

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال یازدهم - شماره پیاپی ۳۴

پاییز و زمستان ۹۰

ملاحظات کانت بر نظریه نفس در فلسفه دکارت*

رضا ماهوزی**

چکیده

به اذعان مورّخین و مفسّرین فلسفه، نظریه نفس دکارت، یکی از منابع آغازین تفکر فلسفی معاصر در باب نفس و دیگر مباحث منتزع از آن است. با این حال، رویکرد فیلسوفان پس از دکارت، صرفاً شرح و یا توسیع دیدگاه‌های وی نبوده است. از این میان، کانت ملاحظات جدی و ارزشمندی در این خصوص ارائه کرده است. وی در رویکردی استعلایی، ضعف‌های نظریه نفس دکارت را شناسایی نموده و در مقابل، راه حل‌هایی در خور توجه ارائه داده است. در این نوشتار، نخست موضع دکارت در باب نفس را تشریح نموده و سپس متناسب با ابعاد مختلف نظریه وی، مباحث و نقادی‌های طرح شده توسط کانت که عمدتاً در بخش مغالطات وی ارائه شده است را بررسی خواهیم نمود.

واژگان کلیدی: نفس، جوهر، استعلایی، مغالطات، دکارت، کانت.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۱۰

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید چمران اهواز Mahoozi.Reza@gmail.com

مقدمه

در سنت فلسفی ارسطویی و مدرسی، از نفس به عنوان صورت جسم یاد شده است. طبق این رویکرد، تمامی اجسام از مقوم‌هایی تشکیل شده اند که حداقل یکی از آن‌ها نفس است. این مسأله در مورد انسان اندکی پیچیده‌تر است زیرا انسان واجد نفس ناطقه و بنابراین قوه اندیشیدن است، یعنی همان چیزی که در دیگر موجودات طبیعی وجود ندارد.

در فلسفه دکارت این مقوم بنیادی صرفاً به انسان اختصاص یافته و بنابراین به عنوان یکی از دو رکن اصلی وجود انسان مورد بحث قرار گرفته است. وی جوهر نفس را به عنوان اولین جوهر کشف شده در نظام فلسفی خود مورد بررسی قرار داده است. در این بررسی، «اندیشیدن» به عنوان صفت اصلی این جوهر، و «من فکر می‌کنم، پس هستم» به صورت اصلی‌ترین گزاره مربوط به این جوهر معرفی شده است. این جوهر که به عقیده دکارت مستقل از جوهر بدن اثبات می‌شود، کاملاً به آن مرتبط است. تبیین این ارتباط به عرضه مجموعه مباحثی منجر می‌شود که کانت در سه موقف این مباحث را مورد نقد و بررسی قرار داده است. در اولین موقف، وی «نفس» را در «تحلیل استعلایی» به عنوان شرط ضروری شناخت معرفی کرده است؛ شرطی که بدون آن امکان معرفت تجربی غیرممکن است. اما اگرچه این نفس شرط شناخت است ولی خود، قابل شناسایی نیست. زیرا برای شناختن آن، باید دوباره شرط آن نیز مورد شناسایی قرار گیرد. در موقف دوم، در بخش «دیالکتیک استعلایی» نفس به عنوان ایده‌ای مطرح شده است که از جریان خواست طبیعی عقل برای یافتن شرط‌ها (امر نامشروط) در یک قیاس حملی به دست می‌آید. در اینجا دکارت چهار مغالطه به اضافه یک بررسی جداگانه را عرضه می‌دارد و عقیم بودن تلاش متافیزیسی‌ها در

مسأله اثبات و بررسی نفس را بی‌ثمر دانسته است. و در موقف آخر، ایده‌های نفس، خدا و جهان که سه موضوع مابعدالطبیعه سنتی است، در خوانشی استعلایی برای وحدت بخشیدن به احکام تجربه مورد استفاده قرار گرفته و بدین‌طریق کارکرد درستی از این ایده‌ها معرفی شده است. کانت این مبحث را در دو کتاب نقد عقل محض و تمهیدات تحت عنوان "امکان تأسیس مابعدالطبیعه به‌عنوان یک علم" طرح کرده است. حال به‌منظور تشریح موضع کانت در نقد دیدگاه دکارت درباب نفس، لازم است نخست نظریه نفس دکارت را به‌تفصیل بیان نماییم.

نفس در فلسفه دکارت

دکارت در آثار خود، نظم خاصی را جهت رسیدن به معرفت یقینی دنبال نموده است. با اعمال این نظم و روش مربوط به آن، «نفس» به‌عنوان اولین جوهر کشف شده، در آغاز نظام فلسفی وی و ماجرای رابطه نفس و بدن، به‌عنوان پایان این نظام مورد بحث قرار گرفته است. بدین‌ترتیب وی با شک درباره محسوسات - آن‌هم بدین دلیل که بارها حواس مرا فریفته است (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۲) - نظام فلسفی خود را آغاز کرده و سپس آن‌را به معقولات، مثلاً ریاضیات، برتری داده است. به عقیده وی، معقولات نیز مورد تردید است زیرا علاوه بر این که گه‌گاه ریاضیدان‌ها نیز در محاسبات خود اشتباه می‌کنند، ممکن است دیوی پلید، تمام قدرت خود را به‌کار گرفته تا در اموری که آدمی به‌صراحت و یقین می‌داند، دائماً او را بفریبد (همان: ۲۳ و دکارت، ۱۳۷۵: ۲۰۶ و کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۱۲، ۱۱۸-۱۱۷).

بدین‌طریق دکارت در تمام معارف خود شک می‌کند، تا بدین‌طریق در پایان به یقینی دست یابد که قابل شک نبوده و مورد توافق همگان قرار گیرد (دکارت، ۱۳۶۹:

۱۱۰). اولین چیزی که وی به عنوان یک امر یقینی معرفی کرد، وجود «من»ی است که شک می‌کند. بنابراین ممکن است در همه چیز فریب خورده یا شک کنیم، اما در این که فریب می‌خوریم و شک می‌کنیم، شکمی وجود ندارد. بنابراین باید وجود داشته باشیم تا فریب خورده و شک کنیم. در نتیجه دکارت به وجود «من» اندیشنده پی‌برد و آن را حقیقتی انکار ناشدنی یافت. چرا که در انکارش هم، وجودش مفروض است. وی در تأملات در فلسفه اولی، فرضیه دیو پلید را نیز برای انکار وجود خود بی‌ثمر دانسته است. وی در این باره می‌گوید: «وقتی این فریبکار مرا فریب می‌دهد، بدون شک من وجود دارم و هر قدر در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم معدوم باشم (همان: ۲۵).

پس «فکر کردن» مستلزم وجود داشتن است. هرچند مراد دکارت از فکر، تمام آن چیزی است که در ما می‌گذرد و ما وجود آن‌ها را بی‌واسطه در خود ادراک می‌کنیم. بنابه این دلیل، نه فقط فهمیدن، خواستن، خیال کردن، بلکه حس کردن نیز چیزی جز فکر و اندیشه نیست (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۴۲). دکارت در این باره مدعی است: «بعد از امعان نظر در تمام امور و بررسی کامل آن‌ها، سرانجام باید به این نتیجه رسید و تعیین کرد که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم» هر بار آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است» (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۵). چرا که انجام چنین فعلی مستلزم فکر کردن است و فکر کردن یا اندیشیدن، مستلزم اندیشنده است. وی «می‌اندیشم پس هستم» را اصلی می‌داند که خدعه تمام شکاکان در مقابل آن عقیم جلوه خواهد نمود، از این رو آن را اصل نخستین خود به حساب آورده است (همو، ۱۳۷۵: ۲۰۷ و همو، ۱۳۷۶ الف: اصل ۱۰). وی این مطلب را در اصول فلسفه این گونه تقریر کرده است: «گرچه ما بدین سان همه آن‌چه را که می‌توان درباره‌اش شک کرد،

رد می‌کنیم و حتی باطل می‌انگاریم و به آسانی می‌پنداریم که نه خدایی وجود دارد و نه آسمانی و نه زمینی، و یا حتی کالبدی برای وجود خود ما، اما در این نکته هرگز نمی‌توان شک کرد و آن این‌که ما در حال شک کردن در حقیقت همه این امور، وجود داریم. زیرا نمی‌توان از تصدیق این حقیقت خودداری کرد که اندیشه‌ای که در حال شک کردن است، به‌رغم همه شبهات عجیب و غریب، به‌راستی وجود دارد، پس چاره‌ای جز این نتیجه‌گیری نیست که «می‌اندیشم پس هستم» (cogito ergo sum) این نخستین و متقن‌ترین اندیشه‌ای است که از راه شک منظم علمی می‌توان به آن رسید (همو، ۱۳۷۶ الف: اصل ۷). بنابراین «من تنها تا زمانی که می‌اندیشم وجود دارم. البته من همواره می‌اندیشم. حتی کودک از همان موقعی که متولد می‌شود، می‌اندیشد. من حتی قادر نیستم، عدم خودم را تصورکنم زیرا تصور عدم من، همان وجود داشتن من است» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۱۹-۱۱۸ و ژیلیسون، ۱۳۸۰: ۱۲۷).

دکارت در گامی دیگر، نخست «نفس» را به‌عنوان متعلق (ابژه‌ای) که باید شناسایی شود مورد پژوهش قرار می‌دهد. وی می‌خواهد بداند نفس چیست؟ و از چه ماهیتی تشکیل یافته است؟ پس از دقت کافی درمی‌یابد نفس همان اندیشه است. وی برای بررسی بیشتر نفس، ابتدا به بررسی افکار نفس خود پرداخته و بیان می‌دارد نسبت دادن افعالی چون غذا خوردن و راه رفتن به نفس، مستلزم داشتن بدن است. بدین معنا که اگر بدنی نداشته باشم مسلماً راه رفتن و غذا خوردنی هم نخواهم داشت. پس این‌ها صفات نفس نیستند. وی سپس صفت احساس را بررسی کرده و احساس بدون جسم را محال دانسته است. صفت سومی که مورد بررسی قرار گرفته است، صفت فکر است. برخورد دکارت با این صفت، همچون صفات قبلی نیست. وی درباره این صفت چنین می‌گوید: «در این جا می‌بینم که فکر صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این

صفت است که انفکاک آن از من محال است. «من هستم»، پس «من وجود دارم» این امری است یقینی. اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم. زیرا هرگاه تفکر من متوقف شود، شاید در همان وقت هستی یا وجود من متوقف شود» (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۷-۲۸).

لازم به ذکر است که دکارت در اینجا به سه نوع تمایز قائل است: اول تمایز واقعی؛ همچون تمایزی که بین سه جوهر نفس، خدا و جهان وجود دارد. دوم تمایز عقلی؛ همچون تمایز بین نفس و فکر و سوم تمایز حالت؛ مانند تمایز فلان نحوه اندیشیدن با جوهر نفس که در آن می‌توان به جای یک اندیشه، اندیشه دیگری داشت (همو، ۱۳۷۶ الف: اصول ۶۰ تا ۶۵ و کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۵۱). بنابه تفکیک فوق، تمایز نفس و فکر (اندیشه)، از نوع تمایز عقلی است. یعنی فقط می‌توان در عالم ذهن این دو را از هم تفکیک نمود. فکر (اندیشه) مقوم نفس است و قوام نفس بدان است، بدین معنا که نفس بدون آن، امکان وجود ندارد. این همان معنای مورد نظر دکارت است که طی آن «هرگاه تفکر من متوقف شود، شاید در همان وقت هستی یا وجود من متوقف شود».

روش دکارت برای یافتن ذات جوهر نفس به ظاهر پدیدارشناسانه است. وی در اصول فلسفه مدعی است: «برای رسیدن به چنین شناختی (شناخت جوهر نفس) لازم است که ما به صفات آن جوهر پی ببریم و هیچ صفتی از صفات جوهر نیست که برای این منظور کافی نباشد. چون یکی از مفاهیم متعارف ما این است که هیچ صفت یا خاصیت یا کیفیتی از هیچ به وجود نمی‌آید» (همو، ۱۳۷۶ الف: اصل ۵۲). وی سپس می‌گوید: «گرچه هر صفتی برای این که شناختی از جوهر به ما بدهد کافی است، اما همیشه یک صفت در جوهر هست که طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و همه

صفات دیگر تابع آن هستند. مقصود من... اندیشه است که تشکیل دهنده طبیعت جوهر اندیشنده است» (همان: اصل ۵۳ و کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۵۳ و خالقیان، ۱۳۸۲: ۳۴ و بازافکن، ۱۳۸۰: ۲۹). طبق این مضمون، نفس جوهر است و جوهر، چیزی است قائم به ذات که صفات و کیفیات و حالات، وابسته به او هستند. [بنابراین] این جوهر در قوام خود نیازی به غیر ندارد (دکارت، ۱۳۷۶ الف: اصل ۵۱).

دکارت به منظور تکمیل این مباحث، جواهر مخلوق (جوهر نفس و جوهر جسم) را از جوهر خالق تفکیک کرده است. جواهر مخلوق هستی خود را از جوهر خالق اخذ می‌کنند، ولی صرف نظر از هستی که از جوهر خالق می‌گیرند در قوام خود بی‌نیاز از غیرند. از این رو می‌توان لفظ جوهر را بر آن‌ها اطلاق نمود (همان: ۵۱، ۵۲، ۵۴ و کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۵۸-۱۵۱ و دره بیدی، ۱۳۷۶: ۲۱). بنابراین نفس به نحو واضح و روشن، جوهری است اندیشنده که قوامش به خود است و صفات، کیفیات و حالات نفسانی، قائم به او است.

حال که به وضوح دانستیم جوهر نفس چیست، باید این را نیز بدانیم که این جوهر چه نیست؟ تصور واضحی که از جوهر نفس به دست آوریم عبارت از جوهری است که صفت اصلی آن اندیشه است. ولی می‌خواهیم به منظور حصول درکی عمیق‌تر، این جوهر را به نحو متمایز نیز مورد شناسایی قرار دهیم. این شیوه شناسایی بیشتر سلیبی است. نفس جوهری است اندیشنده که در اندیشیدن خود به جسم (بدن) و خواص آن نیازی ندارد؛ «تحقیق در این که ما، که فکر می‌کنیم هیچ چیز جز فکر شک‌اندیش ما حقیقت یا حتی وجود ندارد، چه هستیم، آشکارا به این نتیجه می‌انجامد که وجود ما را نیازی به امتداد، شکل، واقع بودن در مکان، یا چیز دیگری از صفات بدن یا جسم نیست و تنها دلیل وجود ما در اندیشه ماست. نتیجه این که مفهوم کلی ما از نفس یا

اندیشه خود، مقدم بر مفهومی است که از بدن خود داریم و نتیجه، متقن تر از آن است، زیرا ما در وجود هرگونه جسم (یا شیء) در جهان شک می‌کنیم ولی نسبت به شک خود، تردیدی نداریم» (دکارت، ۱۳۷۶ الف: اصل ۸). پس نه تنها نفس‌شناسی مقدم بر تن‌شناسی است، بلکه نفس در فعل خود (اندیشیدن) بی‌نیاز از بدن و قوای بدنی است؛ «از این رو دانستم که ماهیت یا طبع او (نفس) فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج به مکان قائم به چیزی مادی نیست، بنابراین، آن "من"، یعنی روح (نفس) که به واسطه او آنچه هستیم، کاملاً از تن متمایز است، بلکه شناختن او از آن آسان‌تر است، و اگر هم تن نمی‌بود، تماماً همان بود که هست» (همان: اصل ۱۱ و دکارت، ۱۳۷۵: ۲۰۸-۲۰۷ و همو، ۱۳۶۹: ۲۹-۲۸). این بدین معنا است که حتی اگر بدن وجود نداشته باشد، شناخت ما به اندیشه، همچنان به قوت خود باقی است. اشیائی که من راجع به آنها فکر می‌کنم ممکن است وجود نداشته باشند ولی همین فکر من در مورد آنها همواره وجود دارد و من همواره به این اندیشه خود علم دارم. اساس این فکر در حقیقت طرح تمایز آشکار نفس و بدن است. نفس در اندیشیدن خود به بدن و قوای آن و حتی اجسام دیگر نیازی ندارد زیرا قائم به خود است.

بنابراین، تمایز نفس و بدن واقعی است. دکارت این مسأله را در تأمل دوم بیان کرده است که البته انتقادهای بسیاری در پی داشته است. زیرا در حالی که جوهر جسم هنوز به اثبات نرسیده است، دکارت درصدد اثبات تمایز آن از نفس برآمده است. دکارت خود در پاسخ به این انتقاد مدعی است؛ «من در این جا فقط درصدد بیان این مطلب بودم که نفس در اندیشیدن خود به چیز دیگری جز خود نیاز ندارد و مسأله جوهریت جسم و ارتباط بدن با نفس - در عین غیریت واقعی آن دو - را به تأملات بعدی موکول نموده‌ام. پس وقتی که می‌گوییم مفهوم نفس به چیزی که به بدن مربوط

باشد دلالت ندارد، درست مثل این است که گفته باشیم نفس واقعاً از بدن متمایز است... مثلاً وقتی فیلسوف از مابعدالطبیعه بحث می‌کند، لازم نیست بداند بدنی هم دارد یا نه، زیرا اگر بدنی هم داشته باشد، فکر را با آن کاری نیست و وقتی هم به بحث طبیعیات می‌پردازد، بهتر آن است که فراموش کند اصولاً نفسی هم دارد» (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۳۱).

این دیدگاه برخلاف دیدگاه اهل مدرسه و ارسطویان است. زیرا به عقیده آنان، نفس صورت بدن است و با آن در تعامل مستقیم است. اما دکارت با فرض استقلال جوهریت نفس، این جوهر را در فعل اصلی خود، یعنی اندیشیدن، بی‌نیاز از بدن و جوهر جسم دانسته است. گویی دکارت چنان با نفس خلوت می‌کند که در تفکر انتزاعی آن، جسم و بدن هیچ‌گونه مدخلیتی ندارند. این نفس، متعلق شناختِ نفسِ پژوهش‌گر قرار گرفته و به صورت محض متعلق شناخت واقع شده است. بدین طریق، خواص اصلی و ویژگی‌های ذاتی این جوهر غیرجسمانی که بی‌نیاز از جسم و بدن است شناسایی می‌شود.

این تمایز، آن‌جا که دکارت ماهیت جوهر جسمانی را امتداد معرفی کرده است شدت می‌یابد. دکارت بنابه تفکیک فوق، نفس را جوهری بسیط معرفی نموده است که اجزایی نداشته و در بساطت خود می‌اندیشد. زیرا ترکب و تجزیه پذیری، خصلت جسم است. به عقیده وی، آگاهی از این وحدت و بساطت، به نحو کامل از طریق «فکر می‌کنم» حاصل می‌آید؛ «نفس تقسیم‌پذیر نیست و یک پارچه و واحد است و درست به همین دلیل است که وحدت به چیز مادی تعلق نمی‌گیرد» (استرول، ۱۳۷۸: ۲۱۱ و دره بیدی، ۱۳۷۶: ۱۴، ۴۴). این بدین معنا است که «من فکر می‌کنم» - که به عنوان صورت نفس معرفی شده است - بدون هیچ‌گونه احتیاج یا دخالتی از جانب جسم (بدن) حاصل

آمده و بنابراین نفس مجرد ذاتی از جسم دارد. از سوی دیگر، چون تجزیه‌ناپذیری خصلت جسم است، بنابراین نفس به‌عنوان جوهر ذاتاً مجرد از ماده، بسیط بوده و تجزیه‌ناپذیر است. از سوی دیگر، به‌دلیل همین مجرد ذاتی، نفس پس از مرگ تن، به حیات خود ادامه می‌دهد، چرا که نابودی؛ یعنی تجزیه‌پذیری. و نفس چون تجزیه‌ناپذیر است پس ذاتاً نابود نمی‌شود. در نتیجه، نفس ضرورتاً پس از مرگ تن نیز می‌اندیشد و نوعی خاطره از اتحاد با بدنش را به‌همراه دارد (استرول، ۱۳۷۸: ۲۱۲).

دکارت چگونگی درک و ویژگی‌های نفس را ناشی از صراحت و تمایزی می‌داند که در «می‌اندیشم» حاصل آورده است؛ به‌عقیده وی، آدمی آن‌را به نور درون (شهود درونی) ادراک می‌کند. وی در گفتار در روش مدعی است؛ «پس تأمل کردم که به طور کلی چه لازم است برای هر قضیه تا درست و یقینی باشد؟ زیرا چون یک قضیه یقینی یافته‌ام، باید بدانم یقین چیست؟ پس برخوردیم به این که در این قضیه "فکر دارم پس وجود دارم" هیچ چیز مایه اطمینان من به حقیقت آن نیست، مگر این که روشن می‌بینم که تا وجودی نباشد، فکری نیست، از این رو معتقد شدم که قاعده‌ای کلی می‌توان اختیار کنم، که هر چه را روشن و آشکار درمی‌یابم، حقیقت دارد» (دکارت، ۱۳۷۵: ۲۰۸). بنابراین، «فکر می‌کنم» در سنت دکارت ضابطه و ملاک تشخیص حقیقت از خطا می‌شود. وی بر این مسأله تأکید دارد که «فکر می‌کنم پس هستم» را نه از راه استنتاج قیاسی و با ترتیب دادن کبرای قیاس، بلکه از راه شهود عقلی بدست آورده است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

موقف کلی دکارت در این موضوع آن است که چون این مسئله واجد صراحت و تمایز کافی است و از سوی دیگر، مستقیماً به آگاهی ما مربوط می‌شود، بدین معنا که جریان آگاهی خود را بی‌واسطه ادراک می‌کنیم، بنابراین درک ما از این قضیه نیز یک

درک شهودی است. بدین ترتیب، "صراحت" و "تمایز" به عنوان معیار حصول یقین، و "شهود" و "استنتاج قیاسی" به عنوان راه‌های رسیدن به این معیار در فلسفه دکارت مطرح می‌شود (دکارت، ۱۳۷۶: قاعده های ۴-۲). امر صریح، چیزی است که «بر یک ذهن دقیق، حاضر و واضح باشد» و تمایز چیزی است که «چنان دقیق و از اشیاء دیگر متفاوت است که فقط بیانگر همان چیزی است که آشکارا بر بیننده دقیق ظاهر می‌شود» (همو، ۱۳۷۶ الف: اصل ۴۵). وی با نظر به این دو معنای مکمل، صراحت و تمایز را مشخصه و معیار کلی حصول حقیقت و دوری از خطا معرفی کرده است؛ «اگر فقط با تأیید چیزهایی که با صراحت و تمایز بشناسیم بسنده کنیم، از خطا مصون خواهیم بود.» (همان: اصل ۴۳). چون نفس، صراحت و تمایز را مشخص می‌کند و آنرا درمی‌یابد، از اینرو تمامی علوم و معارف بر نفس انسان تکیه دارند و نفس تعیین کننده معیار حقیقت و خطای تمامی دانش‌ها است.

به منظور شناخت بیشتر نفس، دکارت داشته‌های این جوهر را نیز مورد تأمل قرار داده است. وی نخست به بررسی مفاهیم پرداخته و مفاهیم ذهن را به سه دسته تقسیم کرده است؛ تصورات فطری، تصورات جعلی و تصورات عارضی. به عقیده وی، تصورات فطری را خداوند هنگام آفرینش در ذهن انسان قرار داده است. اما تصورات جعلی، محصول عملکرد قوه خیال، و تصورات عارضی ناشی از تأثیر بدن یا اجسام بر نفس است که از راه حواس درک می‌شوند. بنا به این تفکیک، نفس محض صرفاً واجد تصورات فطری است. زیرا تصورات عارضی و جعلی محصول دخالت عواملی غیر از خود نفس است.

به عقیده دکارت، تمامی معرفت‌های علمی - کلی و ضروری - از تصورات فطری یا با واسطه تصورات فطری به دست می‌آیند. این تصورات فطری و به عبارت دقیق‌تر

جبلی، از همان کودکی به نحو بالقوه در درون انسان نهاده شده و حوادث تجربی و ادراکات حسی، صرفاً نقش بالفعل کننده آنها را بر عهده دارند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۰۷). هرچند دکارت در یادداشت‌هایی علیه یک طرح، تمامی تصورات ذهن را فطری دانسته است؛ بدین معنا که «حرکات اجسام موجب تحریک حواس می‌شود و به مناسبت این حرکات، ذهن تصورات خود را از رنگ و غیره ایجاد می‌کند. به این اعتبار این تصورات فطری است». وی این نظریه را نظریه ارتسامی یا علل موقعی نامیده است (همان: ۱۱۶). در اینجا، دکارت از نظریه بازنمایی ادراک که طی آن ذرات ریزی از اجسام مادی جدا شده و اعضاء حسی ما را تحریک می‌کنند، فاصله گرفته است. علاوه بر این موارد، دکارت گزاره‌های چندی چون «محال است در حالی که فکر می‌کنم، وجود نداشته باشم»، «محال است چیزی که موجود است در همان حال معدوم باشد» و غیره را به عنوان حقایق ابدی موجود در ذهن معرفی نموده (دکارت، ۱۳۷۶ الف: ۴۹) و متعلق شهود را ایده‌های فطری و حقایق ابدی در نظر گرفته است.

چنانکه گفته شد، نفس انسان جوهری به تمامه متمایز از جوهر جسم (بدن) است. دکارت برهان خود مبنی بر تمایز نفس و بدن را این‌گونه تقریر کرده است؛ «خدا قادر است هر چه را که ما به وضوح ادراک می‌کنیم، درست به همان نحوی که مطابق با ادراک ما از آن است، تحقق بخشد. ما ذهن، یعنی جوهر اندیشیده را به وضوح، مستقل از بدن، یعنی مستقل از جوهر ممتد، ادراک می‌کنیم و برعکس، می‌توانیم بدن را به وضوح مستقل از نفس ادراک نماییم. بنابراین نفس می‌تواند لااقل از طریق قدرت خداوند، بدون بدن وجود داشته باشد و نیز بدن هم می‌تواند مستقل از نفس موجود باشد. اما اگر یک جوهر بتواند مستقل از جوهر دیگر وجود داشته باشد، این دو جوهر

واقعاً متمایز از یکدیگرند. نفس و بدن جواهری هستند که می‌توانند مستقل از یکدیگر وجود داشته باشند. بنابراین تمایزی واقعی میان نفس و بدن وجود دارد» (دکارت، ۱۳۷۶ ب: قضیه ۴).

اما علیرغم این جدایی، جوهر نفس و جوهر جسم به هم مرتبط‌اند. ماحصل رابطه جسم با نفس، حصول انفعالاتی است که بررسی آن‌را می‌توان تحت عنوان "علم النفس تجربی" ملاحظه کرد. به عقیده دکارت، رابطه نفس با بدن همچون رابطه کشتیان با کشتی نیست. زیرا نفس با تمام بدن اتحاد دارد (همو، ۱۳۶۹: ۱۲۶ و کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۵۵). نفس از بدن تأثیر می‌پذیرد و در پی این تأثیرپذیری، ادراکاتی در نفس ایجاد می‌شود. از طرف دیگر نفس هم از طریق روح حیوانی بدن را کنترل کرده و تصمیم‌گیری می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۸۳).

دکارت در پاسخ به پرسش مربوط به جایگاه نفس، علیرغم اذعان به اتحاد کامل نفس و بدن و استقرار آن در تمامیت بدن، غده صنوبری شکلی را در مغز در نظر گرفته و با معرفی آن به عنوان جایگاه نفس، مدعی است، نفس از آن‌جا عمل خود را نسبت به سایر اعضای بدن انجام می‌دهد. به عقیده وی، نفس در این غده کوچک که در میان مغز قرار دارد مستقر است و از آن‌جا به واسطه ارواح حیوانی - که خود اجسام بسیار لطیفی هستند - اعصاب و حتی خون، در سرتاسر بدن منتشر می‌شود و خون که در مورد انطباعات با ارواح حیوانی شریک است، می‌تواند آن‌ها را از طریق سرخ‌رگها به تمام اعضای بدن برساند (دکارت، ۱۳۷۶ ج: بندهای ۳۲-۳۱، ۳۴). بنا به این باور، بدن انسان به دلیل جسمانی بودن، به نحو ماشینی عمل می‌کند. از این رو واجد رشته‌های باریکی (رگ‌هایی) است که در سراسر بدن توزیع شده است. نفس از طریق همین رگ‌ها به تمام بدن می‌رود.

با توجه به این رابطه تنگاتنگ، تمامی افکار موجود در نفس بر دو دسته است؛ ۱- افکار متضمن فعالیت نفس که همان افکار حاکی از امیال است که تماماً از نفس برخاسته و متکی به آن است. ۲- افکار متضمن انفعال نفس که ناشی از ارتباط نفس با بدن بوده و ادراکات نام دارند. امیال نفس یا تماماً ریشه در خود نفس دارند مثل زمانی که مایلم خدا را دوست داشته باشیم و یا ریشه در بدن ما دارند، مثل وقتی که میل داریم قدم بزنیم. ادراکات نیز بر دو دسته‌اند؛ قسمی معلول نفس است مثل ادراکات تمایلات و تخیلات و قسمی معلول بدن است. «خصلت همه ادراکات این است که از طریق دخالت اعصاب وارد نفس می‌شوند. منتها برخی از آنها مربوط به اشیا است که در خارج با حواس ما برخورد کرده‌اند و برخی دیگر آنها را به نفس نسبت می‌دهیم» (دکارت، ۱۳۷۶ ج: بندهای ۲۲-۱۷). چون در انفعالات هم نفس فعالیت دارد، می‌توان نتیجه گرفت که نفس در تمامی افکارش فعال است. پس انفعالات نفس که محصول رابطه نفس و بدن است عبارت از ادراکات، احساسات یا عواطف نفس، به‌عنوان امور خاصی است که به نفس نسبت می‌دهیم و اینها نیز خود توسط بعضی حرکات ارواح ایجاب، ابقاء و تقویت می‌شوند (همان: بند ۲۷).

دکارت در ارتباط نفس و بدن مشکل بسیار بزرگی پیش‌رو داشت، تا آنجا که به عقیده ناقدان، نظریه‌های وی در حل مسئله ارتباط نفس و بدن، فاقد اعتبار و ارزش است. چرا که وی در اساس، جوهر نفس را مستقل و غیر از جوهر جسم (بدن) فرض کرده است و اینک ارتباط آن دو بسیار مشکل خواهد بود (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۵۱ و دره بیدی، ۱۳۷۶: ۴۳ و کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۵۷).

به‌طور کلی باید در مورد علم النفس استدلالی دکارت گفت، دکارت نفس را به‌عنوان جوهری اندیشنده مطرح کرده و سپس آن را تعریف نموده و به ذکر ویژگی‌ها،

تمایز ذاتی‌اش از بدن، داشته‌های آن، ارتباط آن با بدن و ... پرداخته و آن‌ها را به تفصیل بیان نموده است. برای وی، جوهر نفس تماماً اندیشه است. ازاینرو چون اندیشه را در غیر انسان نمی‌یابد، تمام حیوانات و گیاهان و به‌طور کلی تمام موجودات زنده را، برخلاف مدرسیان و ارسطو مشربان، فاقد نفس لحاظ کرده است. به‌عبارت دیگر، تنها انسان واجد نفس است و غیر انسان، تماماً ماشین‌هایی هستند که به‌نحو مکانیکی و خودکار عمل می‌کنند. اگرچه دکارت برای نجات انسان از تعیین‌گرایی (دترمینیسم) عصر خود، جوهر نفس را لحاظ کرده و او را مختار دانسته است؛ «اگر تفکر عبارت از آگاهی و خودآگاهی باشد، طوری که بتواند خودش را در اول شخص بیان کند، باید چیزی بیش از یک فرایند (مکانیسم) طبیعی باشد. مگر این‌که تمام فرایندهای طبیعی را به‌عنوان آگاهی از خود لحاظ کنیم که این البته مورد تردید است» (Kant, 1965: A₁₅₂).

کانت و معرفت به نفس

کانت در فلسفه نقدی خود، دو میراث عمده فلسفی عصر خود در باب نفس و عقل، یعنی عقل‌گرایی (راسیونالیسم) و تجربه‌گرایی (آمپریسم)، را با رویکردی جدید نقادی نموده و با راهی متفاوت از هر دو، توانایی‌ها و محدودیت‌های عقل انسان را در *نقد عقل محض* معرفی کرده است. کانت پژوهش پیرامون «نفس» به‌عنوان سوژه اندیشنده - به‌نحو نظری و نه عملی - را در سه بخش از کتاب مذکور بررسی نموده است. وی "می‌اندیشم"، به‌عنوان شرط هرگونه تجربه و معرفت تجربی را در بخش استنتاج استعلایی مقولات، "ایده نفس به‌عنوان موضوعی که هیچ‌گاه محمول واقع نمی‌شود" را در بخش مغالطات (پارالوژیسم‌های) عقل محض و "استفاده نظام بخش

از ایده نفس به عنوان وسیله‌ای برای طرح مابعدالطبیعه به عنوان یک علم " را در آخرین فصول کتاب مذکور، به مثابه سه بررسی مرتبط با هم ذکر و تقریر نموده است.

نفس به عنوان شرط تجربه

طبق نظر کانت، ذهن انسان از چهار قوه حس، خیال، فاهمه و عقل تشکیل شده است. تجربه و معرفت تجربی حاصل فعالیت حس و فاهمه و اتحاد این دو به مدد قوه خیال است. بر مبنای این دیدگاه، حس پدیدارهایی را در دو قالب مکان و زمان عرضه می‌دارد و فاهمه به وساطت خیال و شاکله‌های استعلایی آن، شهودهای فراوان حس را وحدت می‌بخشد. این وحدت بخشی طی دو مرحله انجام می‌گیرد؛ در گام نخست ذهن، انطباعات حاضر، مثلاً انطباع رنگ زرد را با انطباعاتی از همین مورد که قبلاً دریافت شده بود، ولی در حال حاضر غائب هستند و اینک توسط خیال بازسازی شده‌اند، را «بازشناسی» کرده و آنها را وحدت می‌بخشد و شهود حسی - فرضاً رنگ زرد - را ایجاد می‌کند. و در گام بعد، این شهود را با شهودهای دیگری که آنها نیز بنابه همین مکانیسم وحدت یافته‌اند، ترکیب کرده و از طریق وحدت آنها، عین (object) را می‌سازد. مثلاً شهود حسی رنگ زرد را به شهودهای حسی چون گِردی، سفتی و شیرینی ترکیب کرده و مفهوم و عین ذهنی و پدیداری «پرتقال» را می‌سازد. این عمل "مفهوم‌سازی" نام دارد. سپس ذهن، شناسایی (اندیشیدن) خود بر این اعیان را انجام داده و درباره آن حکم می‌کند. البته این ترتیب، دارای فواصل زمانی زیادی نیست.

ساختن اعیان که همان اتحاد کثرات شهود حسی است، از طریق اعمال مقولات بر کثرات صورت می‌گیرد و هر عینی که ساخته شود، بر مبنای همان مقوله‌ای که در دسته «نسبت» بر اساس آن شکل گرفته است با مفهوم و یا مفاهیم دیگر اتحاد یافته و یک

حکم را می‌سازد. مثلاً در حکم «پرتقال شیرین است»، کثرات چندی چون شیرینی، گردی، زردی، سنگینی و غیره طبق مقوله جوهر با هم دیگر اتحاد یافته و حالا برای حکم نمودن در مورد این مفهوم (عین)، بنا به همان مقوله یعنی مقوله جوهر، کثرات مذکور را بر مفهوم پرتقال حمل می‌کنیم.

در هر دو گام، یعنی هم در مرحله ترکیب انطباعات حسی که ذهن طی فرایند ادراک، بازسازی و بازشناسی، آن انطباعات را وحدت می‌بخشد و هم زمانی که کثرات شهود حسی با هم دیگر وحدت می‌یابند و مفهوم (عین) را می‌سازند، "من" اندیشنده واحد، شرط انجام این دو فعالیت است؛ بدین معنا که اگر "من" اندیشنده دارای وحدتی نباشد، وحدت مزبور در هر دو مرتبه منتفی خواهد بود، چرا که مفهوم «وحدت» در این مقام صرفاً به معنی «یگانگی با آن چه قبلاً بوده است» می‌باشد. به عبارت دیگر، اگر «من» اندیشنده، خود فاقد وحدت باشد و این «من» که اینک می‌اندیشد، غیر از «من»ی باشد که قبلاً می‌اندیشید، در آن صورت مسأله وحدت بخشیدن به کثرات، تشکیل اعیان، شناسایی و معرفت بطور کلی منتفی خواهد بود. وحدت «من» شرط حصول تشکیل مفاهیم و وحدت تجربی به آن‌ها است (هارتساک، ۱۳۷۶: ۴۶).

به عقیده دکارت، «من فکر می‌کنم» مبنای هرگونه اندیشه‌ای است و بدون آن هیچ‌گونه علم و معرفتی ممکن نخواهد بود. هر فکر و هر حکم و هر گزاره‌ای بنا به ضرورت، باید فکر و اندیشه کسی باشد؛ کسی که فکر کرده و اندیشیده است. این «من» یک «من» استعلائی است که مبنا و شرط هرگونه معرفتی است. این «من» باید وحدت داشته باشد تا عمل ترکیب کثرات و وحدت‌بخشی به آن‌ها موجه جلوه نماید.

وحدت «من» استعلایی، شرط لازم هر فکر و هر حکم و هر قول و هر تصویری است (همان: ۷۸ و کورنر، ۱۳۸۰: ۹۵-۱۹۶، ۲۰۲).

خودآگاهی نزد کانت؛ یعنی آگاهی از تمام فعالیت‌هایی که آدمی طی آن، ادراکات کثیری را در ذهن حاضر کرده و آن‌ها را وحدت می‌بخشد. بنابراین «من» استعلایی، شرط خودآگاهی نیز هست. کانت این «من» را چنین توصیف می‌کند؛ «من فکر می‌کنم» باید بتواند با هر تمثیلی که من دارم همراه باشد زیرا در غیر این صورت ممکن است چیزی نزد من تمثّل یافته باشد که هرگز نتوانم فکری از آن داشته باشم و این به معنی محال بودن آن تمثّل یا دست‌کم به معنی هیچ و پوچ بودن آن، نزد من خواهد بود. به تمثیلی که مقدم بر هر فکری حاصل شود "شهود" می‌گوییم. بنابراین کثرت شهود در آن فاعل شناسایی که این کثرت در اوست با «من فکر می‌کنم» رابطه‌ای ضروری دارد. اما این تمثّل فعالیتی است خودانگیخته و ناشی از صرف ذهن. نمی‌توان آن را به حساسیت منسوب کرد. من آن را «ادراک نفسانی محض» می‌نامم تا از «ادراک نفسانی تجربی» بازشناخته شود، هم‌چنین آن را «ادراک نفسانی اصیل» می‌نامم، زیرا آن همان خود آگاهی است که هر چند منشأ تمثّل «من فکر می‌کنم» است (تمثلی که می‌باید بتواند با هر تمثّل دیگری همراه باشد و تمثلی که همواره در کل آگاهی امری واحد است) خود با هیچ تمثّل دیگری نمی‌تواند همراه باشد. من این ادراک نفسانی را، «وحدت استعلایی خودآگاهی» می‌نامم تا امکان معرفت پیشینی‌ای که از آن برمی‌خیزد را نشان داده باشم (Kant, 1965: B₁₃₂).

این «من» استعلایی، خود نمی‌تواند مورد شناسایی قرار بگیرد، زیرا شرط شناسایی است. کانت این موضع را مقابل «مناد نفس» لایب نیتس قرار داده است. مناد نفس لایب نیتس به خود، آگاهی دارد و خود آگاهی (apperception) او به خودش

حضور بوده و همواره حاضر است. این مناد می‌داند که کیست و چیست. حال آن‌که کانت خودآگاهی محض (Pure apperception) را خودآگاهی می‌داند که طی آن نفس از خود هیچ چیزی جز این‌که باید حضور داشته باشد نمی‌داند. او تنها می‌داند که شرط شناخت است. کانت این خودآگاهی را، خودآگاهی استعلایی نامیده است. این خودآگاهی فقط می‌داند که وجودش لازم است و باید باشد. این به معنای اندیشیدن به خود است، یعنی اندیشیدن به این‌که «من» شرط هر نوع آگاهی است. این «من» یک «من» استعلایی است و در جریان اندیشیدن همواره حضور دارد و فرض غیبت آن مساوی با حذف هر گونه معرفتی خواهد بود. از این‌رو، از «من» تجربی - که در آن حالات و عواطف مورد بررسی قرار می‌گیرد و گاه هست و گاه نیست - متمایز می‌شود. خودآگاهی محض، همان نسبت و اتصال بین عامل معرفت و کثرات شهود است، از این‌رو باید ملازم تمام تصورات باشد. بنابراین هرگونه خودآگاهی‌ای با تمامی کثرات شهود و داشته‌های ذهن همراه است و ما چیزی به نام ادراک حضوری نفس به نحو مستقل و بدون هرگونه تجربه حسی نخواهیم داشت.

کانت حتی شناخت تجربی نفس را هم مردود می‌داند. بدین معنا، نه شناخت عقلانی و نه شناخت تجربی نفس، در فلسفه نقدی پذیرفته نمی‌شود. تنها شناخت ممکن از نفس، شناخت استعلایی آن است. آگاهی از نفس و آگاهی از آن‌چه از لحاظ معرفت مربوط به نفس است چنان با هم در نفس اتحاد می‌یابند که آگاهی از نفس تجربه‌ای نیست که زماناً مقدم باشد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۶۸). خود «من» استعلایی به نحو محض شناخته نمی‌شود، چرا که او شرط آگاهی است و اگر قرار است متعلق شناخت واقع گردد، مستلزم آن است که مقولاتی که اطلاق آن‌ها منوط به ادراک نفسانی محض است، بر خود ادراک نفسانی محض حمل گردد که عملاً و عقلاً

غیرممکن خواهد بود (مجتبوی، ۱۳۷۵: ۹۱-۲۹۰). بنا به این سخن که بعداً در بحث جدل استعلایی و مغالطات عقل محض مورد استفاده قرار می‌گیرد، «من می‌اندیشم» فقط شرط آگاهی است و «من» به نحو محض، متعلق شناخت قرار نمی‌گیرد، زیرا «من استعلایی» باید همواره با تمام ادراکاتش همراه باشد.

مغالطات عقل محض

کانت در بخش جدل استعلایی نقد اول، درصدد تبیین دلیل گمراهی متافیزیسی‌ها در مسائل مابعدالطبیعی برآمده و در پایان، مابعدالطبیعه خاصی را به‌عنوان یک علم پیشنهاد کرده است. عقل صرفاً با فاهمه سروکار دارد و سعی می‌کند با تشکیل قیاس، احکام فاهمه را وحدت بخشد. بدون چنین فعالیت، تجربه و معرفت تجربی به‌صورت یک کل منسجم هماهنگ غیرممکن خواهد بود. عقل قوه استنتاج باواسطه است؛ یعنی از یک حکم کلی (کبری)، حکم دیگری (نتیجه) را به‌وساطت حکم سوم (صغری) استنتاج می‌نماید. این عمل استنتاج باواسطه، قیاس نام دارد. عقل در تشکیل قیاس‌ها، یک کاربرد یا دستور منطقی دارد و یک کاربرد یا اصل محض. بنابه دستور منطقی، عقل با لحاظ مشروط‌ها در پی رسیدن به نامشروط است. از این‌رو کبرای هر قیاس را به‌عنوان مشروط لحاظ کرده و با هدف یافتن شرط آن حرکت می‌کند. ولی بنابه اصل محض عقل، عقل وجود نامشروط را مسلم و متعین لحاظ کرده و در پی آن است تا آن حد نهایی و نامشروط سلسله شرط‌ها را واقعاً بیابد. یعنی اگر در کاربرد منطقی، درصدد یافتن نامشروط به‌عنوان حدنهایی زنجیره شرط‌ها بود ولی نمی‌گفت که این نامشروط واقعاً وجود دارد، در کاربرد محض عقل (اصل بنیادین عقل) وجود این حدنهایی یا نامشروط را به‌نحو واقعی مسلم گرفته و برای آن وجود واقعی قائل

می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۰-۲۴۹، ۶۸-۲۶۶ و A₂₄₂: Kant, 1965). کانت "کاربرد منطقی عقل" را کاملاً معقول دانسته ولی "کاربرد محض عقل" را منتهی به جدل استعلایی و مناقشات و مباحث فریبنده مابعدالطبیعی می‌داند. این تمایل عقل است که همواره برای مشروط‌ها، نامشروطی را لحاظ کند و از مرزهای تجربه درگذرد و عطش خود برای رسیدن به حد نهایی را تسکین بخشد (Kant, 1965: A₇₆₈-B₈₂₆).

عقل در جریان وحدت‌بخشی به کثرات (احکام) فاهمه سه نوع قیاس ترتیب می‌دهد؛ قیاس حملی، قیاس استثنایی (شرطی) و قیاس انفصالی. بنابه دستور منطقی عقل، هر سه قیاس در جریان جستجوی شرطِ شرط‌ها (امر نامشروط)، به ترتیب به سه ایده دست می‌یابند. قیاس حملی به ایده نفس، قیاس استثنایی به ایده جهان و قیاس انفصالی به ایده خدا. لیکن بنابه اصل بنیادی عقل، عقل اعیانی را متناظر با این سه ایده در نظر می‌گیرد. به عقیده کانت، همین‌جا است که عقل از کاربرد نظام‌بخش (regulative) به کاربرد قوام‌بخش (constitutive) تغییر موضع می‌دهد و گرفتار جدل می‌شود.

بنابه دستور منطقی عقل، احکام فاهمه در یک فرایند منظم به ترتیب تحت کبراهای برتر خود قرار می‌گیرند و نظم و وحدت می‌یابند. در اینجا عقل هیچ‌گونه معرفتی را به معارف تجربی ما اضافه نمی‌کند. عملکرد او صرفاً نظم بخشیدن به احکامی است که از فاهمه دریافت نموده است. ولی در کاربرد محض عقل، برای این ایده‌های سه‌گانه اعیانی در نظر گرفته شده و سعی می‌شود مقولات و اصول فاهمه بر این سه مفهوم اطلاق گردد و معرفت ما را نسبت به این ایده‌ها افزایش دهد. کانت در اینجا با این عملکرد متافیزیکی مخالفت می‌ورزد؛ چرا که معتقد است این سه ایده صرفاً سه

مفهوم‌اند که هیچ مابه‌ازائی، نه در تجربه حسی و نه در عقل برای آن‌ها یافت نمی‌شود. یعنی برای آنکه مقولات و اصول فاهمه بتوانند بر چیزی اطلاق شوند، لازم است اعیانی در اختیار فاهمه قرار گیرد تا مقولات بتوانند بر آن‌ها اطلاق شوند. اما در مورد این سه ایده، نه عین متناظر با آن‌ها در شهود حسی داریم و نه شهود عقلی از آن‌ها داریم. از آنجا که متعلق حکم فاهمه باید امری زمانی باشد، بنابراین هیچ‌گونه متعلقی برای آن‌ها نه در حس و نه در عقل نخواهیم داشت (مجتبوی، ۱۳۷۵: ۸۹-۲۸۸ و کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۸۹، ۲۹۷، ۳۱۰ و هارتناک، ۱۳۷۶: ۱۲۹).

علم‌النفس استدلالی محصول قیاس‌های حملی است که طی آن، به موضوعی می‌رسیم که محمول واقع نمی‌شود. قیاس حملی از سه قضیه حملی تشکیل شده است که دو مورد از آن‌ها مقدمه‌اند (صغری و کبری) و سومی نتیجه. عقل در هر قیاسی، کبرای آن قیاس را به‌عنوان نتیجه قرار داده و سعی می‌کند دو مقدمه آن (کبری و صغری) که مربوط به قیاس مقدم بر آن است را به‌دست آورد. در مورد کبرای قیاس به‌دست آمده هم به همین منوال عمل می‌کند. در هر قیاس موضوع کبری، به‌صورت محمول در صغری قرار می‌گیرد. مثلاً:

هر حیوانی فانی است؛

هر انسانی حیوان است؛

پس: هر انسانی فانی است.

در جریان صعود و کشف امر نامشروط (شرط شرط‌ها)، به موضوعی می‌رسیم که دیگر محمول واقع نمی‌شود. متافیزیسیین‌ها برای این موضوع «متعلق» قائل شده و آن‌را جوهر دانسته و به توصیف و شناسایی آن پرداخته‌اند. کانت بحث‌های مابعدالطبیعی پیرامون نفس را به چهار دسته تقسیم کرده و آن‌ها را تحت عنوان مغالطات

(پارالوژیسم‌ها) مورد نقد و بررسی قرار داده است. قبلاً بیان نمودیم که «من» یا «نفس» صرفاً شرط خودآگاهی نفسانی اصلی (محض) است و از آن‌رو که شرط شناخت است مورد شناسایی قرار نمی‌گیرد. از آنجا که شناسایی منوط به «من» اندیشنده است، پرداختن به شناسایی «من» اندیشنده به‌عنوان یک عین، به‌نحوی که مقولات بر او اطلاق گردد و متعلق شناسایی قرار گیرد، صرفاً مغالطه‌ای بیش نخواهد بود. از سوی دیگر، همانگونه که بیان نمودیم، طبق نظر کانت، نباید مقولات را جز بر کثرات شهود حسی و اعیان تجربی اطلاق نمود. بنا براین، پرداختن به ایده‌ها و تلاش برای شناسایی آن‌ها، در حقیقت سوء استفاده از مقولات و اصول فاهمه است. و در آخر، چون عقل ما صرفاً قادر به شناسایی اعیان تجربی است، این سه ایده- و مخصوصاً ایده نفس- خارج از محدوده تجربه هستند، از اینرو هنگامی که کاربرد دیگری غیر از کاربرد نظام‌بخش برای آن‌ها در نظر گرفته شود و به اشتباه برای آن‌ها متعلق در نظر گیریم، عقل در کج‌راه‌های می‌افتد که هرچند از آن‌ها گریزی نیست ولی می‌توان بدان آگاه شد. چنان‌که چشم همواره چوب فرو رفته در آب را کج می‌بیند؛ اگر از این مسئله آگاه باشد فریب این کجی را نمی‌خورد. با لحاظ این سه مطلب به شرح و بررسی چهار مغالطه نفس می‌پردازیم؛

کانت پنج مسئله را در مورد نفس در چهار مغالطه و یک بررسی جداگانه مورد بررسی و نقد قرار داده است؛ اول اینکه متافیزیسی‌ها نفس را جوهر دانسته‌اند، دوم آن‌که نفس را بسیط دانسته‌اند، سوم آن‌که وحدت نفس مورد ادعا قرار گرفته است، چهارم آن‌که رابطه اعیان موجود در مکان با نفس شخصی مورد اثبات قرار گرفته است، و پنجم بقا نفس پس از مرگ تن ادعا شده است. کانت مدعی است هر پنج

مسئله حاوی مغالطه‌اند. طبق مغالطه اول، نفس طی استدلالی نادرست، جوهر دانسته شده است. مغالطه به شرح زیر است (Kant, 1965: A₃₄₈):

الف: هر آنچه نتوان جز به عنوان موضوع لحاظ شود، تنها به عنوان موضوع وجود خواهد داشت و بنابراین یک جوهر است.

ب: یک موجود متفکر (یک «من») را نمی‌توان به عنوان چیزی غیر از موضوع، ادراک کرد.

نتیجه: پس یک موجود متفکر (یک «من») جوهر است.

به عقیده کانت، اشتباه استدلال در آن است که موضوع - در مقابل محمول - در مقدمه کبری، که همان «آنچه جز به عنوان موضوع تعقل نشود» است، با محمول در مقدمه صغری به یک معنی به کار نرفته است. موضوع در کبری شامل تمامی اعیان زمانی و مکانی است که از راه شهود حسی به ما رسیده است، حال آن که مراد از محمول به کار گرفته شده در صغری که به ظاهر با موضوع کبری شباهت دارد، خود آگاهی نفسانی است که هیچ‌گاه در زمان و مکان عرضه نمی‌شود و شرط هرگونه شناخت و ادراکی است. بنابراین حد وسط این دو مقدمه یکی نیست و «آنچه آنرا جز به عنوان موضوع نمی‌توان تعقل کرد» در کبری به یک معنا و در صغری به معنای دیگر به کار رفته است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۹۶).

طبق مغالطه دوم، نفس جوهری بسیط معرفی شده است که در او ترکیبی وجود ندارد. استدلال این مغالطه از این قرار است (Kant, 1965: A₃₅₁):

الف: هر آنچه افعال آنرا نتوان محصول فعل چند فاعل دانست بسیط است.

ب: این قول در خصوص نفس (یعنی «من» متفکر) صادق است.

نتیجه: پس نفس بسیط است.

کانت سخن معتقدین به بساطت نفس را این گونه تقریر می‌کند: «فرض کنید که امر مرکب بیندیشد؛ در این صورت هر بخش امر مرکب، بخشی خواهد بود از اندیشه، ولی فقط همه آن‌ها با هم، کل اندیشه را در خود خواهد گنجاند. حال این امر نمی‌تواند به نحو دائمی برقرار ماند. زیرا چون تصویرهایی که میان موجودات گوناگون توزیع شده‌اند (برای نمونه واژه‌های منفرد یک شعر) هرگز یک کل اندیشه (یک شعر) را تشکیل نمی‌دهند، از این رو اندیشه نمی‌تواند به یک امر مرکب، چونان یک امر مرکب، مربوط باشد. بنابراین اندیشه فقط در یک جوهر «واحد» ممکن است که مجموعه‌ای از چندین جوهر نیست، پس مطلقاً بسیط است (Ibid: A₃₅₂). کانت در نقد این مغالطه مدعی است؛ ادراک نفسانی محض یا همان «من فکر می‌کنم» شرط لازم اندیشیدن و به کار بستن مفاهیم است، ولی خود، یک مفهوم (عین) نیست که مورد شناخت قرار بگیرد. از این رو هر کس بخواهد از این من متفکر شناختی حاصل کند یا به طریقی آن را متعین سازد، دچار بدفهمی خواهد شد. اینان نفس را به صورت یک تمثّل غیر قابل انقسام در نظر گرفته و مدعی‌اند؛ فعل این نفس دال بر بساطت اوست. حال آن‌که در اتصال دادن «من» با ادراکات خود (خودآگاهی)، ما آن محل و موضع اتصال را صرفاً به نحو استعلایی مشخص می‌کنیم، بی‌آنکه کیفیتی بدان نسبت دهیم و در واقع بی‌آنکه از طریق شناسایی بی‌واسطه یا از هر طریق دیگر، چیزی درباره آن بدانیم (Ibid: A₃₅₅) و هارتناک، ۱۳۷۶: ۴۰-۱۳۹).

به عقیده کانت این دو مغالطه ریشه در «من می‌اندیشم» دکارت دارد. این «من می‌اندیشم» مبنایی است که علم‌النفس استدلالی هرگاه بخواهد به گسترش دانش خویش پردازد بدان تمسک می‌جوید. ولی خود این قضیه، یک تجربه نیست بلکه

صورت ادراک نفسانی است که به هر تجربه‌ای تعلق دارد و بر هر تجربه‌ای تقدم (Kant, 1965: A₃₅₄).

طبق مغالطه سوم، نفس واحد شخصی و یکی است. به عبارت دیگر، انسان به دلیل اینکه واجد نفس است، به اعتبار نفس خود، یکی است. این مغالطه به شکل ذیل صورت بندی می شود (Ibid: A₃₆₁₋₆₂):

الف: هر آنچه به اینهمانی عددی خویشتن خود در زمان‌های گوناگون آگاه باشد، بدین عنوان یک شخص است.

ب: اینک روح با اینهمانی عددی خویشتن خود در زمان‌های مختلف آگاه است.

نتیجه: پس روح یکی است.

مراد از شخص در مقدمه کبری، «شخص»ی است که در زمان‌های مختلف از هویت خود آگاه است. از آنجا که نفس از هویت واحد خود آگاه است، باید گفت نفس یک شخص است.

کانت در نقد این مغالطه مدعی است؛ وحدت آگاهی در «من فکر می‌کنم»، شرط هر نوع شناخت و معرفتی است. اما این شرط صوری و منطقی شناخت، به هیچ وجه دال بر این نیست که نفسی وجود دارد که دارای هویت است. ما نمی‌توانیم از «من» استعلایی شناختی داشته باشیم. درضمن، فرض خودآگاهی نفسانی محض با فرض چندین جوهر نفسانی متعدد، مغایرتی ندارد و نمی‌توان از صرف اینکه خودآگاهی نفسانی واجد وحدت است، شخصی بودن و واجد یک هویت بودن نفس را نتیجه گیریم (هارتناک، ۱۳۷۶: ۴۱-۱۴۰).

مغالطه چهارم، رابطه نفس را با اعیان واقع در مکان بیان می‌دارد. این مغالطه مستقیماً با نفس و جوهر نفس سروکار ندارد بلکه به وجود اشیاء عالم خارج می‌پردازد. ولی در بررسی نهایی، ارتباط آنرا با نفس بیان می‌دارد. مغالطه به شرح ذیل است (Kant, 1965: A367):

الف: وجود هر چیزی که خود آن به عنوان علتی برای ادراکات حسی معلوم، نتیجه شده باشد، در معرض شک و تردید است.

ب: وجود همه نیروهای بیرونی، امری نیست که بی‌واسطه مشهود باشد بلکه حاصل این استنتاج است که آن‌ها علت محسوسات هستند.

نتیجه: پس باید گفت که وجود اشیاء عالم خارج، کلاً در معرض شک قرار دارد. کانت این استدلال را به دکارت نسبت داده و ریشه آنرا در همان «من می‌اندیشم» به نحو مستقل از اشیاء و بدن می‌داند. به عقیده دکارت، وجود نفس یقینی است ولی وجود اشیاء در مظان شک و تردید است. کانت مدعی است این برهان بر اساس ایده‌آلیسم تجربی صادر گردیده است که مدعی است: ما اشیاء عالم خارج را با واسطه صورت‌های آن‌ها ادراک می‌کنیم. کانت در مقابل مدعی است ما وجود اشیاء عالم خارج را بی‌واسطه مشاهده می‌کنیم. وی بر اساس ایده‌آلیسم استعلایی و رئالیسم تجربی خود، معتقد است اشیاء (اعیان) به عنوان متعلقات حس درون، بی‌واسطه مورد ادراک ما قرار می‌گیرند. این اعیان در مکان- به عنوان صورت حس بیرون- واقع شده‌اند. وی سخن دکارت مبنی بر اینکه «اشیاء فی‌نفسه‌ای در مکان خارجی وجود دارند» را نقد کرده و راه حل دکارت را وافی به مقصود ندانسته است. به گفته وی؛ «اگر مکان چیزی جز صورت حساسیت من نباشد» به عنوان تمثیلی در «من» به اندازه

خود من، واقعی است و تنها مسأله‌ای که باقی می‌ماند، حقیقت تجربی داشتن پدیدارهای واقع در آن است، اما اگر چنین نباشد و اگر مکان و پدیدارهای واقع در آن، چیزی باشد که در خارج از ما وجود داشته باشد، در آن صورت با هیچ یک از معیارهای تجربه که مأخوذ از ورای ادراک ما باشند، نمی‌توان واقعیت این اشیاء را در خارج از ما اثبات کرد (کانت، ۱۳۷۰: ۸۶-۱۸۵).

به طور کلی کانت مدعی است چون دکارت مکان را به نحو مستقل، خارج از انسان قرار داد و اشیاء را در این مکان خارجی فرض نمود، به شکاکیت در مورد اشیاء منجر شد و بنابراین مشکل رابطه نفس و بدن (اشیاء) در فلسفه او هویدا گردید. حال آن که مکان که صورت حس بیرونی من است و پدیدارهای حس درونی که مقوم نفس هستند، از واقعیت عینی برخوردار می‌باشند و با همدیگر در ارتباط اند. حال آن که سخن دکارت برخاسته از ایده‌آلیسم تجربی و رئالیسم استعلایی است. بنابه نظر کانت وقتی شیئی معلوم مستقیم ما نیست، معنا ندارد درباره آن حرف بزنیم. بر همین اساس، هر چند کانت به اشیاء فی‌نفسه باور دارد ولی مدعی است ما قادر به شناسایی آنها نیستیم. شیء برای کانت همان پدیدار واقع در صورت حس بیرون یعنی مکان است. به نظر می‌رسد مغالطه چهارم، به نحوی بررسی همان علم‌النفسی است که دکارت در تأمل ششم به آن پرداخته و ما آنرا به خاطر محصولات ادراکی خاص آن که همان انفعالات باشد، نوعی علم‌النفس تجربی دانستیم.

مسأله آخر مورد نقد کانت، دوام و بقا نفس است. طبق اصل اول تشابهات (آنالوژی‌های) تجربه، «در تمام تغییرات، جوهر شیء باقی می‌ماند و تنها اعراض تغییر می‌کنند». معتقدین به بقای نفس، ابتدا نفس را جوهر دانسته، سپس دوام آنرا پس از

مرگ نتیجه می‌گیرند. کانت در نقد این مسأله خاطر نشان می‌سازد که «اثبات این استمرار، فقط به لحاظ مقاصد تجربه ممکن است و هرگز از مفهوم جوهر به عنوان یک شیء فی نفسه، چنین نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود.... بنابراین اگر بخواهیم از مفهوم نفس به عنوان جوهر، بقای آن را نتیجه بگیریم، این نتیجه فقط به لحاظ یک تجربه ممکن معتبر است و نه به عنوان یک شیء فی نفسه که به کلی خارج از همه تجربه‌های ممکن قرار دارد. اما شرط ذهنی همه تجربه‌های ممکن ما حیات است، بالتجربه فقط می‌توان به بقای نفس در طول حیات حکم کرد، زیرا مادام که نفس به عنوان یک متعلق تجربی مورد نظر باشد، مرگ آدمی پایان هر تجربه‌ای است» (همان: ۸۳-۱۸۲). به عقیده کانت اثبات اصل دوام جوهر فقط به لحاظ مقاصد تجربه ممکن است. در مورد نفس - اگر بتوان آن را جوهر دانست - تا زمانی که شرط همه معرفت‌های تجربی ممکن است می‌توان به وجود و دوامش اعتقاد داشت. اما همین که مرگ فرا رسد و نفس ادراک‌های تجربی نداشته باشد و شرط تجربه‌های ممکن نباشد، دیگر نمی‌توان از دوام و حیات آن پس از مرگ سخن گفت.

نتیجه کلی از دومین قسمت پژوهش کانت در باب نفس آن است که علم النفس استدلالی، صرفاً به بن بست رسیده و تمام تلاش متافیزیسی‌ها در این موضوع، چیزی جز چند مغالطه نیست.

علم النفس در مابعدالطبیعه به مثابه یک علم

در سومین و آخرین پژوهش مربوط به نفس در عقل نظری، کانت امکان تأسیس مابعدالطبیعه‌ای را پیش‌بینی کرده است که در آن می‌توان از ایده‌ها در کاربردی

نظام‌بخش استفاده کرد. «کانت برای اینکه نشان دهد نتیجه دیالکتیک یکسره منفی نیست، بلکه تصورات عقل، کاربرد سودمند نیز دارند. پس از مبحث دیالکتیک استعلایی، ضمیمه‌ای به کتاب *نقد عقل محض* افزوده است که در آن استفاده از ایده‌های عقل را به دو کاربرد محدود کرده است؛ استفاده قوام‌بخش، که منشأ مغالطه و تعارض و توهم است و استفاده نظام‌بخش از آن‌ها که نه تنها سودمند است بلکه برای امکان معرفت و شناخت تجربی امری ضروری است. بنابراین آنچه در جدل استعلایی نفی می‌شود، استفاده قوام‌بخش از ایده‌هاست و نه استفاده نظام‌بخش از آن‌ها» (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۳۴). کانت یکی از اعمال عقل را ترتیب و نظم‌بخشیدن به معرفت فاهمه می‌داند. ایده‌ها این وظیفه را انجام می‌دهند. «در علم‌النفس، مفهوم نفس به‌عنوان یک موضوع بسیط مداوم، موجب توحید بیشتر پدیدارهای نفسانی مانند امیال و هیجان‌ات و اعمال و تخیل و غیره می‌گردد. علم‌النفس تجربی سعی می‌کند آن‌ها را تحت قوانین مجتمع سازد و طرح متحدی تشکیل دهد. در ایفای این وظیفه، از طرف مفهوم استعلایی نفس، به‌عنوان موضوع بسیط مداوم، به آن یاری می‌شود» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۱۱). البته نباید برای این مفهوم، مابه‌ازائی قائل شویم چراکه به‌محض آن‌که برای آن مابه‌ازائی قائل شدیم، از مفهوم نفس استفاده قوام‌بخش نموده‌ایم. استفاده قوام‌بخش یعنی اینکه معتقد شویم می‌توان با تصورات عقل، شناسایی خود را به‌نحو متعادلی از هر تجربه ممکن فراتر ببریم. حال آن‌که تنها فایده این مفاهیم این است که تجربه را تا حد امکان در درون خود آن به تمامیت نزدیک کند (کانت، ۱۳۷۰: ۲۰۱-۲۰۰).

به عقیده کانت «مابعدالطبیعه به عنوان یک تمایل طبیعی، امکان وجود دارد. در این مابعدالطبیعه یگانه استفاده معرفتی از این مفاهیم، تنظیمی است. عقل نظر به ماهیت خود می‌خواهد معلومات فاهمه را وحدت بخشد. این میل طبیعی به توحید منظم، موجب ایجاد مفاهیمی می‌شود. اما مابعدالطبیعه به عنوان علم خاص غیرممکن است چراکه در این مابعدالطبیعه برای ایده‌های عقل، متعلقاتی در نظر گرفته می‌شود. لذا علم به آن‌ها محال است. این عملکرد یک عملکرد تقویمی است» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۱۳).

به وسیله عقل نظری نمی‌توان دانست که نفس، حقیقتی بسیط و مداوم است. البته می‌توان راجع به ایده نفس و خدا- و نه جهان- اندیشید ولی این اندیشه فقط به وسیله علایم صورت می‌گیرد و مفهومی تمثیلی از امر مجهول بیان می‌گردد. در این بیان (زبان)، ادعای شناخت نداریم، بلکه بیان ما، بیان «چنان‌که گویی» است. درباره ایده نفس می‌گوییم؛ اگر بخواهیم معرفتی به نام علم‌النفس داشته باشیم، باید چنان عمل کنیم «که گویی» چنان جوهری واقعاً وجود دارد. این زبان و این فرض، لازمه وحدت بخشی امورات مرتبط با نفس است. جهت اینکه حالات، عواطف، ادراکات و غیره را به نحوی وحدت بخشیم، چنان عمل می‌کنیم «که گویی» چنین جوهری وجود دارد.

نتیجه

کانت منکر علم‌النفس استدلالی دکارتی است. زیرا اولاً، «من» استعلایی شرط هر نوع ادراک و معرفت تجربی است و چون خود نمی‌تواند متعلق شناخت واقع شود، بنابراین لحاظ مستقل آن در قالب «علم‌النفس» سراسر بیهوده است. در ثانی، تنها معرفت ممکن، معرفت تجربی است و چون عقل توانایی شناخت امور غیرتجربی را ندارد، پس

تمامی تلاش متافیزیسین‌ها در این باب، یکسره بی‌مورد و باطل است. به عبارت دیگر، اینکه نفس جوهر باشد، بسیط باشد، وحدت شخصی داشته باشد، با اعیان مرتبط باشد، دوام داشته باشد و غیره، اموری نیست که عقل نظری توانایی بررسی آن‌ها را داشته باشد.

کانت در نقدهای دوم و سوم، ایده‌های عقل، و به ویژه خلود نفس را در هیأت اصول موضوعه عقل عملی محض، بررسی و اثبات نموده است. وی در دو اثر اخیر، ضمن پابندی به دعاوی نقد اول، تلاش نموده ایده‌های عقل را، بی‌آنکه گرفتار مغالطات عقل نظری شود، از مجرای ایمان و نیل به مقام تقدس و خیر اعلای تأیید و تثبیت نماید.

منابع

- بازافکن، کاظم (۱۳۸۰)، *مفهوم سنتی جوهر در فلسفه دکارت*، نشریه کیهان فرهنگی، شماره ۸۰.
- خالقیان، فضل‌الله (۱۳۸۲)، *مسأله نفس در آراء ابن‌سینا و دکارت*، خردنامه صدرا، شماره ۶۳.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶ الف)، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ (چاپ شده در کتاب فلسفه دکارت)، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶ ب)، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه دکتر علی. م. افضلی، (چاپ شده در شریعه خرد، تهران، انتشارات پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی).
- دکارت، رنه (۱۳۷۶ ج)، *انفعالات نفس*، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی، (چاپ شده در کتاب فلسفه دکارت)، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶ د)، *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی، (چاپ شده در کتاب فلسفه دکارت)، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- دکارت، رنه (۱۳۷۵)، *گفتار در روش درست بکار بردن عقل*، ترجمه محمدعلی فروغی، (چاپ شده در سیر حکمت در اروپا)، تهران، انتشارات زوار.
- دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۶)، *فلسفه دکارت*، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۷۶)، *شریعه خرد* (یادنگار کنگره نکوداشت منزلت علمی استاد علامه محمد تقی جعفری)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۰)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- عبداللهی، محمدعلی (۱۳۸۱)، *نظام‌بخشی و قوام‌بخشی تصورات عقل در نظام فلسفی کانت*، نامه مفید، شماره ۳۴.

- استرول (۱۳۷۸)، *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، حکمت.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، جلد ۴، ترجمه دکتر غلامرضا اعوانی، تهران، سروش و علمی فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، جلد ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش و علمی فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، نشر دانشگاهی.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۲)، *دکارت و فلسفه او*، تهران، امیرکبیر.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۷۶)، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، فکر روز.

-Kant, Immanuel(1965), *Critique of Pure Reason*, trans. By Norman Kemp Smith, Pressdin MacMillan.