



**Aliasghar Morovvat**

*Assistant Professor of philosophy, Bu-Ali Sina University of Hamadan. Hamadan. Iran.*  
[ali1387m@yahoo.com](mailto:ali1387m@yahoo.com)

**Meaningless of metaphysics in Kant's view**

Received date: 2020.09.23 Accepted date: 2020.10.20

PP. 386-403

DOI: [10.22034/jpiut.2020.41972.2673](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.41972.2673)

**Abstract**

This Kant's sentence that "Understanding is uncontent without Intuition and Intuition is blind without Understanding" is very famous. On this opinion, some contemporary commentators as Strawson, Warnock, Ewing proposed Kant as leather of positivism and folk language in which them transcendental metaphysics rejected as some meaningless sentences. In this paper I want to show there are some principal sentences as "Reason' Ideas are belonging to faith", "they are thinking" and "hierarchical use of ideas" that prove meaningful of transcendental metaphysics. Moreover, we can believe to transcendental metaphysics, however we say "Understanding is uncontent without Intuition".

**Keywords:** Understanding, intuition, transcendental metaphysics, categories, pure forms of understanding

## Introduction

There are several ways to oppose metaphysics, with the first being semantic approach, in which, the significance of metaphysical statements is denied. Secondly, through epistemological approach, in which, the power of reason to prove metaphysical judgments is rejected. Thirdly, through axiological approach, in which, the metaphysical research is considered as worthless and a waste of time. However, we will address the semantic opposition to metaphysics with an emphasis on Immanuel Kant's philosophy. In the 20<sup>th</sup> century, it has been extensively discussed in the form of several philosophical schools such as Russell's *Logical Atomism*, *Logical Positivism*, and *Conventional Language of Philosophy*. Some scholars pioneering in the Kantian philosophy such as Ewing, Travon, and Warnock, etc., by presenting a backbone to Kant's works believed it a grace for him for considering metaphysics as meaningless over the aforementioned philosophies. In expressing one of his fundamental views, Kant spoke of the irrationality of transcendental metaphysical precepts. In other parts of his work, however, his views stress on the metaphysical significance. The same contradiction in Kant's views has given rise to an antinomy in his critical philosophy i.e. considering metaphysics as meaningless and vice versa at the same time. In this article, we are seeking a way to help resolve this conflict while maintaining Kant's fundamental views.

## Empty Categories and Blind Intuitions

For Kant "Understanding without intuitions is empty, and intuitions without concepts are blind." By elaborating empirical rules, he separates two aspects of "form" and "matter" in them. The "form" is a logical rule of sentences that are filled with manifestations. In other words, manifestations are sensory data in the form of time and place. Kant has learnt from Aristotle that "form" and "matter" do not have a separate identity, and therefore, a ruling that contains only form and devoid of matter is improbable. Kant derives twelve- categories from the logical form of rulings. According to him, these categories, in empirical rulings, refer to sensory manifestations and their application leads to the acquisition of knowledge. Sensory manifestations are the product of intuitional activities and knowledge is not formed without them. But in metaphysics, philosophers achieve metaphysical rules by applying categories beyond a possible experience and without intuitive data other than empirical intuition. These rulings contain only the form and have no content. Here Kant sums up the meaninglessness of metaphysical precepts.

## Incompatible Fundamental Views

If one can derive the meaninglessness of metaphysical precepts from this fundamental view in Kant's philosophy i.e. thoughts (understanding) without intuition are meaningless, one can reach a contradictory conclusion from other views in his philosophy, and that is, metaphysics is meaningful. As Kant considers the ideas of reason (God, soul, authority, etc.) as related to faith and not to knowledge and that he does not though call them cognizable but contemplative and speaks of their systematic use, all these are meaningful categories where those ideas have been applied. Apart from his ideas of reason and the view that statements have no sublime application, Kant believes in their transcendental meanings. Therefore, if metaphysical meaninglessness can be obtained from one of Kant's views, the same can be concluded from his other points of views.

## Semantic Antinomy

To Kant, transcendental metaphysics is not a science since it contains antinomies. However, it is interesting to note that, given what has been said so far, at least one antinomy in critical philosophy (which Kant considers as a science) can be seen. Thesis: Metaphysical statements are meaningless. Antithesis: Metaphysical statements are meaningful. It is now our duty to try

to resolve this conflict in favor of the Kantian philosophy, if possible, by trying to preserve Kant's fundamental ideas and eliminate his incompatible and secondary ideas.

### Authoritative Solution

To find a way to resolve the aforementioned conflict, we proceed with an example: in applying a statement of the cause of hot and boiling water, causality is one of the concepts of understanding and heat and boiling water are manifestations of the power of intuition. The empirical rule that can be deduced from the application of the above statement is: "Heat is the cause of boiling water". Although the substance and form of this imperative are not realized without each other, but Kant, using his mental power, has been able to consider the two (matter and form) separate from each other. Now we ask: When the metaphysical philosopher speaks of the reason of God in relation to the world, what does he perceive about the cause and effect as well as God and the world? The purpose of God is a cause that is not itself effect and the purpose of the world is a set of causes that are themselves effects. Thus, God and the world are defined by cause and effect, but if we take into account these two as different from their intuitive contents, do intuitions of these concepts have a productive meaning? It can be responded as: when the metaphysical philosopher imagines the cause, he has an intuitive content in his mind, for example, while imagining the cause, he has an idea of heat in his mind and hence; causality becomes comprehensible to him, and perceives the effect, too, with an experimental content, such as boiling water. However, metaphysical philosophers, like Kant, have the power of abstraction and can separate the form (causality and affectability) from the matter (intuitive content) and in their metaphysical reflections they solely consider the status of form whereas, the status of matter is just to realize and maintain the dignity of the form. And in this case, the metaphysical philosopher can have an abstract understanding of the cause and effect and through their transcendental meaning think as per se. Of course, in this thought process, according to Kant, the metaphysical philosopher utters meaningful metaphysical precepts, but in his arguments suffers from antinomies and becomes away from true science.

### Conclusion

This view can be maintained in Kant's philosophy that "thoughts without intuitions Understanding is empty and intuitions without Understanding are blind", but at the same time, considering the abstract work, it cannot be concluded from this view that metaphysical statements are absurd. Kant's remarks on the meaninglessness of transcendental metaphysics are concise, and given that the linguistic approach was not Kant's main concern, it can be considered a subsidiary view in his philosophy. Since, his belief is in the transcendental meaning of statements and in faith and contemplation as well as in regulatory use of the ideas of reason, incompatible views of Kant can be excluded from his philosophy.

### References

- Ayer, A. J. (1990) *Language, Truth and Logic*, Hammond's worth, Penguin.
- Kant, I. (1998) *Critique of Pure Reason*, trans & ed. P. Guyer & A. wood, Cambridge University Press.
- Apel, Max (1908) *Kommentar zu Kant's Prolegomena; Eine Einfuehrung in Die Kritische Philosophie 1. Die Grundproblem der Erkenntnis theorie*, Vuchverlag der "Hilfe", GmbH, Berlin: Schuendeberg.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۳ / زمستان ۱۳۹۹

## کانت و بی‌معنایی مابعدالطبیعه

علی اصغر مروت

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بوعلی سینا همدان. همدان. ایران

[ali1387m@yahoo.com](mailto:ali1387m@yahoo.com)

### چکیده

این قول کانت که «فاهمه بدون شهود بی‌محتوی است و شهود بدون فاهمه کور است» عبارتی کلیدی در فلسفه اوست. کانت در شرح این عبارت به گونه‌ای سخن گفته است که عده‌ای از محققان معاصر مانند استراوسن، وارنوک، یوئینگ و ... او را پیشرو فلسفه‌هایی چون پوزیتیویسم منطقی و فلسفه زبان متعارف- که در آنها مابعدالطبیعه متعالی به‌عنوان مجموعه‌ای از تعبیرهای مهمل، طرد می‌شود- دانسته‌اند. در این مقاله کوشش خواهد شد اولاً نشان داده شود که در فلسفه کانت، عبارات کلیدی دیگری چون "متعلق ایمان بودن" ایده‌های عقل و "اندیشیدنی بودن" آنها و همچنین "قابلیت استفاده تنظیمی" از این ایده‌ها و نیز قول به معنای استعلایی مقولات وجود دارد که می‌توان معناداری مابعدالطبیعه متعالی را به‌عنوان لازمه‌ای از آنها بیرون کشید و ثانیاً نشان داده می‌شود که با فرض قبول این گفته که "فاهمه بدون شهود بی‌محتوی است"، همچنان می‌توان به معناداری مابعدالطبیعه متعالی باور داشت.

**کلیدواژه‌ها:** فاهمه، شهود، مابعدالطبیعه متعالی، بی‌معنایی، مقولات (صور محض فاهمه)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۲

## مقدمه

یکی از راه‌های نفی مابعدالطبیعه متعالی به‌عنوان یک «علم»، تلقی مابعدالطبیعه مزبور به‌عنوان مجموعه‌ای از تعبیرهای مهمل (بی‌معنا) است. اگر شخصی بتواند مابعدالطبیعه را که در قالب گفته‌ها و نوشته‌هایی عرضه شده و می‌شود و می‌توان آن (مابعدالطبیعه) را پیش از هر چیز، عبارت از تعبیرهایی لفظی یا کتبی دانست، از لحاظ معناداری یا بی‌معنایی این عبارات، مورد پژوهش خود قرار دهد و در نهایت به این نتیجه برسد که این تعبیرها، تعبیرهایی توخالی و پوچ هستند و هیچ محتوای گزارشی یا معنای خبری ندارند، می‌توان گفت که این شخص توانسته است درخت مابعدالطبیعه را از ریشه بخشکاند و ارزش معرفتی آن را به‌عنوان یک علم راستین که از حوزه‌ای از اشیاء (مابعدالطبیعه خصوصی) یا از حیثیتی از تمام حوزه‌های اشیاء (مابعدالطبیعه عمومی) به ما خبر می‌دهد، مورد انکار قرار دهد.

## چهار دیدگاه در باب مابعدالطبیعه

دیدگاه فوق را در باب بی‌معنایی مابعدالطبیعه، در قالب یک مثال، بهتر می‌توان توضیح داد. ما این مثال را از آلفرد جونز اثر که خود، از مخالفان مابعدالطبیعه است، وام گرفته‌ایم. در مابعدالطبیعه خصوصی، یکی از رشته‌های مابعدالطبیعه متعالی، خداشناسی نظری است. در این رشته، مهمترین پرسش این است که آیا خدایی هست یا نه؟ عده‌ای از محققان در این رشته، که شاید جناح اکثریت را تشکیل می‌دهند از تعبیر «خدایی هست» جانبداری می‌کنند و عده‌ای دیگر از محققان که نسبت به دسته اول، شاید اقلیتی را تشکیل می‌دهند، از تعبیر «خدایی نیست» طرفداری می‌کنند. هر دو دسته از این محققان، تعبیر مختار خود را تعبیری معنادار می‌دانند و در مورد آن ادعا می‌کنند که تعبیر مزبور اولاً واجد معنایی اخباری است و ثانیاً از وجود یا عدم واقعیتی مستقل از ما به نام «خدا»، خبر می‌دهد و بنابراین تعبیر مزبور صادق است.

اما در برابر اهل مابعدالطبیعه و در مخالفت با آنها و در تقابل با دو دیدگاه خداباوری و خدا ناباوری کسانی هستند که با قول به اینکه «ما نمی‌توانیم صدق یا کذب تعابیر مزبور را معلوم کنیم» با اهل مابعدالطبیعه، مخالفت می‌کنند. شک‌گرایان، نمونه شناخته شده‌ای از این عده از فیلسوفان از روزگار باستان تا امروز هستند. آنها با مابعدالطبیعه متعالی مخالف هستند ولی نه از این جهت که تعبیرهای مابعدالطبیعی را فاقد معنای اخباری می‌دانند. از نظر آنها قطعاً این تعبیرها، مهمل نیستند و واجد معنای اخباری هستند، اما برای ما، ابزاری که با استفاده از آن بتوانیم درستی یا نادرستی این محتواهای اخباری را مورد تحقیق قرار دهیم و صدق یکی از آنها (و به تبع، کذب آن دیگری) را معلوم کنیم، وجود ندارد.

اما در برابر اهل مابعدالطبیعه می‌توان نوعی دیگر از مخالفت با مابعدالطبیعه را فرض کرد که در آن، حتی نسبت دادن معنای اخباری به تعابیری چون «خدایی هست» یا «خدایی نیست» هم انکار می‌شود. شکاکان یا همان مخالفان سابق‌الذکر با مابعدالطبیعه، حداقل، معنی‌داری عبارات مابعدالطبیعی را می‌پذیرفتند اما آنها را غیر قابل اثبات یا نفی می‌دانستند، اما اینها، حتی به معناداری عبارات مزبور هم قائل نیستند و ادعا می‌کنند که عبارات مزبور، برای آنها هیچ معنای محصلی ندارند.

آیر بعد از اینکه در کتاب «زبان، حقیقت و منطق» خود، این مثال (بودن یا نبودن خدا) را می‌زند، خود و همفکران خود را که همان پوزیتیویست‌های منطقی هستند، از مخالفان معناداری عبارات مابعدالطبیعی معرفی می‌کند (Ayer, 1990: ch6)

### پاسخ به یک اشکال:

ممکن است گفته شود بی‌معنایی عبارات، یا از مفرداتی است که در آنها به کار رفته و یا از نحوه ترکیب مفردات است. به‌عنوان مثال، در عبارتی چون «احماء، ساین است»، چون واژه‌های «احماء» و «ساین»، معنای محصلی ندارند، کل عبارت، بی‌معنا شده است، یا در عبارتی چون «صدا، سنگ را می‌نوشد!»، اگر هیچ معنای مجازی‌ای برای این عبارت در نظر گرفته نشود و ما تلاش کنیم فقط به دنبال معنایی حقیقی که عبارت مزبور بر آن معنا، دلالت مطابقه‌ای یا تضمینی دارد، بگردیم، البته عبارت مزبور، هیچ معنای محصلی نخواهد داشت.

بنابراین عباراتی که بی‌معنا هستند، خواه بی‌معنایی آنها از مفردات به کار رفته در آنها باشد یعنی این مفردات، الفاظی مهم‌ل باشند، و خواه بی‌معنایی آنها از نحوه تألیف مفردات در قالب یک جمله باشد مانند مثالی که در فوق ارائه شد و وجود معنایی مجازی برای آنها بالصراحه، نفی شود، عباراتی هستند که بی‌معنایی آنها بالوجدان و العیان درک می‌شود، اما عبارات و تعبیرهای مابعدالطبیعی آشکارا از این سنخ عبارات نیستند و هرکس با مطالعه کتب و نوشته‌های مابعدالطبیعی یا شنیدن کلام تخصصی اهل مابعدالطبیعه، متوجه تفاوت عباراتی که آنها به کار می‌برند با عبارات بی‌معنا، می‌شود و با خواندن یا شنیدن تعبیرهای مابعدالطبیعی، معنایی را در ذهن خود، می‌یابد. بنابراین قول به بی‌معنایی مابعدالطبیعه، آشکارا باطل است و حتی بحث در آن جایز نیست چه رسد به این که کسی بخواهد آن را با دلیل اثبات هم بکند. چه، جایی یک مسأله مورد تحقیق قرار می‌گیرد که درستی یا نادرستی آن معلوم نباشد. بنابراین در جایی که نادرستی یک ادعا (بی‌معنایی تعابیر مابعدالطبیعی) آشکارا باطل است، بحث کردن از آن چه توجیهی خواهد داشت؟

در پاسخ به اشکال فوق که همه تلاش‌ها برای اثبات بی‌معنایی مابعدالطبیعه را به زیر سؤال می‌برد می‌توان گفت البته درست است که عبارت‌هایی از قبیل «صدا، سنگ را می‌نوشد!» (به دلالت غیر التزامی) و «احماء، ساین است» بی‌معنا هستند، ولی عکس این مطلب صحیح نیست و نمی‌توان گفت همه عبارت‌های بی‌معنا از قبیل عبارت‌های مزبور که بی‌معنایی آنها آشکار است، هستند، چه، در کنار این قبیل عبارت‌ها، عبارت‌های دیگری نیز می‌توان فرض کرد که اگرچه «ظاهراً» معنادار هستند، اما پس از تحقیق معلوم می‌شود که «واقعاً» فاقد معنا هستند و مهم‌ل به شمار می‌آیند.

همیشه می‌توان در مورد هرچیز، تمایزی مفهومی را در نظر گرفت: تمایز بین شیء، آن چنان که واقعاً هست و شیء آنچنان که به نظر می‌رسد. خود کانت هم در فلسفه‌اش کوشیده است این تمایز را در قالب تمایز بین اشیاء فی‌نفسه و پدیدارها، بیان کند. البته نمی‌توان گفت که در مورد هر چیز، آن چیز آن چنان که بر ما ظاهر می‌شود با خود آن چیز، چنان که در نفس خود هست، مغایر است و ماهیتاً با آن فرق دارد بلکه ممکن است این دو حیثیت شیء، بر هم منطبق باشند یا مثل موردی که کانت از آن سخن می‌گوید، بر هم منطبق نباشند.

در برخی از فلسفه‌ها در مورد عبارت‌های مابعدالطبیعی، این تمایز مطرح و عدم انطباق دو حیثیت متمایز از هم، پذیرفته شده است. به‌عنوان چند نمونه شناخته شده، از پوزیتیویسم منطقی، فلسفه راسل، فلسفه ویتگنشتاین متقدم، فلسفه ویتگنشتاین متأخر و فلسفه زبان متعارف، می‌توان یاد کرد. تمامی این فلسفه‌ها از مخالفان مابعدالطبیعه هستند و همگی، مابعدالطبیعه را به علت بی‌معنایی عبارات کلیدی آن، ناپذیرفتنی می‌دانند.

آنچه باعث شده است که فلسفه‌های مزبور، تعبیرهای مابعدالطبیعی را در عین آن که همه «به ظاهر» معنادار هستند، «واقعاً» فاقد معنا بدانند، استفاده از روشی است که به آن «تحلیل» می‌گویند. از این رو به این فلسفه‌ها،

فلسفه‌های تحلیلی گفته می‌شود. البته معنای تحلیل، در تمام فلسفه‌های مزبور یکسان نیست (Popkin, 1972: 383-380).

مقصود پوزیتیویسم‌های منطقی از تحلیل، تلاش برای جداسازی عبارت‌هایی است که مفاد تجربی دارند، از عبارت‌هایی که فاقد محتوی تجربی هستند. البته مقصود از «تجربه»، تجربه‌ای که «عملاً» اتفاق می‌افتد نیست بلکه آنچه که «اصولاً» قابل تجربه است ولی در شرایط حاضر امکان تجربه آن نیست، در نظر این عده، امری تجربی محسوب می‌شود (Ayer, 1990: 7).

راسل و ویتگن شتین متقدم هم، از ابزار تحلیل در پژوهش‌های خود در مابعدالطبیعه، سود جسته‌اند. تحلیل از نظر این دو فیلسوف و به ویژه نزد راسل، عبارت از به دست آوردن «صورت منطقی» عبارت‌هایی است که در مابعدالطبیعه به زبان عادی ارائه شده‌اند و فقط واجد «صورت طبیعی» در زبان طبیعی (عادی) هستند. از نظر این فیلسوفان، صورت منطقی یک عبارت با صورت طبیعی آن، همواره یکی نیست و گاه اختلاف دارد و این اختلاف‌ها می‌تواند حاکی از اشتباهاتی باشد که منشأ آنها صورت طبیعی زبان است. به‌عنوان مثال وجود داشتن در زبان طبیعی یک محمول است. اما در صورت منطقی گزاره‌های وجودی، این مضمون به هیچ رو در بخش محمولی گزاره قرار نمی‌گیرد. در زبان طبیعی می‌توان گفت «انسان موجود است» اما در زبان منطقی باید گفت چیزی هست که آن چیز انسان است (Popkin, 1972: 384). زبان طبیعی در اینجا ما را فریب داده و همین باعث شده که ما، وجود را یک محمول بدانیم. برهان وجودی در مابعدالطبیعه، مبتنی بر محمول دانستن وجود است. جالب است که این انتقاد از مابعدالطبیعه، قبل از راسل حداقل در مورد برهان وجودی، توسط کانت هم مطرح شده است و از این رو ما آن را کمی بیشتر از آنچه این بحث گنجایش آن را دارد ارائه کردیم تا نشان دهیم که خود کانت هم به تحلیل زبانی در فلسفه دست زده است.

اما نزد ویتگنشتاین متأخر و فیلسوفان الفاظ و زبان عادی (زبان متعارف) «تحلیل»، عبارت از یافتن طریقه درست به کار بردن یک لفظ است. این فیلسوفان تلاش می‌کنند نشان بدهند که در مابعدالطبیعه، الفاظ به شکل اشتباهی به کار گرفته شده‌اند و از این رو، عبارات واقعاً بی‌معنایی (در عین معناداری ظاهری) در مابعدالطبیعه وجود دارد (استرول، ۱۳۸۳: ۲۰۳).

بنابراین نمی‌توان تعبیرهای مابعدالطبیعی را صرفاً چون ظاهراً معنادار به نظر می‌رسند، واقعاً معنادار دانست. بلکه باید در باب معناداری واقعی آنها، به تحقیق پرداخت و تحقیق در این مورد، موجه است. جالب است بدانیم که کانت خیلی قبل از فیلسوفان تحلیلی جدید، از طریق بی‌معنا دانستن مابعدالطبیعه متعالی، به مخالفت با آن پرداخته است. سؤالی که اینجا می‌توان طرح کرد این است که اگر کانت به این دیدگاه در باب مابعدالطبیعه رسیده است، چه عواملی او را به آن رسانیده است؟ و به عبارت دیگر: از کدامیک از دیدگاه‌ها یا آموزه‌های اساسی کانت در فلسفه نقدی، بی‌معنایی مابعدالطبیعه متعالی، توسط او استنتاج شده است؟

### فاهمه توخالی و شهود کور!

یکی از چند عبارت کلیدی در فلسفه کانت که هنگام ارائه فشرده‌ای از این فلسفه، حتماً باید ذکر شود، این عبارت مشهور از اوست که «فاهمه، بدون شهود بی‌محتوی و توخالی است و شهود بدون فاهمه، کور و ناپیوست» در شرح این عبارت از کانت، خیلی از شارحان او شرح‌های روشنگری داده‌اند (رک: یاسپرس، ۱۳۷۲: ۸۴). کانت «معرفت» را محصول مشترک فهم و شهود می‌داند. شهود، ماده معرفت و فهم، صورت معرفت را فراهم می‌آورد. کانت از ارسطو آموخته است که ماده و صورت به هم نیاز دارند و هیچ یک بدون دیگری، تحقق



ندارد (Aristotle, 1980: 1043a). از نظر کانت، صورت معرفت، حاصل اطلاق مقولات بر نمودهاست، و نمود (جلوه)ها که همان دریافت‌های حسی در قالب زمان و مکان هستند (سعادت‌ی خمسه، ۱۳۹۰: ۷۹؛ کاپلستون، ۱۳۷۲: ۲۸۰)، ماده معرفت را تشکیل می‌دهند. جالب است که خود نمودها هم دارای ماده و صورتی هستند؛ ماده آنها همان دریافت‌های حسی و صورت آنها، زمان و مکان است.

از نظر کانت، مقولات فقط قالب‌های منطقی هستند و از صورت منطقی گزاره‌ها به دست می‌آیند. صورت منطقی یک گزاره، خودش یک گزاره نیست بلکه گزاره‌نماست. این مطلب در منطق هم پذیرفته شده است و عبارتی چون «هوا، لطیف است» یک گزاره تلقی می‌شود اما صورت منطقی آن که در قالب «الف، ب است» ( $Fa=$ ) بیان می‌شود، گزاره‌نما خوانده می‌شود، نه گزاره؛ زیرا هیچ خبری به ما نمی‌دهد (مصطفی، ۱۳۶۶: ۲۶). این صورت‌ها باید با محتوایی شهودی، از نظر کانت پُر شوند تا معرفت، شکل پیدا کند. در اطلاق مقولات در حوزه فیزیک، قالب‌های توخالی مقوله‌ای، با محتوای شهود تجربی، پُر می‌شوند به‌عنوان مثال، با اطلاق مقوله علیت بر حرارت و غلیان آب، گزاره «حرارت، آب را می‌جوشاند» به دست می‌آید که در آن می‌توان به راحتی ماده (حرارت و غلیان آب) و صورت (علیت) را از هم تفکیک کرد.

اما جدا از معرفت فیزیکی، در حوزه ریاضیات هم، باز شهود به چشم می‌خورد، با این تفاوت که در ریاضیات، شهود برخلاف حوزه فیزیک، نه پسین (تجربی) که پیشین (ناب) است؛ شهود ناب (محض) زمان و مکان. اما در احکام مابعدالطبیعه متعالی، از نظر کانت هیچ نوع شهودی برای ساختن معرفت، وجود ندارد. از نظر کانت ما واجد شهود عقلانی نیستیم. و مقصود کانت از شهود عقلانی، همان علم بی‌واسطه و به تعبیر فیلسوفان مسلمان، علم حضوری به اشیاء فی‌نفسه است که آن را اگر بخواهیم به موجودی نسبت دهیم فقط به خدا که مطابق تعریف، خالق اشیاء فی‌نفسه است می‌توان نسبت داد. همچنین کانت تصریح می‌کند که قوه فاهمه که مقولات به آن تعلق دارند، قوه‌ای نیست که بتواند شهودی خاص خود را داشته باشد (آپل، ۱۳۷۵: ۱۵۹).

فقدان شهود عقلانی، ماده معرفت را از احکام مابعدالطبیعی سلب می‌کند. باقی می‌ماند صورت معرفت، که چون صورت، بدون ماده تحقیقی ندارد. می‌توان گفت: در تعبیرهای مابعدالطبیعی به ازای الفاظ هیچ معنای محصلی وجود نخواهد داشت. کانت در «نقد عقل محض» می‌نویسد: «بدون اعیان، مفهوم بدون معنا و کاملاً توخالی و بی‌محتوی است» (Kant, 1933: A<sub>239</sub>/B<sub>298</sub>). و در «تمهیدات» در همین رابطه می‌نویسد: «مفاهیم محض فاهمه نیز اگر از متعلق‌های تجربه دور شوند و به نفس‌الامر اشیاء (ذوات معقول) منتسب گردند، هیچ معنایی نخواهد داشت» (کانت، ۱۳۸۸: ۱۵۵). حتی کانت این ادعا را در مورد ایده‌های عقل (خدا، نفس و جهان) نیز مطرح می‌کند: «اگر یک موجود عقلانی را فقط با مفاهیم محض فاهمه به تصور درآوریم، واقعاً هیچ چیز معینی را تصور نکرده‌ایم و مفهوم ما، فاقد معنی است... به‌عنوان مثال، مفهوم وجود برین...» (همان: ۲۰۸).

بنابراین تا اینجا کانت، بی‌معنایی دو دسته از مفاهیم پیشین، یعنی مقولات و ایده‌های عقل را، اگر به آنها ماده‌ای شهودی ضمیمه نشود، بیان کرده است اما در مورد یک دسته باقیمانده از مفاهیم پیشین یعنی صور محض حساسیت، از آنجا که کانت این امور را شهودی و متعلق شهود ناب می‌داند، البته سخن او از بی‌محتوایی آنها بی‌وجه خواهد بود. از نظر کانت، زمان و مکان را می‌توان برخلاف مقولات و ایده‌های عقل، به تنهایی تصور کرد. کانت حتی از این واقعیت (تصورپذیری زمان و مکان به تنهایی و مستقل از اشیاء زمان‌مند و مکان‌مند) به‌عنوان دلیلی برای اثبات پیشین بودن آنها استفاده می‌کند (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۶۲).

وجود عباراتی در آثار کانت که نمونه‌هایی از آنها را در فوق، نقل کردیم و بر مبنای آنها، ایده‌های عقل و به ویژه مقولات به تنهایی و بدون شهود (پسین یا پیشین) غیر قابل تصور هستند و عباراتی که آنها را بدون محتوای



شهودی به کار می‌گیرند فاقد معنای محصلی هستند، باعث شده است که عده‌ای از مفسران کانت، او را پیشرو فلسفه‌هایی چون پوزیتیویسم منطقی یا فلسفه زبان متعارف بدانند که در مقام آن فلسفه‌ها، مابعدالطبیعه به‌عنوان مجموعه‌ای از تعبیرهای مهمل، طرد شده است. به‌عنوان نمونه‌هایی از این کانت شناسان و پژوهشگران در آثار کانت، می‌توان از استراوسن (Strawson, 1966: 41- 42)، وارناک (مگی، ۱۳۷۷: ۲۹۲ و ۲۹۴ و ۲۹۹)، یوئینگ (Ewing, 1967: 178) و ... نام برد.

### عبارات کلیدی ناسازگار

اگر کانت از این عبارت کلیدی در فلسفه‌اش که «حس، بدون فاهمه کور است و فاهمه بدون حس، بی‌محتوی است» می‌خواهد بی‌معنایی مابعدالطبیعه متعالی را اجمالاً نتیجه بگیرد، عده‌ای از کانت‌شناسان، کوشیده‌اند تا با استناد به دیگر عبارات کلیدی در فلسفه او، این شکل از مخالفت با مابعدالطبیعه را (از طریق بی‌معنا دانستن آن) ناسازگار با روح فلسفه کانتی بدانند. آپل که از شارحان بزرگ فلسفه کانت است با استناد به این عبارت از نقد اول کانت که «مقولات بدون شرط‌های صوری حساسیت، صرفاً معنای استعلایی دارند اما کاربرد استعلایی ندارند» و آن را از صفحه ۳۰۵ متن اثر به زبان آلمانی نقل می‌کند به این نتیجه می‌رسد که «مقولات به خودی خود، آن قدرها هم توخالی و بی‌معنا نیستند، آنها صورت‌های فکری که در آنها، تصور واحد یک امر متکثر به طور کلی، بیان گردیده و اشیاء و متعلقات، به طور کلی، اندیشیده شده‌اند. آیا با این وصف نمی‌توان گفت که مقولات به اشیاء فی‌نفسه، اطلاق می‌شوند؟» (آپل، ۱۳۷۵: ۱۶۰) و در نهایت آپل به این نتیجه می‌رسد که کانت نتوانسته از این طریق، ناکارایی مقولات را در مورد شناخت اشیاء فی‌نفسه، نشان بدهد: «هرچند با تعبیر «معنای استعلایی»، مستقل بودن مقولات از شهود حسی و نسبت آنها با «اشیاء به طور کلی» مشخص می‌شود، اما ناتوانی و کارآمد نبودن آنها در مورد شناخت اشیاء فی‌نفسه، بیان نشده است» (همان: ۱۶۱).

کاپلستون هم با تأکید بر این که مهمل دانستن مابعدالطبیعه، با روح فلسفه کانتی ناسازگار است در «تاریخ فلسفه» اش می‌نویسد: «چطور ممکن است فلسفه‌ای که مشروعیت عقلانی ایمان عملی به اختیار و آزادی اراده بشری و خلود نفس و خدا را اثبات کرده است، واقعاً چنین عقیده‌ای داشته باشد که مابعدالطبیعه، مهمل است (کاپلستون، ۱۳۷۲: ۳۱۴). البته این مورخ فلسفه در ادامه قبول دارد که عبارات دیگری برخلاف بی‌معنا دانستن مابعدالطبیعه هم در فلسفه کانت وجود دارد (همان). البته کاپلستون این موارد را ذکر نمی‌کند.

بنابراین در مقابل عباراتی که ما از کانت، دال بر بی‌معنایی مابعدالطبیعه متعالی نقل کردیم، آپل و کاپلستون به نقل عبارات معروف یا به ذکر مضمونهای شناخته شده‌ای از اندیشه‌های او پرداخته‌اند که لازمه آنها، مهمل نبودن مابعدالطبیعه است. حال، در مورد عبارتی که آپل از کانت نقل می‌کند یا گزارشی که کاپلستون، به صورت بسیار چکیده از «نقد عقل عملی» کانت ارائه می‌دهد، چه می‌توان گفت؟ آیا می‌توان گفت که با توجه به این عبارات و مضامین، کانت، مابعدالطبیعه متعالی را مهمل نمی‌دانسته است؟

پاسخ ما به پرسش فوق این است که اگر با تکیه بر آنچه آپل و کاپلستون از کانت نقل کرده‌اند، بتوانیم کانت را مخالف مهمل دانستن مابعدالطبیعه بدانیم، به همین سان می‌توان با عباراتی که ما قبلاً از کانت در بی‌محتوی بودن مقولات و نیاز آنها به محتوای شهودی ذکر کردیم، او را قائل به مهمل بودن مابعدالطبیعه متعالی دانست و در این صورت یک آنتی‌نومی غیر قابل حل در فلسفه کانت که مدعی حل آنتی‌نومی‌هاست، خود را نشان خواهد داد؛ آنتی‌نومی‌ای که در آن، از یک سو، بی‌معنایی مابعدالطبیعه متعالی و از دیگر سو، معناداری این مابعدالطبیعه در آن به اثبات می‌رسد.

واقعیت این است که عبارات کلیدی‌ای که در فلسفه کانت با بحث مهمل یا معناداری مابعدالطبیعه مرتبط هستند، منحصر به چند عبارات نقل شده نیست و ما در اینجا مایل هستیم برای روشن شدن جنبه‌های بیشتری از فلسفه کانت در این باره، چند عبارت کلیدی دیگر از فلسفه کانت بر عبارات قبلی بیفزاییم: کاپلستون از «ایمان» به خدا و خلود نفس و آزادی بشر، سخن گفته است. ایمان در فلسفه کانت، به هیچ رو مستلزم «معرفت» نیست. «ایمان» در جایی است که از نظر ابژکتیو، جهت کافی برای پذیرفتن یک مطلب وجود ندارد ولی از نظر سوژکتیو، چنین جهتی وجود دارد، برخلاف «معرفت» که برای دست یافتن به آن، هم باید شرایط از نظر سوژکتیو کافی باشد و هم از نظر ابژکتیو (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴: ۲۹۵؛ یوئینگ، ۱۳۸۸: ۲۹۲). در معرفت داشتن به امری، ما می‌توانیم از صادق یا کاذب بودن یک حکم و اثبات آن سخن بگوییم اما در ایمان، ما هنوز نمی‌دانیم (= معرفت نداریم) که حکمی درست است یا غلط اما به آن حکم، ایمان داریم. این که آیا ایمان داشتن بدون معرفت، ممکن است یا نه، موضوع بحث ما نیست اما این دیدگاه را واقعاً کانت قبول دارد و آنچه درباره این دیدگاه برای ما مهم است نه درست یا غلط بودن آن، که این است که ایمان داشتن به اموری چون خدا، خلود نفس و آزادی اراده، مستلزم معنا داشتن این امور است وگرنه اگرالفاظی چون «خدا» و «جاودانگی» و «اختیار»، لفاظی مهمل بودند، سخن گفتن از ایمان با استفاده از لفاظی که مهمل است، خود مهمل می‌بود.

اما غیر از دیدگاه ایمان‌گرایانه کانت (در برابر دیدگاه معرفت‌گرایانه) که مستلزم معناداری ایده‌های عقلی (یعنی دسته سوم از مفاهیم پیشین از نظر کانت) هستند، در ارتباط با این ایده‌ها، دو دیدگاه دیگر کانت هم، مستلزم معنی‌داری آنهاست. این دیدگاه‌ها عبارتند از باور کانت به این که اگر ایده‌های عقل، متعلق معرفت ما نیستند و ما نمی‌توانیم صدق یا کذب آنها را اثبات کنیم اما آنها قابل اندیشیدن هستند. اینکه کانت می‌گوید ما می‌توانیم در وجود خدا یا آزادی و جاودانگی روح بشر «بیندیشیم» اگرچه نمی‌توانیم این امور را «بشناسیم» (Kant, 1933: BXXVI) خود دال بر این است که امور مزبور معنادار هستند. «متعلق اندیشه بودن» غیر از «متعلق ایمان بودن» است. چه، کسی می‌تواند به امری بیندیشد اما همانطور که به آن معرفت ندارد، ایمان هم نداشته باشد، اما «متعلق اندیشه بودن» مثل «متعلق ایمان بودن» دال بر معناداری اندیشیدنی‌هاست. چه، اندیشه و معنا از یک سنخ هستند و بر واقعیتی فرای صرف لفظ، دلالت دارند.

اما به غیر از متعلق اندیشه و متعلق ایمان بودن، که در مورد ایده‌های عقل از نظر کانت مطرح می‌شود، دیدگاه کانت در باب استفاده «تنظیمی» از ایده‌های عقل هم می‌تواند دال بر معناداری آنها باشد. این که در روانشناسی مفید است که ما کیفیات نفسانی را چنان در نظر بگیریم که گویی همه آنها، اعراض یک جوهر (به نام نفس) اند یا در مورد خدا و جهان، مفید است در تحقیقات خود در عالم طبیعت، از این ایده‌ها، به گونه‌ای استفاده کنیم که گویی طبیعت اثر صنع آفریدگاری دانا و توانا و حکیم است و به تعبیر دیگر، استفاده تنظیمی از ایده‌های عقل، خود مستلزم این است که این ایده‌ها، به خودی خود، واجد معنا باشند.

اما اگر کانت در جایی دیگر، الهیات دئیستی را که در توصیف خدا از مقولات (مثلاً علت العلل) استفاده می‌کند، بی‌معنا قلمداد می‌کند و الهیات تئیستی یا مذهبی را که اوصاف تجربی ما آدمیان را (البته با برداشتن قید محدودیت از آنها) مانند علم و اراده را به خدا نسبت می‌دهد معنادار اما مشکل‌دار (به خاطر نسبت دادن اوصاف پدیداری به یک شیء فی‌نفسه؛ یعنی خدا) می‌داند (کانت، ۱۳۸۸: ۲۰۸)، معنایی جز این ندارد که کانت در جایی چیزی گفته و در جایی دیگر، متناقض با آن سخن گفته است.

آنچه گفتیم در مورد «ایده‌های عقل» بود که سخن کاپلستون ناظر به آنها بود اما در مورد مقولات که سخن آپل، ناظر به آنهاست نیز می‌توان از آراء کانت، مطالبی در ارتباط با مسأله معنا در مقولات محض، استخراج کرد

که ما در ذیل به دو نمونه از آنها اشاره می‌کنیم: کانت در مبحث «تحلیلات استعلایی» به هنگام بحث از مقولات، آنها را تعریف نمی‌کند. اما در ادامه می‌گوید که او عمداً این کار (تعریف مقولات) را نکرده است؛ زیرا که مقولات قابل تعریف نیستند، بلکه آنها صرفاً صورت‌های خالی و حاکی از روابط منطقی هستند (Kant, 1933: A241/B300). اگر مقولات به تنهایی، قابل تعریف نباشند، این اندیشه به ذهن خطور می‌کند که آنها باید به تنهایی، معنای محصلی نداشته باشند.

مورد دیگر در مورد «اصول فاهمه» است. کانت این اصول را «ترکیبی» و پیشین می‌داند اما تصریح می‌کند که ترکیبی بودن آنها، ناشی از این است که در آنها، مضامین تجربی به کار رفته است، به طوری که با سلب مضامین تجربی مزبور، و با «محض» ساختن آنها، اصول مزبور محتوی ترکیبی خود را از دست می‌دهند و به همانگویی‌های بی‌حاصل بدل خواهند شد (Kant, A244 & B302)؛ به‌عنوان نمونه در اصل علیت که از اصول محض فاهمه است و گُل سرسبد اصول محض فاهمه در فلسفه کانت محسوب می‌شود، کانت معتقد است که تقریر «ترکیبی» این اصل، واجد مفهومی تجربی است. تقریر مزبور از این قرار است: «هر رویدادی علتی دارد». کانت می‌گوید: که مفهوم «رویداد»، مفهومی تجربی است و از دنیای پدیدارها به عاریت گرفته شده است (کاپلستون، ۱۳۷۲: ۲۳۵). حال اگر قرار باشد که اصل مزبور که در واقع به بیان علیت شکلواره یافته می‌پردازد، از عناصر پدیداری زوده شود و کاملاً در چارچوب فاهمه محصور گردد، آن گاه، با این صورت از اصل علیت مواجه خواهیم بود که خالی از محتوای سابق است و یک همانگویی بی‌حاصل را تشکیل می‌دهد: «هر معلولی، علتی دارد» (آپل، ۱۳۷۵: ۵۷-۵۸).

بدیهی است اگر سلب اصل علیت از محتوای شهودی آن، سبب بی‌محتوی شدن اصل علیت بشود، می‌توان مقولات را در صورتی که بدون هر گونه شهودی لحاظ شوند، اموری توخالی محسوب داشت که حاکی از هیچ واقعیتی در عالم اشیاء فی‌نفسه که فقط در قالب حکمی ترکیبی، قابل بیان است، نباشد.

البته در باب دو نکته فوق ملاحظاتی به نظر می‌رسد: در مورد تعریف ناپذیری مقولات می‌توان گفت که این امر می‌تواند نه حاکی از بی‌معنایی آنها در حالتی که به صورت مجرد لحاظ شوند بلکه ناشی از بدیهی بودن آنها باشد. چه، مفاهیم نخستین و بدیهی نیز قابل تعریف نیستند. این که کانت تصریح می‌کند که تعریف مقولات، مستلزم دور است و از خود آنها باید در تعریفاتشان استفاده کرد (Kant, 1933: A245/B303) مؤید این ادعاست. چه، در مابعدالطبیعه متعالی و از جمله در فلسفه اسلامی هم، بدیهیات قابل تعریف نیستند و سعی در تعریف آنها به دور می‌انجامد؛ مانند تعریف وجود به ثبوت. و این در حالی است که ثبوت همان وجود است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴۳-۴۲).

همچنین در مورد اصول محض فاهمه می‌توان گفت که حتی اگر این اصول به همانگویی‌های بی‌حاصل تبدیل شود و محتوی ترکیبی خود را از دست بدهند، این بدان معنا نخواهد بود که آنها هر محتوایی را از دست داده‌اند و کاملاً بی‌معنی هستند. چه، در این صورت باید تعابیر تحلیلی، تعابیری مهممل باشند حال آن که این تعابیر هم، محتوی دارند اما محتوای آنها، خبر تازه‌ای به ما نمی‌دهد و معنای موضوع را در قالب محمول، تکرار می‌کند. به هر حال، بر خواننده است که ملاحظات فوق را بپذیرد و مقولات را از نظر کانت با معنا بداند؛ یا از تعریف ناپذیری مقولات در فلسفه کانت، چون آنها صرف روابط منطقی‌اند و خالی از محتوای شهودی بودن اصول فاهمه، از بی‌معنایی مقولات بدون شهود، در فلسفه کانت، جانبداری کند.

اما در مورد سخنی که آپل از کانت نقل می‌کند (مقولات دارای کاربرد استعلایی نیستند اما معنای استعلایی دارند) انتقادی به نظر ما می‌رسد که طرح آن در اینجا بی‌فایده نیست. ولی قبل از این که به بیان انتقاد مزبور

پیردازیم لازم است تذکر دهیم که کانت در عبارت مزبور، دچار کمی بی دقتی شده و به جای این که از کاربرد «متعالی» (transcendent) مقولات، صحبت کند از کاربرد «استعلایی» (transcendental) آنها سخن گفته است (یونینگ، ۱۳۸۸: ۴۶). چه، کاربرد مقولات در آن سوی حوزه تجربه ممکن کاربرد «متعالی» است و از این رو است که به مابعدالطبیعه‌ای که به این کار می‌پردازد، مابعدالطبیعه «متعالی» اطلاق می‌شود.

حال پیردازیم به سخن آپل. آپل، چنان که از او نقل کردیم، بر این باور است که معنای استعلایی مقولات، دلیل کافی برای اینکه مقولات بدون شهود، واجد معنایی در ذهن ما هستند، به ما می‌دهد. حال آن که اگر مقولات معنا داشته باشند، این بدان معنا نیست که این معنا، مستقل از محتوای شهودی، در ذهن تحقق داشته باشد. خود آپل از این معنا به امر واحدی که در امور متکثر قابل درک است تعبیر می‌کند. تعبیر آپل، کمک زیادی به انتقاد ما از سخن او می‌کند. امر واحدی که قدر مشترک امور کثیری را نشان می‌دهد، همان مفهوم کلی است. واقعیت این است که مفاهیم کلی اگر برخلاف نومیالیست‌ها آنها را بپذیریم، دال بر اموری مشترک در بین امور متکثر جزئی هستند، به‌عنوان مثال مفهوم مثلث، مفهومی کلی است که بین تمام مثلث‌ها (متساوی الاضلاع‌ها، متساوی الساقین‌ها، قائم الزویه‌ها و ...) مشترک است.

در مورد کلیات می‌توان گفت که آنها اگرچه به‌عنوان «معنا»هایی زاید بر معنای مصادیق جزئی خود، وجود دارند و ما مثلاً بین مثلث‌های متساوی الاضلاع و متساوی الساقین و ... قدر مشترکی را به‌عنوان «مثلث» درک می‌کنیم که مساوی با هیچ یک از مصادیق خود نیست (مثلث  $\neq$  یک مثلث متساوی الساقین) اما این «معنا»ها مستقل از معناهای جزئی‌ای که مصادیق آن معنای کلی لحاظ می‌شوند، قابل درک نیستند. این سخن بدین معنی است که محال است کسی از مثلث به طور کلی تصویری داشته باشد اما همراه با آن، تصور یک مثلث جزئی متساوی الاضلاع یا متساوی الساقین یا ... را در ذهن حاضر نداشته باشد. به عبارت دیگر، ما کلیات را فقط در قالب جزئیات، درک می‌کنیم و بدون حاضر کردن تصویری از مصادیق یک امر کلی در ذهن، ما قادر به تصور آن امر کلی نخواهیم بود. اگر این طور نبود و ما می‌توانستیم، در تصور کلیات، هیچ استعانتی از معنای مصادیق آنها نداشته باشیم، می‌توانستیم درکی از مثلث داشته باشیم که آن، نه متساوی الاضلاع باشد نه متساوی الساقین و نه ... بدیهی است که چنین شیر بی یال و دم و اشکمی، هیچ گاه به فضای ذهنی ما راه نمی‌یابد.

نه فقط در «تصور» (ذهن) که در «وجود» (عین) هم مشابه این قضیه وجود دارد. به‌عنوان مثال اگرچه «عرض»، حقیقتی زاید بر جوهر است، اما بدون جوهر، هیچ تحقق ندارد. کلیات هم اگرچه همان جزئیات نیستند، اما تصور آنها بدون تصور جزئیات ممکن نیست. بنابراین مقولات هم که زیر مجموعه‌ای از کلیات را تشکیل می‌دهند اگرچه برخلاف نظر نومیالیست‌ها، نام صرف نیستند و معنایی زاید و مغایر با معنای امور جزئی دارند، اما بدون آن امور جزئی که همان امور شهودی هستند (قوه شهود، قوه دریافت امور جزئی است)، قابل تصور نیستند و این عدم استقلال از جزئی‌ها (امور شهودی) در مقام تصور، به هیچ وجه، منافی معناداری آنها نیست. بنابراین از این که مقولات، معنای استعلایی دارند، نباید نتیجه گرفت که پس حتماً آنها، به طور مستقل و بی‌نیاز از تصور امور جزئی (شهودی) قابل تصور هستند.

### مفاهیم پوچ و مابعدالطبیعه مهمل

اکنون ما آماده‌ایم تحقیق کنیم که آیا از این دیدگاه نقدگرایانه که مفاهیم محض فاهمه بدون محتوای شهودی (اعم از این که شهود مزبور، پسین باشد یا پیشین) نمی‌توانند وجود داشته باشند، می‌توان به این نتیجه رسید که در مابعدالطبیعه متعالی، چون (برخلاف ریاضیات که ما واجد شهود محض یا پیشین زمان و مکان هستیم و برخلاف

فیزیک که ما در آن از شهود پسین تجربی یا حسی برخوردار هستیم) در ارتباط با اشیاء فی‌نفسه ما واجد هیچ گونه شهودی از این اشیاء نیستیم و بنابراین نمی‌توانیم هنگام بحث راجع به این اشیاء، از مفاهیم بی‌محتوی، به علت این که این مفاهیم، بدون محتوی نمی‌توانند تحقق داشته باشند، استفاده کنیم و عباراتی که واژه‌های کلیدی آنها را واژه‌های دال بر مقولات (مفاهیم محض فاهمه) تشکیل می‌دهند، به صورت عباراتی معنادار به کار ببریم، از این رو مابعدالطبیعه متعالی، اگرچه ظاهراً از عباراتی معنادار تشکیل یافته است، هنگامی که به تحلیل معنای نهفته در آن عبارات می‌پردازیم و مفاهیمی را که همراه هیچ شهودی از اشیاء فی‌نفسه نیستند، جستجو می‌کنیم، اثری از آنها، به‌عنوان معنای حقیقی عبارات مابعدالطبیعی، پیدا نمی‌کنیم.

کار ما در این فراز پایانی از گفتار حاضر این است که ببینیم آیا می‌توان با تحلیل این دیدگاه که «فاهمه بدون شهود بی‌محتوی و شهود بدون فاهمه کور است» به گزاره‌هایی دست یافت که از آنها بتوان مقدمات استدلال معتبری را ترتیب داد و در نفی مابعدالطبیعه (به‌عنوان مجموعه‌ای از تعابیر مهمل) از آن مقدمات استفاده کرد. بدیهی است ما در تحلیل خود، از تمام مطالبی که کانت در رابطه با دیدگاه کلیدی مزبور در آثار خود آورده است، باید استفاده کنیم.

اما قبل از این که بحث خود را آغاز کنیم لازم است ابتدا قدری پیرامون نسبت اشیاء فی‌نفسه و پدیدارها از نظر مابعدالطبیعه متعالی، بحث کنیم. این بحث در بحث اصلی ما در باب استدلال کانت به کار خواهد آمد: تردیدی نیست که نه تنها کانت، بلکه تعداد قابل ملاحظه‌ای از فیلسوفان و حتی فیزیکدانان، به ویژه در عصر جدید بین اشیاء چنان که به نظر ما می‌رسند و ما از طریق احساس، آنها را درمی‌یابیم و اشیاء چنان که در نفس خود، هستند تمایز قائل می‌شوند. از قداما، دموکریتوس، نمونه‌ای از این اندیشمندان بود که محسوسات را در عضو حاس می‌دانست و نه در شیء محسوس (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۳۳۸؛ گاتری، ۱۳۷۷: ۱۲۱) و از اندیشمندان جدید فیزیکدانانی چون گالیله (آپل، ۱۳۷۵: ۱۱۴) و فیلسوفانی چون لاک (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۱۰۲) بارکلی (اکرمی، ۱۳۸۴: ۱۰۷) و هیوم (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۳۱۵) به این قول، باور داشتند. آنها چیستی دنیا را چنان که واقعاً و در نفس خود، هست از دنیا آن چنان که بر ما پدیدار می‌شود، متفاوت می‌دانستند؛ اما آیا این دیدگاه، دیدگاه سایر فیلسوفان و به ویژه اهل مابعدالطبیعه متعالی هم هست؟

با مطالعه‌ای اجمالی در تاریخ فلسفه می‌توان دریافت که حداقل تعداد قابل ملاحظه‌ای از اهل مابعدالطبیعه سنتی، کما بیش تمایل داشته‌اند دنیا را همان طوری بدانند که آن را می‌بینند و احساس می‌کنند، حتی در فلسفه اسلامی، کسانی که صور ذهنی را از نظر چیستی آنها، مطابق با اشیاء خارجی نمی‌دانند به سفسطه متهم شده‌اند و به طور تحقیرآمیزی نظریه شیخ در مبحث وجود ذهنی به آنها نسبت داده شده است.

بنابراین اگر اشیاء فی‌نفسه با پدیدارها یا از نظر وجود (و به تبع آن از نظر ماهیت) و یا فقط از نظر ماهیت، یکسان در نظر گرفته شوند، آنگاه هنگامی که در مابعدالطبیعه، راجع به اشیاء فی‌نفسه بحث می‌شود باید گفت که در واقع بحث راجع به پدیدارهاست و چون پدیدارها محتویات شهودی‌ای برای ما هستند اطلاق مقولات بر آنها، از نظر فلسفه‌ای که برای هر مفهوم فاهمه، حتماً محتوای شهودی‌ای را مورد نیاز می‌داند، هیچ اشکالی نخواهد داشت.

توضیح این که می‌توان فرض کرد که ما هنگام به کار گرفتن قوای حسی، خود اشیاء را خارجی را به طور بی‌واسطه و مستقیماً درک می‌کنیم. در این صورت به اصطلاح فیلسوفان مسلمان، علم ما به عالم خارج باید از مقوله اضافه باشد و دریافت حسی اشیاء، چیزی جز برقرار کردن نسبت علمیه‌ای بین عالم و اشیاء خارجی نباشد.

در این حالت، اشیاء پدیداری نه فقط به لحاظ ماهیت خود با اشیاء فی‌نفسه، یکی هستند بلکه وجود آنها هم، با وجود اشیاء فی‌نفسه، یکی است.

اما در فرضی دیگر، می‌توان به «وجود ذهنی» قائل شد و وجود پدیدارها یا صور ذهنیه را با وجود اشیاء خارجی، این‌همان ندانست. اما ماهیت صورت ذهنی را با ماهیت شیء خارجی یکسان تلقی کرد و به وجود ذهنی ماهیت ذهنی و وجود عینی ماهیت خارجی، قائل شد. در این فرض، فرق ماهیت ذهنی‌ای چون ماهیت آتش ذهنی که نمی‌سوزاند و ماهیت عینی‌ای چون ماهیت آتش عینی که می‌سوزاند این‌گونه تبیین خواهد شد که آثار ماهیت (مانند سوزندگی برای آتش) خاص وجود عینی است و وجود ذهنی فاقد آثار شیء خارجی است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۴).

دو فرضی که در فوق به توضیح اجمالی آنها پرداختیم، دو فرض من‌عندی و بدون مصداق واقعی در تاریخ فلسفه نیستند و واقعاً پیروان و طرفدارانی دارند. حال اگر استدلال کانت واقعاً بر آن است که هر مابعدالطبیعه متعالی‌ای (از جمله دو مابعدالطبیعه‌ای که در فوق به معرفی اجمالی آنها پرداختیم) را به لحاظ مهممل بودن، نفی کند می‌بایست بتواند بی‌معنایی این مابعدالطبیعه‌ها و از جمله دو مابعدالطبیعه فوق‌الذکر را نشان بدهد و گرنه نمی‌توان ادعا کرد که کانت توانسته است مابعدالطبیعه متعالی را با تمام مصادیق آن، از بیخ و بن برکند.

در مورد دو فرض فوق، اگر بخواهیم از دیدگاه کانتی «فاهمه بدون محتوای شهودی» استفاده کنیم باید بگوییم که از آنجا که اشیاء فی‌نفسه وجوداً و ماهیتاً یا فقط ماهیتاً همان اشیاء پدیداری هستند، بنابراین شهود پدیداری، مساوی شهود نفس‌الامری خواهد بود و از این رو، تعبیر مابعدالطبیعی که از مقولات استفاده می‌کنند، برای این قالب‌های توخالی، محتوای کافی در اختیار دارند و از این رو تعبیرهای مابعدالطبیعی تعبیرهایی توخالی و پوچ نیستند. بنابراین در فرض اضافی دانستن مقوله علم یا در صورت باور به وجود ذهنی، دیدگاه کانت در باب فاهمه و نیازمندی فاهمه به شهود برای تشکیل معرفت، به هیچ رو نمی‌تواند مهممل بودن مابعدالطبیعه سنتی را اثبات کند.

ممکن است گفته شود که اما فیلسوف مابعدالطبیعی از طبیعت فراتر می‌رود و به‌عنوان نمونه، اگرچه، او مقوله علیت را به‌عنوان مثال بر اشیاء طبیعی اطلاق می‌کند اما با دنبال کردن سلسله علل از طبیعت خارج می‌شود و به اثبات علتی می‌پردازد که از سنخ اشیاء طبیعی نیست و در این صورت او مقوله علیت را بر شیء‌ای اطلاق کرده است که شهودی از آن ندارد.

در پاسخ باید گفت: که خود کانت اصل علیت را در «تحلیلات استعلایی» اصلی تنظیمی می‌داند. البته تنظیمی دانستن اصل علیت چنان که قبلاً گذشت، در اینجا با تنظیمی دانستن نقش ایده‌های عقل در فلسفه او هم معنا نیست و فقط مشترک لفظی است. تنظیمی دانستن اصل علیت، به این معناست که این اصل در مورد یک رویداد، علتی را پیش‌بینی می‌کند اما راجع به چیستی آن علت چیزی به ما نمی‌گوید. به‌عنوان مثال اگر ما رویدادی مثل بیماری مالاریا را داشته باشیم، اصل علیت فقط بیان می‌کند که این رویداد باید علتی داشته باشد ولی این که علت این رویداد چیست، آیا هوای مسموم باتلاق‌ها، علت مالاریاست؟ یا پشه آنوفل یا ... (در مورد تاریخچه‌ای از فرضیات در مورد این بیماری، ر.ک: استیلایی، ۱۳۶۴: ۵-۱۳) از اصل علیت چیزی به دست نمی‌آید. پس ما به وجود علت قائل هستیم ولی این علت، فقط یک مفهوم بدون محتوی است و محتوی آن، که هوای مسموم باتلاق است یا نیش پشه آنوفل یا ... فعلاً حاضر نیست. تا این حد، البته ما با سخن گفتن از علت مزبور، بدون تعیین محتوی شهودی آن، از نظر علمی سخنی بی‌معنا نگفته‌ایم و کلام ما ارج و قرب کلام علمی را دارد.



اکنون فیلسوف مابعدالطبیعی با گذاشتن پایش از قلمرو طبیعت به آن سوی طبیعت، فقط از علتی صحبت کرده است که چیستی آن را نمی‌داند. تا این حد از کار اهل مابعدالطبیعه، البته قابل ایراد نیست. در مرحله بعد، فیلسوف مزبور به سلب اوصافی از علت مزبور می‌پردازد مانند روش علمی که در مرحله‌ای از پیشرفت دانش بشر در باب مالاریا، هوای مسموم باتلاق از «علت» بیماری، سلب شده بود. پس، سلب کردن یک محتوی شهودی از یک مفهوم هم کار ناموجهی نیست و مانند آن فراوان در عالم تحقیقات علمی، قابل مشاهده است.

در واقع کسانی که وجود خدا را اثبات می‌کنند یا به اثبات اوصاف او می‌پردازند کاری سلبی می‌کنند. چه، خدا علتی است که خود معلول «نیست» (= واجب است) و از صفات او، محدودیت، سلب می‌شود؛ مثلاً علم او مثل علم بشر محدود «نیست»، قدرتش هم همین طور و ... قس علی هذا. بنابراین نه باور یافتن به علتی که چیستی آن معلوم نیست و نه سلب کردن اوصافی از آن، هیچکدام قابل ایراد نیست. چه، نمونه‌هایی از این کارها، در پژوهش‌های علمی نیز به چشم می‌خورد.

اما اکنون می‌رسیم به فرض جدی‌تری که در اصل، کانت مابعدالطبیعه را صرفاً قائل به این فرض، لحاظ کرده است و تمام قصدش این است که بی‌معنایی تعبیرهای مابعدالطبیعه را با توجه به این فرض، اثبات کند و آن فرض این است که اشیاء فی‌نفسه، بالکل متفاوت از اشیاء پدیداری هستند و نه تنها وجوداً بلکه ماهیتاً نیز بین آنها نسبت اینهمانی برقرار نیست.

در مورد اشیاء فی‌نفسه در فرض فوق، به نظر می‌رسد که کانت موفق‌تر عمل کرده باشد. چه، واقعاً برای مقولاتی که در مابعدالطبیعه متعالی در حوزه اشیاء فی‌نفسه به کار می‌روند، هیچ محتوای شهودی‌ای قابل پذیرش نیست. در این صورت، سر مقولات بدون کلاه شهود باقی می‌ماند! و ما ظاهراً ناچاریم این مفاهیم را بدون شهودی که به آنها محتوی و تحقق می‌دهد، در مابعدالطبیعه به کار ببریم. اما آیا این کار محکم است؟ ما برای این که به این سؤال پاسخ بدهیم قبلاً سؤال مهمی را طرح می‌کنیم: از نظر کانت مقولات باید همراه با نوعی شهود (پسین و پیشین) به کار گرفته شوند، آیا در مابعدالطبیعه، بحث در باب حیثیت مقولی مفاهیم است یا حیثیت شهودی آنها؟ به عبارت دیگر اگر مفاهیم فاهمه همراه با نوعی شهود، واحدی را تشکیل دهند که مفهوم فاهمه، صورت آن واحد و شهود مزبور، ماده آن واحد را تشکیل بدهد، سؤال ما این است که در مابعدالطبیعه متعالی، فرضاً این کار ممکن باشد و ما بتوانیم شهودی عقلی برای پُر کردن مفاهیم محض فاهمه داشته باشیم، تحقیق ما در مابعدالطبیعه، راجع به حیثیت مقولی این واحدهای مرکب از ماده و صورت است یا بحث در باب حیثیت شهودی آنهاست یا هر دو؟ و به عبارت سوم، موضوع‌ها و محمول‌های احکام مابعدالطبیعه متعالی، مفاهیمی مرتبط با مقولات‌اند یا مرتبط با شهودی که مقولات با آن می‌توانند تحقق پیدا کنند مانند ماده‌ای که صورت فقط با کمک آن، می‌تواند تحقق پیدا کند؟

مختصر ملاحظه‌ای به احکام مابعدالطبیعی به ما نشان می‌دهد که تمام بحث در باب حیثیت مقولی مفاهیم است و نه حیثیت شهودی آنها. احکام مابعدالطبیعه احکامی در باب علت، معلول، جوهر، عرض، وجود، امکان، ضرورت، وحدت، کثرت، و ... اند که تماماً، یا از مفاهیم اصلی مقولی (مقولات دوازده‌گانه) و یا مفاهیم متفرع بر آنها هستند؛ مانند حکم به وجود خدا که در آن مقوله وجود بر علتی که خود، معلول نیست، اطلاق شده است و اگر هم مفاهیم تجربی مثل عالم و مرید (علم و اراده) به موضوع نسبت داده شده مانند این که گاه گفته می‌شود که «خدا، عالم است» یا «خدا، مرید است» علاوه بر این که از این اوصاف قید محدودیت، سلب شده است، فرض این است که بین حداقل بعضی از واقعیت‌های تجربی و اشیاء فی‌نفسه از نظر ماهوی، همانندی برقرار است و فی‌المثل علم و اراده همانطور که در دنیای پدیدارهای تجربی یافت می‌شود، در اشیاء فی‌نفسه نیز وجود دارد.



بگذریم از این که این قبیل اوصاف از نظر بسیاری از اهل مابعدالطبیعه خصوصاً اهل الهیات اصلاً اوصاف تجربی نیستند و اگر کانت آنها را تجربی دانسته، از این روست که او به علم حضوری به نفس قائل نیست و از این رو، علم به نفس و اوصاف آن (چون علم، اراده و ...) را علمی تجربی می‌داند و از دو نوع تجربه حرف می‌زند: تجربه بیرونی (از طریق حواس پنجگانه) و تجربه درونی (از طریق حواس درونی). (کانت، ۱۳۸۸: ۹۶).

حال که معلوم شد بحث‌های مابعدالطبیعی مباحثی در باب حیثیت مقولی اشیاء است و کاری با حیثیت شهودی آنها ندارد، می‌توانیم ادعای بزرگی را مطرح کنیم: درست است که مفهوم، بدون محتوای شهودی تحقق ندارد، اما از آنجا که در مابعدالطبیعه متعالی با حیثیت شهودی مفاهیم، کاری نیست و این مفاهیم، می‌توانند دارای محتوای شهودی پسین نیز باشند، چنان که بدون هیچ اشکالی می‌توان آنها را بر حوزه تجربه ممکن اطلاق کرد، از این رو می‌توان از محتوای شهود تجربی، برای سرپا نگه داشتن این مقولات استفاده کرد و همین که مقولات به علت شهود تجربی تحقق یافتند، بر روی حیثیت مقولی این مفاهیم، به تحقیق پرداخت.

مثالی ذکر می‌کنم، مثلث اقسامی دارد: متساوی الاضلاع، متساوی الساقین، قائم الزاویه و ... همه این اقسام دارای مقسم واحدی هستند که آن مقسم، «مثلث» نام دارد. فرض کنید ما می‌خواهیم در مورد مثلث قائم الزاویه، ویژگی‌ای را اثبات کنیم اما هیچ تصویری از آن مثلث نداریم. یعنی فرض کنید که ما فقط می‌توانیم مثلث‌های دیگر مثل مثلث متساوی الاضلاع و متساوی الساقین را تصور کنیم و قادر به تصور قائم الزاویه نیستیم اما می‌دانیم که چنین مثلثی هست ولی این که چگونه است و چه اشکالی است، نمی‌دانیم. ما نمی‌توانیم به هنگام تصور مثلث، قائم الزاویه بودن آن را هم تصور کنیم ولی می‌توانیم به جای تصور مثلث قائم الزاویه، مثلاً یک مثلث، تصور کنیم. در این صورت ما توانسته‌ایم به تصویری از مثلث دست یابیم. اما، ما این تصور را می‌خواهیم برای چه کار؟ اگر ما بخواهیم از این مثلث، به اثبات ویژگی‌ای که مربوط به قائم الزاویه بودن مثلث می‌شود، استفاده کنیم، البته راه بر ما بسته است. اما اگر آنچه ما قصد تحقیق در آن را داریم، فقط خاص قائم الزاویه‌ها نیست، یعنی به حیثیت «فصل» مثلث (که قائم الزاویه است یا متساوی الاضلاع یا متساوی الساقین یا ...) کار نداریم بلکه فقط به حیثیت «جنس» این اشکال که «مثلث بودن» آنهاست کار داریم. در این صورت، می‌توانیم به هنگام تصور مثلث، آن را مثلاً متساوی الاضلاع، تصور کنیم تا تصور مثلث حاصل آید، آن گاه حکم حیثیت مثلث بودن را، مثلاً این که مثلث دارای زوایای داخلی‌ای است که مجموع آنها ۱۸۰ درجه است اثبات کنیم و آن را به مثلثی که ندیده‌ایم و نمی‌توانیم آن را تصور کنیم (مثلث قائم الزاویه) هم نسبت دهیم و مطمئن شویم که آن مثلثی که نمی‌دانیم چه شکلی است، مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه است.

در اینجا بد نیست مثال متفاوت دیگری ذکر کنیم: فرض کنید یک قاضی در دادگاه منتظر است تا شاهد از راه برسد و شهادت خود را بدهد. اما شاهد افلیج است و نمی‌تواند به تنهایی به دادگاه بیاید (مقایسه کنید با مقولات که بدون شهود، نمی‌توانند به ذهن بیایند) قاضی می‌تواند از کسی بخواهد که شاهد را کول کند و با خود به دادگاه بیاورد و شاهد به این وسیله حاضر می‌شود. اما قاضی به مردی که همراه اوست و او را به دادگاه رسانده کاری ندارد و به سخن او گوش نمی‌دهند بلکه فقط سخن مرد شاهد، برای او حجت است. از این رو قاضی فقط شاهد را نگاه می‌کند و فقط به سخنان او گوش می‌دهد و کاری به ادعاهای شخص حامل شاهد ندارد. مقولات هم، بدون شهود، به ذهن نمی‌آیند. متعاطی مابعدالطبیعه متعالی می‌تواند از هرگونه محتویات شهودی ولو پسین و تجربی باشد برای حاضر ساختن مفاهیم فاهمه استفاده کند. چون فقط با این مفاهیم و تفکر بر روی آنها سر و کار دارد و صرفاً با اعتبار حیثیت مقولی این مفاهیم محصل در ذهن، و مورد پژوهش نظری قرار دادن آنها، به اثبات فرضیات خود که فقط از عناصر مقولی ساخته شده‌اند، بپردازد.

## نتیجه‌گیری

می‌توان این دیدگاه را در فلسفه کانت که فاهمه بدون شهود بی‌محتوا و شهود بدون فاهمه نایبناست حفظ کرد ولی با در نظر داشتن کاری که قوه تجرید انجام می‌دهد از این دیدگاه به این نتیجه نرسید که اظهارات مابعدالطبیعی مهمل هستند. سخنان کانت در بی‌معنا دانستن مابعدالطبیعه متعالی مجمل است و با توجه به این که رویکرد زبانی دغدغه اصلی کانت نبوده می‌توان آن را دیدگاهی فرعی دانست و از آنجا که این دیدگاه با دیدگاه‌های اساسی کانت چون اعتقاد او به معناداری استعلایی مقولات و متعلق ایمان بودن و اندیشیدنی بودن و استفاده تنظیمی از ایده‌های عقل، ناسازگار است می‌توان در مقام پیراستن فلسفه کانت از عناصر ناسازگار، این دیدگاه فرعی و ناسازگار را از فلسفه او طرد کرد.

## References

- Akrami, Musa (2005) *Kant and Metaphysics*, Gam e No published (in Persian)
- Apel, Max (1908) *Kommentar zu Kant's Prolegomena, Eine Einfuehrung in Die Kritische Philosophie* 1. Die Grundproblem der Erkenntnis theorie, Vuchverlag der "Hilfe", GmbH, Schuendeberg, Berlin.
- Ayer, A. J. (1990) *Language, Truth and Logic*, Hammond's worth, Penguin.
- Aristotle (1980) *Aristotle's Metaphysics*, tr. H. Tredennick Loeb Classical Library, London.
- Ewing, A. C. (2010) *A Short Commentary on Kant's Critique of pure reason*, trans. Esmail Sadati khamseh, Hermes published (in Persian);
- Copleston, Frederick (1993) "From Wolff to Kant", *A History of Philosophy*, Vol. 6, trans. Esmail Sadat & Manoochehr Bozorgmehr, Soroosh & Elmi Farhangi published (in Persian)
- Copleston, Frederick (1990) "The British Philosophy (Hobbes to Hume)", *A History of Philosophy*, Vol. 5, trans. Amir j. A'lam. Soroosh & Elmi Farhangi published (in Persian)
- Denker, Griechische (2007) *Eine Geschichte Der Antiken Philosophie*, trans. MohammadHasan Lotfi, Kharazmi published (in Persian)
- Ewing, C. (1967) "Review", *Journal of Philosophy*,
- Gomperz, Theodor (2009) *The Great Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, trans. Mohammadhasan Lotfi, Kharazmi published (in Persian)
- Guthrie, W. K. C. (1998) *A History of Philosophy*, trans. Mehdi Ghavamsafari, Fekre Rooz published (in Persian)
- Kant, I. (2010) *Prolegomena*, trans. Gholamali HadadAdel, Markaz e Nashr e Daneshgahi published (in Persian)
- Kant, I. (1998) *Critique of Pure Reason*, trans. & ed. P. Guyer & A. wood, Cambridge University Press.
- Koerner, S. (1988) *Kant*, trans. Ezzatollah Fooladvand, Kharazmi published (in Persian)
- Moshafi, A. (1987) *Logic and Mathematical argument*, Fatemi Published (in Persian)
- Magi, Berayan (1998) *Great Philosophers in Western Philosophy*, trans. Ezzatollah Foladvand (in Persian)
- Naghibzadeh, Mirabdolhosein (2007) *Philosophy of Kant*, Aghah published (in Persian)
- Popkin, R. & Stroll, A. (1972) *Philosophy Made Simple*, ed. V. Kelly, London.
- Strawson, P. F. (1966) *The Bounds of Sense*, London, Methuen & Co.

- Stroll, Avrum (2003) *Analytic Philosophy*, trans. Fereidoon Fatemi, Nashr e Markaz published (in Persian)
- Tabatabaie, M. (1996) *NahayatolHekmah*, Moaseseh e Nashr ol Eslami Altabeah Lejemaah olmodaresin (in Arabic)