بسم الله الرحمن الرحيم

نقد عقل محض

کتابخانه رستار
@ArtLibrary

ایمانوئل کانت

بهروز نظری

۱۳۸۹

کانت، ایمانوئل، ۱۷۲٤ - ۱۸۰٤م kant, Immanuel
نقد عقل محض / ایمانوئل کانت؛ ترجمه بهروز نظری.-
کرمانشاه: باغ نی ، ۱۳۸۹.
۸۳۷ ص .
ISBN ۹۷۸-۹٦٤-۲٦۹۹-۵۸ -۲
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
۱. عقل .۲. شناخت (فلسفه) الف. نظری ، بهروز، مترجم. عنوان
۱۹۳ ۱۳۸۹ ٦ن ۲ف / ۲۷۷۸ B

عنوان: نقد عقل محض
ایمانوئل کانت
بهروز نظری
حروفچینی: صیّادپور
نوبت چاپ: اوّل ۱۳۸۹
چاپ:
ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۹۹-۵۸-۲
قیمت:

این ترجمه فارسی **نقد عقل محض** بر پایه‌ی متون زیر انجام گرفته است:

۱) Kant, Immonuel, Critique of Pure Reason tr, and ed. by Paul Guyer & Allen W.wood, Cambridge University press (۱۹۹۸)

۲) کانت، ایمانوئل: سنجش فرد ناب، پارسی از م. ش. ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر، .۱۳۶۲

۳) کانت، ایمانوئل: سنجش فرد ناب، پارسی از م. ش. ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۷.

فهرست

تقدیم‌نامه ۱۳

متن لاتین از فرانسیس بیکن و ترجمه‌ی آن ۱٤

مقدمه (ویرایش اول) ۱۷

مقدمه (ویرایش دوم) ۲۷

فهرست مطالب (در ویرایش اول) ۵۱

پیشگفتار (در ویرایش اول) ۵۲

I. ایده‌ی فلسفه‌ی استعلایی ۵۲

درباره‌ی تفاوت بین احکام تحلیلی و احکام ترکیبی ۵٦

II. تقسیم‌بندی فلسفه‌ی استعلایی ٦۰

پیشگفتار (در ویرایش دوم) ٦۳

I. درباره‌ی تفاوت بین شناخت محض و شناخت تجربی ٦۳

II. ما دارای شناخت های پیشین معینی هستیم، و حتی فهم عمومی
بدون این این ها نیست. ٦۵

III. فلسفه به علمی نیاز دارد که امکان، اصول و حوزه‌ی همه‌ی شناخت های
پیشین را تعیین کند. ٦۷

IV. درباره‌ی تفاوت بین احکام تحلیلی و احکام ترکیبی ۷۰

V. همه‌ی علوم نظری عقل، احکام ترکیبی پیشین به مثابه اصول را در خود دارند. ۷۳

VI. مسئله‌ی کلی عقل محض ۷٦

VII. ایده و تقسیم‌بندی علمی ویژه، تحت عنوان نقد عقل محض ۸۰

I . نظریه‌ی استعلایی عناصر ۸۵

بخش اول. حسیات استعلایی (در ویرایش اول) ۸٦

[پیشگفتار] ۸٦

قسمت اول. درباره‌ی مکان ۸۹
قسمت دوم. درباره‌ی زمان ۹۸
بخش اول. حسیات استعلایی (در ویرایش دوم) ۹۸
پیشگفتار. (۱) .....
قسمت اول. درباره‌ی مکان < ۳ ـ ۲ § > .....
قسمت دوم. درباره‌ی زمان < ۷ ـ ٤ § > ۹۸
ملاحظات کلی درباره‌ی حسیات استعلایی < ۸ § > ۱۰۷

بخش دوم. منطق استعلایی ۱۱۸
پیشگفتار. ایده‌ی یک منطق استعلایی ۱۱۸
I. درباره‌ی منطق به طور عام ۱۱۸
II. درباره‌ی منطق استعلایی ۱۲۲
III. درباره‌ی تقسیم‌بندی منطق عمومی به تحلیلی و دیالکتیکی ۱۲۳
IV. درباره‌ی تقسیم‌بندی منطق استعلایی به تحلیلی استعلایی و دیالکتیک استعلایی ۱۲۷
قسمت اول. تحلیل استعلایی ۱۲۹
کتاب I. تحلیل مفاهیم ۱۳۰
فصل I. درباره‌ی راهنمای کشف همه‌ی مفاهیم محض فاهمه ۱۳۰
قسمت اول. درباره‌ی کاربرد منطقی فاهمه، به طور کلی. ۱۳۱
قسمت دوم. درباره‌ی کارکرد منطقی فاهمه در احکام. < ۹ § > ۱۳۳
قسمت سوم. درباره‌ی مفاهیم محض فاهمه یا مقولات. < ۱۲ ـ ۱۰ § > ۱۳۹

فصل II. درباره استنتاج مفاهیم محض فاهمه ۱۵۰
قسمت اول. درباره‌ی اصول استنتاج استعلایی به طور کلی < ۱۳ § > ۱۵۰
گذر به استنتاج استعلایی مقولات. < ۱٤ § > ۱۵٦
قسمت دوم. درباره‌ی بنیادهای پیشین امکان تجربه. (مطابق با ویرایش اول) ۱٦۰
قسمت سوم. درباره‌ی نسبت فاهمه به اعیان به طور کلی، و ۱۷۵
امکان شناختن پیشین اعیان (مطابق با ویرایش اول) ۱۷۵

قسمت دوم. استنتاج استعلایی مفاهیم محض فاهمه (مطابق با ویرایش اول)
(<۲۷ ـ ۱۵ § >) ۱۸٦
کتاب II. تحلیل اصول ۲۱۵
پیشگفتار. درباره‌ی قوه ی حکم استعلایی به طور کلی ۲۱٦
فصل I . درباره‌ی شاکله‌ی مفاهیم محض فاهمه ۲۲۰
فصل II . نظام همه‌ی اصول فاهمه‌ی محض ۲۲۸
قسمت I . درباره‌ی اصل اعلای همه‌ی احکام تحلیلی ۲۲۹
قسمت II . درباره‌ی اصل اعلای همه‌ی احکام ترکیبی ۲۳۳
قسمت III . بازنمایی نظام مند کل اصول ترکیبی فاهمه‌ی محض ۲۳٦
۱ ـ درباره‌ی اصول متعارف شهود ۲٤۰
۲ ـ پیش بینی‌های ادراک حسی ۲٤۳
۳ ـ قیاسات تجربه ۲۵۳
الف) قیاس اول: اصل استمرار جوهر. ۲۵۸
ب) قیاس دوم: اصل توالی زمانی بر طبق قانون علیت. ۲٦٤
پ) قیاس سوم: اصل هم‌زمانی بر طبق قانون مبادله یا مشارکت. ۲۸۲
٤ . اصول موضوعه‌ی تفکر تجربی به طور کلی ۲۸۸
انکار ایده‌آلیسم (اضافه شده در ویرایش دوم) ۲۹٤
ملاحظه‌ی کلی در باره‌ی نظام اصول (اضافه شده در ویرایش دوم) ۳۰٤
فصل III . درباره‌ی مبنای تمایز همه‌ی اعیان به طور کلی، به پدیدارها و ذوات معقول (در ویرایش اول و دوم) ۳۰۹
پیوست: درباره‌ی ایهام مفاهیم نظری ۳۳۰
ملاحظه درباره‌ی ایهام مفاهیم نظری ۳۳٦

قسمت دوم. دیالکتیک استعلایی

پیشگفتار ۳۵۵
I . توهم استعلایی ۳۵۵
II . درباره‌ی عقل محض، به مثابه جایگاه توهم استعلایی ۳۵۹
الف) درباره‌ی عقل به طور عام ۳۵۹

ب) دربارهی کاربرد منطقی عقل ۳٦۲
پ) دربارهی کاربرد محض عقل ۳٦٤
کتاب I. دربارهی مفاهیم عقل محض ۳٦۸
قسمت I . دربارهی ایدهها به طور عام ۳٦۹
قسمت II . دربارهی ایدههای استعلایی ۳۷٦
قسمت III . نظام ایدههای استعلایی ۳۸۵
کتاب II . استدلالات قیاسی دیالکتیکی عقل محض ۳۸۹
فصل I . دربارهی مطالعات عقل محض (در ویرایش اول) ۳۹۱
مغالطهی اول دربارهی جوهرّیت ۳۹۸
مغالطهی دوم در بارهی جزء بسیط ٤۰۰
مغالطهی سوم دربارهی شخصیت ٤۰۷
مغالطهی چهارم دربارهی مثالی بودن ٤۱۱
مطالعه درباره ماحصل آموزهی روح محض ٤۲۲
فصل I . مغالطات عقل محض (در ویرایش دوم) ٤٤۲
انکار برهان مندلسون دربارهی بقای روح ٤٤۷
ملاحظهی کلی دربارهی گذر روان شناسی تعقلی به کیهانشناسی. ٤۵۸
فصل II . حکم جدلیالطرفین عقل محض ٤٦۲
قسمت I . نظام ایدههای کیهانشناختی ٤٦۵
قسمت II . برابر نهاد بودن عقل محض ٤۷٤
جدل اول ٤۹۲
جدل دوم ٤۹۳
جدل سوم ۵۰۰
جدل چهارم ۵۰۷
قسمت III . دربارهی علاقهی عقل به این جدالها ۵۱٦
قسمت IV . دربارهی مسائل استعلایی عقل محض، تا آنجا که به طور مطلق باید بتوانند حل شوند. ۵۲٦
قسمت V. تصویر شکاکانه ی پرسشهای کیهانشناختی در هر چهار ایدهی استعلایی. ۵۳۳

قسمت VI. ایده‌آلیسم استعلایی به مثابه کلید راه حلّ دیالکتیک کیهان‌شناختی. ۵۳۷
قسمت VII. تصمیم نقادانه در جدال کیهان‌شناختی عقل با خودش ۵۴۲
قسمت VIII. اصل تنظیمی عقل محض درباره‌ی ایده‌های کیهان‌شناختی ۵۵۰
قسمت IX . کاربرد تجربی اصل تنظیمی عقل درباره‌ی ایده‌های کیهان‌شناختی ۵۵۷
I. حلّ ایده‌ی کیهان‌شناختی کلیت ترکیب پدیدارها در یک کل جهانی ۵۶۳
II. حلّ ایده‌ی کیهان‌شناختی کلیت تقسیم‌بندی یک کل داده شده در شهود. ۵۶۳
آخرین ملاحظه‌ی درباره‌ی راه حلّ ایده‌های ریاضی ـ استعلایی و پیش درآمد درباره‌ی راه حلّ
ایده‌های استعلایی پویا. ۵۶۶
III. راه حلّ ایده‌ی کیهان‌شناختی کلیت اشتقاق اتفاقات در جهانی از علل آنها ۵۶۹
امکان علیت از طریق آزادی ..... ۵۷۴.
توضیح ایده‌ی کیهان‌شناختی آزادی ۵۷۷
IV. راه حلّ ایده‌ی کیهان شناختی کلّیت وابستگی پدیدارها از نظرگاه وجود آنها
به طور عام ۵۸۹
آخرین ملاحظه درباره‌ی کل حکم جدلی‌الطرفین عقل محض. ۵۹۴
فصل III. ایده‌آل عقل محض ۵۹۶
قسمت I. ایده‌آل به طور کلی ۵۹۶
قسمت II. ایده‌آل استعلایی (سرمشق استعلایی) ۶۰۰
قسمت III. بنیادهای برهانی عقل نظری برای نتیجه گرفتن وجود یک وجود اعلی ۶۰۹
قسمت IV. درباره‌ی امتناع یک برهان وجود شناختی وجود خدا ۶۱۶
قسمتV. درباره‌ی امتناع یک برهان کیهان شناختی وجود خدا ۶۲۴
کشف و توضیح توهم دیالکتیکی در همه‌ی برهان‌های استعلایی وجود یک وجود
واجب ۶۳۳
قسمت VI. درباره‌ی امتناع برهان طبیعت ـ خداشناسی ۶۳۸
قسمت VII. نقد کل الاهیات بر مبنای اصول عقل ۶۴۶
پیوست به دیالکتیک استعلایی ۶۵۵
درباره‌ی کاربرد تنظیمی ایده‌های عقل محض ۶۵۵
درباره‌ی هدف نهایی دیالکتیکی طبیعی عقل بشری ۶۷۶

II . نظریه‌ی استعلایی روش ۷۰۳
پیشگفتار. ۷۰٤
فصل I. انضباط عقل محض ۷۰۵
قسمت I. انضباط عقل محض در کاربرد جزمی. ۷۰۸
قسمت II. انضباط عقل محض درباره‌ی کاربرد جدلی آن ۷۲۸
درباره‌ی امتناع یک رضایت شکاکانه ی عقل محض، که علیه خویش تقسیم شده است. ۷٤٤
قسمت III. انضباط عقل محض درباره‌ی فرضیات. ۷۵۳
قسمت IV. انضباط عقل محض درباره‌ی برهان‌ها. ۷٦۳
فصل II. قانون کلی عقل محض ۷۷۲
قسمت I. درباره‌ی هدف نهایی کاربرد محض عقل‌ها. ۷۷٤
قسمت II. درباره‌ی ایده‌آل خیر اعلی. ۷۷۹
قسمت III. درباره‌ی عقیده داشتن، دانستن، و ایمان داشتن. ۷۹۲
فصل III. معماری عقل محض. ۸۰۱
فصل IV. تاریخ عقل محض. ۸۱۷

A III
B III

تقدیم به جنابِ

وزیر دولت پادشاهی

بارون فون تسدلیتس

(B II)

«Baco de Verulamio.
Instauratio magna. Praefatio

De nobis ipsis silemus; De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis eaqui … in commune consulant … et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.»

فرانسیس بیکن، بارون ورلام
احیاء علوم کبیر. مقدمه*

درباره‌ی خود ساکت می‌مانیم. اما درباره‌ی موضوع مورد بحث، تقاضا داریم که، مردم این مطالب را مثل عقیده نگاه نکنند، بلکه مثل کاری لازم، از آن تقدیر کنند و مطمئن باشند که بحث بر سر تأسیس یک فرقه‌ی جدید یا توجیه نوعی نظریه‌ی تفننی نیست، بلکه هدف پی‌ریزی خوشبختی و عظمت انسان است. بعداً اینکه، مردم برای نفع شخصی خود، همه به طور مساوی ... به فکر مصلحت عامه باشند ... و خود از آن دفاع کنند. علاوه بر آن اینکه، مردم امیدوار باشند، و احیاء ما را مثل امر نامتناهی و فراانسانی تصور نکنند؛ چرا که، در حقیقت این اثر به معنای پایان اشتباهات است.

* ـ این نقل قول در ویرایش دوم اضافه شده است.

AIV

*سرور گرامی

رشد علوم را به سهم خود ارتقاء دادن، یعنی در راه علاقه‌ی مخصوص جناب عالی فعالیت کردن؛ چرا که، علاقه‌ی جناب عالی کاملاً به علوم پیوسته است؛ نه فقط به موجب مقام عالی آن پشتیبان ارجمند، بلکه به دلیل نسبت بسیار شخصی‌تر و مأنوسانه‌تر آن عاشق و شناسنده‌ی روشنفکر. به همین دلیل با کمک تنها وسیله‌ای که در توان من است، سپاس خود را به جهت اعتماد محبت‌آمیزی که به آن وسیله جناب‌عالی مرا مفتخر می‌کنند، بیان می‌دارم؛ و ای کاش بتوانم در جهت این هدف سهمی داشته باشم.

A V برای کسی که با آرزوهای فروتنانه‌اش از زندگی نظری رضایت دارد، تشویق یک داور روشنفکر و معتبر تشجیعی قدرتمند است برای مرارتهایی که سود آنها زیاد، اما دور دست است، و به همین دلیل، از چشم عوام کاملاً بد قضاوت می‌شود.

حال، به این چنین قاضی و توجه محبت‌آمیز او این نوشته را تقدیم می‌دارم، و پیشکش می‌کنم به حمایت او کل دیگر علایق زندگی ادبی خود را، با عمیق‌ترین احترامات، من هستم،

مطیع‌ترین خدمتگذارِ

فروتن جناب عالی

امانوئل کانت

کونیگسبرگ: ۲۹ مارس ۱۷۸۱

---

* ـ ویرایش اول

BV

سرور گرامی*

رشد علوم را به سهم خود ارتقاء دادن، یعنی در راه علاقه‌ی مخصوص جناب‌عالی فعالیت کردن؛ چرا که، علاقه‌ی جناب‌عالی کاملاً به علوم پیوسته است؛ نه فقط به موجب مقام عالی آن پشتیبان ارجمند، بلکه به دلیل نسبت بسیار شخصی‌تر و مأنوسانه‌تر آن عاشق و شناسنده‌ی روشنفکر. به همین دلیل با کمک تنها وسیله‌ای که در توان من است، سپاس خود را به جهت اعتماد محبت‌آمیزی که به آن وسیله جناب‌عالی مرا مفتخر می‌سازند، بیان می‌دارم، و ای کاش بتوانم در جهت این هدف سهمی داشته باشم.

BVI

اکنون با همان توجه محبت‌آمیز که جناب‌عالی ویرایش اول این اثر را ارج گذاشته‌اید، ویرایش دوم این اثر را نیز تقدیم می‌دارم، و هم زمان کل دیگر علایق زندگی ادبی خویش را پیشکش می‌کنم، با عمیق‌ترین احترامات، من هستم،

مطیع‌ترین خدمتگذارِ

فروتن جناب عالی

امانوئل کانت

کونیگسبرگ : ۲۳ آوریل ۱۷۸۷

---

* ـ ویرایش دوم

A VII

مقدمه

ویرایش اول

عقل آدمی در یکی از انواع شناخت‌های خویش دارای این سرنوشت مخصوص است که پرسش‌هایی بار آن می‌شوند که آن ها را نمی‌تواند کنار بگذارد، زیرا این پرسش ها به وسیله‌ی خود طبیعت عقل در مقابل عقل گذاشته می‌شوند؛ اما عقل این پرسش ها را نمی‌تواند پاسخ بدهد، زیرا این پرسش ها از کل ظرفیت عقل آدمی فراتر می‌روند.

عقل بی آنکه مقصر باشد، به این آشفتگی گرفتار می‌شود. او از اصولی آغاز می‌کند که کاربرد آنها در جریان تجربه اجتناب‌ناپذیر است، و هم زمان این کاربرد به وسیله‌ی تجربه به طور کافی تضمین شده است. عقل با این اصول (چنانکه ماهیت او ایجاب می‌کند) همیشه بالاتر، به سوی شروط دورتر می‌رود. اما وقتی متوجه می‌شود که به این شیوه کارش همیشه باید ناقص بماند، ـ چون پرسش ها هرگز قطع نمی‌شوند، ـ آن وقت خود را مجبور می‌بیند به اصولی پناه ببرد که از همه‌ی کاربردهای ممکن تجربه فراتر می‌روند، و با این‌همه، چنان قطعی به نظر می‌رسند که حتی فهم مشترک آدمی با آنها موافق است. اما عقل از این طریق به درون ابهام و تناقضات سقوط می‌کند، و بی‌شک می‌تواند از آنها نتیجه بگیرد که باید در جایی خطاهای پنهانی در مبنا قرار داشته باشند، اگرچه او نمی‌تواند این خطاها را کشف کند؛ زیرا اصولی که بکار می‌گیرد، چون از مرزهای کل تجربه خارج می‌شوند، دیگر محک تجربه را نمی‌شناسند. اکنون، عرصه‌ی نبرد این جدل های پایان‌ناپذیر، ***مابعدالطبیعه*** نامیده می‌شود. (A VIII)

ایامی بود که مابعدالطبیعه ملکه‌ی همه‌ی علوم نامیده می‌شد، و اگر خواست را برابر واقعیت بگیریم، مابعدالطبیعه به دلیل اهمیت ممتاز موضوع خود، به راستی این عنوان افتخاری را سزاوار نیز بود. اما امروز رسم زمانه چنان است که به مابعدالطبیعه کلا بی حرمتی شود؛ و این بانو، طرد شده و رها گشته، مانند ***هکابه*** شکایت می‌کند:

(A IX)

از همه نـژاده تر و ولاتبارتـرم
اما، اکنون دربدر و عاجزم.

در ابتدا، حکومت مابعدالطبیعه، تحت سیطره‌ی ***جزم‌اندیشان، مستبدّانه*** بود. اما چون قوانین‌اش همچنان حاصل نشانه‌هایی از جاهلیـت باسـتان بـود، حکومت او به واسطه‌ی جنگ های داخلی به تدریج بـه هـرج و مـرج کامـل سقوط کرد؛ و شک‌گرایان، مانند بادیه‌نشینانی که از کشت و زرع دائـم زمـین منزجرهستند، گاه گاه اتحاد شهروندان را بر هم می‌زدند. اما خوشبختانه چون تعداد شک‌گرایان کم بود، نمی‌توانستند مانع شوند کـه جـزم‌اندیشـان دوبـاره اتحاد را برقرار سازند، هر چند نه بر طبقِ نقشه‌ای که درباره‌اش توافـق داشـته باشند. در سال های اخیر، در واقع یک بار چنین به نظر می رسید که گویا بـه همه‌ی این مجادلات از طریق نوعی طبیعت شناسی فاهمـه ی آدمـی (توسـط جان لاک مشهور) پایان داده شود و درباره‌ی مشروعیت ادعاهای مابعدالطبیعه به طور قطعی داوری گردد؛ اما اگر چـه تولـد آن ملکـه‌ی مـذکور، از ابتـذال تجربه‌ی معمولی مشتق شده بود، و بنـابراین خودنمـایی او بحـق بایـد شـک برانگیزباشد، با این همه، از آن جا که این تبارنامه در واقع بـه دروغ، بـرای او جعل شده بود، او در ادعاهای خود هم چنان اصرار می‌ورزید؛ در نتیجه همـه چیز دوباره به سمت جزم‌اندیشی فرسوده و کهنه و از آن طریـق بـه ورطـه‌ی (AX) حقارت سقوط کرد: به همان ورطه‌ای که انسان می‌خواست این علـم را از آن بیرون بکشد. حال پس از آن که همه‌ی راه ها (چنان که معتقدنـد) بـی‌نتیجـه آزمایش شده‌اند، دل زدگی و بی اعتنایی کامل که مادر هـرج و مـرج و ابهـام است بر علوم حکم می‌راند؛ اما با این همه، این بی اعتنایی هم زمان منشاء یـا دست کم پیش درآمد بازآفرینی و روشنگری علوم در آینده‌ی نزدیـک اسـت، زمانی که این علوم به دلیـل جـدیتی کـه نامناسـب اعمـال شـده، بـه حالـت مغشوش، ناکارآمد و غامض افتاده‌اند.

(A XI) در حقیقـت بیهـوده خواهـد بـود کـه بخـواهیم در مقابـل چنـین پژوهش‌هایی، که موضوعات آن ها نمی‌تواند برای طبیعت آدمی علـی‌السـویه

باشد، به بی‌اعتنایی تظاهر کنیم. همچنین آن ***افراد به ظاهر بی اعتنا*** ، حتی اگر با تغییر زبان فلسفه‌ی مدرسی به شیوه ی عوام بخواهند خود را پنهان کنند، هر گاه بخواهند فقط به چیزی فکر کنند، به ناچار به همان احکام مابعدالطبیعه تکیه می کنند که علیه آنها این همه تظاهر به تحقیر می‌کردند. اما با این‌همه، این بی‌اعتنایی ـ که از میان شکوفایی همه‌ی علوم برمی‌خیزد و درست به علومی مربوط می‌شود که انسان شناخت آنها را، اگر بتواند چنین چیزی را تحصیل کند، از همه کمتر مایل است از دست بدهد ـ همچنان پدیده‌ای است قابل توجه و تامل. این بی‌اعتنایی به طورآشکار معلول بی‌فکری نیست، بلکه نتیجه‌ی نیروی قضاوت*بالغ دوران است، دورانی که دیگر نمی‌خواهد به دانستن ظاهری اکتفا کند. و نیز این بی‌اعتنایی ندایی است به عقل، تا دشوارترین همه‌ی کارهای خویش یعنی کار خودشناسی را دوباره متعهد شود و دادگاهی بر پا سازد که حقوق مشروع عقل را برای او تضمین کند، اما در مقابل، همه‌ی ادعاهای بی‌پایه را، نه از طریق دستورات خودکامانه، بلکه مطابق (A XII) با قوانین جاودانی و تغییر ناپذیر عقل، مردود سازد؛ و این دادگاه چیزی نیست جز خودِ نقد عقل محض.

اما منظور من از عنوان بالا نقد کتاب ها و نظام‌ها نیست، بلکه من نقد قوه‌ی عقل را به طور کلی در خصوص همه‌ی شناخت هایی در نظر دارم که این قوه، مستقل از هر نوع تجربه، می‌تواند در کسب آنها بکوشد؛ در نتیجه،

---

* **گاه گاه‌هایی درباره‌ی سطحی بودن شیوه‌ی تفکر زمان ما و زوال علوم پایه چیز هایی شنیده می‌شود. اما من نمی‌بینم که علومی که بنیاد آنها خوب نهاده شده باشد، مانند ریاضیّات و طبیعت‌شناسی و غیره، به هیچ وجه در خور این سرزنش باشند؛ بلکه عکس آن، این علوم شهرت قدیمی دقت خود را حفظ می‌کنند، و طبیعت‌شناسی حتی از شهرت خود فراتر می‌رود. درست همان روح می‌توانست خود را در دیگر انواع شناخت نیز موثر گرداند، فقط اگر ابتدا به تصحیح اصول آنها توجه می‌شد. تا زمانی که این تصحیح انجام نشده است، بی‌اعتنایی و شک، و سرانجام، نقد دقیق چه بسا برهان‌های یک شیوه‌ی تفکر بنیادین‌اند. زمانه‌ی ما زمانه‌ی واقعی نقد است که همه چیز باید به آن گردن بنهد. دین به وسیله‌ی تقدس خویش، و قانون به واسطه‌ی شکوه خویش، معمولاً می‌خواهند خود را از نقد معاف کنند. اما سپس شک موجهی علیه‌شان بوجود می‌آید و ایشان نمی‌توانند ارج صمیمانه‌ای را که عقل فقط به چیزی می‌گذارد که توانسته باشد در برابر آزمون آزاد و آشکار او استوار بماند، طلب کنند.**

منظور من از چنین نقدی، عبارت است از تصمیم درباره‌ی امکان یا امتناع یک مابعدالطبیعه؛ ـ که باید کلاً بر اساس اصول انجام گیرد.

از طریق این راه، که تنها راه باقی مانده است، و من اکنون طی کـرده‌ام، و به خود امید می‌دهم که با پیروی از آن، به همه ی خطاها پایـان داده باشـم، خطاهایی که تاکنون عقل را در عملکردش در خارج از قلمرو تجربه، با خـود دوگانه ساخته بوده‌اند. من به بهانه‌ی ناتوانی عقل آدمی، از پرسش های عقـل طفره نرفته‌ام، بلکه این پرسش ها را مطابق با اصول به طـور کامـل مشـخص ساخته‌ام، و پس از آنکه نقطه‌ی سؤتفاهم عقل را با خودش کشف کرده‌ام، این پرسش ها را با رضایت کامل عقل، تجزیه و تحلیل کرده‌ام. درست اسـت کـه پاسخ‌گویی به این پرسش ها به هیچ وجه موافق انتظار جزم‌اندیشانه ـ پر شور (A XIII) علم، نیست؛ زیرا چنین میلی جز به وسیله‌ی نیروهای جادویی، که مـن در آن زمینه تخصص ندارم، ارضاء شدنی نیست. این کار وظیفه ی طبیعی عقـل مـا نیز نبوده است؛ و وظیفه‌ی فلسفه این است کـه: حیلـه ای کـه زاییـده‌ی بیـان نامناسب بوده است، را از بین می برد، حتی اگر به این دلیل واجـب باشـد در اینجا بسیاری اوهام تحسین شده و محبوب، نابود شـوند. در ایـن کـار مـن هدف عمده‌ی خود را جامعیت قرار داده‌ام و به جرئت می‌توانم بگویم که یک مسئله‌ی مابعدالطبیعه‌ی نیز نباید وجود داشته باشد که در اینجا حلّ نشده ، یـا دست کم، کلید حلّ آن ارائه نشده باشـد. در عمـل نیـز عقـل محـض چنـان وحدت کاملی است که: اگر اصل او برای حلّ فقـط یکـی از همـه‌ی پرسـش هایی که از طریق طبیعت خود او به اوداده شده‌اند، کـافی نباشـد، بـاز انسـان می‌تواند آن اصل را به دور اندازد، زیرا بعداً هیچ‌یک از پرسش های دیگر نیـز نمی‌تواند با اعتماد کامل با آن اصل مورد بررسی قرار گیرد.

گمان می‌کنم در حالی که این را می‌گویم، در چهـره‌ی خواننـده نـوعی (A XIV) خشم همراه با تحقیر را احساس کنم، به دلیـل ادعاهـایی کـه آشـکارا چنـین مغرورانه و نامتواضعانه‌هسـتند؛ و بـا ایـن همـه، ایـن ادعاهـا بـه نحـوی کـه مقایسه‌ای در میان نباشد، معتدل ترهستند از ادعاهای هر مؤلّـف عـادی‌تـرین

برنامه که به ثابت کردن طبیعت ساده‌ی روح، یا ضرورت نخستین آغاز جهان تظاهر می‌کند. زیرا چنین مؤلّفی ادعا دارد که شناخت آدمی را فراتر از کل مرزهای تجربه‌ی ممکن گسترش دهد، کاری که فروتنانه اعتراف می‌کنم به کلی فراتر از توانایی من است. در عوض، من منحصرا به خود عقل و تفکر محض او می‌پردازم که برای شناخت جامع آنها نیاز نمی‌بینم تا دورتر، به پیرامون خود نگاه کنم، زیرا من آنها را در خود می‌یابم، و در این زمینه منطق معمولی نیز خود نمونه‌ای به من می‌دهد که همه‌ی اعمال ساده‌ی عقل را می‌توان به طور کامل و نظام‌مند ذکرکرد؛ فقط در اینجا این پرسش مطرح می شود که اگر ماده‌ی تجربه و کمک تجربه کلاً از من پس گرفته شود، تا کجا می‌توانم امید داشته باشم که با عقل پیش بروم.

تا این حد بحث درباره‌ی کامل بودن در رسیدن به هر یک از اهداف و جامعیت در رسیدن به همه‌ی اهداف با هم، کافی است: این اهداف مطابق با طرحی اتفاقی برگزیده نشده‌اند، بلکه خود طبیعت شناخت، آنها را به مثابه ماده‌ی اولیه‌ی پژوهش‌های نقادانه‌ی ما در مقابل ما قرار می‌دهد.

(A XV) علاوه بر این، قطعیت و وضوح، دو چیزی که به شکل این پژوهش‌های نقادانه پیوند می‌خورند، را باید همچون انتظارات ذاتی نگاه کرد، که می‌توان بحق در مقابل مؤلفی که به چنین کار حساسی خطر می‌کند، عنوان کرد.

آنچه مربوط است به قطعیت، من برای خود این حکم را بیان داشته‌ام که: در این نوع مطالعات بیان عقیده ی جزمی به هیچ وجه نباید مجاز باشد، و هر آنچه حتی شباهتی به فرضیه داشته باشد، کالایی ممنوع است که به کمترین بها نیز نباید فروخته شود، بلکه به مجرد کشف شدن، باید مصادره گردد. زیرا هر شناختی که باید به نحو پیشین مسلم باشد، خود اعلام می‌کند که باید مطلقاً ضروری در نظر گرفته شود؛ و در مورد تعیّن همه‌ی شناخت

(A XVI) های پیشین محض به مراتب بیشتر چنین است، زیرا چنین تعیّنی باید معیار و در نتیجه حتی نمونه‌ی هر نوع قطعیت یقینی (فلسفی) باشد. حال، اینکه کاری

که به عهده گرفته‌ام را در این اثر انجام داده‌ام یا نه، امری است که کلاً قضاوت خواننده را می طلبد؛ زیرا برای مؤلف فقط کافی است که استدلالات را مطرح کند، اما نه اینکه در مورد اثر آنها بر قاضیان خود به قضاوت بنشیند. اما مؤلف، برای آنکه چیزی به سهو موجب ضعف استدلال های او نشود، باید مجاز باشد که جاهایی از کتاب را که ممکن است به برخی بی‌اعتمادی‌ها منجر شوند، حتی اگر فقط به اهداف جنبی مربوط باشند، خود یادآوری کند تا اثری که حتی کمترین شک و تردید خواننده می‌تواند در اینجا در قضاوت او درباره‌ی هدف اصلی ایجاد کند، را به موقع متوقف کند.

من تحقیقاتی را نمی‌شناسم که برای بنیادگذاری قوه‌ای که ما فاهمه می‌نامیم، و هم زمان برای تعیین قواعد و مرزهای کاربرد فاهمه، از آن چه من در فصل دوم تحلیل استعلایی تحت عنوان استنتاج مفاهیم محض فاهمه مطرح کرده ام، مهم‌تر باشند ؛ همچنین، طرح این مباحث برای من بسیار پر زحمت بوده است ، اما رنجی که امیدوارم بی‌پاداش نمانده باشد. اما این مطالعه، که تا حدودی عمق می یابد، دو جنبه دارد. یک جنبه‌ی آن به متعلقات فاهمه ی محض مربوط می‌شود، و باید اعتبار عینی مفاهیم پیشین فاهمه محض را ثابت کند و مفهوم گرداند؛ و درست از این جهت این مطالعه به طور اساسی متعلق به اهداف من است. جنبه‌ی دیگر به بررسی خود فاهمه ی محض، از نظرگاه امکان آن، و آن قوای شناخت که خود فاهمه ی محض مبتنی بر آنها است، و در نتیجه به رابطه‌ی ذهنی آن می‌پردازد؛ و اگر چه این بحث درباره‌ی هدف عمده‌ی من دارای اهمیتی عظیم است، با این همه به طور اساسی به آن تعلق ندارد؛ زیرا پرسش اساسی همچنان دانستن این نکته است که: فاهمه و عقل، مستقل از هر نوع تجربه، چه چیزی را می‌توانند بشناسند و تا چه اندازه می‌توانند بشناسند؟ پرسش این نیست که: امکان خود تفکر چگونه ممکن است؟ چون پرسش اخیر گویا جستجویی است برای علت یک معلول داده شده، و تا آن جا که چنین باشد، تا حدی چیزی شبیه به فرضیه است (اگر چه، چنان که در فرصت دیگری توضیح خواهم داد، در (A XVII)

واقع این طور نیست)، چنین به نظر می رسد که در ایـن مـورد مـن بـه خـود اجازه داده‌ام عقیده ی مخصوص خودم را داشته باشم، بنـابراین خواننـده نیـز باید آزاد باشد که عقیده‌ای دیگر داشته باشد. درباره‌ی این مطلب من باید این نکته را به عرض خواننده برسانم که در صورتی که استنتاج ذهنی مـن اعتقـاد کاملی را که من انتظار دارم در او ایجاد نکند، با این همه، استنتاج عینی که امر اساسی مورد توجه من در این کتاب است، قدرت کامل خود را حفظ می‌کند؛ به هر ترتیب، هر آنچه در صفحه‌های ۹۲ تا ۹۳ گفته خواهد شـد، بـه تنهـایی می‌تواند در این باره کافی باشد.

سرانجام، آنچه مربوط به وضوح اسـت ، خواننـده حـق دارد کـه ابتـدا وضوح (منطقی) را که از طریق مفـاهیم نتیجـه مـی‌شـود، و سـپس همچنـین وضوح شهودی (حسی) را که از طریق شهودات، یعنی از طریـق مثـال‌هـا یـا (A XVIII) دیگر توضیحات به دست می‌آید، به طور ملموس طلب کند. مـن بـه وضـوح (منطقی) به طور کافی توجه کرده‌ام. زیرا به ذات برنامه‌ی من مربوط می‌شـد؛ اما هم زمان این امر به طور ضمنی سبب شده است که من به روشنی شهودی (حسی)، خواستی که هر چند به اندازه‌ی انتظاراولیه نیست، امـا بـا ایـن همـه کاملاً منصفانه است، چنان که باید نپردازم. من در پیشرفت کـار خـود تقریبـاً همیشه مردد بوده‌ام که در این باره چگونه عمل کـنم. مثـال‌هـا و توضـیحات همواره لازم به نظر می رسیدند و بنابر این در طرح اولیه در جاهای خود وارد شدند. اما من به زودی اهمیت وظیفه ی خود و مجموعه‌ی موضوعات ی کـه باید با آن ها سر و کار داشته باشم، را مشاهده کردم، و چون فهمیدم کـه ایـن موضوعات ، حال اگر به سبک خشک و صرفاً مدرسی مطرح شوند، به تنهایی حجم کتاب را به اندازه‌ی کافی زیاد خواهند کرد، صلاح ندیدم که کتاب را به وسیله‌ی مثال ها و توضیحاتی کـه فقـط از نظرگـاه عامـه ی مـردم ضـروری هستند، باز هم طولانی تر کنم؛ به ویژه که این اثر به هیچ وجـه بـرای کـاربرد عامه ی مردم مناسب نیست، و عالمان واقعی علم، این ساده سازی را چنـدان (A XIX) لازم ندارند؛ هر چند ساده سازی همواره خوشایند است، امـا در اینجـا حتـی

ممکن بود خلاف هدف ما باشد. در واقع، ***دیربان تراسون*** می‌گوید: اگر انسان بزرگی یک کتاب را نه مطابق با تعداد صفحات، بلکه مطابق با زمانی اندازه بگیرد که برای فهمیدن آن لازم است، پس درباره‌ی بسیاری کتاب ها می‌توان گفت که: آنها بسیار کوتاه تر می‌بودند، اگر چندان کوتاه نمی‌بودند. اما از طرف دیگر، اگر انسان توجه خود را به درک‌پذیری کل شناخت نظری معطوف سازد ـ کلی که وسیع است اما باز مطابق با اصلی واحد به هم مرتبط است ـ می‌تواند به همان درجه از حقانیت بگوید که: بسیاری کتاب ها بسیار روشن‌تر می‌بودند، اگر نمی‌کوشیدند به این شکل واضح باشند. زیرا اگر چه واسطه‌های کمکی برای وضوح، در مورد جزئیات کمک می‌کنند، اما چه بسا وحدت کل را به هم می‌زنند، چون نمی‌گذارند که خواننده به سرعت کافی کل را ببیند؛ و واسطه‌های کمکی همچنین با همه‌ی رنگ های درخشان خود همزمان انسجام یا ساختارِ نظام را می‌سازند و مبهم می‌کنند؛ چیزهایی که برای قضاوت درباره‌ی وحدت و قابلیت نظام، دارای اهمیت بسیارهستند.

به نظر من ممکن است برای خواننده خالی از لطف و جاذبه نباشد تا کوشش های خود را با زحمت مؤلف تلفیق کند، اگر در نظر داشته باشد که مطابق با طرحی که در اینجا مطرح شده، کاری بزرگ و مهم را به شیوه‌ای کامل و نیز دائمی، به انجام رساند. حال، مابعدالطبیعه، مطابق با مفاهیمی که ما در اینجا درباره‌ی آن مطرح خواهیم کرد، تنها علمی از همه‌ی علوم است که (A XX)
در واقع می‌تواند این‌گونه کمال را در زمانی کوتاه با تلاشی بسیار کم، اما متحد تعهد کند، چنان که چیزی برای آیندگان باقی نماند، مگر آن که آنان به شیوه‌ی آموزشی همه چیز را متوجه مقاصد خود سازند، بی‌آنکه به توانند به محتوای مابعدالطبیعه چیزی اضافه کنند. زیرا این اثر چیزی نیست مگر فهرست همه‌ی دارایی های ما که از عقل محض به دست آمده است و نظام‌مندانه منظم شده است. در این زمینه هیچ‌چیز نمی‌تواند از ما فرار کند، زیرا آنچه عقل کلاً از خود بیرون می‌دهد، نمی‌تواند خود را پنهان کند، بلکه به مجرد آنکه انسان اصل مشترک آن را کشف کند، به وسیله‌ی خود عقل در

معرض دید قرار می‌گیرد. وحدت کامل این نوع شناخت ها ـ شناخت هایی که در حقیقت از مفاهیم محض خالص زاییده می‌شوند، بی‌آنکه چیزی از تجربه، یا همچنین بی‌آنکه حتی یک شهود خاص که می‌بایستی به تجربه‌ای معین بیانجامد، بر آنها نفوذ داشته باشد تا آنها را گسترش دهد و زیاد سازد، ـ این کمال نامشروط را نه فقط عملی، بلکه همچنین ضروری می‌گرداند.

Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.
- persius. Satirae, iv, ۵۲۰

[= در خانه‌ی خود ساکن شو، تا بدانی که وسایلت چقدر ساده است.]

(A XXI) من امیدوارم که این چنین نظامی از عقل محض (نظری) را خود تحت عنوان **مابعدالطبیعه طبیعت** بنویسم، که گر چه حجم آن نیمی از این نقد نیز نخواهد شد، اما محتوایی بسیار غنی‌تر از این نقد خواهد داشت ؛ با این همه این نقد باید پیش از هر چیز سرچشمه‌ها و شرایط امکان آن مابعدالطبیعه را نشان دهد و زمینی را که تاکنون پر از علف های هرزه بوده است پاک و هموار سازد. در این نقد من از خواننده‌ی خود انتظار حوصله و بی طرفی یک قاضی را دارم؛ اما در مابعدالطبیعه ی طبیعت، انتظار حسن‌نیت و حمایت یک یاور را خواهم داشت؛ زیرا حتی اگر هم که در این نقد، همه‌ی اصولی که مبنای نظام‌هستند، کامل مطرح شده باشند، اما باز این نکته برای جامعیت نظام لازم است که مفاهیمی اشتقاقی نیز وجود داشته باشند، که نمی‌توان آنها را به نحو پیشین به نظر آورد، بلکه باید به تدریج آن ها را جستجو کرد؛ به همین شکل، هم چنان که در این نقد ترکیب مفاهیم به طور جامع بررسی شده است، در مابعدالطبیعه همین عمل درباره‌ی تجزیه و تحلیل انجام خواهد شد، که بسیار آسان است و بیشتر سرگرمی است تا کار.

در پایان فقط باید نکاتی را درباره‌ی چاپ یادآوری کنم. چون در آغاز چاپ این اثر تا اندازه‌ای تأخیر شده بود، من فقط توانستم تقریباً نیمی از
(A XXII) نمونه‌های چاپی را برای خواندن دریافت کنم، که در آن ها به چند غلط چاپی برمی‌خورم که البته به معنا آسیبی نمی‌رسانند، جز اشتباهی که در صفحه‌ی

۳۷۹ سطر ٤ از پـایین وارد شـده اسـت. در آنجـا بـه جـای skeptisch [= شک‌گرا] باید spezifisch [= اختصاصی] خوانـده شـود. مسـئله‌ی جـدلی الطرفینِ عقل محض از صفحه‌ی ٤۲٥ تـا صـفحه‌ی ٤٦۱ بـه شـیوه‌ی جـدول تنظیم شده است؛ چنان که هر آن چه به ***برنهاد*** تعلـق دارد همـواره در سـمت چپ، و هر آن چه به **برابر نهاد** تعلـق دارد، همـواره در سـمت راسـت ادامـه می‌یابد. من این ها را به این دلیل این طور نظم داده‌ام که گـزاره ی درسـت و گزاره‌ی نادرست بسیار آسان تر بتوانند با یکدیگر مقایسه شوند.

مقدمه

(B VII)

ویرایش دوم

اینکه کوشش شناخت هایی که به حیطه‌ی کار عقل تعلق دارند، راه مطمئن علم را می‌رود یا نه، امری است که آن را می‌توان به سرعت مطابق با موفقیت آن قضاوت کرد. زیرا اگر پس از مقدمات و تمهیدات بسیار، به محض آنکه کار به هدف نزدیک شود، علم ما در مشکلات بماند، یا برای رسیدن به هدف مجبور شود چه بسا دوباره عقب‌گرد کند و راهی دیگر در پیش گیرد، همچنین اگر ممکن نباشد که همکاران مختلف را به شیوه‌ای که از هدفی مشترک پیروی شود، هم صدا ساخت، ـ در این حالات همیشه می‌توان معتقد بود که چنین مطالعه‌ای روی هم رفته هنوز راه مطمئن علم را طی نکرده است و بلکه صرفا کورکورانه پیش می‌رود؛ و این خود خدمتی است به عقل که این راه را تا ممکن باشد معلوم سازیم، حتی اگر به این دلیل واجب باشد تا بسیاری چیزهای موجود در هدفی که پیش از این بدون تامل پذیرفته شده بوده است، مثل چیزی بیهوده، به دور انداخته شود.

(B VIII)

اینکه منطق این مسیر مطمئن را از قدیم رفته است از اینجا می‌توان فهمید که پس از ارسطو، منطق نیاز نداشته است هیچ گامی به عقب بردارد، در حقیقت به شرطی که نخواهیم از میان بردن برخی از ظرائف قابل چشم‌پوشی، یا تعیین واضح تر مطالب را به منزله‌ی اصلاح به حساب آوریم، امری که بی‌شک بیشتر به ظرائف بیان تعلق دارد تا اتقان علم. اما ، آنچه در منطق شگفت‌انگیز است این است که منطق تاکنون هیچ قدمی به پیش نیز نتوانسته است بردارد، و بنابراین بر اساس همه‌ی ظواهر چنین به نظر می رسد که به پایان رسیده و کامل باشد. در واقع، برخی از نوگرایان خواسته‌اند که منطق را با وارد ساختن فصل‌هایی در آن گسترش دهند، از جمله بخشی با فصل‌های روانشناسانه درباره‌ی قوای گوناگون شناخت (قوه ی خیال، هوش)، بخشی با فصل‌های مابعدالطبیعی درباره‌ی منشاء شناخت یا انواع متفاوت یقین مطابق با تنوع متعلقات شناخت (از قبیل ایده آلیسم، شکاکیت، و غیره)، و

بخشی با فصل‌های انسان شناسانه درباره‌ی پیشداوری‌ها، (علل پیشداوری ها و درمان های آنها)؛ با این همه، عمل این نوگرایان به دلیل ناآشنایی ایشان با ماهیت ویژه‌ی علم منطق انجام گرفته است. به هم ریختن مرزهای علوم ، پیشرفت علوم نیست، بلکه انحراف آنهاست؛ اما مرز منطق به این دلیل کاملاً معین است که منطق علمی است که کارش چیزی نیست جز آنکه قواعد صوری تفکر را کلاً و به طور جامع توضیح دهد و به طور دقیق اثبات کند (B IX) (حال، تفکر چه پیشین و چه تجربی باشد، هر منشا یا موضوعی که می‌خواهد داشته باشد، و در ذهن ما با هر نوع مانع عارضی یا طبیعی که ممکن است، مواجه شود).

اینکه منطق به این خوبی موفق شده است، امتیازی است که آن را مدیون محدودیت خویش است؛ چرا که منطق حق دارد یا حتی موظف می‌شود که همه‌ی متعلقات شناخت و تفاوت‌های آنها را انتزاع کند؛ و بنابراین در منطق، فاهمه جز به خویشتن خود و به صورت خود به هیچ چیز نمی‌پردازد. اگر عقل نخواهد فقط به خود، بلکه همچنین به اعیان و متعلقات نیز بپردازد، برای او طبعاً بسیار دشوارتر خواهد بود که راه مطمئن علم را برود؛ در نتیجه، منطق به منزله‌ی تمرین مقدماتی، گویی فقط مسیری را برای سایرعلوم تشکیل می‌دهد؛ و اگر بحث بر سر اطلاعات باشد، انسان، بی‌شک منطقی را برای نقد و قضاوت در با ره ی اطلاعات پیش فرض می‌گیرد، اما برای کسب اطلاعات باید در علومی که به طور خاص و عینی چنین نامیده می‌شوند، به جستجو بپردازد.

تا آنجا که بخواهیم در این علوم به عقل نقش بدهیم، باید در آنها چیزی به طور پیشین شناخته شود، و این شناخت عقل، می‌تواند به دو شکل به متعلق شناخت مربوط شود: یا باید متعلق و مفهوم آن را (مفهومی که باید از جای دیگر داده شود) بسادگی تعین کند، و یا باید آن را فعلیت ببخشد. (B X) اولین شکل شناخت، شناخت نظری عقل است، و شکل دیگر آن، شناخت عملی عقل. در هر دو نوع شناخت، بخش محض آن باید ابتدا به تنهایی

بررسی شود، یعنی بخشی که در آن عقل متعلق خود را کـلاً بـه نحـو پیشـین متعـین مـی‌کنـد، خـواه محتـوای آن کـم باشـد یـا زیاد؛واما چیـزی کـه از سرچشمه‌های دیگر می‌آید نباید با آن مخلوط شود؛ زیـرا ایـن تدبیراقتصـادی بدی است که انسان چشم بسته هر چه درآمد دارد خرج کند، بـی‌آنکـه بعـدا، وقتی که اقتصاد دچار مشکل می‌شود، بتواند تشخیص دهد کـه کـدام بخـش درآمد برای هزینه‌ها کافی است و از کدام بخش باید کمتر خرج کند.

ریاضیات و فیزیک، هر دو شناخت های نظری عقل هسـتند، کـه بایـد متعلقات خود را به نحو پیشین متعین کنند: ریاضیات به شیوه‌ای کاملاً محض و فیزیک به شیوه‌ای دست کم تاحـدی محـض و همچنـین مطـابق بـا میـزان سرچشمه‌های دیگر شناخت، جز خود عقل.

ریاضیات از قدیم، تا جایی که عقل آدمـی تـاریخ دارد، در میـان مـردم شگفت‌انگیز یونان، راه مطمئن علم را رفتـه اسـت. امـا نبایـد فکـر کـرد کـه ریاضیات نیز به راحتی منطق، که در آن عقل فقط با خویشتن خود سر و کـار دارد، توانسته است این بزرگ راه را طی کند، یا بهتر بگوییم، بزرگراه خـود را (B XI) باز کند؛ کاملا برعکس، من گمان می‌کنم که ریاضیات مـدت زمـانی طـولانی (عمدتا در میان مصریان) در مرحله‌ی حرکت کورکورانه بـوده اسـت؛ و ایـن تحول را باید به نوعی انقلاب نسبت داد که تفکر بزرگ مردی تک و تنهـا در یک کوشش فردی، عملی ساخته است، و در نتیجـه مسـیری کـه بایـد پـیش گرفته شود دیگر خطاپذیر نیست؛ به این ترتیب راه مطمئن علم بـرای همـه‌ی زمان ها و در وسعتی بیکران پیموده و مشخص شـد. تـاریخ ایـن انقـلاب در شیوه‌ی تفکر که بسیار از کشف گذرگاه دماغه‌ی مشهور امید نیک مهمتر بوده است، و نیز نام فرد بزرگی که این انقلاب را عملی ساخته، بـرای مـا نـامعلوم است. با این همه، داستانی که دیوگنس لائرتیوس برای ما نقل می‌کند، کـه در آن حتی نام های نوآوران کوچکترین اجزاء برهان های هندسی که به تصـدیق عموم به برهان نیاز ندارند، ذکر شده‌انـد، گـواهی مـی‌دهـد کـه خـاطره‌ی آن تحولی که نخستین اثرهای کشف این راه جدید، فراهم آورد، به نظـر ریاضـی

دانان فوق العاده مهم رسیده، و در نتیجه به فراموشی سپرده نشده است. اولین
(B XII) فردی که خواص مثلث متساوی‌الساقین را نشان داد (چه نام او طالس باشد یا هر نام دیگر)، شعله‌ای در مخیله‌اش روشن شد؛ زیرا او فهمید که نباید آنچه را که در شکل می‌بیند، یا حتی فقط در مفهوم محض شکل مثلث وجود دارد جستجو کند تا خواص مثلث را از آن بیاموزد؛ بلکه باید چیزی را تولید کند که خود، مطابق با مفاهیم، به نحو پیشین، (از طریق برساختن آن در ذهن)، در شکل مثلث تعقل کرده و در آن شرح داده است؛ و نیز، برای آنکه او چیزی را مطمئناً، به شیوه‌ی پیشین بداند، نباید به یک چیز هیچ خاصیتی را نسبت دهد، جز خاصیتی که از آنچه خود او شخصاً، مطابق با مفهوم خودش، در آن چیز می‌گذارد، ضرورتاً ناشی شود.

در مورد علم طبیعی کار بسیار کندتر پیش رفت تا بزرگراه علم شد. زیرا در حدود یک سده و نیم بیش نیست که پیشنهاد فرانسیس بیکن هوشمند موجب طرح این کشف شد، و هم، چون دیگران این راه را حس کرده بودند، آن را بیشتر تحرک بخشید؛ در اینجا نیز مانند مورد ریاضیات این کشف بر اثر انقلاب سریع در شیوه‌ی تفکر می‌تواند توضیح داده شود. من در آنچه می‌آید علوم طبیعی را تا آنجا که بر مبنای اصول تجربی استوارهستند، بررسی خواهم کرد.

هنگامی که گالیله گلوله های خود را که قبلاً وزنشان را تعیین کرده بود
(B XIII) از سطحی شیب‌دار به پایین غلتانید، یا وقتی که ***تورّیچلّی*** کاری کرد که هوا وزنی را که او خود از پیش مطابق وزن ستون معینی از آب تعیین کرده بود حمل کند، یاآنگاه که مدتی بعد، ***شتال***، فلزها را به اکسیدها، و اکسیدها را دوباره به فلزها تبدیل کرد، به این ترتیب که چیزی معین را از آنها کم و دوباره آن را به آنها اضافه کرد، برای همه‌ی پژوهشگران علوم طبیعی مکاشفه‌ای پر فروغ حاصل شد.* آنان متوجه شدند که عقل فقط آن چیزی را

* ـ من در اینجا رشته‌ی تاریخ روش تجربی را دقیقاً دنبال نمی‌کنم، که اولین اصول آن دقیقا هم شناخته نیستند.

می‌بیند که خود مطابق با طرح خود ایجاد می‌کند؛ ایشان دریافتند که عقل باید با اصول احکام خود بر طبق قوانین ثابت پیش برود و طبیعت را ملزم سازد که به سوالات او پاسخ دهد، نه اینکه بگذارد فقط به وسیله‌ی طبیعت به این طرف و آن طرف کشیده شود؛ زیرا در غیر این صورت مشاهدات تصادفی که مطابق با هیچ نقشه‌ی از پیش طرح شده‌ای انجام نگرفته‌اند، به هیچ وجه در یک قانون ضروری به یکدیگر مرتبط نمی‌شوند؛ و با این همه، این قانون، همان چیزی است که عقل آن را جستجو می‌کندو به آن محتیج است. عقل باید اصول خود را، که فقط پدیدارهایی که با آنها تطابق داشته باشند می‌توانند اعتبار قانون بیابند، در یک دست داشته باشد، و تجربه را که عقل بر مبنای همان اصول تعقل کرده است، در دست دیگر، و به این ترتیب به طرف طبیعت برود: البته برای آنکه به وسیله‌ی طبیعت آموزش داده شود، اما نه مثل یک شاگرد دبستان، که می‌گذارد هر چه معلم می‌خواهد، به او آموزش دهد؛ بلکه بر عکس، مثل یک قاضی رسمی که شاهدان را ملزم می‌کند که به پرسش هایی پاسخ دهند که او خود در مقابل آنها قرار می‌دهد و به این ترتیب حتی فیزیک انقلاب پربرکتی در شیوه‌ی تفکر خود را منحصراً مدیون این فکر است که: فیزیک باید مطابق با آنچه عقل خود در طبیعت قرارداده است، آن چیزی را در طبیعت جستجو کند (نه آنکه آن را صرفا به طبیعت نسبت دهد) که باید آن چیز را از طبیعت یاد بگیرد، ـ چیزی که درباره‌ی آن عقل از خود هیچ نمی‌تواند یادبگیرد. به این ترتیب بود که علم طبیعی پس از قرن ها سرگردانی، برای اولین بار به مسیر مطمئن علم کشیده شده است. (B XIV)

مابعدالطبیعه، که نوعی شناخت عقلی نظری کاملاً متمایز است که کلاً از آموزش تجربی فراتر می‌رود و در واقع به وسیله‌ی مفاهیم محض چنین می‌کند (البته نه مانند ریاضیات از طریق تطبیق مفاهیم بر شهود)، جایی که عقل باید خود شاگرد خویش باشد، بخت تا به حال چندان مساعد نبوده است که بتواند مسیر مطمئن علم را طی کند؛ ـ هر چند که مابعدالطبیعه از همه‌ی علوم دیگر نیز کهنسال تر است، و حتی اگر همه‌ی علوم دیگر در ورطه‌ی

توحشی ویرانگر سقوط کنند، باز هم ، مابعدالطبیعه باقی خواهد ماند. چرا که، در مابعدالطبیعه وضع چنان است که عقل دائما در مشکلات گیر می‌کند، حتی اگر بخواهد در قوانینی که بوسیله‌ی عادی‌ترین تجربه تأیید می‌شوند (چنانکه ادعا می‌کند)، به نحو پیشین بصیرت حاصل کند. درمابعدالطبیعه انسان مجبور است دفعات بیشمار راه طی شده را برگردد، زیرا می فهمد که آن راه به جایی که او می‌خواهد نمی‌رسد؛ و آنچه مربوط است به اتفاق نظر طرفداران مابعدالطبیعه در احکام، مابعدالطبیعه از چنین وضعی بسیار به دور است، و برعکس، چه بسا میدان جنگی است که درواقع برای این کار مناسب است که قهرمانان نیروی خود را در جنگ های نمایشی امتحان کنند؛ در این عرصه‌ی نبرد هرگز جنگجویی نتوانسته است حتی یک وجب زمین به دست آورد و پیروزی خود را برای همیشه تضمین کند. بنابراین شک نیست که شیوه ی مابعدالطبیعه تابه حال تنها کورمال کورمال پیش رفتن بوده است؛ و بدتر از همه آنکه مابعدالطبیعه همواره در میانه‌ی مفاهیم محض چنین حالتی داشته است.

حال ،باید دید چرا تاکنون مسیر مطمئن علم در این اینجا پیدا نشده است؟ شاید چنین کاری غیرممکن است؟ پس چرا طبیعت در عقل ما چنین کوشش خستگی‌ناپذیری به امانت گذاشته است که این راه را مثل یکی از مهمترین وظایف خود جستجو کند؟ و از طرفی، ما چه کم حق داریم به عقل خود اعتماد کنیم، حال آنکه عقل در بخشی بسیار مهم از حوزه ی اشتیاق ما به شناخت، نه تنها ما را کمک نمی‌کند، بلکه ما را با ظواهر دروغین سرگرم سازد و سرانجام به ما خیانت کند! یا ممکن است که عقل تاکنون در پیدا کردن راه اشتباه کرده باشد؟ چه قرینه‌هایی می‌توانیم بکار ببریم تا امید داشته باشیم که در جستجوی دوباره، از پیشینیان خود خوشبخت‌تر شویم؟

من فکر می کنم، مثال های ریاضیات و علم طبیعی، که از طریق یک انقلاب ناگهانی به چیزی تبدیل شده‌اند که اکنون هستند، چنان شگفت‌انگیز هستند که جا دارد در بخش‌های مهم تحول شیوه‌ی تفکری که برای آنها چنان (B XVI)

(B XVII) مبارک بوده است به تامل بپردازیم و، تا جـایی کـه قیـاس آنهـا ـ بـه مثابـه‌ی شناخت های عقلانی ـ با مابعدالطبیعه به ما اجازه می‌دهد، آنها را دست‌کم بـه منزله‌ی کوشش آزمایشی تقلید کنیم. تا به حال فرض می‌شد که کل شـناخت ما باید خود را با اشیاء هماهنگ سازد؛ اما همه‌ی کوشـش‌هـا در ایـن راه کـه درباره‌ی اشیاء چیزی را به نحو پیشین از طریق مفاهیم بدانیم، تا به آن وسـیله شناخت ما گسترش یابد، مطابق با این فرض قبلی به هدر رفتند. اکنـون بایـد کوشید و دید که آیا مسائل مابعدالطبیعه از این طریق بهتر پیش نمی‌رونـد کـه فرض کنیم: اشیاء باید خود را با شناخت ما سازگار کنند؟ این امر با امکان بـه دست آوردن شناخت پیشین آنها بسیار بهتر مطابقت دارد، شناختی که می‌باید درباره‌ی اشیاء ، پیش از آنکه به ما داده شوند، چیزی را بـه طـور معـین بیـان کند. در اینجا وضع درست مثل تفکر اولیه ی کوپرنیک است. کوپرنیـک پـس از آنکه در توضیح حرکـات اجـرام آسـمانی براسـاس ایـن فـرض کـه انبـوه ستارگان کلاً به دور ناظر می‌گردند، به شیوه‌ای مطلوب توفیق نیافت، کوشـید تا ببیند آیا بهتر موفق نخواهد شد اگر ناظر را بدور خود بچرخاند و سـتارگان را ساکن بگذارد؟ حال می‌تـوان در مابعدالطبیعـه، در مـورد شـهود اشـیاء بـه شیوه‌ای شبیه آن عمل کرد. اگر بنا باشد کـه شـهود، خـود را بـا خصوصـیات اشیاء منطبق کند، من نمی‌توانم بفهمم که چگونه انسان بتواند به نحـو پیشـین چیزی درباره‌ی اشیاء بیاموزد. اما برعکس، اگر اشیاء (ازآن حیـث کـه متعلـق حواس هستند) خود را با خصوصیات قوه‌ی شهود ما سازگار کند، آنگـاه مـن این امکان را می‌توانم بسیار خوب به تصور آورم، اما چون مـن در ایـن نـوع شهودات، اگر این شهودات بخواهند به شناخت هایی تبدیل شوند، نمی توانم توقف کنم، بلکه باید آنها را همچـون تصـورات بـه چیـزی همچـون متعلـق مربوط سازم و این متعلق را به وسیله‌ی آن تصورات متعـین کـنم، ـ پـس یـا می‌توانم فرض کنم که: مفاهیمی که به وسیله‌ی آنها من این متعین کردن را به مرحله‌ی عمل درمی‌آورم نیز خود را با شیء منطبق می‌کنند: در نتیجـه‌ی ایـن فرض، بر سر اینکه به چه شیوه‌ای باید بتـوانم بطـور پیشـین دربـاره‌ی اشـیاء

چیزی بدانم، من دوباره به همان آشفتگی دچار می‌شوم؛ و یا باید فرض کنم که: اشیاء ، یا چیزی که با آن یکی است، تجربه، که اشیاء تنها در آن (ازآن حیث که اشیاءمعلوم ما هستند) شناخته می‌شوند، خود را مطابق با این مفاهیم منطبق می‌کند: در اینجا من فورا راه خروجی آسان تر پیدا می کنم، زیرا تجربه خود نوعی شناخت است، که مستلزم فاهمه است؛ و قاعده‌ی فاهمه را، حتی پیش از آنکه اشیاء به من داده شوند، یعنی در نتیجه بطور پیشین، من باید در خود در پیش فرض کنم؛ این قاعده در مفاهیم پیشین بیان می‌شود، که همه‌ی متعلقات تجربه، باید ضرورتاً خود را مطابق با آن مفاهیم منطبق کنند، و با آنها مطابقت داشته باشند. آنچه مربوط است به اشیایی که تنها به وسیله‌ی عقل تعقل می‌شوند و در حقیقت به منزله ی امر ضروری تعقل می‌شوند، که هم زمان (دست کم ازآن حیث که عقل آنها را تعقل می کند) هرگز نمی‌توانند در تجربه داده شوند، کوشش هایی که برای تعقل آنها صورت می‌گیرند (زیرا به هر شکل آنها باید بگذارند که تعقل شوند)، باید محکی عالی به ما بدهند برای آنچه ما آن را به منزله ی روش تغییر یافته ی شیوه‌ی تفکر فرض می‌کنیم، یعنی روشی که بر مبنای آن، ما در واقع از اشیاء، فقط آن چیزی را بطور پیشین می‌شناسیم، که خود در آنهاقرار می دهیم.*

(B XVIII)

* ـ این روش که از پژوهشگر طبیعی تقلید شده است، عبارت است از اینکه: عناصر عقل محض را در چیزی جستجو کنیم که بتواند با آزمایش اثبات یا رد شود. اما برای آزمون گزاره‌های عقل محض، بویژه اگر این گزاره‌ها بخواهند فراتر از مرز هرنوع تجربه‌ی ممکن به بیرون خطر کنند، هیچ‌گونه آزمایشی با موضوعات آن (مانند علم طبیعی)، نمی‌توان انجام داد: بنابراین آزمایش تنها با مفاهیم و اصولی که ما آنها را پیشین فرض می‌کنیم عملی خواهد بود، به این ترتیب که انسان آنها را چنین می‌آراید که همان چیزها بتوانند از یک طرف به مثابه متعلقات حواس و فهم، در تجربه ملاحظه شوند، اما از طرف دیگر باز به مثابه موضوعاتی که انسان صرفاً آنها را می‌اندیشد، یعنی همچون موضوعاتی برای عقل جدا افتاده‌ای که از همه‌ی مرزهای تجربه برون می‌کوشد، ملاحظه گردند؛ یعنی در نتیجه از دو جنبه‌ی گوناگون. اینک، اگر دریافته شود که در صورت ملاحظه کردن اشیاء از این دو دیدگاه، با اصل عقل محض توافق ایجاد می‌شود، اما در صورت ملاحظه کردن اشیا از فقط یک دیدگاه ، عقل به جدالی اجتناب‌ناپذیر با خویشتن فرو می‌افتد، ـ پس این آزمایش به سود اعتبار آن تمایز تصمیم می‌گیرد.

این کوشش آزمایشی ،چنانکه آرزو می‌شود موفق می‌گردد و پیشرفت
(B XX) مابعدالطبیعه در اولین بخش آن،ـ یعنی در بخشی که در آن مابعدالطبیعه به
مفاهیم پیشین می‌پردازد که اشیاء متناظر متناسب با آن مفاهیم می‌توانند در
(B XIX) تجربه داده شوند، ـ را در مسیر مطمئن علم تضمین می‌کند زیرا انسان
می‌تواند بر مبنای این تغییر در شیوه‌ی تفکر، امکان شناخت پیشین را بسیار
خوب توضیح دهد، و مهمتر از آن، قوانینی که به نحو پیشین در طبیعت، ـ
طبیعت به مثابه حاصل جمع متعلقات تجربه، ـ قرار دارند، را با برهان های
کافی مجهز سازد؛ حال آنکه این هر دو بر اساس روش کاری که تاکنون در
پیش گرفته شده بود، ناممکن بودند. اما از این استنتاج قوه ی شناختن پیشین
ما، در نخستین بخش مابعدالطبیعه نتیجه‌ای شگفت‌انگیز به دست می‌آید که
ظاهراً برای کل هدفی که مابعدالطبیعه در دومین بخش خود دنبال می کند،
بسیار مضر است؛ و آن نتیجه این است که ما هرگز نمی‌توانیم با این توانایی
از مرز تجربه‌ی ممکن فراتر برویم؛ با این همه فراتر رفتن از مرز تجربه‌ی
ممکن، دقیقاً ذاتی‌ترین وظیفه این علم است. اما این درست همان آزمایشی
است که با رد جنبه‌ی مقابل، حقیقت نتیجه‌ی ارزیابی اولین شناخت عقلی
پیشین ما را تأیید می‌کند، یعنی اینکه شناخت عقلانی پیشین فقط به پدیدارها
باز می‌گردد، اما چیز فی نفسه را اگر چه که برای خود واقعی می‌بیند، اما برای
(B XIX) ما ناشناخته می‌گذارد. زیرا چیزی که ما را ضرورتاً فراتر از مرز تجربه و
همه‌ی پدیدارها به پیش می‌راند، امر نامشروط است که عقل، ضرورتاً و کاملاً
بحق، در اشیاء فی‌نفسه، برای هر نوع امر مشروط طلب می‌کند تا از این طریق
سلسله‌ی شروط کامل شود. حال ممکن است این نکته فهمیده شود که: با این
فرض که شناخت تجربی ما خود را با چیزها به مثابه اشیاء فی‌نفسه منطبق
می‌کند، امر نامشروط هرگز نمی‌تواند بدون تناقض تعقل شود؛ حال آن که در
مقابل: با این فرض که تصور ما از اشیا چنانکه به ما داده می‌شوند، خود را با
این اشیا به مثابه اشیای فی‌نفسه، منطبق نمی‌کند، بلکه برعکس، این اشیا به
مثابه پدیدارها خود را با شیوه‌ی تصور ما منطبق می‌کنند، تناقض از بین

می‌رود؛ و در نتیجه ممکن است ملاحظه شود که: امر نامشروط نباید در اشیاء تا آنجا که آنها را می‌شناسیم (تا آنجا که بر ما معلوم می‌شوند)، بلکه باید در اشیاء تا آنجا که ما آنها را نمی‌شناسیم، یعنی همچون چیزهای فی‌نفسه، پیدا شود؛ ـ اگر چنین باشد، پس به این ترتیب نشان داده می‌شود که آنچه ما در آغاز فقط به مثابه کوشش آزمایشی فرض گرفتیم، پایه دارد.* اکنون پس از آنکه هرنوع پیشرفتی را از عقل نظری در این حیطه‌ی فراحسی مضایقه کرده‌ایم، همچنان این راه برای ما باز می‌ماند که بکوشیم و ببینیم: آیا در زمینه‌ی شناخت عملی عقل، داده‌هایی پیدا نمی‌شوند که ما را قادر سازند تا آن مفهوم عقلانی متعالی امر نامشروط را تعیین کنیم، و به این ترتیب، مطابق با اراده ی مابعدالطبیعه، به وسیله‌ی شناخت پیشین خود که با این همه فقط از نظرگاه و به منظور عملی ممکن است، فراتر از مرز کل تجربه‌ی ممکن، دست بیابیم؟ و با چنین فرایندی، عقل نظری به چنین گسترشی دست کم همیشه میدان می‌دهد، هر چند که باید آن را به سرعت خالی کند؛ و بنابراین ما اجازه داریم و حتی به وسیله‌ی عقل نظری فراخوانده می‌شویم که اگر بتوانیم آن میدان را با داده‌های عملی عقل پر کنیم.□

---

* ـ این آزمایش عقل محض با آن آزمایش شیمیدانان که ایشان گاه آزمایش احیا اما به طور کلی فرایند ترکیبی می‌نامند، شباهت زیاد دارد. تحلیل مابعدالطبیعی شناخت محض پیشین را به دو عنصر بسیار ناهمسان تقسیم می‌کرد، یعنی به شناخت اشیاء به شکل پدیدارها و بعد شناخت اشیا فی‌نفسه. دیالکتیک این دو را دوباره در همصدایی با ایده عقلی ضروری امر نامشروط به هم پیوند می‌زند و درمی‌یابد که این همصدایی هرگز جز از طریق همان تمایز ایجاد نمی‌شود، که بنابراین راست است. (B XXI)

□ ـ به این ترتیب است که قوانین عمده‌ی حرکت اجرام آسمانی به آنچه کوپرنیک در آغاز فقط فرضیه می‌انگاشت، قطعیت مطلق بخشیدند و هم زمان آن نیروی نادیدنی پیوند زننده‌ی نظام کیهان (یعنی جاذبه‌ی نیوتنی) را اثبات کردند؛ اگر کوپرنیک جرئت نمی‌کرد که به شیوه‌ای خلاف حسی اما با این همه واقعی، حرکات قابل دیدن را نه در اجرام آسمانی، بلکه در بیننده ی آنها جستجو کند، ممکن بود این نیرو برای همیشه کشف نشده بماند. من در این مقدمه، این تحول در شیوه‌ی تفکر که در متن نقد شرح داده می‌شود و با فرضیه‌ی کوپرنیک شبیه است، را همچنان فقط به شکل فرضیه طرح می کنم؛ اگر چه در خود کتاب، این تغییر از کیفیت تصورات ما از مکان و زمان و از مفاهیم اصلی فاهمه، نه فرضاً بلکه یقیناً اثبات خواهد شد؛ نظریه‌ی من فقط این است که کوشش های اولیه در راه چنین تحولی که همواره فرضی هستند، مورد توجه قرار گیرند.

(B XXII) اکنون، این کوشش که روشی که مابعدالطبیعه تابه حال داشته است را تغییر دهیم، چنانکه براساس مثال هندسه‌دانان و دانشمندان علوم طبیعی انقلابی همه جانبه را در مابعدالطبیعه عملی کنیم، وظیفه‌ی این نقد عقل محض نظری را تشکیل می‌دهد. این نقد، رساله‌ای است درباره‌ی روش، نه نظامی از خود علم؛ این نقد همچنین طرح کامل علم را می‌ریزد، هم از نظرگاه مرزهای آن، و هم از نظرگاه مجموعه‌ی ساختمان درونی آن. زیرا عقل محض نظری این ویژگی را در خود دارد که می‌تواند و باید قوه‌ی خاص خود را (B XXIII) مطابق با تنوعات شیوه‌هایی که بر اساس آنها متعلقاتی برای تفکر برمی‌گزیند، مقایسه کند، و نیز حتی همه‌ی شیوه‌های متنوعی که براساس آنها مسائلی در مقابل خود قرار می‌دهد، را کامل بشمارد و به این ترتیب کل پیش ـ طرح یک نظام مابعدالطبیعه را طراحی کند؛ زیرا آنچه مربوط به نکته‌ی اول است، در شناخت پیشین هیچ چیز نمی‌تواند به اشیا نسبت داده شود، مگر آنچه فاعل متفکر از خود مشتق می‌سازد؛ و آنچه مربوط به نکته‌ی دوم است، عقل محض از نظرگاه اصول شناخت یک وحدت کاملاً مستقل و قائم به ذات است که در آن، مانند یک جسم اندام‌وار، هر عضو برای همه‌ی اعضای دیگر و همه‌ی اعضا برای تک تک اعضا وجود دارند؛ چنانکه هیچ اصلی نمی‌تواند با اطمینان در یک رابطه‌ی واحد فرض گرفته شود، مگر آنکه آن اصل هم زمان در رابطه‌ی همه جانبه‌ی خود با کل کاربرد عقل محض بررسی شود. اما در اینجا مابعدالطبیعه همچنین دارای این خوشبختی بی‌نظیر است که هیچ علم عقلانی دیگری که به اعیان می‌پردازد از آن بهره‌مند نیست (زیرا منطق فقط با صورت تفکر به طور کلی سر و کار دارد)؛ و آن اینکه، اگر مابعدالطبیعه به وسیله‌ی این نقد به مسیر مطمئن علم آورده شود، آنگاه می‌تواند کل میدان شناخت هایی را که متعلق به او است، کاملاً در بر بگیرد و به این ترتیب کار خود را به آخر برساند و آن را به شکل یک سرمایه‌ی مفید به افراد بعدی انتقال دهد، اما سرمایه‌ای که هرگز نمی‌تواند زیاد شود ؛ زیرا مطلب فقط بر سر اصول و محدودیت‌های کاربرد آن است و اینها را نقد عقل محض خود تعیین می‌کند.

(B XXIV) بنابراین مابعدالطبیعه، به شکلی ریشه ای همچنین مجبور است که به این کمال برسد؛ و درباره‌ی آن باید بتوان گفت.

Nil actum reputans, si quid superesset agendum.

[= تا زمانی که کاری باقی مانده که بایدانجام گیرد، هیچ کاری را انجام شده نمی‌داند. ـ لوکان۶۵۷ : Lucanus,۲.]

در اینجا می‌توان پرسید: اما به واقع این گنج که ما می‌خواهیم برای آیندگان به جای بگذاریم چیست ـ گنجی که متشکل است از این نوع مابعدالطبیعه که به وسیله‌ی نقد تصفیه شده و از این طریق به حالت ثابت نیز درآمده است؟ با یک نگاه اجمالی به این اثر می‌توان چنین فهمید که سود آنها تنها سلبی باشد، یعنی ما هرگز نمی‌توانیم با عقل نظری خطر کنیم و از مرز تجربه فراتر برویم، و در واقع همین امر اولین سود آن است. اما اگر درک کنیم که اصولی که به کمک آنها عقل نظری می‌خواهد خطر کند و از مرز خود فراتر برود، در واقع نه به گسترش، بلکه اگر آنها را دقیق تر نگاه کنیم به ناچار به محدودیت کاربرد عقل می‌انجامند، نکته‌ی سلبی بالا به یک نکته‌ی ایجابی تبدیل می‌شود؛ زیرا این اصول که واقعاً به حسیات تعلق دارند، در
(B XXV) عمل مرزهای حسیات را به همه چیز می‌گسترانند و به این ترتیب کاربرد محض (عملی) عقل را حتی به نابودی تهدید می‌کنند. بنابراین، تا آنجا که نقد، عقل نظری را محدود می‌سازد، در حقیقت سلبی است، اما چون این نقد به این وسیله هم زمان مانعی را که کاربرد عملی عقل را محدود می‌سازد و به نابودی تهدید می‌کند، از سر راه برمی‌دارد، در واقع دارای سودی ایجابی و بسیار مهم است: به محض آنکه انسان معتقد شود که یک کاربرد عملی مطلقا ضروری عقل محض (کاربرد اخلاقی) وجود دارد که در آن، عقل خود را به ناچار فراسوی مرزهای حسیات می‌گستراند؛ و هر چند در این باره عقل در حقیقت به کمک عقل نظری نیاز ندارد، با این همه باید علیه عمل متقابل عقل نظری تضمین شود تا با خود دچار تناقض نگردد. انکار کردن اینکه این خدمت نقد دارای سودی ایجابی است، درست به آن می‌ماند که بگوییم:

پلیس هیچ فایده‌ی ایجابی ندارد، زیرا شغل عمده‌ی آن فقط این است که تجاوزی که شهروندان متقابلاً از آن ترس دارند را مانع شود، تا هر کس در آرامش و امنیت به کار خود بپردازد. اینکه مکان و زمان فقط صورت های شهود حسی‌هستند و بنابراین فقط شرایط وجود اشیاء به مثابه پدیدارها (B XXVI)
هستند، بعد، اینکه ما هیچ نوع مفاهیم فاهمه نمی‌توانیم در ذهن داشته باشیم و به دنبال آن همچنین هیچ نوع عناصری برای شناخت اشیاء نمی‌توانیم دارا باشیم، مگر اینکه شهودی که با این مفاهیم متناظر باشد بتواند داده شود، در نتیجه اینکه ما هیچ شی ای را به مثابه شیء فی‌نفسه نمی‌شناسیم، بلکه تنها تا آنجا که آن شیء ، متعلق شهود حسی یعنی پدیدار است می‌توانیم از آن شناخت حاصل کنیم ـ اینها همه در بخش تحلیلی این نقد اثبات خواهند شد؛ و البته از آنجا محدودیت همه‌ی شناخت های نظری صرفا ممکن عقل به متعلقات محض تجربه نتیجه خواهد شد. با این همه، همواره باید به خاطر (B XXVII)
داشت ـ نکته‌ای که باید خوب به آن توجه شود ـ که گرچه ما همین متعلقات را به مثابه اشیاء فی‌نفسه نمی‌شناسیم، اما دست کم باید بتوانیم به آنها به مثابه اشیاء فی‌نفسه بیاندیشیم.* زیرا در غیر این صورت این گزاره‌ی بی‌معنا به دست خواهد آمد که پدیدار، بدون چیزی است که آشکار می‌شود. حال فرض کنیم تمایزی که برمبنای نقد ما ضروری شده است و در میان اشیا به مثابه متعلقات تجربه، و همان اشیا به مثابه اشیا فی‌نفسه وجود دارد، هرگز به میان نمی‌آمد: در این حالت اصل علیت و در نتیجه ساز و کار طبیعت در تعین اشیاء، باید کلاً درباره‌ی همه‌ی اشیاء به طور کلی به مثابه علل مؤثر، معتبر

*** ـ برای شناختن یک شی ضروری است که من بتوانم امکان آن را اثبات کنم (خواه بر پایه‌ی گواهی تجربه درباره‌ی واقعیت آن، خواه به نحو پیشین بوسیله‌ی عقل). اما من تنها تا آنجا می‌توانم هر آنچه را که می‌خواهم، بیاندیشم که با خود در تناقض نیفتم، یعنی اگر مفهوم من یک اندیشه‌ی ممکن باشد، چه در حقیقت بتوانم و چه نتوانم در مجموع کلی همه‌ی امکان‌ها، شی ای بیابم که با آن مفهوم، متناظر باشد. اما برای آنکه بتوانم به چنین مفهومی اعتبار عینی ببخشم (امکان واقعی، زیرا امکان اول صرفاً منطقی بود)، آن را چیزی بیشتر واجب است. اما این چیز بیشتر را نباید در سرچشمه‌های نظری شناخت جستجو کرد، زیرا می‌تواند در سرچشمه‌های عملی شناخت نیز موجود باشد.**

می‌بودند. اما من بی‌آنکه دچار تناقض آشکاری بشوم، درباره‌ی یک شیء واحد، برای مثال روح آدمی، نمی‌توانستم بگویم که اراده‌ی آن آزاد است اما هم زمان تابع ضرورت طبیعی نیز هست، یعنی آزاد نیست؛ زیرا من روح را در هر دو گزاره به معنایی واحد گرفته‌ام، یعنی به شکل شیء کلی (یعنی چیز فی‌نفسه)، و بدون نقد قبلی، آن را به معنای دیگری نیز نمی‌توانستم بگیرم. اما اگر نقد ما در آموزش اینکه شیء را باید به دو معنا گرفت، یعنی به مثابه پدیدار، و یا به مثابه شیء فی‌نفسه، به راه خطا نرفته باشد، اگر استنتاج مفاهیم فاهمه‌ی آن درست باشد، در نتیجه همچنین اگر اصل علیت فقط در مورد اشیاء به معنای اول کاربرد داشته باشد، یعنی تا آنجا که آنها متعلق تجربه‌هستند، که این اشیاء مطابق با معنای دوم تابع اصل علیت نیستند ـ به (B XXVIII)
این ترتیب تناقضی در کار نیست که همان اراده در پدیدار (یعنی در افعال مشهود) بتواند ضرورتاً تابع قانون طبیعت تعقل شود و مختار نباشد، و مجددا از طرف دیگر، به مثابه متعلق به یک شیء فی نفسه، تابع آن قانون تعقل نشود و در نتیجه به منزله ی امر مختار تعقل گردد. حال با بررسی روح خود از جنبه‌ی دوم، من هرگز نمی‌توانم او را از طریق عقل نظری (همچنین به مراتب کمتر از طریق مشاهده‌ی تجربی) بشناسم، و در نتیجه نمی‌توانم اختیار را به مثابه خصلت یک موجود، که در جهان حسی اثراتی به آن نسبت می‌دهم، بشناسیم؛ برای آنکه برای این کار، من باید چنین موجودی را چنان بشناسم که در وجود خود معین شده و هم زمان در زمان معین نشده است (کاری که چون من برای مفهوم خود نمی‌توانم شهودی در مبنا قرار دهم، ناممکن است)؛ ـ با این همه من می‌توانم برای خود اختیار را تعقل کنم، یعنی دست کم تصور اختیار فی نفسه، متناقض نیست، به شرطی که تمایز نقادانه‌ی ما در هر دو شیوه‌ی تصور (محسوس و معقول) و محدودیت مفاهیم محض فاهمه که از آن مشتق می‌شود، و در نتیجه همچنین اصول ناشی از آن مفاهیم پذیرفته شود. حال فرض کنیم که اخلاق ضرورتاً اختیار (به دقیق ترین معنی کلمه) را به مثابه خصلت اراده‌ی ما در پیش فرض کند، به این ترتیب که

(B XXIX) اخلاق، اصول عملی اوّلیه ای که در عقل ما قرار دارند، را بـه مثابـه داده‌هـای عقل ما، به نحو پیشین مطرح سازد، که بـدون فـرض پیشـین اختیـار، مطلقـا ناممکن می‌بودند؛ و نیز، فرض کنیم که عقل نظری ثابت کرده باشـد کـه ایـن اختیار هرگز قابل تعقل نیست؛ ـ در نتیجه، آن فرض قبلی، یعنی فـرض قبلـی اخلاقی، باید ضرورتاً به سمت آن چیزی میل کند که عکس آن یـک تنـاقض آشکار دارد. در نتیجه اختیار، و با آن، اخلاق ـ دینی (که اگر اختیار را در پیش فرض نکنیم، عکس آن شامل هیچ تناقضی نیست) باید جای خود را به ساز و کار طبیعت بسپارند.

چون من برای اخلاق به چیز دیگری نیاز ندارم، جـز اینکـه اختیـار در خود متناقض نباشد، و بنابراین دست کم بتواند تعقل شود، بی‌آنکه من نیازمند باشم تا بصیرت بیشتری از درون آن داشته باشم، و نیز اینکه اختیار در راه ساز و کار طبیعت برای همان یک عمل واحد (وقتی به اعتباردیگری مورد ملاحظه قرارگیرد) هیچ مانعی ایجاد نکند: پس در نتیجه آموزه‌ی اخلاق جای خـود را حفظ می کند، و آموزه ی طبیعت نیز جای خود را؛ که البته، اگر ایـن نقـد، از پیش، جهالت اجتناب‌ناپذیر ما را از اشیاء فی‌نفسه به مـا نمـی‌آموخـت و اگـر نشان نمی‌داد که هر آنچه ما می‌توانیم به طور نظری بشناسیم، بـه پدیـدارهای محض محدود هستند، این کار نمی‌توانست انجام شود. همین بحث دربـاره‌ی سود مثبت اصول انتقادی عقل محض، می‌توانـد در مـورد مفهـوم خداونـد و مفهوم طبیعت ساده‌ی روح ما نیز نشان داده شود، اما من برای رعایـت ایجـاز وارد آن نمی‌شوم. (B XXX) ـ من هرگز نمی‌توانم خـدا، آزادی و بقـای نفـس را بـرای کاربرد عملی ضروری عقل خود فرض کنم، مگر آنکه هم زمان ادعـای باطـل عقل نظری را در مورد بصیرت هـای لایتنـاهی از میـان بـردارم؛ زیـرا بـرای رسیدن به این بصیرت های ، عقل نظری باید از چنان اصولی سود بجوید کـه در واقع فقط به متعلقات تجربه‌ی ممکن می‌رسند: اما اگر ایـن اصـول بـه آن چیزی اعمال شوند که نمی‌تواند متعلقات تجربه باشد، این اصول در واقـع آن چیز را همواره به پدیدار تبدیل می‌کنند، و به این ترتیب کل گسـترش عملـی

عقل محض را ناممکن اعلام می‌کنند. پس من باید علم را از میان بـردارم، تـا برای ایمان جا باز کنم؛ چرا که، جـزم‌گرایـی مابعدالطبیعـه، یعنـی ایـن پـیش داوری که مـی‌تـوان بـدون نقـد عقـل محـض در مابعدالطبیعـه پـیش رفـت، سرچشمه‌ی حقیقی هر بی ایمانی ای ضد اخـلاق اسـت، کـه همیشـه بسـیار جزم‌اندیشانه است. ـ پس، اگر دشوار نباشد تا نوعی مابعدالطبیعه نظام‌منـد را که براساس میزان عقل محض تنظیم شـده اسـت، بـرای آینـدگان بـه میـراث بگذاریم، این هدیه‌ای نیست که بتوان آن را ناچیز دانست : زیرا به این ترتیب انسان می‌تواند تنها بـه پـرورش عقـل از مسـیر مطمـئن علـم بـه طـور کلـی بیاندیشد، که نقطه ی مقابل آن با کورمال کورمال پیش رفتن و سبکسرانه فقط در سطح کار کردن عقل، بدون نقد، است؛ همچنین انسان مـی‌توانـد بـه بهتـر صرف کردن وقت جوانانی که تشـنه‌ی علـوم هسـتند توجـه کنـد؛ زیـرا ایـن (B XXXI) جوانان بر اثر جزم‌گرایی عامیانه، خیلی زود و بسیار زیاد تشجیع می‌شوند بـه اینکه درباره‌ی اشیایی که از آنها هیچ نمی‌فهمند و در آنها نه ایشان مـی‌تواننـد بصـیرتی داشـته باشـند و نـه هـیچ کـس دیگـر در جهـان، بـا خیـال آسـوده استدلال‌پردازی کنند، یا به ابداع تفکرات و عقاید تازه‌ای دست بزنند و به این ترتیب از آموختن علوم اصلی غفلت کنند؛ اما بیش از هر چیـز بسـیار مفیـد است که انسان به شیوه‌ی سقراطی، یعنی از طـر ق برهـان جهـل رقیبـان، بـه همه‌ی اعتراضات علیه اخلاق و دین برای همه‌ی زمان های آینده پایان دهـد. زیرا نوعی مابعدالطبیعه همواره در جهان وجود داشته اسـت و در آینـده نیـز وجود خواهد داشت، و همراه آن همچنین نوعی دیالکتیک عقل محض که در ماهیت آن است دیده خواهد شد. بنابراین، اولین و مهمترین وظیفه فلسفه آن است که یک بار برای همیشه، از طریق خشکاندن سرچشمه‌ی خطاها، همه‌ی راه های نفوذهای زیانبخش در مابعدالطبیعه را از بین ببرد.

به رغم این تغییر مهم در زمینه‌ی علوم و فقـدانی کـه عقـل نظـری در دارایی تاکنون پنداری خود باید متحمل شود، همه‌ی وظـایف کلـی انسـانی و (B XXXII) سودی که جهان تاکنون از آموزه‌های عقل محض بـه دسـت آورده اسـت بـه

همان حالت مفید که بودند، باقی می‌مانند، و این فقدان فقط شامل انحصار فلسفه‌ی مدرسی خواهد شد، اما هرگز به منافعِ انسان ها ضرر نخواهد رساند.
ـ من از آن جزم اندیش بسیار انعطاف‌ناپذیر می‌پرسم که: آیا برهان بقای روح ما پس از مرگ که از سادگی جوهر برآورده شده، یا برهان آزادی اراده در مقابل ساز و کار کلی، که براساس تمایزات زیرکانه اما غیر مؤثر، در میان ضرورت عملی ذهنی و ضرورت عملی عینی نتیجه شده، یا برهان وجودی خداوند که از مفهوم کامل ترین موجود (از ممکن بودن امر تغییرپذیر و ضرورت یک محرک اولی) به دست آمده ـ آیا این برهانها پس از اینکه از فلسفه‌ی مدرسی بیرون آمده‌اند، هرگز توانسته‌اند به مردمان برسند یا کوچک‌ترین نفوذی براعتقادشان داشته باشند؟ این امر هرگز انجام نشده است و به دلیل ناتوانی فهم عمومی آدمیان در چنین تاملی ظریف، هرگز نمی‌تواند امید انجام گرفتن داشته باشد؛ کاملاً بر عکس: آنچه به نکته‌ی اول مربوط است ، تمایل طبیعی قابل توجه هر انسان چنان است که به هیچ‌چیز زمان‌مند (که برای ظرفیت‌های کل ذات او غیر کافی است) هرگز نمی‌تواند راضی شود؛ بنابراین امید به زندگی آینده بوجود می‌آید؛ آنچه مربوط است به نکته‌ی دوم، شرح روشن و بی پرده ی فریضه‌ها در مقابل همه‌ی مقتضیات گرایش‌هایمان، ما را به آگاهی آزادی می‌رساند؛ و سرانجام آنچه مربوط است به نکته‌ی سوم، نظم عالی، زیبایی و تدبیری که از همه طرف در طبیعت مشاهده می‌شود، کافی است تا ایمان به یک خداوند حکیم و بزرگ را ایجاد کند؛ اعتقادی عامیانه که تا آنجا که بر اساس عقل قرار دارد، باید به تنهایی مؤثر باشد: بنابراین این دارایی نه تنها آسیب نمی‌بیند، بلکه مجددا از طریق زیر ارزش بیشتری خواهد یافت: فلسفه‌ی مدرسی باید پس از این یادبگیرد که ادعای بینشی برتر و گسترده‌تر را در نکته‌ای که به وظیفه‌ی عمومی انسانها مربوط است، از آنچه توده‌های وسیع (که بسیار شایسته‌ی احترام ماهستند) نیز می‌توانند به آسانی به آن برسند، نداشته باشد، و بنابراین خود را فقط به پرورش دلایلی که معمولاً فهم‌پذیرهستند و برای منظورهای اخلاقی

کافی‌هستند، محدود سازد. بنابراین این تغییر تنها دامنگیر ادعاهای غـرورآمیـز فلسفه‌ی مدرسی می‌شود که با علاقه در اینجا (و چنانکه به خود حق می‌دهد، در بسیاری از موارد دیگر نیز) به منزله ی نگهدارنده و شناسنده‌ی منحصر بـه فرد چنین حقایقی که فقط کاربرد آنها را به مردمان ابلاغ می‌کند اما کلید آنهـا را نزد خود نگه می‌دارد، تظاهر می‌نماید.

(Quod mecum nescit, solus vult scire vider.)

[= آنچه را که بیشتر از من نمی‌داند، می‌خواهـد چنـین نمایـد کـه بـه تنهایی به آن آگاه است. ـ ۸۷۰ ,Horatius, Epistolae, II, I]

همزمان، همچنین به ادعای فروتنانه‌تر فیلسـوف نظـرورز توجـه شـده است. او همیشه به مثابه صاحب گنج منحصر به فرد علمی شرح می دهد کـه (B XXXIV) برای مردمان، بی‌آنکه ایشان از آن آگاهی داشته باشند، سودمند اسـت؛ و ایـن علم، نقد عقل است؛ در واقع این علم هرگز نمی‌تواند مردم‌پسند شود، و البتـه لزومی هم ندارد که چنین باشد؛ زیرا همان‌طور که استدلال‌های ظریـف بافتـه شده برای حقایق سودمند چندان بـرای ذهـن تـوده‌ی مـردم جالـب نیسـتند، اعتراضات زیرکانه به ضد آنها نیز کمتر به مخیله‌ی ایشان خطور مـی‌کننـد؛ در مقابل، چون فلسفه‌ی مدرسی، و همچنـین هـر انسـانی کـه خـود را بـه حـد نظرورزی بالا ببـرد، بـه طـور اجتنـاب‌ناپـذیر هـم در اسـتدلال‌هـا و هـم در اعتراضات، در هر دو وارد می‌شود، نقد موظف است از طریق پژوهش بنیادین حقوق عقل نظری، یک بار برای همیشه رسوایی‌ای را که بر اثر مجادلاتی کـه دیر یا زود ناگزیر پیش خواهد آمد و دامنگیر توده‌ی مـردم نیـز خواهـد شـد، جلو گیری کند؛ ـ بر اثر مجادلاتی که بدون نقد، اهل مابعدالطبیعه (و در میـان ایشان، سرانجام همچنین روحانیان) خود را به ناچار در آنها درگیر می‌سـازند؛ مجادلاتی که بعدا حتی به کاذب شدن آموزه‌های ایشان مـی‌انجامنـد. فقـط از طریق نقد می‌توان ریشه‌ی ماده‌گرایی، تقدیرگرایی، خداگریزان، نابـاوری آزاد اندیشانه، تعصّب، و خرافـات را کـه مـی‌تواننـد بـه همـه آسـیب برسـانند، و سرانجام همچنین ایده آلیسم و شک‌گرایی را که بیشتر بـرای فلسـفه مدرسـی

خطرناک هستند و به سختی می‌توانند به مردمان راه یابند، کاملاً قطع کرد. اگر
(B XXXV) دولت‌ها صلاح بدانند که به وظایف فرهیختگان توجه کنند، با توجه فرزانگی ایشان نسبت به علوم و نیز نسبت به انسانها، بسیار هماهنگ‌تر خواهد بود که جانب آزادی این چنین نقدی را بگیرند، که فقط از راه آن کوشش های عقل می‌تواند به جایگاهی محکم برسد؛ نه این که از استبداد خنده‌آور فلسفه‌ی مدرسی حمایت کنند، که بر سر پاره شدن تارهای عنکبوتی خود که مردمان هرگز به آنها توجه نکرده‌اند و فقدان آنها را نیز هرگز نمی‌توانند حس کنند، فریادی بلند برمی‌آورد که جامعه در خطر است.

(B XXXVI) این نقد درمقابل روش جزم‌اندیشانه‌ی عقل در شناخت محض او به شکل علم، گذاشته نشده است (زیرا علم همواره باید جزم‌اندیشانه باشد، یعنی از اصول پیشین مطمئن بطور دقیق اثبات شدنی باشد)؛ بلکه این نقد نقطه‌ی مقابل جزم‌گرایی است، یعنی این ادعا که با شناخت محضی که از مفاهیم (مفاهیمی فلسفی)، مطابق با اصولی که عقل از قدیم به کاربرد آنها مشغول بوده، ناشی شده است، بدون تحقیق اینکه عقل چگونه و به چه حق صاحب این اصول شده، می‌توان به تنهایی پیش رفت. به این ترتیب جزم‌گرایی عبارت است از روش جزم‌اندیشانه‌ی عقل محض، بدون نقد قبلی درباره‌ی توانایی خود او. این تقابل نقد و جزم‌گرایی، نباید به سطحی‌گری پرگویانه که نام پر مدعای مردم‌پسندی به خود می‌گیرد، یا حتی به شک‌گرایی که مابعدالطبیعه را کلاً ناچیز می‌انگارد، میدان دهد؛ بلکه، نقد عبارت است از آماده ساختن ضروری موقت برای پیش‌برد یک مابعدالطبیعه بنیادین به مثابه علم، که ضرورتاً باید جزم‌اندیشانه و براساس دقیق‌ترین طلبها نظام‌مندانه باشد، و در نتیجه، مدرسی تکامل یابد (و نه مردم‌پسند)؛ زیرا از این درخواست از مابعدالطبیعه ، ـ چون مابعدالطبیعه متعهد است که کار خود را کلاً به نحو پیشین پیش ببرد و در نتیجه به رضایت کامل عقل نظری بیانجاماند، ـ نمی‌توان گذشت. بنابراین، در اجرای نقشه‌ای که نقد تجویز می‌کند، یعنی در بنا کردن نظام آینده‌ی مابعدالطبیعه، ما باید، روزی، روش

دقیق ولف مشهور را، که بزرگترین فیلسوف جزم‌اندیش است، دنبال کنیم؛ ولف نخستین فیلسوفی بود که نمونه‌ای به دست داد (و بوسیله‌ی این نمونه، آفریننده‌ی آن روح دقت در آلمان شد که تاکنون خاموش نشده است) که چگونه می‌توان از طریق برقرار ساختن قانونمند اصول، تعیین روشن مفاهیم، کوشش در راه دقتِ برهان ها، ممانعت از جهش‌های گستاخانه در استنتاج‌ها، به راه مطمئن علم رسید؛ ولف همچنین به این دلیل بیش از هر کس دیگر در موقعیتی مناسب بود که علمی به مثابه مابعدالطبیعه را به این مقام برساند، فقط اگر به ذهن او می‌رسید که با نقد ابزار، یعنی خود عقل محض، ابتدا میدان را آماده سازد: این یک نقص است که نه به ولف، بلکه بیشتر باید به شیوه‌ی تفکر جزمی دوران او نسبت داده شود، و درباره‌ی آن فیلسوفان همزمان ولف و فیلسوفان زمان های پیش حق ندارند یکدیگر را سرزنش کنند. اما کسانی که شیوه‌ی آموزش ولف و نیز همزمان روش نقد عقل محض را رد می‌کنند، نمی‌توانند نیتی داشته باشند، جز آنکه علایق علم را کلاً به دور اندازند، و کار را به بازی، قطعیّت را به عقیده، و فلسفه را به عقیده دوستی تبدیل کنند.

آنچه مربوط به این ***ویراست دوم*** است، من بحق نخواسته‌ام این فرصت را از دست بدهم که دشواری ها و ابهام را تا حد امکان بر طرف سازم؛ ممکن است از این دشواری ها و ابهام ، برخی از عبارات نادرست برخاسته باشند که چند تن از افراد تیزبین، شاید نه بدون گناه من، در داوری درباره‌ی این کتاب، به دام آنها افتاده باشند. در خود گزاره‌ها و دلایل آنها، و
(B XXXVII) همچنین در صورت و نیز در کمال نقشه‌ی نظام، من چیزی برای تغییر نیافته‌ام؛ این نکته تا اندازه‌ای به آن دلیل است که من پیش از آنکه این کتاب را به مردم عرضه کنم، آنها را تابع آزمایشی طولانی ساخته بودم؛ و دیگر، تا حدی به دلیل نفس خود امر است، یعنی به علت ماهیت عقل نظری محض که یک ساختار انداموار حقیقی را در خود دارد که در آن همه‌ی چیزها به منزله ی اندام‌هستند، یعنی همه‌ی اندام ها برای یک اندام و هر اندام مجزا نیز
(B XXXVIII) برای همه‌ی اندام های دیگر وجود دارند و بنابراین، هر ضعفی، هر چند

کوچک، چه غلط (خطا) و چه ناقص، باید خود را به ناچار در جریان کاربرد
(B XXXVIII) نشان دهد. این دستگاه، چنانکه امیدوارم، در آینده نیز تغییر ناپذیری خود را کلاً استوار خواهد داشت. آنچه مرا در این اعتماد توجیه می‌کند، خود فریبی
(B XL) نیست، بلکه فقط مدرکی است که از آزمایش برابری نتیجه به دست می‌آید: خواه از کوچکترین عناصر تا کل عقل محض بالا برویم ، و خواه در بازگشت، از کل (که آن نیز در ذات خویش بوسیله‌ی قصد نهایی عقل در زمینه‌ی عملی داده شده)، تا هر جز پایین بیآییم، نتیجه یکسان است؛ چنانکه هر کوششی برای دیگرگون ساختن کوچکترین بخش فورا به تناقضی نه صرفاً در نظام، بلکه در فهم مشترک آدمیان می‌انجامد. تنها در ظاهر می‌شود کارهای بسیاری انجام داد، و اینجا است که در این ویرایش سعی کرده‌ام اصلاحاتی را وارد سازم. برخی از اصلاحات، سؤتفاهم مربوط به حسیات و به طور عمده در مفهوم زمان، برخی از آنها ابهام استنتاج مفاهیم فاهمه، برخی از آنها کمبود مدرک کافی در برهان های اصول فاهمه ی محض، و سرانجام، برخی از آنها سؤتفاهم مغالطه‌های مربوط به روانشناسی تعقلی را باید از بین ببرد. تغییرات من در شیوه‌ی توضیح فقط تا آنجا (یعنی تا پایان فصل اول دیالکتیک استعلایی اعمال شده‌اند و پیشتر نمی‌روند،* زیرا وقت بسیار کم بوده است، و

(B XL) * ـ تنها افزایش واقعی ـ اما باز فقط در شیوه‌ی برهان ـ که می‌توانم نام ببرم، عبارت است از یک انکار نوین ایده الیسم روانشناختی و یک برهان دقیق واقعیت عینی شهود خارجی (که گمان می‌کنم تنها برهان ممکن نیز باشد)، در ص ۲۷۵ **[B]** . ایده الیسم هر قدر که بتواند در رابطه با اهداف اصلی، مابعدالطبیعه هنوز بی گناه به نظر آید (که البته در عمل چندان بی گناه نیست)، باز، این امر رسوایی فلسفه و عقل مشترک آدمیان است که وجود اشیا خارج از ذهن را (که با این همه، مایه برای شناختها و حتی برای حس درونی خود را کلاً از آنها می‌گیریم)، صرفاً بر پایه‌ی ایمان باید پذیرفت؛ و اگر به ذهن کسی خطور کند که در وجود آنها شک کند، نمی‌توان هیچ برهان رضایت‌بخشی در مقابل ارائه داد. چون در شیوه‌ی بیان این برهان از سطر سوم تا ششم ابهاماتی یافته می‌شوند، بنابر این خواهشمندم آن قطعه را چنین تغییر دهند:

اما این عنصر ماندگار نمی‌تواند شهودی در من باشد. زیرا همه‌ی مبناهای تعیین کردن وجود من، که می‌توانند در من یافته شوند، تصورات هستند؛ و به مثابه تصورات، خود به یک عنصر ماندگار که از آنها متفاوت باشد نیاز خواهند داشت، که در رابطه با همان عنصر ماندگار، تغییر این تصورات و در نتیجه وجود من در زمان، که در آن این تصورات تغییر می‌کنند، می‌تواند تعیین شود.

انسان احیاناً برخلاف این برهان خواهد گفت: اما آگاهی بی‌واسطه‌ی من فقط محدود است به آنچه در من است، یعنی به تصور من از اشیاء خارجی ؛ در نتیجه موضوع همواره حل نشده است که چیزی

درباره ی بقیه مطالب، متخصصان و آزمایش‌کنندگان منصف هیچ‌گونه بد
(B XLI) فهمی را به من باز نگفته‌اند؛ هر چند نمی‌توانم این داوران را با ستایشی که
لایق ایشان است نام ببرم، اما با این همه، توجهی که من به یادآوریهای ایشان
(B XLII) نموده‌ام، خودبخود در جاهای مربوط ملاحظه خواهد شد. اما با این اصلاح،
همچنین فقدانی اندک برای خواننده پیش آمده است که نمی‌شد از آن پرهیز

متناظر با تصور من، خارج از من وجود دارد یا وجود ندارد. اما من فقط به وجود خود در زمان (و در نتیجه همچنین به تعیین پذیری وجودی خود در زمان) از طریق تجربه‌ی درونی آگاهم، و این امر بیش از آن است که من صرفاً از تصور خود، آگاه باشم؛ بلکه شبیه با آگاهی تجربی وجود من است ، که تعین‌پذیری آن منوط است به رابطه با چیزی، که هر چند به وجود من بستگی دارد اما خارج از من است. به این ترتیب این آگاهی به وجود خود در زمان با آگاهی به یک نسبت به چیزی در خارج از ذهن من به طور اینهمان، مربوط است, و بنابراین، این تجربه است و نه افسانه‌پردازی، حس است و نه نیروی خیال، که امر خارجی را با حس درونی من به طور جدایی ناپذیر پیوند می‌زند؛ زیرا حس خارج فی حد ذاته عبارت است از رابطه‌ی شهود با یک چیز واقعی خارج از من؛ و واقعیت آن چیز در افتراق با خیال، فقط به این نکته مربوط می‌شود که آن چیز واقعی با خود تجربه‌ی درونی همچون شرط امکان آن به طور جدایی‌ناپذیر پیوند یافته باشد، و این امری است که در اینجا رخ می‌دهد. اگر من به آگاهی فکری وجود خود در تصور: من هستم، که با همه‌ی احکام و اعمال فاهمه ی من همراه است، همزمان تعین وجود خود را از طریق شهود فکری می‌توانستم پیوند دهم، در این صورت آگاهی به یک نسبت به چیزی خارج از من نمی‌توانست ضرورتاً به این تعین تعلق داشته باشد. اکنون، اگر چه این آگاهی فکری در حقیقت اول می‌آید، اما شهود درونی که فقط در آن وجود من می تواند تعیین شود، حسی است و به شرط زمان پیوند یافته است؛ اما این تعین و در نتیجه حتی خود تجربه‌ی درونی به یک چیز ثابت نیاز دارد که در من نیست، و در پی آن فقط به چیزی خارج از من، که من باید خود را با آن دارای نسبت بدانم وابسته است: بنابراین برای امکان یک تجربه به طور کلی، واقعیت حس خارجی ضرورتاً به واقعیت حس درونی پیوسته است: یعنی من به همان اندازه مطمئناً آگاهم که اشیایی در خارج از من و مربوط به حواس من وجود دارند، که به اینکه خود، متعیّن شده در زمان وجود دارم، آگاهم. اما این که عین خارج از من، واقعاً با کدام شهودات داده شده متناظرهستند، یعنی کدام شهودات به حس خارجی متعلق‌هستند ـ که باید آن شهودات را به آن حس خارجی نسبت داد و نه به نیروی خیال، ـ باید در هر مورد ویژه مطابق با قواعدی که تجربه را به طور کلی (و حتی تجربه‌ی درونی را) از خیال متمایز می‌کنند، تصمیم گرفت, در این جریان، این گزاره که: تجربه‌ی خارجی واقعاً وجود دارد، همواره در پایه قرارداده می‌شود. در اینجا باز می‌توان این ملاحظه را اضافه کرد: تصور یک چیز ثابت در وجود، با *تصوری که ثابت است* یکی نیست. زیرا اگر چه تصور یک چیز ثابت ، مانند همه‌ی تصورات ما و حتی تصورات مادّه، بسیار تبدیل پذیر و متغیر می تواند باشد، اما با این همه به چیزی ثابت مربوط می‌شود که به این ترتیب باید از همه‌ی تصور من متفاوت باشد و یک شیء خارجی باشد که وجود آن، ضرورتاً مشمول تعین وجود ویژه‌ی خود من می‌شود، و با وجود من فقط یک تجربه‌ی واحد تشکیل می‌دهد، که اگر آن تجربه (بخشی) همزمان خارجی نمی‌بود، هرگز در درون صورت نمی‌گرفت. پاسخ دادن به پرسش: چگونه؟ در اینجا به همان کمی ممکن است که تفکر درباره‌ی امر ثابت در زمان به طور کلی، که تقارن آن با امر متغیر، مفهوم تغییر را تولید می‌کند.

کرد، بی‌آنکه کتاب بسیار حجیم شود؛ و آن اینکه، قسمت های مختلف که اگرچه در حقیقت به کامل بودنِ کل تعلق ندارند اما برخی از خوانندگان ممکن است از نبودن آنها احساس عدم رضایت داشته باشند، ـ زیرا از چشم‌انداز دیگری می‌توانستند کاربرد داشته باشند، ـ باید رها شوند یا کوتاه گردند، تا برای شرح من، که چنان که امیدوارم، اکنون مفهوم‌تر شده است، جا پیدا شود؛ این شرح جدید در اساس کار از نظرگاه گزاره‌ها یا حتی دلایل آنها مطلقاً چیزی را تغییر نمی‌دهد، اما با این همه در روش عرضه، گاه گاه از شرح قبلی چنان دور شده است که نمی‌شد با وارد کردن مطالبی در میان، آن را قابل استفاده کرد. امیدوارم این فقدان ناچیز، که هر کس می‌تواند با مقایسه
(B XLIII) با ویرایش اول بر طرف سازد، بوسیله‌ی فهم‌پذیری بیشتر، بخوبی جبران شود. من در نوشته‌های مختلفی که منتشر ساخته‌ام (خواه به هنگام نقد برخی از کتاب ها، خواه در رساله‌های جداگانه) با رضایت سپاسگزارانه یادآور شده‌ام که روح دقت هنوز در آلمان نمرده است، بلکه فقط به دلیل رسم روز شدن نوعی آزاداندیشی که ادعای نبوغ دارد برای زمانی کوتاه دچار وقفه شده
(B XLI) است؛ و راههای خارآگین نقد که به علمی از عقل محض که به مدرسی، اما چونان علمی مدرسی تنها علم دائمی، و از اینرو برای عقل محض بسیار ضروری است، می‌انجامند، مغزهای شجاع و روشن را بازنداشته‌اند که خود را وقف نقد سازند و بر آن تسلط یابند. من کار خود را به این مردان ارزنده می‌سپارم که خوشبختانه هم از دقت بینش برخوردارانند و هم از موهبت روشن شرح کردن (که حس نمی‌کنم خود از آن بهره‌ای داشته باشم)، تا کار مرا که در برخی جاها در این مورد اخیر نقص دارد، کامل گردانند. زیرا خطر این نیست که این اثر بتواند انکار گردد، خطر این است که فهمیده نشود. من از طرف خود، از این پس به جدلها توجه نمی‌توانم داشت، هر چند در حقیقت به همه‌ی اشاراتی که ممکن است از جانب دوستان یا از طرف مدعیان مطرح شوند، بدقت توجه خواهم نمود تا آنها را در کامل‌تر ساختن آینده‌ی این دستگاه، مطابق با این تمرین مقدماتی، بکار گیرم. اما چون در

جریان این کارها تقریباً دیگر عمیقاً وارد سن پیری شده‌ام (چه، در این ماه به شصت و چهارمین سال زندگی خود می‌رسم)، اگر بخواهم نقشه‌ی خود را در مورد نوشتن کتابی درباره‌ی مابعدالطبیعه طبیعت و همچنین درباره‌ی مابعدالطبیعه آیین‌های اخلاقی چونان تصدیق درستی نقد عقل نظری و نیز عقل عملی، به مرحله‌ی اجرا در آورم، باید در وقت خود صرفه‌جویی کنم. (B XLIV)
بنابراین، روشن ساختن تاریکی‌های امتناب‌ناپذیری را که در آغاز این اثر دیده می‌شوند، و همچنین دفاع از کل این اثر را به آن مردان ارزنده که این کار را از آن خود ساخته‌اند، وا می‌گذارم. در موارد جداگانه، هر پژوهش فلسفی از خود ضعف نشان خواهد داد (زیرا اثر فلسفی نمی‌تواند مانند اثر ریاضی، زره‌پوش به میدان آید)؛ با این همه، ساختار دستگاه، اگر آن را چونان یک وحدت بنگریم، کوچکترین خطر دربرندارد؛ در حقیقت، عده‌ی کمی از مردمان آن چنان روح فعالی دارند که برای درک دستگاهی نوین لازم است؛ و عده‌ای کمتر حتی به این کار علاقه نشان می‌دهند، زیرا هر چیز نو برای ایشان ناخوش‌آیند است. همچنین، اگر نکته‌های جداگانه را از بافت خود جدا کنیم و در برابر هم مقایسه کنیم، تناقض ظاهری می‌توانند در هر نوشتاری دیده شوند، بویژه در نوشتاری که عمدتاً چونان گفتار آزاد تنظیم شده است؛ البته این جریان در نظر کسی که خود را به داوری دیگران می‌سپارد، نور نامساعدی بر این اثر خواهد افکند؛ اما برای کسی که به کل ایده می‌پردازد، راه‌حل آنها بسیار آسان است. با این همه، اگر یک نظریّه در خود استحکام داشته باشد، کنش و واکنش که در آغاز برای آن نظریه خطری بزرگ به شمار می‌آمدند، با گذشت زمان فقط این نقش را خواهند داشت که ناهمواریهای آن را هموار سازند و اگر مردانی برخوردار از انصاف، بینش، و انسان‌دوستی واقعی خود را به آن مشغول کنند، آنگاه خواهند توانست در زمانی کوتاه، ظرافت مطلوب را نیز به آن ببخشند.

کُنیگسبرگ، در آوریل ماه ۱۷۸۷

فهرست*

پیشگفتار ۵۲
۱. نظریه‌ی استعلایی عناصر ۵۲
بخش اول. حسیات استعلایی ۸۶
قسمت اول. درباره‌ی مکان ۸۹
قسمت دوم. درباره زمان ۹۸
بخش دوم منطق استعلایی ۱۱۸
قسمت اول. تحلیل استعلایی، در دو کتاب و فصل‌ها
و قسمت‌های گونان آن ۱۲۹
قسمت دوم. دیالکتیک استعلایی، در دو کتاب و فصل‌ها
و قسمت‌های گوناگون آن ۱۶۰

نظریه‌ی استعلایی روش ..... ۷۰۳ (A XXIV)
فصل اول. انضباط عقل محض ۷۰۵
فصل دوم. قانون کلی عقل محض ۷۷۴
فصل سوم . معماری عقل محض ۸۰۱
فصل چهارم. تاریخ عقل محض ۸۱۷

* ـ کانت این فهرست را فقط در ویرایش اول گذاشته بود.

پیشگفتار

ویرایش اول

(A ۱)

I. ایده‌ی فلسفه‌ی استعلایی

تجربه بی‌شک اولین محصولی است که فهم ما تولید می‌کند، به این ترتیب که فاهمه، ماده‌ی یافته‌های حسی را به عمل می‌آورد. درست به همین دلیل تجربه اولین آموزش ما است و در پیشرفت خود، چنان سرشار از آموزش تازه است که زندگی به هم متصل همه‌ی نسل های آینده از بابت اطلاعات جدید، که می‌توانند در این زمینه جمع شوند، هرگز دچار کمبود نخواهد شد. با این همه، تجربه تنها سرزمینی نیست که فاهمه ی ما بتواند به آن محدود شود. درست است که تجربه به ما می‌گوید، چه چیزی وجود دارد، اما نه این که آن چیز باید ضرورتاً به همان شکل باشد و نه به شکلی دیگر. درست به همین دلیل است که تجربه به ما کلیت واقعی نمی‌دهد، و عقل، که بسیار تشنه‌ی این نوع شناخت ها است، بر اثر تجربه بیشتر تحریک می‌شود، تا این که راضی شود. حال، چنین شناخت های کلی ای که هم زمان خصلت ضرورت درونی دارند، باید مستقل از تجربه، فی حد ذاته روشن و قطعی باشند؛ بنابراین این ها شناخت های پیشین نامیده می‌شوند: حال آن که برعکس، آنچه منحصراً از تجربه گرفته شده است، چنان که مصطلح است، فقط به نحو پسین با تجربی شناخته می‌گردد.

(A۲)

اکنون چنین به نظر می‌رسند ـ امری که بسیار قابل توجه است ـ که حتی با تجارب ما شناخت هایی آمیخته می‌شوند که باید منشاء آنها پیشین باشد و شاید فقط مناسب این کار هستند که تصورات حسی ما را به هم پیوند بزنند. چون حتی اگر ما از تجارب خود هر آنچه را که به حواس تعلق دارند حذف کنیم، باز برخی مفاهیم اصلی و احکام مشتق شده از آنها باقی می‌مانند که باید کاملاً پیشین و مستقل از تجربه تکوین یافته باشند؛ زیرا برای آنها است که انسان درباره‌ی اعیانی که بر حواس پدیدار می‌شوند، از آن چه تجربه‌ی محض می‌آموزد، بیشتر می‌تواند بحث کند یا دست کم باور داشته

باشد که بیشتر می‌تواند بحث کند، و نیز برای آنها است که احکام ما چنان کلیت واقعی و چنان ضرورتی دقیق می‌یابند که شناخت تجربی محض هرگز نمی‌تواند تحویل دهد.

اما چیزی که بسیار مهمتر است، این است که برخی شناخت ها، حتی
(A ۳) حیطه‌ی همه‌ی تجارب ممکن را رها می‌کنند و چنین می‌نمایند که از طریق مفاهیمی که هیچ‌گونه عین مطابق با آنها هرگز نمی‌تواند در تجربه داده شود، حوزه‌ی احکام ما را فراتر از همه‌ی مرزهای تجربه گسترش دهند. و درست در حیطه‌ی همین شناخت های اخیر است، در حیطه‌ی شناخت هایی که از جهان حسی فراتر می‌روند، جایی که تجربه نه هدایت و نه اصلاحی می‌تواند ارائه دهد، که پژوهش های عقل ما صورت می‌گیرند؛ ما این پژوهش ها را از هر آنچه فاهمه در سرزمین پدیدارها می‌تواند بیاموزد، از نظرگاه اهمیتی که دارند، بسیار عالی تر و از نظرگاه هدف غایی آنها بسیار والاتر می‌پنداریم؛ بنابراین ترجیح می‌دهیم در همه چیز، حتی به بهای ارتکاب اشتباه، خطر کنیم، تا آن که این تحقیقات ارزشمند را به هر دلیل که باشد، مثلاً شک و تردید، یا تحقیر و بی‌اعتنایی، رها سازیم.

حال البته طبیعی به نظر می‌رسد تردید کنیم که به مجرد پشت سر گذاشتن حیطه‌ی تجربه، با شناخت هایی که داریم اما نمی‌دانیم از کجا آمده‌اند و به اعتبار اصولی که منشاء آنها را نمی‌شناسیم، بلا فاصله عمارتی بر پا سازیم، بی‌آن که شالوده‌ی آن عمارت از طریق تحقیقات دقیق، از پیش مطمئن شده باشد؛ یعنی طبیعی است که انسان مدت ها پیش می‌توانسته این پرسش را مطرح کرده باشد که فاهمه چگونه توانسته است به همه‌ی این شناخت های پیشین برسد، و حوزه، اعتبار، و ارزش این شناخت ها چه می توانند باشد. در عمل نیز چیزی طبیعی‌تر وجود ندارد که انسان تحت این نام، آنچه
(A٤) که می‌باید معقولانه و عاقلانه رخ دهد، را بفهمد؛ اما اگر انسان آن چه که به طور عادی رخ می‌دهد را طبیعی بداند، در این جا نیز چیزی طبیعی‌تر و قابل فهم تر وجود ندارد از این که این تحقیق باید زمانی طولانی متوقف مانده

باشد. زیرا بخشی از این شناخت ها یعنی شناخت ریاضی، از قدیم مورد اعتماد بوده است و بنابراین برای شناخت های دیگر نیز انتظار می رود، حتی اگر آن شناخت های دیگر دارای ماهیّتی کاملاً متفاوت باشند. علاوه بر آن، اگر انسان از دایره‌ی تجربه پا فراتر بگذارد، مطمئن خواهد بود که از طریق تجربه تناقض نخواهد شد. وسوسه‌ی گسترش شناخت های خود، آنقدر قوی است که انسان فقط به دلیل مواجهه با یک تناقض آشکار ممکن است در پیشرفت خود متوقف شود. اما می‌توان از این تناقض اجتناب کرد، اگر انسان در ساختنِ تخیلاتش محطاط باشد، که حتی در صورت اخیر نیز چیزی بیش از تخیل نخواهند بود. ریاضیات مثالی درخشان به ما می‌دهد که تا چه حد می‌توانیم مستقل از تجربه در شناخت پیشین پیش برویم. بی‌شک درست است که ریاضیات خود را با اعیان و شناخت ها مشغول می‌کند، اما صرفاً تا آن جا که اعیان و شناخت ها بتوانند در شهود شرح داده شوند. اما این نکته به آسانی نادیده گرفته می‌شود. زیرا شهود معقول خود می‌تواند به نحو پیشین داده شود، بنابراین از یک مفهوم محض به سختی می‌تواند متمایز گردد. میل گسترش که با چنین برهانی درباره‌ی قدرت عقل به شوق آمده است، هیچ مرزی نمی‌شناسد. کبوتر سبک بال که هوا را در پرواز آزادانه‌ای خود می‌شکافد و مقاومتِ آن را حس می‌کند، می‌توانست این تصور را بیابد که پروازش در فضای خالی از هوا بسیار آسان تر می‌باشد. به همین ترتیب افلاطون جهان حسی را ترک کرد، زیرا جهان حسی برای فاهمه، موانع فراوان ایجاد می‌کند؛ او جرئت کرد که فراسوی جهان حسی، با بال های ایده‌ها در (A ٥) فضای خالی فاهمه محض به پرواز درآید. اما ندانست که با تلاش های خود هیچ راهی پیدا نخواهد کرد، چون مقاومتی در مقابل خود نمی‌دید که گویی حمایتی برایش باشد و بتواند بر آن بایستد، با آن نیروی خود را عملی کند و به این ترتیب فاهمه ی خود را به حرکت آورد. اما این سرنوشت عادی عقل آدمی است که در تامل، عمارت خود را با شتاب تمام به پایان برساند، و آن گاه، بسیار دیرتر، تازه به تحقیق بپردازد که آیا اساس آن درست ریخته شده

است یا نه. اما بعدا، بهانه‌های متعدد پیش کشیده می‌شوند تا ما را درباره‌ی استحکام پی ساختمان دلگرم کنند یا مانع چنین آزمایش دیر هنگام و خطرناکی می‌شوند. اما آن چه ما را در جریان ساختمان از هر نوع نگرانی و شک حفظ می‌کند و ما را به استحکام ظاهری دلخوش می‌گرداند، این است: بخش بزرگی، و شاید بزرگترین بخش کار عقل ما در تجزیه و تحلیل مفاهیم نهفته است که ما خود درباره‌ی اعیان داریم. این تجزیه و تحلیل مجموعه‌ای از شناخت ها تحویل ما می‌دهد که اگرچه چیزی نیستند جز روشنگری یا توضیح چیزهایی که در مفاهیم ما (اگر چه به شیوه‌ای آشفته) تعقل شده (A٦) بوده‌اند، اما دست کم از نظرگاه صورت، همچون افکار تازه برآورد می‌شوند؛ با این همه این شناخت ها از نظرگاهِ ماده‌ی اولیه یا محتوا، مفاهیمی را که ما داریم گسترش نمی دهند، بلکه آنها را فقط از هم جدا می کنند. حال چون این روش شناختی واقعی و پیشین به ما می‌دهد که پیشرفت آن مطمئن و مفید است، عقل، که از این جا امر بر او مشتبه شده است، بی‌آن که خود متوجه باشد، آرام آرام احکامی را وارد میدان می‌سازد که کاملاً متفاوت هستند؛ در این جا عقل به مفاهیم داده شده، به طور پیشین مفاهیم دیگری اضافه می کند که کلاً نسبت به آنها بیگانه‌هستند؛ بی‌آن که انسان بداند که عقل چگونه به این ماجرا کشانده شده است و بی‌آن که این پرسش حتی بتواند به فکر او خطور کند. به همین دلیل است که من، از همان آغاز به تمایز این دونوع شناخت می‌پردازم.

دربارهٔ تمایز میان احکام تحلیلی و احکام ترکیبی

در همه‌ی احکام که در آنها نسبت موضوع به محمول تعقل می‌شود (و من در این جا فقط به احکام ایجابی می‌پردازم، زیرا تطبیق بر احکام سلبی آسان است)، این نسبت به دو شکل ممکن است: یا محمول ***ب*** چنان به موضوع ***الف*** تعلق دارد که در این مفهوم الف (به طور مستتر) متعین شده است؛ و یا ***ب*** کلاً خارج از مفهوم الف قرار گرفته است، هر چند که البته با آن مرتبط است. در مورد اول، من حکم را تحلیلی می‌نامم، و در مورد دوم، حکم را ترکیبی. بنابراین، احکام تحلیلی (آنهایی که ایجابی هستند) چنان هستند که در آنها پیوند محمول با موضوع، از طریق اینهمانی تعقل می‌شود؛ (A۷) اما احکامی که در آنها این پیوند بدون اینهمانی تعقل می‌گردد، باید احکام ترکیبی نامیده شوند. احکام تحلیلی را همچنین می‌توان احکام توضیحی نامید، و احکام ترکیبی را احکام توسیعی؛ زیرا احکام تحلیلی به وسیله‌ی محمول چیزی به مفهوم موضوع اضافه نمی کنند؛ بلکه فقط آن را به وسیله‌ی تجزیه و تحلیل به مفاهیم فرعی آن تجزیه می‌کنند که در همان مفهوم (اگر چه به طورآشفته) تعقل شده بودند: برعکس ، احکام ترکیبی به مفهوم موضوع، محمولی اضافه می کنند که هرگز در آن تعقل نشده بود و از طریق هیچ نوع تجزیه و تحلیل آن مفهوم نمی‌توانست انتزاع شود. برای مثال، هنگامی که من می‌گویم: همه‌ی اجسام دارای بعد هستند، این یک حکم تحلیلی است، زیرا من نیاز ندارم از آن مفهوم که با واژه‌ی جسم تداعی می‌کنم فراتر بروم، تا بُعد را مرتبط به جسم ببینم، بلکه فقط باید همان مفهوم جسم را تجزیه و تحلیل کنیم، یعنی به آن کثرت که همواره در آن مفهوم می‌اندیشم، فقط آگاه گردم، تا در آن این محمول را بفهمم؛ پس، این یک حکم تحلیلی است. در مقابل، آن گاه که می‌گویم: همه‌ی اجسام وزن دارند، محمول چیزی است کاملاً متفاوت با آن چه من در مفهوم محض یک جسم کلی، می‌اندیشم. بنابراین افزایش چنین محمولی به ما حکم ترکیبی می‌دهد.

(A ۸) اکنون از این جا معلوم می شود کـه: ۱) شـناخت مـا از طریـق احکـام تحلیلی هرگز گسترده نمی‌شود، بلکه مفهومی که مـن خـود دارم، از هـم بـاز می‌شود و برای خود من فهم‌پذیر می‌گردد. ۲) در احکام ترکیبی جدا از مفهوم موضوع، من باید چیز دیگری (مانند X) داشته باشم که فاهمه بر آن تکیه کند، تا محمولی که در آن مفهوم متعین نشده است، را با ایـن همـه متعلـق بـه آن مفهوم بشناسد.

در احکام تجربی یا احکام تجربی در این زمینـه هـیچ دشـواری ای در کار نیست. زیرا این X، تجربه‌ی کامل متعلقی است کـه مـن از طریـق مفهـوم الف می‌اندیشم، مفهومی که فقط بخشی از این تجربه را تشکیل می‌دهد. زیـرا اگر چه من در مفهوم یک جسم به طور کلی، محمول وزن را هرگز قرار نمـی دهم، اما با این همه آن مفهوم تجربـه‌ی کامـل را از بخشـی از همـان تجربـه مشخص می‌سازد که به آن بخش، من بخش های دیگر همان تجربه را، چـون متعلق به آن مفهوم هستند، می‌توانم اضافه کنم. من می‌توانم مفهوم جسم را از پیش، به نحو تحلیلی از طریق خصوصیات بُعد، نفوذ ناپذیری، شکل، و غیره، که همگی در این مفهوم تعقل می‌شوند، بشناسم. اما حال، اگـر مـن شـناخت خود را گسترش دهم، به این ترتیب که به تجربه‌ای بنگرم که از آن این مفهوم جسم را انتزاع کرده بودم، می فهمم که وزن همواره به خصوصیات بالا مرتبط است. بنابراین، این تجربه، همان X است که خارج از مفهوم الف قرار دارد، و امکان ترکیب محمول وزن **ب** با مفهوم الف، بر آن پایه‌گذاری شده است.

(A ۹) اما در احکام ترکیبی پیشین، این وسیله‌ی کمکی بـه هـیچ‌وجـه وجـود ندارد. اگر من باید از مفهوم الف خارج شوم تا مفهوم ب ی دیگر را که به آن مرتبط است بشناسم،آن چیزی که بر آن تکیه می‌کنم، چیست و بـه آن وسـیله ترکیب ممکن می شود، چون من در این جا این امتیاز را ندارم که خـود را در حیطه‌ی تجربه جهت یابی کنم؟ بگذارید گزاره‌ی زیر را در نظر بگیریم: هر آن چه اتفاق می افتد علتی دارد. در مفهوم آن چه اتفاق می افتد ، من البته به یک وجود می اندیشم که پیش از آن، زمانی وجـود دارد، و غیـره، و از آن مفهـوم

می‌توان احکام تحلیلی انتزاع کرد اما مفهـوم علـت، بـه معنـای چیـزی اسـت متفاوت با آن چه اتفاق می افتد ؛ و در مفهوم چیزی کـه اتفـاق افتـاده اسـت هرگز متعین نشده است. حال من چگونه به این نتیجه می‌رسـم کـه دربـاره‌ی آنچه به طور کلی رخ می‌دهد، چیزی کاملا متفاوت بیان کنم، و مفهوم علل را، هر چند که در مفهوم آن چیزی که اتفاق افتاده است متعین نیست، با این‌همـه به شکل چیزی که به آن تعلق دارد، بشناسم؟ در این جاآن X که فاهمه بـر آن تکیه می‌کند چیست ، وقتی باور می‌کند کـه خـارج از مفهـوم الـف محمـولی می‌تواند بیابد که با آن مفهوم بیگانه است و با این همه بـه آن مـرتبط اسـت؟ این امر ناشناخته نمی‌تواند تجربه باشد، زیرا اصل مطرح شده، نه فقط با کلیتی اضافه تر از آنچه تجربـه مـی‌توانـد عرضـه کنـد، بلکـه همچنـین بـا افـاده‌ی ضرورت، و در نتیجه کاملاً به نحو پیشین، و بر مبنـای مفـاهیم محـض، ایـن تصور دوم را به تصور اول اضافه می کند. اکنون هدف نهایی شناخت نظـری پیشین ما، کلاً بر مبنای چنین اصول ترکیبی ای، یعنی اصول توسیعی، اسـتوار است؛ زیرا درست است که احکام تحلیلی بسیار مهم و ضروری هسـتند، امـا (A ۱۰) فقط برای اینکه آن چنان وضوحی را در مفاهیم تضمین کننـد کـه بـرای یـک ترکیب مطمئن و هدف گسترده، که به یـک افـزایش واقعـاً جدیـد بیانجامـد، مطلوب است.

بنابراین دراینجا راز معینی پنهـان اسـت* کـه فقـط حـل آن مـی‌توانـد پیشرفت در سرزمین نامحدود شناخت محض فهم را تأمین کند و قابـل اعتنـا گرداند. یعنی باید با کلیت مناسب، دلیل امکان احکام ترکیبی پیشین را کشف کنیم، در شروطی که هر نوع حکم ترکیبی پیشین را ممکن مـی‌سـازند بیـنش حاصل کنیم، و کل این شناخت را (که جنسی خاص خود تشکیل می‌دهد) در یک نظام، مطابق بـا سرچشـمه‌هـای اولیـه ی آن، قسـمت‌هـای آن، قلمـرو و

* ـ اگر به ذهن یکی از فیلسوفان باستان خطور کرده بود که حتی فقط این پرسش را طرح کند، تنها همین امر می‌توانست در مقابل همه‌ی نظام های عقل محض تا همین زمان ما قدرتمندانه بیاستد، و می‌توانست از کوشش های فراوان و بیهوده‌ای جلوگیری کند بدون دانستن اینکه انسان اصلاً چه باید بکند، کورکورانه به عهده گرفته شده‌اند.

مرزهای آن، نه تنها به صورت طرحی نامشخص، بلکه بر عکس، به طور کامل و کافی برای هر نوع کاربردی، تعیین کنیم. این، مقدمتاً درباره‌ی ویژگیهای احکام ترکیبی، کفایت می‌کند.

حال، از همه‌ی آنچه گفته شد، ایده‌ی علمی ویژه به دست می‌آید که می‌تواند به نقد عقل محض خدمت کند. اما هر شناختی محض نامیده می‌شود (A ۱۱) که با چیزی بیگانه آمیخته نباشد. اما به ویژه، شناختی مطلقاً محض نامیده خواهد شد که با آن اصلاً هیچ تجربه یا دریافت حسی ای آمیخته نشود، شناختی که در نتیجه فقط به طور پیشین کاملاً ممکن است. حال عقل عبارت است از قوه‌ای که اصول شناخت پیشین را به ما بدهد. بنابراین عقل محض (A ۱۲) عبارت است از آن چیزی که اصولی را که بتوانند چیزی را مطلقاً به طور پیشین بشناسند، در خود تعیین کننده یک اُرگانون [= ارغنون = ابزار] عقل محض عبارت است از مجموع آن اصول که مطابق با آنها همه‌ی شناخت های محض پیشین بتوانند کسب شوند و واقعاً ایجاد شوند. کاربرد دقیق و جامع چنین ابزاری نظامی از عقل محض خواهد آفرید. اما چون این نظامی آرزویی است بسیار زیاد و نیز چون هنوز نامعلوم است که آیا نیز اساساً چنین گسترش شناختی برای ما ممکن خواهد بود، و اگر باشد، نامعلوم است که در چه مواردی ممکن خواهد بود، ـ پس ما می‌توانیم علم حکم محض عقل محض، و سرچشمه‌ها و مرزهای آن را همچون یک تمرین مقدماتی برای دستگاه عقل محض بنگریم. اما چنین تمرین مقدماتی‌ای، آموزه نامیده نخواهد شد، بلکه فقط باید نقد عقل محض نامیده شود؛ و سود این تمرین مقدماتی، واقعاً فقط سلبی خواهد بود؛ زیرا این تمرین مقدماتی، به گسترش عقل ما خدمت نخواهد کرد، بلکه تنها به تصفیه ی عقل ما خدمت خواهد کرد، و او را از اشتباهات حفظ خواهد کرد؛ و این خود سودی بزرگ است. ـ من همه‌ی شناخت هایی را که نه به اعیان، بلکه فقط به مفاهیم پیشین ما از اعیان به طور کلی می‌پردازند، استعلایی می‌نامم. نظامی از این مفاهیم باید فلسفه‌ی استعلایی نامیده شود.اما این فلسفه خود نیز برای آغاز کار بیش از حد است.

زیرا چون چنین علمی باید هم شناخت تحلیلی پیشین، و هم شناخت ترکیبی پیشین را کاملاً شامل شود، تا آنجا که به هدف ما مربوط می‌شود، دارای حوزه‌ای است بسیار وسیع؛ چرا که، ما نیازمندیم تحلیل را فقط تا آنجا پیش ببریم که به طور اجتناب‌ناپذیر لازم است، تا اصول ترکیب پیشین را که تنها کار مربوط به ما است، در کل حوزه‌ی آن درک کنیم. حال به این تحقیق می‌پردازیم که آن را واقعاً نمی‌توانیم آموزه بنامیم،بلکه فقط می‌توانیم نقد استعلایی بنامیم؛زیرا هدف آن گسترش خود شناخت ها نیست، بلکه فقط اصلاح آنها را در نظر دارد و باید سنگِ محک ارزش، یا بی‌ارزشی همه‌ی شناخت های پیشین را فراهم کند. پس چنین نقدی نوعی آماده سازی است تا حد ممکن برای یک ابزار؛ و اگر این ابزار موفق نباشد، نقد دست کم یک قانون عقل محض را آماده می‌کند که مطابق با آن شاید در آینده دستگاه کامل فلسفه‌ی عقل محض، خواه از جنبه‌ی گستراندن شناخت آن باشد و خواه از جنبه‌ی مجدد ساختن محض شناخت آن، بتواند هم تحلیلی و هم ترکیبی شرح داده شود. و اما این را که این امر ممکن می‌باشد، و حتی این را که چنین نظامی نمی‌تواند دارای چنان قلمرویی بزرگ باشد که امید ما به دقت کامل آن از دست برود، از پیش به این ترتیب می‌توان مقایسه کرد که آنچه در اینجا موضوع ما را تشکیل می‌دهد، نه طبیعت اشیاء است که پایان ناپذیر است، بلکه فاهمه است، که درباره‌ی طبیعت اشیاء قضاوت می‌کند، و فاهمه خود نیز تنها در مورد شناخت پیشین آن؛ و چون نباید ذخیره‌ی فاهمه را در خارج از خود جستجو کنیم، این ذخیره نمی‌تواند از ما پنهان بماند و بر مبنای همه‌ی تخمین‌ها، به اندازه‌ی کافی کوچک است تا کاملاً درک شود، مطابق با ارزش، یا بی‌ارزشی آن قضاوت شود و تابع ارزیابی درست قرار گیرد.

II . تقسیم‌بندی فلسفه‌ی استعلایی

فلسفه‌ی استعلایی در اینجا فقط عبارت است از یک ایده که نقد عقل
(A ۱۳) محض باید کل نقشه‌ی آن را معمارانه طرح کند، یعنی باید آن را بر مبنای

اصول طـرح بیانـدازد،وهمزمان، کمـال و اطمینـان همـه‌ی قطعـاتی کـه ایـن ساختمان را می‌سازند، را کاملاً تضمین کند. اینکه این نقد خود هنوز فلسفه‌ی استعلایی نامیده نمی‌شود، منحصراً به این دلیل است که نقد برای اینکه نظامی کامل باشد، باید همچنین تحلیل جامع کـل شـناخت پیشـین آدمـی را شـامل شود.حال، به واقع حقیقت دارد که نقد ما باید همچنین شمارش کامل همـه‌ی مفاهیم اساسی ای که شناخت محض مورد بحث را تشـکیل مـی‌دهنـد، را در مقابل چشم ها قرار دهد. اما نقد، بحق، از تحلیل جامع خود این مفاهیم و نیز از نقد کامل مشتق‌های آنها خودداری می‌کند؛ یک بخش به این دلیل کـه ایـن تجزیه به هدف بی‌ارتباط است، زیرا درگیر تردیدها و مشکلاتی نیست کـه در ترکیب پیدا می‌شوند، و کل نقد واقعاً برای ترکیب وجود دارد؛ و یک بخش به این دلیل که پاسخگویی کمال چنین تحلیل و اشتقاقی را برعهـده گـرفتن، آن وقت می‌توان درباره ی مقصود خویش بسادگی از آن چشم پوشید، با وحدت نقشه متناقض می‌باشد. با این وصـف، ایـن کمـال تجزیـه و تحلیـل مفـاهیم پیشین، که در آینده به آنها خواهیم پرداخت، و همچنین کمال اشـتقاق دیگـر مفاهیم از مفاهیم پیشین،به آسانی می‌تواند تکمیل شود، فقـط بـه شـرطی کـه اول، این مفاهیم پیشین، به منزله ی اصول جامع ترکیب، موجود باشـند، و بـه شرطی که در باره ی این مقصود ذاتی هیچ نقصی وجود نداشته باشد.

پس هر آنچه فلسفه‌ی استعلایی را می‌سازد، به نقد عقل محـض تعلـق دارد، و این نقد ایده‌ی کامل فلسفه‌ی استعلایی است؛ اما بـا ایـن همـه خـود، علم فلسفه‌ی استعلایی نیست؛ زیرا نقد در تحلیل فقط تا آنجا پیش می‌رود که برای برآورد و قضاوت کامل شناخت ترکیبی پیشین واجب است.

مهمترین نکته در تقسیم‌بندی چنین علمی عبارت است از اینکه: هرگـز مفاهیمی که چیزی تجربی در خود متعین می‌کنند، نباید در آن داخل شوند، یا اینکه شناخت پیشین، کاملاً محض باشد. از آنجا این نتیجه به دست می‌آید که (A ۱۰) هر چند والاترین اصول اخلاق و مفـاهیم اساسـی آن، شـناخت‌هـای پیشـین هستند، اما با این همه اینها به فلسفه‌ی استعلایی تعلـق ندارنـد، زیـرا مفـاهیم

لذت، درد، امیال، اراده، و امثال آن، که روی هم رفته دارای منشاء تجربی هستند، در زمینه‌ی بالا می‌بایست در پیش فرض شوند. بنابراین فلسفه‌ی استعلایی یک فلسفه‌ی عقل محض صرفاً نظری است. زیرا هر آنچه عملی است، تا آنجا که نیروهای محرک را در خود دارد، به عواطف مربوط است که به سرچشمه‌های تجربی شناخت متعلق هستند.

اکنون اگر بخواهیم تقسیم‌بندی این علم را از دیدگاه عمومی یک نظام به طور کلی ارائه دهیم، پژوهش ما باید اول نظریه‌ی استعلایی عناصر عقل محض، و دوم، نظریه‌ی روش عقل محض را در خود تدارک ببینیم. هر یک از این بخش های اصلی، بخش های فرعی خود را خواهند داشت که با این همه، مبناهای آنها را هنوز نمی‌توان در اینجا به بحث گذاشت. تنها به شکل مقدمه یا مدخل، همین اندازه لازم است گفته شود که دو نوع شناخت آدمی وجود دارند که شاید از ریشه‌ای مشترک اما ناشناخته برای ما زاده می‌شوند: این دو نوع شناخت عبارت‌اند از حس و فاهمه؛ از طریق حس، اعیان به ما داده می‌شوند، اما از طریق فاهمه موضوعات تعقل می‌گردند. حال،اگر حس، تصورات پیشین را در خود می‌گنجاند که شرایطی را می‌سازند که تحت آنها (A ۱۶)
به ما اعیان داده می‌شوند، پس باید به فلسفه‌ی استعلایی تعلق داشته باشد. نظریه‌ی استعلایی حس باید بخش اول نظریه‌ی استعلایی عناصر را تشکیل دهد، زیرا شرایطی که تنها تحت آنها اعیان شناخت آدمی داده می‌شوند، پیش از آن شرایطی قرار دارند که تحت آنها این اعیان مورد تعقل قرار می‌گیرند.

ویرایش دوم

I. دربارهٔ تمایز بین شناخت محض و شناخت تجربی

(B ۱) بدون هیچ شکی شناخت ما کلاً با تجربه آغاز می‌شود. زیرا در غیر این صورت قوه‌ی شناخت چگونه می‌بایست عمل می کرد، به جز از طریق اعیانی که بر حواس ما اثر می‌گذارند و از خود تصوراتی را ایجاد می کنند و هم عمل فاهمه را به حرکت وامی‌دارند تا به مقایسه و پیوند زدن یا جدا کردن آن تصورات بپردازد و به این ترتیب ماده ی خام تأثرات حسی را برای نوعی شناخت اعیان آماده کند، که تجربه نامیده می‌شود؟ بنابراین، از حیث زمان، هیچ شناختی در ما پیش از تجربه ایجاد نمی‌شود، بلکه هر نوع شناخت با تجربه شروع می‌شود.

اما اگرچه شناخت ما کلاً با تجربه آغاز می‌شود، با این همه معلوم نیست که شناخت ما کلاً ناشی از تجربه باشد. زیرا کاملاً ممکن است که حتی شناخت تجربی ما، ترکیبی باشد از آنچه ما به وسیله‌ی تأثرات دریافت می‌کنیم، و آنچه قوه‌ی شناخت خاص خود ما (که به وسیله‌ی تأثرات حسی صرفاً تحریک شده است) از خود ایجاد می کند. ما عنصر اضافی اخیر را ابتدا
(B ۲) از ماده ی اساسی حسی تشخیص نمی‌دهیم، تا اینکه ممارست طولانی ما را به این عنصر توجه دهد و برای جدا ساختن‌اش ماهر سازد.

پس، دست کم پرسشی وجود دارد که به تحقیق دقیق‌تری نیازمند است و در نظر اول نمی‌توان فوراً به آن پاسخ داد و آن اینکه: آیا چنان شناختی وجود دارد که از تجربه و حتی از همه‌ی تأثرات حسی مستقل باشد؟ چنین شناخت هایی ***شناختهای پیشین*** نام دارند و از شناخت های تجربی که سرچشمه‌های آنها پسین و در تجربه است، متمایز می‌شوند.

با این همه اصطلاح پسین هنوز به اندازه‌ی کافی مشخص نیست که بتواند کل معنای پرسش طرح شده را بیان کند. زیرا معمولاً عادت بر این است درباره‌ی بسیاری از شناخت ها که از سرچشمه‌های تجربی مشتق می‌شوند بگویند که ما آنها را به طور پسین داریم یا می‌توانیم داشته باشیم،

زیرا آنها را بی‌واسطه از تجربه مشتق نمی‌سازیم، بلکه از یک قاعـده‌ی کلـی ـ که با این همه خود از تجربه گرفته‌ایم ـ مشتق می‌سازیم. مثلاً درباره‌ی کسـی که زیربنای خانه‌ی خود را خالی می‌کند، می‌توان گفت که: او می‌توانسـت بـه طور پیشین بداند که خانه‌اش فرو خواهد ریخت؛ یعنی نیاز نداشت در انتظـار این تجربه بماند که خانه‌اش واقعاً فرو ریزد. اما او کاملاً به طـور پیشـین نیـز نمی‌توانست این را بداند. زیرا اینکه اجسام وزن دارند و به همـین دلیـل اگـر تکیه‌گاه آنها برداشته شود سقوط خواهند کـرد، مـی‌بایسـت خـود از پـیش از طریق تجربه برای او شناخته می‌بود.

بنابراین، در آنچه می‌آید، تحت عنوان شناخت های پیشـین، مـا چنـان شناخت هایی را منظور نخواهیم داشت که ازاین یا آن تجربه‌ی معین ،مسـتقل باشند، بلکه شناخت هایی را خواهیم فهمیـد کـه مطلقـاً مسـتقل از هـر نـوع (B ۳) تجربه صورت گیرند. در مقابـل ایـن شـناخت هـای پیشـین، شـناخت هـای تجربی، یا چنان شناخت هایی که فقط به طور پیشین، یعنی از طریـق تجربـه ممکن‌هستند، قرار دارند. اما از میان شناخت های پیشین فقط آنهـایی محـض نامیده می‌شوند که با هیچ‌چیز تجربی آمیخته نشـده باشـند. بـرای مثـال، ایـن گزاره که: هر تغییر علتی دارد، یک گزاره‌ی پیشین است، امـا محـض نیسـت؛ زیرا تغییر ، مفهومی است که فقط از تجربه انتزاع می‌شود.

II . ما دارای شناخت های پیشین معینی هستیم و حتی فهم مشترک هرگز بدون اینها نیست

در اینجا بحث بر سر نشانه‌ای است تا بـه آن وسـیله بتـوانیم شـناخت محض را از شناخت تجربی، با اطمینان متمایز کنیم. درست است که تجربه به ما می‌آموزد که چیزی به این یا به آن شکل سرشته شده است، اما نه اینکه آن چیز نمی‌تواند به شکلی دیگر باشد. پس در وهلـه‌ی اول، اگـر گـزاره‌ای پیـدا شود که همزمان با ضرورت خویش تعقل گردد، آن گزاره یک حکـم پیشـین است؛ اما اگر علاوه بر آن، آن گزاره از گزاره‌ی دیگری مشتق نشده باشد، مگر از گزاره‌ای که خود نیز به مثابه یک گزاره‌ی ضروری معتبـر باشـد، گـزاره‌ای خواهیم داشت که مطلقاً پیشین است. ***دوم***، تجربه هرگز به احکام خود کلیـت واقعی یا کلیت دقیق نمی‌دهد، بلکـه فقـط کلیـت نسـبی یـا فرضـی بـه آنهـا می‌بخشد (از طریق استقراء)؛ چنانکه به راستی باید گفته شود: تا آنجا کـه مـا (B ٤) تاکنون دریافته‌ایم، در این یا آن قاعده اسـتثنایی وجـود نـدارد. بنـابراین اگـر حکمی در کلیت دقیق تعقل شود، یعنی چنانکه هیچ استثنایی به مثابه ممکـن در آن مجاز نباشد، آن حکم از تجربه مشتق نشده است، بلکه مطلقاً بـه نحـو پیشین اعتبار دارد. بنابراین کلیت تجربی فقط ارتقاء خودکامانه‌ی نوعی اعتبـار آن چیزی است که در بیشتر موارد معتبر است، به حد آنچه در همـه‌ی مـوارد معتبر است؛ برای مثال، این گزاره که: همه‌ی اجسام وزن دارند. امـا بـرعکس، اگر کلیت دقیق برای یک حکم ذاتی باشد، این امر به سرچشمه‌ی ویـژه‌ای از شناخت آن حکم بازگشت می‌کند، یعنی به قوه‌ی شـناخت پیشـین. بنـابراین، ضرورت، و کلیت دقیق، شاخص‌های مطمئن شناخت پیشین هستند و به طور مستحکم به یکدیگر تعلق دارند. اما چون در کاربرد ایـن شـاخص‌هـا گـاهی آسان تر است که محدودیت تجربی احکام را اثبات کنیم تا تصـادفی بـودن را در احکام، یا همچنین چه بسا مفیدتر است که کلیت بی پایان را که ما به یک حکم نسبت می‌دهیم، ثابت کنیم، تا ضرورت همان حکم را، ـ پس صـلاح آن

خواهد بود هر دو مقیاس مورد بحث را که هـر کـدام از آنهـا فـی حـد ذاتـه ضروری است، جداگانه بررسی کنیم.

اکنون ثابت کردن اینکه واقعاً در شناخت بشری چنین احکـامی وجـود دارند ضروری و به دقیق‌ترین معنا کلی و در نتیجه پیشین محض، آسان است. اگر به دنبال مثالی از علوم باشیم، کافی است به هریک از گزاره‌های ریاضیات نگاه کنیم؛ اکر بخواهیم از عادی‌ترین کـاربرد فاهمـه انسـانی مثـالی انتخـاب (B ٥) کنیم،این گزاره که: هر تغییر باید علتی داشته باشد، می‌تواند بکار آید؛ در واقع در گزاره‌ی اخیر، خود مفهوم علت، چنان آشکارا مفهـوم ضـرورت پیونـد بـا معلول، و کلیت دقیق قاعده را در خود متعین کرده است، که اگر می‌خواسـتیم به شیوه‌ای که ***هیوم*** عمل می‌کرد، مفهوم علت را از تداعی مکررِ آنچـه اتفـاق می افتد بـا آنچـه پـیش از آن مـی‌آیـد، و عـادت ناشـی از آن در پیونـد زدن تصورات مشتق سازیم (یعنی در نتیجه تنها از ضرورت ذهنی)، مفهـوم علـت به کلی از بین می‌رفت. همچنین، بی‌آنکه بـه چنـین مثـال هـایی بـرای اثبـات واقعیت اصول پیشین محض در شناخت مان نیاز داشته باشیم، ثابت می توانیم ثابت کنیم که این اصول برای امکان خودِ تجربه، اجتناب‌ناپـذیر هسـتند و در نتیجه به طور پیشین وجود دارند. زیرا تجربه خود قطعیت خویش را از کجـا می‌توانست به دست آورد، اگر همه‌ی قواعدی که مطابق با آنهـا تجربـه پـیش می‌رود همواره تجربی و در نتیجه تصادفی بودند؟ بنابراین سخت است بتـوان این قواعد را به شکل اصول اولیه معتبـر دانسـت. امـا در اینجـا بـه ایـن امـر می‌توانیم کفایت کنیم که کاربرد محض قوه‌ی شناخت خود را به مثابه واقعیت همراه با شاخص‌های آن نشان دهیم. امـا نـه تنهـا در احکـام، بلکـه حتـی در مفاهیم، منشاء پیشین برخی از آنها را می‌توان نشان داد. از مفهوم تجربی خود از یک جسم، هر آنچه تجربی است به تدریج کنار بگذارید: رنـگ، سـفتی یـا نرمی، وزن، حتی نفوذناپذیری؛ با این همه، همچنان مکانی باقی می‌ماند که آن جسم (که اکنون کاملاً ناپدید شده است) اشغال می‌کـرد، و آن را نمـی‌توانیـد کنار بگذارید. به همین شکل، اگر از مفهوم تجربـی خـود از هـر متعلقـی کـه

(B ٦) باشد، خواه جسمانی خواه غیرجسمانی، همه‌ی خاصیت هایی کـه تجربـه بـه شما آموخته است را کنار بگذارید، بـاز یـک خاصـیت وجـود دارد کـه آن را نمی‌توانید جدا کنید؛ و آن این است که آن متعلق را همچون جوهر یا مـرتبط به جوهر مورد تعقل قرار دهید (با آنکه مفهوم جوهر از مفهوم یک عین کلی، معتین‌تر است). بنابراین، بر اثر اعتقاد به ضـرورتی کـه بـه آن وسـیله مفهـوم جوهر خود را بر شما تحمیل می‌کند، باید اعتراف کنید که جایگاه این مفهـوم در قوه‌ی شناخت پیشین شما است.

III . فلسفه به علمی نیاز دارد که امکان، اصول، و حوزه‌ی همه‌ی شناخت های پیشین را تعیین کند

اما چیزی که از همه‌ی آنچه پیش از این گفته شد بسیار مهمتـر اسـت، این است که برخی شناخت ها، حتی حیطه‌ی همه‌ی تجـارب ممکـن را رهـا می‌کنند و چنین می‌نمایند که از طریق مفاهیمی که هیچ‌نوع عینی مطابق با آنها هرگز نمی‌تواند در تجربه داده شـود، حـوزه‌ی احکـام مـا را فراتـر از همـه‌ی مرزهای تجربه گسترش دهند.

و درست در حیطه‌ی همـین شـناخت هـای اخیـر اسـت، در حیطـه‌ی شناخت‌هایی که از جهان حسی فراتر می‌روند، جایی که تجربه نه راهنمایی و نه اصلاحی می‌تواند ارائه دهد، که پژوهش های عقل ما صورت می‌گیرند؛ مـا این پژوهش ها را از هر آنچه فاهمه در سرزمین پدیدارها می‌تواند بیاموزد، از نظرگاه اهمیتی که دارند، بسیار عالی تر و از نظرگاه هـدف غـایی آنهـا بسـیار والاتر می‌پنداریم؛ بنابراین ترجیح می‌دهیم در همه چیز، حتی به بهای ارتکاب (B ٧) اشتباه، خطر کنیم، تا آنکه این تحقیقات ارزشمند را به هر دلیل که باشد، مـثلاً شک و تردید، یا تحقیق و بی‌اعتنایی، رها سازیم. این مسـائل اجتنـاب‌ناپـذیر خود عقل محض عبارت‌اند از ***خداوند، آزادی، و بقای نفس***. حال علمی کـه با مجموعه‌ی تدارکات خود، هدف غایی‌اش در واقع فقط راه حلّ این مسـائل است، مابعدالطبیعه نامیده می‌شود، که روش آن در آغاز جزمـی اسـت، یعنـی

بدون آزمایش پیشین توانایی یا ناتوانی عقل، برای به عهده گرفتن کاری چنان بزرگ، با اطمینان به اجرای آن می‌پردازد.

حال بی‌شک طبیعی به نظر می رسد تردید کنیم که به محض پشت سر گذاشتن حیطه‌ی تجربه، با شناخت هایی که داریم اما نمی‌دانیم از کجا آمده‌اند و به اعتبار اصولی که منشاء آنها را نمی‌شناسیم، فوراً عمارتی برپا سازیم، بی‌آنکه شالوده‌ی آن عمارت از طریق تحقیقات دقیق، از پیش مطمئن شده باشد؛ یعنی طبیعی است که انسان چه بسا مدتها پیش می‌توانسته این پرسش را مطرح کرده باشد که فاهمه چگونه توانسته است به همه‌ی این شناخت های پیشین برسد، و حوزه، اعتبار، و ارزش این شناخت ها چه می‌تواند باشد. در عمل نیز چیزی طبیعی‌تر وجود ندارد که انسان تحت عنوان ***طبیعی*** آنچه
(B ۸) که می‌باید معقولانه و عاقلانه رخ دهد، را بفهمد؛ اما اگر انسان آنچه را که به طور عادی اتفاق می افتد طبیعی بداند، در اینجا خود نیز چیزی طبیعی‌تر و قابل فهم‌تر وجود ندارد که این تحقیق می‌بایست مدتی طولانی متوقف مانده باشد. زیرا بخشی از این شناخت ها یعنی شناخت ریاضی، از قدیم الایام از اعتماد برخوردار بوده است و بنابراین برای شناخت های دیگر نیز انتظاری مساعد وجود دارد، هر چند آن شناخت های دیگر دارای ماهیتی کاملاً متفاوت باشند. علاوه بر آن، اگر انسان از دایره‌ی تجربه پا فراتر گذارد، مطمئن خواهد بود که از طریق تجربه انکار نخواهد شد. وسوسه‌ی گسترش دادن شناخت های خود، چنان قوی است که انسان فقط به دلیل برخورد با یک تناقض آشکار ممکن است در پیشرفت خود متوقف شود. اما می‌توان از این تناقض پرهیز کرد، اگر انسان در ایجاد تخیلاتش فقط محطاط باشد، که حتی در صورت اخیر نیز چیزی بیش از تخیل نخواهند بود. ریاضیات مثالی درخشان به ما می‌دهد که تا چه حد می‌توانیم مستقل از تجربه در شناخت پیشین پیش برویم. البته درست است که ریاضیات خود را با اعیان و شناخت‌ها مشغول می‌دارد، اما صرفاً تا آنجا که اعیان و شناخت ها بتوانند در شهود تصویر شوند. اما این نکته به آسانی نادیده گرفته می‌شود؛ زیرا شهود

تعقل شونده خود می‌تواند پیشین داده شود، و بنابراین از یک مفهوم ناب محض به سختی می‌تواند متمایز گردد. میل گسترش که با چنین برهانی درباره‌ی قدرت عقل تسخیر شده است، مرزهایی نمی‌شناسد. کبوتر سبکبال که هوا را در پرواز آزادانه‌ی خود می‌شکافد و مقاومتِ آن را حس می‌کند، می‌توانست این تصور را بیابد که پروازش در فضای تهی از هوا بسیار آسان تر است. به همین ترتیب افلاطون جهان حسی را ترک گفت، زیرا جهان حسی برای فاهمه، حدهای تنگی می‌گذارد؛ او جرئت کرد که فراسوی جهان حسی، با بال های ایده‌ها در فضای خالی فاهمه ی محض به پرواز درآید. اما پی نبرد که با تلاش های خود هیچ راهی نخواهد یافت، چون مقاومتی در مقابل خود نمی‌دید که گویی حمایتی برایش باشد و بتواند بر آن بایستد، باآن نیروی خود را استفاده کند و به این ترتیب فاهمه ی خود را به حرکت آورد.

(B ۹) اما این سرنوشت عادی عقل آدمی است که در نظرورزی، عمارت خود را با شتاب تمام به پایان رساند، و آنگاه، بسیار دیرتر، تازه به تحقیق بپردازد که آیا اساس آن درست ریخته شده است یا نه. اما بعداً بهانه‌های متعدد مطرح می‌شوند تا ما را درباره‌ی استحکام اساس دلداری دهند یا چنین آزمون دیرهنگام و خطرناکی را ترجیحاً به کلی مانع گردند. اما آنچه ما را در جریان ساختمان از هرنوع نگرانی و شک حفظ می کند و ما را به استحکام ظاهری دلخوش می‌گرداند، این است: بخش بزرگی و شاید بزرگترین بخش کار عقل ما در تجزیه و تحلیل مفاهیمی نهفته است که ما خود درباره‌ی موضوعات داریم. این تجزیه و تحلیل، انبوهی از شناخت ها تحویل ما می‌دهد که گرچه چیزی نیستند جز روشنگری یا توضیح چیزهایی که در مفاهیم ما (هر چند به شکلی آشفته) تعقل شده اند، اما دست کم از نظرگاه صورت، همانند بصیرت‌های تازه برآورد می‌شوند؛ با این همه این شناخت ها از نظرگاهِ ماده‌ی اولیه یا محتوا، مفاهیمی که ما داریم را گسترش نمی دهند، بلکه فقط از هم می‌گشایند. حال چون این روش یک شناخت واقعی پیشین به ما می‌دهد که پیشرفت آن مطمئن و مفید است، عقل، که از اینجا امر بر او مشتبه شده است،

(B ۱۰) بی‌آنکه خود متوجه باشد، آرام آرام احکامی وارد میدان می‌سازد که کاملاً متفاوت‌اند؛ در اینجا عقل به مفاهیم داده شده، مفاهیم دیگری اضافه می کند که کلاً با آنها بیگانه‌هستند، و بی‌شک این افزایش را به طور پیشین انجام می‌دهد؛ بی‌آنکه انسان بداند عقل چگونه به آن مفاهیم دیگر دست می‌یابد و بی‌آنکه چنین پرسشی حتی بتواند به فکر او خطور کند. به همین دلیل است که من، از همان آغاز به تمایز این دو نوع شناخت می‌پردازم.

IV دربارهٔ تمایز میان احکام تحلیلی و احکام ترکیبی

در همه‌ی احکام که در آنها نسبت موضوع به محمول تعقل می‌شود (و من در اینجا فقط به احکام ایجابی می‌پردازم، زیرا سپس، تطبیق بر احکام سلبی آسان است)، این نسبت به دو شکل ممکن است: یا محمول ب چنان به موضوع الف تعلق دارد که در این مفهوم ***الف*** (به طور مستتر) متعین شده است؛ و یا ***ب*** کلاً خارج از مفهوم ***الف*** قرار گرفته است، هر چند که البته با آن در حال پیوند است. در مورد اول، من حکم را تحلیلی می‌نامم، و در مورد دوم، حکم را ترکیبی. بنابراین احکام تحلیلی (آنهایی که ایجابی‌اند) چنان هستند که در آنها پیوند محمول با موضوع، از طریق اینهمانی تعقل می‌شود. اما احکامی که در آنها این پیوند بدون اینهمانی تعقل می‌گردد، باید احکام ترکیبی نامیده شوند. احکام تحلیلی را همچنین می‌توان احکام ***توضیحی*** (B ۱۱) نامید، و احکام تحلیلی را احکام ***توسیعی***؛ زیرا احکام تحلیلی به وسیله‌ی محمول چیزی به مفهوم موضوع اضافه نمی کنند، بلکه فقط آن را به وسیله‌ی تجزیه به مفاهیم فرعی آن تجزیه می‌کنند که در همان مفهوم (گرچه به طورآشفته) تعقل شده بودند؛ برعکس، احکام ترکیبی به مفهوم موضوع، محمولی اضافه می کنند که هرگز در آن تعقل نشده بود و از طریق هیچ‌نوع تجزیه‌ی آن مفهوم نمی‌توانست انتزاع شود. برای مثال، وقتی که من می‌گویم: همه‌ی اجسام دارای بعد هستند، این یک حکم تحلیلی است. زیرا من نیاز ندارم از مفهومی که با واژه‌ی جسم تداعی می‌کنم فراتر روم، تا بُعد را مرتبط

به جسم ببینم، بلکه فقط باید همان مفهوم جسم را تجزیه کنم، یعنی به آن کثرت، که همواره در آن مفهوم می‌اندیشم، فقط آگاه شوم، تا در آن این محمول را بفهمم. پس این یک حکم تحلیلی است. در مقابل، آن وقت که می‌گویم: همه‌ی اجسام وزن دارند، محمول چیزی است فوراً متفاوت با آنچه من در مفهوم محض یک جسم کلی، می‌اندیشم. بنابراین، افزایش چنین محمولی به ما حکم ترکیبی می‌دهد.

احکام ***تجربی***، به مثابه احکام تجربی، همگی ترکیبی هستند. زیرا بی‌معنا خواهد بود که یک حکم تحلیلی را بر مبنای تجربه بنیاد بگذاریم؛ چون برای ضابطه‌بندی چنین حکمی من هرگز نیاز ندارم از مفهوم خود خارج شوم، و بنابراین هیچ‌نوع گواهی تجربه برای آن لازم ندارم. اینکه: جسم
(B ۱۲) دارای بعد است، گزاره‌ای است که به نحو پیشین وجود دارد، و به هیچ‌وجه حکم تجربی نیست. زیرا پیش از آنکه من به تجربه روی آورم، همه‌ی شروط حکم خود را در مفهوم جسم دارا هستم، که از آن، فقط محمول را بر مبنای اصل عدم تناقض انتزاع می‌کنم، و از آن طریق همزمان می‌توانم به ضرورت حکم آگاه شوم، ضرورتی که تجربه هرگز نمی‌توانست آن را به من بیاموزد. در مقابل، هر چند در مفهوم جسم به طور کلی، محمول وزن را هرگز وارد نمی‌سازم،آن مفهوم،یک متعلق تجربه را از طریق بخشی از آن تجربه بیان می‌دارد که به آن بخش، مجدداً می‌توانم بخشهای دیگری از همان تجربه را، مانند آنهایی که به مفهوم اخیر تعلق داشتند، بیافزایم. من می‌توانم مفهوم جسم را از پیش،به شکل تحلیلی از طریق نشانه‌های امتداد، نفوذناپذیری، شکل، و غیره، که همه در این مفهوم مورد تعقل قرار می‌گیرند، بشناسم. اما اکنون، شناخت خود را گسترش می دهم و یا با نگاه دوباره به طرف تجربه، که از آن این مفهوم جسم را انتزاع کرده بودم، وزن را نیز همواره به نشانه‌های بالا مرتبط می‌یابم، و بنابراین، وزن را به مثابه محمول، به آن مفهوم، به طور ترکیبی اضافه می کنم. پس این تجربه است که امکان ترکیبی محمول وزن با مفهوم جسم بر آن پایه‌گذاری شده است؛ زیرا هر دو مفهوم، هر چند که هیچ

یک از آنها در دیگری متعین نشده، با این همه همچـون بخشـهای یـک کـل واحد، یعنی تجربه، که خود عبارت است از ارتباط ترکیبی شهودات، هر چند هم که فقط به طور تصادفی، به یکدیگر متعلق هستند.

اما در احکام ترکیبی پیشین، این وسیله‌ی کمکی به هـیچ وجـه وجـود ندارد. اگر من می‌بایست از مفهوم الف فراتر روم تا مفهوم دیگری مانند ب را (B ۱۳) که به آن مرتبط است بشناسم، آن چیزی که بر آن تکیه می‌کنم و به آن وسیله ترکیب ممکن می‌گردد، چیست ؟، چون من در اینجا این امتیـاز را نـدارم کـه خود را در حیطه‌ی تجربه جهت یابی کنم؟ بگذارید گـزاره‌ی زیـر را در نظـر بگیریم: هر آنچه اتفاق می افتد علتی دارد. در مفهوم آنچه اتفاق می افتد ، من البته به یک وجود فکر می کنم که پیش از آن، زمانی وجود دارد، و غیره، و از آن مفهوم می‌توان احکام تحلیلی انتزاع کرد. اما مفهوم یک علت کاملاً خـارج از مفهوم آنچه اتفاق می افتد قرار دارد، و نشان‌دهنده‌ی چیزی است متفاوت با اتفاق می افتد ، و بنابراین در تصور چیز اتفاق افتاده هرگز متعین نشده اسـت. اینک من چگونه به این نتیجه می‌رسم که درباره‌ی آنچه به طور کلی اتفاق می افتد ، چیزی کاملاً متفاوت بیان کنم، و مفهوم علت را هر چند کـه در مفهـوم آن چیز اتفاق افتاده متعین نیست، با این همه به شکل چیزی که حتی الزاماً به آن تعلق دارد، بشناسم؟ در اینجا چیست آن امر ناشناخته = X که فاهمه بر آن تکیه می‌کند، وقتی باور مـی‌کنـد کـه خـارج از مفهـوم ***الـف***، محمـول ***ب*** را می‌توان یافت که هر چند با آن مفهوم بیگانه است، با این همه به خیـال او بـا آن مفهوم مرتبط است؟ این امر ناشناخته، تجربه نمی‌تواند باشـد، زیـرا اصـل مطرح شده نه فقط با کلیتی بیشتر، بلکه همچنـین بـا افـاده‌ی ضـرورت، و در نتیجه کاملاً به نحو پیشین، و بر مبنای مفاهیم محـض ایـن تصـور دوم را بـه تصور اول اضافه می کند.اکنون هدف نهایی شناخت تاملی پیشین ما، کـلاً بـر چنین اصول ترکیبی ای، یعنی اصول توسیعی، استوار است؛ زیرا درست است که احکام تحلیلی بسیار مهم و ضروری هسـتند، فقـط بـرای اینکـه آن چنـان

(B ۱٤) وضوحی را در مفاهیم تضمین کنند که بـرای یـک ترکیـب مطمـئن و هـدف گسترده، که به یک نتیجه واقعاً جدید بیانجامد، مطلوب است.

V.

همه‌ی علوم نظری عقل، احکام ترکیبی پیشین به مثابه اصول را در خود دارند.

۱) احکام ریاضی همگی ترکیبی‌هستند. چنین به نظر می رسد کـه ایـن گزاره تاکنون از مشاهده‌ی تحلیل‌گران عقـل آدمـی گریختـه باشـد، یـا حتـی درست مخالف همه‌ی حدسهای ایشان باشد، هر چند که کاملاً قطعی است و از نظرگاه نتایج آن بسیار مهم است. زیرا وقتی انسان فهمید که نتـایج قیاسـی ریاضیدانان همه از اصل عدم تناقض ناشـی مـی‌شـوند (کـه طبیعـت هرنـوع قطعیت یقینی را ایجاب مـی‌کنـد)، خـود را متقاعـد سـاخت کـه اصـول نیـز می‌بایست از اصل عدم تناقض فهمیده شوند؛ تحلیل گران در این بـاره اشـتباه کرده‌اند؛ زیرا هر چند یک گزاره‌ی ترکیبی می‌تواند در حقیقت مطابق با اصـل عدم تناقض دیده شود، اما فقط به این ترتیب که یک گزاره‌ی ترکیبی دیگر در پیش فرض شود که گزاره‌ی مورد بحث بتوانـد از آن گـزاره‌ی ترکیبـی دیگـر منتج گردد، البته نه کاملاً به صورت فی نفسه.

پیش از هر چیز باید متذکر شد که: گزاره‌های حقیقتـاً ریاضـی همـواره احکام پیشین هستند، نه احکام تجربی؛ زیرا گزاره‌هـای ریاضـی ضـرورتی بـا (B ۱۵) خود دارند که از تجربه نمی‌تواند به دست آید. اما اگـر دیگـران بـه ایـن امـر اذعان نکنند، بسیار خوب، من گزاره‌ی خود را به ریاضـیات محـض محـدود می‌سازم،که مفهوم آن به آن معنا است که تجربی نیست، بلکـه فقـط شـناخت محض پیشین را در خود متعین می‌کند.

یقیناً ممکن است در ابتدا چنین فکر کرد که گزاره‌ی ۱۲ = ۵ + ۷ یـک گزاره‌ی صرفاً تحلیلی است که از مفهوم حاصل جمع هفت و پـنج مطـابق بـا اصل عدم تناقض نتیجه شده.اما اگر دقیق‌تر بررسی شود معلوم خواهد شد که

مفهوم حاصل جمع ۷ و ۵ چیزی بیشتر در خود متعین نمی‌کند مگر اتحاد هر دو عدد در یک عدد واحد؛ و از آن طریق هرگز تعقل نمی‌شود که این عدد واحد، که هر دو عدد را در خود متحد می کند، کدام است. مفهوم دوازده به هیچ وجه چنین تعقل نشده است که من صرفاً درباره‌ی اتحاد هفت و پنج تفکر کنم؛ و هر قدر هم که مفهوم خود را از چنین حاصل جمع ممکنی تجزیه کنم، باز عدد دوازده را در آن پیدا نخواهم کرد. انسان باید از این مفاهیم فراتر برود، به این ترتیب که باید از نوعی شهود کمک بگیرد که با یکی از آن دو عدد متناظر باشد، مثلاً پنج انگشت خود را، یا (چنانکه ***زگنر*** در کتاب حساب مطرح کرده،) پنج نقطه را، و یکی بعد از دیگری، اجزاء عدد پنج را که در شهود داده شده‌اند به مفهوم هفت اضافه کند: به این ترتیب که من ابتدا عدد ۷ را می‌گیرم و با کمک گرفتن از انگشتان دست خود همچون شهودی برای مفهوم عدد ۷، اجزایی را که پیش از این با هم گرفته بودم، تا عدد ۵ را تشکیل دهم، اکنون در این تصور خود یکی بعداز دیگری به عدد ۷ اضافه می کنم و به این شیوه می بینم که عدد ۱۲ ایجاد می‌شود. این را که ۵ باید با ۷ جمع شود، در مفهوم حاصل جمع = ۵ + ۷ تعقل کرده بودم، اما نه اینکه این حاصل جمع برابر با ۱۲ باشد. پس گزاره‌ی حسابی همواره ترکیبی است؛ این امر را انسان روشن‌تر درک خواهد کرد، اگر اعداد تا اندازه‌ای بزرگتر را بگیرد؛ از آن طریق کاملاً آشکار خواهد شد که ما می‌توانیم به هر شکل که بخواهیم مفهوم خود را بپیچیم و بگردانیم، اما بدون کمک گرفتن از شهود، به واسطه‌ی تحلیل محض مفاهیم خود، هرگز نخواهیم توانست حاصل جمع را پیدا کنیم.

به همین ترتیب، هیچ اصل هندسه‌ی محض نیز تحلیلی نیست. اینکه: خط مستقیم کوتاهترین فاصله بین دو نقطه است، گزاره‌ای است ترکیبی. زیرا مفهوم من از مستقیم ، هیچ چیزی از کمیت در برندارد، بلکه فقط کیفیت را در خود متعین کرده است. بنابراین مفهوم کوتاهترین، کلاً به آن اضافه می‌شود، و نمی‌تواند به وسیله‌ی هیچ نوع تحلیلی، از مفهوم خط مستقیم انتزاع

شود. پس در اینجا باید از شهود کمک خواست، که تنها به واسطه آن، ترکیب ممکن است.

مطمعناً که تعداد کمی از اصول که هندسه‌دانان از پیش فرض می‌گیرند واقعاً تحلیلی هستند و بر مبنای اصل عدم تناقض استوارهستند؛ اما این اصول، مانند گزاره‌های اینهمان، فقط به مثابه حلقه‌هایی در زنجیره‌ی روش عمل می‌کنند، نه به مثابه اصول؛ برای مثال، $a = a$: کل برابر است با خودش ؛ یا (B ۱۷)
$(a + b) > a$، یعنی کل بزرگتر است از جزء آن؛ و با این همه حتی همین گزاره‌ها، هر چند فقط مطابق با مفاهیم محض معتبراند، تنها به این دلیل در ریاضیات پذیرفته شده‌اند که می‌توانند در شهود عرضه شوند. ـ آنچه در اینجا ما را به طور کلی معتقد می‌کند که محمول چنین احکام یقینی ای،در مفهوم ما وجود دارد و بنابراین حکم، تحلیلی است، صرفاً ابهام اصطلاح است. یعنی ما باید به یک مفهوم داده شده محمولی معین را در تفکر اضافه کنیم، و سپس این ضرورت به مفهوم ملحق می‌شود. اما پرسش این نیست که چه چیزی را باید به مفهوم داده شده در تفکر اضافه کنیم، بلکه چه چیزی را واقعاً در آن مفهوم، هر چند مبهم، تعقل می کنیم؛ و از این طریق اثبات می‌شود که هر چند محمول ضرورتاً به آن مفهوم ضمیمه شده است، اما نه چنانکه در خود مفهوم تعقل شود، بلکه به واسطه‌ی نوعی شهود که باید به مفهوم اضافه گردد.

۲) دانش طبیعت (physica فیزیک) احکام ترکیبی پیشین را به مثابه اصول در خود متعین می‌کند. من فقط مایلم یکی دو گزاره‌ای را برای مثال در اینجا مطرح کنم؛ مثل این گزاره که: در همه‌ی تغییرات جهان مادی کمیت ماده ثابت می‌ماند. یا اینکه: در هر نوع انتقال حرکت، عمل و عکس العمل باید همواره با یکدیگر مساوی باشند. در هر دو گزاره، نه فقط ضرورت آنها و در نتیجه منشاء پیشین آنها، بلکه همچنین اینکه آنها گزاره‌های ترکیبی هستند، (B ۱۸)
آشکار است. زیرا در مفهوم ماده من به استمرار فکر نمی کنم، بلکه صرفاً به حضورِ ماده در مکان از طریق اشغال مکان فکر می‌کنم. بنابراین من در واقع از مفهومِ ماده فراتر می‌روم تا چیزی پیشین را در آن به طور اضافه تعقل کنم،

که در آن فکر نکرده بودم. پس این گزاره تحلیلی نیست، بلکه ترکیبی است و با این همه پیشین تعقل شده است؛ و در دیگر گزاره‌های بخش محض علم طبیعت، به همین شکل است.

۳) در مابعدالطبیعه، ـ حتی اگر فقط به منزله ی علمی در نظر آید که تاکنون صرفاً کوشیده است تا علم باشد، اما با این همه به دلیل چیستی عقل آدمی علمی اجتناب‌ناپذیر است، ـ باید شناخت های ترکیبی پیشین متعین شده باشند؛ و کار مابعدالطبیعه به هیچ وجه این نیست که مفاهیمی که ما برای خود به نحو پیشین از اشیاء تشکیل می‌دهیم، را صرفاً تحلیل کند و از آن طریق تحلیل روشن سازد، بلکه ما می‌خواهیم شناخت خود را به نحو پیشین گسترش دهیم و بدانیم به چه دلیل باید چنین اصولی را برای خود داشته باشیم که بر مفهوم داده شده چیزی اضافه می کنند که در آن مفهوم متعین نشده بود، و از طریق احکام ترکیبی پیشین حتی چنان دور می‌روند که تجربه نیز خود نمی‌تواند ما را چنان دور دنبال کند، برای مثال در گزاره‌ی: "جهان باید آغازی اولیه داشته باشد"،وغیره.به این ترتیب مابعدالطبیعه دست کم از نظرگاه هدف آن، از گزاره‌های ترکیبی محض پیشین تشکیل شده است.

VI. مسئله‌ی کلی عقل محض (B ۱۹)

اگر انسان بتواند مجموعه‌ای از پژوهش‌ها را تحت ضابطه‌ی یک مسئله‌ی واحد قرار دهد، از این طریق موفقیتی بزرگ به دست خواهد آورد. زیرا انسان با تعیین دقیق آن مسئله، نه تنها کار خود را آسان می‌کند، بلکه همچنین کار هر کس دیگری را نیز که بخواهد نتیجه‌ی ما را آزمایش و قضاوت کند که آیا ما از عهده‌ی تحقق برنامه‌ی خود برآمده‌ایم یا نه، آسان می‌گرداند. اکنون، مسئله‌ی خاص عقل محض در این پرسش متعین شده است: احکام ترکیبی پیشین چگونه ممکن‌اند؟

اینکه مابعدالطبیعه تاکنون در یک حالت متزلزل عدم قطعیت در تناقض بازمانده است، باید منحصراً به این دلیل دانسته شود که این مسئله و شاید

حتی تمایز احکام تحلیلی و احکام ترکیبی پیش از این به فکـر انسـان خطـور نکرده است.حال، برپایی یا فروریزی مابعدالطبیعه به تحلیل این مسئله وابسته است ، یا به برهانی کافی در اینکه امکانی که مابعدالطبیعه طلب مـی‌کنـد کـه توضیح آن را بداند، در عمل هرگز وجود ندارد. دیوید هیوم، که از بین همه‌ی فیلسوفان به این مسئله نزدیکتر شد اما به اندازه‌ی کافی به شیوه‌ی معین، و در کلیت آن به آن تفکر نکرده است، بلکه صرفاً در گزاره‌ی ترکیبی ربط معلول با علـت آن (principium causalitatis (B ۲۰) = اصـل علیـت) متوقـف ماند، گمان می‌کرد اثبات کرده باشد که چنین گـزاره‌ی پیشـینی کـلاً نـاممکن است، و مطابق با نتایج قیاسی‌اش بر آن شـد کـه هـر آنچـه مـا مابعدالطبیعـه می‌نامیم بر پایه‌ی هذیان محض بینش عقلی ادعایی بنـا گذاشـته شـده کـه در عمل دانسته‌های آن صرفاً از تجربه گرفته شده‌انـد و از طریـق عـادت، ظـاهر ضرورت به خود گرفته‌اند؛ اگر هیوم مسئله‌ی ما را در کلیـت خـود در مقابـل چشم می داشت، شاید هرگز در این حکم که فلسفه‌ی محـض را کـلاً نـابود می‌سازد سقوط نمی‌کرد، چون در آن صورت متوجـه مـی‌شـد کـه مطـابق بـا استدلال او، ریاضیات محض نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا ریاضـیات قطعاً دارای گزاره‌های ترکیبی پیشین است؛ که بـه ایـن ترتیـب فاهمـه قطعـاَ می‌توانست او را در مقابل چنین حکمی بخوبی حفظ کند.

در راه حـلّ مسـئله‌ی بـالا، همزمـان امکـان کـاربرد محـض عقـل در بنیادگذاری و تحقق همه‌ی علومی که شناخت نظری پیشین اعیان را در خـود دارند، متعین شده است، یعنی پاسخ پرسش های زیر در آن مسئله است:

ریاضیات محض چگونه ممکن است؟

علم طبیعی محض چگونه ممکن است؟

درباره‌ی این علوم، چون واقعاً داده شده‌اند، می‌توان به تناسـب پرسـید که چگونه ممکن هستند؛ زیرا اینکه این علوم بایـد ممکـن باشـند، بـه دلیـل (B ۲۱)

(B ۲۱) واقعیت آنها اثبات شده است.* اما آنچه مربوط به مابعدالطبیعه است ، چون پیشرفت آن تاامروز بد و ناچیز بوده است، و نیز چون نمی‌توان گفت که هیچ یک از نظام های مطرح شده در رابطه با هدف ذاتی مابعدالطبیعه واقعاً موجود باشد، باید هر کسی را بحق درباره‌ی امکان آن به شک اندازد.

با این همه، این نوع شناخت هم باید به یک معنا به مثابه داده شده در نظر گرفته شود؛ و مابعدالطبیعه هر چند نه مانند علم، اما شبیه استعداد طبیعی (metaphysica naturalis [= مابعدالطبیعه طبیعی]) واقعیت دارد. زیرا عقل آدمی، بی‌آنکه غرور محض بسیاردانی او را به تحرک درآورد، به شکلی مقاومت ناپذیر وسیله‌ی نیاز درونی خاص خود به سوی چنین پرسش هایی رانده می‌شود: به سوی پرسش هایی که نه از طریق هیچ‌نوع کاربرد تجربی عقل می‌توانند پاسخ داده شوند و نه از طریق اصول به دست آمده از کاربرد تجربی عقل؛ و به این ترتیب در واقع نزد همه‌ی انسان ها، به محض آنکه عقل در ایشان به نظرورزی گسترش یابد، نوعی مابعدالطبیعه در همه‌ی زمان ها وجود داشته است و همواره نیز باقی خواهد بود. و اکنون در این باره نیز می‌توان پرسید: مابعدالطبیعه به مثابه استعداد طبیعی چگونه ممکن است؟ یعنی (B ۲۲) پرسش هایی که عقل محض در مقابل خود مطرح می‌کند و با رانده شدن وسیله‌ی نیاز درونی خاص خود می‌کوشد آنها را به بهترین شیوه پاسخ بگوید، چگونه از طبیعت فهم مشترک آدمی زاده می‌شوند؟

اما چون در همه‌ی کوشش هایی که تاکنون برای پاسخ دادن به این پرسش های طبیعی صورت گرفته‌اند، ـ برای مثال اینکه آیا جهان آغازی دارد یا از ازل وجود داشته است، و غیره، ـ همواره به تناقض اجتناب‌ناپذیری

---

* ـ بسیاری هنوز ممکن است درباره‌ی علم طبیعی محض شک داشته باشند. اما انسان فقط نیاز دارد به گزاره‌های مختلفی که در آغاز فیزیک واقعی (تجربی) می‌آیند توجه کند، مانند گزاره‌های مربوط به بقای کمیت معین ماده، لَختی [= اینرسی]، تساوی عمل و عکس الاعمل،وغیره،تابزودی متقاعد شودکه این گزاره‌ها **physica pura** [= فیزیک مجرد] (یا **physica rationalis** [= فیزیک تعقلی]) را تشکیل می‌دهند که بخوبی سزاوار آن است که همچون علمی خاص، در کل حوزه‌ی خود، چه محدود و چه وسیع، جداگانه ظاهر شود.

برخورده‌اند، انسان نمی‌تواند به استعداد طبیعی محض برای مابعدالطبیعه، یعنی به خود قوه‌ی محض عقل که از آن در حقیقت همیشه نوعی مابعدالطبیعه (هرنوع که باشد) می‌روید، راضی بماند؛ بلکه باید ممکن باشد که با عقل یا در دانستن یا در ندانستن اعیان به قطعیت رسید؛ یعنی ما باید یا درباره‌ی اعیان پرسش های مابعدالطبیعه تصمیم بگیریم، یا درباره‌ی توانایی یا ناتوانی عقل درباره ی هر نوع حکم درباره‌ی آن اعیان، و بنابراین، یا باید بتوانیم عقل محض خود را با اعتماد گسترش دهیم، یا حدود معین و مطمئنی برای او قرار دهیم. پرسش اخیر را که زاده‌ی مسئله‌ی کلی بالا است، بحق می‌شد چنین مطرح ساخت: مابعدالطبیعه به مثابه علم چگونه ممکن است؟

به این ترتیب، نقد عقل سرانجام ضرورتاً به علم می‌انجامد؛ برعکس، کاربرد جزم‌اندیشانه‌ی عقل بدون نقد، به احکام بی‌پایه می‌انجامد که در مقابل آنها می‌توان به طور مساوی احکام به ظاهر معتبر گذاشت؛ و به این ترتیب (B ۲۳) کار به ***شک‌گرایی*** منجر می‌شود.

همچنین، این علم دارای اطنابی هراس‌انگیز نمی‌تواند باشد، زیرا سر و کارش با متعلقات عقل نیست که کثرات آنها پایان‌ناپذیر است، بلکه صرفاً به خود عقل و به مسائلی می‌پردازد که درست از درون او برمی‌خیزند؛ و این مسائل از راه طبیعت اشیاء که با عقل متفاوت‌اند، مطرح نمی‌شوند، بلکه از راه طبیعت خود عقل مطرح می‌گردند؛ به قسمی که اگر عقل پیش از این در رابطه با اعیانی که ممکن است در تجربه به وی عرضه شوند، قوّه‌ی خاصّ خود را تماماً بشناسد، باید این امر آسان گردد که حوزه و مرزهای اقدام به کاربرد آن فراسوی همه‌ی مرزهای تجربه، کاملاً و مطمئناً تعیین شود.

بنابراین می‌توان و باید همه‌ی کوششهایی را که تاکنون صورت گرفته‌اند، تا گونه‌ای مابعدالطبیعه را جزم‌اندیشانه برقرار سازند، همچون کوششهای مرده نگریست. زیرا آنچه در چنین یا چنان تحلیلی وجود دارد، یعنی تحلیل محض مفاهیم که در عقل ما، به طور پیشین جای دارند، به هیچ‌وجه هدف مابعدالطبیعه حقیقی نیست، بلکه فقط گونه‌ای آماده‌سازی برای

آن است، و هدف این است که مابعدالطبیعه باید شناخت پیشین خود را به نحو ترکیبی بگستراند؛ و برای این هدف، تجزیه و تحلیل محض بیهوده است؛ زیرا صرفاً نشان می‌دهد که در این مفاهیم چه چیزی متعین شده است، اما نه اینکه چگونه ما به طور پیشین به چنین مفاهیمی برسیم، تا بعداً بتوانیم همچنین کاربرد معتبر این مفاهیم را درباره ی اعیان هرنوع شناخت به (B ۲٤) طورکلی، تعیین کنیم. نیز در این میان برای رها کردن همه‌ی این ادعاها زیاد به از خود گذشتگی نیاز نیست، زیرا تناقض غیرقابل انکارِ عقل، و در روش جزمی، همچنین تناقض اجتناب‌ناپذیر عقل با خودش، مدتها است که هرنوع مابعدالطبیعه را که تاکنون وجود داشته است، از جایگاه اعتبار ساقط کرده است. در اینجا به مقاومت بیشتری نیاز است اگر بخواهیم در مقابل مشکلات درونی و مخالفت خارجی درمانده نشویم، و بتوانیم یک علم اجتناب‌ناپذیر عقل آدمی را، که هر شاخه‌ی روینده‌ی آن را می‌توانیم قطع کنیم اما هرگز نخواهیم توانست ریشه‌ی آن را،از طریق یک شیوه‌ی بررسی دیگر که کاملا در مقابل شیوه‌ی بررسی قبلی قرار دارد، بیرون بکشیم،و سرانجام یک بار برای همیشه به رشدی سودمند و پربار برسانیم.

VII. ایده و تقسیم‌بندی علمی ویژه به نام نقد عقل محض

حال، از همه‌ی آنچه گفته شد، ایده‌ی علمی ویژه به دست می‌آید که می‌تواند نقد عقل محض نامیده شود. زیرا عقل عبارت است از قوه‌ای که اصول شناخت پیشین را به ما می‌دهد. بنابراین عقل محض عبارت است از آن چیزی که اصولی را که بتوانند چیزی را مطلقاً پیشین بشناسند، در خود متعین کند. یک ابزار عقل محض عبارت خواهد بود از مجموع آن اصولی که مطابق با آنها همه‌ی شناخت های محض پیشین بتوانند کسب شوند و واقعاً ایجاد (B ۲۵) شوند. کاربرد دقیق و جامع چنین ابزاری نظامی از عقل محض خواهد آفرید. اما چون این نظام آرزویی بسیار دور و دراز است، و نیز چون هنوز معلوم نیست که آیا در اینجا نیز اساساً این نوع گسترش شناخت ما ممکن خواهد

بود، و اگر باشد، معلوم نیست که در چه مواردی ممکن خواهد بود، ـ پس ما می‌توانیم علم قطعی عقل محض، و سرچشمه‌ها و مرزهای آن را مانند یک تمرین مقدماتی برای دستگاه عقل محض بنگریم. اما چنین تمرین مقدماتی‌ای، یک آموزه نامیده نخواهد شد، بلکه فقط باید نقد عقل محض نامیده شود؛ و سود این تمرین مقدماتی، درباره ی نظرورزی، واقعاً فقط سلبی خواهد بود، زیرا این تمرین مقدماتی، به گسترش عقل ما خدمت نخواهد کرد، بلکه تنها به تصفیه ی عقل ما خدمت می‌کند و او را از خطاها مصون نگه خواهد داشت؛ و این خود نفعی بزرگ است. ـ من هر شناختی را که نه به اعیان، بلکه به نوعی شناخت ما از اعیان به طور کلی، تا آنجا که این نوع شناخت، به طور پیشین ممکن باید باشد، می‌پردازد، استعلایی می‌نامم. نظامی از این مفاهیم می‌بایست فلسفه‌ی استعلایی نامیده شود. اما این فلسفه خود نیز برای آغاز کار بیش از حد است. زیرا چون چنین علمی باید هم شناخت تحلیلی پیشین، و هم شناخت ترکیبی پیشین را کاملاً شامل شود، تا آنجا که به هدف ما مربوط می‌شود، دارای حوزه‌ای است بسیار گسترده؛ چرا که، ما (B ۲۶)
نیازمندیم تحلیل را فقط تا آنجا پیش ببریم که به طور اجتناب‌ناپذیر ضروری است، تا اصول ترکیبی پیشین را که تنها کار مربوط به ما است، در کل حوزه‌ی آن درک کنیم. اکنون به این پژوهش می‌پردازیم که آن را در واقع آموزه نمی‌توانیم بنامیم، بلکه فقط نقد استعلایی می‌توانیم بنامیم؛ زیرا هدف آن گسترش خود شناخت ها نیست، بلکه فقط اصلاح آنها را در نظر دارد و باید سنگِ محک ارزش، یا بی‌ارزشی همه‌ی شناخت های پیشین را فراهم کند. پس چنین نقدی نوعی آماده‌سازی است تا حد ممکن برای یک ابزار؛ و اگر این ابزار موفق نباشد، نقد دست کم یک قانون اصلی عقل محض را آماده می‌کند که مطابق با آن شاید در آینده نظام کامل فلسفه‌ی عقل محض، خواه از جنبه‌ی گستراندن شناخت آن باشد و خواه از جنبه‌ی محدود ساختن محض شناخت آن، بتواند هم تحلیلی و هم ترکیبی ظاهر شود. و اما این را که این امر ممکن می‌باشد، و حتی این را که چنین نظامی نمی‌تواند دارای چنان

حوزه‌ای بزرگ باشد که امید به اتمام کامل آن از دست برود، از پیش بـه ایـن ترتیب می توان نقد کرد که آنچه در اینجا امر عینی ما را تشکیل می‌دهـد، نـه طبیعت اشیاء است که پایان ناپذیر اسـت، بلکـه فاهمـه اسـت، کـه دربـاره‌ی طبیعت اشیاء داوری می‌کند، و فاهمه خود نیز تنها در رابطه با شناخت پیشین آن؛ و چون نباید اندوخته‌ی فاهمـه را در خـارج از خـود جسـتجو کنـیم،این اندوخته نمی‌تواند از ما پنهان بماند،وبراساس همه‌ی تخمـین‌هـا، بـه انـدازه‌ی کافی کوچک است تا کاملاً درک شـود، مطـابق بـا ارزش، یـا بـی‌ارزشـی آن
(B ۲۷) داوری شود و تابع ارزیابی درست قرار داده شود. در اینجـا بـه مراتـب کمتـر باید در انتظارِ نقد کتاب ها و نظام های عقل محض بود، بلکه باید نقـد خـود قوه‌ی عقل محض را انتظار بکشد. فقط در صورتی که این نقـد در مبنـا قـرار داده شود، انسان سنگ محک مطمئنی خواهد داشت که ارزش فلسفی اثـرات قدیم و جدید را در این رشته تقدیر کند؛ در غیراین صورت، تـاریخ‌نـویس و قاضی ناصالح، احکام بی‌پایه‌ی دیگران را مطابق با احکام خود داوری خواهند کرد که به طور یکسان، بی‌اساس هستند.

فلسفه‌ی استعلایی عبارت است از ایده‌ی یک علم که نقد عقل محـض باید کل نقشه‌ی آن را معمارانه طرح کند، یعنی باید آن را براساس اصول طرح افکنـد، و همزمـان کمـال و اطمینـان همـه‌ی قطعـاتی کـه ایـن سـاختمان را می‌سازند، را کاملاً تضمین کنند. فلسفه‌ی اسـتعلایی نظـامی اسـت از همـه‌ی اصول عقل محض. اینکـه ایـن نقـد خـود هنـوز فلسـفه‌ی اسـتعلایی نامیـده نمی‌شود منحصراً به این دلیل است که نقد برای اینکه نظامی کامل باشد، باید همچنین تحلیلی جامع کل شناخت پیشین آدمی را در خود متعین کند. اکنون، در واقع درست است که نقد ما بایـد همچنـین تعـداد کامـل همـه‌ی مفـاهیم اساسی‌ای که شناخت محض مورد بحـث را تشـکیل مـی‌دهنـد، را در مقابـل چشم قرار دهد. اما نقد، بحق، از تحلیل جامع خود این مفـاهیم و نیـز از نقـد کامل مشتق‌های آنها خودداری می‌کند، یک بخش به این علت که این تحلیـل به هدف بی‌ارتباط است، زیرا درگیـر تردیـدها و دشـواریهایی نیسـت کـه در

(B ۲۸) ترکیب پیدا می‌شوند، و کل نقد واقعاً برای ترکیب وجود دارد؛ و یک بخش به این دلیل که پاسخگویی کامل چنین تحلیل و اشتقاقی را برعهده گرفتن، به هنگامی که می‌توان درباره ی مقصود خویش بسادگی از آن چشم پوشید، با وحدت نقشه متناقض می‌باشد. با این همه، این کمال تحلیل مفاهیم پیشین و همچنین کمال اشتقاق دیگر مفاهیم از مفاهیم پیشین، که در آینده به آنها خواهیم پرداخت، به آسانی می‌تواند تکمیل شود، فقط به شرطی که اول، این مفاهیم پیشین، به مثابه اصول جامع ترکیب، موجود باشند، و به شرطی که درباره ی این مقصود ذاتی، هیچ نقصی موجود نباشد.

پس هر آنچه فلسفه‌ی استعلایی را می‌سازد، به نقد عقل محض تعلق دارد و این نقد ایده‌ی کامل فلسفه‌ی استعلایی است؛ اما با این همه خود علم فلسفه‌ی استعلایی نیست؛ زیرا نقد در تحلیل فقط تا آنجا پیش می‌رود که برای داوری کامل شناخت ترکیبی پیشین ضروری است.

مهمترین نکته در تقسیم‌بندی چنین علمی عبارت است از اینکه: هرگز مفاهیمی که چیزی تجربی در خود متعین دارند، نباید در آن داخل شوند؛ یا اینکه شناخت پیشین، کاملاً محض باشد. از آنجا این نتیجه به دست می‌آید که هر چند والاترین اصول اخلاق و مفاهیم بنیادین آن شناخت های پیشین هستند، اما با این همه اینها به فلسفه‌ی استعلایی تعلق ندارند. زیرا درست
(B ۲۹) است که اینها خودِ مفاهیم لذت و درد، امیال و گرایشها و غیره را که روی هم رفته دارای منشاء تجربی هستند، مبنای دستورات خود قرار نمی‌دهند، اما با این همه در تشکیل نظام اخلاق محض، این مفاهیم تجربی ضرورتاً باید در مفهوم فریضه وارد گردند، خواه به مثابه مانع، که باید بر طرف شود، و خواه همچون وسوسه و اغوا که نباید به نیروی محرک تبدیل گردد. بنابراین فلسفه‌ی استعلایی یک فلسفه‌ی عقل محض صرفاً نظری است. زیرا هر آنچه عملی است، تا آنجا که محرک ها را در خود متعین می‌کند، به عواطفی مربوط است که به سرچشمه‌های تجربی شناخت، تعلق دارند.

اکنون اگر بخواهیم تقسیم‌بندی این علم را از دیدگاه عمومی یک نظام به طور کلی برقرار سازیم، پژوهش ما باید ابتدا نظریه‌ی استعلایی عناصر محض، و دوم، نظریه استعلایی روش عقل محض را در خود متعین کند. هر یک از این بخش های اصلی، بخش های فرعی خود را خواهند داشت که با این همه، مبناهای آنها را هنوز نمی‌توان در اینجا به بحث گذاشت. فقط به شکل مقدمه یا مدخل، همین اندازه لازم به نظر می رسد گفته شود که دو نوع شناخت آدمی وجود دارند که شاید از ریشه‌ای مشترک اما نامعلوم برای ما زاده می‌شوند: این دو نوع شناخت عبارت‌اند از حس و فاهمه؛ از طریق حس اعیان به ما داده می‌شوند اما از طریق فاهمه اعیان تعقل می‌شوند.

حال،اگرحس،تصورات پیشین را در خود می‌گنجاند که شرطی را می‌سازند که تحت آن به ما اعیان داده می‌شوند، پس باید به فلسفه‌ی استعلایی تعلق داشته باشد. حس شناسی استعلایی باید بخش اولیه ی (B ۳۰) نظریه‌ی استعلایی عناصر را تشکیل دهد، زیرا شرایطی که فقط تحت آنها اعیان شناخت آدمی داده می‌شوند، پیش از آن شرایطی قرار دارند که تحت آنها این اعیان تعقل می‌شوند.

نقد عقل محض

(A ۱۷)
(B ۳۱)

I.

نظریه‌ی استعلایی عناصر

عناصر استعلایی عناصر

(A ۱۹)
(B ۳۳)

بخش اول

حسیات استعلایی

« §۱ »

شناخت، به هر شیوه و به هر واسطه‌ای که به اعیان مربوط باشد، به هر ترتیب، چیزی که شناخت از طریق آن بدون واسطه به اعیان مربوط می‌شود و چیزی که تفکر کلاً متوجه آن است، شهود است. اما شهود تنها تا آن جا انجام می‌گیرد که به ما اعیانی داده شود، و این امر خود نیز «دست کم برای ما انسان ها» تنها تا آن جا ممکن است که اعیان، به نحوی معین بر ذهن تـأثیر گـذارد. قوه ی فاهمه(یا قوه‌ی ادراک) تصورات، به شیوه‌ای که ما بـه وسـیله‌ی اعیـان متأثر می‌شویم، حس نامیده می‌شود. بنابراین، به واسطه‌ی حس است که اعیان به ما داده می‌شوند و تنها حس است که شهودات را برای ما فطریقم می‌سازد؛ اما اعیان به وسیله‌ی فاهمه تعقل می‌شوند، و از فاهمه مفاهیم زاده می‌گردنـد. اما تفکر کلاً باید، خواه به طور سر راسـت (مسـتقیم)، خـواه بـا پـیچ و خـم (غیرمستقیم) «به واسطه‌ی نشانه هایی معیّن» سرانجام به شهودات، و در نتیجه نزد ما، به حس مربوط شود، زیرا هیچ اعیانی نمی‌تواند به شیوه‌ای دیگر به مـا داده شود.

(B ۳٤)
(A ۲۰)

اثر یک عین بر قوه ی تصور، تـا آن جـا کـه مـا تحـت تـأثیر آن قـرار می‌گیریم، احساس است. آن شهودی که از طریق احسـاس بـه عـین مربـوط می‌شود، تجربی نام دارد. عـین نـامتعیّن یـک شـهود تجربـی، پدیـدار نامیـده می‌شود.

من آنچه را که در پدیدار با احساس متناظر باشد،ماده‌ی ااماه ی پدیدار می‌نامم، اما آن چیزی را که موجب می‌شود کثرات پدیدار در نسبت های معینی «بتواند منظم شود»،صورت پدیدار می‌نامم.اماچیزی که فقط درآن، احساسات می‌توانند خود را منظم کنند و به صورتی معین قرار گیرند، خود نمی‌تواند احساس باشد. بنابراین اگر چه ماده‌ی ااماه هرنوع پدیدار فقط به نحو پسین به ما داده می‌شود، اما صورت آن باید پیشین برای احساس در ذهن آماده باشد و به این جهت باید بتواند جدا از کل احساس بررسی شود.

من همه‌ی تصوراتی را که در آن ها هیچ‌چیز که متعلق به احساس باشد، پیدا نشود،محض (به معنای استعلایی) می‌نامم. پس صورت محض شهودات حسی به طور کلی، که در آن کل کثرات پدیدارها در نسبت های معینی شهود شده می‌شوند، باید به طور پیشین در ذهن وجود داشته باشد.این
(B ۳۵) صورت محض حس، خود همچنین شهود محض نامیده خواهد شد. به این ترتیب، اگر من از تصور یک جسم هر آنچه که فاهمه درباره‌ی آن فکر می
(A ۲۱) کند، مانند جوهر، نیرو، تقسیم پذیری و غیره، را، و نیز هر آن چه که به احساس تعلق دارد، مانند تاثیر ناپذیری، سفتی، رنگ، و غیره، را جدا کنم، باز از این شهود تجربی چیزی برایم باقی می‌ماند، یعنی بُعد و شکل.این ها متعلق به شهود محض هستند، که به طور پیشین، حتی بدون یک عین واقعی حواس یا احساس، به شکل صورت محض حس، در ذهن قرار دارند.

علم تمامی اصول حس پیشین را من حس* استعلایی می‌نامم. به این
(B ۳۶) ترتیب می‌باید چنین علمی وجود داشته باشد که بخش ااماه ی نظریه‌ی

---

* ـ آلمانی ها تنها کسانی هستند که اکنون [۱۷۸۷ ـ ۱۷۸۱] واژه‌ی **Ästhetik**[حسیات] را برای اطلاق به چیزی به کار می‌برند که دیگران آن را نقد ذوق می‌خوانند. در این جا یک امید واهی دراساس قرار دارد که تحلیل گر برجسته، باوم گارتن بانی آن است، و آن امید این است که داوری نقادانه‌ی آن چه زیباست تحت اصول عقل آورده شود و قواعد زیبایی به حد علم ارتقا یابد. اما این تلاش، بیهوده است. زیرا چنین قواعد با معیارهایی در «ااماان» سرچشمه‌های خود صرفاً تجربی هستند و بنابراین هرگز نمی‌توانند به مثابه قوانین «متعین» پیشین عمل کنند، که حکم ذوق ما باید خود را بر اساس آنها تنظیم کند؛ کاملاً برعکس، حکم ذوق ما سنگ محک واقعی درستی چنین قوانینی را تشکیل می‌دهد. بنابراین عاقلانه خواهد بود که یا این نامگذاری را دوباره رها کنیم و برای آن آموزه بکار بریم که علم حقیقی است و از آن طریق همچنین به زبان و معنای فیلسوفان باستان نزدیک تر خواهیم شد که نزد ایشان،

استعلایی عناصر را تشکیل می‌دهد، در مقابل علمی که اصول تفکر محـض را در خود متعین می‌کند و منطق استعلایی نامیده می‌شود.

پس، در حس استعلایی ما ابتدا حس را منفرد خواهیم ساخت، به ایـن ترتیب که همه‌ی آن چه فاهمه از طریق تمایز خواهیم کرد تا چیزی جز شهود تجربی نماند. در مرتبه‌ی دوم، ما از این شهود تجربی هر آن چه را به احساس تعلق دارد جدا خواهیم کرد، تا هیچ چیز جز شهود محض و صـورت محـض پدیدارها باقی نماند، که تنها چیزی است که حس می‌توانـد بـه طـور پیشـین فطریقم کند. از این تحقیق نتیجه خواهد شد کـه دو صـورت محـض شـهود حسی به مثابه اصول شناخت پیشین وجـود دارنـد،یعنی: مکـان و زمـان، کـه اکنون به ارزیابی آنها خواهیم پرداخت.

(A ۲۲)

(B ۳٦)

تقسیم کردن شناخت به aio [= حسیات و معقولات] بسیار مشهور بود، و یا در این نامگذاری با فلسفه‌ی نظری سهیم گردید و Ästhetik [حسیات] را بخشی به معنای استعلایی و بخشی به معنای روان شناختی بگیریم.

(B ۳۷)

حسیات استعلایی
قسمت اول
درباره‌ی مکان
«§۲»
«شرح مابعدالطبیعه‌ی این مفهوم»

به واسطه‌ی حس خارجی (که یک خاصیت ذهن ماست)، ما اعیان را خارج از خود، و همگی را در مکان به تصوّر می‌آوریم.شکل،اندازه و نسبت متقابل اعیان، در مکان، متعیّن است، یا قابل تعیین است.البته راست است که حس درونی که به واسطه‌ی آن ذهن خود را شهود می‌کند یا حالت درونی (A ۲۳) خود را شهود می‌کند، هیچ شهودی از خود روح به مثابه عین فطریقم نمی‌آورد. اما حس درونی صورت معینی است که فقط تحت آن صورت، شهود حالت درونی ذهن ممکن است؛ به طوری که هر آنچه به تعینات درونی تعلق دارد در نسبت با زمان تصور می‌گردد. زمان را نمی‌توان در خارج شهود کرد، به همان شکل که شهود کردن مکان، در درون ممکن نیست. حال، زمان و مکان چیستند؟ آیا ذوات واقعی هستند آیا واقعاً فقط تعیّنات یا نسبت های اشیاء ، اما با این همه چنان تعیّنات و نسبت هایی که فی‌نفسه نیز در آن اشیاء (B ۳۸) وجود دارند، حتی اگر آن اشیاء شهود نشوند؟ یا، آیا مکان و زمان چنان هستند که فقط به صورت شهود ملحق می‌شوند و در نتیجه به درون ذات ذهن ما مربوط می‌گردند، که بدون آن، محمول های مکان و زمان نمی‌توانند به اشیاء اطلاق گردند؟ برای آنکه در این باره آگاهی به دست آوریم، باید ابتدا، «مفهوم مکان را تشریح کنیم. اما من تحت عنوان شرح (expositio) تصویر روشن (اگر چه نه لزوماً جامع) آن چیزی را می‌فاهمم که به یک مفهوم تعلق دارد؛ اما شرحی، مابعدالطبیعی است که چیزی را در خود متعین کند که مفهومی را که به منزله ی پیشین داده شده باشد، شرح می دهد.»

۱) مکان یک مفهوم تجربی نیست که از تجارب خارجی انتزاع شده باشد. زیرا برای آنکه احساسات معینی به چیزی خارج از من (یعنی به

چیزی در یک جایگاه دیگر مکان، جز جایگاهی که من خود را در آن می‌یابم) مربوط شوند، و نیز برای آن که من بتوانم آن احساسات را در خارج «و در کنار» یکدیگر، و در نتیجه نه صرفاً متفاوت، بلکه در جایگاه‌های مختلف تصور کنم، ـ برای این امر باید تصور مکان، خود در مبنا قرار داده شود. بنابراین تصور مکان نمی‌تواند از نسبت های پدیدارهای خارجی از طریق تجربه گرفته شود، بلکه این تجربه‌ی خارجی خود تازه فقط از طریق تصور مکان ممکن می‌گردد.

(A۲٤) ۲) مکان یک تصور ضروری پیشین است که در مبنای همه‌ی شهودات خارجی قرار دارد. ـ هرگز نمی‌توان تصور کرد که مکان وجود نداشته باشد، هر چند به خوبی می‌توان فکر کرد که هیچ عینی در آن موجود

(B ۳۹) نباشد. بنابراین مکان به منزله ی شرط امکان پدیدارهای خارجی است و نباید همانند تعیّنی که به اعیان وابسته باشد، دیده شود؛ مکان یک تصور پیشین است که ضرورتاً درمبنای پدیدارهای خارجی قرار دارد.

< ۳) قطعیت یقینی همه‌ی اصول هندسی و امکان ساخت های پیشین آنها بر مبنای این ضرورت پیشین قرار دارد. در حقیقت اگر این تصور مکان، مفهومی بود که به طور پیشین کسب شده باشد، یعنی از تجربه‌ی عمومی خارجی منتج باشد، آنگاه االمان اصول تعریف ریاضی چیزی نبودند جز دریافت های حسی. در این صورت اصول االماه ی ریاضی دارای همه‌ی جنبه‌های تصادفی دریافت حسی بودند و دیگر ضروری نبود که در میان دو نقطه فقط یک خط راست ممکن باشد، بلکه تجربه می‌بایست همیشه این امر را نشان دهد. اما آنچه از تجربه گرفته می‌شود دارای کلیت نسبی است، که از استقراء به دست می‌آید. پس فقط می‌توان گفت مطابق با آنچه تاکنون مشاهده شده، مکانی پیدا نشده است که بیش از سه بُعد داشته باشد.

(A ۲۵) مکان یک مفهوم برهانی، یا چنانکه گفته می‌شود، مفهوم کلی نسبت های اشیاء به طور کلی نیست، بلکه شهود محض است. زیرا ابتدا، انسان فقط می‌تواند یک مکان واحد را تصور کند و اگر از مکان های بسکمکار حرف

بزند، غرضش بخش های همان مکان واحد و یگانه است. این بخش ها همچنین نمی‌توانند پیش از مکان کل فراگیر واحد بیایند، چنانکه گویی مولفه‌های آن باشند (که از آن مولفه‌ها ترکیب مکان فراگیر ممکن باشد)، بلکه فقط می‌توانند در درون آن مکان واحد تعقل شوند. این مکان ذاتاً منفرد است و کثرت آن، و در نتیجه همچنین مفهوم کلی مکان ها به طور کلی، منحصراً به محدودیت‌ها مربوط می‌شود. از اینجا چنین برمی‌آید که در خصوص مکان، یک شهود پیشین (که تجربی نیست)، در مبنای همه‌ی مفاهیم مکان قرار دارد. به این ترتیب همچنین همه‌ی اصول هندسی، برای مثال اینکه در یک مثلث مجموع دو ضلع بزرگتر است از ضلع سوم، هرگز نمی‌توانند از مفاهیم کلی خط و مثلث مشتق شوند، بلکه از شهود به دست می‌آیند، و البته به نحو پیشین،و با قطعیت یقینی.

< ۵) مکان به منزله ی یک کمیت داده شده‌ی بی‌پایان تصور می‌گردد. اکنون، یک مفهوم کلی مکان (که هم در یک پا و هم در یک ذراع مشترک است) هیچ‌چیز را در رابطه با کمیت مکان تعیین نمی‌تواند کرد. اگر مرزناپذیری در پیشرفت شهود نمی‌بود، آنگاه هیچ مفهومی از نسبتها، اصل بیکرانی مکان را در خود نمی‌داشت.

(B ٤٠)

<< ٤) مکان به منزله ی یک کمیت داده شده‌ی بی‌پایان تصور می‌گردد.حال،درست است که انسان باید هر مفهومی را همانند تصوری تعقل کند که در مجموعه ی بی‌پایان تصورات ممکن (به مثابه جنبه‌ی مشترک آنها) متعین شده است، که در نتیجه،اینها را تحت خود متعین می‌کند؛ اما هیچ مفهومی به مثابه مفهوم، نمی‌تواند چنان تعقل شود که گویی مجموعه‌ی بی‌پایانی از تصورات را در درون خود متعین کند. با این همه، مکان چنین تعقل می‌شود (زیرا همه‌ی بخشهای مکان تا بینهایت مقارن هم هستند). بنابراین تصور ااماه ی مکان، شهود پیشین است، نه مفهوم.»

«§۳»
شرح استعلایی مفهوم مکان

منظور من از شرح استعلایی، توضیح یک مفهوم است ب یک ه منزلـه ی اصل، چنانکه بتوان بر مبنای آن اصل امکان دیگـر شـناخت هـای ترکیبـی پیشین را فاهمهید. برای این منظور ضروری است که: ۱) چنین شناخت هایی واقعاً از مفهوم داده شده مشتق شوند؛ ۲) این شناخت ها فقط بر مبنای فـرض قبلی یک شیوه‌ی توضیح داده شده‌ی این مفهوم ممکن باشند.

هندسه علمی است که خاصیت های مکان را ترکیبی و با این همه، بـه (B ٤١)
نحو پیشین تعیین می‌کند. پس تصور مکان چه باید باشد تا یک چنین شناختی از آن ممکن گردد؟ مکان در اصل باید شهود باشد؛ زیرا از یک مفهوم محض، هیچ نوع گزاره‌هایی که از مرز آن مفهوم فراتر بروند، نمی‌توانند انتزاع شـوند؛ و با این همه، این چیزی است که در هندسه رخ می‌دهد. اما این شـهود بایـد پیشین، یعنی پیش از هر نوع دریافت حسی یک شیء، در ما بوجـود بیایـد و در نتیجه باید شهود محض باشد، نه شهود تجربی زیـرا گـزاره‌هـای هندسـی روی هم رفته یقینی هستند، یعنی با آگاهی ضرورت خود، بستگی دارند. برای مثال: مکان فقط سه بُعد دارد. اما چنین گزاره‌هایی نمی‌توانند تجربی یا احکام تجربی باشند، و نیز نمی‌توانند از احکام یاد شده نتیجه شوند.

حال، چگونه شهود خارجی می‌تواند در ذهن جای بگیرد کـه پـیش از خودِ اعیان می‌آید و مفهوم اعیان می‌تواند به نحو پیشین در آن تعیین شود؟ به طور آشکار فقط به این شـرط کـه جایگـاه شـهود خـارجی تنهـا در ذهنیـت باشد،به منزله ی سرشت صوری ذهنیت،که می‌تواند تحـت تـأثیر اعیـان قـرار گیرد و از آن طریق تصور بـی‌واسـطه‌ی اعیـان،یعنی شـهود آنهـا را دریافـت کند؛بنابراین فقط به مثابه صورت حسّ خارجی به طور کلی بفاهمهد.

بنابراین فقط توضیح ما است که امکان هندسه به مثابه شناخت ترکیبـی پیشین، را قابل فاهمه می‌سازد.هر شیوه‌ی توضیح دیگر کـه ایـن امکـان را بـه

دست ندهد، به مطمئن‌ترین طریق می‌تواند با این شاخص از شیوه‌ی توضیح ما متمایز شود،حتی اگر به ظاهر با شیوه‌ی توضیح ما مشابهت داشته باشد.»

نتایج قیاسی از مفاهیم بالا

(A ۲۶)
(B ۴۲)

الف) مکان نه خاصیت اشیاء فی‌نفسه را تصویر می‌کند و نه اشیاء را در نسبت های متقابل خود؛ یعنی مکان تعیّن خاصیتی که به اشیاء ملحق شده باشد نیست، که اگر همه‌ی شرایط ذهنی شهود را انتزاع کنیم، باقی بماند.زیرا هیچ نوع تعیّنات اشیاء، چه تعیّنات مطلق، و چه تعیّنات نسبی، نمی‌توانند پیش از وجود اشیایی که بر آنها اطلاق می‌شوند، بیایند؛ و در نتیجه نمی‌توانند به طور پیشین شهود شوند.

ب) مکان چیزی نیست جز فقط صورت همه‌ی پدیدارهای حواس خارجی؛ یعنی مکان شرط ذهنی حس است، که تنها تحت آن، شهود خارجی برای ما ممکن است. اکنون چون قوه‌ی ادراک ذهن، ـ اینکه می‌تواند تحت تأثیر اعیان قرار گیرد، ـ ضرورتاً پیش از همه‌ی شهودات اعیان می‌آید، می‌توان فاهمهید که چگونه صورت همه‌ی پدیدارها می‌تواند پیش از همه‌ی دریافت های حسی واقعی و در نتیجه به طور پیشین در ذهن داده شود، و چگونه آن صورت به منزله ی شهود محض، که در آن همه‌ی اعیان باید تعیین شوند، می‌تواند اصول نسبت های آن اعیان را پیش از هرنوع تجربه در خود متعین کند.

بنابراین فقط از نظرگاه یک انسان می‌توانیم از مکان، از موجودات ممتد و غیره، حرف بزنیم.اما اگر از شرط ذهنی خارج شویم، که فقط تحت آن می‌توانیم شهود خارجی را به دست آوریم، یعنی در واقع به وسیله‌ی آن
(B ۴۳)
(A ۲۷)
می‌توانیم تحت تأثیر اعیان قرار گیریم، ـ آنگاه تصور مکان اصلاً معنایی نخواهد داشت. این محمول فقط تا آنجا می‌تواند به اشیاء پیوند داده شود که اشیاء بر ما پدیدار شوند، یعنی اعیان حسی باشند. صورت ثابت این ادراک که ما آن را حسی می‌نامیم، یک شرط ضروری همه‌ی نسبت هایی است که در آنها، اعیان در خارج از ما شهود می‌شوند، و هنگامی که این اعیان را انتزاع کنیم، شهودی محض باقی می‌ماند که نام مکان به خود می‌گیرد. چون ما شروط ویژه‌ی حس را به مثابه شرایط امکان چیزها نمی‌توانیم نگاه کنیم، بلکه

فقط به منزله ی شرایط پدیدارهای آنها می‌توانیم نگاه کنیم، بخوبی می‌توانیم بگوییم که مکان همه‌ی اشیایی را که می‌توانند در خارج بر ما پدیدار شوند فرا می‌گیرد، اما نه همه‌ی اشیاء فی نفسه را؛ اکنون آن اشیاء، به وسیله‌ی هر امر ذهنی‌ای که باشد، چه بتوانند شهود شوند، چه نتوانند.زیرا ما هرگز نمی‌توانیم درباره‌ی شهودات دیگر موجودات اندیشنده قضاوت کنیم که آیا به همان شرایطی که شهود ما را محدود می‌سازد و برای ما به طور کلی معتبرهستند، وابسته‌اند یا نه. اگر ما محدودیت یک داوری را به مفهوم ذهنی اضافه کنیم، آنگاه داوری به طور نامشروط معتبر است. این گزاره که: همه‌ی اشیاء در کنار هم در مکان قرار دارند فقط تحت این محدودیت معتبر است که این اشیاء به مثابه متعلقات شهود حسی ما فرض شوند. اما اگر من در اینجا شرط را به مفهوم اضافه کنم و بگویم: همه‌ی اشیاء به مثابه پدیدارهای خارجی در کنار هم در مکان قرار دارند، آنگاه این قاعده کلاً و بدون محدودیت معتبر است. پس، شرحهای ما واقعیت (یعنی اعتبار عینی) مکان را درباره همه‌ی آنچه بتواند در خارج به مثابه امر عینی در مقابل ما قرار گیرد، آموزش می دهند؛ اما (B ٤٤)
همزمان ایده‌ی مکان را نیز با اشیاء تعلیم می‌دهند: هنگامی که آن اشیاء از (A ٢٨)
طریق عقل، در خویشتن خود بررسی گردند، یعنی بدون توجه به خصلت حسی ما گرفته شوند. بنابراین ما واقعیت تجربی مکان را (درباره‌ی هر نوع تجربه‌ی خارجی ممکن) بیان می‌داریم: اگر چه همزمان ایده‌ی استعلایی مکان را کنار می گذاریم، یعنی می‌گوییم که به مجرد آنکه ما شرط امکان هر نوع تجربه را انتخاب کنیم و مکان را چیزی فرض کنیم که در مبنای اشیاء فی‌نفسه قرار دارد، دیگر مکان هیچ نیست.

همچنین، جز مکان تصور ذهنی دیگری وجود ندارد که به چیزی خارج از ما مربوط شود و بتواند به طور پیشین، عینی نامیده شود. < بنابراین این شرط ذهنی همه‌ی پدیدارهای خارجی با هیچ شرط ذهنی دیگری نمی‌تواند مقایسه شود. مزه‌ی مطبوع شراب، به تعیّنات عینی شراب، و در (A ٢٩)
نتیجه به تعیّنات یک عین، حتی اگر به مثابه پدیدار دیده شود، بستگی ندارد،

بلکه به ساختار ویژه‌ی حس ذهنی، که از آن شـراب لـذت مـی‌بـرد، بسـتگی می‌یابد. رنگ ها، هر چند که به شهود اجسام متصل می‌باشـند، بـا ایـن همـه سرشتهای اجسام نیستند، بلکـه فقـط کیفیـات حـس بینـایی هسـتند، کـه بـه شیوه‌های معین به وسیله‌ی نور متأثر می‌شود. برعکس، مکان به منزله ی شرط اعیان خارجی به شیوه‌ای ضروری به پدیدار اعیان یا به شهود اعیان تعلق دارد. چشایی و رنگ ها به هیچ وجه شرایطی ضروری نیستند که فقـط تحـت آنهـا اعیان بتوانند برای ما به اعیان حسی تبدیل شوند. چشایی و رنگ ها فقـط بـه مثابه اعمال اندامهای حسی ویژه‌ی ما که تصادفاً ضمیمه شده‌انـد، بـه پدیـدار پیوسته‌اند.بنابراین چشایی و رنگ ها تصورات پیشـین هـم نیسـتند، بلکـه بـر مبنای احساس قرار دارند؛مزه‌ی خوب حتـی بـر عاطفـه (لـذت و درد) مثابـه معلول احساس بنیاد گذاشته شده است. همچنین به طور پیشین، هیچ کس نـه می‌تواند تصور رنگ را داشته باشد و نه تصور نوعی چشایی را: اما مکان فقط به صورت محض شـهود مربـوط مـی‌شـود، و بنـابراین هـیچ نـوع احسـاس (هیچ‌چیز تجربی) را در خود ندارد؛ و همه‌ی انواع و تعیّنات مکان می‌توانند و حتی باید پیشین تصور شوند، ـ اگر بنا باشد مفاهیم اشکال و نیز نسبت هـای آنها وجود بپذیرند. پس فقط از طریق مکان ممکن می‌شود که اشیاء بـرای مـا اعیان خارجی باشند.> زیرا از هیچ نوع تصورات ذهنـی، گـزاره‌هـای ترکیبـی پیشین را نمی‌توان مشتقّ ساخت، مگر از شهود در مکان؛ (§۳). بنـابراین اگـر دقیق حرف بزنیم، هیچ ایده ای بر آن تصورات ذهنی دیگر اطلاق نمـی‌شـود، هر چند آنها با تصور مکان در این نکته مطابقت دارند که صـرفاً بـه سرشـت ذهنی شیوه‌ی حس تعلق دارند؛ برای مثال، به بینایی، شنوایی، لامسه، از طریق احساسات رنگ، صوت ، گرمی؛ اما چون آنها فقـط احساسـات هسـتند و نـه شهودات، فی‌نفسه شناختی را از امر عینـی عرضـه نمـی‌کننـد، چـه رسـد بـه شناخت پیشین. (B ٤٥)

هدفِ این ملاحظه، تنها آن است که انسان بازداشته شود از ایـن خیـال که ایده‌ی ابراز شده‌ی مکان را از طریق نمونه‌هـای بسـکمکار نارسـا توضـیح (A ٣٠)

دهد؛ زیرا در حقیقت رنگها، چشایی و غیره بحق نه به مثابه سرشتهای اشیاء بلکه صرفاً به منزله ی دگرگونیهای ذهنی ما، که حتی نزد انسانهای مختلف می‌توانند مختلف باشند، نگریسته می‌شوند. زیرا در این مورد آنچه در اصل خود فقط پدیدار است، برای نمونه یک گل سرخ به مفهوم تجربی، یک شیء فی‌نفسه است که باز به لحاظ رنگ، می‌تواند به هر چشمی متفاوت بنماید. در مقابل، مفهوم استعلایی پدیدارها در مکان یک یادآوری نقادانه است که اصلاً، نه چیزی که در مکان شهود می‌شود یک چیز فی‌نفسه است، و نه مکان صورت اشیاء است، که فی‌نفسه، ویژه‌ی آنها باشد؛ بلکه، اعیان فی‌نفسه به هیچ‌وجه بر ما شناخته نیستند، و آنچه ما اعیان بیرونی می‌نامیم، چیزی نیستند جز تصورات محض حسی ما که صورت آنها مکان است، اما متضایف واقعی آنها یعنی شیء فی‌نفسه از طریق تصورات نه هرگز شناخته می‌شود و نه هرگز می‌تواند شناخته شود؛ و البته در تجربه هم هرگز پرسشی درباره‌ی آن پرسیده نمی‌شود.

(B ٤٦)

حسیات استعلایی
قسمت دوم
درباره‌ی زمان
§٤»
شرح مابعدالطبیعی مفهوم زمان»

۱) زمان یک مفهوم تجربی نیست که از نوعی تجربه انتزاع شده باشد. زیرا اگر تصور زمان، به طور پیشین در اساس گذاشته نشده بود، آنگاه با هم بودن یا به دنبال هم آمدن حتی به دریافت حسی نمی انجامید. فقط بر مبنای فرض پیشین زمان می‌توان تصور کرد که برخی چیزها در زمان واحد (همزمان) هستند، و برخی دیگر در زمان های متفاوت (متوالی).

(A ۳۱) ۲) زمان یک تصور ضروری است که دراساس همه‌ی شهودات گذاشته شده است. درباره ی پدیدارها به طور کلی، خود زمان را نمی‌توان حذف کرد، اگر چه به خوبی می‌توان پدیدارها را از زمان جدا ساخت. بنابراین زمان، به طور پیشین داده شده است. فقط در زمان هرنوع واقعیت پدیدارها ممکن است. پدیدارها می‌توانند همگی از میان بروند اما خود زمان به مثابه شرط کلی امکان پدیدارها نمی‌تواند حذف شود.

(B ٤٧) ۳) بر مبنای این ضرورت پیشین است که همچنین امکان اصول یقینی نسبت های زمان، یا اصول متعارف زمان به طور کلی، بنیاد گذاشته شده‌اند. زمان فقط یک بعد دارد: زمان های متفاوت همزمان نیستند، بلکه به طور متوالی می‌آیند (حال آنکه مکان های متفاوت متوالی نمی‌آیند،بلکه هم زمان هستند). این اصول نمی‌توانند از تجربه انتزاع شوند، زیرا تجربه نه می‌تواند کلیت دقیق عرضه کند و نه قطعیت یقینی. ما فقط می‌توانیم بگوییم: دریافت حسی مشترک می‌آموزد که چنین است؛ اما نه اینکه: باید چنین باشد. این اصول به مثابه قواعد معتبراند، که فقط تحت آنها به طور کلی، تجربه‌ها ممکن‌اند؛ و پیش از تجربه به ما تعلیم می‌دهند، و نه به وسیله‌ی تجربه.

٤) زمان یک مفهوم برهانی، یا چنان که گفته می‌شود مفهوم کلی نیست، بلکه صورت محض شهود حسی است. زمان های متفاوت فقط
(A ۳۲) قسمت های زمان واحدی هستند. اما تصوری که فقط به وسیله‌ی یک عین منفرد می‌تواند داده شود، شهود است. علاوه بر آن، این گزاره که: زمان های متفاوت نمی‌توانند هم زمان باشند، از یک مفهوم کلی نمی‌تواند مشتق شود. این گزاره، ترکیبی است و نمی‌تواند تنها از مفاهیم ناشی شود. بنابراین این گزاره بی‌واسطه در شهود و در تصور زمان جای دارد.

۵) زمان نا متناهی معنایی ندارد جز اینکه هر اندازه‌ی معین زمان
(B ٤٨) فقط از طریق محدودیت‌های یک زمان واحد که درمبنا گذاشته شده است، ممکن است. بنابراین تصور االماه ی زمان باید نامحدود داده شده باشد. اما چون خود قسمت ها و همه‌ی اندازه‌های یک عین، فقط از طریق محدودیت به شکل معین می‌توانند تصور شوند، کل تصور زمان نباید از طریق مفاهیم داده شود (زیرا آنها فقط تصورات جزئی را در خود متعین می‌کنند)، بلکه باید شهود بی‌واسطه در مبنای آنها قرار داشته باشد.

§۵»
شرح استعلایی مفهوم زمان

بنابراین من می‌توانم در این باره به بند سوم ٤ § رجوع دهم، که در آنجا برای اختصار، آنچه را که در حقیقت استعلایی است، تحت ماده‌ی شرح مابعدالطبیعی آورده‌ام. در اینجا باز به آن اضافه می کنم که مفهوم تغییر و همطریق با آن، مفهوم حرکت (به مثابه تغییر مکان) فقط از طریق تصور زمان و در درون آن ممکن است: اگر این تصور، شهود (شهود درونی) پیشین نمی‌بود، آنگاه هیچ مفهومی هر نوع که می‌بود، امکان تغییر، یعنی امکان پیوند محمولهای متناقض را، که در یک عین واحد و درمقابل هم گذاشته می‌شوند،
(B ٤٩) قابل فاهمه نمی‌ساخت (برای مثال وجود شیء در یک مکان و عدم همان شیء، در همان مکان). فقط در زمان دو تعیّن که بطور متناقض، در مقابل هم

گذاشته شده‌اند، می‌توانند در یک شیء، یعنی یکی پس از دیگری وجود داشته باشند. بنابراین مفهوم ما از زمان، امکان شناخت های ترکیبی پیشین بسکمکاری را توضیح می‌دهد، چنانکه حرکت شناسی عمومی، که علمی بسکمکار مفید است، توضیح می دهد.

«§٦»
نتایج این مفاهیم

الف) زمان چیزی نیست که فی نفسه وجود داشته باشد،یا به منزله ی تعیّن عینی به اشیاء مرتبط شده باشد، و در نتیجه، اگر همه‌ی شرایط ذهنی شهود اشیاء را انتزاع کنیم، باز باقی بماند: زیرا در مورد اول، زمان چیزی خواهد بود که بدون امر عینی واقعی هنوز واقعی است. و اما در مورد دوم، اگر زمان به منزله ی تعیّن یا نظمی می‌بود که به خود اشیاء مرتبط شده است، نمی‌توانست قبل از اعیان به مثابه شرط آنها بیاید و به طور پیشین، از طریق گزاره‌های ترکیبی شناخته و شهود شود. برعکس، این امر اخیر کاملاً ممکن
(A ۳۳) است، اگر زمان چیزی نباشد جز شرط ذهنی‌ای که تنها تحت آن، شهودات می‌توانند در ما ایجاد شوند. زیرا این صورت شهود درونی می‌تواند قبل از اعیان و در نتیجه به نحو پیشین به تصور شود.

ب) زمان چیزی نیست مگر صورت حس درونی، یعنی صورت شهود کردن خویشتنِ خودمان، و حالت درونی‌مان.زیرازمان نمی‌تواند تعیّن
(B ۵۰) پدیدارهای خارجی باشد. زمان نه به یک شکل تعلق دارد، نه به یک وضعیت و مانند آن؛ بلکه، زمان نسبت تصورات را در حالت درونی ما تعیین می‌کند.و،دقیقاً چون این شهود درونی شکلی به ما نمی‌دهد، ما همچنین می‌کوشیم تا این نقص را از طریق قیاسات جبران کنیم، و توالی زمانی را به وسیله‌ی خطی به تصور می‌آوریم که به سمت بی نهایت پیش می‌رود،و تصور می‌کنیم که در آن، کثرات، سلسله‌ای را تشکیل می‌دهد که فقط یک بُعد دارد، و از خواص این خط، همه‌ی خواص زمان را نتیجه می‌گیریم، بجز یک

چیز؛وآن اینکه قسمت های خط همزمان هستند، اما قسمت های زمان، همیشه متوالی اند.از اینجا همچنین معلوم می‌شود که تصور زمان، خود، شهود می‌باشد، زیرا همه‌ی نسبت های زمان می‌توانند در یک شهود خارجی بیان شوند.

(A ۳٤) پ) زمان شرط صوری پیشین همه‌ی پدیدارها است، به طو کلی.مکان،به مثابه صورت محض همه‌ی شهودات خارجی،به مثابه شرط پیشین، صرفاً به پدیدارهای خارجی محدود می‌شود. برعکس،چون همه‌ی تصورات، خواه اشیاء خارجی به مثابه اعیان خود داشته باشند، خواه نداشته باشند،باز فی‌نفسه، به مثابه تعیّنات ذهن به حالت درونی ما متعلق هستند: اما چون این حالت درونی تحت شرط صوری شهود درونی قرار دارد، و در نتیجه به زمان متعلق است، پس زمان شرط پیشین همه‌ی پدیدارها است، به طور کلی؛به این ترتیب زمان در حقیقت شرط بی‌واسطه‌ی پدیدارهای درونی (B ٥١) (روح ما) را تشکیل می‌دهد،و دقیقاَ به همین دلیل،با واسطه، همچنین شرط پدیدارهای خارجی را. اگر من به طور پیشین بتوانم بگویم: همه‌ی پدیدارهای خارجی در مکان قرار دارند و مطابق با نسبت های مکان پیشین تعیین شده‌اند، پس به خوبی می‌توانم بر مبنای اصل حس درونی به طور کلی بگویم: همه‌ی پدیدارها به طور کلی، یعنی همه‌ی اعیان حواس در زمان هستند و به شیوه‌ای ضروری در نسبت هایی با زمان قرار دارند.

اگر ما شیوه‌ی خودمان را، که بر مبنای آن می‌توانیم خود را از درون شهود کنیم، و به واسطه‌ی این شهود همچنین همه‌ی شهودات خارجی را در قوه ی تصور درک کنیم، انتزاع سازیم،و در نتیجه اعیان را چنانکه فی‌نفسه وجود داشته باشند فرض کنیم،آنگاه زمان دیگر هیچ نیست.زمان فقط در ارتباط با پدیدارها دارای اعتبارعینی است،زیرا اینها خود دیگر اشیایی هستند که ما به مثابه اعیان حسهای‌مان فرض می‌گیریم؛اما اگر حس شهودمان، و در (A ۳٥) نتیجه آن نوع تصور را که ویژه‌ی ما است، را انتزاع کنیم،و از اشیاء به طور کلی بحث کنیم،آنگاه زمان دیگر عینی نیست. بنابراین زمان منحصراً شرط

(B ۵۲) ذهنی شهود (انسانی) ما است، (که همیشه حسی است،ـ یعنی تا آنجا که ما به وسیله‌ی اعیان متأثر می‌شویم)،و فی‌نفسه، خارج از ذهن،هیچ نیست.با این همه،زمان،درارتباط با همه‌ی پدیدارها و در نتیجه همچنین همه‌ی اشیاء که می‌توانند در تجربه برای ما پیش آیند، ضرورتاً عینی است . ما نمی‌توانیم بگوییم:همه‌ی اشیاء در زمان‌هستند،زیرادر مفهوم اشیاء کلی،هرنوع شهودآنها انتزاع می‌شود؛شهود،اما، همان شرط خاصی است که تحت آن،زمان به تصور اعیان متعلق است.امااکنون اگر شرط به مفهوم اضافه شود و گفته شود: همه‌ی اشیاء به مثابه پدیدارها (یعنی اعیان شهود حسی) در زمان هستند، آنگاه این اصل صدق عینی و کلیت پیشین خود را نگه می‌دارد.

پس احکام ما واقعیت تجربی زمان را آموزش می دهند، یعنی اعتبار عینی زمان را در مورد همه‌ی اعیانی که همیشه می‌توانند به حواس ما داده شوند. و چون شهود ما همیشه حسی است، در تجربه هرگز امر عینی نمی‌تواند به ما داده شود که به شرط زمان تعلق نداشته باشد. از طرف دیگر ما هر نوع ادعای واقعیت مطلق بودن زمان را انکار می‌کنیم، یعنی منکر می‌شویم (A ۳۶) که زمان، همچنین بدون توجه به صورت شهود حسی ما، مطلقاً به اشیاء به مثابه شرط یا خاصیت مرتبط شده باشد. این خاصیت ها که به اشیاء فی‌نفسه متعلق‌اند، همچنین هرگز نمی‌توانند از طریق حس به ما داده شوند. بنابراین در اینجا ایده‌ی استعلایی زمان قرار دارد که مطابق با آن، اگر انسان شرایطِ ذهنی شهود حسی را انتزاع کند، زمان دیگر هیچ نیست، و به اعیان فی‌نفسه (بدون (B ۵۳) نسبت آنها به شهود ما)، نه می‌تواند به مثابه قوام ذاتی نسبت داده شود، و نه به مثابه لازم ذاتی. با این همه، ایده‌ی زمان، مانند ایده‌ی مکان، نباید با فریب کاری‌های احساس مقایسه شود؛ زیرا در فریب کاری احساس، ما از پیش چنین فرض می‌گیریم که خود پدیدار که این محمولهای حسی به آن وصل هستند، واقعیت عینی دارد؛ اما در مورد زمان واقعیت عینی به کلی حذف می‌شود، مگر تا آنجا که این واقعیت عینی صرفاً تجربی باشد، یعنی مگر

چنانچه خود امر عینی را صرفاً به مثابه پدیدار نگاه کنیم: در این باره رجوع کنید به ملاحظه‌ی نهایی، در قسمت اول.

«§۷»

توضیح

بر خلاف این نظر که برای زمان واقعیت تجربی قائل است، اما واقعیت مطلق و واقعیت استعلایی زمان را منکر می‌شود، افرادی با بصیرت چنان همصدا به من اعتراض کرده‌اند که از اینجا می‌توانم نتیجه بگیرم که طبیعتاً هر خواننده‌ی ناآشنا با این مطالعات در آن اعتراض سهیم باشد. این اعتراض به
(A ۳۷) قرار زیر است: تغییرات واقعی‌هستند (این امر را تغییر تصورات خود ما اثبات می‌کند، حتی اگر بخواهیم همه‌ی پدیدارهای خارجی را همطریق با تغییرات آنها انکار کنیم).اکنون، تغییرات فقط در زمان ممکن هستند: در نتیجه زمان چیزی است واقعی. پاسخ گفتن به این، به هیچ وجه دشوار نیست. من کل این
(B ٥٤) استدلال را مجاز می دانم: البته زمان امری واقعی است، یعنی صورت واقعی شهود درونی است. بنابراین زمان در ارتباط با تجربه‌ی درونی، واقعیت ذهنی دارد؛ یعنی من واقعاً تصور زمان را و تعیّنات خود در زمان را دارا هستم. بنابراین زمان را باید امری واقعی در نظر گرفت، اما نه به مثابه عین، بلکه به منزله ی شیوه‌ی تصور خویشتن من به مثابه ذهن. اما اگر بدون این شرط حسی، من بتوانم خود را شهود کنم، یا موجودی دیگر بتواند مرا شهود کند، آنگاه درست همان تعیّنات که ما اکنون آنها را به مثابه تغییرات تصور می‌کنیم، شناختی فطریقم خواهند داد که در آن شناخت، تصور زمان، و در نتیجه تصور تغییر نیز، به هیچ وجه نمی‌تواند مطرح شود. بنابراین، واقعیت تجربی زمان به مثابه شرط همه‌ی تجارب ما باقی می‌ماند. فقط نمی‌توان واقعیت مطلق را بر مبنای آنچه در بالا گفته شد، به آن اعطا کرد. زمان چیزی نیست مگر صورت

شهود درونی ما.* اگر از زمان، شرط ویژه‌ی حسی را جدا بـر داریـم، مفهـوم زمان نیز ناپدید خواهد شد؛ زیرا زمان به خود اعیان مرتبط نیست، بلکه صرفاً به ذهن، که اعیان را شهود می‌کند، مرتبط است. (A ۳۸)

اما علت اینکه این اعتراض چنین همصدا مطرح می‌شـود، و آن هـم از طرف کسانی که با این همه برخلاف آموزه‌ی ایده‌ی مکـان هـیچ‌چیـز آشـکار کننده‌ای ندارند که بگویند، این است: ایشان امید ندارنـد کـه واقعیـت مطلـق مکان را بتوانند یقیناً ثابت کنند، زیرا ایدآلیسـم در مقابـل‌شـان قـرار دارد کـه مطابق با آن، واقعیت اعیان خارجی را نمی‌توان بـا برهـان دقیـق اثبـات کـرد: برعکس ، واقعیت اعیان حس درونی ما (خود من و حالت من) بـی‌واسـطه از طریق آگاهی معلوم است. اعیان خارجی می‌توانستند توهم محض باشـند، امـا امر عینی حس درونی، به عقیده‌ی ایشان، به طور انکارناپذیر واقعی است. امـا ایشان بنیاندیشیدند که هر دو نوع امر عینی، بی‌آنکه انسان واقعیت آنهـا را بـه مثابه تصور می توانستند انکار کنند، همچنان فقط به پدیدار تعلـق دارنـد کـه همیشه دو طرف دارد: از یک طرف آن، عین، فی‌نفسه دیـده مـی‌شود(صـرف نظر از شیوه‌ای که عین شهود گردد، که دقیقاً به همان دلیـل، ذات آن همیشـه مسئله دار است)؛ از طرف دیگر آن، صورت شهود این امر عینی دیده می‌شود؛ این صورت، نه در امر عینی فی‌نفسه، بلکه در ذهن، که امر عینی بر آن آشکار می شود، باید جستجو شود؛ اما با این همه، صورت یاد شده به طور واقعی و ضروری به تصور این امر عینی تعلق دارد.

بنابراین زمان و مکان دو سرچشمه‌ی شناخت هستند که از آنها به طور پیشین، شناخت های ترکیبی متفاوت می‌توانند زاده شوند، چنانکه بخصوص، ریاضیات محض درباره‌ی شناخت های مکان و نسبت های آن مثالی درخشان به ما می‌دهد. مکان و زمان هر دو با هـم، در حقیقـت صـورت هـای محـض (A ۳۹) (B ٥٦)

---

* ـ من البته می‌توانم بگویم: تصورات من به دنبال یکدیگر می‌آیند؛ اما این امر فقط به آن معنا است که ما از آن تصورات، چنانکه در یک توالی زمانی وجود داشته باشند، یعنی مطابق با صورت حس درونی، آگاهی داریم. بنابراین زمان چیزی فی‌نفسه یا همچنین تعیّنی که به طور عینی به اشیاء مرتبط شده باشد، نیست.

هرنوع شهود حسی هستند و از آن طریق گزاره‌های ترکیبی پیشین را ممکن می‌سازند. اما این سرچشمه‌های شناخت پیشین، دقیقاً به همین دلیل (که صرفاً شرایط حسی هستند)، مرزهای خود را تعیین می‌کنند؛ به این ترتیب که آنها صرفاً تا آنجا به اعیان مربوط می‌شوند که به منزله ی پدیدارها در نظر گرفته شوند، اما نه اینکه اشیاء فی‌نفسه را نشان دهند. فقط پدیدارها میدان اعتبار مکان و زمان را تشکیل می‌دهند، که اگر از آن میدان بیرون برویم، دیگر هیچ نوع کاربرد عینی مکان و زمان را نمی‌بینیم. اما این ایده‌ی مکان و زمان، در ضمن اطمینان شناخت تجربی را دست نخورده باقی می‌گذارد: زیرا صورتهای مکان و زمان خواه به اشیاء فی‌نفسه مرتبط باشند، خواه ضرورتاً به شهود ما از این اشیاء مرتبط باشند، در میزان یقین ما به شناخت تجربی تغییری حاصل نمی‌شود.برعکس، آنان که واقعیت مطلق مکان و زمان را حکم می‌کنند، خواه مکان و زمان را ذاتاً قوام ذاتی فرض بگیرند، خواه لازم ذاتی، باید به ناچار با اصول تجربه دچار ناهماهنگی شوند. زیرا اگر مکان و زمان در خود ذاتاً موجود باشند، (که روی هم رفته، طرف‌داری پژوهش گران ریاضی طبیعت است)، آنگاه ایشان باید دو امر بدون ذات جاودانه و خود پاینده‌ی بی نهایت (یعنی مکان و زمان) را فرض کنند که موجود هستند (بی‌آنکه چیزی واقعی باشند)، فقط برای آنکه همه‌ی چیزهای واقعی را در خود بفاهمهند.اما اگر طرف دوم را بگیرند (که برخی طبیعی‌دانان اهل مابعدالطبیعه چنین می‌کنند)، یعنی اگر برای ایشان مکان و زمان نسبت های پدیدارها باشند که از تجربه انتزاع شده‌اند، اگر چه در این انتزاع سردرگم تصور شده‌اند (در کنار همدیگر و به دنبال همدیگر)، آنگاه ایشان باید اعتبار یا دست کم قطعیت یقینی آموزه‌های ریاضی پیشین را در ارتباط با اشیاء واقعی (برای مثال در مکان) منکر شوند؛ زیرا چنین قطعیتی هرگز نمی‌تواند به طور پسین به دست آید، و مفاهیم پیشین مکان و زمان مطابق با این عقیده، فقط آفریده‌های قوه ی خیال هستند که سرچشمه‌ی آنها واقعاً باید در تجربه جستجو شود؛ خیال از نسبت های انتزاع شده از تجربه، چیزی ساخته است که البته کلیات این

(A ٤٠)

(B ۵۷) نسبت ها را در خود متعین می‌کند، اما بدون قیدهایی که طبیعت به آن نسبت ها پیوند زده است، نمی‌تواند وجود داشته باشد. گروه اول این امتیاز را دارند که برای احکام ریاضی میدان پدیدار را باز نگه می‌دارند. اما در مقابل، اگر فاهمه بخواهد از این میدان خارج شود، دقیقاً به دلیل همین شرایط سخت دچار سرگردانی می‌شوند. گروه دوم درباره‌ی نکته‌ی اخیر، این امتیاز را به دست می‌آورند که اگر اعیان را نه به مثابه پدیدارها، بلکه صرفاً در نسبت با فاهمه بخواهند داوری کنند، تصورات مکان و زمان بر سر طریقشان قرار نمی‌گیرند؛ اما ایشان، نه می‌توانند امکان شناخت های ریاضی پیشین را توجیه کنند (زیرا نزد ایشان، یک شهود واقعی و عینی معتبر پیشین وجود ندارد)، و نه می‌توانند گزاره‌های تجربی را با احکام ریاضی در توافق ضروری بیاورند.

(A ٤١) (B ۵۸) اما در نظریه‌ی ما درباره‌ی سرشت واقعی این دو صورت اصلی حس، این دو مشکل بر طرف می‌شود.

سرانجام، اینکه حسیات استعلایی چیزی جز این دو عنصر، یعنی مکان و زمان، را نمی‌تواند در خود متعین کند، از اینجا روشن می‌شود که همه‌ی مفاهیم دیگر که به حس تعلق دارند، حتی مفهوم حرکت که هر دو عنصر را در خود متحد می‌کند، چیزی تجربی را در پیش فرض می‌گیرند.زیرا حرکت، دریافت حس چیزی متحرک را در پیش فرض می‌کند. اما در مکان، اگر در خود دیده شود، هیچ چیز متحرک وجود ندارد. بنابراین متحرک باید چیزی باشد که فقط از طریق تجربه در مکان پیدا می‌شود، و در نتیجه باید یک داده‌ی تجربی باشد. دقیقاً به همین دلیل،حسیات استعلایی نمی‌تواند مفهوم تغییر را در شمار داده‌های پیشین خود به آند: زیرا زمان خود تغییر نمی‌کند، بلکه چیزی که در زمان است دگرگون می‌شود. بنابراین مفهوم تغییر مستلزم دریافت حسی نوعی وجود، و توالی تعیّنات آن وجود است، یعنی مستلزم تجربه است.

(B ۵۹)

«§۸»

ملاحظات کلی درباره‌ی حسیات استعلایی

«۱» ابتدا لازم است هر چه روشن تر عقیده‌ی خود را درباره‌ی طبیعت ذاتی شناخت حسی به طور کلی، بیان کنیم، تا از هر نوع تفسیر نادرست مربوط به آن جلو گیری کنیم. (A ۴۲)

بهرحال، ما می‌خواهیم بگوییم که: شهود ما کلاً چیزی جز تصور پدیدار نیست: یعنی اشیایی که ما شهود می‌کنیم، در خود، چنان نیستند که ما آنها را شهود می‌کنیم، و نسبت های آنها در خود، چنان سرشته نشده‌اند که بر ما آشکار می‌شوند؛واینکه، اگر ما ذهنیت خود یا همچنین فقط ماهیت ذهنی حواس به طور کلی را حذف کنیم، همه‌ی ماهیات، همه‌ی نسبت های عینی در مکان و زمان، و حتی مکان و زمان، ناپدید خواهند شد؛و آنها، به مثابه پدیدار، نمی‌توانند فی‌نفسه وجود داشته باشند، بلکه تنها در ما وجود دارند. اینکه چیستی اعیان فی‌نفسه، جدا از هر نوع ادراک حسی ما به چه ترتیب می‌تواند باشد، کلاً بر ما ناشناخته می‌ماند. ما هیچ‌چیز را نمی‌شناسیم، مگر شیوه‌ی خود را که از آن طریق اعیان را با حس ادراک می‌کنیم؛ این شیوه ویژه‌ی ما است و ضرورتاً هر موجودی آن را ندارد، هر چند که هر انسانی دارای این شیوه است. ما منحصراً با این شیوه سر و کار داریم. مکان و زمان صورت های محض شهود هستند؛ و احساس به طور کلی، ماده‌ی اولیه ی شهود است. مکان و زمان را ما فقط می‌توانیم به طور پیشین، یعنی پیش از هرنوع ادراک حسی واقعی، بشناسیم؛ به همین دلیل است که این شناخت، شهود محض نامیده می‌شود؛ اما احساس در شناخت ما چیزی را تشکیل می‌دهد که شناخت پسین، یعنی شهود تجربی نامیده می‌شود. مکان و زمان، مطلقاً و ضرورتاً به حسیات ما مرتبط می‌شوند، اکنون احساسات ما به هر شکل که می‌خواهند باشند؛ احساسات ما می‌توانند بسکمکار متفاوت باشند. حتی اگر ما شهود خود را بتوانیم به درجه‌ی اعلای روشنی هم برسانیم، باز از آن طریق به ذات اشیاء فی‌نفسه نزدیکتر نخواهیم شد. زیرا به هر ترتیب، (B ۶۰)

(A ٤٣) همچنان فقط شیوه‌ی خودمان را در شهود، یعنی حس خود را به طـور کامـل خواهیم شناخت و این را همیشه تحت همان شرایطی کـه در اصـل در درون مرتبط هستنند، یعنی شرایط مکان و زمان؛ اینکه اشیاء، فی‌نفسه چه می‌تواننـد باشند، حتی از طریق روشن ترین شناخت پدیدار آن اشـیاء، کـه تنهـا چیـزی است که به ما داده می‌شود، هرگز برای ما معلوم نخواهد شد.

پس اگر گفته شود که حس ما کلاً چیزی جـز تصـور آشـفته ی اشـیاء نیست، که منحصراً آن چیزی را متعین می‌کند که به آن اشیاء فـی‌نفسـه تعلـق دارد، اما فقط تحت تراکم نشانه‌ها و تصورات جزئی که ما آنها را با آگاهی از هم جدا نمی‌کنیم، ـ این عبارت است از تحریف مفهوم حـس و پدیـدار، کـه (B ٦١) کل آموزه‌ی ما را درباره‌ی حس و پدیدار، بیهوده و خالی می‌کنـد. فـرق یـک تصور غیر واضح با یک تصور واضح، صرفاً منطقی است، و به محتوا مربـوط نمی‌شود. بی‌شک، مفهـوم حـقّ، آن طـور کـه فهـم سـلیم آن را بـه خـدمت می‌گیرد، دقیقاً همان است که ظریف ترین تمام و کمال بتوانـد از حـق انتـزاع کند، با این فرق که در کاربرد عادی و عملی این مفهـوم، انسـان از تصـورات (A ٤٤) کثیری که در این تفکرات متعین شده‌اند، آگاه نیست. اما به آن دلیل هیچ کس نمی‌تواند بگوید که مفهوم عادی حق حسی می‌باشد، و پدیـدار محـض را در خود متعین می‌کند؛ زیرا حق هرگز نمی‌تواند آشکار شود، بلکـه مفهـوم آن در فاهمه قرار دارد و نوعی ذات (ذات اخلاقی) اعمال را معرفی می‌کند، ذاتی که فی‌نفسه به آن اعمال متعلـق اسـت. بـرعکس، تصـور یـک جسـم در شـهود هیچ‌چیز را در خود متعین می‌کند که بتواند به یک شیء فی‌نفسه اطلاق شـود، بلکه صرفاً پدیدار چیزی است، و شیوه‌ای که ما از آن طریق تحت تأثیر قـرار می‌گیریم؛ و این جنبه‌ی ادراک قوه ی شناخت ما حس نامیده می‌شود؛ و حس از شناخت امر عینی فی‌نفسه، متفاوت اسـت، ـ هـر چنـد هـم کـه انسـان آن (پدیدار) را کاملاً تا ریشه شهود کند.

بنابر این، فلسفه ی لایبنیتس ـ ولف به همه‌ی پژوهش‌های مربـوط بـه طبیعت و منشاء شناخت های ما دیدگاهی کلاً نادرست نشـان داده اسـت، بـه

این ترتیب که این فلسفه، فرق حس و فکر را صرفاً به مثابه منطقی در نظر گرفته است، اما این فرق به طور آشکار استعلایی است و نه صرفاً به صورت وضوح یا عدم وضوح آنها، بلکه به منشاء و محتوای آنها مربوط می‌شود، چنانکه این طور نیست که ما از طریق حس، ذات اشیاء فی‌نفسه را صرفاً به
(B ٦٢) طور غیر واضح بتوانیم بشناسیم، بلکه اشیاء فی‌نفسه را اصلاً نمی‌توانیم بشناسیم؛ و به محض آنکه ساختار ذهنی خود را حذف کنیم، عین متصور شده با خاصیت هایی که شهود حسی همطریق آن عین می‌دانست، دیگر در هیچ جا وجود ندارد، و در هیچ جا نمی‌تواند پیدا شود، زیرا دقیقاً همین ساختار ذهنی است که صورت عینی را به مثابه پدیدار، تعیین می‌کند.

(A٤٥) به طور معمول، ما صریحاً این دو را در پدیدارها از هم متمایز می‌کنیم: آنچه به طور عمده به شهود پدیدارها مرتبط است و برای هر حس انسانی به طور کلی معتبر است، از آنچه برای شهود فقط به طور تصادفی رخ می دهد، به این ترتیب که نه در ارتباط با حس به طور کلی، بلکه فقط در یک موضع ویژه‌ی حس با اندام این یا آن حس، معتبر است. و از آن طریق ما شناخت اول را شناختی می‌نامیم که امر عینی فی‌نفسه را تصویر می‌کند، اما شناخت دوم را فقط پدیدار آن امر عینی. اما این فرق فقط تجربی است. اگر انسان با همان فرق راضی گردد (چنانکه معمولاً اتفاق می افتد،) و آن شهود تجربی را خود نیز به مثابه پدیدار محض نبیند (چنانکه باید اتفاق بیافتد)، به طوری که
(B ٦٣) در آن هیچ چیزی که به چیزی فی‌نفسه مرتبط باشد پیدا نشود، آنوقت فرق استعلایی ما از بین می‌رود، و ما در آن حالت هنوز می خواهیم که اشیاء فی‌نفسه را بشناسیم؛ هر چند در همه جا (در جهان حسّی)، حتی با عمیق ترین پژوهش اعیان آن، به هیچ چیز جز پدیدارها مواجه نخواهیم شد. به این ترتیب، بدون شک ما رنگین‌کمان را یک پدیدار محض در رگبار آفتابی
(A ٤٦) می‌نامیم؛ اما باران را، به منزله ی شیء فی‌نفسه. و این مطلب، تا آنجا که ما مفهوم باران را فقط فیزیکی منظور داریم، درست است، به منزله ی چیزی که در تجربه‌ی عمومی در همه‌ی وضعیات مختلف حواس، همچنان در شهود

فقط به این ترتیب متعین است و نه به شیوه‌ی دیگر. اما اگر این چیز تجربی را به طور کلی در نظر بگیریم، و بی‌آنکه به توافق آن با حس انسانهای دیگر توجه کنیم، بپرسیم که آیا این نیز یک شیء فی‌نفسه را تصویر می‌کند (نه قطره‌های باران، زیرا آن قطره‌های باران، به مثابه پدیدارها، خود دیگر اعیان تجربی هستند)، آنگاه این پرسش درباره‌ی رابطه‌ی تصور با شیء، استعلایی است و نه تنها این قطره‌ها پدیدارهای محض هستند، بلکه حتی شکل گرد آنها، و حتی مکانی که در آن فرو می‌افتند چیزی فی‌نفسه نیستند بلکه کمیات محض‌اند،یاشالوده‌های شهودحسی ماهستند، اما شیء استعلایی برای ما ناشناخته می‌ماند.

دومین دل مشغولی ما مهم حسیات استعلایی ما این است که صرفاً به مثابه فرضیه‌ای به ظاهر معتبر لطف و محبت کسب نکند، بلکه چنان قطعی باشد، که اساساً بتوان از نظریه‌ای طلب کرد که باید به منزله‌ی ابزار خدمت کند. برای آنکه این قطعیت را کلاً خود آشکار کنیم، موردی را انتخاب می کنیم که می‌تواند اعتبارِ آن را به خوبی روشن سازد «و برای وضوح بیشتر آنچه در §۳ گفته شد، بکار آید». (B ٦٤)

فرض کنید که مکان و زمان فی نفسه شی هستند و به مثابه شرایط امکان اشیاء فی‌نفسه می‌باشند؛ از اینجا برمی‌آید که ابتدا: از این هر دو، به طور پیشین تعداد زیادی از گزاره‌های یقینی و ترکیبی ناشی می‌شوند، بخصوص از مکان،که به آن دلیل می‌خواهیم به طور عمده در اینجا به منزله ی نمونه بررسی کنیم. چون گزاره‌های هندسی ترکیبی پیشین هستند و بنابراین با قطعیت یقینی شناخته می‌شوند، پس من می‌پرسم: چنین گزاره‌هایی را از کجا می‌گیرید و فاهمه ی ما بر چه تکیه می‌کند تا به چنین حقیقت‌های مطلقاً ضروری و کلاً معتبر برسد؟ طریقی دیگر وجود ندارد مگر: یا از طریق مفاهیم، یا از طریق شهودات. اما مفاهیم و شهودات به منزله ی مفاهیم و شهودات، یا به نحو پیشین داده شده‌اند یا پسین. از طریق پسین، یعنی از مفاهیم تجربی و نیز از شهود تجربی که مفاهیم تجربی بر آن تکیه (A ٤٧)

(B ٦٥) می‌کنند،هیچ نوع گزاره‌ی ترکیبی نمی‌تواند داده شود، مگر چنان گزاره‌ای که خود نیز صرفاً تجربی است، یعنی گزاره‌ی تجربی است،و در نتیجه هرگز ضرورت و کلیت مطلق ندارد، چیزهایی که با این همه، ویژگی همه‌ی گزاره‌های هندسی هستند. اما آنچه مربوط به واسطه‌ی اول است که تنها واسطه است، یعنی اینکه از طریق مفاهیم محض یا از طریق شهودات پیشین به چنین شناخت هایی دست پیدا کنیم، در این حالت معلوم است که از مفاهیم محض هیچ شناخت ترکیبی ای نمی‌توان به دست آورد، بلکه منحصراً شناخت تحلیلی می‌توان یافت. برای مثال این گزاره رادر نظر بگیرید: با دو خط راست نمی‌توان فضایی را محدود ساخت و در نتیجه هیچ شکلی نمی‌توان درست کرد. حال کوشش کنید این گزاره را از مفهوم خط های راست و عدد دو مشتق سازید؛ یا همچنین اینکه: با سه خط راست ایجاد یک شکل ممکن می‌باشد؛ و به همین ترتیب کوشید که این را صرفاً از همان مفاهیم مشتق سازید. تلاش‌تان کلاً بی فایده است و شما خود را ملزم خواهید دید که به شهود پناه ببرید، چنانکه هندسه نیز همیشه چنین می‌کند. حال در شهود برای خود شیء فرض کنید؛ این شهود، اما، چگونه است، شهود محض پیشین است یا شهود تجربی؟ اگر شهود تجربی می‌بود، در این صورت هرگز یک گزاره‌ی کلاً معتبر، و به مراتب کمتر، هرگز یک گزاره‌ی یقینی نمی‌توانست از آن مشتق شود: زیرا تجربه هرگز چنین چیزی را نمی‌تواند عرضه کند. بنابراین شما باید شیء خود را پیشین در شهود در نظر بگیرید، و گزاره‌ی ترکیبی خود را بر مبنای چنین شهودی بنیاد گذارید.حال، اگر در شما قوه‌ای وجود نمی‌داشت که پیشین بتوانید شهود کنید؛ اگر این شرط ذهنی به لحاظ صورت همزمان شرط کلی پیشین نمی‌بود که تنها تحت آن، متعلق این شهود (شهود خارجی) خود ممکن است؛ اگر موضوع (مثلث) چیزی فی‌نفسه می‌بود بدون ارتباط با شما به مثابه ذهن؛ ـ در این حالات چگونه می‌توانستید بگویید که هر آنچه ضرورتاً در شرایط ذهنی شما برای تشکیل یک مثلث قرار دارد، به ضرورت می‌باید به مثلث فی‌نفسه نیز متعلق باشد؟ زیرا شما

نمی‌توانید به مفاهیم خود (از سه خط) چیـزی تـازه (یعنـی شـکل را) اضـافه کنید، که به ضرورت می‌بایست در شیء وجود داشته باشد، چـون ایـن شـیء پیش از شناخت شما داده شده است، نه به وسیله‌ی شناخت شما. بنابراین اگر مکان (و به این ترتیب همچنین زمان) صورت محض شهود شما نمی‌بود، کـه شرایط پیشین را در خود متعین می کند که فقط تحت آنهـا اشـیاء مـی‌تواننـد (B ٦٦) برای شما اشیاء خارجی باشند، ـ و بدون این شـرایط ذهنـی، اشـیاء خـارجی فی‌نفسه هیچ‌چیز نیستند، ـ آنگاه شما به هیچ وجه نمی‌توانستید به طور پیشین درباره‌ی اشیاء خارجی ترکیبی چیزی بگوییـد. بنـابراین نـه صـرفاً ممکـن یـا محتمل است، بلکه بی‌شک قطعی است، که مکـان و زمـان بـه مثابـه شـرایط ضروری کل تجربه (تجربه‌ی خارجی و تجربه‌ی درونی)، صرفاً شرایط ذهنـی (A ٤٩) هرنوع شهود ماهستند، که به همین دلیل در نسبت با آن شـرایط،همه‌ی اشـیاء پدیدارهای محض هستند، و نه به منزله ی اشیاء که فی نفسه به این شیوه داده شده باشند؛ به همین دلیل، همچنین درباره‌ی آنچه مربوط به صورت پدیدارها است، به نحو پیشین بسکمکاری چیزها می تواند گفته شود،اما هرگز کمتـرین چیزی درباره‌ی شیء فی‌نفسه که ممکن است در مبنـای ایـن پدیـدارها قـرار داشته باشد، نمی‌توان گفت.

«II. در تأیید این نظریه‌ی ایـده‌ی حـس خـارجی و نیـز ایـده‌ی حـس درونی، و بنابراین ایده‌ی همه‌ی متعلقات حواس، به مثابه پدیدارهای محـض، به طور عمده می‌توان این تذکر را بکار گرفت که: هر آنچه در شناخت ما بـه (B ٦٧) شهود تعلق دارد (اما به استثنای احساس لذت و درد، و اراده، که به هیچ وجه شناخت نیستند) هیچ چیز در خود متعین نمی کند مگر نسـبت هـای محـض را:یعنی نسبت های جاها در یک شهود (امتداد)، تغییر مکان هـا (حرکـت)، و قوانین که مطابق با آنها این تغییر تعیین می‌شود (نیروهای محرک).اما آنچه در یک جا حاضر است، یا آنچه علاوه بر تغییر جا در خود اشیاء عمل می‌کند، از آن شهود به دست نمی‌آید.حال،شیء فی نفسه، به وسیله‌ی نسبت های محض شناخته نمی‌شود: بنابراین به خوبی می‌تـوان داوری کـرد کـه چـون وسـیله‌ی

حس خارجی هیچ چیز به ما داده نمی‌شود مگر تصورات محض نسبت ها، پس حس خارجی هم فقط می‌تواند نسبت یک متعلق شناخت به فاعل شناخت را در تصور خود متعن کند، و نه درون را، که به عین فی‌نفسه تعلق دارد. در مورد شهود درونی نیز وضع درست به همین روال است. نه تنها چون به وسیله‌ی شهود درونی تصورات حواس خارجی ماده ی واقعی‌ای را تشکیل می‌دهند که ما ذهن خود را با آنها انباشته می‌سازیم، بلکه زمان که در آن این تصورات را می‌گذاریم ـ که خود در تجربه پیش از آگاهی آن تصورات می‌آید و به منزله ی شرط صوری شیوه‌ای که طی آن ما آن تصورات را در ذهن خود جای می‌دهیم در مبنا قرار دارد، ـ خود دیگر نسبت های متوالی و همزمان و نسبت های آنچه با متوالی همزمان است (یعنی جوهر) را در خود متعن می کند. حال آنچه به مثابه تصور می‌تواند پیش از هرنوع عمل تفکر کردن چیزی بیاید، شهود است؛ و، اگر آن تصور هیچ چیز
(B ٦٨) را جز نسبت ها در خود متعین نمی کند، فقط صورت شهود است؛ که چون هیچ چیزی را متصور نمی‌دارد جز تا آنجا که چیزی در ذهن گذاشته شود، هیچ چیز دیگری نمی‌تواند باشد، مگر شیوه‌ای که به آن وسیله ذهن از طریق فعالیت خود، یعنی از طریق گذاشتن تصور خود، و در نتیجه به وسیله‌ی خود تحت تأثیر قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، یک حس درونی است به لحاظ صورت آن. هر آنچه از طریق حس تصور می شود، تا آنجا که به وسیله‌ی حس به تصور می‌آید، همیشه پدیدار است، و بنابراین یا حس درونی به هیچ وجه نباید پذیرفته شود و یا باید بپذیریم که ذهن، که شیء حس درونی است، از طریق حس درونی، فقط به مثابه پدیدار می‌تواند تصور شود، نه اینکه چگونه آن ذهن می‌تواند درباره‌ی خود داوری کند، اگر شهود آن، خودکاری محض یعنی فکری باشد. در اینجا کل دشواری فقط عبارت از این است که چگونه یک ذهن می‌تواند خود را از درون شهود کند؛ اما این دشواری در همه‌ی نظرها مشترک است. آگاهی به خویشتن خود (ادراک نفسانی)، تصور ساده‌ی من است، و اگر تنها از آن طریق همه‌ی کثرات در

عین، خودکار داده شده بود،آن وقت شهود درونی فکری می‌بود.نزدانسان،این آگاهی مستلزم دریافت حسی‌ی درونی‌ی کثرات است که از پیش در شیء داده می‌شود و شیوه‌ای که چگونه این امر بدون خودانگیختگی در ذهن داده می‌شود باید برای این اختلاف حسی نامیده شود.اگر قوه‌ی خود آگاه شدن، بنا باشد آنچه را که در ذهن قرار دارد جستجو کند (به سادگی درک کند)، پس باید ذهن را تحت تأثیر قرار دهد و فقط می‌تواند برمبنای این شیوه‌ی شهود خویشتن خود را تولید کند؛اما صورت این شهود که پیش از این درمبنای ذهن قرار دارد، شیوه‌ای را که در آن کثرات در ذهن جمع شده است، در تصور زمان تعیین می‌کند؛ بنابراین ذهن خود را نه با این شیوه شهود می‌کند که خویشتن را بی‌واسطه خودکار تصور کند، بلکه مطابق با شیوه‌ای که (B ٦٩)
از درون تحت تأثیر قرار می‌گیرد؛ در نتیجه چنانکه بر خود آشکار می‌شود، نه چنانکه هست.

III. اگر من بگویم: شهود، در مکان و در زمان، هم شهود اعیان خارجی، و هم شهود از خود ذهن،هر دو را تصور می‌کند،چنانکه این اعیان بر حواس ما اثر می‌گذارند، یعنی چنانکه آشکار می‌شوند، ـ منظورم این نیست که این اعیان ظاهر محض هستند. زیرا در پدیدار، اعیان و حتی ماهیاتی که ما به آن اعیان نسبت می‌دهیم، همیشه به مثابه چیزی که واقعی داده شده باشد دیده می‌شوند؛ فقط نکته اینجا است که: چون این ماهیت تنها به شیوه‌ی شهود ذهنی در نسبت با عین داده شده، بستگی دارد، پس باید عین داده شده به مثابه پدیدار، از خود آن عین به مثابه عین فی‌نفسه، افتراق داده شود. به این ترتیب، اگر من حکم کنم که کیفیت مکان و زمان، که مطابق با آنها به مثابه شرط وجود اجسام خارجی و روح خود، اجسام خارجی و روح خود هر دو را فرض می‌کنم، در شیوه‌ی شهود من قرار دارد و نه در این اعیان فی‌نفسه، ـ
از اینجا منظورم آن نیست که اجسام صرفاً به نظر می رسند که خارج از من (B ٧٠)
باشند، یا روح من فقط به نظر می رسد که در خودآگاهی من داده شده باشد.این گناه خود من خواهد بود اگر من آنچه باید در شمار پدیدار بیآورم،

را صرفاً به توهم تبدیل سازم.*اما این امر مطابق با اصل ایده‌ی همه‌ی (B ۷۰)
شهودات حسی ما اتفاق نمی افتد. کاملاً بر عکس ، اگر ما به آن صورتهای تصور، واقعیت عینی نسبت دهیم، آنگاه نمی‌توانیم از این امر اجتناب کنیم که همه‌چیز به آن طریق به ظاهر محض بدل شود. زیرا اگر مکان و زمان را مثل ماهیاتی در نظر بگیریم که برای امکان خود می‌بایست فی‌نفسه در چیزها وجود داشته باشند، و این بیهوده‌گویی‌ها را که در آن حالت به آن دچار خواهیم شد ملاحظه کنیم، به این ترتیب که بپذیریم دو شیء بی‌پایان که نه جوهراند و نه واقعاً چیزی لازم ذاتی جوهر، با این همه باید موجود باشند و در واقع باید شرط ضروری وجود همه‌ی اشیاء باشند، و اگر همه‌ی اشیای موجود نیز حذف شوند، همچنان باقی می‌مانند، ـ آنگاه نخواهیم توانست (B ۷۱)
بارکلی نیک نفس را به آن جهت که اجسام را تا حد توهم محض کاهش می‌داد، سرزنش کنیم. حتی در واقع وجود خود ما که به این ترتیب به واقعیت خودپاینده‌ی یک لا–شیء، مانند زمان، وابسته می‌شود، به توهم صرف تبدیل خواهد شد؛ و این نوعی یاوه‌گویی است که تاکنون هیچ کس مرتکب آن نشده است.

IV. در الاهیات طبیعی وقتی انسان درباره‌ی یک عین فکر می کند که نه فقط برای ما به هیچ وجه متعلق شهود نیست، بلکه حتی برای خود نیز به هیچ وجه متعلق شهود حسی نمی‌تواند باشد، با توجه به آن نکته تعقل

---

* **ـ محمولات پدیدار می‌توانند در نسبت با حس ما به خود عین اطلاق شوند، برای مثال،می‌توان رنگ سرخ یا عطر را به گل سرخ اطلاق کرد. اما ظاهر هرگز نمی‌تواند به مثابه محمول به موضوع اطلاق شود؛ درست به این دلیل که ظاهر به عین فی نفسه چیزی را نسبت می‌دهد که فقط در نسبت با حسها به آن تعلق دارد یا اساساً به ذهن متعلق است؛ برای مثال، دو دستگیره که انسان در آغاز برای زحل قائل بود. اما آنچه به هیچ وجه در عین فی‌نفسه پیدا نمی‌شود، بلکه همواره در نسبت عین با ذهن قرار دارد، و به این ترتیب از تصور عین جدا نشدنی است، پدیدار است؛ بنابراین محمولات مکان و زمان بحث به متعلقات حسها، به مثابه متعلقات حسها، نسبت داده می‌شوند و در اینجا توهمی در کار نیست. درمقابل، (B ۷۲)
اگر من گل سرخ را فی‌نفسه به مثابه‌ی قرمز در نظر بگیرم، و زحل را با دو دستگیره، یا امتداد را فی‌نفسه به همه‌ی اعیان خارجی نسبت دهم، بی‌آنکه به نسبت معین این اعیان به ذهن توجه کنم و داوری خود را به آن نسبت محدود سازم، در این حالت تازه توهم ایجاد خواهد شد.**

می‌شود که از هر نوع شهود آن متعلق شرایط زمان و مکان حذف شوند (زیرا شناخت آن باید شهود باشد و نه تفکر، که همیشه حدودی دارد). اما انسان به چه حق می‌تواند این کار را انجام دهد اگر ابتدا مکان و زمان را به صورتهای اشیاء فی‌نفسه تبدیل کند و در حقیقت چنانکه به مثابه شرایط وجود اشیاء به طور پیشین، بازمانند، حتی اگر انسان خود اشیاء را حذف کند؟ زیرا آنها به مثابه شرایط کل وجود به طور کلی، باید همچنین شرایط وجود خداوند باشند. اگر نخواهیم مکان و زمان را به صورتهای عینی همه‌ی اشیاء مبدل کنیم، در این حالت هیچ چیز باقی نمی‌ماند مگر اینکه آنها را به مثابه صورتهای ذهنی هم شیوه‌ی شهود خارجی و هم شیوه‌ی شهود درونی نگاه کنیم.این شیوه، حسی نامیده می‌شود، زیرا اولیه نیست، یعنی چنان نیست که از طریق خود آن، وجود عینی شهود داده شود (چنان شهودی که تا آنجا که ما می‌توانیم بفاهمهیم، فقط می‌تواند به موجود اولیه متعلق باشد)، بلکه شیوه‌ی شهود ما به وجود عین بستگی دارد، در نتیجه فقط به آن طریق ممکن است که قوه ی تصور ذهن به وسیله‌ی عین متأثر می‌شود.

این نیز ضروری نیست که ما شیوه‌ی شهود را در مکان و زمان به حس آدمی محدود سازیم؛ ممکن است چنین باشد که هر نوع موجود متفکر محدود در اینجا به ضرورت باید با آدمی مطابقت داشته باشد، (اگر چه که نمی‌توانیم در این باره تصمیم بگیریم)؛ با این همه، این شیوه‌ی شهود، به رغم اعتبار کلی آن، از حسی بودن باز نمی‌ایستد؛ درست به آن جهت که این شهود، اشتقاقی است (intuitus derivatus)، نه شهود اصلی (intuitus originarius)، در نتیجه شهود فکری نیست؛ درست براساس دلیل یاد شده، این شهود فکری، به نظر می‌رسد فقط به موجود اولیه متعلق باشد، اما هرگز نه به ذاتی که هم از نظرگاه وجود خود وابسته است، و هم به لحاظ شهود خود (شهودی که وجود آن موجود را در ارتباط با اعیان داده شده تعیین می‌کند)؛ با این همه، ملاحظه‌ی اخیر تنها باید به مثابه توضیح به نظریه‌ی حسیات ما مربوط شود، نه به منزله‌ی بنیادِ دلیل.

نتیجه‌ی حسیات استعلایی (B ۷۳)

به این ترتیب ما در اینجا یکی از تکّه‌های لازم بـرای تجزیـه و تحلیـل وظیفه‌ی کلی فلسفه‌ی استعلایی را در دست داریم: گزاره‌های ترکیبـی پیشـین چگونه ممکن‌اند؟ منظور من شهودات محـض پیشـین، یعنـی مکـان و زمـان است؛ در مکان و زمان، اگر بخواهیم در حکم پیشین از مفهوم داده شده فراتر برویم، آن چیزی را می‌یابیم که نه در مفهوم، بلکه فقط در شهودی کـه بـا آن مطابقت دارد، به طور پیشین می‌تواند کشف شود و با آن به طور ترکیبی پیوند یابد؛ اما این احکام به همین دلیل هرگز از متعلقات حواس فراتر نمی‌رونـد و فقط می‌توانند برای متعلقات تجربه‌ی ممکن معتبر باشند.

(A ۵۰)
(B ۷۴)

نظریه‌ی استعلایی عناصر
بخش دوم
منطق استعلایی
درآمد
ایده‌ی یک منطق استعلایی
I.
درباره‌ی منطق به طور کلی

شناخت ما از دو سرچشمه‌ی بنیادین ذهن ناشی می‌شود، که اولین آنها این است که تصورات را دریافت کند (ادراک تأثرات)، و دومین آنها این قوه است که به وسیله‌ی آن تصورات یک عین را بشناسد (خودانگیختگی مفاهیم). از طریق اول عین به ما داده می‌شود و از طریق دوم عین در نسبت با آن تصور (به منزله ی تعیّن محض ذهن) تعقل می‌گردد. بنابراین، شهود و مفاهیم عناصر کل شناخت ما را تشکیل می‌دهند؛ چنانکه نه مفاهیم بدون شهود که به شیوه‌ای با آنها متناظر باشد، و نه شهود بدون مفاهیم، هیچ یک نمی‌توانند شناختی را ارائه دهند. هر دوی اینها یا محض هستند یا تجربی تجربی‌اند، اگر احساس (که حضورِ واقعی عین را در پیش فرض می‌کند) در
(B ۷۵)
(A ۵۱)
آنها متعین شده باشد: اما محض‌اند، اگر با تصور هیچ نوع احساس آمیخته نشده باشد. احساس را می‌توان ماده‌ی اولیه ی شناخت حسی نامید. بنابراین شهود محض منحصراً صورتی را در خود متعین می‌کند که تحت آن چیزی شهود می‌شود، و مفهوم محض فقط صورت تعقل یک عین را به طور کلی، در خود متعین می‌کند. فقط شهودات محض یا مفاهیم محض به تنهایی به طور پیشین ممکن هستند؛ اما شهودات تجربی یا مفاهیم تجربی فقط به طور پسین ممکن‌اند.

اگر قوه ی درک ذهن خود را در دریافت تصورات، تا آنجا که ذهن به نوعی تحت تأثیر قرار می‌گیرد، حس بنامیم، آنگاه در مقابل، این قوه که

تصورات را خود ارائه دهیم، یا خودانگیختگی شناخت، فاهمه است. طبیعت ما چنان ساخته شده است که شهود هرگز جز امر حسی نمی‌تواند باشد، یعنی فقط شیوه‌ای را در خود دارد که ما به آن شیوه به وسیله‌ی اعیان متأثر می‌شویم. در مقابل، این قوه که متعلقات شهود حسی را تعقل می کنیم، ـ فاهمه است. هیچ یک از این خاصیت ها را نمی‌توان بر دیگری ترجیح داد. بدون حس هیچ عینی نمی‌تواند به ما داده شود، و بدون فاهمه هیچ عینی تعقل نمی شود. تفکرات بدون محتوا، تهی هستند؛ شهودات بدون مفاهیم، کوراند. از اینجا درست به همان شکل ضروری است که مفاهیم خود را حسی کنیم (یعنی به آنها عین را در شهود اضافه کنیم)، که شهودات خود را قابل فاهمه کنیم (یعنی آنها را تحت مفاهیم بیاوریم). علاوه بر آن، این دو قوه، یا توانایی، نمی‌توانند کارکردهای خود را جابجا کنند. فاهمه هیچ‌چیز نمی‌تواند شهود کند، و حواس هیچ‌چیز نمی‌توانند تعقل کنند. فقط از طریق اتحادِ آنها است که شناخت می‌تواند ایجاد شود. با این همه، انسان نباید به این جهت سهم آنها را در هم آمیزد، بلکه برعکس، این خود دلیلی عمده است که هر یک از آنها را با دقت از دیگری جدا سازد و تمیز دهد. بنابراین ما علم قواعد حسیات به طور کلی، یعنی حسیات را از علم قواعد فاهمه به طور کلی، یعنی منطق، متمایز می‌کنیم.

(B ۷۶)

(A ۵۲)

منطق خود نیز می‌تواند از دو نظرگاه بررسی شود: یا به مثابه منطق کاربرد عام فاهمه، یا به مثابه منطق کاربرد ویژه‌ی فاهمه. منطق کاربرد عام فاهمه قواعد مطلقاً ضروری تفکر را در خود متعین می‌کند که بدون آن قواعد هیچ نوع کاربرد فاهمه نمی‌تواند صورت بگیرد؛و بنابراین صرف نظر از مختلفی اعیانی که فاهمه بتواند به آنها متوجه باشد، به فاهمه می‌پردازد. منطق کاربرد ویژه‌ی فاهمه قواعدی را در خود متعین می‌کند که درباره‌ی نوع معینی از اعیان درست تعقل شود. منطق کاربرد عام فاهمه را می‌توان منطق مقدماتی نامید، اما منطق کاربرد ویژه‌ی فاهمه را ابزار این یا آن علم معین. منطق کاربرد ویژه‌ی فاهمه بیشتر در مدرسه‌ها به منزله ی تمرین مقدماتی علوم آموزانده

(B ۷۷)

می‌شود، اگر چه مطابق با روش عقل آدمی، آخرین موفقیت عقل است: وقتی که علم، خود دیگر دیر زمانی است که آماده است و فقط به آخرین تغییرات برای تصحیح و کمال خود نیاز دارد.زیرا انسان باید اعیان را دیگر به مرتبه‌ای عالی بشناسد، اگر بخواهد قواعدی را بیان کند که چگونه یک علم می‌تواند از اعیان بوجود آید.

حال منطق عمومی یا منطق محض است یا منطق عملی. در منطق محض ما همه‌ی شرایط تجربی را که تحت آنها فاهمه ما بکار گرفته می‌شود، (A ٥٣) اتنزاع می‌کنیم،برای مثاله: تاثیر حسها، بازی خیال، قوانین حافظه، قدرت عادت، گرایش، و غیره را، و در نتیجه همچنین سرچشمه‌های پیشداوری ها و حتی به طور کلی همه‌ی علتهایی را، که از آنها شناخت های معینی برای ما ایجاد می شوند، یا می‌توانند ایجاد شوند؛ زیرا آنها تنها به کاربرد فاهمه تحت اوضاع معینی از تطبیق او توجه دارند و برای شناختن آن اوضاع، به تجربه نیاز است. بنابراین منطق عمومی اما محض با اصول خالص پیشین سر و کار دارد و یک قانون فاهمه و عقل است، اما فقط درباره ی جنبه‌ی صوری کاربرد آن؛ حال، محتوا هر چه می‌خواهد باشد، (تجربی یا استعلایی) اما بعداً منطق عمومی‌ای منطق عمومی عملی نامیده می‌شود که به قواعدی کاربرد فاهمه تحت شرایط تجربی ذهنی که روانشناسی به ما می‌آموزد، متوجه باشد. بنابراین منطق عمومی عملی اصول تجربی نیز دارد، هر چند که فقط تا آنجا عمومی است که به کاربرد فاهمه بدون تمایز اعیان مربوط می‌شود. به همین دلیل، منطق عمومی عملی همچنین نه یک قانون کلی فاهمه به طور کلی است (B ٧٨) و نه یک ابزار علوم ویژه، بلکه منحصرانه یک تصفیه کننده ی فاهمه ی عمومی است.

بنابراین در منطق عمومی بخشی که بنا است شناخت عقل محض را (B ٥٤) تشکیل دهد، می‌باید از بخشی که منطق عملی (هر چند همچنان عمومی) را تشکیل می‌دهد، کلاً جدا شود. فقط بخش اول واقعاً علم است، اگر چه کوتاه و خشک است، و چنان است که باز نمود مدرسی نظریه استعلایی عناصر

فاهمه را طلب می‌کند. در این علم، منطق دانان باید همیشه دو قاعده را در مقابل چشمها داشته باشند:

۱) به مثابه منطق عمومی، منطق کل محتوای شناخت فاهمه، و تنوع اعیان آن را انتزاع می‌کند و با هیچ‌چیز جز صورت محض تفکر کار ندارد.

۲) به مثابه منطق محض، منطق هیچ نوع اصول تجربی ندارد و در نتیجه هیچ چیزی را (چنانکه برخی خود را متقاعد ساخته‌اند) از روانشناسی، که در قانون کلی (canon) فاهمه هیچ تاثیری ندارد، نمی‌گیرد. منطق محض یک آموزه‌ی اثبات شده است، و همه چیز باید در آن کاملاً به نحو پیشین، قطعی باشد.

آنچه را که من منطق عملی می‌نامم (برخلاف معنای عادی این اصطلاح که مطابق با آن، منطق عملی می‌باید برخی تمرینها راشامل می شودکه قاعده‌ی آنها را منطق محض به دست می‌دهد)، عبارت است از تصور (B ۷۹)
فاهمه و قواعد کاربرد ضروری فاهمه به طور انضمامی، یعنی تحت شرایط تصادفی عینی، که می‌توانند این کاربرد را مانع شوند یا پیش ببرند، و روی هم رفته فقط به طور تجربی داده می‌شوند. منطق کار بسته به توجه، و به موانع و
(A ۵۵) نتایج آن، به منشاء خطا، به حالت شک، وسواس و دقت، و غیره، می‌پردازد؛ و منطق عمومی و محض در نسبت با منطق عملی، مانند اخلاق محض است که صرفاً قوانین اخلاقی ضروری اراده‌ی آزاد به طور کلی را در خود متعین می کند، نسبت به آموزه‌ی فضیلت واقعی؛ چه آموزه‌ی فضیلت این قوانین را تحت موانع عواطف، گرایشها و هیجان ها که انسانها کم و بیش تابع آنها هستند، بررسی می‌کند، و هرگز یک علم واقعی و اثبات شده را نمی‌تواند تولید کند، زیرا درست مانند آن منطق عملی به اصول تجربی و روان شناختی نیاز دارد.

.II
درباره‌ی منطق استعلایی

منطق عمومی، چنانکه نشان دادیم، کل محتوای شناخت، یعنی هر نوع رابطه‌ی شناخت با عین را انتزاع می‌کند و فقط صورت منطقی را در نسبت شناخت ها با یکدیگر می‌نگرد، یعنی صورت تفکر را به طور کلی. حال، چون هم شهودات محض وجود دارند و هم شهودات تجربی (چنانکه حسیات استعلایی ثابت می‌کند)، پس به همین شکل کاملاً ممکن است در میان تفکر
(B ۸۰) محض اعیان، و تفکر تجربی اعیان، فرق باشد. در این مورد نوعی منطق عملی خواهد بود که در آن، انسان همه‌ی محتوای شناخت را انتزاع نمی‌کند،زیرا آن منطق که صرفاً قواعد تفکر محض یک عین را شامل می شود، صرفاً همه‌ی
(A ٥٦) آن نوع شناخت ها را که واجد محتوای تجربی باشند، نادیده می گیرد. همچنین، این منطق به منشاء شناخت های ما از اعیان مربوط می‌شود؛ تا آنجا که آن منشاء نتواند به خود آن اعیان نسبت داده شود؛ حال آنکه برعکس، منطق عمومی با این منشاء شناخت هیچ کاری ندارد، بلکه فقط تصورات را ـ چه اول به نحو پیشین در ما وجود داشته باشند، چه فقط تجربی داده شده باشد ـ صرفاً مطابق با قوانین بررسی می‌کند که فاهمه وقت تعقل ،آنها را در نسبت با یکدیگر بکار می‌گیرد؛ و بنابراین منطق عمومی فقط به صورت فاهمه مربوط می‌شود، صورتی که می‌تواند به تصورات اعمال شود، حال منشاء آنها هر چه می‌خواهد باشد.

و در اینجا من ملاحظه‌ای را مطرح می‌کنم که تاثیر خود را بر همه‌ی مطالعات بعدی گسترش می دهد و آن را به خوبی باید در مقابل چشمان داشت، یعنی اینکه: نه هر نوع شناخت پیشین باید استعلایی نامیده شود
(B ۸۱) (استعلایی یعنی امکان شناخت یا کاربرد پیشین شناخت)، بلکه فقط شناختی که از آن طریق ما می‌شناسیم که ـ و چگونه ـ تصورات معینی (شهودات یا مفاهیم) منحصراً به نحو پیشین بکار بسته می‌شوند یا ممکن هستند. بنابراین نه مکان و نه هیچ نوع تعیین هندسی پیشین مکان، ـ یک تصور استعلایی

نیست، بلکه فقط این شناخت که این تصورات به هیچ وجه منشاء تجربی ندارند، و این امکان که این تصورات به رغم تجربی نبودن خود می‌توانند به نحو پیشین به متعلقات تجربه مرتبط شوند، می‌تواند استعلایی نامیده شود.همچنین، کاربرد مکان در اعیان به طور کلی، استعلایی خواهد بود: اما اگر این کاربرد منحصراً به متعلقات حسی محدود گردد، آنگاه تجربی نامیده (A ۵۷)
می‌شود. به این ترتیب تفاوت امر استعلایی و امر تجربی فقط به نقد شناخت ها تعلق دارد و به رابطه‌ی شناخت با متعلقات آن، مربوط نمی‌شود.

بنابراین در این انتظار که شاید مفاهیمی وجود داشته باشند که بتوانند به نحو پیشین به اعیان مربوط گردند، نه مثل شهودات محض یا شهودات حسی، بلکه صرفاً به منزله ی اعمال تفکر محض، یعنی در نتیجه مفاهیمی که نه منشاء تجربی داشته باشند نه منشاء حسی، ـ در این انتظار ما از پیش ایده‌ی یک علم شناخت فاهمه محض و علم شناخت عقل محض را تشکیل می‌دهیم، و از آن طریق اعیان را کاملاً به نحو پیشین تعقل می کنیم. چنین علمی که منشاء، حوزه و اعتبار عینی چنین شناخت هایی را تعیین می‌کند، (B ۸۲)
باید منطق استعلایی نامیده شود، زیرا این منطق صرفاً با قوانین فاهمه و قوانین عقل سر و کار دارد، اما منحصراً تا آنجا که این قوانین به اعیان پیشین مربوط می‌شوند؛ پس این مانند منطق عمومی نیست، که بدون تمایز هم به شناخت تجربی عقل می‌پردازد، و هم به شناخت محض عقل.

.III
درباره‌ی تقسیم‌بندی منطق عمومی به تحلیلات و دیالکتیک

پرسش قدیمی و مشهور که انسان فکر می‌کرد به آن وسیله بتواند منطق دانان را در تنگنا بگذارد و از آن طریق می‌کوشید ایشان را وادار سازد که یا به (A ۵۸)
دوری رقت‌انگیز دست زدند، یا به نادانی خود و در نتیجه به پوچی کل فن خود اعتراف کنند، این است: حقیقت چیست؟ تعریف ظاهری حقیقت، یعنی اینکه حقیقت عبارت است از مطابقت شناخت با موضوع آن، در اینجا اذعان

می‌شود و در پیش فرض گرفته می‌شود؛ اما انسان می‌خواهد به آند کـه معیـار عام و مطمئن حقیقت تک تک شناخت ها کدام است.

این خود دلیل بزرگ و ضروری هوشمندی یا بصیرت است که به آنـیم چه چیزی را به صورت عقلانی باید پرسید. زیرا اگر پرسش بیهـوده باشـد، و پاسخ های غیرلازم را طلب کند، آنگاه پرسش، علاوه بر شرمنده کردن کسـی که آن پرسش را مطرح می‌سازد، گاه واجد این سویه‌ی منفی نیـز هسـت کـه شنونده‌ی نامحتاط آن را به پاسخ های بیهـوده ترغیـب کنـد و ایـن منظـره‌ی خنده‌آور را به وجود آورد که (به گفته‌ی پیشینیان) یکی بز نر را مـی‌دوشـد و (B ۸۳) دیگری غربال زیر آن می‌گیرد.

اگر حقیقت عبارت باشد از مطابقت شناخت با موضوع آن، پس بـه آن وسیله، این موضوع باید از دیگر موضوعات متمایز شود؛ زیرا شناختی کـه بـا موضوعی که به آن مربوط می‌شود مطابقت نداشته باشد کاذب است؛ هر چند که آن شناخت چیزی در خود متعین کند که درباره‌ی موضوعات دیگر معتبـر بود. حال، معیار کلی حقیقت آن است که درباره‌ی همه‌ی شـناخت هـا بـدون توجه به اختلاف موضوعات آنها معتبر باشد. اما روشن است که چون انسـان در چنین معکمک همه‌ی محتوای شناخت (رابطه با عـین شـناخت) را انتـزاع (A ۵۹) می‌کند، در حالی که حقیقت دقیقاً به این محتوا مربوط مـی‌شـود، پـس کـاملاً غیرممکن و بیهوده است که به دنبال نشانه‌ی حقیقتِ این شناخت ـ نشـانه ی کافی و با این همه همزمان کلی حقیقت بتوانـد داده شـود. چـون مـا در بـالا محتوای شناخت را ماده‌ی شـناخت نامیـده‌ایـم، پـس انسـان بایـد بگویـد: از حقیقت شناخت مطابق با ماده‌ی آن هیچ ویژگی عامی نمـی‌تـوان درخواسـت کرد، زیرا چنین شاخصی در خود متناقض است.

اما آنچه مربوط می‌شود به شناخت، به لحاظ صورت محض آن (با کنار گذاشتن هرنوع محتوا)، به طور یکسان روشن است که: یک منطق، تا آنجا که قواعد عام و ضروری فاهمه را بیان می‌کند، باید درست در همین قواعـد نیـز (B ۸٤) معیارهای حقیقت را نشان دهد. چون هر آنچه با این قواعـد متنـاقض باشـد،

(A ٦٠) کاذب است، زیرا فاهمه در این حالت با قواعد عام خود برای تفکر و بنابراین با خود متناقض خواهد شد. اما این معیارها فقط به صورت حقیقت مربوط می‌شوند؛ یعنی به صورت تفکر، به طور کلی، و به این ترتیب تا اینجا کاملاً درست‌اند، اما کافی نیستند. زیرا هر چند ممکن است شناختی با صورت منطقی کاملاً مطابقت داشته باشد، یعنی با خود متناقض نباشد، اما با این همه می‌تواند همچنان با موضوع خود متناقض باشد. بنابراین معیار صرفاً منطقی حقیقت، یعنی مطابقت یک شناخت با قوانین کلی و صوری فاهمه و عقل، البته conditio sine qua non [= شرطی که بدون آن نمی‌شود] و در نتیجه شرط سلبی کل حقیقت است: اما منطق نمی‌تواند فراتر از این برود؛ و خطایی را که نه به صورت، بلکه به محتوا مربوط شود، منطق نمی‌تواند به وسیله‌ی هیچ سنگ محکی کشف کند. بنابراین منطق عام کل کار صوری فاهمه و عقل را به عناصر آن تجزیه می‌کند و این عناصر را به مثابه اصول کلی حکم منطقی شناخت ما نشان می دهد. بنابراین این بخش منطق می‌تواند تحلیلات نامیده شود و درست به آن جهت دست کم سنگ محک سلبی حقیقت است؛ زیرا ابتدا باید هرنوع شناخت مطابق با صورت آن بر مبنای این قواعد بررسی و نقد شود، پیش از اینکه انسان شناخت را مطابق با محتوای آن تحقیق کند تا بفاهمهد که آیا آن شناخت در ارتباط با موضوع حقیقت ایجابی در خود متعین می‌کند؟ اما چون صورت محض شناخت، هر چند هم که با قواعد منطقی مطابقت داشته باشد، به هیچ وجه کافی نیست تا حقیقت مادی (عینی) شناخت ما را تعیین کند، پس هیچ کس نمی‌تواند صرفاً با منطق خطر کند، موضوعات را قضاوت کند، و کوچکترین چیزی را درباره‌ی آنها بیان دارد، بی‌آنکه، مستقل از منطق، درباره‌ی آنها از پیش اطلاع دلیل مستندی به دست آورده باشد، تا پس از آن، صرفاً به کاربرد آنها و ارتباط آنها در یک کل متصل، مطابق با قوانین منطقی بکوشد، یا بهتر بگوییم، آنها را منحصراً مطابق (B ٨٥) با این قوانین آزمایش کند. اما با این همه، در مالکیت این چنین هنری ظاهرفریب ـ که همه‌ی شناخت های ما را صورت فاهمه می‌دهد، هر چند هم

که انسان درباره ی محتوای شناخت ها باز بسیار تهی و فقیر باشد ـ چیزی چنان وسوسه‌انگیز وجود دارد که این منطق عام، که صرفاً یک قانون کلی است برای قضاوت، همچنین مانند یک ابزار برای تولید واقعی یا دست کم توهم خطا آمیز تولید احکام عینی بکار گرفته شود، و در نتیجه در عمل به آن طریق، به کاربرد نادرست منطق عمومی بیانجامد. حال، منطق عمومی به منزله ی ابزار ادعایی، دیالکتیک نامیده می‌شود. (A٦١)

هر چند هم که معانی‌ای که مطابق با آنها باستانیان اصطلاح دیالکتیک را برای نوعی علم یا فن بکار می‌بردند متفاوت باشند، می‌توان از کاربرد واقعی آن با اطمینان چنین نتیجه گرفت که نزد ایشان دیالکتیک چیزی نبوده است جز منطق توهم؛ یک فن سوفسطایی که جهالت یا همانا همچنین حیله های عمدی خود را به شکل حقیقت در آورند، به این طریق که روش دقیقی را که منطق تجویز می‌کند تقلید می‌کردند و جایگاه بحثِ آن را برای آرایش هر ادعای پوچی بکار می‌بردند. حال می‌توان این را به مثابه هشداری مطمئن و مفید متذکر شد که: منطق عمومی، اگر به مثابه ابزار دیده شود، همیشه یک منطق توهمی، یعنی دیالکتیکی می‌باشد. زیرا چون منطق درباره‌ی محتوای شناخت هرگز چیزی نمی‌آموزاند، بلکه صرفاً شرایط صوری مطابقت با فاهمه را؛ که در ضمن در پیوند با موضوعات کاملاً بی‌اعتناهستند، پس بنابراین این توقع زیادی، که منطق را به مثابه ابزار (اُرگانون) بکار ببرند تا اطلاعات خود را ـ دست کم چنانکه ادعا می‌شود ـ وسیعتر کنند و گسترش دهند، فقط به یاوه‌گویی می‌انجامد که از آن طریق انسان می‌تواند با میزانی ظاهری هر آنچه می‌خواهد حکم کند یا به دلخواه خود درباره‌ی آنها به مناقشه بپردازد. (B ٨٦) (A ٦٢)

این نوع تعلیم به هیچ وجه مناسب شأن فلسفه نیست. به همین دلیل، نامگذاری دیالکتیک ترجیحاً به مثابه نقد توهم دیالکتیکی، به منطق اضافه شده است، و به این معنا است که ما در اینجا مایلیم فاهمهیده شود.

.IV

(B ۸۷)

دربارهٔ تقسیم‌بندی منطق استعلایی به تحلیلات استعلایی و دیالکتیک استعلایی

در یک منطق استعلایی ما فاهمه را منفرد می‌سازیم (همچنانکه پیش از این در حسیات استعلایی حسی را منفرد ساختیم) و صرفاً آن بخش تفکر را از شناخت خود انتخاب می کنیم که منشاء آن منحصراً در فاهمه است. اما کاربرد این شناخت محض به این شرط وابسته است که: در شهود به ما اشیایی داده شوند که این شناخت محض بتواند بر آنها اعمال شود. زیرا بدون شهود، شناخت ما به کلی عاری از عین خواهد بود و در نتیجه کاملاً تهی خواهد ماند. بنابراین آن بخش منطق استعلایی که عناصر شناخت محض فاهمه و اصول را که بدون آنها هرگز موضوعی نمی تواند تعقل شود، می‌آموزاند، تحلیلات استعلایی است و همزمان منطق حقیقت. زیرا با این (A ٦٣)
منطق هیچ شناختی متناقض نمی‌تواند باشد، مگر آنکه همزمان هرنوع محتوا را از دست بدهد، یعنی همه نوع رابطه با هر نوع عین را، و در نتیجه حقیقت را کلاً.اما چون بسیار فریبنده و جذاب است که این شناخت محض فاهمه و این (B ۸۸)
اصول را به تنهایی به خدمت بگیریم، و حتی فراتر از مرزهای تجربه، ـ یعنی منبع منحصر به فردی که می‌تواند مادهٔ اولیه ی (اعیان) را به دست دهد که آن مفاهیم محض فاهمه می‌توانند بر آنها عمل کنند، ـ آنها را بکار بریم، آنگاه فاهمه در معرض این خطر قرار می‌گیرد که از طریق تظاهر به سفسطه بازی تهی، از اصول صوری محض فاهمه محض یک کاربرد مادی بسازد،و بدون تمایز دربارهٔ موضوعات داوری کند که با این همه به ما داده نشده‌اند و در واقع شاید به هیچ وجه نمی توانند داده شوند.اما چون منطق فقط باید قوانین کلی باشد برای ارزیابی کاربرد تجربی، پس اگر انسان بگذارد که منطق به منزله ی ابزار برای کاربرد عام و نامحدود بکار رود، و با فاهمه ی محض تنها خطر کند، و دربارهٔ موضوعات به طور کلی ترکیبی داوری کند، حکم کند، و تصمیم بگیرد، آنگاه منطق مورد کاربرد نادرست قرار خواهد گرفت. پس

کاربرد فاهمه ی محض به این ترتیب دیالکتیکی خواهد بود. بنـابراین بخـش دوم منطق استعلایی باید نقد این توهم دیالکتیکی باشد،ودیالکتیک اسـتعلایی نامیده می‌شود، نه به مثابه یک فن که چنین توهمی را به طور جزمی برانگیـزد (فنی که با افسوس در شعبده‌بازیهای مختلف مابعدالطبیعی بسیار رایج است)، بلکه مثل یک نقد فاهمه و عقل در پیوند با کاربرد فراطبیعی‌ای عقل؛ این نقـد باید توهم کاذب ادعاهای بی‌پایه‌ی عقل را کشف کند، و ادعاهای عقـل را بـه اختراع و گسترشی که خیال می‌کند صرفاً به وسیله‌ی اصول استعلایی بتوان به آنها رسید، به حکم محض فاهمه محض و محافظت آن در برابر فریـب هـای سفسطه‌آمیز تنزل دهد. (A ٦٤)

(B ۸۹)

منطق استعلایی

قسمت اول

تحلیلات استعلایی

این تحلیلات عبارت است از تجزیه‌ی مجموع شناخت پیشین ما به عناصر شناخت محض فاهمه. در این کار باید به نکات زیر توجه شود: ۱) اینکه مفاهیم، محض باشند، نه مفاهیم تجربی ۲) اینکه مفاهیم نه به شهود و حس، بلکه به تفکر و فاهمه تعلق داشته باشند. ۳) اینکه مفاهیم، مفاهیم مقدماتی باشند و از مفاهیمی اشتقاقی یا ترکیب شده، به خوبی متمایز گردند. ٤) اینکه جدول مفاهیم کامل باشد و مفاهیم کل حیطه‌ی فاهمه محض را کاملاً پر کنند. ـ حال این کمال علم نمی‌تواند بر اساس تخمین، براساس مجموعه‌ای که صرفاً به وسیله‌ی کوشش آزمایشی ایجاد شده است، معتمدانه پذیرفته شود؛ بنابراین کمال علم فقط به واسطه‌ی یک ایده‌ی کل شناخت (A ٦٥) پیشین فاهمه و از طریق تعیین شدن تقسیم‌بندی مفاهیمی که کمال شناخت را تشکیل می‌دهند به وسیله‌ی آن ایده، و در نتیجه فقط به وسیله‌ی ارتباط‌شان (B ۹۰) در یک نظام ممکن است. فاهمه ی محض نه فقط خود را از هر آنچه تجربی است، بلکه حتی خود را از هر نوع حسی کاملاً جدا می‌کند. بنابراین فاهمه محض عبارت است از یک وحدت خودایستا، خودبسنده، که به وسیله‌ی هیچ نوع ضمیمه‌هایی که از خارج به آن اضافه شوند، اضافه نمی شود. بنابراین مجموع کلی شناخت فاهمه، نظامی را تشکیل می‌دهد که آن را می‌توان تحت یک ایده گرد آوری و متعین کرد. کمال و انسجام این نظام، همزمان می‌توانند سنگ محکی به دست دهد برای درستی و اصالتِ همه‌ی تکّه‌های شناخت که آن را تشکیل می‌دهند. به هر حال کل این بخش منطق استعلایی از دو کتاب تشکیل می‌شود که یکی از آنها مفاهیم فاهمه ی محض را شامل می شود، و دیگری، اصول فاهمه ی محض را.

تحلیلات استعلایی
کتاب اول
تحلیلات مفاهیم

منظـور مـن از تحلـیلات مفـاهیم تحلیلـی مفـاهیم یـا فراینـد عـادی پژوهش‌های فلسفی نیست که عبارت است از تجزیه و تحلیـل مفـاهیمی کـه مطرح می‌شوند، مطابق با محتوای آنها، و به این ترتیـب توضـیح آنهـا؛ بلکـه مقصود من کاری است که تاکنون کم در جهت آن کوشـش شـده اسـت و آن تجزیه و تحلیل خود قوه‌ی فاهمه است تا امکان مفاهیم پیشین بررسی گـردد، به این ترتیب که مفاهیمی پیشین را تنها در فاهمه به مثابه زادگاه‌شان جستجو
(A ٦٦) کنیم و کاربرد محض فاهمه را به طور کلی، تحلیل کنیم. زیرا این کار ویـژه‌ی یک فلسفه‌ی استعلایی است؛ بازمانده‌ی کارها عبارت است از بررسـی منطـق مفاهیم در فلسفه، به طور عام. بنابراین ما مفاهیمی محض را تا اولین بذرها و
(B ٩١) ریشه‌های آنها در فاهمه ی آدمی دنبال خواهیم کرد که در آنها مفاهیم محـض آماده شده قرار دارند، تا اینکه سرانجام در فرصت مناسب به وسیله‌ی تجربـه، باز شوند و درست به وسیله‌ی همان فاهمـه از شـرایط تجربـی کـه بـه آنهـا وابستگی دارند آزاد شوند و در خلوصِ خود ظاهر شوند.

تحلیلات مفاهیم
فصل اول
درباره‌ی طریقنمای کشف همه‌ی مفاهیم محض فاهمه

اگر نوعی قوه‌ی شناخت را به روندِ بـازی وارد کنیم،آنگـاه، مطـابق بـا وضعیت های مختلف، مفاهیم متفاوت خود را ظاهر می‌کنند کـه ایـن قـوه را قابل شناخت می‌گردانند؛ بسته به اینکه ایـن مشـاهده بـه مـدتی درازتـر و بـا تیزبینی بیشتری صورت گرفته باشد، مفاهیم مزبور می‌توانند در فهرستی کم و
(A ٦٧) بیش جامع جمع شوند. اما اینکه این پژوهش، کی و کجا می‌تواند دقیق بشود،
(B ٩٢) هرگز نمی‌تواند مطابق با این روند کم و بیش مکانیکی با اطمینان تعیین گردد.

همچنین، مفاهیمی که فقط تصادفاً کشف می‌شوند، در هیچ نظم و وحدتی نظاممند قرار نمی‌گیرند، بلکه سرانجام فقط مطابق با مشابهت‌ها منظم می‌شوند و مطابق با اندازه‌ی محتوای خود، از ساده‌ها گرفته تا آنها که ترکیب یافته‌تر هستند، در ردیف‌هایی گذاشته می‌شوند که به هیچ‌وجه نظاممند نیستند، هر چند به شیوه‌ای معیّن روشمندانه قرار داده شوند.

فلسفه‌ی استعلایی دارای این امتیاز است و البته دارای این تعهد نیز هست که مفاهیم خود را مطابق با یک اصل جستجو کند، زیرا این مفاهیم از فاهمه، به مثابه وحدت مطلق، محض و نیامیخته ناشی می‌شوند؛ بنابراین، این مفاهیم خود باید مطابق با یک مفهوم، یا ایده، با یکدیگر مرتبط گردند. اما چنین ارتباطی قاعده‌ای به دست می‌دهد که مطابق با آن جای هر مفهوم محض فاهمه و کمال مجموع مفاهیم محض فاهمه می‌تواند به نحو پیشین تعیین شود، وضعی که غیر این صورت وابسته به آرزو یا تصادف می‌بود.

طریقنمای استعلایی کشف همه‌ی مفاهیم محض فاهمه

فصل اول

درباره‌ی کاربرد منطقی فاهمه، به طور کلی

(A ٦٨)
(B ٩٦)

پیش از این فاهمه صرفاً به طور سلبی توضیح داده شد: به عنوان قوه‌ی حسی شناخت. اکنون، ما نمی‌توانیم مستقل از حس، از هیچگونه شهود بهره‌مند شویم. بنابراین، فاهمه قوه‌ی شهود نیست. اما جز شهود هیچ طریقی برای شناختن وجود ندارد مگر به وسیله‌ی مفاهیم. بنابراین شناخت هرنوع فاهمه، دست کم فاهمه انسانی، شناختی است به وسیله‌ی مفاهیم که شهودی نیست، بلکه استدلالی (didcursive) است. همه‌ی شهودات به شکل شهودات حسی، به انفعالات مربوط می‌شوند، اما مفاهیم، به کارکردها. ادراک من از کارکرد، اما، وحدت این عمل است که تصورات مختلف را تحت یک تصور مشترک به نظم آورم. پس، مفاهیم بر مبنای خودانگیختگی تفکر قرار دارند، همچنانکه شهودات حسی بر مبنای ادراک تأثرات بنیاد گذاشته

می‌شوند. اکنون، فاهمه این مفاهیم را به کاری دیگر نمی‌تواند بگیرد جز اینکه به وسیله‌ی آنها حکم کند.اما چون هیچ تصور دیگری، جز صرفاً شهود، بی‌واسطه به شیء مربوط نمی‌شود، پس یک مفهوم هرگز بی‌واسطه به یک شیء مربوط نمی‌گردد، بلکه به یک تصور دیگر از همان شیء پیوند می‌یابد (اکنون، آن تصور دیگر، خواه شهود باشد، خواه خود یک مفهوم). بنابراین حکم عبارت است از شناخت باواسطه‌ی یک شیء، و در نتیجه تصوری از تصور آن شیء. در هر حکم یک مفهوم وجود دارد که برای بسکمک تصورات معتبر است و تحت این تصورات متعدد همچنین تصور داده شده‌ای مشمول می‌شود که بعداً بی‌واسطه به شیء مرتبط می‌گردد. برای مثال، در این حکم: همه‌ی اجسام تقسیم‌پذیر هستند، مفهوم امر تقسیم‌پذیر به بسکمک از مفاهیم دیگر مربوط می‌شود، اما در بین اینها در اینجا به ویژه به مفهوم جسم مرتبط می‌گردد؛ اما مفهوم جسم خود نیز به شهودات معینی مربوط می‌شود که برای ما واقع می‌شوند. بنابراین،این اشیاء از طریق مفهوم تقسیم‌پذیری با واسطه به تصور می‌آیند. مطابق با آن، همه‌ی احکام کارکردهای وحدت در میان تصورات ما هستند، به این ترتیب که برای شناخت شیء، به جای یک تصور بی‌واسطه، تصوری بالاتر بکار می‌رود که تصور بی‌واسطه مزبور و چندین تصور دیگر را زیر خود گرد می‌آورد، و تکثر شناخت های ممکن از آن طریق در یک شناخت واحد به یکدیگر مرتبط می‌شوند. اما ما می‌توانیم همه‌ی اعمال فاهمه را به احکام برگردانیم، چنانکه فاهمه به طور کلی می‌تواند به مثابه قوه‌ی حکم کردن تصویر شود. زیرا مطابق با آنچه گفته شد، فاهمه یک قوه‌ی تفکر است. تفکر عبارت است از شناختن به وسیله‌ی مفاهیم. اما مفاهیم به مثابه محمولات احکام ممکن، به نوعی تصور از یک شیء که هنوز معین نشده است مربوط می‌شوند. به این ترتیب، مفهوم جسم، چیزی، برای مثال فلز، معنا می‌دهد که از طریق آن مفهوم می‌تواند شناخته شود. بنابراین فقط به آن جهت مفهوم است که زیر آن تصورات دیگری متعین شده‌اند که به واسطه‌ی آنها، آن مفهوم می‌تواند به موضوعات مربوط شود. و به این

ترتیب محمول است برای یک حکم ممکن، برای مثال اینکه: هر فلزی جسم است. بنابراین، اگر بتوانیم کارکردهای وحدت را در احکام کامل نشان دهیم، آنگاه کارکردهای فاهمه می‌توانند همگی پیدا شوند. و اینکه این کار به خوبی ممکن است، را قسمت بعدی در معرض دید خواهد گذاشت.

(A ۷۰)
(B ۹۵)

طریقنمای کشف همه‌ی مفاهیم محض فاهمه

قسمت دوم

«§۹»

درباره‌ی کارکرد منطقی فاهمه در احکام

اگر ما کل محتوای یک حکم به طور کلی را انتزاع کنیم و فقط به صورت محض فاهمه در آن توجه نماییم، آنگاه می فاهمهیم که کارکرد تفکر در حکم می‌تواند تحت چهار عنوان آورده شود که هر کدام از آنها سه عامل را در خود دارد. اینها می‌توانند به خوبی در جدولی که [در صفحه‌ی مقابل] می‌آید نمایش داده شوند:

۱.
کمیت احکام
کلی
جزئی
شخصی [= فردی = مفرد]

۲.	۳.
کیفیت	**اضافت / نسبت**
ایجابی	**حملی**
سلبی	**شرطی [= شرطی‌ی اتصالی]**
معدوله	**انفصالی [= شرطی‌ی انفصالی]**

٤.
احتمالی /
تحقیقی /
برهانی

(B ۹٦) (A ۷۱) چون این تقسیم‌بندی چنین به نظر می رسد که در برخی نکات کـه بـا این همه آنقدر مهم نیستند، از اسلوب عادی منطق دانان منحرف شود، بنابراین اظهارات زیر برخلاف بد فاهمهی نگران‌کننده، غیرلازم نخواهد بود.

۱) منطق دانان بحق می‌گویند که در کاربرد احکام در قیاسات عقلـی، احکام شخصی می‌توانند مانند احکام کلی بررسی شوند. زیرا درست بـه ایـن دلیل که احکام شخصی به هیچ‌وجه قلمروی(domain) ندارند، محمول آنها نمی‌تواند صرفاً به قسمتی از آنچه تحت مفهوم موضوع متعین می‌شود، مربوط گردد و از قسمت دیگر جدا شود. بنابراین، محمـول بـرای آن مفهـوم، بـدون استثنا معتبر است، درست مانند آنکه آن مفهوم، یک مفهوم کلاً معتبر می‌بود، و قلمروی می‌داشت که محمول برای کل معنای آن معتبر می‌بود. اما در مقابـل،

اگر یک حکم شخصی را، صرفاً به مثابه شناخت، از نظرگاه اندازه، با یک حکم کلی مقایسه کنیم، آنگاه نسبت حکم شخصی به حکم کلی مانند نسبت یک است به بی نهایت ، و بنابراین فی نفسه با حکم کلی اساساً متفاوت است. بنابراین اگر من یک حکم شخصی (judicium singulare) را نه صرفاً مطابق با اعتبار درونی آن، بلکه همچنین به مثابه شناخت به طور کلی، از نظرگاه اندازه‌ای که در مقایسه با شناخت های دیگر دارد، ارزیابی کنم، آنگاه آن حکم شخصی واقعاً با احکام کلی (judicia communia) متمایز است و حق دارد که در یک جدول کامل عوامل تفکر به طور کلی، جای ویژه‌ای داشته باشد (گرچه طبعاً نه در منطقی که صرفاً به کاربرد احکام در (B ۹۷)
بین خود آنها محدود شود).

۲) به همین شکل در منطق استعلایی، احکام معدوله باید از احکام تمیز داده شوند، هر چند احکام معدوله در منطق عمومی در شمار احکام (A ۷۲)
ایجابی قرار می‌گیرند، و عضو ویژه را در این تقسیم‌بندی تشکیل نمی‌دهند. منطق عمومی محتوای محمول را (هر چند هم که سلبی باشد) کلاً انتزاع می‌کند و فقط متوجه این نکته است که: آیا محمول به موضوع نسبت داده می‌شود، یا محمول مقابل موضوع قرار می‌گیرد. اما منطق استعلایی حکم را همچنین مطابق با ارزش یا محتوای این ایجاب منطقی ـ ایجاب به واسطه‌ی یک محمول صرفاً سلبی ـ می‌نگرد و توجهش به آن است که از نظرگاه مجموع شناخت، چه چیزی می‌تواند از این ایجاب به دست آید. اگر من درباره‌ی روح بگویم: روح فانی نیست، آنگاه از طریق یک حکم سلبی دست کم از یک خطا جلو گیری کرده ام. حال من از طریق گزاره‌ی: روح فانی نیست، البته مطابق با صورت منطقی واقعاً تأیید کرده‌ام، به این ترتیب که روح را در قلمرو نامحدود موجودات غیر فانی قرار داده ام. اما چون از کل قلمرو موجودات ممکن، فانیان یک بخش را تشکیل می‌دهند و غیر فانیان بخشی دیگر را، پس من با گزاره‌ی خود چیزی دیگر نگفته‌ام جز آنکه روح، یکی از (B ۹۸)
مجموعه‌ی نامتناهی اشیاء می‌باشد، که اگر من آنچه را که فانی است کلاً

حذف کنم، آنگاه باقی می‌مانند. اما از آن طریق عرصه‌ی نامتناهی هر آنچه ممکن است، فقط تا آنجا محدود می‌شود که آنچه فانی است از آن حیطه جدا می‌گردد، و در قلمرو باقی مانده‌ی مکان آن، روح قرار داده می‌شود. اما این مکان با این استثنا باز همچنان نامتناهی است، و باز بخش های بیشتری می‌توانند از آن مکان برگرفته شوند، بی‌آنکه ازآن طریق، مفهوم روح کمترین افزایشی را داشته باشد، و به شیوه‌ی ایجابی معین گردد. بنابراین، این احکام معدوله در پیوند با مصداق منطقی، در واقع در ارتباط با محتوای شناخت به طور کلی، صرفاً محدود کننده‌اند، و تا آنجا که چنین‌اند، نباید در جدول استعلایی همه‌ی عوامل تفکر در احکام ناگفته بمانند، زیرا آن کارکرد فاهمه که در اینجا عملی می‌شود، شاید بتواند در زمینه‌ی شناخت محض پیشین آن، با اهمیت باشد. (A ۷۳)

۳) نسبتهای تفکر در احکام کلاً به این قرارند: الف) نسبت محمول به موضوع؛ ب) نسبت دلیل به نتیجه؛ پ) نسبت شناخت تقسیم شده و مجموع اعضای تقسیم‌بندی در میان خود. در نوع اول احکام فقط دو مفهوم، در نوع دوم دو حکم، و در نوع سوم چندین حکم در نسبت متقابل خود دیده می‌شوند. این گزاره‌ی شرطی: اگر عدالت کامل وجود داشته باشد، آنگاه فرد شرور و لجوج مجازات خواهد شد، در واقع محتوای نسبت دو گزاره است: عدالت کامل وجود دارد، و، فرد شرور و لجوج مجازات خواهد شد. اینکه هر دوی این گزاره‌ها فی‌نفسه صادق باشند، در اینجا مقرر نشده است. این فقط دلالت ضمنی است که به وسیله‌ی این حکم معلوم می‌شود. سرانجام، حکمی منفصل (disjunctive) نسبت متقابل دو یا چند گزاره را در خود متعین می‌کند، اما نه نسبت توالی، بلکه نسبت تقابل منطقی را؛ ـ تا آنجا که حیطه‌ی یک گزاره، حیطه‌ی گزاره‌ی دیگر را طرد می کند؛ اما با این همه، حکم منفصل همزمان نسبت مشارکت را نیز در خود متعین می‌کند، ـ تا آنجا که گزاره‌ها با هم حیطه‌ی شناخت به معنای واقعی را پر می‌کنند؛ بنابراین، حکم منفصل نسبت قسمت های حیطه‌ی یک شناخت را بیان می‌کند، که در آن، (B ۹۹) (A ۷٤)

حیطه‌ی هر بخش عبارت است از یک تکّـه‌ی مـتمم حیطـه‌ی قسـمت هـای دیگر، در کل مجموع کلی شناخت منقسـم؛ بـرای مثـال: جهـان یـا از طریـق تصادف کور وجود دارد، یا به وسیله‌ی ضرورت درونی، یا بـه وسـیله‌ی یـک علت خارجی. هر یک از این گزاره‌ها قسمتی از حیطـه‌ی شـناخت ممکـن را درباره‌ی وجود یک جهان به طور کلی، اشغال می‌کند؛ و همه‌ی آنها با هم، کل حیطه را. برداشتن شناخت از هر یک از این حیطه‌ها به آن معنا است که آن را در یکی از دیگر حیطه‌ها قرار دهیم؛ و در مقابل، گذاشتن آن شناخت در یـک حیطه، به آن معنا است که آن را از بقیـه جـدا کنـیم. بنـابراین در یـک حکـم منفصل ، یک مشارکت معین شناخت ها وجود دارد که عبارت از آن است که شناخت ها یکدیگر را متقابلاً مانع می‌شـوند، امـا در نتیجـه در کلیـت خـود، شناخت حقیقی را تعیین می‌کنند، زیـرا آنهـا در مجمـوع کـل محتـوای یـک شناخت داده شده‌ی واحد را تشکیل می‌دهند. و این تمام آن چیزی است کـه من برای آنچه پس از این می‌آید، لازم می‌دانم متذکر شوم.

٤ ـ جهت احکام یک کارکرد کاملاً ویژه‌ی احکام است که این تمایز را
(B ۱۰۰) در خود دارد که چیزی به محتوای احکام اضافه نمی کند (زیـرا جـز کمیـت، کیفیت و نسبت چیزی دیگر وجود ندارد که محتـوای یـک حکـم را تشـکیل می‌دهد)؛ بلکه فقط مربوط می‌شود به ارزش رابطه به لحاظ تفکر، به طور عام. احکـام احتمـالی چنـان هسـتند کـه در آنهـا ایجـابی و سـلبی صـرفاً ممکـن (اختکمک) فرض مـی‌شـوند. در احکـام تحقیقـی و ایجـابی، سـلبی، واقعـی (صادق) دیده می‌شوند؛ و در احکام یقینی، ضروری*.به این ترتیـب دو حکـم که نسبت آنها احکام شرطی را تشکیل می‌دهـد antecedens [= مقـدم] و consequens [= تالی])، و همچنین احکام که مبادله‌ی آنها احکام منفصـل را تشکیل می‌دهد (اعضای یک تقسیم بندی)، روی هـم رفتـه فقـط احتمـالی هستند. در مثال بالا، گزاره‌ی: عدالت کامل وجود دارد، تحقیقـی گفتـه نشـده،

* ـ درست چنانکه گویی تفکر در مورد اول یک کارکرد فاهمه، در مورد دوم کارکرد قوه ی حکم، و در مورد سوم کارکرد عقل باشد؛ ملاحظه‌ای که تازه در آنچه پس از این می‌آید، توضیح خود را انتظار می‌کشد.

بلکه فقط به منزله ی یک حکم اختکمک تعقل شده است که ممکن است
(A ۷۵) کسی آن را فرض بگیرد، یا نگیرد؛ ـ فقط دلالت آن تحقیقی است. بنابراین این احکام همچنین می‌توانند به طور آشکار کاذب باشند، و با این همه، اگر احتمالی فرض شوند، شرایط شناخت حقیقت باشند. پس، حکم زیر: جهان از طریق تصادف کور وجود دارد، در احکام منفصل یاد شده، فقط دارای معنای احتمالی است، یعنی انسان می‌تواند این گزاره را برای یک لحظه فرض کند؛ و با این همه برای این مناسب است که طریق حقیقی را بیابد (مانند نشانه‌گذاری طریق کاذب، در میان طریقهای متعددی که انسان می‌تواند انتخاب کند).
(B ۱۰۱) بنابراین گزاره‌ی احتمالی آن است که فقط امکان منطقی را (که عینی نیست) بیان می‌کند، یعنی یک گزینش آزاد که چنین گزاره‌ای معتبر شمرده شود: پذیرش صرفاً اختکمک آن گزاره در فاهمه. گزاره‌ی تحقیقی به واقعیت منطقی یا حقیقت منطقی می‌پردازد، تقریباً مانند یک قیاس عقلی شرطی، که مقدم در مقدّمه‌ی کبری، احتمالی است و در مقدّمه‌ی صغری، تحقیقی؛ و نشان می‌دهد که گزاره خود دیگر با فاهمه مطابق با قوانین فاهمه متصل می‌باشد؛ گزاره‌ی استدلالی، گزاره‌ی تحقیقی را چنانکه درست از طریق همین
(A ۷۶) قوانین فاهمه تعیین شده و از آنجا به نحو پیشین حکم شده باشد، تعقل می کند و به این ترتیب، ضرورت منطقی را بیان می‌کند. حال چون در اینجا همه چیز تدریجاً در فاهمه متجسم می‌شود، به این ترتیب که انسان ابتدا چیزی را احتمالی حکم می‌کند، بعداً آن را تحقیقاً به منزله ی حقیقت فرض می‌گیرد، و سرانجام آن را به شیوه‌ای جدایی‌ناپذیر مرتبط به فاهمه، یعنی به مثابه ضروری و یقینی، حکم می‌کند، پس می‌توان این سه کارکرد جهت را مساوی با تعداد عوامل تعقل دانست، به طور کلی.

(B ۱۰۲)

طریقنمای کشف همه‌ی مفاهیم محض فاهمه

قسمت سوم

«§۱۰»

درباره‌ی مفاهیم محض فاه

یا مقولات

منطق عمومی، چنانکه بارها گفته شده است، محتوای شناخت را کلاً انتزاع می‌کند و امیدوار است که از جای دیگر، هر جا که باشد، تصوراتی به او داده شوند تا آنها را به مفاهیم تبدیل کند، امری که تحلیلی صورت می‌گیرد. بر عکس ، منطق استعلایی یک کثرات حسی پیشین را در مقابل خود
(A ۷۷) می‌یابد که حسیات استعلایی به او عرضه می‌دارد، تا اینکه به مفاهیم محض فاهمه ماده ای بدهد. بدون این ماده، مفاهیم محض فاهمه بدون هر نوع محتوای، و در نتیجه کلاً تهی خواهند شد. حال، مکان و زمان، کثرات شهود محض پیشین را در خود متعین می کند، اما با این همه به شرایط ادراک ذهن ما تعلق دارند که فقط تحت آن شرایط ذهن می‌تواند تصورات اشیاء را دریافت کند؛ شرایطی که در نتیجه همچنین باید همیشه مفهوم اشیاء را تحت تأثیر قرار دهند. اما خودانگیختگی تفکر ما ایجاب می‌کند که این کثرات ابتدا به شیوه‌ای معین بررسی و پذیرفته شود و ترکیب گردد تا از آن طریق یک شناخت تشکیل شود. این عمل را من ترکیب می‌نامم.

(B ۱۰۳) اما منظور من از ترکیب به کلی‌ترین معنای آن، این عمل است که تصورات مختلف به یکدیگر اضافه شوند و کثرت آنها در یک شناخت واحد فاهمهیده شود. چنین ترکیبی محض است، اگر کثرت نه تجربی، بلکه پیشین داده شود (مانند کثرت در مکان و در زمان). پیش از آنکه هر نوع تحلیل تصورات مان را بر عهده بگیریم، این تصورات ما باید پیشتر داده شده باشند؛ چرا که، به لحاظ محتوا، هیچ مفهومی نمی‌تواند تحلیلی ایجاد شود. ترکیب یک کثرت (چه تجربی داده شود، چه پیشین) امری است که ابتدا شناخت را
(A ۷۸) تولید می‌کند؛ البته این شناخت در آغاز هنوز خام و آشفته است و بنابراین به

تحلیل نیازمند است. اما با این همه، این فقط ترکیب است که در واقع اجزاء را برای شناخت ها گرد می‌آورد و در محتوای معین، متحد می‌سازد. بنابراین اگر بخواهیم درباره‌ی اولین منشاء شناخت خود حکم کنیم، ترکیب اول چیزی است که باید به آن توجه نماییم.

ترکیب به طور عام چنانکه پس از این خواهیم دید، معلولِ محض قوه ی خیال است، یعنی معلولِ یک کارکرد روح که کور است اما بَا این همه ناگزیر؛ و بدون آن ما هرگز و در هیچ‌جا شناختی نخواهیم داشت، هر چند بندرت به این کارکرد آگاهیم. اما این ترکیب را بر مفاهیم آوردن، کارکردی است متعلق به فاهمه برای اولین بار شناخت را به معنای واقعی به ما می‌دهد.

(B ۱۰٤) اکنون ترکیب محض، به تصور کلی آن، مفهوم محض فاهمه را به ما می‌دهد. اما درک من از این ترکیب محض آن است که برمبنای وحدت ترکیبی پیشین قرار دارد: برای مثال، شمارش ما عبارت است از یک ترکیب مطابق با مفاهیم (چنانکه به طور عمده در مورد اعداد بزرگتر بهتر ملاحظه می‌شود)؛ زیرا آن ترکیب مطابق با یک مبنای مشترک وحدت رخ می‌دهد (برای مثال، ترتیب دهگان). بنابراین تحت این مفهوم، وحدت در ترکیب کثرت ضروری می‌شود.

تصورات مختلف تحلیلی تحت یک مفهوم آورده می‌شوند (کاری که منطق عمومی انجام می‌دهد). اما آنچه منطق استعلایی آموزش می دهد این است که چگونه، نه تصور، بلکه ترکیب محض تصورات بر مفاهیم آورده می‌شوند. اولین چیزی که برای شناخت همه‌ی اشیاء باید به نحو پیشین به ما
(A ۷۹) داده شود، عبارت است از کثرات شهود محض؛ دومین امر، ترکیب این کثرات است به وسیله‌ی قوه ی خیال؛ اما این نیز شناختی به ما نمی‌دهد. مفاهیمی که به این ترکیب محض، وحدت می‌بخشند و منحصراً در تصور این وحدت ترکیبی ضروری وجود دارند، سومین امر را برای شناخت اشیایی که پیش می‌آید تشکیل می‌دهند، و بر مبنای فاهمه استوارهستند.

همین کارکرد که تصورات مختلف در یک حکم وحدت می‌بخشد،
(B ۱۰۵) همچنین به ترکیب محض تصورات مختلف در یک شهود وحدت اعطا می‌کند؛ این وحدت، اگر کلی سخن بگوییم، مفهوم محض فاهمه نامیده می‌شود. بنابراین همان فاهمه و در حقیقت از طریق همان اعمال، که از آن طریق فاهمه در مفاهیم به واسطه‌ی وحدت تحلیلی، صورت منطقی یک حکم را بوجود آورده، همچنین به واسطه‌ی وحدت ترکیبی کثرت در شهود به طور کلی، در تصورات آن یک محتوای استعلایی ایجاد می‌کند. بنابراین این تصورات، مفاهیم محض فاهمه نامیده می‌شوند، و به طور پیشین به اشیاء مربوط می‌گردند، کاری که منطق عمومی نمی‌تواند انجام دهد.

به این ترتیب درست به همان تعداد، مفاهیم محض فاهمه بوجود می‌آیند و به طور پیشین به متعلقات شهود به طور کلی مربوط می‌شوند ـ که در جدول پیشین کارکردهای منطقی در همه‌ی احکام ممکن وجود داشت: زیرا فاهمه از طریق این کارکردها کاملاً نابود می‌شود و توانایی آن کاملاً
(A ۸۰) اندازه‌گیری می‌شود. ما مایلیم این مفاهیم را مطابق با ارسطو مقوله بنامیم، چون هدف ما ابتدا در واقع با هدف او یکی است، هر چند در جریان اجرا از هدف او بسیار دور می‌شود.

جدول مقوله‌ها

۱.
به لحاظ کمیت
بسیار

۲.
به لحاظ کیفیت
واقعیت
سلب
حصر

۳.
به لحاظ نسبت
التصاق و قوام ذاتی
(substantia et accidens
[جوهر و عرض =])
علیت و تبعیت (علت و معلول)
مشارکت (مبادله فاعل و مفعول)

٤.
به لحاظ جهت
ضرورت ـ تصادف

حال، این است فهرست همه‌ی مفاهیم محض اصلی ترکیب که فاهمه آنها را به طور پیشین در خود متعین می کند، و البته فاهمه فقط برای آن
(A ۸۱) مفاهیم است که فاهمه محض است؛ زیرا فاهمه تنها از طریق آن مفاهیم می‌تواند چیزی را در کثرات شهود بفاهمهد، یعنی یک متعلق شهود را تعقل کند. این تقسیم بندی، نظامند از یک اصل مشترک تولید شده است، یعنی از قوه‌ی حکم کردن (که درست به همان معنای قوه‌ی تفکر است)؛ نه اینکه با
(B ۱۰۷) پراکنده کاری بی‌قاعده، و بر اثر جستجویی تصادفی در پی مفاهیم محض، بوجود آمده باشد؛ در حالت اخیر هرگز نمی‌توان از شمارش مفاهیم مطمئن

بود، زیرا این نوع شمارش فقط به وسیله‌ی استقراء نتیجه‌گیری می‌شود؛ همچنین در شیوه‌ی اخیر هرگز نمی‌توان فاهمهید که چرا درست همین مفاهیم و نه مفاهیم دیگر در فاهمه ی محض قرار دارند. این جسارتی بود مناسب مردی تیزهوش مانند ارسطو که این مفاهیم بنیادین را جستجو کند. اما چون او از اصلی پیروی نمی‌کرد، به طور اتفاقی مفاهیمی که بر سر طریقش قرار می‌گرفتند را گرد می‌آورد؛ به این ترتیب او ابتدا ده تا از آنها را مرتب کرد که Kategories=[predicaments = سیاقه‌ها] نامیدشان؛ [مقولات ده‌گانه]. بعداً عقیده داشت که باز پنج تا دیگر را نیز کشف کرده است که تحت نام Post-predicaments [= سیاقه‌های تالیه] به آنها اضافه کرد. اما با این همه جدول او همچنان ناقص ماند. علاوه بر آن، چند وجه حسی محض (مانند quando [= متی]، ubi [= أین]، situs [= وضع]،ونیز prius = تقدم]، simul [= مقارن]) و همچنین یک مقوله‌ی تجربی (motus [= حرکت]) نیز در میان آنها موجود است؛ ـ اما هیچ یک از اینها به هیچ وجه به فهرست تباری فاهمه تعلق ندارد؛ علاوه بر آن، در جدول او مفاهیم اشتقاقی نیز در میان مفاهیم اولیه آورده شده‌اند (actio [= فعل]، passio [= انفعال]، هم به آن گاه که برخی از مفاهیم اولیه کلاً کنار گذاشته شده‌اند.

با این همه درباره ی مفاهیم اولیه باید متذکر شد که: مقولات به مثابه مفاهیم اساسی حقیقت فاهمه محض، همچنین مفاهیم اشتقاقی محض خود را
(A ۸۲) دارند که در یک دستگاه کامل فلسفه‌ی استعلایی به هیچ وجه نمی‌توانند فراموش شوند؛ اما من می‌توانم در این کوشش نقادانه محض، صرفاً به تذکر آنها راضی باشم.

اجازه می‌خواهم تا این مفاهیم محض اما اشتقاقی فاهمه را
(B ۱۰۸) Predicables = اسنادیه‌های فاهمه ی محض بنامم (در مقابل predicaments = اسنادیه‌ها). اگر انسان مفاهیم اولیه و ابتدایی را در اختیار داشته باشد، دیگر به آسانی می‌تواند مفاهیم اشتقاقی و متداخل را به آنها

اضافه کند و تبارنامه‌ی فاهمه محض را کاملاً بنویسد. اما چون در اینجا من نه به کمال دستگاه، بلکه فقط به اصول ضروری برای دستگاه توجه دارم، این کار متمم را برای فرصتی دیگر می‌گذارم. با این همه، به سهولت می‌توان به این منظور دست یافت، به این ترتیب که می‌توان کتاب های درسی وجودشناسی را گرفت، و برای مثال، زیر مقوله‌ی علیت اسنادیه‌های نیرو، عمل، و هیجان را قرار داد؛ زیر مقوله‌ی مشارکت، اسنادیه‌های حضور و مقاومت را؛ و زیر اسنادیه‌های جهت اسنادیه‌های تولید شدن، ناوبود شدن، دگرگونی، و غیره را. مقولات هنگامی که با وجه (modis) حسی محض یا همچنین در میان خود تلفیق شوند، مجموعه‌ی بزرگی از مفاهیم اشتقاقی پیشین ارائه می‌دهند که تذکر آنها و اگر ممکن باشد فهرست کردن آنها تا حد کمال، تلاشی مفید خواهد بود و خالی از لطف نیست، هر چند در اینجا می‌توان از آن گذشت.

من در این رساله هدف‌مندانه از تعاریف این مقولات صرف نظر می کنم، هر چند ممکن است این تعاریف را در اختیار داشته باشم. من این مفاهیم را در جریان آنچه می‌آید، فقط تا آن درجه تحلیل خواهم کرد که در مورد روش شناسی‌ای که روی آن کار می‌کنم، کافی است. در یک نظام عقل محض انسان بحق می‌تواند تعریف مقولات را از من بخواهد: اما در اینجا تعاریف با تحریک شک و اعتراض توجه را از نکته‌ی اساسی تحقیق منحرف می‌سازند؛ بنابراین بی‌آنکه به مقصود عمده آسیب برسد، بسیار خوب می‌توان این کار را به یک فرصت دیگر محول کرد. با این همه، از همان چیزهایی کمی که من در اینجا مطرح کرده ام، به طور واضح آشکار می‌شود که تشکیل یک فرهنگ واژگان کامل، با همه‌ی توضیحات لازم آن نه فقط ممکن است، بلکه آسان نیز هست. خانه‌ها دیگر وجود دارند؛ فقط لازم است که آنها را پر کرد؛ و یک جایگاه بحث نظاممند مانند جایگاه کنونی، نمی‌گذارد جایی که به ویژه متعلق به هر مفهوم است، آسان از چشم بگریزد، و همزمان خانه‌ای که هنوز خالی است به آسانی دیده خواهد شد.

(A ۸۳)
(B ۱۰۹)

§ ۱۱

ملاحظاتی ظریف درباره‌ی این جدول مقولات مطرح می‌شوند که شاید در ارتباط با صورت علمی همه‌ی شناخت های عقل، نتایجی بسیار مهم می توان داشت. روشن است که این جدول در بخش نظری فلسفه برای کامل طراحی کردن نقشه‌ی کل علم، تا آنجا که علم بر اساس مفاهیم به طور پیشین استوار باشد، و تقسیم‌بندی نظاممند علم، مطابق با اصول معین، بسیار مفید و ناگزیر می‌باشد؛ ـ زیرا جدول همه‌ی مفاهیم مقدماتی فاهمه را کامل و حتی صورت یک دستگاه مفاهیم را در فاهمه ی آدمی، در خود متعین می کند و در نتیجه همه‌ی عوامل یک علم نظری پیشنهادی و حتی نظم آنها را نشان می‌دهد، چنانکه من در این باره در جای دیگر دلایلی مطرح کرده‌ام. در اینجا برخی از این ملاحظات را می‌آورم. (B ۱۱۰)

ملاحظه ی اول آن است که: این جدول که چهار طبقه از مفاهیم فاهمه را در خود دارد، می‌تواند ابتدا به دو قسمت تقسیم شود که قسمت اول آن به متعلقات شهود (هم محض و هم تجربی) متوجه است؛ اما قسمت دوم آن، به وجود این متعلقات (خواه در رابطه با یکدیگر، خواه در رابطه با فاهمه) مربوط می‌شود.

من مایلم اولین قسمت را مقولات ریاضی و دومین قسمت را مقولات پویا بنامم. قسمت اول، چنانکه ملاحظه می‌شود، متضایف ندارد. متضایف ها فقط در قسمت دوم وارد می‌شوند. و این تمایز می‌باید مبنایی در طبیعت فاهمه داشته باشد.

ملاحظه ی دوم. اینکه در هر طبقه تعداد مقولات مساوی است، یعنی سه‌تاست، باز نکته‌ای است قابل ژرف‌اندیشی؛ زیرا معمولاً هرنوع تقسیم‌بندی پیشین به وسیله‌ی مفاهیم باید دو قسمتی باشد. نکته‌ی دیگر آنکه مقوله‌ی سوم همه جا از پیوند مقوله‌ی اول طبقه ی خود برمی‌خیزد.

به این ترتیب (کلیت) چیزی نیست جز کثرت، که به مثابه وحدت دیده شود؛ محدودیت چیزی نیست جز ارتباط واقعیت به امر سلبی؛ مشارکت (B ۱۱۱)

عبارت است از علیت یک جوهر در تعیین متقابل جوهر دیگر؛ سرانجام ضرورت چیزی نیست مگر وجود که به وسیله‌ی خود امکان داده شده است. اما در واقع نباید فکر کرد که به این دلایل مقوله‌ی سوم صرفاً یک مفهوم اشتقاقی و نه تباری فاهمه محض باشد. زیرا ارتباط مقوله‌ی اول و دوم برای تولید مفهوم سوم، مستلزم یک فعل ویژه‌ی فاهمه است که یکی نیست با آن فعلی که در مقوله‌ی اول و دوم اعمال می‌شود. برای مثال، مفهوم عدد (که به مقوله‌ی کلیت تعلق دارد) در جایی که مفاهیم کثرت و وحدت وجود داشته باشد (برای مثال در تصور امر نامتناهی) همیشه ممکن نیست؛ یا همچنین، از این طریق که من مفهوم یک علت و مفهوم یک جوهر، هر دو را با هم تلفیق کنم، فوراً مفهوم تاثیر ـ یعنی اینکه یک جوهر بتواند علت چیزی در جوهری دیگر شود ـ فاهمهیده نمی‌شود. از اینجا به طور واضح معلوم است که برای این امر، فعل ویژه‌ای از فاهمه مطلوب می‌باشد؛ و به همین شکل است در حالت باقی مانده.

ملاحظه ی سوم. با این همه در مورد یک مقوله‌ی واحد، یعنی مقوله‌ی مشارکت که تحت عنوان سوم پیدا می‌شود، مطابقت آن با صورت یک حکم منفصل که در جدول کارکردهای منطقی با آن متناظر است، به چشمگیری دیگر موارد نیست. (B ۱۱۲)

برای تمام و کمالین این مطابقت، باید متذکر شد که: در همه‌ی احکام منفصل، حیطه (یعنی مجموعه‌ی همه‌ی آن چیزهایی که در آن حکم متعین شده‌اند) به مثابه کل تقسیم شده به اجزاء تصور می‌گردد (مفاهیم تبعی)، و چون در اینجا هیچ مفهومی نمی‌تواند در مفاهیم دیگر بگنجد، پس آنها در میان خود به مثابه هم مرتبه تعقل می‌شوند، نه تبعی؛ ـ یعنی چنان تعقل می‌شوند که یکدیگر را نه یک سویه، مانند یک سلسله، بلکه متقابلاً مانند یک مجموعه تعیین می‌کنند (اگر یک عضو تقسیم‌شده ثابت نگه داشته شود، بقیه محصور می‌شوند، و برعکس).

حال در یک کل اشیاء پیوستگی شباهت تعقل می‌شود؛ در این حالت چنان نیست که یک شیء به مثابه معلول، تبعی شیئی دیگر به مثابه علت وجود خود باشد، بلکه همزمان و متقابلاً به منزله ی علت در ارتباط با تعین دیگر اشیاء منظم می‌شود (برای مثال در یک جسم، که قسمت های آن یکدیگر را متقابلاً جذب و دفع می‌کنند)؛ این نوع ارتباط کاملاً متفاوت است با آن نوع ارتباط که در نسبت محض علت و معلول (از دلیل به نتیجه) ملاحظه می‌شود؛ زیرا در حالت اخیر، نتیجه متقابلاً مبنا را تعیین نمی‌کند و به (B ۱۱۳)
همان دلیل با بنیاد، کلی را تشکیل نمی‌دهد (چنانکه جهان با جهان‌آفرین کلی را نمی‌سازد). همان فرآیند که از آن طریق فاهمه حیطه‌ی یک مفهوم تقسیم شده را بر خود متصور می‌کند، وقتی که او شیئی را به مثابه تقسیم پذیر تعقل می کند نیز قابل استفاده است؛ و همچنانکه در مورد مفهوم تقسیم شده، اعضای تقسیم‌شده یکدیگر را بیرون می اندازند و با این همه در یک حیطه به هم مرتبط‌اند، به همان شکل، در مورد شیء تقسیم پذیر نیز فاهمه قسمت ها را به مثابه قسمت ها چنان بر خود تصور می‌کند که وجودشان (به مثابه جوهر) مستقل است از یکدیگر، و با این همه در یک کل به هم مرتبط‌اند.

§۱۲

اما در فلسفه‌ی استعلایی باستانیان فصلی دیگر نیز می‌آید که مفاهیم محض فاهمه را در خود متعن می کند، مفاهیمی که هر چند در میان مقولات به شمار نمی‌آیند اما با این همه مطابق با باستانیان به مثابه مفاهیم پیشین می‌بایست درباره‌ی اشیاء معتبر باشند؛ در مورد اخیر، اما، آنها باید تعداد مقولات را اضافه کنند؛ ـ امری که ناممکن است. این مفاهیم در این گزاره مطرح می‌شوند که برای فیلسوفان مدرسی بسیار مشهور است:

Quodlibet ens est unum, verum, bonum

[= هر موجودی، واحد ، حقیقی و خیر است.]

اکنون اگر چه کاربرد این اصل به هدف نتیجه‌گیری‌ها(آنهایی که گزاره‌های همانگویانه‌ی محض ارائه داده‌اند) بسیار کم حاصل بوده است، چنانکه در اعصار جدید، کمابیش فقط به طورافتخاری در مابعدالطبیعه جای دارد؛ با این همه، تفکری که خود را در این مدتی طولانی معتبر نگه داشته است ـ هر چند هم که تهی به نظر رسد ـ همچنان ارزش دارد که منشاء آن تحقیق شود و حتی این گمان را توجیه می‌کند که باید در نوعی قاعده‌ی فاهمه مبنا داشته باشد، که چنانکه اغلب اتفاق می افتد، فقط به اشتباه تعبیر شده است. این محمولات استعلایی ادعایی اشیاء در حقیقت چیزی نیستند جز مقتضیات منطقی و معیارهای هرنوع شناخت اشیاء به طور عام؛ اینها برای چنین شناختی مقولات کمیت یعنی وحدت، کثرت، و تمامیت را درمبنا قرار می دهند؛ اما باستانیان، این مفاهیم را که باید واقعاً مادی، یعنی به منزله ی متعلق به امکان خود اشیاء گرفته شوند، در عمل فقط به معنای صوری، یعنی به منزله ی متعلق به نیاز منطقی هرنوع شناخت، بکار بردند، و با این همه، بعداً این معیارهای تفکر را بدون احتیاط به خاصیت‌های اشیاء فی‌نفسه تبدیل کردند. حال در هر نوع شناخت یک شیء، ابتدا، وحدت مفهوم وجود دارد، که می‌توان آن را وحدت کیفی نامید؛ ـ اما تا آنجا که تحت آن مفهوم فقط وحدت در ترکیب کثرت شناخت ها تعقل شود؛ تقریباً مانند وحدت موضوع در یک نمایش، یک سخنرانی، با یک افسانه. دوم، حقیقت است در ارتباط با نتایج. هر چه تعداد بیشتری از نتایج حقیقی بتوانند از یک مفهوم داده شده ناشی شوند، به همان اندازه ویژگی های واقعیت عینی آن مفهوم بیشتر هستند. این را می‌توان کثرت کیفی نشانه‌هایی که به یک مفهوم به مثابه یک اساس مشترک تعلق دارند، نام نهاد (اما نه اینکه آنها در مفهوم به مثابه کمیت تعقل شوند). سرانجام، سوم، کمال است؛ کمال عبارت از آن است که این کثرت، خود نیز کلاً به وحدت مفهوم طریق ببرد و کاملاً با آن مفهوم تطبیق کند و نه با هیچ مفهوم دیگر؛ امری که می‌توان آن را کمال کیفی (کلیت) نامید. از اینجا به وضوح معلوم است که این معیارهای منطقی امکان شناخت به طور عام، (B ۱۱۵)

سه مقوله‌ی کمیت را ـ که در آنها وحدت در تولید کمیت باید کـلاً متجـانس فرض شود ـ در اینجا فقط به منظـور ارتبـاط تکّـه‌هـای همچنـین نامتجـانس شناخت در یک آگاهی واحد، به وسیله‌ی کیفیت یک شناخت به مثابـه اصـل آن پیوستگی، تغییر می‌دهند. به این ترتیب معیار امکـان یـک مفهـوم (امـا نـه معیار عینی آن مفهوم) عبارت اسـت از تعریفـی کـه در آن، وحـدت مفهـوم، صدق همه‌ی آنچه ممکن است از آن مشتق شود، و سرانجام کمال آنچه از آن انتزاع می‌شود ـ نکات مطلوب برای استقرار کل مفهوم را تشـکیل مـی‌دهنـد؛ یاهمچنین، معیـار یـک فرضـیه عبـارت اسـت از قابـل فاهمـه بـودن بنیـاد توضیحی‌ای که پذیرفته شده، یا وحدت آن (بدون فرضیه‌ی کمکی)، دو دیگر حقیقت نتایجی که از آن مشتق می‌شوند (مطابقت این نتایج در میان خود و با تجربه)، و سرانجام کمال مبنای توضیحی این نتـایج کـه بـه هـیچ چیـز نمـی انجامد جز همانهایی که در فرضیه پذیرفته شده بودند، و آنچه به نحو پیشین، به طور ترکیبی تعقل شده بود، به نحو پیشین، تحلیل دوباره تحویل شود و بـا آن تطبیق کند. ـ بنابراین مفاهیم وحدت، حقیقت، و کمال، جـدول اسـتعلایی مقولات را چنانکه گویی ناقص باشد، به هیچ وجه تکمیـل نمـی‌کننـد؛ بلکـه فقط، پس از آنکه نسبت این مفاهیم به اشیاء بکلی کنار گذاشته شـود، فرآینـد آنها تحت قواعـد منطقـی عمـومی مطابقـت شـناخت بـا خـود آن همطریـق می‌شود.»

(B ۱۱۶)

تحلیلات مفاهیم

(A ۸٤)

فصل دوم

دربارهٔ‌ی استنتاج مفاهیم محض فاهمه

قسمت اول

«§۱۳»

دربارهٔ‌ی اصول استنتاج استعلایی به طور عام

حقوقدانان، هنگامی که از حقوق و دعاوی سخن می‌گویند، در یک دادرسی، در میان پرسش حق (quid juris [= جنبهٔ‌ی حقوقی چیست؟]) و پرسش واقعیات (quid facti [= جنبهٔ‌ی واقعی چیست؟]) فرق می‌گذارند؛ و در جریان مطالبهٔ‌ی برهان در هر دو مورد، پرسش اول که می‌باید حق یا ادعای قانونی را ثابت کند، را استنتاج می‌نامند. ما تعداد کثیری از مفاهیم تجربی را بی‌آنکه کسی معترض مان شود به خدمت می‌گیریم، و حتی بدون (B ۱۱۷) استنتاج خود را حقّدار می‌انگاریم به آنها معنا و مفهوم فرضی اختصاص دهیم، زیرا تجربه همیشه در اختیار ما است تا واقعیت عینی آن مفاهیم را اثبات کند. با این همه، برخی مفاهیم غصبی نیز وجود دارند، مانند خوشبختی و تقدیر، که هر چند با نوعی تساهل کمابیش عمومی آزادانه برای خود (A ۸۵) می‌گردند اما با این همه گاه گاهی با پرسش (quid juris [= جنبهٔ‌ی حقوقی چیست؟]) به محاکمه فراخوانده می‌شوند؛ و آنگاه انسان برای استنتاج آنها کاملاً سرگردان می‌شود، زیرا هیچ برهان حقوقی روشنی، خواه از تجربه، خواه از عقل، نمی‌تواند مطرح شود تا حق کاربرد آنها را روشن سازد.

اما در میان مفاهیم مختلفی که بافت بسیار پیچیده ی شناخت آدمی را تشکیل می‌دهند، مفاهیمی وجود دارند که برای کاربرد محض پیشین (کاملاً مستقل از هر نوع تجربه) تعیین شده‌اند، و حقانیت آنها همیشه به استنتاج نیاز دارد. زیرا برای حقانیت چنین کاربردی برهانهای تجربی کافی نیستند، و با این همه، باید دانست که این مفاهیم چگونه می‌توانند به اعیان مربوط شوند که آنها را از تجربه استخراج نکرده اند. بنابراین من توضیح شیوه‌ای که مطابق

با آن مفاهیم می‌توانند به نحو پیشین به اعیان مربوط شوند، را استنتاج استعلایی مفاهیم می‌نامم و آن را از استنتاج تجربی جدا می‌دانم که شیوه‌ای را نشان می‌دهد که چگونه یک مفهوم از طریق تجربه و از طریق تمام و کمال دربارهٔ تجربه حاصل می‌شود و بنابراین نه به حقانیت مفهوم، بلکه به این امر واقع مربوط می‌شود که ما از کجا مالک آن مفهوم شده‌ایم.

(B ۱۱۸) حال ما دو نوع مفهوم در اختیار داریم که کاملاً متفاوت‌اند، و با این همه در این امر با یکدیگر تطابق دارند که هر دو کاملاً به نحو پیشین به اعیان مربوط می‌شوند. اینها عبارت‌اند از: مفاهیم مکان و زمان، به مثابه صورت‌های حسی، ـ و مقولات به مثابه مفاهیم فاهمه. اگر بخواهیم تا برای استنتاج تجربی

(A ۸٦) این دو نوع مفهوم کوشش کنیم، به کاری بسیار بیهوده خواهیم پرداخت؛ زیرا تشخیص طبیعت آنها درست در این پنهان است که آنها خود را به اعیان مربوط می‌سازند، بی‌آنکه برای تصور آن اعیان چیزی از تجربه گرفته باشند. بنابراین اگر استنتاج آنها لازم شود، باید همیشه استعلایی باشد.

با این همه می‌توان در مورد این مفاهیم مانند هر نوع شناخت، اگرنه اصل امکان آنها، دست کم علتهای عارضی تولید آنها را در تجربه جستجو کرد؛ در اینجا تأثرات حسی اولین انگیزه را به دست می‌دهند تا کل قوه ی شناخت در ارتباط با آن مفاهیم فعال شود و تجربه به وجود آید؛ اما تجربه دو جزء کاملاً نامتجانس را شامل می شود: یکی مادهٔ اولیه برای شناخت که از طریق حواس به دست می‌آید، و دیگری یک صورت معین برای تنظیم آن مادهٔ اولیه؛ ـ این صورت از منشاء درونی شهود محض و تفکر حاصل می شود؛ شهود محض و تفکر، به دلیل تأثرات حسی، ابتدا به عمل آورده

(B ۱۱۹) می‌شوند و مفاهیم را تولید می‌کنند. چنین تحقیق اولین کوششهای قوه ی شناخت ما به این دلیل که از ادراکات حسی منفرد به حد مفاهیم کلی فراتر برویم، بی‌شک دارای سود بزرگ خاص خویش است؛ و این را ما مرهون جان لاک مشهور هستییم که برای اولین بار این طریق را باز کرد. اما یک استنتاج مفاهیم محض پیشین هرگز به این طریق واقع نمی‌شوند، چون هرگز

(A ۸۷) و به هیچ وجه در این مسیر قرار ندارد؛ زیرا مفاهیم محض پیشین درباره ی کاربرد آینده‌ی خود که می‌باید کلاً مستقل از تجربه باشد، لازم است شناسنامه‌ای نشان دهند بکلی متفاوت با نسب تجربه‌ها. بنابراین من این اشتقاق فیزیولوژیک آزمایشی ـ که در واقع به هیچ‌وجه نمی‌تواند استنتاج نامیده شود، زیرا به یک quaestio facti [= مسئله‌ی امر واقع] مربوط می‌شود ـ را توضیح مالکیت یک شناخت محض می‌نامم. بنابراین روشن است که در این شناخت فقط یک استنتاج استعلایی وجود دارد و به هیچ ترتیب، یک استنتاج تجربی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ و استنتاج تجربی درباره ی مفاهیم محض پیشین، هیچ نیست جز کوششی بیهوده، و فقط کسی می‌تواند به آن بپردازد که طبیعت بسیار ویژه‌ی این شناخت ها را درک نکرده باشد.

(B ۱۲۰) اما حتی اگر پذیرفته شود که تنها شیوه‌ی یک استنتاج ممکن شناخت محض پیشین، به طریق استعلایی است، باز از اینجا هرگز این نتیجه به دست نمی‌آید که استنتاج حتماً ضروری باشد. پیش از این مفاهیم مکان و زمان را به واسطه‌ی یک استنتاج استعلایی تا سرچشمه‌های آنها دنبال کرده‌ایم و اعتبار عینی به نحو پیشین آنها را توضیح داده و معین ساخته‌ایم. با این همه، هندسه با اطمینان در مسیر شناخت های پیشین خالص گام برمی‌دارد، بی‌آنکه درباره‌ی تبار محض و قانونی مفهوم بنیادین خود یعنی مکان، نیاز داشته باشد که از فلسفه گواهینامه می خواهد. اما کاربرد این مفهوم در این علم، فقط به جهان حسی خارجی مربوط می‌شود که مکان صورت محض شهود آن است؛ بنابراین در جهان حسی خارجی هرنوع شناخت هندسی، چون برمبنای شهود

(A ۸۸) پیشین قرار داده شده است، بداهت بی واسطه دارد، و اعیان از طریق خود شناخت، به نحو پیشین (مطابق با صورت) در شهود داده می‌شوند. برعکس ، با مفاهیم محض فاهمه این نیاز ناگزیر آغاز می‌شود که نه فقط برای خود آنها، بلکه همچنین برای مکان، استنتاج استعلایی جستجو شود؛ زیرا چون مفاهیم محض فاهمه نه از طریق محمولات شهود و حس، بلکه از طریق محمولات

(B ۱۲۱) تفکر محض به نحو پیشین درباره‌ی اعیان حرف می‌زنند، پس بدون هیچ یک از شرایط حس، به طور کلی به اعیان مربوط می‌شوند؛ و چون بر مبنای تجربه قرار ندارند، پس همچنین نمی‌توانند در شهود پیشین، عینی را معرفی کنند که برمبنای آن پیش از هرنوع تجربه ترکیب خود را بنیان گذاشته باشند؛ بنابراین مفاهیم فاهمه ی محض نه فقط به مناسبت اعتبار عینی و حدّهای کاربرد خود شک برمی‌انگیزند، بلکه حتی مفهوم مکان را نیز مبهم می‌سازند؛ زیرا گرایشی دارند که مفهوم مکان را فراتر از شرایط شهود حسی بکار ببرند؛ ـ و به همین دلیل بود که پیش از این، استنتاج استعلایی مفهوم مکان لازم شد. بنابراین خواننده می‌باید پیش از آنکه حتی یک قدم در حیطه‌ی عقل محض بردارد خود را درباره‌ی ضرورت حتمی چنین استنتاج استعلایی متقاعد سازد؛ زیرا در غیر این صورت کورکورانه فراتر خواهد رفت و پس از بارها در جهات مختلف اشتباه کردن، باز باید به همان نادانی‌ای برگردد که از آن آغاز کرده بود.اما خواننده می‌باید دشواری اجتناب ناپذیر را نیز از آغاز کار به وضوح ببیند تا در آنجا که خود موضوع به طور عمیق پنهان شده است، از تاریکی شکایت نکند، یا در رفع موانع نا به هنگام خسته نشود؛ زیرا مسئله بر سر آن است که یا همه‌ی ادعاهای عقل محض را به بینشها، در جذاب ترین (A ۸۹) حیطه‌ها یعنی فراتر از مرزهای کل تجربه‌ی ممکن بکلی رها کنیم، یا این تحقیق انتقادی را به حد کمال رسانیم.

پیش از این کمابیش به راحتی توانستیم قابل فاهمه سازیم که چگونه مفاهیم مکان و زمان با آنکه شناخت های پیشین هستند، با این همه می‌بایست خود را ضرورتاً به اعیان ربط دهند؛ و چگونه شناخت ترکیبی اعیان را، مستقل از هر نوع تجربه ممکن می‌سازند. زیرا چون فقط به واسطه‌ی چنین صورتهای محض حسی ای یک عین می‌تواند برای ما پدیدار شود، یعنی می‌تواند متعلق (B ۱۲۲) شهود تجربی باشد، پس مکان و زمان شهودات محض هستند، که شرط امکان اعیان را به مثابه پدیدارها، به طور پیشین در خود متعین می کنند، و ترکیب در آنها اعتبار عینی دارد.

در مقابل، مقولات فاهمه به هیچ وجه شرایط را برای ما توضیح نمی دهند که تحت آنها اعیان در شهود داده می‌شوند؛ بنابراین اعیان در واقع می‌توانند بر ما پدیدار شوند، بی‌آنکه ضروری باشد ضرورتاً به کارکردهای فاهمه مربوط گردند، و بی‌آنکه فاهمه شرایط اعیان را به نحو پیشین در خود متعین می کند. بنابراین در اینجا یک دشواری خود را نشان می‌دهد که در حیطه‌ی حسی در مقابل ما قرار نداشت، و آن اینکه: شرایط ذهنی تفکر (A ۹۰) چگونه می‌بایست اعتبار عینی داشته باشند، یعنی شرایط امکان هر نوع شناخت اعیان را نشان دهند؟ زیرا بدون کارکردهای فاهمه، در واقع پدیدارها می‌توانند در شهود داده شوند. برای مثال، مفهوم علت را بگیریم که به معنای نوع ویژه‌ای از ترکیب است؛ زیرا بر چیزی مانند الف، چیزی کاملاً متفاوت مانند ب، مطابق با یک قاعده‌ی پیشین، یعنی به طور ضروری، گذاشته می‌شود. امر پیشین، روشن نیست که چرا پدیدارها باید چنین چیزی را در خود متعین کنند (زیرا نمی‌توان تجربه‌ها را به مثابه برهان پیش کشید، به این (B ۱۲۳) دلیل که اعتبار عینی این مفهوم باید بتواند به نحو پیشین اثبات شود). بنابراین امر پیشین شک بر انگیز است که چنین مفهومی بکلی تهی نباشد و در میان پدیدارها کلاً به عینی پیدا نکند. زیرا اینکه متعلقات شهود حسی باید با شرایط صوری حسی که به نحو پیشین در ذهن قرار دارند مطابقت کنند، از اینجا روشن است که آنها در غیر این صورت برای ما اعیان نخواهند بود، اما اینکه متعلقات شهود حسی علاوه بر آن باید با شرایط که فاهمه برای وحدت ترکیبی تفکر نیاز دارد تطبیق کنند، چنان نتیجه‌ی قیاسی‌ای نیست که بتوان آن را آسان به دست آورد. زیرا پدیدارها بخوبی می‌توانند چنان سرشته شده باشند که فاهمه، آنها را به هیچ وجه مطابق شرایط وحدت ترکیبی خود نیابد، و همه چیز چنان آشفته باشد که، برای مثال، در سلسله‌ی پدیدارها هیچ چیزی عرضه نشود که یک قاعده‌ی ترکیب به دست دهد و با مفهوم علت و معلول تطبیق کند، چنانکه مفهوم علت و معلول کاملاً تهی، پوچ و بی‌اهمیت باشد.با

(A ۹۱) این همه پدیدارها می‌توانند همچنان بر شهود ما اعیانی عرضه کنند زیرا شهود به هیچ وجه به کارکردهای تفکر نیاز ندارد.

اگر فکر کنیم کـه خـود را از زحمـت ایـن تحقیقـات بـه ایـن وسـیله می‌توانیم رها کنیم که بگوییم: تجربه مداوم نمونه‌هایی از چنین قاعـده‌منـدی پدیدارها عرضه می‌کند که دلیل کافی به دست می‌دهند تا مفهـوم علـت را از آن انتزاع کنیم و از آن طریق همزمان اعتبار عینی چنـین مفهـومی را تصـدیق کنیم؛ ـ آنگاه به این نکته توجه نکرده‌ایم که مفهوم علت هرگز بـه ایـن شـیوه نمی‌تواند ناشی شود، بلکه چنین مفهومی یا بایـد کـاملاً بـه نحـو پیشـین در (B ۱۲٤) فاهمه بنیاد داشته باشد، یا در غیر این صورت باید به مثابه خیالبـافی محـض، کاملاً رها شود. زیرا مفهوم علت مطلقاً اقتضا می‌کند که چیزی مانند الـف بـه نوعی باشد که چیزی دیگر مانند ب از آن ضرورتاً و مطابق بـا یـک قاعـده‌ی کلی نتیجه شود. البته پدیدارها موارد زیادی به دست می‌دهند که از آنها ممکن است قاعده‌ای استخراج کرد کـه مطـابق بـا آن چیـزی بـه طـور معمـول رخ می‌دهد؛ اما نه اینکه موفقیت، ضروری باشد: بنابراین در ترکیب علت و معلول همچنین نوعی هیبت و وقار وجود دارد کـه بـه هـیچ وجـه نمـی‌تـوان آن را (A ۹۲) تجربی بیان کرد، یعنی اینکه: معلول نه صرفاً به دنبال علت می‌آیـد، بلکـه بـه وسیله‌ی علت وضع شده است و از علت نتیجه می‌شود. کلیت دقیق قاعده نیز به هیچ وجه خاصیت قواعد تجربی نیست که از طریق استقراء هیچ نوع کلیتی نمی‌یابند جز کلیت نسبی، یعنی اسـتعمال وسـیع. امـا اگـر بخـواهیم مفـاهیم محض فاهمه را به مثابه محصولات تجربی بررسی کنیم، کـاربرد آنهـا بکلـی تغییر خواهد کرد.

§۱٤
گذر به استنتاج استعلایی مقولات

فقط دو حالت ممکن هستند، که در آنها تصورات ترکیبی و اعیان آنها می‌توانند با یکدیگر متحد شوند، با یکدیگر به طور ضروری رابطه یابند و به زبان دیگر با هم تلاقی کنند: یک مورد آن است که فقط امر عینی تصور را ممکن می‌سازد، و مورد دیگر فقط تصور، امر عینی را ممکن می‌سازد. اگر (B ۱۲۵) مورد اول در میان باشد، آنگاه این رابطه فقط تجربی است و تصور هر نوع نحوه پیشین ممکن نیست. و چنین است درباره‌ی پدیدارها درباره ی آنچه در آنها به احساس متعلق است. اما اگر مورد دوم مطرح باشد، از آنجا که تصور فی حد ذاته (چون از علیت تصور به واسطه‌ی اراده در اینجا به هیچ وجه حرفی نیست) متعلق خود را از نظرگاه وجود آن تولید نمی‌کند، پس همچنان، تصور در ارتباط با عین به نحو پیشین تعیین‌کننده است، اگر فقط به وسیله‌ی تصور ممکن باشد چیزی را به مثابه عین شناختن. اما دو شرط وجود دارند (A ۹۳) که تنها تحت آنها شناخت یک عین ممکن است. ابتدا شهود است که به آن وسیله عین داده می‌شود، هر چند البته فقط به مثابه پدیدار. دوم مفهوم است که به آن وسیله عینی تعقل می‌گردد که با آن شهود مطابق است. اما از آنچه گفته شد معلوم است که شرط اول، یعنی شرطی که تنها تحت آن اعیان می‌توانند شهود شوند، در عمل به مثابه مبنای صورت اعیان به نحو پیشین در ذهن قرار دارد. بنابراین همه‌ی پدیدارها ضرورتاً با این شرط صوری حسی مطابقت می‌کنند، زیرا پدیدارها فقط به وسیله‌ی این شرط صوری حسی می‌توانند پدیدار شوند، یعنی می‌توانند تجربه، شهود و داده شوند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا مفاهیم پیشین متقدم نیز به مثابه شرایط وجود (B ۱۲٦) ندارند که تنها تحت آنها چیزی ـ هر چند که شهود نمی‌شود، اما با این همه ـ به منزله ی امر عینی به طور کلی تعقل می‌گردد؟ اگر چنین باشد، نتیجه می‌شود که هرنوع شناخت تجربی اعیان به طور ضروری با چنین مفاهیمی تطبیق می‌کند، زیرا بدون فرض پیشین آنها، هیچ‌چیز به مثابه متعلق تجربه

ممکن نیست. اما اکنون هر نوع تجربه علاوه بر شهود حواس که از آن طریق چیزی داده می‌شود، همچنین مفهوم یک عین را نیز که در شهود داده می‌شود یا پدیدار می‌گردد در خود متعین می کند: پس، مفاهیم اعیان به طور کلی، به مثابه شرایط پیشین کل شناخت تجربی در اساس قرار دارند: در نتیجه اعتبارِ عینی مقولات به مثابه مفاهیم پیشین بر این مبنا قرار دارد که تجربه (به لحاظ صورت تعقل) تنها از طریق آنها ممکن می‌باشد. زیرا بعداً مقولات ضرورتاً و به نحو پیشین به متعلقات تجربه مربوط می‌شوند، به این دلیل که فقط به واسطه‌ی آنها به طور کلی، هرنوع متعلق تجربه می‌تواند تعقل شود.

(A ۹٤) بنابراین استنتاج استعلایی همه‌ی مفاهیم پیشین، اصلی دارد که کل پژوهش باید مطابق با آن تنظیم شود، و آن این است که: مفاهیمی پیشین باید به مثابه شرایط پیشین امکان تجربه شناخته شوند (خواه امکان شهود که در تجربه ملاحظه می‌شود، خواه امکان تعقل). مفاهیمی که مبنای عینی امکان تجربه را ارائه می‌دهند درست به همین دلیل ضروری هستند. اما شرح دادن تجربه که در آن، مفاهیم ملاحظه می‌شوند، استنتاج مفاهیم نیست (بلکه (B ۱۲۷) تصویر روشن آنهاست). زیرا مفاهیم از آن طریق فقط جنبه‌ی عرضی خواهند داشت. بدون این رابطه‌ی اصلی با تجربه‌ی ممکن، که در آن همه‌ی متعلقات شناخت پیدا می‌شوند، رابطه‌ی مفاهیم با هر نوع عین منفرد، هرگز نمی‌تواند فاهمهیده شود.

اما سه منشاء اصلی (توانایی یا قوه‌ی روح) وجود دارند که شرایط امکان هر نوع تجربه را در خود دارند و خود نمی‌توانند از هیچ نوع قوه‌ی دیگر ذهن مشتق شوند؛ که عبارت‌اند از: حس، قوه ی خیال، و ادراک نفسانی. بر مبنای آنها، اینها قرار دارند: ۱) خلاصه کثرت، به نحو پیشین از طریق حس؛ ۲) ترکیب این کثرت به وسیله‌ی قوه ی خیال؛ و سرانجام: ۳) وحدت این ترکیب از طریق ادراک نفسانی اصلی. همه‌ی این قوه‌ها علاوه بر کاربرد تجربی، همچنین یک کاربرد استعلایی دارند که منحصراً به صورت مربوط (A ۹۵) است و به نحو پیشین ممکن است. در این مورد ما در ارتباط با حس، پیش از

این در بخش اول بحث کرده ایم، اما اکنون قصد داریم که کوشش کنیم ماهیت این دو امر را بفاهمهیم.

جان لاک مشهور به دلیل نبود این مطالعه، و نیز به این دلیل که مفاهیم محض فاهمه را در تجربه جستجو می کرد، آنها را از تجربه مشتق ساخت و با این همه چنان ناپیوسته پیش رفت که از آن طریق جرئت کرد برای شناخت هایی کوشش کند که بسیار دورتر از کل مرزهای تجربه قرار دارند. دیوید هیوم دریافت که برای آنکه موفق به امر اخیر شود، ضروری خواهد بود تا این مفاهیم دارای منشاء پیشین باشند. اما چون او به هیچ وجه نمی‌توانست توضیح دهد چگونه این امر ممکن است که فاهمه، مفاهیمی که فی‌نفسه به فاهمه مرتبط نیستند، را با این همه باید ضرورتاً به اعیان پیوسته فکر کند، و چون به ذهن اش نرسید که شاید فاهمه از طریق این مفاهیم خود آفریننده‌ی تجربه باشد، که در آن متعلقات او می‌بایست پیدا شوند، بنابراین مجبور شد که مفاهیم را از تجربه مشتق سازد (یعنی از نوع ضرورت ذهنی که از تداعی مکرر در تجربه ناشی شده است، و سرانجام به غلط، عینی دیده می‌شود، یعنی از روی عادت)؛ با این همه دیوید هیوم کاملاً پیگیر پیش رفت، به این ترتیب که او این امر را ناممکن اعلام کرد که با این مفاهیم و با اصول ناشی از این مفاهیم بتوان فراتر از مرز تجربه رفت. اما اشتقاق تجربی که ایشان هر دو با آن توافق داشتند با واقعیت شناخت های علمی پیشین، که ما در دست داریم، (B ۱۲۸)
یعنی با ریاضیات محض و علم طبیعی عمومی منطبق نمی شود، و بنابراین از طریق امر واقع انکار می‌شود.

اولین نفر از این دو، به شور و تعصب کاملاً میدان داد؛ زیرا اگر یک بار به عقل حق داده شود، دیگر با توصیه‌های مبهم به میانه روی، حدّهای خود را نگه نخواهد داشت؛ اما دومین ایشان میدان را کلاً به شک‌گرایی سپرد؛ زیرا او گمان می‌کرد کشف کرده باشد که قوه‌ی شناخت عقل ما چیزی جز توهم باطل عمومی نیست. ـ حال ما می خواهیم تا کوشش کنیم و ببینیم که آیا نمی‌توانیم عقل آدمی را از میان این دو صخره به سلامت بدر ببریم، به آن

مرزهایی معین اختصاص دهیم، و با این همه کل حیطه‌ی فعالیت هدفمند را برای آن باز نگه داریم؟

ابتدا من می‌خواهم فقط تعریف مقولات را به مثابه مقدمه مطرح کنم. مقولات عبارت‌اند از مفاهیمی یک شیء به طور کلی، که به وسیله‌ی آنها شهود شیء در ارتباط با یکی از کارکردهای منطقی احکام به منزله ی متعیّن شده دیده می‌شود. بنابراین کارکرد حکم حملی عبارت بود از کارکرد نسبت (B ۱۲۹) موضوع به محمول؛ برای مثال: همه‌ی اجسام تقسیم پذیرانـد. اما درباره ی کارکرد صرفاً منطقی فاهمه، این امر نامعین می‌ماند که کدام یک از این دو مفهوم، کارکرد موضوع است و کدام یک کارکرد محمول. زیرا همچنین می‌توان گفت: برخی از چیزهای تقسیم پذیر، جسم است. به وسیله‌ی مقوله‌ی جوهر، اما، اگر من مفهوم یک جسم را تحت مقوله‌ی جوهر بیاورم، معین می‌شود که: شهود تجربی جسم در تجربه همیشه باید فقط به مثابه موضوع دیده شود، و هرگز نباید به مثابه محمول محض ملاحظه گردد؛ و درباره‌ی همه‌ی دیگر مقولات نیز چنین است.

< استنتاج مفاهیم محض فاهمه
قسمت دوم
[مطابق با ویرایش اول، A]
درباره‌ی مبانی پیشین امکان تجربه

اینکه یک مفهوم کاملاً پیشین تولید شود و با این همه به یک شیء مربوط گردد، هر چند آن مفهوم، خود نه به مفهوم تجربه‌ی ممکن تعلق داشته باشد و نه از اجزاء یک تجربه‌ی ممکن تشکیل شده باشد، کاملاً متناقض و غیر ممکن است. چرا که، در آن صورت چنین مفهومی هیچ محتوایی نخواهد داشت، زیرا هیچ نوع شهودی با آن متناظر نمی‌باشد؛ و شهودات به طور کلی، که به وسیله‌ی آنها به ما اعیان می‌توانند داده شوند، حیطه یا کل متعلق تجربه‌ی ممکن را تشکیل می‌دهند. یک مفهوم پیشین، که خود را با تجربه ارتباط ندهد، فقط صورت منطقی یک مفهوم خواهد بود، اما نه خود مفهوم که به آن وسیله چیزی تعقل می‌شود.

بنابراین اگر مفاهیم محض پیشین وجود داشته باشند، آنگاه هر چند که البته هیچ چیز تجربی را شامل نخواهند شد: اما با این همه، این مفاهیم محض پیشین، باید شرایط پیشین محض برای تجربه‌ی ممکن باشند، چنانکه فقط بر مبنای تجربه واقعیت عینی آنها می تواندستوار باشد.

اما اگر از اینجا بخواهیم به آنیم که چگونه مفاهیم محض فاهمه ممکن
(A ۹۶) هستند، آنگاه باید تحقیق کنیم که شرایط پیشین کدام‌اند که، حتی اگر هر نوع جنبه‌ی تجربی پدیدارها را انتزاع کنیم، امکان تجربه را فطریقم می‌آورند و حتی مبنای تجربه قرار می‌گیرند. مفهومی که این شرط صوری و عینی تجربه را به طور کلی و به طور کافی بیان دارد، مفهوم محض فاهمه نامیده خواهد شد. اگر من یک بار مفاهیم محض فاهمه را در اختیار داشته باشم، آنگاه همچنین خواهم توانست اعیانی را تخیل کنم که شاید ناممکن‌اند، یا شاید هر چند که در خود ممکن می‌باشند اما در هیچ تجربه‌ای نمی‌توانند داده شوند، زیرا در پیوستگی آن مفاهیم چیزی می‌تواند فروگذار شود که با این همه

ضرورتاً به شرط تجربه‌ی ممکن تعلق دارد (مفهوم روح)، یـا شـاید، مفـاهیم محض فاهمه گسـترده‌تـر مـی‌شـوند از آنچـه تجربـه بتوانـد بفهمـد (مفهـوم خداوند). اما اجزاء همه‌ی شناخت های پیشین، حتی اجزاء افسـانه‌پردازیهـای دلخواهانه و بیهوده، هر چند نمی‌توانند از تجربه گرفته شـوند (چـون در ایـن صورت شناخت های پیشین نخواهند بود)، اما با این همه باید همیشه شرایط محض پیشین یک تجربه‌ی ممکن و متعلق آن را شـامل شـوند. در غیـر ایـن صورت، نه فقط به وسیله‌ی آنها هیچ چیز نتواند تعقل شود، بلکه اجزاء خود بدون داده‌ها حتی در تفکر نیز نمی توانند به وجود آیند.

اکنون این مفاهیم را که به نحو پیشین تعقـل کـردن محـض را در هـر تجربه در خود می‌گنجانند، ما در مقولات می‌یابیم، و اگر بتوانیم اثبـات کنـیم (A ۹۷) که: فقط به واسطه این مفاهیم یک عین می‌تواند تعقل شود، این دیگر استنتاج معتبر و توجیه اعتبار عینی آنها است. اما چون در چنین تفکری چیزی بیش از قوه‌ی محض تعقل، یعنی فاهمه، دخالت دارد، و چون فاهمه خود به منزلـه ی قوه‌ی شناخت باید خویش را به اعیـان مـرتبط کنـد ، خـود نیـز درسـت بـه توضـیحی بـه مناسـبت امکـان ایـن رابطـه نیـاز دارد، ـ پـس مـا بایـد ابتـدا سرچشمه‌های ذهنی‌ای که شالوده‌ی پیشین امکان تجربه را تشکیل می‌دهند، را نه مطابق با ذات تجربی آنها، بلکه مطابق با ذات استعلایی آنها، بررسی و نقـد کنیم.

اگر هر تصور مفرد برای تصور دیگر کاملاً بیگانه باشد، چنانکه گـویی از آن جدا و منفرد باشد، آنوقت هرگز چیزی که به مثابه شناخت است ایجـاد نخواهد شد؛ زیرا شناخت کلی است از تصورات دقیق و مرتبط. بنابراین اگـر من به حس، به آن دلیل که حس در شهود خود کثرت را شامل می شود، یک خلاصه اضافه کنم، آن وقت با این خلاصه همیشه یک ترکیب متناظر است و دریافت فقط از طریق پیوستگی با خودانگیختگی شـناخت هـا را ممکـن مـی توان ساخت. اکنون این خودانگیختگی مبنای یک ترکیب سه‌گانـه اسـت کـه (A ۹۸) ضرورتاً در همه‌ی شناخت ها مطرح می شـود، یعنـی: مبنـای ترکیـب ادراک

ساده‌ی تصورات به منزله ی کیفیات ذهن در شهود، مبنای ترکیب باز تولید تصورات در خیال و مبنای ترکیب بازشناخت تصورات در مفهوم. اکنون این سه ترکیب به سه منشاء ذهنی شناخت طریق می‌برند که حتی فاهمه و از طریق فاهمه، هرنوع تجربه را به مثابه یک تولید تجربی فاهمه ممکن می‌سازند.

تذکر مقدماتی

استنتاج مقولات چنان درگیر مشکلات است، و ما را ملزم می‌کند که چنان عمیق در اولین بنیادهای امکان شناخت مان به طور کلی، وارد شویم، که من برای پرهیز از طولانی شدن یک نظریه‌ی کامل، و با این همه برای آنکه در چنین تحقیقی ضروری چیزی را فرو نگذارم، صلاح آن دانسته‌ام که از طریق چهار فقره‌ی زیر، بیشتر خواننده را آماده سازم تا اینکه او را تعلیم دهیم؛ و فقط در قسمت سوم که بلا فاصله پس از این موارد می‌آید، شرح این عناصر فاهمه را نظاممند عرضه خواهم کرد. به این جهت خواننده نباید تا آنجا به دلیل تاریکی، منع شود. این تاریکی در طریقی که کاملاً طی نشده است، در آغاز اجتناب ناپذیر است؛ اما چنانکه امیدوارم، در قسمت یاد شده می‌باید با بصیرت کامل به وضوح برسد.

۱. درباره‌ی ترکیب ادراک ساده در شهود

تصورات ما از هر کجا هم که بخواهند ناشی شوند، خواه از طریق تاثیر اشیاء خارجی رخ دهند و خواه به وسیله‌ی علتهای درونی، خواه به نحو پیشین وجود بپذیرند و خواه تجربی به مثابه پدیدارها، ـ به هر ترتیب، تصورات ما به منزله ی کیفیات ذهن به حس درونی تعلق دارند، و به این ترتیب همه‌ی شناخت های ما سرانجام تابع شرط صوری حس درونی، یعنی زمان هستند، چنانکه در آن جمعاً باید منظم و متصل شوند و در نسبت ها (A ۹۹)

آورده شوند. این یک ملاحظه‌ی کلی است که در آنچه می‌آید باید در مبنا قرار گیرد.

هر شهودی کثرت را در خود جای می‌دهد که با این همه اگر ذهن زمان را در توالی تأثرات تمیز نمی‌داد، به مثابه کثرت تصور نمی‌شد: زیرا هر تصور، تا آنجا که در یک لحظه جا داده شده است، هرگز نمی‌تواند چیزی دیگر باشد جز وحدت مطلق. اکنون برای آنکه از این کثرت، وحدت شهود زاده شود (به مثابه، مثلاً در تصور مکان)، دو چیز ضروری است: ابتدا بررسی و مرور کثرات، و سپس با همگیری این کثرت؛ این عمل را من ترکیب ادراک ساده می‌نامم، زیرا مستقیماً متوجه شهود است، که البته کثرت را عرضه می‌کند، اما این کثرت هرگز نمی‌تواند به مثابه کثرت، آن هم چنانکه در یک تصور واحد جا داده شده باشد، تصور شود، مگر به وسیله‌ی ترکیبی که در آینده رخ دهد.

اکنون این ترکیب ادراک ساده باید همچنین به نحو پیشین، یعنی در ارتباط با تصوراتی که تجربی نیستند اعمال شود. زیرا بدون ترکیب، ما به نحو پیشین نه تصور مکان را خواهیم داشت، و نه تصور زمان را: چون این (A ۱۰۰) تصورات فقط به وسیله‌ی ترکیب کثرت، که حس در ادراک اصلی خود عرضه می‌دارد می‌توانند تولید شوند. بنابراین ما دارای ترکیب محض ادراک ساده هستیم.

۲. درباره ترکیب باز تولید در خیال

البته این یک قانون صرفاً تجربی است که مطابق با آن تصور که چه بسا از یکدیگر نتیجه شده و یا به همطریق یکدیگر آمده‌اند، سرانجام بـا یکـدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و به این وسیله در یک پیوستگی گذاشته می‌شـوند، کـه مطابق با آن پیوستگی، همچنین بدون حضورِ شـیء، یکـی از ایـن تصـورات موجب می‌شود که مطابق با قاعده‌ای ثابت، ذهن به تصور دیگری عبـور کنـد. اما این قانون باز تولید مستلزم آن است که: پدیـدارها خـود واقعـاً تـابع یـک چنین قاعده‌ای باشند و در کثرت تصورات آنها مطابق با قواعدی معین، نوعی همطریقی یا توالی رخ دهد؛ زیرا در غیر این صورت قوه ی خیال تجربـی مـا هرگز نمی‌تواند چیزی همترازِ با قوه‌ی خود را به اجرا درآورد. بنابراین ماننـد یک قوه‌ی مرده و ناشناخته برای خود ما، در درون ذهن نهفتـه خواهـد مانـد.
(A ۱۰۱) اگر شنگرف گاهی قرمز باشد و گاهی سیاه، گاه سبک باشد و گاه سنگین، یـا آنکه انسان ابتدا به شکل جاندار درآید و بعد به شکل جانداری دیگر، یا زمین در طولانی ترین روز، گاهی پر میوه باشد و گاهی پوشیده از یخ و برف، ـ آن وقت قوه ی خیال تجربی من هرگز این فرصت را نخواهد یافت که در تصور خود از رنگ قرمز، شنگرف سنگین را در فکر داشته باشد؛ یا اگر یـک واژه‌ی معین یک بار به یک شیء اطلاق شود و بعد به شیئی دیگر، یا همچنین حتـی اگر شیئی واحد ابتدا چنین و بعد چنان نامیده شود، بی آنکه در اینجا قاعده‌ای معین که پدیدارها ذاتاً تابع آن باشند حکومت کند، ـ آنگاه هیچ ترکیب تجربی باز تولید نخواهد شد.

بنابراین باید چیزی وجود داشته باشد که خود این باز تولیـد پدیـدارها را ممکن سازد، به آین ترتیب که مبنای پیشین یک وحدت ترکیبـی ضـروری پدیدارها قرار گیرد. این امر بزودی روشن خواهد شـد اگـر تعمـق کنـیم کـه
(A ۱۰۲) پدیدارها اشیاء فی‌نفسه نیسـتند بلکـه بـازی محـض تصـورات ماهسـتند کـه سرانجام به تعیّن حس درونی می‌انجامند. حال اگر بتوانیم ثابت کنیم که حتـی محض ترین شهودات پیشین ما هیچ شناختی را به وجود نمی‌آورنـد مگـر تـا

آنجا که چنان ترکیب کثرات را شامل شوند تا یک ترکیب تمـام و کمـال بـاز تولید را ممکن سازد، ـ پس نتیجه خواهد شد که ایـن ترکیـب قـوه ی خیـال همچنین پیش از هر نوع تجربه مبتنی بر اصول پیشین است، و ما باید نـوعی ترکیب استعلایی محض قوه ی خیال را فرض کنیم کـه حتـی اسـاس امکـان هرنوع تجربه را تشکیل می‌دهد (زیرا تجربه ضرورتاً مستلزم قابلیت باز تولیـد پدیدارهاست). حال معلوم است که اگر من بخواهم خطی در اندیشه بکشـم، یا زمانی را از یک ظهر تا ظهر روز دیگر تعقل کنم، یا همچنین بخواهم صرفاً عددی معین را به تصور آورم، باید ضرورتاً ابتدا این تصورات کثرات را یکی پس از دیگری تعقل کنم. اما اگر تصورات گذشته (قسمت های اولیه ی خط، قسمت های گذشته‌ی زمان، یا واحد هایی که به طور متوالی تصور شـده‌انـد) را همیشه از فکرم خـارج شـوند و در پیشـرفت بـه سـوی تصـورات آینـده، تصورات گذشته را تولید نکنم ـ آن وقت هرگز یک تصور کل و هیچ یـک از تفکرات ذکر شده در بالا و حتی تصورات اساسی بسیار محض و اولین مکان و زمان نمی تواند ناشی شود.

بنابراین، ترکیب ادراک ساده به شکلی مداوم با ترکیب باز تولید مربوط است. و چون ترکیب ادراک ساده مبنای استعلایی امکان همه‌ی شناخت ها به طور کلی (نه صرفاً شناخت های تجربی، بلکه همچنین شناخت های محـض پیشین) را تشکیل می‌دهد، پس ترکیب باز تولیـدی قـوه ی خیـال بـه اعمـال استعلایی ذهن تعلق دارد و ما مایل هستیم این قوه را قوه‌ی استعلایی قـوه ی خیال بنامیم.

۳. درباره‌ی ترکیب باز شناخت در مفهوم (A ۱۰۳)

بدون این آگاهی که آنچه ما تعقل می کنـیم درسـت همـان اسـت کـه لحظه‌ای پیش تعقل کردیم، هرنوع باز تولیـد در سلسـله‌ی تصـورات بیهـوده خواهد بود. زیرا این تصوری جدید در حالت کنونی خود خواهد بود کـه بـه هیچ وجه به فعلی که به آن وسیله می‌بایسـت بتـدریج تولیـد مـی‌شـد، تعلـق

نخواهد داشت، و کثرت این تصور هرگز امر کلی را تشکیل نخواهد داد؛ زیرا آن نوع وحدت را نخواهد داشت که فقط آگاهی می‌تواند برای آن کثرات فطریقم کند. اگر من در حین شمردن فراموش کنم که: واحد هایی که اکنون در آگاهی من سیال اند، به طور متوالی به وسیله‌ی من به یکدیگر اضافه شده‌اند، آنگاه تولید مجموعه را از طریق این افزایش متوالی یک بر یک، و در نتیجه عدد حاصل را، نخواهم شناخت؛ زیرا این مفهوم عدد، منحصراً در آگاهی این وحدت ترکیب قرار دارد.

واژه‌ی concept [= مفهوم] خود می‌تواند ما را به این تذکر طریقنمایی کند. زیرا مفهوم عبارت است از یک آگاهی که کثرت را که بتدریج شهود شده و بعداً باز تولید نیز می‌شود، در یک تصور کامل می‌کند.
(A ۱۰٤) این آگاهی چه بسا فقط می تواند ضعیف باشد، چنانکه ما آن را فقط با معلول مرتبط می کردیم، اما با خود فعل، یعنی بی‌واسطه با تولید تصور ربط نمی‌دهیم.اما به رغم این تمایزات، آگاهی باید همیشه وجود داشته باشد، حتی اگر روشنایی چشمگیری در آن نباشد؛ و بدون آگاهی، مفاهیم و همطریق با آنها، شناخت اعیان بکلی ناممکن هستند.

و در اینجا ضروری است که منظورمان را از اصطلاح متعلق تصورات قابل فهم کنیم. پیش از این گفته‌ایم که: پدیدارها خود چیزی نیستند جز تصورات حسی که باید فی نفسه، درست به این شکل، و نه به مثابه متعلقات (در خارج از قوه ی تصور)، در نظر گرفته شوند. پس درک انسان چیست ، هنگامی که از متعلقی حرف بزند که با شناخت متناظر باشد، و در نتیجه همچنین از شناخت متمایز باشد؟ به آسانی می‌توان ملاحظه کرد که این متعلق باید فقط به منزله ی چیزی کلی = x تعقل شود، زیرا ما در خارج از شناخت خود مطلقاً چیزی نداریم که به منزله ی امری متناظر، در مقابل این شناخت قرار دهیم.

اکنون، اما، می فهمیم که تفکر ما از رابطه‌ی هرنوع شناخت به متعلق
(A ۱۰۵) آن، چیزی از ضرورت را در خود می‌دارد، چون در حقیقت این متعلق چنان

دیده می‌شود که از اینکه شناخت های ما از روی لذت یـا دلبخـواهی تعیـین شوند، ممانعت می‌کند، و بلکه موجب می‌شود شناخت های ما به نحو پیشین مطابق با شیوه‌ای معین تعیین شوند؛ زیرا شناخت های ما می‌باید خـود را بـه متعلقی ربط دهند، همچنـین ضـرورتاً در خصـوص آن متعلـق بایـد در میـان یکدیگر مطابقت داشته باشند، یعنی باید آن چنان وحـدتی داشـته باشـند کـه مفهوم یک متعلق را تشکیل می‌دهد.

اما روشن است که چون ما فقط با کثرت تصورات خود مواجه هستیم، و چون آن X ای که با تصورات ما متناظر است (یعنی متعلق)، به این دلیل که می‌باید چیزی متمایز از همه‌ی تصورات ما باشد، برای ما هیچ نیسـت ـ پـس بنابراین آن وحدتی که متعلق ایجاب می‌کند، چیز دیگری نمی‌تواند باشد جـز وحدت صوری آگاهی در ترکیـب کثـرت تصـورات. مـا فقـط صـرفاً وقتـی می‌توانیم بگوییم که متعلقی را می‌شناسیم، که در کثرت شهود، وحدت ترکیبی را اعمال کرده باشیم. اما این وحدت ناممکن خواهد بود ـ اگر شـهود نتوانـد مطابق با یک قاعده به وسیله‌ی چنان کارکرد ترکیبی تولید شود که بـاز تولیـد کثرت را به نحو پیشین ضروری می‌سازد و مفهومی را ممکن می کنـد کـه در آن مفهوم، این کثرت خود را واحد می‌سازد. چنانکه ما به این ترتیب مثلث را به مثابه یک شیء تعقل می کنیم، که از ترکیـب سـه خـط راسـت مطـابق بـا قاعده‌ای که به آن طریق چنین شـهودی همیشـه مـی‌توانـد نشـان داده شـود، آگاهیم. حال این وحدت قاعده، همه‌ی کثرت را معـین مـی‌سـازد و آن را بـه شرایطی محدود می‌کند که وحدت ادراک نفسـانی را ممکـن مـی‌گردانـند، و مفهوم این وحدت، تصور شیء =X است که من به وسـیله‌ی محمـولات یـاد شده‌ی متعلق به یک مثلث، تعقل می کنم.

(A ۱۰۶) هرنوع شناخت مستلزم یک مفهوم است، حتی اگر این مفهوم، ناقص و مبهم باشد: اما این مفهوم مطابق با شکل خود همیشه چیزی است کلی که بـه مثابه قاعده عمل می‌کند. به این ترتیب مفهوم جسم مطابق با وحـدت کثـرت که به وسیله‌ی آن تعقـل مـی‌شـود، بـه مثابـه قاعـده‌ای بـرای شـناخت مـا از

پدیدارهای خارجی عمل می‌کند. اما با وجود این قاعده‌ای برای شهودات می‌تواند باشد که: در مورد پدیدارهای داده شده باز تولید ضروری کثرت پدیدارها و در نتیجه وحدت ترکیبی در آگاهی ما از آنها را تصویر نماید. به این ترتیب مفهوم جسم در ادراک حسی چیزی خارج از ما، مستلزم تصور بعد، و همطریق با تصور بعد، مستلزم تصور تداخل ناپذیری، تصور شکل، و مانند آن است.

هرنوع ضرورت همیشه بر مبنای شرطی استعلایی قرار دارد. بنابراین باید یک مبنای استعلایی وحدت آگاهی در ترکیب کثرت همه‌ی شهودات ما و در نتیجه همچنین یک مبنای استعلایی مفاهیم اعیان به طور کلی، و به دنبال آن همچنین یک مبنای استعلایی همه‌ی متعلقات تجربه وجود داشته باشد؛ بدون این مبنای استعلایی، ناممکن خواهد بود که برای شهودات خود نوعی متعلق تعقل کنیم: زیرا این متعلق هیچ نیست جز آن چیزی که برای آن، مفهوم، این نوع ضرورت ترکیبی را بیان می‌دارد.

اکنون این شرط اصلی و استعلایی چیزی دیگر نیست جز ادراک نفسانی استعلایی. آگاهی به خویشتن خود مطابق با تعیّنات حالت ما در (A ۱۰۷)
ادراک حسی درونی صرفاً تجربی است و همیشه متغیر؛ بنابراین، این آگاهی نمی‌تواند خویشتن ثابت و ماندگاری را در این سیل پدیدارهای درونی ارائه دهد؛ و این آگاهی معمولاً حس درونی یا ادراک نفسانی تجربی نامیده می‌شود. آنچه به طور ضروری باید به مثابه عدد اینهمان در نظر گرفته شود، نمی‌تواند از طریق داده‌های تجربی چنین تعقل شود. پس باید شرطی باشد که پیش از هر نوع تجربه قرار گیرد، و خود تجربه را ممکن می‌سازد؛ شرطی که باید این فرض پیشین استعلایی را معتبر گرداند.

اما بدون این وحدت آگاهی که پیش از همه‌ی داده‌های شهودات می‌آید و تنها به وسیله‌ی رابطه‌ی با آن وحدت هرنوع تصور اشیاء ممکن است، هیچ نوع شناخت و هیچ نوع پیوستگی و وحدت شناخت ها در بین خود، در ما به وقوع نخواهد پیوست. اکنون، این آگاهی تبدیل ناپذیر و اصلی

و محض را من ادراک نفسانی استعلایی می‌نامم. اینکه این آگاهی مناسب این نام است از اینجا روشن می‌شود که: حتی محض ترین وحدت عینی، یعنی وحدت مفاهیم پیشین (مکان و زمان) فقط به وسیله‌ی رابطه‌ی شهودات با آن وحدت آگاهی ممکن می‌باشد. به این ترتیب وحدت عددی این ادراک نفسانی مبنای پیشین همه‌ی مفاهیم را تشکیل می‌دهد؛ به همان ترتیب که کثرات مکان و زمان، مبنای پیشین شهودات حسی است.

(A ۱۰۸) اما دقیقاً همین وحدت استعلایی ادراک نفسانی از همه‌ی پدیدارهای ممکن که همیشه می‌توانند در یک تجربه جمع شوند، نوعی پیوستگی را از همه‌ی این تصورات مطابق با قوانین تشکیل می‌دهد. زیرا اگر ذهن نمی‌توانست در شناخت کثرت، خود را به اینهمانی کارکردی آگاه کند که به آن وسیله وحدت ادراک نفسانی کثرت را به نحو ترکیبی در یک شناخت به هم پیوند می زند، این وحدت آگاهی ناممکن بود. بنابراین آگاهی اصلی و ضروری اینهمانی خویشتن خود، همزمان نوعی آگاهی به یک وحدت به طور مساوی ضروری ترکیب همه‌ی پدیدارها مطابق با مفاهیم است، یعنی مطابق با قواعد است، قواعدی که نه فقط پدیدارها را به طور ضروری قابل باز تولید می‌سازند، بلکه به آن وسیله برای شهود آنها نوعی متعلق را نیز تعیین می‌کنند، یعنی مفهوم چیزی که در آن به طور ضروری به یکدیگر متصل می‌شوند را: زیرا اگر ذهن اینهمانی عمل خود را در مقابل چشم‌ها نمی‌گذاشت، که به آن وسیله هرنوع ترکیب ادراک ساده (که تجربی است) تابع یک وحدت استعلایی می‌شود، و به این ترتیب ارتباط آن ابتدا مطابق با قواعدی پیشین ممکن می‌گردد، ـ آنگاه ناممکن بود که ذهن بتواند اینهمانی

(A ۱۰۹) خویشتن خود را در کثرت تصوراتش و آن هم به نحو پیشین، تعقل کند. حال ما همچنین خواهیم توانست مفهوم خود را از یک شیء به طور کلی، صحیح‌تر تعیین کنیم. همه‌ی تصورات، به مثابه تصورات، متعلق خود را دارند و خود نیز می‌توانند متعلق تصوراتی دیگر باشند. پدیدارها تنها متعلقات هستند که می‌توانند بی‌واسطه به ما داده شوند؛ و آنچه بی‌واسطه به متعلق

مربوط می‌شود، شهود نام دارد. اما این پدیدارها اشیاء فی‌نفسه نیستند، بلکه خود فقط تصوراتند، که خود نیز متعلق خویش را دارند که بنابراین، آن متعلق دیگر نمی‌تواند به وسیله‌ی ما شهود شود و بنابراین می‌تواند متعلق غیرتجربی یعنی متعلق استعلایی = X نام گیرد.

مفهوم محض این متعلق استعلایی (که واقعاً در همه‌ی شناخت های ما همیشه یکی است، یعنی = X است)، چیزی است که می‌تواند برای همه‌ی مفاهیم تجربی ما به طور کلی، رابطه‌ای با یک متعلق، یعنی با واقعیت ذهنی ایجاد کند. اما این مفهوم به هیچ وجه نمی‌تواند شهودی معین را در خود متعین کند، و بنابراین به هیچ چیز مربوط نمی‌شود مگر به آن وحدت که در یک کثرت شناخت ـ تا آنجا که آن کثرت با یک متعلق رابطه داشته باشد ـ باید پیدا شود. اما این رابطه چیزی نیست مگر وحدت ضروری آگاهی، و در نتیجه همچنین ترکیب کثرات از طریق کارکرد مشترک ذهن که کثرت را در یک تصور پیوند می زند. حال چون این وحدت باید به منزله ی پیشین و ضروری درک شود (زیرا در غیذ این صورت شناخت بدون متعلق خواهد بود)، پس رابطه با یک متعلق استعلایی، یعنی واقعیت عینی شناخت تجربی ما، بر پایه‌ی این قانون استعلایی استوار است که همه‌ی پدیدارها، تا آنجا که باید از طریق آنها به ما متعلقات داده شوند، باید تابع قواعدی پیشین وحدت ترکیبی متعلقات باشند، که تنها مطابق با آن قواعد، نسبت متقابل پدیدارها در شهود تجربی ممکن است. یعنی اینکه پدیدارها در تجربه باید تابع شرایط وحدت ضروری ادراک نفسانی باشند، درست همانطور که پدیدارها در شهود محض باید تابع شرایط صوری مکان و زمان قرار گیرند؛ همانا تحت این شرایط است که هرنوع شناخت اصلاً ممکن می‌شود. (A ۱۱۰)

٤. توضیح مقدماتی درباره‌ی امکان مقولات به مثابه شناخت های پیشین

فقط یک تجربه وجـود دارد کـه در آن همـه‌ی ادراکـات حسـی ماننـد ارتباطی تمام و کمال و قانونمندانه تصور می‌شوند. درسـت هـم آن طـور کـه فقط یک مکان و یک زمان وجود دارند که در آنهـا همـه‌ی صـورتهایی از آنِ پدیدار و هرنوع نسبت وجود و عدم واقع می‌گردند. هنگـامی کـه از تجـاربَ متفاوت حرف می‌زنیم، ادراک ما فقط می‌تواند ادراکات حسی متفاوت باشـد، تا آنجا که همه‌ی آنها به این ترتیب به یک و همان تجربه‌ی کلی متعلق باشند. این وحدت تمام و کمال و ترکیبی ادراکات حسی در حقیقت دقیقـاً صـورت تجربه را تشکیل می‌دهد؛ و تجربه چیزی نیست مگر وحدت ترکیبی پدیدارها مطابق با مفاهیم.

(A ۱۱۱) وحدت ترکیب اگر مطابق با مفاهیم تجربی باشد، کاملاً تصادفی خواهد بود و، اگر مفاهیم تجربی بر مبنای استعلایی وحدت قرار نداشته باشند، آنگاه ممکن است که انبوهی از پدیدارها روح ما را پر کنند، بی آنکه بـا ایـن همـه هرگز از اینجا تجربه‌ای بتواند ایجاد شود. اما بعداً، همچنـین هرنـوع رابطـه‌ی شناخت با متعلق شناخت از بین خواهـد رفـت؛ زیـرا آن شـناخت مطـابق بـا قوانین کلی و ضروری مرتبط نخواهد شد؛ و در نتیجه شاید شهود بدون تعقل باشد اما هرگز شناخت نخواهد شد، یعنی برای ما بـه منزلـه ی هـیچ و پـوچ خواهد بود.

شرایط پیشین یک تجربه‌ی ممکن به طور عام، همزمان شـرایط امکـان متعلقات تجربه‌هستند. حال من این گونه حکم می‌کنم: مقـولاتی کـه پـیش از این [در بالا] ذکر شده‌اند، چیزی نیستند جز شرایط تفکر برای یـک تجربـه‌ی ممکن، چنانکه مکان و زمان شرایط شهود را برای تجربه، در خود متعین مـی کنند. بنابراین مقولات همچنین مفاهیم بنیادین هستند برای آنکـه اعیـان را بـه طور کلی برای پدیدارها تعقل کنیم، و بنابراین بـه نحـو پیشـین اعتبـار عینـی دارند؛ و این درست همان چیزی است که در واقع می‌خواستیم به آنیم.

اما امکان و حتی ضرورت این مقولات بر مبنای رابطه‌ای قرار دارد که مجموع حسی، و همطریق با حسیات همچنین همه‌ی پدیدارهای ممکن با ادراک نفسانی اصلی دارند؛ در ادراک نفسانی اصلی همه چیز ضرورتاً باید با شرایط وحدت تمام و کمال خود آگاهی مطابق باشد، یعنی باید تابع (A ۱۱۲) کارکردهای کلی ترکیب قرار گیرد؛ به عبارت دیگر، از آن ترکیب، مطابق با مفاهیم، که فقط بر اساس آن ترکیب، ادراک نفسانی می‌تواند اینهمانی تمام و کمال و ضروری خود را به نحو پیشین اثبات کند. به این ترتیب مفهوم علت چیزی نیست مگر ترکیب (ترکیب آنچه در رشته‌ی زمانی پیش می‌آید، با پدیدارهای دیگر) ترکیب با مفاهیم؛ و بدون چنین وحدتی، که قاعده‌ی خود را به نحو پیشین دارد، و پدیدارها را تابع خود می‌سازد، وحدتی تمام و کمال و کلی و در نتیجه ضروری آگاهی در کثرت دریافتهای حسی وجود نخواهد داشت. اما بعداً ادراکات حسی نیز به هیچ نوع تجربه تعلق نخواهند داشت، و در نتیجه بدون متعلق خواهند بود، و چیزی نخواهند بود جز بازی کور تصورات، یعنی حتی پوچ‌تر از رؤیا.

پس همه‌ی کوشش ها برای آنکه مفاهیم محض فاهمه را از تجربه مشتق سازیم و به آنها یک منشاء صرفاً تجربی نسبت دهیم، کلاً پوچ و بیهوده‌اند. من در اینجا بر این امر تکیه نمی‌کنم که برای مثال، مفهوم علت، عنصر ضرورت را در خود دارد و این چیزی است که هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند عرضه کند؛ البته تجربه به ما می‌آموزد که: به دنبال یک پدیدار، عادتاً چیزی دیگر پیش می‌آید، اما نه اینکه ضرورتاً باید به دنبال آن بیاید، و نیز نه اینکه به نحو پیشین و کاملاً کلی از آن، به مثابه نتیجه از یک شرط بتواند نتیجه شود. اما اگر بگوییم: همه چیز در سلسله‌ی حوادث چنان تابع قواعد است که هرگز چیزی اتفاق نمی افتد که پیش از آن چیزی نیاید که از آن همیشه نتیجه می‌شود، در این صورت باید قاعده‌ی تداعی را به طور کلی فرض بگیریم؛ ـ اکنون من می‌پرسم: این قاعده‌ی تجربی تداعی به منزله ی قانون طبیعت، بر چه مبنایی استوار است؟ و حتی خود این تداعی چگونه ممکن است؟ مبنای

امکان تداعی کثرت، تا آنجا که کثرت در شیء قرار داشته باشد، قرابت کثرت نامیده می‌شود. بنابراین من می‌پرسم: شما چگونه قرابت تمام و کمال (A ۱۱۳) پدیدارها را (که به آن وسیله آنها تابع قوانین ثابت‌اند و باید به آنها متعلق باشند) برای خود قابل فهم می‌سازید؟

مطابق با اصول من، این امر بسیار ساده فهمیده می‌شود. همه‌ی پدیدارهای ممکن به مثابه تصورات به کل خود آگاهی ممکن تعلق دارند. اما از این خودآگاهی، به مثابه یک تصور استعلایی، اینهمانی عددی جدایی‌ناپذیر است، و به نحو پیشین قطعی است؛ زیرا هیچ چیز در شناخت نمی تواند بیاید، مگر به واسطه‌ی این ادراک نفسانی اصلی. حال چون این اینهمانی ضرورتاً باید در ترکیب کل کثرت پدیدارها وارد شود، تا آنجا که قرار باشد ترکیب به شناخت تجربی تبدیل گردد، پس پدیدارها تابع شرایط پیشین هستند که ترکیب آنها (ترکیب ادراک ساده) باید کلاً مطابق آن شرایط پیشین باشد. اما تصور یک شرط کلی که مطابق با آن یک کثرت معین می‌تواند وضع (A ۱۱٤) شود (و آن هم به شیوه‌ای مشابه)، قاعده نامیده می‌شود، و اگر باید چنین وضع شود، قانون نام می‌گیرد. بنابراین همه‌ی پدیدارها مطابق با قوانین ضروری در یک ارتباط تمام و کمال قرار می‌گیرند، و در نتیجه در یک قرابت استعلایی قرار دارند، که قرابت تجربی صرفاً نتیجه آن است.

اینکه طبیعت باید خود را مطابق با مبنای ذهنی ادراک نفسانی ما سازگار کند و حتی باید به لحاظ قانونمندی خود تابع مبنای ذهنی ادراک نفسانی ما باشد، بسیار عجیب و نامربوط به نظر می رسد. اما اگر فکر کنیم که این طبیعت فی نفسه چیزی نیست جز مجموع کلی پدیدارها و در نتیجه به هیچ وجه شیء فی‌نفسه نیست، بلکه صرفاً توده‌ای است از تصورات ذهن، آنگاه در شگفت نخواهیم شد که طبیعت را صرفاً در قوه‌ی اساسی همه‌ی شناخت هایمان، یعنی در ادراک نفسانی استعلایی، و در چنان وحدتی ببینیم که تنها برای آن طبیعت می‌تواند موضوع هرنوع تجربه‌ی ممکن نامیده شود، یعنی می‌تواند طبیعت نامیده شود؛ و نیز متعجب نخواهیم شد که دقیقاً به

همین دلیل این وحدت را به نحو پیشین و در نتیجه همچنین به مثابه ضروری می‌توانیم شناخت؛ و این امری است که اگر وحدت مستقل از اولین سرچشمه‌های تفکر ما فی‌نفسه داده می‌شد، باید بکلی از آن صرف نظر کنیم. زیرا آنگاه من نمی‌توانستم به آنم که ما گزاره‌های ترکیبی چنین وحدت طبیعی عمومی را از کجا باید مشتق سازیم؛ زیرا در چنین موردی می‌بایست آنها را از اعیان خود طبیعت بگیریم. اما چون این امر فقط می‌توانست به طور تجربی رخ دهد، پس از اینجا فقط ممکن می‌بود که صرفاً وحدت عرضی انتزاع شود؛ اما چنین وحدت عرضی به هیچ وجه به آن پیوستگی ضروری نمی‌رسد، که وقتی طبیعت را نام می‌بریم، منظور داریم.

(A ۱۱۵)

استنتاج مفاهیم محض فاهمه
قسمت سوم
درباره‌ی نسبت فاهمه به اعیان به طور کلی و امکان شناختن پیشین اعیان

حال مایلیم آنچه را که در قسمت قبلی به طور مجزا و منفرد بررسی کردیم به شیوه‌ای متحد و در ارتباط با یکدیگر توضیح دهم. سه منشاء ذهنی شناخت وجود دارند که امکان تجربه به طور کلی، و امکان شناخت متعلقات تجربه بر مبنای آنها قرار دارد: حس، قوه ی خیال، و ادراک نفسانی؛ هر یک از اینها می‌تواند به طور تجربی، یعنی در تطبیق بر پدیدارهای داده شده، منظور شود؛ اما هر سه‌ی آنها همچنین عناصر یا شالوده‌های پیشین هستند که خود این کاربرد تجربی را ممکن می‌سازند. حس، پدیدارها را به طور تجربی در ادراک حسی تصویر می‌کند؛ قوه ی خیال، در تداعی (و باز تولید)؛ و ادراک نفسانی در آگاهی تجربی اینهمانی این تصورات باز تولیدی با پدیدارها، که به آن وسیله تصورات داده شده بودند، در نتیجه ادراک نفسانی پدیدارها را در بازشناخت تصویر می‌کند.

(A ۱۱۶)

اما به نحو پیشین، مجموعه‌ی ادراک حسی بر مبنای شهود محض قرار دارد (و اگر ادراک حسی را به مثابه تصورات در نظر بگیریم، پس بر مبنای زمان به مثابه صورت شهود درونی، قرار دارد)؛ ـ هر نوع تداعی بر مبنای ترکیب محض قوه ی خیال قرار دارد؛ و هرنوع آگاهی تجربی، بر مبنای ادراک نفسانی محض، یعنی بر مبنای اینهمانی تمام و کمال خویشتن خود در میان همه‌ی تصورات ممکن، گذاشته شده است.

حال اگر بخواهیم مبنای درونی این پیوستگی تصورات را تا آن نقطه دنبال کنیم که همه باید به آن معطوف باشند، تا اینکه از آن طریق برای اولین بار وحدت شناخت برای یک تجربه‌ی ممکن به دست آید، آنگاه باید از ادراک نفسانی محض آغاز کنیم. اگر شهودات نتوانند در آگاهی پذیرفته شوند ـ اکنون چه مستقیماً به آن طریق یابند، چه غیرمستقیم، ـ همگی برای ما هیچ

نیستند و هرگز به ما مربوط نمی‌شوند؛ و شناخت تنها به این وسیله ممکن است. ما به نحو پیشین به اینهمانی تمام و کمال خویشتن خود در ارتباط با همه‌ی تصوراتی که اساساً بتوانند به شناخت ما تعلق داشته باشند، به منزله ی شرط ضروری امکان همه‌ی تصورات آگاهیم (زیرا تصورات در من فقط به این ترتیب چیزی را معرفی می‌کنند که همطریق با همه‌ی چیزهای دیگر به یک آگاهی واحد متعلق باشند و در نتیجه دست کم باید بتوانند در آن آگاهی با هم متصل شوند). این اصل پیشین مسلم است و می‌تواند اصل استعلایی وحدت هرنوع کثرت تصورات ما (و در نتیجه همچنین کثرت شهود) نامیده شود. حال چون این وحدت کثرت در یک ذهن، ترکیبی است، پس ادراک نفسانی محض، یک اصل وحدت ترکیبی کثرت را در هر نوع شهود ممکن به دست می‌دهد.* (A ۱۱۷)

اما این وحدت ترکیبی مستلزم ترکیب است، یا ترکیب را شامل می‌شود؛ و اگر وحدت بخواهد به نحو پیشین ضروری باشد؛ آنگاه ترکیب نیز باید یک ترکیب پیشین باشد. پس وحدت استعلایی ادراک نفسانی مربوط (A ۱۱۸)

---

* ـ باید به گزاره خوب توجه کرد که اهمیتی بسیار زیادی ذارد. همه‌ی تصورات رابطه‌ای ضروری با یک آگاهی تجربی ممکن دارند: زیرا اگر چنین رابطه‌ای نمی‌داشتند، و اگر بکلی ناممکن می‌بود که از تصورات آگاه باشیم، آنگاه این به آن معنا می‌بود که هرگز وجود نداشته باشند. اما هرنوع آگاهی تجربی با یک آگاهی استعلایی (که پیش از هر تجربه‌ی ویژه می‌آید) رابطه‌ای ضروری دارد، یعنی آگاهی خویشتن من، به مثابه ادراک نفسانی اصلی. بنابراین مطلقاً ضروری است که در شناخت من هرنوع آگاهی، به یک آگاهی واحد (خویشتن من) تعلق داشته باشد. حال در اینجا یک وحدت ترکیبی کثرت (متعلق به آگاهی) وجود دارد که به نحو پیشین شناخته می‌شود، و به این ترتیب مبنای گزاره‌های ترکیبی پیشین را که به تفکر محض مربوط می‌شوند، به دست می‌دهد؛ درست همچنانکه مکان و زمان مبنای چنین گزاره‌های ترکیبی‌هستند که به صورت شهود محض مربوط می‌شوند. این گزاره‌ی ترکیبی که همه‌ی آگاهیهای تجربی مختلف باید در یک خودآگاهی منفرد متصل شوند، مطلقاً اصل اولیه و ترکیبی هرنوع تفکر ما است. اما نباید از این امر غفلت کرد که تصور محض من درباره ی همه‌ی تصورات دیگر (که وحدت جمعی آنها را ممکن می‌گرداند)، آگاهی استعلایی می‌باشد. حال این تصور می‌تواند روشن باشد (آگاهی تجربی)، یا مبهم؛ اما بحث بر سر این امر نیست، و حتی بر سر واقعیت این آگاهی نیز نیست؛ بلکه امکان صورت منطقی هرنوع شناخت ضرورتاً مبتنی است بر نسبت این ادراک نفسانی به مثابه به یک قوه.

می‌شود به ترکیب محض قوه ی خیال، به مثابه شرط پیشین امکان هر نوع ترکیب کثرت در یک شناخت. اما فقط ترکیب تولیدی قوه ی خیال می‌تواند به نحو پیشین صورت گیرد، زیرا ترکیب باز تولیدی بر شرایط تجربه استوار است. بنابراین، اصل وحدت ضروری ترکیب (تولیدی) محضِ قوه ی خیال پیش از ادراک نفسانی، مبنای امکان هرنوع شناخت، به ویژه تجربه را تشکیل می‌دهد.

حال ما ترکیب کثرت را در قوه ی خیال، استعلایی می‌نامیم، به شرطی که بدون تمایز شهودات، ترکیب به هیچ چیز مربوط نشود مگر صرفاً به ترکیب پیشین کثرت؛ و وحدت این ترکیب را استعلایی می‌نامیم، به شرطی که این ترکیب درارتباط با وحدت اصلی ادراک نفسانی، به منزله ی پیشین، ضروری شود. اکنون چون این وحدت ادراک نفسانی بنیاد امکان همه‌ی شناخت ها را تشکیل می‌دهد، پس بنابراین وحدت استعلایی ترکیب قوه ی خیال عبارت است از صورت محض هرنوع شناخت ممکن که به وسیله‌ی آن هدف مندانه همه‌ی متعلقات تجربه‌ی ممکن باید به نحو پیشین متصور شوند.

(A ۱۱۹) وحدت ادراک نفسانی در ارتباط با ترکیب قوه ی خیال، عبارت است از فاهمه محض. پس، در فاهمه شناخت های محض پیشین وجود دارند که وحدت ضروری ترکیب محض قوه ی خیال را در ارتباط با همه‌ی پدیدارهای ممکن، در خود متعین می کنند. اینها، اما، مقولات هستند، یعنی مفاهیم محض فاهمه؛ در نتیجه قوه ی تجربی شناخت که انسان دارا است، ضرورتاً محتوای فاهمه است که به همه‌ی متعلقات حواس مربوط می‌شود، هر چند فقط به واسطه‌ی شهود، و به واسطه‌ی ترکیب شهود از طریق قوه ی خیال؛ بنابراین همه‌ی پدیدارها به مثابه داده‌هایی برای یک تجربه‌ی ممکن تابع فاهمه‌اند. اکنون چون این رابطه‌ی پدیدارها با تجربه‌ی ممکن به طور مساوی ضروری است (چون ما بدون این رابطه حتی هیچ شناختی از طریق پدیدارها به دست نخواهیم آورد و در نتیجه آنها هرگز برای ما مفید نخواهند بود)، پس از اینجا

برمی‌آید که فاهمه محض به واسطه‌ی مقولات یک اصل صوری و ترکیبی همه‌ی تجربه‌ها است و پدیدارها رابطه‌ای ضروری با فاهمه دارند.

حال ما قصد داریم تا ارتباط ضروری فاهمه را با پدیدارها به واسطه‌ی مقولات روشنتر سازیم، به این طریق که از پایین، یعنی از آنچه تجربی است آغاز می‌کنیم. اولین چیزی که به ما داده می‌شود پدیدار است که اگر با آگاهی (A ۱۲۰) مرتبط شود ادراک حسی نامیده می‌شود (پدیدار بدون نسبت با نوعی آگاهی، دست کم با آگاهی ممکن، هرگز برای ما نمی تواند متعلق شناخت شود و بنابراین برای ما هیچ خواهد بود و چون فی‌نفسه واقعیت عینی ندارد و فقط در شناخت موجود است، بکلی پوچ خواهد بود). اما چون هر پدیدار کثرت را در خود دارد، و در نتیجه چون ادراکات حسی مختلف در ذهن فی نفسه تجزیه شده و منفرد می‌شوند، بنابراین نوعی ترکیب ادراکات حسی لازم است که آنها در خود حس نمی‌توانند داشته باشند. بنابراین، یک قوه‌ی فعال برای ترکیب این کثرت در ما وجود دارد که ما آن را قوه ی خیال می‌نامیم، و عمل قوه ی خیال را که بی‌واسطه بر ادراکات حسی اعمال می‌شود، من ادراک ساده می نامم.* در واقع قوه ی خیال می‌باید از کثرت شهود تصویری (image)تشکیل دهد؛ بنابراین قوه ی خیال باید پیشتر تأثرات را در فعالیت خود بپذیرد، یعنی آنها را به طور ساده درک کند.

(A ۱۲۱) اما روشن است که اگر یک مبنای عینی وجود نمی‌داشت، تا یک ادراک حسی که ذهن از آن به ادراک حسی دیگر گذر کرده است، را به ادراکات حسی بعدی دعوت کند، و به این ترتیب سلسله‌های کامل ادراکات حسی را تصویر نماید ـ آنگاه حتی این ادراک ساده‌ی کثرات خود به تنهایی تصویر و

---

* ـ اینکه قوه ی خیال جزء مقوم ضروری خودِ ادراکات حسی می‌باشد، تاکنون به مخیله‌ی هیچ روانشناس خطور نکرده است. این بخشی به آن دلیل است که این قوه را فقط به باز تولیذات محدود کرده‌اند، و بخشی به آن دلیل است که گمان برده‌اند حواس نه تنها به ما تأثرات را عرضه می‌دارند، بلکه حتی تأثرات را ترکیب نیز می‌کنند و تصاویر(images) اعیان را تشکیل می‌دهند؛ اما این جریان بدون شک علاوه بر دریافت تأثرات، هنوز به چیزی بیشتر نیازمند است، یعنی مستلزم کارکرد ترکیب تأثرات است.

پیوستگی تأثرات را تولید نمی‌کرد؛ این مبنای ذهنی عبارت است از قوه‌ی باز تولیدی قوه ی خیال، که همیشه فقط تجربی است.

اما چون: اگر تصورات در جریان تلاقی یکدیگر را بدون تمایز باز تولید کنند، آنگاه هنوز هیچگونه پیوستگی معین نخواهند داشت، بلکه صرفاً انبوهی بی قاعده خواهند بود، و در نتیجه حتی هیچ شناختی نخواهد توانست از آنها به دست آید، پس: باز تولید تصورات باید قاعده‌ای داشته باشد که مطابق با آن یک تصور ترجیحاً با یک تصور خاصی در قوه ی خیال پیوند یابد و نه با تصور دیگر. این مبنای ذهنی و تجربی باز تولید مطابق با قواعد، تداعی تصورات نامیده می‌شود.

حال اگر این وحدت تداعی یک مبنای عینی نیز نداشته باشد تا ناممکن باشد که پدیدارها به وسیله‌ی قوه ی خیال به شیوه‌ای ادراک ساده شوند جز به شیوه ای که تحت شرط یک وحدت ترکیبی ممکن این ادراک ساده، ادراک می‌شوند، ـ آنگاه این هم کاملاً تصادفی خواهد بود که پدیدارها در یک تداوم شناخت آدمی مرتب شوند. زیرا اگر چه ما قوه‌ای داشته باشیم تا ادراکات (A ۱۲۲)
حسی را با یکدیگر تداعی کنیم، باز این امر فی نفسه کاملاً نامعین است و تصادفی، که ادراکات حسی تداعی پذیر نیز باشند؛ و در موردی که ادراکات حسی تداعی‌پذیر نباشند، انبوهی از ادراکات حسی و نیز بسادگی، کلی از حسیات، ممکن خواهد بود که در آن انبوهی آگاهی تجربی در ذهن من وجود خواهد داشت اما جدا جدا و بی‌آنکه به یک آگاهی واحد خویشتن من تعلق داشته باشد؛ اما این امری است ناممکن. زیرا من فقط در صورتی می‌توانم بگویم که از ادرکات حسی آگاهم، که همه‌ی ادراکات حسی را در یک آگاهی واحد (ادراک نفسانی اصلی) نسبت دهم. بنابراین باید نوعی مبنای عینی وجود داشته باشد، یعنی مبنایی که مقدم بر همه‌ی قوانین تجربی قوه ی خیال، به نحو پیشین محسوس باشد، مبنایی که امکان و حتی درواقع ضرورت قانونی که خود را بر همه‌ی پدیدارها بگستراند، بر آن گذاشته شده باشد ـ تا مطابق با آن، مجموعه‌ی پدیدارها را کلاً به مثابه داده‌های حواس به شمار

آوریم که باید فی نفسه تداعی‌پذیر و تابع قواعد کلی یک پیوستگی تمام و کمال در باز تولید باشند. این مبنای عینی هرنوع تداعی پدیدارها را من قرابت پدیدارها می‌نامم. اما این مبنای عینی را ما هرگز در هیچ جا نخواهیم یافت جز در اصل وحدت ادراک نفسانی، در ارتباط با همه‌ی شناخت هایی که می‌باید به من تعلق داشته باشند. مطابق با این اصل، همه‌ی پدیدارها بدون استثنا باید چنان به ذهن بیایند یا ادراک شوند که با وحدت ادراک نفسانی تطبیق کنند؛ و این امر، بدون وحدت ترکیبی در پیوستگی پدیدارها که در نتیجه همچنین به طور عینی ضروری است، ناممکن خواهد بود.

(A ۱۲۳) بنابراین وحدت عینی هرنوع آگاهی (آگاهی تجربی) در یک آگاهی واحد (ادراک نفسانی اصلی) شرط ضروری حتی هرنوع ادراک حسی ممکن است و قرابت همه‌ی پدیدارها (خواه قرابت دور، خواه قرابت نزدیک)، نتیجه ی ضروری یک ترکیب در قوه ی خیال است که به نحو پیشین بر مبنای قواعد قرار دارد.

بنابراین قوه ی خیال همچنین عبارت است از قوه‌ی ترکیب پیشین، که به این دلیل ما آن را قوه ی خیال تولیدی می نامیم ؛ و ، تا آنجا که قوه ی خیال در ارتباط با کل کثرات پدیدار چیزی جز وحدت ضروری در ترکیب کثرات پدیدار را منظور ندارد، می‌تواند کارکرد استعلایی قوه ی خیال نامیده شود. بنابراین البته غریب است اما با این همه بر اساس آنچه تا کنون گفته شده، آشکار است که: فقط به واسطه‌ی این کارکرد استعلایی قوه ی خیال است که حتی قرابت پدیدارها، و با قرابت پدیدارها، تداعی پدیدارها، و از طریق تداعی پدیدارها، سرانجام باز تولید پدیدارها مطابق با قوانین، و در نتیجه تجربه خود ممکن خواهد شد: زیرا بدون این کارکرد استعلایی، مفاهیم اعیان هرگز نخواهند توانست در یک تجربه جمع شوند.

زیرا **من** ثابت و ساکن (از آن ادراک نفسانی محض) فقط تا آنجا متضایف همه‌ی تصورات ما را تشکیل می‌دهد که صرفاً ممکن باشد که از
(A ۱۲٤) آنها آگاهی حاصل کنیم؛ و هرنوع آگاهی دقیقاً به همان ترتیب به یک ادراک

نفسانی محض کلیات مربوط می‌شود که هرنوع شهود حسی به مثابه تصور به یک شهود درونی محض یعنی زمان مربوط می‌گردد. حال، این ادراک نفسانی است که باید به قوه ی خیال محض اضافه شود، تا کارکرد آن را عقلانی سازد. زیرا ترکیب قوه ی خیال فی‌نفسه، هر چند هم که به نحو پیشین اعمال شود با این همه همیشه حسی است، زیرا کثرت را فقط چنان پیوند می‌دهد که در شهود پدیدار می‌شود. برای نمونه شکل یک مثلث. اما به وسیله‌ی نسبت کثرت به وحدت ادراک نفسانی است که مفاهیمی می‌توانند تکوین یابند که به فاهمه تعلق دارند، اما فقط به واسطه‌ی قوه ی خیال در رابطه با شهود حسی می‌توانند رخ دهند.

بنابراین نوعی قوه ی خیال محض به مثابه یک قوه‌ی اساسی روح آدمی در اختیار ما است که مبنای هرنوع شناخت پیشین را تشکیل می‌دهد. به واسطه‌ی این قوه، ما کثرت شهود را در یک طرف، با شرط وحدت ضروری ادراک نفسانی محض در طرف دیگر ، ربط می‌دهیم. هر دو حدّ نهایی، یعنی حس و فاهمه باید به واسطه‌ی این کارکرد استعلایی قوه ی خیال ضرورتاً به یکدیگر متصل شوند؛ زیرا در غیر این صورت البته حسیات پدیدارها را عرضه خواهد داشت، اما هیچگونه متعلق یک شناخت تجربی را ایجاد نخواهد کرد، و در نتیجه تجربه‌ای را تولید نخواهد کرد. تجربه‌ی واقعی که از (A ۱۲۵) ادراک ساده، از تداعی (از باز تولید)، و سرانجام از بازشناخت پدیدارها تشکیل می‌شود، در بازشناخت که (در میان عناصر صرفاً تجربی تجربه) آخرین و عالی ترین است، مفاهیمی در خود متعن می کند که وحدت صوری تجربه و همطریق با آن هر نوع اعتبار عینی (حقیقت) شناخت تجربی را ممکن می‌سازند. اکنون، این بنیادهای باز شناخت کثرات، تا آنجا که صرفاً به صورت تجربه به طور عام، مربوط می‌شوند، همان مقولات هستند. بنابراین هرنوع وحدت صوری در ترکیب قوه ی خیال و به واسطه‌ی آن ترکیب همچنین هرنوع کاربرد تجربی مقولات (در باز شناخت، باز تولید، تداعی، ادراک ساده) تا پایین، تا سطح پدیدارها، همه بر مبنای مقولات قرار دارند؛

زیرا فقط به واسطه‌ی آن عناصر شناخت بـه طـور عـام اسـت کـه پدیـدارها می‌توانند به آگاهی ما، و در نتیجه به خود ما تعلق داشته باشند.

بنـابراین مـا خـود نظـم و قاعـده‌منـدی را در پدیـدارها، کـه طبیعـت می‌نامیم‌شان، وارد می‌سازیم؛ و حتی اگر ما ـ یـا طبیعـت ذهـن‌مـان ـ نظـم و قاعده‌مندی را در اصل در طبیعت قرار می دادیـم، نمـی‌توانسـتند در آن پیـدا شوند. زیرا این وحدت طبیعت می‌باید یک وحدت ضروری، یعنـی پیشـین و قطعی پیوستگی پدیدارها باشد. و اگر در سرچشمه‌های اصلی شـناخت ذهـن (A ۱۲۶) ما بنیادهای ذهنی چنین وحدت پیشینی متعین نشده بودند، و اگر این شـرایط ذهنی ـ که بنیادهای امکان شناختن هرنوع متعلق در تجربه هسـتند ـ همزمـان اعتبار عینی نداشتند، ما چگونه می‌توانستیم به نحو پیشین، یک وحدت ترکیبی را مطرح کنیم؟

پیش از این فاهمه را به شیوه‌های مختلف تعریف کرده‌ایـم: بـه عنـوان خود انگیختگی شناخت (در مقابل دریافت حسی)، یا بـه مثابـه قـوه‌ای بـرای تفکر، یا قوه‌ای برای مفاهیم، یا همچنین قـوه‌ی احکـام؛ اگـر ایـن تعریفهـا را خوب مشاهده کنیم، همه به یک چیز می‌انجامند: اکنون می‌توانیم فاهمه را بـه منزله ی قوه‌ی قواعد مشخص سازیم. این ویژگی پرثمرتر است و بـه ماهیـت فاهمه نزدیکتر می‌شود. حس به ما صورتها را (صـورتهای شـهود را) تحویـل می‌دهد؛ اما فاهمه، قواعد را. فاهمه همیشه مشغول است تا پدیدارها را به این منظور تفحص کند که در آنها قاعده‌ای را کشف کند. قواعد، تا آنجا که عینـی باشند (و در نتیجه ضرورتاً به شناخت اعیـان مربـوط شـوند)، قـانون نامیـده می‌شوند. هر چند ما به وسیله‌ی تجربه بسکمک قوانین را یاد می‌گیریم، اما بـا این همه این قوانین فقط تعینات ویژه‌ی قوانین باز هـم عـالی تـر هسـتند کـه برترین آنها (که همه‌ی قوانین دیگر تابع آنها هستند) به نحـو پیشـین از خـود فاهمه مشتق می‌شوند، و نه اینکه از تجربه گرفته شوند؛ بلکه بر عکس ، برای پدیدارها قانونمندی ایجاد می‌کنند، و دقیقاً به این طریق باید تجربه را ممکـن (A ۱۲۷) سازند. بنابراین فاهمه صرفاً قوه‌ای که از طریق مقایسه‌ی پدیدارها قواعدی را

تشکیل دهد نیست: فاهمه خود قانونگذار است برای طبیعت؛ یعنی بدون فاهمه، کل طبیعت، یعنی وحدت ترکیبی کثرت پدیدارها مطابق با قواعد وجود نخواهند داشت: زیرا پدیدارها، به مثابه پدیدارها، نمی‌توانند خارج از ما وقوع یابند، بلکه فقط در حسیات ما وجود دارند. اما طبیعت به منزله ی متعلق شناخت در یک تجربه، با همه‌ی آنچه بتواند در خود متعین کند، فقط در وحدت ادراک نفسانی ممکن است. به این ترتیب وحدت ادراک نفسانی عبارت است از مبنای استعلایی قانونمندی ضروری همه‌ی پدیدارها در یک تجربه. درست همین وحدت ادراک نفسانی در ارتباط با کثرات تصورات (یعنی تعیین کثرات از یک وحدت ادراک نفسانی) قاعده و قوه‌ی این قواعد فاهمه است. بنابراین همه‌ی پدیدارها به مثابه تجارب ممکن، درست به همان شکل پیشین در فاهمه قرار دارند و امکان صوری خود را از فاهمه دریافت می‌کنند، که به منزله ی شهودات محض در حسیات قرار دارند، و به لحاظ صورت، تنها به وسیله‌ی حسیات ممکن هستند.

گفتن اینکه: فاهمه حتی سرچشمه‌ی قوانین طبیعت است و در نتیجه سرچشمه وحدت صوری طبیعت، بسیار مبالغه‌آمیز و نامعقول می تواند جلوه کند، اما با این همه چنین حکمی صحیح است و برای متعلق خود، یعنی تجربه، کاملاً مناسب است. البته منشاء قوانین تجربی، به مثابه قوانین تجربی، به هیچ وجه در فاهمه محض نیست، همچنانکه کثرت بیش از حد پدیدارها نمی‌تواند به شیوه‌ای مناسب از صورت محض شهود حسی فهمیده شود. اما همه‌ی قوانین تجربی فقط تعینات ویژه‌ی قوانین محض فاهمه هستند، که تحت آنها و مطابق با هنجار آنها قوانین تجربی، ممکن‌اند، و پدیدارها یک صورت قانونی به خود می‌گیرند، همچنانکه همه‌ی پدیدارها به رغم تفاوت صورت تجربی خود، با این همه باید همیشه مطابق با شرایط صورت محض حسی باشند. (A ۱۲۸)

بنابراین فاهمه محض در مقولات قانون وحدت ترکیبی همه‌ی پدیدارها است، و به آن وسیله تجربه را ابتدا و در اصل مطابق با صورت آن

ممکن می‌سازد. اما علاوه بر اینکه این نسبت فاهمه به حس و به واسطه‌ی حسیات به همه‌ی متعلقات تجربه و در نتیجه اعتبار عینی مفاهیم محض پیشین فاهمه را قابل فهم سازیم و از این طریق منشاء و حقیقت آنها را اثبات کنیم، کاری دیگر در استنتاج استعلایی مقولات نمی توانیم انجام دهیم.

بازنمایی مختصر حقیقت و امکان منحصر بفرد این استنتاج مفاهیم محض فاهمه

اگر اعیانی که شناخت ما با آنها سر و کار دارد اشیاء فی‌نفسه می‌بودند، آنگاه از اینها هیچ نوع مفاهیم پیشین نمی‌توانستیم داشته باشیم. زیرا مفاهیم را از کجا باید می گرفتیم؟ اگر از عین انتزاع کنیم (بی‌آنکه یک بار دیگر در اینجا تحقیق کنیم که چگونه عین می‌تواند نزد ما شناخته شود)، آن وقت مفاهیم ما صرفاً تجربی خواهند بود، نه مفاهیم پیشین. و اگر آنها را از خود مشتق سازیم، آن وقت آنچه صرفاً در ما است، ذات یک عین متفاوت از تصورات ما را نمی تواند تعیین کند؛ یعنی نخواهد توانست مبنایی باشد برای آنکه چرا شیئی می‌باید چنان وجود داشته باشد که آنچه ما در فکر داریم به آن اطلاق شود، و نه برعکس ، تصور ما از آن بکلی خالی باشد. در مقابل، اگر ما کلاً فقط به پدیدارها کار داشته باشیم، آن وقت این امر نه تنها ممکن خواهد بود، بلکه ضروری نیز خواهد بود که مفاهیم خاص پیشین پیش از شناخت تجربی اعیان وجود داشته باشند. زیرا اعیان به مثابه پدیدارها عینی را تشکیل می‌دهند که صرفاً در ما موجود است؛ چون یک کیفیت محض حسی ما خارج از ما هرگز وجود نخواهد داشت. اکنون این تصور را در نظر بگیریم که: همه‌ی این پدیدارها و در نتیجه همه‌ی اعیانی که ما می‌توانیم خود را به آنها مشغول کنیم، جمعاً در من وجود دارند، یعنی تعیّنات خویشتن اینهمان من هستند؛ ـ این تصور خود ضرورتاً بیانگر نوعی وحدت تمام و کمال پدیدارها است در یک و همان ادراک نفسانی. اما در این وحدت آگاهی ممکن، صورت هرنوع شناخت اعیان نیز وجود دارد (که به آن وسیله، کثرت به مثابه متعلق به یک

(A ۱۲۹)

عین واحد تعقل می‌شود). بنابراین شیوه‌ای که از آن طریق کثرت تصور حسی (شهود) به یک آگاهی متعلق است، پیش از هرنوع شناخت عین بـه منزلـه ی صورت عقلی آن می‌آید و حتی به نحو پیشین شناخت صوری همه‌ی اعیان را به طور کلی ـ تا آنجا که متعلقات تعقل شوند ـ تشکیل مـی‌دهـد (مقـولات).
(A۱۳۰) ترکیب کثرت به وسیله‌ی قوه ی خیال محض، و وحدت همه‌ی تصـورات در ارتباط با ادراک نفسانی اصلی، پیش از کل شناخت تجربی می‌آینـد. بنـابراین اینکه مفاهیم محض فاهمه، به نحو پیشین ممکن هستند، و حتی در ارتباط بـا تجربه ضروری‌اند، فقط به این دلیل است که شناخت مـا بـا هـیچ چیـز جـز پدیدارها سر و کار ندارد که امکان آنها در خود ما نهفته است و ارتباط آنها و وحدت آنها (در تصور یک عین) صرفاً در ما پیدا مـی‌شـود و در نتیجـه بایـد پیش از هر نوع تجربه بیاید و صورت تجربـه را ممکـن کنـد. و مـا اسـتنتاج مقولات را نیز بر این مبنـا پـیش بـرده‌ایـم، کـه تنهـا مبنـای ممکـن در میـان بنیادهاست.

«استنتاج مفاهیم محض فاهمه
قسمت دوم
[مطابق با ویرایش دوم، B]
استنتاج استعلایی مفاهیم محض فاهمه
§ ۱۵
درباره‌ی امکان ترکیب (combination)، به طور عام

کثرت تصورات می‌تواند در شهودی داده شود که صرفاً حسی است، یعنی چیزی جز دریافت نیست؛ و صورت این شهود می‌تواند به نحو پیشین در قوه‌ی تصور ما وجود داشته باشد، اما با این همه بی‌آنکه چیزی دیگر باشد جز شیوه‌ای که به آن شیوه ذهنی تحت تأثیر قرار می‌گیرد. اما ترکیب (conjunctio) یک کثرت به طور کلی، هرگز نمی‌تواند از طریق حواس در ما واقع شود، و بنابراین همچنین نمی‌تواند همزمان در صورت محض شهود حسی متعین شده باشد. زیرا ترکیب عبارت است از یک فعل خود ـ انگیختگی قوه ی تصور؛ و چون باید این قوه را در افتراق با حسیات فاهمه نامید، بنابراین هرنوع ترکیب ـ خواه ما از آن ترکیب آگاه باشیم یا نباشیم، خواه ترکیب کثرت شهود باشد خواه ترکیب مفاهیم مختلف، و در مورد اول شهود چه تجربی باشد چه غیر تجربی ـ در هر حالت یک عمل فاهمه است؛ ما بر این عمل فاهمه، نام کلی ترکیب می‌گذاریم، تا از آن طریق همزمان توجه دهیم که: ما هیچ چیز را به منزله ی مرتبط (combined) به عین نتوانیم تصور کنیم مگر آنکه آن را پیش از این خود مرتبط کرده باشیم؛ و نیز اینکه: در میان همه‌ی تصورات، ترکیب یگانه تصوری است که نمی‌تواند از طریق اعیان داده شود، بلکه فقط می‌تواند به وسیله‌ی خود ذهن اعمال گردد؛ زیرا ترکیب، یک فعل خودکاری ذهن است. در اینجا به آسانی می‌توان فهمید که این عمل باید در اصل یگانه و برای هرنوع ترکیب به طور مساوی معتبر باشد، و حل کردن، (یعنی تحلیل) که به نظر می‌رسد عکس ترکیب باشد، را همیشه می‌باید از پیش فرض گیرد. زیرا در آنجا که فاهمه پیش از این هیچ (B ۱۳۰)

چیز را ترکیب نکرده است، هیچ چیز را نیز نمی‌تواند حل کند، زیـرا فقـط بـه وسیله‌ی فاهمه است که چیزی می‌تواند ترکیب شود و به قوه ی تصـور ارائـه داده شود.

اما مفهوم ترکیب علاوه بـر مفهـوم کثـرت و ترکیـب کثـرات، مفهـوم وحدت کثرات را نیز شامل می‌شود. ترکیب عبارت اسـت از تصـور وحـدت ترکیبی کثرات.* بنابراین تصور این وحدت نمی‌تواند از ترکیب ایجاد شود؛ بر عکس ، تصور وحدت خود به تصور کثرت اضافه می‌شود، و مفهـوم ترکیـب (B ۱۳۱) را برای اولین بار ممکن می‌سازد. این وحـدت کـه بـه نحـو پیشـین پـیش از همه‌ی مفاهیم ترکیب می‌آید در واقع مقولـه‌ی وحـدت نیسـت (**§۱۰**)؛ زیـرا همه‌ی مقولات مبتنی بر کارکردهای منطقی در احکام هستند؛ اما در کارکردها، ترکیب و در نتیجه وحدت مفاهیم داده شده، تعقل می‌شـود. بنـابراین مقولـه، خود مستلزم ترکیب است. پس ما باید این وحدت را (به مثابه وحدتی کیفـی: **§۱۲**) باز هم بالاتر جستجو کنیم، یعنی در آن امری که خود، مبنـای وحـدت مفاهیم مختلف را در احکام و در نتیجه مبنای امکان فاهمه را، حتی در کاربرد منطقی آن، در خود متعین می کند.

§۱۶

درباره‌ی وحدت اصلی ـ ترکیبی ادراک نفسانی

تصور من می‌اندیشم، باید بتواند ملازم همه‌ی تصورات من باشد؛ زیـرا در غیر این صورت چیزی در من تصور خواهد شد کـه بـه هـیچ وجـه نمـی (B ۱۳۲) تواند تعقل شود؛ و این درست به آن معنا است که تصور یا ناممکن باشد، یـا دست کم برای من هیچ باشد. تصوری که بتواند پیش از هـر نـوع تعقـل داده شود، شهود نامیده می‌شود. بنابراین کل کثرات شهود، در همان ذهنی که در او

* ـ این مسئله که تصورات خود همانند هستند و بنابراین یکی از آنها می‌تواند به نحو تحلیلی به وسیله‌ی دیگری تعقل شود، در اینجا مطرح نیست. آگاهی یک تصور، تا آنجا که بحث بر سر کثرت باشد، باید همیشه از آگاهی تصور دیگر تمیز داده شود. و در اینجا موضوع تنها بر سر ترکیب این آگاهی (ممکن) است.

این کثرت وجود دارد، با من می‌اندیشم رابطه‌ای ضروری دارد. اما تصور من می‌اندیشم، یک فعل خودانگیختگی است، یعنی نمی‌تواند به مثابه متعلق به حسیات دیده شود. من این تصور را ادراک نفسانی محض می‌نامم تا آن را تمیز دهم از ادراک نفسانی تجربی، یا همچنین از ادراک نفسانی اصلی؛ زیرا (B ۱۳۳)
این همان خودآگاهی است که تصور من می‌اندیشم را تولید می‌کند، که باید بتواند ملازم همه‌ی تصورات دیگر باشد، و در هر نوع آگاهی، تصوری است واحد و مشابه، و بنابراین خود نمی‌تواند به وسیله‌ی تصوری دیگر ملازم شود. من وحدت این تصور را همچنین وحدت استعلایی خودآگاهی می‌نامم، تا امکان شناخت پیشین ناشی از آن را مشخص سازم. زیرا کثرت تصورات که در یک شهود معین داده می‌شوند، اگر در مجموع به یک خودآگاهی واحد تعلق نداشته باشند، آنگاه در مجموع، تصورات متعلق به من نخواهند بود؛ یعنی به مثابه تصورات که متعلق به من هستند (حتی اگر من از وجود آنها به مثابه تصورات متعلق به من آگاه نباشم) باز باید ضرورتاً مطابق با شرطی باشند که فقط تحت تصورات من می‌توانند در یک خودآگاهی کلی جمع
شوند؛ زیرا در غیر این صورت تصورات من تمام و کمال به من تعلق (B ۱۳٤)
نخواهند داشت. از این ترکیب اصلی نتایج بسکمک می‌توان گرفت. به این ترتیب، این اینهمانی تمام و کمال ادراک نفسانی یک کثرت که در شهود داده شده است، ترکیبی از تصورات را در خود متعین می کند، و فقط به وسیله ی آگاهی این ترکیب، ممکن است. زیرا آگاهی تجربی که ملازم تصورات مختلف است فی‌نفسه پراکنده است و با اینهمانی ذهنی رابطه‌ای ندارد. پس این رابطه باز به وسیله ی هم راهی کردن آگاهی با هر نوع تصور، واقع نمی‌شود، بلکه به این طریق که من یکی از این تصورات را بر تصور دیگر اضافه می کنم و از ترکیب آنها آگاه هستم. بنابراین، فقط به این دلیل که من کثرات تصورات داده شده را می‌توانم در یک آگاهی به هم پیوند دهم این امر ممکن است که اینهمانی آگاهی در این تصورات را برای خود متصور کنم؛ یعنی وحدت تحلیلی ادراک نفسانی فقط بر پایه‌ی فرض پیشین نوعی وحدت

ترکیبی ادراک نفسانی ممکن است.* بنابراین، این فکر که: این تصورات که در شهود داده شده‌اند جمعاً به من تعلق دارند، بـه آن معنـا اسـت کـه: مـن ایـن تصورات را در یک خودآگاهی واحد با یکدیگر متحد می‌سازم یا دسـت کـم می‌توانم آنها را در آن خودآگاهی با هم متحد سازم؛ و حتـی اگـر ایـن تفکـر خود هنوز آگاهی به ترکیب تصورات نیست، امـا هنـوز مسـتلزم امکـان ایـن ترکیب است؛ یعنی اگر من این تصورات را روی هم رفته تصورات متعلق بـه خود می‌نامم، فقط به این دلیل است که می‌توانم کثرات ایـن تصـورات را در یک آگاهی واحد بفهمم. زیرا در غیر اینصـورت بـه همـان تعـداد خـودهـای مختلف و مختلف خواهم داشت که تصورات مختلفی دارم که از آنها آگـاهم. بنابراین وحدت ترکیبی کثرت شهودات که به نحـو پیشـین تولیـد مـی‌شـود، مبنای اینهمانی خود ادراک نفسانی است که به نحو پیشین پیش از کـل تفکـر معین متعلق به من می‌آید.اما ترکیب در اعیان قرار ندارد و نمی‌تواند به وسیله ی ادراک حسی از اعیان به گرفته شود و به آن وسیله در فاهمه پذیرفته شود، بلکه فقط عملیاتی است از آن فاهمه که خود چیزی نیست جـز قـوه‌ای بـرای پیوند زدن پیشین، و برای آوردن کثرت تصـورات داده شـده تحـت وحـدت ادراک نفسانی؛ این عالی ترین اصل است در کل شناخت آدمی است.

(B ۱۳٤)

* ـ وحدت تحلیلی آگاهی وابسته است به همه‌ی مفاهیم مشترک، به مثابه مفاهیم مشترک. برای مثال، من رنگ قرمز را به طور کلی تعقل کنم، آن وقت من نوعی کیفیت ذات را تصور می‌کنم که (به مثابه نشانه) می‌تواند در چیزی پیدا شود، یا می‌تواند با تصورات دیگر ترکیب باشد. بنابراین من فقط به وسیله‌ی یک وحدت ترکیبی ممکن که پیشتر فرض شده است می‌توانم وحدت تحلیلی را تصور کنم. تصوری که باید برای چیزهای متفاوت، مشترک دیده شود، در صورتی چنین در نظر گرفته خواهد شد که علاوه بر جنبه‌ی مشترک، هنوز چیزی متفاوت را در خود داشته باشد؛ در نتیجه این تصور باید پیشتر در وحدت ترکیبی با دیگر تصورات (هر چند فقط تصورات ممکن) تعقل شود، پیش از آنکه من بتوانم وحدت تحلیلی آگاهی را که آن تصور را به **conceptus communis** [مفهوم عام] تبدیل می‌کند، در آن بیاندیشم. و بنابراین وحدت ترکیبی ادراک نفسانی عبارت است از برترین نقطه‌ای که هرنوع کاربرد فاهمه، حتی کل منطق و مطابق با آن فلسفه‌ی استعلایی باید به آن حد ارتقا یابد؛ در واقع این قوه عبارت است از خود فاهمه.

(B ۱۳۵) حال این اصل وحدت ضروری ادراک نفسانی، البته خود اینهمان است و در نتیجه گزاره‌ای است ترکیبی؛ اما با اینهمه ترکیب کثرت را که در شهود داده شده است، به منزله ی ضروری اعلام می‌دارد؛ ترکیبی که بدون آن، اینهمانی تمام و کمال خودآگاهی نمی‌تواند تعقل شود. زیرا از طریق من به مثابه یک تصور ساده، هیچ کثرتی داده نمی‌شود؛ کثرت فقط می‌تواند در شهود، که از تصور من متفاوت است، داده شود، و فقط می‌تواند از طریق ترکیب در یک آگاهی واحد تعقل شود. فاهمه ای که در آن هم زمان هر نوع کثرت به وسیله ی خودآگاهی داده شود، خواهد توانست شهود کند؛ اما فاهمه ما فقط می‌تواند تعقل کند و باید فقط در حواس شهود را جستجو کند.

(B ۱۳۶) بنابراین، من درباره ی کثرت تصورات که در یک شهود به من داده شده‌اند، به خویشتن اینهمانی آگاه هستم؛ زیرا من آنها را جمعاً تصورات متعلق به خود می‌نامم که امر واحد را تشکیل می‌دهند. اما این درست به آن معنا است که من در خود به یک ترکیب پیشین ضروری تصورات آگاه هستم که وحدت ترکیبی اصلی ادراک نفسانی نامیده می‌شود و همه‌ی تصوراتی که به من داده شده‌اند تابع آن هستند، اما همچنین به وسیله ی ترکیب باید تابع آن شوند.

§۱۷
اصل وحدت ترکیبی ادراک نفسانی
عالی ترین اصل هر نوع کاربرد فاهمه است

عالی ترین اصل امکان هر نوع شهود در ارتباط با حسیات، مطابق با حسیات استعلایی این بود که: کل کثرات شهود باید تابع شرایط صوری مکان و زمان باشد. عالی ترین اصل همین امکان درباره ی فاهمه عبارت است از اینکه: هر نوع کثرات شهود می‌باید تحت شرایط وحدت اصلی ـ ترکیبی ادراک نفسانی قرار گیرد.* همگی تصورات متکثر شهودات، تا آنجا که به ما داده می‌شوند، تابع اصل اولیه هستند؛ اما تا آنجا که باید بتوانند در یک آگاهی به یکدیگر مرتبط شوند تابع اصل دوم هستند؛ زیرا بدون این ارتباط هیچ چیز نمی‌تواند تعقل یا شناخته شود، چون تصورات داده شده با فعل ادراک نفسانی، یعنی با من اندیشم چیزی مشترک ندارند، و بنابراین نمی‌توانند در یک خودآگاهی واحد با هم درک و تلفیق شوند. (B ۱۳۷)

اگر بخواهیم کلی حرف بزنیم، فاهمه عبارت است از قوه‌ی شناخت ها. شناخت ها از رابطه‌ی متعین تصورات داده شده با یک عین تشکیل می‌شوند. اما عین چنان چیزی است که در مفهوم آن، تکثر یک شهود داده شده متحد می‌گردد. اکنون، اما، هر نوع اتحاد تصورات مستلزم وحدت آگاهی در ترکیب آنها است. در نتیجه وحدت آگاهی چنان چیزی است که به تنهایی رابطه‌ی تصورات را با یک عین و بنابراین اعتبار عینی تصورات را تشکیل می‌دهد، و در نتیجه، آنها را به شناخت ها تبدیل می‌کند؛ و در نتیجه حتی امکان فاهمه بر پایه‌ی وحدت آگاهی قرار دارد.

*** ـ مکان و زمان و همه‌ی قسمت های آنها، شهوداتند، بنابراین با تکثری که در خود متعین می کنند، تصورات منفرد هستند (رجوع به حسیات استعلایی)؛ در نتیجه مکان و زمان مفاهیم محض نیستند که از طریق آنها دقیقاً یک آگاهی واحد گویی در تصورات بسیار متعین شده باشد؛ بلکه بر عکس ، تصورات بسیار در یک تصور و در آگاهی آن تصور متعین شده‌اند، که به این ترتیب مرتبط هستند. در نتیجه در آنها، وحدت آگاهی، به مثابه ترکیبی، اما با اینهمه، اصلی، پیدا می‌شود. این یکتایی(singularity) شهودات در کاربرد عملی واجد اهمیت است (رجوع به §۲۵).**

بنابراین، اولین شناخت محض فاهمه که کل کاربرد بازمانده‌ی فاهمه بر آن مبتنی است، و هم زمان از همه‌ی شرایط شهود حسی نیز کاملاً مستقل است، عبارت است از اصل وحدت ترکیبی اصلی ادراک نفسانی. به این ترتیب صورت محض شهود حسی خارجی یعنی مکان، باز به هیچ وجه شناخت نیست؛ مکان فقط کثرت شهود پیشین را برای یک شناخت ممکن، عرضه می‌دارد. اما برای شناختن چیزی در مکان، برای مثال یک خط، من باید خط را رسم کنم و بنابراین یک ترکیب معین کثرات داده شده را ترکیبی به وجود آورم، چنانکه وحدت این عمل همزمان وحدت آگاهی (در مفهوم یک خط) است و اول از طریق این وحدت آگاهی، یک عین (یک مکان معین) شناخته می‌شود. پس وحدت ترکیبی آگاهی یک شرط عینی هر نوع شناخت است: نه صرفاً شرطی که من به آن نیاز دارم تا یک عین را بشناسم، بلکه چنان شرطی که هر نوع شهود باید تابع آن باشد تا برای من به عین تبدیل شود؛ زیرا کثرات نمی‌تواند به شیوه‌ای دیگر و بدون این ترکیب، خود را در یک آگاهی متحد کند. (B ۱۳۸)

این گزاره‌ی اخیر، چنانکه گفته شد، خود تحلیلی است، حتی اگر در حقیقت وحدت ترکیبی را به شرط هر نوع تفکر تبدیل می‌کند؛ زیرا این گزاره چیزی بیش از این نمی‌گوید که همه‌ی تصورات متعلق به من در هر نوع شهود داده شده باید تابع این شرط باشند که تنها تحت آن من می‌توانم آنها را به مثابه تصورات متعلق به من به خویشتن اینهمان خود نسبت دهم؛ و بنابراین می‌توانم به مثابه چیزی که به طور ترکیبی در یک ادراک نفسانی مرتبط است، از طریق اصطلاح کلی من می‌اندیشم، درک کنم.

با اینهمه، این اصل، اصلی نیست برای هر نوع فاهمه که به طور عام ممکن باشد، بلکه فقط اصلی است برای چنان فاهمه ای که از طریق ادراک نفسانی محض آن، در تصور من هستم هیچ کثراتی داده نمی‌شود. آن چنان فاهمه ای که از طریق خودآگاهی آن هم زمان کثرت شهود داده شود، چنان فاهمه ای که به وسیله ی تصور آن هم زمان اعیان این تصور باید وجود داشته (B ۱۳۹)

باشند، به یک فعل ویژه‌ی ترکیب کثرت برای وحـدت آگـاهی نیـاز نخواهـد داشت، اما فاهمه ی آدمی که صرفاً تعقل می کند اما شهود نمی‌کند، به چنـین فعلی نیاز دارد. اما با اینهمه، برای فاهمه ی آدمی به شیوه‌ای اجتنـاب ناپـذیر، این اولین اصل است؛ چنانکه فاهمه ی آدمی هرگز نمی‌تواند از نوعی دیگر از فاهمه ی ممکن، کوچکترین مفهومی تشکیل دهد، خواه چنان فاهمـه ای کـه خود شهود کند، خواه چنان فاهمه ای که اگر چه بر مبنای شهود حسـی قـرار داشته باشد، اما نوعی از شهود حسی را واجد باشد متفاوت با شهود حسی در مکان و در زمان.

§۱۸
وحدت عینی خود آگاهی چیست؟

وحدت استعلایی ادراک نفسانی عبارت است از چنان وحدتی که به وسیله ی آن هر آنچه در یک کثرات که از طریق شهود داده می‌شود، در یک مفهوم عینی متحد می‌گردد. بنابراین چنین آگاهی، عینی نامیده می‌شود و باید از وحدت ذهنی آگاهی متمایز گردد، که نوعی تعیّن حس درونی است، و به آن طریق آن کثرات شهود به چنین ترکیبی (combination)به شکل تجربی داده می‌شود. اینکه من به کثرت، به منزله ی هم زمان، یا پی در پی، (B ۱٤۰) به طور تجربی آگاه باشم، بستگی به اوضاع دارد ، یا به شرایط تجربی. بنابراین وحدت تجربی آگاهی، از طریق تداعی تصور، خود به یک پدیدار مربوط می‌شود و کلاً تصادفی است. در مقابل، صورت محض شهود در زمان، صرفاً به منزله ی شهود کلی که یک کثرات داده شده را در خود متعین می کند، تابع وحدت اصلی آگاهی است، و آن هم منحصراً از طریق رابطه‌ی ضروری کثرات شهود به یک امر واحد: به من می‌اندیشم؛ ـ یعنی از طریق ترکیب محض فاهمه، که به نحو پیشین مبنای ترکیب تجربی را تشکیل می‌دهد. تنها آن وحدت اصلی به طور عینی معتبر است؛ وحدت تجربی ادراک نفسانی که ما در اینجا بررسی نمی‌کنیم، وحدتی که فقط تحت شرایط داده شده in concreto [= به طور انضمامی]، از وحدتی اصلی مشتق می‌شود، فقط اعتبارِ ذهنی دارد. یک نفر تصور یک واژه‌ی معین را با یک چیز ربط می‌دهد و شخَص دیگری با چیزی دیگر، و وحدت آگاهی در آنچه تجربی است، درباره ی آنچه داده می‌شود، ضرورتاً و به طور کلی معتبر نیست.

§۱۹
صورت منطقی همه‌ی احکام در وحدت عینی ادراک نفسانی مفاهیمی قرار دارد که در احکام متعین شده‌اند

من هرگز نتوانسته‌ام با تعریفی که منطق دانان از حکم به طور کلی به دست می‌دهند، قانع شوم. ایشان می‌گویند: حکم عبارت است از تصور یک نسبت در میان دو مفهوم. حال بی‌آنکه در اینجا درباره‌ی اشتباه این تعریف که به هر شکل فقط برای احکام حملی (categorical) مناسب است و نه برای احکام شرطی (hypothehetical) و منفصل (disjunctive) (زیرا احکام شرطی و انفصالی نه یک نسبت در میان مفاهیم، بلکه نسبتی در میان خود احکام را در خود متعین می کنند با ایشان مناقشه کنم (اگر چه از این اشتباه در منطق بسکمک نتایج رنج آور روییده‌اند)* ، فقط متذکر می‌شوم که در اینجا معلوم نیست که این نسبت عبارت از چیست. (B ۱٤۱)

اما اگر من رابطه‌ی شناخت های داده شده در هر حکمی را دقیق‌تر تحقیق کنم و آن رابطه را به مثابه متعلق به فاهمه، از نسبت مطابق با قوانین قوه ی خیال باز تولیدی (که فقط اعتبار ذهنی دارد) تمیز دهم، آنگاه می فهمم که یک حکم چیزی نیست جز شیوه‌ای که از آن طریق شناخت های داده شده به وحدت عینی ادراک نفسانی آورده می‌شوند. و این همان نقشی است که کلمه‌ی رابط است در احکام دارد، تا وحدت عینی تصورات داده شده، از وحدت ذهنی متمایز شود. زیرا فعل رابط است، رابطه‌ی این تصورات را با (B ۱٤۲)

---

* ـ آموزه‌ی طولانی شکل های چهارگانه‌ی قیاس فقط به قیاسات عقلی حملی مربوط می‌شود، و، هر چند البته چیزی جز یک فن نیست که پنهانی، نتیجه‌گیریهای قیاسی بی‌واسطه (**consequentiae immediatae**) را در میان مقدمات یک قیاس عقلانی محض وارد سازند تا ظاهر قیاسات مختلف را بیش از آنکه در شکل اول آورده شده است،ایجاد کنند، ـ اما با این همه اگر برای احکام حملی، به شکل احکامی که همه‌ی احکام دیگر بایستی بتوانند به آنها رجوع شوند، ارزش منحصر به فردی ایجاد نکرده بودند، چنین موفقیتی برای این آموزه حاصل نمی‌شود. اما مطابق با فقره‌ی §۹ این مطلب کاذب است.

ادراک نفسانی اصلی و وحدت ضروری آنها را بیان می‌کند، اگر چه که حکم خود تجربی و در نتیجه تصادفی باشد؛ برای مثال اینکه: اجسام وزن دارند. البته منظورم از آنچه گفته شد این نیست که این تصورات در شهود تجربی ضرورتاً به یکدیگر متعلق هستند، بلکه به موجب وحدت ضروری ادراک نفسانی در ترکیب شهودات به یکدیگر مربوط می‌شوند؛ یعنی تا آنجا که از تصورات شناختی زاده شود، تصورات مطابق با اصول تعیین عینی همه‌ی تصورات ، ـ اصولی که همه از اصل وحدت استعلایی ادراک نفسانی مشتق شده‌اند، ـ به یکدیگر متعلق می‌شوند. فقط به این ترتیب از این نسبت یک حکم بوجود خواهد آمد، یعنی نسبتی بوجود خواهد آمد که به طور عینی معتبر است و به این ترتیب می‌تواند به نحوی مناسب تمیز داده شود از نسبت همان تصورات که صرفاً اعتبار ذهنی داشته باشند ـ یعنی برای مثال هنگامی که مطابق با قوانین تداعی به یکدیگر مرتبط شده باشند. مطابق با قوانین تداعی، من فقط می‌توانستم بگویم: اگر من جسمی را حمل کنم، فشار وزن را حس خواهم کرد، اما نمی‌توانستم بگویم: خود جسم سنگین است؛ که به آن معنا است که این هر دو تصور در عین، یعنی صرف نظر از حالت ذهنی، به یکدیگر مرتبط اند، و نه صرفاً در ادراک حسی (حتی اگر ادراک حسی مکرر اتفاق بیافتد).

§۲۰

(B ۱۴۳)

همه‌ی شهودات حسی تابع مقولات هستند ـ به مثابه شرایطی که تنها تحت آنها کثرات شهودات حسی می‌تواند در یک آگاهی منفرد جمع شود

کثرات داده شده در یک شهود حسی ضرورتاً به وحدت ترکیبی اصلی ادراک نفسانی تعلق دارد، زیرا تنها از این طریق وحدت شهود ممکن است. (S۱۷). اما آن عمل فاهمه که از طریق آن، کثرات تصورات داده شده (خواه شهودات باشند خواه مفاهیم) می‌تواند تحت یک ادراک نفسانی به شکل کلی

آورده شود، عبارت است از کارکرد منطقی احکام. (§۱۹). بنابراین هر نوع کثرت، تا آنجا که در یک شهود تجربی تک داده شود، در ارتباط با یکی از کارکردهای منطقی برای حکم کردن، معین می‌شود، که در واقع به آن وسیله به یک آگاهی به طور کلی، آورده می‌شود. اکنون مقولات، تا آنجا که کثرات یک شهود داده شده در ارتباط با آنها تعیین شود، خود چیزی نیستند جز دقیقاً همین کارکردهای حکم کردن. (§۱۳). بنابراین کثرت در یک شهود داده شده نیز ضرورتاً تابع مقولات است.

(B ۱٤٤)

§۲۱

ملاحظه

کثرت که در یک شهودی که من آن را متعلق به خود می‌نامم قرار داده شده است، از طریق ترکیب فاهمه به مثابه متعلق به وحدت ضروری خودآگاهی تصور می‌شود و این از طریق مقوله صورت می‌گیرد.* بنابراین مقوله نشان می‌دهد که: آگاهی تجربی یک کثرت که در یک شهود واحد داده شده، درست به همان شکل تابع خودآگاهی محض پیشین است، که شهود تجربی تابع یک شهود حسی محض است که به همین شکل پیشین صورت می‌گیرد. ـ بنابراین در گزاره‌ی بالا، آغاز یک استنتاج مفاهیم فاهمه محض قرار دارد؛ در این استنتاج، چون مقولات مستقل از حسیات صرفاً از فاهمه ایجاد می شوند، هنوز من باید شیوه‌ای را که چگونه کثرات در یک شهود تجربی داده می‌شود، انتزاع کنم، تا فقط به وحدتی که از طریق فاهمه به واسطه‌ی مقوله در شهود اعمال می‌شود، توجه نمایم. پس از این (در §۲٦) با شیوه‌ای که شهود تجربی در حسیات داده می‌شود، نشان خواهیم داد که وحدت شهود تجربی چیزی دیگر نیست جز آنچه مقوله ـ مطابق با فقره‌ی یاد شده §۲۰ ـ برای کثرت هرنوع شهود داده شده به طور کلی، تجویز می‌کند؛ و

* ـ دلیل این امر بر مبنای وحدت تصور شده‌ی شهود قرار دارد که از آن طریق عینی داده می‌شود. این وحدت شهود همواره ترکیب کثرت را که برای یک شهود، داده شده است شامل می‌شود، و دیگر، رابطه‌ی این کثرت را با وحدت ادراک نفسانی در خود متعین می کند.

فقط به این ترتیب، یعنی با نشان دادن اعتبار پیشین مقولات در ارتباط با همه‌ی متعلقات حواس ما، منظور استنتاج برای اولین بار کاملاً برآورده خواهد شد. (B ۱٤٥)

اما با این همه، در استدلال بالا یک چیز را نمی‌توانم انتزاع کنم، و آن اینکه: کثرت لازم برای شهود، هنوز باید پیش از ترکیب فاهمه و مستقل از آن داده شود؛ اما اینکه: به چه شکل؟ در اینجا نامعین می‌ماند. زیرا اگر من بخواهم برای خود نوعی فاهمه را تعقل کنم که باید خود را شهود کند (برای مثال مانند یک فاهمه خدایی، که اعیان داده شده را برای خود تصور نمی‌کند، بلکه از طریق تصور او اعیان خود همزمان داده می‌شوند یا تولید می‌گردند)، آنگاه مقولات در ارتباط با چنین شناختی هیچ معنایی نخواهند داشت. مقولات فقط قواعدی هستند برای فاهمه ای که کل قوه‌ی آن در تفکر قرار دارد؛ یعنی در عملی که ترکیب کثرت را، که از جای دیگر در شهود به فاهمه داده شده‌اند، در وحدت ادراک نفسانی وارد می‌سازد؛ ـ بنابراین، فاهمه ای که فی نفسه هیچ چیز را نمی‌شناسد، بلکه فقط ماده‌ی خام را برای شناخت، یعنی شهود را که از طریق عینی باید به او داده شود، پیوند می زند و به نظم می‌آورد. اما درباره‌ی این ویژگی فاهمه ما که فقط به واسطه‌ی مقولات و فقط دقیقاً به واسطه‌ی این نوع و این تعداد از مقولات وحدت ادراک نفسانی را به وجود می‌آورد، نمی‌توان دلیلی ارائه داد؛ دقیقاً به همان شکل که نمی‌توان توضیح داد چرا ما دقیقاً این تعداد کارکردها را برای حکم در اختیار داریم و نه کارکردهای دیگر را؛ یا اینکه چرا زمان و مکان تنها صورتهای شهود ممکن ما هستند. (B ۱٤٦)

§۲۲
مقوله کاربرد دیگری برای شناخت اشیاء ندارد جز تطبیق خود بر متعلقات تجربه

به این ترتیب تعقل یک عین و شناختن یک عین یکی نیستند. دو چیز به شناخت تعلق دارند: اول، مفهوم، که به آن وسیله اساساً عین تعقل می‌شود (مقوله)؛ و دوم شهود، که به آن وسیله عین داده می‌شود؛ زیرا اگر به مفهوم، شهود متناظر با آن هرگز نتواند داده شود، آنگاه مفهوم البته به لحاظ صورت، تعقل خواهد بود اما هیچ نوع عینی نخواهد داشت، و از طریق آن هیچ نوع شناختی از هیچ نوع شیئی ممکن نخواهد بود؛ زیرا آنگاه تا آنجا که من می‌دانستم، هیچ‌چیز وجود نمی‌داشت، و حتی نمی‌توانست وجود داشته باشد، که تفکر من به آن اعمال ممکن شد. حال همه‌ی شهودات ممکن ما حسی هستند (باز گردید به حسیات)؛ بنابراین تعقل یک عین به طور کلی از طریق یک مفهوم محض فاهمه فقط تا آنجا می‌تواند نزد ما به شناخت تبدیل شود، (B ۱۴۷) که آن مفهوم محض فاهمه به متعلقات حواس ارتباط یابد. شهود حسی یا شهود محض است (مکان و زمان)، یا شهود تجربی آنچه در مکان و در زمان بی‌واسطه از طریق احساس به مثابه واقعی متصور می‌شود. به وسیله ی تعیّن شهود محض ما می‌توانیم شناخت های پیشین اعیان را ریاضیات دارا شویم، اما فقط مطابق با صورت آنها به مثابه پدیدارها؛ اما با این همه، اینکه اشیایی بتوانند وجود داشته باشند که باید به این صورت شهود شوند، هنوز نامعین باقی می‌ماند. در نتیجه هیچ کدام از مفاهیم ریاضی، فی نفسه، شناخت نیست؛ مگر تا آنجا که در پیش فرض کنیم که: اشیایی وجود دارند که فقط مطابق با صورت آن شهود حسی محض می‌توانند برای ما تصویر شوند. اما اشیاء در مکان و در زمان فقط تا آنجا می‌توانند داده شوند که ادراکات حسی (یعنی تصورات هم راه با احساس) باشند، یعنی فقط از طریق تصور تجربی داده می‌شوند. بنابراین مفاهیم محض فاهمه حتی اگر بر شهودات پیشین تطبیق شوند (مانند مورد ریاضیات)، فقط تا آنجا می‌توانند شناخت فراهم آورند که

آن شهودات پیشین و در نتیجه به واسطه‌ی آنها همچنین مفاهیم فاهمه، بتوانند بر شهودات پیشین تطبیق گردند. به دنبال آن، مقوله به واسطه‌ی شهود محض نیز شناختی از اشیاء به ما نمی‌دهند مگر به وسیله ی تطبیق ممکن آنها بر شهود تجربی، یعنی مقولات فقط برای امکان شناخت تجربی کاربرد دارند. اما این امر تجربه نامیده می‌شود. پس مقولات برای شناخت اشیاء کاربردی دیگر
(B ۱٤۸) ندارند مگر فقط تا آنجا که اشیاء به منزله ی متعلقات تجربه‌ی ممکن فرض شوند.

§۲۳

گزاره‌ی بالا دارای اهمیت زیادی است ، زیرا بخوبی مرزهای کاربرد مفاهیم محض فاهمه را در ارتباط با اعیان تعیین می‌کند؛ دقیقاً به همان شکل که حسیات استعلایی مرزهای کاربرد صورت محض شهود حسی ما را تعیین کرد. مکان و زمان به مثابه شرایط امکان اینکه چگونه اعیان می‌توانند به ما داده شوند، فراتر از متعلقات حواس اعتبار ندارند، یعنی در نتیجه فقط برای تجربه معتبراند. مکان و زمان فراتر از این مرزها هیچ چیز را معرفی نمی‌کنند، زیرا فقط در حواس وجود دارند و در خارج از حواس هیچ واقعیتی ندارند. و اما مفاهیم محض فاهمه از این محدودیت آزاداند و خود را بر متعلقات شهود به طور کلی گسترش می دهند، اکنون آن شهود خواه با شهود ما مشابه باشد خواه نباشد، به شرطی که فقط حسی باشد و نه فاهمه اما این گسترش بعدی مفاهیم فراتر از شهود حسی متعلق به ما، ما را به هیچ جا نمی‌برد. زیرا در آن حالت، آنها مفاهیم تهی از اعیان خواهند بود که درباره‌ی اینکه آیا اساساً چنین
(B ۱٤۹) اعیانی ممکن‌اند یا نه، ما هرگز نخواهیم توانست به وسیله ی مقولات قضاوت کنیم؛ و نیز، صورتهای محض تفکر خواهند بود بدون واقعیت عینی؛ زیرا ما هیچ نوع شهود در اختیار نخواهیم داشت تا وحدت ترکیبی ادراک نفسانی که فقط در مقولات وجود دارد، بر آن اعمال شود و بتواند چنین عینی را تعیین

کند. فقط شهود حسی و تجربی متعلّق به ما به مقوله معنا و مفهومی می‌تواند ببخشد.

بنابراین اگر عین نوعی شهود حسی را به مثابه داده شده فرض کنیم، آنگاه طبعاً خواهیم توانست از طریق همه‌ی محمولات که خود دیگر در این فرض پیشین قرار دارند، تصور کنیم که: به عین شهود غیر حسی هیچ چیز که به شهود حسی تعلق دارد، اطلاق نمی‌شود؛ پس نتیجه می‌شود که: آن عین، دارای بعد نیست، یا در مکان نیست؛ و اینکه: استمرار(duration) آن، زمان نیست، که در آن هیچ نوع تغییر (متوالی تعیّنات در زمان) وجود ندارد، و مانند آن. اما اگر من صرفاً نشان دهم که شهود یک عین به چه شکل نیست، بی‌آنکه بتوانم گفت که بعداً در شناخت آن چه چیزی متعین شده است، آنگاه این شناخت واقعی نیست؛ زیرا آنگاه من به هیچ وجه امکان یک عین را برای مفهوم محض فاهمه خود متصور نداشته‌ام، چون نتوانسته‌ام شهودی ارائه دهم که با آن عین متناظر باشد؛ بلکه فقط می‌توانم بگویم که مفهوم متعلق به ما برای آن معتبر نیست. اما در اینجا مهمترین نکته آن است که بر چنین چیزی حتی هیچ مقوله‌ی واحدی نیز نتواند اعمال شود: برای مثال مفهوم جوهر را نمی‌توان بر آن تطبیق کرد، یعنی آنچه به مثابه موضوع می‌تواند وجود داشته باشد، اما هرگز نه به مثابه محمول صرف؛ زیرا در این حالت من به هیچ وجه نمی‌دانم که اگر شهود تجربی به من مورد تطبیق را ندهد، آیا شیئی وجود دارد که با این تعیین تفکر متناظر باشد؟ اما بحث بیشتر در این باره، در ادامه خواهد آمد.

(B ۱۵۰)

§۲٤

درباره‌ی تطبیق مقولات بر متعلقات حواس به طور عام

مفاهیم محض فاهمه از طریق فاهمه محض به متعلقات شهود به طور کلی مربوط می‌شوند؛ اکنون نامعیّن بماند که این شهود، متعلق به ما باشد، یا به نوعی دیگر، فقط به شرطی که حسی باشد؛ اما مفاهیم محض فاهمه هنوز

درست به همین دلیل صورت های محض تفکر هستند که به آن طریق هنوز هیچ عین معینی شناخته نخواهد شد. ترکیب یا ترکیب کثرت در آنها، چنانکه گفته‌ایم، صرفاً به وحدت ادراک نفسانی مربوط می‌شود و به آن وسیله مبنای امکان شناخت پیشین است، تا آنجا که ترکیب بر پایه‌ی فاهمه مبتنی باشد و در نتیجه نه فقط استعلایی باشد، بلکه همچنین صرفاً محض و ترکیب عقلی باشد. اما چون در ما یک صورت معین شهود حسی پیشین در مبنا قرار دارد که بر اساس دریافت ظرفیت(capacity) تصور (حسی) استوار است، پس فاهمه، به مثابه خودانگیختگی، می‌تواند حس درونی را از طریق کثرات تصورات داده شده مطابق با وحدت ترکیبی ادراک نفسانی، تعیین کند و به این ترتیب وحدت ترکیبی ادراک نفسانی کثرات شهود حسی را به نحو پیشین تعقل کند: به مثابه شرطی که همه‌ی متعلقات شهود (شهود انسانی) ما ضرورتاً باید تابع آن باشند؛ پس به این ترتیب مقولات، به مثابه خود صورت های محض تفکر، واقعیت عینی می‌یابند، یعنی بر اعیانی که در شهود به ما می توانند داده شوند، تطبیق می‌شوند: اما البته این اعیان فقط به مثابه پدیدارها به ما داده می‌شوند، زیرا فقط در مورد پدیدارها است که ما توانایی شهود پیشین را داریم.

این ترکیب کثرات شهود حسی، که به نحو پیشین ممکن و ضروری است، می‌تواند ترکیب مجازی نامیده شود(synthesis speciosa) تا متمایز شود از آن نوع ترکیب که در رابطه با کثرات یک شهود به طور کلی، در مقوله‌ی صرف تعقل می‌شود، و ترکیب فاهمه نام می‌گیرد (synthesis intellectualis). هر دو نوع ترکیب استعلایی هستند؛ نه صرفاً به این دلیل که خود به نحو پیشین رخ می دهند، بلکه همچنین به این دلیل که امکان شناخت های پیشین دیگر را بنیاد می گذارند.

اما ترکیب مجازی اگر صرفاً به وحدت اصلی ـ ترکیبی ادراک نفسانی، یعنی به این وحدت استعلایی مربوط شود، که در مقولات تعقل می‌شود، آن (B ۱۵۲) وقت باید در افتراق با ترکیب صرفاً عقلی، ترکیب استعلایی قوه ی خیال

نامیده شود. قوه ی خیال عبارت است از قوه‌ای که به آن وسیله یک عین حتی بدون حضور آن در شهود تصور شود. اکنون چون شهود ما کل حسی است، پس قوه ی خیال به مناسبت شرط ذهنی ای که تنها تحت آن، می‌تواند به مفاهیم فاهمه شهودی متناظر ببخشد، به حسیات تعلق دارد؛ اما تا آنجا که ترکیب قوه ی خیال نوعی اعمال خودانگیختگی است و به خلاف حس که صرفاً تعیین پذیر است، تعیین کننده می‌باشد، و در نتیجه می‌تواند به نحو پیشین صورت حس را مطابق با وحدت ادراک نفسانی تعیین کند، ـ قوه ی خیال تا آن حد عبارت است از یک قوه تا حسیات را به نحو پیشین تعیین کند، و ترکیب آن در شهودات مطابق با مقولات باید ترکیب استعلایی قوه ی خیال باشد؛ این ترکیب اثر فاهمه است بر حسیات و اولین تطبیق آن (و همزمان اساس همه‌ی تطبیق‌های دیگر) بر متعلقات شهود ممکن ما. این ترکیب، به مثابه ترکیب مجازی، متمایز می‌شود از ترکیب فکری‌ای که صرفاً به وسیله ی فاهمه، بدون هرنوع کمک قوه ی خیال رخ می دهد. اکنون تا آنجا که قوه ی خیال، خودانگیختگی باشد، من آن را گاه گاه همچنین قوه ی خیال تولیدی می‌نامم و آن را به آن وسیله جدا می‌سازم از قوه ی خیال باز تولیدی، که ترکیب آن منحصراً تابع قوانین تجربی، یعنی قوانین تداعی است و به همین دلیل به توضیح امکان شناخت پیشین کمک نمی‌کند، و به این دلیل به فلسفه‌ی استعلایی تعلق ندارد، بلکه متعلق به روانشناسی است.

***

(B ۱۵۳) اکنون جای آن است که این امر به ظاهر متناقض را که در عرضه داشت صورت حس درونی (S ٦) باید همه را متعجب کرده باشد، قابل فهم سازیم، و آن اینکه: چگونه حس درونی، خود ما را فقط به این ترتیب برای آگاهی تصویر می‌نماید که ما چگونه به خود پدیدار می‌شویم، نه اینکه ما فی‌نفسه چگونه هستیم؛ زیرا ما جز شیوه‌ای که مطابق با آن از درون متأثر می‌شویم، شهودی نداریم؛ این امر متناقض به نظر می‌رسد، به این طریق که ما باید در مقابل خود، منفعل رفتار کنیم؛ بنابراین حس درونی و قوه‌ی ادراک

نفسانی (که ما با دقت آنها را از یکـدیگر متمـایز مـی کنـیم) در دسـتگاههای روانشناسی ترجیحاً مشابه دیده می‌شوند.

آنچه حس درونی را تعیین می‌کند فاهمه است و قوه‌ی اصلی آن اسـت که کثرت شهود را پیوند بزند، یعنی تحت ادراک نفسـانی بیـاورد (کـه امکـان فاهمه نیز خود بر آن اساس قرار دارد). اکنون چون فاهمه در ما انسانها خـود قوه‌ی شهود را تشکیل نمی‌دهد، و شهودات را حتی اگر در حسیات نیـز داده شوند هنوز نمی‌تواند در درون خود یاد بگیرد تا چنانکه گویی کثـرات شـهود خاص خود را پیوند زند، پس بنابراین ترکیب فاهمه، اگر تنها فی نفسـه دیـده شود چیزی دیگر نیست جز وحدت عمل که فاهمه بدون حسیات نیز بـه آن، به مثابه عمل، آگاه است؛ اما از طریق ترکیب، فاهمه می تواند حتی حسیات را از درون در رابطه با کثرات، که ممکن است مطابق با صورت شهود حسی بـه فاهمه داده شود، تعیین کند. بنـابراین فاهمـه عمـل را تحـت عنـوان ترکیـب (B ۱۵٤) استعلایی قوه ی خیال بر ذهنیت انفعالی اعمال می‌کند، که قوه‌ی آن اسـت؛ و به این ترتیب ما بحق می‌توانیم گفت که حس درونی تحت تأثیر آن عمل قرار می‌گیرد. ادراک نفسانی و وحدت ترکیبی آن به هـیچ وجـه بـا حـس درونـی یکسان نیست؛ بیشتر چنان است که ادراک نفسـانی، بـه مثابـه منشـاء هرنـوع ترکیب به کثرات شهودات بـه طـور کلـی، اعمـال مـی‌شـود و تحـت عنـوان مقولات، پیش از هر نوع شهود حسی، به اعیان به طور کلی ارتباط می‌یابد؛ در مقابل، حس درونی صورت محض شهود را در خود متعین می کند، اما بدون هیچ نوع ترکیب کثرات در آن؛ در نتیجه هنوز هیچ شـهود معینـی را در خـود متعیّن نمی کند که فقط از طریـق آگـاهی تعیـین کثـرت بـه وسـیله ی عمـل استعلایی قوه ی خیال (یعنی تاثیر ترکیبی فاهمه بـر حـس درونـی)، کـه مـن ترکیب مجازی نام گزاری کرده‌ام، ممکن است.

ما این امر را همیشه در خودمان با حس درک می‌کنیم. ما بدون کشیدن خطی در تفکر، هرگز خط را به تفکر نتوانیم بیاوریم؛ بدون رسم کردن دایـره، آن را نتوانیم تعقل کنیم؛ بدون عمود گذاشتن سـه خـط بـر یکـدیگر از یـک

(B ۱۵۵) نقطه‌ی واحد، سه بُعد مکان را هرگز نمی‌توانیم تصور کنیم. و حتی بی آنکه در جریان کشیدن خط مستقیم (که باید تصور مجازی زمان در خارج باشد)، توجه خود را صرفاً به عمل ترکیب کثرت، که به آن وسیله حس درونی را به طور متوالی تعیین می‌کنیم و از آن طریق به توالی این تعیّن حس درونی، معطوف داریم، زمان را نیز نمی‌توانیم تعقل کنیم. در حقیقت، حرکت به مثابه عمل درونی، (نه به مثابه تعیّن یک عین*)، و در نتیجه ترکیب کثرات در مکان، حتی مفهوم توالی را نیز اول تولید می‌کند ـ به شرط آنکه مکان را انتزاع کنیم و صرفاً به عملی توجه نماییم که به آن وسیله حس درونی را به لحاظ صورت آن تعیین می‌کنیم. بنابراین فاهمه در حس درونی چنین ترکیب کثراتی را آماده نمی‌یابد، بلکه ترکیب کثرات را تولید می‌کند، به این ترتیب که بر حس درونی تأثیر می‌گذارد. شاید دشوار به نظر رسد که چگونه من که می‌اندیشد، از من که خود را شهود می‌کند متفاوت است (به این ترتیب که (B ۱۵۶) من شیوه‌ی شهود دیگر را دست کم به منزله ی امر ممکن می توانم تصور کنم)، اما با این همه، با آن به مثابه ذهن واحد شبیه است؛ یعنی چگونه می‌توانم بگویم: من به مثابه موجود هوشمند و فاعل اندیشنده، خود مرا به مثابه متعلّق اندیشیده شده می‌شناسد؛ و علاوه بر آن، تا آنجا که در شهود داده شده باشم، فقط، مانند پدیده‌های دیگر، مرا چنانکه بر خود ظاهر می‌شوم می‌شناسد، نه اینکه در مقابل فاهمه چگونه هستم؛ ـ اما این مسئله‌ها در مقایسه با اینکه چگونه من بتوانم برای خود اساساً یک متعلق و در حقیقت متعلق شهود و ادراکات حسی درونی باشم، دشواری بیشتر یا کمتری ندارند. اما اینکه واقعاً باید چنین باشد، ـ اگر بگذاریم مکان به منزله‌ی صورت محض پدیدارهای حواس خارجی برقرار شود ـ می‌تواند به وضوح از این طریق

---

* ـ حرکت یک شیء در مکان، به علم محض تعلق ندارد، و در نتیجه به هندسه نیز متعلق نیست؛ زیرا اینکه چیزی قابل حرکت باشد، نمی‌تواند به نحو پیشین شناخته شود، بلکه فقط از طریق تجربه شناخته می‌شود. اما حرکت، به مثابه توصیف یک مکان، عبارت است از فعل محض ترکیب متوالی کثرات در شهود خارجی به طور عام، به وسیله‌ی نیروی خیال تولیدی؛ و به این ترتیب نه تنها به هندسه تعلق دارد، بلکه حتی به فلسفه‌ی استعلایی نیز متعلق است.

ثابت شود که ما زمان را که به هیچ وجه متعلق شهود خارجی نیست به شیوه‌ای دیگر نمی‌توانیم تصور کنم، مگر به کمک تصویر یک خط، تا آنجا که آن را می‌کشیم، و بدون این شیوه‌ی تصور، ما وحدت بُعد زمان را به هیچ وجه نمی توانیم بشناسم؛ به همین شکل امر مورد بحث از این طریق ثابت می‌شود که ما تعیین طول زمان یا همچنین موضعات زمانی را برای همه‌ی ادراکات حسی درونی، همیشه باید از چیزی مشتقّ کنیم که اشیاء خارجی به مثابه امر تغییرپذیر بر ما تصویر می‌نمایند؛ در نتیجه تعیّنات حس درونی دقیقاً باید به همان شیوه به مثابه پدیدارها در زمان تنظیم شوند، که ما تعیّنات حواس خارجی را در مکان منظم می‌سازیم؛ پس اگر در باره ی امور اخیر بپذیریم که اعیان را فقط تا آنجا می‌شناسیم که از خارج بر ما اثر می‌گذارند، همچنین در مورد حس درونی باید اذعان کنیم که به آن وسیله خود را فقط چنان شهود می‌کنیم که از درون به وسیله ی خود تحت تأثیر قرار می‌گیریم؛ یعنی آنچه مربوط است به شهود درونی، ذهن خاص خود را فقط به مثابه پدیدار می‌شناسیم، اما نه مطابق با آنچه فی نفسه هست.*

§۲۵

(B ۱۵۷)

در مقابل، در ترکیب استعلایی کثرات تصورات به طور کلی، و در نتیجه در وحدت اصلی ترکیبی ادراک نفسانی، من به خویشتن خود آگاهم: نه اینکه چگونه به خود پدیدار می‌شوم، و نیز نه اینکه فی نفسه چگونه هستم، بلکه فقط اینکه هستم. این تصور، عبارت است از اتفکر، نه شهود کردن. حال چون برای شناخت خویشتن خودمان، علاوه بر عمل تفکر که کثرات هر شهود ممکن را به وحدت ادراک نفسانی می‌آورد، همچنین یک شیوه‌ی معین

(B ۱۵۸)

---

* ـ من نمی دانم که چگونه چنین مشکلات متعددی بتواند از این امر ناشی شود که حس درونی به وسیله‌ی خود ما متأثر می‌شود. هر عمل توجه می‌تواند در این باره نمونه‌ای به ما بدهد. فاهمه در چنین عملی همواره حس درونی را مطابق با ارتباط که آن را تعقل می کند، برای شهود درونی که با کثرت در ترکیب فاهمه متناظر است، تعیین می‌کند. اما اینکه ذهن به چه میزان معمولاً به این وسیله تحت تأثیر قرار می‌گیرد، هر کس می‌تواند در خود با حس بفهمد.

(B ۱۵۹)

شهود الزامی است که از آن طریق این کثرات داده می‌شود، پس بنابراین هر چند وجود خود من پدیدار نیست (و البته توهم محض نیز نیست)، اما با این همه، تعیین وجود من* فقط می‌تواند مطابق با صورت حس درونی، به شیوه‌ای ویژه که چگونه کثراتی که من به هم ربط می‌دهم، در شهود درونی داده می‌شود، رخ دهند؛ پس مطابق با آنچه گفته شد، من هیچ شناختی از خود چنانکه هستم، ندارم، بلکه صرفاً از اینکه چگونه به خود پدیدار می‌شوم. بنابراین به رغم همه‌ی مقولات که تعقل یک عین کلی را از طریق ترکیب کثرات در یک ادراک نفسانی واحد تشکیل می‌دهند، آگاهی به خویشتن خود بسیار از شناخت خویشتن خود به دور است. به این ترتیب، همچنانکه برای شناخت یک عین که از من متفاوت است، علاوه بر تعقل یک عین به طور کلی (در مقوله)، من همچنین به شهود نیاز دارم که به آن طریق آن مفهوم کلی را متعین کنم، ـ به طور مساوی، برای شناخت خویشتن خود نیز علاوه بر آگاهی یا علاوه بر آنکه من خود را می‌اندیشم به یک شهود کثرات در خود نیاز دارم تا به آن وسیله این تفکر را متعیّن کنم؛ و بنابراین من به مثابه عقل وجود دارم: عقلی که منحصرا از قوه‌ی ترکیب‌اش آگاه است، اما درباره ی کثراتی که این عقل باید آن را ربط دهد، تابع یک شرط محدود کننده است که او حس درونی می‌نامد؛ و به این ترتیب عقل، می‌تواند ترکیب را فقط مطابق با نسبت های زمانی که به کلی خارج از مفاهیم فاهمه، به معنای

---

* ـ من می‌اندیشم بیان‌کننده‌ی فعل متعین کردن وجود من است. البته وجود به آن وسیله داده شده است، اما با اینهمه شیوه‌ای که من می‌باید مطابق آن وجود را متعین کنم، یعنی کثراتی که به این وجود تعلق دارد را در خود وضع کنم، از آن طریق داده نشده است. برای این امر به شهود خود نیاز است که بر مبنای یک صورت پیشین داده شده یعنی زمانی قرار دارد، که حسی است و به ادراک امر تعیّن پذیر تعلق دارد. حال چون من شهود به خود دیگری ندارم که امر تعیین کننده را در من، ـ که من فقط از خودانگیختگی آن آگاهم، ـ درست به همان ترتیب پیش از عمل تعیین کردن به دست دهد که زمان امر تعیّن‌پذیر را به دست می‌دهد، پس بنابراین من نمی‌توانم وجود خود را مثابه یک ذات خودکار تعیین کنم، بلکه فقط خودانگیختگی تفکر خود، یعنی خودانگیختگی تعیین کردن را تصور می‌کنم، و وجود من، فقط به طورحسی، یعنی به منزله ی یک پدیدار، تعیّن‌پذیر است. اما به دلیل همین خودانگیختگی است که من خود را عقل (intelligence) می‌نامم.

(B ۱۵۹) خاص، قرار دارند قابل شهود سازد؛ در نتیجه چنین عقلی خود را فقط بـه آن وسیله می‌تواند بشناسد، که چگونه از نظرگاه یک شهود (که عقلـی نیسـت و نمی‌تواند از طریق خود فاهمه داده شود)، صرفاً بر خود پدیدار مـی‌شـود، نـه چنانکه خود را بشناسد، که اگر شهود آن عقلی بود، ممکن می‌بود.

§۲۵
استنتاج استعلایی کاربردِ عام ممکن
مفاهیم محض فاهمه در تجربه

در استنتاج مابعدالطبیعی، منشاء پیشین مقولات به طور کلـی از طریـق توافق کامل آنها با کارکردهای منطق عمومی تفکر، ثابـت شـد (**§۱۰**)؛ امـا در استنتاج استعلایی، امکان مقولات به مثابه شناختهای پیشین برابرایستاهای یک شهود به طور کلی، باز نموده‌اند (**§ ۲۰** و **§۲۱**). حال باید این امکان توضـیح داده شود که از طریق مقولات، اعیان را که همیشه فقط می‌توانند بر حواس ما ظاهر شوند، ـ هر چند نه مطابق با صورت شهود آنها، بلکه مطابق بـا قـوانین ترکیبی‌شان ـ به نحو پیشین و به این ترتیب گویی برای طبیعت قانون تجـویز (B ۱۶۰) کنیم و حتی طبیعت را ممکن سازیم. زیرا اگر مقولات برای این منظور قابلیت نداشته باشند، روشن نخواهد شد که چگونه هر آنچه بسادگی ممکن است بر حواس ما ظاهر شود باید تابع قوانین باشد که به نحـو پیشـین فقـط از خـود فاهمه ناشی می‌شوند.

ابتدا یادآور می‌شوم که منظور من از ترکیب ادراک ساده، عبارت اسـت از ترکیب کثرات در یک شهود تجربی که به آن وسـیله ادراک حسـی، یعنـی آگاهی تجربی این شهود (به مثابه پدیدار) ممکن می‌شود.

ما هم صورت های شهود حسی خارجی پیشـین و هـم صـورت هـای شهود حسی درونی پیشین را در تصورات مکان و زمـان در اختیـار داریـم، و (B ۱۶۱) ترکیب ادراک ساده کثرات پدیدارها باید همیشه با این تصورات مطابقت کند، زیرا ترکیب، خود فقط مطابق با این صورت می‌تواند واقع شود. امـا مکـان و

زمان صرفاً به منزله ی صورت های شـهود حسـی، بـه نحـو پیشـین متصـور نمی‌شوند، بلکه به مثابه خود شهودات (که کثرت را شامل نمی شوند)، یعنـی با تعیین وحدت این کثرات در خود آنها، به نحو پیشـین متصـور مـی‌گردنـد (نگاه کنید به حسیات استعلایی).* بنابراین حتی وحـدت ترکیـب کثـرات، در خارج یا در درون ما، و در نتیجه‌ی ترکیب، که هر آنچه در مکـان و در زمـان باید معین تصویر شود باید با آن مطابقت داشته باشـد، خـود دیگـر بـه نحـو پیشین، به مثابه شرط ترکیب هر نوع ادراک ساده، هم زمان بـا ایـن شـهودات (اما نه در آنها) داده شده است. اما این وحدت ترکیبی چیزی نمی‌تواند باشـد جز ترکیب کثرات یک شهود کلی داده شده، در یک آگاهی اصلی، که مطـابق با مقوله، فقط بر شهود حسی ما اعمال شده است. در نتیجه هر نوع ترکیب که حتی ادراک حسی به آن وسیله ممکن می‌شود تابع مقـولات اسـت، و، چـون تجربه عبارت است از شناخت از طریق ادراکات حسی مرتبط، پـس مقـولات شرایط امکان تجربه‌اند، و بنابراین به نحو پیشین برای همه‌ی متعلقات تجربـه نیز معتبرهستند.

***

(B ۱۶۲) بنابراین اگر من برای مثال شهود تجربی یـک خانـه را از طریـق ادراک ساده کثرات آن به ادراک حسی تبدیل کنم، آنگاه وحدت ضروری مکـان و از آن شهود حسی خارجی به طور کلی، مبنایی برای من است، و من مطـابق بـا (B ۱۶۱) این وحدت ترکیبی کثرات در مکان، مانند آن اسـت کـه شـکل آن را ترسـیم

---

* ـ مکان، متصور شده به مثابه عین (چنانکه واقعاً لازم است در هندسه چنین تصور شود)، چیزی بیش از صورت محض شهود را در خود متعین می کند؛ مکان همچنین شامل تلفیق کثرات است که مطابق با صورت حسیات در یک تصور شهودی داده شده است؛ چنانکه صورت شهود صرفاً کثرت را به دست می‌دهد، اما شهود صوری، وحدت تصور را. در بخش حسیات من این وحدت را صرفاً در ردیف حسیات آورده بودم، تا فقط متذکر شوم که وحدت پیش از همه‌ی مفاهیم می‌آید، اگر چه مستلزم ترکیب است که گرچه به حواس متعلق نیست، اما از طریق آن همه‌ی مفاهیم مکان و زمان ابتدا می‌توانند ممکن شوند. زیرا چون فقط به وسیله‌ی این ترکیب (یعنی در این جریان که فاهمه حسیات را تعیین می‌کند) مکان یا زمان به مثابه شهودات داده می‌شوند، پس وحدت این شهود پیشین به مکان و زمان تعلق دارد، و نه به مفهوم فاهمه. (§۲٤)

می‌کنم. اما اگر من صورت مکان را انتزاع کنم، جایگاه همین وحدت ترکیبی درست در فاهمه است، و مقوله‌ی ترکیب چیزهای متجانس است در یک شهود به طور کلی، یعنی مقوله‌ی کمیت که بنابراین باید با آن ترکیب ادراک ساده، یعنی با ادراک حسی کل مطابق باشد.*

اگر من (در مثال ی دیگر) یخ زدن آب را با حسّ درک کنم، آنگاه دو حالت (مایع و جامد) را به مثابه دو حالت، ادراک کنم، که در یک اضافت زمان در مقابل هم قرار دارند. اما در زمان که من آن را به منزله ی شهود درونی، مبنای پدیدار قرار می‌دهم، وحدت ترکیبی کثرات را ضرورتاً تصور (B ۱۶۳) می‌کنم، که بدون آن، اضافت زمان نمی‌تواند در یک شهود به شیوه‌ای متعیّن شده (در ارتباط با توالی زمانی) داده شود. حال اگر من صورت ثابت شهود درونی متعلق به خود، یعنی زمان را انتزاع کنم، آنگاه این وحدت ترکیبی به مثابه شرط پیشین، که تحت آن من کثرات هر نوع شهود به طور کلی را ربط می‌دهم، عبارت است از مقوله‌ی علت؛ به وسیله ی مقوله‌ی علت ـ اگر آن را به حسیات خود اعمال کنم ـ من هر آنچه که رخ می‌دهد، را مطابق با اضافت آن با زمان به طور کلی، تعیین می‌کنم. بنابراین ادراک ساده چنین رویدادی و در نتیجه خود این حادثه، مطابق با ادراک حسی ممکن، تابع مفهوم نسبت معلولها و علتها است، و در همه‌ی موارد دیگر نیز چنین است.

***

مقولات عبارت‌اند از مفاهیمی که برای پدیدارها و در نتیجه برای طبیعت به مثابه مجموع کلی همه‌ی پدیدارها (natura materialiter spectata= طبیعتِ مادتاً ملحوظ)، به نحو پیشین قانون تجویز می‌کنند؛ و اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چون این قوانین از طبیعت مشتق نمی‌شوند و طبیعت را الگوی خود نمی‌گیرند، (چون در غیر این صورت

* ـ به این ترتیب اثبات می‌شود که: ترکیب ادراک ساده، که تجربی است، ضرورتاً باید مطابقت کند با ترکیب ادراک نفسانی که عقلی است و کلاً به نحو پیشین در مقوله متعین شده است. این یک و همان خودانگیختگی است که در یک مورد تحت نام قوه ی خیال، و در مورد دیگر تحت نام فاهمه، ارتباط را در کثرات شهود وارد می‌کند.

صرفاً تجربی خواهند بود)، چگونه قابل فهم است که طبیعت باید خـود را بـا قوانین مطابقت دهد؛ یعنی قوانین چگونه می‌توانند ترکیب کثرات طبیعت را به نحو پیشین تعیین کنند، بی‌آنکـه آن ترکیـب را از طبیعـت بگیرنـد؟ تجزیـه و
(B ١٦٤) تحلیل این معما چنین است: اینکه قوانین پدیدارها در طبیعت باید با فاهمه و صورت پیشین آن، یعنی قوه‌ی پیوند زدن کثرات به طور کلی مطابقـت داشـته باشند، عجیب تر از این نیست که چگونه پدیدارها خود باید با صورت شهود حسی پیشین مطابقت کنند. زیرا قوانین در خود پدیدارها وجود ندارند، بلکـه فقط در نسبت با عین، که پدیدارها به آن وصل می‌شـوند، تـا آنجـا کـه عـین فاهمه داشته باشد، وجود دارند؛ دقیقاً به همان شکل کـه پدیـدارها فـی‌نفسـه وجود ندارند، بلکه فقط در نسبت به همان ذات واحد، تا آنجا که حس داشته باشد وجود دارند. اشیاء فی‌نفسه، حتی مستقل از فاهمه ای که آنها را بشناسد، ضرورتاً دارای قانونمندی خود هسـتند. امـا پدیـدارها فقـط تصـورات اشـیاء هستند، اشیاعی که به لحاظ فی‌نفسه چگونه می‌توانند باشـند، شـناخته نشـده وجود دارند. اما پدیدارها به منزله ی تصورات صرف هیچ نوع قانون ترکیبـی نیستند، مگر تابع آن قانونی که قوه‌ی متصل کننده آن را تجویز می‌کند. اکنـون آنچه کثرات شهود حسی را متصل می‌کند، قوه ی خیال است، و قوه ی خیال برای وحدت ترکیب فکری خود به فاهمه وابسته است و برای کثـرات ادراک
(B ١٦٥) ساده، مبتنی بر حس است. حال چون هر نوع ادراک حسـی ممکـن وابسـته است به ترکیب ادراک ساده، و این ترکیب تجربی خود نیز وابسـته اسـت بـه ترکیب استعلایی و در نتیجه به مقولات، ـ پس همه‌ی ادراکات حسی ممکـن و در نتیجه همچنین هر آنچه بتواند به آگاهی تجربی وارد شود، یعنی همـه‌ی پدیدارهای طبیعت از نظرگاه ترکیب خویش باید تابع مقولات باشند؛ بنابراین طبیعت (که صرفاً به مثابه طبیعت به طور کلی، دیده می‌شود)، به مثابـه مبنـای اصـلی قانونمنـدی ضـروری خـود (بـه منزلـه ی (natura fomaliter spectata = طبیعت صورتاً ملحوظ) ، به مقـولات بسـتگی دارد. امـا قـوه‌ی محض فاهمه به قوانین بیشتری جز آنهایی که طبیعت به طور کلـی، بـه مثابـه

قانونمندی پدیدارها در مکان و زمان بر آنها استوار است، دست نمی‌یابد، تا از طریق مقولات محض به پدیدارها، به نحو پیشین قوانین نسبت دهد. بنابراین، قوانین ویژه چون به پدیدارهایی مربوط می‌شوند که از طریق تجربی تعیین شده‌اند، نمی‌توانند کاملاً از مقولات مشتق شوند، اگر چه همه در مجموع تابع مقولات هستند. برای شناخت حاصل کردن از قوانین ویژه به طور کلی، باید به تجربه دست یافت؛ اما فقط قوانین پیشین به ما می‌آموزند که تجربه به طور کلی چیست و آنچه به منزله ی متعلق تجربه شناخته می شود، کدام است.

§۲۷
نتیجه‌ی این استنتاج مفاهیم فاهمه

جز از طریق مقولات ما هیچ موضوعی را نتوانیم تعقل کنیم؛ جز از طریق شهودات متناظر با آن مفاهیم، هیچ موضوع تعقل شده‌ای را نتوانیم بشناسیم . اکنون همه‌ی شهودات ما حسی هستند و این شناخت، تا آنجا که
(B ۱۶۶) موضوع آن داده شده باشد، تجربی است. اما شناخت تجربی عبارت است از تجربه. در نتیجه هیچ شناخت پیشینی برای ما ممکن نیست، مگر منحصراً از متعلقات تجربه‌ی ممکن.*

اما این شناخت که صرفاً به متعلقات تجربه محدود می‌شود، به این دلیل کلاً از تجربه گرفته نشده است؛ بلکه هم در مورد شهودات محض، و هم در مورد مفاهیم محض فاهمه، اینها عناصر شناخت‌اند که به نحو پیشین در ما پیدا می‌شوند. اکنون فقط دو راه وجود دارند که بر مبنای آنها مطابقت
(B ۱۶۷) ضروری تجربه با مفاهیم متعلقات تجربه می تواند تعقل شود: یا تجربه این

---

* ـ برای آنکه شتابزده به نتایج نگران‌کننده و منفی این گزاره برنخوریم، من فقط متذکر می‌شوم که مقولات برای تفکر، به وسیله‌ی شرایط شهود حسی ما محدود نمی‌شوند، بلکه حیطه‌ای نامحدود دارند. اما فقط شناختن آنچه ما برای خود می‌اندیشیم، معنی متعیّن کردن عین است که به شهود نیاز دارد؛ و حتی در صورت نبودن شهود، تفکر عینی می‌تواند همچنان نتایج حقیقی و سودمند خود را بر کاربرد عقل ذهنی داشته باشد؛ اما این کاربرد عقل چون همیشه به تعیّن عینی، یعنی به شناخت، مربوط نیست، بلکه به تعیّن ذهنی و اراده‌ی او نیز ارتباط می‌یابد، پس هنوز نمی‌تواند در اینجا مورد بحث قرار گیرد.

مفاهیم را ممکن می‌سازد، یا آنکه این مفاهیم تجربه را ممکن می‌سازند. راه اول در ارتباط با مقولات (و حتی در ارتباط با شهود حسی محض نیز) قابل طی کردن نیست. زیرا مقولات، مفاهیم پیشین هستند و در نتیجه از هر نوع تجربه مستقل‌اند (حکم یک منشاء تجربی نوعی generatio aequivoca = تولید ذو وجهین) خواهد بود. در نتیجه فقط راه دوم باز می‌ماند (مانند یک دستگاه تکوین تدریجی عقل محض)، یعنی مقولات از طرف فاهمه بنیادهای امکان هر نوع تجربه به طور کلی، را در خود متعین می کنند. اما اینکه مقولات چگونه تجربه را ممکن می‌سازند و چه اصولی برای امکان تجربه در تطبیق با پدیدارها به دست می‌دهند،ـ اینها را در فصل بعدی درباره‌ی کاربرد استعلای قوه ی حکم، بیشتر آموزش داده خواهد شد.

اگر کسی بخواهد در میان دو راه منحصر به فرد یاد شده، راه میانه‌ای مطرح می شود، و آن اینکه: مقولات نه اصول اولیه ی خوداندیشیده‌ی پیشین شناخت ما هستند، و نه از تجربه مشتق می‌شوند، بلکه استعدادهای درونی تفکر هستند که هم زمان با وجود ما در هم روییده‌اند، و آفریدگار ما آنها را چنان تنظیم کرده است که کاربرد آنها با قوانین طبیعت که تجربه بر آن اساس پیش می‌رود، دقیقاً تطبیق می‌کند (نوعی دستگاه پیش ـ صورت بندی عقل محض)، ـ آنگاه در این حالت (علاوه بر آنکه در چنین فرضیه‌ای هیچ حدی (B ۱۶۸) مشاهده نمی‌شود که انسان تا آنجا فرض پیشین استعدادهایی را که پیشتر معین شده‌اند، برای احکام آینده پیش براند)، بر عکس میان راه ذکر شده، دلیل قطعی این است: در این مورد مقولات ضرورتی را نخواهند داشت که ذاتاً به مفهوم آنها تعلق دارد. زیرا برای مثال مفهوم علت، که تحت یک شرطِ در پیش فرض شده، ضرورت یک معلول را بیان می‌کند، ـ کاذب خواهد بود، اگر فقط بر مبنای نوعی ضرورت ذهنی دلخواهانه و با ما پیوند خورده و روییده، استوار باشد، و تصورات تجربی معینی را مطابق با یک چنین قاعده‌ی نسبت ها ربط دهد. من نمی‌توانستم بگویم: معلول با علت در عین (یعنی ضرورتاً) مرتبط است، بلکه فقط من چنان تشکیل شده‌ام که این تصور را به

هیچ شکلی نمی‌توانم متصل کنم مگر به این ترتیب؛ و این درست همان امری است که فرد شک گرا به بیشترین حد آرزو می‌کند؛ زیرا بعداً کل بینش ما به دلیل اعتبار عینی و توهمی احکام ما، هیچ نخواهد بود جز توهم محض، و تعداد افرادی که این ضرورت ذهنی را (که فقط باید حس شود) نخواهند اذعان کنند، کم نخواهند بود؛ دست کم، ما نمی‌توانیم با کسی درباره‌ی آنچه صرفاً مربوط می‌شود به اینکه ذهن خود او چگونه سازمان یافته است، جدال کنیم.

خلاصه ی مفهوم این استنتاج

(B ۱۶۹) این استنتاج عبارت است از ظاهر مفاهیم محض فاهمه، (و با آنها هر نوع شناخت نظری پیشین)، به مثابه اصول امکان تجربه؛ اما تجربه، به منزله ی تعیّن پدیدارها در مکان و در زمان به طور کلی؛ ـ سرانجام ظاهر این تعیّن بر مبنای اصل وحدت ترکیبی اصلی ادراک نفسانی، به مثابه صورت فاهمه در رابطه با مکان و زمان، به منزله ی صورت های اصلی حسی.

***

من فقط تا اینجا فصل بندی (paragraphs) را لازم می دانستم، زیرا ما با مفاهیم اساسی سر و کار داشتیم. حال چون می خواهیم تا کاربرد مفاهیم اساسی را بیان کنیم، بحث می‌تواند به صورت مرتبط و پیوسته، بدون تقسیم‌بندی پیش برود.

تحلیلات استعلایی
کتاب دوم
تحلیلات اصول

منطق عمومی براساس مبنایی ساخته شده است که بسیار دقیق با تقسیم‌بندی قوه‌های عالی تر شناخت مطابقت می‌کند. اینها عبارت‌اند از: فاهمه، قوه ی حکم، و عقل. بنابراین این آموزه در تحلیلات خود، به مفاهیم، (A ۱۳۱)
احکام، و نتایج قیاسی می‌پردازد، درست مطابق با کارکردها و نظم آن قوای ذهن که تحت عنوان وسیع و گسترده‌ی فاهمه به طور کلی، فهمیده می‌شوند.

چون منطق صوری محض مورد بحث، هر نوع محتوای شناخت (خواه (B ۱۷۰)
شناخت محض، خواه شناخت تجربی) را انتزاع می‌کند و خود را تنها به صورت تفکر به طور عام (به شناخت استدلالی) مشغول می‌کند، بنابراین منطق صوری در بخش تحلیلی خود همچنین شامل قانون برای عقل می تواند باشد. زیرا صورت عقل، دستوری مطمئن دارد که بدون توجه به طبیعت ویژه‌ی شناختی که در آن بکار گرفته می‌شود، می‌تواند به نحو پیشین از طریق تجزیه و تحلیل محض اعمال عقل به عوامل آن، فهمیده شود.

منطق استعلایی، به این دلیل که محدود است به یک محتوای معین، یعنی صرفاً به شناخت های محض ، نمی‌تواند به دنبال این تقسیم بندی منطق عمومی برود. زیرا معلوم است که: کاربرد استعلایی عقل به هیچ وجه عیناً معتبر نمی‌باشد، و در نتیجه به منطق صدق، یعنی به تحلیلات تعلق ندارد، بلکه به مثابه منطق ظاهر، بخشی مخصوص از ساختمان آموزشی مدرسی را تحت نام دیالکتیک استعلایی به خود اختصاص می‌دهد.

بنابراین فاهمه و قوه ی حکم قانون کاربرد عینی معتبر، و در نتیجه کاربرد حقیقی خود را در منطق استعلایی می‌یابند و بنابراین به بخش تحلیلی منطق استعلایی تعلق دارند. اما عقل در کوشش های خود برای تشخیص (B ۱۷۱)
پیشین چیزی درباره‌ی اعیان، و گسترش شناخت فراتر از مرزهای تجربه‌ی (A ۱۳۲)
ممکن کاملاً و تماماً دیالکتیکی است و احکام ظاهری آن به هیچ وجه در یک

قانون جای ندارند، چنان نوعی که با این همه تحلیلات باید در خود متعین کند.

بنابراین تحلیلات اصول منحصراً قانونی خواهد بود برای قوه ی حکم؛ قانونی که به قوه ی حکم می‌آموزند که چگونه مفاهیم فاهمه را که شرط قواعد پیشین را در خود متعین می کنند، بر پدیدارها تطبیق کند. به این دلیل هم آنگاه که من اصول واقعی فاهمه را به منزله‌ی موضوع انتخاب می کنم، عنوان آموزه قوه ی حکم را بکار خواهم برد، که این امر را دقیق‌تر بیان می‌کند.

مقدمه
درباره‌ی قوه ی حکم استعلایی به طور عام

اگر فاهمه به طور کلی به مثابه قوه‌ی قواعد تعریف شود، آن وقت قوه ی حکم عبارت است از قوه‌ی تابع کردن تحت قواعد، یعنی تمیز دادن اینکه آیا چیزی تحت یک قاعده‌ی داده شده(casus datae legis = مورد قانون داده شده) قرار می‌گیرد یا نمی‌گیرد. منطق عمومی به هیچ وجه دستوراتی
(A ۱۳۳) برای قوه ی حکم ندارد، و حتی نمی‌تواند چنین دستوراتی داشته باشد. زیرا
(B ۱۷۲) چون منطق عمومی هر نوع محتوای شناخت را انتزاع می‌کند، چیزی برای او باقی نمی‌ماند جز این کار که صورت محض شناخت را در مفاهیم، در احکام و در نتایج قیاسی، به طور تحلیلی از هم جدا کند، و از آن طریق قواعد صوری هر نوع کاربرد فاهمه را به وجود آورد. حال اگر منطق عمومی بخواهد به طور کلی نشان دهد که چگونه باید چیزی را تحت این قواعد قرار داد، یعنی تشخیص داد که آیا چیزی زیر اینها قرار می‌گیرد یا نمی‌گیرد، ـ آن وقت این کار به صورتی دیگر نمی تواند رخ دهد مگر دو باره تحت یک قاعده. اما این قاعده، دقیقاً چون یک قاعده است، دوباره مستلزم یک
(A ۱۳٤) دستورالعمل قوه ی حکم است؛ و به این ترتیب ثابت می‌شود که هر چند
(B ۱۷۳) فاهمه می تواند به وسیله ی قواعد آموزش و مجهز شود، اما با این همه قوه‌ی

حکم استعدادی است ویژه که هرگـز نمـی‌توانـد آموختـه شـود، بلکـه فقـط می‌تواند اعمال گردد. بنابراین قوه ی حکم همچنین جنبه‌ی خاص آن چیـزی است که اصطلاحاً عقل سلیم نامیده می‌شود، و هیچ آموزشگاهی نقـص آن را نمی تواند جبران کند؛ زیرا اگر چه مدرسه می‌تواند بسیاری قواعد که از بینش دیگران حاصل شده‌اند بر فاهمه محدود عرضه کند و به آن پیوند بزند، با این همه، قوه‌ی کاربرد صحیح آنها باید از آن خـود شـاگرد باشـد؛ و در صـورت کمبود چنین بخشش طبیعی ای هیچ قاعده‌ای که به این هـدف بـرای شـاگرد تجویز شود، از کاربرد نادرست مصون نخواهد بود.* بنابراین ممکن است یک پزشک، یا یک قاضی یا یک سیاستمدار، بسیاری قواعدی عالی آسیب شناسی، قضایی، یا سیاسی را در ذهن داشته باشند، به درجـه‌ای کـه حتـی بتواننـد در رشته‌ی خود استادی دقیق شوند، اما با این همه در تطبیق آن قواعد به آسـانی دچار لغزش گردند، یا به این دلیل که در زمینه‌ی قوه ی حکم طبیعی (اگر چه نه در فاهمه) کمبود دارنـد، و هـر چنـد جنبـه‌ی عمـومی را بـه طـور مجـرد می‌بینند، اما قادر نیستند تشخیص دهند که آیا موردی به طور انضمامی تحـت آن جای می‌گیرد یا نه ـ یا همچنین به این دلیل کـه بـه طـور کـافی از طریـق نمونه‌ها و کارهای عملی به این احکام راهنمایی نشده‌اند. البته سود منحصر به فرد و بزرگ این نمونه ها این است که قوه ی حکم را دقت مـی‌بخشـند. امـا آنچه به حقیقت و دقت بینش فاهمه مربـوط مـی‌شـود، مثـال هـا معمـولاً تـا اندازه‌ای باعث ابهام این صفت ها می‌گردند، زیرا بـه نـدرت شـرط قاعـده را طابق‌النعل بالنعل برمی‌آورنـد (یعنـی بـه منزلـه ی terminis casus in [=

---

* ـ کمبود قوه ی حکم در حقیقت همان چیزی است که حماقت نامیده می‌شود، و چنین درماندگی را به هیچ وجه درمانی نیست. یک مغز کند ذهن یا محدود که نقصی ندارد جز در زمینه‌ی درجه‌ی مناسب فاهمه و مفاهیم متعلق به آن، از طریق آموزش بسیار خوب مجهز می تواند باشد و حتی تا حد فضل نیز می تواند پیش برود. اما چون در این حالت نیز چه بسا نقصی در زمینه‌ی نیروی حکم وجود خواهد داشت

(secunda petri = دومِ پطروس)، پس غیرعادی نیست به افرادی بسیار با فضل برخورد کنیم که در کاربرد علم خود، این نقصیِ قوه ی حکم را که هرگز درمان‌پذیر نیست، بارها فاش می‌سازند.

موردِ محدودکنند] نیستند)؛ و علاوه بر آن، مثال‌ها آن تلاش فاهمه برای دیدن قواعد به طور کلی از جنبه‌ی اعتبار آنها، مستقل از اوضاع و حالات ویژه‌ی تجربه، را چه بسا ضعیف می‌کنند، و سرانجام عادتی بوجود می‌آورند که قواعد بیشتر به صورت ضوابط بکار برده شوند تا اصول. به این ترتیب (B ۱۷٤) مثال‌ها برای قوه ی حکم به منزله ی کالسکه‌ی بچه ها هستند، که هرگز به درد آن کس که از استعداد طبیعی قوه ی حکم برخوردار نیست، نمی‌خورند.

(A ۱۳٥) اما اگر چه منطق عمومی نمی‌تواند دستوراتی برای قوه ی حکم تجویز کند، با این همه وضع منطق استعلایی بکلی متفاوت است؛ چنانکه حتی به نظر می‌رسد کار خاص منطق استعلایی این باشد که قوه ی حکم را در کاربرد فاهمه محض، از طریق قواعدی معین تصحیح کند و تضمین گرداند. زیرا فلسفه برای آنکه برای فاهمه در حطیه‌ی شناخت محض پیشین، گسترش تمام و کمال این کند، یعنی در نتیجه به منزله ی آموزه، به هیچ وجه لازم به نظر نمی‌رسد، و حتی چنین می‌نماید که برای این کار نامناسب باشد؛ زیرا با همه‌ی کوشش هایی که تاکنون صورت گرفته‌اند، توفیق حاصل شده در این زمینه، ناچیز یا صفر بوده است؛ اما فلسفه به مثابه نقد، فراخوانده می‌شود تا با تمام بصیرت و هنر دقیق خود، خطاهای قوه ی حکم (A ۱۳٤) (lapsus judicii [= لغزش قضاوت]) را در کاربرد معدود مفاهیم محض (B ۱۷۳) فاهمه که ما در اختیار داریم، متوقف کند (حتی اگر فایده ی آن در این صورت فقط سلبی است).

اما این جنبه‌ی ویژه‌ی فلسفه‌ی استعلایی است که: علاوه بر مشخص کردن قاعده (یا بهتر بگوییم، علاوه بر مشخص کردن شرط کلی قواعد)یی که در مفهوم محض فاهمه داده می‌شود، هم زمان می‌تواند به نحو پیشین موردی (B ۱۷٥) را نشان دهد که آن قاعده باید بر آن مورد اعمال شود. علت این امتیاز که فلسفه‌ی استعلایی در این زمینه نسبت به سایر علوم آموزشی (بجز ریاضیات) دارد، درست در این نهفته است که: فلسفه‌ی استعلایی به مفاهیمی می‌پردازد (A ۱۳٦) که باید به نحو پیشین به موضوعات خود مربوط شوند؛ چنانکه اعتبار عینی

آن مفاهیم، به نحو پسین نتواند ثابت شود، زیرا در این صورت شکوه آنها تماماً نادیده گرفته خواهد شد؛ اما فلسفه‌ی استعلایی باید هم زمان شرایطی را که تحت آنها موضوعات می‌توانند در مطابقت با آن مفاهیم داده شوند، به وسیله ی ویژگی‌های عمومی اما کافی تعیین کنند؛ در غیر این صورت آن مفاهیم هیچ محتوایی نخواهند داشت، و در نتیجه صورت های منطقی محض خواهند بود و نه مفاهیم محض فاهمه.

این آموزه استعلایی قوه ی حکم دارای دو فصل خواهد بود: اولین فصل به شرط حسی‌ای می‌پردازد که تنها تحت آن شرط، مفاهیم محض فاهمه می‌توانند بکار گرفته شوند، یعنی: شاکله‌ی (schematism) فاهمه محض؛ و اما دومین فصل به آن احکام ترکیبی‌ای می‌پردازد که به نحو پیشین، تحت این شرایط از مفاهیم محض فاهمه مشتق می‌شوند، و اساس پیشین همه‌ی شناخت های دیگر را تشکیل می‌دهند، یعنی: اصول فاهمه محض.

آموزه‌ی استعلایی قوه ی حکم
(یا تحلیلات اصول)
فصل اول
درباره‌ی شاکله‌ی مفاهیم محض فاهمه

(A ۱۳۷)
(B ۱۷۶)

در هر نوع عمل تابعیت یک عین تحت یک مفهوم، تصور عین باید با مفهوم متجانس باشد؛ یعنی مفهوم باید آن چیزی را شامل شود که در عینی که تحت تابعیت آن مفهوم قرار می‌گیرد، متصور شود؛ چرا که، این دقیقاً معنای این عبارت است که: "یک عین تحت یک مفهوم متعین شده است". به این ترتیب مفهوم تجربی یک بشقاب با مفهوم هندسی محض یک دایره، تجانس دارد؛ چنانکه گردی، که در مفهوم دایره تعقل می‌شود، می‌تواند در بشقاب شهود شود.

اکنون مفاهیم محض فاهمه در مقایسه با شهودات تجربی (یا به طور کلی شهودات حسی) کلاً نامتجانس هستند، و هرگز نمی‌توانند در نوعی شهود پیدا شوند. حال تابعیت این شهودات تحت مفاهیم محض فاهمه، و در نتیجه تطبیق مقوله بر پدیدارها به چه شکل ممکن است؟ زیرا بی‌شک کسی (B ۱۷۷)
نمی‌گوید که: مقوله‌ای، برای مثال علیت، همچنین می‌تواند از طریق حواس (A ۱۳۸)
شهود شود و در پدیدارها متعین می‌باشد. اکنون این پرسش بسیار طبیعی و مهم در واقع علتی است که یک آموزه استعلایی قوه ی حکم را ضروری می‌سازد، تا این امکان را نشان دهد که چگونه مفاهیم محض فاهمه می‌توانند بر پدیدارها به طور کلی تطبیق شوند. در همه‌ی علوم دیگر که در آنها مفاهیمی که به وسیله ی آن مفاهیم عین به طور کلی تعقل می‌شود، چندان متفاوت و نامتجانس نیستند با مفاهیمی که عین را به(طور انضمامی in) =concreto، چنانکه داده شده است معرفی می‌کنند، ـ لازم نیست که درباره‌ی تطبیق مفهوم محض فاهمه بر عین، بحثی ویژه به عمل آید.

حال روشن است که امری سوم باید وجود داشته باشد تا از یک طرف با مقوله تجانس داشته باشد و از طرف دیگر با پدیدار؛ و امری که تطبیق

مقوله را بر پدیدار ممکن می‌سازد. این تصور واسطه باید محض (یعنی بـدون هر نوع جنبه‌ی تجربی) باشد، و با این همه باید از یک طرف عقلی باشد و از طرف دیگر ، حسی . چنین تصوری عبارت است از شاکله ی استعلایی.

مفهوم فاهمه، وحدت ترکیبی محض کثرت را به طـور کلـی، در خـود متعین می کند. زمان، به مثابه شرط صوری کثرات حس درونـی، و در نتیجـه به مثابه شرط صوری ترکیبی همه‌ی تصورات، یک کثرات پیشین را در شـهود محض در خود متعین می کند. اکنون تعیین زمانی استعلایی تا آنجا متجـانس است با مقوله (که وحدت آن را تشکیل می‌دهد)، که کلی باشـد، و مبتنـی بـر یک قاعده‌ی پیشین است. اما از طرف دیگر، تعیین زمانی اسـتعلایی تـا آنجـا متجانس است با پدیدار که زمان در هر تصور تجربی کثرات متعین شده باشد. به این ترتیب تطبیق مقوله بر پدیدارها بـه واسـطه‌ی تعـیّن زمـانی اسـتعلایی ممکن می‌شود، و این تعیّن، به مثابه شاکله ی مفاهیم فاهمه، تابعیت پدیدارها را تحت مقوله، واسطه می‌شود. (B ۱۷۸) (A ۱۳۹)

بر اساس آنچه در استنتاج مقولات نشان داده شد، امید است هیچ‌کـس در تصمیم درباره‌ی این پرسش در شک و تردید نمانـد کـه آیـا ایـن مفـاهیم فاهمه، صرفاً کاربرد تجربی دارند یا دارای کاربرد استعلایی نیز هستند؛ یعنـی آیا مفاهیم محض فاهمه منحصراً به منزله ی شـرایطی یـک تجربـه‌ی ممکـن، می‌توانند به نحو پیشین به پدیدارها مربوط شوند، یا اینکه به منزله ی شـرایط امکان اشیاء به طور عام، می‌توانند بر اعیان فـی‌نفسـه (بـدون هـیچ قیـدی بـر حسیات ما) تعمیم یابند. زیرا چنانکه دیده‌ایم اگر به خود مفاهیم یا دست کـم به عناصری که مفاهیم از آنها تشکیل می‌شـوند عینـی داده نشـود ـ آن وقـت مفاهیم کل غیر ممکن هستند و هیچ نوع معنایی هم نمی‌توانند داشـته باشـند؛ در نتیجه مفاهیم هرگز نمی‌توانند به اشیاء فی‌نفسه مربوط شوند (بدون توجـه به اینکه آیا اشیاء فی‌نفسه اصلاً می‌توانند به ما داده شوند و بـه چـه ترتیـب). علاوه بر آن، همچنین دیده‌ایم که، تنها شیوه‌ای که از آن طریق اعیان می‌توانند به ما داده شوند عبارت است از کیفیت حسی ما؛ سرانجام دیده‌ایم که، مفاهیم (B ۱۷۹) (A ۱٤۰)

محض پیشین، علاوه بر کارکرد فاهمه در مقوله، همچنین شرایط صوری حسی پیشین (یعنی حس درونی) را نیز باید در خود متعیین کنند؛ این شرایط صوری حسی پیشین، شرط عمومی‌ای را در خود متعین می کنند که تنها تحت آن، مقوله می‌تواند بر هر نوع عین تطبیق شود. ما مایلیم این شرط صوری و محض حسی که مفهوم فاهمه در کاربرد خود محدود به آن است، را شاکله ی این مفهوم فاهمه بنامیم و فرآیند فاهمه با این شاکله، را شاکله ی فاهمه محض بنامیم.

شاکله فی نفس همیشه فقط عبارت است از یک تولید قوه ی خیال اما چون ترکیب قوه ی خیال هیچ شهودی منفردی را در نظر ندارد، بلکه فقط وحدت در تعیین حسی را، بنابراین شاکله را باید از الگو تمیز داد. به این ترتیب، اگر من پنج نقطه را یکی پس از دیگری به دنبال هم قرار دهم: ..... این الگویی است از عدد پنج. در مقابل، اگر من عددی را به طور کلی فقط تعقل کنم، که حال می‌تواند پنج یا صد باشد، آنگاه این تفکر بیشتر عبارت است از تصور یک روش که به آن وسیله، مطابق با یک مفهوم معیّن، یک مقدار (برای مثال، هزار) در یک الگو متصور می‌شود، نه خود این الگو؛ زیرا من به سختی می‌توانم الگوی عددی مانند هزار را ملاحظه کنم و با مفهوم مقایسه کنم. حال من این تصور فرآیند کلی قوه ی خیال را که برای یک مفهوم، الگوی آن تشکیل شود، شاکله ی این مفهوم می‌نامم. (B ۱۸۰)

در واقع، مبنای مفاهیم حسی محض ما را الگوهای اعیان تشکیل نمی‌دهند، بلکه شاکله‌ها چنین می‌کنند. برای مفهوم یک مثلث به طور کلی، هرگز تصوری از مثلث کافی نخواهد بود، زیرا به کلیت مفهوم نایل نخواهد شد که باعث می‌شود که این مفهوم برای همه‌ی مثلث‌ها، خواه قائم‌الزاویه، خواه منفرجه و حاده، و غیره، معتبر باشد، بلکه همیشه فقط به بخشی از قلمرو مفهوم محدود خواهد ماند. شاکله‌ی یک مثلث هرگز در هیچ کجا وجود نتواند داشت مگر در تفکر، و درباره ی اشکال محض در مکان، به معنای قاعده‌ای است برای ترکیب قوه ی خیال. و اما یک متعلقات تجربه یا (A ۱٤۱)

(B ۱۸۱) الگوی آن به مراتب کمتر می‌تواند به مفهوم تجربی کفاف دهد؛ بلکه مفهوم تجربی همیشه بی‌واسطه به شاکله‌ی قوه ی خیال ـ به مثابه قاعده‌ای برای تعیین شهود ما، مطابق با یک مفهوم کلی معین ـ مربوط می‌شود. مفهوم سگ به معنای قاعده‌ای است که مطابق با آن قوه ی خیال من می‌تواند شکل یک جانور چارپای معین به طور عام، را طرح ریزی کرد، بی‌آنکه محدود شود به یک شکل ویژه‌ی واحد که تجربه به من عرضه می‌کند، یا همچنین به هر نوع الگوی ممکن که من بتوانم in concreto [= به طور انضمامی] تصویر نمایم. این شاکله‌ی فاهمه ما، در ارتباط با پدیدارها و صورت محض آنها، هنری است پنهان در اعماق روح آدمی که دشوار است بتوان شگردهای حقیقی آن را از طبیعت پیدا کرد و آنها را عریان در معرض دید گذاشت. فقط می‌توانیم بگوییم: تصور عبارت است از تولید قوه‌ی تجربی قوه ی خیال باز تولیدی، اما شاکله ی مفاهیم حسی (مانند شاکله‌ی اشکال در مکان) عبارت است از یک تولید، و به یک تعبیر، نوعی علامت شخصی قوه ی خیال محض پیشین، که به آن وسیله و مطابق با آن، الگوها برای اولین بار ممکن می‌شوند؛ اما این الگوها همیشه فقط به واسطه‌ی شاکله‌ی ـ که معنای آن هستند ـ می‌باید با مفهوم متصل شوند، زیرا الگوها فی‌نفسه، کاملاً به ساخت تطابق با مفهوم وارد نمی‌شوند. بر عکس، شاکله‌ی یک مفهوم محض فاهمه چیزی است که در هیچ الگویی آورده نتواند شد؛ شاکله فقط عبارت است از ترکیب محض، مطابق با یک قاعده‌ی وحدت مطابق با مفاهیم به طور عام، ترکیبی که به وسیله ی مقوله بیان می‌شود؛ به این ترتیب شاکله عبارت است از یک تولید استعلایی قوه ی خیال، که به تعیین حس درونی به طور کلی مطابق با شرایط صورت حس درونی (زمان)، در ارتباط با همه‌ی تصورات، ـ تا آنجا که بنا باشد این تصورات مطابق با وحدت ادراک نفسانی، به نحو پیشین در یک مفهوم به یکدیگر متصل شوند ـ مربوط می‌گردد.

حال بی آنکه معطل شویم بر سر تجزیه و تحلیل خشک و کسل‌کننده‌ی هر آنچه برای شاکله‌های استعلایی مفاهیم محض فاهمه به طور

کلی، طلب می‌شود، مایلیم ترجیحاً مطابق بـا نظـم مقـولات، و در ترکیبـی بـا مقولات، شاکله‌ها را تصویر نماییم.

(B ۱۸۲) الگـوی محـض همـه‌ی کمیّـات (quantorum =) بـرای حـس خارجی، مکان است؛ اما الگوی محض همه‌ی متعلقات حواس به طـور کلـی، زمان است. اکنون شاکله ی محض کمیّات(quantitatis) بـه مثابـه یـک

(A ۱۴۳) مفهوم فاهمه عبارت است از عدد، که تصوری است که افزایش متوالی یک ها (یک های متجانس را)، در خود نشان می دهد. بنابراین، عـدد چیـزی نیسـت مگر وحدت ترکیبی کثرات یک شهود متجانس بـه طـور عـام؛ ایـن وحـدت معلول این امر است که من خود زمان را در ادراک ساده شهود تولید می‌کنم.

واقعیت در مفهوم محض فاهمه عبارت است از چنان چیزی که با یک احساس به طور کلی، متناظر است؛ یعنی آنچه مفهوم آن فی‌نفسه یـک وجـود را (در زمان) نشان می‌دهد. سلب(negation) عبارت است از چنان چیـزی که مفهوم آن عدم را (در زمان) تصویر می‌کند. بنابراین، تقابل واقعیت و سلب در تفاوت یک زمان واحد رخ می‌دهد، به این ترتیب که آن زمـان واحـد، یـا زمان پر شده است، یا زمان تهی. اما چون زمان فقط صورت شـهود اسـت، و در نتیجه صورت اعیان به مثابه پدیدارهاست، پـس آنچـه در اعیـان بـه مثابـه اشیاء فی‌نفسه با احساس مطابقت می‌کند، عبارت اسـت از مـاده‌ی اسـتعلایی همه‌ی اعیان به مثابه اشیاء فی‌نفسه (به مثابه چیزبودگی، واقعیـت). حـال هـر احساس یک درجه یا کمیت دارد که به آن وسیله آن احساس می‌توانـد زمـان واحد را ـ یعنی حس درونی را در ارتباط با همان تصـور یـک عـین ـ کـم و بیش پر کند تا اینکه در عدم (= صفر = negatio [= سـلب]) خاتمـه یابـد. بنابراین در میان واقعیت و سلب نوعی نسبت و ارتباط وجـود دارد، یـا بهتـر بگوییم، نوعی گذر از واقعیت به سلب وجود دارد که هر نوع واقعیـت را بـه مثابه یک کمیّت قابل تصور می‌سازد؛ و شاکله‌ی یک واقعیت به مثابـه کمیـت چیزی، تا آنجا که آن چیز زمان را پر مـی‌کنـد، دقیقـاً همـان تولیـد مسـتمر و یکنواخت آن کمیّت در زمان است که در آن، انسان در زمان، از احساسی کـه

یک درجه‌ی معین دارد، تا ناپدید شدن آن احساس پایین می‌رود، یا به تدریج از سلب آن احساس به کمیت آن بالا می رود. (B ۱۸۳)

شاکله‌ی جوهر عبارت است از ماندگاری امر واقعی در زمان، یعنی تصور امر واقعی به مثابه یک محل (substratum) تعیین زمانی تجربی به طور کلی؛ محلی که بنابراین وقتی همه چیز دیگر تغییر کند، باقی می‌ماند. (زمان خود نمی گذرد، بلکه وجود امر متغیر در آن می گذرد. بنابراین آنچه در پدیدار با زمان، ـ که خود نامتغیر است و ماندگار ـ متناظر است، عبارت است از امر نامتغیر در وجود، که جوهر باشد. و این صرفاً در جوهر است که توالی و تقارن پدیدارها مطابق با زمان می توانند تعیین شوند.) (A ۱٤٤)

شاکله‌ی علت و علیت یک شیء به طور کلی عبارت است از امر واقعی که هر وقت بخواهیم وضع کنیم، همیشه چیزی به دنبال آن می‌آید. بنابراین شاکله ی علت در توالی کثرات وجود دارد، تا آنجا که این توالی تابع قاعده‌ای باشد.

شاکله‌ی مشارکت (تبادل) یا علیت متقابل جوهرها در ارتباط با عوارض آنها، عبارت است از تقارن تعیّنات یک چیز با تعیّنات چیز دیگر، مطابق با قاعده‌ای عام. (B ۱۸٤)

شاکله‌ی امکان عبارت است از هماهنگی ترکیب تصورات مختلف با شرایط زمان به طور کلی (برای مثال اینکه امور متضاد در یک شیء واحد هم زمان وجود ندارد، بلکه فقط می‌توانند به دنبال یکدیگر بیآیند)؛ بنابراین شاکله‌ی امکان یعنی تعیین تصور یک شیء در هر یک زمان داده شده.

شاکله‌ی واقعیت عبارت است از وجود در یک زمان معین. (A ۱٤٥)

شاکله‌ی ضرورت عبارت است از وجود یک عین در همه‌ی زمانها.

از این همه، حال می‌توان فهمید که شاکله‌ی هر مقوله فقط یک تعیّن زمان را در خود متعین می کند و قابل تصویر کردن می‌سازد: ـ شاکله‌ی کمیت، تولید (ترکیب) خود زمان را در ادراک ساده‌ی متوالی یک عین؛ ـ شاکله‌ی کیفیت، ترکیب احساس (ادراک حسی) را با تصور زمان یا پر کردن

زمان؛ ـ شاکله‌ی اضافه، نسبت ادراکات حسی را در میان یکدیگر در همه‌ی زمانها (یعنی مطابق با یک قاعده‌ی تعیّن زمانی)؛ ـ و سرانجام، شاکله‌ی جهت و مقولات آن، خود زمان را به مثابه متضایف تعیین یک عین که آیا به زمان متعلق است یا نه و چگونه به زمان متعلق است. ـ بنابراین شاکله‌ها چیزی نیستند مگر تعیّنات زمانی پیشین مطابق با قواعد؛ و این قواعد مطابق با نظم مقولات به رشته‌ی زمانی، به محتوای زمانی، به نظم زمانی، و سرانجام به (B ۱۸۵) شمولیت زمانی در ارتباط با همه‌ی اعیان ممکن مربوط می‌شوند.

اکنون از اینجا معلوم می‌شود که شاکله‌ی فاهمه از طریق ترکیب استعلایی قوه ی خیال به هیچ چیز دیگر مربوط نمی‌شود مگر به وحدت همه‌ی کثرات شهود در حس درونی، و به این ترتیب غیر مستقیم منتهی (A ۱٤٦) می‌شود به وحدت ادراک نفسانی، به مثابه کارکردی که متناظر است با حس درونی (با یک ادراک پذیری). بنابراین شاکله‌های مفاهیم محض فاهمه، شرایط حقیقی و منحصر به فرد هستند که تحت آنها، این مفاهیم محض فاهمه رابطه‌ای با اعیان برقرار می‌کنند، و در نتیجه معنایی می‌یابند؛ و بنابراین مقولات سرانجام هیچ کاربردی نمی‌توانند داشته باشند، مگر یک کاربرد تجربی ممکن؛ به این ترتیب که مقولات صرفاً برای این کار مناسب هستند که از طریق بنیادهای یک وحدت ضروری پیشین (به مناسبت اتحاد ضروری هرنوع آگاهی در یک ادراک نفسانی اصلی)، پدیدارها را تابع قواعدی عمومی ترکیب سازند، و به این وسیله آنها را در ترکیبی تمام و کمال در یک تجربه جای دهند.

اما همه‌ی شناخت های ما در چارچوب کل هر نوع تجربه‌ی ممکن جای دارند، و حقیقت استعلایی در رابطه‌ی عمومی با شناخت های ما قرار دارد که پیش از هرنوع حقیقت تجربی می‌آید و آن را ممکن می‌سازد. اما با (B ۱۸٦) این همه، این نکته‌ای است که فوراً به چشم می‌خورد: هر چند شاکله‌های حسی اول مقولات را تحقق می‌بخشند، اما با این همه بر آنها قید و بند نیز می‌گذارند، یعنی به شرایط محدود می‌کنند که خارج از فاهمه (یعنی در

حسیات) جای دارند. بنابراین شاکله در واقع فقط عبارت است از پدیداریی یک عین، یا مفهوم حسی یک عین، در مطابقت با مقوله.

(Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon, - - aeternitas necessitas phaenomenon, etc.)

[= تعداد، کمیت پدیدارها است؛ احساس، واقعیت پدیدارها؛ ثبات و دوام اشیاء، جوهر پدیدارها؛ ـ ابدیت، ضرورت پدیدارها؛ و غیره.] اکنون اگر (A ۱٤۷) ما یک شرط قیدگذار را رها کنیم، آنگاه به نظر می‌رسد که مفهومی که پیشتر محدود شده بود، را آزادتر کنیم؛ به این ترتیب مقولات در معنای محض خود باید بدون هیچ یک از شرایط حسی در مورد اشیاء به طور کلی، چنانکه هستند معتبر باشند، و نه مانند شاکله‌ها، آنها را چنانکه پدیدار می‌شوند تصور کنند؛ بنابراین مقولات باید معنایی داشته باشند مستقل از همه‌ی شاکله‌ها و بسیار وسیع‌تر از آنها. در واقع برای مفاهیم محض فاهمه، در واقع حتی پس از تمایز هرنوع شرط حسی، هنوز یک معنایی که البته فقط منطقی است باقی می‌ماند که به وحدت محض تصورات مربوط می‌شود؛ اما به مفاهیم محض فاهمه هیچ نوع عین و در نتیجه هیچ نوع معنایی داده نمی‌شود تا بتوانند یک مفهوم را از یک عین عرضه دارند. برای مثال، جوهر، اگر تعیّن حسی (B ۱۸۷) ماندگاری را حذف کنیم، معنایی نخواهد داشت جز یک چیز که می‌تواند به مثابه موضوع تعقل شود (بی‌آنکه محمولی متعلق به چیزی دیگر باشد). اکنون با این تصور من هیچ کاری نمی توانم انجام دهم، زیرا این تصور به هیچ وجه به من نشان نمی‌دهد که تعیّناتی که یک شیء دارد چیست که به این ترتیب باید به منزله ی عین اولیه معتبر باشد. بنابراین مقولات بدون شاکله‌ها فقط کارکردهای فاهمه برای مفاهیم هستند، اما خود هیچ عینی را تصویر نمی‌کنند. این معنا از حسیات به آنها اضافه می‌شود که فاهمه را تحقق می‌بخشد، به این ترتیب که هم زمان آن را به قید و بند نیز می‌کشد.

آموزه استعلایی قوه ی حکم
(یا تحلیلات اصول)
فصل دوم
همه‌ی اصول فاهمه محض

(A ۱٤۸)

ما در فصل پیش قوه ی حکم استعلایی را فقط مطابق با شرایط کلی‌ای بررسی کرده‌ایم، که تنها تحت آنها قوه ی حکم حق دارد کـه مفـاهیم محـض فاهمه را برای احکام ترکیبی بکار ببرد. حال کار ما آن است که: احکـامی کـه فاهمه تحت این احتیاط نقادانه واقعاً به نحو پیشین وجـود مـی‌بخشـد، را در ترکیبی نظاممند تصویر نماییم؛ برای این کار بی شک جدول مقولات ما بایـد راهنمای طبیعی و مطمئنی عرضه کند. زیرا این دقیقاً مقولاتند که رابطه‌شان بـا تجربه‌ی ممکن باید همه‌ی شناخت های محض پیشین فاهمه را تشکیل دهد، (B ۱۸۸)
و بنابراین نسبت مقولات به حسیات به طور کلی، به همان دلیل، همه‌ی اصول استعلایی کاربرد فاهمه را به طور کامل و در یک دستگاه قرار خواهد داد.

اصول پیشین صرفاً به این دلیل که بنیادهای احکـام دیگـر را در خـود دارند، چنین نام نمی‌گیرند، بلکه به این دلیل نیز که خود بر بنیاد شناخت هایی برتر و کلی‌تر قرار ندارند. اما این خصـلت، آنهـا را کـاملاً از برهـان بـی‌نیـاز (A ۱٤۹)
نمی‌سازد. زیرا اگر چه این برهان خود نمی‌تواند فراتـر بـه طـور عینـی پـیش کشیده شود، ـ زیرا چنین گزاره‌ای براساس ملاحظات عینـی اسـتوار نیسـت، بلکه خود در هر نوع شناخت عینی خویش قرار دارد ـ با این همـه ایـن امـر مانع از این نیست که از سرچشمه‌های عینی امکان یک شناخت عین به طـور کلی، استدلالی ممکن نباشد؛ در واقع این کار لازم نیز هست، زیرا در غیر این صورت گزاره در معرض این سؤتفاهم بزرگ قرار خواهد گرفت کـه حکمـی باشد که صرفاً پنهانی وارد شده است.

دوم، ما خود را صرفاً به اصولی محدود خواهیم کـرد کـه بـه مقـولات (B ۱۸۹)
ربط می‌یابند. اصول حسی استعلایی که مطابق با آنهـا مکـان و زمـان شـرایط امکان همه‌ی اشیاء به مثابه پدیدارها هستند، و همچنین قید این اصول کـه در

واقع نمی‌توانند به اشیای فی‌نفسه مربوط شوند، بـه حیطـه‌ی محـدود شـده‌ی تحقیق کنونی تعلق ندارند. به همین شکل، اصول ریاضی نیـز بخشـی از ایـن دستگاه را تشکیل نمی‌دهند، زیرا فقط از شـهود انتـزاع مـی‌شـوند، امـا نـه از مفاهیم محض فاهمه؛ با این همه، چون اصول ریاضی هم زمان احکام ترکیبی پیشین هستند، امکان‌شان ضرورتاً در اینجا محلی می‌یابد، البته نه بـرای آنکـه صحت و قطعیت استدلالی آنها را اثبات کنیم ـ که آنها به هیچ وجه هرگز نیاز ندارند ـ بلکه فقط برای آنکه امکان چنین شناخت های بدیهی پیشین را قابـل فهم سازیم و ، استنتاج کنیم.

اما ما همچنین باید درباره‌ی اصول احکام تحلیلـی حـرف بـزنیم، و در (A ۱۵۰) حقیقت از اصول احکام تحلیلی در مقابل اصول احکام ترکیبی، که ما در واقع با آنها سر و کار داریم؛ زیرا دقیقاً این تقابل، نظریه احکام ترکیبی را از هر نوع سوءتفاهم آزاد می کند و آنها را در طبیعت ویژه‌ی خویش، به طور آشکار در معرض دید می گذارد.

نظام اصول فاهمه محض
قسمت اول
درباره‌ی عالی ترین اصل کل احکام تحلیلی

شناخت ما هر محتوایی که داشته باشد، و به هر شیوه‌ای هم که به عین مربوط گردد، با این همه شرط کلی همه‌ی احکام ما به طور عام، که البته فقط شرطی سلبی است، این است که احکام با خود متناقض نباشند؛ زیـرا در غیـر این صورت این احکام فی‌نفسه (همچنین بـدون توجـه بـه عـین) هـیچ‌چیـز (B ۱۹۰) نخواهند بود. اما حتی اگر در حکم ما هیچ تناقضی نیز وجود نداشته باشد، به رغم این امر هنوز ممکن است حکم ما مفاهیم را چنان به هم ربط بدهـد کـه عین ایجاب نکند؛ یا همچنین بی‌آنکه به ما کوچکترین دلیلی، خـواه بـه نحـو (A ۱۵۱) پیشین، خواه به نحو پسین، ارائه داده شود که یک چنین حکمی را توجیه کند.

به این ترتیب حکم هر چند ممکن است از هرنوع تناقض درونـی آزاد باشـد، اما باز می‌تواند کاذب یا بی‌اساس باشد.

حال این گزاره که: محمولی که بـا شـیء(thing) متنـاقض باشـد هرگز به آن شیء وارد نمی‌شود، اصل عدم تناقض نامیده می‌شود. ایـن گـزاره عبارت است از معیار کلی اما صرفاً سلبی هرنوع صدق حقیقـت، امـا درسـت تنها به این دلیل به منطق تعلق دارد که در مورد شناخت ها، صرفاً به منزلـه ی شناخت ها به طور کلی، صرف نظر از محتـوای آنهـا، معتبـر اسـت، و اعـلام می‌کند که: تناقض شناخت ها را در کل نابود می‌کند و از بین می‌برد.

اما با این همه، می‌توان از این امر یک کاربرد ایجابی ساخت، یعنـی نـه صرفاً برای دور ساختن دروغ و خطا (تا آنجا که بر تناقض مبتنی باشد)، بلکه همچنین برای شناختن حقیقت. زیرا اگر حکم، تحلیلـی باشـد، اکنـون سـلبی باشد یا ایجابی، آنگاه حقیقت آن همیشه باید بتواند مطابق با اصل عدم تناقض به به طور کافی شناخته شود. زیرا نقیض آنچه در شناخت موضوع به منزله ی (B ۱۹۱)
مفهوم قرار دارد و تعقل می‌شود، همیشه به درستی نفـی مـی‌شـود؛ امـا خـود مفهوم ضرورتاً باید درباره‌ی آن موضوع تأیید شود، به این دلیل که عکـس آن مفهوم با موضوع متناقض خواهد بود.

بنابراین ما باید اصل عدم تناقض را به منزله ی یک اصل کلی و کـاملاً کافی هرنـوع شـناخت تحلیلـی معتبـر بشناسـیم؛ امـا اقتـدار(authority) و
کارآمدی این اصل، به مثابه معیار کامل حقیقت، فراتر از ایـن نمـی‌رود. زیـرا (A ۱۵۲)
اینکه هیچ شناختی نمی‌تواند با اصل عدم تناقض، تناقض داشته باشد، بی‌آنکه خود را نابود سازد، به خوبی این گزاره را تبدیل می‌کند به conditio non [sine qua= شرطی که بدون آن نمی‌شود]؛ اما نـه بـه مبنـای تعیـین‌کننـده‌ی حقیقت شناخت ما. حال چون ما واقعاً فقط به بخش ترکیبـی شـناخت خـود می‌پردازیم، بنابراین همیشه باید متوجه باشیم که هرگز بر خلاف این گـزاره‌ی آسیب ناپذیر عمل نکنیم؛ اما درباره ی حقیقت این نوع شـناخت، ایـن اصـل هرگز اطلاعی به ما نمی‌تواند بدهد.

اما با این همه، درباره‌ی این اصل مشهور ـ اگر چه اصلی است خالی از هر نوع محتوا، صرفاً صوری ـ ضابطه‌ای وجود دارد که یک ترکیب را در خود متعین می کند، و این ترکیب به دلیل سهو و کاملاً بدون لـزوم بـا آن آمیختـه شده است. ضابطه این است: ناممکن است که چیزی هم زمان باشد و نباشـد. گذشته از آنکه در اینجا قطعیت برهانی (از طریق واژه‌ی ناممکن) به شـیوه‌ای بیش از حد وارد شده است، ـ زیرا خود باید بتواند از گـزاره فهمیـده شـود ـ
(B ۱۹۲) این گزاره تحت تأثیر شرط زمان است و به نوعی می‌گوید: یک شـیء = A ، که چیزی = B است، نمی‌تواند هم زمان non-B باشد. اما شیء A به خوبی می‌تواند هر دوی اینها (هم B و هم non-B) به دنبال هم باشد. بـرای مثـال
(A ۱۵۳) انسانی که جوان است هم زمان نمی تواند پیر باشد، اما دقیقاً همـان در یـک زمان جوان و به زمان دیگر نه جوان، یعنی پیر می تواند باشد. اما اصل عـدم تناقض به مثابه یک اصل صرفاً منطقی، هرگز نباید احکام خـود را بـه نسـبت های زمانی محدود سازد؛ بنابراین چنین ضابطه‌ای با هدف اصل عدم تنـاقض کاملاً در تناقض است. سؤتفاهم صرفاً از اینجـا ایجـاد مـی‌شـود کـه: مـا اول محمول یک شیء را از مفهوم آن شیء جدا می‌کنیم و بعـد بـه ایـن محمـول عکس‌اش را وصل می‌کنیم؛ ایـن جریـان هرگـز تناقضـی بـا موضـوع ایجـاد نخواهد کرد، بلکه فقط با محمول آن که با موضوع ترکیبی متصل شـده اسـت متناقض خواهد بود، و البته فقط وقتی که محمول اول و محمول دوم هم زمان وضع شوند. اگر من بگویم که: "فردی که آموزش ندیده است آمـوزش دیـده نیست"، ـ آن وقت هم زمان باید این شرط در زمینه فرض شود. زیـرا کسـی که در یک زمان آموزش ندیده است، می‌تواند در زمـان دیگـر بسـیار خـوب آموزش دیده باشد.اما اگر بگوییم: هیچ فـرد آمـوزش ندیـده، آمـوزش دیـده نیست، ـ آنگاه این گزاره تحلیلـی اسـت، زیـرا اکنـون نشـانه‌ی مـورد بحـث (آموزش ندیدگی) جزئی از مفهوم موضوع را تشکیل می‌دهد؛ و بعداً گزاره‌ی سلبی بی‌واسطه از اصل عدم تناقض آشکار می‌شود، بی‌آنکه لازم شود شـرط: هم زمان به آن اضافه شود. دقیقاً به این دلیل است که من در بالا ضابطه‌ی این

اصل را چنان تغییر داده‌ام که طبیعت یک گزاره‌ی تحلیل به آن وسیله به طـور روشن بیان شود.

(A ۱۵٤)

نظام اصول فاهمه محض
قسمت دوم
درباره‌ی عالی ترین اصل کل احکام ترکیبی

توضیح امکان احکام ترکیبی مسئله‌ای است که منطق عمومی به آن هیچ کاری ندارد، و حتی نیاز ندارد که اسم آن را بداند؛ اما از بین همه‌ی کارها در منطق استعلایی مهمترین کار همین است ، و اگر بحث بر سر امکان احکام ترکیبی پیشین، و نیز شرایط و حوزه‌ی اعتبار احکام ترکیبی پیشین باشد، حتی تنها کار است. زیرا فقط پس از انجام شدن این کار است که منطق استعلایی می‌تواند هدف خود را ـ که تعیین کردن حوزه و حدود فاهمه باشد ـ کاملاً برآورده سازد.

در حکم تحلیلی من به مفهوم داده شده کفایت می‌کنم تا چیزی از آن بفهمم. اگر حکم تحلیلی، ایجابی باشد، آنگاه به این مفهوم فقط آن چیزی را اختصاص می‌دهم که خود دیگر در آن تعقل شده است؛ اگر حکم تحلیلی، سلبی باشد، آنگاه عکس مفهوم را از آن مفهوم طرد می کنم. اما در احکام
(B ۱۹٤) ترکیبی من باید از مفهوم داده شده خارج شوم تا چیزی را، که کاملاً متفاوت
(A ۱۵۵) است با آنچه در آن مفهوم تعقل شده است، با آن مفهوم در نسبت نگاه کنم؛ نسبتی که بنابراین هرگز نه نسبت اینهمانی است و نه نسبت تناقض، و به آن طریق هرگز نمی‌توان به یک حکم، فی‌نفسه، نه حقیقت را نسبت داد، و نه بطلان را.

بنابراین فرض کنیم که: باید از یک مفهوم داده شده خارج شویم تا آن را با یک مفهوم دیگر، به شکل ترکیبی مقایسه کنیم؛ در این حالت به یک امر سوم نیاز خواهیم داشت که فقط از آن طریق ترکیب دو مفهوم می تواند به وجود آید. حال این امر سوم ، به مثابه واسطه‌ی همه‌ی احکام ترکیبی چیست ؟ این امر سوم فقط مجموع کلی‌ای است که در آن همه‌ی تصورات ما متعین می‌شوند، یعنی حس درونی و صورت پیشین آن: زمان. ترکیب تصورات بر مبنای قوه ی خیال قرار دارد، اما وحدت ترکیبی تصورات (که برای حکم

واجب است) بر مبنای وحدت ادراک نفسانی قرار دارد. بنابراین، امکان احکام ترکیبی در اینجا نهفته است؛ و چون هر سه‌ی اینها ـ حس درونی، قوه ی خیال، و ادراک نفسانی ـ سرچشمه‌های تصورات پیشین را در خود دارند، امکان احکام ترکیبی محض را نیز باید در اینها جست؛ و حتی اگر بنا باشد از اعیان شناختی حاصل شود، که منحصراً بر مبنای ترکیب تصورات استوار است، در واقع این احکام به وسیله ی این سه امر ضروری می‌شوند.

اگر بنا باشد که یک شناخت، واقعیت عینی داشته باشد، یعنی به یک عین مربوط شود و در آن معنا و مفهومی بیابد، آنگاه عین باید بتواند به نوعی
(B ۱۹۵) داده شود. بدون آن، مفاهیم تهی خواهند بود، و اگر چه به وسیله ی آنها می‌توان فکر کرد اما در واقع از طریق این تفکر هیچ چیز را نمی‌توان شناخت،
(A ۱۵۶) بلکه صرفاً می‌توان با تصورات بازی کرد. دادن یک عین ـ اگر منظور این نباشد که عین دوباره با واسطه تعقل شود، بلکه منظور این باشد که عین بی‌واسطه در شهود تصویر شود، ـ چیزی دیگر نیست مگر آنکه تصور عین مربوط شود به تجربه (خواه تجربه‌ی واقعی، خواه تجربه‌ی ممکن). حتی مکان و زمان، هر چند هم که این مفاهیم غیرآمیخته با امور تجربی باشند، و حتی اگر هم قطعی باشد که کاملاً به نحو پیشین در ذهن متصور می‌شوند،اگر کاربرد ضروری آنها در متعلقات تجربه نشان داده نمی‌شد، آنگاه بدون اعتبار عینی و بدون مفهوم و معنا می‌بودند؛ حتی تصور مکان و زمان یک شاکله‌ی صرف است که خود را همیشه به قوه ی خیال باز تولیدی مربوط می‌سازد که متعلقات تجربه را فرا می‌خواند؛ بدون متعلقات تجربه، مفاهیم مکان و زمان معنایی نخواهند داشت؛ و این امر بدون استثنا در باره‌ی همه‌ی مفاهیم صدق می‌کند.

پس این امکان تجربه است که به همه‌ی شناخت های پیشین ما واقعیت عینی می‌بخشد. حال تجربه بر مبنای وحدت ترکیبی پدیدارها، یعنی
(B ۱۹۶) بر پایه‌ی ترکیب مطابق با مفاهیم یک متعلق پدیدارها به طور عام، استوار است؛ بدون این ترکیب، تجربه شناخت نخواهد بود، بلکه یک

هیجان (rhapsody) ادراکات حسی خواهد بود که در هیچ بافتی مطابق با (A ۱۵۷)
قواعد یک آگاهی به تمامی متصل (ممکن)، و در نتیجه در وحدت استعلایی و ضروری ادراک نفسانی نیز جای نخواهد گرفت. بنابراین تجربه بر مبنای اصول پیشین صورت خود، یعنی براساس قواعد کلی وحدت در ترکیب پدیدارها قرار دارد؛ واقعیت عینی این قواعد به منزله ی شرایط ضروری تجربه، و حتی به مثابه امکان تجربه، همیشه می‌تواند در تجربه استوار شود. اما خارج از این رابطه، گزاره‌های ترکیبی پیشین به کلی ناممکن هستند، زیرا یک امر سوم، یعنی عین محض ندارند تا در آن، وحدت ترکیبی بتواند واقعیت عینی مفاهیم خود را ثابت کند.

حال اگر چه ما درباره‌ی مکان به طور کلی، یا درباره‌ی اشکالی که قوه ی خیال خلاق در مکان رسم می‌کند، بسیاری چیزها را به نحو پیشین در احکام ترکیبی می‌شناسیم، چنانکه واقعاً در این باره نیازمند به تجربه نیستیم، ـ با این همه، اگر مکان به مثابه شرط پدیدارها که ماده‌ی خام را برای تجربه‌ی خارجی تشکیل می‌دهد، دیده نمی‌شد، این شناخت هیچ چیز دیگر نمی‌بود مگر پرداختن به خیالبافی محض: بنابراین آن احکام ترکیبی محض، هر چند فقط با واسطه، به تجربه‌ی ممکن یا به دلیل قوی تر به خود امکان تجربه مربوط می‌شوند و اعتبار عینی ترکیب آنها تنها بر آن اساس استوار است.

بنابراین چون تجربه به مثابه ترکیب تجربی در امکان خود تنها نوع‌ی شناخت است که به هرنوع ترکیب دیگر واقعیت می‌بخشد، پس بنابراین این ترکیب‌های دیگر به مثابه شناخت پیشین همچنین فقط به آن سبب حقیقت (B ۱۹۷)
دارد (با موضوع توافق دارد) که چیز دیگری در خود نمتعین می کند مگر (A ۱۵۸)
آنچه برای وحدت ترکیبی تجربه به طور کلی، ضروری است.

بنابراین، عالی ترین اصل همه‌ی احکام ترکیبی این است که: هر عین تابع شرایط ضروری وحدت ترکیبی کثرت شهود در یک تجربه‌ی ممکن است.

بنابراین،احکام ترکیبی پیشین وقتی ممکن هستند که ما شرایط صوری شهود پیشین، ترکیب قوه ی خیال و وحدت ضروری این ترکیب را در یک ادراک نفسانی استعلایی، به یک شناخت تجربی ممکن به طور کلی مربوط سازیم، و بگوییم: شرایط امکان تجربه به طور کلی، هم زمان شرایط امکان متعلقات تجربه‌اند و به این دلیل در یک حکم ترکیبی پیشین اعتبارِ عینی دارند.

نظام اصول فاهمه محض
قسمت سوم
تصور نظاممندانه‌ی همه‌ی اصول
ترکیبی فاهمه محض

اینکه اساساً اصول بتوانند در جایی وجود داشته باشند، باید منحصراً به دلیل فاهمه محض دانسته شود؛ فاهمه محض نه تنها قوه‌ی قواعد است که درارتباط با آن چیزی رخ می‌دهد، بلکه خود سرچشمه‌ی اصول است که مطابق با آن اصول همه چیز (هر آنچه فقط به مثابه عین می‌تواند در مقابل ما قرار گیرد) ضرورتاً تابع قواعد است؛ زیرا بدون قواعد هرگز به پدیدارها شناختی از یک عین متناظر تعلق نتواند گرفت. حتی قوانین طبیعی اگر به مثابه قوانین اساسی کاربرد تجربی فاهمه در نظر گرفته شوند، هم زمان جنبه‌ای از ضرورت با خود دارند و در نتیجه دست کم این حدس را القا می‌کنند که بر پایه‌ی مبانی تعیین می‌شوند، بنیادهایی که به نحو پیشین و پیش از هر نوع تجربه باید معتبر باشند. اما همه‌ی قوانین طبیعت، بدون تمایز، تابع اصول برتر فاهمه هستند؛ به این ترتیب که قوانین طبیعت، اصول برتر فاهمه محض را فقط بر موارد ویژه‌ی پدیدار تعمیم می‌دهند. پس، این فقط اصول برتر فاهمه محض هستند که مفهومی را عرضه می کنند که شرط و، گویی، نماینده‌ی یک قاعده را به طور کلی در خود دارند، اما تجربه موردی را به دست می‌دهد که تابع قاعده است.

(B ۱۹۸)
(A ۱۵۹)

حال در واقع این خطر به هیچ وجه وجود ندارد که اصول صرفاً تجربی به مثابه اصول فاهمه محض دیده شوند، یا همچنین برعکس ؛ زیرا ضرورت مطابق با مفاهیم که اصول فاهمه محض را مشخص می‌کند، و نبود آن ضرورت در هر نوع گزاره‌ی تجربی ـ حتی اگر هم که بطور کامل درست باشد، ـ به آسانی فهمیده می‌شود و بنابراین می‌تواند به آسانی این اشتباه را (B ۱۹۹)
متوقف کند. اما اصول پیشین سلبی وجود دارند که با این همه من نمی‌خواهم (A ۱۶۰)
آنها را به حساب فاهمه محض بگذارم، زیرا آنها نه از مفاهیم محض، بلکه از شهودات محض (اگر چه به واسطه‌ی فاهمه) انتزاع می‌شوند؛ حال، فاهمه عبارت است از قوه‌ی مفاهیم. ریاضیات دارای چنین اصول محض پیشین است اما تطبیق این اصول بر تجربه و در نتیجه اعتبارِ عینی آنها و حتی امکان چنین شناخت ترکیبی پیشین (استنتاج آن) همچنان بر مبنای فاهمه محض قرار دارد.

به این دلیل من اصول ریاضیات را در شمار اصول خود نمی‌آورم، اما البته چنان اصولی را می‌آورم که امکان و اعتبار عینی پیشین اصول ریاضیات مبتنی بر آنها است و در نتیجه باید به مثابه اصول این اصول ریاضیات ملاحظه شوند و از مفاهیم به سمت شهود پیش روند، اما نه از شهود به سمت مفاهیم.

در تطبیق مفاهیم محض فاهمه بر تجربه‌ی ممکن، کاربرد ترکیب مفاهیم یا ریاضی است یا پویا: زیرا بخشی فقط به شهود پدیدار مربوط می‌شوند، و بخشی به وجود پدیدار به طور کلی. اما شرایط پیشین شهود در ارتباط با یک تجربه‌ی ممکن کل ضروری هستند، در حالی که که شرایط وجود اعیان یک شهود تجربی یک شهود تجربی ممکن، فی نفسه فقط عرضی هستند. بنابراین اصول کاربرد ریاضی به طور نامشروط ضروری‌اند، یعنی یقینی هستند، اما اصول کاربرد پویا هر چند ویژگی یک ضرورت پیشین را در (B ۲۰۰)
خود دارند، اما فقط تحت شرط تفکر تجربی در تجربه، و در نتیجه فقط با واسطه و غیر مستقیم؛ در نتیجه اصول پویا (با آنکه قطعیت‌شان به طور کلی،

در جریان تجربه آسیبی نمی‌یابد)، آن بداهت بی‌واسطه را در خود متعین نمی کنند که خاص اصول ریاضی است. با این همه، در نتیجه‌ی پایانی این نظام (A ۱۶۱)
اصول، در این باره بهتر می‌توان قضاوت کرد.

جدول مقولات به ما دستورالعملی کاملاً طبیعی برای جدول اصول عرضه می‌دارد . زیرا اصول خود نیز هیچ نیستند جز قواعد کاربرد عینی مقولات. بنابراین، همه‌ی اصول فاهمه محض عبارتنداز:

۱.
اصول متعارف
شهود

۲.
پیش‌فرض‌های
دریافت‌حسی

۳.
قیاسهای
تجربه

٤.
اصول موضوعه‌ی
تفکر تجربی

من این نامگذاریها را با دقت برگزیده‌ام تا تمایزات که در ارتباط با (B ۲۰۱)
بداهت و اجرای این اصول وجود دارند، را نادیده نگیرم. به زودی دقیقاً آشکار خواهد شد که هم از نظرگاه بداهت و هم از نظرگاه تعیین به نحو پیشین پدیدارها مطابق با مقولات کمیت و کیفیت (اگر منحصراً به صورت (A ۱۶۲)
کمیت و کیفیت توجه کنیم)، اصول مربوط به مقولات کمیت و کیفیت خود را به شکلی مهم از اصول مقولات اضافت و جهت متمایز می‌سازند؛ به این ترتیب که اصول مقولات کمیت و کیفیت، قطعیت شهودی دارند، اما اصول مقولات اضاف و جهت، قطعیت صرفاً استدلالی؛ حتی اگر هر دو گروه واجد قطعیت کامل هستند. بنابراین من اصول مقولات کمیت و کیفیت را اصول

ریاضی می‌نامم، و اصول مقولات اضاف و جهت را اصول پویا*. اما باید به خوبی توجه داشت که: من در مورد گروه اول واقعاً به اصول ریاضیات کار ندارم، به همان ترتیب که در مورد دیگر واقعاً به اصول عام (فیزیکی)ی دینامیک نمی‌پردازم، بلکه فقط به اصول فاهمه محض در نسبت با حس درونی توجه دارم (بدون تمایز تصوراتی که از آن طریق داده شده‌اند)؛ زیرا از طریق اصول فاهمه محض است که اصول ریاضیات و دینامیک در مجموع امکان خود را کسب می‌کند. بنابراین من آنها را بیشتر در ارتباط با اجرای آنها چنین می‌نامم تا از نظرگاه محتوایشان. و حال می‌پردازیم به بررسی آنها، به ترتیبی که در جدول عرضه شده‌اند.

* ـ{افزوده در ویرایش **B** }هرنوع همبستگی (**conjunctio** [= ربط]) یا ترکیب است (**compositio**)، یا پیوستگی(**nexus** [= اتصال]). ترکیب عبارت است از ترکیب کثرت آنچه ضرورتاً به یکدیگر تعلق ندارد. برای مثال، دو مثلث که بر اثر تقسیم کردن یک مربع به وسیله‌ی قطر بوجود می‌آیند، فی نفسه ضرورتاً به یکدیگر تعلق ندارند، و این نوع عبارت است از ترکیب چیزهای متجانس در هر آنچه بتواند به شیوه‌ی ریاضی مورد بررسی قرار گیرد، (این ترکیب خود نیز می‌تواند به ترکیب از نوع تجمع و از نوع ائتلاف تقسیم بندی شود؛ تجمع به کمیات گسترش‌یاب متوجه است، و ائتلاف به کمیات تشدیدی .ربط نوع دوم (**nexus** [= اتصال]) عبارت است از ترکیب کثرات، تا آنجا که ضرورتاً به یکدیگر تعلق داشته باشند؛ برای مثال، اینکه عرض به نوعی جوهر تعلق دارد، یا معلول به علت؛ ـ در نتیجه این ترکیب چیزی است که اگر چه ممکن است ناهمگن نیز باشد؛ اما با این همه پیشین همچون پیوسته متصور می‌شود؛ من این ربط را چون دلخواهانه نیست؛ ربط پویا می‌نامم، زیرا این ربط به وجود کثرات مربوط می‌شود (که خود نیز می‌تواند تقسیم بندی شود به ربط فیزیکی پدیدارها در میان یکدیگر، و ربط مابعدالطبیعی پدیدارها، ربط آنها در قوه‌ی شناخت پیشین».

۱.
دربارهٔ اصول متعارف شهود

(B ۲۰۲)

< اصول فاهمه محض: کل پدیدارها به لحاظ شهود خود کمیّات گسترش‌یاب‌هستند.> (در ویرایش اول)

«اصول آنها این است: کل شهودات کمیّات گسترش یاب‌هستند.»(در ویرایش دوم)

برهان

همه‌ی پدیدارها به لحاظ صورت، شهودی را در مکـان و در زمـان در خود متعین می کنند که بنیاد پیشین همگی آنها را تشـکیل مـی‌دهـد. بنـابراین پدیدارها نمی‌توانند به صورتی دیگر بسادگی درک شـوند ـ یعنـی در آگـاهی تجربی پذیرفته شوند ـ مگر از طریق ترکیب کثرات، که به آن وسیله تصورات یک مکان معین یا یک زمان معین تولیـد مـی‌شـوند، یعنـی از طریـق ترکیـب متجانس و از طریق آگاهی وحدت ترکیبی این کثرات (متجانس). حال آگاهی وحدت ترکیبی کثرات متجانس در شهود به طور کلی، تا آنجا که از آن طریق تصور یک عین اول ممکن شـود، مفهـوم یـک کمیّـت (quanti) را تشـکیل می‌دهد. بنابراین حتی ادراک حسی یک عین، به مثابه پدیدار، فقط بـه وسـیله ی همان وحدت ترکیبی کثرات شهود حسی داده شده، ممکن است، که به آن وسیله وحدت ترکیب کثرات متجانس در مفهوم یک کمیت تعقـل مـی‌شـود؛ یعنی پدیدارها بدون اسـتثنا کمیّـات گسـترش یـاب هسـتند، و البتـه کمیـاب گسترش یاب‌اند، زیرا پدیدارها به مثابه شهودات در مکان یـا در زمـان، بایـد بتوانند از طریق همان ترکیب متصور شوند، که به آن وسیله مکان و زمـان بـه طور کلی تعیین می‌شوند.»

(B ۲۰۳)

(B ۲۰۲)

من چیزی را که در آن، تصور قسمت ها، تصور کل را ممکن می‌سـازد (و بر این اساس ضرورتاً پیش از تصور کل مـی‌آیـد) کمیـت گسـترش یـاب می‌نامم. من بی‌آنکه خطی را در تفکر بکشم، یعنی از یک نقطه، همه‌ی قسمت های دیگر را به تدریج تولید کنم و به آن طریق اول این شهود را طـرح کـنم،

(A ۱۶۳)

(B ۲۰٤) خطی را، حتی اگر هم که کوتاه باشد، نمی توانم تصور کنم. وضع در مورد کوچکترین مقدار زمان به همین روال است. من در این زمینه فقط به پیشرفت متوالی یک لحظه به لحظه‌ی دیگر فکر می کنم که به این ترتیب به وسیله ی همه‌ی قسمت های زمان و افزایش آنها سرانجام یک کمیت زمانی معین ایجاد می‌شود. حال چون شهود محض در همه‌ی پدیدارها یا مکان است یا زمان، بنابراین هر پدیدار به مثابه شهود، یک کمیت گسترش یاب است، به این ترتیب که فقط از طریق ترکیب متوالی (یک قسمت به قسمت دیگر) در ادراک ساده، می تواند شناخته شود. پس، همه‌ی پدیدارها خود دیگر به مثابه مجموعه‌ها شهود می‌شوند (مقادیر قسمت هایی که پیشتر داده شده اند)؛ و این امری است که در هرنوع کمیت صدق نمی‌کند، بلکه فقط در کمیّات صدق می‌کند که به وسیله ی ما به منزله ی گسترش یاب تصور و به سادگی درک می‌شوند.

ریاضیاتِ (هندسی) و اصول متعارف آن بر مبنای این ترکیب متوالی قوه ی خیال خلاق، در تولید اشکال، قرار دارد؛ اصول متعارف هندسه شرایط شهود حسی پیشین را بیان می کنند که فقط تحت آنها شاکله‌ی یک مفهوم محض پدیدار خارجی می‌تواند به وجود آید؛ برای مثال، در بین دو نقطه فقط یک خط راست ممکن است، یا دو خط راست فضایی را محصور نمی‌سازند، و امثال آن. اینها اصولی هستند که واقعاً فقط به کمیّت (quanta) ، به مثابه کمیّت، مربوط می‌شوند.

(A ١٦٤) اما آنچه مربوط می‌شود به کمیّات (quantitas) درباره ی پاسخ به پرسش زیر: بزرگی یک چیز چقدر است؟ ـ در این باره، هر چند تعداد مختلفی از این گزاره‌ها وجود دارند که ترکیبی هستند و بی‌واسطه‌ی قطعی indemonstrabilia [= مسلمات غیرقابل اثبات])، با این همه اصول متعارف به مفهوم خاص وجود ندارند. زیرا این گزاره‌ها که اگر مقادیر مساوی به مقادیر مساوی اضافه شوند، یا اگر مقادیر مساوی از مقادیر مساوی کم شوند، مقادیر مساوی به دست می دهند، گزاره‌های ترکیبی هستند؛ به این

ترتیب که من بی‌واسطه از اینهمانی تولید یک کمیت با تولید کمیتی دیگر، آگاه هستم؛ اما اصول متعارف باید گزاره‌های ترکیبی پیشین باشند. از طرف دیگر، اگر چه درست است که گزاره‌های بدیهی نسبت های عددی البته ترکیبی هستند، اما مانند نسبت های هندسی، کلی نیستند؛ نسبت های عددی
(B ۲۰۵) دقیقاً به همین دلیل اصول متعارف نیستند، بلکه می‌توانند ضابطه‌های عددی نامیده شوند. اینکه: ۱۲ = ۵ + ۷ می‌باشد، به هیچ وجه گزاره‌ی تحلیلی نیست. زیرا من نه در تصور ۷ و نه در تصور ۵، و نه در تصور ترکیب هر دو عدد، عدد ۱۲ را تعقل نمی کنم، (اینکه من باید در افزایش هر دو، عدد ۱۲ را تعقل کنم، در اینجا مطرح نیست؛ زیرا در گزاره‌ی تحلیلی پرسش فقط این است که: آیا من محمول را واقعاً در تصور موضوع تعقل می کنم؟). اما با آنکه این گزاره تحلیلی است، با این همه، فقط یک گزاره‌ی منفرد است. تا آنجا که در اینجا صرفاً به ترکیب امور متجانس (ترکیب واحد ها) توجه شود، در اینجا ترکیب فقط به یک شیوه‌ی واحد می‌تواند واقع شود، حتی اگر که کاربرد این اعداد پس از این عام باشد. اگر من بگویم: به وسیله ی سه خط که هر دوتا از آنها جمعاً بزرگتر باشند از سومی، می‌توان یک مثلث ترسیم کرد، ـ آن وقت در اینجا من فقط کارکرد محض قوه ی خیال خلاق را در اختیار دارم که می‌تواند خطها را بزرگتر یا کوچکتر بکشد، و به همین ترتیب می‌تواند آنها را
(A ۱۶۵) با هر نوع زوایای دلخواه به هم متصل سازد. در مقابل، عدد ۷ فقط به یک نوع ممکن است. و نیز عدد ۱۲ که از طریق ترکیب ۷ با ۵ ایجاد شده است. بنابراین این گزاره‌ها را نباید اصول متعارف نامید (زیرا در این صورت تعداد
(A ۱۶۵) اصول متعارف بی‌نهایت خواهد بود)، بلکه باید آنها را ضابطه‌های عددی نامید.

این اصل استعلایی ریاضیات پدیدارها به شناخت پیشین ما وسعت زیادی می‌بخشد. زیرا تنها همین اصل است که ریاضیات محض را در کل دقت خود بر متعلقات تجربه تطبیق‌پذیر می‌سازد؛ بدون این اصل، این تطبیق به خودی خود معلوم نخواهد بود، بلکه حتی به بسیاری تناقضات نیز میدان

داده است. پدیدارها اشیاء فی‌نفسه نیستند. شهود تجربی فقط از طریق شهود محض (شهود مکان و شهود زمان) ممکن است؛ بنابراین هر آنچه هندسه درباره‌ی شهود محض حکم می‌کند، بدون تناقض در مورد شهود تجربی نیز معتبر است، و این عذرهای ناموجه که متعلقات حواس نمی‌توانند با قواعد ساختمان در فضا (برای مثال بخش پذیری پایان‌ناپذیر خطّها یا زاویه‌ها) مطابقت کنند، باید به کنار گذاشته شوند. زیرا در آن صورت انسان اعتبار عینی فضا و هم زمان اعتبار عینی کلاً ریاضیات را منکر خواهد شد، و دیگر نخواهد دانست که چرا و تا کجا می‌توان ریاضیات را بر پدیدارها تطبیق کرد. ترکیب مکان ها و زمان ها، به مثابه ترکیب صورت های ذاتی هر نوع شهود، آن چنان چیزی است که هم زمان ادراک ساده پدیدار، و در نتیجه هر نوع تجربه‌ی خارجی، و به دنبال آن همچنین هر نوع شناخت متعلقات تجربه‌ی خارجی را ممکن می‌سازد؛ و آنچه ریاضیات در کاربرد محض خود در مورد (A ۱۶۶)
ادراک ساده ثابت می‌کند، ضرورتاً در مورد متعلقات شناخت نیز صادق است. هر نوع اعتراض بر خلاف آن، کلاً، زبان بازیهای یک عقل بد آموزش دیده است؛ چنان عقلی که به اشتباه در توهم آن است تا متعلقات حواس را از
(B ۲۰۷) شرط صوری حسی ما جدا کند، و آن متعلقات را، هر چند که صرفاً پدیدارها هستند، چنان متصور می کند که گویی به مثابه متعلقات فی‌نفسه به فاهمه داده شده‌اند؛ در این مورد، البته، از متعلقات حواس پیشین هیچ چیز به طور ترکیبی دانسته نخواهد شد، و در نتیجه از طریق مفاهیم محض مکان نیز هیچ چیز به طور ترکیبی شناخته نمی شود، و علمی که این مفاهیم را تعیین می کند یعنی هندسه، خود ممکن نخواهد بود.

۲.
پیش فرض‌های ادراک حسی

< اصلی که همه‌ی ادراکات حسی، به مثابه ادراکات حسی، را از پیش می‌نگرد چنین است: در همه‌ی پدیدارها، احساس، و امر واقعی که در عین با

احساس مطابقت می‌کند (realitas phaenomenon = واقعیت پدیدارها)، یک کمیّت تشدیدی، یعنی یک درجه دارد.(در ویرایش اول)>

«اصل آنها این است: در همه‌ی پدیدارها، امر واقعی که متعلقات احساس است، یک کمیت تشدیدی، یعنی یک درجه دارد.»(در ویرایش دوم)

برهان

ادراک حسی عبارت است از آگاهی تجربی، یعنی چنان آگـاهی‌ای کـه در آن هم زمان احساس موجود باشـد. پدیـدارها، بـه مثابـه متعلقـات ادراک حسی، شهودات محض (یعنی صرفاً صـوری)، ماننـد مکـان و زمـان، نیسـتند (زیرا مکان و زمان هرگز نمی‌توانند فی نفسه با حـسّ درک شـوند). بنـابراین پدیدارها علاوه بر شهود، همچنین ماده‌های اولین نوعی عینی را به طور کلی، در خود متعین می کنند (که به آن وسیله یک چیز موجود در مکان یا در زمان متصور می‌شود)؛ یعنی پدیدارها امر واقعی احسـاس را بـه منزلـه ی تصـوری (B ۲۰۸) صرفاً ذهنی در خود متعین می کنند، تصور ذهنی‌ای که فقط این آگاهی را بـه ما می‌دهد که ذهن متأثر شده است، و اینکه این تصور را می‌توان به یک عـین به طور کلی، مربوط ساخت. حال از آگاهی تجربی به آگاهی محـض، نـوعی تغییر تدریجی ممکن است، که طی آن، امر واقعی آگاهی کل از بین می‌رود، و یک آگاهی صرفاً صوری (پیشین) کثرات در مکان و در زمان بـاقی مـی‌مانـد: بنابراین همچنین نوعی ترکیب تولید کمیّت یک احساس، از آغاز آن در شهود محض = صفر، به بالا، تا اندازه‌ی دلخواه آن احساس، ممکن است. حال چون احساس فی نفسه به هیچ وجه تصور عینی نیسـت، و چـون در آن نـه شـهود مکان پیدا می‌شود و نه شهود زمان، پـس در آن هـیچ نـوع کمیّـت تشـدیدی وجود ندارد، اما با این همه باید در آن یک کمیـت موجـود باشـد (و البتـه از طریق ادراک ساده کمیت که در آن، آگاهی تجربی در یک زمان معین از هـیچ = صفر، تا هر میزان داده شده‌ی آن می‌توان افزایش یابد)؛ به ایـن ترتیـب بـه احساس یک کمیّت تشدیدی تعلق می‌گیرد؛ متناظر بـا ایـن کمیّـت تشـدیدی احساس، باید به همه‌ی اعیان ادراک حسی ـ تا آنجا که ادراک حسـی، شـامل احساس باشد ـ کمیّت تشدیدی، یعنی درجه‌ای از تاثیر بر حـسّ، نسـبت داده شود.

می‌توان همه‌ی شناخت هایی که به وسیله ی آنها من قادرم هر آنچه را (A ۱۶۷) که به شناخت تجربی تعلق دارد، به نحو پیشین بشناسـم و تعیـین کـنم، یـک

(B ۲۰۹) پیش بینی نامید؛ و بدون شک، این همان معنایی است که اپیکور با کاربرد اصطلاح πpoληψis [= orolepsis = توقع] منظور داشته است. اما چون در پدیدار چیزی وجود دارد که هرگز به نحو پیشین شناخته نمی‌شود، و بنابراین همچنین تفاوت واقعی شناخت تجربی را از شناخت پیشین تشکیل می‌دهد، که عبارت است از احساس (به مثابه ماده‌ی اولین ادراک حسی)، ـ پس از اینجا معلوم است که احساس در حقیقت همان چیزی است که به هیچ وجه نمی‌تواند پیش بینی شود. برعکس، ما تعّنات محض در مکان و در زمان را هم در ارتباط با شکل و هم در ارتباط با کمیّت، پیش فرض‌های پدیدارها می‌توانیم بنامیم، زیرا آنها چیزی را به نحو پیشین متصور می‌شوند که همیشه می‌تواند به نحو پیشین در تجربه داده شود. اما اگر فرض کنیم که چیزی وجود داشته باشد که در هر احساس به مثابه احساس به طور کلی (بی‌آنکه قرار باشد احساس ویژه‌ای داده شود)، بتواند به نحو پیشین شناخته شود، آنوقت این شایسته‌ی آن است که پیش بینی به مفهومی استثنایی نامیده شود؛ زیرا این امری عجیب خواهد بود که تجربه در چیزی پیش نگری شود که دقیقاً به ماده‌ی اولین خود تجربه مربوط می‌شود، ماده‌ی اولینی که انسان فقط می‌تواند از تجربه تحصیل کند. و با این همه در اینجا وضع واقعاً چنین است.

ادراک ساده، صرفاً به واسطه‌ی احساس فقط یک لحظه را پر می‌کند، (البته اگر من به توالی احساسات بسیار توجه نکنم). چون احساس به مثابه چیزی است در پدیدار، که ادراک ساده‌ی آن هرگز ترکیب متوالی نیست که از

(A ۱۶۸) اجزاء به یک تصور کل پیش برود، پس به این ترتیب هیچ کمیّت تشدیدی ندارد؛ نبودِ احساس در همان لحظه، آن لحظه را به منزله ی تهی، در نتیجه = صفر، تصویر خواهد کرد. حال آنچه در شهود تجربی با احساس متناظر است، واقعیت است (realitas phaenomenon [= واقعیّت پدیده‌ها])، و آنچه

(B ۲۱۰) با نبودِ احساس مطابقت دارد، سلب = صفر است. حال، هرنوع احساس قابل کوچک شدن است، به طوری که می‌تواند کم شود و به تدریج کل ناپدید گردد. بنابراین در میان واقعیت در پدیدار و سلب، یک ارتباط مستمر متکثر

احساسات بینابینی ممکن موجود است که تفاوت آنها از یکدیگر همیشه کمتر است از تفاوت بین یک احساس داده شده و صفر، یا سلب کامل. بـه عبـارت دیگر، امر واقعی در پدیدار همیشه کمیّت دارد که با این همه فقط تا آنجـا در ادراک ساده پیدا می‌شود، که ادراک ساده به واسطه‌ی احساس محض در یـک لحظه واقع می‌شود، نه اینکه از طریق ترکیـب متـوالی احساسـات بسـیار رخ دهد؛ و بنابراین از اجزاء به سوی کل پیش نمی‌رود؛ بنـابراین گـر چـه دارای یک کمیّت است، اما این کمیّت تشدیدی نیست.

حال من کمیتی را که فقط می‌تواند به مثابه وحـدت، بـه سـادگی درک شود، و در آن، کثرت فقط می‌تواند به وسیله ی نزدیکـی بـه سـلب = صـفر، متصور می شود، کمیّت تشدیدی می‌نامم. بنابراین هر نوع واقعیت در پدیـدار کمیّت تشدیدی یعنی یک درجه دارد. اگر این واقعیت به مثابه علـت در نظـر گرفته شود (خواه علت احساس، خواه علت یک واقعیـت دیگـر در پدیـدار، برای مثال علت یک تغییر)، آنگاه درجه‌ی واقعیت به مثابه علـت، یـک عامـل نامیده می‌شود، برای مثال عامل وزن؛ و البته به این دلیل که درجه فقط کمیت را نشان می‌گذارد که ادراک ساده‌ی آن متوالی نیست، بلکه لحظه ای است. اما من فقط به طور موقت این نکته را اشاره می‌کنم، زیرا اکنون هنوز بـه مبحـث علیت نرسیده‌ام. (A ۱۶۹)

بر این اساس، هر نوع احساس، و در نتیجه همچنین هر نـوع واقعیـت در پدیدار، هر اندازه هم که کوچک باشد، درجـه‌ای دارد، یعنـی یـک کمیّـت تشدیدی دارد که همیشه می‌تواند کوچکتر شود، و در میان واقعیت و سـلب، یک ارتباط مستمر واقعیات کوچکتر ممکن در ادراکات حسی ممکن، موجـود است. هر رنگ، برای مثال رنگ قرمز، درجه‌ای دارد که هر اندازه کوچک هـم باشد هرگز کوچکترین نیست و در مورد گرمی، عامل وزن و غیره نیـز وضـع کلاً چنین است. (B ۲۱۱)

این خصلت کمیات که مطابق بـا آن هـیچ جـزء ی کـوچکترین جـزء ممکن نیست (یعنی هیچ جزءی ساده نیست)، پیوستاری کمی نامیده می‌شـود. (A ۱۷۰)

مکان و زمان عبارت‌اند از quanta continua [= کمیّات متصل]، زیرا هیچ جزء ی از آنها نمی‌تواند داده شود که در بین مرزها (نقاط و لحظات) محصور نباشد، در نتیجه فقط به این ترتیب که این جزء داده شده خود دوباره یک مکان یا یک زمان باشد. بنابراین مکان فقط از مکان ها تشکیل شده است؛ و زمان، از زمان ها. نقاط و لحظات فقط مرزهاهستند، یعنی مواضع محض محدودساز مکان و زمان‌اند؛ اما مواضع همیشه آن شهودات را در پیش فرض می‌گیرند که باید آنها را محدود سازند یا تعیین کنند؛ و از مواضع محض به مثابه سازه‌ها، که خود بتوانند پیش از مکان یا زمان داده شوند، نه مکان می تواند ترکیب شود، نه زمان. این نوع کمیّاب را همچنین می‌توان کمیّاب جاری نامید، زیرا ترکیب (ترکیب قوه ی خیال خلاق) در تولید آنها، پیشرفتی است در زمان؛ و استمرارِ زمانی به ویژه با اصطلاح جریان داشتن (سپری شدن) معنا می‌شود.

بنابراین همه‌ی پدیدارها به طور کلی عبارت‌اند از: کمیّات پیوسته، که هم، مطابق با شهود خود کمیّات تشدیدی هستند، و هم، مطابق با ادراکات حسی محض (احساس و در نتیجه واقعیت)، کمیّات تشدیدی. اگر ترکیب کثرات پدیدار قطع شود، آنگاه مجموعه‌ای خواهیم داشت از بسیاری پدیدارها و نه در واقع پدیدار به منزله ی یک کمیّت ، مجموعه‌ای که نه از طریق ادامه‌ی محض ترکیب خلاق به یک شیوه‌ی معین، بلکه از طریق تکرارِ یک ترکیب همیشه منقطع ایجاد می‌شود. اگر من ۱۳ تالر (دولار) را یک مقدارِ پول بنامم، آنگاه این نامگذاری به شرطی درست است که منظور من از آن، معادل یک مارک نقره‌ی خالص باشد؛ و این البته یک کمیت پیوسته است که در آن هیچ جزء ی کوچکترین جزء نیست، بلکه هر جزء می‌تواند یک قطعه پول را تشکیل دهد که همچنان ماده‌ی اولین برای اجزاء کوچکتر را شامل شود. اما اگر من تحت عنوان مقدار پول، ۱۳ تالر (دولار) را به مثابه این تعداد سکه داشته باشم (حال میزان نقره‌ی آنها هر قدر هم که باشد)، آن وقت من آنها را بنادرست کمیت تالر(دولار) می‌نامم، بلکه باید آن را یک مجموعه، یعنی

شماری سکّه‌های پول بنامم. حال چون در هر عدد یک وحدت باید در مبنا (A ۱۷۱)
قرار داشته باشد، بنابراین پدیدار به مثابه وحدت، یک کمیّت است، و به مثابه
یک کمیّت همیشه یک پیوستار خواهد بود.

حال اگر همه‌ی پدیدارها، خواه گسترش یاب در نظر گرفته شوند خواه
(B ۲۱۳) تشدیدی، کمیات پیوسته باشند، آنگاه این گزاره که: همه‌ی تغییرات (تغییر
یک شیء از یک حالت به حالت دیگر) تدریجی هستند، می‌تواند در اینجا به
آسانی و با بداهت ریاضی اثبات شود ـ اما چنانچه علیت یک تغییر به طور
کلی کاملاً در خارج مرزهای فلسفه‌ی استعلایی قرار نگیرد، و اصول تجربی را
از پیش فرض نکند. زیرا اینکه یک علت ممکن وجود داشته باشد که بتواند
حالت اشیاء را تغییر دهد، یعنی آنها را بر عکس یک حالت داده شده‌ی خاص
تعیین کند، در این باره فاهمه پیشین به ما هیچ توضیحی به دست نمی‌دهد؛ نه
صرفاً به این دلیل که امکان آن را به هیچ وجه نمی‌بیند (زیرا این بینش در
بسیاری از شناخت های پیشین دیگر نیز برای ما وجود ندارد)، بلکه به این
دلیل که تغییر پذیری فقط به تعیّنات خاصی از پدیدارها مربوط می‌شود که
(A ۱۷۲) فقط تجربه می‌تواند آنها را آموزش دهد، در حالی که که علت تعیّنات را باید
در امر نامتغیر یافت. اما چون ما در اینجا در مقابل خود چیزی نداریم که
بتوانیم آن را بکار بگیریم مگر مفاهیم بنیادین محض هرنوع تجربه‌ی ممکن
که هیچ چیز تجربی نباید در بین آنها باشد، را، پس ما نمی‌توانیم بدون آسیب
رساندن به وحدت دستگاه خود، به علم طبیعی عام، که بر مبنای تجارب
بنیادین معینی ساخته شده است، دست بزنیم.

با این همه، اصول مورد بحث ما وسایلی برهانی که تاثیری بزرگ
داشته باشند کم ندارد، تا ادراکات حسی را از پیش ببیند و حتی نبودِ ادراکات
حسی را چنان تکمیل کند که در را به روی همه‌ی قیاسات کاذب که می‌توانند
از نبودِ ادراکات حسی انتزاع شوند، ببندد.

(B ۲۱٤) اگر واقعیت کل در ادراک حسی درجه‌ای داشته باشد، چنانکه در بین
آن درجه و سلب، یک درجه بندی بی‌پایان وجود داشته باشد که همیشه

درجاتی کوچکتر دارند، و نیز، درست به همین ترتیب، اگر هر حس قرار باشد درجه‌ای معین از دریافت احساسات داشته باشد، ـ آن وقت هیچ نوع ادراک حسی، و در نتیجه همچنین هیچگونه تجربه، ممکن نیست که بتواند نوعی نبود کامل جنبه‌ی واقعی را در پدیدار، خواه بی‌واسطه خواه با واسطه (با هر نوع انحراف و پیچ و خم در نتیجه‌گیری هم که باشد) اثبات کند؛ یعنی هرگز نمی‌توان یک برهان تهی از مکان یا تهی از زمان را از تجربه استخراج کرد. زیرا اولاً، نبودِ کامل جنبه‌ی واقعی در شهود حسی، خود نمی‌تواند با حس درک شود؛ دوم، نبودِ آن از هیچ نوع پدیدار واحد و تفاوت درجه‌ی واقعیت آن پدیدار نمی‌تواند نتیجه‌گیری شود، یا همچنین هرگز نمی‌تواند بر مبنای تعریف آن فرض شود. زیرا حتی اگر کل شهود یک مکان یا زمان معین تمام و کمال و تمام واقعی باشد، یعنی هیچ جزء ی از آن تهی نباشد، با این همه، چون هر واقعیت درجه‌ی خود را دارد که بی‌آنکه کمیّت گسترش یاب پدیدار تغییر یابد، می‌تواند از طریق مرتبه‌های بی‌پایان تا هیچ (خلاء) کاهش یابد، ـ پس باید درجات مختلف بی‌پایان وجود داشته باشند که مکان یا زمان باید با آنها پر شوند، و کمیّت تشدیدی در پدیدارهای مختلف می‌تواند بزرگتر یا کوچکتر باشد؛ در حالی که که کمیّت گسترش یاب شهود همیشه برابر بماند.

(B ۲۱۵) ما مایلیم در این باره مثالی مطرح کنیم. تقریباً همه ی طبیعت شناسان، چون تفاوت بزرگی را در کمیت ماده‌های مختلف که دارای حجم برابر هستند، ملاحظه می‌کنند (قسمتی به دلیل عامل سنگینی، یا وزن، قسمتی به وسیله ی عامل مقاومت در برابر ماده‌های متحرک دیگر)، یکرای در این باره نتیجه می‌گیرند که: این حجم (کمیت گسترش‌یاب پدیدار) باید در همه‌ی ماده‌ها ـ هر چند به میزانهای مختلف ـ تهی باشد. اما به مخیله‌ی چه کسی می‌توانست خطور کند که این پژوهشگران طبیعی که بیشترشان به ریاضیات یا به مکانیک توجه دارند، نتیجه‌ی خود را منحصراً از یک پیش فرض مابعدالطبیعه برمی‌آورند که با این همه بسیار تظاهر می‌کنند که از آن

بپرهیزند؟ به این ترتیب که ایشان فرض می‌گیرند که امر واقعی در مکـان (در اینجا مایل نیستم که آن را تداخل‌ناپذیری یا وزن نام بگذارم، زیرا اینها مفاهیم تجربی هستند) باید همیشه یکی باشد، و فقط از نظرگاه کمیت گسترش یـاب خود، یعنی از نظرگاه مقدار می‌تواند متمایز گردد. در مقابل این پـیش فـرض، که ایشان برای آن هیچ مبنایی نمی‌توانند در تجربـه داشـته باشـند و بنـابراین صرفاً مابعدالطبیعی است، من یک برهان استعلایی قـرار مـی دهـم، کـه البتـه تفاوت در پر کردن مکان ها را نباید توضیح دهد، اما بـا ایـن همـه ضـرورت واهی پیش فرض بالا ـ که مطابق با آن تفـاوت یـاد شـده بـه شـیوه‌ای دیگـر نمی‌تواند توضیح داده شود مگر از طریق مکان های تهی فرضی ـ را بـه کلـی نابود می‌سازد؛ برهان استعلایی من دارای این برتری است که فاهمه را دسـت کم آزاد می‌سازد تا این تفاوت را همچنین به شیوه‌ای دیگر تعقل کند، چرا که، ممکن است که توضیح طبیعی در ایـن زمینـه فرضـیه‌ی دیگـری را ضـروری سازد. زیرا ما می بینیم که هر چند دو مکان مساوی مـی‌تواننـد بـه وسـیله ی ماده‌های مختلف کاملاً پر شوند، چنانکه در هیچ یک از آن دو نقطه‌ای نباشـد که مادّه در آن حضور نداشته باشد، اما با این همه، هـر امـر واقعـی در همـان کیفیت واحد، درجه‌ی خود را دارد (درجه‌ی مقاومـت بـا درجـه‌ی وزن) کـه بدون کاهش کمیت گسترش یاب یا مقدار می‌تواند تا بی نهایت کوچک شود، پیش از آنکه به خلاء بیانجامد و نابود گردد. به این ترتیب انبساطی که مکانی را پر می‌کند، برای مثال گرمی، و به شیوه‌ای مشابه همچنین هر واقعیت دیگـر (در پدیدار) می‌تواند بی‌آنکه کوچکترین جزء این مکـان را تهـی بگـذارد، در درجات خود تا بی نهایت کاهش یابد؛ و با این همه، مکان را با این درجـات کوچکتر به همان ترتیب پر کند که یک پدیدار دیگر با درجات بزرگتر مکـان را پر می‌کند. من در اینجا به هیچ وجه قصد ندارم حکم کنم که: این امر واقعاً
(A ۱۷۵) در ماده‌های مختلف به دلیل وزن مخصـوص آنهـا چنـین اسـت، بلکـه فقـط می‌خواهم بر مبنای یک اصل فاهمه محض، ثابت کنم کـه: طبیعـت ادراکـات حسی ما چنین شیوه‌ی توضیحی را ممکن می‌گرداند؛ و این اشـتباه اسـت کـه

انسان امر واقعی پدیدار را در ارتباط با درجه‌ی آن به منزله ی مساوی فـرض کند و فقط از نظرگاه تجمع آن و کمیت گسترش یـاب آن متفـاوت بدانـد؛ و حتی، بیهوده، چنین چیزی را بر مبنای یک اصل پیشین فاهمه حکم کند.

(B ۲۱۷) با این همه، این پیش بینی ادراک حسی برای پژوهش گری که به تفکر استعلایی عادت کرده است و به همین دلیل در طریق احتیاط گـام برمـی‌دارد، همیشه چیزی جلب توجه کننده در خود دارد و شـک و تردیـدی را در ایـن زمینه ایجاد می کند کـه فاهمـه، بتوانـد چنـین گـزاره‌ی ترکیبـی را در مـورد درجه‌ی هر آنچه در پدیدارها واقعی است و در نتیجه در مورد امکان تفـاوت درونی در خود احساس، ـ اگر کیفیت تجربی آن انتزاع شود ـ از پیش ببیند؛ و بنابراین، این پرسشی است کـه ارزش تجزیـه و تحلیـل دارد؛ فاهمـه چگونـه می‌تواند در اینجا ترکیبـی و پیشـین دربـاره‌ی پدیـدارها حکـم کنـد و حتـی پدیدارها را در چیزی از پیش ببیند که واقعاً و صرفاً تجربی اسـت، یعنـی بـه احساس مربوط می‌شود؟

کیفیت احساس (برای مثال، رنگهـا، چشـایی، و غیـره) همیشـه صـرفاً تجربی است و هرگز نمی تواند به نحو پیشین تصویر شود. اما آن امر واقعـی که با احساسات به طور کلی متناظر است، بر عکس سلب = صفر، فقط چیزی را تصویر می‌کند که مفهوم آن فی‌نفسه نوعی وجـود را در خـود دارد و فقـط (A ۱۷٦) معنای ترکیب است در یک آگاهی تجربی به طور کلی. یعنی در حس درونـی است که آگاهی تجربی می‌تواند از صفر تا هـر درجـه‌ی بزرگـی ارتقـا یابـد، چنانکه یک کمیت گسترش یاب واحد شهود (برای مثال یـک سـطح روشـن شده) می‌تواند همان اندازه احساس را برانگیزد که مجموعـه‌ای از بسـیاری از (B ۲۱۸) سطوح دیگر (سطوح کمتر روشن شده) با هم بتواننـد چنـین کننـد. بنـابراین می‌توان کمیت گسترش یاب پدیدار را در کل انتزاع کـرد و بـا ایـن همـه در احساس محض در یک لحظه، یک ترکیب صعود یکنواخت از صفر تا آگاهی تجربی داده شده، را به تصور آورد. بنابراین با آنکه همه‌ی احساسات به مثابـه احساسات فقط به نحو پیشین داده می‌شوند، اما خاصیت آنها که درجه دارنـد

می‌تواند به نحو پیشین شناخته شود. این قابل توجه است که ما در کمیات به طور کلی، به نحو پیشین فقط یک کیفیت واحد، یعنی اتصال را می‌توانیم بشناسیم، اما در همه‌ی کیفیات (در امر واقعی پدیدارها) هیچ چیز دیگر را به نحو پیشین نمی‌توانیم بشناسیم مگر کمیت تشدیدی آنها را، یعنی اینکه آنها درجه دارند؛ هر چیز دیگر باید به تجربه سپرده شود.

۳
قیاسات تجربه

(A ۱۷۷) اصل عمومی آنها این است: همه‌ی پدیدارها از نظرگاه وجودشان، به نحو پیشین تابع قواعد تعیین نسبت خود در میان یکدیگر، در یک زمان‌اند.

«اصل آنها این است: تجربه فقط به وسیله ی تصور یک ترکیبی ضروری ادرکات حسی، ممکن است.

برهان

تجربه عبارت است از یک شناخت تجربی، یعنی شناختی که یک عین را به وسیله ی ادراکات حسی تعیین می‌کند. بنابراین تجربه عبارت است از ترکیب ادراکات حسی؛ این ترکیب خود در ادراک حسی متعیین نشده است، بلکه وحدت ترکیبی کثرات ادراک حسی را در یک آگاهی واحد متعین می کند، و این وحدت هسته‌ی ذاتی یک شناخت متعلقات حواس، یعنی تجربه (و نه صرفاً شهود یا احساس حواس) را تشکیل می‌دهد. حال، البته ادراکات حسی فقط به طور تصادفی در تجربه به دنبال یکدیگر می‌آیند، چنانکه هیچگونه ضرورت ترکیبی آنها از خود ادراکات حسی آشکار نمی‌شود و نتواند آشکار شود. زیرا ادراک ساده فقط یک ترکیب کثرات شهود تجربی است؛ اما هرگز تصور ضرورت وجود به هم پیوسته پدیدارها که ادراک ساده‌ی آنها را در مکان و زمان ترکیب می‌کند، در خود ادراک ساده پیدا (B ۲۱۹) نمی‌شود. اما چون تجربه عبارت است از شناخت اعیان از طریق ادراکات

حسی، در نتیجه نسبت در وجود کثرات، نه چنانکه در زمان ترکیب می‌شود، بلکه چنانکه به طور عینی در زمان موجود است، باید در آن تصویر شود؛ اما خود زمان نمی‌تواند با حسّ ادراک شود، بنابراین تعیّن وجود اعیان در زمان فقط از طریق ترکیب آنها در زمان به طور کلی، و در نتیجه فقط به وسیله ی مفاهیم پیشین وصل کننده می‌تواند واقع شود. اما چون این مفاهیم پیشین وصل کننده، همیشه هم زمان ضرورت را با خود دارند، پس تجربه فقط از طریق تصور ترکیب ضروری ادراکات حسی، ممکن است.

سه وجه (modi) زمان عبارت‌اند از ماندگاری ، توالی، و هم زمانی. بر این اساس، سه قاعده برای همه‌ی نسبتهای زمانی پدیدارها وجود دارند که مطابق با آنها وجود هر پدیدار می‌تواند در ارتباط با وحدت هر نوع زمان، تعیین شود؛ این سه قاعده مقدم بر هر نوع تجربه هستند و حتی تجربه را برای اولین بار ممکن می‌گردانند.

(B ۲۲۰) اصل کلی هر سه قیاس مبتنی است بر پایه‌ی وحدت ضروری ادراک نفسانی هر نوع آگاهی تجربی ممکن (از ادراک حسی) در هر زمان؛ در نتیجه، چون این وحدت، به نحو پیشین در مبنا قرار دارد، پس اصل کلی هر سه قیاس مبتنی است بر پایه‌ی وحدت ترکیبی همه‌ی پدیدارها مطابق با نسبت آنها در زمان. زیرا ادراک نفسانی اصلی به حس درونی (یعنی به مجموع کلی همه‌ی تصورات) مربوط می‌شود، و البته پیشین به صورت حس درونی، یعنی نسبت کثرات آگاهی تجربی در زمان. حال کل این کثرات باید مطابق با نسبت های زمانی خود، در ادراک نفسانی اصلی متحد شوند؛ زیرا وحدت استعلایی پیشین ادراک نفسانی، این را طلب می‌کند، که هر چیز که بنا باشد به شناخت من (یعنی به شناخت ویژه‌ی خود من) تعلق داشته باشد، و در نتیجه بتواند برای من به یک متعلق تبدیل شود، باید تابع آن باشد. به این ترتیب، این وحدت ترکیبی در نسبت زمانی همه‌ی ادراکات حسی که به نحو پیشین تعیین می‌شود، قانون زیر است: همه‌ی تعیّنات تجربی زمانی باید تابع قواعد تعیین

کلی زمانی قرار گیرند؛ و قیاسات تجربه که اکنون می‌خواهیم آنها را بررسی (A ۱۷۸)
کنیم، باید چنین قواعدی باشند.

این اصول دارای این جنبه‌ی ویژه هستند که به پدیدارها و ترکیب شهود تجربی آنها نمی‌پردازند، بلکه صرفاً وجود پدیدارها و نسبت آنها را در میان یکدیگر، در ارتباط با این وجودشان، بررسی می‌کنند. حال شیوه‌ای که از (B ۲۲۱)
آن طریق چیزی در پدیدار به سادگی درک می‌شود، به شکلی می‌تواند به نحو پیشین تعیین شود که قاعده‌ی ترکیب آن بتواند هم زمان این شهود پیشین را در هر مورد تجربی عرضه شده، به دست دهد، یعنی آن را به وسیله ی این ترکیب به وجود آورد. اما وجود پدیدارها نمی‌تواند به نحو پیشین شناخته شود، و حتی اگر بتوانیم کوشش کنیم تا از این طریق نوعی وجود را نتیجه بگیریم، هنوز نخواهیم توانست آن وجود را دقیقاً بشناسیم، یعنی نخواهیم توانست آن چیزی را از پیش ببینیم که موجب می‌شود که شهود تجربی آن وجود، خود را از شهود تجربی وجودات دیگر متمایز سازد.

دو اصل پیشین که من آنها را اصول ریاضی نامیدم ـ با ملاحظه‌ی این امر که تطبیق ریاضیات بر پدیدارها را توجیه می‌کنند ـ بر پایه‌ی امکان محض خود به پدیدارها مربوط می‌شوند و به ما می‌آموزند که چگونه آنها هم مطابق با شهود خود و هم بر پایه‌ی جنبه‌ی واقعی ادراک حسی خود، مطابق با قواعد یک ترکیب ریاضی می‌توانند تولید شوند؛ بنابراین در مورد هر دو اصل، (A ۱۷۹)
کمیات عددی و هم راه با آنها تعیّن پدیدار به منزله ی کمیت می‌تواند بکار گرفته شود. به این ترتیب برای مثال من می‌توانم درجه‌ی احساسات نور خورشید را در حدود ۲۰۰/۰۰۰ برابر روشنایی ماه ترکیب کنم و به نحو پیشین، به طور متعین ارائه دهم، یعنی بسازم. بنابراین ما می‌توانیم این اصول اولین را اصول مقوم بنامیم.

اما در مورد اصول که وجود پدیدارها را باید به نحو پیشین تحت قواعد بیاورند، وضع به کلی متفاوت است. زیرا، چون وجود نمی‌تواند خود (B ۲۲۲)
ساخته شود، پس این اصول فقط به نسبت وجود مربوط می‌شوند و چیزی

نمی‌توانند ایجاد کنند جز صرفاً اصول تنظیمی. بنابراین در اینجا نه باید درباره‌ی اصول متعارف فکر کرد و نه درباره‌ی پیش بینی‌ها بلکه اگر یک ادراک حسی در یک نسبت زمانی با دیگر ادراکات حسی (حتی اگر هم که نامتعین باشند) به ما داده شود، آن وقت به نحو پیشین نمی‌توان گفت که: کدام ادراک حسی دیگر و به چه اندازه، با این ادراک حسی به طور ضروری پیوسته شده است؛ بلکه می‌توان گفت: چگونه آن ادراک حسی به لحاظ وجود؛ در این وجه (modi) زمانی با این ادراک حسی به طور ضروری پیوسته شده است. در فلسفه قیاسات به معنای چیزی هستند بسیار متفاوت با آنچه در ریاضیات تصویر می‌کنند. در ریاضیات، قیاسات، ضابطه‌هایی هستند که تساوی دو نسبت کمیت را باز می‌گویند، و همیشه مقوم‌اند، چنانکه اگر سه عضو تناسب داده شوند، چهارمی نیز می‌تواند از آن طریق داده شود، یعنی ساخته شود. در فلسفه، اما، قیاس به معنای تساوی دو نسبت کمی نیست، بلکه به معنای تساوی دو نسبت کیفی است؛ چنانکه من از سه عضو داده شده فقط یک نسبت به یک عضو چهارم را می‌توانم بشناسم و به نحو پیشین ارائه دهم، اما نه خود این عضو چهارم را؛ هر چند کاملاً قاعده‌ای در اختیار دارم که آن را در تجربه جستجو کنم، و نشانه‌ای که آن را در تجربه بیابم. بنابراین یک قیاس تجربه فقط قاعده‌ای خواهد بود که مطابق با آن، از ادراکات حسی باید نوعی وحدت تجربه ناشی شود (نه مانند خود ادراک حسی به مثابه شهود تجربی به طور کلی)، و در مورد اعیان (یعنی در مورد پدیدارها)، نه به مثابه اصل مقوم، بلکه به منزله ی اصل صرفاً تنظیمی معتبر باشد. دقیقاً همین امر در مورد اصول موضوعه‌ی تفکر تجربی به طور کلی، نیز معتبر است؛ اصول موضوعه‌ی تفکر تجربی، با هم به ترکیب شهود محض (صورت پدیدار)، به ترکیب ادراک حسی (ماده‌ی اولین آن)، و به ترکیب تجربه (نسبت این ادراکات حسی) مربوط می‌شوند؛ یعنی اینکه این اصول فقط اصول تنظیمی هستند و خود را متمایز می‌سازند از اصول ریاضی که اصول مقوم‌اند؛ ـ البته نه در قطعیت که به نحو پیشین در هر دو موجود است، بلکه در شیوه‌ی (B ۲۲۳)

بداهت، یعنی از جنبه‌ی شهودی اصول ریاضی (و در نتیجه همچنین از جنبه‌ی برهان واضح).

اما آنچه در مورد همه‌ی اصول ترکیب به یاد آوری شد، و در اینجا باید عمدتاً ملاحظه گردد، این است که: این قیاسات نه به مثابه اصول کاربرد استعلایی فاهمه، بلکه صرفاً به مثابه اصول کاربرد تجربی فاهمه معنا و اعتبار خاص خود را دارند، در نتیجه همچنین فقط به این ترتیب می‌توانند اثبات (A ۱۸۱)
شوند، و اینکه در نتیجه: پدیدارها نباید به طور مستقیم تابع مقولات قرار گیرند، بلکه فقط باید تابع شاکله‌های آنها باشند. زیرا اگر اعیانی که این اصول به آنها مربوط می‌شوند، اشیاء فی‌نفسه می‌بودند، آنگاه کاملاً غیر ممکن می‌بود چیزی را درباره‌ی آنها به نحو ترکیبی پیشین بتوان شناخت. اما اعیان چیزی نیستند جز پدیدارها که شناخت کامل آنها ـ که همه‌ی اصول پیشین سرانجام باید همیشه به آن شناخت راه ببرند ـ منحصراً عبارت است از تجربه‌ی ممکن؛ در نتیجه، این اصول چیزی نمی‌توانند به مثابه هدف خود داشته باشند مگر صرفاً شرایط وحدت شناخت تجربی در ترکیب پدیدارها؛ اما این ترکیب فقط تنها در شاکله‌ی مفهوم محض فاهمه تعقل می‌شود؛ و اما مقوله، کارکرد وحدت شاکله را به مثابه وحدت یک ترکیب به طور کلی، در خود متعین می کند، کارکردی که به وسیله ی هیچ شرط حسی ای به قید و بند کشیده نشده است. بنابراین ما از طریق این اصول واجد حق می شویم که پدیدارها را فقط بر مبنای یک قیاس، با وحدت منطقی و عمومی مفاهیم ترکیب کنیم؛ و هر چند مقوله را در خود اصل بکار می‌گیریم، اما در جریان اجرای آن (در تطبیق آن بر پدیدارها) به جای مقوله، شاکله‌ی مقوله را به مثابه کلید کاربرد (B ۲۲٤)
مقوله بکار می‌بریم؛ یا دقیق‌تر بگوییم، شاکله را به مثابه شرط قید و بند گذار، تحت نام یک ضابطه‌ی اصل در کنار مقوله می‌گذاریم.

(A ۱۸۲)

الف
قیاس اولین
اصل ماندگاری «جوهر»

همه‌ی پدیدارها، (جوهر) را به مثابه خود عین، و امر متغیر را بـه مثابـه تعیّن محض آن، یعنی شیوه‌ای که عین به آن شکل وجود دارد، در خود متعین می کنند.(ویرایش اول)

«در همه‌ی تغییرات پدیدارها، جوهر ماندگار می‌مانـد، و کمیـت آن در طبیعت نه زیاد می شود و نه کم.»(ویرایش دوم)

برهان < این قیاس اولین >

همه‌ی پدیدارها در زمان هستند. زمان مـی‌توانـد بـه شـیوه‌ای دوگانـه نسبت در وجود پدیدارها را تعیین کند، یا از این طریق که پدیدارها به دنبـال یکدیگر بیایند یا از این طریق که هم زمان باشند. با حالـت اولـین، زمـان، بـه مثابه رشته‌ی زمانی منظور می‌شود، و با حالت دوم، به مثابه حوزه‌ی زمانی.

همـه‌ی پدیـدارها در زمـان هسـتند، کـه فقـط در آن، بـه مثابـه محـل (substratum) (به مثابه صورت ماندگار شهود درونی)، هـم زمـانی و نیـز توالی می توانند تصور شوند. بنابراین زمـان کـه در آن بایـد هـر نـوع تغییـر پدیدارها تعقل شود، ثابت می‌ماند و تغییر نمی‌کند؛ زیرا زمان آن چنان چیـزی است که در آن توالی یا هم‌زمانی فقط به منزله ی تعینات آن می توانند تصـور شوند. حال زمان نمی‌تواند فی نفسه با حسّ ادراک شود. پس باید در متعلقات ادراک حسی، یعنی در پدیدارها، محل وجود داشته باشد که زمان را بـه طـور کلی تصویر می‌کند و در آن هر نوع تغییر یا هم‌زمانی می‌تواند از طریق نسبت پدیدارها با آن محل در ادراک ساده به طور حسی ادراک شود. اما محل هرنوع امر واقعی، یعنی محل هر آنچه متعلق به وجود اشیاء است، جوهر است؛ و هر آنچه به وجود تعلق دارد، فقط به منزله ی تعیّن جوهر می تواند تعقل شـود. به دنبال آن، جوهر ، ـ که همه‌ی نسبت های زمانی پدیدارها تنها در نسبت بـا

(B ۲۲۵)

آن می‌توانند تعیین شوند، ـ عبارت است از جوهر در پدیدار، یعنی امر واقعی پدیدار، که به مثابه محل همه‌ی تغییرات، همیشه ثابت می‌ماند. بنابراین، چون این جوهر نمی‌تواند در وجود تغییر کند، پس کمیت آن در طبیعت نیز نه می‌تواند زیاد شود و نه کم.»

ادراک ساده‌ی ما از کثرت پدیدارها، همیشه متوالی است و بنابراین همیشه متغیر است. به این ترتیب ما هرگز نمی‌توانیم فقط از طریق ادراک ساده تعیین کنیم که آیا این کثرات، به مثابه متعلقات تجربه هم زمان است یا به دنبال هم می‌آید، مگر اینکه چیزی در مبنای آن باشد که همیشه هست، (B ۲۲۶)
یعنی یک چیز ماندگار و باقی که در آن هر نوع تغییر و هم زمانی چیزی نیست جز شیوه‌های مختلف (وجوه زمانی) وجود داشتن جوهر. بنابراین فقط
در جوهر نسبت های زمانی ممکن هستند (زیرا تقارن و توالی، تنها نسبت (A ۱۸۳)
های ممکن در زمان هستند)؛ یعنی جوهر عبارت است از محل تصور تجربی خود زمان، که تنها در آن هر نوع تعیین زمانی ممکن است. این جوهر بیانگر زمان است به طور کلی، به مثابه متضایف ثابت هر نوع وجود پدیدارها، هر نوع تغییر و هر نوع هم راهی. زیرا تغییر به خود زمان مربوط نمی‌شود، بلکه فقط به پدیدارها در زمان مربوط می‌شود (همچنانکه هم زمانی یک وجه خودِ زمان نیست، زیرا در زمان اجزاء هم زمان وجود ندارد، بلکه همه متوالی هستند). اگر بخواهیم به خود زمان نوعی توالی نسبت دهیم، آنگاه باید زمانی دیگر را تعقل کنیم که در آن این توالی ممکن باشد. تنها از طریق جوهر است که وجود در اجزاء متفاوت رشته‌ی زمانی متوالی، کمیت می‌یابد، که استمرار (duration) نامیده می‌شود. زیرا تنها در توالی محض، وجود همیشه از بین می‌رود و دوباره به وجود می‌آید و هرگز کوچکترین کمیتی ندارد. بنابراین بدون این جوهر هیچ نسبت زمانی وجود ندارد. حال زمان فی‌نفسه نمی‌تواند با حسّ درک شود؛ بنابراین این جوهر در پدیدارها محل هر نوع تعیین زمانی است، و در نتیجه همچنین شرط امکان هر نوع وحدت ترکیبی ادراکات حسی است، یعنی امکان تجربه؛ و اما در این جوهر، هر نوع وجود و هر نوع تغییر

در زمان، فقط می‌تواند به مثابه یک وجهِ وجود آنچه باقی می‌ماند و ماندگار است در نظر گرفته شود. بنابراین در همه‌ی پدیدارها، جوهر، خودِ عین است یعنی جوهر (جوهر پدیدارها) است؛ اما هر آنچه تغییر می‌کند یا می‌تواند تغییر کند، فقط به شیوه‌ای تعلق دارد که این جوهر یا جوهرها وجود دارند، یعنی در نتیجه متعلق است به تعیّنات آنها. (B ۲۲۷) (A ۱۸٤)

من می بینم که در همه‌ی زمان ها نه صرفاً فیلسوف، بلکه حتی عقل سلیم، این جوهر را به مثابه محل هر نوع تغییر پدیدارها، در پیش فرض کرده‌اند، و حتی همیشه نیز به مثابه امری غیر قابل پرسش، فرض خواهند گرفت؛ فقط، فیلسوف در این باره منظور خود را تا اندازه‌ای دقیق تر بیان می‌کند، به این ترتیب که می‌گوید: در همه‌ی تغییرات در جهان، جوهر ثابت است و فقط عرضها تغییر می‌کنند. اما من هیچ نمی‌بینم که برای این چنین گزاره‌ی ترکیبی‌ای حتی کوششی از طریق برهان به عمل آمده باشد، و در حقیقت این گزاره بندرت جایی را که شایسته‌ی او است، در ستیغِ قوانین محض طبیعت که کاملاً به نحو پیشین قطعی هستند، اشغال می‌کند. در عمل این گزاره که: جوهر ماندگار است، همانگویانه است. زیرا صرفاً همین جوهریت دلیل آن است که چرا ما مقوله‌ی جوهر را بر پدیدار تطبیق می‌کنیم؛ ـ و اصلاً باید اثبات می‌کردیم که در همه‌ی پدیدارها چیزی ماندگار باقی است که در آن، امر متغیر چیزی نیست مگر تعیّن وجود آن چیز ماندگار. اما چون چنین برهانی هرگز جزمی مطرح نخواهد شد، یعنی از مفاهیم ناشی نمی گردد، زیرا به یک گزاره‌ی ترکیبی پیشین مربوط می‌شود، و چون هرگز کسی فکر نکرده است که چنین گزاره‌هایی فقط با تجربه‌ی ممکن اعتبار دارند، و در نتیجه همچنین فقط از طریق یک استنتاج امکان این تجربه می‌توانند اثبات شوند، ـ پس جای تعجب نیست که اگر چه این گزاره در اساس هر نوع تجربه قرار گرفته است (زیرا انسان نیاز آن را در شناخت تجربی حس می‌کند)، اما هرگز اثبات نشده است. (B ۲۲۸) (A ۱۸۵)

از فیلسوفی پرسیدند: دود چه قدر وزن دارد؟ او پاسخ داد، از وزن چوب سوخته شده وزن خاکستر باقی مانده را کم کنید، حاصل وزن دود است. به این ترتیب او به مثابه امری غیر قابل پرسش این را از پیش فرض کرده است که: حتی در آتش، ماده (جوهر) از بین نمی‌رود، بلکه فقط صورت آن تبدل می شود. همچنین، این گزاره که: "از هیچ، هیچ چیز بوجود نمی آید"، فقط یک گزاره‌ی منتج دیگر از اصل جوهر است، یا بهتر بگوییم، منتج از وجود همیشه ثابت عین واقعی پدیدارها است. زیرا اگر بنا باشد که آن چیز در پدیدار که انسان می‌خواهد جوهر بنامدش، محل واقعی هر نوع تعیین زمانی باشد، آن وقت هر نوع وجود هم در زمان گذشته و هم در زمان آینده تنها باید بتواند در جوهر تعیین شود. بنابراین ما فقط به آن دلیل می‌توانیم به یک پدیدار نام جوهر بگذاریم، که وجود آن را در همه‌ی زمان ها در پیش فرض می‌کنیم؛ در این مورد، واژه‌ی ماندگاری (Persistence) به خوبی بیانگر نیست، زیرا جوهر بیشتر زمان آینده را القا می‌کند. با این همه چون ضرورت درونی ماندگاری، به طور ناگسستنی پیوسته است به ضرورت همیشه بوده بودن، ـ پس اصطلاح جوهر می‌تواند به جای خود باقی بماند. (B ۲۲۹)

جمله‌ی زیر:

(A ۱۸۶) Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti [= از هیچ هیچ چیز به وجود نمی آید، و هیچ چیز به هیچ نمی تواند باز گردد]

دارای دو گزاره است که باستانیان به شکل جدایی ناپذیر به یکدیگر متصل ساخته‌اند؛ و البته بر اثر سؤتفاهم گاه گاه این دو گزاره را از یکدیگر جدا می‌سازد، زیرا تصور می‌کنند که این گزاره‌ها به اشیا فی‌نفسه مربوط می‌شوند و گزاره‌ی: از هیچ هیچ چیز به وجود نمی آید، می‌تواند بر خلاف وابستگی جهان (حتی نیز به لحاظ جوهر آن) به یک عالی ترین علت باشد؛ اما این نگرانی بیجا است، زیرا در اینجا بحث فقط بر سر پدیدارها است در قلمرو تجربه؛ که اگر بخواهیم بگذاریم اشیا (از نظرگاه جوهر) وجود بپذیرند، وحدت پدیدارها هرگز ممکن نخواهد بود. زیرا بعداً آنچه وحدت زمان به

تنهایی می‌تواند تصویر کند، یعنی اینهمانی محل که فقط در آن هر نوع تغییر وحدت تمام و کمال دارد، از بین خواهد رفت. با این همه، این جوهر چیزی بیش نیست مگر شیوه‌ای که وجود اشیا (در پدیدار) را برای خود تصویر کنیم.

تعیّنات یک جوهر، که چیزی نیستند جز شیوه‌های ویژه‌ی آن جوهر برای وجود داشتن، عرضها نامیده می‌شوند. عرضها همیشه واقعی‌اند، زیرا به (B ۲۳۰) وجود جوهر مربوط هستند (سلبها فقط تعیناتی هستند که عدم چیزی را در جوهر بیان می‌کنند). اکنون اگر به این امر واقعی در جوهر، یک وجود ویژه نسبت دهیم (برای مثال به حرکت به منزله ی یک عرض ماده)، آن وقت این (A ۱۸۷) وجود، لازم ذاتی نامیده می‌شود، و می‌باید متمایز گردد از وجود جوهر که قوام ذاتی نام می‌گیرد. اما از اینجا بسیاری سؤتفاهم‌ها ناشی می‌شود؛ پس اگر عرض را فقط به مثابه شیوه‌ای که چگونه وجود یک جوهر به شکل ایجابی تعیین می‌شود، مشخص کنیم، دقیق تر و صحیح تر حرف زده‌ایم. با این همه، به دلیل شرایط کاربرد منطقی فاهمه ما، این کاری است اجتناب ناپذیر که آنچه که می‌تواند در وجود یک جوهر تغییر کند ـ در حالی که که جوهر خود باقی می‌ماند ـ را جدا کنیم و آن را در نسبت با جوهر واقعی و امر اساسی واقعی در نظر بگیریم؛ پس اینکه مقوله‌ی جوهر تحت عنوان اضافه ها قرار دارد، بیشتر به این دلیل است که مقوله‌ی جوهر شرط نسبت ها است، نه اینکه در خود نسبتی را متعین کند.

حال همچنین تصحیح مفهوم تغییر بر بنیاد این جوهر استوار است. وجود و نابودی تغییرات چیزهایی که وجود می‌پذیرند یا نابود می‌شوند، نیستند. تغییر شیوه‌ای است برای وجود داشتن که به دنبال یک شیوه‌ی دیگر وجود داشتن همان عین واحد می‌آید. بنابراین هر آنچه تغییر می‌کند، ثابت است و فقط حالت آن عوض می‌شود. بنابراین چون این تغییر فقط به تعیّنات مربوط می‌شود که می‌توانند قطع گردند یا همچنین شروع شوند، بنابراین ما (B ۲۳۱) می‌توانیم به بیانی که ظاهراً متناقض به نظر می رسید، بگوییم: فقط (جوهر) تغییر می‌کند، اما امر متغیر هرگز تغییر نمی‌یابد، بلکه عوض می‌شود، به این ترتیب که برخی از تعیّنات از بین می‌روند و برخی دیگر شروع می‌شوند.

(A ۱۸۸) بنابراین تغییر فقط می‌تواند در جوهرها به طور حسی ادراک شود، و وجود یا نابودی به معنای مطلق، بی‌آنکه صرفاً به تعیّن جوهر مربوط شود، به هیچ وجه ادراک حسی ممکن نخواهد بود، زیرا دقیقاً همین جوهر تصور گذر از حالتی به دیگر حالات، و از عدم به وجود را ممکن می‌گرداند، که به این ترتیب فقط به منزله ی تعیّنات عوض شونده‌ی چیزی که باقی می‌ماند می‌تواند به طور تجربی شناخته شود. فرض کنید که چیزی بسادگی آغاز شود که وجود بپذیرد؛ در این حال شما باید یک نقطه‌ی زمانی داشته باشید که آن چیز وجود نمی داشت. اما این نقطه‌ی زمانی را به چه چیز می‌خواهید مربوط سازید، اگر نه به آن چیزی که اکنون وجود دارد؟ زیرا یک زمان تهی که پیشتر از آن چیز باشد، متعلق ادراک حسی نیست؛ اما اگر این وجود پذیری را به اشیا مربوط سازید که پیش از این وجود داشته‌اند، و آن را تا نقطه‌ای که آن چیز وجود می‌پذیرد ادامه دهید، آنگاه آنچه به وجود می‌آید فقط یک تعیّن اشیا است که پیش از این وجود داشته‌اند، یعنی به مثابه تعیّن جوهر است. وضع در مورد نابودی دقیقا به همین روال است: زیرا نابودی تصور تجربی یک زمان را در پیش فرض می‌کند، که در آن زمان، پدیدار دیگر وجود ندارد.

جوهرها (در پدیدار) محل های همه‌ی تعیّنات زمانی هستند. وجود پذیری برخی از جوهرها و نابودی برخی دیگر خود تنها شرط وحدت
(B ۲۳۲) تجربی زمان را از بین خواهد برد، و پدیدارها بعداً به دو نوع زمان مربوط خواهند شد که در آنها وجود در کنار هم ادامه خواهد یافت، و این مهمل است. زیرا فقط یک زمان واحد وجود دارد که در آن همه‌ی زمان های
(A ۱۸۹) مختلف می‌باید به دنبال یکدیگر گذاشته شوند، نه با هم.

بنابراین جوهر شرطی است ضروری که تنها تحت آن پدیدارها، به منزله ی اشیا یا اعیان، در یک تجربه‌ی ممکن تعیّن پذیر هستند. اما اینکه معیار تجربی این جوهر ضروری، و هم راه با آن، اینکه معیار تجربی جوهریتِ پدیدارها کدام است، در آنچه می‌آید فرصت خواهیم داشت تا مطلب ضروری را بیان کنیم.

ب
قیاس دوم
< اصل تولید
هر آنچه اتفاق می افتد (یعنی به وجودآغاز می‌کند) چیزی را از پیش فرض می‌گیرد که مطابق با قاعده‌ای به دنبال آن می‌آید.(ویرایش اول)
«اصل توالی زمانی مطابق با قانون علیت
همه‌ی تغییرات مطابق با قانون ترکیبی علت و معلول رخ می‌دهند.(ویرایش دوم)
برهان

(اینکه همه‌ی پدیدارهای توالی زمانی روی هم رفته فقط تغییرات هستند، یعنی اینکه یک وجود و یک عدم متوالی تعیّنات جوهر هستند که خود ثابت می‌ماند، و در نتیجه، اینکه وجود خود جوهر که به دنبال عدم آن بیاید، یا عدم جوهر که به دنبال وجود آن بیاید، ناممکن است، به عبارت دیگر اینکه وجود پذیری یا نابودی جوهر خود انجام نمی‌گیرد، ـ اینها را اصل پیشین ثابت کرده است. اصل یاد شده را همچنین می‌شد چنین بیان کرد: هرنوع عوض شدنِ (توالی) پدیدارها فقط تغییر است؛ زیرا وجود یا نابودی جوهر، تغییرات جوهر نیستند، برای آنکه مفهوم تغییر، دقیقاً همان ذهن را با دو تعیّن متضاد به منزله ی موجود، و در نتیجه به منزله ی امر ماندگار، در پیش فرض می‌گیرد. ـ بر مبنای این پیش ـ تذکر برهان به دنبال می‌آید.) (B ۲۳۳)

من با حسّ ادراک می کنم که پدیدارها به دنبال یکدیگر می‌آیند، یعنی یک حالت اشیاء در یک زمان وجود دارد که عکس آن در حالت پیشین وجود داشت. بنابراین من در حقیقت دو ادراک حسی را در زمان به یکدیگر وصل می‌کنم. حال، ارتباط، کار حس محض و شهود نیست، بلکه در اینجا محصول یک قوه‌ی ترکیبی قوه ی خیال است که حس درونی را در ارتباط با نسبت

(B ۲۳٤) زمانی تعیین می‌کند. اما قوه ی خیال به دو شیوه می‌تواند دو حالت مورد بحث را به یکدیگر پیوند بزند: چنانکه یا یکی از آنها در زمان پیشتر باشد یا دیگری؛ زیرا زمان فی نفسه نمی‌تواند با حسّ ادراک شود، و آنچه ابتدا رخ می‌دهد و آنچه به دنبال آن می‌آید نمی‌تواند در ارتباط با زمان، گویی به شیوه‌ی تجربی، در عین متعیّن شود. بنابراین من فقط آگاهم که تخیل من یک چیز را اول و چیز دیگر را پس از آن وضع می‌کند، نه اینکه در عینیت، یک حالت، مقدم بر حالت دیگر باشد؛ یا، به عبارت دیگر ، از طریق ادراک حسی محض، نسبت عینی پدیدارهایی که به دنبال هم می‌آیند، نامعین می‌ماند. حال برای آنکه این نسبت، به منزله ی معتیّن شناخته شود، باید نسبت در میان هر دو حالت چنان تعقل شود که از آن طریق تعیین شود که ضرورتاً، کدام یک باید پیشتر گذاشته شود و کدام یک بعداً؛ و نه بر عکس. اما این مفهوم که دارای یک ضرورت وحدت ترکیبی است، فقط می‌تواند یک مفهوم محض فاهمه باشد که در ادراک حسی قرار ندارد؛ و آن در اینجا مفهوم نسبت علت و معلول است؛ در این نسبت، علت، معلول را در زمان معین می‌کند، و آن هم به مثابه ی نتیجه ی خود، نه به مثابه ی چیزی که صرفاً بتواند در خیال مقدم باشد (یا حتی اصلاً نتواند با حسّ درک شود). بنابراین فقط از آن طریق که ما توالی پدیدارها و در نتیجه همه‌ی تغییر را تابع قانون علّیّت می‌سازیم، خود تجربه، یعنی شناخت تجربی پدیدارها ممکن می‌شود؛ در نتیجه خود پدیدارها به مثابه ی متعلق تجربه فقط مطابق با همین قانون ممکن‌اند.

(B ۲۳٥) (A ۱۹۰) ادراک ساده‌ی کثرت پدیدارها همیشه متوالی است. تصورات اجزاء به دنبال یکدیگر می‌آیند. حال اینکه آیا تصور در اعیان نیز به دنبال هم می‌آیند، نکته‌ی دومی است برای تأمل که در ادراک ساده متعین نشده است. حال، البته می‌توان همه چیز و حتی هر تصور را تا آنجا که از آنها آگاه باشیم، عین نامیده؛ اما اینکه واژه‌ی عین در ارتباط با پدیدارها به چه معناست ـ نه تا آنجا که پدیدارها (به مثابه ی تصورات) اعیان باشند، بلکه تا آنجا که فقط یک عین را مشخص سازند ـ امری است قابل تحقیق عمیق تر. تا آنجا که پدیدارها،

فقط به مثابه ی تصورات، هم زمان متعلقات آگاهی باشند، در این حال از ادراک ساده، یعنی از پذیرش در ترکیب قوه ی خیال به هیچ وجه متمایز نمی‌شوند؛ و بنابراین می‌باید گفت: کثرت پدیدارها همیشه به طور متوالی در ذهن تولید می‌شود. اگر پدیدارها اشیاء فی‌نفسه می‌بودند، آن وقت هیچ کس نمی‌توانست از توالی تصورات ارزیابی کند که کثرت تصورات چگونه در عین مرتبط شده است. زیرا سر و کار ما فقط با تصورات ما است؛ اما اینکه اشیاء فی نفسه چگونه می توانند باشند(بدون توجه به تصوراتی که به آن وسیله اشیاء بر ما تأثیر می‌گذارند)، کلاً خارج از قلمرو شناخت ما است. حال، حتی اگر که پدیدارها اشیاء فی‌نفسه نیستند، اما با این همه چون تنها چیزهایی هستند که می‌توانند برای شناخت به ما داده شوند، من باید نشان دهم که در زمان چگونه همبستگی بر کثرت خود پدیدارها حادث می‌شود، هم آن وقت که تصور این کثرت در ادراک ساده همیشه متوالی است. برای مثال، ادراک ساده‌ی کثرت در پدیدار یک خانه که در برابر من ایستاده است، متوالی است. حال پرسش این است که: آیا خود کثرت این خانه فی نفسه نیز متوالی است؟ و این چیزی است که طبعاً هیچ کس اذعان نخواهد کرد. اما حال به محض آنکه من مفاهیم خود را از یک عین تا معنای استعلایی ارتقا (B ۲۳۶)
دهم، خانه دیگر به هیچ وجه شیء فی‌نفسه نیست، بلکه فقط یک پدیدار است، یعنی تصوری است که متعلق استعلایی آن ناشناخته است؛ حال، منظور (A ۱۹۱)
من از پرسش زیر چیست: کثرت در خود پدیدار (که فی نفسه وجود ندارد) چگونه می‌تواند مرتبط شود؟ در اینجا آنچه در ادراک ساده متوالی قرار دارد، به منزله ی تصور در نظر گرفته می‌شود؛ اما پدیداری که به من داده شده است، حتی اگر که چیزی نیست جز مجموع کلی این تصورات، با این همه به مثابه ی متعلق همین تصورات به نظر می‌آید؛ و مفهوم متعلّق به من، که من از تصورات ادراک ساده انتزاع می‌کنم، باید با آن اعیان هماهنگ باشد. چون مطابقت شناخت با عین آن عبارت است از حقیقت، پس به آسانی ملاحظه می‌شود که در اینجا مسئله‌ی مورد بحث فقط شرایط صوری حقیقت تجربی

می تواند باشد؛ و پدیدار، در نسبت متقابل با تصورات ادراک ساده، فقط در صورتی می‌تواند به مثابه ی عین ادراک ساده، متفاوت از تصورات ادراک ساده، تصور شود، که تابع قاعده‌ای باشد که آن را از هر ادراک ساده دیگر متمایز کند و یک نوع واحد همبستگی کثرت را ضروری سازد. آنچه در پدیدار شرط این قاعده‌ی ضروری ادراک ساده را در خود دارد، عین است.

حال بگذارید به مسئله‌ی خود بپردازیم. اینکه چیزی رخ دهد، یعنی به چیزی یا حالتی تبدیل یابد که پیشتر وجود نداشت، فقط هنگامی می‌تواند به طور تجربی با حسّ درک شود که یک پدیدار پیشین وجود داشته باشد، که (B ۲۳۷)
این حالت را در خود متعین نمی کند؛ زیرا یک واقعیت، که به دنبال یک زمان (A ۱۹۲)
تهی بیاید، و در نتیجه یک وجود پذیری که پیش از آن هیچ نوع حالت اشیاء وجود نداشته باشد، نمی‌تواند به طور ساده درک شود، همچنانکه زمان تهی خود به طور ساده نمی‌تواند درک شود. بنابراین، هر نوع ادراک ساده یک حادثه، یک ادراک حسی است که به دنبال یک ادراک حسی دیگر می‌آید. اما چون در هر نوع ترکیب ادراک ساده وضع به همین روال است، چنانکه در مورد پدیدار خانه نشان داده‌ام، ادراک ساده من از یک حادثه از آن طریق از ادراکات ساده‌ی دیگر متمایز نمی‌شود. اما همچنین متذکر می‌شوم که: اگر من، در یک پدیدار که یک رخداد را در خود متعین می کند، حالت پیشین ادراک حسی را الف بنامم و حالت بعدی را ب، ـ آن وقت در ادراک ساده، ب فقط پس از الف می‌تواند بیاید؛ اما ادراک حسی الف نمی‌تواند به دنبال ب بیاید، بلکه فقط می‌تواند پیشتر از آن باشد. برای مثال من کشتی‌ای را می‌بینم که در جهت حرکت آب رودخانه پایین می‌رود. ادراک حسی من از موضع پایینی کشتی به دنبال ادراک حسی موضع بالایی او در جریان حرکت رودخانه می‌آید، و این امر ناممکن است که در ادراک ساده‌ی این پدیدار، کشتی اول در پایین و بعد در بالای جریان آب با حسّ ادراک شود. بنابراین، نظم در (B ۲۳۸)
توالی این ادراکات حسی در ادراک ساده، در اینجا معین است و ادراک ساده (A ۱۹۳)
به این نظم مرتبط است. در مثال پیشینِ خانه، ادراکات حسی من در ادراک

ساده، می‌توانستند از بالای خانه آغاز کنند و در کف خانه پایان پذیرند؛ اما ادراکات حسی من همچنین می‌توانستند از پایین آغاز شوند و در بالا پایان پذیرند؛ یا همچنین می‌توانستم کثرت شهود تجربی را از راست به چپ یا از چپ به راست نیز به سادگی درک کنم. بنابراین در سلسله‌ی این ادراکات حسی هیچ نظم معین وجود نداشت که این امر را ضروری سازد که از کجا باید در ادراک ساده آغاز کنم تا کثرت را به طور تجربی ربط بدهم. اما این قاعده در ادراک حسی آنچه رخ می‌دهد؛ همیشه وجود دارد، و نظم ادراکات حسی را که به دنبال یکدیگر می‌آیند (در ادراک ساده این پدیدار) ضروری می‌سازد.

بنابراین در مورد کنونی، من باید توالی ذهنی ادراک ساده را از توالی عینی پدیدارها مشتق سازم؛ زیرا در غیر این صورت توالی ذهنی ادراک ساده کلاً نامعین خواهد بود، و هیچ پدیداری از پدیدارهای دیگر متمایز نخواهد شد. اما توالی ذهنی ادراک ساده به تنهایی چیزی را درباره‌ی ارتباط کثرت در عین اثبات نمی‌کند، زیرا کاملاً دلخواهانه است. بنابراین توالی عینی در نظم کثرت پدیدارها قرار خواهد داشت که مطابق با آن نظم، ادراک ساده یک چیز (آنچه رخ می‌دهد) مطابق با یک قاعده به دنبال ادراک ساده‌ی چیز دیگر (آنچه پیشتر رخ داده است) می‌آید. فقط به این ترتیب است که من می‌توانم درباره‌ی خود پدیدار واجد حق شوم، و نه صرفاً درباره‌ی ادراک ساده‌ام بگویم که: در پدیدار نوعی توالی مطرح است؛ و این به معنای آن است که من نمی‌توانم ادراک ساده را به شیوه‌ای دیگر مرتب سازم مگر درست به این شکل توالی هستند.

بنابراین در آنچه به طور کلی پیشتر از یک حادثه می‌آید باید مطابق با
(B ۲۳۹) چنین قاعده‌ای، شرط یک قاعده وجود داشته باشد که این حادثه همیشه و به
(A ۱۹٤) شیوه‌ای ضروری مطابق با آن شرط پیش می‌آید؛ اما من نمی‌توانم در جهت عکس از حادثه به عقب بروم و آن چیزی را که اول می‌آید (به وسیله‌ی ادراک ساده) تعیین کنم. زیرا هیچ پدیدار از نقطه‌ی زمانی بعدی به نقطه‌ی

زمانی قبلی باز نمی‌گردد؛ اما با این همه مربوط می‌شود به چیزی که پیشتر آمده است؛ بر عکس ، در یک زمان داده شده، پیشرفت به سوی زمان بعدی معین، ضروری است. بنا براین ، چون هنوز چیزی هست که بعداً می‌آید، پس من باید ضرورتاً چیز بعدی را به چیزی دیگری که پیشتر آمده است مرتبط سازم، که مطابق با قاعده‌ای، یعنی به شیوه‌ای ضروری، به دنبال آن چیز قبلی می‌آید؛ چنانکه حادثه، به مثابه ی امر مشروط، دلالتی است مطمئن بر یک شرط؛ شرطی که حادثه را تعیین می‌کند.

حال فرض کنیم که پیشتر از یک حادثه هیچ چیزی نباید که این حادثه مطابق با قاعده‌ای باید از آن چیز مقدم ناشی شود؛ در این حال هر نوع توالی ادراک حسی فقط و منحصراً در ادراک ساده موجود خواهد بود، یعنی صرفاً ذهنی خواهد بود؛ اما از آن طریق هرگز به طور عینی معین نخواهد گشت که در ادراکات حسی، واقعاً کدام یک باید امر قبلی باشد و کدام یک امر بعدی. به این ترتیب ما فقط یک بازی تصورات را خواهیم داشت که به هیچ عینی مربوط نخواهد شد، یعنی از طریق ادراک حسی ما هرگز یک پدیدار، به لحاظ نسبت زمانی، از پدیدار دیگر متمایز نخواهد شد. زیرا توالی در ادراک نفسانی همیشه یکنواخت خواهد بود، و بنابراین هیچ چیز در پدیدار موجود نخواهد بود که توالی را معین کند، چنانکه از آن طریق یک توالی معین به مثابه ی عین ضروری شود. بنابراین من نمی‌توانم بگویم که: در پدیدار دو حالت به دنبال یکدیگر می‌آیند، بلکه فقط اینکه: یک ادراک ساده به دنبال یک ادراک ساده‌ی دیگر می‌آید؛ اما این امر صرفاً چیزی ذهنی است و هیچ عینی را تعیین نمی‌کند، و در نتیجه به هیچ وجه برای شناخت نوعی عین معتبر نمی تواند باشد (نه حتی در پدیدار). (B ۲٤۰) (A ۱۹۵)

بنابراین اگر تجربه کنیم که چیزی رخ می‌دهد، آن وقت همیشه از پیش فرض می‌گیریم که امری مقدم بر آن وجود دارد که آن چیز مطابق با قاعده‌ای به دنبال آن امر می‌آید. زیرا بدون این، من درباره‌ی عین نمی توانم بگویم که به دنبال می‌آید، زیرا توالی صرف در ادراک ساده من، اگر از طریق یک قاعده

در ارتباط با یک امر قبلی معین نشود، به من حق نمی‌دهد که توالی را در عین فرض کنم. بنابراین، من ترکیب ذهنی (ادراک ساده) خود را همیشه با توجه به یک قاعده به ترکیب عینی تبدیل می‌کنم ـ قاعده‌ای که مطابق با آن پدیدارها در توالی خود، یعنی چنانکه رخ می‌دهند، به وسیله‌ی حالت پیشین معین می‌شوند؛ و، تجربه‌ی چیزی که رخ می‌دهد، خود فقط و منحصراً بر اساس این فرض قبلی ممکن است.

البته چنین به نظر می رسد که این امر همه‌ی ملاحظاتی که همیشه در حین کاربرد فاهمه ما مطرح شده‌اند، را بر عکس می کند؛ مطابق با این ملاحظات ما فقط از طریق توالی‌های مطابق با حس درک شده و مقایسه شده‌ی بسیاری از حوادثی که به دنبال پدیدارهای قبلاً آمده است که راهنمایی (B ۲٤۱)
شده‌ایم تا قاعده‌ای را کشف کنیم، که مطابق با آن قاعده، حوادثی معین همیشه به دنبال پدیدارهایی معین می‌آیند؛ و ابتدا به وسیله‌ی این جریان است
که ما انگیزه پیداکرده ایم تا مفهوم علت را برای خود تشکیل دهیم. اما مفهوم (A ۱۹٦)
علت بر این مبنا صرفاً تجربی خواهد بود، و قاعده‌ای را که تشکیل می‌دهد، یعنی اینکه هر آنچه رخ می‌دهد علتی دارد، به طور یکسان مانند خود تجربه، عرضی خواهد بود: در نتیجه، کلیت و ضرورت قاعده فقط واهی خواهند شد و هیچ نوع اعتبار کلی حقیقی نخواهند داشت، زیرا پیشین نخواهند بود، بلکه فقط بر مبنای استقراء قرار خواهند داشت. اما در اینجا وضع مانند دیگر تصورات محض پیشین (برای مثال مکان و زمان) است، که ما تنها به آن دلیل آنها را به مثابه ی مفاهیم واضح از تجربه می‌توانیم خارج کنیم، که خودمان آنها را در تجربه گذاشته ایم؛ و خود تجربه را ابتدا به وسیله‌ی آنها به وجود آورده‌ایم. البته وضوح منطقی این تصورِ یک قاعده که سلسله‌ی حوادث را تعیین می‌کند، به مثابه ی متعلق یک مفهوم علت، فقط آن وقت ممکن است که ما آن را در تجربه بکار گرفته باشیم؛ اما در تصدیقِ این قاعده به مثابه ی شرط وحدت ترکیبی پدیدارها در زمان، با این همه مبنا خود تجربه بوده است، و به این ترتیب، امر پیشین قبل از تجربه آمده است.

حال وظیفه ی ما است تا با مثالی نشان دهیم که ما خود هرگز در تجربه توالی را (توالی یک حادثه را، یعنی رخ دادن چیزی که قبلاً وجود نداشت) به عین نسبت نمی‌دهیم، و این توالی را از توالی ذهنی ادراک ساده (B ۲۴۲)
خود متمایز نمی کنیم، مگر به این شرط که قاعده‌ای در اساس گذاشته شده (A ۱۹۷)
باشد که ما را ملزم سازد، بیشتر این نظم را در ادراکات حسی مشاهده کنیم تا یک نظم دیگر را؛ در واقع این الزام واقعاً همان است که تصور یک توالی را در عین، ابتدا ممکن می‌سازد.

ما خود تصوراتی داریم که می‌توانیم از آنها آگاه نیز بشویم. اما این آگاهی هر قدر هم وسیع و هر قدر هم دقیق و معین باشد، که بخواهیم، تصورات همیشه فقط تصوراتند، یعنی تعیّنات درونی ذهن ما هستند در این یا آن نسبت زمانی. حال به چه دلیل ما برای این تصورات عین وضع می‌کنیم، یا فراتر از واقعیت ذهنی این تصورات، به مثابه ی کیفیّات ، نوعی واقعیت عینی نیز، که من نمی‌دانم چگونه است، قائل می‌شویم؟ معنای عینی نمی‌تواند با یک تصور دیگر (از چیزی که انسان مایل است آن را عین اطلاق کند) تشکیل شده باشد؛ زیرا در غیر این صورت این پرسش دوباره پرسیده می‌شود که: این تصور اخیر دوباره چگونه از خود خارج می‌شود، و علاوه بر معنای ذهنی، که به مثابه ی تعیین حالت ذهن متعلق به او است، معنای عینی نیز می‌یابد؟ اگر تحقیق کنیم که چه چیزی به ارتباط با یک متعلق تصورات ما ماهیتی جدید
ارائه می‌دهد، و تصورات ما از آن طریق چه شکوه ی کسب می‌کند، آن وقت (B ۲۴۳)
خواهیم فهمید که این ارتباط کاری دیگر نمی‌کند مگر آنکه همبستگی تصورات را به شیوه‌ای معین ضروری می‌گرداند و آنها را تابع قاعده‌ای می‌سازد؛ و اینکه بر عکس ، اگر به تصورات ما معنای عینی اعطا می‌شود، فقط به این دلیل است که نوعی نظم معین در نسبت زمانی تصورات ما ضروری است.

در ترکیب پدیدارها کثرت تصورات همیشه به طور متوالی می‌آیند.
(A ۱۹۸)
حال از این توالی هیچ عین تصویر نخواهد شد؛ زیرا از طریق این توالی که

مشترک است در همه‌ی ادراکات ساده، هیچ چیز،از چیز دیگر متمایز نخواهد شد. اما به محض آنکه من به طور حسی درک کنم، یا از پیش فرض کنم، که در این توالی ارتباط ی با حالت قبلی وجود دارد که تصور مطابق با یک قاعده از آن نتیجه می‌شود، ـ آن وقت چیزی را به مثابه ی حادثه، یا به مثابه ی آنچه رخ می‌دهد، تصور می‌کنیم؛ یعنی عینی را می‌شناسم که باید آن را در یک موضع معین زمان قرار دهم، که مطابق با حالتی که پیش از این آمده است، به شیوه‌ای دیگر به او نمی تواند اعطا شود. بنابراین اگر من با حسّ درک کنم که چیزی رخ می‌دهد، در وهله‌ی اول در این تصور این امر متعین شده است که: چیزی باید پیشتر وجود داشته باشد؛ زیرا پدیدار، نسبت زمانی خود را درست با آن چیزی می‌یابد که پیشتر وجود داشته است؛ یعنی پس از یک زمان مقدم که در آن این حادثه موجود نبود، وجود پیدا می‌کند. اما این حادثه موضع زمانی معین خود را در این نسبت فقط در صورتی می‌تواند به دست آورد که چیزی در حالت قبلی در پیش فرض شود که بر آن اساس این حادثه همیشه، یعنی مطابق با یک قاعده، نتیجه می‌شود: بعداً از اینجا برمی‌آید که ابتدا، من نمی‌توانم سلسله را بر عکس کنم و آنچه را که رخ می‌دهد پیش از چیزی قرار دهم که از آن نتیجه می‌شود: دوم اینکه، اگر حالت قبلی وضع شود، این حادثه ی معین به شیوه‌ای اجتناب ناپذیر و ضروری به دنبال آن می‌آید. از اینجا چنین برمی‌آید که: در تصورات ما نظمی وجود دارد که در آن حال کنونی (تا آنجا که واقع شده باشد)، اشاره می‌کند به یک حالت قبلی، به منزله ی یک متضایف این واقعه‌ی داده شده؛ ـ متضایفی که البته هنوز نامعین است اما با این همه به شکلی تعیین کننده به این واقعه، به مثابه ی توالی خود، مربوط می‌گردد و واقعه را ضرورتاً با خود در رشته‌ی زمانی متصل می‌سازد.

(B ۲٤٤)

(A ۱۹۹)

حال اگر این یک قانون ضروری حسیات ما و در نتیجه یک شرط صوری همه‌ی ادراکات حسی باشد که: زمان قبلی ضرورتاً زمان بعدی را تعیین می‌کند (زیرا من از راهی دیگر نمی‌توانم به زمان بعدی برسم مگر از

طریق زمان قبلی)، آن وقت این همچنین یک قانون ناگزیر تصور تجربی رشته‌ی زمانی است که پدیدارهای زمان گذشته هر نوع وجود را در زمان آینده تعیین می‌کنند، و اینکه اینها به مثابه ی حوادث به شیوه‌ای دیگر نمی توانند صورت بگیرند مگر تا آنجا که زمان گذشته، وجود اینها را در زمان تعیین کند، یعنی مطابق با قاعده‌ای معین سازد. زیرا فقط در پدیدارها است که ما می‌توانیم این پیوستار را در ارتباط زمان ها به طور تجربی بشناسیم.

فاهمه به هر نوع تجربه و امکان آن، تعلق دارد، و اولین کاری را که فاهمه در اینجا انجام می‌دهد این نیست که: تصور اعیان را واضح کند، بلکه این است که: تصور یک اعیان را اساساً ممکن گرداند. حال، این از آن طریق رخ می‌دهد که فاهمه نظم زمانی را بر پدیدارها و وجود آنها تحمیل می‌کند؛ به این ترتیب که فاهمه به هر یک از پدیدارها، به مثابه نتیجه، در ارتباط با پدیدارهای قبلی، موضعی را اختصاص می‌دهد که به نحو پیشین در زمان تعیین شده است؛ بدون این موضع، پدیدارها با خود زمان هماهنگی نخواهند (B ۲٤٥)
داشت که برای همه‌ی اجزاء خود به نحو پیشین موضع تعیین می‌کند. حال
(A ۲۰۰) این تعیین موضع نمی‌تواند از نسبت پدیدارها به زمان مطلق گرفته شود (زیرا زمان مطلق متعلق ادراک حسی نیست)؛ بلکه بر عکس ، پدیدارها باید خود مواضع یکدیگر را در زمان تعیین کنند و این مواضع را در نظم زمانی ضروری سازند؛ یعنی آنچه به دنبال می‌آید، یا واقع می‌شود، باید مطابق با قاعده‌ای عمومی به دنبال آن چیزی بیاید که در حالت قبلی متعین شده بود؛ به این ترتیب سلسله‌ای از پدیدارها ایجاد می‌شود که به واسطه‌ی فاهمه، دقیقاً همان نظم و همان ارتباط همیشگی در سلسله‌ی ادراکات حسی ممکن را تولید می‌کند و ضروری می‌سازد که در صورت شهود درونی (زمان)، ـ که در آن همه‌ی ادراکات حسی باید مواضع خود را داشته باشند ـ به نحو پیشین پیدا می‌شود.

بنابراین، اینکه چیزی رخ می‌دهد، یک ادراک حسی است که به یک تجربه ممکن متعلق است؛ این تجربه به آن وسیله واقعی می‌شود که من

پدیدار را مطابق با موضع آن در زمان به منزله ی متعیّن و در نتیجه به منزله ی
(B ۲٤٦) یک عین ببینم، که مطابق با یک قاعده در ارتباط با ادراکات حسی همیشه
(A ۲۰۱) می‌تواند پیدا شود. این قاعده، اما، که به آن وسیله چیزی مطابق با توالی زمانی تعیین شود این است: در آنچه پیشتر رخ می‌دهد، شرطی وجود دارد که تحت آن شرط، حادثه همیشه (یعنی به طور ضروری) پیش می‌آید. بنابراین اصل جهت کافی(principle of sufficinent) مبنای تجربه‌ی ممکن است، یعنی مبنای شناخت عینی پدیدارها در ارتباط با نسبت پدیدارها در توالی ردیفی زمان است.

اما برهان این گزاره منحصراً بر اساس عوامل زیر قرار دارد. هر نوع شناخت تجربی، از طریق قوه ی خیال، دارای ترکیب کثرت است؛ و این ترکیب همیشه متوالی است، یعنی تصورات همیشه در آن به دنبال همدیگر می‌آیند. اما توالی در قوه ی خیال به لحاظ نظم (یعنی آنچه باید پیشتر آمده باشد و آنچه باید بعداً پیش آید) به هیچ وجه معین نیست، و سلسله‌ی تصوّراتی که به دنبال همدیگر می‌آیند هم می‌تواند پسرونده باشد و هم پیشرونده. اما اگر این ترکیب، یک ترکیب ادراک ساده (ادراک ساده‌ی کثرت یک پدیدار داده شده) باشد، آن وقت نظم در عین معین است، یا دقیق تر حرف بزنیم، در آن یک نظم ترکیبی متوالی موجود است که عین را معین می‌کند؛ مطابق با این نظم، چیزی ضرورتاً پیشتر باید رخ دهد، که اگر وضع شود، چیز دیگری باید ضرورتاً به دنبال آن بیآید. پس اگر قرار باشد ادراک حسی من شناخت یک حادثه را در خود متعین کند، یعنی چیزی که واقعاً رخ می‌دهد، آن وقت باید آن شناخت یک حکم تجربی باشد که در آن انسان فکر می کند که توالی معیّن شده است، یعنی اینکه این توالی یک پدیدار دیگر را مطابق با زمان از پیش فرض می‌کند که این حادثه از آن ضرورتاً، یا مطابق با یک قاعده، نتیجه می‌شود. در غیر این صورت اگر من امر قبلی را وضع کنم، و حادثه ضرورتاً از آن ناشی نشود، آن وقت آن را فقط می‌باید به مثابه ی یک بازی ذهنی خیالات خود تلقی کنم، و اگر در این جریان چیزی را به مثابه ی

عین بر خود متصور کنم، آن وقت باید آن را یک رؤیای محض بنامم. بنابراین
(B ۲٤۷) نسبت پدیدارها (به مثابه ی ادراکات حسی ممکن)؛ ـ که مطابق با آن نسبت، وجود امر بعدی (که رخ می‌دهد) به وسیله‌ی امری قبلی ضرورتاً و مطابق با
(A ۲۰۲) یک قاعده در زمان معین می‌شود، و بنابراین نسبت علت به معلول، ـ عبارت است از شرط اعتبار عینی احکام تجربی ما، در ارتباط با سلسله‌ی ادراکات حسی، و در نتیجه شرط حقیقت تجربی آنها، و به این ترتیب شرط تجربه. بنابراین اصل نسبت علّی در توالی پدیدارها همچنین پیش از همه‌ی متعلقات تجربه (تحت شرایط توالی) معتبر است، زیرا این اصل، خود، بنیاد امکان چنین تجربه‌ای است.

اما در اینجا باز تأمل و تردیدی مطرح می‌شود که باید از میان برداشته شود. گزاره‌ی ارتباط علّی در پدیدارها در ضابطه‌ی ما محدود است به توالی ردیفی پدیدارها؛ هم آن وقت که در جریان کاربرد خود، این گزاره همچنین به باهمی پدیدارها مربوط می‌شود؛ چنانکه علت و معلول می‌توانند هم زمان
(B ۲٤۸) وجود داشته باشند. برای مثال گرمی در یک اتاق که در هوای آزاد وجود ندارد. من به دنبال علت به اطراف خود نگاه می کنم و بخاری روشنی را می بینم. حال این بخاری، به مثابه ی علت، با معلول آن، یعنی گرمی اتاق، با هم
(A ۲۰۳) وجود دارند؛ بنابراین در اینجا به لحاظ زمان هیچ توالی ردیفی در میان علت و معلول وجود ندارد، بلکه علت و معلول هم زمان هستند، و با این همه، قانون همچنان معتبر است. بزرگترین قسمت علل مؤثر در طبیعت با معلولهای خود هم زمان است و توالی زمانی معلولها فقط به این ترتیب بوجود می‌آید که علت نمی‌تواند تمامی معلول خود را در یک لحظه بوجود آورد. اما معلول در لحظه‌ای که ابتدا وجود می‌پذیرد، با علیت علت خود همیشه هم زمان است، زیرا اگر بودنِ علت لحظه‌ای پیش قطع شده بود، معلول هرگز وجود نمی‌یافت. در اینجا بایَد به خوبی توجه داشت که منظور، نظم زمان است، نه گذشت زمان؛ نسبت باقی می‌ماند حتی اگر زمان نگذشته باشد. زمان در میان علیت یک علت، و معلولِ بدون واسطه آن، می‌تواند از بین رونده باشد (و

بنابراین علت و معلول می‌توانند هم زمان باشند)، اما با این همه نسبت علت به معلول در زمان همچنان تعیّن پذیر باقی می‌ماند. اگر من یک گلوله را که روی بالشی پُر و نرم قرار گرفته و در آن گودی کوچکی ایجاد کرده، به منزله ی علت نگاه کنم، آن وقت علت با معلول خود هم زمان است. اما با این همه من آن دو را به وسیله‌ی نسبت زمانی ارتباط پویای آن دو، متمایز می‌کنم. زیرا اگر گلوله را روی بالش بگذارم، آن وقت در شکل صاف قبلی بالش یک
(B ۲٤۹) گودی ایجادی می‌شود؛ اما اگر بالش، گودی‌ای داشته باشد (که علت آن برای ما معلوم نباشد)، نمی‌توان از آن یک گوی سربی را نتیجه گرفت.

بنابراین توالی زمانی در حقیقت تنها معیار تجربی معلول است در
(A ۲۰٤) ارتباط با علیت یک علت، که مقدم بر معلول قرار دارد. لیوان علت آن است که آب از سطح افقی خود بالاتر می‌رود، حتی اگر هر دو پدیدار هم زمان وجود دارند. زیرا به محض آنکه من با لیوان مقداری آب از یک ظرف بزرگتر بردارم، نتیجه‌ای حاصل می‌شود، یعنی تغییر حالت سطح آب در ظرف بزرگتر، به حالت مقعر که در لیوان به خود می‌گیرد.

این علیت به مفهوم عمل راه می‌برد، و مفهوم عمل، به مفهوم نیرو، و به آن وسیله به مفهوم جوهر. حال چون وظیفه انتقادی من منحصراً مربوط است به سرچشمه‌های شناخت ترکیبی پیشین، و بنابراین نباید با تجربه و تحلیل آمیخته شود، که صرفاً به توضیح (نه به گسترش) مفاهیم مربوط می‌گردد، این است که من شرح مفصل مفاهیم را به یک دستگاه آینده‌ی عقل محض موکول می‌کنم: در واقع چنین تحلیلی به میزان وسیع، خود دیگر در کتابهای درسی شناخته شده‌ی این نوع موضوعات نیز پیدا می‌شود. اما معیار تجربی جوهر را، ـ تا آنجا که جوهر به نظر می‌رسد که به وسیله‌ی عمل بهتر و آسان تر خود را آشکار سازد تا به وسیله‌ی جوهر پدیدار، ـ نمی‌توانم کنار بگذارم.

(B ۲۵۰) آنجا که عمل، و در نتیجه فعالیت و نیرو موجود باشند، جوهر نیز وجود دارد، و جایگاه آن سرچشمه‌ی پر ثمر پدیدارها باید فقط در جوهر جستجو شود. این حرفی است خوب؛ اما اگر بخواهیم شرح دهیم که منظور

ما از جوهر چیست ، و در آن از این دور باطل بخواهیم پرهیز کنیم، آن وقت جواب دادن چندان آسان نیست. چگونه می توان بر اساس عمل مستقیم جوهر عمل را نیز نتیجه گرفت که با این همه ویژگی ذاتی و ویژه‌ی جوهر (به منزله ی پدیدار) است؟ اما مطابق با آنچه پیش از این گفته‌ایم، تجربه و تحلیل این پرسش زحمت زیادی ندارد؛ حتی اگر که مطابق با شیوه‌ی معمول (یعنی اینکه با مفاهیم خود صرفاً تحلیلی رفتار کنیم) این پرسش به کلی قابل (A ۲۰۵) تجزیه و تحلیل نخواهد بود. عمل خود به معنای نسبت ذهنی علیت با معلول است. حال چون هر نوع معلول در امری که واقع می‌شود وجود دارد، و در نتیجه در امر متغیر وجود دارد که زمان را مطابق با توالی مشخص می‌سازد، ـ پس، ذهن آخرین امر متغیر، جوهر است، که محل همه‌ی متغیرات است، یعنی جوهر است. زیرا مطابق با اصل علیت، اعمال همیشه مبنای هر نوع تغییر پدیدارها هستنند، و بنابراین نمی‌توانند در ذهنی قرار داشته باشند که خود تغییر می‌کند؛ زیرا اگر چنین باشد اعمال دیگر و یک ذهن دیگر واجب خواهند بود تا این تغییر را تعیین کنند. حال به این دلیل است که عمل، به مثابه ی یک معیار تجربی کامل، جوهریت یک ذهن را اثبات می‌کند، بی‌آنکه ضروری بوده باشد که من جوهر آن را ابتدا از طریق ادراکات حسی مقایسه شده جستجو کنم؛ علاوه بر آن، این امر به این طریق نمی‌توانست با جامعیتی انجام گیرد که برای عظمت و کلیت دقیقِ مفهوم ضروری است. زیرا اینکه (B ۲۵۱) ذهن اولین علیتِ هر نوع وجود و نابودی خود نمی‌تواند (در حیطه‌ی پدیدارها) وجود بپذیرد و نابود شود، یک نتیجه‌ی قیاسی مطمئن است که به ضرورت تجربی و جوهر در وجود، و در نتیجه به مفهوم یک جوهر به مثابه (A ۲۰۶) ی پدیدار می رسد.

هنگامی که چیزی رخ می‌دهد، وجود محض بدون توجه به آنچه وجود می‌پذیرد، خود فی‌نفسه یک موضوع تحقیق است. گذر از عدم یک حالت به این حالت، حتی به فرض آنکه این حالت همچنین هیچ کیفیتی در پدیدار را در خود نداشته باشد، به تنهایی مستلزم تحقیق است. این وجود،

چنانکه در شماره‌ی الف [: قیاس اول] نشان داده شده است، به جوهر مربوط نمی‌شود (زیرا جوهر وجود نمی‌پذیرد)، بلکه به حالت جوهر مربوط می‌شود. پس این وجود، صرفاً تغییر است، و نه یک تولد از هیچ. اگر این تولد به مثابه ی معلول یک علت غریب ملاحظه شود، آن وقت آفرینش نامِ می گیرد،اماآفرینش نمی‌تواند به مثابه ی حادثه در شمار پدیدارها پذیرفته شود؛ زیرا حتی فقط امکان آن، وحدت تجربه را نابود خواهد کرد؛ با این همه، اگر من همه‌ی اشیاء را نه به مثابه ی پدیدارها، بلکه به مثابه ی اشیاء فی‌نفسه و به مثابه ی متعلقات فاهمه محض نگاه کنم، آن وقت اشیاء حتی اگر که جوهرها
(B ۲۰۲) هستند، اما از نظرگاه وجود خود می‌توانند به منزله ی وابسته به یک علت بیگانه دیده شوند؛ اما این امر بعداً بکلی انواع دیگری از معنای واژه را ایجاب خواهد کرد، و برای پدیدارها به مثابه ی متعلقات ممکن تجربه، مناسب نخواهد بود.

حال، اینکه در اساس چگونه چیزی بتواند تغییر کند، یعنی چگونه
(A ۲۰۷) ممکن باشد که به دنبال یک حالت در یک نقطه‌ی زمانی، یک حالت متقابل در نقطه‌ی زمانی دیگر بتواند بیاید: ـ در این باره ما به نحو پیشین کوچکترین مفهومی نداریم. در این باره به شناسایی نیروهای واقعی نیاز است که فقط می‌تواند تجربی داده شود؛ برای مثال شناسایی نیروهای محرک، یا به عبارت مشابه، شناخت پدیدارهای متوالی معین (به مثابه ی حرکات) که بر این نیروها دلالت دارند. اما صورت هر یک تغییر، شرطی که فقط تحت آن شرط، تغییر به مثابه ی وجود یک حالت دیگر می‌تواند عملی شود (حال محتوای آن تغییر، یعنی حالتی که تغییر می‌یابد هر چه می‌خواهد باشد)، در نتیجه توالی خود حالات (حادثه) می‌تواند همچنان مطابق با قانون علیت و مطابق با شرایط زمان، به نحو پیشین بررسی شود.*

---

* ـ باید به خوبی توجه داشت که: من نه درباره‌ی تغییر پاره‌ای اضافت ها به طور کلی، بلکه درباره‌ی تغییر حالت حرف می زنم. بنابراین اگر یک جسم، یکنواخت حرکت کند، حالت خود (حرکت) را به هیچ وجه تغییر نمی‌دهد؛ اما اگر حرکت خود را تند یا کند سازد، حالت خود را تغییر می‌دهد.

(B ۲۰۳) اگر یک جوهر از حالت a عبور کند به حالت b، آن وقت نقطه‌ی زمانی حالت دوم از نقطه‌ی زمانی حالت اول متمایز می‌شود، و به دنبال آن می‌آید. به همچنین، حالت دوم به منزله ی واقعیت (در پدیدار) از حالت اول که در آن، این واقعیت حالت دوم وجود نداشت، مانند b از صفر، متمایز
(A ۲۰۸) می‌شود. یعنی همچنین اگر حالت b خود را از حالت a فقط بر اساس کمیت متمایز سازد، آن وقت تغییر، یک وجود پذیری b – a است. و این چیزی است که در حالت پیشین وجود نداشت، و در ارتباط با آن، این حالت مساوی است با صفر.

بنابراین در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که: چگونه یک شیء از یک حالت a عبور می‌کند به یک حالت دیگر، b؟ در بین دو لحظه، همیشه زمانی وجود دارد و در بین دو حالت در این دو لحظه، همیشه تمایز موجود است که یک کمیّت دارد (زیرا همه‌ی اجزاءی پدیدارها همیشه همچنان کمیات هستند). بنابراین هر نوع عبور از یک حالت به حالت دیگر در زمانی صورت می‌گیرد که در بین دو لحظه متعین شده است، که از آن دو لحظه، اولین لحظه حالتی را تعیین می‌کند که از آن حالت، شیء شروع می‌شود، و دومین لحظه، حالتی را که در آن، این شیء فرا می‌رسد. بنابراین هر دوی این لحظات مرزهای زمانی یک تغییر هستند، و در نتیجه مرزهای زمانی حالات بینابینی در بین دو حالت هستند، و بنابراین، به مثابه ی مرزهای زمانی حالات بینابینی، به کل تغییر تعلق دارند. حال، هر تغییری علتی دارد ، که در کل زمان که این تغییر در آن پیش می‌آید، علیت خود را اثبات می‌کند. بنابراین، این علت، تغییر خود را ناگهان (یعنی در یک بار یا در یک لحظه) عملی نمی‌سازد، بلکه طی زمانی چنین می‌کند؛ به قسمی که همچنانکه زمان از لحظه‌ی آغازین a تا کامل شدن آن در b زیاد می‌شود، موازی آن، کمیت واقعیت (b – a) نیز از طریق همه‌ی درجات کوچکتری که در بین لحظه‌ی اول و لحظه‌ی آخر متعین شده‌اند، تولید می‌شود. بنابراین هر نوع تغییر فقط به وسیله‌ی یک عمل مرتبط علیت ممکن است، که تا آنجا که یکنواخت باشد، یک عامل نامیده می‌شود.

تغییر از این عوامل تشکیل نمی‌شود، بلکه به وسیله‌ی عوامل به مثابه ی معلول‌شان تولید می‌گردد. (B ۲۰٤)

حال این است قانون پیوستاری هر نوع تغییر، که مبنای آن چنین است که: نه زمان و نه حتی پدیدار در زمان، از اجزاء تشکیل نشده است که کوچکترین اجزاء باشند، و اینکه: با این همه حالت شیء در جریان تغییر آن از همه‌ی این اجزاء به مثابه ی عناصر به یک حالت دوم عبور می‌کند. هیچ تفاوتِ امر واقعی در پدیدار موجود نیست که کوچکترین تفاوت باشد، چنانکه در کمیت زمان ها تفاوتی که کوچکترین تفاوت باشد وجود ندارد؛ و به این ترتیب حالت جدید واقعیت، از حالت اول واقعیت ـ که در آن حالت، این حالت موجود نبود ـ با گذشتن از همه‌ی درجات پایان‌ناپذیر همان واقعیت که تفاوتهای آنها از یکدیگر روی هم رفته کوچکتر هستند از تفاوت بین صفر و a، رشد می‌کند. (A ۲۰۹)

اینکه این گزاره در پژوهش طبیعت چه سودی دارد، در اینجا به ما مربوط نیست. اما این امر آزمایش ما را کاملاً ایجاب می‌کند که: چگونه چنین گزاره‌ای که به نظر می‌رسد شناخت ما را از طبیعت بسیار گسترش دهد، کاملاً به نحوه پیشین ممکن است؟ حتی اگر چه آشکار است که این گزاره واقعی و صحیح است، و بنابراین، انسان می‌تواند این پرسش که چگونه ممکن بوده است، را منتفی شده بداند. اما به هر شکل، درباره‌ی گسترش شناخت ما به وسیله‌ی عقل محض، آنقدر ادعاهای بی‌پایه‌ی مختلف پیدا می‌شوند که: این باید به مثابه ی اصلی کلی فرض شود که در این زمینه همیشه مشکوک می‌باید بود و بدون مدارکی که بتوانند یک استنتاج دقیق را عملی سازند، حتی بر اساس روشنترین برهان جزمی هیچ چیزی از این دست را باور نکرد و نپذیرفت. (B ۲۰۰) (A ۲۱۰)

هر نوع ازدیاد شناخت تجربی و هرنوع پیشرفت ادراک حسی چیزی نیست مگر یک گسترش تعیین حس درونی، یعنی نوعی پیشرفت در زمان؛ حال موضوعات هر چه می‌خواهند باشند: خواه پدیدارها، خواه شهود محض

این پیشرفت در زمان همه چیز را تعیین می‌کند، و فی نفسه به وسیله‌ی چیزی دیگر تعیین نمی‌شود، یعنی اجزاءی این پیشرفت فقط در زمان و به وسیله‌ی ترکیب زمان وجود دارند، اما مقدم بر این ترکیب داده نمی‌شوند. به این دلیل، هر نوع عبور در ادراک حسی به آنچه که در زمان به دنبال می‌آید، یک تعیین زمانی است از طریق تولید این ادراک حسی؛ و چون این تعیین زمان همیشه و در همه‌ی اجزاءی خود یک کمیّت است، تولید یک ادراک حسی نیز به مثابه ی یک کمیت از طریق همه‌ی درجات که هیچ یک از آنها کوچکترین درجه نیست، از صفر به بالا تا درجه‌ی معین آن پیش می‌رود حال از اینجا این امکان آشکار می‌شود که یک قانون تغییرات، به لحاظ صورتشان، را به نحو پیشین بشناسیم. ما فقط ادراک ساده‌ی خود را پیش می‌نگریم، که شرط صوری آن، چون پیشتر از هر نوع پدیدار داده شده در ما قرار دارد، در حقیقت باید بتواند به نحو پیشین شناخته شود.

بنابراین، دقیقاً، به همان شکل که زمان شرطِ حسی پیشین امکان یک پیشرفت مرتبط امر موجود را به امر بعدی در خود متعین می کند، فاهمه نیز به واسطه‌ی وحدت ادراک نفسانی، عبارت است از شرط پیشین امکان یک (A ۲۱۱) تعیین مرتبطی همه‌ی مواضع برای پدیدارها در این زمان، از طریق سلسله‌ی علل و معلولها که طی آنها علل بناگزیر وجود معلولها را به دنبال خویش می‌کشند و به آن وسیله شناخت تجربی نسبت های زمانی را برای هر زمان، (کلا) معتبر و در نتیجه به طور عینی معتبر می‌سازند.

پ
قیاس سوم
اصل مشارکت (ویرایش اول)
اصل همزمانی، مطابق با قانون مبادله یا مشارکت

همه‌ی جوهرها، تا آنجا که هم زمان موجود باشند، در مشارکت تمام و کمال (یعنی مبادله مابین یکدیگر) قرار دارند.(ویرایش اول)

همه‌ی جوهرها، تا آنجا که بتوانند هم زمان در مکان حسی درک شوند، در مبادله‌ی تمام و کمال قرار دارند.(ویرایش دوم)

برهان

«اشیا همزمان‌اند اگر در شهود تجربی، ادراک حسی یکی از آنها متقابلاً بتواند به دنبال ادراک حسی یکی دیگر بیآید (امری که در سلسله ی زمانی پدیدارها، چنانکه در اصل دوم نشان داده شد، نمی‌تواند واقع شود). به این ترتیب من می‌توانم ادراک حسی خود را ابتدا متوجه ماه و بعداً متوجه زمین، یا همچنین بر عکس ، ابتدا متوجه زمین و بعداً معطوف به ماه کنم؛ و به این دلیل که ادراکات حسی این اعیان می‌توانند متقابلاً به دنبال یکدیگر بیآیند، من می‌گویم که آنها هم زمان وجود دارند. حال هم زمانی عبارت است از وجود کثرت در همان زمان اما خود زمان را نمی‌توان با حس درک کرد؛ بنابراین، از این امر که اشیایی در همان زمان وضع می‌شوند، نمی‌توان نتیجه گرفت که ادراکات حسی این اشیا متقابلاً به دنبال یکدیگر بتوانند بیآیند. بنابراین ترکیب قوه ی خیال در ادراک ساده، فقط هر یک از این ادراکات حسی را به مثابه ی یک ادراک حسی چنان ارائه می‌دهد که در ذهن موجود است، اگر دیگری موجود نباشد، و برعکس ؛ اما نه اینکه اعیان هم زمان وجود داشته باشند، یعنی اگر یکی موجود باشد، دیگری نیز در همان زمان وجود داشته باشد، و (B ۲۵۷)

(B۲۵۸) این وجود هم زمان ضروری باشد تا ادراکات حسی متقابلاً به دنبال یکدیگر بتوانند بیآیند. در نتیجه یک مفهوم فاهمه در مورد توالی متقابل تعیّنات اشیاء که در خارج از یکدیگر هم زمان وجود دارند، ضروری است تا بتوان گفت که توالی متقابل ادراکات حسی در عین بنیادگذاری شده است، و به آن وسیله بتوان همزمانی را به مثابه ی عینیت متصور کرد. و اما نسبتی از جوهرها که در آن نسبت یک جوهر تعیّنات را در خود متعین می کند که مبنای آنها در جوهر دیگر متعین شده است، عبارت است از نسبت تاثیر؛ و اگر متقابلاً هر جوهر مبنای تعیّنات جوهرهای دیگر را در خود متعین کند، این نسبت عبارت است از نسبت مشارکت یا مبادله. بنابراین همزمانی جوهرها در مکان، در تجربه به صورتی دیگر نمی تواند شناخته شود مگر بر اساس فرض پیشین مبادله‌ی جوهرها در میان خود؛ پس این فرض پیشین همچنین شرط امکان خود اشیا است به مثابه ی متعلقات تجربه.»

اشیا در صورتی همزمان هستنند که در یک و همان زمان وجود داشته باشند. اما از کجا می‌توان دانست که: اشیا در یک و همان زمان موجود هستند؟ به شرطی که نظم در ترکیب ادراک ساده‌ی این کثرت علی‌السویه باشد، یعنی هم بتوان از A از طریق B و C و D به E رفت، یا همچنین برعکس ، از E به A. زیرا اگر اینان در زمان پشت سر هم می‌بودند (در چنان نظمی که از A آغاز شود و به E پایان پذیرد)، آن وقت ناممکن می‌بود که ادراک ساده در ادراک حسی را از E آغاز کرد و در جهت بر عکس به سمت A پیش رفت؛ زیرا A به زمان گذشته تعلق دارد و بنابراین دیگر متعلق ادراک ساده نمی‌تواند باشد.

(A ۲۱۲) حال فرض کنید که: در یک کثرت جوهرها به مثابه ی پدیدارها، هر یک از آنها کاملاً جدا افتاده باشد، یعنی هیچ یک اثری بر پدیدار دیگر نداشته باشد، و از آن متقابلاً تاثیراتی ادراک نکند؛ آن وقت من می‌گویم که: همزمانی (B ۲۵۹) پدیدارها به هیچ وجه متعلق یک ادراک حسی ممکن، نخواهد بود، و وجود یکی، از هیچ طریق ترکیب تجربی، نمی‌تواند به وجود دیگری بیانجامد.زیرا

اگر فکر کنید که پدیدارها به وسیله‌ی یک مکان کاملاً تهی از یکدیگر جدا باشند، آن وقت ادراک حسی‌ای که از یکی از اینها به دیگری در زمان پیش می‌رود، البته به واسطه‌ی یک ادراک حسی بعدی، وجود پدیدارها را تعیین خواهد کرد، اما ما نمی توانیم تمیز دهیم که آیا پدیدار به طور عینی پشت سر ادراک حسی اولیه می‌آید یا اینکه بر عکس ، با آن هم زمان است.

بنابراین باید علاوه بر وجود محض، هنوز چیزی وجود داشته باشد که به آن وسیله A وضعیت B را در زمان تعیین می‌کند، و بر عکس ، B نیز وضعیت A را؛ زیرا فقط تحت این شرط جوهرهای یاد شده به مثابه ی هم زمان موجود، به طور تجربی متصور شوند. حال فقط آن چیزی وضعیت چیز دیگر را در زمان، معین می‌کند که علت آن یا علت تعیّنات آن باشد. بنابراین هر جوهر (چون فقط با تعیّنات خود می‌تواند یک معلول باشد) باید علیت تعیّنات معینی را در جوهر دیگر، و هم زمان، معلولهای علیت جوهر دیگر را در خود متعین کند؛ یعنی اگر بنا باشد که همزمانی جوهرها در نوعی تجربه‌ی ممکن شناخته شود، جوهرها باید در مشارکت پویا (بی‌واسطه یا با واسطه) قرار داشته باشند. اما حال در ارتباط با متعلقات تجربه، هر آنچه که بدون آن، تجربه‌ی این متعلقات ناممکن است، ضروری خواهد بود. بنابراین برای همه‌ی جوهرها در پدیدار، تا آنجا که هم زمان وجود داشته باشند، ضروری است که در مشارکت تمام و کمال مبادله در میان یکدیگر قرار داشته باشند.

(B ۲٦۰)

(A ۲۱۳)

واژه‌ی Gemeinschaft=(community) [=مشارکت] در زبان ما [=آلمانی] مبهم است، و هم می‌تواند به معنای communio [=اتحاد] باشد، و هم به معنایcommercium[=معامله].ما واژه‌ی(community)= Gemeinschaft را در اینجا به معنای اخیر بکار می‌بریم، به مثابه ی یک مشارکت پویا که بدون آن، حتی مشارکت مکانی (communio spatii[= اتحاد فضایی]) هرگز نمی‌تواند به طور تجربی شناخته شود. به آسانی می‌توان این نکات را در مورد تجربیاتمان ملاحظه کرد: ـ اینکه فقط تاثیرات مرتبط در همه‌ی مواضع مکان، حس ما را از یک عین به عین دیگر می تواند راهنما

(A ۲۱٤)

(B ۲٦۱)

شود؛ ـ اینکه نوری که در میان چشم ما و اجسام جهانی بازی می‌کند یک مشارکت با واسطه در میان ما و اجسام جهانی را موجب می شود، و به آن وسیله همزمانی اجسام جهانی را اثبات می کند؛ ـ اینکه ما هیچ مکانی را به طور تجربی نتوانیم تغییر بدهیم (یعنی این تغییر را با حسّ ادراک نکنیم)، مگر آنکه مادّه که در کل مکان موجود است، ادراک حسی وضعیت ما را ممکن کند؛ ـ و نیز اینکه این فقط به واسطه‌ی تاثیر متقابل ماده است که ماده می‌تواند همزمانی خود و به آن وسیله همزیستی اعیان را تا دورترین آنها (حتی اگرفقط با واسطه) ثابت کند. بدون مشارکت، هر ادراک حسی (ادراک حسی پدیدار در مکان) از هر ادراک حسی دیگر جدا خواهد بود و زنجیره‌ی تصورات تجربی، یعنی تجربه، باید در مورد هر عین جدید، کلاً از نو آغاز کند، بی‌آنکه با تصور تجربی پیشین کوچک ترین ارتباطی داشته باشد یا بتواند در نسبت زمانی با آنها قرار داشته باشد. من به این وسیله به هیچ وجه مایل نیستم مکان تهی را انکار کنم، زیرا مکان تهی همیشه می‌تواند در جایی باشد که ادراکات حسی به هیچ وجه به آن نرسند، و بنابراین در جایی که هیچ نوع شناخت تجربی همزمانی، صورت نگیرد. اما بعداً چنین مکانی به هیچ وجه عینیت هیچ یک از تجارب ممکن ما نخواهد بود.

برای توضیح، مطالب زیر مفیداند. در ذهن ما همه‌ی پدیدارها، به مثابه ی یک تجربه‌ی ممکن واحد متعین شده، باید در مشارکت (connunio[=اتحاد]) ادراک نفسانی قرار داشته باشند و تا آنجا که قرار باشد اعیان به مثابه ی هم زمان موجود، متصل تصویر شوند ، آن وقت اعیان باید وضعیت خود را در یک زمان واحد متقابلاً تعیین کنند و به آن وسیله یک کل را تشکیل دهند. اگر این مشارکت ذهنی بخواهد بر یک مبنای عینی قرار داشته باشد یا به پدیدارها به مثابه ی جوهرها مربوط گردد، آن وقت ادراک حسی یکی از آنها به منزله ی مبنا، باید ادراک حسی دیگری را ممکن سازد و بر عکس ؛ تا توالی که همیشه در ادراکات حسی به مثابه ی ادراک ساده وجود دارد، به اعیان نسبت داده نشود، بلکه اعیان بتوانند به مثابه ی هم

زمان موجود تصور گردند. اما این یک تاثیر متقابل است، یعنی یک مشارکت واقعی (commercium[=معامله‌ی]) جوهرها است، که بنابراین بدون آن، نسبت تجربی همزمانی در تجربه نتواند صورت بگیرد. حال از طریق این معامله، پدیدارها، تا آنجا که در خارج یکدیگر باشند، و با این همه در حالت ارتباط قرار داشته باشند، یک عنصر مرکب (compositum reale[=مرکب واقعی]) را تشکیل می‌دهند، و این مرکبها به شیوه‌های گوناگون ممکن‌اند. بنابراین سه نسبت پویا که همه‌ی نسبت های دیگر از آنها ناشی می‌شوند، به این ترتیب اند: لازم ذاتی (inherence) ، توالی (consequence) ، و ترکیب (composition) .

(A ۲۱۵)
(B ۲۶۲)

***

بنابراین، سه قیاس تجربه اینها هستند. این سه هیچ نیستند مگر اصول تعیّن وجود پدیدارها در زمان، مطابق با سه وجه (modi) زمان؛ یعنی مطابق با: نسبت به خود زمان، به مثابه ی یک کمیت (کمیت وجود، یعنی استمرار)؛ نسبت در زمان به مثابه ی یک سلسله (series)؛ و سرانجام همچنین نسبت در زمان به مثابه ی مجموع کلی هر نوع وجود (هم زمان). این وحدت تعیّن زمانی کلاً پویا است، یعنی زمان در آن چنان در نظر گرفته نمی‌شود که در آن، تجربه، بی‌واسطه وضعیت هر وجود را تعیین کند؛ چنان تعیّنی ناممکن است، زیرا زمان مطلق متعلق ادراک حسی نیست که به آن وسیله پدیدارها بتوانند با هم متحد شوند؛ بلکه قاعده‌ی فاهمه ـ که تنها از آن طریق وجود پدیدارها می‌تواند به لحاظ نسبت های زمانی وحدت ترکیبی بیابد ـ وضعیت هر پدیدار را در زمان تعیین می‌کند که در نتیجه به نحو پیشین است و معتبر است برای همه و تک تک زمان ها.

منظور ما از طبیعت (به مفهوم تجربی) ارتباط پدیدارها است در وجودشان، مطابق با قواعد ضروری، یعنی مطابق با قوانین. بنابراین قوانین معینی وجود دارند، و در حقیقت پیشین نیز هستند، که ابتدا طبیعت را ممکن می‌گردانند؛ قوانین تجربی فقط می‌توانند به واسطه‌ی تجربه و آن هم به دنبال

(A۲۱۶)
(B ۲۶۳)

آن قوانین اصلی که مطابق با ایشان خود تجربه ابتدا ممکن می‌شود، صورت گیرند و فهمیده شوند بنابراین، قیاسات ما در واقع وحدت طبیعت را در ارتباط با همه‌ی پدیدارها تحت نماینده‌های معینی تصویر می‌نماید که چیز دیگری را بیان نمی‌کنند مگر نسبت زمان (تا آنجا که زمان همه‌ی وجود را در خود جای دهد) به وحدت ادراک نفسانی را؛ وحدتی که فقط می‌تواند در ترکیب مطابق با قواعد صورت گیرد. بنابراین، این قیاس با هم چنین می‌گویند: همه‌ی پدیدارها در یک طبیعت واحد قرار دارند و باید در آن قرار گیرند؛ زیرا بدون این وحدت پیشین هیچ نوع وحدت تجربه و در نتیجه هیچ نوع تعیّن اعیان نیز در تجربه ممکن نمی‌بود.

اما درباره‌ی شیوه‌ی استدلال که ما در مورد این قوانین استعلایی طبیعت بکار گرفته‌ایم، و ویژگی این استدلال، ملاحظه‌ای را باید مطرح ساخت که هم زمان به مثابه ی دستوری برای هر کوشش آزمایشی دیگر که گزاره‌های فکری و هم زمان ترکیبی پیشین را اثبات کنیم، باید بسیار مهم باشد. زحمت ما کلاً بیهوده می‌بود اگر می‌خواستیم این قیاسات را به طور جزمی، یعنی بر مبنای مفاهیم اثبات کنیم، یعنی بر این اساس که: هر آنچه (B ۲٦٤) (A ۲۱۷) وجود دارد فقط در چیزی پیدا می‌شود که ماندگار است، و اینکه، هر حادثه در حالت قبلی چیزی را در پیش فرض می‌گیرد که از آن مطابق با قاعده‌ای نتیجه می‌شود، و اینکه سرانجام، در کثرت که هم زمان موجود است، حالات در ارتباط با یکدیگر مطابق با قاعده‌ای هم زمان هستند (یعنی در مشارکت قرار دارند). زیرا از طریق مفاهیم محض این اشیا، هرگز نمی‌توان از یک عین و وجود آن، وجود عین دیگر را، یا شیوه‌ی وجود آن را، نتیجه گرفت، حال هر اندازه هم که این مفاهیم را تجزیه و تحلیل کنیم. پس چه راه دیگری برای ما باز است؟: امکان تجربه به منزله ی شناختی که در آن همه‌ی اعیان ـ اگر بنا باشد که تصور آنها برای ما واقعیت عینی داشته باشد ـ سرانجام باید بتوانند به ما داده شوند. حال در این امر سوم، که صورت ذاتی آن در وحدت ترکیبی ادراک نفسانی همه‌ی پدیدارها وجود دارد، ما شرایط پیشین تعیین زمانی تمام

(B ۲٦٥) وکمال و ضروری هر نوع وجود در پدیدار را پیدا کرده ایم، تعیّنی که بدون آن حتی تعیّن زمانی تجربی خود ناممکن خواهد بود؛ و به این ترتیب، قواعد وحدت ترکیبی پیشین را نیز که به واسطه‌ی آنها ما می‌توانیم تجربه را از پیش ببینیم، کشف کرده‌ایم. در صورت نبود این روش، و به دلیل این هذیان که بخواهند گزاره‌های ترکیبی که کاربرد تجربی فاهمه به مثابه ی اصول خود توصیه می‌کند، را جزمی اثبات کنند، مثل آن است که برای اصل جهت کافی برهان خواسته اند، اما همیشه بدون حاصل. در مورد دو قیاس دیگر، هیچ‌کس به آنها فکر نکرده است، حتی اگر همه آنها را همیشه در سکوت بکار برده‌اند.* زیرا کلید راهنمای مقولات وجود نداشته است که فقط به آن وسیله (A ۲۱۸) هر نوع حفره در فاهمه هم در مفاهیم و هم در اصول می‌تواند کشف و مشاهده گردد.

٤.
اصول موضوعه‌ی اندیشیدن تجربی به طور عام

۱) آنچه با شرایط صوری تجربه (به لحاظ شهود و مفاهیم) مطابقت می‌کند، ممکن است.

(B ۲٦٦) ۲) آنچه با شرایط مادی تجربه (یعنی با احساس) مرتبط می‌شود، واقعی است.

۳) آنچه ارتباطاش با امر واقعی مطابق با شرایط عمومی تجربه تعیین می‌شود، ضروری است (ضرورتاً وجود دارد).

---

* ـ وحدت کل جهان، که در آن همه‌ی پدیدارها باید متصل باشند، آشکارا یک نتیجه‌گیری محض از اصل مشارکت همه‌ی جوهرهای هم زمان موجود است که به طور ضمنی فرض شده است؛ زیرا اگر جوهرها جدا افتاده می‌بودند، آنگاه نمی‌توانستند اجزاء یک کل را تشکیل دهند، و اگر پیوستگی آنها (مبادله‌ی کثرات) برای همزمانی ضروری نمی‌بود، آنگاه ما نمی‌توانستیم از همزمانی به مثابه یک نسبتّ صرفاً ایدآل، مشارکت را به مثابه یک نسبت واقعی نتیجه بگیریم. اما ما در جای خود نشان داده‌ایم که: مشارکت در واقع مبنای امکان شناخت تجربی همزیستی است؛ و اینکه: بنابراین در واقع می‌توان فقط از همزیستی، به عقب، مشارکت را به مثابه شرط آن نتیجه گرفت.

توضیح

(A ۲۱۹)

مقولات جهت دارای این جنبه‌ی ویژه هستند که: مفهومی را که ایشان به مثابه ی محمولات به آن وصل می‌شوند، به مثابه ی تعیّن عین، به هیچ وجه افزایش نمی‌دهند، بلکه فقط بیانگر نسبت مفهوم با قوه‌ی شناخت هستند. حتی اگر مفهوم یک شیء، خود کاملاً کامل باشد، باز هم آن وقت من همچنان می‌توانم درباره‌ی آن عین بپرسم که: آیا او فقط ممکن است، یا همچنین واقعی است؛ یا اگر واقعی باشد، آیا آن وقت علاوه بر آن ضروری نیز هست؟ اما به آن وسیله هیچ نوع تعیّنات دیگری در خود عین تعقل نمی‌شوند، بلکه فقط این پرسش مطرح می‌شود که: نسبت عین (شامل همه‌ی تعیّنات آن) با فاهمه و کاربرد تجربی فاهمه، با قوه ی حکم تجربی و با عقل (در تطبیق آن بر تجربه) به چه شکل است؟

همچنین، دقیقاً به همین دلیل است که اصول جهت چیزی نیستند مگر توضیحات مفاهیم امکان، واقعیت، و ضرورت در کاربرد تجربی خود؛ و به این ترتیب هم زمان قید و بندهایی هستند که همه‌ی مقولات را به کاربرد صرفاً تجربی مقید می‌سازند، بی‌آنکه کاربرد استعلایی آنها را بپذیرند و مجاز بدانند. زیرا اگر قرار نباشد که این اصول یک معنای صرفاً منطقی داشته باشند، و اگر قرار نباشد که صورت تفکر را تحلیلی بیان کنند، بلکه قرار باشد که به اشیا و به امکان، واقعیت، یا ضرورت آنها مربوط شوند، آن وقت اصول باید به تجربه‌ی ممکن و وحدت ترکیبی آن مرتبط شوند که تنها در آن متعلقات شناخت داده می‌شوند.

(B ۲۶۷)

(A ۲۲۰)

بنابراین اصل موضوعه‌ی امکان اشیاء طلب می‌کند که مفهوم اشیاء با شرایط صوری یک تجربه به طور کلی، هماهنگ باشد. اما تجربه به طور کلی، یا دقیق‌تر، صورت عینی تجربه به طور عام، شامل هر نوع ترکیب است، که برای شناخت اعیان واجب است. یک مفهوم که ترکیب را در خود دارد، اگر این ترکیب به تجربه تعلق نداشته باشد، باید به منزله ی تهی دیده شود، و به هیچ عینی مربوط نمی‌گردد؛ ـ حال، یا چنین است که ترکیب از تجربه گرفته

شده است، که آن وقت آن مفهوم، نام مفهوم تجربی به خود می‌گیرد، و، یا (B ۲۶۸)
چنان است که ترکیب به مثابه ی شرط پیشین، مبنای تجربه به طور کلی (صورت تجربه) را تشکیل می‌دهد، که آن وقت، آن مفهوم، یک مفهوم محض است، که با این همه هنوز به تجربه تعلق دارد، چون عین آن فقط در تجربه می تواند یافته شود. زیرا ویژگی امکان یک عین که به وسیله‌ی یک مفهوم ترکیبی، به نحو پیشین تعقل شده است، از کجا می تواند مشتق شود؟ اگر این امر از ترکیب رخ ندهد، که صورت شناخت تجربی اعیان را تشکیل می‌دهد؟ اینکه در چنین مفهومی هیچ نوع تناقضی نباید متعین شده باشد، البته یک شرط منطقی ضروری است، اما برای واقعیت عینی مفهوم، یعنی امکان چنان عینی که به وسیله‌ی مفهوم تعقل شود، به هیچ وجه کافی نیست. به این ترتیب در مفهوم یک شکل که در بین دو خط راست محصور باشد، تناقض وجود ندارد، زیرا مفهوم دو خط راست و تلاقی آنها محتوای سلبی یک شکل نیست؛ بلکه عدم امکان این امر بر مبنای مفهوم فی نفسه، قرار ندارد، بلکه از ساختمان شکل در مکان، یعنی از شرایط مکان و تعیّن آن ناشی می‌شود. اما این شرایط خود نیز واقعیت عینی دارند، یعنی به اشیاء ممکن مربوط می‌شوند، چون صورت تجربه به طور کلی را به نحو پیشین در خود متعیّن می کنند.

و حال مایلیم سود و تاثیر وسیع این اصل موضوعه‌ی امکان را در معرض دید بگذاریم. اگر من شیئی را برای خود متصور کنم که ماندگار است، چنانکه هر آنچه در آن شیء تغییر می‌کند صرفاً به حالت آن شیء تعلق داشته باشد، آن وقت من هرگز نمی‌توانم از چنین مفهومی به تنهایی بشناسم که چنین شیئی ممکن می‌باشد. یا، اگر من چیزی را برای خود متصور می کنم که باید چنان سرشته شده باشد که اگر وضع شود، آن وقت همیشه و ناگزیر چیزی دیگر به دنبال آن بیاید، ـ آن وقت این امر البته می‌تواند بدون تناقض (B ۲۶۹)
چنین تعقل شود، اما اینکه چنین خصوصیتی (یعنی علیت) در نوعی شیء ممکن پیدا شود، به آن وسیله نمی‌تواند حکم گردد. سرانجام من می‌توانم اشیا

(جوهرها)ی مختلف را برای خود متصور کنم که چنان سرشته شده‌اند که (A ۲۲۲)
حالت یکی از آنها نتایجی را در حالت یکی دیگر ایجاب می‌کند، و بر عکس.
اما اینکه چنین نسبتی بتواند بر اشیایی، هر نوع که باشند، حادث شود، از این
مفاهیم که یک ترکیب صرفاً دلخواهانه را در خود متعین می کنند، به هیچ
وجه نمی تواند استنباط شود. بنابراین فقط به این دلیل که این مفاهیم نسبت
های ادراکات حسی را در هر نوع تجربه، به نحو پیشین بیان می‌کنند، ما
می‌توانیم واقعیت عینی مفاهیم، یعنی حقیقت استعلایی آنها را بشناسیم؛ و البته
این امر طبعاً مستقل از تجربه صورت می‌گیرد، اما با این همه، نه مستقل از هر
نوع ارتباط با صورت یک تجربه به طور کلی، و نه مستقل از ارتباط با وحدت
ترکیبی که فقط در آن اعیان می‌توانند به طور تجربی شناخته شوند.

اما اگر بخواهیم از جوهرها، از نیروها، از اعمال متقابل، از ماده‌ای که
ادراک حسی به ما عرضه می‌کند، مفاهیم تازه‌ای تشکیل دهیم، بی‌آنکه از خود
تجربه مثال ارتباط آنها را بگیریم، آن وقت به خیالبافی‌های صرف دچار
خواهیم شد، که امکان آنها به هیچ وجه از وجوه ویژگی‌ای برای خود ندارد؛ (A ۲۲۳)
زیرا در مورد آنها نه تجربه را به مثابه ی آموزگار می‌گیریم، و نه این مفاهیم
را ازاو می‌گیریم. چنین مفاهیم افسانه‌ای نمی‌توانند، مانند مقولات، ویژگی
امکان خود را به نحو پیشین کسب کند، که به منزله ی شرایط هر نوع تجربه
وابسته به آنها باشد؛ ـ بلکه فقط می‌توانند به نحو پسین امکان یابند، یعنی به (B ۲۷۰)
مثابه ی مفاهیمی که از طریق خود تجربه داده می‌شوند؛ و امکان آنها باید یا
پسین و تجربی شناخته شود، یا هرگز نمی‌تواند شناخته شود. جوهری که
جوهروار در مکان حاضر باشد و با این همه مکان را اشغال نکند، (مانند آن
شیء میانی کذایی، در میان ماده و موجود اندیشنده، که برخی می‌خواهند
مطرح کنند)، یا یک قوه ی اساسی ویژه‌ی ذهن ما که بتواند آینده را از پیش
شهود کند (نه اینکه آن را کمابیش صرفاً استنباط کند)، یا سرانجام یک قوه‌ی
ذهن، که با انسان های دیگر در مشارکت اندیشه‌ها باشد (حتی اگرهم که آنان
دور باشند)، ـ اینها از جمله مفاهیمی هستند که امکان‌شان کاملاً بی اساس

است، زیرا این امکان نمی‌تواند بر پایه‌ی تجربه و قوانین شناخته شده‌ی تجربه قرار داشته باشد؛ و بدون تجربه و قوانین آن، این امکان همبستگی دلخواهانه‌ی تفکرات است، که حتی اگر متناقض نیستند، اما با این همه ادعایی هم نمی‌تواند به واقعیت عینی، و در نتیجه به امکان چنان عینی که انسان می‌خواهد در این مفاهیم تعقل کند، داشته باشد. آنچه مربوط است به واقعیت، خود به خود ممنوع است بدون کمک گرفتن از تجربه چنین چیزی را به طور انضمامی فکر کردن؛ زیرا واقعیت فقط به احساس، به مثابه ی ماده‌ی تجربه، می تواند مربوط شود، و به صورت نسبت کار ندارد، که انسان در هر لحظه می‌تواند در عالم خیال با آن بازی کند.

اما من هر آنچه که امکان‌اش فقط می‌تواند از واقعیت در تجربه استنتاج شود، را کنار می‌گذارم، و در اینجا فقط امکان اشیاء را از طریق مفاهیم پیشین
(B ۲۷۱) بررسی می‌کنم؛ من در مورد مفاهیم پیشین، مصرانه حکم می‌کنم که آنها به مثابه ی مفاهیم پیشین هرگز صرفاً فی نفسه وجود ندارند، بلکه همیشه فقط به مثابه ی شرایط صوری و عینی تجربه به طور عام، می‌توانند واقع شوند.

البته چنین به نظر می رسد که گویی امکان یک مثلث می‌تواند از مفهوم مثلث فی نفسه، شناخته شود (مفهوم مثلث به طور قطعی از تجربه مستقل است)؛ زیرا در واقع ما می‌توانیم کاملاً به نحو پیشین به آن عینی بدهیم، یعنی آن را بسازیم. اما چون این فقط صورت یک عین است، پس همیشه یک
(A ۲۲٤) تولید خیال باقی خواهد ماند، که امکان عین آن همچنان مشکوک است؛ زیرا برای امکان آن به چیزی بیشتر نیاز است، یعنی اینکه چنین شکلی باید تحت آن شرایط محض که همه‌ی متعلقات تجربه بر اساس آنها قرار دارند، تعقل شود. حال، اینکه مکان یک شرط صوری پیشین تجارب خارجی است، اینکه دقیقاً همین ترکیب شکل‌دهنده که به وسیله‌ی آن ما در قوه ی خیال یک مثلث را می‌سازیم، کاملاً همانند است با ترکیبی که ما در ادراک ساده یک پدیدار اعمال می‌کنیم، تا از آن یک مفهوم تجربی برای خود تشکیل دهیم، ـ درست همین‌ها هستند که تصور امکان چنین شیئی را با این مفهوم متصل می‌سازند.

و به این ترتیب، امکان کمیّات مرتبط، یا در واقع حتی کمیات به طور کلی ـ به این دلیل که مفاهیم کمیات همگی ترکیبی هستند ـ هرگز از خود مفاهیم آشکار نیست، بلکه فقط از آنها به منزله ی شرایط صوری تعیّن متعلقات در تجربه به طور، آشکار می‌شود؛ و البته در کجا می‌توان متعلقاتی را جستجو (B ۲۷۲) کرد که با مفاهیم ما متناظر باشند، اگر نه در تجربه، که تنها از آن طریق به ما اعیان داده می‌شوند؟ ما به خوبی می‌توانیم بدون پیش کشیدن خود تجربه، امکان اشیاء را صرفاً در ارتباط با شرایط صوری که تحت آنها در آن به طور کلی چیزی به مثابه ی عین تعیّن می‌شود ـ در نتیجه کاملاً پیشین اما با این همه فقط با تجربه و در درون مرزهای تجربه ـ بشناسیم و مشخص سازیم.

اصل موضوعه‌ی مربوط به شناختن واقعیت اشیاء مستلزم ادراک حسی، (A ۲۲۵) و در نتیجه احساس است، که انسان از آن آگاه است، ـ البته نه دقیقاً بی‌واسطه، ادراک حسّی خود عین که وجود آن باید شناخته شود، اما با این همه همچنین مستلزم ارتباط عین است با نوعی ادراک حسی واقعی، مطابق با قیاسات تجربه که هر نوع ارتباط واقعی را در تجربه به طور عام، تصویر می‌نمایند.

در مفهوم محض یک شیء، هیچ نوع ویژگی وجود آن شیء پیدا نمی‌شود. زیرا حتی اگر آن مفهوم چنان کامل باشد که برای تعقل یک شیء با همه‌ی تعیّنات درونی آن هیچ نقصی نداشته باشد، آن وقت هنوز وجود هرگز به هیچ یک از اینها کار ندارد، بلکه فقط به این پرسش می‌پردازد که: آیا (B ۲۷۳) چنین شیئی چنان به ما داده می‌شود که ادراک حسی آن در هر حال بتواند پیشتر از مفهوم بیاید؟ زیرا اینکه مفهوم پیشتر از ادراک حسی بیاید، به معنای امکان محض آن شیء است؛ اما ادراک حسی که ماده را به مفهوم ارائه می‌دهد، تنها ویژگی واقعیت است. اما می‌توان همچنین پیش از ادراک حسی شیء و بنابراین نسبتاً پیشین، وجود شیء را شناخت، فقط به شرطی که آن شیء با برخی ادراکات حسی مطابق با اصول ارتباط تجربی ادراکات حسی (A ۲۲۶) (مطابق با قیاسات) مرتبط شود. زیرا بعداً وجود شیء هنوز با ادراکات حسی

ما در یک تجربه‌ی ممکن در ارتباط قرار خواهد گرفت، و ما خواهیم توانست مطابق با راهنمایی آن قیاسات، در سلسله‌ی ادراکات حسی ممکن، از ادراک حسی واقعی خود به شیء برسیم. به این ترتیب است که ما وجود یک ماده‌ی مغناطیسی را که به درون همه‌ی اجسام نفوذ می‌کند، از ادراک حسی براده‌های آهن جذب شده، می‌شناسیم؛ حتی اگر که یک ادراک حسّی بی‌واسطه‌ی این ماده‌ی مغناطیسی مطابق با سرشت اندامهای ما غیر ممکن است. البته به طور کلی، اگر حواس ما ظریف تر می‌بودند، مطابق با قوانین حسی و بافت ادراکات حسی‌مان، باید در یک تجربه به شهود تجربی بی‌واسطه‌ی این ماده‌ی مغناطیسی نیز نایل می‌شدیم؛ اما خشونت حواس ما به هیچ وجه برای صورت تجربه‌ی ممکن به طور کلی، مناسب نیست. به هرحال، به هر جا که ادراک حسی و پیشرفت آن مطابق با قوانین تجربی دست بیابد، شناخت ما از وجود اشیاء نیز به آنجا می رسد. اگر از تجربه آغاز نکنیم، یا مطابق با قوانین ارتباط تجربی پدیدارها به پیش نرویم، آن وقت خواست ما برای کشف یا پژوهش وجود هر نوع شیء، تظاهری بیهوده خواهد بود. «اما ایده آلیسم بر خلاف این قواعد برای اثبات کردن با واسطه‌ی وجود، اعتراضی قوی پیش می‌کشد، که انکار آن در اینجا کاملاً مجاز است. (B ۲۷٤)

***

انکار ایده آلیسم

ایده آلیسم (که منظور من از آن ایده آلیسم مادی است) عبارت است از نظریه‌ای که وجود اعیان خارج در مکان خارج از ما را، یا: (الف) صرفاً مشکوک و اثبات ناپذیر اعلام می‌کند، یا: (ب) کاذب و ناممکن؛ حالت اول عبارت است از ایده آلیسم اِشکالی دکارت، که فقط یک حکمِ (assertio=حکم) تجربی واحد را بی‌چون و چرا می‌شمارد، و آن اینکه: من هستم. حالت دوم، ایده آلیسم جزمی بارکلی است که مکان را با همه‌ی اشیایی که به مثابه ی شرطی ناگسستنی با آنها مرتبط است، به منزله‌ی چیزی که فی‌نفسه غیر ممکن است اعلام می‌دارد، و به این دلیل اشیاء را در مکان نیز (B ۲۷٥)

به منزله ی خیالات محض می‌شمارد. اگر مکان را به مثابه ی خاصیتی که می‌باید به اشیاء فی نفسه متعلق باشد بشماریم، ایده آلیسم جزمی اجتناب ناپذیر است؛ زیرا آن وقت مکان با همه‌ی چیزهایی که شرط آنها است، یک نه–چیز خواهد بود. اما مبنای این ایده آلیسم جزمی به وسیله‌ی ما در حسیات استعلایی نابود شده است. و اما ایده آلیسم اشکالی که در این زمینه چیزی حکم نمی‌کند، بلکه فقط ناتوانی ما را در اثبات کردن نوعی وجود در خارج از وجود خود ما از طریق تجربه‌ی بی‌واسطه مطرح می‌سازد، عقلانی است و مطابق است با یک شیوه‌ی تفکر فلسفی دقیق؛ چرا که، ایده آلیسم اشکالی پیش از آنکه برهانی مناسب پیدا شود هیچ حکم قطعی را مجاز نمی‌داند. بنابراین استدلال مطلوب باید ثابت کند که ما از اشیای خارجی نه صرفاً خیال، بلکه همچنین تجربه را نیز در اختیار داریم. و این امر به هیچ طریق نمی‌تواند واقع شود مگر آنکه بتوان اثبات کرد که حتی تجربه‌ی درونی ما که دکارت در آن شک نمی‌کرد، فقط بر مبنای فرض قبلی تجربه‌ی خارجی ممکن می باشد.

قضیه

آگاهی محض من به وجود خویشتن خود که با این همه به طور تجربی تعیین می‌شود، وجود اعیان را در مکانِ خارج از من، اثبات می‌کند.

برهان

من از وجود خود چنانکه در زمان تعیین شده است، آگاهم. هر نوع تعیّن زمانی، چیزی ثابت را در ادراک حسی، از پیش فرض می‌کند. اما این جوهر نمی‌تواند چیزی در من باشد، زیرا دقیقاً وجود من در زمان به وسیله‌ی این جوهر تازه می‌تواند تعیین شود. بنابراین ادراک حسی این جوهر فقط به وسیله‌ی یک شیء در خارج از من ممکن است، و نه از طریق تصور محض یک شیء در خارج از من. در نتیجه وجود من در زمان فقط از طریق وجود اشیا واقعی، که من در خارج از خود با حس درک می‌کنم، ممکن است. حال (B ۲۷۶)

آگاهی به وجود من در زمان ضرورتاً مرتبط است به آگاهی امکان این تعیّن زمانی: بنابراین آگاهی در زمان همچنین ضرورتاً مرتبط است به آگاهی به وجود اشیاء خارج از من، به منزله ی شرط تعیّن زمانی؛ به عبارت دیگر، آگاهی وجود خاص من هم زمان یک آگاهی بی‌واسطه‌ی وجود دیگر اشیاء خارج از من است.

ملاحظه‌ی اول. در استدلالی که گذشت باید توجه داشت که بازی‌ای که ایده آلیسم به آن دست می‌زد، با توجیه بیشتری علیه خود او برمی‌گردد. ایده آلیسم فرض گرفت که تنها تجربه‌ی بی‌واسطه تجربه‌ی درونی است، و از آنجا می‌توان اشیاء خارجی را فقط نتیجه گرفت؛ اما چنانکه همیشه رخ می‌دهد، اگر از معلول های داده شده به علت های معین استدلال کنیم، نتیجه غیر مطمئن است؛ زیرا علت تصورات نیز می‌تواند در خود ما باشد که ما، شاید به غلط، به اشیاء خارجی نسبت می‌دهیم. اما در اینجا اثباط می‌شود که تجربه‌ی خارجی در واقع بی‌واسطه است؛* و اینکه، فقط به واسطه‌ی وجود تجربه‌ی خارجی است که، حتی اگر نه آگاهی وجود خود ما، اما با این همه تعیّن وجود ما در زمان، یعنی تجربه‌ی درونی، ممکن می‌باشد. طبعاً تصورِ من هستم، که بیانگر آگاهی‌ای است که می‌تواند ملازم هرنوع تفکر باشد، چیزی است که بی‌واسطه، وجود یک ذهن را در خود شامل می‌شود، اما با این همه این تصور شامل هیچ نوع شناخت ذهنی نمی‌گردد، و در نتیجه شامل شناخت تجربی، یعنی تجربه هم نیست؛ زیرا برای شناخت، علاوه بر تفکر یک چیز موجود، شهود هم لازم است، و در این مورد به شهود درونی نیاز است که در (B ۲۷۷)

* ـ آگاهی بی‌واسطه به وجود اشیای خارجی در قضیه‌ای که آمد، در پیش فرض نشده است، بلکه اثبات شده است؛ حال چه ما امکان این آگاهی را بفهمیم، چه در نیابیم. پرسشی که در مورد امکان آن مطرح می شود، این است که: آیا ما فقط حس درونی داریم، اما حس خارجی نداریم، بلکه صرفاً دارای خیال خارجی هستیم؟ اما آشکار است که حتی برای تخیل چیزی خارجی، یعنی تصویر نمودن آن به حس در شهود، ما باید خود دیگر یک حس خارجی داشته باشیم، و به آن وسیله باید ادراک پذیری محض یک شهود خارجی را از خودانگیختگی که هرنوع خیال را مشخص می‌کند، بی‌واسطه متمایز کنیم. زیرا حتی اگر نوعی حس خارجی صرفاً تخیل شود، آنگاه این امر خود قوه‌ی شهود را که می‌باید به وسیله‌ی قوه ی خیال تعیین شود، از بین خواهد برد.

ارتباط با صورت آن، یعنی زمان، عین باید تعیین شود. اما برای این کار مطلقاً به اعیان خارجی نیاز است، چنانکه در نتیجه تجربه‌ی درونی خود فقط با واسطه و تنها به وسیله‌ی تجربه‌ی خارجی ممکن است.

ملاحظه‌ی دوم. حال، هر نوع کاربرد تجربی قوه‌ی شناخت ما در تعیّن زمان کلاً با این قضیه مطابقت دارد. نه تنها اینکه ما هر نوع تعیّن زمانی را فقط از طریق تغییر در نسبت های خارجی (حرکت) در ارتباط با جوهر در (B ۲۷۸) مکان (برای مثال حرکت خورشید در ارتباط با متعلقات زمین) با حس می‌توانیم درک کنیم، بلکه در این صورت ما واقعاً هیچ چیز ثابت نخواهیم داشت که بر آن، به منزله ی شهود، مفهوم یک جوهر را بتوانیم بنا کنیم، مگر صرفاً ماده؛ و حتی این ثبات از تجربه‌ی خارجی انتزاع نمی‌شود، بلکه به نحو پیشین، به مثابه ی شرط ضروری هر نوع تعیّن زمانی، و در نتیجه همچنین به شکل تعیّن حس درونی در ارتباط با وجود خود ما از طریق وجود اشیای خارجی، از پیش فرض می‌گردد. آگاهی به خویشتن خود من در تصور من به هیچ وجه شهود نیست، بلکه یک تصور صرفاً عقلی است که حاصل خودکاری یک ذهن اندیشیده است. بنابراین این من همچنین کوچک ترین محمول شهود را ندارد که به منزله ی امر ثابت بتواند برای تعیّن زمانی در حس درونی به مثابه ی متضایف عمل کند: مثلاً چنانکه نفوذ ناپذیری به مثابه ی شهود تجربی، متضایف ماده است.

ملاحظه‌ی سوم. از اینکه وجود اعیان خارجی برای امکان یک آگاهی معین خویشتن ما واجب است، برنمی‌آید که هر تصور شهودی اشیاء خارجی هم زمان وجود اشیای خارجی را شامل می‌شود؛ زیرا تصور آنها کاملاً (B ۲۷۷) می‌تواند معلول صرف قوه ی خیال باشد (مثلاً در رؤیاها، یا در وهم)؛ اما این تصور صرفاً به وسیله‌ی باز تولید ادراکات حسی خارجی قبلی، واقع می‌شود، که چنانکه نشان داده شده است، فقط به وسیله‌ی واقعیت متعلقات خارجی ممکن هستند. تنها چیزی که در اینجا می‌خواستیم اثبات کنیم این بود که تجربه‌ی درونی به طور عام، فقط از طریق تجربه‌ی خارجی به طور عام،

ممکن است. اما اینکه این یا آن تجربه‌ی ادعایی، خیال صرف نمی‌باشد، باید (B ۲۷۹)
بر اساس تعیّنات ویژه‌ی آن تجربه و از طریق مقایسه با معیارهای هر نوع تجربه‌ی واقعی یافته شود.

***

سرانجام، در مورد آنچه به اصل موضوعه‌ی سوم پیوند می‌یابد، باید گفت که او به ضرورت مادی در وجود مربوط می‌شود، و نه به ضرورتِ صرفاً صوری و ضرورتِ صرفاً منطقی در ارتباط مفاهیم. حال چون هیچ نوع وجود متعلقات حواس نمی‌تواند کاملاً پیشین شناخته شود، بلکه می‌تواند (A ۲۲۷)
نسبتاً پیشین شناخته شود، یعنی نسبت به یک وجود دیگر که پیش از این داده شده است، و چون حتی در این صورت ما فقط به همان وجود خواهیم رسید که باید در جایی در کل مرتبط تجربه متعین شده باشد که ادراک حسی داده شده فقط جزعی از آن است ـ پس ضرورت وجود هرگز نمی‌تواند از مفاهیم شناخته شود، بلکه همیشه فقط می‌تواند از ارتباط به آنچه با حسّ ادراک می‌شود، مطابق با قوانین کلی تجربه، شناخته شود. حال هیچ وجودی پیدا نمی‌شود که بتواند تحت شرط پدیدارهای داده شده‌ی دیگر، به منزله ی ضروری شناخته شود، مگر وجود معلول ها از علل داده شده مطابق با قوانین (B ۲۸۰)
علیت. پس، این وجود اشیاء (جوهرها) نیست، بلکه وجود حالت آنها است که ما تنها ضرورت آن را می‌توانیم بشناسیم، و آن هم البته از حالات دیگر که در ادراک حسی داده شده‌اند، مطابق با قوانین تجربی علیت. از اینجا برمی‌آید که: معیار ضرورت، منحصراً در قانون تجربه‌ی ممکن قرار دارد؛ و آن اینکه: هر آنچه رخ می‌دهد، به وسیله‌ی علت خود، به نحو پیشین در پدیدار تعیین می‌شود. بنابراین ما در طبیعت، فقط ضرورت معلول هایی را می‌توانیم (A ۲۲۸)
بشناسیم، که علل آنها به ما داده شده باشند؛ علاوه بر آن، نشانه‌ی ضرورت در وجود دورتر از میدان تجربه‌ی ممکن نمی‌رود و حتی در میدان تجربه‌ی ممکن، این نشانه در مورد وجود اشیاء به مثابه ی جوهرها معتبر نیست، زیرا جوهرها هرگز نمی‌توانند به مثابه ی معلول های تجربی یا چیزی که واقع

می‌شود و وجود می‌پذیرد، در نظر گرفته شوند. بنابراین ضرورت فقط مربوط می‌شود به نسبت های پدیدارها مطابق با قانون پویای علیت و امکانی که بر مبنای آن جای دارد، که از یک وجود داده شده‌ی دلخواه (وجود علت)، به نحو پیشین، یک وجود دیگر (وجود معلول) نتیجه‌گیری شود.اینکه: هر آنچه رخ می‌دهد فرضاً ضروری است، چنان اصلی است که تغییر در جهان را تابع یک قانون می‌سازد، یعنی تابع یک قاعده‌ی وجود ضروری که بدون آن خود طبیعت نیز هرگز نمی‌تواند واقع شود. بنابراین این گزاره که: هیچ چیز از طریق تصادف کور به وقوع نمی‌پیوندد (in mundo non datur casus[
= در عالم تصادف وجود ندارد]), یک قانون طبیعی پیشین است؛ به همین (B ۲۸۱)
ترتیب است این گزاره که: هیچ نوع ضرورت در طبیعت، کور نیست، بلکه مشروط است و در نتیجه ضرورتی است فاهمه‌پذیر (non datur fatum [
= ضرورت کور وجود ندارد]). هر دو چنان قوانینی هستند که به وسیله‌ی آنها بازی تغییرات تابع طبیعت اشیاء (به مثابه ی پدیدارها) می‌شود، یا به عبارت دیگر ، تابع وحدت فاهمه می‌گردد که تنها در آن وحدت اشیاء می‌توانند به یک تجربه‌ی واحد به مثابه ی وحدت ترکیبی پدیدارها متعلق باشند. این هر
(A ۲۲۹)
دو اصل به گروه اصول پویا تعلق دارند. اصل اول در واقع نتیجه‌ی اصل علیت است (در قیاسات تجربه). اصل دوم به اصول جهت تعلق دارد، که به تعیین عِلّی، مفهوم ضرورت را نیز می افزاید، که خود، اما، تابع یک قاعده‌ی فاهمه است؛ اصل پیوستاری، هر نوع جهش در سلسله‌ی پدیدارها (تغییرات) را بازداشت (in mundo non datur saltus [= در عالم وقفه وجود ندارد])، و همچنین در مجموع کلی همه‌ی شهودات تجربی در مکان هر نوع شکاف را در بین دو پدیدار ناممکن شمرد non datur hiatus [= شکاف در میان چیزها، وجود ندارد])؛ بنابراین گزاره‌ی مورد بحث را می‌توان چنین بیان کرد: در تجربه نمی‌تواند هیچ چیزی وارد شود که یک خلأ را نشان دهد، یا حتی خلأ را فقط به منزله ی بخشی از ترکیب تجربی مجاز بداند. زیرا آنچه مربوط است به نوعی تهیگی که بتوان در خارج از میدان تجربه‌ی ممکن

(خارج از جهان) به تعقل آورد، چنین چیزی به قلمرو قضاوت فاهمه ی محض تعلق ندارد که فقط درباره‌ی پرسش هایی تصمیم می‌گیرد که مربوط می‌شوند به کاربرد پدیدارهای داده شده برای شناخت تجربی؛ برعکس ، این وظیفه است از آنِ عقل ایده آلی که از قلمرو تجربه‌ی ممکن فراتر می‌رود، و مایل است درباره‌ی چیزی قضاوت کند که در اطراف تجربه‌ی ممکن قرار دارد و خود این را محدود می‌کند؛ بنابراین این مسئله باید در دیالکتیک استعلایی بررسی شود. این چهار گزاره ,in non datur fatum casus (= در mundo non datur biatus, non datur saltus, non datur) عالم وقفه وجود ندارد، شکاف وجود ندارد، تصادف وجود ندارد، ضرورت کور وجود ندارد]) را ما به آسانی می‌توانیم، مانند همه‌ی اصولی که منشاء استعلایی دارند، بر اساس نظم آنها، مطابق با نظم مقولات عرضه داریم و جای خاص هر یک از آنها را تعیین کنیم؛ اما خواننده‌ای که خود تمرین دارد این کار را خود می تواند انجام دهد، یا کلید راهنمای آن را به آسانی بتواند کشف کند. اما این گزاره‌ها منحصراً در این امر خود را متحد می‌سازند که در ترکیب تجربی هیچ چیز را مجاز نمی‌دانند که بتواند برای فاهمه و ارتباط پیوسته ی همه‌ی پدیدارها، یعنی برای وحدت مفاهیم او، شکستی ایجاد کند (A ۲۳۰) یا به آنها ضرری برساند. زیرا تنها به وسیله‌ی فاهمه است که وحدت تجربه، که در آن همه‌ی ادراکات حسی باید جای خود را بیابند، ممکن می‌شوند.

اینکه حیطه‌ی امکان بزرگتر باشد از حیطه‌ای که هر نوع عنصر واقعی را در متعین می کند، و اینکه حیطه‌ای که هر نوع عنصر واقعی را در خود متعین می کند ، خود نیز بزرگ تر باشد از مجموعه‌ی آنچه ضروری است، اینها جمله پرسش هایی هستند زیبا و شایسته، که البته تجزیه و تحلیل آنها باید ترکیبی صورت گیرد؛ با این همه، این پرسش ها فقط به قلمرو قضاوت (B ۲۸۲) عقل تعلق دارند. زیرا این پرسش ها کمابیش می‌خواهند این موضوع را بیان (B ۲۸۳) کنند که: آیا همه‌ی اشیاء به مثابه ی پدیدارها متعلق به مجموع کلی و بافت یک تجربه‌ی واحد هستند، که هر ادراک حسی داده شده بخشی از آن است

(A ۲۳۱) که با هیچ پدیدار دیگر نمی تواند مربوط شود؛ یا اینکه: آیا ادراکات حسی من می‌توانند به بیش از یک تجربه‌ی ممکن (در ارتباط کلی آن) تعلق داشته باشند؟ فاهمه، به نحو پیشین به تجربه به طور کلی فقط قواعدی را می‌دهد که

(B ۲۸٤) مطابق با شرایط ذهنی و شرایط صوری هم حسی و هم ادراک نفسانی، به تنهایی این تجربه را ممکن می‌سازند. صورت های دیگر شهود (جز مکان و زمان)، و به همین ترتیب صورت های دیگر فاهمه (جز صورت های استدلالی تفکر یا شناخت از طریق مفاهیم)، حتی اگر ممکن باشند، ـ ما اینها را به هیچ‌وجه نمی‌توانیم تعقل کنیم و بفهمیم؛ اما حتی اگر می‌توانستیم این کار را بکنیم، هنوز اینها به تجربه متعلق نبودند که تنها نوعی شناخت است که به آن وسیله به ما اعیان داده می‌شوند. حال اینکه ادراکات حسی دیگر جز آنها که به طور کلی به مجموع تجربه‌ی ممکن ما تعلق دارند، و بنابراین، اینکه یک میدان کاملاً متفاوت ماده هم بتوانند وجود داشته باشند، فاهمه نمی‌تواند تصمیم بگیرد، چون او فقط به ترکیب آنچه داده شده است، می‌پردازد. از طرفی، فقر نتایج قیاسی عادی ما که به وسیله‌ی آنها ما یک قلمرو بزرگ امکان را ایجاد می کنیم، که هر نوع امر واقعی (هر نوع متعلق تجربه) گویی فقط بخش کوچکی از آن باشد، کاملاً معلوم است. "هر آنچه واقعی است ممکن است"؛ از اینجا طبیعتاً مطابق با قواعد منطقی [conversion= تعاکس]، این گزاره‌ی جزئی محض مطرح می شود که: "برخی از ممکنات واقعی هستند". سپس این گزاره به نظر می‌رسد درست به معنای آن باشد که:" بسیاری چیزها ممکن‌اند که واقعی نیستند". البته ظاهراً چنین به نظر می رسد که دقیقاً می‌توان تعداد ممکنات را بیش از تعداد واقعیت ها دانست، زیرا باید به یک امر ممکن چیزی اضافه شود تا امر واقعی را تشکیل دهد. اما این افزایش به امر ممکن را من نمی‌شناسم. زیرا چیزی که باید هنوز به امر ممکن اضافه شود، شاید ناممکن باشد. فقط ممکن است چیزی در هماهنگی با شرایط صوری تجربه، یعنی ارتباط با توعی ادراک حسی، به فاهمه من اضافه شود؛ اما آنچه با این ادراک حسی مطابق با قوانین تجربی وصل می‌شود،

واقعی است، حتی اگر هم بی‌واسطه با حس درک نشود. اما اینکه در ارتباط تمام و کمال با آن چیزی که در ادراک حسی به من داده شده است، سلسله‌ی دیگری از پدیدارها ممکن باشد، و در نتیجه اینکه بیش از یک تجربه‌ی واحد که همه چیز را شامل شود، ممکن باشد ـ اینها را از آنچه داده شده است نمی‌توان نتیجه گرفت؛ و البته اگر چیزی داده نشده باشد، نتیجه‌گیری به دلیل (A ۲۳۲)
قوی تر ناممکن است؛ چرا که، بدون ماده هرگز هیچ چیز نمی تواند تعقل شود. آنچه تنها تحت شرایط امکان است که خود صرفاً ممکن هستند، چنان نیست که از هر نظر ممکن باشد. اما در حالت زیر امکان به همین معنا گرفته می‌شود: اگر بخواهیم بدانیم که: آیا امکان اشیاء از جایی که تجربه به آن بتواند دست بیابد، دورتر می‌رود؟

من این پرسش ها را فقط به طور موقت یاد کرده‌ام تا در آنچه مطابق با (B ۲۸۰)
عقیده‌ی همگانی به مفاهیم فاهمه تعلق دارد، نقصی باقی نگذارم. اما در واقع امکان مطلق (امکانی که از هر نظر معتبر باشد) مفهوم صرف فاهمه نیست، و به هیچ وجه کاربرد تجربی نمی‌تواند داشته باشد، بلکه تنها متعلق است به عقل؛ زیرا عقل است که از هر نوع کاربرد تجربی ممکن فاهمه فراتر می‌رود. بنابراین ما باید به این ملاحظه‌ی صرفاً انتقادی قناعت کنیم، اما دیگر، موضوع را تا آینده‌ی بعدی در ابهام بگذاریم.

چون هم اکنون می‌خواهم این قسمت چهارم، و همراه با آن هم زمان نظام همه‌ی اصول فاهمه محض را به پایان برسانم، پس باید هنوز دلیلی ارائه دهم که چرا من اصول جهت را دقیقاً Postulate [= اصول موضوعه] نامیده‌ام. من قصد ندارم تا این اصطلاح را در اینجا به معنایی بکار ببرم که برخی از مؤلفان فلسفی اخیر، به رغم مفهوم ریاضی دانان ـ که واقعاً صاحب این اصطلاح‌اند، ـ به آن بخشیده‌اند؛ و آن اینکه: Postulieren باید به این معنا باشد که یک گزاره بی‌واسطه‌ی قطعی گرفته شود، بدون ارائه ی توجیه یا ارائه‌ی برهان؛ زیرا، اگر ما گزاره‌های ترکیبی را، هر اندازه بدیهی هم که (A ۲۳۳)
باشند، استنتاج، و صرفاً بر مبنای احکام خود آنها، با تحسین نامشروط پذیرا

شویم، ـ آن وقت هرنوع نقد فاهمه از بین خواهد رفت؛ و، چون ادعاهای گستاخانه کم نیستند که باور عمومی (که در این زمینه معتبر نیست) از آنها روی نمی‌گرداند، بنابراین فاهمه ما در معرض همه نوع هذیان خواهد بود، (B ۲۸٦) بی‌آنکه بتواند از تأیید آن احکام خودداری کند، که حتی اگر نامشروع هستند، اما با همان لحن مطمئن می‌خواهند خود را به منزله ی اصول متعارف واقعی بر ما تحمیل کنند. بنابراین اگر بر مفهوم یک شیء، یک تعیّن پیشین، ترکیبی اضافه شود، آن وقت باید برای چنین گزاره‌ای، اگر نه استدلال، دست کم یک استنتاج حقانیت حکم ، فوراً ارائه شود.

اما اصول جهت، عینی ترکیبی نیستند، زیرا محمولات امکان، واقعیت، و ضرورت، مفهومی را که برای آن گفته می‌شوند، به هیچ وجه افزایش نمی‌دهند، یعنی آنها به تصور عین هیچ چیز اضافه نمی کنند. حتی اگراین (A ۲۳٤) محمولات همیشه ترکیبی هستند، اما با این همه فقط به طور ذهنی چنین هستند، یعنی به مفهوم یک شیء (واقعی) که در غیر این صورت درباره‌ی آن دیگر چیزی نمی‌گویند، قوه ی شناخت را اضافه می کنند، که مفهوم از آن ناشی می‌شود و جایگاه خود را در آن دارد؛ چنانکه اگر مفهوم، صرفاً در فاهمه با شرایط صوری تجربه در ارتباط قرار گیرد، متعلق آن ممکن نامیده می‌شود؛ اگر مفهوم با ادراک حسی (احساس به منزله ی ماده‌ی حواس) در (B ۲۸۷) ارتباط قرار داشته باشد و از طریق ادراکات حسی به واسطه‌ی فاهمه تعیین شود، آن وقت متعلق آن واقعی است؛ و اگر مفهوم از طریق ارتباط ادراکات حسی مطابق با مفاهیم تعیین شود، آن وقت متعلق آن ضروری خوانده می‌شود. بنابراین اصول جهت در مورد یک مفهوم چیزی بیان نمی‌کنند مگر عمل قوه‌ی شناخت که به آن وسیله مفهوم تولید می‌شود. حال در ریاضیات Postulat اصل موضوعه به معنای یک گزاره‌ی عملی است که چیزی جز ترکیب را در خود متعین نمی کند، که به آن وسیله ما تازه یک عین را به خود می‌دهیم، و مفهوم آن را تولید می‌کنیم. برای مثال: با یک پاره خط داده شده از یک نقطه‌ی داده شده بر روی یک صفحه می‌توان یک دایره ترسیم کرد؛ و

چنین گزاره‌ای نمی‌تواند اثبات شود، زیرا فرآیندی که طلب می‌کند، دقیقاً همان است که به آن وسیله ما مفهوم خود را از چنین شکلی ابتدا تولید می‌کنیم. بنابراین ما به همان درجه از حقانیت می‌توانیم اصول جهت را به مثابه ی اصول وضع کنیم [postulieren=] ، زیرا این اصول مفهوم ما را از اشیا به هیچ وجه افزایش نمی‌دهند،* بلکه فقط شیوه‌ای را تصویر می کنند که (A ۲۳۰)
از آن طریق مفهوم به طور کلی با قوه ی شناخت پیوند می‌یابد.

ملاحظه‌ی کلی درباره‌ی دستگاه اصول (B ۲۸۸)

این امری است بسیار قابل توجه که ما نمی‌توانیم امکان هیچ شیئی را صرفاً مطابق با مقولات بفهمیم، بلکه همیشه می‌باید شهودی در اختیار داشته باشیم تا در آن، واقعیت عینی مفهوم محض فاهمه را تصویر کنیم. برای مثال مقوله‌ی اضافه را در نظر بگیریم. در این زمینه: ۱) چگونه چیزی فقط به مثابه ی ذهن می‌تواند وجود داشته باشد و نه به مثابه ی تعیّن محض اشیاء دیگر؛ یعنی چگونه چیزی می‌تواند جوهر باشد؟ یا: ۲) چگونه، به این دلیل که چیزی وجود دارد، چیزی دیگر باید وجود داشته باشد، و در نتیجه، اصلاً چگونه چیزی می‌تواند علت قرار گیرد؟ یا: ۳) اگر چندین شیء موجود باشند، چگونه از اینکه یکی از آنها موجود است، چیزی در بقیه‌ی آنها نتیجه می‌شود، و متقابلاً بر عکس؛ و چگونه به این شیوه یک مشارکت جوهرها می‌تواند صورت گیرد؟ اینها پرسش هایی هستند که هرگز نمی‌توانند از طریق مفاهیم محض درک شوند. درست همین امر در مورد مقولات دیگر نیز معتبر است؛ برای مثال اینکه: چگونه یک شیء می‌تواند با بسیاری اشیا دیگر جمعاً، مساوی باشد، یعنی یک کمیت باشد؟ و امثال آن. بنابراین تا آنجا که شهود وجود نداشته باشد، انسان نمی‌داند که آیا به وسیله‌ی مقولات یک عین را (B ۲۸۹)

---

* ـ از طریق واقعیت یک شیء، من طبعاً چیز بیشتری از امکان آن را فرض می‌گیرم، اما نه در خود شیء. زیرا شیء هرگز نمی‌تواند در واقعیت خود چیزی متعین کند بیش از آنچه در امکان کامل آن متعین شده بود. بلکه چون امکان، صرفاً وضع یک شیء بود در ارتباط با فهم (درباره ی کاربرد تجربی (A ۲۳۰)
آن)، پس واقعیت، هم زمان، پیوند آن شیء است با ادراک حسی.

تعقل می کند، و اینکه حتی آیا اصلاً عینی بتواند به مقولات تعلق داشته باشد؛ و بنابراین تأیید می‌شود که مقولات فی نفسه به هیچ وجه شناخت نیستند، بلکه صرفاً صورت های تعقل هستند تا از شهودات داده شده، شناخت تشکیل شود. ـ همچنین درست به همین دلیل، چنین نتیجه می شود که از مقولات محض هیچ گزاره‌ی ترکیبی نمی‌تواند تشکیل شود. برای مثال: در هر نوع وجود جوهر وجود دارد، یعنی چیزی که فقط می‌تواند به مثابه ی موضوع وجود داشته باشد، نه به مثابه ی محمول صرف؛ یا: هر شیئی یک کمیتّ است، و به این ترتیب غیره؛ در اینجا هیچ چیز وجود ندارد که بتواند به ما کمک کند تا از یک مفهوم داده شده، خارج شویم و مفهوم دیگری را با آن متصل کنیم. بنابراین هرگز توفیقی به دست نیامده که از مفاهیم محض فاهمه، یک گزاره‌ی ترکیبی اثبات شود؛ برای مثال این گزاره که: هر آنچه به طور تصادفی وجود دارد علتی دارد. با این گزاره کاری دیگر نمی‌توان کرد
مگر اثبات کردن این امر که بدون این ارتباط ما وجود امر تصادفی را هرگز (B ۲۹۰)
نمی‌توانیم ادراک کنیم، یعنی به نحو پیشین از طریق فاهمه وجود چنین شیئی را نمی‌توانیم بشناسیم؛ اما از اینجا نتیجه نمی شود که دقیقاً همین ارتباط، همچنین شرط امکان خود چیزها باشد. بنابراین اگر خواننده به استدلال ما درباره‌ی اصل علیت دوباره بنگرد، آن وقت متوجه خواهد شد که ما اصل علیت را فقط در مورد متعلقات تجربه‌ی ممکن می توانستیم اثبات کنیم: یعنی هر آنچه رخ می‌دهد (هر حادثه) علتی را از پیش فرض می‌گیرد؛ و البته به این ترتیب که آن را فقط به مثابه ی اصل امکان تجربه و در نتیجه اصل امکان شناخت یک عین که در شهود تجربی داده شده است می توانستیم اثبات کنیم، نه از مفاهیم محض. با این همه نمی‌توان انکار کرد که گزاره‌ی زیر به وسیله‌ی مفاهیم محض بر همه آشکار است: هر آنچه تصادفی است باید علتی داشته باشد؛ اما در این مورد مفهوم امر تصادفی خود دیگر چنان درک می‌شود که مقوله‌ی جهت را در خود متعین نمی کند (به مثابه ی چیزی که عدم آن می‌تواند تعقل شود)، بلکه مقوله‌ی اضافه را در خود متعین می کند (به مثابه

ی چیزی که فقط به مثابه ی نتیجه یک چیز دیگر می‌تواند وجود داشته باشد)؛ و به این ترتیب، این طبعاً یک گزاره‌ی اینهمان است: آنچه فقط می‌تواند به مثابه ی معلول وجود داشته باشد علت خود را دارد. در واقع، اگر بنا باشد که ما از وجود تصادفی مثال‌هایی عرضه داریم، آن وقت همیشه تغییرات را فراخواهیم خواند، و نه صرفاً امکان تفکر ضد آن را.* اما تغییر حادثه ی است که به مثابه ی حادثه، فقط از طریق یک علت ممکن است، که بنابراین عدم آن فی نفسه ممکن است، و بنابراین انسان تصادفی بودن را به این ترتیب می‌شناسد که چیزی فقط به مثابه ی معلول یک علت بتواند وجود داشته باشد؛ به این دلیل اگر شیئی به مثابه ی تصادفی فرض شود، آن وقت این گزاره‌ای تحلیلی خواهد بود چنانچه بگوییم که آن شیء علتی دارد. (B ۲۹۱)

اما قابل توجه‌تر اینکه، برای آنکه امکان اشیاء را بر مبنای مقولات بفهمیم، و بنابراین برای آنکه واقعیت عینی اشیاء را ثابت کنیم، نه صرفاً به شهودات، بلکه حتی همیشه به شهودات خارجی نیازمندیم. برای مثال اگر مفاهیم محض اضافه را بگیریم، خواهیم فهمید که: ۱) برای دادن چیزی ثابت در شهود که با مفهوم جوهر مطابق باشد (و بنابراین برای ثابت کردن واقعیت عینی مفهوم جوهر)، ما به شهود (شهود ماده) در مکان نیازمندیم؛ زیرا فقط مکان است که به طور ثابت معین شده است. اما زمان و در نتیجه هر آنچه در حس درونی است، مرتبط روح است.

---

* ـ عدم ماده را به آسانی می‌توان تعقل کرد؛ اما باستانیان از این امر هنوز تصادفی بودن ماده را نتیجه نمی‌گرفتند. اما حتی تبدیل وجود و عدم یک حالت داده شده‌ی یک شیء، که هرنوع تغییر از آن تشکیل می‌شود، به هیچ وجه تصادفی بودن این حالت را اثبات نمی‌کند، چنانکه گویی از واقعیت یک امر متناقض چنین کند؛ برای مثال، از سکون یک جسم که به دنبال حرکت آن عارض می‌شود، نمی‌توان تصادفی بودن خود حرکت آن جسم را به این دلیل که حرکت ضد سکون است نتیجه گرفت. زیرا این امر متناقض در اینجا فقط به طور منطقی در مقابل حالت دیگر گذاشته شده است، نه به طور واقعی. برای ثابت کردن تصادفی بودن حرکت بایداثبات کرد که به جای حرکت در نقطه‌ی زمانی گذشته، ممکن می‌بود که آن جسم در آن موقع ساکن باشد، نه اینکه بعدتر ساکن شود؛ چرا که، در مورد آخرین هر دو حالت متناقض می‌توانند کاملاً با هم وجود داشته باشند. (B ۲۹۲)

۲) برای آنکه تغییر به منزله ی شهودی که با مفهوم علیت مطابق است تصویر شود، ما باید حرکت را به مثابه ی تغییر در مکان به مثابه ی مثال بگیریم، و در واقع حتی تنها به آن وسیله می‌توانیم تغییراتی را که امکان آنها به وسیله‌ی هیچ نوع فاهمه محض قابل ادراک نیست، شهود کردنی سازیم. تغییر عبارت است از همبستگی تعیّنات به طور متناقض در مقابل یکدیگر گذاشته، در وجود یک و همان شیء. حال اینکه چگونه ممکن است در یک و همان شیء، به دنبال یک حالت داده شده، حالتی دیگر بیاید که در مقابل آن حالت داده شده‌ی قبلی قرار داد، ـ پرسشی است که هیچ عقلی نه تنها بدون مثال نمی‌تواند ادراک، بلکه حتی بدون شهود هرگز نمی‌تواند قابل فهم بسازد؛ و این شهود عبارت است از شهود حرکت یک نقطه در مکان که وجود آن در مکان های مختلف (به مثابه ی توالی تعیّنات متضاد) تغییر را ابتدا برای ما قابل شهود می‌سازد؛ زیرا برای آنکه بعداً تغییرات درونی را قابل تعقل بسازیم، باید زمان را به منزله ی صورت حس درونی، به طور مجازی از طریق یک خط، و تغییر درونی را از طریق کشیدن این خط (که حرکت است)، و در نتیجه وجود متوالی خویشتن خودمان را در حالات مختلف از طریق شهود خارجی برای خود قابل درک سازیم؛ دلیل واقعی آن این است که هر نوع تغییر چیزی ماندگار را در شهود از پیش فرض می‌گیرد، حتی برای آنکه فقط به مثابه ی تغییر یا حس درک شود؛ اما در حس درونی هیچ نوع شهود ثابت پیدا نمی‌شود. ـ سرانجام، مقوله‌ی مشارکت، از نظرگاه امکان خود، به هیچ وجه به وسیله‌ی عقل محض قابل ادراک نیست، و بنابراین ممکن نیست که واقعیت عینی این مفهوم بدون شهود، ـ و البته شهود خارجی در مکان، ـ ملاحظه شود. زیرا چگونه می‌توان امکان را تعقل کرد که اگر چندین جوهر وجود داشته باشند، از وجود یک جوهر، چیزی (به مثابه ی معلول) در وجود جوهرهای دیگر نتیجه شود، و بر عکس ؟ و بنابراین، چرا باید در یک جوهر چیزی وجود داشته باشد که به دلیل آن باید چیزی در جوهرهای دیگر موجود باشد، ـ چیزی که صرفاً از وجود آن جوهرهای دیگر

نمی‌تواند فهمیده شود؟ زیرا برای مشارکت، این امر لازم است؛ اما مشارکت
(B ۲۹۳) در اشیایی که هر یک از آنها به لحاظ قوام ذاتی خود کاملاً منفرد است، هرگز نتواند قابل ادراک باشد. بنابراین لایبنیتس، به این دلیل که به جوهرهای جهان چنان مشارکتی را نسبت داد که فقط تنها فاهمه آن را تعقل می کند، به یک وجود خدایی برای واسطه نیازمند شد؛ زیرا او به درستی ادراک که چنین مشارکتی تنها از طریق وجود جوهرها غیر قابل ادراک است. اما ما می‌توانیم امکان مشارکت را (مشارکت جوهرها را به مثابه ی پدیدارها)، کاملاً برای خود قابل درک کنیم، به شرطی که جوهرها را در مکان، یعنی در شهود خارجی متصور کنیم. زیرا مکان خود دیگر پیشین نسبت های خارجی صوری را به مثابه ی شرایط امکان نسبت های واقعی (در عمل و عکس‌العمل، در نتیجه در مشارکت) در خود متعین می کند. ـ به همین دلیل می‌توان به آسانی ثابت کرد که امکان اشیاء به مثابه ی کمیات، و بنابراین واقعیت عینی مقوله‌ی کمیت نیز فقط می‌تواند در شهود خارجی تصویر شود، و تنها به واسطه‌ی شهود خارجی بعداً همچنین به حس درونی تطبیق گردد. اما من باید برای اجتناب از درازگویی، پیدا کردن مثال‌های مربوط را به تعمق خواننده بگذارم.

این ملاحظه کلاً دارای اهمیت زیادی است ، نه تنها برای تصدیق انکار ما ایده آلیسم را، که شرح آن گفته شد، بلکه همچنین به دلیل قوی تر، برای
(B ۲۹٤) آنکه اگر بحث بر سر خودشناسی به وسیله‌ی آگاهی درونی محض و تعیین طبیعت ما بدون کمک شهودات تجربی خارجی باشد، محدودهای امکان چنین شناختی برای ما تصویر شود.

بنابراین آخرین نتیجه‌گیری از مجموع این قسمت آن است که: اصول فاهمه محض همگی چیزی نیستند مگر اصول پیشین امکان تجربه؛ و همه‌ی گزاره‌های ترکیبی پیشین نیز فقط به تجربه مربوط می‌شوند؛ و حتی امکان گزاره‌های ترکیبی پیشین کلاً بر مبنای این ارتباط قرار دارد.

آموزه‌ی استعلایی قوه‌ی حکم
(تحلیل اصول)
فصل سوم
درباره‌ی مبنای تمایز همهٔ اعیان به طور عام،
به پدیدارها و ذوات معقول

حال ما سرزمین فاهمه محض را نه فقط کلاً طی کرده ایم، و هر قسمت آن را با دقت و حوصله بررسی کرده‌ایم، بلکه همچنین آن را اندازه گرفته‌ایم و جای خاص هر شیء آن را معین ساخته‌ایم. اما این سرزمین، یک جزیره است و به وسیله‌ی خود طبیعت با مرزهایی تغییرناپذیر محصور شده
(B ۲۹۵) است. این سرزمینی است متعلق به حقیقت (چه نام جذابی). در اطراف این سرزمین اقیانوسی هست عظیم و طوفانی. این اقیانوس، جایگاه واقعی توهم
(A ۲۳۶) است. در این اقیانوس بسیاری توده‌های مه آرمیده بر آب، بسیاری تخته یخ هایی که به زودی ذوب خواهند شد، به دروغ سرزمین هایی جدید را بشارت می‌دهند، و چون دریانوردی را که هیجان کشف در سر دارد مدام با امیدهای کاذب فریب می دهند، وی را به ماجراجویی ای می‌کشانند که او هرگز خود را از دست شان نمی‌تواند رها کند، و با این همه، آنها را هرگز نمی‌تواند به پایان برساند. اما پیش از آنکه خطر کنیم و خود را به این دریا بزنیم، تا در پهنه‌های آن به جستجو بپردازیم و اطمینان حاصل کنیم که آیا در آنجاها امیدی هست یا نه، مفید خواهد بود تا قبلاً به نقشه ی سرزمینی که هم اکنون می‌خواهیم آن را ترک کنیم نگاهی بیاندازیم و بپرسیم که: اول، آیا توانسته‌ایم با آنچه در آن جا داده شده است کاملاً راضی شویم، یا اینکه جبراً باید راضی شویم، چون در غیر این صورت پایگاهی وجود ندارد که بتوانیم در آن مستقر گردیم؟ دوم، ما خود این سرزمین را به چه حق صاحب شده‌ایم و چگونه توانسته‌ایم آن را در مقابل همهٔ ادعاهای خصمانه با اطمینان نگه داریم؟ حتی اگرما این پرسش ها را در جریان تحلیل به طور کافی پاسخ داده‌ایم، اما با این

همه، نوعی نظر اجمالی بر راه‌حل‌های آن می‌تواند اعتقاد ما را تحکیم کند، به این ترتیب که همه ی عوامل آنها را در یک نقطه ی واحد متحد سازد.

(B ۲۹۶) ما دقیقاً دیده‌ایم که هر آنچه فاهمه از خود می‌آفریند، بدون آنکه آن را از تجربه بگیرد، هیچ فایده‌ای برای او ندارد مگر منحصراً در کاربرد تجربی.

(A ۲۳۷) اصول فاهمه‌ی محض، چه به نحو پیشین بنیانگذار باشند (مانند اصول ریاضی)، و چه صرفاً تنظیمی باشند (مانند اصول پویا)، چیزی در برندارند مگر فقط شاکله‌ی محض برای تجربه ی ممکن. زیرا تجربه وحدت خود را فقط از وحدت ترکیبی می‌یابد که فاهمه در اصل به ترکیب قوه‌ی خیال در ارتباط با ادراک نفسانی، اعطا می‌کند. و پدیدارها، به مثابه‌ی داده‌هایی برای یک شناخت ممکن، می‌باید دیگر به نحو پیشین در ارتباط و توافق با آن وحدت ترکیبی باشند. حال درست است که این قواعد فاهمه نه فقط به نحو پیشین حقیقت دارند، بلکه حتی سرچشمه ی هر نوع حقیقت هستند ـ که عبارت باشد از مطابقت شناخت ما با اعیان؛ ـ به این ترتیب که قواعد فاهمه بنیاد امکان تجربه را به مثابه مجموع کلی همه نوع شناخت، که به آن وسیله اعیان می‌توانند به ما داده شوند، در خود متعین می کنند. با این همه، به نظر ما کافی به نظر نمی رسد که صرفاً آنچه حقیقی است برای ما نصیحت شود؛ بلکه همچنین، آنچه در آرزوی دانستن آن هستیم. بنابراین، اگر ما از طریق این

(B ۲۹۷) تحقیق انتقادی چیزی بیشتر نیاموزیم جز آنچه در کاربرد تجربی محض فاهمه، همچنین بدون چنین پژوهش ظریفی، از خود اعمال می‌توانستیم بکنیم ـ در این صورت چنین به نظر می رسد که امتیازی که از آن به دست می‌آید،

(A ۲۳۸) ارزش تدارک و زحمت صرف شده را نداشته باشد. اما البته می‌توان به آن چنین پاسخ داد که: هیچ نوع کنجکاوی عجولانه در زمینه ی گسترش شناخت ما مضرتر از آن نیست که بخواهیم مزایایی تحقیقات را همیشه از پیش بدانیم، پیش از آنکه به آن تحقیقات بپردازیم. و پیش از آنکه بتوانیم کوچک ترین مفهومی از این مزایا تشکیل دهیم، حتی اگر این مزایا در مقابل چشمان ما قرار گیرند. اما با این همه امتیازی وجود دارد که چنین پژوهش استعلایی را حتی

برای دشوارترین و بی‌میل‌ترین دانش‌آموز، قابل ادراک و جالب می‌سازد، و آن اینکه: فاهمه ای که صرفاً به کاربرد تجربی خود مشغول است و درباره‌ی سرچشمه‌های شناخت خاص خود هرگز به تفکر نمی‌پردازد، البته بسیار خوب کار می‌کند، اما یک کار را به هیچ‌وجه نمی‌تواند انجام دهد؛ و آن اینکه، مرزهای کاربرد خود را برای خود تعیین کند، و بداند چه چیزی می‌تواند در درون یا در خارج حیطهٔ کل خودش قرار داشته باشد. برای این کار دقیقاً به چنان تحقیقات ژرفی احتیاج است که ما به جریان انداخته‌ایم. اما اگر فاهمه نتواند تشخیص دهد که آیا پرسش های معینی در افق او قرار می‌گیرند یا نه، در این صورت هرگز نمی‌تواند در ادعاهای خود و در مایملک خود تأمین داشته باشد، بلکه فقط می‌تواند مکرراً به نکوهش های تحقیرکننده بر بخورد، اگر دائماً (چنانکه اجتناب ناپذیر است) از مرزهای حیطه ی خود تجاوز کند و خود را در هذیان ها و حیله ها از دست بدهد.

بنابراین، اینکه فاهمه از همه‌ی اصول پیشین خود و حتی از همه ی مفاهیم خود فقط در کاربرد تجربی می‌تواند سود ببرد و هرگز نه در کاربرد
(B ۲۹۸) استعلایی، گزاره‌ای است که اگر بتواند با اعتقاد شناخته شود، نتایج مهمی عرضه خواهد کرد. کاربرد استعلایی یک مفهوم در هر نوع اصل، آن است که
(A ۲۳۹) مفهوم به اشیاء به طور کلی و فی‌نفسه مربوط شود. اما کاربرد تجربی مفهوم، آن است که مفهوم صرفاً به پدیدارها یعنی به متعلقات یک تجربه‌ی ممکن ارتباط یابد. اما اینکه کلاً فقط کاربرد تجربی می‌تواند واقع شود از اینجا معلوم می شود: در مورد هر مفهوم ابتدا صورت منطقی مفهوم (متعلق به تفکر) به طور کلی طلب می‌شود، و سپس دوم، همچنین امکانی که به آن مفهوم یک عین داده شود تا بتواند خود را به آن مربوط سازد. بدون عین، مفهوم بی‌معنا و کاملاً خالی و بدون محتوا است، حتی اگرهم که کارکرد منطقی را در خود شامل شود که برای تشکیل یک مفهوم از داده‌های عارضی لازم است. حال
(B ۲۹۹) عین نمی‌تواند به طریقی دیگر به یک مفهوم داده شود مگر از طریق شهود؛ و حتی اگرشهود حسی محض، پیش از عین نیز به نحو پیشین برای ما ممکن

(A ۲٤۰) باشد، چنین شهود محضی متعلق خود و در نتیجه اعتبار عینی خود را فقط از شهود تجربی می‌تواند ادراک بکند، که شهود محض، صرفاً صورت آن است. بنابراین همه ی مفاهیم و همراه با آنها همه ی اصول حتی اگر هم که به نحو پیشین ممکن باشند، به شهودات تجربی مربوط می‌شوند، یعنی به داده‌هایی برای تجربه ی ممکن. بدون این ارتباط مفاهیم و اصول هیچ نوع اعتبار عینی نخواهند داشت، بلکه بازی صرف قوه ی خیال یا فاهمه خواهند بود با تصورات مربوط به خود. بگذارید فقط مفاهیم ریاضیات را به عنوان مثال انتخاب کنیم و البته ابتدا در شهودات محض آنها: مکان سه بُعد دارد؛ یا: در بین دو نقطه فقط یک خط مستقیم می‌تواند وجود داشته باشد؛ و امثال آن. حتی اگر همه ی این اصول و تصور موضوعی که علم ریاضیات به آن می‌پردازد کاملاً به نحو پیشین در ذهن تولید می‌شوند، با این همه به کلی بی‌معنا خواهند بود، اگر نتوانیم همیشه در پدیدارها (متعلقات تجربی) معنای آنها را توضیح دهیم. بنابراین همچنین خواسته می‌شود که یک مفهوم محض جنبه ی حسی بیابد، یعنی متعلّق متناظر با آن در شهود تصویر شود. زیرا بدون متعلّق، مفهوم (چنانکه گفته می‌شود) بدون معنا، یعنی بدون محتوا خواهد ماند. ریاضیات این مطلب را بوسیله ی ساخت یک هیئت بر می‌آورد که پدیداری است حاضر در مقابل حواس (حتی اگرکه این پدیدار به نحو پیشین بوجود آمده است). درست در همین علم ریاضیات، مفهوم کمیت، حمایت و معنای خود را از عدد می‌یابد، و عدد خود نیز از انگشتان، یا در مهره‌های چرتکه، یا در خط ها و نقطه‌ها که در مقابل چشم ها قرار می‌گیرند. مفهوم همیشه به نحو پیشین تولید می‌شود؛ و به همراه آن، تمام اصول ترکیبی یا ضابطه‌های ترکیبی که از چنین مفاهیمی نتیجه می‌شوند. اما کاربرد مفاهیم و ارتباط با متعلقات مفروض آنها سرانجام در هیچ کجا نمی‌تواند جستجو شود مگر در تجربه، که مفاهیم امکان آن را (به لحاظ صورت) پیشین در خود متعین می کنند.

(B ۳۰۰) و اما بعد، اینکه وضع همه ی مقولات و تمام اصول مشتق از آنها نیز به همین ترتیب است، از اینجا معلوم می‌شود که: ما هیچ یک از آنها را واقعاً نمی‌توانیم تعریف کنیم، یعنی امکان عینی آنها را نمی‌توانیم قابل فهم سازیم، (A ۲٤۱) مگر آنکه فوراً به شرایط حسی و در نتیجه به صورت پدیدارها متوسل شویم که مقولات نتیجتاً باید بتوانند به آنها، به مثابه متعلقات منحصر به فرد خود، محدود شوند. زیرا اگر این شرط برداشته شود، هر نوع معنا، یعنی ارتباط با متعلّق از بین می‌رود و انسان دیگر از طریق هیچ مثالی نمی‌تواند درک کند که تحت این مفاهیم، واقعاً چه شیئی منظور است.

پیش از این در تصویر جدول مقولات ما وارد تعریف تک تک مقولات نشدیم، زیرا هدف ما منحصراً به کاربرد ترکیبی مقولات مربوط بود و به این ترتیب تعریف مقولات را لازم نمی کرد؛ چرا که، انسان نباید به خاطر تعهدات غیر لازم، مسئاماتی به عهده بگیرد که می‌توان از آن صرف نظر کرد. اما وارد نشدن در تعریف، طفره رفتن نبود، بلکه یک قاعده ی مهم هوشمندی و زیرکی بود که: اگر بتوانیم با چنین یا چنان نشانه ی مفهوم، بدون آنکه دقیقاً به شمارش کامل همه ی نشانه‌هایی که کل مفهوم را تشکیل می‌دهند نیاز داشته باشیم، به منظور خود برسیم ـ در این صورت فوراً به تعریف خطر (A ۲٤۲) نکنیم و برای کمال یا دقت در تعیین مفهوم کوشش نکنیم یا تظاهر نکنیم. اما حال معلوم می‌شود که دلیل این احتیاط عمیق تر قرار دارد؛ یعنی اینکه ما نمی‌توانیم مقولات را تعریف کنیم، حتی اگر بخواهیم.* زیرا اگر همه ی (A ۲٤۲) شرایط حسی را ـ که مقولات را به مثابه مفاهیم کاربرد تجربی ممکن،

*** ـ در اینجا منظور من از تعریف واقعی آن نیست که صرفاً به نام یک چیز، واژه‌های دیگری که قابل فهم تر باشند اختصاص دهیم، بلکه چنان تعریفی است که یک نشانه ی واضح در خود متعین کند که در نتیجه متعلق آن (definitum [= امر تعریف شده]) همواره بتواند با اطمینان شناخته شود و مفهوم تعریف شده را برای تطبیق، قابل کاربرد کند. بنابراین توضیح واقعی چنان است که نه صرفاً یک مفهوم، بلکه هم زمان**

واقعیت عینی مفهوم را روشن کند. تعاریف ریاضی که موضوع را بر طبق مفهوم در شهود تصویر می‌نمایند، از نوع اخیر هستند.)

مشخص می‌سازند، ـ کلاً از بین ببریم، و مقولات را به منزله ی مفاهیم اشیاء به طور کلی (و در نتیجه دارای کاربرد استعلایی) بگیریم، در آن صورت کاری دیگر با مقولات نمی‌توانیم بکنیم، مگر آنکه کارکرد منطقی در احکام را به مثابه شرط امکان خود چیزها نگاه کنیم، بدون آنکه به هیچ وجه قادر باشیم نشان دهیم که بعداً در کجا می‌توانند تطبیق و عینیت خود را داشته باشند و در نتیجه چگونه می‌توانند در فاهمه‌ی محض، بدون حس، نوعی معنا و اعتبار عینی بیابند.)

مفهوم کمیت را به طور کلی، نمی‌توان به نوعی دیگر تعریف کرد، مگر تقریباً به صورت زیر: کمیت عبارت است از تعیین یک شیء که به آن وسیله می‌توان فکر کرد که چند بار یک می‌تواند در آن شیء گذاشته شود. اما این مسئله ی چند بار، خود بر پایه ی تکرار متوالی مبتنی است، و در نتیجه بر مبنای زمان و ترکیب (ترکیب امور متجانس) در زمان. واقعیت را در مقابل سلب فقط موقعی می‌توان تعریف کرد که زمانی را (به مثابه مجموع کلی همه نوع وجود) تعقل کرد که یا با واقعیت پر شود، یا تهی باشد. اما اگر من را (که یک وجود است در همه ی زمان ها) کنار بگذارم، در این صورت برای من از مفهوم جوهر چیزی باقی نمی‌ماند مگر تصور منطقی موضوع، که من به آن طریق می‌خواهم تحقق ببخشم، که چیزی را برای خود متصور کنم که تنها به مثابه موضوع بتواند واقع شود (بدون آنکه محمول چیزی باشد). اما در این حال نه تنها من هیچ نوع شرایطی را نمی‌دانم که تحت آنها این امتیاز منطقی به نوع شیء اختصاص داشته باشد، بلکه حتی با این مفهوم هیچ کاری دیگر نمی‌توانم بکنم، و هیچ نتیجه‌ای از آن نمی‌توانم بگیریم. زیرا به این طریق هیچ عینی برای کاربرد این مفهوم معین نمی‌شود و بنابراین هرگز معلوم نیست که آیا این مفهوم اصلاً بر چیزی دلالت دارد یا نه. در مورد مفهوم علیت، (اگر زمان را کنار بگذارم که در آن از یک چیز، بر طبق قاعده‌ای چیزی دیگر نتیجه می‌شود)، من در مقوله‌ی محض هیچ چیز نخواهم یافت جز آنکه چنان چیزی وجود دارد که اجازه می‌دهد تا وجود چیزی دیگر از آن نتیجه‌گیری شود. و

(A ۲۴۳)
(B ۳۰۱)

به این وسیله، نه تنها هرگز نمی‌توان علت و معلول را از یکدیگر تمییز داد، بلکه چون این توانستن نتیجه‌گیری خود فوراً شرایطی را می طلبد که من از آنها هیچ نمی‌دانم، در این حال، مفهوم به هیچ وجه تعیّنی نخواهد داشت که به چه شکل بتواند به نوعی عینی اعمال شود. گزاره ی ادعایی زیر: هر آنچه تصادفی است علت دارد، البته با نوعی سنگینی و وقار وارد میدان می‌شود، چنانکه گویی فی‌نفسه دارای ارزشی ویژه است. اما من می‌پرسم: منظور شما از تصادفی چیست؟ و شما پاسخ می‌دهید: آنچه عدم‌اش ممکن باشد. در این حال من علاقه‌مندم بدانم: اگر شما در سلسله ی پدیدارها نوعی توالی، و در این توالی یک وجود که به دنبال آن عدم می‌آید (یا برعکس) و در نتیجه یک تبدل را به تصور نیاورید، از کجا می‌خواهید این امکان عدم را بفهمید؟ زیرا اینکه عدم یک شیء با خود متناقض نباشد، رجوعی است مذبوحانه به یک شرط منطقی که البته برای مفهوم ضروری است، اما برای امکان واقعی هرگز کافی نیست. به این ترتیب است که من هر نوع جوهر موجود را در تفکر می‌توانم حذف کنم، بدون آنکه با خود در تناقض بیافتم؛ اما از اینجا تصادفی بودن عینی جوهرها در وجود، یعنی امکان عدم فی‌نفسه‌ی جوهرها هرگز نتیجه نمی‌شود. آنچه مربوط است به مفهوم مشارکت، به آسانی می‌توان قضاوت کرد که: چون مقوله‌ی محض جوهر و همچنین مقوله‌ی محض علیت، هیچ توضیحی را که متعلّق را تعیین کند مجاز نمی‌دانند، علیت متقابل در ارتباط جوهرها در میان یکدیگر (commercium) نیز نمی‌تواند توضیح داده شود. اگر قرار باشد تعاریف امکان، وجود، و ضرورت را منحصراً از فاهمه‌ی محض درآوریم، هنوز هیچ‌کس نتوانسته است آنها را به صورتی دیگر تعریف کند مگر از طریق همانگویی آشکار. زیرا این حیله که امکان منطقی مفهوم (یعنی حالتی که مفهوم با خود متناقض نباشد) جایگزین امکان واقعی اشیاء گردد (یعنی حالتی که با مفهوم، عینی متناظر باشد)، فقط می‌تواند تازه‌کاران را فریب دهد و راضی سازد.

این امری است غریب و حتی خلاف عقل، که مفهومی وجود داشته باشد که باید معنایی هم به آن تعلق داشته باشد، اما به هیچ‌وجه نتواند تعریف شود. اما در اینجا ماهیت ویژه‌ی مقولات چنان است که آنها فقط می‌توانند به واسطه ی شرط حسی عام معنایی معین و ارتباط‌ای با نوعی عین داشته باشند. (A ۲٤٥)
اما چون این شرط در مقوله‌ی محض موجود نیست، در نتیجه مقوله‌ی محض هیچ‌چیز را نمی‌تواند در خود شامل شود مگر کارکرد منطقی که کثرت تحت یک مفهوم آورده شود. اما از این کارکرد، یعنی فقط از صورت مفهوم هیچ نمی‌توان شناخت یا تشخیص داد که کدام امر عینی به آن متعلق است، زیرا دقیقاً همان شرط حسی، که به طور کلی فقط تحت آن، اعیان می‌توانند به مقوله تعلق داشته باشند، انتزاع شده است. بنابراین مقولات علاوه بر مفهوم محض فاهمه به تعیّنات تطبیق خود بر حس به طور کلی (شاکله‌ها) نیاز دارند، و بدون این تطبیق مفاهیمی نیستند که به آن وسیله یک عین شناخته شود و از دیگر اعیان متمایز گردد، بلکه فقط راههای متفاوتی هستند برای آنکه یک عین را در شهود ممکن تعقل کنیم و به آن عین بر طبق نوعی کارکرد فاهمه معنایش را (البته تحت شرایط مطلوب) ببخشیم، یعنی آن را تعریف کنیم: اما مقولات خود نمی‌توانند تعریف شوند. کارکردهای منطقی احکام به طور کلی: وحدت و کثرت، ایجاب و سلب، موضوع و محمول ـ هیچ یک از اینها را نمی‌توان بدون گرفتار شدن در یک دور تعریف کرد. زیرا تعریف خود باید یک حکم باشد و بنابراین باید این کارکردها را دیگر در خود شامل شود. اما مقولات محض هیچ نیست‌اند مگر تصورات اشیاء به طور کلی، مادام که کثرت در شهود اشیاء باید از طریق یکی یا دیگری از این کارکردهای منطقی تفکر شود. کمیت عبارت است از تعیّنی که فقط بوسیله ی آن یک حکم که کمیت دارد، می‌تواند تعقل شود (connune judicium [= حکم عام])؛ واقعیت عبارت است از تعیّنی که فقط ب وسیله ی یک حکم ایجابی می‌تواند تعقل شود؛ جوهر چیزی است که در ارتباط با شهود، می‌باید (A ۲٤٦) آخرین موضوع هر نوع تعیّنات دیگر باشد. حال اینکه چه اشیایی هستند که

در ارتباط با آنها باید ترجیحاً یک کارکرد معین را بکار گرفت تا کارکرد دیگر را، امری است که در اینجا به کلی نامعین می‌ماند. در نتیجه مقولات بدون شرط شهود حسی که برای آن ترکیب را در خود شامل شوند، هیچ ارتباطی با نوعی امرعینی معین نمی‌یابند، و بنابراین هیچ امر عینی‌ای را نمی‌توانند تعریف کنند و در نتیجه فی‌نفسه هرگز اعتبار مفاهیم عینی را ندارند.

(B ۳۰۳) حال از اینجا بی‌چون و چرا نتیجه می شود که: مفاهیم محض فاهمه هرگز نمی‌توانند کاربرد استعلایی داشته باشند، بلکه همیشه فقط می‌توانند دارای کاربرد تجربی باشند؛ و اینکه: اصول فاهمه ی محض فقط می‌توانند در ارتباط با شرایط عمومی یک تجربه ی ممکن به متعلقات حواس مربوط شوند، اما نه هرگز به اشیاء به طور کلی (بدون توجه به شیوه‌ای که ما می‌توانیم آنها را شهود کنیم).

بنابراین تحلیل استعلایی دارای این نتیجه ی مهم ست که: فاهمه به نحو پیشین هرگز کاری انجام نمی‌تواند بدهد مگر از پیش دیدن صورت تجربه ی ممکن به طور کلی. و چون آنچه پدیدار نیست متعلق تجربه نمی‌تواند باشد، نتیجه می‌شود که: فاهمه هرگز نمی‌تواند از حدهای حس که (A ۲٤۷) تنها در چهارچوب آن اعیان به ما داده می‌شوند تجاوز کند. اصول فاهمه‌ی محض صرفاً اصول عرضه داشت پدیدارهاهستند، و نام فاخر وجودشناسی که ادعا می‌کند که در مورد اشیاء به طور کلی، شناخت های ترکیبی پیشین را در یک آموزه‌ی نظاممند عرضه می‌کند (برای مثال، اصل علیت)، باید جای خود را به عنوانی متواضعانه، یعنی به تحلیل صرف فاهمه‌ی محض بسپارد.

(B ۳۰٤) تفکر عبارت است از عملی که به آن وسیله یک شهود داده شده را به یک عین مربوط سازیم. اگر شیوه‌ی این شهود به هیچ‌وجه داده نشده باشد، آن وقت عین صرفاً استعلایی خواهد بود و مفهوم فاهمه هیچ کاربردی نخواهد داشت مگر کاربرد استعلایی، یعنی وحدت تفکر کثرت یک شهود ممکن، به (A ۲٤۸) طور کلی. بنابراین به وسیله ی مقوله‌ی محض که در آن هر نوع شرط شهود حسی ـ یعنی تنها نوع شهودی که برای ما ممکن است ـ انتزع می‌شود، هیچ

امر عینی‌ای معین نمی‌گردد، و در نتیجه هیچ‌چیز شناخته نمی‌شود، بلکه فقط تعقل یک امر عینی به طور کلی، بر طبق حالات مختلف آن بیان می‌شود. حال برای کاربرد یک مفهوم، به یک کارکرد قوه ی حکم نیز احتیاج است که به آن طریق یک عین تابع آن مفهوم قرار می‌گیرد، و در نتیجه به شرط اصلاً صوری نیاز است که تحت آن چیزی می‌تواند در شهود داده شود. اما اگر این شرط قوه ی قضاوت (شاکله) موجود نباشد، هر نوع تابعیت از میان می‌رود، زیرا در آن صورت هیچ‌چیز داده نمی‌شود که بتواند تابع مفهوم قرار گیرد. بنابراین کاربرد صرفاً استعلایی مقولات در واقع اصلاً کاربردی برای شناخت چیزی نیست، و هیچ شیء معین یا حتی فقط شئی که به لحاظ صورت تعیّن پذیر باشد، ندارد. از اینجا چنین نتیجه می شود که مقوله محض همچنین برای هیچ اصل ترکیبی پیشین کفایت نمی‌کند، و اینکه: اصول فاهمه‌ی محض فقط دارای کاربرد تجربی هستند، اما هرگز کاربرد استعلایی ندارند. و اصلاً: خارج از حیطه ی تجربه‌ی ممکن، هیچ نوع اصول ترکیبی پیشین موجود نمی‌تواند.

بنابراین شاید صلاح آن باشد که منظور خود را این طور بیان کنیم: مقولات محض بدون شرایط صوری حسی فقط معنای استعلایی دارند، اما هیچ نوع کاربرد استعلایی ندارند. زیرا کاربرد استعلایی فی‌نفسه غیر ممکن است، چون مقولات محض فاقد همه‌ی شرایط نوعی کاربرد (در قضاوت ها)اند، که عبارت باشند از شرایط صوری تابعیت نوعی شیء ممکن، تحت این مفاهیم. اما چون مفاهیم (صرفاً به مثابه مقولات محض) نمی‌باید دارای کاربرد تجربی باشند، و نمی‌توانند دارای کاربرد استعلایی باشند، بنابراین اگر از حس کاملاً جدا شوند، اصلاً بی‌استفاده هستند، یعنی نمی‌توانند بر هیچ شیء ادعایی تطبیق شوند. واقعاً چنین است که مفاهیم، صورت محض کاربرد فاهمه‌اند در ارتباط با اعیان به طور کلی و در ارتباط با تفکر، ـ بی‌آنکه به وسیله ی آنها موضوعی بتواند تعقل یا تعیّن گردد.

پدیدارها، تا زمانی که به مثابه اعیان تحت وحدت مقولات تعقل شوند، پدیدار نامیده می‌شوند. اما اگر من اشیایی را فرض کنم که صرفاً متعلقات (A ۲۴۹)

فاهمه باشند و با این همه بتوانند به مثابه متعلقات فاهمه در نوعی شهود داده شوند که معذلک یک شهود حسی نیست (بنابراین بتوانند coram intuitu intellectuali [= به وسیله ی شهود عقلی] داده شوند)، ـ آن وقت چنین اشیایی ذوات معقول (معقولات) نام می‌گیرند.

حال باید چنین فکر کرد که مفهوم پدیدارها که به وسیله ی حسیات استعلایی محدود شده است، باید خود به خود واقعیت عینی ذوات معقول را به دست آورد و تقسیم بندی اعیان را به پدیدارها و ذوات معقول و در نتیجه همچنین تقسیم بندی جهان را به عالم محسوس و عالم معقول (sensibilis et intelligibilis mundus) توجیه کند، و البته به این طریق که: تفاوت این دو صرفاً به صورت منطقی شناخت واضح یا شناخت غیر واضح یک شیء واحد و منحصر به فرد مربوط نمی‌شود، بلکه به اختلافی مربوط می‌شود که چگونه این دو جهان می‌توانند در اصل به شناخت ما داده شوند، و بر طبق آن اختلاف، این دو جهان فی نفسه، به لحاظ جنس از یکدیگر متمایزند. زیرا اگر حواس چیزی را صرفاً چنانکه پدیدار می‌شود بر ما عرضه کنند، در این صورت این چیز باید همچنین فی‌نفسه یک شیء و یک متعلق شهود غیرحسی باشد، یعنی متعلق فاهمه باشد. به عبارت دیگر، باید چنان شناختی ممکن باشد که در آن هیچ حسی وجود نداشته باشد، چنان شناختی که به (A ۲۵۰) تنهایی واقعیت مطلقاً عینی دارد. به وسیله ی این شناخت در حقیقت اشیاء چنانکه هستند بر ما عرضه خواهند شد. بر عکس، در کاربرد تجربی فاهمه ما، اشیاء فقط چنانکه آشکار می‌شوند شناخته می‌گردند. بنابراین علاوه بر کاربرد تجربی مقولات (که به شرایط حسی محدود است) باید نوعی کاربرد محض و با این همه عیناً معتبر وجود می‌داشت؛ و ما نمی‌توانستیم چنانکه تا به حال مطرح کرده‌ایم، حکم کنیم که: شناخت های محض فاهمه ما کلاً چیزی نیست‌اند مگر اصول توضیح پدیدار که حتی به نحو پیشین به چیزی دیگر مربوط نمی‌شوند مگر به امکان صوری تجربه. و اما اگر چنین نباشد ممکن است حیطه ی کاملاً متفاوتی در مقابل ما باز شود؛ جهانی که گویی در روح

تعقل شده است (که شاید حتی شهود نیز شده باشد). البته چنین حیطه‌ای اشتغالی کم ارزش برای فاهمه‌ی محض ما نیست، بلکه در واقع می‌تواند بسیار عالی تر باشد.

همه‌ی تصورات ما در واقع از طریق فاهمه به نوعی عینت مربوط می‌شوند و چون پدیدارها چیزی جز تصورات نیستند، از این نظر فاهمه پدیدارها را به یک چیز به منزله ی متعلق شهود حسی مربوط می‌سازد. اما این چیز به منزله ی متعلق یک شهود به طور کلی، تا آنجا که در این ارتباط قرار گیرد، فقط شیء استعلایی است. اما این شیء به معنای یک چیز = X است که ما درباره‌ی آن هیچ اطلاعی نداریم و اصلاً (بر مبنای نظم کنونی فاهمه‌ی ما) درباره ی آن هیچ نمی‌توانیم بدانیم؛ بلکه فقط چیزی است که به مثابه یک متضایف وحدت ادراک نفسانی می‌تواند به وحدت کثیر در شهود حسی
(A ۲۵۱) خدمت کند. به وسیله‌ی این عمل وحدت، فاهمه کثرت را در مفهوم یک شیء متحد می‌سازد. به هیچ وجه نمی‌توان این شیء استعلایی را از داده‌های حسی جدا ساخت، زیرا در آن صورت هیچ چیز باقی نمی‌ماند که به آن وسیله به توان شیء استعلایی را تعقل کرد. بنابراین شیء استعلایی هرگز فی نفسه متعلق شناخت نیست، بلکه فقط تصور پدیدارهاست تحت مفهوم یک شیء که از طریق کثرت آن پدیدارها تعیّن پذیر است.

حال دقیقاً به همین دلیل مقولات عینی ویژه را که فقط به فاهمه داده شده باشد برای ما عرضه نمی‌کنند، بلکه فقط از آن جهت کاربرد دارد که شیء استعلایی (مفهوم چیزی به طور کلی) را به وسیله ی آنچه در حس داده می‌شود، تعیین کنند، تا به آن وسیله پدیدارها تحت مفاهیم اعیان به طور تجربی شناخته شوند.

پس به چه علت ما که همچنان از محل حسی ناراضی مانده‌ایم، به پدیدارها، ذوات معقول را نیز اضافه می کنیم، ذوات معقولی که فقط فاهمه‌ی
(A ۲۵۲) محض می‌تواند آنها را تعقل کند؟ این علت منحصراً به قرار زیر است. حس و قلمرو آن، یعنی قلمرو پدیدارها ـ چنان به وسیله ی فاهمه محدود شده

است که او نه به اشیاء فی‌نفسه، بلکه فقط به شیوه‌ای مربوط می‌شود که چگونه اشیاء به وسیله ی سرشت ذهنیت ما برای ما آشکار می‌شوند. این بود نتیجه‌ی کل حسیات استعلایی؛ و طبیعتاً همچنین از مفهوم یک پدیدار به طور کلی این امر نتیجه می‌شود که: چیزی باید با پدیدار مطابقت داشته باشد که فی‌نفسه پدیدار نیست، زیرا پدیدار نمی‌تواند چیزی فی نفسه و خارج از شیوه‌ی تصور ما باشد. در نتیجه اگر قرار نباشد که یک دور دائم ایجاد شود، واژه ی پدیدار خود دیگر باید ارتباطای با چیزی را نشان دهد که تصور بی‌واسطه‌ی آن البته حسی است اما همچنین بدون این سرشت حسی ما (که صورت شهود ما بر آن پایه گذاشته شده است)، باید چیزی باشد فی‌نفسه، یعنی عینی باشد مستقل از حس.

حال از اینجا مفهوم ذات معقول نتیجه می‌شود. مفهوم ذات معقول البته هرگز ایجابی نیست و بر شناخت معین نوعی شیء دلالت ندارد، بلکه فقط به معنای تعقل چیزی است به طور کلی؛ قابل تعقل که در آن، من هر نوع صورت شهود حسی را انتزاع می‌کنم. اما برای آنکه ذات معقول نوعی شیء حقیقی معنا بدهد که از همه ی پدیدارها قابل تمایز باشد، کافی نیست که من تفکر خود را از همه‌ی شرایط شهود حسی آزاد کنم. من باید همچنین علاوه بر آن دلیلی داشته باشم که شیوه‌ی شهود دیگری را جز این شهود حسی فرض کنم، که در آن شهود، چنین شئی بتواند داده شود. زیرا در غیر این صورت تفکر من همچنان تهی خواهد بود، حتی اگرکه عاری از تناقض است. البته ما نتوانسته‌ایم در فوق اثبات کنیم که: شهود حسی تنها نوع ممکن شهود به طور کلی است، بلکه اینکه: شهود حسی فقط برای ما تنها نوع شهود است.
(A ۲۵۳) اما ما همچنین نتوانستیم اثبات کنیم که نوع دیگری از شهود نیز ممکن باشد؛ و حتی اگر تفکر ما می‌تواند هر نوع حس را انتزاع کند، با این همه این پرسش باقی می‌ماند که آیا پس از این انتزاع کردن، تفکر ما صورت محض یک مفهوم نمی‌باشد؟ و آیا در نتیجه‌ی این تمایز هنوز موضوعی باقی می‌ماند؟

موضوعی که من پدیدار به طور کلی را به آن مربوط می‌سازم، عبارت است از شیء استعلایی، یعنی تفکر کاملاً نامعین چیزی به طور کلی. این شیء نمی‌تواند ذات معقول [= Noumenon] نامیده شود، زیرا من درباره‌ی آن نمی‌دانم که فی‌نفسه چیست و هیچ مفهومی از آن ندارم مگر تنها از متعلق یک شهود حسی به طور کلی، که بنابراین برای همه‌ی پدیدارها یکسان است. من آن را از طریق هیچ مقوله‌ای نمی‌توانم تعقل کنم، زیرا مقوله فقط در مورد شهود تجربی معتبر است تا تحت مفهوم یک شیء به طور کلی آورده شود. البته کاربرد محض مقوله به طور منطقی ممکن است، یعنی بدون تناقض است، اما هیچ نوع اعتبار عینی ندارد، زیرا در آن صورت مقوله به هیچ شهودی مربوط نخواهد شد که بتواند به وسیله ی مقوله وحدت عینی را حاصل کند. چرا که مقوله یک کارکرد محض تفکر است که به وسیله‌ی آن هیچ عینی به من داده نمی‌شود، بلکه فقط آنچه می‌تواند در شهود داده شود، تعقل می‌گردد.

با این همه در عمق این مطلب نوعی توهم وجود دارد که به سختی می‌توان از آن اجتناب کرد. مقولات به لحاظ منشاء خود ـ بر خلاف صورت های شهود، یعنی مکان و زمان ـ بر مبنای حس قرار ندارند. بنابراین مقولات به نظر می‌رسند که به نوعی تطبیق خود فراتر از همه‌ی متعلقات حواس میدان دهند. اما مقولات خود نیز چیزی نیست‌اند جز صورت های تفکر، که صرفاً
(B ۳۰۶) این امکان منطقی را در خود دارند که کثرت را که در شهود داده شده است، به نحو پیشین در یک آگاهی واحد، متحد سازند. به این دلیل اگر تنها شهودی را که برای ما ممکن است رفع کنیم، مقولات ممکن است حتی از آن صورت های حسی محض معنای کمتری داشته باشند. زیرا از طریق صورت های حسی محض دست کم به طور عینی داده می‌شود. حال آنکه یک شیوه‌ی پیوند کثرت که خاص فاهمه‌ی ماست، به هیچ وجه معنایی ندارد، مگر آنکه آن شهودی که فقط در آن شهود این کثرت می‌تواند داده شود، اضافه گردد. ـ با این همه، اگر ما اعیانی معین را به مثابه پدیدارها، موجودات حسی

(پدیدارها) بنامیم، به این ترتیب شیوه‌ای را که به آن وسیله آن اعیان را شهود می‌کنیم، از سرشت آن اعیان فی نفسه، تمیز می‌دهیم. در این صورت از مفهوم ما دال بر این تمایز چنین نتیجه می شود که گویی ما، یا دقیقاً همان اعیان را بر طبق سرشت فی نفسه‌ی آنها ـ حتی اگر که آن اعیان را در سرشت خود آنها شهود نمی‌کنیم ـ در مقابل اعیان به مثابه پدیدارها قرار می‌دهیم؛ و یا همچنین، اشیاء ممکن دیگر را که به هیچ وجه متعلقات حواس ما نیستند، به منزله ی متعلقاتی که صرفاً به وسیله‌ی فاهمه تعقل می شوند، در مقابل اعیان به مثابه پدیدارها می گذاریم و آنها را موجودات فاهمه ای (ذوات معقول) می‌نامیم حال این پرسش مطرح می‌شود که: آیا مفاهیم محض فاهمه‌ی ما در ارتباط با موجودات فاهمه ای معنایی ندارند و آیا می‌توانند نوعی شناخت موجودات فاهمه ای باشند؟

اما در همان آغاز کار در اینجا نوعی ابهام آشکار می‌شود که می‌تواند سؤتفاهمی بزرگ ایجاد کند، و آن اینکه: وقتی فاهمه، یک عین را در یک ارتباط صرفاً پدیدار می‌نامد، در عین حال جدا از این ارتباط همچنین تصوری از یک عین فی‌نفسه ایجاد می‌کند، و از آن طریق خود را متقاعد می‌سازد که
(B ۳۰۷) شاید بتواند از چنین اعیانی مفاهیمی نیز تشکیل دهد؛ و چون فاهمه مفاهیمی جز مقولات به دست نمی‌آورد، فرض می‌گیرد که اعیان به معنای فی‌نفسه، دست کم باید بتواند به وسیله‌ی این مفاهیم محض فاهمه تعقل شود. اما به این ترتیب فاهمه به این بیراهه می‌افتد که مفهوم کاملاً نامعین یک موجود فاهمه ای را، یعنی چیزی به طور کلی که در خارج حس ما باشد، به منزله‌ی یک مفهوم معین از یک موجود که ما از طریق فاهمه به نوعی توانسته‌ایم بشناسیم، تلقی کند.

اگر ما تحت ذات معقول شیئی را بفهمیم چنانکه متعلق شهود حسی ما نباشد، چون شیوه‌ی خود را در شهود آن شیء انتزاع می‌کنیم، در این صورت این یک ذات معقول به مفهوم سلبی است. اما اگر منظور ما از ذات معقول، متعلق یک شهود حسی باشد، آن وقت نوعی شهود ویژه را فرض می‌کنیم که

عبارت باشد از شهود عقلی، که البته شهود ما نیست و حتی امکان چنان شهودی را نیز نمی‌توانیم به نظر آوریم؛ و این متعلق شهود غیرحسی عبارت خواهد بود از ذات معقول به معنای ایجابی.

حال آموزه‌ی حسی در عین حال آموزه‌ی ذوات معقول است به معنای سلبی، یعنی آموزه‌ی اشیایی که فاهمه باید مستقل از این ارتباط به شیوه‌ی شهود ما تعقل کند، و در نتیجه آنها را نه تنها به مثابه پدیدارها، بلکه به مثابه اشیاء فی‌نفسه تعقل کند. اما فاهمه در این عمل متمایز کردن هم زمان می (B ۳۰۸)
فهمد که او هرگز نمی‌تواند مقولات خود را برای بررسی اشیاء به مثابه اشیاء فی‌نفسه بکار گیرد. زیرا چون مقولات فقط در ارتباط با وحدت شهودات در مکان و زمان معنا دارند، بنابراین دقیقاً این وحدت را همچنین فقط به دلیل ایده‌ی محض مکان و زمان، از طریق مفاهیم کلی پیوند پیشین می‌توانند تعیین کنند. آنجا که این وحدت زمانی نتواند پیدا شود، یعنی در نتیجه در مورد ذات معقول، کل کاربرد و حتی کل معنای مقولات کلاً از بین خواهد رفت. زیرا حتی امکان اشیایی که باید با مقولات مطابقت داشته باشند به هیچ‌وجه نمی‌تواند در نظر آید. در این مورد من فقط می‌توانم به مطالبی ارجاع دهم که در همان آغاز ملاحظه‌ی کلی در فصل پیش مطرح ساخته‌ام. حال امکان یک شیء هرگز صرفاً از اینکه مفهوم آن شیء در خود متناقض نباشد نمی‌تواند اثبات شود، بلکه فقط به آن وسیله اثبات می‌گردد، که انسان این مفهوم را به وسیله ی یک شهود متناظر، مستند سازد. بنابراین اگر قرار باشد که ما مقولات را با اعیانی که به مثابه پدیدارها در نظر گرفته نمی‌شوند تطبیق کنیم، در این صورت باید یک شهود دیگر، جدای از شهود حسی را در مبنا فرض بگیریم و سپس عین ذات معقول خواهد بود به معنای ایجاب. اما چون چنین شهودی که شهود عقلی باشد مطلقاً در خارج قوه‌ی شناخت ما قرار دارد، بنابراین همچنین کاربرد مقولات به هیچ وجه نمی‌تواند فراسوی مرز متعلقات تجربه تجاوز کند. و موجودات حسی البته طبعاً با موجودات فاهمه ای متناظر هستند؛ همچنین ممکن است موجودات فاهمه ای وجود داشته باشند که

قوه‌ی شهود حسی ما با آنها هیچ ارتباطی نداشته باشد. اما مفاهیم فاهمه‌ی ما (B ۳۰۹)
به مثابه ی صورت های محض تفکر برای شهود حسی ما، به هیچ وجه به چنان موجودات فاهمه ای کفاف نمی‌دهند. بنابراین آنچه ما ذات معقول می‌نامیم، به مثابه ی ذات معقول، باید فقط به معنای سلبی فهمیده شود.»

اگر من کلاً تفکر(از طریق مقولات) را از شناخت تجربی بردارم، دیگر هیچ شناختی از هیچ شئی باقی نخواهد ماند. زیرا به وسیله ی شهود محض هرگز هیچ چیز تعقل نمی‌شود، و این حقیقت که در درون من انفعال حسی وجود دارد، هیچ ارتباطی را از چنین تصوری به نوعی عینی برقرار نمی‌سازد. (A ۲۵٤)
اما برعکس، اگر من شهود را کلاً حذف کنم، هنوز صورت تفکر، یعنی شیوه‌ای که برای کثرت یک شهود ممکن، یک عین تعیین می‌شود، باقی می‌ماند. بنابراین مقولات دامنه‌ای وسیعتر از شهود حسی دارند، زیرا مقولات، اعیان را به طور کلی تعقل می کنند، حتی بدون آنکه به شیوه‌ی ویژه‌ای (به حس) توجه داشته باشند که به آن شیوه اعیان ممکن است داده شوند. اما از این طریق مقولات حیطه‌ی وسیع‌تری از اعیان را تعیین نمی‌کنند، زیرا نمی‌توان فرض کرد که چنین اعیانی بتوانند داده شوند، مگر آنکه شیوه‌ی (B ۳۱۰)
دیگری از شهود جز شیوه‌ی حسی شهود، در پیش به منزله ی ممکن فرض گرفته شود؛ و البته ما هرگز واجد حق نسبت به چنین فرضی نیستیم.

من مفهومی را که در خود هیچ تناقضی نداشته باشد و همچنین به منزله‌ی تحدید مفاهیم داده شده با دیگر شناخت ها مرتبط باشد، اما واقعیت عینی آن به هیچ وجه نتواند شناخته شود، مفهوم احتمالی می‌نامم. حال مفهوم یک ذات معقول، یعنی مفهوم یک شیء که هرگز نباید به منزله ی متعلق حواس تعقل شود شود، بلکه می‌باید به منزله ی شیء فی‌نفسه تعقل شود (منحصراً از طریق فاهمه‌ی محض)، به هیچ شکل متناقض نیست. زیرا نمی‌توان حکم کرد که حس تنها شیوه‌ی ممکن شهود باشد. بعلاوه، مفهوم ذات معقول، ضروری هم هست، تا شهود حسی به اشیاء فی‌نفسه تعمیم نیابد، و بنابراین، برای آنکه اعتبار عینی شناخت حسی محدود شود؛ (زیرا اشیاء (A ۲۵۵)

دیگر، که شهود حسی به آنها نمی‌رسد، دقیقاً به آن دلیل ذات معقول نامیده می‌شوند، تا به آن شکل نشان داده شود که شناخت های حسی نمی‌توانند سلطه ی خود را بر هر آنچه فاهمه تعقل می کند گسترش دهند). اما سرانجام، به هیچ وجه نمی‌توان امکان چنین ذوات معقولی را به به خیال آورد، و حوزه‌ی خارج از حیطه‌ی پدیدارها (برای ما) تهی است. یعنی ما فاهمه ای داریم که خود را به طور احتمالی دورتر گسترش می دهد از حیطه‌ی پدیدارها. اما ما هیچ نوع شهودی نداریم، و حتی هیچ نوع مفهوم چنان شهود ممکنی نداریم، که به آن وسیله به ما در خارج از حیطه‌ی حس اشیاء داده شوند، و فاهمه فراتر از حس به طور تحقیقی بکار برده شود. بنابراین مفهوم یک ذات معقول، صرفاً یک مفهوم تحدیدی است که کار آن این است که (B ۳۱۱) ادعاهای حس را محدود سازد، و در نتیجه، فقط کاربردی سلبی دارد. اما با این همه، مفهوم ذات معقول خودکامانه جعل نشده است، بلکه مربوط می‌شود به محدودیت حسی، بی‌آنکه با این حال بتواند چیزی ایجابی در خارج از حوزه‌ی حس وضع کند.

بنابراین تقسیم بندی اعیان به پدیدارها و ذوات معقول، و تقسیم‌بندی جهان به یک جهان حسی و یک جهان فاهمه ای، هرگز نمی‌تواند «به معنای ایجابی» مجاز باشد، حتی اگر که البته مفاهیم را می‌توان به مفاهیم حسی و مفاهیم عقلی تقسیم کرد. زیرا نمی‌توان برای مفاهیم عقلی متعلق عینی ای تعیین کرد و بنابراین نمی‌توان مفاهیم عقلی را به طور عینی معتبر دانست. (A ۲۵۶) اگر از حواس صرف نظر کنیم، چگونه بتوانیم بفهمیم، که مقولات ما (که باید تنها مفاهیم باقی مانده برای ذوات معقول باشند) اصلاً معنایی دارند یا نه؟ زیرا برای آنکه مقولات ارتباطی با نوعی عین داشته باشند، باید علاوه بر وحدت محض تفکر، یک شهود ممکن نیز داده شود تا مقولات بر آن شهود ممکن اعمال گردند. با این حال، مفهوم یک ذات معقول، اگر صرفاً به طور احتمالی گرفته شود، نه فقط مجاز دانسته می‌شود، بلکه همچنین به مثابه‌ی (B ۳۱۲) مفهومی که حس را محدود می‌کند، اجتناب ناپذیر است. اما بعداً، ذات معقول

دیگر متعلق معقول ویژه‌ای برای فاهمه ما نیست، بلکه در واقع فاهمه ای که این متعلق معقول به آن تعلق داشته باشد، خود یک مسئله است. زیرا ما هرگز نمی‌توانیم کوچکترین تصوری از امکان فاهمه ای تشکیل دهیم که متعلق خود را به طرز استدلالی از طریق مقولات نشناسد، بلکه متعلق خود را شهودی در یک شهود ـ غیرحسی بشناسد. حال به این ترتیب فاهمه‌ی ما گسترشی سلبی می‌یابد، یعنی به وسیله‌ی حس محدود نمی‌شود، بلکه بر عکس حس را محدود می‌کند؛ به این ترتیب که اشیاء فی‌نفسه را (که به مثابه ی پدیدارها دیده نمی‌شوند) ذوات معقول می نامد . اما فاهمه فوراً مرزهایی برای خود می گذارد تا آنها را از طریق هیچ مقوله‌ای نشناسد، بلکه آنها را صرفاً تحت عنوان یک چیز ناشناخته تعقل کند.

با این همه من در نوشته‌های فیلسوفان معاصر به کاربرد کاملاً متفاوتی از اصطلاحات mundus sensibilis [= عالم محسوس] و mundus intelligibilis [= عالم معقول*] مواجه می شوم که از مفهوم پیشینیان به کلی دور می‌شود. این کاربرد البته در زمینه‌ی خود هیچ دشواری در بر ندارد اما هم زمان فقط به یاوه گویی پوچ می‌انجامد. بر طبق این کاربرد بعضی دوست دارند که مجموع کلی پدیدارها را تا وقتی که شهود می‌شود، جهان حسی بنامند، اما آن وقت که کل مرتبط پدیدارها بر طبق قوانین عام فاهمه تعقل می شود، جهان فاهمه ای. گویا اخترشناسی مشاهده‌ای که مشاهده محض آسمان پر ستاره را تعلیم می‌دهد، باید جهان حسی را متصور سازد، حال آنکه اخترشناسی نظری (که تقریباً بر طبق نظام کیهانی کوپرنیکی یا احتمالاً بر طبق قوانین گرانش نیوتنی توضیح داده می‌شود)، جهان دوم، یعنی جهان معقول را. اما این نوع پیچاندن واژه‌ها یک حیله ی سفسطه‌آمیز بیش (A ۲۰۷) نیست. تا پرسش سختی را کنار بگذاریم ، به این ترتیب که معنای آن پرسش

---

* ـ نباید به جای اصطلاح **mundus intelligibilis** [= عالم معقول]، اصطلاح **intellektuelle welt** [= عالم عقلی] را، چنانکه در زبان آلمانی معمولاً رایج است، بکار برد. زیرا فقط شناخت ها هستند که یا عقلی هستند، یا حسی. اما آنچه تنها می‌تواند متعلق آن یا این شیوه‌ی شهود باشد ـ یعنی خود اعیان ـ باید (به رغم ثقیل بودن اصطلاحات) معقول یا محسوس نامیده شود.»

را به میل و رضایت خود تغییر بدهیم. البته فاهمه و عقل در ارتباط با (B ۳۱۳)
پدیدارها کاربرد دارند؛ اما این محل پرسش است که همچنین اگر عین، پدیدار نباشد (بلکه ذات معقول باشد)، آیا فاهمه و عقل هنوز کاربردی خواهند داشت؟ و اگر شیء فی‌نفسه به منزله ی صرفاً عقلی، یعنی چنانکه فقط به فاهمه داده شده باشد، و هرگز به چنانکه به حواس داده شده باشد، تعقل شود، ـ در این صورت شیء را باید به معنای ذات معقول گرفت. بنابراین این پرسش مطرح می‌شود که: آیا علاوه بر کاربرد تجربی فاهمه (حتی در تصور نیوتنی ساختمان جهان) کاربرد استعلایی نیز ممکن می‌باشد که به ذات معقول به مثابه ی یک شیء مربوط شود؟ ما این پرسش را با نه پاسخ داده ایم.

(A ۲۵۸) پس بنابراین وقتی می‌گوییم: حواس اعیان را چنانکه آشکار می‌شوند به ما معرفی می‌کنند، اما فاهمه اعیان را چنانکه هستند بر ما پدیدار می کند، اظهار اخیر نباید به معنای استعلایی، بلکه باید صرفاً به معنای تجربی گرفته شود: یعنی چنانکه اعیان موکداً به مثابه ی متعلقات تجربه در ارتباط تام و (B ۳۱٤)
کمال پدیدارها با یکدیگر متصور شوند، نه چنانکه قرار باشد در خارج از ارتباط با تجربه ی ممکن، و در نتیجه مستقل از حواس به طور کلی، یعنی به مثابه متعلقات فاهمه‌ی محض، باشند. زیرا متعلقات فاهمه‌ی محض همیشه برای ما ناشناخته می‌مانند، چنانکه در واقع این امر نیز ناشناخته باقی می‌ماند که آیا چنین شناخت استعلایی (فراحسی) اساساً ممکن باشد، دست کم به مثابه ی چنان شناختی که تابع مقولات عادی ما باشد. فاهمه و حس، فقط در ارتباط با یکدیگر می‌توانند برای ما اعیان را تعیین کنند. اگر فاهمه را از حس جدا کنیم، در این صورت شهوداتی خواهیم داشت بدون مفاهیم، یا مفاهیمی خواهیم داشت بدون شهودات؛ چنانکه در هر دو مورد تصوراتی خواهیم داشت که آنها را به هیچ عین معینی نمی‌توانیم مربوط کنیم.

(A ۲۵۹) اگر پس از همه ی این بحثها کسی هنوز تردید داشته باشد که کاربرد صرفاً استعلایی مقولات را رها کند، در این حال بگذارید او کوششی در

جهت بنا کردن نوعی حکم ترکیبی از مقولات به عمل آورد. چرا که، یک حکم تحلیلی فاهمه را دورتر نمی‌برد، بلکه چون فاهمه فقط به چیزی مشغول است که در مفهوم، خود تعقل می شود، در این صورت این امر نامعین می‌ماند که آیا این مفهوم فی‌نفسه با اعیان ارتباطی دارد یا فقط وحدت تعقل به طور کلی، معنا می‌دهد (که شیوه‌ای را که به آن وسیله یک عین می‌تواند داده شود کاملاً انتزاع می‌کند). کافی است که فاهمه، در کاربرد تحلیلی خود، بداند که چه چیزی در مفهوم او پنهان است؛ حال اینکه خود مفهوم به چه چیزی مربوط می‌شود برای او علی‌السویه است. بنابراین فاهمه باید در جهت نوعی اصل ترکیبی که ظاهراً استعلایی نیز باشد، بکوشد؛ مثلاً: هر آنچه وجود دارد به مثابه جوهر یا در مقام تعیّن لازم ذاتی به جوهر وجود دارد؛ یا: هر آنچه تصادفی است به منزله ی معلول یک شیء دیگر که به مثابه‌ی علت اوست وجود دارد؛ و غیره. حال من می‌پرسم: اگر قرار باشد مفاهیم نه در ارتباط با تجربه‌ی ممکن بلکه در مورد اشیاء فی‌نفسه (ذوات معقول) معتبر باشند، در این حال فاهمه این گزاره‌های ترکیبی را از کجا تحصیل خواهد کرد؟ در اینجا کدام است آن امر ثالث که همیشه در یک گزاره‌ی ترکیبی لازم است تا مفاهیمی را که هیچ نوع خویشاوندی منطقی (تحلیلی) ندارند به یکدیگر وصل کند؟ فاهمه هرگز نخواهد توانست چنین گزاره‌ی خود را اثبات کند، یا علاوه بر آن، هرگز نخواهد توانست حتی امکان چنین حکم محضی را نیز توجیه کند، مگر آنکه به کاربرد تجربی خود توجه نماید، و از آن طریق از قضاوت محض و فارغ از حواس کاملاً دست بشوید. از این نظر مفهوم اعیان محض و صرفاً معقول کاملاً تهی است از هر نوع اصول تطبیق آنها. زیرا به هیچ وجه نمی‌توان شیوه‌ای را به خیال آورد که به آن شکل چنان اعیانی باید داده شوند؛ و تفکر احتمالی که با این همه جایی برای آنها باقی می‌گذارد، فقط برای آن کار مناسب است که مانند یک فضای تهی، اصول تجربی را محدود سازد، بدون آنکه هنوز، نوعی عین دیگر شناخت را در خارج از حیطه‌ی اصول تجربی در خود متعین کند یا بر آن عین دلالت داشته باشد.

پیوست
دربارهٔ ایهام مفاهیم تأملی
به دلیل در هم‌آمیزی کاربرد تجربی فاهمه با کاربرداستعلایی فاهمه

(reflexio [= تأمل]) به خود اعیان نمی‌پردازد تا به طور مستقیم از آنها مفاهیم را کسب کند، بلکه حالت ذهن است که در آن ما خود را به آن دلیل آماده می‌کنیم تا شرایط عینی‌ای را کشف کنیم که تحت آنها می‌توانیم به مفاهیم دست یابیم. تامل عبارت است از آگاهی به نسبت تصورات داده شده با سرچشمه‌های مختلف شناخت ما که تنها از طریق آن آگاهی نسبت تصورات در میان یکدیگر می‌تواند به طور صحیح تعیین شود. اولین پرسش پیش از هر نوع بررسی دیگر تصورات ما این است: تصورات ما تماماً در زمینه‌ی کدام قوه‌ی شناخت قرار دارند؟ آیا فاهمه است یا حواسند که به آن وسیله تصورات ما متصل می‌گردند یا با یکدیگر مقایسه می‌شوند؟ بسیاری از
(A ۲۶۱) احکام به دلیل عادت فرض می‌شوند، یا براساس میل و هوس تشکیل می‌یابند. اما چون هیچ نوع تاملی پیش از آن احکام صورت نمی‌گیرد، یا دست کم انتقادی به دنبال آنها نمی‌آید، بنابراین آنها به منزله‌ی احکامی اعتبار
(B ۳۱۷) می‌یابند که منشاء آنها در فاهمه است. نه این است که همه‌ی احکام به تحقیق نیاز داشته باشند، یعنی توجهی به مبانی حقیقت خود طلب کنند. چرا که، اگر احکام بی واسطه قطعی باشند ـ برای مثال مانند اینکه: "در میان دو نقطه فقط یک خط راست می‌تواند وجود داشته باشد" ـ آن وقت دیگر نشانه‌ی نزدیکتری به حقیقت، جز آنچه ذاتاً بیان می‌کنند، نمی‌تواند اعلام شود. اما همه‌ی احکام، و حتی همه‌ی مقایسه‌ها، به یک تامل نیاز دارند، یعنی تشخیص قوه ی شناخت که مفاهیم داده شده به آن تعلق دارند. من عملی که به آن وسیله مقایسه‌ی تصورات به طور کلی را، با قوه ی شناختی که در آن جای دارند، مساوی می‌کنم، و به آن وسیله تشخیص می‌دهم که آیا تصورات به مثابه ی متعلق به فاهمه محض، یا به مثابه ی متعلق به شهود حسی، در میان یکدیگر مقایسه می‌شوند، را تامل استعلایی می‌نامم. حال نسبت هایی که

مطابق با آنها مفاهیم می‌توانند در یک حالت ذهنی به یکدیگر تعلق داشته باشند، عبارت‌اند از: نسبت های اینهمانی و تفاوت؛ توافق و تعارض؛ درون و خارج؛ و سرانجام، نسبت های امر تعیّن پذیر و تعیّن (ماده و صورت). تعیین صحیح این نسبت ها بر آن پایه قرار دارد که تصورات در کدام قوه ی شناخت به طور ذهنی به یکدیگر تعلق دارند: در حس، یا در فاهمه؟ زیرا تفاوت در میان دو قوه‌ی آخر، تفاوتی بزرگ در شیوه‌ای ایجاد می‌کند که چگونه تصورات را باید تعقل کرد.

(A ۲۶۲) پیش از هر نوع احکام عینی، ما مفاهیم را با یکدیگر مقایسه می کنیم تا در آنها وجود اینها را تحقیق کنیم: اینهمانی (اینهمانی تصورات بسیار تحت یک مفهوم واحد) برای احکام کلی؛ با تفاوت مفاهیم برای تولید احکام
(B ۳۱۸) جزئی؛ توافق برای احکام ایجابی، و تعارض برای احکام سلبی؛ و غیره. بر این پایه باید، چنانکه به نظر می‌رسد، مفاهیم مطرح شده را مفاهیم مقایسه‌ای بنامیم (comparationis conceptus) . اما چون: اگر مطلب نه درباره ی صورت منطقی مفاهیم، بلکه درباره ی محتوای مفاهیم باشد، یعنی اینکه آیا خود اشیاء اینهمان هستند یا تفاوت دارند، توافق دارند یا در تعارض‌اند، و غیره، آن وقت اشیاء می‌توانند ارتباطی دوگانه با قوه ی شناخت ما داشته باشند، یعنی می‌توانند به حس مربوط باشند، و به فاهمه؛ و چون: موضعی که اشیاء به آن تعلق دارند شیوه‌ای را تعیین می‌کند که چگونه اشیاء باید به یکدیگر تعلق داشته باشند؛ ـ پس از این همه چنین نتیجه می شود که تأمل استعلایی، یعنی آگاهی به نسبت تصورات داده شده به یکی از دو شیوه‌ی شناخت، نسبت تصورات را در میان یکدیگر به تنهایی می تواند تعیین کند؛ و
(A ۲۶۳) اینکه آیا اشیا اینهمان‌اند یا متفاوت‌اند، توافق دارند یا در تعارض‌اند، و غیره، فوراً از خود مفاهیم، از طریق مقایسه محض (compparatio) نمی‌تواند روشن شود، بلکه فقط از طریق تشخیص شیوه‌ی شناختی که به آن تعلق
(B ۳۱۹) دارند، یعنی به واسطه‌ی یک تامل (reflexio[= تأمل]) استعلایی می تواند برقرار شود. بنابراین به درستی می‌توانیم بگوییم که: تأمل منطقی یک

مقایسه‌ی محض است، زیرا در آن، قوه ی شناختی که تصورات داده شده به آن تعلق دارند، کاملاً منتزع می‌شود، و بنابراین تصورات مطابق با جایگاه خود در ذهن می‌باید به مثابه ی متجانس بررسی شوند. اما تأمل استعلایی (که به خود اعیان مربوط می‌شود) اساس امکان مقایسه‌ی عینی تصورات را در میان یکدیگر، در خود متعین می کند، و بنابراین از تأمل منطقی بسیار متفاوت است، درست به این دلیل که قوه ی شناختی که تصورات به آن تعلق دارند، واحد نیست. این تامل استعلایی فریضه‌ای است که هیچ‌کس که می‌خواهد به نحو پیشین چیزی درباره‌ی اشیاء حکم کند، از آن نمی‌تواند بگریزد. حال ما قصد داریم تا آن را بررسی کنیم، و در پرتو روشنایی کسب شده از این بررسی برای تعیین کار خاص فاهمه، کم نخواهد بود.

۱ ـ اینهمانی و تفاوت . اگر یک شیء چندین بار بر ما تصویر شود اما هر بار دقیقاً با همان تعیّنات درونی (qualitas et quantitas[= کیفیت و کمیت])، آن وقت در صورتی که به مثابه ی متعلق فاهمه محض گرفته شود، همیشه دقیقاً همان شیء واحد و منحصر بفرد است numerica [(identitas = اینهمانی عددی])، نه چندین شیء؛ اما چنانچه آن شیء پدیدار باشد، آن وقت مقایسه‌ی مفاهیم به هیچ وجه مطرح نیست، بلکه، حتی اگر در ارتباط با مفاهیم همه چیز همانند نیز باشد، هنوز اختلاف مکان های
(A ۲٦٤) این پدیدار در زمان واحد دلیلی است کافی برای اختلاف عددی خود شیء(متعلق حواس). به این ترتیب می‌توان از دو قطره آب هر نوع اختلاف
(B ۳۲۰) درونی (اختلافات کیفیت و کمیت) را کاملاً انتزاع کرد. اما خود این امر که آن دو قطره آب در زمان واحد در مکان های مختلف شهود می‌شوند، کافی است تا ما آنها را به لحاظ تعداد، مختلف بدانیم. لایبنیتس پدیدارها را به مثابه ی اشیاء فی‌نفسه، و در نتیجه به مثابه‌ی معقولات، یعنی به منزله ی متعلقات فاهمه محض مفروض داشت (حتی اگر که با این همه آنها را به مناسبت آشفتگی تصورات شان نام پدیدار بخشید). البته از این نظرگاه اصل عدم تمایز او (principium identitatis indiscernibilium) پرسش ناپذیر است،

اما چون پدیدارها متعلقات حسی‌اند و فاهمه در ارتباط با آنها کاربرد محض ندارد، بلکه صرفاً کاربرد تجربی دارد، بنابراین کثرت و اختلاف عددی، دیگر به وسیله‌ی خود مکان به منزله ی شرط پدیدارهای خارجی داده شده است. زیرا حتی اگر کاملاً ممکن است جزئی از مکان، شبیه و مساوی جزء دیگری از مکان باشد، هنوز خارج از آن جزء دیگر است و درست به همین دلیل جزئی است متفاوت از آن جزئی دیگر. این جزء می‌تواند به آن جزء دیگر اضافه شود تا فضایی بزرگتر را تشکیل دهد. و این امر می‌باید در مورد همه‌ی چیزهایی نیز که در جاهای مختلف مکان هم زمان وجود دارند معتبر باشد، حتی اگر که با این همه با یکدیگر شبیه و مساوی باشند.

۲ ـ توافق و تعارض. اگر واقعیت فقط به وسیله‌ی فاهمه محض متصور شود

(realitas noumenon [= واقعیت ذوات معقول])، آن وقت در میان واقعیات هیچ تعارضی نمی تواند تعقل شود؛ یعنی چنان نسبتی وجود (A ۲۶۵)
نمی‌تواند داشته باشد که اگر آن واقعیات در یک موضوع واحد به یکدیگر وصل شوند، اثر یکدیگر را رفع کنند، چنانکه ۰ = ۳-۳ باشد. بر عکس ، امور واقعی در پدیدار(realitas phaenomenon[= واقعیت پدیدارها]) البته
می‌توانند مابین خود در حال تعارض باشند، و اگر در یک موضوع واحد (B ۳۲۱)
متحد شوند، نتیجه‌ی یکدیگر را به طور کلی یا جزئی نابود سازند؛ مانند دو قوه ی متحرک در همان خط راست، تا آنجا که نقطه‌ای را در دو جهت مخالف یا جذب کنند یا دفع؛ یا همچنین مانند لذتی که دردی را متعادل کند.

۳ ـ درون و خارج. در یک متعلقات فاهمه محض فقط چیزی درونی است که هیچ نوع ارتباطی (از نظرگاه وجود) با چیزی متفاوت با خود نداشته باشد. بر عکس ، تعیّنات درونی یک substantia phaenomenon [= جوهر پدیده‌ها] در مکان چیزی جز نسبت ها نیستند؛ و جوهر، خود کلاً فقط مجموع کلی اضافه های محض است. ما جوهر را در مکان تنها از طریق نیروهایی می‌شناسیم که در مکان مؤثر هستند، که یا دیگر چیزها را به سوی

(A ۲٦٦) (B ۳۲۲) آن جوهر می‌کشند (جاذبه)، یا تاثیر دیگر چیزها را به درون آن مانع می‌شوند (دفع و نفوذ ناپذیری). ما دیگر صفت هایی نمی‌شناسیم که مفهوم جوهر را، که در مکان پدید می‌آید و ما آن را ماده می‌نامیم، تشکیل دهند. برعکس، هر جوهر به مثابه ی موضوع فاهمه محض می‌باید تعیّنات درونی و نیروهایی داشته باشد که به واقعیت درونی آن مربوط می‌شوند. اما من درباره‌ی عرضهای درونی چه می‌توانم تعقل کنم، جز آنچه حس درونی من به من عرضه می‌دارد، یعنی آنچه یا خود یک تفکر است، یا همراه با تفکر قیاسی است؟ بنابراین لایبنیتس همه‌ی جوهرها را به این دلیل که به مثابه ی ذوات معقول تصورشان می‌کرد، و حتی سازه‌های ماده را ـ پس از آنکه در عالم تفکر هر آنچه را که می‌توانست به معنای اضافه ی خارجی باشد، و در نتیجه همچنین ترکیب را، از آنها جدا کرد ـ به اعیان ساده‌ی دارای قوه ی تصور مبدل ساخت: به طور خلاصه، به جوهرهای فرد [= مونادها].

٤ ـ ماده و صورت. اینها دو مفهوم‌اند که بنیاد هر نوع تأمل را تشکیل می‌دهند، زیرا به طور کاملاً جدایی ناپذیر به هر نوع کاربرد فاهمه مرتبط‌اند. ماده عبارت است از امر تعیّن پذیر، به طور کلی. صورت عبارت از تعیّن امر تعیّن پذیر (هر دو به مفهوم استعلایی، چون انسان هر نوع تفاوت را در آنچه داده می‌شود، و شیوه‌ای را نیز که امر داده شده تعیین می‌شود، انتزاع می‌کند). پیش از این، منطق‌دانان امر کلی را ماده می‌نامیدند؛ اما تفاوت اختصاصی را، صورت. در هر نوع حکم می‌توان مفاهیم داده شده را ماده‌ی منطقی (برای حکم) نامید، و نسبت مفاهیم داده شده (به واسطه‌ی رابط) را، صورت حکم، در هر موجود، قطعات سازنده‌ی آن (essentialia [= عناصر ذاتی]) عبارت‌اند از ماده؛ اما شیوه‌ای که چگونه آن قطعات سازنده در یک شیء متصل می‌شوند، صورت اساسی است. همچنین در ارتباط با اشیاء به طور کلی، واقعیت نامتناهی به مثابه ی ماده‌ی هر نوع امکان دیده می‌شد، اما محدودیت واقعیت (سلب)، به مثابه ی آن صورتی که به آن وسیله یک شیء خود را از شیء دیگر مطابق با مفاهیم استعلایی متمایز می‌سازد. البته فاهمه

ابتدا طلب می‌کند که چیزی (دست کم در مفهوم) داده شده باشد، تا بتواند آن را به شیوه‌ای خاص، تعیین کند. بنابراین در مفهوم فاهمه محض، ماده پیش از صورت می‌آید. به این دلیل بود که لایبنیتس ابتدا اشیاء (جوهرهای فرد [= مونادها]) را فرض گرفت، و در درون اشیا، قوه ی تصور را؛ تا بعد، نسبت خارجی آنها و مشارکت حالات آنها (یعنی از آنِ تصوراتشان را) بر آن پایه قرار دهد. به آن جهت، برای لایبنیتس، مکان و زمان به این ترتیب ممکن بودند: ـ مکان فقط از طریق نسبت جوهرها، و زمان از طریق ارتباط تعیّنات جوهرها در میان یکدیگر، به مثابه ی مبناها و نتایج. البته اگر فاهمه محض می‌توانست بی‌واسطه به اشیاء مربوط شود و اگر مکان و زمان تعیّنات اشیاء فی‌نفسه می‌بودند، واقعاً نیز چنین باید بود. اما چون مکان و زمان فقط شهودات حسی‌اند که در آنها ما همه‌ی اشیاء را منحصراً به مثابه ی پدیدارها تعیین می‌کنیم، پس صورت شهود (به منزله ی یک ماهیت عینی حس) مقدم است بر هر نوع ماده (احساسها)، و در نتیجه مکان و زمان پیش از همه‌ی پدیدارها و همه‌ی داده‌های تجربه می‌آیند، و خود تازه تجربه را ممکن می‌کنند. اما لایبنیتس در مقام فیلسوف عقل گرا نمی‌توانست تحمل کند که صورت پیش از خود اشیاء بیاید و امکان اشیاء را تعیین کند. این انتقادی بود کاملاً درست، زیرا او فرض می کرد که ما اشیاء را چنان شهود می‌کنیم که هستند (حتی اگر با تصوری آشفته). اما چون شهود حسی، یک شرط ذهنی کاملاً ویژه است مبنای همه نوع ادراک حسی را تشکیل می‌دهد و صورت اولیه ی آن است، پس صورت فی نفسه داده می‌شود. و نه تنها چنین نیست که ماده (یا خود اشیاء که پدیدار می‌شوند) در مبنا قرار داشته باشد (چنانکه می‌بایست مطابق با مفاهیم محض حکم کرد)، بلکه بر عکس، نفس امکان ماده، یک شهود صوری (زمان و مکان) را به مثابه ی داده شده، در پیش فرض می‌گیرد.

(A ۲٦۸)
(B ۳۲٤)

ملاحظه درباره‌ی ایهام مفاهیم تأملی

اجازه بدهید وضعیتی را که ما به یک مفهوم اختصاص می‌دهیم، خواه در حس باشد خواه در فاهمه محض، مکان استعلایی بنامم. به این ترتیب تشخیص وضعیتی که به هر مفهوم مطابق با اختلاف کاربرد آن تعلق دارد، و راهنمایی برای تعیین این مکان برای همه‌ی مفاهیم مطابق با قواعد، مبحث (topic) استعلایی نامیده می‌شود. این آموزه‌ای است که ما را در مقابل فریب کاری فاهمه محض و حیله های ناشی از آن، دقیقاً حفظ می‌کند؛ به این ترتیب که همیشه تمیز می‌دهد که مفاهیم واقعاً به کدام قوه ی شناخت تعلق دارند. می‌توان هر مفهوم را، هر عنوانی را که بسیاری شناخت ها به آن تعلق می‌گیرند مکان منطقی نامید. بر این پایه مبحث منطقی ارسطو قرار دارد که استادان مدرسی و سخنوران، آن را بکار می‌گرفتند تا تحت عناوین معینی از
(A ۲٦۹)
(B ۳۲٥)
تفکر، ببینند تا چه چیزی به بهترین شیوه برای ماده‌ی مطرح شده مناسب است و با ظاهری از دقت درباره‌ی آن دلیل تراشی(rationalize) نمایند یا ورّاجی کنند.

برعکس، مبحث استعلایی چیزی جز چهار عنوان مطرح شده‌ی هر نوع مقایسه و تمایز را در خود متعین نمی کند. فرق آنها با مقولات در این است که از طریق آنها عین مطابق با آنچه مفهوم آن را تشکیل می‌دهد (کمیت، واقعیت) داده نمی‌شود، بلکه فقط مقایسه‌ی تصورات که مقدم است بر مفهوم اشیاء، در کل کثرت خود تصویر می‌شود. اما این مقایسه ابتدا به یک تامل نیازمند است، به عبارت دیگر به تعیین مکانی که تصورات اشیایی که مقایسه می‌شوند، به آن تعلق دارند؛ یعنی آیا تصورات به وسیله‌ی فاهمه ی محض تعقل می‌شوند، یا به وسیله‌ی حس در پدیدار عرضه می‌گردند.

مفاهیم می‌توانند منطقاً با یکدیگر مقایسه شوند، بدون نگرانی درباره‌ی اینکه موضوعات مفاهیم به کدام قوه تعلق دارند، آیا به منزله ی ذوات معقول به فاهمه متعلق‌اند، یا به منزله ی پدیدارها به حس.اما اگر بخواهیم با این مفاهیم به سراغ اعیان رویم، پیش از هر چیز به تامل استعلایی نیازمندیم تا

تعیین کنیم که آنها می‌باید برای کدام قوه ی شناخت، عین باشند: آیا برای فاهمه محض، یا برای حس؟ بدون این تامل، من این مفاهیم را بسیار نامطمئن بکار خواهم گرفت، و از اینجا یک سلسله اصول ترکیبی ادعایی ناشی خواهند شد که عقل نقاد نمی‌تواند آنها را بشناسد. این اصول ترکیبی ادعایی منحصراً بر مبنای ایهام استعلایی قرار دارند، یعنی بر پایه‌ی درهم‌آمیزی متعلق محض فاهمه با پدیدار.

(A ۲۷۰)
(B ۳۲۶)

لایبنیتس مشهور، به دلیل نبودِ چنین جایگاه استعلایی ای، و در نتیجه ی اغفال به وسیله‌ی ایهام مفاهیم تأملی، یک دستگاه عقلی جهان ایجاد کرد، یا بهتر بگوییم، چنین عقیده داشت که ماهیت درونی اشیاء را شناخته باشد،به این ترتیب که او همه‌ی اعیان را فقط با فاهمه و مفاهیم صوری تجریدی تفکر خود مقایسه کرد. جدول ما از مفاهیم تأملی برای ما این سود غیر منتظره را دارد که وجه تمایز تعلیمات لایبنیتس را در همه‌ی اجزاءی آن، و هم زمان مبنای راهنمایی این شیوه‌ی تفکر ویژه را در معرض دید می‌گذارد، که بر چیزی مبتنی نیست مگر بر سوءتفاهم. لایبنیتس همه‌ی اشیاء را صرفاً به وسیله‌ی مفاهیم با یکدیگر مقایسه کرد و طبعاً اختلافات دیگری پیدا نکرد جز آنچه فاهمه از طریق آنها مفاهیم محض خود را از یکدیگر تمیز می‌دهد. شرایط شهود حسی، که حامل تفاوتهای خاص خویش هستند به نظر او اصلی نیامدند. زیرا حس برای او فقط یک شیوه‌ی آشفته‌ی تصورات بود، و نه سرچشمه‌ای ویژه برای تصورات؛ پدیدار برای او تصور شیء فی‌نفسه بود، گر چه فقط به لحاظ صورت منطقی متمایز بود از شناخت به وسیله‌ی فاهمه. زیرا پدیدار به دلیل نبود عادی تجزیه و تحلیل، آمیخته‌ی معینی از تصورات جنبی در مفهوم وارد می‌کند که فاهمه می‌داند چگونه آنها را جدا سازد. به طور خلاصه(اگر مجاز باشم تا این اصطلاحات را بکار ببرم)، لایبنیتس پدیدارها را عقلانی ساخت [=intellectualized] ؛ چنانکه لاک، همه‌ی مفاهیم فاهمه را مطابق با دستگاه عقل‌زایی(noogony) خود، حسی کرده بود [=sensitivized] ، یعنی آنها را فقط به مثابه ی مفاهیم تأملی تجربی،

(A ۲۷۱) (B ۳۲۷) یا تجریدی، تعبیر کرده بود. به جای جستجوی دو منشاء کاملاً مختلف تصورات در فاهمه و حس که با این همه فقط در ارتباط می‌توانند احکام عیناً معتبر درباره‌ی اشیاء فراهم کنند، هر یک از این مردان بزرگ فقط یکی از این دو قوه را دید که به عقیده‌ی او بی‌واسطه به اشیاء فی‌نفسه مربوط می‌شد، حال آنکه قوه ی دیگر کاری جز بهم ریختن یا نظم دادن تصورات قوه ی اول نداشت.

بر این اساس لایبنیتس متعلقات حواس را به مثابه ی اشیاء به طور کلی، بسادگی در فاهمه با یکدیگر مقایسه کرد:

ابتدا، تا آنجا که متعلقات حواس باید به وسیله‌ی فاهمه با یکدیگر اینهمان یا متفاوت حکم شوند. اما چون او منحصراً مفاهیم اعیان را در مقابل چشم داشت و نه وضعیت آنها را در شهود، ـ که فقط در آن، اعیان می‌توانند داده شوند ـ و به مکان استعلایی این مفاهیم (اینکه موضوع در شمار پدیدارها بیاید یا در شمار اشیا فی‌نفسه) اصلاً توجه نکرد، بنابراین کار دیگری نمی‌توانست بکند مگر آنکه اصل عدم تمایز خود را که صرفاً در مورد مفاهیم اشیاء به طور کلی، معتبر است، همچنین بر متعلقات حواس mundus [(phaenomenon = عالم پدیدارها]) گسترش دهد؛ و گمان کند که از آن طریق شناخت طبیعت را کم نگسترده باشد. البته، اگر من یک قطره آب را به مثابه ی شیء فی‌نفسه مطابق با همه‌ی تعیّنات درونی آن بشناسم، اگر تمامی مفهوم هر قطره آب با مفهوم هر قطره‌ی دیگر آب شبیه باشد، آن وقت نخواهم توانست هیچ قطره‌ی آبی را از قطره‌های دیگر تمیز دهم. اما اگر آن قطره آب، پدیداری باشد، در مکان، آن وقت جای آن فقط در فاهمه (تحت مفاهیم) نیست، بلکه در شهود خارجی حسی (در مکان) نیز هست. در این زمینه مکان های فیزیکی به کلی نسبت به تعیّنات درونی اشیا بی‌اعتنا هستند؛ چرا که، مکان b می‌تواند شیئی را در خود قرار دهد که کاملاً شبیه و مساوی باشد با شیئی دیگر که در حیز a متعین شده است، همچنانکه می‌تواند شیئی را در خود قرار دهد که به لحاظ درونی بسیار متفاوت باشد از آن شیء دیگر.

(A ۲۷۲) (B ۳۲۸)

اختلاف مکان ها، بدون شرایط دیگر، کثرت اعیان و تمایزِ اعیان را، به مثابه ی پدیدارها، فی نفسه نه تنها ممکن بلکه همچنین ضروری می‌گرداند. بنابراین قانون ظاهری عدم تمایز لایبنیتس قانون طبیعت نیست. این منحصراً یک قاعده‌ی تحلیلی مقایسه اشیاء است به وسیله‌ی مفاهیم محض.

(A ۲۷۳)
(B ۳۲۹)

دوم. این اصل که: واقعیات (به مثابه ی ایجابهای محض) هرگز منطقاً متعرض یکدیگر نمی‌شوند، یک گزاره‌ی کاملاً حقیقی نسبت مفاهیم است، اما نه در ارتباط با طبیعت، و نه اصلاً در ارتباط با نوعی شیء فی‌نفسه (که در باره‌ی آن ما هرگز هیچ نوع مفهومی نداریم) به معنای کوچکترین چیزی نیست. زیرا تعارض واقعی در همه جا که $A - B = 0$ باشد حادث می‌شود؛ یعنی در جایی که اگر دو واقعیت با یکدیگر در یک موضوع واحد متحد شوند، یکی اثر دیگری را خنثا کند. این امر به طور مدام به وسیله‌ی همه ی موانع و ضد انگیزه‌ها در طبیعت، در معرض دید ما قرار می‌گیرد، که البته چون آنها مبتنی بر نیروها هستند، می‌باید realitates phaenomena [=واقعیات پدیدارها] نامیده شوند. مکانیک عمومی حتی می‌تواند شرط تجربی این تعارض را در یک قاعده‌ی پیشین بیان دارد، به این ترتیب که تقابل جهات را ملاحظه می‌کند: شرطی که درباره‌ی آن، مفهوم استعلایی واقعیت به کلی ما را بی‌اطلاع می‌گذارد. حتی اگرآقای فون لایبنیتس شخصاً این گزاره را دقیقاً با شکوه و عظمت یک اصل نوین اعلام نکرد، با این همه آن را برای احکام تازه بکار گرفت و پیروانش آن را صریحاً در آموزه ی لایبنیتسی ـ ولفی خود وارد ساختند. مطابق با این اصل، برای مثال، همه‌ی شرها چیزی جز نتایج محدود موجودات نیستند، یعنی سلبها هستند؛ زیرا سلبها تنها چیزهایی هستند که معترض واقعیت می‌شوند (در مفهوم محض یک شیء به طور کلی، واقعاً نیز چنین است، اما نه در اشیاء به مثابه ی پدیدارها). به همین ترتیب، پیروان لایبنیتس نه تنها این امر را ممکن ، بلکه حتی طبیعی دانستند، که هر نوع واقعیت را بدون کوچک ترین تعارض نگران‌کننده در یک موجود واحد، متحد سازند. زیرا ایشان هیچ تعارضی را

(A ۲۷٤) (B ۳۳۰) نمی‌شناسند مگر تعارض از نوع تناقض را (که به وسیله‌ی آن، مفهوم یک شیء خود مرتفع می‌شود). اما ایشان تعارض صدمه‌ی متقابل را ندیدند که در آن یک دلیل واقعی اثر دلیل واقعی دیگر را خنثا می‌کند: چنان تعارضی که ما فقط در حس شرایطی می بینیم تا آن را تصور کنیم.

سوم. موناد شناسی لایبنیتسی هیچ مبنای دیگری ندارد جز آنکه این فیلسوف تفاوت درون و بیرون را صرفاً در نسبت با فاهمه تصور کرده جوهرها به طور کلی، باید چیزی درونی داشته باشند، یعنی آنچه از همه‌ی نسبت های خارجی و در نتیجه از ترکیب نیز آزاد است. بنابراین امر ساده عبارت است از شالوده‌ی درون اشیا فی‌نفسه. اما درون حالت جوهرها نمی‌تواند از مکان، شکل، تماس، یا حرکت تشکیل شده باشد (چه این تعیّنات کلاً نسبت های خارجی هستند)؛ و بنابراین ما نمی‌توانیم برای جوهرها حالت درونی دیگری جز آنچه در درون برای حس خود تعیین می‌کنیم، یعنی جز حالت تصورات، قائل شویم. پس به این ترتیب بود که لایبنیتس جوهرهای فرد [= مونادها] را درست کرد، که باید ما ماده‌ی اصلی کل جهان را تشکیل دهند، حتی اگر قوه ی فعال آنها فقط از تصورات تشکیل می‌شود، چنانکه واقعاً صرفاً در درون خود مؤثراند.

اما درست به همین دلیل، اصل او درباره‌ی مشارکت ممکن جوهرها در (B ۳۳۱) (A ۲۷۵) میان یکدیگر نیز می‌بایست یک هماهنگی ازلی باشد، نه تاثیری فیزیکی. زیرا چون همه‌ی چیزها فقط درونی هستند، یعنی به تصورات خویشتن مشغول‌اند، پس حالت تصورات یک جوهر با حالت تصورات جوهر دیگر هیچ ارتباط مؤثری نخواهد داشت؛ بلکه لازم است یک علت سوم که در همه چیز تاثیر دارد حالات آنها را با یکدیگر متناظر کند، البته نه دقیقاً از طریق کمک گاه‌گاهی و پراکنده که در هر مورد منفرد، جداگانه اعمال شود systema assistentiae) [= نظام تعاونی]، بلکه از طریق وحدت ایده‌ای علتی واحد که برای همه‌ی جوهرها معتبر باشد، و در آن، جوهرها جمعاً باید وجود و

ماندگاری خود، و در نتیجه همچنین تناظر متقابل خود را ما بین یکدیگر، مطابق با قوانین عام ، دارا شوند.

چهارم. آموزه ی مشهور لایبنیتس درباره‌ی زمان و مکان، که طی آن او این صورت های حسی را عقلانی ساخت، منحصراً از همان توهم تأمل استعلایی ناشی شده بود. اگر من بخواهم نسبت های خارجی اشیاء را از طریق فاهمه محض به تصور آورم، آن وقت این فقط به واسطه‌ی یک مفهوم تأثیر متقابل آنها می تواند واقع شود. و اگر قرار باشد من یک حالت یک شیء را با حالت دیگر همان شیء وصل کنم، آن وقت این فقط در نظم مبانی و نتایج می تواند واقع شود. به این ترتیب لایبنیتس مکان را به منزله ی نظم معیّنی در مشارکت جوهرها تعقل کرد، و زمان را به مثابه ی توالی پویای (B ۳۳۲)
حالات جوهرها تصویر نمود. اما او آن جنبه‌ی ویژه را که مکان و زمان به (A ۲۷۶)
فکر می‌رسند مستقل از اشیاء، در خود دارا باشند، به آشفتگی این مفاهیم نسبت داد که موجب شده است تا آنچه فقط صورت محض نسبت های پویا است، به منزله‌ی یک شهود خاص تصور شود که خود ماندگار است و مقدم است بر خود اشیاء. بنابراین مکان و زمان برای او صورت معقول ارتباط اشیاء (جوهرها و حالات آنها) فی نفسه بودند. اما اشیا، جوهرهای معقول به شمار می‌رفتند(bstantiae noumena [= جوهرهای معقول]). با این همه، او می‌خواست تا این مفاهیم را برای پدیدارها معتبر بداند، زیرا او برای حس هیچ نوع شیوه‌ی خاصی از شهود قائل نبود، بلکه همه‌ی تصورات، حتی تصور تجربی اعیان را در فاهمه جستجو می کرد و برای حواس وظیفه‌ای باقی نمی‌گذاشت جز کار پست و حقیر آشفتن و از شکل انداختن تصورات فاهمه.

اما حتی اگر ما می‌توانستیم درباره‌ی اشیاء فی‌نفسه، به وسیله‌ی فاهمه (A ۲۷۷)
محض چیزی ترکیبی بیان کنیم (که به هر شکل ممکن است)، هنوز بیان ما (B ۳۳۳)
هرگز به پدیدارها نمی‌توانست مربوط شود؛ چرا که، پدیدارها اشیاء فی‌نفسه را معرفی نمی‌کنند. بنابراین من در مورد پدیدارها، در تامل استعلایی، مفاهیم

خود را همیشه فقط باید تحت شرایط حسی مقایسه کنیم. به این ترتیب مکان و زمان نمی‌توانند تعیّنات اشیاء فی‌نفسه باشند، بلکه تعیّنات پدیدارها هستند : اینکه اشیاء فی‌نفسه چه می‌توانند باشند، برای من معلوم نیست، و البته من نیازی هم ندارم که بدانم ؛ زیرا هرگز شیئی به نوعی دیگر نزد من نمی تواند بیاید، مگر در پدیدار.

من همین ترتیب را در مورد دیگر مفاهیم تأملی پیش می‌گیرم. ماده عبارت است از substantia phaenomenon[= جوهر پدیدارها] . من آنچه را که به طور درونی به ماده تعلق دارد را در همه‌ی اجزاء مکانی که آن ماده اشغال می‌کند و نیز در همه‌ی اثراتی که اعمال می‌ورزد، جستجو می کنم، و اینها طبعاً همیشه فقط می‌توانند پدیدارهای حواس خارجی باشند. بنابراین من در حقیقت نه درون مطلق، بلکه صرفاً درون نسبی را در اختیار دارم، که خود نیز از نسبت های خارجی تشکیل شده است. در واقع درون مطلق ماده، مطابق با فاهمه محض، توهم و خیالی بیش نیست. زیرا ماده هرگز متعلقی برای فاهمه محض نیست، اما آن موضوع استعلایی که می‌تواند مبنای پدیداری باشد که آن را ماده می‌نامیم، به سادگی چیزی است که هرگز نخواهیم فهمید که چیست ، حتی اگر کسی بتواند به ما بگوید چیست. زیرا ما نخواهیم توانست چیزی را بفهمیم، جز آنچه را که امر متناظری با واژه‌های ما را در شهود با خود حمل کند. اگر قرار باشد این اعتراضات که: ما درون اشیاء را هرگز نمی فهمیم، به معنای آن باشد که ما از طریق فاهمه محض به هیچ وجه نمی فهمیم که اشیایی که برای ما پدیدار می‌شوند فی‌نفسه چه می‌توانند باشند، ـ آن وقت این اعتراضات کاملاً غیر عادلانه و غیر عقلانی هستند.زیرا معترضان توقع دارند که انسان بدون حواس هنوز همچنان بتواند اشیاء را بشناسد و بنابراین بتواند شهود کند؛ به دنبال آن، اینکه ما باید قوه‌ی شناختی داشته باشیم که از قوه‌ی شناخت آدمی نه فقط به لحاظ درجه، بلکه به لحاظ شهود و چیستی، کاملاً متفاوت باشد؛ بنابراین ما نباید انسان باشیم، بلکه باید موجوداتی باشیم که درباره‌ی ایشان حتی نمی‌توانیم بگوییم که آیا اصلاً

(A ۲۷۸)
(B ۳۳٤)

ممکن‌اند یا نه، چه رسد به اینکه به چه ترتیب سرشته شده‌اند. از طریق مشاهده و تجزیه و تحلیل پدیدارها ما به درون طبیعت نفوذ می‌کنیم و کسی نمی‌تواند بداند که این جریان در زمان تا کجا پیش می تواند برود. اما با این همه، آن پرسش های استعلایی که از طبیعت فراتر می‌روند، را هرگز نمی‌توانیم پاسخ بگوییم، حتی اگر پرده از تمامی طبیعت نیز برداشته شود. زیرا ما واجد این موهبت نیستیم که بتوانیم ذهن خاص خود را با شهودی دیگر جز شهود حس درونی‌مان مشاهده کنیم. زیرا راز منشاء حسی ما در ذهن ما قرار دارد. ارتباطی حسی با یک موضوع، و اینکه مبنای استعلایی این وحدت چیست، بدون شک چنان عمیق پنهان شده است که ما ـ که حتی خود را از طریق حس درونی و در نتیجه به مثابه ی پدیدار می‌شناسیم ـ هرگز نمی‌توانیم حس را به عنوان ابزاری مناسب برای پژوهش خود بکار بگیریم، مگر دوباره و دوباره برای پیدا کردن پدیدارهای دیگر؛ حتی اگر مشتاق بوده باشیم علت غیرحسی آنها را بررسی کنیم.

(A ۲۷۹)
(B ۳۳٥)

آنچه این نقد نتایج قیاسی را بر مبنای اعمال محض تأمل بسیار مفید می‌سازد این است که: این نقد بطلان همه‌ی نتایج قیاسی را درباره‌ی متعلقاتی که انسان آنها را منحصراً در فاهمه با یکدیگر مقایسه می کند، به وضوح ثابت می‌کند و هم زمان نکته‌ای را تصدیق می‌کند که ما عمدتاً تأکید کرده‌ایم؛ و آن اینکه: حتی اگر پدیدارها به مثابه ی اشیاء فی‌نفسه در شمار متعلقات فاهمه محض قرار ندارند، با این همه تنها چیزهایی هستند که شناخت ما می‌تواند در زمینه‌ی آنها واقعیت عینی داشته باشد، یعنی در آنجا که شهود می‌تواند با مفاهیم متناظر باشد.

اگر صرفاً منطقی تأمل کنیم، آن وقت منحصراً مفاهیم خود را در فاهمه با یکدیگر مقایسه می‌کنیم تا بفهمیم که: آیا دو مفهوم، همان چیز واحد را در خود دارند؛ آیا در خود متناقض هستند یا نه؛ آیا چیزی در مفهوم، در درون متعین شده است، یا از خارج به آن اضافه می‌شود؛ و آیا کدام یک از آن دو باید به منزله ی داده شده در نظر بیآید، و کدام یک فقط به مثابه ی شیوه‌ای

که مفهوم داده شده را باید تعقل کند. اما اگر من این مفاهیم را بر یک عین کلی (به مفهوم استعلایی) تطبیق کنم، بی‌آنکه دقیق تر تعیین کنم که آیا او متعلق شهود حسی است یا متعلق شهود عقلانی، آن وقت فوراً محدودیت‌هایی (برای ترساندن ما از خارج شدن از این مفهوم) خود را آشکار می‌سازند که هر نوع کاربرد غیر تجربی مفاهیم را منع می‌کنند، و دقیقاً از آن طریق اثبات می‌کنند که تصور یک عین به مثابه شیء کلی، نه فقط، به طور خلاصه، صرفاً نارسا است، بلکه بدون تعیّن حسی آن و مستقل از شرط تجربی، در خود متناقض است؛ بنابراین انسان باید یا هر نوع عین را به کلی انتزاع کند (در منطق)، یا اگر شیئی را فرض بگیرد، باید آن را تحت شرایط شهود حسی تعقل کند. در نتیجه امر معقول مستلزم یک شهود کاملاً ویژه است که ما در اختیار نداریم و در صورت نبود آن شهود ویژه، امر معقول برای ما هیچ چیز نیست. اما از طرف دیگر، پدیدارها نیز نمی‌توانند اشیاء فی‌نفسه باشند. زیرا اگر من صرفاً اشیاء را به طور کلی تعقل کنم، البته اختلاف نسبت های خارجی اختلاف خود چیزها را تشکیل نمی دهد؛ بلکه بر عکس، اختلافِ خود چیزها را از پیش فرض می‌کند؛ و، اگر مفهوم یک چیز به لحاظ درونی از مفهوم چیز دیگر اصلاً متفاوت نباشد، آن وقت من فقط یک و همان شیء را در نسبت های مختلف قرار می‌دهم. علاوه بر آن، از طریق افزایش یک (واقعیت) محض با واقعیت محض دیگر، البته امر مثبت اضافه می‌شود، نه اینکه از آن چیزی کم یا برداشته شود. بنابراین امور واقعی در اشیاء به طور کلی، هرگز معترض یکدیگر نمی‌شوند؛ و غیره.

***

چنانکه نشان داده‌ایم، مفاهیم تأمل، به دلیل نوعی سوءتفاهم محض چنان تاثیری بر کاربرد فاهمه دارند که حتی توانسته‌اند یکی از دقیق ترین فیلسوفان
(لایبنیتس) را گمراه سازند و به ابداع یک دستگاه خیالی شناخت عقلانی سوق دهند، دستگاهی که به عهده می‌گیرد تا موضوعات خود را بدون دخالت

حواس تعیین کند. درست به همین دلیل، توضیح علیت کاذبی که در ایهام این مفاهیم نهفته است، به مثابه ایجادکننده‌ی اصول کاذب، فایده ای بزرگ دارد تا مرزهای فاهمه با اعتماد تعیین شوند و تضمین گردند.

(B ۳۳۷) در حقیقت می‌توان گفت: آنچه بر کل یک مفهوم اطلاق می‌شود، یا با
(A ۲۸۱) آن متناقض است، همچنین به تک تک جزییات که تحت آن مفهوم قرار دارند اطلاق می‌شود یا با آنها متناقض است (Nullo dictum de Onmi et [=اصل همه یا هیچ]) ؛ اما نادرست خواهد بود که این اصل منطقی را چنان تغییر دهیم یا چنین دلالت کند: آنچه در یک مفهوم کلی متعین نشده است، در مفاهیم جزئی‌ای که تحت آن مفهوم کلی قرار دارند نیز وجود ندارد. زیرا مفاهیم جزئی دقیقاً به این دلیل مفاهیم جزئی‌اند که در خود چیزی بیشتر از آن دارند که در مفهوم کلی تعقل می‌شود. با این همه کلاً نظام فکری لایبنیتس واقعاً بر مبنای این اصل اخیر ایجاد شده است، بنابراین با همین اصل ـ هم زمان همراه با همه‌ی ابهامات که در کاربرد فاهمه از آن زاده می‌شوند ـ فرو می‌ریزد.

اصل عدم تمایز در واقع بر مبنای این فرض پیشین قرار دارد که: اگر در مفهوم یک شیء به طور کلی، تمایز معینی مشاهده نشود، پس در خود اشیاء نیز تمایزی پیدا نمی‌شود. در نتیجه، همه‌ی اشیایی که در مفهوم خود (به لحاظ کیفیت و کمیت) از یکدیگر تفکیک داده نشوند، کاملاً اینهمان هستند (یعنی mumero eadem [=به طور عددی اینهمان] هستند). اما چون در
(B ۳۳۸) مفهوم محض هر نوع شیء بسیاری شرایط ضروری شهود شیء انتزاع شده‌اند، بنابراین، با نوعی شتابزدگی عجیب ، آنچه انتزاع شده است چنان تلقی می‌شود که گویی اصلاً در هیچ جا وجود ندارد؛ و برای شیء چیزی باقی گذاشته نمی‌شود مگر آنچه در مفهوم آن متعین شده است.

(A ۲۸۲) من هر جا و هر چند بار هم که مفهوم یک متر مکعب فضا را تعقل کنم، فی‌نفسه همیشه یکی است. اما با این همه دو متر مکعب در فضا بسادگی به دلیل مکان های خود از یکدیگر تمیز داده می‌شوند (یعنی mumero

diversa [= به طور عددی مختلف] هستند)؛ این مکان ها شرایط‌اند برای شهود، که در آن، عین مفهوم متر مکعب داده می‌شود، شرایطی که به مفهوم تعلق ندارند، بلکه کلاً متعلق به حس هستند. به همین ترتیب در مفهوم یک شیء هیچ تعارضی وجود ندارد، مگر آنکه یک گزاره‌ی سالب با یک گزاره‌ی موجب مرتبط شود؛ چرا که، مفاهیم صرفاً ایجابی هرگز نمی‌توانند در حالت پیوند موجب رفع شوند. اما در شهود حسی، که در آن، واقعیت (برای مثال، حرکت) داده می‌شود، شرایط وجود دارند (جهات متناقض) که در مفهوم حرکت به طور عام، انتزاع شده‌اند. این شرایط تعارضی که البته منطقی نیست را ممکن می‌سازند، یعنی از امور مثبت صرف، صفر = o تولید می‌کنند. به این ترتیب حق نداریم بگوییم که: واقعیات کاملاً ما بین خود در توافق‌اند، زیرا در مفاهیم آنها هیچ نوع تعارضی وجود ندارد.*

(B ۳۳۹) (A ۲۸۳) از نظرگاه مفاهیم محض، درون عبارت است از محل همه‌ی نسبت ها یا تعیّنات خارجی. بنابراین اگر من همه‌ی شرایط شهود را انتزاع کنم و منحصراً به مفهوم یک شیء کلی قناعت کنم، آن وقت می‌توانم همه‌ی نسبت های خارجی را منتزع گردانم و با این همه باید مفهومی باقی بماند که به معنای هیچ نسبتی نیست مگر صرفاً تعیّنات درونی. حال چنین به نظر می رسد از اینجا نتیجه شود که: در هر شیء (جوهر)، چیزی وجود دارد که مطلقاً درونی است و پیشتر از همه‌ی تعیّنات خارجی می‌آید، که در واقع تعیّنات خارجی را ممکن می‌سازد. همچنین به نظر می‌رسد نتیجه شود که این محل چنان چیزی است که دیگر هیچ نسبت خارجی را در خود ندارد، پس، ساده

---

* **ـ اگر بخواهند در اینجا به همان گریز عادی دست بزنند که: دست کم realitates noumena [= واقعیات معقول] نمی‌توانند بر خلاف یکدیگر عمل کنند، آن وقت هنوز می‌بایست مثالی از چنین واقعیت محض و آزاد از حواس را عرضه دارند، تا به فهم درآید که آیا چنین امری اصلاً معرف چیزی هست یا نه. اما هیچ مثالی از هیچ کجا نمی‌تواند گرفته شود مگر از تجربه، که هرگز چیزی بیش از پدیدارها را تصویر نمی‌نماید؛ و به این ترتیب این گزاره به معنای هیچ‌چیز نیست مگر آنکه مفهومی که ایجابات صرف را در خود متعین کند، هیچ چیز سلبی را دربرندارد؛ و این گزاره‌ای است که ما هرگز در آن شک نکرده‌ایم.**

(B ۳٤۰) (A ۲۸٤)

است (زیرا اشیاء مادی با این همه همیشه نسبت ها هستند، دست کم نسبت
(B ۳۳۹) های اجزاءی خویش هستند با یکدیگر). و چون ما هیچ نوع تعیّنات مطلقاً
(A ۳۸۳) درونی را نمی‌شناسیم مگر آنهایی که از طریق حس درونی ما حاصل می‌شوند را، بنابراین این محل نه فقط ساده است، بلکه همچنین (بر مبنای قیاس با حس درونی مان) از طریق تصور تعیین می‌شود. به عبارت دیگر، همه‌ی چیزها در واقع جوهرهای فرداند، یا موجوداتی ساده‌اند برخوردار از موهبت تصورات. البته این همه می‌توانست صحت داشته باشد، به شرطی که در شمار شرایطی که تنها تحت آنها متعلقات شهود خارجی می‌توانند به ما داده شوند، علاوه بر مفهوم یک شیء به طور کلی، چیزی دیگر وجود نمی‌داشت؛ حتی اگر مفهوم محض آنها را منتزع می‌کند. زیرا از اینجا معلوم می‌شود که یک پدیدار ماندگار در مکان (بعد تداخل‌ناپذیر) فقط می‌تواند نسبت های صرف
(B ۳٤۱) را در خود متعین کند ، و هرگز نه چیزی که مطلقاً درونی باشد را؛ و با این همه محل اولیه ی همه‌ی ادراکات حسی خارجی می تواند باشد. من طبعاً نمی‌توانم به وسیله‌ی مفاهیم محض بدون یک چیز درونی هیچ چیز خارجی
(A ۲۸۵) را تعقل کنم، درست به این دلیل که مفاهیم نسبت همچنان اشیاء مطلقاً داده شده را از پیش فرض می‌کنند، و بدون اینها ممکن نیستند. اما چون در شهود چیزی متعین شده است که در مفهوم محض یک شیء به طور عام، هرگز پیدا نمی‌شود، و چون این چیز محلی را به دست می‌آورد که از طریق مفهوم محض هرگز شناخته نمی‌شود ـ یعنی مکانی که با هر آنچه در آن وجود دارد از نسبت های صوری صرف یا حتی از نسبت های واقعی تشکیل شده است ـ بنابراین من نمی‌توانم بگویم: چون بدون درون مطلق هیچ شیئی نمی‌تواند به وسیله‌ی مفاهیم محض متصور شود، پس همچنین در خود اشیایی که تحت این مفاهیم قرار دارند، و شهود آنها، هیچ چیز خارجی وجود ندارد که امری مطلقاً درونی در اساس آن قرار نداشته باشد. زیرا اگر ما همه‌ی شرایط شهود را انتزاع کرده باشیم، آن وقت طبعاً در مفهوم محض برای ما چیزی باقی نمی‌ماند مگر درون به طور کلی، و نسبت درون در میان خود، که فقط از آن

طریق ،خارج ممکن است. اما این ضرورت که تنها بر مبنای انتزاع استوار است، در مورد اشیایی صدق نمی‌کند که در شهود با چنان تعیّناتی داده می‌شوند که فقط نسبت ها را بیان می‌کنند، بی‌آنکه چیزی درونی در اساس آنها قرار داشته باشد؛ زیرا آنها اشیاء فی‌نفسه نیستند، بلکه منحصراً پدیدارهاهستند. آنچه ما در مورد ماده نیز می‌شناسیم، نسبت های صرف است (و آنچه ما تعیّنات درونی ماده می‌نامیم، فقط در مقایسه، درونی است)؛ اما در میان این نسبت ها، برخی نسبت های خودایستا و ماندگار نیز وجود دارند که به وسیله‌ی آنها یک عین معین به ما داده می‌شود. این حقیقت که من، اگر این نسبت ها را انتزاع کنم، دیگر چیزی برای تفکر ندارم، نه مفهوم یک شیء به مثابه ی پدیدار را رفع می‌کند و نه همچنین مفهوم یک عین را به طور محض؛ ـ اما هر نوع امکان چنان چیزی را که بر مبنای مفاهیم محض تعیّن پذیر باشد، یعنی امکان ذات معقول را کاملاً مرتفع می‌سازد. البته تعجب‌آور است بشنویم که یک شیء کلاً باید از نسبت ها تشکیل یابد. اما چنین شیئی همچنین پدیدار محض است، و به هیچ وجه نمی‌تواند از طریق مقولات محض تعقل شود ، حتی خود از نسبت محض یک چیز کلی به حواس تشکیل شده است. به همین ترتیب، اگر از مفاهیم محض آغاز کنیم، نمی‌توانیم نسبت های اشیاء را به شکل محض، به شکلی دیگر تعقل کنم، جز آنکه فکر کنم که یکی از آن اشیاء علت تعیّنات در دیگری می‌باشد. زیرا این خود عبارت است از مفهوم فاهمه ما در مورد نسبت ها. اما چون ما بعداً شهودات را کلاً انتزاع می‌کنیم، پس یک شیوه‌ی معین که از آن طریق کثرات در میان خود می‌توانند مکان ها را تعیین کنند، به کلی کنار گذاشته می‌شود؛ و آن عبارت است از صورت حسی (یعنی مکان)، که البته پیشتر از هر نوع علیت تجربی می‌آید. (B ۳۴۲) (A ۲۸۶)

اگر منظورما از متعلقات صرفاً معقول چنان اشیایی باشد که بدون هیچ نوع شاکله ی حسی به وسیله‌ی مقولات محض تعقل می‌شوند، آن وقت چنین چیزها ناممکن هستند. زیرا شرط کاربرد عینی همه‌ی مفاهیم فاهمه ما صرفاً شیوه‌ی شهود حسی ما است که به آن وسیله اعیان به ما داده می‌شوند.

و اگر ما این شیوه‌ی شهود را انتزاع کنیم، آن وقت مفاهیم فاهمه هیچ ارتباط ی با هیچ نوع عین نخواهند داشت. حتی اگر یک شیوه‌ی دیگر شهود را نیز، سوای شهود حسی‌مان، فرض بگیریم، آن وقت هنوز کارکردهای ما برای تفکر در ارتباط با آن شهود هیچ معنایی نخواهند داشت. اما اگر منظورمان از متعلقات معقول، فقط متعلقات یک شهود غیر حسی باشد که مقولات ما طبعاً در مورد آنها اعتبار ندارند و درباره‌ی آنها ما هیچ وقت هیچ شناختی نمی توانیم داشته باشیم (نه شهود، نه مفهوم)، ـ آن وقت ذوات معقول می‌باید صرفاً به این معنای منفی پذیرفته شوند. چون آنها در این صورت چیزی دیگر نمی‌گویند جز آنکه: شیوه‌ی ما در شهود نه به همه‌ی اشیا، بلکه صرفاً به متعلقات حسی‌مان مربوط می‌شود؛ پس اعتبار ذهنی آن محدود است، و در نتیجه برای شیوه‌ی دیگری از شهود، و بنابراین همچنین برای اشیاء به مثابه ی اعیان آن شیوه‌ی دیگر شهود، جایی باقی می‌ماند. و اما در آن صورت، مفهوم یک ذات معقول، اشکالی است، یعنی تصور یک شیء است که درباره‌ی آن، نه می‌توانیم بگویم که ممکن است، و نه می‌توانیم بگوییم ناممکن است. زیرا ما هیچ نوع شیوه‌ی شهود جز شهود حسی خود را نمی‌شناسیم، و هیچ نوع مفاهیمی جز مقولات سراغ نداریم، که هیچ یک از آنها برای یک عین فراحسی مناسب نیست. بنابراین ما نمی‌توانیم حیطه‌ی متعلقات تفکر خود را فراتر از شرایط حسی خود به شکل مثبت گسترش دهیم، و فراتر از پدیدارها هنوز متعلقات تفکر محض یعنی ذوات معقول را فرض کنیم، زیرا ذوات معقول هیچ نوع معنای مثبت مشخصی ندارند. زیرا ما باید درباره‌ی مقولات اذعان کنیم که: ایشان به تنهایی برای شناخت اشیاء فی‌نفسه، کافی نیستند، و بدون داده‌های حسی، صورت های صرفاً ذهنی وحدت فاهمه خواهند بود؛ اما بدون اعیان تفکر البته فی نفسه محصول حواس نیست، و تا آنجا که محصول حواس نیست، به وسیله‌ی حواس نیز محدود نمی‌شود؛ اما به همین دلیل، بدون کمک حسی، فوراً کاربردی خاص و محض ندارد؛ چه در آن حال بدون عین خواهد بود. اما ذات معقول را نیز نمی‌توان چنین عینی‌ای نامید، زیرا

معقول دقیقاً به معنای مفهوم اشکالی نوعی عین است برای شهودی کاملاً متفاوت و فاهمه ی کاملاً متفاوت از فاهمه ما، و این خود یک مسئله است.
(B ۳٤٤) بنابراین مفهوم ذات معقول، مفهوم یک عین نیست، بلکه مسئله‌ای است که به شکلی اجتناب ناپذیر با محدودیت حسی ما مربوط است، و آن اینکه: آیا نمی‌توانند متعلقاتی وجود داشته باشند که به کلی از شهود خود آزاد شده باشند؟ این پرسشی است که فقط به شکل غیر معین می تواند پاسخ داده
(A ۲۸۸) شود، به این ترتیب که: چون شهود حسی بدون استثنا درباره‌ی همه‌ی اشیاء صدق نمی‌کند، برای متعلقات دیگر و بیشتر، جایی باقی می‌ماند؛ این اعیان مطلقاً انکار نمی‌شوند، اما به نبود یک مفهوم معین (چون هیچ مقوله‌ای برای آنها مفید نیست) همچنین نمی‌توانند به مثابه ی متعلقاتی برای فاهمه ما تصدیق گردند.

به این ترتیب فاهمه حسی را محدود می‌کند، بی‌آنکه از آن طریق حیطه‌ی خاص خود را گسترش دهد. فاهمه، با هشدار دادن به حسیات تا ادعا نکند که می‌تواند به اشیاء فی‌نفسه مربوط شود، بلکه منحصراً به پدیدارها بپردازد، عین فی‌نفسه را برای خود تعقل می کند؛ اما فقط به مثابه ی شیء استعلایی که علت پدیدار است (و در نتیجه، خود، پدیدار نیست). این عین فی‌نفسه، نه به مثابه‌ی کمیت، نه به مثابه‌ی واقعیت، نه به منزله ی جوهرها و غیره، نمی تواند تعقل شود (زیرا این مفاهیم همیشه مستلزم صورت های حسی هستند که در آنها عینی را تعیّن می‌کنند)؛ و این کاملاً برای ما ناشناخته
(B ۳٤٥) است که آیا این عین استعلایی در ما وجود دارد یا در خارج از ما نیز موجود است، آیا با حس هم زمان رفع خواهد شد، یا اگر حس را کنار بگذاریم، هنوز باقی خواهد ماند یا نه. اگر بخواهیم این عین را به آن دلیل ذات معقول
(A ۲۸۹) بخوانیم که تصور آن حسی نیست، آن وقت آزادیم که چنین کنیم. اما چون ما هیچ یک از مفاهیم فاهمه خود را بر آن نمی‌توانیم اعمال کنیم، پس این تصور همچنان برای ما تهی است و به هیچ دردی نمی‌خورد مگر آنکه حدود

شناخت حسی ما را معین کند و مکانی را باقی بگذارد که ما نه از طریق تجربه‌ی ممکن می‌توانیم پر کنیم و نه به وسیله‌ی فاهمه ی محض.

بنابراین نقد این فاهمه محض به ما اجازه نمی‌دهد که حیطه‌ی جدیدی از اعیان را فراسوی آنهایی که می‌توانند به مثابه ی پدیدارها به فاهمه عرضه شوند، ایجاد کنیم، و در جهان های معقول یا حتی در مفهوم آنها سرگردان شویم. توهمیی که به آشکارترین وجه در اینجا باعث گمراهی می‌شود ـ و البته می‌تواند بخشوده شود، حتی اگر که هرگز نمی‌تواند توجیه شود ـ در این نهفته است که: کاربرد فاهمه، بر خلاف تعیّن آن، استعلایی شود و طوری عمل شود که اعیان، یعنی شهودات ممکن خود را تابع مفاهیم کنند، نه اینکه مفاهیم خود را با شهودات ممکن (که اعتبار عینی مفاهیم فقط بر مبنای آنها قرار دارد) سازگار کنند. علت این امر خود نیز آن است که: ادراک نفسانی، و (B ۳٤٦)
به همراه آن، تفکر، پیشتر از هر نوع نظم معین ممکن تصورات می‌آید. یعنی ما چیزی را به طور کلی تعقل می کنیم و حتی اگرآن را از یک طرف حسی تعیین می‌کنیم، اما از طرف دیگر، عین کلی‌ای را که به طور محض متصور شده است، از این شیوه‌ی حسی شهود آن متمایز می‌سازیم. حال در اینجا فقط شیوه‌ای باقی می‌ماند که عین را صرفاً از طریق تفکر تعیین کنیم که البته یک صورت منطقی محض است بدون محتوا. اما با این همه برای ما شیوه‌ای به نظر می رسد که به آن وسیله عین فی‌نفسه می تواند وجود داشته باشد (ذات معقول)، بی‌آنکه به شهودی توجیه کنیم که به حواس ما محدود شده است.

***

(A ۲۹۰) پیش از آنکه مبحث تحلیلات استعلایی را ترک کنیم، هنوز باید به آن چیزی اضافه کنیم که اگر چه واجد اهمیتی ویژه است، اما با این همه چنین به نظر می رسد که برای کمال دستگاه واجب باشد. عالی ترین مفهوم که عادتاً یک فلسفه‌ی استعلایی از آن آغاز می‌شود، معمولاً تقسیم بندی به امر ممکن و امر ناممکن است. اما چون هر نوع تقسیم بندی، یک مفهوم تقسیم شده را از پیش فرض می‌کند، بنابراین هنوز باید یک مفهوم برتر داده شود و این

(B ۳٤۷) عبارت است از مفهوم یک عین به طور کلی (که به طور اشکالی فهمیده شود: بدون توجه به اینکه آیا چیزی هست، یا هیچ است). اما چون مقولات تنها مفاهیم هستند که به اعیان به طور کلی مربوط می‌شوند، بنابراین تمایز یک عین به این لحاظ که آیا چیزی هست، یا هیچ است، باید مطابق با نظم و راهنمایی مقولات انجام گیرد.

۱ ـ در برابر مفاهیم همه، کثرت، و واحد، مفهوم هیچکدام جای دارد که هر چیزی را رفع می‌کند، و به این ترتیب متعلق یک مفهوم که هیچ شهود مشخصی با آن متناظر نیست، مساوی است با هیچ؛ به عبارت دیگر، یک مفهوم است بدون متعلق، مانند ذوات معقول که در شمار امکانات نمی‌توانند بیآیند، حتی اگر به این دلیل نیز نباید به منزله ی ناممکن مطرح شوند ens [(rationis = موجود عقلی])؛ یا مانند برخی نیروهای اساسی معین جدید که (A ۲۹۱) انسان آنها را تعقل می کند، که البته بدون تناقض هستند اما همچنین بدون مثالی از تجربه تعقل می‌شوند، و بنابراین نباید در شمار امکانات قرار گیرند.

۲) واقعیت عبارت است از یک چیز؛ سلب عبارت است از هیچ، یعنی یک مفهوم از نبود یک عین، مانند: سایه، سرما nihil privativum [= عدیم سالب]).

۳) صورت محض شهود بدون جوهر، فی نفسه عین نیست، بلکه صرفاً شرط صوری عین است (به مثابه ی پدیدار)، مانند مکان محض و زمان محض، که البته چیزهایی هستند به منزله ی صورت های شهود کردن، اما خودشان متعلقاتی نیستند، که شهود شوند ens imaginarium [= موجود (B ۳٤۸) تخیلی]).

٤) متعلقات یک مفهوم که ضد خود را می‌گوید، هیچ است. زیرا مفهوم آن، هیچ است، امر ناممکن است؛ مانند یک شکل قائمه که دو ضلع داشته باشد (nihil negativum [= عدیم ناقض]).

بنابراین جدول این تقسیم بندی مفهوم هیچ باید به ترتیب زیر مطرح شود (چرا که، تقسیم بندی متناظر مفهوم یک چیز از همین جدول نتیجه خواهد شد).

(A ۲۹۲)

هیچ
به منزله ی:

.۱
مفهوم تهی از عین
ens rationis [= کائن عقلی]

.۲
عین تهی یک مفهوم
nihil privativum[= عدیم سالب]

.۳
شهود تهی از عین
ens imaginarium [= کائن تخیلی]

.٤
عین تهی از مفهوم
nihil negativum [= عدیم ناقض]

مشاهده می‌شود که شیء عقلانی [= کائن عقلی] (شماره‌ی ۱) از لاشیء = عدیم ناقض] (شماره ٤) به این ترتیب متمایز می‌گردد که شیء تعقل نباید در شمار امکانات درآید؛ زیرا صرفاً تخیل است (حتی اگر که متناقض نیست). اما لاشیء بر خلاف امکان است، به این ترتیب که مفهوم، (B ۳٤۹)
حتی خود را نیز رفع می‌کند. اما هر دو، مفاهیمی تهی هستند. بر عکس، عدیم سالب (شماره‌ی ۲) و کائن تخیلی (شماره‌ی ۳) عبارت‌اند از داده‌های تهی برای مفاهیم. اگر نور به حواس داده نشده بود، آن وقت هیچ تاریکی نیز به تصور نمی‌آمد؛ و اگر موجودات دارای بُعد، با حسّ درک نشوند، مکان نیز تصورپذیر نیست. سلب و همچنین صورت محض شهود بدون یک امر واقعی، اعیان نیستند.

منطق استعلایی

قسمت دوم

دیالکتیک استعلایی

مقدمه

۱.

دربارهٔ توهم استعلایی

پیش از این، دیالکتیک را به طور کلی، منطق توهم نامیده‌ایم: این به معنای آن نیست که دیالکتیک، آموزه‌ی احتمال باشد. زیرا احتمال به معنای صدق است، اما صدقی که از طریق بنیادهای نارسا شناخته شود. حتی اگر شناخت این صدق، ناقص است، اما با این همه، به این دلیل کاذب نیست، و بنابراین نباید از بخش تحلیلی منطق جدا گردد. به‌دلیل قوی تر، پدیدار [= appearance] و توهم [=illusion] نیز نباید اینهمان دیده شوند. زیرا صدق یا توهم در عین، تا آنجا که شهود می‌شود، پیدا نمی‌شوند؛ بلکه در قضاوت درباره‌ی عین، تا آنجا که تعقل می‌شود، وجود دارند. بنابراین البته می‌توان به درستی گفت که: حواس خطا نمی‌کنند، اما نه به آن دلیل که همیشه صحیح قضاوت می‌کنند، بلکه به آن دلیل که اصلاً قضاوت نمی‌کنند. بنابراین هم صدق، و هم خطا(error)، و در نتیجه همچنین توهمی که باعث گمراهی به خطا است، همگی فقط در قضاوت پیدا می‌شوند، یعنی فقط در نسبت شیء با فاهمه ما وجود دارند. در شناختی که با قوانین فاهمه کلاً هماهنگ است، خطا پیدا نمی‌شود. در تصور حواس نیز خطا وجود ندارد (زیرا تصور شامل هیچ قضاوتی نیست). هیچ قوه ی طبیعت نمی‌تواند فی نفسه از قوانین خاص خود منحرف شود. بنابراین نه فاهمه فی نفسه به تنهایی (بدون تاثیر یک علت دیگر) خطا می‌کند، و نه حواس فی نفسه خطا می‌کنند. فاهمه به این دلیل نمی‌تواند خطا کند که اگر صرفاً بر اساس قوانین خویش عمل کند، معلول (قضاوت) ضرورتاً باید با این قوانین مطابقت داشته باشد. اما مطابقت با قوانین فاهمه، فقط جنبه‌ی صوری هر نوع صدق را تشکیل می‌دهد. در

(B ۳۵۰)

(A ۲۹٤)

(B ۳۵۱)

حواس هیچ نوع قضاوتی وجود ندارد: نه قضاوت حقیقی، نه قضاوت کاذب. حال چون ما علاوه بر این دو منشاء شناخت سرچشمه‌ای دیگر نداریم، چنین برمی‌آید که: توهم فقط از طریق تاثیر نامشهود حسی بر فاهمه تولید می‌شود. بر اثر این تاثیر چنین رخ می‌دهد که مبناهای ذهنی قضاوت با مبناهای عینی آمیخته و تلفیق می‌شوند، و مبناهای عینی را از تعیّن خود منحرف می کنند؛* مانند یک جسم متحرک که البته فی نفسه همیشه حرکتی مستقیم در همان جهت خواهد داشت؛ اما اگر هم زمان قوه یی دیگر آن را در جهتی دیگر تحت تاثیر بگیرد، آن وقت حرکت آن در مسیر منحنی خواهد بود. بنابراین برای تمایز عمل ویژه‌ی فاهمه از قوه یی که با آن آمیخته می‌شود، لازم خواهد آمد که قضاوت را در دو جهت متفاوت تعیین می‌کنند، که گویی زاویه‌ای را در خود ایجاد می کنند؛ و به این ترتیب لازم است که عمل مرکب آنها به (A ۲۹۵) عمل ساده‌ی فاهمه و عمل ساده‌ی حسی تجزیه شود. در مورد احکام محض پیشین، این کار باید به وسیله‌ی تامل استعلایی انجام گیرد، که از آن طریق (چنانکه پیش از این نشان داده شده است)، وضعیت مناسب هر تصوری در قوه ی شناخت معین می‌گردد و در نتیجه همچنین تاثیر حسی بر فاهمه تشخیص داده می‌شود.

کار ما در اینجا آن نیست که به توهمی تجربی (برای مثال، به توهم (B ۳۵۲) باصره) بپردازیم، که در مورد کاربرد تجربی قواعد فاهمه ـ که در غیر این صورت صحیح هستند، ـ پیش می‌آید و از آن طزیق، قوه ی قضاوت به وسیله‌ی تاثیر خیال گمراه می‌شود، بلکه ما باید فقط به توهمی استعلایی توجه کنیم که بر اصولی تاثیر دارد که کاربرد آنها به هیچ وجه برای تجربه مناسب نیست؛ در مورد اخیر ما هنوز دست کم سنگ محکی برای درستی آنها می‌داشتیم. اما توهمی استعلایی حتی به رغم همه‌ی هشدارهای نقد، ما را فراسوی کاربرد تجربی مقولات منحرف می کند و با حیله ی توهم‌انگیز (A ۲۹۶)

* ـ حس، تا آنجا که تابع فاهمه باشد، به مثابه عینی که فاهمه کارکرد خود را بر آن اعمال می‌کند، عبارت است از سرچشمه‌ی شناخت های واقعی. اما دقیقاً همین حس، تا آنجا که بر خود عمل فاهمه تاثیر کند و او را به حکم کردن سوق دهد، اساس خطا را تشکیل می‌دهد.

گسترش فاهمه محض ما را فریب می‌دهد. ما میل داریم اصولی را که تطبیق (A ۲۹٤)
آنها کاملاً در چهارچوب تجربه‌ی ممکن قرار دارد، اصول درون ماندگار (B ۳۰۱)
بنامیم، اما اصولی را که می‌خواهند از این حدود خارج شوند، اصول استعلای بنامیم. اما منظور من از اصول استعلایی، کاربرد استعلایی یا کاربرد غلط استعلایی مقولات نیست. کاربرد یا کاربرد غلط استعلایی مقولات یک توهم محض قوه ی قضاوت است که به وسیله‌ی نقد چنانکه باید مانع نشده است، و بنابراین به حدود زمینه‌ای که تنها رد آن، فاهمه محض مجاز است تا بازی خود را اعمال کند، به اندازه‌ی کافی توجه نمی‌کند. منظور من آن اصولی واقعی است که از ما توقع دارند تا همه‌ی آن خطوط مرزی را از اساس براندازیم و مدعی زمینه‌ای کاملاً جدید شویم که اصلاً هیچ نوع مرزبندی را نمی‌شناسد. بنابراین استعلایی [transcendental =] و متعالی[transcendent =]، شبیه نیستند. اصول فاهمه محض که پیش از این مطرح کرده‌ایم، باید صرفاً به کاربرد تجربی فاهمه مربوط شوند، و نه به کاربرد استعلایی که از مرز تجربه فراتر می‌رود. اما اصلی که این حدود را از میان برمی‌دارد یا حتی ما را به فراگذاشتن از این حدود ترغیب می‌کند، متعالی [transcendent =] (B ۳۰۳)
نامیده می‌شود. اگر نقد ما بتواند موفق شود تا توهم این اصول ادعایی را آشکار سازد، آن وقت این اصول که دارای کاربرد صرفاً تجربی هستند، می‌توانند ـ در مخالفت با اصول استعلایی ـ اصول درون ماندگار فاهمه محض نامیده شوند.

توهم منطقی، که در تقلیدِ محض صورت عقل قرار دارد (توهم قیاسات کاذب) منحصراً از عدم توجه به قواعد منطقی ناشی می‌شود. به (A ۲۹۷)
محض آنکه توجه به مورد مطرح شده معطوف گردد، توهمی منطقی به کلی ناپدید خواهد شد. بر عکس، توهم استعلایی، با این همه، از بین نمی‌رود، حتی اگر که انسان آن را کشف کرده باشد و بطلان آن را از طریق نقد استعلایی به وضوح ادراک کرده باشد. (برای مثال، توهم در این گزاره که: جهان باید آغازی در زمان داشته باشد). علت این امر آن است که در عقل ما

(B ۳۰٤) (اگر آن را به طور عینی به مثابه ی قوه‌ی شناخت آدمی ببینیم)، قواعد اساسی و مبدأهای حکمتی کاربرد آن قرار دارند که کاملاً واجد ظاهر منظم اصول عینی هستند و از طریق آنها چنین رخ می‌دهد که ضرورت ذهنی یک ارتباط معین مفاهیم ما، به سود فاهمه، به منزله‌ی ضرورت عینی تعیین اشیا فی نفسه، نگریسته می‌شود. این یک توهم باطل است که هرگز از آن نمی‌توان پرهیز کرد، همچنانکه نمی‌توان اجتناب کرد که دریا در افق بالاتر از ساحل به نظرمان رسد، زیرا ما افق را به وسیله‌ی اشعه ی نورانی بالاتری می‌بینیم؛ یا مثال روشنتر: ستاره شناس خود نمی‌تواند مانع از آن شود که ماه هنگام بالا آمدن به نظرش بزرگتر برسد، حتی اگر که او از این توهم فریب نمی‌خورد.

بنابراین دیالکتیک استعلایی خود را به آن قانع می‌سازد که توهم احکام استعلایی را کشف کند و هم زمان مانع از آن شود که توهم ما را فریبد بدهد. و اما اینکه توهم احکام استعلایی (مانند توهم منطقی) فوراً از بین برود، یعنی دیگر توهم نباشد، کاری است که دیالکتیک استعلایی هرگز به آن توفیق نخواهد یافت. زیرا در اینجا ما با یک توهم باطل طبیعی و اجتناب ناپذیر (A ۲۹۸) مواجه‌ایم که خود مبتنی بر اساس اصول ذهنی است و آنها را به منزله ی اصول عینی با شعبده‌بازی به ما می قبولاند؛ حال آنکه دیالکتیک منطقی در تجزیه و تحلیل قیاسات کاذب ، فقط با اشتباه در پیروی از اصول، یا با یک توهم تصنعی در تقلید از آن توهم باطل طبیعی مرتبط است. بنابراین یک دیالکتیک طبیعی و اجتناب ناپذیر عقل محض موجود است. ـ این دیالکتیک، آن نوع نیست که جهل خام به دلیل نقص اطلاعات خود را به آن گرفتار سازد، یا یک سوفسطایی برای آشفته کردن ذهن خردمندان به طور مصنوعی از خود تعقل کرده باشد. بلکه در واقع این نوع دیالکتیک به طور جدایی‌ناپدیر متصل است به عقل آدمی؛ و حتی پس از آنکه ما حیله ی آن را آشکار ساخته باشیم، باز دست از آن نمی‌کشد که عقل را با شعبده‌بازی فریب دهد و او را (B ۳۵۵) لاینقطع به گمراهی‌های آنی دچار سازد، که همیشه باید بر طرف شوند.

II
دربارهٔ عقل محض، به منزله ی جایگاه توهم استعلایی

الف.
دربارهٔ عقل به طور کلی

شناخت ما کلاً از حواس برمی‌خیزد، از آنجا به فاهمه می‌رود و به عقل می‌انجامد. برتر از عقل چیزی در ما پیدا نمی‌شود تا ماده ی شهود را به کار گیرد و تحت عالی ترین وحدت تعقل جا بدهد. حال چون باید از این عالی (A ۲۹۹)
ترین قوه ی شناخت توضیحی عرضه کنم، خویشتن را در اندکی تردید و دشواری می‌یابم. در مورد عقل، مانند مورد فاهمه، کاربردی صرفاً صوری، یعنی کاربردی منطقی، وجود دارد، که در آن، عقل هر نوع محتوای شناخت را انتزاع می‌کند. اما همچنین یک کاربرد واقعی عقل نیز وجود دارد، به این ترتیب که او خود شامل منشاء برخی از مفاهیم و اصول است که ایشان را نه از حواس می‌گیرد، نه از فاهمه. قوهٔ صوری و منطقی عقل، طبعاً از مدت ها پیش به وسیله‌ی منطق‌دانان به مثابه‌ی نتیجه گرفتن با واسطه (در جدایی از نتایج قیاسی بی‌واسطه: consequentiis immediatis [از تالیهای (B ۳۵۶)
بلاواسطه] تعریف شده است؛ اما قوهٔ واقعی عقل که خود رأساً مفاهیم را تولید می‌کند، هنوز به آن وسیله درک نخواهد شد. حال چون در اینجا تقسیم‌بندی عقل به قوهٔ منطقی و قوهٔ استعلایی آن مطرح می‌شود، پس باید در این سرچشمه‌ی شناخت، یک مفهوم برتر جستجو شود که هر دو مفهوم را تحت خود گرد آورد، با این همه ما بر اساس قیاس با مفاهیم فاهمه می‌توانیم انتظار داشته باشیم که مفهوم منطقی، هم زمان کلید مفهوم استعلایی را عرضه دارد، و جدول کارکردهای مفاهیم فاهمه، هم زمان تبارنامه‌ی مفاهیم عقل را نیز به دست آورد.

در بخش اول منطق استعلایی، فاهمه را به عنوان قوه‌ی قواعد تعریف کردیم. در اینجا عقل را به این وسیله از فاهمه متمایز می کنیم که آن را قوه‌ی اصول می‌نامیم.

(A ۳۰۰) اصطلاح اصل (a principle)، مبهم است و معمولاً فقط به معنای شناختی است که می‌تواند به مثابه اصل بکار گرفته شود، حتی اگر که فی‌نفسه و به لحاظ منشاء خاص خود، اصل نباشد. هر گزاره‌ی کلی، حتی اگر از تجربه گرفته شده باشد (از طریق استقراء)، می‌تواند به مثابه‌ی مقدمه‌ی کبری در یک قیاس عقلی بکار برود؛ اما به آن دلیل، خود، اصل نیست. اصول متعارف ریاضی نیز (برای مثال اینکه: در بین دو نقطه فقط یک خط راست وجود دارد)، عبارت هستند از شناخت های کلی پیشین، و بنابراین به درستی می‌توانند نسبت به مواردی که تابع آنها می‌شوند، اصل نام گیرند. اما با این همه، به آن دلیل نمی‌توانم بگویم که من این صفت خط راست را به طور کلی و فی‌نفسه، از اصول می‌شناسم؛ چرا که، این صفت فقط در شهود محض (B ۳۰۷) شناخته می‌شود.

بنابراین من شناخت بر مبنای اصول را چنان شناختی می‌نامم که در آن، به وسیله‌ی مفاهیم، امر جزئی را در امر کلی می‌شناسم. به این ترتیب هر قیاس عقلی عبارت است از صورت اشتقاق یک شناخت از یک اصل. زیرا مقدمه‌ی کبری همیشه مفهومی به دست می‌دهد که موجب می‌شود که هر آنچه تحت شرط آن مفهوم قرار می‌گیرد از آن مفهوم مطابق با یک اصل شناخته شود. حال چون هر شناخت کلی می‌تواند در یک قیاس عقلی به مثابه‌ی مقدمه‌ی کبری عمل کند، و چون فاهمه چنین گزاره‌های کلی پیشین را (A ۳۰۱) عرضه می‌کند، پس این گزاره‌ها نیز در ارتباط با کاربرد ممکن خود، می‌توانند اصل نامیده شوند.

اما اگر این اصول فاهمه محض را فی نفسه به لحاظ خاستگاه‌شان در نظر گیریم، آن وقت خواهیم فهمید که اینان هر چه باشند، شناخت ها بر مبنای مفاهیم نیستند. زیرا اصول فاهمه محض، بدون کمک گرفتن از شهود

محض (در ریاضیات)، یا شرایط یک تجربه‌ی ممکن به طور کلی، حتی به نحو پیشین ممکن نخواهند بود. اینکه: هر آنچه اتفاق بیافتد علتی دارد، هرگز نمی‌تواند از مفهوم آنچه به طور کلی اتفاق می افتد ، نتیجه‌گیری شود. بر عکس ، خود این اصل است که به ما نشان می‌دهد اصلاً چگونه می‌توان از آنچه اتفاق بیافتد یک مفهوم تجربی معین کسب کرد.

به این ترتیب فاهمه هرگز نمی‌تواند شناخت های ترکیبی بر مبنای مفاهیم ایجاد کند؛ و واقعاً این نوع شناخت ها هستند که من آنها را، به معنای (B ۳۰۸) مطلق، اصل می‌نامم. با این همه، همه‌ی گزاره‌های کلی، به طور کلی، می‌توانند به معنای نسبی، اصل نامیده شوند.

این آرزویی است کهن، که شاید روزی، روزگاری ـ کسی چه می‌داند کی! ـ تحقق یابد، و آن اینکه: سرانجام به جای کثرت بی‌پایان قوانین شهروندی، بتوان اصول‌شان را یافت. زیرا راز آنچه ساده کردن قانونگذاری نامیده می‌شود، ممکن است تنها در همین امر نهفته باشد. اما در اینجا قوانین صرفاً عبارت‌اند از محدود سازیهای آزادی ما به شرایطی که تحت آن شرایط، آزادی کلاً با خویشتن هماهنگی دارد. در نتیجه قوانین به چیزی مربوط می‌شوند که بیکباره کار خاص خود ما است، چنانکه ما خود می‌توانیم بوسیله‌ی آن مفاهیم، علت آن چیز باشیم. و اما اینکه متعلقات فی‌نفسه، یعنی خود طبیعت اشیاء، تابع اصول قرار گیرد و لازم باشد که بر پایه‌ی مفاهیم محض تعیین شود، تمنایی است که هرچند ناممکن نیست، اما با این همه سخت خلاف عقل است. اما در اینجا وضع هر چه باشد (زیرا تحقیق آن هنوز در برنامه‌ی آینده‌ی ما قرار دارد)، با این همه هم حال از آنچه گفته شد آشکار می‌شود که: شناخت برپایه‌ی اصول (فی‌نفسه) کاملاً متفاوت است از شناخت محض فاهمه. البته شناخت فاهمهی نیز می‌تواند به صورت اصل، پیشتر از شناختهای دیگر بیاید؛ اما در ماهیت خویش (تا آنجا که ترکیبی (A ۳۰۲) باشد) بر پایه‌ی اندیشیدن محض استوار نیست، و هیچ امر کلی را نیز بر پایه‌ی مفاهیم در خود نمی‌گنجاند.

(B ۳۵۹) فاهمه می‌تواند قوه‌ای برای وحدت پدیدارها به واسطه‌ی قواعد باشد؛ به همین ترتیب، عقل عبارت است از قوه‌ای برای وحدت قواعد فاهمه مطابق با اصول. بنابراین عقل هرگز به طور سر راست به تجربه یا به گونه‌ای برابرایستا مربوط نمی‌شود، بلکه به فاهمه ارتباط می‌یابد، تا به شناختهای کثرت فاهمه، به نحو پیشین، بوسیله‌ی مفاهیم، وحدت ببخشد؛ وحدتی که وحدت عقل نامیده تواند شد. این نوع وحدت کاملاً متفاوت است از گونه‌ای که فاهمه می‌تواند عملی سازد.

چنین است مفهوم کلی قوه‌ی عقل، تا آنجا که بتوان بدون هیچ مثال‌ای ادراکنی‌اش ساخت (مثال‌ها می‌بایست تازه پس از این آورده شوند).

ب.
درباره‌ی کاربرد منطقی عقل

(A ۳۰۳) معمولانه تمایز گذاشته می‌شود در میان آنچه بی‌واسطه شناخته می‌آید، و آنچه فقط استنتاج می‌گردد. اینکه: در شکلی که بوسیله‌ی سه خط راست محدود شده باشد سه زاویه موجوداند، بی‌واسطه شناخته می‌آید. اما اینکه: مجموع این زاویه‌ها برابر است با دو قائمه، صرفاً نتیجه‌گیری شده است. چون ما مرتبط به نتیجه‌گیری نیاز داریم، و به این ترتیب کاملاً به آن عادت می‌کنیم، سرانجام دیگر متوجه این تفاوت نمی‌شویم، و چه بسا، مانند موردی که اصطلاحاً توهمهای حسی نامیده می‌شود، آنچه که فقط نتیجه گرفته‌ایم، را به منزله‌ی چیزی که بی‌واسطه با حسّ ادراکه شده تلقی می‌کنیم. در هر استدلال قیاسی یک گزاره وجود دارد که در بن نهاده شده است، و یک گزاره‌ی دیگر، یعنی نتیجه‌گیری، که از گزاره‌ی اول مشتق می‌شود، و سرانجام، نتیجه‌ی قیاسی (تالی) که مطابق با آن، صدق گزاره‌ی دوم به شکلی ناگسستنی با صدف گزاره‌ی نخستین متصل می‌شود. اما اگر حکم نتیجه‌گیری شده خود دیگر چنان در حکم نخستین قرار داشته باشد که بدون واسطه‌ی یک تصور سوم بتواند از آن مشتق شود، آن وقت این قیاس، یک قیاس بی‌واسطه خوانده

(B ۳٦۰) می‌شود (consequentia [immediata = تالی بلاواسطه]). من مرجحاً مایلم آن را قیاس فاهمهی بنامم. اما اگر علاوه بر شناختی که در اساس گذاشته شده، باز حکم دیگری لازم باشد تا پیامد عملی شود، آن وقت آن قیاس، یک قیاس عقلی [= VernunftschluB] نام می‌گیرد. در گزاره‌ی: هر انسانی میرا است، این گزاره‌ها خود بخود متعین شده‌اند: برخی از انسانها میرایند؛ یا برخی از میرایان انسان‌اند؛ یا هیچ‌چیز که میرا نباشد انسان نیست؛ و این گزاره‌ها جملگی استنتاجهای بی‌واسطه‌اند از گزاره‌ی نخستین. در برابر، گزاره‌ی زیر: همه‌ی دانشپژوهان میرایند، در حکم بنیادین مورد بحث وجود ندارد (زیرا مفهوم دانشپژوه در آن اصلاً واقع نمی‌شود)، و فقط می‌تواند به

(A ۳۰٤) واسطه‌ی یک حکم در میانی از حکم بنیادین استنتاج گردد.

در هر قیاس عقلی، من ابتدا یک قاعده را بوسیله‌ی فاهمه، می‌اندیشم (major [= مقدمه‌ی کبری). دوم، یک شناخت را به واسطه‌ی قوه ی حکم، زیر شرط آن قاعده قرار می‌دهم (minor [= مقدمه‌ی صغری). سرانجام،

(B ۳٦۱) شناخت خود را از راه محمول قاعده، و بنابراین به نحو پیشین بوسیله‌ی عقل، تعیین می‌کنم (conclusio [= نتیجه]). بنابراین نسبتی که مقدمه‌ی کبری، به مثابه ی قاعده، در میان شناخت و شرط آن عرضه می‌دارد، گونه‌های متفاوت قیاسات عقلی را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب قیاسات عقلی، درست هماهنگ با احکام به طور کلی، بسته به تمایز شیوه‌ای که نسبت شناخت را در فاهمه بیان می‌کند، سه نوع هستند؛ به این ترتیب: قیاس عقلی حملی، یا قیاس عقلی شرطی اتصالی یا قیاس عقلی شرطی انفصالی.

اگر، چنانکه بارها اتفاق می افتد، نتیجه به مثابه ی یک حکم مطرح شود تا ملاحظه شود که آیا این حکم خود از احکام داده شده‌ی دیگر، که به وسیله‌ی آنها در واقع یک عین کاملاً متفاوت تعقل می شود، مشتق می‌شود یا نه، ـ آن وقت من در فاهمه، حکم این نتیجه‌ی قیاس را جستجو می‌کنم تا ببینم که آیا آن حکم، در فاهمه، تحت شرایط معینی مطابق با یک قاعده‌ی کلی، قرار دارد یا نه. حال اگر چنین شرطی را پیدا کنم، و اگر موضوعی

نتیجه‌ی قیاس بتواند تابع شرط داده شده قرار گیرد، آن وقت نتیجه‌ی قیاس از
(A ۳۰۵) قاعده، ـ قاعده‌ای که همچنین برای عین دیگر معتبر است ـ استنتاج شده است. از اینجا ادراک می‌شود که: عقل در نتیجه‌گیری خود کوشش می کند تا کثرت بزرگ شناخت های فاهمه را به کمترین تعداد اصول (شرایط عمومی) کاهش دهد و از آن طریق برترین وحدت شناخت ها را عملی سازد.

(B ۳۶۲)

پ.
درباره‌ی کاربرد محض عقل

آیا می‌توانیم عقل را منفرد سازیم، و آن وقت که چنین کنیم، آیا عقل بعداً هنوز سرچشمه‌ای خاص خواهد بود از مفاهیم و احکام که منحصراً از او ناشی می‌شوند و به آن وسیله او خود را به اعیان مربوط می‌سازد؟ ـ یا اینکه: آیا عقل صرفاً یک قوه‌ی مادون است تا به شناخت های داده شده صورتی معین بخشد، صورتی که منطقی نامیده می‌شود، و به آن وسیله شناخت های فاهمه فقط تابع یکدیگر و تابع قواعد پایین تر قواعد برتر دیگر (که شرط آنها شرط قواعد پایین تر را در حیطه‌ی خود می‌دارد) قرار می‌گیرند، که از طریق مقایسه‌ی آنها عملی می‌شود؟ این پرسشی است که ما حال فقط به طور موقت
(A ۳۰۶) به آن مشغول می‌شویم. در واقع، کثرت قواعد و وحدت اصول، درخواستی است از عقل، تا فاهمه را با خویشتن در ارتباط تمام و کمال آورد؛ همچنانکه فاهمه کثرت شهود را تابع مفاهیم می‌سازد و به آن وسیله کثرت شهود را در ارتباط می‌آورد. اما چنین اصلی برای موضوعات هیچ قانونی تجویز نمی‌کند و بنیاد این امکان را که موضوعات به مثابه ی موضوعات به طور کلی، شناخته
(B ۳۶۳) و تعیین شوند ، در خود متعن نمی کند. بلکه در واقع این اصل صرفاً یک قانون ذهنی اقتصاد ذخیره‌های فاهمه ما است تا به وسیله‌ی مقایسه‌ی مفاهیم فاهمه، کاربرد کلی مفاهیم فاهمه به کمترین تعداد ممکن آنها کاهش داده شود، بی‌آنکه به ما حق داده شود تا به آن دلیل از خود اعیان چنان همصدایی طلب کنیم که برای راحتی و توسعه‌ی فاهمه ما مساعد باشد، یا بی‌آنکه به ما

حق داده شود تا به آن مبدأ حکمتی هم زمان اعتبار عینی بدهیم. به طور خلاصه، پرسش این است که: آیا عقل در ماهیت خویش، یعنی عقل محض، به نحو پیشین، اصول ترکیبی و قواعدی در خود متعین می کند، و این اصول عبارت از چه می‌توانند باشند؟ فرآیند صوری و منطقی عقل در قیاسات عقلی در این باره به ما راهنمایی کافی عرضه می‌کند تا اصل استعلایی عقل در شناخت ترکیبی از طریق عقل محض، بر چه مبنایی استوار شود.

اول، قیاس عقلی به شهودات مربوط نمی‌شود تا آنها را تحت قواعد آورد (چنانکه فاهمه با مقولات خود عمل می‌کند)، بلکه به مفاهیم و احکام ارتباط می‌یابد. بنابراین حتی اگر عقل محض به اعیان مربوط شود، با این همه چنین نیست که با اعیان و شهود آنها ارتباطی بی‌واسطه داشته باشد، بلکه فقط به فاهمه و احکام آن مربوط می‌شود که خود را مستقیماً به حواس و شهود (A ۳۰۷) آنها مربوط می‌سازند تا متعلق آنها را تعیین کنند. بنابراین وحدت عقل، وحدت تجربه‌ی ممکن نیست، بلکه از چنین وحدتی، به مثابه ی وحدت فاهمه، ماهیتاً متفاوت است. اینکه: هر آنچه اتفاق می افتد علتی دارد، به هیچ (B ۳٦٤) وجه یک اصل نیست که از طریق عقل شناخته و تجویز شده باشد. این اصل، وحدت تجربه را ممکن می‌سازد و از عقل چیزی به نمی‌گیرد، عقلی که بدون این ارتباط با تجربه‌ی ممکن، هرگز نمی‌توانست بر مبنای مفاهیم محض چنین وحدت ترکیبی‌ای را تجویز کند.

دوم، عقل در کاربرد منطقی خود، شرط کلی حکم خویش (شرط کلی نتیجه‌ی قیاس) را جستجو می‌کند، و قیاس عقلی، خود چیزی نیست مگر یک حکم، که به واسطه‌ی تابعیت شرط خویش تحت یک قاعده‌ی کلی (مقدمه‌ی کبری) تشکیل شده است. حال چون این قاعده خود نیز دقیقاً تابع همان کوشش عقل است، و به آن وسیله باید، تا آنجا که ممکن باشد، شرط شرط (به واسطه‌ی یک قیاس اقترانی‌ی مقدم جستجو شود، بنابراین به خوبی می فهمیم که اصل ویژه‌ی عقل به طور کلی (در کاربرد منطقی) این است که:

برای شناخت مشروط فاهمه، امر نامشروط پیدا شود تا به آن وسیله وحدت این شناخت کامل گردد.

اما این مبدأ حکمتی منطقی به هیچ طریق نمی‌تواند به اصل عقل محض تبدیل گردد، مگر آنکه فرض کنیم که: اگر امر مشروط داده شود، تمامی سلسله‌ی شرایط تبعی نیز داده خواهد شد، سلسله‌ای که در نتیجه خود نامشروط است (یعنی در اعیان و ارتباط آن متعین شده است). (A ۳۰۸)

اما چنین اصل عقل محض به طور آشکار ترکیبی است، زیرا امر مشروط خود را تحلیلی به یک شرط مربوط می‌سازد، اما نه به امر نامشروط. همچنین از این اصل باید گزاره‌های ترکیبی گوناگونی نیز ایجاد شوند که فاهمه محض درباره‌ی آنها هیچ نمی‌داند، زیرا فاهمه محض با متعلقات یک تجربه‌ی ممکن سر و کار دارد، که شناخت و ترکیب آنها همیشه مشروط است. اما امر نامشروط، اگر واقعاً وجود داشته باشد، می‌باید به ویژه به لحاظ همه‌ی تعیّنات که آن را از هر امر مشروطی متمایز می‌کنند، بررسی شود، و باید به آن وسیله برای بسیاری گزاره‌های ترکیبی پیشین، ماذه فراهم آورد. (B ۳٦٥)

اما اصولی که از این عالی ترین اصل عقل محض ناشی می‌شوند، در ارتباط با همه‌ی پدیدارها، متعالی خواهند بود، یعنی این اصل هرگز هیچ نوع کاربرد تجربی مناسبی نخواهد داشت. بنابراین، این اصل به کلی از همه‌ی اصول فاهمه متمایز می‌شود (که کاربردشان کاملاً درون ماندگار است، زیرا آنان فقط امکان تجربه را موضوع خود قرار می‌دهند). حال وظیفه‌ی ما در مبحث دیالکتیک استعلایی به قرار زیر است: کشف اینکه آیا این اصل که: سلسله‌ی شرایط (خواه در ترکیب پدیدارها، خواه همچنین در ترکیب تعقل اشیاء به طور کلی)، تا امر نامشروط امتداد می‌یابد، واجد حقیقت عینی است یا نه؟ چه نتایجی از این اصل درباره‌ی کاربرد تجربی فاهمه ناشی می‌شوند؟ یا بر عکس ، آیا چنین است که اصلاً هرگز چنین گزاره‌ی عقلی به طور عینی معتبر، پیدا نمی‌شود، بلکه یک دستور صرفاً منطقی وجود دارد تا مطابق با آن، ما با صعود به شرایط بسیار برتر به کمال سلسله‌ی آن شرایط نزدیک شویم، و (A ۳۰۹) (B ۳٦٦)

به آن وسیله برترین وحدت عقل را که برای ما ممکن است در شناخت مان اعمال کنیم؟ من می‌گویم، تحقیق کنیم که آیا این نیاز عقل، سهواً بر اثر یک سؤتفاهم، به منزله‌ی اصل استعلایی عقل محض تلقی نشده است، و آیا این طور نیست که چنین کمالی نامحدود، به شکلی شتاب زده درباره‌ی سلسله‌ی شرایط در خود اعیان، به مثابه‌ی اصل فرض شده باشد؟ اما اگر چنین باشد، همچنین در این مورد چه تفسیرهای نادرست و توهمات فریبنده ی دیگری ممکن است پنهانی به درون قیاسات عقلی ما خزیده باشند، قیاسات عقلی‌ای که مقدمه‌ی کبرای آنها از عقل محض گرفته شده است.(و به این دلیل شاید بیشتر دادخواست باشد تا اصل موضوعه ([Postulat=]) ، و به این ترتیب از تجربه به بالا، به سوی شرایط خود ارتقا یابند؟ ـ حال قصد داریم تا این پرسش ها را از سرچشمه‌های آنها که در عمق عقل آدمی نهفته است توضیح دهیم. ما مبحث دیالکتیک را به دو بخش اصلی تقسیم خواهیم کرد که اولین آنها درباره‌ی مفاهیم متعالی عقل محض بحث می‌کند، و دومین آنها درباره‌ی قیاسات عقلی متعالی و دیالکتیکی عقل محض.

(A ۳۱۰)

دیالکتیک استعلایی

کتاب اول

درباره‌ی مفاهیم عقل محض

وضعیت امکان مفاهیم عقل محض هر چه باشد، به هر شکل اینها مفاهیمی نیستند که صرفاً از طریق تأمل حاصل شده باشند، بلکه مفاهیم استنتاجی هستند. مفاهیم فاهمه نیز به نحو پیشین، پیش از تجربه و برای تجربه تعقل می‌شوند، اما چیز-۲.۱ (B ۳۶۷)

ی در خود متعین نمی کنند جز وحدت تأمل درباره‌ی پدیدارها، تا آنجا که قرار باشد پدیدارها ضرورتاً به یک آگاهی تجربی ممکن تعلق داشته باشند. شناخت و تعیّن یک عین فقط به وسیله‌ی مفاهیم فاهمه ممکن است. بنابراین مفاهیم فاهمه هستند که ابتدا ماده‌ای برای نتیجه گرفتن به دست می‌دهند؛ و پیش از مفاهیم فاهمه هیچ نوع مفاهیم پیشین درباره‌ی اعیان که مفاهیم فاهمه بتوانند از آنها نتیجه شوند، وجود ندارند. بر عکس ، واقعیت عینی مفاهیم فاهمه هنوز منحصراً وابسته است به آنکه: چون ایشان صورت عقلی هر نوع تجربه را تشکیل می‌دهند، تطبیق‌شان همیشه باید بتواند در تجربه نشان داده شود.

اما خود نامگذاری مفهوم عقل، مقدمتاً نشان می‌دهد که: مفهوم عقل نمی‌خواهد خویشتن را در چهارچوب تجربه محدود سازد، زیرا او به شناختی مربوط می‌شود که هر نوع شناخت تجربی (شاید حتی کل تجربه‌ی ممکن، یا ترکیب تجربی آن)، فقط قسمتی از آن است. البته هیچ تجربه‌ی واقعی کاملاً تا آن شناخت نمی‌رسد، اما با این همه، همیشه به آن تعلق دارد. مفاهیم عقل در خدمت ادراک هستند؛ همچنانکه مفاهیم فاهمه ، در خدمت فهمیدن (فهمیدنِ ادراکات حسی. اگر مفاهیم عقل، امر نامشروط را در خود متعین کنند، آنَ وقت به چیزی مربوط می‌شوند که تجربه کلاً تابع آن است، اما چیزی که خود فی نفسه هرگز نمی‌تواند متعلق تجربه باشد، چیزی که عقل در نتایج قیاسی (A ۳۱۱)

(B ۳۶۸) خود از تجربه، از آن طریق می‌برد، و مطابق با آن، درجه‌ی کاربرد تجربی خود را ارزیابی و اندازه‌گیری می‌کند، اما هرگز عضو ترکیب تجربی را تشکیل نمی‌دهد. با این همه اگر چنین مفاهیمی اعتبار عینی داشته باشند، آن وقت می‌توانند ratiocinati conceptus [= مفاهیم حاصل از استنتاج عقلی] (مفاهیم درست نتیجه‌گیری شده) نامیده شوند؛ در غیر این صورت، در صورتی که فقط به وسیله‌ی توهم از نتیجه‌گیری خود را دزدانه جا زده باشند، ممکن است conceptus ratiocinantes [۳۵۲

= مفاهیم حاصل از دلیل تراشی] (مفاهیم دلیل تراشانه) نام بگیرند. حال چون این مطلب تازه ابتدا در قطعه‌ی عمده‌ی استدلالات قیاسی دیالکتیکی عقل محض می تواند برقرار شود، در اینجا هنوز به آن توجه نمی‌توانیم توجه کنیم؛ بلکه موقتاً همچنانکه مفاهیم محض فاهمه را مقولات نامیدیم، به مفاهیم عقل محض، نام تازه‌ی ایده‌های استعلایی می‌بخشیم. اما حال این نامگذاری را توضیح خواهیم داد و توجیه خواهیم کرد.

کتاب اول دیالکتیک استعلایی
قسمت اول
درباره‌ی ایده‌ها به طور کلی

(B ۳۶۹) به رغم ارزش زیاد زبانهای ما هنوز ذهن متفکر چه بسا بر سر اصطلاحی که دقیقاً با مفهوم‌اش متناسب باشد، درمانده می شود؛ و در صورت نبودِ آن، او نه می‌تواند منظور خود را بدرستی برای دیگران مفهوم سازد، و نه حتی برای خویشتن. ساختن لغات تازه، ادعایی است در حوزه‌ی قانون گذاری زبان ها که بندرت موفق می‌شود؛ و بنابراین پیش از اقدام به این وسیله‌ی مأیوسانه، صلاح آن است که در زبانی مرده اما فرهنگی جستجو کنیم و ببینیم آیا این مفهوم با اصطلاح متناسب خود در آن زبان پیدا می‌شود یا نه؛ و حتی اگر کاربرد قدیم آن بر اثر بی‌احتیاطی آفرینندگان‌اش تا اندازه‌ای متزلزل نیز شده باشد، همچنان بهتر آن است که معنایی که ترجیحاً به آن تعلق

داشت، را تأکید و بیان کنیم (حتی اگر مشکوک باشد که آیا در آن زمان، انسان درست همین معنا را در ذهن داشته است یا نه)، تا اینکه کارمان را فقط بر اثر نامفهوم ساختن خود، تباه کنیم.

به این دلیل، هر وقت برای یک مفهوم معین، فقط یک واژه‌ی واحد پیدا شود که دیگر برای معنایی خاص آن مفهوم دقیقاً مناسب است، چون
(A ۳۱۳) تمایز این مفهوم از مفاهیم خویشاوند دارای اهمیت زیادی است ، صلاح آن است به راه اسراف و تبذیر نرویم، یا صرفاً برای تنوع، آن را مترادف با واژه‌های دیگر بکار نبریم، بلکه معنای ویژه‌ی آن واژه را با دقت و حوصله حفظ کنیم؛ زیرا در غیر این صورت به آسانی ممکن است که آن اصطلاح توجه را مخصوصاً جلب نکند و بلکه در توده‌ی اصطلاحاتی دیگر که معناهایی به کلی متفاوت دارند، گم شود، و در پی این ماجرا، حتی فکری که فقط آن اصطلاح می‌توانست حفظ کند، از بین برود.

(B ۳۷۰) افلاطون اصطلاح Idea را چنان بکار برده است که به خوبی معلوم است منظورش از آن، چیزی بوده است که نه تنها هرگز نمی‌تواند از حواس گرفته شود، بلکه حتی از مفاهیم فاهمه که (ارسطو به آنها می‌پردازد)، بسیار فراتر می‌رود؛ زیرا در تجربه هرگز چیزی منطبق با آن پیدا نمی‌شود. از نظر افلاطون، ایده‌ها عبارت‌اند از کهن الگو های (archetypes) خود اشیا، و نه مانند مقولات، صرفاً کلیدهایی برای تجربه‌های ممکن. به عقیده‌ی افلاطون، ایده‌ها در عقل اعلا منشأ دارند، و از آنجا به عقل آدمی هدیه شده‌اند، اما حال دیگر به حالت اصلی خود پیدا نمی‌شوند؛ بلکه ایده‌های کهن که حال بسیار تیره شده‌اند، باید به زحمت، از طریق یادآوری (به‌یادآوری‌ای که فلسفه نامیده
(A ۳۱٤) می‌شود) دوباره فراخوانده شوند. من نمی خواهم در اینجا وارد نوعی تحقیق ادبی شوم تا معنایی را برقرار سازم که آن فیلسوف عالیقدر با اصطلاح خود مرتبط می‌ساخت. من فقط توجه می‌کنم که این به هیچ وجه غیرعادی نیست که خواه در گفتگوی معمولی، خواه در نوشتارها، از طریق مقایسه تفکراتی که مؤلفی درباره‌ی موضوع خود بیان می‌کند، می توان منظور مؤلف را حتی بهتر

از خود او فهمید؛ چرا که، ممکن است او مفهوم خود را به نحوی کامل متعیّن نکرده باشد و به همان دلیل گاه بر خلاف مقصود خاص خویش حرف زده یا حتی فکر کرده باشد.

افلاطون بسیار خوب توجه کرد که قوه ی شناخت ما، از اینکه صرفاً
(B ۳۷۱) پدیدارها را به لحاظ وحدت ترکیبی تهجی کند تا بتواند آنها را به مثابه ی تجربه بخواند، نیازی بسیار برتر احساس می‌کند؛ و نیز اینکه عقل ما به طور طبیعی خودش را به شناخت هایی بالا می‌کشد که بسیار فراتر می‌روند از آنکه هر موضوعی که تجربه می تواند عرضه کند، اصلاً بتواند با آنها مطابقت داشته باشد؛ و با این همه، این شناخت ها واجد واقعیت خویش هستندو به هیچ وجه خیالبافی‌های محض نیستند.

افلاطون ایده‌های خود را ترجیحاً در هر آن چیزی پیدا کرد که عملی است،* یعنی در آنچه مبتنی بر آزادی است، که خود نیز تابع شناخت هایی است که محصول ویژه‌ی عقل هستند. کسی که بخواهد مفهوم فضیلت را از
(A ۳۱۵) تجربه بگیرد، کسی که بخواهد آنچه را که به هر شکل فقط می‌تواند به منزله ی مثالی برای توضیح ناقص سودمند باشد، به الگوی منشاء شناخت تبدیل شود (چنانکه در واقع بسیاری افراد چنین کرده‌اند)، آن کس فضیلت را به نوعی بدون ذات و مبهم تبدیل خواهد کرد که بسته به زمان و اوضاع و
(B ۳۷۲) احوال، متغیر است و هرگز نخواهد توانست به منزله‌ی قاعده بکار برده شود. عکس آن، ما همه درک می‌کنیم که اگر کسی به مثابه الگوی فضیلت به ما معرفی شود، آن اصل واقعی که ما این الگوی ادعایی را با آن مقایسه می‌کنیم، صرفاً در ذهن‌مان موجود است، چنانکه او را صرفاً بر مبنای آن اصل ارزیابی

---

* ـ افلاطون مفهوم خویش را طبعاً به شناخت های عقلانی نیز گسترش داد، فقط به شرطی که آنها محض و کاملاً به نحو پیشین داده شده می‌بودند؛ او حتا مفهوم‌اش را بر ریاضیات تعمیم داد، اگر چه ریاضیات موضوع خود را فقط در تجربه‌ی ممکن دارد. در این مورد من نمی‌توانم او را دنبال کنم، همچنانکه نمی‌توانم در استنتاج راز ورزانه‌ی این ایده‌ها، یا در مبالغه‌هایی که به آن وسیله او ایده‌ها را گویی متجسم ساخت، شریک باشم؛ با این همه، زبانی فصیح که او در این زمینه بکار برد، به خوبی می‌تواند تابع یک تفسیر نرم تر و متناسب تر با طبیعت اشیا گردانده شود.

می‌کنیم. و اما آن اصل، ایده‌ی فضیلت است که در ارتباط با آن، حتی اگر که همه‌ی متعلقات ممکن تجربه، به منزله ی مثال‌ها هستند (برهان های اینکه آنچه مفهوم عقل طلب می‌کند، به درجه‌ای معین عملی است)، اما نمی‌توانند به مثابه ی کهن الگوها بکار آیند. اینکه هرگز هیچ انسانی نمی‌تواند به طور کافی مطابق با آنچه ایده‌ی محض فضیلت در خود متعین می کند، عمل کند، به هیچ وجه اثبات نمی‌کند که در این فکر نوعی خیال واهی وجود داشته باشد. زیرا واقعاً چنین است که هر نوع حکم درباره‌ی ارزش، یا بی‌ارزشی اخلاقی، فقط به واسطه‌ی این ایده ممکن است؛ در نتیجه این ایده ضرورتاً اساس هر نوع نزدیکی به کمال اخلاقی را تشکیل می‌دهد، حال هر قدر هم که موانع پنهان در طبیعت آدمی ـ که نمی‌توان درجه‌ی آنها را تعیین کرد ـ بتوانند ما را از آن دور کنند.

(A ۳۱۶) جمهوری افلاطونی، به منزله ی مثالی چشم‌گیر ادعایی از نوعی کمال رؤیایی که فقط در مغز یک متفکر ابله جایگاه خود را می تواند داشته باشد، به صورت ضرب‌المثل درآمده است؛ و بروکر این حکم افلاطون فیلسوف که هرگز حاکمی که از ایده‌ها بهره‌مند نباشد، خوب حکومت نخواهد کرد، را شایسته ی تمسخر می داند. با این همه، بهتر آن است که در این فکر بیشتر تعمق کنیم و با کوششی تازه، آن را (در جایی که آن مرد ممتاز ما را بدون کمک رها می‌کند) در معرض نور قرار دهیم، ـ تا آنکه به بهانه‌ی رقت‌انگیر و زیانبخشِ عملی نبودن، به منزله ی چیزی مهمل، آن را به دور اندازیم. یک قانون اساسی که بزرگترین آزادی بشری را مطابق با قوانین تأمین کند، که به آن وسیله آزادی هر فرد بتواند پا به پای آزادی دیگران برقرار باشد (منظور من بزرگترین خوشبختی نیست، چرا که، خوشبختی باید خود به خود نتیجه شود)، دست کم یک ایده‌ی ضروری است که نه صرفاً باید مبنای طرح اولین قانون اساسی یک کشور را تشکیل دهد، بلکه همچنین باید در مبنای همه‌ی قوانین قرار گیرد؛ و به آن وسیله باید در آغاز، موانع موجود را انتزاع کند، که شاید به شکل اجتناب ناپذیر از طبیعت آدمی ناشی نشوند، بلکه بر عکس، از

غفلت ایده‌ی اصلی در قانون گذاری نتیجه شده باشند. زیرا هیچ چیز مضر تر (B ۳۷۳)
و برای یک فیلسوف ناشایسته‌تر از تشبث عامیانه به تجربه‌ی تناقض ادعایی نیست؛ با این همه، شاید چنین تجربه‌ای هرگز وجود نمی‌داشت، ـ اگر آن مؤسسات در زمان خود مطابق با ایده‌ها تکوین می‌یافتند؛ نه اینکه به جای ایده‌ها، مطابق با مفاهیم خام بر پا شده باشند، که درست به این دلیل که از تجربه ناشی شده‌اند، هر نوع قصد خیر را باطل ساخته‌اند. در حقیقت، هر چه قانون گذاری و دولت بیشتر با این ایده تطابق داشته باشند، به همان اندازه مجازات کمتر خواهند شد، و از این نظر کاملاً عقلانی است (چنان که افلاطون حکم می‌کند) بگوییم که در یک نظام کامل کشوری، هرگز مجازات لازم نخواهند بود. حال، حتی اگر نظام کامل هرگز بر پا نخواهد شد، با این همه این ایده کاملاً درست است که این بیشترین حد را به منزله‌ی سرمشق
(A ۳۱۷) اثبات کند تا مطابق با آن، تشکیلات قانونی انسان ها همیشه به بزرگترین
(B ۳۷٤) کمال ممکن نزدیک تر شود. زیرا اینکه برترین درجه‌ای که بشریت باید در آن توقف کند، کدام است و اینکه شکافی که ضرورتاً باید در میان ایده و اجرای آن باز بماند، به چه اندازه است ،اینها را هیچ کس نباید و نمی‌تواند تعیین کند؛ دقیقاً به این دلیل که این آزادی است که می تواند از هر مرزی که معین شود، فراتر برود.

اما با این همه، نه صرفاً در آنچه که عقل آدمی علیت حقیقی نشان می‌دهد، و در آن، ایده‌ها به علل مؤثر (علل مؤثر اعمال و متعلقات آنها) تبدیل می‌شوند، منظور این است که نه در امر اخلاقی، بلکه حتی درباره‌ی خود طبیعت نیز، افلاطون به درستی استدلالات واضح منشاء آن را از ایده‌ها ملاحظه می‌کند. یک گیاه، یک حیوان، ترتیب قاعده مند ساختمان جهان (بنا بر این احتمال همچنین کل نظم طبیعت) بوضوح نشان می‌دهند که ایشان فقط مطابق با ایده‌ها ممکن‌اند؛ و اینکه، البته هیچ آفریده‌ی منفردی، تحت شرایط منحصر بفرد وجود خود، با ایده‌ی کامل ترین نوع خود، مطابقت ندارد (همچنان که هیچ انسانی با ایده‌ی انسانیت که حتی خود او به منزله ی

سرمشق اعمالی در روح خویش دارد، مطابقت نمی‌کند)؛ با این همه، آن (A ۳۱۸)
ایده‌ها، در عالی ترین فاهمه، منحصر بفرد، به طور تغییر ناپذیر، تمام و کمال
تعیین شده‌اند، و علل اصلی اشیاء هستند، و فقط کل ارتباط اشیاء در کیهان
است که، به تنهایی، کاملاً برای آن ایده کافی است. اگر از جنبه‌ی مبالغه‌آمیز
شیوه‌ی بیان افلاطون صرف نظر کنیم، هیجان روحی این فیلسوف برای آنکه
از مشاهده‌ی رونوشت‌وار جنبه‌ی فیزیکی نظم کیهان به ارتباط معمارانه‌ی آن (B ۳۷۰)
مطابق با اهداف، یعنی مطابق با ایده‌ها، صعود کند، کوششی است ارزشمند و
قابل دنباله‌روی؛ و اما با نگاه به آنچه به اصول اخلاق ، قانون گذاری، و دین
مربوط می‌شود، یعنی در آنجا که ایده‌ها ابتدا تجربه (تجربه‌ی خیر) را ممکن
می‌سازند ـ حتی اگر که هرگز نمی‌توانند در زمینه‌ی تجربه کامل و دقیق بیان
شوند ـ در واقع تعالیم افلاطون دارای ارزشی است منحصر به فرد؛ اگر در
این باره، تعالیم افلاطون شناخته نشود، فقط به آن دلیل خواهد بود که دقیقاً به
وسیله‌ی قواعد تجربی حکم شود که اعتبارشان به مثابه ی اصول باید به
وسیله‌ی ایده‌ها مرتفع گردد. زیرا حتی اگر درباره‌ی طبیعت، تجربه است که
قاعده به دست می‌دهد و بنابراین منشاء صدق است، اما در ارتباط با قوانین
اخلاقی، تجربه (افسوسمندانه!) مولد توهم است؛ و این امر کاملاً مردود است (A ۳۱۹)
که بخواهیم قوانین آنچه را که من باید انجام دهم، از آن چیزی مشتق سازیم
یا به وسیله‌ی چیزی محدود کنیم، که انجام داده می‌شود.

با این همه، به جای همه‌ی این مشاهدات که پیشبرد آنها واقعاً مقام
ویژه‌ی فلسفه را تشکیل می‌دهد، ما اکنون به کاری دست می‌زنیم که چندان
درخشان نیست، اما با این همه بی‌فایده هم نیست؛ و آن اینکه: زمین را برای
آن کاخ های اخلاقی باشکوه، هموار و محکم می سازیم؛ چرا که، این زمین (B ۳۷۶)
قصد دارد از راهها و سوراخهای زیرزمینی که عقل، به مثابه ی موش‌کور، در
جستجویی بی‌حاصل اما خوشدلانه برای گنج های به خاک سپرده شده، ایجاد
کرده است، چنانکه استحکام آن ساختمان را به خطر می‌اندازند. بنابراین،
اکنون وظیفه‌ی ماست که کاربرد استعلایی عقل محض، اصول آن و ایده‌های

آن را دقیقاً بشناسیم، تا بتوانیم تاثیر عقل محض و ارزش آن را به طور شایسته تعیین و ارزیابی کنیم، با این همه، من پیش از آنکه این مقدمه ی موقت را کنار بگذارم، از کسانی که فلسفه را بسیار دوست دارند (امری که بیش از آن است که در عمل پیدا می‌شود)، تقاضا می‌کنم که اگر ایشان بر اثر آنچه گفته‌ام و آنچه از این به بعد خواهم گفت، متقاعد شوند، اصطلاح ایده را مطابق با معنای اول آن، حمایت کنند، تا بعداً این اصطلاح در میان اصطلاحات دیگر که به وسیله‌ی آنها عادتاً همه نوع تصور در بی‌نظمی لاابالی منشانه، نامیده می‌شوند، گم نشود و از آن طریق علم آسیب نبیند. با این همه، در مورد نامگذاری‌هایی که برای هر نوع تصور مناسب باشند، کمبودی نداریم، چنانکه لازم نمی‌شود که به اموال دیگران چنگ بیاندازیم. ترتیب مرحله‌ای نامگذاریها چنین است. جنس مورد بحث، عبارت است از تصور به طور کلی (repraesentatio). ذیل تصور، داریم: تصور با آگاهی perceptio [= ادراک حسی] . یک ادراک حسی که منحصراً به ذهن، به (A ۳۲۰)
مثابه ی کیفیت حالت ذهن مربوط شود، احساس است (sensatio) ؛ ادراک حسی عینی، عبارت است از شناخت (cognitio). شناخت، یا شهود است یا مفهوم (intuitus vel conceptus). شهود، بی‌واسطه به شیء مربوط می‌شود و منفرد است؛ حال آنکه مفهوم، با واسطه، یعنی به واسطه‌ی نشانه‌ای (B ۳۷۷)
که برای چندین شیء مشترک می تواند باشد به شیء ارتباط می‌یابد. مفهوم، یا یک مفهوم تجربی است، یا یک مفهوم محض. مفهوم محض، تا آنجا که منشاء آن منحصراً در فاهمه باشد (یعنی نه در الگوی محض حسی)، [notio= مفهوم] نامیده می‌شود. یک مفهوم متشکل از مفاهیم که از امکان تجربه فراتر رود، عبارت است از ایده، یعنی مفهوم عقل. کسی که یک بار به این تمایز عادت کرده باشد، باید برایش تحمل‌ناپذیر باشد بشنود که تصور رنگ قرمز را ایده بنامند. تصور رنگ قرمز را مفهوم (مفهوم فاهمه نیز نباید نامید.

(A ۳۲۱)

کتاب اول دیالکتیک استعلایی

قسمت دوم

درباره‌ی ایده‌های استعلایی

تحلیل استعلایی مثالی به ما داده است که چگونه صورت منطقی محض شناخت ما می‌تواند منشاء مفاهیم محض پیشین را در خود متعین کند، که پیش از هر نوع تجربه اعیان را تصور می‌کنند. یا بهتر بگوییم، آن وحدت ترکیبی‌ای را نشان می‌دهند که تنها به آن وسیله یک شناخت تجربی اعیان ممکن می‌شود. صورت احکام (با تبدیل شدن به مفهوم ترکیب شهودات) (B ۳۷۸) مقولات را تولید کند که هر نوع کاربرد فاهمه را در تجربه هدایت می‌کنند. به همین ترتیب می‌توانیم انتظار داشته باشیم که صورت قیاسات عقلی، اگر بر وحدت ترکیبی شهودات، مطابق با معیار مقولات تطبیق شود، منشاء مفاهیم ویژه‌ی پیشین را در خود متعین کند که می‌توانیم آنها را مفاهیم محض عقل، یا ایده‌های استعلایی بنامیم؛ و اینان کاربرد فاهمه را در کل مجموعه‌ی تجربه، مطابق با اصول تعیین می‌کنند.

کارکرد عقل در استنتاجات قیاسی‌اش، عبارت است از کلیت شناخت مطابق با مفاهیم؛ و قیاس عقلی، خود یک حکم است که به نحو پیشین در کل (A ۳۲۲) مصداق شرط خویش تعیین می‌شود. این گزاره که: کایوس فانی است، چنان است که من می‌توانستم صرفاً به وسیله‌ی فاهمه نیز از تجربه نتیجه بگیرم. اما من مفهومی را می‌خواهم که شامل شرطی باشد که تحت آن شرط، محمول (حکم کلی) این حکم داده شود (یعنی در اینجا، مفهوم انسان)؛ و پس از آنکهَ من محمول را تابع این شرط که در کل مصداق خود گرفته شود (هر انسانی فانی است) قرار دهم، آن وقت شناخت موضوع خود را بر آن مبنا تعیین می‌کنم (: کایوس میرا است).

بر این اساس، طی نتیجه‌ی یک قیاس عقلی، ما یک محمول را ـ پس از (B ۳۷۹) آنکه آن را پیشتر در مقدمه‌ی کبری در کل مصداق‌اش تحت یک شرط معین تعقل کرده‌ایم ـ به یک عین معین مقید می‌سازیم. این کمیت کامل مصداق، در

ارتباط با چنین شرطی، کلیت (universalitas) نامیده می‌شود. با این کلیت، در ترکیب شهودات، جامعیت (universitas) یا کلیت شرایط مطابق است. بنابراین مفهوم استعلایی عقل چیزی نیست مگر مفهوم کلیت شرایط برای یک امر مشروط داده شده. حال چون این امر نامشروط است که به تنهایی کلیت شرایط را ممکن می‌کند، و بر عکس ، چون کلیت شرایط همیشه خود نامشروط است: پس یک مفهوم محض عقل به طور کلی، تا آنجا که یک مبنای ترکیب امر مشروط را در خود متعین می کند، می‌تواند مثل مفهوم امر نامشروط تعریف شود.

(A ۳۲۳) حال به همان تعداد که انواع نسبت هایی وجود دارند که فاهمه به واسطه‌ی مقولات برای خود تصویر می‌کند، مفاهیم محض عقل نیز پیدا می‌شوند؛ و بنابراین وظیفه ی ما است که جستجو کنیم: ابتدا، یک امر نامشروط ترکیب حملی را در یک موضوع؛ دوم، امر نامشروط ترکیب شرطی اتصالی را در اعضای یک سلسله؛ سوم، امر نامشروط ترکیب شرطی انفصالی اجزاء را در یک دستگاه.

به این ترتیب، به همین تعداد قیاست عقلی نیز وجود دارند، که هر یک از آنان از طریق قیاسات اقترانی مقدم به سمت امر نامشروط گام برمی‌دارد: اولین آنها، به سوی موضوعی که خود دیگر محمول نیست؛ دومین، به سوی (B ۳۸۰) فرض قبلی‌ای که چیزی دیگر را در پیش فرض نمی‌گیرد؛ و سومین، به سوی چنان مجموعه‌ای از اعضای یک تقسیم‌بندی، که علاوه بر آن اعضاء چیزی دیگر لازم نیست تا تقسیم‌بندی مفهوم، کامل شود. بنابراین مفاهیم عقل محض، در زمینه‌ی کلیت در ترکیب شرایط، ـ دست کم به مثابه ی این وظیفه که وحدت فاهمه را، در آنجا که ممکن باشد، تا امر نامشروط امتداد دهیم ـ ضروری هستند و پایه در طبیعت عقل آدمی دارند؛ البته این نیز ممکن است که این مفاهیم استعلایی به طور انضمامی فاقد کاربرد متناسب با ماهیت خود باشند، و در نتیجه هیچ فایده ای نداشته باشند مگر آنکه به فاهمه جهتی بدهند (A ۳۲٤)

که در آن جهت، کاربرد فاهمه، با آنکه تا دورترین حد ممکن گسترش یابد، اما هم زمان با خویشتن خود نیز در کل هماهنگ شود.

در هر حال ما در اینجا از کلیت شرایط و امر نامشروط، به مثابه ی عنوان مشترک همه‌ی مفاهیم عقل، حرف می زنیم، مجدداً با اصطلاحی مواجه می شویم که از کاربرد آن گریزی نداریم و با این‌همه، به دلیل نوعی ابهام که در نتیجه‌ی کاربرد نادرست طولانی مدت به آن مرتبط است، با اطمینان نمی‌توانیم آن را بکار بگیریم. واژه‌ی مطلق [absolut =] یکی از واژه‌های معدودی است که در معنای اولیه ی خود برای مفهومی تناسب دارند، که روی هم رفته هیچ واژه‌ای دیگری در همین زبان، دقیقاً هماهنگ با آن نیست؛
(B ۳۸۱) و در نتیجه از دست دادنِ آن، یا چیزی که عیناً با آن یکی است، کاربرد بی قید و بند آن، همچنین باید به از دست دادن خود مفهوم بیانجامد؛ و البته چنین مفهومی به این دلیل که عقل را زیاد مشغول می‌کند، نمی‌تواند بدون آسیب فراوان به همه‌ی احکام استعلایی، کنار گذاشته شود. واژه‌ی مطلق حال چه بسا چنان بکار برده می‌شود تا صرفاً نشان داده شود که امری در مورد یک چیز فی‌نفسه مشاهده می‌شود و بنابراین از درون معتبر است. به این معنا، اصطلاح "مطلقاً ممکن "به معنای چیزی است که فی‌نفسه (internally) ممکن است، آنچه در عمل کمترین چیزی است که می‌توان درباره‌ی یک عین بیان داشت. در مقابل، واژه‌ی مطلق همچنین گاه گاه بکار برده می‌شود تا نشان داده شود که چیزی در هر نوع ارتباط (نامحدود) معتبر است (برای مثال، سلطه‌ی مطلق)؛ و به این معنا، اصطلاح مطلقاً ممکن به معنای چیزی است که از هر نظر، در هر نوع ارتباط، ممکن است، که خود نیز بیشترین چیزی است که من درباره‌ی امکان یک شیء می‌توانم بگویم. حال درست است که این معناها گاه گاه با یکدیگر تلاقی می‌کنند. برای مثال، آنچه در درون خود ناممکن است، همچنین در هر نوع ارتباط، در نتیجه مطلقاً، ناممکَن است. اما در بیشتر موارد این دو معنا بی‌نهایت از یکدیگر جدایند؛ و از اینکه چیزی فی‌نفسه ممکن است، من به هیچ‌وجه نمی‌توانم نتیجه بگیرم که به این دلیل،

(A ۳۲۵) در هر نوع ارتباط نیز، یعنی در نتیجه مطلقاً ممکن می‌باشد. علاوه بر آن، در واقع در آنچه در ادامه خواهد آمد نشان خواهم داد که ضرورت مطلق هرگز در همه‌ی موارد به ضرورت درونی وابسته نیست؛ و بنابراین ضرورت مطلق نمی‌باید با ضرورت درونی هم معنا گرفته شود. هر گاه تناقض چیزی به لحاظ درونی ناممکن باشد، آن وقت آن تناقض طبعاً از هر نظر و هدف نیز ناممکن است، در نتیجه خود آن چیز مطلقاً ضروری است. اما من نمی‌توانم (B ۳۸۲) برعکس آن استنتاج کنم که: چیزی که مطلقاً ضروری است، تناقض آن به لحاظ درونی ناممکن است، یعنی نمی‌توانم بگویم که: ضرورت مطلق اشیاء یک ضرورت درونی می‌باشد. زیرا این ضرورت درونی، در مواردی معین، اصطلاحی است کاملاً تهی، که با آن کمترین مفهوم را نیز نمی‌توانیم مربوط کنیم. در مقابل، مفهوم ضرورت یک شیء در هر نوع ارتباط (هر نوع ارتباط با هر آنچه ممکن است) تعیّنات کاملاً ویژه را دارا است. حال، از آنجا که از دست دادن مفهومی که در فلسفه‌ی نظری دارای کاربردی بزرگ باشد، هرگز نمی‌تواند برای فیلسوف علی‌السویه باشد، پس امیدوارم که ایشان نسبت به تعیین و محافظت دقیق از اصطلاحی که مفهوم وابسته به آن است، نیز بی‌اعتنا نماند.

(A ۳۲۶) پس، به این معنای گسترده است که من واژه‌ی مطلق را بکار خواهم گرفت، و آن را در مقابل چیزی خواهم گذاشت که صرفاً مقایسه‌ای است یا از جنبه‌ای ویژه اعتبار دارد؛ زیرا آنچه به طور نسبی یا از جنبه‌ای ویژه معتبر است، مقید است به شرایط؛ اما امر مطلق، بدون قید واجد اعتبار است.

حال، مفهوم استعلایی عقل، همیشه فقط به کلیت مطلق در ترکیب شرایط مربوط می‌شود و در هیچ جا پایان نمی‌پذیرد مگر در امری که مطلقاً، یعنی در هر نوع ارتباط، نامشروط است. زیرا عقل محض همه چیز را به (B ۳۸۳) عهده‌ی فاهمه می‌گذارد که به طور مستقیم به متعلقات شهود، یا دقیق‌تر بگوییم، به ترکیب اعیان در قوه ی خیال ارتباط می‌یابد. به این ترتیب عقل محض خود را فقط به کلیت مطلق در کاربرد مفاهیم فاهمه منحصر می‌سازد و

می‌کوشد تا وحدت ترکیبی‌ای که در مقوله تعقل می شود، را تا امر مطلقاً نامشروط گسترش دهد. بنابراین می‌توان این وحدت را وحدت عقلی پدیدارها نامید، و آن وحدتی که مقوله تبیین می‌کند، را وحدت فاهمه نامید. بر این اساس، عقل فقط به کاربرد فاهمه مربوط می‌شود، و البته، نه از این جنبه که فاهمه مبنای تجربه‌ی ممکن را در خود متعین می کند (زیرا کلیت مطلق شرایط چنان مفهومی نیست که در نوعی تجربه استفاده شود، زیرا هیچ تجربه‌ای نامشروط نیست)؛ بلکه برای آنکه برای فاهمه، جهتی را در وحدت معینی تجویز کند که در آن باره، فاهمه هیچ مفهومی ندارد؛ و عقل به آن می‌پردازد که همه‌ی اعمال فاهمه در ارتباط با هر یک شیء، را در یک کل مطلق متشکل سازد. به این دلیل کاربرد عینی مفاهیم محض عقل همیشه متعالی است؛ حال آنکه کاربرد مفاهیم محض فاهمه، مطابق با طبیعت خود، همیشه درون ماندگار باید باشد؛ چرا که، فاهمه خود را صرفاً به تجربه‌ی ممکن مربوط می‌سازد. (A ۳۲۷)

منظور من از ایده، یک مفهوم ضروری عقل است که هیچ متعلق متناظر با آن در حواس نمی تواند داده شود. بنابراین، مفاهیم محض عقل ما، که اکنون بررسی می‌شوند، ایده‌های استعلایی هستند. اینان مفاهیم عقل محض‌اند، برای آنکه هر نوع شناخت تجربی را به منزله ی تعیین شده به وسیله‌ی یک کلیت مطلق شرایط می‌نگرند. مفاهیم عقل از روی اراده ساخته و پرداخته نشده‌اند، بلکه به وسیله‌ی خود طبیعت عقل داده شده‌اند، و بنابراین ضرورتاً به تمامی حیطه‌ی کاربرد فاهمه مربوط می‌شوند. سرانجام، این مفاهیم عقل متعالی هستند و از مرز هر نوع تجربه فراتر می‌روند، چنانکه هیچ‌گاه در تجربه عینی نمی تواند پیدا شود که برای ایده‌ی استعلایی کافی باشد. هنگامی که انسان از ایده‌ای حرف می زند، آن وقت از نظرگاه عینی (به مثابه ی از نظرگاه یک متعلق فاهمه محض) اطلاعات زیاد ارائه می‌دهد؛ اما از نظرگاه ذهنی (یعنی در ارتباط با واقعیت آن تحت شرایط تجربی) بسیار کم اطلاع می‌دهد، دقیقاً به این دلیل که ایده، به منزله ی مفهوم یک حد اکثر، هرگز (B ۳۸٤) (A ۳۲۸)

نمی‌تواند به طور انضمامی، به طور متنطبق داده شود. حال چون امر اخیر در واقع کل هدف کاربرد صرفاً تاملی عقل را تشکیل می‌دهد، و چون در این باره، نزدیک شدن به یک مفهوم که با این همه در عمل هرگز به دست نخواهد آمد، به آن معنا است که گویی مفهوم بکلی نابود شود، پس، در باره ی چنین مفهومی می‌توان گفت که: او فقط یک ایده است. به این ترتیب به خوبی می‌توانستیم بگوییم که: کل مطلق همه‌ی پدیدارها فقط یک ایده است، چون ما چنین کل مطلقی را هرگز نمی‌توانیم در یک تصویر برای خود متصور کنیم؛ بنابراین این مساله‌ای است هیچ نوع راه‌حلی ندارد. اما بر عکس، چون در کاربرد عملی فاهمه کلاً تنها به ممارست مطابق با قواعد توجه می‌شود، پس ایده‌ی عقل عملی همیشه می‌تواند واقعاً، حتی اگربخشی، به طور انضمامی داده شود؛ در واقع این ایده شرط ناگزیر هر نوع کاربرد عملی عقل (B ۳۸۵)
است. تحقق عملی ایده همیشه محدود است و ناقص، اما تحت حدودی تعیّن‌ناپذیر، و بنابراین همیشه تحت تاثیر مفهوم یک کمال مطلق قرار دارد. مطابق با آن، ایده‌ی عملی بسیار پرثمر است و در ارتباط با اعمال واقعی به طور اجتناب ناپذیر ضروری است. در ایده‌ی عملی، عقل محض، حتی دارای علیت است، چنانکه واقعاً آنچه که مفهوم او در خود متعین می کند ، را تولید می‌کند؛ بنابراین نمی‌توان درباره‌ی حکمت، تقریباً به طرزی تحقیرآمیز، گفت که: فقط یک ایده است، بلکه دقیقاً به همین دلیل که حکمت، ایده‌ی وحدت ضروری همه‌ی اهداف ممکن است، پس باید برای هر نوع امر عملی به مثابه ی شرط اصلی، یا دست کم شرط محدود کننده، به منزله‌ی قاعده عمل کند.

(A ۳۲۹) حال، حتی اگر چه درباره‌ی مفاهیم استعلایی عقل باید بگوییم که: آنان فقط ایده‌ها هستند، با این همه، هرگز آنها را زاید و باطل نمی‌دانیم. زیرا درست است که به وسیله‌ی مفاهیم استعلایی عقل هیچ موضوعی نمی‌تواند تعیین شد، با این همه آنان می‌توانند در مبنا، و بی‌آنکه ملاحظه شوند، به مثابه ی قانون کلی کاربرد گسترده و هماهنگ فاهمه عمل کنند، ـ البته به وسیله‌ی
(B ۳۸۶) این قانون کلی فاهمه هیچ عینی را بیشتر از آن نمی‌شناسد که خود مطابق با

مفاهیم خویش می‌شناسد، اما با این همه دراین شناخت بهتر و فراتر راهنمایی می‌شود. علاوه بر آن، نیاز به گفتن نیست که شاید مفاهیم استعلایی عقل، عبور از مفاهیم طبیعی را به مفاهیم عملی ممکن کنند، و به این ترتیب حتی ایده‌های اخلاقی را به این شیوه تحت حمایت بگیرند و با شناخت تاملی عقل مرتبط سازند. توضیح همه‌ی این مطالب باید در آنچه بعداً می‌آید انتظار داشت.

و اما مطابق با برنامه‌ی کنونی خویش، ما در اینجا ایده‌های عملی را کنار می‌گذاریم، و به این ترتیب عقل را فقط در کاربرد تاملی‌اش، و در این زمینه نیز در واقع در حیطه‌ای محدود تر، یعنی فقط در کاربرد استعلایی او، بررسی می‌کنیم. حال باید همان راه را طی کنیم، که پیش از این در استنتاج مقولات در پیش گرفتیم؛ و آن اینکه، صورت منطقی شناخت عقلی را بررسی کنیم، و ببینیم که آیا طی آن، عقل تصادفاً همچنین منشائی از مفاهیم نمی‌باشد که ما را قادر می‌سازند تا اعیان را فی‌نفسه، چنانکه ترکیبی پیشین تعیین شده باشند، در ارتباط با این یا آن کارکرد عقل، در نظر بگیریم؟

(A ۳۳۰) عقل، اگر به مثابه ی قوه‌ی یک صورت منطقی معین برای شناخت منظور شود، عبارت است از قوه‌ی نتیجه گرفتن، یعنی با واسطه (به وسیله‌ی تابع سازی شرط یک حکم ممکن، تحت شرط یک حکم داده شده) حکم کردن. حکم داده شده عبارت است از قاعده‌ی کلی، (major [= (مقدمه‌ی کبری]). تابعیت شرط یک حکم ممکن دیگر تحت شرط قاعده، عبارت است از (minor [= (مقدّمه‌ی) صغری]). سرانجام آن حکم واقعی که حکم قاعده (B ۳۸۷) را برای مورد تابع شده بیان می‌دارد، عبارت است از نتیجه‌ی قیاس (conclusio). قاعده در حقیقت چیزی کلی را تحت یک شرط معین بیان می‌دارد. آن وقت در یک مورد مطرح شده، شرط قاعده، برآورده می‌شود. بنابراین چیزی که تحت آن شرط به طور کلی اعتبار داشت، در مورد مطرح شده نیز (که این شرط را در خود دارد) باید به منزله ی معتبر دیده شود. به آسانی دیده می‌شود که عقل از طریق فعالیت های فاهمه که سلسله‌ای از

شرایط را تشکیل می‌دهند، به یک شناخت دست می‌یابد. اگر من به گزاره‌ی:
(A ۳۳۱) همه اجسام تغییر پذیراند، فقط از آن طریق دست بیابم که از شناختی دورتر آغاز کنم (که در آن شناخت، مفهوم جسم پیدا نمی‌شود، اما با این همه، شرط مفهوم جسم را شامل می‌شود)، یعنی از این گزاره که: هر عنصر مرکبی تغییرپذیر است؛ بعداً اگر از این گزاره به گزاره‌ای نزدیک تر بروم که تحت شرط گزاره‌ی اول قرار دارد: اجسام مرکب هستند؛ و سرانجام از این گزاره‌ی دوم به یک گزاره‌ی سوم عبور کنم که اکنون شناخت دورتر (تغییرپذیر) را با آنچه مطرح است متصل می‌کند، و نتیجه بگیرم که: اجسام تغییرپذیراند، ـ آن وقت من از طریق سلسله‌ای از شرایط (مقدمات) به یک شناخت (نتیجه) رسیده‌ام. حال هر سلسله‌ای که نماینده‌ی آن داده شده باشد (خواه نماینده‌ی حکم حملی، خواه نماینده‌ی حکم شرطی)، می‌تواند ادامه داده شود؛ در نتیجه دقیقاً همین کنش عقل به ratiocinatio polysyllogistica [= استنتاج عقلی طیِ قیاسات اقترانی مرکب] می‌انجامد که سلسله‌ای است از قیاسات، که می‌تواند در گستره‌های نامعیّن امتداد یابد: خواه در طرف شرایط per prosyllogismos) [= طی قیاسات اقترانی مقدم]، خواه در طرف امور مشروط (per episyllogismos [= طیِ قیاسات اقترانی مؤخر].

اما به زودی خواهیم فهمید که زنجیر یا سلسله‌ی قیاسات اقترانی مقدم، یعنی شناخت های نتیجه‌گیری شده در طرف مبانی، یا در طرف شرایط یک شناخت داده شده، به عبارت دیگر: سلسله‌ی صعود کننده ی قیاسات عقلی، در مقابل توانایی عقل، باید به طریقی عمل کند متفاوت با سلسله‌ی نزول کننده، که عبارت باشد از پیشرفت عقل در جهت امور مشروط به وسیله‌ی قیاسات اقترانی مؤخر. زیرا چون در سلسله‌ی صود کننه ی قیاسات عقلی، شناخت (conclusio [= نتیجه]) فقط به مثابه ی مشروط داده می‌شود، پس به آن شناخت به واسطه‌ی عقل به شیوه‌ای دیگر نمی‌توان رسید مگر دست کم تحت فرضی قبلی که همه‌ی اعضای سلسله، در طرف شرایط داده شده باشند (کلیت در سلسله‌ی مقدمات)، زیرا فقط تحت آن فرض قبلی است که حکم

مطرح شده، به نحو پیشین ممکن است؛ برعکس، در طرف امور مشروط یا استنتاجات، فقط سلسله‌ای تعقل می‌شود که تکوینی است، نه اینکه کلاً از پیش، فرض شده باشد، یا داده شده باشد؛ در نتیجه فقط یک پیشرفت بالقوه تعقل می‌شود. بنابراین، اگر شناختی به منزله ی مشروط به نظر آید، آن وقت عقل ملزم می‌شود تا سلسله‌ی شرایط را در یک خط صعودکننده، به منزله ی تمام شده، و به لحاظ کلیت آن، به منزله ی داده شده، در نظر بگیرد. اما اگر دقیقاً همین شناخت، هم زمان به مثابه شرط شناخت های دیگر به نظر آید،
(A ۳۳۲) که در میان خود سلسله‌ای از نتیجه‌گیریها را در خط نزول کننده تشکیل می‌دهند، آن وقت این امر می‌تواند برای عقل کاملاً علی‌السویه باشد که این پیشرفت، a parte posteriori [= در طرف امر پسین] تا کجا ادامه خواهد یافت، و اینکه آیا حتی کلیت این سلسله اصلاً ممکن می‌باشد یا نه؛ زیرا عقل
(B ۳۸۹) به چنین سلسله‌ای برای نتیجه‌ای که در مقابل او است نیاز ندارد؛ چه، این نتیجه به وسیله‌ی مبانی خود، a parte priori [= در طرف امر پیشین] دیگر به شکلی کافی، معتین شده است. حال کاملاً ممکن است که در طرف شرایط، سلسله‌ی مقدمات، اولین (عضو) به مثابه عالی ترین شرط داشته باشد ـ یا ممکن است چنین چیزی نداشته باشد که در این صورت a parte priori [= در طرف امر پیشین]، بدون مرز باشد؛ اما به هر شکل سلسله‌ی مورد بحث باید کلیت شرایط را شامل شود، با این فرض هم که ما هرگز قادر نخواهیم بود آن را بفهمیم؛ و کلاً سلسله باید به شکلی نامشروط، حقیقت باشد، تا امر مشروط، که به مثابه ی یک نتیجه‌گیری که از آن سلسله‌ی کامل حاصل شده است در نظر گرفته می‌شود، به منزله ی حقیقت اعتبار یابد. این تقاضایی است از عقل که شناخت خود را به مثابه ی امر پیشین معین کند و به منزله ی ضروری اعلام دارد: خواه فی‌نفسه، که در این صورت به هیچ مبانی ای نیاز ندارد؛ خواه اگر مشتق باشد، مثل عضوی در یک سلسله از مبانی، که خود به شیوه‌ای نامشروط، حقیقت است.

(A ۳۳۳)
(B ۳۹۰)

کتاب اول دیالکتیک استعلایی

قسمت سوم

نظام ایده‌های استعلایی

ما در اینجا به دیالکتیک منطقی کار نداریم که هرنوع محتوای شناخت را انتزاع می‌کند و منحصراً توهمی کاذب را در صورت قیاسات عقلی کشف می‌کند، بلکه به دیالکتیک استعلایی می‌پردازیم؛ دیالکتیک استعلایی باید کاملاً به نحو پیشین، منشاء شناخت های معینی که از عقل محض ناشی می‌شوند را، و نیز برخی مفاهیم نتیجه‌گیری شده، که متعلق آنها هرگز به طور تجربی نمی تواند داده شود، و بنابراین کلاً خارج از قوه‌ی فاهمه محض قرار دارند، را در خود متعین می کند. ما از ارتباط طبیعی‌ای که کاربرد استعلایی شناخت ما هم در استنتاجات قیاسی و هم در احکام، باید با کاربرد منطقی داشته باشد، استنباط کرده‌ایم که: فقط سه نوع قیاس دیالکتیکی وجود دارند؛ این سه نوع قیاس دیالکتیکی، خود را به سه نوع قیاس مربوط می‌سازند که از طریق آنها عقل می‌تواند بر مبنای اصول به شناخت ها نایل شود، و در همه‌ی اینها، کار عقل آن است که از ترکیب مشروط که فاهمه همیشه متصل به آن باقی خواهد ماند، به ترکیب نامشروط که فاهمه هرگز به آن دست نخواهد یافت، صعود کند.

حال، جنبه‌ی کلی هر نوع ارتباط که تصورات ما می‌توانند داشته باشند،
(B ۲۹۱) این است: ۱ ـ ارتباط با موضوع؛ ۲ ـ ارتباط با موضوعات، و در این حال، یا
(A ۳۳٤) ابتدا به مثابه ی پدیدارها، ـ یا به مثابه ی متعلقات تفکر به طور کلی. اگر این تقسیم‌بندی فرعی را با تقسیم‌بندی بالایی تلفیق کنیم، آن وقت هر نوع نسبتِ تصوراتی که می‌توانیم از آنها یا یک مفهوم تشکیل دهیم یا یک ایده، سه نوع‌اند: ۱ ـ نسبت به ذهن؛ ۲ ـ نسبت به کثرت شی در پدیدار؛ ۳ ـ نسبت به همه‌ی اشیا به طور کلی.

حال، همه‌ی مفاهیم محض به طور کلی، به وحدت ترکیبی تصورات می‌پردازند؛ مفاهیم عقل محض (ایده‌های استعلایی)، اما، به وحدت ترکیبی

نامشروط همه‌ی شرایط به طور کلی. بر این اساس، همه‌ی ایده‌های استعلایی می‌توانند تحت سه طبقه قرار گیرند، به این ترتیب‌اند: طبقه اول، وحدت مطلق (نامشروط) ذهن اندیشنده را در خود قرار می دهد؛ طبقه‌ی دوم، وحدت مطلق سلسله‌ی شرایط پدیدارها را؛ و طبقه‌ی سوم، وحدت مطلق شرط همه‌ی متعلقات تفکر به طور کلی را. ذهن اندیشنده، موضوع روانشناسی است؛ مجموع کلی همه‌ی پدیدارها (یعنی جهان)، موضوع کیهان‌شناسی است؛ و امری که عالی ترین شرط امکان هر آنچه را که بتواند تعقل شود را شامل می‌شود (یعنی وجود همه‌ی موجودات)، موضوع الهیات است. بنابراین، عقل محض، ایده‌هایی را برای یک نظریه روح‌شناسی استعلایی (psychologia rationalis [= روانشناسی تعقلی])؛ برای یک
(B ۳۹۲) جهان شناسی استعلایی (cosmologia rationalis [= کیهان شناسی تعقلی])؛ و سرانجام، همچنین، برای یک خداشناسی استعلایی theologia (transscendentalis = الهیات استعلایی)، تهیه می‌بیند: فاهمه اساساً توان
(A ۳۳۰) طرح انداختن محض هیچ یک از این علوم را ندارد، حتی اگر درست با برترین کاربرد منطقی عقل، یعنی با همه‌ی قیاسات که به فکر بتوانند خطور کند نیز مربوط باشد، تا از یک متعلق خویش (پدیدار) به همه‌ی متعلقات دیگر تا دورترین اعضای ترکیب تجربی پیش رود؛ بلکه در واقع هر یک از این علوم منحصراً محصولی است محض و اصیل، یا مسئله‌ای است، متعلق به عقل محض.

حال تحت این سه عنوان همه ی ایده‌های استعلایی، کدام وجوه مفاهیم محض عقل قرار می‌گیرند، در فصل بعدی به طور کامل توضیح داده خواهد آمد. اینان مطابق با نخ راهنمای مقولات پیش می‌روند. زیرا عقل محض هیچ‌گاه به طور مستقیم به اعیان مربوط نمی‌شود، بلکه به مفاهیمی که فاهمه از اعیان دارد، ارتباط می‌یابد. به همین ترتیب، همچنین فقط در جریان توضیح کامل، آشکار خواهد شد که: اول، چگونه عقل منحصراً از طریق کاربرد ترکیبی دقیقاً همان کارکردی که آن را برای قیاسات عقلی اقترانی

حملی بکار می‌گیرد، به شیوه‌ای ضروری باید به مفهوم وحدت مطلق ذهن (B ۳۹۳)
اندیشنده برسد؛ دوم، چگونه فرآیند منطقی در قیاسات عقلی شرطی اتصالی، (A ۳۳۶)
به شیوه‌ای ضروری باید به ایده‌ی امر مطلقاً نامشروط در یک سلسله‌ی واحد شرایط داده شده بیانجامد؛ سرانجام، سوم، چگونه صورت محض قیاس عقلی شرطی انفصالی، باید برترین مفهوم عقل درباره‌ی یک وجود همه‌ی موجودات، را به شیوه‌ای ضروری با خود انتزاع کند؛ تفکری که در نظر اول ظاهراً بسیار متناقض می‌نماید.

در حقیقت، استنتاج عینی این ایده‌های استعلایی ـ چنانکه در مورد مقولات عمل کردیم ـ به هیچ‌وجه ممکن نیست. زیرا ایده‌های استعلایی در واقع هیچ ارتباطی با هیچ نوع شئی ندارند که بتواند مطابق با آنها داده شود؛ دقیقاً به این دلیل که ایشان بسادگی ایده هستند. اما ما می‌توانیم اشتقاق ذهنی ایده‌های استعلایی را از طبیعت عقل‌مان بر عهده بگیریم، و این کاری است که در فصل حاضر انجام گرفته است.

به آسانی مشاهده می‌شود که: عقل محض هیچ هدفی ندارد مگر کلیت مطلق ترکیب در موافقت با شرایط (خواه در موافقت با شرایط عَرَض، خواه تبعیت، و خواه همکاری)؛ و اینکه: عقل با کمال مطلق در موافقت با امر مشروط هیچ کاری ندارد. زیرا عقل فقط تنها به کلیت مطلق ترکیب در موافقت با شرایط نیاز دارد تا کلاً سلسله‌ی شرایط را از پیش فرض بگیرد، و به این ترتیب آنها را به نحو پیشین به فاهمه عرضه کند. اما اگر یکبار، شرطی
موجود باشد باشد که کاملاً (و به طور نامشروط) داده شده باشد، آن وقت (B ۳۹٤)
دیگر در پیوند با ادامه دادن سلسله، به یک مفهوم عقل نیاز نیست؛ زیرا فاهمه
هر گامی را، در جهت پایین آمدن، از شرط به امر مشروط، خود برمی‌دارد. به (A ۳۳۷)
این ترتیب کار ایده‌های استعلایی فقط عبارت است از بالا رفتن در سلسله‌ی شرایط، تا امر نامشروط، یعنی تا اصول. اما با پایین آمدن به امر مشروط، البته عقل ما به شکلی کاملاً وسیع قوانین فاهمه را در زمینه‌ی منطقی بکار می‌گیرد، اما هیچ نوع کاربرد استعلایی قوانین فاهمه موجود نیست؛ و، اگر ما از کلیت

مطلق چنین ترکیب (به وسیله‌ی progressive [= پیشرفت]) ایده‌ای تشکیل دهیم، برای مثال، ایده‌ای از سلسله‌ی کامل همه‌ی تغییرات آینده‌ی جهان، آن وقت این یک شیء عقلی است (ens rationis)، که فقط به طور تصادفی تعقل شده است، نه اینکه به ضرورت به وسیله‌ی عقل از پیش فرض شده باشد. زیرا برای امکان امر مشروط، در واقع کلیت شرایط آن است که از پیش فرض می‌شود، نه نتایج آن. در نتیجه چنین مفهومی به هیچ‌وجه ایده‌ی استعلایی نیست؛ ـ و کار ما در اینجا منحصراً پرداختن به ایده‌های استعلایی است.

سرانجام، همچنین باید آگاه بود که در میان خود ایده‌های استعلایی، یک ارتباط و وحدت معین نیز آشکار است، و اینکه، عقل محض به واسطه‌ی ایده‌های استعلایی خویش، همه‌ی شناخت هایش را در یک نظام واحد می‌گذارد. اینکه از شناخت خویشتن خود (روح) به جهان شناسی پیش برویم و به واسطه‌ی این شناخت ها به موجود اول رسیم، پیشرفتی است چنان (B ۳۹۰)
طبیعی که به نظر می‌رسد به پیشرفت منطقی عقل از مقدمات به نتیجه‌ی قیاس، شباهت داشته باشد*. اما آیا در اینجا واقعاً نوعی خویشاوندی، از آن نوع که در میان فرآیند منطقی و فرآیند استعلایی وجود دارد، پنهانی در اساس کار وجود دارد؟ این نیز یکی از آن پرسش ها است که برای پاسخ آن باید تا

«* ـ ما بعدالطبیعه هدف خاص پژوهش خود را فقط سه ایده قرار می‌دهد: خداوند، آزادی، بقای نفس. چنانکه مفهوم آزادی با مفهوم خداوند متصل شود، می‌بایست به مفهوم بقای نفس، به مثابه یک نتیجه‌ی قیاسی ضروری، بیانجامد. هر چیز دیگری که این علم خود را به آن مشغول می‌دارد، برای او صرفاً وسیله‌ای است تا به این ایده‌ها و واقعیت آنها دست یابد. مابعدالطبیعه به این ایده‌ها برای علم طبیعی نیاز ندارد، بلکه در واقع برای آنکه از طبیعت فراتر رود. بصیرت در این ایده‌ها باید الهیات و اخلاق را، و از طریق پیوند این دو، دین را، و در نتیجه برترین اهداف وجود ما را، صرفاً به قوه‌ی نظری عقل منوط سازد، و در غیر این صورت نه به چیزی دیگر. در تصور نظاممند این ایده‌ها، نظم یاد شده، به مثابه نظم ترکیبی، مناسب ترین نظم خواهد بود؛ اما در بررسی عملی که باید پیش از آن ضرورتاً انجام گیرد، نظم تحلیلی، که نظم بالا را معکوس می‌سازد، با هدف ما متناسب تر است، چنانکه ما را قادر می‌کنند تا از آنچه تجربه بی‌واسطه به دست‌مان می‌دهد، یعنی از *روح‌شناسی* به *جهان شناسی*، و از آنجا به شناخت خداوند پیش برویم و به این ترتیب طرح بزرگ خود را اجرا کنیم.»

پایان این تحقیقات منتظر بمانیم. ما دیگر عجالتاً به هدف خود دست یافته‌ایم، به این ترتیب که توانسته‌ایم مفاهیم استعلایی عقل را که در غیر این صورت عادتاً در نظر فیلسوفان، با چیزهای دیگری آمیخته می‌شوند، بی‌آنکه از مفاهیم به نحو شایسته تمیز داده شوند، از این وضعیت مبهم به خارج انتزاع کنیم؛ ما توانسته‌ایم منشاء مفاهیم استعلایی عقل را، و به آن وسیله هم زمان تعداد معین آنها که علاوه بر آنها دیگر چیزی نمی‌تواند داده شود، را ارائه دهیم، و آنها را در یک کل مرتبط نظام مند معرفی کنیم؛ به این وسیله میدان ویژه‌ای از عقل محض مشخص می‌شود و محدود می‌گردد.

(A ۳۳۸)
(B ۳۹۶)

دیالکتیک استعلایی

کتاب دوم

درباره‌ی استدلالات قیاسی دیالکتیکی عقل محض

می‌توان گفت که موضوع یک ایده‌ی استعلایی محض، چیزی است که درباره‌ی آن هیچ مفهومی در دست نیست، حتی اگرکه این ایده کاملاً ضروری، در عقل، بر مبنای قوانین اصلی خود او تولید شده باشد. زیرا در واقع نیز در مورد موضوعی که برای نیاز عقل کافی باشد، هیچ مفهوم فاهمه ـ یعنی، چنان مفهومی که بتواند در یک تجربه‌ی ممکن نشان داده شود و شهود گردد ـ ممکن نیست. پس، مطلب را بهتر بیان خواهیم کرد و کمتر دچار خطر سوءتفاهم خواهیم شد، اگر بگوییم که: ما درباره‌ی شیء‌ای که با یک ایده متناظر باشد هیچ اطلاعی نداریم، هرچند می‌توانیم در این باره یک مفهوم احتمالی داشته باشیم.

(A ۳۳۹)
(B ۳۹۷)

حال، دست کم واقعیت استعلایی (ذهنی) مفاهیم محض عقل، منوط به آن است که ما به وسیله‌ی یک قیاس عقلی ضروری به چنین ایده‌هایی راهنمایی شویم. بنابراین چنان قیاسات عقلی‌ای وجود خواهند داشت که هیچ نوع مقدمات تجربی را شامل نمی‌شد، و به واسطه‌ی آنها ما از آنچه می‌شناسیم چیزی دیگر را نتیجه می‌گیریم که از آن چیز دیگر، مفهومی

نداریم؛ و با این همه، به وسیله‌ی یک توهم اجتناب ناپذیر، به آن چیز دیگر، واقعیت عینی می‌بخشیم. بنابراین این نوع قیاسات از نظرگاه نتیجه‌ی خود، ترجیحاً باید قیاسات شبه عقلانی(sophistical) نامیده شوند تا قیاسات عقلی؛ حتی اگر به مناسبت نحوه‌ی تکوین خود، به خوبی می‌توانند قیاسات عقلی نام بگیرند؛ چرا که، اینها افسانه‌پردازانه ساخته نشده‌اند، یا تصادفاً وجود نیافته‌اند، بلکه از طبیعت خود عقل برخاسته‌اند. اینها سفسطه هستند، اما نه متعلق به آدمیان، بلکه در واقع متعلق به خودِ عقل محض؛ حتی حکیم‌ترین تمامی آدمیان نیز خویشتن را از دست این سفسطه‌گریها نمی‌تواند رها کند؛ و حتی اگر شاید پس از تلاش بسیار بتواند خود را از توهم مصمون دارد، اما از توهمیی که همیشه به او پوزخند می‌زند و او را به تمسخر می گیرد، هرگز کاملاً نمی‌تواند رها شود.

(A ۳٤۰)
(B ۳۹۸)

در هر صورت، این قیاسات عقلی دیالکتیکی فقط سه نوع‌اند، یعنی به همان تعداد ایده‌ها هستند، که نتایج قیاسی قیاسات عقلی دیالکتیکی به آنان منتهی می‌شوند. در طبقه‌ی اول قیاسات عقلی، من از مفهوم استعلایی ذهن که هیچ کثرتی را شامل نمی‌شد، وحدت مطلق خود ذهن را نتیجه می‌گیرم، حال آنکه از آن به این شیوه هیچ مفهومی ندارم. من این قیاس دیالکتیکی را قیاس استعلایی می‌نامم. طبقه‌ی دوم قیاسات شبه عقلانی (sophistical) معطوف است به مفهوم استعلایی کلیت مطلق سلسله‌ی شرایط برای یک پدیدار داده شده به طور کلی؛ و من از اینکه درباره‌ی وحدت ترکیبی نامشروط سلسله در یک طرف ، همیشه مفهومی دارم که با خود متناقض است، صدق وحدت در مقابل ایستاده را نتیجه می‌گیرم، که هنوز، درباره‌ی آن نیز هیچ نوع مفهومی ندارم. من حالت عقل را در این قیاسات دیالکتیکی، مسئله‌ی جدلی‌الطرفینِ عقل محض خواهم نامید. سرانجام، بر مبنای نوع سوم قیاسات شبه عقلانی ، من از کلیت شرایطی که باید تحت آنها اعیان را به طور کلی، تا آنجا که بتوانند به من داده شوند، فکر کنم، به وحدت ترکیبی مطلق همه‌ی شرایط امکان اشیا به طور کلی، دست می‌یابم؛ یعنی از اشیایی که آنها را مطابق با

مفهوم استعلایی محض شان نمی‌شناسم، یک وجود همه‌ی موجودات را استنتاج می‌کنم که آن را نیز از طریق یک مفهوم استعلایی باز هم بسیار کمتر می‌شناسم، چنانکه درباره‌ی ضرورت نامشروط آن اصلاً هیچ مفهومی نمی‌توانم بسازم. من این قیاس عقلی دیالکتیکی را ایدآل عقل محض خواهم نامید.

کتاب دوم دیالکتیک استعلایی

(A ۳٤۱)
(B ۳۹۹)

فصل اول

درباره‌ی مطالعات منطقی عقل محض

مطالعات منطقی عبارت است از غلط بودن یک قیاس عقلی به لحاظ صورت آن؛ حال محتوای آن هر چه می‌خواهد باشد. اما یک مغالطه‌ی استعلایی دارای مبنایی استعلایی است که ما را مجبور می کند به لحاظ صورت غلط نتیجه‌گیری کنیم. به این ترتیب چنین قیاس کاذبی، در طبیعت عقل آدمی ریشه دارد و یک توهم باطل اجتناب ناپذیر با خود می‌آورد که البته قابل تجزیه و تحلیل نیست.

حال به مفهومی می‌رسیم که پیش از این در فهرست کلی مفاهیم استعلایی ذکر نشده است، و با این همه باید در شمار ایشان قرار گیرد، بی‌آنکه لازم باشد به این دلیل در جدول، کوچک ترین تغییری ایجاد شود یا آن جدول، ناقص دانسته شود. این عبارت است از مفهوم، یا اگر ترجیح دهیم، حکم زیر: من می‌اندیشم. به آسانی دیده می‌شود که این مفهوم، وسیله‌ی نقلیه‌ی همه‌ی مفاهیم به طور کلی است، و در نتیجه همچنین وسیله‌ی نقلیه‌ی مفاهیم استعلایی می‌باشد؛ و بنابراین همیشه باید در شمار این مفاهیم گرفته شود، و بنابراین خود به طور مساوی استعلایی است؛ اما با این همه هیچ عنوان ویژه‌ای نمی‌تواند داشته باشد، زیرا نقش آن فقط این است که تفکر را کلاً، به مثابه ی متعلق به آگاهی، عرضه دارد. با این همه، حتی اگر این مفهوم از جنبه‌ی تجربی (تأثرات حسی) پاک است، اما هنوز برای آن کار مناسب

(B ٤۰۰)
(A ۳٤۲)

است که دو نوع موضوع را در طبیعت قوه ی تصور ما متمایز کند. من، به مثابه ی اندیشنده، عبارت‌ام از متعلق حس درونی، و روح نامیده می‌شوم. آنچه متعلق حواس خارجی است، جسم نام می‌گیرد. بر این اساس، اصطلاح من به مثابه ی یک موجود اندیشنده، خود دیگر به معنای متعلق آن نوع روانشناسی است که روح شناسی تعقلی می‌تواند نامیده شود؛ ـ البته چنانچه من درباره‌ی روح نخواهم چیزی دیگر بدانم مگر آنچه مستقل از هر نوع تجربه (که من را دقیق‌تر و in concreto [= به طور انضمامی] تعیین می‌کند) از این مفهوم من، تا آنجا که این مفهوم در هر نوع تفکر وارد می‌شود، بتواند نتیجه‌گیری شود.

حال روح‌شناسی تعقلی در حقیقت اقدامی است از این دست؛ زیرا حتی اگر کوچک ترین امر تجربی تفکر من، اگر نوعی ادراک حسی ویژه‌ی حالت درونی من نیز با مبانی شناخت این علم آمیخته شود، آن وقت این علم نه روح‌شناسی تعلقی، بلکه روح‌شناسی تجربی خواهد بود. بنابراین ما دیگر یک علم ادعایی در مقابل خود داریم که بر مبنای یک گزاره‌ی واحد: من می‌اندیشم، ساخته شده است، و ما در اینجا کاملاً به شایستگی و مطابق با طبیعت یک فلسفه‌ی استعلایی می‌توانیم پژوهش کنیم که آیا مبنای درستی دارد یا اینکه بی اساس است. اما نباید در این باره نگران شد که چون من در (B ٤٠١) (A ٣٤٣) این گزاره که ادراک حسی خویشتن خود را بیان می‌دارد، یک تجربه‌ی درونی دارم، پس در نتیجه روح‌شناسی تعقلی که بر آن اساس ساخته می‌شود، هرگز نمی‌تواند محض باشد، بلکه، بخشی، بر مبنای یک اصل تجربی قرار دارد. زیرا این ادراک حسی درونی چیزی نیست مگر ادراک نفسانی محض: من می‌اندیشم، که حتی همه ی مفاهیم استعلایی را نیز ممکن می‌سازد؛ و آنچه در مفاهیم استعلایی منظور است، این است که: من می‌اندیشم جوهر را؛ من می‌اندیشم علت را؛ و غیره. زیرا تجربه‌ی درونی به طور کلی و امکان آن، یا ادراک حسی به طور کلی و نسبت آن به ادراک حسی دیگر، اگر نوعی تمایز ویژه‌ی آن و تعیّن آن به طور تجربی داده نشود، نمی‌تواند به مثابه ی شناخت

تجربی در نظر گرفته شود، بلکه باید به مثابه ی شناخت امر تجربی به طور کلی، در نظر آید؛ و مربوط می‌شود به تحقیق امکان هر یک نوع تجربه، تحقیقی که البته استعلایی است. کوچکترین متعلق ادراک حسی (برای مثال، به مثابه رنج، یا لذت) که به تصور کلی خودآگاهی اضافه شود، فوراً روانشناسی تعقلی را به روانشناسی تجربی تبدیل خواهد کرد.

بنابراین، من می‌اندیشم، عبارت است از تنها متن روان شناسی تعقلی؛ که روان شناسی تعقلی باید کلاً حکمت خود را گسترش دهد. به آسانی دیده می‌شود که این تفکر، اگر قرار باشد به یک موضوع (به خود من) مربوط شود، هیچ چیز را نمی‌تواند شامل شود، مگر محمولات استعلایی همان موضوع را. زیرا کوچک ترین محمول تجربی، خلوص تعقلی و استقلالِ این علم را از هر نوع تجربه، نابود خواهد کرد.

(A ۳٤٤) (B ٤۰۲) ما در اینجا صرفاً از خط راهنمای مقولات پیروی خواهیم کرد، با این فرق که چون در اینجا ابتدا یک شیء، یعنی من، به مثابه ی موجود اندیشنده، داده شده است، پس ـ بی‌آنکه نظم مضبوط در میان مقولات، چنانکه در جدول آنها منعکس شده است، را عوض کنیم ـ در اینجا از مقوله‌ی جوهر آغاز خواهیم کرد، که به آن وسیله یک شیء فی‌نفسه متصور می‌شود، و بعداً، در سلسله‌ی مقولات به عقب برخواهیم گشت. بنابراین جایگاه بحث روح‌شناسی تعقلی که از آن، هر چیز دیگر که این علم فقط بتواند در خود متعین کند، باید مشتق شود، به قرار زیر است:

۱.

روح:
جوهر است.

۲.
به لحاظ کیفیت
ساده است.

۳.
به لحاظ زمان های گوناگونی
که در آنها موجود است،
به طور عدد اینهمان است،
یعنی وحدت است (نه کثرت).

٤.

در نسبت است
با متعلقات ممکن در مکان.*

(A ۳٤٥) (B ٤۰۳) همه‌ی مفاهیم روح‌شناسی محض منحصراً به وسیله‌ی ترکیب این عناصر ایجاد می‌شوند، بی‌آنکه به کمترین شکل اصلی دیگر را بشناسند. جوهر مورد بحث: ـ اگر صرفاً به منزله ی متعلق حس درونی گرفته شود، مفهوم غیر مادیت را به ما می‌دهد؛ اگر به مثابه ی جوهر ساده گرفته شود، مفهوم فسادناپذیری را عرضه می‌کند؛ اینهمانی آن، به مثابه ی جوهر عقلانی، (B ٤۰۳) مفهوم شخصیت را؛ هر سه مفهوم غیرمادیت و فسادناپذیری و شخصیت با (A ۳٤٥) هم، مفهوم روح را؛ و نسبت آن به اعیان در مکان، مفهوم روابط متقابل (interaction) با اجسام را. در نتیجه روح‌شناسی محض جوهر اندیشنده را به منزله ی اصل زندگی در ماده، یعنی به منزله ی روح [

* ـ خواننده‌ای که نتواند چندان ب آسانی معنای روانشناختی این اصطلاحات را در انتزاع استعلایی آنها حدس بزند و نتواند دریابد که چرا آخرین مُسند روح می‌بایست به مقوله‌ی وجود متعلق باشد، در آنچه خواهد آمد، خواهد دید که این اصطلاحات به طور کافی توضیح داده شده و توجیه شده اند. ـ و اما بعداً، من باید برای اینکه اصطلاحات لاتین، هم در این بخش و هم نیز در کل اثر، بر خلاف ذوق و سبک خوب نویسندگی، به جای اصطلاحات آلمانی هم ـ معنای آنها بکار رفته‌اند، پوزش بخواهم؛ عذرم این است: من ترجیح می‌دهم که، بخشی، ظرافت و زیبایی زبان را قربانی کنم، تا اینکه کاربرد مدرسی را به دلیل کوچک ترین فهم‌ناپذیری، دشوار سازم.

([جان=anima]) و به مثابه ی اساس جانداری تصور می‌کند، و جانداری، در صورت محدود شدن به وسیله‌ی روح‌گرایی ، جاودانگی را ایجاد می‌کند،

حال، به این مفاهیم، چهار مغالطه‌ی روح‌شناسی استعلایی ـ که به غلط به منزله‌ی یک علم عقل محض درباره‌ی طبیعت موجود اندیشنده‌ی ما تلقی می‌شود ـ مربوط می‌شوند. اما ما در مبنای این علم نمی‌توانیم چیز دیگر ی بگذاریم مگر تصور من، که ساده است و فی نفسه کلاً تهی از هر نوع محتوا است؛ چنانکه درباره‌ی آن حتی نمی‌توان گفت که یک مفهوم باشد، بلکه یک خودآگاهی محض است که ملازم همه‌ی مفاهیم است. حال به وسیله‌ی این من، یا به وسیله‌ی او یا به وسیله‌ی آن (شیء) که می‌اندیشد، چیزی متصور نمی‌شود جز یک ذهن استعلایی تفکرات = X ؛ این ذهنیت صرفاً به وسیله‌ی تفکراتی شناخته می‌شود که محمولات آن هستند؛ و درباره‌ی آن، جدا از آنها، ما هرگز کمترین مفهومی نمی‌توانیم داشته باشیم. چنانکه فقط می‌توانیم به آن خاطر در یک دایره‌ی جاودانه دور بزنیم، زیرا همیشه باید تصور من را بکار بگیریم تا چیزی درباره‌ی من حکم کنیم؛ این ناراحتی را نمی‌توان از این امر رفع کرد، زیرا آگاهی، فی نفسه حتی یک تصور هم نیست که متعلقی ویژه را متمایز کند، بلکه صورت تصور است به طور کلی، تا آنجا که بنا باشد شناخت نامیده شود؛ برای آنکه تنها در مورد شناخت است که من می‌توانم بگویم که: من به وسیله‌ی شناخت چیزی را تعقل می کنم. (B ٤٠٤) (A ٣٤٦)

اما در همین آغاز باید اعجاب انگیز باشد که: شرطی که تحت آن من به طور کلی تعقل می کنم، و در نتیجه صرفاً ماهیت ذهن من است، هم زمان باید برای هر آنچه تعقل می کند معتبر باشد؛ و اینکه: ما بتوانیم ادعا کنیم که بر مبنای گزاره‌ای ظاهراً تجربی، یک حکم ضروری و کلی را بنا می‌کنیم، یعنی: هر آنچه تعقل می کند، چنان سرشته شده است که صدای خودآگاهی، آن ماهیت را در مورد خود من اعلام می‌کند. اما علت این امر آن است که: ما باید به اشیاء، به نحو پیشین و ضرورتاً همه‌ی آن خصوصیاتی را نسبت دهیم که شرایطی را تشکیل می‌دهند که ما تنها تحت آن شرایط آن اشیاء را تعقل (B ٤٠٥) (A ٣٤٧)

می کنیم. حال من از یک موجود اندیشنده به وسیله‌ی هیچ تجربه خارجی نمی‌توانم کوچک ترین تصوری داشته باشم، بلکه صرفاً به وسیله‌ی خودآگاهی تصوری پیدا می کنم. بنابراین، چنین اعیانی چیزی دیگر نخواهند بود مگر نقل این آگاهی من به اشیاء دیگر که فقط به آن وسیله به مثابه ی موجودات اندیشنده متصور می‌شوند. اما این گزاره‌ی که: من می‌اندیشم، در اینجا فقط احتمالی در نظر گرفته می‌شود: نه تا آنجا که این گزاره بتواند ادراک حسی یک وجود را در خود متعین کند (جمله‌ی دکارتی cogito [ergo sum = [من] فکر می‌کنم، پس هستم])، بلکه در واقع به لحاظ امکان محض آن، و آن هم برای ملاحظه‌ی این امر که چه خاصیت‌هایی می‌توانند از چنین گزاره‌ی ساده‌ای در ارتباط با موضوع آن نتیجه شوند (حال خواه چنین موضوعی وجود داشته باشد، خواه وجود نداشته باشد).

اگر شناخت عقلی محضی که ما از موجودات اندیشنده‌ی کلی داریم، بر مبنای چیز بیشتری قرار می‌داشت از cogito [= فکر می‌کنم]، و اگر مشاهدات ما در مورد بازی تفکرات مان و در مورد قوانین طبیعی نفس اندیشنده که از آن تفکرات ناشی می‌شوند، نیز به کمک فراخوانده می‌شدند، آن وقت یک روانشناسی تجربی ایجاد می شد که نوعی طبیعت
(B ٤٠٦) شناسی(physiology) حسی درونی می‌بود، و شاید می‌توانست پدیدارهای حس درونی را توضیح دهد، اما هرگز نه می‌توانست مناسب این کار باشد که آن خاصیت هایی که اصلاً به تجربه‌ی ممکن تعلق ندارد (مانند خاصیت های امر ساده) را کشف کند، و نه قادر می‌بود از موجود اندیشنده به طور کلی، چیزی که مربوط به طبیعت او می‌شود، ضرورتاً به ما آموزش دهد؛ بنابراین، روانشناسی تعلقی نمی‌بود.

(A ٣٤٨) حال چون گزاره‌ی: من می‌اندیشم (که به مفهوم احتمالی گرفته شود)، صورت هر نوع حکم فاهمه به طور کلی، را شامل شود، و همه‌ی مقولات را به مثابه ی وسیله‌ی نقلیه‌شان همراهی می‌کند، پس آشکار است که: قیاساتی که از گزاره‌ی من می‌اندیشم ناشی می‌شوند، تنها می‌توانند یک کاربرد صرفاً

استعلایی فاهمه را شامل شود، که هر نوع آمیختگی تجربه را رد می‌کند، و در مورد پیشرفت آن، ما بر مبنای آنچه در بالا نشان داده‌ایم، از پیش هیچ مفهوم مساعدی نمی‌توانیم تشکیل دهیم. بنابراین اکنون قصد داریم این گزاره را از طریق همه‌ی سیاقه‌های روح‌شناسی محض، با نظری انتقادی دنبال کنیم.

[دنباله‌ی فصل اول مطابق با ویرایش اول]
اولین مغالطه: درباره‌ی جوهریت

آنچه تصورش متعلق مطلق احکام ما است و بنابراین نمی‌تواند به مثابه ی تعیّن یک شیء دیگر بکار رود، جوهر است.

من، به مثابه ی یک موجود اندیشنده، تصور مطلق همه‌ی احکام ممکن خویش هستم و این تصور از من، خود نمی‌تواند به منزله‌ی محمولِ نوعی شیء دیگر بکار رود.

بنابراین،من، به مثابه ی موجود اندیشنده (روح)، جوهرهستم.

نقد اولین مغالطه‌ی روانشناسی محض

ما در بخش تحلیلی منطق استعلایی نشان داده‌ایم که: مقولات محض (و در میان آنها به منزله ی مقوله‌ی جوهر) فی‌نفسه هیچ نوع معنای عینی ندارند، مگر آنکه نوعی شهود در اساس آنها قرار بگیرد تا بتوانند بر کثرت آن شهود، به مثابه ی کارکردهای وحدت ترکیبی اعمال گردند. بدون این شهود، مقولات محض منحصراً کارکردهای یک حکم هستند بدون محتوا. من در مورد هر شیئی به طور کلی، می‌توانم بگویم که جوهر است، اما تا آنجا که آن شیء را از محمولات محض و تعیّنات محض اشیای متمایز سازم. حال در کل تفکر ما، من عبارت است از ذهنی که تفکرات فقط به مثابه ی تعیّنات، لازم ذاتی آن هستند، و این من نمی‌تواند به منزله ی تعیّن یک شیء دیگر بکار رود. بنابراین هر کس باید خویشتن خود را به شیوه‌ای ضروری به مثابه ی جوهر، اما تفکر را فقط به مثابه ی عرضهای وجودی خود و تعیّنات حالت خود در نظر آورد. (A ۳۴۹)

حال، این مفهوم یک جوهر را چگونه باید بکار ببرم؟ من هرگز نمی‌توانم از آن نتیجه بگیرم که: من، به مثابه ی یک موجود اندیشنده، برای خود دوام دارم، و طبیعتاً نه به وجود می آیم و نه از بین می‌روم؛ با این همه،

مفهوم جوهریت ذهن اندیشنده‌ی من، تنها می‌تواند به آن دلیل مفید باشد؛ و بدون آن فایده، من این مفهوم را به خوبی می‌توانستم کنار بگذارم.

نه تنها برای آنکه بتوانیم این خاصیت ها را از مقوله‌ی صرفاً محض یک جوهر نتیجه بگیریم بسیار نقص داریم، بلکه حتی بر عکس، می‌باید جوهر یک عین داده شده را در تجربه مشاهده کنیم و در مبنا بگذاریم، اگر بخواهیم مفهوم جوهر را ـ به شیوه‌ای که تجربی و عملی باشد ـ بر آن عین اعمال کنیم. حال ما در گزاره‌ی خود هیچ تجربه‌ای در اساس قرار نداده‌ایم، بلکه منحصراً از مفهوم ارتباطی نتیجه‌گیری کرده‌ایم که هر نوع تفکر، با من، به
(A ۳۵۰) مثابه ی موضوع مشترک، دارد، که به آن به طور ذاتی وصل می‌شود. همچنین، حتی اگر ما دقیقاً بر تجربه تکیه کنیم، از طریق هیچ مشاهده‌ی مطمئنی چنین ثباتی را نمی‌توانیم پایه‌ریزی کنیم. زیرا درست است که من در همه‌ی تفکرات وجود دارد، اما با این تصور کوچک ترین شهودی متصل نیست که آن را از دیگر متعلقات شهود متمایز کند. بنابراین البته می‌توان حس کرد که این تصور در هر نوع تفکر همیشه و هر بار حاضر است، اما نه اینکه شهودی باشد ساکن وایستا، که در آن شهود، تفکرات (به مثابه ی متغیر) در حال عبور هستند.

از اینجا نتیجه می شود که: اولین قیاس عقلی روانشناسی استعلایی فقط یک بصیرت جدید ادعایی بر ما تحمیل می‌کند، به شکلی که او ذهنیت منطقی پایدار تفکر را به مثابه‌ی شناخت موضوع واقعی لازم ذاتی انجام دهد، اما ما از چنین موضوعی کوچکترین اطلاعی نداریم، و حتی نمی‌توانیم داشته باشیم؛ زیرا آگاهی تنها چیزی است که همه‌ی تصورات را به تفکرات تبدیل می‌کند، و در نتیجه در آن، به مثابه ی ذهنیت استعلایی، همه‌ی ادراکات حسی ما باید پیدا شوند، و ما در خارج از این معنای منطقی من، هیچ شناسایی‌ای از موضوع، فی نفسه، نداریم، که به منزله ی محل در اساس من و همچنین در
(A ۳۵۱) اساس همه‌ی تفکرات دیگر قرار داشته باشد. با این همه، می‌توان گزاره‌ی: روح جوهر است را به خوبی معتبر دانست، فقط اگر اذعان کنیم که: این

مفهوم ما را به هیچ وجه دورتر نمی‌برد و به این ترتیب نمی‌تواند هیچ یک از استنباطات عادی روح‌شناسی شبه عقلانی ، برای مثال، استمرار همیشه ثابت روح در همه‌ی تغییرات و حتی در مرگ موجود انسانی را به ما آموزش دهد: یعنی اگر توجه داشته باشیم که روح فقط جوهری را در ایده، معنا می‌دهد اما نه در واقعیت.

دومین مغالطه: درباره‌ی سادگی

آن شیئی که عمل آن هرگز نتواند همکاری چندین شیءِ کارگر در نظر آید، ساده است.

حال روح، یا من اندیشنده چنین چیزی است:

بنابراین، ...

نقد دومین مغالطه روانشناسی استعلایی

این پاشنه‌ی آخیلئوس همه‌ی استدلالات قیاسی دیالکتیکی روح‌شناسی محض است، نه مثلاً صرفاً بازی سوفیستی ای که یک جزم‌اندیش ساخته باشد تا احکام خود را مقبولیتی(plausibility) سطحی ببخشد، بلکه در واقع چنان قیاسی است که حتی چنین به نظر می رسد که در مقابل دقیق‌ترین آزمایش و بزرگترین شک و تردید پژوهش مقاومت کند؛ و آن به شرح زیر است.

هر جوهر مرکب مجموعه‌ای است از چندین جوهر، و عمل یک امر مرکب، یا آنچه برای امر مرکب به مثابه ی امر مرکب، لازم ذاتی می‌شود، مجموعه‌ای است از چندین عمل یا چندین عرض، که در میان مجموعه ی جوهرها توزیع شده‌اند. حال اثری که ناشی از همکاری چندین جوهر فعال باشد ، البته ممکن است، اما به شرطی که این اثر صرفاً خارجی باشد (برای مثال، مثل حرکت یک جسم که عبارت است از حرکت بهم پیوسته ی همه‌ی اجزاء آن جسم). اما وضعیت تفکرات، به منزله ی عرضهایی که در درون به (A ۳۵۲)

یک موجود اندیشنده متعلق هستند، متفاوت است، به این دلیل: ـ فرض کنید که امر مرکب بیاندیشد: آن وقت هر جزء امر مرکب، بخشی خواهد بود از تفکر، اما تازه فقط همه‌ی آنها با هم، کل تفکر را شامل خواهند شد. حال این امر متناقض است. زیرا، چون تصوراتی که در میان موجودات مختلف توزیع شده‌اند (برای مثال تک تک واژه‌های یک شعر) هرگز یک کل تفکر (یک شعر) را تشکیل نمی‌دهند، پس تفکر نمی‌تواند برای یک امر مرکب به مثابه ی یک امر مرکب، لازم ذاتی باشد. بنابراین تفکر فقط در یک جوهر منفرد ممکن است که مجموعه‌ای از چندین جوهر نیست؛ پس، مطلقاً ساده است.*

به اصطلاح nervus probandi [دلیل عمده‌ی] این استدلال در این گزاره نهفته است که: برای تشکیل یک تفکر، باید چندین تصور در وحدت مطلق ذهن اندیشنده متعین شده باشند. اما هیچ کس نمی‌تواند این گزاره را برمبنای مفاهیم اثبات کند. زیرا برای انجام این کار از کجا می‌توان آغاز کرد؟ (A ۳۵۳)
این گزاره که: یک تفکر فقط می‌تواند معلول وحدت مطلق موجود اندیشنده باشد، نمی‌تواند به منزله ی تحلیلی به نظر آید، زیرا وحدت اندیشه‌ای که از بسیاری تصورات تشکیل شده باشد، وحدت جمعی است و مطابق با مفاهیم محض، هم می‌تواند به وحدت جمعی جوهرهایی که در آن همکاری دارند مربوط شود (چنانکه حرکت یک جسم تشکیل شده است از حرکت مرکب همه‌ی اجزاءی آن جسم)، و هم می‌تواند به وحدت مطلق موضوع مربوط شود. بنابراین، مطابق با قاعده‌ی اینهمانی، نمی‌توان ضرورت پیش فرض یک جوهر ساده را در یک تفکر مرکب، برقرار دانست. اما اینکه قرار باشد درست چنین گزاره‌ای ترکیبی و کاملاً به نحو پیشین بر مبنای مفاهیم صرف شناخته شود، هیچ‌کس که بنیاد امکان گزاره‌های ترکیبی پیشین را، چنانکه ما پیش از این شرح دادیم، ادراک کرده باشد، نمی‌تواند پاسخگویی آن را با اعتماد به عهده گیرد.

---

* ـ بسیار آسان است که به این برهان لباس یک نوع دقت مدرسی عادی بپوشانیم. اما برای هدف من دیگر کافی است که اساس برهانی محض آن را، به هر ترتیب به ناچار به شیوه‌ی مردم پسندانه، در معرض دید بگذارم.

حال، این نیز ناممکن است که این وحدت ضروری موضوع، به مثابه ی شرط امکان هرنوع تفکر، از تجربه مشتق شود. زیرا تجربه هیچ ضرورتی را برای شناختن به دست نمی‌دهد؛ حال بگذریم از اینکه مفهوم وحدت مطلق فراتر از قلمرو تجربه قرار دارد. پس چنین گزاره‌ای که کل قیاس عقلی روانشناختی بر آن مبتنی است، را از کجا می‌آوریم؟ معلوم است که: اگر انسان بخواهد نوعی موجود اندیشنده را برای خود تصور کند، باید خویشتن خود را به جای آن قرار دهد، و همینطور، به جای موضوعی که می‌خواهد بررسی کند، باید موضوع خاص خود را بنشاند (جریانی که در هیچ نوع پژوهش دیگر رخ نمی دهد)؛ و اینکه: ما فقط به این دلیل وحدت مطلق موضوع را برای یک تفکر طلب می‌کنیم که در غیر این صورت نمی‌توانیم بگوییم که: من می‌اندیشم (کثرت در یک تصور منفرد). زیرا هر چند کل تفکر می‌تواند تقسیم شود و در میان چندین موضوع پخش گردد؛ اما، منِ ذهنی را نمی‌توان تقسیم و پخش کرد، و با این همه، همین من ذهنی است که ما در هر نوع تفکر از پیش فرض می‌کنیم. (A ۳۵٤)

بنابراین هم در این مغالطه و هم در مغالطه‌ی، گزاره‌ی صوری ادراک نفسانی: من می‌اندیشم، تنها مبنایی است که روانشناسی تعقلی جرئت می‌کند شناخت های خود را بر آن پایه گسترش دهد؛ اما این گزاره البته هیچ نوع تجربه نیست، بلکه صورت ادراک نفسانی است، که به هر نوع تجربه می‌پیوندد و پیش از هر نوع تجربه می‌آید، حتی اگرکه همیشه باید فقط در ارتباط با یک شناخت ممکن به طور کلی، به مثابه ی شرط صرفاً ذهنی آن شناخت در نظر گرفته شود؛ اما ما حق نداریم این شرط را به شرط امکان شناخت اعیان، یعنی به یک مفهوم موجود اندیشنده به طور کلی، تبدیل کنیم، زیرا ما نمی‌توانیم چنین چیزی را برای خود تصور کنیم، مگر آنکه خود را با ضابطه‌ی آگاهی‌مان در جای هر موجود هوشمند دیگر قرار دهیم.

اما سادگی خویشتن من (به منزله ی روح) واقعاً از گزاره‌ی: من می‌اندیشم نیز نمی‌تواند نتیجه‌گیری شود، بلکه این سادگی، خود در هر نوع (A ۳۵۵)

تفکر موجود است. گزاره‌ی: من ساده‌ام، باید به مثابه ی یک بیان بی‌واسطه‌ی ادراک نفسانی دیده شود، همچنانکه قیاس ادعایی دکارتی: [sum cogito, ergo من فکر می‌کنم، پس هستم] در واقع همانگویانه است؛ زیرا [(sum cogitans cogito= فکر می‌کنم] واقعیت را بی‌واسطه بیان می‌کند. اما من ساده‌ام، به معنای چیزی بیشتر نیست جز آنکه این تصور من کوچک ترین کثرتی را شامل نمی‌شود، و بنابراین وحدت مطلق است (اگر چه صرفاً منطقی است).

بنابراین، این برهان روانشناختی که چنین مشهور است منحصراً مبتنی بر وحدت تقسیم‌ناپذیر تصوری است که فقط فعل دستوری را در ارتباط با یک شخص تنها هدایت می‌کند. اما معلوم است که: ذهنیت لازم ذاتی، به وسیله‌ی من که به اندیشه مرتبط شده است، فقط می‌تواند به شیوه‌ی استعلایی مشخص شود، ـ بی‌آنکه کوچک ترین خصلت آن ملاحظه گردد یا اصلاً چیزی درباره‌ی آن شناخته یا دانسته شود. این امر به معنای یک چیز به طورکلی است (یعنی یک موضوع استعلایی)، که تصور آن باید ساده باشد، درست به آن دلیل که انسان اصلاً چیزی را درباره‌ی آن تعیین نمی‌کند، چنانکه قطعاً هیچ‌چیز نمی‌تواند ساده‌تر متصور شود از آنچه به وسیله‌ی مفهوم یک چیز محض تصور می‌شود. اما سادگی تصور یک موضوع، به آن دلیل، شناختی از سادگی خود موضوع نیست؛ زیرا هنگامی که موضوع را منحصراً به وسیله‌ی اصطلاح من که بکلی تهی از محتوا است (اصطلاحی که من می‌توانم آن را بر هر ذهن اندیشنده اطلاق کنم) مشخص سازیم، خاصیت های ذهن را کاملاً انتزاع می‌کنیم.

(A ۳۵۶) تا این اندازه قطعی است که: من همیشه می‌توانم از طریق من یک وحدت مطلق اما منطقی ذهنی (سادگی) را برای خود تعقل کنم؛ اما این به آن معنا نیست که من به آن وسیله سادگی واقعی ذهن خود را بشناسم. چنانکه دیدیم، گزاره‌ی: من جوهرم، به معنای هیچ‌چیز نبود مگر مقوله‌ی محض، که من آن را به طور انضمامی به هیچ شیوه (ی تجربی) نمی‌توانم بکار بگیریم؛ به

همان ترتیب، من همچنین مجازهستم بگویم: من یک جوهر ساده‌ام؛ یعنی جوهری که تصور آن هرگز ترکیب کثرت را شامل نمی‌شود. اما این مفهوم، یا همچنین این گزاره، کمترین چیزی را در ارتباط با خویشتن من به مثابه ی یک متعلق تجربه به من نمی‌آموزد، زیرا مفهوم جوهر، خود فقط به مثابه ی کارکرد ترکیب بکار می‌رود، بدون شهودی که در مبنای آن قرار داشته باشد، یعنی در نتیجه بدون عین بکار می‌رود؛ و نیز، زیرا فقط در مورد شرط شناخت ما معتبر است، اما هرگز نه در مورد نوعی عین که بتواند مشخص شود. حال ما قصد داریم درباره‌ی کارآمدی ادعایی این گزاره، آزمایشی به عمل آوریم.

هر کس باید اذعان کند که: حکم طبیعت ساده‌ی روح فقط تا آنجا به میزانی ارزش دارد که من به آن وسیله بتوانم این ذهن را از هر نوع ماده جدا کنم و در نتیجه روح را از تباهی‌پذیری که ماده همیشه به آن محکوم است، مستثنا کنم. گزاره‌ی بالا واقعاً هم برای این کاربرد منظور شده است، زیرا چه (A ۳۵۷)
بسا نیز به این صورت بیان می‌شود: روح جسمانی نیست. حال اگر من بتوانم نشان دهم که: حتی اگر ما برای این گزاره‌ی اساسی روح‌شناسی تعقلی به معنایِ محض یک حکم محض عقل (بر مبنای مقولات محض) همه نوع اعتبارِ عینی را قائل باشیم (یعنی هر آنچه می‌اندیشد جوهر ساده است)، با این همه، این گزاره را در ارتباط با ناهمگنی یا خویشاوندی روح با ماده، به کمترین شکل نیز نمی‌تواند بکار گرفت: چرا که، این درست به آن معنا خواهد بود که گویی من این بینش روانشناختی ادعایی را در میدان ایده‌های محض ثابت کرده باشم؛ ـ اما ایده‌ها از واقعیت کاربرد عینی برخوردار نیستند.

ما در حسیات استعلایی به شکلی انکارناپذیر ثابت کرده‌ایم که: اجسام پدیدارهای محض حس خارجی ما هستند، نه اشیاء فی‌نفسه. مطابق با آن، به درستی می‌توانیم بگوییم که: ذهن اندیشنده‌ی ما جسمانی نیست؛ یعنی اینکه: چون ذهن اندیشنده‌ی ما به مثابه ی متلق حس درونی بر ما متصور می‌شود، (A ۳۵۸)
تا آنجا که تعقل کند، هرگز نمی‌تواند متعلق حواس خارجی باشد؛ به عبارت دیگر، نمی‌تواند پدیداری باشد در مکان. حال این به آن معنا است که: در میان

پدیدارهای خارجی، هرگز موجود اندیشنده به مثابه ی موجود اندیشنده نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ یا اینکه: ما نمی‌توانیم اندیشه‌های آنان، آگاهی آنان، امیال آنان و غیره را به شکل خارجی شهود کنیم. زیرا اینها همگی متعلق‌اند به حس درونی. در واقع نیز این استدلال، طبیعی و مردم‌پسند به نظر می رسد، چنانکه حتی عادی‌ترین فاهمه به نظر می‌رسد همیشه از آن راضی بوده باشد؛ و به آن دلیل دیگر از قدیم، آغاز شده است تا روحها را به مثابه موجودات کلاً متمایز از اجسام، ببیند.

حال، حتی اگر بُعد، تداخل ناپذیری، ارتباط، حرکت، و خلاصه: هر آنچه فقط حواس خارجی می‌توانند به ما تحویل دهند، اندیشه‌ها، عاطفه، گرایش، یا تصمیم، نیستند، یا چنین چیزهایی را شامل نمی‌شوند، زیرا اینها به هیچ وجه متعلقات شهود خارجی نیستند، با این همه، آن چیز که در مبنای پدیدارهای خارجی قرار دارد و حس ما را به آن شکل تحت تأثیر قرار می‌دهد که حس ما تصورات مکان، ماده، شکل و امثال آن را کسب می‌کند، ـ : اگر آن چیز به منزله ی ذات معقول (یا بهتر بگوییم، به مثابه ی شیء استعلایی) در نظر گرفته شود، می‌تواند هم زمان موضوع تفکرات نیز باشد؛ حتی اگرما به شیوه‌ای که حس خارجی‌مان به آن وسیله تحت تأثیر قرار می‌گیرد، نمی‌توانیم هیچ شهودی از تصورات، اراده، و امثال آن داشته باشیم، بلکه صرفاً از مکان و از تعیّنات آن، شهود کسب می‌کنیم. اما این چیز، بُعد نیست، تداخل ناپذیر نیست، مرکب نیست، زیرا همه‌ی این محصولات فقط به حسیات و شهود آن، مربوط‌اند؛ تا آنجا که ما به وسیله‌ی چنین موضوعاتی (که از طرفی، بر ما ناشناخته‌اند) تحت تأثیر قرار می‌گیریم. اما این اصطلاحات به هیچ‌وجه به ما نمی‌شناسانند که چه نوع عینی موجود است، بلکه فقط اینکه: به این عین به مثابه ی عینی که بدون ارتباط با حواس خارجی، فی‌نفسه ملاحظه شود، این محمولات پدیدارهای خارجی نمی‌توانند اطلاق شوند. اما (A ۳۵۹) محمولات حس درونی، یعنی تصورات و تفکر، با آن متناقض نیستند. براین اساس، حتی اگر سادگی طبیعت روح انسانی را بپذیریم، چنانچه ماده را

(چنانکه می‌باید) صرفاً به مثابه ی پدیدار ببینیم، هنوز هم هرگز نمی‌توانیم در ارتباط با محل ماده، روح را به شکلی کافی از ماده جدا کنیم.

اگر ماده یک شیء فی‌نفسه می‌بود، آن وقت به مثابه ی یک موجود مرکب، از روح به مثابه ی یک موجود ساده، بکلی و فوراً متمایز می‌شد. اما حال، ماده صرفاً پدیدار خارجی است که محل آن از طریق هیچ نوع (A ۳۶۰) محمولات که بتوانند ارائه شوند، شناخته نمی‌گردد؛ در نتیجه من در مورد این محل به خوبی می‌توانم فرض کنم که: حتی اگراین محل به دلیل شیوه‌ای که حواس ما را متأثر می‌سازد، در ما شهود چیز دارای بُعد و در نتیجه شهود امر مرکب را ایجاد می‌کند، با این همه فی نفسه ساده است؛ و بنابراین می‌توانیم فرض کنیم که: در جوهری که در ارتباط با حس خارجی ما بُعد داشته باشد، فی‌نفسه تفکراتی نیز وجود دارند که می‌توانند به وسیله‌ی حس درونی خاص خودشان با آگاهی تصور شوند. به این ترتیب، درست همان چیزی که در یک ارتباط، جسمانی نامیده می‌شود، هم زمان در ارتباطی دیگر یک موجود اندیشنده خواهد بود که تفکرات او را ما البته نمی‌توانیم شهود کنیم، اما با این همه می‌توانیم نشانه‌های آنها را در پدیدار، شهود کنیم. از آن طریق این بیان که فقط روحها (به مثابه ی انواع ویژه‌ی جوهرها) می‌اندیشند، فرو می‌افتد؛ برعکس، باید به این بیان متعارف رجوع کنیم که: آدمیان می‌اندیشند، یعنی درست همان چیزی که به منزله ی پدیدار خارجی دارای بعد است، در درون (فی‌نفسه) ذهن می‌باشد که مرکب نیست، بلکه ساده است و تعقل می کند.

اما بدون مجاز دانستن فرضیاتی از این قبیل، به طور کلی می‌توان متذکر شد که: اگر منظور من از روح، یک ذات اندیشنده فی نفسه باشد، دیگر پرسش زیر فی‌نفسه بی مورد است: آیا روح من در واقع هم نوع است با ماده (که هیچ شیء فی‌نفسه نیست، بلکه فقط نوعی از تصورات در ما است)، یا نه؛ زیرا خود به خود معلوم است که یک شیء فی‌نفسه دارای طبیعتی است متفاوت از تعیّناتی که صرفاً حالت آن را تشکیل می‌دهند.

حال اگر ما، منِ اندیشنده را با ماده مقایسه نکنیم، بلکه با امر معقول بسنجیم، که در اساس پدیدار خارجی‌ای که آن را ماده می‌نامیم قرار دارد، آن وقت چون ما در مورد امر معقول هیچ‌چیز نمی‌دانیم، پس همچنین نخواهیم توانست بگوییم که روح، به شکل درونی، از امر معقول متمایز می‌گردد.

بنابراین، آگاهی ساده، هیچ نوع شناختی از طبیعت ساده‌ی ذهنی ما نیست، تا آنجا که ذهن ما باید به آن وسیله از ماده، به مثابه ی یک ذات مرکب، تمییز داده شود.

اما اگر این مفهوم به آن خاطر مفید نباشد تا در تنها موردی که می‌تواند کاربرد داشته باشد، یعنی در مقایسه‌ی خویشتن من با متعلقات تجربه‌ی خارجی، ما بتوانیم جنبه‌ی ویژه و وجه متمایز طبیعت خویش را تعیین کنیم، ـ آن وقت حتی اگر همیشه ب‌توانیم به دانستن این امر تظاهر کنیم که: من اندیشنده، یعنی روح (که نامی است برای شیء استعلایی حس درونی)، ساده می‌باشد، اما با این همه این شیوه‌ی بیان هنوز هیچ نوع کاربردی که متعلقات واقعی را در بر بگیرد، ندارد، و بنابراین نمی‌تواند شناخت ما را به کمترین وجه گسترش دهد. (A ۳۶۱)

در نتیجه، کلاً روانشناسی تعقلی با تکیه‌گاه اصلی خود فرو می‌ریزد، و ما در اینجا ـ مانند دیگر جاها ـ بسیار کم می‌توانیم امیدوار باشیم که از طریق مفاهیم محض (و به مراتب کمتر از آن، از طریق صورت ذهنیت محض همه‌ی مفاهیم خود، یعنی آگاهی)، بدون ارتباط با تجربه‌ی ممکن، افکار خود را گسترش دهیم؛ بخصوص که حتی مفهوم اساسی یک طبیعت ساده، چنان است که هرگز در هیچ تجربه‌ای پیدا نمی‌شود، و بنابراین، برای رسیدن به آن، به مثابه ی مفهومی که عیناً معتبر باشد، هیچ راهی در مقابل ما نیست.

سومین مغالطه: درباره‌ی شخصیت

هر آنچه به اینهمانی عددی خویشتن خود در زمان های مختلف آگاه باشد، با این عنوان، یک شخص است:

حال روح آگاه است به ...

پس، روح، شخص است.

نقد سومین مغالطه‌ی روانشناسی استعلایی

اگر من بخواهم اینهمانی عددی یک عین خارجی را از طریق تجربه بشناسم، آن وقت به جوهر آن پدیداری که به آن جوهر، به مثابه ی ذهنیت، هر چیز دیگر به مثابه ی تعیین مربوط می‌شود، توجه خواهم کرد، و اینهمانی آن ذهنیت را در زمانی که در آن این تعیّنات تغییر می‌کنند، توجه خواهم کرد. اما حال من یک متعلق حس درونی هستم و زمان کلاً صرفاً صورت حس درونی است. در نتیجه من تعیّنات متوالی خود را کلاً و یک به یک، به خویشتنی که از حیث تعداد اینهمان است، در همه‌ی زمان ها، یعنی در صورت شهود درونی خویشتن خود مربوط می‌سازم. و اما بر چنین اساسی شخصیت روح نمی‌باید به منزله ی استنتاج شده در نظر گرفته شود، بلکه برعکس، باید به مثابه ی یک گزاره‌ی کاملاً اینهمان خودآگاهی در زمان دیده شود؛ و این نیز علت آن است که به نحو پیشین معتبر است. زیرا این گزاره در واقع چیزی بیش از این نمی‌گوید که: در کل زمانی که من در آن از خویشتن خود آگاهم، من از آن زمان، به مثابه ی متعلق به وحدت خویشتن خود، آگاهم؛ و این درست همان است که بگوییم: این کل زمان، در من است به مثابه ی بودن در یک وحدت فردی؛ یا اینکه: من با اینهمانی عددی در همه‌ی این زمان پیدا می‌شوم. (A ۳۶۲)

بنابراین، اینهمانی شخص می‌باید به ناچار در آگاهی خاص خودم جستجو شود. اما اگر من خود را از دیدگاه کس دیگری (به مثابه ی متعلق شهود خارجی او) ببینم. آن وقت این مشاهده کننده‌ی خارجی است که مرا ابتدا در زمان بررسی می‌کند؛ زیرا در ادراک نفسانی، زمان واقعاً فقط در من تصور می‌شود. بنابراین، حتی اگر او من را که همه‌ی تصورات را در همه‌ی زمان ها در آگاهی متعلق به من، و آن هم با اینهمانی کامل، همراهی می‌کند، قبول دارد؛ با اینهمه، جوهر عینی خویشتن من را از من نتیجه نخواهد گرفت. زیرا در آن حال، چون زمانی که در آن مشاهده کننده مرا قرار می‌دهد، آن چنان زمانی نیست که در حسیات خاص من واقع می‌شود، بلکه چنان زمانی (A ۳۶۳)

است که در حسیات او واقع است، پس، اینهمانی‌ای که ضرورتاً با آگاهی من مرتبط است، به آن دلیل با آگاهی او، یعنی با شهود خارجی ذهن من، همبستگی ندارد.

بنابراین، اینهمانی آگاهی خویشتن متعلق به من در زمان های مختلف، فقط شرط صوری تفکرات من و ارتباط آنها است، اما با این همه به هیچ‌وجه اینهمانی عددی ذهنی مرا اثبات نمی‌کند؛ زیرا به رغم اینهمانی منطقی من، هنوز ممکن است چنان دگرگونی‌ای در ذهن واقع شده باشد که اجازه ندهد اینهمانی آن را نگه داریم؛ حتی اگر که همیشه می‌توان عنوان همان–صدای من را به آن نسبت داد، که در هر حالت دیگر، حتی در تبدیل ذهنیت، همچنان
(A ۳٦٤) می‌تواند تفکر ذهنی پیش از این آمده را نگه دارد و در نتیجه آن را به ذهنیتی که به دنبال آن می آید نیز تحویل دهد.*

اگرچه این گزاره‌ی برخی از مکتب های فکری کهن که: همه چیز گذرا است و هیچ چیز در جهان ماندگار و باقی نیست، به محض آنکه جوهرها را فرض کنیم، نمی‌تواند پذیرفته شود، باز هم این گزاره به وسیله‌ی وحدت خودآگاهی انکار نمی‌شود. زیرا ما خود نمی‌توانیم بر پایه‌ی آگاهی‌مان حکم کنیم که آیا ما مثل روح ماندگاریم، یا نه؛ زیرا ما فقط چیزهایی را در شمار خویشتن اینهمان خود می‌آوریم که از آنها آگاه باشیم، و همچنین، البته الزاماً باید حکم کنیم که: ما در کل زمانی که از آن آگاه‌ایم، دقیقاً همان هستیم. اما از

---

* ـ یک گلوله ی کشسان که در جهت مستقیم به یک گلوله ی کشسان دیگر برخورد کند، کل حرکت خود را و در نتیجه کل حالت خود را (اگر صرفاً به مواضع در مکان توجه داشته باشیم) به آن انتقال می‌دهد. اینک بر اساس قیاس با چنین اجسامی، جوهرهایی را فرض کنید که تصورات و نیز آگاهی خود را به یکدیگر منتقل کنند؛ در این صورت می‌توان سلسله‌ی کاملی از این جوهرها را تعقل کنید که
(A ۳٦٤) اولین جوهر آن سلسله، حالت خود را و نیز آگاهی خود را به جوهر دوم انتقال دهد، جوهر دوم حالت خاص خود را همراه با حالت جوهر اول به جوهر سوم انتقال دهد، و جوهر سوم نیز حالات همه‌ی جوهرهای قبلی را همراه با حالت خاص خود و با آگاهی همه‌ی این حالات به جوهر بعدی منتقل سازد. بنابراین آخرین جوهر از همه‌ی حالات جوهرهایی که پیش از این تغییر کرده اند به مثابه حالات متعلق به خود، آگاه خواهد بود؛ برای آنکه همه‌ی آنها همراه با آگاهی‌شان به او منتقل شده‌اند؛ با این همه، او نمی‌تواند درست همان شخص در همه‌ی این حالات بوده باشد.

نظرگاه یک بیگانه، نمی‌توانیم این امر را به آن دلیل، به منزله ی معتبر اعلام کنیم؛ زیرا چون ما در روح هیچ پدیدار ماندگار را پیدا نمی کنیم، مگر فقط تصور من که ملازم همه‌ی پدیدارها است و آنها را به یکدیگر متصل می‌کند را، پس هرگز نمی‌توانیم تعیین کنیم که آیا این من (یک اندیشه‌ی محض) به همان ترتیب گذرا نباشد که تفکرات دیگری که به وسیله‌ی من به یکدیگر زنجیر شده‌اند.

(A ۳۶۵) اما قابل توجه است که شخصیت روح و پیش فرضِ شخصیت روح، یعنی جوهر روح، و در نتیجه جوهریت روح، تازه حالا می‌باید اثبات شود. زیرا اگر ما می‌توانستیم جوهر و جوهریت روح را از پیش فرض کنیم، آن وقت حتی اگر استمرار آگاهی از آن نتیجه نمی‌شد، اما با این همه امکان یک آگاهی مداوم در یک ذهنیت ثابت، از آن استنتاج می‌شد که دیگر برای وجود شخصیت کفایت می‌کند؛ زیرا شخصیت، تنها به دلیل قطع شدن عمل آن برای مدتی، خود فوراً از بین می‌رود. اما این جوهر به هیچ طریق مقدم بر اینهمانی عددی خویشتن خود، که ما از ادراک نفسانی اینهمان استنتاج می‌کنیم، به ما داده نشده است، بلکه بر عکس، تازه به وسیله‌ی اینهمانی عددی استنتاج می‌شود (و اگر استدلال صحیح پیش رود، مفهوم جوهر که فقط به طور تجربی کاربرد دارد، خود می‌باید تازه بدنبال اینهمانی عددی بیاید). حال چون این اینهمانی شخص از اینهمانی من در آگاهی همه‌ی زمان ها که در آنها من خود را می‌شناسم، به هیچ وجه نتیجه نمی‌شود، پس، جوهریت روح نیز نمی‌تواند مبتنی بر آن باشد.

با این همه، مفهوم شخصیت، مانند مفاهیم جوهر و امر ساده، می‌تواند باقی بماند (تا آنجا که صرفاً استعلایی باشد، یعنی تا آنجا که به وحدت عینی مربوط شود؛ که از طرفی، بر ما ناشناخته است، اما در تعیّنات آن یک ارتباط تمام و کمال از طریق ادراک نفسانی وجود دارد)؛ و البته تا اینجا نیز این مفهوم شخصیت همچنین برای کاربرد عملی لازم و کافی است، اما دیگر (A ۳۶۶) نمی‌توانیم به آن مثل گسترش خودشناسی‌مان از طریق عقل محض، که ما را

با خیال دوام ناگسسته‌ی ذهن بر مبنای مفهوم محض خویشتن اینهمان، فریب می دهد، افتخار کنیم، زیرا این مفهوم همیشه به دور خود می‌چرخد، و ما را در ارتباط با هیچ پرسش منفردی که به شناخت ترکیبی مربوط شود، کمک نمی‌کند.اینکه ماده به منزله‌ی یک شیء فی‌نفسه (عین استعلایی) چیست، البته کلاً بر ما ناشناخته است؛ با این همه، جوهر آن ماده به مثابه پدیدار، به این دلیل که تا آنجا که به مثابه ی چیزی خارجی تصور می‌شود، همچنان می‌تواند مشاهده گردد. اما چون اگر من بخواهم من محض را در تغییر همه‌ی تصورات مشاهده کنم، هیچ متضایفی برای مقایسه‌های خود ندارم مگر دوباره خودم را با شرایط کلی آگاهی خودم، پس من به همه‌ی پرسش ها فقط همانگویانه می‌توانم پاسخ دهم، به این ترتیب که من در واقع مفهوم خود و وحدت آن را به جای خصوصیاتی که به خود من به مثابه ی عین تعلق می‌گیرند، می‌نشانم؛ و درست چیزی را از پیش فرض می‌کنم که به دنبال دانستن آن بوده‌اند.

چهارمین مغالطه: درباره‌ی ایده (مربوط به نسبت خارجی)

آنچه وجوداش را فقط به توان یک علت ادراکات حسی داده شده نتیجه گرفت، فقط یک وجود مشکوک دارد:

(A ۳۶۷) حال همه‌ی پدیدارهای خارجی چنان هستند که: وجودشان بی‌واسطه نمی‌تواند ادراک شود، بلکه ما تنها می‌توانیم آنها را به مثابه ی علت ادراکات حسی داده شده نتیجه‌گیری کنیم:

بنابراین، وجود همه‌ی متعلقات حواس خارجی مشکوک است. ـ من این عدم قطعیت را ایده‌ی پدیدارهای خارجی می‌نامم؛ و آموزه‌ی این ایده، ایده آلیسم نامیده می‌شود، که در مقایسه با آن، حکم قطعیت ممکن متعلقات حواس خارجی، دوگانه‌گرایی نام می‌گیرد.

نقد چهارمین مغالطه‌ی روانشناسی استعلایی

ما قصد داریم ابتدا مقدمات را مورد آزمایش قرار دهیم. ما به درستی می‌توانیم حکم کنیم که: فقط آنچه در خود ما هست می‌تواند بی‌واسطه ادراک شود؛ و اینکه: تنها وجود خاص خود من می‌تواند متعلق یک ادراک حسی محض باشد. بنابراین، وجود یک عین واقعی در خارج از من (اگر این واژه‌ی من به معنای متفکر گرفته شود) هرگز به طور مستقیم در ادراک حسی داده نمی‌شود، که فقط می‌تواند به این ادراک حسی، که عبارت است از تغییر حس درونی، به مثابه علت خارجی ادراک حسی، در تفکر اضافه گردد و به این ترتیب استنتاج شود. بنابراین دکارت نیز به درستی هر نوع ادراک حسی به (A ۳۶۸) خاص ترین معنا را به این گزاره محدود ساخت که: من (به مثابه یک موجود اندیشنده)، هستم. به این ترتیب روشن است که: چون آنچه در خارج است در من نیست، پس من آن را در ادراک نفسانی خویش، و در نتیجه همچنین در هیچ ادراک حسی، که در حقیقت فقط تعیّن ادراک نفسانی است، نمی‌توانم بیابم.

بنابراین من نمی‌توانم اشیاء خارجی را در واقع با حس ادراک کنم، بلکه فقط می‌توانم وجود آنها را از ادراک حسی درونی خویش نتیجه بگیرم، به این ترتیب که من ادراک حسی را به مثابه معلولی ملاحظه می‌کنم که امر خارجی نزدیکترین علت آن است. اما حال جریان نتیجه‌گیری قیاسی، از یک معلول داده شده به یک علت معین، همیشه نامطمئن است، زیرا معلول می‌تواند از بیش از یک علت ناشی شده باشد. بر این اساس، در ارتباط ادراک حسی با علت آن، همیشه مشکوک می‌ماند که: آیا این علت، درونی است یا خارجی؛ یعنی آیا همه‌ی به اصطلاح ادراکات حسی خارجی یک بازی صرف حس درونی ما نیستند؟ یا اینکه آیا ادراکات حسی خارجی خود را به متعلقات واقعی خارجی به مثابه ی علت خود مربوط می‌سازند؟ دست کم، وجود متعلقات واقعی خارجی فقط نتیجه‌گیری می‌شود و در معرض خطری است که در همه‌ی نتیجه‌گیریهای قیاسی موجود است؛ برعکس، برابرایستای

حس درونی (من خودم با همه‌ی تصوراتم) بی‌واسطه ادراک می‌شود و وجود آن به هیچ‌وجه در معرض شک نیست.

نباید منظور ما از ایده‌آلیست کسی باشد که وجود متعلقات خارجی حواس را منکر می‌شود، بلکه کسی که فقط نمی‌پذیرد که: وجود متعلقات خارجی از طریق ادراک حسی بی‌واسطه شناخته می‌شود؛ و آن وقت از آن نتیجه می‌گیرد که ما از طریق هیچ تجربه‌ی ممکن، هرگز از واقعیت آنها کاملاً نمی‌توانیم مطمئن باشیم. (A ۳۶۹)

حال، پیش از آنکه توهم کاذب این مغالطمه‌مان را توضیح دهیم، ابتدا لازم است یادآوری کنم که باید ضرورتاً دو نوع ایده‌آلیسم را از یکدیگر متمایز کرد: ایده آلیسم استعلایی و ایده آلیسم تجربی. و اما منظور من از ایده آلیسم استعلایی همه‌ی پدیدارها، این تعلیمات است که مطابق با آن ما پدیدارها را جمعاً به منزله ی تصورات محض می‌بینیم، نه مثل اشیاء فی‌نفسه؛ و مطابق با آن، زمان و مکان فقط صورت های حسی شهودات هستند، اما نه تعیّنات که فی نفسه داده شده باشند، یا شرایط اعیان به مثابه اشیاء فی‌نفسه باشند. در مقابل این ایده آلیسم استعلایی، واقعیت گرایی استعلایی گذاشته شده است که زمان و مکان را به مثابه ی چیزهایی که فی‌نفسه (مستقل از حسیات ما) داده شده باشند،می‌نگرد. بنابراین واقعیت گرای استعلایی همه‌ی پدیدارهای خارجی را (اگر واقعیت آنها را بپذیریم) به مثابه ی اشیاء فی‌نفس تصور می‌کند، که مستقل از ما و از حسیات مان وجود دارند، یعنی همچنین، چنانکه گویی مطابق با مفاهیم محض فاهمه در خارج از ما موجود باشند. این همان واقعیت‌گرای استعلایی است که در حقیقت بعدی نقش ایده‌آلیست تجربی را بازی می‌کند، و پس از آنکه به توهم درباره‌ی متعلقات حواس از پیش فرض می‌کند که اگر قرار باشد متعلقات حواس، خارجی باشند، باید فی‌نفسه نیز بدون حواس وجود خود را داشته باشند، ـ آن وقت از این دیدگاه همه ی تصورات حواس ما را برای قطعی ساختن واقعیت متعلقات حواس، نارسا می‌یابد.

(A ۳۷۰) بر عکس ، ایده آلیست استعلایی می‌تواند یک واقعیت گرای تجربی و در نتیجه، چنانکه مصطلح است، یک دوگانه‌گرا باشد، یعنی می‌تواند وجود ماده را قبول کند، بی‌آنکه از خودآگاهی محض خویش خارج برود، و چیزی بیشتر از قطعیتِ تصورات را در من، و در نتیجه بی‌آنکه چیزی بیشتر از [cogito, ergo sum = فکر می‌کنم، پس هستم] را فرض بگیرد. زیرا چون او این ماده و حتی امکان درونی آن را صرفاً به منزله‌ی پدیدار معتبر می‌داند که، جدا از حسیات ما، هیچ است: پس، ماده نزد او فقط گونه‌ای است از تصورات (شهود) که خارجی نامیده می‌شوند ـ نه به این دلیل که گویی آن تصورات خود را به متعلقاتی مربوط کنند که فی‌نفسه خارجی باشند، بلکه به این دلیل که آن تصورات ادراکات حسی را به مکان مربوط می‌سازند، که در آن همه چیز خارج از همدیگر هستند، حال آنکه فقط خود مکان در ما است.

ما از همان آغاز با این ایده آلیسم استعلایی موافق بوده‌ایم. به این ترتیب در تعلیمات ما، هر نوع تردید و تأمل در این باره از بین می‌رود که وجودِ ماده را به همان ترتیب بر مبنای گواهی خودآگاهی محض خویش فرض بگیریم و به آن وسیله به منزله ی ثابت شده که وجود خویشتن من را به مثابه یک موجود اندیشنده، اعلام کنیم. زیرا حقیقت آن است که من از تصورات خویش، آگاه هستم؛ بنابراین تصورات من و خود من، به این دلیل که صاحب این تصوراتیم، وجود داریم. اما حال متعلقات خارجی (اجسام) صرفاً پدیدارها هستند، در نتیجه همچنین چیزی جز گونه‌ای از تصورات من
(A ۳۷۱) نیستند که متعلقات آنها فقط از طریق این تصورات چیزی هستند، چنانکه اگر از تصورات جدا شوند، دیگر هیچ نیستند. بنابراین به همان شکل که من خود وجود دارم، اشیای خارجی نیز وجود دارند، و البته هر دو بر مبنای گواهی بی واسطه‌ی خودآگاهی من؛ فقط با این تفاوت که: تصور خویشتن من به مثابه یک فاعل اندیشنده، صرفاً به حس درونی مربوط می‌شود، اما تصوراتی که موجودات ممتد را مشخص می‌سازند، همچنین به حس خارجی ارتباط می‌یابند. من به همان اندازه بی‌نیازم تا در مورد واقعیت متعلقات خارجی

نتیجه‌گیری کنم، که درباره‌ی واقعیت متعلقات حس درونی خود (یعنی واقعیت اندیشه‌هایم)؛ زیرا هر دوی آنها هیچ نیستند مگر تصورات، که ادراک حسی بی واسطه‌ی آنها (آگاهی) هم زمان یک برهان کافی واقعیت آنها است.

بنابراین ایده آلیست استعلایی یک واقعیت گرای تجربی است و برای ماده، به مثابه ی پدیدار، نوعی واقعیت قائل است که نیاز نیست نتیجه‌گیری شود، بلکه بی‌واسطه با حس ادراک می‌شود. در مقابل ، واقعیت گرایی استعلایی ضرورتاً دچار آشفتگی می‌شود و خود را ملزم می‌بیند که میدان را به ایده آلیسم تجربی بسپارد؛ زیرا واقعیت گرایی استعلایی متعلقات حواس خارجی را به منزله‌ی چیزی که از خود حواس متمایز است می‌نگرد، و پدیدارهای محض را به منزله‌ی موجودات خودایستا در نظر می‌گیرد که در خارج از ما پیدا می‌شوند؛ زیرا البته حتی در بهترین نوع آگاهی از تصور ما از (A ۳۷۲) این اشیاء، هنوز از اطمینان بسیار به دور است که اگر تصور وجود داشته باشد، متعلق متناظر با آن نیز باید وجود داشته باشد؛ حال آنکه در نظام ما این اشیاء خارجی، یعنی ماده، در همه‌ی اشکال و تغییرات خود، هیچ‌چیز جز پدیدارهای محض نیستند، یعنی تصوراتی هستند در ما، که ما از واقعیت آنها بی واسطه آگاه می‌شویم.

حال، چون، تا آنجا که من می‌دانم، همه‌ی روانشناسانی که به ایده آلیسم تجربی معتقدند، واقعیت گرایان استعلایی هستند، پس، البته ایشان از این جهت که برای ایده آلیسم تجربی به منزله ی یکی از مسائلی که عقل آدمی بسختی می‌تواند خود را از آن رها کند، اهمیت زیادی قائل شده‌اند، کاملاً پیگیر پیش رفته‌اند.زیرا در واقع، اگر انسان پدیدارهای خارجی را به مثابه ی تصوراتی ببیند که به وسیله‌ی متعلقات خود به منزله ی اشیاء فی نفسه موجود در خارج از ما، در درون ما ایجاد می‌شوند، ـ آن وقت نمی‌توان فهمید که چگونه باید وجود این اعیان را به شیوه‌ای شناخت جز از طریق نتیجه‌گیری قیاسی علت از معلول؛ و در این صورت، این امر همیشه باید مشکوک بماند که آیا علت در ما است، یا در خارج از ما. حال، می‌توان اذعان

داشت که: چیزی که می‌تواند به مفهوم استعلایی در خارج از ما باشد، علت شهودات خارجی ما می‌باشد؛ اما این چیز، آن اعیانی نیست که ما از تصورات ماده و اشیاء جسمانی می‌فهمیم؛ زیرا این اشیاء منحصراً پدیدارها هستند، یعنی انواع محض تصوراند که همیشه فقط در ما پیدا می‌شوند، و واقعیت آنها هم بر مبنای آگاهی بی‌واسطه و هم مبتنی بر آگاهی تفکرات خاص خود من است. شیء استعلایی، هم در ارتباط با شهود درونی و هم در ارتباط با شهود خارجی، به طور مساوی ناشناخته است. اما بحث نیز بر سر شیء استعلایی
(A ۳۷۳) نیست، بلکه در واقع بر سر شیء تجربی است؛ هر گاه شیء تجربی در مکان تصور شود، شیء خارجی نامیده می‌شود؛ و هر گاه منحصراً در نسبت زمانی تصور گردد، متعلق درونی نام می‌گیرد؛ اما مکان و زمان هر دو فقط باید در ما پیدا شوند.

با این همه، از آنجا که اصطلاح: خارج از ما دارای نوعی ابهام اجتناب ناپذیر است، زیرا گاه دلالت بر چیزی دارد که به مثابه شیء فی‌نفسه، جدا از ما وجود دارد، و گاه دلالت بر چیزی که صرفاً به پدیدار خارجی متعلق است، پس، ما برای آنکه این مفهوم را به معنای اخیر، ـ یعنی به معنایی که در واقع پرسش روان شناختی درباره‌ی واقعیت شهود خارجی ما به آن معنا گرفته می‌شود، ـ از شک و تردید رهایی ببخشیم، ما قصد داریم متعلقاتی را که از لحاظ تجربی خارجی هستند، متمایز سازیم از متعلقاتی که می‌توانند به معنای استعلایی خارجی نامیده شوند، به این ترتیب که ما متعلقات تجربی خارجی را به طور مستقیم اشیایی می‌نامیم که باید در مکان پیدا شوند.

البته مکان و زمان تصوراتی پیشین هستند که به مثابه ی صورت های شهود حسی ما، در ما قرار دارند؛ چنانکه پیش از آنکه حتی نوعی شیء واقعی، حس ما را از طریق احساس تعیین کرده باشد، ما را قادر می‌سازند که شیء را تحت آن نسبت های حسی به تصور آوریم. اما این امر مادی یا امر واقعی، این چیز که قرار است در مکان شهود شود، ضرورتاً ادراک حسی را از
(A ۳۷٤) پیش فرض می‌کند، و مستقل از ادراک حسی که واقعیت چیزی را در مکان

نشان می‌دهد، که هیچ قوه ی خیالی، نمی‌تواند آن را افسانه‌پردازی و تولید کند. پس این احساس است که یک واقعیت را در مکان و یا در زمان مشخص می‌سازد، بسته به آنکه به یک نوع شهود مربوط گردد یا به نوع دیگر شهود. یک بار که احساس داده شود (که اگر به یک شیء به طور کلی، بدون تعیین کردن این شیء، تطبیق گردد، آن وقت ادراک حسی نامیده می‌شود)، دیگر به دلیل کثرت احساس، تعدادی عین در خیال می‌تواند ساخته شوند که در خارج از خیال، در مکان یا در زمان هیچ موضع تجربی ای ندارند. این امر بی‌شک قطعی است: خواه احساسات رنج و لذت را بگیریم، خواه همچنین احساسات خارجی مانند رنگ ها، گرمی و امثال آن را، ـ که به هر شکل، این ادراک حسی است که به آن وسیله ابتدا باید ماده ای برای تعقل متعلقات شهود حسی داده شود. همچنین، این ادراک حسی (این بار فقط با اکتفا کردن به شهودات خارجی) یک چیز واقعی را در مکان تصور می‌کند. زیرا، اول: ادراک حسی، تصور یک واقعیت است، همچنانکه مکان، تصور یک امکان محض هم زمان است. دوم: این واقعیت نزد حس خارجی، یعنی در مکان متصور می‌شود. سوم: مکان خود چیزی نیست مگر تصور محض، و در نتیجه فقط چیزی می‌تواند در مکان به منزله ی واقعی اعتبار یابد که در مکان متصور شود؛* و بر عکس ، آنچه در مکان داده می‌شود، یعنی به وسیله‌ی ادراک حسی تصور می‌گردد، همچنین در مکان، واقعی است؛ زیرا اگر در مکان، واقعی نباشد، یعنی اگر بی‌واسطه از طریق شهود تجربی داده نشود، آن وقت به خیال نیز نمی‌تواند بیآید؛ چرا که، امر واقعی شهودات را هرگز نمی‌توان به نحو پیشین تعقل کرد.

*** ـ باید به این گزاره‌ی به ظاهر متناقض اما صحیح خوب توجه کرد: در مکان هیچ چیز وجود ندارد مگر آنچه در آن تصور می‌شود. زیرا مکان خود چیزی نیست مگر تصور؛ در نتیجه هر آنچه در مکان است، باید تصور شامل آن باشد؛ و در مکان هیچ چیز وجود ندارد مگر چیزی که واقعاً در مکان تصور می‌شود. این گزاره که: یک چیز فقط در تصور آن می‌تواند وجود داشته باشد، باید عجیب به نظر برسد؛ اما اگر توجه کنیم که چیزهایی که ما با آنها سر و کار داریم، اشیاء فی‌نفسه نیستند، بلکه فقط پدیدارها، یعنی تصورات هستند، گزاره‌ی بالا جنبه‌ی آزارنده‌ی خود را از دست خواهد داد.**

(A ۳۷۰)

بنابراین هر نوع ادراک حسی خارجی، چیزی واقعی را در مکان، به طور بی‌واسطه قرار می دهد، یا بهتر بگوییم، خود امر واقعی است؛ و تا آنجا که چنین است، واقعیت‌گرایی تجربی در معرض شک نیست، یعنی چیزی واقعی در مکان، با شهودات خارجی ما متناظر است. البته خود مکان با همه‌ی پدیدارهای آن به مثابه ی تصورات، فقط در من وجود دارد. اما با این همه، در این مکان امر واقعی یا ماده ی همه‌ی متعلقات شهود خارجی، واقعاً و مستقل از هر نوع خیالپردازی، داده شده است، و این نیز ناممکن است که قرار باشد در این مکان چیزی در خارج از ما (به معنای استعلایی) داده شود. زیرا مکان
(A ۳۷۶) خود در خارج از حسیات ما هیچ است. بنابراین دقیق‌ترین ایده آلیست نمی‌تواند توقع داشته باشد که اثبات کنیم: شیء خارج از ما (به معنای اکید=(strict)) با ادراک حسی ما مطابقت داشته باشد. زیرا اگر چنین شیئی وجود داشته باشد، آن وقت هم در خارج از ما نمی تواند تصور و شهود شود. زیرا آنچه تصور و شهود می‌شود، مکان را از پیش فرض می‌کند؛ و واقعیت در مکان، به مثابه ی واقعیت یک تصور محض، چیزی جز خود ادراک حسی نیست. بنابراین امر واقعی پدیدارهای خارجی فقط در ادراک حسی، واقعی است، و به هیچ ترتیب دیگر نمی‌تواند واقعی باشد.

(A ۳۷۰) حال از ادراکات حسی، شناخت اشیاء می‌تواند تولید شود: خواه به وسیله‌ی بازی محض خیال، خواه نیز به واسطه‌ی تجربه. و البته در اینجا برخی تصورات کاذب می‌تواند ایجاد شود که اشیاء با آنها مطابقت نکنند؛ این توهم یا باید به یک حیله ی خیال (در رؤیا) نسبت داده شود یا به یک مرحله ی توهم مانند قوه ی حکم (در آنچه اصطلاحاً توهمات حسی نامیده می‌شود). حال برای آنکه در اینجا از توهمی کاذب اجتناب کنیم، مطابق با این قاعده ادامه می‌دهیم که: هر آنچه مطابق با قوانین تجربی با یک ادراک حسی مربوط است، واقعی است. اما این توهم، و نیز این محافظت بر خلاف آن، به همان اندازه به ایده آلیسم مربوط می‌شود که به دوگانه‌گرایی؛ زیرا از آن طریق ما فقط به صورت تجربه کار داریم. حال برای آنکه ایده آلیسم تجربی را به

مثابه ی تردید و تأملی کاذب درباری واقعیت عینی ادراکات حسی خارج‌مان (A ۳۷۷)
انکار کنیم، این دلایل کافی هستند؛ یکی اینکه: ادراک حسی خارجی واقعیتی را در مکان، بی‌واسطه اثبات می‌کند، مکانی که حتی اگر فی‌نفسه فقط صورت محض تصورات است، با این همه در ارتباط با همه‌ی پدیدارهای خارجی (که چیزی جز تصورات محض نیستند) واقعیت عینی دارد؛ دلیل دیگر اینکه: بدون ادراک حسی حتی خیال‌پردازی و رؤیا نیز ممکن نیستند، بنابراین حواس خارجی ما، مطابق با داده‌هایی که از آنها تجربه ناشی شود، متعلقات متناظر واقعی خود را در مکان دارند.

ایده آلیست جزمی کسی می‌تواند باشد که وجود ماده را منکر شود؛ ایده آلیست شکاک کسی است که در وجود ماده شک می‌کند، زیرا آن را غیر قابل اثبات می‌یابد. ایده آلیست جزمی فقط به این دلیل می‌تواند ایده آلیست باشد که گمان می‌کند در امکان ماده به طور کلی، تناقضاتی پیدا کرده باشد؛ و ما فعلاً هنوز به این نوع ایده آلیسم نمی‌پردازیم. بخش بعدی درباره‌ی قیاسات دیالکتیکی، که تصور می‌کند عقل را در تضاد درونی خود در ارتباط با مفاهیمی که او از امکان آنچه به کل مرتبط تجربه متعلق است تشکیل می‌دهد، این دشواری را نیز از میان برخواهد داشت. اما ایده آلیست شکاک که صرفاً به مبنای حکم ما حمله می‌کند و اعتقاد ما به وجود ماده، که ما باور می‌کنیم بر مبنای ادراک حسی بی واسطه اثبات کرده باشیم، را ناکافی اعلام می‌کند، تا (A ۳۷۸)
اینجا برای عقل آدمی به عنوان یک نیکوکار عمل می‌کند؛ به این معنا که ما را ملزم می‌سازد حتی در کوچک ترین مراحل تجربه‌ی عادی چشمان خود را کاملاً باز کنیم و آنچه که شاید فقط به طور غیرمجاز به دست مان آمده باشد، را فوراً به منزله ی چیزی که بدرستی کسب شده باشد، تصرف نکنیم. حال فایده ای که این اعتراضات ایده آلیستی در اینجا به دست می‌آورند، به وضوح در معرض دید قرار می‌گیرد. این اعتراضات بزور ما را به آن جهت می‌رانند که: اگر نخواهیم در عادی‌ترین احکام خود درگیر آشفتگی شویم، باید همه‌ی ادراکات حسی، چه درونی نامیده شوند چه خارجی، را صرفاً به مثابه یک

آگاهی آنچه به حسیات ما مربوط است ببینیم؛ و نیز ما را ناگزیر می‌سازند که: متعلقات خارجی این ادراکات حسی را نه به منزله‌ی اشیاء فی‌نفسه، بلکه فقط به منزله ی تصورات ببینیم، تصوراتی که می‌توانیم از آنها، مانند هر تصور دیگر، بی واسطه آگاه باشیم؛ اما علت آنکه اینها خارجی نامیده می‌شوند آن است که به آن حسی وابسته‌اند که ما آن را حس خارجی می‌نامیم، و شهود آن، مکان است؛ اما مکان خود چیزی نیست مگر یک نوع درونی تصور که در آن ادراکات حسی معینی به یکدیگر متصل می‌شوند.

اگر ما متعلقات خارجی را به منزله‌ی اشیاء فی‌نفسه معتبر بدانیم، آن وقت مطلقاً ناممکن است ادراک اینکه ما چگونه به شناخت واقعیت اشیاء در خارج از خود می‌توانیم دست بیابیم، زیرا ما صرفاً بر تصوری تکیه می‌کنیم، که در ما است. براستی در خارج از خود نمی‌توان احساس کرد، بلکه فقط در درون خود؛ و بنابراین خودآگاهی کلاً هیچ چیز به ما ارائه نمی‌دهد مگر منحصراً تعیّنات خاص خودمان را. بنابراین ایده آلیسم شکاک ما را ملزم می‌سازد که به تنها گریزگاهی که برای ما باز می‌ماند پناه ببریم، و آن، ایده‌ی (A ۳۷۹) همه‌ی پدیدارها است؛ ما این ایده را در حسیات استعلایی، مستقل از این نتایج، که در آن زمان نمی‌توانستیم پیش بینی کنیم، ثابت کرده‌ایم. حال اگر بپرسند: آیا در نتیجه‌ی این، دوگانه‌گرایی فقط می‌تواند در روح‌شناسی جای داشته باشد، پاسخ ما این است: بله البته ! اما اگر دوگانه‌گرایی را فقط به مفهوم تجربی بگیریم؛ یعنی در کل مرتبط تجربه، ماده به مثابه ی جوهر در پدیدار، واقعاً به حس خارجی داده می‌شود؛ همچنانکه من اندیشنده، به شیوه‌ای مشابه به مثابه ی جوهر در پدیدار، نزد حس درونی داده شده است؛ و مطابق با قواعدی که این مقوله در کل مرتبط ادراکات حسی خارجی و نیز درونی ما برای تشکیل یک تجربه وارد می‌سازد، پدیدارها نیز باید در هر دو با یکدیگر متصل شوند. اما اگر بخواهیم مفهوم دوگانه‌گرایی را، چنانکه معمولانه اتفاق می افتد، گسترش دهیم و آن را به مفهوم استعلایی بگیریم،آن وقت نه دوگانه‌گرایی،نه نفخه‌گرایی[(pneumatism)پنوماتیسم] که از یک

طرف در مقابل دوگانه‌گرایی گذاشته شده است، نه ماده‌گرایی که از طرف دیگر در مقابل دوگانه‌گرایی قرار داده شده، ـ هیچ یک کوچک ترین مبنایی نخواهد داشت؛ زیرا در آن صورت ما تعیین مفاهیم خود را نادرست بکار خواهیم برد، و اختلاف شیوه‌ی تصور متعلقاتی را که به لحاظ چیستی فی‌نفسه‌ی خویش بر ما ناشناخته می‌مانند، به منزله‌ی اختلاف خود این اشیاء فی‌نفسه خواهیم گرفت. حتی اگر من که از طریق حس درونی در زمان تصور شده است، و اشیاء در مکان خارج از من، اختصاصاً پدیدارهایی کاملاً متفاوت هستند، اما با این همه، آنها به آن دلیل به منزله ی اشیاء متفاوت تعقل نمی‌شوند. شیء استعلایی، که مبنای پدیدارهای خارجی را تشکیل می‌دهد، و به همین ترتیب آنچه که در مبنای شهود درونی قرار دارد، نه ماده است، نه (A ۳۸۰) یک موجود اندیشنده فی نفسه، بلکه درواقع بنیادی است ناشناخته برای ما، برای پدیدارهایی که هم مفهوم تجربی نوع اول وجود و هم مفهوم تجربی نوع دوم و وجود را به دست می‌دهند.

بنابراین، اگر، چنانکه نقد کنونی به طور آشکار ما را ملزم می‌سازد، ما به قاعده‌ای که پیش از این بنا گذاشته شده، وفادار بمانیم، یعنی پرسش های خود را دورتر از مرزی نبریم، که تجربه‌ی ممکن بتواند به ما موضوعی برای پرسش ها به دست دهد، ـ آن وقت دیگر به مخیّله‌ی‌مان خطور نخواهد کرد که در این باره به تحقیق بپردازیم که: متعلقات حواس ما، فی‌نفسه، یعنی بدون هر نوع ارتباط با حواس، چه می‌توانند باشند. اما اگر روان شناس پدیدارها را به منزله‌ی اشیاء فی‌نفسه در نظر بگیرد، آن وقت او می‌تواند: به مثابه ی ماده‌گرا فقط و تنها ماده را، یا به مثابه ی روح‌گرا صرفاً موجود اندیشنده را (یعنی مطابق با صورت حس درونی ما)، و یا به مثابه ی دوگانه‌گرا هم ماده و هم موجود اندیشنده را به مثابه ی اشیایی که فی نفسه وجود دارند، در تعلیمات خود برگیرد؛ اما به هر ترتیب، او همچنان به دلیل سوتفاهم، در دلیل تراشی در این باره که چگونه چیزی بتواند فی‌نفسه وجود داشته باشد که با

این همه هرگز شیء فی‌نفسه نیست بلکه فقط به طور کلی پدیدار شیء است، متوقف می‌ماند.

(A ۳۸۱)

مطالعه درباره‌ی ماحصلِ
روح‌شناسی محض به دنبال این مغالطات

اگر ما روح‌شناسی را به مثابه ی طبیعت شناسی [= فیزیولوژی] حس درونی، با جسم‌شناسی به مثابه ی یک طبیعت شناسی متعلقات حواس خارجی مقایسه کنیم، آن وقت علاوه بر این امر که بسیاری نکات در هر دو علم به طور تجربی می‌توانند شناخته شوند، این تفاوت قابل توجه را نیز خواهیم یافت: در علم جسم‌شناسی همچنان بسیاری چیزها، به نحو پیشین، از مفهوم محض یک موجود تداخل‌ناپذیر ممتد، به طور ترکیبی می‌تواند شناخته شود؛ حال آنکه در روح‌شناسی از مفهوم یک موجود اندیشنده هیچ‌چیز، به نحو پیشین، به طور ترکیبی نمی‌تواند شناخته شود. علت آن به قرار زیر است. درست است که هر دو، پدیدار هستند، با این همه، پدیدار نزد حس خارجی، دارای چیزی ساکن یا ایستا است که محلی را که دراساس تعیّنات متغیر قرار دارد، و در نتیجه یک مفهوم ترکیبی، به وضوح ، از مکان و از یک پدیدار در مکان، به دست می‌دهد؛ اما در مقابل ، زمان، که تنها صورت شهود درونی ما است، هیچ چیز ثابتی ندارد و در نتیجه فقط تغییر تعیّنات را به ما می‌شناساند، اما نه شیء تعیین‌ناپذیر را. زیرا در آنچه ما روح می‌نامیم، همه‌چیز در جریانی است به هم مرتبط، و هیچ‌چیز ثابت در آن وجود ندارد، مگر شاید (اگر حتماً در چنین جستجویی باشیم) من ساده، و من به آن دلیل چنین ساده است که تصور من هیچ محتوایی ندارد، و در نتیجه دارای کثرت نیست که به مناسبت آن، همچنین به نظر رسد که یک شیء ساده را تصویر می‌نماید، یا بهتر بگوییم، مشخص می‌سازد. پس به منظور آنکه ممکن باشد تا یک شناخت محض عقل را درباره‌ی طبیعتِ یک موجود اندیشنده به طور کلی، برقرار سازیم، باید این من یک شهود باشد، که چون در تفکر به طور کلی (پیش از

هر نوع تجربه) ازپیش فرض خواهد شد، خواهد توانست به مثابه شهود به نحو پیشین، گزاره‌های ترکیبی تحویل دهد. اما این من، نه شهود است، نه (A ۳۸۲) مفهوم فلان یا بهمان شیء؛ بلکه واقع صورت محض آگاهی است که می‌تواند هر دو تصور را همراهی کند و به آن وسیله آنها را به حد شناخت ها ارتقاء دهد، اما به شرطی که در آن باره مجدداً چیزی دیگر در شهود داده شود که برای یک تصور یک شیء ماده به دست دهد. به این ترتیب کلاً روان شناسی تعقلی به مثابه ی علمی که از همه‌ی نیروهای عقل آدمی فراتر می‌رود، فرو می‌ریزد، و برای ما هیچ چیز باقی نمی‌ماند مگر آنکه روح خود را مطابق با راهنمای تجربه مطالعه کنیم و خود را در چهارچوب پرسش هایی نگه داریم که دورتر نروند از حدی که تجربه‌ی درونی ممکن بتواند به آنها محتوا ببخشد.

اما حتی اگر روان شناسی تعقلی به مثابه ی شناخت گسترش یابنده هیچ فایده ای ندارد، بلکه اگر بخواهد شناخت گسترش یابنده باشد، فقط مرکب خواهد بود از مغالطات صرف، ـ با این همه نمی‌توان سود سلبی بسیار زیاد آن را منکر شد، به شرطی که آن را به منزله‌ی چیزی بیشتر از بررسی انتقادی قیاسات دیالکتیکی خود، که البته متعلق به عقل عادی و طبیعی ما (A ۳۸۳) است، ندانیم.

اما ما به روح شناسی‌ای که صرفاً مبتنی بر اصول محض عقل باشد، چه نیاز داریم؟ بی‌شک عمدتاً به این منظور که خویشتن اندیشنده‌ی خود را بر خلاف خطر ماده‌گرایی حفظ و تأمین کنیم. و این کاری است که مفهوم عقلی خویشتن اندیشنده‌ی ما انجام می‌دهد که ما مطرح کرده ایم. در حقیقت، مطابق با این مفهوم عقل، نه تنها ترسی باقی نمی‌ماند که اگر ماده را حذف کنیم، به آن وسیله هر نوع تفکر و حتی وجود موجودات اندیشنده از بین برود، ـ بلکه بر عکس ، به وضوح نشان داده می‌شود که: اگر من فاعل اندیشنده را حذف کنم، تمامی جهان جسمانی باید از بین برود؛ زیرا جهان

مادی هیچ چیز نیست مگر پدیدار در حسیات ذهنی ما و نوعی تصور ذهنی ما.

البته من به آن وسیله طبعاً این خویشتن اندیشنده را از جنبه‌ی خصوصیاتش بهتر نمی‌شناسم، و نیز نمی‌توانم جوهر آن را و در واقع حتی استقلال وجود آن را از نوعی محل استعلایی نامشخص پدیدارهای خارجی ادراک کنم؛ زیرا این محل استعلایی به همان شکل برای من ناشناخته است که خویشتن اندیشنده. اما با این همه چون همچنین ممکن است که من از جای دیگری جز از بنیادهای صرفاً نظری دلیلی بیابم تا برای طبیعت اندیشنده‌ی خود، وجودی را امیدوار باشم که خودایستا باشد و در هر نوع تغییر ممکن حالت من پایدار بماند، پس از آن طریق دیگر بسیاری چیزها کسب شده (A ۳۸٤) است؛ چنانکه به رغم اعتراف آزادانه به نادانی خاص خود، هنوز همچنان می‌توانم حملات جزمی رقیب نظری را به عقب برانم، و به وی نشان دهم که: او برای منکر شدن امکان انتظارات من، هرگز درباره‌ی طبیعت ذهن من چیزی بیشتر نمی‌تواند بداند از آنچه من می‌توانم بدانم، که می‌خواهم انتظارات خویش را نگه دارم.

بعداً، بر مبنای این توهم استعلایی در مفاهیم روان شناختی ما، سه پرسش دیالکتیکی دیگر قرار دارند که هدفِ خاص روانشناسی تعقلی را تشکیل می‌دهند، و به هیچ طریق جز به وسیله‌ی تحقیقات بالا نمی‌تواند حل و فصل شود؛ به این ترتیب: ۱ ـ پرسش درباره‌ی امکان مشارکت روح با یک جسم اندام‌وار، یعنی درباره‌ی جانداری و حالت روح در زندگی انسان؛ ۲ ـ پرسش درباره‌ی آغاز این مشارکت، یعنی درباره‌ی روح در زمان تولید انسان و پیش از آن؛ ۳ ـ پرسش درباره‌ی پایان این مشارکت، یعنی درباره‌ی روح در زمان مرگ انسان و پس از آن (پرسشی که درباره‌ی بقای نفس است).

حال من حکم می‌کنم که: همه‌ی دشواریهایی که گمان برده می‌شود در این پرسش ها موجود باشند، و آدمیان می‌کوشند به وسیله‌ی آنها، به منزله ی اعتراضات جزم‌اندیشانه، حالتِ داشتنِ بصیرت عمیق تری را در طبیعت اشیاء

به خود بگیرند از آنچه فاهمه عمومی هم به خوبی می‌تواند داشته باشد، مبتنی بر یک حیله ی محض هستند؛ مطابق با این حیله، آدمیان آنچه که صرفاً در تفکر وجود دارد، را تجسم می‌بخشند، و آن را درست در همان کیفیتی فرض می‌کنند که یک شیء واقعی را در خارج از ذهن اندیشنده؛ یعنی بُعد را که چیزی جز پدیدار نیست به منزله‌ی خصوصیتی از اشیاء خارجی می‌گیرند که حتی بدون حسیات ما نیز ذاتاً برقرار است؛ و حرکت را عمل اشیاء می‌پندارند، که حتی جدا از اجسام ما نیز فی‌نفسه واقعاً انجام می‌گیرد. زیرا ماده، که مشارکت آن با روح چنین تأمل و دشواری بزرگی را برمی‌انگیزد، چیزی نیست جز صورت محض، یا نوع معینی از تصور یک شیء ناشناخته، از طریق آن چنان شهودی که آن را حس خارجی می‌نامیم. بنابراین کاملاً ممکن است چیزی در خارج از ما وجود داشته باشد که این پدیدار که آن را ماده می‌نامیم، با آن چیز متناظر باشد؛ اما آن چیز در همان کیفیت پدیدار، در خارج از ما نیست، بلکه منحصراً به منزله ی تفکری است در ما؛ حتی اگر که این تفکر به وسیله‌ی حس خارجی یاد شده، آن چیز را چنانکه در خارج از ما پیدا شده باشد، تصور می‌کند. بنابراین، ماده به معنای نوعی از جوهرها که کاملاً از متعلق حس درونی (روح) متمایز و با آن نامتجانس باشد، نیست، بلکه فقط عدم تجانس پدیدارهای متعلقاتی است (که فی نفسه برای ما ناشناخته‌اند)، که تصورات آنها را ما خارجی می‌نامیم، در مقایسه با تصوراتی که ما در ردیف حس درونی می‌آوریم؛ حتی اگرکه پدیدارهای خارجی درست به همان ترتیب به ذهن اندیشنده متعلق‌اند که همه‌ی تفکرات دیگر؛ با این همه، پدیدارهای خارجی این توهم فریبنده را در خود دارند که: چون اشیاء را در مکان تصور می‌کنند، گویی خود را از روح جدا می‌سازند و چنین نشان می دهند که در خارج از روح شناور باشند؛ اما با این همه، خود مکان که در آن، پدیدارهای خارجی شهود می‌شوند، چیزی جز یک تصور نیست که تصویر قرینه‌ی آن در همان کیفیت، در خارج از روح به هیچ‌وجه نمی‌تواند پیدا شود. پس حال، پرسش درباره‌ی مشارکت روح با دیگر

جوهرهای شناخته شده و بیگانه در خارج از ما نیست، بلکه صرفاً درباره‌ی ارتباط تصورات حس درونی با کیفیات حسی خارجی ما است، و درباره‌ی آن است که چگونه اینها می‌توانند مطابق با قوانین ثابت در میان یکدیگر متصل شوند، چنانکه در یک تجربه به یکدیگر مرتبط شوند. (A ۳۸۶)

تا آنجا که ما پدیدارهای درونی و خارجی را به مثابه تصورات محض در تجربه با یکدیگر همراه کنیم، هیچ‌چیز خلاف عقلی که مشارکت هر دو وجه حس را عجیب کند، را نخواهیم فهمید. اما همان طور که ما پدیدارهای خارجی را متجسم کنیم، و آنها را دیگر به مثابه تصورات نبینیم، بلکه در همان کیفیتی که در ما هستند، همچنین به مثابه ی اشیاء خودایستا در خارج از خودمان در نظر بگیریم، و نیز به محض آنکه اعمالشان، که آنها به مثابه ی پدیدارها در نسبت با همدیگر نشان می‌دهند، را به ذهن اندیشنده‌ی خود مربوط کنیم، ـ آن وقت ما جنبه‌ای از علل مؤثر در خارج از خویش را داریم که با معلولهای آنها در ما هماهنگی ندارد؛ زیرا آن جنبه صرفاً به حواس خارجی مربوط می‌شود، اما معلولها به حس درونی ارتباط می‌یابند؛ و حتی اگرحس خارجی و حس درونی در یک ذهن منفرد با یکدیگر اتحاد شده‌اند، اما با این همه بسیار نامتجانس هستند. بنابراین ما معلولهای خارجی دیگری نداریم مگر تغییرات مکان، و نیروهای دیگری نداریم، مگر کوشش های صرف که به نسبت ها در مکان، به مثابه ی معلولهای آنها، راه می‌برند. اما بر عکس، در درون ما، معلولها تفکراتی هستند که در بین آنها هیچ نوع نسبت مکان، حرکت، شکل، یا تعیین مکان به طور کلی، وجود ندارد؛ و ما نخ راهنمای علل به معلولها ـ معلولهایی که باید بر مبنای علل خود را در حس درونی نشان دهند ـ را کلاً از دست می‌دهیم. اما با این همه باید تعقل کنیم که: اجسام متعلقات فی‌نفسه نیستند که نزد ما حاضر باشند، بلکه یک پدیدار محض‌اند از یک شیء ناشناخته که چه کسی می‌داند چیست؛ و اینکه: حرکت معلول این علت ناشناخته نیست، بلکه صرفاً پدیدارِ نفوذ این علت ناشناخته است بر حواس ما؛ و نیز اینکه در نتیجه: نه اجسام وَ نه حرکت، چیزهایی در (A ۳۸۷)

خارج از ما نیستند، بلکه صرفاً تصورات‌اند در ما؛ پس بر این اساس: حرکت ماده در ما تصوراتی را بر نمی‌انگیزد، بلکه خود حرکت (و در نتیجه همچنین ماده که خود را به وسیله‌ی حرکت معلوم می‌سازد) تصور محض می‌باشد؛ به این ترتیب، سرانجام کل دشواری خود ساخته به اینجا می‌رسد که: چگونه و از طریق کدام علت، تصورات حسی ما به این ترتیب با همدیگر ارتباط دارند که آنهایی که ما شهودات خارجی می‌نامیم، می‌توانند مطابق با قوانین تجربی به مثابه متعلقات خارج از ما تصور شوند؛ ـ پرسشی که حال به کلی و کلاً عاری است از دشواری ادعایی که منشاء تصورات خود را بر مبنای علل مؤثری توضیح دهیم که در خارج از ما هستند و به کلی بیگانه هستند؛ زیرا ما پدیدارهای یک علت ناشناخته را به منزله‌ی یک علت خارج از خود فرض می‌گیریم؛ کاری که فقط می‌تواند آشفتگی ایجاد کند. در احکامی که در آنها نوعی بد فاهمهی پیش می‌آید که بر اثر عادت دراز مدت ریشه‌های عمیق دارد، ناممکن است تصحیح را کاملاً به آن حدی از سهولت برسانیم که می‌تواند در موارد دیگر عملی شود، در جایی که هرگز چنین توهم باطل (A ۳۸۸) اجتناب ناپذیری، مفهوم ما را مبهم نمی‌سازد. بنابراین این کوشش ما در آزاد ساختن عقل از نظریه‌های سفسطه‌آمیز هنوز به سختی می‌تواند آن چنان وضوحی را داشته باشد که برای موفقیت کامل آن لازم است.

من گمان می‌کنم بتوانم به شیوه‌ی زیر هدف خواسته شده را پیش ببرم.

همه‌ی اعتراضات را می‌توان به اعتراضات جزم‌اندیشانه، اعتراضات انتقادی، و اعتراضات شکاکانه تقسیم بندی کرد. ـ اعتراض جزم‌اندیشانه بر خلاف یک گزاره متوجه است، و اعتراض انتقادی بر خلاف برهان یک گزاره. اعتراض جزم‌اندیشانه به بینشی در سرشت طبیعت شیء نیاز دارد تا بتواند عکس چیزی را حکم کند که گزاره در مورد آن شیء عنوان می‌کند؛ بنابراین اعتراض جزم‌اندیشانه، خود جزمی است و ادعا می‌کند که ماهیت مورد بحث را بهتر از آن بشناسد که نظر مخالفش می‌گوید. اما اعتراض انتقادی، چون (A ۳۸۹) ارزش یا بی‌ارزشی گزاره را کنار می‌گذارد، و فقط به بـرهان حمله می‌کند، بـه

هیچ وجه نیاز ندارد که شیء را بهتر بشناسد یا به شناسایی بهتر آن تظاهر کند؛ او فقط نشان می‌دهد که حکم، بی اساس است، نه اینکه نادرست باشد. و اما اعتراض شکاکانه، گزاره و ضد گزاره را به مثابه ی اعتراضاتی که دارای ارزش و اعتبار برابر هستند، مقابل همدیگر قرار می‌دهد، به این ترتیب که هر یک از آنها را به طور متناوب به مثابه اصل جزمی می‌نگرد و دیگری را به مثابه اعتراض بر خلاف آن؛ بنابراین در دو طرف تعارض، به ظاهر جزمی عمل می‌کند تا هر نوع حکم را درباره‌ی شیء کاملاً نابود سازد. بنابراین هم اعتراض جزم‌اندیشانه و هم اعتراض شکاکانه باید آن قدر ادعای بینش شیء را بکنند که لازم است تا چیزی درباره‌ی شیء به طور ایجابی یا به طور سلبی حکم شود. برعکس، اعتراض انتقادی به چنان شکلی است که صرفاً نشان می‌دهد که: برای یک حکم، چیزی فرض گرفته می‌شود که باطل است و صرفاً خیالی است. به این ترتیب اعتراض انتقادی نظریه را از آن طریق بر عکس می کند که شالوده‌ی ادعایی آن را از میان برمی‌دارد، بی‌آنکه بخواهد در غیر این صورت چیزی درباره‌ی ماهیت شیء تصمیم بگیرد.

حال، ما مطابق با مفاهیم معمولی عقل خود در ارتباط با مشارکتی که در آن، موضوع تفکراتمان با اشیاء خارج از ما قرار می‌گیرد، جزمی هستیم، و این اشیاء را به مثابه ی متعلقات حقیقی، که مستقل از ما وجود داشته باشند در نظر می‌آوریم، و آن هم، مطابق با نوع معینی از دوگانه‌گرایی استعلایی، که پدیدارهای خارجی

نظریه‌هایی درباره‌ی مشارکت در میان روح و جسم را تشکیل می‌دهد؛ و به این ترتیب، هرگز پرسیده نمی‌شود که: آیا این واقعیت عینی پدیدارها کاملاً حقیقت دارد؟ بر عکس، واقعیت عینی همچون امر پذیرفته شده در (A ۳۹۰)
پیش فرض می شود، و فقط درباره‌ی شیوه‌ای شبه عقلی می‌شود که چگونه باید واقعیت عینی توضیح داده شود و به فهم درآید. سه نظام معماما که در اینجا تعقل می‌شوند و واقعاً تنها نظام های ممکن هستند، به قرار زیر هستند: نظام تاثیر فیزیکی؛ نظام هماهنگی ازلی؛ و نظام کمک فراطبیعی.

شیوه‌های دوم و سوم توضیح مشارکت روح با ماده مبتنی بر اعتراضات بر خلاف شیوه‌های اول، که تصور فهم عادی است، استواراند؛ اعتراضات شیوه‌های دوم و سوم چنین هستند: آنچه به مثابه ی ماده پدیدار می‌شود، نمی‌تواند به وسیله‌ی تاثیر بی واسطه‌ی خود، علت تصوراتی باشد، که نوعی از معلولهایند کاملاً نامتجانس با ماده. اما کسانی که به این شکل استدلال می‌کنند نمی‌توانند بعداً با آنچه تحت عنوان متعلق حواس خارجی در نظر دارند مفهوم یک ماده را مرتبط سازند، که چیزی جز پدیدار نیست، و در نتیجه فی نفسه تصور محض است که از طریق نوعی اشیاء نامشخص خارجی تاماد شده است؛ زیرا در آن صورت ایشان خواهند گفت که: تصورات اشیاء خارجی (پدیدارها) نمی‌توانند علل خارجی تصورات در ذهن ما باشند؛ اما این اعتراضی به کلی بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا به مخیله‌ی هیچ‌کس نخواهد آمد که آنچه او یک بار به مثابه تصور محض شناخته باشد، به منزله‌ی یک علت خارجی در نظر گرفته شود. بنابراین ایشان باید مطابق با اصول ما نظریه‌ی (A ۳۹۱) خود را به آن جهت متوجه کنند که: آنچه شیء واقعی (استعلایی)ی حواس خارجی ما است، نمی‌تواند علت آن تصورات (پدیدارها)یی باشد که ما تحت نام ماده می‌فهمیم. حال چون هیچ کس نمی‌تواند با دلیل ادعا کند که چیزی درباره‌ی علت استعلایی تصورات حواس خارجی ما را بشناسد، پس حکم ایشان به کلی بی‌پایه است. اما اگر مصححان ادعایی آموزه‌ی تاثیر فیزیکی بخواهند مطابق با شیوه‌ی معماما تصور یک دوگانه‌گرایی استعلایی، ماده را به مثابه ی ماده، به منزله‌ی شیء فی‌نفسه بنگرند (و نه به مثابه ی پدیدار محض یک شیء ناشناخته)، و اعتراض خود را به آن جهت متوجه سازند تا نشان دهند که: یک چنین شیء خارجی که در خود هیچ علیتی را جز علیت حرکات، نشان نمی‌دهد، هرگز دیگر نمی‌تواند علت مؤثر تصورات باشد، بلکه به همین دلیل باید یک موجود سوم در این دخالت کند تا، حتی اگر نه عمل متقابل، با این همه، دست کم تناظر و هماهنگی در میان ماده و روح برقرار سازد: ـ آنگاه آنان انکار خود را از آنجا آغاز خواهند کرد که proton

πρϖτον ψενδς [=pseudos= اشتباه اامامی] تاثیر فیزیکی را در دوگانه‌گرایی خود فرض گیرند و بنابراین از طریق اعتراض خود نه چندان تاثیر طبیعی، بلکه پیش فرضِ دوگانه‌گرای خاص خود را انکار کنند. زیرا همه‌ی دشواریهایی که مربوط می‌شوند به پیوستگی طبیعت اندیشنده با ماده، بدون استثنا منحصراً از آن تصور دوگانه‌گرای مجاز برمی‌خیزند که به این قرار است:ماده به مثابه ی ماده، پدیدار نیست، یعنی تصور محض ذهن نیست که با یک شیء ناشناخته مطابقت داشته باشد، بلکه شیء فی‌نفسه می‌باشد، چنانکه در خارج از ما و مستقل از هر نوع حس وجود دارد.

(A ۳۹۲) بنابراین بر خلاف نظریه‌ی تاثیر فیزیکی‌ای که معمولاً پذیرفته می‌شود، هیچ نوع اعتراض جزم‌اندیشانه نمی‌تواند مطرح شود. زیرا اگر رقیب نظر بالا فرض کند که: ماده و حرکت آن، پدیدارهای محض می‌باشند و بنابراین فقط تصورات هستند، آنگاه هنوز فقط یک مشکل در برابر او قرار خواهد داشت، و آن اینکه: شیء ناشناخته‌ی حسی ما نمی‌تواند علت تصورات در ما باشد؛ اما او کوچکترین توجیهی ندارد تا چنین امری را ادعا کند. زیرا هیچ کس نمی‌تواند درباره‌ی یک شیء ناشناخته بگوید که آن شیء چه می‌تواند و چه نمی‌تواند بکند. اما رقیب باید، بر مبنای برهانهایی که تاکنون ارائه داده‌ایم، این ایده آلیسم استعلایی را ضرورتاً بپذیرد؛ ـ مگر آنکه بخواهد آشکارا تصورات را متجسم سازد و آنها را، به مثابه اشیاء واقعی، در خارج از خود بگذارد.

با این همه، می‌توان علیه آموزش عادی تاثیر فیزیکی، یک اعتراض انتقادی بنیادین ارائه کرد. زیرا دراساس چنین مشارکت ادعایی در میان دو نوع جوهر، یعنی جوهر اندیشنده و جوهر ممتد، یک دوگانه‌گرایی ناهنجار نهفته است که جوهر ممتد که خود چیزی جز تصورات محض ذهن اندیشنده نیست، را به اشیایی تبدیل می‌کند که فی نفسه وجود دارند. به این ترتیب، سوءتفاهم درباره‌ی تاثیر فیزیکی از آن طریق می‌تواند کاملاً از میان برداشته شود که انسان از بنیاد برهانی آن سؤتفاهم، به مثابه پوچ و غیر مجاز، پرده بردارد.

بنابراین، پرسش مذکور درباره‌ی مشارکت عنصر اندیشنده و شی ممتد،
(A ۳۹۳) پس از آنکه همه‌ی چیزهای خیالی را جدا کنیم، منحصراً به اینجا می‌انجامد: در یک ذهن اندیشنده به طور کلی، شهود خارجی، به عبارت دیگر شهود مکان (شهود آنچه مکان را پر می‌کند: یعنی شکل و حرکت) چگونه ممکن است؟ اما این پرسشی است که برای هیچ انسانی ممکن نیست پاسخی در مقابل آن پیدا کند؛ و ما هرگز نمی‌توانیم این جای خالی را در علم خود پر کنیم، بلکه فقط می‌توانیم به این وسیله مشخص کنیم که پدیدارهای خارجی را به یک شیء استعلایی نسبت دهیم که علت این نوع تصورات است؛ اما با این همه ما این شیء را به هیچ‌وجه نمی‌شناسیم، و هرگز مفهومی از آن کسب نخواهیم کرد. در همه‌ی مسایلی که ممکن است در میدان تجربه قرار گیرند، ما آن پدیدارها را به مثابه ی اشیاء فی‌نفسه می‌گیریم، بی‌آنکه خود را برای مبنای اامان امکان آنها (به مثابه ی پدیدارها) نگران کنیم. اما اگر از مرز تجربه فراتر برویم، آنگاه مفهوم یک شیء استعلایی ضروری خواهد بود.

تصمیم درباره‌ی همه‌ی مناقشات یا اعتراضات که مربوط می‌شوند به حالت طبیعت اندیشنده پیش از این مشارکت (پیش از زندگی)، یا پس از رفع چنین مشارکت (در مرگ)، نتیجه‌ی بی‌واسطه‌ی همین تذکرات درباره‌ی مشارکت در میان موجود اندیشنده و موجود ممتد است. این عقیده که ذهن اندیشنده پیش از هر نوع مشارکت با اجسام می‌توانسته است تعقل کند، چنین
(A ۳۹٤) حرفی ممکن شد که: پیش از آغاز این نوع حس که به آن وسیله چیزی در مکان برای ما پدیدار می‌شود، همان اشیاء استعلایی که در حالت کنونی به مثابه ی اجسام پدیدار می‌شوند، باید توانمند بوده باشند به شیوه‌ای کاملاً متفاوت شهود شوند. و اما عقیده‌ی دیگر که مطابق با آن روح پس از رفع هر نوع مشارکت با جهان جسمانی، هنوز می‌تواند به تفکر ادامه دهد، به این صورت می‌تواند بیان شود که: اگر قرار باشد شیوه‌ی حسی‌ای که به آن وسیله اشیاء استعلایی و اکنون به کلی ناشناخته، به مثابه جهان مادی بر ما پدیدار می‌شوند، از بین برود، آنگاه هنوز به آن دلیل همه‌ی شهودات آن اشیاء از میان

برداشته نمی‌شوند، و این کاملاً ممکن است که درست همان اشیاء ناشناخته ادامه یابند که به وسیله‌ی ذهن اندیشنده شناخته شوند، هر چند که البته دیگر نه در کیفیت اجسام.

حال درست است که هیچ کس نمی‌تواند بر مبنای اصول عقلی کوچکترین دلیلی برای چنین حکمی عرضه دارد، و حتی نمی‌تواند امکان این حکم را نیز اثبات کند، بلکه فقط می‌تواند از پیش آن را فرض بگیرد؛ ـ اما به طور مساوی، هیچ‌کس نیز نمی تواند که نوع‌ای اعتراض جزم‌اندیشانه‌ی معتبر بر خلاف آن مطرح کند. زیرا او، هر که باشد، درباره‌ی علت مطلق و درونی پدیدارهای خارجی و جسمانی، چیزی بیش از من، یا هر کس دیگر، نمی‌داند. بنابراین او همچنین نمی‌تواند با دلیل به دانستن این امر وانمود کند که: واقعیت پدیدارهای خارجی در حالت کنونی (در زندگی) بر چه مبتنی است، و در نتیجه همچنین نمی‌تواند بگوید که: شرط هر نوع شهود خارجی با همچنین خود ذهن اندیشنده پس از این حالت (در مرگ) از بین خواهد رفت. (A ۳۹۵)

همچنین، هر نوع جدال بر سر طبیعت موجود اندیشنده‌ی ما و بر سر ارتباط آن با جهان جسمانی، منحصراً نتیجه‌ی آن است که انسان درباره‌ی آنچه درباره‌اش هیچ نمی‌داند، نقص دانستن خود را به وسیله‌ی مغالطات عقل بر طرف می‌سازد، به این ترتیب که تفکرات خود را به چیزها تبدیل می‌کند و آنها را تجسم می بخشد؛ و آن وقت بر این اساس علمی خیالی متولد می‌شود: هم به وسیله‌ی کسی که در جهتِ ایجابی حکم می‌کند، و هم به وسیله‌ی کسی که در جهتِ سلبی؛ چرا که، هر یک از ایشان یا ادعا می‌کند چیزی درباره‌ی اشیایی می‌داند که در آن باره هیچ انسانی هیچ نوع مفهومی ندارد، و یا تصورات خاص خود را به اشیاء مبدل می‌سازد؛ به این ترتیب ایشان در یک دایره‌ی جاودانه از ابهامات و تناقضات، به دور خود می‌گردند. هیچ‌چیز جز جدیت یک نقد دقیق اما صحیح، نمی‌تواند ما را از این حیله ی جزمی رها کند که بسیاری از افراد را با جذبه‌ی خوشبختی خیالی این چنین در تار و (A ۳۹۶)

پود نظریه‌ها و نظام ها درگیر و معطل ساخته است؛ و فقط چنین نقدی می‌تواند همه‌ی ادعاهای نظری ما را صرفاً به حیطه‌ی تجربه‌ی ممکن محدود سازد؛ چنین نقدی این کار را مثلاً از طریق تمسخر مبتذلانه‌ی کوشش هایی که چه بسا شکست می‌خورند، یا به وسیله‌ی آه و ناله‌ی پارسایانه درباره‌ی حدود عقل ما انجام نمی‌دهد، بلکه در واقع به واسطه‌ی یک تعیین مرزهای عقل که بر مبنای اصول مطمئن اجرا شده باشد، چنین می‌کند؛ نقد، یا بیشترین حد اطمینان بر ستونهای هرکولی که طبیعت خود برافراشته است می‌نگارد: [nihil ulterius = فراتر: هیچ!]، تا ما سفر خود را فقط تا آنجا ادامه دهیم که سواحل پیوسته ممتد تجربه می‌رسند، سواحلی که هرگز نمی‌توانیم آنها را ترک کنیم، مگر آنکه در اقیانوسی بی نهایت دل به دریا بزنیم که ما را با فریفتن به وسیله‌ی چشم‌اندازهای همیشه فریبنده، سرانجام ناچار می‌سازد که از همه‌ی تلاش های دشوار و درازمدت خود ناامیدانه دست بکشیم.

***

اما ما هنوز یک توضیح روشن و عمومی خطای استعلایی اما با این همه طبیعی که در مغالطات عقل محض وجود دارد را، و نیز توجیه نظم نظام مند مغالطات که به موازات جدول مقولات پیش رفت را، به خوانندگان مدیون هستیم. ما در آغاز این قطعه این کار را نمی‌توانستیم انجام دهیم، ممکن بود در معرض خطر تاریکی قرار بگیریم، یا به شیوه‌ای نامناسب، استدلال خود را پیش از موقع توضیح دهم. اکنون خواهیم کوشید تا این تعهد خود را انجام دهیم.

می‌توان هر نوع توهم را عبارت از آن دانست که: شرط ذهن تفکر به جای شناخت شیء گرفته شود. علاوه بر آن، ما در پیشگفتار دیالکتیک استعلایی نشان داده‌ایم که: عقل محض منحصراً به تمامیت ترکیب شرایط برای یک امر مشروط داده شده می‌پردازد. حال، چون توهم دیالکتیکی عقل محض نمی‌تواند خطای تجربی باشد که در شناخت تجربی معینی پیدا (A ۳۹۷)

می‌شود، پس به جنبه‌ی کلی شرایط تفکر مربوط خواهد شد؛ و در این زمینه تنها سه مورد کاربرد دیالکتیکی عقل محض پیدا می‌شود:

۱) ترکیب شرایط یک تفکر به طور کلی.

۲) ترکیب شرایط تفکر تجربی.

۳) ترکیب شرایط تفکر محض،

در هر یک از این سه مورد، عقل محض صرفاً به تمامیت مطلق این ترکیب می‌پردازد، یعنی به آن شرطی که خود نامشروط است. برمبنای این تقسیم‌بندی همچنین توهم استعلایی سه‌گانه‌ای مبتنی است که سه قسمت دیالکتیک را بوجود می‌آورد، و برای سه علم ظاهری عقل محض، یعنی روان شناسی استعلایی، کیهان شناسی استعلایی و الاهیات استعلایی ایده به دست می‌دهد. کار ما در اینجا تنها روان شناسی استعلایی است.

چون ما در تفکر به طور کلی، هر نوع رابطه‌ی تفکر با هر نوع متعلق (چه متعلق حواس، چه متعلق فاهمه ی محض)، را انتزاع می‌کنیم، پس، ترکیب شرایط یک تفکر به طور کلی (شماره‌ی ۱)، به هیچ وجه عینی نیست، بلکه صرفاً ترکیب تفکرات است با ذهن؛ ـ ترکیبی که به اشتباه به جای تصور ترکیبی یک موضوع گرفته می‌شود.

و اما از اینجا این نتیجه ناشی می‌شود که: استدلال قیاسی دیالکتیکی بر مبنای شرط هر نوع تفکربه طور کلی، ـ شرطی که خود نامشروط است، ـ درباره‌ی محتوا مرتکب خطایی نمی‌شود (زیرا هر نوع محتوا یا هر نوع موضوع را انتزاع می‌کند)، بلکه، تنها به لحاظ صورت اشتباه می‌کند، و باید مغالطه نامیده شود. (A ۳۹۸)

علاوه بر آن، چون تنها شرطی که تفکر را کلاً همراهی می‌کند، من است در گزاره‌ی کلی من می اندیشم، ـ پس عقل باید به این شرط بپردازد، تا آنجا که این شرط، خود نامشروط باشد. اما این شرط، فقط شرط صوری است، یعنی وحدت منطقی هر نوع تفکر که از آن، من هر نوع شیء را انتزاع

می‌کنم؛ و با این همه به مثابه ی شیئی تصور می‌شود که من آن را می‌اندیشم، یعنی خود من، و وحدت نامشروط من.

اگر شخصی به طور کلی این پرسش را در مقابل من مطرح سازد: سرشت شیئی که می‌اندیشد چیست؟ آن وقت به نحو پیشین من هیچ نوع پاسخی ندارم، چون پاسخ باید ترکیبی باشد (زیرا پاسخ تحلیلی گرچه شاید تفکر را به خوبی توضیح دهد، اما هیچ نوع شناخت گسترده‌ای از آن چیزی که این تفکر به لحاظ امکان خود بر آن مبتنی است، را ارزانی نمی کند). اما از طرف دیگر، هر نوع تجزیه و تحلیل ترکیبی، مستلزم شهود است که در مسئله‌ای چنین کلی کاملاً کنار گذاشته شده است. به همین ترتیب هیچ‌کس این پرسش را در کلیت‌اش نمی‌تواند پاسخ دهد: ماهیت شیئی که متحرک است واقعاً چه باید باشد؟ زیرا بُعد تداخل‌ناپذیر (ماده)، در این مورد داده نشده است. اکنون، هر چند من معمولاً پاسخی برای پرسش قبلی نمی‌دانم، با
(A ۳۹۹) این همه به نظر من چنین می‌رسد که گویی بتوانم آن را در این مورد خاص، طی همان گزاره‌ای پاسخ دهم که خود آگاهی را بیان می‌کند، یعنی: من می‌اندیشم. زیرا این من، اولین فاعل شناخت است، یعنی جوهر است، ساده است، و غیره. اما بعداً اینان می‌باید گزاره‌های تجربی صرف باشند که با این همه، بدون یک قاعده کلی که شرایط امکان تفکر را به طور کلی و به نحو پیشین بیان دارد، نمی‌توانند چنان محمولاتی را (که تجربی نیستند) شامل شوند. به این شیوه، آنچه در آغاز بینش باورپذیر من به نظر می رسید برای حکم کردن درباره‌ی طبیعت یک موجود اندیشنده، و آن هم بر اساس مفاهیم صرف، برای من مشکوک می‌شود، هر چند که من اشتباه آن را هنوز کشف نکرده‌ام.

با این همه، پژوهش بَعدی درباره‌ی منشاء این مُسندهایی که من به خودم به مثابه ی یک موجود اندیشنده به طور کلی، نسبت می‌دهم، می‌تواند این اشتباه را آشکار سازد. این مسندها چیزی جز مقولات محض نیستند، که به وسیله‌ی آنها من هرگز یک شیء معین را تعقل نمی کنم، بلکه فقط وحدت

تصورات را برای تعیین متعلق آنها تعقل می کنم. بدون شهودی که در مبنا گذاشته شده باشد، مقوله به تنهایی برای من مفهومی از یک شیء ایجاد نمی کند، زیرا تنها از طریق شهود است که شیء داده می‌شود که بعداً مطابق با مقوله تعقل می شود. اگر من شیئی را به منزله‌ی یک جوهر در پدیدار تعریف کنم، آنگاه می‌باید محمولات شهود شیء پیشتر از این به من داده شده باشند، تا در آنها من امر ماندگار را از امر متغیر، و محل (خود شیء) را از آنچه صرفاً لازم ذاتی آن است، متمایز کنم. اگر من شیئی را در پدیدار، ساده بنامم، آنگاه منظور من آن است که هر چند شهود آن شیء بخشی از پدیدار می‌باشد، اما با این همه خود دیگر نمی‌تواند تقسیم شود، و غیره. اما اگر این چیز فقط (A ٤٠٠)
در مفهوم همچون ساده شناخته شود و نه در پدیدار، آنگاه من از آن طریق واقعاً هیچ نوع شناختی از شیء ندارم، بلکه فقط مفهوم خویش را می‌شناسم که از چیزی به طور کلی تشکیل می‌دهم، چیزی که پذیرای هیچ نوع شهود واقعی نیست. من فقط می‌گویم که من چیزی را، کاملاً به سادگی، تعقل می کنم، زیرا من واقعاً چیز بیشتری نمی‌دانم که بگویم، مگر صرفاً آنکه آن چیز، چیزی است.

حال ادراک نفسانی محض (من)، جوهر است در مفهوم؛ ساده است در مفهوم، و غیره؛ و به این ترتیب همه ی آن قضیه‌های روان شناختی یاد شده از درستی قطعی خویش برخوردار هستند. با این همه، هنوز چیزی که انسان واقعاً می‌خواهد درباره‌ی روح بداند، از آن طریق شناخته نمی‌شود؛ زیرا هیچ یک از این محمولات به هیچ وجه درباره‌ی شهود صدق نمی‌کنند، و به آن ترتیب همچنین هیچ نوع نتایجی نیز نمی‌توانند داشته باشند که با متعلقات تجربه تطبیق شوند، و در نتیجه به کلی تهی هستند. زیرا آن مفهوم جوهر، به من نمی‌آموزد که: روح فی نفسه بقا دارد؛ و نیز نمی‌آموزد که: روح بخشی می‌باشد از شهودات خارجی که خود دیگر نمی‌تواند تقسیم شود، و بنابراین نمی‌تواند بر اثر هیچ نوع تغییر طبیعت، وجود بپذیرد یا نابود شود؛ ـ با این همه، اینها دقیقاً خصوصیات هستند که می‌توانستند روح را در ارتباط با تجربه (A ٤٠١)

برای من قابل شناختن کنند و درباره‌ی منشاء و حالت آینده‌ی آن، چیزی را بر من آشکار کنند. اما حال اگر من بر اساس مقوله‌ی محض بگویم: روح یک جوهر ساده است، آنگاه روشن است که چون مفهوم عریان فاهمه درباره‌ی جوهر، هیچ چیز بیشتری را شامل نمی‌شود جز آنکه می‌باید شیئی به مثابه ی موضوع فی‌نفسه متصور شود، بی‌آنکه دوباره محمول شیئی دیگر باشد، ـ پس، از اینجا درباره‌ی ماندگاری، هیچ چیز نتیجه نمی‌شود، و مسند امر ساده مطمئناً نمی‌تواند این ماندگاری را اضافه کند و در نتیجه انسان به آن وسیله درباره‌ی آنچه که روح در تغییرات جهانی می‌تواند متحمل شود، کمترین اطلاعی نیز کسب نمی‌کند. اگر کسی می‌توانست به ما بگوید که روح یک بخش ساده‌ی ماده است، آنگاه ما می‌توانستیم از این امر به کمک آنچه تجربه درباره‌ی ماده به ما می‌آموزد، بقای روح، و همراه با طبیعت ساده‌ی روح، تباهی ناپذیری روح را مشتق سازیم. اما مفهوم من در اصل روان شناختی (: من می‌اندیشم) در این باره به ما هیچ حرفی نمی‌زند.

اما دلیل آنکه موجودی که در ما تعقل می کند وانمود می‌کند که خود را از طریق مقولات محض بشناسد، و بخصوص به وسیله‌ی آن مقولاتی که تحت هر یک از عناوین مربوطه‌ی مقولات، وحدت مطلق را بیان می‌کنند، به این قرار است. ادراک نفسانی، خود بنیاد امکان مقولات است؛ مقولاتی که خود نیز چیزی دیگر را تصویر نمی‌کنند مگر ترکیب کثرات شهود را، تا آنجا که کثرات در ادراک نفسانی وحدت داشته باشد. بنابراین خود آگاهی به طورکلی، تصور آن چیز است که شرط هر نوع وحدت است، و با این همه، (A ٤٠٢)
خود نامشروط است. پس می‌توان درباره‌ی من اندیشنده (روح) که خود را به مثابه جوهر، به مثابه ساده، به مثابه عدد اینهمان در همه‌ی زمان ها، و به مثابه متضایف کلِ وجود، که همه‌ی وجودهای دیگر می‌باید از آن استنتاج شود، تصویر می کَند، گفت که: من اندیشنده خود را چندان از طریق مقولات نمی‌شناسد، بلکه مقولات را می‌شناسد، و از طریق مقولات همه‌ی اشیاء را در وحدت مطلق ادراک نفسانی، و در نتیجه از طریق خود آنها را می‌شناسد. حال

البته بسیار خود-آشکار است که: من آنچه که باید از پیش فرض کنم تا به طور کلی امر عینی را بشناسم ، را خود دیگر به مثابه عین نمی‌توانم بشناسم؛ و اینکه: خویشتن تعیین‌کننده (تفکر) متمایز است از خویشتن تعیین‌پذیر (ذهن اندیشنده)؛ همچنانکه شناخت متمایز است از شیء. با این همه هیچ‌چیز طبیعی‌تر و فریبنده‌تر از خطایی نیست که وحدت در ترکیب تفکرات را به منزله‌ی یک وحدت با حس ادراک شده در موضوع این تفکرات بگیریم. می‌توان این خطا را قبولِ نامشروعِ آگاهی متجسم (apperceptionis substantiatae) نامید.

اگر بخواهیم مغالطه را در قیاس عقلی دیالکتیکی روح شناسی تعقلی، تا آنجا که البته همچنان مقدمات درستی داشته باشد، منطقاً عنوان‌گذاری کنیم، آنگاه می‌توان آن را sophisma figurae dictionis [= مغالطه به دلیل ابهام در حد میانگین] نامید؛ در مغالطه، مقدمه‌ی کبری مقوله را در ارتباط با شرط آن، صرفاً استعلایی بکار می‌برد، حال آنکه مقدمه‌ی صغری، و نتیجه‌ی قیاس، در ارتباط با روح که تابع این شرط قرار گرفته است، درست همان مقوله را به طور تجربی بکار می‌گیرد. به این ترتیب، برای مثال مفهوم جوهر، در مغالطه‌ی جوهریت، یک مفهوم عقلانی محض است که بدون شرایط حسی صرفاً دارای کاربرد استعلایی است، یعنی هیچ کاربردی ندارد. اما در (A ٤٠٣) مقدمه صغری، درست همان مفهوم، بر متعلق هر نوع تجربه‌ی درونی تطبیق می‌شود، بی‌آنکه با این همه شرط تطبیق آن به طور انضمامی، یعنی ماندگاری شیء ابتدا برقرار شود و در اساس گذاشته شود؛ و به همین دلیل متعلق به یک کاربرد تجربی ـ اما کاربردی که در اینجا پذیرفتنی نیست ـ انجام می‌گیرد.

سرانجام برای آنکه کل مرتبط نظام مندانه‌ی همه‌ی این احکام دیالکتیکی یک روح‌شناسی شبه عقلانی در کلِ مرتبط عقل محض آورده شود، و در نتیجه کمال آنها نشان داده، می‌باید ملاحظه کرد که: ادراک نفسانی در همه‌ی طبقات مقولات عملی می‌شود، اما در هر طبقه فقط در آن مفاهیم فاهمه که برای بقیه‌ی مقولات طبقه، بنیاد وحدت در یک ادراک حسی ممکن

را تشکیل می‌دهند، یعنی: قوام ذاتی، واقعیت، وحدت (نه کثرت)، و، وجود؛ فقط عقل است که همه‌ی مقولات مذکور را در اینجا به مثابه شرایط امکان یک موجود اندیشنده ـ شرایطی که خود نامشروط هستند ـ تصویر می‌کند. بنابراین روح فی نفسه اینها را می‌شناسد [در صفحه‌ی روبرو]:

(A ٤٠٤)

۱.
وحدت نامشروط نسبت؛
یعنی
خود را، نه به مثابه ی لازم ذاتی،
بلکه
ذاتاً موجود

۲.
وحدت نامشروط کیفیت؛
یعنی
نه به مثابه یک کل واقعی،
بلکه به مثابه
ساده*

۳.
وحدت نامشروط در کثرت در زمان؛
یعنی
نه در زمانهای متفاوت، عددی این نه آن،
بلکه به مثابه
یک و درست همان موضوع

٤.
وحدت نامشروط وجود در مکان؛
یعنی
نه به مثابه آگاهی اشیاء مختلف در خارج از خود،
بلکه
فقط به مثابه آگاهی وجود خویشتن خود؛

اما آگاهی از اشیاء دیگر، صرفاً به مثابه ی تصورات خود.

(A ٤٠٥) عقل قوه‌ی اصول است. احکام روان شناسی محض محمولات تجربی روح را شامل نمی‌شود، بلکه چنان محمولات را شامل می‌شوند که اگر تحقق پذیرند، آنگاه می‌باید شیء را فی‌نفسه، مستقل از تجربه، و در نتیجه از طریق عقل محض تعیین کنند. بنابراین آن‌ها می‌باید طبعاً بر مبنای اصول و مفاهیم کلی طبیعت های اندیشنده به طور کلی، مبتنی باشند. اما به جای این، ملاحظه

* ـ اینکه چگونه امر ساده در اینجا خود نیز با مقوله‌ی واقعیت مطابقت دارد، من هنوز نمی‌توانم توضیح دهم؛ اما در فصل آینده، در فرصت یک کاربرد عقلانی دیگر همان مفهوم، این نکته شرح داده خواهد شد.

می‌شود که: تصور منفرد من می‌اندیشم مجموعاً بر آنها حکومت می‌کند؛ این تصور، درست به همان دلیل که ضابطه‌ی محض همه‌ی تجارب (نامعین) من را بیان می‌کند، خود را مانند یک گزاره‌ی کلی که برای همه‌ی موجودات اندیشنده معتبر باشد، اعلام می‌کند، و، چون با این همه از هر نظر و هدف، منفرد است، خطای یک وحدت مطلق شرایط تفکر به طور کلی، را در خود دارد، و به آن وسیله خود را دورتر از آن حدی گسترش می دهد که تجربه‌ی ممکن به آن بتواند برسد.>

[دنباله‌ی فصل اول مطابق با ویرایش دوم (B)، که با یک جمله‌ی اضافی در آخرین بند مشترک متنهای A و B آغاز می‌شود.]

[(B ٤٠٦)
(A ٣٤٨)
حال چون گزاره‌ی: من می‌اندیشم (که به مفهوم احتمالی گرفته شود)، صورت هرنوع حکم فاهمه به طور کلی، را در خود متعین می کند، و همه‌ی مقولات را به مثابه وسیله‌ی نقلیه‌شان همراهی می‌کند، پس معلوم است که: قیاساتی که از گزاره‌ی من می‌اندیشم ناشی می‌شوند، تنها می‌توانند یک کاربرد صرفاً استعلایی فاهمه را در خود متعین کنند، که هر نوع آمیختگی تجربه را رد می‌کند، و در مورد پیشرفت آن ما، بر اساس آنچه در بالا نشان داده‌ایم، از پیش هیچ مفهوم مساعدی نمی‌توانیم تشکیل بدهیم. بنابراین اکنون قصد [(B ٤٠٦)] داریم که این گزاره را از طریق همه‌ی سیاقه‌های روح‌شناسی محض، با نظری انتقادی دنبال کنیم ، اما برای خلاصه‌گویی، آزمون این گزاره را در یک پیوستگی مرتبط پیش خواهیم برد.

ابتدا، ملاحظه‌ی کلی زیر می‌تواند توجه ما را به نوع قیاسی که در پیش داریم، شدت ببخشد. نه از آن طریق که من صرفاً فکر می کنم، من فلان یا بهمان شیء را می‌شناسم، بلکه تنها به آن وسیله که من یک شهود داده شده را در ارتباط با وحدت آگاهی ـ که در آن هر نوع تفکر وجود دارد، ـ تعیین می‌کنم، می‌توانم نوعی شیء را بشناسم. بنابراین من خود را به آن وسیله نمی‌شناسم که از خود به مثابه عاقل، آگاهم، بلکه در صورتی می‌شناسم که از
(B ٤٠٧) شهود خویشتن خود به مثابه شهودی که در ارتباط با کارکرد تفکر تعیین شده باشد، آگاه باشم. به این دلیل، هیچ یک از وجوه خودآگاهی در تفکر، فی‌نفسه، باز هیچ نوع مفاهیم فاهمه درباره‌ی اعیان نیستند (مقولات)، بلکه کارکردهای منطقی محض‌اند که به تفکر هیچ نوع شیئی را برای شناختن ارائه نمی‌دهند، و در نتیجه خود من را نیز به مثابه متعلق شناختن، عرضه نمی‌کنند. آگاهی خویشتن تعیین‌کننده، امر عینی نیست، بلکه فقط آگاهی خویشتن تعیّن‌پذیر،

یعنی آگاهی شهود درونی من (تا آنجا که کثرت آن بتواند مطابق با شرط کلی وحدت ادراک نفسانی در تفکر وصل شود) امر عینی را تشکیل می‌دهد.

۱) اکنون، در همه‌ی احکام من همیشه تنها فاعل شناخت تعیین‌کننده‌ی آن چنان نسبتی هستم که حکم را تشکیل می‌دهد. اما اینکه من، که می‌اندیشد، لازم شود که در تفکر همیشه به مثابه ی موضوع معتبر باشد و بتواند به مثابه ی چیزی در نظر گرفته شود که صرفاً مانند محمولی که برای تفکر لازم ذاتی است، نباشد، ـ یک گزاره‌ی یقینی، و حتی یک گزاره‌ی اینهمان است؛ اما دلالت بر آن ندارد که من به مثابه امر عینی، برای خودم یک موجود خودایستا، یا جوهر باشم. گزاره‌ی اخیر بسیار دور می‌رود، و به آن دلیل مستلزم داده‌هایی است که هرگز در تفکر پیدا نمی‌شوند، و شاید (تا آنجا که من صرفاً عنصر اندیشنده را به مثابه عنصر اندیشنده ملاحظه کنم)، اضافه بر آن باشند که اصلاً بتوانم (در تفکر) آنها را پیدا کنم.

۲) اینکه منِ ادراک نفسانی، و در نتیجه من در هر نوع تفکر، یک امر مفرد باشد که نتواند به موضوعات متکثر تجزیه شود، و در نتیجه یک موضوع منطقا ساده را مشخص سازد، خود دیگر در مفهوم تفکر قرار دارد، و بنابراین گزاره‌ای است تحلیلی؛ اما این گزاره دلالت بر آن دارد که من اندیشنده، یک (B ٤٠٨) جوهر ساده باشد، ـ که گزاره‌ای ترکیبی خواهد بود. مفهوم جوهر همواره به شهودات مربوط می‌شود و شهودات نزد من چیزی دیگر نمی‌توانند باشند جز شهودات حسی؛ و در نتیجه کاملاً در خارج از میدان فاهمه و تفکر او قرار دارند؛ اما وقتی گفته می‌شود که: من در تفکر، ساده می‌باشد، واقعاً در اینجا از همین قلمرو بحث می‌شود. البته همچنین عجیب بود، اگر آنچه که در موارد دیگر به کوشش و تدبیر بسیار نیاز دارد، ـ یعنی در آنچه شهود تصویر به نظر می رسد، چیزی تشخیص داده شود که در آن، جوهر است، و علاوه بر آن تشخیص داده شود که این جوهر حتی بتواند ساده نیز باشد (مانند اجزاء ماده) ـ در اینجا به طور مستقیم در کم‌ترین تصور همه‌ی تصورات، چنانکه گویی از طریق مکاشفه، به من داده می‌شود.

۳) گزاره‌ی اینهمانی خویشتن خود من در کل کثرتی که من از آن آگاهم، درست به طور مساوی گزاره‌ای است که در خود مفاهیم نهفته است، یعنی گزاره‌ای است تحلیلی؛ اما این اینهمانی ذهن که من در همه‌ی تصوراتم می‌توانم از آن آگاه باشم، به شهود ذهنی مربوط نمی‌شود که به آن وسیله موضوع به منزله ی امر عینی داده شده است؛ بنابراین به معنای اینهمانی شخص نیز نمی‌تواند باشد، ـ که منظور از آن، آگاهی اینهمانی جوهر خاص خود، به مثابه موجود اندیشنده، در هر نوع تغییر حالات فهمیده می‌شود؛ برای (B ٤٠٩) اثبات این امر، تحلیل محض گزاره‌ی من می‌اندیشم، کافی نخواهد بود، بلکه احکام ترکیبی مختلف، که بر مبنای شهود داده شده استوار باشند، لازم خواهند آمد.

٤) گفتن اینکه: من وجود خاص خودم را به مثابه یک موجود اندیشنده از اشیاء دیگر در خارج از خودم (که جسم من نیز به آنها تعلق دارد) تمیز می‌دهم، به طور مساوی گزاره‌ای است تحلیلی؛ زیرا اشیاء دیگر چنان هستند که من آنها را به منزله ی متمایز از خود تعقل می کنم. اما اینکه این آگاهی خویشتن خود من بدون اشیء خارج از من، که به آن وسیله به من تصورات داده می‌شوند، حتی ممکن باشد، و بنابراین اینکه من صرفاً به مثابه ی موجود اندیشنده (بی‌آنکه انسان باشم) بتوانم وجود داشته باشم، به هیچ وجه از طریق گزاره‌ی بالا برای من معلوم نیست.

بنابراین به وسیله‌ی تحلیل آگاهی خویشتن من در تفکر به طور کلی، درباره‌ی شناخت خویشتن من به منزله ی موضوع، کوچک ترین اطلاعی کسب نشده است. تشریح منطقی تفکر به طور کلی، به اشتباه به جای یک تعیّن مابعدالطبیعی عین گرفته شده است.

یک سنگ بزرگ، که شاید تنها مانع، بر سر راه تمامی نقد ما، این خواهد بود: اگر امکانی وجود داشته باشد تا به نحو پیشین بتوان ثابت کرد که همه‌ی موجودات اندیشنده فی‌نفسه جوهرهای ساده هستند، آنگاه آنها به (B ٤١٠) مثابه‌ی جوهرهای ساده (که نتیجه ای است از همان مبنای برهانی یاد شده)،

شخصیت را به شکلی پیوسته در خود دارند و از وجود خود، چنانکه از هر نوع ماده جدا شده باشد، آگاه هستند. چرا که، به این شیوه ما هنوز یک قدم از جهان حسی فراتر می‌توانستیم برویم و به میدان ذوات معقول وارد می‌توانستیم شویم، و دیگر هیچ‌کس نمی‌توانست حق ما را انکار کند که در این حیطه، به فراتر پیش رویم و مستقر شویم، چنانکه هر کس در پرتو ستاره‌ی خوشبختی خویشتن در آنجا چیزی را صاحب شود. زیرا گزاره‌ی زیر: هر موجود اندیشنده به مثابه ی موجود اندیشنده جوهر ساده است، یک گزاره‌ی ترکیبی پیشین است؛ ترکیبی است، زیرا از مفهومی که در اساس آن گذاشته شده است دورتر می‌رود و نوعی وجود را به تفکر به طور کلی اضافه می کند؛ و دوم، پیشین است، زیرا به آن مفهوم، یک محمول (محمول سادگی) را اضافه می کند که در هیچ تجربه نمی‌تواند داده شود. بنابراین گزاره‌های ترکیبی پیشین نه صرفاً چنانکه ما حکم کرده‌ایم درارتباط با متعلقات تجربه‌ی ممکن و آن هم به مثابه‌ی اصول امکان خود این تجربه، عملی و مجاز هستند، بلکه همچنین می‌توانند بر اشیاء به طور کلی و فی‌نفسه مربوط شوند؛ ـ این استنتاجی است که به کل این نقد پایان می‌بخشد و ما را ملزم می‌سازد که به روش پیشینیان رجوع کنیم. اما اگر موضوع را دقیق‌تر بررسی کنیم، خطر در اینجا زیاد جدی نیست.

در فرآیند روان شناسی تعقلی نوعی مغالطه حاکم است که به وسیله‌ی قیاس عقلی زیر تشریح می‌شود:

آنچه جز به مثابه ی فاعل شناخت، نمی تواند تعقل شود، جز به مثابه ی فاعل شناخت نیز وجود ندارد، و بنابراین جوهر است.

(B ٤١١) اکنون یک موجود اندیشنده، که صرفاً همچون موجود اندیشنده منظور شود، جز به مثابه ی فاعل شناخت، نمی تواند تعقل شود.

بنابراین موجود اندیشنده همچنین فقط به مثابه ی فاعل شناخت، یعنی به مثابه ی جوهر وجود دارد.

در مقدمه‌ی کبری از موجودی بحث می شود که می‌تواند به طور کلی از هر نظرگاه تعقل شود، و نتیجتاً، همچنین چنانکه بتواند در شهود داده شود. اما در مقدمه‌ی صغری بحث تنها بر سر یک موجود است تا آنجا که او خودش را به مثابه‌ی فاعل شناخت، فقط در نسبت با تفکر و وحدت آگاهی ببیند، اما نه هم زمان در ارتباط با شهود که از آن طریق آن موجود به مثابه ی موضوع تفکر داده شود. بنابراین، نتیجه، per Sophisma figurae [dictionis = طی مغالطه به دلیل ابهام در حد میانگین] استنتاج شده است، یعنی به وسیله‌ی یک قیاس کاذب.* (B ٤١٢)

اینکه تجزیه و تحلیل این استدلال مشهور، به یک مغالطه، کاملاً موجه است، به این ترتیب معلوم می‌شود که ملاحظه‌ی کلی درباره‌ی تصور نظام مندانه اصول و اجزاء مربوط به ذوات معقول در اینجا در مدّ نظر قرار گیرد؛ در آنجا ثابت شده است که مفهوم شیئی که بتواند فی نفسه به مثابه ی موضوع وجود داشته باشد، اما نه به مثابه ی محمول محض، به هیچ وجه از واقعیت عینی برخوردار نیست؛ یعنی اینکه نمی‌توان دانست که آیا برای آن مفهوم اصلاً عینی می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؛ زیرا انسان امکان این نوع وجود داشتن را نمی‌بیند، و در نتیجه اینکه آن مفهوم مطلقاً شناختی عرضه نمی‌دارد. بنابراین اگر قرار باشد که آن مفهوم تحت عنوان یک جوهر، موضوعی که بتواند داده شود، را نشان دهد، اگر قرار باشد که آن مفهوم به

---

* ـ تفکر در دو مقدمه به دو معنای کاملاً متفاوت گرفته می‌شود: در مقدمه‌ی کبری، به این معنا که به یک موضوع به طور کلی مربوط می‌شود (و در نتیجه چنانکه موضوع بتواند در شهود داده شود)؛ اما در مقدمه‌ی کبری، تنها چنانکه در ارتباط با خودآگاهی وجود داشته باشد؛ که به این معنا، هیچ موضوعی تعقل نمی‌شود، بلکه فقط رابطه با خود، به مثابه موضوع (همچون صورت تفکر) تصور می‌شود. در مقدمه‌ی کبری، از اشیایی بحث می شود که جز به مثابه اعیان نمی توانند تعقل شوند. اما در مقدمه‌ی کبری بحث بر سر اشیاء نیست، بلکه در واقع بر سر تفکر است (چون هر نوع عین انتزاع می‌شود)، که در آن، من همیشه به عنوان موضوع آگاهی عمل می‌کند؛ بنابراین نتیجه‌ی قیاس، نمی‌تواند چنین مطرح شود که: من فقط می‌توانم به مثابه موضوع وجود داشته باشم؛ بلکه تنها اینکه: من در تفکر وجودم، خود را فقط به عنوان موضوع قضاوت می‌توانم بکار بگیرم؛ اما این یک گزاره‌ی اینهمان است که مطلقاً هیچ‌چیز را درباره‌ی نوع وجود من آشکار نمی‌کند. (B ٤١٢)

شناخت تبدیل شود، آنگاه باید یک شهود ماندگار همچون شرط اجتناب ناپذیر واقعیت عینی یک مفهوم، یعنی آنچه تنها به آن وسیله عین داده می‌شود، در مبنا گذاشته شود. اما اکنون، ما در شهود درونی هیچ‌چیز ماندگار نداریم، زیرا من تنها آگاهی تفکر من است؛ بنابراین اگر ما صرفاً به تفکر (B ٤١٣) قناعت کنیم، آنگاه همچنین شرط ضروری برای تطبیق کردن مفهوم جوهر، یعنی یک موضوع خودایستا، بر خویشتن خود به مثابه ی موجود اندیشنده، را در اختیار نداریم؛ و سادگی جوهر نیز که به مفهوم جوهر پیوسته است، همراه با واقعیت عینی مفهوم جوهر، کلاً از بین می‌رود، و به یک وحدت کیفی منطقی محضِ خودآگاهی در تفکر به طور کلی، تبدیل می‌گردد، حال موضوع خواه مرکب باشد، خواه نباشد.

انکار برهان مندلسون درباره‌ی بقای روح

این فیلسوف تیزبین به آسانی ملاحظه کرد که این استدلال معمولی که به آن وسیله می‌باید اثبات شود که روح (اگر بپذیریم که موجودی ساده باشد) از طریق تجزیه نمی‌تواند از بین برود، برای هدف مورد نظر انسان، یعنی تأمین بقای ضروری روح، اعتبار ندارد؛ زیرا همچنان می‌توان نوع ی از بین رفتن روح را از طریق اضمحلال فرض کرد. بنابراین، او در اثر خود به نام فایدون کوشید تا این فناپذیری را که یک نابودی واقعی خواهد بود، در مورد روح خارج از موضوع قلمداد کند؛ به این منظور او به خود جزئت داد تا اثبات کند که یک موجود ساده به هیچ‌وجه نمی‌تواند از بین برود؛ زیرا چون (B ٤١٤) موجود ساده هرگز نمی‌تواند تقلیل یابد، یعنی چون نمی‌تواند کم کم چیزی از وجود خود را از دست بدهد، و به این ترتیب به تدریج به سمت عدم برود، (به این دلیل که موجود ساده دارای اجزائی نیست، و بنابراین همچنین کثرتی در خود ندارد)، پس در بین یک چشم به هم زدن که در آن هست، و لحظه‌ی بعدی که در آن دیگر نیست، زمانی وجود نخواهد داشت؛ و این محال است. ـ اما این فیلسوف فکر کرد که حتی اگر ما برای روح این طبیعت ساده را قائل

شویم، یعنی بپذیریم که روح در واقع هیچ کثرتی از موجوداتی که در خارج از یکدیگر باشند را شامل نمی‌شود، و در نتیجه هیچ کمیتی گسترده ندارد، با این همه، نمی‌توان در مورد روح، مانند هر نوع امر موجود، کمیت تشدیدی آن را منکر شد، یعنی درجه‌ای از واقعیت درارتباط با همه‌ی قوه‌های روح، و حتی به طور کلی درارتباط با هر آنچه وجود روح را تشکیل می‌دهد. اما این درجه‌ی واقعیت می‌تواند از طریق همه‌ی درجات متکثری که تا بینهایت (B ٤١٥) کوچکتر شوند، کاهش یابد؛ و به این ترتیب جوهر ادعایی (شیئی که، درغیر این صورت، بقای آن هنوز ثابت نشده است) می‌تواند به هیچ و پوچ تبدیل شود، هر چند نه از طریق تجزیه، با این همه از طریق رها کردن تدریجی (remissio)قوای آن، (و در نتیجه ـ اگر مجاز باشم که این اصطلاح را بکار ببرم ـ به وسیله‌ی تحلیل قوا). زیرا حتی آگاهی همیشه درجه‌ای دارد، که همیشه می‌تواند تقلیل یابد؛* و در نتیجه در مورد قوه‌ی آگاه بودن از خویشتن خود، و به این ترتیب در مورد همه‌ی قوای دیگر نیز، چنین است. ـ بنابراین بقای روح، به مثابه ی صرفاً متعلق حس درونی، اثبات نشده باقی می‌ماند، و حتی اثبات نشدنی است؛ چرا که، درست است که بقای روح در زندگی، به این دلیل که موجود اندیشنده (به منزله ی انسان) برای خود هم زمان یک متعلق حواس خارجی است، فی نفسه واضح است؛ اما این امر برای روان

---

* ـ وضوح، بر خلاف گفته‌ی منطق‌دانان، آگاهی از یک تصور نیست؛ زیرا یک درجه‌ی معین آگاهی که با این همه برای یادآوری کفایت نمی‌کند، باید خود در پاره‌ای تصورات تاریک پیدا شود، زیرا در صوت نبودِ هر نوع آگاهی ما نمی‌توانیم در پیوند تصورات مبهم تمایزی قائل شویم که با این همه در مورد نشانه‌های برخی مفاهیم به این کار توانمندایم (مانند مفاهیم حق و عدالت، و مفاهیم موسیقیدان، هنگامی که او نُت‌های بسیاری را در خیال با همدیگر به صدا درمی‌آورد). بر عکس، تصور وقتی واضح است که در آن، آگاهی برای آگاهی تمایز آن تصور از تصورات دیگر کافی باشد. اما اگراین آگاهی برای تمییز کافی باشد، اما نه برای آگاهی از وجه تمایز، آن وقت تصور باید مجدداً همچنان مبهم نامیده شود. بنابراین درجات بی‌پایانی از آگاهی یا اضمحلال موجوداند.

شناس تعقلی به هیچ‌وجه کافی نیست تا به عهده گیرد که بقای مطلق روح را حتی فراتر از زندگی، بر مبنای مفاهیم محض اثبات کند.*

* ـ کسانی هستند که باور دارند برای به مسیر انداختن یک امکان جدید به اندازه‌ی کافی کار کرده باشند، چون می‌توانند به خود افتخار کنند که کسی قادر نیست در فرضیات پیشین ایشان تناقض نشان دهد (چنانکه همه‌ی کسانی چنین می‌کنند که می‌پندارند امکان تفکر را که در آن باره ایشان تنها در شهودات تجربی در زندگی آدمی مثالی دارند، پس از بین رفتن زندگی نیز درک کنند)؛ اما ممکن است که ایشان به وسیله‌ی امکانات دیگر که به هیچ وجه از وجوه گستاخانه‌تر نیستند، به آشفتگی‌ای بزرگ دچار شوند. چنین است، مثلاً، امکان تقسیم کردن یک جوهر ساده به جوهرهای متعدد، برعکس، تلفیق (ائتلاف) جوهرهای متعدد در یک جوهر ساده. زیرا هر چند تقسیم‌پذیری، یک امر مرکب را از پیش فرض می‌کند، با این همه ضرورتاً مستلزم امر مرکبی از جوهرها نیست، بلکه صرفاً مستلزم درجات (قوای بسیارِ) یک و همان جوهر است. حال، همان‌طور که می‌توان همه‌ی قوا و قوای روح را، حتی قوه‌ی آگاهیِ را، به مثابه نقص به نیمه‌ی آن، تعقل کند، چنانکه با این همه جوهر همچنان باقی بماند، ـ به همان شکل نیز می‌توان این نیمه‌ی نابود شده را همچون نگهداری شده، هر چند نه در روح، بلکه در خارج از روح، بدون نوعی تناقض تصور داشت؛ و نیز اینکه: چون در اینجا هر آنچه در روح فقط همیشه واقعی است و نتیجتاً درجه‌ای دارد، یعنی تمامی وجود روح، به طوری که هیچ نقصی نداشته باشد، نصف شده است، پس، در خارج از روح می‌باید یک جوهر ویژه ایجاد شود. زیرا امر متکثری، که تقسیم شده باشد، خود دیگر از پیش وجود داشته است، اما هر چند نه به مثابه‌ی کثرت جوهرها، بلکه به مثابه‌ی کثرت هر نوع واقعیت خاص جوهر، یعنی همچون بسیاری کمیت وجود در آن جوهر؛ و وحدت (B ٤١٥) جوهر تنها یک شیوه‌ی وجود داشتن بوده است که تنها از طریق این تقسیم کردن می‌توانست به تکثری از قوام ذاتی تبدیل شود. اما به این ترتیب، همچنین جوهرهای ساده‌ی متعددی می‌توانستند دوباره در یک جوهر تلفیق شوند، و از آن طریق هیچ‌چیز از بین نمی‌رفت مگر صرفاً تکثر قوام ذاتی؛ به این ترتیب که یک جوهر، درجه‌ی واقعیت همه‌ی جوهرهای قبلی را با هم، شامل می‌شد؛ و همچنین، شاید جوهرهای ساده که به ما پدیدار یک ماده را می‌دهند (البته درست است که نه از طریق یک تاثیر مکانیکی یا شیمیایی بر یکدیگر، اما با این همه از طریق یک تاثیر ناشناخته بر ما که تاثیر مکانیکی یا شیمیایی فقط پدیداری می‌بود از آن تاثیر ناشناخته) می‌توانستند به وسیله‌ی چنان تقسیم کردن پویای روحهای والدین به مثابه کمیات تشدیدی، روحهای فرزندان را بزایند، و آنگاه روحهای والدین، ائتلاف خود را دوباره از طریق ائتلاف با ماده ی جدید از همان دست، تکمیل کنند. اما من از آنکه برای این (B ٤١٦) نوع خیالبافی‌ها کوچکترین ارزش یا اعتباری قائل شوم؛ بسیار دور هستم، همچنین اصول یاد شده در تحلیل، به طور کافی تدقین کرده‌اند که مقولات (از جمله مقوله‌ی جوهر) را تنها به نوعی تجربی می‌توان بکار گرفت. اما اگر عقل‌گرا چندان شجاع باشد تا بر مبنای قوه‌ی محض تفکر، بدون کوچکترین شهود ماندگار، که به آن وسیله عینی داده شود، یک موجود خودایستا تشکیل دهد، و صرفاً به این دلیل چنین کند که وحدت ادراک نفسانی در تفکر برای او هیچ توضیحی را بر مبنای امر مرکب مجاز نمی‌داند ـ گر چه به جای این کار او بهتر عمل می‌کرد اگر اذعان می‌داشت که امکان یک طبیعت اندیشنده را نمی‌تواند توضیح دهد، ـ آنگاه چرا ماده‌گرا، هر چند به طور مساوی بسیار کم می‌تواند برای

(B ٤١٦) اکنون اگر گزاره‌های قبلی خود را در ارتباط ترکیبی در نظر بگیریم، ـ چنانکه همچون گزاره‌های معتبر برای همه‌ی موجودات اندیشنده، واقعاً نیز می‌باید در روان شناسی تعقلی به مثابه‌ی دستگاه، چنین گرفته شوند؛ ـ و از (B ٤١٧) مقوله‌ی اضافه با گزاره‌ی: همه‌ی موجودات اندیشنده همچون موجودات اندیشنده، جوهرها هستند، به عقب در سلسله‌ی مقولات حرکت کنیم تا آنکه دایره بسته شود، آنگاه ما سرانجام با وجود همین موجودات اندیشنده مواجه می‌شویم؛ موجوداتی اندیشنده در نظام روان شناسی تعقلی، مستقل از اشیاء (B ٤١٨) خارجی، نه تنها از وجود خویش آگاه هستند، بلکه همچنین می‌توانند این وجود را (درارتباط با ماندگاری که ضرورتاً به ویژگی جوهر تعلق دارد)، از خود و رأساً تعیین کنند.

از اینجا چنین نتیجه می شود که ایده آلیسم، دست کم ایده آلیسم احتمالی، دقیقاً در همین نظام عقل‌گرایانه اجتناب ناپذیر است؛ و، اگر وجود (B ٤١٧) اشیاء خارجی برای تعیین وجود خویشتن خود در زمان اصلاً لازم نباشد، آنگاه وجود اشیا خارجی نیز کلاً بیهوده فرض گرفته می‌شود، بی‌آنکه اصلاً بتوان استدلالی در این زمینه ارائه داد.

اما در مقابل، اگر فرآیند تحلیلی را در پیش بگیریم، که در آن، گزاره‌ی من می‌اندیشم در مبنا قرار داده می‌شود، به مثابه‌ی گزاره‌ای که دیگر یک وجود را همچون داده شده شامل می‌شود، یعنی در آن، مقوله‌ی جهت در مبنا قرار داده می‌شود، و گزاره‌ی من می‌اندیشم را تجزیه و تحلیل کنیم تا محتوای آن را و این را که چگونه و به چه ترتیب در واقع این من در مکان یا در زمان (B ٤١٩) صرفاً به وسیله‌ی آن محتوای وجود خود را تعیین می‌کند، بشناسیم، ـ آن وقت گزاره‌های روح‌شناسی تعقلی از مفهوم یک موجود اندیشنده به طور کلی آغاز نخواهند شد، بلکه از یک واقعیت آغاز خواهند شد؛ و از شیوه‌ای (B ٤١٨) که چگونه این واقعیت تعقل می شود، پس از آنکه هر آنچه در آن تجربی

امکان‌هایش به تجربه متوسل شود، حق نداشته باشد تا به همان درجه از شجاعت، اصل خود را، با نگهداری وحدت صوری که عقل‌گرا بر آن تکیه می‌کند، برای برقرار ساختن کاربرد مقابل، بکار گیرد؟

است از آن جدا شده است، آنچه که می‌تواند به یک موجود اندیشنده به طور کلی متعلق باشد، نتیجه‌گیری می‌شود؛ چنانکه جدول زیر نشان می‌دهد.

۱.
من می‌اندیشم،

۲. **۳.**
به مثابه فاعل شناخت، **به مثابه فاعل شناخت ساده،**

٤.
به مثابه فاعل شناخت اینهمان،
در هر حالت تفکرم.

اکنون چون در اینجا در گزاره‌ی دوم معین نمی‌شود که آیا من فقط به مثابه ی موضوع می‌توانم وجود داشته باشم و تعقل شوم، و نه همچنین به مثابه ی محمول یک موضوع دیگر، پس مفهوم یک موضوع در اینجا صرفاً به طور منطقی گرفته می‌شود، و این امر نامعین باقی می‌ماند که آیا تحت آن مفهوم باید جوهر اندیشیده شود یا نه. اما در گزاره‌ی سوم، وحدت مطلق ادراک نفسانی، یعنی من ساده، در تصوری که به آن هر نوع همبستگی یا جدایی که تفکر را تشکیل می‌دهد، مربوط می‌شود، همچنین فی نفسه مهم می‌شود؛ هر چند که من همچنین مجدداً چیزی درباره‌ی سرشت موضوع یا قوام ذاتی موضوع تشکیل نداده باشم ادراک نفسانی چیزی است واقعی، و سادگی آن خود دیگر در امکان‌اش قرار دارد. اما در مکان هیچ‌چیز واقعی وجود ندارد که ساده باشد؛ زیرا نقاط (که تنها امور ساده در مکان را تشکیل می‌دهند) صرفاً مرزها هستند، اما خود چیزی نیستند که به مثابه ی جزء، مکان را تشکیل دهند. بنابراین، از اینجا امتناع یک توضیح ماهیت من به مثابه ی صرفاً ذهن اندیشنده، بر بنیادهای ماده‌گرایی، نتیجه می‌شود. اما چون وجود من در گزاره‌ی اول به منزله ی داده شده در نظر گرفته می‌شود ـ زیرا به آن معنا نیست که هر موجود اندیشنده وجود داشته باشد (که هم زمان ضرورت

(B ٤٢٠) مطلق آن موجودات را بیان خواهد کرد و بنابراین درباره‌ی آنها اطلایی اضافه خواهد داد)، بلکه تنها به این معنا است که: من به صورت عقلانی وجود دارم، ـ پس گزاره‌ی اول تجربی است و تعیّن پذیری وجود مرا صرفاً درارتباط با تصورات من در زمان شامل می‌شود. اما چون به این خاطر، من دوباره ابتدا به چیزی ماندگار نیاز دارم، چیزی که به من، تا آنجا که خود را تعقل کنم، به هیچ وجه در شهود درونی داده نشده است، پس شیوه‌ی وجود داشتن من، خواه به مثابه ی جوهر، خواه به مثابه ی عرض، از طریق این خودآگاهی ساده به هیچ وجه نمی تواند تعیین شود. بنابراین اگر ماده‌گرایی برای شیوه‌ی توضیح وجود من نامناسب باشد، آن وقت همچنین روح‌گرایی نیز برای این کار به طور مساوی غیر کافی است، و نتیجه‌ی قیاسی این است که ما به هیچ شیوه ای ، از ماهیت روح خود، درارتباط با امکان وجود جدا شده‌ی آن به طور کلی، هیچ‌چیز نمی‌توانیم بشناسیم.

(B ٤٢١) و در حقیقت، این امر چگونه نیز نمی‌توانست ممکن باشد، تا به وسیله‌ی وحدت آگاهی که ما خود تنها از آن طریق می‌شناسیم، که آن را برای امکان تجربه به شکلی اجتناب ناپذیر لازم داریم، از حد تجربه (وجودمان در زندگی) فراتر برویم، و حتی شناخت خود را بر طبیعت همه‌ی موجودات اندیشنده به طور کلی، از طریق گزاره‌ی تجربی من می‌اندیشم، ـ گزاره‌ای که با این همه درارتباط با همه نوع شهود، گزاره‌ای است نامعین ـ گسترش دهیم؟

بنابراین، روانشناسی تعقلی هرگز به مثابه ی آموزه وجود ندارد تا برای ما افزایشی را در زمینه‌ی خودشناسی تأمین کند، بلکه تنها همچون انضباط است که برای عقل نظری در این میدان مرزهایی عبور ناپذیر می‌گذارد تا از یک طرف، خود را به دامان ماده‌گرایی بیروح نیاندازیم، و از طرف دیگر، خویشتن را با شور و شوق، در آنچه برای ما در زندگی، روح‌گرایی بی اساس است، نبازیم؛ بلکه برعکس، روان شناسی تعقلی به ما متذکر می‌شود تا این مضایقه‌ی عقل ما که به این پرسش های غریب که فراتر از مرزهای این

زندگی می‌روند، پاسخی رضایت بخش دهد، به مثابه اشاره‌ی عقل به نظر آید که خودشناسی ما را از نظرورزی بلندپروازانه‌ی بی‌ثمر، به کاربرد عملی مفید هدایت کنیم؛ اگر چه این کاربرد همیشه تنها به متعلقات تجربه متوجه است، با این همه اصول خود را از آغازگاهی برتر مشتق می‌سازد و به این ترتیب رفتار ما را چنان تعیین می‌کند که گویی مقصد ما بسیار فراتر از تجربه می‌رود، و در نتیجه فراتر از این زندگی توسعه می‌یابد.

از همه‌ی اینها ملاحظه می‌شود که منشاء روان شناسی تعقلی یک سؤتفاهم محض است. وحدت آگاهی که مبنای مقولات را تشکیل می‌دهد، در اینجا به منزله‌ی شهودت ذهن همچون موضوع در نظر گرفته می‌شود، و (B ٤٢٢) مقوله‌ی جوهر بر آن تطبیق می‌گردد. اما این وحدت فقط وحدت در تفکر است، که تنها به آن وسیله هیچ عینی داده نمی‌شود، و بنابراین مقوله‌ی جوهر، که همواره یک شهود داده شده را از پیش فرض می‌کند، بر آن نمی‌تواند تطبیق شود؛ در نتیجه این موضوع به هیچ وجه نمی‌تواند شناخته شود. بنابراین فاعل شناخت مقولات، از آن طریق که فاعل شناخت، مقولات را تعقل کند، نمی‌تواند از خود به مثابه ی یک فاعل شناخت مقولات، مفهومی کسب کند؛ زیرا برای آنکه فاعل شناخت، مقولات را تعقل کند، باید (B ٤٢٣) خودآگاهی محض خودش را که با این همه می‌باید توضیح داده شود، در اساس قرار دهد. به همین ترتیب، فاعل شناخت، که در آن، تصور زمان در اصل مبنای خود را دارد، نمی‌تواند وجود خاص خود را در زمان، به آن وسیله تعیین کند؛ و اگر امر اخیر ممکن نباشد، آنگاه امر اول نیز، یعنی تعیّن خویشتن خود (به مثابه موجود اندیشنده به طور کلی) از طریق مقولات نمی‌تواند صورت بگیرد.*

(B ٤٢٣) * ـ گزاره‌ی: من می‌اندیشم، چنانکه تاکنون گفته شده است، یک گزاره‌ی تجربی است، و گزاره‌ی : من وجود دارم را شامل می‌شود. اما من نمی‌توانم بگویم: هر آنچه می‌اندیشد وجود دارد؛ زیرا آنگاه، خصوصیت تفکر، همه‌ی موجوداتی که آن را دارا هستند، را به موجودات ضروری تبدیل خواهد کرد. از اینرو، بر خلاف اعتقاد دکارت، وجود من همچنین نمی‌تواند به مثابه نتیجه‌گیری شده از گزاره‌ی من می‌اندیشمِ در نظر آید، (زیرا در غیر این صورت مقدمه‌ی کبری: هر آنچه می‌اندیشد وجود دارد،

به این ترتیب شناختی که می‌کوشد تا از مرزهای تجربه‌ی ممکن فراتر رود، شناختی که با این همه به برترین علاقه‌ی بشریت متعلق است، تا آنجا که این شناخت از فلسفه‌ی نظری انتظار می رود، همچون امیدی سر خورده، از بین می‌رود؛ با این همه، دقت نقد به عقل در مورد این علاقه‌اش خدمتی می‌کند که کم اهمیت نیست، از آن طریق که نقد، هم زمان این امتناع را اثبات می‌کند که در مورد یک متعلق تجربه، فراتر از مرز تجربه مطلبی را به شیوه‌ی جزمی تبیین کنیم؛ به این ترتیب نقد، عقل را هم زمان بر خلاف همه‌ی احکام ممکن متضاد تأمین می‌کند؛ اما این کار تنها به دو شیوه می‌تواند واقع شود: یا به این ترتیب که گزاره‌ی خود را با برهان اثبات کنیم، و یا، اگر این امر ممکن نشود، سرچشمه‌های این عدم امکان را جستجو کنیم که اگر آنها در محدوده‌ی ضروری عقل ما واقع باشند، بعداً جبراً هر رقیب را درست تابع همان قانون انصراف از هر نوع ادعا به احکام جزمی قرار دهند. (B ٤٢٤)

با این حال، بر اثر این انصراف، در مورد حق، و حتی در مورد ضرورت فرض یک زندگی آینده، بر اساس اصول کاربرد عملی عقل که با

می‌بایست پیش از آن آمده باشد)؛ بلکه، وجود من، با من می‌اندیشم، اینهمان است. گزاره‌ی من می‌اندیشم یک شهود تجربی نامعین، یعنی یک ادراک حسی را بیان می‌کند (و به این دلیل، مجدداً اثبات می‌کند که احساس، که نتیجتاً به حس متعلق است، خود دیگر در ریشه‌ی این گزاره‌ی وجودی قرار دارد)؛ اما گزاره‌ی من می‌اندیشم پیشتر از تجربه‌ای می‌آید که می‌بایست متعلق ادراک حسی را از طریق مقوله درارتباط با زمان تعیین کند؛ و بنابراین وجود در اینجا هنوز هیچ مقوله ای نیست؛ زیرا مقوله با یک متعلق داده شده‌ی نامتعیّن رابطه ندارد، بلکه تنها به چنان عینی مربوط است که از آن، انسان مفهومی دارد، و در مورد آن، انسان می‌خواهد بداند که آیا در خارج این مفهوم، گذاشته شده است یا نه. یک ادراک حسی نامعین در اینجا فقط به معنای چیزی واقعی است که داده شده است، و البته تنها به تفکر به طور کلی؛ ـ بنابراین نه به مثابه پدیدار، و نیز، نه به مثابه شیء فی‌نفسه (ذات معقول)، بلکه به مثابه چیزی که در واقع وجود دارد، و در گزاره‌ی من می‌اندیشم، به منزله ی چیزی که وجود دارد، مشخص می‌شود. زیرا باید توجه داشت که اگر من گزاره‌ی: من می‌اندیشم را یک گزاره‌ی تجربی خوانده‌ام، از آن طریق، نمی‌خواهم بگویم که من در این گزاره یک تصور تجربی است: بر عکس، این تصور، تصوری است، به طور محض، عقلانی؛ زیرا متعلق است به تفکر به طور کلی. اما بدون نوعی تصور تجربی که برای تفکر ماده ای ارائه دهد، عمل من می‌اندیشم مجدداً واقع نخواهد شد؛ و امر تجربی فقط شرط تطبیق، یا کاربرد توانایی عقلانی محض است.

کاربرد نظری عقل مرتبط است، در اینجا کوچک ترین چیزی از بین نمی‌رود؛ زیرا برهانِ صرفاً نظری به هر ترتیب هرگز کوچک ترین تاثیری بر عقل مشترک انسانی نداشته است. این برهان چنان بر سر مویی قرار دارد که حتی فلسفه‌ی مدرسی نیز تنها تا زمانی می‌تواند این برهان را از سقوط حفظ کند که آن را مثل یک فرفره توقف ناپذیر به دور خود بچرخاند؛ چنانکه حتی در نظر خود فیلسوف مدرسی هیچ مبنای ماندگاری داده نمی‌شود که بر آن اساس چیزی بتواند ساخته شود. برهان هایی که برای عموم کاربرد دارند در اینجا همگی در ارزش تقلیل نیافته‌ی خود متوقف می شوند، و، حتی برعکس، به دلیل کنار گذاشتن آن ادعاهای جزمی، وضوح و اعتقاد غیر تصنعی کسب می‌کنند؛ زیرا آنها عقل را در سرزمین ویژه‌ی او، یعنی نظم اهداف، که با این همه هم زمان یک نظم طبیعت است، جای می‌دهند، به طوری که بعداً عقل هم زمان به مثابه قوه‌ی عملی فی‌نفسه، بی‌آنکه به شرایط طبیعت محدود شود، حق می‌یابد تا نظم اهداف، و همراه با آن، وجود خاص خود ما را فراتر از مرزهای تجربه و زندگی گسترش دهد. اگر حکم کنیم مطابق با قیاس با طبیعت، موجودات زنده در این جهان، که عقل باید در مورد آنها ضرورتاً به عنوان اصل فرض کند که هیچ اندام، هیچ قوه، هیچ انگیزه، و بنابراین هیچ‌چیز زاید، یا هیچ‌چیز که برای کاربرد خود نامتناسب باشد، در نتیجه هیچ امر نامربوط به هدف پیدا نمی‌شود، بلکه همه‌چیز دقیقاً با تعیّن خود در زندگی متناسب می‌باشد ـ آن وقت انسان که با این همه به تنهایی می‌تواند آخرین هدف نهایی همه‌ی اینها را در خود متعین کند، می‌بایست تنها آفریده‌ای باشد که از آن اصل استثنا می‌شود. زیرا امیال طبیعی انسان، نه صرفاً تا آنجا که او آنها را مطابق با موهبت ها و انگیزه‌های خویش بکار گیرد، بلکه به طور عمده قانون اخلاقی که در او پیدا می‌شود، از هر نوع سود و امتیاز که او در این زندگی از آن امیال می‌تواند کسب کند، بسیار فراتر می‌روند؛ به طوری که قانون اخلاقی به انسان می‌آموزد که حتی آگاهی محض درستی نیت را بدون توجه به همه‌ی امتیازها، و حتی در صورت نبودِ پاداش موهوم شهرت پس از

مرگ، بالاتر از هر چیز دیگر ارزش بگذارد، و چنان صدایی درونی حس کند که به وسیله‌ی رفتار خویش در این جهان، با رها کردن بسیاری امتیازات، خود را شایسته‌ی تبدیل به شهروند یک جهان بهتر سازد؛ جهانی که او در ایده دارا است. این برهان قدرتمند که هرگز نمی‌توان آن را رد کند، که همراه است با شناخت دائماً فزاینده‌مان از هدفمندی در همه چیز که در اطراف خود می‌بینیم، که همراه است با چشم‌انداز بی‌نهایت آفرینش، و در نتیجه همچنین همراه است با آگاهی از نوعی بی‌مرزی در گسترش ممکن اطلاعاتمان و با یک میل متناظر با آن، همیشه و همچنان باقی می‌ماند؛ ـ حتی اگر ناگزیر باشیم که از ادراک دوام ضروری وجودمان بر مبنای شناخت صرفاً نظری خویشتن خود، بگذریم. (B ٤٢٦)

نتیجه‌ی تجزیه و تحلیل قیاسی روان شناختی

دیالکتیکی در روان شناسی تعقلی برمبنای ادغام یک ایده‌ی عقل (ایده‌ی هوش محض) با مفهوم یک موجود اندیشنده به طور کلی ـ مفهومی که از هر جنبه‌ای نامعین است ـ قرار دارد. من خویشتنِ خود را از نظرگاه یک تجربه‌ی ممکن می‌اندیشم، در حالی که با این همه هرنوع تجربه‌ی واقعی را انتزاع می‌کنم، و از اینجا نتیجه می‌گیرم که می‌توانم از وجود خود فراتر از (B ٤٢٧) تجربه و شرایط آزمایشی تجربه نیز آگاه باشم. بنابراین من انتزاع ممکن از وجود خود که به طور تجربی تعیین شده است، را با آگاهی ادعایی یک وجود ممکن جدا شده‌ی خویشتن اندیشنده‌ی خود، ادغام می کنم، و خیال می کنم که امر جوهری را در خودم به مثابه ذهن استعلایی، بشناسم، زیرا من صرفاً وحدت آگاهی را که مبنای هرنوع تعیّن کردن به مثابه صورت محض شناخت تشکیل می‌دهد، را در تفکر دارم.

این مسئله که مشارکت روح با جسم را توضیح دهیم، در واقع به روان‌شناسی‌ای که در اینجا درباره‌اش بحث می شود، تعلق ندارد، زیرا منظور این روان شناسی آن است که شخصیت روح را در خارج این مشارکت (یعنی پس از مرگ) نیز اثبات کند و بنابراین به مفهوم واقعی، متعالی است؛ هر چند که این نوع روان شناسی با یک متعلق تجربه سرو کار دارد، اما تنها تا آنجا که آن متعلق تجربه دیگر یک متعلق تجربه نباشد. با این همه می‌توان همچنین مطابق با تعلیمات ما به طور کافی به این مسئله پاسخ داد. دشواری‌ای که این مسئله ایجاد کرده است، چنانکه معلوم است، در عدم تجانس در پیش مفروض متعلق حس درونی (روح) با متعلقات حواس خارجی قرار دارد؛ به این دلیل که شرط صوری شهود متعلق حس درونی زمان است، اما شرط صوری شهود متعلقات حواس خارجی، مکان نیز هست. اما اگر فکر کنیم که (B ٤٢٨) هر دو نوع متلق در اینجا نه به طور درونی، بلکه تنها، تا آنجا که یک شیء در خارج بر دیگری پدیدار می‌شود، از یکدیگر متمایز می‌شوند، در نتیجه اینکه آنچه مبنای پدیدار ماده به مثابه ی شیء فی‌نفسه را تشکیل می‌دهد، شاید

چندان نامتجانس نباشد، آنگاه این دشواری از بین می‌رود، و دیگر دشواری‌ای باقی نمی‌ماند مگر آنکه: اصلاً، مشارکت جوهرها چگونه ممکن می‌باشد؟ و این پرسشی است که تجزیه و تحلیل آن کاملاً در خارج از حیطه‌ی روان شناسی قرار دارد؛ و چنانکه خواننده مطابق با آنچه در تحلیل درباره‌ی نیروهای بنیادین و قوای گفته شده است، به آسانی می‌توان حکم کرد، این پرسش بدون هر نوع شک، همچنین در خارج از هر نوع شناخت آدمی واقع است.

ملاحظه‌ی کلی درباره‌ی گذر از روانشناسی تعقلی به کیهانشناسی

گزاره‌ی من می‌اندیشم، یا من به طور عقلانی وجود دارم، یک گزاره‌ی تجربی است. اما مبنای چنین گزاره‌ای را شهود تجربی، و در نتیجه همچنین متعلق مورد بحث به مثابه ی پدیدار، تشکیل می‌دهد: به این ترتیب چنین به نظر می رسد که مطابق با نظریه‌ی ما، گویی روح کلاً، حتی در تفکر، به پدیدار تبدیل شود، و به این ترتیب حتی آگاهی ما به مثابه توهم محض در واقع می‌بایست نابود گردد.

تفکر، اگر فی نفسه در نظر گرفته شود، صرفاً کارکرد منطقی، و در نتیجه همچنین خودانگیختگی صرف پیوند کثرات یک شهود صرفاً ممکن است، و موضوع آگاهی را به هیچ‌وجه به مثابه ی پدیدار تصویر نمی کند، (B ۴۲۹)
صرفاً به این دلیل که تفکر به هیچ‌وجه به شیوه‌ی شهود توجه ندارد، که آیا آن شهود حسی است، یا عقلی. به آن وسیله من خود را نه چنانکه هستم برخود تصویر می‌کنم، ونه چنانکه به خود پدیدار می‌شوم؛ بلکه من خود را تنها مانند هر نوع عین به طور کلی، تعقل می کنم، که شیوه‌ی شهود آن را انتزاع می‌کنم اگر من در اینجا خود را به مثابه فاعل تفکرات، یا همچنین به مثابه اساس تفکر تصور کنم، آن وقت این شیوه‌های تصور به معنای مقوله‌ی جوهر یا مقوله‌ی علت نیستند، زیرا این مقولات عبارت‌اند از آن کارکردهای تفکر (کارکردهای حکم کردن) که دیگر بر شهود حسی ما تطبیق شده‌اند، که البته

اگر من بخواهم خود را بشناسم، آن وقت این شهود ضرورت خواهد داشت. اما اکنون من می‌خواهم از خویشتن خود تنها همچون اندیشنده، آگاه شوم؛ من این امر که چگونه خویشتن خاص خود من در شهود داده شده است، را کنار می‌گذارم، و بعداً ممکن است که خویشتن من صرفاً پدیدار باشد برای من، که من آن را تعقل می کنم، نه برای من، تا آنجا که من می‌اندیشم؛ در آگاهی خویشتن من در تفکر محض، من خودِ موجودام، که البته از آن موجود، چیزی به وسیله‌ی آگاهی به من برای تفکر داده نشده است.

اما گزاره‌ی من می‌اندیشم، تا آنجا که تنها بیان کند: من عاقلانه وجود دارم، کارکرد منطقی محض نیست، بلکه فاعل شناخت (فاعل شناختی که بعداً هم زمان موضوع شناخت است) را درارتباط با وجود تعیین می‌کند، و بدون حس درونی نمی‌تواند واقع شود، که شهود آن حس درونی همیشه متعلق شناخت را نه به مثابه ی شیء فی‌نفسه، بلکه صرفاً به مثابه ی پدیدار ارائه می‌دهد. بنابراین در این گزاره دیگر نه خود انگیختگی محض تفکر، بلکه همچنین ادراک شهود، یعنی تفکر خویشتن من که بر شهود تجربی همان موضوع تطبیق شود، نیز هست. پس حال در این شهود تجربی است که من (B ۴۳۰)
اندیشنده باید شرایط کاربرد کارکردهای منطقی خود را در مورد مقولات جوهر، علت، و امثال آن، جستجو کند تا خود را به مثابه متعلق شناخت فی‌نفسه نه صرفاً از طریق من مشخص سازد، بلکه همچنین شیوه‌ی وجود خود را تعیین کند، یعنی خود را به مثابه ی ذات معقول بشناسد؛ اما این امر ناممکن است؛ زیرا شهود تجربی درونی، حسی است، و هیچ‌چیز جز داده‌های پدیدار را ارائه نمی‌دهد، که برای متعلق آگاهی محض برای شناخت وجود متمایز خود، هیچ‌چیز را ایجاد نمی کنند، بلکه صرفاً می‌توانند از نظرگاه تجربه خدمت کنند.

اما فرض کنیم که پس از آن، نه در تجربه، بلکه در برخی (نه صرفاً (B ۴۳۱)
قواعد منطقی، بلکه در برخی) قوانین کاربرد محض عقل که به نحو پیشین متعیّن شده باشند، و به وجود ما مربوط شوند، دلیلی پیدا می‌شود که خود را

کاملاً به نحو پیشین، درارتباط با وجود خاص خود، به مثابه ی قانون گذار، و حتی به مثابه تعیین کننده‌ی این وجود نیز، از پیش فرض کنیم، ـ آن وقت از آن طریق نوعی خودانگیختگی کشف خواهد شد، که به آن وسیله واقعیت ما تعیّن پذیر باشد، بی‌آنکه برای آن به شرایط شهود تجربی نیاز داشته باشم؛ و در اینجا ما خواهیم فهمید که در آگاهی وجودمان، به نحو پیشین چیزی متعین شده است که می‌تواند برای این کار مناسب باشد که وجود ما را که فقط به طور حسی به طور کامل تعیّن پذیر است، با این همه از نظرگاه یک قوه‌ی درونی معین درارتباط با یک جهان معقول (که البته تنها تعقل می‌شود)، تعیین کند.

اما با این حال، این امر هیچ یک از کوشش ها را در روان شناسی تعلقی به هیچ شکل گسترش نخواهد داد. زیرا درست است که من به وسیله‌ی آن قوه‌ی شگفت‌انگیز که به من آگاهی قانون اخلاقی را در ابتدا آشکار می‌سازد، یک اصل تعیّن وجود خود که به طور محض عقلانی است، را دارا خواهم بود، اما از طریق کدام محمولات؟ از طریق هیچ محمولی، مگر محمولاتی که به طور ضروری در شهود حسی به من داده شوند؛ و به این ترتیب من خود را دوباره در همان نقطه می‌بینم که پیش از این در روان شناسی تعقلی بودم؛ یعنی در نیاز به شهودات حسی، تا به مفاهیم فاهمه‌ی خود: جوهر، علت، و مانند آن، که تنها به وسیله‌ی آنها من می‌توانم از خود شناختی داشته باشم، معنایی ببخشم؛ اما آن شهودات هرگز نمی‌توانند مرا فراتر از قلمرو تجربه ببرند. با این حال، من همچنان حق خواهم داشت تا این مفاهیم را ـ از نظرگاه کاربرد عملی که همیشه همچنان به متعلقات تجربه ناظر است، مطابق با معنای قیاسی آنها در کاربرد نظری‌شان، ـ بر آزادی و موضوعِ آزادی تطبیق کنم؛ زیرا منظور من از آن مفاهیم کارکردهای منطقی موضوع و محمول، و کارکردهای منطقی مبنا و نتیجه است که مطابق با آنها، عمل‌ها یا معلولها، چنان مطابق با قوانین اخلاقی تعیین می‌شوند که عمل‌ها و معلولها هم زمان می‌توانند مطابق با قوانین طبیعی، براساس مقولات جوهر و علت توضیح

(B ٤٣٢) داده شوند، هر چند که آنها از اصلی به کلی متفاوت ایجاد می‌شوند. هدف از بیان این ملاحظه فقط آن است تا آموزه‌مان که خود شهود را شبیه پدیدار می‌داند، را از آن سؤتفاهم که به آسانی دچارش می‌شود، محافظت کنیم. در مباحثی که خواهد آمد، فرصت خواهیم داشت تا به این امر بپردازیم.»

دیالکتیک استعلایی
کتاب دوم
فصل دوم
حکم جدلی‌الطرفین عقل محض

ما در پیشگفتار این بخش اثر خود نشان داده‌ایم که هر نوع توهم استعلایی عقل محض مبتنی بر قیاسات دیالکتیکی است که شاکله‌ی آنها را منطق، در سه نوع صوری کلی قیاسات عقلی، ارائه می‌دهد، ـ تقریباً به همان شکل که مقولات شاکله‌ی منطقی خود را در چهار کارکرد هرنوع حکم می‌یابند. نوع اول این قیاسات شبه عقلی به وحدت نامشروط شرایط ذهنی همه‌ی تصورات به طور کلی وحدت نامشروط ذهن یا روح) مربوط می‌شد: در تناظر با قیاسات عقلی حملی اقترانی، که مقدمه‌ی کبری آنها همچون اصل، رابطه‌ی یک محمول را با یک موضوع بیان می‌کند.نوع دوم استدلال دیالکتیکی، بر مبنای قیاس با قیاسات عقلی شرطی اتصالی، وحدت نامشروط شرایط عینی در پدیدار را همچون محتوای خود دارد؛ سرانجام، در نوع سوم ـ که در فصل بعدی مطرح خواهد شد ـ عبارت است از وحدت نامشروط شرایط عینی امکان اعیان به طور کلی.

(A ٤٠٦)

(B ٤٣٣)

به هر حال، این قابل توجه است که مغالطه‌ی استعلایی، درارتباط با ایده‌ی موضوع تفکر ما، یک توهم صرفاً یک جانبه ایجاد می‌کند، و برای حکم مقابل، کوچکترین اعتباری از مفاهیم عقل بوجود نمی‌آید. نتیجه، کاملاً در طرف نفخه‌گرایی است؛ هر چند که نفخه‌گرایی نمی‌تواند آن توهم ذاتی خود را منکر شود، توهمی که با همه‌ی اعتباری که به نفع خود دارد، در بوته‌ی آزمایش نقد، به دود محض تبدیل خواهد شد.

اما اگر ما عقل را بر ترکیب عینی پدیدارها تطبیق کنیم، آن وقت وضعیت به کلی متفاوت می‌شود؛ زیرا در این باره، هر چند عقل گمان می‌کند که اصل خود را در مورد وحدت نامشروط، با اعتبار زیادی، معتبر ساخته

(A ٤٠٧)

باشد، اما به زودی در چنان تناقضاتی گرفتار می‌شود، که به ناچار، هدف کیهان شناسی را از ادعای خود کنار می‌گذارد.

در اینجا به تصریح پدیداری جدید از عقل آدمی خود را نشان می‌دهد، و آن، یک برابر نهاد کاملاً طبیعی است؛ هیچ کس نیاز ندارد تا عقل را با تعمق و یا دام‌گستری حیله گرانه در این برابر نهاد اسیر سازد، ـ بلکه در واقع عقل، به خودی خود، و آن هم به شکلی اجتناب ناپذیر، در این برابر نهاد گرفتار می‌شود، و البته درست است که عقل، به این وسیله از خواب‌آلودگی یک (B ٤٣٤) اعتقاد واهی که یک توهم صرفاً یکسویه ایجاد می‌کند، مصون می‌ماند، اما هم زمان وسوسه می‌شود تا: یا خود را به نوعی ناامیدی شکاکانه بسپارد، یا نوعی غرور و لجاجت جزم‌اندیشانه را پیش بگیرد و سربلند، به احکامی معین پناه ببرد، بی‌آنکه به دلیل مقابل گوش بدهد و در مورد آنها عدالت بورزد. هر دو طریق، مرگ یک فلسفه‌ی سالم است، اگر چه ناامیدی شکاکانه شاید بتواند نوعی مرگ آسان عقل محض نامیده شود.

پیش از آنکه ما انشقاق و اختلاف عقیده را در نظر گیریم که آنها را کشمکش قوانین (جدلی‌الطرفین) عقل محض برمی‌انگیزد، مایلیم برخی توضیحات را مطرح کنیم که می‌توانند روشی را که ما در بررسی موضوع خود بکار می‌بریم، روشن سازند و توجیه کنند. من همه‌ی ایده‌های استعلایی را، تا آنجا که به کلیت مطلق در ترکیب پدیدارها مربوط شوند، مفاهیم جهانی (A ٤٠٨) می‌خوانم: قسمتی، دقیقاً برای این کلیت نامشروط، که مفهوم کل جهانی نیز بر آن اساس قرار دارد، و خود فقط یک ایده است؛ و یک قسمت، به دلیل آنکه این ایده‌ها منحصراً به ترکیب پدیدارها، و در نتیجه به ترکیب تجربی مربوط (B ٤٣٥) می‌شوند؛ حال آنکه در مقابل، کلیت مطلق در ترکیب شرایط همه‌ی اشیاء ممکن به طور کلی، یک ایده‌آل عقل محض را ایجاد می‌کند، امری که متمایز است با مفهوم جهانی، اگر چه به شیوه‌ای با آن مرتبط است. بنابراین، به همان شکل که مغالطات عقل محض مبنای یک روان شناسی دیالکتیکی را گذاشتند، به همان شکل جدلی‌الطرفین عقل محض نیز، اصول استعلایی یک نوع کیهان

شناسی محض ادعایی (کیهان شناسی تعقلی) را در معرض دید قرار می‌دهد: ـ نه برای آنکه کیهان شناسی تعقلی را معتبر محسوب کند و آن را به خود اختصاص دهد، بلکه، همچنانکه خود نامگذاری تعارض عقل، نشان می‌دهد، به منظور آنکه کیهان شناسی تعقلی را به مثابه ی یک ایده، که نمی‌تواند با پدیدارها سازگار شود، در درستی درخشان اما کاذب آن نشان دهد.

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض
قسمت اول
نظام ایده‌های کیهان شناختی

برای آنکه بتوانیم این ایده‌ها را مطابق با یک اصل با دقتِ نظام مند بشماریم، باید به دو نکته توجه کنیم. ابتدا: این فقط فاهمه است که از او، (A ٤٠٩) مفاهیم محض و استعلایی می‌توانند ایجاد شوند؛ و نیز اینکه، عقل در واقع هیچ مفهومی تولید نمی‌کند، بلکه حداکثر، فقط مفهوم فاهمه را از (B ٤٣٦) محدودیت‌های اجتناب ناپذیر یک تجربه‌ی ممکن می‌رهاند، و بنابراین، می‌کوشد تا آن را فراتر از مرزهای امر تجربی، اما با این همه در پیوند با امر تجربی، گسترش دهد. این امر به این شیوه انجام می‌شود که عقل برای یک امر مشروط داده شده، از طرف شرایط (که تحت آن شرایط، فاهمه، همه‌ی پدیدارها را تابع وحدت ترکیبی می‌سازد)، به دنبال کلیت مطلق است؛ و عقل از این طریق مقوله را به ایده‌ی استعلایی تبدیل می‌کند، تا به ترکیب تجربی، به وسیله‌ی ادامه دادن آن تا امر نامشروط (که هرگز در تجربه پیدا نمی‌شود، بلکه فقطَ در ایده پیدا می‌شود)، کمال مطلق بخشد. عقل این امر را مطابق با این اصل طلب می‌کند: اگر امر مشروط داده شده باشد، آن وقت کلِ ماحصل شرایط، یعنی در نتیجه امر مطلقاً نامشروط نیز داده شده است؛ و اینَ فقط امر مطلقاً نامشروط است که امر مشروط را ممکن می‌کند. بنابراین، ایده‌های استعلایی در وهله‌ی اول در حقیقت چیزی نیستند مگر مقولاتی که تا حد امر نامشروط گسترش یافته‌اند؛ ایده‌های استعلایی می‌توانند در جدولی قرار (A ٤١٠) بگیرند که مطابق با عناوین مقولات ترتیب یافته است. ـ و اما نکته دوم آنکه: البته همه‌ی مقولات هم برای این کار مناسب نیستند، بلکه فقط آن مقولاتی که در آنها ترکیب، یک سلسله را تشکیل می‌دهد، و آن هم سلسله‌ای که شروطی را دربرگیرد که برای یک امر مشروط، تابع یکدیگر باشند البته (نه همپایه با (B ٤٣٧) یکدیگر). کلیت مطلق فقط تا آنجا به وسیله‌ی عقل طلب می‌شود، که عقل به سلسله‌ی صعودی شروط برای یک امر مشروط داده شده می‌پردازد؛ اما اگر

بحث بر سر خط نزولی نتایج باشد، یا همچنین بر سر مجموعه‌ی شروط همپایه برای این نتایج، عقل دیگر به دنبال کلیت مطلق نیست. زیرا در ارتباط با امر مشروط داده شده، شروط خود دیگر از پیش فرض شده‌اند و با امر مشروط نیز باید همچون داده شده به نظر آیند؛ از طرف دیگر، چون نتایج شروط خود را ممکن نمی‌کنند، بلکه برعکس، از پیش فرض می‌کنند، پس در پیشرفت به سوی نتایج (یا در نزول از شرط داده شده به امر مشروط) نیاز نیست نگران این امر باشیم که آیا سلسله بریده می‌شود یا نه، و به طور کلی پرسش درباره‌ی کلیت نتایج به هیچ‌وجه پیش فرض عقل نیست.

به این ترتیب، ما ضرورتاً زمانی که تا لحظه‌ی داده شده کاملاً سپری شده است، را نیز همچون داده شده تعقل می کنیم (اگر چه این زمان به وسیله‌ی ما تعیّن پذیر نیست). اما درباره‌ی زمان آینده، چون زمان آینده شرطی نیست که به حال کنونی مربوط می‌شود، پس برای ادراک حال کنونی، کلاً علی‌السویه است که چگونه ما با زمان آینده مواجه شویم، یعنی اینکه بخواهیم آن را در جایی قطع کنیم، یا اجازه دهیم که تا بینهایت جاری باشد. ـ بگذارید سلسله‌ی $\overrightarrow{m, n, o}$ را در نظر بگیریم، که در آن، n در ارتباط با m به مثابه مشروط، اما هم زمان در مقام شرطِ o داده شده است. بگذارید این سلسله از n مشروط، به طور صعودی به m (و $\overleftarrow{i, k, l}$ و غیره) بالا برود، (A ٤١١)
و همچنین، از شرطِ n، نزولی به oیِ مشروط (و به $\overrightarrow{p, q, r}$ و غیره) پیش برود؛ به این ترتیب، من باید سلسله‌ی صعودی را از پیش فرض کنم تا n را (B ٤٣٨)
به مثابه داده شده ببینم، و مطابق با عقل (مطابق با کلیت شروط)، n فقط به واسطه‌ی سلسله‌ی صعودی ممکن است؛ اما امکان n برسلسله‌ی $\overrightarrow{o, p, q, r}$ نزاما قرار ندارد؛ و به این دلیل، سلسله‌ی نزولی نمی‌تواند به منزله ی داده شده دیده شود، بلکه فقط می‌تواند dabilis [= قابل اعطاء] در نظر آید.

من میل دارم ترکیب یک سلسله را از طرف شروط، یعنی آن که از نزدیک ترین شرط یک پدیدار داده شده آغاز می‌شود و تا شروط دورتر پیش

می‌رود، ترکیب قهقرایی بنامم، اما ترکیب سلسله را از طرف امور مشروط، یعنی آن که از نزدیک ترین نتیجه به نتایج دورتر ادامه می‌یابد، ترکیب مترقی بنامم. ترکیب قهقرایی، in antecedentia [= از طرف مقدمات] پیش می‌رود، و ترکیب مترقی in consequentia [= در طرف تالیها]. بنابراین، ایده‌های کیهانشناختی به کلیت ترکیب قهقرایی می‌پردازند و in antecedentia [= در طرف مقدّمها] پیش می‌روند، نه in consequentia [= در طرف تالیها]. اگر ایده‌های کیهان شناختی در طرف تالیها پیش بروند، آن وقت این یک مسئله‌ی دلخواهانه‌ی عقل محض خواهد بود، نه یک مسئله‌ی ضروری عقل محض. زیرا برای فاهمه ی کاملِ هر آنچه در پدیدار داده می‌شود، ما البته به مبانی نیازمندیم، اما نه به نتایج.

اکنون برای آنکه جدول ایده‌ها را مطابق با جدول مقولات ترتیب دهیم، اول، دو مقدار ناچیز اصلی همه‌ی شهودات خود را انتخاب می کنیم، یعنی زمان را و مکان را. زمان، فی نفسه، یک سلسله است (و شرط صوری همه‌ی سلسله‌ها). بنابراین در زمان، در نظرگاه یک حال کنونی داده شده، باید [antecedentia = مقدمات] را به مثابه ی شروط (امر گذشته) از [consequentibus = از تالیها] (امر آینده)، به نحو پیشین تمیز داد. در نتیجه ایده‌ی استعلایی کلیت مطلق سلسله‌ی شروط برای هر امر مشروطِ داده شده، فقط به کل زمان گذشته مربوط می‌شود. مطابق با ایده‌ی عقل، کل زمان سپری شده به مثابه شرط لحظه‌ی داده شده، ضرورتاً به منزله ی داده شده تعقل می شود. اما آنچه مربوط است به مکان، در مکان، فی‌نفسه، هیچ تمایزی در میان ترقی، و سیر قهقرایی وجود ندارد. برای آنکه مکان یک مجموعه را تشکیل می‌دهد، نه یک سلسله را؛ چون اجزاء مکان همگی با هم وجود دارند. من می‌توانم نقطه‌ی زمانی کنونی را درارتباط با زمان گذشته فقط همچون مشروط ببینم، اما هرگز نه به مثابه شرط آن. زیرا این نقطه‌ی کنونی در زمان فقط تازه به وسیله‌ی زمانِ سپری شده (یا بهتر بگوییم، از طریق سپری شدن زمان قبلی) زاده می‌شود. اما چون اجزاء مکان، تابع یکدیگر نیستند، بلکه همپایه‌ی

(A ۴۱۲)
(B ۴۳۹)

یکدیگراند، پس هیچ بخش مکان شرط امکان بخش دیگر آن نیست؛ بنابراین، مکان، به خلافِ زمان، فی نفسه سلسله‌ای را تشکیل نمی‌دهد. با این همه، ترکیب کثرات اجزاء مکان، که به آن وسیله ما مکان را ادراک می‌کنیم، همچنان متوالی است، یعنی در زمان انجام می‌گیرد و سلسله‌ای را تشکیل می‌دهد. و چون در این سلسله‌ی مکان ای انباشته (برای مثال، در یک)، اگر از یک مکان داده شده آغاز کنیم، مکانهای دیگری که در تفکر به آن اضافه می‌شوند، همیشه شرط مرز مکان های قبلی هستند، پس اندازه گرفتن مکان نیز باید به مثابه ترکیب یک سلسله‌ی شروط برای یک امر مشروط داده شده در نظر گرفته شود؛ فقط این فرق در میان است که طرف شروط از طرفی که امر مشروط در آن قرار دارد، فی نفسه متمایز نیست، در نتیجه چنین به نظر می رسد که regressus [= سیر قهقرایی] و progressus [= پیشرفت] در مکان شبیه باشند. با این حال، چون یک بخش مکان به وسیله‌ی بخش دیگر آن داده نمی‌شود، بلکه فقط به وسیله‌ی بخش دیگر محدود می‌گردد، پس ما باید هر مکان محدود را تا آنجا، نیز همچون مشروط، در نظر بگیریم، که مکان دیگری را به مثابه ی شرط مرز خود در پیش فرض می‌کند، و به این ترتیب تا مکان های دیگر. بنابراین،درارتباط با محدودیت، پیشرفت در مکان، همچنین نوعی سیر قهقرایی است، و ایده‌ی استعلایی کلیت مطلق ترکیب در سلسله‌ی شروط به مکان نیز مربوط می‌شود، و من درست به همان ترتیب می‌توانم درباره‌ی کلیت مطلق پدیدار در مکان پرسش کنم که درباره‌ی کلیت مطلق پدیدار در زمان سپری شده. اما اینکه اساساً پاسخی برای این پرسش ممکن باشد یا نه، امری است که پس از این تعیین خواهد شد. (A ٤١٣) (B ٤٤٠)

دوم، واقعیت در مکان، یعنی ماده، یک امر مشروط است که شروط درونی آن، اجزاء آن هستند، و بخشهای این اجزاء، شروط دورتر آن؛ چنانکه در اینجا یک ترکیب قهقرایی صورت می‌گیرد که عقل، کلیت مطلق آن را می طلبد. و این امر به هیچ طریقی نمی‌تواند صورت بگیرد، مگر از طریق یک پارچه کردن کامل که به آن وسیله واقعیت ماده یا به هیچ تبدیل می‌شود، و یا

به چیزی که دیگر ماده نیست، یعنی به امر بسیط. در نتیجه در اینجا نیز سلسله‌ای از شروط وجود دارد و پیشرفتی به طرف امر نامشروط.

(B ٤٤١) سوم، آنچه مربوط است به مقولات نسبت واقعی در میان پدیدارها،
(A ٤١٤) مقوله‌ی جوهر با عرضهای خود برای یک ایده‌ی استعلایی شایسته نیست؛ یعنی عقل هیچ دلیلی ندارد تا درارتباط با این مقوله، به شکل قهقرایی به طرف شروط برود. زیرا عرضها (تا آنجا که لازم ذاتی یک جوهر منفرد باشند) با یکدیگر هم پایه هستند و سلسله‌ای را تشکیل نمی‌دهند. حتی درارتباط با جوهر، عرضها تابع جوهر نیستند، بلکه عبارت‌اند از شیوه‌ی وجود داشتن خود جوهر. آنچه در اینجا مجدداً می‌تواند چنین به نظر رسد که یک ایده‌ی عقل استعلایی باشد، مفهوم امر جوهری می‌تواند باشد. اما چون امر جوهری دلالت بر چیزی دیگر ندارد جز مفهوم عین به طور کلی، که فقط تا آنجا باقی می‌ماند، که انسان در آن صرفاً موضوعِ استعلایی را بدون هیچ نوع محمول تعقل کند، حال آنکه در اینجا بحث فقط بر سر امر نامشروط در سلسله‌ی پدیدارها است، پس روشن است که امر جوهری هیچ عضوی را در سلسله تشکیل نمی‌تواند بدهد. درست همین نکته درباره‌ی جوهرها در حال مشارکت نیز صدق می‌کند، که مجموعه‌های محض‌اند و نماینده‌ی یک سلسله را ندارند. زیرا جوهرها به مثابه شروط امکان خود تابع یکدیگر نیستند؛ چیزی
(B ٤٤٢) که کاملاً می‌تواند درباره‌ی مکان ها بیان شود، که مرزهای آنها هرگز فی نفسه تعیین نمی‌شدند، بلکه همیشه به وسیله‌ی یک مکان دیگر تعیین می‌شدند. بنابراین فقط مقوله‌ی علیت باقی می‌ماند که سلسله‌ای از علل را برای یک معمول داده شده عرضه می‌دارد، که در آن، می‌توان از معلول، همچون امر مشروط، به علل، به مثابه شروط، بالا رفت و به پرسش عقل جواب داد.

(A ٤١٥) چهارم، مفاهیم امر ممکن، امر واقعی، و امر ضروری به هیچ سلسله‌ای راه نمی‌برند مگر فقط تا آنجا که امر تصادفی در وجود، می‌باید همیشه به مثابه مشروط در نظر گرفته شود؛ و مطابق با قاعده‌ی فاهمه به شرطی بازگشت می‌دهد که بر آن اساس، این نکته ضروری است که آن شرط، نیز به

یک شرط برتر ارجاع داده شود، تا آنکه عقل فقط در کلیت این سلسله، ضرورت نامشروط خود را پیدا کند.

بنابراین فقط چهار ایده‌ی کیهان شناختی مطابق با چهار عنوان مقولات وجود دارند، به شرطی که مقولاتی را انتخاب کنیم که ضرورتاً یک سلسله در ترکیب کثرات را در بردارند.

۱.
کمال مطلقِ
ترکیبِ
کل داده شده‌ی همه‌ی پدیدارها

(B ٤٤٣)

۲.
کمال مطلقِ
یک کل داده شده در پدیدار

۳.
پدید آمدن
یک پدیدار به طور کلی

٤.
کمال مطلقِ
وابستگی وجود
امر متغیر در پدیدار

(A ٤١٦) در اینجا ابتدا باید توجه کرد که: ایده‌ی کلیت مطلق به هیچ‌چیز مربوط نمی‌شود مگر به توضیح پدیدارها؛ و اینکه در نتیجه، به مفهوم محض فاهمه از یک کل اشیاء به طور کلی بی‌ارتباط است. بنابراین در اینجا پدیدارها به منزله ی داده شده در نظر گرفته می‌شوند، و عقل، تابع مطلق شرایط امکان پدیدارها را طلب می‌کند، یعنی تا آنجا که این شرط سلسله‌ای را تشکیل دهند؛ در نتیجه، عقل، خواهان یک ترکیب مطلقاً کامل (یعنی از هر نظرگاه کامل) است، که به آن وسیله پدیدار می‌تواند مطابق با قوانین فاهمه تفسیر شود.

(B ٤٤٤) دوم، این در واقع فقط امر نامشروط است که عقل، در این ترکیب شروط که مسلسل و البته به طور قهقرایی ادامه داده می‌شود، جستجو می‌کند؛

یعنی گویی عقل به دنبال کمال در سلسله‌ی مقدماتی است که با همدیگر، مقدمات دیگری را در پیش فرض نمی‌کنند. اکنون، کلیت مطلق سلسله همواره، این امر نامشروط را ـ اگر در خیال آن را برای خود تصور کنیم ـ شامل شده است. اما این ترکیب مطلقاً کامل، خود نیز فقط یک ایده است؛ زیرا ما، دست کم از پیش، نمی‌توانیم بدانیم که آیا چنین چیزی درباره‌ی پدیدارها نیز ممکن هست یا نه. اگر همه چیز را به وسیله‌ی مفاهیم کاملاً محض، بدون شروط شهود حسی، تصور کنیم، آن وقت فوراً می‌توانیم بگوییم که: برای یک امر مشروط داده شده، سلسله‌ای کامل از شروطی که تابع یکدیگر باشند، نیز داده شده است؛ زیرا امر مشروط فقط از شروط داده می‌شود. اما در مورد پدیدارها یک محدودیت ویژه،در شیوه‌ای که شروط داده می‌شوند، پیدا می‌شود؛ و آن، طی ترکیب متوالی کثرات شهود است که باید در سیر قهقرایی، کامل باشد. حال اینکه آیا این کمال با حس ممکن باشد، خود مسئله‌ای است. اما با وجود این، ایده‌ی این کمال در عقل پیدا می‌شود، قطع (A ٤١٧)
نظر از امکان یا امتناع این امر که مفاهیم تجربی بتوانند به قدر کافی با این ایده متصل شوند. بنابراین، چون امر نامشروط، ضرورتاً، در کلیت مطلق ترکیب قهقرایی کثرات در پدیدار (مطابق با راهنمایی مقولات که پدیدار را به مثابه ی یک سلسله‌ی شروط برای یک امر مشروط داده شده تصور می‌کنند) متعین شده است، ـ صرف نظر از اینکه می‌توان این امر را نیز تحلیل نشده (B ٤٤٥)
باقی گذاشت که آیا این کلیت اصلاً باید عملی شود یا نه، و چگونه، ـ پس عقل در اینجا این راه را انتخاب می‌کند که از ایده‌ی کلیت آغاز می‌شود؛ هر چند در واقع آخرین هدف عقل، امر نامشروط است، حال چه امر نامشروط کل سلسله، چه بخشی از آن.

اینک می‌توان به این امر نامشروط به دو صورت فکر کرد: یا چنانکه صرفاً وجود داشته باشد در کل سلسله، که در آن، همه‌ی اعضای بدون استثنا مشروط باشند و فقط کل اعضا به طور مطلق نامشروط باشد، که در آن (A ٤١٨)
صورت سیر قهقرایی بی نهایت نامیده می‌شود؛ ـ یا امر مطلقاً نامشروط فقط

(A ٤١٨) بخشی است از سلسله‌ای که اعضای دیگر آن سلسله، تابعِ آن بخش هستند، اما آن بخش دیگر خود تابع هیچ شرط دیگری نیست.* در مورد اول، سلسله a parte priori [= در طرف پیشین] بدون مرز (بدون آغاز) است، یعنی بی‌نهایت است، و با این همه، کاملاً داده شده است؛ اما سیر قهقرایی در آن هرگز کامل نیست، و فقط می‌تواند potentialiter [بالقوه] بی‌نهایت نامیده شود. در مورد دوم، سلسله یک آغاز دارد؛ این آغاز، درارتباط با زمان سپری شده، آغاز جهان نامیده می‌شود؛ ـ درارتباط با مکان، مرز جهان؛ ـ درارتباط با اجزاء یک کل که در مرزهای خود داده شده است، امر ساده؛ درارتباط با علل، خودکاری مطلق (آزادی)؛ ـ و درارتباط با وجود اشیاء قابل تغییر، ضرورت طبیعی مطلق.

ما دو اصطلاح داریم: جهان و طبیعت، که گاهی با یکدیگر تداخل می‌کنند. اصطلاح جهان، دلالت بر کل ریاضی همه‌ی پدیدارها و کلیت ترکیب آنها دارد: هم در امر بزرگ و هم در امر کوچک؛ یعنی در پیشرفت ترکیب: هم در راه ترکیب، هم در راه تقسیم. اما درست همین جهان، طبیعت□ نیز (A ٤١٩) نامیده می‌شود: و آن در صورتی است که جهان همچون یک کل پویا در نظر (B ٤٤٧) گرفته شود، یعنی اگر انسان در این حال به مجموعه در مکان یا در زمان

---

* ـ کل مطلق سلسله‌ی شروط برای یک امر مشروطِ داده شده همواره نامشروط است؛ زیرا علاوه بر آن کل شروط دیگری وجود ندارند، که درارتباط با آنها، کل مطلق بتواند مشروط باشد. اما این کل مطلق چنین سلسله‌ای فقط یک ایده است، یا بهتر بگوییم، یک مفهوم احتمالی است که امکان آن می‌بایست تحقیق شود، و البته درارتباط با شیوه‌ای که چگونه امر نامشروط ـ به مثابه ایده‌ی استعلایی واقعی، که موضوع هم بر سر آن است ـ در آن می تواند متعین باشد.

□ ـ طبیعت، اگر **adjective** [= به مثابه افزایش صوری] (**formaliter** [= به طور صوری]) گرفته شود، دلالت بر پیوستگی تعیّنات یک شیء دارد مطابق با یک اصل درونی علیت. در مقابل، منظور از طبیعت **substantive** [= به طور جوهری] (**materialiter** [= مادتاً])، سر مجموع پدیدارها است، تا آنجا که پدیدارها به وسیله‌ی یک اصل درونی علیت، کلاً به یکدیگر مرتبط شوند. به مفهوم اول، بحث بر سر طبیعت ماده‌ی سیال، طبیعت آتش، و امثال آن است، و واژه‌ی طبیعت، **adjective** [= به مثابه افزایش صوری] بکار می‌رود؛ بر عکس، وقتی که انسان از اشیاء طبیعت حرف می‌زند، یک کل برقرار را در تفکر دارد.

ننگرد تا آن را به مثابه یک کمیت به وجود آورد، بلکه به وحدت در وجود پدیدارها توجه داشته باشد. اینک شرط آنچه اتفاق می افتد، علت نام دارد؛ و علیت نامشروطِ علت در پدیدار، عبارت است از: آزادی، در مقابل، علیت مشروط به مفهوم خاص تر، علت طبیعی نامیده می‌شود. امر مشروط در وجود به طور کلی، تصادفی نام می‌گیرد، و امر نامشروط، ضروری. ضرورت نامشروط پدیدارها می‌تواند ضرورت طبیعی نامیده شود.

ایده‌هایی که اکنون به آنها می‌پردازیم، را من پیش از این ایده‌های کیهان شناختی نامیده‌ام؛ قسمتی به این دلیل که منظور از جهان، مجموع کلی همه‌ی پدیدارها است، و ایده‌های ما نیز فقط به امر نامشروط در میان پدیدارها متوجه‌اند؛ و بخشی همچنین به این دلیل که واژه‌ی جهان، به مفهوم استعلایی، دلالت بر کلیت مطلق مجموع کلی اشیاء موجود دارد؛ و ما توجه خود را تنها
(B ٤٤٦) به سوی کمال ترکیب (اگر چه در واقع فقط در سیر قهقرایی به سوی شروط)
(A ٤١٩) می‌گردانیم. اگر ببینیم که، علاوه بر آن، این ایده‌ها همگی متعالی هستند، و اینکه، اگر چه این ایده‌ها البته از شیء ، یعنی از پدیدارها به لحاظ نوع تجاوز نمی‌کنند، بلکه منحصراً به جهان حسی می‌پردازند (و نه به ذوات معقول)، اما با وجود این، ترکیب را تا چنان درجه‌ای پیش می‌رانند که از هر نوع تجربه‌ی ممکن فراتر می‌رود، ـ آنگاه به عقیده‌ی من می‌توان همه ی ایده‌های مورد بحث را به طور کامل، مفاهیم جهانی نامید. اما درارتباط با تمایز امر نامشروط ریاضی و امر نامشروط پویا که سیر قهقرایی آنها را هدف می‌گیرد، باز من دو مفهوم اول را به معنای خاص تر، مفاهیم جهانی (مفاهیم جهان در امر بزرگ
(A ٤٢٠) و جهان در امر کوچک) خواهم نامید، اما دو مفهوم باقی مانده را، مفاهیم متعالی طبیعت. این تمایز در حال کنونی قدر و اعتبار چندان ویژه‌ای ندارد، اما در پیشرفت کار می‌تواند مهم‌تر شود.

(B ٤٤٨)

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض
قسمت دوم
برابر نهاد بودن عقل محض

اگر برنهادبودن(thetic) عبارت باشد از هر مجموع کلی از آموزه‌های جزمی، آن وقت منظور من از برابرنهادبودن(antithetic)، احکام جزمی مقابل نیست، بلکه تضادی است مابین شناخت های توهم آلود جزمی (یعنی antithesi thesis cum [= برنهاد با برابرنهاد])، بی‌آنکه بتوان برای یکی از (A ٤٢١) آنها نسبت به دیگری، حقی ممتاز به برتری قائل شد. بنابراین برابرنهاد بودن به هیچ وجه به احکام یک جانبه نمی‌پردازد، بلکه شناخت های کلی عقل را فقط مطابق با تضاد آنها در میان یکدیگر، و علت این تضاد را بررسی می‌کند. برابرنهادبودن استعلایی عبارت است از تحقیق در پیرامون مسئله‌ی (B ٤٤٩) جدلی‌الطرفینِ عقل محض، و علل و نتیجه‌ی این حکم جدلی‌الطرفین. اگر ما عقل خود را صرفاً برای کاربرد اصول فاهمه بر متعلقات تجربه بکار نبریم، بلکه جرئت کنیم و کوشش کنیم تا عقل را فراتر از مرز تجربه گسترش دهیم، آن وقت قضیه‌های شبه عقلانی ایجاد خواهند شد، که در تجربه، نه می‌توانند به تصدیق امید داشته باشند، و نه نیاز دارند از انکار بترسند؛ و نه فقط هر یک از این قضیه‌های شبه عقلانی فی نفسه، بدون تناقض است، بلکه حتی شروط ضرورت خود را درست در طبیعت عقل می‌یابد؛ فقط متاسفانه نقیض آن نیز درست همان دلایل معتبر و ضروری‌ی حکم را در جانب خود دارد.

به هر حال، پرسش هایی که در این نوع دیالکتیک عقل محض به طبع مطرح می‌شوند، عبارت‌اند از: ۱) عقل محض، در واقع در چه گزاره‌هایی به شکلی اجتناب ناپذیر تابع یک حکم جدلی‌الطرفین است؟ ۲) این حکم جدلی‌الطرفین مبتنی بر کدام علل است؟ ۳) با این همه، آیا برای عقل در این تناقض، راهی برای قطعیت باز هست ـ و اگر باشد چگونه است؟

بنابراین، یک قضیه‌ی دیالکتیکی عقل محض باید این وجه تمایز را در (A ٤٢٢) همه‌ی گزاره‌های سفسطه‌آمیز در خود داشته باشد که: ابتدا، به یک پرسش

(B ٤٥٠) دلخواهانه مربوط نشود، که شخص آن را فقط به میل خاص خود مطرح کند، بلکه چنان باشد که هر عقل آدمی در پیشرفت خود ضرورتاً به آن مواجه شود؛ و دوم، چنان باشد که با نقیض خود، صرفاً یک توهم تصنعی با خود نداشته باشد که اگر به درون آن نگاه کنیم، کاملاً از بین برود، بلکه یک توهم طبیعی و اجتناب ناپذیر با خود حمل کند، که حتی اگر انسان دیگر از آن فریب هم نخورد، با این همه همچنان توهم ایجاد کند، اگر چه گمراه نکند؛ به این ترتیب، البته می‌توان این توهم را بی‌خطر ساخت، اما هرگز نمی‌توان آن را از بین برد.

یک چنین آموزه‌ی دیالکتیکی به وحدت فاهمه در مفاهیم تجربی مربوط نخواهد بود، بلکه به وحدت عقل در ایده‌های محض، مربوط خواهد شد؛ و چون این وحدت به مثابه ی ترکیب مطابق با قواعد، اول باید با فاهمه مطابقت داشته باشد، و هم زمان به مثابه وحدت مطلق این ترکیب، باید با عقل نیز مطابقت کند ـ پس شرط این وحدت چنان است که اگر برای وحدت عقل کافی باشد، برای فاهمه بیش از اندازه بزرگ است، و اگر برای فاهمه مناسب باشد، برای عقل پیش از حد کوچک؛ از اینجا باید تضادی ایجاد شود که به هر شکل هم با آن مواجه شویم نمی‌توان از آن پرهیز کرد.

(A ٤٢٣) به این ترتیب این احکام شبه عقلانی، عرصه نبرد دیالکتیکی را باز می‌کنند، که در آن، هر طرفی که اجازه داشته باشد حمله را آغاز کند، برتری می‌یابد، و کسی که صرفاً مجبور می‌شود با ضد حمله مقاومت کند، قطعاً ساقط می‌شود. بنابراین، آن شهسواران قدرتمند نیز، خواه جانب امر خیر را گرفته باشند، خواه جانب امر بد را، مطمئن‌اند که تاج پیروزی را فقط وقتی می‌توانند بر سر بگذارند که این امتیاز را داشته باشند تا آخرین ضربه را وارد آورند، و ناگزیر نباشند در معرض حمله جدید رقیب قرار گیرند. به آسانی می‌توان تصور کرد که از قدیم، بسیاری رزمندگان در این عرصه‌ی نبرد قدم گذاشته اند و بسیاری پیروزیها در هر دو طرف، در آن بدست آمده است؛ اما آخرین پیروزی تعیین کننده‌ی امر نبرد، همواره با توجه به این نکته تضمین

شده که رزمنده‌ی امر خیر، به تنهایی میدان را به خود اختصاص داده است،
(B ٤٥١) چنانکه رقیب‌اش محروم بوده است از آنکه دوباره سلاح به دست بگیرد. اما ما به مثابه داوران بی‌طرف این نبرد، می‌بایست این مطلب را به کلی کنار بگذاریم که آیا جنگاوران در نبرد خود جانب امر خیر را گرفته‌اند یا جانب امر بد را؛ و باید بگذاریم که ایشان خود درباره‌ی امر نبرد تصمیم بگیرند. شاید، پس از آنکه ایشان خود را بیشتر خسته کرده باشند تا به دیگران آسیب رسانده باشند، بیهودگی نبردشان را متوجه شوند و مثل دوستان خوب، از یکدیگر جدا شوند.

این روش را که منازعه‌ی احکام را تماشا کنیم، یا حتی آن را خود ایجاد کنیم، نه به این منظور که سرانجام به سود یک طرف یا طرف دیگر تصمیم بگیریم، بلکه به این منظور که تحقیق کنیم که: آیا موضوع آن منازعه، احتمال یک خیال فریبنده‌ی محض نیست که هر کس بیهوده می‌خواهد آن را
(A ٤٢٤) بدست آورد، که حتی اگر در مقابل او هیچ مقاومتی هم ایجاد نشود، هنوز در واقع هیچ‌چیز نمی‌تواند به دست آورد، ـ من می‌گویم، این روش را می‌توان روش شکاکانه نامید. روش شکاکانه کلاً از شکاکیت متمایز است که یک اصل، یک نادانی تصنعی و علمی است که زیرِ پایه‌های هر نوع شناخت را
(B ٤٥٢) خالی می‌کند، تا اگر ممکن باشد، دیگر هیچ یقین و اطمینانی برای شناخت باقی نگذارد. زیرا روش شکاکانه به قطعیت مربوط می‌شود، که از آن طریق می‌کوشد در یک مناقشه که در هر دو طرف صمیمانه و با تفاهم هدایت شده است، نقطه‌ی سؤتفاهم را کشف کند، تا درست چنانکه قانون گذاران حکیم عمل می‌کنند، از آشفتگی های قضات در دادرسیها، برای خود، آموزشی از نقایص و چیزهای غیردقیق معین شده قوانین خویش ، انتزاع کند. حکم جدلی‌الطرفینی که خود را در تطبیق قوانین آشکار می‌کند، در علم محدود ما، بهترین کوشش است برای آزمون قانون‌گذاری؛ تا عقل را که در تامل انتزاعی به آسانی متوجه قدم های اشتباه‌آمیز خود نمی‌شود، در پرتو حکم جدلی‌الطرفین، به عوامل مربوط در تعیین اصول‌اش متوجه کنیم. اما این روش

شکاکانه ، به طور عمده فقط خاص فلسفه‌ی استعلایی است، و به هر شکل می‌توان در هر قلمرو دیگر تحقیقات از آن چشم پوشید، جز در حوزه‌ی فلسفه‌ی استعلایی. کاربرد آن در ریاضیات بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا در ریاضیات هیچ نوع احکام کاذب نمی‌توانند خود را پنهان و نادیدنی کنند؛ زیرا برهان ها در هر لحظه در رشته‌ی راهنمای شهود محض قرار دارند، و بعلاوه، همواره می‌باید از طریق ترکیب بدیهی پیش بروند. در فلسفه‌ی تجربی اندکی تردید موقت می‌تواند مفید باشد، با این همه دست کم هیچ نوع سؤتفاهمی (A ٤٢٥) ممکن نیست، که رفع آن آسان نباشد؛ چرا که، سرانجام، در این زمینه آخرین واسطه‌های تصمیم درباره‌ی تضاد باید در تجربه قرار داشته باشند، حال چه زود پیدا شوند، چه دیر. اخلاق نیز می‌تواند مجموع اصول خود را، به طور انضمامی، به همراه نتایج عملی آنها، دست کم در تجارب ممکن عرضه دارد، (B ٤٥٣) و به آن وسیله از سؤتفاهم متعلق به انتزاع پرهیز کند. برعکس، احکام استعلایی، که ادعا می‌کنند فراتر از قلمرو همه‌ی تجارب ممکن، بصیرت هایی وسیع را فراهم آورند، نه در از آن مواردی هستند که ترکیب انتزاعی آنها در نوعی شهود پیشین بتواند داده شود، و نه چنان سرشته شده‌اند که سؤتفاهم بتواند به واسطه‌ی نوعی تجربه آشکار گردد. بنابراین عقل استعلایی هیچ نوع سنگ محک دیگری مطرح نمی کند جز کوشش برای پیوند احکام خود، تحت خود؛ و در نتیجه به این منظور، ابتدا مبارزه‌ی آزادانه و بی‌مانع آن احکام مابین یکدیگر؛ حال ما قصد داریم تا این مبارزه را شرح دهیم.*

* ـ احکام جدلی‌الطرفین مطابق با نظم ایده‌های استعلایی، که پیش از این مطرح شده اند، به دنبال یکدیگر می‌آیند.

[توجّه:

در چهار تعارض ایده‌های استعلایی، برنهاد به دنبال هم در صفحه‌های زوج قرار می‌گیرد، و برابرنهاد، به دنبال هم در صفحات فرد. این شیوه در اساس مطابق با دستور خود کانت است.]

(A ٤٢٦)
(B ٤٥٤)

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض

اولین تعارض ایده‌های استعلایی

برنهاد

جهان در زمان آغازی دارد، و به لحاظ مکان نیز در مرزها، محصور است.

برهان

زیرا، در غیر این صورت، فرض کنید که: جهان در زمان آغازی نداشته باشد: آنگاه تا هر لحظه‌ی داده شده ازلیتی گذشته است، و در نتیجه، سلسله‌ی بی‌پایانی زا حالات متوالی اشیاء در جهان سپری شده است. حال، بی‌پایانی یک سلسله درست در این نهفته است که سلسله هرگز نمی‌تواند از طریق ترکیب متوالی کامل شود. بنابراین یک سلسله‌ی جهانی بی‌پایان، که سپری شده باشد، ناممکن است؛ در نتیجه، آغاز جهان، شرط ضروری وجود جهان است؛ و این اولین نکته‌ای بود که باید اثبات می‌کردیم.

درباره ی نکته‌ی دوم، محدودیت در مکان، دوباره عکس آن را فرض کنید: آن وقت جهان یک کل داده شده‌ی بی‌پایان از اشیایی خواهد بود که هم
(A ٤٢٨)
(B ٤٥٦)
زمان وجود دارند. اکنون، ما اندازه‌ی یک کمیت را که در چهارچوب مرزهای معین هر نوع شهود داده نشود،* به هیچ شیوه‌ی دیگر نمی‌توانیم تعقل کنیم، مگر فقط از طریق ترکیب اجزاء آن کمیت، و کلیت چنین

---

* ـ ما می‌توانیم یک کمیت نامتعیّن را، اگر در مرزها محصور باشد، به مثابه یک کل شهود کنیم، بی‌آنکه نیازمند باشیم تمامیت آن را از طریق اندازه‌گیری، یعنی از طریق ترکیب متوالی اجزائش ، بسازیم. زیرا مرزها خود دیگر کمال آن را تعیین می‌کنند، به این ترتیب
(A ٤٢٨)
(B ٤٥٦)

(A ٤٢٧)
(B ٤٥٥)

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض

اولین تعارض ایده‌های استعلایی

برابرنهاد

جهان آغازی ندارد، و در مکان نیز حدودی ندارد، بلکه از نظر زمان، و هم از نظر مکان، نامتناهی است.

برهان

زیرا، در غیر این صورت، فرض کنید: جهان آغازی داشته باشد. اما چون آغاز، یک وجود است که پیشتر از آن، زمانی در روند است، که در آن زمان، شیء موجود نیست، ـ پس باید پیشتر، زمانی بوده باشد که در آن زمان، جهان موجود نبوده باشد، یعنی یک زمان تهی. اما اکنون، در یک زمان تهی، هیچ نوع وجود یافتن نوعی شیء ممکن نیست؛ زیرا هیچ بخشی از چنین زمانی، نسبت به بخش دیگر آن زمان، فی‌نفسه نوعی شرط متمایز کننده‌ی وجود در نسبت با شرط عدم، را واجد نیست (حال خواه فرض کنیم که این شیء به خودی خود ایجاد شود، خواه از طریق یک علت دیگر). بنابراین البته درست است که در جهان، بسیاری از سلسله‌های اشیاء می‌توانند آغاز شوند، اما خود جهان هیچ آغازی نمی‌تواند داشت، و بنابراین، در ارتباط با زمان گذشته بی نهایت است.

و اما در باره‌ی نکته دوم، مکان، ابتدا عکس آن را فرض کنید، و آن اینکه: جهان در مکان پایانی دارد و محدود است؛ در این صورت جهان در یک مکان تهی خواهد بود که محدود نیست. بنابراین، نه تنها نسبتی از اشیاء

کمّیتی را از هیچ طریق نمی‌توانیم تعقل کنیم، مگر فقط از طریق ترکیب دقیق، یا به وسیله‌ی افزایش مکررِ یک به یک آنها.* بر این اساس، برای آنکه جهانی که همه‌ی مکان ها را پر می‌کند، را به مثابه ی یک کل تعقل کنیم، باید ترکیب متوالی اجزاء یک جهان بی نهایت به مثابه کامل منظور شود، یعنی باید یک زمان بی‌پایان در شمارش همه‌ی اشیایی که با هم موجوداند، همچون سپری شده منظور شود؛ و این امر ناممکن است. بنابراین، یک مجموعه‌ی بی‌پایان اشیای واقعی، نمی‌تواند به مثابه ی یک کل داده شده در نظر گرفته شود، و در نتیجه همچنین نمی‌تواند چنانکه هم زمان داده شده باشد، منظور شود. پس، یک جهان به لحاظ امتداد خود در مکان، بی نهایت نیست، بلکه در حدود خود محصور است؛ و این نکته‌ی دوم بود.

ملاحظه درباره‌ی نخستین حکم جدلی‌الطرفین

(A ٤٣٠)
(B ٤٥٨)

I. درباره‌ی برنهاد

من در این استدلات متعارض ، به دنبال فریب کاری نبوده‌ام، تا مثلاً (چنانکه گفته می‌شود) برهانی به سبک وکیلان مدافع پیش بکشم؛ چنین برهانی از بی‌احتیاطی رقیب به سود خود بهره می‌برد، و دست یافتن رقیب به یک قانون نامفهوم را با رضایت مجاز می‌داند تا ادعاهای خاص غیر حق خود را با انکار آن قانون

که هر کمیت اضافه‌ای را از آن جدا می‌کنند.

*** ـ مفهوم کلیت، در این مورد چیزی نیست مگر تصور ترکیب کامل اجزاء آن ترکیب؛ زیرا، چون ما نمی‌توانیم از شهود کل (که در این مورد ناممکن است) مفهوم را انتزاع کنیم، پس می‌توانیم این مفهوم را فقط به وسیله‌ی ترکیب اجزاء تا تکمیلِ امر بی نهایت، دست کم در ایده، درک کنیم.**

در مکان وجود خواهد داشت، بلکه نیز نسبتی از اشیاء به مکان در کار خواهد بود. حال، چون جهان یک کل مطلق است که در خارج آن هیچ نوع متعلق شهود پیدا نمی‌شود، و در نتیجه هیچ نوع متضایف جهان وجود ندارد، که جهان با آن متضایف، نسبت داشته باشد، ـ پس نسبت جهان به مکان تهی عبارت خواهد بود از یک نسبت جهان با هیچ نوع شیء. اما چنین نسبتی، و در نتیجه همچنین محدودیت جهان به وسیله‌ی مکان تهی، هیچ است؛ بنابراین، جهان به لحاظ مکان به هیچ وجه محدود نیست، یعنی از نظرامتداد بی‌پایان است.*

(A ٤٢٩)
(B ٤٥٧)

(A ٤٣١)
(B ٤٥٩)

II . ملاحظه درباره‌ی برابرنهاد

برهان پایان‌ناپذیری یک سلسله‌ی جهانی داده شده و پایان ناپذیری

---

* **ـ مکان صرفاً صورت شهود خارجی است (شهود صوری)، اماهیچ نوع شیء واقعی نیست که در خارج بتواند شهود شود. مکان، پیشتر از همه‌ی اشیایی که آن را تعیین می‌کنند (آن را پر می‌کنند یا محدود می‌سازند)، یا بهتر بگوییم، یک شهود تجربی ارائه می‌دهند که با صورت آن مکان متناسب باشد، ـ چنین مکانی تحت عنوان مکان مطلق، چیزی نیست مگر امکان محض پدیدارهای خارجی، تا آنجا که آنها یا فی نفسه وجود داشته باشند، یا بتوانند به پدیدارهای داده شده اضافه شوند. بنابراین شهود تجربی، از پدیدارها و مکان (یعنی از ادراک حسی و از شهود تهی) ترکیب نشده است: چنین نیست که یکی از اینها متضایف دیگری در یک ترکیب باشد، بلکه پدیدارها و مکان فقط در یک و همان شهود تجربی، به مثابه ماده و صورت شهود، به هم مرتبط اند. اما اگر بخواهیم یکی از این دو قطعه را در خارج دیگری بگذاریم (یعنی**

(A ٤٢٩)
(B ٤٥٧)

برقرار سازد. ـ هر یک از این برهان های ما از ماهیت امر مورد بحث انتزاع شده است؛ و امتیازی که قیاسات کاذب جزم‌اندیشان در هر دو طرف به ما می‌توانند عرضه شوند، کنار گذاشته شده است.

من همچنین می‌توانستم برنهاد را به طور توهمی، به این ترتیب اثبات کنم که درباره‌ی بی نهایت بودن یک کمیتِ داده شده، به عادت جزم‌اندیشان، یک مفهوم غلط را در آغاز به مطرح کنم. به این ترتیب: یک کمیت، هنگامی بی نهایت است که از آن هیچ کمیت بزرگتری (یعنی فراتر از مضربی از یکان داده شده، که در آن کمیت متعین شده) ممکن نباشد. اکنون هیچ مجموعه‌ای بزرگترین مجموعه نیست، زیرا همیشه یک یا چند یکان دیگر به آن می تواند اضافه شود. بنابراین، یک کمیت بی نهایت داده شده، و در نتیجه همچنین یک جهان بی نهایت (هم به لحاظ رشته‌ی سپری شده‌ی زمان و هم به لحاظ امتداد در مکان) ناممکن است: بنابراین، جهان از هر دو جنبه محدود است.

(A ٤٣٢)
(B ٤٦٠)

من برهان را به این ترتیب می‌توانستم ادامه دهم: ـ اما مفهوم عرضه شده، با آنچه انسان درباره‌ی یک کل بی نهایت منظور دارد، تطبیق نمی‌کند. کل بی نهایت به این ترتیب تصویر نمی‌شود که اندازه‌ی آن چه قدر است؛ در نتیجه مفهوم آن، مفهوم یک حداکثر نیز نیست؛ بلکه از طریق آن، فقط نسبت کل بی نهایت ، با یک یکانِ دلخواهانه انتخاب شده، که درارتباط با آن یکان، کل بی نهایت از هر عددی بزرگ تر است، تعقل می شود. حال، مطابق با آنکه یکان بزرگ تر یا کوچک تر فرض شود، امر بی نهایت بزرگ تر یا کوچک تر خواهد بود. اما بی نهایتی چون صرفاً در نسبت با این یکانِ داده شده موجود است، همیشه همان باقی خواهد ماند. هر چند البته کمیت مطلق کل هرگز از آن طریق شناخته نمی‌شود؛ که در اینجا بحث نیز بر سر آن نیست.

مفهوم حقیقی (استعلایی) بی نهایت این است که: ترکیب متوالی

مجموع کلی جهان بر این اساس قرار دارد که: در مورد برابرنهاده، یک زمان تهی و نیز یک مکان تهی*، باید بتوانند حدود جهان را تشکیل دهند. اکنون برای من پوشیده نیست که بر خلاف این تالی راه های گریزی پیدا می‌شود، به این ترتیب که تظاهر می‌کنند: یک مرز جهان، هم در زمان و هم در مکان، کاملاً به خوبی ممکن است، بی‌آنکه انسان نیاز داشته باشد دقیقاً یک زمان مطلق را پیش از آغاز جهان، یا یک مکان مطلق را که در خارج جهان بود شیء خود را گسترده باشد، فرض کند؛ فرضی که ناممکن است. من درباره‌ی بخش اخیر این عقیده‌ی فیلسوفان مکتب لایبنیتس، بسیار خوشحالم: مکان صرفاً صورت شهود خارجی است، اما هیچ شیء واقعی نیست که بتواند در خارج شهود شود؛ مکان متضایف پدیدارها نیست، بلکه صورت خود پدیدارها است. بنابراین مکان نمی‌تواند به طور مطلق (تنها فی نفسه) به مثابه ی امری تعیین‌کننده در وجود اشیاء رخ دهد؛ زیرا مکان، هیچ نوع شیئی نیست، بلکه تنها صورت اعیان ممکن است. بنابراین اشیاء، به مثابه ی پدیدارها، به خوبی مکان را تعیین می‌کنند، یعنی موجب می‌شوند که از میان همه‌ی محمولات ممکن مکان (محمولات کمّیت و نسبت)، این یا آن محمول به واقعیت متعلق باشد؛ اما بر عکس ، مکان، به مثابه ی چیزی که برای خویش بر پا است، نمی‌تواند واقعیت اشیاء را از نظرگاه کمیت یا شکل تعیین کند، زیرا مکان فی‌نفسه چیزی واقعی نیست. بنابراین به خوبی ممکن است که یک مکان (خواه

* ـ مکان را در خارج همه‌ی پدیدارها)، از اینجا بسیاری تعینات تهی شهود خارجی وجود خواهند پذیرفت که با این همه، ادراکات حسی ممکن نیستند؛ برای مثال، حرکت یا سکون جهان در مکان تهی بی نهایت، یک تعیین نسبت هر دوی آنها در میان یکدیگر است که هرگز با حس نمی‌تواند ادراک شود؛ و بنابراین، همچنان محمول یک شیء عقلانی محض است.

یکان در بررسی یک کمیت ناچیز، هرگز نمی‌تواند تمام شده باشد.* از اینجا با اطمینان کامل چنین نتیجه می شود که تا یک نقطه‌ی زمانی داده شده (تا حال کنونی)، نمی تواند ازلیتی از حالات واقعی متوالی، گذشته باشد؛ بنابراین جهان باید آغازی داشته باشد.

درباره ی بخش دوم برنهاد، دشواری در زمینه ی یک سلسله‌ی بی نهایت و با این‌همه سپری شده، اصلاً در کار نیست؛ زیرا کثرات جهانی که به لحاظ امتداد بی نهایت باشد، با هم داده شده است. اما به منظور تفکر کلیت چنین مجموعه‌ای، چون ما نمی‌توانیم به مرزها متوسل شویم که این کلیت را از خود در شهود تشکیل می‌دهند، پس باید درباره‌ی مفهوم‌مان توجیهی عرضه کنیم که در چنین موردی، نمی‌تواند از کل به مجموعه‌ی معین اجزاء برود، بلکه باید امکان یک کل را از طریق ترکیب متوالی اجزاء ثابت کند. اما چون این ترکیب باید سلسله‌ای را تشکیل دهد که هرگز کامل نمی‌شود، پس نمی‌توان پیشتر از آن ترکیب، و در نتیجه همچنین نمی‌توان از طریق آن ترکیب، تمامیتی را تعقل کرد. زیرا مفهوم کلیت، خود در این مورد، تصور یک ترکیب کامل اجزاء است، و این تکمیل، و در نتیجه همچنین مفهوم این تکمیل، غیرممکن است.

---

* ـ این کمیت به این ترتیب مضربی (از یکانِ داده شده) را در خود متعین می کند، که از هر عددی بزرگ تر است؛ و این مفهوم ریاضی امر نامتناهیَ است.

پر شده، خواه تهی*) به وسیله‌ی پدیدارها محدود باشد، اما پدیدارها نمی‌توانند به وسیله‌ی یک مکان تهی در خارج از خود محدود بشوند. درست همین امر در باره‌ی زمان نیز معتبر است. ـ اکنون همه‌ی اینها درست؛ اما با (A ٤٣٣) (B ٤٦١) این همه، پرسشی در کار نیست که اگر نوعی مرز جهان را فرض کنیم: خواه مرز در مکان، خواه مرز در زمان، آنگاه این دو لا شیء را نیز باید کلاً فرض بگیریم که عبارت باشند از مکان تهی در خارج از جهان، و زمان تهی پیش از جهان.

و اما آنچه به راه خروجی مربوط می‌شود که از آن طریق می‌کوشند از تالی. ب بالا فرار کنند، ـ یعنی این تالی که مطابق با آن ما می‌گوییم: اگر جهان (به لحاظ زمان و مکان) حدودی داشته باشد، آنگاه خلاء بی‌پایان باید کمیت وجود اشیاء واقعی را تعیین کند ـ این راه خروج پنهانی فقط عبارت از این است: در اینجا انسان به جای یک جهان حسی، یک جهان معقول را برای خود تعقل می کند که از آن، کسی چیزی نمی‌داند؛ و، به جای اولین آغاز، (یک وجود که پیشتر از آن یک زمان عدم می‌آید)، به طور کلی نوعی وجود را تعقل می کند که هیچ شرط دیگری را در جهان از پیش فرض نمی‌کند؛ و سرانجام، به جای مرز امتداد، محدوده های کل جهان را تعقل می کند، و از آن طریق زمان و مکان را از سر راه خود برمی‌دارد. اما در اینجا بحث فقط بر سر mundus phaenomenon [= عالم پدیدارها]، و بر سر کمیت آن عالم است، که در آن، شروط مورد بحث حسی به هیچ‌وجه نمی‌توانند انتزاع شوند، مگر آنکه وجود آن عالم رفع شود. جهان حسی، اگر محدود باشد، ضرورتاً در خلاء بی نهایت قرار دارد. حال اگر این خلاء بی نهایت ، و در نتیجه مکان را به طور کلی، همچون شرط پیشین امکان پدیدارها رها کنیم، آنگاه کل جهان

---

* ـ به آسانی ملاحظه می‌شود که در اینجا باید گفت: مکان تهی، تا آنجا که به وسیله‌ی پدیدارها محدود شود، در نتیجه مکان تهی در درون جهان، دست کم با اصول استعلایی، متناقض نیست؛ و بنابراین در ارتباط با اصول استعلایی، مکان تهی می‌تواند قبول شود (اگر چه از آن طریق امکان مکان تهی فوراً حکم نمی‌شود).

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض

دومین تعارض ایده‌های استعلایی

(A ٤٣٤)
(B ٤٦٢)

برنهاد

هر جوهر مرکبی در جهان، از اجزاء ساده، تشکیل شده است و در هیچ جا هیچ چیزی وجود ندارد جز امر ساده، یا آنچه از امر ساده ترکیب شده است.

برهان

زیرا، در غیر این صورت، فرض کنید که: جوهرهای مرکب از اجزاء ساده تشکیل نشده باشند؛ در این صورت، اگر هر نوع ترکیب در تفکر رفع شود، آنگاه هیچ بخش مرکب، و (چون هیچ بخش ساده ای پیدا نمی‌شود) هیچ بخش ساده ای نیز باقی نمی‌ماند، در نتیجه هیچ چیز باز نمی‌ماند، و به دنبال آن هیچ جوهری داده نخواهد شد. بنابراین، یا رفع هر نوع ترکیب در تفکر غیر ممکن است، یا باید پس از رفع ترکیب، چیزی که بدون هیچ نوع ترکیبی وجود داشته باشد، باقی بماند: یعنی امر ساده. اما در مورد اول، امر مرکب خود نیز از جوهرها ترکیب نخواهد شد (زیرا در جوهرها، ترکیب فقط یک نسبت

حسی نیز از بین خواهد رفت. اما در وظیفه‌ای که در مقابل ما قرار دارد، تنها جهان حسی داده شده است. و اما mundus intelligibilis عالم معقول چیزی نیست مگر مفهوم کلی جهان به طور کلی، که در آن، همه‌ی شروط شهود جهان منتزع می‌شود، و در نتیجه، درباره ی آن مفهوم، هیچ گزاره‌ی ترکیبی، خواه ایجابی باشد، خواه سلبی، ممکن نیست.

(A ٤٣٥)
(B ٤٦٣)

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض

دومین تعارض ایده‌های استعلایی

برابرنهاد

هیچ شیء مرکبی در جهان از اجزاء ساده تشکیل نشده است، و هیچ جا در جهان، هیچ چیز ساده وجود ندارد.

برهان

فرض کنید که: یک شیء مرکب (به مثابه ی جوهر) از اجزاء ساده ترکیب شده باشد. حال چون هر نوع نسبت خارجی، و در نتیجه همچنین هر نوع ترکیب جوهرها، فقط در مکان ممکن است، پس مکانی که آن را امر مرکب اشغال می‌کند نیز باید دقیقاً متشکل از همان تعداد اجزاء باشد، که امر مرکب را تشکیل می‌دهند. اکنون مکان از اجزاء ساده تشکیل نمی‌شود، بلکه از مکان ها تشکیل می‌یابد. بنابراین هر بخش امر مرکب، باید مکانی را اشغال کند. اما اجزاء مطلقاً اولین هر نوع امر مرکب، ساده هستند. بنابراین امر ساده مکانی را اشغال می‌کند. حال چون هر نوع امر واقعی که مکانی را اشغال می‌کند، یک کثرات که در خارج یکدیگر واقع شده‌اند را در

اضافه تصادفی آنها است که آن اضافه، جوهرها همچنان باید به مثابه ی ذوات خود ماندگار، برقرار باشند). حال، چون این مورد با پیش فرض متناقض است، پس فقط مورد دوم باقی می‌ماند؛ و آن اینکه، امر مرکبِ جوهری در جهان از اجزاء ساده درست شده است. (A ٤٣٦) (B ٤٦٤)

از اینجا بی‌واسطه چنین نتیجه می شود که: اشیاء جهان، همگی ذوات ساده‌اند؛ و اینکه: ترکیب، فقط یک حالت خارجی اشیاء جهان است؛ و نیز اینکه: اگر چه ما هرگز نمی‌توانیم جوهرهای عنصری را کاملاً از این حالت ارتباط بیرون بگذاریم و منفرد کنیم، ـ با این همه، عقل می‌باید جوهرهای عنصری را به مثابه ی اولین موضوعات هر نوع ترکیب، و در نتیجه، پیشتر از هر نوع ترکیب، به مثابه ی ذوات ساده، تعقل کند.

خود متعین می کند، و در نتیجه مرکب است، و در واقع، به مثابه ی یک امر مرکب واقعی از عرضها تشکیل نشده، (زیرا عرضها نمی‌توانند بدون جوهر در خارج یکدیگر باشند)، بلکه از جوهرها تشکیل یافته است، پس امر ساده یک امر مرکب جوهری خواهد بود؛ ـ و این نتیجه با خود متناقض است.

(A ٤٣٧)
(B ٤٦٥)

گزاره‌ی دوم برابرنهاد، که: در جهان هیچ‌چیز ساده ای وجود ندارد، در اینجا می‌باید فقط به آن آن باشد که: وجود امر مطلقاً ساده، نمی‌تواند از هیچ نوع تجربه یا ادراک حسی، چه خارجی باشد، چه درونی، ثابت شود، و بنابراین، امر مطلقاً ساده یک ایده‌ی محض است که واقعیت عینی آن هرگز در نوعی تجربه‌ی ممکن، نمی‌تواند ثابت شود؛ در نتیجه، امر مطلقاً ساده، در عرضه داشت پدیدارها، بدون هرنوع تطبیق و شیء است. اما ما می‌خواهیم فرض کنیم که می‌توان برای این ایده‌ی استعلایی، متعلقی در تجربه پیدا کرد: در این حال، باید شهود تجربی نوعی شیء به مثابه ی یک چنین شهودی شناخته شود، که مطلقاً هیچ کثرتی را در خارج از یکدیگر که در یک وحدت متحد شده باشند، در خود متعین نکند.

حال، چون از ناآگاهی ما از چنین کثرتی، به هیچ وجه نمی‌توان عدم امکان تمام و کمال این کثرات را در نوعی شهود یک شیء ، نتیجه‌گیری کرد، اما چون از طرف دیگر، این شهود برای بساطت مطلق، کلاً لازم است، پس چنین نتیجه می شود که چنین بساطتی از هیچ ادراک حسی، هر نوع که باشد، نمی‌تواند نتیجه‌گیری شود. به این ترتیب، چون چیزی همچون یک شیء مطلقاً ساده هرگز نمی‌تواند در نوعی تجربه‌ی ممکن داده شود، حال آنکه جهان حسی می‌باید همچون مجموع

ملاحظه درباره‌ی دومین حکم جدلی‌الطرفین

(A ٤٣٨)
(B ٤٦٦)

I. درباره‌ی برنهاد

وقتی من از یک کل بحث می کنم که ضرورتاً از اجزاء ساده تشکیل شده است، منظورم از آن فقط یک کل جوهری است، همچون یک امر مرکب به معنای واقعی؛ یعنی وحدت تصادفی کثرات که به طور (دست کم در تفکر) داده شده است، در یک ارتباط متقابل گذاشته می‌شود، و از آن طریق یک یکان را تشکیل می‌دهد. مکان را در واقع نمی‌باید یک امر مرکب نامید، بلکه باید یک تمامیت نامید. زیرا اجزاء مکان فقط در کل ممکن‌اند، نه اینکه کل به وسیله‌ی اجزاء ممکن باشد. بنابراین مکان می‌تواند در هر مورد، یک compositum ideale [= مرکب ایده‌ی] نامیده شود، نه یک compositum reale [= مرکب واقعی]. با این همه، این نکته فقط یک ظریف‌کاری زیرکانه است. چون مکان امر مرکبی از جوهرها نیست (و اصلاً از عرضهای واقعی نیز تشکیل نمی‌شود)، پس، اگر من هر نوع ترکیب را از مکان رفع کنم، هیچ چیز ـ حتی نقطه نیز باقی نخواهد ماند؛ زیرا

کلی همه‌ی تجارب ممکن در نظر آید، پس در کل جهان حسی اصلاً چیزی ساده داده نشده است.

این گزاره‌ی دوم برابرنهاد، از گزاره‌ی اول دورتر می‌رود؛ گزاره‌ی اول، امر ساده را فقط از حیطه‌ی شهود امر مرکب بیرون می‌راند؛ در مقابل، گزاره‌ی دوم، امر ساده را از کل طبیعت حذف می‌کند؛ به همین دلیل بود که نمی‌شد گزاره‌ی دوم را بر مبنای مفهوم یک شیء داده شده‌ی شهود خارجی (مفهوم امر مرکب) اثبات کرد، بلکه در واقع از نسبت شیء داده شده به یک تجربه‌ی ممکن، به طور کلی.

(A ٤٣٩)
(B ٤٦٧)

II . ملاحظه درباره‌ی برابرنهاد

بر خلاف این گزاره درباره‌ی تقسیم بی‌پایان ماده، که مبنای برهانی آن صرفاً ریاضی است، از سوی مونادگرایان اعتراضاتی مطرح شده‌اند؛ این اعتراضات خود دیگر مشکوک به نظر می رسند، به این دلیل که مونادگرایان نمی‌خواهند روشن‌ترین برهان‌های ریاضی را به عنوان بصیرت ها در کیفیت مکان، چنانکه در واقع شرط صوری امکان هرنوع ماده است، معتبر بدانند، بلکه آنها را فقط به مثابه ی قیاسات از مفاهیم انتزاعی اما خودکامانه نیم نگاه می کنند که نمی‌توانند به اشیاء واقعی مربوط شوند. درست گویی اصلاً این امر فقط ممکن نیز می‌بود که نوعی دیگر از شهود را جز آنچه در شهود اولیه ی مکان داده می‌شود، تعقل کنیم؛ و گویی تعیّنات پیشین مکان همزمان به همه‌ی چیزهایی که وجودشان فقط به این ترتیب ممکن است که این مکان را پر می‌کنند، مربوط نمی‌شدند! حال، اگر به مونادگرایان گوش فرا دهیم، آنگاه بایدعلاوه بر نقطه‌ی ریاضی که ساده

نقطه فقط به مثابه ی مرز یک مکان (و در نتیجه مرز یک امر مرکب) ممکن است. بنابراین، مکان و زمان از اجزاء ساده تشکیل نمی‌شوند. حال، آنچه فقط به حالت یک جوهر تعلق دارد نیز، با آنکه دارای کمیت است، (A ٤٤٠) (برای مثال، تغییر)، از امر ساده تشکیل نشده است، یعنی یک درجه‌ی معین (B ٤٦٨) تغییر، از طریق یک اضافه بسیار تغییرات ساده وجود نمی‌یابد. نتیجه‌گیری امر ساده از امر مرکب به وسیله‌ی ما، فقط برای اشیاء خودایستا صدق می‌کند. اما عرضهای یک حالت، خودایستا نیستند. بنابراین، ما می‌توانیم برهان ضرورت امر ساده، به مثابه ی سازه های هر نوع امر مرکب جوهری، و از آن طریق به طور کلی امرِ برنهاد خود را به آسانی تباه کنیم، اگر این برهان را بیش از حد گسترش دهیم و بخواهیم آن را برای هر نوع امر مرکب بدون تمایز معتبر کنیم، ـ چنانکه این در واقع نیز بارها اتفاق افتاده است.

در غیر این صورت، من در اینجا فقط تا آنجا از امر ساده بحث می کنم که ضرورتاً در امر مرکب داده شده باشد؛ زیرا امر مرکب می‌تواند به امر ساده، (A ٤٤٢) به مثابه ی سازه‌های خود، تجزیه و تحلیل شود. معنای خاص واژه‌ی [(B ٤٧٠) Monas = جوهر فرد] (مطابق با کاربرد لایبنیتس) باید بخوبی فقط به امر ساده مربوط شود که بی‌واسطه همچون جوهر ساده داده شده است (برای مثال، در خودآگاهی)، و نه به مثابه ی عنصر امر مرکب؛ عنصر امر مرکب را بهتر است Atomus [= اتم = ذره‌ی تقسیم ناپذیر] نامید. و چون فقط درارتباط با امر مرکب است که من می‌خواهم جوهرهای ساده را به مثابه ی عناصر آنهااثبات کنم، پس می‌توانستم برنهاد حکم جدلی‌الطرفین دوم را

است اما به هیچ وجه بخش نیست، بلکه صرفاً مرز مکان است، همچنین نقاط فیزیکی را تعقل کرد که البته آنها نیز ساده‌اند اما واجد این امتیاز هستند که به منزله ی اجزاء مکان، از طریق تجمع محض، مکان را پر می‌کنند. حال من در اینجا انکارهای واضح و معمولی این بیهودگی را که به وفور پیدا می‌شوند، مکرر نمی‌گویم؛ چرا که، کار بیهوده ای است که بخواهیم بداهت ریاضیات را به وسیله‌ی مفاهیم صرفاً برهانی، شبه عقلانی کنار بگذاریم؛ من فقط توجه می‌کنم که: اگر فلسفه در اینجا در مقابل ریاضیات به شعبده‌بازی بپردازد، این امر به آن دلیل رخ می‌دهد که فلسفه فراموش می‌کند که در این پرسش، بحث فقط بر سر پدیدارها و شرط آنها است. اما در اینجا کافی نیست که برای مفهوم محض فاهمه درباره‌ی امر مرکب، مفهوم امر ساده را به دست آورد؛ بلکه باید برای شهود امر مرکب (ماده)، شهود امر ساده را پیدا کرد؛ اما (A ٤٤١)
مطابق با قوانین حسی ، و در نتیجه همچنین در متعلقات حواس ، این امر کلاً (B ٤٦٩)
ناممکن است. بنابراین، در یک کل از جوهرها، که صرفاً به وسیله‌ی فاهمه تعقل می‌شود، این نکته می‌تواند همچنان معتبر باشد که: ما پیش از هر نوع ترکیب آن کل، باید امر ساده را داشته باشیم؛ با این همه، این امر درباره‌ی totum substantiale phaenomenon [= تمامی جوهری پدیدارها] صادق نیست؛ زیرا تمامی جوهری پدیدارها، به مثابه شهود تجربی در مکان، این خصیصه ضروری را به همراه خود دارد که هیچ جزء آن ساده نیست، به این دلیل که هیچ بخش مکان ساده نیست. با این همه مونادگرایان، به اندازه‌ی کافی زیرکی به خرج داده‌اند تا از این دشواری به این طریق اجتناب کنند که مکان را همچون شرط متعلقات شهود خارجی (حواس) از پیش فرض نکنند، بلکه اعیان و نسبت پویای جوهرها به طور کلی، را همچون شرط مکان، از پیش فرض کنند. حال ما درباره‌ی امکان اجسام فقط به مثابه ی پدیدارها یک مفهوم داریم؛ اما به مثابه ی پدیدارها، ضرورتاً مکان را به منزله ی شرط هر نوع پدیدار خارجی، از پیش فرض می‌کنند؛ به این ترتیب در اینجا راه فراری وجود ندارد، چنانکه پیش از این نیز در مبحث

ذره‌ای استعلایی بخوانم. اما چون این واژه از قدیم برای اطلاق به یک شیوه‌ی ویژه‌ی توضیح پدیدارهای جسمانی (توضیحِ molecularum [= مولکولها]) بکار رفته است، و بنابراین مفاهیم تجربی را از پیش فرض می‌کند، پس برنهاد دوم می‌تواند اصل دیالکتیکی مونادشناسی نامیده شود.

حسیات استعلایی به شکلی مناسب قطع و کنار گذاشته شده است. البته اگر اجسام اشیاء فی‌نفسه می‌بودند، برهان مونادگرایان اعتبار داشت.

(A ٤٤٣) (B ٤٧١) دومین حکم دیالکتیکی برابرنهاد در خود دارای این جنبه‌ی ویژه است که یک حکم جزمی را بر خلاف خود دارد؛ این حکم جزمی، در میان همه‌ی احکام شبه عقلانی، تنها حکمی است که به عهده می‌گیرد تا در یک متعلق تجربه، واقعیت چیزی را که ما پیش از این صرفاً به حساب ایده‌های استعلایی گذاشتیم، یعنی بساطت مطلق جوهر را، ظاهراً اثبات کند؛ این حکم به این قرار است: متعلق حسی درونی، یعنی من که می‌اندیشد، یک جوهر مطلقاً ساده است. حال، بی‌آنکه وارد این جریان شوم، (چون پیش از این مفصل‌تر بررسی شده است)، فقط متذکر می‌شوم که: اگر چیزی صرفاً به مثابه ی شیء تعقل شود، بی‌آنکه نوعی تعیّن ترکیبی شهود آن، بر آن اضافه شود (چنانکه این امر در مورد تصور کاملاً برهنه‌ی: من اتفاق می افتد)، آنگاه البته هیچ کثرت و هیچ ترکیب در چنین تصوری با حس ادراک نخواهد شد. علاوه بر آن، چون محمولاتی که به وسیله‌ی آنها من این شیء را تعقل می کنم، صرفاً شهودات حس درونی هستند، پس در آنها هیچ چیز نیز نمی‌تواند موجود باشد که یک کثرت را در خارج یکدیگر، و در نتیجه ترکیب واقعی را اثبات کند. بنابراین، فقط خودآگاهی دارای این خصیصه است که، چون فاعل شناخت که تعقل می کند، هم زمان متعلق خاص خود است، پس نمی‌تواند خود را تقسیم کند (هر چند می‌تواند تعیّناتی که برای آن لازم ذاتی هستند، را تقسیم کند)؛ زیرا هر شیء درارتباط با خویشتن خود، وحدت مطلق است. با این همه، اگر این موضوع، در خارج، همچون متعلق شهود مشاهده شود، آنگاه باز نوعی ترکیب را در پدیدار، در خود نشان خواهد داد. اما موضوع همیشه باید چنین مشاهده شود، اگر بخواهیم بدانیم که آیا در آن، کثرتی در خارج از همدیگر موجود است یا نه.

(A ٤٤٤)
(B ٤٧٢)

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض
سومین تعارض ایده‌های استعلایی

برنهاد

علیت مطابق با قوانین طبیعت، تنها علیتی نیست که از آن، همه ی پدیدارهای جهان می‌توانند مشتق شوند علاوه بر آن، فرض کردن نوعی علیت از طریق آزادی، برای توضیح پدیدارهای جهان ضروری است.

برهان

فرض کنید که: علیتی جز علیت مطابق با قوانین طبیعت در بین نباشد، آن وقت هر آنچه اتفاق می افتد، مقدمتاً حالت قبلی را فرض می‌گیرد، که مطابق با قاعده‌ای به طور ناگزیر بدنبال آن می‌آید. اما حال حالت قبلی خود باید چیزی باشد که اتفاق افتاده است (در زمانی واقع شده است که پیش از آن زمان، وجود نداشته است)؛ زیرا اگر آن حالت همیشه وجود می‌داشت، نتیجه‌ی آن نیز تازه آغاز نمی‌شد، بلکه همیشه وجود داشت. بنابراین علیت علتی که به وسیله‌ی آن علت، چیزی اتفاق می افتد، خود رویدادی است که مطابق با قانون طبیعت، خود نیز یک حالت قبلی و علیت آن را از پیش فرض می‌کند؛ و هنوز، آن نیز به همچنین یک حالت قدیم‌تر را، و به این ترتیب فراتر. بنابراین، اگر همه چیز مطابق با قوانین محض طبیعت اتفاق بیافتد، آنگاه همیشه فقط یک آغاز پایینی وجود خواهد داشت، اما هرگز یک آغاز اول وجود نخواهد بود، و به این ترتیب اصلاً هیچ نوع کمال سلسله در طرف عللی که از یکدیگر ایجاد شوند، مطرح نخواهد بود. حال قانون طبیعت درست عبارت از این است که: بدون علتی که به نحو پیشین، به شکلی درست تعیین شده باشد، هیچ چیز نتواند اتفاق بیافتد. پس، این گزاره که هر نوع علیت فقط مطابق با قوانین طبیعی ممکن می‌باشد، در کلیت نامحدود

(A ٤٤٦)
(B ٤٧٤)

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض

(A ٤٤٥)
(B ٤٧٣)

سومین تعارض ایده‌های استعلایی
برابرنهاد

آزادی اراده هرگز وجود ندارد، بلکه همه چیز در جهان منحصراً مطابق با قوانین طبیعت اتفاق می افتد.

برهان

فرض کنید که: نوعی آزادی به مفهوم استعلایی، به مثابه نوع ویژه‌ای از علیت وجود داشته باشد، که مطابق با آن، رویدادهای جهان بتوانند اتفاق بیافتند، ـ یعنی نوعی قوه وجود داشته باشد که یک حالت را، و در نتیجه سلسله‌ای از نتایج آن حالت را نیز، به طور مطلق آغاز کند؛ آنگاه نه فقط سلسله‌ای به وسیله‌ای این خودانگیختگی آغاز خواهد شد، بلکه تعیین خودِ این خودانگیختگی برای تولید سلسله، یعنی علیت، به طور مطلق آغاز خواهد شد؛ چنانکه هیچ چیز پیشتر نمی‌آید که به آن وسیله این عمل واقع شده مطابق با قوانین ثابت معین باشد. اما هرنوع آغاز برای عمل، در پیش حالتی را برای علتی فرض می‌کند که در آن حالت، این علت هنوز عمل نکرده است؛ و یک آغاز اولیه پویای عمل، حالتی را از پیش فرض می‌کند که با حالت قبلی همین علت هیچ نوع ارتباط علیت ندارد، یعنی به هیچ وجه به دنبال آن نمی‌آید. بنابراین، آزادی اراده‌ی استعلایی بر خلاف قانون علّی است، و چنان همبستگی حالات متوالی علل مؤثر است که مطابق با آن، هر نوع وحدت تجربه ممکن است؛ پس، آزادی اراده‌ی استعلایی در هیچ تجربه ای نیز پیدا نمی‌شود، و در نتیجه یک شیء عقلانی تهی است.

(A ٤٤٧)
(B ٤٧٥)

بنابراین ما چیزی جز طبیعت نداریم، که در آن باید ارتباط و نظم

خویش، با خود متناقض است، و بنابراین، چنین علیتی نمی‌تواند به مثابه ی تنها علیت، فرض شود.

بر مبنای آنچه گفته شد، باید نوعی علیت فرض گرفته شود که به وسیله‌ی آن چیزی اتفاق می افتد، بی‌آنکه علت آن چیز، باز هم دورتر، به وسیله‌ی یک علت قبلی‌تر دیگر، مطابق با قوانین ضروری تعیین شده باشد؛ یعنی باید فرض کرد که یک خودانگیختگی مطلق علل وجود داشته باشد که بتواند، سلسله‌ای از پدیدارها که مطابق با قوانین طبیعی جریان می‌یابد، را به خودی خود آغاز کند؛ این به معنای آزادی اراده‌ی استعلایی است که بدون آن، حتی در جریان طبیعت، رشته متوالی پدیدارها در سوی علل هرگز کامل نیست.

ملاحظه درباره‌ی سومین حکم جدلی‌الطرفین

(A ٤٤٨)
(B ٤٧٦)

I . درباره‌ی برنهاد

ایده‌ی استعلایی آزادی اراده، در واقع بسیار دور است از آنکه کلِ محتوای مفهوم روان شناختی این نام را تشکیل دهد، ـ مفهومی که به طور عمده تجربی است؛ بلکه، ایده‌ی استعلایی آزادی اراده فقط مفهوم خودانگیختگی

رویدادهای جهانی را جستجو کنیم. آزادی اراده (استقلال) از قوانین طبیعت، البته نوعی رهایی از اجبار است ؛ اما همچنین رهایی است از رشته‌ی راهنمای همه‌ی قواعد. زیرا نمی‌توان گفت که به جای قوانین طبیعت، این قوانین آزادی هستند که در علیت جریان جهان وارد می‌شوند؛ برای آنکه اگر آزادی اراده مطابق با قوانین معین می‌بود، آن وقت آزادی اراده دیگر نه آزادی اراده، بلکه خود چیزی دیگر نمی‌بود جز طبیعت. بنابراین، طبیعت و آزادی اراده استعلایی، مانند قانون مندی و بی‌قانونی، از یکدیگر متمایز هستند؛ در این میان، طبیعت، البته این دشواری را بر فاهمه تحمیل می‌کند تا تبار حوادث در سلسله‌ی علل را همیشه بالاتر جستجو کند؛ زیرا علیت در آنها همیشه مشروط است؛ اما برای جبران این ضرر، وحدت کلی و قانون مندانه‌ی تجربه را تضمین می‌کند؛ در مقابل، توهّم آزادی اراده البته برای فهم پژوهنده در زنجیره‌ی علل، نوید آرامش می‌دهد، به این ترتیب که آزادی اراده، فاهمه را به یک علیت نامشروط راهنمایی می‌شود که از خود به عمل آغاز می‌کند؛ اما چون این علت نامشروط خود کور است، رشته‌ی راهنمای قواعد را می برد؛ اما تنها در این رشته‌ی راهنما است که یک تجربه‌ی کلاً مرتبط، ممکن است.

(A ٤٤٩)
(B ٤٧٧)

II. ملاحظه درباره‌ی برابرنهاد

مدافع جامعیت طبیعت (طبیعت سالاری استعلایی)، در بازی تناقض با آموزه‌ی آزادی اراده، گزاره‌ی خود را در مقابل قیاسات شبه عقلانی آموزه‌ی آزادی اراده، به شیوه‌ی زیر بیان خواهد کرد: اگر شما هیچ اصل اولیه ی ریاضی از نظرگاه زمان را در جهان فرض نگیرید، آنگاه همچنین ملزم

مطلق عمل را، به مثابه ی مبنای واقعی مسئولیت پذیری اخلاقی عمل، تشکیل می‌دهد؛ اما با این همه، این ایده‌ی استعلایی، سنگ مانع واقعی است بر سر راه فلسفه، که در قبول چنین نوع علیت نامشروطِ، مشکلات غلبه‌ناپذیر می‌یابد. به این ترتیب، امری که در پرسش درباره‌ی آزادی اراده، عقل نظری را از قدیم در چنین آشفتگی بزرگ مطرح کرده است، در حقیقت فقط استعلایی است، و منحصراً به این پرسش مربوط می‌شود که: آیا قوه‌ای می‌باید فرض گرفته شود که بتواند سلسله‌ای از اشیاء یا حالات متوالی را از خود آغاز کند. اما اینکه چگونه چنین قوه‌ای ممکن است، آنقدر ضروری نیست که بتوان به آن پاسخ داد؛ زیرا ما در علیت مطابق با قوانین طبیعت نیز به طور مساوی باید خود را فقط به آن قانع کنیم که به نحو پیشین بشناسیم که این نوع علیتی می‌بایست از پیش فرض شود، اگر چه که ما امکان این امر که چگونه به وسیله‌ی یک وجود معین، وجود یک چیز دیگر وضع شود، را به هیچ وجه ادراک نمی کنیم؛ و به این دلیل باید خود را منحصراً در حد تجربه نگه داریم. حال ما این ضرورت یک آغاز اولیه ی سلسله‌ای از پدیدارها را بر مبنای آزادی اراده، البته فقط در واقع تا آنجا ثابت کرده‌ایم که برای ادراک یک منشاء جهان واجب است؛ زیرا همه‌ی حالات پیاپی را می‌توان به منزله‌ی توالی مطابق با قوانین طبیعی محض، فرض گرفت. اما چون از آن طریق این قوه‌ای که سلسله‌ای در زمان کاملاً از خود آغاز شود، اثبات شده است (اگر چه ادراک نشده است)، پس ما اکنون همچنین مجاز هستیم که بگذاریم تا در میان جریان جهان سلسله‌های مختلفی به لحاظ علیت از خود آغاز شوند، و به جوهرهای آنها قوه‌ای نسبت دهیم که بر مبنای آزادی اراده عمل کنند. اما در اینجا نباید گذاشت نوعی سؤتفاهم راه ما را ببندد؛ و آن اینکه: چون یک سلسله‌ی متوالی در جهان فقط یک آغاز اولیه ی نسبی می‌تواند داشته باشد، ـ زیرا در جهان هنوز همیشه یک حالت اشیاء پیشتر از آن آغاز وجود دارد ـ کمابیش هیچ آغاز مطلقاً اولیه ی سلسله‌ها در جریان جهان

(A ٤٥٠)
(B ٤٧٨)

نیستید که یک امر اولیه ی پویا از نظر علیت را جستجو کنید. چه کسی شما را دعوت کرده است تا یک حالت مطلقاً اولیه ی جهان، و در نتیجه، یک آغاز مطلق سلسله‌ای از پدیدارها که بتدریج سپری شود، را تعقل کنید، و برای آنکه بتوانید خیال خود را به نقطه‌ی آرامش برسانید، برای طبیعت نامحدود، حدودی قرار دهید؟ چون جوهرها همیشه در جهان موجود بوده‌اند ـ چنانکه دست کم وحدت تجربه یک چنین پیش فرض را ضروری می‌سازد، ـ پس دشواری‌ای مطرح نیست که همچنین فرض بگیرید که تغییر حالات جوهرها، یعنی سلسله‌ای از تغییرات آنها همیشه وجود داشته باشد، و در نتیجه به این نیاز نیست که هیچ آغاز اولیه، خواه ریاضی، خواه پویا، جستجو شود. امکان معجزه‌ی این چنین اشتقاق بی‌پایان، بدون یک عضو اولیه که بعداً همه‌ی اعضای دیگر صرفاً به دنبال آن می آیند، نمی‌تواند به لحاظ امکان خود قابل ادراک باشد. اما اگر شما بخواهید این معمای طبیعت را به این دلیل کنار بگذارید، آنگاه خویشتن را ملزم خواهید دید تا بسیاری کیفیات بنیادین ترکیبی (قوای اساسی) را به دور اندازید که آنها را نیز مانند مشکل پیش، نمی‌توانید ادراک کنید؛ و حتی امکان یک تغییر به طور کلی، باید برای شما سخت و پر زحمت باشد. زیرا اگر شما از طریق تجربه نفهمید که تغییر واقعی است، پس هرگز نمی‌توانید به نحو پیشین درک کنید که چگونه این چنین توالی توقف ناپذیر از وجود و عدم، ممکن می‌باشد.

(A ٤٥١)
(B ٤٧٩)

در غیر این صورت، حتی اگر همچنین یک قوه‌ی استعلایی آزادی اذعان شود، تا تغییرات جهانی را آغاز کند، آنگاه هم، این قوه به هر شکل باید فقط در خارج از جهان باشد، (اگر چه این همیشه ادعایی گستاخانه خواهد بود که

ممکن نیست. اما نکته این است که ما در اینجا از آغازِ مطلقاً اولیه، از لحاظ زمان بحث نمی‌کنیم، بلکه از لحاظ علیت. اگر، (برای مَثال)، من اکنون کاملاً آزادانه و بدون تاثیر ضرورتاً تعیین کننده‌ی علل طبیعی، از صندلی خود بلند شوم، آنگاه در این رویداد، به همراه نتایج طبیعی آن، تا بی نهایت، یک سلسله‌ی جدید به طور مطلق آغاز خواهد شد؛ اگر چه بر اساس زمان، این رویداد فقط ادامه‌ی یک سلسله‌ی قبلی آمده، است. زیرا این تصمیم و عمل من به هیچ وجه در توالی معلولهای طبیعی محض قرار ندارد، و ادامه‌ی محض آنها نیست، بلکه علل طبیعی تعیین کننده‌ی بالاتر آن سلسله، درباره ی این واقعه کاملاً از بین می‌روند؛ و این واقعه، اگر چه به دنبال آنها مطرح می شود، اما از آنها نتیجه نمی‌شود؛ و بنابراین این واقعه در حقیقت نه از نظرگاه زمان بلکه با این همه از نظرگاه علیت، باید آغاز مطلقاً اولیه ی یک سلسله از پدیدارها نامیده شود.

تأیید این نیاز عقل، که در سلسله‌ی علل طبیعی یک آغاز اولیه را بر اساس آزادی بطلبد، از این طریق به وضوح کامل در معرض دید قرار می‌گیرد که: فیلسوفان باستان (بجز مکتب اپیکوریان)، همگی خود را ناچار دیده‌اند برای توضیح حرکات جهانی، یک محرک اول را فرض کنند؛ یعنی یک علت را، که این سلسله‌ی حالات را اول و از خود آغاز کرده است. چرا که، ایشان جرائت آن را نداشتند که اولین آغاز را بر مبنای طبیعت محض قابل فهم کنند.

خارج از مجموع کلی همه‌ی شهودات ممکن، یک شیء فرض شود که در هیچ ادراک حسی ممکن، نمی تواند داده شود). با این همه، اینکه در خود جهان، به جوهرها چنین قوه‌ای اختصاص داده شود، هرگز دیگر مجاز نخواهد بود. زیرا اگر چنین شود، آنگاه ارتباط پدیدارهایی که یکدیگر را ضرورتاً مطابق با قوانین کلی تعیین می‌کنند، یعنی ارتباطی که طبیعت نامیده می‌شود، و همراه با این ارتباط، نشانه‌ی حقیقت تجربی، که تجربه را از رؤیا تمیز می‌دهد، به طور عمده از بین خواهد رفت. زیرا در کنار چنین قوه‌ی بی‌قانون آزادی اراده، دیگر طبیعت را به سختی می‌توان تعقل کرد؛ زیرا قوانین طبیعت به وسیله‌ی تاثیرات آزادی مداوم تغییر خواهند کرد؛ و بازی پدیدارها که مطابق با طبیعت محض، قاعده‌مند و هم شکل ممکن بود، از آن طریق، آشفته و نامرتبط خواهد شد.

(A ٤٥٢)
(B ٤٨٠)

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض

چهارمین تعارض ایده‌های استعلایی

برنهاد

جهان دارای چیزی است که یا به منزله ی جزء آن، یا به منزله ی علت آن، یک واجب الوجود(necessary being) است.

برهان

جهان حسی به مثابه ی کل همه‌ی پدیدارها، هم زمان سلسله‌ای از تغییرات را در خود متعین می کند. زیرا بدون این سلسله، حتی تصور رشته‌ی زمانی، به مثابه ی شرط امکان جهان حسی، به ما داده نمی‌شد.* اما هر تغییر تابع شرط خویش است که در زمان پیشتر از تغییر می‌آید؛ و تحت آن شرط، این تغییر ضروری است. حال هر امر مشروط که داده شده باشد، درارتباط با وجود خویش، سلسله‌ی کاملی را از شروط تا امر مطلقا نامشروط، که تنها چیزی است که مطلقاً ضروری است، ـ از پیش فرض می‌کند. بنابراین باید یک عنصر مطلقاً ضروری موجود باشد، اگر یک تغییر، به مثابه ی آن، وجود داشته باشد. اما این عنصر ضروری خود به جهان حسی

* ـ زمان به مثابه شرط صوری امکان تغییرات ، البته به طور عینی پیشتر از تغییرات می‌آید، اما به طور ذهنی، و در واقعیت آگاهی ما، تصور زمان مانند هر تصور دیگر، همچنان فقط از طریق ایجاد ادراکات حسی داده شده است.

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض
چهارمین تعارض ایده‌های استعلایی
برابرنهاد

(A ٤٥٣)
(B ٤٨١)

در هیچ جا هیچ واجب الوجودی(necessary being) وجود ندارد، نه در درون جهان، نه خارج از جهان، به مثابه ی علت آن.

برهان

فرض کنید که: جهان خود واجب الوجود باشد، یا در جهان یک واجب الوجود موجود باشد، آنگاه، یا: در سلسله‌ی تغییرات جهان، آغازی موجود خواهد بود که به طور نامشروط ضروری، و در نتیجه بدون علت خواهد بود؛ امری که با قانون پویای تعیین همه‌ی پدیدارها در زمان متناقض است؛ ـ یا اینکه: سلسله خود بدون هر نوع آغاز خواهد بود، و، اگر چه در همه‌ی اجزاء خود تصادفی و مشروط باشد، با این همه در کل خود واجب الوجود و نامشروط خواهد بود؛ و این امر با خود متناقض است؛ زیرا مجموعه‌ای که هیچ یک از اجزائش فی نفسه یک وجود واجب نداشته باشد، خود نمی‌تواند دارای وجود واجب باشد.

(A ٤٥٥)
(B ٤٨٣)

در مقابل فرض کنید که: یک علت جهانی واجب الوجود در خارج از جهان وجود داشته باشد، آنگاه این علت همچون عالی ترین عضو در سلسله‌ی علل تغییرات جهانی، وجود علل و سلسله‌ی علل را

تعلق دارد. زیرا، در غیر این صورت، فرض کنید که عنصر واجب در خارج از جهان حسی باشد: آنگاه سلسله‌ی تحولات جهانی، آغاز خود را از آن عنصر واجب مشتق خواهد ساخت، بی‌آنکه با این همه این علت واجب خود به جهان حسی متعلق باشد. اما این امر ناممکن است. زیرا، چون آغاز یک رشته‌ی زمانی فقط به وسیله‌ی آنچه در زمان پیشتر می‌آید، می‌تواند تعیین شود: پس، عالی ترین شرط آغاز سلسله‌ای از تحولات باید در زمان موجود باشد، هنگامی که این سلسله هنوز وجود نداشت، (چون آغاز عبارت است از یک وجود که پیش از آن زمانی پیشتر می‌آید که در آن زمان، شیئی که آغاز می شود، هنوز وجود نداشت). بنابراین، علیتِ علتِ واجب تحولات، و نیز همچنین خود علت، متعلق است به زمان، و در نتیجه متعلق است به پدیدار (به پدیداری که زمان تنها به مثابه ی صورت آن ممکن است)؛ از اینجا چنین نتیجه می شود که علیت نمی‌تواند جدا از جهان حسی همچون مجموع کلی همه‌ی پدیدارها، تعقل شود. به این ترتیب در خود جهان عنصری مطلقاً واجب متعین شده است (حال این عنصر خواه کل سلسله‌ی جهانی باشد، خواه بخشی از این سلسله).

(A ٤٥٤)
(B ٤٨٢)

ملاحظه درباره‌ی چهارمین حکم جدلی‌الطرفین

(A ٤٥٦)
(B ٤٨٤)

I. درباره‌ی برنهاد

برای اثبات وجود یک واجب الوجود، در اینجا من ناچارهستم که هیچ استدلالی را جز استدلال کیهان شناختی بکار نگیرم؛ و استدلال کیهان شناختی چنان است که از امر مشروط در پدیدار، به امر نامشروط در مفهوم، صعود می کند ؛ زیرا امر نامشروط همچون شرط واجب کلیت مطلق سلسله منظور می‌شود. این برهان را بر مبنای ایده‌ی محض عالی ترین همه‌ی موجودات به طور کلی، بر عهده گرفتن، کاری است که به یک اصل دیگر عقل تعلق دارد؛ و چنین برهانی باید در

اول آغاز خواهد کرد.* اما اکنون این سلسله می‌بایست بعداً شروع کردن به عمل ، و به این ترتیب علیت آن در زمان خواهد بود، و درست به همین دلیل به مجموع کلی پدیدارها، یعنی به جهان تعلق خواهد داشت؛ پس، نتیجه می‌شود که خود آن علت، خارج از جهان نخواهد بود، و این امر با پیش فرض متناقض است. بنابراین، نه در درون جهان، و نه خارج از جهان (و با این همه در پیوند علّی با جهان)، هیچ نوع موجود واجب الوجود پیدا نمی‌شود.

(A ٤٥٧)
(B ٤٨٥)

II . ملاحظه درباره‌ی برابرنهاد

اگر گمان کنیم که در بالا رفتن در سلسله‌ی پدیدارها، بر خلاف وجود یک عالی ترین علت واجب الوجود، درگیر مشکلات خواهیم شد، آنگاه

جای مخصوص خود پیش کشیده شود.

* ـ واژه‌ی: آغازکردن، به دو معنا گرفته می‌شود. معنای اول، فعالانه است، چنانکه علت، یک سلسله از حالات را همچون معلول خود شروع می کند (**infit**). معنای دوم انفعالی است، به این ترتیب که علیت، در خود علت وجود می یابد (**fit**). من معنای دوم را از معنای اول نتیجه می‌گیرم.

حال، برهان کیهان شناختی محض، وجود یک واجب الوجود را به شیوه‌ای دیگر نمی‌تواند ثابت کند مگر اینکه هم زمان این نکته را نامعلوم باقی بگذارد که آیا نمی‌تواند ، خودِ جهان است، یا شیئی است متمایز از جهان. زیرا برای فهمیدن و تجزیه و تحلیل پرسش اخیر، به اصولی نیاز است که دیگر کیهان شناختی نیستند، و در سلسله‌ی پدیدارها پیش نمی‌روند، بلکه به این مقصود، نیاز است به مفاهیم موجودات تصادفی به طور کلی، (تا آنجا که صرفاً همچون متعلقات فاهمه به نظر آیند)، و نیز به یک اصل، تا این موجودات به وسیله‌ی مفاهیم محض، با یک واجب الوجود متصل کند؛ این همه به نوعی از فلسفه‌ی متعالی تعلق دارد، که جای آن هنوز اینجا نیست.

اما اگر یک بار از برهان کیهان شناختی آغاز کنیم، به شکلی که سلسله‌ی پدیدارها، و سیر قهقرایی در سلسله‌ی پدیدارها را مطابق با قوانین تجربی علیت در مبنا قرار دهیم: آنگاه دیگر نمی‌توانیم از آن سلسله فراتر برویم و به چیزی گذر کنیم که به هیچ وجه به سلسله، به مثابه ی عضو آن، تعلق ندارد. زیرا چیزی به مثابه ی شرط باید دقیقاً به همان معنااای منظور شود که در آن معنا، اضافه امر مشروط به شرط خود در سلسله، گرفته می‌شود، سلسله‌ای که باید در پیشرفت مداوم، به این برترین شرط بیانجامد. حال اگر این نسبت حسی باشد و به کاربرد تجربی ممکن فاهمه مربوط شود، آنگاه عالی ترین شرط یا عالی ترین علت، فقط مطابق با قوانین حسی، و در نتیجه فقط همچون متعلق به رشته‌ی زمانی، سیر قهقرایی را تمام خواهد کرد؛ و واجب الوجود باید به مثابه عالی ترین عضو سلسله‌ی جهانی به نظر آید.

(A ٤٥٨)
(B ٤٨٦)

با این همه، برخی فیلسوفان این آزادی را به خود داده‌اند که چنین حرکتی

این مشکلات نباید بر مبنای مفاهیم محضِ وجود واجب یک شیء به طور کلی، قرار داشته باشند؛ و در نتیجه، مشکلات نباید وجود شناسانه باشند؛ بلکه بر عکس، باید از پیوند علّی با یک سلسله‌ی پدیدارها ـ یعنی در این زمینه که برای پدیدارها شرطی فرض شود که خود نامشروط باشد، ـ ایجاد شوند؛ به دنبال اینها، مشکلات باید کیهان شناسانه باشند و مطابق با آن قوانین تجربی نتیجه‌گیری شوند. حال باید این امر نشان داده شود که بالا رفتن در سلسله‌ی علل (در جهان حسی)، هرگز نمی‌تواند در شرطی که به طور تجربی نامشروط باشد به انجام رسد؛ و اینکه، استدلال کیهان شناختی که از تصادفی بودن حالات جهانی مطابق با تغییرات آنها مشتق شود، بر خلاف فرض یک علت اول که سلسله را مطلقاً تازه آغاز کند، بیرون می پرد.

(A ٤٥٩) (B ٤٨٧) اما در این حکم جدلی‌الطرفین، تضاد عجیبی خود را نشان می دهد، و آن اینکه: درست همان مبنای برهانی‌ای که از آن در برنهاد، وجود یک موجوداول نتیجه‌گیری می‌شود، در برابرنهاد، عدم همان موجوداول ، و البته با همان دقت، استنتاج می‌شود. ابتدا موضوع این بود که: یک واجب الوجود وجود دارد؛ زیرا کل زمان گذشته، سلسله‌ی همه‌ی شروط، و بنابراین همچنین امر نامشروط (امر واجب) را در خود شامل شود. حال موضوع چنین است که: هیچ واجب الوجودی وجود ندارد، درست به همان دلیل که کل زمان سپری شده، سلسله‌ی همه‌ی شروط (که در نتیجه خود نیز همگی مشروط هستند)، را در خود شامل شود. علت این تضاد به قرار زیر است. استدلال اول فقط به کلیت مطلق سلسله‌ی شروط توجه دارد، که در آن، یک شرط، شرط دیگر را در زمان تعیین می‌کند؛ و از آن طریق یک عنصر نامشروط و ضروری را به دست می‌آورد. بر عکس ، استدلال دوم، تصادفی بودن هر آنچه را که در رشته‌ی زمانی معین است، در حیطه‌ی مطالعه‌ی خود می‌کشد (زیرا پیش از هر چیز تعیین شده‌ای، زمانی آمده است که در آن زمان، خود شرط خود نیز می‌بایست همچون مشروط معین شود)؛ و از این طریق هر آنچه نامشروط است، و

(A ٤٦١) (B ٤٨٩)

را انجام دهند (μεαβαστς ετς αλλο γενος [= گذر به جنس دیگر استدلال]). به این ترتیب که ایشان، از تغییرات در جهان، تصادفی بودن تجربی ـ یعنی وابستگی تغییرات را به عللی که به طور تجربی تعیین ـ کننده‌اند، ـ را نتیجه گرفته‌اند، و به این ترتیب یک سلسله‌ی صعود کننده شرایط تجربی را کسب کرده‌اند؛ که کلاً نیز درست بوده است. اما چون ایشان در اینجا هیچ آغاز اولیه و هیچ عالی ترین عضوی نتوانستند، ناگهان مفهوم تجربی تصادف را رها کردند و مقوله‌ی محض را گرفتند، که بعداً یک سلسله‌ی صرفاً معقول را ایجاد کرد که کمال آن مبتنی بر اساس وجود یک علت واجب الوجود بود؛ و اما اکنون، چون این علت واجب الوجود دیگر به هیچ نوع شرایط حسی مربوط نبود، پس، از شرط زمانی نیز، که مطابق با آن، علیت‌اش خود نیز باید آغاز شود، آزاد شد. اما این فرآیند کاملاً نامشروع است، چنانکه می‌توان از شرح زیر نتیجه گرفت.

تصادفی، به معنای محض این مقوله، عبارت است از چیزی که بر عکس ، که نقض‌کننده‌ی آن است، ممکن باشد.حال، از تصادفی بودن تجربی، به هیچ‌وجه نمی‌توان آن تصادفی بودن معقول را نتیجه گرفت. آنچه تغییر (A ٤٦٠)
می‌کند، بر عکس ، (عکس حالت آن)، در زمان دیگر واقعی است، در نتیجه (B ٤٨٨)
همچنین ممکن است؛ اما این، نقطه‌ی مقابل نقض‌کننده‌ی حالت پیشین نیست؛ برای این امر، طلب می‌شود که در همان زمانی که حالت قبلی وجود بود، به جای آن حالت، نقیض آن حالت، می‌توانست موجود باشد؛ ـ و این چیزی است که هرگز نمی‌توان از تغییر آن را نتیجه گرفت. جسمی که در حال حرکت عبارت باشد از A، در حال توقف عبارت خواهد بود از not-A [= نه A]. اما از اینکه یک حالت متضاد حالت A به دنبال A بیاید، به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که عکس نقض کننده‌ی A ممکن

هر نوع واجب مطلق، کلاً از بین می‌رود. با این همه شیوه‌ی استدلال قیاسی در هر دو استدلال، با خود عقل عادی آدمی، کاملاً متناسب است؛ عقلی که بارها دچار این ماجرا می‌شود که با خود در تضاد بیافتد؛ زیرا او موضوع خود را از دو جایگاه متفاوت بررسی می‌کند. آقای دو مران، مناقشه‌ی دو ستاره شناس مشهور را که بر اثر مشکل مشابهی درباره‌ی انتخاب جایگاه ایجاد شده بود، پدیده‌ای پیدا کرد بسار قابل توجه، تا در این باره رساله‌ی ویژه ای بنویسد. یکی از آن دو تن چنین استنتاج می کرد: ماه به دور محورِ خود می‌چرخد، به این دلیل که همیشه یک طرف خود را به سمت زمین دارد؛ ستاره شناس دیگر می‌گفت: ماه به دور محور خود نمی‌چرخد، درست به همین دلیل که همیشه یک طرف خود را به سمت زمین دارد. هر دو نتیجه‌ی قیاسی درست بودند: بسته به آنکه انسان کدام جایگاه را انتخاب می کرد تا از آن، حرکت ماه را مشاهده کند.

باشد، و در نتیجه A تصادفی باشد؛ به این دلیل لازم خواهد بود که در همان زمانی که در آن، حرکت وجود داشت، به جای حرکت می‌توانست توقف وجود داشته باشد. اکنون، ما چیزی بیش از این نمی‌دانیم که توقف در زمان بعدی، واقعی و در نتیجه همچنین ممکن بوده است. اما حرکت در یک زمان و توقف در زمان دیگر بطور متناقض در مقابل یکدیگر گذاشته نشده‌اند. بنابراین توالی تعیّنات متعارض، یعنی تغییر، به هیچ وجه تصادفی بودن را مطابق با مفاهیم فاهمه ی محض اثبات نمی‌کند، و بنابراین همچنین نمی‌تواند، مطابق با مفاهیم محض فاهمه، به وجود یک واجب الوجود بیانجامد. تغییر فقط تصادفی بودن تجربی را اثبات می‌کند؛ یعنی اینکه، مطابق با قانون علیت، حالت جدید فی نفسه و بدون علتی که به زمان قبلی تعلق داشته باشد، به هیچ وجه نمی‌توانست اتفاق بیافتد. این علت، حتی اگر همچون واجب الوجود نیز فرض شود، باید به این شیوه فقط در زمان پیدا شود، و به سلسله‌ی پدیدارها متعلق باشد.

[توجّه:
پایان هر چهار تعارض ایده‌های استعلایی. از اینجا به بعد، دنباله‌ی فصل «جدلی‌الطرفین عقل محض»، مطابق قبل به طور متوالی می‌آید.]

(A ٤٦٢)
(B ٤٩٠)

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض

قسمت سوم

درباره‌ی علاقه ی عقل دراین تعارض‌ها

اکنون ما کلاً بازی دیالکتیکی ایده‌های کیهان شناختی را در اینجا در مقابل خود داریم؛ ایده‌های کیهان شناختی به هیچ وجه اجازه نمی‌دهند که شیئی مطابق با ایشان در نوعی تجربه‌ی ممکن به ایشان داده شود؛ حتی این را نیز اجازه نمی‌دهند که عقل ایشان را هماهنگ با قوانین کلی تجربه تعقل کند؛ با این همه، ایده‌های کیهان شناختی خودکامانه تعقل نشده اند، بلکه عقل، در پیشرفت مداوم ترکیب تجربی ضرورتاً به آنها راهنما می‌شود: و این، هنگامی است که عقل بخواهد آنچه را که مطابق با قواعد تجربه، همیشه فقط می‌تواند به طور مشروط تعیین شود، از همه‌ی شرایط آزاد کند و آن را در کلیت نامشروطاش یاد بگیرد. این احکام شبه عقلانی، به همان تعداد کوشش‌ها هستند برای تجزیه و تحلیل چهار مسئله‌ی طبیعی و اجتناب ناپذیر عقل؛ به این ترتیب دقیقاً به همین تعداد کوشش می تواند یافته شود، نه بیشتر، نه کمتر؛ زیرا سلسله‌های پیش فرض‌های ترکیبی بیشتری وجود ندارند که ترکیب تجربی را به نحو پیشین محدود می‌کنند.

ما ادعاهای خیر کننده عقلی که می‌کوشد تا قلمرو خود را فراتر از همه‌ی مرزهای تجربه گسترش دهد، را فقط در ضوابط خشک، که صرفاً
(A ٤٦٣)
مبنای ادعاهای مشروع او را در خود متعین می کنند، مطرح کرده ایم؛ و
(B ٤٩١)
چنانکه مناسب یک فلسفه‌ی استعلایی است، آنها را از همه‌ی جنبه‌های تجربی خالی کرده‌ایم؛ اگر چه کل شکوه و جلال احکام عقل فقط می‌تواند در پیوند با آن جنبه‌های تجربی کاملاً متجلی شود. اما در این تطبیق، و در گسترش پیشرونده‌ی کاربرد عقل، فلسفه چون از میدان تجربه‌ها آغاز می‌کند، و به تدریج خود را به حد این ایده‌های عالی بالا می برد، چنان احترام و شکوهی نشان می‌دهد که اگر فقط ادعاهای خود را می‌توانست برقرار سازد، آنگاه ارزش هر نوع علم دیگر آدمی را بسیار دور، پشت سر می‌گذاشت؛ زیرا

فلسفه شالوده‌ی بزرگ ترین امیدها و چشم‌اندازهای ما به اهداف نهایی، ـ اهدافی که همه‌ی تلاش های عقل سرانجام باید در آنها به هم برسند، ـ را قول می‌دهد. این پرسش ها را نگاه کنیم: آیا جهان آغازی دارد، و آیا در توقف خود در مکان، دارای نوعی مرز است؟ آیا در جایی، شاید در خویشتن اندیشنده‌ی من، یک وحدت تقسیم ناپذیر و نابود نشدنی پیدا می‌شود، یا اینکه هیچ چیز جز امر تقسیم پذیر و گذرا وجود ندارد؟ آیا من در اعمال خود آزاد هستم، یا اینکه مانند موجودات دیگر، با زنجیر طبیعت و سرنوشت مهار می‌شوم؟ سرانجام، آیا یک عالی ترین علت جهان پیدا می‌شود، یا اینکه اشیای طبیعی و نظم آنها، آخرین شیء را تشکیل می‌دهند که در آن، ما باید در همه‌ی تاملات خود توقف کنیم؟

ـ : اینها پرسش هایی هستند که برای تجزیه و تحلیل آنها، ریاضی‌دان داوطلبانه علم خود را کلاً هدیه خواهد کرد؛ زیرا ریاضیات هم نمی‌تواند برای ریاضی‌دان برای برترین و مبرم‌ترین اهداف بشریت هیچ نوع رضایتی ایجاد (A ٤٦٤) (B ٤٩٢) کند. حتی شکوه خاص ریاضیت (این مایه ی افتخارِ عقل آدمی) بر این اساس قرار دارد که چون ریاضیات عقل را راهنمایی می کند تا طبیعت را در امر بزرگ و نیز در امر کوچک، در نظم و قاعده‌مندی‌اش، و نیز در وحدت شگفت‌انگیر نیروهایی که طبیعت را به حرکت می‌آورند، بسیار فراتر در نظر بگیرد از هر نوع انتظار چنان فلسفه‌ای که بر مبنای تجربه‌ی عادی برپا شده باشد، پس از آن طریق، ریاضیات خود حتی کاربرد وسیع عقل را فراتر از هر نوع تجربه، موجب می‌شود و آن را تشویق می‌کند، و هم زمان، فلسفه ای که به پژوهش طبیعت می‌پردازد، را با عالی‌ترین ماده‌های نخستین مجهز می‌سازد تا پژوهش خود را، تا آنجا که ماهیت این پژوهش اجازه می‌دهد، به وسیله‌ی شهودات مناسب، حمایت کند.

بدبختانه برای تامل (اما شاید، خوشبختانه برای مقصد عملی انسان)، (A ٤٦٥) عقل در میانه‌ی بزرگترین امیدهایش، چنان خویشتن را در انبوه دلایل و ضد (B ٤٩٣) دلایل درگیر می‌بیند که هم برای شرافت و هم برای امنیت‌اش، عملی نیست

که خود را به عقب پس کشد، و این تعارض را به مثابه ی یک جنگ نمایشی محض، با بی‌اعتنایی تماشا کند؛ او همچنین نمی‌تواند فرمان بدهد که آرامش برقرار شود، زیرا موضوع این مناقشه را بسیار جالب می‌یابد؛ بنابراین برای عقل، کاری باقی نمی‌ماند جز آنکه درباره‌ی منشاء این عدم وحدت عقل با خویشتنِ خود، تعمق کند، و ببیند که آیا از قضای روزگار، یک بدفهمی محض، محرک این عدم وحدت نمی‌باشد؟ پس از این تشریح، البته شاید لازم شود که ادعاهای غرورآمیز در هر دو طرف از بین بروند، اما به جای آنها، حاکمیت آرام و پایدار عقل بر فاهمه و حواس بتواند آغاز شود.

ما قصد داریم تا اکنون این تشریح دقیق را مجدداً اندکی به عقب ببریم، و ابتدا این امر را بررسی کنیم: اگر مثلاً مجبور شویم از یک طرف جانب داری کنیم، ترجیحاً جانب کدام طرف را خواهیم گرفت؟ اما چون ما در این مورد سنگ محک منطقی حقیقت را در دست نداریم، بلکه صرفاً به علاقه‌ی خود رجوع می‌کنیم، پس چنین تحقیقی، اگر چه درباره ی حق مناقشه‌آمیز در هر دو طرف، چیزی را بیان نمی‌کند، با این همه، این فایده را خواهد داشت که این امر را قابل فهم کند که چرا شرکت‌کنندگان در این مناقشه خود را ترجیحاً وقف یک طرف کرده‌اند و نه وقف طرف دیگر، بی‌آنکه در واقع بصیرت ممتاز موضوع، علت این طرف‌داری باشد؛ این تحقیق همچنین نکات حاشیه ای دیگر را نیز توضیح خواهد داد؛ برای مثال، حرارت بسیار بالای یک طرف را و حکم خونسردانه‌ی طرف دیگر را، یا این را که چرا مردم با علاقه برای یک طرف با شادی فریاد آفرین می‌کشند، و چرا مغرضانه و به شکلی سازش ناپذیر علیه طرف مقابل هستند.

اما در اینجا چیزی وجود دارد که در این حکم موقت نظرگاهی را تعیین می‌کند که تنها از آن دیدگاه این حکم می‌تواند با استحکام مناسب اعمال شود، و این چیز عبارت است از مقایسه‌ی اصولی که هر دو طرف از آنها شروع می کنند. در بین احکام برابرنهاد، نوعی هم‌شکلی کامل شیوه‌ی (A ٤٦٦)
تفکر، و نیز نوعی وحدت کامل مبدأ حکمتی ملاحظه می‌شود: یعنی یک اصل (B ٤٩٤)

تجربه‌گرایی محض نه تنها در توضیح پدیدارها در جهان، بلکه همچنین حتی در تجزیه و تحلیل ایده‌های استعلایی درباره‌ی خود کیهان. اما در مقابل، احکام برنهاد، علاوه بر شیوه‌ی توضیح تجربی در چهارچوب سلسله‌ی پدیدارها، اصول فکری را نیز در مبنا می گذارند ؛ و به این معنا، مبدأ حکمتی آنها ساده نیست. اما من این مبدأ حکمتی را بر اساس نشانه‌ی تمایز عمده‌اش جزم‌گرایی عقل محض خواهم نامید.

بنابراین، در تعیین ایده‌های کیهان شناختی عقل، در جانب جزم‌گرایی، یا در جانب برنهاد، این جنبه‌ها خود را آشکار می‌کنند.

ابتدا، نوعی علاقه‌ی عملی که هر شخص خوش فکر، اگر نفع واقعی خود را بفهمد، دوستانه در آن سهیم است. اینکه جهان دارای آغاز است؛ اینکه خویشتن اندیشنده‌ی من دارای طبیعتی است بسیط و به همین دلیل تباهی ناپذیر؛ اینکه خویشتن اندیشنده‌ی من هم زمان در اعمال ارادی خویش آزاد است و بر فراز جبر طبیعت جای دارد؛ و سرانجام، اینکه کل نظم اشیایی که جهان را تشکیل می‌دهند، از یک موجود اول ناشی می‌شود، که همه چیز وحدت و ارتباط هدفمندانه‌ی خود را از آن می‌گیرد، ـ این هر چهار دقیقاً پایه‌های اساسی اخلاق و دین هستند. برابرنهادهمه‌ی این حمایت ها را از ما می‌رباید، یا دست کم چنین به نظر می رسد که آنها را از ما برباید.

دوم، نوعی علاقه‌ی نظری عقل نیز به این سمت نشان داده می‌شود.
(A ٤٦٧) زیرا، اگر ایده‌های استعلایی را به شیوه‌ی برنهاد فرض کنیم و بکار ببریم،
(B ٤٩٥) آنگاه می‌توانیم کاملاً به نحو پیشین، کل زنجیره‌ی شرایط را بگیریم، و اشتقاق امر مشروط را بفهمیم، زیرا از امر نامشروط شروع می کنیم؛ این کاری است که برابرنهاد انجام نمی‌دهد، و به این دلیل بسیار نامساعد معرفی می‌شود، زیرا به پرسش درباره‌ی شرایط ترکیب خود، هیچ پاسخی نمی‌توان داد، مگر چنانکه به شکلی پایان‌ناپذیر، خود نیز همیشه چیزی برای پرسیدن باقی گذارد. مطابق با برابرنهاد، باید از یک آغاز داده شده به یک آغاز باز هم بالاتر صعود کرد؛ هر بخش به یک بخش باز هم کوچکتر می‌انجامد؛ هر حادثه

همیشه مجدداً حادثه ی دیگری را به مثابه ی علت خود، فراتر از خود قرار می دهد؛ و شرایط وجود به طور کلی، خود نیز همیشه به شرایط دیگر تکیه می‌کنند، بی‌آنکه هرگز در یک شیء خودایستا به مثابه ی موجود اول، حمایت نامشروط و تکیه‌گاهی پیدا کنند.

سوم، برنهاد واجد امتیاز مردم‌پسندی نیز هست، که به هیچ‌وجه کوچکترین بخش توصیه‌پذیری آن نیست. فهم عادی در ایده‌های آغازِ نامشروط هرنوع ترکیب کوچکترین مشکلی نمی‌یابد، چون او به هر شکل به این امر بیشتر عادت دارد که به سمت نتایج پایین بیآید تا اینکه به سوی مبانی بالا برود؛ و فهم عادی در مفهوم اولیه ی مطلق (که درباره‌ی امکان آن خود را به دردسر نمی‌اندازد) رضایت و آسایش دارد، و هم زمان نقطه‌ای محکم پیدا می کند تا ریسمان راهنمای گامهای خود را به آن ببندد. اما در مقابل، او در بالا رفتن بی‌آرام از امر مشروط به طرف شرط، همیشه یک پا در هوا خواهد داشت، و هرگز به رضایت دست نمی‌یابد.

(A ٤٦٨) (B ٤٩٦) و اما در تعیین ایده‌های کیهان شناختی در سمت تجربه‌گرایی، یا در سمت نهاد، ملاحظه می‌شود که:

ابتدا، هیچ نوع علاقه‌ی عملی عقل از اصول محض عقل،–چنان علاقه‌ای که اخلاق و دین در بردارند،–ادراک نمی‌شود. برعکس ، تجربه‌گرایی محض، چنین به نظر می رسد که هرنوع نیرو و تاثیر را از اخلاق و دین سلب کند. اگر موجود اول متمایز از جهان موجود نباشد؛ اگر جهان آغازی نداشته باشد و بنابراین همچنین بدون آفریننده باشد؛ اگر اراده‌ی ما آزاد نباشد و روح تابع همان تقسیم پذیری و تباهی‌پذیری باشد که ماده؛–آنگاه ایده‌های اخلاقی و اصول اخلاقی نیز اعتبار خود را کلاً از دست می گذارد، و همراه با ایده‌های استعلایی که حمایت های نظری آنها را تشکیل می‌دهند، فرو می‌ریزند.

دوم: در مقابل، تجربه‌گرایی برای علاقه‌ی نظری عقل امتیازاتی دارد که بسیار جذاب هستند و بسیار پیش می افتند از آنچه آموزگار جزم‌اندیش ایده‌های عقلی می‌تواند قول دهد. براساس تجربه‌گرایی، فاهمه همیشه در

زمین ویژه‌ی خود، یعنی در حیطه‌ی تجربیات ممکن صرف قرار دارد، که (A ٤٦٩)
قوانین آنها را می‌تواند تحقیق کند و به واسطه‌ی این قوانین شناخت مطمئن و (B ٤٩٧)
قابل درک خود را به طور پایان ناپذیر گسترش دهد. در اینجا فاهمه می‌تواند و می‌باید شیء را هم فی نفسه، و هم در نسبت های آن در شهود ـ یا دست کم در الگوی آنها می‌تواند در شهودات مشابه داده شده، واضح و آشکار مطرح شود ـ تصویر نماید. نه تنها فاهمه ناچار نیست این زنجیر نظم طبیعت را رها کند، تا به ایده‌هایی بپیوندد که متعلقات آنها را نمی‌شناسد، چراکه، آن اعیان به مثابه ی اشیاء معقول هرگز نمی‌توانند داده شود؛ بلکه، فاهمه حتی مجاز نیست کار خود را ترک کند و، به بهانه‌ی اینکه کارش دیگر به پایان رسیده، به قلمرو عقل ایده‌آل قدم بگذارد و به سوی مفاهیم متعالی بالا برود که در آنجا دیگر نیازمند نیست مشاهده کند و مطابق با قوانین طبیعت به پژوهش بپردازد، بلکه فقط باید تفکر کند و به طور خیالبافانه بسازد، مطمئن از اینکه نمی‌تواند به وسیله‌ی واقعیات طبیعت انکار کند، زیرا در آنجا فاهمه به گواه واقعیات طبیعت وفادر نیست، بلکه می‌تواند از کنار آنها بگذرد یا حتی آنها را تابع اعتبار و قدرت برتری بسازد، یعنی تابع اعتبار و قدرت عقل محض.

بنابراین فرد تجربه‌گرا هرگز به خود اجازه نخواهد داد که نوعی عصر طبیعت را به منزله‌ی عصر مطلقاً اولیه فرض بگیرد؛ یا نوعی مرز دورنمای خویش را در گستره‌ی طبیعت، به منزله ی دورترین مرز نگاه کند؛ یا از اعیان طبیعت، که او از طریق مشاهده و ریاضیات می‌تواند تجزیه و تحلیل کند یا در شهود، ترکیبی تعیین کند (یعنی از امر ممتد)، به اعیانی دست بیابد که نه حس، نه قوی خیال، هرگز به طور انضمامی نمی‌تواند تصویر نماید (یعنی به امر ساده)؛ همچنین، فرد تجربه‌گرا نخواهد پذیرفت که انسان در خود طبیعت قوه‌ای را در مبنا قرار دهد که مستقل از قوانین طبیعت عمل کند (آزادی)، و از (A ٤٧٠)
آن طریق در کار فاهمه تداخل کند که بر مبنای رشته‌ی راهنمای قواعد (B ٤٩٨)
ضروری وجود پذیرفتن پدیدارها تحقیق می‌کند؛ سرانجام، او قبول نخواهد

داشت که انسان علت چیزی را در خارج از طبیعت (در موجود اول) جستجو کند؛ ـ زیرا ما هیچ چیز دیگر را نمی‌شناسیم مگر طبیعت را؛ زیرا فقط طبیعت است که می‌تواند اعیان را به ما عرضه دارد، و درباره‌ی قوانین آنها ما را آموزش دهد.

البته، اگر فیلسوف تجربه‌گرا با برابر نهاده‌ی خود هیچ هدفی نداشته باشد مگر آنکه کنجکاوی بدون ترس و ادعای نسنجیده‌ی عقلی را کنار بگذارد که مقصد حقیقی خود را نمی‌شناسد؛ و در جایی از بصیرت و آگاهی ادعا می کند که در واقع بصیرت و آگاهی در آنجا فرو می‌مانند؛ و چیزی را به مثابه پیشبرد علاقه‌ی نظری وانمد می کند که فقط می‌تواند از نظرگاه عملی معتبر باشد؛ تا بتواند در آنجا که رضایت و آرامش او ایجاب می‌کند، رشته‌ی تحقیقات فیزیکی را از هم پاره کند، و با تظاهر به گسترش شناخت، آن رشته را به ایده‌های استعلایی گره بزند که به وسیله‌ی آنها ما در واقع فقط این را می‌شناسیم که هیچ‌چیز نمی‌دانیم؛ ـ من می‌گویم، اگر تجربه‌گرا به این کارها کفایت کند، آنگاه اصل او عبارت خواهد بود از یک مبدأ حکمتی برای میانه‌روی در ادعاها، برای فروتنی در احکام، و هم زمان برای بزرگترین گسترش ممکن فاهمه ی ما، به وسیله‌ی آموزگار واقعی گماشته شده بر ما، یعنی تجربه. زیرا در این مورد، ما از پیش فرض‌های فکری و ایمان، برای وظیفه‌ی عملی خویش محروم نخواهیم شد؛ تنها نکته این است که نمی‌توان آن پیش فرض‌های فکری و ایمان را تحت عنوان و آیین های پر طمطراق علم و بصیرت عقل وارد ساخت، زیرا آگاهی نظری در هیچ جا هیچ متعلقی ندارد مگر متعلقی که در تجربه پیدا شود، و، اگر انسان از مرز تجربه عبور کند، ترکیبی که می‌کوشد تا شناخت های جدیدی را که از تجربه مستقل باشند ایجاد کند، هیچ محل شهودی نخواهد داشت تا بتواند روی آن به کار انداخته شود.

(A ٤٧١)
(B ٤٩٩)

اما به این ترتیب، اگر تجربه‌گرایی درارتباط با ایده‌ها (چنانکه بارها اتفاق می افتد) خود جزمی شود و گستاخانه چیزی را نفی کند که فراتر از

قلمرو شناخت های شهودکننده‌ی خویش قرار دارد، آنگاه او خود دچار همان اشتباه عدم فروتنی خواهد شد ـ اشتباهی که در اینجا بسیار بیشتر قابل سرزنش است، زیرا به آن وسیله علاقه‌ی عملی عقل دچار آسیبی می‌شود جبران‌ناپذیر.

این عبارت است از تضاد تفکر اپیکور* و افلاطون.

(A ۴۷۲) (B ۵۰۰) هر یک از این دو تفکر، بیش از آن حرف می زند که می‌داند؛ با این همه در حالی که اپیکور آگاهی را، اگر چه به رغم امر عملی، تشویق می‌کند، و پیش می‌راند، افلاطون البته برای امر عملی اصولی ممتاز به دست می‌دهد، اما دقیقاً به همان دلیل، درارتباط با همه‌ی چیزهایی که به وسیله‌ی آنها تنها نوعی آگاهی نظری برای ما مجاز است، به عقل اجازه می‌دهد به توضیحات ایده‌ی پدیدارهای طبیعی متوسل شود و درباره‌ی آنها پژوهش فیزیکی را کنار بگذارد.

(A ۴۷۲) (B ۵۰۰) سرانجام، آنچه به سومین عامل مربوط می‌شود، که می‌تواند در گزینش موقت از میان دو طرف مبارزه، به نظر آید، باید گفت: این بسیار عجیب است که تجربه‌گرایی کلاً با هر نوع مردم‌پسندی متناقض است؛ اگر چه قاعدتاً می‌بایست گمان برده شود که فهم عادی طرحی که او را از هیچ طریق جز به وسیله‌ی شناخت های تجربی و مرتبط شبیه عقل آنها راضی نمی‌سازد، را با

---

* ـ با این همه، اینکه آیا اپیکور این اصول را به مثابه احکام عینی هرگز بیان داشته است یا نه، پرسشی است که باقی می‌ماند. اگر این برای او چیز بیشتری جز مبادی حکمتی کاربرد نظری عقل نبوده باشند، پس اپیکور در آنها از دیگر حکیمان دوران باستان، روح فلسفی اصیل‌تری نشان داده است. این گزاره‌ها را نگاه کنیم: اینکه ما می‌بایست در توضیح پدیدارها چنان به کار بپردازیم که گویی عرصه ی تحقیق به وسیله‌ی هیچ نوع مرز یا آغاز جهان، محدود نشده باشد؛ اینکه ماده‌ی جهان را چنان فرض کنیم که اگر بخواهیم درباره‌ی آن به وسیله‌ی تجربه چیزی بیاموزیم، باید باشد؛ اینکه هیچ نوع تولد دیگر حوادث، جز چنانکه آنها به وسیله‌ی قوانین طبیعی تغییرناپذیر تعیین می‌شوند، در میان نیست؛ و سرانجام، اینکه ما نمی‌بایست به هیچ علت دیگر که از جهان متمایز باشد متوسل شویم؛ ـ اینها همگی، اگر چه کم مورد احترام هستند،اما با این همه اکنون هم گزاره‌هایی هستند بسیار درست، برای گسترش فلسفه‌ی نظری، یا همچنین برای کشف اصول اخلاق مستقل از سرچشمه‌های کمکی بیگانه؛ بی‌آنکه به این دلیل کسی که می‌خواهد آن گزاره‌های جزمی را هنگامی که ما به نظرورزی محض می‌پردازیم، نادیده بگیرد، بتواند متهم شود که می‌خواهد آن گزاره‌ها را منکر شود. (A ۴۷۳) (B ۵۰۱)

میل به عهده خواهد گرفت؛ ـ در حالی که جزمیت استعلایی فهم عادی را مجبور می کند تا به مفاهیمی بالا برود، که بسیار فراتر از بصیرت و توانایی عقل فعال‌ترین مغزها در تفکر می‌روند. اما دقیقاً همین امر بنیاد تحرک جزمیت است برای فهم عادی. زیرا بعداً آن که اهل فهم عادی است، خود را در حالتی خواهد یافت که در آن حتا فاضل ترین افراد هیچ نوع مزیتی بر او نخواهد داشت. اگر او در این باره کم بداند یا هیچ نداند، هیچ‌کس دیگر نیز نمی‌تواند ادعا کند که در این باره بسیار بیشتر می‌داند؛ و، اگر چه فهم عادی در این زمینه مانند دیگران چندان مدرسی بحث نمی‌تواند بکند، با این همه او می‌تواند در این زمینه بسیار بیشتر عقل‌ورزی کند، زیرا او در میان ایده‌های محض گشت و گذار می‌کند، که انسان درباره‌ی آنها درست به این دلیل می‌تواند با فصاحت هر چه بیشتر حرف بزند، که از آنها هیچ چیز نمی‌داند؛ اما وقتی که کار به پژوهش طبیعت می‌کشد، فهم عادی باید به کلی ساکت شود و به جهل خویش اعتراف کند. بنابراین، رضایت و آسایش و غرور بیهوده، خود دیگر جنبه‌ی توصیه‌آمیز قوی اصول جزمی را تشکیل می‌دهند. علاوه بر آن، اگر چه برای یک فیلسوف بسیار دشوار خواهد بود چیزی را به منزله ی اصل فرض بگیرد، بی‌آنکه بتواند در آن باره خود را توجیه کند، یا حتی مفاهیمی را مطرح کند که واقعیت عینی آنها نمی‌تواند برقرار شود، با این همه، برای فهم عادی هیچ چیز معمولی‌تر از این کارها نیست؛ چرا که، فهم عادی می‌خواهد چیزی داشته باشد که بتواند با اعتماد از آن شروع کند.این دشواری که چنین پیش فرضی را خود بفهمد، او را ناآرام نمی‌کند؛ زیرا سختی این پیش فرض هرگز به ذهن او خطور نمی‌کند (چون نمی‌داند ادراک به چه معنا است)، و او چیزی را به منزله ی شناخته شده در نظر می‌گیرد که بر اثر کاربرد مکرر برای او آشنا است.اما سرانجام، هر نوع علاقه‌ی نظری نزد او در مقابل علاقه‌ی عملی از بین می‌رود، و او چنین فکر می کند که چیزی را از درون ببیند و بداند، که در واقع نگرانیها یا امیدهایش او را به فرض کردن یا باور داشتن آن سوق می‌دهند. به این ترتیب، تجربه‌گرایی، به وسیله‌ی عقل

(B ۵۰۲) استعلایی ـ ایده‌آلستی ، از هر نوع مردم‌پسندی کلاً عاری می‌شود؛ و اگر چه
(A ٤٧٤) تجربه‌گرایی بتواند بسیاری جنبه‌های سلبی را بر خلاف عالی ترین اصول عملی در خود متعین کند، با این همه هیچ جای نگرانی نیست که هرگز مرزهای مدرسه را ترک کند و در هیئت جامعه اعتباری کم و بیش عمده بیابد، و نزد توده‌های وسیع به میزانی لطف کسب کند.

عقل آدمی از نظرگاه طبیعتِ خود معمارانه است، یعنی عقل همه‌ی شناخت ها را به مثابه متعلق به یک دستگاه ممکن می‌نگرد، و به همین دلیل همچنین فقط چنان اصولی را مجاز می‌داند که یک شناخت موجود را دست کم درمانده نکنند که در نوعی دستگاه با دیگر شناخت ها جمع شود.اما گزاره‌های برابرنهاد به نوعی هستند که کمالش بنایی را از شناخت ها کلاً ناممکن می‌کنند.مطابق با گزاره‌های برابرنهاد: فراسوی هر حالت جهان، همیشه حالتی موجود است قدیمی‌تر؛ در هر بخش اجزائی دیگر پیدا می‌شوند که خود نیز تقسیم پذیر هستند؛ پیش از هر حادثه، حادثه ی دیگری قرار دارد که دوباره همچنین به وسیله‌ی چیزی دیگر تولید شده است؛ و در وجود به طور کلی، همه چیز همیشه مشروط است، بی‌آنکه هیچ نوع امر نامشروط وجود اولیه، شناخته شود. به این ترتیب چون برابرنهاد در هیچ جا هیچ امر اولیه و هیچ نوع آغازی که مطلقاً بتواند به منزله‌یِ ساختمان خدمت کند، را
(A ٤٧٥) نمی‌پذیرد، پس، یک ساختمان کامل شناخت بر مبنایِ این نوع پیش فرض‌ها،
(B ۵۰۳) کلاً ناممکن است. بنابراین علاقه‌ی معمارانه‌ی عقل (که مستلزمِ نه وحدت تجربی، بلکه وحدت محض و پیشین عقل است)، نوعی توصیه‌ی طبیعی را برای احکام برنهاد در خود دارد.

اما اگر انسانی بتواند خود را از هر نوع علاقه آزاد کند و احکام عقل را بدون توجه به همه‌ی نتایج، صرفاً بر مبنای بنیادهای آن تحت مطالعه قرار دهد، آنگاه او، بر مبنای این فرض که هیچ راه خروجی برای رهایی از سرگردانی نمی‌داند جز آنکه یکی از این دو آموزه‌ی متضاد را بپذیرد، در حالتی خواهد افتاد که بی وقفه در نوسان است: امروز به شکلی متقاعد کننده

به نظر او چنین می‌رسد که اراده‌ی آدمی ازاد است؛ فردا، وقتی که زنجیر غیر قابل بریدن طبیعت را مطالعه می‌کند چنین عقیده خواهد داشت که آزادی چیزی جز خودفریبی نیست و همه چیز صرفاً طبیعت است. اما حال اگر مطلب به عمل و کنش بکشد، آن وقت این بازی عقل صرفاً نظری، مانند تصاویر شبح‌گونِ یک رؤیا از بین خواهد رفت، و او اصول خود را تنها بر اساس علاقه‌ی عملی بر خواهد گزید. اما چون برای یک موجود ژرف‌اندیش و پژوهنده مناسب است که مقدار معینی از وقت خود را منحصراً وقف آزمایش عقل خویش کند، در حالی که در این باره هر نوع طرف داری را فوراً کنار بگذارد و به این ترتیب ملاحظات خود را برای حکم، آشکارا به آگاهی دیگران برساند ـ پس هیچ کس را نمی‌توان سرزنش کرد، و به دلیل قوی تر، هیچ کس را نمی‌توان مانع شد از آنکه بدون ترس از هیچ تهدیدی، بگذارد تا گزاره‌ها و ضد گزاره‌ها مطرح شوند تا در مقابل هیئت منصفه‌ای از خود دفاع کنند، که در جایگاه خود او هستند (یعنی در جایگاه آدمیان خطاکار). (A ٤٧٦) (B ٥٠٤)

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض
قسمت چهارم
درباره‌ی مسائل استعلایی عقل محض
تا آنجا که مطلقاً باید بتوانند حل شوند

اینکه بخواهیم همه‌ی مسائل را حل کنیم و همه‌ی پرسش ها را جواب بدهیم، ادعای گستاخانه و خود فریبی خواهد بود، چنانکه به آن دلیل هر نوع اطمینان فوراً از ما سلب خواهد شد. با این همه، علومی وجود دارند که طبیعت آنها چنین است که هر یک از پرسش های مطرح شده در آنها، مطلقاً باید بتواند بر مبنای آنچه انسان می‌داند، پاسخ دادنی باشد؛ زیرا پاسخ می‌باید از همان سرچشمه‌هایی ایجاد شود، که از خود پرسش ناشی می شود؛ و در این علوم به هیچ‌وجه مجاز نیست نادانی اجتناب ناپذیر را بهانه بیآورد؛ بلکه بر عکس ، می‌توان راه حل را جستجو کرد. برای مثال، ما باید بتوانیم بر (A ٤٧٧) (B ٥٠٥)

اساس قاعده، آنچه را که در همه‌ی موارد ممکن، حق یا ناحق می‌باشد، بدانیم؛ زیرا به تعهد ما مربوط می‌شود؛ اما ما درباره‌ی آنچه نمی‌توانیم بدانیم، تعهدی نیز نداریم. با این همه، در توضیح پدیدارهای طبیعت، باید برای ما بسیاری چیزها غیر قطعی، و بسیاری پرسش ها غیر قابل حل باقی بمانند؛ زیرا آنچه ما درباره‌ی طبیعت می‌دانیم، در بیشتر موارد برای آنچه می‌باید توضیح دهیم، به هیچ وجه کافی نیست. اکنون این پرسش مطرح می‌شود: آیا در فلسفه‌ی استعلایی پرسشی هست که به موضوعی مربوط شود که در مقابل عقل گذاشته شده، و آن وقت دقیقاً به وسیله‌ی همین عقل محض قابل پاسخ دادن نباشد؟ و اینکه: آیا انسان نمی‌تواند به راستی از پاسخ دادن قطعی آن پرسش، به این دلیل سر باز بزند که موضوع مورد بحث (براساس آنچه می‌توانیم بدانیم) مطلقاً غیرقطعی است و در شمار چیزهایی قرار دارد که در آن باره، هر چند ما بسیاری مفهوم در اختیار داریم تا پرسش را مطرح کنیم، اما کلاً واسطه‌ها یا توانایی‌ای نداریم که اساساً بتوانیم آن را پاسخ بدهیم؟

حال من حکم می‌کنم که: فلسفه‌ی استعلایی از میان کل شناخت های نظری دارای این ویژگی است: هیچ پرسشی که مربوط باشد به موضوعی که به عقل محض داده شده است، هرگز برای همین عقل آدمی قابل حل نیست، و هیچ بهانه‌ی یک جهل اجتناب ناپذیر و عمق پایان ناپذیر مسئله، نمی‌تواند ما را از تعهدمان آزاد کند که آن را دقیق و کامل پاسخ بدهیم؛ زیرا درست همین مفهوم که ما را در جایگاهی می‌نشاند که پرسش را بپرسیم، می‌بایست همچنین ما را کلاً توانمند کند تا این پرسش را جواب بدهیم؛ زیرا موضوع به هیچ وجه در خارج از مفهوم پیدا نمی‌شود (مانند پرسش عدالت و ظلم).

(A ٤٧٨) (B ٥٠٦) اما فلسفه‌ی استعلایی، این فقط پرسش های کیهان شناختی هستند که درباره ی آنها انسان به راستی می‌تواند پاسخی رضایت بخش که به کیفیت موضوعات آنهاارتباط می‌یابد، طلب کند، چنانکه فیلسوف مجاز نیست به بهانه‌ی ابهام نفوذناپذیر خود را به عقب بکشد؛ و این پرسش ها فقط می‌توانند به ایده‌های کیهان شناختی مربوط شوند. زیرا موضوع می‌باید به طور تجربی

(A ۴۷۹)
(B ۵۰۷)

داده شود، و پرسش فقط به تناسب موضوع یا یک ایده ارتباط می‌یابد.حال، اگر موضوع، استعلایی باشد، و بنابراین خود ناشناخته باشد؛ برای مثال اینکه: آیا آن چیز که پدیدارِ آن (در خود ما) عبارت است از تفکر، (یعنی روح)، ذاتی است فی نفسه سادَه؟ یا اینکه: آیا علتی برای مجموع همه‌ی اشیاء وجود دارد که مطلقاً واجب باشد؟ و به این ترتیب غیره؛ آنگاه ما باید برای ایده‌ی خود موضوعی جستجو کنیم که درباره‌ی آن بتوانیم اذعان کنیم که برای ما ناشناخته است، اما با این همه، به آن دلیل غیر ممکن نمی‌باشد.* تنها ایده‌های کیهان شناختی در خود دارای این ویژگی هستند که می‌توانند موضوع خویش و ترکیب تجربی‌ای که برای مفهوم آن موضوع طلب می‌شود، را همچون داده شده، از پیش فرض کنند؛ و این پرسش که از ایده‌های کیهان شناختی ایجاد می شود، فقط به پیشرفت این ترکیب مربوط می‌شود، البته تا آنجا که این پیشرفت قرار باشد کلیت مطلق را در خود متعین کند: اما این کلیت مطلق به هیچ وجه دیگر تجربی نیست، برای آنکه در هیچ تجربه ای نمی‌تواند داده شود. حال چون در اینجا بحث منحصراً بر سر یک شیء است همچون متعلق یک تجربه‌ی ممکن، و نه به مثابه متعلق یک چیز فی‌نفسه، پس به این ترتیب، پاسخگویی پرسش کیهان شناختی متعالی، خارج از ایده، دیگر در هیچ جا نمی تواند قرار داشته باشد؛ زیرا پرسش به هیچ شیء فی‌نفسه ارتباط نمی‌یابد؛ و درارتباط با تجربه‌ی ممکن، پرسش این نیست که: چه چیزی می‌تواند in

---

* ـ البته به این پرسش که یک شیء استعلایی دارای چه ماهیتی است، یعنی چه می‌باشد؟ هیچ پاسخی نمی‌توان داد؛ با این همه به خوبی می‌توان گفت که پرسش، خود پوچ است؛ برای آنکه متعلق این پرسش، داده نشده است. به این دلیل همه‌ی پرسش های روح‌شناسی استعلایی نیز قابل پاسخ دادن هستند، و در واقع هم پاسخ داده شده‌اند؛ زیرا آنها به شیء استعلایی همه‌ی پدیدارهای درونی مربوط می‌شوند، شیئی که خود پدیدار نیست و بنابراین، به مثابه شیء داده نشده است، و در آن هیچ یک از مقولات (که پرسش اصلاً به آنها رجوع می‌شود) شروط تطبیق خود را نمی‌یابند. به این ترتیب در اینجا مورد موجود است که در آن این گفته‌ی عادی راست است، و آن اینکه: نبودن پاسخ نیز خود نوعی پاسخ است؛ یعنی پرسش درباره‌ی کیفیت آن چیزی که به وسیله‌ی هیچ محمول معینی نمی تواند تعقل شود، کلاً پوچ و تهی است، ـ زیرا آن چیز کاملاً خارج از قلمرو اشیاء گذاشته شده که می‌توانند به ما داده شوند.

concreto [= به طور انضمامی] در نوعی تجربه داده شود؟ بلکه بر عکس ، پرسش این است که: چه چیزی در ایده قرار دارد که ترکیب تجربی، صرفاً می‌بایست به آن نزدیک شود؟ بنابراین، پرسش مورد بحث باید بتواند فقط بر مبنای ایده حل شود؛ زیرا این ایده یک آفریده‌ی محض عقل است؛ و به این ترتیب عقل نمی‌تواند جواب را از سر خود باز کند و به گردن شیء ناشناخته اندازد.

(A ٤٨٠) (B ٥٠٨) این امر چندان عجیب نیست که در آغاز به نظر می‌رسد؛ و آن اینکه: یک علم بتواند درارتباط با همه‌ی پرسش هایی که به مجموع کلی حیطه‌ی آن تعلق دارند (quaestiones domesitcae [= سؤالات داخلی]) راه حل صرف معینی را طلب کند انتظار داشته باشد؛ هر چند هم که این راه حل ها شاید هنوز تا این زمان پیدا نشده باشد. علاوه بر فلسفه‌ی استعلایی، دو علم عقلی محض دیگر نیز پیدا می‌شوند که یکی از آنها محتوایی دارد صرفاً نظری، و دیگری، محتوای عملی؛ به این عبارت: ریاضیات محض، و اخلاق محض. ـ آیا انسان هرگز شنیده است که به دلیل جهل ضروری ما از شرایط، این امر می‌باید نامعتین باقی بماند که نسبت قطر دایره به محیط دایره، کلاً و دقیقاً در اعداد گویا و در اعداد گنگ [= اصمّ]، چیست؟ چون این نسبت به هیچ وجه نمی‌تواند به وسیله‌ی اعداد گویا، به طور منطبق داده شود، و چون هنوز از طریق اعداد گنگ پیدا نشده است، پس حکم شده است که دست کم عدم امکانِ چنین راه حلی می‌تواند با قطعیت شناخته شود، چنانکه لامبرت در این باره بَرهانی ارائه داده است. از طرف دیگر، در اصول عام آیین‌های اخلاقی هیچ چیز نامعتین نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا گزاره‌ها یا کلاً پوچ و بی‌معنا هستند، یا صرفاً می‌بایست از مفاهیم عقلی ما ناشی شوند. و اما در مقابل، در طبیعت شناسی، نوعی پایان‌ناپذیری گمان ها وجود دارد که درباره ی آنها هرگز نمی‌توان امید قطعیت داشت، زیرا پدیدارهای طبیعی اعیانی هستند که مستقل از مفاهیم ما، به ما داده می‌شوند، و بنابراین، کلید آنها در ما

(A ٤٧٩) (B ٥٠٧)

و در تفکر محض ما قرار ندارد، بلکه در خارج از ما است، و دقیقاً به همان دلیل در بسیاری از موارد نمی‌تواند پیدا شود، و در نتیجه هیچ تحلیل مطمئنی را نمی‌توان انتظار داشت. من پرسش های تحلیلی استعلایی را که به استنتاج شناخت محض ما مربوط می‌شوند، در شمار اینها نمی‌آورم، زیرا ما اکنون فقط می‌پردازیم به قطعیت احکام، درباره ی اعیان، نه درباره ی منشاء خود مفاهیم ما. (A ٤٨١) (B ٥٠٩)

بنابراین، ما نخواهیم توانست تعهد یک راه حل دست کم نقادانه‌ی پرسش های عقلی مطرح شده را به آن وسیله از سر خود باز کنیم که درباره‌ی حدود تنگ عقل خود شکایت کنیم و با توهمی از نوعی خودشناسی شکسته نفسانه، معترف شویم که تصمیم گرفتن درباره‌ی پرسش های زیر فراتر می‌رود از قوه‌ی عقل: آیا جهان از ازل موجود بوده است، یا آغازی دارد؛ آیا فضای جهان تا بی نهایت با موجودات پر شده است، یا در چهارچوب مرزهایی معین محصور است؛ آیا چیزی ساده در جهان موجود است، یا اینکه همه چیز می‌بایست تا بی نهایت تقسیم شود؛ ایا نوعی تولد و تولید بر مبنای آزادی وجود دارد، یا اینکه همه چیز به زنجیره‌ی نظم طبیعت مرتبط است؛ و سرانجام، آیا موجودی وجود دارد که یکسره نامشروط و فی نفسه واجب باشد، یا اینکه وجود همه چیز مشروط است و در نتیجه وابسته به چیزهای خارجی و فی نفسه تصادفی می‌باشد. ـ زیرا همه‌ی این پرسش ها به موضوعی ارتباط می‌یابند که در هیچ جا نمی تواند داده شود مگر در تفکرات ما، یعنی به کلیت مطلقاً نامشروط ترکیب پدیدارها. اگر ما نتوانیم بر مبنای مفاهیم خاص خود درباره‌ی این پرسش ها چیزی قطعی بگوییم یا در ذهن تشکیل دهیم، آنگاه حق نداریم گناه را به گردن چیزی بیاندازیم که از ما پنهان است؛ زیرا چنین چیزی (چون در هیچ جا خارج از ایده‌ی ما پیدا نمی‌شود) به هیچ وجه نمی تواند داده شود؛ بلکه بر عکس ، ما باید علت این ناتوانی را در ایده‌ی خویش جستجو کنیم، این مشکلی است که به هیچ راه حلی اجازه نمی‌دهد؛ چرا که، ما در این باره همچنان سرسختانه فرض می‌گیریم که گویی (A ٤٨٢) (B ٥١٠)

با آن ایده نوعی عین واقعی مطابقت دارد. توهم واضح نوعی دیالکتیک، که در خود مفهوم ما قرار دارد، به زودی ما را درباره‌ی آنچه می‌باید درباره ی چنین پرسشی قضاوت کنیم به قطعیت کامل راهنمایی خواهد شد.

می‌توان در مقابل این عذر شما درباره‌ی عدم قطعیت درباره ی این مشکلات ابتدا این پرسش را گذاشت که شما دست کم باید به شکل آشکار پاسخ دهید: ایده‌هایی که حل آنها شما را در چنین دشواری درگیر می‌کند، از کجا ایجاد می شوند؟ آیا پدیدارها هستند که شما به توضیح آنها نیاز دارید، و آیا شما بر مبنای این ایده‌ها فقط اصول یا قواعد توضیح آنها را می‌باید جستجو کنید؟ فرض کنید: طبیعت کاملاً در مقابل شما عریان باشد و هیچ چیز از حواس شما و از آگاهی هر آنچه در مقابل شهود شما گذاشته می‌شود، پنهان نماند. در این حال شما هنوز از طریق هیچ تجربه‌ی واحدی، متعلق (B ٥١١)
ایده‌های خود را in concreto [= به طور انضمامی] نمی‌توانید بشناسید؛ (A ٤٨٣)
(زیرا علاوه بر این شهود کامل، هنوز یک ترکیب کامل و آگاهی کلیت مطلق ترکیب، لازم است، آگاهی‌ای که از طریق هیچ شناخت تجربی ای ممکن نیست)، در نتیجه پرسش شما به هیچ وجه نمی‌تواند برای توضیح نوعی پدیدار که مطرح می شود، به شکل ضروری، و بنابراین گویی به وسیله‌ی خود موضوع، ارائه داده شود. زیرا چنین موضوعی هرگز نمی‌تواند برای شما مطرح شود، زیرا او از طریق هیچ نوع تجربه‌ی ممکن نمی‌تواند داده شود: شما با همه‌ی ادراکات حسی ممکن، همیشه در میان شرایط ـ خواه در مکان، خواه در زمان ـ گرفتار می‌مانید، و به هیچ عنصر نامشروط نمی‌رسید تا بتوانید تصمیم بگیرید که آیا این امر نامشروط می‌باید در یک آغاز مطلق ترکیب جای داده شود، یا در یک کلیت مطلق سلسله‌ای بدون هر نوع آغاز. اما کل به معنای تجربی، همیشه نسبی است. کل مطلق کمیت (کل جهان)، کل مطلق تقسیم شده، کل مطلق اشتقاق، کل مطلق شرایط وجود به طور کلی، همراه با همه‌ی پرسش ها در این باره که آیا این کل مطلق می‌بایست از طریق ترکیب محدود وجود یابد، یا از طریق ترکیبی که تا بی نهایت ادامه می‌یابد ـ این همه

به هیچ تجربه‌ی ممکنی مربوط نیست. برای مثال، شما پدیدارهای هیچ جسمی را به هیچ وجه به یک شیوه بهتر نمی‌توانید از شیوه‌ی دیگر توضیح دهید: حال خواه فرض کنید که آن جسم از اجزاء ساده تشکیل شده باشد، خواه کل همچنان از اجزاء مرکب؛ زیرا در مقابل شما هرگز نه پدیدار ساده قرار خواهد گرفت، نه هیچ نوع ترکیب بی‌پایان. پدیدارها فقط تا وقتی به توضیح نیاز دارند، که شرایط توضیح آنها در ادراک حسی داده شده باشند؛ اما هر آنچه اساساً بتواند از طریق پدیدارها داده شود، اگر در یک کل مطلق در نظر گرفته شود، خود دیگر یک ادراک حسی نیست. اما این کل خود دقیقاَ همان چیزی است که توضیح آن در مسائل استعلایی عقل مورد انتظار است. (B ٥١٢) (A ٤٨٤)

بنابراین، چون حل این مسائل هرگز در تجربه نمی تواند طرح شود، پس شما نمی‌توانید بگویید که آنچه در اینجا بتوان به موضوع نسبت داد، نامعین است. زیرا موضوع شما صرفاً در مغز شما است، و در خارج از مغز شما به هیچ‌وجه نمی‌تواند داده شود؛ بنابراین شما فقط باید به این توجه کنید که با خویشتنِ خود هماهنگ شوید، و از ایهامی که ایده‌ی شما را به یک تصور ادعایی یک عنصر تجربی داده شده،اجتناب کنید و بنابراین همچنین بر مبنای قوانین تجربی به یک شیء قابل شناخت تبدیل می‌کند. به این ترتیب ، راه حل جزمی نه فقط کمابیش غیرقطعی است، بلکه ناممکن نیز هست. اما راه حل انتقادی که کاملاً بتواند قطعی باشد، پرسش را به هیچ‌وجه عینی نگاه نمی کند، بلکه براساس مبنای شناختی نگاه می کند که پرسش بر آن استوار است.

حکم جدلی الطرفین عقل محض
قسمت پنجم
(A ٤٨٥)
تصویر شکاکانه ی پرسش های کیهان شناختی
(B ٥١٣)
در هر چهار ایده‌ی استعلایی

ما آماده می‌بودیم باشادی از این تقاضا که پرسش های خود را به طور جزمی پاسخ داده شده نگاه کنیم، دست بشوییم، به شرطی که از پیش می فهمیدیم: پاسخ هر چه باشد، فقط جهل ما را اضافه خواهد کرد، و ما را از یک نوع عدم ادراک به نوعی دیگر، از یک نوع ابهام به نوعی دیگر که هنوز هم بیشتر است، و حتی شاید به درون تناقضات فرو خواهد انداخت. اگر پرسش ما صرفاً به ایجاب یا به سلب نیازمند باشد، آنگاه هوشمندانه عمل خواهد شد اگر بنیادهای احتمالی پاسخگویی را موقتاً کنار بگذاریم، و ابتدا این امر را بررسی کنیم که چه نتیجه‌ای به دست خواهد آمد اگر پاسخ در یک طرف باشد، و چه نتیجه‌ای به دست خواهداگر پاسخ در طرف مقابل داده شود. حال اگر چنین باشد که در هر دو مورد، تهی از معنا(بی معنایی) صرف نتیجه شود، آنگاه دعوتی خواهیم داشت مستند، تا خودِ پرسش ما را به نحو انتقادی بررسی کنیم و ببینیم که: آیا پرسش، خود بر مبنای یک پیش فرض بی‌پایه قرار ندارد، و آیا با ایده ای بازی نمی‌کند که کذب خویش را در تطبیق و به وسیله‌ی نتایج‌اش بهتر آشکار می‌سازد تا در تصور مجرد خویش؟ این فایده ی بزرگ شیوه‌ی شکاکانه است که پرسش هایی را بررسی می‌کند که عقل محض در مقابل عقل محض می گذارد؛ و به این شیوه، ما مجموعه ای (A ٤٨٦)
بزرگ از مهملات جزمی را با هزینه‌ای کم از بین خواهیم برد تا به جای آن، (B ٥١٤)
نقد هشیارانه را بگذاریم، که به مثابه تصفیه کننده ای حقیقی، هذیان گویی را همراه با نتایج آن، پیروزمندانه از میان بر خواهد داشت.

بر این اساس، اگر من می‌توانستم از پیش درباره‌ی یک ایده‌ی کیهان شناختی ببینم که این ایده، هر طرف امر نامشروط ترکیب قهقرایی پدیدارها را تحت فشار قرار دهد، هنوز برای هر نوع مفهوم فاهمه یا بسیار بزرگ خواهد

بود یا بسیار کوچک، ـ آنگاه می فهمیدم که چون ایده‌ی کیهان شناختی به یک متلق تجربه می‌پردازد که می‌بایست با یک مفهوم ممکن فاهمه متناسب باشد، پس این ایده می‌بایست کاملاً پوچ و بدون معنا باشد، زیرا عینی با آن مطابقت نمی‌کند، حال به هر شکل هم که بخواهم عین را با آن منطبق سازم. و این در واقع وضعیت همه‌ی مفاهیم جهانی است، که درست به همین دلیل عقل را، تا هنگامی که به آنها ارتباط داشته باشد، در یک حکم جدلی‌الطرفین اجتناب ناپذیر درگیر می‌سازند زیرا:

ابتدا، فرض کنید که: جهان آغازی نداشته باشد؛ در این حال جهان برای مفهوم شما بسیار بزرگ است، زیرا این مفهوم که از یک سیر قهقرایی متوالی تشکیل شده است، هرگز نمی‌تواند به کل ازلیت سپری شده را برسد. حال فرض کنید: جهان آغاز داشته باشد. و در این حال نیز جهان برای مفهوم فاهمه ی شما در سیر قهقرایی تجربی واجب، بسیار کوچک است. زیرا، چون آغاز همیشه زمانی را از پیش فرض می‌گیرد که پیش از خود می‌آید، پس دیگر نامشروط نیست، و قانون کاربرد تجربی فاهمه، شما را ناچار می‌سازد که به دنبال شرط زمانی بالاتری برآیید، و بنابراین جهان آشکارا برای این قانون بسیار کوچک است. (A ٤٨٧) (B ٥١٥)

وضعیت درباره‌ی پاسخ دادن دوگانه به پرسش وسعت جهان در مکان، به همین شکل است. زیرا اگر جهان نامتناهی باشد و بدون مرز، آنگاه برای هر نوع مفهوم تجربی ممکن بسیار بزرگ است. و اگر نامتناهی باشد و محدود، آنگاه شما بحق باز می‌پرسید که: این مرز را چه چیز تعیین می‌کند؟ مکان تهی، متضایف خودایستای اشیاء نیست، و هیچ شرطی وجود ندارد که شما بتوانید در آن توقف کنید؛ مکان تهی به دلیل نیرومندتر یک شرط تجربی هم نیست که بخشی از یک تجربه‌ی ممکن را تشکیل دهد. (زیرا چه کسی از خلاء مطلق می تواند تجربه‌ای داشته باشد؟) اما برای کلیت مطلق در ترکیب تجربی، همیشه مطلوب است که امر نامشروط مفهومی تجربی باشد. بنابراین، یک جهان محدود، برای مفهوم شما بسیار کوچک است.

دوم، اگر هر پدیداری در مکان (ماده)، از تعداد بیشماری از اجزاء تشکیل شده باشد، آنگاه سیر قهقرایی تقسیم کردن برای مفهوم شما همیشه بسیار بزرگ است، و اگر قرار باشد تقسیم کردن مکان در هر عضو جهان (امر ساده) قطع شود، آنگاه این سیر قهقرایی برای ایده‌ی امر نامشروط بسیار کوچک خواهد بود. زیرا این عضو همچنان یک سیر قهقرایی به سوی اجزای بسیاری که در آن قرار داده شده‌اند، را باز می‌گذارد. (A ٤٨٨) (B ٥١٦)

سوم، فرض کنید: در هر آنچه در جهان اتفاق می افتد، چیزی نباشد مگر توالی مطابق با قوانین طبیعت؛ بنابراین علیت علت، همیشه خود نیز چیزی است که اتفاق می افتد، و سیر قهقرایی‌تان را به علتی باز هم بالاتر ضروری می‌سازد، و در نتیجه امتداد سلسله‌ی شروط را a parte priori [= در طرف پیشین]، بدون توقف ضروری می‌کند. بنابراین، طبیعت مؤثر محض، برای هر نوع مفهوم شما در ترکیب حوادث جهانی بسیار بزرگ است.

اگر شما گاه گاه حوادثی را انتخاب کنید که خود بخود ایجاد شوند، در نتیجه اگر تولید را بر مبنای آزادی فرض بگیرید، ـ آنگاه پرسشِ چرا؟، همچنان شما را مطابق با یک قانون طبیعی اجتناب ناپذیر دنبال می‌کند و شما را ناگزیر می‌سازد که از این نقطه، مطابق با قانون علّی تجربه، فراتر بروید، و آنگاه خواهید فهمید که چنین کلیت ارتباطی برای مفهوم تجربی ضروری شما بسیار کوچک است.

چهارم، اگر شما یک موجود واجب الوجود (خواه خود جهان، خواه چیزی در جهان، خواه علت جهان) را فرض بگیرید، آنگاه شما او را در زمانی قرار می دهید که از هر نقطه‌ی زمانی داده شده، به شکلی بی‌پایان، دورتر می‌رود. زیرا در غیر این صورت، آن موجود وابسته خواهد بود به یک وجود دیگر که قدیمی تر است. اما بعداً، این وجود برای مفهوم تجربی شما قابل حصول نیست، و بسیار بزرگتر از آن است که شما از طریق نوعی سیر قهقرایی ادامه داده شده، بتوانید به آن برسید.

(A ۴۸۹) (B ۵۱۷) اما اگر، به عقیده‌ی شما، هر آنچه به جهان متعلق است (خواه به مثابه مشروط، خواه به مثابه شرط)، تصادفی باشد، آنگاه هر نوع وجودِ داده شده به شما، برای مفهوم شما بسیار کوچک است. زیرا این وجود، شما را ملزم می‌کند تا همچنان به دنبال وجودی دیگر باشید که این وجود به آن وجود وابسته است.

ما در همه‌ی این موارد گفته‌ایم که ایده‌ی جهان برای سیر قهقرایی تجربی، و در نتیجه برای هر نوع مفهوم ممکن فاهمه، یا بسیار بزرگ است، یا همچنین، بسیار کوچک. چرا ما مقصود خود را بر عکس بیان نکرده‌ایم و نگفته‌ایم که: در مورد اول، مفهوم تجربی برای ایده همیشه بسیار کوچک است، اما در مورد دوم، بسیار بزرگ، چنانکه در نتیجه گویی گناه بر عهده ی (A ۴۹۰) (B ۵۱۸) سیر قهقرایی تجربی بیفتد؟ به جای این، چرا ما ایده‌ی کیهان شناختی را متهم کرده‌ایم که یا در افراط، یا در تفریط، از هدف خود یعنی از تجربه‌ی ممکن منحرف می‌شود؟ دلیل آن به قرار زیر است: این فقط تجربه‌ی ممکن است که می‌تواند به مفاهیم ما واقعیت ببخشد؛ بدون تجربه‌ی ممکن، هر نوع مفهوم، فقط ایده است، بدون حقیقت، و بدون رابطه با نوعی شیء. بنابراین مفهوم تجربی ممکن، معیاری بود که مطابق با آن، ایده می‌باید قضاوت شود که آیا ایده‌ی محض و شیء معقول محض می‌باشد، یا در جهان موضوع خود را پیدا می کند. زیرا تنها درباره‌ی چیزی گفته می‌شود که نسبت به چیز دیگر بسیار بزرگ یا بسیار کوچک است که فقط برای آن چیز دیگر برگرفته شود و لازم شود با آن چیز دیگر منطبق گردد. این پرسش نیز در عداد بازیچه‌های مکاتب باستانی دیالکتیکی است: اگر یک گلوله از سوراخی نگذرد، چه می‌باید گفت، آیا گلوله بسیار بزرگ است، یا سوراخ بسیار کوچک؟ در این مورد مهم نیست که شما چطور حرف بزنید ؛ زیرا شما نمی‌دانید که کدام یک از آنها برای دیگری موجود است. در مقابل، شما نخواهید گفت که: فلان مرد برای لباس خود بسیار بلند است، بلکه، لباس برای او بسیار کوتاه است.

بنابراین، ما دست کم به این گمان مستند راهنمایی شده‌ایم: ایده‌های کیهان شناختی، و همراه با آنها همه‌ی احکام شبه عقلی که در میان یکدیگر به مناقشه مشغول‌اند، شاید یک مفهوم پوچ و صرفاً توهمی را درباره‌ی شیوه‌ای که چگونه متعلق این ایده‌ها به ما داده می‌شوند، در اساس خود داشته باشند؛ و این گمان فقط می‌تواند ما را دیگر به راهی درست بیاندازد تا حیله ی توهم‌انگیز را آشکار کنیم که ما را در چنین زمانی طولانی، گمراه کرده است.

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض
قسمت ششم
ایده آلیسم استعلایی به مثابه کلید
راه حل دیالکتیکی کیهان شناختی

ما در مبحث حسیات استعلایی به شکل کاملی اثبات کرده‌ایم که: هر آنچه در مکان یا در زمان شهود شود، در نتیجه همه‌ی متعلقات تجربه‌ای که برای ما ممکن باشد، چیزی جز پدیدارها نیستند، یعنی تصورات محض هستند، که چنانکه تصور می‌شوند، یعنی به مثابه موجودات ممتد، یا (A ٤٩١) سلسله‌هایی از تغییرات، ـ در خارج از تفکرات ما هیچ وجودی که فی نفسه (B ٥١٩) مستند باشد، ندارند. من این تعلیمات را ایده آلیسم استعلایی می‌نامم*. فرد واقع‌گرا به معنای استعلایی، این کیفیات حسی ما را به اشیائی که فی نفسه مقرر باشند، تبدیل می‌کند، و به این ترتیب تصور محض را چیزهای فی‌نفسه می‌گرداند.

در حق ما بی‌انصافی خواهد شد اگر آن ایده آلیسم تجربی ای که دیگر مدتها است چنین رسوا شده است، به ما نسبت داده شود؛ زیرا ایده آلیسم

---

* ـ من این تعلیمات را گاه گاه ایده آلیسم صوری نیز نامیده‌ام تا آن را از ایده آلیسم مادی ممتایز کنم ، یعنی از ایده آلیسم عادی که در وجود خود اشیاء خارجی شک می‌کند، یا وجودشان را انکار می‌کند. در بسیاری از موارد صلاح به نظر می‌رسد که ترجیحاً اصطلاح ایده آلیسم صوری بکار برده شود تا اصطلاحی که در متن بکار رفته، تا از هر نوع سؤتفاهم مصون بمانیم.

تجربی اگر چه نوعی واقعیت خاص مکان را فرض می‌گیرد، اما وجود موجودات ممتد را در آن انکار می‌کند، یا دست کم مشکوک می‌یابد، و در میان رؤیا و حقیقت، در این نکته هیچ تمایزی که به شکلی رضایت بخش قابل اثبات باشد، را اذعان نمی‌کند. آنچه مربوط است به پدیدارهای حس درونی در زمان، ایده آلیسم تجربی درباره‌ی آنها به مثابه اشیاء واقعی هیچ مشکلی ندارد؛ و در واقع حتی حکم می‌کند که این تجربه‌ی درونی است که به صورت منفرد وجود واقعی عینی خود را (فی نفسه، با همه‌ی این تعینات زمانی)، به شکلی رضایت بخش اثبات می‌کند.

(B ۵۲۰) در مقابل، ایده آلیسم استعلایی ما اجازه می‌دهد که: متعلقات شهود خارجی، درست چنانکه در مکان شهود می‌شوند، و در زمان، همه‌ی تغییرات، چنانکه حس درونی آنها را متصور می‌کند ـ همگی واقعی نیز باشند. زیرا، چون مکان خود صورت آن شهودی است که ما شهود خارجی می‌نامیم، و، بدون اشیاء در مکان، هیچ نوع تصور تجربی داده نخواهد شد، پس ما می‌توانیم و باید موجودات ممتد در مکان را به مثابه واقعی مسلم بگیریم؛ وضع زمان نیز به همین ترتیب است. اما خود مکان، و همچنین خود زمان، و هم زمان با هر دو، همه‌ی پدیدارها فی نفسه اشیاء نیستند، بلکه فقط تصورات هستند، و هرگز نمی‌توانند خارج از ذهن ما وجود داشته باشند؛ حتی شهود درونی و حسی ذهن ما (به مثابه متعلق آگاهی) که تعیین آن به وسیله‌ی توالی حالات مختلف در زمان متصور می‌شود، نیز خویشتن حقیقی نیست که فی نفسه وجود داشته باشد، یعنی شیء استعلایی نیست، بلکه فقط یک پدیدار است که به حس این موجود ناشناخته برای ما، داده شده است. وجود این پدیدار درونی، همانند شیئی که فی نفسه وجود داشته باشد، نمی‌تواند پذیرفته شود؛ زیرا شرط این پدیدار، زمان است؛ و زمان، هیچ تعیّن نوعی شیء فی‌نفسه، نمی‌تواند باشد. در مکان و در زمان، اما، حقیقت تجربی پدیدارها به شیوه‌ای مناسب تأمین شده است، و از خویشاوندی با رؤیا، چندانکه باید، به

دور است؛ ـ اگر هر دو نوع پدیدار، مطابق با قوانین تجربی در یک تجربه،به (B ٥٢١)
طور صحیح و کمال به یکدیگر مربوط شوند.

بر این اساس، متعلقات تجربه هرگز فی نفسه داده نشده‌اند، بلکه فقط در تجربه داده شده‌اند، و به هیچ وجه خارج از تجربه وجود ندارند. اینکه در ماه ساکنانی بتوانند پیدا شوند ـ با آنکه ایشان را هیچ‌کس با حس ادراک نکرده (A ٤٩٣)
است ـ البته باید پذیرفته شود؛ اما این فقط به معنای آن است که: ما می‌توانیم در پیشرفت ممکن تجربه، به ایشان برخوریم؛ زیرا واقعی هر آن چیزی است که با نوعی ادراک حسی مطابق با قوانین پیشرفت تجربی در یک بافت واحد قرار بگیرد. بنابراین، آن ساکنان هنگامی واقعی هستند که با آگاهی واقعی من در یک ارتباط تجربی قرار داشته باشند؛ اگر چه ایشان به این دلیل، فی نفسه، یعنی خارج از این پیشرفت تجربه، واقعی نیستند.

در واقع به ما چیزی داده نشده است مگر ادراک حسی و پیشرفت تجربی از این ادراک حسی به ادراکات حسی ممکن دیگر. زیرا پدیدارها فی‌نفسه، همچون تصورات محض، فقط در ادراک حسی واقعی هستند؛ و ادراک حسی در عمل چیزی دیگر نیست مگر واقعیت یک تصور تجربی، یعنی پدیدار. اگر پیش از ادراک حسی، پدیداری را یک شیء واقعی بنامیم، این به معنای آن است که: یا ما در پیشرفت تجربه باید به چنین ادراک حسی مواجه شویم، یا اینکه اصلاً معنایی ندارد. زیرا در حقیقت وقتی می‌توان گفت که پدیدار، فی نفسه، بدون هر نوع رابطه با حواس ما و تجربه‌ی ممکن، وجود داشته باشد، که بحث بر سر یک شیء فی‌نفسه باشد. اما در اینجا بحث صرفاً بر سر پدیدار است در مکان و در زمان، که هیچ یک از این دو به هیچ وجه تعیّنات اشیاء فی‌نفسه نیستند، بلکه فقط تعیّنات حسی ما هستند؛ بنابراین آنچه در مکان و در زمان موجود است (یعنی پدیدارها)، فی نفسه چیزی (B ٥٢٢)
نیست، بلکه از تصورات محض تشکیل شده است؛ و تصورات اگر در ما (ادراک حسی) داده نشده باشند، در هیچ جا پیدا نخواهند شد.

(A ٤٩٤) قوه‌ی شهود حسی در حقیقت فقط عبارت است از ادراک: قوه‌ای که به شیوه‌ای معین به وسیله‌ی تصورات متأثر می‌شویم؛ و نسبت تصورات به یکدیگر عبارت است از یک شهود محض مکان و زمان (که صورتهای صرف حسی ما هستند)؛ این تصورات تا آنجا که در این نسبت (در مکان و در زمان) بر اساس قوانین وحدت تجربه متصل و تعیّن پذیر باشند، اعیان نامیده می‌شوند. علت غیر حسی این تصورات کلاً بر ما ناشناخته است، و بنابراین ما نمی‌توانیم آن را به مثابه امر عینی شهود کنیم؛ زیرا چنین عینی نمی‌بایست در مکان متصور گردد، نه در زمان (که به مثابه شرایط محض تصور حسی هستند)؛ اما ما هرگز نمی‌توانیم بدون این شرایط هیچ شهودی را تعقل کنیم. (B ٥٢٣) با این همه، ما می‌توانیم علت صرفاً معقول پدیدارها به طور کلی را، شیء استعلایی بنامیم، صرفاً، برای آنکه از آن طریق چیزی داشته باشیم که متناظر است با حس به مثابه نوعی ادراک. ما می‌توانیم به این شیء استعلایی، هر نوع دامنه و ارتباط ادراکات حسی ممکن خود را نسبت دهیم، و بگوییم که: این شیء استعلایی پیش از هر نوع تجربه، فی نفسه داده شده است. اما پدیدارها، (A ٤٩٥) مطابق با آن شیء استعلایی، فی نفسه داده نشده‌اند، بلکه فقط در این تجربه داده شده‌اند؛ زیرا پدیدارها تصورات محض‌اند، که فقط به مثابه ادراکات حسی می‌توانند به معنای یک شیء واقعی باشند؛ یعنی اگر این ادراکات حسی، مطابق با قواعد وحدت تجربه، با همه‌ی ادراکات حسی دیگر مرتبط شده باشند. بنابراین می‌توان گفت: اشیاء واقعی زمان گذشته در شیء استعلایی تجربه داده شده‌اند؛ اما برای من، آنها فقط تا آنجا اشیاء هستند، و تا آنجا در زمان گذشته واقعی‌اند، که من برای خود متصور کنم که: یک سلسله‌ی قهقرایی ادراکات حسی ممکن (خواه در رشته‌ی راهنمای تاریخ، خواه در رد پای علتها و معلولها) مطابق با قوانین تجربی ـ در یک کلام، جریان جهان ـ به یک رشته‌ی زمانی سپری شده به مثابه شرط زمان کنونی می‌انجامد؛ اما این سلسله بعداً همچنان فقط در ارتباط با یک تجربه‌ی ممکن است، که همچون واقعی تصویر می‌شود، نه فی نفسه؛ چنانکه همه‌ی حوادث

سپری شده‌ی پیش از وجود من، در زمانهای دور و دراز و فراموش شده، هنوز به معنای چیزی دیگر نیستند، مگر امکان طولانی ساختن زنجیره‌ی تجربه، از ادراک حسی حال، صعودی، به شرایطی که این ادراک حسی کنونی را در زمان تعیین می‌کنند.

بنابراین، اگر من همه‌ی اشیاء موجود حواس در همه‌ی زمان ها و در همه‌ی مکان ها، همگی را برای خود متصور کنم، آنگاه چنین اشیائی را پیش
(B ٥٢٤) از تجربه در زمان و مکان مسلم نمی گیریم، بلکه بر عکس ، این تصور خود چیزی نیست مگر تفکر یک تجربه‌ی ممکن، در کمال مطلق خود. این متعلقات (که چیزی جز تصورات محض نیستند)، تنها در تجربه داده شده‌اند.
(A ٤٩٦) اما اینکه گفته شود: اشیاء پیش از هر نوع تجربه‌ی من وجود دارند، فقط به معنای آن است که آنها باید در آن بخشی از تجربه پیدا شوند که من می‌باید با آغاز از ادراک حسی، ابتدا به سوی آن پیش بروم. علت شرایط تجربی این پیشرفت، در نتیجه این امر که من در سیر قهقرایی به کدام اعضا می‌توانم مواجه شوم، و تا کجا می‌توانم چنین اعضایی را پیدا کنم، استعلایی است و بنابراین ضرورتاً برای من ناشناخته. اما ما به این علت استعلایی کار نداریم، بلکه فقط به قاعده‌ی پیشرفت تجربه می‌پردازیم، که در آن، اشیاء، یعنی پدیدارها، به من داده می‌شوند. از نظر نتیجه نیز، این کاملاً یکسان است که بگوییم: من می‌توانم در پیشرفت تجربی در مکان، به ستاره‌هایی برسم که صد بار از دورترین ستاره‌هایی که آنها را می‌بینم دورتراند ؛ ـ یا بگوییم که: شاید در فضای–جهانی بتوان چنین ستاره‌هایی را پیدا کرد، اگر چه هیچ انسانی آنها را با حس درک نکرده باشد یا درک نکند. زیرا اگر ستاره‌ها دقیقاً همانند اشیاء
(B ٥٢٥) فی‌نفسه، بدون رابطه با تجربه‌ی ممکن، به طور کلی، داده شده باشند، آنگاه هنوز برای من هیچ هستند، یعنی اشیاء نیستند، مگر تا آنجا که در سلسله‌ی
(A ٤٩٧) سیر قهقرایی تجربی قرار داده شده باشند. اما فقط در وضعیتی متفاوت است ـ یعنی هنگامی که قرار باشد درست همین پدیدارها برای کیهان شناختی یک کل مطلق بکار بروند، و در نتیجه اگر موضوع بر سر پرسشی باشد که از

حدود تجربه‌ی ممکن فرا می‌گذرد ـ که تمایز در شیوه‌ای که انسان واقعیت آن متعلقات حواس را می‌نگرد، ارزش و اعتبار می‌یابد؛ و نقش این تمایز آن است که هذیانی فریبنده را متوقف کند که به طور اجتناب ناپذیر از سؤتفاهم مفاهیم تجربی خاص خود ما نشائت می‌گیرد.

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض
قسمت هفتم
تصمیم نقادانه در مناقشه‌ی
کیهان شناختی
با خویشتنِ خود

کل حکم جدلی‌الطرفین عقل محض مبتنی بر این استدلال دیالکتیکی است: اگر امر مشروط داده شده باشد، آنگاه کل سلسله‌ی همه‌ی شروط آن نیز داده شده است؛ حال متعلقات حواس همچون مشروط به ما داده شده‌اند: پس نیتجه می‌شود که ... . از طریق این قیاس عقلی، که مقدمه کبری آن چنان طبیعی و بدیهی به نظر می رسد، حال مطابق با تغییرات شروط (در ترکیب پدیدارها)، تا آنجا که سلسله‌ای را تشکیل می‌دهند، به همان تعداد، ایده‌های کیهان شناختی وارد می‌شوند؛ این ایده‌های کیهان شناختی، کلیت مطلق این سلسله را وضع و مصادره می‌کنند، و دقیقاً از این طریق عقل را به شکلی (B ٥٢٦) اجتناب ناپذیر، به تعارض با خود می‌اندازند. اما پیش از آنکه ما از عنصر فریبنده‌ی این استدلال شبه عقلی پرده برداریم، باید از طریق اصلاح و تعیین برخی از مفاهیمی که در آن مطرح می شوند، خود را آماده سازیم.

ابتدا، گزاره‌ی زیر واضح است و بی‌چون و چرا قطعی است: اگر امر مشروط داده شده باشد، دقیقاً از آن طریق نوعی سیر قهقرایی در سلسله‌ی (A ٤٩٨) همه‌ی شروط امر مشروط، نزد ما به مثابه مسئله گذاشته شده است؛ برای آنکه خودِ مفهوم امر مشروط چنین ایجاب می‌کند که به وسیله‌ی آن، چیزی به یک شرط مربوط شود؛ و اگر آن شرط خود نیز مشروط باشد، به شرط

دورتری ارتباط بیابد، و به این ترتیب در کل اعضای سلسله. بنابراین، این گزاره‌ای است تحلیلی، که فراسوی هر نوع ترس از نقد استعلایی قرار دارد.این گزاره یک اصل موضوعه‌ی منطقی عقل است که: آن پیوند یک مفهوم با شرایط خویش، ـ پیوندی که دیگر به خود مفهوم مرتبط است، ـ را به وسیله‌ی فاهمه دنبال کنیم و تا آنجا که ممکن باشد ادامه دهیم.

مضافاً: اگر هر امر مشروط و هم شرط آن، اشیاء فی‌نفسه باشند، آنگاه: چنانچه امر مشروط داده شده باشد، نه صرفاً سیر قهقرایی به شرط به مثابه مسئله داده شده است، بلکه در واقع به آن وسیله خود دیگر داده شده است؛ و، چون این امر درباره‌ی همه‌ی اعضای سلسله معتبر است، پس سلسله‌ی کامل شروط و در نتیجه همچنین امر نامشروط هم زمان به آن وسیله داده شده است، یا بهتر بگوییم، از پیش فرض شده است، دقیقاً به همین دلیل که امر مشروط، که فقط به وسیله‌ی سلسله‌ی کامل شروط ممکن بود، داده شده است. در اینجا ترکیب امر مشروط با شرط خویش یک ترکیب فاهمه ی محض است که اشیاء را چنانکه هستند، متصور می‌کند، بدون توجه به این نکته که آیا ما می‌توانیم آنها بشناسیم، و چگونه؟ در مقابل، اگر من به پدیدارها بپردازم، ـ که به منزله ی تصورات محض، به هیچ وجه داده نشده‌اند، مگر آنکه من به شناخت آنها دست یابم (یعنی به خود پدیدارها؛ چرا که، آنها چیزی جز شناخت های تجربی نیستند)، ـ آنگاه نمی‌توانم درست به همان معنا بگویم که: اگر امر مشروط داده شده شود، آنگاه همه‌ی شروط نیز (به مثابه پدیدارها) برای امر مشروط داده شده‌اند؛ بنابراین من از اینجا به هیچ وجه نمی‌توانم کلیت مطلق سلسله‌ی شروط را نتیجه بگیریم. زیرا پدیدارها در ادراک ساده، خود چیزی دیگر نیستند مگر یک ترکیب تجربی(در مکان و در زمان)، بنابراین فقط در این ترکیب داده شده‌اند. حال به هیچ وجه نتیجه نمی شود که اگر امر مشروط (در پدیدار) داده شده باشد، ترکیبی نیز که شرط تجربی امر مشروط را تشکیل می‌دهد به آن وسیله با آن داده شده و از پیش فرض شده باشد؛ بلکه بر عکس ، این ترکیب تازه خود

(B ۵۲۷)

(A ٤٩٩)

فقط در سیر قهقهرایی واقع می‌شود، و هرگز نه بدون سیر قهقرایی. اما در چنین موردی به خوبی می‌توان گفت که یک سیر قهقرایی به شروط، یعنی یک ترکیب تجربی ادامه داده شده در طرف شروط خواسته شده است، یا به مثابه مسئله پیش گذاشته شده است؛ و اینکه در شروطی که از طریق این سیر قهقرایی داده می‌شوند، نتواند نقصی وجود داشته باشد.

از اینجا به وضوح نتیجه می شود که مقدمه‌ی کبری قیاس عقلی کیهان شناختی، امر مشروط را به معنای استعلایی یک مقوله‌ی محض می‌گیرد؛ در حالی که مقدمه‌ی صغری، امر مشروط را به معنای تجربی یک مفهوم فاهمه (B ۵۲۸) که بر پدیدارهای محض تطبیق شده باشد، می‌گیرد؛ به دنبال آن، در این قیاس عقلی، آن نوع فریب دیالکتیکی پیدا می‌شود که sophisma figurae dictionis [= مغالطه به دلیل ابهام در حد میانگین] نامیده می‌شود. اما این فریب به شیوه‌ای تصنعی ساخته نشده است، بلکه یک توهم کلاً طبیعی عقل عمومی است. زیرا به دلیل این توهم طبیعی، اگر چیزی به مثابه مشروط داده شده باشد، ما (در مقدمه‌ی کبری) شروط و سلسله‌ی آنها را، گویی چشم بسته، از پیش فرض می‌کنیم؛ چون این چیز مشروط، چیزی نیست بجز این درخواست منطقی که مقدمات کامل را برای یک نتیجه‌ی قیاسی داده شده، فرض کنیم؛ و چون در پیوند امر مشروط با شرط آن هیچ نظم زمانی ای پیدا نمی‌شود، پس آنها فی نفسه، به مثابه هم زمان داده شده، از پیش فرض می‌شوند. علاوه بر آن، همچنین طبیعی است که (در مقدمه‌ی کبری)، پدیدارها را به مثابه اشیاء فی‌نفسه، و نیز به مثابه اشیایی که به فاهمه ی محض داده شده‌اند نگاه کنیم؛ ـ چنانکه در مقدمه‌ی کبری اتفاق افتاد، که در آن، من همه‌ی شروط شهود را که تنها تحت آن اشیاء می توانند داده شوند، انتزاع کردم. اما اکنون ما در اینجا نوعی این نه آنی قابل توجه در بین مفاهیم را نادیده گرفته ایم. ترکیب امر مشروط با شرط آن، و کلاً سلسله‌ی شروط (در مقدمه‌ی کبری)، به هیچ‌وجه محدود به وسیله‌ی زمان، و هیچ نوع مفهوم توالی، را به همراه خود نمی‌بُرد. در مقابل، ترکیب تجربی، و سلسله‌ی شروط

در پدیدار (که تابع مقدمه‌ی کبری می‌شود)، ضرورتاً متوالی است، و فقط در زمان، به طور متوالی داده شده است؛ به دنبال آن، من نمی‌توانم در مقدمه‌ی کبری، کلیت مطلق ترکیب و کلیت مطلق سلسله‌ای که از آن طریق متصور می‌شود، را از پیش فرض کنم، چنانکه در مقدمه‌ی کبری از پیش فرض کردم. زیرا در مقدمه‌ی کبری، همه‌ی اعضای سلسله، فی نفسه، (بدون شرط زمانی)، (B ۵۲۹)
داده شده‌اند. اما در مقدمه‌ی کبری، اعضای سلسله فقط از طریق سیر قهقرایی متوالی ممکن هستند، که فقط تا آنجا داده می‌شود، که انسان آن را به واقع طی (A ۵۰۱)
کند.

پس از نشان دادن قانع‌کننده‌ی چنین اشتباهی در استدلالی که در هر دو مورد در اساس (در مبنای احکام کیهان شناختی هر دو طرف) قرار دارد، می‌توان هر دو طرف مخالف را، همچون کسانی که انتظار خود را مبتنی بر هیچ دلیل مستندی نمی گذارند، بحق رد کرد. اما تعارض ایشان هنوز هم از این طریق پایان نمی‌یابد که می‌توانستیم نشان دهیم: گویی یا هر دو طرف یا یکی از ایشان، در خودِ امری که حکم می‌کند (در نتیجه‌ی قیاس) دارای حق نیست، زیرا آن امر را بر پایه های برهانی محکمی استوار نمی‌کند. اگر از دو طرف مخالف، یک نفر حکم کند: جهان آغازی دارد، و دیگری بگوید: جهان هیچ آغازی ندارد بلکه از ازل وجود داشته است، چیزی از این واضح تر به نظر نمی رسد که یکی از ایشان می‌بایست دارای حق باشد. اما اگر چنین باشد، با این همه، چون وضوح استدلال در هر دو طرف یکسان است، باز هم در این صورت ناممکن است که بتوانیم تصمیم بگریم که حق با کدام طرف است؛ و مناقشه همچنان ادامه می‌یابد، حتی اگر دو طرف مخالف در دادگاه عقل به آرامش دعوت شوند. بنابراین، برای آنکه مناقشه را به شکلی اساسی و با رضایت هر دو طرف پایان ببخشیم، هیچ وسیله‌ای باقی نمی‌ماند جز اینکه دو طرف مخالف را، درست به این دلیل که یکدیگر را به این خوبی می‌توانند رد کنند، سرانجام متقاعد کنیم که بر سر هیچ می‌جنگند؛ و نشان دهیم که یک توهم استعلایی معین، در جایی برای ایشان یک واقعیت نقاشی کرده است، که

هیچ واقعیتی در کار نیست. چنین است راهی که ما اکنون قصد داریم برای (B ۵۳۰)
پایان بخشیدن به این مناقشه طی کنیم؛مناقشه‌ای که نمی‌توان آن را با قضاوت (A ۵۰۲)
نهایی پایان داد.

***

زنون الئاتی، آن استاد دیالکتیک باریک بین، خود دیگر به وسیله‌ی افلاطون بسیار سرزنش شده که یک سوفسطایی گستاخ بوده است؛ زیرا او برای نشان دادن هنر خود می‌کوشید تا گزاره‌ای را از طریق استدلالات ظاهری اثبات کند، و دوباره در لحظه ای دیگر، همان گزاره را از طریق استدلالات دیگری به همان قدرت، انکار کند. او حکم می‌کرد که خدا (که احتمالاً به نظر او چیزی جز جهان نبوده است)، نه متناهی است، نه نامتناهی؛ نه حرکت دارد، نه سکان است؛ نه شبیه و نه متفاوت ،از هیچ شیء دیگر است. برای کسانی که در این زمینه درباره‌ی او قضاوت می‌کرده‌اند، چنین به نظر می رسیده که او می‌خواسته دو گزاره‌ی متناقض با یکدیگر را با هم انکار کند، کاری که بی‌معنا است. اما من نمی بینم که این اتهام بتواند بحق به او وارد شود. من بر گزاره‌ی اول او به زودی دقیق تر پرتو خواهم انداخت. اما آنچه به دیگر گزاره‌های او ربط می‌یابد، اگر مقصود او از واژه‌ی خداوند، جهان بوده باشد، آنگاه او البته می‌بایست گفته باشد که: جهان نه به شکلی ماندگار در جای خود حاضر است (در سکون است)، و نه مکان خود را تغییر می‌دهد (نه (B ۵۳۱)
حرکت می کند). زیرا همه‌ی مکان ها فقط در جهان هستنند، اما جهان خود (A ۵۰۳)
در هیچ مکانی نیست. اگر کیهان، هر آنچه را که وجود دارد در خود جای دهد، پس تا اینجا به هیچ شیء دیگر نیز، نه شباهت دارد، نه عدم شباهت؛ برای آنکه خارج از کیهان، هیچ شیء دیگر پیدا نمی‌شود، تا کیهان بتواند با آن شیء دیگر مقایسه شود. اگر دو قضاوت متضاد، شرطی غیر قابل پذیرش را از پیش فرض کنند، آنگاه هر دوی آنها به رغم مبارزه‌ی خود (که با این همه به هیچ وجه تناقضِ واقعی نیست) از بین می‌روند، زیرا شرطی که تنها تحت آن، هر یک از این گزاره‌ها می‌توانستند معتبر باشند خود ساقط می شوند.

اگر کسی بگوید: هر بدنی یا بوی خوش دارد یا بویی ناخوش، در اینجا حالت سومی هم میتواند وجود داشته باشد، و آن اینکه آن بدن اصلاً بو (رایحه) نداشته باشد. بنابراین هر دو گزاره‌ی مخالف می‌توانند کاذب باشند. اما اگر من بگویم: هر بدنی یا خوشبو است یا خوشبو نیست (suaveolens vel non suaveolens [= یا معطر است یا معطر نیست])، آنگاه دو قضاوت به شکلی متناقض در مقابل یکدیگر گذاشته شده‌اند؛ و وقتی که فقط قضاوت خوشبو است، کاذب باشد، آنگاه عکس نقض کننده‌ی آن، یعنی اینکه: برخی از بدن ها خوشبو نیستند، همچنین بدن ها را شامل می شود که به هیچ بویی ندارند. در تقابل پیشین (per disparata [= از طریق تفاوت امور]) شرط تصادفی مفهوم بدن (بو)، همچنان در قضاوت مخالف به جای خود باق ماند، و بنابراین به وسیله قضاوت مخالف، رفع نشد، بنابراین قضاوت مخالف، عکس نقض‌کننده‌ی قضاوت اول نبود.

بر این اساس، اگر من بگویم: جهان در مکان یا بی‌پایان است، یا بی‌پایان نیست (non est infinitus [= نامتناهی نیست])، آن وقت، هنگامی که گزاره‌ی: جهان بی‌پایان است، کاذب باشد، عکس نقض‌کننده‌ی آن، یعنی: جهان بی‌پایان نیست، باید صادق باشد. به این ترتیب من یک جهان نامتناهی را رد خواهم کرد، بی‌آنکه جهانی دیگر، یعنی جهان متناهی را اثبات کنم. اما اگر بگویم: جهان یا بی‌پایان است، یا نامتناهی (نا_- غیرمتناهی)، پس هر دو گزاره می‌توانند کاذب باشند. زیرا در این صورت من جهان را فی نفسه، چنانکه کمیت آن معین شده باشد، نگاه می کنم؛ بنابراین که در ضد گزاره نه صرفاً نامتناهیت و همراه با آن شاید تمام وجود متمایز جهان را نیز رد می‌کنم، بلکه یک تعیّن برای جهان، گویی برای شیئی که فی‌نفسه واقعی باشد، به آن اضافه می کنم؛ اما این می‌تواند به طور مساوی کاذب باشد؛ زیرا در واقع ممکن است جهان به هیچ‌وجه به مثابه شیء فی‌نفسه داده نشده باشد، و در نتیجه همچنین به لحاظ کمیت خود نه همچون نامتناهی داده شده باشد

(A ۵۰٤)
(B ۵۳۲)

و نه همچون متناهی. اجازه می‌خواهم تا این نوع تقابل را تقابل دیالکتیکی، اما تناقض را تقابل تحلیلی بنامم. بنابراین از دو قضاوت که دیالکتیکی در مقابل هم گذاشته شده‌اند، هر دو می توانند کاذب باشند، زیرا چنین نیست که یکی از آنها صرفاً با دیگری متناقض باشد، بلکه چیزی بیش از آن می‌گوید که برای تناقض واجب است.

اگر دو گزاره‌ی زیر: جهان در کمیت خود نامتناهی است، و، جهان در کمیت خود متناهی است، را همچون گزاره‌های به طور متناقض متقابل یکدیگر در نظر بگیریم، آنگاه فرض می‌گیریم که جهان (یعنی کل سلسله‌ی پدیدارها) یک شیء فی‌نفسه می‌باشد. زیرا در این صورت جهان باقی می‌ماند، حال من در سلسله‌ی پدیدارهای آن، خواه سیر قهقرایی نامتناهی را رد کنم، خواه سیر قهقرایی‌ی متناهی را. ـ اما اگر این پیش فرض یا این توهم استعلایی را از بین ببرم، و انکار کنم که جهان یک شیء فی‌نفسه است، آنگاه (A ٥٠٥)
مخالفت متناقض هر دو حکم به یک مخالفت صرفاً دیالکتیکی تبدیل می‌کند؛ (B ٥٣٣)
و چون جهان به هیچ‌وجه فی‌نفسه (مستقل از سلسله‌ی قهقرایی تصورات من) وجود ندارد، پس نه به یک مثابه کل فی‌نفسه نامتناهی وجود دارد، نه به مثابه یک کل فی‌نفسه نامتناهی. بنابراین جهان فقط در سیر قهقرایی تجربی سلسله‌ی پدیدارها موجود است، اما فی نفسه هرگز پیدا نمی‌شود. بنابراین اگر این سلسله همواره مشروط باشد، آنگاه هرگز به تمامی داده نشده است، و به این ترتیب جهان هیچ نوع کل نامشروط نیست، بنابراین همچون کل نامشروط نیز وجود ندارد، خواه با کمیت نامتناهی، خواه با کمیت متناهی.

آنچه در اینجا درباره ی اولین ایده‌ی کیهان شناختی، یعنی درباره‌ی کلیت مطلق کمیت در پدیدار گفته شده است، در دیگر ایده‌های کیهان‌شناختی نیز درست خواهد بود. سلسله‌ی شروط فقط در خود ترکیب قهقرایی پیدا می‌شود، اما نه فی نفسه در پدیدار، به مثابه شیئی خاص که پیش (A ٥٠٦)
از هر نوع سیر قهقرایی داده شده باشد. به این دلیل من همچنین باید بگویم: (B ٥٣٤)
میزان اجزاء در یک پدیدار داده شده، فی نفسه نه متناهی است و نه نامتناهی،

زیرا پدیدار هیچ عنصر فی‌نفسه موجودی، نیست؛ و اجزاء پدیدار، تازه فقط از طریق سیر قهقرایی ترکیب تجزیه‌شونده، و در همین سیر قهقرایی، داده شده‌اند؛ اما این سیر قهقرایی، هرگز مطلقاً به طور کامل داده نشده است: نه به مثابه متناهی، نه به مثابه نامتناهی. درست همین امر درباره‌ی سلسله‌ی عللی که یکی پیش از دیگری منظم شده‌اند، یا در سلسله‌ای از وجود مشروط تا وجود نامشروط ضروری، نیز صدق می‌کند؛ این سلسله، فی‌نفسه به لحاظ کلیت خود، هرگز نه به مثابه متناهی می تواند منظور شود، و نه به مثابه نامتناهی، زیرا این سلسله به منزله ی سلسله‌ی تصورات تبعی، فقط در سیر قهقرایی پویا موجود است، اما پیش از سیر قهقرایی، و به مثابه سلسله‌ای خودایستا از اشیاء فی‌نفسه هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بنابراین، حکم جدلی‌الطرفین عقل محض در ایده‌های کیهان شناختی خود، به این طریق رد می‌شود که نشان دهیم که صرفاً دیالکتیکی است و مخالفتی ناشی از یک توهم؛ این توهم خود از اینجا ایجاد می شود که ایده‌ی کلیت مطلق را که فقط به مثابه یک شرط اشیاء فی‌نفسه معتبر است، بر پدیدارهایی اعمال کنیم که فقط در تصور وجود دارند؛ و، اگر پدیدارها سلسله‌ای را تشکیل دهند، در سیر قهقرایی متوالی وجود خواهند داشت، در غیر این صورت هرگز وجود ندارند. اما با این همه، از طرف دیگر همچنین می‌توان از این حکم جدلی‌الطرفین فایده ای انتزاعی و حقیقی برد، فایده ای که هر چند جزمی نیست، با این همه نقادانه است و تعلیماتی؛ و آن اینکه: ایده‌ی استعلایی پدیدارها را به وسیله‌ی حکم جدل‌الطرفین، غیر مستقیم اثبات کنیم، ـ تا اگر برهان مستقیم مبحث حسی استعلایی برای کسی کافی نباشد، برای او مفید باشد. برهان در این قیاس دو حدی قرار داده شده است: اگر جهان یک کل فی‌نفسه موجود باشد، پس، یا نامتناهی است، یا متناهی. اما (مطابق با استدلالات یاد شده در برابرنهاد از یک جهتی، و در برنهاد از جهتی دیگر)، هم گزاره‌ی اول کاذب است، هم گزاره‌ی دوم. بنابراین، این امر نیز کاذب است که جهان (مجموع کلی همه‌ی پدیدارها) یک کل فی‌نفسه موجود

(B ۵۳۵)
(A ۵۰۷)

باشد. از اینجا ب برمی‌آیدعداً که پدیدارها به طور کلی، خارج از تصورات ما هیچ هستند، ـ و این درست مقصود ما از ایده‌ی استعلایی پدیدارها است.

این ملاحظه دارای اهمیت است. از اینجا دیده می‌شود که اسبدلالات یاد شده در حکم جدلی‌الطرفین چهارگانه، مشتی حیله نیستند، بلکه اساسی هستند، و بر مبنای این پیش فرض قرار دارند که پدیدارها، یا یک جهان حسی که مجموع پدیدارها را شامل می شود، گویی اشیاء فی‌نفسه هستند. اما مخالفت گزاره‌هایی که از اینجا انتزاع می‌شوند، معلوم می کند که در این پیش فرض نوعی خطا قرار دارد، و ما را به این وسیله به کشف کیفیت واقعی اشیاء، به مثابه متعلقات حواس راهنمامی‌شود. بنابراین، دیالکتیک استعلایی به هیچ وجه امتیازی به شکاکیت نمی‌بخشد، بلکه به روش شکاکیت میدان می‌دهد؛ روش شکاکانه می‌تواند در دیالکتیک استعلایی مثالی از فایده ی زیاد خود را نشان دهد؛ به این ترتیب که بگذاریم استدلالات عقل در آزادی اراده هر چه بیشتر علیه یکدیگر نبرد کنند؛ اگر چه ممکن است این استدلالات سرانجام نتیجه‌ای را ندهند که ابتدا جستجو می‌شد، اما با این همه همیشه چیزی مفید و کارآمد برای اصلاح قضاوت های ما به دست خواهند آورد.

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض

(A ۵۰۸)
(B ۵۳۶)

قسمت هشتم

اصل تنظیمی عقل محض درارتباط با ایده‌های کیهان شناختی

چون به وسیله‌ی اصل کیهان شناختی کلیت، هیچ نوع پیشینه‌ی سلسله‌ی شروط در یک جهان حسی، به مثابه یک شیء فی‌نفسه، داده نمی‌شود، بلکه این پیشینه صرفاً می‌تواند در سیر قهقرایی سلسله‌ی شر، مسئله‌وار مطرح شود، پس اصل کیهان شناختی عقل محض، اگر به این شکل معنای آن تصحیح شود، همچنان اعتبار خوب خود را نگه می‌دارد؛ البته نه به مثابه یک اصل متعارف، که کلیت در موضوع را همچون واقعیت تعقل کنیم، بلکه به مثابه مسئله‌ای برای فاهمه، یعنی برای ذهن، تا مطابق با کمال در ایده،

(A ۵۰۹)
(B ۵۳۷)

سیر قهقرایی را در سلسله‌ی شروط برای یک امر مشروط داده شده برقرار کنیم و ادامه دهیم. زیرا در حسیات، یعنی در مکان و در زمان، هر شرطی که ما بتوانیم در توضیح پدیدارهای داده شده به آن برسیم، دوباره خود مشروط است؛ زیرا پدیدارها، اشیاء فی‌نفسه نیستند که در آنها امر مطلقاً نامشروط متحمل بتواند پیدا شود؛ بلکه پدیدارها صرفاً تصورات تجربی هستند که همیشه باید در شهود، شرط خود را که آنها را مطابق با مکان یا مطابق با زمان تعیین می‌کند، پیدا کنند. بنابراین اصل عقل در حقیقت فقط یک قاعده است که در سلسله‌ی شروط پدیدارهای داده شده، یک سیر قهقرایی را ایجاب می‌کند، و این سیر قهقرایی هرگز اجازه ندارد تا در یک امر مطلقاً نامشروط، متوقف شود. به این ترتیب اصل عقل به هیچ اصل امکان تجربه و شناخت تجربی متعلقات حواس نیست، و در نتیجه هیچ نوع اصل فاهمه نیست؛ زیرا هر نوع تجربه (بر مبنای شهود داده شده) محصور است در محدوده ی خود؛ بنابراین، اصل عقل همچنین به هیچ وجه اصل بنیادگذار عقل نیست که مفهوم جهان حسی را فراسوی هر نوع تجربه‌ی ممکن گسترش دهد، بلکه در واقع اصلی است برای بزرگترین ادامه و گسترش ممکن تجربه، که مطابق با آن، هیچ نوع مرز تجربی نمی‌باید به مثابه مرز مطلق اعتبار یابد؛ پس، اصل عقل یک اصل عقل است که به مثابه قاعده، آنچه را که ما باید در سیر قهقرایی عمل کنیم، برقرار می‌کند، اما از پیش نمی‌نگرد که چه چیزی در عین، پیش از هر نوع سیر قهقرایی فی نفسه داده شده است. بنابراین من آن اصل را یک اصل تنظیمی عقل می‌نامم، درحالی که در مقابل، اصل کلیت مطلق سلسله‌ی شروط، چنانکه در عین (در پدیدارها) فی نفسه داده شده باشد، یک اصل کیهان شناختی بنیادگذار خواهد بود؛ پوچی این اصل قوام بخش (constitutive) را من درست از طریق همین تمایز خواسته‌ام نشان دهم، و از این طریق نگذارم که ـ چنانکه در غیراین صورت به شکلی اجتناب ناپذیر (به وسیله‌ی فریب استعلایی) اتفاق می افتد ـ به یک ایده که صرفاً نقش قاعده دارد، اعتبار عینی نسبت داده شود.

حال برای آنکه معنای این قاعده‌ی عقل محض را به طور کامل تعیین کنیم، ابتدا باید ببینیم که این قاعده نمی‌تواند بگوید: عین چیست؟ بلکه اینکه: (A ۵۱۰) (B ۵۳۸) سیر قهقرایی تجربی را چگونه باید به پایان رسانید تا به مفهوم کامل عین دست یافت؟ زیرا اگر چیستی عین متعین شود، آنگاه قاعده‌ی بالا یک اصل قوام بخش (constitutive) خواهد بود، اما چنین چیزی برمبنای عقل محض هرگز ممکن نخواهد شد. بنابراین مقصود ما هرگز نمی‌تواند این باشد بگوییم که: سلسله‌ی شروط برای یک عنصر مشروط داده شده فی نفسه متناهی است؛ یا: ... نامتناهی است؛ زیرا از این طریق یک ایده‌ی محض کلیت مطلق، که منحصراً در خودِ ایده ایجاد شده است، شیئی را تعقل خواهد کرد که در هیچ تجربه ای نمی تواند داده شود؛ برای آنکه به سلسله‌ای از پدیدارها، نوعی واقعیت عینی هدیه خواهد شد که مستقل است از ترکیب تجربی. بنابراین ایده‌ی عقلی فقط برای ترکیب قهقرایی در سلسله‌ی شروط یک قاعده تجویز می‌کند؛ مطابق با این قاعده، ترکیب از امر مشروط، به واسطه‌ی همه‌ی شروطی تابع یکدیگر، به سوی امر نامشروط پیش خواهد رفت، اگر چه هرگز به آن نخواهد رسید. زیرا امر مطلقاً نامشروط به هیچ وجه در تجربه نتواند پیدا شود.

حال برای این هدف، ابتدا باید ترکیب یک سلسله، تا آنجا که هرگز کامل نباشد، را بدقت تعیین کرد. به این دلیل، مردم معمولاً دو اصطلاح را بکار می‌برند که در این زمینه می‌باید تمایزی را مشخص کنند، اما بی‌آنکه (A ۵۱۱) بتوانند مبنای این تمایز را به طور درست توضیح دهند. ریاضی‌دانان منحصراً (B ۵۳۹) progressus in infintum [= سیر مترقی تا بی‌نهایت] بحث می کنند.اما پژوهش گران مفاهیم (یعنی فیلسوفان) تمایل دااند به جای اصطلاح یاد شده، فقط اصطلاح progressus in indefinitum [= سیر مترقی تا حد نامعین] را معتبر بدانند. حال، من بی‌آنکه بر سر آزمایش آن نوع فکر و وسواسی که نزد ایشان چنین تمایزی را مطرح ساخته است، و بر سر کاربرد

خوب یا بی‌ثمر این تمایز مابین این اصطلاحات]، توقف کنم، کوشش می کنم تا این مفاهیم را درارتباط با نظر و هدف خود به شکلی دقیق تعیین کنم.

درباره‌ی یک خط راست، بحق می‌توان گفت که می‌تواند تا بی نهایت امتداد یابد، و در اینجا تمایز پیشرفت بی نهایت، از پیشرفت وسیع تعیّن ناپذیر (progressus in indefinitum) ، موشکافی پوچی خواهد بود. زیرا، حتی اگر گفته شود: خطی بکشید و ادامه دهید، البته صحیح‌تر خواهد بود به این جمله اضافه کنیم: in indefinitum [= تا حد نامعین]، تا اینکه: in infinitum [= تا بی‌نهایت]؛ ـ چون in indefinitum به معنای چیز دیگری نیست جز آنکه: خط را تا هر جا که می‌خواهید ادامه دهید؛ در حالی که in infinitum به معنای آن است که: شما هرگز نمی‌باید امتداد خط را متوقف کنید (امری که در اینجا مقصود ما نیست)؛ ـ با این همه، اگر بحث فقط بر سر امکان باشد، اصطلاح in infinitum کاملاً صحیح است؛ زیرا شما همچنین می‌توانید خط را تا بی نهایت طولانی تر کنید. چنین است وضعیت در همه‌ی مواردی که در آنها بحث فقط بر سر سیر مترقی است، یعنی پیشرفت از شرط به امر مشروط؛ این پیشرفت ممکن، در سلسله‌ی پدیدارها تا بی نهایت پیش می‌رود. شما می‌توانید از یک پدر و مادر آغاز کنید و در خط نزولی زاد و ولد، بدون پایان پیش بروید، و همچنین بسیارخوب فکر کنید که این خط در واقع در جهان نیز به همین صورت پیش می‌رود. زیرا در اینجا عقل هرگز به کلیت مطلق سلسله نیاز ندارد، چون عقل این کلیت را ب شرطه مثابه، و چنانکه داده شده (datum) باشد، از پیش فرض نمی‌گیرد، بلکه فقط به مثابه چیزی مشروط فرض می‌گیرد که فقط داده شدنی ([dabile = قابل اعطاء]) است، چنانکه بدون پایان به آن می تواند اضافه شود.

(A ۵۱۲)
(B ۵۴۰)

اما وضع مسئله‌ی زیر کاملاً متفاوت است: سیر قهقرایی که در یک سلسله از یک امر مشروط داده شده به سوی شروط صعود می کند، تا کجا باید ادامه یابد تا من بتوانم بگویم که آیا: این یک بازگشت تا بی نهایت است،

یا فقط یک بازگشت است که در وسعت تعیّن ناپذیر (in indefinitum) خود را گسترش می دهد؟ و برای مثال: آیا من درباره‌ی انسان هایی که اکنون زنده‌اند، در سلسله‌ی نیاکان ایشان، می‌توانم به بالا تا بی نهایت صعود کنم، یا اینکه آیا فقط می‌توانم بگویم، که: تا آنجا که من به گذشته بازگشته‌ام، هرگز یک دلیل تجربی پیدا نکرده ام تا سلسله را در جایی به مثابه محدود شده نگاه کنم؛ چنانکه من حق دارم و هم زمان وظیفه خواهم داشت که برای هر نیا مجدداً گذشتگان او را جستجو کنم حتی اگر که آنها را از پیش فرض کنم ؟

در مقابل اینها، جواب من این است: اگر کل در شهود تجربی داده شده باشد، آنگاه سیر قهقرایی در سلسله‌ی شروط درونی آن تا بی نهایت پیش می‌رود. اما اگر فقط یک عضوِ سلسله داده شده باشد، که تازه از آن، سیر قهقرایی، به کلیت مطلق می‌بایست پیش برود، آنگاه فقط یک بازگشت به (B ٥٤١)
شیوه‌ی نامعین(in indefinitum) واقع می‌شود. برای مثال، درباره‌ی تقسیم (A ٥١٣)
کردن ماده‌ای که در میان حدود خود داده شده (تقسیم کردن یک جسم)، می‌توان گفت: این تقسیم کردن تا بی نهایت ادامه می‌یابد. برای آنکه این ماده به مثابه یک کل، و در نتیجه با همه‌ی اجزاء ممکن خود در شهود تجربی داده شده است. حال چون شرط این کل، تقسیم کل است، و شرط این تقسیم، خود تقسیم یک قسمت دیگر، و مانند آن، ـ و چون در این سیر قهقرایی تجزیه هرگز یک عضو نامشروط (تقسیم ناپذیر) این سلسله‌ی شروط پیدا نمی‌شود، پس، نه تنها در هیچ جا یک مبنای تجربی توقف در روند تقسیم کردن وجود ندارد، بلکه اعضای دورتر تقسیم کردنِ ممتد، خود پیش از این تقسیم کردن در حال تکوین(ongoing)، به طور تَجربی داده شده‌اند؛ یعنی تقسیم کردن تا بی نهایت ادامه می‌یابد. در مقابل، سلسله‌ی نیاکان هر یک انسان داده شده، در هیچ تجربه‌ی ممکن، در کلیت مطلق خود داده نشده است، اما سیر قهقرایی از هر یک عضو این تولید مثل، به یک عضو صعود می کند، چنانکه هیچ مرز تجربی پیدا نمی‌شود که یک عضو را به مثابه مطلقاً نامشروط تصویر نماید. اما با این همه، چون اعضایی که در اینجا شرط را

می‌توانستند ایجاد کنند، در شهود تجربی کل، دیگر پیش از سیر قهقرایی قرار ندارند، پس سیر قهقرایی تا بی نهایت (در تقسیم کردن عنصر داده شده) پیش نمی‌رود، بلکه در وسعت تعیّن‌ناپذیر ادامه می‌یابد، یعنی در جستجو و یافتن اعضای بیشتر برای اعضای داده شده که خود نیز همیشه فقط مشروط داده شده‌اند.

(A ٥١٤) (B ٥٤٢) در هیچ یک از این دو مورد: یعنی نه در regressus in infinitum [= سیر قهقرایی تا بی‌نهایت]، و نه در regressus in indefinitum [= سیر قهقرایی تا حد نامعین]، سلسله‌ی شروط چنانکه به شکلی بی نهایت در شیء داده شده باشد، منظور نمی‌شود. پس اینها اشیایی نیستند که فی‌نفسه داده شده باشند، بلکه فقط پدیدارهای هستند که به مثابه شروط یکدیگر فقط در خود سیر قهقرایی داده می‌شوند. بنابراین، پرسش، دیگر این نیست که: این سلسله‌ی شروط فی نفسه چه قدر است، آیا متناهی است یا نامتناهی؟ زیرا این سلسله فی‌نفسه هیچ نیست؛ بلکه در واقع پرسش آن است که: ما چگونه سیر قهقرایی را برقرار می‌کنیم، و تا کجا می‌باید این سیر قهقرایی را ادامه دهیم؟ و به این ترتیب ، یک این نه آنی قابل تذکر درباره ی قاعده‌ی این پیشرفت موجود است. اگر کل، به طور تجربی داده شده باشد، آنگاه ممکن است تا بی نهایت در سلسله‌ی شروط درونی آن به عقب رفت. اما اگر کل، داده نشده باشد، بلکه لازم باشد به وسیله‌ی سیر قهقرایی تجربی تازه داده شود، آنگاه من فقط می‌توانم بگویم که: تا بی نهایت ممکن است که به شروطی باز هم برترِ سلسله صعود کنم. در مورد اول من می‌توانستم بگویم:همیشه اعضای بیشتری وجوددارند، و به طور تجربی داده شده‌اند، از آنچه که من در سیر قهقرایی (سیر قهقرایی تجزیه) به آنها بتوانم برسم؛ اما در مورد دوم تنها باید بگویم: من می‌توانم در سیر قهقرایی همیشه دورتر روم، زیرا هیچ عضوی به مثابه مطلقاً نامشروط، به طور تجربی داده نشده است، و بنابراین هنوز همیشه یک عضو بالاتر ممکن است و در نتیجه جستجو برای آن عضو ضروری دانسته می‌شود. در مورد اول ضروری بود اعضای بیشتری

از سلسله را پیدا کنم، اما در اینجا همیشه ضروری است که اعضای بیشتری را جستجو کنم؛ برای آنکه هیچ نوع تجربه ای مطلقاً محدود نیست. زیرا یا چنین است که شما هیچ ادراک حسی ای ندارید که سیر قهقرایی تجربی شما را مطلقاً محدود سازد، و در این حال شما نباید سیر قهقرایی خود را به مثابه تمام شده نگاه کنید؛ ـ یا اینکه ادراک حسی شما چنان است که سلسله‌تان را (A ٥١٥) (B ٥٤٣) محدود می‌سازد؛ پس این نوع ادراک حسی نمی‌تواند بخشی از سلسله‌ی قهقرایی پشت سر گذاشته‌ی شما باشد (زیرا آنچه محدود می‌کند، باید متمایز شود از آنچه به آن وسیله محدود می‌شود)، و بنابراین وضیفه ی شما است که سیر قهقرایی خود را تا این شرط نیز همچنان ادامه دهید، و به این ترتیب پیشتر و فراتر.

قسمت زیر این ملاحظات را از طریق تطبیق آنها در روشنایی مناسب آنها قرار خواهد داد.

حکم جدلی‌الطرفین عقل محض
قسمت نهم

درباره‌ی کاربرد تجربی اصل تنظیمی عقل در ارتباط با کل ایده‌ها کیهان شناختی

همچنانکه بارها نشان داده‌ایم، از آنجا که نه مفاهیم محض فاهمه، و نه مفاهیم محض عقل، هیچ یک را هرگز به طور استعلایی نمی‌توان به کار گرفت؛ و نیز، چون کلیت مطلق سلسله‌های شروط در جهان حسی خود را منحصراً مبتنی بر یک کاربرد استعلایی عقل می‌سازد، که در آن، عقل این کمال نامشروط را از چیزی انتظار دارد که آن را به مثابه شیء فی‌نفسه از پیش (A ۳۱۶) (B ۵۴۴) فرض می‌گیرد، در حالی که جهان حسی چنین چیزی را در خود متعین نمی کند؛ پس بنابراینها، دیگر هرگز نمی‌توان از مقدار مطلق سلسله‌ها در جهان حسی حرف زد، و اینکه آیا آنها محدود هستند، یا ممکن است که فی‌نفسه نامحدود باشند، بلکه فقط می‌توان در این باره پرسید که: ما در سیر قهقرایی تجربی با عقب بردن تجربه به شروط آن، تا کجا می‌باید به عقب برویم، تا مطابق با قاعده‌ی عقل، با هیچ پاسخی به پرسش های عقل قانع نشویم، مگر با پاسخی که با موضوع متناسب باشد.

بنابراین، تنها چیزی که برای ما باقی می‌ماند، فقط اعتبار اصل عقل است به مثابه یک قاعده‌ی ادامه دادن، و کمیت یک تجربه‌ی ممکن؛ چرا که، ما دیگر بی‌اعتباری این اصل را به مثابه یک اصل قوام بخش پدیدارها به منزله ی اشیاء فی‌نفسه، به شیوه‌ای کامل اثبات کرده‌ایم. همچنین، اگر بتوانیم این نتایج را بدون هر گونه شک و گمان در معرض دید بگذاریم، آنگاه مناقشه‌ی عقل با خود، کاملاً پایان خواهد پذیرفت؛ زیرا نه فقط از طریق راه حل نقادانه، توهمی که عقل را با خود دوگانه می‌کند، رد می‌شود، بلکه به جای آن، معنایی که در آن، عقل با خود تناسب دارد و تنها سؤتفاهم آن موجب به (A ۵۱۷) (B ۵۴۵) راه انداختن این مناقشه شده است، نتیجه‌گیری خواهد شد، و اصلی که پیش

از این دیالکتیکی بود، به یک اصل تعلیماتی تبدیل می‌شود. اما در واقع، اگر این اصل، مطابق با معنای ذهنی‌اش، بتواند برای تعیین کردن بزرگ ترین کاربرد ممکن فاهمه در تجربه، متناسب با متعلقات تجربه، نگه داشته شود، ـ آنگاه این اصل درست گویی به مثابه یک اصل متعارف، اشیاء فی‌نفسه را به نحو پیشین بتواند تعیین کند (که بر مبنای عقل محض، ناممکن است)؛ زیرا حتی یک اصل متعارف نیز درارتباط با متعلقات تجربه نمی‌تواند هیچ نوع تاثیر عظیم تری بر گسترش و اصلاح شناخت ما داشته باشد، جز آنکه در وسیع‌ترین کاربرد تجربی فاهمه ما خود را کارآمد نشان دهد.

I.
راه حل ایده‌ی کیهان شناختی
کلیت ترکیب پدیدارها در یک کل جهانی

هم در اینجا و هم در دیگر پرسش های کیهان شناختی، مبنای اصل تنظیمی عقل، این گزاره است که: در سیر قهقرایی تجربی، هیچ نوع تجربه‌ای از یک مرز مطلق، و در نتیجه هیچ نوع تجربه‌ای از شرطی که به مثابه یک شرط، به طور تجربی مطلقاً نامشروط باشد، نمی‌تواند پیدا شود. اما مبنای این گزاره آن است که: چنین تجربه‌ای می‌باید بتواند نوعی محدود کردن پدیدارها را به وسیله‌ی هیچ یا خلاء، که سیر قهقرایی ممتد به واسطه‌ی یک ادراک حسی به آن مواجه شود، در خود متعین کند؛ و این ناممکن است.

(A ٥١٨)
(B ٥٤٦)

حال به این گزاره توجه کنیم که درست این امر را بیان می‌کند: من در سیر قهقرایی تجربی، همیشه فقط به شرطی دست پیدا می کنم که خود نیز باید به نحو تجربی مشروط منظور شود؛ ـ این گزاره این قاعده را in terminis [= در حدها] در خود متعیّن می کند که: به هر جایی که من بتوانم در سلسله‌ی صعودی به آن برسم، همیشه باید در جستجوی یک عضو عالی تر سلسله باشم؛ اکنون خواه آن عضو از طریق تجربه برای من معلوم باشد خواه نباشد.

حال، برای حل اول مسئله‌ی کیهان شناختی هیچ‌چیز بیشتری لازم نیست مگراینکه فقط تصمیم بگیریم: آیا در سیر قهقرایی به کمیت نامشروط کل جهانی (طی مکان و طی زمان)، این صعود، که هرگز محدود نیست، می‌تواند یک بازگشت تا بی نهایت نامیده شود، یا فقط باید یک سیر قهقرایی ممتد تعیّن‌ناپذیر (in indefinitum [= تا حد نامعین]) نامیده شود.

تصور کلی محض سلسله‌ی همه‌ی حالات گذشته‌ی جهان، همچنین تصور اشیایی که در فضای جهانی با هم موجودند، خود چیزی نیست مگر یک سیر قهقرایی تجربی ممکن که من آن را، اگر چه هنوز نامعین، تعقل می کنم؛ و مفهوم این چنین سلسله‌ای از شروط برای یک ادراک حسی داده شده، تنها آن راه می‌تواند وجود بپذیرد.* حال، من کل جهانی را همیشه فقط در مفهوم خود دارا هستم، اما هرگز آن را (همچون کل) در شهود نمی‌توانم پیدا کنم. بنابراین، من نمی‌توانم از کمیت کلِ جهانی، کمیت سیر قهقرایی را نتیجه بگیرم، و کمیت سیر قهقرایی را بر مبنایِ کمیت کل جهان تعیین کنم؛ بلکه بر عکس ، من باید یک مفهوم اندازه ی جهان را تازه ابتدا از طریق اندازه ی سیر قهقرایی تجربی برای خود تشکیل دهم. اما من درباره‌ی این سیر قهقرایی هرگز چیزی بیشتر نمی‌دانم از اینکه: از هر عضو داده شده‌ی سلسله‌ی شروط، همیشه می‌باید به طور تجربی به یک عضو برتر (دورتر) پیش بروم. بنابراین از آن طریق کمیت کل پدیدارها به هیچ وجه مطلقاً معین نمی‌شود، و در نتیجه همچنین نمی‌توان گفت که: این سیر قهقرایی تا بی نهایت به عقب می‌رود؛ زیرا این نوع حکم، اعضایی که سیر قهقرایی هنوز به آنها نرسیده است، را از پیش خواهد دید، و مقدار آنها را آنقدر بزرگ متصور خواهد کرد که هیچ

(A ۵۱۹)
(B ۵۴۷)

---

* ـ به این ترتیب، این سلسله‌ی جهانی نه می‌تواند بزرگ تر باشد و نه می‌تواند کوچک تر باشد از سیر قهقرایی تجربی ممکن؛ و مفهوم سلسله‌ی جهانی فقط مبتنی بر آن سیر قهقرایی است. اما چون این سیر قهقرایی نه می‌تواند یک بتعیین نهایت را ارائه دهد، نه یک چیز محدود تعیین شده (مطلقاً محدود) را، پس از اینجا معلوم می‌شود که ما اندازه‌ی جهان را نه به مثابه متناهی می‌توانیم فرض کنیم، نه به مثابه نامتناهی؛ زیرا سیر قهقرایی (که به آن وسیله اندازه‌ی جهان تصور می‌شود) هیچ یک از آن دو را مجاز نمی‌داند.

ترکیب تجربی نتواند به آن برسد؛ به دنبال آن، این حکم، گویی کمیت جهان را پیش از سیر قهقرایی (اگر چه فقط به شیوه‌ای سلبی) تعیین خواهد کرد ـ و این غیر ممکن است. زیرا جهان (در کلیت خود) در هیچ شهودی به من داده نشده است، در نتیجه کمیت آن نیز پیش از سیر قهقرایی داده نشده است. بنابراین ما درباره‌ی کمیت جهان فی نفسه هرگز چیزی نمی‌توانیم بگوییم، و حتی نمی‌توانیم بگوییم که در جهان یک سیر قهقرایی تا بی‌نهایت [in infinitum=] صورت می‌گیرد، بلکه باید فقط مطابق با قاعده‌ای که سیر قهقرایی تجربی را در جهان تعیین می‌کند، مفهوم کمیت جهان را جستجو کنیم. اما این قاعده چیزی بیش از این نمی‌گوید که تا هر جا هم که ما در سلسله‌ی شروط تجربی پیش رفته باشیم، در هیچ جا نمی‌باید یک مرز مطلق را فرض کنیم، بلکه باید هر پدیدار را به مثابه مشروط، پایین تر قرار دهیم از یک پدیدار دیگر به مثابه شرط آن، و بنابراین باید دورتر به سوی آن شرط گام برداریم؛ و این عبارت است از: regressus in indefintum [= سیر قهقرایی تا حد نامعین]، که چون هیچ نوع کمیت را در شیء تعیین نمی‌کند، باید به شکلی کافی اشکار، متمایز گردد از : regressus in infinitum [= سیر قهقرایی تا بی‌نهایت].

بر این اساس، من نمی‌توانم بگویم: جهان به لحاظ زمان گذشته یا به لحاظ مکان، بی‌پایان است. زیرا چنین مفهومی از کمیت، همچون مفهومی از یک نامتناهیت داده شده، به طور تجربی غیر ممکن است، و در نتیجه در باره ی جهان به مثابه یک متعلق حواس نیز، مطلقاً غیر ممکن است. من همچنین نخواهم گفت: سیر قهقرایی از یک ادراک حسی داده شده به همه‌ی چیزهایی که ادراک حسی را هم در مکان و هم در زمان گذشته، در یک سلسله محدود می‌سازد، تا بی نهایت پیش می‌رود؛ زیرا این حکم، کمیت بی‌پایان جهان را از پیش فرض می‌گیرد؛ و نیز نمی توانم بگویم: سیر قهقرایی متناهی است؛ زیرا مرز مطلق نیز به همین شکل، به طور تجربی غیر ممکن است. بنابراین من درباره‌ی کل متعلق تجربه (کل جهان حسی)، هیچ چیز

(A ۵۲۰)
(B ۵۴۸)

نمی‌توانم بگویم، بلکه فقط درباره‌ی قاعده‌ای که مطابق با آن تجربه باید متناسب با متعلق خود برقرار شود و ادامه یابد، چیزی می توانم بیان کنم.

به این ترتیب، اولین پاسخ به پرسش کیهان شناختی درباره‌ی کمیت جهان، این پاسخ سلبی است: جهان هیچ آغازی در زمان ندارد و در مکان نیز هیچ نوع خارجی ترین مرزی ندارد.

(A ۵۲۱) (B ۵۴۹) زیرا در مورد متعرض این، جهان از یک طرف به وسیله‌ی زمان تهی، و از طرف دیگر ، به وسیله‌ی مکان تهی محدود خواهد بود. حال چون جهان، به مثابه پدیدار، به وسیله‌ی هیچ یک از اینها فی نفسه نمی‌تواند محدود شود، ـ چون پدیدار به هیچ وجه شیء فی‌نفسه نیست ـ پس باید نوعی ادراک حسی از محدودیت به وسیله‌ی زمان مطلقاً تهی یا مکان مطلقاً تهی ممکن باشد، چنانکه در آن ادراک حسی این حدود جهان بتوانند در یک تجربه‌ی ممکن داده شوند. اما چنین تجربه‌ای که به شکل کامل از محتوا خالی باشد، غیر ممکن است. بنابراین، این مرز مطلق جهان، به طور تجربی غیر ممکن است، پس مطلقاً غیر ممکن است.*

پس، از اینجا هم زمان پاسخِ ایجابی زیر نتیجه می شود: سیر قهقرایی در سلسله‌ی پدیدارهای جهانی، به مثابه یک تعیین کمیت جهان، in indefinitum [= تا حد نامعین] ادامه دارد؛ ـ که دقیقاً به این معنا است که: جهان حسی هیچ کمیت مطلقی ندارد؛ بلکه در واقع سیر قهقرایی تجربی (که جهان حسی تنها به آن وسیله در طرف شروط خویش می تواند داده شود)، قاعده‌ی خود را دارد؛ این قاعده عبارت از آن است که: از هر یک

(A ۵۲۲) (B ۵۵۰)

* **ـ باید توجه داشت که: در اینجا برهان به شیوه‌ای کلاً متفاوت با برهان جزمی مطرح شده است که پیش از این دربرابرنهادِ(antithesis)حکم جدلی‌الطرفین (antinomy)اول، توضیح داده شد. در آنجا ما جهان حسی را مطابق با نوعی تصور عادی و جزمی، به منزله‌ی شیئی که فی‌نفسه، پیش از هر نوع سیر قهقرایی در کلیت خود داده شده باشد، معتبر شناختیم، و اگر جهان حسی همه‌ی زمان ها و همه‌ی مکان ها را اشغال نمی کرد، به طور کلی هر نوع وضعیت معین آن را، چه در زمان، چه در مکان، انکار می‌کردیم. بنابراین استنتاج همچنین به شیوه‌ای متفاوت با شیوه‌ای پیش رفت که در اینجا مطرح می‌شود، زیرا در برابرنهادِ حکم جدلی‌الطرفین اول، نامتناهی بودن واقعیت جهان نتیجه‌گیری شد.**

عضو سلسله به مثابه یک عضو مشروط، همیشه به یک عضو باز هم دورتر پیش برویم (خواه از طریق تجربه‌ی شخصی خودمان، خواه در رشته‌ی راهنمای تاریخ، خواه در زنجیره‌ی معلولها و علل آنها)، و از گسترش کاربرد تجربی ممکن فاهمه خود در هیچ جا توقف نکنیم؛ و این، تنها کار خاص عقل در زمینه‌ی اصولش است.

به وسیله‌ی این قاعده، یک سیر قهقرایی تجربی معین، که در نوعی خاص از پدیدارها به طور پیوسته پیش برود، در اینجا تجویز نمی‌شود؛ برای مثال، برای ما تجویز نمی‌شود که از یک انسان زنده، همیشه باید در سلسله‌ی نیاکان به طور صعودی بالا برویم، بی‌آنکه یک زوج اولیه را انتظار بکشیم، یا در سلسله‌ی اجرام آسمانی همیشه پیش برویم، بی‌آنکه نوعی دورترین خورشید را مجاز بدانیم؛ آنچه تکلیف می‌شود فقط عبارت است از: پیش رفتن از پدیدارها به پدیدارها، حتی اگر آنها هیچ ادراک حسی واقعی را ایجاد نکنند (یعنی حتی اگر ادراک حسی به لحاظ درجه‌ی خود، برای آگاهی ما آنقدر ضعیف باشد که نتواند به تجربه تبدیل گردد)؛ زیرا پدیدارها به رغم نکته‌ی اخیر، هنوز همچنان به تجربه‌ی ممکن تعلق دارند.

هر نوع آغاز در زمان است؛ و هر نوع مرز یک چیز ممند، در مکان. اما مکان و زمان فقط در جهان حسی وجود دارند. در نتیجه فقط پدیدارها هستند که در جهان به شیوه‌ای مشروط، محدود هستند. اما جهان خود نه به شیوه‌ای مشروط محدود است، و نه به شیوه‌ای نامشروط محدود است.

دقیقاً به همین دلیل، و چون جهان هرگز در کل خود، و حتی سلسله‌ی شروط برای یک امر مشروط داده شده، همچون سلسله‌ی جهانی، کلاً نمی
(A ۵۲۳) (A ۵۵۱) تواند داده شود، این مفهوم کمیت جهان فقط به وسیله‌ی سیر قهقرایی داده می‌شود، و پیش از این سیر قهقرایی، در یک شهود جمعی داده نشده است. اما سیر قهقرایی فقط همچنان عبارت است از: تعیین کردن کمیت، و بنابراین هیچ مفهومی معینی را ارائه نمی دهد، و همچنین از کمیت نیز هیچ مفهومی ایجاد نمی کند که درارتباط با یک معیار معین متناهی باشد، و بنابراین، سیر قهقرایی

تا بی نهایت (چنانکه گویی داده شده باشد) پیش نمی‌رود، بلکه تا وسعت نامعین دور می‌رود تا نوعی کمیت (کمیت تجربه) را ایجاد کند که تازه به وسیله‌ی این سیر قهقرایی، واقعی می‌شود.

.II
راه حل ایده‌ی کیهان شناختی
کلیت تقسیم کردن یک کل داده شده در شهود

اگر من کلی را که در شهود داده شده است، تقسیم کنم، آنگاه از یک امر مشروط به شروط امکان آن بلا بروم. تقسیم کردن اجزاء (subdivisio [= تقسیم فرعی] و decompositio [= تجزیه]) عبارت است از یک سیر قهقرایی در سلسله‌ی این شروط. کلیت مطلق این سلسله فقط وقتی داده می‌شود که سیر قهقرایی بتواند به اجزاء ساده دست بیابد. اما اگر همه‌ی اجزاء در تجزیه‌ای که مدام پیش می‌رود، همیشه دوباره تقسیم پذیر باشند، آنگاه تقسیم کردن، یعنی سیر قهقرایی از امر مشروط به شروط آن in infinitum
(A ٥٢٤) [= تا بی‌نهایت] ادامه خواهد یافت؛ زیرا شروط (اجزاء) در خود امر مشروط
(B ٥٥٢) متعین شده‌اند؛ و، چون امر مشروط در شهودی که در میان حدود خود محصور شده است، کلاً داده شده است، پس شروط (اجزاء) همگی با امر مشروط داده شده‌اند. بنابراین سیر قهقرایی نباید صرفاً یک بازگشت in [indefinitum = تا حد نامعین] نامیده شود، چنانکه در ایده‌ی کیهان شناختی قبلی، مجاز بود؛ چون در مورد قبلی، من باید از امر مشروط به سوی شروط آن پیش می‌رفتم، به شروطی که خارج از امر مشروط بودند،و در نتیجه به وسیله‌ی امر مشروط هم زمان داده نشده بودند، بلکه در سیر قهقرایی تجربی اول به آن اضافه می‌شدند. به رغم این امر، هنوز به هیچ وجه مجاز نیست که درباره‌ی یک چنین کلی که تا بی نهایت تقسیم پذیر است، بگوییم: این کل از تعداد متعددی از اجزاء تشکیل شده است. برای آنکه اگر چه همه‌ی اجزاء در شهود کل متعین شده‌اند، اما با این همه، کل تقسیم کردن در

آن شهود متعین نشده است؛ تقسیم کردن فقط از تجزیه‌ی پیشرونده، یا از خود سیر قهقرایی تشکیل شده است که سلسله را واقعی می‌سازد. حال چون این سیر قهقرایی نامتناهی است، پس البته چنین است که همه‌ی اعضاء (اجزایی) که سیر قهقرایی به آنها می‌رسد، در کلِ داده شده به مثابه مجموعه، متعین شده‌اند؛ اما کلاً سلسله‌ی تقسیم کردن در آن کل متعین نشده است؛ زیرا این سلسله به طور متوالی نامتناهی است و هرگز کل نیست، و در نتیجه نمی‌تواند هیچ کثرت بی‌پایان و هیچ نوع ترکیب این کثرت بی‌پایان را در یک کل نشان دهد.

این تذکر عمومی اول می‌تواند بسیار آسان به مکان تطبیق شود. هر یک مکانی که در حدود خود شهود شود، چنان کلی است که اجزاء به دست آمده‌ی آن در هر نوع تجزیه، همیشه خود نیز مکان هستند، و به همین دلیل، هر یک مکانی که در حدود خود شهود شود، تا بی نهایت تقسیم پذیر است.

از اینجا همچنین تطبیق دوم بر یک پدیدار خارجی که در حدود خود محصور باشد (بر یک جسم) نتیجه می‌شود. تقسیم جسم، مبتنی است بر پایه‌ی تقسیم مکان، که امکان جسم را به مثابه یک کل ممتد، تشکیل می‌دهد. بنابراین جسم تا بی نهایت تقسیم پذیر است، بی‌آنکه برای آن، از اجزای بسیار متعدد تشکیل شده باشد. (A ٥٢٥) (B ٥٥٣)

البته چنین به نظر می رسد که: چون یک جسم باید به مثابه جوهر در مکان متصور شود، پس درباره ی قانون تقسیم پذیری مکان، باید خود از مکان متمایز شود؛ زیرا در هر حال به خوبی می‌توان پذیرفت که: تجزیه در مکان هرگز نمی‌تواند هر نوع ترکیب را کاملاً از بین ببرد؛ زیرا بعداً حتی هر نوع مکان، که در غی ر این صورت هیچ عنصر خودایستا ندارد، از میان خواهد رفت (امری که غیر ممکن است)؛ اما از طرف دیگر، اینکه، اگر هر نوع ترکیب ماده در تفکر از بین برود، آنگاه هیچ‌چیز نمی‌باید باقی بماند، به نظر نمی‌رسد بتواند با مفهوم جوهر منطبق شود، ـ جوهری که باید در واقع موضوع هر نوع ترکیب باشد، و در عناصر ترکیب باقی بماند، اگر چه که (A ٥٢٦) (B ٥٥٤)

ارتباط این عناصر در مکان، که به آن وسیله این عناصر جسمی را تشکیل می‌دهند، از برود برود. اما در مورد آنچه در پدیدار، جوهر نامیده می‌شود، وضعیت مانند یک شیء فی‌نفسه نیست که انسان آن را از طریق مفهوم محض فاهمه تعقل کند. زیرا جوهر در پدیدار، موضوع مطلق نیست، بلکه در واقع الگوی ماندگار حسی است و به این ترتیب هیچ‌چیز جز شهود نیست، که در آن، هیچ‌جا هیچ عنصر نامشروط پیدا نخواهد شد.

اما اکنون اگر چه این قاعده‌ی پیشرفت تا بی نهایت، در واقع بدون هر نوع شک، در تقسیم فرعی یک پدیدار به منزله ی یک پُر کردن محض مکان، اعمال می‌شود: اما با این همه، اگر بخواهیم این قاعده را همچنین بر مقدار اجزایی که در یک کلِ داده شده، به شیوه‌ای معین متمایز شده‌اند، چنانکه از آن طریق این مقدار یک quantum discretum [= کمیّت منفصل] را تشکیل دهد، گسترش دهیم، آنگاه دیگر نمی‌تواند معتبر باشد. این فرض که در هر کل دارای عضو (انداموار) هر یک جزء خود نیز دارای عضو می‌باشد، و اینکه به این شیوه در اجزاء تا بی نهایت، همیشه به اجزاء سازمان‌دار تازه‌ای مواجه شویم، – به طور خلاصه، اینکه کل تا بی نهایت دارای عضو باشد، فرضی است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را تعقل کرد،اگر چه، می‌توان به خوبی فرض کرد که اجزاء ماده در تجزیه‌ی خود تا بی نهایت، می توانند دارای عضو باشند. زیرا نامتناهیت تقسیم کردن یک پدیدار داده شده در مکان، تنها بر این مبنا استوار است که به وسیله‌ی این نامتناهی بودن، صرفاً تقسیم پذیری، ـ یعنی یک مقدار از اجزاء که فی نفسه مطلقاً نامعین است، ـ داده شده است؛ اما خود اجزاء فقط از طریق تقسیم فرعی داده و معین خواهند شد؛ خلاصه اینکه: کل فی نفسه تقسیم شده نیست. بنابراین تقسیم کردن می‌تواند مقداری را در کل تعیین کند؛ اما این مقدار تا آنجا پیش می‌رود که انسان بخواهد در سیر قهقرایی تقسیم پذیری پیش رود. بر عکس ، در مورد یک جسم انداموار که تا بی نهایت دارای عضو باشد، کل، درست به وسیله‌ی همین مفهوم، دیگر به مثابه تقسیم شده متصور می‌شود، و یک مقدار

(A ۵۲۷)
(B ۵۵۵)

فی‌نفسه معین، اما بی نهایت اجزاء پیش از هر نوع سیر قهقرایی تقسیم کردن در آن پیدا می‌شود؛ اما این با خود متناقض است؛ زیرا در این حال، این توسعه ی بی‌پایان، به مثابه سلسله‌ای در نظر می‌آید که هرگز تمام نمی‌شود (یعنی نا متناهی است)، و با این همه، هنوز در یک ترکیب، به مثابه تمام شده تلقی می‌شود. تقسیم کردن نامتناهی، پدیدار را فقط به مثابه quantum continuum [= کمیّت متصل] معنادار می‌کند و از پر کردن مکان جدایی‌ناپذیر است؛ زیرا مبنای تقسیم‌پذیری بی‌پایان، دقیقاً در همین پر کردن مکان نهفته است. اما به محض آنکه چیزی به مثابه quantum discretum [= کمیّت منفصل] فرض شود، آنگاه مقدار یکان ها در آن معین است، و به همین دلیل همواره مساوی است با یک عدد. بنابراین، اینکه تا چه حد این انداموارگی در یک جسمِ دارای عضو بتواند پیش برود، چیزی است که فقط تجربه می‌تواند تشخیص دهد؛ و حتی اگر تجربه با قطعیت به هیچ قسمت غیرانداموار نرسد، هنوز هم باید چنین اجزایی دست کم در تجربه‌ی ممکن قرار داشته باشند.اما اینکه تقسیم کردن استعلایی یک پدیدار به طور کلی، تا کجا کشیده می‌شود، به هیچ وجه به تجربه پیوند نمی‌یابد، بلکه یک اصل عقل است برای آنکه سیر قهقرایی تجربی در تجزیه‌ی یک چیز ممتد، مطابق با طبیعت این پدیدار، هرگز مطلقاً تمام شده در نظر نیاید.

*

ملاحظه‌ی نهایی
درباره‌ی راه حل ایده‌های ریاضی ـ استعلایی و مقدمه
درباره‌ی راه حل ایده‌های پویا ـ استعلایی

(A ۵۲۸)
(B ۵۵۶)

وقتی که ما حکم جدلی‌الطرفین عقل محض را در کل همه‌ی ایده‌های استعلایی، در یک جدول مطرح کردیم، و مبنای این تعارض را، و تنها وسیله‌ی از بین بردن این تعارض را، نشان دادیم، که عبارت از آن بود که هر دو حکم متعارض نادرست هستند، ـ همچنین همه جا شروط را نیز چنانکه

مطابق با نسبت های مکان و زمان به امر مشروط خود متعلق‌اند، معرفی کردیم؛ این امر، پیش فرض متعارف فاهمه ی عمومی انسان است که آن تعارض نیز کلاً بر آن پایه قرار دارد.از این نظر، همچنین همه‌ی تصورات دیالکتیکی کلیت در سلسله‌ی شروط برای یک امر مشروط داده شده، کلاً از یک نوع مشابه بودند. همیشه سلسله‌ای وجود داشت که در آن، شرط با امر مشروط به مثابه اعضای آن سلسله متصل بودند، و به آن دلیل متجانس بودند؛ چون در چنین سلسله‌ای سیر قهقرایی هرگز تمام شده تعقل نمی شود، یا اگر باید چنین تعقل شود، عضوی که فی نفسه مشروط بود، فقط به اشتباه به مثابه یک عضو اولیه، و در نتیجه به منزله ی نامشروط، فرض گرفته می‌شد. بنابراین، گر چه همیشه عین، یعنی امر مشروط، بررسی نمی‌شد، اما با این همه سلسله‌ی شروط امر مشروط، صرفاً به لحاظ کمیت سلسله، سنجیده می‌شد؛ و اما از اینجا این مشکل ایجاد می شد که از طریق هیچ نوع مصالحه نمی‌توانست رفع شود، مگر فقط از طریق قطع کامل گره؛ ـ این مشکل چنین بود که عقل سلسله را برای فاهمه یا بیش از اندازه طولانی می‌کرد، یا بیش از اندازه کوتاه؛ چنانکه فاهمه هرگز نمی‌توانست با ایده‌ی عقل سازگار شود.

اما ما تا اینجا یک تمایز ذاتی را از نظر دور داشته‌ایم که از بین متعلقات، یعنی از بین آن مفاهیم فاهمه که عقل می‌کوشد تا آنها را به حد ایده‌ها ارتقا دهد، حکومت می‌کند؛ توضیح آنکه مطابق با جدول مقولات ما که پیش از این ارائه شد، دو گروه از این مفاهیم فاهمه به معنای ترکیب ریاضی پدیدارها هستند، و دو گروه دیگر، به معنای ترکیب پویای پدیدارها. تاکنون نیز می‌شد که این تمایز نادیده گرفته شود؛ زیرا ما، همچنانکه در تصور کلی همه‌ی ایده‌های استعلایی، همیشه فقط، در میان شروط در پدیدار باقی می‌ماندیم، دقیقاً به همان شکل نیز در دو ایده‌ی ریاضی ـ استعلایی هیچ متعلق دیگری نداشتیم جز متعلق در پدیدار. اما اکنون که به مفاهیم پویای فاهمه می‌رسیم، تا آنجا که این مفاهیم باید با ایده‌ی عقل متناسب باشند، آن

تمایز مهم می‌شود، و درباره ی تعارضی که عقل درگیر آن است، چشم‌اندازی کلاً تازه در مقابل ما باز می کند؛ این دعوا پیش از این کنار گذاشته شد، برای آنکه در هر دو طرف بر مبنای پیش فرض‌های کاذب قرار داشت؛ اما حالا، از این دیدگاه که شاید در حکم جدلی‌الطرفین پویا چنان پیش فرضی وجود داشته باشد که بتواند با ادعای عقل هماهنگ شود، و چون شاید قاضی خود نقص دلایل حقوقی را که در هر دو طرف بد شناخته شده‌اند، تکمیل کند، دعوا می‌تواند با رضایت هر دو طرف پایان یابد؛ اما در مناقشه‌ی حکم جدلی‌الطرفین ریاضی این امر ممکن نبود. (A ۵۳۰) (B ۵۵۸)

سلسله‌های شروط به طبع تا آنجا همگی متجانس هستند که آنها را منحصراً در امتدادشان نگاه کنیم، تا بفهمیم که: آیا سلسله‌ها با ایده متناسب هستند، یا اینکه آیا ایده برای سلسله‌ها بسیار بزرگ یا بسیار کوچک است؟ اما آن مفهوم فاهمه که در اساس این ایده‌ها قرار دارد، منحصراً، یا ترکیب امر متجانس را در خود دارد (امری که در هر کمیت، هم در ترکیب و هم در تقسیم کردن آن، از پیش فرض می‌شود)، یا همچنین ترکیب امر غیر متجانس را؛ امر غیر متجانس ، هم در ترکیب پویای ارتباط علّی، و هم در ترکیب پویای امر ضروری با امر تصادفی، دست کم می‌تواند به مثابه امر ممکن پذیرفته شود.

بنابراین چنین اتفاق می افتد که در پیوستگی ریاضی سلسله‌های پدیدارها فقط شرط حسی می تواند مطرح باشد، یعنی فقط چنان شرطی که خود بخشی از سلسله است؛ در حالی که در مقابل، سلسله‌ی پویای شروط حسی، با این همه یک شرط غیر متجانس را مجاز می داند که بخشی از سلسله نیست، بلکه، به مثابه شرط صرفاً معقول، خارج از سلسله قرار دارد؛ به این وسیله عقل رضایت می‌یابد، و امر نامشروط پیش از پدیدارها گذاشته می‌شود، بی‌آنکه سلسله‌ی پدیدارها که همیشه مشروط است، به آن وسیله به آشفتگی دچار شود و با نقض اصول فاهمه، نقش برآب شود. (A ۵۳۱) (B ۵۵۹)

حال، چون ایده‌های پویا نوعی شرط پدیدارهای خارج از سلسله‌ی پدیدارها، یعنی آن چنان شرطی که خود پدیدار نیست، را مجاز می‌دانند، امری اتفاق می افتد که از حاصل حکم جدلی‌الطرفین ریاضی کاملاً متمایز است. حاصل حکم جدلی‌الطرفین ریاضی چنان بود که هر دو احکام دیالکتیکی متضاد باید نادرست اعلام می‌شدند. در مقابل، امر کلاً مشروط سلسله‌های پویا، که از سلسله‌ها به مثابه پدیدارها، نامتمایز است، اگر با شرطی که به طور تجربی نامشروط است اما غیر حسی نیز هست، متصل شود، آنگاه برای فاهمه از یک طرف، و برای عقل از طرف دیگر ، موجب رضایت است*؛ و، در حالی که استدلالات دیالکتیکی، که کلیت نامشروط را در پدیدارهای محض به شیوه‌های مختلف جستجو می کردند، از بین می‌روند، ـ در مقابل، گزاره‌های عقلی به معنایی که به این ترتیب اصلاح شده است، هر دو می‌توانند واقعی باشند؛ این امر در ایده‌های کیهان شناختی که صرفاً به وحدت نامشروط ریاضی مربوط می‌شوند، هرگز نمی‌تواند وقوع یابد، زیرا در آن ایده‌ها هیچ شرطی به سلسله‌ی پدیدارها ارتباط نمی‌یابد مگر آنکه خود پدیدار باشد و به مثابه پدیدار یک عضو سلسله را تشکیل دهد.

(A ۵۳۲)
(B ۵۶۰)

.III
راه حل ایده ی کیهان شناختی
کلیت اشتقاق حوادث جهانی از علل آنها

ما فقط می‌توانیم دو نوع علیت را در ارتباط با آنچه اتفاق می افتد تعقل کنیم: یا علیت مطابق با طبیعت، یا علیت مطابق با آزادی. علیت مطابق با

---

* ـ چراکه، فاهمه هیچ شرطی را که خود به طور تجربی نامشروط باشد، در میان پدیدارها مجاز نمی‌داند. اما اگر یک شرط معقول که بنابراین دیگر به سلسله‌ی پدیدارها، به مثابه یک عضو، تعلق نداشته باشد، بتواند برای یک امر مشروط (در پدیدار) تعقل شود، بی‌آنکه با این همه به آن وسیله سلسله‌ی شروط تجربی به هیچ وجه نقش بر آب شوند ـ آنگاه چنین شرطی می‌تواند به مثابه یک شرط تجربی نامشروط پذیرفته شود، چنانکه از آن طریق در سیر قهقرایی مداوم تجربی هیچ ازهم گسیختگی اتفاق نیافتد.

طبیعت، عبارت است از پیوستگی یک حالت با یک حالت قبلی در جهان حسی، چنانکه این حالت به دنبال آن حالت قبلی، مطابق با قاعده‌ای ایجاد می شود. حال چون علیت پدیدارها مبتنی بر شرایط زمانی است، و حالت قبلی، اگر همیشه وجود می‌داشت، هیچ نوع معلولی را که حتی اگر در زمان ایجادشود، نمی‌توانست تولید کند، پس، علیتِ علتِ آنچه اتفاق می افتد یا وجود می‌پذیرد، خود نیز وجود یافته است، و مطابق با اصل فاهمه خود نیز به یک علت نیازمند است.

(A ٥٣٣) (B ٥٦١) در مقابل، منظور من از آزادی به مفهوم کیهان شناختی، این قوه است که یک حالت خود به خود آغاز شود، چنانکه به این ترتیب علیت آن حالت مطابق با قانون طبیعت، دوباره تابع یک علت دیگر نباشد تا آن را در زمان معین کند. آزادی به این معنا، یک ایده‌ی استعلایی محض است که ابتدا، هیچ چیز را که از تجربه گرفته شده باشد در خود متعین نمی کند، و دوم، متعلق آن، همچنین در هیچ تجربه به شکل معین نمی‌تواند داده شود؛ زیرا این یک قانون کلی و حتی قانون امکان هر نوع تجربه است که هر آنچه اتفاق می افتد، باید علتی داشته باشد؛ در نتیجه همچنین علیتِ علتی که خود اتفاق افتاده یا وجود یافته است، می‌بایست علتی داشته باشد؛ به این ترتیب کل قلمرو تجربه، تا هر جا هم که کشیده شود، به یک مجموع کلی طبیعت محض تبدیل می‌شود. اما چون به این شیوه هیچ نوع کلیت مطلق شروط در نسبت علّی پیدا نمی‌شود، پس عقل، ایده‌ی نوعی خودانگیختگی را برای خویش می‌آفریند که می‌تواند از خود به عمل کردن آغاز کند، بی‌آنکه لازم باشد علتی دیگر پیش از آن بیآید که آن را دوباره مطابق با قانون پیوستگی علّی، برای عمل تعیین کند.

(A ٥٣٤) (B ٥٦٢) این امر بسیار قابل توجه است که این بر مبنای ایده‌ی استعلایی آزادی است که مفهوم عملی آزادی خود را استوار می‌کند، و آنگاه ایده‌ی استعلایی آزادی، در این مفهوم عملی آزادی عامل واقعی مشکلاتی را موجب می شود که پرسش امکان آزادی را از قدیم احاطه کرده‌اند. آزادی به مفهوم عملی

عبارت است از عدم وابستگی قدرت انتخاب (power of choice) به جبر به وسیله‌ی انگیزه‌های حسی. ـ زیرا قدرت انتخاب ، حسی است، تا آنجا که به طور انفعالی (به وسیله‌ی علل محرک حسی) متأثر شود؛ قدرت انتخاب، حیوانی نامیده می‌شود (arbitrium brutum =اراده‌ی حیوانی])، اگر به طور انفعالی ایجاب شود. قدرت انتخاب انسانی البته arbitrium [sensitivum = اراده‌ی حسی] است، اما arbitrium brutum [= اراده حیوانی] نیست، بلکه arbitrium liberum [= اراده‌ی مختار] است؛ برای آنکه حس، عمل اختیاری انسانی را ضروری نمی‌سازد؛ بلکه بر عکس ، در انسان نوعی قوه وجود دارد که مستقل از جبر به وسیله‌ی انگیزه‌های حسی، خویشتن خود را متعیّن می‌کند.

به آسانی دیده می‌شود که اگر هر نوع علیت در جهان حسی، صرفاً طبیعت باشد، آنگاه هر حادثه ای به وسیله‌ی یک حادثه ی دیگر در زمان، مطابق با قوانین ضروری معین خواهد بود؛ و در نتیجه، چون پدیدارها، تا آنجا که قدرت انتخاب (power of choice) را تعیین می‌کنند، هر عملی را می‌باید به مثابه نتیجه ی طبیعی خود ضروری کنند، پس در این حال از بین بردن آزادی استعلایی، هم زمان هر نوع آزادی عملی را نیز نابود خواهد کرد. زیرا آزادی عملی، از پیش فرض می‌گیرد که هر چند چیزی اتفاق نیافتاده است، با این همه می‌بایست اتفاق می افتاد؛ و بنابراین علت آن در پدیدار آنقدر تعیین کننده نبوده است تا مانع شود که در قدرت انتخاب ما علیتی وجود داشته باشد ـ علیتی که مستقل از آن علل طبیعی، و حتی بر خلاف نیرو و تاثیر علل طبیعی، چیزی را تولید کند که در نظم زمانی مطابق با قوانین تجربی، معین است، و در نتیجه سلسله‌ای از حوادث را کاملاً از خود آغاز کند.

(A ٥٣٥) (B ٥٦٣) بنابراین در اینجا امری اتفاق می افتد که به طور کلی در تعارض عقل پیدا می‌شود که فراسوی حدود تجربه‌ی ممکن خطر می‌کند،وآن اینکه مسئله درواقع کالبدشناسانه (physiological) نیست، بلکه استعلایی است. چرا

که، پرسشِ امکان آزادی البته به روانشناسی (psychology) می‌تازد، اما چون مبتنی بر استدلالات دیالکتیکی عقل محض است، خود پرسش و حلّ آن منحصراً باید فلسفه‌ی استعلایی را مشغول کند. حال برای آنکه فلسفه‌ی استعلایی را کمک کنم، تا به این موضوع پاسخی ریاضت بخش بدهد، ـ امری که فلسفه‌ی استعلایی از آن گریزی ندارد، ـ ابتدا باید کوشش کنیم تا فرایند فلسفه‌ی استعلایی را در این مسئله، به وسیله‌ی یک ملاحظه دقیق‌تر تعیین کنم.

اگر پدیدارها اشیایی فی‌نفسه می‌بودند، و در نتیجه مکان و زمان صورت های وجود اشیاء فی‌نفسه، ـ آنگاه شروط همراه با امر مشروط همیشه به مثابه اعضاء به یک و همان سلسله متعلق بودند؛ و از آن طریق همچنین در مورد حاضر، یک حکم جدلی‌الطرفین بوجود می‌آمد که در همه‌ی ایده‌های استعلایی مشترک است، و آن اینکه این سلسله به شکلی اجتناب ناپذیر می‌بایست برای فاهمه یا بسیار بزرگ باشد یا بسیار کوچک. اما ایده‌های عقلی پویا که ما در این قطعه و در قطعه‌ی بعدی به آنها می‌پردازیم، دارای این جنبه‌ی ویژه هستند که: چون به شیئی که به مثابه کمیت منظور شود، (A ٥٣٦) نمی‌پردازند، بلکه فقط به وجود آن می پردازند، پس انسان همچنین می‌تواند (B ٥٦٤) کمیت سلسله‌ی شروط را انتزاع کند؛ و بنابراین در آنها مسئله صرفاً بر سر نسبت پویای شرط با امر مشروط است؛ چنانکه ما در پرسش درباره‌ی طبیعت و آزادی، دیگر فقط به این دشواری مواجه می شویم که: آیا آزادی اصلاً ممکن است؟ و اگر آزادی ممکن باشد، آیا می‌تواند با کلیت قانون طبیعی علیت همزیستی داشته باشد؟ در نتیجه اینکه: آیا این یک گزاره‌ی منفصل حقیقی است که بگوییم، هر معلولی در جهان یا باید از طبیعت ناشی شود یا از آزادی؛ ـ یا اینکه بر عکس: آیا چنین نیست که هر دوی آنها، در رابطه‌ای متفاوت، در یک و همان حادثه، هم زمان وجود داشته باشند؟ درستی این اصل ارتباط کلی همه‌ی حوادث جهان حسی، مطابق با قوانین تبدیل ناپذیر طبیعت، خود به مثابه یک اصل تحلیل استعلایی، برقرار است و در معرض

هیچ نوع استثنایی نیست. بنابراین پرسش فقط این است که: آیا به رغم این اصل، در ارتباط با همان معلولی که مطابق با طبیعت تعیین شده است، آزادی نیز می تواند وقوع یابد؟ یا اینکه آزادی به وسیله‌ی آن قاعده‌ی آسیب ناپذیر طبیعی، کاملاً طرد شده است؟ و در اینجا است که این پیش فرض واقعیت مطلق پدیدارها، ـ فرضی که اگر چه عمومی است اما فریبنده است، ـ کاملاً تاثیر نامساعد خود را نشان می‌دهد تا عقل را دچار آشفتگی سازد. چرا که، اگر پدیدارها اشیاء فی‌نفسه باشند، آنگاه آزادی را دیگر نمی‌توان رها کرد. پس از آن، طبیعت عبارت است از علت کامل و فی نفسه به شکلی مناسب تعیین کننده‌ی هر نوع حادثه؛ و شرط آن حادثه همیشه فقط در سلسله‌ی پدیدارها متعین شده است، که به همراه معلول خویش، بر مبنای قانون طبیعت ضروری هستند. اما در مقابل، اگر پدیدارها اعتبار دیگری نیابند مگر آنچه در واقع هستند، یعنی نه به مثابه اشیایی فی‌نفسه، بلکه به مثابه تصورات محض گرفته شوند، که مطابق با قوانین تجربی با یکدیگر مرتبط می‌شوند، آنگاه هنوز باید خود دلایلی داشته باشند که پدیدارها نباشند. این چنین علت معقولی، اما، درارتباط با علیتِ خود به وسیله‌ی پدیدارها تعیین نمی‌شود، هر چند که (A ۵۳۷)
معلولهای آن پدیدار می‌شوند، و به این ترتیب می‌توانند به وسیله‌ی (B ۵۶۵)
پدیدارهای دیگر تعیین شوند. بنابراین چنین علت معقولی همراه با علیت خود خارج از سلسله است؛ اما معلولهای آن در درون سلسله شروط تجربی پیدا خواهند شد. پس معلول می‌تواند درارتباط با علت معقول خود به منزله ی امر آزاد منظور شود؛ و با این همه، هم زمان درارتباط با پدیدارها به مثابه نتیجه ی پدیدارها مطابق با ضرورت طبیعت در نظر گرفته شود. ـ این تمایز چنانچه به طور کلی و کاملاً انتزاعی مطرح شود، باید بسیار ظریف و مبهم پدیدار شود؛ اما با این همه خود را در تطبیق روشن خواهد ساخت. در اینجا من فقط می‌خواهم این نکته را مطرح کنم که: چون ارتباط کل همه‌ی پدیدارها در یک بافت طبیعت، یک قانون اجباری است، پس اگر انسان بخواهد سرسختانه به واقعیت مطلق پدیدارها بچسبد، آنگاه این قانون باید هر

نوع آزادی را ضرورتاً ساقط کند. بنابراین همچنین آنان که در اینجا عقیده‌ی عادی را دنبال می کنند، هرگز نتوانسته‌اند موفق شوند تا طبیعت و آزادی را با یکدیگر متحد سازند.

امکان علیت از طریق آزادی، در تطابق با قانون عام ضرورت طبیعی

(A ۵۳۸)
(B ۵۶۶)

من آنچه را که در یک متعلق حواس، خود پدیدار نباشد، معقول می‌نامم. براین اساس، اگر چیزی که باید در جهان حسی به مثابه پدیدار منظور شود، فی نفسه همچنین قوه‌ای داشته باشد که هیچ نوع متعلق شهود حسی نباشد، اما با این همه، آن چیز به وسیله‌ی آن قوه‌ای بتواند علت پدیدارها باشد، آنگاه می‌توان علیت این موجود را از دو نظرگاه نگاه کرد: به مثابه معقول از نظرِ عمل آن، عمل آن همچون عمل یک شیء فی‌نفسه؛ ـ و: به مثابه محسوس از نظرِ معلولهای آن، معلولهای آن به منزله ی معلولهای یک پدیدار در جهان حسی. بنابراین ما بایست از قوه‌ی چنین موضوعی، هم یک مفهوم تجربی تشکیل دهیم، و نیز هم یک مفهوم عقلی؛ چنانکه این هر دو مفهوم در یک و همان معلول وقوع یابند. این جنبه‌ی دوگانه‌ی تعقل کردن قوه‌ی یک متعلق حواس، با هیچ یک از مفاهیمی که ما باید از پدیدارها و از یک تجربه‌ی ممکن تشکیل دهیم، متناقض نیست. زیرا چون این پدیدارها به (A ۵۳۹)
هیچ وجه اشیای فی‌نفسه نیستند، پس باید یک شیء استعلایی در مبنای آنها (B ۵۶۷)
قرار داشته باشد که پدیدارها را به مثابه تصورات محض تعیین کند؛ بنابراین هیچ چیز ما را مانع نمی شود از آنکه با این شیء استعلایی علاوه بر این خصیصه که از آن طریق شیء پدیدار می‌شود، نوعی علیت نیز همراه کنیم که پدیدار نیست، اگر چه معلول آن همچنان در پدیدار پیدا می‌شود. اما هر علت مؤثر باید یک ویژگی داشته باشد، یعنی قانون علیت خود را داشته باشد، که بدون آن قانون، آن علت مؤثر به هیچ وجه علت نخواهد بود. و به این ترتیب ما در یک جهان حسی، ابتدا یک ویژگی تجربی خواهیم داشت که به آن

وسیله، اعمال آن به مثابه پدیدارها کلاً با پدیدارهای دیگر مطابق با قوانین ثابت طبیعی در ارتباط خواهند بود، و خواهند توانست از پدیدارهای دیگر به مثابه شروط خود مشتق شوند، و بنابراین، در پیوند با این پدیدارها، اعضای یک سلسله‌ی منحصر به فردِ نظم طبیعی را تشکیل دهند. دوم، ما باید برای این یک ویژگی معقول نیز قائل شویم، که به آن وسیله، آن، اگر چه علت آن اعمال همچون پدیدارها است، اما با این همه خود تابع هیچ یک از شروط حسی نیست، یعنی خود، یک پدیدار نیست. ویژگی تجربی را همچنین می‌توان ویژگی یک چنین شیئی در پدیدار خواند، و ویژگی معقول را ویژگی شیء فی‌نفسه.

حال، یک فاعل عامل (acting subject) ، در ویژگی معقول خود، تابع هیچ شرط زمانی نمی‌تواند باشد؛ برای آنکه زمان فقط شرط پدیدارها است، نه شرط فی‌نفسه. در فاعل عامل (acting subject) ، هیچ عملی (A ٥٤٠) (B ٥٦٨) نخواهد پذیرفت یا از بین نخواهد رفت؛ در نتیجه، فاعل عامل، تابع قانون هر نوع تعیّن زمانی، یا تابع قانون هر نوع چیز متغیر نیز نخواهد بود؛ یعنی تابع این نخواهد بود که: هر آنچه اتفاق می افتد، در پدیدارها (پدیدارهای حالت) علت خود را دارد. به طور خلاصه، علیت فاعل عامل، تا آنجا که عقلی باشد، به هیچ وجه در سلسله‌ی شروط تجربی که حادثه را در جهان حسی ضروری می‌کنند، قرار ندارد. البته این ویژگی معقول هرگز بی‌واسطه نمی‌تواند شناخته شود، زیرا ما هیچ چیز را نمی‌توانیم با حس ادراک کنیم مگر وقتی که آن چیز پدیدار شود؛ اما با این همه، ویژگی معقول باید مطابق با ویژگی تجربی تعقل شود، چنانکه ما به طور کلی باید در تفکر، نوعی شیء استعلایی پدیدارها را در مبنا بگذاریم، اگر چه ما در حقیقت در این باره که آن شیء استعلایی، فی‌نفسه چیست، هیچ نمی‌دانیم.

پس، این در ویژگی تجربی خود، به مثابه پدیدار، تابع همه‌ی قوانین تعیین کردن مطابق با ارتباط علّی خواهد بود، و به این معنا چیزی نخواهد بود مگر قسمتی از جهان حسی که معلولهای آن مانند هر پدیدار دیگر به شیوه‌ای

ناگزیر از طبیعت ناشی می‌شوند. به همان شکل که پدیدارهای خارجی در شیء تاثیر می‌کنند، و به همان شکل که ویژگی تجربی، یعنی قانون علیت او به وسیله‌ی تجربه شناخته می‌شود، می‌باید همه‌ی اعمال او مطابق با قوانین طبیعی روشن شوند، و همه‌ی ملزومات برای تعیین کامل و ضروری آن اعمال باید در یک تجربه‌ی ممکن پیدا شوند.

(A ٥٤١) (B ٥٦٩) اما در مقابل، همین، مطابق با ویژگی معقول خویش (اگر چه ما در حقیقت درباره‌ی آن هیچ نمی‌توانیم داشته باشیم مگر صرفاً مفهوم کلی آن را)، با این همه باید از هر نوع تاثیر حسی و هر نوع تعیّن به وسیله‌ی پدیدارها رهاشده اعلام شود؛ و، چون در این شیء، تا آنجا که ذات معقول (noumenon) است، هیچ‌چیز اتفاق نمی افتد، هیچ تغییری که تعیّن پویای زمانی را بخواهد در آن پیدا نمی‌شود، و در نتیجه هیچ نوع ارتباط با پدیدارها همچون علل، در آن نیست، پس، این ذات فعال تا اینجا در اعمال خود از هر نوع ضرورت طبیعی، چنانکه منحصراً در جهان حسی پیدا می‌شود، مستقل و رها خواهد بود. درباره‌ی این ذات، به درستی تمام می‌توان گفت که او معلولهای خویش را در جهان حسی از خود آغاز می کند، بی‌آنکه عمل در خود او آغاز شود؛ و این امر معتبر خواهد بود بی‌آنکه معلولها در جهان حسی بتوانند به آن دلیل به خودی خود آغاز شوند، زیرا معلولها در جهان حسی همیشه از طریق شروط تجربی در زمان قبلی، ـ اما با این همه، فقط به واسطه‌ی ویژگی تجربی‌ای (که صرفاً پدیداری است از ویژگی معقول) از پیش تعیین شده‌اند، و فقط به مثابه یک ادامه‌ی سلسله‌ی علل طبیعی ممکن هستند. به این ترتیب، هم آزادی و هم طبیعت، هر یک به معنای کامل خود، هر دو می‌توانند هم زمان و بدون هر نوع تعارض درست در همان اعمال پیدا شوند، بسته به آنکه انسان آن اعمال را با علت معقولشان مقایسه کند، یا با علت محسوس آنها.

توضیح ایده‌ی کیهان شناختی یک آزادی در پیوند با ضرورت عام طبیعی

(A ٥٤٢)
(B ٥٧٠)

من صلاح می بینم که ابتدا طرح شبح‌وار(silhouette) راه حلّ مسئله‌ی استعلای مان را بیاندازم، تا به آن وسیله روند عقل در حلّ این مسئله بهتر بتواند به نظر آید. حال ما می خواهیم تا عواملی که در حقیقت در تصمیم در این راه حلّ مؤثر هستند، را تشریح کنیم، و هر یک از آنها را به طور ویژه بررسی کنیم.

این یک قانون طبیعی است که: هر آنچه اتفاق می افتد، علتی دارد؛ علیت این علت، یعنی عمل این علت، در زمان پیشتر می‌آید، و درارتباط با معلولی که برخاسته است، نمی‌تواند همیشه بوده باشد، بلکه باید اتفاق افتاده باشد، و بنابراین، در میان پدیدارها همچنین علت خود را دارد که به آن وسیله خود نیز تعیین می‌شود؛ و به دنبال آن، همه‌ی حوادث در یک نظم طبیعی تجربی تعیین می‌شوند؛ به وسیله‌ی این قانون است که پدیدارها ابتدا می‌توانند یک طبیعت را تشکیل دهند و متعلقات تجربه را ارائه کنند؛ ـ و این قانون، عبارت است از یک قانون فاهمه که تحت هیچ عذر و بهانه ای مجاز نیست از آن روی بگردانیم یا نوعی از پدیدار را از آن مستثنا کنیم؛ زیرا در غیر این صورت، آن پدیدار را خارج از هر نوع تجربه‌ی ممکن خواهیم گذاشت، و با این کار، آن پدیدار از همه‌ی متعلقات تجربه‌ی ممکن جدا خواهد شد و به یک شیء عقلی محض و به نوعی خیالبافی تبدیل خواهد شد.

(A ٥٤٣)
(B ٥٧١)

اما اگر چه در اینجا ظاهراً منحصراً یک زنجیره‌ی علل دیده می‌شود که در سیر قهقرایی به شروط خود هیچ نوع کلیت مطلق را اجازه نمی‌دهد، با این همه، این دشواری به هیچ وجه راه ما را سد نمی کند؛ چرا که، این دشواری در بحث و قضاوت کلی در حکم جدلی‌الطرفین عقل ـ که او وقتی که در سلسله‌ی پدیدارها به سوی امر نامشروط پیش می رود به داخل آن می‌افتد ـ دیگر از بین رفته است. اگر ما بخواهیم در مقابل توهم فریبنده‌ی واقع‌گرایی

استعلایی تسلیم شویم، آنگاه نه طبیعت باقی خواهد ماند، نه آزادی. بنابراین در اینجا پرسش فقط این است که: آیا، اگر در کل سلسله‌ی همه‌ی حوادث ضرورت طبیعی صرف را بشناسیم، با این همه همچنان ممکن است که درست همان حادثه را که از یک طرف معلول طبیعی محض است، از طرف دیگر به منزله ی معلول آزادی در نظر آوریم؟ ـ یا اینکه: آیا در میان این دو نوع علیت، یک تناقض وجود خواهد داشت؟

در میان در پدیدارها مطمئناً هیچ‌چیز نخواهد بود که بتواند سلسله‌ای را به طور مطلق و از خود آغاز کند. هر عمل، به مثابه پدیدار، تا آنجا که حادثه ای را ایجاد می کند، خود یک حادثه یا واقعه است؛ این حادثه یا واقعه، یک حالت دیگر را از پیش فرض می‌کند، که در آن حالت، علت‌اش پیدا می‌شود؛ و به این ترتیب هر آنچه اتفاق می افتد، فقط یک ادامه‌ی سلسله است و هیچ آغازی که از خود اتفاق بیافتد، در آن سلسله ممکن نیست. بنابراین همه‌ی اعمال علل طبیعی در توالی زمانی، خود نیز معلولهای هستند که علل خود را به طور مساوی در زنجیره ی زمانی از پیش فرض می‌کنند. یک عمل اولیه که به آن وسیله چیزی اتفاق می افتد که پیش از این موجود نبوده، نمی‌تواند از ارتباط علّی پدیدارها انتظار برود. (A ٥٤٤) (B ٥٧٢)

اما آیا این ضروری است که اگر معلولها پدیدارها باشند، علیتِ علتِ آنها، یعنی علتی که خود نیز پدیدار است، منحصراً می‌باید تجربی باشد؟ و یا بر عکس ، آیا ممکن نیست که ـ حتی اگر در هر معلول در پدیدار، یک ارتباط با علت آن معلول، مطابق با قوانین علیت تجربی، قطعاً طلب می‌شود، با این همه ـ این علیت تجربی خود بی‌آنکه ارتباطاش را با علل طبیعی به کمترین میزان قطع کند، مجدداً بتواند معلول علیتی باشد که تجربی نیست، بلکه معقول است؟ یعنی علیت عمل یک علت که درارتباط با پدیدارها، اولیه است، ـ چنان علیتی که بنابراین تا آنجا خود پدیدار نیست، بلکه مطابق با این قوه، معقول است، حتی اگر در غیر این صورت، به تمامی، به منزله ی عضوی در زنجیر طبیعت، باید در شمار جهان حسی باشد؟

ما به گزاره‌ی علیت پدیدارها در میان یکدیگر نیازمندایم تا بتوانیم شرایط طبیعی حوادث طبیعی را ـ یعنی علل اینها را در پدیدار ـ جستجو کنیم و به طور مشخص ارائه دهیم. اگر این گزاره پذیرفته شود و به وسیله‌ی هیچ استثنایی ضعیف نمی گردد، آنگاه فاهمه، که در کاربرد تجربی خود در همه‌ی
(A ٥٤٥) وقایع چیزی جز طبیعت نمی‌بیند، و البته در این شیوه‌ی خود دارای حق نیز
(B ٥٧٣) هست، هر آنچه را که بتواند بخواهد، در اختیار دارد؛ و توضیحات فیزیکی، راه بی‌مانع خود را دنبال می‌کنند.حال به فاهمه به هیچ وجه ظلم نمی‌شود اگر فرض کنیم ـ حتی اگر این فرض صرفاً تخیلی باشد ـ که در بین علل طبیعی همچنین چنان عللی پیدا شوند که توانایی‌ای داشته باشند که فقط معقول است، چنانکه تعیین آن توانایی برای عمل، هرگز مبتنی بر شروط تجربی نباشد، بلکه مبتنی بر بنیادهای محض فاهمه باشد، به شرطی که با این همه، عمل این علت در پدیدار با همه‌ی قوانین علیت تجربی مطابق باشد. زیرا به این شیوه، فاعل عامل، به مثابه causa phaenomenon [= علت پدیدارها]، با طبیعت در وابستگی غیر قابل گسست همه‌ی اعمال خود، زنجیر شده خواهد بود، و فقط ذات معقول این شیء(با هر نوع علیت آن در پدیدار) شروط معینی را در خود خواهد داشت که اگر بخواهیم از شیء تجربی به شیء استعلایی پیش برویم، می‌بایست صرفاً به مثابه امر معقول منظور شوند.
(A ٥٤٦) زیرا اگر ما قاعده‌ی طبیعی را فقط در آنچه می‌تواند در میان پدیدارها، علت
(B ٥٧٤) باشد، دنبال کنیم، آنگاه می‌توانیم به این نکته بی‌اعتنا بمانیم که در شیءاستعلایی ـ که برای ما به طور تجربی ناشناخته است، ـ چه چیزی به منزله‌ی مبنای این پدیدارها و ارتباط آنها تعقل خواهد شد. این مبنای معقول به هیچ وجه به پرسش های تجربی کار ندارد، بلکه، به نوعی ، صرفاً به تفکر در فاهمه محض پیوند می‌یابد؛ و، اگر چه معلولهای این تفکر و عمل فاهمه ی محض در پدیدارها پیدا خواهند شد، با این همه، چنان نیست که پدیدارها نتوانند کاملاً بر مبنای علت خود در پدیدارهای دیگر، مطابق با قوانین طبیعی توضیح داده شوند؛ برای آنکه ما ویژگی صرفاً تجربی این پدیدارها را به مثابه

عالی ترین مبنای توضیح دنبال می کنیم، و ویژگی معقولی ـ که علت استعلایی ویژگی تجربی است ـ را کلاً همچون ناشناخته، کنار می‌گذاریم، مگر فقط تا آنجا که ویژگی معقول، به وسیله‌ی ویژگی تجربی به مثابه نشانه‌ی حسی خویش، نشان داده شود. حال بگذارید این امر را روی تجربه بکار ببریم. انسان یکی از پدیدارهای جهان حسی است و به منزله‌ی یک پدیدار جهان حسی، همچنین یکی از آن علل طبیعی است که علیت شان باید تابع قوانین تجربی باشد. به این ترتیب، انسان به مثابه پدیدار، باید مثل همه‌ی اشیای دیگر طبیعت، یک ویژگی تجربی نیز داشته باشد. ما این ویژگی را در نیروها و تواناییهایی که انسان در اعمال خود بیرون می ریزد، می بینیم. در طبیعت بیجان، یا در طبیعت صرفاً حیوانی، ما هیچ دلیلی پیدا نمی کنیم که نوعی توانایی را جز چنانکه تنها مشروط به حس باشد، تعقل کنیم. اما انسان، که در غیر این صورت کل طبیعت را دیگر منحصراً فقط از طریق حواس می‌شناسد، خویشتن را همچنین به وسیله‌ی ادراک نفسانی محض می‌شناسد، و البته در چنان اعمالی و تعیّنات درونی که او به هیچ وجه در شمار تأثر حسی نمی‌تواند بیآورد؛ و به این ترتیب ، انسان طبعاً برای خود، از یک جنبه، پدیدار است، اما از جنبه‌ی دیگر، یعنی درباره ی برخی تواناییها، یک شیء صرفاً معقول است، زیرا عمل این شیء به هیچ وجه در شمار ادراک حسی نمی‌تواند باشد. ما این تواناییها را فاهمه و عقل می‌نامیم؛ عقل بخصوص، در حقیقت و به شیوه‌ای عالی از هر نوع قوای تجربی مشروط متمایز می‌شود؛ چون او متعلقات خود را صرفاً مطابق با ایده‌ها مقایسه می کند و فاهمه را بر آن پایه تعیین می‌کند، و فاهمه بعداً مفاهیم خود را (و البته، مفاهیم محض خود را) به طور تجربی بکار می‌گیرد. (A ۵۴۷) (B ۵۷۵)

حال، اینکه این عقل علیت دارد، یا دست کم اینکه ما چنین علیتی را در آن تصور می‌کنیم، از احکام تجویزی(imperatives) معلوم می‌شود که ما آنها را به مثابه قواعد، در هر آنچه عملی است، بر قوای عمل‌کننده ی (practical) خود وضع می‌کنیم. **باید**(ought) [= باید اخلاقی] بیانگر

نوعی از ضرورت و ارتباط با مبانی است که در هیچ جای طبیعت، دیگر پیدا نمی‌شود. فاهمه فقط می‌تواند درباره‌ی طبیعت بشناسد که چه چیزی موجود است، یا موجود بوده است، یا خواهد بود.اما اینکه در طبیعت چیزی می‌باید متفاوت باشد از آنچه در واقع در همه‌ی نسبت های زمانی هست، غیر ممکن است؛ در واقع اگر صرفاً جریان طبیعت را در مقابل چشم بیآوریم، **باید**(ought) اصلاً هیچ معنایی ندارد. ما به هیچ نمی‌توانیم بپرسیم : در طبیعت چه چیزی باید اتفاق بیافتد؟ به همان شکل که نمی‌توانیم بپرسیم: دایره چه ویژگی هایی باید داشته باشد؟ ـ بلکه فقط می‌توانیم بپرسیم: چه چیزی در طبیعت اتفاق می افتد؟ یا: دایره چه چه ویژگی هایی دارد؟

حال این **باید**(ought) یک عمل ممکن را بیان می‌کند که مبنای آن چیزی نیست مگر یک مفهوم محض؛ در حالی که در مقابل، مبنای هر (A ٥٤٨) عمل طبیعی محض، همیشه باید یک پدیدار باشد. حال عمل باید بدون (B ٥٧٦) شک تحت شرایط طبیعی ممکن باشد تا **باید**(ought) به آن راهنمایی شود؛اما این شرایط طبیعی به تعیّن خودِ اراده‌ی آزاد مربوط نمی‌شوند، بلکه فقط به معلول و نتیجه ی اراده در پدیدار مربوط می‌گردند. حال هر اندازه مبانی طبیعی هم که موجود باشند تا مرا به اراده تحریک کنند، هر تعداد محرکات طبیعی هم که در کار باشند، بازهم نمی‌توانند **باید**(ought) را ایجاد کنند، بلکه فقط نوعی اراده را ایجاد می کنند که به هیچ وجه ضروری نیست، بلکه در واقع همیشه مشروط است؛ آن نوع **باید**(ought) [= باید اخلاقی] که عقل می‌گوید، در مقابل این اراده، اندازه و هدف، و در واقع امر و نهی را وضع می‌کند. عقل، چه با یک متعلق حسی محض (امر لذت بخش) مواجه باشد، چه با یک متعلق عقل محض (امر خیر)؛ ـ به هر شکل در مقابل بنیادی که نه طور تجربی داده شده است تسلیم نمی‌شود؛ عقل نظم اشیاء را، چنانکه خود را در پدیدار تصویر می‌نمایند، دنبال نمی‌کند، بلکه با خودانگیختگی کامل، نظم خاص خویش را مطابق با ایده‌ها تشکیل می‌دهد؛ عقل شرایط تجربی را با ایده‌ها سازگار می کند و مطابق با ایده‌ها حتی اعمالی را به

مثابه ضروری اعلام می‌دارد، که هنوز اتفاق نیافتاده اند و شاید هرگز اتفاق نیافتند، اما با این‌همه، عقل در این زمینه از پیش فرض می‌کند که درباره ی آن اعمال می‌تواند علیت داشته باشد، زیرا بدون علیت، او از ایده‌های خود معلولهایی را در تجربه نمی‌توانستند انتظار داشته باشند.

(A ۵۴۹)
(B ۵۷۷)

حال بگذارید در اینجا توقف کنیم و این امر را دست کم به مثابه ممکن فرض بگیریم که: عقل در حقیقت درباره ی پدیدارها علیت داشته باشد: در این حال عقل، هر چند که هنوز عقل است، با این همه باید یک ویژگی تجربی از خود نشان دهد، زیرا هر علت، قاعده‌ای را از پیش فرض می‌کند که بر مبنای آن، برخی پدیدارها به مثابه معلولها مطرح می شوند؛ و هر قاعده مستلزم یک همشکلی معلولها است، که مفهوم علت را (به مثابه مفهوم یک قوه) پایه‌گذاری می‌کند؛ حال، این مفهوم علت، تا آنجا که به وسیله‌ی پدیدارهای محض آشکار شود، می‌تواند ویژگی تجربی عقل نامیده شود؛ این ویژگی ثابت است، و با این همه معلولهای آن، مطابق با تغییر شرایط همراه و تا اندازه‌ای محدود کننده، در شکل‌های تغییرپذیر، پدیدار می‌شوند.

به این ترتیب ، هر انسانی ویژگی تجربی اراده خود را دارد که چیزی دیگر نیست جز یک علیت معین عقل او؛ تا آنجا که این علیت در معلولهای خود در پدیدار، قاعده‌ای نشان می‌دهد که به آن وسیله می‌توان نوع و درجات مبانی عقل و عمل عقل را نتیجه گرفت، و اصول ذهنی اراده‌ی انسان را قضاوت کرد. حال چون این ویژگی تجربی خود باید از پدیدارها به مثابه معلول، و از قاعده‌ی پدیدارها چنانکه تجربه به دست می‌دهد، انتزاع شود، پس، همه‌ی اعمال انسان در پدیدار به وسیله‌ی ویژگی تجربی او و به وسیله‌ی علل همکار دیگر، مطابق با نظم طبیعت تعیین می‌گردد؛ و اگر ما همه‌ی پدیدارهای اراده انسان را تا اساس آنها می‌توانستیم بررسی کنیم ، آنگاه دیگر حتی یک عمل واحد انسانی هم وجود نمی‌داشت که ما با قطعیت نمی‌توانستیم پیشگویی کنیم و از شرایط گذشته‌ی آن به منزله ی ضروری

نمی‌توانستیم بشناسیم. پس درباره ی این ویژگی تجربی هیچ آزادی پیدا
(A ۵۵۰) نمی‌شود؛ و با این همه، این تنها مطابق با ویژگی تجربی است که ما می‌توانیم
(B ۵۷۸) آدمی را مطالعه کنیم، و آن وقتی است که بخواهیم او را منحصراً مشاهده کنیم، و چنانکه در انسان‌شناسی اتفاق می افتد، علل محرک اعمال انسانی را از نظر وظایف الاعضا بررسی کنیم.

اما اگر ما دقیقاً همین اعمال را درباره ی عقل بررسی کنیم، ـ و البته نه درباره ی عقل نظری تا منشاء اعمال را توضیح دهیم، بلکه فقط تا آنجا که عقل علتی است که می‌تواند آنها را خود تولید کند: به طور خلاصه، اگر اعمال را با عقل از نظرگاه عملی مقایسه کنیم، ـ آنگاه قاعده و نظمی را می‌یابیم کلاً متفاوت با نظم طبیعی. زیرا از این نظرگاه، هر آنچه به هر شکل مطابق با جریان طبیعت اتفاق افتاده است و بر اساس مبانی تجربی آن به شیوه‌ای پرسش ناپذیر می‌باید اتفاق می افتاد، شاید به طور عقلانی نمی‌بایست اتفاق می افتاد.اما ما گاهی می‌بینیم، یا دست کم گمان می‌کنیم ببینیم، که ایده‌های در واقع درباره ی اعمال انسان به مثابه پدیدارها، علیت را اثبات کرده‌اند: در این حال، اعمال نه به آن دلیل اتفاق افتاده اند که به وسیله‌ی علل تجربی تعیین شده بوده باشند، نه؛بلکه در واقع به این دلیل اتفاق افتاده اند که به وسیله‌ی مبانی عقل تعیین شده بوده‌اند.

(A ۵۵۱) حال فرض کنیم که می‌توانستیم بگوییم: عقل در ارتباط با پدیدارها
(B ۵۷۹) علیت دارد؛ ـ در این صورت:آیا عمل عقل می‌توانست آزاد نامیده شود، حتی با آنکه این عمل در ویژگی تجربی‌اش (در شیوه‌ی حس) دقیقاً معین و ضروری است؟ این ویژگی تجربی خود نیز در ویژگی معقول (در شیوه‌ی تفکر) معین شده است. اما ما ویژگی معقول را نمی‌شناسیم، بلکه آن را به وسیله‌ی پدیدارها مشخص می‌سازیم، که در واقع فقط شیوه‌ی حس را (ویژگی تجربی را) بی‌واسطه قابل شناخت می‌کنند.* اما حال عمل، تا آنجا که

* ـ بنابراین اخلاق واقعی اعمال (پاداش و گناه)، حتی اخلاق رفتار خاص خودمان، به کلی بر ما ناشناخته می‌ماند. اتهامات ما می‌توانند فقط به ویژگی تجربی مربوط گردند. اما اینکه این ویژگی تجربی تا چه اندازه معلول محض آزادی است، تا چه اندازه باید به طبیعت محض و به معصومیت، یا به ذات

باید به شیوه‌ی تفکر به مثابه علت خود نسبت داده شود، به هیچ وجه از شیوه‌ی تفکر بر مبنای قوانین تجربی برنمی‌آید؛ یعنی چنین نیست که شرایط عقل محض قبل از عمل بیایند، بلکه این فقط معلولهای آن شرایط در پدیدار حس درونی هستند که فبل از عمل می‌آیند. عقل محض، به مثابه یک قوه‌ی صرفاً معقول، تابع صورت زمان نیست، و در نتیجه تابع شرایط توالی زمانی هم نیست. علیت عقل در ویژگی معقول وجود نمی‌پذیرد، یا در یک زمان خاص نمی‌آغازد تا معلولی را ایجاد کند. زیرا در غیر این صورت، عقل خود تابع قانون طبیعی پدیدارها ـ تا آنجا که آن قانون سلسله‌های علّی را مطابق با زمان تعیین می‌کند ـ خواهد بود، و علیت در آن صورت طبیعت خواهد بود، و نه آزادی. بنابراین، ما می توانیم بگوییم: اگر عقل بتواند درارتباط با پدیدارها علیت داشته باشد، آنگاه عقل یک قوه است که به وسیله‌ی آن قوه، شرط حسی یک سلسله‌ی تجربی معلولها تازه آغاز می‌شود. زیرا شرطی که در عقل جای دارد، حسی نیست، و بنابراین خود آغاز نمی‌شود. به این ترتیب در اینجا آن چیزی پیدا می‌شود که ما در همه‌ی سلسله‌های تجربی به دنبال‌اش بودیم و آن را پیدا نمی کردیم؛ و آن اینکه: شرط یک سلسله‌ی متوالی حوادث، خود می‌تواند به طور تجربی نامشروط باشد. زیرا در اینجا شرط خارج از سلسله‌ی پدیدارها است (یعنی در امر معقول است)، و در نتیجه تابع هیچ شرط حسی و هیچ تعیّن زمانی به وسیله‌ی یک علت پیشین، نیست.

(A ۵۵۲)
(B ۵۸۰)

با این همه، درست همین علت در یک ارتبط دیگر همچنین به سلسله‌ی پدیدارها تعلق دارد. انسان خود پدیدار است. اراده‌ی او یک ویژگی تجربی دارد که علتِ (علت تجربی) همه‌ی اعمال او است. هیچ شرطی در کار نیست که انسان را مطابق با این ویژگی تجربی تعیین کند، اما در سلسله‌ی معلولهای طبیعی متعین نشده باشد و محکوم قانون آنها نباشد، قانونی که

شادی (merito fortunae [= به دلیل پاداش بخت]) نسبت داده شود، هیچ کس نمی‌تواند معین کند، و بنابراین همچنین نمی‌تواند با عدالت کامل قضاوت کند.

مطابق با آن، در آنچه در زمان اتفاق می افتد، هیچ علیت به طور تجربی نامشروط پیدا نمی‌شود. بنابراین هیچ عمل داده شده (به این دلیل که آن عمل فقط می‌تواند به مثابه پدیدار از طریق حس ادراک شود)، نمی‌تواند مطلقاً خود به خود آغاز شود. اما درباره‌ی عقل نمی‌توان گفت که پیش از حالت که در آن، عقل، اراده را تعیین می‌کند، حالت دیگر قبل از آن آمده است که در آن (A ۵۵۳)
حالت دیگر، این حالت خود تعیین می‌شود. زیرا، چون عقل خود هیچ نوع (B ۵۸۱)
پدیدار نیست، و به هیچ وجه تابع شرایط حسی نیست، پس در عقل، و حتی در مفهوم علیت او، هیچ توالی زمانی پیدا نمی‌شود، و بنابراین قانون پویای طبیعت که توالی زمانی را مطابق با قواعد تعیین می‌کند، بر او نتواند عملی شود.

به این ترتیب ، عقل عبارت است از شرط ماندگار همه‌ی اعمال ارادی، که به وسیله‌ی آنها انسان پدیدار می‌شود. هر یک از این اعمال در ویژگی تجربی انسان از قبل تعیین شده است، حتی پیش از آنکه اتفاق افتد. اما در نگرش به ویژگی معقولی که ویژگی تجربی فقط شاکله‌ی حسی آن است، هیچ نوع قبل و بعد در کار نیست، و هر عملی صرف نظر از نسبت زمانی که آن را با پدیدارهای دیگر پیوند می‌دهد، معلول بی‌واسطه‌ی ویژگی معقول عقل محض است؛ در نتیجه عقل محض آزادانه عمل می‌کند، بی‌آنکه در زنجیره‌ی علل طبیعی، به وسیله‌ی مبانی خارجی یا درونی که به هر شکل در (A ۵۵۴)
زمان جلوتر بیآیند، به شکل پویا تعیین شود؛ و این آزادی عقل را نمی‌توان (B ۵۸۲)
تنها سلبی، به مثابه عدم وابستگی به شرایط تجربی نگاه کرد. (زیرا از آن طریق قوه‌ی عقل دیگر یک علت پدیدارها نخواهد بود)، بلکه همچنین می‌توان آن را به شکل ایجابی، به عنوان قوّه‌ای مشخص ساخت که سلسله‌ای از حوادث را خود به خود آغاز می‌کند؛ چنانکه در خود عقل هیچ چیز آغاز نمی‌شود، بلکه عقل، به مثابه شرطِ نامشروطِ هر نوع عمل ارادی، برای خود هیچ نوع شرایط را که به لحاظ زمان قبل از این آمده باشند مجاز نمی‌داند؛ اگر

چه معلول عقل البته در سلسله‌ی پدیدارها آغاز می‌شود، اما با این همه عقل هرگز در این سلسله یک آغاز اولیه ی مطلق را نمی‌تواند تشکیل دهد.

حال برای آنکه اصل تنظیمی عقل را به وسیله‌ی مثالی از کاربرد تجربی آن توضیح دهیم، ـ نه برای آنکه آن را تصدیق کنیم (زیرا چنین برهانها برای احکام استعلایی نامناسب‌اند) ـ می‌توان نوعی عمل ارادی را در نظر گرفت؛ برای مثال، یک دروغ جاهلانه را، که به آن وسیله، فردی یک جنجال معین در اجتماع به راه انداخته است؛ و ابتدا ما کوشش می کنیم تا علل محرکی که آن دروغ را ایجاد کرده‌اند، را بررسی کنیم، و بعداً قضاوت کنیم که به چه شکل آن دروغ به همراه نتایجش به حساب دروغگومی تواند گذاشته شود. از نظر گاه اول، ما ویژگی تجربی این انسان دروغگو را تا سرچشمه‌های آن طی می کنیم؛ ما این سرچشمه‌ها را در پرورش نامطلوب، همنشینی با بدان، تا اندازه‌ای همچنین در نوعی ذات طبیعی که در مقابل شرم حساس نیست، جستجو می کنیم، و قسمتی به دلیل نوعی بی خیالی و بی‌ملاحظگی می‌دانیم؛ و البته به علل اتفاقی محرک آن نیز بی‌توجه نمی‌مانیم. در همه‌ی اینها، ما به طور کلی مانند تحقیق سلسله‌ی علل تعیین‌کننده‌ی یک معلول طبیعی داده شده، پیش می‌رویم. حال، هر چند گمان می‌کنیم که عمل به وسیله‌ی این علتها تعیین شده است، با این همه، دروغگو را سرنش می‌کنیم؛ و البته نه به دلیل ذات طبیعی بد او، نه به دلیل اوضاع پیرامونی که در او تاثیر کرده‌اند، و حتی نه به مناسبت روش قبلی زندگی او؛ زیرا ما از پیش فرض می‌کنیم که می‌توان این را کلاً کنار گذاشت که روش زندگی او پیش از این چگونه بوده است، و می‌توان سلسله‌ی سپری شده‌ی شرایط را به مثابه اتفاق نیافتاده نگریست، اما این عمل را درارتباط با حالت قبلی به مثابه تماماً نامشروط در نظر گرفت، چنانکه گویی فاعل به آن وسیله یک سلسله از نتایج را کاملاً از خود آغاز کرده باشد. این سرزنش مبتنی بر یک قانون عقل است که به موجب آن ما عقل را به مثابه علتی نگاه می کنم که می‌بایست و می‌توانست رفتار انسان را، قطع نظر از همه‌ی شرایط تجربی یاد شده، به شیوه‌ای دیگر

(A ۵۵۵)
(B ۵۸۳)

تعیین کرده باشد. و در حقیقت، ما علیت عقل را صرفاً به مثابه نیروی همکار نگاه نمی کنم، بلکه فی نفسه به مثابه کمال در نظر می‌آوریم، حتی اگر محرکات حسی به هیچ وجه به سود آن نباشند، بلکه کاملاً بر خلاف آن نیز باشند؛ عمل به ویژگی معقول انسان نسبت داده می‌شود، چون اکنون، در این دم که دروغگو دروغ می‌گوید، کاملاً گناهکار است؛ در نتیجه عقل، به رغم همه‌ی شرایط تجربی عمل، به طور کامل آزاد بوده است، و دروغ را می‌توان کاملاً به حساب شکست عقل گذاشت.

ما دراین قضاوت اتهامی ، به آسانی این نکات را می بینیم: ما فکر می‌کنیم که عقل به هیچ وجه به وسیله‌ی هیچ یک از آن جنبه‌های حسی متأثر نمی‌شود و خود را دگرگون نمی‌کند (اگر چه پدیدارهای عقل، یعنی شیوه‌ای که عقل خود را در معلولهای خویش نشان می‌دهد، دگرگون می‌شوند)؛ در عقل هیچ نوع حالت قبلی وجود ندارد تا حالت قبلی را تعیین کند، و در نتیجه عقل به هیچ وجه به سلسله‌ی شرایط حسی تعلق ندارد که پدیدارها را مطابق با قوانین طبیعی ضروری می‌کنند. او، عقل، در همه‌ی اعمال آدمی در همه‌ی اوضاع و احوال زمانی حاضر است و یکسان می‌ماند، اما خود در زمان نیست و به یک تعبیر، به درون یک حالت جدید نمی‌آید که پیش از این در آن نبوده باشد؛درباره ی این حالت جدید،عقل متعیّن‌کننده است، اما تعیّن‌پذیر نیست. ـ بنابراین نمی‌توان پرسید: چرا عقل خود را به شیوه‌ای دیگر متعیّن نکرده است؟ بلکه فقط می توان پرسید: چرا عقل پدیدارها را از طریق علیت خود به شیوه‌ای دیگر متعیّن نکرده است؟ اما به این پرسش پاسخی نمی‌توان داد. زیرا یک ویژگی معقول دیگر، می‌توانست یک ویژگی تجربی دیگر را ایجاد کند؛ و وقتی که ما می‌گوییم: گوینده‌ی دروغ، صرف نظر از کل روش زندگی‌اش که تا کنون در پیش گرفته شده، می‌توانسته است از دروغ گفتن خودداری کند، این امر فقط به معنای آن است که دروغ، بی‌واسطه‌ی تحت قدرت عقل قرار دارد، و عقل در علیت خود تابع هیچ نوع شرایط پدیدار و شرایط جریان زمان نیست؛ تمایز در زمان نیز البته یک تمایز اساسی پدیدارها

(A ٥٥٦)
(B ٥٨٤)

است درارتباط با یکدیگر؛ اما چون پدیدارها چیزهای فی‌نفسه نیستند و در نتیجه علتهای فی‌نفسه هم نیستند، پس تمایز در زمان، هیچ تمایزی را در عمل در ارتباط با عقل ایجاد نمی‌کند.

(A ۵۵۷) (B ۵۸۵) بنابراین ما می‌توانیم با قضاوت اعمال آزاد، درباره ی علیت آنها فقط تا علت معقول پیش برویم، اما فراتر از علت معقول نمی‌توانیم برویم؛ ما می‌توانیم بشناسیم که علت، می‌تواند آزاد تعیین شده باشد، یعنی مستقل از حس تعیین شده باشد، و به این شکل می‌تواند شرطِ حساً نامشروط پدیدارها باشد. اما چرا ویژگی معقول، درست این پدیدارها و این ویژگی تجربی را تحت حالات پیرامونی کنونی فراهم می‌آورد؟ این پرسش از هر نوع قوه‌ی عقل ما در پاسخ گفتن، و در واقع از هر نوع حق عقل در پرسیدن، فراتر می رود؛ این به آن شبیه است که بپرسیم: چرا شیءاستعلایی شهود حسی خارجی ما درست فقط شهود در مکان را به ما می‌دهد و نه نوعی شهود دیگر را؟ اما مسئله‌ای که ما می‌بایست حل کنیم، ما را به هیچ وجه ناچار نمی‌سازد به این پاسخ بگوییم؛ زیرا مسئله فقط این بود که: آیا آزادی با ضرورت طبیعی در یک و همان عمل در تعارض خواهد بود؟ و این را ما به شکلی کامل پاسخ داده ایم؛ به این ترتیب که نشان داده‌ایم که چون در آزادی، یک رابطه با نوعی کاملاً متفاوت از شرایط ممکن است تا در ضرورت طبیعی، ـ پس قانون ضرورت طبیعی بر آزادی تأثیر ندارد، در نتیجه هر دو مستقل از همدیگر و بدون مزاحمت یکدیگر می توانند رخ دهند.

***

(A ۵۵۸) (B ۵۸۶) باید بخوبی توجه کرد که: ما در اینجا نمی‌خواستیم واقعیت آزادی را، به مثابه واقعیت یکی از قوایی که علت پدیدارهای جهان حسی ما را در خود متعین می کنند، ثابت کنیم. زیرا نه فقط این کار هیچ نوع پژوهش استعلایی، که صرفاً به مفاهیم می‌پردازد، نمی‌بود، بلکه اصلاً نمی‌توانست موفق شود؛ زیرا بر مبنای تجربه، ما هرگز نمی‌توانیم چیزی را نتیجه بگیریم که نباید بر مبنای قوانین تجربی تعقل شود. علاوه بر آن، ما حتی امکان آزادی را نیز

هرگز نخواسته‌ایم اثبات کنیم؛ چرا که، این کوشش هم نمی‌توانست موفق شود؛ برای آنکه ما بر مبنای مفاهیم محض پیشین، به هیچ وجه امکان هیچ مبنای واقعی و هیچ علیت را نمی توانیم بشناسیم. آزادی در اینجا فقط به مثابه ایده‌ی استعلایی در نظر گرفته می‌شود، چنانکه از آن طریق عقل گمان می‌کند سلسله‌ی شرایط را در پدیدار، از طریق امر حساً نامشروط، به طور مطلق آغاز شده باشد؛ اما به این دلیل، عقل خود را در یک حکم جدلی‌الطرفین با قوانین خاص خود که برای کاربرد تجربی فاهمه تجویز می‌کند، درگیر می‌یابد. حال، اینکه این حکم جدلی‌الطرفین بر اساس یک توهم محض قرار دارد، و، اینکه طبیعت با علیت بر مبنای آزادی دست کم سر جنگ ندارد، این تنها کاری بود که ما توانستیم انجام دهیم؛ و تنها نیز همین را می‌خواستیم.

(A ۵۵۹)
(B ۵۸۷)

.IV
راه حل ایده‌ی کیهان شناختی
کلیت وابستگی پدیدارها از نظرگاه وجود
آنها به طور عام

در قطعه‌ی قبلی، ما تغییرات جهان حسی را در سلسله‌ی پویای آنها نگاه کردیم، که در آن، هر تغییر تابع یک تغییر دیگر است به مثابه علت خود. اما اکنون، این سلسله‌ی حالات فقط به منزله‌ی راهنمای ما خدمت می‌کند تا به یک وجود دست پیدا کنیم که عالی ترین شرط همه‌ی چیزهای تغییر پذیر می تواند باشد، یعنی به واجب الوجود. در اینجا ما به علیت نامشروط نمی‌پردازیم، بلکه به وجود نامشروط خودِ جوهر(substance) کار داریم. بنابراین، سلسله‌ای که ما در مقابل خود داریم، در واقع فقط سلسله‌ای است از مفاهیم، و نه سلسله‌ای از شهودات، تا آنجا که در آن یک شهود شرط شهود دیگر باشد.

(A ۵۶۰)
(B ۵۸۸)

اما به آسانی دیده می‌شود که: چون همه چیز در مجموع کلی پدیدارها تغییرپذیر و در نتیجه در وجود خود مشروط است، پس هیچ‌جا در سلسله‌ی

وجود وابسته، هیچ نوع عضو نامشروط نمی‌تواند پیدا شود که وجود آن مطلقاً واجب باشد؛ و بنابراین دیده می‌شود که: اگر پدیدارها اشیاء فی‌نفسه می‌بودند، و درست به همین دلیل، اگر شرط آنها با امر مشروط همیشه به یک و همان سلسله‌ی شهودات متعلق می‌بود، آنگاه یک واجب الوجود ، به مثابه شرط وجود پدیدارهای جهان حسی، هرگز نمی‌توانست وجود داشته باشد.

اما سیر قهقرایی پویا در مقابل سیر قهقرایی‌ی ریاضی دارای این جنبه‌ی ویژه و این تمایز است که: چون سیر قهقرایی ریاضی درحقیقت فقط می‌پردازد به ترکیب اجزاء برای یک کل، یا به یک کل به اجزاء آن، پس بنابراین، شرایط سلسله‌ی ریاضی همیشه باید همچون اجزاء سلسله، و در نتیجه به مثابه متجانس، و به دنبال آن به مثابه پدیدارها به نظر بیآیند؛ اما در مقابل، در سیر قهقرایی پویا، چون مطلب بر سر امکان یک کل نامشروط از اجزاء داده شده، یا یک بخش نامشروط برای یک کل داده شده، نیست، بلکه بر سر اشتقاق یک حالت است از علت آن، یا بر سر اشتقاق وجود تصادفی خود جوهر است از وجود واجب آن، ـ پس به این دلیل نیاز نیست که شرط ضرورتاً با امر مشروط، یک سلسله‌ی تجربی را تشکیل دهد.

بنابراین در حکم جدلی‌الطرفین توهمی که اکنون در پیش ما کگذاشته شده است، همچنان راه گریزی باز می‌ماند، چون در واقع هر دو گزاره‌ای که با یکدیگر در تعارض هستند، می‌توانند در رابطه‌ای متفاوت، هم زمان حقیقی باشند؛ یعنی همه ی اشیاء جهان حسی می‌توانند کلاً تصادفی باشند، و در نتیجه همچنین همیشه فقط وجودی تجربی مشروط داشته باشند، و با این همه، در مورد کل سلسله، یک شرط غیرتجربی نیز، یعنی یک موجود نامشروط واجب، می تواند وقوع یابد. زیرا این واجب الوجود به مثابه شرط معقول، به هیچ وجه به سلسله، به مثابه عضوی از سلسله (و نه حتی به مثابه عالی ترین عضو آن) تعلق ندارد، و همچنین هیچ عضو سلسله را به طور تجربی نامشروط نمی‌سازد؛ بلکه کل جهان حسی را در وجود تجربی مشروط‌اش، که در همه‌ی عضوهایش پیدا می‌شود، به حال خود باقی می

(A ٥٦١)
(B ٥٨٩)

گذارد. به این ترتیب، این شیوه که یک وجود نامشروط دراساس پدیدارها گذاشته شود، متمایز است از علیت تجربی نامشروط، (از آزادی)، که در فقره‌ی قبلی از آن بحث شد؛ زیرا در آزادی، خود شیء به مثابه علت، (substantia phaenomenon [= جوهر پدیدارها])، هنوز به سلسله‌ی شرایط متعلق بود، و فقط علیت آن به مثابه معقول تعقل می‌شد؛ اما در اینجا واجب الوجود می‌باید به طور کامل خارج از سلسله‌ی جهان حسی (همچون ens extramundanum [=کائن فوق عالمی])، و صرفاً معقول ، تعقل شود؛ تنها به این وسیله است که می‌توان مانع از آن شد که واجب الوجود خود تابع قانون تصادفی بودن و وابستگی همه‌ی پدیدارها باشد.

بنابراین، اصل تنظیمی عقل، درارتباط با مسئله‌ی ما چنین است: اینکه همه چیز در جهان حسی وجودی، به طور تجربی مشروط دارد، و اینکه در جهان حسی از نظرگاه هیچ خصیصه‌ای هیچ ضرورت نامشروطی وجود ندارد؛ اینکه هیچ عضوی در سلسله‌ی شرایط پیدا نمی‌شود که چنین باشد که شرط تجربی‌اش را هرگز نمی‌بایست در نوعی تجربه‌ی ممکن انتظار داشت، و تا آنجا که بتوان در جستجویش بود؛ و اینکه هیچ‌چیز به ما حق نمی‌دهد که نوعی وجود را از شرطی خارج از سلسله‌ی تجربی مشتق کنیم، یا همچنین آن وجود را در خود سلسله به منزله‌ی مطلقاً غیروابسته و خودایستا در نظر آوریم؛ اما اینکه، با این همه، به هیچ وجه نباید منکر شد که تمامی سلسله بتواند بر اساس نوعی موجود معقول قرار داشته باشد (موجود معقولی که به آن دلیل از هر نوع شرط تجربی آزاد است، و حتی، مبنای امکان همه‌ی این پدیدارها را در خویش متعین می کند). (A ۵۶۲) (B ۵۹۰)

اما در اینجا عقیده این نبوده است که وجود واجب نامشروط چنین موجودی را اثبات کنیم، یا حتی فقط امکان یک شرط صرفاً معقول وجود پدیدارهای جهان حسی را پایه‌گذاری کنیم؛ بلکه ما فقط قصد داریم که: همچنانکه از یک طرف، عقل را محدود می‌کنیم تا او رشته‌ی شرایط تجربی را از دست ندهد، و خود را در مبانی توضیح متعالی که نمی تواند هیچ نوع

تصور in concreto [=انضمامی] را ایجاد کند، نپذیرد ـ به همین ترتیب، در طرف دیگر، قانون کاربرد صرفاً تجربی فاهمه را چنان محدود کنیم تا فاهمه فراتر از امکان اشیاء به طور کلی تصمیم نگیرد، و امر معقول را، هر چند که به وسیله‌ی ما برای توضیح پدیدارها بکار نمی‌رود، به آن وسیله به مثابه ناممکن اعلام نکند. بنابراین، به این طریق فقط نشان داده می‌شود که: تصادفی بودن کل همه‌ی اشیاء طبیعی و همه‌ی شرایط (شرایط تجربی) آنها، به خوبی می‌تواند همراه با پیش فرض خودکامانه‌ی یک شرط ضروری که با این همه صرفاً معقول است، وجود داشته باشد؛ بنابراین هیچ نوع تناقض حقیقی در بین این احکام پیدا نمی‌شود، و در نتیجه این احکام می‌توانند در هر دو طرف حقیقی باشند. البته ممکن است که چنین موجود فاهمه ای مطلقاً واجب، فی نفسه همچنان غیرممکن باشد؛ اما با این همه به هیچ وجه نمی‌توان این ناممکن بودن را از تصادفی بودن عمومی و از وابستگی هر آنچه به جهان حسی تعلق دارد، و نیز از این اصل که ما نباید در هیچ عضو جهان حسی، تا آنجا که تصادفی است، توقف نکنیم، و نمی‌باید به یک علت خارج از جهان متوسل شویم، نتیجه گرفت. عقل روال خود را در کاربرد تجربی پیش می‌گیرد، ـ و راه ویژه‌ی خود را در کاربرد استعلایی طی می کند. (A ۵۶۳) (B ۵۹۱)

جهان حسی هیچ چیز را در خود متعین نمی کند مگر پدیدارها را؛ اما پدیدارها تصورات محض‌اند، که خود نیز همیشه حساً مشروط‌اند؛ و، چون ما در اینجا هرگز اشیاء فی‌نفسه را به عنوان موضوعات خود نداریم، بنابراین جای شگفتی نیست که ما هرگز حق نداشته باشیم تا از یک عضو سلسله‌های تجربی ـ هر عضوی که باشد ـ به خارج کل مرتبط حسی، جهش کنیم؛ این کار مثل آن است که گویی پدیدارها اشیاء فی نفسه باشند که خارج از مبنای استعلایی خود وجود داشته باشند، و می‌شد آنها را رها کرد تا علت وجود آنها را خارج از آنها جستجو کرد؛ در اشیاء تصادفی قطعاً می‌بایست سرانجام چنین اتفاق بیافتد، اما نه در تصورات محض اشیاء، که تصادفی بودن آنها خود فقط پدیدار است و به هیچ نوع سیر قهقهرایی دیگر نمی‌تواند راه ببرد

(A ٥٦٤) (B ٥٩٢) مگر به آن سیر قهقرایی که پدیدارها را تعیین می‌کند، یعنی به سیر قهقرایی تجربی. اما اینکه یک مبنای معقول پدیدارها، یعنی مبنای معقول جهان حسی را تعقل کنیم، و آن هم چنان تعقل کنیم که از تصادفی بودن جهان حسی آزاد باشد ـ این نه در تقابل سیر قهقرایی تجربی نامحدود در سلسله‌ی پدیدارها قرار دارد، و نه بر خلاف تصادفی بودن کل پدیدارها است. ولی این امر همچنین تنها کاری است که ما می‌باید برای از بین بردن حکم جدلی‌الطرفین توهمی انجام می‌دادیم، و کاری که فقط به این شیوه انجام شدنی بود. زیرا اگر هر نوع شرط هر امر مشروط (به لحاظ وجود آن) حسی باشد، و درست به همان دلیل به سلسله تعلق داشته باشد، آنگاه آن شرط خود دوباره مشروط است (چنانکه برابرنهادِ چهارمین حکم جدلی‌الطرفین نشان می‌دهد). بنابراین یا باید یک تعارض با عقلی که امر نامشروط را طلب می‌کند، همچنان باقی بماند، یا امر نامشروط خارج از سلسله، یعنی در امر معقول گذاشته شود؛ ضرورت امر معقول نه مستلزم نوعی شرط تجربی است، نه شرط تجربی را مجاز می‌داند، و بنابراین، در ارتباط با پدیدارها، به طور نامشروط، ضروری است.

کاربرد تجربی عقل (درباره ی شرایط وجود در جهان حسی) به دلیل پذیرفتن یک موجود صرفاً معقول تأثیری برنمی‌دارد، بلکه مطابق با اصل تصادفی بودن کل، از شرایط تجربی به شرایط برتری بالا می‌رود که همیشه خود نیز تجربی هستند. اما اگر موضوع بر سر کاربرد محض عقل (درارتباط با اهداف) باشد، این اصل تنظیمی، فرض یک علت معقولی را که در سلسله نیست، طرد نمی کند. زیرا علت معقول فقط به معنای مبنایی از امکان سلسله‌ی حسی به طور کلی است که برای ما صرفاً استعلایی و ناشناخته است؛ وجود این مبنا ـ به منزله ی مستقل از همه‌ی شرایط سلسله‌ی حسی و از نظرگاه این سلسله‌ی حسی به طور نامشروط ضروری،ـ با تصادفی بودن غیر محدود پدیدارها، و به آن دلیل همچنین با هیچ نوع سیر قهقرایی‌ای که در سلسله‌ی شرایط تجربی در هیچ جا پایان نپذیرد، به هیچ وجه متناقض نیست.

(A ٥٦٥) (B ٥٩٣)

ملاحظه‌ی نهایی
درباره‌ی کل حکم جدلی‌الطرفین عقل محض

تا وقتی که ما با مفاهیم عقلی خود صرفاً کلیت شرایط در جهان حسی را، و آنچه که درباره ی جهان حسی برای عقل مفید خواهد بود را، به عنوان موضوع خود داریم، در این حالت، ایده‌های ما البته استعلایی هستند، اما با این همه همچنان کیهان شناختی هستند. اما همچنانکه ما امر نامشروط را (که مسئله در حقیقت بر سر آن است) در چیزی بگذاریم که به کلی خارج از جهان حسی جای دارد، یعنی در چیزی که خارج از هر نوع تجربه‌ی ممکن است، آنگاه ایده‌ها متعالی (transcendent) خواهند شد؛ چنین ایده‌ها دیگر صرفاً به تکمیل کاربرد تجربی عقل خدمت نمی‌کنند (تکمیلی که همیشه ایده‌ایی باقی می‌ماند که هرگز در عمل تحقق نمی‌یابد اما با این همه باید از آن پیروی شود)؛ بلکه بر عکس ، این ایده‌ها خود را از تجربه کلاً متمایز می‌کنند، و موضوعاتی برای خود می‌سازند که ماده ی آنها از تجربه گرفته نمی‌شود، موضوعاتی که واقعیت عینی آنها همچنین مبتنی بر پایه‌ی تکمیل سلسله‌ی تجربی نیست، بلکه بر مبنای مفاهیم محض پیشین استوار است. چنین ایده‌های متعالی یک موضوع صرفاً معقول دارند که البته مجاز است که همچون یک شیء استعلایی ـ با آنکه، در غیر این صورت، ما درباره ی آن هیچ نمی‌دانیم ـ پذیرفته شود؛ اما برای تعقل این شی استعلایی همچون شیئی که به وسیله‌ی محمولهای متمایزکننده و درونی خود تعیّن‌پذیر باشد، ما نه بنیادهای امکان آن را (به مثابه شیئی که از همه‌ی مفاهیم تجربه مستقل باشد) دارا هستیم، نه کوچک ترین توجیهی در طرف خود داریم که چنین شئی را فرض کنیم؛ و به همین دلیل این شی، یک شیء عقلی محض است. با این همه، در میان همه‌ی ایده‌های کیهان شناختی، آن ایده‌ایی که حکم جدلی‌الطرفین چهارم را به کار انداخته است، ما را ناچار می‌سازد این گام را برداریم. زیرا وجود پدیدارها که به هیچ وجه در خود ریشه ندارد، بلکه پیوسته مشروط است، ما را فرا می‌خواند تا به دنبال چیزی باشیم متمایز از

همه‌ی پدیدارها، یعنی در نتیجه به دنبال یک شیء معقول، که در آن این
(A ٥٦٦) تصادفی بودن قطع شود. اما اگر ما یک بار به خود اجازه دهیم تا خارج از
(B ٥٩٤) قلمرو مجموع حسیات، نوعی واقعیت را که خودایستا باشد فرض کنیم، آنگاه پدیدارها فقط باید به مثابه انواع تصادفی تصورات اشیاء معقولی از چنان موجوداتی که خود، واجد شعور هستند، در نظر گرفته شوند؛ بنابراین برای ما راهی نمی‌ماند بجز این قیاس که مطابق با آن از مفاهیم تجربی استفاده کنیم تا برای خود از اشیاء معقولی که درباره‌ی آنها فی‌نفسه هیچ نوع شناختی نداریم، با این همه نوعی مفهوم بسازیم. اما چون ما امر تصادفی را به شیوه‌ای دیگر نمی‌شناسیم مگر از طریق تجربه، حال آن که در اینجا بحث بر سر اشیاء است که به هیچ وجه نمی‌باید متعلقات تجربه باشند ـ پس می‌باید شناخت آنها را از چیزی مشتق سازیم که فی نفسه واجب است، یعنی از مفاهیم محض اشیاء به طور کلی. بنابراین اولین قدم که ما در خارج از جهان حسی برمی‌داریم، ما را ملزم می‌کند تا شناخت های جدید خود را از تحقیق موجود مطلقاً واجب آغاز کنیم و از مفاهیم موجود مطلقاً واجب، مفاهیم همه‌ی اشیاء تا آنجا که
(A ٥٦٧) آنها صرفاً معقول باشند، را مشتق سازیم. ما قصد داریم که در فصل بعدی به
(B ٥٩٥) این کوشش دست بزنیم.

کتاب دوم دیالکتیک استعلایی

فصل سوم
ایده ی عقل محض

قسمت اول
درباره‌ی ایده به طور عام

پیش از این دیده‌ایم که به وسیله‌ی مفاهیم محض فاهمه، بدون هیچ یک از شرایط حسی، هیچ نوع اشیایی نتوانند تصور شوند؛ زیرا شرایط واقعیت عینی در مفاهیم محض فاهمه موجود نیستند، و هیچ چیز جز صورت محض تفکر در آنها پیدا نمی‌شود. با این همه، مفاهیم محض فاهمه می‌توانند in concreto [= به طور انضمامی] تصویر شوند، و آن وقتی است که آنها را بر پدیدارها تطبیق کنیم؛ زیرا مفاهیم محض فاهمه برای تشکیل مفهوم تجربی، ـ که چیزی جز یک مفهوم فاهمه in concreto [= به طور انضمامی] نیست، ـ ماده ی خود را در حقیقت از پدیدارها می‌گیرند. اما ایده‌ها از واقعیت عینی هنوز هم دورترهستند تا مقولات از آن؛ زیرا هیچ پدیداری را نمی‌توان پیدا کرد که ایده‌ها بتوانند in concreto [= به طور انضمامی] خود را در آن عرضه کنند. ایده‌ها نوعی کمال دارند که هیچ شناخت تجربی ممکن به آن دست نمی‌یابد؛ و عقل در آنها فقط واجد وحدت نظام مند است، که می‌کوشد تا وحدت ممکن تجربی را به آن نزدیک کند، بی‌آنکه هرگز بتواند کاملاً به آن برسد. (A ۵۶۸) (B ۵۹۶)

اما چنین به نظر می رسد آنچه که من ایده‌آل می‌نامم، در نسبت با ایده، از واقعیت عینی باز هم دورتر باشد؛ و مقصود من از ایده‌آل، ایده است، اما نه بسادگی صرفاً in concreto [= به طور انضمامی]، بلکه in individuo [= به طور منفرد]؛ یعنی به منزله ی یک شیء منفرد که تنها به وسیله‌ی ایده قابل تعیّن باشد، یا حتی متعین شده باشد.

تصور بشریت در تمامی کمال خود نه تنها گسترش همه‌ی خصلت های جوهری که به طبیعت بشری تعلق دارند، و مفهوم ما از طبیعت بشری را تشکیل می‌دهند، را تا حد تطابق کامل با اهداف ایشان، در خود متعین می کند، ـ امری که عبارت خواهد بود از ایده‌ی ما از بشریت کامل، ـ بلکه در واقع هر آنچه نیز که علاوه بر این مفهوم برای تعیین کل ایده لازم است، را دربردارد؛ زیرا از هر دو محمول متعارض، فقط یک محمول منفرد می‌تواند برای ایده‌ی کامل ترین انسان مناسب باشد. آنچه برای ما ایده‌آل است، برای افلاطون عبارت بود از: ایده‌ی فاهمه ی الهی: یک شیء منفرد، حاضر در شهود محض فاهمه ی الهی، به مثابه کامل ترینِ هر یک از انواع موجودات ممکن، و اولین مبنای همه‌ی نسخه بَدَلها در پدیدار.

(A ٥٦٩) (B ٥٩٧) اما بی‌آنکه چنان بلند صعود کنیم، می‌باید اذعان کرد که عقل آدمی نه تنها ایده‌ها، بلکه همچنین ایده‌آل‌ها را نیز در خود متعین می کند، که البته مانند ایده‌آل‌های افلاطونی قدرت خلاق ندارند، اما با این همه از قدرت عملی برخورداراند (به مثابه اصول تنظیمی)؛ و این ایده‌آل‌ها مبنای امکان کمال برخی اعمال را تشکیل می‌دهند. مفاهیم اخلاقی، به طور کامل مفاهیم محض عقلی نیستند، زیرا چیزی تجربی در اساس آنها قرار دارد (لذت و رنج). با این همه، مفاهیم اخلاقی درارتباط با اصلی که از آن طریق عقل برای آزادی ـ که فی نفسه بدون قانون است ـ حدهایی می گذارد، (بنابراین اگر صرفاً به صورت آنها توجه کنیم)، بسیار خوب می‌توانند به منزله‌ی نمونه‌ی مفاهیم محض عقل عمل کنند. فضیلت(virtue)، و بهمراه آن، حکمت انسانی در تمامیت خلوص خویش، ایده‌ها هستند. اما با این همه، مرد حکیم (حکیم رواقی) یک ایده‌آل است، یعنی انسانی است که صرفاً در تفکرات وجود دارد، اما با ایده‌ی حکمت کاملاً تطابق دارد. به همان شکل که ایده قاعده ارائه می‌دهد، ایده‌آل نیز در چنین موردی به منزله‌ی الگو برای تعیین تام نسخه‌ی تقلیدی عمل می‌کند؛ و ما معیار دیگری برای اعمال خود نداریم مگر

(A ٥٧٠) (B ٥٩٨) رفتار این انسان الهی در خودمان؛ ما خود را با این انسان الهی مقایسه می

کنیم، خود را مطابق با او قضاوت می‌کنیم، و از آن طریق خود را بهتر می‌کنیم، اگر چه هرگز به او نمی‌توانیم برسیم. اگر چه نمی‌شود برای این ایده‌آل‌ها واقعیت عینی (وجود) قائل شد، با این همه، به آن دلیل نباید به منزله‌ی تخیل به نظر آیند؛ بلکه بر عکس ، ایده‌آل‌ها معیاری ناگزیر به عقل می‌دهند؛ زیرا او به مفهوم آنچه در نوع خود کاملاً کامل است نیاز دارد، تا مطابق با آن، درجه و نقص عنصر ناکامل را ارزیابی کند و اندازه بگیرد. اما اینکه بخواهیم ایده‌آل را در یک مثال، یعنی در پدیدار تحقق ببخشیم، مانند اینکه بخواهیم حکیم کامل را در یک داستان ادبی تصویر نماییم، شدنی نیست، و علاوه بر آن، چیزی خلاف شعور و نه آنقدر تهذیب کننده در خود دارد؛ زیرا محدوده های طبیعی که به کمالی که در ایده وجود دارد، دائماً تجاوز می‌کنند، هر نوع ایجاد توهم را در این کوشش ناممکن می‌کنند و از آن طریق حتی آن امر خیری که در ایده قرار دارد، را در معرض سؤتفاهم می‌گذارند و آن را به چیزی شبیه افسانه‌پردازی محض تبدیل می‌کنند.

این است وضعیت ایده‌آل عقل محض، که همیشه باید مبتنی بر مفاهیم معین باشد و به منزله‌ی قاعده و الگو خدمت کند، خواه برای پیروی، خواه برای قضاوت و نقد. اما وضعیت آفریده‌های قوه ی خیال کاملاَ متفاوت است؛ هیچ کس نمی‌تواند آفریده‌های قوه ی خیال را توضیح دهد یا مفهومی قابل فهم از آنها عرضه کند؛ آفریده‌های قوه ی خیال گویی نقوشی (monograms)هستند که فقط از حرکات خطی واحد تشکیل شده‌اند که با این همه تحت هیچ نوع قاعده‌ی قابل عرضه معتّن نمی‌شوند؛ گویی طرحهایی هستند که در میان تجارب مختلف شناور هستند، نه اینکه تصویر مشخصی را تشکیل دهند؛ آفریده‌های قوه ی خیال از آن نوع هستند که نقاشان و قیافه‌شناسان می‌گویند در ذهن خود دارند، که می‌باید سایه‌نگاره‌ی انتقال ناپذیر تولیدات و نیز قضائت هایشان باشند. این تولیدات می‌توانند، اگر چه به شکلی غیردقیق، ایده‌آل‌های حسی نامیده شوند، برای آنکه می‌باید الگوی

(A ۵۷۱)
(B ۵۹۹)

دست نیافتنی شهود تجربی ممکن باشند؛ و با این همه، نمی‌توانند هیچ نوع قاعده‌ای به دست دهند که بتواند واضح شود و در بوته‌ی آزمایش قرار بگیرد.

بر عکس ، نظر و هدف عقل با ایده‌آل خود عبارت است از تعیّن کل مطابق با قواعد پیشین؛ از آن طریق عقل موضوعی را برای خود تعقل می کند که می‌بایست بر اساس اصول کاملاً قابل تعیّن باشد، حتی اگر که شرایط کامل آن در تجربه وجود ندارند؛ و بنابراین، مفهوم، خود، متعالی است.

فصل سوم
قسمت دوم
ایده‌آل استعلایی
(Prototypon transscendentale) [الگوی استعلایی]

هر مفهوم، درارتباط با آنچه در خود آن متعین نشده است، نامعین است، و تابع اصل تعیّن‌پذیری است؛ و آن اینکه: از هر دو محمول به طور متناقض مقابل نهاده، فقط یک محمول به مفهوم می تواند اطلاق شود؛ اصل تعیّن‌پذیری مبتنی است بر اساس اصل عدم تناقض، و به همین دلیل اصلی است صرفاً منطقی، که هر نوع محتوای شناخت را انتزاع می‌کند و هیچ‌چیز را جز صورت منطقی شناخت در مقابل چشم ندارد.

اما با این همه، هر شیء، از نظرگاه امکان خود، تابع اصل تعیّن تام و تمام (thoroughgoing)است؛ مطابق با این اصل، هنگامی که همه‌ی محمولات ممکن اشیاء(things) با نقیض‌های خود مقایسه شوند، از هر زوج باید یک محمول به آن شیء تعلق داشته باشد. این اصل صرفاً بر مبنای اصل عدم تناقض استوار نیست؛ زیرا این اصل علاوه بر نسبت دو محمول مخالف با یکدیگر، بازهم هر شیء را در نسبت با کل ممکن (the whole of possibility)، به مثابه مجموع کلّی همه‌ی محمولات اشیاء به طور کلی، بررسی می‌کند؛ و چون کل ممکن(the whole of possibility) را به مثابه شرط پیشین، از پیش فرض می‌گیرد، به این ترتیب هر شیء را چنان تصویر می‌کند که گویی آن شیء از سهمی که از آن کل ممکن دارد، امکان خاص خویش را مشتق می‌سازد.* بنابراین، اصل تعیّن تام و تمام

(A ۵۷۲)
(B ۶۰۰)

* ـ بنابراین، به وسیله‌ی این اصل، هر شیء به یک متضایف مشترک، یعنی به کل امکان پیوند می‌یابد؛ اگر این کل امکان (یعنی ماده ی کل محمولات ممکن) در ایده‌ی یک شیء واحد پیدا شود، قرابت همه‌ی چیزهای ممکن را به وسیله‌ی اینهمانی بنیاد تعیّن تمام و کمال آنها استوار خواهد کرد. تعیّن‌پذیری هر مفهوم، تابع کلیت (Universalitas) اصل طرد یک شق میانی است در میان دو گزاره‌ی متعارض؛ اما تعیّن یک شیء، تابع جامیعت (Universitas) یا مجموع کلی همه‌ی محمولات ممکن است.

(thoroughgoing)به محتوا مربوط می‌شود، نه صرفاً به صورت منطقی. اصل تعیّن تام و تمام (thoroughgoing) عبارت است از اصل ترکیب همه‌ی محمولاتی که می‌بایست مفهوم کامل یک شیء را تشکیل دهند؛ ونه صرفاً اصل تصور تحلیلی که به وسیله‌ی یکی از دو محمول متعارض اعمال می‌شود؛ اصل تعیین تام و تمام (thoroughgoing) یک پیش فرض استعلایی را دربردارد، یعنی پیش فرض ماده‌ی اولیه برای هر نوع امکان، که (A ٥٧٣) (B ٦٠١) باید به نحو پیشین، داده‌های امکان ویژه‌ی هر شیء را در خود متعین کند.

گزاره‌ی زیر: هر نوع عنصر موجود، به طور کامل تعیین شده است، به معنای آن است که نه تنها از هر زوج محمول متعارض داده شده، بلکه همچنین از هر زوج محمول متعارض ممکن، همیشه یک محمول باید به امر موجود متعلق باشد؛ به وسیله‌ی این گزاره نه صرفاً محمولات در میان یکدیگر به شیوه‌ی منطقی مقایسه می‌شوند، بلکه خود شیء نیز با مجموع کلی همه‌ی محمولات ممکن به شیوه‌ی استعلایی مقایسه می‌شود. این گزاره فقط این را می‌گوید: برای شناختن یک شیء به طور کامل، باید هر نوع محمول ممکن را بشناسیم و آن شیء را از طریق ایجاب یا سلب آنها تعیین کنیم. در نتیجه، تعیّن تام و تمام (thoroughgoing)، مفهومی است که ما هرگز نمی‌توانیم آن را در تمامیت‌اش in concreto [= به طور انضمامی] نشان دهیم. پس این مفهوم مبتنی بر ایده‌یی است که جایگاه آن منحصراً در عقل است، و عقل قاعده‌ی کاربرد کامل این مفهوم را برای فاهمه تجویز می‌کند.

حال اگر چه درست است که: این ایده مجموع کلی هر نوع امکان، تا آنجا که این مجموع کلی به مثابه شرط تعیّن تام و تمام (thoroughgoing) هر شیئی در مبنا گذاشته می‌شود، درارتباط با محمولاتی که می‌توانند این مجموع کلی را تشکیل دهند، خود نامعین است؛ و نیز درست است که: ما به وسیله‌ی این ایده چیزی دیگر را تعقل نمی کنیم جز مجموع کلی همه‌ی محمولات ممکن را، به طور کلی؛ ـ با این همه، در تحقیق دقیق‌تر می فهمیم (A ٥٧٤) که: این ایده به مثابه مفهوم اولیه، مجموعه ای از محمولات را طرد می کند که (B ٦٠٢)

یا به منزله ی محمولات اشتقاقی، خود به وسیله‌ی محمولات دیگر داده شده‌اند، یا نمی‌توانند با هم سازگار باشند؛ و نیز می فهمیم که: این ایده تا حد مفهومی که کاملاً به طور پیشین معین شده باشد، تصفیه می‌شود؛ و از این طریق ایده به مفهوم یک شیء تک تبدیل می‌گردد، شیئی که به وسیله‌ی ایده‌ی محض کاملاً معین شده است، و در نتیجه باید یک ایده‌آل عقل محض نامیده شود.

اگر ما همه‌ی محمولات ممکن را نه صرفاً به شیوه‌ی منطقی، بلکه به شیوه‌ی استعلایی، یعنی مطابق با محتوایشان، محتوایی که می‌تواند به نحو پیشین در آنها تعقل شود، بررسی کنیم، آنگاه می فهمیم که به وسیله‌ی برخی محمولات یک وجود تصویر می‌شود، و به وسیله‌ی برخی محمولات دیگر یک عدم محض. سلب منطقی که منحصراً به وسیله‌ی واژه‌ی کوچک نه [not=] مشخص می‌گردد، در واقع هرگز به یک مفهوم وابسته نیست، بلکه فقط متعلق است به نسبت یک مفهوم با یک مفهوم دیگر، در یک قضاوت دیگر؛ و بنابراین سلب منطقی به هیچ وجه برای این کار که یک مفهوم را از نظرگاه محتوای آن مشخص می‌سازد، کافی نیست. اصطلاح نامیرا به هیچ وجه نمی‌تواند چنین دلالت کند که به آن وسیله یک عدم محض در موضوع(object) تصویر شود؛ بر عکس، اصطلاح نامیرا هر نوع محتوا را دست نخورده باقی می‌گذارد. در مقابل، سلب استعلایی به معنای عدم است فی نفسه، که ایجاب استعلایی در مقابل آن گذاشته می‌شود؛ ایجاب استعلایی دال است بر چیزی که مفهوم آن فی نفسه یک وجود را بیان می‌کند. به این دلیل، ایجاب استعلایی، واقعیت نام می‌گیرد، برای آنکه تنها به دلیل این ایجاب، و در گستره‌ی آن است که اشیاء، چیزها (شیءها) هستند. اما سلب مقابل ایستاده، به معنای یک نبودِ محض است، و در جایی که تنها این سلب تعقل شود، رفع هر نوع شیء تصویر می‌گردد. (A ۵۷۰) (B ۶۰۳)

حال هیچ کس نمی تواند که یک سلب را به طور معین تعقل کند،بی‌آنکه ایجاب متعارض با آن را در مبنا قرار داده باشد. کور مادرزاد هیچ

تصوری از تاریکی ندارد، زیرا او هیچ تصوری از نور ندارد؛ وحشی تصوری از فقر ندارد، زیرا او ثروت را نمی‌شناسد. جاهل هیچ مفهومی از جهل خود ندارد، زیرا او هیچ مفهومی از عمل دارا نیست؛ و به این ترتیب مثال های دیگر.* بنابراین همه‌ی مفاهیم سلب‌ها نیز اشتقاقی هستند؛ و واقعیات، داده‌ها، بنابراین می توان گفت، ماده یا محتوای استعلایی را برای امکان و تعیّن تام و تمام (thoroughgoing)همه‌ی اشیاء، شامل می شوند.

بنابراین، اگر تعیّن تام و تمام (thoroughgoing)، در عقل ما بر مبنای یک محل استعلایی گذاشته شود که گویی تمام ذخیره‌ی ماده‌ای را در خود متعین کند که همه‌ی محمولات ممکن اشیاء بتوانند از آن گرفته شوند، (A ٥٧٦)
آنگاه این محل چیزی دیگر نیست جز ایده‌ی یک کلِ واقعیت omnitudo (B ٦٠٤)
(realitatis).بعداً بر این مبنا، همه ی سلب‌های حقیقی چیزی نیستند جز حدود، که اگر امر نامحدود (کل) در مبنا گذاشته نشده بود، نمی‌توانستند چنین نام بگیرند.

اما از طریق این داشتن کل واقعیت، مفهوم یک شیء فی‌نفسه نیز، چنانکه کلاً معین شده باشد، تصویر می‌شود؛ و مفهوم یک entis realissimi

[= واقعی ترین موجود] عبارت است از مفهوم یک موجود واحد ، زیرا از همه‌ی زوج‌های محمولات متعارض ممکن، یک محمول، یعنی آنچه به وجود مطلق متعلق است، در تعیین آن پیدا می‌شود. به این ترتیب، این یک ایده‌آل استعلایی است که بنیاد تعیّن تام و تمام (thoroughgoing) را تشکیل می‌دهد که ضرورتاً در هر آنچه وجود دارد، پیدا می‌شود؛ و این ایده‌آل، بالاترین شرط مادی و شرط مادی کمال امکان هر آنچه که وجود دارد، را تشکیل می‌دهد، شرطی که هر نوع تعقل موضوع به طور عام، به لحاظ

---

* ـ مشاهدات و محاسبات ستاره شماران بسیاری چیزهای عجیب به ما آموخته‌اند؛ اما مهم تر از همه آن است که ایشان آن ورطه‌ی جهل را کشف کرده‌اند که عقل آدمی بدون این اطلاعات، هرگز نمی‌توانست چنان بزرگ به تصور آورد؛ و تفکر عمیق درباره‌ی این جهل باید تغییر بزرگی را در تعیین اهداف غایی کاربرد عقل ما ایجاد کند.

محتوای آنها باید به آن بیانجامد. اما همچنین، این تنها ایده‌آل اصیلی است که برای عقل آدمی مقدور است. زیرا فقط در این مورد واحد است که یک مفهوم فی‌نفسه کلی از یک شیء، کلاً به وسیله‌ی خود تعیین می‌شود و به مثابه تصور یک فرد شناخته می‌شود.

تعیّن منطقی یک مفهوم به وسیله‌ی عقل، مبتنی است بر پایه‌ی یک قیاس عقلی [= شرطی انفصالی]، که در آن، مقدمه‌ی کبری، یک تقسیم بندی منطقی (تقسیم کردن قلمرو یک مفهوم کلی) را در خود متعین می کند؛ (A ۵۷۷)
مقدمه‌ی صغری، این قلمرو را تا یک جزء محدود می‌سازد؛ و نتیجه‌ی قیاس، (B ۶۰۵)
مفهوم را به وسیله‌ی این جزء تعیین می‌کند. مفهوم کلی یک واقعیت به طور عام، نمی‌تواند به نحو پیشین تقسیم بندی شود، زیرا ما بدون تجربه، هیچ یک از انواع معین واقعیت را نمی‌شناسیم که تحت جنس مفهوم کلی واقعیت متعین شده باشند. بنابراین، مقدمه‌ی کبری استعلایی تعیّن تام و تمام (thoroughgoing) همه‌ی اشیاء چیزی دیگر نیست جز تصور مجموع کلی هر نوع واقعیت؛ مفهومی نیست که همه‌ی محمولات را مطابق با محتوای استعلایی آنها زیر خود بگیرد، بلکه در واقع مفهومی است که محمولات را در خود می‌گیرد؛ و تعیّن تام و تمام (thoroughgoing) هر شیء مبتنی بر محدودسازی این کل واقعیت است، برای آنکه قسمتی از این واقعیت به شیء نسبت داده می‌شود، در حالی که باقی مانده‌ی آن، کنار گذاشته می‌شود، و این با: "یا این ـ یا آن" در مقدمه‌ی کبری منفصل و تعیین موضوع به وسیله‌ی یکی از اعضای این تقسیم در مقدمه‌ی صغری، مطابقت دارد. بنابراین، کاربرد عقل، که از طریق آن، عقل ایده‌آل استعلایی را بنیاد تعیین کردن همه‌ی اشیاء ممکن را قرار می‌دهد، قیاسی است با روندی که او مطابق با آن، در قیاس عقلی منفصل عمل می‌کند؛ ـ و این گزاره‌ای است که من پیش از این دراساس تقسیم بندی نظام مند همه‌ی ایده‌های استعلایی گذاشته ام؛ مطابق با این گزاره، ایده‌ها به موازات، و متناظر با، سه نوع قیاس عقلی تولید می‌شوند.

بدیهی است که عقل برای رسیدن به این هدف خویش، یعنی اینکه منحصراً تعیّن تام و تمام (thoroughgoing) ضروری اشیاء را تصویر کند، وجود چنین موجودی را که با ایده‌آل مطابق باشد از پیش فرض نمی‌کند، بلکه فقط ایده‌ی این موجود را از پیش فرض می‌کند، تا از یک کلیت نامشروط تعیّن تام و تمام (thoroughgoing)، کلیت مشروط، یعنی کلیت امر محدود را مشتق سازد. بنابراین، برای عقل، ایده‌ال عبارت است از سرمشق (prototypon [= الگو]) همه‌ی اشیاء، که همگی، به مثابه رونوشت‌های ناقص (ectypa [= نسخه بَدَلها])، ماده ی امکان خود را از او می‌گیرند، و اگر چه کمابیش به او نزدیک می‌شوند، با این همه، همیشه به طور نامتناهی، بسیار دور هستند از آنکه هرگز بتوانند به او برسند. (A ۵۷۸) (B ۶۰۶)

پس، هرنوع امکان اشیاء (یعنی امکان ترکیب کثرات به لحاظ محتوای آنها) باید به مثابه اشتقاقی در نظر آید و فقط تنها امکان چیزی که هر نوع واقعیت را شامل می شود، باید به مثابه اصل اولیه در نظر گرفته شود. زیرا همه‌ی سلب ها (که با این همه فقط محمولاتی هستند که به آن وسیله هر چیز دیگر از واقعی ترین موجود متمایز می‌شود)، محدود سازیهای محض یک واقعیت بزرگتر هستند، و سرانجام، محدودسازی برترین واقعیت؛ در نتیجه سلب‌ها این واقعیت را از پیش فرض می‌کنند، و به لحاظ محتوای خود صرفاً از این واقعیت مشتق می‌شوند. هر نوع کثرت اشیاء، فقط عبارت است از شیوه‌های متفاوتی، برای محدود کردن مفهوم برترین واقعیت که محل مشترک اشیاء است؛ به همان شکل که همه‌ی شکلها فقط به مثابه شیوه‌های مختلف برای محدود ساختن مکان نا متناهی، ممکن هستند. به این ترتیب، متعلق ایده‌آل عقل که صرفاً در خود عقل پیدا می‌شود، همچنین موجود اولیه (ens originarium [ ])نام می‌گیرد؛ و چون هیچ چیز بالاتر از خود ندارد، موجود اعلی (ens summum) نامیده می‌شود؛ ، سرانجام، چون همه‌چیز به مثابه مشروط، پایین تر از آن است، موجود کل همه ی موجودات ens (entium) نامیده می‌شود. اما هیچ یک از این اصطلاحات به معنای نسبت (A ۵۷۹) (B ۶۰۷)

عینی یک شیء واقعی با اشیاء دیگر نیست، بلکه به معنای نسبت یک ایده است با مفاهیم؛ و درباره‌ی وجود چنین موجودی با چنین برتری استثنایی، ما را در جهل کامل باقی می‌گذارد.

اما نیز چون نمی‌توان گفت که یک موجود اصلی از موجودات اشتقاقی بسیار ترکیب شده باشد، زیرا هر یک از موجودات اشتقاقی، موجود اصلی را از پیش فرض می‌کند، و در نتیجه نمی‌تواند آن را تشکیل دهد، پس، ایده‌آل موجود اولیه همچنین باید به مثابه جزء بسیط (simple) تعقل شود.

به این دلیل، اگر دقیق حرف بزنیم، اشتقاق هر نوع امکان دیگر نیز از این موجود اولیه، نمی‌تواند به مثابه محدودسازی برترین واقعیت این موجود اولیه، و گویی به مثابه تقسیم کردن واقعیت او منظور شود؛ زیرا بعداً موجود اولیه به مثابه یک مجموعه‌ی محض از موجودات اشتقاقی در نظر گرفته خواهد شد، و این بر مبنای آنچه گفته شد غیر ممکن است؛ ـ اگر چه ما او را در آغاز در اولین طرح گرته‌وار و خام چنین تصور کردیم. برعکس، امکان همه‌ی اشیاء، برترین واقعیت را به مثابه یک پایه در مبنای کار می گذارد، نه به مثابه مجموع کلی؛ و کثرت اشیاء نه بر مبنای محدودسازی خودِ موجود اصلی، بلکه برمبنای نتیجه ی کامل او استوار است، چنانکه تمامی حسیات ما نیز، به همراه هر نوع واقعیت در پدیدار، متعلق است به کل نتیجه ی کامل او؛ ـ در حالی که اینها، به مثابه جزء مقوم، به خود ایده‌ی برترین موجود، نمی تواند متعلق باشد.

(A ۵۸۰) (B ۶۰۸) حال اگر ما این ایده‌ی خویش را با تجسم بخشیدن آن دنبال کنیم، آنگاه خواهیم توانست موجود اصلی را از طریق مفهوم محض برترین واقعیت، به مثابه موجودی واحد، بسیط، کلی، جاودانه، و امثال آن، تعیین کنیم: به طور خلاصه خواهیم توانست او را در کمال نامشروطاش به وسیله‌ی همه‌ی سیاقه‌ها [=Predications] معین سازیم. مفهوم چنین موجودی عبارت است از مفهوم خداوند، که به معنای استعلایی تعقل شود؛ و به این

ترتیب، همچنانکه پیش از این نیز مطرح کرده‌ام، ایده‌آل عقل محض، موضوع یک الاهیات استعلایی است.

با این همه، این کاربرد ایده‌ی استعلایی، دیگر از مرزهای تعیّن ایده‌ی استعلایی و مجاز بودن آن فراتر می رود. زیرا عقل، ایده‌ی استعلایی را فقط به مثابه مفهوم هر نوع واقعیت در پایه ی تعیّن تام و تمام (thoroughgoing) اشیاء به طور کلی، قرارداد؛ بی‌آنکه بخواهد که کل این واقعیت، به شکل عینی داده شده باشد، و خود، یک شیء را تشکیل دهد. چنین شیئی یک افسانه‌ی محض است که به وسیله‌ی آن ما کثرت ایده‌ی خویش را در یک ایده‌آل به مثابه یک موجود ویژه، با هم تلفیق می‌کنیم و تحقق می‌بخشیم؛ اما ما حق نداریم چنین کنیم؛ حتی هرگز حق نداریم امکان این فرضیه را کاملاً فرض بگیریم؛ همچنین، بعداً هیچ یک از استنباطهایی که از یک چنین ایده‌آلی نتیجه می‌شوند، اصلاً به تعیّن تام و تمام (thoroughgoing) اشیاء به طور کلی، مربوط نمی‌گردند و کوچک ترین تاثیری در این زمینه ندارند، ـ درحالی که این تنها برای تعیّن اشیاء بود که ایده ضرورت داشت.

(A ۵۸۱)
(B ۶۰۹)

این کافی نیست که روند عقل و دیالکتیک آن را توصیف کنیم؛ وظیفه ی ما است کوشش کنیم تا منشاء این دیالکتیک را نیز آشکار کنیم تا بتوانیم خود این توهم را مانند یک پدیدار فاهمه توضیح دهیم؛ زیرا ایده‌آلی که ما از آن حرف می زنیم، مبتنی بر یک ایده‌ی طبیعی است، و نه بر مبنای یک ایده‌ی صرفاً دلخواهانه. بنابراین من می‌پرسم: عقل به چه ترتیب می‌تواند هر نوع امکان اشیاء را به مثابه مشتق شده از یک امکان واحد، که در مبنا گذاشته شده است، یعنی از امکان برترین واقعیت، نگاه کند، و آنگاه این برترین واقعیت را به مثابه متعین شده در یک موجود ویژه، از پیش فرض بگیرد؟

(A ۵۸۲)
(B ۶۱۰)

پاسخ، خود بر اثر مباحث تحلیلی استعلایی ارائه می‌شود.امکان متعلقات حواس عبارت است از نسبت این اشیاء به تفکر ما که ازآن طریق چیزی (یعنی صورت تجربی) می‌تواند به نحو پیشین تعقل شود؛ اما آنچه ماده

را تشکیل می‌دهد، یعنی واقعیت در پدیدار (آنچه با احساس تطبیق می‌کند) باید داده شود، زیرا در غیر این صورت، آن چیز حتی به هیچ وجه نمی‌تواند تعقل شود، و در نتیجه امکان آن نمی‌تواند تصور گردد. حال، یک متعلق حواس فقط وقتی می‌تواند کاملاً متعین شود که با همه‌ی محمولات پدیدار مقایسه شود و به وسیله‌ی آنها به شیوه‌ی ایجاباً یا سلباً تصویر شود. اما چون در این روند: آن چیزی که خود شیء (در پدیدار) را تشکیل می‌دهد، یعنی امر واقعی، باید داده شده باشد، ـ زیرا در غیر این صورت، آن شیء به هیچ وجه حتی نتواند تعقل شود؛ ـ اما چون: آنچه که در آن، امر واقعی همه‌ی پدیدارها داده شده است، تجربه‌ی کل فراگیرِ واحد است، پس نتیجه می‌شود که: ماده‌ی امکان همه‌ی متعلقات حواس، بایدَ به مثابه داده شده در یک مجموع کلی، از پیش فرض شود. هر نوع امکان اشیاء تجربی، تمایز آنها با یکدیگر، و تعیّن تمام و کمال آنها، تنها می‌تواند مبتنی بر محدودیت این مجموع کلی باشد. حال، در واقع به ما هیچ اشیائی نمی تواند داده شود، مگر متعلقات حواس، و در هیچ جا نمی تواند داده شود مگر در بافت یک تجربه‌ی ممکن؛ به دنبال آن هیچ چیزی که مجموع کلی هر نوع واقعیت تجربی را به مثابه شرط امکان خود از پیش فرض نکند، برای ما شیء نیست. حال بر مبنای یک توهم طبیعی، ما این را به منزله‌ی اصلی در نظر می گیریم که باید در مورد همه‌ی اشیاء به طور عام، معتبر باشد، در حالی که در حقیقت فقط در اشیائی صدق می‌کند که به مثابه متعلقات حواس ما داده می‌شوند. به دنبال آن، ما اصل تجربی مفاهیم خود را در باره‌ی امکان اشیاء به مثابه پدیدارها، از طریق کنار گذاشتن این محدودیت، به منزله‌ی یک اصل استعلایی امکان اشیاء به طور کلی، در نظر می‌گیریم.

اما اینکه ما بعداً این ایده‌ی مجموع کلی هر نوع واقعیت را تجسم می‌بخشیم، به آن دلیل است که: ما وحدت توزیعی کاربرد تجربی فاهمه را به طور دیالکتیکی به وحدت جمعی یک کل تجربی تبدیل می‌کنیم، و این کل (A ۵۸۳)
پدیدار را مثل یک شیء واحد که هر نوع واقعیت تجربی را در خود متعین (B ۶۱۱)

می کند، اختراع کنیم؛ بعداً، این شیء واحد خیالی، به واسطه‌ی حیله ی استعلایی یاد شده، به جای مفهوم شیئی گذاشته می‌شود که بر قله ی امکان همه‌ی اشیاء قرار دارد و برای تعیّن تمام و کمال آنها، شرایط واقعی را ارائه می دهد.*

فصل سوم
قسمت سوم
درباره‌ی بنیادهای استدلالی عقل نظری برای نتیجه گرفتن وجود یک موجود اعلی

به رغم این نیاز مبرم عقل برای آنکه چیزی را از پیش فرض کند که بتواند به شکلی کامل، برای فاهمه در تعیّن تمام و کمال مفاهیمش، بنیادی باشد، باز هم عقل جنبه‌ی ایده‌ای و صرفاً تخیلی چنین پیش فرضی را بسیار آسان ملاحظه می‌کند؛ چنانکه تنها به این دلیل قانع نمی‌شود که یک خودآفریده‌ی محض تفکر خویش را کاملاً به منزله‌ی یک موجود واقعی فرض بگیرد؛ محرک دیگری در اینجا موثر است که عقل را ناگزیر می‌کند تا آرامش خود را در جایی در سیر قهقرایی از امر مشروط، که داده شده، به سوی امر نامشروط جستجو کند؛ البته امر نامشروط، فی‌نفسه و مطابق با مفهوم محض خود، به مثابه واقعی داده نشده است؛ اما با این همه، این تنها امر نامشروط است که می‌تواند سلسله‌ی شرایط را که تا بنیادهای خود دنبال می‌شوند، به آخر برساند. حال این یک روند طبیعی است که هر نوع عقل

(A ۵۸٤)
(B ٦١٢)

* ـ بنابراین، این ایده‌آل واقعی‌ترین موجود، اگر چه در واقع یک تصور محض است، ابتدا شیئیت می‌یابد، یعنی به عین تبدیل می‌شود، بعداً تجسم پیدا می کند، و سرانجام، از طریق پیشرفت طبیعی عقل به سوی کمال وحدت، حتی شخصیت می‌پذیرید؛ ـ چنانکه به زودی مطرح خواهیم کرد. زیرا وحدت تنظیمی تجربه مبتنی بر خود پدیدارها (تنها بر احساس) نیست، بلکه بر پیوند کثرت پدیدارها به وسیله‌ی فاهمه (در یک ادراک نفسانی) استوار است؛ و در نتیجه چنین به نظر می رسد که وحدت عالی ترین واقعیت و تعیّن (امکان) تمام و کمال همه‌ی اشیاء، در یک عالی ترین فاهمه، و در نتیجه در یک فکر، قرار داشته باشد.

آدمی، حتی عادی‌ترین عقل، پیش می‌گیرد، هر چند، آن طور نیست که یک یک افراد در دنبال کردن آن پی‌گیر باشد. عقل از مفاهیم آغاز نمی کند، بلکه از تجربه‌ی عادی آغاز می‌کند، و بنابراین، یک عنصر موجود را در اساس کار می گذارد. اما اگر این اساس، بر صخره‌ی غیر متحرک امر مطلقاً ضروری استوار نباشد، خود پایین می‌رود. اما امر مطلقاً ضروری نیز، اگر فراتر از او و زیر او مکان تهی قرار داشته باشد، اگر او خود همه چیز را پر نکند، چنانکه با پر کردن همه چیز هیچ جایی برای پرسشِ چرا باقی نگذارد، یعنی اگر او در واقعیت خود، بی نهایت نباشد، ـ در این حالات بدون تکیه گاه، شناور خواهد بود.

اگر چیزی، هر چه که باشد، وجود داشته باشد، پس باید همچنین پذیرفته شود که چیزی ضرورتاً وجود دارد. زیرا امر تصادفی فقط بر اساس شرط یک چیز دیگر به مثابه علت خود، وجود دارد؛ و این استدلال قیاسی درباره‌ی این علت و فراتر از آن نیز درست است، تا به علتی برسیم که دیگر تصادفی نیست و درست به آن دلیل، بدون شرط، به شیوه‌ای ضروری موجود است. این است استدلالی که عقل پیشرفت خود را به سوی موجود اولیه بر آن قرار می‌دهد.

(A ۵۸۵)
(B ۶۱۳)

حال عقل به دنبال مفهوم موجودی می‌گردد که در وجود خود شایسته‌ی چنان امتیازی مانند ضرورت نامشروط باشد؛ نه برای آنکه بعداً از مفهومِ چنین موجودی، به نحو پیشین، وجود آن را نتیجه بگیرد (زیرا اگر او جزئت چنین کاری را داشته باشد ، پس لازم خواهد بود که اصلاً فقط در میان مفاهیم محض به تحقیق بپردازد و دیگر لازم نمی‌شد که یک وجود داده شده را در مبنا بگذارد)، بلکه فقط برای آنکه در میان همه‌ی مفاهیم اشیاء ممکن، آن مفهومی را پیدا کند که هیچ چیز را که با ضرورت مطلق مخالف باشد، شامل نشود. زیرا اینکه با این همه باید در جایی چیزی مطلقاً ضروری وجود داشته باشد، را عقل مطابق با استدلال قیاسی اولیه، دیگر حل شده می‌داند. حال اگر عقل بتواند هر چیزی را که با این ضرورت سازگار نباشد، از

میان بردارد، جز یک چیز را، پس این چیز همان موجود مطلقاً ضروری است، اکنون چه بتوانیم ضرورت او را بفهمیم، یعنی بتوانیم به تنهایی از مفهومش مشتق سازیم، چه نتوانیم.

حال چنین به نظر می رسد که موجودی که مفهومش برای هر نوع پرسشِ چرا، پاسخِ زیرا را در خود داشته باشد، موجودی که در هیچ یک از قطعه‌ها و از هیچ نظری ناقص نباشد، موجودی که همیشه و همه جا به مثابه شرط، کافی باشد، ـ درست به این دلایل برای ضرورت مطلق، موجودی باشد مناسب؛ زیرا چون او خود همه‌ی شرایط را برای هر آنچه ممکن است، دارا است، دیگر به شرطی نیاز ندارد، و حتی قادر به هیچ شرطی نیست؛ به دنبال (A ٥٨٦)
آن، دست کم در این یک جنبه، مقتضیات مفهوم ضرورت نامشروط را (B ٦١٤)
برمی‌آورد؛ در این زمینه هیچ مفهوم دیگر نمی‌تواند با او برابری کند؛ زیرا چون مفاهیم دیگر نقص دارند و به تکمیل نیازمندند، این نشانه‌ی عدم وابستگی به همه‌ی شرایط دورتر را در خود نشان نمی‌دهند. این درست است که در اینجا هنوز نمی‌توان با اطمینان نتیجه گرفت که آنچه برترین شرط و از هر نظر شرط کامل را در خود متعین نمی کند، درست به آن دلیل باید در وجود خود مشروط باشد؛ اما با این همه، چنین چیزی، آن نشانه‌ی منفرد وجود نامشروط را که عقل را قادر می‌سازد تا به وسیله‌ی یک مفهوم، به نحو پیشین، نوعی موجود را به مثابه نامشروط، بشناسد، در خود ندارد.

بنابراین، مفهوم موجودی واجد برترین واقعیت، در میان همه‌ی مفاهیم اشیاء ممکن، به بهترین نحوی برای مفهوم یک واجب الوجود (necessary being) نامشروط، مناسب خواهد بود؛ و، هر چند مفهوم موجودی برخوردار از برترین واقعیت، مفهوم یک واجب الوجود(necessary being) نامشروط را به طور کامل راضی نسازد، اما با این همه ما دیگر انتخابی نداریم، بلکه خود را مجبور می‌بینیم، که مفهوم موجود واجد برترین واقعیت را حفظ کنیم، زیرا ما نباید وجود یک واجب الوجود(necessary being)را از بین ببریم؛ اما اگر وجود واجب الوجود(necessary being)را بپذیریم، هنوز در

کل میدان امکان،نمی توانیم هیچ چیز پیدا کنیم که بتواند به چنین امتیازی در وجود، ادعایی مستند داشته باشد.

بنابراین، روند طبیعی عقل آدمی چنین سرشته شده است: ابتدا، عقل خود را درباره‌ی وجود نوعی واجب الوجود(necessary being) متقاعد می‌سازد. عقل در واجب الوجود(necessary being)وجود نامشروط را می‌شناسد. حال او مفهوم عنصر وابسته به هر نوع شرط را جستجو می کند، و آن را در چیزی پیدا می کند که خود شرط کافی همه‌ی چیزهای دیگر است، یعنی در آن چیزی که همه‌ی واقعیت را شامل می شود. اما کل بدون حدود، عبارت است از وحدت مطلق، چنانکه مفهومِ یک موجود منفرد، یعنی مفهومِ برترین موجود، را با خود می‌بَرَد؛ پس به این ترتیب عقل نتیجه‌گیری می‌کند که برترین موجود به مثابه سرمشق همه‌ی اشیاء مطلقاً به شیوه‌ای ضروری موجود است. (A ۵۸۷) (B ۶۱۵)

نمی‌توان استحکام مسلم (certain cogency) این مفهوم را مورد پرسش قرار داد، و آن در صورتی است که بحث بر سر تصمیم باشد؛ یعنی، اگر یک بار وجود نوعی واجب الوجود را اذعان کنیم و توافق کنیم که جهت‌گیری کنیم که واجب الوجود کجا باید گذاشته شود؛ زیرا بعداَ، انتخابی مناسب تر از این نداریم، یا بهتر بگوییم، انتخاب دیگری نداریم، بلکه مجبور هستیم تا به وحدت مطلقِ واقعیتِ کامل به مثابه اولین سرچشمه‌ی امکان، رأی بدهیم. اما اگر چیزی ما را به تصمیم گرفتن مجبور نکند، و ترجیح دهیم کل این امر را باز بگذاریم، تا آنکه صرفاً بر اثر وزنه‌ی کامل بنیادهای استدلالی ناگزیر به تأیید شویم، یعنی اگر موضوع صرفاً بر سر قضاوت و ارزشیابی باشد که تا چه اندازه درباره‌ی این مسئله می‌دانیم و چه چیز است که فقط خود را به دانستن‌اش دلخوش می‌کنیم، ـ آنگاه نتیجه‌ی قیاسی بالاتر به هیچ وجه در هیئتی ممتاز به نظر نمی‌آید و به محبت نیاز دارد تا نقص ادعاهای حقوقی خود را جبران کند.

زیرا اگر بگذاریم همه چیز درست به همان شکل که پیش ما کذاشته شده است، باقی بماند، یعنی اینکه ابتدا، از هر نوع وجودِ داده شده (شاید حتی صرفاً از وجود خاص خود من) دقیقاً بتوان وجود یک واجب الوجود نامشروط را نتیجه گرفت؛ و دوم اینکه، من باید موجودی را که هر نوع واقعیت و در نتیجه هر نوع شرط را نیز در خود متعین می کند، به مثابه مطلقاً نامشروط نگاه کنم، و بعداً گویی مفهوم شیئی که برای ضرورت مطلق مناسب است، از آن طریق پیدا شده باشد: ـ آنگاه از همه‌ی اینها بازهم نمی‌توان نتیجه گرفت که مفهوم یک موجود محدود، که برترین واقعیت را ندارد، به آن دلیل با ضرورت مطلق متناقض باشد. زیرا اگر چه من در مفهوم چنین موجود محدودی، امر نامشروط را نمی‌یابم که همه‌ی شرایط را دیگر شامل است، با این همه بازهم نمی‌توان از اینجا استنباط کرد که وجود آن درست به همین دلیل باید مشروط باشد؛ همچنانکه من در یک قیاس عقلی شرطی [= شرطی‌متصل] نمی‌توانم بگویم: در جایی که یک شرط معین (یعنی در اینجا شرط کامل مطلق با مفاهیم) وجود نداشته باشد، پس امر مشروط نیز موجود نیست، بر عکس ، ما اجازه خواهیم داشت همه‌ی موجودات محدود دیگر را درست چنانکه به شکلی نامشروط ضروری باشند، معتبر بدانیم، اگر چه نمی‌توانیم ضرورت آنها را از مفهوم کلی‌ای که از ایشان داریم، نتیجه بگیریم. اما به این شیوه، این استدلال کوچک ترین مفهومی درباره‌ی خصلت‌های یک واجب الوجود به ما نمی‌توانست عرضه کند، و اصلاً هیچ کاری نمی‌توانستیم انجام دهیم. (A ۵۸۸) (B ۶۱۶)

با این همه، این استدلال دارای اهمیت معین است، و از واجد اعتباری است که، به رغم این عدم اعتبار عینی، نمی‌توان کاملاً از آن پس گرفت. زیرا فرض کنید: تعهداتی موجود باشند که در ایده‌ی عقل کاملاً درست هستند، اما در تطبیق بر خود ما هیچ نوع واقعیتی ندارند، یعنی تعهداتی هستند بدون محرکات، مگر آنکه یک برترین موجود که بتواند به قوانین عملی نیرو ببخشد، مقدمتاً فرض شده باشد: در این حال ما همچنین تعهدی خواهیم (A ۵۸۹) (B ۶۱۷)

داشت تا مفاهیمی را دنبال کنیم، که اگر چه ممکن است به شکل عینی کافی نباشند، با این همه مطابق با معیار عقل ما سنگین هستند، و در مقایسه با آنها ما به هر شکل هیچ چیز بهتر و قانع کننده‌تری نمی‌شناسیم. این وظیفه که باید انتخاب کنیم، در اینجا توازن بی‌تصمیمی نظری را به وسیله‌ی یک افزایش عملی به هم می‌زند و کار را یکسره می‌کند؛ و در واقع عقل، نزد خود، به مثابه قضاوت بسیار دقیق، هیچ نوع توجیهی نخواهد یافت اگر زیر فشار چنین انگیزه‌های محرک ضروری، ـ به رغم آنکه فقط بصیرتی ناقص دارد، ـ از این مبانی قضاوت خویش، که با این همه فراتر از آنها ما دست کم هیچ مبانی بهتری را نمی‌شناسیم، پیروی نکند.

اگر چه این استدلال در واقع استعلایی است، ـ چون مبتنی بر عدم اعتبار درونی امر تصادفی است، ـ با این همه چنان ساده و چنان طبیعی است که با عادی‌ترین شعور انسانی سازگار است، و این به محض آن است که شعور انسانی فقط یک بار به این استدلال راهنمایی شود. ما اشیایی را می‌بینیم که تغییر می کنند، به وجود می آیند، و از بین می روند؛ پس باید این اشیاء، یا دست کم حالت آنها، علتی داشته باشند. اما درباره‌ی هر علتی، که یک بار بتواند در تجربه داده شود، دوباره می‌توان درست همین استدلال را مطرح کرد. حال، عالی ترین علیت را عقلانی در کجا باید قرار دهیم، جز در جایی که همچنین عالی تر ین علیت وجود دارد، یعنی در آن موجودی که در اصل برای هر معلول ممکن، علت کافی را در خود متعین می کند، موجودی که مفهوم آن همچنین به وسیله‌ی یک خصیصه‌ی واحد که عبارت باشد از کمال کل فراگیر(all-encompassing)، آسان مشخص می‌شود؟ بعداً ما این عالی ترین علت را به منزله‌ی علت مطلقاً ضروری می‌گیریم، زیرا ما این امر را مطلقاً ضروری می‌یابیم تا به آن صعود کنیم، و دیگر هیچ دلیلی پیدا نمی کنیم تا فراتر از آن برویم. بنابراین در همه‌ی ملتها، حتی در بین کورترین معتقدان به چندخدایی ، بازهم شعله هایی روشن از توحید را پیدا می کنیم، که ایشان

(A ۵۹۰)
(B ۶۱۸)

نه بر اثر تفکر نظری و تامل عمیق، بلکه فقط در یک روال طبیعی فاهمه ی عمومی که به تدریج عقلانی شده است، به آن راهنمایی شده‌اند.

بر پایه‌ی عقل نظری فقط سه نوع استدلال برای اثبات وجود خداوند ممکن‌است

همه‌ی راههایی که ممکن باشد به این هدف برسند، به این قرارند: یا از تجربه‌ای معین و سرشت ویژه‌ی جهان حسی ما که از طریق تجربه شناخته شده، آغاز می کنند، و از آن مطابق با علیت تا عالی ترین علت که در خارج از جهان وجود دارد، بالا می‌روند؛ یا فقط تجربه‌ای نامعین، یعنی نوعی وجود را به طور تجربی در مبنا قرار دهند؛ یا سرانجام، هر نوع تجربه را انتزاع می‌کنند و کلاً به نحو پیشین از محض، وجود یک عالی ترین علت را نتیجه می‌گیرند. برهان اول، برهان طبیعت ـ خداشناختی [= برهان غایت شناختی] است؛ دومین، برهان کیهان شناختی؛ و سومین، برهان وجود شناختی. بیش از این برهانی در این زمینه پیدا نمی‌شود، و نمی‌تواند هم پیدا شود.

(A ۵۹۱)
(B ۶۱۹)

من ثابت می کنم که: عقل نه از یک طریق (از طریق تجربی) موفقیتی به دست می‌آورد و نه از طریق دیگر (از طریق استعلایی)؛ و اینکه: عقل بیهوده بالهای خود را باز می کند تا به وسیله‌ی قدرت محض نظری بر فراز جهان حسی به پرواز در آید. ـ و اما بعداً، درباره‌ی نظمی که در آن این انواع برهان باید برای آزمایش مطرح شوند، این نظم درست برعکس نظمی خواهد بود که عقل که بتدریج خود را گسترش می دهد، در پیش می‌گیرد، و آن را ابتدا نیز به آن شکل شرح داده ایم. زیرا نشان داده خواهد شد که هر چند تجربه اولین انگیزه را برای این بحث به دست می‌دهد، با این همه این صرفاً مفهوم استعلایی است که عقل را در این تلاش خود رهبری می‌کند و در همه‌ی این کوشش ها هدفی که عقل در مقابل خود می‌گذارد، را مشخص می‌سازد. بنابراین، من از آزمایش برهان استعلایی آغاز خواهم کرد و بعداً خواهم دید که افزایش امر تجربی برای بیشتر ساختن قدرت استدلالی این برهان استعلایی، چه می تواند بکند.

(A ۵۹۲)
(B ۶۲۰)

فصل سوم
قسمت چهارم
درباره‌ی عدم امکان یک استدلال وجودشناختی وجود خداوند

از آنچه تاکنون گفته شد، به آسانی ملاحظه می‌شود که: مفهوم یک موجود مطلقاً ضروری، یک مفهوم محض عقل است، یعنی یک ایده‌ی محض است، که واقعیت عینی آن، به این دلیل که عقل به آن نیاز دارد، بازهم به هیچ‌وجه اثبات نمی‌شود؛ زیرا این ایده فقط به یک کمال معین که با این همه دست نیافتنی است، اشاره می‌کند، و در واقع بیشتر برای این کار مناسب است که فاهمه را محدود کند، نه آنکه او را بر اشیاء جدید بگستراند. حال در اینجا امری غریب و خلاف شعور پیدا می‌شود؛ و آن اینکه، چنین به نظر می رسد که نتیجه‌گیری نوعی وجود مطلقاً ضروری از یک وجود داده شده به طور کلی، ضروری و صحیح باشد، و با این همه، همه‌ی شروطی که فاهمه بر مبنای آنها برای خود مفهومی از این نوع ضرورت را تشکیل می‌دهد، کلاً بر خلاف ما هستند.

مردم در همه‌ی زمان ها از موجود مطلقاً ضروری بحث کرده‌اند، اما آنقدر به خود زحمت نداده‌اند بفهمند که: آیا اصلاً شیئی از این نوع را می‌توان حتی تعقل می کند، و چه ترتیب ؟ برعکس ، ایشان بیشتر متوجه اثبات کردن وجود او بوده‌اند. حال البته تعریف اسمی(nominal) این مفهوم بسیار آسان
(A ۵۹۳)
(B ۶۲۱)
است؛ یعنی: این مفهوم چنان چیزی است که عدم آن ناممکن است؛ اما ما به این طریق درباره ی شرایطی که این امر را ضروری می‌سازند که عدم یک شیء را به مثابه مطلقاً غیر قابل تعقل در نظر بگیرم، آگاهی بیشتری به دست نمی‌آوریم؛ و این شرایط، در حقیقت همان چیزی هستند که می‌خواهیم بدانیم، یعنی اینکه: آیا ما به وسیله‌ی این مفهوم اصلاً چیزی را تعقل می کنیم، یا نه؟ زیرا اینکه به واسطه‌ی اصطلاح نامشروط، همه‌ی شرایطی که فاهمه همیشه به آنها نیاز دارد تا چیزی را به منزله ی ضروری بنگرد، را به دور

اندازیم، هنوز به هیچ وجه برای من قابل فهم نمی‌کند که بعداً: آیا من از طریق مفهوم یک عنصر ضروری نامشروط بازهم چیزی را تعقل می کنم، یا شاید اصلاً هیچ‌چیز را تعقل نمی کنم؟

از طرفی علاوه بر آن: مردم گمان کرده‌اند که این مفهوم که بر مبنای بخت و اتفاق محض گرفته شده و سرانجام کاملاً پذیرفته شده است، را هنوز به وسیله‌ی مجموعه‌ای از مثال ها نیز روشن کرده باشند، چنانکه هر نوع تقاضای بیشتر برای قابل فهم کردن آن کلاً نالازم به نظر رسیده است. می‌دانیم هر یک از گزاره‌های هندسه، برای مثال اینکه: "مثلث سه زاویه دارد"، مطلقاً ضروری است. به همین ترتیب، مردم از موضوعی بحث کرده‌اند که کاملاً خارج از قلمرو فهم ما قرار دارد، چنانکه گویی بسیار خوب فهمیده باشند که به وسیله‌ی مفهوم، درباره‌ی آن موضوع چه می‌خواهند بگویند.

همه‌ی مثال های مورد ادعا بدون استثنا از قضاوت ها گرفته شده‌اند، اما نه از اشیاء و وجود آنها. اما ضرورت نامشروط قضاوت ها یکی نیست با ضرورت مطلق اشیاء. زیرا ضرورت مطلق قضاوت، فقط عبارت است از یک ضرورت مشروطِ چیز، یا ضرورت مشروط محمول در قضاوت. گزاره‌ی: "مثلث سه زاویه دارد"، نمی‌گوید که مثلث مطلقاً ضروری هستند، بلکه: بر مبنای این شرط که یک مثلث موجود باشد (داده شده باشد)، مثلث نیز (در آن مثلث) به شکل ضروری موجودند. با این همه، این ضرورت منطقی قدرتی بسیار زیادی در ایجاد توهم فریب‌آمیز نشان داده است؛ به این ترتیب که وقتی یک مفهوم پیشین را از یک شیء تشکیل دهیم که چنان وضع شده باشد که به عقیده‌ای ما وجود را در مصداق خود متعین کند، از اینجا باور می‌کنیم بتوانیم با اطمینان نتیجه بگیریم که: چون وجود به متعلق این مفهوم به طور ضروری متعلق است، ـ یعنی بر مبنای این شرط که من این شیء را به مثابه داده شده (موجود) قرار می دهم، ـ پس وجود آن نیز ضرورتاً (مطابق با قاعده‌ی اینهمانی) گذاشته شده است؛ بنابراین ، این موجود خود مطلقاً ضروری

(A ٥٩٤)
(B ٦٢٢)

است، زیرا وجود آن در یک مفهوم فرضی دلخواه و بر مبنای این شرط که من متعلق آن مفهوم را قرار می دهم، با هم تعقل می‌شود.

اگر من در یک قضاوت اینهمان، محمول را رد کنم و موضوع را نگه دارم، از این کار یک تناقض به وجود خواهد آمد. بنا بر این می‌گویم: محمول ضرورتاً به موضوع تعلق می‌گیرد. اما اگر موضوع را همراه با محمول یکجا از بین ببرم، آنگاه هیچ نوع تناقضی ایجاد نخواهد شد؛ زیرا دیگر چیزی موجود نیست که با آن مخالفت شود. اگر مثلث را فرض کنیم اما هم زمان سه زاویه ی آن را انکار کنیم، این متناقض است. اما اگر مثلث را همراه با سه زاویه‌ی آن یکجا منکر شویم، این دیگر به هیچ‌وجه متناقض نیست. درست همین امر درباره‌ی مفهوم یک موجود مطلقاً ضروری نیز صدق می‌کند. اگر شما وجود چنین موجودی را انکار کنید، آنگاه شما این موضوع را همراه با همه‌ی محمولاتش از بین می‌برید؛ پس دیگر، تناقض از کجا زاده خواهد شد؟ در خارج چیزی وجود ندارد که با آن مخالفت شود، زیرا این موضوع نباید در خارج ضروری باشد. در درون نیز چیزی وجود ندارد که با آن مخالفت شود ، (A ۵۹۵) (B ۶۲۳) زیرا شما با انکار خود شیء، هم زمان هر نوع عنصر درونی را نیز از میان برده‌اید. اگر بگویید: خداوند قادر مطلق است، این یک داوری ضروری است. برای آنکه اگر شما یک وجود خدایی، یعنی یک موجود نامتناهی را فرض کنید که با مفهوم‌اش ، مفهوم قادر مطلق بودن اینهمان باشد، پس، قادر مطلق از میان نمی‌تواند برداشته شود. اما اگر بگویید: خدا وجود ندارد، آن وقت نه قادر مطلق بودن او داده شده است، نه هیچ یک از دیگر محمولاتش؛ زیرا بعداً همه‌ی آنها همراه با موضوع، انکار شده‌اند، و در این تفکر کوچک ترین تناقضی خود را نشان نمی‌دهد.

به این ترتیب، شما دیده‌اید که اگر من محمول یک حکم (judgment) را همراه با موضوع یکجا انکار کنم، هرگز یک تناقض درونی (A ۵۹۶) (B ۶۲۴) نمی‌تواند ایجاد شود، حال محمول هر چه می‌خواهد باشد. اکنون برای شما راه گریزی نمانده است مگر آنکه ناگزیر بگویید: موضوعاتی موجودند که

هرگز نمی‌توانند انکار شوند، و بنابراین باید باقی بمانند. اما این به آن معنا است که: موضوعاتی وجود دارند که مطلقاً ضروری هستند؛ اما این دقیقاً همان پیش فرض است که من در درستی‌اش شک کرده‌ام، و امکان آن را شما می‌خواستید به من نشان دهید. زیرا من نمی‌توانم کوچک ترین مفهومی از شیئی تشکیل دهم که اگر به همراه همه‌ی محمولات خود یکجا انکار شود، تناقض باقی بگذارد؛ و از طرف دیگر، اگر تناقضی مطرح نباشد، از طریق مفاهیم صرفاً محض پیشین، من هیچ نشانه‌ی عدم امکانی در اختیار ندارم.

برخلاف همه‌ی این استدلالات قیاسی کلی (که هیچ انسانی نمی‌تواند خود را از آنها عقب بکشد)، شما مرا به وسیله‌ی موردی به مبارزه فرا می‌خوانید که آن را به مثابه برهانی بر مبنای عمل ایجاد می کنید. به من می گویید: با این همه فقط یک مفهوم و در حقیقت فقط همین یک مفهوم وجود دارد که در آن، عدم یا انکار موضوع آن، فی‌نفسه متناقض می‌باشد، و این عبارت است از: مفهوم واقعی‌ترین موجود. شما می‌گویید: مفهوم واقعی‌ترین موجود همه‌ی واقعیت را دارا است، و شما حق دارید چنین موجودی را به مثابه ممکن فرض بگیرید، (امری که من فعلاً مجاز می‌دانم، اگر چه، اینکه مفهومی بدون تناقض باشد، باز هم به هیچ‌وجه امکان موضوع را ثابت نمی‌کند).* اما اکنون، در همه‌ی واقعیت، وجود نیز متعین شده است. پس، وجود در مفهوم یک امر ممکن قرار دارد. اما اگر این شیء از بین برود، امکان درونی شیء هم انکار می‌شود، و این متناقض است. (A ۵۹۷) (B ۶۲۵)

من پاسخ می‌دهم: ـ اگر شما در مفهوم شیئی که می‌خواستید آن را منحصراً به لحاظ امکان‌اش تعقل کند، مفهوم وجود آن را، تحت هر اسم

---

* ـ مفهوم، پیوسته ممکن است، به شرطی که با خود متناقض نباشد. این نشانه‌ی منطقی مکان است، و از آن طریق موضوع آن از **nihil negativum** [= عدیم سلبی] متمایز می‌شود. اما این مفهوم بازهم می‌تواند یک مفهوم تهی باشد، اگر واقعیت عینی ترکیب که به آن وسیله مفهوم تولید می‌شود، مشخصاً ثابت نشود؛ اما این امر چنانکه پیش از این نشان داده شده، همیشه ثابت است بر مبنای اصول تجربه‌ی ممکن، و نه بر مبنای اصل تحلیل (یعنی نه بر مبنای اصل عدم تناقض). این هشداری است تا از امکان مفاهیم (که امکانی است منطقی)، فوراً امکان اشیاء (که امکانی است واقعی)، را نتیجه نگیریم. (A ۵۹۸) (B ۶۲۶)

پنهانی هم که باشد، وارد سازید، آنگاه مرتکب یک تناقض شده‌اید. البته اگر این را برای شما مجاز بدانیم، آن وقت شما به ظاهر بازی را برده‌اید، اما در واقع هیچ‌چیز نگفته‌اید؛ زیرا شما مرتکب یک همانگویی محض شده‌اید. من از شما می‌پرسم: آیا گزاره‌ی زیر: این یا آن شیء (که من آن را، هر چه هم که باشد، به سود شما به مثابه ممکن اذعان می‌کنم) وجود دارد، گزاره‌ای است تحلیلی یا ترکیبی؟ اگر تحلیلی باشد، پس شما از طریق وجود شیء، به تعقل خود از شیء، هیچ چیز اضافه نکرده اید؛ اما در این حال، یا باید تفکری که در شما است، خودِ شیء باشد؛ یا شما وجودی را به مثابه متعلق به امکان، از پیش فرض کرده‌اید، و بعداً وجود را ظاهراً از امکان درونی نتیجه گرفته‌اید، و این چیزی نیست جز یک همانگویی رقت‌انگیز. واژه‌ی: واقعیت، که در مفهوم شیء طنینی دیگر دارد تا وجود در مفهوم محمول، در اینجا مشکل را حلّ نمی‌کند. زیرا اگر شما همچنین هر نوع فرض کردن را (حال هر چه را هم که بخواهید فرض کنید) واقعیت نام بگذارید، پس شما دیگر خودِ شیء را همراه با همه‌ی محمولات آن در مفهومِ موضوع گذاشته‌اید و به مثابه واقعی فرض کرده‌اید؛ چنانکه در محمول، فقط این را مکرر می‌گویید. اما اگر بپذیرید ـ همچنانکه منصفانه هر انسان عاقل باید اذعان کند ـ که هر گزاره‌ی وجودی ترکیبی می‌باشد، پس چگونه می‌خواهید حکم کنید که محمول وجود، بدون تناقض انکار نمی‌شود؟ زیرا این امتیاز به ویژه فقط متعلق است به گزاره‌های تحلیلی که ویژگی آنها درست بر این پایه قرار دارد.

البته من می‌توانستم امید داشته باشم که این بهانه‌گیری ظریفانه‌ی را بدون هرنوع پیچ و خم، به وسیله‌ی یک تعریف دقیق مفهوم وجود، نابود کنم؛ اما در عمل می بینم که توهم فریب‌آلود که زاده ی درهم آمیختن یک محمول منطقی با یک محمول واقعی (یعنی با تعیّن یک شیء) است، کمابیش هر نوع آموزشی را طرد می‌کند. ـ هر چیزی که بخواهیم، می‌تواند به منزله‌ی محمول منطقی خدمت کند، حتی خود موضوع [=Subject] می‌تواند عیناً محمول خویش قرار داده شود؛ زیرا منطق هر نوع محتوا را انتزاع می‌کند. اما تعیّن

عبارت است از محمولی که به مفهوم موضوع اضافه می‌شود و آن را بزرگ تر می‌سازد. بنابراین نباید در خود مفهوم موضوع متعین شده باشد.

وجود **[Being]** به طور آشکار محمول واقعی نیست، یعنی مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء اضافه شود. وجود، صرفاً عبارت است از فرض یک شیء، یا برخی تعیّنات فی‌نفسه در آن. در کاربرد منطقی، وجود منحصراً عبارت است از رابط یک حکم(judgment). گزاره‌ی: خداوند قادر مطلق است، دو مفهوم را در خود دارد، که موضوعات خود را دارند، یعنی: خداوند، و قادر مطلق بودن. واژه‌ی کوچکِ : است / هست **[is]** بسادگی یک محمول نیست، بلکه فقط چیزی است که محمول را درارتباط با موضوع فرض می گیرد. حال اگر من موضوع (خداوند) را با همه‌ی محمولات آن (که قادر مطلق بودن نیز در شمار آنها است) یکجا با هم بگیریم و بگویم: خدا هست، یا: خدایی موجود است، آن وقت من هیچ محمول تازه‌ای را به مفهوم خداوند اضافه نمی کنم، بلکه فقط موضوع را فی‌نفسه با همه‌ی محمولاتش یکجا فرض می‌کنم، و البته موضوع را درارتباط با مفهوم خودم. هر دو باید یک چیز را در خود متعین کنند، و بنابراین به مفهومی که صرفاً امکان را بیان می‌کند، به آن دلیل که من موضوع آن را به مثابه مطلقاً داده شده تعقل می کنم (با کاربرد اصطلاح: او / آن هست)، چیز بیشتری نمی‌تواند اضافه شود. به این ترتیب، امر واقعی هیچ‌چیز بیشتری را از امر صرفاً ممکن در برندارد. صد تالر[≈ دلار] واقعی پشیزی هم بیش از صد تالر ممکن در خود متعین نمی کند. زیرا چون صد تالر ممکن، نشانگر مفهوم، و صد تالر واقعی، به معنای موضوع و فرض آن است فی‌نفسه، پس در موردی که موضوع چیز بیشتری را در خود متعین کند از مفهوم، دیگر مفهوم من کل موضوع را بیان نخواهد کرد، و بنابراین دیگر مفهومِ متناسب با آن موضوع نخواهد بود. و اما حالت دارایی من بر اثر صد تالر واقعی، چیزی بیشتر خواهد بود تا بر اثر مفهوم محض صد تالر (یعنی امکان صد تالر). زیرا موضوع در واقعیت خود، صرفاً به طور تحلیلی در مفهوم من متعین نشده

(A ۵۹۹)
(B ۶۲۷)

است، بلکه به طور ترکیبی به مفهوم من (که یک تعیین حالت من است) اضافه می‌شود، بی آنکه از طریق این وجود در خارج از مفهوم من، صد تالر مورد بحث خود به کمترین میزانی اضافه شود.

(A ٦٠٠) (B ٦٢٨) بنابراین اگر من شیئی را از طریق هر نوع و هر تعداد محمولاتی هم که بخواهیم (حتی تا تعیین کل آن) تعقل کنیم، با این همه، از این طریق که به آن اضافه کنیم: این شیء هست / است [is] ، کوچک ترین چیزی به شیء اضافه نمی‌شود. زیرا در غیر این صورت، درست همان شیء وجود نخواهد داشت، بلکه شیئی وجود خواهد داشت بیش از آنچه که من در مفهوم آن تعقل کرده بودم، و من نمی‌توانستم گفت که این دقیقاً موضوع مفهوم من است که وجود دارد. حتی اگر من در یک شیء هر نوع واقعیت را جز یک واقعیت تعقل کنم، آن وقت ، از آن طریق که می‌گویم: چنین شیئی به طور ناقص وجود دارد، آن واقعیت گم شده، به آن شیء اضافه نمی‌شود؛ بلکه بر عکس ، این شیء درست همراه با همان نقص، همچنانکه آن را تعقل کرده بودم، وجود دارد؛ زیرا در غیر این صورت چیزی وجود خواهد داشت جز آنچه تعقل کرده بودم. حال اگر موجودی را به مثابه عالی ترین واقعیت (بدون کم و کاست) بیاندیشم، بازهم این پرسش باقی می‌ماند که: آیا آن موجود وجود دارد یا وجود ندارد؟ زیرا اگر چه در مفهوم من از یک محتوای واقعی ممکن یک شیء به طور کلی، هیچ نقصی در بین نیست، اما با این همه بازهم در نسبت به کل حالت تفکر من، نوعی نقص موجود است، و آن اینکه: آیا شناخت آن شیء، به طور پسینی نیز ممکن هست یا نه؟ و حال علت دشواری‌ای که در اینجا حاکم است نیز خود را نشان می‌دهد. اگر بحث بر سر یک متعلق حواس

(A٦٠١) (B ٦٢٩) می‌بود، آنگاه من نمی‌توانستم وجود شیء را به اشتباه به جای مفهوم محض شیء بگیرم زیرا از طریق مفهوم، موضوع فقط به مثابه هماهنگ با شرایط کلی یک شناخت تجربی ممکن به طور کلی، تعقل می‌شود؛ اما از طریق وجود، موضوع چنان تعقل می‌شود که در بافت مجموع تجربه متعین شده باشد؛ حال مفهوم موضوع از طریق پیوستگی با محتوای مجموع تجربه، به کمترین میزان

نیز اضافه نمی شود، فقط تفکر ما به وسیله‌ی این مفهوم، یک ادراک حسی ممکن اضافه به دست می‌آورد؛ اما در مقابل، اگر ما بخواهیم وجود را تنها از طریق مقوله‌ی محض تعقل کنیم، آنگاه جای تعجب نیست که ما هیچ نوع نشانه‌ای نمی‌توانیم به دست دهیم تا وجود از امکان محض متمایز شود.

بنابراین مفهوم ما از یک موضوع هر چه و هر اندازه هم که در خود متعین بکند، باز هم ما باید از آن مفهوم خارج شویم تا وجود را به آن مفهوم هدیه کنیم. درباره‌ی متعلقات حواس، این امر از طریق ارتباط با برخی ادراکات حسی متعلق به من مطابق با قوانین تجربی انجام می‌گیرد؛ اما در زمینه‌ی متعلقات تفکر محض، به هیچ‌وجه هیچ واسطه‌ای در دست نیست تا وجود آنها را بشناسیم؛ زیرا وجود متعلقات تفکر محض باید کلاً به طور پیشین شناخته شود؛ اما آگاهی ما از هر نوع وجود (خواه بی‌واسطه از طریق ادراک حسی، خواه از طریق استدلالات قیاسی که چیزی را با ادراک حسی پیوند می‌زند)، مقدمتاً و کلاً به وحدت تجربه تعلق دارد، و وجودی که خارج از این میدان باشد، اگر چه نمی‌تواند مطلقاً غیر ممکن اعلام شود، اما با این همه چنان پیش فرضی است که ما به هیچ وسیله ای نمی‌توانیم توجیه اش کنیم.

مفهوم یک موجود اعلی، ایده‌ای است که از بسیاری نظرگاهها بسیار مفید است؛ اما درست به آن دلیل که صرفاً یک ایده است، به کلی ضعیف است که تنها به واسطه‌ی او، شناخت مان را درارتباط با آنچه وجود دارد (A ۶۰۲) (B ۶۳۰) گسترش دهیم. این ایده حتی به این کار نیز قادر نیست که در زمینه‌ی امکان یک وجود بیشتر، چیزی به ما آموزش دهد. البته نمی‌توان درباره‌ی این مفهوم، نشانه‌ی تحلیلی امکان را که عبارت است از اینکه وضعیت های محض (واقعیات) هیچ نوع تناقضی ایجاد نمی کنند، مورد پرسش قرار داد؛ اما چون: پیوستگی همه‌ی خصلت های واقعی در یک شیء واحد، یک ترکیب است که درباره‌ی امکان آن ما نمی‌توانیم به نحو پیشین قضاوت کنیم، آنکه واقعیات به طور اختصاصی به ما داده نشده‌اند، و، حتی اگر داده شده بودند نیز هرگز هیچ

نوع قضاوت در آن باره ممکن نمی‌بود، زیرا نشانه‌ی امکان شناخت های ترکیبی همیشه فقط باید در تجربه جستجو شود، اما موضوع یک ایده به تجربه نمی تواند تعلق داشته باشد؛ پس به همین دلیل لایبنیتس مشهور به هیچ‌وجه در آنچه به خود دلخوشی می‌داد، موفق نشده است، یعنی نتوانسته است امکان چنین موجود ایده‌ای عالی را به نحو پیشین ببیند و بشناساند.

به این ترتیب ، در چنین برهان وجود شناسانه‌ی (دکارتی) مشهور برای اثبات وجود یک موجود اعلی بر مبنای مفاهیم، همه نوع رنج و کار به هدر رفته است؛ و یک انسان نمی‌تواند از طریق ایده‌های محض، قدرت بیشتری در بصیرت ها بیابد، همچنانکه یک تاجر دارایی بیشتری به دست نخواهد آورد اگر برای بهبود حالت نقدی خویش، چند صفر به موجودی دخل خویش اضافه کند.

فصل سوم

(A ۶۰۳)

قسمت پنجم

(B ۶۳۱)

درباره‌ی عدم امکان یک برهان کیهان شناختی وجود خداوند

این کاری بود کلاً طبیعی، و یک نوآوری محض هوشمندی مدرسی که کوشیدند از ایده‌ای که دلخواهانه طرح شده است، وجود موضوعی که با آن مطابقت داشته باشد، را بیرون بکشند. در واقع، اگر نیاز عقل ما به اینکه برای وجود به طور کلی، نوعی عنصر ضروری را فرض کند (که با بالا رفتن به سوی آن، بتوان در آن به ارمش برسد)، از پیش وجود نمی‌داشت، و اگر عقل، به این دلیل که این ضرورت باید نامشروط باشد و به نحو پیشین قطعی باشد، ناگزیر نمی‌شد مفهومی را بجوید که، تا آنجا که ممکن باشد، چنین انتظاری را برآورده سازد، و کاملاً به نحو پیشین، به ما شناختی از چنین وجودی بدهد، ـ هرگز در این راه کوششی به عمل نمی‌آمد. گمان می رفت می‌توان این مفهوم را در ایده‌ی یک واقعی‌ترین موجود پیدا کرد، و بعداً این ایده فقط برای شناسایی معتیّن‌تر چیزی بکار رفت که در آن باره انسان به دلایل دیگر متقاعد

(A ۶۰۴)
(B ۶۳۲)

یا قانع شده بود که باید وجود داشته باشد، یعنی برای شناخت واجب الوجود. در این میان این روال طبیعی عقل پنهان داشته شد، و، به جای آنکه در این مفهوم کار به پایان رسد، کوشش شد که از این مفهوم آغاز گردد، تا آنکه ضرورت وجود از آن مشتق شود، ضرورتی که با این همه فقط برای تکمیل تعیین شده بود. آنگاه از اینجا برهان وجودشناختی ناموفق زاده شد که نه می‌توانست فهم طبیعی و سالم را راضی کند، و نه می‌توانست در مقابل آزمایش مدرسی مقاومت کند.

و اما برهان کیهان شناختی، که اکنون قصد داریم تا تحقیق کنیم، پیوستگی ضرورت مطلق را با برترین واقعیت حفظ می کند؛ اما به جای آنکه مانند برهان وجودشناختی، از برترین واقعیت، ضرورت در وجود را نتیجه‌گیری کند، بر عکس آن عمل می‌کند، یعنی از ضرورت نامشروطِ نوعی موجود که از پیش داده شده است، واقعیت محدود آن موجود را نتیجه می‌گیرد؛ و به این ترتیب همه چیز را دست کم در مسیر یک نوع قیاس وارد می‌کند که گرچه من نمی‌دانم عاقلانه است یا شبه عقلانی، اما به هر شکل طبیعی است؛ این نوع قیاس نه تنها برای فهم عادی، بلکه همان برای فهم تاملی نیز بیشترین درجه‌ی اقناع را به همراه دارد؛ چنانکه همین نوع قیاس است که به شکلی مشهود، برای همه‌ی برهانهای الاهیات طبیعی، اولین اشتباهات اساسی را طرح می‌ریزد که همیشه دنبال شده‌اند و از این پس هم دنبال خواهند شد، حال، هر قدر هم که بخواهیم آنها را با شاخ و برگ و پیچک آرایش کنیم یا پنهان سازیم. ما اکنون قصد داریم تا این برهان را ـ که لایبنیتس همچنین a contingentia mundi argumentum [= استدلال برپایه‌ی ممکن خاص بودن عالم] نامیده است ـ در معرض دید بگذاریم و تابع آزمایش کنیم.

این برهان به این قرار است: اگر چیزی وجود داشته باشد، آنگاه باید یک موجود مطلقاً ضروری نیز وجود داشته باشد. حال، دست کم، من خود وجود دارم: بنابراین، یک موجود مطلقاً ضروری وجود دارد. در اینجا مقدمه‌ی (A ۶۰۵)
(B ۶۳۳)

صغری محتوای یک تجربه است؛ و مقدمه‌ی کبری، محتوای نتیجه‌ی قیاسی وجود امر ضروری است از یک تجربه به طور کلی.* به این ترتیب، این برهان در حقیقت از تجربه آغاز می‌کند، و در نتیجه کلاً به نحو پیشین، یا وجودشناسانه متحقق نمی‌شود. و چون متعلق همه نوع تجربه‌ی ممکن، جهان نامیده می‌شود، پس این برهان، برهانِ کیهان شناختی خوانده می‌شود. همچنین، چون این برهان، همه‌ی خصلتَ های ویژه‌ی متعلقات تجربه را که به وسیله‌ی آنها این جهان خود را از هر نوع جهان ممکن می تواند متمایز کند، انتزاع می‌کند، ـ پس این برهان دیگر در نامگذاری خود از برهان طبیعت ـ خداشناختی [غایی] نیز متمایز است، که مشاهدات انتزاع شده از کیفیت ویژه‌ی این جهان حسی ما را به منزله‌ی بنیادهای برهانی بکار می‌گیرد.

اکنون این برهان فراتر می‌رود و نتیجه‌گیری می‌کند: واجب الوجود فقط می‌تواند به یک شیوه‌ی واحد تعیین شود، یعنی درارتباط با همه‌ی محمولات متعارض ممکن، فقط می‌تواند به وسیله‌ی یک محمول از هر زوج متعارض ممکن، تعیین شود، و به دنبال آن، باید به وسیله‌ی مفهوم‌اش، کلاً متعیّن گردد. اما اکنون، فقط یک مفهوم واحد یک شیء، ممکن است، که آن شیء را به نحو پیشین کلاً تعیین می‌کند، و آن، مفهومِ entis realissimi [=واقعی‌ترین موجود] است. بنابراین مفهومِ واقعی‌ترین موجود، تنها مفهومی است که به آن وسیله یک واجب الوجود می تواند تعقل شود، یعنی اینکه یک برترین موجود ضرورتاً وجود دارد. (A ٦٠٦) (B ٦٣٤)

در این استدلال کیهان شناختی چندان اصولی شبه عقلانی گرد هم آمده‌اند که چنین به نظر می رسد عقل نظری در اینجا تمامی هنر دیالکتیکی خود را به خدمت گرفته باشد تا بزرگترین توهم استعلایی ممکن را به وجود

---

* **ـ این نتیجه‌گیری قیاسی چندان آشنا است که لازم نخواهد بود آن را در اینجا به طور طولانی توضیح دهیم. این نتیجه‌گیری قیاسی مبتنی بر یک قانونِ طبیعی ظاهراً استعلایی علیت است ؛ و آن اینکه: هر آنچه تصادفی است، علت خود را دارد، که اگر آن علت خود نیز تصادفی باشد، بازهم به همین شکل باید علتی داشته باشد، تا آنکه سلسله‌ی علل تبعی یکدیگر در یک علت مطلقاً ضروری، به طور ضروری پایان پذیرد، که بدون آن، سلسله هیچ نوع کمالی نخواهد داشت.** (A ٦٠٧) (B ٦٣٥)

آورد. با این همه ما دوست داریم آزمایش این استدلال را قدری به عقب بیاندازیم تا فقط حیله ای از آن را آشکار کنیم که به آن وسیله عقل یک استدلال کهن را در شکل هیئتی ملبس، به منزله یک استدلال جدید مطرح می کند و به هم صدایی دو شاهد متوسل می‌شود: یکی شاهد عقل محض، و دیگری شاهد تصدیق تجربی؛ در حالی که این فقط به تنهایی شاهد عقل محض است که صرفاً لباس و لحن صدای خود را دگرگون می‌کند تا خود را به جای شاهد دومی معرفی کند. حال این برهان برای آنکه مبنای خود را کاملاً مطمئن کند، خود را بر تجربه پایه‌گذاری می‌کند و از آن طریق خود را با این اعتبار که گویی با برهان وجودشناختی متفاوت می‌باشد، که کل اعتماد خود را بر مبنای مفاهیم محض صرف به نحو پیشین بنیاد می‌گذارد. اما برهان کیهان شناختی این تجربه را فقط برای آن بکار می‌گیرد تا یک قدم تنها بردارد، یعنی قدمی به سمت وجود یک واجب الوجود به طور کلی. اینکه این واجب الوجود چه خصلت‌هایی دارد، چیزی است که مبنای برهانی تجربی نمی‌تواند اطلاع دهد، پس آنگاه عقل مبنای برهانی تجربی را کلاً کنار می گذارد و در میان مفاهیم صرف پژوهش می‌کند، و آن اینکه: یک واجب الوجود مطلق به طور کلی، چه خصلت‌هایی می‌باید داشته باشد؛ یعنی چه چیزی در میان همه‌ی اشیاء ممکن، شرایط لازم (requisita)را برای ضرورت مطلق در خود متعین می کند. حال عقل گمان می‌کند که این ملزومات را فقط صرفاً در مفهوم واقعی‌ترین موجود پی؛ دا کندو آنگاه نتیجه می‌گیرد: واقعی‌ترین موجود عبارت است از موجود مطلقاً ضروری. اما معلوم است که ما در اینجا از پیش فرض می‌کنیم که مفهوم موجودی که دارای برترین واقعیت باشد، مفهوم ضرورت مطلق در وجود را کاملاً راضی می‌کند، یعنی می‌توان مفهوم ضرورت مطلق در وجود را از مفهوم موجودی که دارای برترین واقعیت باشد، نتیجه گرفت؛ این گزاره‌ای است که آن را استدلالی وجودشناختی حکم می‌کرد؛ به این ترتیب، این گزاره در برهان کیهان شناختی فرض گرفته می‌شود و در اساس گذاشته می‌شود؛ و با این همه، برهان کیهان

شناختی باید از آن اجتناب می‌کرد. برای آنکه ضرورت مطلق عبارت است از یک وجود بر مبنای مفاهیم محض حال اگر من بگویم: مفهوم entis [realissimi= واقعی‌ترین موجود]، مفهومی از این دست است، و در حقیقت واحد مفهومی است که برای وجود ضروری، مناسب است، ـ آنگاه همچنین می‌باید اذعان کنم که واجب الوجود از مفهوم واقعی‌ترین موجود می تواند نتیجه گیری شود. بنابراین در حقیقت این فقط برهان وجودشناختی بر مبنای مفاهیم صرف است که همه‌ی قدرت استدلالی برهانِ به اصطلاح کیهان شناختی را ایجاد می کند؛ و اقدام به تجربه‌ی ادعایی کاملاً زیادی است، برای آنکه ما را فقط به مفهوم ضرورت مطلق راهنمایی کند، اما نه برای آنکه ضرورت مطلق را در نوعی شیء معین ثابت کند. زیرا به محض آنکه اهداف ما چنین امری باشد، باید فوراً هرنوع تجربه را ترک کنیم و در میان مفاهیم محض به جستجو بپردازیم که کدام یک از ایشان شرایط امکان یک موجود مطلقاً ضروری را در خود متعین می کند. اما اگر به این شیوه حتی فقط امکان چنین موجودی دیده شود، آنگاه وجود آن ثابت شده است، زیرا این امر به آن معنا است که: در میان همه‌ی آنچه ممکن است، تنها یک چیز موجود است که ضرورت مطلق را به همراه دارد، یعنی این موجود به شیوه‌ای مطلقاً ضروری وجود دارد. (A ۶۰۸) (B ۶۳۶)

آشکار ساختن همه ی حیله ها در نتیجه‌گیری، بسیار آسان است، به شرطی که آنها را به شیوه‌ی صوری مدرسی در معرض دید قرار دهیم. در اینجا چنین توهمی را مطرح می کنیم.

اگر گزاره‌ی زیر صحیح باشد: هر موجود مطلقاً ضروری هم زمان واقعی‌ترین موجود است، (گزاره‌ای که nervus probandi [= رگ برهانِ = دلیل عمده‌ی] برهان کیهان شناختی است)، آنگاه باید بتواند مثل همه‌یِ احکام ایجابی، دست کم per accidens [= از راه تحدید] برعکس شود [= معکوس سازی از راه تحدید]. بنابراین خواهیم داشت: برخی از واقعی‌ترین موجودات، هم زمان موجودات مطلقاً ضروری هستند. اما اکنون یک ens

[realissimum = واقعی‌ترین موجود] از یک ens realissimum دیگر، در هیچ قطعه‌ای متمایز نیست، و، بنابراین، آنچه درباره‌ی برخی از واقعی‌ترین موجودات که در مفهوم واقعی‌ترین موجود متعین شده‌اند، معتبر است، در همه‌ی واقعی‌ترین موجودات نیز درست درمی‌آید. در نتیجه من خواهم توانست این گزاره را (در این مورد) مطلقاً نیز برعکس کنم [= معکوس سازی مطلق]؛ و بگویم که: هر واقعی‌ترین موجود، یک واجب الوجوداست. حال چون این گزاره صرفاً بر مبنای مفاهیم پیشین آن تعیین می‌شود، پس مفهوم محض واقعی‌ترین موجود باید همچنین ضرورت مطلق واقعی‌ترین موجود را نیز به همراه داشته باشد؛ اما این درست همان چیزی است که برهان وجودشناختی حکم می‌کرد، و برهان کیهان شناختی نمی‌خواست این (A ۶۰۹)
امر را بشناسد؛ اما با این همه، این برهان، هر چند به شکلی پنهانی، در پایه ی (B ۶۳۷)
قیاسات کیهان شناختی قرار دارد.

به این ترتیب، دومین راهی که عقل نظری در پیش می‌گیرد تا وجود برترین موجود را ثابت کند، نه تنها مثل راه اول به طور مساوی فریبنده است، بلکه دارای این جنبه‌ی سرزنش پذیر نیز هست که مرتکب elenchi [ignoratio = مسئله‌ی مورد بحث را نادیده گرفتن] می‌شود؛ زیرا به ما قول می‌دهد تا ما را از باریکه راه تازه‌ای راهنمایی کند، اما پس از یک دور کوچک، ما را دوباره به راه قدیم می‌کشاند، راهی که ما برای راه جدید ترک‌اش کرده بودیم.

من قبل از این چنین گفتم که در این بر هان کیهان شناختی لانه‌ای پر از ادعاهای دیالکتیکی پنهان شده است که نقد استعلایی، به آسانی می‌تواند کشف کند و نابود سازد. من اکنون این ادعاهای دیالکتیکی را فقط نام می برم، و این را به عهده‌ی خواننده‌ای که خود دیگر کارآزموده است وا می‌گذارم تا این اصول کاذب را بیشتر پژوهش کند و آنها را از میان بردارد.

برای مثال، با اینها مواجه می شویم: ۱) این اصل استعلایی که به آن (A ۶۱۰)
وسیله از امر تصادفی، یک علت نتیجه‌گیری شود؛ اما این اصل فقط در جهان (B ۶۳۸)

حسی معنا دارد، و خارج از جهان حسی کاملاً بی‌معنا است. زیرا مفهوم صرفاً عقلی امر تصادفی نمی‌تواند هیچ نوع گزاره‌ی ترکیبی را مثل گزاره‌ی علیت تولید کند؛ و اصل علیت هیچ معنایی ندارد، و هیچ نشانه‌ی کاربرد خود را ندارد، مگر فقط در جهان حسی؛ در حالی که در برهان کیهان شناختی، اصل علیت فقط باید به آن منظور استفاده دشود که از جهان حسی فراتر برویم. ۲) این قیاس که از عدم امکان یک سلسله‌ی بی‌پایان از عللی که در جهان حسی یکی فراتر از دیگری داده شده‌اند، اولین علت نتیجه‌گیری شود؛ اما اصول کاربرد عقل حتی در تجربه نیز در مورد این قیاس به ما حق نمی‌دهند؛ پس به مراتب کمتر می‌توان این نتیجه‌ی قیاسی را فراتر از تجربه گسترش داد (جایی که این زنجیره به هیچ وجه نمی‌تواند امتداد یابد). ۳) خود رضایت کاذب عقل، درباره ی اتمام این سلسله، به آن وسیله که هر نوع شرط که بدون آنها هیچ نوع مفهوم ضرورت نمی تواند واقع شود، سرانجام از میان برداشته شود؛ و عقل، به این دلیل که انسان بعداً هیچ‌چیز دیگر را نمی‌تواند بفهمد، این را به مثابه اتمام مفهوم خویش، فرض می‌گیرد. ٤) درهم آمیختن امکان منطقی یک مفهوم کل واقعیت ضروری (نبودن تناقض درونی)، با امکان استعلایی این واقعیت؛ اما امکان استعلایی به یک اصل عملی بودن این چنین ترکیبی نیاز دارد، که با این همه دوباره فقط به میدان تجربه‌ی ممکن می تواند مربوط شود؛ و مانند اینها.

حیله ی برهان کیهان شناختی صرفاً متوجه این هدف است که از برهان وجودی یک واجب الوجود پیشین از طریق مفاهیم محض، خود را کنار کشد؛ چنین برهانی می‌بایست وجودشناسانه پیش برود، در حالی که ما خود را برای این کار، کاملاً ناتوان می‌یابیم. برای این هدف، ما از یک وجود واقعی که در اساس گذاشته شده است (از یک تجربه به طور کلی)، تا آنجا که ممکن باشد، نوعی شرط ضروری مطلق این وجود را نتیجه می‌گیریم. اما بعداً نیاز نداریم امکان این شرط را توضیح دهیم. زیرا اگر ثابت شده باشد که این شرط وجود دارد، آنگاه پرسش درباره‌ی امکان آن کاملاً غیر لازم است. اما اکنون اگر

(A ٦١١)
(B ٦٣٩)

بخواهیم این واجب الوجود را مطابق با ماهیت آن دقیق تر تعیین کنیم، آنگاه آنچه که کافی است تا ما را قادر سازد که از مفهوم آن، ضرورت وجود آن را بفهمیم، را جستجو نمی‌کنیم؛ زیرا اگرمی توانستیم چنین کنیم، دیگر پیش فرض تجربی را لازم نمی‌داشتیم. ـ نه، ما فقط شرط منفی را می‌جوییم [conditio sine qua non = شرطی که بدون آن نمی‌شود])، که بدون آن، یک موجود مطلقاً ضروری نخواهد بود. حال، این امر در همه‌ی انواع دیگر نتیجه‌گیریهای قیاسی یک بنیاد از یک نتیجه داده شده، به خوبی صدق می‌کند؛ اما در اینجا بدبختانه چنین اتفاق می افتد که شرطی که برای ضرورت مطلق طلب می‌شود، فقط در یک موجود واحد می تواند پیدا شود، که به این دلیل، باید هر آنچه که برای ضرورت مطلق، واجب است، را در مفهوم خود متعین کند، و بنابراین یک نتیجه‌گیری‌ی قیاسی پیشین ضرورت مطلق را ممکن می‌کند؛ یعنی من می‌باید همچنین بتوانم معکوس نتیجه‌گیری کنم: شیئی که این مفهوم (مفهوم برترین واقعیت) به آن اطلاق می‌شود، مطلقاً ضروری است، و، اگر من نتوانم به این ترتیب نتیجه بگیرم (که اگر بخواهم از برهان وجودشناختی اجتناب کنم، باید اعتراف کنم که نمی‌توانم)، در راه تازه‌ی خود نیز با شکست روبرو شده‌ام، و دوباره خود را در نقطه‌ای می‌یابم که از آن به راه افتاده بودم. مفهوم برترین موجود همه‌ی پرسش هایی که می‌توانند به مناسبت تعیّنات درونی یک شیء مطرح شوند، را به نحو پیشین به خوبی راضی می‌کند؛ و به این دلیل، مفهوم برترین موجود، همچنین ایده‌آلی است بی‌همتا؛ زیرا مفهوم کلی، برترین موجود را هم زمان به مثابه یک فرد در میان همه‌ی اشیاء ممکن مشخص می‌سازد. اما پرسشِ مربوط به وجود خاص او را به هیچ‌وجه پاسخ نمی‌گوید؛ و با این همه، مطلب در حقیقت فقط همین بود؛ ـ چنانکه در مقابل پرسش کسی که وجود یک واجب الوجود را فرض کرده باشد و فقط بخواهد بداند که چه چیزی در بین همه‌ی اشیاء باید به این ترتیب در نظر گرفته شود، نمی‌توان پاسخ گفت: بفرمایید، این که اینجا است، واجب الوجوداست.

البته به خوبی می‌توان مجاز دانست که وجود یک موجود که واجد برترین اعتبار باشد، به مثابه علت همه‌ی معلولهای ممکن، فرض گرفته شود، تا برای عقل، وحدت بنیادهای توضیحی ای که جستجو می‌کند، را آسان گرداند. اما اگر تا آن حد پیش برویم که حتی بگوییم: چنین موجودی ضرورتاً وجود دارد، این دیگر بیان فروتنانه‌ی یک فرضیه‌ی مجاز نیست، بلکه در واقع ادعای گستاخانه‌ای است با قطعیت یقینی، زیرا شناخت آنچه انسان اعلام می‌کند که به مثابه مطلقاً ضروری بشناسد، باید ضرورت مطلق نیز با خود داشته باشد.

کل مسئله‌ی ایده‌آل استعلایی به این امر مربوط می‌شود که: یا برای ضرورت مطلق، یک مفهوم پیدا شود؛ یا برای مفهومِ نوعی شیء، ضرورت مطلق آن شیء، اگر قادر به انجام به یکی از این کارها باشیم، دیگری را نیز می‌توانیم انجام دهیم؛ برای آنکه عقل فقط چیزی را به مثابه مطلقاً ضروری می‌شناسد که بر مبنای مفهوم‌اش ضروری باشد. اما این هر دو کار بکلی فراتر می‌روند از همه‌ی سخت ترین تلاش های ما برای آنکه فاهمه ی خود را در این نکته راضی کنیم، و نیز فراتر می‌روند از همه‌ی کوشش ها برای دلگرمی دادن به فاهمه برای ضعف او در این زمینه. (A ٦١٣) (B ٦٤١)

ضرورت نامشروط که ما به مثابه آخرین حامی همه‌ی اشیاء به چنین شیوه‌ای اجتناب ناپذیر به آن نیاز داریم، ورطه‌ی واقعی عقل آدمی است. حتی جاودانگی نیز هر چند که ***آلبرخت فون هالر*** آن را به شیوه‌ای چنان ترسناک، عالی توصیف کرده است، بازهم به هیچ وجه آنچنان تأثیری سرگیجه‌آور بر ذهن نمی‌گذارد؛ زیرا جاودانگی فقط استمرار اشیاء را اندازه می‌گیرد اما استمرار را حمل نمی‌کند. نمی‌توان این تفکر را کنار گذاشت، و نیز نمی‌توان تحمل‌اش کرد که: یک موجود، هر چند هم که ما او را در میان همه‌ی موجودات ممکن، برترین موجود متصور کنیم، انگار به خود بگوید: من از ازل تا به ابد وجود دارم؛ خارج از من هیچ‌چیز وجود ندارد مگر آنچه صرفاً بر اثر اراده‌ی من چیزی شده است، اما خود از کجا می‌آیم؟ در اینجا همه چیز

کلاً بر پای ما فرو می‌رود، و بزرگ ترین کمال، مانند کوچک ترین کمال، بدون تکیه‌گاه بسادگی در مقابل عقل نظری متزلزل می‌شود؛ چرا که، برای عقل هیچ هزینه ای ندارند که بگذارد یکی از اینها یا دیگری، بدون کوچک ترین مانع ناپدید شود.

بسیاری از نیروهای طبیعت که وجود خود را از طریق معلولهای معینی آشکار می‌کنند، برای ما غیر قابل پژوهش می‌مانند؛ زیرا ما آنها را به وسیله‌ی مشاهده، خوب نمی‌توانیم دنبال کنیم. شیء استعلایی که دراساس پدیدارها قرار دارد، و همراه با آن، این دلیل، که چرا حسیات ما این گروه از عالی ترین شرایط را دارد و نه یک گروه دیگر را، برای ما غیر قابل پژوهش است و غیر قابل پژوهش نیز می‌ماند؛ هر چند که شیء خود البته داده شده است، اما ما چیستی آن را نمی‌بینیم. یک ایده‌آل عقل محض، امّا، نمی‌تواند غیر قابل پژوهش نامیده شود، زیرا هیچ سندی برای واقعیت خود نمی‌تواند نشان دهد مگر نیاز عقل، که به واسطه‌ی آن هر نوع وحدت ترکیبی کامل شود. بنابراین، چون ایده‌آل عقل به مثابه شیء قابل تعقل اصلاً داده نشده است، پس به مثابه شیء قابل تعقل ، قابل پژوهش هم نیست؛ بر عکس ، جایگاه و محلّ چنین شیئی به مثابه ایده‌ی محض باید در طبیعت خود عقل قرار داشته باشد، و به این ترتیب باید بتواند بررسی شود؛ زیرا چیستی عقل درست در این نهفته است که بتوانیم همه‌ی مفاهیم، عقاید، و احکام خود را بر مبنای بنیادهای محمول، ـ یا اگر اینها توهم محض باشند، بر پایه‌ی بنیادهای موضوع، ـ توجیه کنیم.

(A ٦١٤)
(B ٦٤٢)

کشف و توضیح توهم دیالکتیکی در همه‌ی برهان های استعلایی وجود یک واجب الوجود

(A ٦١٥)
(B ٦٤٣)

هر دو برهانی که تاکنون بحث شده‌اند، استعلایی هستند؛ یعنی مستقل از اصول تجربی مطرح شده‌اند.زیرا اگر چه برهان کیهان شناختی یک تجربه‌ی

کلی را دراساس قرار می دهد، اما بازهم بر مبنای ماهیت ویژه‌ی آن تجربه مطرح نمی‌شود، بلکه بر مبنای اصول محض عقل، درباره ی وجودی که از طریق آگاهی تجربی به طور کلی، داده شده است، مطرح می‌شود؛ برهان کیهان‌شناختی حتی راهنمایی تجربه را کنار می گذارد تا به مفاهیم محض صرف تکیه کند. حال در این برهان های استعلایی، چیست علت آن توهم دیالکتیکی ولی طبیعی که مفاهیم ضرورت و برترین واقعیت را به هم پیوند می‌دهد و آنچه که فقط ایده می تواند باشد را شیئیت می‌بخشد و متجسم می‌کند؟ چیست علت اجتناب ناپذیری این امر که در میان اشیاء موجود، چیزی را چنانکه فی نفسه ضروری باشد، فرض بگیریم، و با این همه، هم زمان در مقابل وجود چنین موجودی، چنانکه گویی ورطه‌ای باشد، ترسزده خود را از آن عقب بکشیم؟ و چه باید بکنیم تا عقل در این باره خود را درست بفهمد و از این حالت متزلزل که یک بار با ترس و بی‌اعتمادی چیزی را تأیید کند و دوباره تأیید خود را پس بگیرد، به بینش آرام برسد؟

این امری کلاً قابل توجّه است که: اگر از پیش فرض کنیم که چیزی وجود داشته باشد، آنگاه دیگر نمی‌توان از کنار این استنباط گذشت که چیزی ضرورتاً وجود دارد. استدلال کیهان شناختی مبتنی بر این قیاس طبیعی است (که البته نه به این دلیل که چون طبیعی است، مطمئن باشد). در مقابل، هر مفهومی را هم که من بخواهم از یک شیء فرض کنم، بازهم می فهمم که وجود آن هرگز نمی‌تواند به وسیله‌ی من به مثابه مطلقاً ضروری متصور شود؛ و اینکه هیچ‌چیز مرا مانع نمی شود که عدم هر چیزی را هم که وجود داشته باشد، تعقل کنم؛ در نتیجه من البته برای آنچه به طور کلی وجود دارد، باید (A ٦١٦)
یک عنصر ضروری را فرض کنم، اما هیچ شیء واحدی را خود به مثابه (B ٦٤٤)
فی‌نفسه ضروری نمی توانم تعقل کنم این به آن معنا است که: من هرگز نمی‌توانم عقب گرد به شرایط وجود داشتن را به آخر برسانم، بی‌آنکه یک واجب الوجود را فرض بگیرم؛ اما من هرگز نمی‌توانم از واجب الوجود شروع کنم.

اگر ضروری باشد که من برای اشیاء موجود به طور کلی، عنصری ضروری را تعقل کنم، اما از طرف دیگر حق نداشته باشم که هیچ شئیی را فی‌نفسه به مثابه ضروری تعقل کنم، پس ناگزیر از اینجا این نتیجه به دست می‌آید که ضرورت و تصادفی بودن نمی‌باید به خود اشیاء مربوط و متعلق باشند؛ زیرا در غیر این صورت در اینجا یک تناقض پیش خواهد آمد؛ در نتیجه هیچ یک از این دو اصل عینی نمی‌باشد، بلکه این اصول فقط می‌توانند اصول موضوعی عقل باشند؛ به این: یکی از آنها ما را فرا می‌خواند تا برای هر آنچه به مثابه موجود داده شده است، چیزی را جستجو کنیم که ضروری است، یعنی هرگز در هیچ جا توقف نکنیم جز در یک توضیح کامل به نحو پیشین؛ اما اصل دیگر می‌گوید که هرگز به این تکمیل امید نداشته باشیم، یعنی هیچ‌چیز تجربی را به منزله ی نامشروط فرض نکنیم، و به این ترتیب اشتقاق بعدی آن را منتفی ندانیم. به چنین معنایی، هر دو اصل، همچون صرفاً اکتشافی و تنظیمی، که به هیچ‌چیز توجه ندارند مگر به علاقه‌ی صوری عقل، می‌توانند بخوبی در کنار هم وجود داشته باشند. زیرا یکی از این دو اصل می‌گوید: شما باید چنان درباره‌ی طبیعت فلسفه‌ورزی کنید، که گویی برای هر آنچه به وجود تعلق دارد، یک مبنای اولیه ی ضروری وجود داشته باشد؛ اما منحصراً برای آنکه وحدت نظام مند را در شناخت تان ایجاد کنید، به این ترتیب که شما مداوم چنین ایده‌ای را دنبال می‌کنید که یک عالی ترین مبنای توهمی است. ـ اما اصل دیگر به شما هشدار می‌دهد که هیچ تعیّن واحدی را که به وجود اشیاء مربوط می‌شود، به منزله‌ی این عالی ترین مبنا، یعنی چنانکه مطلقاً ضروری باشد، فرض نگیرد، بلکه همیشه راه را برای اشتقاق دورتر باز نگه دارید، و به این دلیل هرنوع تعیّن را همیشه به مثابه مشروط به نظر آورید. اما اگر ضروری باشد که ما هر آنچه که در اشیاء با حس ادراک می‌شود، را فقط به طور مشروط، ضروری در نظر گیریم، آنگاه هیچ شیئی (که تجربی داده شده باشد)، نمی‌تواند به منزله ی مطلقاً ضروری دیده شود.

(A ۶۱۷)
(B ۶۴۵)

اما از اینجا چنین نتیجه می شود که شما باید امر مطلقاً ضروری را در خارج از جهان فرض کنید؛ زیرا امر مطلقاً ضروری باید فقط به مثابه یک اصل بزرگ ترین وحدت ممکن پدیدارها به مثابه عالی ترین مبنای آنها خدمت کند؛ و شما در درون جهان هرگز به آن نمی‌توانید دست بیابید، زیرا قاعده‌ی دوم به شما دستور می‌دهد که همه‌ی علل تجربی وحدت را همواره چونان اشتقاقی بنگرید.

فیلسوفان باستان هر نوع صورت طبیعت را به مثابه تصادفی نگاه می کردند، اما ماده را مطابق با قضاوت عقل عمومی به مثابه اولیه و ضروری در نظر می‌گرفتند. اما اگر ایشان ماده را به شیوه‌ی نسبی، به مثابه محل پدیدارها نگاه نمی کردند، بلکه فی‌نفسه مطابق با وجود آن به نظر می‌آورند، آنگاه ایده‌ی ضرورت مطلق فوراً ناپدید می‌شد. زیرا هیچ‌چیز عقل را مطلقاً به این وجود پایبند نمی‌کند؛ بلکه بر عکس ، عقل می‌تواند چنین وجودی را، همیشه (A ٦١٨)
و بدون تعارض، در تفکراز میان بردارد؛ اما همچنین، این تنها در تفکر است (B ٦٤٦)
که ضرورت مطلق قرار دارد. بنابراین باید در این اقناع، یک اصل تنظیمی معین در مبنا گذاشته شده باشد. در واقع نیز امتداد و تداخل‌ناپذیری (که با هم، مفهوم ماده را تشکیل می‌دهند) عالی ترین اصل تجربی وحدت پدیدارها هستند؛ و این اصل، تا آنجا که به طور تجربی نامشروط باشد، یک خصلتِ اصل تنظیمی را در خود دارد. با این همه، چون هر تعیّن ماده، که عنصر واقعی پدیدار را تشکیل می‌دهد، و در نتیجه تداخل ناپذیری نیز، یک معلول (عمل) است که باید علت خود را داشته باشد، و بنابراین همیشه همچنان مشتق است، پس ماده بازهم برای ایده‌ی یک واجب الوجود، به مثابه یک اصل هر نوع وحدت اشتقاقی، مناسب نیست؛ برای آنکه هر یک از خصلت‌های واقعی ماده همچون خصلت اشتقاقی، فقط به طور مشروط ضروری است، و بنابراین فی‌نفسه می‌تواند از بین برود، که به این وسیله کل وجود ماده نیز از بین خواهد رفت؛ اما اگر چنین اتفاق نمی افتاد، آنگاه ما به برترین بنیاد وحدت، به طور تجربی دست می‌یافتیم، و این چیزی است که

به وسیله‌ی اصل تنظیمی دوم ممنوع است. به این ترتیب نتیجه می شود که: ماده، و به طور کلی هر آنچه به جهان تعلق دارد، برای ایده‌ی واجب الوجود اول، به مثابه یک اصل محض بزرگ ترین وحدت تجربی، مناسب نمی‌باشد، بلکه واجب الوجود باید خارج از جهان گذاشته شود؛ چون ما بعداً پدیدارهای جهان و وجود آنها را همیشه با تسلی خاطر از پدیدارهای دیگر می توانیم مشتق کنیم، چنانکه گویی هیچ واجب الوجودی وجود نداشته باشد؛ و با این همه، برای کمال اشتقاق، به طور مداوم می‌توانیم تلاش کنیم، چنانکه گویی چنین موجودی به مثابه عالی ترین مبنا، از پیش فرض شده باشد. (A ٦١٩) (B ٦٤٧)

ایده‌آل برترین موجود، بر مبنای این نگرش ها چیزی نیست جز یک اصل تنظیمی عقل، اصلی که ما را ملزم می کند هر نوع پیوند را در جهان چنان نگاه کنیم که گویی از یک علت ضروری کاملاً معتبر ناشی شده باشد؛ ما می‌توانیم بر این ایده‌آل، قاعده‌ی یک وحدت نظام مند و مطابق با قوانین کلی، وحدت ضروری، را در توضیح پیوند در جهان، بنیاد بگذاریم؛ اما این ایده‌آل تأییدی نیست برای وجودی که فی نفسه ضروری باشد. اما هم زمان این نیز اجتناب ناپذیر است که به واسطه‌ی نوعی فریب کاری استعلایی، این اصل صوری را به مثابه اصلی بنیادگذار تصور کنیم و این وحدت را به طور متجسم تعقل کنیم. در اینجا وضع مانند مکان است؛ زیرا مکان همه‌ی شکل هایی که منحصراً محدود سازی‌های مختلف خود آن هستند، را آغاز ممکن می‌سازد، اگر چه خود فقط یک اصل حسی است؛ با این همه درست به همین دلیل، مکان به منزله‌ی یک چیز خود ماندگار مطلقاً ضروری، و به منزله‌ی موضوعی که فی‌نفسه پیشین داده شده باشد، منظور می‌شود؛ به همین ترتیب، این نیز کلاً طبیعی است که چون وحدت نظام مند طبیعت به هیچ شیوه به منزله‌ی اصل کاربرد تجربی عقل ما نمی‌تواند عرضه کند، مگر تا آنجا که ما ایده‌ی یک واقعی‌ترین موجود را همچون عالی ترین علت در مبنا بگذاریم، ـ پس این ایده از آن طریق به مثابه یک شیء واقعی، و این شیء واقعی خود (A ٦٢٠) (B ٦٤٨)

نیز، به این دلیل که عالی ترین شرط است، به مثابه ضروری تصور می‌شود و در نتیجه یک اصل تنظیمی به یک اصل قوام بخش تبدیل می‌شود؛ این جایگزین‌سازی از آن طربق آشکار می‌شود که اگر من اکنون این عالی ترین موجود را که با نگاه به جهان، مطلقاً (به طور نامشروط) ضروری بود، به مثابه شیء فی نفسه به نظر آورم،آنگاه این ضرورت به هیچ وجه نمی تواند مفهوم شود، و بنابراین در عقل من، فقط باید به منزله ی شرط صوری تفکر پیدا شده باشد، اما نه به مثابه شرط مادی و شرط جسمی وجود.

فصل سوم
قسمت ششم
درباره‌ی عدم امکان برهان طبیعت ـ خداشناختی

به این ترتیب ، اگر نه مفهوم اشیاء به طور کلی، و نه تجربه‌ی نوعی وجود به طور کلی، هیچ یک نتواند آنچه را که مطلوب است، به دست دهد، آنگاه تنها یک وسیله باقی می‌ماند، و آن اینکه کوشش کنیم و ببینیم: آیا یک تجربه‌ی معین، در نتیجه تجربه‌ی اشیاء جهان حاضر، و کیفیت و آرایش آنها، یک مبنای برهانی به ما ارائه نمی‌کند که ما را به شیوه‌ای مطمئن برای اعتقاد به وجود یک برترین موجود کمک می کند؟ چنین برهانی را ما برهان طبیعت ـ خداشناختی خواهم نامید. اگر این برهان نیز ناممکن باشد، آنگاه دیگر در هیچ جا هیچ برهان رضایت بخشی ممکن نیست که از عقل صرفاً نظری برای وجود موجود که با ایده‌ی استعلایی ما مطابق باشد، انتزاع شود.

(A ٦٢١) (B ٦٤٩) بر مبنای همه‌ی ملاحظات بالا، فوراً فهمیده می‌شود که می‌توان پاسخی کاملاً ساده و کوتاه و دقیق به این پرس‌وجو انتظار داشت. زیرا تجربه‌ای که باید با یک ایده متناسب باشد، اصلاً چگونه می تواند داده شود؟ ویژگی ایده درست در این نهفته است که هرگز هیچ نوع تجربه با آن نمی تواند مطابق باشد. ایده‌ی استعلایی یک اولین واجب الوجود و کلاً معتبر، چنان بیش از اندازه بزرگ است، چنان در اعلی علیین، برتر از هر نوع عنصر تجربی که

همیشه مشروط است، جای دارد، که انسان سرگردان می‌ماند: زیرا از یک طرف، هرگز نمی‌توان در تجربه ماده‌ای کافی پیدا کرد تا چنین مفهومی را پر کند؛ و از طرف دیگر، این همیشه در زمینه‌ی امر مشروط است که انسان با کورمال کورمال پیش می‌رود و مدام، بیهوده امر نامشروط را جستجو می کند، امری که هیچ قانونِ نوعی ترکیب تجربی، نمونه‌ای از آن یا کمترین راهنمایی درباره‌ی آن، به ما ارائه نمی‌کند.

اگر برترین موجود در این زنجیره‌ی شرایط وجود می‌داشت، آنگاه او خود عضوی از سلسله‌ی شرایط می‌بود، و، درست به همین دلیل، مانند اعضا پایین دست تری که او پیش از آنها گذاشته شده، تحقیق بیشتری را درباره‌ی بنیاد باز هم برتر خود انتظار می‌داشت. در مقابل، اگر برترین موجود را از این زنجیره جدا کنیم، و آن را مثل یک موجود صرفاً معقول در سلسله‌ی علل طبیعی در نظر نگیریم، پس عقل چه پلی می تواند بزند، تا به برترین موجود برسد؟ زیرا همه‌ی قوانین گذر از معلولها به علل و در واقع هرنوع ترکیب و حتی گسترش شناخت ما به طور کلی، به هیچ چیز راه نمی‌برند مگر به تجربه‌ی ممکن، و در نتیجه صرفاً به متعلقات جهان حسی؛ و فقط از نظرگاه (A ۶۲۲)
متعلقات جهان حسی یک معنا می توانند داشته باشند. (B ۶۵۰)

جهان حاضر، خواه آن را در نامتناهی مکان، خواه در تقسیم کردن نامحدود مکان، دنبال کنیم، نمایشگاهی چنان غیر قابل اندازه از کثرات، نظم، هدفمندی، و زیبایی در مقابل ما باز می کند که حتی با اطلاعاتی که فهم ضعیف ما توانسته است درباره‌ی آن کسب کند، در مقابل آن حیران می‌مانیم: ـ زبان از توضیف این تعداد شگفتی های بسیار بزرگ درمی‌ماند؛ عداد کلاً، نیروی خود را در اندازه‌گیری از دست می‌دهند؛ و حتی تفکرات ما حدود خود را به کلی گم می‌کنند؛ چنانکه قضاوت ما درباره‌ی کل، به یک حیرت خاموش می‌انجامد که به همین دلیل؛ فصیح‌تر است. همه جا ما زنجیره‌ای می‌بینیم از معلولها و علل، از اهداف و وسایل، از قاعده‌مندی در وجود یافتن (A ۶۲۳)
یا نابود شدن؛ و چون هیچ چیز خود به خود به حالتی که در آن پیدا می شود (B ۶۵۱)

قدم نگذاشته است، پس همیشه فراتر و دورتر، به یک شیء دیگر به مثابه علت خویش بازگشت می‌دهد؛ آنگاه درست همین شیء نیز باز پرسش فراتر را ضروری می‌سازد؛ چنانکه به این شیوه، اگر چیزی را فرض نگیریم ـ چیزی که فی نفسه و مستقل برقرار است، ـ که خارج از این همه امور تصادفی بی‌پایان، کیهان را حمایت کند، و به منزله ی علت منشاء کیهان، هم زمان دوام آن را نیز تأمین کند، آنگاه کیهان کلاً باید به ورطه‌ی عدم سقوط کند. این برترین علت را (درارتباط با همه‌ی اشیای جهان) به چه اندازه باید تعقل کرد؟ ما کل محتوای جهان را نمی‌شناسیم، و نیز، نمی‌دانیم کمیت آن را از طریق مقایسه با هر آنچه ممکن است، چه قدر ارزیابی کنیم. اما، چون از نظرگاه علیت، ما به یک غایی‌ترین و والاترین موجود نیاز داریم، چه چیزی ما را مانع می‌شود از آنکه او را هم زمان به لحاظ درجه‌ی کمال فراتر از هر نوع امر ممکن دیگر جای دهیم؟ ما این کار را به آسانی، اما اگر چه البته فقط به وسیله‌ی گرته‌ی ظریف یک مفهوم انتزاعی، می‌توانیم عملی کنیم، ـ به شرطی که در او، به مثابه یک جوهر واحد، هر نوع کمال ممکن را متحد شده، تصور کنیم؛ این مفهوم: برای طلب عقل ما در صرفه‌جویی اصول مناسب است؛ در خود تابع هیچ تناقضی نیست؛ و حتی برای گسترش کاربرد عقل در درون تجربه مساعد است، زیرا چنین ایده‌ای تجربه را به سوی نظم و هدفمند راهنمایی می‌کند؛ و سرانجام، هرگز به شکلی قطعی برخلاف یک تجربه نیست.

این برهان شایستگی آن را دارد که همیشه با احترام نام برده شود. این برهان کهن ترین، واضح ترین، و برای عقل عمومی آدمی مناسب ترین برهان است. این برهان به مطالعه‌ی طبیعت نشاط می‌بخشد؛ چنانکه وجود آن نیز ناشی از این مطالعه است، و از این طریق همیشه نیروی تازه می‌یابد. این برهان، اهداف و مقاصد را در جایی وارد می‌سازد که مشاهده‌ی ما از خود نمی‌توانست کشف کند؛ این برهان اطلاعات ما را از طبیعت به وسیله‌ی رشته‌ی راهنمای یک وحدت ویژه، که اصل آن خارج از طبیعت است، (A ٦٢٤) (B ٦٥٢)

گسترش می دهد. اما این اطلاعات ، دوباره متقابلاً بر علت خود، یعنی بر ایده‌ی ایجادکننده‌ی خود اثر می‌گذارند، و ایمان به یک برترین آفریننده را به حد اعتقادی مقاومت ناپذیر افزایش می‌دهند.

بنابراین این کار نه فقط به ما دلداری نمی دهد، بلکه کلاً بیهوده نیز هست که بخواهیم احترام و اعتبار این برهان را به شکلی کاهش دهیم. عقل با اعتلا یافتن گسست ناپذیر به وسیله‌ی بنیادهای برهانی‌ای که با آنکه فقط تجربی هستند، بسیار قدرتمنداند و دائماً نزد او اضافه می‌شوند، بر اثر هیچ شکی که از نظرورزی انتزاع شده‌ی زیرکانه ناشی شود، نمیتواند ناامید شود؛ بر عکس: در واقع عقل با انداختن نگاهی به شگفتی های طبیعت و ساختمان جهان، از بی‌تصمیمی خویش، گویی مثل از یک رؤیا، به خود می‌آید، از عظمت به عظمت بالا می‌رود، تا به برترین عظمت برسد؛ او از امر مشروط به شرط بالا می رود تا به حد آفریننده‌ای که بالاتر از همه چیز است و نامشروط است؛ اعتلا یابد.

اما اگر چه ما بر خلاف عقلانیت و سودمندی این فرایند هیچ اعتراضی نداریم، بلکه بر عکس ، مایلیم این برهان را توصیه و آن را قوی کنیم، با این همه، نمی‌توانیم به این دلیل، ادعاهای این نوع برهان را به قطعیت یقینی و به تحسینی برمبنای خود، بی‌نیاز از هر نوع لطف یا حمایت بیگانه، تأیید کنیم؛ و برای امر خیر، به هیچ وجه نتواند مضر باشد که زبان جزمی یک شبه عاقل از
(A ۶۲۵)
(B ۶۵۳)
خود راضی به لحنی از میانه‌روی و فروتنی نوعی ایمان کاهش یابد که اگر چه برای آرامش بخشیدن، کافی است، اما دیگر برای آنکه اطاعت نامشروط را فرمان بدهد، کافی نیست. بر این اساس، من حکم می‌کنم که: برهان طبیعت ـ خداشناختی به تنهایی هرگز وجود برترین موجود را نمی‌تواند ثابت کند؛ بلکه بر عکس ، برهان طبیعت ـ خداشناختی همیشه باید این را به عهده‌ی برهان وجودشناختی (که برای آن فقط نوعی مقدّمه است) واگذارد، تا این نقص خود را در ثابت کردن جبران کند؛ در نتیجه، این برهان شناختی است که

همیشه تنها بنیاد برهانی ممکن (به فرض که اصلاً نوعی برهان عقلانی موجود باشد) را در خود متعین می کند، که هیچ عقل انسانی نمی‌تواند از آن بگذرد.

عوامل اصلی برهان طبیعت ـ خداشناختی مورد بحث به این ها هستند: ۱) در جهان، همه جا نشانه‌های واضحی پیدا می‌شود از نظمی که مطابق با قصدی معین، با حکمت عظمت اعمال می‌شود؛ و این نظم در یک کل کثرات توصیف ناپذیر، هم در محتوا و هم در عظمت نامحدود گستره‌ی آن، وجود دارد. ۲) برای اشیای جهان، این نظم هدفمندانه کلاً بیگانه است و فقط به طور تصادفی به آنها پیوسته است، یعنی طبیعتِ اشیای گوناگون نمی‌تواند خود به خود، از طریق این همه واسطه‌های بسیار که با یکدیگر متحد می‌شوند، برای تحقق مقاصد نهایی معین، عمل کند، مگر آنکه این واسطه‌ها به وسیله‌ی یک اصل عقلانی منظم، مطابق با ایده‌هایی که درمبنا گذاشته شده‌اند، کاملاً به طور خاص برگزیده شده و اختصاص یافته باشند. ۳) بنابراین، یک (یا چند) علت ممتاز و عقلانی وجود دارد که باید علت جهان باشد: نه صرفاً به مثابه طبیعت قادر مطلقی که کورکورانه از طریق باروری خود عمل می‌کند، بلکه به مثابه موجود هوشمندی که از طریق آزادی مؤثر است. ٤) وحدت این علت، می‌تواند به وسیله‌ی وحدت رابطه‌ی متقابل اجزاء جهان، به مثابه اعضای یک ساختمان مصنوع، در چیزهایی که در حیطه‌ی مشاهده‌ی ما قرار دارند، با قطعیت نتیجه‌گیری شود؛ اما دورتر از این حیطه نیز مطابق با همه‌ی اصول قیاس، می‌توان این امر را با احتمال نتیجه گرفت.

(A ٦٢٦)
(B ٦٥٤)

حال، نیاز نیست که با عقل طبیعی بر سر استدلال قیاسی او جرّ و بحث کنم: عقل طبیعی برمبنای شباهت برخی تولیدات طبیعی با آنچه هنر آدمی ـ به وسیله‌ی اعمال زور بر طبیعت، و ملزم ساختن آن به اینکه مطابق با اهداف خویش پیش نرود، بلکه خود را با اهداف ما سازگار کند ـ تولید می‌کند، (بر مبنای تشابه برخی تولیدات طبیعت با خانه‌ها، کشتیها، ساعتها)، نتیجه می‌گیرد که باید علیت تشابه، یعنی فهم و اراده، در اساس طبیعت قرار داشته باشد؛ عقل طبیعی همچنین امکان درونی طبیعت آزادکار (که هر نوع هنر و شاید

حتی خود را ابتدا ممکن می‌کند)، را بازهم از یک نوع هنر دیگر، هر چند هنری اَبَر انسانی، مشتق می‌سازد؛ شاید این نوع استنتاج نتواند در برابر تیزترین نقد استعلایی مقاومت کند؛ اما با این همه باید پذیرفت که اگر بنا باشد یکبار علتی را نام ببریم، در این باره مطمئن‌تر نمی‌توانیم عمل کنیم از اینکه مطابق با قیاس با چنین تولیداتی هدفمند عمل کنیم، که تنها چیزهایی هستند که علل و انواع معلولهای آنها کاملاً بر ما شناخته شده‌اند. عقل نزد خود نیز توجیهی نخواهد یافت اگر علیتی را که می‌شناسد، کنار بگذارد، و به مبانی توضیح مبهم و غیر قابل اثبات که آنها را نمی‌شناسد، عبور کند.

بر مبنای استدلال قیاسی طبیعت ـ خداشناختی، هدفمندی و هماهنگی
(A ٦٢٧) این همه کارهای طبیعی، باید صرفاً تصادفی بودن صورت را ثابت کند، اما نه
(B ٦٥٥) تصادفی بودن ماده را، یعنی نه تصادفی بودن جوهر را در جهان؛ زیرا برای ثابت کردن تصادفی بودن ماده، باز طلب خواهد شد که بتوان اثبات کرد که اشیاء جهان فی نفسه مطابق با قوانین کلی برای چنین نظم و هماهنگی نامناسب هستند، مگر آنکه حتی به لحاظ جوهر خود تولید نوعی برترین حکمت باشند؛ اما برای اثبات این امر، بنیادهای برهانی‌ای لازم هستند بکلی متفاوت با بنیادهای برهانی‌ای که از قیاس با هنر آدمی ناشی شوند. این برهان، می‌تواند حد اکثر یک معمار جهان را ثابت کند، که به وسیله‌ی قابلیت مصالحی که با آن عمل می‌کند، همیشه بسیار محدود خواهد بود، اما نه یک جهان‌آفرینی را که همه چیز تابع ایده‌ی او است؛ و این به هیچ وجه برای قصد بزرگی که در مقابل چشمان داریم، یعنی برای اثبات یک موجود اولیه، کافی نیست. اگر ما می‌خواستیم خود تصادفی بودن ماده را ثابت کنیم، پس باید به یک استدلال استعلایی پناه ببریم، و این درست همان است که قرار بود در اینجا از آن پرهیز کنیم.

بنابراین، استدلال قیاسی در اینجا از نظم و هدفمندی، که بسیار خوب
(A ٦٢٨) در جهان قابل مشاهده است، همچون ساختاری کاملاً تصادفی، وجود علتی
(B ٦٥٦) که با آن تناسب داشته باشد، را نتیجه می‌گیرد. اما مفهوم این علّت باید به ما

چیزی کاملاً معیّن را عرضه دارد، و این مفهوم چیزی دیگر نمی‌تواند باشد مگر مفهوم یک موجود که هر نوع قدرت، حکمت، و غیره، به طور خلاصه، هرنوع کمال را به مثابه یک موجود کلاً معتبر واجد باشد. زیرا محمولات قدرت و عُلّوی که بسیار بزرگ، عظیم، و اندازه‌ناپذیر باشند، هیچ نوع مفهوم معین را عرضه نمی‌کند و در حقیقت نمی‌گویند که شیء مورد بحث، فی نفسه چیست؛ بلکه، این محمولات فقط تصورات نسبی هستند از کمیت شیئی که مشاهده‌کننده (مشاهده کننده‌ی جهان) با خود و قوه ی درک خود مقایسه می کند؛ و این تصورات ستایش انگیز اثر می‌کنند، حال چه شیء را بزرگ کنیم، چه فاعل شناخت مشاهده‌کننده را در نسبت با آن شیء کوچک سازیم. در آنجا که بحث بر سر کمیت (کمیت کمال) یک شیء به طور کلی باشد، هیچ مفهوم معینی پیدا نمی‌شود مگر مفهومی که کل کمال ممکن را فرا گیرد؛ و تنها کل(omnitudo)واقعیت است که به طور کامل در مفهوم تعیین شده است.

حال من انتظار ندارم که کسی بتواند ادعا کند که نسبت اندازه‌ی جهان را که مشاهده می‌کند (هم از نظر وسعت و هم از نظر محتوا) به قادر مطلق، نسبت نظم جهان را به برترین حکمت، و نسبت وحدت جهان را به وحدت مطلق آفریننده، و مانند آنها، درک می‌کند. بنابراین، طبیعت ـ خداشناسی هیچ مفهوم معینی از عالی ترین علت جهان نمی‌تواند به دست دهد و به همین دلیل به منزله‌ی یک اصل خداشناسی، که خود نیز می‌باید شالوده‌ی دین را تشکیل دهد، نمی‌تواند کافی باشد.

(A ۶۲۹)
(B ۶۵۷)

قدم گذاشتن به تمامیت مطلق، از طریق تجربی کلاً و به تمامی ناممکن است. اما با این همه، این گامی است که در برهان طبیعت ـ خداشناختی برداشته می‌شود. پس، انسان به کدام وسیله متوسل می شود تا از شکافی چنین بزرگ، عبور کند؟

پس از آنکه انسان از عظمت حکمت، عظمت قدرت، و از دیگر بزرگی های جهان کردگار به حد شگفت‌زدگی می‌رسد و دیگر نمی‌تواند

پیشتر برود، آنگاه این استدلال که بر مبنای بنیادهای برهانی تجربی پیش برده شده است را فوراً رها می‌کند و به همان تصادفی بودن جهان روی می‌آورد که در آغاز استدلال، بر مبنای نظم و هدفمندی نتیجه گرفته بود. بعداً انسان تنها از این تصادفی بودن، منحصراً از طریق مفاهیم استعلایی، به وجود یک عنصر مطلقاً ضروری پیش می‌رود، و از مفهوم ضرورت مطلق اولین علت، به مفهوم کاملاً معین شده یا معین‌کننده‌ی چنین عنصر مطلقاً ضروری، یعنی به مفهوم یک واقعیت کل فراگیر بالا می‌رود. بنابراین، برهان طبیعت ـ خداشناختی در کاری که به عهده گرفته است، در می‌ماند، در این آشفتگی ناگهان به برهان کیهان شناختی جهش می کند، و چون برهان کیهان شناختی فقط یک برهان وجودشناختی است که لباس مبدل پوشیده است، به این ترتیب قصد خود را در واقع صرفاً از طریق عقل محض انجام می‌دهد؛ اگر چه در آغاز هر نوع خویشاوندی با عقل محض را منکر شده بود و همه چیز را بر مبنای برهانهای واضح کننده‌ی مشتق از تجربه بنیاد می‌گذاشت.

بنابراین، طبیعت ـ خداشناسان به هیچ وجه حق ندارند علیه شیوه‌ی برهان استعلایی باغرور رفتار کنند، و با خودشیفتگی طبیعت شناسانی که مدعی روشن‌بینی هستند، برهان استعلایی را به مثابه تار عنکبوتی که متفکران تاریک فکر بافته‌اند، به دیده‌ی تحقیر نگاه کنند. زیرا اگر طبیعت ـ خداشناسان فقط آماده می‌بودند خود را آزمایش کنند، آنگاه می فهمیدند که پس از آنکه مسافت قابل توجهی را در سرزمین طبیعت و تجربه طی کرده‌اند، و با این همه همیشه خود را از موضوعی که چنین به نظر می رسد در مقابل عقل‌شان قرار داشته باشد، دور می‌بینند، ناگهان این حطیه را ترک می‌کنند و به قلمرو امکانات محض قدم می‌گذارند؛ ایشان امیدواراند در آنجا بر بالهای ایده‌ها، به چیزی نزدیک شوند که هر نوع تحقیق تجربی‌شان، از او محروم‌شان کرده بود. (A ۶۳۰) (B ۶۵۸)
اینان، پس از آنکه گمان می‌برند سرانجام به وسیله‌ی چنین جهش قدرت مندی برای خویش جای پایی محکم درست کرده باشند، آنگاه مفهومی را که اکنون متعین شده است (و ایشان نمی‌دانند چگونه واجد آن شده‌اند)، بر کل

میدان آفرینش می‌گسترانند، و ایده‌آلی که منحصراً تولید عقل محض بود، را از طریق تجربه، ـ اگر چه بسیار نارسا، و بسیار فروتر از اهمیت موضوع آن ـ توضیح می‌دهند؛ بی‌آنکه بخواهند اذعان کنند که به این شناخت یا پیش فرض از باریکه راهی جز تجربه دست یافته‌اند.

به این ترتیب، بنیاد برهان طبیعت ـ خداشناختی را برهان کیهان شناختی تشکیل می‌دهد، و برهان کیهان شناختی خود نیز بر بنیادِ برهانِ وجودشناختی وجود یک اولین موجود واحد، به مثابه برترین موجود، محکم است؛ و چون علاوه بر این راههای سه‌گانه هیچ راه دیگری برای عقل نظری باز نیست، پس برهان وجودشناختی که از مفاهیم عقلانی محض صرف مشتق شده است، تنها برهان ممکن است، البته اگر اصلاً برهانی از یک چنین گزاره‌ای که بسیار فراتر از هر نوع کاربرد تجربی فاهمه جای دارد، ممکن باشد.

فصل سوم

(A ۶۳۱)

قسمت هفتم

(B ۶۵۹)

نقد کاملاً خداشناسی
برمبنای اصول نظری عقل

اگر مقصود من از الاهیات، شناخت اولین موجود باشد، آنگاه این شناخت یا شناختی است که از عقل محض به دست می‌آید rationalis theologia) [= الاهیات تعقلی])،یا شناختی است از طریق مکاشفه theologia revelata) [= الاهیات وَحیانی]). حال، الاهیات تعقلی یا موضوع خود را صرفاً از طریق عقل محض، به واسطه‌ی مفاهیم استعلایی صرف تعقل می کند (چونان: ens originarium [= موجود اصلی]، ens realissimum [= واقعی‌ترین موجود]، ens entium [= موجود موجودات])، که در این

حال الاهیات استعلایی نامیده می‌شود، ـ و یا موضوع خود را مثل برترین هوشمند، به وسیله‌ی مفهومی تعقل می کند که از طبیعت (طبیعت روح ما) می‌گیرد، و در این صورت باید الاهیات طبیعی نامیده شود. کسی که فقط الاهیان استعلایی را می‌پذیرد، خداشناس عقلانی نامیده می‌شود، و آن که یک الاهیات طبیعی را هم فرض می‌گیرد، خداپرست تشرعی خوانده می‌شود. خداشناس عقلانی قبول می‌کند که ما به هر ترتیب می‌توانیم وجود یک اولین موجود را از طریق عقل محض بشناسیم، اما مفهوم ما از او صرفاً استعلایی می‌باشد، یعنی فقط همچون مفهوم موجودی که از واجد هر نوع واقعیت است، اما واقعیتی که نمی‌توان دقیق تر تعیین‌اش کرد. در مقابل، خداپرست تشرعی حکم می‌کند که عقل در وضعیتی است که می‌تواند موضوع را مطابق با قیاس با طبیعت دقیق‌تر تعیین کند، یعنی به مثابه موجودی که از طریق فاهمه و از طریق آزادی خویش، همه‌ی اشیای دیگر را در خود متعین کند. بنابراین، خداشناس این موجود را صرفاً یک علت جهان تصور می‌کند (حال، یا به وسیله‌ی ضرورت طبیعت خویش، یا از طریق آزادی، امری است که نامعین باقی می‌ماند)، ـ و خداپرست تشرعی، او را به مثابه آفریننده‌ی جهان.

(A ۶۳۲)
(B ۶۶۰)

الاهیات استعلایی یا چنان است که تعقل می کند تا وجود اولین موجود را از یک تجربه به طور کلی مشتق سازد (بی‌آنکه درباره‌ی جهانی که تجربه به آن متعلق است، چیزی را دقیق‌تر تعیین کند)، و در این حال کیهان ـ خداشناسی نامیده می‌شود؛ و یا گمان می‌کند که از طریق مفاهیم محض، بدون کمک هرنوع تجربه، وجود اولین موجود را بشناسد، و در این صورت وجود ـ خداشناسی نام می‌گیرد.

الاهیات طبیعی، خصلت و وجود یک آفریننده‌ی جهان را از کیفیت، نظم و وحدتی که در این جهان پیدا می‌شود، نتیجه می‌گیرد، که در آن، باید دو نوع علیت و قواعد آنها فرض شوند، یعنی طبیعت و آزادی. بنابراین الاهیات طبیعی از این جهان به برترین هوشمند، به مثابه اصل هر نوع نظم و کمال بالا می‌رود: یا به مثابه اصل هر نوع نظم و کمال طبیعی، یا به مثابه اصل

هر نوع نظم و کمال اخلاقی. در مورد اول الاهیات طبیعی، طبیعت ـ خداشناسی نام می‌گیرد، و در مورد دوم، الاهیات اخلاقی*.

چون عادت ما می خواهد از مفهوم خداوند، صرفاً یک طبیعت جاودان را که کورکورانه عمل می‌کند، به مثابه ریشه‌ی اشیا، درک نکنیم، بلکه یک برترین موجود را که باید از طریق فاهمه و آزادی خویش، آفریننده‌ی اشیاء باشد، بفهمیم، و نیز چون تنها همین مفهوم است که برای ما جالب است، پس بر این اساس، اگر با دقت حرف بزنیم، باید هر نوع ایمان خداشناس تعقلی [= Deist] را به خداوند انکار کنیم، و برای او منحصراً حکم کردن یک اولین موجود، یا عالی ترین علت را باقی گذاریم. با این همه، چون هیچ‌کس را به ذلیل آنکه جرئت نمی‌کند تا چیزی را تأیید کند، نمی‌توان متهم ساخت که آن چیز را انکار می‌کند، پس ملایم تر و عقلاتی تر خواهد بود که بگوییم که: خداشناس تعقلی [=Deist] به یک خداوند معتقد است، درحالی که خداپرست تشرعی [=Theist] به یک خداوند زنده summam intelligentiam) عالی‌ترین هوشمند]) اعتقاد دارد. حال ما قصد داریم که تا سرچشمه‌های ممکن همه‌ی این کوشش های عقل را پیدا کنیم. (A ۶۳۳) (B ۶۶۱)

من در اینجا به این امر کفایت می‌کنم که شناخت نظری را به منزله‌ی چنان شناختی تعریف کنم که به وسیله‌ی آن می‌شناسم چه چیزی موجود است؛ اما شناخت عملی را به منزله‌ی چنان شناختی که به آن وسیله بر خود تصویر می‌کنم که چه چیزی باید موجود باشد. برمبنای این تعریف، کاربرد نظری عقل آن است که به وسیله‌ی آن، من به نحو پیشین (به مثابه ضروری) می‌شناسم که چیزی هست؛ اما کاربرد عملی آن است که به وسیله‌ی آن، به نحو پیشین شناخته می‌شود که چه چیزی می‌باید رخ دهد. حال، اگر اینکه یا چیزی هست، یا می‌بایست رخ دهد، بی‌شک قطعی باشد و با این همه فقط

---

* ـ ولی نه اخلاق الاهیاتی؛ زیرا اخلاق الاهیاتی محتوای قوانین اخلاقی است، که وجود یک برترین جهان ـ فرمانروا را از پیش فرض می‌کنند؛ در مقابل، الاهیات اخلاقی نوعی اعتقاد به وجود یک برترین موجوداست که بر مبنای قوانین اخلاقی بنیاد گذاشته شده است خود را برمبنای قوانین اخلاقی بنیاد می‌گذارد.

مشروط باشد، آنگاه: یا یک شرط معین خاص، برای آن چیز مطلقاً می تواند ضروری باشد، یا می‌تواند فقط دلخواهانه و تصادفی‌وار، از پیش فرض شود. در مورد اول، شرط، وضع می‌شود (per thesin [= از طریق برنهاده])؛ و در مورد دوم، شرط فرض می‌شود (per hypothesin [= از طریق فرضیه]). حال چون قوانین عملی وجود دارند که مطلقاً ضروری‌اند (یعنی قوانین اخلاقی)، پس، اگر این قوانین نوعی وجود را به مثابه شرط امکان نیروی متعهدکننده‌ی خود، به طور ضروری از پیش فرض کنند، آنگاه این وجود باید (A ٦٣٤)
وضع شود [= postulated]؛ زیرا امر مشروط که این شرط معین از آن (B ٦٦٢)
نتیجه‌گیری می‌شود، خود به نحو پیشین، به مثابه مطلقاً ضروری شناخته می‌شود. ما در آینده درباره‌ی قوانین اخلاقی نشان خواهیم داد که: قوانین اخلاقی نه صرفاً وجود یک برترین موجود را از پیش فرض می‌کنند، بلکه همچنین، چون قوانین اخلاقی در نگرش دیگری مطلقاً ضروری‌اند، بحق، اما البته فقط به طور عملی، برترین موجود را ایجاد می‌کنند؛ اما ما اکنون این نوع استنتاج را کنار می‌گذاریم.

چون، اگر بحث صرفاً بر سر چیزی باشد که موجود است (نه چیزی که بایست موجود باشد)، آنگاه امر مشروط که در تجربه به ما داده می‌شود، همچنین همیشه به مثابه تصادفی تعقل می شود، پس به این دلیل، شرط متعلق به امر مشروط نمی‌تواند از این طریق، همچون مطلقاً ضروری شناخته شود، بلکه فقط به مثابه یک پیش فرض نسبتا ضروری، یا بهتر بگوییم، به مثابه یک پیش فرض که به آن نیاز داریم، ـ اما چنان پیش فرضی که فی نفسه و به نحو پیشین، دلخواهانه است، ـ برای شناخت عقلانی امر مشروط خدمت می‌کند. بنابراین اگر ضرورت مطلق یک شیء در شناخت نظری شناخته شود، آنگاه این امر تنها می‌تواند برمبنای مفاهیم پیشین اتفاق بیافتد، اما هرگز نه به مثابه یک علت، درارتباط با یک وجود که از طریق تجربه داده شده است.

یک شناخت نظری، نظرورزانه است، اگر به یک موضوع، یا به چنان (A ٦٣٥)
مفاهیمی از یک موضوع، مربوط شود که در هیچ تجربه ای نمی‌توان به آن (B ٦٦٣)

دست یافت. شناخت نظری نظرورزانه در مقابل شناخت طبیعت گذاشته می‌شود، که به هیچ شکل موضوعات یا محمولاتی از آنها مربوط نمی‌شود مگر آنهایی که بتوانند در یک تجربه‌ی ممکن داده شوند.

این اصل که از آنچه اتفاق می افتد (امر به طور تجربی تصادفی)، همچون معلول، یک علت را نتیجه‌گیری کنیم، یک اصل شناخت طبیعت است، اما اصل شناخت نظری نیست. زیرا اگر ما از این اصل، این جنبه را که به مثابه اصلی است که شرط تجربه‌ی ممکن به طور کلی را در خود متعین می کند، انتزاع کنیم، و هر آنچه که تجربی است، را از آن کنار بگذاریم، و بعداً بخواهیم آن را درباره‌ی عنصر تصادفی به طور کلی بیان کنیم، آنگاه کوچکترین توجیهی برای چنین گزاره‌ی ترکیبی باقی نمی‌ماند تا به وسیله‌ی آن ببینیم که چگونه از چیزی که است به چیزی که از آن کاملاً متفاوت است (آنچه علت نامیده می‌شود) می‌توانیم عبور کنیم؛ علاوه بر آن، در واقع در چنین کاربرد صرفاً نظری، هم مفهوم یک علت، و هم مفهوم امر تصادفی، هر دو، هر نوع معنایی را از دست خواهند داد؛ چرا که، واقعیت عینی این مفاهیم in concreto [= به طور انضمامی] قابل فهم است.

حال، اگر از وجود اشیاء در جهان علت آنها را نتیجه بگیریم، آنگاه این امر به کاربرد طبیعی عقل مربوط نمی‌شود، بلکه به کاربرد نظری عقل پیوند می‌یابد؛ زیرا کاربرد طبیعی عقل، نه خود اشیاء (جوهرها)، بلکه فقط آنچه را که اتفاق می افتد، یعنی حالات اشیاء را، به مثابه تجربی تصادفی، به نوعی علت پیوند می‌دهد؛ گفتن اینکه خود جوهر (ماده) به لحاظ وجود، تصادفی است، می‌باید یک شناخت عقلی صرفاً نظری باشد. اما همچنین، اگر بحث فقط بر سر صورت جهان، شیوه‌ی بستگی جهان و تغییر آن باشد، و با این همه من بخواهم علتی را از آن نتیجه بگیرم که از جهان کاملاً متمایز است، آنگاه این امر خود نیز یک قضاوت عقل صرفاً نظرورز خواهد بود، زیرا برابرایستا، در اینجا به هیچ‌وجه محمول یک تجربه‌ی ممکن نیست.اما سپس اصل علیت، ـ که تنها در درون میدان تجربه معتبر است، و در خارج از میدان (A ٦٣٦)
(B ٦٦٤)

تجربه هیچ کاربرد ندارد، و حتی بدون معنای است، ـ از مقصد خود کاملاً منحرف خواهد شد.

حال من حکم می‌کنم که: همه‌ی کوشش ها برای یک کاربرد صرفاً نظری عقل در زمینه‌ی الاهیات، کلاً بی‌ثمر اند و به دلیل سرشت درونی خود هیچ و پوچ‌اند؛ و اینکه از طرف دیگر، اصول کاربرد طبیعی عقل به هیچ‌وجه از وجوه به هیچ نوع الاهیات نمی‌انجامند؛ به دنبال آن، اگر قوانین اخلاقی دراساس گذاشته نشوند، یا به منزله‌ی رشته‌ی راهنما بکار گرفته نشوند، در هیچ‌جا هیچ‌نوع الاهیات عقلی نمی تواند پیدا شود. زیرا همه‌ی اصول ترکیبی فاهمه دارای کاربرد درون ماندگار هستند؛ اما برای شناخت یک برترین موجود، کاربرد متعالی اصول ترکیبی فاهمه طلب می‌شود؛ اما فاهمه ما به هیچ وجه برای چنین کاری مجهز نیست. اگر قرار باشد که قانون علیت که به طور تجربی معتبر است، به اولین موجود بیانجامد، آنگاه اولین موجود باید به زنجیره‌ی متعلقات تجربه متعلق باشد؛ اما بعداً اولین موجود ، مانند همه‌ی پدیدارها، خود نیز مشروط خواهد بود. لیکن حتی اگر جهش فراتر از مرز تجربه را، به واسطه‌ی قانون پویای رابطه‌ی معلولها با علل‌شان، مجاز بدانیم، آنگاه این فرآیند کدام مفهوم را برای ما فراهم خواهد آورد؟ قطعاً نه مفهومِ یک برترین موجود را؛ زیرا تجربه هرگز بزرگترین همه‌ی معلولهای ممکن را به ما هدیه نمی‌کند (تا گواهی از چنین نوع علت خود به دست دهد). اگر، صرفاً، برای آنکه در عقل خود هیچ جای خالی باقی نگذاریم، به ما اجازه داده شود تا این نقص در تعیین کامل را به وسیله‌ی ایده‌ی محض برترین کمال و ضرورت اولیه جبران کنیم، آنگاه در حقیقت این فقط لطف و محبتی است به ما، اما نمی‌توان بر مبنای حق یک برهان مقاومت ناپذیر این امر را طلب کرد. بنابراین، برهان طبیعت ـ خداشناسی شاید بخوبی بتواند به برهانهای دیگر (اگر چنین برهانهایی وجود داشته باشند) وزن و اعتبار ببخشد، زیرا نظرورزی را با شهود پیوند میزند. اما فی نفسه، بیشتر چنین است که برهان طبیعت ـ خداشناختی فاهمه را برای شناخت الاهیاتی آماده می‌کند، و به فاهمه برای

(A ۶۳۷)
(B ۶۶۵)

چنین شناختی جهت سرراست و طبیعی می‌بخشد، نه اینکه به تنهایی این شناخت را دقیق کند.

بنابراین از اینجا به خوبی دیده می‌شود که پرسش های استعلایی، فقط پاسخ های استعلایی را مجاز می‌کند، یعنی چنان پاسخ هایی که از مفاهیم پیشین صرف، بدون کوچکترین آمیختگی تجربی نتیجه شوند. اما پرسش در اینجا آشکارا ترکیبی است و خواستار گسترش شناخت ما است فراتر از (A ٦٣٨) همه‌ی حدود تجربه، یعنی تا آنکه به وجود موجودی برسیم که می‌باید با (B ٦٦٦) ایده‌ی محض ما مطابقت داشته باشد؛ ـ اماهرگز هیچ نوع تجربه برای چنین ایده‌ای کفایت نتواند کرد. حال بر مبنای برهانهایی که تاکنون یاد کرده‌ایم، هر نوع شناخت ترکیبی پیشین فقط از آن طریق ممکن است که شرایط صوری یک تجربه‌ی ممکن را بیان می‌کند؛ و بنابراین، همه‌ی اصول فقط دارای اعتبار درون ماندگاراند، یعنی منحصراً به متعلقات شناخت تجربی، یا به پدیدارها، مربوط می‌شوند. به این ترتیب، از طریق فرآیند استعلایی نیز به منظور الاهیات یک عقل صرفاً نظری، هیچ کاری به انجام نخواهد رسید.

اما اگر مردم ترجیح دهند که همه‌ی برهانهای قبلی مبحث تحلیلی را در معرض گُمان بگذارند، تا اینکه اعتقاد خود را به وزن و اعتبار بنیادهای برهانی‌ای که از قدیم بکار گرفته شده‌اند، از دست بگذارند، ـ آنگاه باز هم نمی‌توانند از پاسخ مثبت دادن به فراخوان من سرباز زنند اگر من خواستار شوم که ایشان خود را دست کم در این نکته توجیه کنند: ایشان چگونه و به واسطه‌ی کدامین درخششِ درونی به خود جرئت می‌دهند که بر بالهای ایده‌های محض بر فراز هر نوع تجربه‌ی ممکن به پرواز درآیند؟ خواهشمندام مرا از گوش فرا دادن به برهانهای تازه یا بهبود برهانهای قدیم معاف کنند. زیرا درحقیقت، در اینجا گزینش بسیاری در کار نیست، چون سرانجام باز همه‌ی برهانهای صرفاً نظری، به یک برهان واحد، یعنی به برهان وجودشناختی می‌انجامند؛ بنابراین من دیگر به همین دلیل ترسی نمی‌توانم داشته باشم که بویژه برای باروری ذهنی مدافعان جزم‌اندیشِ آن عقل رها شده

از حواس، به درد سر بیافتم؛ با این همه، از طرف دیگر، بی‌آنکه خود را خیلی ستیزه‌جو بیانگارم، این چالش را انکار می کنم که در هر کوششی از این دست، مغلطه را کشف کنم، و به آن وسیله ادعای آن را باطل سازم. اما چون می‌دانم که آن راه باز نزد کسانی که یک بار به اعتقادهای جزمی عادت کرده‌اند، امید موفقیت بهتر هرگز به طور کامل از بین نمی‌رود، پس من به این (A ٦٣٩)
یگانه طلب منصفانه کفایت می‌کنم که رقیبان من باید به طور کلی و بر مبنای (B ٦٦٧)
طبیعت فهم آدمی، و نیز بر اساس همه‌ی دیگر سرچشمه‌های شناخت، خود را در این باره توجیه کنند: ما چگونه باید آغاز به کار کنیم تا شناخت خود را کاملاً و سراسر به نحو پیشین گسترش دهیم، و تا آنجا برسانیم که دیگر هیچ تجربه‌ی ممکنی نمی‌رسد، و در نتیجه هیچ واسطه‌ای کافی نیست تا برای نوعی مفهوم که به وسیله‌ی خود ما تعقل شده است، واقعیت عینی‌اش را تأمین کند؟ فاهمه، به هر شکلی هم که بتواند به این مفهوم دست یابد، باز هم، وجود موضوع این مفهوم نمی‌تواند به طور تحلیلی در خود مفهوم پیدا شود، زیرا شناخت وجود یک عین، درست در این نهفته است که عین خارج از تفکر، فی نفسه، گذاشته شده باشد. اما این کاملاً ناممکن است که از یک مفهوم، از خود مفهوم تنها، خارج برویم، و، بی‌آنکه پیوستگی تجربی را دنبال کنیم (که به آن وسیله همیشه فقط پدیدارها به ما داده می‌شود)، به کشف موضوعات جدید و موجودات فراتر ـ از ـ توهم، دست بیابیم.

اما اگرچه عقل در کاربرد صرفاً نظری به هیچ‌وجه برای چنین هدفی بزرگ کافی نیست، یعنی نمی‌تواند به وجود یک عالی ترین موجود دست (A ٦٤٠)
بیابد، با این همه، بازهم این فایده ی بزرگ را دارد که شناخت چنین (B ٦٦٨)
موجودی را در موردی که بتواند از جای دیگر فراهم شود، تصحیح گرداند، با خود و با هر قصد معقول هماهنگ کند و از هر آنچه که با مفهوم یک اولین موجود باشد، و از هر نوع آمیختگی محدودیت‌های تجربی، پاک کند.

بنابراین، الاهیات استعلایی، به رغم همه‌ی کاستی هایش آن، بازهم دارای کاربرد منفی بزرگی است، یعنی یک بازرسی و نقد دائمی عقل ما است،

آنگاه که عقل تنها به ایده‌های محض می‌پردازد؛ ـ و ایده‌های محض درست به همین دلیل که محض‌اند، هیچ معیاری نمی‌پذیرند مگر معیار استعلایی را. زیرا اگر یک بار، در نوعی رابطه‌ی دیگر، شاید در رابطه‌ی عملی، پیش‌فرض یک موجود اعلی، و به مثابه والاترین هوشمند، اعتبار خود را بدون مخالفت برقرار سازد، آنگاه این امر دارای اهمیت بسیار بزرگ خواهد بود که این مفهوم را از جنبه‌ی استعلایی آن، همچون مفهوم یک موجود ضروری، و یک واقعی‌ترین موجود، دقیقاً تعیین کنیم، و آنچه که بر خلاف برترین واقعیت است را، آنچه که به پدیدار محض تعلق دارد را، (یعنی انسان شکل‌واری به معنای گسترده‌تر را) از میان برداریم، و هم زمان همه‌ی احکام در مقابل ـ گذاشته را از سر راه جارو کنیم، اکنون چه خدانشناسانه باشند، چه خداشناسانه‌ی عقلانی، و چه انسان شکل سازانه؛ این کار در چنین بررسی نقادانه‌ای بسیار آسان است؛ زیرا همان بنیادهایی که از راه آنها ناتوانی عقل آدمی در رابطه با حکم کردن وجود یک چنین ذاتی، در معرض دید قرار می‌گیرد، همچنین ضرورتاً کافی هستند تا نامناسب بودن هر نوع حکم متصاد آن را اثبات کنند. زیرا از کجا می‌توان از طریق نظرورزی محض عقل، این بینش را کسب کرد که: هیچ نوع برترین موجود به مثابه سرمشق همه چیز، (A ٦٤١)
وجود ندارد؟ یا از کجا می‌توان گفت که: هیچ یک از خصلت هایی که ما آنها (B ٦٦٩)
را به لحاظ نتایج آنها، به مثابه قیاس با واقعیت های پویای یک موجود اندیشنده، برای خود تصور می‌کنیم، به برترین موجود تعلق ندارد؟ یا، در مورد اخیر، چگونه می‌توان ـ به شیوه‌ی انسان شکل‌سازان ـ گفت که: خصلت های برترین موجود، همچنین باید تابع همه‌ی محدودیت‌هایی باشند که حسیات بر هوشهایی که ما از طریق تجربه می‌شناسیم، به طور اجتناب ناپذیر تحمیل می‌کند؟

بنابراین، برترین موجود برای کاربرد صرفاً نظری عقل یک ایده‌آل (A ٦٤٢)
محض باقی می‌ماند، و با این همه، ایده‌آلی است بی کم و کاست؛ برترین (B ٦٧٠)
موجود، به مثابه مفهومی باقی می‌ماند که به سرانجام رساننده‌ی کل شناخت

آدمی است و تاجی بر سر آن است؛ اگر چه واقعیت عینی این مفهوم از این طریق نمی‌تواند اثبات شود، اما انکار هم نمی‌تواند بشود؛ و، اگر قرار باشد نوعی خداشناسی اخلاقی وجود داشته باشد که بتواند این نقص را جبران کند، آنگاه این خداشناسی استعلایی که پیش از این فقط خداشناسی استعلایی احتمالی بود، ناگزیر بودن خود را از طریق تعیین مفهوم خویش و بررسی و نقد مداوم عقلی که به وسیله‌ی حسیات چه بسا فریب می‌خورد و با ایده‌های خاص خویش نیز همیشه منطبق نیست، اثبات می کند. ضرورت، نامتناهی، وحدت، وجود خارج از جهان (نه به مثابه روح جهان)، جاودانگی بدون شرایط زمان، حضور همه جایی بدون شرایط مکان، قادر مطلق بودن، و غیره، ـ اینها همگی محمولات استعلایی صرف هستند، و بنابراین مفهوم تصفیه شده‌ی آنها که هر نوع الاهیات بسیار به آن نیاز دارد، صرفاً از الاهیات استعلایی می تواند انتزاع شود.

پیوست به دیالکتیک استعلایی
درباره‌ی کاربرد تنظیمی ایده‌های عقل محض

حاصل همه‌ی کوشش های دیالکتیکی عقل محض نه تنها آنچه که ما دیگر در تحلیل استعلایی اثبات کرده‌ایم، را تصدیق می‌کند، ـ یعنی اینکه همه‌ی نتیجه‌گیریهای ما که می‌خواهند ما را به خارج از میدان تجربه‌ی ممکن راهنمایی کنند، کاذب و بی‌اساس هستند ، ـ بلکه هم زمان این نکته‌ی ویژه را نیز به ما می‌آموزاند که: عقل آدمی در خود نوعی گرایش طبیعی دارد که از مرز تجربه‌ی ممکن بگذرد؛ و اینکه: ایده‌های استعلایی به همان اندازه برای عقل طبیعی می‌باشند که مقولات برای فاهمه؛ اگر چه با این فرق که: در حالی که مقولات به حقیقت، یعنی به مطابقت مفاهیم ما با عین می‌انجامند، ایده‌ها یک توهم محض اما مقاومت ناپذیر ایجاد می‌کنند که وهم‌اندازی آن را به وسیله‌ی تیزترین نقد نیز بسختی می‌توان متوقف کرد.

هر آنچه بر مبنای طبیعت نیروهای ما پایه‌گذاری شده است باید هدفمندانه باشد و با کاربرد صحیح این نیروها منطبق باشد، فقط به شرطی که بتوانیم خود را از یک سؤتفاهم معین محافظت کنیم و جهت خاص این نیروها را آشکار کنیم. بنابراین، ایده‌های استعلایی، بر پایه‌ی هر نوع حدس و گمان، کاربرد خوب و در نتیجه کاربرد درونماندگار خود را نگه خواهند داشت، اگر چه که اگر معنای آنها به غلط شناخته شود و به منزله‌ی مفاهیم اشیای واقعی گرفته شوند، می‌توانند در تطبیق خود، متعالی، و درست به همان دلیل، فریبنده باشند. برای آنکه این نه خود ایده فی نفسه، بلکه در واقع صرفاً کاربرد ایده است که درارتباط با مجموع تجربه‌ی ممکن، می‌تواند با بیرون پروازکننده (متعالی) باشد، یا بومی (درونماندگار)؛ کاربرد ایده متعالی است اگر ایده به طور مستقیم به نوعی موضوع مطابق ادعایی آن اعمال شود؛ و درونماندگار است اگر فقط به کاربرد فاهمه به طور کلی، در زمینه‌ی موضوعاتی که فاهمه به آنها می‌پردازد، متوجه باشد، و به این ترتیب همه‌ی اشتباهات فریبکاری همیشه یک نقص قوه ی قضاوت است، اما هرگز نباید به فاهمه یا به عقل نسبت داده شود. (A ٦٤٣) (B ٦٧١)

عقل هرگز به طور مستقیم به یک موضوع مربوط نمی‌شود، بلکه منحصراً به فاهمه، و به واسطه‌ی فاهمه به کاربرد تجربی خاص خود پیوند می‌یابد؛ بنابراین عقل هیچ نوع مفاهیمی (از اعیان) نمی‌آفریند، بلکه فقط مفاهیم را نظم می دهد، و به آنها چنان وحدتی می‌بخشد که در بزرگ ترین توسعه‌ی ممکن خود، یعنی درارتباط با کلیت سلسله‌ها، می‌توانند داشته باشند؛ در حالی که فاهمه به هیچ‌وجه به این کلیت توجه ندارد، بلکه فقط به آن پیوستگی می‌پردازد که به وسیله‌ی آن، سلسله‌های مختلف شرایط مطابق با مفاهیم وجود می‌پذیرند. بنابراین، موضوع عقل در حقیقت فقط عبارت است از: فاهمه و بکاراندازی هدفمندانه‌ی فاهمه؛ و درست به همان شکل که فاهمه، کثرات را در موضوع به وسیله‌ی مفاهیم متحد می‌کند، عقل خود نیز (A ٦٤٤) (B ٦٧٢)

کثرات مفاهیم را به وسیله‌ی ایده‌ها متحد می‌سازد، به این ترتیب فاهمه قرار می‌دهد، که در غیر این صورت، فقط به وحدت پخشیدن می‌پردازند.

بر این اساس من حکم می‌کنم: ایده‌های استعلایی هرگز کاربرد قوام بخش ندارد، یعنی به وسیله‌ی آنها مفاهیم اعیان معینی داده نمی‌شوند، و در موردی که انسان ایده‌های استعلایی را دارای کاربرد قوام بخش تعقل کند، دیگر صرفاً مفاهیم شبه عقلانی (دیالکتیکی) خواهند بود. اما در مقابل، ایده‌های استعلایی دارای یک کاربرد تنظیمی ممتاز، و به شکلی ناگزیر ضروری هستند، و آن اینکه فاهمه را متوجه یک هدف معین می‌سازند، که مقابل آن، خطهای جهت نمای همه‌ی قواعد فاهمه، در یک نقطه گرد می‌آیند؛ البته این نقطه فقط یک ایده است ([focus imaginarius = کانون تخیلی])، یعنی نقطه‌ای است که در واقع مفاهیم فاهمه از آن آغاز نمی‌شوند، زیرا کلاً خارج از حدود تجربه‌ی ممکن قرار دارد؛ اما با این همه، برای آن کار مناسب است که برای مفاهیم فاهمه بزرگترین وحدت را همراه با بزرگ ترین توسعه ایجاد کند. حال از اینجا این توهم فریبنده ایجاد می شود که گویی این خطهای جهت نما از خودِ یک شیء که خارج از میدان شناخت به طور تجربی ممکن قرار داشته باشد، ناشی شده باشند (همچنانکه اشیاء بازتابیده در آیینه، در پسشت سطح آیینه به چشم می‌آیند)؛ اما با این همه، این توهم (که با این همه می‌توان مانع از آن شد که ما را فریب بدهد)، به شکلی ناگزیر ضروری است، و آن وقتی است که بخواهیم علاوه بر اعیانی که در مقابل چشمان ما هستند، همچنین آن اعیانی را ببینیم که بسیار دورتر، پشت سر ماهستند، یعنی وقتی که ما در مورد کنونی بخواهیم فاهمه را فراتر از هر نوع تجربه‌ی داده شده (تجربه‌ی داده شده به مثابه بخشی از مجموع تجربه‌ی ممکن) راهنمایی کنیم، و در نتیجه همچنین بخواهیم فاهمه را به بزرگترین و دورترین وسعت آن برسانیم.

(A ٦٤٥)
(B ٦٧٣)

حال اگر به شناخت های فاهمه خود در کل گستره‌ی آنها نگاهی بیاندازیم، خواهیم فهمید که آن چیزی که عقل کاملاً بویژه به آن می‌پردازد و

می‌کوشد تا آن را وجود ببخشد، جنبه‌ی نظاممندانه‌ی شناخت است، یعنی: پیوستگی شناخت بر مبنای یک اصل. این وحدت عقلی همیشه یک ایده را از پیش فرض می‌کند، یعنی ایده‌ی صورت یک کل شناخت را که پیش از شناخت معین اجزاء می‌آید و شرایطی را در خود متعین می کند که مطابق با آنها، موضع هر بخش و نسبت آن به بخشهای دیگر، به نحو پیشین تعیین می‌شود. بر این اساس، این ایده وحدت کامل شناخت فاهمه را ایجاد می‌کند، که از آن طریق، شناخت فاهمه صرفاً یک مجموعه‌ی تصادفی نیست، بلکه به یک دستگاه تبدیل می‌شود که مطابق با قوانین ضروری به هم مرتبط شده است. در حقیقت نمی‌توان گفت که این ایده مفهومی از عین می‌باشد، بلکه مفهومی است از وحدت تمام و کمال این مفاهیم، تا آنجا که این وحدت به منزله‌ی قاعده‌ای برای فاهمه عمل می‌کند. این چنین مفاهیم عقلی از طبیعت ناشی نمی‌شوند، بلکه در واقع بر عکس ، ما طبیعت را بر مبنای این ایده‌ها بررسی می‌کنیم، و شناخت خود را تا وقتی که طابق‌النعل بالنعل ایده‌ها نباشد، دارای کمبود می‌دانیم. البته اذعان می‌کنیم که: سخت است بتوان خاک خالص، آب خالص، هوای خالص، و مانند آنها را پیدا کرد. اما با این همه ما به مفاهیم آنها نیاز داریم (و آنچه مربوط به خلوصِ کامل این چیزها است، خاستگاه‌شان فقط در عقل است)، تا بتوانیم سهمی که هر یک از این علل طبیعی در پدیدار دارد، را به طور شایسته تعیین کنیم؛ و به این ترتیب است که ما همه‌ی مواد را به خاکها (انگار به مثابه وزنِ محض)، به نمکها [= املاح] و مواد محرق (مثل نیرو)، و سرانجام به آبَ و هوا مثل وسیله‌ی نقلیه (انگار مانند ماشین هایی که به واسطه‌ی آنها مواد یاد شده عمل می‌کنند)، کاهش می‌دهیم، تا مطابق با ایده‌ی یک سازوکار، واکنش های شیمیایی مواد را در میان یکدیگر، توضیح دهیم. زیرا هر چند که منظور خود را در واقع به این شیوه بیان نمی‌کنیم، با این همه به این صورت تاثیر عقل را به آسانی می‌توان در طبقه‌بندی‌های پژوهندگان طبیعت پیدا کرد.

اگر عقل عبارت باشد از توانایی‌ای که امر جزئی را از امر کلی مشتق سازیم، پس دو حالت پیش می‌آید: یا امر کلی فی نفسه قطعی است و داده شده است، که بعداً برای تابع‌سازی امر جزئی، فقط نیروی داوری را می طلبد ، و آنگاه امر جزئی به آن وسیله ضرورتاً تعیین می‌شود. من این را کاربرد یقینی از عقل می‌نامم. ـ و یا چنین است که امر کلی فقط همچون احتمالی] فرض شده است، و یک ایده‌ی محض است؛ در این حال اگر چه امر جزئی قطعی می‌باشد، اما کلیت قاعده برای این نتیجه خود یک مسئله است؛ پس، موارد جزئی بیشتری که همگی قطعی باشند در پرتو آن قاعده آزمایش می‌شوند که آیا از آن قاعده ناشی می‌شوند یا نه؛ و در این مورد، اگر از ظواهر چنین برآید که همه‌ی موارد جزئی هدیه شدنی از قاعده مشتق می‌شوند، کلیت قاعده نتیجه‌گیری می‌شود؛ بعداً همه‌ی مواردی که حتی فی نفسه داده نشده‌اند، از آن قاعده نتیجه‌گیری می‌شوند. من این را کاربرد فرضی عقل خواهم نامید.

(A ٥٤٧)
(B ٦٧٥)

کاربرد فرضی عقل بر مبنای ایده‌هایی که به مثابه مفاهیم احتمالی در اساس گذاشته شده‌اند، در حقیقت قوام بخش نیست، یعنی چنین نیست که اگر ما با دقت کامل قضاوت کنیم، صدق قاعده‌ی کلی که به مثابه فرضیه گرفته شده است، نتیجه شود؛ زیرا چگونه می‌توان همه‌ی نتایج ممکن را دانست، که با نتیجه شدن از همان اصل فرضی، کلیت آن اصل را اثبات کنند؟ بلکه برعکس، کاربرد فرضی عقل فقط تنظیمی است، تا از آن طریق، تا آنجا که ممکن باشد، وحدت را در شناخت های ویژه وارد سازیم و قاعده را به آن ترتیب به کلیت نزدیک کنیم.

بنابراین، کاربرد فرضی عقل به وحدت نظاممند شناخت های فاهمه مربوط می‌شود، و این وحدت، سنگ محک صدق قواعد است. اما برعکس، وحدت نظاممندانه (به مثابه ایده‌ی محض)، منحصراً فقط وحدت مرتسم است که نباید آن را فی نفسه به منزله ی داده شده در نظر گرفت، بلکه فقط باید به مثابه مسئله در نظر گرفت؛ این وحدت برای آن کار مناسب است که

برای کاربرد چندگانه و ویژه‌ی فاهمه، اصلی بیابیم، و فاهمه را به آن وسیله همچنین به مواردی که داده نشده‌اند راهنمایی کنیم و به هم متصل سازیم.

(A ٦٤٨) (B ٦٧٦) اما از اینجا فقط ملاحظه می‌شود که وحدت نظاممندانه یا وحدت عقلی شناخت چندگانه‌ی فاهمه، یک اصل منطقی است تا در جایی که فاهمه خود به تنهایی کافی نیست تا به قواعد دست یابد، او را به وسیله‌ی ایده‌ها کمک کند و هم زمان به تفاوت قواعد فاهمه، نوعی هم صدایی (هم صدایی نظاممندانه) بر مبنای یک اصل ببخشد، و از آن طریق تا آنجا که ممکن باشد، پیوستگی ایجاد کند. اما گفتن اینکه ماهیت اعیان، یا طبیعت فاهمه، که آن اعیان را به مثابه اعیان می‌شناسد، فی نفسه برای وحدت نظاممندانه معین می‌باشد، و اینکه انسان این وحدت را به نحو پیشین، همچنین بدون توجه به چنین علاقه‌ی عقل، بتواند تا اندازه‌ی معینی ایجاد کند و بنابراین بگوید: همه‌ی شناخت های ممکن فاهمه (از جمله شناخت های تجربی) وحدت عقلی دارند، و تحت اصول مشترکی قرار می‌گیرند که از آن اصول، شناخت ها قطع نظر از تفاوت خود بتوانند مشتق شود، ـ این یک اصل استعلایی عقل خواهد بود، که وحدت نظاممندانه را نه صرفاً به شکل ذهنی و منطقی، به مثابه روش، بلکه به شکل عینی نیز ضروری می‌گرداند.

ما می‌خواهیم این نکته را به وسیله‌ی یک مورد کاربرد عقل توضیح دهیم. در میان انواع متفاوت وحدت مطابق با مفاهیم فاهمه، همچنین وحدت علیت جوهر قرار دارد که نیرو نامیده می‌شود. پدیدارهای مختلف همان جوهر در نظر اول چندان نامتجانس از خود نشان می‌دهند که به آن دلیل در آغاز کمابیش باید به همان تعداد نیروها را فرض گرفت، که معلولها خود را آشکار می‌سازند؛ برای مثال، در ذهن آدمی، احساس، آگاهی، خیال، حافظه، زیرکی، قوه‌ی تمییز، لذت، میل، و غیره، پیدا می‌شوند. در آغاز، یک مبدأ حکمتی منطقی طلب می‌کند که این تفاوت ظاهری تا آنجا که ممکن باشد، کاهش یابد، به این ترتیب که از طریق مقایسه، اینهمانی پنهانی آنها کشف شود؛ و تحقیق شود که آیا خیال که با آگاهی همبسته گردد، همان حافظه، (A ٦٤٩) (B ٦٧٧)

هوش، نیروی تمییز، و حتی شاید همان فاهه و عقل نمی‌باشد؟ ایده‌ی یک نیروی بنیادین که درباره‌اش منطق هیچ اطلاعی به ما نمی‌دهد که آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه، باز دست کم مسئله‌ی یک تصور نظاممندانه‌ی کثرت نیروها است. اصل منطقی عقل طلب می‌کند که این وحدت را تا حد ممکن عملی سازیم، و هر چه بیشتر پدیدارهای یک نیرو و پدیدارهای نیروی دیگر، در میان خود اینهمان پیدا شوند، به همان اندازه محتمل‌تر خواهد بود که آن پدیدارها چیزی نباشند مگر جلوه‌های متفاوت یک و همان نیرو، که (به شکل نسبی)، نیروی بنیادین آنها می تواند نامیده شود. در دیگر موارد نیز به همین شکل رفتار می‌شود.

این نیروهای بنیادین نسبی، باید خود نیز در میان یکدیگر نقد شوند تا از طریق کشف هم صدایشان، آنها را به یک نیروی اساسی واحد، یعنی به یک نیروی بنیادین مطلق، نزدیک کنیم. اما این وحدت عقل، صرفاً فرضی است. ما حکم نمی‌کنیم که چنین نیروی بنیادین مطلق در واقع باید پیدا شود، بلکه اینکه، باید آن را به سود عقل، یعنی برای بر پا داشتن برخی اصول برای قواعد بسیاری که تجربه می تواند به دست دهد، جستجو کنیم و تا آنجا که ممکن باشد، به این شیوه وحدت نظاممندانه را در شناخت وارد کنیم. (A ٦٥٠) (B ٦٧٨)

اما اگر به کاربرد استعلایی فاهمه توجه کنیم، مشاهده می‌شود که این ایده‌ی یک نیروی بنیادین به طور کلی، نه صرفاً به منزله ی مسئله برای کاربرد فرضی معین شده است، بلکه ادعای واقعیت عینی دارد، که به آن وسیله وحدت نظاممندانه‌ی نیروهای بسیار یک جوهر وضع می‌شود و یک اصل یقینی عقل ایجاد می شود. زیرا بی‌آنکه هرگز هم صدایی نیروهای متنوع را آزمایش کرده باشیم، در واقع حتی اگر پس از همه‌ی کوشش ها موفق نشویم که هم صدایی را کشف کنیم، باز از پیش فرض می‌کنیم که: چنین هم صدایی ای باید پیدا شود؛ و به این ترتیب، نه تنها در مورد مطرح شده، به مناسبت وحدت جوهر، بلکه حتی در جایی که نیروهای بسیار، هر چند به درجه‌ای معین متجانس، پیدا می‌شوند، مانند ماده به طور کلی، عقل وحدت

نظاممندانه‌ی نیروهای کثرات را از پیش فرض می‌کند؛ زیرا قوانین طبیعی ویژه تابع قوانین عمومی‌تر هستند، و صرفه‌جویی در اصول، نه صرفاً یک اصل اقتصادی عقل، بلکه در واقع قانون درونی طبیعت می‌شود.

در واقع نیز نمی‌توان فهمید که چگونه یک اصل منطقی وحدت عقل برای قواعد، بتواند وجود داشته باشد، ـ مگر آنکه یک اصل استعلایی از پیش فرض شود که به وسیله‌ی آن چنین وحدت نظاممندانه، همچون وابسته به خود اشیاء، به نحو پیشین، به مثابه ضروری فرض شود. زیرا عقل به چه حقّی می‌تواند در کاربرد منطقی خویش، بخواهد که کثرات نیروهایی که طبیعت آنها را به ما می‌شناساند، به مثابه یک وحدت صرفاً پنهان شده استفاده شود، و آن نیروها را تا آنجا که بتواند، از نوعی نیروی بنیادین، مشتق سازد ـ حال آنکه او آزاد خواهد بود بگوید که به طور مسای ممکن است همه‌ی نیروها نامتجانس باشند، و وحدت نظاممندانه‌ی اشتقاق نیروها، با طبیعت هماهنگ نیست؟ دلیل آن این است که اگر عقل شیوه‌ی اخیر را پیش بگیرد، دقیقاً برخلاف مقصد خود پیش خواهد رفت، زیرا او ایده‌ای را به مثابه‌ی هدف برای خود انتخاب خواهد کرد که با نظم طبیعت کلاً متناقض است. همچنین نمی‌توان گفت که عقل، پیش از این، این وحدت را از سرشت تصادفی طبیعت براساس اصول خودش انتزاع کرده است. زیرا قانون عقل که ما را مجبور می‌کند که در جستجوی وحدت باشیم، یک قانون ضروری است، زیرا ما بدون این قانون، به هیچ‌وجه عقل نخواهیم داشت؛ و بدون عقل، هیچ‌نوع کاربرد مرتبط فاهمه نخواهیم داشت؛ و در صورت نبودن این کاربرد، هیچ نشانه‌ی کافی صدق تجربی را دارا نخواهیم بود؛ و بنابراین درارتباط با نشانه‌ی اخیر ما باید وحدت نظاممندانه‌ی طبیعت را کلاً به مثابه عیناً معتبر و ضروری، از پیش فرض کنیم. (A ٦٥١) (B ٦٧٩)

ما همچنین می بینیم که این پیش فرضِ استعلایی به شیوه‌ای شگفت‌انگیز در اصول فیلسوفان پنهان شده است، اگر چه ایشان به چنین پیش فرضی همیشه آگاه نبوده‌اند، یا خود به آن اذعان نکرده‌اند. اینکه کل کثرات (A ٦٥٢) (B ٦٨٠)

اشیای تک تک، اینهمانی نوع را طرد نمی کند؛ اینکه انواع بسیار فقط باید به مثابه تعینات مختلف جنسهای معدودی در نظر بیآیند که خود نیز تابع تیره‌های برتراند؛ و به همین ترتیب تا بالا؛ بنابراین، اینکه باید نوعی وحدت نظاممندانه‌ی معین همه‌ی مفاهیم تجربی ممکن، تا آنجا که بتوانند از مفاهیم برتر و کلی‌تری مشتق گردند، جستجو شود؛ ـ اینها همگی عبارت‌اند از یک قاعده‌ی مدرسی یا یک اصل منطقی؛ بدون این قاعده‌ی مدرسی یا اصل منطقی، هیچ کاربرد عقل نمی تواند انجام شود؛ زیرا ما فقط تا آنجا امر جزئی را از امر کلی نتیجه می‌توانیم بگیریم، که خصلت‌های کلی اشیاء که خصلت‌های جزئی تحت آنها قرار دارند، در اساس گذاشته شوند.

اما اینکه در طبیعت نیز باید چنین هم صدایی پیدا شود، امری است که فیلسوفان در این قاعده‌ی مدرسی شناخته شده از پیش فرض می‌کنند: نباید اصول

(اصول) را بی‌آنکه نیاز باشد چند برابر کرد praeter necessitatem non esse multiplicanda entia) [= نباید مبادی را بدون لزوم تکثیر کرد]).

به وسیله‌ی این قاعده‌ی مدرسی گفته می‌شود که: طبیعت خود اشیاء برای وحدت عقل ماده ای عرضه می‌کند، و تنوع بی‌پایان ظاهری نباید ما را مانع شود تا در پشت این تنوع، وحدت خصلت‌های بنیادین را حدس بزنیم، که کثرات، فقط به وسیله‌ی تعینات مختلف از آن خصلت‌های بنیادین بتواند مشتق شود. اگر چه این وحدت یک ایده‌ی محض است، با این همه، در همه‌ی زمانها چنان مشتاقانه آن را دنبال کرده‌اند که حتی بیشتر مجاز است که میل به آن را تعدیل کنیم تا تشجیع. این خود گامی بزرگ بود که شیمیدانان توانستند همه‌ی نمکها را به دو جنس عمده‌ی اسید و قلیایی برسانند؛ ایشان حتی می‌کوشند که این تفاوت را صرفاً به مثابه یک تنوع یا جلوه‌های مختلف یک و همان ماده‌ی بنیادین در نظر بگیرند. شیمیدانان کوشیده‌اند تا انواع بسیار خاکها (ماده‌ی سنگها و حتی فلزها) را به تدریج به سه نوع، و سرانجام به دو نوع کاهش دهند: با این همه ایشان راضی نشده‌اند و نمی‌توانند این فکر را

(A ۶۵۳)
(B ۶۸۱)

رها کنند که در پشت این تنوعات، باز یک جنس واحد وجود داشته باشد، یعنی حتی برای خاکها و نمکها یک اصل مشترک پیدا شود. شاید گمان بشود که این صرفاً یک تدبیر اقتصادی عقل است که تا آنجا که ممکن باشد در زحمت خود صرفه‌جویی کند؛ و شاید گمان بشود که این یک کوشش آزمایشی فرضی است که اگر موفق شود، دقیقاً به وسیله‌ی همین وحدت کسب شده، به آن بنیاد توضیحی ای که از پیش فرض شده است، احتمال خواهد بخشید. اما چنین هدف خودخواهانه ای را می‌توان به آسانی از ایده تفکیک کرد. مطابق با ایده، هر کس از پیش فرض می‌کند که: این وحدت عقل مطابق با خود طبیعت است؛ و اینکه: عقل در اینجا درخواست نمی‌کند، بلکه دستور می‌دهد؛ ـ اگر چه، بی‌آنکه بتواند حدود این وحدت را تعیین کند.

اگر در میان پدیدارهایی که خود را به ما عرضه می‌کنند، چنان تنوع زیادی می‌بود ـ نمی‌خواهم بگویم تنوعی در صورت (زیرا پدیدارها می‌توانند در صورت مشابه یکدیگر باشند)، بلکه تنوع در محتوا، یعنی مطابق با کثرات موجودات موجود، ـ که حتی تیزترین فاهمه ی انسانی از طریق مقایسه یک پدیدار با پدیدار دیگر کوچکترین تشابه را نمی‌توانست کشف کند (موردی (A ٦٥٤)
که بخوبی می‌توان آن را به تصور آورد)، آنگاه قانون منطقی جنسها به (B ٦٨٢)
هیچ‌وجه از وجوه وجود نمی‌داشت، و حتی هیچ مفهوم جنس، یا هیچ‌نوع مفهوم کلی، یا حتی هیچ فاهمه نمی‌توانست واقع شود؛ زیرا فاهمه منحصراً با چنین مفاهیمی سر و کار دارد. بنابراین، اصل منطقی جنسها، برای آنکه بر طبیعت اعمال شود، یک اصل استعلایی را از پیش فرض می‌کند (در اینجا منظور من از طبیعت، فقط اشیایی است که به ما داده می‌شوند). مطابق با این اصل استعلایی، در کثرات یک تجربه‌ی ممکن، به ضرورت، تجانس از پیش فرض می‌شود (اگر چه ما درجه‌ی آن را به نحو پیشین نمی‌توانیم تعیین کنیم)، زیرا بدون این تجانس هیچ مفهوم تجربی و در نتیجه هیچ‌نوع تجربه، ممکن نیست.

در مقابل این اصل منطقی جنسها، که اینهمانی را ایجاد می‌کند، یک اصل دیگر، یعنی اصل منطقی انواع قرار می‌گیرد، که به کثرات و تنوعات اشیاء، به رغم مطابقت آنها زیر همان جنس، نیازمند است، و برای فاهمه این دستور را تعیین می‌کند که به نوعها کمتر از جنسها توجه نکند. اصل منطقی انواع (اصل تیزهوشی ریزبینانه، یا اصل قوه‌ی تمییز چنان است که سَبُک‌اندیشی اصل منطقی جنسها (از آنِ تیزهوشی حکیمانه) را به میزان بسیار محدود می‌کند؛ و به این ترتیب عقلِ در اینجا یک علاقه‌ی دوگانه نشان می‌دهد که با هم در تعارض‌اند: از یک طرف، علاقه‌ی کلیت است درارتباط با جنسها؛ از طرف دیگر، (علاقه‌ی متعین‌شدگی) است درارتباط با کثرات انواع؛ برای آنکه فاهمه در مورد اول، در واقع بسیاری چیزها را تحت مفاهیم خویش تعقل می کند، حال آنکه در مورد دوم، چیزهای باز هم بیشتری را در خود مفاهیم خویش تعقل می کند. این امر در شیوه‌ی تفکر بسیار متفاوت پژوهندگان طبیعت نیز آشکار می‌شود؛ برخی از پژوهندگان طبیعت (آنان که به طور عمده نظرورزاند)، انگار با عدم تجانس دشمن هستند و همیشه به وحدت جنس توجه دارند؛ دیگران (به طور عمده مغزهای تجربی) می‌کوشند طبیعت را مدام به چندان کثراتی تقسیم کنند، که دیگر کمابیش باید امید نقد و قضاوت کردن پدیدارهای طبیعت را بر مبنای اصول عمومی، رها کرد.

(A ۶۵۵)
(B ۶۸۳)

در این شیوه‌ی تفکر اخیر، آشکارا همچنین یک اصل منطقی قرار دارد که هدف‌اش کمال نظاممندانه‌ی همه‌ی شناختهاست: مطابق با این اصل منطقی، من با آغاز کردن از جنس به کثراتی که ممکن است در آن متعین باشد، پایین می‌آیم و به این شیوه می‌کوشم برای دستگاه توسعه ایجاد کنم؛ همچنانکه در مورد اصل منطقی جنسها، چون به جنس بالا می‌رفتم، می‌کوشیدم تا سادگی ایجاد کنم. زیرا از قلمرو مفهومی که جنسی را معنا می کند، نمی‌توان فهمید که تقسیم کردن جنس تا کجا پیش می‌رود؛ به همان شکل که از مکانی که ماده می تواند پُر کند، نمی‌توان فهمید که تقسیم کردن ماده تا کجا پیش خواهد رفت. بنابراین، هر جنس، انواع مختلفی را طلب

(A ٦٥٦)
(B ٦٨٤)
می‌کند؛ و هر نوع، انواع پایین تر مختلفی را؛ و چون هرگز انواع پایین تری پیدا نمی‌شوند که همیشه بازهم خود نیز سپهر به مثابه conceptus communis [مفهوم عام]) نداشته باشند، پس عقل در کل گسترش خود می خواهد که هیچ نوعی فی نفسه همچون پایین ترین نوع در نظر گرفته نشود؛ زیرا چون آن نوع همیشه مفهومی است که فقط چیزی را متعین می کند که برای اشیاء مختلف مشترک است، پس این مفهوم به طور کلی معین نیست؛ در نتیجه مفهوم نوع، تنگاتنگ به یک فرد نیز نمی‌تواند مربوط شود. بنابراین، هر مفهوم، همیشه باید مفاهیم دیگری، یعنی انواع پایین تری را در خود متعین کند. این قانون تخصیص را می‌توان چنین بیان کرد: varietates non temere esse minuendas [= تنوع در موجودات را نباید بیفکرانه کم کرد].

اما به آسانی دیده می‌شود که حتی این قانون منطقی بدون معنا و بدون بررسی منطقی خواهد بود، مگر آنکه یک قانون استعلایی تخصیص در اساس گذاشته شود؛ قانون استعلایی تخصیص، البته در مورد اشیایی که می‌توانند به موضوعات ما تبدیل شوند، از نظرگاه تنوع، بی‌پایانی واقعیت را طلب نمی‌کند؛ زیرا برای این کار، اصل منطقی‌ای که منحصراً نامتعینی قلمرو منطقی را درارتباط با تقسیم بندی ممکن، حکم می‌کند، توجیهی به دست نمی‌دهد؛ اما با این همه، قانون استعلایی تخصیص، این وظیفه را بر عهده ی فاهمه می گذارد که برای هر نوعی که بر ما پدیدار شود، انواعی پایین تر را جستجو کند و برای هر اختلاف، اختلافهایی ریزتر را بیابد. زیرا اگر مفاهیم پایین‌تر وجود نمی‌داشتند، آنگاه مفاهیم برتر نیز پیدا نمی‌شدند. حال، فاهمه همه چیز را فقط از طریق مفاهیم می‌شناسد. به دنبال آن، تا هر جا هم که فاهمه بتواند در تقسیم‌بندی پیش برود، این کار را هرگز به وسیله‌ی شهود محض انجام نمی‌دهد، بلکه در واقع همیشه دوباره از طریق مفاهیم پایین‌تر چنین می‌کند. شناخت پدیدارها در تعیین کلی آنها (که فقط به وسیله‌ی فاهمه ممکن است)، مستلزم یک تخصیصِ مداوم ادامه یابنده‌ی مفاهیم فاهمه است، و یک

پیشرفت به اختلافهاتی که همیشه باقی می‌مانند، ـ اختلافهاتی که در مفهوم نوع و به دلیل نیرومندتر در مفهوم جنس، کنار گذاشته شده‌اند.

(A ٦٥٧) البته این قانون تخصیص نمی‌تواند از تجربه گرفته شده باشد؛ زیرا
(B ٦٨٥) تجربه به هیچ‌وجه چنین گشودگی وسیعی را در اختیار نمی‌گذارد. تخصیصِ تجربی بزودی در تمایز کثرات توقف خواهد کرد، مگر آنکه به وسیله‌ی قانونِ استعلایی تخصیص که خود به مثابه یک اص عقل، پیش از این آمده است، راهنمایی شود تا چنین تمایزی را جستجو کند و همیشه آن را حدس بزند، حتی اگر آن تمایز در مقابل حواس پدیدار نشود. این امر که خاکهای جاذب رطوبت انواع گوناگون‌دارند (مانند خاکهای آهکی و خاکهای موریانی [= کلرورها])، برای کشف خود به یک قاعده‌ی از پیش وضع شده‌ی عقل نیاز داشته است، که وظیفه‌ی فاهمه ساخته است تا تنوع را جستجو کند؛ زیرا عقل طبیعت را از پیش چنان غنی فرض کرده است، که تنوع را حدس می‌زند. و در حقیقت، اگر ما دارای فاهمه هستیم، این امر دقیقاً هم به دلیل پیش فرض تنوع در طبیعت است، و هم به دلیل این شرط که اعیان طبیعت فی نفسه دارای تجانس هستند؛ زیرا کاربرد یک مفهوم و مشغولیت فاهمه را درست کثرات چیزی تشکیل می‌دهد که می‌تواند تحت آن مفهوم آورده شود.

بنابراین عقل به راههای زیر میدان فاهمه را برای او آماده می‌کند:

۱) بهوسیله‌ی یک اصل تجانس کثرات زیر جنسهای برتر؛ ۲) به وسیله‌ی یک اصل تنوع همنوعان زیر انواع پایین‌تر؛ و آنگاه، عقل برای آنکه
(A ٦٥٨) وحدت نظاممندانه را دقیق کند، این را نیز به آنها اضافه می کند: ۳) قانون
(B ٦٨٦) قرابت همه‌ی مفاهیم، یعنی قانونی که یک عبور مداوم را از هر نوع به هر نوع دیگر، از طریق افزایش تدریجی تنوع، ایجاب می‌کند. ما می‌توانیم این اصول را چنین بنامیم: اصل تجانس، اصل تخصیص، و اصل استمرارِ صورتها. اصل استمرار صورتها از اینجا ایجاد می‌شود که ما دو اصل قبلی را با هم تلفیق می‌کنیم، به این ترتیب که هم در بالا رفتن به جنسهای برتر و هم در پایین آمدن به انواع پایین‌تر، ارتباط نظاممندانه را در ایده به اتمام می‌رسانیم؛ زیرا

بعداً همه‌ی کثرات در میان یکدیگر خویشاوند هستند، برای آنکه همگی از طریق همه‌ی درجات تعیّن گسترده، از یک عالی ترین جنس واحد مشتق می‌شوند.

می‌توان وحدت نظاممندانه را در میان سه اصل منطقی به شیوه‌ی زیر قابل فهم کرد. می‌توان هر مفهوم را همچون نقطه‌ای در نظر گرفت که به مثابه ایستگاهِ یک بیننده، افق خود را دارد، یعنی مجموعه‌ای از اشیایی که می‌توانند از آن نقطه تصور شوند و گویی بازبینی شوند. در درون این افق، باید مجموعه‌ای از نقاط تا بی نهایت بتواند تولید شود، که هر یک از آنها خود نیز میدان دید تنگتر خود را دارد، یعنی هر نوع مطابق با اصل تخصیص دارای انواع پایین تر خود است، و افق منطقی فقط از افقهای کوچک تر (نوعهای پایین تر) تشکیل شده است، اما نه از نقاطی که گستره ندارند (یعنی نه از فردها). اما برای افقهای مختلف، یعنی برای جنسهای متنوع، که درست به تعداد خود به وسیله‌ی مفاهیم مختلف تعیین می‌شوند، می‌توان یک افق مشترک را خیال کرد که از آن افق، همه آنها را، گویی برکشیده از یک کانون، تماشا کرد، که جنس برتری است، تا سرانجام به برترین جنس برسیم؛ برترین جنس، افق کلی و واقعی است که از ایستگاه برترین مفهوم تعیین می‌شود و هر نوع کثرات را مانند جنسها، انواع، و انواع پایین تر، زیر خود دربرمی‌گیرد. (A ٦٥٩) (B ٦٨٧)

قانون تجانس، مرا به این برترین ایستگاه راهنما می‌شود، و قانون تخصیص مرا به همه‌ی ایستگاههای پایین‌تر و بزرگترین تنوع آنها راه می‌نماید. اما چون به این شیوه در کل گستره‌ی همه‌ی مفاهیم ممکن، هیچ خلائی موجود نیست، و چون خارج از این گستره نیز هیچ‌چیز نمی‌تواند پیدا شود، پس، از پیش فرض آن میدان دید کلی و تقسیم‌بندی کلی آن، اصل زیر ایجاد می شود: formarum non datur vacuum [= خلأ در صورتها پیدا نمی‌شود]. مطابق با این اصل، چنین نیست که جنسهای اصلی و اولیه تنوع پیدا شوند که انگار منفرد باشند و از یکدیگر (به وسیله‌ی یک فضای بینابینی تهی) جدا شده باشند، بلکه همه‌ی جنسهای کثرات، فقط قسمتهای

یک عالی ترین جنس کلی واحد هستند؛ و از این اصل، نتیجه‌ی بی‌واسطه‌ی آن ناشی می‌شود: continuum formarum datur [= در صورتها یک متصله وجود دارد]، یعنی همه‌ی تنوعات انواع با یکدیگر هم‌مرز هستند و هیچ عبوری به یکدیگر را از طریق جهش اجازه نمی‌دهند؛ بلکه فقط به وسیله‌ی بینهایت درجات کوچکتر منفرد، می‌توان از یک نوع به نوع دیگر دست یافت. به طور خلاصه، هرگز انواع یا انواع پایین تری موجود نیستند که (در مفهوم عقل) به همدیگر نزدیکترین انواع یا انواع پایین تر باشند؛ بلکه همیشه بازهم انواع بینابینی‌ای ممکن هستند، که تمایزشان از نوع اول و از نوع دوم کمتر است از تمایز نوع اول از نوع دوم. (A ٦٦٠) (B ٦٨٨)

بنابراین، قانون تجانس زیاده‌بینی در کثرات جنسهای اصلی تنوع را از بین می‌برد و تجانس را توصیه می‌کند؛ در مقابل، قانون تخصیص، دوباره این گرایش به هم صدایی را محدود می‌سازد، و پیش از آنکه از مفهوم کلی خود به فردها روی بیآوریم، تمایز انواع پایین تر از یکدیگر، را دستور می‌دهد. قانون استمرار صورتها، قوانین تجانس و تخصیص را با یکدیگر تلفیق می‌کند، به این ترتیب که در برترین کثرات، باز تجانس را از طریق عبور تدریجی از یک نوع به انواع دیگر تجویز می‌کند، و به این ترتیب ، نوعی خویشاوندی شاخه‌های مختلف را نشان می‌دهد، تا آنجا که همگی از یک تنه روییده‌اند.

اما قانون منطقی زیر: continuum specierum (formarum logicarum) [= قانون متصله‌ی انواع (صورتهای منطقی)]، از پیش یک قانون استعلایی را فرض می‌کند (lex continui in natura [= قانون متصله در طبیعت])؛ بدون این قانون استعلایی، کاربرد فاهمه به وسیله‌ی دستور منطقی متصله‌ی انواع فقط به بیراهه خواهد انجامید؛ زیرا این دستور شاید راهی در پیش بگیرد که کاملاً مخالف طبیعت باشد. بنابراین، قانون منطقی متصله‌ی انواع باید بر بنیادهای استعلایی محض ثابت باشد، و نه بر بنیادهای تجربی. برای آنکه اگر این قانون بر بنیادهای تجربی ثبات باشد، آنگاه، پس از نظامها خواهد آمد؛ اما در حقیقت خود این قانون است که ابتدا (A ٦٦١) (B ٦٨٩)

عنصر نظاممندانه‌ی شناخت طبیعت را بوجود آورده است. و نیز، چنین نیست که در پشت این قوانین به نوعی مقاصدی پنهان شده باشند برای آنکه به کمک آنها، آزمایشی به مثابه کوشش های آزمایشی محض انجام گیرد؛ اگر چه، البته در جایی که این ارتباط در طبیعت پیدا شود، دلیلی قوی به دست می‌دهد که آن وحدت را که به طور فرضیه تعقل شده، به مثابه مستند نگاه کنیم؛ و بنابراین، این قوانین از این نظر نیز دارای سود خاص خویش هستند؛ اما علاوه بر آن، به وضوح دیده می‌شود که این قوانین، صرفه‌جویی در علل بنیادین، کثراتی معلولها، و بر مبنای آنها، نوعی خویشاوندی اعضای طبیعت را فی نفسه به مثابه عقلانی و متناسب با طبیعت قضاوت می‌کنند؛ و بنابراین این اصول مستقیماً خود را توصیه می‌کنند، نه صرفاً به مثابه وسایلی برای روش.

اما به آسانی دیده می‌شود که این پیوستاری صورتها یک ایده‌ی محض می‌باشد که یک متعلق مطابق با آن هرگز در تجربه نمی تواند نشان داده شود؛ دلیل این امر تنها آن نیست که انواع در طبیعت در واقع تقسیم شده‌اند، و بنابراین فی نفسه باید یک quantum discretum [= کمیتّ منفصل] را تشکیل دهند، و اگر پیشرفت تدریجی در خویشاوندی انواع به صورت پیوستار می‌بود، آنگاه طبیعت باید یک نامتناهیت واقعی اعضای بینابینی که در بین هر دو نوع داده شده قرار داشته باشد، را نیز در خود متعین کند، امری که ناممکن است: بلکه درواقع دلیل این امر همچنین آن است که: ما این قانون را برای هیچ کاربرد تجربی معینی نمی‌توانیم به کار ببریم، زیرا از این طریق کوچک ترین نشانه‌ی قرابت نشان داده نمی‌شود که ما مطابق با آن، و تا کجا، ترتیب تدریجی تنوع انواع را جستجو کنیم؛ بلکه تنها چیزی که ایجاد می‌شود، یک نشانه‌ی کلی است برای آنکه ما باید آنها را جستجو کنیم. (A ٦٦٢) (B ٦٩٠)

اگر ما نظم اصولی که هم اکنون مطرح شده‌اند را به هم بزنیم تا آنها را هماهنگ با کاربرد تجربی نظم بدهیم، آنگاه اصول وحدت نظاممندانه کمابیش به این ترتیب قرار خواهند گرفت: کثرات، خویشاوندی، وحدت؛ که هر یک از آنها به مثابه ایده در برترین درجه‌ی کمال خود فرض گرفته شود. عقل آن

شناخت های فاهمه را از پیش فرض می‌کند که به طور مستقیم بر تجربه تطبیق می‌شوند، و آنگاه وحدت شناخت های فاهمه را مطابق با ایده‌ها جستجو می کند، ـ وحدتی که بسیار دورتر می‌رود، از آنجا که تجربه به آن می‌تواند دست یابد. خویشاوندی کثرات، به رغم تفاوت آن، تحت یک اصل وحدت، نه صرفاً به اشیاء، بلکه به مراتب بیشتر، به خصلت های محض و نیروهای محض اشیاء مربوط می‌شود. بنابراین اگر به ما، برای مثال، مسیر سیاره‌ها به وسیله‌ی یک تجربه (تجربه‌ای که هنوز کاملاً اصلاح نشده است)، به مثابه دایره‌ای شکل داده شده باشد، و ما تفاوت‌ها را پیدا کنیم، آنگاه این تفاوت‌ها را در چیزی حدس می‌زنیم که می‌تواند دایره را مطابق با یک قانون ثابت به وسیله‌ی همه‌ی درجات بی‌پایان بینابین، به یکی از این مسیرهای انحرافی تغییر دهد؛ یعنی ما فرض می‌کنیم که حرکات سیاره‌ها با آنکه دایره نیستند، اما به یک تعبیر به خاصیت‌های دایره کم و بیش نزدیک‌اند، پس بنابراین به بیضی راهنمایی می‌شویم. ستاره های دنباله‌دار بازهم انحراف بزرگتری را از مدار سیاره‌ها نشان می‌دهند، زیرا آنها (تا آنجا که مشاهده‌ی ما می‌رسد) دور نمی‌زنند و باز نمی‌گردند؛ اما ما یک مسیر سهمی را حدس می زنیم که با این همه با بیضی خویشاوند است، و اگر قطر درازتر بیضی را زیاد گسترش دهیم ، دیگر در هیچ یک از مشاهدات ما از بیضی نمی تواند متمایز شود. به این ترتیب ما مطابق با راهنمایی آن اصول، به وحدت جنسهای این مدارها در شکل آنها، باز می‌گردیم؛ اما از آنجا پیشتر می‌رویم و به وحدت علت همه‌ی قوانین حرکت سیاره‌ها و ستاره ها می‌رسیم (یعنی به گرانش)؛ بعداً توضیحات خود را از آنجا گسترش می دهیم و همچنین کوشش می کنیم
(A ٦٦٣) تا همه‌ی تنوعات و انحرافات ظاهری را از آن قواعد، و بر مبنای همان اصل
(B ٦٩١) واحد توضیح دهیم؛ سرانجام، حتی از آنچه تجربه هرگز بتواند تصدیق کند، بیشتر در این باره اضافه کنیم؛ یعنی مطابق با قواعد خویشاوندی، حتی مسیرهای هذلولی ستاره های دنباله‌دار را تصور کنیم، که در آنها، این اجسام دنباله‌دار، منظومه‌ی خورشیدی‌ی ما را کاملاً رها می‌کنند، و با رفتن از یک

خورشید به خورشیدی دیگر، بخش های دورتر یک دستگاه جهانی که برای ما بی‌مرز است، و به وسیله‌ی یک و همان نیروی محرک به هم مرتبط شده است، را در مسیر خود متحد می‌سازند.

آنچه در این اصول قابل توجّه است و نکته‌ی جالب توجه عمده‌ی آنها برای ما این است که: چنین به نظر می رسد که این اصول استعلایی باشند، و هر چند ایده‌های محض را برای هدایت کاربرد تجربی عقل در خود متعین می کنند، ایده‌هایی که کاربرد عقل فقط می‌تواند آنها را، گویی مجانب‌وار دنبال کند، یعنی صرفاً می‌تواند از نزدیک آنها را دنبال کند، بی‌آنکه هرگز به آنها برسد، ـ با این همه، به مثابه گزاره‌های ترکیبی پیشین، اعتبار عینی، اما نامعین، دارند، و به منزله‌ی قاعده‌ی تجربه‌ی ممکن عمل می‌کنند؛ و نیز، در حقیقت در کاربرد تجربه به مثابه اصولی اکتشافی پیروزمندانه بکار برده می‌شوند؛ با این همه، نمی‌توان استنتاج استعلایی این اصول را عملی ساخت، کاری که، چنانکه پیش از این اثبات شد، درباره ی ایده‌ها هميشه ناممکن است. (A ٦٦٤) (B ٦٩٢)

ما در مبحث تحلیلی استعلایی، در میان اصول فاهمه، اصول پویا را به مثابه اصول صرفاً تنظیمی شهود، از اصول ریاضی که درارتباط با شهود، قوام بخش هستند، متمایز کرده‌ایم. به رغم این تمایز، قوانین پویای مورد بحث درارتباط با تجربه قطعاً همچنان قوام بخش هستند ، زیرا آنها مفاهیم را که بدون آنها هیچ تجربه‌ای انجام نمی‌گیرد به نحو پیشینی ممکن می‌سازند. در مقابل، اصول عقل محض هرگز نمی‌توانند درارتباط با مفاهیم تجربی قوام بخش باشند، زیرا هرگز هیچ‌نوع شاکله‌ی متناظر حسی به اصول عقل محض نمی تواند داده شود، و بنابراین آنها هرگز in concreto [= به طور انضمامی] متعلقی نمی توانند داشته باشند. حال اگر من از یک چنین کاربرد تجربی اصول عقل محض، به مثابه اصول قوام بخش چشم بپوشم، آنگاه چگونه می توانم بازهم برای آنها یک کاربرد تنظیمی، و همراه با این کاربرد

تنظیمی، نوعی اعتبار عینی تضمین کنم، و اصلاً این کاربرد تنظیمی چه معنایی خواهد داشت؟

فاهمه درست به همان ترتیب برای عقل یک موضوع است، که حسیات برای فاهمه. کار عقل آن است که وحدت همه‌ی اعمال تجربی ممکن فاهمه را نظاممند کند، همچنانکه فاهمه کثرات پدیدارها را به وسیله‌ی مفاهیم به هم پیوند می‌زند و تابع قوانین تجربی می‌سازد. اما به همان ترتیب که اعمال فاهمه، بدون شاکله‌های حسی، نامتعین هستند، ـ به همان ترتیب، وحدت عقل نیز درارتباط با شرایطی که تحت آنها فاهمه باید مفاهیم خود را نظاممندانه به هم ببندد، و درارتباط با اینکه تا چه درجه می‌بایست در این زمینه پیش برود، فی نفسه نامتعین است. اما هر چند که برای وحدت نظاممندانه‌ی کل همه‌ی مفاهیم فاهمه هیچ نوع شاکله در شهود کشف نمی‌توان کرد، با این همه، یک مثال قیاسی چنین شاکله‌ای می‌تواند و می‌باید وجود داشته باشد. این مثال قیاسی عبارت است از ایده‌ی حداکثر تقسیم کردن و ایده‌ی حداکثر وحدت ساز شناخت فاهمه در یک اصل واحد. برای آنکه آنچه را که بزرگ ترین امر است و مطلقاً کامل است، به طور قطعی می‌توان تعقل کرد؛ زیرا همه‌ی شرایط مقیدکننده، که کثرات نامتعیّن را ارائه می‌دهند، کنار گذاشته می‌شوند. بنابراین، ایده‌ی عقل، قیاسی است از یک شاکله‌ی حسی؛ اما با این تفاوت که تطبیق مفاهیم فاهمه بر شاکله‌ی عقل، درست به معنای شناخت خود موضوع نیست (برخلاف وضعی که در تطبیق مقولات بر شاکله‌های حسی آنها پیش می‌آید)، بلکه فقط یک قاعده، یا اصل وحدت نظاممندانه‌ی هرنوع کاربرد فاهمه است. حال چون هر اصلی که برای فاهمه وحدت کلی کاربرد آن را به نحو پیشین استوار کند، برای متعلق تجربه نیز ـ هر چند فقط غیرمستقیم ـ معتبر است، پس، اصول عقل محض همچنین درارتباط با متعلق تجربه واقعیت عینی خواهند داشت؛ البته نه برای آنکه چیزی را در متعلق تعیین کنیم، بلکه فقط برای آنکه فرایندی را نشان دهیم که مطابق با آن، کاربرد تجربی و معین فاهمه بتواند با خود کاملاً هماهنگ

(A ٦٦٥)
(B ٦٩٣)
(B ٦٩٤)
(A ٦٦٦)

گردانده شود؛ این کار از این طریق انجام می‌گیرد که فاهمه را تا آنجا که ممکن باشد، با اصل وحدت کلی درارتباط بیآوریم و از آن مشتق سازیم.

من همه‌ی اصول ذهنی را که نه از سرشت عینی، بلکه از علاقه‌ی عقل درارتباط با نوعی کمال ممکن شناخت این شیء گرفته می‌شوند، مبادی حکمتی عقل می‌نامم. به این ترتیب، برخی مبادی حکمتی عقل نظری پیدا می‌شوند که منحصراً مبتنی بر علاقه‌ی نظری عقل هستند، هر چند که البته ممکن است چنین نشان دهند که گویی اصول عینی می‌باشند.

اگر اصول صرفاً تنظیمی همچون اصول قوام بخش به نظر بیآیند، آنگاه می‌توانند به مثابه اصول عینی در معرض پرسش قرار بگیرند؛ اما اگر آنها را صرفاً به مثابه مبادی حکمتی بنگریم، دیگر هیچ تعارض حقیقی ای در کار نخواهد بود، بلکه صرفاً یک علاقه‌ی متفاوت، که جدایی شیوه‌ی تفکر را موجب می‌شود. در واقع عقل فقط یک علاقه‌ی مشخص دارد و مناقشه‌ی مبادی حکمتی او فقط یک تغییر و محدودسازی متقابل روشها است تا این علاقه را راضی کند.

به این شیوه، فلان عاقل بیشتر به علاقه‌ی کثرات (مطابق با اصل تخصیص) توجه می‌کند؛ حال آنکه بهمان عاقل، بیشتر به علاقه‌ی وحدت (مطابق با اصل مجموعه) می‌پردازد. هر یک از ایشان گمان می‌برد که قضاوت خود را از بینش به درونِ شیء کسب باشد، و با این همه، قضاوت خود را منحصراً بر وابستگی بیشتر یا کمتر خود به یکی از دو اصل بنا می‌گذارد ـ اصولی که هیچ یک از آنها مبتنی بر مبانی عینی نیست، بلکه فقط بر اساس علاقه‌ی عقل استوار است؛ و به این دلیل بهتر می‌بود که آن اصول مبادی حکمتی [Maxims] نامیده شوند تا اصول [Principles].وقتی که من مشاهده می‌کنم که افرادی دارای بصیرت، بر سر ویژگی آدمیان، جانوران، یا گیاهان، و حتی بر سر ویژگی اجسامی که در قلمرو کانیها قرار دارند، با یکدیگر مناقشه می‌کنند، که طیّ آن، برخی از ایشان، برای مثال ویژگی ویژه‌ی مردم را که در تبار ایشان پایه دارد، یا همچنین تفاوت‌های قطعی و ارثی را در

(A ٦٦٧)
(B ٦٩٥)

خانواده‌ها، نژادها، و غیره، فرض می‌گیرند، حال آنکه برعکس ، برخی دیگر چنین خیال می کنند که طبیعت در این زمینه کاملاً استعدادهای مشابه را ساخته است، و هرنوع تفاوت فقط مبتنی بر تصادفات خارجی است، ـ آنگاه من فقط به این نیاز دارم که ماهیت شیء را ببینم تا بفهمم که شیء برای هر دوی ایشان، بسیار عمیق پنهان تر از آن است که ایشان بتوانند از یک بصیرت در ماهیت شیء حرف می زنند. این مناقشه چیزی نیست مگر علاقه‌ی دوگانه‌ی عقل: که یک طرف علاقه‌ای را در دل دارد، یا تظاهر می‌کند که در دل دارد؛ و طرف دیگر، علاقه‌ای دیگر را؛ در نتیجه یا تغییر مبادی حکمتی کثرات طبیعت، یا مبادی حکمتی وحدت طبیعت؛ ـ در واقع این مبادی حکمتی می‌توانند به خوبی متحد شوند؛ اما تا وقتی که این مبادی حکمتی به منزله‌ی بصیرت های عینی منظور شوند، نه تنها مناقشه برمی‌انگیزند، بلکه همچنین موانعی ایجاد می‌کنند که آشکاری حقیقت را بسیار به تاخیر می‌اندازند، تا آنکه وسیله‌ای پیدا شود که علایق متضاد را متحد کند و عقل را در این باره راضی سازد. (A ٦٦٨) (B ٦٩٦)

وضع اثباتِ از، یا حمله به، قانون پله ی پیوسته‌ی آفریده‌ها نیز که بسیار مشهور است و به وسیله‌ی ***لایبنیتس*** مطرح شده و به وسیله‌ی ***بونه*** به شیوه‌ای عالی پرورانده شده است، به همین ترتیب است؛ این قانون چیزی نیست جز یک پیشبرد اصل قرابت که مبتنی بر علاقه‌ی عقل است؛ زیرا مشاهده و بصیرت در ساختار طبیعت، به هیچ وجه نمی‌تواند این قانون را به مثابه حکم عینی به دست ما دهد. پله‌های چنین نردبانی، چنانکه تجربه می‌تواند آنها را به ما ارائه دهد، خیلی از یکدیگر دور هستند؛ و حتی تفاوت‌هایی که برای ما کوچک به نظر می رسند، معمولاً در خود طبیعت شکافهایی وجود دارند چنان بزرگ، که از این نوع مشاهدات به هیچ‌وجه نمی‌توان به مقاصد اصلی طبیعت پی برد (به خصوص اگر توجه کنیم که در کثرت عظیم اشیاء به هر ترتیب همیشه باید آسان باشد که تشابهات و قرابت های معینی را پیدا کنیم). در مقابل، این روش که بر مبنای چنین اصلی نظم را

در طبیعت جستجو کنیم، و این مبدأ حکمتی، که چنین نظمی را در یک ماهیت به طور کلی، به منزله ی مستند نگاه کنیم، ـ اگر چه که این امر نامعین باقی می‌ماند که در کجا و تا چه اندازه، ـ البته یک اصل تنظیمی مشروع و عالی عقل است؛ اما این اصل، به مثابه اصل تنظیمی، خیلی دورتر می‌رود از آنکه تجربه یا مشاهده به آن بتواند برسد؛ با این همه، اگر چه چیزی را متعیّن نمی‌کند، اما برای این کار مناسب است که فقط راه وحدت نظاممندانه را برای عقل نشان دهد.

دربارهٔ قصد نهایی دیالکتیک طبیعی عقل آدمی

(A ٦٦٩)
(B ٦٩٧)

ایده‌های عقل محض هرگز نمی‌توانند فی نفسه دیالکتیکی باشند، بلکه این تنها باید کاربرد نادرست محض آنها باشد که موجب می‌شود که از آنها توهمی کاذب برای ما ناشی شود؛ زیرا این ایده‌ها به وسیله‌ی خود طبیعت عقل ما به ما به منزله ی وظیفه داده شده‌اند، و ناممکن است که این بالاترین دادگاه همه‌ی حقوق و ادعاهای نظری ما، خود بتواند توهمات فریبنده و حیله های اصلی را در برداشته باشد. بنابراین، احتمالاً این ایده‌ها در سرشت طبیعی عقل ما مقصدی خوب و هدفمندانه خواهند داشت. اما شبه عاقلان، چنانکه عادت شان است، بر خلاف عقل فریاد بیهودگی و تناقض برمی‌آورند و به دولت عقل، که درونی‌ترین نقشه‌های او را نمی‌توانند بفهمند، اعتراض می‌کنند؛ با این همه، شبه عاقلان باید دقت و حتی فرهنگ خود را مدیون تاثیرات نیکوکارانه‌ی همان عقل باشند که ایشان را در موقعیتی قرار می‌دهد که دولت او را سرزنش کنند و محکوم سازند.

ما نمی‌توانیم یک مفهوم پیشین را با اطمینان بکار ببریم، مگر آنکه استنتاج استعلایی آن را عملی ساخته باشیم. در واقع درست است که ایده‌های عقل محض هیچ استنتاج از آن نوع که در مورد مقولات دیدیم، را اجازه نمی‌دهند؛ اما با این همه، باید دست کم تا اندازه‌ای اعتبار عینی ـ حتی اگر

نامعین هم که باشد ـ داشته باشند، و نباید صرفاً اشیاء عقلی تهی entia rationis ratiocinantis) [= موجودات عقلِ متعقل]) را تصویر کنند؛ به (A ٦٧٠) (B ٦٩٨) این ترتیب باید نوعی استنتاج آنها کاملاً ممکنَ باشد، اگر چه این استنتاج بسیار متفاوت باشد از آن نوع استنتاج که در مورد مقولات می‌توان به عهده گرفت. این است کمال کار نقادانه‌ی عقل محض؛ و حال ما قصد داریم تا این کار را به عهده گیریم.

در اینجا تفاوت بزرگی است در میان اینکه چیزی به عقل من به مثابه شیء مطلق داده شود، یا اینکه فقط به مثابه شیء در ایده. در مورد اول، کار مفاهیم من آن خواهد بود که شیء را تعین کنند؛ در مورد دوم، این در حقیقت فقط یک شاکله است که مستقیماً هیچ متعلق و حتی هیچ متعلق فرضی مطابق آن داده نمی‌شود، بلکه فقط برای این کار مفید است که متعلقات دیگر را به واسطه‌ی رابطه با این ایده، در وحدت نظاممند آنها تصویر می کند؛ یعنی در نتیجه آنها را غیر مستقیم تصویر می‌کند. به این ترتیب من می‌گویم که: مفهوم یک برترین هوشمند، یک ایده‌ی محض است؛ یعنی واقعیت عینی آن نباید عبارت از آن باشد که به طور مستقیم به یک شیء مربوط شود (زیرا ما نمی‌توانیم اعتبار عینی مفهوم برترین هوشمند را به چنین معنایی توجیه کنیم)؛ بلکه در واقع مفهوم برترین هوشمند فقط یک شاکله‌ی منظم شده مطابق با شرایط بزرگترین وحدت عقل است برای مفهوم یک شیء به طور کلی. این شاکله فقط برای این کار مناسب است که بزرگ ترین وحدت نظاممند را در کاربرد تجربی عقل ما کسب کند؛ برای آنکه ما متعلق تجربه را به یک تعبیر، از متعلق خیالی این ایده، همچون بنیاد یا علت آن متعلق تجربه، مشتق می‌سازیم. بعداً، برای مثال من می‌گویم که: اشیاء جهان باید چنان به نظر آیند که گویی وجود خود را از یک برترین هوشمند می‌گیرند. به این شیوه، ایده در حقیقت فقط یک مفهوم اکتشافی است، نه یک مفهوم پدیدار کننده؛ و ایده نشان نمی‌دهد که یک شیء چگونه سرشته شده است، بلکه چگونه ما باید با راهنمایی آن مفهوم، سرشت و پیوستگی متعلقات

تجربه به کلی، را جستجو کنیم. حال اگر بتوانیم نشان دهیم که: اگر چه
(A ٦٧١) ایده‌های سه‌گانه‌ی استعلایی (ایده‌ی روان شناختی، ایده‌ی کیهان شناختی، و
(B ٦٩٩) ایده‌ی خداشناختی) مستقیماً به هیچ موضوعی که با آنها متناظر باشد، و تعیّن آن شیء، مربوط نمی‌شوند، اما با این همه، به مثابه قواعدی کاربرد تجربی عقل، بر اساس پیش فرض یک چنین شیئی در ایده، به وحدت نظاممند می‌انجامند و شناخت تجربی را همواره گسترش می‌دهند، اما هرگز نمی‌توانند بر خلاف شناخت تجربی باشند: ـ آنگاه این یک مبدأ حکمتی ضروری عقل است که مطابق با چنین ایده‌هایی پیش می رود. و این است استنتاج استعلایی همه‌ی ایده‌های عقل نظری: نه به مثابه اصول قوام بخش گسترش شناخت ما بر اشیاء بیشتری از آنچه تجربه می تواند به دست دهد، بلکه به مثابه اصول تنظیمی وحدت نظاممند کثرات شناخت تجربی به طور کلی، که از آن طریق این شناخت تجربی در مرزهای خاص خود برقرارتر و صحیح‌تر می‌شود از حالتی که بدون چنین ایده‌ها به وسیله‌ی کاربرد محض اصول فاهمه می‌توانست اتفاق بیافتد.

(A ٦٧٢) من قصد دارم تا این نکته را واضح‌تر کنم. ما باید با بکار گرفتن
(B ٧٠٠) ایده‌های نامبرده به مثابه اصول، چنین عمل کنیم: ابتدا (در روان شناسی)، باید همه‌ی پدیدارها، اعمال، و هرنوع ادراک ذهن خود را مطابق با رشته‌ی راهنمای تجربه‌ی درونی، چنان به هم پیوند بزنیم که گویی ذهن یک جوهر ساده باشد که (دست کم در دوران زندگی) با اینهمانی شخصی، به شکلی ماندگار وجود دارد، اگر چه حالات آن جوهر که حالات جسم فقط به مثابه شرایط خارجی به آنها متعلق‌اند، دائماً تغییر می‌کنند. دوم (در کیهان شناسی)، ما باید هم شرایط پدیدارهای طبیعی درونی و هم شرایط پدیدارهای طبیعی خارجی را در چنان تحقیقی که در هیچ نقطه ای کامل نمی‌شود، دنبال کنیم، چنانکه گویی سلسله‌ی پدیدارها فی نفسه بی‌پایان باشد و یک عضو اولیه یا یک بالاترین عضو نداشته باشد؛ اگر چه ما به آن دلیل حق نداریم خارج از همه‌ی پدیدارها، مبانی اولیه ی صرفاً معقولِ پدیدارها را انکار کنیم، اما با این

همه هرگز نمی‌باید چنین بنیادهایی را در بافت توضیحات طبیعت وارد کنیم، زیرا آنها را به هیچ‌وجه نمی‌شناسیم. سرانجام، و سوم (در زمینه‌ی خداشناسی)، ما باید هر آنچه که همیشه می‌تواند به ارتباط تجربه‌ی ممکن تعلق داشته باشد، را چنان در نظر آوریم که گویی این تجربه، یک وحدت مطلق را تشکیل می‌دهد که با این همه کلاً وابسته است و همیشه در درون جهان حسی مشروط است؛ اما بازهم، هم زمان گویی مجموع کلی همه‌ی پدیدارها (خود جهان حسی)، یک مبنای واحد که عالی ترین مبنا است، را خارج از کلیت خود دارد، یعنی مثلاً یک عقل خودایستا، اولیه، و آفریننده را؛ درارتباط با چنین عقل، ما هرنوع کاربرد تجربی عقل خودمان را در بزرگ ترین کلیت‌اش چنان تنظیم می‌کنیم که گویی اعیان خود از آن سرمشق هرنوع
(A ٦٧٣) عقل ناشی شده باشند؛ این به آن معناست که: ما نباید پدیدارهای درونی روح
(B ٧٠١) را از یک جوهر اندیشنده‌ی ساده مشتق کنیم، بلکه باید مطابق با ایده‌ی یک موجود ساده، آنها را از یکدیگر مشتق سازیم؛ ما نباید نظم جهان و وحدت نظاممند جهان را از یک برترین هوشمند مشتق کنیم، بلکه باید از ایده‌ی یک حکیم‌ترین علت، قاعده‌ای را انتزاع کنیم که مطابق با آن، عقل در پیوند علل و معلولها در جهان برای رضایت خاص خود به بهترین وجه بکار می‌رود.

حال، هیچ چیز نمی‌تواند ما را مانع شود از آنکه این ایده‌ها را به مثابه امر عینی و متجسم نیز فرض کنیم، ـ تنها بجز ایده‌ی کیهان‌شناختی، که در آن، اگر عقل بخواهد ایده را امر عینی متجسم فرض کند، با یک حکم جدلی‌الطرفین مواجه می شود (اما ایده‌های روان شناختی و خداشناختی به هیچ وجه چنین حکم جدلی‌الطرفین را دارا نیستند). پس اکنون که در ایده‌های روان شناختی و خداشناختی تناقض وجود ندارد، چگونه کسی می‌تواند واقعیت عینی آنها را در معرض پرسش قرار دهد، چون علم او از امکان آن ایده‌ها، برای نفی واقعیت عینی آنها، به همان اندازه اندک است، که
(A ٦٧٤) دانش ما از امکان آن ایده‌ها، برای تأیید واقعیت عینی آنها؟ با این همه، برای
(B ٧٠٢) آنکه چیزی را فرض بگیریم، کافی نیست که هیچ مانع ایجابی برخلاف آن

چیز موجود نباشد، و این امر نمی‌تواند برای ما مجاز باشد که بر پایه‌ی اعتبار محض عقل نظری که دوست دارد کار خود را کامل کند، موجودات عقلی ای که از همه‌ی مفاهیم ما فراتر می روند ـ هر چند هم که با هیچ یک از مفاهیم ما در تناقض نیستند ـ را به مثابه اشیاء واقعی و معین وارد کار کنیم. بنابراین، این ایده‌ها فی نفسه نباید فرض شوند، بلکه فقط واقعیت آنها باید به مثابه واقعیت یک شاکله‌ی اصل تنظیمی وحدت نظاممند هرنوع شناخت طبیعت، معتبر باشد؛ در نتیجه ایده‌ها می‌باید فقط همچون مثالهای قیاسی اشیای واقعی در اساس گذاشته شوند، اما نه به مثابه اشیاء واقعی فی نفسه. ما از موضوع ایده ی شرایط که مفهوم فاهمه ی ما را محدود می‌سازند، را رد می‌کنیم، شرایطی که با این همه فقط آنها این امر را ممکن می‌سازند که از نوعی شیء، یک مفهوم معین بتوانیم داشته باشیم. و اکنون ما یک چیز را برای خود تعقل می کنیم، که درباره‌ی آنکه آن چیز فی نفسه چیست، هیچ مفهومی نداریم، اما با این همه نسبتی از آن چیز را به مجموع کلی پدیدارها می‌اندیشیم که قیاسی است با نسبتی که پدیدارها در میان یکدیگر دارند.

بر این اساس، اگر ما چنین موجودات ایده‌ای را فرض کنیم، آنگاه شناخت خود را در حقیقت فراتر از متعلّقات تجربه‌ی ممکن گسترش نمی دهیم، بلکه فقط وحدت تجربی تجربه را از طریق وحدت نظاممندی که ایده شاکله‌ی آن را به ما می‌دهد، گسترش می دهیم، ـ ایده‌ای که بنابراین نه به مثابه اصل قوام بخش، بلکه صرفاً به مثابه اصل تنظیمی معتبر است. زیرا از اینکه ما یک شیء متناظر با ایده، ـ یک چیز ، یا موجود واقعی ـ را ایجاد کنیم، برنمی‌آید که می‌خواهیم شناخت خود را از اشیاء به وسیله‌ی مفاهیم استعلایی گسترش دهیم؛ برای آنکه این موجود فقط در ایده در اساس گذاشته می‌شود، نه فی نفسه؛ در نتیجه فقط برای آنکه وحدت نظاممند را بیان کند، که باید برای ما به منزله‌ی ریسمانِ کارِ کاربردِ تجربی عقل خدمت کند، بی‌آنکه با این همه در این باره بتوانیم تَصمیم بگیریم که بنیاد این وحدت، یا

(A ۶۷۵)
(B ۷۰۳)

خصلت درونی چنین موجودی، که در مقام علت، این وحدت بر آن استوار است، چیست.

به این ترتیب، مفهوم استعلایی و واحد مفهوم معینی که عقل صرفاً نظری در باره‌ی خداوند به ما می‌دهد، به دقیق‌ترین مفهوم خداشناسانه‌ی عقلانی است؛ یعنی عقل هرگز اعتبار عینی چنین مفهومی را به ما ارزانی نمی‌دارد، بلکه فقط ایده‌ی چیزی را به دست می‌دهد، که هر نوع واقعیت تجربی، برترین وحدت ضروری خود را بر آن پایه‌گذاری می‌کند؛ و ما این چیز را به هیچ شکلی نمی‌توانیم تعقل کنیم، مگر بر مبنای قیاس با یک جوهر واقعی که مطابق با قوانین عقل علت همه‌ی اشیاء می‌باشد؛ یعنی چنین است وضعیت، تا وقتی که به عهده بگیریم آن چیز را اصلاً به مثابه یک شیء ویژه تعقل کنیم، و ترجیح ندهیم که با ایده‌ی محض اصل تنظیمی عقل راضی بمانیم، و به این ترتیب نخواهیم که کمال همه‌ی شرایط تفکر را که برای فاهمه آدمی بسیار بیشتر از اندازه است، کنار گذاریم؛ ولی این کار اخیر با هدف یک وحدت نظاممند کامل در شناخت ما، ـ وحدت که دست کم خرد برای آن محدودی نمی‌گذارد، ـ نمی‌تواند همزیستی داشته باشد.

اکنون، بنابراین این گونه است که اگر من نوعی موجود الهی را فرض بگیرم، البته نه از امکان درونی برترین کمال او کوچک ترین مفهومی دارم، و نه از ضرورت وجود او؛ اما با این همه، بعداً می‌توانم همه‌ی پرسش های (A ٦٧٦)
دیگر را که به امر تصادفی مربوط می‌شوند، با کفایت پاسخ بگویم، و می‌توانم (B ٧٠٤)
برای عقل، کامل ترین رضایت را درارتباط با بزرگ ترین وحدت که باید پژوهش شود، در کاربرد تجربی آن تأمین کنم؛ اما نه درارتباط با خود این پیش فرض؛ این امر ثابت می‌کند که این علاقه‌ی نظری عقل است، و نه بصیرت عقل، که او را توجیه می‌کند که از نقطه‌ای که بسیار بلندتر از قلمرو او قرار دارد، آغاز کند، تا از آن طریق متعلقات خود را در یک کل کامل بنگرد.

حال در اینجا این نه آنی‌ای در شیوه‌ی تفکر در یک و همان پیش فرض آشکار می‌شود که کم و بیش ظریف است، اما با این همه در فلسفه‌ی استعلایی دارای اهمیت زیادی است. من می‌توانم دلیل کافی داشته باشم که چیزی را به طور نسبی فرض بگیرم ([suppositio relativa = فرض نسبی])، بی‌آنکه با این همه حق داشته باشم آن را به طور مطلق فرض کنم (suppositio absoluta [= فرض مطبق]). این تفاوت به ویژه مربوط است به حالتی که بحث صرفاً بر سر یک اصل تنظیمی باشد، که البته ما ضرورت آن اصل را فی نفسه می‌شناسیم، اما نه سرچشمه‌ی ضرورت آن را؛ و اگر ما یک عالی ترین بنیاد را فرض می‌گیریم، صرفاً به این هدف است که کلیت اصل را بسیار معیّن‌تر بتوانیم تعقل کنیم؛ چنین است هنگامی که برای مثال، من موجودی را به مثابه موجود تعقل کنم، که با یک ایده‌ی محض، و البته استعلایی، متناظر است: پس از این طریق من هرگز نمی‌توانم وجود این شیء را فی نفسه فرض بگیرم؛ زیرا هیچ مفاهیمی که به آن وسیله من نوعی شیء را به طور معین بتوانم تعقل کنم، به آن موجود نمی‌رسند، و شرایط اعتبار عینی مفاهیم من، به وسیله‌ی خود ایده، طرد می‌شوند. مفاهیم واقعیت، جوهر، علیت، و حتی مفهوم ضرورت در وجود، خارج از این کاربرد که شناخت تجربی یک شیء را ممکن می‌سازند، هیچ معنایی ندارند که نوعی عین را تعیین کند. بنابراین درست است که این مفاهیم می‌توانند برای توضیح امکان اشیاء در جهان حسی بکار روند، اما نه برای توضیح امکان خودِ کل جهان؛ زیرا این بنیاد توضیحی می‌باید خارج از جهان باشد، و در نتیجه نمی‌باید هیچ‌نوع شیء تجربه‌ی ممکن باشد. حال، من می‌توانم، با این همه، این موجود غیر قابل فهم را ـ یعنی متعلق یک ایده‌ی محض را ـ در نسبت با جهان حسی فرض بگیرم، اگر چه نه فی نفسه. زیرا اگر بزرگ ترین کاربرد تجربی ممکن عقل من، بر مبنای یک ایده (ایده‌ی وحدت نظاممند کاملی که بزودی از آن دقیق‌تر حرف خواهم زد) قرار داشته باشد، ایده‌ای که فی نفسه هرگز طابق‌النعل بالنعل در تجربه نمی تواند تصویر شود، هر چند هم که برای

(A ٦٧٧)
(B ٧٠٥)

نزدیک کردن وحدت تجربی به برترین مرتبه‌ی ممکن، به نحوی ناگزیر ضروری است، ـ پس به آن دلیل من نه تنها حق دارم، بلکه همچنین مجبور می‌شوم که این ایده را شیئیت ببخشم، یعنی برای آن یک شیء واقعی ایجاد کنم؛ اما این شیء را فقط به منزله ی یک چیز کلی ایجاد خواهم کرد که آن را فی نفسه به هیچ وجه نمی‌شناسم، و فقط به آن چیز، به مثابه مبنای آن وحدت نظاممند، درارتباط با آن وحدت، چنان خصلتهایی می‌بخشم که با مفاهیم فاهمه در کاربرد تجربی، قیاسی هستند. بنابراین، من بر اساس قیاس با واقعیات جهان، یعنی بر اساس قیاس با جوهرها، با علیت، و با ضرورت، موجود را تعقل خواهم کرد که همگی اینها را به برترین حد کمال واجد باشد؛ و، چون این ایده صرفاً مبتنی بر اساس عقل من است، پس من می‌توانم این موجود را به مثابه عقل خودایستا تعقل کنم که می‌تواند به وسیله‌ی ایده‌های بزرگ ترین هماهنگی و بزرگ ترین وحدت، علت کل جهان باشد؛ (A ۶۷۸) (B ۷۰۶) با این کار من همه‌ی شرایطی را که ایده را محدود می‌سازند، کنار می گذارم، منحصراً برای آنکه به کمک چنین سرمشقی، وحدت نظاممند کثرات را در کل جهانی، و به واسطه‌ی این وحدت، بزرگ ترین کاربرد تجربی ممکن عقل را ممکن کنم؛ من این کار را به این وسیله انجام می‌دهم که همه‌ی پیوندها را چنان نگاه می کنم که گویی ترتیب هایی باشند مقرر شده به وسیله‌ی برترین عقل، که عقل ما یک گرته‌برداری کمرنگ او است. بعداً من این برترین موجود را به وسیله‌ی مفاهیم صرف تعقل می کنم، مفاهیمی که در حقیقت فقط در جهان حسی می‌توانند تطبیق خود را داشته باشند؛ اما چون من این پیش فرض استعلایی را نیز فقط به طور نسبی می‌توانم بکار بگیرم، یعنی اینکه این پیش فرض استعلایی باید محل بزرگ ترین وحدت ممکن تجربه را ایجاد کند، پس من حق دارم موجودی را آن که از جهان جدا می دانم، را کاملاً به خوبی به وسیله‌ی خصلت هایی تعقل کنم، که منحصرا به جهان حسی تعلق دارند. زیرا من به هیچ‌وجه طالب آن نیستم ـ و حق هم ندارم که طالب باشم، ـ که این متعلق ایده‌ی خود را از این نظرگاه که فی نفسه چه

می‌تواند باشد، بشناسم؛ چون من برای این نوع شناختن هیچ نوع مفاهیمی ندارم، و حتی مفاهیم واقعیت، جوهر، علیت، و حتی مفهوم ضرورت در وجود، اگر با آنها به خارج از میدان حواس خطر کنم، هر نوع معنا را از دست خواهند داد و به عناوین تهی برای مفاهیم کلاً بی‌محتوا، بدل خواهند شد. آنچه من می‌اندیشم، فقط اضافه موجودی است که فی نفسه کاملاً بر من ناشناخته است، با بزرگترین وحدت نظاممند کل جهان، منحصراً برای آنکه آن موجود را به شاکله‌ی اصل تنظیمی بزرگترین کاربرد تجربی ممکن عقل خود تبدیل کنم. (A ٦٧٩) (B ٧٠٧)

حال اگر نگاه‌مان را به شیءاستعلایی ایده‌ی خود بیاندازیم، آن وقت خواهیم دید که نمی‌توانیم واقعیت این شیء استعلایی خود را مطابق با مفاهیم واقعیت، جوهر، علیت، و غیره، فی نفسه از پیش فرض کنیم؛ برای آنکه این مفاهیم کوچک ترین تطبیقی ندارند بر آنچه با جهان حسی کامل این نه آن است. بنابراین فرض عقل برای یک برترین موجود، به مثابه والاترین علت، صرفاً نسبی است، یعنی برای وحدت نظاممندانه‌ی جهان حسی، تعقل شده است؛ و یک چیز محض است در ایده، که ما درباره‌ی اینکه این چیز فی نفسه چیست، هیچ مفهومی نداریم. از اینجا این امر نیز توضیح داده می‌شود که برای چه ما درارتباط با آنچه همچون موجود به حواس داده شده است، به ایده‌ی یک موجود اولیه، که فی نفسه ضروری است نیاز داریم، اما هرگز نمی‌توانیم درباره‌ی او و ضرورت مطلق‌اش کوچک ترین مفهومی داشته باشیم.

حال دیگر ما می‌توانیم نتیجه‌ی کلاً دیالکتیک استعلایی را بوضوح در مقابل چشم بگذاریم و هدف نهایی ایده‌های عقل محض که فقط بر اثر سوءتفاهم و بی‌احتیاطی است که دیالکتیکی می‌شوند، را دقیقاً تعیین کنیم. عقل محض در واقع به هیچ چیز نمی‌پردازد مگر به خویشتن خود، و البته کاری دیگر نیز نمی‌تواند داشته باشد، زیرا اعیان برای وحدت مفاهیم تجربی به او داده نمی‌شوند، بلکه شناخت های فاهمه هستند که برای وحدت مفهوم (A ٦٨٠) (B ٧٠٨)

عقلی، یعنی برای وحدت ارتباط در یک اصل، به او داده می‌شوند. وحدت عقل، وحدت نظام است؛ و این وحدت نظاممند به طور عینی، به منزله‌ی یک اصل به عقل خدمت نمی‌کند تا عقل را بر اشیاء گسترش دهد، بلکه به طور عینی، به مثابه مبدأ حکمتی به عقل خدمت می‌کند تا عقل را بر هر نوع شناخت تجربی ممکن اعیان گسترش دهد.با این همه، ارتباط نظاممندانه‌ای که عقل می‌تواند به کاربرد تجربی فاهمه بدهد، نه تنها توسعه‌ی کاربرد تجربی فاهمه را پیش می‌برد، بلکه هم زمان درستی این کاربرد را هم تضمین می‌کند. و به این ترتیب، اصل چنین وحدت نظاممندانه، عینی نیز هست، اما به شیوه‌ای نامعین (vagum principium [اصل مبهم])؛ یعنی این اصل به مثابه اصلی قوام بخش نیست تا چیزی را درارتباط با متعلق مستقیم خود تعیین کند، بلکه به مثابه اصلی صرفاً تنظیمی و به مثابه مبدأ حکمتی است، برای آنکه کاربرد تجربی عقل را به وسیله‌ی گشایش راههای تازه‌ای که فاهمه نمی‌شناسد، تا بی نهایت(تا حد نامعین) دور ببرد و برقرار سازد، بی‌آنکه به آن دلیل هرگز به کمترین وجه بر خلاف قوانین کاربرد تجربی باشد.

(A ۶۸۱) (B ۷۰۹) اما عقل نمی‌تواند این وحدت نظاممند را به شیوه‌ی دیگر تعقل کند، مگر اینکه به ایده‌ی خویش هم زمان شیئی بدهد. با این همه، چنین شیئی به وسیله‌ی هیچ نوع تجربه نمی تواند داده شود، زیرا تجربه هرگز نمونه‌ای از وحدت نظاممند کامل، جلوی راه ما قرار نمی دهد. حال در واقع درست است که این موجود عقلانی (ens rationis ratiocinatae [موجود عقلی حاصل از استنتاج عقلی]) یک ایده‌ی محض است، و بنابراین به طور مطلق و فی نفسه همچون چیزی که واقعی باشد فرض نمی‌شود، بلکه فقط به شیوه‌ی احتمالی دراساس گذاشته می‌شود (زیرا ما به وسیله‌ی هیچ یک از مفاهیم فاهمه به آن نمی‌توانیم دست بیابیم)، تا همه‌ی پیوندهای اشیای جهان حسی را چنان بنگریم که گویی آنها در این موجود عقلانی بنیاد خود را داشته باشند، اما منحصراً به این قصد که وحدت نظاممند را بر موجود عقلانی پایه‌گذاری کنیم، ـ وحدتی که برای عقل ناگزیر است، اما شناخت تجربی

فاهمه را به همه ی شیوه‌ها پیش می اندازد، چنانکه هرگز مانعی بر سر راه شناخت تجربی فاهمه نمی تواند باشد.

اگر این ایده را به منزله‌ی اثبات، یا حتی فقط به منزله‌ی پیش فرض یک چیز واقعی بگیریم که خیال کنیم بتوانیم بنیاد تشکیلات نظاممندانه‌ی جهانی را به آن نسبت دهیم، آنگاه معنای این ایده را فوراً بد خواهیم فهمید؛ بر عکس، ما این امر را کاملاً نامعلوم باقی می‌گذاریم که بنیاد آن تشکیلات جهانی که از مفاهیم ما می‌گریزد، فی نفسه چه سرشتی باید داشته باشد؛ ما فقط یک ایده را به مثابه یک دیدگاه ایجاد می‌کنیم که فقط از آن دیدگاه (A ۶۸۲)
می‌توان آن وحدت را تضمین کرد که برای عقل این چنین گوهرین است و (B ۷۱۰)
برای فاهمه این چنین ثمربخش؛ به طور خلاصه: این شیء استعلایی صرفاً شاکله‌ی آن اصل تنظیمی است که به آن وسیله، عقل، تا آنجا که به عهده‌ی او است، وحدت نظاممند را بر هر نوع تجربه گسترش می دهد.

اولین عین یک چنین ایده، خود من است، که صرفاً به مثابه طبیعت اندیشنده (روح) در نظر آید. اگر من بخواهم خصلت هایی که با آنها یک موجود اندیشنده فی نفسه وجود دارد را تحقیق کنیم، آنگاه باید از تجربه بپرسم؛ اما حتی هیچ یک از مقولات را نمی‌توانم بر چنین شیئی تطبیق بدهم، مگر تا آنجا که شاکله‌ی این مقولات در شهود حسی داده شود. اما از این طریق من هرگز به یک وحدت نظاممند همه‌ی پدیدارهای حسّ درونی دست نمی‌یابم. بنابراین، به جای مفهوم تجربی (مفهومی از آنچه روح در واقع هست)، که ما را چندان نمی تواند دور ببرد، عقل مفهوم وحدت تجربی هر نوع تفکر را می‌گیرد، و از آن طریق که این وحدت را نامشروط و اولیه می‌اندیشد، از آن یک مفهوم عقلی (ایده) از یک جوهر ساده تشکیل می‌دهد، حال آنکه فی نفسه تبدیل ناپذیر است (به لحاظ شخص، اینهمان است)، اما با اشیای واقعی دیگر در خارج از خودش، در مشارکت است.به طور خلاصه: عقل ایده‌ایی از یک هوش خودایستای ساده تشکیل می‌دهد. اما در اینجا عقل هدفی در برابر چشمان ندارد مگر اصول وحدت نظاممند، برای توضیح

(A ۶۸۳)
(B ۷۱۱)

پدیدارهای روح؛ یعنی عقل بر آن است که: همه‌ی تعینات را چنانکه گویی در یک ذهن واحد وجود داشته باشند، بنگرد؛ همه‌ی نیروها را، تا آنجا که ممکن باشد، به مثابه مشتق از یک نیروی بنیادین واحد، و همه‌ی تغییرات را همچون متعلق به حالات یک و همان موجود ماندگار در نظر بگیرد؛ و سرانجام، همه‌ی پدیدارها را در مکان، چنانکه از اعمال تفکر کلاً متمایز باشند، تصویر کند. آن سادگی جوهر، و غیره، می‌باید فقط شاکله‌ای باشد برای این اصل تنظیمی؛ و از پیش فرض نمی‌شود مگر آنکه بنیاد واقعی خاصیت های روح باشد. زیرا این خاصیت های روح همچنین می‌توانند بر بنیادهایی استوار باشند به کلی متفاوت، که ما آنها را به هیچ‌وجه نمی‌شناسیم؛ همچنانکه ما روح را به وسیله‌ی این محمولات فرضی نیز درحقیقت فی نفسه نمی‌توانیم بشناسیم، حتی اگر بخواهیم این محمولات را درباره‌ی روح مطلقاً معتبر بشناسیم؛ زیرا این محمولات یک ایده‌ی محض را تشکیل می‌دهند که به هیچ‌وجه نمی‌تواند in concreto [= به طور انضمامی]تصور شود. حال از یک چنین ایده‌ی روان شناختی هیچ‌چیز جز سود و برتری زاده نخواهد شد، فقط به شرطی که بفهمیم تا آن را به جای چیزی بیشتر از ایده‌ی محض نگیریم، یعنی توجه کنیم که آن را صرفاً در نسبت با کاربرد نظاممند عقل درارتباط با پدیدارهای روح‌مان معتبر بدانیم. زیرا در این حال دیگر هیچ‌نوعه قوانین تجربی پدیدارهای جسمانی که کاملاً متفاوت‌اند، با توضیح آنچه صرفاً به حس درونی تعلق دارد، آمیخته نمی‌شوند؛ همچنین هیچ‌گونه فرضیات پا در هوا درباره‌ی تولد، مرگ، و تناسخِ ارواح، و غیره، مجاز نخواهند بود؛ بنابراین، مطالعه این متعلق حس درونی، کلاً محض و نیامیخته با خصلت‌های نامتجانس به راه انداخته می‌شود؛ علاوه بر آن، تحقیق عقل به آن متوجه است که بنیادهای توضیح را در این موضوع، تا آنجا که ممکن باشد، به یک اصل واحد برساند؛ این همه به بهترین راه به وسیله‌ی چنان شاکله‌ای انجام می‌گیرد، که گویی یک موجود واقعی باشد؛ در واقع راهی دیگر نیز وجود ندارد. همچنین، ایده‌ی روان شناختی به معنای هیچ چیز دیگر نمی‌تواند بود مگر به

معنای شاکله‌ی یک مفهوم تنظیمی. چرا که، اگر من فقط بخواهم این را بپرسم که: آیا روح فی نفسه دارای طبیعتی روحانی نیست؟ ـ آنگاه این پرسشی (A ٦٨٤) (B ٧١٢) خواهد بود بی‌معنا. زیرا من بوسیله ی یک چنین مفهوم، نه صرفاً طبیعت جسمانی ، بلکه هر نوع طبیعت را به طور کلی، یعنی همه‌ی محمولات نوعی تجربه‌ی ممکن را از میان برمی‌دارم، و در نتیجه همه‌ی شرایطی نیز که تحت آنها برای چنین مفهومی متعلقی تعقل شود، از بین می‌روند؛ و با این همه، فقط به دلیل این شرایط است که می‌توان گفت که آن مفهوم، معنایی دارد.

دومین ایده‌ی تنظیمی عقل صرفاً نظری عبارت است از مفهوم جهان، به طور عام. زیرا طبیعت در حقیقت فقط تنها عین داده شده‌ای است که درارتباط با آن، عقل به اصول تنظیمی نیاز دارد. اما این طبیعت به دو نوع است: یا طبیعت اندیشنده است، یا طبیعت جسمانی. اما برای اندیشیدن طبیعت جسمانی مطابق با امکان درونی آن، یعنی برای تعیین کردن تطبیق مقوله بر طبیعت جسمانی، ما به هیچ ایده نیاز نداریم، یعنی به تصوری که از تجربه فراتر رود، نیازمند نیستیم؛ هیچ ایده‌ای نیز درارتباط با طبیعت جسمانی، ممکن نیست، برای آنکه ما در طبیعت جسمانی صرفاً به وسیله‌ی شهود حسی راهنمایی می‌شویم؛ وضعی که همانند نیست با مفهوم بنیادین روان شناختی (: (A ٦٨٥) من)، که یک صورت معین تفکر، یعنی وحدت تفکر را به نحو پیشین در خود (B ٧١٣) متعین می کند. بنابراین نزد ما برای عقل محض هیچ‌چیز باقی نمی‌ماند مگر طبیعت به طور کلی، و کمال شرایط در طبیعت مطابق با نوعی اصل. کلیت مطلق سلسله‌های این شرایط، در اشتقاق اعضای آنها، ایده‌ای است که البته هرگز نمی‌تواند در کاربرد تجربی عقل کاملاً وجود پذیرد، اما با این همه به منزله‌ی قاعده‌ای عمل می‌کند که چگونه ما باید درارتباط با چنین سلسله‌ها پیش برویم، یعنی در توضیح پدیدارهای داده شده (در عقب رفتن، یا در بالا رفتن)، باید چنان عمل کنیم که گویی سلسله فی نفسه بی‌پایان باشد، یعنی چنانکه in indefinitum [= تا حد نامعین] پیش برود؛ اما از طرف دیگر، در آنجا که عقل خود به مثابه علت تعیین‌کننده منظور می‌شود (در آزادی)،

یعنی بنابراین در اصول عملی، ما باید چنان عمل کنیم که گویی نه یک متعلّق حواس، بلکه متعلّق فاهمه محض را در مقابل خویش داشته باشیم؛ در حالت اخیر، شرایط دیگر در سلسله‌ی پدیدارها گذاشته نشده‌اند، بلکه می‌توانند خارج از سلسله‌ی پدیدارها گذاشته شوند؛ و سلسله‌ی حالات می‌تواند چنان منظور شود که گویی مطلقاً (به وسیله‌ی یک علت معقول) آغاز شده باشد؛ این همه ثابت می‌کند که ایده‌های کیهان شناختی چیزی جز اصول تنظیمی نیستند، و به هیچ وجه نمی‌توانند انگار به شیوه‌ی قوام بخش، یک کلیت واقعی چنین سلسله‌هایی را ایجاد کنند. نکاتی باقی مانده را می‌توان در جای خود در فصل حکم جدلی‌الطرفین عقل محض، پیدا کرد.

سومین ایده‌ی عقل محض که یک فرض صرفاً نسبی موجود را به مثابه تنها علت و علت همه‌ی سلسله‌های کیهان شناختی، در خود متعین می کند، مفهوم عقلی خداوند است. ما کوچک ترین دلیلی نداریم تا متعلق این ایده را مطلقاً فرض گیریم (**فی نفسه فرض کنیم**)؛ زیرا چه چیز می‌تواند به ما توان ببخشد، یا حتی فقط به ما حق بدهد موجودی را که دارای برترین کمال باشد، و به لحاظ چیستی خود مطلقاً ضروری باشد، بر مبنای مفهوم محض آن فی نفسه باور کنیم، یا حکم کنیم؟ ـ این تنها درارتباط با جهان است که این فرض ضروری می تواند باشد؛ و بنابراین معلوم می‌شود که ایده‌ی این موجود، مانند همه‌ی ایده‌های نظری، چیزی بیشتر نمی‌خواهد بگوید جز آنکه: عقل دستور می‌دهد که هرنوع پیوستگی جهان، مطابق با اصول یک وحدت نظاممندانه منظور شود؛ در نتیجه، چنانکه گویی پیوستگیها جمعاً از یک موجود کل فراگیر واحد، به مثابه عالی ترین علت و علت کل کافی، ناشی شده باشند. از اینجا معلوم می‌شود که قصد عقل در اینجا فقط قاعده‌ی صوری خاص خود در گسترش کاربرد تجربی‌اش می تواند باشد، اما هرگز نه گسترشی فراتر از همه‌ی حدود کاربرد تجربی؛ به دنبال آن زیر این ایده، هیچ اصل قوام بخش کاربرد آن که متوجه تجربه‌ی ممکن باشد، پنهان نیست.

(A ٦٨٦)
(B ٧١٤)

این برترین وحدت صوری که تنها مبتنی بر مفاهیم است، وحدت هدفمندانه اشیاء است؛ و علاقه‌ی نظری عقل، این امر را ضروری می‌سازد که هر نوع آرایش در جهان، چنان به نظر آید که گویی از قصد یک عقل اعلی(highest reason)برخاسته باشد. این چنین اصلی در حقیقت بر (A ٦٨٧)
عقل ما که بر میدان تجربه تطبیق شده باشد، چشم اندازهایی می‌گشاید کاملاً (B ٧١٥)
جدید، تا چگونه مطابق با قوانین غایت شناختی، اشیای جهان به یکدیگر پیوند زده شوند و از آن طریق به بزرگ ترین وحدت نظامندانه‌ی اشیای جهان دست پیدا شود. بنابراین، پیش فرض یک عقل اعلی (supreme intelligence)، به مثابه تنها علت کل جهان، ـ اما طبعاً صرفاً در ایده، ـ می‌تواند همواره برای عقل مفید باشد و هرگز به او آسیب نرساند. زیرا اگر ما درباره ی شکل زمین (که گرد است اما اندکی در قطب ها پهن شده است)،* شکل کوهها و دریاها و غیره، اهداف حکیمانه صرف آفریننده‌ای را از پیش فرض گیریم، آنگاه می‌توانیم در این راه مجموعه ای از کشف ها را به عمل آوریم. اگر به این پیش فرض، فقط به مثابه یک اصل صرفاً تنظیمی کفایت
کنیم، آنگاه حتی اشتباه هم نمی‌تواند به ما آسیب رساند. زیرا بیشترین آسیبی (A ٦٨٨)
که از این اشتباه می تواند نتیجه شود، آن است که در آنجا که ما یک ارتباط (B ٧١٦)
غایت شناختی (nexus finalis [اتصال غایی]) را انتظار کشیده‌ایم، یک ارتباط صرفاً مکانیکی یا فیزیکی (nexus effectivus [اتصال مؤثر]) را بیابیم؛ در چنین موردی ما فقط یک وحدت اضافه را از دست می‌دهیم، اما وحدت عقل در کاربرد تجربی وی، را نابود نمی‌کنیم. اما حتی چنین شکستی

*** ـ فایده‌ی ناشی از شکل گلوله مانند زمین بسیار شناخته شده است؛ اما تعداد اندکی می‌دانند که پهن‌شدگی زمین در قطبها، یعنی گلوله مانند بودن زمین است که به تنهایی مانع می‌شود تا برجستگیهای قاره‌ها، و حتی کوههای کوچک تر نیز که شاید بر اثر زمین لرزه برمی‌خیزند، محورِ زمین را دائماً، و در زمانی به طور محسوس نه چندان طولانی، تغییر دهند؛ چرا که برجستگی زمین در خط استوا کوهی است چنان قوی که قدرت نیروی گریز از مرکزِ هر کوه دیگر هرگز نمی‌تواند به میزانی قابل ملاحظه، موقعیّت محور زمین را تغییر دهد. با این همه، این ترتیب حکیمانه، بدون تفکر و تأمل، بر اساس تعادل جرم زمین که پیشترها آبگونه بوده است، توضیح داده می‌شود.**

نمی‌تواند بر خود قانون از نظرگاه کلی و از نظرگاه غایت شناختی به طور کلی، اثر گذارد. زیرا هر چند اگر یک کالبد شکاف یکی از اعضای یک جسم حیوانی را به هدفی مربوط سازد که به وضوح بتوان نشان داد که به آن عضو تعلق ندارد، می‌تواند متقاعدش کرد که اشتباه می‌کند، با این همه کلاً ناممکن است که در موردی بتوان اثبات کرد که یک ساختار طبیعی، هر چه باشد، به هیچ وجه از وجوه هدفی ندارد. بنابراین طبیعت شناسی / فیزیولوژی (طبیعت شناسی پزشکان) نیز شناخت تجربی بسیار محدود خود را از اهداف ساختمان اعضای یک جسم آلی، به وسیله‌ی اصلی گسترش می دهد که صرفاً عقل محض ایجاد کرده است؛ و تا آنجا دور می‌رود که بسیار جسورانه، و هم زمان با هم صدایی همه‌ی فهمیدگان، فرض می‌کند که در حیوان همه چیز فایده و قصد خوب خود را دارد؛ اما اگر قرار باشد که این پیش فرض، قوام بخش باشد، آنگاه بسیار دورتر خواهد رفت از آنکه مشاهده‌ای که تاکنون داشته‌ایم، به ما حق دهد؛ از اینجا نتیجه می شود که این پیش فرض هیچ چیز نیست مگر یک اصل تنظیمی عقل، برای آنکه به واسطه‌ی ایده‌ی علیت هدفمندانه‌ی علت اعلی جهان، ـ و چنانکه گویی این علت، به مثابه عقل اعلی، مطابق با حکیم‌ترین هدف، علت همه چیز باشد، ـ به برترین وحدت نظاممندانه دست بیابیم.

(A ۶۸۹)
(B ۷۱۷)

اما اگر از اینکه ایده را به قید کاربرد صرفاً تنظیمی بیآوریم، بگذریم، آنگاه عقل به انحاء مختلف به بیراهه کشانده خواهد شد؛ زیرا عقل بعداً سرزمین تجربه را که با این همه باید نشانه‌ی راه او را در برداشته باشد، بدرود می‌گوید، و فراتر از آن، به درون حیطه‌ای نامفهوم و غیر قابل پژوهش خطر می‌کند، و از بلندای آن به ضرورت دچار سرگیجه می‌شود، زیرا خود را در ایستگاهی بلند می‌بیند که از هر نوع کاربردی که با تجربه توافق داشته باشد، کاملاً دور است و جدا افتاده.

(A ۶۹۰)
(B ۷۱۸)

اولین اشتباهی که از اینجا ایجاد می شود که ما ایده‌ی موجود اعلی را صرفاً تنظیمی بکار نگیریم، بلکه (برخلاف طبیعت ایده) قوام بخش بکار

بگیریم، عقل کاهل (ignava ratio)است.* می‌توان هر گزاره‌ای را که موجب شود ما تحقیق طبیعی خود را، هر چه باشد، به منزله‌ی مطلقاً دقیق بنگریم، و بنابراین موجب شود که عقل به خود استراحت بدهد، چنانکه گویی کار خود را کاملاً انجام داده باشد، عقل کاهل نامید. بنابراین ایده‌ی روان شناختی نیز، اگر به مثابه یک اصل قوام بخش، برای توضیح پدیدارهای روح ما، و بعداً حتی برای گسترش شناخت ما از این موضوع، فراتر از هر نوع تجربه (حالت روح پس از مرگ) بکار برود، البته برای عقل وضعیت را بسیار راحت می‌کند، اما همچنین هرنوع کاربرد طبیعی آن ایده را مطابق با راهنمایی تجارب کاملاً تباه می‌کند و از میان می‌برد. به این ترتیب، روح‌گرای جزمی وحدت شخص را که به شکلی تغییر ناپذیر در همه‌ی تغییرات حالات ثابت می‌ماند، بر مبنای وحدت جوهر اندیشنده، ـ که گمان می‌کند آن را در من، بی‌واسطه ادراک کند، ـ توضیح می‌دهد؛ یا همچنین، علاقه‌ای را که ما به (A ۶۹۱)
چیزهایی داریم که تازه قرار است پس از مرگ ما واقع شوند، بر مبنای آگاهی (B ۷۱۹)
طبیعت غیرمادی فاعل اندیشنده‌ی ما، و مانند آن، توضیح می‌دهد؛ و به این ترتیب، روح‌گرای جزمی هرنوع تحقیق طبیعی علت این پدیدارهای درونی ما را بر بنیادهای توضیح فیزیکی، از سر خود باز می‌کند؛ زیرا او، انگار به فرمان یک عقل متعالی، سرچشمه‌های درونماندگارِ شناخت تجربه را برای راحت و آسایش خویش، اما به بهای قربانی کردن هر نوع بصیرت، نادیده می انگارد. این نتیجه ی مضر در جزمیت ایده‌ی ما درباره‌ی یک عقل اعلی و در مورد نظام خداشناختی طبیعت که به اشتباه بر آن پایه‌گذاری شده است (یعنی طبیعت ـ خداشناختی)، به وضوح بیشتری در مقابل چشمان قرار می‌گیرد. زیرا در اینجا همه‌ی اهدافی که در طبیعت خود را نشان می‌دهند، ـ و بسیار از

---

* ـ عقل کاهل نامی است که استادان دیالکتیک دوران باستان به یک قیاس کاذب گذاشته‌اند که چنین بیان می‌شود: اگر سرنوشت تو این باشد که از این بیماری بهبود یابی، پس بهبود خواهی یافت، حال چه پزشک را فرابخوانی، چه نخوانی. سیسرو می‌گوید که این شیوه‌ی نتیجه‌گیری نام عقل کاهل را از آنجا می‌گیرد که اگر از آن پیروی کنیم، هیچ‌نوع کاربرد عقل در زندگی باقی نمی‌ماند. به همین علت است که من این استدلال سوفیستی عقل محض را به این نام می‌نامم.

آن اهداف فقط به وسیله‌ی خود ما برای طبیعت درست شده‌اند، ـ برای این کار مناسب هستند که برای ما پژوهش علل را بسیار آسان گردانند، و آن اینکه: به جای آنکه آن علل را در قوانین عمومی سازوکارِ ماده جستجو کنیم، به طور مستقیم به اندرز غیر قابل پژوهش حکمت اعلَی متوسل شویم و تلاش عقل را بعداً به منزله ی کمال بنگریم، حال آنکه در واقع کاربرد عقل را کنار گذاشته‌ایم، ـ کاربردی که با این همه در هیچ جا رشته‌ی راهنمایی نمی‌یابد جز در آنجا که نظم طبیعت و سلسله‌ی تغییرات مطابق با قوانین درونی و عمومی رشته‌ی راهنما را به دست می‌دهد. حال، می‌توان از این اشتباه اجتناب کرد، و آن در صورتی است که ما نه صرفاً برخی از قطعات طبیعت را، ـ برای مثال تقسیم بندی یک قاره، ساختمان آن، و کیفیت و وضع کوهها، یا حتی فقط انداموارگی در قلمروهای گیاهی و جانوری را، ـ از دیدگاه اهداف نگاه کنیم، بلکه این وحدت نظاممندانه‌ی طبیعت را درارتباط با ایده‌ی یک عقل اعلی، کاملاً کلی بسازیم. زیرا بعداً ما نوعی هدفمندی را مطابق با قوانین عمومی طبیعت در مبنا می گذاریم، قوانینی که هیچ ساختار ویژه‌ای از آنها مستثنا نمی‌شود، ـ بلکه فقط، این هدفمندی، برای ما با میزان شناخت پذیری بیشتر یا کمتری مشخص می‌گردد؛ و به این نحو ما یک اصل تنظیمی وحدت نظاممندانه‌ی یک پیوستگی غایت شناختی داریم که البته آن را از پیش تعیین نمی‌کنیم، بلکه فقط می‌توانیم در انتظارِ آن، پیوستگی فیزیکی ـ مکانیکی را مطابق با قوانین عمومی دنبال کنیم. زیرا اصل وحدت هدفمندانه (A ۶۹۲)
می‌تواند به تنهایی کاربرد عقل را درارتباط با تجربه همواره گسترس دهد، (B ۷۲۰)
بی‌آنکه به آن در موردی آسیب برساند.

دومین اشتباهی که از اصل وحدت نظاممندانه‌ی مورد بحث ایجاد می شود، خطای عقل معکوس است (πρΟτερν rationis perversa ratio, νοτερον) . ایده‌ی وحدت نظاممندانه فقط باید به این منظور بکار برود که به مثابه اصل تنظیمی، این وحدت در درون بستگی اشیاء، مطابق با قوانین عمومی طبیعت، جستجو و کشف شود؛ و بنابراین، تا آنجا که بتوان

میزانی از آن وحدت را در راه تجربی یافت، تا آن حد نیز می‌توان گمان برد که انسان به کمال کاربرد آن ایده نزدیک شده است، هر چند که در واقع هرگز نمی‌توان به آن کمال رسید. به جای این روش کار، در این اشتباه امر را معکوس می‌کنند، و از اینجا آغاز می‌کنند که واقعیت یک اصل وحدت هدفمندانه را به مثابه متجسم در اساس می گذارد، مفهوم چنین عقل اعلی را به منزله ی فی نفسه به کلی غیر قابل پژوهش است، انسانشکلسازانه تعیین می‌کنند، و بعداً به طبیعت به زور و مستبدّانه اهدافی تحمیل می‌کنند، ـ به جای آنکه چنانکه شایسته است، آن اهداف را از طریق پژوهش فیزیکی طبیعت جستجو کنند؛ به این ترتیب، غایت شناسی که صرفاً باید به این منظور بکار آید که وحدت طبیعت را مطابق با قوانین عمومی تکمیل کند، حال نه تنها چنان عمل می‌کند که این نوع وحدت را از بین ببرد، بلکه در واقع علاوه بر آن، عقل را از هدف خود باز می‌دارد: یعنی از این هدف که وجود یک چنین علت عقل اعلی را مطابق با آن قوانین عمومی، بر مبنای طبیعت استوار کند. زیرا اگر ما نتوانیم هدف اعلی را به نحو پیشین در طبیعت، یعنی چنانکه به گوهر آن متعلق باشد، از پیش فرض کنیم، پس چگونه می‌توانیم هدایت شویم تا آن را جستجو کنیم و در سلسله مراتب طبیعت به کمال اعلی یک آفریننده، به مثابه کمالی که مطلقاً ضروری است، و در نتیجه به نحو پیشین قابل شناخت است، نزدیک شویم؟ اصل تنظیمی خواستار آن است که وحدت نظاممندانه، به مثابه وحدت طبیعت، ـ وحدتی که نه صرفاً تجربی شناخته می‌شود، بلکه به نحو پیشین، هر چند هم به شیوه‌ای نامعین، از پیش فرض می‌شود، ـ به طور مطلق از پیش فرض شود، یعنی در نتیجه چنانکه از گوهر اشیاء برآید. اما اگر من از پیش یک موجوداعلی نظم آفرین را در اساس بگذارم، آنگاه وحدت طبیعت در واقع از بین می‌رود. زیرا این موجود اعلی نظم آفرین، برای طبیعت اشیاء کلاً بیگانه است و تصادفی؛ پس نمی‌تواند وسیله‌ی قوانین عمومی طبیعت شناخته شود. بنابراین در این برهان، یک دور

باطل ایجاد می شود، به این ترتیب که چیزی از پیش فرض می‌شود، که خود باید اثبات می‌شد.

اگر اصل تنظیمی وحدت نظاممندانه‌ی طبیعت را به جای یک اصل قوام بخش بگیریم، و، آنچه را که فقط باید در ایده در مبنای کاربرد متوازن عقل گذاشته شود، به مثابه علت، به شیوه‌ای متجسم، از پیش فرض کنیم، – (A ٦٩٤)
این فقط به آن معنا است که عقل را آشفته سازیم. پژوهش طبیعت، روند خود (B ٧٢٢)
را فقط در زنجیره‌ی علل طبیعی‌ای دنبال می‌کند که تابع قوانین عمومی طبیعت‌اند؛ این پژوهش البته مطابق با ایده‌ی یک خالق چنین پیش می‌رود، اما نه برای آنکه هدفمندی را که در همه جا به دنبال آن است از آن خالق مشتق سازد، بلکه در واقع برای آنکه وجود آن خالق را از این هدفمندی که در گوهر اشیای طبیعی جستجو می‌شود، تا آنجا که ممکن باشد، همچنین در گوهر همه‌ی اشیاء به طور کلی، بشناسد، در نتیجه برای آنکه وجود آن آفریننده را چنانکه مطلقاً ضروری باشد، بشناسد. اکنون، کار اخیر می‌تواند پیروزمندانه انجام گیرد یا نگیرد؛ اما بازهم ایده همیشه صحیح می‌ماند، و درست به همین ترتیب، کاربرد ایده نیز صحیح می‌باشد، اما چنانچه این کاربرد به شرایط یک اصل صرفاً تنظیمی مقید گردد.

وحدت هدفمندانه‌ی کامل، عبارت است از کمال (که به طور مطلق در نظر گرفته شود). اگر ما این کمال را در گوهر اشیاء، که کل متعلق تجربه، یعنی متعلق هر نوع شناختِ به طور عینی معتبر ما را تشکیل می‌دهند، نیابیم، در نتیجه اگر آن را در قوانین کلی و ضروری طبیعت نیابیم، آنگاه چگونه خواهیم توانست درست از این وحدت، ایده‌ی کمال برترین و مطلقاً ضروری یک موجوداعلی را نتیجه گیریم، که منشاء هر نوع علیت باشد؟ بزرگترین وحدت نظاممندانه، در نتیجه همچنین وحدت هدفمندانه، عبارت است از آموزشگاه عقل آدمی، و حتی شالوده‌ی امکان بزرگترین کاربرد عقل آدمی. (A ٦٩٥)
بنابراین، ایده‌ی این وحدت به طور ناگسستنی با گوهر عقل ما همبسته است. (B ٧٢٣)
به این ترتیب، درست همین ایده است که برای ما قانون گذار است، و

بنابراین این بسیار طبیعی است که یک قانون گذار متناظر با آن ایده (intellectus archetypus [= فکر کهن الگو] را فرض کنیم که از آن عقل، باید هر نوع وحدت نظاممندانه‌ی طبیعت، به مثابه متعلق عقل ما مشتق شود.

ما در مبحث حکم جدلی‌الطرفین عقل محض گفته‌ایم که همه‌ی پرسش هایی که عقل محض پیش می گذارد، باید مطلقاً بتوانند قابل پاسخ باشند، و عذر و بهانه درباره‌ی محدوده‌های شناخت ما ـ که در بسیاری پرسش های طبیعی هم اجتناب ناپذیر است و هم عقلانی، ـ در اینجا نتواند مجاز باشد؛ برای آنکه در اینجا پرسش ها نه درباره‌ی طبیعت اشیاء هستند، بلکه در واقع تنها از طریق طبیعت عقل، و منحصراً درباره‌ی ساختار درونی عقل، نزد ما گذاشته می‌شوند. حال می‌توانیم این حکم خود را درباره ی دو پرسش که عقل محض به آنها بزرگترین علاقه را دارد ـ حکمی که در نظر اول گستاخانه به نظر می رسد ـ را تأیید کنیم، و از آن طریق مطالعه‌ی خود را درباره‌ی دیالکتیک عقل محض، به سرانجام کامل برسانیم.

به این ترتیب ، اگر (درباره ی یک الاهیات استعلایی*) بپرسند، ابتدا:
(A ٦٩٦) (B ٧٢٤) آیا چیزی متمایز از جهان وجود دارد که بنیاد نظم جهان و ارتباط آن را مطابق با قوانین عمومی در خود متعین کند؟ پاسخ این است: آری، بدون شک. زیرا جهان عبارت است از ماحصلِ پدیدارها؛ بنابراین باید نوعی مبنای استعلایی جهان موجود باشد، یعنی بنیادی که صرفاً برای فاهمه ی محض قابل تفکر باشد. دوم، اگر پرسش این باشد که: آیا این موجود، جوهر است، آیا این موجود، دارای بزرگترین واقعیت است، آیا ضروری است، و غیره؟ آنگاه من پاسخ می‌دهم که: این پرسش به هیچ‌وجه معنایی ندارد. زیرا همه ی مقولاتی

---

* ـ آنچه من پیش از این درباره‌ی ایده‌ی روان شناختی و مقصد خاص آن، به مثابه اصلی برای کاربرد صرفاً تنظیمی عقل گفته‌ام، مرا معاف می‌گرداند تا باز هم به شکلی طولانی توهم استعلایی‌ای که مطابق (A ٦٩٧) (B ٧٢٥) با آن، این وحدت نظاممندانه‌ی همه‌ی کثرات حس درونی به شیوه‌ی تجسم یافته متصور می‌شود، را جداگانه بحث کنم. فرایند کار در اینجا بسیار شبیه است با فرایندی که نقد درارتباط با ایده‌آل الاهیات رعایت می‌کند.

که به وسیله‌ی آنها من می‌کوشم تا مفهومی از چنین موضوعی تشکیل دهم، (A ٦٩٦)
هیچ کاربرد دیگری ندارد مگر کاربرد تجربی؛ و این مقولات اگر بر (B ٧٢٤)
موضوعات تجربه‌ی ممکن، یعنی بر جهان حسی تطبیق نشوند، هیچ معنا ندارند. خارج از میدان جهان حسی، مقولات صرفاً عناوینی هستند برای مفاهیمی که می‌توان آنها را پذیرفت، اما به وسیله‌ی آنها هیچ‌چیز هم نمی‌توان فهمید. سرانجام، سوم، اگر پرسش این باشد که: آیا ما نمی‌توانیم این موجود را که از جهان متمایز است، دست کم بر پایه‌ی قیاس با متعلقات تجربه تعقل کنیم؟ آنگاه پاسخ این است: در واقع که می‌توانیم، اما فقط به مثابه متعلقی در ایده، و نه در واقعیت، یعنی فقط تا آنجا که آن شیء یک محل ناشناخته بر ما باشد برای وحدت نظاممندانه، برای نظم، و برای هدفمندی ساختار جهان، که عقل باید آن را به اصل تنظیمی پژوهش طبیعی خود تبدیل کند. علاوه بر آن، ما حتی می‌توانیم بدون ترس و بی‌آنکه سرزنش خود را موجب شویم، در این ایده برخی انسانشکلسازیهایی را که اصل تنظیمی مورد بحث را پیش می‌برند، مجاز بدانیم. زیرا این همیشه یک ایده است؛ ـ ایده‌ای که هرگز مستقیماً به یک موجود که از جهان متمایز باشد، مربوط نمی‌شود، بلکه به یک اصل تنظیمی وحدت نظاممندانه‌ی جهان پیوند می‌یابد، اما فقط به واسطه‌ی یک شاکله‌ی این وحدت، یعنی شاکله‌ی یک عقل اعلی که بر مبنای مقاصد حکیمانه، آفریننده‌ی جهان باشد. اما اینکه این سرمشق وحدت جهان فی نفسه چیست، نمی‌تواند از آن طریق تعقل شود؛ بلکه آنچه نتیجه می شود این است که: چگونه ما آن سرمشق را، یا بهتر بگوییم، ایده‌ی آن سرمشق را، در نسبت با کاربرد نظاممندانه‌ی عقل درارتباط با اشیای جهان، می‌باید بکار گرفت.

اما (به پرسیدن خود ادامه خواهند داد) آیا با این همه ما می‌توانیم به این شیوه یک جهان آفرین حکیم واحد و قادر مطلق را فرض کنیم؟ آری، بدون هر نوع شک؛ ونه فقط این را می‌توانیم، بلکه باید یک چنین جهان آفرینی را از پیش فرض کنیم. اما بعداً، آیا به این شیوه شناخت خود را بازهم (A ٦٩٨)
فراتر از میدان تجربه‌ی ممکن گسترش می‌دهیم؟ نه، به هیچ وجه. زیرا ما فقط (B ٧٢٦)

چیزی را (یک شیء صرفاً استعلایی را) از پیش فرض کرده‌ایم، که از آن چیز، در این باره که فی نفسه چیست، هیچ مفهومی نداریم؛ اما این فقط درارتباط با نظم نظاممندانه و هدفمندانه‌ی ساختمان جهان است ـ نظمی که اگر بخواهیم طبیعت را مطالعه کنیم، باید از پیش آن را فرض کنیم، ـ که آن موجود ناشناخته بر خودمان را فقط بر مبنای قیاس با یک موجود هوشمند (به مثابه یک مفهوم تجربی) تعقل کرده ایم؛ یعنی درارتباط با اهداف و کمالی که بر مبنای آن موجود استوار هستند، به آن موجود درست همان خصلت‌هایی را نسبت داده‌ایم، که مطابق با شرایط خود ما می‌توانند بنیاد یک چنین وحدت نظاممندانه را در خود متعین کنند. بنابراین، این ایده کلاً فقط درارتباط با کاربرد جهانی عقل ما است که بنیادی دارد. اما اگر بخواهیم به این ایده مطلقاً اعتبار عینی ببخشیم، آنگاه فراموش خواهیم کرد که آنچه ما می‌اندیشیم منحصراً یک موجود در ایده است؛ و، چون ما بعداً از مبنایی آغاز کرده‌ایم که درباره‌ی جهان به هیچ وجه تعیّن‌پذیر نیست، به آن دلیل در پایگاهی نخواهیم بود تا این اصل را به شکلی که با کاربرد تجربی عقل متناسب باشد، اعمال کنیم.

و اما (باز هم خواهند پرسید) آیا به این شیوه، من می‌توانم همچنان مفهوم و پیش فرض یک موجوداعلی را در باره‌ی عقل مانند جهان بکار گیرم؟ آری؛ و در حقیقت برای همین بود که این ایده به وسیله‌ی عقل دراساس گذاشته شده است. اما اکنون، آیا اجازه دارم تا نظم‌های هدف ـ مانند (A ۶۹۹)
را به مثابه قصد و هدف بنگرم، به این ترتیب که آنها را از اراده‌ی الهی، ـ هر (B ۷۲۷)
چند هم که به واسطه‌ی استعدادهایی ویژه که برای این منظور در جهان گذاشته شده‌اند، ـ مشتق سازم؟ آری، چنین نیز می‌توانید کرد، اما فقط به شرطی که برای شما علی‌السویه باشد بگویند: حکمت الهی همه چیز را مطابق با اهداف عالی خود نظم است، یا بگویند که: ایده‌ی حکمت اعلی، یک عنصر تنظیمی است در پژوهش طبیعت، و یک اصل وحدت نظاممندانه و هدفمندانه‌ی طبیعت است مطابق با قوانین عمومی طبیعت، حتی در جایی که

ما از آن وحدت آگاه نشویم؛ به عبارت دیگر، در آنجا که شما آن وحدت را در می‌یابید، باید کلاً برایتان یکسان باشد که بگویند: خداوند در حکمت خود آن را چنین خواسته است، یا بگویند که: به هر حال، طبیعت، آن را حکیمانه چنین نظم داده است. زیرا آنچه شما را توجیه می‌کرد تا یک عقل اعلی را به مثابه یک شاکله‌ی اصل تنظیمی دراساس بگذارید، دقیقاً همان بزرگترین وحدت نظاممندانه و هدفمندانه بود که عقل شما می‌خواست به مثابه اصلی تنظیمی، مبنای هرنوع پژوهش طبیعت قرار دهد؛ و، بنابراین، به هر اندازه که مطابق با این اصل، هدفمندی در جهان کشف کنید، به همان میزان تأییدی دارید برای عدالت ایده‌تان؛ اما چون اصل مورد بحث هیچ قصدی نداشت جز آنکه وحدت ضروری طبیعت را، و بزرگترین وحدت ممکن طبیعت را، بجوید، پس در واقع ما آن وحدت را ـ تا آنجا که به آن دست می‌یابیم ـ مرهون ایده‌ی یک برترین موجود خواهیم بود؛ اما ما نمی‌توانیم بی‌آنکه با خود دچار تناقض شویم، قوانین عموی طبیعت که فقط برای آنها ایده دراساس گذاشته شده است، را نادیده بگیریم، تا این هدفمندی طبیعت را به لحاظ منشاء را ما حق نداریم که موجودی را فراتر از طبیعت با خصلتهای یاد شده فرض کنیم، بلکه فقط می‌توانیم ایده‌ی آن موجود را دراساس بگذاریم، تا مطابق با قیاس با تعیین علّی، پدیدارها را چنانکه نظاممندانه در میان یکدیگر پیوسته باشند، بنگریم.

درست به همان دلیل نیز حق داریم که علت جهان را در ایده نه تنها مطابق با یک انسان‌شکلی زیرکانه‌تر (که بدون آن، هیچ‌چیز را درباره‌ی علت جهان نمی توان تعقل کرد)، ـ یعنی به مثابه موجودی که فاهمه، رضایت و عدم رضایت، و نیز نوعی میل و اراده‌ی شایسته‌ی خود، و دیگر موارد، را دارد، ـ تعقل کنیم، بلکه کمال بی نهایت نیز به او نسبت دهیم، کمالی که بنابراین بسیار فراتر می‌رود از چنان کمالی که ما بتوانیم از طریق شناخت تجربی نظم جهان به آن حق داشته باشیم. زیرا قانون تنظیمی وحدت نظاممندانه، خواستار آن است که ما طبیعت را چنان مطالعه کنیم که گویی

(A ۷۰۱)
(B ۷۲۹)

همه جا تا بی نهایت وحدت نظاممندانه و هدفمندانه در بزرگترین ممکن، پیدا خواهد شد. زیرا اگر چه ما فقط اندکی از این کمال جهان را می‌توانیم کشف کنیم، یا به آن می‌توانیم دست بیابیم، با این همه، این امر در ذات قانون گذاری عقل ما است که این کمال را در همه جا بجوید و به آن گمان ببرد؛ و این باید همیشه برای ما مفید باشد، و به هر شکل هرگز برای ما مضر نخواهد بود، که مطالعه‌ی طبیعت را مطابق با این اصل برقرار سازیم. اما درست بر مبنای این تصور، بر اساس ایده‌ی یک خالق اعلی که در اساس گذاشته شده است، نیز واضح است که: من نه وجود و شناخت چنین موجودی را، بلکه فقط ایده‌ی آن موجود را دراساس می گذاریم، و بنابراین حقیقت هیچ‌چیز را از خود این موجود مشتق نمی‌سازم، بلکه صرفاً از ایده‌ی این موجود مشتق می‌سازم؛ یعنی از طبیعت اشیای جهان، مطابق با یک چنین ایده. همچنین به نظر می‌رسد نوعی آگاهی، ـ هر چند هم باز نگشوده ـ از کاربرد واقعی این مفهوم عقلانی ما، به زبان فروتنانه و منصفانه‌ی فیلسوفان همه‌ی دوران‌ها میدان داده است؛ چراکه، ایشان از حکمت و تدبیر طبیعت، و از حکمت الهی، همچون اصطلاحاتی مترادف حرف می زنند؛ و وقتی که بحث بر سر عقل صرفاً نظری باشد، در واقع اصطلاح حکمت و تدبیر طبیعت را ترجیح می‌دهند؛ زیرا اصطلاح حکمت و تدبیر طبیعت، ادعای حکم بزرگتری را از آنچه ما نسبت به آن حق داریم، مانع می شود، و هم زمان عقل را به میدان ویژه‌اش که طبیعت باشد، به عقب می‌فرستد. (A ۷۳۰) (B ۷۵۸)

به این ترتیب عقل محض که در آغاز چنین به نظر می رساند که هیچ‌چیزی کمتر از گسترش اطلاعات ما را فراتر از همه‌ی مرزهای تجربه قول ندهد، اگر او را درست بفهمیم، هیچ‌چیز ندارد مگر اصول تنظیمی؛ این اصول تنظیمی در واقع وحدت بزرگتری را تجویز می‌کنند از آنچه کاربرد تجربی فاهمه به آن بتواند دست یابد؛ اما درست به همین دلیل که این اصول هدفی را که کاربرد تجربی فاهمه باید به آن نزدیک شود، چنان دور می‌برند، هماهنگی فاهمه را با خود به وسیله‌ی وحدت نظاممندانه بـه بزرگترین درجه (A ۷۰۲) (B ۷۳۰)

می‌رسانند؛ اما از طرف دیگر، اگر اصول تنظیمی بد فهمیده شوند و به منزله‌ی اصول قوام بخش شناخت های متعالی تلقی شوند، البته به وسیله‌ی یک ظاهر درخشان اما کاذب، نوعی اقناع و دانستن توهمی ایجاد می‌کنند، اما همراه با آن، تناقضات و مناقشات جاودانه را نیز پدید می‌آورند.

***

به این ترتیب، شناخت آدمی کلاً با شهودات آغاز می‌شود، از آنجا به مفاهیم می‌رود، و به ایده‌ها می‌انجامد. هر چند شناخت آدمی در ارتباط با این هر سه مولفه، دارای سرچشمه‌های شناخت پیشین است، که در اولین نظر، چنین به نظر می رسد که حدود هر نوع تجربه را تخطئه کنند، با این همه، (A ۷۰۳) (B ۷۳۱) یک نقد دقیق، ما را متقاعد می‌کند که هر نوع عقل در کاربرد نظری، هرگز نمی‌تواند با این مولفه‌ها فراتر از میدان تجربه‌ی ممکن برآید؛ و نیز اینکه، مقصد واقعی این عالی ترین قوه‌ی شناخت، آن است که همه‌ی روشها و اصول این روشها فقط برای آن بکار گرفته شود تا مطابق با همه‌ی اصول ممکن وحدت، ـ که در بین آنها وحدت اهداف از همه برجسته‌تر است، ـ تا دورترین گوشه‌های طبیعت نفوذ کنیم، اما هرگز نه برای آنکه فراتر از حدود طبیعت به پرواز درآییم؛ چرا که، خارج از طبیعت،

B ۷۳۲ برای ما چیزی نیست جز مکان تهی. البته تحقیق نقادانه‌ی همه‌ی گزاره‌هایی که می‌توانند شناخت ما را فراتر از تجربه‌ی واقعی گسترش دهند، در قسمت تحلیلات استعلایی، به شیوه‌ای کامل ما را متقاعد ساخته است که آنها هرگز ما را به چیزی جز یک تجربه‌ی ممکن نمی‌تواند راهنما شود؛ و اگر

A ۷۰٤ ما حتی به روشن‌ترین قضیه‌های انتزاعی و کلی مشکوک نمی‌بودیم، اگر چشم‌اندازهای دل‌انگیز و ظاهری ما را فریب نمی‌دادند تا اجبار آموزه‌های تجربه ممکن و واقعی را به دور اندازیم، ـ آنگاه قطعاً می‌توانستیم از بررسی پر زحمت همه‌ی شاهدان گفتگو را که یک عقل متعالی به سود ادعاهای خود به دادگاه فرا می‌خواند، خود را خلاص کنیم. زیرا ما از پیش با قطعیت کامل می‌دانستیم که هر نوع بهانه و ادعای شاهدان، حتی اگر صمیمانه باشد، اما

مطلقاً پوچ و باطل است؛ زیرا این ادعاها به نوعی اطلاعات مربوط می‌شوند که هرگز هیچ انسانی نمی‌تواند به آن دست بیابد. با این همه، این بحث پایانی نخواهد داشت، مگر آنکه علت واقعی خطایی که از آن حتی عاقل‌ترین افراد می‌تواند فریب بخورد جستجو و کشف شود. علاوه بر آن، حلّ هر گونه شناخت استعلایی ما به عناصر آن (به مثابه مطالعه‌ی طبیعت درونی ما)، فی حد ذاته دارای ارزشی کمی نیست، چنانکه حتی وظیفه‌ی فیلسوف است. ـ بر این اساس، نه فقط لازم بود کل این بررسی های عملی و اگر چه بی حاصلِ عقل نظری را تا اولین سرچشمه‌های آن به طور کامل دنبال کنیم، بلکه، چون خطای دیالکتیکی در اینجا نه تنها برای قضاوت ما گمراه‌کننده است، بلکه همچنین علاقه‌ای که ما به این داوری ها داریم، فریبنده است و همواره طبیعی، و در آینده نیز کلاً چنین خواهد ماند، بنابراین درست آن بود که گویی سندهای این محاکمه را به طور کامل بنویسیم و آنها را در پرونده‌ی عقل آدمی برای جلوگیری از خطاهای مشابه آینده، بایگانی کنیم.

.II

(A ۷۰۵)
(B ۷۳۳)

روش شناسی استعلایی

اگر من مجموع کلی هر نوع شناخت عقل محض و نظری را به مثابه ساختمانی در نظر بگیرم که برای آن ما دست کم ایده را در خود داریم، آنگاه می‌توانم بگویم که ما در نظریه‌ی استعلایی عناصر وسایل ساختمان را برآورد
(A ۷۰۷) و تعیین کرده‌ایم که برای بر پا داشتن چه‌نوع ساختمان، و به چه طول و به چه
(B ۷۳۵) استحکامی کفایت می‌کنند. البته دریافته شد که اگر چه منظور ما ساختن برجی بود که سر به فلک برساند، اما با این همه، ذخیره‌ی ماده‌های اولیه ی ما فقط برای ساختن یک خانه‌ی مسکونی کفایت می‌کرد، که برای کارهای ما در حد تجربه بسیار جادار بود و به اندازه‌ی کافی بلند، تا در یک نگاه آن را در نظر آوریم؛ اما به عهده گرفتن جسورانه‌ی ساختن آن برج، به دلیل نبودن مصالح، می‌بایست به شکست انجامد؛ حال در این میانه، بگذریم از آشفتگی زبانی که به شکل اجتناب ناپذیر باید کارگران را در باره‌ی نقشه‌ی کار، دچار چند دستگی سازد و ایشان را در کل جهان پراکنده کند، تا آنکه هر یک از ایشان مطابق با طرح خاص خود جداگانه ساختمان بنا کند. اما اکنون بحث چندان بر سر ماده‌های اولین نیست، بلکه کار ما بیشتر خود نقشه است؛ و چون هشدار یافته‌ایم تا به این کار، براساس یک طرح کور اختیاری که شاید از کل توانایی ما فراتر برود، خطر نکنیم، و از طرف دیگر، باز از بر پا ساختن یک خانه‌ی مسکونی مستحکم نمی‌توانیم چشم بپوشیم، ـ پس می‌باید طرح و برآورد خود را برای ساختمانی تنظیم کنیم در نسبت با ذخیره‌ای که به ما داده شده است، و، همزمان با نیازمان نیز متناسب می‌باشد.

(A ۷۰۸) به این ترتیب، منظور من از روش شناسی استعلایی، عبارت است از:
(B ۵۳۶) تعیین شرایط صوری یک نظام کامل عقل محض، به این هدف، ما در اینجا به اینها می‌پردازیم: انضباط عقل محض؛ قانون کلی عقل محض؛ معماری عقل محض؛ و سرانجام، تاریخ عقل محض؛ ما از نظرگاه استعلایی کاری را انجام خواهیم داد که در فلسفه‌ی مدرسی، تحت عنوان منطق عملی، در رابطه با کاربرد فاهمه به طور کلی، کوشش می‌شود، اما به شیوه‌ای بد انجام می‌گیرد؛ زیرا، از آنجا که منطق عمومی به هیچ نوع ویژه‌ی شناخت فاهمه محدود

نمی‌شود (برای مثال، به شناخت محض فاهمه محدود نمی‌شود)؛ و نیز به موضوعات خاصی نیز محدود نمی‌گردد، پس، منطق عمومی، بی‌آنکه اطلاعاتی از دیگر علوم را اخذ کند، کاری بیشتر نمی‌تواند بکند، جز آنکه عناوینی برای روش های ممکن، و اصطلاحات فنی‌ای ـ که ما آنها را در رابطه با عنصر نظام مندانه در همه نوع علوم بکار می‌گیریم، ـ را مطرح می‌کند، که نوآموز را در همان آغاز با نام هایی آشنا می‌سازند که معنا و کاربرد آنها را تازه باید در آینده بشناسد.

روش شناسی استعلایی
فصل اول
انضباط عقل محض

احکام سلبی، که نه صرفاً به لحاظ صورت منطقی، بلکه به لحاظ محتوا نیز چنین‌هستند، در علم دوستی آدمیان از ارزشی ویژه برخوردار نیستند؛ بر عکس ، آن ها حتی به مثابه دشمنانِ حسودِ سائق شناخت ما که مدام ، می‌کوشد گسترش یابد، منظور می‌شوند؛ چنان که کمابیش به نوعی دفاعیه نیاز است تا آنها را فقط تحمل کنیم، و بسیار بیشتر به دفاعیه نیاز است تا برای آنها لطف و احترام ایجاد کنیم. (A ۷۰۹) (B ۷۳۷)

البته منطقاً می‌توانیم هر گزاره‌ای را که بخواهیم، سلبی بیان داریم؛ اما در رابطه با محتوای شناخت ما به طور کلی ـ این که آیا شناخت ما از طریق یک قضاوت، گسترش می‌یابد، یا محدود می شود، ـ احکام سلبی دارای این وظیفه هستند که منحصراً از خطا جلوگیری کنند. بنابراین نیز گزاره‌های سلبی که باید از شناخت کاذب جلوگیری کنند، در جایی که هرگز هیچ خطایی ممکن نیست، هر چند بسیار واقعی هستند، اما با این همه تهی اند، یعنی به

هیچ‌وجه با هدف خود متناسب نیستند، و درست به همین علت، چه بسا خنده‌آور هستند مانند گزاره‌ی یک سخن گوی مدرسی که بگوید: اسکندر، بدون ارتش جنگی، هیچ سرزمینی را نمی‌توانست فتح کند.

اما در جایی که محدوده‌های شناخت ممکن ما بسیار محدود هستند، در جایی که وسوسه‌ی قضاوت کردن، قوی است، خطایی که خود را عرضه می‌دارد، بسیار فریبنده است، و زیانی که از خطا ایجاد می شود، بسیار زیاد، ـ در آنجا عنصر سلبی تعلیم، که صرفاً برای این کار مناسب است که ما را در مقابل خطاها حفظ کند، از بسیاری آموزشهای ایجابی اهمیت بیشتر دارد ، که از آن طریق شناخت ما می‌تواند افزایش یابد. این اجبار، که بوسیله‌ی آن، گرایش دائمی‌ای که از قواعدی معین، سرپیچی کنیم، محدود شود و سرانجام از بین برود، انضباط نام می‌گیرد [= Disziplin] از پرورش [= فرهنگ = Kultur] متمایز می‌شود؛ برای آنکه پرورش باید صرفاً نوعی مهارت را فراهم کند، بی‌آنکه مهارتی دیگر را که خود موجود است، از بین ببرد. بنابراین، برای تربیت یک استعداد، که دیگر از خود انگیزه‌ای برای بیان دارد، انضباط [= Disziplin] سهمی سلبی دارد؛* اما پرورش [=Kultur] و آموزش [=Doktrin] ، سهمی مثبت. (A ۷۱۰) (B ۷۳۸)

اینکه خوی، و نیز استعدادهایی که داوطلبانه، حرکتی آزاد و نامحدود را به خود اجازه می‌دهند (مانند نیروی خیال و هوش)، از بسیاری نظرگاه ها به نوعی انضباط نیاز دارند، امری است که هر کس به آسانی اقرار خواهد کرد. اما اینکه عقل، که در واقع به عهده‌ی او است تا برای همه‌ی تلاش های

---

* **ـ من خوب می‌دانم که در زبان مدرسی، رسم است که نام انضباط [=Disziplin] را با تعلیم [=Unterweisung] هم معنا بکار ببرند. اما در مقابل، موارد فراوان دیگری هست که اصطلاح انضباط به مثابه تأدیب [=Zucht] ، با دقت متمایز می‌گردد از اصطلاح فنی تعلیم به مثابه آموزش [=Belehrung] ؛ از طرفی، طبیعت امور نیز ایجاب می‌کند که برای این تمایز، اصطلاح فنی مناسب واحد نگه داشته شوند؛ بنابراین، من آرزومندام که هرگز اجازه داده نشود تا واژه‌ی انضباط جز به معنای سلبی بکار رود.**

دیگر، انضباط شان را تجویز کند، خود باز به چنین انضباطی نیاز داشته باشد، امری است که به راستی عجیب به نظر می‌رسد؛ و در واقع نیز عقل تاکنون به این ترتیب از این تحقیر گریخته است که چون با تشریفات و طمطراق و متانت کامل وارد میدان می‌شود، هیچ کس به آسانی نتوانسته است به او گمان ببرد که در یک بازی بازیگوشانه، خیالات را به جای مفاهیم می‌نشاند، و واژه‌ها را به جای چیزها.

(A ۷۱۱) (B ۷۳۹) در کاربرد تجربی عقل، به هیچ نقد عقلی نیاز نیست، زیرا اصولی عقل، در سنگ محک تجربه تابع آزمایشی دائمی هستند؛ به همین ترتیب، در ریاضیات نیز به نقد عقل نیاز نیست. برای آنکه در ریاضیات، مفاهیم عقل باید در شهود محض، به طور ملموس تصویر شوند، چنان که هر آنچه بی‌اساس است و خودخواهانه، بزودی از آن طریق آشکار می‌شود. اما در جایی که نه شهود تجربی می‌تواند عقل را به مسیری آشکار آورد و نه شهود محض، یعنی در کاربرد استعلایی عقل بر اساس مفاهیم محض، ـ در آنجا عقل آن قدر به انضباط نیاز دارد تا گرایش او را به گسترشی فراتر از حدود تنگ تجربه‌ی ممکن تعدیل کند، و او را از زیاده‌روی و خطا مصون دارد، که کل فلسفه‌ی عقل محض نیز صرفاً به این فایده ی سلبی می‌پردازد. اشتباهات جداگانه را می‌توان از طریق بررسی و مهار بر طرف کرد و علل آنها را به وسیله‌ی نقد از بین برد. اما در جایی که مانند عقل محض، یک نظام کامل خیالات فریبنده و حیله ها وجود دارند که بسیار به یکدیگر مرتبط هستند و براساس اصول مشترک با هم متحد شده‌اند، ـ در آنجا چنین به نظر می رسد که نوعی قانون گذاری خاص و آن هم سلبی واجب باشد که تحت نام یک انضباط براساس طبیعت عقل و موضوعات کاربرد محض او، گویی نظامی از احتیاط و خود سنجی بر پا سازد، که نزد آن نظام، هیچ نوع خطای شبه عقلانی کاذب نمی‌تواند مقاومت کند؛ بلکه می‌باید فوراً، به رغم همه‌ی دلایل ظاهر فریب‌اش، خود را آشکار می‌سازد.

(A ۷۱۲)
(B ۷٤۰)
اما باید به خوبی ملاحظه کرد که: من در این دومین بخش عمده‌ی نقداستعلایی، انضباط عقل محض را به محتوا متوجه نمی‌کنم، بلکه آن را صرفاً در زمینه‌ی روش شناخت به وسیله‌ی عقل محض، بررسی می‌کنم. انضباط عقل محض در زمینه‌ی محتوایش، در فصل نظریه‌ی استعلایی عناصر بررسی شده است. اما کاربرد عقل، به هر موضوعی هم که تطبیق شود، چنان شبیه است، و با این همه، هنگامی که کاربرد عقل، استعلایی باشد، همزمان از هر نوع کاربرد دیگر چنان ذاتاً متفاوت است که بدون یک آموزه‌ی سلبی هشداردهنده‌ی انضباطی که به ویژه بر آن کاربرد اعمال شود، نمی‌توان خود را از خطاها مصون داشت؛ ـ خطاهایی که ضرورتاً می‌باید از پیروی نامناسب چنان روش هایی ایجاد شوند، که حتی اگر در جاهای دیگر برای عقل شایسته‌هستند، اما با این همه، فقط در حیطه‌ی استعلایی برای عقل مناسب نیستند.

فصل اول
قسمت اول
انضباط عقل محض در کاربرد جزمی

ریاضیات نمونه‌ای درخشان از عقل محضی ارایه می‌دهد که بدون کمک تجربه، خود بخود با موفقیت گسترش می‌یابد. نمونه‌ها گسترش می‌یابد، بخصوص برای ان توانایی‌ای که طبیعتاً به خود امید می‌دهد که
(A ۷۱۳)
(B ۷٤۱)
درست همان موفقیت را که در یک مورد به او داده شده است، در مواردی دیگر نیز داشته باشد. بنابراین عقل محض امیدوار است که بتواند دقیقاً به همان شکل با موفقیت و به طور اساسی خود را در کاربرد استعلایی گسترش دهد، که در کاربرد ریاضی موفق شده است؛ بخصوص اگر او همان روش را در کاربرد استعلایی بکار گیرد که در ریاضیات چنان نفعی آشکار داشته است. بنابراین برای ما بسیار مهم است بدانیم که: آیا روشی که برای به دست آوردن

قطعیت یقینی لازم است، روشی که در علم ریاضیات روش ریاضی نامیده می‌شود، با روشی که به آن وسیله همان نوع قطعیت در فلسفه جستجو می‌شود، اینهمان است ،و باید در اینجا روش جزمی نامیده شود؟

شناخت فلسفی عبارت است از: شناخت عقلی براساس مفاهیم؛ اما شناخت ریاضی عبارت است از شناخت عقلی براساس ساختمانِ [Konstruktion=] مفاهیم. اما ساختنِ [= بنا کردن] یک مفهوم به معنایِ آن است که: شهودی متناظر با آن مفهوم، به نحو پیشینِ تصویر شود. بنابراین، برای ساخت یک مفهوم، یک شهود غیرتجربی لازم است که در نتیجه، به مثابه شهود، یک امر عینی شخصی باشد؛ اما به رغم این امر، به مثابه ساخت یک مفهوم (ساخت یک تصور کلی)، باید اعتبار کلی، برای همه‌ی شهودات ممکنی که به همان مفهوم متعلق هستند، را در تصوّر بیان کند. به این ترتیب من مثلثی را می‌سازم، به این ترتیب که موضوعی را شرح دهم که با مفهوم مثلث مطابق باشد: یا از طریق خیال محض در شهود محض، یا مطابق با شهود محض همچنین بر روی کاغذ، در شهود تجربی؛ اما در هر دو حال، کاملاً به نحو پیشین، بی‌آنکه الگوی مثلث را از نوعی تجربه گرفته باشم. شکل ترسیم شده بر روی کاغذ، تجربی است، اما با این همه، برای این کار مناسب است که مفهوم را بیان کند، بی‌آنکه به کلّیّتِ آن آسیب برساند. زیرا در این شهود تجربی، همیشه فقط به عمل ساخت مفهوم توجه می‌شود که در آن مفهوم، بسیاری تعیّنات ـ برای مثال، تعیین اندازه‌ی اضلاع و زاویه‌ها، ـ کلاً علی‌السویه است؛ و بنابراین، این اختلافات که مفهوم مثلث را تغییر نمی دهند، انتزاع می‌شوند.

(A ۷۱٤)
(B ۷٤۲)

به این ترتیب، شناخت فلسفی امر جزئی را فقط در امر کلی مطالعه می‌کند، حال آنکه شناخت ریاضی، امر کلی را در امر جزئی و حتی در امر شخصی می‌نگرد، و با این همه، باز به نحو پیشین، و به واسطه‌ی عقل چنین می‌کند؛ چنان که، به همان شکل که این امرِ واحد تحت بعضی شرایط کلی ساخت، معین می‌شود، به همان ترتیب متعلَق مفهوم نیز، ـ که با آن موضوع

این امر شخصی فقط به مثابه شاکله‌ی آن، متناظر است، ـ باید به طور کلی معین شده تعقل شود.

بنابراین، این نه آنی ذاتاً این دو نوع شناختِ عقلی در این صورت آن ها است، و مبتنی بر تمایز ماده‌ی آنها یا متعلقات آنها نیست. کسانی که گمان برده‌اند فلسفه را از ریاضیات از آن طریق متمایز کنند که درباره‌ی فلسفه بگویند: موضوع فلسفه صرفاً کیفیت است، اما موضوع ریاضیات، فقط کمیت، ـ معلول را عوضی به جای علت گرفته‌اند. صورت شناخت ریاضی، علت آن است که چرا شناخت ریاضی منحصراً به کمیت ها می‌تواند مربوط شود. زیرا این فقط مفهوم کمیات است که می‌تواند ساخته شود، یعنی به نحو پیشین در شهود تصویر شود، اما کیفیات در هیچ شهودی نمی‌تواند تصویر شود مگر در شهود تجربی. بنابراین یک شناخت عقلی کیفیات فقط می‌تواند به وسیله‌ی مفاهیم ممکن باشد. به این ترتیب هیچ‌کس نمی‌تواند یک شهود مطابق با مفهوم واقعیت را از جایی دیگر کسب کند مگر از تجربه؛ اما هرگز نمی‌توان به نحو پیشین، از خود، و پیش از آگاهی تجربی واقعیت، آن شهود را دارا شد. ریخت مخروطی را می‌توان بدون هر نوع کمک تجربی، صرفاً براساس مفهوم، قابل شهود ساخت، اما رنگ این مخروط می‌باید در فلان یا بهمان تجربه پیشتر داده شود. مفهوم یک علت به طور کلی را من به هیچ شکلی نمی‌توانم در شهود تصویر کنم، مگر در نمونه‌ای که تجربه به دست من می‌دهد؛ و مانند آن. ـ از آنها گذشته، فلسفه درست به همان اندازه به کمیّات می‌پردازد که ریاضیات؛ برای مثال، به تمامیت، بینهایت، و امثال آن. ریاضیات خود نیز به این نه‌آنی خطوط و سطوح مستوی، به مثابه مکان هایی دارای کیفیات گوناگون، به استمرار شی ممتد به مثابه یکی از کیفیات بُعد می‌پردازد. اما هر چند فلسفه و ریاضیات در چنین مواردی که موضوع مشترک دارند، باز شیوه‌ی بررسی کردن این موضوع به وسیله‌ی عقل، در نگرش فلسفی بسیار متفاوت است با نگرش ریاضی. فلسفه خود را صرفاً به مفاهیم کلی محدود می‌کند؛ اما ریاضیات نمی‌تواند با مفهوم محض کاری انجام دهد، بلکه فوراً به

شهود می‌پردازد؛ ریاضیات در این شهود، مفهوم را به طور انضمامی مطالعه می‌کند؛ و با این همه نه به شیوه‌ی تجربی، بلکه صرفاً در چنان شهودی که به نحو پیشین تصویر شده است، یعنی ساخته است؛ و در آن شهود، هر آنچه از (A ۷۱۶) (B ۷۴۴) شروط کلی ساخت برمی‌آید، باید همچنین درباره‌ی متعلق مفهوم ساخته شده نیز به طورکلی معتبر باشد.

به یک فیلسوف مفهوم مثلث را بدهید و بگذاریدش به شیوه‌ی خود نسبت حاصل جمع زوایای آن را با قائم‌الزاویه پیدا کند. حال او هیچ‌چیز ندارد جز مفهوم شکلی که در سه خط راست محصور است، و در این شکل، مفهوم همین تعداد زاویه. اکنون او هر اندازه هم که بخواهد در این مفهوم تامل کند، باز هیچ چیز تازه‌ای به دست نخواهد آورد. او می‌تواند مفهوم خط راست، یا مفهوم یک زاویه، یا مفهوم عدد سه را تجزیه و تحلیل و واضح سازد، اما به خاصیت هایی دیگر که به هیچ‌وجه در این مفاهیم نیستند، نخواهد رسید. اما بگذارید هندسه‌دان این پرسش را انتخاب کند. او فوراً آغاز به کار می‌کند تا مثلثی بسازد. زیرا او می‌داند که حاصل جمع دو قائم‌الزاویه، کاملاً برابر است با همه‌ی زاویه‌های مجاوری که بتوانند از یک نقطه‌ی واقع بر یک خط راست رسم شوند؛ براین اساس، او یک ضلع مثلث را امتداد می‌دهد و دو زاویه‌ی مجاور به دست می‌آورد که با هم، برابر با دو قائم‌الزاویه هستند. حال او زاویه‌ی خارجی را تقسیم می‌کند، به این ترتیب که خطی به موازات ضلع مقابل مثلث می‌کشد و می‌بیند که در اینجا یک زاویه‌ی مجاور خارجی ایجاد می‌شود که برابر است با یک زاویه‌ی درونی؛ و به این ترتیب فراتر. به (A ۷۱۷) (B ۷۴۵) این ترتیب، او از طریق زنجیره‌ای از قیاسات که همیشه از شهود مشتق می‌شوند، به راه‌حلّ کاملاً روشن و همزمان کلی پرسش دست می‌یابد.

اما ریاضیات، صرفاً کمیّات (quanta) را نمی‌سازد ـ کاری که در هندسه انجام می‌گیرد، ـ بلکه کمیت محض را (quantitatem) نیز بنا می‌کند، چنان که در جبرعمل می‌شود؛ در جبر کیفیت موضوعی که باید مطابق با یک چنین مفهوم کمّی‌ای تعقل می‌شود، کلاً انتزاع می‌گردد. براین اساس،

جبر یک نظام معین نشانه‌گذاری برای همه‌ی ساخت های کمیّات به طور کلی (اعداد) ـ مانند جمع، تفریق، استخراج ریشه، و غیره، ـ را برمی‌گزیند؛ و، پس از آنکه مفهوم کلی کمیّات را نیز مطابق با نسبت های گوناگون این کمیّاj مشخص می‌کند، آنگاه هر نوع عمل که از طریق آن، کمیت تولید می‌شود و تغییر می‌یابد، را مطابق با برخی قواعد کلی، در شهود تصویر می‌کند؛ برای مثال، هنگامی که یک کمیت باید به وسیله‌ی کمیت دیگر تقسیم شود، جبر هر دو کمیت را مطابق با علامت‌های آنها، به وسیله‌ی صورت مشخص‌کننده‌ی تقسیم ترکیب می‌کند، و به همین ترتیب موارد دیگر؛ و بنابراین، جبر به واسطه‌ی یک ساختِ نمادین، دقیقا به خوبی هندسه، ـ مطابق با یک ساختِ آشکار کننده (یا ساختِ هندسی خود موضوعات)، ـ به جایی دست می‌یابد که شناخت برهانی هرگز به واسطه‌ی مفاهیم محض نمی‌توانست به آن دست یابد.

حال چه چیز می‌تواند علت وضع بسیار متفاوت این دو عقل پیشه باشد، که یکی از ایشان، یعنی فیلسوف، راه خود را مطابق با مفاهیم دنبال می‌کند، و دیگری، یعنی ریاضی‌دان، مطابق با شهوداتی که وی به نحو پیشین (A ۷۱۸)
براساس مفاهیم تصویر می‌کند؟ براساس آموزه‌های اساسی استعلایی که پیش (B ۷٤٦)
از این مطرح شده‌اند، علت این امر روشن است: در اینجا موضوع بر سر گزاره‌های تحلیلی نیست که می‌تواند از طریق تجزیه و تحلیل محض مفاهیم تولید شوند، (در این تجزیه و تحلیل، فیلسوف بدون شک بر رقیب خود برتری دارد) بلکه بحث بر سر گزاره‌های ترکیبی است، و آن هم چنان گزاره‌های ترکیبی که باید به نحو پیشین شناخته شوند. زیرا من نباید به چیزی توجه کنم که در مفهوم خود از مثلث به راستی می‌اندیشم (این چیزی نیست جز تعریف محض)؛ بیشتر چنین است که من باید فراتر از مفهوم مثلث به خاصیت هایی که در این مفهوم وجود ندارند، اما با این همه به آن متعلق گذر کنم. اکنون، این کار به طریقی دیگر ممکن نیست مگر آنکه من موضوع خود را مطابق با شرایط تعیین کنم: یا مطابق با شرایط شهود تجربی، یا مطابق با

شرایط شهود محض. روش اول (به وسیله‌ی اندازه گرفتن زاویه‌های مثلث) فقط یک گزاره‌ی تجربی در اختیار ما قرار می‌دهد، که به هیچ وجه کلیت ندارد و به دلیل قوی‌تر ضرورت هم ندارد؛ پس به هیچ‌وجه بحث بر سر چنین چیزی نیست.

امّا،روش دوم، عبارت است از ساخت ریاضی، و در اینجا ساخت هندسی، که به واسطه‌ی آن، من در یک شهود محض، درست مانند شهود تجربی، کثرات که به شاکله‌ی یک مثلث به طور کلی، و در نتیجه به مفهوم آن، متعلق است، را به آن اضافه می کنم، که البته از آن طریق گزاره‌های ترکیبی کلی می‌باید ساخته شوند.

بنابراین بیهوده خواهد بود که من درباره‌ی مثلث فلسفه‌ورزی کنم؛ یعنی به شیوه ی منطقی به تامل بپردازم؛ ـ چرا که، از این طریق به کمترین میزان نیز از تعریف محض دورتر نخواهم رفت، که به راستی، باید از آن شروع می‌کردم. البته نوعی ترکیب استعلایی براساس مفاهیم صرف یافته می‌شود که خود نیز تنها فیلسوف به آن دست می‌یابد؛ اما این ترکیب هرگز به چیزی جز یک شیء کلی مربوط نمی‌شود، و شروطی را بیان می‌دارد که تحت آنها، دریافت حسی آن شیء می‌تواند به تجربه‌ی ممکن تعلق داشته باشد. اما در مسائل ریاضی، مطلب این نیست، و اصلاً پرسش بر سر وجود موضوعات نیست، بلکه بر سر خاصیت های موضوعات فی حد ذاته است، و آن هم منحصراً تا آنجا که این خاصیت ها با مفهوم موضوعات مرتبط باشند.

(A ۷۱۹)
(B ۷۴۷)

در نمونه‌ی مطرح شده، ما فقط کوشش کرده‌ایم روشن کنیم که چه این‌نه‌آنی بزرگی در میان کاربرد عقلی منطقی بر پایه‌ی مفاهیم، و کاربرد عقلی شهودی به وسیله‌ی ساخت مفاهیم ایجاد می‌شود. حال به شیوه‌ای طبیعی این پرسش مطرح می‌شود که چه علتی وجود دارد که این کاربرد عقلی دوگانه را ضروری می‌سازد و تحت کدامین شروط می‌توان دانست که آیا فقط کاربرد عقلی برهانی واقع می‌شود، یا کاربرد عقلی شهودی هم تحقق می‌پذیرد.

هر نوع شناخت ما سرانجام به شهودات ممکن مربوط می‌گردد: زیرا فقط از طریق شهودات ممکن است که یک موضوع داده شود. حال یک مفهوم پیشین (نه یک مفهوم تجربی) یا یک شهود محض را شامل می‌شود، و بعداً می‌تواند ساخته شود؛ و یا چیزی نیست جز ترکیب شهودات ممکن، که به نحو پیشین داده نشده‌اند؛ و در مورد اخیر البته به خوبی می‌توان به طور ترکیبی و پیشین به وسیله‌ی چنین مفهومی قضاوت کرد؛ اما فقط منطقی مطابق با مفاهیم، اما هرگز نه به شیوه‌ی شهودی از طریق ساخت مفهوم. (A ۷۲۰) (B ۷۴۸)

حال، از همه ی ا نواع شهودات، هیچ یک به نحو پیشین داده نشده است جز صورت محض پدیدارها: مکان و زمان؛ و مفهومی از مکان و زمان به مثابه کمیت[Quantis] می‌تواند به نحو پیشین در شهود تصویر شود، یعنی ساخته شود: یا هم زمان با کیفیت آنها، یا صرفاً به مثابه کمیت آنها (ترکیب محض کثرات متجانس) به وسیله‌ی عدد. اما ماده‌ی پدیدارها که به وسیله‌ی آنها اشیا در مکان و زمان به ما داده می‌شوند، فقط می‌تواند در دریافت حسی، و در نتیجه به نحو پسین به ما معرفی شود. تنها مفهومی که به نحو پیشین، این محتوای تجربی پدیدارها را تصویر می‌کند، مفهوم شیء است به طور کلی؛ و شناخت ترکیبی پیشین این شیء کلی، هیچ‌چیز دیگری را نمی‌تواند عرضه کند جز قاعده‌ی محض ترکیب آن چه را که دریافت حسی، به نحو پیشین بتواند ارائه دهد؛ اما هرگز نمی‌تواند شهود شیء واقعی را به نحو پیشین تحویل دهد، زیرا شهود شیء واقعی ضرورتاً باید تجربی باشد.

گزاره‌های ترکیبی‌ای که به اشیا به طور کلی مربوط می‌شوند، ـ اشیای کلی‌ای که شهود آنها هرگز به نحو پیشین نمی‌تواند داده شود، ـ استعلایی‌هستند. بر این اساس، گزاره‌های استعلایی هرگز نمی‌توانند از طریق ساخت مفاهیم داده شوند، بلکه فقط مطابق با مفاهیم پیشین می‌توانند داده شوند. گزاره‌های استعلایی صرفاً قاعده‌ای را شامل می‌شوند که مطابق با آن قاعده، نوعی وحدت ترکیبی خاص چیزی که به نحو پیشین نمی‌تواند در شهود تصویر شود، (وحدت دریافت های حسی)، باید به طور تجربی (A ۷۲۱) (B ۷۴۹)

جستجو گردد. اما گزاره‌های استعلایی نمی‌توانند هیچ‌یک از مفاهیم خود را به نحو پیشین در موردی مشخص، تصویر نمایند، بلکه این کار را فقط به نحو پسین انجام می‌دهند، و آن هم به واسطه‌ی تجربه، که خود تازه مطابق با آن اصول ترکیبی ممکن می‌گردد.

اگر قرار باشد درباره‌ی مفهومی ترکیبی قضاوت کنیم، پس باید از این مفهوم خارج شویم، و به شهودی که در آن، این مفهوم داده شده است روی آوریم. زیرا اگر در خود چیزی که در مفهوم داده شده است، توقف کنیم، آنگاه قضاوت تنها تحلیلی خواهد بود، یعنی یک توضیح اندیشه خواهد بود مطابق با آنچه در واقع در مفهوم متعین شده است. اما من می‌توانم از مفهوم، به شهود محض یا شهود تجربی متناظر با مفهوم، بروم، تا مفهوم را در شهود به طور انضمامی بررسی کنم، و آنچه را که به متعلق آن مفهوم تعلق دارد، به نحو پیشین یا به نحو پسین بشناسم. شناخت به شیوه‌ی پیشین عبارت است از شناخت تعقلی و شناخت ریاضی از ساخت مفهوم، شناخت به شیوه‌ی پسین، عبارت است از شناخت تجربی (مکانیکی) محض، که هرگز نمی‌تواند گزاره‌های ضروری و یقینی را ارائه دهد. به این ترتیب من می‌توانم مفهوم تجربی خود درباره‌ی طلا را تجزیه و تحلیل کنم، اما بی‌آنکه به این وسیله چیزی بیشتر بیابم از آنکه بتوانم تا هر آنچه که در واقع در این واژه می‌اندیشم، را بشمارم؛ البته از این طریق در شناخت من یک بهبود منطقی
(A ۷۲۲)
(B ۷۵۰) انجام می‌گیرد، اما هیچ نوع افزایشی حاصل نمی‌شود. اما من ماده‌ای که تحت نام طلا می‌آید، را می‌گیرم، و با این ماده، دریافت های حسی‌ای را برقرار می‌سازم؛ و آنگاه این دریافت های حسی گزاره‌های ترکیبی اما تجربی گوناگون به دست من خواهند داد. همچنین، من مفهوم ریاضی یک مثلث را می‌سازم، یعنی به نحو پیشین، در شهود ارائه می‌دهم، و از این طریق یک شناخت ترکیبی اما تعقلی به دست می‌آورم. اما اگر مفهوم استعلایی یک واقعیت، جوهر، نیرو، و غیره، به من داده شده باشد، آنگاه این مفهوم استعلایی نه یک شهود تجربی را مشخص می‌کند و نه یک شهود محض را،

بلکه منحصراً ترکیب شهودات تجربی (ای که بنابراین به نحو پیشین نمی‌توانند داده شوند) را، مشخص می‌گرداند؛ و به این ترتیب، چون ترکیب نمی‌تواند به نحو پیشین به شهودی که با آن مفهوم استعلایی متناظر است گذر کند، پس همچنین یک گزاره‌ی ترکیبی متعین‌کننده نیز از آن مفهوم استعلایی نمی‌تواند زاده شود، بلکه فقط یک اصل ترکیب* شهودات تجربی ممکن به دست می آید. بنابراین، یک گزاره‌ی استعلایی عبارت است از یک شناخت عقلی ترکیبی براساس مفاهیم محض، و در نتیجه منطقی است، زیرا از آن طریق هرگونه وحدت ترکیبی شناخت تجربی، تازه ممکن گردانده می‌شود، اما از آن طریق هیچ‌گونه شهود، به نحو پیشین داده نمی‌شود.

(A ۷۲۳) (B ۷۵۱) بنابراین، دو نوع کاربرد عقلی پیدا می‌شوند که به رغم کلیت شناخت و نحوه‌ی تولید پیشین شناخت که در هر دو مشترک است، با این همه، در پیشرفت بسیار این نه آن‌هستند؛ و دلیل آن هم این است که در پدیدار، که از آن طریق به ما همه‌ی موضوعات داده می‌شوند، دو چیز وجود دارند: یکی صورت شهود (مکان و زمان)، که کاملاً به نحو پیشین شناخته و می‌تواند متعین شود؛ و دیگری ماده (عنصر فیزیکی) یا محتوا که به معنای چیزی است که در مکان و در زمان یافته می‌شود، و در نتیجه یک وجود را در بردارد و با احساس متناظر است. درباره‌ی ماده، که هرگز به شیوه‌ای متعین نمی‌تواند داده شود مگر به طور تجربی، ما هیچ‌چیز را به نحو پیشین نمی‌توانیم داشته باشیم جز مفاهیم نامتعین ترکیب احساسات ممکن را، ـ تا آنجا که آنها (در یک تجربه‌ی ممکن) به وحدت ادراک نفسانی تعلق داشته باشند. درباره‌ی صورتِ شهود، ما می‌توانیم مفاهیم خود را در شهود، به نحو پیشین تعیین کنیم؛ زیرا ما

---

* **ـ به واسطه‌ی مفهوم علت، من به واقع از مفهوم تجربی یک حادثه (که طی آن چیزی رخ می‌دهد)، بیرون می‌روم، اما نه به شهودی که مفهوم علت را به طور انضمامی تصویر می‌نماید، بلکه به شروط زمانی به طور کلی، که می‌توانند در تجربه مطابق با مفهوم علت یافته شوند. بنابراین من تنها مطابق با مفاهیم پیش می‌روم، و نمی‌توانم از طریق ساخت مفاهیم پیش بروم؛ زیرا مفهوم عبارت است از یک قاعده‌ی ترکیب دریافت های حسی‌ای که به هیچ‌وجه شهودات محض نیستند، و بنابراین نمی‌توانند به نحو پیشین داده شوند.** (A ۷۲٤) (B ۷۵۲)

در مکان و زمان، خود موضوع را بوسیله‌ی ترکیب متحدالشکل می‌آفرینیم، و به این ترتیب که آنها را صرفاً مثابه کمیات [Quanta] می‌نگریم. کاربرد عقل در رابطه با ماده، عبارت است از: کاربرد عقل مطابق با مفاهیم، که در آن ما کاری دیگر نمی‌توانیم بکنیم جز آنکه پدیدارها را به لحاظ محتوای واقعی‌شان، تحت مفاهیم بیاوریم. از این طریق پدیدارها به شیوه‌ای دیگر متعیّن نمی‌شوند مگر به شیوه‌ی تجربی، یعنی به نحو پسین (اما مطابق با آن مفاهیم به مثابه قواعد یک ترکیب تجربی)؛ کاربرد عقل در رابطه با صورت شهود عبارت است از: کاربرد عقل از طریق ساخت مفاهیم، که در آن، این مفاهیم، چون خود دیگر به یک شهود پیشین مربوط می‌شوند، درست به همان دلیل نیز به نحو پیشین و بدون هیچ‌گونه داده‌های تجربی، می‌توانند در شهود محض به شیوه‌ای متعین داده شوند. نکات زیر را بررسی کنیم: اینکه هر آنچه که وجود دارد (یک شیء در مکان یا در زمان)، را بررسی کنیم و ببینیم که آیا آن چیز یک کمیت [Quantum=] هست یا نیست و به چه میزان چنین است؛ این که در آن شیء، باید یک وجود متصور شود یا عدم وجود؛ اینکه تا چه حد آن چیز (که مکان یا زمان را پر می‌کند) یک زیر لایه‌ی اولیه است یا یک تعین محض؛ اینکه آیا وجود آن چیز رابطه‌ای به مثابه علت یا معلول با چیزی دیگر دارد؛ و سرانجام، اینکه از نظرگاه وجود، آیا آن چیز، متمایز است، یا در وابستگی متقابل با اشیا دیگر قرار دارد؛ خلاصه اینکه بررسی کردن امکان این وجود، واقعیت و ضرورت این وجود، یا بر عکس همه‌ی این ها؛ ـ این نکات همگی به شناخت عقلی براساس مفاهیم تعلق دارند، شناختی که فلسفی نامیده می‌شود. اما تعین کردن به نحو پیشین یک شهود در مکان (شکل)، تقسیم کردن زمان (دیرند)، یا صرفاً شناختن امر کلی ترکیب یک و همان چیز در زمان و مکان، و کمیت یک شهود به طور کلی که از این طریق ایجاد می‌شود (عدد)، این کار عقل است از طریق ساخت مفاهیم، و شناخت ریاضی نامیده می‌شود.

(A ۷۲۵)
(B ۷۵۳)

پیروزی بزرگی که عقل به واسطه‌ی ریاضیات به دست می‌آورد، کلاً و طبیعتاً این گمان را ایجاد می کند که، گر چه نه خود ریاضیات، اما با این همه روش ریاضی، خارج از میدان کمیات نیز می‌تواند موفقیت حاصل کند؛ به این ترتیب که این روش همه‌ی مفاهیم خود را به حیطه‌ی شهودات می‌آورد که به نحو پیشین می‌تواند تولید کند، و از آن طریق، به طور خلاصه، حاکم طبیعت خواهد شد؛ در مقابل، فلسفه‌ی محض، با مفاهیم منطقی پیشین خویش، در طبیعت گردش می‌کند، بی‌آنکه بتواند واقعیت آن مفاهیم را به نحو پیشین شهود کردنی گرداند، و درست به وسیله‌ی شهود پیشین، قابل باور سازد. همچنین، چنین به نظر می رسد که استادان هنر ریاضی، در زمینه‌ی اعتماد به نفس کمبود نداشته باشند، و مردمان عادی نیز از مهارت استادان ریاضی ـ اگر ایشان یک بار به این امر بپردازند ـ کم انتظارات بزرگ نداشته باشند. زیرا چون ریاضی‌دانان هرگز درباره‌ی ریاضیات خود فلسفه‌ورزی نکرده‌اند (کاری که دشوار است!)، تمایز اختصاصی یک نوع کاربرد عقلی نیز از کاربرد عقلی دیگر، به شعور و تفکرشان راه نمی‌یابد. بنابراین، قواعدی که به طور تجربی به کار گرفته می‌شوند، و ایشان از عقل همگانی می‌گیرند، نزد ایشان به جای اصول متعارف اعتبار می‌یابند. اینکه مفاهیم مکان و زمان که ایشان به آنها (به مثابه تنها کمیات [quantis=] اولیه) می‌پردازند، از کجا نزد ایشان می‌آیند، اصلاً ذهن‌شان را مشغول نمی‌کند؛ و درست به همین دلیل به نظر ایشان بی‌فایده می‌رسد که منشاء مفاهیم محض فاهمه، و همراه با آن، کلیت اعتبار آنها را نیز بررسی کنند، بلکه فقط مفاهیم محض فاهمه را بکار می‌گیرند. در همه‌ی اینها، ایشان کاملا درست عمل می‌کنند، فقط اگر از مرز نشان داده شده به ایشان، یعنی از طبیعت فراتر نروند. اما نکته اینجا است که ایشان به طور نامحسوس، از میدان حسیات، به حیطه‌ی نامطمئن مفاهیم محض و حتی استعلایی می‌لغزند، که در آنجا، زمینه نه به ایشان اجازه می‌دهد که محکم بایستند، و نه شنا کنند instabilis tellus, innabilis unda ، و فقط گام هایی مطمعن برمی‌دارند، که زمان کوچکترین جاپایی از آنها را نگه نمی‌دارد؛

(A ۷۲٦)
(B ۷۵٤)

اما در مقابل، روش ایشان در ریاضیات بزرگ راهی می‌سازد که دورترین نسل های بعدی نیز با اطمینان در آن می‌توانند گام بگذارند.

چون ما این را وظیفه‌ی خود ساخته‌ایم که مرزهای عقل محض را در کاربرد استعلایی به طور دقیق و با قطعیت تعیین کنیم، ـ اما این که، این نوع تلاش دارای این جنبه‌ی ویژه است که به رغم مؤکدترین و روشنترین، به جای آنکه این کوشش را کلاً رها کند که فراتر از مرزهای تجربه به سرزمین های وسوسه‌انگیز تفکر دست یابد، همچنان می گذارد که به وسیله‌ی امید، فریب بخورد، ـ پس، ضروری است که با این همه گویی آخرین لنگر یک امید پر خیال و افسانه را رها کنیم، و نشان دهیم که: دنبال کردن روش ریاضی در این نوع شناخت کوچک ترین امتیازی ایجاد نخواهد کرد، جز این امتیاز که نواقص خود آن روش را آشکارتر کشف کنیم؛ و نیز نشان دهیم که: هندسه ـ ریاضیات و فلسفه، ـ با آنکه هر دوی آنها در علم طبیعی دست به دست یکدیگر می‌دهند، ـ دو چیز کاملاً متفاوت هستند، و در نتیجه فرایند یکی از اینها هرگز بوسیله‌ی فرایند دیگری نمی‌تواند تقلید شود.

دقت ریاضیات براساس تعاریف، اصول متعارف، و برهان های شهودی قرار دارد. من به این رضایت می‌دهم که نشان دهم که: هیچ‌یک از این سه، به معنایی که ریاضی دان در نظر دارد، به وسیله‌ی فلسفه نمی‌تواند انجام بگیرد، و تقلید هم نمی‌تواند بشود؛ من نشان خواهم داد که: هندسه – ریاضی دان، براساس روش خود در فلسفه، هیچ‌چیز درست نمی‌کند جز کاخ هایی از ورقه ای بازی؛ و نیز این که: فیلسوف هم با روش خود در حیطه‌ی ریاضیات چیزی ایجاد نمی کند جز حرّافی؛ با این همه، فلسفه درست دارای این نقش است که مرزهای این شناخت را بشناسد، و حتی ریاضی دان، اگر استعداد او فقط به طبیعت محدود نباشد و به رشته‌ی تخصصی‌اش محدود نگردد، نمی‌تواند هشدارهای فلسفه را رد کند، یا خود را فراتر از این هشدارها بداند.

(A ۷۲۷)
(B ۷۵۵)

۱) درباره‌ی تعاریف. تعریف کردن، چنان که از خود اصطلاح فنی پیداست، باید براستی فقط به معنای آن باشد که مفهوم جامع یک شیء را در

درون مرزهای آن، به طور اولیه، تصویر نمایم.*مطابق با چنین میلی، یک مفهوم تجربی به هیچ‌وجه نمی‌تواند تعریف شود، بلکه تنها می‌تواند توضیح داده شود. زیرا چون ما در یک مفهوم تجربی، فقط برخی نشانه‌ها را از نوع معینی از متعلقات حواس، در دست داریم، بنابراین هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که تحت واژه‌ای که همان موضوع را مشخص می‌کند، یک بار نشانه‌هایی بیشتر، و بار دیگر نشانه‌هایی کمتر را تعقل نکنیم. به این ترتیب، یک فرد می‌تواند در مفهوم طلا، علاوه بر وزن، رنگ، چکش‌خواری، باز این خاصیت را تعقل کند که زنگ نمی‌زند؛ حال آنکه شاید دیگری در این باره هیچ نداند. ما برخی نشانه‌ها را فقط تا آنجا بکار می‌گیریم که برای تشخیص دادن کافی باشند؛ اما مشاهدات تازه، برخی از خاصیت ها را کنار می‌گذارند و برخی خاصیت ها را به آن اضافه می‌کنند؛ بنابراین، مفهوم تجربی هرگز در میان مرزهای مطمئن محصور نیست. از طرفی، اصلاً به چه درد می‌خورد چنین مفهومی تجربی را تعریف کنیم؟ چرا که، اگر برای مثال بحث بر سر آب و خاصیت های آن باشد، ما در آنچه در واژه‌ی آب تعقل می کنیم متوقف نمی‌شویم، بلکه به حیطه‌ی آزمایش ها گام می‌گذاریم؛ و این واژه، با نشانه‌هایی کمی که به آن پیوسته‌اند، فقط باید به مثابه نوعی مشخص‌سازی باشد، نه آنکه مفهومی از چیز مورد بحث را تشکیل دهد؛ در نتیجه تعریف ادعایی چیز دیگری نیست، جز تعیین یک واژه و دوم، اگر دقیق حرف بزنیم، هیچ مفهومِ پیشین داده شده نیز نمی‌تواند تعریف شود؛ برای مثال مفاهیم: جوهر، علت، حق، انصاف، و غیره. زیرا من هرگز نمی‌توانم مطمئن باشم که تصور آشکار یک مفهوم داده شده (که هنور آشفته است)، به طور جامع تحلیل شده باشد، مگر آنکه بدانم که این تصور طابق‌النعل‌بالنعل موضوع شناخت است. اما چون مفهوم موضوع شناخت، چنان که داده شده، بسیاری

(A ۷۲۸)
(B ۷۵۶)

* ـ جامعیت به معنای روشنی و کفایت نشانه‌هاست؛ مرزها به معنای دقت، چنان که در آنها چیزی نباشد از چیزهایی که به مفهوم جامع تعلق دارند؛ اما اولیه بودن، عبارت از آن است که این تعیین کردن مرزها از جایی مشتق نشود و بنابراین دیگر به برهان نیاز نداشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت، تعریف ادعایی را از صلاحیت خواهد انداخت که بر قله‌ی همه‌ی احکام درباره‌ی یک موضوع قرار داشته باشد.

از تصورات تاریک را می‌تواند شامل شود که ما در تجزیه و تحلیل از آنها صرف نظر می‌کنیم، هر چند که البته در تطبیق همواره از آنها استفاده می‌کنیم، ـ پس جامعیت تجزیه و تحلیل من همیشه مشکوک است، و فقط می‌تواند از بسیاری نمونه‌های شایسته، به حدس و احتمال بیان شود، اما هرگز نمی‌تواند به یقین قطعی گردد. من در اینجا بهتر آن می‌دانم که به جای اصطلاح فنی تعریف [=Definition]، اصطلاح فنی توضیح را بکار گیرم که همچنان محتیطانه می‌ماند، و در آن، منتقد می‌تواند تعریف را به درجه‌ای معین، معتبر بشناسد، و با این همه، در زمینه‌ی جامعیت، باز تردید و تأمل خود را نگه دارد. بنابراین، چون نه مفاهیمی که به طور تجربی داده شده‌اند، و نه مفاهیمی که داده شده‌اند، هیچ کدام نمی‌توانند تعریف شوند، ـ پس چیزی باقی نمی‌ماند مگر مفاهیمی که به طور اختیاری تعقل شده‌اند، که می‌توان هنرنمایی تعریف کردن را در آنها بکار برد. در چنین موردی من همواره می‌توانم مفهوم خود را تعریف کنم، زیرا باید بدانم که چه می‌خواسته‌ام در آن تعقل کنم، چون آن مفهوم را خود به عمد درست کرده‌ام، و آن مفهوم نه از طریق طبیعت فاهمه به من داده شده است، نه از طریق تجربه؛ اما من نمی‌توانم بگویم که از آن طریق یک موضوع شناخت واقعی را تعریف کرده‌ام. چرا که، اگر مفهوم براساس شرایط تجربی استوار باشد، برای مثال مفهوم ساعت کشتی، آنگاه نیز موضوع و امکان آن مجددا به وسیله‌ی این مفهوم اختیاری، داده نمی‌شود: من از آن طریق هرگز نمی‌دانم که آیا این مفهوم اصلاً متعلقی دارد یا نه؛ و بهتر خواهد بود که تعریف من نوعی اعلام (اعلامِ طرح من) نامیده شود تا تعریف یک موضوع شناخت. بنابراین مفاهیم دیگری باقی نمی‌مانند که برای تعریف کردن مناسب باشند بجز آن مفاهیمی که یک ترکیب اختیاری را شامل می‌شوند، که می‌تواند به نحو پیشین ساخته شود؛ از اینجا چنین برمی‌آید که فقط ریاضیات دارای تعاریف [=Definitionen] است. زیرا موضوعی را که ریاضیات می‌اندیشد، به نحو پیشین در شهود نیز تصویر می‌نماید، و این مطمئناً می‌تواند چیزی بیشتر از مفهوم را در خود متعین کند، نه کمتر؛ برای

(A ۷۲۹)
(B ۷۵۷)

آنکه به وسیله‌ی تعریف [=Erklarung]، مفهوم موضوع شناخت، به طور اولیه، یعنی بی‌آنکه تعریف [=Erklarung] از جایی مشتق شود، داده شده است. زبان آلمانی برای اصطلاح فنی لاتین‌تبار Exposition [= عرضه داشت = نمایش]، Explikation [= توضیح = شرح]، Deklaration [= اعلام = بیان]، و Definition [= تعریف]، چیزی ندارد جز واژه‌ی Erklarung [در این ترجمه فارسی: توضیح؛ تعریف]. بنابراین ما می‌باید دیگر از دقت این خواسته که توضیحات (Eklarungen) فلسفی را از نام پر افتخار تعریف [=Definition] محروم کنیم، تقریباً صرف نظر کنیم؛ و ما فقط مایل هستیم کل این ملاحظه را به آن محدود سازیم که تعاریف فلسفی را فقط به منزله‌ی عرضه داشت [= نمایش]های مفاهیم داده شده در نظر بگیریم؛ اما تعاریف ریاضی را، به مثابه ساخت های [=Konstrktionen] مفاهیمی که به شیوه‌ی اولیه تشکیل شده‌اند؛ تعاریف فلسفی و فقط تحلیلی ،از طریق تجزیه و تحلیل ایجاد می‌شوند (که کمال آنها به یقین، قطعی نیست)؛ حال آنکه تعاریف ریاضی، به نحو ترکیبی ایجاد می‌گردند، و بنابراین، خود تعاریف ریاضی هستند که مفهوم را می‌سازند؛ در مقابل، تعاریف فلسفی، مفهوم را فقط توضیح می‌دهند. از اینجا چنین برمی‌آید:

(A ۷۳۰)
(B ۷۵۸)

الف) اینکه ما در فلسفه نمی‌باید چنان از ریاضیات تقلید کنیم که از تعریف آغاز کنیم، مگر برای کوشش آزمایشی محض. زیرا چون تعاریف عبارت‌اند از تجزیه و تحلیلات مفاهیم داده شده، پس این مفاهیم، اگر چه فقط هنوز آشفته‌هستند، اول می‌آیند؛ و نمایش غیرکامل، پیش از نمایش غیرکامل می‌آید؛ چنان که ما از برخی نشانه‌ها که از یک تجزیه و تحلیل غیر دقیق انتزاع کردیم، بسیاری چیزها را در همان آغاز کار می‌توانیم نتیجه بگیریم؛ و این پیش از آن است که به نمایش کامل، یعنی به تعریف [= Definition] دست بیابیم؛ بنابراین، به طور خلاصه، در فلسفه، تعریف، به مثابه آشکارکگی دقیق و منظم، کار را بیشتر به پایان می‌رساند، تا اینکه آغاز

(A ۷۳۱)
(B ۷۵۹)

کند.* در مقابل، در ریاضیات ما هیچ مفهومی پیش از تعریف در دست نداریم؛ چنانکه به وسیله‌ی تعریف است که مفهوم تازه داده می‌شود؛ بنابراین ریاضیات می‌تواند و باید همواره از تعریف آغاز کند.

ب) تعاریف ریاضی هرگز نمی‌توانند خطا کنند. زیرا چون مفهوم، ابتدا از طریق تعریف داده می‌شود، پس درست فقط همان چیزی را شامل می‌شود که تعریف از طریق آن مفهوم، می‌خواهد تعقل کند. اما، هر چند به لحاظ محتوا هیچ‌چیز نادرست نمی‌تواند در تعریف ریاضی راه یابد، با این همه، گاه، گر چه به ندرت، ممکن است در صورت (در طرز لباس پوشیدن) به خطا رود: یعنی از نظرگاه دقت. برای مثال، تعریف [= Erklarung] عادی محیط دایره، یعنی این که: محیط دایره عبارت است از یک خط منحنی که همه‌ی نقاط آن از یک نقطه‌ی واحد (از مرکز) در فاصله‌ی برابر هستند، ـ این اشتباه را دارد که تعیّن منحنی غیر ضروری در آن وارد شده است. زیرا می‌باید یک قضیه‌ی مخصوص ارائه شود که از تعریف نتیجه‌گیری می‌شود و به آسانی می‌تواند اثبات شود، و آن این که: هر خطی که همه‌ی نقاط آن از یک نقطه‌ی واحد در فاصله‌ی برابر قرار داشته باشد، منحنی است (یعنی هیچ قسمتی از آن راست نیست). در مقابل تعاریف تحلیلی می‌توانند به شیوه‌های بسیار دچار اشتباه شوند: یا به این ترتیب که نشانه‌هایی را وارد می‌سازند که در واقع در مفهوم قرار ندارند، یا در زمینه‌ی جامعیت، که ذات یک تعریف را تشکیل

(A ۷۳۲)
(B ۷۶۰)

---

* **ـ در فلسفه بسیاری تعاریف توهم‌انگیز در هم ریخته هستند؛ بخصوص چنان تعاریفی که گرچه در واقع عناصری متعدد را برای تعریف در بر دارند، اما باز همه‌ی عناصر را به طور کامل شامل نمی‌شوند. حال، اگر ما نمی‌توانستیم ابتدا از مفاهیم آغاز کنیم، مگر آنکه آن ها را تعریف کرده باشیم، آن گاه وضع هر گونه فلسفه ورزیدن بسیار بد می‌شد. اما چون تا آنجا که عناصر (عناصر تجزیه و تحلیل) در می‌رسند، همیشه می‌توان کاربردی خوب و مطمئن از آنها داشت، ـ بنابراین تعاریف ناقص نیز، یعنی گزاره‌هایی که هر چند تعاریف نیستند، اما در غیر این صورت صادق هستند، و بنابراین به تعاریف نزدیک می‌شوند، بسیار مفید و قابل استفاده هستند. تعریف، در ریاضیات ad esse [به ذات آن] تعلق دارد؛ ـ اما در فلسفه ad melius esse [= به بهتر بودن] متعلق است. به تعریف دست یافتن عالی است ، اما واقعاً چقدر دشوار است. هنوز که هنوز است حقوق دانان کوشش می کنند تا برای مفهوم خود از حق، تعریفی پیدا کنند.**

می‌دهد، نقص دارند؛ زیرا ما به کمال تجزیه و تحلیل خودمان نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم. به این دلیل، روش ریاضیات را در تعریف کردن، نمی‌توان در فلسفه تقلید کرد.

۲) درباره‌ی اصول متعارف. اصول متعارف عبارت‌اند از اصولی ترکیبی پیشین، تا جایی که که بی‌واسطه قطعی باشند. اکنون یک مفهوم را نمی‌توان با یک مفهوم دیگر، به طور ترکیبی و با این همه بی‌واسطه مرتبط ساخت؛ زیرا برای آنکه بتوانیم از یک مفهوم فراتر برویم، یک شناخت واسطه‌گر سوم نیز لازم است. حال، چون فلسفه صرفاً عبارت است از شناخت عقلانی براساس مفاهیم، پس در فلسفه هیچ اصلی پیدا نخواهد شد که شایسته ی نام اصل متعارف باشد. برعکس، ریاضیات قادر به ارائه ی اصول متعارف است؛ زیرا ریاضیات می‌تواند به واسطه‌ی ساخت مفاهیم در شهود موضوع، محمولات موضوع را به نحو پیشین و بی‌واسطه به هم پیوند بزند؛ برای مثال، اینکه: سه نقطه همواره در یک سطح مسطح قرار دارند. در مقابل، یک اصل ترکیبی که صرفاً از مفاهیم انتزاع شده باشد، هرگز نمی‌تواند بی‌واسطه قطعی باشد. برای مثال این گزاره که: هر آنچه اتفاق می‌افتد، علت خود را دارد؛ چون در اینجا من باید به دنبال چیز سومی باشم، یعنی شرط تعین زمانی در یک تجربه؛ و من چنین اصلی را مستقیماً و بی‌واسطه به تنهایی از مفاهیم نمی‌توانستم بشناسم. بنابراین، اصول منطقی کاملاً با اصول شهودی، یعنی اصول متعارف، متفاوت هستند. اصول منطقی همواره به یک استنتاج نیازمنداند؛ اما اصول شهودی، یعنی اصول متعارف، کلاً از استنتاج بی‌نیاز هستند؛ و، چون اصول شهودی درست به همین دلیل بدیهی هستند، حال آن که اصول فلسفی با همه‌ی قطعیت خود، هرگز نمی‌توانند ادعای بدیهی بودن بکنند ، ـ پس هر گزاره‌ی ترکیبی عقل محض و استعلایی را که در نظر بگیریم، بسیار بعید است (برخلاف آنچه گاه با غرور و لجاجت ادعا می‌شود)، بتواند مانند گزاره‌ی: دو دو تا می‌شود چهار تا، به نظر آشکار بیاید. درست است که من در مبحث تحلیلات در جدول اصول فاهمه‌ی محض برخی اصول متعارف

(B ۷۶۱)

(A ۷۳۳)

شهود را نیز اندیشیده‌ام؛ اما اصل وارد شده در آنجا، خود یک اصل متعارف نیست، بلکه فقط برای آن مناسب است که اصل امکان اصول متعارف به طور کلی را وضع کند؛ و خود فقط اصلی است مشتق از مفاهیم. زیرا حتی امکان ریاضیات نیز باید در فلسفه‌ی استعلایی نشان داده شود. بنابراین فلسفه اصول متعارفی ندارد و هرگز نباید اصول خود را به نحو پیشین، و مطلق دستور دهد، بلکه باید به این راضی باشد که حق خویش را در مورد اصولش، از طریق استنتاج بنیادین توجیه کند. (A ۷۳٤) (B ۷٦۲)

۳) درباره‌ی برهان های شهودی [Demonstrationen]. فقط یک برهان یقینی، تا آن جا که شهودی باشد، می‌تواند برهان شهودی نامیده شود. ـ البته تجربه به ما می‌آموزد که چه چیزی وجود دارد، اما نمی‌آموزد که آن چیز نمی‌تواند به شکلی دیگر باشد. بنابراین بنیادهای تجربی برهان نمی‌توانند هیچ نوع برهان یقینی را به دست آورند. اما از مفاهیم پیشین (در شناخت های [منطقی]) هرگز قطعیت شهود شدنی، یعنی بداهت، ایجاد نخواهد شد، حتی اگر قضاوت در غیر این صورت ضرورتاً قطعی باشد. بنابراین فقط ریاضیات برهان های شهودی دارد، زیرا ریاضیات شناخت خود را از مفاهیم مشتق نمی‌سازد، بلکه از ساخت مفاهیم، یعنی از شهودی که در مطابقت با مفاهیم پیشین می‌تواند داده شود، مشتق می‌کند. حتی روش جبر نیز با معادلات خویش، ـ که به وسیله‌ی فروکاست، صدق را به همراه برهان آن، از آن ها استخراج می‌کند، ـ اگر چه ساخت هندسی نیست، اما با این همه ساختی است نشانه ای؛ جبر، در این ساخت نشانه ای، مفاهیم، و بخصوص مفاهیم نسبت کمیات را، به وسیله‌ی نشانه‌ها در شهود تصویر می‌نماید، و بی‌آنکه هرگز به روش اکتشافی چشم داشته باشد، همگی قیاسات را به آن وسیله از خطا مصون می‌دارد، که هر یک از قیاسات را در معرض دید می‌گذارد. در مقابل، شناخت فلسفی باید از این امتیاز بی‌بهره باشد؛ زیرا شناخت فلسفی باید امر کلی را همواره به طور انتزاعی (از طریق مفاهیم) در نظر آورد؛ حال آن که ریاضیات می‌تواند امر کلی را به طور انضمامی (در شهود واحد) و با (A ۷۳٥) (B ۷٦۳)

این همه از طریق تصور محض، به نحو پیشین بررسی کند، که از آن طریق هر مرحله ی اشتباه قابل دیدن می‌شود. بنابراین من بهتر آن می‌دانم شناخت فلسفی را اثبات های سماعی (نطقی) بنامم تا برهان های شهودی؛ زیرا این نوع شناخت و دلایل فقط از طریق واژه‌های صرف (از طریق موضوع در تفکر) پیش برده می‌شوند، ـ حال آنکه برهان های شهودی، چنان که خود اصطلاح فنی نشان می‌دهد، در شهود موضوع پیش می‌روند.

حال از همه‌ی این ها چنین برمی‌آید که این برای طبیعت فلسفه به هیچ وجه شایسته نیست که بخصوص در میدان عقل محض، با یک روش جزمی به خویشتن ببالد و خود را با عناوین و حمایل و نشان های ریاضیات آرایش کند؛ برای آن که فلسفه به فرقه‌ی ریاضی تعلق ندارد، هر چند که کاملا حق دارد به اتّحادِ برادرانه با ریاضیات امید داشته باشد. به این ترتیب، کوشش های فلسفه برای بداهت ریاضی ادعاهای بیهوده هستند که هرگز نمی‌توانند موفق شوند. برعکس، این ادعاها فلسفه را از هدف خود دور می‌کنند: هدف فلسفه آن است که حیله‌های فریبنده‌ی عقلی را که مرزهای خویش را به شیوه ی نا صحیح می‌شناسد، کشف کند، و به واسطه روشنگری مفاهیم ما، خود فریفبی نظری را به یک خودشناسی فروتنانه اما اساسی، بازگرداند. بنابراین عقل در کوشش های استعلایی خویش، نخواهد توانست با اعتماد به پیش نگاه کند، چنان که انگار راهی را که پیموده است کاملاً مستقیم به هدف خود (A ۷۳۶)
رسید؛ و عقل نخواهد توانست روی مقدمات اساسی خود بدون ترس حساب (B ۷۶۴)
کند، چنان که دیگر لازم نباشد که چه بسا به قبل نگاه کند و توجه نماید که: آیا در پیشرفت قیاسات، خطایی پیدا نمی‌شود که در اصول نادیده انگاشته شده باشد، چنان که این امر را لازم کند که یا آن اصول دقیق تر تعیین گردند، و یا کلاً دگرگون شوند؟

من همه‌ی گزاره‌های یقینی را (چه ثابت کردنی باشند، چه بی‌واسطه قطعی)، تقسیم می‌کنم که به: اصول جزمی [Dogmata] واصول ریاضی [Mathema]. یک گزاره‌ی مستقیماً ترکیبی برپایه‌ی مفاهیم، یک اصل جزمی

[=Dogma] است؛ در مقابل، یک گزاره‌ی ترکیبی از طریق ساخت مفاهیم، یک اصل ریاضی[Mathema] است. احکام تحلیلی در واقع در باره‌ی موضوع، بیش از آنچه که مفهومی که ما از آن موضوع داریم، را شامل نمی‌شود، چیزی را به ما آموزش نمی دهد؛ زیرا احکام تحلیلی شناخت را فراتر از مفهوم موضوع نمی‌گسترانند، بلکه فقط مفهوم را توضیح می‌دهند. بنابراین احکام تحلیلی نمی‌توانند به طور قطعی اصول جزمی [=Dogmen] نامیده شوند (واژه‌ی Dogma [= اصل جزمی] را شاید بتوان به Lehrspruch=[عقیده‌ی اصلی] ترجمه کرد). اما از دو نوع گزاره‌های ترکیبی پیشین یاد شده، مطابق با کاربرد عادی زبان، فقط آن هایی که به شناخت فلسفی تعلق دارند، را می‌توان اصل جزمی نامید؛ و اما دشوار است گزاره‌های حساب یا هندسه را اصول جزمی نامید. پس، این کاربرد، توضیحی را که ما ارائه دادیم، تصدیق می‌کند، و آن این که: فقط احکامی که براساس مفاهیم قرار دارند می‌توانند جزمی نامیده شوند، نه احکامی که از ساخت مفاهیم ایجاد می‌شوند.

حال کل عقل محض در کاربرد صرفاً نظری خویش، حتی یک حکم ترکیبی مستقیم براساس مفاهیم را نیز شامل نمی‌شود. زیرا عقل محض، چنان که نشان داده‌ایم، به هیچ‌وجه نمی‌تواند از طریق ایده‌ها احکام ترکیبی‌ای (A ۷۳۷) تشکیل دهد که اعتبار عینی داشته باشند؛ اما از طریق مفاهیم فاهمه، عقل البته (B ۷۶۵) اصولی مطمئن بر پا می‌کند اما هرگز نه مستقیماً از مفاهیم، بلکه همیشه فقط غیرمستقیم، از طریق رابطه‌ی این مفاهیم با چیزی که کاملاً تصادفی است، یعنی تجربه‌ی ممکن؛ زیرا اگر این تجربه (هر چیزی به منزله‌ی متعلق تجربه‌ی ممکن) در پیش فرض شود، البته این اصول یقیناً قطعی هستند، اما در ذات خویش (مستقیماً) هرگز نمی‌توانند به نحو پیشین شناخته شوند. بنابراین هیچ‌کس نمی‌تواند این گزاره را که: هر آنچه اتفاق می‌افتد، علت خود را دارد، ـ تنها از این مفاهیم داده شده‌ی اتفاق و علت، به شیوه‌ای اساسی ببیند. بنابراین این گزاره، اصل جزمی [Dogma] نیست؛ اگر چه از دیدگاهی

دیگر، یعنی در قلمرو خاص کاربرد ممکن خویش، که تجربه باشد، می‌تواند به خوبی و به شیوه‌ای یقینی اثبات شود. اما این گزاره، اصل [Grundsatz] نامیده می‌شود، و نه قضیه [Lehrsatz]؛ هر چند که با این همه باید اثبات گردد، زیرا این گزاره این خصلت ویژه را دارد که بنیاد برهانی خویش، یعنی تجربه را، ابتدا خود ممکن می‌گرداند، چنان که همیشه باید در تجربه در پیش فرض شود.

حال اگر در کاربرد نظری عقل محض به لحاظ محتوا نیز اصول جزمی پیدا نشوند، پس روش جزمی کلاً، خواه از ریاضی دان گرفته شده باشد، خواه یک شیوه‌ی خاص باشد، لنفسه مناسب نیست. زیرا این روش فقط اشتباهات و خطاها را در خود پنهان می‌کند و فلسفه را فریب می‌دهد، که هدف واقعی‌اش آن است که همه‌ی مراحل حرکت عقل را در روشن‌ترین نور خود آشکار سازد. با این همه، روش فلسفه همچنان می‌تواند نظام مندانه باشد. زیرا عقل ما (به طور فاعلی) خود یک نظام است؛ هر چند که در کاربرد محض خویش، به واسطه‌ی مفاهیم محض، فقط یک نظام پژوهش است مطابق با اصول وحدت، که برای آن اصول، فقط تجربه است که می‌تواند ماده را ایجاد کند. اما در اینجا به هیچ‌وجه بحث بر سر روش ویژه‌ی یک فلسفه‌ی استعلایی نیست؛ زیرا ما فقط به نقد وضعیت توانایی خود می‌پردازیم، (یعنی اینکه: آیا اصلاً می‌توانیم ساختمانی بنا کنیم، ـ و آنگاه با ماده‌ای که در دست داریم (با مفاهیم محض پیشین)، ساختمان خود را به چه ارتفاعی می‌توانیم برسانیم؟

(A ۷۳۸)
(B ۷۶۶)

فصل اول
قسمت دوم
انضباط عقل محض در رابطه با کاربرد جدلی آن

عقل باید در همه‌ی تعهداتش، خویشتن را تابع نقد سازد، و نمی‌تواند آزادی نقد را به وسیله‌ی هیچ‌نوع منعی، از بین ببرد، بی‌آنکه به خود آسیب بزند و یک بدگمانی را متوجه خود کند که برای خود او مضر است. حال

هیچ‌چیز، هر اندازه هم که مفید باشد، آنقدر مهم نیست، هیچ‌چیز آنقدر مقدس
(A ۷۳۹) نیست که خود را از این بررسی و پژوهشِ آزمایشگر و دقیق که هیچ اعتبار و
(B ۷۶۷) اقتدار شخصی ای را به رسمیت نمی‌شناسد، به کنار کشد. در اصل وجود عقل بر اساس این آزادی استوار است. زیرا عقل هیچ اعتبار و اقتدار مستبدانه‌ای ندارد، بلکه فرمان او همواره فقط هم صدایی شهروندان آزاد است که هر یک از ایشان در هر مورد باید بتواند بدون توقف درونی، نه تنها تردیدها و تأمّلات خود را بیان کند، بلکه حتی بگوید: veto [من رأی مخالف می دهم].

اما اکنون، اگر چه عقل هرگز نمی‌تواند از نقد سرپیچی کند، با این همه چنین نیست که همواره حق داشته باشد از نقد بترسد. اما عقل محض در کاربرد جزمی‌اش (و نه در کاربرد ریاضی)، چندان به مشاهده‌ی بسیار دقیق والاترین قوانین خود آگاه و پای بند نیست، ـ اگر می‌بود، باید با حجب و کم رویی، و حتی با فروگذاری کامل هر نوع اعتبار و اقتدار جزمی ادعایی، در مقابل چشمان منتفد عقلی برتر و قضاوت‌کننده، پدیدار شود.

اما هنگامی که عقل نه به بررسی و مهار قاضی، بلکه به ادعاهای همشهریان خود می‌پردازد و صرفاً باید در مقابل آن ادعاها از خود دفاع کند، وضع کاملاً متفاوت است. زیرا چون همشهریان عقل، به همان شکل می‌خواهند در نفی کردن جزمی باشند که عقل در ایجاب کردن، ـ پس توجیهی به شیوه‌ی κατ΄ α΄νθρωπον =΄κατ΄ α΄νθρωπον a΄nthropon kat΄] [از دیدگاه انسان] ایجاد می‌شود که عقل را برخلاف هرگونه زیان تضمین می‌کند، و یک دارایی مستند و با عنوان مشخص را برای او تأمین می‌کند که نمی‌باید از هیچ نوع ادعاهای بیگانه ترس داشته باشد؛ حتی اگر این دارایی مستند و با عنوان مشخص ، خود نمی‌تواند κατ΄ α΄λ΄ηθειαν kat' κατ΄ α΄λ΄ηθειαν=] aletheian [از دیدگاه حقیقت] به شیوه‌ای خوب اثبات گردد.

حال منظور من از کاربرد جدلی عقل محض، عبارت است از: دفاع
(A ۷۴۰) گزاره‌های عقل، در مقابل سلبیات جزمی گزاره‌های عقل. اکنون، در اینجا
(B ۷۶۸) موضوع آن نیست که شاید احکام عقل نتوانند نادرست نیز باشند، بلکه

موضوع فقط این است که: هرگز هیچ کس نمی‌تواند عکس احکام عقل را با قطعیت یقینی (یا حتی فقط با حدسی بیشتر) حکم کند. زیرا ما با اصرار و گدایی صاحب اموال خود نشده‌ایم، چون سند مالکیتی برای ملک خود داریم، حتی اگر این سند مالکیت کافی نباشد؛ و این کاملاً قطعی است که هیچ‌کس هرگز نمی‌تواند عدم مشروعیت این دارایی را اثبات کند.

این امری است غم‌انگیز و تحقیر کننده که اصلاً باید نوعی برابر نهادی بودن عقل محض پیدا شود؛ و عقل محض که با این همه والاترین دادگاه را برای همه‌ی مناقشه‌ها مجسم می کند، باید با خویشتن خود در تضاد بیافتد. درست است که ما در فصل حکم جدلی‌الطرفین عقل محض، چنین برابر نهادی بودن ظاهری عقل محض را در مقابل خود داشتیم، اما در آنجا نشان داده شد که این برابر نهادی بودن بر پایه‌ی یک بدفهمی استوار بود: به این ترتیب که مطابق با پیش داوری عادی، پدیدارها به جای چیزهای فی‌نفسه گرفته می‌شدند، و سپس یک کمال مطلق ترکیب پدیدارها، به یک شیوه یا به شیوه‌ی دیگر (که با این همه به هر دو شیوه به یک اندازه ناممکن بود) طلب می‌شد؛ ـ حال آن که چنین چیزی را به هیچ‌وجه نمی‌توان از پدیدارها انتظار داشت. بنابراین، در آن زمان، در دو گزاره‌ی زیر: سلسله‌ی پدیدارهایی که فی حد ذاته داده شده‌اند یک آغاز مطلقاً اولیه دارد، و: این سلسله مطلقاً و فی حد ذاته هیچ‌گونه آغاز ندارد، ـ یک تناقض عقل با خود، که واقعی باشد، در کار نبود؛ زیرا هر دو گزاره به خوبی می‌توانند با هم وجود داشته باشند؛ برای آنکه پدیدارها به لحاظ وجود خود (به مثابه پدیدارها) فی حد ذاته هیچ نیستند؛ یعنی چیزهایی متناقض هستند؛ و بنابراین، پیش فرض آنها طبیعتاً باید استنتاجات متناقض به دنبال خود داشته باشد.

(A ۷٤۱) (B ۷٦۹) اما در اینجا چنین فهمی را نمی‌توان بهانه آورد و مناقشه‌ی عقل را نمی‌توان به این ترتیب کنار گذاشت که از یک طرف، خداپرستانه حکم کنیم: یک برترین موجود وجود دارد؛ و از طرف دیگر، غیر خداپرستانه بگوییم که: هیچ برترین موجودی وجود ندارد؛ یا، در روانشناسی هم نمی‌توان چنین کرد،

اگر در مقابل این گزاره که: هر آنچه تعقل می‌کند دارای وحدت ثابت مطلق است و بنابراین از هر نوع وحدت مادی فناپذیر متمایز است، ـ گزاره‌ی برابر نهاده‌ی دیگری را مطرح می کنیم: روح وحدت غیر مادی نیست و نمی‌تواند از فناپذیری مستثنا باشد. زیرا موضوع پرسش در اینجا از همه‌ی چیزهای غریبه، که با طبیعت خود موضوع متناقض است، آزاد است؛ و فاهمه فقط با چیزهای فی‌نفسه سر و کار دارد، و نه با پدیدارها. بنابراین در اینجا طبیعتاً یک جدال واقعی پیدا خواهد شد، اگر فقط عقل محض، در طرف سلبی بخواهد چیزی بگوید که به بنیاد یک حکم نزدیک شود؛ زیرا آنچه مربوط است به نقد بنیادهای برهانی کسانی که به شیوه‌ی جزمی اظهار مثبت می‌کنند، البته می‌توان نقد مطرح شده بوسیله‌ی منتقد آن افراد را پذیرفت، بی‌آنکه به آن دلیل این گزاره‌های ایجابی را کنار گذاشت، که با این همه، دست کم از علاقه‌ی عقل به خود برخوردار هستند، ـ حال آنکه رقیب هرگز نمی‌تواند به این علاقه دست یابد.

البته من در این عقیده که افرادی ممتاز و عمیق (برای مثال، زولتسر) بارها بیان کرده‌اند، شریک نیستم: ایشان چون ضعف برهان هایی را که تاکنون مطرح شده‌اند، حس کرده‌اند، آنگاه گمان برده‌اند می‌توان امید داشت که مجددا، زمانی، برهان های شهودی بدیهی این دو گزاره‌ی اساسی عقل محض (A ۷۴۲)
ما، یعنی این که: خدا وجود دارد، و: زندگی آینده وجود دارد، پیدا خواهند (B ۷۷۰)
شد. برعکس، من اطمینان دارم که این هرگز اتفاق نخواهد افتاد. زیرا عقل دلیل خود را برای چنین احکامی ترکیبی که به متعلقات تجربه و امکان درونی آنها مربوط نمی‌شوند، از کجا خواهد گرفت؟ اما این نیز یقیناً قطعی است که هیچ‌کس انسانی را پیدا نمی کند که عکس احکام ترکیبی بالا را با کوچکترین حدس، بتواند حکم کند؛ چه برسد به این که به شیوه‌ی جزمی این کار را بخواهد انجام دهد. زیرا، چون او عکس احکام مورد بحث را با این همه صرفاً باید به تواند از طریق عقل محض ثابت کند، پس باید متعهد شود تا ثابت کند که: یک برترین موجود، و نیز، فاعل اندیشنده در ما، به مثابه هوش

محض، ناممکن می‌باشد. اما او این اطلاعات را از کجا می‌تواند کسب کند، اطلاعاتی که به او حق دهند درباره‌ی اشیایی فراتر از هر نوع تجربه‌ی ممکن، به این ترتیب به طور ترکیبی حکم کند؟ بنابراین ما می‌توانیم در این باره چنان کلاً مطمئن باشیم که هیچ‌کس هرگز عکس گزاره‌های بالا را نمی‌تواند اثبات کند، که درست به همین دلیل، هرگز لازم نداریم به برهان های مدرسی فکر کنیم، بلکه ما همچنان می‌توانیم این گزاره‌ها را فرض بگیریم؛ چرا که، این گزاره‌ها با علاقه‌ی نظر ی عقل ما در کاربرد تجربی کاملاً به خوی مرتبط هستند، و علاوه بر آن، برای آن که علاقه‌ی نظری را با علاقه‌ی عملی متحد سازند، تنها وسیله‌ها هستند. و اما در مقابل رقیب (که در اینجا نمی‌باید به سادگی به مثابه منتقد به نظر آید)، ما non liquet [روشن نیستِ] خود را آماده داریم، که می‌باید او را ناگزیر آشفته سازد؛ با این همه، ما را از دلیل تلافی‌جویانه‌ی او بر خلاف خود ترسی نیست، زیرا ما مبدأ حکمتی موضوعی عقل را مدام ذخیره داریم، که رقیب ما ضرورتاً از آن بی‌بهره است، و به پشتوانه‌ی آن مبدأ حکمتی ما می‌توانیم همه‌ی حملات بیهوده‌ی او را با آرامش و بی‌اعتنایی بنگریم. (A ۷۴۳) (B ۷۷۱)

به این ترتیب، به راستی هیچ نوع برابر نهادی بودن عقل محض پیدا نمی‌شود. زیرا تنها میدان نبرد برای چنین برابر نهادی بودن باید در میدان الاهیات محض و روانشناسی محض جستجو شود؛ اما این حیطه هیچ رزمنده‌ای ندارد که کاملاً مسلح باشد، و جنگ‌افزارهایی داشته باشد که باید از آن ها ترسید. او فقط می‌تواند با تمسخر و لاف زنی به میدان بیاید، ـ وضعی که مانند یک بازی کودکانه، خنده‌آور خواهد بود. این یک دیدگاه تسلی‌بخش است که به عقل دوباره شجاعت می‌بخشد؛ زیرا عقل به چه چیز می‌تواند اعتماد کند، اگر او که به تنهایی فرا خوانده می‌شود تا همه‌ی اشتباهات را از بین ببرد، با خود در جدال باشد، بی‌آنکه بتواند به صلح و ایمنی و آرامش امید داشته باشد؟

هر آنچه طبیعت، خود نظم می‌دهد، برای قصد و منظوری خوب است. حتی زهرها برای این کار مناسب هستند که بر زهرهای دیگر که در خود اخلاط بدن ما تولید می‌شوند، غلبه کنند، و به همین دلیل نمی‌باید در یک داروخانه موجود نباشند. این اعتراضات بر خلاف اقناع ها و خودشیفتگی عقل صرفاً نظری ما، خود به وسیله‌ی طبیعت همین عقل داده می‌شوند، و بنابراین، می‌باید مقصد و هدف خیر خود را داشته باشند؛ چنان که نباید آنها را از بین برد. چرا پروردگار بسیاری از موضوعات را، با آنکه با برترین علاقه‌ی ما مرتبط کرده‌اند، چنان بالا، دور از دسترس ما قرار داده است که فقط به سختی به ما اجازه داده می‌شود تا آنها را در یک ادراک واضح که به وسیله‌ی خود ما نیز در معرض شک است، ببینیم، ـ چنان که از آن طریق نگاه های جوینده‌ی ما بیشتر تحریک می‌شوند، تا راضی گردند؟ این که مفید باشد درباره ی این نوع چشم‌اندازها به تعینات گستاخانه دست بزنیم، دست کم مشکوک است، و شاید حتی زیانبخش باشد. اما در همه‌ی عرصه‌ها و بدون هر نوع شک، مفید است که به عقل، هم به عقل پژوهش گر و هم به عقل آزمایش گر، آزادی کامل بدهیم تا او بتواند بدون مانع به علاقه‌ی خاص خود رسیدگی کند؛ علاقه‌ی عقل به همان ترتیب با حد گذاشتن برای بینش های عقل پیش برده می‌شود، که با گسترش این بینش ها؛ اما اگر دست های بیگانه در علاقه‌ی عقل تداخل کند تا عقل را با اهداف تحمیلی از فرآیند طبیعی‌اش منحرف کنند، این علاقه در همه‌ی عرصه‌ها آسیب خواهد دید.

(A ۷٤٤)
(B ۷۷۲)

براین اساس، بگذارید رقیب شما فقط به نام عقل حرف بزند و با او صرفاً با جنگ‌افزارهای عقل بجنگید. در غیر این صورت درباره‌ی امر خوب (درباره‌ی علاقه‌ی عملی بشریت نگران نباشید؛ زیرا این امر خوب در مناقشه‌ی صرفاً نظری، هرگز وارد بازی نمی‌شود. سپس، این مناقشه چیزی کشف نخواهد کرد مگر یک حکم جدلی‌الطرفین معین عقل، که چون براساس طبیعت استوار است، می‌باید ضرورتاً تحقیق شود و آزمایش گردد. این مناقشه، عقل را از طریق نگرش متعلق او از دو جنبه پرورش می‌دهد و

(A ۷٤٥)
(B ۷۷۳)

قضاوت عقل را از این طریق تصحیح می‌کند که آن قضاوت را محدود می‌سازد. آنچه در اینجا بر سر آن مناقشه می‌کنند، خود **امر مورد بحث** نیست، بلکه **لحن طرح** آن است. زیرا برای شما باز هم به اندازه‌ی کافی دلیل می‌ماند تا به زبان یک ایمان محکم که در مقابل تیزترین عقل خود را توجیه کرده است حرف بزنید، حتی اگر که باید زبانِ **دانستن** راکنار بگذارید.

اگر می‌شد از **دیوید هیوم** خونسرد که براستی برای قضاوت عادلانه آفریده شده است بپرسیم: چه چیزی شما را بر آن داشت تا با تفکر کاوش گرانه‌ی پر زحمت و حوصله، این اقناع را که برای آدمی به این اندازه آرامش بخش و مفید است، یعنی این که: بینشِ عقلانی آدمیان برای حکم کردن و برای مفهوم متعین یک برترین موجود کافی است، از اساس ریشه کن کنید؟ ـ آن گاه شاید او پاسخ می‌داد: هیچ‌چیز، مگر این هدف، که عقل را در خودشناسی‌اش پیشتر ببریم، و هم زمان، نوعی عدم رضایت و خشم بر سر اجباری که برخی می‌خواهند به عقل تحمیل کنند، به این ترتیب که درباره‌ی او زیادی لاف می‌زنند و هم زمان او را از آن که یک اعتراف صادقانه‌ی ضعف‌های خود را مطرح کند، باز می‌دارند، ضعف‌هایی که بر اثر آزمایش خویشتن خود او آشکار می‌شوند. در مقابل، اگر از **پریستلی**، که تنها به اصول کاربرد تجربی عقل اعتقاد دارد و از هر نوع نظرورزی متعالی گریزان است، بپرسید که: او چه دلایل محرکی داشته است تا آزادی و جاودانگی روح ما (امید به زندگی آینده نزد او فقط انتظار یک معجزه‌ی رستاخیز است)، این دو ستون اساسی کل دین را از اساس فرو بیافکند، حال آنکه او خود، آموزگار پرهیزگار و متعصب دین است؟ ـ آن گاه شاید او پاسخی نمی‌داشت مگر این که: برای علاقه‌ی عقل، که از آن طریق از بین می‌رود که برخی موضوعات از قوانین طبیعت مادی، که تنها قوانینی هستند که ما دقیقاً می‌شناسیم و می‌توانیم تعیین کنیم، مستثنا شوند. این منصفانه به نظر می رسد که پریستلی را که می‌داند چگونه حکم متناقضِ خویش را با نظرگاه دین متحد کند، تخطئه کنیم، و مردی خیراندیش را آزار دهیم، به این دلیل که به محض آن که از

میدان طبیعت شناسی گم شود، نمی‌تواند راه خود را پیدا کند. اما در مورد
(A ۷٤٦) **هیوم** نیز که به شکلی مشابه با حسن نیت است و ویژگی اخلاقی‌اش مشخص
(B ۷۷٤) است، باید این لطف را کرد ـ اگر او به آن دلیل نتواند از نظرورزی انتزاعی خویش دست بردارد که بحق گمان می‌کند که موضوع تامل او کلاً خارج از مرزهای علم طبیعت، در میدان ایده‌های محض قرار دارد.

حال در این جا، بخصوص در رابطه با این خطر که چنین به نظر می رسد خیر همگان را تهدید می‌کند، چه باید کرد؟ هیچ‌چیز طبیعی‌تر و صلاح آمیزتر از تصمیمی که شما باید در این باره بگیرید، نیست. بگذارید این متفکران راه خود را طی کنند؛ اگر ایشان استعداد داشته باشند، اگر پژوهش عمیق و جدید عرضه کنند، در یک کلام، اگر ایشان فقط عقل نشان دهند، عقل همواره فایده خواهد برد. اما اگر شما به وسایل دیگر متوسل شوید جز عقلی آزاد از اجبار، اگر بر سر خیانت بزرگ فریاد برآورید، اگر مردمان عادی را که به هیچ‌وجه این عملیات دقیق را متوجه نمی‌شوند، برای خاموش کردن
(A ۷٤۷) آتش به کمک بخواهید، ـ آن گاه خود را در معرض تمسخر خواهید گذاشت.
(B ۷۷٥) زیرا بحث به هیچ وجه بر سر آن نیست که چه چیزی در این جا برای خیر همگان مفید است، یا مضر است، بلکه فقط این که: عقل در نظرورزی خود هنگامی که هر نوع علاقه‌ای را انتزاع می‌کند، تا کجا می‌تواند پیش برود؛ و این که: آیا اصلاً باید به نظرورزی اعتماد کرد، یا این که باید نظرورزی را ترجیحاً برای علاقه‌ی عملی باقی گذاشت. پس به جای حمله کردن با شمشیر، بهتر است از جای گاه مطمئن نقد، این مناقشه را به آرامی تماشا کنید، مناقشه‌ای که برای مبارزان آن رنج‌آور است، اما برای شما سرگرم کننده، و در نتیجه‌ای که قطعاً بی‌خونریزی است، می‌باید برای بینش های شما سودمند باشد. زیرا این کاری است بسیار بیهوده که از یک طرف، از عقل روشنگری انتظار داریم، و از طرف دیگر، از پیش برای او تجویز کنیم که او ضرورتاً جانب کدام طرف را باید بگیرد. علاوه بر آن، عقل خود به وسیله‌ی عقل چنان محکم مقید شده و در درون حدود نگه داشته شده است، که شما

به هیچ‌وجه لازم ندارید نگهبانان را مطلع کنید، تا در مقابل آن طرفی که غلبه‌ی ظاهراً نگران‌کننده‌اش برای شما خطرناک به نظر می رسد، مقاومت مدنی ایجاد کنید. در این دیالکتیک، پیروزی‌ای پیدا نمی‌شود که شما دلیل داشته باشید تا درباره‌ی آن نگران شوید.

همچنین عقل بسیار به چنین مناقشه‌ای نیازمند است؛ و ای کاش این مناقشه پیش از این ها، و با اجازه‌ی نامحدود افکار عمومی انجام گرفته بود. برای آن که آن گاه یک نقد پخته و جا افتاده، زودتر ایجاد می‌شد، و در پدیداری آن، همه‌ی این دعواها خود بخود باید از بین بروند، به این ترتیب که مناقشه‌گران می‌آموختند تا فریب ها و پیشداوری هایی که ایشان را غیر لازم کرده‌اند، را بفهمند.

در طبیعت انسانی عدم خلوص معینی پیدا می‌شود که با این همه سرانجام باید مانند هر آن چه از طبیعت می‌آید، تمایلی برای اهداف خوب را در خود متعین کند، و آن، میلی است که نیّات واقعی خود را پنهان کنیم و به برخی نیّات که خیر و قابل ستایش می‌دانیم، تظاهر کنیم. این کاملاً قطعی است که مردمان بر اثر این میل که ماهیت خود را پنهان کنند، و نیز یک ظاهر موجه به خود بگیرند، نه صرفاً خود را متمدن ساخته‌اند، بلکه همچنین به تدریج تا اندازه‌ای معین خود را اخلاقی نیز کرده‌اند؛ زیرا چون آدمیان نمی‌توانستند از خلال آرایش خارجی، آبرو، احترام، و اخلاق و شرم، درون را ببینند، پس در نمونه‌های ظاهراً اصیل خوبی‌ای که در اطراف‌شان قرار داشتند، یک آموزشگاه بهتر سازی برای خود پیدا کردند. اما این تمایل که خود را بهتر از آن چه هستیم، نشان دهیم، و نیّاتی را نشان دهیم که نداریم، انگار موقتاً به این درد می‌خورد که انسان را از خشونت باز دارد، و به او اجازه دهد دست کم راه و رسم خوبی را که می‌شناسد، برای خود انتخاب کند؛ زیرا پس از آن، اگر اصول واقعی یک بار تحلیل شوند و در شیوه‌ی تفکر وارد گردند، پس باید به تدریج با آن دروغ قدرتمند مبارزه شود؛ چرا که، در غیر

(A ۷۴۸)
(B ۷۷۶)

این صورت، آن دروغ قلب را سیاه خواهد کرد و نخواهد گذاشت که نیّات خیر در میان علف های هرزه‌ی ظاهرا زیبا، برویند.

و اما من افسوس می‌خورم که درست همین عدم خلوص، تقلب و ریاکاری را حتی در بیان های شیوه ی تفکر نظری، متوجه شویم، که در آن، انسان ها برای آن که اعتراف کنند و تفکرات خود را منصفانه آشکار سازند و عریان کنند، موانع به مراتب کمتری دارند، و هیچ امتیازی نیز ندارند که کاری جز این انجام دهند. زیرا چه چیز می‌تواند برای افکار زیان بخش تر باشد از آن که حتی تفکرات محض را به طور غیر واقعی به یکدیگر پیوند بزنیم؛ شکی را که بر خلاف احکام خود حس می‌کنیم، پنهان کنیم؛ یا بنیادهای برهانی که خود ما را نیز راضی نمی‌سازند، را به شکل بدیهی جا بزنیم؟ با این همه تا آن جا که صرفاً غرور شخصی این دسیسه‌های مخفی را ایجاد کند (که در قضاوت های نظری که نفع خاصی ندارند و به آسانی نمی‌توانند دارای قطعیت یقینی باشند، معمولاً وضع چنین است)، این غرور، به وسیله‌ی غرور دیگران با تأیید و قبول عموم خنثا می‌شود؛ و سرانجام امور به نقطه‌ای می‌انجامند که با خالص ترین نیت و صراحت نیز می‌شد به همان جا رسید، ـ هر چند که بسیار زودتر. اما هنگامی که مردمان عادی می‌پندارند که شبه عقل‌پردازان موشکاف کاری ندارند جز آن که پایه‌های آرامش مردم را سست کنند، در این حال نه تنها مطابق هوش است، بلکه همچنین مجاز است، و بسیار ستودنی نیز هست که بیشتر با دلایل ظاهری به کمک امر خیر بیآییم، تا این که به رقیبان ادعایی آرامش مردم فقط این امتیاز را بدهیم که به ما توصیه کنند تا لحن خود را تعدیل کنیم و به یک اعتقاد صرفاً عملی رضایت دهیم، و خود را مجبور کنیم که نبودن قطعیت نظری و یقینی را اعتراف کنیم. با این همه، من مایلم فکر کنم که با هدف حکم کردن یک امر خیر، هیچ چیز در جهان مانند مکر و تقلب و فریب، ناهماهنگ تر نیست. این که در سبک و سنگین کردن دلایل عقلی یک نظرورزی محض، باید کلاً با صداقت پیش رفت، کمترین چیزی است که می‌توان طلب کرد. اما اگر حتی می‌توانستیم

(A ۷۴۹)
(B ۷۷۷)

(A ۷۵۰)
(B ۷۷۸)
فقط به همین مطمئن باشیم، آن گاه مناقشه‌ی عقل نظری درباره‌ی پرسش های مهم خداوند، جاودانگی (جاودانگی روح) و آزادی اراده، یا خیلی پیش از این حل و فصل می شد، یا باید به زودی به آخر برسد. به این ترتیب، چه بسا خلوص نیت، با خیر خود امر مورد بحث نسبت عکس دارد ؛ و شاید که رقیبان امر خیر، صریح‌تر و درست رفتارتر از مدافعان امر خیر باشند.

بنابراین من خوانندگانی را در پیش فرض می‌کنم که نمی‌خواهند ببینند هیچ امر حقی به شیوه‌ای غیرمحقانه دفاع شود. حال درباره‌ی این نوع خوانندگان، این امر قطعی است که مطابق با اصول نقد ما، اگر به چیزی که اتفاق می‌افتد توجه نداشته باشیم، بلکه به آنچه معقولانه باید اتفاق بیافتد توجه کنیم، دیگر براستی هیچ نوع جدال عقل محض نمی‌باید وجود داشته باشد. زیرا چگونه دو شخص خواهند توانست مناقشه‌ای را بر سر چیزی دنبال کنند که واقعیت آن چیز را هیچ کدام از آن دو نمی‌تواند در یک تجربه‌ی واقعی، یا حتی فقط در یک تجربه‌ی ممکن، نشان دهند ـ بلکه تنها درباره‌ی ایده‌ی آن چیز تعمق می‌کند تا از آن چیز، چیزی بیشتر از یک ایده، یعنی واقعیت خود موضوع را به دست آورد؟ ایشان به چه وسیله خود را از این مناقشه بیرون خواهند کشید، چون هیچ یک از آن دو، نمی‌تواند امر خود را به طور صریح قابل فهم و قطعی سازد، بلکه فقط می‌تواند به امر رقیب خود حمله کند و آن را انکار کند؟ به این ترتیب، چنین است سرنوشت همه‌ی احکام عقل محض: احکام عقل محض از شرایط هر نوع تجربه‌ی ممکن فراتر می‌روند، شرایطی که در خارج آن ها در هیچ جا هیچ سند حقیقی پیدا نمی‌شود؛ اما با این همه این احکام می‌باید از قوانین فاهمه پیروی کنند ـ قوانینی که صرفاً برای کاربرد تجربی معین شده‌اند و بدون آن ها کوچکترین قدمی در تفکر ترکیبی نمی‌توان برداشت؛ ـ بنابراین، احکام عقل محض موجب می‌شوند که هر رقیب ضعف های خود را آشکار سازد و متقابلاً بتواند از ضعف رقیب خود سود ببرد.

(A ۷۵۱) (B ۷۷۹) می‌توان نقد عقل محض را به مثابه دادگاه واقعی همه‌ی مناقشات عقل محض در نظر گرفت؛ زیرا نقد در این مناقشات، چنان که بی‌واسطه به خود متعلّقات مربوط شوند، درگیر نیست، بلکه تنها قصد دارد که حقوق عقل را به طور کلی، مطابق با اصول نهاد اولیه‌ی خودش تعیین کند و قضاوت نماید.

بدون این نقد، عقل انگار در حالت طبیعت است و نمی‌تواند احکام و ادعاهای خود را به شیوه‌ای دیگر معتبر سازد یا تضمین کند، جز از طریق جنگ. اما برخلاف جنگ، نقد، چون همه‌ی تصمیمات را از قواعدی بنیادینِ نهاد خاص خود انتزاع می‌کند، که در اعتبار آنها هیچ کس نمی‌تواند شک کند، ـ به این ترتیب برای ما آرامش یک حالت قانونی ایجاد می‌کند که در آن، ما مناقشه‌های خود را به شیوه‌ای دیگر نمی‌توانیم پیش ببریم مگر از طریق محاکمه. آنچه در حالت اول به این جریان های مناقشه‌آمیز پایان می‌بخشد، یک پیروزی است که هر دو طرف به آن می‌بالند، ـ پیروزی‌ای که به دنبال آن، (A ۷۵۲) (B ۷۸۰) چه بسا فقط یک صلح ناپایدار می‌آید که به وسیله‌ی واسطه شدن نوعی مقام غیر قضایی برقرار می‌گردد. اما در حالت دوم، پایان دهنده‌ی مناقشه‌ها حکم دادگاه است که چون در این جا به خودِ سرچشمه‌ی مناقشات مربوط می‌شود، می‌باید صلحی جاودانه را تضمین کند. همچنین مناقشات پایان‌ناپذیر یک عقل صرفاً جزمی، ما را ملزم می‌سازند که سرانجام در نوعی نقد خودِ این عقل، و در یک قانون گذاری، که خود را براساس نقد بنیاد بگذارد، آرامش را جستجو کنیم؛ چنان که هابز حکم می‌کند: وضعیت طبیعی، یک وضعیت ناعادلانه و زورگویانه است؛ و باید وضعیت طبیعی را ضرورتاً ترک کرد تا خود را تابع اجبار قانونی ساخت، که آزادی ما را تنها به آن دلیل محدود می‌سازد، که آزادی ما بتواند با آزادی هر کس دیگر، و درست از آن طریق، با خیر عموم سازگار گردد.

اما به این آزادی، همچنین این آزادی تعلق دارد که ما تفکرات و شک هایمان را که خود نمی‌توانیم تجزیه و تحلیل کنیم، به طور آشکار برای نقد و قضاوت کردن عموم، ارائه نماییم، بی آن که در این باره به منزله‌ی

شهروندی ناآرام و خطرناک، تخطئه شویم. این امر خود حق اصلی عقل آدمی است که هیچ قاضی‌ای را به رسمیت نمی‌شناسد مگر خود عقل عموم آدمیان را، که در آن، هر کس رأی خود را دارد؛ و، چون همه‌ی این اصلاحات که حالت ما از آن ها قدرت می گیرد، پس این حق، مقدس است و نباید به آن تجاوز شود. همچنین، این کار ، که برخی احکام متهورانه یا حملات جسورانه را بر خلاف احکامی که موافقت بزرگ ترین و بهترین بخش افراد عادی موافق آن هستند ،خطرناک اعلام کنیم ، کاری است بسیار غیرحکیمانه. زیرا این به آن معنا خواهد بود که به آن احکام شجاعانه و جسورانه اهمیتی بدهیم که آن ها به هیچ وجه نمی‌بایست داشته باشند. هنگامی که من می‌شنوم که یک ذهن فوق‌العاده می‌خواهد آزادی اراده‌ی آدمی، امید به یک زندگی آینده و وجود خداوند را با دلیل و برهان رد کند، آن گاه آرزو دارم کتابی را به خوانم که از استعداد او انتظار داریم، تا او افکار مرا بیشتر گسترش دهد. اما من از قبل کاملاً به طور قطعی می‌دانم که او هیچ یک از این کارها را نتوانسته است انجام دهد؛ نه به این دلیل که من کمابیش گمان می‌کنم که برهان های قطعی این گزاره‌های مهم را در اختیار داشته باشم؛ ـ بلکه به این دلیل که نقد استعلایی، که کل ذخیره‌ی عقل محض ما را کشف کرده، کاملاً مرا متقاعد ساخته است که به همان شکل که عقل به هیچ‌وجه قادر نیست در این قلمرو به احکامی ایجابی دست یابد، همچنین به مراتب کمتر و کمتر می‌تواند درباره‌ی این پرسش ها چیزی را به شیوه‌ی سلبی حکم کند. زیرا آن آزاداندیش، شناخت ادعایی خود را از کجا خواهد گرفت، یعنی برای مثال این که: هیچ موجودی اعلایی وجود ندارد؟ این گزاره خارج از حوزه ی تجربه‌ی ممکن قرار دارد، و بنابراین همچنین خارج از مرزهای هر نوع فکر انسانی. من پاسخ مدافعانه جزمی امر خیر را بر خلاف این دشمن، هرگز بر زبان نخواهم راند، زیرا از قبل می‌دانم که او فقط به آن دلیل به دلایل ظاهری طرف دیگر حمله می‌کند که روزنه‌ی ورودی برای دلایل ظاهری خودش درست کند؛ علاوه بر آن، همچنین می‌دانم که یک ظاهر معمولی و عادی، کمتر برای

ملاحظات نوین ماده به دست می‌دهد تا یک ظاهر شگفت انگیز که با هوش و مهارت ساخته و پرداخته شده باشد. در مقابل، رقیب دین، که خود نیز به شیوه‌ی خویش جزمی است، مشغولیت و فرصتی را که نقد من آرزو می‌کند به دست می‌دهد تا اصول نقد خود را بیشتر تصحیح کنم، بی آن که برای [اصول] خود او به کمترین میزان چیزی برای ترسیدن موجود باشد. (A ۷۵٤) (B ۷۸۲)

اما با این همه، آیا باید جوانان، که به آموزش دانشگاهی ما سپرده می‌شوند، دست کم از چنین نوشته‌هایی بر حذر گردند، و از شناخت پیش از موعد چنین گزاره‌هایی خطرناک محفوظ نگه داشته شوند، تا آن که نیروی قضاوت ایشان بالغ شود، ـ یا به بیان بهتر، تا آن که آموزه‌ای که بای در ایشان ضیعیف شود، به شکلی محکم ریشه دوانیده باشد تا در مقابل هر اقناع خلاف، از هر جا هم که بیاید، قدرت مندانه مقاومت کند؟

این که لازم باشد در دستورات عقل محض در روش جزمی متوقف بمانیم، و رد کردن رقیب را در حقیقت به شیوه‌ی جدلی انجام دهیم، یعنی چنان که خود وارد نبرد شویم و با بنیادهای برهانی احکام برابرنهاده مسلح گردیم، کاری است که البته شاید هیچ‌چیز برای لحظه‌ی کنونی صلاح‌تر از آن نباشد؛ اما هم زمان هیچ‌چیز در دراز مدت، بیهوده‌تر و بی ثمر تر نخواهد بود از آن که عقل جوانان را برای زمانی طولانی تحت قیمومت قرار دهیم، و دست کم تا مدتی از گم راهی باز داریم. چرا که، اگر در نتیجه‌ی آن، یا به دلیل کنجکاوی، یا به دلیل لحن رسمی زمانه، چنین نوشته‌هایی به دست جوانان رسد، آیا بعداً اعتقاد جوانی هم چنان محکم باقی خواهد ماند؟ آن متفکر جوان که هیچ چیز به همراه نمی‌آورد به جز جنگ‌ابزارهای جزمی، تا در مقابل حملات رقیب خود مقاومت کنند، و نمی‌داند چگونه دیالکتیک پنهان شده‌ای که در سینه‌ی خود او کمتر از طرف مقابل‌اش نیست، را آشکار کند، در وضع زیر است: او دلایل ظاهری‌ای که امتیاز نو بودن دارند را می‌بیند، که وارد کار می‌شوند برخلاف دلایل ظاهری‌ای که دیگر چنین امتیازی را ندارند، بلکه برعکس، این بدگمانی را ایجاد می کنند که از (A ۷۵۵) (B ۷۸۳)

زودباوری جوانانه‌ی او سوءاستفاده می‌کنند. او باور دارد که بهتر از این نمی‌تواند نشان دهد که تأدیب دوران کودکی را پشت سر گذاشته و رشد کرده است، که آن هشدارهای خوش نیتانه را کنار گزارد؛ و، او که به جزمیت عادت کرده است، زهری را با جرعه‌های طولانی می‌نوشد که گزاره‌های او را به شیوه‌ای همچنان جزمی، تباه می کند.

درست بر عکس آن که در این جا توصیه می‌شود، باید در تعلیم دانشگاهی رخ دهد، اما طبعاً فقط براساس پیش فرض یک آموزش بنیادین در نقد عقل محض. زیرا برای آن که اصول نقد را هر چه زودتر که ممکن باشد، اعمال کنیم، و کفایت آن ها را حتی در مقابل بزرگترین ظاهر دیالکتیکی نشان دهیم، کلاً لازم است که حملاتی را که برای جزم‌اندیش چنان ترسناک است، برخلاف عقل دانشجوی جوان که هنوز ضعیف است اما به وسیله‌ی نقد روشن شده است، متوجه سازیم؛ و این فعالیت را به عهده‌ی دانشجوی جوان بگذاریم که احکام بی‌پایه‌ی رقیب را تک تک براساس اصول نقد آزمایش کند. برای دانشجوی جوان، به هیچ‌وجه دشوار نخواهد بود که آن احکام را به دود صرف تبدیل کند، و به این ترتیب او خیلی زود، نیروی خاص خویش را حس خواهد کرد تا خویشتن را در مقابل چنین حیله های زیانبخش که سرانجام باید در نظر او هر نوع ظاهر را از دست بدهد، کاملاً تضمین کند. حال، هر چند دقیقاً همین ضربه‌ها که ساختمان دشمن را فرو می‌ریزند، همچنین باید درست به همان اندازه برای ساختمان نظرورزانه‌ی خاص خود او، هنگامی که فکر کند که چنین ساختمانی را بر پا سازد، تباه کننده باشند، ـ (A ۷۵۶)
با این همه، او در این باره کلاً نگران نیست، برای آن که به هیچ وجه نیاز (B ۷۸۴)
ندارد در آن ساختمان منزل کند، بلکه چشم‌اندازی در میدان عملی در مقابل خود دارد، که در آن به حق می‌تواند به یک زمینه‌ی محکم‌تر امید داشته باشد تا بر آن، نظام عقلانی و سالم خود را بر پا کند.

براین اساس، هیچ نوع جدل واقعی در میدان عقل محض پیدا نمی‌شود. هر دو طرف، مبارزانی که به هوا حمله می‌کنند و با سایه‌های خود کشتی

می‌گیرند؛ چرا که، ایشان از طبیعت فراتر می‌روند، به جایی که دستگیره‌های جزمی‌ای برای‌شان وجود ندارد که بتوان آن ها را گرفت و نگه داشت. ایشان شاید خوب جنگیده باشند، اما سایه‌هایی که ایشان خورد و نابود می‌کنند، باز در یک چشم به هم زدن، مانند قهرمانان والهالا، با هم ر، تا شد می کنند دوباره خود را در یک پیکار بی‌خونریزی سرگرم سازند.

اما هیچ نوع کاربرد شک‌گرایانه‌ی پذیرفته شده‌ی عقل محض نیز پیدا نمی‌شود که بتوان آن را اصلی خنثا در همه‌ی مناقشات عقل محض نام گذاشت. این که عقل را بر خلاف خود تحریک کنیم، و از هر دو طرف، به او جنگ‌ابزار برسانیم، و بعداً پیکار شدید و گرم او را به آرامی و تمسخرآمیز تماشا کنیم، از دیدگاه جزمی کار خوب نیست؛ بلکه بر عکس، حالت یک شیوه‌ی ذهنی را دارد که از ضرر زدن شاد می‌شود، و بدخواه است. با این همه، اگر حیله گری لجوجانه و غرور و گزافه‌گویی شبه عقلانی را در نظر آوریم که خود را با هیچ‌نوع نقدی، متعادل نمی‌سازند، آن گاه در واقع هیچ توصیه‌ای نمی‌توان کرد، جز آن که در مقابل گزافه‌گویی یک طرف، گزافه‌گویی طرف دیگر را که درست بر همان حقوق پایه‌گذاری شده، قرار دهیم، تا آن که عقل، از طریق مقاومت دشمن، دست کم فقط تکان بخورد، تا در ادعاهای خود تا اندازه‌ای شک وارد کند و به نقد گوش بدهد. اما اگر کلاً به این شک ها اطمینان کنیم، و بخواهیم اعتقاد و اعتراف جهل خود را نه صرفاً به مثابه دارو بر خلاف خود فریبی جزمی، بلکه هم زمان به مثابه شیوه‌ای که از آن طریق مناقشه‌ی عقل با خودش را به پایان ببریم، توصیه کنیم، ـ این همه یک طرح بیهوده است، و به هیچ وجه شایسته‌ی آن نخواهد بود که برای عقل حالت آرامش ایجاد کند، بلکه این حداکثر، فقط وسیله‌ای است که عقل را از رؤیای جزمی شیرین خویش بیدار کند، تا حالت او را تابع آزمایش دقیق‌تری سازد. با این همه، چون این اسلوب شک گرایانه، که خود را از یک جریان پر زحمت عقل عقب بکشیم، به نظر راهی میان بر می‌آید که بخواهیم از آن طریق به یک آرامش فلسفی ماندگار برسیم، یا، دست کم،

(A ۷۵۷)
(B ۷۸۵)

بزرگ راهی به نظر می رسد که کسانی در آن با میل قدم می‌گذارند که گمان می‌کنند با تحقیر تمسخرآمیز همه‌ی این نوع پژوهش ها، به خود اعتبار و اقتدار فلسفی دهند، ـ پس من این کار را لازم می دانم که این شیوه‌ی تفکر را در پرتو ویژه‌ی آن شرح دهم.

درباره‌ی امتناع رضایت شک‌گرایانه‌ی عقل محض، در زمانی که با خویشتن خود ناسازگار است

(A ۷۵۸)
(B ۷۸۶)

آگاهی من به جهل‌ام (اگر این جهل هم زمان به مثابه ضرورت شناخته نشود)، به جای آن که تحقیقات مرا به پایان برساند، بیشتر موجب آن است که این تحقیقات را ایجاد کنم. هر گونه جهل ، یا جهل از چیزها است، یا جهل از تعیین و مرزهای شناخت من. حال اگر جهل تصادفی باشد، پس باید مرا تحریک کند تا در مورد اول، چیزها (موضوعات) را به شیوه‌ی جزمی بررسی کنم، اما در حالت دوم، مرزهای شناخت خود را انتقادی بررسی کنم. اما این که جهل من به طور مطلق ضروری باشد و مرا به آن دلیل از هر نوع بررسی آزاد سازد، امری است که نمی‌توان آن را به طور تجربی بر اساس مشاهده فهمید، بلکه تنها می‌توان به طور انتقادی، از طریق بنیادگذاری اولین سرچشمه‌های شناخت ما آن را درک کرد. بنابراین، تعیین مرزهای عقل ما فقط مطابق با بنیادهای پیشین می‌تواند اتفاق بیافتد؛ اما محدود کردن عقل، که عبارت است از شناخت هر چند صرفا نامعین یک جهل که هرگز کاملاً نمی‌تواند رفع شود، همچنین می‌تواند به نحو پسین، به وسیله‌ی آن چه در هر نوع دانستن همیشه برای ما باقی می‌ماند، شناخته شود. آن شناخت به جهل خویش که تنها از نقد خود عقل ممکن است، عبارت است از علم؛ اما نوع دوم شناختِ جهل خویش چیزی نیست جز دریافت حسی؛ و در باره‌ی ادراک حسی نمی‌توان گفت نتیجه‌گیری از آن تا کجا می‌رسد. اگر من سطح زمین را (بر اساس ظاهر حسی) به مثابه بشقابی مسطح برای خود تصور کنم، آن گاه نمی‌توانم بدانم که این سطح تا کجا امتداد دارد. اما تجربه به من

می‌آموزد که: به هر جا هم که برسم، همیشه مکانی را در اطراف خود می‌بینم
(A ۷۵۹) که در آن می‌توانستم پیشتر بروم؛ در نتیجه، من محدودیت‌های علم خود از
(B ۷۸۷) زمین که در هر بار واقعی است، را می‌شناسم، اما نه مرزهای هر نوع توصیف ممکن زمین را. اما اگر آن چنان دور رفته باشم که بدانم که زمین، یک کره است و سطح آن یک سطح کروی مانند می‌باشد، پس می‌توانم از یک قسمت کوچک آن، ـ برای مثال از اندازه‌ی یک درجه‌ی آن، ـ قطر آن، و به وسیله‌ی قطر، حدود کامل زمین، یعنی سطح آن را به طور معین، و مطابق با اصول پیشین بشناسم؛ و اگر چه من در رابطه با چیزهایی که این سطح می‌تواند شامل شود نادان‌ام، با این همه، باز درباره ی محیطی که چیزها را در خود شامل می‌شود، درباره ی کمیت و محدودیت‌های آن، نادان نیستم.

مجموع کلی همه‌ی موضوعات ممکن برای شناخت ما، به نظر ما چنین می رسد که سطحی مسطح باشد که افق ظاهری خود را دارد، یعنی آنچه کل گستره‌ی آن سطح را در خود می‌گیرد و به وسیله‌ی ما مفهوم عقلی تمامیت نامشروط نامیده شده است. این که بخواهیم به طور تجربی به این مجموع کلی دست بیابیم، ناممکن است، و این که بخواهیم مطابق با یک اصل معین
(A ۷۶۰) این مجموع کلی را به نحو پیشین تعیین کنیم، برای این کار همه‌ی کوشش ها
(B ۷۸۸) بیهوده بوده‌اند. با این همه، باز همه‌ی پرسش های عقل محض ما به چیزی مربوط می‌شوند که خارج از این افق، یا به هر شکل دست کم، همچنین در خط مرزی این افق قرار دارند.

دیوید هیوم مشهور، یکی از این جغرافی دانان عقل آدمی بود که گمان می‌کرد همه‌ی آن پرسش ها را از این طریق به شیوه‌ای کامل به پایان می‌برد، که آنها را به خارج از افق عقل به دور اندازد، ـ افقی که با این همه، او نمی‌توانست تعیین کند. هیوم بخصوص به اصل علیت کفایت کرد؛ و درباره‌ی اصل علیت، کاملاً بحق توضیح داد که انسان واقعی این اصل را (همانا نه حتی اعتبار عینی مفهوم یک علت مؤثر به طور کلی را) براساس هیچ بینش، یعنی شناخت پیشین، نمی‌تواند اثبات کند؛ و این که: بنابراین آنچه کل اعتبار

این قانون را تشکیل می‌دهد، به کمترین وجه هم ضرورت این قانون نیست، بلکه کاربرد عمومی محض این قانون است در جریان تجربه، و یک ضرورت ذهنی زاده از آن، که او عادت می‌نامد. سپس او از ناتوانی عقل ما که این اصل را فراتر از هر نوع تجربه بکار گیریم، پوچی هر نوع ادعاهای عقل را به طور کلی، برای آنکه فراتر از امر تجربی برود، نتیجه گرفت.

می‌توان چنین فرایندی که امور واقع عقل را تابع آزمایش کنیم و اگر لازم شود، تابع نقد سازیم، را بررسی و مهار عقل نامید. شک نیست که این بررسی و مهار، به شکلی پرسش‌ناپذیر، به شک بر خلاف هر نوع کاربرد (A ۷۶۱)
متعالی اصول می‌انجامد. اما این فقط مرحله ی دوم است که باز کار را به (B ۷۸۹)
هیچ‌وجه به پایان نمی‌رساند. مرحله ی اول در امور عقل محض که دوران کودکی عقل را مشخص می‌کند، جزمی است. مرحله ی دوم که هم اکنون یاد شد، شک‌گرایانه است، و دالّ است بر احتیاط نیروی قضاوت که از طریق تجربه هوشمندتر شده است. حال، باز به مرحله ی سومی نیاز است که فقط متعلق است به نیروی قضاوت پخته و [بالغ]، چنان که مبادی حکمتی محکمی که کلیت آنها تضمین شده است، را در اساس خود داشته باشد؛ و آن این که، نه امور واقع عقل، بلکه خود عقل را، مطابق با کل توانایی و شایستگی‌اش برای شناخت های محض پیشین، تابع ارزیابی سازیم؛ این کار، بازرسی و مهار نیست، بلکه همان نقد عقل است. به وسیله‌ی نقد عقل، نه صرفاً محدوده‌های عقل، بلکه مرزهای معین عقل، نه صرفاً نادانی عقل در فلان یا بهمان بخش، بلکه نادانی او در همه‌ی پرسش های ممکن یک نوع خاص، اثبات می‌شود: و آن هم نه کمابیش با حدس و گمان، بلکه براساس اصول. به این ترتیب، شک‌گرایی نقطه‌ی آرامشی است برای عقل آدمی، که در (A ۷۶۲)
آنجا او می‌تواند درباره‌ی سیر و سیاحت جزمی خود غور کند و طرح (B ۷۹۰)
سرزمینی را بکشد که خود را در آن می‌یابد، تا بتواند راه خود را پس از این با اطمینانی بیشتر انتخاب کند؛ اما شک‌گرایی یک جای محل مسکونی برای سکونت ضروری نیست؛ این جای محل مسکونی فقط می‌تواند در یک

قطعیت کامل یافته شود؛ اکنون، چه قطعیت در شناخت خود موضوعات، چه در شناخت مرزها، که هر نوع شناخت ما از موضوعات در چهار دیوار آن مرزها محصور است.

عقل ما مانند جلگه‌ای نیست که به طور نامتعین، گسترده باشد، چنان که محدوده‌های آن را فقط به طور کلی بشناسیم، بلکه برعکس، عقل باید با کُره‌ای مقایسه شود که شعاع آن می‌تواند به وسیله‌ی انحنای کمان سطح آن (به وسیله‌ی طبیعت گزاره‌های ترکیبی پیشین) پیدا شود، و به همان ترتیب، محتوا و مرزهای این کُره نیز با اطمینان می‌تواند تعیین گردد. خارج از این کُره (میدان تجربه) هیچ چیز برای عقل، موضوع نیست، و حتی پرسش ها درباره‌ی این نوع موضوعات ادعایی فقط به اصول موضوعی تعیین کل نسبت هایی مربوط می‌شوند که می‌توانند در میان مفاهیم فاهمه، در درون مرزهای این کُره وجود داشته باشند.

ما به راستی دارای شناخت های ترکیبی پیشین هستیم، چنان که این را اصول فاهمه که تجربه را پیش می‌نگرند، ثابت می‌کنند. حال اگر کسی به هیچ‌وجه نتواند امکان اصول فاهمه را بفهمد، آن گاه البته می‌تواند شک کند که آیا این اصول در واقع به نحو پیشین در ما قرار دارند یا نه؛ اما او باز نمی‌تواند به این دلیل امتناع اصول فاهمه را از طریق نیروهای محض اعلام دارد، و همه‌ی مراحلی را که عقل مطابق با ریسمانِ کار اصول فاهمه طی می کند، به مثابه هیچ بنگرد. او فقط می‌تواند بگوید: اگرَ ما منشاء و اصالت اصول فاهمه را می فهمیدیم، آن گاه می‌توانستیم گستره و حدود عقل خود را تعیین کنیم؛ اما تا زمانی که این دریافت صورت نگرفته است، همه‌ی احکام مربوط به عقل، کورکورانه و بی‌حساب بیان می‌شوند. و به این ترتیب، یک شک کلی درباره‌ی هر نوع فلسفه‌ی جزمی، ـ که بدون نقد عقل، خود راه خویش را پیش می‌گیرد، ـ کاملاً بنیاد یافته خواهد بود؛ اما باز به آن دلیل نمی‌توان چنین پیشرفتی را به کلی از عقل دریغ کرد، به شرطی که راه این پیشرفت را به وسیله‌ی پایه‌ریزی بهتر آماده سازیم و تأمین کنیم. زیرا ابتدا، هیچ یک از

(A ۷۶۳)
(B ۷۹۱)

مفاهیم، و در واقع هیچ یک از پرسش هایی که عقل محض در مقابل ما قرار می‌دهد، به نوعی در تجربه قرار ندارند، بلکه همگی خود دوباره فقط در عقل نهفته‌اند، و بنابراین می‌باید بتوانند حل شوند و به لحاظ ارزشمندی یا بیهودگی شان فهمیده شوند. و نیز، دوم، ما حق نداریم این مسائل را، چنان که گویی حلّ‌شان در واقع در طبیعت اشیا قرار داشته باشد، به بهانه‌ی ضعف خود کنار بگذاریم، و بعدا آنها بررسی نکنیم. چرا که، عقل خود این ایده‌ها را تولید کرده است، و بنابراین ملزم است که درباره‌ی اعتبار یا ظاهر دیالکتیکی آن ها توجیهی ارائه دهد.

جهت گیری هر نوع جدال شک‌گرایانه کاملا فقط علیه جزم‌اندیش است، که بی‌آنکه اعتماد خود را به اصول عینی اولیه‌ی خود از دست بدهد، یعنی بدون نقد، با وقار و سنگینی، روش خود را دنبال می کند؛ کار این جدل ، آن است که آن جزم‌اندیش را به خودشناسی برساند. اما این جدل فی حد ذاته، درباره‌ی آن چه ما می‌توانیم بدانیم، و درباره‌ی آن چه، بر عکس، نمی‌توانیم بدانیم، به هیچ وجه هیچ چیز را تعیین نمی‌کند. همه‌ی کوشش های جزمی شکست‌آمیز عقل، عبارت‌اند از امور واقع که همیشه مفید است آن ها را تابع نقد و بررسی کنیم. اما این نقد و بررسی درباره‌ی انتظارات عقل، که به یک توفیق بهتر تلاش های آینده‌ی خود امید داشته باشد و از آن طریق ادعاهایی به عمل آورد، به هیچ وجه نمی‌تواند تصمیم بگیرد؛ بنابراین، نقد و بررسی محض هرگز نمی‌تواند مناقشه را درباره‌ی حقوق عقل آدمی به انجام رساند. (A ۷٦٤) (B ۷۹۲)

از آن جا که هیوم شاید در میان همه‌ی شک‌گرایان هوشمندترین ایشان باشد، و از لحاظ نفوذی که روش شک‌گرایانه می‌تواند آن را در راه بیدارسازی تجربه ی بنیادین عقل بکار ببرد، بی چون و چرا ممتازترین ایشان است، پس این رنجی با پاداش خیر است که روال نتایج قیاسی او را و اشتباهات مردی چنین بینا و ارزشمند را که با این همه در راه درست حقیقت

آغاز شده و به وجود آمده‌اند، تا آن جا که برای هدف من مناسب است، روشن سازم.

احتمالاً هیوم در تفکر خود چنین پنداشته بوده است ـ هر چند هم هرگز کاملاً این نکته را توضیح نداده ـ که ما در نوع معینی از احکام، از مفهوم خودمان درباره‌ی موضوع، فراتر می‌رویم. من این نوع احکام را احکام ترکیبی نامیده‌ام. این که من چگونه از مفهوم خود که تاکنون داشته‌ام، به واسطه‌ی تجربه به توانم خارج شوم، در معرض هیچ‌گونه شک و تردید نیست. تجربه خود یک نوع ترکیب ادراک های حسی است، که مفهوم مرا، که من به واسطه‌ی یک ادراک حسی دارم، به وسیله‌ی دریافت های حسی دیگر، اضافه می‌کند. اما ما همچنین عقیده داریم که به نحو پیشین می‌توانیم از مفهوم خود خارج شویم و شناخت خود را گسترش دهیم. ما به دو طریق کوشش می کنیم این کار را انجام دهیم: یا از طریق فاهمه‌ی محض، در مورد چیزی که دست کم می‌تواند یک متعلّق تجربه باشد، یا حتی از طریق عقل محض، درباره ی خاصیت های اشیاء، یا همچنین درباره ی وجود چنان موضوعاتی که هرگز نمی‌توانند در تجربه مطرح شوند. هیوم شک‌گرای ما این دو نوع حکم را از یکدیگر متمایز نساخت، ـ اگر چه باید چنین می‌کرد، ـ و اعتبار این افزایش مفاهیم را خود بخود در نظر آورد، و به یک تعبیر، خودزایی فاهمه‌ی ما (و خودزایی عقل) را، بی آن که به وسیله‌ی تجربه آبستن شود، ناممکن دانست، در نتیجه او همه‌ی اصول ادعا شده‌ی پیشین فاهمه و عقل را خیالی تلقی کرد، و چنین فهمید که آن ها چیزی جز عادتی که از تجربه و قوانین آن ناشی شده است، نیستند، و در نتیجه صرفاً تجربی هستند، یعنی فی حد ذاته قواعدی هستند تصادفی، که ما به آن ها نوعی ضرورت و کلیت ادعایی نسبت می‌دهیم. اما برای حکم کردن گزاره‌ای چنین عجیب، هیوم به اصل به طور کلی شناخته شده‌ی نسبت علت و معلول متوسل شد. زیرا چون هیچ نوع قوه ی فاهمه نمی‌تواند ما را از مفهوم یک شیء به وجود چیزی دیگر، که از آن طریق کلاً و ضرورتاً داده شده است، راهنما شود، ـ

(A ۷۶۵)
(B ۷۹۳)

پس او گمان بُرد که از این جا به تواند نتیجه بگیرد که ما جز تجربه هیچ چیز نداریم که به تواند مفهوم ما را افزایش دهد و به تواند ما را در تشکیل این چنین حکمی که خود را به نحو پیشین می‌گستراند، توجیه کند. این که نور خورشید که موم را روشن می‌کند، هم زمان آن را ذوب می‌کند، اما گِل را سفت می‌کند، ـ این ها را فاهمه نمی‌تواند از مفاهیمی که ما پیش از این درباره‌ی این اشیاء داشته‌ایم، حدس بزند؛ و به مراتب کمتر می‌تواند این ها را قانونمندانه نتیجه‌گیری کند؛ چنان که فقط تجربه است که می‌تواند چنین قانونی را آموزش دهد. بر عکس، ما در منطق استعلایی دیده‌ایم که: اگر چه هرگز نمی‌توانیم بی‌واسطه از محتوای مفهومی که به ما داده شده است فراتر برویم، با این همه می‌توانیم کاملاً به نحو پیشین، اما مرتبط با یک امر سوم، یعنی تجربه‌ی ممکن، و باز همچنان به نحو پیشین، قانون ارتباط با اشیا دیگر را بشناسیم. بنابراین اگر مومی که پیش از این سفت بود، اکنون ذوب می‌شود، پس من می‌توانم به تحو پیشین بدانم که باید چیزی پیش از ذوب کردن موم آمده باشد (برای مثال گرمی خورشید)، که به دنبال آن این ذوب کردن مطابق با یک قانون ثابت، انجام گرفته است؛ هر چند که البته من، بدون تجربه، به نحو پیشین و بی‌آموزش تجربه، به طور معین نه می‌توانم از معلول، علت را بشناسم، و نه از علت، معلول را. بنابراین هیوم، به خطا، از تصادفی بودن تعین ما مطابق با قانون، تصادفی بودن خود قانون را نتیجه گرفت، و خارج شدن از مفهوم یک شیء برای گذر به تجربه‌ی ممکن (عملی که به نحو پیشین انجام می‌گیرد و واقعیت عینی این مفهوم را تشکیل می‌دهد)، را با ترکیب متعلقات تجربه‌ی واقعی که البته همواره تجربی است، در هم آمیخت؛ اما او از آن طریق از یک اصل قرابت، که جای گاه آن در فاهمه است، و ارتباط ضروری را بیان می‌کند، یک قاعده‌ی تداعی را بیان کرد، که صرفاً در نیروی خیال تقلیدی پیدا می‌شود، و فقط می‌تواند پیوندهای تصادفی را تصویر کند، اما هرگز نه پیوندهای عینی را.

اما اشتباهات شک‌گرایانه‌ی این مرد، که گذشته از این ها، بسیار
(A ۷۶۷) تیزهوش است، به طور عمده از یک نقص نتیجه شدند که او در آن با همه‌ی
(B ۷۹۵) جزم‌اندیشان مشترک است، و آن این که، او همه‌ی انواع ترکیب پیشین فاهمه را نظام مندانه بررسی نکرد. زیرا اگر چنین کرده بود، برای مثال، اصل پایندگی را ـ بی آن که دیگر اصول را در این جا ذکر کنیم، ـ چنان اصلی می‌یافت که درست مانند اصل علیت، تجربه را. او همچنین می‌توانست از آن طریق برای فاهمه، که خود را به نحو پیشین گسترش می دهد، و برای عقل محض، حدود معینی را تثبیت و مشخص کند. اما از آن جا که هیوم چنین پیش می‌رود: او فقط حیطه‌ی فاهمه ی ما را محدود می‌کند، بی آن که حدود آن را مشخص سازد؛ و، اگر چه یک بی‌اعتمادی کلی ایجاد می کند، اما هیچ نوع شناخت معینی از جهلی که برای ما اجتناب‌ناپذیر است، را ایجاد نمی‌کند؛ او برخی اصول فاهمه را تابع نقد و بررسی می‌گرداند، بی آن که این فاهمه را در نسبت با کل توانایی آن به محک نقد بزند؛ و، اگر چه او از فاهمه آن چیزی را سلب می‌کند که فاهمه‌ی واقعی نمی‌تواند انجام دهد، اما دورتر می‌رود و هر گونه قوه ی فاهمه را که خود را به نحو پیشین گسترش دهد، در معرض پرسش قرار می‌دهد؛ و چنین می‌کند، بی آن که کل این قوه ی فاهمه را ارزیابی کرده باشد. ـ : پس براساس همه‌ی این ها، آن چه همواره شک‌گرایی را شکست می‌دهد، علیه هیوم نیز به کار می‌افتد، و آن این که نظام خود او مورد شک و تردید قرار می‌گیرد، به این ترتیب که اعتراضات او فقط به امور واقع [Factis] مربوط می‌شوند که تصادفی هستند؛ اما اعتراضات او برمبنای
(A ۷۶۸) اصول نیستند، که می‌توانند موجب انصراف ضروری از حق بیان احکام جزمی
(B ۷۹۶) شوند.

علاوه بر آن، چون هیوم در میان ادعاهای مستند فاهمه و ادعاهای دیالکتیکی عقل، ـ که با این همه حملات او به طور عمده متوجه ادعاهای دیالکتیکی آن هستند ـ هیچ فرقی نمی گذارد ، پس عقل، که شور و شوق کاملاً ویژه‌ی او در این جا به هیچ‌وجه آسیب ندیده، بلکه فقط مانعی در

راهش پیش آمده است، فضا را برای توسعه‌ی خویش بسته شده حس نمی‌کند، و به رغم این که در این جا و آن جا ناامید می‌شود، هرگز نمی‌تواند به کلی از کوشش های خود دست بردارد. چرا که حقیقت این است که در مقابل حملات، انسان خود را برای جدل‌ها مجهز می‌کند، و سر خود را باز هم بالاتر می‌گیرد، تا اعتراضات خود را بر قرار سازد. اما یک بررسی کامل کل توانایی عقل و اعتقاد ناشی از این بررسی به قطعیت یک دارایی کوچک، در مقابل بی ارزشی ادعاهای برتر، هر نوع مناقشه را از بین می‌برد، و موجب می‌شود که عقل به یک دارایی محدود اما بی چون و چرا رضایت بدهد.

بر خلاف جزم‌اندیش غیر نقاد که قلمرو فاهمه‌ی خود را اندازه نگرفته و در نتیجه حدود امکان شناخت خود را مطابق با اصول تعیین نکرده است، جزم‌اندیشی که بنابراین دیگر از پیش نمی‌داند که تا چه حد توان دارد، بلکه گمان می‌کند این ها را از طریق کوشش های محض کشف می کند، این حملات شک‌گرایانه نه تنها خطرناک هستند، بلکه برای او تباه کننده نیز هستند. زیرا، حتی اگر مچ او در یک حکم هم گرفته شود، حکمی که او نتواند توجیه کند، اما ظاهر آن را نیز نمی‌تواند براساس اصول توضیح دهد، آن گاه بد گمانی گریبان‌گیر همه‌ی احکامش می‌شود، اگر چه آن احکام در غیر این صورت همچنان قانع‌کننده نیز باشند. (A ۷۶۹) (B ۷۹۷)

و به این ترتیب، شک‌گرا، تأدیب‌کننده‌ی آن عقل گرای جزم‌اندیش است تا او را به یک نقد سالم خود فاهمه و عقل راهنمایی کند. اگر او در این کار موفق شود، آن گاه دیگر نباید از حمله و جنگ دیگری بترسد؛ برای آن که او بعدا دارایی خود را از آن چه کلاً خارج از دارایی خود قرار دارد متمایز می‌کند ، و نسبت به آن چیز بیرونی هیچ ادعایی مطرح نمی‌کند و درباره‌ی آن در هیچ نوع مناقشاتی نیز نمی‌توانند درگیر شوند. بنابراین روش شک‌گرایانه البته فی حد ذاته برای پرسش های عقل رضایت بخش نیست، اما با این همه جنبه‌ی تمرین مقدماتی دارد، تا احتیاط عقل را بیدار سازد و عقل را به

وسیله‌های بنیادینی راهنمایی کند که او را در دارایی مشروع‌اش به توانند تضمین کنند.

فصل اول
قسمت سوم
انضباط عقل محض درباره ی فرضیات

اکنون که ما به وسیله‌ی نقد عقل خود، سرانجام این اندازه می‌دانیم که: در کاربرد محض و نظری عقل در واقع هیچ چیز را نمی‌توانیم بدانیم، ـ آیا نقد نباید به همین دلیل میدان باز هم وسیعتری را برای فرضیه‌ها باز کند تا در آن جا، اگر چه نمی‌توانیم حکم کنیم، اما دست کم مجاز باشیم که تخیل کنیم و عقیده داشته باشیم؟

(A ۷۷۰) (B ۷۹۸) اگر قرار نباشد که قوه ی خیال، به نوعی، به عالم رؤیا برود، بلکه قرار باشد تحت بررسی دقیق عقل، به ابتکار و ابداع بپردازد، پس همیشه باید پیشتر چیزی کاملاً قطعی باشد، و خیالی یا عقیده‌ی محض نباشد؛ و آن عبارت است از: امکان خود موضوع شناخت. سپس، به خوبی مجاز خواهد بود که درباره‌ی واقعیت موضوع به عقیده پناه ببریم. اما این عقیده، برای آن که بی‌اساس نباشد، باید با آن چه در واقع داده شده و در نتیجه قطعی است، به مثابه مبنای توضیح مرتبط شود؛ و این، فرضیه نامیده می‌شود.

حال چون ما از امکان پیوستگی پویای پیشین نمی‌توانیم کوچکترین مفهومی داشته باشیم، و مقولات فاهمه‌ی محض برای این کار مناسب نیستند که چنین پیوستگی را از خود تعقل کنند، بلکه فقط برای این کار مناسب هستند که در آن جا که پیوستگی در تجربه پیدا می‌شود آن را بفهمند: پس ما نمی‌توانیم مطابق با این مقولات هیچ یک موضوع منفردی را با یک کیفیت نوین، که به طور تجربی نمی‌تواند داده شود، به طور اولیه تخیل کنیم، و نمی‌توانیم آن موضوع را مبنای یک فرضیه‌ی مجاز قرار دهیم؛ چرا که، این به آن معنا خواهد بود که دراساس عقل، به جای مفاهیم چیزها، خیال‌بافی‌های

(A ۷۷۱)
(B ۷۹۹)
پوچ را کنار بگذاریم. بنابراین این مجاز نیست که انواعی از نیروهای اولیه‌ی نوین را تعقل کنیم؛ برای مثال: فهمی که بتواند موضوع خود را بدون حواس شهود کند؛ یا یک نیروی کشش، بدون هر نوع تماس؛ یا نوعی جدید از جوهرها، برای مثال جوهری که بدون نفوذناپذیری در مکان حاضر باشد؛ ـ در نتیجه همچنین این مجاز نیست، نوعی مشارکت جوهرها را که متمایز باشد از هر نوع مشارکتی که تجربه به دست می‌دهد تعقل کنیم؛ یا نوعی حضور را جز آن چه در مکان باشد؛ یا نوعی استمرار را جز آن چه صرفاً در زمان باشد. به طور خلاصه: برای عقل ما فقط ممکن است که شرایط تجربه‌ی ممکن را به مثابه شرایط امکان چیزها بکار گیرد؛ اما برای عقل ما به هیچ وجه ممکن نیست که کلاً غیر وابسته به این شرایط، به طور فرضی، مفاهیمی را برای خود تشکیل دهد؛ زیرا این نوع مفاهیم اگر چه بدون تناقض باشند، با این همه هم چنان بدون موضوع خواهند بود.

مفاهیم عقل، چنان که گفته شد، ایده‌های محض هستند، و طبعاً هیچ عینیتی در هیچ نوع تجربه ندارند. اما به آن دلیل موضوعات را مشخص می‌کنند که تخیلی باشند و هم زمان به منزله‌ی ممکن فرض شده باشند. مفاهیم عقل احتمالی تعقل می‌شوند، تا درمورد آن ها (به مثابه تخیلات اکتشافی)، اصول تنظیمی کاربرد نظام مندانه‌ی فاهمه را در میدان تجربه پایه‌گذاری کنیم. اگر این جنبه را کنار بگذاریم، آن گاه مفاهیم عقل اشیای فکری محض هستند که امکان‌شان اثبات شدنی نیست، و به همین دلیل همچنین نمی‌توانند به منزله‌ی فرضیات، مبنای توضیح پدیدارهای واقعی قرار بگیرند. تفکر روح به مثابه جوهر ساده، کاملاً مجاز است، تا مطابق با این ایده، یک وحدت کامل و ضروری همه‌ی قوای ذهنی را، به مثابه اصل قضاوت کردن‌مان درباره‌ی پدیدارهای درونی روح قرار دهیم، ـ اگر چه نمی‌توان این وحدت را in concreto [به طور انضمامی] فهمید. اما فرض کردن روح به مثابه جوهر ساده (که یک مفهوم متعالی است)، گزاره‌ای خواهد بود که نه تنها غیر قابل اثبات است (چنان که بسیاری فرضیات فیزیکی چنان

هستند)، بلکه همچنین کاملاً اتفاقی و کورکورانه تاس ـ انداخته شده است؛
(A ۷۷۲) برای آن که عنصر ساده هرگز در هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند مطرح شود؛ و اگر
(B ۸۰۰) منظور ما از جوهر، در این جا متعلقات ثابت شهود حسی باشد، امکان یک پدیدار ساده را به هیچ وجه نمی‌توان در نظر آورد. موجوداتی صرفاً معقول، یا خاصیت‌های صرفاً معقول اشیا جهان حسی را نمی‌توان براساس هیچ حق مستند عقل، به مثابه عقیده، فرض کرد؛ ـ هر چند (چون ما از امکان یا امتناع آن موجودات معقول هیچ نوع مفهومی نداریم)، همچنین نمی‌توان به وسیله‌ی هیچ نوع بینش بهتر ادعایی، به طور جزمی منکر شد.

برای توضیح پدیدارهای داده شده، هیچ نوع اشیاء و مبانی توضیح دیگری نمی‌توانند عرضه شوند، مگر آن هایی که براساس قوانین تاکنون شناخته شده‌ی پدیدارها، با پدیدارهای داده شده در ارتباط قرار داده شده باشند؛ براین اساس یک فرضیه‌ی استعلایی که در آن، یک ایده‌ی محض عقل برای توضیح اشیای طبیعت بکار برده شود، به هیچ وجه یک توضیح نخواهد بود؛ زیرا به این شیوه، آن چه ما از اصول تجربی شناخته شده به طور کامل درک نمی‌کنیم، از طریق چیزی توضیح داده خواهد شد که از آن چیز، هیچ نمی‌فهمیم. همچنین اصل چنین فرضیه‌ای واقعا فقط برای ارضاء عقل عمل خواهد کرد، و نه برای پیش بردن کاربرد فاهمه در مورد موضوعات. نظم و
(A ۷۷۳) هدف مندی در طبیعت، باید دوباره براساس بنیادهای طبیعت و مطابق با
(B ۸۰۱) قوانین طبیعت توضیح داده شود، و در این جا، حتی غریب‌ترین فرضیات، اگر فقط فیزیکی باشند، تحمل‌پذیرتر خواهند بود از یک فرضیه‌ی مابعدالطبیعی، یعنی توسل به یک آفریننده‌ی خدایی، که به این دلیل در پیش فرض شود. زیرا چنین فرضیه‌ای یک اصل عقل کاهل (ignava ratio) خواهد بود؛ و آن این که: همه‌ی علل را که واقعیت عینی آن ها را، دست کم به لحاظ امکان آن ها، مجددا از طریق تجربه‌ی ممتد می‌توان آموخت، فورا کنار بگذاریم، تا در یک ایده‌ی محض که برای عقل بسیار راحت‌بخش است، آرامش بیابیم. اما آن چه مربوط است به تمامیت مطلق بنیاد توضیح در سلسله‌ی علل، چنین

تمامیتی هیچ مانعی در خصوص اعیان جهان نخواهد بود؛ زیرا، چون اعیان جهان چیزی نیستند جز پدیدارها، پس در مورد آن ها هرگز امید هیچ نوع دقت در ترکیب سلسله‌ی شروط نمی‌توان داشت.

اینکه در کاربرد نظری عقل، فرضیات استعلایی را بکار ببریم، و به خود آزادی بدهیم تا نبود مبانی توضیح فیزیکی را اگر نیاز باشد با توسل به مبانی توضیحی مابعدالطبیعه جبران کنیم، به هیچ وجه نمی‌تواند مجاز باشد؛ به دو دلیل: یکی برای آنکه عقل از طریق این فرضیات به هیچ‌وجه نمی‌تواند دورتر برده شود، بلکه بر عکس، کل پیشرفت کاربرد خود را قطع می‌کند؛ و دیگر، برای آنکه چنین اجازه‌ای سرانجام عقل را از همه‌ی میوه‌های کاربرد زمینه‌ی ویژه‌ی خود که تجربه باشد، محروم می‌سازد. زیرا اگر توضیح طبیعی در این جا یا در آن جا برای ما دشوار باشد، آنگاه ما مدام یک مبنای توضیحی (A ۷۷٤)
متعالی در دست داریم که ما را از آن تحقیق معاف می‌کند، و به این ترتیب (B ۸۰۲)
پژوهش ما به وسیله‌ی تفکر پایان نمی‌پذیرد، بلکه به وسیله‌ی فهم ناپذیری کلی یک اصل که دیگر از پیش چنان تعقل شده که باید مفهوم اولیه‌ی مطلق را در خود متعین کند، محصور می‌شود.

دومین امر لازم برای آنکه فرضیه‌ای را شایسته‌ی انتخاب کند، اعتبار آن فرضیه است، تا از طریق آن، نتایجی که داده شده‌اند، به نحو پیشین تعیین گردند. اگر ما برای این هدف، ملزم شویم که فرضیات کمکی را فرا خوانیم، آنگاه فرضیات کمکی این بدگمانی را ایجاد خواهند کرد که یک افسانه‌پردازی محض هستند؛ زیرا هر یک از آن فرضیات فی حد ذاته به همان توجیه نیاز دارد که اندیشه‌ای که در مبنا قرار داده شده، لازم داشت، و بنابراین هیچ شاهد ارزشمندی نمی‌تواند ارائه کند. اگر علتی که نامحدود کامل باشد، را پیش‌فرض خود قرار دهیم، البته درباره‌ی مبانی توضیحی هر نوع هدف مندی، نظم، و عظمت، که در جهان پیدا می‌شوند، کمبود نخواهیم داشت؛ اما با این (A ۷۷۵)
همه، مجددا برای توجیه انحراف ها و کجی هایی که دست کم مطابق با (B ۸۰۳)
مفاهیم ما خود را نشان می‌دهند، آن فرضیه‌ی اول به فرضیات جدیدی نیازمند

خواهد بود تا در مقابل این انحرافات و کجی ها که جنبه اعتراض دارند، رهایی یابد. به همین ترتیب، اگر خودایستایی ساده‌ی روح انسانی که در مبنای پدیدارهای روح انسانی گذاشته شده است، به وسیله‌ی دشواری هایی ناشی از پدیدارهایی همانندِ تبدلهای یک ماده (افزایش و کاهش) مورد مخالفت قرار گیرد، آنگاه باید فرضیات تازه‌ای به کمک گرفته شوند، که البته شاید بدون ظاهر نباشند، اما با این همه از هر نوع باورپذیری نیز بی‌بهره‌اند، مگر آن نوع باورپذیری که آن عقیده‌ای که به منزله‌ی دلیل عمده فرض شده است به آنها می‌بخشد، ـ حال آنکه خود این فرضیات هستند که باید به سود آن عقیده حرف بزنند.

اگر بنا باشد که احکام عقلی‌ای که در این جا به مثابه مثال مطرح شده‌اند (وحدت غیرجسمانی روح و وجود یک وجود اعلا) نه به منزله‌ی فرضیات، بلکه به مثابه اصول جزمی پیشین ثابت شده، اعتبار یابند، آنگاه من اساساً حرفی درباره‌ی خود آنها ندارم. در این مورد، امّا، باید کاملاً توجه داشت که برهان، قطعیت یقینی یک برهان شهودی را داشته باشد. زیرا اینکه بخواهیم واقعیت چنین ایده‌هایی را صرفاً احتمالی برقرار سازیم، کاری است بی‌معنا؛ درست مانند آنکه فکر کنیم که یک گزاره‌ی هندسی را صرفاً به صورت احتمالی اثبات کنیم. عقلی که از هر نوع تجربه جدا شده باشد، هر چیزی را یا می‌تواند فقط به نحو پیشین و به منزله‌ی امر ضروری بشناسد، یا اصلاً نمی‌تواند بشناسد؛ بنابراین قضاوت عقل هرگز عقیده نیست، بلکه: یا خودداری از هر نوع قضاوت است، یا قطعیت یقینی. عقاید و احکام احتمالی درباره‌ی آنچه به اشیا تعلق دارد، فقط می‌توانند به مثابه مبانی توضیحی چیزی که در واقع داده شده است، یا به مثابه نتایجی مطابق با قوانین تجربی از آنچه همچون واقعی در مبنا قرار دارد، و در نتیجه فقط در سلسله‌ی متعلقات تجربه مطرح شوند. در خارج از میدان تجربه، عقیده داشتن تنها به معنای بازی با اندیشه‌ها است؛ ـ در غیر این صورت بعداً باید درباره‌ی یک راه

نامطمئن قضاوت صرفاً این عقیده را هم داشته باشیم که شاید در آن، حقیقت را پیدا کنیم.

(A ۷۷٦) (B ۸۰٤) حال اگر چه در پرسش های صرفاً نظری عقل محض هیچ نوع فرضیاتی پیدا نمی‌شوند که گزاره‌ها را بر آنها بنیاد کنیم، با این همه آنها کلاً قابل پذیرش هستند، تا آنها را دست بالا فقط دفاع کنیم؛ یعنی در حقیقت نه در کاربرد جزمی، بلکه با این همه در کاربرد جدل‌ورزانه. اما منظور من از دفاع، افزایش مبانی برهانی حکم خویش نیست، بلکه ابطال محض تفکرات موهوم رقیب است؛ تفکراتی که می‌خواهند به گزاره‌ی حکم شده‌ی ما آسیب بزنند. اما اکنون همه‌ی گزاره‌های ترکیبی ای که از عقل محض ایجاد می‌شوند، دارای این ویژگی هستند که: اگر کسی که نوعی واقعیت برخی ایده‌ها را حکم می‌کند، هرگز آنقدر نمی‌داند تا این گزاره‌ی خود را قطعی سازد، ـ در طرف مقابل نیز رقیب او به همان اندازه کم می‌تواند بداند تا ضد آن را حکم کند. اکنون، البته این تساوی سرنوشت عقل آدمی، در شناخت های نظری جانب هیچ‌یک از دو طرف منازعه را نمی‌گیرد، و به همین دلیل نیز عرصه نبردی واقعی است برای دشمنی‌هایی که هرگز کنار گذاشته نمی‌شوند. اما در ادامه، نشان داده خواهد شد که با این همه، در مورد کاربرد عملی، عقل حق دارد چیزی را فرض کند که به هیچ‌وجه در میدان نظری محض حق ندارد تا آن را فرض بگیرد، مگر آنکه مجاز باشد مبانی برهانی دقیق را در پیش فرض کند. زیرا با آنکه همه‌ی این چنین پیش‌فرضهایی به کمال نظری آسیب می‌رسانند، اما علاقه‌ی عملی به هیچ‌وجه به آن دلیل نگران نیست. به این ترتیب، عقل در علاقه‌ی عملی ملکی دارد که نیازمند نیست مشروعیت آن را اثبات کند، و برای آن در واقع برهانی نیز نمی‌تواند ارائه کند. بنابراین، این رقیب است که باید اثبات کند. چون رقیب برای ثابت کردن عدم موضوع مورد مشکوک، از آن موضوع به همان اندازه کم می‌داند که طرف مقابل او که واقعیت آن موضوع را حکم می‌کند، پس در این جا یک امتیاز در طرف کسی پیدا می‌شود که چیزی را به منزله‌ی پیش‌فرضی که به طور عملی ضروری

است، حکم می‌کند (melior est conditio possidentis [= وضع کسی که مالک است، بهتر است]) . او در حقیقت آزاد است که در دفاع اضطراری، (A ۷۷۷)
درست همان وسیله‌ها را در پشتیبانی از امر خوب خود بکار گیرد، که رقیب (B ۸۰۵)
او بر خلاف آن امر خوب بکار می‌گیرد؛ یعنی او آزاد است فرضیاتی را بکار گیرد که به هیچ وجه مناسب نیستند که برهان امر او را قوی‌تر سازند؛ ـ بلکه فقط برای آنکه نشان دهند که رقیب درباره‌ی موضوع مناقشه بسیار کمتر از آن می‌داند که بتواند خود را به داشتن امتیازی نسبت به ما در زمینه‌ی بینش نظرورزانه امیدوار کند.

بنابراین فرضیه‌ها در میدان عقل محض فقط چونان جنگ‌افزارها مجازاند: نه برای آنکه از آن طر حقی را ایجاد کنیم، بلکه فقط برای آنکه از آن حق دفاع کنیم. اما در اینجا می‌باید رقیب خود را همواره در خودمان بجوییم، چه، عقل نظرورز در کاربرد استعلایی‌اش، فی حد ذاته دیالکتیکی است. اعتراضاتی که می‌بایستی از آنها بترسیم، در خود ما قرار دارند. ما باید آنها را مانند ادعاهای قدیم، که با این همه هرگز باطل نمی‌شوند، جستجو کنیم، تا پس از نابود کردن آنها، صلحی جاودانه را برقرار سازیم. آرامش بیرونی فقط ظاهری است. نطفه‌ی این کشمکشها که در طبیعت عقل آدمی (A ۷۷۸)
قرار دارد، باید بر کنده شود. اما چگونه این نطفه را نابود می‌توانیم کرد، ـ اگر (B ۸۰۶)
به او آزادی ندهیم و حتی به آن خوراک نرسانیم که جوانه بزند، تا او را به آن وسیله کشف کنیم و بعداً با ریشه‌اش نابود سازیم؟ براین اساس، شما خود اعتراضاتی را در ذهن مطرح کنید که تاکنون به خیال هیچ رقیبی راه نیافته است؛ و حتی به رقیب جنگ‌افزار قرض بدهید، یا مناسب‌ترین جا را، چنانکه او بتواند آرزو کند، برایش باز کنید. در اینجا به هیچ‌وجه نباید ترسید، بلکه واقعاً باید امیدوار بود، و آن اینکه شما برای خودتان، دارایی‌ای به دست خواهید آورد که در کل زمان آینده هرگز دیگر بر سر آن جنگ نخواهد شد.

حال در مجموعه‌ی تجهیزات کامل شما، فرضیات عقل محض نیز هستند، که هر چند فقط جنگ‌افزارهایی هستند سربی (چون بوسیله‌ی هیچ

نوع قانون تجربی، به مثابه فولاد آبدیده نشده‌اند)، با این همه همیشه به اندازه‌ی همان جنگ‌افزارهایی توان دارند که هر رقیبی، هر که باشد، بر خلاف شما می‌تواند به خدمت بگیرد. بنابراین اگر شما (در یک جنبه‌ی دیگر که نظرورزانه نیست)، بر خلاف طبیعت مادی فرضی روح که تابع هیچ‌گونه تغییر و تبدیل جسمانی نیست، با این دشواری مواجهه می‌شوید که با این همه تجربه چنین می‌نماید که هم اعتلاء و هم انحطاط نیروهای روانی ما را صرفاً به منزله‌ی کیفیت پذیریهای گوناگون اندامهای حسی ما اثبات کند، ـ آنگاه می‌توانید قدرت این برهان را به این روش ضعیف کنید که: فرض بگیرید جسم ما هیچ نیست مگر پدیدار بنیادین، که به آن، به مثابه شرط خود، در حالت کنونی (در زندگی)، تمامی توانایی حسی و همراه با آن، هر گونه اندیشیدن، پیوند می‌یابد. جدایی جسم، پایان این کاربرد حسی نیروی شناخت شما است، و آغاز کاربرد فکری و بنابراین جسم شاید علت اندیشیدن نباشد، بلکه یک شرط صرفاً مقیدکننده‌ی اندیشیدن باشد، یعنی هر چند می‌باید به مثابه وسیله‌ی پیش بردن زندگی حسی و جانوری در نظر گرفته شود، اما به همین ترتیب نیز بیشتر باید به منزله‌ی مانع زندگی محض و معنوی در نظر آید؛ و وابستگی زندگی حسی و جانوری به خصلت جسمانی، هیچ چیز را در مورد وابستگی کل زندگی به حالت اندامهای حسی ما اثبات نمی‌کند. به این ترتیب شما باز می‌توانید پیشتر بروید و حتی اشکال تازه‌ای را کشف کنید که یا تاکنون مطرح نشده‌اند، یا به اندازه‌ی کافی بطور عمیق بررسی نشده‌اند.

تصادفی بودن تولد و زندگی، چنانکه هم در انسان و هم در موجودات غیر عقلانی، تابع فرصتها، و علاوه بر آن چه بسا تغذیه وتربیت، شیوه‌ی حکومت، و حال و هوس و فکرهای آن، و حتی چه بسا تابع گناه است، بر خلاف این عقیده که یک آفریده دوامی دارد که تا ابد خود را گسترش می‌دهد، دشواری بزرگی را ایجاد می کند؛ زیرا زندگی آن آفریده ابتدا در اوضاع و احوالی آغاز شده است بسیار بی‌اهمیت، که به کلی و بطور کامل به آزادی ما واگذار شده است. آنچه بستگی دارد به بقای تمامی جنس انسانی

(در اینجا بر روی زمین)، این دشواری در رابطه با دشواری قبلی، چندان مهم نیست؛ زیرا با این همه، تصادف، در هر مورد جزئی، خود تابع یک قاعده در کل است؛ اما در رابطه با هر فرد، اینکه چنین معلول قدرتمندی را از علل چنین کم ارزشی امید داشته باشیم، کامل تأمل برانگیز به نظر می‌رسد. اما حتی در مقابل این اعتراضات، شما می‌توانید یک فرضیه‌ی استعلایی را مطرح کنید: و آن اینکه هر نوع زندگی براستی فقط معقول می‌باشد و به هیچ‌وجه تابع تغییرات زمانی نیست، ونه با تولد آغاز شده است و نه با مرگ به پایان می‌رسد؛ اینکه این زندگی چیزی نیست جز یک پدیدار محض، یعنی یک
(A ۷۸۰)
(B ۸۰۸)
تصور حسی از زندگی روحی محض است، و کل جهان حسی یک تصویر محض است که در برابر شیوه‌ی کنونی شناخت ما بازی می‌کند، و مانند یک رؤیا فی حد ذاته هیچ واقعیت عینی ندارد؛ اینکه اگر بشود ما چیزها و حتی خودمان را چنان شهود کنیم که هستند، آنگاه خود را در جهانی خواهیم دید دارای موجودات معنوی که مشارکت واقعی ما با ایشان، نه با تولد آغاز شده است، نه با مرگ تن از میان خواهد رفت (تولد و مرگ به مثابه پدیدارهای محض)؛ و به همین ترتیب دیگر موارد.

اکنون اگر چه ما درباره‌ی همه‌ی چیزهایی که در اینجا بر عکس به طور فرضی مطرح می‌کنیم، کمترین چیزی نمی‌دانیم و حتی به طور جدی نیز حکم نمی‌کنیم، ـ چرا که اینها حتی ایده‌ی عقل هم نیستند، بلکه صرفاً مفهومی هستند که برای مقابله اندیشیده شده‌اند، ـ با این همه، هنوز در این راه کاملا عاقلانه پیش می‌رویم؛ به شیوه‌ی زیر: رقیب ما گمان می‌کند هر نوع امکان را از بین برده باشد، به این ترتیب که به خطا، نبودن شرایط تجربی را به منزله‌ی یک برهان امتناع کلی آنچه به وسیله‌ی ما باور شده است، اعلام می‌دارد؛ اما فقط به او نشان می‌دهیم که: او به همان اندازه کم می‌تواند کل میدان اشیای ممکن فی حد ذاته را از طریق قوانین محض تجربه کسب کند،
(A ۷۸۱)
(B ۸۰۹)
که ما خارج از تجربه برای عقل خود چیزی را بتوانیم به شیوه‌ای مبنایی کسب کنیم. کسی که چنین ضد وسایل فرضی را بر خلاف ادعاهای رقیب

می‌گرداند که گستاخانه به نفی می‌پردازد، نباید به منزله‌ی چنان شخصی در نظر گرفته شود که گویی می‌خواهد این ضد وسایل را به عقاید واقعی خاص خود تبدیل کند. او این عقاید را، به محض آنکه خود فریبی جزمی رقیب را پاسخ داده باشد، رها می‌کند. زیرا درست است که این متواضعانه و منصفانه به نظر می رسد اگر کسی در مقابل احکام غریب، صرفاً اعتراض‌آمیز و سلبی رفتار کند؛ ـ با این همه، همواره چنین است که به محض آنکه بخواهد این اعتراضات خود را به مثابه برهان های مقابل معتبر کند، این ادعا از ادعایی که طرف ایجاب‌کننده و احکام او پیش می‌گیرد، کمتر غرورآمیز و خیالی نیست.

بنابراین، از این مطلب معلوم می‌شود که در کاربرد نظری عقل، فرضیات به مثابه عقاید، فی حد ذاته هیچ اعتباری ندارند، بلکه فقط اعتباری دارند در نسبت به ادعاهای استعلایی مقابل. زیرا گسترش اصول تجربه‌ی ممکن بر امکان اشیاء به طور کلی، به همان اندازه استعلایی است که حکم واقعیت عینی چنین مفاهیمی، که موضوعات خود را در هیچ جا نمی‌تواند پیدا کند، مگر خارج از مرز هر نوع تجربه‌ی ممکن. آنچه عقل محض به طور تحقیقی حکم می‌کند، باید (مانند هر آنچه عقل می‌شناسد)، یا ضروری باشد، یا هیچ‌چیز نیست. براین اساس، عقل محض در واقع هیچ نوع عقایدی را در خود متعین نمی‌کند. اما فرضیات مورد بحث فقط احکام احتمالی هستند، که دست کم انکار نمی‌شوند، حتی اگر، البته به هیچ طریقی نمی‌توانند اثبات گردند؛ و بنابراین، فرضیات مورد بحث، عقاید خصوصی محض هستند، اما با این همه (حتی برای آرامش بخشیدن درونی ما هم که باشد)، نمی‌توانند در مقابل تردید و تأملی که در ذهن ما می‌تواند ایجاد گردد، کنار گذاشته شوند. اما این فرضیات را باید در همین کیفیت نگه داشت، و حتی با دقت مواظب بود تا به مثابه فی حد ذاته باور کردنی، و با نوعی اعتبار مطلق، به میدان نیایند، و عقل را در افسانه‌ها و ترفندها غرق نسازند.

(A ۷۸۲)
(B ۸۱۰)

فصل اول
قسمت چهارم
انضباط عقل محض در مورد برهان های خود

برهان های گزاره‌های استعلایی و ترکیبی، در میان همه برهان های یک شناخت ترکیبی پیشین، این ویژگی را دارند که عقل مجاز نیست در این نوع برهان ها به واسطه‌ی مفاهیمش خود را به طور مستقیم به موضوع مربوط سازد، بلکه باید اول، اعتبار عینی مفاهیم و امکان ترکیب مفاهیم را به نحو پیشین ثابت کند. این امر مثلاً صرفاً یک قاعده‌ی لازم احتیاط نیست، بلکه به ذات و به امکان خود برهان ها مربوط می‌شود. اگر قرار باشد من از مفهوم یک موضوع، به نحو پیشین فراتر بروم، آنگاه این کار بدون یک رشته‌ی راهنمای ویژه، که خارج از این مفهوم پیدا شود، غیر ممکن است. در ریاضیات، این شهود پیشین است که ترکیب مرا هدایت می‌کند، چنان که در آن، همه‌ی نتایج قیاسی می‌توانند بی‌واسطه‌ی از شهود محض انتزاع شوند. در شناخت استعلایی، تا آنجا که صرفاً به مفاهیم فاهمه پرداخته می‌شود، این ریسمانِ کار، عبارت است از تجربه‌ی ممکن. این نوع برهان، در حقیقت نشان نمی‌دهدَ که مفهوم داده شده (برای مثال مفهومی از آنچه رخ می‌دهد) به طور مستقیم به یک مفهوم دیگر (به مفهوم یک علت) مربوط می شود؛ زیرا رجوع به این نوع برهان، جهشی خواهد بود که به هیچ‌وجه قابل توجیه نیست؛ بلکه چیزی که این برهان نشان می‌دهد آن است که خود تجربه، و در نتیجه متعلّق تجربه، بدون این نوع ارتباط، غیر ممکن خواهد بود. بنابراین این برهان می‌باید هم زمان امکانی را نشان دهد که به طور ترکیبی و پیشین، به یک شناخت معین اشیا دست بیابیم، که در مفهوم اشیا متعین نشده بود. بدون توجه به این نکته، برهان ها مانند سیلاب هایی که کناره‌های خود را در هم می‌شکند و پر خروش، در عرض و طول دشت ها جاری می‌گردند، به هر جا که تمایل تداعی نهفته آنها را تصادفاً رهبری می‌کند، کشیده می‌شوند. ظاهر اعتقاد، که بر پایه‌ی علل ذهنی تداعی استوار است، و به اشتباه، به منزله‌ی

(A ۷۸۳)
(B ۸۱۱)

بینش یک قرابت طبیعی در نظر گرفته می‌شود، به هیچ وجه نمی‌تواند در مقابل تردید و تأملی که بحق می‌باید درباره‌ی گام هایی چنین جسورانه ابراز شود، تعادل مقابل را نگه دارد. بنابراین، همچنین همه‌ی کوشش هایی که اصل دلیل کافی را اثبات کنند، براساس اعتراف عمومی شناسندگان، بیهوده بوده‌اند؛ و پیش از آنکه نقد استعلایی به میدان آید، چون با این همه این اصل را نمی‌شد رها کرد، ترجیح دادند که مغرورانه، به فهم سالم آدمی تعدی کنند (گریزی که همواره اثبات می‌کند که امر عقل مأیوسانه است)، و نه آنکه برهان (A ۷۸٤)
های جزمی جدید را آزمایش کنند. (B ۸۱۲)

اما اگر گزاره‌ای که باید برای آن برهانی مطرح شود، یک حکم عقل محض باشد، و اگر من بخواهم حتی به واسطه‌ی ایده‌های محض از مفاهیم تجربی خود فراتر بروم، پس به دلیل قوی‌تر این برهان (اگر فرض کنیم که، این برهان اصلاً ممکن باشد) باید محتوای توجیه چنین گامی در ترکیب، به مثابه یک شرط ضروری نیروی برهانی خود باشد. بنابراین، حتی اگر برهان ادعایی طبیعت ساده‌ی جوهر اندیشنده‌ی ما براساس وحدت ادراک نفسانی، ظاهری منظم داشته باشد، با این همه این تردید و تأمل به طور اجتناب‌ناپذیر در مقابل آن مطرح می‌شود که: چون سادگی مطلق هیچ مفهومی نیست که بی‌واسطه به یک دریافت حسی بتواند مربوط شود، بلکه به مثابه ایده، باید صرفاً نتیجه‌گیری شود، ـ پس به هیچ‌وجه نمی‌توان فهمید که چگونه آگاهی محض که در هر نوع تفکر متعین شده است، یا دست کم می‌تواند متعین شده باشد، هر چند که البته تا اینجا یک تصور ساده است، بتواند مرا به آگاهی و شناخت یک شیء راهنما شود، که تنها در آن شیء، تفکر می‌تواند متعین شود. در واقع، اگر من نیروی یک جسم را در حال حرکت به تصور آورم، آنگاه آن جسم در آن حال برای من وحدت مطلق است، و تصور من درباره‌ی آن ساده است؛ به همین دلیل من می‌توانم این تصور را به وسیله‌ی حرکت یک نقطه نیز بیان کنم، برای آنکه حجم آن جسم در اینجا نقشی ندارد، و بدون کاهش نیرو، حجم جسم می‌تواند هر چه بخواهیم کوچکتر تعقل شود،

و بنابراین، حتی به منزله‌ی موجود در یک نقطه، تعقل شود. اما با این همه، من از اینجا نتیجه نخواهم گرفت که: اگر به من هیچ چیز جز نیروی محرک یک جسم داده نشده باشد، آنگاه آن جسم به مثابه جوهر ساده می‌تواند تعقل شود؛ به این دلیل که تصور آن جسم از هر نوع اندازه‌ی محتوای فضایی انتزاع شده است و بنابراین ساده است. حال من از نکات زیر یک تناقض کشف می‌کنم: از اینجا که: عنصر ساده در انتزاع، از عنصر ساده به منزله‌ی عین؛ کلاً متفاوت است؛ و از اینجا که: **من**، هر چند که به مفهوم انتزاعی هیچ نوع (A ۷۸۵)
کثرتی را شامل نمی‌شود، اما **من** به مفهوم متعلق، که در آن به معنای خودِ (B ۸۱۳)
روح است، می‌تواند مفهومی باشد بسیار پیچیده، یعنی می‌تواند خیلی چیزها را در خود متعین کند و مشخص سازد. اما برای آنکه این تناقض را از پیش حدس بزنیم (چرا که، بدون این حدس مقدماتی، هیچ نوع شکی بر خلاف برهان نمی‌توان در ذهن داشت)، همواره ضروری است که معیاری دائمی را برای امکان این نوع گزاره‌های ترکیبی در اختیار داشته باشیم ، که باید چیزی بیشتر از آنچه تجربه می‌تواند ایجاد کند؛ اثبات کنند ،این معیار عبارت از آن است که: برهان به طور مستقیم به محمولی که می‌خواهیم راه نبرد، بلکه فقط به واسطه‌ی یک اصل امکان، که مفهوم داده شده‌ی خود را به نحو پیشین، تا ایده‌ها گسترش دهیم و آنها را تحقق بخشیم، چنین کند. اگر این احتیاط همیشه رعایت شود، اگر ما پیش از آنکه برهان را آزمایش کنیم، ابتدا حکیمانه نزد خود به مشورت بپردازیم که چگونه و با کدام مبنای امیدوارانه ، می‌توانیم این گسترش را از طریق عقل محض انتظار داشته باشیم، و در این مورد، چنین بینش هایی که از مفاهیم تحلیل نمی‌شوند، و نیز در رابطه با تجربه‌ی ممکن، نمی‌توانند از پیش دیده شوند، را از کجا می‌خواهیم بگیریم؟ ـ آنگاه (A ۷۸٦)
خواهیم توانست در بسیاری تلاشهای دشوار و بی‌ثمر، صرفه‌جویی کنیم؛ زیرا (B ۸۱٤)
ما دیگر به عقل چیزی را که آشکارا فراتر از توانایی او می‌رود، نسبت نمی‌دهیم؛اما برعکس، عقل را که در هیجان خود در میل به گسترش نظری،

خویشتن را داوطلبانه در مرزها محدود نمی‌سازد، تابع انضباط خودداری و خویشتن داری می‌گردانیم.

بنابراین اولین قاعده این است: ما نباید هیچ نوع براهین استعلایی را مطرح کنیم، بی‌آنکه از پیش تأمل کرده باشیم و خود را به این دلیل توجیه کرده باشیم که اصولی را که می‌اندیشم تا برهان ها را بر مبنای آنها قرار دهیم از کجا می‌خواهیم بگیریم، و به چه حق می‌توانیم از آنها موفقیت خوب نتایج قیاسی را انتظار داشته باشیم. اگر آنها اصول فاهمه باشند (برای مثال اصل علیت)، آنگاه بیهوده خواهد بود که به واسطه‌ی آنها به ایده‌های عقل محض دست یابیم. زیرا اصول فاهمه فقط به متعلقات تجربه‌ی ممکن مربوط می‌شوند. اما اگر آنها اصول عقل محض باشند، باز دوباره هر نوع کوشش بیهوده است. زیرا هر چند عقل بی‌گمان چنین اصولی را دارد، اما به مثابه (B ۸۱۵)
اصول عینی، آنها همگی دیالکتیکی و می‌توانند حداکثر فقط همچون اصول (B ۷۸۷)
تنظیمی کاربرد تجربی نظاممندانه ی به هم مرتبط عقل، معتبر باشند. اما اگر این برهان های ادعایی، مطرح شده باشند، آنگاه در مقابل این اعتقاد کاذب،اصطلاح non liquet [ثابت نشده استِ] نیروی قضاوت بالغ‌تان را قرار دهید؛ و حتی اگر دوباره هم نتوانید فریب آن اعتقاد کاذب را کشف کنید، با این همه کاملا حق دارید استنتاج اصولی که در آن بکار گرفته شده است، را بخواهید؛ اما اگر این اصول از عقل محض برخاسته باشند، هرگز نمی‌توان این استنتاج را برای شما عملی ساخت. بنابراین شما هرگز نیاز ندارید که خود را با بررسی و انکار هر توهم بی اساسی مشغول کنید، بلکه می‌توانید هر نوع دیالکتیک را که در حیله گری خستگی ناپذیر است، در کل خود به دادگاه یک عقل نقاد که خواستار اجرای قوانین است، بفرستید.

دومین ویژگی برهان های استعلایی این است که: برای هر گزاره‌ی استعلایی، فقط یک برهان منفرد می‌تواند یافته شود. اگر من بنا نباشد که از مفاهیم، بلکه از شهودی که با یک مفهوم متناظر است، ـ اکنون، خواه شهود محض باشد مانند شهود در ریاضیات، خواه شهود تجربی مانند شهود در علم

طبیعی، ـ نتیجه بگیرم، آنگاه شهودی که در مبنا قرار داده شده است، ماده ی تکثر برای گزاره‌های ترکیبی به من می‌دهد که من به بیش از یک روش می‌توانم پیوند بزنم، و، چون اجازه دارم از بیش از یک نقطه آغاز کنم، می‌توانم از راه های متفاوت، به همان گزاره برسم.

اما در مقابل، هر گزاره‌ی استعلایی تنها از یک مفهوم آغاز به حرکت می‌کند، و شرط ترکیبی امکان موضوع را مطابق با این مفهوم تعیین می کند. بنابراین بنیاد برهانی می‌تواند فقط یک بنیاد برهانی منفرد باشد؛ برای آنکه خارج از این مفهوم هیچ چیز دیگری نیست که از آن طریق موضوع بتواند تعیین شود؛ بنابراین، برهان هیچ چیز بیشتری نمی‌تواند در خود متعین کند جز تعیّن یک موضوع به طور کلی، مطابق با این مفهوم، که همچنین فقط مفهوم است. برای مثال، ما در بخش تحلیلات استعلایی این اصل را داشتیم: هر آنچه اتفاق می‌افتد، علتی دارد، که از شرط منفرد امکان عینی مفهومی از آنچه به طور کلی اتفاق می‌افتد، انتزاع شده است، و آن اینکه: تعیین یک اتفاق در زمان، و در نتیجه این امر (این اتفاق) که به تجربه متعلق است، بی‌آنکه تحت چنین قاعده‌ی پویایی قرار داشته باشد، ناممکن خواهد بود. حال این، همچنین تنها مبنای برهانی ممکن است؛ زیرا اینکه اتفاق متصور شده اعتبار عینی یعنی حقیقت می‌یابد، فقط به آن دلیل است که برای مفهوم، به واسطه‌ی قانون علیت یک موضوع تعیین می‌شود. البته برهان های دیگری به سود این اصل، برای مثال از تصادفی بودن، مطرح می‌شوند؛ اما اگر این نوع برهان را توضیح دهیم، آنگاه نمی‌توان هیچ شاخص تصادفی بودن را کشف کرد مگر اتفاق افتادن را، یعنی وجود موضوع را که یک عدم موضوع پیشتر از آن می‌آید، و بنابراین انسان همیشه مجددا به همان مبنای برهانی باز می‌گردد. اگر قرار باشد که این گزاره را اثبات کنیم که: هر آنچه فکر می کند، ساده است، ـ پس دیگر به تکثر فکر توجه نخواهیم کرد، بلکه صرفاً مفهوم من که ساده است و هر نوع فکر به آن پایان می‌پذیرد، را نگه خواهیم داشت. وضع برهان استعلایی وجود خداوند نیز به همین شکل است، که منحصراً بر عمل متقابل

مفهوم واقعی‌ترین وجود و مفهوم واجب الوجود استوار است ، و در هیچ جای دیگر نمی‌تواند جستجو شود.

(A ۷۸۹) (B ۸۱۷) از طریق این ملاحظه‌ی هشداردهنده، نقد احکام عقل دامنه‌ای بسیار محدود می‌یابد. تا آنجا که عقل کار خود را از طریق مفاهیم محض پیش می‌برد، در آنجا اگر اصلاً نوعی برهان ممکن باشد، فقط یک برهان منفرد ممکن است. بنابراین، اگر ببینیم که فرد جزمگرا با ده برهان به میدان می آید، با اطمینان می‌توان باور داشت که او هیچ برهانی ندارد. زیرا اگر او یک برهان منفرد می‌داشت که (چنانکه در امور عقل محض باید باشد) می‌توانست به شیوه‌ی یقینی مطلب او را اثبات کند، دیگر به برهانهای دیگرش چه نیازی بود؟ هدف او فقط مانند هدف یک وکیل مجلس است که: یک استدلال را برای یک گروه و استدلال دیگر را برای گروهی دیگر مطرح می‌کند تا از ضعف قاضی‌های خود سود ببرد، ـ قاضیانی که بی‌آنکه تامل کنند، و برای آنکه هر چه زودتر خود را از ماجرا رها کنند، اولین استدلال به ظاهر خوبی که نظرشان را جلب می‌کند، را می‌دزدند و بر آن اساس تصمیم می‌گیرند.

قاعده‌ی ویژه‌ی سوم عقل محض، هنگامی که در رابطه با برهانهای استعلایی، تابع نوعی انضباط می‌شود، آن است که: برهانهای او هرگز نباید غیرمستقیم = خلف باشند، بلکه همواره باید نمایاننده باشند. برهان مستقیم یا برهان نمایاننده در هر نوع شیوه‌ی شناخت، آن است که با اعتقاد به حقیقت،

(A ۷۹۰) (B ۸۱۸) و همزمان با بینش در سرچشمه‌های آن شناخت مرتبط باشد؛ در مقابل، برهان خلف، اگر چه می‌تواند قطعیت ایجاد کند، اما نمی‌تواند ما را به مفهوم حقیقت در رابطه با ارتباط با بنیادهای امکان آن کمک کند. بنابراین برهانهای خلف بیشتر یک کمک فوری اضطراری هستند، نه آنکه روشی باشند که همه‌ی اهداف عقل را راضی کنند. با این همه این برهانها یک امتیاز بداهت بر برهانهای مستقیم دارند، و آن اینکه: تناقض همواره بیشتر روشنی تصوّر در خود دارد تا بهترین انسجام، و از آن طرق به جنبه‌ی شهودی یک برهان نمایان نزدیکتر می‌شود.

علت واقعی کاربرد برهانهای استقرایی در علوم گوناگون، دقیقاً چنین است: اگر بنیادهایی که باید از آنها یک شناخت معین مشتق شود، بسیار متکثر باشند، یا خیلی نهفته باشند، آنگاه ما می‌کوشیم ببینیم که آیا واقعیت آن شناخت از طریق نتایجی آن به دست نم‌آید؟ حال modus ponens [= وجه وضعی = وجه وضعی در قیاس استثنایی] که عبارت از آن است که واقعیت یک شناخت را از واقعیت نتایج آن نتیجه بگیریم، فقط هنگامی مجاز است که همه‌ی نتایج ممکن آن واقعی باشند؛ زیرا در این حال برای این نتایج فقط یک بنیاد منفرد ممکن است، که به این ترتیب همچنین بنیادی است واقعی. اما این روش عملی نیست، زیرا این کار از نیروهای ما فراتر می‌رود که همه‌ی این نتایج ممکن را از نوعی گزاره‌ی فرضی دریابیم؛ با این همه این شیوه‌ی نتیجه‌گیری، ـ هر چند که البته با گونه‌ای تساهل، ـ بکار گرفته می‌شود، و آن هنگامی است که بخواهیم چیزی را صرفاً به مثابه فرضیه اثبات کنیم، و در این حال ما نتیجه‌ی قیاسی را براساس قیاس می‌پذیریم؛ این (A ۷۹۱)
تساهل به قرار زیر است: اگر همه‌ی نتایجی که همیشه آزمایش کرده‌ایم، با (B ۸۱۹)
یک بنیاد فرضی بخوبی هماهنگ باشند، آنگاه همه‌ی نتایج ممکن دیگر نیز با آن هماوا خواهند بود. برای این، هرگز از این طریق، یک فرضیه به واقعیتی که با برهان شهود اثبات شده باشد، تبدیل نمی‌شود. modus tollens [= وجه رفعی = وجه رفع تالی ـ مقدم در قیاس استثنایی] در قیاسات عقلی که از نتایج، بنیادها را نتیجه گیریم، نه تنها به طور دقیق اثبات می کند، بلکه کلاً براحتی نیز اثبات می‌کند. زیرا اگر ما فقط یک نتیجه‌ی کاذب منفرد را نیز از یک گزاره بتوانیم انتزاع کنیم، ـ آنگاه آن گزاره کاذب است. پس به جای آنکه در یک برهان نمایاننده، کلاً سلسله‌ی بنیادها را که به واقعیت یک شناخت، به واسطه‌ی بینش کامل در امکان آن می‌تواند به شناخت بیانجامد، طی کنیم و بررسی کنیم، فقط نیازمندیم در میان نتایجی که از حکم مخالف آن ناشی می‌شوند، فقط یک نتیجه کاذب بیابیم، تا اثبات شود که حکم مخالف نیز خود کاذب است، در نتیجه شناختی که باید اثبات می‌کردیم، واقعی است.

اما این شیوه ی برهان خلف فقط می‌تواند در علوم مجاز باشد که در آنها ناممکن است که امر ذهنی تصورات خود را جایگزین امر عینی، ـ یعنی جایگزین شناخت چیزی که در موضوع است، ـ سازیم. اما در جایی که این جایگزین سازی واقع می‌شود، باید چه بسا چنین افتد که حکم مخالف یک گزاره‌ی معین: یا صرفاً با شروط ذهنی اندیشیدن متناقض باشد، اما نه با خود موضوع؛ یا اینکه هر دو گزاره فقط تحت یک شرط ذهنی، که به خطا به منزله‌ی عین گرفته شده است، با یکدیگر متناقض باشند، و چون شرط، کاذب است، هر دو گزاره می‌توانند کاذب باشند، بی‌آنکه از کذب یکی از آن دو گزاره بتوان واقعیت طرف دیگر را نتیجه گرفت.

(A ۷۹۲)
(B ۸۲۰)

در ریاضیات، این فریب‌کاری ناممکن است؛ بنابراین در ریاضیات برهانهای خلف جای خود را دارند. در علم طبیعت، چون همه چیز بر شهود تجربی استوار است، این فریبکاری می‌تواند در بیشتر موارد از طریق بسیاری مشاهدات مقایسه شده جلوگیری شود؛ اما این شیوه‌ی برهان در علم طبیعت چه بسا چندان مهم نیست. اما کوششهای استعلایی عقل محض، همگی در چهارچوب وسیله‌ی خاص ظاهر دیالکتیکی انجام می‌گیرند، یعنی در ساحت امر ذهنی، که خود را به عقل در مقدمه‌هایش به منزله‌ی عین عرضه می‌دارد، یا حتی تحمیل می‌کند. اکنون در اینجا، آنچه مربوط است به گزاره‌های ترکیبی، این امر به هیچ وجه نمی‌تواند مجاز باشد که احکام خود را از آن طریق توجیه کنیم که احکام متقابل را انکار کنیم. زیرا دو حالت وجود دارد: یا چنین است که این انکار چیزی نیست جز تصو محض تضاد عقیده‌ی برابرنهاده با شروط ذهنی دریافت به وسیله‌ی عقل ما، امری که هیچ مؤثر نیست تا خودِ چیز مورد بحث را به دور اندازیم، (برای نمونه می‌بینیم که ضرورت نامشروط در وجود یک موجود، مطلقاً به وسیله‌ی ما نمی‌تواند دریافته شود، و بنابراین به طور ذهنی هر برهان نظرورزانه‌ی یک والاترین موجود ضروری را می‌توان بحق انکار کرد، اما امکان این چنین اولین موجود فی حد ذاته را بناحقّ می‌توان انکار کرد)؛ ـ و یا، چنین است که هر دو طرف،

هم طرف تأییدکننده، و هم طرف نفی کننده، که به وسیله‌ی تصور استعلایی فریب خورده‌اند، بر بنیاد یک مفهوم ناممکن موضوع قرار دارند؛ و بنابراین این قاعده درست درمی‌آید که: non entis nulla sunt praedicata [= برای ناموجود، هیچ‌گونه محمولهایی وجود ندارند]؛ یعنی درباره‌ی موضوع، (A ۷۹۳) خواه چیزی را ایجاباً حکم کنیم، خواه سلباً، هر دو نادرست هستند، و ما (B ۸۲۱) نمی‌توانیم به شیوه‌ی برهان خلف، از طریق انکار حکم مخالف، به شناخت واقعیت دست یابیم. برای مثال اگر در پیش فرض شود که جهان حسی فی حد ذاته، در تمامیت خود داده شده است، پس نادرست است اگر بگوییم که: جهان حسی یا باید در مکان نامتناهی باشد، یا اینکه متناهی و محدود باشد، به این دلیل که هر دوی اینها نادرست هستند. زیرا اینکه پدیدارها (به منزله‌ی تصورات محض) با این همه فی حد ذاته (به منزله‌ی اعین) داده شده باشند، امری است ناممکن، و نامتناهی این کل خیالی، البته نامشروط خواهد بود، اما (چون هر چیزی در پدیدارها مشروط است)، با تعیین نامشروط کمیت که با این همه در مفهوم در پیش فرض می‌شود، متناقض است.

شیوه‌ی برهانی خلف، همچنین آن ترفند واقعی است که از آن طریق کسانی که از دقت شبه عقل پردازان جزم‌اندیش ما در شگفت می‌شوند، همواره مسحور شده‌اند. این گونه برهان، انگار یک قهرمان است که بوسیله‌ی او، شرافت و حق جدال ناپذیر طرفی که گرفته است، اثبات می‌شود، از این طریق که او به عهده می‌گیرد با هر کس که بخواهد در جانب او تردید کند، بجنگد؛ هر چند که از طریق این گونه گزافه‌گویی هیچ چیز در امر مورد بحث حل و فصل نمی‌شود، بلکه فقط قدرت هر یک از رقیبان برقرار می‌گردد، و البته همچنین فقط در طرف کسی که حمله کننده است عمل می‌کند. (A ۷۹٤) تماشاگران، چون می‌بینند که هر یک از رقیبان در ردیف خود یک لحظه (B ۸۲۲) پیروز می‌شود و در لحظه‌ی دیگر شکست می‌خورد، چه بسا نتیجه می‌گیرند که در خود موضوع مناقشه شک‌گرایانه تردید کنند. اما تماشاگران به این کار حق ندارند، و این کافی است به جنگاوران ندا دهیم: non defensoribus

istis tempus eget [= اوضاع به این گونه مدافعان نیاز ندارند. هر کس باید امر خود را به واسطه‌ی برهان مشروعی که از طریق استنتاج استعلایی بنیادهای برهانی انجام گرفته شده باشد، یعنی مستقیماً، پیش ببرد، تا از آن طریق بتواند ببیند که ادعاهای عقل او لنفسه چه چیزی در بردارند. زیرا اگر رقیب ما بر بنیادهای ذهنی پای گذارد، آنگاه البته آسان است که او را انکار کنیم، اما این کار برای جزم‌اندیش که عادتاً به همان اندازه به علل ذهنی قضاوت وابسته است، و به شیوه‌ای همانند می‌تواند بوسیله‌ی رقیب خود در تنگنا قرار گیرد، امتیازی در برندارد. اما اگر هر دو طرف صرفاً مستقیم پیش بروند، دو حالت پیش می‌آید: یا ایشان این دشواری، بلکه همانا این امتناع که سند و عنوانی برای احکام خویش پیدا کنند، را خود بخود ملاحظه خواهند کرد، و سرانجام فقط به تجویز متوسل خواهند شد، ـ یا نقد، تصور جزمی را بسیار آسان کشف خواهد کرد، و عقل محض را ملزم خواهد گرداند که ادعاهای مبالغه‌آمیز خویش در کاربرد نظرورزانه را رها کند و خود را به چهار دیوار مرزهای زمینه‌ی ویژه‌ی خویش، یعنی به اصول عملی، باز پس کشد.

روش‌شناسی استعلایی

(A ۷۹۰)
(B ۸۲۳)

فصل دوم

قانون کلی عقل محض

این برای عقل آدمی تحقیرکننده است که او در کاربرد محض خود هیچ توفیقی‌ای به دست نمی‌آورد، و حتی نیز به انضباطی نیاز دارد تا افراط کاریهایش را مهار بزند، و او را در مقابل ترفندهایی که از آن برای وی ناشی می‌شوند، نگهداری کند. اما از طرف دیگر این امر دلیل سربلندی عقل و اعتماد به نفس او است، که او خود می‌تواند و باید این انضباط را بکار بندد، و هیچ گونه بررسی و مهار دیگران را در کار خود اجازه نمی‌دهد؛ به همین ترتیب، اینکه مرزهایی که عقل ناگزیر است برای کاربرد نظرورزانه‌ی خود قرار دهد، همزمان ادعاهای شبه عقلانی هر رقیبی را نیز محدود می‌کنند؛ و در

نتیجه، عقل هر آنچه که باز از طلبهای مبالغه‌آمیز قبلی او برایش بازمانده باشد، را بر خلاف همه‌ی حملات می‌تواند تضمین کند. بنابراین بزرگترین و شاید تنها سود کل فلسفه‌ی عقل محض همانا فقط سلبی است، چون فلسفه‌ی عقل محض، در حقیقت نه به مثابه اُرگانون برای گسترش، بلکه به مثابه انضباط برای تعیین مرزها مناسب است و به جای آنکه واقعیت را کشف کند، فقط این ارزش خاموش را دارا است که از خطاها جلوگیری کند.

(A ۷۹٦) (B ۸۲٤) با این همه باید در جایی سرچشمه‌ای از شناختهای ایجابی پیدا شود که به حیطه‌ی عقل محض تعلق دارند، و شاید فقط به دلیل سؤتفاهم، خطاها را ایجاد می‌کنند، ـ اما شناختهایی که در واقع، هدفِ تلاش پُرشورِ عقل را تشکیل می‌دهند. زیرا در غیر این صورت، به این میل سیری ناپذیر، که کلاً فراتر از مرز تجربه در جایی پایگاهی محکم بیابیم، چه علتی می‌توان نسبت داد؟ عقل به موضوعاتی گمان می‌برد که برای او منفعت بزرگی دارند. عقل به راه نظرورزی محض پا می‌گذارد، تا به آن موضوعات نزدیک شود؛ اما این موضوعات از وی می‌گریزند. پس شاید در تنها راهی که هنوز در مقابل عقل باز است، یعنی در راه کاربرد عملی بتوان بختی بهتر را برای وی امید داشت.

منظور من از قانون کلی [Kanon] عبارت است از مجموع کلی اصول پیشین کاربرد درست تواناییهای شناخت به طور کلی منطق عمومی در بخش تحلیلی خود، عبارت است از یک قانون کلی برای و عقل به طور کلی، فقط به لحاظ صورت؛ منطق عمومی هر گونه محتوا را انتزاع می کند. تحلیلات استعلایی عبارت بود از: قانون کلی محض؛ زیرا این فقط است که شناختهای پیشین ترکیبی دارد. اما در آنجا که هیچ کاربرد درست یک نیروی شناخت ممکن نیست، در آنجا قانون کلی پیدا نمی‌شود. حال هر گونه شناخت ترکیبی عقل محض در کاربرد نظرورزانه‌ی او، براساس همه‌ی برهانهایی که تاکنون مطرح شده‌اند، کلاً ناممکن است. بنابراین هیچ نوع قانون کلی کاربرد نظری وجود ندارد (چرا که، کاربرد نظری عقل، کلاً و قطعاً دیالکتیکی است)، بلکه هر نوع منطق استعلایی از این نظرگاه چیزی نیست جز انضباط. در نتیجه، اگر

(A ۷۹۷) (B ۸۲۵)

اصلاً یک کاربرد درست عقل محض وجود داشته باشد، که در چنین موردی باید یک قانون کلی وی نیز وجود داشته باشد، آنگاه این قانون کلی به کاربرد نظرورزانه‌ی عقل مربوط نخواهد شد، بلکه به کاربرد عملی عقل پیوند خواهد یافت؛ و همین کاربرد عملی عقل است که اکنون قصد داریم آن را بررسی کنیم.

قانون کلی عقل محض
قسمت اول
درباره‌ی آخرین هدف کاربرد محض عقل ما

عقل بوسیله‌ی نوعی تمایل طبیعت خویش به پیش رانده می‌شود تا از کاربرد تجربی فراتر رود، در یک کاربرد محض و به واسطه‌ی ایده‌های محض به دورترین مرزهای هر گونه شناخت خطر کند، و فقط تازه در پایان دوره‌ی خود، در یک کل نظاممندانه‌ی خود پاینده، آرامش یابد. حال، آیا این تلاش صرفاً براساس علاقه‌ی نظرورزانه‌ی عقل استوار است، یا برعکس، فقط براساس علاقه‌ی عملی عقل؟

من می‌خواهم پیروزی‌ای که عقل محض در هدف نظرورزانه به دست می‌آورد، را اکنون کنار بگذارم؛ و فقط به مسائلی می‌پردازم که حلّ آنها هدف آخرین عقل را تشکیل می‌دهد، ـ حال عقل چه به این هدف برسد، چه نرسد، ـ و در رابطه با آن هدف آخرین، همه‌ی اهداف دیگر صرفاً ارزش وسیله را دارند. این برترین اهداف مطابق با طبیعت عقل، خود نیز باید وحدت داشته باشند تا آن علاقه‌ی بشریت که تابع هیچ نوع علاقه‌ی برتری نیست، به طور ضروری پیش برده شود. (A ۷۹۸) (B ۸۲۶)

هدف نهائیی که نظرورزی عقل در کاربرد استعلایی‌اش سرانجام به آن می‌انجامد، به سه موضوع پیوند می‌یابد: آزادی اراده، جاودانگی روح، و وجود خداوند. در رابطه با این هر سه موضوع علاقه‌ی صرف نظرورزانه‌ی عقل فقط بسیار ناچیز است، و به سختی می‌شد که از نظرگاه این علاقه‌ی نظرورزانه کار

یک پژوهش استعلایی خسته کننده که باید با موانع نامتناهی دست و پنجه نرم کند، را به عهده گیریم؛ زیرا هر گونه کشفهایی هم که بتوانند درباره‌ی این موضوعات انجام گیرند، ـ را باز هیچ کاربردی ندارد که in concreto [به طور ملموس]، یعنی در پژوهش طبیعت، فایده‌ی خود را اثبات کند. اراده، همچنین می‌تواند آزاد باشد، اما با این همه، این امر فقط می‌تواند به علت معقول اراده‌ی ما پیوند یابد. زیرا آنچه به پدیده‌های جلوه‌های اراده‌ی ما، یعنی به کنشها مربوط می‌شود، ما باید مطابق با یک مبدأ حکمتی بنیادین شکست ناپذیر، ـ که بدون آن ما هیچ عقلی را در کاربرد تجربی اعمال نمی‌توانیم کرد، ـ کنشها را هرگز به شیوه‌ای روشن نسازیم مگر به همان شیوه که پدیدارهای دیگر طبیعت را روشن می‌سازیم، یعنی مطابق با قوانین تبدیل ناپذیر طبیعت. دوم، حتی اگر ماهیت معنوی روح (و همراه با ماهیت معنوی روح، جاودانگی روح) نیز بتواند دریافته شود، اما با این همه باز این بینش را به مثابه بنیاد توضیحی، نه در رابطه با پدیدارهای این زندگی می‌توانیم به حساب آوریم، و نه در رابطه با کیفیت ویژه‌ی حالت آینده؛ زیرا مفهوم ما از یک طبیعت جسمانی، صرفاً سلبی است، و شناخت ما را به کمترین اندازه گسترش نمی‌دهد، و مایه‌ی مناسبی هم برای استنباطها عرضه نمی‌دارد، جز کمابیش برای استنباط‌هایی که فقط به اندازه‌ی افسانه‌ها می‌توانند معتبر باشند، استنباط‌هایی که، امّا، فلسفه آنها را مجاز نمی‌شمارد. سوم، همچنین اگر وجود یک برترین موجود هوشمند اثبات شده باشد، آنگاه ما از آن البته امر هدفمند در نظم جهان را، و نظم به طور عمومی را بتوانیم قابل فهم سازیم؛ اما به هیچ وجه حق نخواهیم داشت گونه‌ای تأسیس و نظم ویژه را از آن موجود هوشمند، مشتق سازیم، یا اگر آن موجود هوشمند با حس دریافته نشود، او را جسورانه نتیجه بگیریم. چرا که، این یک قاعده‌ی ضروری کاربرد نظرورزانه‌ی عقل است که از علل طبیعی گذر نکنیم، و آنچه را که از طریق تجربه می‌توانیم بیاموزییم، رها نکنیم، تا چیزی را که می‌شناسیم از چیزی مشتق سازیم که از هر گونه شناخت ما کلاً فراتر می‌رود. به طور خلاصه، این سه

گزاره همواره برای عقل نظری، فراتراند، و به هیچ‌وجه کاربرد درون ماندگار، یعنی کاربردی که برای متعلقات تجربه مجاز باشد، و در نتیجه برای ما، به شیوه‌ای، مفید باشد، ندارند، ـ بلکه همانا اگر فی حد ذاته در نظر آیند. کلاً بیهوده هستند، اگر چه باز هم کوششهای بسیار سخت عقل ما هستند.

براین، اگر این سه گزاره‌ی اساسی برای دانستن ما به هیچ‌وجه لازم نباشند، و با این همه، بوسیله‌ی عقل ما به شیوه‌ای ضروری توصیه شوند، پس اهمیت آنها می‌باید در واقع فقط به جنبه‌ی عملی مربوط شود. (A ۸۰۰) (B ۸۲۸)

عملی، هر آن چیزی است که از طریق آزادی ممکن باشد. اما اگر شروط بررسی منطقی اراده‌ی آزاد ما تجربی باشند، آنگاه عقل به آن وسیله هیچ کاربردی نمی‌تواند داشته باشد جز کاربرد تنظیمی، و هیچ فایده‌ای ندارد مگر فقط اعمال کردن وحدت قوانین تجربی؛ به این ترتیب، برای مثال در آموزه‌ی هشیاری، اتحاد همه‌ی اهدافی که بوسیله‌ی گرایشهای ما به ما داده شده‌اند، در یک هدف واحد، یعنی در سعادت، و هماهنگی وسایلی که به سعادت دست یابیم، کل کار عقل را تشکیل می‌دهد؛ عقل برای این کار، هیچ قانونی را نمی‌تواند تحویل بدهد جز قوانین عملی رفتار آزاد ما برای دستیابی به اهدافی که بوسیله‌ی حواس به ما توصیه شده‌اند، را؛ و بنابراین عقل به هیچ وجه قوانین محض که کاملاً به نحو پیشین تعیین شده باشند، را ارائه نمی‌دهد. در مقابل، قوانین عملی محض، که هدف آنها بوسیله‌ی عقل کاملاً به نحو پیشین داده شده است، و به طور تجربی مشروط نیست، بلکه به طور مطلق تجویز می‌شود، تولیدات عقل محض خواهند بود. چنین قوانین، امّا، عبارت‌اند از: قوانین اخلاقی [=moralische Gesetze]، و در نتیجه این تنها قوانین اخلاقی که به کاربرد عملی عقل محض تعلق دارند و یک قانون کلی [=Kanon] را مجاز می‌شمارند.

بنابراین، کل ساز و برگ عقل، در آن نوع کارگردانی که آن را فلسفه‌ی محض می‌توان نامید، در واقع فقط به سه مسئله‌ی یاد شده متوجه شده است. اما این سه مسئله خود نیز، هدف دورتر خویش را دارند و آن اینکه: اگر اراده

(A ۸۰۱) (B ۸۲۹) آزاد باشد، اگر خدایی وجود داشته باشد، و اگر جهانی آینده وجود داشته باشد، آنگاه چه باید کرد؟ اکنون چون این امر به رفتار ما در رابطه با برترین هدف ما مربوط می‌شود، پس هدف نهایی طبیعت که حکیمانه به وضع ما توجه دارد، در تشکیل دادن عقل ما، براستی فقط به حیطه‌ی اخلاقی متوجه است.

اما به احتیاط نیاز است تا، چون ما اکنون توجه خود را به موضوعی معطوف می‌کنیم که برای فلسفه‌ی استعلایی بیگانه است،* خود را در واقعه‌های معترضه گم نکنیم و به وحدت نظام آسیب نرسانیم؛ و از طرف دیگر نیز چون ما درباره‌ی ماده‌ی نوین خود کم حرف می‌زنیم، در مورد روشنی، یا اعتقاد، نقصی را به جا نگذاریم. من امیدوارم بتوانم از این طریق از هر دو خطر پرهیز کنم که تا آنجا که ممکن باشد خود را به محدود سازم، و آنچه که در اینجا کمابیش ممکن است روانشناسانه، یعنی تجربی باشد، را کلاً کنار گذارم.

(A ۸۰۲) (B ۸۳۰) و بر این اساس، ابتدا باید توجه داشت که من در حال حاضر مفهوم آزادی را فقط به معنای عملی بکار خواهم گرفت، و مفهوم آزادی به معنای استعلایی را که نمی‌تواند به مثابه بنیاد توضیحی پدیدارها به طور تجربی در پیش فرض شود، بلکه خود مسئله‌ای است برای عقل، همچنان که پیش از این به کنار زده‌ام، در اینجا کنار می‌گذارم. یک اراده اگر نتواند به هیچ طریقی جز از طریق انگیزه‌های حسی، یعنی به طور انفعالی تعیین شود، در حقیقت صرفاً اراده‌ی حیوانی (arbitrium brutum) است. اما اراده‌ی که غیر وابسته به انگیزه‌های حسی، و در نتیجه از طریق علل انگیزاننده‌ای که فقط بوسیله‌ی عقل متصور می‌گردند، می‌توانند تعیین شوند، اراده‌ی آزاد (arbitrium

---

* ـ همه‌ی مفاهیم عملی به موضوعات رضایت یا عدم رضایت، یعنی به لذت یا رنج مربوط می‌شوند؛ و در نتیجه، دست کم غیر مستقیم، به متعلقات احساس ما پیوند می‌یابند. اما چون احساس بـه هـیچ وجـه نیروی تصور اشیاء نیست، بلکه خارج از کل نیروی شناخت جای دارد، پس عناصر احکام ما، تـا آنجـا که به لذت یا رنج، پیوند بیابند ـ در نتیجه عناصر احکام عملی ـ تعلـق ندارنـد بـه اُسـطقسّ فلسـفه‌ی استعلایی که منحصراً به شناختهای محض پیشین می‌پردازد.

(liberum نامیده می‌شود؛ و هر آنچه با اراده‌ی، خواه به مثابه بنیاد، خواه به مثابه نتیجه، مرتبط باشد، عملی نام می‌گیرد. آزادی عملی را می‌توان از طریق تجربه اثبات کرد. زیرا آنچه اراده‌ی انسانی را تعیین می‌کند، صرفاً چیزی نیست که تحریک می‌کند، یعنی بی‌واسطه بر حواس اثر می‌گذارد، بلکه برعکس، ما توانایی‌ای داریم که بوسیله‌ی تصورات، از آنچه خود به گونه‌ای دور ـ رو ـ تر، مفید یا مضر است، بر تأثیراتی که بر توانایی میل حسی ما گذاشته می‌شود، مسلط شویم؛ اما این تاملات درباره‌ی چیزی که در رابطه با کل حالت ما ارزش آرزو کردن دارد، یعنی خوب است و مفید، استواراند براساس عقل. بنابراین عقل همچنین قوانینی تولید می‌کند که امور تجویزی هستند، یعنی قوانین عینی آزادی هستند، و می‌گویند که چه چیزی باید اتفاق بیافتاد، حتی اگر چنین چیزی هرگز اتفاق نیافتد، و بنابراین متمایز می‌شوند از قوانین طبیعی، که فقط به چیزی می‌پردازند که اتفاق می‌افتد؛ بنابراین است که قوانین آزادی، همچنین قوانین عملی نام می‌گیرند.

(A ۸۰۳)
(B ۸۳۱)

اما آیا عقل، خود در این کنشها که از طریق آنها قوانین را تجویز می‌کند، خود نیز بوسیله‌ی نفوذهای دیگر تعیین نمی‌شود، و آنچه از نظرگاه انگیزه‌های حسی، آزادی نامیده می‌شود، در رابطه با علل برتر و دور ـ رو ـ تر، دوباره نمی‌تواند طبیعت باشد؟ ـ این پرسش در زمینه‌ی عملی به ما پیوند نمی‌یابد؛ چون ما در زمینه‌ی عملی فقط از عقل درباره‌ی دستور رفتار خود مستقیماً پرسش می‌کنیم؛ بلکه بر عکس، این پرسشی است صرفاً نظرورزانه که ما، تا هنگامی که هدف‌مان به عمل کردن یا عمل نکردن متوجه باشد، می‌توانیم کنارش بگذاریم. به این ترتیب ما آزادی عملی را از طریق تجربه، به مثابه یکی از علل طبیعی می‌شناسیم، یعنی به مثابه یک علیت عقل، در تعیین اراده؛ حال آنکه آزادی استعلایی، خواستار وابستگی خود این عقل (در رابطه باعلیت‌اش، که سلسله‌ای از پدیدارها را آغاز کند) به همه‌ی علل تعیین‌کننده‌ی جهان حسی است؛ و تا اینجا، چنین می‌نماید که آزادی استعلایی بر خلاف قانون طبیعت باشد، و در نتیجه بر خلاف هر گونه تجربه‌ی ممکن باشد، و

بنابراین همچون یک مسئله باقی می‌ماند. اما این مسئله به عقل، در کاربرد عملی‌اش تعلق ندارد؛ بنابراین ما در یک قانون کلی عقل محض فقط با دو پرسش سر و کار داریم، که به علاقه‌ی عملی عقل محض بستگی دارند، و در رابطه با آنها یک قانون کلی کاربرد عقل باید ممکن باشد؛ به این ترتیب: آیا خدا هست؟ آیا یک زندگی آینده هست؟ پرسش مربوط به آزادی استعلایی صرفاً به دانستن نظری مربوط می‌شود که اگر موضوع بر سر امر عملی باشد، می‌توانیم آن را به شکلی کاملاً بی‌اعتنا، کنار بگذاریم، و درباره‌ی آن در حکم جدلی‌الطرفین عقل محض، دیگر، بحث کاملی پیدا می‌شود.

(A ۸۰٤)
(B ۸۳۲)

قانون کلی عقل محض
قسمت دوم
درباره‌ی ایده‌آل برترین خیر
به مثابه یک بنیاد تعیین آخرین هدف عقل محض

عقل در کاربرد نظری خویش ما را به میدان تجربه هایی برد، و چون در میدان تجربه نمی‌توانست رضایت کامل حاصل کند، از آنجا ما را به ایده‌های نظری راهنمایی کرد که ما را سرانجام دوباره به تجربه راه نمودند، و بنابراین هدف خود را به شیوه‌ای بی‌شک مفید، که با این همه به هیچ‌وجه با انتظارات ما تطبیق نمی‌کرد، برآوردند. حال برای ما هنوز یک کوشش آزمایشی باقی می‌ماند، و آن این که: آیا عقل محض در کاربرد عملی نیز پیدا می‌شود؟ آیا عقل در کاربرد عملی به ایده‌هایی می‌انجامد که به برترین اهداف عقل محض که هم اکنون پیش کشیده‌ایم، دست یابند؟ و بنابراین آیا عقل از دیدگاه علاقه‌ی عملی خود آن چیزی را که مرتبط با کاربرد نظری خویش از ما مضایقه می‌کند، به ما ارزانی می‌دارد؟

هر نوع علاقه‌ی عقل من (چه علاقه‌ی نظری، چه علاقه‌ی عملی) در سه پرسش زیر متحد می‌شود:

(A ۸۰۵)
(B ۸۳۳)

۱) من چه می‌توانم بدانم؟

۲) من چه باید بکنم؟

۳) من به چه چیز حق دارم امیدوار باشم؟

پرسش اول صرفاً نظری است. ما (چنان که من به خود دلخوشی می‌دهم) همه‌ی پاسخ‌های ممکن به این پرسش را رد کرده‌ایم، و سرانجام پاسخی را پیدا کرده ایم که عقل باید با آن راضی شود، و اگر جنبه‌ی عملی را نبیند، همچنین دلیل خوبی دارد که راضی باشد؛ اما از دو هدف بزرگ، که کلاً این تلاش عقل محض به راستی متوجه آنها بود، درست به همان ترتیب دور مانده‌ایم، که گویی از انجام این کار برای استراحت در همان آغاز انصراف داده بودیم. بنابراین اگر پژوهش قصد دانستن داشته باشد، دست کم به این اندازه مطمئن و قطعی است که درباره ی آن دو مسئله هرگز دانستن سهم ما نخواهد شد.

پرسش دوم صرفاً عملی است. این پرسش بی‌شک می‌تواند به مثابه پرسش عملی، به عقل محض متعلق باشد، اما استعلایی نیست، بلکه اخلاقی است، و در نتیجه نمی‌تواند نقد ما را فی حد ذاته به کار وادار کند.

پرسش سوم را در نظر بگیریم، یعنی: اگر من آنچه را که باید، انجام دهم، بعداً به چه چیز می‌توانم امید داشته باشم؟ این پرسش هم زمان عملی است و نظری؛ چنان که پرسش عملی فقط به مثابه ریسمان راهنمایی است برای پاسخ گویی پرسش نظری [=theoretisch]؛ و اگر این ریسمان راهنما بالا رود، به پاسخ گویی پرسش نظرورزانه [=spekulativ] می‌انجامد. زیرا هر نوع امید داشتن به سعادت بستگی می‌یابد، و از نظر گاه امر عملی و قانون آیین های اخلاقی درست همان نقش را دارد که دانستن و قانون طبیعت در رابطه با شناخت نظری اشیا دارااست. امید داشتن سرانجام به این نتیجه‌ی قیاسی می‌انجامد که چیزی هست (که آخرین هدف ممکن را معین می‌کند)، زیرا چیزی باید اتفاق بیافتد؛ حال آن که دانستن به این نتیجه‌ی قیاسی می‌انجامد که چیزی هست (که به مثابه والاترین علت عمل می‌کند)، زیرا چیزی رخ می‌دهد.

(A ۸۰۶)
(B ۸۳٤)

سعادت عبارت است از ارضاء همه‌ی گرایشات ما (هم extensive [امتدادی] از نظرگاه کثرت گرایشات، هم intensive [تشدیدی] از نظرگاه درجه‌ی آنها، و نیز هم protensive از نظرگاه استمرار آنها).

قانون عملی بر بنیاد انگیزاننده‌ی سعادت را من قانون عمل‌گرایانه می‌نامم (قاعده‌ی هشیاری)؛ اما آن قانونی ـ اگر چنین قانونی وجود دارد ـ که چیزی دیگر به منزله‌ی بنیاد انگیزاننده نداشته باشد، جز این فایده که خوشبخت باشیم، را قانون اخلاقی می‌نامم (قانون آیین های اخلاقی). قانون عمل‌گرایانه نصیحت می‌کند که اگر بخواهیم از سعادت مند شویم ،چه باید کرد ؛ قانون اخلاقی دستور می‌دهد که چگونه باید رفتار کنیم تا فقط لایق سعادت باشیم. قانون عمل‌گرایانه بر پایه‌ی اصول تجربی استوار است؛ زیرا جز به واسطه‌ی تجربه، من نه می‌توانم بدانم چه گرایشاتی وجود دارند، که باید برآورده شوند، و نه می‌توانم بدانم علل طبیعی کدام هستند که می‌توانند ارضاء آن گرایشات را اعمال کنند. و اما قانون اخلاقی، گرایشات و وسایل طبیعی‌ای که آن گرایشات را برآوریم، را منتزع می‌کند، و فقط آزادی یک موجود عاقل به طور کلی را، و شرایط ضروری‌ای که تنها براساس آنها آزادی که با توزیع سعادت مطابق با اصول هماهنگی دارد، را مطالعه می‌کند؛ و بنابراین قانون اخلاقی حد اقل می‌تواند براساس ایده‌های محض عقل محض استوار باشد و به نحو پیشین شناخته شود.

(A ۸۰۷) (B ۸۳۵) من فرض می‌کنم که واقعاً قوانین اخلاقی محض پیدا می‌شوند که به نحو پیشین (بدون توجه به بنیادهای انگیزاننده‌ی تجربی، یعنی سعادت)، عمل کردن و عمل نکردن، یعنی کاربرد آزادی یک موجود عاقل به طور کلی را تعیین می‌کنند؛ و این که این قوانین به طور مطلق دستور می‌دهند (نه صرفاً فرضی، براساس پیش‌فرض اهداف تجربی دیگر)، و بنابراین از هر نظر ضروری هستند. من بحق این گزاره را می‌توانم فرض کنم؛ نه تنها چون متوسل می‌شوم به برهان های روشن گشته‌ترین اخلاق‌گرایان، بلکه چون به

قانون اخلاقی متوسل می‌شوم هر انسانی که بخواهد یک چنین قانونی را به آشکاری بیاندیشد.

به این ترتیب عقل محض، هر چند نه در کاربرد نظری خویش، اما با این همه در یک کاربرد عملی معین، یعنی در کاربرد اخلاقی، اصول امکان تجربه را در خود متعین می‌کند، یعنی اصول چنان اعمالی را که می‌توانند مطابق با دستورات اخلاقی در تاریخ انسان ها پیدا شوند. زیرا چون عقل دستور می‌دهد که چنین اعمالی باید رخ دهند، پس این اعمال باید همچنین بتوانند رخ دهند، و بنابراین، باید یک نوع ویژه‌ی وحدت ترکیبی، یعنی وحدت اخلاقی، ممکن باشد؛ حال آن که وحدت طبیعی نظام مندانه مطابق با اصول نظری عقل نمی‌تواند اثبات شود؛ زیرا اگر چه عقل بی‌شک در رابطه با آزادی به طور کلی علیت دارد، اما در رابطه با مجموع طبیعت، علیت ندارد؛ و اصول اخلاقی عقل، اگر چه بی‌شک می‌توانند اعمال آزاد را وجود ببخشند، اما قوانین طبیعت را نمی توانند. بر این اساس، اصول عقل محض در کاربرد عملی خود، ـ به تصریح، امّا، در کاربرد اخلاقی خود، ـ واقعیت عینی دارند. (A ۸۰۸) (B ۸۳۶)

من جهان را، تا آنجا که مطابق با همه‌ی قوانین اخلاقی باشد، (چنان که در واقع مطابق با آزادی موجودات عاقل چنین می‌تواند باشد، و مطابق با قوانین ضروری اخلاق ـ دینی، چنین باید باشد)، یک جهان اخلاقی می‌نامم. این جهان تا آنجا صرفاً به مثابه معقول اندیشیده می‌شود که در آن همه‌ی شرایط (اهداف) و حتی همه‌ی موانع اخلاق (ضعف یا عدم خلوص طبیعت انسانی) انتزاع می‌شود. بنابراین چنین جهانی تا آن جا یک ایده‌ی محض ـ و با این همه عملی ـ است، که واقعا می‌تواند و باید بر جهان حسی نفوذ داشته باشد، برای آن که جهان را تا آن جا که ممکن باشد، با این ایده سازگار سازد. بنابراین ایده‌ی یک جهان اخلاقی واقعیت عینی دارد، نه چنان که گویی مربوط شود به یک متعلق یک شهود معقول (ما هرگز نمی‌توانیم متعلقات از این نوع را تعقل کنیم)، ـ بلکه چنان که به جهان حسی وصل شود، اما جهان حسی به مثابه یک متعلق عقل محض در کاربرد عملی او؛ و نیز چنان که

پیوند یابد به یک جامعه عرفانی موجودات عاقل در آن، تا آن جا که اراده‌ی آزاد هر موجود عاقل، براساس قوانین اخلاقی، هم با خود و هم با آزادی هر موجود دیگر فی حد ذاته وحدت نظام مندانه‌ی تام داشته باشد.

به هر حال، چنین بود پاسخ به اولین پرسش از دو پرسش عقل محض که به علاقه‌ی عملی مربوط می‌شدند: کاری را بکن که از آن طریق شایسته شوی تا خوشبخت باشی. حال پرسش دوم این است: اکنون اگر من آن طور رفتار کنم که برای کسب سعادت، نالایق نباشم، آن گاه چگونه می‌توانم همچنین امید داشته باشم بتوانم ازآن طریق از سعادت بهره‌مند شوم؟ در پاسخ به این پرسش، موضوع به این مربوط می‌شود که: آیا اصول عقل محض، که به نحو پیشین قانون را تجویز می‌کنند، این امید را نیز ضرورتاً با قانون اخلاقی وصل می کنند یا نه؟ (A ۸۰۹) (B ۸۳۷)

بر این اساس من می‌گویم که: به همان ترتیب که اصول اخلاقی مطابق با عقل در کاربرد عملی او ضروری هستند، همچنین ضروری است که مطابق با عقل، در کاربرد نظری او فرض کنیم که هر کس حق داشته باشد به سعادت به آن میزان امید داشته باشد که خود را با رفتار خویش برای آن لایق کرده است؛ و این که: بنابراین نظام اخلاق ـ دینی به شکلی مستحکم با دستگاه سعادت متصل است، اما فقط در ایده‌ی عقل محض.

حال در یک جهان معقول، یعنی در جهان اخلاقی، که در مفهوم آن ما همه‌ی موانع اخلاقی ـ دینی را (موانع گرایشها را) انتزاع می‌کنیم، می‌توان یک چنین نظامی از سعادت، که با اخلاق به شیوه‌ای متناسب مرتبط است، را حتی نیز به مثابه امر ضروری اندیشید؛ زیرا آزادی‌ای که به وسیله‌ی قوانین اخلاقی، تا اندازه‌ای به حرکت در می‌آید و تا اندازه‌ای مقید می‌گردد، خود علت سعادت عمومی است، که بنابراین موجودات عاقل، خود تحت راهنمایی چنین اصولی، آفریننده‌ی آرامش مداوم خاص خود و هم زمان آرامش مداوم دیگران خواهند بود. اما این نظام اخلاقِ خود ـ پاداش یابنده، فقط یک ایده است که بررسی منطقی آن براساس شرطی قرار دارد که هر کس چنان عمل (A ۸۱۰) (B ۸۳۸)

کند که می‌باید؛ یعنی همه‌ی اعمال موجودات عاقل چنان انجام گیرند که گویی از یک اراده برتر متولد می‌شوند که هر نوع اراده‌ی ازاد شخصی را در خود، یا تحت خود، در بر می‌گیرد. اما چون تعهدی که به وسیله‌ی قانون اخلاقی برقرار می‌شود، برای کاربرد ویژه‌ی آزادی هر کس معتبر می‌ماند، ـ حتی اگر دیگران مطابق با این قانون رفتار نکنند، ـ پس نه از چیستی امور جهان، و نه از علیت خود اَعمال و نسبت اَعمال به اخلاق ـ دینی، معلوم نیست که چگونه نتایج اعمال به سعادت مربوط می‌شوند؛ و ارتباط ضروری مطرح شده‌ی این امید که خوشبخت باشیم، با این تلاش مداوم که خود را شایسته‌ی سعادت کنیم، اگر صرفاً طبیعت را مبنا قرار دهیم، نمی‌تواند به وسیله‌ی عقل شناخته شود، ـ بلکه فقط هنگامی می‌توان به آن امید داشت که یک عقل برتر که مطابق با قوانین اخلاقی فرمان می‌دهد، هم زمان به مثابه علت طبیعت مبنا قرار داده شود.

من ایده‌ی چنین هوشی که در آن، اراده‌ای که از نظرگاه اخلاقی کامل ترین اراده است، مرتبط با برترین سعادت ابدی، که علت هر گونه سعادت در جهان را تشکیل می‌دهد، تا آن جا که آن سعادت با اخلاق ـ دینی (یعنی لیاقت خوشبخت بودن) در نسبتی دقیق قرار داشته باشد، را ایده‌آل برترین خیر می‌نامم. بنابراین، عقل محض، می‌تواند فقط در ایده‌آل برترین خیر اعلا، (A ۸۱۱)
بنیادِ پیوستگی عملاً ضروری هر دو عنصر برترین خیر مشتق شده،ـ به (B ۸۳۹)
تصریح، بنیاد یک جهان معقول، یعنی اخلاقی را بیابد. حال چون ما باید خود را به شیوه‌ای ضروری به وسیله‌ی عقل، انگار متعلّق به یک چنین جهانی، تصوّر کنیم، ـ اگر چه حواس چیزی بر ما تصویر نمی‌کند مگر یک جهان پدیدارها را، ـ پس ما باید آن جهان اخلاقی را به مثابه یک نتیجه رفتار خود در جهان حسی، که به ما چنین پیوستگی ای را عرضه نمی‌دارد، به مثابه جهانی فرض کنیم که برای ما یک جهان آینده است. بنابراین خداوند و یک زندگی آینده، دو پیش قرض هستند که از تعهدی که عقل محض بر ما، مطابق با اصول همین عقل، متمایز نیستند.

اخلاق ـ دینی فی حد ذاته یک نظام را تشکیل می‌دهد؛ اما سعادت نظامی را تشکیل نمی‌دهد، مگر تا آنجا که دقیقاً متناسب با اخلاق منتشر شده باشد. اما این امر فقط در جهان معقول یک آفریننده و حاکم فرزانه ممکن است. اما عقل خود را ملزم می‌بیند که چنین آفریننده و حاکم فرزانه ای، همراه با زندگی در چنان جهانی که ما باید به مثابه یک جهانِ آینده نگاه کنیم، را فرض کند؛ در غیر این صورت، قوانین اخلاقی را به مثابهٔ خیال بافی های پوچ در نظر گیرد. زیرا حاصل ضروری قوانین اخلاقی که همین عقل با آن قوانین اخلاقی پیوند می‌زند، بدون آن پیش فرض باید از بین برود. بنابراین همچنین هر کس قوانین اخلاقی را به مثابه فرمان های تجویزی می‌نگرد، ـ حال آن که اگر قوانین اخلاقی، به نحو پیشین، نتایج متناسبی با قواعد خویش پیوند نزده بودند، و بنابراین اگر قوانین اخلاقی وعده و تهدید در بر نمی‌داشتند، نمی‌توانستند فرمان باشند. اما قوانین اخلاقی نیز چنین کاری نمی‌توانند بکنند، مگر آن که در یک موجود ضروری به منزله‌ی برترین خیر قرار داشته باشند، که تنها او چنین وحدت هدفمندانه‌ای را بتواند ممکن گرداند.

(A ۸۱۲)
(B ۸٤۰)

لایبنیتس جهان را تا آن جا که در آن فقط به موجودات عاقل و مرتبط ایشان مطابق با قوانین اخلاقی تحت حاکمیت برترین خیر توجه شود، پادشاهی محبت نامید و آن را از پادشاهی طبیعت متمایز کرد؛ زیرا در پادشاهی محبت، موجودات عاقل، اگر جه تابع قوانین اخلاقی هستند، اما هیچ نوع نتایج دیگر رفتار خود را چنان که مطابق با جریان طبیعت جهان حسی ما پیش می‌آید، انتظار نمی‌کشند. بنابراین، این که خود را در پادشاهی محبت ببینیم، که در آن جا هر نوع سعادت در انتظار ما است، ـ به شرطی که خودمان بهره‌ی خویش را از سعادت از طریق عدم شایستگی برای خوشبخت بودن، محدود نکنیم، ـ یک ایده‌ی عملی ضروری عقل است.

قوانین عملی، تا آن جا که هم زمان به مبانی ذهنی اعمال، یعنی به اصول ذهنی تبدیل شوند، مبادی حکمتی نامیده می‌شوند. حکم و ارزیابی در

اخلاق ـ دینی، با نگاه به خلوص و نتیجه‌ی آن، مطابق با ایده‌ها صورت می‌گیرد؛ و پیروی و فرمانبری از قوانین اخلاق ـ دینی، مطابق با مبادی حکمتی.

این ضروری است که کل روال و رفتار زندگی زندگی ما تابع مبادی حکمتی اخلاقی باشد؛ اما هم زمان، غیر ممکن است که این امر رخ دهد: مگر آن که عقل، یک علت مؤثر را با قانون اخلاقی که خود یک ایده‌ی محض است پیوند بزند، تا برای رفتار مطابق با قانون اخلاقی، راه خروجی را تعیین کند که با برترین اهداف ما، چه در این زندگی، چه در یک زندگی دیگر، دقیقاً مطابقت داشته باشد. بنابراین، بدون یک خداوند، و بدون جهانی که اکنون برای ما دیدنی نیست اما می‌توان به آن امید داشت، ایده‌های عالی اخلاق ـ دینی، گر چه موضوعاتی برای ستایش و شگفت‌زده شدن، اما محرکاتی نیستند برای مقصود و اجرا؛ زیرا آن ها کل هدفی را که برای هر موجود عاقل طبیعی است و درست به وسیله‌ی همین عقل محض، به نحو پیشین تعیین شده و ضروری است، برنمی‌آورند. (A ۸۱۳) (B ۸٤۱)

برای عقل ما، سعادت به تنهایی به هیچ وجه خیر کامل را تشکیل نمی‌دهد. عقل این نوع سعادت را تأیید نمی‌کند (هر چند هم که گرایش ما این را آرزو کند)، مگر آنکه سعادت با لیاقت خوشبخت بودن، یعنی با رفتار درست اخلاقی متحد شده باشد. اما از طرف دیگر، اخلاق ـ دینی به تنهایی، و، همراه با آن، لیاقت محض خوشبخت بودن نیز، هنوز نزدیک خیر کامل نیست. برای اتمام خیر، باید کسی که برای سعادت به شیوه‌ای نادرست رفتار نکرده است، به تواند امید داشته باشد که از سعادت بهره‌مند شود. حتی عقلی که از هر نوع قصد خصوصی رها است، اگر بی‌آنکه به یک علاقه‌ی خاص خویش توجه کند، خود را به جای نوعی موجود بگذارد که باید هر نوع سعادت را برای دیگران پخش کند، به شیوه‌ای دیگر نمی‌تواند حکم کند؛ زیرا در ایده‌ی عملی، نیت اخلاقی و سعادت، هر دو به شکلی ذاتی با یکدیگر مرتبط هستند؛ اگر چه به این ترتیب که این نیت اخلاقی است که به مثابه

شرط، بهره‌مندی از سعادت را ممکن می‌سازد، نه آن که بر عکس، چشم‌انداز سعادت، نیت اخلاقی را در ابتدا ممکن گرداند. زیرا در مورد اخیر، نیت، اخلاقی نخواهد بود و بنابراین برای سعادت کامل نیز مناسب نخواهد بود، ـ (A ۸۱٤) سعادتی که برای آن، عقل هیچ محدودیتی نمی‌شناسد جز محدودیتی که (B ۸٤۲) براساس رفتار اخلاقی خود ما استوار است.

بنابراین سعادت، در تناسب دقیق با اخلاق ـ دینی موجودات عاقل، که به وسیله‌ی آن اخلاق ـ دینی ایشان خود را شایسته‌ی سعادت می‌سازند، به تنهایی برترین خیر جهانی را تشکیل می‌دهد، که در آن، ما باید خود را کلاً مطابق با دستورات عقل محض اما عملی جای دهیم؛ این جهان طبعاً فقط یک جهان معقول است، زیرا جهان حسی بر اساس طبیعت اشیا، به ما چنین وحدت نظام مندانه‌ی اهداف را قول نمی‌دهد؛ و واقعیت چنین وحدتی، به شیوه‌ای دیگر نیز نمی‌تواند بنیاد نهاده شد، مگر براساس پیش فرض یک برترین خیر اعلا؛ در پیش فرض یک برترین خیر اعلا، عقل خودایستا، که با همه نوع کفایت یک والاترین علت مجهز است، مطابق با کامل ترین هدف مندی، نظم عمومی اشیاء، که با این همه در جهان حسی برای ما کاملاً پوشیده است، را بنیاد می‌نهد و نگه می‌دارد و به انجام می‌رساند.

اکنون، این خداشناسی اخلاقی، در مقابل خداشناسی نظری دارای این امتیاز ویژه است که به شکلی ناگزیر، به مفهوم یک موجود اعلای واحد، کامل ترین کل، و عاقل می‌انجامد، که خداشناسی نظری حتی، براساس بنیادهای عینی، ما را به آن سوق هم نمی‌دهد، چه رسد به آن که بتواند ما را در آن باره قانع سازد. زیرا ما نه در خداشناسی استعلایی، و نه در خداشناسی طبیعی، ـ حتی اگر هم که عقل ما را به آن ها راهنمایی کند، ـ هیچ بنیاد منفرد با معنایی نمی‌یابیم که فقط یک موجود واحد را فرض کنیم، موجودی که برای آن که او را پیشتر از همه‌ی علل طبیعی بگذاریم، و هم زمان برای آن که علل طبیعی را در همه‌ی قطعات به او متصل کنیم، دلیل کافی در دست داشته باشیم. در مقابل، اگر ما از دیدگاه وحدت اخلاقی، به مثابه یک قانون ضروری جهان،

علتی را بررسی کنیم، که به تنهایی بتواند به این قانون، معلول متناسب با آن را بدهد، و در نتیجه نیرویی را که برای ما متعهد کننده است ببخشد، ـ آن گاه (A ۸۱۵)
باید یک اراده برتر موجود باشد، که همه‌ی این قوانین را در برمی‌گیرد. زیرا ما (B ۸۴۳)
چگونه می‌خواستیم در میان اراده‌های متفاوت، وحدت کامل اهداف را بیابد؟ این اراده: باید قادر مطلق باشد، تا از آن طریق کل طبیعت و رابطه‌ی طبیعت با اخلاق ـ دینی در جهان، تابع او باشد؛ باید دانای مطلق باشد تا به آن وسیله درونی‌ترین نیات، و ارزش اخلاقی نیات ما را بشناسد؛ باید کل همه جا حاضر باشد، تا بی‌واسطه برای برآوردن هر نوع نیازی که خیرِ برتر جهان طلب می‌کند، در دسترس باشد؛ باید جاودانه باشد، تا این مطابقت طبیعت و آزادی در هیچ زمانی از بین نرود؛ و قس علی هذا.

اما این وحدت نظام مندانه‌ی اهداف در این جهان موجودات هوشمند، ـ جهانی که هر چند به مثابه طبیعت محض فقط جهان حسی می‌تواند نامیده شود، اما اگر به مثابه یک نظام آزادی در نظر آید، جهان معقول، یعنی جهان اخلاقی (regnum gratiae = پادشاهی محبت) می‌تواند نامیده شود، ـ ناگزیر همچنین به وحدت هدف مندانه‌ی همه‌ی اشیایی که مطابق با قوانین کلی طبیعت، این کل بزرگ را تشکیل می‌دهد، می‌انجامد؛ به همان ترتیب که خود وحدت نظام مندانه‌ی اهداف با قوانین کلی و ضروری آیین های اخلاقی
قرار دارد؛ و به این ترتیب، وحدت هدف مندانه، عقل عملی را با عقل نظری (A ۸۱۶)
متحد می‌کند. جهان باید چنان به تصور آید که گویی از یک ایده برخاسته (B ۸۴۴)
است: و آن وقتی است که بنا باشد جهان هماهنگ گردد با آن نوع کاربرد عقل، که بدون آن ما خویشتن خود را برای عقل ناشایسته خواهیم کرد، ـ یعنی با کاربرد اخلاقی که کلاً بر پایه‌ی ایده‌ی اعلای خیر استوار است. از اینجا هر نوع پژوهش طبیعت، بر اساس صورت یک نظام اهداف، جهت می‌یابد و در بیشترین گسترش خود به کیهان ـ خداشناسی می‌انجامد. اما این کیهان ـ خداشناسی، ـ چون باز از نظم اخلاقی به مثابه نظمی که در ذات آزادی ریشه دارد، و از طریق وحدتی که به طور تصادفی به وسیله‌ی فرمان

های خارجی بر پا شده باشد، آغاز نمی‌کند، ـ هدف مندی طبیعت را به بنیادهایی می‌کشاند که می‌باید به نحو پیشین با امکان درونی اشیا به طور ناگسستنی متصل باشند؛ و از این طریق کیهان ـ خداشناسی به یک خداشناسی استعلایی می‌انجامد، خداشناسی‌ای که ایده‌آل برترین کمال وجود شناختی را به منزله‌ی یک اصل وحدت نظام مندانه می گیرد، که همه‌ی اشیا را مطابق با قوانین عمومی و ضروری طبیعت، به هم پیوند می‌زند؛ زیرا اشیا همگی در ضرورت مطلق یک موجود اعلای واحد، منشا خود را دارند.

اگر ما برای خود اهدافی را وضع کنیم، فاهمه‌ی خود را ـ حتی در رابطه با تجربه ـ برای چه کاربردی می‌توانیم به کار ببریم؟ اما برترین اهداف عبارت هستند از اهداف اخلاق؛ و اهداف اخلاق را فقط عقل محض می‌تواند برای شناختن به ما بدهد. اما اکنون، آراسته به اهداف اخلاق، و در رشته‌ی راهنمای آنها، باز هم ما نمی‌توانیم از شناخت طبیعت هیچ کاربرد هدف (A ۸۱۷)
مندانه‌ای مرتبط با شناخت برقرار کنیم، مگر آنکه طبیعت خود این وحدت (B ۸۴۵)
هدف مندانه را در اساس قرار دهد؛ در غیر این صورت، بدون این وحدت ما حتی هرگز عقل نیز نخواهیم داشت؛ زیرا ما هیچ آموزشگاهی برای عقل نخواهیم داشت، و از هیچ پرورشی از طریق موضوعاتی که ماده را برای چنین مفاهیمی عرضه می‌دارند، بهره نخواهیم برد. اما آن وحدت هدف مندانه، ضروری است و در ذات خودِ اراده‌ی آزاد ریشه دارد؛ بنابراین، این اراده‌ی آزاد که شرط تطبیق آن وحدت هدف مندانه را به طور انضمامی در خود متعین می‌کند، نیز باید چنین باشد؛ و به این ترتیب، ارتقاء استعلایی شناخت عقلی ما، نه علت، بلکه صرفاً معلول هدف مندی عملی خواهد بود، که عقل محض بر ما وضع می‌کند.

بنابراین ما همچنین در تاریخ عقل آدمی چنین می‌یابیم که: تا مفاهیم اخلاقی به طور کافی تصفیه و معین نشدند ، تا وحدت نظام مندانه‌ی اهداف مطابق با این مفاهیم و آن هم براساس اصول ضروری فهمیده نشد، شناخت طبیعت و حتی درجه‌ی مهمی از پرورش عقل، در بسیاری علوم دیگر، یک

قسمت فقط مفاهیم خام و مبهم و آشفته از خدایانی را توانست ایجاد کند، و یک قسمت بی‌اعتنایی شگفت‌انگیز به طور کلی درباره ی این پرسش باقی گذاشت. یک اجرای بزرگ تر ایده‌های اخلاقی، که از طریق قانون آیین های اخلاقی بسیار محض دین ما ضروری شده است، توجه عقل را به موضوع خویش جلب کرد، و آن به دلیل علاقه‌ای بود که این عمل عقل را مجبور کرد تا به آن موضوع داشته باشد؛ و در این جریان، بدون ایفای نقشی از جانب شناخت های طبیعی گسترنده، و یا بینش های استعلایی حقیقی و مطمئن (چنان که در همه‌ی زمان ها جای‌شان خالی بوده است)، این ایده‌های اخلاقی بودند که مفهومی از موجود خدایی را ایجاد کردند که ما اکنون به مثابه مفهومی درست در نظر می‌گیریم؛ نه به این دلیل که عقل نظری، ما را درباره‌ی (A ۸۱۸)
حقیقت آن مفهوم موجود خدایی معتقد می‌کند، بلکه به این دلیل که آن مفهوم (B ۸٤٦)
با اصول اخلاقی عقل کاملاً هماهنگی دارد. و به این ترتیب، این سرانجام همیشه فقط عقل محض است، اما فقط در کاربرد عملی خویش، که لیاقت دارد که یک شناخت را که نظری محض فقط می‌تواند تخیل کند، اما هرگز نمی‌تواند معتبر سازد، به برترین علاقه‌ی ما پیوند زند، و از آن طریق نه به یک اصل جزمی که با برهان نمایان اثبات شده باشد، اما با این همه به یک پیش فرض مطلقاً ضروری در اهداف ذاتی خود تبدیل کند.

اما اکنون، اگر عقل عملی به این نقطه‌ی اعلا، یعنی به مفهوم یک موجود اعلای واحد، به مثابه خیراعلا دست یافته باشد، به هیچ وجه نباید بی‌پروا بپندارد که گویی خود را از همه‌ی شرایط تجربی تطبیق خود بالاتر برده، و در اوج، به شناخت بی‌واسطه‌ی موضوعات تازه پرواز کرده باشد، تا از مفهوم موجود اعلای واحد آغاز کند و حتی قوانین اخلاقی را از این مفهوم مشتق سازد. زیرا درست همین قوانین اخلاقی بودند که ضرورت عملی درونی آن ها ما را به پیش فرض یک علت خودایستا، یا یک حاکم حکیم راه (A ۸۱۹)
می‌بُرد، تا به آن قوانین اثر ببخشد؛ و بنابراین ما نمی‌توانیم پس از این، آن (B ۸٤۷)
قوانین را دوباره به منزله‌ی تصادفی و مشتق شده از خواست محض در نظر

بگیریم، به ویژه از چنان اراده‌ای که اگر مفهوم آن را مطابق با قوانین نساخته بودیم، از آن اراده هیچ مفهومی نداشتیم. تا آنجا که عقل عملی حق داشته باشد به ما راه را نشان دهد، ما اعمال را به دلیل آن که فرمان های خداوند هستند، اجباری نخواهیم دانست، بلکه به آن دلیل به مثابه فرمان های خدایی می‌نگریم که از درون متعهد هستیم. ما آزادی را تحت وحدت هدف مندانه، که مطابق با اصول عقل قرار دارد، مطالعه خواهیم کرد؛ و فقط تا آنجا باور می‌کنیم که مطابق با اراده‌ی خدایی عمل می‌کنیم که قانون آیین های اخلاقی ای که عقل از طبیعتِ خودِ اَعمال به ما می‌آموزاند، را مقدس می‌دانیم؛ ـ و فقط تا آن جا معتقد هستیم که اراده‌ی خدایی را احترام می‌گذاریم، که بهترین جهان را در خود و در دیگران پیش می‌بریم. بنابراین خداشناسی اخلاقی فقط کاربردی درون ماندگار دارد، و آن این که سرنوشت مقدر خود را در این جا در این جهان برآورده سازیم؛ به این ترتیب که خود را با نظام همه‌ی اهداف سازگار کنیم، ـ نه آن که با تعصب یا حتی غیر مذهبی، رشته‌ی راهنمای یک عقل اخلاقاً قانون گذار را در یک روال و رفتار خوب زندگی رها کنیم، تا روال و رفتار زندگی خود را بی‌واسطه به ایده‌ی موجود اعلا متصل گردانیم؛ چرا که، این کاربردی متعالی به ما ارائه خواهد داد، اما کاربردی که درست مانند کاربرد نظری محض، به ناچار آخرین اهداف خود را معکوس و باطل خواهد ساخت.

(A ۸۲۰)
(B ۸۴۸)

قانون کلی عقل محض
قسمت سوم
درباره‌ی عقیده داشتن، دانستن، و ایمان

حقیقت شماردن رویدادی است در فاهمه‌ی ما، که اگر چه می‌تواند بر بنیادهای عینی استوار باشد، اما همچنین علل ذهنی را در ذهن کسی که حکم می‌کند، می‌طلبد. اگر این حکم کردن، برای هر کس، تا آن جا که او فقط عقل داشته باشد، معتبر باشد، آنگاه بنیاد آن حکم عینی درست است، و سپس حقیقت شماردن، اعتقاد [Uberzeugung =] نامیده می‌شود. اما اگر حکم فقط در ماهیت ویژه‌ی ذهن ریشه داشته باشد، آن گاه اقناع [Uberredung=] نام می‌گیرد.

اقناع یک تصور محض است؛ زیرا بنیاد حکم، که منحصراً در موضوع قرار دارد، به منزله‌ی عین در نظر گرفته می‌شود. بنابراین یک چنین حکمی همچنین فقط اعتبار خصوصی دارد، و حقیقت شماردن این حکم را نمی‌توان به دیگری انتقال داد. اما حقیقت براساس مطابقت با عین استوار است؛ به دنبال آن، در رابطه با آن عین، احکام هر فاهمه باید با هم توافق داشته باشند (inte seconsentientia uni tertio, consentiunt [مطابقت دو چیز با یک امر سوم، عبارت است از مطابقت آنها در میان یکدیگر]) . بنابراین، سنگ محک این که آیا حقیقت شماردن، اعتقاد است یا اقناع محض، خارجی
(A ۸۲۱) است: یعنی این امکان که حقیقت شماردن را منتقل کنیم و آن را برای هر
(B ۸۴۹) عقل آدمی معتبر بیابیم؛ زیرا بعداً دست کم این گمان وجود دارد که بنیاد تشابه همه‌ی احکام به رغم تفاوت موضوعات در میان همدیگر، بر یک بنیاد مشترک، یعنی براساس موضوع استوار خواهد بود، که در نتیجه با آن موضوع، همه‌ی موضوعات تناسب دارند، و از آن طریق حقیقت حکم را اثبات خواهند کرد.

براین اساس، اگر فاعل شناخت، حقیقت شماردن را صرفاً به مثابه پدیدار ذهن خاص خویش در مقابل چشم ها قرار دهد، بی‌شک نمی‌توان

اقناع را به طور ذهنی از اعتقاد متمایز کرد؛ اما این کوشش که بنیادهای حقیقت شماردن را که برای ما معتبر هستند در فهم دیگران آزمایش کنیم، تا ببینیم که آیا بر یک عقل بیگانه نیز درست همان اثر را می‌گذارند که بر عقل خود ما، وسیله‌ای است ـ اگر چه فقط وسیله‌ای ذهنی ـ که البته اعتقاد را اعمال نمی‌کند، اما با این همه می‌توان از آن طریق اعتبار خصوصی حکم، یعنی آنچه که در آن حکم اقناع محض است، را کشف کرد.

اگر علاوه بر آن بتوانیم علل ذهنی حکم که ما به منزله‌ی بنیادهای عینی حکم در نظر می‌گیریم، را توضیح دهیم، و در نتیجه حقیقت شماردن کاذب را به مثابه رخدادی در ذهن خود توضیح دهیم، بی‌آنکه برای آن به کیفیت موضوع نیاز داشته باشیم، آن گاه ما خطا را عریان می‌کنیم، و از آن طریق دیگر فریب نمی‌خوریم، هر چند که اگر علت ذهنی خطا به طبیعت ما مربوط باشد، باز به درجه‌ی معینی ما را وسوسه می‌کند.

من هیچ چیز را نمی‌توانم **حکم کنم**، یعنی نمی‌توانم برای همه به مثابه امر ضروری بگویم ، مگر آن چه که اعتقاد ایجاد می‌کند. اما اقناع را می‌توانم (A ۸۲۲) (B ۸۵۰) برای خود نگه دارم، اگر در آن احساسی خوشایند داشته باشم؛ ـ اما نه می‌توانم و نه باید کوشش کنم که آن را خارج از خود معتبر کنم.

حقیقت شماردن، یا اعتیار ذهنی حکم، در رابطه با اعتقاد (که هم زمان به طور عینی معتبر می‌باشد) سه مرحله‌ی زیر را دارد: عقیده داشتن، ایمان، و دانستن. ـ عقیده داشتن، نوعی حقیقت شماردن است که با آگاهی، **هم به طور ذهنی**، و **هم به طور عینی**، معتبر نیست. اگر حقیقت شماردن، فقط به طور ذهنی معتبر باشد و هم زمان به طور عینی نا معتبر دانسته شود، آن گاه ایمان نامیده می‌شود. سرانجام، حقیقت شماردنی که هم به طور ذهنی معتبر باشد، و هم به طور عینی، **دانستن** خوانده می‌شود. اعتبار ذهنی، اعتقاد (برای خود من) نامیده می‌شود؛ و اعتبار عینی، **قطعیت** (برای همگان). من دیگر بر سر توضیحِ این مفاهیم مفهوم، توقف نخواهم کرد.

من هرگز اجازه ندارم به خود جرئت دهم که **عقیده داشته باشم**، بی آن که دست کم چیزی **بدانم** که به واسطه‌ی آن چیز، حکمی که فی حد ذاته، صرفاً احتمالی است، با حقیقت مرتبط باشد، ـ ارتباطی که اگر چه کامل نیست، با این همه چیزی بیش از یک افسانه‌پردازی خودرأیانه است. علاوه بر آن، قانون چنین ارتباطی باید قطعی باشد. زیرا اگر من درباره‌ی این قانون نیز فقط عقیده داشته باشم، پس همه چیز فقط بازی خیال است، بدون کم ترین رابطه با حقیقت. در احکامی که به عقل محض مربوط می‌شوند، این به هیچ وجه مجاز نیست که **عقیده داشته باشیم**. زیرا چون این احکام بر (A ۸۲۳) (B ۸۵۱) بنیادهای تجربی استوار نیستند، بلکه در آنجا که همه چیز ضروری است، همه چیز باید به نحو پیشین شناخته شود، پس بنابراین اصل ارتباط مستلزم کلیت و ضرورت، و در نتیجه قطعیت کامل است؛ در غیر این صورت هیچ نوع راهنمایی ای به حقیقت پیدا نخواهد شد. بنابراین در ریاضیات محض عقیده داشتن بیهوده خواهد بود: یا باید دانست، یا باید از هر نوع حکم کردن خودداری کرد. وضع اصول اخلاق ـ دینی نیز به همین شکل است، چون براساس عقیده‌ی محض که امری مجاز است، نمی‌توان به عملی خطر کرد، بلکه باید آن چیز را دانست.

در مقابل، در کاربرد استعلایی عقل، عقیده داشتن بی‌شک بسیار نارسا است، اما دانستن نیز بیش از اندازه است. بنابراین، از چشم‌انداز صرفاً نظری، ما به هیچ وجه در این جا نمی‌توانیم حکم کنیم؛ زیرا بنیادهای ذهنی حقیقت شماردن، مانند بنیادهایی که ایمان را بتوانند اعمال کنند، در پرسش های نظری نمی‌توانند مورد تأیید قرار گیرند، چون آزاد از هر نوع کمک تجربی، نه می‌توانند محکم بمانند، و نه می‌توانند به همان اندازه به دیگران منتقل شوند.

اما این صرفا از نظرگاه عملی است که حقیقت شماردنی که به طور نظری ناکافی است، می‌تواند ایمان نام بگیرد. حال، این قصد عملی، یا عبارت است از **مهارت**، یا **اخلاق ـ دینی**؛ مهارت مربوط می‌شود به اهداف

دلبخواهی و تصادفی؛ اما اخلاق ـ دینی به اهداف مطلقاً ضروری مربوط است.

اگر یک بار هدفی مقابل ما قرار داده شود، آن گاه شرایط دست یافتن به آن هدف به طور فرضی ضروری هستند. اگر من به هیچ‌وجه هیچ نوع (A ۸۲٤) شروط دیگری را ندانم، که تحت آنها هدف دست یافتنی باشد، آن گاه این (B ۸۵۲) ضرورت، ذهنی است، اما با این همه فقط به طور نسبی کافی است؛ ـ اما اگر من قطعاً بدانم که هیچ کس دیگر شروط دیگری را نمی‌تواند بشناسد که به هدف مطرح شده راه ببرند، آن گاه این ضرورت مطلقاً و برای هر کس کافی است. در مورد اول، پیش فرض من، و حقیقت شماردنِ پاره‌ای شروط، یک ایمان صرفاً تصادفی است؛ اما در مورد دوم، یک ایمانِ ضروری است. برای مثال، هر پزشک باید برای یک بیمار که در خطر قرار دارد، کاری انجام دهد. اما بیماری را تشخیص نمی‌دهد. او نشانه‌های بیماری را معاینه می‌کند، و چون چیز صحیح‌تری به ذهنش نمی‌رسد، حکم می‌کند که بیماری، سل است. ایمان او حتی به حکم خود او صرفاً تصادفی است: شاید پزشک دیگر به نتیجه‌ای صحیح‌تر می‌رسید. من چنین ایمان تصادفی ای را که با برای کاربرد واقعی وسایل برای برخی اعمال ،مبنا قرار می گیرد، ایمان عمل گرایانه می‌نامم.

سنگ محک عادی که آیا چیزی که یک فرد حکم می‌کند، اقناع محض است یا دست کم اعتقاد ذهنی، یعنی ایمان محکم است، عبارت است از **شرط بستن**. چه بسا چنین اتفاق بیافتد که کسی گزاره‌های خود را با چنان غروری مطمئن و سرسختانه بیان می‌کند که چنین به نظر می رسد،که هر نوع نگرانی درباره‌ی خطا را کاملاً کنار گذاشته باشد. شرط بندی او را مضطرب می‌کند. گاه نشان داده می‌شود که او بی‌شک به اندازه‌ی کافی اقناع شده است که بر سر یک سکه طلا شرط ببندد، اما نه بر سر ده سکه. زیرا او یک سکه را به آسانی خطر می‌کند، اما هنگامی که پای ده سکه به میان می‌آید، تازه متوجه می شود ـ چیزی که پیش از این توجه نکرده است، ـ که در واقع، با همه‌ی

این ها کاملاً ممکن است اشتباه کرده باشد. اگر در فکر خود تصور کنیم که باید خوشبختی کل زندگی را بر سر حقیقت گزاره‌ای شرط ببندیم، آن گاه (A ۸۲۵)
لحن قضاوت پیروزمندانه‌ی ما کاملاً پایین می‌آید، و ما خیلی مضطرب (B ۸۵۳)
می‌شویم، و تازه متوجه می شویم که ایمان ما به آن اندازه نمی‌رسد. به این ترتیب، ایمان عمل گرایانه فقط درجه‌ای دارد که بر حسب تنوع منافعی که در اینجا نقشی بازی می‌کند، می‌تواند بزرگ یا کوچک باشد.

اما از آنجا که: اگر چه ما درباره ی یک عین هیچ‌چیز را نمی‌توانیم تعهد کنیم، و بنابراین حقیقت شماردن صرفاً نظری می‌باشد، با این همه، در موارد متعدد می‌توانیم یک تعهد را در فکر درک کنیم و برای خود روشن سازیم، که گمان می‌کنیم برای آن دلیل کافی داشته باشیم، به شرطی که وسیله‌ای پیدا می‌شد که قطعیت امر مورد بحث را اثبات کنیم، ـ پس بنابراین در احکام صرفاً نظری، مقیاسی از آنِ احکام عملی پیدا می‌شود، که برای حقیقت شماردن آنها واژه‌ی ایمان داشتن کافی است، و ما آن را ایمان تعلیمی می‌توانیم بنامیم. ـ من با آرامش خاطر حاضر می‌بودم همه چیز خود را بر سر این امر شرط ببندم، که دست کم در یکی از سیاره‌هایی که ما می‌بینیم، ساکنانی وجود دارند، فقط اگر ممکن می‌بود که این را از طریق نوعی تجربه بدانم. بر این اساس، من می‌گویم که این صرفاً عقیده نیست، بلکه یک باور قوی است (که درباره‌ی درستی آن من بسیاری از امتیازهای زندگی را در خطر خواهم انداخت)، که همچنین ساکنان جهان های دیگر هم پیدا می‌شوند.

حال باید اعتراف کنم که آموزه‌ی وجود خداوند متعلق به ایمان تعلیمی (A ۸۲۶)
است. زیرا اگر چه من درست درباره ی جهان شناسی نظری هیچ چیز را در (B ۸۵٤)
اختیار ندارم که این فکر را به مثابه شرط توضیحاتم درباره‌ی پدیدارهای جهان، ضرورتا در پیش فرض کند، بلکه بر عکس، متعهد هستم که عقل خود را چنان به کار ببرم که گویی همه چیز، صرفاً طبیعت است، ـ با این همه، وحدت هدف مندانه، چنان شرط بزرگی برای تطبیق عقل بر طبیعت است ، که من به هیچ وجه نمی‌توانم نادیده‌اش بگیرم؛ مخصوصا که ، تجربه

نمونه‌هایی بسیار فراوانی از آن ارائه می‌دهد. اما برای این وحدت، من شرطی دیگر را نمی‌شناسم که آن را برای من به منزله‌ی رشته‌ی راهنمای پژوهش طبیعت بسازد، مگر آن که در پیش فرض کنم که یک برترین هوش همه چیز را مطابق با فرزانه‌ترین اهداف، به این ترتیب نظم داده است. به دنبال آن، این یک شرطِ یک هدف تصادفی است که با این همه بی‌اهمیت نیست، و آن این که: برای آن که راهنمایی‌ای را در پژوهش طبیعت داشته باشیم، یک جهان آفرین حکیم را در پیش فرض می‌کنیم. حاصل کوشش های من نیز بارها کارآمدی این پیش فرض را اثبات می‌کند، و هیچ چیز نمی‌تواند به شیوه‌ای قطعی بر خلاف این پیش فرض مطرح شود، ـ چنان که اگر بخواهم حقیقت شماردن خود را صرفاً یک عقیده داشتن بنامم، بسیار کم خواهم گفت؛ بلکه، بر عکس، حتی در این نسبت نظری می‌توان گفت که من با اطمینان و استحکام، به یک خداوند ایمان دارم؛ اما در آن صورت، این ایمان، به معنای دقیق کلمه، باز ایمان عملی نیست، بلکه باید یک ایمان تعلیمی نامیده شود، چنان که خداشناسی طبیعی (گیتی ـ خداشناسی) باید آن را ضرورتاً همیشه و
(A ۸۲۷)
همه جا به واقعیت مبدل کند. درباره ی همین حکمت، با توجه به تجهیز و
(B ۸۵۵)
استعداد عالی طبیعت انسانی، و درباره ی کوتاهی عمر که به هیچ وجه با آن استعداد متناسب نیست، می‌توان درست به همین ترتیب دلیلی کافی برای ایمان تعلیمی به زندگی آینده‌ی روح آدمی یافت.

اصطلاح فنی ایمان، در چنین مواردی، از نظرگاه عینی، یک اصطلاح فروتنانه است؛ اما با این همه، هم زمان از نظرگاه ذهنی، اصطلاحی است دال بر اعتماد محکم. اگر من در این جا بخواهم حقیقت شماردن صرفاً نظری را حتی فقط فرضیه‌ای بنامم که حق داشته باشم آن را فرض بگیرم، آن گاه من به خود جرئت خواهم داد که درباره‌ی کیفیت یک علت جهانی و کیفیت یک جهان دیگر، فهمی بیشتر داشته باشم از آنچه در واقع بتوانم توضیح دهم؛ زیرا اگر من چیزی را حتی فقط به مثابه فرضیه، فرض کنم، باید دست کم آن چیز را به لحاظ ویژگی‌هایش تا آن جا بشناسم که مجاز باشم که **نه مفهوم آن** را،

بلکه فقط وجود آن را تصور کنم. اما واژه‌ی ایمان داشتن، فقط مربوط است به راهنمایی‌ای که یک ایده به من می‌دهد، و مربوط است به نفوذ ذهنی بر پیشبرد اعمال عقلی من، که مرا در آن ایده حفظ می کند؛ اگر چه من در وضعیتی نیستم که از نظروهدف نظرورزانه توجیهی درباره‌ی آن ایده ارائه دهم.

اما ایمان تعلیمی چیزی متزلزل در خود دارد؛ ما چه بسا به دلیل مشکلاتی که در نظرورزی پیدا می‌شوند، ایمان تعلیمی را کنار بگذاریم، هر چند هم که به ناچار همیشه دوباره به سمت آن بر می‌گردیم. (A ۸۲۸) (B ۸۵۶)

در مورد **ایمان اخلاقی** وضع به کلی فرق می‌کند. زیرا در ایمان اخلاقی مطلقاً ضروری است که چیزی باید اتفاق بیافتد، یعنی این که من باید در همه‌ی کارها از قانون اخلاقی پیروی کنم. در این جا هدف قطعا محکم است؛ و مطابق با هر نوع بینش من، فقط یک شرط منفرد ممکن است، که تحت آن شرط، این هدف با همه‌ی مجموعه‌ی اهداف مرتبط باشد، و از آن طریق اعتبار عینی داشته باشد، یعنی این که: خداوند واحد و زندگی آینده وجود دارند: من همچنین با قطعیت کامل می‌دانم که هیچ کس شروط دیگری را نمی‌شناسد که به همین وحدت اهداف تحت قانون اخلاقی منجر شود. بنابراین چون دستور اخلاقی هم زمان مبدأ حکمتی من است (چنان که عقل فرمان می‌دهد که دستور اخلاقی باید چنین باشد)، پس من به شکلی ناگزیر، وجود خداوند و زندگی آینده را باور خواهم کرد، و اطمینان دارم که این ایمان نمی‌تواند هیچ چیز را متزلزل سازد؛ زیرا در غیر این صورت اصول اخلاقی من از آن طریق خود معکوس خواهند شد؛ ـ اصولی که من از آنها نمی‌توانم انصراف بدهم، مگر آن که در مقابل چشمان خودم، لایق سر افکندگی باشم.

به این ترتیب، حتی پس از پوچ شدن همه‌ی مقاصد جاه‌طلبانه‌ی عقلی که می‌خواهد بر فراز مرزهای هر نوع تجربه به پرواز درآید، باز برای ما به اندازه‌ی کافی چیزی باقی می‌ماند که ما دلیل خواهیم داشت از نظرگاه عملی

راضی باشیم. بی‌شک درست است که هیچ‌کس نمی‌تواند لاف بزند که:
(A ۸۲۹) **می‌داند** که خدایی هست و زندگی آینده‌ای در کار است؛ زیرا اگر کسی این
(B ۸۵۷) ها را بداند، پس او درست همان فردی است که من از قدیم در جستجوی آن بوده‌ام. هر نوع دانسته را (اگر به یک متعلق عقل محض مربوط شود) می‌توان به دیگران انتقال داد؛ و بنابراین، من همچنین می‌توانم امید داشته باشم که در اثر آموزش آن فرد، دانسته ی خود را به این میزان شگفت‌انگیز، دارای گسترش ببینم. ـ نه، آن اعتقاد، قطعیت منطقی نیست، بلکه قطعیت اخلاقی است؛ و چون اعتقاد بر پایه های ذهنی (نیت اخلاقی) استوار است، پس من اصلاً نباید بگویم که این امر به طوراخلاقی قطعی است که خدایی هست، و غیره؛ بلکه باید بگویم که من به طوراخلاقی مطمئن هستم که ... تا پایان. یعنی: ایمان به خداوند و یک جهان دیگر چنان با نیت اخلاقی من در هم بافته شده است که به همان اندازه که من خطری در مقابل خود ندارم که این نیت اخلاقی را از دست بدهم، به همان اندازه نگران نیستم که هرگز آن ایمان به خداوند از من گرفته شود.

تنها تردید و تأملی که در اینجا پیدا می‌شود، آن است که این ایمان عقلی براساس پیش فرض نیّات اخلاقی قرار داده شده است. اگر پیش فرض نیّات اخلاقی را کنار بگذاریم، و کسی را در نظر بگیریم که درباره ی قوانین اخلاقی کلاً بی‌اعتنا باشد، آن گاه این پرسش که عقل مطرح می‌کند، صرفاً وظیفه‌ای می‌شود برای نظرورزی، و بعداً می‌تواند مجددا با دلایل قوی
(A ۸۳۰) براساس قیاس تقویت شود، اما نه با چنان دلایلی که شک گرایی بسیار لجوج،
(B ۸۵۸) در مقابل‌شان سر فرود آورد.* اما هیچ انسانی به این پرسش ها کلاً بی‌علاقه

---

* **ـ ذهن انسانی (چنان که گمان می‌کنم که در هر موجود عاقل چنین رخ می‌دهد)، یک علاقه‌ی طبیعی به اخلاق دارد، حتی اگر که این علاقه تقسیم نشده نباشد و در عمل غالب نباشد. این علاقه را محکم کنید و بزرگ سازید، و آن گاه عقل را بسیار آموزش‌پذیر، و حتی روشن شده‌تر خواهید یافت، تا علاقه‌ی نظرورزانه را همچنین با علاقه‌ی عملی متحد کنید. اما اگر به این امر توجه نداشته باشید که ابتدا، دست کم تا اندازه‌ای، انسان های خوبی بسازید، آن گاه هرگز انسان های صمیمی و با ایمانی نیز نخواهید ساخت!**

نیست. زیرا هر چند ممکن است انسانی به دلیل نداشتن نیات خیر از علاقه‌ی اخلاقی جدا شده باشد، اما با این همه در این مورد نیز چیزی در او باقی می‌ماند تا موجب شود که او از یک وجود خدایی و یک زندگی آینده، **بترسد**. (A ۸۳۰) (B ۸۵۸) زیرا در این جا چیزی بیشتر طلب نمی‌شود مگر آن که او دست کم هیچ قطعیتی را نتواند ارائه دهد دال بر آن که هیچ نوع موجود خدایی، و هیچ زندگی آینده پیدا نمی‌شود؛ برای چنین قطعیتی، چون این امر باید از طریق عقل محض و در نتیجه به شیوه‌ی یقینی اثبات شود، او ناچار خواهد بود امتناع موجود خدایی و زندگی آینده را ثابت کند، ـ و این کاری است که هیچ انسان عاقلی نمی‌تواند آن را بر عهده بگیرد. این نوعی ایمان سلبی خواهد بود که بی‌شک اخلاق و نیّات خیر را نمی تواند ایجاد کند، اما با این همه مشابه آن ها را بتواند به وجود آورد، یعنی می‌توانست جلوی بیرون پریدن نیّات شیطانی را قدرت مندانه بگیرد.

اما خواهند گفت: آیا این تمام کاری است که عقل محض با گشودن چشم‌اندازها فراتر از مرزهای تجربه، انجام می‌دهد؟ آیا این ها چیزی بیش از دو شکل ایمان نیستند؟ این ها را بی‌گمان فهم عمومی خود می‌توانست ایجاد کند، بدون آنکه در این باره از فیلسوفان کمک بخواهد!

من در اینجا خدمتی که فلسفه از طریق تلاش پر رنج نقد خود به عقل آدمی کرده است، را ستایش نمی کنم، ـ حتی اگر فرض کنیم که حاصل کار صرفاً سلبی باشد؛ ـ چرا که، در این باره در بخش آینده باز هم چیزی گفته خواهد شد. اما آیا شما می خواهید که شناختی که به همه‌ی آدمیان مربوط است، از فهم عمومی فراتر برود و فقط به وسیله‌ی فیلسوفان برای شما آشکار (A ۸۳۱) شود؟ دقیقاً همان چیزی که شما سرزنش می‌کنید، بهترین تصدیق حقیقت (B ۸۵۹) احکامی است که تا کنون بیان شده‌اند؛ زیرا انسان، چیزی را که در آغاز نمی‌توانست ببیند، کشف می‌کند، و آن این که: نمی‌توان طبیعت را در چیزهایی که بدون تبعیض، به همه‌ی آدمیان مربوط می‌شوند، متهم ساخت که هدیه ها را تبعض آمیز تقسیم کرده است؛ و برترین فلسفه درباره ی اهداف

ذاتی طبیعت آدمی از راهنمایی‌ای که طبیعت به عادی‌ترین فهم هدیه کرده است، نمی‌تواند پیشتر برود.

(A ۸۳۲)
(B ۸۶۰)

روش شناسی استعلایی
فصل سوم
معماری عقل محض

منظور من از **ساختمان معمارانه**، عبارت است از هنر ساختن نظامها. زیرا وحدت نظام مندانه عبارت است از آن چیزی که شناخت عادی را در اصل به علم تبدیل می‌کند، یعنی از یک مجموعه‌ی محض شناخت، یک نظام می‌سازد، ـ پس معماری عبارت است از آموزه‌ی عنصر علمی در شناخت ما به طور کلی، و بنابراین ضرورتا متعلق به روش شناسی است.

تحت حاکمیت عقل، شناخت های ما به طور کلی، به هیچ وجه نباید آشفته باشند، بلکه باید نظامی تشکیل دهند، که تنها در آن نظام، شناخت ها می‌توانند اهداف ذاتی عقل را تقویت کنند و پیش ببرند. اما منظور من از نظام عبارت است از: وحدت شناخت های متکثر تحت یک ایده. این ایده عبارت است از مفهوم عقلانی صورت یک کل، تا آن جا که از طریق آن مفهوم عقلی، هم گستره‌ی کثرات، و هم موقعیت قسمت ها در بین یکدیگر، به نحو پیشین تعیین می‌شود. بنابراین، مفهوم علمی عقل، هدف و صورت کل را در خود متعین می‌کند، ـ صورتی که با آن هدف منطبق است. وحدت هدف، که همه‌ی بخش های کل به آن مربوط هستند، و نیز در ایده‌ی آن هدف، همچنین طی مناسبات خود در بین یکدیگر مرتبط هستند، موجب می‌شود که نبودن هر بخش در جریان شناخت باقی مانده‌ی قسمت ها، بتواند شناخته شود، و هیچ افزایش تصادفی، یا کمیت نامعین کمال، که مرزهای **پیشین** تعیین شده‌ی خود را نداشته باشد، اتفاق نیافتد. بنابراین، کل، مفصل‌بندی است (articulatio)، نه آن که جمع شده باشد(coacervatio)؛ کل بی‌شک می‌تواند از درون (per intus susceptionem [= از طریق علت داخلی]) رشد کند، اما نه

(A ۸۳۳)
(B ۸۶۱)

از خارج (per appositionem [= از طریق کنار هم‌گذاری])، مانند یک جسم حیوانی، که رشد آن، هیچ عضو تازه ای را اضافه نمی کند، بلکه بدون تغییر دادن تناسب، هر یک از اعضا را برای هدف خویش قوی‌تر و کارآمدتر می‌کند.

ایده برای متحقق کردن خود به یک شاکله نیازمند است، یعنی به یک کثرت ذاتی و به نظم قسمت های آن، که به نحو پیشین، براساس اصلِ هدف تعیین شده باشند. شاکله‌ای که براساس یک ایده، یعنی براساس هدف عمده‌ی عقل طرح نشود، بلکه به طور تجربی، مطابق با اهدافی که تصادفاً خود را ارائه می کنند (که تعداد آن ها را نمی‌توان از پیش دانست) طرح گردد، وحدت فنی را ایجاد می‌کند، اما شاکله‌ای که فقط به دنبال یک ایده برمی‌خیزد (در آنجا که عقل اهداف را به نحو پیشین در مقابل ما قرار می‌دهد، و به طور تجربی در انتظار آنها نمی‌ماند)، وحدت معمارانه را بنیاد می گذارد. آنچه ما علم می‌نامیم، به طور فنی، به مناسبت همانندی کثرات، یا کاربرد تصادفی شناخت **in concreto [= به طور اتضمامی]** برای همه‌ی اهداف خارجی دلبخواهی تشکیل نمی‌شود، بلکه معمارانه، به دلیل خویشاوندی و اشتقاق از یک والاترین هدف منفرد و درونی که کل را ابتدا ممکن می‌سازد، تشکیل می‌یابد؛ و شاکله‌ی علم، باید خطوط کلی (monogramma) و تقسیم‌بندی کل به اعضا را متناسب با ایده، یعنی به نحو پیشین، در خود متعین کند، و این کل را از همه‌ی نظام های دیگر با اطمینان و مطابق با اصول متمایز کند. (A ۸۳٤) (B ۸٦۲)

هیچ‌کس نمی‌کوشد تا علمی را ایجاد کند، بی‌آنکه ایده‌ای را مبنای آن قرار دهد. اما در جزئیات این علم، شاکله، و حتی تعریفی که او در همان آغاز از علم خود به دست می‌دهد،بسیار به ندرت با ایده‌ی او مطابقت دارد؛ زیرا ایده در عقل قرار دارد؛ مانند نطفه‌ای که در آن، همه‌ی قسمت ها هنوز در هم آمیخته اند، و چون در مشاهده‌ی ریزبینانه به سختی قابل شناخت هستند، پنهان می‌مانند. به این دلیل است که ما باید علوم را، ـ چون همه‌ی آنها باز از دیدگاه یک مصلحت کلی معین تعقل می‌شوند، ـ نه مطابق با توصیفی که

مبدع آن ها از آن ها ارائه می‌دهد، بلکه مطابق با ایده‌ای توضیح دهیم و تعیین کنیم، که براساس وحدت طبیعی اجزائی که گرد هم آورده‌ایم، مبنای آن را در خود عقل می‌یابیم. زیرا از این طریق روشن خواهد شد که مبدع، و چه بسا باز آخرین پیروان او در پیرامون ایده‌ای که برای خود واضح نکرده‌اند، به خطا می‌افتند، و بنابراین نمی‌توانند محتوای ویژه، انسجام (وحدت نظام مندانه)، و مرزهای علوم را تعیین کنند.

این جای تاسف است که فقط تازه پس از آن که ما زمانی طولانی، مطابق با راهنمایی یک ایده که در خود ما پنهان است، به طور آشفته، بسیاری شناخت ها که به آن ایده مربوط هستند، را به مثابه وسایل ساختمانی گرد آورده‌ایم، و حتی زمان هایی طولانی آن ها را به شکل فنی با هم ترکیب کردیم ـ تازه آن وقت است که برای ما ممکن است آن ایده را در نوری روشن‌تر ببینیم، و یک کل را مطابق با اهداف عقل، معمارانه طراحی کنیم. نظام ها چنین به نظر می رسند که مانند کرمها و حشرات، از طریق یک[generatio aequivoca = زایش موجودات زنده از مادّه‌ی بیجان]، یعنی از طریق تلفیق محض مفاهیم گردآوری شده که در آغاز ناقص هستند، اما با گذشت زمان کامل می‌شوند، ساخته شده باشند؛ ـ هر چند که همه‌ی آن ها یکایک شاکله‌ی خود را داشته‌اند: به مثابه نطفه‌ی اولیه در عقلی که صرفاً خود تکامل می‌یابد؛ و به این دلیل، نه تنها هر یک از نظام ها برای خود مطابق با یک ایده مفصل‌بندی شده است، بلکه علاوه بر آن، همه‌ی نظام ها نیز در بین خود در یک نظام شناخت آدمی، دوباره به مثابه اعضای یک کل، هدف مندانه متحد می‌شوند، و معماری هر نوع دانش آدمی را اجازه می‌دهند؛ این معماری در زمان حال، ـ چون دیگر بسیاری مصالح گردآوری شده است، یا از ویرانه‌های ساختمان های کهن که فرو ریخته‌اند، می‌توانند اخذ شوند، ـ نه تنها ممکن است، بلکه به هیچ‌وجه دشوار هم نخواهد بود. ما در این جا به اتمام وظیفه‌ی خود رضایت می‌دهیم، و آن این که: منحصراً معماری هر نوع شناخت را از عقل محض طرح می‌کنیم، و فقط از نقطه‌ای آغازم کنیم که

(A ۸۳۵)
(B ۸۶۳)

ریشه‌ی مشترک قوه ی شناخت ما تقسیم می‌شود و دو شاخه از آن می‌رویند، که یکی از آنها عقل است. اما منظور من در این جا از عقل، کل توانایی برتر شناخت است؛ و به این ترتیب، عنصر تعقلی را در مقابل عنصر تجربی قرار می‌دهم.

اگر من هر نوع محتوای شناخت را که به طور عینی در نظر آید انتزاع کنم، آن گاه هر نوع شناخت، به طور ذهنی، یا تاریخی است، یا تعقلی. (A ۸۳۶) (B ۸۶٤) شناخت تاریخی عبارت است از:[cognitio ex datis = شناخت بر اساس داده‌ها]، اما شناخت تعقلی عبارت است از:[cognitio ex principiis = شناخت براساس اصول]. شناخت حتی اگر هم که به طور اولیه داده شده باشد، و از هر جا هم که داده شده باشد، با این همه نزد کسی که آن شناخت را دارد، تاریخی است: اگر او آن شناخت را فقط به درجه و تا اندازه‌ای بشناسد که از جای دیگر به او داده شده است، حال چه از طریق تجربه‌ی بی‌واسطه به او داده شده باشد، چه از طریق روایت، چه از طریق آموزش (از طریق شناخت های کلی). بنابراین کسی که یک نظام فلسفه، برای مثال نظام ولفی، را واقعا **آموخته است**، حتی اگر در واقع همه‌ی اصول، همه‌ی توضیحات، و همه‌ی برهان ها را به همراه تقسیم‌بندی کل ساختمان آموزشی، در مغز خود داشته باشد، و به تواند همه چیز را با انگشتان خود به شمارد، با این همه چیزی ندارد جز شناخت **تاریخی** کامل فلسفه‌ی ولفی؛ او فقط تا آن اندازه می‌داند و حکم می‌کند، که به او داده شده است. اگر بر سر یک تعریف با او جدال کنید، آن گاه او نمی‌داند که از کجا باید تعریف دیگر را اخذ کند. او ذهن خود را براساس عقل بیگانه تعلیم می‌دهد، اما قوه‌ی تقلید، با قوه‌ی خلاقه یکی نیست؛ یعنی شناخت نزد او از عقل زاده نشده است، و حتی اگر آن شناخت، به طور عینی، شناختی عقلی باشد، اما با این همه به طور ذهنی، تاریخی است. او خوب درک کرده و در خود گرفته است، یعنی آموخته است؛ چنان که نقش گچ ریخته‌ی یک انسان زنده است. شناخت های عقلی که به طور عینی چنین هستند یعنی در آغاز فقط از عقل خاص

آدمی ایجاد خواهند شد)، فقط هنگامی می‌توانند به طور ذهنی نیز نام شناخت عقلی را داشته باشند که از سرچشمه‌های کلی عقل، ـ که همچنین نقد و حتی (A ۸۳۷)
دور انداختن آنچه آموخته شده است نیز از آنجا می‌تواند برخیزد، ـ یعنی از (B ۸۶۵)
اصول، آفریده شده باشند.

حال، هر نوع شناخت عقلی یا زاده‌ی مفاهیم است، یا زاده‌ی ساخت مفاهیم؛ شناخت عقلی زاده‌ی مفاهیم، شناخت فلسفی نامیده می‌شود؛ و شناخت عقلی زاده‌ی ساخت مفاهیم، شناخت ریاضی. من در فصل اول روش شناسی استعلایی درباره‌ی تفاوت درونی این دو نوع شناخت بحث کرده‌ام. بر این اساس، یک شناخت می‌تواند به طور عینی فلسفی باشد، و با این همه به طور ذهنی تاریخی باشد؛ چنان که در بیشتر نوآموزان و نزد همه‌ی کسانی که هرگز از فلسفه‌ی مدرسی فراتر نمی‌بینند و در کل زندگی خود نوآموز باقی می‌مانند، ملاحظه می‌شود. اما با این همه، این امری است عجیب، که شناخت ریاضی، دقیقاً چنان که آن را آموخته‌ایم، به طور ذهنی نیز می‌تواند به منزله‌ی شناخت عقلی معتبر باشد؛ و برخلاف شناخت فلسفی، چنین تفاوتی در شناخت ریاضی اتفاق نمی افتد. علت این امر آن است که سرچشمه‌های شناختی که آموزگار ریاضی تنها از آن ها می‌تواند شناخت خود را مشتق سازد، در هیچ جا قرار ندارند، مگر در اصول ذاتی و اصیل عقل، و در نتیجه بوسیله‌ی نوآموز از هیچ جای دیگر برگرفته نمی‌شوند، و به هیچ‌وجه نمی‌توانند مورد پرسش قرار گیرند؛ و این، به آن دلیل که کاربرد عقل در ریاضیات ـ اگر چه **پیشین** است، اما با این همه ـ فقط **in concreto [= به طور انضمامی]**، یعنی در شهود محض، و درست به همین دلیل، در شهود عاری از خطا صورت می‌گیرد، و در نتیجه هر نوع توهم فریبنده و خطا را بیرون می‌بندد. بنابراین در میان همه‌ی دانشهای عقلی (**پیشین**) فقط ریاضیات را می‌توان آموخت، اما هرگز **فلسفه** را نمی‌توان آموخت (مگر به شیوه‌ی تاریخی)؛ ـ بلکه تا آن جا که به عقل مربوط می‌شود، آنچه حداکثر می‌توان آموخت، فقط **فلسفیدن** است.

(A ۸۳۸)
(B ۸۶۶)

اکنون، نظام هر نوع شناخت فلسفی عبارت است از فلسفه. باید فلسفه را به طور عینی در نظر گرفت: اگر به خواهیم فلسفه، سرمشق قضاوت و ارزیابی در همه‌ی کوشش های فلسفیدن را در نظر داشته باشیم، سرمشقی که باید برای قضاوت کردن و نقد هر نوع فلسفه‌ی ذهنی بکار آید، که ساختمان آن اغلب کاملاً متکثر و متغییر است. به این ترتیب، فلسفه عبارت است از یک ایده‌ی محض از یک علم ممکن، که در هیچ کجا **in concreto [= به طور انضمامی]** داده نشده است، چیزی که با این همه از راههای مختلف کوشش می کنیم تا به آن نزدیک شویم، تا هنگامی که فقط باریکه راهی که به وسیله‌ی حسیات کاملاً پوشیده شده و گم شده است، را کشف کنیم، و این تقلید که تاکنون موفق نبوده است، را تا آنجا که برای آدمیان مجاز و عملی است، با سر مشق همانند سازیم. تا این اتفاق نیافتد، هیچ فلسفه‌ای را نمی‌توان آموخت. چراکه براستی، فلسفه کجاست؟ چه کسی صاحب آن است؟ و از روی چه قرینه‌هایی می‌توان آن را تشخیص داد؟ ما فقط می‌توانیم فلسفیدن را بیاموزیم؛ یعنی می‌توانیم استعداد عقل را با پیروی از اصول عمومی او در برخی کوشش های آزمایشی مطرح شده در این زمینه، اعمال کنیم، و با این همه، همیشه با نگهداری حق عقل، که خودِ آن اصول را در سرچشمه‌های خویش تحقیق کند و تصدیق کند، یا به دور اندازد.

اما تا اینجا، مفهوم فلسفه فقط یک مفهوم مدرسی بوده است، یعنی مفهومی از یک دستگاه شناخت، که فقط به مثابه علم جستجو می‌شود، بی‌آنکه چیزی بیش از وحدت نظام مندانه‌ی این دانش، و در نتیجه کمال منطقی شناخت را به منزله‌ی هدف خود داشته باشد. اما با این همه، یک **مفهوم جهانی (conceptus cosmicus)** پیدا می‌شود که همواره در اساس نامگذاری فلسفه گذاشته شده است، مخصوصا اگر ما این مفهوم را شخصیت ببخشیم و در ایده‌آل **فیلسوف**، یک سرمشق را برای خود تصور کنیم. از این نظرگاه، فلسفه عبارت است از: علم رابطه‌ی هر نوع شناخت با اهداف ذاتی عقل آدمی(rationis humanae teleologia = غایت

شناسی عقل انسانی)؛ و فیلسوف یک هنرمندِ عقل نیست، بلکه قانون گذار
(A ۸۳۹) عقل آدمی است. به چنین معنایی، این بسیار خودنمایانه خواهد بود که خود
(B ۸٦۷) را یک فیلسوف بنامیم، و ادعا کنیم که به سرمشقی که فقط در ایده جای دارد، نزدیک شده باشیم.

ریاضیدان، طبیعت شناس، منطق‌دان؛ ـ حتی اگر هم که ریاضیدان و طبیعت شناس ممکن است بسیار عالی به طور کلی در شناخت های عقلی پیشرفت داشته باشند، و هر چند طبیعت شناس و منطق‌دان به ویژه در شناخت فلسفی پیش رفته باشند، ـ باز همگی فقط هنرمندان عقل‌هستند. مجددا آموزگاری در ایده‌آل پیدا می‌شود، که برای همه‌ی ایشان تکالیفی تعیین می‌کند، و ایشان را به مثابه ابزارهایی بکار می‌گیرد، تا اهداف ذاتی عقل آدمی را به پیش ببرد. ما تنها این آموزگار را باید فیلسوف بنامیم؛ اما چون این
(A ۸٤۰) فیلسوف در هیچ جا پیدا نمی‌شود، حال آن که ایده‌ی قانون گذاری او همه جا
(B ۸٦۸) در هر عقل انسانی وجود دارد، پس ما می‌خواهیم منحصراً به ایده به پردازیم و دقیق‌تر تعیین کنیم که فلسفه از نظرگاه اهداف، چه چیزی را مطابق با این مفهوم جهانی* به مثابه وحدت نظام مندانه تجویز می‌کند.

به این دلیل، اهداف ذاتی، برترین اهداف نیستند، چه (در وحدت نظام مندانه‌ی کامل عقل) فقط یک مورد منفرد از آن ها می‌تواند برترین هدف باشد. بنابراین اهداف ذاتی: یا هدف آخرین هستند، یا اهداف کوچک تر، که به مثابه وسیله، ضرورتاً به هدف آخرین متعلق‌هستند. هدف آخرین چیزی نیست جز کل سرنوشت آدمی، و فلسفه‌ای که به آن سرنوشت می‌پردازد، اخلاق نامیده می‌شود. برای این امتیاز که فلسفه‌ی اخلاقی بر همه‌ی دیگر تحقیقات و فعالیت های عقل دارد، منظور فیلسوفان باستان از نام فیلسوف همواره، هم زمان و ترجیحا یک اخلاق‌گرا بوده است؛ و هنوز هم ظاهر

---

* **ـ مفهوم جهانی** در اینجا عبارت است از مفهومی که به چیزی مربوط می‌شود که هر کس ضرورتاً به آن علاقه دارد؛ در نتیجه من قصد یک علم را مطابق با مفاهیم مدرسی تعیین می‌کنم، اگر آن علم فقط به مثابه یکی از مهارت هایی برای برخی اهداف مطلوب به نظر آورده شود.

خارجی خویشتن داری به وسیله‌ی عقل، موجب می‌شود که براساس یک قیاس معین، ما شخصی را فیلسوف به نامیم، حتی اگر هم که دانش او محدود باشد.

حال قانون گذاری عقل آدمی (فلسفه)، دو موضوع دارد: طبیعت، و آزادی؛ و بنابراین هم قانون طبیعی، و هم قانون آیین های اخلاقی را، در آغاز در دو نظام فلسفی جداگانه اما سرانجام در یک نظام فلسفی منفرد، در خود متعین می‌کند. فلسفه‌ی طبیعت به هر آن چیزی مربوط می‌شود که وجود دارد؛ فلسفه‌ی آیین های اخلاقی، فقط به چیزی که باید وجود داشته باشد.

اما هر نوع فلسفه: یا شناخت براساس عقل محض است، یا شناخت عقلی براساس اصول تجربی. شناخت براساس عقل محض، فلسفه‌ی محض نامیده می‌شود، و شناخت براساس اصول تجربی، فلسفه‌ی تجربی.

(A ۸٤۱) (B ۸٦۹) حال فلسفه‌ی عقل محض یا تمرین مقدماتی است، که توانایی عقل را مرتبط با هر نوع شناخت محض پیشین تحقیق می‌کند، و در این صورت نقد نام می‌گیرد؛ یا دوم: این فلسفه، نظام عقل محض (علم) است، یعنی کل شناخت فلسفی (هم شناخت واقعی و هم شناخت ظاهری) است براساس عقل محض در ارتباط نظام مندانه، که در این حال مابعدالطبیعه نامیده می‌شود؛ اگر چه نام مابعدالطبیعه همچنین به کل فلسفه‌ی محض، همراه مفهوم نقد می‌تواند داده شود، برای آن که در بربگیرد: هم تحقیق هر آنچه که اصلاً به نحو پیشین می‌تواند شناخته شود را، و هم ظاهر چیزی که یک نظام این نوع شناخت های فلسفی محض را تشکیل می‌دهد، را، ـ اما با تمایز از هر نوع کاربرد تجربی عقل، و نیز از هر نوع کاربرد ریاضی عقل.

مابعدالطبیعه تقسیم‌بندی می‌شود به: مابعدالطبیعه کاربرد **نظری** عقل محض، و ما بعدالطبیعه کاربرد **عملی** عقل محض؛ و بنابراین یا **مابعدالطبیعه طبیعت** است، و یا **مابعدالطبیعه آیین های اخلاقی**. مابعدالطبیعه طبیعت همه‌ی اصول محض عقل را در خود متعین می‌کند که براساس مفاهیم محض (در نتیجه با استثنای ریاضیات) به **شناخت نظری** همه‌ی اشیاء مربوط

می‌کردند؛ مابعدالطبیعه آیینهای اخلاقی، اصولی را در خود متعین می‌کند که (A ۸۴۲)
عمل کردن و عمل نکردن به نحو **پیشین** تعیین می‌کنند و ضروری (B ۸۷۰)
می‌گردانند. حال، اخلاق تنها قانون مندی اعمال است، که می‌تواند کاملاً به نحو **پیشین** از اصول مشتق شود. بنابراین مابعدالطبیعه آیین های اخلاقی واقعاً اخلاق محض است که در آن هیچ نوع انسان شناسی (هیچ نوع شرط تجربی) بنیاد کار قرار نمی‌گیرد. اکنون، مابعدالطبیعه عقل نظری آن چیزی است که رسم است **به مفهوم دقیق‌تر** مابعدالطبیعه نامیده شود؛ اما تا آنجا که آموزه ی اخلاق محض نیز با این همه به تبار ویژه‌ی شناخت آدمی، و آن هم شناخت فلسفی براساس عقل محض تعلق دارد، پس ما می‌خواهیم که نام گذاری مابعدالطبیعه را برای آموزه ی اخلاق محض نیز حفظ کنیم، اگر چه که ما آن را به منزله ی **حال** به هدف مان تعلق ندارد، می‌توانیم کنار بگذاریم.

این امر بیشترین اهمیت را دارد که شناخت هایی که از نظرگاه جنس و منشاء آن ها از شناخت های دیگر متمایز می‌شوند، را **منفرد سازیم**، و با دقت و توجه مانع شویم تا با شناخت های دیگری که با آن ها در کاربرد، عادتاً مرتبط هستند، در یک پیچیدگی، تلفیق نشوند. آنچه شیمی دانان در جدا کردن ماده‌ها انجام می‌دهند، آنچه ریاضی دانان در نظریه ی کمیت شناسی محض خود انجام می‌دهند، بسیار بیشتر فیلسوف را متعهد می‌کند تا سهمی را که یک نوع ویژه‌ی شناخت، در کاربرد درهم آمیخته و متفاوت فاهمه دارد، و نیز ارزش و نفوذ خاص آن شناخت را با اطمینان تعیین کند. بنابراین عقل آدمی پس از آن که تعقل کرده، یا بهتر بگوییم، ژرف‌اندیشی کرده است، هرگز نتوانسته است که از یک مابعدالطبیعه چشم بپوشد، اما با این همه هرگز نیز نتوانسته است که مابعدالطبیعه را به اندازه‌ی کافی از همه‌ی چیزهای نامرتبط تصفیه سازد و تصویر کند. ایده‌ی این نوع علمی درست به همان اندازه کهن (A ۸۴۳)
است که عقل نظری آدمی؛ ـ و کدامین عقل است که نظرورزی نکند، حال (B ۸۷۱)
این کار خواه به شیوه‌ی مدرسی، خواه به شیوه‌ی مردمی انجام گیرد؟ با این همه، باید اعتراف کرد که تمییز دو مولفه ی شناخت ما، که یکی از آن ها

کاملاً به نحو **پیشین** در حیطه‌ی تسلط ما است، و دیگری فقط به نحو **پسین** از تجربه می‌تواند گرفته شود، حتی در متفکران حرفه‌ای فقط بسیار آشکار مانده، و بنابراین هرگز تعیین مرزی یک شیوه‌ی ویژه‌ی شناخت، و در نتیجه یک ایده‌ی اصیل یک علم که به این مدت طولانی و به این مقدار زیاد، عقل آدمی را مشغول داشته است، نتوانسته است به وجود آید. هنگامی که گفته شد: مابعدالطبیعه عبارت است از علم اولین اصول شناخت آدمی، آن گاه از آن طریق یک نوع کاملاً ویژه‌ای از شناخت ملاحظه نشد، بلکه فقط مرتبه‌ای بالاتر در رابطه با کلیت مشاهده شد، که بنابراین، آن شناخت نمی‌توانست از آن طریق به طور شناختنی از آنچه تجربی است متمایز شود؛ زیرا در میان اصول تجربی نیز برخی اصول عمومی وجود دارند، و به این دلیل از اصول دیگر برتر هستند؛ و، در سلسله‌ی یک چنین نظمی (سلسله‌ای که در آن آنچه کاملاً **پیشین** است از آنچه فقط **پسین** شناخته می‌شود، متمایز نمی‌گردد)، در چه نقطه‌ای باید قطع شود تا بخش **اول** و والاترین اعضاء از بخش **دوم** و از اعضای تابع متمایز گردد؟ در این باره چه باید گفت اگر گاه شماری اعصار جهان، فقط چنین می‌توانست مشخص سازد که آن اعصار را به سده‌های نخستین و سده‌های پسین تقسیم‌بندی کند؟ می‌شد پرسید: آیا سده‌ی پنجم، سده‌ی دهم، و غیره، مجددا به سده‌های نخستین تعلق دارند؟ به همین ترتیب من می‌پرسم: آیا مفهوم امرِ دارای بُعد به مابعدالطبیعه تعلق دارد؟ شما پاسخ می‌دهید: آری! خوب، اما آیا مفهوم جسم نیز متعلق مابعدالطبیعه است؟ بله! و مفهوم جسم مایع نیز؟ در این حال شما سرگردان می‌شوید، زیرا هنگامی که مطلب چنین پیش می‌رود، پس به این ترتیب دیگر همه‌چیز به مابعدالطبیعه تعلق خواهد داشت. از این جا دیده می‌شود که درجه‌ی محض نظم یافتن (نظم یافتن امر جزئی تحت امر کلی) هیچ نوع مرزهای یک علم را نمی‌تواند تعیین کند؛ بلکه برعکس، در موردی که در مقابل ما است، عدم تجانس کلی و تنوع منشاء است که می‌تواند چنین کند. اما آنچه ایده‌ی اساسی مابعدالطبیعه را از یک جنبه‌ی دیگر هم مبهم کرد، آن بود که مابعدالطبیعه به مثابه شناخت

پیشین، نوعی تجانس با ریاضیات را نشان می‌دهد؛ تجانسی که بی‌شک، تا آن جا که به منشاء **پیشین** مربوط است، مابعدالطبیعه و ریاضیات را با یکدیگر خویشاوند می‌سازد؛ اما در مابعدالطبیعه شیوه‌ی شناخت براساس مفاهیم قرار دارد، در مقایسه با شیوه‌ی ریاضی که صرفاً از طریق ساخت مفاهیم **پیشین** حکم می‌کند؛ در نتیجه فرق میان شناخت فلسفی و شناخت ریاضی در کار است؛ به این ترتیب یک عدم تجانس قطعی در میان این دو نشان داده می‌شود، که اگر چه همواره گویی آن را احساس کرده‌اند، اما هرگز نتوانسته‌اند آن را با معیارهای واضح آزمایش کنند. بنابراین این طور شد که چون فیلسوفان خود در تفسیر ایده‌ی علم خویش درمانده شدند، کاربرد علم‌شان هیچ هدف معین و هیچ ریسمانِ کار مطمئنی نمی‌توانست داشته باشد؛ به این ترتیب، فیلسوفان در طرحی که چنین خودرأیانه ریخته شده، ناآگاه از راهی که باید در پیش گیرند، همواره با یکدیگر بر سر کشف هایی که هر یک از ایشان می‌خواست در راه خود به عمل آورد، به جدال پرداختند، و در نتیجه علم خود را ابتدا نزد دیگران و سرانجام حتی نزد خودشان خوار کردند. (A ۸۴۴) (B ۸۷۲)

بنابراین هر نوع شناخت محض **پیشین** ـ به دلیل قوه ی ویژه‌ی شناخت، که تنها در آن جایگاه خویش را می‌تواند داشته باشد ـ یک وحدت ویژه را می‌سازد، و مابعدالطبیعه چنان فلسفه‌ای است که آن شناخت را باید در این وحدت نظام مند توضیح دهد. بخش تأملی مابعدالطبیعه که ترجیحاً نام مابعدالطبیعه را به خود اختصاص داده است، یعنی آنچه ما مابعدالطبیعه طبیعت می‌نامیم، و همه چیز تا آنجا که وجود دارد (نه آنچه که باید باشد) را، براساس مفاهیم **پیشین** بررسی می‌کند، حال به شیوه‌ی زیر تقسیم‌بندی می‌شود. (A ۸۴۵) (B ۸۷۳)

ما بعدالطبیعه، که به مفهوم دقیق‌تر چنین نامیده می‌شود، مرکب است از: فلسفه‌ی استعلایی، و طبیعت شناسی عقل محض. فلسفه‌ی استعلایی ،فقط فاهمه و خود عقل در یک نظام همه‌ی مفاهیم و اصولی که به متعلقات به طور کلی مربوط می‌شوند، را بررسی می‌کند، بی‌آن که اعیان را فرض کند که

داده شده باشند (ontologia = وجود شناسی) طبیعت شناسی عقل محض، طبیعت را مطالعه می‌کند، یعنی مجموع کلی متعلقات داده شده را (حال، چه به حواس داده شده باشند، چه اگر مایل باشید، به نوعی شهود دیگر)؛ و بنابراین طبیعت شناسی است(هر چند فقط طبیعت شناسی rationalis = تعقلی). اما اکنون، کاربرد عقل در این مطالعه‌ی تعقلی طبیعت، یا جهان است یا فراتر از طبیعت، یا بهتر بگوییم، یا درون ماندگار است، یا متعالی. نوع اول کاربرد عقل به طبیعت مربوط می‌شود، تا آن جا که شناخت آن به تجربه (concretoin = به طور انضمامی) می‌تواند تطبیق شود؛ نوع دوم به آن ارتباط متعلقات تجربه مربوط است که از هر نوع تجربه فرا می‌گذرد. بنابراین موضوع این طبیعت شناسی متعالی دو نوع است: یا یک ارتباط درونی است، یا یک ارتباط خارجی؛ که با این همه هر دوی آن ها از تجربه‌ی ممکن فراتر می‌روند؛ ارتباط درونی عبارت است از طبیعت شناسی مجموع طبیعت، یعنی جهان شناسی استعلایی؛ و ارتباط خارجی عبارت است از طبیعت شناسی مرتبط مجموع طبیعت با موجودی که فراتر است از طبیعت، یعنی خداشناسی استعلایی.

(B ۸۷٤)
(A ۸٤٦)

در مقابل، طبیعت شناسی درون ماندگار طبیعت را به مثابه مجموع کلی همه‌ی متعلقات حواس مطالعه می‌کند، و در نتیجه طبیعت را چنان می‌نگرد که به ما داده شده است، اما فقط مطابق با شرایط پیشین، که تحت آن ها اصلاً به ما می‌تواند داده شود. اما فقط دو نوع متعلقات حواس وجود دارند:

۱) متعلقات حواس خارجی، و در نتیجه مجموع کلی متعلقات: طبیعت جسمانی [= مادی]؛ ۲) متعلق حس درونی، یعنی روح، و، مطابق با مفاهیم بنیادین روح به طور کلی: طبیعت اندیشنده. مابعدالطبیعه طبیعت جسمانی، فیزیک نامیده می‌شود؛ اما، از آن جا که این مابعدالطبیعه فقط باید اصول شناخت پیشین طبیعت را در خود متعین کند، فیزیک تعقلی خوانده می‌شود. مابعدالطبیعه اندیشنده، روان شناسی نام می‌گیرد، و درست به همین علّت که

هم اکنون پیش کشیده شده، در این جا باید از آن فقط شناخت تعقلی طبیعت اندیشنده را منظور داشت.

براین اساس کل نظام مابعدالطبیعه از چهار عنوان تشکیل می‌شود:

۱) وجودشناسی. ۲) طبیعت شناسی تعقلی. ۳) کیهان شناسی تعقلی. ٤) خداشناسی تعقلی. بخش دوم، یعنی طبیعت شناسی عقل محض دو قسمت را شامل می‌شود: *physica rationalis [= فیزیک تعقلی]، و rationalis psychologia [= روانشناسی تعقلی].

(A ۸٤۷)
(B ۸۷٥)

ایده‌ی اساسی یک فلسفه‌ی عقل محض خود، این تقسیم کردن را تجویز می‌کند؛ بنابراین، این تقسیم‌بندی، معمارانه است، مطابق است با اهداف ذاتی عقل، و نه صرفاً فنی که مطابق با خویشاوندی هایی که تصادفاً دریافته شده‌اند، انگار براساس بخت و اتفاق خوب، برقرار شده باشد؛ اما درست به همین دلیل، این تقسیم‌بندی تغییر ناپذیر است و قانون گذار. اما در این جا نکاتی وجود دارند که می‌توانستند تردید و تأمل ایجاد کنند، و اعتقاد به قانون مندی این تقسیم بندی را ضعیف کنند.

ابتدا، من چگونه می‌توانم یک شناخت پیشین، و در نتیجه مابعدالطبیعی، را از چیزها انتظار داشته باشم، هنگامی که چیزها به حواس ما، یعنی به نحو پسین، داده شده‌اند؟ و این به چه شکل ممکن است که مطابق با اصول پیشین، طبیعت اشیاء را بشناسیم و به یک طبیعت شناسی تعقلی

(A ۸٤۸)
(B ۸۷٦)

---

* ـ نباید اندیشید که منظور من از فیزیک تعقلی چیزی است که معمولاً **generalis physica** [= فیزیک عمومی] نامیده می‌شود؛ فیزیک عمومی، بیشتر ریاضیات است تا فلسفه‌ی طبیعت. زیرا مابعدالطبیعه طبیعت خود را کلاً از ریاضیات جدا می‌کند، و بر خلاف ریاضیات به هیچ وجه نیز دریافت های گسترنده‌ی بسیاری را نمی‌تواند عرضه کند، اما با این همه درباره ی نقد شناخت محض فاهمه به طور کلی، که باید بر طبیعت اعمال شود، بسیار مهم است؛ به دلیل نبودِ این مابعدالطبیعه در این جا، حتی خودِ ریاضی دانان، با پیوستن به برخی مفاهیم عادی که در واقع مابعدالطبیعی هستند، طبیعت شناسی را بی‌آن که خود متوجه شوند، با فرضیه‌هایی سنگین کرده‌اند، که با یک نقد این اصول از بین می‌روند، بی‌آن که با این همه از آن طریق به کاربرد ریاضیات در میدان طبیعت شناسی (کاربردی که کلاً به آن نیاز است) کوچک ترین آسیبی برسد.

دست بیابیم؟ پاسخ این است: ما از تجربه چیزی بیشتر را برنمی‌گیریم، مگر آن چه لازم است، تا به ما یک موضوع داده شود، چه موضوع حس خارجی باشد، چه موضوع حس درونی. موضوع حس خارجی را ما از طریق مفهوم محض ماده (امر دارای بُعد بی جان غیر قابل نفوذ) به دست می‌آوریم، و متعلّق حس درونی را به وسیله‌ی مفهوم یک موجود اندیشنده (در تصور درونی تجربی: من می‌اندیشم). در غیر این صورت، در کل مابعدالطبیعه‌ی این متعلقات، ما باید به کلی دست بشوییم از همه‌ی اصول تجربی‌ای که می‌توانستند به مفهوم، نوعی تجربه را اضافه کنند تا به کمک آن، چیزی را درباره‌ی این اشیاء قضاوت کنیم.

دوم: پس روان شناسی تجربی، که از قدیم جایی را در مابعدالطبیعه برای خود قائل بوده است و درباره‌اش در زمان های ما چیزهایی چنان بزرگ را برای روشنگری مابعدالطبیعه انتظار داشته‌ایم، ـ پس از آن که این امید را از دست دادیم که چیزی مناسب را به نحو پیشین درباره‌ی آن برقرار سازیم، ـ کجا می‌ماند؟ من پاسخ می‌دهم: روان شناسی تجربی در جایی قرار داده می‌شود که طبیعت شناسی واقعی (طبیعت شناسی تجربی) باید قرار داده شود، یعنی در کنار فلسفه‌ی عملی جای داده می‌شود، که فلسفه‌ی محض، اصول پیشین آن را در خود متعین می‌کند؛ بنابراین روان شناسی تجربی باید با فلسفه‌ی کاربردی ارتباط داشته باشد، اگر چه نباید با آن آمیخته شود. به این ترتیب روان شناسی تجربی باید کلاً از حیطه‌ی مابعدالطبیعه تبعید شود، و در (A ۸۴۹)
واقع نیز دیگر به وسیله‌ی ایده‌ی مابعدالطبیعه، از مابعدالطبیعه بیرون رانده شده (B ۸۷۷)
است. با این همه، مطابق با کاربرد مدرسی، (هر چند فقط به طور [= واقعه‌ی معترضه])، باز همچنان باید جای کوچکی در مابعدالطبیعه به روان شناسی تجربی اختصاص داده شود، و بی‌شک به علل محرک اقتصادی؛ زیرا روان شناسی تجربی هنوز آن قدر غنی نیست که به تنهایی موضوعی برای مطالعه را تشکیل دهد، و با این وصف بسیار مهم‌تر از آن است که به کلی آن را دور اندازیم یا به جایی دیگری بچسبانیم که با آن جا خویشاوندی کمتری دارد تا

با مابعدالطبیعه. بنابراین، روان شناسی تجربی، صرفاً بیگانه‌ای است که از قدیم در خانه‌ی مابعدالطبیعه بوده است، و برای مدت زمانی بیشتر به او اجازه‌ی زیست ـ ماندگاری داده می‌شود، تا آنکه بتواند در یک انسان شناسی دقیق و کامل (آویزه‌ای به طبیعت شناسی تجربی) خانه‌ی خاص خویش را بر پا کند.

به این ترتیب، این است ایده‌ی کلی مابعدالطبیعه، که چون در آغاز درباره‌ی مابعدالطبیعه بیش از آن انتظار داشته می‌شد که محقانه از آن می‌توانست خواسته شود، و چون مابعدالطبیعه زمانی طولانی خود را با انتظارات خوش، دلخوش داشته، سرانجام به تحقیر همگانی دچار شده است؛ چرا که، در آن، انسان خویشتن را در امید خویش فریب خورده یافته است. اکنون براساس کل فرایندِ نقد ما، باید به شکلی کافی متقاعد شده باشیم که: اگر چه مابعدالطبیعه نمی‌تواند پایه‌ی دین باشد، با این همه مابعدالطبیعه باید همواره به مثابه برج و باروی محافظ دین باقی ماند؛ و عقل آدمی که خود به دلیل راستای طبیعت خویش دیالکتیکی است، هرگز نمی‌تواند از چنین علمی دست بشوید، علمی که او را مهار می‌زند، و، از طریق یک خودشناسی علمی و کاملاً روشن‌کننده، این ویران گری را باز می‌دارد که در غیر این صورت، یک عقل نظری بی‌قانون، کاملاً بصورت اجتناب ناپذیر، هم در اخلاق و هم در دین ایجاد خواهد کرد. بنابراین می‌توان مطمئن بود که هر چند رفتار کسانی که نمی‌دانند چگونه یک علم را مطابق با طبیعت آن قضاوت کنند، بلکه تنها می‌توانند بر اساس معلول های تصادفی آن درباره‌ی آن قضاوت کنند، دلسرد کننده، یا تحقیر کننده باشد، ـ با این همه، ما همواره به مابعدالطبیعه، همچون محبوبی که با او قهر کرده باشیم، باز می‌گردیم؛ زیرا چون در این جا موضوع بر سر اهداف عمده است، عقل باید بی‌آرام، یا برای فکر اساسی کار کند، یا در راه ویران ساختن افکار خیر که دیگر در دسترس هستند.

(B ۸۷۸)
(A ۸۵۰)

بنابراین مابعدالطبیعه، هم مابعدالطبیعه طبیعت و هم مابعدالطبیعه آیین های اخلاقی، و بخصوص نقد عقلی‌ای که با بال های خویش به پرواز خطر

می‌کند، نقدی که به طور تمرین مقدماتی (پیش آموزانه) پیشتر از مابعدالطبیعه می‌آید، ـ واقعاً به تنهایی چیزی را تشکیل می‌دهند که ما به مفهوم اصیل، فلسفه می‌توانیم بنامیم. منظور فلسفه فقط حکمت است، اما از طریق علم: ـ تنها راهی که اگر یک بار پیموده شود دیگر از علف های هرزه پوشیده نخواهد شد، و به هیچ خطا و انحرافی اجازه نخواهد داد. ریاضیات، علم طبیعت، و حتی شناخت تجربی انسان، ـ همه به منزله‌ی وسیله، ارزشی والا دارند ، به طور عمده برای اهداف تصادفی بشریت، اما سرانجام برای اهداف ضروری و ذاتی بشریت؛ اما سپس فقط با واسطه‌ی یک شناخت عقلی که تنها براساس مفاهیم محض استوار باشد، که آن را هر چه بنامیم، واقعاً چیزی نیست جز مابعدالطبیعه.

درست به همین دلیل، مابعدالطبیعه تکمیل هر نوع پرورش عقل آدمی نیز هست، که اجتناب ناپذیر است، اگر انسان با این همه نفوذ آن را به مثابه (A ۸۵۱) (B ۸۷۹)
علم، براساس اهداف معین خاصی به کنار گذارد. زیرا مابعدالطبیعه عقل را براساس عناصر و والاترین مبادی حکمتی او مطالعه می‌کند، که حتی می‌باید بنیاد امکان برخی علوم، و بنیاد کاربرد همه‌ی علوم را تشکیل دهد. این که مابعدالطبیعه، به مثابه نظرورزی محض، بیشتر مناسب این کار است که از خطاها جلوگیری کند تا شناخت را گسترش دهد، به ارزش آن هیچ آسیبی نمی‌رساند؛ بلکه بر عکس، مابعدالطبیعه به دلیل آن که مقام بررسی و مهارکننده را دارد، ارج و اعتبار می‌یابد؛ مابعدالطبیعه در این مقام نظم عمومی و هماهنگی، و آسودگی جامعه‌ی علمی را تضمین می‌کند، و مانع می‌شود که کوشش های شجاعانه و مفید ایشان، از هدف عمده‌ی خود که سعادت همگانی است ،دور شود.

(A ۸۵۲)
(B ۸۸۰)

روش شناسی استعلایی
فصل چهارم
تاریخ عقل محض

این عنوان در این جا فقط برای آن وارد شده است که جایی را مشخص سازد که در نظام باقی مانده است، و در آینده باید پر شود. من در این جا به آن کفایت می‌کنم که از یک دیدگاه صرفاً استعلایی، یعنی از دیدگاه طبیعت عقل محض، نگاهی گذرا به کل کارهای عقل محض که تاکنون انجام گرفته‌اند، بیاندازم، که البته به نظر من کاخ هایی را تصویر می کند؛ اما هر چند که فقط در حال ویرانی‌هستند.

این امر بسیار قابل توجّه است ـ گرچه طبیعتاً کار نمی‌توانسته است به شیوه‌ای دیگر پیش رود، ـ که مردمان در دوران کودکی فلسفه از چیزی آغاز کرده‌اند که ما اکنون میل داریم کار را به پایان ببریم، یعنی: ابتدا شناخت خداوند، و امید یا حتی کیفیت یک جهان دیگر را مطالعه کرده‌اند. حتی اگر رسم‌های کهن، که هنوز از حالت بربریت اقوام باقی مانده بودند، توانسته بودند اموری را به منزله‌ی مفاهیم ابتدایی و ناهنجار دین مطرح کنند، با این همه این امر گروه روشن‌فکران را مانع نشد از آن که خود را وقف پژوهشهای آزاد درباره‌ی این موضوع کنند؛ و ایشان به آسانی دریافتند که هیچ شیوه‌ی
(A ۸۵۳)
(B ۸۸۱)
بنیادی‌تر و مطمئن‌تری نمی‌تواند وجود داشته باشد برای آن که آن قدرت نادیدنی ای که در جهان فرمان می‌راند را راضی سازند، تا دست کم در یک جهان دیگر خوشبخت شوند، ـ جز یک روال و رفتار خوبِ زندگی، در این جهان. بنابراین خداشناسی و اخلاق، دو محرک، یا بهتر بگوییم، دو نقطه‌ی جاذبه بودند برای همه‌ی پژوهشهای عقلی انتزاعی، که بعد از آن، افراد همواره خود را وقف آنها کرده‌اند. با این همه واقعاً این خداشناسی بود که عقل صرفاً نظری را کم‌کم درگیر این امر کرد که در نتیجه‌ی کار، تحت عنوان مابعدالطبیعه به این ترتیب مشهور شد.

من اکنون زمان هایی که در آن ها تغییرات گوناگون مابعدالطبیعه واقع شده‌اند، را از هم متمایز نمی‌کنم، بلکه فقط تنوع ایده‌ای که انقلاب های عمده را ایجاد کرده است، را در یک طرح مختصر، شرح خواهم داد. ـ و در این جا سه هدف زیر را می‌یابم که در آن ها مشهورترین تغییرات در این صحنه‌ی مناقشه قرار گرفته‌اند.

۱) درباره‌ی موضوعات همه‌ی شناخت های عقلی ما، برخی صرفاً فیلسوفان حس‌گرا بوده‌اند، و برخی صرفاً فیلوسفان عقل گرا. اپیکور را می‌توان برجسته‌ترین فیلسوف حس گرا دانست، و افلاطون را برجسته‌ترین فیلسوف عقلی. اما این تفاوت مکتب‌ها، حتی اگر که دقیق و زیرکانه است، در زمان های بسیار دور آغاز شده، و خود را به استمراری طولانی بدون گسست نگه داشته است. فیلسوفان حس گرا حکم می‌کردند که واقعیت تنها در (A ۸۵٤)
متعلقات حواس است، هر چیز دیگر خیال است؛ فیلسوفان عقل‌گرا عکس آن (B ۸۸۲)
را می‌گفتند: در حواس چیزی نیست جز ظاهر؛ فقط فاهمه است که امر واقعی را می‌شناسد. اما به آن دلیل، فیلسوفان حس گرا نیز واقعیت مفاهیم فاهمه را انکار نمی‌کردند، اما نزد ایشان واقعیت مفاهیم فاهمه فقط منطقی بود، حال آن که که برای فیلسوفان عقل‌گرا، این واقعیت عرفانی بود. فیلسوفان حس گرا، مفاهیم عقلی را معترف می‌شدند، اما صرفاً متعلقات محسوس را می‌پذیرفتند. اما فیلسوفان عقل گرا، خواستار آن بودند که متعلقات واقعی، صرفاً معقول باشند و شهودی را حکم کردند که از طریق فاهمه‌ی محض صورت می‌گیرد، ـ فاهمه‌ای که به وسیله‌ی هیچ نوع حس همراهی نشده باشد، زیرا به عقیده‌ی ایشان، همراهی حواس فاهمه‌ی محض را آشفته می‌سازد.

۲) درباره‌ی منشاء شناخت های محض عقل، یعنی این که آیا شناخت های عقلی از تجربه مشتق شده‌اند، یا وابسته به تجربه در عقل سرچشمه‌ی خود را دارند. ـ ارسطو را می‌توان به مثابه رئیس تجربه‌گرایان دانست، و افلاطون را همچون رئیس عقل‌گرایان. همچنین، لاک که در زمان های جدید فکر ارسطو را دنبال کرد،و لایبنیتس که افلاطون را دنبال کرد (هر چند

فاصله‌ای کافی را از نظام عرفانی افلاطون نگه داشت)، هیچ یک نتوانسته‌اند در این مناقشه به یک تصمیم دست پیدا کنند. دست کم اپیکور از طرف خود مطابق با نظام حس گرایانه‌ی خویش (چون با نتایج قیاسی‌اش هرگز فراتر از مرزهای تجربه گام نگذاشت)، از ارسطو و لاک (بخصوص از لاک) بسیار جدی‌تر پیش رفت؛ زیرا لاک پس از آن که همه‌ی مفاهیم و همه‌ی اصول را از تجربه مشتق ساخته است، در کاربرد مفاهیم و اصول آن قدر دور می‌رود که حکم می‌کند می‌توان وجود خداوند و جاودانگی روح را، (با آن که هر دو موضوع کاملاً خارج از مرزهای تجربه‌ی ممکن قرار دارند)، درست به همان شکل با بداهت اثبات کردن که نوعی قضیه‌ی ریاضی است.

(A ۸۵۵)
(B ۸۸۳)

۳) درباره‌ی روش. ـ اگر بنا باشد چیزی را روش بنامیم، آن گاه باید آن چیز روشی باشد مطابق با اصول. حال می‌توان روشی که امروزه در این رشته‌ی پژوهش طبیعت حاکم است، راتقسیم‌بندی کرد به: روش طبیعت ـ گرایانه، و روش علمی. طبیعت گرا عقل محض این را به منزله‌ی اصل ،انتخاب کرد که: از طریق عقل عمومی، بدون علم (چیزی که او عقل سالم می‌نامد) درباره ی والاترین پرسش هایی که وظیفه‌ی مابعدالطبیعه را تشکیل می‌دهند، موفقیتی بیشتری می‌توان بدست آورد، تا از طریق نظرورزی. بنابراین طبیعت گرا عقل محض گویی حکم می‌کند که اندازه و فاصله‌ی کره‌ی ماه را مطابق با معیار چشم مطمئن‌تر می توان تعیین کرد تا از طریق پر پیچ و خم ریاضی. این عقل بیزاری محض است که به اصول کشانده شده است؛ و آن چه از همه بی‌معناتر است آن است که غفلت از همه‌ی وسایل قطعی را به مثابه یک روش خود ویژه برای گسترش شناخت های خود توصیه کنیم. البته کسانی را که به دلیل نداشتن افکار بیشتر، طبیعت گرا هستند، نمی‌توان به حق آنها را سرزنش کرد. ایشان از عقل عادی پیروی می‌کنند، بی‌آن که نادانی خویش را به مثابه روشی ستایش کنند که بنا باشد رازی را در خود شامل شود که مطابق با آن، حقیقت را از چشمه‌ی ژرف دموکریت بیرون آوریم.

«آنچه می‌دانم برای من کافیست؛ من نگران رنج‌های آرسیلاوس یا سولون نیستم.»

(A ۸۵۶)
(B۸۸٤)

این شعار ایشان است که با آن، محترمانه و راضی می‌توانند زندگی کنند، بی‌آنکه نگران علم باشند، یا کارِ علم را آشفته سازند.

حال، آنچه مربوط است به مشاهده‌کنندگان یک روش علمی، ایشان در این جا این گزینش را دارند که یا جزم‌اندیشانه پیش بروند، یا شک گرایانه، اما در همه‌ی موارد این تعهد را دارند که نظام مندانه پیش بروند. اگر من در این جا درباره ی روش جزم‌اندیشانه، ولف مشهور را نام ببرم، و در رابطه با روش شک‌گرایانه، دیوید هیوم را، پس می‌توانم دیگران را مطابق با قصد کنونی خود نام نبرده رها کنم. فقط راه نقادی است که هنوز بازمانده است. اگر خواننده لطف و حوصله‌ی لازم را داشته باشد که در مصاحبت من این راه نقادانه را طی کنند، پس اکنون، ـ چنان چه میل داشته باشد تا به سهم خود بکوشد این باریکه راه را به بزرگ راهی تبدیل کند، ـ نزد خود می‌تواند قضاوت کند که آیا ممکن نخواهد بود آنچه که سده‌های بسیار نتوانسته‌اند انجام دهند، تا پایان سده‌ی کنونی به آن دست یافته شود؟ و آن اینکه: عقل آدمی در جستجوی شناخت که او را همواره مشغول داشته اما تاکنون از آن نتیجه‌ای به دست نیامده است، به رضایت کامل برساند.

واژه‌نامه‌ی* انگلیسی به فارسی

A

absolute being	وجود مطلق
abstract	انتزاعی
accident	عرض
accidental	عرضی
actual	بالفعل (موجود)
actualized	فعلیت یافته، متحقق
Aesthetic	حسیات، مبحث حسیات
affinity	بستگی (قرابت، شباهت)
afformatove concept	مفهوم مثبت یا محصل
affirmative judgement	حکم موجب (حکم ایجابی)
alteration	استحاله
alternative	بدیل
amphiboly	ایهام
analogy	تمثیل، تشبیه
analogies of objective experience	تمثیلهای تجربهٔ عینی
Analytic	تحلیلات، مبحث تحلیلات
analytical	تحلیلی، در قضایا، حمل ذاتی اولی
analytical judgement	حکم تحلیلی
Anschauung (آلمانی)	شهود، ادراک

* اغلب اصطلاحات این واژه‌نامه برگرفته از پیشنهادات استاد دکتر عزت‌الله فولادوند می‌باشند.

Antecedent	مقدم
anthropology	انسان‌شناسی
anticipations of empirical perception	انتظـار ادراک تجربـی (جنبـهٔ قبلـی ادراک)
antinomy	مسألهٔ جدلی‌الطرفین (تنـازع احکـام، تعارض قوانین)
antithesis	برابر نهاد، قضیهٔ مقابل، آنتی‌تز
apodictic judgement	حکم ضروری (حکم برهانی)
a posteriori	پسین
appearance	نمود (ظاهر)
apperception	ادراک نفسانی (ادراک خود)
application	اطلاق، تطبیق، کاربرد
apprehension	دریافت
a priori	پیشین
argument from design	برهان براساس نظم یا قصد و غایت
as if	چنانکه گویی
assertoric judgement	حکم تحقیقی
attribute	صفت
autonomy	خودآیینی (خودمختاری، استقلال)
axioms of intuition	اصول متعارفی شهود

B

being	وجود، موجود
biology	زیست شناسی

C

calculus	حساب
cstegorical imperative	امر مطلق
categorical judgement	حکم حملی
categorical syllogism	قیاس اقترانی حملی

category	مقوله
cause	علت
causality	علیت
causality & dependence	علیت و وابستگی(علیت و معلولیت) [مقوله]
coexistence	همبودی، تقارن، مقارنه
cognition	شناخت (شناسایی)
cognitive faculty	قوهٔ شناخت
command	فرمان
common sense	شعور عادی
community or interaction	فعل و انفعال [مقوله]
compatibility	سازگاری
complement	متمم
concept	مفهوم
conception	مفهوم، برداشت
conditional imperative	امر شرطی
conditioned	مشروط
connexion (connection)	پیوستگی، ارتباط
conscience	وجدان اخلاقی
consequent	تالی
consistency	همسازی، عدم تناقض
constitutive	تقویمی، مقوم
content of time	محتوای زمان
contingency	امکان خاص
contradiction	تناقض
correlation	تضایف
cosmogony	کیهانزایی
cosmological argument	برهان کیهانشناختی
cosmology	کیهانشناسی

cosmos	کیهان
critical philosophy	فلسفهٔ نقدی
counter-example	مثال نقضی
counterpart	همتا

D

data	داده‌ها
deduce, to	استنتاج کردن
deduction	استنتاج
descriptive meaning	معنای توصیفی
design	نظم، قصد و غایت
desire	شوق، خواهش، میل
determinant Judgement	قوهٔ حکم تعینی
determinate	متعین
determinations	تعینات
determine, to	موجب شدن
determinism	وجوب علیت، موجبیت علی
dialectic	جدل، دیالکتیک
disjunctive judgement	حکم شرطی منفصل
disjunctive syllogism	قیاس استثنایی منفصل
doctrine	آموزه، نظریه
dogmatic	جزمی
duty	وظیفه، تکلیف، فریضه
dynamic	پویا
dynamically sublime	والای پویا، والا به لحاظ پویایی

E

Econometrics	اقتصاد سنجی

Effect	معلول، اثر
elastic	کشسان
elementary concept	مفهوم ابتدایی
emotive meaning	معنای تأثری یا عاطفی
empirical	تجربی
empirical apperception	ادراک نفسانی تجربی
empirical realism	اصالت واقع تجربی
empirical self	«خود» تجربی
end	غایت [هم به معنای هدف و مقصود، هم به معنای پایان]
ens realissimum (لاتین)	حقیقی‌ترین وجود
Erfahrungsurteile (آلمانی)	احکام تجربی عینی
ether	اثیر
event	رویداد
existence & nonexistence	وجود و عدم [مقوله]
existential theorem	قضیهٔ وجودی
experiment	آزمایش
explanation	تبیین
extensive	ممتد
external sense	حس ظاهر

F

faculty	قوه
faith	ایمان
fallacy	مغالطه
false	کاذب
falsifiable	قابل تکذیب (قابل ابطال)
form	صورت

formal	صوری
formulation	صورت‌بندی
free	آزاد، مختار
free beauty	زیبایی آزاد
freedom	آزادی، اختیار
freedom of the will	اختیار (آزادی اراده)
free play	بازی آزاد
function	کارکرد، وظیفه، فایده

G

general will	اردهٔ کلی (ارادهٔ عام)
genus	جنس
gooe	خیر، نیکی، نیک، نیکو
good will	ارادهٔ خیر

H

happiness	سعادت
heteronomy	دیگر آیینی [در مقابل خودآیینی]
heuristic	تجسسی، پژوهشی، اکتشافی
homogeneity	تجانس (همگنی)
holiness	معصومیت، عصمت (قداست)
hypothesis	فرضیه
hypothetical imperative	امر مشروط
hypothetical judgement	حکم شرطی متصل
hypothetical syllogism	قیاس استثنایی متصل یا شرطی
hypothetico-deductive method	روش فرضیه و استنتاج

I

Idea	صورت معقول، صورت عقلی
Ideal	مثال، مثالی
Ideal of pure reason	مثال عقل محض
Ideas of Reason	صور معقول، صور عقلی
illusion	پندار
image	صورت خیالی
imagination	تخیل، مخیله، قوهٔ متخلیه
immediate inference	استنتاج بیواسطه، استنتاج بدون نیاز به حد اوسط (استنتاج مستقیم)
immortality	جاودانگی
imperative	امر
implicit definttion	تعریف ضمنی
impossibility	امتناع
impression	ارتسام، انطباع، تأثر
incompatibility	منافات، ناسازگاری
incongruent counterparts	همتاهای ناهم ارز (همتاهای ناهمنهشت)
indeterminate concept	مفهوم نامتعین
indeterminism	عدم وجوب علیت، عدم موجبیت علی
induction	استقراء
inference of reason	استنتاج عقلی
infinite judgement	حکم معدول (حکم نامتناهی)
inner purposiveness	غاییت درونی (غایت منسوب به عمل)
instance	مصداق
intellectual intuition	شهود عقلی
intellectual perception	ادراک عقلی
intelligibilia	معقولات

intelligible	معقول
interdefinable	قابل تعریف به یکدیگر
introspection	معاینهٔ نفس، درون‌نگری
intuition	شهود

J

Judgement	قوهٔ حکم (نیروی داوری)
Judgement	حکم، داوری

K

knowledge	معرفت، شناخت، علم

L

legislate	قانون گذاردن
legislative	تقنینی
limit	حد
limitation	حصر (تحدید) [مقوله]
limitative judgement	حکم معدول (حکم حصری)
limiting concept	مفهوم تحدیدی یا عدولی
logical form	صورت منطقی
logical maxim	دستور منطقی
logical positivism	مذهب اصالت تحقق منطقی (مذهب اصالت تحصل منطقی، پوزیتیویسم منطقی)
long-term dispositions	کیفیات نفسانی بطیءالزوال، ملکات

M

manifold	کثرات (انبوه)
manifold of perception	کثرات مدرک (انبوه مدرکات)
marginal utility	مطلوبیت نهایی

material	مادی
mathematically sublime	والای ریاضی، والا از نظر ریاضی
matter	ماده
maxim	دستور
meaningful	ذیمعنی
mechanism	ماشینوارگی، مکانیسیسم، موجود ماشینوار
mechanistic conception of nature	تصور ماشینوارگی طبیعت
mechanistic explanation	تعلیل بر مبنای ماشینوارگی، تعلیل مکانیستی
mediate inference	استنتاج با واسطه، استنتاج به کمک حد اوسط
member	جزء، عضو
meta-mathematics	ماورای ریاضیات
metaphysics	ما بعدالطبیعه (متافیزیک، فلسفه)
metaphysic of morals	ما بعدالطبیعهٔ اخلاق
metaphysic of nature	مابعدالطبیعهٔ طبیعت
modality	جهت [در مقولات و احکام]
moral law	قانون اخلاق
morals	اخلاق
mode	وجه
monad	جوهر فرد (موناد)
monadology	جوهر فردشناسی، مونادولوژی
most perfect being, the	ذات اکمل

N

nature	طبیعت، سرشت
necesaary	ضروری، واجب
necessary being	وجود واجب

necessity	ضرورت، وجوب
necessity-contingency	وجود و امکان خاص [مقوله]
negation	سلب [مقوله]، رفع، نفی، عدول
non-naturalistic	حکم سالب
non-naturalistic	ناطبیعی
non-phenomenon	ناپدیدار
non-referential rule	قاعدهٔ غیروضعی
non-representational	غیر تصویری
non-spatial	غیرمتمکن در مکان (نامکانگیر، لامکان)
normative proposition	قضیهٔ انشایی (قضیهٔ دستوری)
noumenon	ذات معقول، نومن

O

object	متعلق، مورد، عین، شیء (شناخته)
object of experince	عین متعلق تجربه
objective	عینی
objective reference	دلالت عینی
objectove empirical judgement	حکم تجربی عینی
objective experience	تجربهٔ عینی
objectivity	عینیت
observation	مشاهده
occasion	سبب
ontological argument	برهان وجودی
opinion	گمان، ظن
order	نظام (نظم)
organism	موجود زنده، موجود انداموار، موجود سازمند (جسم آلی طبیعی)
original apperception	ادراک نفسانی اصلی

ought	باید
outer purposiveness	غائیت برونی (غایت منسوب به‌عامل)

P

part	جزء (بخش، پاره)
particular	جزئی
particular judgement	حکم جزئی
particularity	جزئیت
passive apprehension	دریافت انفعالی
perceiving	ادراک حسی
perceptions	ادراکات، مدرکات
perceptual judgement	حکم ادراکی
permanence	دوام، پایندگی
person	شخص [به معنای ذات متعقل در فلسفهٔ مدرسی قرون وسطا]
personal maxim	دستور شخصی
phenomenalism	پدیدارگرایی
phenomenology	پدیدارشناسی
phenomenon	پدیدار، فنومن (پدیده)
physico-theological argument	برهان طبیعی ـ خداشناختی
physiology	فیزیولوژی [به معنای قدیم علم طبیعت، شامل روانشناسی]
pleasure	خوشی (لذت)
plurality	کثرت [مقوله]
positive	محصل، ثبوتی
positive concept	مفهوم محصل
possession	تصرف
possible	ممکن، امکانی
possibility	امکان عام

possibility-impossibitity	امکان عام و امتناع [مقوله]
postulates of empirical thought	اصول موضوعهٔ اندیشهٔ تجربی
postulates of scientific inference	اصول موضوعهٔ استنتاج علمی
practical	عملی
practical judgement	حکم عملی
practical reason	عقل عملی
pragmatism	مذهب اصالت عمل
predicate	محمول
premise	مقدمه [در قیاس]
presentation	تصور
presupposition	پیش فرض، فرض مقدم (پیش شرط، شرط مقدم، اصل موضوع، (در جمع) مصادرات)
principle	مبدأ، اصل
principle of sufficient reason	اصل جهت کافی
principle of the identity of indiscernibles	اصل وحدت نامتمایزان
problematic judgement	حکم احتمالی (حکم ظنی)
progressus	سلوک
proportion	تناسب
proposition	قضیه
psychometrics	روانسنجی
pure	محض
pure apperception	ادراک نفسانی محض
pure forms of perception	صورتهای محض ادراک
pure perception	ادراک محض
pure practical reason	عقل محض عملی

pure reason	عقل محض
pure sense	حس محض
pure theoretical reason	عقل محض نظری
pure understanding	فهم محض
purpose	غایت، قصد
purposive	مقرون به غائیت
purposiveness	غائیت

Q

quality	کیفیت [مقوله]
quantity	کمیت [مقوله]

R

rational being	موجود عاقل
rational psychology	روانشناسی استدلالی
rationalism	مذهب اصالت عقل (مـذهب اصـالت معنا)
real	واقعی، متحقق، موجود
reality	واقعیت (ثبوت) [مقوله]
reason	عقل
reducible	قابل تحویل
reduction	تحویل
reference	دلالت
referential rule	قاعدهٔ وضعی
reflective Judgement	قوهٔ حکم تأملی
reflective knowledge	عم حضوری
regulative	تنظیمی
relation	نسبت (اضافه) [مقوله]
representation	تصور
representative powers	قوای مصوره

rightness	صحت
rules of skill	قواعد کاردانی

S

saintete (فرانسوی)	معصومیت، عصمت (قداست)
sceptic	شکاک
schema	شکلواره
schemata	شکلواره‌ها
schematism	شکلواره‌سازی
schematized	شکلوارگی یافته
science	علم
self	خود، نفس
self-consciousness	خودآگاهی
semantics	معناشناسی
semi-empirical concept	مفهوم نیمه تجربی
sense	حس
sense impression	ارتسام حسی، انطباغ حسی (تأثر حسی)
sensibilia	محسوسات
short-term dispositions	کیفیات نفسانی سریع‌الزوال، حالات
sign	علامت
simple	بسیط
simultaneity	معیت، همزمانی
singular judgement	حکم شخصی
soul	نفس (روح)
space	مکان، فضا
species	نوع
specification	تنوع [تقسیم شدن به انواع]
speculative	نظری
speculative cosmology	کیهانشناسی نظری
speculative psychology	روانشناسی نظری

speculative reasong	عقل نظری
spontaneity	خودانگیختگی
statement	گزاره (خبر)
structure	ساختار
subject	موضوع [در مقابل محمول]، ذهن (شناسنده)
subject	تابع
subject-predicate judgement	حکم حملی
subjective	ذهنی
subjective empirical judgement	حکم تجربی ذهنی
subjective principle of action	مبدأ ذهنی عمل
subjectivity	ذهنیت
sublime	والا
sublimity	والایی
substance	جوهر
substratum	موضوع (محل)
succession	توالی، تعاقب
supersensible, the	امر فوق محسوس
supreme good	نیکی برین، خیر اعلا
syllogistic inference	استنتاج قیاسی
symbol	رمز، نماد
syntax	نحو زبان
synthesis	ترکیب، تألیف
synthesis	با هم نهاد، سنتز
synthetic	ترکیبی، تألیفی، در قضایا، حمل شایع صناعی
synthetic a priori principles	مبادی یا اصول ترکیبی پیشین
synthetic unity	وحدت ترکیبی

system	نظام، منظومه، دستگاه (سیستم)

T

taste	ذوق
teleological explanation	تعلیل براساس غایت‌شناسی (تعلیل غائی)
teleology	غایت‌شناسی
temporal determinations a priori	تعینات پیشین زمانی
temporal order	نظم زمانی (ترتیب زمانی)
temporal series	سلسلهٔ زمانی
terms	طرفین [در قضایا و احکام]
theology	خداشناسی (الاهیات)
theoretical judgement	حکم نظری
theoretical reason	عقل نظری
theory of sets	نظریهٔ مجموعه‌ها
thesis	برنهاد، قضیهٔ اصل، تز
thing-in-itself	شیء فی‌نفسه
totality	کلیت (تمامیت) [مقوله]
transcend	تعالی جستن
transcendent	متعالی
transcendental	استعلایی (برین)
Transcendental Aesthetic	حسیات استعلایی
Transcendental Analytic	تحلیلات استعلایی (آنالیتیک استعلایی)
Transcendental Deduction of the Categories	استنتاج استعلایی مقولات
Transcendental Dialectic	جدل استعلایی، دیالکتیک استعلایی
Transcendental Doctrine of Elements	آموزهٔ استعلایی عناصر
Transcendental Doctrine of	آموزهٔ استعلایی روش

Method	
Transcendental Idea	صورت عقلی استعلایی
Transcendental Ideal	مثال استعلایی
Transcendantal idealism	اصالت تصور استعلایی
Transcendental Logic	منطق استعلایی
Transcendental self	«خود» استعلایی
Transcendental unity of apperception	وحدت استعلایی خودآگاهی
true	حقیقی، صادق
truth	حقیقت، صدق

U

Unconditioned	نامشروط، لابشرط
understanding	فهم، فاهمه
unity	وحدت [مقوله]
universal judgement	حکم کلی
universality	کلیت
unschematized	شکلوارگی نیافته

V

Valid	معتبر، صحیح، منتج
validity	اعتبار، صحت، انتاج
verifiable	قابل تصدیق (قابل تحقیق)
virtue	فضیلت
Vorstellung (آلمانی)	تصور

W

Wahrnehmung (آلمانی)	ادراک [حسی و تجربی]
will of all	ارادهٔ همگان
world	جهان