

اندیشه‌های فلسفی
سال اول - شماره اول - زمستان ۸۳
ص ۱۵۱ - ۱۳۷

نقد نظریه کانت در مورد جوهریت نفس*

دکتر حسین معصوم**

چکیده

چرا فلسفه کانت این مقدار دارای اهمیت است؟ برای تکامل فلسفه، اعم از اسلامی و غربی، باز بودن درهای آن به روی افکار بشر، یک عمل ضروری است. نفی مطلق فلسفه غرب به همان اندازه دور از صواب است که قبول مطلق آن. در این جا آنچه مهم است برخورد حقیقت جویانه و نقادانه است. در این مقاله «پارالوژیسم» از نظر لغت و اصطلاح توضیح داده شده است. بنابر نظر کانت، جوهر فقط در ایده وجود دارد نه در واقعیت. کانت اشاره می‌کند که جوهر را نمی‌توان بر نفس انسان اطلاق کرد. چندین نکته درباره انتقاد از نظریه کانت در مورد اطلاق جوهر بر نفس انسان یاد شده که برخی از آن‌ها این است که مثلاً مفهوم جوهر و عرض، از معقولات ثانیه فلسفی است نه از قبیل معقولات اولی؛ یا

* تاریخ دریافت: ۸۳/۴/۱۵ ؛ تاریخ پذیرش: ۸۳/۷/۲۷

** مدرس دانشگاه.

مثلا نهایت کاری که کانت - بر فرض صحت استدلال‌هایش - انجام می‌دهد، ردّ دلیل اثبات جوهریت نفس است و ردّ دلیل، نشانه ردّ مدلول نیست؛ یا مثلا بنا به اعتقاد کانت عقل علاقه به مطلق‌گرایی دارد: ولی بر خلاف نظریه کانت باید گفت که عقل، مطلق‌گرا نیست.

واژگان کلیدی: پارالوژیسم، نفس، جوهر، ایده، کانت، مطلق‌گرایی، معقولات ثانویه فلسفی.

مقدمه

مقاله خود را با این پرسش شروع می‌کنم که چرا فلسفه کانت مهم و با اهمیت است؟ یکی از جواب‌ها این است که اگر کانت را یکی از بنیان‌های مهم تفکر جدید در غرب بدانیم، بدون شک دچار غلو و مبالغه نشده‌ایم. فلسفه بعد از کانت به نحو ایجابی و سلبی به فلسفه کانت وابسته است. تبادل افکار همواره مفید و سودمند است و از علل عمده رشد فلسفه اسلامی، تغذیه آن از منابع مختلف همچون فلسفه یونانی، علم کلام و عرفان اسلامی بوده است.

اگر فلسفه ملاصدرا نسبت به فلسفه‌های سابق برتری دارد، علاوه بر تجارب علمی و عملی ملاصدرا، استفاده این فلسفه از منابع و روش‌های مختلف بوده است.

برای تکامل فلسفه اسلامی، تداوم سنت حسنه این فلسفه، یعنی باز بودن درهای آن به روی افکار نوین، یک ضرورت است. نفی مطلق فلسفه غرب به همان اندازه دور از صواب است که قبول مطلق آن. در این جا سخن از ردّ و قبول نیست، مهم برخورد حقیقت‌جویانه و نقادانه است. از این نظر پرداختن به فلسفه کانت، مهم است.

نکته دیگر این که معرفت نفس راهی است به سوی معرفت خداوند؛ به عبارت دیگر راه شناخت خدا، خودشناسی است؛ چنان که در روایت شریفه آمده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ (فَقَدْ عَرَفَ) رَبَّهُ».

همان‌گونه که علم حضوری آگاهانه به نفس، وقتی شدت یابد و کامل گردد با علم حضوری به خداوند متعال همراه خواهد بود، علم حصولی به نفس نیز به شناخت حصولی پروردگار و اوصاف او مدد خواهد رساند و از همین روست که برخی از براهین اثبات وجود خدا بر مسأله نفس استوار گردیده است. هر اندازه معرفت ما نسبت به خویش تعمیق گردد، بیش‌تر به عظمت آفرینش و اسرار خلقت الهی و مظاهر قدرت خداوند پی می‌بریم؛ چرا که "نفس انسانی" با تمامی پیچیدگی‌ها و اسرار نهانش، بزرگ‌ترین آیات خداوند در هستی است؛ بنابراین هر قدر بیش‌تر به شناسایی این اسرار و عجایب توفیق یابیم، با عظمت و بزرگی خداوند آشنا‌تر خواهیم شد. نسیان نفس و غفلت از شوون آن، ملازم

با فراموش کردن خدا شمرده شده است؛ چنان که قرآن کریم چنین می‌فرماید: "وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ" (حشر، ۱۹)

قرآن کریم در خصوص رابطه شناخت حصولی انسان با شناخت حصولی نسبت به خداوند می‌فرماید: "و فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ" (ذاریات، ۲۱ و ۲۰).

نظریه کانت در باب جوهریت نفس

«پارالوژیسم» از نظر لغت به معنای مغالطه و استدلال غلط و غیر منطقی و قیاس کاذب و نادرست است.

کانت در فرق میان «پارالوژیسم منطقی» و «پارالوژیسم استعلایی» در $A = 341$ و $B = 399$ می‌گوید: «پارالوژیسم منطقی، قیاسی است که نادرستی‌اش ناشی از صورت آن باشد، حال محتوای آن هر چه می‌خواهد باشد.

پارالوژیسم استعلایی، قیاسی است که در آن، بنیان استعلایی وجود دارد که ما را ملزم می‌کند از حیث صورت، نتیجه‌گیری غلط انجام دهیم» (کانت، ۱۹۷۳، م، ۳۲۸).

نکته دیگر این که همان گونه که روان‌شناسی عقلانی نمی‌تواند میان پدیدارها تمایز قائل شود، آن خود آگاهی صرف^۱ را با حس درونی یکی می‌کند. "من به عنوان فکر کننده ابژه حس درونی و تحت عنوان نفس هستم." در مقابل بدن که ابژه حس بیرونی است.

به نظر کانت براهینی که از سوی روان‌شناسی عقلانی ارائه شده است، منطقاً ناقص است. آن براهین نوعی مغالطه منطقی^۲ هستند. مغالطه، صرفاً دارای ویژگی منطقی نیست. پارالوژیسم،

-
1. Mere apperception.
 2. Logical Fallacy.

خصلت استعلایی دارد و^۱ توهمی را که از نظر شیوه غیر نقادی کاملاً اجتناب‌ناپذیر است ارائه و عرضه می‌کند. کانت در ۴-۴۰۳ B بحثی دارد تحت عنوان "من" به عنوان تمثیل خالی از محتواست. از جاهای دیگر «نقد عقل محض» بی‌ارتباطی میان بخش‌های مختلف پارالوژیسم‌ها بیش‌تر دیده می‌شود (اسمیت، ۱۹۶۲ م، ۴۵۵).

کانت در طبع دوم، بسیاری از بخش‌های پارالوژیسم‌ها را در پرتو نقدهایی که از طبع اول صورت گرفته است بازنویسی می‌کند، و در طبع دوم سعی می‌کند که اطلاعات را در میان پارالوژیسم بخش نکند؛ بلکه سه تایی اولی را یک جا جمع کند و از پارالوژیسم چهارمی چشم‌پوشد (بنت، ۱۹۷۴ م، ۷۲).

به منظور شناختن خود به عنوان جوهر و به عنوان چیزی که در سراسر تغییر باقی می‌ماند و حتی بعد از مرگ بدن، احتیاج داریم شهودی از آن داشته باشیم و کوچک‌ترین اثر از چنین شهودی در "من فکر می‌کنم" وجود ندارد، به تعبیر خود کانت آن بر جوهر فقط در آینده و نه در واقعیت دلالت می‌کند (A) (351).

جوهر بودن نفس، نه ناشی از شناخت تجربی از خودمانند شهود درونی است و نه به شناخت تجربی از خودمانجر می‌باشد؛ بلکه حقیقتی صوری و توخالی است؛ استدلالی مبتنی بر تصور جوهر است به عنوان "چیزی که می‌تواند مورد تفکر قرار بگیرد".

یکی از مباحث کانت این است که آیا "جوهر" را می‌توان بر نفس انسان اطلاق کرد یا نه؟ کورنر در این زمینه می‌گوید:

در مبحث «تحلیلات مفاهیم»، کانت تمیز بارز قائل شد بین «من می‌اندیشم که باید بتواند ملازم کلیه تصورات من باشد» و بدین وسیله به آن‌ها وحدت ترکیبی بدهد، و «خود» تجربی مورد مراقبه نفس یا درون‌نگری که یکی از تصورات است. روان‌شناسی استدلالی برای این که برآستی پیشین [یا ماقبل

تجربی] باشد، باید موضوعش آن «خود» اولی باشد، یعنی «خودی» که در خودآگاهی محض پایش در میان است؛ اما کانت معتقد است که این «خود» نمی‌تواند متعلق تجربه قرار بگیرد؛ زیرا شرط ضروری [حصول] تجربه عینی است، و بنابراین قابلیت اطلاق مقولات است، نه یکی از افراد و مصادیق هیچ یک از مقولات. روان‌شناسی استدلالی عبارت است از «اطلاق» مقولات - بویژه مقوله جوهر - به «خود» محضی که بنا به فرض می‌بایست از هر گونه در آمیختگی با تجربیات خالی باشد. روان‌شناسی استدلالی برای حصول این مقصود به قیاس مغالطی متشبه می‌شود. مغالطه از این به وجود می‌آید که الفاظ «موضوع» و «جوهر» به دو معنای مختلف به کار می‌رود. در مقدمه برای قیاس «موضوع» به معنای کاملاً منطقی «موضوع حکم حملی» و در مقدمه صغرا، به معنای «من می‌اندیشم» در خودآگاهی محض استعمال می‌شود. همین‌طور «جوهر» که در مقدمه کبرا به معنای منطقی «چیزی که می‌تواند در احکام حملی فقط موضوع واقع شود نه محمول» به کار می‌رود و در صغرا به معنایی که فقط یک عین (قابل تفکر و نیز قابل ادراک) که متعلق تجربه قرار می‌گیرد ممکن است بدان معنا جوهر باشد. موضوع و جوهر را هر وقت خواستیم به معنای منطقی به کار ببریم، با حروف سیاه نمایش خواهیم داد. کانت این مغالطه اساسی را بدین شرح بیان می‌کند (کانت، ۱۹۷۳، م، ۴۱۰):

۱ - «چیزی که جز به عنوان موضوع قابل تعقل نباشد، جز به عنوان موضوع وجود ندارد بنابراین، جوهر است؛

۲ - موجود متعقل از حیث این که متعقل است، جز به عنوان موضوع قابل تعقل نیست؛

۳ - موجود متعقل فقط..... به عنوان جوهر وجود دارد.»

مغالطه واضح است و چنان که کانت با سنجش جداگانه مقدمات و نتیجه نشان می‌دهد (کانت، ۱۹۷۳، م، ۴۰۶)، می‌توان به این نکته پی برد که مقدمات از احکام تحلیلی تشکیل می‌شود که در آن‌ها صرفاً معنای موضوع و جوهر [به مفهوم منطقی] و موضوع توضیح شده است؛ حال آن که نتیجه، حکم ترکیبی است. از مقدمات تحلیلی نمی‌توان به قیاس صحیح نتیجه ترکیبی گرفت، چون اگر

چنین چیزی شدنی بود، می‌توانستیم با تعریف الفاظ به نحو شایسته، به ابداع و خلق واقعیات پردازیم (کورنر، ۱۳۶۷ ش، ۲۵۳).

نقد نظریه کانت

۱ - کانت می‌گوید که شناسایی چیزی از راه حسیات و یا از طریق مقولات ایجاد می‌شود. شناسایی نفس یعنی جوهر متفکر، نه از طریق حسیات به وجود می‌آید و نه از طریق مقولات؛ اما این که شناسایی جوهر متفکر از راه حسیات ممکن نیست؛ بدان دلیل است که شناسایی جوهر یعنی موجودی باقی و ثابت از شناسایی‌های ماتقدم بوده، طبعاً از راه حسیات ممکن نیست؛ چون حس، تنها پدیدارهای ناپیدار جوهر را نشان می‌دهد نه خود جوهر صرف نظر از عوارض آن را؛ به عبارت دیگر، حواس چه داخلی چه خارجی همیشه پدیدارها را به ما نشان می‌دهد و هرگز نمی‌تواند جوهر باقی و ثابت در پایدار را به ما بشناساند؛ پس نفس به عنوان جوهر متفکر، قابل شناسایی حسیات نیست؛ زیرا شناسایی جوهر از راه حسیات، چه داخلی چه خارجی، بیرون است.

خلاصه این که شناسایی نفس به عنوان جوهر نفسانی و متفکر، از راه حسیات ممکن نیست؛ اما این که شناسایی نفس یعنی جوهر نفسانی و متفکر از راه مقولات نیز ممکن نیست؛ بدان علت است که در مقوله جوهر تنها جوهر مادی را می‌شناسد که پدیدار و عوارض آن از راه حسیات خارجی به داخل ذهن ارسال می‌شود؛ به عبارتی دیگر مقوله جوهر به معنای شناسایی انسان از موجودی باقی و پایدار مادی است؛ اما جوهر داخلی هرگز برای انسان شناخته شده نیست؛ ولی کانت ماده شناسایی را به پدیدارهای مربوط به حسیات منحصر دانسته است و همیشه معلوم به علم حصولی است و از شناخت حضوری غافل گشته است در حالی که شناسایی انسان نسبت به وجود خودش شناسایی حضوری است نه حصولی؛ لذا نمی‌توانسته جوهر نفسانی انسان را اثبات کند؛ در حالی که جوهر جسمانی مادی و جوهر متفکر می‌بایست پایدار باشد که با تغییر عوارضش تغییر نکند؛ لذا شناختن جوهر از طریق

حسیات ممکن نیست؛ بنابراین باید از راه علم حضوری شناخته شود (علوی سرشکی، ۱۳۷۵ ش، ص ۹۱).

۲- مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانیه فلسفی است نه از قبیل مفاهیم ماهوی. جوهر مجرد عبارتند از عقول طولی و عرضی، جوهر نفسانی و جوهر مثالی. جوهر جسمانی به دو قسم: جسم و صورت نوعیه تقسیم می‌شود. انسان، حس جوهر شناس ندارد، بلکه عقل جوهر شناس دارد؛ اما با عقل خود می‌فهمد که موجود خارجی دو قسم است: یا حالت برای شیء دیگر و نیازمند به موضوعی است که متصف به آن شود، که در آن صورت، عرض خواهد بود و یا به موضوع خارجی محتاج نیست، که در این صورت آن را جوهر می‌نامند.

پس آنچه متعلق ادراکات قرار می‌گیرد اگر عرض باشد لابد محتاج به موضوع جوهری می‌باشد و اگر به موضوع احتیاجی نداشته باشد خود آن، جوهر خواهد بود. به طور کلی از نظر عقل چاره‌ای جز پذیرفتن وجود جوهر نیست.

۳- نفس، جوهر است نه عرض؛ زیرا اگر نفس عرض بود با جدا شدن آن از بدن، صورت نوعی (شکل و هیأت انسانی) از دست نمی‌رفت. در صورتی که بر عکس هنگامی که انسان از نعمت زندگی محروم گردد، فوراً به صورت لاشه در می‌آید. می‌توان چنین نتیجه گرفت که بدن در سایه وجود نفس به درجهٔ تمامیت و استکمال می‌رسد و نقصان در آن راه نمی‌یابد (هاشمیان، ۱۳۷۷ ش، ۲۳).

۴- فلاسفهٔ اسلامی، ممکن الوجود را به جوهر و عرض منقسم کردند و موجودی که احتیاج به موضوع نداشته باشد آن را جوهر و آن را که نیازمند به موضوع باشد عرض نامیدند. مفهوم جوهر و عرض از مقایسه موجودات با یکدیگر حاصل می‌شود. هنگامی که انسان، وجود صفات نفسانی را با وجود نفس مقایسه می‌کند می‌بیند که تحقق صفاتی مانند شادی و غم، ترس و امید و... به وجود نفس قائم است، بر خلاف وجود نفس که احتیاج به آن‌ها ندارد. با توجه به این سنجش و مقایسه، موجودات را به دو نوع تقسیم می‌کنند. اگر شخصی مفهوم جوهر را مساوی با غیر عرض قرار دهد،

می‌تواند مطلق وجود را به جوهر و عرض منقسم کند، به طوری که وجود خدا هم یکی از مصادیق جوهر به شمار آید؛ چنان که عده‌ای از فلاسفه مغرب زمین این کار را کرده‌اند. عده‌ای از فلاسفه مغرب زمین وجود جوهر جسمانی را مانند بار کلی منکر شده‌اند و هیوم جوهر نفسانی را مورد شک قرار داده است؛ ولی کسانی که وجود اعراض خارجی را پذیرفته و وجود جوهرهای آن‌ها را منکر شده‌اند، ناخودآگاه به جای یک نوع جوهر به چندین نوع جوهر قائل شده‌اند؛ زیرا در صورتی که مثلاً پدیدارهای نفسانی به عنوان اعراضی برای نفس به حساب نیایند به موضوع احتیاج نخواهند داشت و در این حال، هر کدام از آن‌ها جوهری خاص خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، ص ۱۲۲)؛ به عبارت دیگر اگر وجود عرض را انکار می‌کردند و هر یک از انواع عرض را جوهر به حساب می‌آوردند شایسته‌تر بود؛ زیرا مفهوم عرض بدون فرض موضوع قابل صدق نیست.

۵- اگر کانت قائل به خودآگاهی است موجود خودآگاه باید دارای دو شرط باشد: الف- تجرد، ب- وجود جوهری. پس نفس باید باشد که اولاً مجرد و ثانیاً جوهر باشد و با این برهان هم جوهریت و هم تجرد نفس ثابت می‌شود. نمی‌توان جایی خودآگاهی باشد و جوهریت نباشد. عالم خودآگاه باید جوهر مجرد باشد.

۶- این که کانت می‌گوید که بر نفس، جوهر نمی‌توان اطلاق کرد و گفت نفس، جوهر است؛ بر یک مسأله مبنایی متکی است و آن این که شاکله جوهر را دوام در زمان می‌داند؛ یعنی قوام جوهر را یک امر زمانی می‌پندارد و حال آن که اصلاً تعریف جوهر این نیست که کانت آن را می‌گوید.

۷- نهایت کاری که کانت - بر فرض صحت استدلال‌هایش - انجام داده است، ردّ ادله اثبات جوهریت و بساطت نفس است و ردّ دلیل، نشانه ردّ مدلول نیست.

۸- از نظر کانت، مفهوم "من" به عنوان جوهری بسیط و بیرون از زمان و مکان، چیزی است که شهودی از آن نداریم؛ و "من" به عنوان نمایان شونده در زمان، پدیدار و نمود "من" یا "من" پدیداری و نموداری است و از این رو نمی‌توان آن را من جوهری یا نفس نامید.

۹- به نظر کانت، "خود دائمی" در شهود حسی داده نشده است و در این مطلب، کانت با هیوم موافقت دارد؛ لذا نمی‌توان مقولهٔ جوهر را به آن اطلاق کرد؛ ولی ایراد بر کانت این است که "خود دائمی" در شهود حسی داده نشده است و در این مطلب کانت با هیوم موافقت دارد؛ لذا نمی‌توان مقوله جوهر را بر آن اطلاق کرد؛ ولی ایراد بر کانت این است که "خود دائمی" در شهود حسی داده شده است و مفهوم کانت از شهود بیش از حد تنگ و ضیق و محدود است؛ زیرا شهود را به شهود حسی و تجربی منحصر کرده و شهود عقلی - از جمله علم حضوری - را انکار می‌کند.

انواع شهود از نظر کانت عبارتند از:

الف - شهود حسی؛ یعنی ادراک بی واسطهٔ امور تجربی؛

ب - شهود محض یا شهود ماتقدم یا شهود ذهنی؛ یعنی ادراک بی واسطهٔ امور ذهنی؛

ج - شهود عقلی؛ یعنی ادراک بی واسطهٔ امور ماورای تجربه.

۱۰- در مورد مغالطهٔ اول می‌توان گفت که دلیل جوهریت نفس تنها آن استدلال نیست و دلایل

دیگری برای جوهریت نفس وجود دارد که کانت آن را به حساب نیاورده است.

۱۱- اگر کسی قائل به ادراک حسی شود، ادراک حسی در واقع به وسیلهٔ نفس صورت می‌گیرد و

این ادراک حسی یک حالت و عَرَض بر نفس است؛ لذا نمی‌توان قائل به ادراک حسی شد و نفس را انکار کرد.

۱۲- اصلاً کانت تعریف جدیدی از جوهر ارائه می‌دهد و آن دوام چیزی در زمان است و زمان را عنصر

مقدم تعریف جوهر می‌داند و وجود را در وجه نظر جهت قرار می‌دهد و آن را وجود پدیداری یا وجود

زمانی می‌داند و نه وجود نفس الامری؛ لذا جوهر به نظر او، جوهر پدیداری یا جوهر زمانی یا جوهر

جسمانی است و نه جوهر نفس الامری و جوهر مجرد. اگر تعریف جوهر، جوهر زمانی یا جوهر

جسمانی باشد معلوم است که تعریف جوهر بر نفس قابل اطلاق نیست؛ زیرا نفس، زمانی و مادی

نیست.

۱۳- کانت ما را بین شهود حسی و عقلی مخیر می‌کند و می‌گوید که چون شهود حسی از جوهریت نفس نداریم، پس نفس، جوهر نیست و شهود عقلی هم از آن نداریم و حال آن که امر سومی به نام استدلال عقلی یا علم حصولی یا علم باواسطه برای اثبات جوهریت نفس داریم.

۱۴- به قول کانت، عقل به مطلق‌گرایی علاقه دارد؛ مثلاً ذهن وحدت جویی ما چنین اقتضای کند که نفس، جوهری بسیط و غیر مادی باشد و از قضایای متعدد جزئی، قضیه کلی می‌سازد و از چند قضیه کلی، باز قضیه‌ای کلی‌تر درست می‌کند و به همین ترتیب ...

از راه "فریدون فانی است" و "افشین فانی است" و..... به "انسان فانی است" می‌رسد؛ و از «انسان فانی است» و «اسب فانی است» به «حیوان فانی است» می‌رسد. عقل می‌کوشد در هر قیاس به علت و شرط برسد: چرا فریدون و افشین، فانی است؟ چون انسان فانی است؛ لذا می‌رسد به این که «انسان فانی است» می‌خواهد به موضوعی برسد که دیگر برای آن، موضوعی نیست؛ یعنی موضوع موضوع‌ها. عقل در پیش روی خود گرفتار افراط می‌شود؛ چون می‌خواهد تا نامشروط پیش برود، در حالی که همه قیاسات عقلی، مشروط است؛ زیرا ماده اولیه تصورات، به تصورات حسی منحصر است که این تصورات مشروط به زمان و مکان است؛ ولی موضوع موضوع‌ها، مفهومی است عقلی محض که نمی‌تواند واقعیت خارجی داشته باشد و از افراط عقل در مطلق‌گرایی به وجود آمده است؛ زیرا هر آنچه در خارج است مشروط به زمان و مکان است. عقل با مطلق کردن، مفهومی برای خود می‌سازد مانند ایده نفس که موضوع اندیشه و احساس و ادراک و اراده و..... است و دیگر خود، محمول موضوعی نیست. تصور ذهن از جوهری بسیط و غیرمادی منحصراً به این مربوط است که ذهن وحدت جوی ما چنین اقتضا می‌کند. بر خلاف کانت باید گفت که عقل، مطلق‌گرا نیست و ایده‌های استعلایی سه‌گانه (نفس، جهان و خدا) نتیجه مطلق‌گرایی عقل نیستند، اصلاً عقل در فلسفه کانت به طور اشتباه تعریف و تبیین شده است؛ عقل مانند چراغی است که مطلق و مشروط را به انسان نشان می‌دهد و عقل، انسان را به مغالطه و تعارض نمی‌کشاند و عقل، کبرایی را که هست پیدا می‌کند.

در قیاس حملی زیر:

«این شکل، مثلث است و مجموع زوایای داخلی هر مثلث ۱۸۰ درجه است؛ پس مجموع زوایای داخلی این شکل، ۱۸۰ درجه است»؛ چون محمول در کبرا لازمه ذاتی و از لوازم موضوع است؛ پس محمول اعم از موضوع نیست؛ بلکه مساوی است و دیگر کبرایی بزرگ‌تر وجود ندارد؛ ولی در قیاس اقتরانی زیر:

«این شکل، مثلث است و محیط هر مثلث یک عدد مثبت است؛ پس محیط این شکل یک عدد مثبت است»؛ محمول در کبرا، ذاتی موضوع نیست؛ بلکه اعم از موضوع است؛ لذا عقل درصدد پیدا کردن کبرایی بزرگ‌تر است؛ مانند «مثلث، یک شکل هندسی است و مقدار محیط هر شکل هندسی، یک عدد مثبت است؛ پس مقدار محیط مثلث، یک عدد مثبت است»؛ لذا اگر محمول در کبرای قیاس برای موضوعش، لازمه ذاتی باشد هرگز عقل درصدد پیدا کردن کبرایی بزرگ‌تر نیست؛ زیرا کبرای بزرگ‌تر وجود ندارد و این روند هم در ریاضیات و هم در علوم تجربی و هم در فلسفه جاری است. کار علم، پیدا کردن محمولات ذاتی موضوعات می‌باشد که قوانین علمی هستند؛ پس این طور نیست که عقل در مطلق گزایی خود، در قیاس حملی به موضوعی می‌رسد که دیگر محمول آن نیست؛ بلکه به محمولی می‌رسد که ذاتی موضوعش می‌باشد.

۱۵ - اشتباه کانت این است که او همه قیاس‌های حملی را یک جور دانسته است و همه را به نفس‌شناسی منتهی می‌داند.

۱۶ - به نظر کانت، مفهوم "من" در هیچ قضیه‌ای موضوع قرار نمی‌گیرد و تنها عامل اندیشنده و وحدت بخش میان موضوع و محمول است؛ ولی این که کانت می‌گوید "من اندیشنده" همیشه عامل اندیشه و شرط هر اندیشه‌ای است، منافات ندارد با این که خودش نیز در یک قضیه حملیه (مثلاً من خوشحال هستم - من وجود دارم) موضوع شناخت قرار گیرد.

انسان به خودش هم علم دارد (اتحاد عالم و معلوم)، موجود اندیشنده ممکن است غیر خود را

نشناسد؛ اما هرگز ممکن نیست که خود را شناسد.

۱۷ - ممکن نیست اندیشه، احساس و اراده و..... به عنوان اعراض در جهان باشد؛ ولی موجود اندیشنده جوهری در جهان نباشد.

۱۸ - تمام حرف کانت این است که "من" یا "نفس" را می توان مرحله ای از معرفت شناسی و آن هم در حدّ ذهنی دانست؛ ولی به هیچ رو نمی توان بدان جنبه انتولوژی داد. به نظر کانت "من فکر می کنم" را می توان همراه تمام ادراکات یافت؛ زیرا هر ادراکی بالضرورة مدرکی همراه دارد؛ ولی این "من" بر خلاف تصور دکارت، جوهر و قائم به ذات خود نیست، بلکه قائم به همان ادراک خارجی است و "من" صورتی هست بی محتوا و صرفاً جنبه انتزاعی و صوری دارد (مجتهدی، ۱۳۶۳، ش، ص ۸۱).

مآخذ

- ۱- اسکروتن؛ کانت؛ علی پایا (تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ ش).
- ۲- علوی سرشکی، سید محمدرضا؛ نقدی بر فلسفه کانت، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- ۳- کاپلستون، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر (تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۳ ش).
- ۴- کانت؛ تمهدات، غلامعلی حداد عادل (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ ش).
- ۵- کرم، یوسف؛ فلسفه کانت، محمد محمدرضایی (قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵).
- ۶- کورنر؛ فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند (تهران؛ خوارزمی، ۱۳۶۷ ش).
- ۷- مجتهدی، کریم؛ فلسفه نقادی کانت (تهران، نشر هما، خرداد ۱۳۶۳ ش).
- ۸- مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه (قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ ش).
- ۹- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین؛ فلسفه کانت (تهران، مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۴ ش).
- ۱۰- هارتناک؛ نظریه معرفت در فلسفه کانت، غلامعلی حداد عادل (تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶ ش).
- ۱۱- هاشمیان، سید احمد؛ علم النفس از دیدگاه دانشمندان، دانشگاه پیام نور، مرکز چاپ و انتشارات، بهمن ۱۳۷۷ ش.
- ۱۲- یاسپرس؛ کارل؛ کانت، میرعبدالحسین نقیب‌زاده (تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۲ ش).
- 13- Allison, Kant's Transcendental Idealism, London, 1983.
- 14- Bennett, Kant's Analytic, Cambridge University Press, 1966.
- 15- Brook, Kant and the Mind, Cambridge University Press, 1994.
- 16- Ewing, A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason

the University of Chicago Press, 1967.

17- Ewing, Kant's Treatment of Causality, Archon Books, 1969.

18- Jonathan, bennet; Kant's dialectic, Comgridge University, Press, 1974.

19- Kant, Immanuel; Critique of Pure Reason, Kemp smith, The Macmillan press, 1973.

20- Kemp, smith; A Commentary To Kant's critique of pure reason, Humanities press, Second Edition, 1962.

21- Strawson, The Bounds of Sense, The Imam Khomeini, 1993.

22- Walker, Kant, University College, London, 1978.

23- Walsh, Kant's Criticism of Metaphysics, The University of Chicago Press, 1975.

24- Weldon, Kant's Critique of Pure Reason, Oxford, 1958.

25- Wolff, Kant's Theory of Mental Activity, Harvard University Press, 1963.