساطت نفس

دلیل مابعدالطبیعه بر آن به این صورت است:

کبری: وجودی که فعل خودش را به صورت موضوع بسیط اعتبار می کند آن جوهر بسیطی است.

صغری: نفس، وجودی است که فعل خودش (فکر) را موضوع بسیط اعتبار می کند.

نتیجه: پس نفس جوهر بسیطی است.

ولی مراد از لفظ بسیط در کبری، موجودی است که بواسطه شهود، موجود بسیط را درک می کند، ولی در صغری، منظور موجودی است که برای خود چنین

می‌نمایاند که موجود بسیطی است؛ به عبارت دیگر، بخاطر اینکه فکر می‌کنیم کافی است که نفس را یک موضوع بسیطی اعتبار کنیم، و در واقع ضروری نیست که ما چنین باشیم.

د:

مسأله سوم: شخصیت نفس [Person]
دلیل مابعدالطبیعه بر آن به این صورت است
کبری: آگاهی داشتن به ذات خود در زمانهای مختلف آن جوهر شخصی است.

صغری: نفس واجد این آگاهی به ذات خود است.

نتیجه: پس نفس جوهر شخصی است.

اما در این قیاس هم از آگاهی به ذات خود در زمانهای مختلف - همانطور که گذشت شرط استعلایی و یا منطقی برای تصورات ما هست - به بقاء نفس همچون یک جوهر ثابت و واحد متقل شده است، بعلاوه این تصور منطقی گاهی باقی است ولی ذات متغیر است و آن هنگامی است که ذوات متوالی و متغیر واجد یک حالت نفسانی واحدی باشند.

ه:

مسأله چهارم: نفس قائم به ذات خود است که به موجب آن این توانایی در نفس هست که بعد از نابودی جسم باقی باشد، و دلیل مابعدالطبیعه بر آن به این صورت است:

کبری: وجود شئی که بطور بی واسطه شناخته می‌شود متمایز از وجودی است که بطور با واسطه شناخته می‌شود.

صغری: نفس ذات خود را بی واسطه می‌شناسد در حالی که جسم به واسطه نفس شناخته می‌شود.

نتیجه: پس نفس متمایز از جسم است.

این قیاس از معرفت (ذهن) به وجود و خارج متقل شده است؛ زیرا ما «من» را متمایز از «غیر من» می‌شناسیم آیا این معرفت بدین معناست که «من» از «غیر

من، در واقع متمایز است؟ آیا ممکن نیست که من، واجد این معرفت باشم ولی در واقع مرکب از نفس و جسم نباشم؟

این قیاس مبتنی بر تمایز نفس و جسم است، با اینکه تصور جسم توسط علت مجهولی (شیء فی نفسه) در قوه حساسیت پدید آمده است و تصور چیزی خارج از ذات تصور کننده نیست تا به ادراک بی واسطه و با واسطه قائل شویم؟ محتمل است علت مجهول غیر مادی (روح) باشد، و گاهی هم علت مجهول چیزی نیست مگر جوهر مشترکی که آن در صورت مکان جسم است و در صورت زمان غیر مادی (روح) است، مادامی که ادراک شیء فی نفسه برای ما ممتنع است.

پس فلسفه نقّادی ما را از مسأله تمایز بین نفس و جسم و ارتباط بین آن دو نجات می دهد و این، مسأله پیچیده و غامضی است همانطور که مکتب دکارت و پیروانش شاهد این مدعا است. و همچنین فلسفه نقّادی، ما را از مادیت نیز می رهاند؛ زیرا تا هنگامی که ما از اقامه دلیل بر وجود نفس و خلود آن ناتوان هستیم به همان دلیل مادیین نیز از آوردن برهان بر عدم وجود نفس و همچنین عدم خلود، عاجز هستند.

و:

این، نقّادی کانت بر علم النفس نظری بود که مورد پذیرش ولف و دکارت و دکارتیون بود.

این نقّادی - به شرحی که خواهیم آورد - در بعضی موارد صحیح و در بعضی موارد نادرست است.

در اینکه ما نفس را بی واسطه درک نمی کنیم نظر کانت صحیح است؛ یعنی برای ما ادراکی که موضوع آن ذات نفس باشد، وجود ندارد بلکه هر ادراکی مبتنی بر موضوع و ملازم با آگاهی به ذات می باشد.

اما در این ادعا که این آگاهی برای اثبات وجود نفس و ماهیت آن صلاحیت ندارد، و اینکه دلایل گذشته به صورت مغالطات می باشند، نادرست است. و کانت بین «من نفسانی» یا استعلایی و «من تجربی» تمایز قائل شده است و من

استعلایی را موضوع منطقی صرف یا صرف حد در قضیه می داند، ولی من تجربی را پدیداری همانند سایر پدیدارها می داند که از مقولات تبعیت می کند، و در آنجا هیچ مجوزی وجود ندارد که خروج از ذهن به خارج را توجیه کند، لکن این کانت است که ما را مجبور به پذیرش عقیده خود به عنوان امری ثابت و نقص ناپذیر می کند. آگاهی به ذات، فعل است و آن فعل وجود است، و معقول نیست که وجود در اینجا همان مقوله وجود یا ایجاب باشد، پس لفظ ذات در هر دو مقدمه به یک معنی استعمال شده است. و این حالت حداقل یک حالتی است که از شرایط عمومی که کانت برای معرفت (یعنی مقولات) گمان کرده است، تبعیت نمی کند.

و دکارت هنگامی که می گفت وجود «من اندیشنده» رابی واسطه ادراک می کنم، سخنش حق بود و اگر چه هنگامی که گمان می کرد ادراک بی واسطه بر جوهر غیر مادی دارد، بر خطا بود. کانت در جدایی انداختن میان فکر و وجود (خارج) افراط کرده است حتی بین آن دو در «من فکر می کنم» هم فاصله انداخته است.

در این مطالب نکاتی است که حق را در مسائل اول و دوم و سوم روشن می کند.

اما مسأله چهارم: دلیل اول آن صحیح است؛ زیرا معرفت من نسبت به اینکه من، متمایز از غیر من است، دلالت نمی کند که آنها در واقع هم از یکدیگر متمایز باشند، و همچنین دلالت نمی کند که انسان مرکب از جسم و نفس که به صورت جوهری واحد با هم متحد شده اند، نباشد.

ولی دلیل دوم مبتنی بر عقیده کانت در خصوص معرفت است، و این عقیده - همانطور که قبلاً بیان شد - صحیح نیست. وقتی که انکار جوهریت جسم و نفس ادعای مادین را ساقط می کند، همچنین ادعای روحیون را نیز ساقط می کند، پس چه سودی از فلسفه نقادی حاصل می شود؟

۷ - جدل استعلایی

(نقادی علم طبیعی نظری یا جهان شناسی نظری)

الف:

کانت متذکر می شود که برای تعیین مسایل این علم لازم است به مقولات مراجعه شود؛ زیرا معانی عقل، چیزی جز بعضی از مقولات فاهمه که مجرد از تجربه اخذ بشوند، نیستند. مبدأ استدلال از مشروط است و این مشروط سلسله ای است، و مقولاتی هم که منطبق بر این مشروط می شوند ترکیب (وحدت بخشی) در آنها سلسله ای از شروطند که بعضی از آنها بر بعضی دیگر مرتب هستند.

پس از جهت کمیت، هر شهود حسی را ملازم با دو کمیت یعنی زمان و مکان می یابیم؛ اما زمان، پدیدارهایی که در زمان هستند فی نفسه سلسله ای را تشکیل می دهند. اما مکان، بذاته یک سلسله نیست و تنها بصورت یک مرکب می باشد لیکن اگر طریقه ادراک خود را در مورد مکان ملاحظه کنیم، می یابیم که ترکیب اجزاء مکان یک ترکیب متوالی است که در زمان صورت می گیرد و به همین طریق تشکیل سلسله ای را می دهد، و عقل (نطق) اقتضا می کند که عالم از نظر زمان ابتدا و آغاز و از نظر مکان محدود باشد تا اینکه منتهی به مطلق (لابشرط) گردد.

و از جهت کیفیت یا حقیقت عالم در مکان، ما این مسأله را چنین طرح می کنیم که اگر مرکب در مکان باشد به اجزاء لاتجزی (اجزاء بسیط) منقسم می شود؛ زیرا مثل چنین انقسام تام و نامشروطی است که عقل تفسیر کاملی برای مرکب اعتبار می کند.

از جهت اضافه، در بین مقولات اضافه تنها مقوله علیت را می یابیم که متضمن ارتباط متوالی بین اجزاء است و عقل (نطق) علت اولی را به عنوان شرط مطلق (نامشروط) برای سلسله علل در عالم طلب می کند، و این علت اولی (یعنی علتی که خارج از سلسله علل طبیعی است) فقط باید علت مختار باشد.

و از حیث جهت، در بین مقولات جهت، فقط دو مقوله امکان و ضرورت

ممکن است تشکیل سلسله ای را بدهند، و عقل تلاش می کند که ممکن را مبتنی بر ضرورت کند به اعتبار اینکه ضرورت شرط مطلق (نامشروط) مجموعه موجودات است.

ب:

عقل این قضایای چهارگانه را بجای اینکه آنها را صرف ترکیب (وحدت بخشی) عقل بداند عینی اعتبار می کند، و عقل از فاهمه برای اثبات قضایا استفاده می کند؛ یعنی عقل، فاهمه را برای ابطال تسلسل تایی نهایت در آن مواضع چهارگانه بکار می گیرد. ولی فاهمه، نقیضهای این قضایا را هم اثبات می کند؛ چون کار فاهمه فقط برگرداندن پدیدار مشروط به پدیدار مشروط دیگر تایی نهایت می باشد، پس چنین به نظر می رسد که قضایا و نقیضهای آنان هر دو بطور مساوی معتبر می باشند بنابراین ما دچار تناقض می شویم همانطور که جدول زیر نمایانگر این معنا می باشد.

تعارضهای عقل محض

تعارض اول

وضع - عالم از نظر زمان آغازی داشته و از نظر مکان محدود و منتهای است
 وضع مقابل - عالم از نظر زمان بی آغاز و از حیث مکان حدی ندارد بلکه از نظر زمان و مکان هر دو نامتناهی است

تعارض دوم

وضع - هر جوهر مرکبی مشتمل بر اجزاء بسیط است، و چیزی در عالم وجود ندارد مگر اینکه یا خود بسیط باشد یا مرکب از اجزاء بسیط باشد
 وضع مقابل - هیچ چیز مرکبی در عالم مشتمل بر اجزاء بسیط نیست، و شیء بسیط هم در هیچ جا یافت نمی شود

تعارض سوم

وضع - علیت بر طبق قوانین طبیعت (علت طبیعی) تنها علیتی نیست که پدیدارهای عالم از آن حاصل می شوند بلکه برای تبیین آنها علیت دیگری باید فرض شود (یعنی علیت مختاری)

وضع مقابل - اصلاً اختیاری وجود ندارد، و همه چیز در عالم فقط بر طبق قوانین طبیعت حادث می شود

تعارض چهارم

وضع - وجود جهان محسوس مستلزم وجودی ضروری و واجب الوجود می باشد، اعم از اینکه آن وجود ضروری جزء جهان یا خارج آن باشد
 وضع مقابل - هیچ وجود واجبی (ضروری) به عنوان علت عالم چه در خود عالم و چه خارج از آن وجود ندارد

فاهمه و عقل (نطق) با هم متعارضند ولی در عین حال آن دو، عقل ما را تشکیل می دهند و این تعارض در قیاس زیر آشکار می شود:

«هنگامی که مشروط وجود داشته باشد، سلسله مشروط آن بتعامه وجود خواهد داشت، مشروط وجود دارد، پس سلسله مشروط آن هم وجود دارد.»

این قیاس اشتباه است؛ زیرا مرکب از چهار جزء می باشد پس در مقدمه کبری موضوع یعنی مشروط به عنوان موضوع معقول و فی نفسه و جدای از مشروط حساسیت یا شهود لحاظ شده است و این خصوصیت همه قضایاست ولی در مقدمه صغری مشروط به عنوان عالم پدیداری است که در حس متماثل می شود؛ و این خصوصیت همه نقیضهای قضایاست.

و به چه حقی به حد وسطی که دارای دو معنی است استدلال می کنیم و از شیء پدیداری به شیء فی نفسه مستقل می شویم؟

ج:

ما ملاحظه می کنیم اولاً: مادامی که اشتباه ناشی از تردد بین دو معنی باشد، صحیح نیست که بگوییم عقل با خودش در تناقض است، مگر اینکه برای عقل معنایی اعم از فاهمه و عقل (نطق) در نظر بگیریم؛ یعنی معنای اعمی که کانت در عنوان کتاب مطرح کرده است، پس در این صورت اصل عدم تناقض محفوظ و مصون باقی می ماند زیرا تعارض در اینجا بین دو قوه مختلف است که هر کدام خصوصیات مشخصی دارند و از شرایط تناقض این است که موضوع در دو مقدمه یعنی حد وسط به یک معنی باشد.

ثانیاً: کانت مکتب و روش خود را بر ما اجبار و الزام میکند و از ما می خواهد که مثل خود به دو قوه عقلی متعارض اعتقاد داشته باشیم و مانند او استدلال کنیم. ولی ما به عقل واحدی اعتقاد داریم که به اشیاء به یک نظر توجه می کند.

و هنگامی هم که بین قضایا و نقیض های آنها حکم می کنیم و به این مسأله توجه داریم که در هر تقابلی یکی از دو قضیه صادق و دیگری کاذب می باشد، پس تناقض بالفعل مرتفع می شود. و اینک استدلالات کانت را در مورد این تعارضات ذکر می کنیم و به دنبال آن معلوم می کنیم که چه قضیه ای صحیح و چه قضیه ای

باطل است.

د:

تعارض اول:

قضیه: «عالم از نظر زمان آغازی داشته، از نظر مکان، محدود و متاهی است»

دلیل قسم اول: اگر برای عالم آغازی نباشد هر لحظه ای مسبوق به زمانهای نامتناهی است و این خلف است؛ زیرا معنی نامتناهی بودن در زمان این است که سلسله ای باشد که هرگز به اتمام نمی رسد^۱.

دلیل قسم دوم: اگر عالم از نظر مکان نامتناهی باشد احاطه و ادراک به آن مکان نامتناهی جز از طریق اضافه شدن متوالی اجزاء در زمان نامتناهی میسر نیست - و همانطور که قبلاً ذکر شد - ممکن نیست زمان نامتناهی را سپری شده بدانیم. نقیض قضیه: «عالم از نظر زمان بی آغاز و از حیث مکان حدی ندارد، بلکه از نظر زمان و مکان هر دو نامتناهی است»

دلیل قسم اول: اگر عالم آغازی داشته باشد می بایستی زمان متجانسی قبل از شروع عالم بوده باشد، که این زمان شروع با آنات دیگر زمان در نداشتن وجود مرجع برای عالم یکسان می باشد پس نبایستی عالم هرگز موجود شود. دلیل قسم دوم: اگر برای عالم محدودیتی باشد، بایستی این محدودیت در خلأ و لاشیء باشد پس عالم محدود نیست^۲.

۱. به عبارت روشن تر اگر زمان آغازی نداشته باشد قبل از لحظه کنونی باید سلسله نامتناهی تحقق پیدا کرده باشد و سلسله نامتناهی هم هرگز به اتمام نمی رسد ولی چون به اتمام رسیده پس این فرض که زمان آغازی ندارد باطل است. «م»

۲. این برهان به این صورت است: اگر عالم محدود باشد برای عالم باید خلأ یا مکان خالی باشد که در آن صورت با مکان خالی باید نسبتی داشته باشد اما مکان خالی هیچ است و نسبت داشتن با هیچ هم هیچ است پس عالم نمی تواند مکاناً متاهی باشد و علاوه اگر عالم در مکان خالی مطلق واقع باشد لازم می آید که خداوند یک بخش این مکان را بدون مرجع و بدون جهت با عالم پر کرده است و بقیه را خالی گذاشته باشد و ترجیح بلا مرجع باطل است. «م»

ما قضیه را می‌پذیریم با آگاهی و هوشیاری از قسم اوگ که کانت بر این قسم، برهان ضروری اقامه نکرده است، همانطور که ما این مسأله را در رد قول ارسطو در مورد قدم عالم و همچنین در بیان نظرات «قدیس توماس آکوینی» در این مورد بیان کرده‌ایم، و سپس با توجه بر قسم ثانی - همانطور که کانت هم بیان کرد - ادراک و احاطه ما به حد عالم تعلق نمی‌گیرد بلکه به طبیعت ماده تعلق می‌گیرد و باید برای ماده ای که بالفعل موجود است سطحی باشد، و سطح هم بنابر عقیده ارسطو محدود است.

اما نقیض قضیه: یادآور می‌شویم که در استدلال بر قسم اوگ آن، خطایی صورت گرفته است؛ زیرا این استدلال مبتنی بر این عقیده است که زمان، شیئی متجانس، سابق و مستقل از عالم می‌باشد. این عقیده صحیح نیست زیرا زمان، مقدار حرکت است که با وجود عالم متحرک یافت می‌شود و هنگامی که بپذیریم که عالم در زمان ایجاد نشده است، مستلزم این نتیجه نیست که عالم قدیم است - همانطور که در استدلال، این نتیجه غلط گرفته شده است - بلکه احتمال دارد عالم قدیم و یا حادث باشد که با زمان بوجود آید، یا اینکه زمان با عالم بوجود آید. اما در مورد قسم دوم (برای عالم حدی نیست) می‌گوییم که اگر عالم محدود باشد حد آن، سطح خارجی آن است. بنابر عقیده ای که ارسطو بیان کرده است.

هـ:

تعارض دوم

قضیه: «هر جوهر مرکبی (یعنی جوهر مادی) مشتمل بر اجزاء بسیط است و چیزی در عالم وجود ندارد مگر اینکه یا خود بسیط باشد یا مرکب از اجزاء بسیط باشد»

طریقه اثبات قضیه: اگر ماده تابی نهایت مرکب باشد، این چنین تحلیلی، مستلزم انعدام آن ماده است. برای اینکه ماده مرکب باقی باشد باید ترکیب در یک حدی توقف کند؛ یعنی جواهر، مرکب از اجزاء بسیط می‌باشند^۱.

۱. یا به عبارت دیگر مفهوم مرکب یکی از مفاهیم نسبی است که صرف قبول آن مستلزم قبول صفت بسیط برای

نقیض قضیه: «هیچ شیء مرکبی در عالم مشتمل بر اجزاء بسیط نیست و شیء بسیط هم در هیچ جای عالم یافت نمی شود».

طریقه اثبات آن: مرکب ممکن نیست مگر اینکه در مکان باشد به گونه ای که عدد اجزاء، مساوی عدد اجزاء مکانی است که آن مرکب اشغال کرده است ولی مکان از اجزاء بسیط تألیف نشده است بلکه مرکب از مکانهایی است، پس در این صورت اجزاء اوکیه مرکب هم به طور کلی بسیط نمی باشد؛ زیرا همین که بسیط مکانی را اشغال می کند مرکب می شود و این خلف است.

ماقضیه را رد می کنیم و خواننده را به آنچه که در دلایل «زنون ایلیایی» و پاسخهای ارسطو بر آن مطرح کرده ایم ارجاع می دهیم.

اما استدلال کانت که می گوید: «چون ماده تابی نهایت مرکب نمی باشد پس لازم است که ترکیب به اجزاء بسیط متوقف شود» رد می شود زیرا از اضافه کردن بسیط به بسیط امتداد حاصل نمی شود پس لازم است که امتداد را به عنوان یک اصل قرار بدهیم، همانطور که دلیل بر نقیض قضیه چنین بیان می کند، و ما نقیض قضیه را می پذیریم.

و:

تعارض سوم

قضیه: «علت بر طبق قوانین طبیعت (علت طبیعی) تنها علیتی نیست که پدیدارهای عالم از آن حاصل می شوند بلکه برای تبیین و تفسیر آنها لازم است علت مختاری را در نظر گرفت»

اثبات قضیه:

هر حادثه ای که بموجب علیت طبیعی حادث شود، توسط حادثه سابق ایجاب می شود و همچنین تابی نهایت، چون غیر از این علیت طبیعی، علیت دیگری نیست. در این صورت لازم است برای ایجاب هر پدیداری یک سلسله نامتناهی از علل فرض شود ولی سلسله نامتناهی هرگز تمام نمی شود، پس باید

سلسله علل متناهی و محدود باشد و همچنین باید یک علت مختاری را در نظر گرفت که قادر بر ایجاد و شروع سلسله پدیدارها باشد که آنها بر طبق قوانین طبیعی عمل می کنند.

نقیض قضیه: «اصلاً اختیاری وجود ندارد و همه چیز در عالم فقط بر طبق قوانین طبیعت حادث می شود.»

اثبات آن: هر آغاز فعلی حالتی را در علت ایجاد می کند که در آن حالت فاعل نبوده است، پس هنگامی که علت واجد حالتی بشود که در آن حالت، فاعل است، در آن علت دو حالت متوالی است که ارتباط علیت بین آن دو برقرار نیست، لکن برای هر پدیداری علتی هست، پس اختیار داشتن، معارض با قانون علیت است.

این تناقض، مسأله خلقت را هم شامل می شود، ما قضیه را می پذیریم و هنگامی که دلیل کانت را در این خصوص بررسی می کنیم، می یابیم که عین دلیل بر قضیه تعارض اوّل است و همچنین این دلیل، علیّت را مبتنی بر تاهای سلسله علل در زمان کرده است در حالی که تاهای که مبدأ علیت آن را ایجاد می کند، آن تاهای عللی است که بالذات بر هم مترتب هستند؛ یعنی بعضی بر بعضی دیگر متوقف هستند، همانطور که این مطلب را در بیان برهان «قدیس توماس آکوینی» بر وجود خدا، ذکر کرده ایم.

و مانقیض قضیه را رد می کنیم، زیرا از دو جهت خطا است:

۱- کانت لازم دانسته است که خدا فعلش را در زمان، شروع می کند، و این تشخیص دادن به زمان، قبل از وجود عالم است.

۲- کانت انتقال از قوه به فعل را در مورد خدا واجب دانسته است و این مخالف ذات خداست که فعلیت محض می باشد، پس حدوث عالم به این معنا نیست که خدا بعد از آنکه فاعل نبود ایجاد کرد بلکه به این معناست که عالم وجود پیدا کرد بعد از آنکه موجود نبود پس عالم است که به موجب اراده قدیم الهی تغییر می کند و هنگامی که اصل علیت حکم می کند که برای هر پدیداری علتی است، آن اصل دیگر حکم نمی کند که هر علتی هم معلول است؛ زیرا معنای تسلسل این

است که هرگز به علت (علتی که دیگر معلول نیست) نرسیم که این مناقض با اصل علیت است.

ز:

تعارض چهارم

قضیه «وجود جهان محسوس، مستلزم وجود ضروری (واجب الوجود) می باشد اعم از اینکه آن وجود ضروری، جزء جهان یا خارج از آن باشد».

اثبات قضیه: عالم محسوس یک سلسله تغییرات است، و هر تغییری در زمان مستلزم شرطی مستقدم بر آن است و هر آنچه مشروط است ایجاب می کند که کل شروط آن به تمامه قائم بر یک موجود ضروری باشد؛ و این وجود ضروری لازم است که داخل در عالم محسوس باشد تا سلسله تغییرات در عالم را ایجاب کند و اگر این موجود ضروری، خارج عالم و زمان باشد دیگر ممکن نیست که اساس و یا مبدأ وجود حادث بشود.

تقیض قضیه: «هیچ وجود ضروری به عنوان علت عالم چه در خود عالم و چه خارج از آن وجود ندارد»

در قسم اول آن، دو فرض محتمل است: ۱- اینکه موجود ضروری جزء عالم باشد و آن جزء را مبدأ مطلق سلسله تغییرات عالم قرار بدهیم که مخالف قانون علیت است ۲- موجود ضروری همان سلسله تغییرات عالم است (بنابر عقیده اسپینوزا و پیروان وحدت وجود) پس این سلسله در هر حلقه ای از حلقاتش حادث ولی در کل، ضروری می باشد و این خلف است. قسم دوم آن این است که این علت مفارق، باعث شروع سلسله علل تغییرات در عالم می شود؛ پس آن علت در زمان است و در نتیجه جزء عالم می باشد، و این مخالف فرض است.

دلیل بر این تعارض، شبیه دلیل بر تعارض سوم است ولی به هر حال این دلیل، بیشتر شایسته علم الهی است تا علم طبیعی، لیکن گروه مقولات چهار عدد است که باید چهار تعارض هم باشد. ما می پذیریم که «عالم محسوس، مستلزم وجود ضروری (واجب الوجود) است» آن هم نه بواسطه ابتدای زمانی عالم- همانطور که کانت ذکر کرده است- بلکه بواسطه ابتدای وجودی و منطقی آن

است، همچنان که «قدیس توماس آکوینی» هم عنوان کرده است. مائمی پذیریم که موجود ضروری جزء عالم باشد؛ زیرا اگر چنین باشد دیگر علت مطلقه نیست.

اما نقیض قضیه:

یعنی (موجود ضروری وجود ندارد) رانمی پذیریم؛ چون کانت تنافر بین ابتدای مطلق و بین اصل علیت را ثابت نکرده است بلکه برعکس، مایبان کرده ایم که اصل علیت مقتضی ابتدای مطلق است، و طریقه اسپینوزا هم لازم نمی آید و رد کانت بر اسپینوزا رد صحیحی محسوب می شود، و همچنین لازم نمی آید که علت اولی در زمان، جزئی از عالم باشد تا منشأ سلسله پدیدارهای طبیعی بشود زیرا فعل، علت اولی یک حرکت مادی نیست.

ح:

اینها تعارضات مشهوری بود که از کانت نقل شد. ما در پی آن نیستیم که شهرت او را با این تعارضات اثبات کنیم زیرا مردم عادت دارند که جدید را قبل از قدیم ذکر می کنند. این تعارضات در زمانهای قبل هم مطرح بوده است، همه این تعارضات را «زنون ایلایی» و «افلاطون» مخصوصاً در «محواره پارمنیدس» و همچنین «ارسطو» در پاسخ به شبهات زنون و در تلاش برای اثبات قدم عالم ذکر کرده اند، و همچنین فیلسوف انگلیسی «آرتور کولیر» (Arthur Collier) در تاریخ ۱۷۱۳ کتابی به نام «کلید کلی» (مفتاح الکلی) منتشر کرد که در آن از «مالبرانش» نقل و ادعا شده که می توان متناقض بودن اعتقاد به عالم خارجی را اثبات نمود به این ترتیب که قضایای آتی و نقایض آنها را به طور یکسان اثبات کنیم.

«عالم از نظر امتداد نامتناهی و همچنین متناهی است»، «ماده تابی نهایت منقسم می شود و همچنین ماده حاوی اجزاء لاتجزی است»، «حرکت ضروری و در عین حال ممتنع التصور است.»

بنابر این کانت این تعارضات را جمع کرده چنین وضعی برای آنها قرار داده است تا بیهودگی عقل را بیان کند، عده زیادی بعد از کانت بنا به اقرار او معتقد به بیهودگی عقل شده اند ولی کانت راضی نشده که ما را در مقابل این تعارضات

سرگردان سازد، و گمان کرده که واقعاً راه حل رضایت بخشی برای تعارضات ارائه داده است.

دو قضیه تعارض اول و دوم و همچنین نقیض های آن دو بطور مساوی کاذب هستند، چون در همه اینها عالم به عنوان شیء فی نفسه لحاظ شده است، در صورتی که در شهود ما چنین نیست، پس در حد توانایی ما نیست که بدانیم عالم متناهی است یا غیر متناهی، یا اینکه ماده مرکب از اجزاء بسیط است یا مرکب نیست.

اما قضایای تعارض سوم و چهارم و نقیض های آن دو، ممکن است بطور مساوی از دو جهت صادق باشند پس دو نقیض نسبت به عالمی که در شهود ما متماثل و ظاهر است، صادق هستند و دو قضیه هم نسبت به عالمی که به عنوان شیء فی نفسه اعتبار شده است صادقند، در این صورت اشیاء فی نفسه موجود می باشند و ممکن است عالم معقول و فی نفسه تصور شود. اگر چه قادر به ادراک کُنّه آن نیستیم. پس در چنین حالتی ما امکان علیّت مختاری را که علیّت طبیعی معلول آن است و همچنین موجود ضروری را که موجودات حادث متعلق به آن هستند، تصور می کنیم. پس اگر مجوزی برای ایمان به عالم معقول بیابیم - که بزودی کانت می یابد - ایمان به آن دو قضیه برای ما روشن می شود و بدین سان راه در مقابل اخلاق و دین مفتوح می ماند ولی کانت چه جوابی به کسی مانند «شوپنهاور» می دهد که می گوید: «نقیض های قضایا صادق هستند چون مطابق با صورتهای ادراکی ما می باشند که برای هر مشروطی شرطی را اقتضا می کند. در حالی که قضایا کاذب هستند چون ناشی از ضعف قوه مخلیه اند که این قوه در مقابل تسلسل تابی نهایت، ناتوان است بنا براین سببهایی را برای محدود کردن سلسله قرار می دهد؟»

و کانت چه پاسخی به این سؤال می دهد که اگر عالم معقول یافت شود مانند عالم محسوس از اصل علیّت تبعیت می کند، پس در آن عالم، اختیاری وجود ندارد؟ همانطور که دلیل نقیض قضیه سوم بر آن دلالت می کند، و همچنین بنا بر آن چیزی که در دلیل سوم بر نقیض قضیه چهارم مطرح شد، موجود ضروری هم

در آن عالم معقول، نمی باشد. کانت مطرح کرده است که راه حل او برای تعارضات بسیار پیچیده است - که در واقع هم همینطور است.

۸ - جندل استعلایی (نقّادی علم الهی نظری، الهیات)

الف:

این علم ادعای اثبات وجود موجود ضروری (واجب الوجود) را به عنوان علت اولی (نخستین) عالم می کند. وی توان براهینی که در این علم مطرح می شود به سه صورت طبقه بندی کرد:

۱- برهان وجودی (کانت این برهان را وجودی نامیده است) که در این برهان وجود موجود ضروری از صرف تحلیل معنی آن حاصل می شود.

۲- برهان طبیعی: که در آن از تجربه یعنی از وجود حادث، به علت اولی که موجود ضروری است پی برده می شود.

۳- برهان طبیعی و کلامی: که در آن از نظام و ساختار عالم به علت اولی این نظام پی برده می شود (وجه تسمیه این برهان به «دورهام» فیلسوف انگلیسی برمی گردد. وی در کتابی تحت عنوان «الهیات طبیعی» Physico Theology که در سال ۱۷۱۳ منتشر کرد و با استقبال زیادی مواجه شد این مسأله را مطرح کرده است.)

نقّادی کانت در مورد این براهین، به ابطال برهان وجودی خلاصه می شود، سپس بیان می کند که دو دلیل دیگر مبتنی بر برهان وجودی هستند، پس آن دو برهان هم مانند برهان وجودی باطل می باشند و در آخر نتیجه می گیرد که اقامه برهان عقلی بر وجود خداوند محال است، و عدّه زیادی او را تصدیق و همه انتقادات او را همانطور که بود، نقل کرده اند.

ب:

برهان وجودی مبتنی بر تعریف خداوند است؛ خدایی که موجود کامل

است. کانت این تعریف را می پذیرد؛ زیرا معتقد است که تصور خدا در عقل اصیل است. همانطور که قبلاً بیان شد. ولی می گوید دلیل نارساست زیرا وجودی را که بر مفهوم موجود کامل اثبات می کنیم وجودی است که در مفهوم فرض شده است [علت نارسا بودن آن مصادره به مطلوب بودن آن است و یا به اصطلاح یک توتولوژی (Tautology است)]

و اینکه وجود یک محمول حقیقی^۱ نیست که با وجود و یا عدم آن ماهیت دگرگون بشود و بلکه وجود فقط تحقق ماهیت است، پس مفهوم مثلث چه با وجود و چه با عدم وجود یکسان است و ماهیت صد ریال نیز نسبت به صد ریال حقیقی و صد ریال فرضی یکسان است پس به چه حقی وجود به مفهوم موجود کامل نسبت داده می شود.

نقادی کانت بر برهان وجودی چیزی اضافه از نقادی «راهب گونیلون» و «قدیس توماس آکوئینی» بر «قدیس آنسلم» ندارد، و ما ناتوانی این دلیل را می پذیریم و باید به دو دلیل دیگر نظر کنیم.^۲

ج:

برهان طبیعی - که از حدوث عالم یا هر شیء موجود در عالم لا اقل وجود خود پی به موجود ضروری برده می شود. کانت اعتراض می کند که این موجود ضروری لازم نیست موجود کامل یا خدا باشد بلکه محتمل است ماده یا خود عالم باشد و اینکه نتیجه این دلیل به همان قضیه برهان وجودی برمی گردد که وجود کامل، ضروری الوجود است و قضیه برهان وجودی غلط است پس نتیجه این برهان هم غلط می شود [چون این قضیه ای که در این برهان به کار رفته که موجود

۱. هنگامی یک محمول حقیقی است که بر موضوعش چیزی فزونی بخشد و آن را به وجهی از وجوه توسعه و علاوه نماید. پس محمول حقیقی تنها آن محمولی است که در ذات موضوع مضمّن و مأخوذ نبوده و کاملاً زاید و منضم بر موضوع باشد. «م»

۲. برای اخلاص بیشتر از برهان وجودی و انتقادات آن و مقایسه آن با برهان صدیقین فلاسفه اسلامی، به ضمیمه آخر کتاب مراجعه شود.

ضروری کامل الوجود است همان عکس مستوی قضیه برهان وجودی است که می گوید کامل الوجود، ضروری الوجود است [ولی کانت در این مورد خطا کرده است. برهان وجودی غلط است؛ زیرا در آن از مفهوم به وجود عینی حکم شده است، ولی برهان طبیعی غلط نیست چون در آن، انتقال از موجودی به موجود دیگری است و مطرح می کند موجود ضروری، کامل الوجود است نه اینکه کامل الوجود، ضروری الوجود است، ما به وجود ضروری می رسیم چون علت اولی لازم است که موجود قائم بالذات یعنی وجودش عین ماهیت آن باشد، در غیر این صورت علت اولی نیست. و به واسطه همین دلیل حکم می کنیم که موجود ضروری، کامل است و این قضیه مانند قضیه برهان وجودی مقدمی نیست بلکه یک نتیجه برهانی است.

کانت اقوالی را که برای تأیید نقیض قضیه در تعارض چهارم ذکر کرد، تکرار می کند و اهم آن این است، اصل علیت حکم می کند که برای هر پدیداری علتی است، نه اینکه برای سلسله علل هم علت اولی باشد سپس می گوید که مسأله علیت مهلکه ای است که عقل در آن سقوط می کند، و مضطرب می شود؛ زیرا هنگامی که خدا را به عنوان علت اولی اعتبار می کند خدا توانایی جواب بر این سؤال را که خود مطرح می کند ندارد: «من که از ازل موجودم، خود از کجا می آیم؟»

کمال مطلق مسأله علیت را محو و نابود نمی کند بلکه این کانت است که علیت را نابود می کند. هنگامی که حضرت موسی از خدا سؤال کرد «اسم تو چیست» جواب داده شد «من موجودم»^۱ و جواب دیگری غیر از این داده نشد، ما بیان کردیم که فهم کانت از اصل علیت این اصل را نقض می کند؛ زیرا عدم وقوف در حدی از سلسله علل معنای آن این است که به علت حقیقی یعنی علتی که معلول نباشد، نرسیم و سلسله علل همینطور معلق رها شود.

۱. در تورات خداوند خودش را این طور معرفی کرده است. «من همانم که هستم» (م)

:د

برهان طبیعی و کلامی: در این برهان، وجود خداوند از نظام هستی استنباط می شود به این دلیل که امکان ندارد این نظام ناشی از اتفاق یا علیت مادی باشد. کانت می گوید این دلیل نزد همگان پسندیده است از این رو شایسته است که همواره به دیده احترام نگریسته شود؛ زیرا مردم همواره برای اعتقاد به وجود خدا به این دلیل تمسک می کنند ولی در این دلیل اشکالات اساسی یافت می شود:

اولاً: این برهان غایت طبیعت را - اگر حقیقت داشته باشد - مشابه غایت مصنوعات در نظر گرفته است با اینکه بین آن دو فرق است؛ در مصنوعات ماده و صورت متغایرنند، پس ماده محتاج کسی است که صورتی به آن بدهد، اما در طبیعت نیاز به یک برهان خاص داریم که اثبات کند طبیعت بذاته عاجز از ایجاد نظم در عالم است.

ثانیاً: به فرض که ما این مشابَهت را بپذیریم تنها نتیجه ای که حاصل می شود این است که صورت عالم حادث است نه ماده آن. پس این دلیل، تنها خدایی را که صورت دهنده عالم است اثبات می کند نه خدایی را که خالق ماده عالم است.

ثالثاً: چون تجربه ما محدود و در عالم هم نقایصی است پس این برهان ما را متهمی به این می کند که این خدای صورت دهنده عالم، بدون شک واجد عقل زیادی است نه اینکه عقل نامتناهی دارد (بخاطر ضرورت تناسب بین علت و معلول)

پیروان این برهان با توجه به این موارد ادعا می کنند که به خدای موجود کامل رسیده اند ولی آنها ناخودآگاه از علت ضروری نظام عالم - بنابر این فرض که این علت، خالق عالم باشد - به موجود کامل مستقل شده اند، و این همان عملی است که برهان طبیعی هم انجام داده و آن استناد به برهان وجودی است که غلط است.

کانت در اینجا نیز توهّم کرده است: اولاً این برهان که طبیعت بذاته عاجز از ایجاد نظم است، هنگامی برهان ممکن است که نظم را این بدانیم که اجزاء برای هدف و غایتی ترکیب می شوند و غایت نیز قبل از تحقق باید تعقل شود در صورتی که ماده، عاقل نیست.

ثانیاً ما می پذیریم که با این برهان به خدای خالق پی نمی بریم. حداکثر نتیجه ای که از این برهان حاصل می شود این است که برای نظام عالم، علت با شعوری است و ادله بر وجود خداوند متعدد است، زیرا جهات ممکن در طبیعت، متعدد می باشد. هر جهتی با توجه به جنس خود منتهی به مبدأ اول می شود و همه جهات تماماً منتهی به مفهوم تام خداوند می شوند.

علاوه بر آن، برهان ما را به وجود خدایی که خالق جهان است می رساند و این هنگامی است که بر خلاف مکتب مکانیکی (ابزاری) ملاحظه کنیم که نظام در طبیعت نتیجه ترکیب اجزاء مادی متجانس نیست بلکه مولود ماهیت اشیایی است که آن چنان وحدت حقیقی دارند که ایجاد آنها به صورتی خاص در واقع ایجاد ماده و صورت با هم است.

ثالثاً - این برهان اثبات می کند ناظم عالم موجودی غیر منتهی است هنگامی که نظام را مانند قبل در نظر بگیریم و توجه کنیم که نظم معادل خلقت است؛ زیرا خلق و اعطای وجود تنها از موجود بالذات ناشی می شود. اما اگر به موجود منتهی توقف کنیم سؤال دوباره تکرار می شود و می گوئیم این موجود معلول، اقتضای علتی را می کند و تسلسل نیز ممتنع است، پس منتهی به علت اولی (نخستین) که بالضرورة موجود کامل و نامتناهی است می شویم. و این مطلب که این برهان، مبتنی بر برهان وجودی است، صحیح نیست چون ما بیان کردیم که انتقال از ضروری به کامل غیر از انتقال از کامل به ضروری است. با توجه به این مسائل اعتراضات کانت باطل می شود.

هـ:

خلاصه جدل استعلایی این است که راهی برای اقامه مابعدالطبیعه نظری نیست این آن چیزی است که کانت بتدریج به آن رسیده و در نوشته ها و مقالات متوالی اعلان کرده است به طوری که به نظر می رسد این بخش از نقادی عقل نظری، بیان جدیدی بر آن مسائل است آری حساسیت و تحلیل، اساس مذهب کانت را تشکیل می دهند و همچنین آن دو، تغایر بین پدیدار و جوهر و محال بودن خروج از محدوده تجربه را آشکار می کنند لکن جدل برای تفسیر توهم مابعد

الطبیعه و برای محال بودن علمی که مستند بر حدس نیست لازم است، و درعین حال جدل برای کشف نیازهای اساسی در فکر انسان که از طریق تجربه کشف نمی شود، لازم است. جدل استعلایی اشاره به این ندارد که موضوعات مابعد الطبیعه موجود نیستند بلکه بیان می کند که عقل توانایی ادراک وجود و ماهیات آنها را ندارد.

و اگر سؤال شود اخلاق بر چه چیز مبتنی است؟ جواب کانت این است که اخلاق قائم به ذات خود است، موضوعات مابعدالطبیعه به نظر کانت مبتنی بر اخلاق است؛ زیرا قوه عقل که ادعای اثبات بر نفس و اختیار و خدا می کند همچنین ادعای اثبات بر مادیت و جبریت و الحاد هم می کند و معلق کردن اخلاق بر آن قوه خطر عظیمی است. پس در این صورت انکار مابعدالطبیعه بالکل برای اخلاق نیکوتر است؛ مخصوصاً که جدل بیان می کند که تصور خدا، نفس و اختیار در عقل ضروری است و دلایل بر آنها هم لازم است از قوانین عقل باشد. بنابراین برای ایمان به این موضوعات اگر واسطه ای برای آنها یافت شود راه باز است.

و نزد کانت این واسطه که اخلاق است، موجود می باشد در این صورت جدل استعلایی، انتقال از نقادی عقل نظری به نقادی عقل عملی را آماده می کند.

فصل سوّم

نقّادی عقل عملی

۱ - ماده و صورت در اخلاق

الف:

هنگامی که می خواهیم فلسفه اخلاق را بنا کنیم لازم است اصول آن را از عقل مجرد از هر ماده طلب کنیم. این فلسفه، ترکیبی از پدیدارهای تجربی و مفاهیم عقلی نیست که با هم متحد شده اند، همان ترکیبی که معتقدانش گمان می کنند بواسطه آن، بین مقتضیات فکر و تجربه، وحدت برقرار کرده اند.

مکتبهایی که اخلاق را با طبیعت انسان که از طریق تجربه و تاریخ معلوم شده تفسیر می کنند، همه در یک عیب اساسی مشترکند و آن عجز و ناتوانی آنها از اقامه قوانین کلی برای اراده است؛ زیرا این قوانین کلی، تنها در عقل محض بررسی می شوند.

این مکاتب را می توان در دو گروه طبقه بندی کنیم:

اوّل گروهی که مبتنی بر اصول حسی هستند و دوّم، گروهی که مبتنی بر اصول عقلی اند.

برگشت مکاتب گروه اوّل به ایده سعادت است، ایده سعادت هم یا مبتنی بر حساسیت طبیعی و تجربی است هم چنان که «ارستیب»، «اپیکور» و «هابس» و همفکرانش این عقیده را دارند و یا مبتنی بر عواطف اخلاقی است هم چنان که «شافتر» و پیروان آن بدان معتقدند. و برگشت مکاتب گروه دوّم به ایده کمال

است؛ ایده کمال هم یا - بر طبق نظر لایب نیتس - حالت نفسانی است که بواسطه اراده حادث می شود یا - بر طبق نظر الهیون - خدا خودش قانون گذار اعظم است.

ب:

از بین این مکاتب چهارگانه، مکتبی که ابتدا باید از آن پرهیز شود، مکتب سعادت شخصی است زیرا حساسیت، جزئی و متغیر است و ممکن نیست از آن، قوانین کلی و ضروری مورد نیاز فلسفه اخلاق را استخراج نمود، و همچنین این مکتب، خیر را به لذت و منفعت برمی گرداند و در نتیجه تمیز نوعی بین انگیزه های (محرکات) فضیلت و رذیلت را محو و نابود می کند.

اما مکتب عواطف اخلاقی، بدون شک برتر و متعالی است زیرا اولاً و بالذات به فضیلت، اعتراف دارد ولی از این نظر که منفعت حسی را - که همان خشنودی و رضای نفسانی است - بر اراده عرضه می دارد، همانند مکتب گذشته است.

پیروان این مکتب به خاطر مایوس شدن از عقل، به عاطفه پناه برده اند، ولی تشخیص نداده اند که عاطفه متغیر و نسبی است و صلاحیت ندارد که مقیاس خیر و شر باشد.

ج:

هنگامی که به شکل اول یا مابعدالطبیعه مکتب کمال، منتقل می شویم آن را برتر می یابیم چون حقی برای حساسیت در اخلاق قائل نیست بلکه این حق را برای عقل می پذیرد. ولی تصور کمال از جهت غایتی که قصد می شود غیر مشخص است، و نزد ما معیاری برای تعیین حد غایتی که در واقع مناسب ما باشد وجود ندارد. و این غایت فی ذاته غیر مشخص است، و همچنین این کمالی را که انسان کسب می کند برای تحقق غایت، کافی است ولی این غایت همواره غایت اخلاقی نیست، پس برای حکم کردن بر کمال به عنوان یک حکم اخلاقی ناگزیر به یک معیاری بیگانه از کمال هستیم، در نتیجه ما از مکتب خارج می شویم و نقص آن آشکار می شود.

و هنگامی که صورت دوم یا الهی این مکتب را اعتبار کنیم از یک جهت

می بینیم که چون نسبت به کمال الهی فاقد شهود هستیم، پس ما کمال را فقط با مفاهیم خود می توانیم تعیین کنیم که در این صورت دچار «دور» می شویم یا اینکه به صورت قبل برمی گردیم.

و از جهت دیگر ملاحظه می کنیم که اگر اراده الهی با صفات اخلاقی شناخته نشود ممکن است اراده الهی منشأ اوامر و نواهی شود که بی ارتباط با اخلاق و یا متضاد با اخلاق باشد، و اگر اراده الهی را مطابق با اخلاق تصور می کنیم در این صورت ما اخلاق را مقدم بر اراده الهی دانسته ایم و دیگر نیازی برای توجیه خود اخلاق و تکیه گاهی بیگانه از اخلاق برای آن نیست پس متابعت از قانون اخلاقی بخاطر امری یا به خاطر قدرت موجود اعلی تلاشی بیهوده و خطاست.

د:

بر اساس مطالبی که پیشتر گفتیم این سؤال مطرح می شود که اصل اخلاقی کدام است؟ اراده نیک است؛ یعنی امر واحدی که مردم بی پروا آن را خیر، اعتبار می کنند.

اما مواهب طبیعی مانند: زیرکی، سرعت انتقال، شجاعت و هوشیاری و نیز مواهب خوشبختی مانند: مال، مقام، قدرت و همچنین انواع لذتهای زندگی، وجدان عام اینها را به عنوان فضیلت بالذات نمی شناسد و دلیل آن هم این است که اینها خود طریقه کاربردشان را مشخص نمی کنند و تنها وسایلی هستند که اراده هر طور که بخواهد آنها را بکار می گیرد و احیاناً ممکن است باعث مفسده های زیادی شوند و یا در جهت اغراض مذموم بکار گرفته شوند. آیا اینطور نیست که شجاعت مجرم، جرمش را سنگین تر می کند و نفرت مردم را نسبت به او افزایش می دهد؟

اما بر عکس اراده نیک، شرط ضروری و کافی برای اخلاق است، زیرا اراده نیک بذاته خیر است البته نه به خاطر غایبات آن، و حتی مادامی که توانایی آن بکار گرفته شود ولی به اهداف خود نرسد باز خیر است.

ه:

اراده نیک چیست؟ برای تحلیل اراده نیک - همانطور که در وجدان عام ظاهر

می شود. باید آن را به مفهوم تکلیف، ارجاع دهیم و آن تکلیف امری است که اراده نیک را بر ما واجب می گرداند زیرا طبیعت ما ناقص است و به سبب همین نقص، هر اراده ای بالضروره نیک نیست، و اراده نیک هم یکباره نیک نمی شود. اراده نیک در این صورت اراده عمل به مقتضای تکلیف است یعنی برای تکلیف و بدون هیچ اعتبار دیگری.)

با چه علامت و معیاری اعمال از این قبیل مشخص می شود؟ تشخیص افعالی که از تکلیف صادر می شوند از افعالی که فقط مطابقت خارجی با تکلیف دارند (افعالی که فاعل با تمایل خود برای طلب منفعت و یا ممانعت از آن انجام می دهد) آسان است. گروه دوم از افعال (آنهايي که صرفاً مطابق با تکلیفند) به فضیلت ختم نمی شوند زیرا منفعت و تمایل، واجد صفت اخلاقی نیستند.

اما هنگامی که افعال هم از تکلیف و هم از تمایل صادر بشوند، تمییز و تشخیص بین آنها مشکل است؛ پس انسان خودش را نسبت به آن چیزی که تکلیف آن را ایجاب کرده است، متمایل می بیند مثل اینکه گفته شود: «تکلیف من حفظ حیات و فزونی سعادت است» در این صورت من طبعاً بر ادامه حیات حریص خواهم شد و نیز تلاش می کنم تا سعادت مند بشوم.

حق این است که اراده نیک به وضوح آشکار نمی شود مگر هنگامی که با تمایلات طبیعی در تعارض باشد در آن صورت اراده نیک از تکلیف تبعیت می کند.

همانا انجیل این معنی را قصد می کند هنگامی که امر به محبت بر دشمنان می کند زیرا محبت حسی به این کار امر نمی کند، اما موضوع امر، تنها محبت معقول است که از اراده ناشی می شود و لازم است که جدای از محبت حسی و بلکه علی رغم کراهت حسی تحقق پیدا کند.

و:

اگر چنانچه تکلیف یک مفهوم عقلی صرف است چگونه امکان دارد انگیزه ای نفسانی برای عمل باشد؟ این امر ممکن است به خاطر واسطه ای بین عقل و حس صورت گیرد. در اینجا یک عاطفه و احساسی است که مانند سایر عواطف ناشی

از تأثیرات حواس نیست ولی این احساس و عاطفه، ارتباط بی واسطه با تصور تکلیف دارد؛ یعنی اینکه از تکلیف صادر می شود و تکلیف، موضوع این احساس است و این عاطفه و احساس، احترام است.

بنابر این تکلیف لزوم عمل کردن ناشی از احترام به تکلیف است. پس احترام در انسان از حیث طبیعت و منشأ و وظیفه آن، احساس اصیلی است، در حالی که سایر عواطف و احساسات به میل و ترس برمی گردند. ولی بین احترام و ترس و میل مشابهتهایی است: مشابهت بین احترام و ترس عبارت است از احترام به قانونی که بر حساسیت ما واجب شده است از این حیث که احترام، احساس و آگاهی به متابعت ما در برابر سلطه و قدرت قانون اخلاقی، است و مشابهت بین احترام و میل عبارت از احترام به قانونی است که از خود اراده صادر می شود از حیث اینکه احترام، احساس و آگاهی به مشارکت ما، در برابر اعتبار و ارزش نامتناهی قانون، است.

اگر احترام از جهت اول، باشد از قدر و منزلت ما می کاهد ولی احترام از جهت دوم مارا به کرامت خود آشنا می سازد. احترام متوجه غیر قانون نیست؛ یعنی احترام مطلقاً متوجه اشیاء نیست، و اگر به نظر می رسد که احترام متوجه اشخاص است به خاطر فضیلت آنهاست که نمونه و مثال برای قانون شده اند. و بدین ترتیب احترام فقط از عقل ناشی می شود نه از قوه دیگری و غیر از قانون، غرض دیگری ندارد.

۲- تکلیف یا امر مطلق

الف:

تحلیل گذشته برای اقامه فلسفه اخلاق کفایت نمی کند و لازم است آن را به روش دیگری تکمیل و تأیید کرد و آن، روش استنباط فرضی است که برای کشف قوانین در علوم بکار گرفته می شود و مبتنی بر فرض اصلی است که نتایج از آن استخراج و این نتایج با واقع مقایسه می شوند، و به این طریق به خصوصیات، محتوا و مبدأ عقلی قانون اخلاقی پی می بریم.

اما اینکه در این مورد قانونی است، از این اصل ایجاب می شود که هر شیء در طبیعت به موجب قانون انجام می گیرد، اما اینکه قانون عملی و ارادی است این لازمه عقل عملی یا اراده یا توانایی فعل موجودات عاقل و منحصر به آنهاست، که مبتنی بر تصور قانون هستند.

موقف اراده متفاوت از قانون است و ما موجودی را فرض می کنیم که اراده با عقل در آن دائماً با هم مطابقت دارند و اراده چیزی را نمی خواهد مگر آن چیزی را که عقل محض، خیر اعتبار کرده است و این حال، تعلق به اراده قدسی مانند اراده خداوند دارد.

این خصوصیت تعلق به اراده انسانی ندارد زیرا اراده انسان از تمایلات حسی که معارض با قانون است، متابعت می کند، ضرورت قانون نسبت به این تمایلات بطور اجبار دگرگون می شود که تصور آن، امر نامیده^۱ می شود، امر، حکایت از ارتباط بین قانون و اراده ناقص می کند. این امر مطلق^۱ است که فعل را فی ذاته ضروری می کند بدون اینکه هیچ ارتباط با شرط و غایتی داشته باشد [یعنی اینکه امر مطلق ما را ملزم به عملی می کند که غایت آن در خودش هست نه در نتیجه و غایتی که از آن ناشی می شود] و اراده را بی واسطه ملزم و مقید می کند و همچنین اعتراف به امکان مخالفت آن فعل هم نمی کند، به عکس امر شرطی، که چیزی را که امر می کند مرتب بر غایتی معتبر است این امر شرطی در آن صورتی فرض می شود که اگر کسی غایت را می خواهد مقدمات آن را هم باید بخواهد و اراده را نیز ملزم نمی کند زیرا غایتی که شرط امر است با اختیار ترك شده است.^۲

۱. در انسان تمایلات نمی گذارند اراده کاملاً به الزام عقل عملی کند یعنی عمل به الزام عقل برای اراده ضعیف بصورت امری ممکن درمی آید که می تواند انجام دهد یا انجام ندهد. «م»

۲. از امر مطلق و شرطی، به امر تجزی و تعلیقی هم تعبیر شده است چون در متن، مثالی ذکر نشده است ما برای هر کلام مثالی ذکر می کنیم تا واضحتر شود (مثلاً این امر که «راستگو باش تا مورد اعتماد مردم باشی» خوبی عمل به خاطر غایت آن است که امر تعلیقی یا شرطی نامیده می شود ولی اگر عمل به خودی خود و بالذات خوب باشد نه به خاطر وصول به چیز دیگر در این صورت امر به آن، امر مطلق یا تجزی نامیده می شود مانند «نیکوکار باش» یا «همیشه راست بگو.» «م»

ب:

چگونه امر مطلق را بشناسیم؟ خاصیت قانون، کلیت آن است و امر مطلق هم شناخته نمی شود مگر با قانون کلی که لازم است حکم (دستور) اراده با آن مطابق باشد، و در تعریف آن چنین می گوئیم:

«فقط بر طبق دستوری عمل کن که بوسیله آن بتوانی در عین حال اراده کنی که دستور مزبور قانون کلی و عمرمی بشود.»

این تعریف ماتقدم محض است و مشتمل بر غایات و یا انگیزه های مأخوذ از تجربه نیست، و امثال این غایات و انگیزه ها حتماً ذهنی اند ولی کلی نیستند. لیکن این تعریف، عام و دوارز مطابقت عملی است، پس بر ما لازم است که دایره این تعریف را محدود برکنیم.

هنگامی که ملاحظه می کنیم تصور قانون کلی را که طبیعت هم با آن همراهی می کند، از جهت اینکه معنای صوری و ظاهری لفظ طبیعت حکایت از متابعت اشیاء از قانون می کند، این توانایی را داریم که امر مطلق را به صورت اصل (دستور) جدیدی قرار بدهیم و آن اینکه «چنان رفتار کن که اگر بخواهی بتوانی دستور ناشی از عمل تو به صورت قانون کلی طبیعت درآید»

لازم است که این اصل را با بعضی از مثالها بررسی کنیم تا ببینیم چگونه بر آنها منطبق می شود.

مثال اول:

آیا کسی که از زندگی ناامید شده است جایز است خودکشی کند؟ در مورد چنین انسانی این حکم از حب ذات ناشی می شود که اگر از تحقق آرزوهایش در مورد لذتهای زندگی ناامید شد توانایی دارد که به حیات خود خاتمه دهد [یعنی اصل حب ذات به او فرمان می دهد که: «خودکشی کن و خود را از این رنج برهان»]

اما قانون طبیعت به موجب تمایلی که وظیفه آن پرورش و تداوم حیات است حکم بر حیات می کند، پس طبیعت منساقض با خودش می شود و دیگر برای طبیعت، وجودی به عنوان طبیعت نیست، و ممکن نیست که چنین مطابقت با

حب ذات به صورت قانون عام طبیعت درآید.

مثال دوم:

آیا جایز است کسی مالی را قرض بگیرد و با اینکه می داند پرداخت آن در موعد مقرر برایش مقدور نیست و عده پرداخت بدهد؟

هرگز، زیرا اساس وعده، بر صداقت است و چگونه ممکن است وعده کاذب، یک قانون کلی بشود؟ این نیز متناقض است و نتیجه قطعی آن این است که دیگر هیچ کس مثل این وعده ها را تصدیق نمی کند، پس خود وعده و همچنین اعطاء قرض که امید به بازگرداندن آن می رود، غیر ممکن می شود.

مثال سوم:

آیا جایز است که «راحت طلبی و لذت طلبی بر پرورش نفس و تکامل شخصیت ترجیح داده شود؟

این حکم ممکن است از جهتی قانون کلی بشود؛ زیرا طبیعت را مضمحل نمی کند و مشتمل بر تناقض نیست ولی با این حال در واقع امکان ندارد که یک قانون کلی بشود چون انسان موجود عاقلی است و بالضروره می خواهد قوای خودش را به فعلیت برساند از جهت اینکه این قوا او را در تحقق غایات مختلف یاری می دهد و برای همین منظور این قوا به او اعطاء شده است.

مثال چهارم:

آیا برای شخص توانگر جایز است که بگوید امر دیگران به من چه مربوط است؟

این حکم امکان دارد از جهتی قانون کلی تصور شود؛ زیرا نوع انسان ممکن است با این شخص باقی باشد، لکن اراده ای که در این حکم اخذ شده با خود متناقض است. چون به موجب این حکم، هر آرزو و حقی نسبت به همدردی دیگران به هنگام حاجت قطع می شود [در زندگی برای انسان قهراً حالتی پیش می آید که می خواهد دیگران با او همدردی داشته باشند و اگر عدم همدردی قانون عام بشود با خواست همدردی متناقض خواهد شد.]

در مثال اول و دوم، حکم، متناقض با خودش است، و تصور آن حکم

بصورت کلی امکان ندارد ولی در مثال سوم و چهارم، ماهیت اراده متناقض با خودش است. به این اعتبار تصور حکم آن به صورت کلی امکان ندارد و سایر احکام را هم بدین ترتیب مقایسه کن.

ج:

در این موارد اراده، بنابر تصور قانون، توانایی عمل است ولی اراده همچنین بخاطر غایت هم توانایی (قوه) عمل می شود.

و غایاتی که به اختیار ترك می شوند منحصر در اوامر شرطیه هستند اما امر مطلق لازم است غایت آن از نوع دیگری باشد، غایت بالذاتی که عقل صرف آن را وضع می کند و برای همه موجودات عاقل واجب می گرداند.

این غایت را فقط در خود موجود عاقل می یابیم. و در واقع خود عقل است، و بر عقل لازم است که خودش را دیگر به اشیاء خارجی فرا نخواند؛ زیرا الگو بر طبق روش کانت، عقل است که به اشیاء خارجی ربطی ندارد. چون صورتی که در این غایت برای ما آشکار شد طبیعت عاقل یا انسانیت است، پس انسانیت غایت بالذات و ماده اراده نیک است.

برای امر مطلق اصل (دستور) جدیدی مطرح می شود و آن چنین است:
«طوری رفتار کن که انسانیت خواه در شخص خودت و خواه در دیگران غایت رفتار باشد نه وسیله»

هنگامی که این دستور جدید را بر مثالهای گذشته^۱ تطبیق می کنیم روشن می شود که این کسی که خودکشی می کند انسانیت را در جهت غرض شخصی خود بکار گرفته است همانطور که اگر انسانیت فقط وسیله ای برای یک زندگی مطبوع و دلپذیر بشود؛ و آن کسی که وعده کاذبی می دهد به حقوق دیگران تصرف کرده است ولی نه به عنوان غایت بالذات بلکه به عنوان صرف وسیله ای برای تمایلات خود، و آن کسی که در پرورش نفس خود کاهلی می کند در کمال

۱. از تطبیق این اصل بر مثالهای گذشته روشن می شود که در همه این مثالها از طبیعت انسان یا انسانیت به

صورت وسیله ای برای مقاصد شخصی استفاده شده است نه به عنوان غایت بالذات. «م»

انسانیت گام بر نمی دارد بلکه معتقد است که می تواند انسانیت را مطابق ذوق شخصی خود بکار گیرد .

یا آن کسی که از کمک به دیگران خودداری می کند اگرچه مانع از این نیست که انسانیت غایت بالذات بشود ولی این شخص انسانیت را به عنوان بالذات ، نه اراده می کند نه عمل می نماید .

د :

از جمع بین دو دستور گذشته به دستور سومی نایل می شویم و آن اینکه :
 «باید رفتار طوری باشد که بتوانی خود را [اراده ات را بعنوان موجودی عاقل] واضح قانون عام بدانی»

زیرا هنگامی که تکلیف موجود عاقل این است که به مقتضای قانون عمل کند ، و با خود به صورت غایت بالذات رفتار کند ، پس واضح است که امکان ندارد موجود عاقل را به صورت مطیع قانون اعتبار کنیم ، در غیر این صورت موجود عاقل نسبت به قانونی که از خارج یا از مراتب بالا واجب شده است صرف وسیله و ابزاری می شود ، پس واجب است موجود عاقل واضح قانون باشد .

و بدین سان ما به تصور اراده کلی که واضح قانون عام است می رسیم ، و این تصویری اساسی است که از صرف تحلیل امر مطلق حاصل می شود ، همچنین برای عرضه منفعت (عقلی) اراده که در اطاعت امر مطلق لازم دارد ، کافی است ؛ زیرا ممکن نیست بدون تصور منفعت چیزی اراده بشود . (پس ما به اعتبار اینکه موجودی عاقل هستیم قانونگذار و به اعتبار اینکه موجودی محسوس و معقول هستیم ، مطیع همان قانون می باشیم .

اصل اساسی و اعلی برای اخلاق «استقلال اراده» است چون استقلال اراده ، مبدأ کرامت طبیعت انسان و هر طبیعت عاقلی است .

و تا هنگامی که قانون ناشی از عقل است آن قانون نزد جمیع موجودات عاقل یکسان است و این موجودات بمثابة عالم معقول یا کشور غایات هستند ؛ یعنی اجتماع هماهنگی که مطیع قوانین مشترکی هستند که رئیس این کشور ، موجود عاقلی است که کاملاً به دور از احساسات و دارای اراده کامل بوده است که قوانین

را وضع می کند و از آن احساسات تأثیر نمی پذیرد مگر به اجبار.

و این چنین اصل اساسی امر مطلق به صورت سه اصل دیگر^۱ مشخص می شود که از نظر معنی یکی هستند اما تمایز آنها به صورت زیر است:

۱- اصل اول اختصاص به صورت احکام اخلاقی دارد و آن کلیت قانون طبیعت است

۲- اصل دوم اختصاص به ماده احکام اخلاقی دارد و آن غایت بالذات بودن موجودات عاقل است

۳- اصل سوم تعیین و تشخیص احکام اخلاقی است و آن استقلال در قانون گذاری در کشور غایات است و این اصول سه گانه (که گونه های مختلف امر مطلق است) باعث می شوند که امر مطلق برای ما روشن تر شود.

۳- از تکلیف تا مابعدالطبیعه و دین

الف:

می گوئیم تکلیف، امر مطلق است که از اراده محض به سوی اراده ای که متأثر از تمایلات حسی است صادر می شود اما چگونه ممکن است که اراده محض با اراده متأثر از تمایلات حسی مطابق بشود؟

برای ارتباط و اتصال بین آن دو احتیاج به واسطه ای است، و آن «اختیار و آزادی» است.

تکلیف تنها بواسطه اختیار ممکن می شود و وجود تکلیف،^۲ دلالت بر وجود اختیار می کند و آنها (تکلیف و اختیار) دو معنای متضایف هستند، هنگامی که تکلیفی متوجه انسان است باید قدرت بر انجام آن تکلیف در انسان باشد، و طرف

۱. در حقیقت این سه اصل گونه های مختلف یک قانون هستند. «م»

۲. ما از احکام اخلاقی به نحو ضروری اطلاعات نمی کنیم بلکه ماهیت این احکام چنان است که دلالت بر مختار بودن ما می کند، مثلاً وقتی گفته می شود «نیکی کن» مثل این است که گفت شود: «نیکی کن باینکه می توانی»

نکته: «م»

علیت پدیداری علیت معقولی است که مفارق از زمان است که خود قانون را وضع و بر خود واجب می گرداند. بطور خلاصه اختیار از خواص موجودات عاقل است و اینها تنها با تصور اختیار است که عمل می کنند. بنابر این این موجودات از جهت اخلاقی حقیقتاً مختار هستند؛ به عبارت دیگر، قوانین واجب، نسبت به موجود مختار و نسبت به موجودی که فقط با تصور اختیار خود عمل می کند ارزش و اعتبار یکسانی دارند و همین معناست که ما را محق می سازد که اراده مختار را به هر موجود عاقلی نسبت بدهیم.

اختیار و قانون، عالم معقول را اثبات می کنند و انسان از جهت متابعتش از قوانین عقلی صرف، عضو این عالم معقول است و این در نفس هر انسانی حتی مجرم آشکار است؛ زیرا مجرم به علو فضیلتی که با آن مخالفت می کند اقرار دارد و با چنین اقراری عالم معقول را لحاظ می کند.

قانون، علت آگاهی ما به اختیار است و اختیار، علت وجود قانون است.

قانون، اختیار را اثبات می کند ولی اختیار، قانون را تفسیر می نماید. پس تصور عالم معقول واسطه ای است که بین اراده متأثر از تمایلات و بین اراده کلی که واضع قانون عام است اتحاد و ترکیب برقرار می کند. عالم معقول، اصلاً موضوع علمی واقع نمی شود، ولی دیدگاهی است که عقل برای اینکه خود را موجود اخلاقی لحاظ کند، ناگزیر می باید که بدان روی کند.

و در صلاحیت عقل نیست که در جهت تفسیر^۱ امکان اختیار، تلاش کند؛ زیرا چنین تلاشی معارض با طبیعت عقل است چون علوم ما منحصر در محدوده

۱- به نظر کانت اینکه موجودات عاقل دارای اختیار هستند از طریق عقل نظری غیرممکن است چون علوم ما منحصر در عالم محسوسات است، اختیار یک علت معقول است و همچنین نفس اختیار هم برای عقل خیرممکن است زیرا این مسأله از جمله قضایای جدلی الطرین است ولی قانون اخلاقی ما را ملزم به فرض آن می کند. پس از طریق عقل عملی می توانیم آن را فرض کنیم چون بدون اختیار قوانین اخلاقی بی معنا می شود. (م)

عالم محسوس است و وجدان باطن تنها پدیدارهایی را درک می کند که مشخص و متعین به قبل خود باشند؛ این تلاش همچنین معارض با طبیعت اختیار است به این علت که تفسیر اختیار یعنی برگرداندن آن به شروطی که خود دیگر غیر مشروط (علت معقول) هستند. پس عقل می تواند آن مکاتبی که انسان را فقط به عنوان شیء از اشیاء طبیعت اعتبار می کنند طرد کند، و به جهت قصوری که در این مسأله است باید دشواری آن بر عقل نمایان شود.

ب:

بعد از این مسأله که «چه چیزی را واجب است که انجام دهم؟» این سؤال مطرح می شود که «غایت و عاقبت من چیست؟»

برای اینکه این موضوع واضح شود، لازم است که با عقل به هدف والای آن که مطلق است حکم کنیم ولی نه با عقل نظری که موضوع آن علم است و نه با عقل عملی که موضوع آن خیر اخلاقی است بلکه با عقل بالذاتی که درد و عقل، ظاهری می گردد و از جمع بین آن دو حاصل می شود [عقل لابشرطی که در دو عقل یافت می شود]

حکم عقل در معنی خیر چیست؟ یعنی آن معنایی که لازم است در اینجا به صورت مطلق لحاظ کنیم؟ هنگامی که این عقیده را بپذیریم می یابیم که معنی خیر، مشترک بین خیر اخلاقی و خیر طبیعی حسی است. پس در این صورت خیر اخلاقی تنها خیر یگانه و کامل و تام نیست هر چند که آن خیر اعلی باشد. بلکه خیری که موضوع امیال حسی است نیز وجود دارد. پس خیر مطلق مرکب از این دو خیر است، و این اتحاد و ترکیب را ما در مفهوم خیر اعظم تصور می کنیم، و این معنای اصلی است که امیال طبیعی و اراده محض را با هم متحد می کند. و آن از جهتی فضیلت و از جهتی دیگر نسبت به فضیلت، سعادت است. و فضیلت از جهت اینکه بذاته خیر است، شرط می باشد.

در حالی که سعادت متوقف بر فضیلت و فقط از جهتی خیر است و تنها سیره ناضله آن را توجیه می کند و در یک جمله، فضیلت ما را شایسته و لایق سعادت قرار می دهد.

ج:

برای تحقق خیر اعظم که عقل به آن حکم می کند چه شرایطی لازم است؟ یا اجتماع فضیلت و سعادت را چگونه تصور کنیم؟ این مشکلی است که رواقیان و اپیکوریان حل آن را در ایجاد رابطه تحلیلی بین فضیلت و سعادت دیده اند به طوری که فضیلت، شرط برای سعادت و یا سعادت، شرط برای فضیلت می باشد، ولی این محال است. رواقیون اعتقاد داشتند که فضیلت، متضمن سعادت و انسان با فضیلت کاملاً سعادتمند است. تجربه این مسأله را نفی می کند، و چاره ای جز این نیست که سعادت و فضیلت کاملاً با هم متغایر باشند؛ زیرا سعادت، معنی حسی و فضیلت، معنی عقلی است و برگشت آن دو، به دو قانون کاملاً متغایر است: فضیلت تابع قوانین اخلاقی است که بالذات کلی هستند ولی سعادت تابع قوانین جزئی طبیعت است، و طبیعت با اخلاق هماهنگ و مرتبط نیست، و طبیعت در لذتها و رنجهایی که به آن حکم می کند مراعات صلاح و فساد نوع انسانی را نمی کند. «اپیکوریان» اعتقاد داشتند: «سعادت» که ناشی از عقل باشد متضمن فضیلت است و فضیلت فقط یک نام کلی است که تحت آن، و مسایل رسیدن به سعادت مندرج است».

اما عقل این مسأله را نفی می کند چون فضل و فضیلتی در سعادت طلبی نیست بلکه سعادت طلبی عمل اخلاقی را از بین می برد.

د:

نسبت و ارتباط بین فضیلت و سعادت، حقیقتاً تألیفی است. اگر عالم اعلایی وجود دارد که بذاته مطابق با شرایط اخلاقی است و ممکن باشد بپذیریم که عالم اعلی در عالم مادی تأثیر می گذارد در این صورت امکان دارد قضیه رواقیون مورد قبول واقع شود، ممکن است تصور اینکه فضیلت بدون واسطه علت سعادت باشد، البته به اعتبار آن تأثیر، به گونه ای که عالم معقول در اینجا نیز واسطه بین سعادت و فضیلت می باشد.

برای اینکه خیر اعظم امکان تحقق داشته باشد باید فضیلت کامل یا قداست.

ممکن باشد ولی انسان که مرکب از دو طبیعت متباین است کاملاً قاصر از رسیدن به قداست است؛ زیرا معنی قداست نسبت به انسان به معنای مقهور ساختن کامل حساسیت است، از جهت اینکه حساسیت همان خودخواهی (خودپسندی) است که در حقیقت، بذاته معارض با اخلاق است.

هنگامی که در طاقت و توانایی انسان نیست که مطلقاً مقدس بشود لااقل با ضعیف کردن مداوم امیال -حسی، توانایی سیر ترقی نامحدود و بی پایان به سوی قداست (کمال مطلق) را دارد. برای اینکه این سیر ترقی نامحدود، ممکن شود باید شخصیت ما [شخص وجود ما] تداوم داشته باشد. این همان خلود نفس است؛ یعنی تحقق شخصیت ما در یک سلسله غیر متناهی از زندگی محسوس، برای تقرب جستن به قداست نامتناهی ممکن باشد.

هـ:

همچنین برای تحقق «خیر اعظم» که مؤثر در طبیعت باشد باید فاعلی رادر نظر گرفت که «قداست و سعادت» در او با هم متحد شده باشند. و این فاعل همان است، که «خدا» خوانده می شود. برای درک ضرورت خدا لازم است که دقیقاً نسبت بین انسان از یک سو و طبیعت و اخلاق از سوی دیگر دانسته شود.

سعادت، حالت شخصی است که همه چیز بر طبق میل و اراده او انجام می شود پس سعادت عبارت است از هماهنگی و توافق، بین طبیعت و اهدافی که شخص تلاش می کند به آنها برسد.

اگر وجود سعادت حتماً مرتبط با فضیلت و متناسب با آن است، پس امکان ندارد این سعادت تحقق پیدا کند مگر بوجود یک علتی برای کل طبیعت و متمایز از آن که حاوی مبنای سازگاری و اتحاد بین سعادت و فضیلت می باشد.

و این علت همان خیر اعظم اصلی است که بواسطه آن، خیر اعظم نسبی ممکن می شود، یعنی آن خیر اعظم اصلی عالمی را ایجاد کند که بهترین عوالم باشد.

«حالت بسوی سعادت، و استحقاق سعادت متناسب با فضیلت و عدم

مشارکت در سعادت با داشتن فضیلت، اینها چیزهایی است که اصلاً در مورد اراده کامل موجود (اعلی) و عاقل که واجد قدرت مطلقه است هرگز اتفاق نمی افتد، در حالی که ما فقط تلاش می کنیم مانند این موجود را تصور کنیم»

و:

اختیار، خلود نفس و خدا: اموری هستند که عقل عملی به آنها می رسد اگر چه عقل نظری عاجز از استدلال بر آنها است. و اینها مسلمات عقل عملی است. این مسلمات، عقاید شخصی و ذهنی نیستند بلکه عینی و کلی اند زیرا خود عقل، این مسلمات را فرض کرده است پس آنها عقاید معتبری هستند و پذیرفتن این مسلمات اقرار به تقدم عقل عملی بر عقل نظری است. این تقدم به این معنا نیست که از طریق عقل عملی، به آن مسلمات علم حاصل می شود در صورتی که عقل نظری توان علم بر آنها را ندارد بلکه این تقدم فقط به این معناست که ما به واسطه عمل، مقتضیات (شرایط) آن را اثبات می کنیم و سپس ایمان اخلاقی یا عملی به آنها می آوریم که این ایمان مبتنی بر «نیازهای عقل عملی» است که آنها (نیازها) کلی هستند. نه تنها ایرادی متوجه این ایمان نیست بلکه بر عکس این ایمان کاملاً با ما موافقت دارد، پس اگر ما به خدا و خلود نفس، علم کامل نظری داشتیم، از نظر ادبی مستحیل می بود که اجبار و فشاری از ناحیه این علم متوجه اراده ما نشود، و یا اخلاق وسیله و ابزاری می شد و ما بیشتر شبیه به خونی بودیم که ترس و شهوت (خواهش) آن را به حرکت و ما می داشت در حالی که ایمان زمینه ای را برای اختیار اراده و برای تکریم فضیلت فراهم می کند.

ز:

نتیجه این نظریه مارا محق می سازد که تکالیف را بصورت اوامری لحاظ کنیم که نه تنها از عقل بلکه از خدا نیز صادر شده است، پس در این صورت به دین متهمی می شویم آن هم نه دینی که قبل از اخلاق وضع شده و واضح تکالیف است بلکه بر عکس، دینی که مبتنی بر اخلاق می باشد و اخلاق هم مبتنی بر عقل است. آری اخلاق متهمی به دین می شود ولی مبتنی بر آن نیست؛ اخلاق متهمی به دین می شود چون انسان که واجد قوه معقول و محسوس است، با قوه ذاتی خود

توان این را ندارد که تابی نهایت بر اراده نیک خود باقی بماند و در برابر تمایلات حساسیت مقاومت کند، و با انجام تکلیف، سعادت را ایجاد کند که حقیقتاً این حساسیت اقتضاء می کند.

اخلاق مبتنی بر دین نیست چرا که برای اطاعت قانون اخلاقی، به اصلی نیاز است که دین آن را ارضا می کند

و برای این عکس (دین را مبتنی بر اخلاق کردن) اثر زیادی است که اگر ما آن را بپذیریم دیگر دین به صورت عقیده نظری باقی نمی ماند و چنین عقیده ای، معارفی را که بر ما ممتنع است ایجاد می کند، و دیگر دین، عباداتی که امور حسی هستند، نیست که با مداومت آنها در خودمان ایجاد قداست کنیم.

و اگر ما تأثیر عالم معقول بر عالم محسوس را بپذیریم، لازم نیست که تأثیر محسوسات بر معقولات را هم بپذیریم.

پس دین کاملاً مبتنی بر فعل اخلاقی باطن^۱ است.

۴- نقد نظام اخلاقی کانت

مکتب اخلاقی کانت بی تردید مکتبی عالی است که انسان را به تعجب وامی دارد و خواننده اخلاق کانت باید عظمت روح و شدت غیرت این فیلسوف را در مورد فضیلت تمجید کند، او می گوید:

«دو چیز اعجاب مرا بر می انگیزاند: یکی آسمان پرستاره بالای سرم و دوم

۱. مرجع در این فصل کتاب «تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق» و کتاب «نقادی عقل عملی» است. کانت در کتاب اول، از روش تحلیلی تبعیت می کند که از احکام اخلاقی به اصلی می رسد که آن احکام مبتنی بر آن هستند و آن معنی اراده نیک است، و این موضوع قسمت اول است. در قسمت دوم تکلیف را می شناساند و سایر مکاتب را نقادی می کند، در قسمت سوم از روش تألیفی تبعیت می کند و از توانایی عمل که از آن تعبیر به اختیار می کند که متعلق عقل محض است شروع می کند و سپس به تفصیل به تعیین تکالیف می پردازد. اما در کتاب دوم (نقادی عقل عملی) روش کانت تألیفی است که آن را مانند نقادی عقل نظری به جدل و تحلیل تقسیم می کند.

در تحلیل، کانت به موضوع قسم سوم کتاب قبلی برمی گردد و به تفصیل در آن سخن می گوید و در جلد، موضوع عقل عملی را در برابر موضوعات مابعدالطبیعه و لزوم تسلیم به آنها را تبیین می کند.

قانون اخلاقی در باطنم^۱

ولی مقصد چیزی و توجیه آن چیز دیگری است.

کانت در تلاش برای اقامه اخلاق بر پایه هایی ثابت و استوار ناکام مانده است. در اینجا ناگزیریم که این مطالب را با عبارتهایی مختصر بیان کنیم تا حقیقت مطلب بر ما آشکار شود. اولاً: می گوئیم ممکن نیست که تکلیف، صرف صورت باشد. البته ممکن است که مطابقت عمل با تکلیف صرفاً خارجی و ظاهری باشد و قصد، لذت و یا منفعت باشد، و همین مطلب تفاوت میان صورت و ماده و نیز فضیلت و رذیلت را در اخلاق بیان می کند.

همچنین بیان می کند که تکلیف عملی است که به خاطر ذات عمل وضع نشده است، بلکه این عقل است که حکم می کند که آن تکلیف خوب و حسن است پس منشأ نیکی اراده، گرایش اراده به سمت خیر حقیقی است، به طوری که اصل (دستور) حقیقی برای تکلیف چنین می باشد: «خیر را عمل کن و از شر اجتناب نما»

و از قصد نیک به تنهایی چه چیز عاید انسان می شود؟ زیرا غرض از انجام عمل، کمال کردن نفس است و نفس مجموعه ای از قواست که تحقق فعل ملایم^۱ را طلب می کند، پس آیا نفس با عمل باطل - هرچند که آن را نیکو بیندارد - کامل می شود آیا نفس با ارضاء شهوات جسمانی کامل می شود به این دلیل که توجه به خدا مقصود اصلی است و شهوات جسمانی بی ارزش است، همانطور که بعضی از اهل تصوف و یا بهتر است بگوئیم درویش چنین گمان کرده اند؟ تمایل به عمل ملایم (موافق)، مخالف یا مغایر با تکلیف نیست بلکه این تمایل مندرج در تکلیف است، از این جهت که تکلیف، انجام عمل ملایم است و اگر ما خیر ملایم را ادراک کنیم بناچار باید یک میلی به سوی آن عمل در ما برانگیخته شود و اگر آن میل نبود، ما هیچ عملی را انجام نمی دادیم، و روشن نبود چگونه موجود عاقل،

۱. ملایم و موافق چیزی است که متناسب با ذوق انسان باشد و انسان آن را بپذیرد. موافق در مقابل ناموافق قرار دارد و آن چیزی است که مورد تنفر انسان است. «فرهنگ فلسفی، جمیل صلیبا، ترجمه صانعی» ص ۴۰۴

عملی را انجام می دهد پس ماده و صورت تکلیف، از بین می رود.

ثانیاً تکلیف - همانطور که کانت لحاظ کرده است - نسبت به عقل، امر مطلق است نه نسبت به اراده؛ زیرا تکلیف نشانگر نسبت ضروری بین فعل و طبیعت معقول انسان است و عقل، این نسبت و ضرورت را درک می کند ولی انسان طبیعت حسی نیز دارد و خیر نزد کانت مشترک بین خیر حسی و خیر عقلی است و گاهی اراده از پیمودن مسیر عقلی سرباز می زند که در این صورت لذت و منفعت بر اراده تأثیر می گذارند و در حقیقت دستور قانون اخلاقی چنین می شود:

«اگر اراده کرده ای که به متضای عقل سیر کنی پس چنین عمل کن»

ما اراده را با چه سلطه و قدرتی مواجه می کنیم؟ اگر انسان خود قانونگذار خود است پس امکان ندارد که خویش را ملزم نماید.

و بدیهی است که قانون اخلاقی هنگامی اراده را ملزم می کند که از قدرت

برتری صادر بشود.

کانت می پندارد که واجب است فلسفه اخلاق، قائم به ذات خود باشد، و نتیجه چنین می شود که او تکلیف را به صورت امر شرطی و غیر ضروری رها کرده است و بیم آن دارد که کرامت انسانی به هدر رود ولی قانون الهی در عین حال قانون طبیعت انسان است که عقل، آن قانون را در طبیعت درک می کند، و به مجرد اینکه طبیعت انسان را مخلوق فرض کند این قانون را به صورت امر الهی درک می کند.

آیا ممکن است که مخلوق کاملاً مستقل شود یعنی غیر مخلوق گردد؟

ثالثاً: کلیت برای شناختن عمل جایز از غیر جایز، ابزار مناسبی است ولی یک اصل ضروری نیست. کانت در ایجاد نسبت نام بین کلیت و طبیعت درنگ و تأمل نکرده است از جهت اینکه می گوید: «تصور قانون کلی همراه با تصور طبیعت است» و لفظ طبیعت از دو معنی خارج نیست:

۱- طبیعت، کل اشیاء است.

۲- طبیعت، ماهیت شیء است.

در حالت اوّل کلیت، مساوق با طبیعت است و در حالت دوم، لاحق بر

ماهیت است و کانت لفظ طبیعت را در هر دو معنا بکار برده است.

او معنای دوم را در انسان به دو قسم یعنی به طبیعت حسی و طبیعت عقلی تقسیم کرده است، پس کانت از لفظ طبیعت سه معنای مختلف ارائه کرده است که بدون توجه و دقت از یک معنا به معنای دیگر منتقل می شود. این مطلب از تحلیل او از مثالهای چهارگانه روشن می گردد.

در مثال اول می گوید: «آن کسی که خودکشی می کند مناقض طبیعت خود که او را به بقاء می خواند عمل کرده است» که در اینجا لفظ طبیعت به معنای ماهیت بکار رفته است.

در مثال دوم می گوید: «وعده دروغ، مناقض با مفهوم وعده است و نتیجه قطعی آن این است که دیگر هیچ کس وعده را تصدیق نمی کند.»

کانت ابتدا طبیعت را به معنای ماهیت و سپس به معنای کل افراد نوع انسانی لحاظ کرده است. و در مثال سوم می گوید: آن کسی که از لذت پیروی می کند طبیعت را مضمحل نمی کند و روش آن مشتمل بر تناقض نیست ولی موجود عاقل بالضروره خواهان آن است که قوای خود را کاملاً به حد کمال برساند؛ پس کانت ابتدا طبیعت را به معنای حسی و ثانیاً به معنای عقلی به کار برده است.

در مثال چهارم می گوید: «ثروت مندی که به فقیر توجه نمی کند، نوع انسانی را مضمحل نمی کند ولی همدردی با دیگران را از بین می برد» در این مثال طبیعت را به معنای کل افراد نوع انسان لحاظ کرده است.

و بر اثر همین تردد در معناست که کانت در مثال سوم و چهارم مطرح می کند که ممکن است از جهتی قانون کلی بشوند. در حقیقت این غیر ممکن است زیرا هر دو شخص با طبیعت عقلی که در اخلاق لحاظ شده است مخالفت کرده اند، از این رو روش کانت مشتمل بر تناقض است.

پس اعتبار ماهیت، عین اعتبار کمالی است که کانت اباہ می کرد آن را غایت قرار دهد.

رابعاً: تکلیف، دلالت بر اختیار می کند ولی نه در مذهب کانت زیرا چگونه عمل با تصور اختیار عمل مختار می شود در حالی که فلسفه نقادی افعال ما را تابع

ابزاریت (مکانیکی بودن) قرار می دهد و خود تصور اختیار، فعلی از این افعال است؟

چه معنا و مفهومی برای تکلیف باقی می ماند که خود امری است که متوجه اراده متأثر از تمایلات حسی است و واجب است به آن تکلیف - علی رغم تمایلات حسی و سلسله علل مکانیکی - عمل شود و این تکلیف، در فلسفه نقادی محال است.

کانت به عالم معقول توسل چسته است و می گوید هر نفسی در عالم معقول برای خود اخلاق معقولی را اختیار می کند که در زندگی محسوس به نحو ابزاری و به مرور زمان سرایت می کند. وی مسأله افلاطون را برمی انگیزاند، اما با دو فرق به نفع افلاطون اول اینکه افلاطون این فکر و تصور را در ضمن قصه، مطرح کرده است در حالی که کانت مستقلاً مورد توجه قرار داده است. و دو دیگر، افلاطون به حقیقت عالم معقول ایمان دارد و عقل را قادر بر اثبات وجود عالم معقول می داند اما کانت عالم معقول را صرفاً یک اعتقاد و دیدگاه (وجه نظر) می داند و قدرت عقل را برای نیل به عالم معقول، انکار می کند.

ما عالم معقول را فرض می کنیم و مطابق اصول فلسفه نقادی، محال است که ما در عالم معقول معنایی برای اختیار و تکلیف در نظر بگیریم، زیرا اگر عالم معقول حقیقتاً معقول است، تابع اصل علیت است دیگر جایی برای اختیار ندارد و اگر نفس در آن عالم، عقل محض و اراده محض است - که لازمه تعریف کانت همین است - باید نفس مستقیم الطبع باشد [یعنی طبع آن متمایل به کارهای خوب باشد] پس تکلیف بر نفس، متعلق نمی شوند. اینجاست که بر کانت لازم است تفسیر کند که چگونه نفس اختیار سوء می کند و چگونه اختیار نفس با سلسله علل مکانیکی در عالم محسوس سازگار است، و سپس چگونه اختیار همه نفوس، از آن عللی که نفوس در زندگی دنیوی از آنها متابعت می کنند، صورت می گیرد.

آیا کانت با افلاطون در اینکه نفوس به متابعت از مجاری افلاک یک نمونه زندگی مشخص را انتخاب می کنند، هم عقیده است یا اینکه مانند لایب نیتس می گوید که خدا دو عالم را هماهنگ کرده است؟

پاسخ کانت به مسأله اختیار تنها جنبه لفظی دارد.

نتیجه قطعی که از عقیده کانت حاصل می شود این است که انسان را به تردد بین تکلیفی که از عقل عملی به او اعلان می شود و بین طبیعت میکانیکی که عقل نظری آن را ایجاب می کند، فرامی خواند.

خامساً: استدلال از تصور تکلیف به ضرورت «خلود و خدا» استدلال صحیحی است به شرط اینکه ما برای عقل، توانایی درک موضوعات خارجی و برای اصل علیت، اعتبار عینی و خارجی قائل بشویم. این شرط در فلسفه کانت موجود نیست بنابراین برای ایمان به «خلود و خدا» اساس معقولی باقی نمی ماند؛ و اینکه عقل عملی متقدم بر عقل نظری است، بیانی بدون دلیل است. کانت به نظر خودش بین خیر اخلاقی و خیر حسی یا سعادت فاصله انداخته است تا ما کاملاً گمان کنیم که آن دو هرگز با هم جمع نمی شوند. و او آن دو را در تصور «خیر اعظم» با هم جمع می کند و می گوید بواسطه عقل بالذات است که به این تصور (خیر اعظم) پی می بریم و بواسطه همین تصور است که ما به «خلود و خدا» راهنمایی می شویم و این عقل بالذات هنگام شروع اقامه فلسفه اخلاق کجا بود؟ و در چه چیز تکریم به فضیلت صرف است؟ و در چه چیز ناسزاگویی به سعادت است؟

چگونه برای فضیلت بها و پاداشی است ولی فضیلت، غایت بذاته و لذاته محسوب نمی شود؟

اگر سعادت اجتناب ناپذیر است آیا سعادت هم جنس و معادل با فضیلت - همانطور که معتقدین به کمال چنین نظر دارند - اولی از دیگری نیست.

بعد از آنکه خدا عالم مادی را متحد با فضیلت قرار بدهد بطوری که هر چه فضیلت، انجام می دهیم خدا بالذات به ما پاداش می دهد چگونه مطمئن باشیم که سعادت، اراده نیک را فاسد نمی کند؟ کانت کاملاً از اسناد دادن تکلیف به خدا امتناع ورزیده است پس چرا مجدداً می گوید: «ما باید تصور کنیم که تکلیف صادر از خداست؟»

و چه چیز باعث استقلال انسان و اراده او می گردد در حالی که کانت کاملاً بر

صیانت آن دو تاکید ورزیده است؟ آیا معقول است که حیات اخلاقی ما جدای از این ایمان و غیرمتأثر از آن باقی بماند؟

کانت می‌ترسید که علم نظری به خلود و خدا اختیار را ازین برد پس چگونه است که ایمان را معارض با اختیار نمی‌داند و آن را یک اختیار مستحکم و استوار، به استحکام تصور تکلیف، اراده کرده است؟

گره‌گشایی کانت در مسأله «خلود و خدا» فقط لفظی است و او این دو تصور را مبتنی بر تصور تکلیف می‌کند در صورتی که تصور تکلیف، یک صورت صرف است و از سایر صور عقلیه متمایز نیست که کانت ابا دارد که اعتراف به عینی بودن آنها بکند، پس «خلود و خدا» صرفاً دو صورتند. در این صورت هنگامی که ما «اختیار، خلود و خدا» را از مسلمات عقل عملی می‌نامیم، تسامح می‌کنیم. آنها در واقع مصادراتی هستند که عقیده، مجاز به قبول آنها نیست ولی کانت آنها را وضع (فرض) می‌کند.

کانت در نهایت چه کاری انجام داده است؟ ابتدا مابعدالطبیعه را محو کرده است و در مورد فهم مفاهیم والای اخلاقی به خطا رفته است و وضع طبیعی فلسفه اخلاق را کاملاً دگرگون کرده است سپس مجدداً مابعدالطبیعه را اثبات می‌کند تا برای اخلاق و مفاهیم آن، اعتباری کسب کند و ما را به این رهنمون می‌کند که محال است از مابعدالطبیعه بی‌نیاز باشیم. به عبارت مختصر، کانت آن بنایی را که ساخته بود به دست خود ویران می‌کند و این است عاقبت باطل اندیش هر چند که قدرت داشته باشد.

واژه نامه ۱

انگلیسی	فارسی	عربی
Regulative	وحدت بخشی - نظم بخشی	اتحاد
A priori judgements	احکام ماتقدم و پیش از تجربه	احکام اولی یا قبلی
Passive	پذیرندگی	انفعال
Problematic	ظنی	احتمالية
Absolute idealism	ایده آلیسم مطلق	تصوریه المطلقه
Spontaneously	آنی - خودبخودی	تلقائی
Pietism	پارساگرایان - فرقه پیتیسم	تقویه
Abstraction	انتزاع	تجريد
Transcendental Analysis	تحلیل استعلایی	تحلیل صوری
Assertoric	قطعی	جبریه
Totality	تمامیت	جملة
Non - Significant	بی محتوا - توخالی	جوفاء
Transcendental Dialectic	جدل استعلایی	الجدل الصوری
Transcendental Aesthetics	حساسیت استعلایی	الحساسیه الصوریه
Intuition	شهود	حدس
Argument	برهان	دلیل
subjective	ذهنیه	ذاتیه
Schema	شاکله	رسم
Relation	ارتباط و نسبت	رباط

Transcendental	استعلایی	صوری
Appearances	پدیدارها	ظواهر
Idea	تصور	فکرة
Transcendental understand- ing	فاهمه استعلایی	الفهم الصوری
Mind	ذهن	فکر
Principles of identity	اصل هوویت	مبدأ ذاتیة
Principles	اصول	میادی
Active imagination	متخیله فعال	مخیلة مبدعة
Passive imagination	متخیله منفعل	مخیلة مستعبدة
Directly	مستقیماً	مباشرة
Transcendent	متعالی	مفارق
Subjective logic	منطق ذهنی	منطق ذاتی
Objective	عینی و خارجی	موضوعیة
Metaphysics	متافیزیک یا مابعدالطبیعه	میتافیزیکیا
Scholastics	اسکولاستیک، اصحاب اهل مدرسه	مدرسین
Reason	عقل	نطق
Duty	تکلیف	واجب

ضمیمه

مقایسه ای بین برهان صدیقین و
انتولوژی (وجود شناسی)

مقایسه ای بین برهان صدیقین و اُنتولوژی (وجود شناسی)

برای مقایسه میان برهان وجودشناسی (اُنتولوژی) فلاسفه غرب و برهان صدیقین فلاسفه اسلامی - که در این دو برهان، مخلوقات، واسطه اثبات خالق نیستند - لازم است که تقریرهای مختلف برهان وجودی و انتقادات آن و سپس به چند تقریر از برهان صدیقین اشاره شود. و در پایان ضمن بیان برتریهای برهان صدیقین، عمق تفکر اسلامی نشان داده شود.

برهان وجودی (اُنتولوژی^۱)

«سنت آنسلم» (۱۰۳۳-۱۱۰۹م) یکی از معروفترین متکلمان و فیلسوفان قرون وسطی است. وی در شهر «آوستا» در ایالت «پیه مون» به دنیا آمد و راهب کلیسا شد و در سال ۱۰۹۳ به جای استاد خود «لا فران» به عنوان سر اسقف کاتربری منصوب گشت. وی را باید پایه گذار برهان وجودی در فلسفه غرب بدانیم. البته خود او اصطلاح برهان وجودی را به کار نبرده است و این تعبیر را

۱. Ontological Argument.

با استفاده از: دایرة المعارف انگلیسی پل ادوارد، ج ۲۵ و جزوه درسی آقای دکتر اعوانی در خصوص «فلسفه قرون

برای نخستین بار کانت مورد استفاده قرار داده است هر چند پیش از وی «کریستیان ولف» لفظ وجود شناسی را مصطلح کرده بود.

سنت آنسلم دو نوع برهان وجودی اقامه کرده است که نتایج آنها یکسان نیست و مقدماتشان نیز اندکی تفاوت دارد گویی وی نخست برهان اوگ را اقامه کرده است آنگاه به نقض آن پی برده و در صدد اصلاحش برآمده است. ولی متأسفانه کسانی چون «گونیلو» و «کانت»، که در صدد انتقاد از برهان وجودی برآمده اند، فقط به نوع اول برهان توجه داشته اند و از برهان دوم غافل مانده اند.

برهان اول اثبات می کند که از صرف تصور خداوند، وجود وی لازم می آید ولی برهان دوم علاوه بر وجود، وجوب وجود و ضرورت وجود او را اثبات می کند.

دکارت و هارت شورن و مالکولم نیز به نحو دیگری برهان وجودی را مطرح کرده اند که به آنها اشاره می شود.

۱- اولین برهان وجودی آنسلم

او در «پروسلوگیون ۲» برهان خود را با تصور خدا «به عنوان چیزی که از آن بزرگتر نتوان تصور کرد» آغاز کرده است. از آنجا که داشتن تصور چیزی که از آن بزرگتر نتوان تصور کرد مستلزم این است که حداقل در اذهان ما به عنوان یک واقعیت ذهنی وجود داشته باشد، سؤال این است که آیا این تصور وجود خارجی نیز دارد؟ آنسلم چنین استدلال می کند که چنین موجودی باید در خارج نیز وجود داشته باشد. چه در غیر این صورت ما می توانیم دوباره چیزی را که بزرگتر از آن نتوان تصور کرد، تصور کنیم و این خلف است. بنابراین، آن چیزی که بزرگتر از آن نتوان تصور کرد باید وجود واقعی یا خارجی هم داشته باشد.

۲- برهان وجودی دکارت

دکارت ادعا کرده است که دقیقاً همانطور که تصور یک مثلث، بالضروره متضمن خواص مشخص آن از جمله تساوی مجموع زوایای داخلی آن با دو قائمه است همچنین تصور مفهوم موجود کامل مطلق، بالضروره متضمن صفت وجود است و تناقض تصور موجود کامل مطلق بدون وجود، کمتر از تناقض تصور مثلث بدون سه زاویه نیست. و اگر اعتراض شود که برای اینکه شکلی مثلث باشد، سه زاویه داشتن امری ضروری است، ولی این نتیجه نمی دهد که مثلث واقعاً در خارج تحقق دارد. همچنین در مورد مفهوم کمال مطلق از اینکه وجود برای آن ضروری است، وجود خارجی آن لازم نمی آید. دکارت چنین پاسخ می دهد که مفهوم یا ماهیت مثلث شامل صفت وجود نیست، ولی مفهوم کمال مطلق شامل صفت وجود است و فقط در این مورد خاص است که ما محق هستیم وجود را از مفهوم استنتاج کنیم.

انتقادهایی بر برهان وجودی

الف- انتقاد گونیلون

نخستین نقادی را یک راهب معاصر آنسلم به نام «گونیلون» برای او فرستاد که همین انتقاد را هم دو فیلسوف فرانسوی به نام «مرسن» و «گاستدی» بر برهان دکارت وارد کرده اند. گونیلون برای اینکه نشان دهد که نادرستی دلیل وجود شناسی چیست اظهار داشت که اگر این گونه استدلال روا باشد می توان ثابت کرد که تمام انواع امور غیر واقعی یا تخیلی نیز وجود دارد؛ مثلاً در مورد جزیره می گوید: می توان شبیه برهان وجودی آنسلم را برای وجود جزیره ای که کاملاً از آن وجود ندارد فرض کرد، چنین جزیره ای باید وجود داشته باشد. در غیر این صورت کاملترین جزیره نخواهد برد و این خلف است.

ب- انتقاد توماس آکوینی

توماس آکوینی انتقاد دیگری بر برهان آنسلم کرده است. او می گوید: خطای برهان وجود شناسی این است که مبتنی بر این فرض است که مامی توانیم صفات خدا را - که موجودی کامل است - پیش از آنکه بدانیم او وجود دارد، بشناسیم. ولی در واقع صفات خدا را فقط پیش از آنکه کسی وجود او را شناخت می تواند بیاموزد نه بر عکس.

ج- انتقاد کانت

کانت این فرض را که وجود به عنوان یک محمول واقعی است قبول ندارد، اگر وجود یک محمول واقعی باشد نه صرفاً یک محمول دستوری، در آن صورت می تواند بخشی از تعریف خدا را تشکیل دهد و اینکه «خدا وجود دارد» می تواند یک قضیه تحلیلی باشد. اما قضایای وجودی (قضایایی که محمول آنها وجود است) همواره ترکیبی هستند و صدق و کذب آنها همواره مربوط به خارج است نه مربوط به تعاریف. و تنها راه اثبات وجود یا عدم شیء خاص، تجربه است و وظیفه «هست» و یا «وجود داشتن» افزایش محتوای مفهوم نیست بلکه وظیفه آن قراردادن یک متعلق در برابر مفهوم است.

بنابراین محتوای تصور واقعی بیشتر از محتوای تصور خیالی نیست؛ مثلاً تعداد صد دلار واقعی برابر با صد دلار خیالی است و اختلاف آنها فقط در این است که تصور واقعی، یک مابازایی در خارج دارد ولی تصور خیالی مابازایی در خارج ندارد.

د- انتقاد برتراند راسل

انتقاد راسل از برهان وجودی در تئوری تعاریف او نهفته است. این تئوری مشتمل بر تحلیلی از قضایای وجودی مثبت و منفی است که بر طبق آن هنگامی که می گویم «x ها» وجود دارند، مثل این است که گفته باشیم اشیایی وجود دارند که

مابازاء تعریف «X ها» هستند و همچنین انکار اینکه «X های» وجود دارند بدین معناست که هیچ شیء که تعریف X بر آن صادق باشد، وجود ندارد.

بنابراین، وظیفه «وجود داشتن» اثبات کردن تعلقاتی برای یک مفهوم خاص است؛ برای مثال «گاوها وجود دارند» یک توصیفی درباره گاوها نیست به این معنا که آنها صفت وجود را داشته باشند بلکه وجود داشتن در مورد مفهوم و یا تعریف گاوها به این معناست که آنها نمونه هایی در خارج دارند. اگر چنین است، بنابراین بحث صحیح کلامی اینطور نیست که یک موجود کامل برای کامل بودن همراه با دیگر صفات، باید صفت وجود را هم داشته باشد بلکه به این معناست که مفهوم موجود کامل یک نمونه و مابازاء دارد یا نه. و این مسأله نمی تواند بصورت ماتقدم مشخص شود، همانطور که برهان وجودی اظهار می کند که توسط بررسی مفهوم خدا چنین انجام داده است. طبیعت فکر از طرفی و طبیعت جهان خارج از طرفی دیگر و نحوه اختلاف بین آنها، آن چنان است که نمی توان هیچ استنتاج معتبری از تصور نوع خاصی از موجود این نتیجه را گرفت که یک مابازایی هم در خارج دارد. و این اعتراض منطقی به برهان وجودی است.

۳- دومین برهان وجودی آنسلم

آنسلم این برهان را در «پروسلوگیون ۳» در پاسخ به گونیلون ذکر کرده است.

مسلم است که تصور خدا در ذهن موجود است به شرط اینکه شخص ابله نباشد. همه انسانها جز ابلهان تصویری از یک موجود مطلق در ذهن خود دارند ولی آیا این مفهوم در خارج هم تحقق دارد یا نه؟ یعنی آیا انتقال از ذهن به عین و از مفهوم به مصداق و حقیقت خارجی ممکن است یا نه؟

تصورات بر سه نوعند: واجب، ممکن و ممتنع. وقتی ما امر ممتنعی را فرض می کنیم فوراً بدون توجه به وجود خارجی آن حکم می کنیم که آن شیء ضرورتاً در خارج وجود ندارد و یا به تعبیر دیگر وجود آن در خارج ممتنع است؛

یعنی نفس تصور امر ممتنع برای ضرورت عدم آن در خارج کافی است؛ مثلاً با تعریف مربع گرد فوراً از نفس مفهوم آن حکم می‌کنیم که مربع گرد در خارج وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، حکم ذهنی را به خارج سرایت می‌دهیم. کسانی که از برهان وجودی انتقاد کرده‌اند انتقاد اصلی آنها این بوده است که نمی‌توان از صرف ماهیت یک چیز به وجود آن چیز، پی برد ولی ما در مورد اشیاء ممتنع الوجود، حکم ماهیت را به وجود سرایت داده ایم و از نفس تصور ماهیت ضرورت عدم خارجی آن را نتیجه گرفته ایم.

پس انتقاد مخالفان برهان وجودی که می‌گویند نمی‌توان مطلقاً از مفهوم و تصور شیء، وجود آن را اثبات یا تمی کرد، صحیح نیست. بعلاوه نه تنها امر ممتنع در خارج وجود ندارد بلکه عدم آن ضروری است. همین امر در مورد واجب الوجود هم صدق می‌کند؛ یعنی نفس تصور آن اقتضای ضرورت وجود را دارد. آنسلم می‌گوید چیزی که بزرگتر از آن نتوان تصور کرد به صحیح‌ترین و کاملترین نحو وجود دارد؛ زیرا از آنجا که هر چیزی را بتوان بدون وجود تصور کرد وجود برای آن به صورت امکانی است، و چیزی که از آن بزرگتر نتوان تصور کرد، نمی‌تواند وجود نداشته باشد (پس وجودش ضروری است) چون آنچه را که بدون وجود نتوان تصور کرد از آنچه که بدون وجود بتوان تصور کرد، کاملتر است. بنابراین فقط آنچه را که بدون وجود نتوان تصور کرد با مفهوم چیزی که بزرگتر از آن نتوان تصور کرد مناسب است.

آنسلم توضیح می‌دهد که منظور او از وجودی که نتوان آن را بدون وجود تصور کرد وجودی است سرمدی که برای آن آغاز و پایانی نیست و همواره بصورت کمال و فعلیت محض است و صیرورت و نقص و امکان در او راه ندارد. او استدلال می‌کند اگر چنین وجودی را بتوان تصور کرد، آن باید وجود داشته باشد؛ زیرا تصور وجود سرمدی که وجودش در نقطه‌ای پایان پذیرد، یا هنوز به وجود نیامده باشد، فی نفسه متناقض است. مفهوم وجود سرمدی با این دو احتمال مغایر است ولی تصورات ممکن از صرف تصور آنها، وجود خارجی آنها نتیجه نمی‌شود.

۴- برهان وجودی هارت شوران و مالکولم

بعضی از فیلسوفان معاصر... مخصوصاً «چارلز هارت شوران^۱» و «نورمن مالکولم^۲» - دومین برهان یا دومین شکل از برهان که در «پروسلوگیون^۳» آنسلم و در پاسخ به گونیلون یافت می شود، احیا کرده اند.

این برهان بر طبق بازسازی آنها، از این مقدمات شروع می شود که مفهوم خدا به عنوان موجود سرمدی و قائم بالذات آن چنان است که این سؤال که آیا «خدا وجود دارد» نمی تواند به صورت ممکن مطرح شود، بلکه باید به صورت ضرورت منطقی یا امتناع منطقی باشد.

یک موجودی که وجود دارد و تصور عدم آن ممکن باشد، فروتر از خدا خواهد بود؛ زیرا فقط موجودی که وجود آن ضروری است می تواند آن موجودی باشد که از آن بزرگتر نتوان تصور کرد، اما اگر چنین موجود ضروری، وجود ندارد و وجود نداشتن برای او باید ضروری باشد نه مانند وجود نداشتن ممکن الوجود.

پس وجود خدا یا ضروری منطقی است و یا محال منطقی ولی محالیت آن اثبات نشده است یعنی تناقض فی نفسه مفهوم چنین موجودی اثبات نشده است. بنابراین ما باید نتیجه بگیریم که خدا ضرورتاً وجود دارد.

و به نظر می رسد که اشتباه چنین برهانی خلط بین ضرورت منطقی و ضرورت وجودی است.

برهان صدیقین

برهان صدیقین، برهانی است که برای اثبات حق تعالی از خود ذات حق به ذات حق استدلال می شود و از چیزی غیر از حق تعالی بر ذات او استدلال

1. Charles Hartshorne
2. Norman Malcolm

نمی شود. و به اشکال متفاوتی بیان شده است که ما به مهمترین آنها اشاره می کنیم.

۱- برهان صدیقین از نظر ابن سینا^۱

ابن سینا این برهان را در کتاب اشارات به این صورت تقریر کرده است: موجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. آنچه در برهان ابن فیلسوف، مسلّم و قطعی گرفته شده مطلق وجود است؛ یعنی هنگامی که ما در اصل وجود موجودات تردید نکردیم و سופسطی نشدیم یک تقسیم عقلی به کار می بریم به این صورت که وجود یا واجب است یا ممکن. اگر واجب الوجود است که مطلوب ما ثابت می شود و اگر ممکن الوجود است، وجود ممکن برای موجود شدن احتیاج به مرجّح دارد حال اگر مرجّح ممکن باشد، دوباره خود احتیاج به مرجّح دیگری دارد و همینطور تابی نهایت ادامه دارد، و چون دور و تسلسل باطل است باید به مرجّحی برسیم که دیگر ممکن نباشد بلکه واجب باشد، و این واجب الوجود همان خداست.

۲- برهان صدیقین از نظر صدرالمتهین (ملا صدرا)^۲

«در این برهان ملا صدرا از حقیقت هستی و وجود به ضرورت و وجوب آن پی می برد که توضیح آن احتیاج به چند مقدمه دارد:

الف - اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت

پس از آنکه پذیرفتیم که واقعیاتی در خارج وجود دارند و ما از هریک از این واقعیات دو مفهوم در ذهن خود انتزاع می کنیم: یکی وجود و دیگری ماهیت. و

۱. اشارات و تنبیهات، ج ۳، ص ۶۶ و اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۸۰.

۲. نقل و اقتباس از: اسفار، ج ۶، ص ۱۱۴ و آموزش فلسفه، استاد مصباح یزدی، ج ۲، ص ۳۲۲.

در جای خود به اثبات رسیده است، که واقعیت خارجی مصداق و مابازاء وجود است و ماهیت امر اعتباری است که از حد واقعیت خارجی انتزاع می شود.

ب- تشکیک وجود

کسانی که معتقدند وجود اصالت دارد نظرات متفاوتی دارند:

- ۱- بعضی عقیده دارند که وجودهای خارجی با هم تباین دارند
- ۲- برخی معتقدند که وجود در واجب الوجود اصالت دارد و به معنای نفس حقیقت وجود است ولی در ممکنات ماهیت اصالت دارد و معنای وجود در آنها به معنای منسوب به وجود حقیقی است.
- ۳- گروه سوم عقیده دارند که وجودهای خارجی چه قوی و چه ضعیف، چه علت و چه معلول همه مراتب یک حقیقت هستند و ما به الاختلاف و ما به الاشتراك از یک جنس است که به آن تشکیک وجود می گویند.

ج- بساطت وجود

وجود نه جزء دارد و نه جزء چیزی است. چون چیزی غیر از وجود نداریم.

د- ملاک نیاز معلول به علت

همان ربطی بودن وجود آن، نسبت به علت و به عبارت دیگر ضعف مرتبه وجود آن است. و تا کمترین ضعفی در موجودی وجود داشته باشد بالضروره معلول و نیازمند به موجود عالیتری خواهد بود و هیچگونه استقلال از آن نخواهد داشت.

با توجه به این مقدمات می توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب ملاصدرا به این صورت تقریر کرد:

مراتب وجود به استثناء عالیترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی نیازی و استقلال مطلق می باشد، عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه اعلی تحقق

نمی داشت، سایر مراتب هم تحقق نمی یافت؛ زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالیترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور مستقل و بی نیاز از آن باشند، در حالی که حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است.

این برهان علاوه بر اینکه از مزایای برهان ابن سینا برخوردار است، از چند جهت بر آن برتری دارد:

- ۱- در این برهان بر مفاهیم وجودی تکیه شده و از ماهیت و امکان ماهوی ذکری به میان نیامده است.
- ۲- نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد بلکه خودش برهانی بر ابطال تسلسل در علل فاعلی نیز هست.
- ۳- به کمک همین برهان نه تنها وحدت بلکه سایر صفات کمالیه خدای متعال را نیز می توان اثبات کرد.

۳- برهان صدیقین از نظر حاج ملا هادی سبزواری^۱

مرحوم حاجی این برهان را در حواشی خود بر اسفار چنین تقریر می کند:

«محکمترین و کوتاهترین تقریر برهان صدیقین آن است که بعد از اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت گفته شود که حقیقت وجود که همان واقعیت و عینیت است، حقیقت صرف و مرسله ای است که محال است عدم را بپذیرد؛ زیرا هر مقابلی مقابل خود را نمی پذیرد (یعنی عدم که مقابل وجود است، وجود را نمی پذیرد و وجود عدم را نمی پذیرد و یا به عبارتی دیگر هر ضدی ضد خود را نمی پذیرد) این حقیقت مرسل که ممتنع است عدم را بپذیرد، واجب الوجود بالذات است. پس حقیقت وجود که مرسل، مطلق، و یا صرف است، واجب الوجود بالذات است. و همین مطلوب ماست.»

تنها مبادی تصدیقیه ای که در برهان حاجی سبزواری به کار رفته، همان

۱. اسفار، ج ۶، ص ۱۶، پاورقی مرحوم حاجی سبزواری.

اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است. البته مبادی تصویری آن از قبیل وجود ذاتی و ضرورت ازلیه باید قبلاً روشن شود.

۴- برهان صدیقین از نظر علامه طباطبایی^۱

علامه طباطبایی تقریر برهان صدیقین را در پارورقی اسفار به این صورت بیان می‌دارد:

«واقعیت هستی، واقعیتی است که با آن سفسطه رد می‌شود. و هر موجود باشعوری ناگزیر از اثبات آن است. و این واقعیت هستی ذاتاً زوال و رفع را نمی‌پذیرد حتی فرض زوال و رفع آن مستلزم ثبوت و وضع آن است (حتی اگر فرض کنیم واقعیت زایل شده است. در فرض بطلان و زوال هم او را تصدیق کرده ایم)، یعنی اگر زوال و بطلان همه واقعیتها را در لحظه ای و یا مطلقاً فرض کنیم، در این صورت هر واقعیتی واقعاً باطل و زایل شده است نه به طور مجازی و وهمی.

و همچنین اگر سفسطایی، اشیاء را موهوم می‌پندارد، یا در واقعیت آنها شک می‌کند، نزد او واقعاً اشیاء موهوم و مشکوک هستند (در کنار زوال و رفع واقعیت آن را اثبات کرده ایم) و چون اصل واقعیت ذاتاً عدم و بطلان را نمی‌پذیرد پس واجب الوجود بالذات است. پس واقعیتی که واجب الوجود بالذات است، اثبات شد، و اشیایی که واقعیت دارند در هستی خود محتاج و قائم به واجب الوجود هستند. (یعنی وقتی در واقعیت اشیاء نظر می‌کنیم می‌بینیم یا سابقه زوال و یا لاحق زوال دارند و از اینجا می‌فهمیم که اینها واجب الوجود بالذات نیستند بلکه به واقعیت مطلق و واجب، قیام دارند) پس روشن شد که اصل وجود واجب الوجود بالذات، برای انسان ضروری است و براهینی که بر وجود او اقامه شده است در حقیقت منبهاست».

تقریر برهان صدیقین از نظر علامه از دو تقریر دیگر کوتاهتر است؛ زیرا نیازی

به هیچ مسأله فلسفی ندارد.

پذیرش اصل واقعیت در مقابل سفسطه امری بدیهی است چون همین که خواستیم واقعیت را اثبات کنیم معلوم می شود اندیشه ای، گوینده ای و شنونده ای است. و اصل واقعیت زوال ناپذیر است زیرا اگر این واقعیت در شرایطی و یا زمانی، زوال پذیر باشد، یک زمان و یا شرایطی است که در آن موقع زوال پذیر می شود. پس از فرض زوال، ثبوت آن لازم می آید. در این صورت زوالش مستحیل بالذات است و ثبات و تحقق آن ضرورت ازلیه می شود.

مقایسه

یکی از قضایایی که در منطق مورد بحث قرار می گیرد، قضیه حقیقه است که از اهمیت بسیاری برخوردار است. بطور کلی قضیه به اعتبار ظرف وجود موضوعش بر سه قسم است:

۱- خارجی: قضیه ای است که موضوع آن در خارج از ذهن باشد؛ مثل: «هر درختی که در باغ است میوه دارد.»

۲- ذهنیه: قضیه ای است که موضوع آن در ذهن باشد؛ مثل: «انسان نوع است»

۳- حقیقیه: قضیه ای که موضوع آن در واقع (نفس الامر) به طور تحقیق یا تقدیر موجود باشد؛ مثل «هر جسمی قابل ابعاد است یا هر جسمی مرکب از ماده و صورت است» یعنی هرگاه جسمی موجود باشد یا به وجود آید، این احکام بر آن حمل می شود. و قضایای «اجتماع نقیضین محال است» و یا «هر معلولی احتیاج به علت دارد» که از قضایای بدیهی و ضروری هستند، جزء قضایای حقیقیه می باشند. و این قضایا وجود و یا عدم موضوع را در خارج اثبات نمی کنند بلکه اگر موضوع در موطئی تحقق پیدا کند، حکم محمول بر آنها صحیح است.

اما قضیه «اجتماع نقیضین محال است» بدین معناست که اجتماع وجود و لاجود با شرط دانستن نه وحدت، محال است؛ یعنی اگر وجودی تحقق پیدا کند، عدم آن وجود در همان ظرف محال است؛ مثلاً اگر انسان تحقق پیدا کند با

لاانسان جمع نمیشود و لاانسان یک مصداق آن معدوم است، و مصادیق دیگر آن امور وجودی دیگر غیر انسان است و همچنین «مربع گرد، محال است» بیان اجتماع نقیضین است که اگر مربع تحقق پیدا کند با لامربع جمع نمی شود که ممکن است یکی از مصادیق، لااسربع معدوم باشد و یا امور وجودی دیگر غیر از مربع، نظیر دایره، مثلث و ... باشد. پس اجتماع مربع و دایره محال است. و همینطور قضیه هر معلولی احتیاج به علت دارد، نه وجود و نه عدم معلول را در خارج اثبات نمی کند. در نتیجه این قضایای ضروری و حقیقی، وجود و عدم چیزی را در خارج اثبات نمی کنند بلکه به صورت قضایای شرطی هستند.

و اینکه آنسلم دربرهان دوم اشاره می کند که ما در تمتعات از ذهن به خارج می رویم، مغالطه ای را مرتکب شده است، در صورتی که مفهوم این قضیه ممتعه چنین است که اگر مربعی در خارج تحقق پیدا کند، مربع با لامربع جمع نمی شود ولی این قضیه، وجود و باعدم مربع و یا وجود و عدم دایره را اثبات نمی کند.

اما اگر به فرض بپذیریم که برهان وجودی، صحیح است ولی تفاوت‌های اساسی با برهان صدیقین دارد که در اینجا به این تفاوتها اشاره می کنیم:

الف - ضرورتی که دربرهان وجودی اثبات می شود، ضرورت ذاتیه است؛ یعنی مادامی که ذات موضوع و یا تصور بزرگترین موجود کامل مطلق در ذهن باشد، حکم به ضرورت وجود آن می کنیم. اگر کسی چنین تصویری از موجود کامل مطلق در ذهن نداشته باشد، حکم به ضرورت آن هم دیگر وجود ندارد. ولی ضرورتی را که در برهان صدیقین اثبات می شود، ضرورت ازلیه است که حتی از فرض عدم موضوع، باز وجود آن لازم می آید و محمول در هر صورت برای موضوع ضرورت دارد که این تفاوت اساسی بین دو برهان است

ب - در برهان وجودی که می گوید «خدا بالضروره موجود است» ضرورت وجود برای خدا به حمل اولی^۱ است ولی به حمل شایع خدا ممکن الوجود است، چون یکی از مخلوقات ذهنی ماست. پس وجود تصور خدا در ذهن به حمل شایع

۱ رتبی روی یک مفهوم حکم می کنیم، گاهی نظر به مرتبه ذات آن مفهوم داریم که در این صورت فقط خودش بر

ممکن الوجود است و ما برای این که وجود خدا را در خارج اثبات کنیم باید به حمل شایع، ضرورت وجود را برای خدا اثبات کنیم و حمل اولی و مفهومی، ضرورت وجود خارجی را برای خدا اثبات نمی کند. در برهان صدیقین حمل محمول (ضرورت وجود) بر موضوع به حمل شایع است، و هر چند در برهان صدیقین موضوع، مفهوم وجود و یا حقیقت وجود است، ولی آن مفهوما حکایت از خارج می کنند و عنوان حاکی و مشیر دارند؛ زیرا ابتدا وجود در خارج (آن چیزی که سופسطی انکار می کند) اثبات می شود سپس مفهومی از آن در ذهن حاصل می شود که از آن حکایت می کند و بعد ضرورت ازلیه را بر آن حمل می کنیم و می گوئیم: «حقیقت وجود ضروری الوجود است به حمل شایع» در این صورت واجب الوجود در خارج اثبات می شود، بخلاف برهان وجودی؛ چون در برهان وجودی خدا یا کمال مطلق که قبلاً در خارج اثبات نشده است که مفهوم کمال مطلق در ذهن عنوان حاکی و مشیر داشته باشد. و ضرورت وجودی که بر تصور خدا حمل می شود به حمل اولی ضروری الوجود است ولی به حمل شایع ممکن الوجود است و ضرورت مفهومی، خدا را در خارج اثبات نمی کند در نتیجه در برهان وجودی نمی توان از ذهن به خارج آمد مثل اینکه مفهوم وجود را در نظر می گیریم و می گوئیم وجود داشتن برای مفهوم وجود ضروری است، البته به حمل اولی و همینطور در مورد مفهوم عدم که عدم برای مفهوم عدم ضروری است و می گوئیم عدم بالضروره معدوم است و چنین ضرورتی به حمل اولی است ولی همین مفهوم عدم از آن نظر که یک واقعیت ذهنی است موجود است و می توانیم بگوئیم عدم موجود است به حمل شایع، پس ضرورت مفهومی وجود و یا عدم موضوع را در خارج اثبات نمی کند. و این تفاوت اساسی میان این دو برهان است.

خودش صلق می کند که این را حمل اولی می نامند؛ مثل چیزی چیزی است.

و زمانی آن را به عنوان یک واقعیت و یک امر واقعیت دار می بینیم که این مرتبه دیگری غیر از مرتبه ذات است. در این مرتبه، ممکن است خود آن ذات بر آن صلق کند و ممکن است نقیض آن ذات بر آن، صلق کند، ولی خود ذات در یک مرتبه صلق می کند و نقیض آن در مرتبه دیگر، و این حمل شایع است. «م»