

پژوهش‌های فلسفی
نشریه دانشکده ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۵۲، پاییز و زمستان ۸۸
شماره مسلسل ۲۱۴

نسبت فلسفه کانت با فلسفه لایبنیتس*

اسماعیل سعادت‌ی خمسه**

چکیده

کانت در فلسفه خود رویکردی انتقادی به تعالیم و نظریه‌های لایبنیتس اتخاذ کرده است. تلقی کانت از هماهنگی پیشین‌بنیاد، شهود، و احکام تألیفی و تحلیلی، متفاوت از تعریف و تلقی لایبنیتس است. فلسفه نقدی معنای جدیدی به این مفاهیم می‌دهد و بر بی‌سابقه بودن تقسیم احکام به تألیفی و تحلیلی تأکید می‌ورزد. کانت در نقد عقل محض علاوه بر پاسخ‌گویی به شکاکیت هیوم، با جزم‌گرایی فلسفه لایبنیتس نیز به مقابله برمی‌خیزد. از این‌رو می‌توان فلسفه نقدی را، صرف نظر از داوری درباره قوت و انسجام آن، فلسفه‌ای اصیل و بدیع به شمار آورد که فلسفه غربی را به مسیر تازه‌ای سوق می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: جزم‌گرایی، شهود، معرفت‌شهودی، هماهنگی پیشین‌بنیاد، موند، احکام تألیفی و تحلیلی.

*- تاریخ وصول: ۸۸/۱۲/۱ تأیید نهایی: ۸۹/۲/۷

** - دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه تهران، عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

معمولاً در اکثر آثاری که درباره فلسفه کانت تألیف یا ترجمه می‌شود، این‌گرایش مشهود است که نقد عقل محض عمدتاً پاسخی به شک‌گرایی هیوم (Hume) است.^۱ اگر چنین تصویری در مورد کانت داشته باشیم و گمان کنیم که او در مباحث نظری نقد اول بیشتر از هیوم تأثیر پذیرفته است، ولو این تأثیر در حد بیداری از خواب جزمیت و به نحو سلبی و برای پاسخ‌گویی به تشکیکات وی بوده باشد، یک طرف مهم موضوع را نادیده گرفته‌ایم. در حقیقت، کانت در نقد محض، مقابله با دو سنت یا گرایش فکری را در دستور کار خود قرار داده است: تجربه‌گرایی منتهی به شکاکیت هیوم، و عقل‌گرایی به زعم کانت، جزم‌اندیش متجلی در مکتب فلسفی لایبنیتس (Leibniz).

کانت احتمالاً به جهت پرورش در مدرسه عقل‌گرایی لایبنیتسی، در اوایل فعالیت فکری‌اش همانند ارسطو (Aristotle) و لایبنیتس تفکر را خیر اعلامی دانست. ولی چنان‌که یوئینگ (Ewing) می‌گوید: تحت تأثیر روسو (Rousseau) این نظر لایبنیتسی را که تفکر خیر اعلاست رد می‌کند. و به این نتیجه می‌رسد که خیر اصلی در اراده اخلاقی است، چیزی که می‌توانیم بدون تیزهوشی یا تحصیلات عالی واجد آن باشیم. از این‌رو تفکر و دانش فقط می‌توانند دارای ارزش ابزاری باشند (یوئینگ، ۱۹۸۶، ۱۰).^۲

کانت در سال ۱۷۶۵ با دقت تمام پژوهش‌های جدید درباره فاهمه انسانی (*New Essays on Human Understanding*)، اثر لایبنیتس، را مورد مطالعه قرار داد. مطالعه آن کتاب او را واداشت تا مستقیماً به مقابله با معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه لایبنیتس بپردازد. گایر (Guyer) در مقدمه خود بر ترجمه نقد عقل محض می‌نویسد: کانت از ۱۷۵۵ تدریجاً از فلسفه لایبنیتسی - ولفی (Wolffian) فاصله می‌گیرد و موضع و موقف خود را به شکل بنیادی و روش‌شناختی شکل و سامان می‌دهد (کانت، ۱۹۹۷، ۲۴). با وجود این، برخی از محققان و اندیشمندان بر این باورند که فلسفه کانت متمم و مکمل فلسفه لایبنیتس است. توماس گرین (Thomas Greene)، فیلسوف ایده‌آلیست (idealist) انگلیسی معتقد بود «آموزه‌های لایبنیتس فضای دائمی ذهن کانت را شکل داده است. مطالعه آثار هیوم در میانه عمر بی‌تردید به تعیین نحوه جذب و تغییر آن آموزه‌ها کمک کرد؛ اما همان‌طور که در نقد عقل محض هم به اندازه آثار

مقدم تر وی می‌بینیم، ذهن او براساس آن آموزه‌ها بود که پیوسته فعالیت می‌کرد و در هر حال بهتر آن خواهد بود که او را لایبنیتس اصلاح‌شده و تکامل‌یافته وصف کنیم تا اینکه او را در یک چنین رابطه‌ای با هر کس دیگر جز لایبنیتس قرار دهیم» (لتا، ۱۳۸۴، ۲۰۹). حتی گروهی، از جمله ابرهارد (Eberhard) منتقد لایبنیتسی معاصر کانت، که کانت رساله کشف (*On a discovery*) را در پاسخ به انتقادات او و همفکرانش نوشته است، معتقد بودند که فلسفه لایبنیتس دقیقاً همان مقدار از نقد عقل را که در فلسفه کانت هست، در بردارد؛ اما در عین حال جزئیتی را فرا رو می‌نهد که مبتنی بر تحلیل دقیق قوای معرفت است. بنابراین فلسفه لایبنیتس هر آنچه را که در این فلسفه نو صادق است در بردارد، به اضافه بسط مستدل گستره فاهمه (آلیسون در کانت، ۱۳۸۳، ۵۰).

با این اوصاف، آیا کانت را باید صاحب نظام فلسفی اصیلی بدانیم یا هم‌رأی با ابرهارد و همفکرانش منکر اصالت فلسفه‌اش شده و حتی او را متهم به پیچیده کردن مسایل و مطالبی نماییم که در مکتب فلسفی لایبنیتس به صورت صریح‌تر و روشن‌تر مورد بحث قرار گرفته و مدلل شده‌اند؟ آیا تأثیر فلسفه لایبنیتس در افکار و آراء کانت بدان حد بوده است که بتوان کانت را به معنای حقیقی کلمه متأثر از آرای فلسفی لایبنیتس به شمار آورد؟ پاسخ‌گویی به این قبیل پرسش‌ها مستلزم بررسی و مقایسه برخی از اصول فلسفه لایبنیتس با تعالیم نقد عقل محض است.

اشاره و طرح مسأله

در ابتدا اشاره و یادآوری این نکته لازم است که کانت در پاسخ به منتقدان هم‌روزگار خود کتاب تقریباً جدلی رساله کشف را به نگارش درآورد و در آن کوشید کژ فهمی‌های مخالفان عقل‌گرایی را آشکار سازد. کانت در رساله کشف هیچ یک از انتقادهای مخالفان عقل‌گرایی را نمی‌پذیرد و برای هر ایراد و انتقادی پاسخ آماده‌ای در آستین دارد. کانت در اواخر رساله کشف با طعن به مخالفانش توصیه می‌کند اگر مخالفان برای یک بار نزاعشان را با دشمن مشترکشان کنار بگذارند و سعی کنند تا بر سر اصولی که می‌خواهند بپذیرند به توافق برسند، این اوضاع و احوال، نمایش سرگرم‌کننده و آموزنده‌ای خواهد شد. زیرا در این صورت آنها بیش از کسی که سعی می‌کند به جای

عرض یک نهر بر طول آن پل بسازد، پیش نخواهند رفت (همان، ۲۳۳). کانت حتی برهان منتقدش، ابرهارد را برهانی توصیف می‌کند که چهار دست و پا راه می‌رود، که حاکی از سست و ضعیف بودن آن است.

در این مقاله تلاش می‌شود با مقایسه برخی از اصول فلسفی کانت و لایبنیتس به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که: آیا کانت اصل یا اصولی از فلسفه لایبنیتس را پذیرفته است یا آن که کل آن فلسفه و بنیادهای منطقی‌اش را سست و غیر قابل دفاع می‌شمارد؟ اگر کانت صریحاً اصول فلسفه لایبنیتس را رد می‌کند، آیا ناخواسته برخی از عناصر فلسفه او را در فلسفه خود جذب و هضم کرده است یا نه؟ آیا تشابهاتی که در برخی از آرای این دو فیلسوف وجود دارد دال بر تأثیرپذیری کانت از لایبنیتس است یا این که باید آن تشابهات را ظاهری دانست؟ آیا می‌توان فلسفه کانت را در برابر فلسفه عقل‌گرایانه لایبنیتس فلسفه اصیلی به شمار آورد یا این که صرفاً ادامه و تکمیل آن است؟ و سر آخر این که، اگر اصالت و بداعت فلسفه کانت را هم بپذیریم، آیا فایده عقلی و فکری و روش‌شناختی قابل توجهی بر آن فلسفه مترتب است یا نه؟

راقم می‌کوشد نشان دهد که کانت یا هیچ یک از اصول اساسی فلسفه لایبنیتس را نپذیرفته است و یا حداقل تفسیر خاصی از آنها ارائه می‌دهد که با ظاهر عبارات لایبنیتس قابل جمع نیست. کانت معتقد است می‌توان سخن یک فیلسوف گذشته را بهتر از خودش درک کرد. او در نقد صریحاً به این اصل هرمنوتیکی (hermeneutical) اشاره می‌کند و با باور به این اصل درباره فهم و تفسیر خود از نظریه مثل (Theory of Ideas) افلاطون (Plato) می‌نویسد: «لازم است فقط یادآوری کنم که به هیچ وجه عجیب نیست که ما، در ارتباط با تفکری که یک صاحب اثر در ارتباط با موضوع مورد نظرش بیان داشته است، اندیشه وی را بهتر از خودش بفهمیم و حتی به اندیشه‌هایی در اثر او پی ببریم که خود وی به اندازه کافی آنها را روشن نساخته و یا حتی خلاف آنها را اظهار داشته است» (کانت، ۱۹۹۷، A۳۱۴/B۳۷۵). کانت در مورد آرا و اندیشه‌های لایبنیتس نیز معتقد به همین فهم بهتر است و در آخر رساله کشف به آن تصریح می‌کند (الیسون، همان، ۲۳۸).^۳

کانت در برابر جزم‌گرایی

از آرای کانت در نقد عقل محض چنین نتیجه می‌شود که قوای شناختی انسان توانایی لازم و کافی برای پرداختن به مسائل مابعدالطبیعی را ندارد^۴ و حتی کانت در بخش جدل استعلایی (Transcendental dialectic) عدم توفیق فلاسفه در حل مهم‌ترین مسائل مابعدالطبیعی را در قالب مغالطات (paralogisms)، تعارضات (antinomies)، و ایده‌آل عقل محض (ideal of pure reason) توضیح می‌دهد. بر همین اساس است که کانت اصحاب مابعدالطبیعه را جزم‌گرا (dogmatist) می‌داند؛ و از آنجا که فلسفه لایبنیتس در سنت مابعدالطبیعی عقل‌گرایانه ریشه دارد که در غرب حاکم بوده است، طبیعی است که کانت به نقد و رد آن اقدام کند. بنابراین پیش از هر چیز لازم است منظور و مراد کانت را از جزمیت روشن سازیم.

جزمیت در نقد عقل محض به سه معنا به کار رفته است. کانت در رساله کشف به یک معنای دیگر از جزمیت نیز اشاره می‌کند. بنابراین کلاً در آثار نقدی کانت جزمیت به چهار معنا، که بعضاً قریب به هم می‌نمایند، به کار رفته است.

الف) کانت در پیشگفتار ویراست دوم نقد جزمیت را مقابل شکاکیت و نگرش نقدی قرار می‌دهد. به این معنا که فرد جزم‌گرا با اطمینان به مابعدالطبیعه می‌پردازد بدون آنکه قبلاً توانایی یا ناتوانی عقل را برای چنین وظیفه خطیری سنجیده باشد. کانت در عبارت معروفی می‌گوید «پس من معرفت را محدود می‌کنم تا برای ایمان جا باز کنم، زیرا جزمیت مابعدالطبیعی، یعنی این پیشداوری که می‌توان بدون نقد عقل محض در مابعدالطبیعه پیش رفت، سرچشمه حقیقی همه ناباوری ضد اخلاقی است» (کانت، همان، BXXX).

ب) معنای دوم جزمیت در بخش تعارضات عقل محض آمده است. در آنجا جزمیت را برای توصیف بر نهاد تعارضات به کار می‌برد که در مقابل نگرش تجربی دعاوی خاصی را مطرح می‌کند و آغازهای معقول را مفروض می‌گیرد (همان، A۴۶۶/B۴۹۴).

ج) در بخش روش‌شناسی استعلایی، قسمت انضباط عقل محض، با معنای سوم جزمیت آشنا می‌شویم. کانت در آنجا روش ریاضی را در مقابل روش جزمی قرار می‌دهد. او می‌پرسد: «آیا روشی که برای دستیابی به قطعیت یقینی لازم است، یعنی روشی که در علم ریاضیات روش ریاضی نامیده می‌شود، همانند روشی است که باید روش جزمی

خوانده شود و به وسیله آن همان نوع قطعیت در فلسفه جستجو می‌شود؟» (همان، ۷۴/۸۱). کانت در ادامه می‌گوید: قضیه تألیفی‌ای که مستقیماً از مفاهیم حاصل شده باشد یک جزم خوانده می‌شود و قضیه‌ای که از مفاهیم حاصل شده باشد یک جزم خوانده می‌شود و قضیه‌ای که از مفاهیم حاصل شود یک ریاضیه است.

د) کانت در بند ۲۲۷ از رساله کشف در حالی که به معنای مورد نظر نقد از جزمیت در مابعدالطبیعه اشاره می‌کند، در پاورقی آن معنا را بیشتر توضیح می‌دهد. در این معنای جدید، جزمیت درباره امر فوق حسی زمانی آغاز می‌شود که اصول پیشینی (apriori) گستره‌ای فراتر از تجربه می‌یابند و درباره اعیان نامحسوس معتبر دانسته می‌شوند. چنان که کانت به زعم خود در تعارضات نشان می‌دهد، استفاده این چینی از اصول پیشینی به ستیز عقل با خود و بالمآل به شکاکیت منتهی می‌شود. این بیان دقیقاً معنایی از جزمیت را توصیف می‌کند که به نظر کانت، ابرهارد و لایبنیتس به آن معنا جزم انگارند. با در نظر گرفتن چنین تلقی‌ای از جزمیت، برای رهایی از اتهام جزم‌گرایی کافی نیست که شخص اصول مابعدالطبیعی‌اش را مستدل ساخته باشد، یا حتی کافی نیست که مانند لایبنیتس به تحقیق پیشینی در باب قوه شناخت بپردازد. بلکه لازم است که ابتدا به واسطه یک «نقد حساب شده امکان و شرایط کلی معرفت پیشینی» اثبات شود. اما این کار را فلسفه لایبنیتس انجام نداده، و از این رو به درستی نام جزم‌گرا بر آن نهاده شده است (آلیسون، همان، ۹۳ و ۲۱۲).

پس از مشخص شدن معنای جزم‌گرایی لایبنیتس و مخالفت کانت با آن، این پرسش پیش می‌آید که آیا کانت همه اصول اساسی فلسفه لایبنیتس را به طور مطلق رد می‌کند یا آن که برخی از آن اصول را با اصلاحات خاصی پذیرفته و تفسیر جدیدی از آنها ارائه می‌کند؟ پاسخ به این پرسش مستلزم توضیح اجمالی برخی از اصول و مفاهیم محوری فلسفه لایبنیتس است. با این کار زمینه برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های دیگری هم که پیشتر طرح شد فراهم می‌شود.

مونادها (جوهر بسیط)

لایبنیتس در آغاز *مونادولوژی* (Monadology) می‌نویسد: «موناد [یا جوهر فرد]، که ما از آن در این جا بحث خواهیم کرد جز گوهری ساده نیست، که داخل مرکبات

می‌شود. ساده است یعنی بی جزء است» (لایبنیتس، ۱۳۷۵، ۹۵). او در بیان چرایی وجود موناها می‌گوید: چون مرکبات یافت می‌شود، گوهرهای ساده هم باید وجود داشته باشد، زیرا مرکب جز انبوه یا مجموعه‌ای از بسائط نیست (همان، ۹۷). مونا لایبنیتس جوهر-فاعل است که صفت متمیزه آن تصور و ادراک است و ذات آن همان میل به تغییر از ادراکی مبهم به ادراکی متمایز است (همان، ۹۶). موناها جوهر غیر مادی و روحانی هستند. مونا را می‌توان اصل نامادی نیرو دانست که آن را جز این‌که مانند نفس خودمان بینگاریم، نمی‌توانیم تعقل کنیم. «واقعیت مرکب است از واحدهایی از نیرو. این واحدهای نامادی به شمار نامتناهی، همان موناها هستند، در هر جا که ما جسمی ممتد ادراک بکنیم باید عقل بپذیرد که مجموعه‌ای از مونا بی‌امتداد وجود دارد» (همان، ۵۴). میان این موناها هیچ رابطه علی و معلولی در کار نیست و آنها هیچ‌گونه تأثیر و تأثری با یکدیگر ندارند. آنها در و پنجره ندارند. جسم ما متشکل از موناهاست. یک مونا غالب وجود دارد که همان نفس است. هیچ‌گونه ارتباطی میان موناها نیست و موناها در کار نیست. هماهنگی این موناها را خداوند در آغاز آفرینش آنها مقرر کرده است، طوری که به نظر می‌رسد نوعی رابطه علی و معلولی بین آنها وجود دارد؛ در حالی که این طور نیست. موناها «اجزای لایتجزای حقیقی طبیعت و به طور خلاصه عناصر اشیا هستند» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۳۷۷).

لایبنیتس شمار موناها را نامتناهی می‌داند. بر این اساس او وجود یک نامتناهی بالفعل، یا به عبارت دقیق‌تر، نامتناهی‌های بالفعل را اثبات کرده است. او در پاسخ به نامه فوشه (Foucher) می‌نویسد: «من آنچنان طرفدار نظریه نامتناهی بالفعل‌ام که به جای آنکه، چنانکه غالباً گمان می‌کنند، قبول کنم که طبیعت از آن نفرت و کراهت دارد، معتقدم که طبیعت همه جا طالب نامتناهی است تا بهتر بتواند کمالات فاعل حقیقی خود را به منصب ظهور برساند. بنابراین معتقدم هیچ جزئی از ماده نیست که، نمی‌گویم بالقوه تقسیم‌پذیر، بلکه بالفعل تقسیم‌پذیر نباشد؛ و در نتیجه کوچکترین ذره را باید به عنوان عالمی که مملو از مخلوقات نامتناهی است تلقی کرد» (همان، ۳۸۴). این جوهر بسیط که بالفعل نامتناهی‌اند اجزای جوهر مرکب را تشکیل می‌دهند. لایبنیتس جوهر مرکب را امور پدیداری می‌داند. با این حال، آن پدیدارها مابازایی در واقعیت دارند. تقارن و معیت موناها منشأ حقیقی آنهاست. موناها یا جوهر فرد اموری پدیداری نیستند.

شناخت و ادراک آنها از حوصله حواس خارج است. فقط از راه تحلیل عقلی و فلسفی می‌توان به آنها علم پیدا کرد. «آنها اتم‌های متافیزیکی، یعنی واحدهای غیرمادی هستند که اگر قرار است چیز دیگری وجود داشته باشد باید آنها موجود باشند» (سوایل، ۲۰۰۰، ۸۰).

کانت بر خلاف لایبنیتس، معرفت به مونداهای غیرمادی را ممکن نمی‌داند. زیرا به نظر او به دست آوردن چنین معرفتی مستلزم این است که مقولات فاهمه، از جمله وجود را فراتر از حدودی به کار ببریم که در بخش حسیات (Aesthetic) و تحلیل استعلایی (Transcendental analytic) مشخص شده و در فصلی تحت عنوان «تحلیل اصول» و در بخش اصول موضوعه (postulates) تفکر تجربی به عنوان احکام فاهمه محض که تألیفی (synthetic) و پیشینی هستند به‌منزله اصل موضوعه پذیرفته شده است. در این جا باید به نکته مهمی در تفسیر موندولوژی توجه داشت. همان‌طور که آلیسون می‌نویسد: موندولوژی را می‌توان دوگونه تفسیر کرد: «مابعدالطبیعی و رئالیستی. در تفسیر مابعدالطبیعی مونداهای نقاط مابعدالطبیعی و جواهر معقول محض بدون هرگونه مادیت تصور می‌شوند. لذا نمی‌توان گفت که در مکان قرار دارند. فقط روابط مفهومی محض حاکم بر مونداهای شبیه روابط مکانی بین پدیدارهاست. طبق تفسیر رئالیستی یا از منظر فلسفه طبیعت مونداهای هر چند غیر مادی‌اند، ولی حاصل ترکیب آنها جهان عینی مادی خواهد بود و آنها را می‌توان اجزا یا عناصر این جهان و از این‌رو جای گرفته در مکان دانست. کانت مایل است که موندولوژی را به معنای مابعدالطبیعی یا ایده‌آلیستی تفسیر کند» (آلیسون، همان، ۷۶).

از جمله دلایلی که پیروان لایبنیتس برای اثبات واقعیت عینی مونداهای می‌آورند دلیل مبتنی بر نظری است که درباره زمان و مکان پذیرفته‌اند. ابرهارد و همفکرانش بر این باور بودند که مکان و زمان انضمامی یا تجربی باید از عناصر بسیط و نامحسوسی که مبانی عینی آنها را تشکیل می‌دهند، ترکیب شده باشند. کانت دو اشکال بر این نگرش وارد می‌کند. اولاً این نگرش در تناقض با ریاضیات است. زیرا ریاضیات حاکی از تقسیم‌پذیری نامتناهی مکان و زمان است. ثانیاً این نگرش در تناقض با خودش است. کانت استدلال ابرهارد را مبتنی بر خلط میان محسوس و نامحسوس می‌داند. آلیسون می‌گوید کانت در بحث محسوس و نامحسوس می‌خواهد اثبات کند که کل استدلال ابرهارد مبتنی است بر یک تغییر موضع غیرمجاز و اعلام نشده از موضعی که تقابل بین

محسوس و نامحسوس صرفاً یک تفاوت در درجه است، به موضعی که تقابل مطلق است. استدلال ابرهارد ملهم از آموزه لایبنیتس در باب ادراکات حسی ریز در جستارهای نو است. در آنجا امر نامحسوس چیزی دانسته می‌شود که از آنجا که بسیار ریز یا بسیار مبهم است، دیگر قابل حس نیست یا چون بسیار پیچیده است، دیگر قابل تخیل نیست (همان، ۱۵۸). به عبارت ساده‌تر، کانت معتقد است که ابرهارد محسوس را با قابل تصور، و غیر محسوس را با غیر قابل تصور، یکسان می‌انگارد. ما از بسیاری چیزها نمی‌توانیم تصور واضحی داشته باشیم. ولی در عین حال، درباره آنها احکامی صادر می‌کنیم. مثلاً نمی‌توانیم هزار ضلعی را به طور واضح تصور کنیم، به طوری که در همان مقام تصور فرق آن را با نهصد و نود و نه ضلعی تشخیص دهیم. با این حال، معمولاتی را در قالب قضیه حقیقه به آن نسبت می‌دهیم. از آنجا که ابرهارد به تبع لایبنیتس غیر قابل تصور را با نامحسوس یکی می‌گیرد، و چون در مورد هزار ضلعی غیر قابل تصور، که طبق نظر ابرهارد نامحسوس نیز هست احکام واقعی صادر می‌کنیم، از این جا نتیجه می‌گیرد که ما درباره جواهر بسیط یا مونها که غیر محسوس هستند نیز می‌توانیم احکام واقعی و صادق صادر کنیم. ولی کانت می‌گوید: ابهام تمثلات اجزای یک کل، که در نتیجه آن تنها فاهمه می‌تواند حضور آن را در این کل و در شهود آن مشخص کند، آنها را به ورای حوزه حساسیت نمی‌برد و متعلق عقل نمی‌گرداند (همان، ۱۸۸).

هماهنگی پیشین بنیاد

لایبنیتس نظریه هماهنگی پیشین بنیاد (presestablished harmony) را به وجوه متعدد و تا اندازه‌ای متفاوت بیان کرده است. گاه برای بیان رابطه نفس و بدن که مبتنی بر عقیده دوگانگی فکر و امتداد است، که با کنه مابعدالطبیعه او سازگار نیست؛ زیرا او قایل به وجود یک سنخ جوهر برخوردار از نیرو و شعور است. گاه هم که در صدد بیان نظر عمیق‌تر مابعدالطبیعی خود است، از تطابق کامل میان جوهرهایی سخن می‌گوید که همه یک عالم را از نظرگاه‌های مختلف نشان می‌دهند. او در نوشتارهای فلسفی (*philosophical writings*) می‌نویسد: فقط فرضیه هماهنگی و تلازم جوهرها فی‌ذاته قادر به تبیین همه چیز به نحوی مفهوم و در شأن خداوند هستند (راسل، ۱۳۸۴، ۲۷۹). همچنین در عبارتی که بوی تأیید و رد توأمان رابطه علی و معلولی میان مونها

از آن استشمام می‌شود، می‌گوید: بر این عقیده‌ام که هر جوهر فردی مبین کل جهان به وجه خاص خویش است و حالت بعدی او (در عین آنکه غالباً آزاد است) نتیجه‌ی حالت پیشین اوست. تو گویی که جز آن جوهر و خداوند چیز دیگری در عالم نیست؛ اما از آنجا که همه‌ی جوهرها به ایجاد الهی مستمراً پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند و همگی نیز یک جهان و پدیدارهای واحدی را منعکس می‌سازند، از این‌رو حائز کمال هماهنگی با یکدیگرند (همان، ۲۸۰). این هماهنگی در آغاز آفرینش توسط خدا مقرر شده است و پس از آن هر شیء مرکب متشکل از مونادها مطابق قوانین خاص خود مسیر پدیدارهای طبیعی را طی می‌کند. بنابر هدف و مقصدی که از آغاز خلقت مقرر شده است اتحاد نفس با بدن و تأثیر یک جوهر بر جوهر دیگر فقط عبارت از هماهنگی کامل متقابلی است که بنابر آن هر جوهری به موجب قوانین خاص خویش در چارچوب مقتضیات جوهرهای دیگر قرار گرفته و در نتیجه افعال یک جوهر مقارن با فعل یا تغییر دیگری است (همان).

لایب‌نیتس در نظریه‌ی هماهنگی پیشین‌بنیاد، علیت غایی را با علیت مکانیکی تلفیق می‌کند؛ به این معنی که قوانین ثابت حاکم بر اشیاء مادی مشمول نظمی است که خداوند طبق اصل کمال بنیاد نهاده است.

حاصل آنکه در نظر لایب‌نیتس میان افعال و حرکات نفس و بدن، و به عبارت دقیق‌تر، میان افعال و افکار تک‌تک مونادها نوعی هماهنگی وجود دارد که خداوند در آغاز خلقت مقرر کرده است. از این‌رو نباید در عالم پدیداری به رابطه‌ی علی و معلولی میان اشیا و یا میان نفوس و ابدان قائل بود. فقط چنین می‌نماید که گویی میان موجودات، اعم از مادی و غیر مادی، نوعی تأثیر و تأثر وجود دارد.

کانت هماهنگی پیشین‌بنیاد را می‌پذیرد، ولی تفسیر خاصی از آن ارائه می‌کند که به هیچ وجه ظاهر عبارات لایب‌نیتس چنان تفسیری را القا نمی‌کنند. کانت هماهنگی پیشین‌بنیاد لایب‌نیتس را همان ارتباط متقابل حساسیت و فاهمه می‌داند که معرفت پیشینی ما به اشیا را ممکن می‌سازد؛ ولی می‌گوید نمی‌توانیم دلیلی بی‌اوریم که چرا دقیقاً دارای این نحوه از حساسیت و چنین فاهمه‌ای هستیم که چرا با ترکیب آنها تجربه ممکن می‌شود. همچنین می‌گوید قادر به تبیین این امر نیستیم که با ترکیب آنها تجربه ممکن می‌شود. همچنین می‌گوید قادر به تبیین این امر نیستیم که چرا

حساسیت و فاهمه چنین توافق دارند که معرفت تجربی را به طور کلی ممکن می‌سازند، «به نحوی که گویی طبیعت آگاهانه با نظر به قوه درک ما نظم یافته است» (کانت، ۱۳۸۳، ۲۳۷). کانت این هماهنگی را تعیین پیشین حساسیت و فاهمه در آفرینش می‌داند که هر یک طبق طبیعت خاص خود با دیگری در ارتباط است. به علاوه مدعی است نقد دقیقاً همین را می‌آموزد. زیرا بر اساس فلسفه نقدی برای امکان معرفت پیشین به اشیا این قوا باید دارای ارتباط متقابل باشند. کانت نظر واقعی هر چند به وضوح بیان نشده لایبنیتس را همین می‌داند. زیرا لایبنیتس هماهنگی پیشین‌بنیاد را بسیار بیشتر از حد تطابق نفس و بدن، یعنی تا توافق بین عالم طبیعت و عالم لطف بسط داده است. این هماهنگی بین نتایج مفاهیم ما از طبیعت و نتایج مفاهیم ما از آزادی را باید به عنوان هماهنگی بین دو قوه کاملاً متفاوت در ما دانست که تحت اصول کاملاً متفاوتی قرار دارند، نه هماهنگی بین دو نوع از اشیا که خارج از یکدیگر وجود دارند (همان).

شهود و معرفت شهودی

راسل در کتاب خود راجع به لایبنیتس توضیح می‌دهد که در فلسفه لایبنیتس شناخت به واضح و نامفهوم تقسیم می‌شود. معرفت واضح نیز خود به مبهم و متمایز قابل انقسام است. معرفت متمایز نیز به چهار قسم است: متقن و تام، نامتقن و غیر تام، شهودی، نمادی. پس معرفت شهودی و نمادین، هر دو، ذیل معرفت متمایز قرار می‌گیرند. در شناخت متمایز هرگاه نتوانیم در آن واحد تمام ماهیت مدرک را ادراک کنیم معرفت ما کور یا نمادین است. هر وقت فکر ما یک‌دفعه بر تمامی مفاهیم اولیه یک تصور مرکب اشراف یابد، تفکرمان شهودی خواهد بود. بنابراین معرفت ما درباره تصورات اولیه متمایز باید شهودی باشد، در حالی که عمدتاً معرفت ما به مفاهیم مرکب صرفاً نمادین است (راسل، همان، ۱۸۲).

از نظر کانت، شهود، تصویری است که بلاواسطه تابع حضور متعلق آن است (کانت، ۱۳۸۴، ۲۷۹). کانت در آغاز حسیات استعلایی ادراک حسی را ذیل تصور قرار می‌دهد و می‌نویسد: ادراک حسی عینی عبارت از شناخت است. شناخت (معرفت) یا شهود است یا مفهوم. شهود بی‌واسطه به متعلقات مربوط می‌شود و جزئی است، در حالی که مفهوم،

با واسطه، یعنی با واسطه نشانه‌ای که برای چندین شیء مشترک تواند بود با متعلق ارتباط می‌یابد (نقد، A۳۲). با توجه به توضیحی که کانت در این فقره و در آغاز تحلیل استعلایی (همان، A۶۸ / B۹۳)، و در قسمت نخست از بخش جدل استعلایی (همان، A۳۲۰ / B۳۷-۷) درباره شهود می‌دهد، می‌توان گفت در نظر کانت شهود دارای ویژگیهای ذیل است. (۱) ارتباط با حساسیت، (۲) ارتباط آن با اعیان جزئی (۳) کارکرد آن به عنوان آنچه تفکر به آن به منزله وسیله و ابزار متوجه است (۴) کارکرد آن، به همراه مفاهیم، به منزله نحوه‌ای از شناخت و معرفت.

بنابراین شهود نزد کانت از یک سو با حساسیت ارتباط دارد و از سوی دیگر نحوه‌ای از شناخت و معرفت به شمار می‌رود. اما از نظر لایبنیتس چون تصورات حسی همگی مبهم‌اند، بنابراین نمی‌تواند معتقد باشد که این تصورات بیانگر اشیای خارجی هستند. در واقع از نظر لایبنیتس، درست بر خلاف کانت، تصورات در حصول معرفت حقیقی به جهان هیچ جایگاهی ندارند. در سنت عقل‌گرایی لایبنیتس حساسیت تنها صورت معرفت آدمی را معین می‌سازد نه محتوای آن را. ولی نزد کانت محتوای معرفت را شرایط حسی و عقلی، توأم معین می‌سازند. از این رو کانت معرفتی را که غیر حسی بوده و عقلی محض باشد مورد تردید قرار می‌دهد. مفهوم یا مفهوم تجربی است یا مفهوم محض. مفهوم محض تا آنجا که خاستگاهش فقط در فهم باشد تصور عقلی نامیده می‌شود و یک مفهوم متشکل از تصورات عقلی که از امکان تجربه فراتر رود، ایده (مثال)، یعنی مفهوم عقل است (همان، A۳۲). و مفاهیم عقل همان چیزهایی هستند که کانت در بخش جدل استعلایی به نقد آنها می‌پردازد.

به عبارت دیگر، نزد کانت حساسیت دارای نقش قوام‌بخش (constitutive) است، و برخلاف نظر لایبنیتس، کار آن ایجاد محدودیت یا فراهم ساختن موقعیت برای نوعی معرفت عقلی محض از اعیان نامحسوس نیست، بلکه مقوم ضروری خود معرفت است که محتوای معرفت را معین می‌سازد. یوئینگ در تفسیر مختصرش از نقد می‌نویسد: کانت برخلاف لایبنیتس تأکید می‌کند که ادراک حسی، صرفاً همان ویژگی‌هایی را به صورت مبهم به ما نمی‌دهد که اگر توان عقلی بیشتری داشتیم می‌توانستیم از راه تفکر آنها را تشخیص دهیم، بلکه ویژگی‌های جدیدی را تأمین می‌کند که از هر مشخصه و ویژگی‌ای که عقل تنها بتواند به واسطه مفهوم در خصوص امور واقعی و عینی بشناسد نوعاً متفاوت است (یوئینگ، همان، ۶۱).

بنابراین کانت اولاً شهود را به حساسیت ربط می‌دهد و ثانیاً برخلاف لایبنیتس، برای حساسیت در تولید معرفت نقش مهم و اساسی قایل است. کانت در آغاز حسیات استعلایی می‌نویسد: «معرفت به هر شیوه و واسطه‌ای که به متعلقات و اعیان مربوط باشد، در هر حال چیزی که معرفت از راه آن مستقیماً به متعلقات و اعیان مربوط می‌شود و چیزی که تفکر کلاً متوجه آن است، شهود است. ولی شهود تنها تا آنجا تحقق می‌یابد که به ما متعلقات و اعیانی داده شود و این امر به نوبه خود، دست‌کم برای ما انسان‌ها، تنها تا جایی ممکن است که متعلق به نحوی معین بر ذهن تأثیر بگذارد (نقد، A۱۹/B۳۳). در این عبارت نقد، هم بر نقش محوری شهود در حصول معرفت تأکید می‌شود و هم از وساطت احساس در تحقق شهود سخن می‌رود. ولی چنان‌که دیدیم در نظریه شناخت لایبنیتس، احساس صرفاً معرفت مبهم و مغشوش فراهم می‌آورد. در عقل‌گرایی لایبنیتس تأکید بر عقل است و جهت معرفت نیز به سوی عقل الهی است. خدا محمولات گذشته، حال و آینده هر موضوعی را می‌داند. ولی انسان به جهت ضعف توان عقلی نمی‌تواند هر موضوعی را تا بی‌نهایت تحلیل کند. اگر توان عقلی انسان بیشتر می‌بود با صرف تحلیل عقلی هر موضوعی می‌توانست به معرفت کامل‌تری درباره آن دست یابد. در چنین فلسفه عقل‌گرایانه‌ای عنصر حسی در شناسایی نوعی نقص ناشی از تناهی به شمار می‌آید. از سوی دیگر، معرفت شهودی نیز در تلقی لایبنیتس معرفتی است که بسیار به ندرت برای انسان حاصل می‌شود و انسان‌ها عمدتاً دارای معرفت نمادین هستند (نک. راسل، همان، ۱۸۱).

بنابراین به جرأت می‌توان گفت ادعای ابرهارد، که در دفاع از اصالت فلسفه لایبنیتس و نقد فلسفه نقدی، تمیز کانت بین شهود و مفهوم را معادل تمیز لایبنیتس بین معرفت شهودی و نمادین تصور می‌کند، کاملاً نادرست است.

حقایق عقل و حقایق واقع و ارتباط آن با احکام تحلیلی و تألیفی

لایبنیتس میان حقایق عقل و حقایق واقع قایل به تمایز است. او در *مؤادولوژی* حقیقت را بر دو قسم می‌داند: یکی حقایق استدلال و دیگری حقایق واقع. حقایق استدلال (یا عقل) ضروری است و مخالف آنها ناممکن است. حقایق واقع ممکن به امکان خاص (contingent) و مخالف آنها ممکن است (لایبنیتس، ۱۳۷۵، ۱۲۳). حقایق عقل

یا خود بدیهی‌اند و یا نهایتاً قابل تحویل به قضایای بدیهی هستند. صدق حقایق عقل مبتنی بر اصل تناقض است. حقایق واقع بدیهی نبوده و مبتنی بر اصل جهت کافی هستند نه اصل تناقض؛ زیرا صدق آنها ضروری نیست و نقیض آنها قابل تصور است. حقایق عقل لایب‌نیتس را می‌توان قضایای تحلیلی دانست. به این معنا که در حقایق عقل محمول مندرج در موضوع است و با تحلیل عقلی موضوع می‌توان محمول را از آن انتزاع و بر خود موضوع حمل کرد. از آنجا که حقایق واقع مربوط به وجود اعیان است و به نظر لایب‌نیتس غیر از وجود خداوند وجود هیچ چیز واجب و ضروری نیست، لذا حقایق واقع را مسامحتاً می‌توان حاکی از قضایای تألیفی به شمار آورد.

گفتم مسامحتاً، زیرا از کلام لایب‌نیتس چنین برمی‌آید که قضایای ممکن به یک معنی تحلیلی‌اند. «من در برهان دو اصل به کار می‌برم، که یکی از آنها این است که هر چه مستلزم تناقض باشد کاذب است و دیگر آن است که برای هر حقیقتی که اینهمان و بی‌واسطه نباشد می‌توان جهتی بیان کرد. به این معنی که مفهوم محمول همواره به نحو مصرّح یا غیرمصرّح مندرج در مفهوم موضوع است و این امر نه تنها در مفاهیم خارجی، بلکه در مفاهیم درونی و نه تنها در حقایق ضروری، بلکه در حقایق ممکن هم صدق می‌کند» (کاپلستون، همان، ۲۵۵).

البته لایب‌نیتس متذکر می‌شود که برای کشف صدق حقایق ممکن باید به تحلیل نامتناهی دست زد و هیچ عقل متناهی قادر به این کار نیست. فقط خداست که به یقینی بودن و علت کامل حقایق ممکن علم دارد. پس می‌توان گفت در حالی که اصل تناقض بیان می‌کند که همه قضایایی که به نحو متناهی تحلیلی‌اند صادق‌اند. اصل جهت کافی بیان می‌دارد که همه قضایای صادق تحلیلی است، به این معنی که مفهوم محمول مندرج در مفهوم موضوع است (همان، ۳۵۶).

اینک ببینیم تعریف کانت از احکام تألیفی و تحلیلی چیست. کانت در مقدمه ویراست نخست نقد می‌نویسد: «در همه احکام که در آنها نسبت موضوع به محمول اندیشیده می‌شود... این نسبت به دو گونه ممکن است: یا محمول ب چنان به موضوع الف تعلق دارد که در مفهوم الف (به طور مضمّر) مندرج است و یا ب کاملاً بیرون از مفهوم الف قرار دارد. هر چند با آن دارای ارتباط است. من حکم مورد اول را تحلیلی، و حکم مورد دوم را تألیفی می‌خوانم» (نقد، ۷-۸۶). در ادامه می‌گوید می‌توان احکام

تحلیلی را توضیحی (judgments of clarification) و احکام تألیفی را توسیعی (judgments of amplification) خواند؛ زیرا در احکام تحلیلی، محمول چیزی بر مفهوم موضوع نمی‌افزاید. بر عکس در احکام تألیفی به مفهوم موضوع، محمولی می‌افزایند که هرگز در آن اندیشیده نشده و از راه هیچ نوع تحلیلی از آن مفهوم نمی‌تواند انتزاع شود. در مقدمه ویراست دوم نقد نیز تقریباً همین عبارات آمده است. تقریر تمهیدات در باب تفاوت احکام تألیفی و تحلیلی بر محتوای احکام تأکید می‌ورزد و منشأ و صورت منطقی احکام را مهم نمی‌داند. «منشأ احکام هر چه باشد و صورت منطقی آن‌ها هر وضعی که داشته باشد، در آنها به اعتبار محتوی فرقی وجود دارد که بر حسب آن هر حکم یا صرفاً توضیحی است و با آن چیزی بر محتوای شناسایی افزوده نمی‌گردد و یا آنکه توسیعی است و شناسایی با آن بسط پیدا می‌کند. نوع اول را می‌توان احکام تحلیلی و نوع دوم را احکام تألیفی نامید (کانت، ۱۳۸۴، ۹۶).

در رساله کشف نیز می‌نویسد «احکام تألیفی احکامی‌اند که از طریق محمول آنها چیزی را بیش از آنچه در مفهومی است که محمول را به آن ضمیمه می‌کنیم، به موضوع حکم نسبت می‌دهیم. بنابراین این محمول معرفت‌مرا به ورای آنچه در آن مفهوم مندرج است گسترش می‌دهد. این امر از طریق احکام تحلیلی صورت نمی‌گیرد، احکامی که فقط به کار تصور واضح‌تر و تصدیق آنچه قبلاً در مفهوم مفروضی متصور و مندرج بوده می‌آیند» (کانت، ۱۳۸۳، ۲۱۳).

ابرهارد معتقد است کانت در بیان تمیز احکام تحلیلی و تألیفی موفق نبوده است. وی تمیز بین احکام تألیفی و تحلیلی کانت را برحسب نظریه محمولات لایب‌نیس تفسیر می‌کند. بدین ترتیب که می‌گوید احکام تحلیلی احکامی‌اند که در آنها محمول یا ذات خود موضوع است یا یکی از اجزای ذاتی آن. زیرا در محمول چیزی گفته نمی‌شود بیش از آنچه در واقع در مفهوم موضوع مندرج بوده است. هر چند نه با این وضوح و با چنین آگاهی متمایزی. به طور مشخص‌تر در آن احکام، محمول تعریف موضوع یا نشانه‌ای از این تعریف است. او به احکامی اشاره می‌کند که اوصاف موضوع را بیان می‌کنند. به طوری که این اوصاف جز ذات نبوده و در آن مندرج نیستند، بلکه طبق اصل جهت کافی مبنایشان در آن ذات قرار دارد. ابرهارد این احکام را با احکام تألیفی پیشینی کانت منطبق می‌داند (همان، ۸۰). ابرهارد مدعی است که در ایده‌آلیسم

انتقادی (critical idealism) یا فلسفه کانت، احکام تألیفی نمی‌توانند اعیانی خارج از تمثلات (representations) داشته باشند. زیرا این احکام نمی‌توانند به چیزی واقعی غیر از تمثلات مربوط باشند و در نتیجه صدق منطقی‌شان صرفاً عبارتست از مطابقت یک تمثیل موجود در ما با همان تمثیل موجود در ما. از این‌رو ابرهارد معتقد است که در تعریف کانت از احکام تألیفی ابهام وجود دارد (نک. همان، ۵-۸۴).

ماس (Musch)، یکی دیگر از عقل‌گرایان لایبنیتسی منتقد کانت، معتقد است تعاریف کانت از احکام تحلیلی و تألیفی ملاک قابل قبولی برای تمیز آنها به دست نمی‌دهد. زیرا اندراج و عدم اندراج مفهوم محمول در موضوع می‌تواند متناسب با وسعت آگاهی فرد تغییر کند و لذا حکمی برای فردی تحلیلی و برای دیگری تألیفی باشد. افزودن قید توضیحی و توسیعی نیز ابهام را رفع نمی‌کند. زیرا باز با شرط روانشناختی روبرو هستیم. بدین معنی که هر قدر آگاهی شخص بیشتر باشد احکام بیشتر برای او تحلیلی خواهند بود. نهایتاً ماس پیشنهاد می‌کند که معیار مناسب برای تمیز احکام تحلیلی و تألیفی نظریه تعریف است. تعریف اسمی نمی‌تواند مشکل را حل کند. پس فقط تعریف واقعی می‌تواند مبنای حکم تحلیلی کانت باشد. و چون تعریف واقعی ذات موضوع را بیان می‌کند، به ناچار به نظر ولف (Wolff) بازگشته‌ایم که عقل‌گرای لایبنیتسی است. اگر حکم ذات موضوع یا ویژگی ذاتی موضوع را بیان کند حکم اتحادی بالجمله یا فی‌الجمله خواهد بود (احکام تحلیلی)، و اگر محمول وصف موضوع باشد نه ذات و نه جزئی از ذات آن، حکم ما تألیفی است. این همان تقسیم‌بندی ابرهارد از احکام تحلیلی و تألیفی است.

گرم (Gram) در دفاع از فلسفه نقدی به دو نظریه حمل در نقد معتقد است: نظریه صریح و نظریه پنهان. نظریه صریح همان است که از مقدمه نقد برمی‌آید و براساس آن تمیز بین احکام تحلیلی و تألیفی حاکی از تفاوتی در ناحیه رابطه مفهوم موضوع با مفهوم محمول است. براساس این نظریه نمی‌توان منکر این دعوی شد که هر حکم تألیفی پیشینی یک حکم تحلیلی نهانی است. یعنی در این جا مسأله روانشناختی مطرح است. گرم می‌گوید طبق نظریه پنهان کانت، در احکام تألیفی مفاهیم بر شهودات حمل می‌شوند، نه بر مفاهیم دیگر. لذا این نظریه نه تنها یک نظریه جدید و غیر لایبنیتسی

در باب حمل است، بلکه تلقی معنایی از شهود را نیز تقویت می‌کند که شهود همچون محتوا عمل می‌کند، نه این که صرفاً متعلق حکم باشد (همان، ۱۱۸).

کانت در رساله کشف به ایرادات وارد بر ملاک تمیز احکام تحلیلی و تألیفی پاسخ داده است. او نظر مخالفان خود را محدود به حوزه و حدود منطق صوری می‌داند. او توضیح می‌دهد که مسأله اصلی و بنیادی در تمیز احکام تحلیلی و تألیفی مسأله منطقی رابطه بین محمول و مفهوم موضوع در حکم نیست، بلکه این مسأله استعلایی (transcendental) یا مادی است که آیا محمول در رابطه واقعی با عین قرار دارد یا نه. احکام تألیفی بیان‌کننده چنین رابطه‌ای هستند. در حالی که احکام تحلیلی صرفاً روابط منطقی بین مفاهیم را بیان می‌کنند (همان، ۲۱۳).

کانت تأکید می‌کند که «تبیین احکام تألیفی، مسأله‌ای است که منطق عمومی هیچ ربطی به آن ندارد و حتی نیاز ندارد که نام آن را بداند. اما در منطق استعلایی در میان همه مسائل، این مهم‌ترین مسأله است» (نقد، ۱۹۳/B/۱۵۴A). کانت در تفکیک و تمییز بین احکام تألیفی و تحلیلی می‌خواهد این نکته را برجسته سازد که یک دسته از احکام وجود دارند که تألیفی پیشینی (synthetic a priori) هستند. در نقد عقل محض صریحاً بر تقدم تألیف تأکید شده است: «قبل از این که ما بتوانیم تمثالاتمان را تحلیل کنیم، خود این تمثالات باید داده شده باشند و بنابراین به لحاظ محتوا، هیچ مفهومی نمی‌تواند ابتدا از طریق تحلیل پدید آید» (همان، ۱۰۳/B/۷۷A).

امکان احکام تألیفی پیشینی مسأله‌ای است که کانت مدعی است هیچ مابعدالطبیعه جزمی نتوانسته است راه حلی برای آن ارائه دهد. البته کانت اصطلاح «تألیف» را به معانی متعددی به کار برده است. هایدگر در شرح خود بر نقد عقل محض به سه نوع تألیف اشاره می‌کند (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، ۱۴۳).

۱) هر حکمی یک «من پیوند می‌دهم» یعنی تألیف میان موضوع و محمول است. طبق این معنا حتی احکام تحلیلی نیز تألیفی‌اند.

۲) احکام تألیفی به معنای مضاعفی تألیفی‌اند. در این احکام رابطه تألیفی در نفس موجود توجیه می‌شود.

۳) معنای سوم تألیف، تعیین موجود به عنوان موجود است. یعنی تعیین موجود به‌منزله آنچه که متعلق تجربه ما قرار می‌گیرد. ما از طریق تجربه، شیء را متعلق تجربه

خود قرار نمی‌دهیم. زیرا پیش از آن که تجربه‌ای ممکن گردد، شیء باید ابتدائاً متعلق تجربه ما قرار گیرد. هایدگر این تألیف را با حیث التفاتی هوسرل ربط می‌دهد. این قسم تألیف حاصل وحدت شهود و فاهمه و اساس عینیت معرفت ماست و همان چیزی است که حکم را حقیقی و صادق می‌سازد.

در هر حال باید بررسی کنیم که آیا تمییز بین احکام تألیفی و تحلیلی بیشتر در فلسفه لایب‌نیتس یا فلسفه لاک و فلسفه دیگر وجود داشته است یا نه. در فلسفه لاک و لایب‌نیتس می‌توان به نظریه‌ای درباره احکام دست یافت که ظاهراً نوعی پیشدستی بر نظریه کانت است. ولی این شباهت ظاهری است و با دقت بیشتر متوجه می‌شویم که تألیفی پیشینی به معنای مورد نظر کانت نزد هیچ یک از فلاسفه غربی تبیین نشده و لوازم و آثارش بر تفکر فلسفی مورد توجه قرار نگرفته است. لاک فقط اشاره‌ای اجمالی به چنین تمیزی میان احکام می‌کند و رد می‌شود. نظر لایب‌نیتس هم با وجود تلاش‌های پیروانش جهت پرورش و ایضاح آن از حوزه منطق فراتر نمی‌رود. وود (wood) می‌گوید بر خلاف نظر لایب‌نیتس و پیروان او، در فلسفه کانت قضایای تحلیلی به منزله اصولی در علم یا برای توسعه و تنظیم شناخت تجربی به کار نمی‌روند (وود، ۲۰۰۵، ۲۶). کانت به حق معتقد است که هیچ یک از فلاسفه غربی پیش از او این تمییز و تفکیک را به معنای واقعاً نقدی تعبیر نکرده‌اند. آنها در تمییز این احکام به روابط منطقی حاکم میان مفاهیم توجه داشته‌اند. ولی کانت این تمییز را به روش استعلایی برقرار می‌کند و به رابطه و نسبت مفهوم با امر واقعی و عینی توجه دارد. بیان رساله کشف در این زمینه روشن‌گر است: «وقتی نقد اول بار احکامی را که یکسره بر اصل **هوهویت** یا تناقض مبتنی‌اند از احکامی که اصل دیگری را لازم دارند با عناوین تحلیلی در مقابل تألیفی تمییز داد، این فقط یک لفاظی نبود، بلکه گامی در [مسیر] پیش برون معرفت بود. زیرا انگاره تألیف به وضوح دال بر این است که چیزی بیرون از آن مفهوم مفروض [= موضوع] را باید به عنوان شالوده‌ای که رفتن به ماورای آن مفهوم را با محمول ممکن می‌سازد، افزود. بدین ترتیب، این تحقیق معطوف است به امکان تألیفی از تمثالات نسبت به معرفت به طور کلی، که بلافاصله باید به تصدیق شهود به عنوان شرط ضروری برای معرفت و شهود محض برای معرفت پیشینی، منتهی شود» (کانت، ۱۳۸۳، ۲۳۱). درست است که کانت در تقریر اولیه‌اش از تمییز احکام تحلیلی و تألیفی بر اندراج

یا عدم اندراج مفهوم محمول در موضوع تأکید می‌کند که مطابق با نظر لایبنیتس در این خصوص است. ولی در *تقریر تمهیدات* و *رساله کشف معلوم* می‌شود که در احکام تألیفی ارتباط با متعلق و مابازای خارجی مد نظر است، نه صرف روابط میان مفاهیم. آلیسون در کتاب دیگرش تأکید می‌کند که «کانت به حق می‌توانست خود را اولین کسی بداند که میان احکام تألیفی و تحلیلی تمایز گذاشته است. هر چند در عین حال اذعان می‌کند که دیگران گام‌های ابتدایی را در این زمینه برداشته بودند» (آلیسون، ۱۹۹۲، ۳۴۱).

نتیجه

ابتدای مقاله چند پرسش را طرح کردیم. از جمله این که آیا فلسفه نقدی کانت را می‌توان متأثر از فلسفه لایبنیتس به شمار آورد یا نه؟ و این که آیا فلسفه کانت را باید نظامی اصیل به شمار آورد، و آیا فایده‌تی برای آن متصور است یا نه؟ جهت پاسخ به این پرسش‌ها برخی از اصول و مفاهیم اساسی فلسفه لایبنیتس را اجمالاً توضیح دادم. در ادامه دیدیم که کانت جزمیت را به چند معنا به کار می‌برد و از جزم‌گرایی لایبنیتس چه معنا و منظوری دارد. ضمن توضیح مفهوم موند یا جوهر فرد، عدم امکان معرفت به آن را از نظر کانت متذکر شدم. در ادامه ایضاح شد که معرفت شهودی مورد نظر لایبنیتس غیر از شهود مورد نظر کانت است. همچنین به نظر کانت در خصوص معنای هماهنگی پیشین‌بنیاد اشاره شد. ضمن بیان اهمیت تمییز احکام تألیفی و تحلیلی در فلسفه نقدی معلوم شد که کانت تمییز میان این دو نوع حکم و پاسخ‌گویی به امکان احکام تألیفی پیشینی را، وقتی سخن صرفاً بر سر مفاهیم نیست، امتیاز خاص فلسفه خود می‌داند.

با توجه به گزارشی که از مواضع این دو فیلسوف ارائه شد، بی‌تردید نمی‌توان کانت را در مباحث فلسفی، از جمله در بحث شهود و تمایز احکام تحلیلی و تألیفی ادامه دهنده راه لایبنیتس دانست. به عبارت دیگر، باید گفت فلسفه کانت نظام فکری اصیلی است که نمی‌توان ریشه‌های تعالیم اصلی آن را درون فلسفه لایبنیتس یا دیگر عقل‌گرایان جستجو کرد. البته کانت از لایبنیتس تأثیر پذیرفته است و چنانکه پیتن (paton) می‌گوید روان‌شناسی کانت در بعضی جهات پیوند نزدیکی با روان‌شناسی

لایبنیتس دارد (پیتن، ۱۹۶۱، ج ۱، ۱۳۸)؛ یا همان‌طور که وود معتقد است تصور کانت از خدا بسیار نزدیک به تصور مکتب عقل‌گرایانه لایبنیتس است (وود، همان، ۲۶). با این حال، تأثیرپذیری کانت از لایبنیتس، درست مانند تأثیرپذیری اش از هیوم، خود را بیشتر در قالب سلبی و انتقادی نشان می‌دهد. کانت در نقد عقل محض هم با شکاکیت هیوم به مقابله بر می‌خیزد و هم جزم‌گرایی عقلی مشرب مکتب لایبنیتسی – ولفی را به چالش کشیده و به نقد و نفی و رد آن می‌پردازد. بنابراین، صرف نظر از موفقیت یا عدم موفقیت کانت در طرحی که در انداخته است، و گذشته از موافقت یا مخالفت با اصول اساسی فلسفه نقدی، فلسفه کانت فلسفه‌ای است بدیع و اصیل.



پی‌نوشت‌ها

۱. یکی از ضعف‌ها و کاستی‌های پژوهش‌هایی که درباره فلسفه کانت، چه در غرب و چه در ایران وجود دارد عدم توجه شایسته به درس‌گفتارهای کانت درباره مابعدالطبیعه (1997, *Lectures on metaphysics*) است. اخیراً با تأیید صحت انتساب آن درس‌گفتارها به کانت رویکرد جدیدی در حوزه کانت‌پژوهی در حال تکوین است که نوید تفاسیر جدیدی از تلقی کانت درباره مابعدالطبیعه را می‌دهد.

۲. کتاب یوئینگ به همین قلم ترجمه شده و به زودی توسط نشر هرمس انتشار خواهد یافت.

۳. آلیسون سخن کانت را در بند ۲۵۱ رساله کشف نیم شوخی و نیم جدی تصور می‌کند، ولی هایدگر کاملاً بر جدی بودن این‌گونه سخنان فلاسفه تأکید می‌ورزد. به نظر هایدگر نباید شرح و نقد اثر یک فیلسوف به قلم و گفتار فیلسوف دیگر را در حد مقالات پژوهشی آکادمیک و یا شروح کتاب‌های تاریخ فلسفه به شمار آورد. خود هایدگر معتقد به فهم بهتر کتاب نقد است. در کتاب هایدگر و استعلا (عبدالکریمی، ۱۳۸۱) چنین فهم بهتری گزارش شده است.

۴. این نظری است که اکثر مفسران و شارحان فلسفه کانت بر آن پا می‌فشارند. در ایران نیز غالباً همین نظر در مراکز علمی و پژوهشی پذیرفته شده است. ولی هایدگر درست خلاف آن را از نقد استنباط می‌کند. هایدگر معتقد است کانت در نقد اول درصدد تأسیس بنیان قابل اعتمادی برای مابعدالطبیعه بوده است، و نقد اول را نباید اولاً و بالذات کتابی در حوزه معرفت‌شناسی محسوب کرد. این رأی خلاف اجماع هایدگر از مقوله خالف تعرف نیست. گفتگوی فراتاریخی یک فیلسوف با فیلسوف دوره‌های پیشین چیزی فراتر از فهم و حوصله پژوهش‌های اهل فضل است. در درس‌گفتارهای کانت درباره مابعدالطبیعه شواهد متعددی در تأیید نظر هایدگر می‌توان یافت.

منابع

۱. راسل، برتراند. (۱۳۸۴)، شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس، ایرج قانونی، چ اول، تهران، نشر نی.
۲. عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۱)، هایدگر و استعلاء، چ اول، تهران، نقد فرهنگ.
۳. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج ۴، غلامرضا اعوانی، چ اول، تهران، سروش.
۴. کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۴)، تمهیدات، حداد عادل، چ دوم، تهران، نشر دانشگاهی.
۵. _____ (۱۳۸۳)، رساله کشف، شرح و توضیح از هنری آلیسون، مهدی ذاکری، چ اول، قم، دانشگاه مفید.
۶. لایب نیتس، گوتفرد. (۱۳۷۵)، منادولوژی، یحیی مهدوی، چ اول، تهران، خوارزمی.
۷. لتا، رابرت. (۱۳۸۴)، فلسفه لایب نیتس، فاطمه مینایی، چ اول، تهران، هرمس.
8. Allison, H. (1992), "The originality of Kant's Distinction between Analytic and Synthetic Judgements", in *Immanuel Kant: Critical Assessments*, Oxford, Routledge.
9. Ewing, A.C. (1938), *Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Chicago, University of Chicago Press.
10. Kant, I. (1997), *Critique of Pure Reason*, Translated and edited by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press.
11. Paton, H.J. (1961), *Kant's Metaphysics of Experience*, in 2V., London, George Allen and Unwin.
12. Wood, A. (2005), *Kant*, Oxford, Blackwell.