

نقد استدلال بحت

امانوئل کانت

CRITIQUE OF PURE REASON

Immanuel Kant

ترجمه فارسی

مسعود تقی زاده منظری

I ought never to act except in such a way that I could also will that my maxim should become a universal law.

نباید هرگز دست به کاری بزخم مگر آنکه همزمان آرزو کنم حکمتم برای آن قانون عام شود.



Immanuel Kant

(22 apr 1724 - 12 feb 1804)

CRITIQUE OF PURE REASON

Immanuel Kant

1781 - 87

In New German

Raymond Schmidt

1926

English Translation

Norman Kemp Smith

1929

ترجمه فارسی

نقد استدلال بحث

مسعود تقی زاده منظری

۱۳۹۵ / 2016

Legal Notes**ملاحظات حقوقی**

استفاده از این کتاب تنها با رعایت شروط سه گانه زیر برای همگان آزاد است .

- 1- خواننده مجاز است از تنها یک نسخه این کتاب در هر یک از اشکال ممکن برای سهولت کار خود استفاده کند .
- 2- هرگونه نقل قول از این کتاب باید با ذکر منبع همراه باشد .
- 3- هرگونه تکثیر بقصد تجارت و بهره برداری تجاری ممنوع است .

مسعود تقی زاده منظری

گوتنبرگ، سوئد

۱۳۹۵ / 2016

فهرست کلی

ملاحظات حقوقی

فهرست کلی (این صفحه)

پیشگفتار مترجم فارسی

فهرست (کتاب ترجمه شده)

پیشگفتار مترجم انگلیسی (مختصر)

صفحه روی جلد چاپ دوم [1787]

نامه تقدیم چاپ دوم به بارون فن زد لیتز

پیشگفتار چاپ اول [1781]

پیشگفتار چاپ دوم [1787]

مقدمه

تعالیم متخطی ارکان

تعالیم متخطی اسلوب

فهرست فشرده

قاموس

Preface (Persian Translator)

پیشگفتار مترجم فارسی

ترجمه کامل اثر بدیع امانوئل کانت فیلسوف شهیر آلمانی تحت عنوان " نقد استدلال بحث Critique of pure reason " تقدیم میگردد .

در تاریخ بشر تاکنون دو کوبه عظیم از فلاسفه پیدا شده اند . یکی در دوران باستان و دیگری در دوران مدرن و با فاصله حدود دو هزار سال از اولی . هر یک از آنها دو خورشید دارند ، یکی اصلی و دیگری نزدیک به آن . بنظر اینجانب اینها به ترتیب عبارتند از افلاطون و ارسطو در اولی و کانت و هگل در دومی . برای درک اهمیت کارشان باید آنها را در متن متصل تاریخی هم قبل و هم بعد از عصر شان مطالعه کرد . زیرا این آثار ضمن نقطه عطف بودن زمینه دارند در کارهای مهم افراد شاخص متعدد و نیز ارتقانات کیفی عظیم قبل از خود . پیشرفتهای بنیادی در علوم و فنون ، بخصوص ریاضیات ، مکانیک و فن استدلال با مفاهیم انتزاعی و تأثیرشان بر جامعه .

سنباب زیبا که دائماً در جنگلهای کاج از درختان بالا و پایین میروند هرگز با دیدن تنه های اینها در مجاورت هم به فکر خطوط موازی نمیافتد . نه حتی وقتی که گردها را میبیند چیزی بنام کره یا بیضوی به ذهنش میآید . روشن است که هندسه هم ندارد . به این دلیل که صاحب زمینه ذاتی برای این مفاهیم نیست . در مورد انسان برعکس . او لاجرم به مفاهیم انتزاعی میرسد و نظام شان . سپس نیاز دارد که آنها را با دیگران نیز به اشتراک بگذارد که لازمه حیات اجتماعی اوست . بدین ترتیب پیدا میشوند علوم ، فلسفه ، و غیره با حاصل تطور استدلالی (کلامی) . همراه اینها انبوهی از محصولات و همی هم میآیند که ناگزیرند و مانع رشد صحیح . لیکن بشر با کمک خودآگاهی و دانش از کار ذهنی خویش قادر به کشف و خنثی کردن آنها در ریشه ها میگردد . کتاب حاضر از این جنس است . به ریشه های بکر ، یعنی پیشاتجربی ذهن انسان رفته و از آنجا طرق ساخت یک نظام صحیح را نشان میدهد . بدون این تواناییهای پیشاتجربی حتی تجربه امکان ندارد . زیرا تجربه فقط یک اتفاق نیست که حساً از آن متأثر میشویم ، بلکه متکی است بر عبرت و استنتاج که منحصراً در ذهن بشر انجام میگیرند . لذا تجربیب صرفاً خاص انسان متفکر است و همینطور طراحی آن . بتدریج نظام مفاهیم خود میشود چیزی که میبایست درباره اش تأمل کرد و مفاهیم غیرقابل تجربه را در آن شناخت و در جایگاه درست شان قرار داد . زیرا که مفاهیم ، ساختاری خوشه ای دارند و اگر در بن کج شوند مابقی هم دچار انحراف خواهند شد . آنها بشکل توهمات حتی در گفته های متفکرین بزرگ هم یافت شده و برای خنثی شدن محتاج نقد اند . یعنی رفتن به ریشه و اقدام برای رفع عیب از آنجا . فقدان نقادی مؤثر موجب سلطه توهمات میشود که نهایتاً با پوشیدن لباس تقدس و نیز پوشاندن آن به تن تنبلی فکری ، هر پیشرفتی را غیر ممکن کرده و همه چیز را به بن بست میکشانند جز باز تولید خودشان را . خیلی از این توهمات ناگزیرند و علاج شان برخورد صحیح تجادلی . چیزی که این کتاب میآموزد . تفکیک سره از ناسره . استیصال فساد از استدلال .

کانت در این اثر یک دستگاه کامل فلسفه و نقد را عرضه میکند ، شامل تحلیل و تجادل حتی اسلوب ، از حس تا عالیترین سطح یعنی متخطی Transcendental . با پایه در تجربه و مبانی اش در ذهن انسان ، یعنی قوالب حس های خارجی و داخلی ، بترتیب ، مکان و زمان . بهمین خاطر کتاب او با اولین بخش در مورد مکان و زمان شروع میشود ، یعنی با علم الجمال Aesthetic . بعلاوه برای جذب صحیح و کامل این اثر واجب است براهین اش با دقت و حوصله مطالعه شده ، درک شوند . اثبات های حقیقی ، یعنی استنتاج از عام به خاص Deduction . هیچ مطلبی بدون چنین اثباتی در حد فلسفه نیست ، بلکه صرفاً شعار و ابراز عقیده .

این کتاب در واقع شاهراه خروج انسان است از قرون وسطی و ورود او به دوران مدرن . یکی از فواید عظیم اش امکان استخراج تدابیر علمی از آن است که بحق تا امروز بنحو شایانی در علوم و فنون توسط ملل پیشرفته مجری گردیده . لیکن در دانشهای معروف به " علوم انسانی " هنوز بشر به آن حد از اعتلای اخلاقی برای تنفیذ شان نرسیده است . امید که هر چه زودتر در آن مسیر هم قدمهای اساسی بردارد . تأملات کانت در باب استدلال عملی و اخلاق کمکهای بنیادی در این راه هستند .

کتاب حاضر متکی است بر یک نظام لغات ، لایق حمل معانی دقیق و عمیق ، که خوشبختانه در زبان فارسی وجود دارند و از جانب مترجم ، قاموسی مکفی جهت سهولت کار خوانندگان در انتها اضافه شده است .

با آرزوی بهره گیری هر چه مؤثرتر خوانندگان گرامی از این اثر ممتاز .

مسعود تقی زاده منظری

گوتنبرگ - سوئد

ژوئن 2016 میلادی / خرداد ۱۳۹۵ هجری شمسی

فهرست

(کتاب ترجمه شده)

vi	پیشگفتار مترجم انگلیسی (مختصر)
								صفحه روی جلد چاپ دوم [1787]
								نامه تقدیم چاپ دوم به بارون فن زد لیتز
1	پیشگفتار چاپ اول [1781]
4	پیشگفتار چاپ دوم [1787]

مقدمه

12
13	I. تمیز بین دانش بحت و تجربی
14	II. ما صاحب بعضی دانشهای پیشاتجربی (a priori) هستیم و حتی ادراک عادی هم هرگز بدون آنها نیست
15	III. فلسفه نیازمند علمی است که امکان ، اصول ، و وسعت کلیه دانشهای پیشاتجربی را معین کند
16	IV. تمیز احکام تحلیلی (آنالیتیک) از ترکیبی (سینتتیک)
18	V. در کلیه علوم نظری استدلال احکام ترکیبی پیشاتجربی بمنزله اصول وجود دارند
20	VI. مسئله عام استدلال بحت
21	VII. فکر و فرز علمی خاص ، تحت عنوان " نقد استدلال بحت "

۱. تعالیم متخطی ارکان 24

باب اول . علم الجمال متخطی 25

مقدمه

بخش I . مکان 27

بخش II . زمان 31

ملاحظات عمومی در علم الجمال متخطی 36

باب دوم . منطق متخطی 40

مقدمه . فکر یک منطق متخطی 40

I . منطق بطور عام 40

II . منطق متخطی 42

III . تقسیم منطق عام به تحلیلی (آنالیتیک) و تجادلی (دیالکتیک) 42

IV . تقسیم منطق متخطی به تحلیلی متخطی و تجادلی متخطی 44

مبحث اول . تحلیل متخطی (آنالیتیک ترانسندنتال) 45

دفتر I . تحلیل مفاهیم 46

فصل I . کلید اکتشاف کلیه مفاهیم بحث ادراک 47

بخش I . توظیف منطقی ادراک بطور عام 47

بخش II . نقش منطقی ادراک در قضاوت ها 48

بخش III . مفاهیم بحث ادراک ، یا مقولات 50

فصل II . استنتاج از عام به خاص مفاهیم بحث ادراک 55

بخش I . اصول هرگونه استنتاج از عام به خاص متخطی 55

گذر به استنتاج از عام به خاص متخطی مقولات 58

بخش II . استنتاج از عام به خاص مفاهیم بحث ادراک 60

استنتاج از عام به خاص بر طبق چاپ اول 60

استنتاج از عام به خاص بر طبق چاپ دوم 71

84	دفتر II . تحلیل اصول
85	مقدمه . قضاوت متخطی بطور عام
87	فصل I . طرح پردازی مفاهیم بحت ادراک
91	فصل II . نظام کلیه اصول ادراک بحت
92	بخش I . عالی ترین اصل کلیه قضاوت های تحلیلی
93	بخش II . عالی ترین اصل کلیه قضاوت های ترکیبی
95	بخش III . ارائه منظم کلیه اصول ترکیبی ادراک بحت
97	1 . اصول متعارفی بدیهه
99	2 . آسباق ادراک حسی
103	3 . قرائن تجربه
105	قرینه اول . اصل دوام جوهر
108	قرینه دوم . اصل توالی در زمان ، در تطابق با قانون علیّت
115	قرینه سوم . اصل همزیستی ، در تطابق با قانون تبادل یا جمهور
118	4 . فرضیات مبنایی تفکر تجربی بطور عام
120	رد استكمال (ایدالیسم) .
125	ملاحظه عام در نظام اصول
127	فصل III . زمینه تفکیک کلیه مشعرات (Objects) بطور عام به پدیده و ذات
136	ضمیمه . دوپهلویی مفاهیم تأمل
138	ملاحظه ای در دوپهلویی مفاهیم تأمل
145	مبحث دوم . تجادل متخطی (دیالکتیک ترانسندنتال)
145	مقدمه
145	I . توهم متخطی
147	II . استدلال بحت بمنزله اریکه توهم متخطی
147	A . استدلال بطور عام .
148	B . توظیف منطقی استدلال
149	C . توظیف بحت استدلال
151	دفتر I . مفاهیم استدلال بحت
152	بخش 1 . افکار (Ideas) بطور عام
155	بخش 2 . افکار متخطی .
158	بخش 3 . نظام افکار متخطی

160	دفتر II . استنتاجات تجادلی استدلال بحت
161	فصل I. قیاس های فاسد استدلال بحت
161	قیاس های فاسد بر طبق چاپ اول
180	قیاس های فاسد بر طبق چاپ دوم
188	فصل II. مناقضت استدلال بحت
189	بخش 1. نظام افکار تکوینی
192	بخش 2. طباق استدلال بحت
193	مناقضت اول
196	مناقضت دوم
198	مناقضت سوم
200	مناقضت چهارم
203	بخش 3. علاقه استدلال در این تعارضات
207	بخش 4. لزوم مطلق راه حلی برای مسائل متخطی استدلال
209	بخش 5. ارائه تشکیکی سوالات تکوینی در چهار فکر متخطی
211	بخش 6. استكمال متخطی بمنزله کلید حل تجادل تکوینی
213	بخش 7. حل نقادانه تعارض تکوینی استدلال با خود
216	بخش 8. اصل تنسیقی استدلال بحت در کاربرد آن در افکار تکوینی
218	بخش 9. توظیف تجربی اصل تنسیقی استدلال ، در رابطه با کلیه افکار تکوینی
218	I. حل فکر تکوینی تمامیت تألیف مظاهر یک کل تکوینی
220	II. حل فکر تکوینی تمامیت تقسیم یک کل داده شده در بدیهه
221	نکته پایانی و ملاحظه مقدماتی
222	III. حل فکر تکوینی تمامیت در اشتقاق حوادث کیهانی از علل آنها
224	امکان علیت از طریق آزادی
225	توضیح فکر تکوینی آزادی
229	IV. حل فکر تکوینی تمامیت وابستگی مظاهر در رابطه با وجودشان بطور عام
231	نکته نهایی در باره کل مناقضت استدلال بحت

232	فصل III. کمال (ایده آل) استدلال بحت .
232	بخش 1. کمال بطور عام
233	بخش 2. کمال متخطی .
237	بخش 3. حجج استدلال حزری در اثبات وجود داشتن یک وجود اعلی
239	تنها سه راه ممکن برای اثبات وجود خدا توسط استدلال حزری وجود دارد .
239	بخش 4. محال بودن یک برهان علم الوجودی برای وجود خدا
242	بخش 5. محال بودن یک برهان تکوینی برای وجود خدا
245	کشف و توضیح توهم تجادلی در کلیه براهین متخطی برای وجود داشتن یک وجود واجب
247	بخش 6. محال بودن برهان الهی - مادی
250	بخش 7. نقد هر گونه الهیات مثبتی بر اصول حزری استدلال
253	ضمیمه برای تجادل متخطی
253	توظیف تنسیقی افکار استدلال بحت
260	هدف غایی تجادل طبیعی استدلال انسانی
269	II. تعالیم متخطی اسلوب
270	مقدمه
271	فصل I. انضباط استدلال بحت .
272	بخش 1. انضباط استدلال بحت در توظیف جزئی آن
279	بخش 2. انضباط استدلال بحت در رابطه با توظیف جدلی آن
284	محال بودن اقناع تشکیکی استدلال بحت در تعارضات داخلی آن
288	بخش 3. انضباط استدلال بحت در رابطه با فرضیه ها
292	بخش 4. انضباط استدلال بحت در رابطه با براهین آن
296	فصل II. شریعت استدلال بحت
297	بخش 1. هدف غایی توظیف بحت استدلال ما
299	بخش 2. کمال خیر اعلی ، بعنوان یک زمینه تعیین کننده هدف غایی استدلال بحت
303	بخش 3. نظر دادن ، دانستن ، و اعتقاد داشتن
307	فصل III. معماری استدلال بحت
313	فصل IV. تاریخ استدلال بحت

Preface - English Translator (Short)**پیشگفتار مترجم انگلیسی (مختصر)**

ترجمه حاضر در 1913 هنگامیکه در حال تکمیل تفسیر خود درباره کتاب کانت بودم شروع شد . اما بدلائل مختلف در آن زمان موفق به آماده نمودن ترجمه ابتدائی بیش از حدود یک سوم کتاب نشدم ، تا اینکه در سال 1927 بار دیگر فراغتی برای تجدید نظر و ادامه آن یافتم .

در این مهم از کارهای دو تن از متقدمین خود یعنی J. M. D. Meiklejohn (1855) و Max Müller (1831) سوده‌های فراوان برده ام .

در پنجاه سال اخیر تلاشهای زیادی برای مطالعه و تعبیر و تفسیر کتاب کانت انجام گرفته است . مخصوصاً کار من با یک چاپ با ارزش از آن توسط Dr. Raymund Schmidt بسیار سهلتر گردید . در حقیقت ظهور آن در سال 1926 تقریباً همزمان با از سرگیری کار ترجمه ام بود . احیای چاپ های اول و دوم از کتاب اصلی کانت و اصلاح ترقیم دشوار آن توسط دکتر اشمیت - فوق العاده مفید در قسمتهای مشکل و متردد - و تذکرات او در مورد قرائت های بدیل بعد زیادی مرا از اتلاف وقت برای تفحص در متون متعدد و جمع آوری اصلاحات کانت شناسان بی نیاز نمود .

متن انتخابی من برای ترجمه چاپ دوم کتاب کانت (1787) بوده ، و هر عدولی از آن را در محل توجه داده ام . همچنین ترجمه آن بخشهایی از چاپ اول را که در چاپ دوم متحول یا حذف شده بودند اضافه کرده و در صورت امکان این متن مربوط به چاپ اول را در پای صفحه گنجانده ام .

آلمانی کانت حتی با معیار آلمانی زبانان سخت است . سختیها تنها بخاطر مجرد بودن موضوع بحث و یا تردد فراوان او بین نقطه نظرات متعارض نیستند . خیلی از مشکلات صرفاً ناشی از اسلوب نگارش او میباشند . جملات او مزدحم از مطالب متشعب است ، بطوریکه مجبور به استفاده مفرط از جملات معترضه ، حروف ، ضمائر و ادوات جنس برای روشن نمودن ارتباط بخشهای مختلف با یکدیگر میگردد . گاهی در رابطه با یک جنس چندین اسم که با آن مطابقت دارند یافت میشوند . گاهی هم از یک ادات مهجور جنس بهره میگیرد .

در موارد نه چندان نادر مترجم در بعضی جملات با نوعی دیگر از دشواری در تصمیم مواجه میشود ، به اینصورت که تا چه اندازه باید بخشهایی را فدا کند تا به ترجمه ای سلیس توفیق یابد . جملاتی وجود دارند که از ساختار غیرعادی آنها و خصوصیات اجزایشان میتوان گفت که قبلاً بطور مجزا نوشته شده و بعداً منضم گردیده اند . با اینحال در ترجمه حاضر هیچ مطلبی که ارزش ماندن داشته باشد حذف نگردیده است .

در متن کتاب مطالب گرفته شده از چاپ اول با [A] و از چاپ دوم با [B] مشخص گردیده اند .

NORMAN KEMP SMITH

EDINBURGH, October 1929.

Kritik
der
reinen Vernunft
von
Immanuel Kant

Professor in Königsberg
der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin Mitglied

Zwete hin und wieder verbesserte Auflage

Riga
bei Johann Friedrich Hartknoch
1787

Dedication : Baron Von Zedlitz (Second Edition)

*To his Excellency
The Royal Minister of State
Baron von Zedlitz*

Honoured Sir,

To further, so far as in us lies, the growth of the sciences is to work along the lines of your Excellency's own interests, which are closely bound up with the sciences, not only in virtue of your exalted position as a patron, but through your more intimate relation to them as lover and enlightened judge. I therefore avail myself of the only means that is in any degree in my power, of expressing my gratitude for the gracious confidence with which your Excellency honours me, if that I could perhaps be of assistance in this respect.

To the same gracious attention with which your Excellency has honoured the first edition of this work I now dedicate this second edition, and therewith I crave the protection of all the other concerns of my literary mission, and remain with the most profound reverence,

*Your Excellency's
humble, most obedient servant,
Immanuel Kant*

نامه تقدیم چاپ دوم به بارون فن زدلیتر
خدمت عالیجناب وزیر کشور سلطنتی
بارون فن زدلیتر
مقام مخفم،

شایان ذکر است که برای ما به عین، توسعه علمی، همواره مرادف کوشش در راستای علایق و اشیای آن عالیجناب به علوم بوده است، نه تنها به یمن مسند رفیع تان بعنوان یک حامی، بلکه بفضل انس صمیمانه شما با آنها در مقام یک شیفته علم و یک داور فریخته. به این مناسبت از فرصت استفاده کرده و نهایت قدردانی خود را از افتخاری که اعتماد بزرگواران آن جناب نصیبم گردانیده ابراز می دارم، اگر که توانسته باشم ادای دین کنم.

اکنون این چاپ دوم را نیز تقدیم همان التفات بزرگواران که چاپ اول را منتشر گردانید نموده، و تقاضای حمایت همه جانبه آرزایم، با احترامات عمیق قلبی،

خدمتگذار خاضع آن عالیجناب

امانوئل کانت

Preface To First Edition [1781]

پیش گفتار چاپ اول [1781]

استدلال انسان Human Reason تقدیری عجیب دارد که در هر یک از زمینه های دانش خود زیر بار سؤالاتی قرار میگیرد که بنا بر طبیعتش نه میتواند از آنها صرف نظر کند و نه حتی با عبور از محدوده قدرتش قادر به پاسخگویی به آنها است .

سردر گمی ای که بدین ترتیب بوجود میآید بهیچوجه تقصیر خود آن نیست . بلکه با آن اصولی Principles شروع میشود که استدلال گزیری جز بکارگیری آنها در خلال تجربه نداشته و این تجربیات همزمان استفاده از آنها را قویاً توجیه میکنند . به کمک آنها با صعود به شرایط بالاتر و غیرمعمول تر (برطبق اراده ذاتیش) بزودی درمییابد که در این راه - که سؤالات پایان ناپذیرند - هیچگاه به سر منزل مقصود نرسیده و خود را ناچار از تشبث به اصولی میبیند که ورای هر گونه کاربرد تجربی بوده و در عین حال چنان بدون ایراد بنظر میرسند که حتی ادراک معمولی هم آنها را براحتی میپذیرد . اما با این کار استدلال انسان خود را بی مهابا در ظلمات و تناقضات انداخته و با اینکه ظنن به خطاهای مکتوم است اما در مقامی نیست که بتواند آنها را کشف کند . از آنجاییکه اصول مورد استفاده اش از مرزهای تجربه تخطی Transcend کرده اند ، دیگر امکان آنکه به محک تجربه زده شوند وجود ندارد . میدان این جدال بی پایان متافیزیک Metaphysics نام دارد .

زمانی بود که متافیزیک ملکه علوم نام داشت ، و اگر خواستن همان توانستن بود اهمیت ممتاز وظایفش آن را مستحق چنین افتخاری مینمود . اما اکنون تغییر زمانه برایش تنها سرفرازی به همراه آورده ، و مانند فرتوتی معزول و مهجور همچون هکوبا ملکه پیر ترویا به عزا نشسته است .

حکومتش تحت مدیریت جزمگرایان Dogmatists در ابتدا مستبدانه بود . اما بتدریج چون قانون گذاریهایش هنوز رگه های بربریسیم کهن را در خود حمل میکردند ، امپراطوریش در اثر جنگهای داخلی در هرج و مرجی تمام عیار فرو رفت ، و شکاکان Sceptics ، هر از چند گاهی همچون بادیه نشینانی بیزار از هر نوع زندگی به سامان ، حیات متمدنانه را در همه جا درهم کوبیدند . خوشبختانه تعدادشان اندک بود ، و قادر به جلوگیری از استقرار مجدد آن نشدند ، هر چند بدون برنامه ای متحدالشکل و قائم بذات . این اواخر چنین بنظر میرسید که شاید نقطه پایانی بر این جدلها گذاشته شود و ادعاهای متافیزیک ، توسط نوعی خاص از شعور زنده انسانی - یعنی جناب لاک Locke مورد قضاوت نهایی قرار گیرند . اما قضیه کاملاً برعکس شد . هر قدر تلاش میکنند که با تبارسازی برای ملکه خیالی مان و مرتبط نمودن مشکلاتش با تجربیات غیراشرافی نسبت به ریاکاریهایش تردید بیافرینند ، باز هم از آنجاییکه این شجره نامه ها خیالبافی هایی بیش نیستند ، او هنوز دست از ادعاهای خود برنداشته است . بدین ترتیب متافیزیک مجدداً بر جزمگرایی پوسیده اش تکیه زده ، و باز از همان حقارتی در رنج است که قرار بود از دستش نجات یابد . حال که بنظر میآید همه روشها بکار گرفته شده و بی اثرند ، احساسی از فرسودگی و بی تفاوتی مطلق حاکم گردیده است - بی تفاوتی یعنی همان مادر تاریکی و هرج و مرج در هر معرفتی ، اما خوشبختانه در این مورد خاص منشاء ، و یا لاقلاً پیش درآمد کوششی پیش رو برای اصلاح و بازسازی . زیرا لاقلاً نقطه پایانی بر آن صنعت بد بکار بسته شده ای میگذارد که اینطور موجب تاریکی ، گجی و بیفایدهگی آنها شده است .

اما تظاهر به بی تفاوتی در چنین امر مهمی که موضوع آن هرگز نمیتواند برای طبیعت انسانی ما علی السویه باشد بی نتیجه است . در واقع این متظاهرین به بی تفاوتی ، هر قدر هم سعی در اختفاء خویش با بکارگیری لحنی همه پسند بجای زبان علمی کنند ، نهایتاً باز در صورت تفکر به همان بیانات پر حرارت متافیزیک پناه خواهند برد که ادعای توخالی برانست از آن را دارند . بهر حال این بی تفاوتی ، آنهم در بحبوحه شکوفایی علوم ، و با تاثیر مستقیم بر دانشهایی که در صورت دستیابی ، مخصوصاً نمیبایست آرزوی کنار گذاشتنشان را داشته باشیم ، پدیده ای است در خور تأمل . در نهایت این نه ساده انگاری بلکه قضاوت پخته^a زمانه است که تسلیم دانشهای خیالی نمیکردد . این دعوتی است از قوه استدلال که دوباره به دشوارترین وظیفه اش یعنی خود شناسی برگشته ، و محکمه ای بر پا کند که حقوقی قانونی را برایش تضمین کرده ، و ادعاهای پوچ را بدور اندازد ، نه با دیکتاتورمنشی بلکه بر اساس قوانین ذاتی ابدی و غیر قابل تغییر خود . این محکمه جایی نیست مگر

نقد استدلال بحث (Critique of Pure Reason) .

منظور من در اینجا نه نقد کتابها و یا نظامهای فکری بلکه نقد خود استدلال بطور عام و در رابطه با کلیه معارفی¹ است که احتمال دارد بدون دخالت تجربه برای نیل به آنها تلاش کند . بدین ترتیب این نقد قادر خواهد شد که نسبت به امکان و یا عدم امکان متافیزیک نیز رأی خود را صادر نموده ، منشاء ، دامنه ، و حدودش را تماماً بر اساس اصول معین کند .

^a ما اغلب شکایاتی را در باره سطحی بودن افکار در عصر خود و سقوط علم واقعی به تبع آن میشنویم . اما من عقیده ندارم که علمی مانند ریاضیات ، فیزیک و امثالهم حتی به کمترین مقدار مشمول این نظر باشند . بر عکس آنها مستحق حسن شهرتشان در استحکام هستند و در مورد فیزیک حتی بیشتر . همان درجه از اعتبار میتوانست در دانشهای دیگر نیز حاکم باشد اگر که از ابتدا به اصول زیربنایی آنها توجه کافی میشد . تا آن زمان بی تفاوتی ، تردید و در مرحله آخر انتقاد شدید ، خود اثبات وجود عادتی عمیق به تفکر هستند . زمانه ما مخصوصاً دوره نقادی² است و همه میبایست به آن گردن نهند . مذهب با تکیه به روحانیتش و دستگاه قانون گذاری با تکیه به مقام شامخش ممکن است خود را مستثناء بدانند . لیکن با این کارشان فقط موجب سوء ظن شده و لایق آن احترام واقعی که تنها پس از موفقیت در آزمایشی آزاد و باز توسط استدلال حقانیت مییابد نخواهند گردید .

¹ [Reading , with Adickes , es for sie .]

² [kritik - (نقادی) - این کلمه را گاهی 'criticism' و گاهی هم 'critique' ترجمه کرده ام .]

من قدم در این راه گذارده ام - در این تنها مسیر کشف نشده - و به خود میبالم که از این طریق راه مصونیت در مقابل آن خطاهایی را یافته ام که استدلال را در توظیفات غیرتجربی اش non-empirical با خود در تضاد قرار داده بودند. از پرداختن به سؤالات آن به بهانه ضعف قوه استدلال انسان طفره نرفته ام. بر عکس همگی را برجسته کرده و بر طبق اصول پس از مشخص نمودن نقاطی که استدلال در اثر اسائه ادراک با خود در تضاد قرار میگیرد تا حد اقناع کامل حل کرده ام. پاسخ های این سؤالات از آن نوع نبوده اند که از جزمگرایی و یا آرزو پروریهای لجوجانه در عرصه دانش بتوان انتظار داشت که ما را به آنها هدایت کنند - چنین کاری فقط از راه شعبده بازی میسر است که من در آن مهارتی ندارم. این گونه پاسخگویی ها مورد نظر نظام طبیعی استدلال ما نیستند، و از آنجاییکه ریشه در اسائه ادراک دارند وظیفه فلسفه است که با نفوذ فریبکارانه آنها مبارزه کند، بی توجه به اینکه در این راه از چه مقدار خیالبافی های ستوده و محبوب باید صرف نظر شود. در این تفحصات هدف اصلی ام پوشش کامل موضوع بوده است و به جرأت میتوانم بگویم که حتی یک مسئله متافیزیکی که حل نگردیده و یا کلید حل آن ارائه نشده باشد باقی نمانده است. استدلال بحث pure reason براسستی از چنان یکپارچگی کاملی برخوردار است که اگر اصول متشکله آن برای پاسخگویی به حتی یک سؤال داخلی ناکافی باشند راهی جز کنار گذاردن کامل دستگاه باقی نماند، زیرا در غیر اینصورت دیگر نمیتوان برای حل هیچ مشکلی به آن اعتماد کرد.

با گفتن اینها میتوانم خشم همراه با احتقار در برابر این همه تکبر و تفرعن را در چهره خوانندگان خود تصور کنم. اما اینها در مقابل ادعاهای نویسندگانی که در نوشتجات عادی خود ادعای اثبات طبیعت بسیط برای روح و یا لزوم وجود یک شروع اولیه برای جهان را دارند خیلی هم فروتنانه اند. چون در حالیکه این نویسندگان خود را متعهد به کشاندن دانش بشری به خارج از محدوده تجربه میبینند، من با فروتنی اقرار میکنم که چنین کاری مطلقاً از عهده ام خارج است. کار من منحصرأ پرداختن به موضوع استدلال و تفکرات بحث آن است و برای رسیدن به معرفت کامل در این زمینه، نیازی به رفتن به جاهای دور نداشته ام زیرا آنها را در خود یافتم. منطق عام خود مثال خوبی است که چطور میتوان در آن کلیه عملکردهای ساده استدلال را منظم و کامل برشمرد. موضوع بحث و تفحص حاضر این سؤال آشنا است که تا کجا میتوان توسط استدلال امید پیشرفت داشت، با این قید که هر گونه کمک از تجربه و مشتقات آن بطور کامل کنار گذاشته شود.

تا آنجا که به اِکمال در تعیین تک تک مسائل مورد بررسی و جامعیت در تنظیم مجموعه آنها مربوط میشود، انتخاب آنها بهیچوجه اتفاقی نبوده بلکه دقیقاً توسط ذات همان معرفتی که موضوع این نقد است مقرر گردیده اند.

در رابطه با عرف مرعی در بحث حاضر دو التزام اساسی حاکمند، یقین و وضوح، که بحق باید با دقت توسط هر کسی که وارد چنین تعهد حساسی میگردد رعایت شوند.

در رابطه با یقین، این را شعار خود کرده ام که عقاید شخصی جایی در چنین تفحصاتی ندارند. بنا براین هر نوع فرضیه پردازی باید بمثالی کالایی ممنوعه تلقی گردد که قرار نیست حتی به نازلترین بها بفروش گذاشته شده و میبایست به مجرد کشف بی درنگ ضبط شود. هر دانشی که ادعای پیشاتجربی (a priori) بودن دارد در واقع ادعای وجوب مطلق میکند. در مورد تعیین کلیه دانشهای پیشاتجربی بحث (pure a priori) این حکم میبایست حتی بیشتر از اینها سختگیر باشد، زیرا این مجموعه باید بعنوان میزان و لاجرم عالیترین آسوه یقین های مبرم فلسفی نیز ایفای نقش کند. تا چه حد در این راه موفق بوده ام تماماً به قضاوت خوانندگان بستگی دارد، وظیفه نویسنده تنها اقامه دلایل است و نه آنکه درباره نوع تأثیر شان بر روی قضاوت کنندگان سخن بگوید. او نباید از روی خامی موجب تضعیف دلایل خویش شود. اما مجاز است که نسبت به بعضی قسمتها توجه بیشتری را جلب کند، که باوجود گاه گذاری بودن باز هم ایجاد بی اعتمادی خواهند کرد. رعایت بموقع چنین نکاتی همچنین میتواند از تسری تردیدهای گنگ خواننده از امور فرعی به موضوع اصلی جلوگیری کند.

از نظر من برای اکتشاف قوه ادراک و تعیین قواعد و حدود کاربرد آن هیچ تفحصی با اهمیت تر از آنچه در فصل دوم تحلیل متخطی تحت عنوان استنتاج مفاهیم بحث ادراک *Deduction of the Pure Concepts of Understanding* بنیان نهاده ام نیست. همان بخشی که بیشترین زحمات را مصرف آن نمودم - زحماتی که امیدوارم بی نتیجه نباشند. این تحقیق نسبتاً عمیق دارای دو وجه است. یکی راجع به مشعرات ادراک بحث *Objects of Pure Understanding* بوده و هدف آن تشریح و قابل فهم نمودن اعتبار عینی *Objective Validity* مفاهیم پیشاتجربی آن است. لذا برای منظور من دارای اهمیت اساسی میباشد. دیگری در پی بررسی خود ادراک بحث و امکان وجود و مبانی قوای معرفتی آن بوده و لذا به امور غیرعینی *Subjective* آن میپردازد. این وجه دوم با آنکه اهمیت زیادی برای منظور اصلی ام دارد با این حال بخش اساسی آن نیست. چون سؤال اصلی بطور خلاصه همیشه این است که: - قوه ادراک و استدلال ما از چه چیزهایی و به چه اندازه میتوانند بدون دخالت هر گونه تجربه ای آگاهی یابند؟ - نه اینکه: - امکان وجود خود قوه تفکر چقدر است؟ در این دومی که جستجویی است برای یافتن علت یک پی آمد و به همین خاطر تا حدودی دارای خصوصیت گمانی (هر چند در جایی دیگر نشان خواهم داد که در واقع چنین نیست) شاید چنین بنظر بیاید که دارم بخود آزادی اعمال نظر شخصی میدهم که در آن صورت خواننده نیز میتواند نظر شخصی خود را اظهار کند. لذا باید در مقابل انتقاد خواننده پیشدستی کرده و یادآوری کنم که استنتاج عینی *Objective Deduction* که محور اصلی بحث است حتی اگر استنتاج شخصی ام قادر به اقناع کامل در جهت خواسته ام نباشد استحکام خود را حفظ خواهد کرد. بهر حال در این باره میبایست آنچه در صفحات 41 - 40 گفته شده کفایت کند.

در رابطه با وضوح خواننده حق دارد که طالب اولاً وضوح استدلالی *Discursive* (منطقی) در کلیه مفاهیم و ثانیاً وضوح بدیهی (علم الجمالی *Aesthetic*) در کلیه بدیهه ها *Intuitions* توسط مثالها و دیگر روشنگریهای ملموس باشد. اولین توقع را بقدر کافی برآورده کرده ام. که برای هدفم حیاتی بود؛ اما بدون هیچ قصدی در مقام عدالت در رابطه با خواسته دوم

نبوده ام ، با اینحال گرچه نه چندان پر قدرت اما کافیت . در تمام طول کارم تقریباً همیشه سر درگم بودم که چطور باید مطلب را پیش ببرم . مثالها و روشنگریها چنان لازم بنظر می آمدند که جایگاه مناسب خود را در پیش نویس اول پیدا کردند . اما خیلی زود دریافتم که عظمت این تکلیف و کثرت مطالب آن حتی اگر به سبک خشک و مدرسی ارائه شوند چنان حجم بزرگی را موجب خواهند شد که دیگر جایی برای حجیم تر نمودن آن توسط مثالها و روشنگریها باقی نمی ماند . اینطور اضافات فقط جهت پسند عامه لازمند ، و این کتاب هرگز برای چنین خوانندگانی مناسب نخواهد شد . اینگونه مساعدت ها برای دانشجویان جدی واجب نیستند و گرچه همواره جالبند اما در این مورد خاص میتوانند براحتی تأثیر منفی داشته باشند .

ابوت تراسون¹ Abbot Terrasson میگوید که اگر حجم یک کتاب نه با تعداد صفحاتش بلکه با زمان لازم برای تسلط بر آن سنجیده شود ، امری که در باره خیلی از کتابها صدق میکند ، آنگاه میتوانستند خیلی کم حجم تر باشند اگر که آنقدر کم حجم نبودند . نظیراً چنانچه قابل فهم بودن کل یک دانش حزری Speculative Knowledge که در عین تنوع مطالب دارای انسجام ناشی از وحدت اصول است مورد نظر باشد با همان صحت میتوان گفت که بسیاری از کتابها میتوانستند واضح تر باشند اگر که برای وضوحشان آنهمه تلاش نمیشد . چون چنین کمکهایی برای رسیدن به وضوح بیشتر گرچه در جزئیات مفیدند² اما اغلب در دریافت کلیت بحث ایجاد زحمت میکنند . خواننده مجاز نیست که به یک ارزیابی زود هنگام از کل بحث برسد ، رنگینی مطالب روشنگرانه باعث پنهان شدن همبندی اجزا و چگونگی ساختار دستگاه میگردد که اگر بدنبال امکان قضاوت صحیح در مورد یکپارچگی و استحکام آن باشیم ، مشغله اصلی ما هستند .

باید بگویم که اگر نویسنده با چنین روشی پیش برود خواننده احساس خواهد کرد که ، دیگر انگیزه کافی را برای همکاری داوطلبانه و کامل و پایدار در طول چنین مطلب مهم و طولانی نخواهد داشت . در این بین از میان همه علوم تنها متافیزیک است که جرأت دارد ادعا کند که تنها با یک تلاش مختصر اما متمرکز قادر به رسیدن به چنان کمالی آنهم در کوتاهترین مدت است که دیگر هیچ وظیفه ای برای آیندگان جز پذیرش آن از روی رغبت همچون یک موعظه باقی نخواهد ماند ، بی آنکه قادر باشند مطلبی بر آن بیافزایند . زیرا آن خود چیزی جز فهرستی منظم از دارائی هایمان در استدلال بحث نیست . چه چیزی را استدلال صرفاً خود تولید میکند ، چندان مخفی نخواهد ماند ، و به محض کشف اصول عام غالب توسط خود همان استدلال برملا خواهد گردید . یکپارچگی کامل این نوع دانش و اینکه تنها از مفاهیم بحث مشتق شده و عاری از تأثیر هر گونه تجربه و یا بادهتی خاص است که بالقوه میتوانند سبب کشاندنش به تجربه ای محتوم گردیده و موجب افزایش و گسترش بیجای آن شوند ، این اكمال غیرمشروط را نه تنها عملی بلکه واجب میسازد .³ *Tecum habita, et noris quam sit tibi curta supellex*

چنین نظامی از استدلال (حزری Speculative) بحث را امیدوارم که خود روزی تحت عنوان متافیزیک طبیعت ارائه دهم . آن در عین غنای بیشتر حجمی کمتر از نصف نقد حاضر را که وظایف اصلیش کشف منابع و تعیین شروط امکان چنین تفحصی و پاک سازی و رفع تضاریس آن هستند خواهد داشت . در بحث حاضر انتظار دارم که خواننده ام داوری صبور و بیطرف و در آن دیگری همکاری با سخاوت باشد . چون هر قدر هم تنظیم اصول در این نقد بدون نقص باشد بازهم کسب کمال در نظام مربوطه مستلزم آن است که هیچ یک از مفاهیم مشتقه نیز از قلم نیافتاده باشند . اینها پیش از شروع کار قابل شمارش نیستند بلکه باید بمرور زمان و در حین پیشروی کشف شوند . با اینکه کل ترکیب مفاهیم در این نقد بطور کامل انجام گرفته ، هنوز تلاش بیشتری برای نیل به همان درجه از کامل بودن در امر تحلیل آنها باقی است ، وظیفه ای که بیشتر لذت بخش خواهد بود تا شاق .

در اینجا فقط چند نکته در مورد چاپ کتاب دارم . من بخاطر تاخیر در شروع چاپ قادر به دیدن بیش از حدود نصف صفحات نهایی نبودم و حالا چند اشکال چاپی در آنها یافته ام که البته تأثیری در معنی کلام ندارند به استثناء صفحه 379 خط 4 از پایین⁴ که کلمه (مخصوص) باید به جای (تشکیکی) خوانده شود . مناقضت ها برای استدلال بحث از صفحه 425 الی 461⁴ چنان تنظیم شده اند که تمام آنچه که به موضوع تعلق دارد در سمت چپ و از آن نقیض موضوع در سمت راست قرار گرفته اند . این به آن خاطر است که قیاس قضایای معکوس به سهولت انجام پذیر باشد . [توضیح مترجم فارسی : کم رنگ بودن به این خاطر که مربوط میشود به چاپ A و در اینجا بی مورد]

¹ [اشاره دارد به یکی از آثار او پس از مرگش که در سال 1754 در دسترس قرار گرفت . کانت احتمالاً با ترجمه آلمانی آن تحت عنوان

Philosophie nach ihrem allgemeinen Einflusse auf alle Gegenstände des Geistes und der Sitten

در سال 1762 آشنا گردید . نقل قول از صفحه 117 آن ترجمه است .]

² [Reading , with Rosenkranz , helfen for fehlen]

³ Persius [Sat. Iv. 52]

⁴ [Paging in A]

Preface To Second Edition [1787]

پیش گفتار چاپ دوم [1787]

تشخیص اینکه آیا نحوه پرداخت به یک معرفت استدلالی مطابقت با موازین مطمئن علمی دارد یا خیر براحتی از دقت در نتیجه کار میسر است. چون اگر با وجود آمادگیهای مفصل و مکرراً مجدد همواره در آستانه رسیدن به هدف خود متوقف شده یا اغلب مجبور به بازگشت از راه رفته و در پیش گرفتن مسیری تازه میگردد، یا ممارستین آن قادر به توافق بر روی برنامه ای واحد نیستند، آنگاه براحتی میتوان گفت که از یک شیوه مطمئن علمی بسیار بدور بوده و تنها جستجویی است کورکورانه در تاریکی. با این حساب خدمتی بزرگ به استدلال خواهد بود اگر که موفق شویم راه مطمئن علمی را برای آن بیابیم، حتی اگر با این کار بیشتر آن هدفهایی که بدون تأمل کافی در نظر گرفته شده بودند بیفایده شناخته شده و رها شوند.

منطق از همان اولین دوران خود در این مسیر مطمئن قرار داشته است، زیرا از روزگار ارسطو تا امروز هیچ نیازی برای دوباره برداشتن حتی یک قدمش هم وجود نداشته، مگر اصلاحاتی همچون حذف بعضی پیچیدگیهای بیمورد و یا تشریح روشنتر تعلیمات جاافتاده اش، و جوهری در اناقه و نه یقین علمی. جالب توجه است که همین منطق تاکنون قادر نبوده که حتی یک قدم فراتر برود و مجموعه تعالیمی است از هر نظر تام و تمام. اگر افراد مدرنی خواسته اند آنرا با افزودن فصول علم النفسی *psychological* در بخشهای مختلف قوه شناخت (تخیل، تعقل، و غیره)، و یا فصول متافیزیکی در رابطه با منشاء دانش یا اشکال دیگر ایقان بر حسب تفاوت در مشعرات *Objects* (استکمال، شکاکیت، و غیره)، یا فصول علم انسانشناسی *anthropological* در ارتباط با پیش قضاوت ها، علل و راه های چاره مربوطه گسترش دهند، دلیل آن تنها عدم توجه شان به طبیعت علم منطق است. ما با مجاز کردن علوم برای تجاوز به محدوده یکدیگر باعث نه گسترش بلکه اعوجاج آنها میشویم. دنیای منطق حدودی بسیار دقیق دارد، و وظیفه اصلی آن تبیین جامع و ارائه براهین محکم است برای قواعد قالبی تفکر، چه پیشاتجربی (*a priori*) و چه تجربی *empirical*، و با هر گونه منشاء و شعری، و هر مانعی چه طبیعی و چه اتفاقی که احتمالاً در ذهن ما با آن مواجه شود.

چنین موفقیتی را منطق تماماً مدیون همان حدود خویش است که بموجب آنها برای انتزاع از کلیه مشعرات معارف و تفاوتهایشان محق میگردد - در حقیقت متعهد به آن است - و بدین ترتیب برای ادراک کاری جز پرداختن به خود و قالبش باقی نمیگذارد. اما برای استدلال ورود به شاهراه علمی البته مشکلتر از اینهاست چون نه تنها باید به خود بیردازد بلکه به مشعراتش هم. بنابراین منطق مانند همیشه و بعنوان یک تمهید تنها دلهیزی ارتباطی برای علوم مختلفه بوده؛ و با اینکه برایشان، پیش فرض هر گونه ارزیابی خطیر است، اما برای اکتساب واقعی آنها میبایست اصطلاحاً نگاهی مناسب و عینی هم به علوم بیاندازیم.

حال اگر قرار باشد که استدلال نقشی در این علوم ایفا کند، چیزی در آنها میبایست بتواند بصورت پیشاتجربی دانسته شود، و این دانش به یکی از دو طریق زیر در ارتباط با مشعراتش قرار میگیرد، یا فقط تعیین آن و مفهومی (که باید از جایی داده شده باشد) و یا ایضاً واقعیت بخشیدن به آن. نوع اول دانش نظری *Theoretical* و نوع دوم دانش عملی *Practical* استدلال نام دارد. در هر دو نوع باید بخشی را که در آن استدلال مشعراتش را بشکل کاملاً پیشاتجربی تعیین میکند، یعنی بخش بحث *pure* آنرا - هر مقدار که هست - در صورتیکه خطر ابهام وجود داشته باشد در ابتدای کار و مستقلاً مورد بررسی قرار داد. چون عاقلانه نیست که انسان چشم بسته هر مداخلی را آنجا صرف مخارج کرده و هنگام تعویق درآمدها نداند که در کجا¹ باید بیشتر و در کجا کمتر هزینه کند.

ریاضیات و فیزیک، دو دانشی که در آنها استدلال دانش نظری بدست میدهد، باید مشعرات خود را بشکل پیشاتجربی معین کنند، اولی بصورت کاملاً بحث و در دومی لاقلاً بخشی با تکیه بر منابع دیگر دانش بغیر از استدلال.

در دورانهای اولیه توسعه استدلال بشر، ریاضیات در بین آن مردم قابل تحسین یعنی یونانیان از پیش وارد مسیر مطمئن علمی شده بود. اما نباید تصور کرد که این کار مانند منطق - که استدلال در آن فقط با خودش سروکار دارد - برای ریاضیات چندان ساده بود که مسیرش را روشن کرده و یا در واقع برای خود چنین شاهراهی ایجاد کند. برعکس عقیده دارم که ریاضیات مدتهای مدید بخصوص در میان مصریان بصورت جستجویی کورکورانه در تاریکی باقی مانده بود و تحول اساسی میبایست مدیون انقلابی بوده باشد که در افکار خجسته یک فرد رخ داد، ابداع او بود که مسیر درست علمی را نشان داد، مسیری که با حرکت در آن پیشرفت بدون لغزش و توسعه نامحدود تا بینهایت مقدور گشت. تاریخ این انقلاب در اندیشه - بسیار مهمتر از کشف مسیر دریایی دور دماغه معروف امید نیک - و بانی مبخوت آن ثبت نشده اند. اما لاقلاً این واقعیت که *Diogenes Laertius* در گزارش خود در باره این موضوعات نام ابداع کنندگان شناخته شده حتی فرعی ترین براهین هندسی را که در اذهان معمولی نیازی به آنها احساس نمیشود آورده است نشان میدهد که خاطرات این انقلاب که با اولین مشاهدات این راه جدید بجا ماندند چنان در نظر ریاضیدانان با اهمیت بودند که باعث نجاتشان از امواج نسیان گردید. برقی نوین ذهن اولین انسان (تالس *Thales* یا کسی دیگر) را که خواص مثلث متساوی الساقین را آشکار نمود روشن کرد. روش صحیحی که او پیدا کرد این نبود که یافته های خویش را در شکل مربوطه یا فقط مفهوم آن بررسی نموده و از این راه خواص آنرا نتیجه گیری کند، بلکه استخراج نتایج² لازم مفاهیمی بود که خود بطور پیشاتجربی ساخته و در شکل هنگام ساخت نهاد

¹ [Reading, with Erdmann, von welchem for von welche r.]

² [Reading, with Adickes, sondern das for sondern durch das.]

بود و از اینراه دوباره به خود عرضه میکرد. چون اگر قرار باشد که او چیزی را با اطمینان پیشاتجربی بداند نباید هیچ چیز را به شکل نسبت دهد مگر آن نتیجه ای را که الزاماً از آنچه که خود در تطابق با مفهوم خویش در آن نهاده است حاصل میشود.

برای علوم طبیعی خیلی بیشتر طول کشید تا پا در شاهراه علمی بگذارند. در حقیقت فقط حدود یک و نیم قرن پیش و تنها پس از بیکن Bacon که با طرح استادانه اش هم باعث این اکتشاف و هم دمیدن روح تازه استحکام به کسانی که در این راه وارد شده بودند گردید چنین چیزی میسر گشت. در این مورد هم اکتشاف را میتوان به مثابه حاصل ناگهانی یک انقلاب عقلانی توضیح داد. در اشارات حاضر منظوم از علوم طبیعی آنهایی هستند که براساس اصول تجربی پایه گذاری شده اند.

وقتی گالیله Galileo توپ هایی را که خود قبلاً وزن کرده بود در یک سراسیمی بطرف پائین غلطانید، یا هنگامی که تریچلی Torricelli وزنی را که از پیش با معادل کردن آن با حجم معینی از آب محاسبه کرده بود روی هوا نگهداشت، و یا همین اخیراً وقتی استال Stahl با کم و زیاد کردن چیزی فلز را به اکسید و سپس دوباره از اکسید به فلز تبدیل کرد¹ نوری بر اذهان همه مطالعه کنندگان طبیعت تابید. آنها دریافتند که استدلال تنها در آنچه که بر اساس برنامه خود بوجود آورده است بصیرت خواهد داشت، و نباید چنانکه تاکنون بوده، خود را در اختیار سرنخهای طبیعت قرار بدهد، بلکه باید رأساً با استفاده از اصول داوری مبتنی بر قوانین جا افتاده راه را نشان داده و طبیعت را وادار به پاسخگویی به پرسشهای معین خود کند. مشاهدات تصادفی که بر طبق طرح حساب شده قبلی نباشند هرگز نمیتوانند قوانین لازم الاجرا بدست دهند، زیرا چنین قوانینی تنها توسط استدلال قابل اکتشاف هستند. استدلال باید با گرفتن اصول خود که تنها در تطابق با آنها برای مظاهر متوافق امکان تساوی در مقابل قوانین وجود دارد در یک دست، و تجربیاتی که باز خود در تطابق با همین اصول طراحی نموده است در دست دیگر، بسوی طبیعت برای آموختن از آن برود. نیابست مانند یک شاگرد که به هر چیزی که معلمش میگوید گوش میدهد عمل کند بلکه مانند یک قاضی برجسته که شاهد را مجبور به پاسخگویی به سؤالات تنظیم شده خود مینماید. بنابراین حتی فیزیک با پرهیز از این خیالیافی که استدلال آنچه را که خود قادر نیست به کمک منابعش بداند میتواند از طبیعت و تنها از آن بیاموزد حتی اگر چنین چیزی اساساً مقدور باشد، انقلاب حیاتی اش را مدیون این تفکر میمون است که مادامیکه استدلال نیاز به جستجو در طبیعت دارد لازم میگردد فقط آنچه را که خود در طبیعت مینهد راهنما سازد. به این ترتیب بود که ممکن گردید مطالعه طبیعت پس از آنکه قرنهای جز جستجوی کورکورانه و بی هدف نبود وارد مسیر مطمئن علمی بشود.

متافیزیک یک دانش حزری speculative کاملاً منزوی است که خیلی بیشتر از آموزه های تجربه متورم گردیده و در آن استدلال براسستی شاگرد خود شده است. متافیزیک تنها بر پایه مفاهیم قرار دارد - نه همچون ریاضیات بر روی تنفیذ مفاهیم بر بدیهه ها. گرچه کهن ترین است و حتی اگر بقیه در کام بربریتی مخرب فرو روند جان بدر خواهد برد، با اینحال هنوز بخت خوش ورود به مسیر استوار علمی را پیدا نکرده است. چون استدلال در عرصه آن دائماً متوقف میگردد، حتی هنگامی که بنا به حق خود در جستجوی بصیرتی پیشاتجربی در قوانینی است که توسط تجارب خیلی عادی تأیید شده اند. در آن همواره باید از مسیر رفته بخاطر اینکه ما را بسوی خواسته هایمان نمیرسد بازگردیم. تاکنون عدم ابراز هر گونه توافق در بین ممارسین متافیزیک در مباحثات شان نشان میدهد که آن تنها یک میدان مبارزه مختص کسانی است که قصد دارند نبردی تزویری و بی نتیجه را پی بگیرند، مبارزه ای که در آن هیچیک از شرکت کنندگان نه تنها هرگز نتوانستند حتی یک وجب خاک را فتح کنند، که نه حتی قادر بودند فتوحات قبلی خود را نگهدارند. این ثابت میکند که فعالیتهای متافیزیک بدون تردید تاکنون فقط جستجوی کورکورانه بوده و بدتر از همه آنها جستجوی کورکورانه تنها در دنیای مفاهیم.

راستی دلیل اینکه تاکنون راه درست علمی را نیافته چیست؟ شاید کشف آن غیرممکن است؟ در اینصورت چرا طبیعت استدلال ما را درگیر چنین تلاش خستگی ناپذیری جهت یافتن چنین راهی و آنها بمتابه مهمترین دغدغه اش کرده است؟ حتی بیشتر، تا چه اندازه باید اعتماد به استدلال خود را از دست بدهیم اگر که در مهمترین عرصه هایی که با رغبت خواهان دانش هستیم، نه تنها به کارمان نمیآید بلکه ما را با قولهای مزورانه خویش فریفته و در آخر هم خیانت میورزد! و یا اگر تاکنون قادر به یافتن راه درست نشده ایم، آیا دلیلی وجود دارد که امید ببندیم به تلاشی دوباره که شاید اینبار بختی بهتر از پیشینیان خود داشته باشیم؟

بنظر میرسد که مثالهای ریاضیات و علوم طبیعی که تنها با یک انقلاب ناگهانی شدند آنچه که اکنون هستند، بقدر کافی پاسخگوی اندیشه های ما درباره خصیصه اصلی تغییر دیدگاهی که آنها چنین بهره عظیمی را از آن برده اند باشند. موفقیت آنها میباید ما را تا آنجا که مشابهت شان با متافیزیک بعنوان یک دانش عقلی اجازه میدهد متمایل کند به تقلید از رویه آنها. تاکنون چنین فرض میشود که همه دانش ما میباید مطابقت کند با مشعرات. اما کلیه تلاشها برای گسترش دانشمان در باب مشعرات برای تاسیس چیزی پیشاتجربی در باره آنها بکمک مفاهیم و بر مبنای این فرض شکست خوردند. لذا باید امتحان کنیم که شاید فرض مطابقت مشعرات با دانشمان بتواند موفقیت بیشتری برایمان داشته باشد. این فرض که امکان داشتن دانش پیشاتجربی از مشعرات و تعیین چیزی در آنها قبل از تحویشان به ما میبایست وجود داشته باشد توافق بیشتری با نیاز ما دارد. بنابراین باید دقیقاً به سبک فرضیه اصلی کوپرنیک² Copernicus پیش برویم. او پس از نامیدی از پیشرفت مطلوب در توضیح حرکات اجرام سماوی بکمک فرض چرخیدن آنها بدور ناظر، سعی کرد که پیش فرض ثابت بودن آن اجرام و در عوض گردش ناظر بدور آنها را بیازماید. آزمونی مشابه میتواند در متافیزیک در رابطه با بدیهه مشعرات صورت بگیرد. اگر قرار باشد

¹ در مثالها مسیر دقیق طی شده در این تجربیات علمی ارائه نمیشوند، در حقیقت ما دانش دقیقی از چگونگی آغاز آنها نداریم.

² [mit den ersten Gedanken des Kopernikus.]

بدیهه Intuition با شرایط مشعر مطابقت کند نمیدانم چگونه میتوان چیزی را بشکل پیشاتجربی در مورد دومی دانست ، اما اگر مشعر (مشعر حواس) میبایست با ساختار قوه بدیهه ما مطابقت کند مشکلی در امکان آن نمیبینم . از آنجاییکه اگر قرار باشد که شناخته شوند نمیتوانم در همین بدیهه ها باقی بمانم بلکه میبایست آنها را بعنوان منابع representations به چیزی بعنوان مشعرات شان نسبت داده ، و این دومی را توسط آنها معین کنم ، لذا یا میبایست فرض کنم که مفاهیمی که توسط آنها این تعیین صورت میگردد ، مطابقت میکنند با مشعر ، و یا در غیر اینصورت فرض کنم که مشعرات ، یا به همان معنی ، تجربه که فقط در آن میتوانند ، بصورت مشعرات داده شده ، شناخته شوند ، مطابقت میکنند با مفاهیم . در شق اول باز دچار همان سردرگمی میشوم که چگونه میتوانم چیزی پیشاتجربی در باره مشعرات بدانم . در شق دوم اما دورنما امیدوار کننده تر است . چون تجربه خود نوعی دانش است که ادراک understanding را درگیر میکند ؛ و ادراک دارای قواعدی است که باید بپذیریم که قبل از داده شدن مشعرات در من وجود داشته ، و لذا پیشاتجربی اند . آنها توسط مفاهیم پیشاتجربی که کلیه مشعرات تجربه با آنها الزاماً مطابقت و توافق میکنند بیان میگردند . در رابطه با مشعراتی که منحصرأ توسط استدلال و برآستی واجب به تفکر آمده ، اما هرگز - لاقلاً به سبکی که استدلال آنها را به تفکر میآورد - نمیتوانند در تجربه داده شوند ، کوشش برای به تفکر آوردن آنها (چون باید بپذیرند که اندیشیده میشوند) محکی عالی برای اسلوب جدید تفکر مان خواهد شد ، یعنی که ما تنها موقعی میتوانیم موضوعی را در مورد چیزها بشکل پیشاتجربی بدانیم که خود در آنها نهاده باشیم .¹

این آزمون موفق خواهد شد همانطور که مطلوب هم هست ، و در اولین قسمتش - همان بخش مربوط به مفاهیمی که بطور پیشاتجربی تنها مشعرات متناظر و متناسب با آنها میتوانند در تجربه داده شوند - متعهد میگردد که متافیزیک را وارد جاده مطمئن علمی کند . این دیدگاه جدید ما را قادر به توضیح چگونگی وجود دانش پیشاتجربی خواهد کرد ؛ بعلاوه دلایل قانع کننده برای قوانین متشکله مبانی پیشاتجربی طبیعت ، بعنوان حاصل جمع کلیه مشعرات تجربه ، میدهد - موقفیهایی که هرگز با روشهای تاکتونی میسر نبوده اند . اما این استنتاج در مورد توان دانش پیشاتجربی ما ، در بخش اول متافیزیک ، عواقب تکان دهنده ای داشته ، و بنظر میآید که بینهایت بحال هدف کلی متافیزیک مضر باشد ، همانطور که در بخش دوم به آن پرداخته شده است . زیرا به این نتیجه رسیده ایم که هرگز نمیتوان از محدوده تجربیات ممکن تخطی transcend نمود ، گرچه این دقیقاً همان چیزی است که این علم قصد انجامش را دارد . این وضعیت دقیقاً آن تجربه ای را در اختیارمان میگذارد که ما را بطور غیرمستقیم قادر میسازد درستی این نخستین برآورد از دانش پیشاتجربی از قوه استدلال خود را ثابت کنیم ، یعنی که چنین دانشی مربوط است تنها به مظاهر appearances و باید ذات چیزها (things in themselves) را که برایمان همواره نادانسته باقی میماند رها کنیم . زیرا آنچه که ما را اجباراً وادار به عبور از مرزهای تجربه و کلیه مظاهر میکند خاصیت نامشروط unconditioned بودن است ، که استدلال لزوماً و بحق ، در باره ذات هر چیز طلب میکند ، همانطور که لازمه تکمیل سلسله شروط نیز هست . اگر با این فرض که دانش تجربی ما با مشعرات بمنزله ذات چیزها خود را مطابقت میدهد میبینیم که نامشروط نمیتواند بدون تناقض به تفکر بیاید ، در عوض با این فرض که تصویر ما از چیزها آنچنانکه به ما داده میشود با ذات خود آن چیزها مطابقت نداشته بلکه این مشعرات هستند که بعنوان مظاهر با سبک تصورات ما مطابقت میکنند ، تناقضات ناپدید میگردند ؛ و اگر بر این اساس میبینیم که نامشروط قرار نیست که در چیزها تا آنجا که مورد شناخت ما هستند دیده شود یعنی تا آنجا که به ما داده میشوند ، بلکه فقط تا جاییکه از آنها دانش نداریم ، یعنی ، تا جاییکه ذات چیزها هستند ، مجاز هستیم نتیجه بگیریم آنچه که در ابتدا جهت آزمایش فرض کردیم کاملاً تأیید شده است² . اما در حالیکه بدین ترتیب راه هرگونه پیشرفت برای استدلال حزری در عرصه فوق حسی سد شده است ، هنوز برایمان باز است که ببینیم آیا ، نمیتوان در دانش عملی استدلال داده های کافی جهت تعیین مفهوم خاطی transcendent استدلال برای نامشروط یافت ، که بر طبق آرزوی متافیزیک ، و بکمک دانشی که بطور پیشاتجربی ممکن است ، گر چه تنها از دید عملی ، ما را قادر به عبور از محدوده های کل تجربه ممکن کند . استدلال حزری بدین ترتیب لاقلاً جایی برای این گسترش باز کرد ؛ و اگر همزمان میبایست این جا را خالی بگذارد ما این آزادی را داشته و حتی دعوت میشویم که آنرا در صورت توان با داده های عملی استدلال پر کنیم³ .

¹ با اقتباس از دانشجویان علوم طبیعی این روش چنین است که در مبانی استدلال بحث جستجو شود تا ببینند کدامیک توسط تجربه رد یا تأیید میشوند . اکنون در مورد گزاره های استدلال بحث ، بخصوص آنهایی که پا را از محدوده هر گونه تجربه احتمالی بیرون نهاده ، و دیگر به روش معمول در علوم طبیعی قابل آزمون از راه انجام تجربه بر روی مشعراتشان نیستند . در رابطه با آن مفاهیم و اصولی که ما بطور پیشاتجربی اختیار کرده ایم تمام آنچه که میتوانیم بکنیم اینست که تدبیری بیاندیشیم که آنها در ارتباط با مشعرات از دو نقطه نظر متفاوت بکار گرفته شوند - از یک سو در رابطه با تجربه بمثابه مشعرات حواس و ادراک ، و از سوی دیگر در رابطه با استدلال منزوی که چون مشعراتش منحصرأ اندیشه میشوند تلاش دارد از محدوده هر تجربه ای تخطی transcend کند . اگر ، هنگام بررسی چیزی از این دیدگاه دوگانه ، دیدیم که با اصل استدلال بحث توافق وجود دارد ، اما وقتی که تنها از یک دیدگاه به آنها مینگریم استدلال در تعارض ناگزیر با خود قرار میگیرد ، آنگاه تجربه بنفع درستی تفکیک این دو دیدگاه رای میدهد .

² این آزمایش استدلال بحث شباهت زیاد دارد به چیزی که در شیمی گاهی احیا reduction و یا معمولاً بیشتر فرآیند ترکیبی synthetic مینامند . تحلیل یک اهل متافیزیک همواره دانش پیشاتجربی خالص را به دو موضوع شدیداً غیرهمگون تجزیه میکند ، یعنی ، دانش در مورد تجلی چیزها و دانش در مورد ذات چیزها ؛ و تجادل (dialectic) او دوباره اینها را هماهنگ با طرح واجب نامشروط بودن که درخواست استدلال است در هم آمیخته ، و چنین نتیجه میگیرد که این هماهنگی میسر نیست مگر با جدایی فوق ، و به این خاطر باید ناچاراً پذیرفته شود .

³ بهمین شکل ، قوانین بنیادی حرکت اجرام سماوی به چیزی که کوپرنیک ابتداءً تنها یک فرضیه میشمرد وثوق قاطع بخشید ، و در همان حال وجود آن قوه نامرئی (کشش نیوتنی) که عالم را برپا نگاه داشته است را ثابت نمود . این دومی تا ابد کشف نشده باقی میماند اگر که کوپرنیک بر خلاف حکم حواس ولی بدرستی حرکات مشاهده شده را نه در اجرام سماوی بلکه در ناظر نمیجست . تغییر دیدگاه ، در تشابه با این فرضیه ، را که در نقد Critique بطور مفصل بررسی شده است از پیش در این مقدمه و تنها بعنوان یک فرضیه جهت جلب توجه به خصلت این کوششهای اولیه در اینگونه تغییرات که همواره فرضی هستند آورده ام . اما در خود نقد بصورت میرهن و نه مفروض ، اثبات خواهد شد بر اساس طبیعت تصور ما از مکان و زمان و مفاهیم پایه ای ادراک .

تلاش برای تحول در روشی که تا امروز در متافیزیک دوام آورده است از راه ایجاد انقلاب در آن در تطابق با مثالهای گرفته شده از ریاضیدانان و فیزیکدانان برآستی هدف اصلی این نقد استدلال حزری بحت را تشکیل میدهد. آن تنها یک بررسی علمی بر روی روش است و نه یک دستگاه مستقل علمی. اما در عین حال ارائه طرحی است کامل برای این علم هم از نظر تعیین حدود و هم از نظر ساختار داخلی اش. زیرا استدلال حزری بحت دارای این خصوصیت است که قدرتش را بر حسب راههای متفاوتی که برای انتخاب مشعراتش برمیگزیند میسجد، و همچنین میتواند شمارشی جامع از طرق مختلفی که مسائلس را بررسی میکند بدهد، و به این ترتیب نه تنها قادر که حتی متعهد است که طرح کامل نظام متافیزیک را علنی کند. در رابطه با نکته اول هیچ چیزی در دانش پیشاتجربی نمیتواند به مشعرات نسبت داده شود مگر آنچه که عامل تفکر از خود مشتق میکند؛ و در رابطه با نکته دوم، استدلال بحت، تا جایی که به اصول دانش اش مربوط میشود، یک واحد مجزا و قائم بذات است که در آن همچون یک واحد زنده هر عضوی برای اعضای دیگر وجود دارد و همگی برای هر یک از اعضا، بطوریکه انتخاب هیچ اصلی و در هیچ ارتباطی نمیتواند با اطمینان انجام بگیرد مگر آنکه ارتباط آن با کل عملکرد استدلال بحت مورد بررسی همه جانبه قرار گرفته باشد. بدین ترتیب متافیزیک صاحب این امتیاز منحصر بفرد که نصیب هیچ علم دیگری که به مشعرات اشتغال دارد (چون منطق فقط با قالب تفکر بطور عام سر و کار دارد) نمیشود است که اگر از گذر این نقد در مسیر مطمئن علمی قرار بگیرد، آنگاه قادر میشود تا به دانش کامل در عرصه خود دست پیدا کند. متافیزیک قرار است تنها با اصول و با حدود توظیف آنها چنانکه توسط خود این اصول معین میگردند سر و کار داشته باشد و نتیجتاً میتواند وظیفه خود را به کمال رسانده و همچون سرمایه ای برای آیندگان به میراث بگذارد بطوریکه هیچ افزایشی بر آن مقدور نباشد. از آنجاییکه دانشی است بنیادی میباید به این اكمال برسد. میشود گفت: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*.

اما سؤال خواهد شد که این چه ثروتی است که قصد به ارث گذاشتنش را داریم؟ این متافیزیک که قرار است اینچنین توسط نقد تصفیه شده و یکبار برای همیشه استوار گردد چه ارزشی خواهد داشت؟ با یک نگاه اجمالی به کار حاضر شاید بنظر برسد که نتایج آن تنها سلبی بوده و صرفاً هشدار میدهند که هرگز با استدلال حزری در خارج از مرزهای تجربه مشغول نشویم. که در واقع کاربرد اصلی آن است. اما چنین آموزه ای بلافاصله یک ارزش ایجابی کسب میکند زیرا اصولی که استدلال حزری با آنها به خارج مرزهای مشروع خود خطر میکند در واقع باعث گسترش توظیف استدلال نشده بلکه با نگاهی دقیقتر میبینیم که آن را لاجرم باریکتر میکند. این اصول در واقع [نه به استدلال بلکه] به شعورحسی *Sensibility* تعلق دارند، و هنگامیکه اینچنین بکار میروند خطر آن جود دارد که محدوده احساس را با محدوده امور حقیقی یکی نموده، و از اینراه جای استدلال را در توظیف (عملی) بحت آن غصب کنند. تا اینجا بنا براین نقد مان که برای استدلال حزری حد میگذارد برآستی سلبی است؛ اما از آنجاییکه با اینکار مانعی را که بر سر راه توظیف استدلال عملی قرار داشته، و حتی تهدید به انهدام آن میکند از سر راه برمیآورد، در واقع دارای کاربردی ایجابی و مهم میگردد. لاقلاً بلافاصله قانع میشویم که یک توظیف عملی کاملاً لازم برای استدلال بحت - اخلاق - وجود دارد که نهایتاً از محدوده احساس فراتر میروند. هرچند استدلال [عملی] در چنین راهی محتاج هیچ کمکی از جانب استدلال حزری نیست لیکن هنوز باید تضمینی بر علیه مخالفت آن داشته باشد تا استدلال به تعارض با خود دچار نشود. انکار خصوصیات ایجابی برای خدمت نقد شباهت به این دارد که بگوییم نیروی انتظامی هیچ فایده مثبتی ندارد چون وظیفه اش تنها جلوگیری از عنف است که چون مورد وحشت همه اهالی میباشد پس همگی با آرامش و امنیت صرفاً به امور خویش خواهند پرداخت. اینکه مکان *space* و زمان *time* صرفاً قالبهای بدیهه های حسی هستند، و لذا فقط شروط حاکم بر وجود چیزها بصورت مظاهر؛ اینکه، بعلاوه، ما هیچ مفاهیمی از ادراک، و نتیجتاً هیچ اساسی برای دانش از چیزها نداریم، مگر در صورتیکه بدیهه متناظر با این مفاهیم بتواند داده شود؛ و اینکه بنا براین ما قادر به داشتن هیچ دانشی از هیچ مشعری بمنزله چیزی در دانش نیستیم، بلکه دانش تنها تا جاییکه¹ مشعری از بدیهه حسی باشد، یعنی، یک مظهر - همه اینها در بخش تحلیلی نقد ثابت شده اند. بنا براین نتیجه در واقع چنین میشود که هر گونه دانش حزری ممکن استدلال محدود است به مشعرات صرف تجربه. اما مجادله بعدی ما هم باید حسب وظیفه مورد توجه قرار بگیرد، یعنی، که گرچه نمیتوانیم این مشعرات را بعنوان ذات چیزها بشناسیم با اینحال میبایست بتوانیم آنها را بصورت ذات چیزها² به تفکر بیآوریم؛ و الاً به این نتیجه نامعقول خواهیم رسید که مظاهر وجود دارند بدون اینکه چیزی ظاهر شده باشد. حال اجازه بدهید فرض کنیم که این تفکیک، بین ذات چیزها و همان چیزها بصورت مشعرات تجربه، که ضروری بودنش توسط نقدمان ثابت شده، انجام نگرفته باشد. در آن صورت تمام چیزها عموماً، تا جاییکه علتی مؤثر باشند، توسط اصل علیت، و لذا بر اساس مکانیسم طبیعت معین میگردند. بنا براین نمیتوان، بدون تناقض آشکار، از همان موجود واحد صحبت کرد، بعنوان مثال درباره ضمیر انسان، که اراده اش آزاد و همزمان تحت تأثیر جبر طبیعت است یعنی بدون آزادی. چون ضمیر را در هر دو حکم در معنایی واحد گرفته ایم، یعنی بعنوان چیزی عام، یعنی، چیزی³ در ذات خود؛ و غیر از این هم نمیتوانست باشد مگر بر طبق نقد پیشین. اما اگر نقد ما در اشتباه نباشد که میگوید مشعر باید در معنایی دوگانه گرفته شود، یعنی بصورت مظهر و بصورت چیزی در ذاتش؛ اگر استنتاج مفاهیم ادراک معتبر بوده، و اصل علیت لذا تنها در معنای نخست نافذ باشد، یعنی، تاجاییکه آنها مشعرات تجربه باشند - دقیقاً همین مشعرات، اگر در معنای دیگر گرفته شوند، مشمول آن اصل نیستند - آنگاه

¹ [Reading, with Erdmann, er for es.]

² برای شناخت یک مشعر بایست بتوانیم امکان آنرا ثابت کنیم یا بشکل واقعی از راه تجربه و یا بشکل پیشاتجربی توسط استدلال. اما مجازیم هر طور که دلمان میخواهد تفکر کنیم با این شرط که خود را نقض نکنیم یعنی که مفهوم مورد بحث مان تفکری ممکن باشد. این برای امکان مفهوم کافی است حتی اگر نتوانیم جوابگوی وجود مشعری متناظر با آن در میان همه حالات ممکن باشیم. اما پیش از اسناد اعتباری عینی به چنین مفهومی، یعنی، امکان حقیقی، چیزی بیشتر لازم میگردد؛ امکان اولی صرفاً از نوع منطقی بود. این چیز اضافی را لازم نیست که حتماً در منابع نظری دانش بجویم، آن میتواند در انهایی که عملی هم هستند وجود داشته باشد.

³ [Sache.]

دیگر تناقضی وجود ندارد اگر فرض کنیم که یک اراده واحد، در مظهرش، یعنی، در اعمال مرئی خویش، الزاماً مشمول قوانین طبیعت، و تا آنجا بدون آزادی بوده، و همزمان، بخاطر تعلق به چیزی در ذاتش، نه مشمول آن قانون، و لذا آزاد است. ضمیر انسان از دیدگاه دوم، برآستی نمیتواند توسط استدلال حزری شناخته شود (توسط مشاهدات تجربی حتی کمتر)؛ و لذا آزادی بمنزله خصلت یک موجود که به آن اثراتی را در دنیای حسی نسبت میدهم، به هیچیک از این اشکال قابل شناخت نیست. چون باید چنین چیزی را بصورت معین در موجود بودنش شناخت، و همزمان نامعین در زمان که امری است ناممکن، زیرا برای هیچیک از مفاهیم خویش نمیتوانیم بدیهه ای بیآوریم. لیکن گرچه نمیتوان آزادی را شناخت اما هنوز میتوان آن را به تفکر آورد، به عبارتی، مناب آن لااقل با خود در تناقض نیست، در صورتیکه تمیز خطیر ما بین دو شکل از منابها، حسی و ذکاتی، و محدودیت حاصله از مفاهیم بحث ادراک و اصول ناشی از آنها بطور صحیح مد نظر قرار گرفته باشند.

اگر بپذیریم که اخلاقیات ضرورتاً آزادی (در دقیق ترین معنا) را بعنوان خصوصیتی برای اراده ما پیش فرض خود دارد؛ یعنی، اگر بپذیریم که اصول عملی - اصول حزری، مناسب استدلال مان - را بصورت داده های پیشاتجربی استدلال میدهد، و چنین چیزی مطلقاً غیرممکن است مگر با فرض آزادی؛ و اگر همزمان قبول کنیم که استدلال حزری ثابت کرده است که چنین آزادی ای اجازه به تفکر آمدن را نمیدهد، آنگاه فرض اول - در حق اخلاقیات - میبایست به نفع این مناقشه اخیر کنار برود، که خلافت تناقضی آشکار بهمراه دارد. چون از آنجاییکه تنها با فرض آزادی است که نفی اخلاقیات شامل هر تناقضی میگردد، آزادی، و همراه آن اخلاقیات، میباید تسلیم مکانیسم طبیعت شوند.

اخلاقیات، بواقع، نیاز ندارد که آزادی حتماً درک شود، بلکه تنها نباید ناقض خود باشد، و باید بتواند لااقل به تفکر بیاید، و وقتی به تفکر میاید نیایست مانع یک اقدام آزاد (از دیدی دیگر) که ضمناً در توافق با مکانیسم طبیعت است بشود. بدین ترتیب تعالیم اخلاقی و تعالیم طبیعت هر کدام میتوانند جایگاه مناسب خویش را بیابند. این تنها در صوتی ممکن است که نقد از قبل صرف نظر کردن ناگزیر از ذات چیزها را برای ما مستقر کرده، و همه آنچه را که میتوانیم بطور نظری بدانیم محدود به مظاهر صرف کرده باشد.

این بحث در مورد فواید ایجابی اصول نقادانه استدلال بحث میتواند عیناً در باره مفهوم خدا و طبیعت بسیط ضمیر انسانی نیز تصور یابد؛ اما بخاطر ایجاز چنین بحث مجددی را نمیتواند حذف کرد. [از آنچه که تاکنون گفته شد آشکار است که] حتی فرض کردن - چنانکه در مورد توظیف عملی لازم استدلال کرده شد - خدا، آزادی، و خلود مجاز نیست مگر آنکه همزمان استدلال حزری از ادعاهای خویش در مورد داشتن بصیرت خاطی محروم گردد. چون برای رسیدن به چنین بصیرتی باید از اصولی بهره بگیرد که، بواقع، تنها به مشعرات تجربه ممکن گسترش مییابند، و اگر در باره چیزی که نتواند مشعر یک تجربه باشد بکار گرفته شوند همواره آنرا حقیقتاً تبدیل به یک مظهر میکنند، و با اینکار هرگونه گسترش عملی استدلال بحث را ناممکن. لذا لازم میشود که بمنظور جا باز کردن برای عقیده¹، دانش را انکار کنیم. جزمگرایی متافیزیکی، که عبارت است از این تعصب که میتوان در متافیزیک پیش رفت بدون نقد قبلی از استدلال بحث، منشاء تمام آن بی اعتقادهای² همواره بسیار جزمی است، که با اخلاقیات در ستیزند.

گرچه به ارث گذاشتن یک متافیزیک منظم systematic که در تطابق با نقد استدلال بحث ایجاد شده باشد برای آیندگان چندان دشوار نیست با اینحال نباید به چنین موهبتی بهای اندک داد. زیرا نه تنها استدلال قادر میگردد که مسیر مطمئن علمی را دنبال کند بجای آنچه که تاکنون بوده یعنی حرکت کور بدون نقشه و بدون مطالعه اطراف و نقد از خود؛ بلکه جوانان جستجوگر هم در موقعیتی قرار خواهند گرفت که وقتشان را مفیدتر صرف کنند بجای اشتغال به جزمگرایی معمولی که توسطش آنطور زود و پر حرارت تشویق میشوند به حزر سهل درباره مسایلی که درکی از آنها نداشته و نه خود و نه هیچکس دیگر هرگز بصیرتی در آنها نخواهد یافت - و در واقع رانده شوند به اختراع افکار و آراء جدید در حالیکه مطالعه علوم محکمتر را به غفلت میسپارند. اما بالاتر از همه نفعی بی حساب حاصل میشود، که هر نوع مخالفتی با اخلاقیات و مذهب برای همیشه ساکت خواهد گردید، کاری بسیاق سقراط یعنی با ارائه روشنترین اثبات برای جهل مخالفین. همواره نوعی از متافیزیک در دنیا بوده و خواهد بود و همراه آن تجادل dialectic که برای استدلال بحث طبیعی است. بنابراین اولین و مهمترین وظیفه فلسفه یکبار و برای همیشه محروم کردن متافیزیک است از تأثیرات مخرب آن با حمله به خطاهایش در خود سرچشمه آنها.

علیرغم این تغییر مهم در عرصه علوم و از دست دادن داراییهای خیالی و پر نقش و نگار که باید توسط استدلال حزری تحمل شود، علایق عام بشری در همان موقعیت ممتاز خود که تاکنون بوده مانده و منافی که دنیا از آموزه های استدلال بحث داشت بهیچوجه خفیف نخواهند گردید. خسران تنها نصیب انحصار طلبی مدارس خواهد گردید، و نه در هیچ شکلی متوجه علایق بشریت. از متصلب ترین جزمگرایان میبرسم، که آیا اثبات ادامه وجود ضمیر انسان پس از مرگ، مشتق از بساطت ماده، یا از آزادی اراده در تقابل با مکانیسمی جامع، که به آن از راه تمیز ظریف لیکن عقیم بین وجوب عملی غیرعینی و عینی رسیده شد، یا اثبات وجود خدا که از مفهوم یک واقعیت الواقعی ens realissimum (از احتمالی بودن تغییر پذیر و لزوم یک محرک اولیه) استنتاج گردید، هرگز هنگام نشر از مدارس، موفق به رسیدن به اذهان عامه و یا ایجاد حتی کمترین تأثیر بر روی باورهایشان شده اند. چنین چیزی هرگز دیده نشده که اتفاق بیافتد و با توجه به نامقتضی بودن ادراک عادی انسانی برای چنین حزر ظریفی هرگز نمیتوانست مورد انتظار باشد. اینطور باورهای همگانی تا جاییکه بر پایه های عقلی تکیه داشته باشند تماماً بخاطر ملاحظاتی دیگر هستند. امید به یک حیات آتی ریشه در آن خصوصیت برجسته طبیعت ما دارد، که هرگز

¹ [Glaube.]

² [Unglaube.]

نمی‌تواند توسط چیزی موقتی (که برای ظرفیتهای غایت کل آن نامکفی هستند) اقتناع شود؛ شعور آزادی منحصراً بر پایه تکالیف Duties قرار دارد، در تخالف با کلیه خواستههای تمایلات؛ اعتقاد به یک خالق عاقل و جلیل برای دنیا صرفاً مولود وجود نظم باشکوه، جمال، و رحمت الهی است که در سراسر طبیعت متجلی اند. زمانی که مدارس اعتراف کنند که نمیتوانند ادعایی در مورد بصیرت در یک امر جهان شمول انسانی بالاتر و غنی تر از آنچه که بالاسویه در دسترس توده های انسانی (حتی در اختیار ما ارجمندان) هست داشته باشند، و اینکه، بعنوان مدارس فلسفه، میباید خود را محدود کنند به مطالعه آن زمینه های همه فهم و بخاطر اخلاق، مکفی اثبات، آنگاه نه تنها این داراییها دست نخورده باقی میمانند، که حتی به یمن دقیقاً همین واقعیت نفوذ و قدرت بیشتری هم بدست میآورند. تغییر تنها دامنگیر ادعاهای مغرورانه مدارس میگردد، که با اشتیاق میخواهند بانی و مالک منحصر بفرد چنین حقایقی بحساب آورده شده (همانطور که، براسستی، میتوانند بحق مدعی بودن آن در خیلی شاخه های دیگر دانش باشند)، رموز را پیش خود نگهداشته، و تنها استفاده از آنها را در اختیار عامه بگذارند - *quod mecum nescit, solus vult scire videri*. همزمان به ادعاهای ملایمتر فیلسوف حزری احترام در خور خواهد شد. او همچنان مرجع منحصر بفرد دانشی که به عموم بدون آنکه از آن آگاهی داشته باشند فایده میرساند، یعنی، نقد استدلال باقی میماند. آن نقد هرگز محبوب عام نخواهد گردید، و در واقع نیازی هم نیست که چنین بشود. چون همانطور که حجج ظریف در حمایت حقایق مفید هیچ جذبه ای برای ذهن عادی ندارند، مخالفتهای موشکافانه اقامه شده بر علیه آنها هم. از سوی دیگر، هر دو آنها ناگزیر در مقابل هر کسی که به طراز حزر میرسد ظاهر میگردد؛ و لذا وظیفه مدارس است که از راه بررسی کامل حقوق استدلال حزری، یکبار برای همیشه جلوگیری کنند از آن رسوایی که دیر یا زود مطمئناً حتی در بین عامه نیز بروز خواهد کرد، در اثر مناقشاتی که اهل متافیزیک بخاطر انحراف در تعلیماتشان درگیر آن میشوند. تنها نقد است که میتواند ریشه مادیکرای (materialism)، جبریت (fatalism)، کفر (atheism)، تفکر هرائی (free-thinking)، تعصب کور (fanaticism)، و خرافات (superstition) را که میتوانند جهان شمولانه موجب خسارت شوند قطع کند؛ و همینطور استكمال (idealism)، و شکاکیت (scepticism) را که در درجه اول برای مکاتب خطرناک بوده و بسختی به عامه سرایت میکنند. اگر حکومتها دخالت در امور آموزشی را درست میدانند، بسیار موافق تر با یک توجه عادلانه هم به علوم و هم به نوع بشر خواهد بود اگر که آزادی چنین نقدی را، که تنها بکمک آن است که تلاشهای استدلال بر شالوده ای محکم قرار میگیرند، بر استبداد مسخره مدارس مرجح بدارند، که فریاد بلند هشدار عام بر علیه پنبه شدن رشته ها را سر میدهد که عامه هرگز توجهی به آن نشان نداده و لذا فقدان را هرگز نمیتواند حس کند.

این نقد با نهج جزئی استدلال در دانش بحث آن، بعنوان یک علم، که در آن بحق میبایست همواره جزمی باشد، یعنی ارائه براهین قاطع بطور پیشاتجربی از اصول مطمئن، در تضاد نیست. تنها مخالف جزمگرایی است، یعنی مخالف این پیش فرض که امکان پیشرفت توسط دانش بحث، بر طبق اصول، تنها از مفاهیم (آنهايي که فلسفی اند) وجود دارد، آنتوریکه استدلال مدتهای مدید به آن عادت داشت؛ و اینکه انجام آن ممکن است بدون آنکه ابتدا بررسی شود که استدلال از چه راهی و به چه حقی صاحب این مفاهیم گشته است. جزمگرایی بنابراین نهج جزئی استدلال بحث است، بدون از پیش نقد کردن توان خویش. در ایستادگی در مقابل جزمگرایی نباید میدان آزاد به آن سطحی بودنهای پرگو داد، که خود را محبوب بحساب میآورند، و نه همچنین به شکاکیت که کارش با کل متافیزیک کوتاه است. چنین نقدی، برعکس، تمهیدی است واجب برای یک متافیزیک کاملاً با اساس، که بعنوان علم، باید الزاماً بطور جزمی، بر طبق قاطع ترین مطالبات نظام، تصور یابد، به طریقی که نه تنها عموم را راضی کند که نیازهای مدارس را نیز. زیرا این طلبی است که به آن متعهد مانده، و از آن غافل نخواهد شد، یعنی که کارش را تماماً بطور پیشاتجربی تا اقتناع کامل استدلال حزری به انجام خواهد رساند. در اجرای برنامه تجویز شده نقد، یعنی، در نظام آتی متافیزیک، باید روش دقیق جناب ولف Wolff بزرگترین فیلسوف جزمی را دنبال کنیم. او اولین کسی بود که با مثال نشان داد (و با کار خود روح عمیق بودن را که در آلمان ریشه کن نشده است بیدار نمود) که چگونه پیشرفت مطمئن در یک علم قرار است تنها از راه استقرار صحیح اصول، تعیین روشن مفاهیم، اصرار در قاطعیت براهین، و پرهیز از ماجراجوییها و قدمهای غیرمنطقی در استنتاجات، میسر شود. او به این ترتیب شایستگی کامل داشت تا متافیزیک را به مقام والای یک علم برساند، در صورتیکه برایش پیش آمده بود که زمینه را از قبل ابتدا با نقدی از خود ابزار کار یعنی استدلال بحث آماده کند. گناه این کوتاهی نه چندان بر گردن خود او که بر عهده روش جزمی تفکر است که در آن روزگار شایع بود، و به این خاطر فلاسفه دوره او و همه ادوار پیش از او حق شماتت یکدیگر را ندارند. آنهايي که هم روش ولف Wolff و هم انجام نقدی از استدلال بحث را رد میکنند نمیتوانند جز خلاصی از قیود علمی و تبدیل نمودن کار به بازی، یقین به رأی شخصی، فلسفه به لاس فلسفی، هدفی دیگر داشته باشند.

حال در رابطه با این چاپ دوم، همانطور که مناسب هم دارد تلاش کردم که از فرصت استفاده کرده و هر جا که ممکن باشد پیچیدگیها و ابهامات را که شاید بدون کوتاهی از جانب من هم نبوده و موجب سوء فهم هایی شده اند که دامن حتی متفکرین دقیق را هم هنگام قضاوت کتابم گرفته اند حذف کنم. در خود قضایا و براهین آنها و همچنین در قالب و اكمال طرح [معمارانه]، چیزی برای تغییر نیافته ام. این مقداری به خاطر تفحصات طولانی است که بر روی آنها قبل از ارائه شان انجام دادم و مقداری هم به خاطر طبیعت بحث. چون ساختار استدلال حزری پیشاتجربی چنان است که هر چیز در آن بمانند عضوی از یک بدن بوده، همگی برای تک تک اعضا و هر عضوی برای همه دیگران، بطوریکه حتی کمترین عدول از کمال چه یک نقص باشد و چه یک خطا، بشکلی اجتناب ناپذیر بر ضد خود وارد عمل میشود. این دستگاه امیدوارم در آینده بلا تغییر بودن خود را حفظ کند. چیزی که موجب این اعتماد به نفس میشود خود بزرگ بینی من نیست، بلکه آن شاهدهی که به تجربه از توازن حاصل کار پیدا شده، چه از کوچکترین عناصر به کل استدلال بحث برویم و یا برعکس از کل آن (زیرا این برای استدلال در جریان هدف غایی اش در حوزه عملی نیز پیش آمده است) به هر یک از اعضا. هر کوششی برای تغییر حتی در کوچکترین بخش بلافاصله موجب بروز تناقض، نه تنها در دستگاه بلکه در استدلال بشری بطور عام میگردد. در رابطه با

وضوح، از سوی دیگر هنوز کارهای زیادی مبیایست انجام گیرند؛ و در این چاپ بدنبال اصلاحاتی بوده ام که میباید کمک کنند در جهت حذف اولاً، اسانه ادراک در رابطه با علم الجمال Aesthetics بخصوص در مورد مفهوم زمان و ثانیاً، ابهام در استنتاج مفاهیم ادراک؛ و ثالثاً، کمبود زعمی مدارک کافی در براهین مربوط به اصول ادراک بحث؛ و بالاخره، تعبیر سقیم از قیاس های فاسد بر ضد علم النفس عقلانی rational. بعد از آن و پس از پایان فصل اول تجادل متخطی Transcendental Dialectic هیچ تغییری را در قالب تبیین¹ نداشته ام. زمان برای تغییرات بیشتر بسیار کم بود؛ و در ضمن، بین منتقدین حاذق و بیطرف سوء تفاهمی را در رابطه با بقیه بخشها مشاهده نکردم. هر چند نباید به ذکر اسامی این منتقدین و تجلیلی که مستحق آن هستند بپردازم، لیکن توجهی را که به انتقادات آنها نموده ام براحتی میتوان در قسمتهای جدید [فوق الذکر] دید. این اصلاحات با اینحال موجب خسران کوچکی شده اند که نمیتوان از آن اجتناب کرد مگر به قیمت پر حجم ساختن کتاب، یعنی مجبور شدم بعضی قسمتها را با اینکه برای کلیت موضوع حیاتی نبوده لیکن میتوانستند کمکی مفید مورد آرزوی بعضی از خوانندگان باشند حذف و یا کوتاه کنم. تنها به این شکل بود که توانستم برای آنچه که اکنون امیدوارم تبیینی قابل درک تر باشد جا ایجاد کنم، که هر چند مطلقاً هیچ چیز را در اساس قضایای مطرحه و یا براهین آنها تغییر نمیدهد، با اینحال اینجا و آنجا چنان از روش پیشین دور میشود، که صرف اندراج عبارات برای توضیح آنها کافی نیست. این خسران، که کوچک و با مراجعه به چاپ اول قابل ترمیم است، امیدوارم با وضوح بیشتر در متن جدید جبران گردد. با مسرت و شکر شاهد بودم که در انتشارات مختلف که به چاپ میرسند - بمانند بررسبهای نقادانه و رسالات مستقل - روح عمیق بودن در آلمان منقرض نشده، و تنها موقتاً در سایه سلطه متظاهرانه جریان تفکر هرائی قرار گرفته است؛ و راه پر خار نقد اذهان روشن و شجاع را از کسب تسلط بر کتابم مأیوس نساخته است - همان چیزی که ما را بسوی علمی اسلوب دار، و بواقع انحصاراً متین، و لذا ضروری ترین، از استدلال بحث میبرد. وظیفه به کمال رساندن آنچه را که اینجا و آنجا در ارائه مطالب هنوز دارای بعضی کاستی ها است به انسانهای با ارزشی میسپارم که چنین فرخنده بصیرت عمیق را با قریحه در روشنی بخشی به توضیحات در هم می آمیزند؛ چون خطر واقعی نه در مردود گشتن بلکه در فهمیده نشدن است. بعد از این گرچه نمیتوانم بخود اجازه ورود به مناقشات بدهم، اما به کلیه پیشنهادات، چه از جانب دوستان و چه از جانب مخالفین، در تطابق با این تمهیدات جهت استفاده در کارهای آتی بر روی نظام توجه دقیق خواهم نمود.

در خلال این تلاشها قدری مسن تر شده ام (این ماه به شصت و چهار سالگی میرسم)، و اگر قرار باشد که در برنامه خود برای ارائه متافیزیک طبیعت و نیز اخلاق که صحت نقد مرا در دو عرصه استدلال حزری و عملی تأیید خواهند کرد موفق شوم مبیایست نسبت به زمانی که در اختیار دارم محتاط باشم. وظیفه پاکسازی ابهامات در کار حاضر - غیر قابل اجتناب در هر کار جدید - و دفاع از آن در کلیت اش را بایست به آن انسانهای باارزشی بسپارم که پیام را پیام خود نموده اند. یک کار

¹ تنها افزایش، به معنای دقیق، گرچه تنها بر روی روش برهان، بخش جدید در رد استکمال (idealism) علم النفسی است، و یک برهان دقیق (و معتقد تنها اثبات ممکن) برای اعتبار عینی بدیهه خارجی. گرچه استکمال معصوم میتواند در ارتباط با هدف اصلی متافیزیک (هر چند که چندان هم معصوم نیست) مورد بررسی قرار بگیرد، با اینحال هنوز مایه شرمساری فلسفه و استدلال انسانی بطور عام است که میگوید وجود داشتن چیزها در خارج از ما (که از آنها کلیه مواد دانش مشتق میشوند، حتی در مورد حس داخلی ما) میباید تنها بخاطر اعتقادات پذیرفته شود، و اگر شکی راجع به وجودشان باشد، کسی قادر به برطرف نمودن آن با دلایل قانع کننده نیست.

از آنجاییکه مقداری ابهام در بیان برهان وجود دارد، تقاضا میکنم که مطلب را از سطر هفتم تا دهم، بصورت زیر تغییر دهید: "اما این چیز دائمی نمیتواند بدیهه ای در من باشد. زیرا کلیه زمینه های تعیین وجودم که قرار است در درون من پیدا شوند تنها مناب (representations) هستند؛ و چون منابها خودشان نیاز به چیزی پایدار جز از خود دارند، که در ارتباط با آنها تغییرشان و بنابراین وجود من در محدوده زمانی که آنها تغییر میکنند، امکان تحدید و تعیین دارد." به این برهان احتمالاً چنین اعتراض خواهد شد، که من بیواسطه تنها از آنچه در درونم است آگاهم، یعنی، از مناب چیزهای خارجی در خود؛ و در نتیجه باز هم مشخص نیست که آیا خارج از من چیزی مرتبط با آن وجود دارد یا خیر. اما توسط تجربیات داخلی من از وجود خود در زمان (لذا بعلاوه از قابل تعیین بودن آن در زمان) آگاهم، و این چیزی بیشتر از آن است که صرفاً از مناب خویش آگاه باشم. این برابر است با آگاهی تجربی از وجود خود، که تنها از طریق ارتباط با چیزی که ضمن بستگی به وجودم در خارج از من قرار دارد معین میشود، و بنابراین تنها تجربه و نه اختراع، تنها حس و نه تخیل هستند که بطور جدا ناپذیری این چیز خارجی را با حس داخلی من متصل میکنند.

چون حس خارجی از پیش ذاتاً ارتباطی بین بدیهه و چیزی واقعی در خارج من بوده است، و واقعیت حس خارجی، در تفاوتش با تخیل خیلی ساده بر آن چیزی قرار دارد که اینجا فهمیدیم اتفاق میافتد، یعنی در اتصال ناگسستگی با تجربه داخلی، بعنوان شرط امکان آن. اگر با آگاهی نکاتی از وجودم در بیان "من هستم"، که همراه کلیه قضاوت ها و ادراکاتم است، میتوانستم همزمان اتصال با تعیین وجودم توسط بدیهه نکاتی هم برقرار کنم، آگاهی از ارتباط با چیزی در خارج وجودم لازم نمیگردید. اما گرچه آن آگاهی نکاتی اول میاید، بدیهه داخلی، که تنها در آن میتوانم وجود معین شود، قابل احساس بوده و بسته است به شرط زمان. این تعیین، و به تبع آن خود تجربیات داخلی، بنابراین وابستگی دارد به چیزی دائمی که در داخل من نیست، و نتیجتاً فقط در چیزی بیرون از من میتوانند وجود داشته باشند، چیزی که من باید خود را با آن مرتبط بدانم. بنابراین واقعیت حس خارجی بسته است به حس داخلی، اگر تجربه اصولاً ممکن دانسته شود؛ یعنی من درست همانقدر دارای آگاهی مطمئن از وجود چیزهایی در خارج خود که در ارتباط با احساس من میباشند هستم که از وجود خود در محدوده زمان آگاهم. برای تعیین آنچه که مشعرات بدیهه ها در بیرون من بواقع با آنها مرتبط بوده و در نتیجه به حس خارجی متعلقند (که به آنها و نه به قوه تخیل باید منتسب گردند) مبیایست مثبت شوم به قواعدی که بر اساس آنها تجربه بطور عام، حتی تجربه داخلی، از تخیلات تمیز داده میشود - با پیش فرض دائمی وجود چیزی بنام تجربه خارجی.

خوب است این نکته را بیفزاییم که نیابت یک چیز دائمی معادل وجود مناب دائم نیست. چون گرچه مناب [از چیزی دائمی]¹ میتواند بسیار موقتی و متغیر همچون دیگر منابها باشد، بدون استثناء نمودن منابهای ماده، معدالک چیزی دائمی را نیابت میکنند. این نومی پس میباید چیزی خارجی جز از کلیه منابهای پدید آمده در من باشد، و وجود آن باید در تعیین وجود خود من منظور گردد، و با آن تجربه واحدی را بسازد که امکان حدوث آن حتی بصورت داخلی وجود نخواهد داشت اگر که همزمان بخشی خارجی نباشد. چطور چنین چیزی میتواند ممکن شود، ما همانقدر ناتوان در توضیح بیشتر آن هستیم که ناتوان از تفکر در مورد چیزی ثابت در زمان که همزیستی آن با متغیر مفهوم تحول (Alteration) را میسازد.

¹[Reading, with Wille, jene for diese.]

فلسفی نمیتواند همچون رساله ای در ریاضیات ، در تمام زوایا مسلح باشد ، و در نتیجه میتواند از این یا آن جهت در معرض مخالفتها قرار بگیرد ، بدون آنکه ساختار دستگاه بعنوان یک واحد منسجم حتی ذره ای در خطر باشد . تعداد کمی دارای آن تنوع در قابلیت‌های ذهنی هستند که بتوانند با دستگاهی جدید آشنا شوند ، و بدلیل بی‌زاری عمومی از نوآوریها بازهم کمترند آنهایی که به آن تمایل داشته باشند . اگر بخشهایی را از زمینه خویش جدا کرده و با یکدیگر مقایسه کنیم قرار نیست که غیبت تناقضات آشکار حتمی باشد ، بخصوص در کاری که با نهایت آزادی کلام نوشته شده است . در دید کسانی که متکی به قضاوت دیگران هستند ، چنین تناقضاتی اثرات نامطلوب میگذارند ، اما بسادگی توسط کسانی که بر پیام کلی موضوع تسلط یافته اند رفع میشوند . اگر یک نظریه در ذات خود متوازن باشد ، تنشها و کششها که در ابتدا خطرناک بنظر میرسند در طول زمان به صقل ناصافیهای کمک خواهند کرد ؛ و اگر انسانهای بی غرض ، بصیر و دارای محبوبیت حقیقی در تفصیل هر چه بیشتر آن بکوشند ، قادر میگردند در زمانی کوتاه اتاقه کلام را هم برای خود تضمین کنند .

KÖNIGSBERG , April 1787.

Introduction

مقدمه

INTRODUCTION

مقدمه

I. The Distinction Between Pure And Empirical Knowledge *

1. تمیز بین دانش بحت و تجربی *

شکی نیست که هر گونه دانشی با تجربه آغاز میشود. زیرا چگونه میبایست قوه معرفت ما بیدار به عمل میشد اگر که مشعرات objects مؤثر بر روی قوای حسی ما بخشی خود با ایجاد منابها representations در ما و بخشی با فعال نمودن ادراک مان برای قیاس این منابها و ادغام و انفصال آنها، مواد خام تأثیرات حسی را به دانش درباره آن مشعرات که تجربه نام دارد تبدیل نمیکردند؟ بنابراین، در ترتیب زمانی، ما پیش از تجربه دانشی نداریم، و با تجربه همه دانش ما آغاز میگردد. اما گرچه هر دانشی با تجربه شروع میشود لیکن این بدان معنا نیست که همه آن از تجربه نشأت میگیرد.

[ادامه متن اصلی در صفحه بعد]

* [در B] بخش مقدمه شامل پنج قسمت است بجای دو قسمت در نسخه اولیه. دو قسمت جدید 1 و 2 (با پیش درآمدشان) در [B] بجای دو قطعه افتتاحی (با پیش درآمدشان) آمده اند که بصورت زیر هستند: [پایان توضیح *]

[شروع حاشیه A1]

I. The Idea Of Transcendental Philosophy

1. فکر فلسفه متخطی

تجربه، بدون هیچ شکی، اولین محصولی است که ادراک با کار روی مواد خام تأثیرات حسی¹ موجب پیدایی آن میشود. بنابراین نخستین راهنمای ما بوده، و در جریان پیشرفتش چنان برای اطلاعات جدید سیری ناپذیر است که در زندگی همه نسل های آینده هیچگاه کمبودی برای دانش قابل اکتساب وجود نخواهد داشت. با اینحال، تنها عرصه ای نیست که ادراک به آن محدود میشود. تجربه در حقیقت به ما میگوید که، چگونه است، اما نه اینکه میبایست الزاماً آنطور باشد و طور دیگر نه. به این خاطر به ما جامعیت universality حقیقی نمیدهد؛ و استدلال، که آنقدر بر این نوع دانش اصرار دارد، لذا از آن بیشتر تحریک میشود تا قانع. اینگونه شکلهای جامع دانش²، که همزمان دارای خصلت و جوب داخلی هستند، میباید، مستقل از تجربه، در ذات خویش مطمئن و روشن باشند. آنها به این دلیل دانش پیشاتجربی a priori نامیده میشوند؛ در حالیکه، از سوی دیگر، آنهایی که صرفاً از تجربه اقتباس میگردند، همانطور که گفته میشود، دانسته میشوند تنها بشکل پسا تجربی a posteriori، یا تجربیاً.

اکنون آنچه را که مخصوصاً قابل دقت است کشف میکنیم، که حتی در تجربیات هم دانشهایی دخالت میکنند که میباید ریشه پیشاتجربی داشته باشند و شاید خدمت میکنند تنها برای انسجام بخشیدن به منابهای حسی³. چون اگر از تجربیات تمام آنچه را که به محسوسات متعلقند حذف کنیم هنوز بعضی مفاهیم بنیادی و احکام مشتقه از آنها باقی میمانند، که میبایست بشکل کاملاً پیشاتجربی پیدا شده باشند، مستقل از تجربه، زیرا ما را توانا، و یا لاقلاً معتقد به این توانایی، میکنند که در رابطه با مشعراتی که برای حس ها ظاهر میشوند، بیش از آنچه که تجربه میتواند بیاموزد بگوییم - دادن جامعیت حقیقی و جوب قاطع به اظهارات، چیزیکه دانش تجربی صرف قادر به تأمین آن نیست.

[پایان حاشیه A1]

¹ [sinnliche Empfindungen .]

² [As the term 'knowledge' cannot be used in the plural , I have usually translated Erkenntnisse 'modes of knowledge' .]

³ [Vorstellungen der Sinne .]

[ادامه متن اصلی از صفحه قبل]

چون حتی دانش تجربی ما بخوبی میتواند تشکیل شود از تأثیرات حسی و از آنچه که قوه معرفتی خودمان (تأثیرات حسی صرفاً بعنوان سبب) مستقلاً تأمین میکند. اگر قوه معرفتی ما چنین اضافاتی را به عمل بیاورد، شاید در موقعیتی نباشیم که آنرا از مواد خام تمیز بدهیم، تا اینکه با دقت طولانی در جدایی آن مهارت پیدا کنیم.

بنابراین، این سؤالی است که لااقل نیاز به تفحص دقیق داشته و اجازه جواب بدون تأمل را نمیدهد: - که آیا دانشی وجود دارد که مستقل از تجربه و حتی مستقل از تأثیرات حسها باشد. چنین دانشی پیشاتجربی *a priori* نامیده میشود، و متمایز است از تجربی که مآخذش پساتجربی *a posteriori* هستند، یعنی، تجربه.

عبارت "پیشاتجربی" بهر حال با دقت کافی رساننده معنای کامل مطلب ما نیست. چون عادت شده است که حتی در باره خیلی از دانشهای مشتقه از منابع تجربی بگوییم، که بطور پیشاتجربی آنها را داشته و یا قادر به داشتن شان هستیم، یعنی که آنها را مستقیماً نه از تجربه، بلکه از قاعده ای جامع گرفته ایم - قاعده ای که خود، اما، توسط ما از تجربه اخذ شده است. لذا درباره کسی که پایه خانه اش را سست کرده میگوییم، که او میتواند بطور پیشاتجربی بداند که خانه فرو خواهد ریخت، یعنی، که او نیاز نداشت منتظر تجربه فروریزی واقعی خانه خود باشد. اما هنوز او نمیتوانست چنین چیزی را بطور کاملاً پیشاتجربی بداند. زیرا میبایست قبلاً از راه تجربه آموخته باشد که اجسام وزن دارند، و نتیجتاً وقتیکه تکیه گاهشان برداشته شود سقوط میکنند.

در ادامه بنابراین درک ما از دانش پیشاتجربی، نه دانشی مستقل از این و یا آن تجربه، بلکه دانشی مطلقاً مستقل از هرگونه تجربه خواهد بود. خلاف آن دانش تجربی است، که منحصراً بشکل پساتجربی یعنی از راه تجربه ممکن میگردد.

دانشهای پیشاتجربی عنوان بحت *pure* را میگیرند هنگامیکه هیچگونه اضافاتی از هیچ چیز تجربی مطلقاً در آنها وجود نداشته باشد. بنابراین بطور مثال گزاره "هر تحولی علتی دارد" با وجود پیشاتجربی بودن بحت نیست، زیرا "تحول" مفهومی است که تنها میتواند از تجربه مشتق شود.

II. We Are In Possession Of Certain Modes Of A' Priori Knowledge , And Even The Common Understanding Is Never Without Them

II. ما صاحب بعضی دانشهای پیشاتجربی (*a priori*) هستیم
و حتی ادراک عادی هم هرگز بدون آنها نیست

آنچه که اینجا بدنبالش هستیم معیاری¹ است که بکمک آن با اطمینان بین تجربی و بحت تمیز بدهیم. تجربه به ما می آموزد که چیزی چنین و چنان است، اما نه اینکه نمیتواند طور دیگری باشد. اولاً، پس اگر حکمی داشته باشیم که هنگام به تفکر آمدن بشکل واجب به تفکر بیاید، حکمی است پیشاتجربی؛ و اگر، بعلاوه، از هیچ حکمی مگر دارای اعتبار حکم واجب مشتق نشده باشد، آنگاه حکمی است مطلقاً پیشاتجربی. ثانیاً تجربه هیچگاه به احکام خود جامعیت *universality* حقیقی و یا قطعی نمیدهد، بلکه تنها از نوع مفروض و نسبی بکمک استقراء. بنابراین، بدرستی تنها میتوانیم بگوییم که، تا آنجا که تاکنون مشاهده کرده ایم، هیچ استثنائی در این و یا آن قاعده نیست. پس اگر حکمی با جامعیت قاطع به تفکر بیاید، بطوریکه هیچگونه استثنائی اجازه امکان نداشته باشد، آنگاه از تجربه مشتق نگردیده، بلکه دارای اعتبار مطلقاً پیشاتجربی است. جامعیت تجربی تنها تعمیمی است خودسرانه از اعتباری صادق در بیشتر موارد برای یک چیز که به همه تسری پیدا میکند، مثلاً در گزاره "همه اجسام وزن دارند". از سوی دیگر، هرگاه جامعیت قاطع برای یک حکم امری اساسی باشد، این حاکی از منشائی خاص از دانش است، یعنی، یک قوه دانش پیشاتجربی. وجوب *Necessity* و جامعیت قاطع بنابراین معیارهای مطمئن دانش پیشاتجربی بوده و از یکدیگر جدایی ناپذیرند. اما از آنجاییکه در توظیف این معیارها گاهی محتمل بودن این احکام راحتتر از محدودیت تجربی آنان ثابت میشود،² یا، همانطور که بعضی مواقع اتفاق هم میافتد، جامعیت نامحدود آنها میتواند قانع کننده تر از وجوب شان اثبات شود، بهتر است که این دو معیار جداگانه مورد استفاده قرار بگیرند، که هر یک بطور مجزا مطمئن هستند.

حال نشان دادن اینکه بواقع در دانش انسان احکامی وجود دارند که واجب و به قاطع ترین شکل جامع بوده، و لذا احکام بحت پیشاتجربی *pure a priori judgments* هستند، سهل میشود. اگر مثالی از علوم خواسته شود، لازم است تنها

¹ [*Merkmal* .]

² [*Reading* , with *Vaihinger* , *die Zufälligkeit in den Urteilen als die empirische Beschränktheit derselben for die empirische Beschränktheit derselben als die Zufälligkeit in den Urteilen* .]

نگاهی به یک قضیه دلخواه در ریاضیات ببینیم؛ و اگر در جستجوی مثالی از ادراک در توفیق کاملاً عادی آن هستیم، حکم "هر تحولی میبایست علتی داشته باشد"، منظور ما را تأمین میکند. در مورد اخیر، برآستی، خود مفهوم "علت" آنچنان روشن حاوی مفهوم برای وجوبی از اتصال با یک تأثیر و برای جامعیت قاطع قاعده است، که آن مفهوم بکلی از دست خواهد رفت اگر تلاش کنیم برای اشتقاق آن، همانطور که هیوم Hume کرد، از تداعی مکرر بین چیزی که اتفاق میافتد و چیزی که قبلاً میآید و از عادت اتصال منابها، عادت که ریشه در این تداعی مکرر دارد، و لذا واضح وجوبی است صرفاً غیرعینی subjective. حتی بدون توسل به چنین مثالهایی، امکان نشان دادن آن وجود دارد که اصول پیشاتجربی بحث برای ممکن شدن تجربه الزامی هستند، و از این راه اثبات وجودشان بطور پیشاتجربی. چون از کجا تجربه میتواند وجوب خود را بگیرد، اگر که همه قواعد، که این بر طبق آنها صورت میپذیرد، خود همواره تجربی بودند، و لذا محتمل؟ چنین قواعدی را نمیتوان اصول نخستین بحساب آورد. در حال حاضر، اما، میتوانیم قانع شویم با استقرار این واقعیت که قوه دانش ما قطعاً توظیفی بحث pure employment دارد، و با نشان دادن اینکه معیارهای چنین توظیفی کدامها هستند.

چنین منشاء بحثی در بعضی مفاهیم بروشنی دیده میشود، نه کمتر از مشاهده در احکام. اگر از مفهوم تجربی از یک جسم، یک به یک، همه خواصی را در آن که [صرفاً] تجربی هستند جدا کنیم، رنگ، سختی یا نرمی، وزن، حتی¹ غیرقابل نفوذ بودن را، هنوز آن مکانی که جسم (دیگر بکلی ناپدید شده) اشغال میکند باقی میماند، و این قابل حذف نیست. به همین ترتیب، اگر از مفهوم تجربی از هر مشعری، چه جسمانی و چه غیر جسمانی، همه خواصی را که تجربه به ما آموخته است کنار بگذاریم، باز هم نمیتوانیم آن خاصیتی را که بکمکش آن مشعر به صورت جوهر و یا ملازم در یک جوهر (با اینکه این مفهوم از جوهر معین تر از مفهوم یک چیز بطور عام است) به تفکر میآید حذف کنیم. بنابراین، به خاطر آن وجوبی که این مفهوم از جوهر خود را با آن به ما تحمیل میکند، راهی نداریم مگر اینکه بپذیریم جایش در قوه دانش بحث ما است.

III. Philosophy Stands In Need Of A Science Which Shall Determine The Possibility, The Principles, And The Extent Of All A' Priori Knowledge

III. فلسفه نیازمند علمی است که امکان، اصول، و وسعت کلیه دانشهای پیشاتجربی را معین کند

اما شگفت انگیزتر از تمام آنچه که تاکنون آمده² این است، که بعضی از دانشها عرصه کلیه تجربیات ممکن را ترک کرده و چنین ظاهر میشوند که در حال گسترش دامنه قضاوتهای ما ورای همه حدود تجربه هستند، و اینکار را توسط مفاهیمی انجام میدهند که هیچ مشعری هرگز نمیتواند متناظر با آنها در تجربه داده شود.

درست بکمک همین نوع اخیر از دانشها، در قلمرویی ورای دنیای حس ها، جایی که تجربه نه میتواند هدایت بدهد و نه تصحیح، است که استدلال ما به آن تفحصاتی ادامه میدهد که بدلیل اهمیتشان معتقدیم که بسیار عالیتر، و در اهدافشان بسیار بلندتر، از همه آنچه که ادراک میتواند در عرصه مظاهر بیاموزد هستند. در حقیقت ما هر خطری از ارتکاب خطا را بر دست کشیدن از چنین تفحصات عاجلی، بخاطر خصلت مشکوک شان، یا بدلیل بی اهمیت شمردن و بی تفاوتی، ترجیح میدهیم.³ این موضوعات غیرقابل اجتناب که توسط خود استدلال بحث مطرح میشوند عبارتند از خدا God، آزادی freedom، و خلود immortality. علمی که با تمام تدارکات خویش، در مقصد نهایی اش منحصرأ بسمت حل آنها معطوف است متافیزیک نام دارد؛ و روش آن در ابتدا جزمی dogmatic است، یعنی، که خود را با اعتماد بنفس در اینکار میاندازد بدون اینکه از پیش قدرت یا عجز استدلال را برای چنین تعهد عظیمی سنجیده باشد.

حال برآستی طبیعی بنظر میآید که، بمحض ترک میدان تجربه، میبایست، با تفحصات دقیق، در مورد شالوده های هر بنایی که قصد ساختنش را داریم مطمئن شویم، هر دانشی را که در مالکیت داریم بکار نیندیم بدون آنکه ابتدا معین کرده باشیم از کجا آمده است، و اعتماد نکنیم به اصولی که منشاء آنها را نمیشناسیم. بعبارت دیگر، طبیعی است که ابتدا باید این مسئله مورد توجه قرار بگیرد، که ادراک چگونه قادر میشود به همه این دانش بطور پیشاتجربی برسد، و آن چه وسعت، اعتبار و ارزشی میتواند داشته باشد. برآستی هیچ چیز نمیتواند طبیعی تر از این باشد، اگر که با کلمه "طبیعی"⁴ مشخص کنیم که چه چیزی میباید بجا و معقول اتفاق بیافتد. اما اگر منظورمان با کلمه "طبیعی" چیزی باشد که معمولاً اتفاق میافتد، آنگاه برعکس چیزی طبیعی تر و قابل فهم تر از این واقعیت نخواهد بود که این تفحص از خیلی وقت پیش به غفلت سپرده شده است. چون بخشی از این دانش، ریاضیات، از مدتها پیش از قابلیت اطمینان جاافتاده برخوردار بوده، و بدین ترتیب الگویی محبوب ایجاد میکند برای دیگر بخشها، که با اینحال میتوانند از طبیعتی کاملاً متفاوت باشند. در ضمن، بمحض اینکه خارج از دایره تجربه قرار گرفتیم، میتوانیم مطمئن باشیم که دیگر از طرف تجربه مورد مخالفت قرار نمیگیریم. فریبندگی

¹ [selbst omitted in the 4th edition.]

² [als alle vorige added in B.]

³ ["These unavoidable ..." to end of paragraph added in B.]

⁴ [In A unter diesem Wort : in B unter dem Worte natürlich .]

گسترش دانشمان برایمان آنچنان عظیم است که چیزی کمتر از مواجهه با یک مخالفت مستقیم نمیتواند برای توقف ما در مسیرمان کفایت کند؛ و از این میتوان اجتناب کرد اگر که در جعلیات خود محتاط باشیم - که با همه اینها باز هم جعلیات باقی خواهند ماند. ریاضیات مثالی درخشان به ما میدهد که تا چه حد میتوان، مستقل از تجربه، در یک دانش پیشاتجربی جلو رفت. آن، براسستی، به مشعرات و دانش فقط تا جایی میردازد که اجازه به نمایش گذاشته شدن در بدیهه را میدهند. اما از این امر به راحتی غفلت میشود، چون این بدیهه میتواند خود بطور پیشاتجربی داده شده و به این خاطر بسختی قابل تمیز از یک مفهوم بحث و صریح باشد. به اشتباه افتاده¹ از چنین اثباتی برای قدرت استدلال، دیگر نیاز برای گسترش دانش حد و مرز نمیشناسد. این پرند سبکبال، که در پرواز آزاد خود هوا را شکافته، و مقاومت آنرا حس میکند، خیال میکند که پروازش در خلاء از اینهم سهلتر خواهد بود. اینگونه بود که افلاطون Plato دنیای حسها را، که محدوده ای بیش از اندازه باریک² به ادراک میدادند، ترک کرد و ویرای آن بر بالهای افکار Ideas بیرون زد، در فضای خالی ادراک بحث. او متوجه نشد که با همه کوششهایش هیچ پیشرفتی نداشت - با مواجهه با هیچ مقاومتی که بتواند تکیه گاهی شود تا بر آن بایستد، تا قدرتش را بر آن اعمال کند، و بدین ترتیب ادراکش را به حرکت در آورد. این براسستی تقدیر عادی استدلال انسانی است که اینیه حزری speculative خود را هر چه سریعتر کامل کرده و تازه بعد از آن بررسی کند که آیا شالوده ها قابل اعتماد هستند یا خیر. آنگاه همه گونه عذر و بهانه ای، برای اطمینان بخشیدن به ما در مورد استحکام آنها، و یا در واقع³ برای اینکه از چنین تفحص خطیر و دیر هنگامی منصرف شویم به میان آورده میشوند. اما آنچه که ما را، هنگام خود بنا کردن، از هر شک و توفقی دور کرده، و تملقی از عمیق بودن ظاهری میگوید، این واقعیت دیگر است، بعبارتی، که بخش بزرگی، شاید بزرگترین بخش، از مشغله استدلال ما تشکیل میشود تنها از تحلیل⁴ مفاهیمی که از قبل در باره مشعرات داریم. این تحلیل مقدار قابل توجهی دانش به ما میدهد، که، علیرغم اینکه چیزی نیست جز توضیح و روشنی بخشی آنچه که قبلاً در مفاهیم مان به تفکر آمده، گرچه بشکلی مبهم، با اینحال لافل بعنوان بصیرتی جدید، از نظر قالبش، ستوده میشود. اما تا جاییکه به محتوی و مضمون ربط دارد، اضافاتی بر مفاهیم از قبل داشته ما نیستند، مگر تنها تحلیلی از آنها. از آنجاییکه این روند یک دانش حقیقی بصورت پیشاتجربی میدهد، که بشکلی مطمئن و مفید پیش میرود، استدلال چنان به اشتباه میافتد که مخفیانه بدون آنکه خود آگاه باشد ادعاهایی بکلی از نوع دیگر وارد میکند، که در آنها به مفاهیم داده شده مفاهیمی دیگر کاملاً بیگانه با آنها، و بعلاوه بطور پیشاتجربی، اتصال میدهد.⁵ و هنوز معلوم نیست که چطور استدلال میتواند در مقامی باشد که این کار را بکند. چنین سوالی⁶ هرگز حتی به ذهن هم خطور نکرده است. بنابراین بلافاصله میروم بسوی بررسی تفاوت بین این دو نوع از دانش.

7 IV. The Distinction Between Analytic And Synthetic Judgments

IV. تمیز احکام تحلیلی (آنالیتیک) از ترکیبی (سینتتیک)⁷

در کلیه احکامی که در آنها رابطه یک مسند با مسندالیه به تفکر میآید (تنها احکام ایجابی مورد نظر هستند، و تنفیذ بعدی⁸ در احکام سلبی نیز براحتی انجام میگیرد)، این ارتباط به دو شکل امکان دارد. یا مسند B به مسندالیه A تعلق دارد، که (مخفیانه) درون مفهوم A است؛ یا B در خارج مفهوم A قرار دارد، هرچند که براسستی در ارتباط با آن. نوع اول حکم را تحلیلی analytic و نوع دوم را ترکیبی synthetic مینامیم. بنابراین احکام تحلیلی (ایجابی) آنهایی هستند که در آنها رابطه بین مسند و مسندالیه از طریق تماثل به تفکر میآید؛ آنهاییکه که این رابطه در آنها بدون تماثل به تفکر میآید ترکیبی نام دارند. در نوع اول چیزی توسط مسند به مفهوم مسندالیه اضافه نمیشود، مگر تنها تقسیم آن به مفاهیم متشکله اش که همواره در آن به تفکر آمده اند، گرچه بطور مبهم، چنین ارتباطی میتواند تشریحی explicative هم نامیده شود. دومی از سوی دیگر به مفهوم مسندالیه یک مسند را اضافه میکند که بهیچ شکلی در آن به تفکر نیامده، و هیچ تحلیلی ممکن نیست که بتواند از آن استخراج کند؛ و لذا میتواند توسیعی ampliative نامیده شوند. بطور مثال، اگر بگویم "همه اجسام حجم دارند"، این یک حکم تحلیلی است. چون برای یافتن حجم آن احتیاج نیست که به وراء مفهومی که به "جسم"⁹ متصل میکنم بروم. برای مواجهه با این مسند، صرفاً باید خود مفهوم را تحلیل کنم، یعنی، پیش خود¹⁰ از تشعبی manifold که همواره در آن

¹ [In A : Encouraged .]

² [In A : placing such manifold hindrances in the way of .]

³ [lieber gar added in B .]

⁴ [Reading , with the 5th edition . Zergliederung for Zergliederungen .]

⁵ [in A : attaches a priori to given concepts others completely foreign to them .]

⁶ [in A : This question .]

⁷ ["IV" added in B .]

⁸ [nachher added in B .]

⁹ [in A : outside the concept which I connect with the word body .]

¹⁰ [mir added in B .]

مفهوم به تفکر آورده ام آگاه شوم . حکم بنابراین تحلیلی است . اما وقتی میگویم ، " تمام اجسام وزن دارند " ، مسند چیزی است کاملاً متفاوت از هر آنچه که در مفهوم خالص جسم بطور عام به تفکر میآورم ؛ و اضافه نمودن چنین مسندی یک حکم ترکیبی میدهد .

* احکام تجربه ، ذاتاً ، همگی بلااستثناء ترکیبی هستند . چون بی معنی است که حکمی تحلیلی بر پایه تجربه قرار داده شود . زیرا برای تشکیل آن حکم ، لازم نیست به خارج از مفهوم خود برویم ، و نیازی به توسل به شهادت تجربه برای تأیید آن نیست . اینکه یک جسم حجم دارد گزاره ای است که بطور پیشاتجربی صدق میکند . چون ، پیش از توسل به تجربه ، از قبل کلیه شروط برای حکم در مفهوم جسم موجودند . تنها لازم است ، که بر طبق اصل تناقض ، مسند مورد نظر را از آن استخراج کنم ، و با اینکار همزمان از وجوب حکم آگاه میشوم - و این چیزی است که تجربه هرگز به من نمیآموزد . از سوی دیگر ، گرچه نمیتوان در مفهوم یک جسم بطور عام مسند " وزن " را درج کرد ، نهایتاً این مفهوم اشاره دارد به مشعر یک تجربه از طریق یکی از اجزای خویش ، و میتوان به آن جزء اجزای دیگر از همین تجربه را افزود ، که بدین ترتیب با هم برای آن مفهوم اقتضاء مییابند .

* [" احکام تجربه " تا آخر قطعه در [B]] جانشین سطور زیر گردیده است :

بنابراین روشن است که : 1- توسط احکام تحلیلی دانش ما به هیچوجه توسعه پیدا نمیکند ، و تنها مفهومی را که از قبل داشتیم در مقابل گذارده و قابل درک میسازیم ؛ 2- در احکام ترکیبی میباید چیزی دیگر (X) ، علاوه بر مفهوم مسندالیه داشته باشیم ، که ادراک بتواند بر آن تکیه کند ، اگر قرار باشد بدانیم که یک مسند ، نامحتوی در این مفهوم ، بالاخره متعلق است به آن .

در احکام تجربی ، یعنی احکام تجربه ، هیچ مشکلی برای رفع این نیاز وجود ندارد . این X کل تجربه مشعر است که توسط مفهوم A آنرا به تفکر میآوریم - مفهومی که تنها یک جزء از این تجربه را میسازد . چون گرچه در مفهوم یک جسم بطور عام نمیتوان مسند " وزن " را گنجاند ، اما آن مفهوم نهایتاً اشاره دارد به کل تجربه توسط یکی از اجزایش ؛ و لذا به این جزء ، که متعلق به آن است ، میتوان دیگر اجزاء همان تجربه را افزود . توسط تحلیل از پیش میتوان مفهوم جسم را از طریق خصوصیات چون حجم ، غیرقابل نفوذ بودن ، شکل ، و غیره ، که همگی در همین مفهوم به تفکر میآیند ، فهمید . برای گسترش دانش خود ، سپس دوباره به تجربه ای که از آن این مفهوم جسم را مشتق کرده ایم نگاه کرده ، و میبینیم که وزن نیز همیشه به خصوصیات فوق متصل است . تجربه بنابراین X است که در خارج مفهوم A قرار دارد ، و امکان ترکیب مسند " وزن " (B) با مفهوم (A) متکی است بر آن .

از ابتدا میتوان بطور تحلیلی مفهوم جسم را توسط خصوصیات چون حجم ، غیرقابل نفوذ بودن ، شکل ، و غیره ، که همگی در خود آن مفهوم به تفکر میآیند فهمید . اما حالا ، با توجه به تجربه ای که این مفهوم جسم را از آن مشتق کرده ام ، و دریافتن اینکه وزن همواره متصل به خواص فوق است ، آن را بصورت یک مسند به آن مفهوم ضمیمه میکنم ؛ و این انضمام بشکل ترکیبی است ، و لذا گسترش دهنده دانش . در نتیجه امکان ترکیب مسند " وزن " با مفهوم " جسم " متکی است تماماً بر تجربه . علیرغم اینکه یک مفهوم درون دیگری نیست ، لیکن آنها متعلقند به یکدیگر ، گرچه تنها محتملاً ، بعنوان جزئی از یک کل ، یعنی از یک تجربه که خود ادغامی است ترکیبی از بدیهه ها .

اما در احکام ترکیبی پیشاتجربی این معاضدت کاملاً غایب است . [اینجا دیگر امتیاز جستجو در میدان تجربه وجود ندارد .] پس به چه چیزی ، باید تکیه کرد ، و قتیکه قصد داریم ورا¹ مفهوم A رفته ، و بدانیم که آیا مفهوم دیگری چون B متصل به آن است یا خیر؟ بکمک چه چیزی ترکیب ممکن میگردد ؟ بیابید گزاره " هر چیزی که اتفاق میافتد علتی دارد " را در نظر بگیریم . در مفهوم " یک چیزی که اتفاق میافتد " ، برآستی وجود داشتگی را به تفکر میآوریم که مسبوق به یک زمان است و غیره ، و از این مفهوم میتوان احکام تحلیلی حاصل کرد . اما مفهوم یک " علت " تماماً در خارج آن مفهوم دیگر قرار داشته ، و ² اشاره میکند به چیزی متفاوت از " آن چیزی که اتفاق میافتد " ، و لذا ³ به هیچ شکلی درون این مناب اخیر نیست . پس چگونه باید برسم به اینکه از چیزی که اتفاق میافتد چیزی کاملاً متفاوت را مسند قرار داده ، و بفهمم که مفهوم علت ، هرچند نه محتوی در آن ، با اینحال متعلق ، و در واقع الزاماً متعلق ، ⁴ به آن است ؟ اینجا مجهول ⁵ $X =$ کدام است که

¹ [in A : outside .]

² [liegt ganz ausser jenem Begriffe, und added in B .]

³ [ist also substituted in B for und ist .]

⁴ [und sogar notwendig added in B .]

⁵ [das Unbekannte = X substituted in B for das X .]

ادراک را پشتیبانی میکند و قتیکه اعتقاد دارد که میتواند در خارج مفهوم A مسندی B بیگانه با این مفهوم را کشف کند ، که همزمان میخواهد به آن متصل شود ؟¹ این نمیتواند تجربه باشد ، چون مناب دوم² را اصل مورد بحث به اولی متصل کرده است ، نه تنها با جامعیتی³ بزرگتر ، بلکه ایضاً با خصلت و جوب ، و لذا کاملاً پیشاتجربی و بر اساس مفاهیم صرف . نهایتاً بر روی اینچنین اصول ترکیبی ، یعنی ، توسیعی است ، که همه دانش حزری پیشاتجربی ما میبایست تکیه کند ؛ احکام تحلیلی⁴ بسیار مهم ، و در واقع واجب هستند ، اما تنها جهت دستیابی به آن شفافیتی در مفاهیم که ضروری است برای چنین ترکیب وسیع و مطمئنی که منجر خواهد شد به یک افزایش حقیقتاً جدید⁵ به همه دانشهای قبلی . *

* [اینجا در [A] قطعه ای میآید که در [B] حذف شده است]

رمزی در اینجا نهفته است^a ؛ و تنها با گشایش آن است که پیشرفت در عرصه نامحدود دانش داده شده توسط ادراک بحث میتواند مطمئن و قابل اعتماد گردد . آنچه که باید انجام داد ، با کل جامعیت درخور آن ، کشف زمینه امکان احکام ترکیبی پیشاتجربی است ، برای کسب بصیرت درون شروطی که هر یک از انواع این احکام را ممکن میسازند ، و مشخص نمودن همه این دانشها ، که خود مستقلاً نوعی را تشکیل میدهد ، نه در خلاصه ای اجمالی ، بلکه در یک نظام ، با اِکمال و بطریقی مکفی برای هر کاربردی ، برطبق منابع بنیادی ، بخشها ، دامنه ، و حدود آن . به اندازه ای که ، ضمناً ، مربوط میشود به آنچه که مختص احکام ترکیبی است .

^a اگر برای هر یک از قدمها پیش آمده بود که چنین سوآلی را حتی مطرح کنند ، این خود ، تا زمان ما ، تأثیری قدرتمند میشد بر علیه کلیه نظام های استدلال بحث ، و ما را از آنهمه تلاش بی ثمر ، که کورکورانه بدون آگاهی از آنچه که لازم بود انجام شود صورت گرفتند ، میرهاند .

V. In All Theoretical Sciences Of Reason Synthetic A' Priori Judgments Are Contained As Principles⁶

V. در کلیه علوم نظری استدلال احکام ترکیبی پیشاتجربی بمنزله اصول وجود دارند⁶

1. کلیه احکام ریاضی ، بدون استثناء ، ترکیبی اند .

این واقعیت ، هرچند بلاشک متقن و در عواقبش بسیار با اهمیت ، تا امروز از دید آنهایی که درگیر تحلیل استدلال انسانی بوده اند پنهان مانده ، و برآستی ، درست بر خلاف حدسیات آنان است . چون همانطور که معلوم شد کلیه استنتاجات ریاضی بر طبق اصل تناقض (که طبیعت هر یقین مبرهن تقاضا میکند) پیش میروند ، چنین فرض میشد که درستی⁷ احکام بنیادی این علم میتواند خودشان توسط آن اصل ثابت شوند . این فرضی است غلط . چون گرچه یک حکم ترکیبی در واقع میتواند بر طبق اصل تناقض فهمیده شود ، اما تنها هنگامی میتواند اینگونه باشد که یک قضیه ترکیبی دیگر پیش فرض شده باشد ، و پس اگر بعنوان تالی این قضیه اخیر قابل فهم میشود ، هرگز مستقلاً قابل فهم نیست .

پیش از هر چیز ، باید اشاره کرد که احکام ریاضی ، به معنای دقیق ، همواره احکام پیشاتجربی هستند ، نه تجربی ؛ زیرا با خود وجوب را حمل میکنند ، که نمیتواند از تجربه مشتق شود . اگر به این موضوع اعتراضی هست ، میتوانم گفته خود را

¹ [In A : and yet at the same time connected with it .]

² [Reading , with Grillo , *Vorstellung* for *Vordtellungen* .]

³ [In A : with greater universality than experience can yield , but . . .]

⁴ [Adding , with Erdmann , *Urteile* .]

⁵ [in B *Erwerb* substituted for *Anbau* .]

⁶ [Section V . and VI . added in B .]

⁷ [In 4th edition *erkannt* changed to *anerkannt* .]

محدود کنیم به ریاضیات بحث، که همان مفهومی دلالت دارد بر اینکه حاوی دانش تجربی نیست، بلکه تنها پیشاتجربی بحث.

براستی، در ابتدا میتوان فرض کرد که حکم $7 + 5 = 12$ حکمی است صرفاً تحلیلی، و بکمک اصل تناقض از مفهوم حاصل جمع دو عدد 7 و 5 حاصل میگردد. اما اگر دقیقتر نگاه کنیم میبینیم که مفهوم حاصل جمع دو عدد 7 و 5 حاوی چیزی جز اجتماع این دو عدد در یک عدد نیست، و در اینکار هیچ تفکری بعمل نیامده که آن عدد منفرد چیست که هر دو این اعداد را ادغام میکند. مفهوم عدد 12 بهیچوجه از قبل در صرف اندیشیدن این اجتماع 7 و 5 به تفکر نیامده است؛ و میتوانیم هر قدر که دلمان میخواهد در باره چنین حاصل جمع ممکنه تحلیل کنیم، بدون آنکه هرگز در آن عدد 12 را بیابیم. بایست به خارج از این مفاهیم رفت، و بدیهه ای را به کمک طلبید که متناظر باشد با یکی از آن دو عدد، مثلاً، پنج انگشت ما، و یا آنطور که Segner¹ در حساب خود عمل میکند، پنج نقطه، و افزودن به مفهوم 7، آن پنج تایی داده شده در بدیهه را واحد به واحد. چون با شروع از عدد 7، و با کمک انگشتان دست بعنوان بدیهه برای عدد 5، اکنون یک به یک واحدهایی را که از پیش برای تشکیل عدد 5 مجتمع کرده بودیم به آن میافزاییم، و با کمک همان انگشتان دست² میبینیم که عدد 12 ایجاد میگردد. اینکه 5 باید به 7 اضافه شود³، از قبل در مفهوم یک حاصل جمع $5 + 7 =$ به تفکر آمده، اما نه اینکه این حاصل مساوی عدد 12 باشد. احکام حساب بنابراین همیشه ترکیبی هستند. این موضوع در مورد اعداد بزرگتر حتی بیشتر آشکار میگردد. چون در آن هنگام روشن میشود، که هر چقدر هم مفهوم خود را بالا و پایین بکنیم، هرگز قادر نخواهیم شد، با تحلیل صرف آنها، و بدون کمک بدیهه، کشف کنیم که آن حاصل جمع چه [عددی] است.

درست به همین شکل هیچ حکم بنیادی هندسه بحث هم تحلیلی نیست. اینکه خط مستقیم بین دو نقطه کوتاهترین است، حکمی است ترکیبی. چون مفهوم مستقیم فاقد هر گونه محتوای کمی است، و تنها معنای کیفی دارد. مفهوم کوتاهترین تماماً یک اضافه است که نمیتواند بروش تحلیلی از مفهوم خط مستقیم مشتق شود. لذا، میباید بدیهه در اینجا به کمک بیاید؛ تنها توسط آن ترکیب ممکن میگردد. چیزی که معمولاً اینجا⁴ باعث میشود تصور کنیم که مسند چنین حکم میرهنی از قبل در مفهوم قرار داشته، و حکم بنابراین تحلیلی است، صرفاً خصوصیت دوپهلویی عبارات بکار رفته است. از ما خواسته شده است که مسندی را در ذهن به مفهومی داده شده پیوند بزنیم، و وجوب آن ملازم خود مفاهیم است. اما سؤال این نیست که چه چیزی باید در تفکر به مفهوم داده شده وصل شود، بلکه چه چیزی حقیقتاً در آن به تفکر میآید، حتی تنها بشکل مبهم؛ و آنوقت آشکار میگردد که، با اینکه مسند برآستی ضرورتاً به آن مفهوم متصل میباید،⁵ این بخاطر یک بدیهه است که میبایست به آن مفهوم اضافه شود، نه آنطور که در خود مفهوم به تفکر میآید.

تعداد کمی از احکام بنیادی، پیش فرض شده توسط هندسه دانان، برآستی، حقیقتاً تحلیلی، و متکی بر اصل تناقض هستند. اما، مانند احکام همسانی، تنها به عنوان رابطها در زنجیره اسلوب خدمت میکنند و نه بعنوان اصول؛ مثلاً، $a = a$ ، کل برابر است با خود؛ یا $(a + b) > a$ ، یعنی کل از جزء خود بزرگتر است. و حتی این احکام، با اینکه بر طبق مفاهیم کاملاً بحث معتبر هستند، در ریاضیات تنها به این دلیل پذیرفته شده اند که در بدیهه قابل نمایش هستند.

2. علوم طبیعی (فیزیک) محتوی احکام ترکیبی پیشاتجربی بعنوان اصول است.

کافی است تنها دو نمونه از این احکام را نقل کنیم: اینکه در هر تغییر دنیای مادی مقدار ماده بلا تغییر باقی میماند؛ و اینکه در هر تبادل حرکتی، عمل و عکس العمل میبایست همواره برابر باشند. هر دو حکم، آشکار است، که نه تنها لازم و لذا در منشاء خود پیشاتجربی اند، بلکه ترکیبی هم هستند. زیرا دائمی بودن در آن مفهوم به تفکر نمیآید، بلکه تنها حضورش در مکانی که اشغال میکند. ما به خارج و وراء مفهوم ماده رفته، و در تفکر چیزی را که در آن به تفکر نیامده بطور پیشاتجربی به آن متصل میکنیم. حکم بنابراین نه تحلیلی، بلکه ترکیبی است، و در ضمن بشکل پیشاتجربی به تفکر آمده؛ و به همین ترتیب هستند دیگر احکام مربوط به بخشهای بحث علوم طبیعی.

3. متافیزیک

به آن حتی اگر همانگونه که تاکنون در کلیه تلاشهایش شکست خورده بنگریم، هنوز به لطف طبیعت استدلال انسانی، علمی است کاملاً غیر قابل صرف نظر کردن، و میباید حاوی دانش ترکیبی پیشاتجربی باشد. چون کارش تنها تحلیل مفاهیم نیست که ما

¹ [Anfangsgründe der Arithmetik, translated from the Latin, second edition, Halle, 1773, pp. 27, 79.]

² [an jenem meinem Bilde.]

³ [Reading, with Erdmann, 5 zu 7.]

⁴ [As Vaihinger has pointed out (Commentar, i. pp. 303.4), this passage, which is both in A and B is made to follow "Some few fundamental propositions... exhibited in intuition", is quite obviously displaced. In the above translation the necessary rearrangement has been made.]

⁵ [Reading, with Erdmann, jenem Begriffe for jenem Begriffen.]

برای خود بطور پیشاتجربی در باره چیزها میسازیم ، و از این راه آنها را بشکل تحلیلی توضیح میدهیم ، بلکه گسترش دانش پیشاتجربی ما . و به این منظور باید اصولی بکار گرفته شوند که به مفهوم داده شده چیزی میافزایند که درون آن نبوده است ، و بکمک احکام ترکیبی پیشاتجربی تا جایی خطر میکنند که تجربه کاملاً ناتوان از همراهی است ، بطور مثال ، در این حکم ، که دنیا باید یک نقطه آغاز داشته باشد و امثالهم . بنابراین متافیزیک ، لااقل در نیت ، تشکیل شده است تماماً از احکام ترکیبی پیشاتجربی .

VI. The General Problem Of Pure Reason

VI. مسئله عام استدلال بحث

از پیش فایده های بسیار برده ایم اگر بتوانیم تعدادی از تفحصات را به صیغه مسئله ای واحد بیان کنیم . چون نه تنها کار خود را ، با تعریف دقیق آن ، سبکتر کرده ، بلکه برای دیگران هم ، که قصد دارند نتایج ما را امتحان کنند ، آسانتر میکنیم که قضاوت کنند آیا در آنچه که قصد انجامش را داشتیم موفق شده ایم یا خیر . حال مسئله واقعی استدلال بحث درون این سؤال قرار دارد : چگونه احکام ترکیبی پیشاتجربی ممکن هستند ؟

آنکه متافیزیک تاکنون در چنین نوسانی بین عدم اطمینان و تناقض باقی مانده ، تماماً به خاطر این واقعیت است که این مسئله ، و شاید حتی تمایز بین احکام تحلیلی و ترکیبی ، هرگز قبلاً مورد توجه قرار نگرفته است . بر حل این مسئله ، یا بر اثباتی مکفی برای اینکه امکانی که آرزو دارد توضیح داده باشد در واقع اصلاً وجود ندارد ، است که موفقیت و یا شکست متافیزیک قرار دارد . در بین فلاسفه ، دیوید هیوم David Hume ، بیش از همه به تجسم این مشکل در ذهن نزدیک شد ، اما هنوز از تصور آن با وضوح و جامعیت کافی بسیار دور بود . او خود را فقط با حکم ترکیبی در رابطه با اتصال بین علت و معلول *principum causalitatis* مشغول نمود ، و تصور کرد که نشان داده است اینگونه حکم پیشاتجربی بکلی غیرممکن است . اگر نتیجه گیریهای او را بپذیریم ، آنگاه همه آنچه را که متافیزیک مینامیم میشود توهم صرف که توسط آن خیال میکنیم که بصیرت عقلانی در چیزی داریم که ، در واقع امر ، تنها از تجربه وام گرفته شده ، و ظاهر وهمی و جوب را نیز در اثر عادت به خود گرفته است . اگر او مسئله را با جامعیت کامل آن در ذهن مجسم کرده بود ، هرگز مقصر صدور این حکم نمیشد ، که اینطور برای کل فلسفه بحث مخرب است . چون آنگاه متوجه میشد که بر طبق حجت خود او ، ریاضیات بحث نیز ، که مطمئناً حاوی قضایای ترکیبی پیشاتجربی است ، غیرممکن میشود ؛ و زیرکی اش او را از چنین گفته ای نجات میداد .

در حل مسئله فوق ، همزمان ما در حال تصمیم گیری در باره امکان توظیف استدلال بحث در تاسیس و تطور کلیه آن علمی هستیم که حاوی دانش نظری پیشاتجربی در باب مشعرات هستند ، و بنابراین باید به سؤالات زیر پاسخ بدهیم :

ریاضی بحث چگونه ممکن است ؟
علم بحث در مورد طبیعت چگونه ممکن است ؟

از آنجاییکه این علوم عملاً وجود دارند ، کاملاً مناسب دارد که بپرسیم آنها چطور ممکن گشته اند ؛ چون ممکن بودن آنها با واقعیت وجود داشتن شان ثابت شده است .¹ اما پیشرفت ضعیفی که تاکنون در متافیزیک بوده ، و این واقعیت که تا امروز هیچ نظام ارائه شده ای را نمیتوان گفت که ، از نظر قصد اساسی متافیزیک ، واقعاً وجود دارد ، زمینه کافی برای تردید در امکان آن برای همه ایجاد میکند .

با اینحال ، از جهتی ، این نوع از دانش قرار است که چیزی واقعاً موجود به حساب بیاید ؛ یعنی که ، متافیزیک در واقع وجود دارد ، اگر نه بصورت علم ، بلکه بصورت رغبتی طبیعی *metaphysica naturalis* . چون استدلال انسانی ، که صرفاً با آرزوی کسب برای توسعه و تنوع دانش نمینجند ، بی پروا ، با رانش نیازی داخلی ، پیش میرود بسوی سؤالاتی که با هیچ توظیف تجربی استدلال ، یا اصول مشتقه از آن ، نمیتوانند پاسخ داده شوند . بنابراین در تمام انسانها ، بمحض اینکه قوه استدلالشان برای حزر پخته شد ، همیشه نوعی متافیزیک بوده و خواهد بود . در نتیجه این سؤال را داریم :

چگونه متافیزیک ، بعنوان یک رغبت طبیعی ، ممکن است ؟

یعنی ، چگونه از طبیعت عام استدلال انسانی آن سؤالاتی برمیخیزند که استدلال برای خود مطرح کرده ، و بر اساس نیاز خویش وادار میشود آنها را به شایسته ترین شکلی که میتواند پاسخ بگوید ؟ اما از آنجاییکه کلیه تلاشهایی که تاکنون برای پاسخگویی به این سؤالات طبیعی - مثلاً ، آیا دنیا دارای شروع است یا از ازل بوده - همواره با تناقضات غیرقابل اجتناب مواجه شده اند ، نمیتوان به رغبت طبیعی صرف برای متافیزیک قانع بود ، یعنی تنها به قوه بحث خود استدلال ، که از آن

¹ خیلی ها ممکن است هنوز در مورد علوم طبیعی بحث تردید داشته باشند . هرچند تنها کافی است به احکام مختلفی که در ابتدای فیزیک (تجربی) یافت میشوند توجه بکنیم ، بدستی ، مثلاً ، آنهایی که مربوط میشوند به بقاء کمیت ماده ، به اصل ماند (inertia) ، به مساوی بودن عمل و عکس العمل ، و غیره ، برای آنکه بزودی قانع شویم که آنها فیزیک بحث *physica pura* ، و یا عقلانی *rationalis* را تشکیل میدهند ، که بخوبی ، بعنوان یک علم مستقل ، مستحق آنست که جداگانه مورد بررسی قرار گیرد در تمامی وسعتش ، چه ضیق چه وسیع .

براستی، نوعی متافیزیک (هر چه که باشد) همیشه برمیخیزد. برای استدلال میباید امکان دستیابی به یقین وجود داشته باشد که آیا مشعرات متافیزیک را میشناسیم یا خیر، یعنی، که یا در رابطه با مشعرات تفحصات آن و یا در رابطه با ظرفیت یا عدم ظرفیت استدلال برای صدور اصلاً حکمی در باره آنها، تصمیم بگیریم، که یا با اعتماد بنفس استدلال بحث خود را گسترش بدهیم و یا برایش حدودی مطمئن و مشخص بگذاریم. این سؤال اخیر، که از مسئله عام پیشین برمیخیزد، میتواند بصورت صحیح زیر بیان گردد:

چگونه متافیزیک، بعنوان علم، ممکن است؟

بدین ترتیب نقد استدلال، در نهایت، ضرورتاً هدایت میکند به دانش علمی؛ در حالیکه توظیف جزئی آن، از سوی دیگر، ما را میرود به مؤکدات جزئی که با آنها مؤکدات دیگر، به همان اندازه ظاهرالصلاح، میتوانند همواره در مخالفت قرار بگیرند - یعنی، به شکاکیت *scepticism*. این علم نمیتواند هیچ اطناب دشواری باشد، زیرا مجبور نیست به مشعرات استدلال بپردازد، که تنوع آن پایان ناپذیر است، بلکه تنها به خود و مسائلی که تماماً از درون خود آن نشأت میگیرند، و توسط طبیعت خودش به آن تحمیل میشوند، نه توسط طبیعت چیزهای متمایز از آن. بمحض اینکه استدلال بطور کامل یاد گرفت که قدرت خودش را در رابطه با مشعراتی که در تجربه در برابرش قرار میگیرند درک کند، آنگاه بسهولت قادر میگردد که، با اِکمال و اطمینان، وسعت و حدود توظیف مبادرت شده اش و راء مرزهای هر تجربه ای را، معین کند. پس، میتوان و براستی میبایست، کلیه تلاشهایی را که تا امروز برای تاسیس یک متافیزیک بصورت جزمگرایانه انجام گرفته اند، بی ثمر اعلام کنیم. چون بخش تحلیلی در هر یک از این نظام های ناموفق، یعنی، تحلیل صرف مفاهیمی که بطور پیشاتجربی ملازم استدلال هستند، بهیچوجه نه هدف متافیزیک، بلکه تنها تمهیدی است برای، متافیزیک بمعنای واقعی، یعنی، گسترش دانش ترکیبی پیشاتجربی آن. برای چنین هدفی، تحلیل مفاهیم بیفایده است، چون صرفاً محتوای این مفاهیم را نشان میدهد، نه آنکه چطور بشکل پیشاتجربی به آنها رسیده ایم. راه حلی برای این مسئله اخیر نیاز داریم، تا بتوانیم توظیف معتبر چنین مفاهیمی را در رابطه با مشعرات کلیه دانشها بطور عام، معین کنیم. برای دست برداشتن از این ادعاها نیاز چندانی به حاشا نداریم، وقتیکه میبینیم تناقضات غیرقابل انکار استدلال با خود، و در مورد روش جزئی استدلال حتی غیرقابل اجتناب، از مدتها پیش حاکمیت هر گونه نظام مطرح شده متافیزیک را بی اعتبار کرده است. متانت بیشتری لازم است اگر که بخواهیم بخاطر مشکلات داخلی و مخالفتهای خارجی از تلاش، بکمک بکارگیری اسلوبی تماماً متفاوت با هر آنچه که تاکنون بکار رفته، نهرسیده و نهایتاً این علم غیرقابل صرفنظر کردن برای استدلال انسانی را به رشدی موفق و مفید برسانیم - علمی که اگر همه شاخه هایش را هم قطع کنند ریشه اش باقی خواهد ماند.¹

VII. The Idea And Division Of A Special Science, Under The Title " Critique Of Pure Reason " ²

VII. فکر و فرز علمی خاص، تحت عنوان " نقد استدلال بحث " ²

با توجه به کلیه این نکات، میرسیم به فکر *idea* یک علم خاص که میتواند³ نقد استدلال بحث نامیده شود. * زیرا استدلال آن قوه ای است که اصول دانش پیشاتجربی را تأمین میکند. بنابراین، استدلال بحث چیزی است که حاوی آن اصولی میباشد که توسط آنها هر چیزی بطور مطلقاً پیشاتجربی دانسته میشود. یک ارغنون برای استدلال بحث مجموعه آن اصولی است که در تطابق با آنها همه دانشهای بحث پیشاتجربی میتوانند کسب شده و بالفعل به وجود آورده شوند. تنفیذ کامل و شامل چنین ارغنونی منجر به پیدایش نظامی برای استدلال بحث میگردد. اما چون این توقعی است خیلی زیاد، و هنوز مطمئن نیست که آیا، و در چه مواردی، اصولاً گسترش⁴ دانش ما شدنی⁵ باشد، میتوانیم درصدد علمی باشیم جهت امتحان صرف استدلال بحث، و منابع و حدودش، در مقام تمهید برای نظام استدلال بحث.

* [در [A] دو جمله میآید، محذوف در [B]]

هر دانشی بحث نامیده میشود، در صورتیکه با چیزی بیربط با جوهرش مخلوط نشده باشد. اما دانش بطور خاص تر نامیده میشود مطلقاً بحث، اگر مطلقاً هیچ تجربه یا احساسی با آن مخلوط نشده، و لذا اگر بطور کاملاً پیشاتجربی ممکن باشد.

¹ [End of the new sections added in B.]

² [Heading added in B.]

³ [in A: *dienen könne for heissen kann*.]

⁴ [in A: *eine solche*.]

⁵ [*hier* added in B.]

با چنین توصیفی، آن میبایست یک نقد *critique* نامیده شود، نه یک تعالیم *Doctrine*، برای استدلال بحث. استفاده از آن در حزر¹ *speculation*، میبایست به شایستگی تنها سلبی باشد، نه برای توسیع، بلکه تنها توضیح استدلال، و کنار نگه داشتن آن از خطاها - که خود سودی است بسیار عظیم. من هر دانشی را که نه چندان با مشعرات بلکه با دانشی از مشعرات تا جاییکه این دانش بطور پیشاتجربی ممکن باشد مشغول شود، متخطی *transcendental* مینامم.² یک نظام کامل برای این اصول میتواند فلسفه متخطی *trancendental philosophy* نامیده شود. اما این هنوز³، در این مرحله، تعهدیست بیش از اندازه بزرگ. زیرا از آنجاییکه چنین علمی میبایست، با اِکمال، حاوی هر دو نوع دانش پیشاتجربی، تحلیلی به همان اندازه ترکیبی، باشد، تا جاییکه به هدف فعلی ما مربوط میشود، بیش از حد وسیع است. تحلیل را باید فقط تا آنجا پیش ببریم که ناگزیر لازم است برای فهم اصول ترکیب پیشاتجربی، در تمامی وسعت شان، که تنها برای پرداختن به آن موظف هستیم. بر پایه این تفحص است، که نبایست یک تعالیم بلکه تنها یک نقد متخطی نامیده شود، که در حال حاضر با آن در گیر هستیم. هدف آن نه توسعه دانش، بلکه تنها تصحیح آن است، و تأمین محکی برای ارزش، یا بی ارزشی، هر دانش پیشاتجربی. چنین نقدی بنابراین یک آماده سازی، تا حد ممکن، است برای یک ارغنون؛ و اگر معلوم شود که ناممکن است، آنگاه لاقلاً برای یک شریعت *canon*، که بر اساس آن، در زمان مناسب، نظام کامل فلسفه استدلال بحث - چه در توسیع و چه صرفاً در تحدید دانش آن - میتواند به اجرا در آید، بصورت تحلیلی و هم ترکیبی. اینکه چنین نظامی ممکن است، و برآستی نمیتواند آنقدر بزرگ باشد که ما را از تماماً کامل کردن آن ناامید سازد، میتواند از این واقعیت نتیجه گرفته شود که آنچه موضوع بحث ما را تشکیل میدهد طبیعت چیزها نیست، که بی پایان است، بلکه آن ادراکی که در باره طبیعت چیزها حکم میکند؛ و این ادراک، هم، تنها از دید دانش پیشاتجربی اش. این ادراکهای پیشاتجربی ادراک، از آنجاییکه لازم نیست آنها را در خارج بجویم، نمیتوانند از ما پنهان باقی بمانند، و به احتمال زیاد بقدر کافی کوچک هستند تا اجازه دهند که در اِکمال خود فهمیده شده، و قضاوت در باره ارزش یا بی ارزشی آنها به عمل آمده، و تقدیر صحیح آنها نیز میسر گردد. خواننده نباید در انتظار نقد کتابها و یا نظام های استدلال بحث باشد؛ ما تنها نقد خود قوه استدلال بحث را مورد توجه قرار میدهم.⁴ تنها تا جاییکه چیزی بر این شالوده بنا میکنیم دارای محکی قابل اعتماد برای تقدیر ارزش فلسفی کارهای قدیم و جدید در این عرصه هستیم. در غیراینصورت مورخ و یا منتقد بی صلاحیت احکام خود را در مورد اظهارات بی پایه دیگران توسط مؤکدات خود صادر میکند، که به همان اندازه بی پایه اند.

⁵ فلسفه متخطی تنها یک فکر است برای یک علم،⁶ که نقد استدلال بحث میبایست برای آن طرح کامل معماری اش را بریزد. عبارت دیگر، باید اِکمال و اطمینان ساختمان را، بر طبق اصول، در کلیه اجزایش تضمین کند. آن نظام کلیه اصول استدلال بحث است.⁷ و اگر خود این نقد عنوان فلسفه متخطی را نگرفته، تنها بخاطر آن است، که یک دستگاه کامل باشد، همچنین میباید شامل تحلیل کامل از کل دانش پیشاتجربی انسان هم بشود. اما نیازی به ارائه یک تحلیل کامل از این اصول نیست، و نه حتی مروری کامل بر آنها، که میتوانند از ایشان مشتق شوند. چنین توقعی غیرواقع بینانه است، بخشی به این دلیل که این تحلیل برای هدف اصلی ما مناسب ندارد، چون در رابطه با تحلیل به چنین عدم اطمینانی بر نمیخوریم که در ترکیب، که تنها بخاطر آن کل نقد ما بعهده گرفته شده است؛ و بخشی به این خاطر که این کار با وحدت طرح ما برای قبول مسئولیت در قبال اِکمال چنین تحلیل و اشتقاقی همخوانی ندارد، و وقتی که با توجه به هدف مان میتوانیم از انجام آن معذور باشیم. تحلیل این اصول پیشاتجربی، که بعداً میباید برشمریم، و اشتقاق مفاهیم دیگر از آنها، میتواند اما براحتی، کامل شوند بمحض اینکه با پیمایش کامل اصول ترکیب تأسیس شده، و اگر از این نظر اساسی در آنها کمبودی نباشد.

نقد استدلال بحث بنابراین شامل هر چیزی میباشد که در فلسفه متخطی اساسی است. ضمن اینکه فکر کامل فلسفه متخطی است، اما معادل با این علم دوم نیست؛ زیرا تحلیل را تنها تا جایی حمل میکند که برای امتحان کامل دانش پیشاتجربی و ترکیبی مورد نیاز است.

آنچه که در فرز چنین علمی میباید عمدتاً مد نظر باشد، این است که هیچ مفهومی که در خود حاوی کمترین چیز تجربی باشد حق ورود ندارد، یا به عبارت دیگر، اینکه متشکل است تنها از دانش تماماً پیشاتجربی. در نتیجه، با اینکه بالاترین اصول و مفاهیم بنیادی اخلاقیات *morality* دانشهای پیشاتجربی هستند، اما جایی در فلسفه متخطی ندارند، زیرا،⁸ گرچه آنها در شالوده دستورات خود مفاهیم درد و لذت، آرزوها و تمایلات، و غیره، را که همگی منشاء تجربی دارند وارد نمیکند، با اینحال در کار ساختن نظامی برای اخلاق بحث این مفاهیم تجربی میبایست الزاماً در مفهوم تکلیف *Duty* وارد شوند، چه بشکل یک مانع، که باید رفع شود، چه بشکل یک هوس، که نباید تبدیل به یک انگیزه شود. فلسفه متخطی بنابراین فلسفه ای است برای استدلال بحث و صرفاً حزری. هر آنچه که عملی *practical* است، تا جاییکه حاوی انگیزه ها باشد، ارتباط پیدا میکند به احساسات، و اینها متعلقند به منابع تجربی دانش.

¹ [in *Ansehung der Spekulation* added in B.]

² [in A : as with our *a priori* concepts of objects in general.]

³ [*noch* added in B.]

⁴ ["Still less ..." to end of paragraph added in B.]

⁵ [in A this paragraph is preceded by the heading : *The Division of Transcendental Philosophy*.]

⁶ [in A : as here referred to, is only an idea.]

⁷ [This sentence added in B.]

⁸ ["Because, although they ... made into a motive" substituted in B for : since the concept of pleasure and pain, of the desires and inclinations, of free will, etc., have to be presupposed.]

اگر بخواهیم در علمی که در کار ارائه آن هستیم فرزی منظم *systematic deivision* ایجاد کنیم ، میبایست ابتدا یک تعالیم ارکان *a doctrine of the elements* ، و بدنبال آن ، یک تعالیم اسلوب *a doctrine of the method* داشته باشیم . هریک از این بخشهای اصلی زیربخشهای خود را خواهند داشت ، اما زمینه هایشان را هنوز در موقعیتی نیستیم که توضیح دهیم .

بعنوان مقدمه یا پیشدستی لازم است تنها گفته شود که دو شاخه اصلی برای دانش بشری وجود دارند ، که عبارتند از ، شعور حسی *sensibility* و ادراک *understanding* ، که شاید از ریشه ای مشترک ، لیکن ناشناخته برای ما ، سر برمیآورند . توسط اولی ، مشعرات *objects* به ما داده میشوند ؛ توسط دومی ، آنها به تفکر آورده میشوند . اما به آن اندازه که شعور حسی ممکن است دیده شود حاوی منابهای پیشاتجربی تشکیل دهنده شرطی¹ باشد که تنها تحت آن مشعرات به ما داده میشوند ، متعلق است به فلسفه متخطی . و از آنجاییکه شروطی که تنها تحت آنها مشعرات دانش بشری داده میشوند میبایست مقدم باشند بر آنهایی که تحت آنها به تفکر میآیند ، تعالیم متخطی شعور حسی بخش اول علم ارکان را تشکیل خواهد داد .

¹ [in A : conditions .]

Transcendental Doctrine Of Elements

تعالیم متخطی

ارکان

I. Transcendental Doctrine Of Elements

I. تعالیم متخطی ارکان

First Part . Transcendental Aesthetic

باب اول . علم الجمال متخطی

§ 1¹

INTRODUCTION

مقدمه

بهر نحوی و بهر وسیله ای که شکلی از دانش² بتواند با مشعرات *objects* مربوط شود، این بدیهه *intuition* است که بکمش با آنها در رابطه بلاواسطه قرار داشته، و بسویش هر تفکری همچون یک واسطه معطوف است. اما بدیهه تنها در حدی صورت میگیرد که مشعر به ما داده میشود. این باز خود، لااقل در مورد انسان³، فقط هنگامی ممکن است که ذهن بشکلی تحت تأثیر قرار بگیرد. ظرفیت (قابلیت تأثر *receptivity*) برای دریافت منابها *representations* به آن شکل که ما تحت تأثیر مشعرات قرار میگیریم، قوه احساس (شعور حسی) *sensibility* نام دارد. مشعرات از طریق احساس به ما داده میشوند، و تنها این به ما بدیهه میدهد؛ آنها توسط ادراک *understanding* به تفکر آمده، و از ادراک است که مفاهیم *concepts* سر برمیآورند. اما هر تفکری میبایست، چه مستقیم و چه غیرمستقیم، از طریق بعضی مشخصه ها⁴، ربط پیدا کند نهایتاً به بدیهه ها، و بنابراین، از طریق ما، به قوه احساس، زیرا بهیچ شکل دیگری امکان دادن یک مشعر به ما وجود ندارد.

اثر یک مشعر بر روی قوه انابته (قوه ایجاد مناب) *faculty of representation*، آنطور که ما توسط آن متأثر میشویم، احساس *sensation* نام دارد. آن بدیهه ای که از طریق احساس با مشعر مرتبط است، نامیده میشود تجربی *empirical*. مشعر نامعین یک بدیهه تجربی نامیده میشود مظهر *appearance*.

¹ [In A the sub-sections are not numbered .]

² [*eine Erkenntnis* .]

³ [*uns Menschen wenigstens* added In B .]

⁴ [*vermitteltst gewisser Merkmale* added In B . CF. *Kant's Nachträge zur Kritik* (edited by B. Erdmann , 1881) , xi: " if the representation is not in itself the cause of the object . "]

آن چیزی را در مظهر که متناظر است با احساس مضمون *matter* مینامیم؛ اما به آنچه که تشعب *manifold* مظهر را طوری معین¹ میکند که بتواند از بعضی جهات مرتب² گردد قالب *form* مظهر نام میدهیم. آن چیزی که تنها در آن ممکن است که احساسات قرار داده شده و بشکلی خاص مرتب گردند، خود نمیتواند احساس باشد؛ و لذا، در حالیکه مضمون هر مظهري تنها بشکل پساتجری به ما داده میشود، قالب آن میبایست بطور پیشاتجری در ذهن برای احساس ها آماده باشد، و بدین ترتیب میباید اجازه دهد که جدا از هر احساسی شناخته شود.

کلیه منابهایی را که عاری از هر چیز متعلق به احساس هستند بحث *pure* (به معنای متخطی *transcendental* آن) مینامیم. قالب بحث بدیهه حسی بطور عام، که در آن کل تشعب بدیهه در بعضی ارتباطات به بدیهه میآید، میبایست در ذهن بطور پیشاتجری وجود داشته باشد. این شکل بحث از احساس میتواند خود بدیهه بحث *pure intuition* نامیده شود. بنابراین اگر از مناب یک جسم هر آنچه را که ادراک در رابطه با آن به تفکر میآورد، جوهر، نیرو، تقسیم پذیری و غیره را جدا کنیم، و نیز آنچه را که متعلق است به احساس، نفوذ ناپذیری، سختی، رنگ، و غیره، هنوز چیزی از این بدیهه تجربی باقی خواهد ماند، یعنی، حجم و شکل. اینها متعلقند به بدیهه بحث، که، حتی بدون هیچ شعری برای حس ها یا احساس، بطور پیشاتجری در ذهن بصورت قالب صرف احساس وجود دارند.

علم کلیه اصول شعور حسی پیشاتجری را علم الجمال متخطی³ *transcendental aesthetic* مینامیم. چنین علمی میبایست وجود داشته باشد، که بخش اول تعالیم متخطی ارکان را تشکیل میدهد، در تمایز با آن بخشی که تحت نام منطق متخطی *transcendental logic* به اصول تفکر بحث میپردازد.

در علم الجمال متخطی، بنابراین، ابتدا شعور حسی را منفرد میکنیم، با جدا نمودن از آن هر چیزی را که ادراک توسط مفاهیم خود به تفکر میآورد، بطوریکه چیزی باقی نماند جز بدیهه های تجربی. ثانیاً، همچنین از آن هر چیزی را که مربوط باشد به احساس جدا میکنیم، بطوریکه چیزی باقی نماند جز بدیهه بحث و قالب صرف مظاهر، که تنها چیزی است که شعور حسی میتواند بشکل پیشاتجری تأمین کند. در مسیر این تفحص آشکار خواهد گردید که دو شکل بحث برای بدیهه حسی وجود دارند، یعنی، مکان *space* و زمان *time*. برای بررسی اینها اکنون به پیش میرویم.

¹ [*dasjenige welches macht dass .*]

² [In B : *geordnet werden kann for geordent angeschaut wird .*]

³ در حال حاضر آلمانیها تنها ملتی هستند که از کلمه '*aesthetic*' برای مشخص نمودن آنچه که دیگران نقد ذوق *critique of taste* مینامند استفاده میکنند. این اطلاق از کوشش ناکام بانومگارتن *Baumgarten*،^a آن متفکر تحلیلی تحسین برانگیز، برای بردن بررسی نقادانه جمیل تحت اصول عقلی، و بدین ترتیب ارتقاء آن به حد یک علم شروع شد. اما چنین تلاشهایی بی ثمرند. قواعد اظهار شده یا معیارها، در رابطه با مصادر اصلی^b شان، صرفاً تجربی اند، و در نتیجه هرگز نمیتوانند بعنوان قوانین پیشاتجری قاطع^c که قضاوت ذوق میبایست توسط آنها هدایت شود خدمت کنند. برعکس، قضاوت ما امتحانی است شایسته برای صحت قواعد. به این خاطر بهتر است^d استفاده از این نام را در این معنای نقد ذوق رها کرده، و آنرا برای آنگونه از تعالیم شعور حسی نگهداریم که علمی است حقیقی - بدین ترتیب تقریب میکنیم به زبان و فهم مردم عهد باستان در باب تفکیک مشهور آنها در مورد دانش به احساسات و خیالی *αἰσθητά και νοητά* - و یا در غیر اینصورت با اشتراک آن نام با فلسفه جزری، آنرا بخشی در معنای متخطی و بخشی در معنای علم النفسی بکار بگیریم.^e

^a [A. G. Baumgarten (1714 - 62) : *Aesthetica* (1750) .]

^b [*vornehmsten* added In B .]

^c [*bestimmten* added In B .]

^d [*entweder* added In B .]

^e [" or else . . ." to end of sentence added In B .]

SECTION I. Space

بخش I. مکان

§ 2

*Metaphysical Exposition of this Concept*¹تبیین متافیزیکی این مفهوم¹

ما به کمک یکی از قوای ذهنی خویش یعنی توانایی حس خارجی چیزهای بیرون از خود را برای خودمان به نیابت میآوریم ، و همگی را بلااستثناء در مکان . در مکان است که شکل و بزرگی آنها ، و رابطه هایشان با یکدیگر تعیین و یا قابل تعیین میگردند . حس داخلی که توسط آن ذهن ما خود یا وضعیت داخلی اش را به بدیهه میآورد ، در حقیقت بدیهه ای از خود ضمیر soul بصورت یک مشعر نمیدهد ؛ اما با اینحال قالبی معین [یعنی ، زمان] وجود دارد که تنها در آن بدیهه ای از وضعیت داخلی ممکن میباشد ، و بنابراین هر آنچه که متعلق به تعینات داخلی است در ارتباطات زمانی به نیابت میآید . زمان نمیتواند بطور خارجی به بدیهه بیاید ، همانطور که مکان هم نه بصورت چیزی در درون ما . پس مکان و زمان چیستند ؟ آیا واقعاً وجود دارند ؟ آیا فقط تعینات چیزها یا تناسبات بین آنها هستند ، لیکن آنها یک متعلقند به چیزها حتی هنگامیکه هنوز به بدیهه نیامده اند ؟ یا اینکه مکان و زمان متعلقند تنها به قالب بدیهه ، و بنابراین به ساختار غیرعینی subjective ذهن ما ، که غیر از آن نمیتوان آنها را به هیچ چیز دیگر نسبت داد ؟ برای حصول روشنایی در این موضوعات اجازه دهید که ابتدا تبیینی از مفهوم مکان² بدهیم . از کلمه تبیین³ *expositio* منظور من رفع ابهام است ، گرچه نه لزوماً ارائه تمام و کمال هر آنچه که به مفهوم تعلق دارد : این تبیین متافیزیکی خواهد بود اگر که حاوی آن چیزی باشد که مفهوم را بصورت پیشاتجربی داده شده عرضه میکند .

1. مکان مفهومی تجربی که از تجارب خارجی گرفته شده باشد نیست . چون برای اینکه حسی به خارج از انسان ربط داده شود (یعنی ، به چیزی در ناحیه ای دیگر از مکان غیر از آنجا که خود در آن قرار دارد) ، و همینطور برای اینکه انسان بتواند آنها را در خارج و در کنار⁴ یکدیگر ، و لذا نه تنها متفاوت بلکه در محلهای متفاوت تشخیص بدهد ، مناب مکان باید از قبل مفروض باشد . بنابراین مناب مکان نمیتواند تجربیاً از روابط مظاهر خارجی بدست بیاید . این تجربه خارجی برعکس خود تنها توسط آن مناب مکان اصلاً ممکن میگردد .

2. مکان یک مناب پیشاتجربی واجب بوده ، که زمینه کلیه بدیهه های خارجی است . هرگز نمیتوانیم بودن مکان را به نیابت بیاوریم ، گرچه میتوان بخوبی آن را خالی از مشعرات به ذهن آورد . بنابراین میبایست شرط امکان مظاهر دانسته شود ، و نه تعینی وابسته به آنها . مکان منابی است پیشاتجربی ، که ضرورتاً زمینه مظاهر خارجی میباشد .^a

^a [در اینجا در [A] مطلب زیر گنجانده شده است :]

3. یقین میرهن کلیه فضایی هندسی ، و امکان ساخت پیشاتجربی آنها ، ریشه در این یقین پیشاتجربی مکان دارد . اگر مناب مکان مفهومی پساتجربی میبود و مشتق از تجربه خارجی بطور عام ، آنگاه اصول نخستین در تعیین ریاضی چیزی جز ادراکات حسی perceptions نمیتوانستند باشند . بنابراین آنها همگی خصلت احتمالی ادراک حسی را میداشتند ؛ یعنی اینکه از دو نقطه تنها یک خط راست میگذرد واجب نمیشد ، بلکه تنها بستگی پیدا میکرد به آنچه که تجربه همواره میآموزد . آنچه که از تجربه مشتق میگردد تنها جامعیت نسبی دارد ، یعنی ، آنچه که توسط استقراء حاصل میگردد . بنابراین تنها میتوان گفت که ، انطور که تاکنون مشاهده شده ، هیچ مکانی یافت نشده که بیش از سه بُعد داشته باشد .

¹ [" § 2 " and sub-heading added In B .]

² [In B : *den begriff des Raumes erörtern* substituted for *zuerst den Raumbetrachten* .]

³ [" By *exposition* . . . " to end of sentence added In B .]

⁴ [*und neben* added In B .]

3. 1 مکان یک مفهوم استدلالی، یا آنطور که میگوییم، مفهوم عام روابط بین چیزها نیست، بلکه بدیهه ای است بحث. زیرا، اولاً، ما تنها یک مکان واحد را میتوانیم به نیابت بیاوریم، و وقتی از مکانهای مختلف صحبت میکنیم، منظورمان اجزای همان یک مکان واحد است. ثانیاً، این اجزاء پیش از وجود آن مکان شامل و واحد و بصورت تشکیل دهندگان اش وجود ندارند، بلکه برعکس، آنها تنها در درون آن میتوانند به تفکر بیایند. مکان اساساً یکی است؛ تشعب در آن، و لذا مفهوم عام مکانها، تنها به [ادخال] حدود بستگی دارد. بنابراین نتیجه میشود که یک بدیهه پیشاتجربی، و نه تجربی، زمینه همه مفاهیم مکان است. بدلائل مشابه، قضایای هندسی، مثلاً، اینکه "در یک مثلث جمع دو ضلع بزرگتر است از ضلع سوم"، هرگز نمیتواند از مفاهیم عام خط و مثلث مشتق شود، بلکه فقط از بدیهه، و آنهم براساسی پیشاتجربی، با یقین مبرهن.

4. b مکان به شکل یک مقدار نامتناهی داده شده به نیابت میآید. اما هر مفهومی میبایست بصورت منافی به تفکر بیاید که درون بیشمار از منابهای مختلف ممکن قرار دارد (بمنزله خصیصه مشترک آنها)، و لذا حاوی اینها در زیر خود است؛ اما هیچ مفهومی، ذاتاً، نمیتواند اینگونه به تفکر بیاید که تعداد نامتناهی از منابها را درون خود داشته باشد. باینحال، به همین شکل اخیر است که مکان به تفکر میآید؛ چون همه اجزاء مکان همزمان وجود دارند *ad infinitum*. در نتیجه، مناب جذری مکان یک بدیهه پیشاتجربی است، نه یک مفهوم.

^b [در [A] این قطعه بصورت زیر است:]

5. مکان بصورت یک مقدار نامتناهی داده شده به نیابت میآید. یک مفهوم عام از مکان، که بطور یکسان در اندازه های مربوط به یک قدم و یا یک وجب یافت میشود، نمیتواند چیزی در رابطه با مقدار تعیین کند. اگر در پیشروی بدیهه هیچ نامحدود بودن وجود نمیداشت، آنگاه هیچ مفهومی از رابطه ها نمیتوانست اصلی برای نامتناهی بودن آنها بدهد.

§ 3

*The Transcendental Exposition of the Concept of Space*²

تبیین متخطی مفهوم مکان²

درک من از تبیین متخطی، توضیح یک مفهوم است، بعنوان یک اصل که از آن امکان دیگر دانشهای ترکیبی پیشاتجربی میتواند فهمیده شود. برای این منظور لازم است که: (1) چنین دانشی حقیقتاً از مفهوم مورد نظر نشأت بگیرد، (2) این دانش تنها با فرض شکلی معلوم از توضیح آن مفهوم ممکن گردد.

هندسه علمی است که خواص مکان را بطور ترکیبی و نیز پیشاتجربی معین میکند. پس مناب ما از مکان میبایست چگونه باشد، تا چنین دانشی از آن ممکن گردد؟ میبایست در ریشه خویش بدیهه باشد؛ چون از یک مفهوم صرف هیچ قضیه ای نمیتواند حاصل شود که وراء آن مفهوم برود - آنطور که در هندسه اتفاق میافتد (مقدمه، V)³. بعلاوه این بدیهه باید پیشاتجربی باشد، یعنی، که باید در ما پیش از هر گونه ادراک حسی از یک مشعر وجود داشته باشد، و بنابراین باید بدیهه ای باشد بحث و نه تجربی. زیرا قضایای هندسی بدون استثناء مبرهن اند، یعنی، همواره مقید اند به آگاهی از وجوب خود؛ بطور مثال، اینکه مکان تنها سه بُعد دارد. چنین قضایایی نمیتواند تجربی باشند، یا، به کلام دیگر، قضاوتهای تجربه، و نه مشتق از چنین قضاوتهایی (مقدمه، II)⁴.

پس چگونه ممکن است که در ذهن بدیهه ای خارجی مقدم بر خود مشعرات وجود داشته باشد، و در آن مفهوم این مشعرات بتواند بصورت پیشاتجربی معین گردد؟ مسلماً، فقط در صورتیکه جایگاه این بدیهه تنها در خود فاکر subject باشد،

¹ [In A: "4".]

² [This whole sub-section added In B.]

³ [Above, p. 52.]

⁴ [Above, p. 43.]

بعنوان خصلت قالبی فاکر ، که توسط آن ، هنگام متأثر گردیدن از مشعرات ، منابى بلاواسطه *immediate representation* از آنها بدست میآورد ، یعنی ، بدیهه *intuition* ؛ و بنابراین تنها در صورتیکه صرفاً قالب حس خارجی بطور عام باشد .

در نتیجه توضیح ما تنها توضیحی است که امکان هندسه را ، بعنوان یک دانش پیشاتجربی و ترکیبی ، قابل درک میسازد . هر شکل دیگری از توضیح که در این امر شکست بخورد ، گرچه تا حدی مشابه بنظر بیاید ، میتواند با همین معیار¹ به یقین حداکثر از آن تمیز داده شود .

Conclusion from the above Concepts

نتیجه گیری از مفاهیم فوق

(a) مکان هیچ خاصیتی از چیزها در ذات شان را نیابت نمیکند ، و نیز نه آنها را در روابطشان با یکدیگر . یعنی ، مکان هیچ تعینی را که به مشعرات در ذات شان مربوط باشد نیابت نمیکند ، و آنهایی را که حتی پس از انتزاع کلیه شروط غیرعینی بدیهه باز هم باقی میمانند . زیرا هیچ تعیناتی ، چه مطلق و چه نسبی ، نمیتواند قبل از وجود داشتن چیزهایی که این تعینات به آنها متعلقند به بدیهه بیاید ، و لذا هیچیک از آنها نمیتواند بطور پیشاتجربی به بدیهه بیاید .

(b) مکان چیزی نیست جز قالب کلیه مظاهر حس خارجی . مکان شرط غیرعینی شعور حس است ، که تنها تحت آن بدیهه خارجی برای ما ممکن میگردد . پس از آنجاییکه ، قوه دریافت حس فاکر ، ظرفیت او برای متأثر شدن از مشعرات ، میبایست الزاماً مقدم باشد بر همه بدیهه ها از این مشعرات ، براحتی میتوان فهمید که چگونه قالب همه مظاهر میتواند پیش از همه ادراکات واقعی حس آمده ، و لذا در ذهن بطور پیشاتجربی وجود داشته باشد ، و چگونه ، بعنوان بدیهه ای بحث ، که در آن میبایست کلیه مشعرات معین گردند ، میتواند پیش از هر تجربه ای حاوی اصولی باشد که روابط بین مشعرات را تعیین میکنند .

بنابراین فقط از دید انسان است که میتوان در باره مکان ، حجم چیزها و غیره ، صحبت کرد . اگر از شرط غیرعینی خودمان که تنها تحت آن میتوانیم بدیهه خارجی داشته باشیم ، یعنی ، استعداد تأثیر پذیری از مشعرات ، عدول کنیم ، دیگر مناب مکان هیچ معنایی بالکل نخواهد داشت . این مُسند تنها تا جاییکه چیزها برایمان ظاهر میشوند میتواند به آنها نسبت داده شود ، یعنی تنها به مشعرات شعور حس . قالب ثابت این قوه تأثیر پذیری ، که شعور حس مینامیم ، شرطی واجب برای کلیه روابطی است که در آنها مشعرات میتوانند خارج ما به بدیهه بیایند ؛ و اگر این مشعرات را کنار بگذاریم ، آن بدیهه ای است بحث ، بنام مکان . از آنجاییکه نمیتوان شرایط خاص شعور حس را بعنوان شرایط برای امکان چیزها بحساب آورد ، بلکه تنها برای مظاهرشان ، برآستی میتوان گفت که مکان کلیه چیزهایی را که بصورت خارجی برای ما ظاهر میشوند در بر میگیرد ، اما نه کلیه چیزها را در ذاتشان ، توسط هر فاکری که به بدیهه آمده باشند ، چه به بدیهه آمده باشند و چه نیامده باشند . زیرا ما نمیتوانیم قضاوتی در باره بدیهه های موجودات متفکر دیگر داشته باشیم ، که آیا مقید به همان شروطی هستند که حدود بدیهه ما را معین کرده و برای ما بطور جامع معتبرند یا خیر . اگر به مفهوم فاکر یک حکم ، تحدیدی را نیز که تحت آنها حکم صادر شده است اضافه کنیم ، آنگاه آن حکم بلاشروط معتبر خواهد گردید . این قضیه که ، کلیه چیزها در مکان در کنار یکدیگر قرار دارند ، با این تحدید² معتبر است که به این چیزها بعنوان مظاهر خارجی ، در مکان در کنار یکدیگر قرار دارند ، آنگاه حکم بدون محدودیت و با جامعیت معتبر میشود . بنابراین توضیح ما³ واقعیت را بنا میکند ، یعنی ، اعتبار عینی *objective validity* ، مکان را در رابطه با هر آنچه که میتواند بروناً بعنوان مشعر به ما ارائه شود ، اما همزمان نیز کمالیت *ideality* مکان را در رابطه با چیزها هنگامی که به ذات مورد توجه استدلال قرار میگیرند ، یعنی ، مستقل از ساختار شعور حس ما . بنابراین ما حقیقت تجربی *empirical reality* مکان را ، در رابطه با کلیه تجربیات ممکن خارجی ، اعلام میکنیم ؛ و نیز همزمان کمالیت متخطی *transcendental ideality* آن را - به عبارت دیگر ، بالکل هیچ است ، بمحض اینکه شروط فوق را برداریم ، یعنی ، تحدید آنرا برای تجربه ممکن ، و به آن بعنوان زمینه ذات چیزها بنگریم .

¹ [End of the sub-section added In B.]

² [In A : valid only under.]

³ [Following the 4th edition substitution of *Erörterung lehrt* for *Erörterungen lehren*.]

بغیر از تنها مورد استثنائی مکان هیچ مناب غیرعینی دیگری وجود ندارد، که به چیزی در خارج اشاره کند، که بتواند [همزمان] عینی [و] پیشاتجربی نامیده شود. چون^a هیچ مناب غیرعینی دیگری که بتوان از آن احکام ترکیبی پیشاتجربی مشتق کرد وجود ندارد، بدان صورت که میتوان از بدیهه در مکان بعمل آورد (3¹ §). بنابراین به زبان دقیقتر، این منابهای دیگر فاقد کمالیت هستند، گرچه آنها با مناب مکان در این مورد توافق میکنند، که صرفاً به ساختار غیرعینی نحوه احساس ما تعلق دارند، بطور مثال، حس بینایی، شنوایی، لامسه²، همینطور در مورد حس رنگها، صداها، و حرارت، که چون محسوسات صرف هستند و نه بدیهه، نمیتوانند مستقلاً دانشی از هیچ شعری بدهند، تا چه رسد به دانش پیشاتجربی.

تذکر فوق تنها برای حفاظت در مقابل این تصور است که کمالیت مکان، آنطور که اینجا گفته شده میتواند توسط مثالهایی بکلی نامکفی همچون رنگ، مزه، و غیره، توضیح داده شود. چون اینها را نمیتوان جزو خواص چیزها بحساب آورد، بلکه تنها تغییراتی در فاکر، تغییراتی که بواقع میتوانند در افراد مختلف متفاوت باشند. در مثالهایی مانند اینها، آنچه که خود اصالتاً تنها مظهر است، مثلاً، یک گل سرخ، توسط ادراک تجربی بمنزله چیزی در ذاتش گرفته میشود، که بالینحال، میتواند در رابطه با رنگش برای هر ناظری متفاوت ظاهر شود. از سوی دیگر، مفهوم متخطی مظاهر در مکان، تذکری است خطیر که هیچ چیز که در مکان به بدیهه میآید چیزی در ذات خود نیست، که مکان قالبی نیست که ملازم ذات چیزها بعنوان خصوصیت جوهری آنها باشد، که مشعرات در ذات خویش برای ما کاملاً ناشناخته اند، و اینکه آنچه را که ما مشعرات خارجی مینامیم چیزهایی نیستند جز منابهای صرف شعور حسی ما، که قالب آنها مکان است. قرین حقیقی شعور حسی، چیزها در ذات شان، از طریق این منابها، شناخته شده نیست، و نمیتواند باشد؛ و در تجربه هرگز سؤالی راجع به آن پرسیده نشده است.

^a ["چون... " تا آخر قطعه، در [B] جانشین مطالب زیر شده است:]

این شرط غیرعینی همه مظاهر خارجی، بنابراین نمیتواند، با هیچ چیز دیگر مقایسه شود. مزه یک نوشیدنی متعلق به تعینات عینی آن نیست، نه حتی اگر با نوشیدنی بعنوان یک مشعر منظورمان نوشیدنی بمنزله مظهر باشد، بلکه به ساختار خاص حسی در فاکری که آنرا مزه میکند. رنگها جزو خواص اشیاء نیستند که به بدیهه آنها ملصق باشند، بلکه تنها تعدیلات حس بینایی اند، که به نحوی خاص تحت تأثیر نور قرار گرفته است. مکان، از سوی دیگر، بعنوان شرط مشعرات خارجی، لزوماً متعلق است به مظاهر یا بدیهه آنها. مزه و رنگ الزاماً شروطی نیستند که تنها تحت آنها مشعرات میتوانند برای ما مشعرات حسی باشند. آنها متصلند به مظاهر تنها بعنوان تأثیراتی که بطور اتفاقی توسط ساختار خاص اعضای حسی اضافه شده اند. نتیجتاً، آنها منابهای پیشاتجربی نیستند، بلکه ریشه در حس کردن دارند، و برآستی، در مورد مزه، حتی بر پایه نوع حس³ (feeling) (لذت و درد)، بعنوان یک تأثیر احساس. بعلاوه هیچکس نمیتواند یک مناب پیشاتجربی از رنگ یا هیچ مزه ای داشته باشد؛ در حالیکه، چون مکان تنها مربوط میشود به قالب بحث بدیهه، و لذا نه اصلاً شامل هیچ احساسی، و نه هیچ چیز تجربی، همه انواع و تعینات مکان میتوانند و میبایست پیشاتجربی به نیابت بیابند، اگر که قرار باشد مفاهیم اشکال و روابطشان پیدا شوند. تنها از طریق مکان ممکن میگردد که اشیاء بتوانند بیرون از ما باشند.

¹ [Above, p. 70.]

² [Gefühls, cf. below, p. 74.]

³ [Gefühl, cf. above, p. 73.]

SECTION II. Time

بخش II. زمان

§ 4

*Metaphysical Exposition of the Concept of Time*¹تبیین متافیزیکی مفهوم زمان¹

1. زمان مفهومی تجربی نیست که از هیچ تجربه ای مشتق شده باشد. زیرا نه همزمانی و نه توالی هرگز نمیتوانستند وارد ادراک حسی ما شده باشند، اگر که مناب زمان بعنوان مهیا کننده زمینه آنها بطور پیشاتجربی پیش فرض نشده بود. تنها بر مبنای پیش فرض زمان است که میتوانیم برای خود تعدادی از چیزها را بصورت موجود در زمانی واحد (بطور همزمان *simultaneously*) و یا در زمانهای مختلف (متوالیاً *successively*) به نیابت بیاوریم.

2. زمان منابی است واجب که در زمینه هر بدیهه ای قرار دارد. ما نمیتوانیم، در رابطه با مظاهر بطور عام، خود زمان را حذف کنیم، هر چند که بخوبی میتوانیم زمان را خالی از مظاهر به تفکر بیاوریم. زمان بنابراین داده شده است بطور پیشاتجربی. تنها در آن است که فعلیت مظاهر اصلاً ممکن میشود. مظاهر میتوانند، همگی، ناپدید گردند؛ اما زمان (بمنزله شرط جامع برای امکان آنها)² خود قابل حذف نیست.

3. امکان اصول میرهن در مورد روابط زمان، و یا اصول متعارفی زمان بطور عام، نیز متکی بر همین وجوب پیشاتجربی است. زمان تنها یک بُعد دارد. زمان های مختلف نه همزمان بلکه متوالی اند (درست همانطور که مکانهای مختلف نه متوالی بلکه همزمانند). این اصول قابل اشتقاق از تجربه نیستند، چون تجربه نه میتواند جامعیت قاطع داشته باشد و نه یقین میرهن. ما تنها قادریم که بگوئیم تجربه متداول به ما میآموزد که اینطور است؛ نه اینکه میبایست اینطور باشد. این اصول معتبرند بعنوان قواعدی که تجربیات تنها تحت آنها ممکن میگردند؛ و به ما در رابطه³ با تجربیات میآموزند و نه توسط آنها.

4. زمان یک مفهوم استدلالی، یا چنانکه نامیده میشود یک مفهوم عام نیست، بلکه قالبی بحث است برای بدیهه حسی. زمان های مختلف چیزی جز اجزاء یک زمان واحد نیستند؛ و منابی که تنها توسط یک مشعر واحد داده میشود بدیهه است. بعلاوه، این حکم که زمان های مختلف نمیتوانند همزمان باشند از یک مفهوم عام مشتق نمیشود. این حکم ترکیبی است، و منشاء آن نمیتواند تنها در مفهوم باشد. بلاواسطه در بدیهه و مناب زمان قرار دارد.

5. نامتناهی بودن زمان چیزی جز این را نشان نمیدهد که هر مقدار معین از زمان فقط از راه تحدیدات یک زمان واحد که در زمینه قرار دارد ممکن میگردد. بنابراین، مناب اصلی، زمان، میبایست بطور بلاحد داده شده باشد. اما هنگامیکه یک مشعر چنان داده شود که اجزایش، و هر کمیتی از آن، تنها بتوانند تنها از راه تحدید بطور معین به نیابت بیابند، کل مناب نمیتواند توسط مفاهیم داده شود، چون اینها تنها حاوی منابهای جزئی هستند؛⁴ برعکس، چنین مفاهیمی میبایست خود متکی باشند بر بدیهه بلاواسطه.

¹ [" § 4 " and sub-title added In B.]

² [Brackets added In B.]

³ [Taking the 3rd edition reading of *von* for *vor*.]

⁴ [In A : since in their case the partial representations come first.]

§ 5¹*The Transcendental Exposition of the Concept of Time*

تبیین متخطی مفهوم زمان

اکنون میخواهم به بخش 3² اشاره کنم که برای اختصار، آنرا تحت عنوان "تبیین متافیزیکی آنچه که بواقع متخطی است" آورده ام. اینجا میتوانم اضافه کنم که تحول³، و همراه آن حرکت، بمنزله تحول مکان، تنها توسط و در مناب زمان ممکن میگردد؛ و اگر این مناب یک بدیهه (داخلی) پیشاتجربی نبود، هیچ مفهومی، هر چه که میبود، نمیتوانست امکان یک تحول را قابل درک کند، یعنی، بهم پیوستن دو مسند متضاد را در مشعری واحد، بطور مثال، بودن و نبودن یک چیز واحد را در مکانی واحد. تنها در زمان است که دو مسند متضاد میتوانند در مشعری واحد جمع شوند، یعنی، یکی پس از دیگری. بنابراین مفهوم ما از زمان امکان آن دانش ترکیبی پیشاتجربی را که در تعالیم عام حرکت عرضه میشود توضیح میدهد، و بهیچوجه بی ثمر نیست.

§ 6⁴*Conclusions from these Concepts*

نتیجه گیریها از این مفاهیم

(a) زمان چیزی نیست که مستقلاً وجود داشته، یا ملازم چیزها بعنوان تعین عینی آنها باشد، و لذا پس از حذف کلیه شروط غیرعینی بدیهه اش باقی نخواهد ماند. در صورت قائم بذات بودن مبیایست چیزی واقعی و در عین حال نه مشعری واقعی باشد. اگر یک تعین یا ترتیب میبود ملازم ذات چیزها، نمیتوانست مقدم بر مشعرات بمنزله شرط آنها بوده، و توسط احکام ترکیبی بطور پیشاتجربی شناخته شده و به بدیهه بیاید. اما⁵ این آخری کاملاً ممکن است در صورتیکه زمان چیزی نباشد مگر آن شرط غیرعینی که تنها⁶ تحت آن در ما بدیهه رخ میدهد. چون در آنصورت، این شکل از بدیهه داخلی میتواند پیش از مشعرات به نیابت بیاید، و لذا بطور پیشاتجربی.

(b) زمان چیزی نیست جز قالب برای حس داخلی، یعنی، برای بدیهه از خودمان و وضعیت داخلی مان. نمیتواند تعینی برای مظاهر خارجی باشد؛ هیچ کاری با شکل یا محل ندارد، بلکه تنها با روابط منابها در وضعیت داخلی ما. درست به همین دلیل که این بدیهه داخلی هیچ شکلی نمیدهد، تلاش میکنیم این کمبود را با مشابه سازی جبران کنیم. ما تسلسل زمان را بصورت خطی که تا بینهایت ادامه مییابد به نیابت میآوریم، که تشعب در آن تشکیل زنجیره ای تنها یک بعدی را میدهد؛ و سپس از روی خواص این خط در مورد همه خواص زمان استدلال میکنیم، تنها با این تفاوت که، اجزای این خط همزمان اند ولی اجزای زمان همواره متوالی. همچنین از این واقعیت، که کلیه روابط زمان میتوانند در بدیهه ای خارجی بیان شوند، آشکار است که آن مناب خود یک بدیهه است.

(c) زمان شرط قالبی پیشاتجربی همه مظاهر است بدون استثناء. مکان، بمنزله قالب بحث کلیه بدیهه های خارجی، قدری محدودیت دارد؛ شرط پیشاتجربی است تنها برای مظاهر خارجی. اما چون کلیه منابها، چه مشعراتشان چیزهای خارجی باشند یا نباشند، متعلقند، ذاتاً، بعنوان تعینات ذهن، به وضعیت داخلی؛ و چون این وضعیت داخلی تحت شرط قالبی بدیهه داخلی قرار دارد، و لذا متعلق به زمان، پس زمان یک شرط پیشاتجربی است برای همه مظاهر بلااستثناء. زمان شرط بلاواسطه مظاهر داخلی (ضمایر ما) است، و در نتیجه شرط بواسطه مظاهر خارجی. درست همانطور که بطور پیشاتجربی میتوان گفت که کلیه مظاهر خارجی در مکان هستند، و بطور پیشاتجربی در تطابق با روابط مکان معین میگردند، همانطور هم میتوان، بر طبق اصل حس داخلی، گفت که، کلیه مظاهر بلااستثناء، یعنی، کلیه مشعرات حس ها، در زمان جای دارند، و الزاماً در روابط زمانی.

¹ [The whole of sub-section 5 is added In B.]

² [I.e. to §4, No. 3.]

³ [Veränderung. Cf. below, pp. 216-17.]

⁴ ["§ 6" added In B.]

⁵ [Reading, with Grillo, *Dieses* for *Diese*.]

⁶ [Reading, with Erdmann, *allein* for *alle*.]

اگر شکل دروناً به بدیهه آوردن خود را - آن شکل از بدیهه که از حیث آن کلیه بدیهه های خارجی را نیز در قوه انابیه¹ خود جذب میکنیم - کنار بگذاریم و بدین ترتیب چیزها را آنطور که در ذات خود میتوانند باشند بگیریم ، آنگاه زمان هیچ است . زمان اعتبار عینی دارد تنها در رابطه با مظاهر ، که همان چیزها هستند که بعنوان مشعرات حس های خود میگیریم . دیگر عینی نخواهد بود ، اگر که ما شعور حسی در بدیهه خود ، یعنی ، آن شکل از انابیه را که خاص ما است ، کنار بگذاریم . زمان بنابراین شرطی بحثاً غیرعینی است برای بدیهه (انسانی) ما (که همواره حسی است ، یعنی ، بقدری که تحت تأثیر مشعرات قرار میگیریم) ، و ذاتاً ، جدا از فاکر ، هیچ است . نهایتاً ، در رابطه با همه مظاهر ، و لذا همه چیزهایی که بتوانند وارد تجربه ما شوند ، ضرورتاً عینی است . ما نمیتوانیم بگوییم که همه چیزها در زمان قرار دارند ، زیرا در این مفهوم از چیزها بطور عام داریم همه اشکال بدیهه آنها را کنار میگذاریم و در نتیجه آن شرطی را هم که تنها تحت آن مشعرات میتوانند موجود در زمان به نیابت بیابند . اما اگر آن شرط به مفهوم اضافه شود ، و بگوییم که همه چیزها بمنزله مظاهر ، یعنی ، بمنزله مشعرات بدیهه حسی ، در زمان قرار دارند ، آنگاه حکم بطور پیشاتجربی دارای اعتبار عینی مشروع و جامعیت است .

آنچه که میگوییم ، بنابراین ، واقعیت تجربی *empirical reality* زمان است ، یعنی ، اعتبار عینی آن در رابطه با کلیه مشعراتی که اصولاً قابل دادن به حس های ما هستند . و چون بدیهه ما همواره حسی است ، هیچ مشعری هرگز نمیتواند در تجربه به ما داده شود که با شرط زمان مطابقت نکند . از سوی دیگر ، ما هرگونه ادعای واقعیت مطلق برای زمان را رد میکنیم ؛ یعنی ، رد میکنیم که متعلق است به چیزها مطلقاً ، بعنوان شرط یا خصیصه آنها ، مستقل از هر ارجاعی به قالب بدیهه حسی ما ؛ خواصی که متعلقند به چیزها در ذاتشان هرگز نمیتوانند از راه حس ها به ما داده شوند . این همان چیزی است که کمالیت متخطی *transcendental ideality* زمان را میسازد . منظور ما از این عبارت آن است که اگر شروط غیرعینی بدیهه حسی را کنار بگذاریم ، زمان هیچ است ، و نمیتواند به چیزها در ذاتشان نسبت داده شود (جدا از ارتباط آنها با بدیهه ما) چه بصورت بقاء و چه ملازمت . این کمالیت ، مانند کمالیت مکان ، اما نیابست توسط تشابهات کاذب با احساس توضیح داده شود ،² چون در آنصورت فرض شده است که مظهر ، که مسندات حسی ملازم آن هستند ، خود دارای واقعیت عینی است . در مورد زمان ، چنین واقعیت عینی بکلی ناپدید میشود ، مگر صرفاً در موارد تجربی ، یعنی ، تا جاییکه ما خود مشعر را فقط بمنزله مظهر بحساب میآوریم . در این باره ، خواننده میتواند به آنچه که در انتهای بخش قبل گفته شده نیز مراجعه کند .³

¹ [in der Vorstellungskraft zu befassen.]

² [mit den Subreptionen der Empfindung in Vergleichung zu stellen, i.e. the ideality of time and space must not be confused with the ideality ascribed to sensation.]

³ [Above, pp. 73-4.]

§ 7¹

Elucidation

توضیح

بر علیه این نظریه، که واقعیت تجربی زمان را قبول کرده، اما واقعیت مطلق و متخطی آنرا رد میکند، شنیده ام که افراد با ذکاوتی اجماعاً اعتراض کرده اند، که میبایست ظن ببرم که برای هر خواننده ناآشنا با این طرز تفکر بالبداهه پیش میآید. اعتراض این است. تحولات² چیزهای واقعی³ هستند، که این با تغییر⁴ منابعی خودمان ثابت میشود - حتی اگر کلیه مظاهر خارجی، همراه تحولاتشان، رد شوند. اما تحولات تنها در زمان ممکن هستند، و زمان نیز بنابراین یک چیز واقعی است. هیچ دشواری در برخورد با این اعتراض وجود ندارد. کل حجت را میپذیرم. مطمئناً زمان چیزی واقعی است، یعنی، قالب واقعی بدیهه داخلی. بنابراین دارای واقعیت غیرعینی subjective reality است در رابطه با تجربه داخلی؛ یعنی، که بواقع دارای مناب از زمان و از تعینات خودم در آن هستم. زمان در نتیجه باید چیزی واقعی به حساب بیاید، نه برآستی بمنزله مشعر بلکه بصورت قالب مناب خودم بصورت مشعر. اگر میتوانستم خود را بدون این شرط احساس به بدیهه بیاورم، یا توسط موجودی دیگر به بدیهه بیایم، درست همان تعیناتی که اکنون آنها را بمنزله تحولات برای خود به نیابت میآوریم دانشی میداد که درون آن مناب از زمان، و در نتیجه همینطور از تحول، بهیچ صورتی وارد نمیشدند. بنابراین برای زمان میباید واقعیت تجربی مجاز شود، بمنزله شرط کلیه تجربیات؛ بر اساس نظریه ما، تنها واقعیت مطلق آن است که میباید رد شود. زمان چیزی جز قالب بدیهه داخلی ما نیست.^a اگر از بدیهه داخلی خود شرط خاص شعور حسی مان را جدا کنیم، مفهوم زمان هم ناپدید میشود؛ زمان ملازم در مشعرات نیست، بلکه تنها در فاکری که آنها را به بدیهه میآورد.

اما دلیل اینکه بر اعتراض فوق اینطور متفقاً اصرار شده، و آنهم توسط کسانی که چیز قانع کننده ای بر ضد تعالیم کمالیت مکان نداشتند، این است. آنها هیچ انتظار ندارند که بتوانند واقعیت مطلق مکان را بطور میرهن ثابت کنند؛ چون با استکمال idealism روبرو میشوند، که میگوید واقعیت مشعرات خارجی اجازه اثبات قاطع را نمیدهد. از سوی دیگر، واقعیت مشعر حس داخلی ما (واقعیت خودم و وضعیتم) [دلیل میآورند]، بلاواسطه توسط شعور نکائی consciousness آشکار است. اولی میتواند تنها یک توهم باشد؛ دومی، در چشم آنان، چیزی بدون شک واقعی. اما آنچه را که آنها تشخیص ندادند این است که هر دو در یک موقعیت قرار دارند؛ واقعیت هیچکدام بصورت مناب نمیتواند مورد شک باشد، و در هر دو مورد آنها متعلقند تنها به مظهر، که همیشه دارای دو وجه است، یکی که بواسطه آن مشعر در ذاتش در نظر میآید (بی توجه به شکل بدیهه آن - که طبیعتش بنابراین همواره مریب باقی میماند)، دیگری که بواسطه آن قالب بدیهه این مشعر بحساب میآید. برای یافتن این قالب نباید در ذات مشعر جستجو کرد، بلکه در فاکری که مشعر برایش ظاهر میگردد؛ نهایتاً، متعلق است واقعاً و الزاماً به مظهر این مشعر.

زمان و مکان در نتیجه دو منبع دانش هستند که از آنها دانشهای ترکیبی پیشاتجربی مشتق میگردند (ریاضیات بحث مثالی درخشان برای چنین دانشهایی است، بالاخص در مورد مکان و روابط آن). زمان و مکان، با هم، قالبهای بحث کلیه بدیهه های حسی هستند، و چنین اند آنهایکه احکام ترکیبی پیشاتجربی را ممکن میسازند. اما این منابع پیشاتجربی دانش، که صرفاً شروط شعور حسی ما هستند، درست به همین دلیل حدود خود را نیز معین میکنند، یعنی، که آنها در مورد مشعرات تا آنجا قابل بکار بستن هستند که مشعرات به عنوان مظاهر دیده شوند، و نه نیابت کننده چیزها در ذات شان. این تنها میدان اعتبار آنها است؛ اگر ورای آن برویم، دیگر هیچ استفاده عینی از آنها نمیتواند بعمل بیاید. این کمالیت ideality⁵ مکان و زمان، بهر حال تأثیری بر بقین دانشهای تجربی ندارد، چون به همان اندازه در مورد آنها مطمئن هستیم، چه این قالبها در ذات خود چیزها ملازم باشند چه تنها در بدیهه ما از آنها. از سوی دیگر، آنهايي که معتقد به واقعیت مطلق مکان و زمان هستند، چه

^a برآستی میتوانم بگویم که منابهایم به دنبال یکدیگر میآیند؛ اما این یعنی تنها گفتن اینکه ما از آنها در یک تسلسل زمانی آگاهییم، یعنی، در تطابق با قالب حس داخلی. بنابراین، زمان چیزی قائم بذات نبوده، و نه تعینی عینی ملازم در چیزها. [پایان زیر نویس a]

¹ ["§ 7" added in B.]

² [Veränderungen.]

³ [Wirklich here, as often elsewhere, id used by Kant as the adjective corresponding to the substantive *Realität*, and in such cases it is more suitably translated by 'real' than by 'actual'.]

⁴ [Wechsel.]

⁵ [Reading, with Laas, Adickes, and Vaihinger, *Idealität* for *Realität*.]

بصورت باقی¹ چه تنها ملازم ، میبایست با اصول خود تجربه در تعارض قرار بگیرند . چون اگر آنها شق اول را انتخاب کنند (که عموماً دید دانشجویان ریاضی طبیعت است) ، آنگاه باید دو چیز ابدی و نامتناهی مستقلاً باقی² و خیالی³ (مکان و زمان) را بپذیرند ، که هستند (بدون آنکه چیزی واقعی باشند) فقط برای اینکه هر چیز واقعی را در خود جای دهند . اگر شق دوم را اختیار کنند (که توسط بعضی از دانشجویان متافیزیکی طبیعت پشتیبانی میشود) ، و مکان و زمان را روابط مظاهر بدانند ، در توازی یا توالی با یکدیگر - روابط منتزع از تجربه ، و در این انتزاع با ابهام به نیابت آمده - مجبورند هرگونه اعتبار را برای تعالیم ریاضی پیشاتجربی در رابطه با چیزهای واقعی (بطور مثال در مکان) رد کنند ، و یا لاقلاً یقین میرهن آنها را انکار کنند . زیرا چنین یقینی نمیتواند در پساتجربی یافت شود . در این دیدگاه ، براسستی ، مفاهیم پیشاتجربی مکان و زمان صرفاً زاینده خیالات هستند ، که ریشه آنها را باید حقیقتاً در تجربه جست ، خیالاتی که از روابط منتزع از تجربه چیزی را بیرون میآورند که بواقع حاوی چیزیکه عام در این روابط است میباشد ، اما نمیتواند بدون محدودیت هایی که طبیعت به آنها ضمیمه کرده وجود داشته باشد . متفکران گروه اول لاقلاً این برتری را دارند ، که میدان مظاهر را برای احکام ریاضی باز نگه میدارند . از سوی دیگر ، توسط دقیقاً همان شروط [مکان و زمان ، ابدی ، نامتناهی ، و مستقلاً باقی] بسیار خود را دچار زحمت کرده اند ، هنگامیکه بکمک ادراک تلاش میکنند و رای این میدان بروند . متفکران گروه دوم هم براسستی یک برتری دارند ، و آن اینکه منابهای مکان و زمان بر سر راهشان مانعی ایجاد نمیکند اگر بخواهند مشعرات را ارزیابی کنند ، نه بعنوان مظاهر بلکه صرفاً در رابطه آنها با ادراک . اما چون قادر به توسل به بدیهه ای حقیقی و با اعتبار عینی نیستند ، نه میتوانند امکان دانش ریاضی پیشاتجربی را توضیح دهند ، و نه اینکه احکام تجربه را در توافق واجب با آن بیاورند . در نظریه ما در باره خصوصیت حقیقی این دو قالب بنیادی شعور حسی ، هر دو مشکل مرتفع گردیده اند .

در آخر ، علم الجمال متخطی نمیتواند بیش از این دو رکن داشته باشد ، مکان و زمان . این موضوع از این واقعیت آشکار میشود که کلیه مفاهیم دیگر متعلق به شعور حسی ، حتی مربوط به حرکت ، که در آن هر دو رکن متحد میشوند ، چیزی تجربی را پیش فرض میکنند . حرکت درک حسی یک چیز قابل حرکت را پیش فرض میکند . اما در مکان ، ذاتاً ، چیز قابل حرکتی وجود ندارد ؛ نتیجتاً چیز قابل حرکت میبایست چیزی باشد که در مکان تنها از طریق تجربه یافت میشود ، و لذا میبایست داده ای تجربی باشد . بهمان دلیل ، علم الجمال متخطی نمیتواند مفهوم تحول را جزو داده های پیشاتجربی خود به حساب بیاورد . زمان خود تحول پیدا نمیکند ، بلکه فقط چیزیکه در زمان هست . مفهوم تحول لذا درک حسی از چیزی موجود و از تسلسل تعینات آنرا پیش فرض میکند ؛ یعنی ، تجربه را پیش فرض میکند .

¹ [subsistierend .]

² [für sich bestehende .]

³ [Undinge .]

§ 8¹

General Observations on Transcendental Aesthetic

ملاحظات عمومی در علم الجمال متخطی

۱. برای اجتناب از هر اسائه فهمی، لازم است که تا حد ممکن به روشنی توضیح دهیم، که دیدگاه ما بطور عام در رابطه با ساختار بنیادی دانش حسی چیست.

آنچه که می‌خواهیم بگوییم این است که کل بدیهه ما هیچ نیست جز مناب مظاهر؛ یعنی چیزهایی که به بدیهه می‌آوریم در ذات خویش آنطور نیستند که ما به بدیهه می‌آوریم، و نه حتی روابطشان در ذات آنطور که برای ما ظاهر میشوند هستند، و اگر فاکر subject، یا حتی فقط ساختار غیرعینی حس ها بطور عام، حذف شوند، کل ساختار و همه روابط مشعرات در مکان و زمان، که حتی خود مکان و زمان نیز، ناپدید می‌گردند. بعنوان مظاهر، آنها نمیتوانند به ذات وجود داشته باشند، بلکه تنها در ما. آنچه که مشعرات میتوانند ذاتاً باشند، و جدا از کل این قوه دریافت حسی ما، برایمان کاملاً ناشناخته باقی خواهد ماند. هیچ چیز نمیدانیم مگر شکل درک حسی خود را از آنها - شکلی که اختصاص دارد به ما، و نه الزاماً به هر موجود دیگر، گرچه، مطمئناً، به هر موجود انسانی. تنها همین موضوع برای ما اهمیت دارد. مکان و زمان قلبهای بحث آن هستند، و احساس بطور عام تنها مضمون آن. فقط اولی را میتوان بصورت پیشاتجربی شناخت، یعنی پیش از هرگونه درک بالفعل حسی؛ و چنین دانشی لذا بدیهه بحث نامیده میشود. دومی آن چیزی در دانش ما است که منجر میشود به این که دانش پساتجربی نامیده شود، یعنی، بدیهه تجربی. اولی با وجود مطلق ملازم شعور حسی ما است، صرفنظر از اینکه محسوسات ما از چه نوعی باشند؛ دومی میتواند به اشکال گوناگون وجود داشته باشد. حتی اگر میتوانستیم بدیهه خود را به بالاترین حد وضوح هم برسانیم، باز قادر نبودیم هیچ به ساختار ذاتی چیزها نزدیکتر شویم. باز هم تنها میتوانستیم شکل بدیهه خود را بشناسیم، یعنی، شعور حسی خود را. در واقع میتوانیم آنرا کاملاً بشناسیم، اما همواره تنها تحت شروط مکان و زمان - شروطی که جزراً ملازم فاکر هستند. مشعرات در ذات خود چه چیزی میتوانند باشند هرگز برای ما دانسته نمیشود حتی با روشنترین دانشها از تنها چیزی که به ما داده میشود، یعنی، مظهرشان.

مفهوم شعور حسی و مظهر، مغلوط، و کل آموزه ما در مورد آنها پوچ و بیفایده خواهد شد، اگر قرار بود این دیدگاه را بپذیریم که کل شعور حسی ما چیزی نیست جز منابی مبهم از چیزها، حاوی تنها متعلقات ذات شان، اما بصورت اندماچی از خصوصیات و منابهای ناقص که آگاهانه تمیز نمیدهیم. زیرا تفاوت بین یک مناب مبهم و منابی روشن صرفاً منطقی است، و ربطی به محتوا ندارد. بدون شک مفهوم "حق right"،² در کاربرد عقل سلیم آن، حاوی همه آن چیزهایی است که ماهرانه ترین جزرها میتوانند از آن بسازند، هرچند که در کاربرد عادی و عملی اش از منابهای متشعب مندرج در این³ تفکر آگاه نیستیم. اما نمیتوانیم بگوییم که مفهوم عادی پس حسی است، و حاوی یک مظهر صرف. چون "حق" هرگز نمیتواند یک مظهر باشد، مفهومی است در ادراک، و نیابت کننده یک خصوصیت (خصوصیت اخلاقی) برای اعمال، که به ذات آنها تعلق دارد. از سوی دیگر، مناب یک جسم در بدیهه، حاوی هیچ چیز که بتواند متعلق به ذات یک مشعر باشد نیست، بلکه صرفاً مظهر چیزی، و آن شکلی که ما بدان صورت تحت تأثیر آن چیز قرار میگیریم؛ و این قابلیت تأثر قوه دانش ما، شعور حسی نامیده میشود. حتی اگر آن مظهر کاملاً شفاف گردد، باز هم چنین دانشی بالکل متفاوت از دانش درباره ذات مشعرات باقی میماند.

بنابراین فلسفه لایب نیتز Leibniz و ولف Wolff، که تفاوت بین حسی و ذکائی را صرفاً منطقی بحساب می‌آوردند، جهتی کاملاً غلط را به همه تحقیقات در مورد طبیعت و منشاء دانش ما دادند. چنین تفاوتی بطور کاملاً آشکار متخطی transcendental است. تنها قالب [منطقی] آنها را مورد توجه قرار نمیدهد، که آیا روشن است یا مبهم. بلکه منشاء و محتوای آنها را در نظر میگیرد. اینطور نیست که ما توسط شعور حسی خود قادر به کسب آگاهی در مورد طبیعت چیزها به هیچ شکلی جز بصورت مبهم نیستیم، بلکه اصلاً بهیچ شکلی آنها را نمیفهمیم. اگر ساختار غیرعینی ما حذف گردد، مشعر به نیابت آمده را، با کیفیاتی که بدیهه حسی به آن میبخشد، در هیچ جا نمیتوان یافت، و امکان یافت آنهم وجود ندارد. چون این ساختار غیرعینی است که قالب آنرا بمنزله مظهر معین میکند.

ما معمولاً در مظاهر آنچه را که در بدیهه آنها ملازم بوده و برای حس در همه انسانها صدق میکند، تمیز میدهیم از آنچه که تنها بطور اتفاقی به بدیهه آنها تعلق داشته، و معتبر است نه در رابطه با شعور حسی بطور عام بلکه تنها در رابطه با یک دیدگاه خاص یا با ساختاری خاص در این یا آن حس. نوع اول دانش گفته میشود که مشعر را در ذاتش نیابت میکند و دومی تنها مظهرش را. اما این تمایز صرفاً تجربی است. اگر، همانطور که معمولاً اتفاق میافتد، در همین جا توقف کرده، و آنطور که باید پیش نرویم، که خود بدیهه تجربی را یک مظهر صرف به حساب بیآوریم، که در آن هیچ چیز متعلق به چیزی در ذاتش

¹ ["§ 8" and "I" added In B.]

² [Recht.]

³ [Reading, with 4th edition, diesem for diesen.]

یافت نمیشود، تمیز متخطی ما بکلی از دست می‌رود. آنگاه تصور میکنیم که واقعاً چیزها را در ذاتشان میشناسیم، علیرغم این واقعیت که در دنیای حس، هر چقدر هم عمیق در مورد مشعراتش تفحص کنیم، با چیزی روبرو نمیشویم جز مظاهر. رنگین کمان در بارشی زیر آفتاب شاید مظهري صرف نامیده شود، و باران چیزی در ذاتش. این در صورتی صحیح است، که مفهوم دوم صرفاً در معنایی فیزیکی گرفته شود. آنگاه باران فقط بصورت چیزی دیده میشود که، در هر تجربه ای و در کلیه موقعیتهای مختلف خود نسبت به حس ها، در بدیهه ما، همینطور معین میشود، و نه بصورت دیگر. اما اگر این مشعر تجربی را در خصوصیت عام اش مورد توجه قرار بدهیم، و پیرسیم، بدون توجه به اینکه آیا برای هر حس انسانی همان است یا نه، که آیا مناب یک مشعر در ذاتش است (و اینجا منظور نمیتواند قطرات باران باشد، چون اینها از پیش، بعنوان مظاهر، مشعرات تجربی هستند)، سؤال در مورد رابطه بین مناب و مشعر بلافاصله متخطی میشود. آنگاه میفهمیم که نه تنها قطرات باران مظاهر صرف هستند، بلکه حتی شکل کروی آنها، و بالاتر حتی مکانی که آنها در آن سقوط میکنند، چیزهایی در ذات خود نیستند، بلکه صرفاً تعدیلات یا قالب های بنیادی بدیهه حسی ما، و مشعر متخطی همچنان برایمان ناشناخته باقی میماند.

دومین نکته مهم در علم الجمال متخطی ما این است که نباید تنها بعنوان فرضیه ای قابل باور محبوبیت کسب کند، بلکه میباید دارای آن یقین و رهایی از شک باشد که برای هر نظریه ای که بخواهد بعنوان یک ارغنون خدمت کند ضروری است. برای اینکه این یقین کاملاً متقاعد کننده باشد، موردی را انتخاب خواهیم کرد که توسط آن اعتبار این دیدگاه ثابت شده، و خدمت کند برای روشنتر نمودن مطالب بخش 3 §.

فرض کنیم که مکان و زمان در ذات خود عینی بوده، و شرایط وجود چیزها در ذات باشند. اولاً، آشکار است که در مورد هر دوی آنها تعداد زیادی احکام پیشاتجربی مبرهن و ترکیبی وجود دارند. بخصوص در مورد مکان، که در این تفحص مورد توجه اصلی است. از آنجایی که احکام هندسی پیشاتجربی و ترکیبی بوده، و با یقین مبرهن دانسته شده اند، این سؤال پیش میآید، که چنین احکامی از کجا بدست آمده، و ادراک در تلاشش برای رسیدن به چنین حقایق مطلقاً واجب و بطور جامع معتبری بر چه چیزی تکیه میکند؟ هیچ راهی جز از طریق مفاهیم و بدیهه ها وجود ندارد؛ و اینها یا پیشاتجربی داده شده اند یا پساتجربی. در شکل دوم خود، یعنی، مفاهیم تجربی، و همچنین بعنوان چیزی که اینها بر آن استوار هستند، بدیهه تجربی، نه مفاهیم و نه بدیهه ها قادر به دادن هیچ حکم ترکیبی نیستند مگر آنچه که خود نیز صرفاً تجربی باشد (یعنی، حکمی از تجربه)، و درست به همان دلیل هرگز نمیتواند دارای آن وجوب و جامعیت مطلقی باشد که ممیزه کلیه احکام هندسی هستند. در رابطه با اولی و تنها راه دستیابی به چنین دانشی، یعنی، بنحو پیشاتجربی از راه مفاهیم صرف یا از راه بدیهه ها، آشکار است که از مفاهیم صرف تنها دانش تحلیلی بدست میآید، نه دانش ترکیبی. بعنوان مثال، این حکم، " دو خط راست نمیتوانند مکانی را احاطه کنند، و توسط فقط آندو نمیتوان هیچ شکلی ساخت"، و سعی کنید آنرا از مفاهیم خط راست و عدد دو مشتق کنید. یا این حکم را در نظر بگیرید، " با سه خط راست، میتوان یک شکل ساخت"، و سعی کنید، بهمان ترتیب، آنرا از مفاهیم مندرج در آن مشتق کنید. تمام تلاشها بیهوده اند؛ و میبینیم که مجبور به توسل به بدیهه هستیم، همانطور که همواره در هندسه شده است. بنابراین به خود مشعری در بدیهه میدهیم. اما این بدیهه از چه نوعی است؟ آیا یک بدیهه پیشاتجربی است و یا یک بدیهه تجربی؟ اگر دومی میبود، هیچگونه حکمی با اعتبار جامع نمیتوانست از آن حاصل شود - تا چه رسد به حکمی مبرهن - چون تجربه هرگز چنین چیزی را نمیدهد. بنابراین میبایست یک مشعر پیشاتجربی به خود در بدیهه بدهیم، و بر اساس آن حکم ترکیبی خود را بنا کنیم. اگر در ما قدرتی برای بدیهه پیشاتجربی وجود نمیداشت؛ و اگر همزمان آن شرط غیرعینی، در رابطه با قالب اش، شرط پیشاتجربی جامعی که تنها تحت آن این بدیهه خارجی خود ممکن میگردد نبود؛ اگر مشعر (مثلث) چیزی در ذات خود بود، جدا از هر رابطه ای با ما، فاکر، آنگاه چطور میتوانستیم بگویم که آنچه الزاماً در ما بعنوان شروط غیرعینی ساخت یک مثلث هست، میبایست ضرورتاً به خود مثلث تعلق داشته باشد؟ آنگاه دیگر نمیتوان چیز جدیدی (شکل) را به مفاهیم (سه خط راست) بعنوان چیزی که الزاماً باید در مشعر یافت شود افزود، زیرا این مشعر [از آن دیدگاه] از پیش به دانش ما داده شده، و نه توسط آن. بنابراین اگر مکان (و صحیح برای زمان هم) صرفاً قالبی برای بدیهه ما نبود، حاوی شروط پیشاتجربی، که مشعرات تنها تحت آن میتوانند برای ما خارجی باشند، و بدون شروط غیرعینی مذکور مشعرات خارجی در ذاتشان¹ هیچ نبودند، آنگاه نمیتوانستیم در رابطه با مشعرات خارجی بالکل هیچ چیزی را بصورت پیشاتجربی و ترکیبی بگویم. بنابراین نه صرفاً ممکن یا محتمل، بلکه بدون تردید متقن است، که مکان و زمان، بعنوان شروط واجب هر تجربه خارجی و داخلی، صرفاً شروط غیرعینی هر بدیهه ای هستند، و لذا در رابطه با این شروط همه مشعرات مظاهر صرف اند، و نه داده شده به ما بصورت چیزها در ذات خویش که به این صورت وجود داشته باشند. بهمین دلیل، درحالیکه در مورد قالب مظاهر میتوان مطالب زیادی را بصورت پیشاتجربی گفت، لیکن بالکل هیچ چیز را در مورد چیزها در ذاتشان، که شاید در زیر این مظاهر قرار داشته باشند، نمیتوان ادعا کرد.

||² در تأیید این نظریه در باره کمالیت هر دو حس خارجی و داخلی، و در نتیجه کلیه مشعرات حس ها، بمنزله مظاهر صرف، مخصوصاً جا دارد دقت کنیم که هر آنچه که در دانش ما به بدیهه تعلق دارد - به استثناء احساس لذت و یا درد، و اراده، که دانش نیستند - حاوی چیزی جز روابط صرف نیست؛ یعنی، در مورد محل در یک بدیهه (حجم)، و تغییر در مکان (حرکت)، و قوانینی که بر طبق آنها این تغییر معین میشود (نیروهای محرک). چه چیزی در این یا آن محل قرار

¹ [an sich, meaning as outer objects.]

² [Sub-sections II., III., IV. and Conclusion to the Transcendental Aesthetic added In B.]

دارد، یا چه چیزی است که در ذات چیزها عامل¹ است جدا از تغییر در محل، توسط بدیهه داده نمی‌شود. اما یک چیز در دانش² نمیتواند از طریق روابط صرف شناخته شود؛ و لذا میتوانیم نتیجه بگیریم که چون حس خارجی به ما چیزی جز روابط صرف را نمیدهد، این حس میتواند در انابۀ خود تنها حاوی رابطه یک مشعر با فاکر باشد، و نه خواص داخلی مشعر در دانش. این برای حس داخلی هم صدق میکند، نه تنها به این خاطر که منابهای حس های خارجی مصالح مناسبی را تشکیل میدهند که با آنها ذهن خود را مشغول میکنیم، بلکه چون زمان که این منابها را در آن قرار میدهیم، و زمینه آنها است بعنوان شرط قالبی آن شکلی که بدان صورت ما آنها را در ذهن جای میدهیم³، خود حاوی [تنها] روابط مربوط به توالی، همزمانی، و آنچه که همزمان با توالی است، استمرار، میباشند. اما آنچه که، بعنوان مناب، میتواند مقدم بر هر عمل تفکر بلااستثناء در باره هر چیزی باشد؛ و اگر حاوی هیچ چیز نباشد مگر روابط، آن قالب بدیهه است. از آنجاییکه این قالب چیزی را نیابت نمیکند مگر هنگامی که چیزی در ذهن جای داده میشود، نمیتواند چیزی باشد جز شکل تحت تأثیر قرار گرفتن ذهن توسط فعالیتهای خودش (یعنی، توسط این جای دادن منابش⁴)، و بدین ترتیب توسط خود تحت تأثیر قرار میگیرد؛ به عبارت دیگر، چیزی نیست جز یک حس داخلی در رابطه با قالب آن حس. هر چیزی که از طریق یک حس به نیابت میآید تا این اندازه همواره مظهر است، و نتیجتاً میبایست یا قبول نکنیم که یک حس داخلی وجود دارد، یا باید بپذیریم که فاکر، که مشعر حس است، میتواند توسط آن تنها بمنزله مظهر به نیابت بیاید، نه بدان صورت که فاکر در باره خود قضاوت میکرد اگر بدیهه اش تنها فعالیت ذاتی میبود، یعنی، ذکائی intellectual. تمام دشواری این است که بدانیم چگونه یک فاکر خود را دروناً به بدیهه میآورد؛ و این دشواری مشترک تمام نظریه ها است. آگاهی از نفس (ادراک ذکائی apperception) همان مناب بسیط است برای نفس "من"، و اگر تمام آنچه که تشعب در فاکر است توسط فعالیت ذاتی داده میشود، آنگاه بدیهه داخلی ذکائی میبود. در انسان این شعور ذکائی (آگاهی) consciousness نیازمند ادراک حسی perception داخلی از تشعبی است که از قبل در فاکر داده شده است، و شکلی که این تشعب در ذهن داده میشود میبایست، بعنوان چیز غیر خود بخودی، شعور حسی sensibility نام بگیرد. اگر قرار باشد که قوه به آگاهی رسیدن از نفس بدنبال یافتن (فهمیدن) آنچه که در ذهن هست باشد، میبایست ذهن را تحت تأثیر قرار دهد، و تنها از این راه میتواند بدیهه ای از خود را موجب شود. اما قالب این بدیهه، که از قبل در ذهن موجود است، معین میکند، در مناب زمان، آن شکلی را که تشعب بصورت یکجا در ذهن است، چون آنگاه خود را به بدیهه میآورد نه بدان صورتی که خود را به نیابت میآورد چنانچه بلاواسطه فعال به ذات بود، بلکه بدان صورت که توسط خودش تحت تأثیر قرار میگیرد، و لذا آنطور که برای خود ظاهر میگردد، نه آنطور که هست.

III. وقتی میگویم که بدیهه مشعرات خارجی و بدیهه ذاتی از ذهن بصورت یکسان مشعرات و ذهن را، در مکان و در زمان، آنطور که آنها حس های ما را تحت تأثیر قرار میدهند نیابت میکنند، یعنی، آنطور که ظاهر میشوند، منظوم این نیست که این مشعرات یک توهم illusion صرف هستند.⁵ چون مشعرات در یک مظهر، حتی بالاتر خواصی که به آنها نسبت میدهیم، همواره بعنوان چیزی واقعاً داده شده بحساب میآیند. زیرا، هر چند که در رابطه با مشعر داده شده به فاکر، چنین خواصی وابسته اند به شکل بدیهه فاکر، با اینحال این مشعر بمنزله مظهر⁶ میبایست از خودش بمنزله مشعری در ذاتش تمیز داده شود. بنابراین وقتی میگویم که کیفیت مکان و زمان، که در تطابق با آنها، بعنوان شرطی برای وجودشان، هم اجسام و هم ضمیر خود را جای میدهم، در شکل بدیهه ما قرار دارد و نه در آن مشعرات در ذاتشان، نمیگویم که اجسام صرفاً به نظر⁷ میآیند که در خارج از من قرار دارند، یا اینکه ضمیرم تنها بنظر میآید که در خود من داده شده است. تقصیر خودم خواهد بود، اگر از آنچیزی که میبایست مظاهر بحساب بیاورم، توهم صرف ساخته باشم.^a آن بصورت پی آمدی از

^a مُسندات مظهر میتوانند به خود مشعر نسبت داده شوند، در رابطه با قوای حسی ما، بطور مثال، رنگ قرمز و یا بوی گل سرخ. [اما آنچه که یک توهم است هرگز نمیتواند به منزله مُسند به یک مشعر نسبت داده شود (به این دلیل کافی که ما آنگاه صفتی به مشعر، در ذاتش، میدهیم که تنها در رابطه با حس ها، و یا بطور عام با فاکر، به آن تعلق دارد)، مثلاً، دو دنباله ای که قبلاً به زحل Saturn نسبت داده میشدند].⁸ آنچه که در عین غیرقابل جدا نمودن از مناب مشعر، قرار نیست که در خود مشعر یافت شود، مگر همواره در رابطه اش با فاکر، مظهر است. نتیجتاً مسندات مکان و زمان بدرستی به مشعرات حس ها نسبت داده میشوند، در ذاتشان؛ و در این توهمی وجود ندارد. از سوی دیگر، اگر قرمزی را به ذات گل سرخ نسبت دهیم [دنباله ها را به زحل]،⁷ یا حجم را به ذات همه مشعرات خارجی، بدون توجه به رابطه معین این مشعرات با فاکر، و بدون محدود نمودن قضاوت به آن رابطه، آنگاه توهم برای اولین بار پیدا میشود. [پایان زیر نویس a]

¹ [wirke.]

² [eine Sache an sich.]

³ [setzen.]

⁴ [Reading, with Kehrbach, seiner for ihrer.]

⁵ [Schein.]

⁶ [Erscheinung.]

⁷ [Scheinen.]

⁸ [The passage which I have enclosed in brackets conflictd with the main argument, and is probably a later addition carelessly inserted.]

اصول کمالیت کلیه بدیهه های حسی ما نمیآید - کاملاً برعکس . تنها به این خاطر که اگر واقعیت عینی به این قالبهای انابه نسبت دهیم ، دیگر برایمان ناممکن میشود که مانع تبدیل همه چیز از اینراه به توهم صرف گردیم . چون اگر مکان و زمان را خواصی بحساب بیاوریم که ، اگر قرار باشد اصلاً ممکن باشند¹ ، میبایست در ذات چیزها یافت گردند ، و اگر تأمل کنیم در مورد سخاقتهایی که آنوقت به آنها دچار میشویم ، در آن دو چیز نامتناهی ، که جوهر substance نیستند ، و نه چیزی بواقع ملازم در جوهرها ، لیکن میبایست وجود داشته ، حتی بالاتر ، میبایست شرط لازم وجود همه چیز باشند ، و بعلاوه میبایست ادامه دهند به وجود داشتن ، حتی اگر همه چیزهای موجود حذف گردند ، - دیگر نمیتوانیم برکلی Berkeley عزیز را مقصر بدانیم که اجسام را توهم صرف انگاشت . بالاتر ، حتی وجود خود ما را ، که آنگاه با وابسته شدن به واقعیت قائم بذات یک ناموجود ، مانند زمان ، ضرورتاً همراه آن تبدیل میشود به توهم صرف - سخاقتی که تاکنون کسی به گناهایش آلوده نشده است .

IV. در الهیات طبیعی natural theology ، در به تفکر آوردن مشعری [خدا God] ، که نه تنها هرگز نمیتواند یک مشعر بدیهه برای ما بلکه نمیتواند یک مشعر بدیهه حسی حتی برای خودش باشد ، دقت داریم که شروط مکان و زمان را از بدیهه اش حذف کنیم - چون هر دانشی در باره او میبایست تنها بدیهه باشد ، و نه تفکر ، که همواره همراه است با تحدیدات . اما به چه حقی قادر به اینکار میشدیم اگر قبلاً مکان و زمان را قالبهای چیزها در ذات شان ساخته بودیم ، که باقی میماندند ، بعنوان شروط پیشاتجربی وجود چیزها ، حتی اگر خود چیزها حذف میگردیدند ؟ بعنوان شروط هر موجودیتی بطور عام ، آنها میبایست شروط وجود خدا هم میبودند . پس اگر آنها را به صورت قالبهای عینی همه چیزها بحساب نمیآوریم ، تنها بدیل این است که به آنها بعنوان قالبهای غیرعینی بدیهه داخلی و خارجی خود نگاه کنیم ، که محسوس نام دارد ، درست به این دلیل که جذری نیست ، یعنی ، آنطور نیست که خود بتواند موجودیت مشعر خویش را به ما بدهد - شکلی از بدیهه که ، تا آنجا که ما میتوانیم قضاوت کنیم ، متعلق است تنها به موجود ازلی primordial .² شکل بدیهه ما وابسته است به وجود مشعر ، و لذا تنها زمانی ممکن است که قوه انابه فاکر توسط مشعر متأثر شده باشد .

این شکل از بدیهه در مکان و زمان لازم نیست که منحصر به شعور حسی انسان باشد . شاید هر موجود متفکر و محدودی از این نظر با انسان لزوماً موافقت کند ، هر چند که در مقامی نیستیم بگوئیم بواقع چنین است . اما هر قدر هم که این شکل از شعور حسی جامع باشد ، بدین خاطر به شعور حسی بودن خود پایان نمیدهد . مشتق است (*intuitus derivativus*) ، نه جذری (*intuitus originarius*) ، و لذا نه یک بدیهه ذکائی . بدلائل فوق ، بنظر میآید که چنین بدیهه ذکائی متعلق است منحصراً به موجود ازلی ، و هرگز نمیتواند به موجودی وابسته نسبت داده شود ، وابسته هم در وجودش و هم در بدیهه اش ، و موجودی که یکمک آن بدیهه موجودیت خود را منحصراً در رابطه با مشعرات داده شده معین میکند .³ این نکته دوم ، باینحال ، میبایست تنها بعنوان مثالی برای توضیح نظریه علم الجمال ما گرفته شود ، نه بخشی از اثبات .

Conclusion of the Transcendental Aesthetics

نتیجه علم الجمال متخطی

پس اینجا ، در بدیهه های بحث پیشاتجربی ، مکان و زمان ، ما یکی از عوامل لازم برای حل مسئله عام فلسفه متخطی را در اختیار داریم : چگونه احکام ترکیبی پیشاتجربی ممکن میگردند ؟ و قتیکه در یک قضاوت پیشاتجربی بدنبال رفتن ورای مفهوم داده شده هستیم ، در بدیهه های پیشاتجربی به چیزی میرسیم که در خود مفهوم قابل کشف نیست اما مطمئناً بطور پیشاتجربی در بدیهه متناظر با آن مفهوم یافت میگردد ، و میتواند بطور ترکیبی به آن متصل شود . چنین قضاوتهایی اما ، لذا بر مبنای بدیهه ، هرگز نمیتوانند ورای مشعرات حس ها بسط داده شوند ؛ آنها تنها برای مشعرات تجربه ممکن معتبرند .

¹ [Scheinen .]

² [nur dem Urwesen .]

³ [May be more freely translated as : "through that intuition is conscious of its own existence only in relation to given objects" .]

Second Part . Transcendental Logic

باب دوم . منطق متخطی

Introduction

مقدمه

Idea Of A Transcendental Logic

فکر یک منطق متخطی

I

Logic In General

منطق بطور عام

دانش ما از دو منبع اساسی ذهن سرچشمه میگیرد؛ اولی قابلیت دریافت منابها (قوه دریافت تأثیرات) است، دومی قدرت شناخت یک مشعر object از طریق این منابها (بدهت [در تولید] مفاهیم) . توسط اولی یک مشعر به ما داده میشود، توسط دومی آن مشعر در ارتباط با آن مناب داده شده (که تنها یک تعیین صرف ذهن است) به تفکر آورده میشود . بنابراین بدیهه intuition و مفاهیم concepts با هم ارکان کل دانش ما را تشکیل میدهند، بطوریکه نه مفاهیم بدون بدیهه بنحوی در تناظر با آنها، و نه بدیهه بدون مفاهیم، میتواند دانشی بدهد . هر دو میتوانند یا بحت pure باشند یا تجربی empirical . هنگامیکه حاوی احساس (که حضور واقعی یک مشعر را پیش فرض میکند) هستند، تجربی اند . هنگامیکه هیچ امتزاجی از احساس با مناب وجود نداشته باشد، بحت اند . احساس را میتوان مواد دانش حسی نامید . لذا، بدیهه بحت، تنها حاوی آن قالبی است که تحت آن چیزی به بدیهه میآید؛ و مفهوم بحت تنها قالب است برای تفکر یک مشعر بطور عام . تنها بدیهه های بحت یا مفاهیم بحت بطور پیشاتجربی ممکن هستند، بدیهه های تجربی و مفاهیم تجربی تنها بصورت پساتجربی .

اگر قرار باشد قابلیت دریافت ذهن، قدرتش برای دریافت منابها تا جاییکه به شکلی تحت تأثیر قرار میگیرد، شعور حسی sensibility نامیده شود، آنگاه قدرت ذهن در تولید منابها از خودش، بدهت دانش، میبایست ادراک understanding نامیده شود . طبیعت ما چنان ساخته شده است که بدیهه ما هرگز نمیتواند چیزی بجز حسی باشد؛ یعنی، تنها حاوی آن شکلی است که مطابق آن توسط مشعرات متأثر میشویم . از سوی دیگر، آن قوه ای که ما را قادر میکند مشعر بدیهه حسی را به تفکر بیاوریم ادراک است . هیچیک از این دو قوه را نمیتوان بر دیگری ارجح دانست . بدون شعور حسی هیچ شعوری به ما داده نمیشود، بدون ادراک هیچ شعوری نمیتواند به تفکر بیاید . تفکرات بدون محتوا تهی هستند، بدیهه ها بدون مفاهیم کور . بنابراین همانقدر که لازم است مفاهیم خود را محسوس کنیم، یعنی، مشعر را در بدیهه به آنها بیافزاییم، همانقدر هم لازم است که بدیهه های خود را قابل درک کنیم، یعنی، آنها را تحت مفاهیم بیاوریم . این دو قوه یا ظرفیتهای نمیتوانند نقشهای خود را با یکدیگر عوض کنند . ادراک قادر به بدیهه آوردن هیچ چیز نیست، حس ها ناتوان از تفکر چیزی . تنها از راه اتحاد بین آنها میتواند دانش پیدا شود . اما هیچ دلیلی برای مشتبه کردن سهم یکی با دیگری وجود ندارد، بلکه دلیلی محکم داریم برای اینکه آنها را بدقت از هم جدا کرده و تمیز بدهیم . به این خاطر ما علم قواعد شعور حسی بطور عام، یعنی، علم الجمال Aesthetic را، از علم قواعد ادراک بطور عام، یعنی، منطق Logic، متمایز میکنیم .

منطق، اما، در دو شکل مورد بررسی قرار میگیرد، یا بشکل منطق عام logic of the general ادراک یا بشکل منطق توظیف خاص logic of the special employment ادراک . اولی حاوی قواعد مطلقاً واجب تفکر است که بدون آنها هیچ

توظیفی بالکل برای ادراک ممکن نیست. بهمین دلیل ادراک را بدون در نظر گرفتن هرگونه تفاوت در مشعراتی که ادراک متوجه آنها است بررسی میکند. منطق توظیف خاص ادراک حاوی قواعد تفکر صحیح است در رابطه با نوعی خاص از مشعرات. اولی را میتوان منطق ارکان logic of the elements نامید، دومی را ارغونی (مجموعه اصول organon) برای این یا آن علم. دومی معمولاً در مدارس بعنوان تمهیدی برای علوم آموزش داده میشود، گرچه، چیزی است که بر طبق روند واقعی استدلال بشری، آخر از همه حاصل میگردد، موقعی که علم مورد بحث از قبل به آن درجه از تکمیل بودن رسیده باشد که برای تصحیح و تهذیب آن تنها چند اصلاح نهایی لازم باشد. زیرا مشعرات مورد بحث باید قبلاً تا حد زیادی کاملاً شناخته شده باشند تا اینکه تنظیم قواعدی که بر طبق آنها قرار است علمی از آنها حاصل شود ممکن گردد.

منطق عام یا بحث pure است یا کاربردی applied. در اولی از کلیه شرایط تجربی برای ادراک انتزاع میکنیم، یعنی، از تأثیر حس ها، خیالپردازیها، قوانین حافظه، جبر عادات، گرایش و غیره، و همینطور از تمام مصادر تعصب، برآستی از کلیه عللی که از آنها این یا آن دانش بتواند نشأت گرفته یا بنظر برسد که میگیرد. زیرا آنها فقط تا جایی برای ادراک اهمیت پیدا میکنند که در شرایطی خاص بکار گرفته شوند، و برای آشنایی با این شرایط به تجربه نیاز باشد. بنابراین منطق عام بحث تنها با اصول پیشاتجربی سر و کار دارد، و یک شریعت canon است برای ادراک و استدلال، لیکن فقط در ارتباط با آنچه که در توظیف آنها قالبی است، محتوی هر چه که باشد، تجربی یا متخطی. منطق عام را کاربردی مینامیم، وقتیکه متوجه قواعد توظیف ادراک تحت شرایط تجربی غیرعینی subjective باشد که در علم النفس psychology به آن پرداخته میشود. منطق کاربردی بنابراین دارای اصول تجربی است، هرچند که هنوز برآستی تا آن درجه عام هست که معطوف به توظیف ادراک باشد بدون در نظر گرفتن تفاوت در مشعرات. در نتیجه نه شریعتی است برای ادراک بطور عام و نه ارغونی برای علوم خاص، بلکه صرفاً ملینی برای ادراک عادی.

در منطق عام general logic بنابراین مبیایست آن بخشی که قرار است تشکیل دهنده تعالیم بحث استدلال باشد بکلی از بخشی که منطق کاربردی (گرچه همواره هنوز عام) را میسازد جدا گردد. در معنای صحیح، تنها اولی یک علم است، گرچه برآستی منجز و خشک، همانطور که یک تشریح اسلوب دار تعالیم ارکان ادراک مبیاید باشد. بنابراین دو قاعده وجود دارند که منطق مبیایست همواره در رابطه با منطق عام بحث pure general logic بیاد داشته باشند:

1. بعنوان منطق عام، انتزاع میکند از کل محتوای دانش ادراک و از کلیه تفاوتها در مشعراتش، و به هیچ چیز نمیپردازد جز قالبهای صرف تفکر.

2. بعنوان منطق بحث، هیچ کاری با اصول تجربی نداشته، و برخلاف آنچه که گاهی تصور شده هیچ چیز از علم النفس نمیگیرد، که لذا هیچ تأثیری بالکل بر شریعت ادراک ندارد. منطق بحث نوعی از تعالیم ثابت شده است، و هر چیزی در آن مبیایست بطور کاملاً پیشاتجربی متقن باشد.

آنچه را که منطق کاربردی applied logic مینامیم (بر خلاف معنای معمول این عنوان، که بر اساس آن باید حاوی بعضی کاربردها باشد که قواعد آنها را منطق بحث میدهد) منابیی است از ادراک و از قواعد توظیف واجب آن در عمل، یعنی، تحت شرایط تصادفی غیرعینی که میتوانند مانع یا مساعد تنفیذ باشند، و همگی تنها تجربیاً داده میشوند. میپردازد به توجه، محظورات¹ و عواقب آن، منشاء خطا، درجه شک، تردید، اقتناع و غیره. رابطه منطق بحث عام با آن همچون رابطه علم الاخلاق بحث، که تنها حاوی قوانین لازم اخلاقی برای یک اراده آزاد بطور عام است، مبیاید با تعالیم مربوط به فضیلتها به معنای دقیق - تعالیمی که این قوانین را تحت محدودیتهای عواطف، تمایلات، و ولوع مورد توجه قرار میدهد که انسانها کمابیش تابع آنها هستند. چنین تعالیمی هرگز نمیتواند علمی حقیقی و مستدل را تشکیل دهد، زیرا، مانند منطق کاربردی وابسته است به اصول تجربی و علم النفسی.

¹ [Reading, with Erdmann, Hindernissen for Hindernis.]

II

Transcendental Logic

منطق متخطی

منطق عام، همانطور که نشان داده شد، انتزاع میکند از کل محتوای دانش، یعنی، از کلیه روابط دانش با مشعر، و تنها قالب منطقی رابطه بین دانشها را مورد توجه قرار میدهد؛ یعنی، میپردازد به قالب تفکر بطور عام. اما چون، همانطور که علم الجمال متخطی نشان داد، که هم بدیهه های بحث وجود دارند و هم بدیهه های تجربی، مشابهاً میتوان تمایزی هم بین تفکر بحث مشعرات و تجربی آنها قائل شد. در آنصورت نوعی از منطق خواهیم داشت که در آن از کل محتوای دانش انتزاع نمیکیم. این منطق اخیر، که میبایست صرفاً حاوی قواعد تفکر بحث یک مشعر باشد، تنها آن شکل از دانش¹ را که محتوای تجربی دارد کنار میگذارد. همچنین میپردازد به منشاء آن شکلهایی که در آنها مشعرات را، تا آن حد میشناسیم که منشاء نتواند به مشعرات نسبت داده شود. منطق عام از سوی دیگر کاری با منشاء دانش ندارد، بلکه تنها منابع را در نظر میگیرد، چه جذراً در خود ما بطور پیشاتجربی بوده یا تنها تجربیاً داده شده باشند، بر طبق قوانینی که ادراک، در تفکر، بکار میگیرد هنگامیکه آنها را به هم ارتباط میدهد. بنابراین میپردازد تنها به آن قالبی که ادراک قادر به دادن آن به منابع است، از هر منبعی که آمده باشند.

در اینجا تذکری میدهم که خواننده میبایست خوب به خاطر بسپارد، و شامل حال همه مطالب بعدی میگردد. نه هر نوع دانش پیشاتجربی را میباید متخطی بنامیم، بلکه تنها آنی را که توسط آن میدانیم که - و چگونه - بعضی از منابع (بدیهه ها یا مفاهیم) میتوانند بطور بحثاً پیشاتجربی بکار گرفته شده و یا ممکن گردند. کلمه "متخطی Transcendental"، باید گفت که، دلالت دارد بر دانشی که میپردازد به امکان پیشاتجربی دانش، یا توظیف پیشاتجربی آن. نه مکان و نه هیچ تعیین هندسی پیشاتجربی آن منابعی متخطی نیستند؛ تنها چیزی که میتواند متخطی نامیده شود آن دانشی است که این منابع منشاء تجربی ندارند، و آن امکانی که آنها بالینحال میتوانند² بطور پیشاتجربی به مشعرات تجربه ربط پیدا کنند. تنفیذ مکان به مشعرات بطور عام نیز متخطی خواهد بود، اما، اگر فقط به مشعرات حسی محدود باشد، آنگاه تجربی است. بنابراین تمایز بین متخطی و تجربی متعلق است تنها به نقد دانش؛ و کاری به ارتباط دانش با مشعراتش ندارد.

لذا با این انتظار که شاید مفاهیمی وجود داشته باشند که بطور پیشاتجربی به مشعرات مرتبط میشوند، نه مانند بدیهه های بحث یا حسی، بلکه فقط بصورت کنشهای تفکر بحث - یعنی، بصورت مفاهیمی که نه از منشاء تجربی هستند و نه علم الجمالی - ما برای خود فکر idea علم یک دانش را که متعلق است به ادراک بحث³ از پیش میسازیم، که توسط آن مشعرات را بطور کاملاً پیشاتجربی به تفکر میآوریم. چنین علمی را، که میباید منشاء، دامنه و اعتبار عینی چنین دانشی را معین کند، میبایست منطق متخطی Transcendental Logic نامید، زیرا، برخلاف منطق عام، که میباید هم به دانش تجربی بپردازد و هم به دانش بحث استدلال، میپردازد تنها به قوانین ادراک و استدلال صرفاً تا جاییکه آنها بطور پیشاتجربی با مشعرات مرتبط میشوند.

III

The Division Of General Logic Into Analytic And Dialectic

تقسیم منطق عام به تحلیلی (آنالیتیک) و تجادلی (دیالکتیک)

سؤال مشهور قدیمی، که قرار بود توسط آن منطقیون به کنجی رانده شده، مجبور شوند یا به توسل به سفسطه گری رقت انگیز، یا به اعتراف به نادانی و نتیجتاً به بوچی کل هنرشان چنین است: حقیقت truth چیست؟ تعریف اسمی حقیقت، که توافق دانش است با مشعرش، مسلم فرض میشود؛ سؤال این است که معیار مطمئن و عام حقیقت برای هر دانشی بلااستثناء چیست.

¹ [Reading, with Adickes, *bloss alle* for *alle*.]

² [Reading, with Erdmann, *Können* for *Könne*.]

³ [Reading, with Erdmann, *Verstandes-* for *Verstandes*.]

دانستن اینکه چه سؤالاتی میتوانند بطور معقول مطرح گردند خود اثباتی بزرگ و لازم برای بصیرت و خردمندی است. چون اگر سؤالی ذاتاً نامعقول باشد و طلب پاسخی کند هنگامیکه هیچ پاسخی لازم نیست، نه تنها موجب شرمساری سؤال کننده میگردد، که باعث گمراهی شنونده بیخبر در پاسخهای نامعقول نیز، لذا تکرار همان چیزی میشود که قدیمیها میگفتند، نمایش مضحک مردی که شیر از بز نر میدوشید و دیگران هم کاسه ای در زیر آن گرفته بودند.

اگر حقیقت مبتنی است بر توافق دانش با مشعرش، بنابراین میبایست توسط آن یک مشعر از مشعرات دیگر تمیز داده شود؛ چون دانش سقیم است، اگر که نتواند بامشعری که با آن در ارتباط است توافق کند، حتی اگر حاوی چیزی باشد که بتواند برای مشعرات دیگر معتبر باشد. اما یک معیار عام برای حقیقت میبایست چنان باشد که در هر نمونه دانش بلااستثناء، هر چقدر هم مشعراتشان تفاوت کنند، دارای اعتبار باشد. لیکن واضح است که چنین معیاری [که عام است] نمیتواند محتوای [متنوع] دانش را بحساب بیاورد (رابطه با مشعر [خاص] آن). اما چون حقیقت دقیقاً همین محتوا را مد نظر دارد، کاملاً غیرممکن، و براسستی نامعقول است، که درخواست امتحانی عام برای حقیقت چنین محتوایی را داشته باشیم. دادن یک معیار کافی و درعین حال عام برای حقیقت نمیتواند ممکن باشد. از آنجاییکه ما از قبل محتوای دانش را مضمون آن نامیده ایم، میبایست آماده پذیرش این باشیم که در مورد حقیقت دانش، در صورتیکه مضمون آن مد نظر باشد، هیچ معیار عامی را نمیتوان طلب کرد. چنین معیاری دقیقاً بر اساس طبیعتش در تناقض با خود خواهد بود.

از سوی دیگر اما، در رابطه با دانش از نظر قالب صرف آن (کل محتوا به کنار)، آشکار است که منطق، تا جاییکه قواعد عام و واجب ادراک را به تفصیل شرح میدهد، میبایست در این قواعد معیارهای حقیقت را فراهم کند. هر آنچه که ناقض این قواعد باشد سقیم *false* است. زیرا در آنصورت ادراک مجبور خواهد شد که قواعد عام خود برای تفکر را شکسته، و لذا ناقض خود شود. این معیارها اما تنها قالب حقیقت را مد نظر دارند، یعنی، تفکر بطور عام را؛ و تا این حد کاملاً صحیح هستند، اما نه به تنهایی کافی. چون گرچه امکان دارد که دانش ما در انطباق کامل با مطالبات منطق باشد، یعنی، خود را نقض نکند، اما هنوز امکان دارد که با مشعر خود در تناقض باشد. معیار خالصاً منطقی برای حقیقت، یعنی، توافق دانش با قوانین عام و قالبی ادراک و استدلال یک *conditio sine qua non* است، و لذا شرط سلبی برای کل حقیقت. اما منطق قادر نیست از این حد جلوتر برود. محکی ندارد برای کشف آنگونه خطاها که مربوطند نه به قالب بلکه به محتوا.

منطق عام کل نهج قالبی ادراک و استدلال را به عناصر متشکله آن تجزیه کرده، و آنها را بعنوان اصول کل نقد منطقی دانش عرضه میکند. این بخش از منطق، که بنابراین میتواند تحلیلی *analytic* نامیده شود، لاقلاً محک سلبی حقیقت را تأمین میکند. قواعد آن میبایست در امتحان و ارزیابی قالب همه دانشها قبل از رفتن بسوی تعیین اینکه آیا محتوای آنها حاوی حقیقت ایجابی در رابطه با مشعرشان هست یا خیر، نافذ شوند. اما چون قالب صرف دانش، هر چقدر هم کاملاً در توافق با قوانین منطق باشد، باز بسیار از کفایت برای تعیین حقیقت مادی (عینی) دانش فاصله دارد، هیچکس نمیتواند با کمک منطق صرف برای قضاوت در مورد مشعرات، یا اظهار نظری قاطع خطر کند. میبایست ابتدا، مستقل از منطق، اطلاعات قابل اعتماد بدست بیاوریم؛ فقط در آنصورت است که در موقعیتی خواهیم بود که، بر طبق قوانین منطقی، درون استفاده از این اطلاعات و اتصالش در یک کل منسجم، تفحص کرده، یا در واقع آنها را توسط این قوانین بیازماییم. اما چیزی آنچنان اغوا کننده در داشتن هنری چنین خوش ظاهر، که با کمکش به همه دانش خود، هر چقدر هم نادان در باره محتویاتش، قالب ادراک میدهم وجود دارد، که منطق عام، که صرفاً شریعتی *canon* است برای قضاوت، چنان بکار گرفته شده که گویا ارغونی *organon* بود برای تولید واقعی لاقلاً ظاهر¹ مؤکدات عینی، و بدین ترتیب دچار اسانه تنفیذ گردید. منطق عام، هرگاه اینچنین بمنزله یک ارغون بکار رود، تجادل *dialectic* نام دارد.

هر قدر هم که قدیمیها "تجادل *dialectic*" را در معانی متنوع بصورت عنوانی برای علم یا هنر بکار برده بودند، باز هم میتوانیم با اطمینان از استفاده واقعی آنها از آن نتیجه بگیریم که برای آنها هرگز چیزی غیر از منطق توهم *logic of illusion* نبود. هنری بود پیچیده برای دادن، ظاهر حقیقت، به جهل و هم براسستی به سفسطه عامدانه، از راه² تقلید دقت اسلوب مندی که منطق تجویز میکند و استفاده از مبحث آن برای مخفی نمودن پوچی ادعاهای خود. حال بعنوان خطاری واجب و سودمند میتوان گفت، که منطق عام، اگر بمنزله یک ارغون دیده شود، همواره منطقی است برای توهم، یعنی، تجادلی. زیرا منطق هرگز چیزی در مورد محتوای دانش به ما نمیآموزد، بلکه تنها شروط قالبی توافق با ادراک را مشخص میکند؛ و چون این شروط بالکل هیچ چیز در مورد مشعرات مورد نظر نمیگویند، هر تلاشی برای استفاده از این منطق بمنزله وسیله ای (ارغونی) که ادعای گسترش و بزرگتر نمودن دانش ما را دارد منجر به هیچ چیز جز صحبت صرف نخواهد شد - که در آن، با قدری قابل باور بودن، ابراز عقیده کنیم، یا، در صورت تمایل، تهاجم، به هر گونه ادعای ممکن.

چنین آموزه ای بالکل بدور از شأن فلسفه است. بنابراین عنوان "تجادل" در معنایی دیگر بکار رفته، و بر عهده منطق گذاشته شده، بعنوان نقدی برای توهم تجادلی *critique of dialectical illusion*. این معنایی است که در این کتاب از آن فهمیده میشود.

¹ [Reading, with Kehrback, *des Blendwerks*.]

² [Reading, with Erdmann, *dadurch dass*.]

IV

The Division Of Transcendental Logic Into
Transcendental Analytic And Dialecticتقسیم منطق متخطی به
تحلیلی متخطی و تجادلی متخطی

در یک منطق متخطی ما ادراک را منفرد می‌کنیم - همانطور که فوقاً، در علم الجمال متخطی، شعور حسی را - با جدا کردن از دانش خود آن بخش از تفکر را که منحصرراً ریشه در ادراک دارد. توظیف این دانش بحت بستگی دارد به این شرط که مشعراتی که بتواند در مورد آنها نافذ گردد به ما در بدیهه داده شوند. کل دانش ما در غیاب بدیهه فاقد مشعرات و لذا بالکل تهی است. آن بخش از منطق متخطی که میپردازد به عناصر بنیادی دانش بحت داده شده ادراک، و اصولی که بدون آنها هیچ مشعری نمیتواند به تفکر بیاید، تحلیل متخطی Transcendental Analytic نام دارد. منطقی است برای حقیقت. چون هیچ دانشی نمیتواند آنرا نقض کند بدون آنکه بلافاصله کل محتوا را از دست بدهد، یعنی، کل رابطه با هر مشعری را، و در نتیجه کل حقیقت را. اما چون بکار بستن این نوع بحت دانش ادراک و این اصول بطور مستقل، و حتی ورای حدود تجربه، که فقط آن است که میتواند مضمون (مشعرات) را بدهد که بر آنها اصول بحت ادراک میتوانند نافذ گردند، بسیار اغوا کننده است، ادراک می‌رود به سمت اینکه به خطر اختراع بیافتد، با نمایی صرف از معقول بودن، استفاده ای مضمونی از اصول بحت و صرفاً قالبی خود، و قضاوت بدون تبعیض در مورد مشعرات - در مورد مشعراتی که به ما داده نشده اند، بالاتر حتی، که شاید هرگز هم نتوانند بهیچ شکلی داده شوند. از آنجاییکه این تحلیل متخطی بدرستی باید تنها بعنوان شریعتی برای قضاوت در مورد توظیف تجربی ادراک مورد استفاده قرار بگیرد، دچار اسائه تنفیذ میگردد اگر که به آن بعنوان ارغونی برای کاربرد عام و نامحدود ادراک توسل شود، و نتیجتاً اگر، تنها با ادراک بحت صرف، برای قضاوت ترکیبی، تأکید کردن، و اخذ تصمیم در مورد مشعرات بطور عام خطر کنیم. توظیف ادراک بحت در آنصورت تجادلی خواهد شد. بنابراین بخش دوم منطق متخطی میباید نقدی برای این توهم تجادلی را تشکیل بدهد، و نامیده میشود تجادل متخطی Transcendental Dialectic، نه بعنوان هنری برای تولید جزمی چنین توهمی (هنری که متأسفانه بسیار زیاد توسط شعبده بازان متافیزیک معمول است)، بلکه بعنوان نقدی برای ادراک و استدلال در رابطه با توظیف ماوراء الطبیعه آنها. خصیصه دروغین و توهم آمیز آن ادعاهای بی پایه را افشا کرده، جایگزین خواهد کرد ادعاهای گزاف برای کشف و توسعه دانش صرفاً توسط اصول متخطی را، با چیزی که بیش از یک بررسی نقادانه ادراک بحت نیست، جهت حفاظت آن در مقابل توهمات سفسطه آمیز.

Transcendental Logic

منطق متخطی

First Division . Transcendental Analytic

مبحث اول

تحلیل متخطی

(آنالیتیک ترانسندنتال)

تحلیل متخطی Transcendental Analytic مبتنی است بر تجزیه کل دانش پیشاتجربی به عناصری که ادراک بحت مستقلاً میدهد . برای اینکار ، موارد زیر نکات اصلی هستند :

(1) که مفاهیم بحت باشند و نه تجربی (2) که متعلق باشند ، نه به بدیهه و شعور حسی ، بلکه به تفکر و ادراک (3) که بنیادی بوده و بدقت از آنهایی که مشتق یا مرکب هستند متمایز باشند (4) که جدول مفاهیم کامل بوده ، کل عرصه ادراک بحت را بپوشاند .

هنگامی که یک علم مجموعه ای باشد که به طریقی صرفاً تجربی بوجود آمده ، چنین اِکمالی هرگز نمیتواند توسط هیچ نوعی از تخمین صرف تضمین شود . تنها توسط یک فکر تمامیت an idea of totality دانش پیشاتجربی داده شده توسط ادراک ممکن است ؛ چنین فکری میتواند تصنیف دقیق مفاهیمی را که آن تمامیت را میسازند تأمین نموده ، ارتباطات داخلی آنها را در یک نظام system به نمایش بگذارد . ادراک بحت خود را نه صرفاً از هر چیز تجربی بلکه بالکل از هر احساسی متمایز میکند . وحدتی است قائم بذات ، خود کفا ، و غیرقابل افزایش توسط اضافات از بیرون . حاصل جمع دانش آن بنابراین نظامی را تشکیل میدهد ، فهمیده و معین شده توسط فکری واحد . اکمال و فصل بندی این نظام میتواند همزمان معیاری را برای صحت و اصالت کلیه اجزای متشکله اش بدهد . این بخش از منطق متخطی ، اما ، برای تبیین کامل خود ، نیاز به دو دفتر دارد ، یکی حاوی مفاهیم و دیگری اصول ادراک بحت .

Transcendental Analytic

تحلیل متخطی

Book I. Analytic Of Concepts

دفتر ۱.

تحلیل مفاهیم

با " تحلیل مفاهیم analytic of concepts " من تحلیل آنها ، یا نهج معمول در تفحصات فلسفی ، تجزیه محتوای چنین مفاهیمی را آنطور که خود آنها میدهند ، و لذا بیشتر متفاوت کردن آنها را ، نمیفهمم ؛ بلکه به شکلی که تاکنون کمتر به آن عمل شده است تجزیه خود قوه ادراک faculty of the understanding را ، به قصد بررسی امکان پیشاتجربی مفاهیم از طریق جستجوی آنها در درون ادراک فقط ، بمنزله موطن شان ، و از طریق تحلیل استفاده بحت از این قوه . این وظیفه شایسته فلسفه متخطی است ؛ هر چیزی ورای این تعلق دارد به بررسی منطقی مفاهیم در فلسفه بطور عام . بنابراین مفاهیم بحت را تا هسته اولیه و خصلت آنها در ادراک انسانی دنبال خواهیم کرد ، که در آن منتظر و آماده اند ، تا بالاخره ، در فرصت تجربه ، تطور یافته ، و دقیقاً توسط همان ادراک در خلوص خود به نمایش گذاشته شوند ، آزاد شده از شروط تجربی ملصق .

CHAPTER I.

The Clue To The Discovery Of All
Pure Concepts Of The Understanding

فصل ۱.

کلید اکتشاف کلیه مفاهیم بحث ادراک

هنگامی که یک قوه دانش را بکار میاندازیم ، آنگاه ، بدلیل متفاوت بودن اوضاع مسبب ، مفاهیم مختلفی جلو آمده و آن قوه را شناسانده ، و اجازه انتخاب خود را با حدی از اکمال میدهند ، در تناسبی که در خلال زمان طولانی یا با دقت زیاد در مورد آنان تأمل شده . اما وقتی تفحص با چنین سبک مکانیکی انجام میشود ، هرگز نمیتوان از نیل آن به کمال مطمئن بود . بعلاوه ، مفاهیمی که بدینگونه تنها بر حسب موقعیت کشف میشوند ، هیچگونه ترتیب و وحدت منظمی systematic unity نشان نداده ، بلکه در نهایت صرفاً در جفتهایی بر حسب تشابهات ، و در زنجیره هایی بر حسب مقدار محتوای شان ، از ساده تا پیچیده تر مرتب میگردند - ترتیبی که همه چیز هست جز منظم ، هرچند تا حدی اسلوب مند بنا شده .

فلسفه متخطی ، در جستجوی مفاهیم خویش ، امتیاز و نیز وظیفه دارد که بر طبق یک اصل واحد پیش برود . زیرا این مفاهیم ، بحث و محض ، از ادراک سرچشمه میگیرند که خود وحدتی است مطلق ؛ و لذا میبایست با یکدیگر بر طبق یک مفهوم یا فکر idea واحد متصل باشند . چنین اتصالی به ما قاعده ای میدهد ، که بکمک آن قادر میگردیم جای صحیح را برای هر مفهوم بحث ادراک مشخص کرده ، و توسط آن بتوانیم اکمال منظم آنها را بطور پیشاتجربی معین کنیم . و الا در این موضوعات وابسته خواهیم بود به قضاوتهای دلخواهی خویش یا صرفاً به تصادف .

SECTION 1.

The Logical Employment Of The Understanding In General

بخش ۱.

توظیف منطقی ادراک بطور عام

تا اینجا ادراک صرفاً بشکل سلبی توضیح داده شد ، بعنوان قوه غیر حسی دانش . حال از آنجاییکه بدون شعور حسی نمیتوان بدیهه ای داشت ، ادراک نمیتواند قوه ای برای بدیهه شود . اما بغیر از بدیهه هیچ شکل دیگری از دانش جز توسط مفاهیم وجود ندارد . دانش داده شده توسط ادراک ، یا لاقلاً توسط ادراک انسانی ، بنابراین میبایست بکمک مفاهیم باشد ، و لذا نه بصورت بدیهه بلکه استدلالی discursive است . در حالیکه¹ همه بدیهه ها ، بمنزله حسی ، مبتنی هستند بر عواطف² ، مفاهیم تکیه دارند بر نقشها functions . از نقش منظوم وحدت است در عمل بردن منابهای متنوع تحت یک مناب مشترک . مفاهیم مبتنی هستند بر بداهت تفکر ، بدیهه های حسی بر قوه دریافت تأثیرات حسی . اما تنها استفاده ای که ادراک میتواند از این مفاهیم بعمل بیاورد قضاوت کردن است توسط آنها . از آنجاییکه هیچ منابی ، مگر وقتیکه یک بدیهه باشد ، در ارتباط بلاواسطه با یک مشعر قرار ندارد ، هیچ مفهومی هرگز در ارتباط بلاواسطه با یک مشعر نبوده ، بلکه با منابی دیگر از آن ، چه آن مناب یک بدیهه باشد ، یا خود یک مفهوم . قضاوت بنابراین دانشی است بواسطه از یک مشعر ، یعنی ، مناب یک مناب آن . در هر قضاوتی مفهومی وجود دارد که متعلق است به منابهای متعدد ، و در میان آنها به یک مناب داده شده که بلاواسطه مرتبط میشود با مشعر . بنابراین در حکم ، " همه اجسام قابل تقسیم هستند " ،³ مفهوم قابل تقسیم بودن برای مفاهیم مختلف دیگر

¹ [Reading , with Adickes , aber for also.]

² [Affektionen .]

³ [In the 4th edition , veränderlich is corrected to teilbar.]

صادق است ، اما اینجا بخصوص برای مفهوم جسم ، و این مفهوم به نوبه خود برای بعضی مظاهر که خود را به ما ارائه میکنند . این مشعرات لذا بواسطه از طریق مفهوم قابل تقسیم بودن به نیابت میآیند . کلیه قضاوتها ، بر همین اساس ، نقشهای وحدت در میان منابهای ما هستند ، بجای یک مناب بلاواسطه ، یک مناب بالاتر ، که شامل مناب بلاواسطه و دیگران مختلف است ، در شناخت مشعر مورد استفاده قرار میگیرد ، و از اینراه خیلی دانشهای ممکن در دانشی واحد جمع میشوند . اما میتوانیم کلیه نقشهای ادراک را به قضاوتها تقلیل دهیم ، و نتیجتاً ادراک را میتوان بعنوان یک قوه قضاوت به نیابت آورد . زیرا ، همانطور که فوقاً گفته شد ، ادراک یک قوه تفکر است . تفکر همان دانش بکمک مفاهیم است . اما مفاهیم ، بعنوان مسندات احکام ممکن ، مربوط میشوند به منابی از یک مشعر هنوز معین نشده . لذا مفهوم جسم به معنای چیزی است ، مثلاً ، فلز ، که میتواند بکمک آن مفهوم شناخته شود . بنابراین یک مفهوم است منحصرأً بدین خاطر که منابهای دیگر را در بر میگیرد ، که توسط آنها میتواند با مشعرات مربوط شود . لذا مُسند است برای یک قضاوت ممکن ، بطور مثال ، " هر فلزی یک جسم است " . بنابراین نقشهای ادراک میتوانند کشف شوند ، اگر که بتوانیم بیانی شامل و کامل از نقشهای وحدت در قضاوت بدهیم . سهولت انجام اینکار در بخش بعدی نشان داده میشود .

SECTION 2.

The Logical Function Of The Understanding In Judgments

§ 9¹

بخش II.

نقش منطقی ادراک در قضاوتها

اگر کل محتوای یک حکم را کنار گذاشته ، و تنها قالب صرف آنرا در نظر بگیریم ، خواهیم دید که نقش تفکر در قضاوت میتواند تحت چهار عنوان آورده شود ، هریک شامل سه فقره .² آنها را میتوان براحتی در جدول زیر ارائه کرد :

Quantity	کمیت
Universal	جامع
Particular	مُحدّد
Singular	مفرد

Quality	کیفیت
Affirmative	ایجابی
Negative	سلبی
Infinite	مطلق

Relation	نسبت
Categorical	اساسی
Hypothetical	افتراضی
Disjunctive	انفصالی

Modality	جهت
Problematic	مُربّب
Assertoric	مؤكّد
Apodeictic	مُبرهن

¹ ["§ 9" added in B .]

² [Momente .]

از آنجاییکه این تقسیمات ظاهراً از بعضی جهات، هرچند نه بطور اساسی، با دسته بندیهای فنی معمول منطقیون تفاوت دارند، مشاهدات زیر میتوانند از بروز سوء تعبیرهای احتمالی جلوگیری کنند:

1. منطقیون حق دارند که میگویند، در توظیف قضاوتها در قیاسهای منطقی *sylogisms*، قضاوتهای مفرد را میتوان شبیه قضاوتهای جامع دانست. چون از آنجاییکه آنها بالکل دارای هیچ بسطی نیستند، مسند نمیتواند تنها به آن بخشی که محتوی در مفهوم مسندالیه است نسبت داده شده، و از مابقی مستثنی گردد. مسند، بدون هیچ استثنایی، در مورد آن مفهوم اعتبار دارد، درست مثل اینکه مفهومی عام بود و دارای بسطی که مسند برای کل آن نافذ گردید. از سوی دیگر، اگر قضاوتی مفرد را با یک قضاوت جامع مقایسه کنیم، صرفاً بعنوان دانش، از نظر کمیت، رابطه مفرد با جامع مانند رابطه واحد است با نامتناهی، و لذا به ذات اساساً متفاوت با جامع. بنابراین اگر یک قضاوت مفرد (*judicium singulare*) را ارزیابی کنیم، نه تنها بر طبق اعتبار داخلی خود آن، بلکه بعنوان دانش بطور عام، بر طبق کمیت آن در مقایسه با دانش دیگر، مطمئناً با قضاوتهای عام (*judicia communia*) متفاوت خواهد بود، و در جدولی کامل از موارد عام تفکر مستحق جایگاهی جداگانه است - هرچند، برآستی، نه در منطقی محدود به استفاده از قضاوتها در رابطه با یکدیگر.

2. بهمین صورت قضاوتهای مطلق نیز میبایست، در منطق متخطی، از آنهایی که ایجابی و سلبی هستند متمایز گردند، هرچند که در منطق عام بدرستی با آنان در یک دسته قرار گرفته، و عضوی جداگانه را در تقسیم تشکیل نمیدهند. منطق عام کل محتوای مسند را کنار میگذارد (حتی اگر سلبی باشد)؛ و تنها میرسد که آیا مسند به مسندالیه نسبت داده بشود یا با آن مغایرت کند. اما منطق متخطی بعلاوه نگاه میکند که ارزش یا محتوای یک ایجاب منطقی چه میتواند باشد که اینگونه توسط یک مسند صرفاً سلبی ساخته میشود، و بموجب آن چه چیزی در راه افزودن به کل دانش ما حاصل میگردد. اگر در مورد ضمیر انسانی، بگوییم "فانی نیست"، با این قضاوت سلبی لاقط خطا را دور کرده ایم. اما در حکم "ضمیر لافنا است"،¹ تا آنجا که به قالب منطقی مربوط میشود، بواقع یک حکم ایجابی صادر کرده ایم. ضمیر را در حیطه نامتناهی موجودات لافنا قرار داده ایم. از آنجاییکه فانی بخشی از کل موجودات ممکن را تشکیل میدهد، و لافنا دیگری را، حکم چیزی بیش از این نمیگوید که ضمیر یکی از تعداد نامتناهی از چیزها است که باقی میمانند پس از جدا نمودن همه آنهایی که فانی هستند. حیطه نامتناهی ممکنها بدینسان بدان اندازه محدود میشود که فانی از آن مستثنی شده، و ضمیر در بخش باقیمانده از وسعت آن جا میگردد.² اما حتی با وجود چنین حذفی³، این بزرگی باز هم نامتناهی باقی مانده، و بخشهای متعدد بیشتری میتوانند از آن جدا شوند بدون آنکه مفهوم ضمیر به کمترین حدی افزایش یافته، یا بشکلی ایجابی معین گردد. این قضاوتها، هرچند مطلق در رابطه با وسعت منطقی خود، بنابراین، از نظر محتوای دانش خویش، تنها محدود کننده بوده، و لذا نمیتوانند به جدولی متخطی از کلیه فقرات تفکر در قضاوتها منتقل شوند، چون نقش ادراک که بدینسان ابراز میشود شاید در عرصه دانش بحث پیشاتجربی آن دارای اهمیت باشد.

3. کلیه نسبت های تفکر در قضاوتها به این صورت هستند: (a) مسند با مسندالیه (b) زمینه با تالی (c) دانش تقسیم شده و اعضای تقسیم آن، مجتمعاً،⁴ با یکدیگر. در نوع اول قضاوتها تنها دو مفهوم را در نظر میگیریم، در دومی دو قضاوت، در سومی چندین قضاوت را در نسبت هایشان با یکدیگر. حکم افتراضی، "اگر عدالت کامل وجود داشته باشد، فاسد خود رأی مجازات میشود"، در حقیقت حاوی نسبت بین دو حکم است، یعنی، "عدالت کامل وجود داشته باشد"، و "فاسد خود رأی مجازات شود". اینکه هر یک از این دو حکم مستقلاً صحیح باشد، در اینجا نامعین باقی میماند. تنها توالی منطقی است که توسط این قضاوت به تفکر میآید. بالاخره، قضاوت انفصالی حاوی نسبتی است بین دو یا چند حکم با یکدیگر، گرچه نسبتی نه بشکل توالی بلکه تخالف منطقی، بطوریکه عرصه یکی عرصه دیگری را حذف میکند، و در عین حال همزمان بشکل جمهور، زیرا احکام مجتمعاً کل حیطه دانش مورد بحث را اشباع میکنند. قضاوت انفصالی بنابراین بیان کننده نسبتی بین بخشهای حیطه چنین دانشی است، زیرا حیطه هریک مکمل حیطه دیگران است، که با هم حاصل جمع دانش تقسیم شده را میدهند. مثلاً این حکم را در نظر بگیرید، "دنیا یا بدلیل تصادف محض، یا ضرورت داخلی، یا یک علت خارجی وجود دارد". هر کدام از این احکام بخشی از حیطه دانش ممکن در رابطه با وجود دنیایی بطور عام را اشغال میکنند؛ همه آنها با هم کل حیطه را. خارج کردن دانش از هریک از این حیطه ها بمعنی قرار دادن آن در حیطه ای دیگر است، و قرار دادن آن در یک حیطه بمعنای خروج آن از حیطه های دیگر. بنابراین در یک قضاوت انفصالی نوعی جمهور بین اجزاء متشکله وجود دارد، بطوریکه متقابلاً یکدیگر را مستثنی کرده، و همزمان از اینراه در تجمع کامل خود دانش حقیقی را معین میکنند. چون، همگی با هم، محتوای کامل یک دانش داده شده واحد را تشکیل میدهند. این همه آن چیزی است که میباید اینجا مد نظر قرار بگیرد، در رابطه با آنچه که در دنباله میآید.

4. جهت قضاوتها نقشی است بسیار خاص. وجه تمایز آن اینست که هیچ سهمی در رابطه با محتوای دانش ندارد (چون بغیر از کمیت، کیفیت، و نسبت چیز دیگری وجود ندارد که محتوای یک قضاوت را تشکیل دهد)، بلکه میردازد تنها به ارزش رابط بین مسندالیه و مسند در رابطه با تفکر بطور عام. قضاوتهای مریب آنهایی هستند که در آنها ایجاب یا سلب صرفاً بصورت ممکن (غیر الزامی) میباشند. در قضاوت مؤکد ایجاب یا سلب چیزی حقیقی (صحیح) بحساب میآیند، و

¹ [Reading, with Erdmann, nichtsterblich for nicht sterblich.]

² [Umfang ihres Raums.]

³ [Raum.]

⁴ [gesammelten.]

در قضاوت‌های مبرهن بعنوان چیزی واجب¹. بنابراین دو حکم که نسبت بین آنها افتراضی (*antecedens et consequens*) است، و همینطور قضاوت‌هایی که نسبت های متقابل آنها تشکیل قضاوت انفصالی میدهد (اعضای تقسیم)، همگی بلااستثناء تنها مریب هستند. در مثال فوق، حکم، "عدالت کامل وجود داشته باشد"، بصورت مؤکد اظهار نشده، بلکه تنها بشکل حکمی غیر الزامی به تفکر آمده، که ممکن است فرض شود؛ تنها توالی منطقی است که مؤکد میباشد. چنین احکامی لذا میتوانند آشکارا سقیم بوده، و در عین حال، بشکل مریب، میتوانند شروط دانش از حقیقت باشند. بنابراین قضاوت، "دنیا بدلیل تصادف محض وجود دارد"، در قضاوت انفصالی تنها دارای معنای مریب است، یعنی، بعنوان حکمی که میتواند برای لحظه ای مفروض شود. همزمان، مانند راهنمای یک راه غلط در میان تمام راه هایی که میتوانند انتخاب شوند، کمک میکند به کشف حکم صحیح. در نتیجه قضاوت مریب آن است که تنها احتمال منطقی (که عینی نیست) را بیان میکند - انتخابی آزاد برای قبول چنین حکمی و پذیرشی کاملاً غیر الزامی از آن درون ادراک. قضاوت مؤکد میپردازد به واقعیت منطقی یا صحیح. بنابراین، بطور مثال، در یک قیاس منطقی افتراضی، مقدمه در کبری مریب است و در صغری مؤکد، و آنچه که قیاس منطقی نشان میدهد این است که نتیجه بر طبق قوانین ادراک حاصل گردیده است. قضاوت مبرهن یک حکم مؤکد را آنطور که توسط این قوانین ادراک معین شده اند به تفکر میآورد، و در نتیجه بشکل ایجاب کننده بطور پیشاتجربی؛ و بدین طریق وجوب منطقی را بیان میکند. از آنجاییکه هر چیزی بدین ترتیب قدم به قدم در ادراک مندرج میشود - بطوریکه ابتدا چیزی را بطور مریب قضاوت میکنیم و سپس صحت آنرا بطور مؤکد اعلام نموده و در آخر آنرا لاینفک متحد با ادراک با قاطعیت میگوییم، یعنی، واجب و مبرهن - ما در بحساب آوردن این سه نقش جهت بعنوان همان تعداد فقرات تفکر محق هستیم.

SECTION 3.

The Pure Concepts Of The Understanding, Or Categories

بخش III.

§ 10²

مفاهیم بحث ادراک، یا مقولات

منطق عام، همانطور که بکرات اشاره گردید، کلیه محتوای دانش را کنار گذارده، و رو میکند به منابع دیگر، هر آنچه که باشند، برای آن منابهایی که قرار است آنها را از راه تحلیل به مفاهیم تبدیل نماید. منطق متخطی، از سوی دیگر، در مقابل خود تشعبی manifold از شعور حسی پیشاتجربی را قرار داده است، که توسط علم الجمال متخطی، بعنوان مواد برای مفاهیم ادراک بحث، ارائه شده اند. در غیاب این مواد آن مفاهیم³ بدون هرگونه محتوا خواهند بود، لذا بالکل تهی. مکان و زمان حاوی تشعبی از بدیهه بحث پیشاتجربی بوده، لیکن همزمان شروط قوه دریافت ذهنی ما نیز هستند - شروطی که تنها با قید به آنها میتواند منابهای شعرات را دریافت کند، و در نتیجه میبایست همواره بر مفاهیم این شعرات تأثیر نیز بگذارند. اما این تشعب میباید شناخته شود، و بدهت تفکر ایجاب میکند که به طریقی خاص پذیرفته شده، جذب، و متصل گردد. این عمل را ترکیب *Synthesis* مینام.

من از ترکیب، در عام ترین معنای آن، کنار هم قرار دادن منابهای مختلف، و درک⁴ تشعب آنها در یک [عمل] واحد دانش را میفهمم. چنین ترکیبی بحث است، اگر تشعب مربوطه تجربی نبوده بلکه پیشاتجربی باشد، همانطور که تشعب در مکان و زمان چنین است. قبل از اینکه بتوانیم منابهای خود را تحلیل کنیم، منابها خودشان میبایست موجود باشند، و لذا در رابطه با محتوا هیچ مفهومی نمیتواند برای اولین بار از راه تحلیل پدید بیاید. ترکیب یک تشعب (داده شده چه بصورت تجربی و چه پیشاتجربی) اولین چیزی است که موجب پیدایی دانش میشود. این دانش میتواند برآستی، در ابتدا، خام و مبهم باشد، و لذا محتاج تحلیل. با اینوجود تنها ترکیب است که عناصر دانش را جمع کرده، و آنها را برای [شکل دادن] محتوایی معین متحد میکند.⁵ بنابراین به ترکیب است که، اگر بخواهیم منشاء اولیه دانش خود را معین کنیم، میبایست توجه خویش را معطوف کنیم.

¹ درست مانند اینکه تفکر در مریب نقشی از ادراک بود؛ در مؤکد، از قوه قضاوت؛ در مبرهن، از استدلال. این نکته ای است که در دنباله توضیح داده خواهد شد.

² ["§ 10" added in B.]

³ [Reading, with v. Leclair, würden for würde.]

⁴ [begreifen.]

⁵ [und zu einem gewissen Inhalte vereinigt.]

ترکیب بطور عام ، چنانکه در دنباله خواهیم دید ، محصول صرف قدرت تخیل *power of imagination* است ، نقشی کور اما غیر قابل جایگزین ضمیر انسانی ، که بدون آن نمیتوانستیم بالکل هیچ دانشی داشته باشیم ، اما بندرت هرگز از آن آگاهیم . تبدیل ترکیب به مفاهیم اما کار ادراک است ، و توسط این عمل ادراک است که برای نخستین بار صاحب چیزی میشویم که بدرستی میتوان دانش نامید .

ترکیب بحث ، در عام ترین شکل خود ، به ما مفهوم بحث ادراک را میدهد . با این ترکیب بحث منظور من آن چیزی است که تکیه دارد بر وحدت ترکیبی پیشاتجربی . بدین ترتیب شمارش برای ما ، همانطور که براحتی در مورد اعداد بزرگ مشاهده میشود ، ترکیبی است بر طبق مفاهیم ، زیرا بر طبق زمینه مشترکی از وحدت عملی میگردد ، مثلاً ، مبنای ده . از حیث این مفهوم ، وحدت ترکیب تشعب ضروری میشود .

توسط تحلیل منابهای مختلف زیر یک مفهوم آورده میشوند - کاری که در منطق عام به آن پرداخته میشود . آنچه که منطق متخطی ، از سوی دیگر ، میآموزد ، اینست که چگونه ، نه منابها ، بلکه ترکیب بحث منابها را ، به حد مفاهیم برسانیم . آنچه که میبایست ابتدا داده شود - از نظر دانش پیشاتجربی کلیه مشعرات - تشعب بدیهه بحث است ؛ عامل دوم دخیل همانا ترکیب این تشعب است توسط تخیل . اما حتی این هم هنوز دانش نمیدهد . مفاهیمی که وحدت به این ترکیب بحث بخشیده ، و مبتنی هستند منحصرأ بر مناب این وحدت ترکیبی واجب ، نیاز سوم را برای دانش از یک مشعر برآورده میکنند ؛ و آنها متکی هستند بر ادراک .

همان نقشی که به منابهای مختلف در یک قضاوت وحدت میبخشد به ترکیب صرف منابهای مختلف در یک بدیهه نیز وحدت میدهد ؛ و این وحدت را ، در عام ترین بیانش ، مفهوم بحث ادراک مینامیم . همان ادراک ، از طریق همان اعمالی که توسط آنها در مفاهیم ، با کمک وحدت تحلیلی ، قالب منطقی یک قضاوت را تولید کرد ، ایضاً محتوایی متخطی را وارد منابهای آن میکند ، بکمک وحدت ترکیبی تشعب در بدیهه بطور عام . با این حساب این منابها را میتوان مفاهیم بحث ادراک نامید ، و آنها را نافذ دانست بطور پیشاتجربی برای مشعرات - نتیجه ای که منطق عام قادر به نیل به آن نیست .

بدن ترتیب دقیقاً همان تعداد از مفاهیم بحث ادراک که بطور پیشاتجربی در مورد مشعرات بدیهه بطور عام نافذ هستند پیدا میشوند ، همانطور که ، در جدول پیشین ، دیده شد که نقشهای منطقی بودند در کلیه قضاوتهای ممکن . زیرا این نقشها ادراک را کاملاً معین کرده ، و فهرستی کامل از قدرتهای آن ارائه میکنند . این مفاهیم را ، همانند ارسطو Aristotle ، مقولات *categories* خواهیم نامید ، چون هدف عمده ما همان است که او داشت ، گرچه وسیعاً منفرج از آن در نحوه اجرا .

Table of Categories

مقولات

Quantity	کمیت	Modality	جهت	Relation	نسبت
Unity	وحدت	Possibility - Impossibility عدم امکان - امکان	Existence - Nonexistence عدم - وجود	Inherence and Subsistence	ملازمت بقاء
Plurality	کثرت			(substantia et accidens)	
Totality	تمامیت			Causality and Dependence	علیت تبعیت
				(cause and effect)	
				Community	جمهور
				(reciprocity between agent and patient)	

پس این فهرست کلیه مفاهیم بحث جذری ترکیب است که ادراک آنها را بطور پیشاتجربی درون خود دارد. در حقیقت بخاطر داشتن این مفاهیم است که ادراک بحث نامیده میشود؛ چون تنها توسط آنها است که میتواند چیزی را در تشعب بدیهه درک کند، یعنی، مشعری از بدیهه را به تفکر بیاورد. این تقسیم بندی منظم از یک اصل مشترک تطور یافته است، یعنی، قوه قضاوت (که همان قوه تفکر است). همینطور بدون حساب پیدا نشده اند، همچون حاصل جستجوی تصادفی بدنبال مفاهیم بحث، که دلیل تکیه شمارش کاملش، صرفاً بر استقراء، هرگز نمیتواند تضمین شود. و نیز، اگر این نهج را میداشتیم، قادر به کشف این نبودیم که چرا درست همین مفاهیم، و نه آنهای دیگر، جایشان در ادراک بحث است. این کاری بود درخور یک متفکر دقیق همچون ارسطو که برای این مفاهیم بنیادی جستجو کند. اما او اینکار را براساس هیچ اصلی انجام نداد، صرفاً آنچه را که به آنها برمیخورد جمع کرد، و در ابتدا به ده تا از آنها دست یافت، که مقولات *categories* نامید (معضلات *predicaments*). سپس تصور کرد که پنج تا دیگر را نیز کشف کرده است و آنها را پسا معضلات نامید. اما جدول او همچنان ناقص باقی ماند. بعلاوه، در آن میتوان بعضی از اشکال شعور حسی بحث (*quando, ubi, situs, prius, simul*)، و یک مفهوم تجربی (*motus*) یافت، که هیچکدام از آنها در جدول مفاهیمی که اصلشان به ادراک میرسد هیچ جایی ندارند. فهرست ارسطو همچنین چند مفهوم مشتق (*actio, passio*) را نیز جزو مفاهیم اصلی به شمار میآورد؛ و از بین مفاهیم اصلی چند تا بالکل غایبند.

در این رابطه، باید ذکر شود که مقولات، بعنوان مفاهیم اولیه حقیقی ادراک بحث، دارای مفاهیم بحث مشتق خود نیز هستند. اینها نمیتوانند به یک نظام کامل فلسفه منطقی منتقل گردند، بلکه در یک تألیف صرفاً نقادانه اشاره مختصر به این واقعیت کفایت دارد.

اجازه میخوام که این مفاهیم بحث اما مشتق ادراک را قابل استنادهای *predicables* ادراک بحث بنامم - برای تمیز آنها از معضلات [یعنی مقولات]. هرگاه مفاهیم اولیه و اصلی در اختیار باشند، افزودن مشتق و مکمل، و از این راه دادن تصویر کامل شجره خانوادگی [مفاهیم] ادراک بحث سهل میگردد. از آنجاییکه در حال حاضر در پی اكمال نظام نیستیم، بلکه تنها اصولی که باید در ساخت آن متابعت شوند، این کار تکمیلی را به فرصتی دیگر موکول میکنم. میتواند براحتی انجام شود، یکمک مفاتیح علم الوجودی *ontological manuals* - مثلاً، با قرار دادن قابل استنادهای نیرو، کنش و ولوع زیر مقوله علیت؛ و قابل استنادهای حضور و مقاومت زیر مقوله جمهور؛ و قابل استنادهای به وجود آمدن، ترک وجود گفتن، تغییر و غیره زیر معضلات جهت. مقولات، هنگامیکه با شکلهای شعور حسی بحث، یا با یکدیگر، ادغام میشوند، تعداد زیادی مفاهیم پیشاتجربی مشتق را میدهند. ذکر، و در صورت امکان، ارائه فهرست کامل این مفاهیم، کاری مفید و نه خالی از لطف است، اما در اینجا از انجام آن معذوریم.

در این رساله عمداً تعاریف مقولات را حذف میکنم، گرچه شاید دارای آنها باشم. تحلیل این مفاهیم را تنها تا آنجا پیش خواهم برد که در رابطه با تعالیم اسلوب که در صدد طرح آن هستم لازمند. در یک نظام استدلال بحث، تعاریف مقولات بحق مورد نیاز هستند، اما در رساله حاضر فقط باعث انحراف توجهات از موضوع اصلی شده، موجب شک و اعتراض میگرددند که میتوانند بخوبی، بدون گزند برای اهداف اساسی ما، به فرصتی دیگر موکول گردند. ضمناً، از همان مختصری که گفته شد، آشکار میگردد که تهیه قاموسی کامل، با کلیه توضیحات لازم، کاری است نه تنها ممکن، بلکه سهل. تقسیمات ارائه شده اند؛ و تنها کار باقیمانده پر کردن جاهای خالی است؛ و یک "مبحث" منظم، همانطور که در اینجا داده شده، راهنمای کافی را برای جایگاه صحیح هر یک از مفاهیم تأمین کرده، همزمان نشان میدهد که کدام بخشها هنوز خالی هستند.

§ 11¹

این جدول مقولات دارای نکات جالبی است، که شاید بتوانند عواقب مهمی در رابطه با قالب علمی کلیه دانشهای قابل حصول توسط استدلال داشته باشند. چون اینکه این جدول در بخش نظری فلسفه بی اندازه مفید بوده، و بعنوان ارائه دهنده طرح کامل برای یک علم تمام، تا جاییکه آن علم بر مفاهیم پیشاتجربی استوار باشد، برآستی غیرقابل جایگزین است، و اینکه آنرا منظم *systematically*² بر طبق اصول قاطع تقسیم میکند، از پیش از این واقعیت آشکار است که این جدول بدون کاستی حاوی کلیه مفاهیم ابتدایی ادراک بوده، و بالاتر، حتی قالب یک نظام برای آنان در ادراک انسانی، و نتیجتاً اشاره میکند به کلیه فقرات اصلی یک علم حزری برنامه ریزی شده، و حتی ترتیب آنها، همانطور که در جایی دیگر^a نشان داده ام.

a

Metaphysical First Principles of Natural Science.
[در مقدمه که توسط آن کانت این رساله را پیشگفتار میآورد.]

¹ [The whole of sections 11 and 12 added in B.]

² [Reading, with Vaihinger, *systematisch* for *mathematisch*.]

اولین نکته در این جدول اینست که با وجود آنکه دارای چهار صنف از مفاهیم ادراک است، میتواند ابتداءً به دو گروه تقسیم شود؛ گروه اول در رابطه با مشعرات بديهیه، هم بحث و هم تجربیه، و گروه دوم وجود این مشعرات، در ارتباطشان با یکدیگر یا با ادراک.

مقولات گروه اول را مقولات ریاضی *mathematical* مینامیم، آنهایی را که در گروه دوم قرار دارند مقولات دینامیکی *dynamical*. اولی ها دارای هیچ مرابطینی نیستند؛ اینها تنها در گروه دوم دیده میشوند. این تمایز میبایست زمینه در طبیعت ادراک داشته باشد.

ثانیاً، با توجه به این واقعیت که کلیه تقسیمات پیشاتجربی مفاهیم میبایست ثنایی باشند، اهمیت دارد که در همه صنوف تعداد مقولات ثابت است، یعنی، سه. بعلاوه، میتوان دید که در هر صنف مقوله سوم همواره از ادغام مقوله دوم با اول پیدا میشود.

بنابراین همه بودن یا تمامیت دقیقاً کثرت است بصورت وحدت؛ محدودیت فقط همان واقعیت است در ادغام با نفی؛ جمهور همان علیت جوهرها است با تعیین متقابل یکدیگر؛ بالاخره، وجوب همان وجود است که توسط خود امکان داده میشود. با این حال نباید چنین تصور کرد که مقوله سوم تنها یک مشتق است، و نه یک مفهوم بنیادی ادراک بحث. چون ادغام مفاهیم اول و دوم، بمنظور ایجاد مفهوم سوم، نیازمند کنشی خاص از ادراک است، که با آنچه که در اولی و دومی صورت میپذیرد یکی نیست. بنابراین مفهوم عدد (که به مقوله تمامیت تعلق دارد) تنها با داشتن مفاهیم کثرت و وحدت میسر نیست (بطور مثال در مناب بینهایت)؛ همینطور نمیتوان تنها با ادغام مفاهیم علت و جوهر بلافاصله درکی از نفوذ *influence* یافت، یعنی، چگونه یک جوهر میتواند علتی برای چیزی در جوهری دیگر باشد. واضح است که در این موارد، کنشی جداگانه از ادراک طلب میشود؛ همینطور در موارد دیگر.

ثالثاً، در مورد یکی از مقولات، یعنی، جمهور، که در صنف سوم قرار دارد، تطابقش با قالب یک قضاوت انفصالی - قالبی که در جدول نقشهای منطقی با آن متناظر است - به اندازه موارد دیگران چندان آشکار نیست.

برای کسب اطمینان از اینکه بواقع تطابق دارند، میبایست دقت شود که حیطه در کلیه قضاوتهای انفصالی (یعنی، تعدد موجود در هر یک از احکام) بصورت مجموعه ای منقسم به اجزاء ارائه شده است (مفاهیم تابعه)، و از آنجاییکه هیچیک از آنها نمیتواند در درون دیگری باشد، همرتبه به تفکر میآیند و نه تابع، و لذا معین کننده یکدیگر، نه فقط در یک جهت، مانند یک زنجیره، بلکه متبادلاً، مانند یک مجموعه¹ - اگر یک عضو تقسیم انتخاب شود، همه دیگران مستثنی میشوند، و برعکس.

حال در یک کل که از چیزها ساخته شده، ادغامی مشابه به تفکر میآید؛ چون یک چیز تابع نیست، بعنوان تأثیر *effect*، برای دیگری، بمنزله علت *cause* وجودش، بلکه، بطور همزمان و متبادلاً، با آن همرتبه میشود، بمنزله علت تعیین دیگری (مانند یک جسم که اجزای آن متبادلاً یکدیگر را جذب و دفع میکنند). این نوعی کاملاً متفاوت از ارتباط است از آنچه که در رابطه صرف علت با تأثیر دیده میشود (زمینه با عقبه)، چون در رابطه دوم عقبه بنوبه خود متبادلاً زمینه را معین نمیکند، و لذا همراه آن یک کل را نمیسازد - بنابراین، دنیا، بطور مثال، همراه خالق خود برای ساخت یک کل مناسب ندارد². نهجی را که ادراک برای به نیابت آوردن حیطه یک مفهوم تقسیم شده دنبال میکند به همان صورت برای به تفکر آوردن یک چیز بشکل قابل تقسیم هم دنبال میکند؛ و درست شبیه مورد اول، اعضای تقسیم یکدیگر را مستثنی میکنند، و همزمان در یک حیطه واحد باهم ادغام شده اند، بطوریکه ادراک برای خود اجزاء دومی را بصورت موجود (همچون جوهرها) بشکلی به نیابت میآورد، که، همزمان که هر کدام مستقل از دیگران وجود دارد، بازهم آنها در یک کل باهم ادغام شده اند.

§ 12

در فلسفه متخطی مردم عهد باستان فصلی دیگر حاوی مفاهیم بحث ادراک هم وجود داشت که، هر چند جزء مقولات بحساب نیامدند، میبایست، از دید آنها در ردیف مفاهیم پیشاتجربی مشعرات بوده باشند. اما این منجر به افزایش تعداد مقولات میگردد، که لذا مناسب نیست. آنها در پیشنهاد مشهور اهل مکتب چنین مطرح میشدند *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. اما، گرچه ثابت شد که کاربرد این اصل عواقب بسیار ناچیزی داشته، و در واقع تنها گزاره های حشوی *tautological* را داده اند، و لذا در دورانهای اخیر جای خود را در متافیزیک تقریباً تنها بر حسب تعارف نگاهداشته، بااینحال، از سوی دیگر، دیدگاهی را ارائه میکند، که هر چقدر هم تهی بنظر برسد، خود را در زمانی چنین طولانی حفظ کرده است. بنابراین مستحق آن است که در رابطه با منشاء خود مورد بررسی قرار بگیرد، و ما حق داریم حدس بزنیم که زمینه اش را در قاعده ای از ادراک دارد که، مطابق معمول، تنها بطور غلط تعبیر شده است. این مسندات به اصطلاح متخطی برای چیزها،

¹ [Aggregat.]

² [Reading, with Vaihinger, die Welt mit dem Weltschöpfer for der Weltschöpfer mit der Welt.]

در واقع، چیزی نیستند جز الزامات منطقی و معیارهای کل دانش از چیزها بطور عام، و برای چنین دانشی مقولات کمیت، یعنی، وحدت، کثرت، و تمامیت. اما این مقولات، که بدرستی میبایست بعنوان مواد متعلق به امکان خود چیزها بحساب بیابند [مشعرات تجربی]، در این کاربرد اضافی، تنها در معنای قالبی خود استفاده شده اند، به اینصورت که از طبیعت الزامات عام برای کل دانش هستند، و نیز با بی احتیاطی تبدیل شدند از معیارهای تفکر بودن به خواص چیزها در ذاتشان. در کل دانش از یک مشعر، وحدت مفهوم وجود دارد، که میتواند وحدت کیفی *qualitative unity* نامیده شود، ناجاییکه توسط آن تنها وحدت در ادغام تشعب دانش خود را به تفکر میآوریم: بطور مثال، وحدت موضوع در یک نمایشنامه، یک سخنرانی، یا یک داستان. ثانیاً، در رابطه با عواقب آن، صحت *truth* وجود دارد. هر قدر تعداد عواقب صحیحی که به تبع یک مفهوم داده شده میآیند بیشتر باشد، بهمان اندازه معیارهای بیشتری هم برای واقعیت عینی آن وجود دارد. این میتواند کثرت کیفی *qualitative plurality* خصایص نامیده شود، که متعلق است به یک مفهوم بعنوان زمینه مشترک (اما نه بعنوان کمیت). ثالثاً، و در آخر، چیزی بنام *perfection* وجود دارد، که مبتنی است بر این، که کثرت مجتمعاً برمیگردد به وحدت مفهوم، و مطابقت میکند کاملاً فقط با این و نه هیچ مفهوم دیگر. این را میتوان اِکمال کیفی *qualitative completeness* (تمامیت *totality*) نامید. بنابراین آشکار است که این معیارهای منطقی امکان دانش بطور عام همان سه مقولات کمیت هستند، که در آنها وحدت در تولید کمیت یکپارچه *quantum* میباید سراسر متجانس گرفته شود؛ و اینکه این مقولات در اینجا متحول میشوند تا اتصال دانش نامتجانس را در یک آگاهی واحد بدهند، توسط کیفیت دانش بعنوان اصل اتصال. بنابراین معیار امکان یک مفهوم (نه از یک مشعر) تعریف آن است، که وحدت مفهوم در آن، صحیح بودن همه نتایجی که میتوانند بلاواسطه از آن استنتاج خاص از عام شوند، و بالاخره، اِکمال آنچه که بدین صورت از آن استنتاج شده، همه آنچه را که برای ساخت کل مفهوم لازمند در اختیار میگذارند. مشابهاً، معیار یک فرضیه مبتنی است بر قابل درک بودن زمینه فرضی توضیح، یعنی،¹ در وحدت آن (بدون هیچگونه فرضیه کمکی)؛ در صحت عواقبی که از آن قابل استنتاج هستند (تطابق آنها با خود و با تجربه)؛ و بالاخره، در اِکمال زمینه توضیح این عواقب، که ما را دوباره برمیگرداند به چیزی نه بیشتر و نه کمتر از آنچه که در فرضیه فرض شده بود، و لذا در تحلیلی پساتجربی آنچه را که قبلاً بشکل ترکیبی پیشاتجربی به تفکر آمده بود دوباره به ما پس داده و با آن مطابقت میکند. بنابراین، در مفاهیم وحدت، صحت، و هذب، هیچ اضافاتی در جدول منطقی مقولات بعمل نیاوردیم، که گویا بهیچ شکلی ناقص باشد. تمام آنچه که انجام داده ایم بردن توظیف این مفاهیم است تحت قواعد منطقی عام، برای توافق دانش با خودش - موضوع رابطه آنها با مشعرات بهیچوجه مورد بحث نبوده است.

¹ [Taking *oder* as equivalent to "that is", and not as expressing an alternative.]

Analytic Of Concepts¹تحلیل مفاهیم¹

CHAPTER II.

The Deduction Of The Pure Concepts Of Understanding

فصل II.

استنتاج از عام به خاص مفاهیم بحت ادراک

SECTION 1.

بخش I.

§ 13²

The Principles Of Any Transcendental Deduction

اصول هرگونه استنتاج از عام به خاص متخطی

حقوقدانان در هر بررسی قانونی، هنگامی که به حقوق rights و ادعاها claims میرسند، بین مسئله حق (*quid juris*) و مسئله واقعیت (*quid facti*) تمایز قائل میشوند؛ و لازم میدانند که هر دو بررسی شوند. اثبات اولی را، که میباید حق یا ادعای مشروع را تصریح کند، آنها استنتاج *deduction* مینامند. مفاهیم تجربی زیادی بدون سؤال از کسی بکار گرفته میشوند. از آنجاییکه تجربه همیشه برای اثبات واقعیت عینی آنها دم دست است، تصور میکنیم که، بدون یک استنتاج، مجازیم معنایی دلخواه به آنها بدهیم، معنایی متناسب³. اما مفاهیم غصبی، همچون بخت *fortune* و تقدیر *fate*، هم وجود دارند که گرچه به افراط همه جا بکار میروند، هنوز هم گاهگاهی با این سؤال به چالش کشیده میشوند: *quid juris*. این تقاضا برای یک استنتاج ما را در یک سردرگمی عمده میاندازد، نبود هیچ عنوان روشن قانونی، کافی برای توجیه توظیف⁴ آنها، چه قابل حصول از تجربه چه از استدلال.

حال در بین مفاهیم منشعب manifold که شبکه فوق العاده پیچیده دانش انسانی را تشکیل میدهند، بعضیها هستند که برای توظیف بحت پیشاتجربی در نظر گرفته شده اند، در استقلال کامل از هر تجربه ای؛ و محق بودن برای استفاده از آنها همواره محتاج یک استنتاج است. چون از آنجاییکه براهین تجربی برای توجیه این نوع توظیف نامکفی هستند، ما با این مشکل مواجه میشویم که چگونه این مفاهیم میتوانند به مشعراتی مرتبط شوند که از هیچ تجربه ای بدست نیایند. من توضیح چگونگی ربط پیشاتجربی مفاهیم به مشعرات را استنتاج متخطی *transcendental deduction* آنها مینامم؛ و از آن استنتاج تجربی را متمایز میکنم، که نشان میدهد چگونه یک مفهوم از تجربه و از تأمل بر تجربه بدست میآید، و لذا ربط پیدا میکند، نه به مشروعیت آن، بلکه تنها به شکل بالفعل نشأت اش.

ما از قبل دارای مفاهیمی هستیم که از دو نوع کاملاً متفاوتند، که با اینحال در نحوه ارتباط با مشعرات بصورت کاملاً پیشاتجربی توافق دارند، یعنی مفاهیم مکان و زمان بمنزله قالبهای شعور حسی، و همچنین مقولات بعنوان مفاهیم ادراک. جستجو برای یافتن استنتاجی تجربی برای آنها کاری خواهد بود تماماً بیفایده. چون وجه تمایزشان دقیقاً مبتنی بر این است که

¹ [Following Michaelis, in substituting this heading for the heading in A and B, *Der transscendentalen Analytik*. Cf. above p. 104.]

² ["§ 13" added in B.]

³ [Reading as in A and B, *eingebildete*. Vaihinger suggests instead *eingiltige*.]

⁴ [Reading, with Erdmann, *ihres* for *seines*.]

آنها با مشعرات خود مرتبط میشوند بدون گرفتن هیچ وامی از تجربه که بتواند برای نیابت این مشعرات خدمت کند. بنابراین اگر، استنتاجی برای چنین مفاهیمی لازم شود، میبایست در هر صورت متخطی باشد.

هر چند، در رابطه با این مفاهیم، همانطور که در رابطه با هر دانشی، میتوان در تجربه جستجو نمود، اگر که نه برای اصل امکان آنها، لااقل برای علل موردی¹ تولیدشان. تأثیرات حسی نخستین محرکات² را ایجاد میکنند، کل قوه دانش بر روی آنها باز شده، و تجربه پا به حیات میگذارد. آن تجربه حاوی دو عنصر کاملاً نامتشابه است، یعنی، مضمون دانش [مأخوذ] از حس ها، و دیگری نوعی قالب برای ترتیب این مضمون، [مأخوذ] از منبع داخلی³ بدیهه بحث و تفکر که، در موقع تأثیرات حسی، برای اولین بار وارد عمل شده و مفاهیم را میدهند. چنین بررسی ای در مورد تلاشهای نخستین قوه دانش ما، که توسط آن از ادراکات خاص حسی به مفاهیم جامع میرسد، بدون شک فایده ای بزرگ دارد. ما مدیون لاک Locke عزیز برای افتتاح این مسیر جدید از تخصص هستیم. اما استنتاج مفاهیم بحث و پیشاتجربی هرگز با چنین روشی حاصل نمیشود؛ در چنین مسیری نمیتوان به جستجوی آن رفت. چون با توجه به توظیف آتی آنها، که میباید بکلی مستقل از تجربه باشد، میبایست بتوانند برگ تولدی کاملاً مغایر با آنچه که از تجربیات میآید نشان بدهند. زیرا این تلاش برای اشتقاق علم انفسی مربوط میشود به امر واقع *quaestio facti*، و نمیتواند بمعنای دقیق استنتاج نامیده شود؛ و بنابراین آنرا توضیحی برای داشتن دانش بحث مینامد. آشکارا، تنها استنتاجی که میتواند برای این⁴ دانش داده شود متخطی است، نه تجربی. در رابطه با مفاهیم بحث پیشاتجربی نوع دوم استنتاج اقدامی است بالکل عبث که تنها کسانی به آن مبادرت میکنند که در درک طبیعت کاملاً خاص این دانش ناموفق بوده اند.

اما گرچه باید اذعان شود که تنها نوع ممکن استنتاج دانش بحث پیشاتجربی در مسیر متخطی قرار دارد، با اینحال بلافاصله آشکار نیست که استنتاجی حتماً ضروری باشد. قبلاً بکمک استنتاجی متخطی، مفاهیم مکان و زمان را تا ریشه شان ردیابی کرده، و اعتبار عینی پیشاتجربی آنها را توضیح داده و معین نموده ایم. هندسه اما بطور مطمئن در دانشی کاملاً پیشاتجربی به پیش میرود، و هیچ نیازی به التماس به فلسفه برای هیچگونه مدرکی جهت اصالت بحث و مشروع مفهوم بنیادی خود برای مکان ندارد. اما آن مفهوم در این علم تنها در ارجاعش به دنیای حسی خارجی بکار گرفته شده است - که مکان برای بدیهه اش قالب بحث است - جایبکه کل دانش هندسی، که ریشه در بدیهه پیشاتجربی دارد، دارای اثباتی بلاواسطه است. مشعرات، تا جایبکه قالب شان مد نظر باشد، داده شده اند، از طریق خود دانش از آنها، بطور پیشاتجربی در بدیهه. در مورد مفاهیم بحث ادراک، قضیه کاملاً برعکس است؛ و با آنها است که نیاز اجتناب ناپذیر به یک استنتاج متخطی، نه تنها برای خودشان، بلکه برای مفهوم مکان نیز، اولین بار پیدا میشود. چون از آنجاییکه آنها از مشعرات توسط مسندات نه بدیهه و حس بلکه تفکر بحث پیشاتجربی سخن⁵ میگویند، با مشعرات بطور جامع ارتباط پیدا میکنند، یعنی، جدا از کلیه شروط حسی. همچنین⁶، بدلیل نداشتن زمینه در تجربه، نمیتوانند در بدیهه پیشاتجربی، هیچ مشعری را به نمایش بگذارند که قادر باشد، پیش از هر تجربه ای، بعنوان زمینه ترکیب آنها خدمت کند. به این دلایل، آنها نه تنها باعث بدگمانی در رابطه با اعتبار عینی و حدود توظیف خودشان میشوند، بلکه بخاطر گرایش شان به بکارگیری مفهوم مکان و رای شروط بدیهه حسی، آن مفهوم را نیز مبهم میکنند؛ و برآستی، به این دلیل است که از قبل استنتاجی متخطی را برای آن ضروری یافتیم. بنابراین خواننده میبایست پیش از آنکه حتی قدمی در میدان استدلال بحث بگذارد نسبت به ضرورت اجتناب ناپذیر چنین استنتاج متخطی متقاعد شود. در غیر اینصورت با چشم بسته پیش رفته، و میبایست پس از گردشهای بسیار برگردد به همان جهلی که از آن عزیمت کرده بود. همزمان، اگر نخواهد که بخاطر ابهام در مضامین که بر طبق طبیعت خود عمیقاً مستورند لب به شکایت گشوده، یا در رفع ابهامات بسهولت دچار یأس⁷ شود، میبایست پیش دانشی روشن از دشواری ناگزیر در تعهد پیش روی خود داشته باشد. چون میبایست یا هرگونه ادعایی را برای انجام قضاوتهای استدلال بحث در⁸ عالیقدرترین همه عرصه ها رها کند، همانیکه از حدود هر تجربه ممکن تخطی میکند، یا در غیر اینصورت این تفحص نقادانه را به کمال برساند.

پیش از این توانستیم با اندکی سختی توضیح بدهیم که چگونه مفاهیم مکان و زمان، گرچه دانشهای پیشاتجربی، میبایست الزاماً به مشعرات مرتبط گردند، و چطور دانشی ترکیبی از مشعرات را مستقل از هر تجربه ای ممکن⁹ میسازند. چون از آنجاییکه تنها توسط قالبهای بحث احساس است که یک مشعر میتواند برای ما ظاهر شده، و بدین ترتیب یک مشعر بدیهه تجربی گردد، مکان و زمان بدیهه های بحث هستند که بطور پیشاتجربی شرط امکان مشعرات بصورت مظاهر را در خود دارند، و ترکیبی که در آنها صورت میپذیرد دارای اعتبار عینی است.

مقولات ادراک، از سوی دیگر، شروطی را که تحت آنها مشعرات در بدیهه داده میشوند نیابت نمیکند. بنابراین مشعرات میتوانند بدون آنکه ملزم به داشتن ارتباط با نقشهای ادراک باشند برای ما ظاهر شوند؛ و لذا ادراک مجبور نیست که حاوی

¹ [Gelegenheitsursachen.]

² [Anlass.]

³ [aus dem inneren Quell.]

⁴ [Reading, with Erdmann, dieser es allein for diessen allein es.]

⁵ [Reading, with Hartenstein, reden for redet.]

⁶ [Reading, with Erdmann, und sie, da sie for und die, da sie.]

⁷ [Reading, with Hartenstein, werde for werden.]

⁸ [Reading, with Erdmann, als auf das for als das.]

⁹ [Reading, with Erdmann, machen for machten.]

شروط پیشاتجربی آنها باشد. در نتیجه مشکلی که در عرصه حس با آن روبرو نبودیم در اینجا بروز میکند، یعنی، چگونه شروط غیرعینی تفکر *subjective conditions of thought* میتوانند دارای اعتبار عینی *objective validity* باشند، یعنی، میتوانند شروط امکان هر دانشی از مشعرات را تأمین کنند. چون مظاهر مطمئناً میتوانند در بدیهه مستقل از نقشهای ادراک داده شوند. مثلاً مفهوم علت را در نظر بگیرید، که دلالت دارد بر نوعی خاص از ترکیب، که توسط آن بر پایه چیزی، A، چیزی دیگر کاملاً متفاوت با آن، B، بر طبق قاعده ای معین فرض میشود. بطور پیشاتجربی روشن نیست که چرا مظاهر باید چنین چیزی داشته باشند (نمیتوان برای اثبات آنها به تجربه رجوع کرد، چون چیزی که باید ثابت شود وجود اعتبار عینی برای یک مفهوم پیشاتجربی است)؛ و لذا بطور پیشاتجربی مورد تردید است که شاید چنین مفهومی بالکل تهی باشد، و فاقد هرگونه مشعری در بین مظاهر. مشعرات بدیهه حسی میبایست با شروط قالبی احساس که بطور پیشاتجربی در ذهن قرار دارند تطابق کند، چون در غیر اینصورت نمیتوانند مشعری برای ما باشند. اما آنکه میبایست با شروطی که ادراک برای وحدت¹ ترکیبی تفکر طلب میکند نیز مطابقت داشته باشند موضوعی است که زمینه هایش بهیچوجه چندان روشن نیستند. مظاهر بخوبی میتوانند طوری ساخته شده باشند که ادراک آنها را در تطابق با شروط وحدت خود نیابد. همه چیز میتواند در چنان ابهامی فرو رود که، مثلاً، در زنجیره مظاهر هیچ چیزی دیده نشود که بتواند قاعده ای برای ترکیب ارائه کرده و از اینراه عهده دار مفهوم علت و معلول *cause and effect* گردد. این مفهوم آنگاه بکلی تهی، پوچ و بی معنی خواهد شد. اما در حالیکه بدیهه هیچ نیازی بالکل به نقشهای *functions* تفکر ندارد، مظاهر معهدا مشعرات را به بدیهه ما عرضه میکنند.

اگر قصد فرار از این تفحصات پر زحمت را میداشتیم با گفتن اینکه تجربه دائماً مثالیایی از این قاعده مندی در بین مظاهر را ارائه کرده و بدین ترتیب فرصتهای فراوان برای استخراج مفهوم علت، و همزمان بررسی صحت و سقم اعتبار عینی چنین مفهومی ایجاد میکند، این واقعیت را نادیده گرفته بودیم که مفهوم علت هرگز به این شکل پیدا نمیشود. میبایست یا بطور کاملاً پیشاتجربی ریشه در ادراک داشته باشد، یا صرفاً وهمی در مغز بحساب آمده و رها گردد. چون این مفهوم اکیداً طلب میکند که چیزی، A، میباید چنان باشد که چیز دیگری، B، در پی آن ضرورتاً و بر طبق قاعده ای مطلقاً جامع بیاید. مظاهر در واقع مواردی را ارائه میدهند که از آنها میتوان قاعده ای را بدست آورد که بر طبق آن چیزی معمولاً اتفاق میافتد، اما هرگز ثابت نمیکند که این توالی² الزامی باشد. برای ترکیب علت و معلول منزلتی است که تجربیاً قابل بیان نیست، یعنی، که تأثیر نه تنها به دنبال علت میآید بلکه بر پایه آن فرض شده و از بطن آن برمیخیزد³. جامعیت قاطع قاعده هرگز خصلتی برای برای قواعد تجربی نیست؛ از طریق استقراء *induction* آنها فقط میتوانند جامعیت نسبی کسب کنند، یعنی، قابلیت کاربرد وسیع. اگر قرار بود که مفاهیم بحث ادراک را صرفاً محصولات تجربی بحساب بیاوریم، آنگاه تغییری اساسی در [نحوه] توظیف آنها ایجاد کرده بودیم.

¹ [Reading, with v. Leclair, *Einheit for Einsicht*.]

² [Erfolg.]

³ [aus ihr erfolge.]

§ 14¹

Transition To The Transcendental Deduction Of The Categories

گذر به استنتاج از عام به خاص متخطی مقولات

تنها دو راه ممکن وجود دارند که منابهای ترکیبی *synthetic representations*² و مشعرات *objects*³ مربوط به آنها بتوانند اتصال برقرار کرده، با یکدیگر رابطه لازم را بدست بیاورند، یعنی، به هم متصل شوند. یا فقط مشعر میباید مناب را ممکن سازد، یا فقط مناب مشعر را. در حالت اول، این ارتباط صرفاً تجربی بوده، و مناب پیشاتجربی هرگز ممکن نیست. این در مورد مظاهر⁴ صادق است، در رابطه با آن [عنصری] در آنها که تعلق دارد به احساس. در حالت دوم، مناب مستقلاً مشعر خود را تولید نمیکند، تا جاییکه به وجود داشتن مربوط میشود، چون در اینجا صحبت از علیت آن توسط اراده در میان نیست. با اینحال آن مناب معین کننده پیشاتجربی مشعر است، اگر چنین باشد که شناختن هر چیزی بعنوان یک مشعر تنها از طریق آن مناب ممکن باشد. حال برای امکان دانش از یک مشعر تنها دو شرط وجود دارند، اول، بدیهه *intuition*، که از طریقش مشعر داده میشود، هر چند تنها بصورت مظهر *appearance*، دوم، مفهوم *concept*، که توسط آن یک مشعر در انطباق با بدیهه به تفکر *thought* میآید. از گفته های فوق آشکار است که شرط اول، یعنی، آنیکه مشعرات تنها تحت آن میتوانند به بدیهه بیایند، بمنزله زمینه قالبی وجود مشعرات⁵ بواقع بشکل پیشاتجربی در ذهن قرار دارد.⁶ کلیه مظاهر الزاماً مطابقت میکنند با این شرط قالبی احساس، زیرا تنها توسط آن است که میتوانند ظاهر شوند، یعنی، بطور تجربی به بدیهه آمده و داده شوند. حال این سؤال پیش میآید که آیا مفاهیم پیشاتجربی بعنوان پیش شرط هایی نیز خدمت میکنند که تنها تحت آنها چیزی میتواند داده شود، اگر نه به بدیهه آمده، بلکه به تفکر آمده بعنوان مشعر بطور عام. در آنصورت هر دانش تجربی از مشعرات ضرورتاً مطابقت میکند با چنین مفاهیمی، زیرا تنها با اینگونه پیش فرض کردن آنان است که اصولاً چیزی بعنوان مشعر تجربه ممکن میگردد. حال هر تجربه ای براسستی، علاوه بر بدیهه حس ها که توسط آن چیزی داده میشود، حاوی مفهومی از یک مشعر است که از اینراه داده میشود، یعنی، پدیدار میگردد. مفاهیم مشعرات بطور عام بدین ترتیب در زیر هر دانش تجربی بعنوان شرط پیشاتجربی آن قرار دارند. اعتبار عینی مقولات بعنوان مفاهیم پیشاتجربی، بنابراین، مبتنی است بر این واقعیت که، تا جاییکه به قالب تفکر مربوط میشود، تنها توسط آنها اصولاً تجربه ممکن میگردد. آنها الزاماً و بطور پیشاتجربی با مشعرات تجربه ارتباط پیدا میکنند، به این دلیل که تنها توسط آنان است که هر گونه مشعری از تجربه بلااستثناء میتواند به تفکر بیاید.

استنتاج متخطی کلیه مفاهیم پیشاتجربی بنابراین دارای یک اصل است که کل تفحص میبایست تماماً با توجه به آن سمت داده شود، یعنی، که آنها میبایست بعنوان شروط پیشاتجربی امکان تجربه⁷ برسیمت شناخته شوند، چه در مورد بدیهه که داخل آن یافت یافت میشود و چه در مورد تفکر. مفاهیمی که زمینه های عینی امکان تجربه را میدهند دقیقاً بهمین دلیل ضروری هستند. اما انکشاف⁸ تجربه که آنها درون آن پیدا میشوند بمعنای استنتاج شان نیست؛ این تنها روشنگری آنها است. چون در هر چنین روشنگری ای اینها میتوانند صرفاً تصادفی باشند. جز از طریق رابطه جذری آنها با تجربه ممکن، که کلیه مشعرات دانش در آن یافت میشوند،⁹ رابطه آنها با هر مشعری بلااستثناء کاملاً غیر قابل فهم است.

¹ ["§ 14", inadvertently omitted in B, added in 3rd edition.]

² [Reading, with Erdmann, *Vorstellungen* for *Vorstellung*.]

³ [*Gegenstände*.]

⁴ [Reading, with Grillo, *Erscheinungen* for *Erscheinung*.]

⁵ [*Objekten*. Here, as elsewhere, Kant employs *Objekt* and *Gegenstand* as equivalent terms.]

⁶ [Reading, with Kehrbach, *liegt* for *liegen*.]

⁷ [Reading, with Erdmann, *Erfahrung* for *Erfahrungen*.]

⁸ [*Entwicklung*.]

⁹ [*vorkommen*.]

^a لاک Locke گرامی، ناموفق در احتساب این ملاحظات، و یافتن مفاهیم بحث ادراک در تجربه، آنها را همچنین از تجربه استنتاج کرد، و چنان غیرمنطقی پیش رفت که حتی بکمک آنها تلاش کرد دانشی را که بسیار از کلیه حدود تجربه تخطی میکند بدست بیاورد. دیوید هیوم David Hume اما ملتفت شد که، برای اینکار، لازم است که این مفاهیم دارای یک منشاء پیشاتجربی باشند. اما نتوانست توضیح دهد که چگونه ممکن میگردد که ادراک میبایست مفاهیمی را، که خودشان مستقلاً در ادراک بهم متصل نیستند، بصورت الزاماً متصل در مشعر به تفکر بیاورد، و از آنجاییکه هرگز بخاطرش خطور نکرده بود که ادراک خود، شاید، توسط همین مفاهیم، خالق آن تجربه ای باشد که مشعرانش در آن یافت میشوند، به ناچار آنها را از تجربه مشتق کرد، یعنی، از یک ضرورت غیرعینی subjective (یعنی، از عادت)، که از تداعی مکرر در تجربه نشأت گرفته، و به غلط عینی objective به حساب آمد. اما او سپس کاملاً منطقی بر پایه این مقدمات احتجاج کرد. ناممکن است، او اعلام کرد، که با این مفاهیم و اصول که آنها موجب پیدایی شان شده اند، و رای مرزهای تجربه عبور کرد.

حال این اشتقاق تجربی، که در آن هر دو فیلسوف اتفاق نظر دارند، نمیتواند با آن علوم پیشاتجربی که ما عملاً صاحب آنها هستیم آشتی داده شود، یعنی، ریاضیات محض pure mathematics و علم عام طبیعت general science of nature؛ و همین واقعیت برای رد چنین اشتقاقی کفایت میکند.

در حالیکه نفر اول از این دو مرد برجسته دروازه ای وسیع را برای تعصب¹ enthusiasm گشود - چون اگر فقط یکبار چنین حقی برای استدلال مجاز شمرده شود، دیگر هرگز در محدوده توصیه های نه چندان روشن اعتدال باقی نخواهد ماند - آن دیگری خود را تماماً تسلیم شکاکیت scepticism کرد، با این تصور که، کشف کرده آنچه که تا آنموقع استدلال بحساب آمده چیزی نبوده جز توهمی همه گیر مبتلاکننده قوه دانش ما. حال پیشنهاد میکنیم که امتحان شود آیا امکان دارد برای استدلال انسانی رفتاری مطمئن بین ایندو تباهی یافت شده، برایش حدود قاطع معین گردد، و در عین حال کل میدان برای فعالیت های مقتضی اش باز نگهداشته شود.

اما ابتدا باید توضیحی در رابطه با مقولات بدهم. آنها مفاهیم یک مشعر بطور عام هستند، که توسط آنها بدیهه یک مشعر در رابطه با یکی از نقشهای منطقی قضاوت متعین بحساب میآید. در نتیجه نقش قضاوت قاطع همان رابطه مسندالیه است با مسند؛ بطور مثال، "همه اجسام قابل تقسیم هستند". اما در رابطه با توظیف منطقی صرف ادراک، مشخص نیست که به کدامیک² از دو مفهوم قرار است نقش مسندالیه، و به کدامیک نقش مسند، نسبت داده شود. چون میتوان اینطور هم گفت، "که چیزی قابل تقسیم یک جسم است". اما هنگامیکه مفهوم جسم تحت مقوله جوهر آورده شود، آنگاه مشخص است که بدیهه تجربی آن در تجربه میبایست همواره بعنوان مسندالیه بحساب بیاید و نه هرگز بعنوان مسند صرف. همینطور در مورد همه مقولات دیگر.

^a [سه قطعه بعدی در B با سطور زیر جایگزین شده اند:]

سه منبع اصلی (ظرفیها یا قوای ضمیر انسان) وجود دارند که حاوی شروط امکان هر تجربه ای هستند، و خود نمیتوانند از هیچ قوه دیگر ذهن مشتق شوند، یعنی، حس sense، تخیل imagination و ادراک ذکائی apperception. بر آنها متکی هستند (1) مَلْخَص تشعب بطور پیشاتجربی توسط حس (2) ترکیب این تشعب توسط تخیل و بالاخره (3) وحدت این ترکیب توسط ادراک ذکائی جذری. کلیه این قوا دارای یک توظیف متخطی (و نیز تجربی) هستند که تنها به قالب مربوط شده، و بطور پیشاتجربی ممکن است. در رابطه با حس³ این نکته را در بخش نخست بررسی کردیم؛ اکنون برای فهم طبیعت دو تائی دیگر تلاش خواهیم کرد. [پایان زیر نویس a]

¹ [Schwärmerei.]

² [Reading, with Grillo, welchem for welcher.]

³ [in Ansehung der Sinne.]

The Deduction Of The Pure Concepts Of Understanding ¹

استنتاج از عام به خاص مفاهیم بحث ادراک

[بر طبق چاپ اول]

SECTION 2.

The A' Priori Grounds Of The Possibility Of Experience

بخش II.

زمینه های پیشاتجربی امکان تجربه

آنکه یک مفهوم concept ، گرچه خود نه محتوی در مفهوم تجربه ممکن و نه متشکل از عناصر یک تجربه ممکن ، میباید بصورت کاملاً پیشاتجربی تولید شده و میباید با یک مشعر مرتبط باشد ، تماماً متناقض و ناممکن است . چون در آنصورت هیچ محتوایی نخواهد داشت ، زیرا هیچ بدیهه ای در تناظر با آن نیست ؛ و بدیهه ها بطور عام ، که مشعرات توسط آنها میتوانند به ما داده شوند ، عرصه را ایجاد میکنند ، کل مشعر ، برای تجربه ممکن را . یک مفهوم پیشاتجربی که با تجربه مربوط نباشد تنها قالب منطقی یک مفهوم خواهد بود ، نه خود آن مفهوم که بکمش چیزی به تفکر میآید .

مفاهیم بحث پیشاتجربی ، در صورت وجود ، برآستی هرگز نمیتوانند حاوی چیزی تجربی باشند ؛ اما ، با اینوجود ، میتوانند صرفاً بعنوان شروط پیشاتجربی یک تجربه ممکن خدمت کنند . تنها بر این پایه است که واقعیت عینی objective reality آنها قرار دارد .

بنابراین اگر به دنبال کشف چگونگی امکان مفاهیم بحث هستیم ، میبایست ببینیم که شروط پیشاتجربی امکان تجربه کدامند که بر آنها امکان تجربه متکی است ، و بعنوان زمینه های اتکاء آن باقی میمانند هنگامیکه هر چیز تجربی از مظاهر منتزع میگردد . مفهومی که با کفایت و جامعیت universality چنین شرط قالبی و عینی برای تجربه را بیان کند . یک مفهوم بحث ادراک نامیده میشود . مطمئناً ، بمحض دارا بودن مفاهیم بحث ادراک ، قادر خواهیم بود مشعراتی را نیز به تفکر بیاوریم که شاید ناممکن باشند ، یا ، باوجود شاید به ذات ممکن بودن ، نمیتوانند در هیچ تجربه ای داده شوند . زیرا برای بهم پیوستن این مفاهیم احتمال دارد چیزی حذف شده باشد که الزاماً متعلق است به شرط یک تجربه ممکن (همانطور که در مفهوم روح spirit) . یا شاید مفاهیم بحث بیش از آن حدی که تجربه بتواند همراه شود گسترش پیدا کرده باشند (همانطور که در مفهوم خدا God) . اما عناصر هر دانش پیشاتجربی ، حتی تخیلات مهجور و آشفته ، هرچند که برآستی نمیتوانند از تجربه مشتق شوند ، چون در آنصورت دانش پیشاتجربی نمیشدند ، میبایست نهایتاً همواره حاوی شروط بحث پیشاتجربی تجربه ای ممکن و مشعری تجربی باشند . در غیر اینصورت هیچ چیز توسط آنها به تفکر نمیآید ، و آنها خود ، بدون داده ها ، هرگز نمیتوانند حتی در تفکر هم پیدا شوند .

مفاهیمی را که بدین صورت بطور پیشاتجربی حاوی تفکرات بحث دخیل در هر تجربه ای هستند ، در مقولات میبایم . اگر بتوانیم ثابت کنیم که تنها توسط آنها یک مشعر به تفکر میآید ، این استنتاجی مکفی برای آنها شده ، و به اعتبار عینی آنها حقانیت میدهد . اما چون در چنین تفکراتی بیش از فقط قوه تفکر ، ادراک ، وارد عمل میشود ، و چون این قوه خود ، بمثابة قوه دانش که قرار است به مشعرات مرتبط شود ، طالب توضیح در رابطه با امکان چنین رابطه ای است ، میبایست اول از همه ، نه در ساختار تجربی آنها بلکه در ساختار متخطی شان ، آن منابع غیرعینی را که شالوده پیشاتجربی امکان تجربه را شکل میدهند مورد توجه قرار بدهیم .

اگر هر منابیی کاملاً برای منابهای دیگر غریبه میبود ، ایستاده در انزوا ، هرگز چیزی بنام دانش بوجود نمیآید . چون دانش [اساساً] یک کل است که در آن منابها در قیاس و اتصال با یکدیگر قرار دارند . از آنجاییکه حس sense حاوی تشعبی در

¹ [The Deduction , as here given , up to p. 150 , was omitted in B . The Deduction , as restated in B , is given below , pp. 151 to 175 .]

بدیهه خود است ، به آن یک مُلَخَص synopsis استناد میدهیم . اما در تناظر با این مُلَخَص میبایست همواره یک ترکیب *synthesis* وجود داشته باشد ؛ قوه دریافت حسی *receptivity* تنها در انتلاف با بدهت *spontaneity* است که میتواند دانش را ممکن کند . حال این بدهت زمینه یک ترکیب سه گانه است که لزوماً میبایست در هر دانشی وجود داشته باشند ؛ یعنی : فهم *apprehension* منابها بمنزله تعدیلات ذهن در بدیهه ، بازتولید آنها در تخیل *imagination* و بازشناسی *recognition* آنها در یک مفهوم . اینها اشاره دارند به سه منبع غیرعینی دانش که خود ادراک را ممکن میکنند - و لذا هر تجربه ای را بمنزله محصول تجربی آن .

Preliminary Remark

نکته مقدماتی

استنتاج مقولات امری است آنچنان دشوار ، وادار کننده ما به نفوذ آنچنان عمیق درون زمینه های اولیه امکان دانش بطور عام ، که برای پرهیز از زحمت یک نظریه کامل ، و در عین حال از قلم نیانداختن هیچ موردی در چنین تفحص مهمی ، صحیح دیدم که در چهار قسمت ذیل بجای تعلیم خواننده او را آماده کنم . تبیین منظم این عناصر ادراک ابتدا در بخش سوم داده میشود . بنابراین خواننده نمیبایست از نا روشنی ها در این بخشهای پیشین بهراسد . اینها در چنین کار بیسابقه ای غیر قابل اجتناب هستند . مطمئنم که در بخش مذکور سرانجام همه چیز بطور کامل روشن خواهد شد .

1. The Synthesis of Apprehension in Intuition

1. ترکیب فهم در بدیهه

هر آنچه منشاء منابهای ما باشد ، چه بخاطر تأثیر چیزهای خارجی باشند ، یا تولید شده از طریق علل داخلی ، چه بطور پیشاتجربی پیدا شوند ، یا مظاهر باشند دارای یک منشاء تجربی هستند ، آنها میبایست همگی بلااستثناء ، بعنوان تعدیلات ذهن ، متعلق باشند به حس داخلی . بنابراین تمام دانش ما نهایتاً مقید است به زمان ، شرط قالبی حس داخلی . در آن میبایست همگی مرتب شده ، متصل گردیده ، و در ارتباط قرار بگیرند . این تأملی عام است ، که میبایست در خلال مطالب ذیل ، بعنوان نکته ای کاملاً بنیادی در ذهن حمل شود .

هر بدیهه ای در خود حاوی تشعبی *manifold* است که تنها تا جایی میتواند بشکل یک تشعب نیابت شود که زمان را در توالی یک تأثیر در پی تأثیری دیگر ذهن تمیز بدهد ؛ چون هر منابی ، چون در یک لحظه منفرد جای دارد ، هرگز نمیتواند چیزی جز وحدت مطلق باشد . برای اینکه وحدت بدیهه بتواند از این تشعب پیدا شود (همانطورکه در مورد مناب مکان لازم است) میبایست ابتدا پیمایش شده ، و بهم متصل گردد . این عمل را ترکیب فهم *synthesis of apprehension* مینامیم ، زیرا بلاواسطه متوجه بدیهه است که در واقع تشعبی را میدهد ، اما تشعبی که خود هرگز قادر نیست بشکل یک تشعب به نیابت بیاید¹ ، و بصورت محتوا در منابی واحد ، مگر در اثر چنین ترکیبی .

این ترکیب فهم همچنین میبایست بشکل پیشاتجربی انجام گیرد ، یعنی ، در رابطه با منابهایی که تجربی نیستند . چون بدون آن هرگز نمیتوانستیم بطور پیشاتجربی منابی از مکان یا زمان داشته باشیم . آنها فقط از طریق ترکیب تشعبی که شعور حسی در قوه دریافت حسی جذری خود عرضه میکند تولید میشوند . بدینسان ما صاحب ترکیبی بحث از فهم میشویم .

¹ [Adding , with Vaihinger , *vorstellen* after *enthalten* .]

2. The Synthesis of Reproduction in Imagination

2. ترکیب بازتولید در تخیل

این صرفاً قانونی تجربی است، که منابهایی که بدنبال یا همراه یکدیگر می‌آیند نهایتاً با هم تداعی شده، و بدین ترتیب در ارتباطی قرار می‌گیرند که توسط آن، حتی در غیاب مشعر، یکی از این منابها میتواند، بر طبق قاعده ای ثابت، موجب انتقال ذهن به منابی دیگر شود. اما این قانون بازتولید پیش فرض میکند که مظاهر خود بواقع تابع چنین قاعده ای بوده، و در تشعب این¹ منابها یک همزمانی یا توالی بر طبق قواعدی صورت بگیرد. در غیر این صورت تخیل تجربی ما هرگز فرصت برای عمل در تناسب با قدرتهای خود نیافته، و در ذهن بصورت مرده ای مخفی باقی میماند و برای ما قوه ای ناشناخته. اگر شنگرف گاهی سرخ بود، گاهی سیاه، گاهی روشن، گاهی تیره، و اگر انسان گاهی در هیئت این حیوان و گاهی در هیئت حیوانی دیگر ظاهر میگشت، و اگر دشتهای در بلندترین روز سال گاهی غرق در میوه بودند، گاهی پوشیده از یخ و برف، آنگاه تخیل تجربی ما هرگز فرصت پیدا نمیکرد تا در هنگام نیابت رنگ سرخ، شنگرف تیره را به ذهن بیاورد. و همینطور هیچ ترکیب تجربی بازتولیدی وجود نمیداشت، اگر یک اسم گاهی به این، گاهی به آن مشعر داده میشد، یا اگر یک چیز مشخص گاهی یک طور نامگذاری میشد و گاهی طوری دیگر، مستقل از هر قاعده ای که مظاهر به ذات تابع آن هستند.

بنابراین میبایست چیزی وجود باشد که، بعنوان زمینه پیشاتجربی یک وحدت ترکیبی لازم برای مظاهر، این بازتولید را ممکن کند. آن یک چیز چیست بزودی کشف خواهیم کرد، و وقتی که دقت کنیم مظاهر خود قائم بذات نبوده، بلکه تنها نمایش منابهای ما هستند، که در نهایت به تعینات حس داخلی تقلیل مییابند. چون اگر بتوانیم نشان بدهیم که حتی بحث ترین بدیهه های پیشاتجربی ما هیچ دانشی را نمیدهند، مگر تا جاییکه حاوی ادغامی از تشعب باشند که ترکیب کامل بازتولید را ممکن کند، آنگاه این ترکیب تخیل نیز، مقدم بر هر تجربه ای، متکی میشود بر اصول پیشاتجربی؛ و میبایست یک ترکیب بحث متخطی تخیل را بعنوان شرط خود امکان هر تجربه ای بپذیریم. چون تجربه خود الزاماً قابلیت بازتولید مظاهر را پیش فرض میکند. وقتی میخواهیم خطی را در تفکر ترسیم² کنیم، یا زمان بین دو ظهر را به تفکر بیاوریم، یا عددی خاص را به نیابت بیاوریم، آشکارا منابهای متشعب گوناگون دخیل میبایست توسط ما یکی بعد از دیگری در تفکر فهمیده شوند. اما اگر بنا باشد که همیشه منابهای قبلی را از ذهن بیرون بیاندازیم (قسمتهای اولیه خط، قسمتهای مقدم فاصله زمانی، یا واحدها در ترتیب به نیابت آمده)، و آنها را هنگام گذر به منابهای بعدی بازتولید نکنیم، آنگاه هرگز یک مناب کامل حاصل نمیشود: هیچیک از تفکرات فوق الذکر، حتی بحث ترین و ابتدائی ترین منابهای مکان و زمان، هرگز نمیتوانستند پیدا شوند.

ترکیب فهم بنابراین بشکلی جدایی ناپذیر وابسته است به ترکیب بازتولید. و همانطور که اولی زمینه متخطی امکان هر نوع دانشی را بلااستثناء تشکیل میدهد - برای بحث پیشاتجربی ها به همان اندازه که برای تجربی ها - ترکیب بازتولید کننده تخیل را هم میباید جزو اعمال متخطی ذهن دانست. لذا این قوه را قوه متخطی تخیل *transcendental faculty of imagination* خواهیم نامید.

3. The Synthesis of Recognition in a Concept

3. ترکیب تشخیص در یک مفهوم

اگر از این آگاه نباشیم آنچه که به تفکر میآوریم همان است که لحظه پیش به تفکر آورده بودیم، آنگاه هر بازتولیدی در زنجیره منابها بیفایده میگردد. چون هر منابی در وضعیت کنونی خود میشد منابی جدید که بهیچوجه به آن عملی که قرار بود توسط آن تدریجاً تولید گردد تعلق نداشت. بنابراین تشعب منابها هرگز یک کل را شکل نمیداد، زیرا فاقد آن وحدتی میبود که تنها شعور ذکائی (آگاهی) *consciousness* قادر است به آن ببخشد. اگر در شمارش فراموش کنیم که واحدهایی، که اکنون در

¹ [Ihrer.]

² [Reading, with Erdmann, ziehen for ziehe.]

مقابل ما میچرخند،¹ متوالیاً به یکدیگر افزوده شده اند، هرگز نخواهیم دانست که یک جمع توسط این افزایش متوالی واحد به واحد تولید میشود، و در نتیجه آن عدد برای ما نادانسته میماند. چون مفهوم عدد چیزی جز آگاهی از این وحدت ترکیب نیست.

کلمه "مفهوم"² میتواند خود همین نکته را یاد آوری کند. چون این آگاهی موحد unitary consciousness³ همان چیزی است که تشعب را ادغام کرده، متوالیاً به بدیهه آورده، و سپس همچنین بازتولید میکند، در منابای واحد. این آگاهی اغلب ممکن است تنها خفیف باشد، بطوریکه ما آنرا به⁴ خود عمل متصل نمیکنیم، یعنی، نه به هیچ شکل مستقیمی در رابطه با تولید مناب، بلکه تنها با نتیجه [آنچه که بدینوسیله به نیابت میآید]. اما علیرغم این تنوعات، چنین آگاهی ای، هرچند نا روشن، میبایست همواره حضور داشته باشد؛ بدون آن، مفاهیم، و همراه آن دانش از مشعرات، بکلی غیرممکن هستند.

در اینجا میبایست برای خود روشن کنیم که منظورمان از عبارت "مشعری از منابها" چیست. فوقاً گفتیم که مظاهر خود چیزی نیستند جز منابهای حسی، که به ذات و مستقلاً، نیابت بمنزله مشعراتی گرفته شوند که قادر به وجود داشتن خارج از قوه انابه ما هستند. پس وقتیکه از مشعری متناظر با، و لذا همچنین متمایز از، دانش خود سخن میگوییم، چه چیزی میباید فهمیده شود؟ بخوبی دیده میشود که این مشعر میبایست تنها بصورت یک چیز بطور عام $x =$ به تفکر بیاید، زیرا خارج از دانش خود هیچ چیز که بشود آنرا در تقابل با این دانش یا در تناظر با آن قرار داد نداریم.

حال میبینیم که تفکر ما در مورد ارتباط هر دانشی با مشعرش یک عنصر الزام با خود حمل میکند؛ مشعر بعنوان چیزی دیده میشود که ممانعت از دلخواهی و تصادفی بودن دانش ما کرده، و آنها را بطور پیشاتجربی به نحوی قاطع معین میکند. چون تاجاییکه آنها میباید با یک مشعر مرتبط شوند، میبایست الزاماً با یکدیگر نیز توافق کنند، یعنی، میبایست دارای آن وحدتی باشند که مفهوم یک مشعر را تشکیل میدهد.

اما روشن است که، چون میباید فقط با تشعب منابهای خود سر و کار داشته باشیم، و چون آن x (آن مشعر) که در تناظر با آنها قرار دارد برای ما هیچ نیست - چیزی که ذاتاً میباید متمایز از کلیه منابهای ما باشد - وحدتی که مشعر واجب میکند نمیتواند چیزی باشد جز وحدت قالبی شعور نکائی در ترکیب تشعب منابها. تنها وقتیکه بدینسان وحدت ترکیبی در تشعب بدیهه را ایجاد کردیم میتوانیم بگوییم که مشعر را میشناسیم. اما این وحدت غیرممکن است اگر که بدیهه نتواند ایجاد شود در تطابق با یک قاعده توسط چنان نقشی از ترکیب که بازتولید تشعب را بطور پیشاتجربی واجب کرده، و مفهومی را ممکن میکند که این در آن وحدت میباید. بنابراین ما یک مثلث را بصورت مشعری به تفکر میآوریم، که در آن آگاهی از ادغام سه خط راست در تطابق با قاعده ای که توسط آن چنین بدیهه ای همواره میتواند به نیابت بیاید. این وحدت قاعده، کل تشعب را معین کرده، و آنرا به شروطی محدود میکند که وحدت ادراک نکائی apperception را ممکن میسازند. مفهوم این وحدت همان مناب مشعر $x =$ است، که از طریق مسندات، فوق الذکر، یک مثلث به تفکر میآید.

هر دانشی به یک مفهوم نیاز دارد، هر چند که آن مفهوم میتواند برآستی کاملاً ناقص و مبهم باشد. اما یک مفهوم همیشه از نظر قالبش چیزی است جامع که بمنزله یک قاعده خدمت میکند. مفهوم جسم، بطور مثال، همانند وحدت تشعب که از طریق آن به تفکر میآید، بمنزله قاعده ای در دانش ما برای مظاهر خارجی خدمت میکند. اما تنها تا جایی میتواند قاعده ای برای بدیهه ها باشد که در کلیه مظاهر داده شده بازتولید لازم تشعب آنها را نیابت کند. مفهوم جسم، در درک حسی چیزی در خارج از ما، نیابت حجم را لازم میکند، و همراه آن منابهای نفوذ ناپذیری، شکل، و غیره را.

هر وجوبی، بلااستثناء، زمینه در شرطی متخطی دارد. بنابراین میبایست زمینه ای متخطی برای وحدت آگاهی در ترکیب تشعب کلیه بدیهه های ما وجود داشته باشد، و به تبع آن همچنین برای مفاهیم مشعرات بطور عام، و همینطور برای کلیه مشعرات تجربه، زمینه ای که بدون آن اصولاً به تفکر آوردن مشعری برای بدیهه های ما غیرممکن است؛ چون این مشعر بیش از آن چیزی نیست، که مفهوش چنین وجوب ترکیبی را بیان میکند.

این شرط جذری و متخطی چیزی جز ادراک نکائی متخطی *transcendental apperception* نیست. آگاهی از نفس *self* بر حسب تعینات وضعیت ما در ادراک حسی داخلی چیزی است صرفاً تجربی، و همواره در حال تغییر. هیچ نفس ثابت و پایداری نمیتواند خود را در چنین جریانی از مظاهر داخلی ارائه دهد. این آگاهی معمولاً شعور داخلی *inner sense* یا ادراک نکائی تجربی *empirical apperception* نامیده میشود. آنچه که الزاماً میباید عدداً متمایز به نیابت آورده شود هرگز نمیتواند بدین صورت از طریق داده های تجربی به تفکر بیاید. برای معتبر نمودن چنین پیش فرض متخطی، میبایست شرطی وجود داشته باشد که مقدم بر هر تجربه ای بوده، و خود تجربه را ممکن میکند.

در ما هیچ دانشی، هیچ اتصال یا وحدتی بین یک دانش با دانش دیگر، بدون آن وحدت شعور نکائی که مقدم بر همه داده های بدیهه ها بوده، و تنها در رابطه با آن نیابت مشعرات ممکن میگردد، نمیتواند وجود داشته باشد. این شعور نکائی جذری و غیرقابل تغییر را ادراک نکائی متخطی *transcendental apperception* مینامیم. استحقاق آن برای این نام از این واقعیت بر میآید که حتی بحث ترین وحدت عینی، یعنی، در مورد مفاهیم پیشاتجربی (مکان و زمان)، تنها از طریق رابطه

¹ [die mir jetzt vor Sinnen schweben.]

² [Begriff.]

³ [dieses eine Bewusstsein.]

⁴ [Reading, with Adickes, mit der ... mit dem for in der ... in dem.]

بدیهه ها با چنین وحدتی در شعور نکائی ممکن¹ میگردد . وحدت عددی این ادراک نکائی بنابرین زمینه پیشاتجربی کلیه مفاهیم است ، درست همانطور که تشعب در مکان و زمان زمینه پیشاتجربی بدیهه های شعور حسی است .

این وحدت متخطی ادراک نکائی از² کلیه مظاهری ، که میتواند در تجربه ای واحد در کنار هم باشند ، اتصالی برای همه این منابها بر طبق قوانین تشکیل میدهد . چون این وحدت در آگاهی غیرممکن میگردد اگر که ذهن در دانش از تشعب قادر نبود از تماثل نقشی آگاه شود که بکمکش³ ترکیباً آنرا در یک دانش واحد ادغام میکند . بنابرین آگاهی لازم و جزئی از تماثل نفس همزمان یک آگاهی از وحدتی متساویاً لازم در ترکیب کلیه مظاهر بر طبق مفاهیم است ، یعنی ، بر طبق قواعدی ، که نه تنها آنها را الزاماً قابل بازتولید بلکه همچنین با اینکار شعری برای بدیهه آنها معین میکنند ، یعنی ، مفهوم چیزی که آنها الزاماً در آن بهم متصلند . چون ذهن هرگز قادر نمیشد که تماثل خود را در تشعب منابهایش به تفکر آورده ، و در واقع این تماثل را بطور پیشاتجربی به تفکر بیاورد ، اگر در پیش چشمانش تماثل عمل خود را نمیداشت ، که توسط آن کلیه ترکیبهای فهم را (که تجربی هستند) تابع وحدتی متخطی نموده ، و از اینراه اتصال آنها را بر طبق قواعد پیشاتجربی ممکن میکند .

حال بعلاوه ما در موقعیتی هستیم که با کفایت بیشتری مفهوم⁴ خود را از یک مشعر بطور عام معین کنیم . کلیه منابها ، بعنوان مناب ، مشعر خود را دارند ، و میتوانند بنوبه خود مشعرات منابهای دیگر بشوند . مظاهر تنها مشعراتی هستند که میتوانند بلاواسطه به ما داده شوند ، و آنچه که در آنها بلاواسطه با مشعر مرتبط میشود بدیهه نام دارد . اما این مظاهر چیزهایی قائم بذات نیستند ؛ آنها تنها منابها هستند ، که به نوبه خود مشعر خویش را دارند - مشعری که خود نمیتواند توسط ما به بدیهه بیاید ، و لذا میتواند غیرتجربی نامیده شود ، یعنی ، مشعر متخطی = x .

مفهوم بحث این مشعر متخطی ، که در حقیقت در تمام دانشهای ما یکی میباشد ، همان تنها چیزی است که میتواند به کلیه⁵ مفاهیم تجربی ما بطور عام ، ارتباط با یک مشعر عطا کند ، یعنی ، واقعیت عینی objective reality . این مفهوم نمیتواند حاوی بدیهه ای معین باشد ، و بنابرین تنها به آن وحدتی اشاره میکند که میبایست در هر تشعبی از دانش که در ارتباط با یک مشعر قرار میگیرد دیده شود . این ارتباط چیزی نیست مگر وحدت واجب شعور نکائی ، و لذا همچنین وحدت واجب در ترکیب تشعب ، از طریق یک نقش مشاع ذهن ، که آن را در منابی واحد ادغام میکند . از آنجاییکه این وحدت میبایست واجب پیشاتجربی بحساب بیاید - در غیر اینصورت دانش بدون مشعر میگردد - ارتباط با یک مشعر متخطی ، یعنی ، واقعیت عینی دانش تجربی ما ، متکی است بر یک قانون متخطی ، که کلیه مظاهر ، چون از طریق آنها قرار است مشعرات به ما داده شوند ، میبایست تابع آن قواعد پیشاتجربی وحدت ترکیبی باشند که فقط توسط آنها مرتبط نمودن این مظاهر در بدیهه تجربی ممکن میشود . بعبارت دیگر ، مظاهر در تجربه میبایست تابع شروط وحدت واجب ادراک نکائی باشند ، درست همانطور که در بدیهه صرف میبایست تابع شروط قالب مکان و زمان باشند . تنها بدین شکل است که اصولاً دانشی ممکن میشود .

4. Preliminary Explanation of the Possibility of the Categories, as Knowledge a priori

4. توضیح مقدماتی امکان مقولات ، بمنزله دانش پیشاتجربی

تنها یک تجربه منحصر واحد وجود دارد که در آن کلیه ادراکات حسی بصورت کامل و متصل ارائه میشوند ، درست همانطور که تنها یک مکان و یک زمان وجود دارد که در آن همه اشکال⁶ مظاهر و کلیه روابط بود و نبود رخ میدهند . وقتی از تجربیات مختلف صحبت میکنیم ، در واقع میتوانیم تنها به ادراکات حسی گوناگون اشاره کنیم ، که همگی آنها ، ذاتاً ، به یک تجربه عام واحد متعلقند . این وحدت ترکیبی کامل برآستی قالب تجربه است ؛ چیزی نیست مگر وحدت ترکیبی مظاهر در تطابق با مفاهیم .

وحدت ترکیب بر طبق مفاهیم تجربی همواره تصادفی خواهد شد ، اگر که آن مفاهیم بر یک شالوده متخطی وحدت مبتنی نباشند . در غیر اینصورت برای مظاهر ممکن میشود که در ضمیر ما ازدحام کنند ، بدون اینکه هرگز امکانی برای تجربه

¹ [Reading , with Erdmann , sei for sein .]

² [macht aus .]

³ [Reading , with Wille , es for sei .]

⁴ [Reading , with Adickes , unseren Begriff for unsere Begriffe .]

⁵ [Reading , with Erdmann , was allen for was in allen .]

⁶ [Formen .]

بوجود بیاید. از آنجاییکه اتصال بر طبق قوانین لازم و جامع وجود نخواهد داشت، کل ارتباط دانش با مشعرات از هم پاشیده میشود. مظاهر میتوانند، برآستی، بدیهه را بدون تفکر بوجود آورند،¹ اما نه دانش را؛ و نتیجتاً برای ما هیچ میشوند.

شروط پیشاتجربی امکان تجربه بطور عام همزمان شروط امکان مشعرات تجربه نیز هستند. حال میگوییم که مقولات، فوق الذکر²، چیزی جز شروط تفکر در یک تجربه ممکن نیستند، درست همانطور که مکان و زمان³ شروط بدیهه برای همان تجربه اند. آنها مفاهیمی بنیادی هستند که توسط آنها ما مشعرات را بجای مظاهر به تفکر میآوریم، و لذا اعتبار عینی پیشاتجربی دارند. این دقیقاً همان چیزی بود که قصد اثبات آنرا داشتیم.

اما امکان، درحقیقت لزوم، این مقولات مبتنی بر ارتباطی است که کل شعور حسی ما، و همراه آن همه مظاهر ممکن، با ادراک ذکائی جذری *original apperception* دارند. در ادراک ذکائی جذری همه چیز میبایست الزاماً تطابق کند با شروط وحدت کامل در خودآگاهی *self-consciousness*، یعنی، با نقشهای جامع ترکیب، یعنی، آن ترکیبی بر طبق مفاهیم که ادراک ذکائی تنها در آن میتواند بطور پیشاتجربی تمایل کامل و لازم خود را نشان دهد. بنابراین مفهوم یک علت چیزی نیست جز یک ترکیب (از آنچه که در زنجیره زمانی، در پی مظاهر دیگر میآید) بر طبق مفاهیم؛ و بدون چنین وحدتی، که قاعده پیشاتجربی خود را داشته، و مظاهر را تابع خود میکند، هیچ وحدت کامل، جامع، و لذا لازمی، برای آگاهی (شعور ذکائی) *consciousness* در تشعب ادراکات حسی *perceptions* یافت نخواهد شد. ادراکات حسی آنگاه متعلق به هیچ تجربه ای نبوده و نتیجتاً بدون مشعر خواهند ماند، یک بازی کور صرف با منابها، چیزی حتی کمتر از یک خواب دیدن.

تمام تلاشها برای اشتقاق این مفاهیم بحث ادراک از تجربه، و از اینراه انتساب اصالتی صرفاً تجربی به آنها، تماماً پوچ و بیفایده هستند. احتیاجی به اصرار بر این واقعیت نیست که، بطور مثال، مفهوم علت دربرگیرنده الزام است، چیزی که هیچ تجربه ای نمیتواند بدهد. تجربه برآستی نشان میدهد که یک مظهر عادتاً بدنبال مظهری دیگر میآید، اما نه اینکه این توالی الزامی باشد، و نه اینکه بتوانیم بطور پیشاتجربی با جامعیت کامل از مقدمه، بمنزله یک شرط، به تالی احتجاج کنیم. اما در رابطه با قاعده تجربی تداعی *association*، که میبایست تماماً مسلم بدانیم هنگامی میگوییم که هر چیزی در زنجیره حوادث آنچنان تابع قاعده است که هیچ چیز هرگز اتفاق نمیافتد، مگر تا جاییکه چیزی بر آن مقدم شود که این بطور جامع بدنبالش بیاید - آنگاه خواهیم پرسید که این قاعده مبتنی بر کدام قانون طبیعت است؟ چگونه این تداعی خود ممکن میشود؟ زمینه امکان تداعی تشعب، چونکه در مشعر قرار دارد، قرابت *affinity* تشعب نامیده میشود. بنابراین میپرسم که، چگونه میباید قرابت کامل مظاهر را، که توسط آن تحت قوانین بلا تغییر قرار گرفته و میبایست بگیرند، برای خود قابل فهم نماییم؟

بر طبق اصول من براحتی قابل توضیح دادن است. کلیه مظاهر ممکن، مانند منابها، به تمامیت یک خودآگاهی ممکن تعلق دارند.⁴ اما چون خودآگاهی یک مناب متخطی است، تمایل عددی از آن جدایی ناپذیر، و بطور پیشاتجربی متقن میباشد. چون هیچ چیز نمیتواند به دانش ما بیاید مگر از حیث این ادراک ذکائی جذری. حال، از آنجاییکه این تمایل میبایست الزاماً در ترکیب هر تشعب مظاهر وارد شود، تا جاییکه آن ترکیب قرار باشد دانش تجربی بدهد، مظاهر تابع آن شروط پیشاتجربی هستند، که ترکیب فهم میبایست با آنها در توافق کامل باشد. مناب یک شرط جامع که بر طبق آن تشعبی میتواند بشکلی بکناخت مطرح شود یک قاعده *rule* نام دارد، و هنگامیکه میبایست چنین باشد آنگاه قانون *law* نامیده میشود. بنابراین کلیه مظاهر بر طبق قوانین لازم در اتصال کامل قرار دارند، و لذا در قرابتی متخطی، که قرابت تجربی برای آن صرفاً یکی از تبعات است.

اینکه طبیعت باید خود را بر طبق زمینه های غیرعینی ما برای ادراک ذکائی جهت داده، و میباید برآستی در رابطه با توافق خود با قانون به آن وابسته باشد، بسیار عجیب و نامعقول بنظر میرسد. اما هنگامی که دقت میکنیم که این طبیعت چیزی قائم بذات نیست بلکه صرفاً اندماجی از مظاهر، به تعداد منابهای ذهن، دیگر تعجب آور نخواهد بود که ما میتوانیم آنرا تنها در قوه جذری کل دانش خود کشف کنیم، یعنی، در ادراک ذکائی متخطی، در آن وحدتی که تنها بخاطر آن چنین چیزی میتواند مشعر همه تجربه های ممکن نامیده شود، یعنی، طبیعت *nature*. و همینطور دیگر متعجب نخواهیم شد که درست به همین دلیل این وحدت میتواند بطور پیشاتجربی شناخته شود، و نتیجتاً الزامی. اگر این وحدت مستقل از منابع اولیه تفکر ما ذاتاً داده میشد، چنین چیزی هرگز ممکن نبود. آنگاه هیچ منبعی را نمیشناختیم که از آن بتوانیم احکام ترکیبی مؤکد اینچنین وحدت جامع طبیعت را بدست بیاوریم. چون آنگاه میباید از خود مشعرات طبیعت مشتق شوند؛ و چون چنین چیزی تنها میتواند بشکل تجربی صورت بگیرد، هیچ چیز جز یک وحدت صرفاً تصادفی حاصل نمیشد، که برای، آن اتصال درونی واجب که هنگام صحبت از طبیعت در ذهن خود داریم بسیار ناکافی میبود.

¹ [gedankenlose Anschauung.]

² [Reading, with Erdmann, oben for eben.]

³ [enthalien.]

⁴ [zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein.]

The Deduction Of The Pure Concepts Of Understanding

استنتاج از عام به خاص مفاهیم بحث ادراک

[بر طبق چاپ اول]

SECTION 3.

The Relation Of The Understanding To Objects In General , And The Possibility Of Knowing Them a' Priori

بخش III.

ارتباط ادراک با مشعرات بطور عام ، و امکان شناخت پیشاتجربی آنها

آنچه را که بطور مجزا و به انفراد در بخش پیشین تشریح کردیم ، اکنون با یک اتصال داخلی منظم ارائه میکنیم . سه منبع غیرعینی subjective sources برای دانش وجود دارند که بر آنها امکان هم تجربه بطور عام و هم دانش از مشعراتش تکیه دارد - حس sense ، تخیل imagination و ادراک ذکائی apperception . هرکدام از اینها را میتوان بعنوان تجربی نگریست ، یعنی ، در کاربردش در مورد مظاهر داده شده . اما همه آنها عناصر و یا شالوده های پیشاتجربی نیز هستند ، که خود این توفیق تجربی را ممکن میکنند . حس Sense نیابت میکند مظاهر appearances را تجربیاً در ادراک حسی perception ، تخیل در تداعی association (و بازتولید reproduction) ، ادراک ذکائی apperception در آگاهی تجربی (شعور ذکائی تجربی) empirical consciousness از تماتل بین منابهای representations بازتولید شده و مظاهری که توسط آنها داده شده اند ، یعنی ، در تشخیص (باز شناسی) recognition .

اما کلیه ادراکات حسی ریشه دارند بطور پیشاتجربی در بدیهه بحث pure intuition (در زمان ، قالب بدیهه داخلی آنها بمنزله منابها) ، تداعی در ترکیب بحث تخیل ، و آگاهی تجربی در ادراک ذکائی بحث ، یعنی ، در تماتل تام نفس the self در کلیه منابهای ممکن .

حال اگر بخواهیم زمینه داخلی این اتصال منابها را تا آن نقطه ای دنبال کنیم که همه آنها میباید در آن به هم برسند تا در آن برای نخستین بار بتوانند وحدت لازم دانش برای یک تجربه ممکن را کسب کنند ، میبایست با ادراک ذکائی بحث شروع کنیم . بدیهه ها برای ما هیچ اند ، و به کمترین حدی مورد توجه نیستند اگر نتوانند در آگاهی جذب شوند ، که در آن میتوانند بطور مستقیم یا غیرمستقیم شرکت کنند . تنها به این شکل است که دانشی ممکن میشود . ما بطور پیشاتجربی آگاه هستیم از تماتل کامل نفس در رابطه با کلیه منابهایی که هرگز بتوانند به دانش ما تعلق داشته باشند ، بعنوان یک شرط لازم امکان کلیه منابها . چون آنها در من تنها تا جایی میتوانند چیزی را نیابت کنند که همگی¹ متعلق باشند به یک آگاهی واحد ، و لذا میبایست لااقل قادر باشند که چنین متصل شوند . این اصل بطور پیشاتجربی صادق بوده ، و میتواند اصل متخطی وحدت همه آنچه که در منابهای ما متشعب است نامیده شود ، و نتیجتاً در بدیهه نیز . از آنجاییکه این وحدت تشعب در یک فاکر subject واحد ترکیبی است ، ادراک ذکائی بحث لذا تأمین کننده یک اصل وحدت ترکیبی تشعب در هر بدیهه ممکن است .^a

^a این قضیه از اهمیتی فوق العاده بر خوردار بوده و نیاز به توجه دقیق دارد . کلیه منابها دارای ارتباطی واجب با یک آگاهی تجربی ممکن هستند . چون اگر این را نداشتند ، و اگر آگاه شدن از آنان بالکل غیرممکن میبود ، این عملاً منجر میشد به پذیرش عدم وجود آنها .

[دنباله a در صفحه بعد ...]

¹ [Reading , with Erdmann , allen andern for allem anderen .]

این وحدت ترکیبی یک ترکیب را شامل شده یا پیش فرض میکند ، و اگر قرار باشد اولی بطور پیشاتجربی لازم گردد ، ترکیب هم میبایست پیشاتجربی باشد . وحدت متخطی ادراک ذکائی در نتیجه مرتبط میشود با ترکیب بحث تخیل ، بمنزله یک شرط پیشاتجربی امکان هر ادغامی از تشعب در یک دانش واحد . اما تنها ترکیب مولد تخیل میتواند بطور پیشاتجربی صورت پذیرد ؛ بازتولید مبتنی است بر شروط تجربی . بنابراین اصل وحدت لازم ترکیب (مولد) بحث تخیل ، پیش از ادراک ذکائی ، زمینه امکان برای هر دانشی است ، بالاخص برای تجربه .

ترکیب تشعب در قوه تخیل را متخطی مینامیم ، اگر بدون تبعیض در بدیهه ها منحصراً متوجه ادغام پیشاتجربی تشعب باشد ؛ و وحدت این ترکیب متخطی نامیده میشود ، اگر بصورت واجب پیشاتجربی در رابطه با وحدت جذری ادراک ذکائی به نیابت بیاید . از آنجاییکه این وحدت ادراک ذکائی زیر بنای امکان هر دانشی میباشد ، وحدت متخطی ترکیب تخیل ، قالب بحث هر دانش ممکن است ؛ و توسط آن کلیه مشعرات تجربه ممکن میبایست بطور پیشاتجربی نیابت شوند .

وحدت ادراک ذکائی در رابطه با ترکیب تخیل ، ادراک *understanding* است ؛ و دقیقاً همین وحدت ، در رابطه با ترکیب متخطی تخیل ، ادراک بحث *pure understanding* . پس در ادراک ، اشکال بحث و پیشاتجربی دانش¹ وجود دارند که حاوی وحدت واجب ترکیب بحث تخیل در رابطه با کلیه مظاهر ممکن میباشند . اینها همان مقولات *categories* هستند ، یعنی ، مفاهیم بحث ادراک . قوه تجربی دانش در انسان بنابراین میبایست حاوی ادراکی باشد که با کلیه مشعرات حس ها رابطه دارد ، هر چند تنها توسط بدیهه و ترکیب اش از طریق تخیل . کلیه مظاهر ، بمنزله داده ها² برای یک تجربه ممکن ، تابع این ادراک هستند . این رابطه مظاهر با تجربه ممکن برآستی واجب است ، زیرا در غیر اینصورت آنها هیچ دانشی نداده و بهیچ شکلی برای ما اهمیت ندارند . بنابراین میباید اذعان کنیم که ادراک بحث ، توسط مقولات ، یک اصل قالبی و ترکیبی برای کلیه تجربیات است ، و اینکه مظاهر رابطه ای واجب با ادراک دارند .

حال میخواهیم ، با شروع از پایین ، یعنی ، با تجربی ، بکوشیم برای روشن کردن آن اتصال واجبی که ادراک ، توسط مقولات ، با مظاهر دارد . آنچه که در ابتدا به ما داده میشود مظهر است . هنگامیکه با آگاهی ادغام میشود ، ادراک حسی *perception* نام دارد . (مگر از طریق رابطه اش با یک آگاهی که لافل ممکن باشد ، مظهر هرگز نمیتواند برای ما شعری از دانش باشد ، و لذا برای ما هیچ است ؛ و از آنجاییکه در ذات خود فاقد اعتبار عینی بوده ، و تنها برای شناخته شدن وجود دارد ، بالکل هیچ است) . حال چون هر مظهری حاوی یک تشعب است ، و چون ادراکات حسی مختلف لذا در ذهن بطور مجزا و منفرد اتفاق میافتند ، برای آنها ادغامی ، آنطور که خودشان نمیتوانند در حس داشته باشند ، مطالبه میشود . بنابراین در ما میبایست قوه ای فعال برای ترکیب این تشعب وجود داشته باشد . این قوه را تخیل *imagination* مینامیم . و عمل آنرا ، هنگامیکه بلاواسطه متوجه ادراک حسی است فهم *apprehension*^b نام میدهیم . از آنجاییکه تخیل میباید تشعب بدیهه را به شکل یک تصویر درآورد ، میبایست از پیش تأثیرات را در فعالیت خود جذب کرده باشد ، یعنی ، آنها را فهمیده باشد .

^a [دنباله a از صفحه قبل ...]

اما هر آگاهی تجربی رابطه ای واجب دارد با یک آگاهی متخطی که مقدم است بر هر تجربه خاصی ، یعنی ، آگاهی از خودم بعنوان ادراک ذکائی جذری . بنابراین مطلقاً واجب است که در دانش من همه آگاهیها به یک آگاهی واحد متعلق باشند ، یعنی از خودم . پس در اینجا ، یک وحدت ترکیبی از تشعب (از آگاهی) وجود دارد ، که بطور پیشاتجربی شناخته شده ، و از اینراه زمینه برای احکام ترکیبی پیشاتجربی را که به تفکر بحث مربوطند تأمین میکند ، درست همانطور که مکان و زمان برای احکام مربوط به قالب بدیهه بحث میکنند . حکم ترکیبی ، که کل تنوع آگاهی تجربی میبایست در یک خودآگاهی واحد³ ادغام شود ، اصل مطلقاً نخست و ترکیبی تفکر ما بطور عام است . اما نباید فراموش شود که مناب مجرد " من " در رابطه با کلیه منابهای دیگر (که وحدت جمعی آنها را ممکن میسازد) آگاهی متخطی است . چه این مناب روشن باشد (آگاهی تجربی)⁴ چه مبهم ، یا حتی هرگز عملاً اتفاق بیافتد ، در اینجا برای ما اهمیت ندارد . اما امکان قالب منطقی هر دانشی الزاماً مشروط میگردد توسط رابطه با این ادراک ذکائی بمنزله یک قوه . [پایان زیر نویس a]

^b ممارسین علم النفس تاکنون در درک این موضوع که تخیل یک عنصر واجب خود ادراک حسی است ناموفق بوده اند . این بخشی به خاطر این واقعیت است که آن قوه محدود شده به بازتولید ، بخشی دیگر بخاطر این اعتقاد که حس ها نه تنها تأثیرات حسی را تأمین میکنند بلکه آنها را ادغام کرده تا تصویرهای مشعرات را بوجود بیاورند . برای این منظور بدون شک چیزی بیشتر از قوه دریافت صرف تأثیرات حسی لازم است ، یعنی ، وظیفه برای ترکیب آنها . [پایان زیر نویس b]

¹ [Erkenntnisse .]

² [Data .]

³ [Reading , with Vorländer , in einem einzigen for in einem einigen .]

⁴ [Vorländer would omit , as being meaningless , the parenthesis : (empirisches Bewusstsein) .]

اما روشن است که حتی این فهم از تشعب نیز خود بنتهایی تصویری ایجاد نکرده و اتصالی بین تأثیرات حسی بوجود نمیآورد ، اگر که زمینه ای غیرعینی وجود نمیداشت که ذهن را به اعاده یک ادراک حسی پیشین در کنار ادراک حسی بعدی آن هدایت کرده و بدین ترتیب کل زنجیره ادراکات حسی را شکل دهد . این همان قوه بازتولید تخیل میباشد ، که صرفاً تجربی است .

اما اگر منابها یکدیگر را با هر ترتیبی بازتولید میکردند ، درست همانطور که اتفاقاً بهم رسیده بودند ، این منجر به اتصال معینی بین آنها نمیگردید ، بلکه تنها به تجمعات تصادفی ؛¹ و در نتیجه منجر به هیچ دانشی هم نمیگردید . بازتولید آنها بنابراین مبیایست مطابقت کند با یک قاعده ، که در تطابق با آن یک مناب در تخیل به منابی دیگر در ترجیح بر دیگری متصل میگردد . این زمینه غیرعینی *subjective* و تجربی بازتولید بر طبق قواعد همان چیزی است که تداعی *association* منابها نامیده میشود .

حال اگر این وحدت تداعی یک زمینه عینی *objective* نیز نمیداشت تا ناممکن کند که مظاهر توسط تخیل به شکلی غیر از مشروط بودن به یک وحدت ترکیبی ممکن این فهم فهمیده شوند ، آنگاه کاملاً تصادفی میگردید که مظاهر در یک کل متصل از دانش انسانی در جای مناسب خود قرار بگیرند . چون گرچه ما میباید دارای قدرت تداعی ادراکات حسی باشیم ، اما کاملاً نامعین و تصادفی باقی میماند که آنها خود قابل تداعی باشند ؛ و اگر قابل تداعی نباشند ، آنگاه میتواند یک تعدد از ادراکات حسی وجود داشته باشد ، و برآستی یک شعور حسی کامل ، که در آن آگاهیهای تجربی بسیاری میتوانند در ذهنم پیدا شوند ، اما جداگانه ، و بدون تعلق به آگاهی از خودم . این اما ناممکن است . چون تنها به این دلیل که همه ادراکات حسی را به یک آگاهی واحد نسبت میدهم است که میتوانم در مورد کلیه ادراکات حسی بگویم که از آنها آگاه هستم . بنابراین مبیایست زمینه ای عینی (یعنی ، آنکه میتواند بطور پیشاتجربی فهمیده شود ، مقدم بر کلیه قوانین تجربی تخیل) وجود داشته باشد که بر آن امکان ، و بالاتر حتی ، وجوب ، یک قانون که شامل حال همه مظاهر میگردد متکی میگردد - زمینه ای ، که ما را وادار میکند کلیه مظاهر را بمنزله داده های حس ها بحساب بیاوریم که مبیایست ذاتاً قابل تداعی باشند و تابع قواعد جامع یک اتصال کامل در بازتولید خود . این زمینه عینی هر تداعی مظاهر را قرابت *affinity* آنها مینامد . در هیچ جا نمیتوان آنرا یافت مگر در اصل وحدت ادراک ذکائی ، در رابطه با هر دانشی که قرار است متعلق به من باشد . بر طبق این اصل کلیه مظاهر ، بلااستثناء ، مبیایست آنچنان وارد ذهن شده یا فهمیده شوند ، که در تطابق با وحدت ادراک ذکائی باشند . بدون وحدت ترکیبی در اتصال آنها ، چنین چیزی غیرممکن است ؛ و این وحدت ترکیبی لذا خود بطور عینی واجب میباشد .

وحدت عینی همه آگاهی های تجربی در یک آگاهی واحد ، از ادراک ذکائی جزئی ، لذا شرط لازم است برای هر ادراک حسی ممکن ؛ و [با پذیرش این میتوانیم ثابت کنیم که] قرابت کلیه مظاهر ، نزدیک یا دور ، پی آمد لازم ترکیبی در تخیل است که بطور پیشاتجربی تکیه دارد بر قواعد .

از آنجاییکه تخیل خود یک قوه ترکیب پیشاتجربی است ، ما به آن عنوان ، تخیل مؤلف *productive imagination* میدهم . تاجاییکه چیزی جز وحدت لازم در ترکیب تشعب مظهر را هدف نگیرد ، میتوان آن را نقش متخطی تخیل نامید . اینکه قرابت مظاهر ، و همراه آن تداعی آنها ، و از این طریق ، یکی پس از دیگری ، بازتولیدشان بر طبق قوانین ، و بدین ترتیب [بدلیل اشتغال این عوامل مختلف] خود تجربه ، میباید تنها توسط این نقش متخطی تخیل ممکن گردد ، برآستی عجیب است ، اما بالینحال نتیجه آشکار بحث پیشین . چون بدون این نقش متخطی هیچ مفاهیمی از مشعرات ، تجربه ای موحد را با هم نمیسازند .

آن " من " 2 (ادراک ذکائی بحث) پایدار و لایتغیر ، قرین کلیه منابهای ما را تا جاییکه اصلاً بتواند ممکن شود از آنها آگاه شویم شکل میدهد . هر آگاهی حقیقتاً همانقدر به یک ادراک ذکائی بحث شامل تعلق دارد ، که هر بدیهه حسی ، بعنوان مناب ، به یک بدیهه بحث داخلی ، یعنی ، زمان . این ادراک ذکائی است که مبیایست به تخیل بحث اضافه شود ، تا کارکرد آنرا ذکائی *intellectual* کند . از آنجاییکه ترکیب تخیل ، تشعب را تنها به صورتی که در بدیهه ظاهر میشود متصل میکند ، بطور مثال ، در هیئت یک مثلث ، گرچه بطور پیشاتجربی انجام گرفته ، لیکن همواره ذاتاً حسی است . و با اینکه مفاهیم ، که متعلقند به ادراک ، از طریق رابطه تشعب با وحدت ادراک ذکائی وارد عمل³ میشوند ، تنها بکمک تخیل است که میتوانند در ارتباط با بدیهه حسی قرار بگیرند .

یک تخیل بحث ، که هر دانش پیشاتجربی را مشروط میکند ، لذا یکی از قوای بنیادی ضمیر انسان است . توسط آن ما تشعب بدیهه را از یک سو ، در اتصال در میآوریم با شرط وحدت لازم ادراک ذکائی بحث از سوی دیگر . آن دو مفرد ، یعنی ، احساس و ادراک ، مبیایست از طریق وساطت این نقش متخطی تخیل در اتصال لازم با یکدیگر قرار بگیرند ، چون در غیر اینصورت اولی ، گرچه برآستی تأمین کننده مظاهر ، هیچ مشعری از دانش تجربی را نمیدهد ، و نتیجتاً هیچ تجربه ای را . تجربه واقعی ، که توسط فهم ، تداعی (بازتولید) ، و بالاخره تشخیص *recognition* مظاهر ساخته میشود ، در تشخیص ، آخرین و بالاترین این عناصر صرفاً تجربی تجربه ، حاوی بعضی مفاهیم است که وحدت قالبی تجربه را ممکن میکنند ، و همراه آن کل واقعیت عینی (صحت) دانش تجربی را . این زمینه های تشخیص تشعب ، از آنجا که منحصرأ قالب یک تجربه بطور عام را مد نظر دارند ، همان مقولات هستند . بر آنها متکی است نه تنها هر وحدت قالبی در ترکیب [متخطی]

¹ [Haufen .]

² [das stehende und bleibende Ich .]

³ [Reading , with Vaihinger , werden Begriffe ins Spiel gebracht .]

تخیل، بلکه همچنین، به لطف آن ترکیب، هر توظیف¹ تجربی آن (در تشخیص، بازتولید، تداعی، فهم) در رابطه با² مظاهر. چون تنها بکمک این مفاهیم³ بنیادی است که مظاهر میتوانند به دانش یا حتی به آگاهی ما تعلق داشته باشند، و بدین ترتیب به خود ما.

بنابراین انتظام و ترتیب در مظاهر را، که ما طبیعت *nature* مینامیم، خودمان وضع میکنیم. هرگز نمیتوانستیم آنها را در مظاهر بیابیم، اگر که خود ما، و یا طبیعت ذهن ما، ابتدا آنها را آنجا نگذاشته بود. زیرا این وحدت طبیعت میباید واجب باشد، یعنی، میباید نوعی وحدت پیشاتجربی اتصال مظاهر باشد؛ و چنین وحدت ترکیبی نمیتواند بطور پیشاتجربی استوار شود اگر که زمینه های غیرعینی چنین وحدتی بطور پیشاتجربی در قدرتهای تشخیصی جذری ذهن ما قرار نمیداشتند، و اگر این شروط غیرعینی، به این خاطر که زمینه های امکان شناختن هر مشعری بلااستثناء در تجربه هستند، همزمان بطور عینی معتبر نبودند.

قیلاً ادراک را به شکلهای مختلف تعریف کرده ایم: بعنوان بدهتی در دانش (در تمایز با قوه دریافت احساس)، بعنوان قدرتی برای تفکر، بعنوان قوه ای برای مفاهیم، یا برای قضاوت. همه این تعریفها، وقتی که بکفایت درک شوند، یکی هستند. اکنون میتوانیم آنرا بعنوان قوه ای برای قواعد *faculty of rules* توصیف کنیم. این وجه تمایز مفید تر بوده، و تقریباً بهتری با طبیعت اساسی آن دارد. شعور حسی به ما قالبها (برای بدیهه) را میدهد، اما ادراک قواعد را. دومی دائماً مشغول بررسی مظاهر است، تا در آنها قاعده ای کشف کند. قواعد، در صورتیکه عینی باشند، و لذا الزاماً وابسته به دانش از مشعر، نامیده میشوند قوانین *laws*. گرچه ما تعداد زیادی از قوانین را از طریق تجربه میآموزیم، اما این نوع قوانین تنها تعییناتی خاص از قوانین بازم بالاتر هستند، و بالاترین آنها، که کلیه⁴ قوانین دیگر در زیر آن قرار میگیرند، بطور پیشاتجربی از خود ادراک صادر میشود. آنها از تجربه وام گرفته نشده اند، برعکس، باید انطباق با قوانین را به مظاهر بخشیده، و بدین ترتیب تجربه را ممکن سازند. بنابراین ادراک چیزی بیش از قدرت بیان قواعد از طریق مقایسه مظاهر است؛ خود شارع قانون طبیعت است. مگر از طریق آن، طبیعت، یعنی، وحدت ترکیبی تشعب مظاهر بر طبق قواعد، اصولاً وجود نخواهد داشت (چون مظاهر، ذاتاً، نمیتوانند خارج از ما وجود داشته باشند - آنها فقط در شعور حسی ما هستند)؛ و این⁵ طبیعت، بعنوان مشعر دانش در یک تجربه، با هر چیزی که بتواند در خود داشته باشد، تنها در وحدت ادراک ذکائی ممکن است. وحدت ادراک ذکائی بنابراین⁶ زمینه متخطی تطابق واجب با قانون برای کلیه مظاهر در یک تجربه واحد است. همین وحدت ادراک ذکائی در رابطه با تشعبی از منابع (تعیین آن بخاطر یک وحدت)⁷ همچون یک قاعده عمل میکند، و ادراک همان قوه این قواعد است. همه مظاهر، بعنوان تجربیات ممکن، لذا بطور پیشاتجربی در ادراک قرار دارند، و از آن امکان قالبی خود را میگیرند، درست بهمان شکل که، چون بدیهه های صرف هستند، در شعور حسی قرار دارند، و در رابطه با قالبشان، تنها از طریق آن ممکن میگردند.

هرچقدر هم غلوآمیز و بی معنی بنظر بیاید، که بگوییم ادراک خود منشاء است برای قوانین طبیعت و همینطور وحدت قالبی آن، چنین ادعایی بالینحال صحیح بوده، و در توافق است با مشعر مورد اشاره خود، یعنی، تجربه. مطمئناً، قوانین تجربی، ذاتاً، هرگز نمیتوانند منشاء خود را از ادراک بحث مشتق کنند. این به همان اندازه غیرممکن است که درک کامل پیچیدگی بی پایان مظاهر صرفاً با رجوع به قالب بحث بدیهه حسی. اما کلیه قوانین تجربی تنها معرفات خاص قوانین بحث ادراک هستند، که تحت آنها، و بر طبق معیارشان، ابتدا ممکن میگردند. از طریق آنها مظاهر خصوصیتی بسامان پیدا میکنند، درست همانطور که همین مظاهر، علیرغم تفاوتیهای قالبهای⁸ تجربی شان، میبایست نهایتاً همواره در توافق باشند با قالب بحث شعور حسی.

ادراک بحث بنابراین قانون وحدت ترکیبی کلیه مظاهر است در مقولات، و بدین ترتیب تجربه را نخست و جذراً، از نظر قالب آن، ممکن میکند. این همه آن چیزی بود که ما وظیفه استقرار آنرا در استنتاج متخطی مقولات داشتیم، یعنی، قابل فهم ساختن این رابطه ادراک با شعور حسی، و، توسط شعور حسی، با کلیه مشعرات تجربه. اعتبار عینی مفاهیم بحث پیشاتجربی بدین ترتیب قابل درک گردید، و منشاء و صحت آنها معین.

¹ [Reading, with Adickes, *aller empirische Gebrauch* for *alle empirischen Gebrauchs*.]

² [*bis herunter zu*.]

³ [*Elemente*.]

⁴ [Reading, with Erdmann, *die andern alle* for *andere alle*.]

⁵ [Reading, with Vaihinger, *Jene* for *Diese*.]

⁶ [Reading, with Erdmann, *also* for *aber*.]

⁷ [*aus einer einzigen*.]

⁸ [*unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form*.]

*Summary Representation of the Correctness of this Deduction of the
Pure Concepts of the Understanding , and of its being the only Deduction possible*

خلاصه در مورد صحت این استنتاج از عام به خاص مفاهیم بحت ادراک ، و منحصر بفرد بودن آن

اگر مشعراتی که دانش ما میباید با آنها سروکار داشته باشد چیزهایی قائم بذات بودند ، ما قادر نبودیم هیچ مفاهیم پیشاتجربی از آنها داشته باشیم . چون از چه منبعی میبایست این مفاهیم را بدست میآوردیم ؟ اگر آنها را از مشعر مشتق نموده بودیم (جدا از اینکه خود مشعر چگونه میتواندست برای ما شناخته شود) ، مفاهیم ما صرفاً تجربی میشدند ، نه پیشاتجربی . و اگر آنها را از نفس self مشتق کرده بودیم ، که صرفاً درون خود ما است نمیتوانستیم خصوصیت یک مشعر متمایز از منابهای خود را معین کنیم ، یعنی ، نمیتوانستند زمینه ای برای این باشند که چرا یک چیز که توسط آنچه که در تفکر داریم معین میگردد میباید وجود داشته ، و چنین منابی چرا نباید ، ترجیحاً ، بکلی تهی باشد . اما ، از سوی دیگر ، اگر میباید تنها با مظاهر سروکار داشته باشیم ، نه فقط ممکن ، بلکه لازم میگردد ، که بعضی مفاهیم پیشاتجربی مقدم باشند بر دانش تجربی از مشعرات . چون از آنجاییکه یک تعدیل صرف شعور حسی ما هرگز در بیرون از ما یافت نمیشود ، مشعرات ، بعنوان مظاهر ، مشعری را تشکیل میدهند که صرفاً در درون ما است . حال گفتن اینکه ، کلیه این مظاهر ، و نتیجتاً کلیه مشعراتی که ما میتوانیم خود را با آنها اشغال کنیم ، همگی بلااستثناء در درون خود من هستند ، یعنی ، معرفات نفس متمائل من میباشند ، تنها نحوه دیگر بیان این است که یک وحدت کامل از آنها میبایست در یک ادراک ذکائی واحد وجود داشته باشد . اما این وحدت آگاهی ممکن همچنین قالب هر دانش از مشعرات را تشکیل میدهد ؛ از طریقش تشعب بصورت متعلق به مشعری واحد به تفکر میآید . بنابراین شکل تعلق تشعب مناب حسی (بدیهه) به یک آگاهی واحد مقدم است بر هر دانشی از مشعر بعنوان قالب ذکائی چنین دانشی ، و خود یک دانش قالبی پیشاتجربی از کلیه مشعرات را تشکیل میدهد ، هنگامیکه به تفکر میآیند (مقولات) . ترکیب تشعب¹ از طریق تخیل بحت ، وحدت کلیه منابها در رابطه با ادراک ذکائی جذری ، مقدم است بر هر دانش تجربی . مفاهیم بحت ادراک لذا بطور پیشاتجربی ممکن هستند ، و در رابطه با تجربه ، براساسی لازم ؛ و این بخاطر اینکه دانش ما میباید منحصرأ با مظاهر سروکار داشته باشد ، که امکان آنها در درون خود ما است ، و اتصال و وحدت آنها (در مناب یک مشعر) نیز قرار است تنها درون خود ما یافت شوند . چنین اتصال و وحدتی بنابراین میبایست مقدم باشند بر هر تجربه ای ، و لازم برای دقیقاً امکان آن در وجه قالبی اش . استنتاج ما در باب مقولات از این دیدگاه ، تنها دیدگاه ممکن ، تطور یافته است .

¹ [Reading , desselben for derselben .]

The Deduction Of The Pure Concepts Of Understanding ¹

استنتاج از عام به خاص مفاهیم بحث ادراک

[بر طبق باز نویسی در چاپ دوم]

SECTION 2.

Transcendental Deduction Of The Pure Concepts Of The Understanding ¹

§ 15

The Possibility of Combination In General

امکان ادغام بطور عام

تشعب منابها میتواند در بدیهه ای داده شود که خالصاً حسی است، یعنی، هیچ چیز نباشد جز دریافت حسی *receptivity*؛ و قالب این بدیهه میتواند بطور پیشاتجربی در قوه انابه ما قرار داشته باشد، بدون اینکه چیزی بیشتر از نحوه تحت تأثیر قرار گرفتن فاکر *subject* باشد. اما ادغام (*conjunctio*) یک تشعب بطور عام هرگز نمیتواند برای ما توسط حواس مقدور شود، و لذا نمیتواند از پیش در قالب بحث بدیهه حسی باشد. زیرا عملی است بالبداهه *act of spontaneity* در قوه انابه؛ و چون این قوه، برای تمایز از احساس، میبایست ادراک نامیده شود، هر ادغامی - چه از آن آگاه باشیم یا نباشیم، چه ادغامی باشد از تشعب بدیهه، تجربی یا غیر تجربی، ² یا از مفاهیم مختلف - عملی است از ادراک. به این عمل میتوان عنوان عام "ترکیب *synthesis*" را داد، به نشانه اینکه ما نمیتوانیم برای خود چیزی ادغام شده در مشعر را که خود قبلاً ادغام نکرده باشیم به نیابت بیاوریم، و اینکه از بین کلیه منابها، تنها ادغام است که نمیتواند توسط مشعرات داده شود. بعنوان عملی از فعالیتهای ذاتی فاکر، نمیتواند ادا شود جز توسط خود فاکر. براحتی مشاهده خواهد شد که این عمل جزراً واحد است و برای هر ادغامی معادل ³، و اینکه تجزیه آن، یعنی، تحلیل *analysis*، که بنظر میآید نقطه مقابل آن باشد، بالینحال همواره مستلزم آن است. چون جایگاه ادراک از قبل ادغام نکرده باشد، نمیتواند تجزیه کند، زیرا تنها بعنوان چیزی ادغام شده توسط ادراک میتواند چیزی که اجازه تحلیل میدهد به قوه انابه داده شود.

اما مفهوم ادغام، علاوه بر مفهوم تشعب و ترکیب آن، دربرگیرنده مفهوم وحدت تشعب نیز هست. ادغام همان مناب وحدت ترکیبی تشعب *synthetic unity of the manifold* است. ^a مناب این وحدت بنابراین نمیتواند از ادغام برخاسته باشد. برعکس، آن چیزی است که، با افزودن خود به مناب تشعب، برای نخستین بار مفهوم ادغام را ممکن میسازد. این وحدت، که بطور پیشاتجربی مقدم بر کلیه مفاهیم است، همان مقوله وحدت (§ 10) نیست؛ چون کلیه مقولات مبتنی هستند بر نقشهای منطقی قضاوت، و در این نقشها ادغام، و لذا وحدت مفاهیم داده شده، از قبل به تفکر آمده است.

^a اینکه آیا منابها در ذات خود متماتل هستند، و آیا نتیجتاً، یکی از آنها میتواند بصورت تحلیلی توسط دیگری به تفکر بیاید، سؤالی نیست که اینجا ظهور کند. آگاهی (شعور ذکائی) *consciousness* از یکی، و قتیکه تشعب مورد نظر باشد، میباید همواره از آگاهی از دیگری تمیز داده شود؛ و اینجا صرفاً ترکیب این آگاهیهای (ممکن) مورد نظر ما است. [پایان زیر نویس a]

¹ [What follows, up to p. 175, is Kant's restatement of the Transcendental Deduction, in B.]

² [Reading, with Mellin, *empirischen oder nicht empirischen* for *sinnlichen oder nicht sinnlichen*.]

³ [*gleichgeltend*.]

بنابراین مقوله از قبل ادغام را پیش فرض میکند. لذا میباید در جایی باز هم بالاتر در جستجوی این وحدت باشیم (بصورت کیفی § 12) ، یعنی در چیزی که خود حاوی زمینه وحدت مفاهیم گوناگون در قضاوت است ، و لذا زمینه امکان ادراک ، حتی در رابطه با توظیف منطقی آن .

§ 16

The Original Synthetic Unity of Apperception

وحدت ترکیبی جذری ادراک نکائی

برای " من فکر میکنم " میبایست ممکن باشد که کلیه منابهایم را همراهی کند ؛ چون در غیر اینصورت چیزی در من به نیابت خواهد آمد که اصولاً قابل به تفکر آمدن نیست ، و معادل این میشود که بگوییم انابه غیرممکن ، یا لاقبل برای من هیچ است . آن منابی که میتواند پیش از هر تفکری داده شود بدیهه نام دارد . کل تشعب بدیهه بنابراین دارای رابطه ای لازم است با " من فکر میکنم " در همان فاکری که این تشعب در او یافت میشود . اما این انابه یک عمل بالبداهه *act of spontaneity* است ، یعنی ، نمیتواند متعلق به احساس دانسته شود . من آن را ادراک نکائی بحث *pure apperception* مینامم ، برای تمیز آن از ادراک نکائی تجربی ، یا ادراک نکائی جذری *original¹ apperception* ، زیرا آنگونه خودآگاهی است که ، علیرغم تولید مناب " من فکر میکنم " (منابی که میبایست قادر به همراهی با کلیه منابهای دیگر باشد ، و در هر آگاهی ای چیزی است واحد و یکسان) ، خود نمیتواند با هیچ مناب دیگری همراه شود . وحدت این ادراک نکائی را نیز وحدت متخطی خودآگاهی *transcendental unity of self-consciousness* مینامم ، تا امکان پیدایی دانش پیشاتجربی از آن نشان داده شود . چون منابهای متشعب ، که در یک بدیهه داده شده اند ، هیچکدام منابهای من نمیشوند ، اگر که همگی به یک خودآگاهی واحد تعلق نداشتند . بعنوان منابهایم (حتی اگر از آنها به این صورت آگاه نباشم) آنها میبایست در تطابق باشند با شرطی که تنها تحت آن میتوانند در یک خودآگاهی جامع واحد در کنار هم قرار بگیرند ، چون در غیر اینصورت دیگر آنها هیچکدام متعلق به من نخواهند بود . تبعات زیادی برای این ادغام جذری وجود دارند .

این تماثل کامل ادراک نکائی یک تشعب داده شده در بدیهه حاوی ترکیبی از منابها بوده ، و ممکن میگردد تنها از طریق آگاهی از این ترکیب . زیرا آگاهی تجربی ، که منابهای مختلف را همراهی میکند ، ذاتاً متنوع است و بدون ارتباط با تماثل فاکر . این ارتباط بوجود میآید ، نه فقط از این طریق که من هر منابی را با آگاهی همراه میکنم ، بلکه تنها تاجاییکه منابی را به منابی دیگر پیوند داده ، و آگاهم از ترکیب آنها . بنابراین تنها تا آنجا که ، بتوانم تشعبی از منابهای داده شده را در یک آگاهی واحد متحد کنم است ، که برایم ممکن میشود برای خود تماثل آگاهی را در [یعنی ، در خلال] این منابها به نیابت بیاورم . عبارت دیگر ، وحدت تحلیلی ادراک نکائی تنها با پیش فرض نوعی وحدت ترکیبی ممکن است .^a

لذا این تفکر که منابهای داده شده در بدیهه همگی بدون استثناء به من تعلق دارند ، معادل است با این تفکر که من آنها را در یک خودآگاهی واحد متحد میکنم ، یا لاقبل میتوانم آنها را متحد کنم ؛ و گرچه این تفکر خود همان آگاهی از ترکیب منابها نیست ، لیکن امکان آن ترکیب را پیش فرض میکند . عبارت دیگر ، تنها تا جاییکه قادر باشم تشعب منابها را در یک آگاهی واحد قبض کنم است که ، میتوانم همگی آنها را متعلق به خود بخوانم . چون در غیر اینصورت میباید به تعداد منابهایی که دارم و خودم از آنها آگاه هستم نفس های متنوع و رنگ و وارنگ داشته باشم .

^a وحدت تحلیلی آگاهی *consciousness* به کلیه مفاهیم عام در ذاتشان تعلق دارد . بطور مثال اگر رنگ سرخ بطور عام را به تفکر بیاورم ، در حال انابه یک خصیصه برای خود هستم که (بعنوان یک مشخصه) در چیزی یافت شده ، یا قابل ادغام با منابهای دیگر است ؛ یعنی ، تنها توسط یک وحدت ترکیبی ممکن پیش فرض شده میتوانم وحدت تحلیلی را برای خود به نیابت بیاورم . منابی که میباید بمنزله مشترک برای منابهای مختلف به تفکر بیاید متعلق به چیزهایی دانسته میشود که ، علاوه بر آن ، چیزی متفاوت را نیز دارند . در نتیجه میبایست از قبل در یک وحدت ترکیبی با دیگر (گرچه ، میتواند تنها ممکن باشد) منابها به تفکر آمده باشد ، پیش از اینکه در آن بتوانم وحدت تحلیلی آگاهی را به تفکر بیاورم ، که آن را مفهومی مشترک میسازد *a conceptus communis* . وحدت ترکیبی ادراک نکائی بنابراین بالاترین نقطه است ، که میبایست به آن هر توظیف ادراک را نسبت بدهیم ، حتی کل منطوق ، و در تطابق با آن ، فلسفه متخطی را . این قوه ادراک نکائی برآستی خود ادراک است . [پایان زیر نویس a]

¹ [*ursprüngliche* .]

وحدت ترکیبی تشعب بدیهه ها ، تولید شده¹ بطور پیشاتجربی ، بنابراین زمینه تماثل خود ادراک ذکائی است ، که تقدم دارد بطور پیشاتجربی بر هر تفکر معین من . ادغام اما در مشعرات قرار ندارد ، و نمیتواند از آنها وام گرفته شده ، و بدین صورت ، از طریق احساس ، مقدماً وارد ادراک شود . برعکس ، این مشغله ای است تنها برای ادراک ، که خود چیزی نیست جز قوه ادغام پیشاتجربی ، و بردن تشعب منابهای داده شده تحت وحدت ادراک ذکائی . اصل ادراک ذکائی بالاترین اصل است در کل حیطه دانش بشری .

اصل وحدت واجب ادراک ذکائی خود ، برآستی ، حکمی است متمائل و لذا تحلیلی ؛ نهایتاً لزوم یک ترکیب برای تشعب بدیهه داده شده را آشکار میکند ، که بدون آن تماثل کامل و شامل خودآگاهی نمیتواند به تفکر بیاید . چون توسط " من " ، بمنزله مناب بسیط ، هیچ چیز متشعب داده نمیشود ؛ تنها در بدیهه ای ، که متمایز از " من " است ، میتواند تشعبی داده شود ؛ و تنها بواسطه ادغام در یک آگاهی واحد میتواند به تفکر بیاید . ادراکی که در آن از طریق خودآگاهی تمام تشعب چنانکه هست داده میشود ، خواهد شد بدیهی intuitive ؛ ادراک ما تنها میتواند تفکر کند ، و برای بدیهه میبایست سراغ حواس برود . من از نفس خود بصورت متمائل در رابطه با تشعب منابها که به من در یک بدیهه داده میشوند آگاهم ، زیرا همه آنها را بلااستثناء منابهای خود نامیده ، و بدین نحو آنها را بعنوان تشکیل دهندگان یک بدیهه واحد میفهمم . این بالغ میشود به گفتن اینکه ، من خودم بطور پیشاتجربی از یک ترکیب لازم منابها آگاهم - که نامیده شود وحدت ترکیبی جذری ادراک ذکائی - که تحت آن کلیه منابهای داده شده به من میبایست قرار بگیرند ، اما آنها میباید همچنین ابتدا توسط یک ترکیب تحت آن آورده شوند .

§ 17

The Principle of The Synthetic Unity Is the Supreme Principle of all Employment of the Understanding

اصل وحدت ترکیبی عالیترین اصل هر توظیف ادراک است

اصل اعلی برای امکان هر بدیهه ای در رابطه اش با شعور حسی ، بر طبق علم الجمال متخطی ، این است که کل تشعب بدیهه میباید تابع شروط قالبی مکان و زمان باشد . اصل اعلای همان امکان ، در رابطه اش با ادراک ، این است که کل تشعب بدیهه میباید تابع شروط وحدت ترکیبی جذری ادراک ذکائی باشد .^a تا جاییکه منابهای متشعب بدیهه به ما داده میشوند ، آنها تابع اولی از این دو اصول هستند ، تا جاییکه میبایست اجازه ادغام شدن در یک آگاهی واحد را بدهند تابع دومی . چون بدون چنین ادغامی هیچ چیز نمیتواند به تفکر آمده یا دانسته شود ، زیرا منابهای داده شده ، در عمل ادراک ذکائی " من تفکر میکنم " مشترک نبوده و لذا قادر نیستند باهم در یک خودآگاهی واحد فهمیده شوند .

ادراک ، به تعبیر عام ، قوه دانش است . این دانش مبتنی است بر رابطه متعین منابهای داده شده با یک مشعر ؛ و یک مشعر object همان است که در مفهومش تشعب یک بدیهه داده شده متحد میگردد . حال هر متحد کردن منابها طلب میکند وحدت آگاهی در ترکیب آنها را . در نتیجه تنها وحدت در آگاهی است که ارتباط منابها با یک مشعر را تشکیل میدهد ، و لذا اعتبار عینی آنها را و این واقعیت را که آنها دانش هستند ؛ و بنابراین بر آن متکی است دقیقاً خود امکان ادراک .

پس نخستین دانش بحث ادراک که بر آن کل توظیفش متکی بوده ، و نیز همزمان بکلی مستقل از کلیه شروط بدیهه حسی میباشد ، اصل وحدت ترکیبی جذری ادراک ذکائی است . بدین ترتیب قالب صرف بدیهه خارجی حسی ، مکان ، هنوز [به تنهایی] دانش نیست ؛ تنها تشعب بدیهه پیشاتجربی برای دانشی ممکن را تأمین میکند .

^a مکان و زمان ، و تمام اجزاء آنها ، بدیهه بوده ، و بنابراین ، همراه با تشعبی که در خود دارند ، منابهای منفرد هستند (رجوع شود به علم الجمال متخطی) . نتیجتاً آنها مفاهیم صرف نیستند که قرار باشد از طریق آنها یک آگاهی واحد معلوم شود در تعدادی از منابها وجود دارد . برعکس ، از طریق آنها معلوم میگردد که تعداد زیادی از منابها در مناب واحد وجود دارند ، و در آگاهی از آن مناب ؛ لذا مرکب هستند . وحدت آن آگاهی بنابراین ترکیبی است و در عین حال جذری . منفرد بودن چنین بدیهه هایی معلوم شده است که نتایج مهمی همراه دارد (رجوع شود به § 25) . [پایان زیر نویس a]

¹ [Reading , with Vaihinger , hervorgebracht for gegeben .]

برای شناخت هر چیزی در مکان (مثلاً یک خط) میباید آنرا ترسیم کرد ، و بدین ترتیب بطور ترکیبی ادغامی متعین از تشعب داده شده بوجود آورد ، بطوریکه وحدت این عمل همزمان وحدت آگاهی باشد (همانطور که در مفهوم یک خط) ؛ و توسط این وحدت در آگاهی است که یک مشعر (مکانی متعین) برای نخستین بار شناخته میشود . وحدت ترکیبی آگاهی بنابراین شرطی عینی objective است برای هر دانشی . صرفاً شرطی نیست که من خودم در شناخت مشعر لازم دارم ، بلکه شرطی است که تحت آن هر بدیهه ای میبایست قرار بگیرد تا بتواند برایم مشعری بشود . چون و آلا ، در غیاب این ترکیب ، تشعب در یک آگاهی واحد متحد نخواهد شد .

این حکم گرچه وحدت ترکیبی را شرطی برای هر تفکری میسازد ، خود همانطور که قبلاً گفته شد تحلیلی است . چون چیزی بیشتر از این نمیگوید که کلیه منابهای من در هر بدیهه داده شده میبایست تابع آن شرطی باشند که تنها تحت آن میتوانم آنها را بعنوان منابهایم به نفس متماتل منتسب نموده ، و بدین ترتیب بتوانم آنها را بصورت ترکیباً ادغام شده در یک ادراک ذکائی واحد توسط عبارت عام ¹ " من فکر میکنم " بفهمم .

لیکن نباید چنین برداشت کرد که این اصل در مورد هر ادراک ممکن صادق است ، بلکه تنها در مورد ادراکی که از طریق ادراک ذکائی بحث آن ، در مناب " من هستم " ، هیچ چیز متشعبی داده نشده باشد . ادراکی که از طریق خودآگاهی اش میتواند تشعب بدیهه را برای خود تأمین کند - ادراکی ، که باید گفت ، از طریق منابش میباید همزمان مشعرات آن مناب وجود داشته باشند - برای وحدت آگاهی نیاز به یک عمل خاص ترکیب بدیهه نخواهد داشت . برای ادراک انسانی که صرفاً تفکر کرده ، و چیزی را به بدیهه نمیآورد ، هرچند آن عمل ضروری است . براستی نخستین اصل ادراک انسانی بوده ، و آنچنان برایش واجب است که ما نمیتوانیم کمترین فهمی از هیچ ادراک ممکن دیگر شکل دهیم ، چه از آنی که خود بدیهی است یا از هر آنچه که بتواند دارای یک شکل زیر بنایی از بدیهه حسی باشد که در نوع متفاوت است با همان در مکان و زمان .

§ 18

THE Objective Unity of Self-Consciousness

وحدت عینی خودآگاهی

وحدت متخطی ادراک ذکائی آن وحدتی است که از طریق آن کل تشعب یک بدیهه در مفهومی از مشعر متحد میگردد . بنابراین عینی objective نامیده میشود ، و میبایست از وحدت غیرعینی subjective آگاهی متمایز گردد ، که تعینی است از حس داخلی - که توسط آن تشعب بدیهه برای چنین ادغام [عینی] بصورت تجربی داده میشود . آیا بتوان تجربیاً از تشعب مربوطه بصورت همزمان و یا متوالی آگاه گردید بستگی دارد به وضعیت یا شروط تجربی . بنابراین وحدت تجربی آگاهی ، از طریق تداعی منابها ، خود معطوف است به یک مظهر ، و تماماً احتمالی . اما قالب بحث بدیهه در زمان ، صرفاً بعنوان بدیهه بطور عام ، که حاوی تشعبی داده شده میباشد ، تابع وحدت جذری آگاهی است ، فقط از طریق رابطه واجب تشعب بدیهه با آن چیز واحد " من تفکر میکنم " ، و همینطور از طریق ترکیب بحث ادراک که زمینه پیشاتجربی ترکیب تجربی است . صرفاً وحدت جذری بطور عینی اعتبار دارد ؛ وحدت تجربی ادراک ذکائی ، که اینجا مورد بحث نیست ، و بعلاوه صرفاً مشتق از نوع اول تحت شروط معین در عمل است ، تنها اعتبار غیرعینی دارد . بطور مثال ، برای یک نفر ، کلمه ای یک معنی را میدهد ، برای دیگری معنایی دیگر ؛ وحدت آگاهی در چیزی که تجربی است ، در رابطه با آنچه که داده شده است ، بطور واجب و جامع معتبر نیست .

¹ [allgemeinen Ausdruck .]

§ 19

The Logical Form of all Judgments consists in the Objective Unity of the Apperception of the Concepts which they contain

قالب منطقی کلیه قضاوتها مبتنی است بر وحدت عینی
ادراک ذکائی مفاهیمی که درون خود دارند

هرگز قادر به پذیرش تعبیری که منطبقیون از قضاوت می‌دهند نبوده ام . آنها می‌گویند که آن ، مناب رابطه بین دو مفهوم است . اینجا با آنها در مورد اینکه نقص این تعبیر چیست بحث نمی‌کنم - که در هر صورت تنها برای قضاوت‌های قاطع صادق است ، نه برای قضاوت‌های افتراضی و انفصالی (این دو آخری حاوی رابطه ای هستند بین نه مفاهیم بلکه قضاوت ها) ، سهوی که عواقب سختی در پی داشت .^a کافی است تنها به این اشاره کنم که آن تعریف معین نمی‌کند رابطه ادعایی مبتنی بر چیست .

اما اگر دقیقتر رابطه دانش های¹ داده شده در هر قضاوتی را مورد بررسی قرار داده ، و آنرا ، که به ادراک تعلق دارد ، متمایز کنیم از رابطه بر طبق قوانین تخیل مولد ، که تنها دارای اعتبار غیرعینی subjective هستند ، می‌بینیم که قضاوت چیزی نیست جز نحوه ای که دانش‌های داده شده به وحدت عینی objective ادراک ذکائی آورده میشوند . این همان منظور از عامل ربط² " هست " است . بکار گرفته شده است تا وحدت عینی مناب‌های داده شده را از غیرعینی متمایز کند . دلالت دارد بر رابطه آنها با ادراک ذکائی جذری ، و وحدت واجب آن . بخوبی اعتبار دارد حتی اگر قضاوت خود تجربی ، لذا احتمالی باشد ، شبیه مثلاً حکم " اجسام وزن دارند " . در اینجا نمی‌گوییم که این منابها الزاماً در بدیهه تجربی به یکدیگر تعلق دارند ، بلکه آنها بخاطر وحدت واجب ادراک ذکائی در ترکیب بدیهه ها به یکدیگر متعلقند ، یعنی ، در تطابق با اصول تعیین عینی کلیه منابها ، تا جاییکه دانش بتواند توسط این منابها کسب گردد - اصولی که همگی از اصل بنیادی وحدت متخطی ادراک ذکائی مشتق شده اند . تنها به این طریق است که قضاوتی از این رابطه پیدا میشود ، یعنی ، رابطه ای که دارای اعتبار عینی بوده ، و بدین ترتیب میتواند بوضوح از رابطه ای بین همان منابها که تنها اعتبار غیرعینی دارد متمایز گردد - مانند هنگامیکه بر طبق قوانین تداعی متصل هستند . در مورد اخیر ، همه آنچه که میتوان گفت این است که " اگر جسمی را بلند کنم ، احساسی از سنگینی خواهم داشت " ؛ نه آنکه ، " آن جسم سنگین است " . بنابراین گفتن آنکه " آن جسم سنگین است " صرفاً گفتن این نیست که دو مناب همیشه در ادراک حسی ما با هم همراه بوده اند ، هر چند بار هم که آن ادراک حسی تکرار شود ؛ آنچه که می‌گوییم این است که آنها در مشعر ادغام شده اند ، صرفنظر از هر حالتی برای فاکر .

^a تعالیم مفصل موجود در باره صورتهای چهارگانه قیاس منطقی مربوط میشوند تنها به قیاسهای قاطع ؛ و گرچه برآستی چیزی بیش از یک روش مصنوعی برای ایجاد مصونیت ، به کمک دخالت مخفیانه استنتاجات بیواسطه (*consequentiae immediatae*) در میان مقدمات یک قیاس منطقی بحث نیستند ، و این ظاهر که تعداد بیشتری انواع استنتاج از صورت اول وجود دارند ، این بسختی با چنین اقبال قابل ملاحظه ای مواجه میشود ، اگر که ابداع کنندگان آن موفق نمیشدند تا قضاوت‌های قاطع را در چنین مقام ممتازی قرار دهند ، که تمام انواع دیگر قابل تقلیل به آنها باشند - تعلیم چیزی که ، بر اساس (§ 9) ، نهایتاً غلط است . [پایان زیر نویس a]

¹ [Erkenntnisse .]

² [Verhältniswörtchen .]

§ 20

*All Sensible Intuitions are subject to the Categories, as Conditions
under which alone their Manifold can come together in one Consciousness*

کلیه بدیهه های حسی تابع مقولات هستند ، بمنزله شروط انحصاری برای تجمع تشعب آنها در یک آگاهی واحد

تشعب داده شده در یک بدیهه حسی الزاماً تابع وحدت ترکیبی جذری ادراک ذکائی است ، زیرا بهیچ شکل دیگری وحدت بدیهه ممکن نیست (§ 17) . اما آن نقشی از ادراک که توسط آن تشعب منابهای داده شده (چه بدیهه ها باشند چه مفاهیم) تحت یک ادراک ذکائی واحد آورده میشوند ، نقش منطقی قضاوت است (§ 19) . بنابراین تمام آن تشعب ، تا جاییکه در یک بدیهه تجربی واحد داده شده باشد ، در رابطه با یکی از نقشهای منطقی قضاوت معین گردیده ، و از اینراه در یک آگاهی واحد آورده میشود . حال مقولات دقیقاً همین نقشهای قضاوت هستند ، زیرا که در تعیین تشعب یک بدیهه داده شده بکار گرفته میشوند (§ 13) . در نتیجه ، تشعب در یک بدیهه داده شده الزاماً تابع مقولات است .

§ 21

Observation

تأمل

یک تشعب ، محتوا در یک بدیهه که آنرا از آن خود مینامم ، به نیابت میآید ، توسط ترکیب ادراک ، بصورت متعلق به وحدت واجب خودآگاهی ؛ و این توسط مقولات عملی میشود .^a لذا این [نیاز به یک] مقوله نشان میدهد که آگاهی تجربی از یک تشعب داده شده در یک بدیهه واحد بطور پیشاتجربی تابع یک خودآگاهی بحث است ، درست به همان شکل که بدیهه تجربی تابع یک بدیهه حسی بحث میباشد ، که ایضاً بطور پیشاتجربی صورت میگیرد . بنابراین در قضیه فوق شروعی از یک استنتاج مفاهیم بحث ادراک ایجاد شده است ؛ و در این استنتاج ، از آنجاییکه مقولات منشاء خود را تنها در ادراک دارند ، مستقل از احساس ، لازم است آن شکلی را که تشعب برای یک بدیهه تجربی داده میشود کنار گذارده ، و میبایست توجه را معطوف کنم منحصراً به آن وحدتی که ، از حیث مقوله ، و توسط ادراک ، وارد بدیهه میشود . در ادامه (§ 26) ، از شکلی که بدیهه تجربی در شعور حسی داده میشود ، نشان داده خواهد شد که وحدتش چیزی غیر از آن نیست که مقوله (بر طبق § 20) از قبل برای تشعب یک بدیهه داده شده بطور عام تجویز میکند . پس تنها ، از راه نشان دادن اعتبار پیشاتجربی مقولات در رابطه با کلیه مشعرات حس های ما ، استنتاج به هدف خویش بطور کامل خواهد رسید .

اما در اثبات فوق خصوصیتی وجود دارد که نمیتوان کنار گذاشت ، این خصوصیت ، یعنی ، که تشعبی که قرار است به بدیهه بیاید میبایست پیش از ترکیب ادراک داده شود ، و مستقل از آن . چطور چنین چیزی صورت میگیرد ، اینجا نامعین است . چون اگر قرار بود ادراکی را به تفکر بیاوریم که خود بدیهی باشد (بطور مثال ، ادراکی آسمانی که لازم نیست مشعرات داده شده را برای خود به نیابت بیاورد ، بلکه از طریق منابش میباید مشعرات خودشان داده شده یا تولید شوند) ، آنگاه مقولات در رابطه با چنین دانشی کاملاً بی معنی میشوند . آنها صرفاً قواعد ادراکی هستند که تمام قدرتش مبتنی است بر تفکر ، یعنی ، متکی بر عملی که توسط آن ترکیب یک تشعب را ، که از جایی در بدیهه به آن داده شده ، به وحدت ادراک ذکائی میآورد - قوه ای که بنابراین مستقلاً هیچ چیز نمیداند ، بلکه صرفاً ادغام و تنظیم میکند مضمون دانش را ، یعنی ، بدیهه را ، که میبایست توسط مشعر به آن داده شود . این خصوصیت ادراک ما را ، که میتواند بطور پیشاتجربی وحدت ادراک ذکائی را تنها توسط مقولات ایجاد کند ، و دقیقاً بهمان صورت و با همان تعداد ، میتوان همانقدر بیشتر توضیح داد که چرا ما تنها این نقشهای قضاوت و نه دیگران را داریم ، یا چرا مکان و زمان تنها قالبهای بدیهه ممکن ما هستند .

^a اثبات این مبتنی است بر وحدت به نیابت آمده بدیهه ، که توسط آن یک مشعر داده میشود . این وحدت بدیهه همواره در خود حاوی یک ترکیب تشعب بدیهه داده شده است ، و لذا از قبل شامل ارتباط این تشعب با وحدت ادراک ذکائی . [پایان زیر نویس a]

§ 22

*The Category has no other Application in Knowledge than to Objects of Experience***مقوله هیچ کاربردی در دانش غیر از در مورد مشعرات تجربه ندارد**

به تفکر آوردن یک مشعر و شناختن یک مشعر بنابراین بهیچوجه یکی نیستند. دانش دو عامل را دخیل میکند: اول، مفهوم که توسط آن یک مشعر بطور عام به تفکر میآید (مقوله)؛ و دوم، بدیهه، که توسط آن داده میشود. چون اگر هیچ بدیهه ای نتواند در تناظر با مفهوم داده شود، مفهوم برآستی هنوز یک تفکر میگردد، تا جاییکه قالب آن مد نظر باشد، اما فاقد هر مشعری بوده، و هیچ دانشی در مورد هیچ چیزی توسط آن ممکن نخواهد بود. تا جاییکه میتوانم بدانم، هیچ چیزی وجود نداشته، و نمیتواند وجود داشته باشد، که تفکر بتواند در مورد آن بکار رود. حال، همانطور که علم الجمال نشان داده، تنها بدیهه ممکن برای ما حسی است؛ در نتیجه، تفکر یک مشعر بطور عام، توسط یک مفهوم بحث ادراک، میتواند برای ما دانش بشود تنها تا جاییکه آن مفهوم مرتبط شود با مشعرات حسها. بدیهه حسی یا بدیهه بحث (مکان و زمان) است یا بدیهه تجربی از آنچه که بلاواسطه به نیابت میآید، از طریق احساس، بعنوان واقعی در مکان و زمان. از طریق تعیین بدیهه بحث میتوانیم دانش پیشاتجربی در مورد مشعرات کسب کنیم، مانند ریاضیات، اما تنها در رابطه با قالب آنها، بمنزله مظاهر؛ آیا چیزهایی میتوانند وجود داشته باشند که میبایست در این قالب به بدیهه بیابند، هنوز نامعین است. مفاهیم ریاضی بنابراین به تنهایی دانش نیستند، مگر با این فرض که چیزهایی وجود دارند که اجازه میدهند در تطابق با قالب آن بدیهه بحث حسی به ما ارائه شوند. حال چیزها در مکان و زمان تا جایی داده میشوند که ادراک حسی باشند (یعنی، منابهای همراه با احساس) - بنابراین تنها از طریق انابه تجربی. در نتیجه، مفاهیم بحث ادراک، حتی وقتیکه در مورد بدیهه های پیشاتجربی بکار میروند، همچون ریاضیات، تا جایی دانش میدهند که این بدیهه ها - و لذا بطور غیرمستقیم توسط آنها مفاهیم بحث هم - بتوانند در مورد بدیهه های تجربی نافذ شوند. بنابراین حتی با کمک بدیهه [بحث]، مقولات هیچ دانشی در مورد چیزها برای ما به بار نمیآورند؛ آنها تنها از طریق تنفیذ ممکن شان در مورد بدیهه تجربی چنین میکنند. عبارت دیگر، آنها تنها برای امکان دانش تجربی خدمت میکنند؛ و چنین دانشی آنچیزی است که ما تجربه مینامیم. نتیجه بحث بنابراین این است: مقولات، بعنوان تأمین کنندگان دانش، هیچ نوع کاربردی ندارند، مگر در رابطه با چیزهایی که بتوانند مشعرات تجربه ممکن بشوند.

§ 23

قضیه فوق دارای بیشترین اهمیت است؛ چون حدود توظیف مفاهیم بحث ادراک را در رابطه با مشعرات معین میکند، درست همانطور که علم الجمال متخطی حدود توظیف قالب بحث بدیهه حسی ما را معین کرد. مکان و زمان، بعنوان شروط منحصر بفرد امکان داده شدن مشعرات به ما، برای غیر از مشعرات حسهای ما اعتبار ندارند، و لذا فقط برای تجربه. و برای این حدود آنها هیچ چیز را نیابت نمیکند؛ چون تنها در حسها پیدا میشوند، و برای آنها هیچ واقعیتی ندارند. مفاهیم بحث ادراک از این محدودیت آزادند، و تسری پیدا میکنند به مشعرات بدیهه بطور عام، چه این بدیهه شبیه بدیهه ما باشد چه نباشد، بشرطیکه تنها حسی باشد و نه ذکائی. اما این گسترش مفاهیم و برای بدیهه حسی ما فایده ای برآیمان ندارد. زیرا آنگاه بعنوان مفاهیم مشعرات تهی بوده، و حتی ما را قادر نمیکند که در مورد مشعرات شان قضاوت کنیم که آیا ممکن اند یا خیر. آنها قالبهای صرف تفکر هستند، بدون اعتبار عینی، زیرا ما بدیهه ای دم دست نداریم که در موردش بتواند وحدت ترکیبی ادراک ذکائی، که کل محتوای این قالبها را تشکیل میدهد، بکار رفته، و با این بکار رفتن مشعری را معین کند. تنها بدیهه حسی و تجربی ما میتواند به آنها محتوا و معنا ببخشد.¹

اگر فرض کنیم که مشعری از یک بدیهه غیر حسی داده شود، میتوانیم برآستی آنرا به نیابت بیاوریم توسط همه مسنداتی که مدلول در پیش فرض هستند که آن هیچیک از خصوصیات درخور بدیهه حسی را ندارد؛ یعنی که حجم ندارد و در مکان نیست، که دوام آن یک زمان نیست، که هیچ تغییری (توالی تعینات در زمان) در آن یافت نمیشود، و غیره. اما هیچ دانش درستی وجود نخواهد داشت اگر که به این صورت صرفاً بگویم که بدیهه یک مشعر چه چیزی نیست، بدون اینکه قادر باشیم بگویم محتوای بدیهه چه چیزی هست. زیرا آنگاه نشان نداده ام که مشعری که توسط مفهوم بحث خود در تفکر دارم حتی ممکن باشد، بدون اینکه بتوانم بدیهه ای در تناظر با آن مفهوم ارائه کنم، و تنها قادر باشم بگویم که بدیهه ما در باره اش صدق نمیکند. اما چیزی که در اینجا میباید در رأس همه مورد توجه قرار بگیرد این است، که برای چنین چیزی [بطور عام]

¹ [Sinn und Bedeutung.]

حتی یک مقوله از بین همه مقولات هم قابل تنفیذ نیست. بطور مثال نمیتوانیم مفهوم جوهر substance را برای آن بکار ببریم، به معنای چیزی که بعنوان مسندالیه میتواند وجود داشته باشد و نه هرگز مسند صرف. چون مگر تا جاییکه بدیهه تجربی موردی را برای این کاربرد در اختیار بگذارد، نمیدانم که آیا امکان دارد که اصولاً چیزی در تناظر با چنین قالبی از تفکر وجود داشته باشد یا خیر. اما در ادامه در این باره بیشتر خواهد آمد.

§ 24

The Application of the Categories to Objects of the Senses in General

کاربرد مقولات در مورد مشعرات حس ها بطور عام

مفاهیم بحث ادراک، از طریق ادراک صرف، مرتبط میشوند با مشعرات بدیهه بطور عام، چه این بدیهه از آن خود ما باشد یا دیگری، تنها بشرطی که حسی باشد. مفاهیم اما، درست به این دلیل، قالبهای صرف تفکر هستند، که توسط آنها ببنهایی هیچ مشعر معینی شناخته نمیشود. ترکیب یا ادغام تشعب در آنها تنها به وحدت ادراک ذکائی مربوط میشود، و به این خاطر زمینه امکان دانش پیشاتجربی است، تا جاییکه چنین دانشی متکی باشد بر ادراک. در نتیجه این ترکیب همزمان متخطی است و نیز بحثاً ذکائی. اما چون در ما نوعی بدیهه حسی پیشاتجربی وجود دارد، که وابسته است به توانایی دریافت حسی قوه انابه (شعور حسی)، ادراک، بعنوان بدهت، قادر به تعیین حس داخلی از طریق تشعب منابهای داده شده میباشد، در تطابق با وحدت ترکیبی ادراک ذکائی، و ایضاً به تفکر آوردن وحدت ترکیبی ادراک ذکائی تشعب بدیهه حسی پیشاتجربی - همان شرطی که همه مشعرات بدیهه انسانی ما الزاماً میبایست تحت آن باشند. از این راه مقولات، که ذاتاً قالبهای صرف تفکر هستند، واقعیت عینی کسب میکنند، یعنی، تنفیذ در مورد مشعراتی که میتوانند به ما در بدیهه داده شوند. این مشعرات با اینحال تنها مظاهر هستند، چون منحصرأ از مظاهر است که ما میتوانیم بدیهه پیشاتجربی داشته باشیم.

این ترکیب تشعب بدیهه حسی، که بطور پیشاتجربی ممکن و لازم است، میتواند ترکیب تمثیلی *figurative synthesis* نامیده شود (*synthesis speciosa*)، جهت تمایز آن از ترکیبی که در مقوله صرف در رابطه با تشعب یک بدیهه بطور عام به تفکر میآید، و ادغام توسط ادراک (*synthesis intellectualis*) نام دارد. هر دو آنها متخطی هستند، نه فقط چون بطور پیشاتجربی صورت میپذیرند¹، بلکه بعنوان شارطین امکان دانشهای پیشاتجربی دیگر نیز.

اما ترکیب تمثیلی، اگر معطوف شود صرفاً به وحدت ترکیبی جذری ادراک ذکائی، یعنی، به وحدت متخطی که در مقولات به تفکر میآید، آنگاه میبایست، بخاطر تمایز از ادغام ذکائی صرف، نامیده شود ترکیب متخطی تخیل. تخیل *Imagination* همان قوه انابه است در بدیهه برای مشعری که خود حضور ندارد. حال چون همه بدیهه های ما حسی هستند، تخیل، بخاطر شرط غیرعینی که تنها تحت آن میتواند بدیهه ای متناظر را به مفاهیم ادراک بدهد، متعلق است به شعور حسی *sensibility*. اما تاجاییکه ترکیبش بیانی باشد برای بدهت، که تعیین کننده است و نه، مانند حس، صرفاً تعیین شونده، و لذا قادر به تعیین حس بطور پیشاتجربی در رابطه با قالب آن در تطابق با وحدت ادراک ذکائی، تخیل تا آن حد قوه ای است که حس را بطور پیشاتجربی تعیین میکند؛ و ترکیب بدیهه های آن، که با مقولات تطابق میکند، میبایست ترکیب متخطی تخیل باشد. این ترکیب یک عمل² ادراک است بر روی شعور حسی؛ و تنفیذ مقدم آن است - و بدین ترتیب زمینه همه تنفیذات دیگر آن - در مورد مشعرات بدیهه ممکن ما. بعنوان تمثیلی، متمایز است از ترکیب ذکائی، که تنها توسط ادراک انجام میگردد، بدون کمک تخیل. از آنجاییکه تخیل بدهت است، گاهی آنرا تخیل مولد نیز مینامیم، جهت تمایز آن از تخیل بازتولیدی، که ترکیب آن تماماً تابع قوانین تجربی است، یعنی، قوانین تداعی *association*، و لذا بدون هیچ سهمی در توضیح امکان دانش پیشاتجربی. ترکیب بازتولیدی در حیطه علم النفس قرار میگیرد، نه فلسفه متخطی.

¹ [Reading, with Erdmann, *stattfinden* for *vorgehen*.]

² [Wirkung.]

* * *

اینجا مناسبیت دارد برای توضیح تناقضی که در تبیین ما در مورد قالب حس داخلی (§ 6) میبایست برای هر کسی مشهود باشد: یعنی، اینکه این حس حتی خود ما را هم در برابر آگاهی *consciousness* تنها به آن شکل که ما برای خود ظاهر می‌شویم نیابت میکند، نه آنطور که در ذات خویش هستیم. چون ما خود را تنها آنطور که دروناً متأثر می‌شویم به بدیهه می‌آوریم، و این میتواند متناقض به نظر بیاید، زیرا آنگاه ما میباید در رابطه ای منفعل [از توجه فعال] با خود باشیم. برای اجتناب از این تناقض است که در نظامات علم النفسی حس داخلی را، که ما بدقت از قوه ادراک نکائی متمایز کردیم، معمولاً با آن متمائل بحساب می‌آورند.

آنچه که حس داخلی را معین میکند ادراک است و قدرت جذری آن برای ادغام تشعب بدیهه، یعنی، بردن این تشعب تحت یک ادراک نکائی، که امکان خود ادراک متکی بر آن میباشد. اما ادراک در ما انسانها قوه ای برای بدیهه ها نیست، و نمیتواند، حتی اگر بدیهه ها در شعور حسی داده شده باشند¹، آنها را درون خود جذب کند تا بمنزله تشعب از بدیهه خویش ادغام نماید. بنابراین ترکیب آن، اگر ترکیب به تنهایی مد نظر قرار بگیرد، چیزی نیست جز وحدت عمل، که از آن، بعنوان یک عمل، پیش خود آگاه است، حتی بدون [کمک] شعور حسی. یعنی، ادراک قادر است در رابطه با تشعبی که میتواند به آن در تطابق با قالب بدیهه حسی داده شود، شعور حسی را دروناً معین کند. بنابراین ادراک، تحت نام یک ترکیب منطقی تخیل، این عمل را بر روی فاکر منفعلی انجام میدهد، که برایش قوه است، و در نتیجه محقیم بگوییم که حس داخلی از این راه متأثر میشود. ادراک نکائی و وحدت ترکیبی اش، براسستی، بسیار از یکی بودن با حس داخلی فاصله دارد. اولی بعنوان منشاء هر ادغامی، بر تشعب بدیهه بطور عام نافذ است، و در لباس² مقولات، مقدم بر هر بدیهه حسی، بر مشعرات بطور عام. حس داخلی، از سوی دیگر، حاوی قالب صرف بدیهه است، اما بدون ادغام تشعب در آن، و لذا تا این حد حاوی هیچ بدیهه معینی نیست، که تنها از راه آگاهی از تعیین تشعب توسط نقش منطقی تخیل ممکن می‌گردد (تأثیر ترکیبی ادراک بر روی حس داخلی)، که آنرا ترکیب تمثیلی نامیده ام.

این را میتوانیم همواره در خود حس کنیم. ما قادر نیستیم یک خط را به تفکر بیاوریم بدون ترسیم آن در تفکر، یا یک دایره را بدون وصف آن. ما نمیتوانیم سه بعد مکان را به نیابت بیاوریم مگر آنکه سه خط راست عمود برهم و گذرا از نقطه ای واحد را برقرار نکرده باشیم. حتی خود زمان را نمیتوانیم به نیابت بیاوریم، مگر تا جاییکه، در ترسیم یک خط راست (که میباید بعنوان مناب تمثیلی خارجی زمان خدمت کند)، توجه کنیم صرفاً به عمل ترکیب تشعب که خلال آن متوالیاً حس داخلی را معین میکنیم، و با این کار توجه به توالی این تعیین در حس داخلی. حرکت، بعنوان یک عمل فاکر (نه بعنوان تعیینی برای یک مشعر)^a و در نتیجه ترکیب تشعب در مکان، ابتدا مفهوم توالی را تولید میکند - اگر این تشعب را کنار گذاشته و توجه کنیم منحصرأ به عملی که از طریق حس داخلی را بر طبق قالب آن معین میکنیم. ادراک بنابراین چنین ادغامی از تشعب را در حس داخلی پیدا نمیکند، بلکه آنرا تولید میکنند، زیرا آن حس را تحت تأثیر قرار میدهد.

چگونه آن "من" که تفکر میکند³ میتواند از آن "من" که خود را به بدیهه می‌آورد متمایز باشد (چون هنوز میتوانم اشکال دیگر بدیهه را بعنوان چیزهای لااقل ممکن به نیابت بیاورم)، و در عین حال، بتواند بعنوان همان فاکر با دومی متمائل باشد؛ و بنابراین چگونه میتوانم بگویم: "من بعنوان ذکاوت *intelligence* و فاکر در حال تفکر"⁴، خود را بعنوان مشعری که به تفکر می‌آید⁵ میشناسم، تا جاییکه به خود داده شده ام [بعنوان چیزی دیگر یا] و رای آن "من" که در بدیهه [به خود من داده شده] است، و در عین حال خودم را میشناسم، همچون پدیده های دیگر، فقط بصورتی که برای خود ظاهر می‌شوم، نه آنچنانکه برای ادراک هستم - اینها سوالاتی هستند که مشکلاتی نه بیشتر و نه کمتر ایجاد میکنند از اینکه چگونه من میتوانم اصولاً مشعری برای خود باشم، و بیشتر خصوصاً، مشعری برای بدیهه و ادراکات حسی داخلی.

براستی، اینکه میبایست چنین باشد، بسادگی نشان داده میشود - اگر بپذیریم که مکان صرفاً یک قالب بحث برای مظاهر حس خارجی است - توسط این واقعیت که ما قادر نیستیم برای خود منابی از زمان بدست آوریم، که مشعری برای بدیهه خارجی نباشد، مگر خلال تصویر یک خط، که ترسیم میکنیم، و اینکه تنها توسط این نحو از تجسم آن میتوانیم افراد⁶ بعد آن را

^a حرکت یک مشعر در مکان متعلق به یک علم بحث نیست، و نتیجتاً به هندسه نیز. چون این واقعیت که چیزی قابل حرکت است نمیتواند بطور پیشاتجربی دانسته شود، مگر تنها از راه تجربه. حرکت، با اینحال، بعنوان توصیف یک مکان، یک عمل بحث ترکیب متوالی تشعب در بدیهه خارجی بطور عام است توسط تخیل مولد، و تعلق دارد نه تنها به هندسه، بلکه حتی به فلسفه منطقی. [پایان زیر نویس a]

¹ [Reading, with Vaihinger, *wären* for *wäre* .]

² [*unter dem Namen* . And Reading, with Görland, *und unter* for *unter* .]

³ [Reading, with Vaihinger, *das Ich, das denkt* for *das Ich, der ich denke* .]

⁴ [*denkend* .]

⁵ [*gedachtes* .]

⁶ [*Einheit* .]

بشناسیم ؛ و مشابهاً توسط این واقعیت که برای کلیه ادراکات حسی داخلی میبایست تعیین طول های زمان یا نقاط زمان را از تغییراتی که به ما در چیزهای خارجی نمایش داده میشوند مشتق کنیم ، و اینکه تعیینات حس داخلی لذا میباید در زمان بصورت مظاهر دقیقاً بهمین نحوی مرتب شوند که آنهایی را که مربوط به حس خارجی هستند در مکان مرتب میکنیم . پس اگر در رابطه با دومی ، میپذیریم که ما مشعرات را تنها تا جاییکه بروناً متأثر میگردیم میشناسیم ، میبایست همچنین بپذیریم ، در رابطه با حس داخلی ، که توسط آن ما خود را تنها بشکلی به بدیهه میآوریم که دروناً توسط خود متأثر میگردیم ، به عبارت دیگر ، تا جاییکه به بدیهه داخلی مربوط میشود ، ما فاکر متعلق به خود را تنها بصورت مظهر میشناسیم ، نه آنطور که در ذات خویش است .^a

§ 25

از سوی دیگر ، در ترکیب متخطی تشعب منابها بطور عام ، و لذا در وحدت ترکیبی جذری ادراک ذکائی ، من از خودم آگاه هستم ، نه به آنصورت که برای خود ظاهر میشوم ، و نه آنطور که در ذات خود هستم ، بلکه تنها اینکه هستم . این مناب یک تفکر است ، نه یک بدیهه . حال برای شناختن خودمان ، علاوه بر عمل تفکر ، که تشعب هر بدیهه ممکن را تحت وحدت ادراک ذکائی میآورد ، نیاز است به شکلی معین از بدیهه ، که توسط آن این تشعب داده میشود ؛ بنابراین نتیجه میگیریم که گرچه وجودم براستی مظهر نیست (و نه بهیچوجه توهم صرف) ، اما تعیین وجودم^b تنها میتواند در تطابق با قالب حس داخلی صورت بگیرد ، بر طبق آن شکل خاصی که بدان صورت آن تشعب ، که ادغام میکنم ، در بدیهه داخلی داده میشود . نتیجتاً هیچ دانشی از خود آنطور که هستم ندارم بلکه صرفاً به آن صورت که برای خود ظاهر میگردم . آگاه بودن از نفس بنابراین بسیار با دانش از نفس تفاوت دارد ، علیرغم همه مقولاتی که [بکار گرفته میشوند تا] تفکر یک مشعر بطور عام را ، از راه ادغام تشعب در یک ادراک ذکائی واحد تشکیل بدهند . درست بهمین صورت که برای شناخت یک مشعر مغایر با خود ، علاوه بر تفکر یک مشعر بطور عام (در مقوله) ، نیاز دارم به یک بدیهه که بکمکش آن مفهوم عام را معین کنم ، همانطور هم برای دانش از خود نیاز دارم ، علاوه بر آگاهی ، یعنی ، علاوه بر تفکر درباره خودم ، به یک بدیهه از تشعب در خود ، که توسط آن این تفکر را معین کنم . من وجود دارم به عنوان یک ذکاوت که آگاه است صرفاً از قدرت ادغام خود ؛ اما در رابطه با تشعبی که میباید ادغام کند مشمول شرطی محدود کننده هستم (بنام حس داخلی) ، یعنی ، که این ادغام میتواند قابل بدیهه آوردن گردد تنها در تطابق با روابط زمان ، که تماماً در خارج مفاهیم ادراک قرار دارند ، به بیان دقیق . چنین ذکاوتی ، بنابراین ، میتواند خود را بشناسد تنها به آن صورت که برای خود ظاهر میگردد در رابطه با بدیهه ای که ذکائی نبوده و نمیتواند توسط خود ادراک داده شود ، نه به آنصورت که خود را میشناخت اگر که بدیهه اش ذکائی بود .

^a نمیفهمم که چرا میباید اینهمه دشواری پیدا شود در پذیرش این موضوع که حس داخلی ما توسط خود ما تحت تأثیر قرار میگیرد . چنین توجهی بلااستثناء در هر عمل دقت مثال پیدا میکند . ادراک حس داخلی را در هر عمل دقت معین میکند ، در تطابق با ادغامی که به تفکر میآورد ، برای آن بدیهه داخلی که متناظر است با تشعب در ترکیب ادراک . چقدر ذهن معمولاً در این خلال تحت تأثیر قرار میگیرد ، هر کسی قادر خواهد بود در درون خود درک حسی کند . [پایان زیر نویس a]

^b عبارت " من تفکر میکنم " بیان کننده عمل تعیین وجود خودم است . وجود از پیش در آن داده شده است ، اما آن شکلی که قرار است این وجود را معین کنم ، یعنی ، تشعب متعلق به آن ، از اینراه داده شده نیست . برای آنکه داده شود ، بدیهه از نفس لازم است ؛ و چنین بدیهه ای مشروط است به یک قالب پیشاتجربی ، یعنی ، زمان ، که قابل حس کردن بوده و متعلق است به ظرفیت دریافت چیز قابل تعیین [در من] . حال از آنجاییکه من صاحب بدیهه نفس دیگری نیستم که تعیین کننده در من را (تنها از بدهانتش آگاهم) پیش از عمل تعیین¹ بدهد ، همانطور که زمان در مورد چیز قابل تعیین میکند ، نمیتوانم وجودم را به صورت وجود یک موجود خود فعال معین کنم ؛ همه آنچه که میتوانم بکنم این است که برای خود بدهانت تفکر خویش را به نیابت بیآورم ، یعنی ، بدهانت تعیین را ؛ و وجودم هنوز تنها بصورت حسی قابل تعیین است ، یعنی ، بصورت تجربه یک مظهر . اما به لطف این بدهانت است که من خود را یک ذکاوت مینامم . [پایان زیر نویس b]

¹ [vor dem Aktus des Bestimmens.]

§ 26

*Transcendental Deduction of the Universally
Possible Employment in Experience of the Pure Concepts of the Understanding*

استنتاج منطقی توظیف جامعاً ممکن مفاهیم بحث ادراک در تجربه

در استنتاج متافیزیکی، منشاء پیشاتجربی مقولات از طریق توافق کامل آنها با نقشهای عام منطقی تفکر به اثبات رسیده است؛ در استنتاج منطقی، ما امکان آنها را بعنوان اشکال پیشاتجربی دانش از مشعرات یک بدیهه بطور عام نشان داده ایم (20, 21 §). اکنون میباید امکان شناخت پیشاتجربی را توضیح دهیم، توسط مقولات، مشعراتی که میتوانند به حواس ما عرضه شوند هر چه که باشند، نه برآستی در رابطه با قالب بدیهه شان، بلکه با قوانین ادغام آنها، و همچنین، بعبارتی، در رابطه با تجویز قوانین برای طبیعت، و حتی ممکن ساختن طبیعت. چون تا وقتیکه مقولات این نقش را ادا نکرده اند، نمیتوان توضیح داد که چرا هر چیزی که میتواند به حواس ما عرضه شود میبایست تابع آن قوانینی باشد که منشاء خویش را بطور پیشاتجربی تنها در ادراک دارند.

اول از همه، میبایست توجهات را به این واقعیت جلب کنم که از ترکیب فهم *synthesis of apprehension* من آن ادغامی از تشعب در یک بدیهه تجربی را درک میکنم، که بموجب آن ادراک حسی، یعنی، آگاهی تجربی از بدیهه (بمنزله مظهر) ممکن میگردد.

در منابهای مکان و زمان ما دارای قالبهای پیشاتجربی بدیهه حسی داخلی و خارجی هستیم؛ و با اینها میبایست ترکیب فهم تشعب مظهر همواره در انطباق باشد، زیرا بهیچ شکل دیگری ترکیب نمیتواند صورت بگیرد. اما مکان و زمان بطور پیشاتجربی به نیابت میآیند نه صرفاً بمنزله قالبهای بدیهه حسی، بلکه خود بصورت بدیهه هایی که حاوی تشعبی [از آن خود] بوده، و لذا به نیابت میآیند همراه با تعیین وحدت این بدیهه (رجوع شود به علم الجمال منطقی).^a بنابراین وحدت ترکیب تشعب، در بیرون یا درون ما، و لذا ایضاً ادغامی که میبایست هر چیزی که قرار است در مکان و زمان به نیابت بیاید با آن مطابقت کند، بطور پیشاتجربی بعنوان شرط ترکیب هر فهمی داده میشود - در واقع نه در، بلکه همراه با این بدیهه ها. این وحدت ترکیبی نمیتواند چیزی باشد جز وحدت ادغام تشعب یک بدیهه داده شده بطور عام در یک آگاهی جذری¹، در تطابق با مقولات، تاجاییکه آن ادغام در مورد بدیهه حسی ما نافذ میگردد. بنابراین هر ترکیبی، حتی آنکه ادراک حسی را ممکن میکند، تابع مقولات است؛ و از آنجاییکه تجربه همان دانش است توسط ادراکات حسی متصل بهم، مقولات شروط امکان تجربه هستند، و نتیجتاً معتبر بطور پیشاتجربی برای کلیه مشعرات تجربه.

* * *

بطور مثال وقتیکه توسط فهم² تشعب یک خانه، بدیهه تجربی آنرا به یک ادراک حسی تبدیل میکنم، وحدت واجب مکان و بدیهه حسی خارجی بطور عام در مینای این فهم قرار داشته، و مطابق معمول طرح خانه را در تطابق با این وحدت ترکیبی تشعب مکان ترسیم میکنم. اما اگر قالب مکان را کنار بگذارم، آنگاه جایگاه همین وحدت ترکیبی در ادراک بوده، و میشود مقوله ترکیب چیز متجانس در یک بدیهه بطور عام، یعنی، مقوله کمیت. با این مقوله، لذا میبایست ترکیب فهم، یعنی، ادراک حسی، در تطابق کامل قرار داشته باشد.^b

^a مکان، به نیابت آمده بمنابیه یک مشعر (چنانکه میباید در هندسه عمل کنیم)، حاوی چیزی بیش از قالب صرف بدیهه است؛ حاوی ادغام تشعب نیز هست، داده شده بر طبق قالب شعور حسی، در منابیه بدیهی، بطوریکه قالب بدیهه تنها یک تشعب را میدهد، بدیهه قالبی هم وحدت مناب را. در علم الجمال این وحدت را بعنوان چیزی متعلق صرفاً به شعور حسی بحساب آوردم، فقط بخاطر این تأکید که مقدم است بر هر مفهومی، گرچه، در واقع، ترکیبی را پیش فرض میکند که به حس ها متعلق نبوده اما بکمکش کلیه مفاهیم مکان و زمان برای اولین بار ممکن میگردد. چون از آنجاییکه توسط آن (بخاطر اینکه ادراک شعور حسی را معین میکند) مکان و زمان ابتدا بصورت بدیهه داده میشوند، وحدت این بدیهه پیشاتجربی متعلق است به مکان و زمان، و نه به مفهوم ادراک (24 §). [پایان زیر نویس a]

^b بدین ترتیب ثابت میشود که ترکیب فهم، که تجربی است، میبایست الزاماً در تطابق با ترکیب ادراک ذکائی باشد، که ذکائی است و در احتوای مقوله بطور کاملاً پیشاتجربی. آن همان بدهات است، که یکبار، تحت عنوان تخیل، و بار دیگر، تحت عنوان ادراک، ادغام را درون تشعب بدیهه میآورد. [پایان زیر نویس b]

¹ [ursprünglichen].

² [Changed, in 4th edition, to *apperception*.]

بعنوان مثالی دیگر ، وقتی یخ زدن آب را حس میکنم ، دو حالت را میفهمم ، سیلان و انجماد ، و اینها را در یک ارتباط زمانی با یکدیگر . اما در زمان ، که آنرا در شالوده مظهر [تا جائیکه] بدیهه داخلی [باشد] قرار میدهم ، الزاماً وحدت ترکیبی تشعب را برای خود به نیابت میآورم ، که بدون آن ، آن رابطه زمانی نمیتوانست در یک بدیهه بصورت تعیین شدن در رابطه با توالی زمان داده شده باشد . حال این وحدت ترکیبی ، بمنزله شرطی پیشاتجربی که تحت آن تشعب یک بدیهه بطور عام را ادغام میکنم ، همان - در صورتیکه از قالب ثابت بدیهه داخلی خود ، یعنی ، زمان انتزاع کنم - مقوله علت است ، که یکمک آن ، وقتیکه آنرا در مورد احساس خویش بکار میگیرم ، هر چیزی را که اتفاق میافتد در تطابق با رابطه ای که تجویز میکند معین میکنم ، و چنین میکنم در زمان علی العموم . در نتیجه فهم من از چنین اتفاقی ، و لذا خود اتفاق ، بعنوان یک ادراک حسی ممکن ، تابع مفهوم رابطه تأثیر و علت effect and cause است ، همینطور در همه موارد دیگر .

مقولات مفاهیمی هستند که قوانین را بطور پیشاتجربی برای مظاهر تجویز میکنند ، و لذا برای طبیعت ، حاصل جمع همه مظاهر (*natura materialiter spectata*) . بنابراین این سؤال پیش میاید که ، چطور میتواند قابل درک شود که طبیعت میاید بر طبق مقولات پیش برود که هنوز از آن مشتق نشده ، و خود را مطابق الگوی آن شکل نداده اند ، یعنی ، آنها چگونه قادر میشوند بطور پیشاتجربی ادغام تشعب طبیعت را معین کنند ، در حالیکه هنوز از آن مشتق نشده اند . حل این بظاهر معما بصورت زیر است .

اینکه قوانین مظاهر در طبیعت میبایست در توافق با ادراک و قالب پیشاتجربی آن باشند ، یعنی ، با قوه آن برای ادغام تشعب بطور عام ، تعجب آورتر از این نیست که مظاهر خودشان میبایست در توافق باشند با قالب بدیهه حسی پیشاتجربی . چون دقیقاً همانطور که مظاهر به استقلال وجود ندارند مگر تنها در رابطه با فکر که در آن ، تا جائیکه دارای حس ها است ، ساکن هستند ، قوانین نیز در مظاهر وجود ندارند بلکه تنها در رابطه با همین موجود ، تا جائیکه دارای ادراک باشد . چیزها بذات خود الزاماً ، جدا از هر ادراکی که آنها را میشناسد ، تطابق میکنند با قوانین خودشان . اما مظاهر تنها منابهای چیزها هستند که در رابطه با آنچه که در ذات خود میتوانند باشند ناشناخته اند . بعنوان مظاهر صرف ، آنها تابع هیچ قانونی برای اتصال نیستند مگر آنچه که قوه متصل کننده تجویز میکند . حال این تخیل است که تشعب بدیهه حسی را متصل میکند ؛ و تخیل وابسته است برای وحدت ترکیب ذکائی خویش به ادراک ، و برای منتشعب بودن فهم آن به شعور حسی . هر ادراک حسی ممکن بنابر این وابسته است به ترکیب فهم ، و این ترکیب تجربی به نوبه خود به ترکیب متخطی ، و لذا به مقولات . نتیجتاً ، کلیه ادراکات حسی ممکن ، و بنابر این هر چیزیکه بتواند به آگاهی تجربی بیاید ، یعنی ، کلیه مظاهر طبیعت ، میبایست تا جائیکه به اتصال آنها مربوط میشود ، تابع مقولات باشند . طبیعت ، صرفاً بعنوان طبیعت بطور عام ، وابسته است به این مقولات بمنزله زمینه جذری تطابق لازم آن با قانون (*natura formaliter spectata*) . ادراک بحث با اینحال در مقامی نیست ، که از طریق مقولات صرف ، هیچگونه قوانین پیشاتجربی را برای مظاهر تجویز کند بجز آنهایکه در یک طبیعت بطور عام دخیل هستند ، یعنی ، در تطابق با قانون کلیه مظاهر در مکان و زمان . قوانین خاص ، که مربوطند به مظاهری که بطور تجربی معین میگردند ، نمیتوانند در وضعیت خاص خود از مقولات مشتق شوند ، هرچند همگی بلااستثناء تابع آنها هستند . برای کسب هر گونه دانشی در مورد این قوانین خاص ، میبایست متوسل به تجربه شویم ؛ اما تنها قوانین پیشاتجربی هستند که میتوانند ما را در رابطه با تجربه بطور عام راهنمایی کنند ، و در رابطه با اینکه چه چیز است که میتواند بعنوان یک مشعر تجربه شناخته شود .

§ 27

Outcome of this Deduction of Concepts of Understanding

حاصل این استنتاج مفاهیم ادراک

ما نمیتوانیم یک مشعر را به تفکر بیاوریم مگر از طریق مقولات ؛ ما قادر نیستیم که مشعری را که اینگونه به تفکر آورده ایم بشناسیم مگر از طریق بدیهه هایی در تطابق با این مفاهیم . حال کلیه بدیهه های ما حسی هستند ؛ و این دانش ، تا جائیکه مشعرش داده شده باشد ، تجربی است . اما دانش تجربی همان تجربه است . نتیجتاً ، دانش پیشاتجربی نمیتواند وجود داشته باشد ، مگر از مشعرات تجربه ممکن .^a

^a مبدا خوانندگان من در ورطه ترسناک نتایج زیانباری بیافتند که ممکن است عجولانه از این گفته استنتاج شوند ، میتوانم بیدانشان بیاورم که برای تفکر ، مقولات توسط شروط بدیهه تجربی ما محدود میشوند ، بلکه میدانی دارند نامحدود . تنها دانش از آنچه که ما آنرا به تفکر میآوریم ، تعیین مشعر ، است که نیاز به بدیهه دارد . در غیاب بدیهه ، هنوز تفکر در باره مشعر میتواند عواقب صحیح و مفید خود را داشته باشد ، در رابطه با توظیف استدلال توسط فاکر . استفاده از استدلال همیشه متوجه تعیین مشعر نیست ، یعنی ، دانش ، بلکه همچنین تعیین فاکر و اراده آن - مورد استفاده ای که لذا اینجا نمیتوان به آن پرداخت . [پایان زیر نویس a]

گرچه این دانش محدود به مشعرات تجربه میباشد، اما به این خاطر تماماً از تجربه مشتق نشده است. بدیهه های بحث [قوه دریافت حسی] و مفاهیم بحث ادراک عناصر در دانش هستند، و هر دو در ما بطور پیشاتجربی یافت میشوند. تنها دو راه وجود دارند که میتوانیم یک توافق لازم تجربه با مفاهیم مشعراتش را توضیح بدهیم: یا تجربه این مفاهیم را ممکن میکند یا این مفاهیم تجربه را. فرض اول در رابطه با مقولات صدق نمیکند (و در رابطه با بدیهه بحث حسی هم)؛ چون آنها مفاهیمی پیشاتجربی هستند، و لذا مستقل از تجربه، نسبت دادن منشاء تجربی به آنها نوعی ریب افکنی است. باقی میماند بنابراین، تنها فرض دوم - یک نظام، طبق معمول، برای تکوین مسلسل استدلال بحث - یعنی، که مقولات، در جنب ادراک، حاوی زمینه های امکان هر تجربه ای بطور عام هستند. چگونه آنها تجربه را ممکن میکنند، و اصول امکان تجربه که آنها در تنفیذ خویش در مظاهر تأمین میکنند چیستند، در فصل بعدی در مورد توظیف متخطی قوه قضاوت با تفصیل بیشتری توضیح داده خواهد شد.

راهی میانه بین شقین فوق میتواند مطرح شود، یعنی، که مقولات نه اصول اولیه خود به تفکر آمده پیشاتجربی دانش ما هستند¹ و نه مشتق از تجربه، بلکه گرایشات غیرعینی تفکر، مغروس در ما از ابتدای وجودمان، و چنان نظم داده شده توسط خالق مان که توظیف آنها در هماهنگی کامل است با قوانین طبیعت که تجربه بر طبق آن پیش میرود - نوعی نظام پیش ساخت استدلال بحث. هر چند علاوه بر این ایراد که با چنین فرضیه ای دیگر نمیتوانیم هیچ حدی برای گرایشات از پیش تعیین شده برای قضاوت های آینده داشته باشیم، این ایراد قاطع بر علیه راه میانه مطرحه وجود دارد، که آنگاه ضرورت مقولات، که متعلق است به خود دقیقاً منظور وجودی آنها، میباشد فدا شود. بطور مثال، مفهوم علت، که مبین وجوب یک واقعه تحت شرطی از پیش مفروض است، آنگاه ناصحیح میشود اگر که مبتنی باشد تنها بر یک وجوب دلخواهی غیرعینی، مغروس در ما، برای متصل کردن بعضی منابهای تجربی بر حسب قاعده رابطه علی. آنگاه قادر نخواهیم بود بگویم که تأثیر با علت در مشعر متصل است، یعنی، الزاماً، بلکه تنها این که من به شکلی ساخته شده ام که نمیتوانم این مناب را بصورتی متفاوت با چنین اتصالی به تفکر بیاورم. این دقیقاً بزرگترین آرزوی شکاکان است. چون اگر وضعیت اینچنین باشد، کل فراست ما، که مبتنی است بر اعتبار عینی مفروض قضاوت های ما، چیزی نخواهد شد جز توهم صرف؛ و مردم نادانی هم وجود نمیداشتند که قبول این وجوب غیرعینی را رد کنند، و جویی که تنها میتواند حس شود. مطمئناً انسان نمیتواند با هیچکس در باره آنچه که صرفاً بستگی دارد به شکلی که خود او نظم یافته به مجادله بپردازد.

Brief Outline of this Deduction

طرح خلاصه این استنتاج

این استنتاج تبیین² مفاهیم بحث ادراک است، و همراه آن کلیه دانشهای نظری پیشاتجربی، بعنوان اصول امکان تجربه - اصولی که اینجا بمنزله تعیین مظاهر در مکان و زمان بطور عام گرفته شده اند، و این تعیین، بنوبه خود، نهایتاً ناشی شونده از وحدت ترکیبی جذری ادراک ذکائی، بعنوان قالب ادراک در رابطه اش با مکان و زمان، قالبهای جذری شعور حسی.

* * *

تقسیم بکمک قطعات شماره گذاری شده را تا این نقطه لازم میدانم، چون تا اینجا میبایست به مفاهیم مقدماتی میپرداختم. حال میباید توظیف آنها را توضیح بدهیم، و لذا تشریح میتواند بطور متصل پیش برود، بدون چنین ترقیمی.

¹ [selbstgedachte.]

² [Darstellung.]

Transcendental Analytic

تحلیل متخطی

Book II. Analytic Of Principles

دفتر II .

تحلیل اصول

منطق عام بر نقشه ای زیر بنایی بنا شده است که مطابقت دارد دقیقاً با تقسیمات قوای عالی دانش . اینها عبارتند از : ادراک *understanding* ، قضاوت *judgment*¹ ، و استدلال *reason* . منطق ، در تطابق با نقشها و ترتیب این قوای ذهنی ، که در بحث جاری تحت عنوان عام ادراک فهمیده میشوند ، در بخش تحلیلی خود میپردازد به مفاهیم *concepts* ، قضاوتها *judgments* و استنتاجات *inferences* .

از آنجاییکه این منطق صرفاً قالبی ، از هر گونه محتوای دانش ، چه بحث و چه تجربی ، منتزع بوده و تنها میپردازد به قالب تفکر بطور عام (یعنی دانش استدلالی *discursive knowledge*) ، میتواند شامل شریعت استدلال *canon of reason* در بخش تحلیلی خود گردد . چون قالب استدلال دارای قواعد جا افتاده خویش است ، که میتوانند بطور پیشاتجربی ، فقط با تجزیه اعمال استدلال به عناصر متشکله آنها² ، و بی نیاز از بحساب آوردن طبیعت خاص دانش مربوطه ، کشف شوند .

از آنجاییکه منطق متخطی محدود است به محتوایی معین ، یعنی ، آن دانش هایی که بحث و پیشاتجربی هستند ، نمیتواند از منطق عام در این بخش پیروی کند . چون توظیف متخطی استدلال ، آنطور که بنظر میآید ، بطور عینی معتبر نبوده ، و لذا به منطق صحت *logic of truth* یعنی منطق تحلیلی تعلق ندارد . بعنوان منطق توهم *logic of illusion* ، طلب جایگاهی مجزا در دستگاه مدرسی میکند ، جایگاهی تحت عنوان تجادل متخطی *Transcendental Dialectic* .

ادراک و قضاوت بنابراین در منطق متخطی ، شریعت توظیف صحیح و بطور عینی معتبر خود را پیدا میکنند ؛ آنها به بخش تحلیلی آن تعلق دارند . استدلال از سوی دیگر در تلاشهای خود برای تعیین چیزی پیشاتجربی در رابطه با مشعرات و در نتیجه گسترش دانش ورای حدود تجربه ممکن ، تماماً تجادلی *dialectical* است . تأکیدات و همی آن نمیتوانند جایی در یک شریعت داشته باشند آنطور که تحلیل قرار است شامل شود .

تحلیل اصول بنابراین فقط شریعتی خواهد شد برای قضاوت ، که به آن میآموزد چگونه مفاهیم ادراک را که حاوی شرط برای قواعد پیشاتجربی هستند در مورد مظاهر بکار بگیرد . به این خاطر ، ضمن اتخاذ اصول ادراک بعنوان موضوع بحث ، بعبارت اکید ، عنوان تعالیم قضاوت *Doctrine of judgment* را که دقیقتر نمایانگر سرشت کار ما است انتخاب میکنم .

¹ [Here , and throughout the subsequent section , judgment , when thus used in the singular , is to be understood as a translation of the term *Urteilkraft* , and so as signifying ' faculty of judgment ' .]

² [in ihre Momente .]

Introduction

مقدمه

Transcendental Judgment In General

قضاوت متخطی بطور عام

اگر قرار باشد که ادراک بطور عام بعنوان قوه قواعد دانسته شود، قضاوت آنگاه خواهد شد قوه اشمال تحت قواعد؛ یعنی، تمیز اینکه آیا چیزی تحت قاعده ای معلوم قرار میگیرد یا خیر (*casus datae legis*). منطق عام حاوی هیچ قاعده ای برای قضاوت نیست و نمیتواند باشد. چون از آنجاییکه منطق عام از هرگونه محتوای دانش انتزاع میکند، تنها وظیفه ای که برایش باقی میماند میشود دادن تبیینی تحلیلی از قالب دانش [آنطور که ابراز میشود] در مفاهیم، در قضاوتها و در استنتاجات، و لذا کسب قواعد قالبی برای کلیه توظیفات ادراک. اگر که در پی دادن تعلیماتی عام میبود که چگونه میبایست اشمال تحت این قواعد را انجام دهیم، یعنی، تمیز اینکه آیا چیزی تحت آنها قرار میگیرد یا خیر، آنگاه این کار میتوانست تنها بکمک یک قاعده دیگر انجام شود. این به نوبه خود، درست به این دلیل که یک قاعده است، دوباره محتاج هدایت قضاوت میگردد. و در نتیجه چنین بنظر میرسد که، گرچه ادراک قابل تعلیم، و تجهیز با قواعد است، قضاوت اما قریحه ای است خاص که میتواند تنها بکار برده شود، و نه آموخته. خصلتی خاص اصطلاحاً مادر زادی است؛ و هیچ مدرسه ای نمیتواند نبود آنرا جبران کند. زیرا گرچه امکان دارد که قواعد فراوانی مقروض از بصیرت دیگران برآستی عرضه شده، و طبق معمول بر رویشان پیوند زده شود، هنوز میبایست، ادراکی محدود، قدرت توظیف صحیح آنها در خود متعلم وجود داشته باشد؛ و در نبود یک چنین موهبت طبیعی هیچ قاعده ای که به این منظور برایش تجویز شده باشد قادر به دادن تضمین بر علیه اسانه استعمال نخواهد بود. ^a یک پزشک، یک قاضی یا یک حاکم ممکن است قواعد فوق العاده ای در آسیب شناسی، قانون یا سیاست در اختیار داشته باشد، تا حدی که حتی بتواند در آنها معلمی زبردست شود، و هنوز، باز هم در تنفیذ آنها براحته دچار لغزش گردد. زیرا هرچقدر هم تحسین برانگیز در ادراک، ممکن است فاقد استعداد طبیعی برای قضاوت باشد. او ممکن است جامع را در انتزاع بفهمد، اما در عین حال نتواند تشخیص دهد که چگونه یک مورد عملی مشمول آن میگردد. یا ممکن است خطا در این باشد که ممارست کافی را، از طریق مثالها و تمارین واقعی، برای این مورد خاص از قضاوت دریافت نکرده است. چنین صیقلی برای قضاوت برآستی یکی از فواید بزرگ مثالها است. آنها، از سوی دیگر، در اغلب موارد به صحت و دقت بصیرت ذکاوتی صدمه میزنند. چون فقط خیلی بندرت الزامات قاعده را بکفایت تأمین میکنند (*as causus in terminis*). بعلاوه آنها اغلب آن تلاشهایی را که از ادراک برای فهم صحیح قواعد در جامعیت شان، و مستقل از شرایط خاص تجربه، درخواست میشوند تضعیف میکنند، و بدین ترتیب ما را عادت میدهند به استفاده از قواعد بمتابیه دستورات و نه اصول. مثالها بنابراین روروک قضاوت هستند؛ و آنهایی که این استعداد طبیعی را ندارند هرگز نمیتواند از آنها بی نیاز باشند.

گرچه منطق عام نمیتواند هیچگونه قواعدی را برای قضاوت تأمین کند، اما وضعیت در منطق متخطی کاملاً متفاوت است. این دومی بنظر میرسد که بعنوان وظیفه خاص خویش، تصحیح و تضمین قضاوت، توسط قواعد معین را، در استفاده از ادراک بحث دارد. چون فلسفه بعنوان یک تعالیم، یعنی، تلاش برای توسعه حیطه ادراک در عرصه دانش بحث پیشاتجربی، بهیچوجه ضروری نیست، در واقع برای چنین اهدافی مناسب ندارد، زیرا در تمام تلاشهای تا به امروز، دست آورد کم یا هیچ بوده است. از سوی دیگر، اگر نقدی مورد نظر باشد جهت حراست در مقابل خطاهای قضاوت (*lapsus judicii*) در توظیف آن معدود مفاهیم بحث ادراک که در مالکیت ما هستند، آنگاه وظیفه، که مزایایش میبایست در آنصورت منحصرأ سلبی باشند، آنی است که برایش فلسفه با تمامی دقت و عمقش به کمک طلبیده میشود.

^a ناتوانی در قضاوت همان است که معمولاً حماقت نامیده میشود، و برای چنین مشکلی درمانی نیست. یک شخص کند ذهن و یا با مشاعر ضعیف که در او هیچ کمبودی جز میزانی مناسب از ادراک و نیز مفاهیم مقتضی وجود ندارد ممکن است که با تعلیم حتی به حد یک فرد تحصیلکرده برسد. اما چون اینگونه افراد باز هم فاقد قوه قضاوت هستند (*secunda Petri*) چندان نادر نیست که به افراد تحصیلکرده ای برخورد کنیم که در تنفیذ دانش علمی خویش آن کمبود اصلی را لو دهند، که هرگز قابل جبران نیست. [پایان زیر نویس a]

فلسفه متخطی دارای این خصوصیت است که علاوه بر قاعده (یا بهتر بگوییم شرط جامع قواعد) ، که در مفهوم بحت ادراک داده شده ، میتواند همچنین بطور پیشاتجربی موردی را که قاعده¹ باید در آن بکار رود مشخص کند . امتیازی که در این باب بر همه علوم تعلیمی دارد ، به استثناء ریاضیات ، بخاطر این واقعیت است که به مفاهیمی میپردازد که میباید با مشعرات بطور پیشاتجربی مرتبط شوند و لذا اعتبار عینی آنها نمیتواند بطور پساتجربی *a' posteriori* نشان داده شود ، چون آنگاه این به معنای نادیده گرفتن کامل² مقام خاص آنها خواهد بود . میبایست توسط معیارهای جامع اما کافی شروطی را بیان کند که تحت آنها مشعرات میتوانند همخوان با این مفاهیم داده شوند . در غیر اینصورت آن مفاهیم خالی از هر محتوایی میگردند ، و لذا تنها قالبهای منطقی صرف ، نه مفاهیم بحت ادراک .

تعالیم متخطی قضاوت *transcendental doctrine of judgment* متشکل از دو فصل خواهد بود . اولی خواهد پرداخت به آن شرط حسی که تنها تحت آن مفاهیم بحت ادراک میتوانند بکار گرفته شوند ، یعنی ، طرح پردازی *schematism* ادراک بحت . دومی سر و کار خواهد داشت با ، احکام ترکیبی که تحت این شروط بطور پیشاتجربی در پی مفاهیم بحت ادراک آمده ، و بطور پیشاتجربی در شالوده همه دانشهای دیگر قرار دارند - یعنی ، با اصول ادراک بحت .

¹ [Reading , with Erdmann , *soll* for *sollen* .]

² [Reading , with Vaihinger , *unberücksichtigt* for *unberührt* .]

Transcendental Doctrine Of Judgment (or Analytic of Principles)

تعالیم متخطی قضاوت
(یا تحلیل اصول)

CHAPTER I.

The Schematism Of The Pure Concepts Of Understanding

فصل ۱.

طرح پردازی مفاهیم بحث ادراک

در کلیه اشتمالات یک مشعر تحت یک مفهوم میبایست مناب آن متجانس باشد با آن مفهوم ؛ به عبارت دیگر ، آن مفهوم باید حاوی چیزی باشد که به نیابت میآید در آن مشعری که قرار است مشمول آن شود . این در واقع معنای عبارت " مشعری تحت یک مفهوم قرار دارد " است . بنابراین مفهوم تجربی بشقاب متجانس است با مفهوم بحث هندسی یک دایره . آن مدور بودن که در دومی به تفکر میآید میتواند در اولی به بدیهه آورده شود .¹

اما مفاهیم بحث ادراک که بکلی نامتجانس با بدیهه های تجربی هستند ، و برآستی با کلیه بدیهه های حسی ، هرگز نمیتوانند در هیچ بدیهه ای یافت شوند . چون هیچکس قادر نیست ادعا کند که مقوله ای ، همچون علیت ، میتواند توسط احساس به بدیهه آمده و خود در مظهر پیدا شود . پس اشتمال بدیهه ها تحت مفاهیم بحث ، تنفیذ مقوله ای در مورد مظاهر ، چگونه ممکن میگردد ؟ یک تعالیم متخطی قضاوت دقیقاً بدلیل همین سؤال مهم و طبیعی لازم میگردد . باید بتوانیم نشان دهیم که مفاهیم بحث چگونه میتوانند در مورد مظاهر قابل تنفیذ شوند . در هیچیک از علوم دیگر چنین چیزی ضروری نیست . چون از آنجاییکه در آن علوم آن مفاهیمی که توسط آنها مشعر [در جنبه های] عام [خویش] به تفکر میآید آنقدر زیاد مجزا از و نامتجانس با آنها نیستند که آن را در عمل نیابت میکنند ، بصورت داده شده ، هیچ بحث خاصی نیز در باره قابلیت تنفیذ اولی² در دومی لازم نمیشود .

آشکارا چیز ثالثی میبایست وجود داشته باشد که از یک طرف در تجانس با مقوله بوده ، و از سوی دیگر با مظهر ، و بدین ترتیب تنفیذ اولی را در دومی ممکن کند . این مناب واسطه میبایست بحث باشد ، یعنی ، خالی از هر گونه محتوای تجربی ، و نیز همزمان در حالیکه از یک نظر ذکاتی است از نظر دیگر میبایست حسی باشد . چنین منابی همان طرح متخطی *transcendental schema* است .

مفهوم ادراک حاوی وحدت ترکیبی بحث تشعب بطور عام است . زمان ، بعنوان شرط قالبی برای تشعب حس داخلی ، و لذا برای اتصال کلیه منابها ، حاوی تشعبی پیشاتجربی در بدیهه بحث است . حال یک تعین متخطی زمان تا آن اندازه در تجانس با مقوله است ، که وحدت آن را تشکیل میدهد ، به این دلیل که جامع بوده و متکی است بر قاعده ای پیشاتجربی . اما از سوی دیگر به همان اندازه در تجانس است با مظهر ، به این دلیل که زمان در هر انابۀ تجربی تشعب حضور دارد . بنابراین تنفیذ مقوله در مظهر بکمک تعین متخطی زمان *transcendental determination of time* ممکن میگردد ، که بمنزله طرح *schema* مفاهیم ادراک ، اشتمال مظهر در مقوله را وساطت میکند .

پس از آنچه که در استنتاج مقولات به اثبات رسید مطمئنم که هیچکس در رابطه با این سؤال بدون تصمیم باقی نماند که آیا این مفاهیم بحث ادراک تنها دارای توظیف تجربی هستند و یا متخطی هم ؛ یعنی ، که آیا بعنوان شروط یک تجربه ممکن در ارتباط پیشاتجربی تنها با مظاهر هستند ، یا اینکه ، بعنوان شروط امکان چیزها بطور عام ، میتوانند به مشعرات در ذات شان نیز تعمیم یابند ، بدون هیچگونه محدودیتی برای شعور حسی ما . چون مشاهده کرده ایم که مفاهیم همگی ناممکن³ و بدون معنا خواهند گردید اگر که مشعری برایشان ، یا لاقلاً برای عناصر متشکله آنها ، داده نشود . بنابراین نمیتوان آنها را قابل تنفیذ به

¹ [Reading , with Vaihinger , in dem letzteren ... im ersteren for in dem ersteren ... im letzteren .]

² [Reading , with Vorländer , der for des .]

³ [Altered by Kant (*Nachträge* lviii) to : " are for us without meaning."]

چیزها در ذاتشان دانست ، مستقل از هر سؤالی که آیا و چگونه میتوانند به ما داده شوند . همچنین ثابت کردیم که تنها نحوی که مشعرات میتوانند به ما داده شوند از طریق تعدیلات در شعور حسی ما است ؛ و بالاخره اینکه مفاهیم بحث و پیشاتجربی ، علاوه بر نقش ادراک که در مقوله بیان شده ، میبایست بطور پیشاتجربی حاوی بعضی از شروط قالبی احساس باشند ، یعنی ، آنها بیکه برای حس داخلی هستند . این شروط شعور حسی ، شرط جامعی را تشکیل میدهند که تنها تحت آن مقوله میتواند در مورد هر مشعری نافذ شود . این شرط قالبی و بحث شعور حسی را که توظیف مفهوم ادراک به آن محدود است طرح *schema* آن مفهوم خواهیم نامید . نهج ادراک در این طرح ها *schemata* را نیز طرح پردازی *schematism* ادراک بحث نام میگذاریم .

طرح همواره خود محصول تخیل است . با اینحال چون ترکیب تخیل متوجه هیچ بدیهه خاصی نیست ، مگر تنها وحدت در تعین احساس ، طرح میباید از تصویر *image* تمیز داده شود . اگر پنج نقطه در یک امتداد کنار یکدیگر قرار داده شوند ، به اینصورت ۰۰۰۰۰ آنگاه تصویری از عدد پنج خواهیم داشت . اما اگر از سوی دیگر ، تنها یک عدد بطور عام را به تفکر بیآوریم ، چه پنج باشد و چه صد ، این تفکر بیشتر مناب یک روش است که بر اساس آن یک تکرار ، بطور مثال هزار ، میتواند در تصویری در تطابق با مفهومی به نیابت بیاید ، تا خود تصویر . چون برای عددی همچون هزار آن تصویر بسختی قابل پیمایش و قیاس با مفهوم است . این مناب یک نهج جامع تخیل جهت تدارک تصویری برای یک مفهوم را ، طرح این مفهوم مینامد .

در واقع این طرح ها هستند ، نه تصاویر مشعرات ، که زمینه مفاهیم بحث حسی را تشکیل میدهند . هیچ تصویری هرگز نمیتواند برای مفهوم یک مثلث بطور عام کفایت کند . هرگز قادر نخواهد بود آن جامعیت مفهوم را بدست آورد که آنرا برای همه مثلث ها معتبر میکند ، چه قائم الزاویه ، چه منفرجه و چه حاده ؛ همیشه محدود خواهد بود تنها به بخشی از این مفهوم . طرح یک مثلث در هیچ جا وجود ندارد جز در تفکر . قاعده ای است برای تخیل ، در رابطه با شکل های بحث در مکان . یک مشعر تجربه و یا تصویرش حتی کمتر از این برای مفهوم تجربی کفایت دارد ؛ چون این دومی همواره در ارتباط بیواسطه قرار دارد با طرح تخیل ، بعنوان قاعده ای برای تعین بدیهه ما ، در تطابق با یک مفهوم جامع خاص . مفهوم " سگ " دلالت دارد بر قاعده ای که بر طبق آن قوه تخیل من میتواند شکل یک حیوان چهارپا بطور عام را ترسیم کند ، بدون محدود شدن به هیچ شکل منفردی که تجربه ، یا هر تصویر ممکن که بتوانم بواقع به نیابت بیآورم ، عملاً در اختیارم میگذارد . این طرح پردازی ادراک ما ، در تنفیذش در مورد مظاهر و قالب صرف آنها ، هنری است مکنون در عمق ضمیر انسانی ، که شکل حقیقی فعالیتش را طبیعت بسختی ممکن است هرگز به ما اجازه اکتشاف بدهد ، و گشایش در مقابل نگاه خیره ما . فقط تا این اندازه میتوانیم بگوئیم که : تصویر *image* یک محصول قوه تجربی تخیل بازتولیدی¹ است ؛ طرح *schema* مفاهیم حسی ، از قبیل شکلها در مکان ، محصولی و ، بعبارتی ، طغرائی است ، برای تخیل بحث پیشاتجربی ، که از طریق آن ، و در تطابق با آن ، تصاویر خودشان ابتدا ممکن میگردند . این تصاویر تنها توسط طرحی که به آن متعلقند میتوانند با مفاهیم متصل گردند .² مستقلاً آنها هرگز بطور کامل متجانس با مفهوم نیستند . از سوی دیگر ، طرح یک مفهوم بحث ادراک هرگز نمیتواند اصلاً به هیچ تصویری آورده شود . آنچه که مقوله بیان میکند ، در واقع ترکیب بحث است ، متعین توسط یک قاعده آن وحدت ، در تطابق با مفاهیم . محصولی است متخطی از تخیل ، محصولی مهم برای تعین حس داخلی بطور عام در تطابق با شروط قالب آن (زمان) ، در رابطه با کلیه منابها ، مادامیکه این منابها قرار است بطور پیشاتجربی در مفهومی واحد در تطابق با وحدت ادراک ذکائی متصل گردند .

چون نمیتوانیم بیش از این با یک تحلیل خشک و خسته کننده از شروط مورد مطالبه طرح های متخطی مفاهیم بحث ادراک بطور عام معطل بمانیم ، میپردازیم به توضیح کامل شان بر حسب ترتیب مقولات و در رابطه با آنها .

تصویر بحث کلیه مقادیر (*quantorum*) برای³ حس خارجی ، مکان *space* است ؛ برای کلیه مشعرات حس ها بطور عام ، زمان *time* . اما طرح بحث مقدار (*quantitatis*) ، بمنابیه یک مفهوم ادراک ، عدد *number* است ، منابی که تشکیل شده است از افزودن متوالی واحدهای متجانس . عدد بنابراین بواقع وحدت ترکیب تشعب است برای یک بدیهه متجانس بطور عام ، وحدتی بسبب تولید خود زمان توسط من هنگام فهم بدیهه .

واقعیت *Reality* ، در مفهوم بحث ادراک ، آن چیزی است که در تناظر قرار دارد با یک احساس بطور عام ؛ بنابراین آن چیزی است که در ذات خویش بودن (در زمان) را میرساند . نفی *Negation* ، آن است که مفهومش نبودن (در زمان) را نیابت میکند . تخالف این دو بنابراین مبتنی است بر تمایز یک زمان واحد که پر باشد یا خالی . از آنجاییکه زمان صرفاً قالب است برای بدیهه ، و نیز برای مشعرات بعنوان مظاهر ، آنچه در مشعرات که متناظر با احساس میباشد مضمون متخطی کلیه مشعرات بعنوان چیزها در ذاتشان نیست (چیز بودن⁴ ، واقعیت⁵) . حال هر احساسی دارای یک درجه یا مقدار است که از

¹ [Reading, with Vaihinger, *reproduktiven for produktiven* .]

² [welches sie bezeichnen .]

³ [Reading, with Grillo, *für den for vor dem* .]

⁴ [Sachheit .]

⁵ [Reading, with Wille, *nicht die for die* . This seems, on the whole, preferable to taking, with Erdmann, the second part of the sentence as : " that in the objects [as things in themselves] which corresponds to sensation is the transcendental matter . . . "]

طریق آن ، در رابطه با نیابت خویش برای شعری از دیگر جهات بدون تغییر ، میتواند زمانی واحد را تا آخر پر کند ، یعنی ، حس داخلی را نسبتاً کامل به اشغال خود درآورد ، تا پایان آن در هیچ بودن ($negatio = o =$) . بنابراین رابطه و اتصالی بین واقعیت و نفی وجود دارد ، یا بهتر بگوییم عبوری از یکی به دیگری ، که هر واقعیتی را بصورت یک کمیت قابل انابۀ میکند . طرح یک واقعیت ، بعنوان کمیت یک چیز مادامیکه زمان را پر میکند ، دقیقاً همین تولید پیوسته و متحدالشکل آن واقعیت است در زمان هنگامیکه ما بتدریج نزول میکنیم از یک احساس که درجه ای دارد تا لحظه ناپدید شدنش ، یا بتدریج صعود میکنیم از نفی اش تا درجه ای از آن .

طرح جوهر substance همان مداومت چیز واقعی است در زمان ، یعنی ، مناب چیز واقعی بمثابه زیرلایه تعین تجربی در زمان بطور عام ، و بمثابه مستمر وقتیکه همه چیزهای دیگر تغییر میکنند . (وجود یک چیز موقتی ¹ transitory در زمان به پایان میرسد اما نه خود زمان . با زمان که خود غیر موقتی ² non-transitory و مستمر میباشد چیزی در تناظر قرار دارد که وجودش در [میدان] مظهر غیر موقتی است ، یعنی جوهر . تنها در [رابطه با] جوهر است که توالی و همزمانی مظاهر میتوانند در زمان معین شوند .)

طرح علت ³ cause و علیت ⁴ causality برای یک چیز بطور عام ، همان چیز واقعی real است که ، همواره چیز دیگری در پی فرض آن میآید . بنابراین مبتنی است بر توالی تشعب ، مادامیکه آن توالی تابع قاعده ای باشد .

طرح جمهور community یا تبادل reciprocity ، یعنی ، علیت متقابل جوهرها در رابطه با حدوث آنها ، همزمانی coexistence است ، بر اساس قاعده ای جامع ، برای تعینات یک جوهر با تعینات جوهرهای دیگر .

طرح امکان possibility همان توافق ترکیب منابهای مختلف است با شروط زمان بطور عام . متضادها ، بطور مثال ، نمیتوانند در زمانی واحد و در یک چیز واحد وجود داشته باشند ، بلکه تنها یکی پس از دیگری . این طرح بنابراین تعیین مناب یک چیز است در زمانی مشخص یا غیر .

طرح فعلیت actuality همان وجود است در زمانی معین .

طرح وجوب necessity همان وجود یک مشعر است در همه زمانها .

بنابراین میبینیم که طرح هر مقوله ای حاوی تنها تعینی از زمان بوده و توانایی انجام انابۀ را صرفاً تبدیل به آن میکند . ⁵ طرح مقدار magnitude همان تولید (ترکیب) خود زمان است در فهم متوالی یک مشعر . طرح کیفیت quality همان ترکیب احساس یا ادراک حسی است با مناب زمان ؛ پُرکننده زمان است . طرح نسبت relation همان اتصال ادراکات حسی است با یکدیگر در همه زمانها بر طبق قاعده ای برای تعین زمان . بالاخره طرح جهت modality و مقولاتش خود زمان است ، بعنوان قرین تعیین اینکه آیا و چگونه یک مشعر به زمان تعلق پیدا میکند . طرح ها بنابراین چیزی جز تعینات پیشاتجربی زمان بر طبق قواعد نیستند . این قواعد بر حسب مقولات مرتبط میشوند با زنجیره زمان time-series ، محتوای زمان time-content ، ترتیب زمان time-order و بالاخره وسعت زمان scope of time ⁶ در رابطه با کلیه مشعرات ممکن .

بنابراین آشکار است ، آنچه که طرح پردازی ادراک ، بکمک ترکیب متخطی تخیل ، احداث میکند فقط وحدت تمامی تشعب بدیهه در حس داخلی است ، و نیز بطور غیر مستقیم وحدت ادراک ذکائی که بعنوان یک نقش در تناظر است با قوه دریافت حس داخلی . طرح های مفاهیم بحث ادراک بنابراین شروط حقیقی و منحصر بفردی هستند که تحت آنها این مفاهیم با مشعرات ارتباط پیدا کرده و بدین ترتیب صاحب اهمیت significance میشوند . بنابراین در نهایت ، مقولات هیچ توظیف ممکن ندارند مگر تجربی . بعنوان زمینه های یک وحدت واجب پیشاتجربی که منشاء اش را در اتصال واجب همه آگاهیها در یک ادراک ذکائی جذری دارد ، آنها خدمت میکنند تنها برای اینکه مظاهر را تابع قواعد جامع ترکیب کنند ، و لذا مستعد نمودن آنها برای اتصال تام در تجربه ای واحد .

کل دانش ما در محدوده تجربیات ممکن قرار دارد ، و دقیقاً بر این رابطه جامع با تجربه ممکن متکی میشود آن حقیقت متخطی که مقدم بر هر حقیقت تجربی است و آنرا ممکن میکند .

اما همچنین آشکار است که گرچه به مقولات ، ابتدا طرح های احساس واقعیت میبخشند ، اما همزمان آنها را محدود نیز میکنند ، یعنی ، محدود به شروطی که در خارج از ادراک بوده ، و بسبب احساس هستند . طرح در واقع فقط پدیده phenomenon ، یا مفهوم حسی ، یک مشعر است در توافق با مقوله .

¹ [des Wandelbaren .]

² [unwandelbar .]

³ [Ursache .]

⁴ [Kausalität .]

⁵ [Reading , with Adickes , einer jeden Kategorie nur eine Zeitbestimmung , als for 'einer jeden Kategorie , als .]

⁶ [Zeitbegriff .]

(*Numerus est quantitas phaenomenon , sensatio realitas phaenomenon , constans et perdurable rerum substantia phaenomenon , aeternitas necessitas phaenomenon ,¹ etc .*)

اگر شرطی محدود کننده را حذف کنیم ، بنظر میآید که داریم دامنه یک مفهوم را که قبلاً محدود بود میگسترانیم . با استدلال از این واقعیت مفروض ، نتیجه میگیریم که مقولات در فحوای بحث خود ، جدا از کلیه شروط احساس ، میباید در مورد چیزها بطور عام بکار روند ، همانطور که هستند ، و نه ، شبیه طرح هایی که ، آنها را تنها به آنصورت که ظاهر میگردند نیابت میکنند . نتیجه میگیریم که ، آنها میباید دارای معنایی مستقل از کلیه طرح ها باشند ، و با کاربردی بسیار وسیعتر . حال مطمئناً در مفاهیم بحث ادراک ، حتی پس از حذف هر شرط حسی ، معنایی باقی میماند ؛ اما آن خالصاً منطقی است ، نشان دهنده تنها وحدت صرف منابها . مفاهیم بحث نمیتوانند هیچ مشعری بیابند ، و لذا هیچ معنایی کسب کنند که بتواند مفهومی² از یک مشعر را بدهد . جوهر substance ، بطور مثال ، هنگامی که تعین حسی مداومت حذف شود ، فقط به معنای چیزی خواهد شد که صرفاً بعنوان مسندالیه به تفکر میآید ، و نه هرگز بعنوان مسندی برای یک چیز دیگر . برای چنین منابی نمیتوان مورد استفاده ای یافت ، چون هیچ چیز در باره طبیعت آنچه که بدین ترتیب میباید بعنوان مسندالیه اصلی بحساب بیاید نمیگوید . بنابراین مقولات ، بدون طرح ها ، صرفاً نقشهای ادراک هستند برای مفاهیم ؛ و هیچ مشعری را نیابت نمیکند . این معنای [عینی] را آنها از احساس میگیرند ، که درست از طریق همان محدود کردن ادراک به آن واقعیت میبخشد .

¹ [In the text the word *et perdurable rerum* are in italics , and there are commas after *aeternitas* and *necessitas* . I also read , with Erdmann , *phaenomenon* for *phaenomena* .]

² [Altered by Kant (*Nachträge* lxi) to : *eine Erkenntnis* .]

Transcendental Doctrine Of Judgment (or Analytic of Principles)

تعالیم متخطی قضاوت
(یا تحلیل اصول)

CHAPTER II.

System Of All Principles Of Pure Understanding

فصل II.

نظام کلیه اصول ادراک بحث

در فصل قبل قضاوت متخطی را مورد بررسی قرار دادیم در رابطه صرفاً با آن شروط عامی که تنها تحت آنها مجاز است به استخدام مفاهیم بحث ادراک برای قضاوت‌های ترکیبی. وظیفه ما اکنون این است که، در ارتباطی منظم، احکامی را نشان دهیم که ادراک با این تدارک خطیر، بواقع بطور پیشاتجربی به آنها دست مییابد. شکی نیست که در این بررسی جدول مقولات ما راهنمایی است مطمئن و طبیعی. چون از آنجاییکه از طریق رابطه بین مقولات و تجربه ممکن است که کل دانش بحث پیشاتجربی ادراک میبایست تأسیس شود، رابطه آنها با شعور حسی بطور عام کاملاً و منظمماً کلیه اصول متخطی استفاده از ادراک را نشان خواهد داد.

اصول تنها به این دلیل پیشاتجربی نامیده نمیشوند که در درون خویش حاری زمینه‌های احکام دیگر هستند، بلکه ایضاً به این خاطر که خود بر دانش‌های عالیتر و جامعتر بنا نشده‌اند. اما این خصوصیت آنها را از حیطه برهان خارج نمیکند. این برهان در واقع، بشکلی عینی objective قابل انجام نیست، زیرا چنین اصولی [متکی بر ملاحظات عینی نیستند بلکه] در شالوده هر دانشی در مورد مشعرات قرار دارند. ¹ با اینحال این مانع تلاش برای یافتن اثباتی، از منابع غیرعینی subjective امکان دانش در باره یک مشعر بطور عام نخواهد گردید. چنین اثباتی برآستی ضروری است، اگر که احکام نخواهند موجب این ظن شوند که صرفاً ادعاهایی نهانی هستند.

ثانیاً، ما خود را تنها به آن اصولی محدود خواهیم کرد که مرتبط با مقولات هستند. اصول علم الجمال متخطی، که بر اساس آنها مکان و زمان شروط امکان هر چیزی بصورت مظاهر هستند، و نیز تحدید این اصول، یعنی، که آنها نمیتوانند در مورد ذات چیزها بکار روند، موضوعاتی هستند که در دامنه بررسی حاضر قرار ندارند. بدلائیل مشابه اصول ریاضی بخشی از این نظام نیستند. آنها مشتق اند منحصراً از بدیهه، نه از مفهوم بحث ادراک. نهایتاً، چون آنها نیز احکام ترکیبی پیشاتجربی هستند، امکان شان میبایست در این فصل برسمیت شناخته شود. زیرا گرچه صحت و یقین مبرهن آنها برآستی نیازی به اثبات ندارد، امکان آنها، بشکل موارد دانش پیشاتجربی مبرهن، میباید قابل تصور گردیده، و استنتاج خاص از عام شود.

همچنین میباید اصل احکام تحلیلی را، تا جاییکه در تقابل باشد با ² اصل احکام ترکیبی که منحصراً موضوع بحث ما است مورد بررسی قرار دهیم. چون با اینگونه مقابل کردن آنها، نظریه احکام ترکیبی را از هر سوء ادراکی آزاد کرده، و آنها را در طبیعت خاص شان بروشنی پیش روی خود قرار میدهیم.

¹ [This sentence has been variously emended. In the main, I follow Wille.]

² [Reading, with Mellin, mit dem der for mit der.]

The System Of The Principles Of Pure Understanding

SECTION I.

The Highest Principle Of All Analytic Judgments

بخش ۱.

عالیترین اصل کلیه قضاوت‌های تحلیلی

شرط جامع، گرچه منحصراً سلبی، کلیه قضاوت‌های ما بطور عام، صرف نظر از محتوای دانش ما و هر شکلی که با مشعر ارتباط پیدا میکند، آن است که ناقض خود نباشند؛ چون در صورت داشتن تناقض با خود، این احکام در ذات خویش، حتی بدون رجوع به مشعر، بوج و باطل خواهند شد. اما حتی اگر حکمی خالی از تناقض باشد، ممکن است که نحوه ربط دادن مفاهیم در آن بدون تأیید در مشعر بوده، یا اینکه فاقد هرگونه زمینه مفکی، چه پیشاتجربی *a priori* چه پساتجربی *a posteriori*، جهت توجیه چنین قضاوتی باشد، و شاید هنوز، علیرغم بری بودن از هر تناقض داخلی، ناصحیح یا بی پایه.

قضیه ای که میگوید هیچ مُسند متناقضی در یک چیز نمیتواند متعلق به آن باشد، اصل تناقض *the principle of contradiction* نام دارد، معیاری است جامع، گرچه منحصراً سلبی، برای هر حقیقتی. به این خاطر تعلق دارد تنها به منطق. برای دانش فقط، بصورت دانش بطور عام، کاربرد دارد، صرف نظر از محتوای آن؛ و میگوید که تناقض آن را بکلی باطل و ملغی میکند.

اما اجازه توظیفی مثبت را هم میدهد، نه فقط، یعنی، برای رفع کذب و خطا (تا جاییکه مبتنی بر تناقض باشند)، بلکه همچنین برای شناختن صحت. چون اگر حکم تحلیلی باشد، چه سلبی و چه ایجابی، صحت آن همیشه بکفایت بر طبق اصل تناقض قابل شناختن است. مفلوب^۱ آنچه که در باره مشعر بعنوان مفهوم در دانش وجود داشته و به تفکر میآید، همواره بحق انکار میشود. اما چون خلاف مفهوم در تناقض است با مشعر، پس خود مفهوم میبایست الزاماً توسط آن تصدیق شود.

بنابراین اصل تناقض میبایست بعنوان اصل جامع و کاملاً کافی برای هر دانش تحلیلی برسمیت شناخته شود؛ اما ورای حیطه دانش تحلیلی، بعنوان معیار صحت، هیچ اعتبار و مجال تنفیذی ندارد. این حقیقت که هیچ دانشی نمیتواند با آن در تضاد باشد بدون ابطال خویش، این اصل را تبدیل کرده است به شرطی لازم، اما نه زمینه ای تعیین کننده، برای صحت دانش [غیر تحلیلی] ما. حال در بررسی نقادانه خود تنها بر بخش ترکیبی دانش خویش تمرکز خواهیم کرد؛ و در رابطه با صحت این نوع از دانش هرگز نمیتوان به اصل فوق برای هیچگونه اطلاعات مثبت رجوع کرد، اما یقیناً، بدلیل تخطی ناپذیر بودن میبایست همواره مراقب تطابق با آن باشیم.

گرچه این اصل مشهور با این حساب بدون محتوی است و صرفاً قالبی، گاهی با بی دقتی چنان بیان میشود که مقدار زیادی آلودگی غیر ضروری از یک عنصر ترکیبی را در بر میگیرد. چنین بیان میشود: ناممکن است که چیزی در زمان واحد هم باشد و هم نباشد. جدا از این واقعیت که اتفاقاً برهن، بیان شده توسط کلمه "ناممکن"، زاید میباشد - چون خود بخود از [همان طبیعت] حکم آشکار میشود - حکم توسط شرط زمان تغییر یافته است. بنابراین چنین میگوید: یک چیز $A = B$ ، که چیزی $B = A$ است، نمیتواند همزمان غیر B باشد، اما بخوبی میتواند در توالی هم B باشد و هم غیر B . بطور مثال یک جوان نمیتواند همزمان پیر باشد، اما براحتی میتواند در یک زمان جوان و در زمانی دیگر غیر جوان یعنی پیر باشد. لیکن اصل تناقض بعنوان یک اصل صرفاً منطقی، نیابست بهیچوجه مؤکدات خود را به روابط زمانی محدود کند. بیان فوق بنابراین در تضاد است تماماً با نیت این اصل. اسائه ادراک پیش از هر چیز از اینجا ناشی میشود که مُسندی در باره یک چیز را از مفهوم آن چیز جدا کرده، و سپس این مُسند را با خلاف آن متصل میکنیم - کاری که هرگز موجب هیچ تناقضی با مُسندالیه نمیشود بلکه تنها با مُسندی که بشکل ترکیبی به آن مُسندالیه متصل گشته است، و حتی در آن صورت هم فقط وقتیکه هر دو مُسند در زمان واحد ایجاب میشوند. اگر بگویم که یک بیسواد باسواد نیست، شرط، همزمان بودن، باید به آن افزوده شود؛ چون کسی که در یک زمان بیسواد است بخوبی میتواند در زمانی دیگر باسواد باشد. اما اگر بگویم، هیچ بیسوادی سواد ندارد، آنگاه حکم تحلیلی است، چون خاصیت بیسوادی اینک مفهوم مسندالیه را میسازد و صحت حکم منفی آنگاه بمنزله پی آمد بلافصل اصل تناقض آشکار میگردد، بدون نیاز به شرط اضافی، همزمانی. به این خاطر است که بیان آنرا تغییر داده ام، یعنی، به این منظور که طبیعت یک حکم تحلیلی بطور واضح توسط آن بیان شود.

¹ [Widerspiel.]

The System Of The Principles Of Pure Understanding

SECTION II.

The Highest Principle Of All Synthetic Judgments

بخش II.

عالیترین اصل کلیه قضاوت‌های ترکیبی

توضیح امکان احکام ترکیبی موضوعی است که منطق عام هیچ کاری با آن ندارد. حتی نیازی به دانستن اسم این موضوع هم ندارد. اما در منطق متخطی *transcendental logic* مهمترین مسئله را تشکیل میدهد؛ و برآستی، اگر در بررسی امکان احکام ترکیبی پیشاتجربی، شروط و دامنه اعتبار آنها را هم منظور کنیم، آنگاه تنها موضوع مورد علاقه آن خواهد گردید. چون با تکمیل این بررسی، منطق متخطی در جایگاهی قرار میگیرد که هدف غایی خود را بطور کامل تأمین کند، یعنی، تعیین حدود و مجال ادراک بحث را.

در قضاوت تحلیلی مفهوم داده شده را گرفته، و بدنبال استخراج چیزی از آن هستیم. اگر ایجابی باشد، فقط چیزی را که از قبل در آن به تفکر آمده است به آن نسبت میدهیم. اگر سلبی باشد، تنها خلافتش را از آن مستثنی میکنیم. اما در احکام ترکیبی میباید ورای مفهوم داده شده رفت، برای مشاهده چیزی در ارتباط با مفهوم مورد بحث و کاملاً متفاوت از تفکر در آن. این ارتباط بنابراین هرگز از نوع تماثل *identity* یا تضاد *contradiction* نیست؛ و از خود حکم به تنهایی هرگز نمیتوان صحت یا عدم صحت آنرا کشف کرد.

حال با این مقدمه، که جهت مقایسه ترکیبی یک مفهوم معین با مفهومی دیگر میبایست ورای آن برویم، یک چیز ثالث¹ نیز لازم میشود، که تنها از طریق آن ترکیب دو مفهوم میتواند حاصل گردد. حال این چیز ثالث چیست که قرار است واسطه کلیه احکام ترکیبی باشد؟ تنها یک² کل³ وجود دارد که همه مظاهر ما در آن جای دارند، یعنی، حس داخلی و قالب پیشاتجربی اش، زمان. ترکیب مظاهر مبتنی است بر تخیل؛ و وحدت ترکیبی آنها، که لازمه قضاوت است، مبتنی بر وحدت ادراک ذکائی. بنابراین در اینها [در حس داخلی، تخیل، و ادراک ذکائی] است که میباید در جستجوی امکان قضاوت‌های ترکیبی باشیم؛ و چون هر سه حاوی منابع منابهای پیشاتجربی هستند، پس میبایست توضیح دهنده امکان قضاوت‌های ترکیبی پیشاتجربی نیز باشند. به این دلایل آنها، برآستی، و ناگزیر برای هر دانشی در مورد مشعرات، که مبتنی باشد تماماً بر ترکیب منابها، لازمند.

اگر قرار باشد که دانش واقعیت عینی داشته، یعنی، ربط داشته باشد به یک مشعر، و در رابطه با آن معنا و اهمیت پیدا کند، آن مشعر میبایست بتواند بنحوی داده شود. مفاهیم در غیر اینصورت پوچ هستند؛ توسط آنها ما برآستی تفکر کرده ایم، اما در واقع با این تفکر دانشی کسب نکردیم؛ تنها با منابها بازی کردیم. اینکه مشعری داده شود (اگر این گفته را، نه اشاره به یک جریان صرفاً واسط، بلکه بمعنای ارائه بیواسطه در بدیهه بگیریم)، بطور ساده به این معنی است که منابی که مشعر توسط آن به تفکر میآید به تجربه واقعی یا ممکن مربوط شود. حتی مکان و زمان، هرچند مفهوم شان بری⁴ از هر چیز تجربی، و هرچند مطمئن که در ذهن بطور کاملاً پیشاتجربی به نیابت میآیند، هنوز هم بدون اعتبار عینی، نامعقول و بی معنا خواهند بود، اگر که تنفیذ لازم آنها در مورد مشعرات تجربه برقرار نشده باشد. مناب آنها یک طرح *schema* صرف است که همواره ارتباط دارد با تخیل بازتولیدی که مشعرات تجربه را فرا خوانده و با هم جفت میکند. جدا از این مشعرات تجربه، آنها خالی از معنا هستند. و همینطور است در مورد مفاهیم از هر نوع.

امکان تجربه لذا آن چیزی است که به همه دانشهای پیشاتجربی ما واقعیت عینی میبخشد. تجربه اما خود مبتنی است بر وحدت ترکیبی مظاهر، یعنی، بر ترکیب بر طبق مفاهیم مشعری⁵ از مظاهر بطور عام. جدا از چنین ترکیبی، دانشی وجود نخواهد داشت، مگر نوایی احساساتی از ادراکات حسی که برای هیچ زمینه ای منطبق با قواعد یک آگاهی کاملاً منسجم (ممکن) مناسبت نداشته، و لذا در توافق با وحدت متخطی و لازم ادراک ذکائی نیست. تجربه بنابراین وابسته است به اصول پیشاتجربی قالب خویش، یعنی بر قواعد جامع وحدت در ترکیب مظاهر. اعتبار عینی آنها، بعنوان شروط لازمه تجربه، و برآستی خود امکان شان، همواره در تجربه قابل نشان دادن است. جدا از این رابطه، اصول ترکیبی پیشاتجربی بالکل

¹ [ein Drittes.]

² [Reading, with Mellin, Es gibt nur einen for Es ist nur ein.]

³ [Inbegriff.]

⁴ [rein.]

⁵ [Reading, with Vaihinger, von einem for vom.]

غیر ممکن هستند . زیرا آنها فاقد آن چیز ثالث میباشند ، یعنی ، فاقد¹ شعری ، که در آن وحدت ترکیبی بتواند اعتبار عینی مفاهیم خویش را به نمایش بگذارد .²

گرچه در احکام ترکیبی مقدار زیادی در باره مکان بطور عام و شکل هایی که تخیل مولد در آن رسم میکند بطور پیشاتجربی میدانیم ، و میتوانیم چنین احکامی را بدون نیاز واقعی به تجربه بدست آوریم ، اما حتی این دانش هم هنوز چیزی نخواهد بود مگر بازی با توهمی صرف در مغز ، اگر که ، مکان الزاماً نمیبایست بعنوان شرط مظاهری دانسته شود که ماده تجربه خارجی را تشکیل میدهند . آن احکام ترکیبی بحث لذا ارتباط پیدا میکنند ، گرچه صرفاً بواسطه ، به تجربه ممکن ، یا بهتر بگوییم به امکان تجربه ؛ و اعتبار عینی آنها تنها بر این استوار است .

نتیجتاً ، چون تجربه ، بمنزله ترکیب تجربی ، تا جاییکه چنین تجربه ای ممکن باشد ، آخرین نوعی از دانش است که قادر به واقعیت بخشیدن به هر ترکیب غیرتجربی میباشد ،³ این نوع دوم [از ترکیب] ، بعنوان یک دانش پیشاتجربی ، میتواند دارای صحت ، یعنی ، توافق با مشعر شود ، تنها تا جاییکه حاوی هیچ چیز نباشد مگر آنچه که لازم است برای وحدت ترکیبی تجربه بطور عام .

بنابراین عالیترین اصل برای کلیه احکام ترکیبی چنین است : هر شعری تحت شروط لازمه برای وحدت ترکیبی تشعب بدیهه *synthetic unity of the manifold of intuition* در یک تجربه ممکن قرار دارد .

احکام ترکیبی پیشاتجربی بنابراین هنگامی ممکن میشوند که ما شروط قالبی بدیهه پیشاتجربی ، ترکیب تخیل و وحدت لازم این ترکیب در یک ادراک ذکائی متخطی را ، به یک دانش تجربی ممکن بطور عام ، ربط بدهیم . آنگاه میگوییم که شروط امکان تجربه بطور عام ایضاً شروط امکان مشعرات تجربه هستند ، و به این دلیل دارای اعتبار عینی در یک حکم ترکیبی پیشاتجربی .

¹ [Reading , with Grillo , *keinen* for *reinen* .]

² [Reading , with Vaihinger , *Einheit die objektive Realität ihrer Begriffe* for *Einheit ihrer Begriffe objektive Realität* .]

³ [*aller anderen Synthesis.*]

The System Of The Principles Of Pure Understanding

SECTION III.

Systematic Representation Of All The Synthetic Principles Of Pure Understanding

بخش III.

ارائه منظم کلیه اصول ترکیبی ادراک بحث

اینکه اساساً میباید اصولی وجود داشته باشند تماماً بخاطر ادراک بحث است. آن نه تنها قوه قواعد است در رابطه با آنچه که اتفاق میافتد، بلکه خود منشاء اصولی که بر طبق آنها¹ هر چیزی که بتواند بعنوان یک مشعر به ما ارائه شود میبایست از قواعد پیروی کند. چون بدون چنین قواعدی، مظاهر هرگز دانشی از یک مشعر در تناظر با آنان نخواهند داد. حتی قوانین طبیعی، بمنزله اصول توظیف تجربی ادراک، با خود بیانی از الزام را حمل کرده، و لذا حاوی لااقل پیشنهاد یک تعیین از زمینه هایی هستند که بطور پیشاتجربی و سبقی برای هر تجربه ای اعتبار دارند. قوانین طبیعت، برآستی بدون استثناء همگی تابع اصول عالی ادراک هستند. آنها فقط آن دومی را برای موارد خاص [در عرصه] مظاهر بکار میبندند. تنها این اصول هستند که آن مفهومی را تأمین میکنند که حاوی شرط، و بعبارتی مفسر، یک قاعده بطور عام است. آنچه که تجربه میدهد مثال است تابع قاعده.

خطری واقعی وجود نخواهد داشت اگر که اصول تجربی را صرفاً اصول ادراک بحث بحساب بیاوریم، یا برعکس. چون وجوب بر اساس مفاهیم که اصول ادراک بحث را متمایز کرده، و فقدان اش در هر حکم تجربی آشکار است، هر قدر هم دارای کاربرد عام، کفایت دارد جهت پیشگیری آسان از این تحیر. اما هستند اصول بحث پیشاتجربی که نمیتوانیم آنها را بدرستی به ادراک بحث که قوه مفاهیم است نسبت بدهیم. چون گرچه آنها توسط ادراک وساطت میشوند اما از مفاهیم بحث مشتق نشده اند بلکه از بدیهه های بحث. چنین اصولی را در ریاضیات مییابیم. بهر حال موضوع تنفیذ آنها در تجربه، یعنی، اعتبار عینی آنها، بالاتر حتی، استنتاج خاص از عام امکان چنین دانش ترکیبی پیشاتجربی، میبایست همواره ما را به ادراک بحث برگرداند.

بنابراین همزمان که اصول ریاضیات را کنار میگذاریم، لیکن آن اصول [بنیادی تر] را که بر آنها امکان و اعتبار عینی پیشاتجربی ریاضیات مبتنی هستند وارد بحث میکنیم. این دومی ها را میبایست پایه² همه اصول ریاضی دانست. آنها از مفاهیم به بدیهه میرسند، نه از بدیهه به مفاهیم.

در تنفیذ مفاهیم بحث ادراک در تجربه ممکن، توظیف ترکیب³ آنها یا بشکل ریاضی *mathematical* است یا بشکل دینامیکی *dynamical*؛ چون بخشی میبردازد به بدیهه صرف یک مظهر بطور عام، بخشی به وجود اش. شروط پیشاتجربی برای بدیهه، شروط مطلقاً واجب هر تجربه ممکن میباشند؛ همانها برای وجود مشعرات یک بدیهه تجربی ممکن در ذات اش تنها اتفاقی هستند. اصول توظیف ریاضیات بنابراین بلاشروط واجب خواهند بود، یعنی، مبرهن *apodeictic*. اصول توظیف دینامیکی هم برآستی دارای خصلت وجوب پیشاتجربی هستند، اما تنها تحت شروط تفکر تجربی در تجربه ای، به این خاطر تنها بواسطه و غیرمستقیم. علیرغم یقین بلاشک شان خلال تجربه، آنها حاوی آن اثبات بلاواسطه ای نخواهند بود که مخصوص اولی است. اما در این مورد میتوان در پایان این نظام اصول بهتر قضاوت کرد.

¹ [Reading, with Erdmann, *welchen* for *welchem*.]

² [*Principium*.]

³ [*der Gebrauch ihrer Synthesis*.]

جدول مقولات بطور کاملاً طبیعی راهنمای ما در کار تشکیل جدول اصول است. چون این دومی ها خیلی ساده در واقع همان قواعد توظیف عینی اولی ها هستند. بنابراین کل اصول ادراک بحث عبارتند از:

1

(اصول متعارفی بدیهه) . Axioms of Intuition

2

(آسباق ادراک حسی) . Anticipations of Perception

3

(فرائن تجربه) . Analogies of Experience

4

(فرض های مبنایی تفکر تجربی بطور عام) . Postulates of Empirical Thought in General

این عنوانها را عمداً انتخاب کرده ام تا تفاوت‌های موجود بین اثبات اصول و تنفیذ آنها را برجسته کنم. بزودی روشن خواهد شد که اصول دخیل در تعین پیشاتجربی مظاهر بر حسب مقولات کمیت و کیفیت (تنها وجه قالبی کمیت و کیفیت مورد نظر باشد) اجازه یقین بدیهی را میدهند، همینطور است در مورد توان¹ اثبات کنندگی آنها و تنفیذ پیشاتجربی شان در باب مظاهر. بدین ترتیب آنها از همان چیزها در دو گروه دیگر متمایز میگردند، که تنها قادرند به یقینی صرفاً با استدلال منطقی. این تمایز اعتبار دارد حتی هنگامیکه تشخیص میدهم اثبات در هر دو مورد کامل است. بنابراین اصول نوع اول را ریاضی، و نوع دوم را دینامیکی مینامم. ^a اما باید ذکر کرد که همانقدر در یکی بیعلاقه به اصول ریاضی هستیم که در دیگری به اصول دینامیک یک فیزیک عام. خواهیم پرداخت تنها به اصول ادراک بحث در ارتباط شان با حس داخلی (صرفنظر از کلیه تفاوتها در مظاهر داده شده). توسط این اصول ادراک بحث است که اصول خاص ریاضی و دینامیک ممکن میشوند. آنها را لذا بیشتر بخاطر کاربرد شان و نه محتوای آنها نام برده ام. حال به بحث درباره آنها بر حسب ترتیبشان در جدول فوق میپردازم.

^a [یادداشت افزوده شده در B.]

هر ادغامی (*conjunctio*) یا تألیف (*composito*) است یا ضمّ (*nexus*). اولی نوعی از ترکیب تشعب است که اجزاء متشکله الزاماً متعلق به یکدیگر نیستند. بطور مثال دو مثلث که با ترسیم قطری در یک مربع ایجاد میشوند الزاماً به یکدیگر تعلق ندارند. چنین هم هست ترکیب متجانس ها در هر چیزی که قابل بررسی ریاضی باشد. این ترکیب خود میتواند به بخشهای اندماج *aggregation* و ائتلاف *coalition* تقسیم شود، اولی نافذ در کمیت‌های مؤسّع *extensive* و دومی در کمیت‌های مُشدّد *intensive*. نوع دوم ادغام (ضمّ)، ترکیب تشعب است تا جاییکه اجزاء متشکله آن الزاماً متعلق به یکدیگر باشند، مانند تعلق حادث به یک جوهر یا تعلق تأثیر به علت. بنابراین ترکیب برای آنچه‌ی است، که گرچه نامتجانس، هنوز بصورت پیشاتجربی ادغام شده به نیابت میآید. این ادغام، نادلبخواه و مربوط به اتصال وجود تشعب را، دینامیکی مینامم. چنین اتصالی میتواند خود به اتصال فیزیکی مظاهر با یکدیگر، و اتصال متافیزیکی آنها در قوه پیشاتجربی دانش تقسیم شود.

[پایان زیر نویس a]

¹ [Evidenz.]

I

Axioms Of Intuition *

1. اصول متعارفی بدیهه *

اصل آنها این است : کلیه بدیهه ها مقادیر موسّع extensive magnitudes هستند .

اثبات 1

مظاهر ، در وجه قالبی خویش ،² حاوی بدیهه ای در مکان و زمان هستند ، که آنها را بلااستثناء مشروط میکند ، بطور پیشاتجربی . آنها نمیتوانند فهمیده شوند ، یعنی ، در آگاهی تجربی جذب گردند ، مگر از طریق آن ترکیب تشعب که توسط اش منابهای یک مکان یا زمان معین تولید میگردند ، یعنی ، از طریق ادغام تشعب متجانس و آگاهی از وحدت ترکیبی آن . آگاهی از وحدت ترکیبی³ متشعب [و] متجانس در بدیهه بطور عام ، اما ، تا جاییکه مناب یک مشعر ابتدا توسط آن ممکن گردد ، همان مفهوم یک مقدار (*quantum*) *magnitude* است . بنابراین حتی ادراک حسی یک مشعر ، بمنزله مظهر ، تنها توسط همان وحدت ترکیبی تشعب بدیهه حسی داده شده ممکن میشود که از طریق اش وحدت ادغام متشعب [و] متجانس در مفهوم یک مقدار به تفکر میآید . به کلام دیگر ، مظاهر همگی بلااستثناء مقادیر هستند ، در واقع مقادیر موسّع . بعنوان بدیهه در مکان یا زمان ، آنها میبایست توسط همان ترکیبی نیابت شوند که از طریق اش مکان و زمان بطور عام معین میشوند .

یک مقدار را موسّع مینامیم هنگامیکه نیابت اجزاء نیابت کل را ممکن نموده و لذا الزاماً مقدم است بر نیابت کل . نمیتوان یک خط ، هر چقدر هم کوچک ، را بدون ترسیم آن در تفکر به نیابت آورد ، یعنی ، بدون تولید کلیه اجزاء آن یکی پس از دیگری با شروع از یک نقطه . بدیهه تنها میتواند از این راه حاصل شود . مشابهاً برای همه زمان ها ، هر چقدر هم کوچک . در این موارد تنها آن حرکت متوالی از یک لحظه به لحظه بعد را به تفکر میآوریم ، که توسط آن از طریق اجزاء زمان و افزودن آنها به یکدیگر یک مقدار زمانی معین تولید میگردد . از آنجاییکه [عنصر] بدیهه بحث در کلیه مظاهر یا مکان است یا زمان ، هر مظهري بعنوان بدیهه مقداری است موسّع ؛ تنها از طریق ترکیب متوالی جزء با جزء در [جریان] فهم اش میتواند به شناخت بیاید . نتیجتاً کلیه مظاهر بصورت اندماج ها *aggregates* به بدیهه میآیند ، بشکل ترکیبیات اجزاء از پیش داده شده . برای هر نوعی از مقادیر چنین نیست ، بلکه تنها برای آن مقادیری که توسط ما بدین شکل موسّع نیابت شده و فهمیده میشوند .

ریاضیات مکان⁴ (هندسه) مبتنی است بر این ترکیب متوالی تحلیل مولد در تولید شکل ها . این پایه اصول متعارفی ای است که شروط آن بدیهه بحث حسی را بیان میکنند که تنها تحت آنها طرح یک مفهوم بحث مظهر خارجی میتواند پیدا شود - بطور مثال ، اینکه بین دو نقطه تنها یک خط مستقیم ممکن است ، یا دو خط راست قادر به احاطه یک مکان نیستند ، و غیره . اینها آن اصول متعارفی هستند که ، دقیقاً ، مربوط میشوند تنها به کمیتهای (*quanta*) در ذات شان .

در رابطه با مقدار (*quantitas*) ، یعنی ، در مورد پاسخ دادن به این سؤال که " مقدار یک چیز چیست ؟ " هیچ اصل متعارفی به معنای دقیق کلمه وجود ندارد ، گرچه تعدادی قضایا وجود دارند که ترکیبی اند و بلاواسطه متقن (غیرقابل اثبات *indemonstrabilia*) . احکامی ، از این قبیل که اگر چیزهای مساوی را به چیزهای مساوی بیافزاییم حاصل جمع ها مساوی بوده ، و اگر چیزهای مساوی از چیزهای مساوی کسر شوند باقیمانده ها مساوی اند ، قضایای تحلیلی هستند ؛ چون از یکی بودن تولید یک مقدار با تولید مقدار دیگر بلاواسطه آگاه هستیم . [نتیجتاً آنها] اصول متعارفی [نیستند] ، [چون اینها] میباید احکام ترکیبی پیشاتجربی باشند . از سوی دیگر ، احکام واضح روابط عددی برآستی ترکیبی هستند ، اما بر خلاف قضایای هندسی عام نبوده ، و بنابراین نمیتوانند اصول متعارفی نامیده شوند بلکه تنها دستورات عددی . گفتن اینکه $7+5$ مساوی است با 12 یک حکم تحلیلی نیست . چون نه در مناب 7 ، و نه در مناب 5 ، و نه در مناب ادغام آن دو ، عدد 12 به تفکر نمیآید .

* [در A]

اصول متعارفی بدیهه

اصل ادراک بحث : همه مظاهر ، در بدیهه های خویش ، مقادیر موسّع extensive magnitudes هستند .

¹ [The heading and first paragraph added in B .]

² [*der Form nach* .]

³ [Adding , with Vaihinger , *der synthetischen Einheit* .]

⁴ [*Ausdehnung* .]

(اینکه هنگام افزودن دو عدد میبایست چنین کنیم ربطی به موضوع ندارد ، چون در قضیه تحلیلی سؤال تنها این است که آیا مسند بواقع در مناب مسندالیه به تفکر میآید یا خیر) . اما گرچه قضیه ترکیبی میباشد ، همچنین فقط منفرد است . مادامیکه فقط ترکیب (واحدهای) متجانس مورد نظر باشد ، آن ترکیب فقط به یک شکل میتواند انجام گیرد ، هر چند که توظیف این اعداد عام است . اگر بگویم که توسط سه خط راست ، که جمع دوتای آنها از سومی بزرگتر است ، میتوان یک مثلث ساخت ، صرفاً نقش تخیل مولد را که از طریق اش خطوط میتوانند بزرگتر یا کوچکتر رسم شوند بیان کرده ام ، و بعلاوه میتوانند وادار شوند که هر زاویه ممکن را بین خود ایجاد کنند . عدد 7 ، از سوی دیگر ، تنها به یک شکل ممکن میگردد . همینطور عدد 12 ، که خود از ترکیب 7 و 5 ایجاد میشود . چنین احکامی بنابراین نبایست ، اصول متعارفی نامیده شوند (که متضمن قبول تعداد بیشماری از اصول متعارفی خواهد شد) ، بلکه دستور عددی .

این اصل متخطی ریاضیات مظاهر ، دانش پیشاتجربی ما را بسیار توسعه میدهد . چون بتنهایی میتواند ریاضیات محض را ، با تمامی دقت اش ، در مورد مشعرات تجربه قابل تنفیذ کند . بدون این اصل ، چنین تنفیذی نمیتوانست بدین صورت بدیهی باشد ؛ و تفکر برآستی در باب آن به تحیر عظیم دچار میشد . مظاهر چیزهایی قائم بذات نیستند . بدیهه تجربیی صرفاً توسط بدیهه بحث مکان و زمان ممکن میشود . مؤکدات هندسه در بدیهه بحث لذا بلاشک در مورد بدیهه تجربیی اعتبار دارند . ایرادهای توخالی ، که مشعرات حسی شاید نتوانند با قواعد ساخت در مکان همچون تقسیمات نامحدود خطوط یا زوایا مطابقت کنند را میبایست¹ رها کرد . چون اگر این ایرادات درست بودند ، ما اعتبار عینی مکان را تکذیب میکردیم ، و به تبع آن کل ریاضیات را ، و نمیدانستیم که چگونه و تا چه حد ریاضیات قابل تنفیذ در مظاهر هستند . ترکیب مکان ها و زمان ها ، که ترکیب های قالب های² بنیادی اند برای هر بدیهه ای ، آن چیزی است که فهم مظهر را ممکن میکند ، و به تبع آن هر تجربه خارجی و هر دانشی در مورد مشعرات چنین تجربه ای را . هر آنچه که ریاضیات محض در مورد ترکیب قالب فهم تأسیس میکند الزاماً در مورد مشعرات فهمیده شده نیز اعتبار دارد . کلیه ایرادات بنابراین تنها زبان بازی های استدلالی غلط آموخته هستند ، که به خطا ادعای جدایی مشعرات حس ها از شرط قالبی شعور حسی ما را دارد ، و آنها را علیرغم اینکه تنها مظهرات هستند ، بصورت مشعراتی قائم بذات به نیابت میآورد ، داده شده به ادراک . مطمئناً ، با آن فرض ، هیچ دانش ترکیبی از هیچ نوعی نمیتواند بطور پیشاتجربی از آنها بدست آید ، و لذا هیچ چیزی نمیتواند از آنها بطور ترکیبی توسط مفاهیم بحث مکان دانسته شود . در واقع، دانشی که این مفاهیم را معین میکند ، یعنی هندسه ، خود غیرممکن میگردد .

¹ [Reading , with Kehrback , dürfen , müssen for dürfe , muss .]

² [Reading , with Erdmann , der wesentlichen Formen for der wesentlichen Form .]

II

Anticipations Of Perception *

2. آسباق ادراک حسی *

در کلیه مظاهر ، چیز واقعی که یک مشعر احساس است مقدار مشدد دارد ، یعنی ، یک درجه .

اثبات 1

ادراک حسی perception ، آگاهی تجربی است ، یعنی ، یک آگاهی که در آن قرار است احساس sensation یافت شود . مظاهر ، بعنوان مشعرات ادراک حسی ، بدیهه هایی ، صرفاً قالبی ، بحث نیستند ، همچون مکان و زمان . زیرا این دو آوری نمیتوانند در ذات شان درک حسی شوند . مظاهر علاوه بر بدیهه حاوی مواد برای مشعری بطور عام هستند (که توسط آن چیزی موجود در مکان یا زمان نیابت میشود) ؛ بعبارت دیگر ، آنها حاوی چیز واقعی احساس بمنزله مناب صرفاً غیرعینی هستند ، که به ما تنها این آگاهی را میدهد که فاکر subject متأثر گردیده است ، و چیزیکه به یک مشعر بطور عام ربط میدهیم . حال انتقالی تدریجی از آگاهی تجربی تا آگاهی بحث ممکن است ، چیز واقعی در اولی کاملاً ناپدید شده و یک آگاهی صرفاً پیشاتجربی قالبی از تشعب در مکان و زمان باقی میماند . نتیجتاً یک ترکیب در جریان تولید مقدار یک احساس از شروع در بدیهه بحث = 0 تا هر مقدار لازم دیگر نیز ممکن میگردد . اما چون احساس ذاتاً انابۀ ای عینی نیست ، و چون نه بدیهه مکان و نه بدیهه زمان قرار نیست که در آن یافت شوند ، مقدار اش نه موسع بلکه مشدد است . این مقدار در عمل فهم تولید میگردد که از طریق اش آگاهی تجربی از آن میتواند در مدتی معین از هیچ = 0 به 2 مقداری معلوم افزایش یابد . در تناظر با این شدت احساس ، مقداری مشدد ، یعنی ، درجه ای از تأثیر بر حس [بر حس خاص مورد بحث] ، میبایست به کلیه مشعرات ادراک حسی نسبت داده شود ، تا جاییکه ادراک حسی حاوی احساس است .

هر دانشی که بکمک آن قادر میشوم به شناخت و تعیین پیشاتجربی آنچه که به دانش تجربی تعلق دارد میتواند سبق anticipation نامیده شود ؛ و این بدون شک به همان معنایی است که اپیکوریوس برای آن کلمه (Prolipsis) πρόληψις (پیشدستی - تمهید) را بکار برد . اما همانطور که در مظاهر عنصری (یعنی ، احساس ، ماده ادراک حسی) وجود دارد که هرگز نمیتواند بطور پیشاتجربی دانسته شده ، و لذا موجب تفاوت ممیز بین دانش های تجربی و پیشاتجربی میگردد ، نتیجه میشود که احساس دقیقاً همان عنصری است که نمیتواند مسبوق گردد . از سوی دیگر ، بخوبی میتوان تعیینات بحث در مکان و زمان را ، در رابطه با شکل و مقدار ، آسباق مظاهر نامید ، زیرا آنها آن چیزی را بطور پیشاتجربی نیابت میکنند که میتواند همواره بطور پساتجربی در تجربه داده شود . هر چند اگر در هر احساسی ، بمنزله احساس بطور عام (یعنی ، بدون نیاز به احساسی خاص) ، چیزی وجود داشته باشد که بتواند بشکل پیشاتجربی دانسته شود ، این ، به معنای بسیار خاص ، مستحق آن است که سبق نامیده شود . چون بسیار عجیب بنظر میرسد که میباید از تجربه سبقت بگیریم ، دقیقاً در چیزی که مربوط میشود به آنچه که میباید صرفاً از طریق آن داده شود ، یعنی ، مضمون اش . به هر صورت نهایتاً چنین است .

فهم apprehension توسط صرفاً احساس تنها یک لحظه را اشغال میکند ،³ یعنی ، اگر که توالی احساس های مختلف در نظر گرفته نشوند . چون احساس آن عنصری در [عرصه] مظاهر است که فهم اش شامل ترکیبی نیست که از اجزاء تا کل مناب پیش میرود ، هیچ مقدار موسعی ندارد . غیبت احساس در آن لحظه مستلزم مناب لحظه مربوطه بمنزله خالی خواهد بود ، در نتیجه بمنزله = 0 . اما آنچه که با احساس در بدیهه تجربی متناظر است واقعیت میباشد (*realitas phaenomenon*) ؛ آنچه که متناظر با غیبت آن است ، هیچ (negation) = 0 .

* [در A :]

آسباق ادراک حسی

اصلی که مقدم است بر همه ادراکات حسی بصورت زیر میباشد :
در کلیه مظاهر ، احساس و چیز واقعی متناظر با آن در مشعر (*realitas phaenomenon*) ، دارای مقداری مشدد *intensive magnitude* است ، یعنی ، یک درجه *degree* .

¹ [This heading and the first paragraph added in B.]

² [Taking, with Erdmann, *ihrem* as referring, not to *Bewusstsein*, but to *Empfindung*.]

³ [Augenblick.]

هر احساسی با اینحال قادر به تقلیل است، بطوریکه تحلیل رفته و بتدریج محو میگردد. بنابراین مابین واقعیت در [عرصه] مظهر و هیچ، یک پیوستگی¹ از احساس های متعدد بینابینی ممکن وجود دارد، بطوریکه تفاوت بین هردو تا از آنها همواره کوچکتر است از تفاوت بین احساس مورد بحث و صفر یا نفی کامل. به عبارت دیگر چیز واقعی در [عرصه] مظهر همواره دارای یک مقدار است. اما چون فهم آن توسط احساس صرف در یک لحظه صورت میگیرد و نه از طریق ترکیب متوالی احساس های متفاوت، و بنابراین از جزء به کل پیش نمیرود، مقدار میباید تنها در فهم یافت شود.² چیز واقعی بنابراین دارای مقدار است، اما نه مقدار موسّع.

یک مقدار را که تنها بصورت وحدت فهمیده شده، و تعدد در آن صرفاً از راه تقریب به هیچ $= 0$ میتواند نیابت شود، یک مقدار مشدّد *intensive* مینامیم. بنابراین هر واقعییتی در [عرصه] مظهر دارای مقدار مشدّد یا درجه *degree* است. اگر به این واقعیت بعنوان علت نگاه شود، چه برای یک احساس و چه برای یک واقعیت دیگر در [عرصه] مظهر، مانند تغییر، درجه آن واقعیت بعنوان یک علت آنگاه یک قوه *moment*³ نامیده خواهد شد، قوه شدت. به این دلیل چنین نامیده میشود که درجه تنها به آن مقداری اشاره میکند که فهم اش نه متوالی، بلکه آنی⁴ است. فقط اشاره عبوری میکنم، زیرا فعلاً بحث در باره علیت نیست.

بنابراین هر احساسی، و نیز هر واقعییتی در [عرصه] مظهر، هرچقدر هم کوچک، درجه ای دارد، یعنی، مقداری مشدّد که همواره میتواند تقلیل یابد. مابین واقعیت و هیچ، یک پیوستگی از واقعیتهای ممکن و ادراکات حسی ممکن کوچکتر وجود دارد.

هر رنگی، مثلاً قرمز، دارای درجه ای است که، هر قدر هم کوچک، هرگز کوچکترین نیست؛ همینطور در مورد گرما، قوه ثقل و غیره.

خاصیتی در مقادیر که بواسطه آن هیچ بخشی از آنها کوچکترین ممکن نیست، یعنی، بواسطه آن هیچ بخشی بسیط نیست، پیوستگی *continuity* آنها نامیده میشود. مکان و زمان کمیتهای پیوسته هستند، چون هیچ بخشی از آنها نمیتواند داده شود مگر محاط بین حدود (نقاط یا لحظات)، و لذا تنها بدین شکل که این بخش خود دوباره یک مکان یا یک زمان باشد. مکان بنابراین تشکیل شده است تنها از مکانها، زمان تنها از زمانها. نقاط و لحظات تنها حدود هستند، یعنی، محل هایی صرف که مکان و زمان را محدود میکنند. اما محل ها همواره بدیهه هایی را پیش فرض میکنند که محدود کرده یا قرار است محدود کنند؛ و از محل های صرف، بعنوان عناصر متشکله قادر به داده شدن مقدم بر مکان یا زمان، نه مکان میتواند ساخته شود و نه زمان. چنین مقادیری را میتوان سیال *flowing* نیز نامید، زیرا ترکیب تخیل مولد، دخیل در ایجاد آنها، یک پیشروی است در زمان، و به پیوستگی زمان عموماً اصطلاح سیلان یا گذر تخصیص داده میشود.

کلیه مظاهر پس مقادیری هستند پیوسته، چه در بدیهه شان، بصورت موسّع، و چه در ادراک حسی صرف شان (احساس، و همراهش واقعیت) بصورت مشدّد. هر گاه ترکیب تشعب مظهر ناگهان قطع شود، اندماجی از مظاهر مختلف را خواهیم داشت، و نه مظهر بصورت یک کمیت یکپارچه اصیل. چنین اندماجی⁵ توسط ادامه بلاانقطاع ترکیب مولد از نوعی خاص تولید نمیشود، بلکه توسط تکرار یک ترکیب دائم الانقطاع. اگر سیزده سکه تالر را یک کمیت یکپارچه از پول بنامم، در صورتیکه منظوم بیان ارزش یک مارک از نقره اعلا باشد، کارم درست است. چون این یک مقدار پیوسته است، که در آن هیچ جزئی کوچکترین نیست، و در آن هر جزء میتواند یک بخش از سکه را تشکیل بدهد که همواره حاوی مواد برای قطعات هنوز کوچکتر است. اما اگر از عبارت سیزده تالر مدور، به این تعداد سکه را درک کنم، کاملاً جدا از اینکه ارزش نقره آنان چه میتواند باشد، آنگاه عبارت، کمیتی یکپارچه از تالرها را، ناصحیح بکار برده ام. میباید یک اندماج نامیده شود، یعنی، تعدادی از قطعات پول. اما چون وحدت میبایست در همه اعداد پیش فرض شود، مظهر بعنوان وحدت یک کمیت یکپارچه است، و به عنوان یک کمیت یکپارچه همواره پیوسته.

از آنجاییکه کلیه مظاهر، چه در وجه موسّع و چه در وجه مشدّد خود، لذا مقادیری هستند پیوسته، بنظر میرسد که براحتی میتوان با قاطعیت ریاضی ثابت کرد که هر تحولی (گذر چیزی از یک وضعیت به وضعیت دیگر)، پیوسته است. اما علیت یک تحول بطور عام، با پیش فرض اصول تجربی، در هر صورت، تماماً خارج از محدوده فلسفه متخطی قرار دارد. زیرا بر این موضوع که آیا یک علت که قادر به تحول در وضعیت چیزی هست، یعنی، قادر به تعیین آن خلاف یک وضعیت داده شده، میتواند ممکن باشد، ادراک پیشاتجربی هیچ نوری نمایاندازد؛ و این تنها به این دلیل نیست که هیچ بصیرتی در ممکن بودن آن ندارد (چنین بصیرتی در بسیاری از دانش های پیشاتجربی دیگر برای ما وجود ندارد)، بلکه به این دلیل که تحول پذیری قرار است تنها در بعضی از تعینات مظاهر یافت شود، و چون، نظر به اینکه [در واقع] علت این تعینات در تحول ناپذیر قرار دارد، تنها تجربه میتواند بیاموزد کدامند.

¹ [ein kontinuierlicher Zusammenhang.]

² [Reading, with Wille, welche aber nur in der Apprehension for welche aber nicht in der Apprehension. CF. proof added in B, 207-8.]

³ [ein Moment.]

⁴ [augenblicklich.]

⁵ [Reading, with Kehrback, welche Aggregat for welches.]

از آنجاییکه در بررسی حاضر هیچ داده ای را که بتوانیم از آن استفاده کنیم نداریم مگر تنها مفاهیم بنیادی بحث برای هر تجربه ممکن را ، قادر نیستیم ، بدون تخریب وحدت نظام خود ، سبقت بگیریم بر علم طبیعی عام ، که خود مبتنی است بر بعضی تجربیات اولیه .¹

همزمان ، هیچ کمبودی در مورد شواهد ارزش عظیم اصل ما در توانا کردن مان جهت سبقت از ادراکات حسی ، و حتی تا حدی جبران غیبت آنها وجود ندارد ، توسط نصب مانعی در برابر کلیه استنتاجات نادرستی که میتوانند از غیبت شان ناشی شوند .

اگر هر واقعیتی در ادراک حسی درجه ای دارد ، که بین آن و هیچ ، تدریج نامتناهی از درجات باز هم کوچکتر وجود دارد ، و اگر هر حسی هم میبایست² دارای درجه ای خاص³ از قوه دریافت احساس ها باشد ، هیچ ادراک حسی ، و به تبع آن هیچ تجربه ای ، ممکن نیست که بتواند ، بواسطه یا بیواسطه (هر چقدر هم استدلال دور بُرد) ، یک غیبت کامل برای کل واقعیت را در [عرصه] مظهر ثابت کند . به عبارت دیگر ، اثبات یک مکان خالی یا یک زمان خالی هرگز از طریق تجربه ممکن نیست . چون ، اولاً ، غیبت کامل واقعیت از یک بدیهه حسی هرگز نمیتواند خود حساً درک شود ؛ و ، ثانیاً ، هیچ مظهري بالکل وجود ندارد و هیچ تفاوتی در درجه واقعیت هیچ مظهري که بتوان از آن استنتاج کرد . حتی مجاز نیست که آن را فرض مسلم بگیریم تا هیچ تفاوتی را توضیح بدهیم . چون حتی اگر کل بدیهه یک مکانی یا یک زمانی معین تماماً واقعی باشد ، یعنی ، هیچ بخشی از آن تهی نباشد ، نهایتاً ، از آنجاییکه هر واقعیتی درجه خود را دارد ، که میتواند به صفر تقلیل یابد (خالی) از طریق تدرج نامتناهی بدون هیچ تغییری در مقدار موسع مظهر ، میبایست درجات مختلف بیشماری وجود داشته باشند که در آنها مکان یا زمان میتوانند پُر شوند . مقدار مشدد میتواند در مظاهر مختلف کوچکتر یا بزرگتر باشد ، در حالیکه مقدار موسع بدیهه همواره همان باقی میماند .

اجازه دهید مثالی بزنیم . تقریباً کلیه فیلسوفان طبیعی ، که در حال مشاهده - بخشی توسط قوه جاذبه یا وزن ، بخشی هم توسط قوه مخالفت با مواد دیگر در حال حرکت - تفاوت عظیم در کمیت مواد مختلف با حجم های مساوی هستند ، متفقاً به این نتیجه رسیده اند که این حجم ، که مقدار موسع مظهر را تشکیل میدهد ، میبایست در کلیه اجسام مادی به درجات مختلف خالی باشد . چه کسی میتواند هرگز خوابش را هم ببیند که این مطالعه کنندگان طبیعت ، که بیشترشان با مسائل ریاضی و مکانیک مشغول هستند ، این استنتاج را تنها بر مبنای پیش فرض های متافیزیکی بگذارند - همان نوع از پیش فرضها که آنها با قدرت ادعای اجتناب از آنها را دارند ؟ آنها میپندارند که چیز واقعی در مکان (در اینجا آنها را غیرقابل نفوذ بودن یا وزن نمیانم ، چون اینها مفاهیم تجربی هستند) در همه جا یکنواخت بوده و تنها در مقدار موسع تغییر میکند ، یعنی ، در مبلغ . حال در مقابل این پیش فرض ، که آنها برایش در تجربه هیچ مبنایی نخواهند یافت ، و لذا خالصاً متافیزیکی است ، اثباتی متخطی میآورم ، که در واقع تفاوت در پر کردن مکان ها را توضیح نمیدهد ، بلکه ضرورت مورد ادعا برای پیش فرض فوق را ، که تفاوت میباید تنها بر اساس فرض مکان خالی توضیح داده شود ، بالکل تخریب میکند . فایده اثبات من لافل این است که ادراک را آزاد میکند ، تا بتواند این تفاوت را بشکلی دیگر ببیند ، که شاید فرضیه دیگری برای توضیح مظاهر طبیعی لازم باشد . چون آنگاه خواهیم دید که گرچه دو مکان مساوی میتوانند با مواد متفاوت کاملاً پُر شوند ، بطوریکه در هیچیک از آنها جایی باقی نماند که در آن ماده غایب باشد ، نهایتاً هر واقعیتی ، در حالیکه کیفیت اش بلا تغییر میماند ، دارای درجه ای خاص (از مقاومت یا وزن) است که میتواند بدون تقلیل مقدار موسع یا مبلغ اش ، بینهایت کوچک و کوچکتر شود ، پیش از آنکه به خلاء برسد و [بدین ترتیب] ناپدید گردد [بیرون از وجود] . بنابراین هنگامی که یک تشعشع مکانی را پُر میکند ، مثلاً حرارت ، و مشابهاً هر واقعیت دیگری در [عرصه] مظهر ، میتواند تا درجه ای بینهایت کوچک تقلیل یابد ، بدون آنکه هیچ نقطه ای از این مکان را به کمترین حدی خالی بگذارد . میتواند با این درجات کوچک مکان را پُر کند دقیقاً همانطور که مظهر دیگری با درجه بزرگتر میکند . بهیچوجه قصد ندارم ادعا کنم که این همان چیزی است که وقتی اجسام مادی در وزن مخصوص متفاوتند اتفاق میافتد ، بلکه تنها بر اساس یک اصل ادراک بحث که میگوید طبیعت ادراکات حسی ما اجازه چنین توضیحی را میدهد نتیجه بگیریم ، که مجاز نیستیم فرض کنیم که چیز واقعی در مظاهر در درجات یکنواخت بوده ، تنها در اندماج و مقدار موسع متفاوت اند ، و اینکه بخصوص بخاطر رفته ایم اگر بگوییم که این تفسیر میتواند بر یک اصل پیشاتجربی ادراک استوار گردد .

با اینحال ، این سبق ادراک حسی میبایست همواره برای هر کسی که اهل تأمل متخطی⁴ باشد تا حدی عجیب بنظر بیاید ، و نیز برای هر محقق طبیعت که با چنین تعلیمی احتیاط را آموخته باشد . گفتن اینکه ادراک از چنین اصل ترکیبی که به هر چیز واقعی در مظاهر درجه ای را نسبت میدهد سبقت⁵ میگیرد ، و از اینراه مدعی امکان یک تمایز داخلی در خود احساس (جدا از کیفیت تجربی آن) شدن ، موجب بروز تردید ها و مشکلات میگردد . بنابراین مسئله ای است که حل آن بی ارزش نیست ، که چگونه ادراک میتواند لذا بشکل پیشاتجربی در مورد مظاهر بطور ترکیبی اظهار نظر کرده ، و برآستی میتواند از چیزی که صرفاً تجربی بوده و تنها مربوط به احساس است سبقت بگیرد .

¹ [Grunderfahrungen .]

² [Reading, with Erdmann, ebensowohl for gleichwohl .]

³ [i.e. limit .]

⁴ [Adding, with Erdmann, Überlegung .]

⁵ [Adding, with Hartenstein, antizipiert .]

کیفیت احساس ، بطور مثال در مورد رنگها ، طعم ها و غیره همواره صرفاً تجربی است ، و نمیتواند بطور پیشاتجربی به نیابت بیاید . اما چیز واقعی ، که در تناظر است با احساس ها بطور عام ، در نقطه مقابل هیچ = 0 ، تنها آن چیزی را نیابت میکند که دقیقاً مفهوم اش شامل وجود است ، و بر هیچ چیز دلالت ندارد مگر ترکیب در یک آگاهی تجربی بطور عام . آگاهی تجربی میتواند در حس داخلی از 0 تا هر درجه ای بالا برود ، بطوریکه مقدار موسع معینی از بدیهه ، مثلاً از یک سطح روشن شده با نور ، میتواند به همان اندازه یک احساس را تحریک کند که اندماج تعداد زیادی¹ از چنین سطوحی در زیر نور کمتر با هم . [از آنجاییکه مقدار موسع مظهر بدینسان بطور مستقل تغییر میکند] ، میتوانیم بکلی آن را کنار گذاشته ، و هنوز در احساس صرف در هر یک از قوای اش ترکیبی را که بطور یکنواخت از 0 تا آگاهی تجربی معینی میرسد به نیابت بیاوریم . نتیجتاً ، گرچه کلیه احساس ها در ذات خویش صرفاً بطور پساتجربی² داده میشوند ، خاصیت دارا بودن یک درجه در آنها میتواند بطور پیشاتجربی دانسته شود . قابل توجه است که در مورد مقادیر بطور عام میتوان بطور پیشاتجربی تنها یک کیفیت واحد را دانست ، یعنی ، پیوستگی را ، و اینکه در هر کیفیتی (چیز واقعی در مظاهر) هیچ چیز را نمیتوانیم بطور پیشاتجربی بدانیم مگر [مرتبط با] کمیت مشدد شان را ، یعنی ، که آنها دارای درجه هستند . هر چیز دیگری میباید به تجربه واگذار شود .

¹ [Reading , with Erdmann , *vielen* for *vielem* .]

² [Reading , with Mellin , *a posteriori* for *a priori* .]

III

Analogies Of Experience *

3. قرائن تجربه *

اصل قرائن چنین است: تجربه تنها از طریق انابه یک اتصال واجب ادراکات حسی ممکن است.

اثبات¹

تجربه دانشی است تجربی، یعنی، دانشی که یک مشعر را از راه ادراک حسی معین میکند. ترکیبی است از ادراکات حسی، نه درون ادراک حسی اما خود حاوی وحدت ترکیبی تشعب ادراکات حسی در یک آگاهی واحد. این وحدت ترکیبی تشکیل دهنده چیز اساسی است در هر دانشی از مشعرات حواس، یعنی، در تجربه، متمایز از بدیهه صرف یا احساس حس ها. در تجربه با اینحال ادراکات حسی تنها بشکل اتفاقی با یکدیگر متصل میشوند، بطوریکه هیچ الزامی که اتصالات آنها را تعیین کند وجود نداشته یا نمیتواند در خود ادراکات حسی آشکار شود. چون فهم تنها بهم جفت نمودن تشعب بدیهه تجربی است؛ و در آن نمیتوان هیچ منابی از هیچ الزامی یافت که مظاهر را معین کند. انچنان ادغام شده که وجودی متصل در مکان و زمان داشته باشند. اما چون تجربه دانشی از مشعرات توسط ادراکات حسی است، رابطه [دخیل] در وجود تشعب میباید در تجربه نیابت شود، نه با ساختی تصنعی² در زمان بلکه بدانصورت که بطور عینی در زمان وجود دارد. زیرا زمان، گرچه خود نمیتواند ادراک حسی شود، اما تعیین وجود مشعرات در زمان تنها از طریق رابطه آنها در زمان بطور عام میتواند صورت بگیرد، و لذا تنها از طریق مفاهیمی که آنها را بطور پیشاتجربی بهم متصل میکنند. از آنجاییکه اینها با خود همواره الزام را حمل میکنند، نتیجه این میشود که تجربه تنها از طریق انابه ای از اتصال واجب ادراکات حسی ممکن است.

سه شکل از زمان عبارتند از: مدت *duration*، توالی *succession* و همزمانی *coexistence*. در نتیجه سه قاعده نیز برای کلیه روابط بین مظاهر در زمان وجود دارد، و این قواعد مقدم خواهند بود بر هر تجربه ای، و در واقع آنرا ممکن میسازند. با کمک این قواعد میتوان وجود هر مظهري را در رابطه با وحدت هر زمانی معین کرد.

اصل عام برای قرائن سه گانه مبتنی است بر وحدت واجب ادراک ذکائی *apperception*، در رابطه با هر آگاهی ذکائی تجربی ممکن، یعنی، هر ادراک حسی، در هر [لحظه از] زمان. و چون این وحدت بطور پیشاتجربی در شالوده آگاهی تجربی قرار دارد، نتیجه این میشود که اصل فوق مبتنی است بر وحدت ترکیبی کلیه مظاهر از نظر رابطه آنها در زمان. زیرا ادراک ذکائی جذری ارتباط دارد با حس داخلی (حاصل جمع همه منابها)، و برآستی مقدم بر قالب آن، یعنی، بر ترتیب زمانی آگاهی تجربی متشعب. کل این تشعب، از نظر ترتیب زمانی اش میبایست در ادراک ذکائی جذری متحد شود. این مطالبه وحدت متخطی پیشاتجربی ادراک ذکائی است، که با آن میباید هر چیزی که قرار است متعلق به دانش من باشد (یعنی، به دانش متحد³ من)، و لذا میتواند مشعری برای من باشد، تطابق کند. این وحدت ترکیبی در روابط زمانی کلیه ادراکات حسی، که بدین ترتیب بطور پیشاتجربی معین میگردد، آن قانونی است، که کلیه تعیینات زمانی تجربی میبایست تابع قواعد تعیین زمانی جامع باشند. قرائن تجربه، که اکنون به آنها میپردازیم، میبایست قواعد این توصیف باشند.

* [در A:]

قرائن تجربه

اصل عام قرائن چنین است: کلیه مظاهر از نظر وجودشان، بطور پیشاتجربی تابع قواعدی هستند که رابطه آنها را با یکدیگر در زمانی واحد معین میکنند.

¹ [This heading and the first paragraph added in B.]

² [wie es in der Zeit zusammengestellt ist.]

³ [meinem einigen.]

این اصول دارای این خصوصیت هستند ، که کاری با مظاهر و ترکیب بدیهه تجربی آنها ندارند ، بلکه تنها با وجود چنین مظاهری و رابطه آنها با یکدیگر از نظر وجود شان . نحوی که چیزی در مظهر فهمیده میشود میتواند آنگونه بطور پیشاتجربی تعیین شود که قاعده ترکیب اش میتواند آنرا بدهد ، یعنی ، میتواند به وجود برساند ، این [عنصر] بدیهه پیشاتجربی را در هر مثالی که تجربیاً مقابل ما میآید . وجود مظاهر با اینحال نمیتواند بدین نحو بطور پیشاتجربی دانسته شود ؛ و حتی با قبول اینکه ما میتوانستیم به یکی از چنین انحاء سعی کنیم برای این استنتاج که چیزی وجود دارد ، نمیتوانستیم آنرا با قاطعیت بدانیم ، یعنی ، قادر نبودیم بر آن خصوصیتی سبقت بگیریم که توسط آنها بدیهه تجربی اش از بدیهه های دیگر متمایز میگردد .

دو اصل پیشین که آنها را در رابطه با توجیه¹ تنفیذ ریاضیات در مظاهر ، اصول ریاضی نامیده بودم ، راجع بودند به امکان مظاهر ، و آموختند که چگونه ، هم در رابطه با بدیهه شان و هم در رابطه با چیز واقعی در ادراک حسی شان ، میتوانند بر طبق قواعد یک ترکیب ریاضی تولید شوند . هر دو آن اصول ما را در توطیف مقادیر عددی محق میکنند ، و بدین ترتیب ما را قادر میسازند که مظاهر را بصورت مقادیر معین کنیم . بطور مثال میتوانم بطور پیشاتجربی معین کنم ، یعنی ، بسازم ، درجه احساس های نور خورشید را توسط ادغام حدود 200,000 روشنی ماه . این اصول اولیه لذا میتوانند تأسیسی constitutive نامیده شوند .

در مورد آن اصولی که بدنبال بردن وجود مظاهر تحت قواعد بطور پیشاتجربی هستند قضیه کاملاً برعکس است . چون از آنجاییکه وجود را نمیتوان ساخت ، آن اصول تنها میتوانند در حق روابط وجود نافذ شوند ، و تنها اصول تنسیقی regulative را بدهند . بنابراین نمیتوان توقع اصول متعارفی یا اسباق را داشت . با اینحال اگر یک ادراک حسی در رابطه زمانی با ادراک حسی دیگری داده شود ، آنگاه حتی اگر این دومی نامعین باشد ، و نتیجتاً نتوانیم با قاطعیت بگوییم که چیست ، و یا مقدارش چقدر است ، اما میتوانیم بگوییم که در موجودیت خویش الزاماً اتصال دارد با اولی در این شکل زمانی . قرائن در فلسفه دلالت دارند بر چیزی بسیار متفاوت از آنچه که در ریاضیات نیابت میکنند . در دومی آنها دستوراتی هستند که تساوی دو رابطه کمی را بیان میکنند ، همواره تأسیسی هستند ؛ بطوریکه هرگاه سه² عضو تناسب داده شوند چهارمی³ نیز معلوم است ، یعنی ، قابل ساخت . اما قرینه در فلسفه تساوی بین دو رابطه کمی نیست بلکه بین دو رابطه کیفی ؛ و از سه عضو داده شده میتوان دانش پیشاتجربی تنها از رابطه با یک عضو چهارم بدست آورد ، نه از خود آن عضو . آن رابطه با این حال قاعده ای را برای جستجوی عضو چهارم در تجربه میدهد و نشانی را که بکمکش بتواند کشف شود . یک قرینه تجربه بنابراین تنها یک قاعده است که بر طبق آن وحدتی در تجربه میتواند از ادراک حسی پیدا شود . در باره این که ادراک حسی صرف یا بدیهه تجربی بطور عام خود چگونه پیدا میشوند چیزی نمیگوید . اصلی تأسیسی برای مشعرات ، یعنی ، مظاهر ، نیست بلکه تنها تنسیقی . همین را میتوان در مورد فرض های بنیادی تفکر تجربی بطور عام گفت ، که میپردازند به ترکیب بدیهه صرف (یعنی ، قالب مظهر) ، ادراک حسی (یعنی ، ماده ادراک حسی) ، و تجربه (یعنی ، رابطه این ادراکات حسی) . آنها صرفاً اصول تنسیقی هستند ، و متمایز از اصول ریاضی ، که تأسیسی اند ، نه برآستی در یقین - هر دو یقین پیشاتجربی دارند - بلکه در طبیعت برهان شان ، یعنی ، در رابطه با خصوصیت عوامل بدیهی (و نتیجتاً برهانی) خاص دومی .

در این رابطه میبایست همه آنچه که در مورد کلیه اصولی که ترکیبی هستند گفته شدند مخصوصاً تأکید شوند ، یعنی ، که این قرائن تنها بعنوان اصول تجربی ، نه متخطی ، توظیف ادراک دارای اهمیت و اعتبار هستند ؛ که صرفاً در ذات خویش میتوانند تأسیس شوند ؛ و اینکه مظاهر میباید لذا رده بندی شوند ، نه صرفاً⁴ تحت مقولات ، بلکه تحت طرح های schemata آنها . چون اگر مشعراتی که این اصول قرار است با آنها ارتباط پیدا کنند چیزهایی قائم بذات بودند ، دانستن هر چیزی در باره آنها بطور پیشاتجربی ترکیبی بالکل غیرممکن میشد . آنها اما چیزی جز مظاهر نیستند ؛ و دانش کامل از آنها ، که بر پیشبردش میبایست نقش یگانه اصول پیشاتجربی نهایتاً مبتنی باشد ، بسادگی تجربه ممکن ما است از آنها . بنابراین آن اصول برای هیچ منظوری نیستند مگر اینکه شروط وحدت دانش تجربی در ترکیب مظاهر باشند . اما چنین وحدتی میتواند تنها در طرح مفهوم بحث ادراک به تفکر بیاید . مقوله نقشی را بیان میکند که توسط هیچ شرط حسی محدود نشده ، و حاوی وحدت این طرح⁵ است ، [تنها تا جاییکه] [طرح] یک ترکیب بطور عام باشد . توسط این اصول ، آنگاه ، محق خواهیم بود به ادغام مظاهر تنها بر طبق آنچه که بیش از یک قرینه با وحدت منطقی و جامع مفاهیم نیست . در خود اصل برآستی از مقوله استفاده میکنیم ، اما در تنفیذ اش در باب مظاهر ، آن⁶ را با طرح اش بعنوان کلید توظیف آن جایگزین میکنیم ، یا در واقع آن را در کنار مقوله قرار میدهیم ، بعنوان شرط محدود کننده آن ، و بعنوان چیزی که میتواند دستورش نامیده شود .

¹ [Reading, with Erdmann, *berechtigten* for *berechtigten* .]

² [Reading, with Mellin, *drei* for *zwei* .]

³ [Reading, with Mellin, *vierte* for *dritte* .]

⁴ [*schlechthin* .]

⁵ [Reading, with Kehrback, *dessen* for *deren* .]

⁶ [Reading, with Max Müller, *den ... der ersteren* for *dessen ... des ersteren* .]

A

First Analogy

*Principle of Permanence of Substance*¹

قرینه اول

اصل دوام جوهر¹

در هر تغییر مظاهر، جوهر دائم است؛ کمیت یکپارچه آن در طبیعت نه زیاد میشود و نه کم.*

اثبات**

کلیه مظاهر در زمان هستند؛ و تنها در آن، بعنوان یک زیرلایه (همچون قالب دائمی بدیهه داخلی)، میتوانند بصورت همزمانی و یا توالی به نیابت بیایند. بنابراین زمان که هر تغییر مظاهر میباید در آن به تفکر بیاید، ثابت مانده و تغییر نمیکند. زیرا چیزی است که تنها در آن، و بصورت تعینات اش، توالی یا همزمانی میتوانند به نیابت بیایند. حال زمان مستقلاً نمیتواند ادراک حسی شود. در نتیجه میبایست در مشعرات ادراک حسی، یعنی، در مظاهر، آن زیرلایه ای یافت شود که زمان بطور عام را نیابت میکند؛ و هر تغییر یا همزمانی میبایست، هنگام فهمیده شدن، در این زیرلایه درک حسی شود، و از طریق رابطه مظاهر با آن. اما زیرلایه برای هر چیز واقعی، یعنی، برای هر چه که به موجودیت چیزها تعلق دارد، همان جوهر *substance* است؛ و هر چیز متعلق به وجود تنها بصورت تعینی از جوهر به تفکر میآید. در نتیجه چیز دائمی، که تنها در رابطه با آن کلیه روابط زمانی مظاهر میتوانند تعیین شوند، جوهر است در [عرصه] مظهر، یعنی، چیز واقعی در مظهر، و بعنوان زیرلایه هر تغییری همواره همان باقی میماند. و چون بدین ترتیب در وجود خویش غیرقابل تغییر است، کمیت اش در طبیعت نه میتواند زیاد شود و نه کم.

فهم ما از تشعب مظهر همواره متوالی است، و لذا همواره در حال تغییر. صرفاً توسط آن هرگز نمیتوانیم معین کنیم که این تشعب، بمنزله مشعر تجربه، همزمان است یا متوالی. چون برای چنین تعینی احتیاج به زمینه ای تحتانی داریم که در تمام زمانها موجود باشد، یعنی، چیزی پایدار و دائمی، که در آن هر تغییر و هر همزمانی تنها طرق مختلفی (اشکال زمان) باشند که در آنها چیز دائمی وجود دارد. و از اینکه همزمانی و توالی تنها روابط در زمان هستند، نتیجه میشود که روابط زمانی فقط در چیز دائم ممکن هستند. به عبارت دیگر، چیز دائمی زیرلایه انابه تجربی خود زمان است؛ تنها در آن است که هر تعینی از زمان ممکن میگردد. دوام، بعنوان قرین *correlate* پایدار هر موجودیت مظاهر، هر تغییری و هر ملازمی، زمان بطور عام را بیان میکند. چون تغییر بر خود زمان اثر ندارد، بلکه تنها بر مظاهر در زمان.

* [در A:]

کلیه مظاهر حاوی چیز دائم (جوهر) بمنزله خود مشعر هستند، و حالت موقت² تنها بعنوان تعین آن، یعنی، بعنوان یکی از شکل هایی³ که مشعر به آن صورت وجود دارد.

** [این عنوان و قطعه اول در B جایگزین شده اند برای:]

اثبات این قرینه اول

کلیه مظاهر در زمان هستند. زمان میتواند وجود آنها را به دو شکل معین کند، یا در توالی یکدیگر یا همزمان. زمان در رابطه با اولی بصورت زنجیره زمانی منظور میشود، در رابطه با دومی بصورت حجم زمانی⁴.

¹ ['of substance' added in B.]

² [das Wandelbare.]

³ [eine Art.]

⁴ [Zeitumfang.]

(همزمانی ، شکلی از خود زمان نیست ؛ چون هیچیک از اجزاء زمان بصورت همزمان وجود ندارند ؛ آنها همگی در توالی یکدیگر هستند .) اگر توالی را به خود زمان نسبت بدهیم ، میباید یک زمان دیگر را هم به تفکر بیاوریم ، که توالی در آن ممکن شود . تنها از طریق چیز دائمی است که وجود در بخشهای مختلف زنجیره زمانی ، مقداری کسب میکند که مدت نام دارد . چون در توالی صرف وجود همواره در حال زوال بوده و شروع مجدد ، و هرگز دارای مقدار کمترین نیست . بنابراین بدون چیز دائمی هیچ رابطه زمانی وجود ندارد . حال زمان به استقلال نمیتواند درک حسی شود ؛ چیز دائم در مظاهر لذا زیرلایه است برای هر تعین زمان ، و باز بهمین دلیل ، شرط امکان برای هر وحدت ترکیبی ادراکات حسی نیز ، یعنی ، برای تجربه . هر وجودی و هر تغییری در زمان را بنابراین میباید خیلی ساده به منزله شکلی از وجود آن چیزی نگریست که باقی میماند و مستمر است . در کلیه مظاهر آن چیز دائمی خود مشعر است ، یعنی ، جوهر بصورت یک پدیده ؛ از سوی دیگر هر چیزی که تغییر کرده یا میتواند تغییر کند متعلق است تنها به آن شکلی که جوهر یا جوهرها به آن صورت وجود دارند ، و لذا به تعینات آنها .

در کلیه ادوار ، نه تنها فلاسفه ، بلکه افراد عادی نیز ، این تداوم را به عنوان زیرلایه هر تغییری در مظاهر برسمیت شناخته ، و همواره آنرا بلاشک دانسته اند . تنها تفاوت بین افراد عادی و فلاسفه در این باب این است که دومی خود را قدری قاطع تر بیان میکند ، وقتی میگوید خلال هر تغییری در دنیا جوهر باقی مانده ، و تنها حوادث accidents تغییر میکنند . اما هیچ جا حتی تلاشی برای اثبات این قضیه آشکارا ترکیبی نیافتم . برآستی ، خیلی بندرت در جایگاهی که به آن تعلق دارد قرار داده شده است ، در رأس آن قوانینی از طبیعت که بحث و حقیقتاً پیشاتجربی اند . مطمئناً این حکم ، که جوهر دائمی است ، تکرار معنی میباید . چون این تداوم تنها زمینه برای تنفیذ مقوله جوهر در مظهر است ؛ و ما میبایست ابتدا ثابت میکردیم که در کلیه مظاهر چیزی دائمی وجود دارد ، و اینکه چیز موقت چیزی نیست جز تعین وجود آن . اما چنین اثباتی نمیتواند بشکل جزئی مطرح شود ، یعنی ، از مفاهیم ، چون مربوط است به یک قضیه ترکیبی پیشاتجربی . با اینحال همانطور که تاکنون بنظر هیچکس نرسیده که چنین قضایایی تنها در ارتباط با تجربه ممکن اعتبار دارند و در نتیجه صرفاً از راه استنتاج خاص از عام امکان تجربه میتوانند ثابت شوند ، جای تعجب نیست که گرچه قرار داشتن اصل فوق در شالوده تجربه همواره فرض مسلم شده (چون در دانش تجربی نیاز به آن احساس میشود) ، اما خود آن هرگز ثابت نشده است .

یک فیلسوف ، در برابر این سؤال که دود چقدر وزن دارد ، چنین پاسخ داد : " از وزن چوب سوخته شده وزن خاکستر باقیمانده را کم کنید تا وزن دود بدست آید " . بنابراین او غیرقابل انکار دانست که ماده (جوهر) حتی در آتش از بین نمیرود ، بلکه تنها دستخوش تحول قالب میشود . این قضیه ، که هیچ چیز از هیچ بوجود نمیآید ، خود یکی دیگر از نتایج اصل تداوم است ، یا به عبارت بهتر وجود همیشه پایدار ، در مظاهر ، موضوع حقیقی . چون اگر آن چیزی که وجود در [عرصه] مظهر میانیم قرار شود زیرلایه حقیقی هر تعین زمانی باشد ، پس میبایست هر وجودی ، چه در گذشته و چه در آینده ، بتواند منحصرأ در و توسط آن معین گردد . بنابراین میتوانیم به یک مظهر عنوان " جوهر " بدهیم فقط به این خاطر که وجود آن را خلال همه زمان پیش فرض میکنیم ، و اینکه این با کلمه تداوم بکفایت بیان نمیشود ، عبارتی که عمدتاً برای زمان آینده صدق میکند . اما چون لزوم داخلی چیز مدام بطور جدا ناپذیری وابسته است به لزوم چیزی که همیشه موجود بوده ، عبارت [اصل تداوم] میتواند بماند .

از هیچ تولید شده ، میتواند به هیچ برگردد *Gigni de nihilo nihil , in nihilum nil posse reverti* ، دو حکمی بودند که قدیمیها همیشه به یکدیگر متصل میکردند ، اما اکنون گاهی اشتباهاً از هم جدا میشوند با این اعتقاد که آنها در مورد ذات چیزها صادق هستند ، و اینکه اولی خلاف وابستگی عالم است - حتی در رابطه با جوهرش - به یک علت اعلی . اما چنین برداشتی لازم نیست . چون در اینجا میباید تنها با مظاهر در میدان تجربه سرو کار داشته باشیم ؛¹ و وحدت تجربه هرگز ممکن نمیشد اگر که خواستار مجاز شمردن آن چیزهای جدید میبودیم ، یعنی ، جوهرهای جدید میتوانند بوجود بیایند . چون آنگاه آنچه را که منحصرأ قادر به نیابت وحدت زمان است از دست میدادیم ، یعنی ، تماثل زیرلایه را ، که تنها در آن هر تغییری دارای وحدت تام میگردد . این تداوم بهرحال بطور ساده آن شکلی است که ما در آن وجود چیزها در [عرصه] مظهر را برای خود به نیابت میآوریم .

تعینات یک جوهر ، که چیزی جز اشکال خاص وجود داشتن آن نیستند ، حوادث accidents نامیده میشوند . آنها همیشه حقیقی هستند ، زیرا به موجودیت جوهر مربوطند . (هیچ ها تنها تعیناتی هستند که نبود چیزی را در جوهر بیان² میکنند .) اگر وجودی [از نوع] خاص به این چیز حقیقی در جوهر نسبت بدهیم (بطور مثال ، به حرکت ، بعنوان حادثه ای در ماده) آنگاه این وجود ملازمت inherence نامیده میشود ، در تمایز با وجود جوهر که بقاء subsistence نام دارد . اما این سوء تفاهم های زیادی را باعث میشود ؛ دقیقتر و صحیحتر این است که یک حادثه را تنها یکی از اشکالی تعریف کنیم که در آن وجود یک جوهر اثباتاً معین میشود . اما چون غیرقابل اجتناب است که ، بخاطر شروط توظیف منطقی ادراک ، بعبارتی ، آنچه را در وجود جوهر که میتواند تغییر کند در حالیکه جوهر همچنان باقی میماند ، جدا کرده ، و این عنصر متغیر را در

¹ [This is one of the few instances in which Kant employs the phrase *im Felde der Erfahrung* in place of the more usual *in der Erfahrung* .]

² [ausdrücken .]

ارتباط با چیز حقیقتاً دائمی و جوهری به حساب آورد ،¹ میباید به این مقوله جایی در میان مقولات نسبت داد ، اما بواقع بعنوان شرط روابط تا اینکه خود حاوی یک رابطه .

درک صحیح از مفهوم تحول *alteration*² نیز مبتنی است بر [پذیرش] این تداوم . آمدن به بودن و ترک بودن ، تحولات آنچه که به بودن میاید یا بودن را ترک میکند ، نیستند . تحول ، شکلی از وجود داشتن است که بدنبال شکل دیگری از موجودیت همان مشعر میاید . هرآنچه که متحول³ میشود پایدار است *persists* و تنها وضعیت *state* اش تغییر میکند .⁴ از آنجاییکه این تغییر بدین ترتیب تنها با تعینات سروکار دارد ، که میتوانند بودن را ترک کرده و یا آغاز کنند ، میتوان با بکار بردن عبارتی که شاید تا حدی متناقض بنظر بیاید گفت ، که فقط چیز دائم (جوهر) تحول یافته است ، و اینکه چیز گذرا دچار هیچ تحولی نگردیده بلکه تنها یک تغییر ، به این دلیل که تعیناتی خاص ترک بودن کرده و دیگران آنرا آغاز میکنند .

تحول بنابراین فقط میتواند در جوهرها درک حسی شود . یک آمدن به بودن یا ترک بودن که فقط تعینی برای چیز دائم نبوده ، بلکه مطلق *absolute* باشد ، هرگز نمیتواند یک ادراک حسی ممکن شود . چون تنها این چیز دائم است که انابه گذر از یک وضعیت به یک وضعیت دیگر را ممکن میسازد ، و از نبودن به بودن . این گذرها میتوانند بطور تجربی تنها بصورت تعینات متغیر چیزی که دائم است شناخته شوند . اگر فرض کنیم که چیزی مطلقاً شروع به بودن میکند ، آنگاه میبایست یک نقطه زمانی داشته باشیم که در آن بودن اش وجود نداشته . اما این نقطه را به چه چیزی میباید وصل کنیم ، مگر نه به چیزی که از قبل موجود است ؟ چون یک زمان تهی پیشین ، مشعری برای ادراک حسی نیست . اما اگر شروع به بودن را وصل کنیم به چیزهای قبلاً موجود ، و آنهایکه تا شروع این بودن وجود پایدار داشتند ، آنگاه این دومی میبایست خیلی ساده تعینی باشد از چیزی که دائم است در چیزیکه بر آن تقدم دارد .⁵ همینطور نیز برای پایان بودن ؛ پیش فرض میکند نیابت تجربی یک زمان را که یک مظهر دیگر در آن وجود ندارد .

جوهرها ، در [عرصه] مظهر ، زیرلایه های هر تعین زمان هستند . اگر بعضی از این جوهرها میتوانستند به بودن بیایند و دیگران ترک بودن کنند ، آنگاه آن شرط یگانه وحدت تجربی زمان حذف میشد . در آن صورت مظاهر به دو زمان مختلف مربوط میشدند ، و وجود در دو جریان متوازی جاری میگرددید - منافی عقل . تنها یک زمان وجود دارد که در آن همه زمانهای مختلف میبایست جای بگیرند ، نه همزمان بلکه در توالی یکدیگر .

تداوم بنابراین شرطی است لازم که تنها تحت آن مظاهر قابل تعیین هستند ، بعنوان چیزها یا بعنوان مشعرات در تجربه ای ممکن . در ادامه فرصت خواهیم داشت که چنین مشاهداتی را که در رابطه با معیار تجربی این تداوم واجب ، لازم بنظر میرسند بازهم داشته باشیم - معیار ، نتیجتاً ، جوهریت مظاهر را .

¹ [auf das eigentliche Beharrliche und Radikale .]

² [Veränderung .]

³ [sich verändert .]

⁴ [wechselt .]

⁵ [Literally : of the former , as of the permanent .]

B

Second Analogy

*Principle of Succession in Time, in accordance with the Law of Causality **

قرینه دوم

اصل توالی در زمان ، در تطابق با قانون علیت *

کلیه تحولات در تطابق با قانون اتصال بین علت و معلول صورت میپذیرند .

اثبات

¹ (اصل پیشین نشان داده است که کلیه مظاهر توالی در زمان همگی بلااستثناء چیزی نیستند جز تحولات *alterations* ، یعنی ، بودن و نبودنی متوالی از تعینات جوهر که خود پایدار است ؛ و لذا نمیتوان گفت ، بودن جوهر بدنبال نبودن آن ، یا نبودن بدنبال بودن - بعبارت دیگر ، چیزی به نام به بودن آمدن یا انقضاء برای خود جوهر وجود ندارد . باز هم بیانی دیگر برای آن اصل این است که کلیه تغییرات (توالی) در مظاهر صرفاً تحول اند . آمدن به بودن یا انقضاء جزو تحولات اش نیستند زیرا مفهوم تحول پیش فرض میکند که موضوعی واحد با دو تعین مختلف وجود داشته باشد ، و لذا پایدار . با این یادآوری مقدماتی ، میرویم به اثبات .)

درک حسی میکنم که مظاهر بدنبال یکدیگر میآیند ، یعنی ، وضعیتی برای چیزها در یک زمان وجود دارد که خلاف آن در زمان قبلی وجود داشته است . بنابراین حقیقتاً در حال اتصال دو ادراک حسی در زمان هستم .² لیکن اتصال نتیجه کار³ حس صرف و بدیهه نیست ، بلکه در اینجا محصول یک قوه تخیل ترکیبی است ، که حس داخلی را بر حسب رابطه زمانی معین میکند . اما تخیل میتواند این دو وضعیت را به دو شکل بهم متصل کند ، بطوریکه در هر صورت یکی از آنها در زمان مقدم باشد بر دیگری . زیرا که زمان بذات خود قابل درک حسی نیست ، و در نتیجه آنچه که قبلاً آمده و یا بعداً میآید نمیتواند ، در رابطه با آن ، تجربیاً در مشعر معین شود . تنها آگاه هستم که تخیل من یک وضعیت را قبل و دیگری را بعد قرار میدهد ، نه اینکه در مشعر یکی از آن وضعیتها پیش از وضعیتی دیگر میآید . بعبارت دیگر ، ارتباط عینی *objective relation* مظاهری که بدنبال یکدیگر میآیند قرار نیست که از راه ادراک حسی صرف معین شود . برای شناختن این رابطه بطور معین ، رابطه بین دو وضعیت میبایست چنان به تفکر بیاید که توسط آن با وجوب معین شود که کدامیک از آنها میباید قبل قرار داده شود ، و کدامیک بعد ، و اینکه نتوانند به ترتیب عکس قرار داده شوند . اما مفهومی که یک وجوب در وحدت ترکیبی را با خود حمل میکند تنها میتواند یک مفهوم بحث باشد که در ادراک قرار دارد ، نه در ادراک حسی ؛ و در این مورد عبارت است از مفهوم رابطه علت و معلول *relation of cause and effect* ، که اولی تعیین کننده دومی است در زمان ، بعنوان نتیجه⁴ خویش - نه آنطور که در یک توالی است که میتواند فقط در تخیل پیدا شود (یا آنچه که اصولاً نمیتواند ادراک حسی شود) . تجربه - یعنی ، دانش تجربی از مظاهر - بنابراین خود تنها تا جایی ممکن است که توالی مظاهر ، و لذا همه تحولات ، تابع قانون علیت باشند ؛ و بهمین ترتیب نتیجه گرفته میشود ، که مظاهر بعنوان مشعرات تجربه خود تنها در تطابق با این قانون ممکن هستند .

* [در A :]

اصل تولید⁵

هر چیزی که حادث میشود ، یعنی ، آغاز میکند به بودن ، پیش فرض میکند چیزی را که بدنبالش این بر طبق یک قاعده میآید .

¹ [The first two paragraphs added in B .]

² [Reading , with Wille , in voriger Zeit for im vorigen Zustande .]

³ [Werk .]

⁴ [als die Folge .]

⁵ [Erzeugung .]

فهم تشعب مظهر همواره متوالی است. منابهای اجزاء بدنبال یکدیگر می‌آیند. اینکه آیا آنها در مظهر نیز در پی هم می‌آیند موضوعی است که احتیاج به تأمل بیشتر دارد، و تکلیف اش با گفته فوق مشخص نمی‌شود. هر چیزی، حتی هر منابی هم تا جاییکه ما از آن آگاه باشیم، می‌تواند مظهر object نامیده شود. اما تخصصی عمیقتر لازم است تا بتوان گفت که کلمه "مظهر" در مورد مظاهر میباید بر چه چیزی دلالت کند و قتیکه به آنها نه تا جاییکه مشعرات (بصورت مظاهر) هستند نگاه میکنیم، بلکه فقط تا جاییکه برای¹ یک مظهر هستند. مظاهر، تا جاییکه مشعرات آگاهی ذکائی هستند فقط بدلیل مناب بودنشان، بهیچوجه تفاوتی با فهم خویش ندارند، یعنی، از پذیرش خویش در ترکیب تخیل؛ و لذا میبایست قبول کنیم که تولید تشعب مظاهر همواره در ذهن بطور متوالی انجام میگیرد. حال اگر مظاهر چیزهایی قائم بذات بودند، آنگاه چون میباید تنها با منابهای خودمان سروکار داشته باشیم، هرگز نمیتوانستیم از توالی منابها معین کنیم که چگونه تشعب آنها میباید در مظهر اتصال یابد. اینکه چیزها در ذات خود چگونه میتوانند باشند، جدا از منابها که از طریق شان ما را متأثر میکنند، بکلی خارج از حیطه دانش ما قرار دارد. گرچه علیرغم این واقعیت که مظاهر چیزهایی قائم بذات نیستند، و هنوز تنها چیزهایی هستند که برای شناخت به ما داده میشوند، و نیز علیرغم این واقعیت که مناب آنها در فهم همواره متوالی است، میباید نشان دهم که چه نوع اتصالی در زمان به تشعب در خود مظاهر تعلق دارد. بطور مثال، فهم تشعب در مظهر یک بنا که در مقابل من قرار دارد متوالی است. آنگاه این سؤال پیش میآید، که آیا تشعب آن بنا نیز در ذات خویش متوالی است. گرچه این چیز است که هیچکس تضمین نخواهد کرد. حال بمحض اینکه معنای متخطی مفاهیم خود را از یک مظهر مطرح میکنم، میبینیم که آن بنا چیزی قائم بذات نبوده، بلکه تنها یک مظهر است، یعنی، یک مناب، که مظهر متخطی آن شناخته شده نیست. بنابراین از این پرسش قرار است چه چیزی را درک کنم: چگونه تشعب میتواند در خود مظهر که چیزی قائم بذات نیست متصل گردد؟ آنچه که در فهم متوالی قرار دارد اینجا بمنزله مناب دیده شده، در حالی که مظهر داده شده، علیرغم اینکه چیزی جز حاصل جمع این منابها نیست، بعنوان مظهر بحساب آمده است؛ و مفهوم من، که از منابهای فهم مشتق میکنم، میباید در توافق با آن باشد. از آنجاییکه حقیقت truth مبتنی است بر توافق دانش با مظهر، بلافاصله دیده میشود که در اینجا تنها میتوانیم در باب شروط قالبی حقیقت تجربی تفحص کنیم، و اینکه مظهر، بر خلاف منابهای فهم، تنها وقتی میتواند بصورت یک مظهر جدا از آنها ارائه شود، که تحت قاعده ای باشد که آنرا از کلیه فهم های دیگر متمایز کرده و شکلی خاص از اتصال تشعب را برای آن الزامی کند. مظهر آن چیزی است در مظهر که این قاعده لازم فهم را در خود دارد.

حال اجازه دهید که به مسئله خودمان بپردازیم. اینکه چیزی اتفاق میافتد، یعنی، که چیزی، یا وضعیتی که قبلاً وجود نداشته، به بودن میآید، نمیتواند درک حسی² شود مگر اینکه مقدم بر آن مظهري دیگر که درون خود حاوی آن وضعیت نیست آمده باشد. چون یک اتفاق event³ که میباید بدنبال یک زمان تهی بیاید، یعنی، یک به بودن آمدنی که مقدم بر آن هیچ وضعیتی از چیزها وجود نداشته باشد، همانقدر غیرقابل فهم است که خود زمان تهی. هر فهمی از یک اتفاق⁴ لذا ادراکی حسی است که بدنبال ادراک حسی دیگر میآید. اما چون این، همانطور که در بالا با اشاره به مظهر یک بنا نشان دادم، ایضاً در کلیه ترکیبات فهم صورت میپذیرد، فهم یک اتفاق هنوز از این راه متمایز از فهم های دیگر نیست. اما همانطور که متوجه هم میشوم، در یک مظهر که حاوی یک اتفاق است (وضعیت قبلی در ادراک حسی را میتوانیم A بنامیم و وضعیت بعدی را B) B میتواند تنها بعنوان تالی A فهمیده شود؛ ادراک حسی A نمیتواند تالی B باشد بلکه تنها مقدم بر آن. بطور مثال، یک قایق را میبینم که در جهت جریان رودخانه حرکت میکند. درک حسی من از موقعیت پایینتر آن بدنبال درک حسی موقعیت بالاتر میآید، و ناممکن است که در فهم این مظهر قایق بتواند ابتدا پایینتر رودخانه درک حسی شود و سپس بالاتر. ترتیب توالی ادراکات حسی در فهم در این مورد معین بوده، و فهم مقید به این ترتیب است. در مثال قبلی در مورد یک بنا ادراکات حسی میتوانند با فهم سقف شروع شده و با فهم زیرزمین پایان یابند، یا از پایین شروع شده و در بالا خاتمه یابند؛ و مشابهاً میتوان تشعب بدیهه تجربی را یا از راست به چپ یا از چپ به راست فهمید. در زنجیره این ادراکات حسی بنابراین هیچ ترتیب معینی وجود ندارد که مشخص کند از چه نقطه ای⁵ میبایست شروع کرد تا تشعب را بطور تجربی متصل نمود. اما در ادراک حسی یک اتفاق همواره قاعده ای وجود دارد که ترتیبی را که ادراکات حسی (در فهم این مظهر) بدنبال یکدیگر میآیند ترتیبی الزامی میکند.

لذا در این مورد توالی غیرعینی subjective succession فهم میبایست از توالی عینی objective succession مظاهر مشتق شود. در غیر اینصورت ترتیب فهم بکلی نامعین بوده و مظاهر را از یکدیگر تمیز نمیدهد. چون توالی غیرعینی بذات تماماً دلخواه است، چیزی را در مورد نحوه اتصال تشعب در مظهر ثابت نمیکند. توالی عینی بنابراین مبتنی است بر آن ترتیبی از تشعب مظهر که بر طبق آن، در تطابق با یک قاعده، فهم آنچه که اتفاق میافتد بدنبال فهم چیزی میآید که تقدم دارد. لذا تنها مجاز هستم بگویم، نه فقط در مورد فهم خودم، بلکه در مورد خود مظهر، که یک توالی قرار است در آن یافت شود. این یعنی تنها شکل دیگری برای گفتن اینکه نمیتوانم فهم را مرتب کنم مگر بر طبق دقیقاً همین توالی.

در تطابق با چنین قاعده ای میبایست در چیزی که مقدم بر یک اتفاق است شرط یک قاعده وجود داشته باشد که این اتفاق همواره و الزاماً بر طبق آن میآید. نمیتوان این ترتیب را وارونه کرد، از اتفاق به عقب رفت تا توسط فهم، متقدم را معین نمود. چون مظهر هرگز از نقطه زمانی پسین به پیشین نمیرود، هر چند که برآستی در رابطه است با یک نقطه زمانی

¹ [bezeichnen.]

² [Omitting, with Mellin, empirisch.]

³ [ein Wirklichkeit.]

⁴ [einer Begebenheit.]

⁵ [Reading, with Mellin, wo for wenn.]

پیشین . از سوی دیگر ، پیشروی از یک زمان داده شده تا زمان معنی که پس از آن میآید یک پیشروی واجب است . بنابراین ، از آنجاییکه مطمئناً چیزی وجود دارد که بدنبال میآید [یعنی ، بشکل یک تالی فهمیده میشود] ، میبایست آنرا الزاماً به چیزی دیگر که بر آن تقدم داشته و بدنبال اش این بر طبق یک قاعده میآید ربط داد ، یعنی ، ضرورتاً . اتفاق ، بعنوان مشروط ، لذا گواه قابل اعتمادی بدست میدهد برای یک شرط ، و این شرط همان چیزی است که اتفاق را معین میکند .

بیباید فرض کنیم که چیزی مقدم بر یک اتفاق وجود ندارد ، تا بر طبق قاعده ای بدنبال اش این بیاید . آنگاه هر توالی ادراک حسی تنها در فهم خواهد بود ، یعنی ، صرفاً غیرعینی subjective ، و هرگز نمیتواند ما را قادر کند که بطور عینی objectively معین کنیم کدام ادراکات حسی حقیقتاً متقدمند و کدامیک تالی . آنگاه تنها یک بازی منابها را داریم ، بدون ارتباط با هیچ مشعری ؛ یعنی ، ممکن نخواهد بود که از طریق ادراک حسی یک مظهر از دیگری از نظر روابط زمانی تمیز داده شود . چون توالی در فهم ما همواره همان باقی خواهد ماند ، و چیزی در مظهر وجود نخواهد داشت که آنرا آنچنان معین کند که یک توالی با الزام عینی بوجود آید . آنگاه نمیتوانم¹ بگویم که دو وضعیت بدنبال یکدیگر در [عرصه] مظهر میآیند ، بلکه تنها اینکه یک فهم بدنبال دیگری میآید . این چیزی است صرفاً غیرعینی ، که هیچ مشعری را معین نمیکند ؛ و لذا نمیتواند دانشی² از هیچ مشعری بحساب آورده شود ، نه حتی از هیچ مشعری در [عرصه] مظهر .

آنگاه اگر تجربه کنیم که چیزی اتفاق میافتد ، با اینکار همواره پیش فرض میکنیم که چیزی بر آن تقدم دارد ، که بدنبال اش این بر طبق قاعده ای میآید . در غیر اینصورت نبایست در باره مشعر بگویم که در پی میآید . زیرا توالی صرف در فهم ، اگر هیچ قاعده ای معین کننده این توالی در رابطه با چیزی مقدم بر آن وجود نداشته باشد ، مرا برای فرض³ هیچ شکلی از توالی در مشعر مجاز نمیکند . ترکیب غیرعینی فهم ، صرفاً با ارجاع به یک قاعده ، عینی میگردد ، که در تطابق با آن مظاهر در توالی خویش ، یعنی ، به همان ترتیبی که اتفاق میافتد ، توسط وضعیت پیشین معین میشوند . تجربه یک اتفاق⁴ [یعنی ، هر چیزی که در حال اتفاق افتادن است] خود تنها با این فرض ممکن میگردد .

شاید چنین بنظر برسد که این با همه چیزهایی که تاکنون در مورد رویه ادراک ما تعلیم داده شده اند در تناقض باشد . نظر مقبول این است که تنها توسط ادراک حسی و مقایسه مکرر اتفاقاتی که بطور یکنواخت بدنبال مظاهر قبلی میآیند ، قادر میگردیم قاعده ای را کشف کنیم که بر طبق آن همواره بعضی اتفاقات بدنبال بعضی مظاهر میآیند ، و اینکه این راهی است که در آن نخستین بار به ایجاد مفهوم علت cause هدایت میشود . حال آن مفهوم ، اگر که اینچنین شکل گرفته باشد ، مفهومی خواهد بود صرفاً تجربی ، و قاعده ای را هم که میدهد ، که هر چیزی که اتفاق میافتد دارای علتی است ، همانقدر محتمل خواهد بود که تجربه متکای آن . از آنجاییکه جامعیت universality و وجوب آن قاعده بر پایه پیشاتجربی گذاشته نشده ، بلکه تنها بر استقراء induction ، آنها صرفاً خیالی هستند و فاقد اعتبار جامع اصل . شبیه وضع اینها است در مورد منابهای پیشاتجربی بحث دیگر - مانند مکان و زمان . میتوانیم مفاهیم روشنی از آنها را از تجربه استخراج کنیم ، تنها به این خاطر که آنها را در تجربه گذاشته ایم ، و به این خاطر که تجربه خود بدین ترتیب توسط آنها عملی شده است . مطمئناً ، وضوح منطقی این مناب یک قاعده معین کننده زنجیره اتفاقات تنها پس از توظیف آن در تجربه ممکن میشود . باینحال ، قبول آن قاعده ، بمنزله شرطی برای وحدت ترکیبی مظاهر در زمان ، مبنای خود تجربه بوده ، و نتیجتاً بطور پیشاتجربی بر آن تقدم دارد .

پس میباید در مطلب مورد بحث نشان دهیم که هرگز ، حتی در تجربه ، توالی (یعنی ، حدوث اتفاقی که قبلاً وجود نداشته) به مشعر نسبت نداده ، و با اینکار آن را از زنجیره غیرعینی در فهم خود متمایز نمیکنیم ، مگر هنگامیکه قاعده ای تحتانی وجود داشته باشد که ما را وادار کند تا این ترتیب ادراکات حسی را بجای هر ترتیب دیگری شاهد باشیم ؛ حتی بالاتر ، که این اجبار بواقع همان چیزی است که نخستین بار انابه⁵ یک توالی در مشعر را ممکن میسازد .

ما منابها در خود داریم ، و میتوانیم از آنان آگاه شویم . اما هر قدر هم این آگاهی وسعت داده شود و هر قدر هم دقیق و محتاطانه ، آنها باز هم منابهای صرف باقی میمانند ، یعنی ، تعینات داخلی ذهن ما در شکلی از رابطه زمانی . پس چگونه میشود که ما مشعری را برای این منابها وضع میکنیم ، و بدین ترتیب ، افزون بر واقعیت غیرعینی شان ، بعنوان تعدیلات ، به آنها نوعی اسرارآمیز از⁵ واقعیت عینی نسبت میدهیم . معنای عینی نمیتواند مبتنی باشد بر رابطه با منابی دیگر (از آنچه که آرزو داریم مشعر⁶ بنامیم) ، چون در آنصورت دوباره سؤال پیش میآید ، که چگونه این مناب دوم از حد خویش خارج شده ، معنایی عینی یافته ، افزون بر معنای غیرعینی که به آن بعنوان تعینی از وضعیت ذهنی تعلق دارد . اگر بپرسیم که ، رابطه با یک مشعر ، چه خصوصیت جدیدی به منابهای ما میبخشد ، چه اهمیتی به آن خاطر خواهند یافت ، میبینیم که ختم میشود تنها به اینکه منابها مشمول یک قاعده شوند ، و نیز ملزم نمودن ما به اتصال آنها به نحوی خاص ؛ و بالعکس ، که تنها تا آنجاییکه منابهای ما ملزم به ترتیبی خاص در روابط زمانی بین خود باشند معنای عینی کسب میکنند .

¹ [Reading, with Vaihinger, sagen können for sagen .]

² [Reading, with Hartenstein, för for vor .]

³ [Adding, with Erdmann, anzunehmen .]

⁴ [von etwas, was geschieht .]

⁵ [ich weiss nicht, was für eine .]

⁶ [Reading, with Mellin, Gegenstand for vom Gegenstande .]

در ترکیب مظاهر، تشعب منابها همواره متوالی است. اما هیچ مشعری بدین وسیله نیابت نمیشود، زیرا از طریق این توالی، که برای همه فهم‌ها عادی است، هیچ چیزی از دیگری متمایز نیست. اما بلافاصله حساً درک کرده یا تصور میکنم که در این توالی رابطه‌ای با وضعیت پیشین وجود دارد، که مناب بر طبق قاعده‌ای از آن پیدا میشود، چیزی را بصورت یک اتفاق به نیابت می‌آورم، بصورت چیزی که اتفاق می‌افتد؛ یعنی، مشعری را می‌فهمم¹ که به آن می‌بایست محلی معین در زمان را نسبت دهم - محلی که، از دید وضعیت قبل، نمیتواند طور دیگری نسبت داده شود. بنابراین هنگامیکه حساً درک میکنم که چیزی اتفاق می‌افتد، این مناب قبل از هر چیز حاوی [این آگاهی] است که چیزی متقدم وجود دارد، زیرا تنها با ارجاع به متقدم است که مظهر رابطه زمانی خود را کسب میکند، یعنی، وجود داشتن پس از یک زمان پیشین که خود در آن نبوده است. اما چنین محل معینی در این رابطه زمانی را فقط تا جایی کسب میکند که چیزی در وضعیت متقدم پیش فرض شده باشد که بدنبال‌اش این همواره می‌آید، یعنی، در تطابق با یک قاعده. از این نتیجه‌ای دوگانه حاصل میشود، اولاً، آنکه نمیتوان زنجیره را معکوس کرد، یعنی گذاشتن آنچه که اتفاق افتاده است جلوتر از چیزی که بدنبال‌اش این آمده است. ثانیاً، اگر وضعیت متقدم برقرار شود، آنگاه این اتفاق معین ضرورتاً و قطعاً بدنبال‌اش می‌آید. بنابراین موقعیت چنین است: در منابهای ما ترتیبی وجود دارد که در آن زمان حال، تاجاییکه به بودن آمده باشد، ما را ارجاع میدهد به یک وضعیت متقدم، بمنزله قرینی برای اتفاق داده شده؛ و گرچه این قرین برآستی نامعین است، اما نهایتاً در رابطه‌ای تعیین‌کننده قرار دارد با آن اتفاق بمنزله نتیجه خویش، و آن اتفاق را با خود در رابطه‌ای ضروری در زنجیره زمانی متصل میکند.

پس اگر، این قانونی است واجب برای شعور حسی ما، و لذا شرطی قالبی برای کلیه ادراکات حسی، که زمان متقدم الزاماً زمان تالی را معین میکند (زیرا نمیتوان به زمان تالی رسید مگر از راه متقدم)، پس یک قانون ضروری انابه تجربی زنجیره زمانی هم هست که مظاهر زمان گذشته معین میکنند کلیه وجودها در زمان تالی را، و آنکه این دومیا، بعنوان اتفاقات، تنها در صورتی میتوانند حادث گردند که وجودشان را مظاهر آن زمان گذشته در زمان معین کنند، یعنی، تعیین آنها بر طبق یک قاعده. زیرا فقط در مظاهر است که میتوان تجربیاً این پیوستگی را در اتصال زمانها فهمید².

ادراک برای هر تجربه‌ای و امکان آن لازم است. مهمترین سهم آن مبتنی نیست بر ایجاد تمایز در مناب مشعرات، بلکه اصولاً ممکن کردن مناب یک مشعر. این را توسط انتقال ترتیب زمانی به مظاهر و وجودشان انجام میدهد. چون به هر یک از آنها، [دیده شده] بمنزله [یک] تالی، از طریق رابطه با مظاهر قبلی، محلی تخصیص میدهد که بطور پیشاتجربی در زمان معین گشته است. در غیر اینصورت آنها در تطابق با خود زمان نخواهند بود، که [به] [شکل] پیشاتجربی محل همه اجزاء خویش را معین میکنند. حال از آنجاییکه زمان مطلق absolute time مشعری برای ادراک حسی نیست، این تعیین محل نمیتواند از رابطه مظاهر با آن مشتق شود. برعکس، مظاهر می‌باید خود برای یکدیگر محل‌های خویش را در زمان معین کرده، و ترتیب زمانی آنها³ را ترتیبی واجب بسازند. بعبارت دیگر، آنچه که بدنبال آمده و یا حادث میشود می‌بایست در تطابق با قاعده‌ای جامع بدنبال آنچه که در وضعیت قبلی وجود داشته بیاید. بدین ترتیب زنجیره‌ای از مظاهر پدید می‌آید که، با کمک⁴ ادراک، تولید کرده و واجب میکند همان ترتیب و اتصال پیوسته در زنجیره ادراکات حسی ممکن را که بطور پیشاتجربی پیدا میشوند در زمان - قالب بدیهه داخلی که در آن همه ادراکات حسی می‌بایست محلی داشته باشند.

بنابراین، آنکه چیزی اتفاق افتاده، ادراکی است حسی که به تجربه‌ای ممکن تعلق دارد. این تجربه هنگامی واقعی میشود که آن مظهر را در محل خویش در زمان متعین بدانیم، و لذا بعنوان مشعری که همواره میتواند در اتصال ادراکات حسی در تطابق با یک قاعده یافت شود. این قاعده، که توسط آن چیزی را بر طبق توالی زمانی معین میکنیم، چنین است، که آن شرطی را که تحت آن یک اتفاق همواره و الزاماً در پی می‌آید می‌بایست در چیزی یافت که بر آن اتفاق تقدم دارد. اصل برهان کافی بنابراین زمینه برای تجربه ممکن است، یعنی، برای دانش عینی از مظاهر از دید رابطه آنان در ترتیب زمان.

اثبات این اصل مبتنی است بر ملاحظات ذیل⁵. هر دانش تجربی شامل ترکیب تشعب توسط تخیل است. این ترکیب همواره متوالی است، یعنی، منابها در آن همواره در توالی یکدیگر هستند. در تخیل، این توالی بهیچوجه در ترتیب خویش معین نمیشود، که چه چیزی می‌بایست تقدم داشته و چه چیزی تالی باشد، و زنجیره منابهای متوالی میتواند علی‌السویه در ترتیبی مستقیم یا معکوس گرفته شود. اما اگر این ترکیب، ترکیبی باشد از فهم⁶ تشعب مظهري داده شده، آنگاه ترتیب معین است در مشعر، یا، صحیح‌تر، ترتیبی است از ترکیبات متوالی که یک مشعر را معین میکند. بر طبق این ترتیب چیزی می‌بایست لزوماً تقدم یابد، و هنگامیکه این متقدم برقرار شد، آنگاه چیزی دیگر می‌بایست الزاماً بدنبال بیاید. پس اگر قرار باشد که درک حسی ما حاوی دانش در باره یک اتفاق باشد، درباره چیزی که بواقع اتفاق می‌افتد، آنگاه می‌بایست قضاوتی تجربی باشد که در آن توالی مربوطه را متعین به تفکر می‌آوریم؛ یعنی، پیش فرض میکند مظهري دیگر را در زمان، که بدنبال‌اش این الزاماً می‌آید، بر طبق یک قاعده. اگر چنین نبود، اگر قرار بود متقدم برقرار شود ولی اتفاق لزوماً بدنبال آن نیاید، آنگاه می‌باید توالی را صرفاً یک بازی غیرعینی خیالات خویش بدانیم؛ و اگر هنوز آنرا بعنوان چیزی عینی برای خود به نیابت بیآورم، می‌باید آنرا یک خواب صرف بخوانم. بنابراین آن ارتباط مظاهر (بمنزله ادراکات حسی ممکن)، که بر طبق آن اتفاق

¹ [erkenne .]

² [erkennen .]

³ [Reading , with Görland , dieselben for dieselbe .]

⁴ [vermittelst .]

⁵ [Momenten .]

⁶ [Wille may possibly be right in suggesting that in place of Apprehension we should read Apperzeption .]

تالی، آنچه که حادث میشود، در رابطه با وجودش، لزوماً در زمان توسط چیزی متقدم در تطابق با یک قاعده معین میگردد - بعبارت دیگر، رابطه علت و معلول - شرط اعتبار عینی قضاوت‌های تجربی است، در رابطه با زنجیره ادراکات حسی، و با حقیقت تجربی آنها هم؛ یعنی، شرط تجربه است. بنابراین اصل رابطه علی در توالی مظاهر معتبر¹ میشود ایضاً برای کلیه مشعرات تجربه ([تا جاییکه آنها] تحت شروط توالی [باشند])، همانطور که خود، زمینه امکان چنین تجربه ای است.

در اینجا مشکلی بروز میکند که میباید بلافاصله به آن پرداخت. اصل اتصال علی مابین مظاهر در تعریف ما محدود شده به توالی زنجیری آنها، در حالیکه در مورد همزیستی آنها هم نافذ است، آنگاه که علت و معلول همزمان هستند. مثلاً، یک اتاق گرم است در حالیکه هوای بیرون سرد است. بدنبال علت گشته و اجاقی گرم را پیدا میکنیم. اما اجاق بعنوان علت همزمان است با معلول خویش، گرمای اتاق. در اینجا توالی زنجیری در زمان بین علت و معلول وجود ندارد. آنها همزمان هستند، و هنوز آن قانون معتبر است. اکثریت عظیم از علل مؤثر طبیعی با معلول خویش همزمان هستند، و تالی بودن دومی در زمان تنها بخاطر این واقعیت است که علت نمیتواند در آن واحد به تأثیر کامل خویش برسد. اما در آن لحظه که معلول برای اولین بار به بودن میآید، همواره با علیت علت خویش همزمان است. اگر علت لحظه ای پیشتر به پایان خویش رسیده بود، معلول هرگز به بودن نمیآمد. اما نباید این نکته را نادیده گرفت که ترتیب زمان، و نه انقضای زمان است، که میبایست بحساب بیاوریم؛ رابطه باقی میماند حتی اگر هیچ زمانی منقضی نشده باشد. زمان بین علیت علت و معلول بلافاصله اش میتواند [کمیتی] زایل باشد، و لذا آنها میتوانند همزمان شوند؛ اما رابطه یکی با دیگری همواره بازم در زمان قابل تعیین باقی خواهد ماند. اگر توپی را که روی بالشی قرار گرفته و آنرا فشرده است علت گودی بالش بدانیم، آنگاه علت همزمان است با معلول. اما بازم میتوان آندو را توسط رابطه زمانی در اتصال دینامیکی شان از هم تفکیک کرد. زیرا اگر توپ را روی بالش قرار بدهیم، یک گودی بدنبال شکل صاف قبلی میآید؛ اما اگر (بهر دلیلی) از قبل یک گودی در آن محل وجود میداشت، توپی سنگین بدنبال آن نمیآمد.

توالی در زمان بنابراین ملاک تجربی منحصر بفرد است برای یک معلول در رابطه اش با علیت علتی که بر آن تقدم دارد. یک لیوان [پر از آب] علت بالاتر آمدن آب از سطح افقی آن است، هر چند که هر دو مظاهر، همزمان اند. چون بمحض اینکه آب را از ظرفی بزرگتر بداخل لیوان بریزیم، چیزی بدنبال میآید، یعنی، متحول شدن از وضعیت افقی که آب قبلاً داشت به این شکل مقعر که در لیوان میگردد.

علیت منجر میشود به مفهوم عمل action، این بنوبه خود به مفهوم نیرو force، و از آنرا به مفهوم جوهر substance. همانطور که طرح خطیر من، که صرفاً به منابع دانش ترکیبی پیشاتجربی توجه دارد، نمیبایست با دخالت تحلیل، که تنها توضیح، نه بسط، مفاهیم را هدف قرار میدهد پیچیده شود، تبیین مفصل مفاهیم خویش را به نظامی آینده از استدلال بحث واگذار میکنم. چنین تحلیلی برآستی همین الان به تفصیل در کتابهای درسی موجود تصور یافته است. اما نمیبایست ملاک تجربی یک جوهر را بدون اشاره بگذارم، تا جاییکه بنظر میآید جوهر خود را نه از راه تداوم مظهر، بلکه مکفی تر و بسهولت از طریق عمل نشان میدهد.

هر جا که عملی باشد - و لذا فعالیت و نیرو - جوهر هم وجود دارد، و تنها در جوهر است که جایگاه این منبع بارور مظاهر را میبایست جست. تا اینجا خوب گفته شد؛ اما هنگامیکه بدنبال توضیحی برای آنچه که میباید از جوهر درک شود بوده، و در اینکار خواهان پرهیز از سقوط در مغالطه استدلال چرخشی باشیم، آنگاه کشف یک پاسخ کار ساده ای نخواهد بود. چگونه میبایست مستقیماً از عمل به تداوم آنچه که عمل میکند رسید؟ زیرا آن خصوصیتی بسیار غریب و اساسی در جوهر است (بمنزله پدیده). اما علیرغم اینکه بنا به روال معمول، که به مفاهیم بشکل خالصاً تحلیلی پرداخته میشود، این مسئله بالکل غیرقابل حل است، از موضعی که ما بحث کردیم چنین مشکلی بوجود نمیآید. عمل دلالت دارد بر رابطه بین فاعل علیت با معلول آن. زیرا حال که هر معلولی میتنی است بر چیزی که اتفاق میافتد، و بنابراین بر چیزی گذرا،² که در خصیصه متوالی خویش اشاره دارد به زمان، فاعل نهایی اش، بعنوان زیرلایه هر چیزی که تغییر میکند، آن چیز دائمی است، یعنی، جوهر. چون بر طبق اصل علیت اعمال همواره نخستین زمینه هر تغییری در مظاهر هستند، و لذا نمیتوانند در فاعلی که خود تغییر میکند یافت شوند، چون در آن صورت اعمال و فاعل های دیگری برای تعیین این تغییر لازم میشوند. عمل به این دلیل یک معیار تجربی کافی است برای اقامه جوهریت یک فاعل،³ بدون نیاز به اینکه ابتدا تداوم آن را از طریق مقایسه ادراکات حسی جستجو کنیم. بعلاوه با چنان روشی [از مقایسه] خواهیم توانست به اكمال لازم در باب مقدار و جامعیت قاطع مفهوم برسیم. آنکه اولین فاعل علیت همه چیزهایی که به بودن آمده و ترک بودن میکنند نمیتواند خود، در عرصه مظاهر، به بودن آمده یا ترک بودن کند، استنتاجی مطمئن است که منجر میشود به [مفهوم] ضرورت تجربی و تداوم در وجود، و بدین ترتیب به مفهوم یک جوهر بصورت مظهر.

هنگامیکه چیزی اتفاق میافتد، صرف آمدن به بودن، جدا از هر پرسشی که آن چیست که به بودن آمده، خود از قبل موضوعی است برای تفحص. عبور از عدم یک وضعیت به خود آن، حتی با فرض اینکه این وضعیت [در حین حدوث] هیچ کیفیتی را در [عرصه] مظهر نشان نداده باشد، خود نیاز به بررسی دارد. این آمدن به بودن، چنانکه فوقاً در قرینه

¹ [Reading, with Hartenstein, von for vor.]

² [im Wandelbaren.]

³ [Adding, with Wille, eines Subjektes.]

اول نشان داده شد، کاری با جوهر ندارد، که به بودن نمیآید، بلکه با وضعیت آن. بنابراین، تنها تحول است، نه آمدن به بودن از هیچ. چون اگر آمدن به بودن از هیچ را معلول علتی خارجی¹ بدانیم، آنگاه میباید آنرا خلق creation نامید، و نمیتواند بعنوان یک اتفاق در بین مظاهر پذیرفته شود، زیرا حتی امکان صرف اش وحدت تجربه را تخریب میکند. از سوی دیگر، وقتی به همه چیز نه بصورت پدیده ها بلکه بصورت چیزهای قائم بذات نگاه میکنیم، و بصورت مشعرات ادراک صرف، آنگاه علیرغم جوهر بودنشان، میتوان آنها را، در رابطه با وجودشان، وابسته به یک علت خارجی دانست. اما آنگاه عبارات ما بالکل معانی دیگری داشته، و در مورد مظاهر بعنوان مشعرات ممکن تجربه نافذ نخواهند بود.

چگونه هر چیزی میتواند متحول شود، و چگونه میباید ممکن گردد که بدنبال وضعیتی در لحظه ای معین وضعیتی متفاوت در لحظه بعد بیاید - از این بطور پیشاتجربی کوچکترین تصویری نداریم. زیرا نیاز داریم به دانش در مورد نیروهای واقعی که تنها بطور تجربی حاصل میشود، بطور مثال، در مورد نیروهای محرک، یا معادل آن، مظاهر متوالی معینی، بصورت حرکات، که دلالت دارند بر [حضور] چنین نیروهایی. اما جدا از همه مطالب در باب مضمون تحول، یعنی، وضعیتی که متحول میگردد چه میتواند باشد، قالب هر تحولی، یعنی شرطی که صرفاً تحت آن، به بودن آمدن از وضعیتی دیگر، صورت میگیرد، و همچنین توالی خود حالت ها (حدوث²)، هنوز میتواند بطور پیشاتجربی بر طبق قانون علیت و شروط زمان مورد توجه قرار بگیرد.^a

اگر جوهری از وضعیت a برود به وضعیت b، محل زمان دومی متمایز از اولی بوده، و بدنبال اش میآید. مشابهاً، وضعیت دوم بعنوان واقعیت [در عرصه] مظهر همانقدر متفاوت است از اولی که در هنگام اش این وجود نداشت، که b از صفر. یعنی، حتی³ اگر وضعیت b از وضعیت a تنها در مقدار متفاوت بود، تحول بالغ میشد بر به بودن آمدن (b - a)، که در وضعیت قبل وجود نداشت، و در رابطه با آن برابر بود با صفر.

بنابراین این سؤال پیش میآید که چگونه یک چیز از وضعیتی = 0 به وضعیت دیگر b = میرود. بین دو لحظه⁴ همواره زمانی وجود دارد، و بین هر دو وضعیت در دو لحظه همواره اختلافی هست که مقداری دارد. چون همه اجزاء مظاهر خود همیشه مقادیر هستند. بنابراین کل عبور از یک وضعیت به وضعیت دیگر در زمانی صورت میپذیرد که بین دو لحظه قرار دارد، که از میان آنها اولی وضعیتی را مشخص میکند که از آن چیز مورد نظر بروز میکند، و دومی وضعیتی را که در آن تحویل داده میشود. در نتیجه، هر دو لحظه حدود هستند برای زمان یک تغییر، و همینطور است در مورد وضعیت های مابین آن دو وضعیت، و لذا بدین صورت بخشی از کل تحول را شکل میدهند. حال هر تحولی علتی دارد که علیت خود را در تمام طول زمانی که در آن تحول صورت میگیرد بروشنی نشان⁵ میدهد. در نتیجه این علت، تحول را آنآ تولید نمیکند، یعنی، بلافاصله یا در لحظه ای واحد، بلکه در یک زمان؛ بطوریکه، به تناسب افزایش زمان از وضعیت اولیه a تا تکمیل آن در b، مقدار واقعیت (b - a) نیز مشابهاً با درجات کوچکتری که بین اولی و آخری قرار دارند تولید میشود. بنابراین هر تحولی ممکن میشود تنها از طریق عمل پیوسته علیت، که تاجاییکه یکنواخت باشد، قوه moment نام دارد.⁶ تحول متشکل از این قوا نیست، اما توسط آنها بعنوان معلول شان تولید میگردد.

این قانون پیوستگی continuity است برای هر تحولی. پایه اش این است: که نه زمان و نه مظهر در زمان متشکل از اجزایی نیستند که کوچکترین [ممکن] باشند، و اینکه، بعلاوه، وضعیت یک چیز در جریان تحول خود به وضعیت دوم، از همه این اجزاء، بمنزله عناصر، عبور میکند. در [عرصه] مظهر هیچ تفاوتی از نظر چیز واقعی که کوچکترین است وجود ندارد، دقیقاً بهمان شکل که در مقدار زمان ها چیزی بعنوان کوچکترین زمان نداریم؛ و بر این اساس وضعیت جدید واقعیت از اولی که در آن این واقعیت وجود نداشته، خلال همه بینهایت درجات، که تفاوتهای شان از یکدیگر همگی کوچکتر از اختلاف بین 0 و a هستند، پیش میرود.

^a باید بدقت توجه کرد که در باره تحول نوعی خاص از روابط بطور عام صحبت نمیکنیم، بلکه در باره تحول یک وضعیت. بنابراین، وقتیکه یک جسم بطور یکنواخت حرکت میکند، بهیچوجه وضعیت (حرکت) خود را متحول نمیکند؛ چنین چیزی تنها هنگامی اتفاق میافتد که حرکت آن تند یا کند میشود. [پایان زیر نویس a]

¹ [fremden .]

² [Reading, with Vaihinger, das Geschehen for das Geschehene .]

³ [auch .]

⁴ [Augenblicken .]

⁵ [beweist .]

⁶ [Moment .]

با اینکه کاربرد بالقوه این اصل در تفحص طبیعت مورد بحث ما نیست، اما آنچه که قطعاً نیاز به بررسی دارد این است که چگونه این اصل، که بنظر میآید دانش ما را در مورد طبیعت گسترش میدهد، میتواند خود بطور کاملاً پیشاتجربی ممکن گردد. این تفحص را نمیتوان از سر باز کرد، علیرغم اینکه تفتیش مستقیم میتواند صحت اصل را نشان دهد و واقعی بودن [تجربی] آنرا، و علیرغم اینکه این سؤال، که چگونه میباید ممکن شود، لذا چیزی غیر ضروری دانسته شود. چون ادعاهای بی پایه زیادی در باب بسط دانش ما توسط استدلال بحث وجود دارند، میبایست بعنوان اصلی جامع بدانیم که هر یک از این ادعاها خود زمینه ای است برای مشکوک بودن همیشگی، و اینکه، در غیاب برهانی مبتنی بر یک استنتاج از عام به خاص کامل و دقیق، نمیتوان حقانیت چنین ادعاهایی را باور کرد و پذیرفت، هر قدر هم که اثبات جزئی آنها روشن بنظر بیاید.

هر افزایشی در دانش تجربی، و هر پیشرفتی در ادراک حسی، صرفنظر از اینکه مشعر چه باشد، مظاهر یا بدیهه های بحث، چیزی نیست جز بسطی برای تعیین حس داخلی، یعنی، پیشرفتی در زمان. این پیشرفت در زمان همه چیز را معین میکند، و خود ذاتاً توسط هیچ چیز دیگری معین نمیشود. یعنی که، اجزاء آن تنها در زمان داده میشوند، و تنها از راه ترکیب زمان؛ آنها از قبل به ترکیب داده¹ نمیشوند. به این دلیل هر عبوری در ادراک حسی به چیزی که در زمان بدنبال میآید، تعیینی است برای زمان از راه تولید این ادراک حسی، و از آنجاییکه زمان همواره و در کلیه اجزاء خویش یک مقدار است، همانطور هم هست تولید یک ادراک حسی بعنوان مقدار. خلال همه درجاتی که هیچیکدام کوچکترین نیستند، از صفر تا درجه معین آن. این نکته امکان دانستن پیشاتجربی قانونی برای تحولات را، در رابطه با قالب آنها، آشکار میکند. ما تنها در حال سبقت گرفتن از فهم خود هستیم، که شرط قالبی آن، به این دلیل که پیش از هر مظهر معینی در ما ساکن میشود، میبایست مطمئناً بشکل پیشاتجربی هم قابل دانستن باشد.

بنابراین، بهمان شکل که زمان حاوی شرط پیشاتجربی محسوس است برای امکان یک پیشرفت پیوسته چیزی موجود به آنچه که در پی میآید، ادراک نیز، بر پایه² وحدت ادراک ذکائی، شرط پیشاتجربی است برای امکان یک تعیین پیوسته همه محل ها برای مظاهر در این زمان، از طریق زنجیره علت ها و معلول ها، که اولی ها بدون تردید منجر میشوند به دومی ها، و بدین ترتیب دانش تجربی روابط زمانی را برای هر زمانی بطور جامع معتبر میسازند، و لذا بطور عینی معتبر.

¹ [Reading, with Vaihinger, sind for site.]

² [vermittelst.]

C

Third Analogy

Principle of Coexistence , in accordance with the Law of Reciprocity or Community

قرینه سوم

اصل همزیستی ، در تطابق با قانون تبادل یا جمهور

کلیه جوهرها ، تا جاییکه بتوانند درک حسی شوند که در مکان همزیست هستند ، در تبادل تام قرار دارند . *

اثبات

¹ چیزها همزیست هستند وقتیکه ادراکات حسی آنها بتوانند در بدیهه تجربی متبادلاً بدنبال یکدیگر بیایند ، که ، همانطور که در اثبات اصل دوم نشان داده شد ، نمیتوانند در توالی مظاهر اتفاق بیافتند . بنابراین میتوان ادراک حسی را ابتدا متوجه ماه کرد و سپس زمین ، یا برعکس ، اول زمین و سپس ماه ؛ و چون ادراکات حسی این دو مشعر میتوانند متبادلاً بدنبال یکدیگر بیایند ، میگوییم که آنها همزیست هستند . حال همزیستی یعنی وجود تشعب در یک زمان واحد . اما خود زمان قابل درک حسی نیست ، و لذا نمیتوانیم بسادگی از قرار گرفتن چیزها در زمان واحد نتیجه بگیریم ، که ادراکات حسی آنها میتوانند متبادلاً بدنبال یکدیگر بیایند . ترکیب تخیل در فهم تنها این را آشکار میکند که یکی از ادراکات حسی در فاکر subject است در همان زمانی که آن دیگری در آنجا نیست ، و برعکس ، اما نه اینکه مشعرات همزیست هستند ، یعنی ، که اگر یکی وجود دارد دیگری هم همزمان هست ، و اینکه تنها بخاطر این همزیستی آنها است ، که ادراکات حسی قادرند متبادلاً در پی هم بیایند . نتیجتاً ، در مورد چیزهایی که بروناً در همزیستی با یکدیگر اند ، مفهومی بحث از توالی تبدالی تعیینات آنها لازم میگردد ، اگر قرار باشد بتوانیم بگوییم که توالی تبدالی ادراکات حسی زمینه در مشعر دارد ، و بدین ترتیب همزیستی را بمنزله عینی به نیابت بیاوریم . اما آن رابطه بین جوهرها که یکی از آنها حاوی تعییناتی است که زمینه در دیگری دارد ، رابطه تأثیر influence نام دارد ؛ و هنگامیکه هر جوهر ² متبادلاً حاوی زمینه های تعییناتی است که زمینه در دیگری باشد ، رابطه از نوع جمهور community یا تبادل reciprocity است . بنابراین همزیستی جوهرها در مکان قابل دانستن در تجربه نیست مگر با فرض تعامل تبدالی reciprocal interaction آنها . این در نتیجه شرط امکان خود چیزها است بمنزله مشعرات تجربه .

چیزها همزیست هستند تا جاییکه در یک زمان واحد وجود دارند . اما چگونه میتوان دانست که آنها در زمانی واحد هستند؟ اینکار برای ما وقتی مقدور میشود که در ترکیب فهم تشعب ترتیب علی السویه باشد ، یعنی ، چه از A سپس B ، C ، D تا E باشد ، یا برعکس از E تا A . چون اگر آنها در توالی یکدیگر در زمان مرتب بودند ³ ، مثلاً ، با شروع از A و ختم به E ، آنگاه ناممکن میبود که فهم آنها را با درک حسی از E شروع کرد و بسمت عقب تا A رفت ، زیرا A متعلق به زمان گذشته میشد و دیگر نمیتوانست مشعری برای فهم باشد .

* [در A :]

اصل جمهور *Principle of Community*

کلیه جوهرها ، تا جاییکه همزمان هستند ، در جمهور کامل قرار دارند ، یعنی ، در تعامل متقابل mutual interaction .

¹ [This paragraph added in B .]

² [Reading , with Wille , jede (Substanz) for diess .]

³ [Reading , with Wille , wären for wäre .]

حال اگر با این فرض که در تشعبی از جوهرها، بمنزله مظاهر، هر یک از آنها بکلی مجزا بوده، یعنی، هیچیک عملی¹ بر دیگری انجام نداده و متقابلاً تأثیرات تبادلی نگیرد، میگوییم که همزیستی آنها مشعری برای یک ادراک حسی ممکن نشده و وجود هر یک از آنها در هیچ مسیر ترکیب تجربی منجر به وجود دیگری نخواهد شد. چون اگر به خاطر بیاوریم که آنها با مکانی کاملاً تهی از یکدیگر جدا خواهند شد، آنگاه ادراک حسی که در زمان از یکی به دیگری پیش میرود برآستی، توسط درک حسی تالی، وجود دومی را معین خواهد کرد، اما قادر به تمیز نخواهد بود که آیا بطور عینی بدنبال اولی میآید یا که فی الواقع همزیست با آن است.

بنابراین میبایست، علاوه بر صرف وجود A و B، چیزی وجود داشته باشد که بکمکش A برای B، و همینطور برعکس B برای A، محل آن را در زمان معین کند، زیرا تنها با این شرط است که این دو جوهر میتوانند بعنوان همزیست تجربیاً به نیابت بیایند. حال تنها آنیکه علت وجود دیگری باشد، یا تعیینات اش، محل آن را در زمان معین میکند. هر جوهر (چون فقط در رابطه با تعییناتش میتواند یک معلول² باشد) میبایست بنابراین در درون خود حاوی علیت بعضی تعیینات در جوهر دیگر باشد، و همزمان معلول های علیت آن دیگری، یعنی، جوهرها میبایست با یا بی واسطه، در جمهور دینامیکی، قرار داشته باشند، اگر که همزیستی آنها قرار باشد در تجربه ای ممکن دانسته شود. حال، در رابطه با مشعرات تجربه، هر آنچه که تجربه این مشعرات خود بدون آن ممکن نمیشود ضروری است. بنابراین لازم است که کلیه جوهرها در [عرصه] مظهر، تا جاییکه همزیست هستند، در جمهور تام از تعامل متقابل قرار بگیرند.

کلمه جمهور در زبان آلمانی مبهم است. میتواند هم بمعنای طائفه *communio* باشد و هم تعامل *commercium*. ما در اینجا معنای دوم را بکار میگیریم، دال بر یک جمهور دینامیک، که بدون آن حتی جمهور موضعی (*communio spatii*) هرگز تجربیاً قابل شناختن نیست. براحتی میتوانیم از تجربیات خویش تشخیص بدهیم که تنها تأثیرات پیوسته در همه بخشهای مکان میتوانند حواس ما را از یک مشعر به دیگری هدایت کنند. نور، که بین چشمان ما و اجرام آسمانی بازی میکند، یک جمهور واسطه را بین ما و آنها ایجاد میکند، و بدینوسیله به ما نشان³ میدهد که آنها همزمان وجود دارند. ما نمیتوانیم بطور تجربی محل خود را تغییر داده، و تغییر را حساً درک کنیم، مگر اینکه ماده در همه بخشهای مکان درک حسی از محل ما برآیمان ممکن کند. چون تنها بدین ترتیب با کمک تأثیر تبادلی آنها است که اجزاء ماده میتوانند وجود همزمان خود را برقرار کنند، و از اینراه، هر چند بواسطه، همزیستی خویش را، حتی تا دورترین مشعرات. بدون جمهور هر ادراک حسی یک مظهر در مکان از دیگران منفصل شده، و زنجیره منابهای تجربی، یعنی، تجربه، میباید با هر مشعر جدیدی بکلی از نو آغاز شود، بدون کمترین اتصالی با مناب پیشین، و بدون هیچ رابطه ای با آن در زمان. با این گفته بهیچوجه قصد رد کردن وجود مکان تهی را ندارم، چون میتواند در جایی خارج از دسترس ادراک حسی وجود داشته باشد، و لذا در جایی که، هیچ دانش تجربی از همزیستی وجود ندارد. اما چنین مکانی برای ما مشعری از هیچ تجربه ممکن نیست.

ملاحظات زیر میتوانند برای روشنی [بیشتر] [گفته ام] مفید باشند. در ذهن ما، کلیه مظاهر، از آنجاییکه در تجربه ای ممکن قرار دارند، میبایست جزو جمهور (طائفه) ادراک نکائی باشند، و تا جاییکه مشعرات قرار باشد بصورت همزیست در ارتباط با یکدیگر به نیابت بیایند، میبایست محل خویش را متقابلاً در زمانی واحد معین کرده، و از اینراه یک کل را تشکیل دهند. اگر قرار باشد که این جمهور غیرعینی بر زمینه ای عینی استوار گردد، یا مظاهر را بعنوان جوهرها بگیرد، آنگاه ادراک حسی یکی میبایست همچون زمینه ای ادراک حسی دیگری را ممکن کند، و برعکس - تا اینکه آن توالی که، بصورت فهم ها، همواره در ادراکات حسی یافت میشود، نتواند به مشعرات نسبت داده شود، و تا اینکه، برعکس، این مشعرات بتوانند بصورت همزیست به نیابت بیایند. اما این تأثیری است تبادلی، یعنی، جمهوری (تعاملی) واقعی از جوهرها؛ بدون آن، رابطه تجربی همزیستی، در تجربه یافت⁴ نخواهد شد. توسط این تعامل، مظاهر تا جاییکه در بیرون یکدیگر قرار دارند لیکن هنوز متصل، یک تألیف واقعی (*compositum reale*) را میسازند، و چنین تألیفاتی بطرق متعدد متفاوت ممکن میگردند. بنابراین، روابط دینامیکی سه گانه که از آنها همه روابط دیگر ناشی میشوند عبارتند از، ملازمت *inherence*، نتیجه *consequence*⁵ و تألیف *composition*.

¹ [Reading, with Vorländer, auf for in.]

² [Folge.]

³ [Reading, with Adickes, bewirke... beweise for bewirken... beweisen.]

⁴ [stattfinden.]

⁵ [Konsequenz.]

* * *

بنابراین ، اینها قرائن سه گانه تجربه هستند . آنها بطور ساده ، اصول تعیین وجود مظاهر در زمان هستند ، بر طبق کلیه آشکال سه گانه اش ، که عبارتند از ، رابطه با خود زمان بمنزله یک مقدار (مقدار وجود ، یعنی ، مدت *duration*) ، رابطه در زمان بصورت زنجیره متوالی ، و بالاخره ، رابطه در زمان بصورت یک حاصل جمع کل وجود همزمان . این وحدت تعیین زمانی تماماً دینامیکی است . چون زمان به این دید نگریسته نمیشود که تجربه در آن بلاواسطه برای هر وجودی محل را معین میکند . چنین تعیینی غیرممکن است ، زیرا که زمان مطلق مشعری برای ادراک حسی نیست که مظاهر بتوانند با آن مواجهه داده شوند . آنچه که برای هر مظهري محل اش را در زمان معین میکند ، قاعده ادراک است که تنها از طریق آن وجود مظاهر میتواند وحدت ترکیبی در رابطه با روابط زمانی کسب کنند ؛ و آن قاعده نتیجتاً محل را [به نحوی که] پیشاتجربی و معتبر [باشد] برای هر یک از زمان ها بلااستثناء معین میکند .

بطور طبیعی ، از دید تجربی ، ما اتصال مظاهر را در رابطه با وجود شان در تطابق با قواعد لازم درک میکنیم ، یعنی ، بر طبق قوانین . بعضی قوانین هستند که مقدمتاً یک طبیعت را ممکن میسازند ، و این قوانین ، پیشاتجربی هستند . قوانین تجربی تنها بواسطه تجربه میتوانند وجود داشته و کشف شوند ، و بواقع در نتیجه آن قوانین جذری که توسط شان خود تجربه برای نخستین بار ممکن میگردد . بنابراین قرائن ما برآستی وحدت طبیعت را در اتصال کلیه مظاهر تحت بعضی شارحین¹ به تصویر میکشند ، که چیزی را بیان نمیکنند مگر رابطه زمان را (تا جاییکه زمان هر وجودی را دربرمیگیرد) با وحدت ادراک ذکائی - که چنین وحدتی تنها در ترکیب بر طبق قواعد ممکن است . در مجموع ، قرائن بدین ترتیب اعلام میکنند که همه مظاهر ، در یک طبیعت واحد ، قرار داشته و میبایست قرار داشته باشند ، زیرا بدون این وحدت پیشاتجربی هیچ وحدتی در تجربه ، و نتیجتاً هیچ تعیینی در مشعرات درون آن ، ممکن نخواهد بود .

راجع به شکل اثباتی که برای این قوانین متخطی طبیعت ، و نیز در مورد خصلت خاص آنها مورد استفاده قرار دادیم ، میباید تأملی انجام بگیرد که میبایست ایضاً دارای میزان فوق العاده ای از اهمیت باشد زیرا که قاعده ای را تأمین میکند جهت تبعیت در کلیه تلاشهای دیگر مربوط به اثبات احکام پیشاتجربی که ذکائی هستند و همزمان ترکیبی . اگر تلاش کرده بودیم که این قرائن را بشکل جزمی ثابت کنیم ؛ یعنی ، اگر تلاش کرده بودیم که از مفاهیم نشان دهیم که هر چیزی که وجود دارد قرار است تنها در آنچه که دائمی است یافت شود ، که هر اتفاقی ، پیش فرض میکند چیزی را در حالت پیشین که بدنبال اش این² بر طبق یک قاعده میآید ؛ و بالاخره ، آنکه در یک تشعب که همزیست است وضعیت ها در رابطه با یکدیگر در تطابق با یک قاعده همزیست بوده و بدین ترتیب در رابطه جمهور قرار دارند ، آنگاه همه تلاش ما هدر رفته بود . زیرا با کمک مفاهیم صرف این چیزها ، هر طور هم که آنها را تحلیل کنیم ، هرگز نخواهیم توانست از یک مشعر وجود اش به وجود دیگری و شکل بودن آن پیش برویم . لیکن اسلوبی بدیل وجود دارد ، یعنی ، بررسی امکان تجربه بمنزله دانشی که در آن کلیه مشعرات - اگر قرار باشد که مناب آنها برایمان واقعیت عینی داشته باشد - نهایتاً میبایست بتوانند به ما داده شوند . در این [واسطه] سوم ،³ که قالب اساسی اش مبتنی است بر وحدت ادراک ذکائی کلیه مظاهر ، شروط پیشاتجربی تعیین کامل و واجب زمان برای هر وجودی در [عرصه] مظهر را یافته ایم ، که بدون آن حتی تعیین تجربی زمان ناممکن میشود . در آن همچنین قواعد وحدت ترکیبی را بشکل پیشاتجربی یافته ایم ، که بکمک آنها میتوان بر تجربه سبقت گرفت . بدلیل فقدان این اسلوب ، و بدلیل آن فرض خطا که احکام ترکیبی ، که توظیف تجربی ادراک آنها را بعنوان اصول خود توصیه میکند ، میتوانند بشکل جزمی ثابت شوند است که ، بارها و بارها تلاش شده ، هر چند همواره عبث ، تا اثباتی برای اصل استدلال کافی بدست آید .⁴ و از آنجاییکه خط هادی مقولات ، که بتهایی میتواند هر شکافی را در ادراک و نیز در رابطه با مفاهیم و اصول آشکار و برجسته کند ، تاکنون موجود نبود ، هیچکس هرگز آنقدر در مورد آن دو قرینه دیگر تفکر نکرد ، هر چند همواره تلویحاً مورد استفاده قرار گرفته اند .^a

^a وحدت برای کل عالم ، که در آن همه مظاهر میباید متصل باشند ، آشکارا نتیجه ای صرف از فرض تلویحی اصل جمهور برای کلیه جوهرهایی است که همزیست اند . چون اگر آنها مجزا بودند ، نمیتوانستند بعنوان اجزاء یک کل را بسازند . و اگر اتصال آنها (عمل تبدلی تشعب) از پیش بدلیل همزیستی آنها لازم نمیبود ، نمیتوانستیم از این دومی ، که تنها رابطه ای است استکمالی *ideal* ، برای اولی ، که رابطه ای است واقعی ، احتجاج کنیم . هر چند ، در جای مناسب نشان داده ایم که جمهور بواقع پایه امکان یک دانش تجربی از همزیستی است ، و اینکه استنتاج ، بطور صحیح ، خیلی ساده از این دانش تجربی است به سمت جمهور بمنزله شرط آن . [پایان زیر نویس a]

¹ [Exponenten .]

² [Reading , with Hartenstein , sie for es .]

³ [In diesem Dritten .]

⁴ [des zureichenden Grundes .]

IV

The Postulates Of The Empirical Thought In General

فرضیات مبنایی تفکر تجربی بطور عام

1. آنچه که در توافق باشد با شروط قالبی تجربه، یعنی، با شروط بدیهه و مفاهیم، ممکن *possible* است.
2. آنچه که مقید باشد به شروط مادی تجربه، یعنی، به احساس، واقعی *actual* است.
3. آنچه که در اتصال اش با چیز واقعی در تطابق با شروط جامع تجربه معین میگردد، لازم *necessary* است (یعنی، به اینصورت وجود دارد).

Explanation

توضیح

مقولات جهت *modality* دارای این خصوصیت هستند که، در تعیین یک مشعر، بهیچوجه مفهومی را که خود بعنوان مسندات به آن الصاق شده اند وسعت نمیدهند. آنها فقط رابطه مفهوم با قوه دانش را بیان میکنند. حتی وقتیکه مفهوم چیزی تماماً کامل باشد، هنوز میتوان پرسید که این مشعر آیا صرفاً ممکن است یا واقعی هم، یا اگر واقعی باشد، آیا لازم هم نیست. هیچگونه تعیینات اضافی بنابراین از اینراه در خود مشعر به تفکر نمایاند؛ سؤال صرفاً این است که چگونه مشعر، همراه با همه تعیینات خویش، رابطه پیدا میکند با ادراک و با توظیف تجربی اش، با قضاوت تجربی¹، و با استدلال در تنفیذ اش در تجربه.

همچنین درست به این دلایل، اصول جهت چیزی نیستند جز توضیحات مفاهیم امکان، فعلیت، و لزوم، در توظیف تجربی آنها؛ و همزمان کلیه مقولات را به توظیف تجربی صرف شان محدود میکنند، و توظیف متخطی آنها را نه تأیید کرده و نه اجازه میدهند. چون اگر قرار نباشد که آنها دارای یک اهمیت منطقی بحث بوده، بطور تحلیلی قالب تفکر را بیان کنند، بلکه قرار باشد اشاره کنند به امکان، فعلیت، یا لزوم چیزها، آنگاه میبایست ربط داشته باشند به تجربه ممکن و وحدت ترکیبی آن، که مشعرات دانش تنها در آن میتوانند داده شوند.

فرض مبنایی امکان چیزها طلب میکند که مفهوم آن چیزها در توافق باشد با شروط قالبی یک تجربه بطور عام. اما این، قالب عینی تجربه بطور عام، حاوی کل ترکیب مورد نیاز برای دانش در باره مشعرات است. مفهومی که حاوی یک ترکیب باشد قرار است تهی و بدون رابطه با هیچ مشعری بحساب بیاید، اگر که این ترکیب به تجربه تعلق نداشته باشد چه بصورت مشتق از آن، که در انصورت مفهومی تجربی میشود، چه بصورت شرطی پیشاتجربی که بر آن، تجربه بطور عام در وجه قالبی خویش تکیه دارد، که در انصورت مفهومی بحث میشود. در حالت دوم هنوز تعلق دارد به تجربه، زیرا مشعر اش تنها میباید در تجربه یافت شود. چون از کجا میباید خصوصیت امکان مشعری را که توسط یک مفهوم ترکیبی پیشاتجربی به تفکر میآید مشتق کنیم، آیا نه از آن ترکیبی که قالب دانش تجربی مشعرات را تشکیل میدهد؟ این برآستی یک شرط منطقی واجب است که یک مفهوم از چیز ممکن نباید دارای هیچ تناقضی باشد؛ اما این بهیچوجه بتنهایی برای تعیین واقعیت عینی آن مفهوم کافی نیست، یعنی، ممکن بودن چنان مشعری که از طریق آن مفهوم به تفکر میآید. بنابراین هیچ تناقضی در مفهوم یک شکل که بین دو خط مستقیم احاطه شده باشد وجود ندارد، زیرا مفاهیم دو خط مستقیم و بهم رسیدن آنها نافی وجود یک شکل نیستند. ناممکن بودن از خود مفهوم نشأت نمیگیرد، بلکه در رابطه با ساخت آن در مکان، یعنی، از شروط مکان و تعیین آن. و چون اینها بطور پیشاتجربی درون خویش حاوی قالب تجربه بطور عام هستند، پس واقعیت عینی دارند؛ یعنی، نافذ اند در مورد چیزهای ممکن.

حال میباید به نفوذ و کاربرد وسیع این فرض مبنایی امکان پردازیم. اگر چیزی را برای خود به نیابت بیآورم که دائمی است، بطوریکه هر چیز متغیر در آن متعلق باشد به وضعیت اش، هرگز از چنین مفهومی نخواهم دانست که چیزی از این نوع امکان دارد. یا اگر چیزی را برای خود به نیابت بیآورم که آنگونه ساخته شده باشد که چیز دیگری تصور شود قطعاً و همواره بدنبال اش میآید، این مطمئناً میتواند بدون تناقض به تفکر بیاید؛ اما این تفکر هیچ وسیله ای برای قضاوت در باب یافتن یا نیافتن این خاصیت (علیت) در هیچ چیز ممکنه به ما نمیدهد. و بالاخره، میتوانم چیزهای مختلف (جوهرها) را برای خود به نیابت بیآورم، که چنان ساخته شده اند که وضعیت یکی همراه خود نتیجه ای در وضعیت دیگری را حمل کند،

¹ [Urteilkraft.]

و این متبادلاً؛ اما هرگز نمیتوانم از این مفاهیم، که حاوی ترکیبی صرفاً دلخواهی هستند، معین کنم که آیا رابطه ای از این نوع میتواند به چیزی [ممکن] تعلق داشته باشد یا خیر. تنها از راه آن واقعیت که این مفاهیم بطور پیشاتجربی روابط ادراکات حسی را در هر تجربه ای بیان میکنند، واقعیت عینی آنها را میشناسیم، یعنی، صحیح بودن متخطی آنها را، و این را برآستی، مستقل از تجربه، هرچند نه مستقل از هر رابطه ای با قالب یک تجربه بطور عام، و آن وحدت ترکیبی که مشعرات تنها در آن میتوانند بطور تجربی شناخته شوند.

اما اگر بخواهیم مفاهیم کاملاً جدیدی در مورد جوهرها، نیروها، اعمال تبدلی، از موادی که ادراک حسی در اختیار ما میگذارد وضع کنیم، بدون خود تجربه که مثال اتصالات آنها را میدهد، خود را با خیالیافی صرف مشغول کرده ایم، که برای امکان اش هیچ ملاکی وجود ندارد زیرا نه این مفاهیم را [مستقیماً] از تجربه گرفته ایم، نه از تجربه بعنوان خانم معلم خود در تشکیل آنها استفاده کرده ایم. اینگونه مفاهیم ساختگی، برخلاف مقولات، قادرند خصیصه ممکن بودن را بدست آورند نه بطور پیشاتجربی، بمنزله شروطی که هر تجربه ای وابسته به آنان است، بلکه تنها بطور پساتجربی *a posteriori* بمنزله مفاهیمی که تنها از راه خود تجربه داده میشوند. و نتیجتاً امکان آنها یا باید بطور پساتجربی و تجربی دانسته شود، یا اصلاً قابل دانستن نباشد. جوهری که دائماً در مکان حاضر است، اما بدون پر کردن آن (مانند آن شکل از وجود، که واسطه است بین ماده و یک موجود متفکر که بعضیها در پی ابداع آن هستند)، یا نوعی خاص از قدرت فوق العاده ذهنی که از راه بدیهه آینده را پیش بینی میکند (نه فقط استنتاج آن)، یا بالاخره قدرت برقراری ارتباط فکری با دیگران، هر چقدر هم که دور باشند - مفاهیمی هستند که امکان شان تماماً بی پایه است، زیرا که نمیتوانند بر تجربه و قوانین شناخته شده آن استوار گردند؛ و بدون چنین تصدیقی آنها ادغامات دلخواهی تفکرات هستند، که گرچه برآستی آزاد از تناقض، نمیتوانند هیچ ادعایی برای واقعیت عینی بکنند، و لذا هیچیکدام، مدعی شوند برای امکان یک مشعر از آنگونه که در اینجا تفکر آن را میآموزیم. بدون شک، واقعیت reality را نمیتوانیم در عمل به تفکر بیآوریم، بدون آنکه تجربه را بکمک طلبیده باشیم. چون واقعیت مقید است به احساس، مضمون تجربه، و نه به آن شکل از رابطه که در مورد اش، اگر هوس کردیم، دست به دامان ابتکاری تفریحی بشویم.¹

اما همه چیزهایی را که امکان شان میتواند تنها از فعلیت آنها در تجربه مشتق شود به کنار گذاشته، و در اینجا تنها امکان چیزها از طریق مفاهیم پیشاتجربی را مد نظر قرار میدهم؛ و با تأکید اعلام میکنم که امکان آنها هرگز نمیتواند از چنین مفاهیم صرفی تأسیس گردد، مگر تنها وقتیکه به آن مفاهیم بعنوان شروط قالبی و عینی تجربه بطور عام بنگریم.

درست است که چنین بنظر میآید که امکان یک مثلث میتواند تنها با مفهوم صرف آن دانسته شود (آن مفهوم مطمئناً مستقل از تجربه است)، چون میتوانیم، بواقع، به آن مشعری بطور تماماً پیشاتجربی بدهیم، یعنی، میتوانیم آنرا در ذهن رسم کنیم. اما چون این تنها قالب یک مشعر است، تولیدی صرف از تخیل باقی مانده، و امکان مشعر آن هنوز مشکوک خواهد بود. برای معین کردن امکان آن، چیزی بیشتر لازم است، یعنی، که چنین شکلی تحت هیچ شروطی به تفکر نیاید مگر فقط آنهایی که کلیه مشعرات تجربه بر آنها مبتنی هستند. که مکان یک شرط پیشاتجربی قالبی است برای تجربیات خارجی، که ترکیب شکل دهنده ای² که بکمک اش یک مثلث را در تخیل میسازیم، دقیقاً همان است که در فهم یک مظهر بکار میبریم، تا برای خود مفهومی تجربی از آن بسازیم - اینها مراعات هایی هستند که به تنهایی ما را قادر میکنند تا مناب امکان چنین چیزی را به مفهوم آن متصل کنیم. مشابهاً، چون مفاهیم مقادیر پیوسته، در حقیقت مقادیر بطور عام، همگی بلااستثناء ترکیبی هستند، امکان چنین مقادیری هرگز از خود مفاهیم آشکار نیست، بلکه تنها وقتیکه به آنها بعنوان شروط قالبی تعیین مشعرات در تجربه بطور عام، نگاه شود. و برآستی در کجا غیر از تجربه میباید بدنبال مشعرات متناظر با این مفاهیم بود، که تنها از طریق آن مشعرات به ما داده میشوند؟ ما در حقیقت قادریم، پیش از خود تجربه، امکان چیزها را دانسته و خصوصیت آن را مشخص کنیم، صرفاً با ارجاع به آن شروط قالبی که تحت آنها هر چیزی بلااستثناء بعنوان مشعر در تجربه معین میشود، و لذا میتوانیم چنین کنیم بطور کاملاً پیشاتجربی. اما، حتی در چنین صورتی، این تنها در رابطه با تجربه و درون محدوده اش امکان دارد.

فرض مبنایی مربوط به دانش چیزها بصورت واقعی، برآستی نیاز ندارد به ادراک حسی بیواسطه (و لذا، احساسی که از آن آگاهیم) مشعری که وجود اش قرار است دانسته شود. اما آنچه که ما نیاز داریم عبارت است از اتصال مشعر با یک ادراک حسی واقعی، در تطابق با قرآن تجربه، که کلیه اتصالات حقیقی در یک تجربه بطور عام را تعریف³ میکنند.⁴

قرار نیست که در مفهوم صرف یک چیز هیچ نشانی⁵ از وجود آن یافت شود. چون گرچه ممکن است چنان کامل باشد که هیچ کمبودی برای به تفکر آوردن آن با کلیه تعیینات داخلی اش وجود نداشته باشد، اما وجود داشتن هنوز هیچ کاری با همه اینها ندارد، بلکه تنها با این سؤال که آیا چنین چیزی آنگونه به ما داده میشود که ادراک حسی اش بتواند، در صورت لزوم، مقدم بر مفهوم شود. چون اینکه مفهومی بر ادراک حسی تقدم پیدا میکند دلالت دارد بر امکان صرف آن مفهوم؛ ادراک

¹ [in *Erdichtungen spielen* .]

² [bildende .]

³ [darlegen .]

⁴ [In the opening sentence of this paragraph I adopt a change in the order of the words, as suggested by Valentiner .]

⁵ [Charakter .]

حسی که محتوای مفهوم را تأمین میکند نشان منحصر بفرد داشتن واقعیت است. با اینحال، بعلاوه میتوانیم وجود آن چیز را پیش از ادراک حسی اش بدانیم و، لذا، بطور نسبی، به نحوی پیشاتجربی، اگر تنها مقید باشد به بعضی ادراکات حسی، در تطابق با اصول اتصال تجربی آنها (قرائن). برای وجود داشتن آن چیز با چنین قیدی به ادراکات حسی ما در تجربه ای ممکن، قادریم که در زنجیره ای از ادراکات حسی ممکن و تحت هدایت قرائن از ادراک حسی واقعی خویش عبور کنیم به چیز مورد بحث. بنابراین از ادراک حسی براده های جذب شده آهن آگاه میشویم از وجود یک ماهیت مغناطیسی که از هر جسمی میگذرد، هرچند که ساختمان اعضایمان ما را از هر ادراک حسی بلاواسطه این محیط محروم میکند.¹ چون بر طبق قوانین شعور حسی و زمینه ادراک حسی ما، اگر حواس مهذب تری میداشتیم، میبایست در تجربه ای² به بدیهه تجربی بیواسطه آن بر میخوردیم. زمختی حواس ما بهیچوجه تصمیمی در باره قالب تجربه ممکن بطور عام نمیگیرد. دانش ما در مورد وجود چیزها لذا تنها تا آن حد میرسد که ادراک حسی و پیشروی³ اش بر طبق قوانین تجربی قادرند گسترش یابند. اگر از تجربه شروع نکنیم، و یا بر طبق قوانین اتصال تجربی مظاهر پیش نرویم، حدس یا تفحص ما درباره وجود هر چیزی تنها یک ادعای پوچ خواهد شد. اما، استکمال⁴ Idealism، آنچه را که مخالفتی جدی با این قوانین برای اثبات با واسطه است، مطرح میکند؛ و این محل مناسب است برای رد آن.

* * *

Refutation of Idealism

رد استکمال

استکمال Idealism - بمعنای استکمال مادی - آن نظریه ای است که وجود مشعرات را بیرون از ما در مکان، چیزی صرفاً مورد تردید و غیرقابل اثبات میداند یا کاذب و غیرممکن. اولی استکمال مریب *problematic* دکارت است که میگوید تنها یک حکم تجربی واحد وجود دارد که بلاشک متفن است، و آنهم این که "من هستم". دومی استکمال جزمی *dogmatic* برکلی است. او میگوید که مکان، با همه چیزهایی که این برایشان شرط جدایی ناپذیر میباشد، چیزی است بذات ناممکن؛ و نتیجتاً او چیزها را در مکان صرفاً موجوداتی تخیلی⁵ میداند. استکمال جزمی غیرقابل اجتناب میگردد، اگر که قرار باشد باشد مکان را بمنزله خاصیتی بدانیم که میباید متعلق به چیزها در ذاتشان باشد. چون در آنصورت مکان و هر چیزی که این شرط اش است، چیزی ناموجود در ذات خویش میگردند.⁶ پایه این استکمال از پیش توسط ما در بخش علم الجمال متخطی منهدم گشته است. استکمال مریب، که چنین چیزی را نمیگوید، بلکه تنها مدعی ناتوانی اثبات هر وجودی جز وجود خود ما میشود، از طریق تجربه بیواسطه، از آنجاییکه اجازه هیچ قضاوت قاطعی را، تا زمانیکه برهان کافی پیدا نشده باشد، نمیدهد، معقول بوده و در تطابق است با تفکری عمیق و فیلسوفانه. اثبات مورد نظر بنابراین میباید، نشان دهد که ما دارای تجربه و نه فقط تخیل صرف در باره چیزهای خارجی هستیم؛ و این، بنظر میآید که قابل دسترسی نباشد مگر توسط اثبات این موضوع که حتی تجربه داخلی ما، که برای دکارت غیرقابل تردید است، تنها با فرض تجربه خارجی ما ممکن میگردد.

¹ [dieses Stoffe .]

² [If a comma be omitted from the text of A and B, we have what is perhaps the more natural reading: "the context of our perceptions in one experience, we should'... come also upon..."]

³ [Reading, with Wille, Fortgang for Anhang.]

⁴ [This sentence, and the immediately following Refutation of Idealism, added in B.]

⁵ [Einbildungen.]

⁶ [Unding.]

THESIS

The mere, but empirically determined, consciousness of my own existence proves the existence of objects in space outside me.

صرف آگاهی، لیکن با تعینی تجربی، از وجود، وجود مشعرات خارج از مرا در مکان ثابت میکند.

اثبات

من از وجود خود، بصورت متعین در زمان، آگاه هستم. هر تعینی از زمان، چیزی دائمی در ادراک حسی را پیش فرض میکند. این چیز دائمی، با اینحال نمیتواند در من باشد، زیرا تنها بکمک این چیز دائمی است که وجود در زمان خود قابل تعیین میشود.¹ لذا ادراک حسی این چیز دائمی تنها از طریق چیزی در بیرون من و نه از طریق انابۀ ای صرف از چیزی در بیرون من ممکن میگردد؛ و نتیجتاً تعین وجود در زمان تنها از طریق وجود چیزهای واقعی که در بیرون خود حساً درک میکنم امکان دارد. حال آگاهی [از وجود] در زمان الزاماً بسته است به آگاهی از [شرط] امکان این تعین زمانی؛ و لذا بسته است الزاماً به وجود چیزهایی در خارج من، بمنزله شرط تعین زمان. بعبارت دیگر، آگاهی از وجود همزمان یک آگاهی بیواسطه است از وجود چیزهای دیگر در خارج من.

تذکره 1. مشاهده میشود که در برهان پیشین، شیطنت استکمال بر علیه خود اش برگردانده شد، و با انصاف بیشتر. استکمال میگفت که تنها تجربه بیواسطه تجربه داخلی است، و از آن فقط میتوان چیزهای خارجی را استنتاج کرد - بعلاوه به شکلی غیرقابل اعتماد، همچون همه مواردی که از معلولهای داده شده علت‌های معین را استنتاج میکنیم. در این مورد خاص، ممکن است علت منابها، که شاید به غلط به چیزهای خارجی نسبت میدهیم، در خود ما باشد. اما در اثبات فوق نشان داده شد که تجربه خارجی حقیقتاً بیواسطه بوده،^a و تنها توسط آن است که تجربه داخلی - نه در واقع آگاهی از وجود خود، بلکه تعین آن در زمان - ممکن میگردد. مطمئناً، مناب "من هستم"، که مبین یک آگاهی است که میتواند همراه هر تفکری باشد، بلافاصله در درون اش وجود یک فاکر *subject* را شامل میشود؛ اما نه هر دانشی در مورد آن فاکر را، و بنابراین نه هیچ دانش تجربی از آن را، یعنی، نه هیچ تجربه ای از آن را. برای چنین چیزی، علاوه بر تفکر در مورد چیزی موجود، به بدیهه نیز نیاز داریم، و در این مورد خاص به بدیهه داخلی، که در رابطه با آن، یعنی، زمان، میبایست فاکر معین گردد. اما برای تعین آن، مشعرات خارجی کاملاً غیرقابل صرفنظر کردن هستند؛ و نتیجه این میشود که تجربه داخلی خود تنها بیواسطه ممکن میگردد، و تنها از طریق تجربه خارجی.

^a آگاهی بیواسطه از وجود چیزهای خارجی، در نظریه پیشین، پیش فرض نشد، بلکه ثابت گردید، چه امکان این آگاهی توسط ما درک بشود چه نشود. سؤال در رابطه با امکان آن چنین است: آیا ما فقط دارای یک حس داخلی هستیم، و نه هیچ حسی خارجی، و صرفاً تخیلی خارجی. اما روشن است که، حتی فقط برای تخیل چیزی بصورت خارجی، یعنی، ارائه آن به حس در بدیهه، میبایست از پیش دارای یک حس خارجی باشیم، و از آن راه میبایست بلاواسطه قابلیت دریافت حسی صرف یک بدیهه خارجی را از بالبداهگی که مشخصه هر عمل تخیل است تمیز دهیم. چون اگر یک حس خارجی را صرفاً تخیل میکردیم، قوه بدیهه، که قرار است توسط قوه تخیل معین شود، خود ملغی میگردد. [پایان زیر نویس a]

¹ [As stated by Kant in the Preface to B (above, p. 36 n.), this sentence should be altered as follows: "But this permanent cannot be an intuition in me. For all grounds of determination of my existence which are to be met with in me are representations; and as representations themselves require a permanent distinct from them, in relation to which their change, and so my existence in the time wherein they change, may be determined."]

تذکره 2 . با این نظریه تماماً در توافق است هر توظیفی برای قوه شناخت ما در تجربه ، در تعین زمان . نه تنها قادر به هیچ دریافت حسی¹ از تعین زمان نیستیم مگر از طریق تغییر در روابط خارجی (حرکت) نسبت به چیز دائمی در مکان (مثلاً ، حرکت خورشید نسبت به اشیاء در زمین) ، هیچ چیز دائمی نداریم که بر آن بتوانیم ، بمنزله بدیهه ، مفهوم جوهر را بنا کنیم ، مگر تنها ماده *matter* را ؛ و حتی این تداوم هم از تجربه خارجی بدست نیامده ، بلکه بطور پیشاتجربی پیش فرض شده بعنوان شرط لازم تعین زمان ، و لذا همچنین بمنزله تعینی از حس داخلی در رابطه با [تعین] وجود خود ما توسط وجود چیزهای خارجی . آگاهی از خودم در مناب " من " یک بدیهه نیست ، بلکه منابی صرفاً ذکائی از بالبداهگی² یک فاکر در حال تفکر . این " من " لذا کوچکترین نشانی از بدیهه ندارد ، که بمنزله چیز دائم ، بتواند همچون قرینی برای تعین زمان در حس داخلی کمک کند - به آن صورتیکه ، مثلاً ، غیر قابل نفوذ بودن برای بدیهه تجربی ماده میکند .

تذکره 3 . از این واقعیت که وجود چیزهای خارجی برای امکان یک آگاهی قطعی از وجود خود ما لازم است ، این نتیجه نمیشود که هر انابۀ بدیهی از چیزهای خارجی دربرگیرنده وجود این چیزها است ، زیرا مناب آنها بخوبی میتواند صرفاً تولید تخیل باشد (مانند رویاها *dreams* و اوهام *delusions*) . چنین منابی صرفاً بازتولید ادراکات حسی خارجی پیشین است ، که ، همانطور که نشان داده شد ، فقط توسط واقعی بودن مشعرات خارجی ممکن میگردد . تمام آنچه که در اینجا بدنبال اثبات اش بودیم این است که تجربه داخلی بطور عام صرفاً توسط تجربه خارجی بطور عام ممکن میگردد . آنکه این یا آن به اصطلاح تجربه خالصاً تخیلی باشد یا نه ، میبایست از تعینات خاص آن محقق گردد ، و توافق اش با ملاک هر تجربه حقیقی³ .

* * *

بالاخره ، فرض منبایی سوم ، مربوط میشود به لزوم مادی در وجود ، و نه تنها لزوم قالبی و منطقی در اتصال مفاهیم . زیرا وجود هیچ مشعری از حواس نمیتواند بطور کاملاً پیشاتجربی دانسته شود ، بلکه تنها نسبتاً پیشاتجربی ، در رابطه با دیگر وجود قبلاً داده شده . و چون ، حتی در این صورت ، آنگاه تنها میتوانیم⁴ به چنان وجودی برسیم که میبایست در جایی در متن⁵ تجربه ای قرار داشته باشد ، که برایش ادراک حسی داده شده یک جزء است ، لزوم وجود هرگز قابل دانستن از مفاهیم نیست ، بلکه همواره فقط در رابطه با آن چیزیکه دریافت حسی میشود ، در تطابق با قوانین جامع تجربه . حال هیچ وجودی نیست که بتواند تحت شرط دیگر مظاهر داده شده لازم دانسته شود ، مگر وجود معلول ها از علل معلوم ، بر طبق قوانین علیت . بنابراین ، این وجود چیزها (جوهرها) نیست که میتوانیم بدانیم لازم هستند ، بلکه تنها وجود وضعیت آنها ؛ و این لزوم وجود داشتن وضعیت آنها را تنها از وضعیت های دیگر قادریم بدانیم ، که در ادراک حسی داده میشوند ، در تطابق با قوانین تجربی علیت . بنابراین نتیجه میشود که ملاک لزوم تنها در قانون تجربه ممکن قرار دارد ، قانونی که میگوید هر چیزی که اتفاق میافتد توسط علت اش بطور پیشاتجربی در [عرصه] مظهر معین میگردد . بنابراین ما تنها لزوم آن معلول هایی در طبیعت را میدانیم که علل شان به ما داده میشوند ، و خصلت⁶ لزوم در وجود از عرصه تجربه ممکن فراتر نمیرود ، و حتی در این عرصه نیز قابل تنفیذ در مورد وجود چیزها بمنزله جوهرها نیست ، زیرا جوهرها هرگز نمیتوانند بشکل معلول های تجربی منظور شوند - یعنی ، بشکل حادث شدن و به بودن آمدن . لزوم مربوط میشود تنها به روابط مظاهر در تطابق با قانون دینامیکی علیت و بر پایه آن ، امکان استنتاج پیشاتجربی یک وجود (معلول) ، از وجود داده شده دیگر (علت) . اینکه هر چیزی که اتفاق میافتد افتراضاً الزام دارد ، اصلی است که تحول در دنیا را تابع یک قانون میکند ، یعنی ، یک قاعده برای وجود لازم ، که بدون آن چیزی بنام طبیعت نخواهیم داشت . این قضیه که میگوید هیچ چیز از روی تصادف کور اتفاق نمیافتد (*in mundo non datur casus*) لذا یک قانون پیشاتجربی طبیعت است . همینطور این قضیه که میگوید هیچ الزامی در طبیعت کور نیست ، بلکه همواره مشروط و لذا قابل درک (*non datur fatum*) . هر دو اینها قوانینی هستند که توسط شان بازی تحولات تابع یک طبیعت از چیزها میشود (یعنی ، از چیزها بعنوان مظاهر) ، یا در همان معنا ، وحدت ادراک ، که تنها در آن⁷ میتوانند به تجربه ای واحد تعلق داشته باشند ، یعنی ، به وحدت ترکیبی مظاهر . هر دو اینها به صنف اصول دینامیکی متعلق اند . اولی در واقع نتیجه ای است از اصل علیت ، و بدین ترتیب تعلق دارد به قرائن تجربه . دومی یک اصل جهت *modality* است ؛ اما این جهت ، در حالیکه مفهوم الزام را به تعین علی میافزاید ، خود تابع یکی از

¹ [Reading, with Grillo, *wahrnehmen* for *vornehmen* .]

² [*Selbsttätigkeit* .]

³ [This concludes passage added in B .]

⁴ [Reading, with Mellin, *man gleichwohl* for *gleichwohl* .]

⁵ [*Zusammenhänge* .]

⁶ [*Merkmal* .]

⁷ [Reading, with Erdmann, *welcher* for *welchem* .]

قواعد ادراک است. اصل پیوستگی ممنوع میکند هرگونه گسیختگی را در زنجیره مظاهر، یعنی، جهش‌ها را (*in mundo non datur saltus*)؛ همچنین، در رابطه با حاصل جمع کلیه بدیهه‌های تجربی در مکان، ممنوع میکند هر فرجه یا شکافی را بین دو مظهر (*non datur hiatus*)؛ به این خاطر میتوان قضیه را چنین بیان کرد که، هر چیزی که یک خلاء را ثابت میکند، یا حتی آنرا بمنزله بخشی از ترکیب تجربی میپذیرد، نمیتواند وارد تجربه شود. در رابطه با مکانی خالی که بتواند چنان تصور شود که وراء محدوده تجربه ممکن قرار دارد، یعنی، خارج از دنیا، چنین مسئله‌ای هرگز در دایره صلاحیت ادراک صرف وارد نمیشود - که تنها در مورد موضوعاتی تصمیم میگیرد که مربوط اند به استفاده‌ای که قرار است از مظاهر داده شده جهت کسب دانش تجربی بعمل بیاید. این معضلی است برای آن برهان¹ استکمالی که از حیثه یک تجربه ممکن خارج شده و بدنبال قضاوت در مورد چیزی است که آنرا احاطه و محدود میکند؛ و معضلی است که لذا میباید در تجادل متخطی Transcendental Dialectic به آن پرداخته شود.

این چهار قضیه (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*)، را میتوان بسهولت مانند کلیه اصول با ریشه متخطی، بر حسب ترتیب شان به نمایش گذاشت، یعنی، در تطابق با ترتیب مقولات، و از این راه به هریک محل شایسته اش را بخشید. اما خواننده اکنون به اندازه کافی ممارست دارد که بتواند اینکار را خود انجام داده، یا به آسانی اصل راهنمای انجام آنرا کشف کند. آنها همگی در این اتفاق دارند، که در ترکیب تجربی هیچ چیز را که بتواند ناقض باشد یا مضر برای ادراک و اتصال پیوسته کلیه مظاهر - یعنی، برای وحدت مفاهیم ادراک - مجاز نمیشمارند. چون تنها در ادراک است که وحدت تجربه ممکن میگردد، جاییکه کلیه ادراکات حسی میبایست جایگاه خود را داشته باشند.

این پرسش که آیا عرصه امکان وسیعتر است از عرصه کل فعلیت‌ها، و این دومی، بنوبه خود، وسیعتر از حاصل جمع کل واجبات، طرح سؤالاتی پیچیده است که راه حلی ترکیبی را طلب میکنند و هنوز تنها در صلاحیت استدلال قرار دارند. زیرا معادل هستند با این پرسش که آیا چیزها بعنوان مظاهر همگی بدون استثناء به حاصل جمع و متن² یک تجربه واحد تعلق دارند، که هر ادراک حسی داده شده بخشی از آن است، بخشی که در نتیجه نمیتواند به [هیچ زنجیره دیگری از] مظاهر متصل گردد، یا که آیا ادراکات حسی من میتوانند، در اتصال عام خویش، به بیش از یک تجربه ممکن تعلق داشته باشند. ادراک، در تطابق با شروط غیرعینی subjective و قالبی شعور حسی sensibility و نیز ادراک ذکائی apperception، برای تجربه بطور عام قاعده‌ای را بطور پیشاتجربی تجویز میکند که به تنهایی تجربه را ممکن میسازد. قالبهای دیگر بدیهه غیر از مکان و زمان، قالبهای دیگر ادراک غیر از قالبهای استدلالی discursive تفکر، یا دانش توسط مفاهیم، حتی اگر ممکن هم باشند، باز نمیتوانیم آنرا بهیچوجه برای خود قابل ادراک حسی و فهم کنیم؛ و حتی با فرض قادر بودن به اینکار، هنوز آنها متعلق نمیشدند به تجربه - تنها نوعی از دانش که در آن مشعرات به ما داده میشوند. آیا ادراکات حسی دیگری غیر از آنهایی که متعلقند به کل تجربه ممکن ما، و نتیجتاً به فاکری کاملاً متفاوت، میتوانند وجود داشته باشند یا نه، ادراک در مقامی نیست که بتواند تصمیمی بگیرد. تنها میتواند به ترکیب آنچه که داده شده بپردازد. بعلاوه، فقر استنتاجات مرسوم که از طریق آنها قلمروی بزرگ از ممکن بودن‌ها را ناگهان می‌گشاییم، که کل چیزهای واقعی (مشعرات تجربه) تنها بخشی کوچک از آن هستند، بوضوح مشهود است. هر چیز واقعی ممکن است؛ از این حکم بطور طبیعی نتیجه میشود، در تطابق با قواعد منطقی تقلیب معانی، آن حکم صرفاً خاص، که ممکن واقعی است؛ و این بنظر میآید که میگوید، خیلی چیزها ممکن اند که واقعی نیستند. در واقع چنین بنظر میآید که مجاز بودیم تعداد چیزهای ممکن را و رای تعداد واقعی‌ها بگسترانیم، بر این پایه که چیزی میبایست به ممکن افزوده شود تا واقعی تشکیل گردد.³ اما این کار [به اصطلاح] افزودن به ممکن را مجاز نمیشمارم. چون آنچه که باید به ممکن افزوده شود، و رای ممکن، غیرممکن است. آنچه که میتواند افزوده شود تنها یک رابطه با ادراک من است، یعنی، که علاوه بر توافق با شروط قالبی تجربه میباید اتصال با یک ادراک حسی هم وجود داشته باشد. اما هر آنچه که متصل به ادراک حسی در تطابق با قوانین تجربی میباید واقعی است، حتی اگر بلافاصله ادراک حسی نشده باشد. که نمیتوان از آنچه که داده شده زنجیره دیگری از مظاهر را در اتصال تام با آنچه که در ادراک حسی داده شده، و نتیجتاً اینکه بیش از یک تجربه شامل همه چیز امکان دارد، استنتاج کرد؛ تا چه رسد به اینکه چنین استنتاجی مستقل از هر چیز داده شده انجام بگیرد - زیرا بدون ماده⁴ هیچ چیز بلااستثناء نمیتواند به به تفکر بیاید. آنچه که تنها تحت شروطی که خود صرفاً ممکن هستند امکان دارد، از همه نظرات ممکن نیست. اما چنین امکان [مطلق] مطرح است هنگامیکه پرسیده میشود آیا امکان چیزها و رای برد تجربه گسترش پیدا میکند.

تنها به این خاطر به این مسایل اشاره کردم که هیچ چیز را که معمولاً جزو مفاهیم ادراک محسوب میگردد از قلم نیانداخته باشم. اما در واقع امکان مطلق، آنچه که از همه نظرات معتبر است، مفهوم صرف ادراک نبوده، و هرگز نمیتواند بطور تجربی بکار گرفته شود. متعلق است منحصراً به استدلال reason، که از هر توظیف تجربی ممکن ادراک تخطی transcend می‌کند. بنابراین مجبور بودیم که خود را صرفاً با بعضی اشارات خطیر راضی کنیم؛ در غیر اینصورت قضیه میبایست در ابهام میماند تا به فرصتی مناسب جهت رسیدگی بیشتر به آن برسیم.

¹ [für die idealische Vernunft .]

² [Kontext .]

³ [Reading, with Vaihinger, jenem... dieses for jener... diese .]

⁴ [Stoff .]

قبل از تکمیل این بخش چهارم، و همراه آن نظام کلیه اصول ادراک بحث، میباید توضیح بدهم که چرا اصول جهت را فرض های مبنایی *postulates* نامیدم. این را در همان معنایی که بعضی نویسندگان فلسفی متأخر، با جدا کردن از اهمیت ریاضی درست اش، به آن داده اند تفسیر نمیکنم، یعنی، فرض مبنایی کردن میباید به این معنا باشد که آن حکم بلافاصله متقن بحساب بیاید، بدون هیچ توجیه یا اثباتی. چون اگر قرار باشد که، در مورد قضایای ترکیبی، آنها را صاحب اعتبار بلاشروط، مستقل از استنتاج از عام به خاص *deduction*، بر اساس [صرفاً] ادعاهای خودشان بدانیم، صرف نظر از اینکه چقدر درست باشند، آنگاه هر گونه نقد ادراک متروک میشود. و چون هیچ کمبودی در باب ادعاهای جسورانه وجود نداشته، و اینها توسط باورهای عمومی نیز پشتیبانی میشوند (گرچه هیچ سندی برای صحت آنها نیست)، آنگاه ادراک ملعبه همه گونه خیالبافی گردیده، و دیگر در مقامی نیست که امتناع کند از پذیرش آن اظهاراتی که، هر چند نامشروع، هنوز ادعاهای خویش را، با همان لحن آمرانه، برای پذیرفته شدن بعنوان اصول متعارفی واقعی به ما تحمیل میکنند. بنابراین هرگاه، تعینی پیشاتجربی بطور ترکیبی به مفهوم یک چیز افزوده شود، غیر قابل اغماض است که، اگر نه یک اثبات، لااقل استنتاجی از عام به خاص برای مشروعیت چنین ادعایی ارائه گردد.

اصول جهت، با اینحال، بطور عینی ترکیبی نیستند. چون مُسندات امکان، فعلیت و وجوب بهیچوجه مفهومی را که از آن تأیید میشوند گسترش نمیدهند، که چیزی به مناب مشعر بیافزایند. اما چون آنها بهرحال ترکیبی هستند، تنها بطور غیرعینی چنین اند، یعنی، آنها به مفهوم یک چیز (چیزی واقعی)،¹ که در باره اش و الا هیچ نمیگویند، قوه شناختی را میافزایند که از آن این صادر شده و در آن جایگاه خویش را دارد. بنابراین اگر در اتصال باشد تنها با شروط قالبی تجربه، و بدین ترتیب صرفاً با ادراک، آنگاه مشعر اش نامیده میشود ممکن *possible*. اگر در اتصال باشد با ادراک حسی، یعنی، با احساس بعنوان ماده² داده شده توسط حواس، و از طریق ادراک حسی توسط ادراک تعیین شده باشد، آنگاه آن مشعر نامیده میشود واقعی *actual*. اگر معین شده باشد از طریق اتصال ادراکات حسی بر طبق مفاهیم، آنگاه آن مشعر نامیده میشود واجب *necessary*. اصول جهت پس به یک مفهوم چیزی را اسناد نمیدهند مگر عمل قوه دانش را که از طریق آن ایجاد میشود. حال در ریاضیات یک فرض مبنایی به معنای حکمی است عملی که حاوی چیزی نیست مگر آن ترکیبی که ما از طریق آن برای نخستین بار به خودمان یک مشعر داده و مفاهیم اش را تولید میکنیم - بطور مثال، رسم دایره ای در صفحه از نقطه ای معین، با خطی داده شده. چنین حکمی نمیتواند ثابت شود، زیرا آن مسیر عملی را که طلب میکند دقیقاً همانی است که از طریق آن اصولاً مفهوم چنین شکلی تولید میشود. دقیقاً با همان حق میتوانیم اصول جهت را فرض های مبنایی بکنیم، زیرا آنها مفهوم ما³ از چیزها^a را افزایش نمیدهند، بلکه تنها نحوه اتصال آن را با قوه دانش نشان میدهند.

^a با فعلیت *actuality* یک چیز مطمئناً چیزی بیشتر از امکان آن را در نظر دارم، اما نه در آن چیز. چون هرگز نمیتواند در فعلیت خویش حاوی بیش از آنچه در امکان کامل اش وجود دارد باشد. اما همانطور که امکان عبارت است صرفاً از قرار دادن یک چیز در ارتباط با ادراک (در توظیف تجربی آن)، فعلیت نیز همزمان عبارت است از یک اتصال آن با ادراک حسی.

[پایان زیر نویس a]

¹ [In A (*realen*), in B (*Realen*).]² [*Materie*.]³ [Reading, with Erdmann, *unsern* for *ihren*.]

General Note On The System Of The Principles ²ملاحظه عام در نظام اصول ¹

اینکه امکان یک چیز نمیتواند تنها از مقوله معین شود، و آنکه برای نشان دادن واقعیت عینی مفهوم بحث ادراک میبایست همواره بدیهه ای داشته باشیم، واقعیتی است بسیار مهم. بطور مثال، مقولات نسبت را در نظر بگیرید. نمیتوان تنها یکمک مفاهیم صرف معین کرد که چگونه (1) چیزی میتواند تنها بعنوان مسندالیه وجود داشته باشد، و نه بعنوان تعینی صرف برای چیزهای دیگر، یعنی، چگونه یک چیز میتواند جوهر باشد، یا (2) چگونه، چون یک چیز هست، چیز دیگری هم میبایست باشد، لذا چگونه، یک چیز میتواند علت باشد، یا (3) وقتی که چند چیز وجود دارند، چگونه بخاطر اینکه یکی از آنها آنجا هست، چیزی در ارتباط با بقیه بدنبال میآید و برعکس، و چگونه بدین نحو جمهوری از جوهرها میتواند وجود داشته باشد. این موضوع در مورد مقولات دیگر نیز صدق میکند؛ بطور مثال، چگونه یک چیز میتواند معادل باشد با جمع تعدادی دیگر، یعنی، میتواند یک کمیت باشد. مادامیکه بدیهه غایب باشد، نخواهیم دانست که آیا از طریق مقولات در حال تفکر در باره یک مشعر هستیم، و آیا برآستی در جایی مشعری مناسب برای آنها وجود دارد یا خیر. در همه این مسیرها، آنگاه، تأیید میگیریم که مقولات بذات خویش دانش نبوده، بلکه تنها قالب های تفکر هستند برای ساختن دانش از بدیهه های داده شده.

درست به همان دلیل نتیجه میشود که هیچ قضیه ترکیبی از مقولات صرف ساخته نمیشود. بطور مثال، ما در مقامی نیستیم که بگویم در هر وجودی یک جوهر هست، یعنی، چیزی که تنها میتواند بشکل مسندالیه وجود داشته باشد و نه مسند صرف؛ یا اینکه هر چیزی یک کمیت یکپارچه است و غیره. چون اگر بدیهه نباشد، هیچ چیز دیگری نمیتواند ما را قادر به رفتن و رای یک مفهوم داده شده بکند، و اتصال مفهومی دیگر با آن. بنابراین، هرگز هیچکس موفق نشده است که یک قضیه ترکیبی را صرفاً از مفاهیم بحث ادراک ثابت کند - مثلاً، هر چیزیکه محتملاً موجود است علتی دارد. هرگز نمیتوانیم بیشتر از این اثبات پیش برویم، که بدون این رابطه ناتوان هستیم از فهم محتمل، یعنی، ناتوانیم که بطور پیشاتجربی توسط ادراک وجود چنین چیزی را بدانیم - که از آن هر چند نتیجه گرفته نمیشود که این بعلاوه شرطی است برای امکان خود چیزها. اگر خواننده به اثبات ما در مورد اصل علیت مراجعه کند - که هر چیزی که حادث میشود، یعنی، هر اتفاقی، پیش فرض میکند علتی را - خواهد دید که ما توانستیم آنرا فقط در مورد مشعرات تجربه ممکن اثبات کنیم؛ و حتی در آنصورت هم، نه از مفاهیم بحث، بلکه تنها بمنزله اصلی برای امکان تجربه، و لذا برای دانش از مشعری داده شده در بدیهه تجربی. در واقع نمیتوانیم انکار کنیم که این قضیه، که هر چیز محتمل میبایست علتی داشته باشد، جوازی است برای همه دیگران از مفاهیم صرف. اما آنگاه مفهوم چیز محتمل بصورت حاوی، نه مقوله جهت (بمنزله چیزیکه نبودن آن بتواند به تفکر بیاید) بلکه مقوله نسبت (بمنزله چیزیکه تنها میتواند بصورت نتیجه ² چیزی دیگر وجود داشته باشد) فهمیده میشود؛ و در آنصورت البته، معادل است با این حکم که - آنچه که تنها بمنزله نتیجه میتواند وجود داشته باشد علتی دارد.

در واقع، اگر بخواهیم مثالهایی در مورد وجود محتمل بیآوریم، همواره میرویم سراغ تحولات، و نه صرفاً امکان پذیرش شق خلاف در تفکر. ^a حال تحول اتفاقی است که، ذاتاً، ممکن میگردد تنها از طریق یک علت، و نبودن اش هم لذا ذاتاً ممکن است. بعبارت دیگر، محتمل بودن را در و توسط این واقعیت تشخیص میدهیم که چیزی میتواند تنها بمنزله معلول یک علت وجود داشته باشد؛ و لذا اگر، چیزی محتمل دانسته شود، گفتن اینکه علتی دارد حکمی است تحلیلی.

^a ما براحتمی میتوانیم نبودن ماده را به تفکر بیآوریم. اما مردم باستان از چنین چیزی، محتمل بودن آنرا نتیجه نمیگرفتند. حتی تغییر از بودن به نبودن وضعیتی معین از یک چیز، که هر تحولی بر آن متکی است، محتمل بودن این وضعیت را بدلیل واقعیت داشتن خلاف اش ثابت نمیکند. مثلاً، اینکه یک جسم پس از مدتی حرکت میباید به سکون بیاید، ثابت نمیکند که محتمل بودن حرکت خلاف وضعیت سکون است. چون این خلاف تنها بشکل منطقی خلاف آن دیگری است، نه بصورت واقعی. برای اثبات محتمل بودن حرکت آن، میبایست اینطور اثبات شود که بجای حرکت در لحظه قبل، برای جسم ممکن بود که در آن هنگام در سکون باشد، نه اینکه پس از آن ساکن گردد؛ چون در مورد دوم خلاف ها کاملاً با یکدیگر سازگار هستند.

[پایان زیر نویس a]

¹ [This section, to end of chapter, added in B.]² [Folge.]

اما واقعیت حتی مهمتر این است که ، برای درک ممکن بودن چیزها در توافق با مقولات ، و بدینسان نشان دادن واقعیت عینی دومی ، نه تنها نیاز به بدیهه داریم ، بلکه بدیهه هایی که در همه موارد بدیهه های خارجی هستند . بطور مثال هنگامیکه ، مفاهیم بحث نسبت را در نظر میگیریم ، میبینیم که اولاً ، برای بدست آوردن چیزی دائمی در بدیهه متناظر با مفهوم جوهر ، و بدین سان نشان دادن واقعیت عینی این مفهوم ، نیاز داریم به یک بدیهه در مکان (از ماده) . زیرا تنها مکان است که بمنزله دائم متعین میشود ، در حالیکه زمان ، و لذا هر چیزی که در حس داخلی است ، در سیلان ثابت قرار دارد . ثانیاً ، برای نشان دادن تحول بمنزله بدیهه متناظر با مفهوم علیت ، در مقام مثال باید حرکت را انتخاب کنیم ، یعنی ، تحول در مکان را . تنها از این راه میتوان بدیهه تحولات را بدست آورد ، که امکان آن هرگز توسط هیچ ادراک بحثی قابل فهم نیست . چون تحول ادغام تعینات متناقضاً خلاف است در وجود چیزی واحد . حال چگونه ممکن میشود¹ که از وضعیتی معین در یک چیز وضعیتی خلاف بدنبال بیاید ، نه تنها بدون یک مثال توسط استدلال قابل تصور نیست ، بلکه در واقع بدون بدیهه برای استدلال غیر قابل فهم است . بدیهه مورد نیاز بدیهه حرکت یک نقطه است در مکان . حضور نقطه در محل های مختلف (بمنزله زنجیره ای از تعینات خلاف) همان چیزی است که به تنهایی برای نخستین بار بدیهه ای از تحول به ما میدهد . چون برای اینکه بعداً بتوانیم تحولات داخلی را هم نظیراً قابل تفکر کنیم ، میبایست زمان (قالب حس داخلی) را نیز تصویراً بشکل یک خط به نیابت بیاوریم ، و تحول داخلی را از راه ترسیم این خط (حرکت) ، و بدین ترتیب با این روش توسط بدیهه خارجی وجود متوالی خویش را در وضعیت های مختلف قابل فهم نماییم . دلیل اش این است که هر تحولی ، اگر قرار باشد که بعنوان تحول درک حسی بشود ، پیش فرض میکند چیزی دائمی را در بدیهه ، و اینکه در حس داخلی قرار نیست به هیچ بدیهه دائمی برخورد کنیم . بالاخره ، امکان مقوله جمهور نمیتواند تنها توسط استدلال صرف فهمیده شود ؛ و نتیجتاً واقعیت عینی آن قرار است تنها از راه بدیهه معین گردد ، و در واقع توسط بدیهه خارجی در مکان . زیرا چگونه میباید آنرا ممکن به تفکر بیاوریم ، وقتیکه چندین جوهر وجود دارند ، که ، از وجود یکی ، چیزی (بمنزله معلول) میتواند در رابطه با وجود دیگران بدنبال بیاید ، و بالعکس ؛ عبارت دیگر ، اینکه چون در یکی از آنها چیزی هست میبایست در دیگران هم چیزی وجود داشته باشد که قرار نیست منحصرأ از وجود داشتن این دیگران درک شود ؟ چون این همان چیزی است که لازمه وجود جمهور است ؛ جمهور قابل تصور نیست که برقرار باشد بین چیزهایی که ، هر یک از آنها ، در سراسر بقاء خویش ،² در انزوای کامل بسر میبرد . لایب نیتز ، در انتساب یک جمهور به جوهرهای دنیا ، از آنجاییکه تنها از طریق ادراک تفکر میکرد ، ناچارأ دست به دامان دخالت توسیطنی یک مقام الهی شد . چون ، همانطور که او بدرستی تشخیص داد ، پیدایی یک جمهور از جوهرها ، فقط از وجودشان ، بغایت غیر قابل تصور است . گرچه ما میتوانیم امکان جمهور - از جوهرها بمنزله مظاهر - را کاملاً قابل فهم کنیم ، اگر که آنها را برای خود در مکان به نیابت بیاوریم ، یعنی ، در بدیهه خارجی . زیرا این از پیش در خود حاوی روابط قالبی خارجی پیشاتجربی بمنزله شروط امکان برای روابط حقیقی عمل و عکس العمل هست ، و لذا برای جمهور هم .

مشابهاً ، میتوان براحتی نشان داد که امکان چیزها بمنزله کمیتها ، و در نتیجه واقعیت عینی کمیت ، تنها در بدیهه خارجی قابل نشان دادن است ، و آنکه تنها بکمک توسیطن بدیهه خارجی میتواند در مورد حس داخلی هم بکار برده شود . اما ، برای پرهیز از اطناب ، میبایست به خواننده واگذار کنم تا مثالهای خویش را در این مورد ارائه کند .

این نکات اهمیت فوق العاده دارند ، نه تنها برای تأکید رفض پیشین ما در حق استکمال ، بلکه حتی بیشتر ، هنگامیکه به بررسی دانش از خویش *self-knowledge* توسط آگاهی داخلی صرف میرسیم ، یعنی ، توسط تعین طبیعت خویش بدون کمک بدیهه های تجربی خارجی - که به ما محدودیت های امکان این نوع از دانش را مینمایاند .

حاصل نهایی این بخش در مجموع لذا این است : کلیه اصول ادراک بحث چیزی بیشتر از اصول پیشاتجربی امکان تجربه نیستند ، و تنها به تجربه ربط دارند کلیه قضایای ترکیبی پیشاتجربی - در حقیقت ، امکان آنها خود مبتنی است تماماً بر این رابطه .

¹ [Reading , with Vorländer , ist for sei .]

² [Subsistenz .]

Transcendental Doctrine Of Judgment

(Analytic of Principles)

تعالیم متخطی قضاوت

(تحلیل اصول)

CHAPTER III.

The Ground Of The Distinction Of All Objects In General Into
Phenomena And Noumena

فصل III.

زمینه تفکیک کلیه مشعرات بطور عام به پدیده و ذات

اکنون ما نه تنها قلمرو ادراک بحث را مورد کاوش قرار داده ، و هر بخش آنرا بدقت نقشه برداری کرده ایم ، بلکه وسعت اش را هم اندازه گرفته ، و به هر چیزی در آن جایگاه مشروع اش را تخصیص داده ایم . این میدان یک جزیره است ، درون مرزهای غیر قابل تغییر در محاصره خود طبیعت . سرزمین حقیقت است - نامی دلربا ! - در محاصره اقیانوسی پهناور و طوفانی ، سرزمین اجدادی توهم ، جایکه بکرات توده ای مه و کوهی یخی سریعاً در حال ذوب ، نمایی کاذب از سواحل دور داده ، دریانورد ماجراجو را هر بار با امید پوچ دیگری فریفته ، و او را درگیر مخاطراتی میکنند که نه هرگز قادر به ترک آنها است و نه تکمیل شان . پیش از آنکه به این دریا بزیم ، تا آنرا در همه سو اکتشاف کرده و اطمینان کسب کنیم که آیا زمینه ای هم برای چنین امیدهایی وجود دارد ، خوب است ابتدا به نقشه آن سرزمینی که قرار است پشت سر بگذاریم نگاهی انداخته و ببسیم که اولاً ، آیا نمیتوانیم بهر حال با آنچه که دارد راضی شویم - آیا برآستی مجبور به رضایت نیستیم ، چون هیچ قلمرو دیگری نمیتواند برای سکونت ما وجود داشته باشد ؛ و ثانیاً ، به چه حقی صاحب حتی این قلمرو بوده ، و میتوانیم خود را در مقابل ادعاهای مخالف مصون بدانیم . هر چند که به این سوالات قبلاً در بخش تحلیل پاسخ مکفی دادیم ، با اینحال بیانی خلاصه از راه حل های آن به تقویت بیشتر ایقان ما کمک میکند ، با تمرکز بر روی نکات مختلف مرتبط با موضوعات پیش رویمان .

پدیده ایم هر آنچه را که ادراک از خود مشتق میکند ، هر چند ناگرفته از تجربه ، در اختیار ادراک است صرفاً جهت استفاده در تجربه . اصول ادراک بحث ، چه تأسیسی constitutive پیشاتجربی ، مانند اصول ریاضی ، و چه صرفاً تنسیقی regulative ، مانند اصول دینامیکی ، حاوی چیزی نیستند جز آنچه که میتواند طرح schema بحث تجربه ممکن نامیده شود . زیرا تجربه وحدت خویش را تنها از آن وحدت ترکیبی کسب میکند که ادراک جذراً و از خود به وحدت تخیل در رابطه اش با ادراک ذکائی عطا میکند ؛ و نیز مظاهر ، بمنزله داده ها برای یک دانش ممکن ، میبایست از قبل بطور پیشاتجربی با آن وحدت ترکیبی ، در ارتباط و توافق ، قرار داشته باشند . گرچه این قواعد ادراک نه تنها بطور پیشاتجربی حقیقت داشته ، بلکه برآستی منشاء هر حقیقتی میباشد (یعنی ، توافق دانش ما با مشعرات) ، زیرا در درون خویش حاوی زمینه امکان تجربه بمنزله حاصل جمع کلیه دانشهایی که در آنها مشعرات میتوانند به ما داده شوند هستند ، لیکن ما تنها با تبیین صرفاً آنچه که حقیقت دارد راضی نمیشویم ، بلکه ایضاً خواهان توجه به چیزهایی هستیم که آرزوی دانستن آنها را داریم . بنابراین اگر ، از این تفحص خطیر چیزی بیش از آنچه که ، در توظیف صرفاً تجربی ادراک ، میباید بهر حال بدون چنین بررسی ظریفی انجام داده باشیم نیاموزیم ، آنگاه چنین بنظر خواهد آمد که بهره حاصل از آن بهیچوجه به زحمت اش نمیآرزد . مطمئناً گفته خواهد شد که در تلاش برای توسعه دانش مان یک کنجکاو فضولانه بسیار کم ضررتر است از این عادت که همواره ، پیش از آغاز هر تفحصی ، اصرار داشته باشیم بر اثبات پیشاپیش مفید بودن تفحصات - توقعی نامعقول ، چون پیش از تکمیل این تفحصات در مقامی نخواهیم بود که کوچکترین تصویری از این مفید بودن داشته باشیم ، حتی اگر در مقابل چشمان ما میبود . هر چند ، یک فایده هست که میتوان آنرا برای حتی لجوج ترین و بیعلاقه ترین خواننده هم قابل فهم و عنایت کرد ، این فایده ، که در حالیکه ادراک ، مشغول صرفاً با وظایف تجربی خویش ، و بدون تأمل در باره منشاء های دانش خویش ، برآستی میتواند خیلی رضایت بخش پیش برود ، هنوز یک وظیفه وجود دارد که از توانش خارج است ، یعنی ، تعیین حدود توظیف خودش ، و دانستن اینکه چه چیزی میتواند درون حیطه صحیح خود آن قرار داشته باشد و چه چیزی خارج از آن . این موضوع دقیقاً آن تفحصات عمیقی را طلب میکند که تأسیس کرده ایم . اگر ادراک در توظیف تجربی خویش نتواند تمیز دهد که آیا بعضی موضوعات در افق اش قرار دارند یا خیر ، دیگر هرگز نخواهد توانست در مورد ادعاها یا دارایی هایش مطمئن باشد ، بلکه میبایست آماده شود برای توهم زدایی های تحقیرآمیز مکرر ، هرگاه که ، همانطور که میبایست

ناگزیر و دائماً اتفاق بیفتد، پارا از حدود عرصه خویش بیرون گذاشته، و در میان آراء بی پایه و مضل سرگردان شود.

اگر این گفته که، ادراک میتواند اصول و مفاهیم مختلف خویش را صرفاً بشکل تجربی و نه هرگز متخطی بکار ببندد، قضیه ای باشد که بتوان با اطمینان دانست، آنگاه عواقب مهمی ببار خواهد آورد. توظیف متخطی یک مفهوم در هر اصلی تنفیذ آن است در باب چیزها بطور عام و در ذات شان؛ توظیف تجربی کاربرد آن است صرفاً در مورد مظاهر؛ یعنی، در مورد مشعرات تجربه ای ممکن. اینکه این کاربرد دوم مفاهیم اصولاً میسر باشد از ملاحظات زیر آشکار میگردد. در هر مفهومی طلب میکنیم، اولاً، قالب منطقی یک مفهوم (تفکر) بطور عام را، و ثانیاً، امکان دادن مشعری به آن را برای اینکه در مورد اش بتواند بکار گرفته شود. در غیاب چنین مشعری، بدون هرگونه معنایی و بالکل فاقد محتوا خواهد بود، هر چند که هنوز شاید حاوی نقش منطقی مورد نیاز برای ایجاد مفهومی از هرگونه داده های احتمالی باشد که بتواند به نیابت بیاید. حال آن مشعر نمیتواند به یک مفهوم داده شود مگر در بدیهه؛ چون گرچه یک بدیهه بحث برآستی قادر است بطور پیشاتجربی بر مشعر تقدم پیدا کند، حتی این بدیهه هم میتواند مشعر خویش را بدست بیاورد، و لذا واقعیت عینی را، تنها از راه آن بدیهه تجربی که برایش خود قالب صرف است. بنابراین کلیه مفاهیم، و همراه آنها کلیه اصول، حتی آنهایکه بطور پیشاتجربی ممکن هستند، ربط پیدا میکنند به بدیهه های تجربی، یعنی، به داده ها برای تجربه ای ممکن. جدا از این رابطه آنها واقعیت عینی نداشته، و در رابطه با منابهایشان تنها یک بازی صرف از تخیل یا ادراک هستند. بعنوان مثال، مفاهیم ریاضی را در نظر بگیرید، ابتدا در بدیهه های بحث شان. مکان سه بعد دارد؛ بین دو نقطه فقط یک خط راست امکان دارد، و غیره. گرچه همه این اصول، و مناب مشعری که این علم به آن میپردازد، بطور کاملاً پیشاتجربی در ذهن ایجاد میشوند، باز هم بی معنی میشدند، اگر که همواره قادر نبودیم معنای آنها را در مظاهر ارائه کنیم، یعنی، در مشعرات تجربی. بنابراین طلب میکنیم که یک مفهوم برهنه¹ ملموس شود، یعنی، مشعری متناظر با آن در بدیهه ارائه گردد. در غیر اینصورت، آن مفهوم، همانطور که معمولاً گفته میشود، ناملموس خواهد بود، یعنی، بدون معنا. ریاضیدانان پاسخ به این نیاز را با ساختن یک شکل میدهند، که گرچه بطور پیشاتجربی تولید میگردد، اما مظهری است ارائه شده به حس. در همان علم مفهوم مقدار محمل و معنای ملموس² خویش را در عدد پیدا میکند، و این به نوبه خود در انگشتان دست، در مهره های چرتکه، یا خطوط و نقاطی که میتوانند در مقابل چشمان قرار بگیرند. مفهوم خود همواره در مصدر پیشاتجربی است، و لذا همینطور هستند اصول ترکیبی یا دستورات مشتقه از چنین مفاهیمی؛ اما توظیف شان و رابطه آنها با مشعرات مقرر شان نهایتاً نمیتواند در هیچ جا یافت شوند مگر در تجربه، که شروط قالبی امکان اش را اینها در خود دارند.

اینکه در رابطه با مقولات و اصول مشتقه آنها نیز چنین است، از نکته زیر آشکار میشود. نمیتوان هیچیک از آنها را به هیچ شکل حقیقی³ تعریف کرد، یعنی، امکان مشعر آنها را قابل درک ساخت،⁴ بدون نزول آنی به شروط ادراک حسی، و بدین ترتیب به قالب مظهرات - که نتیجتاً به آنها مبیاید بعنوان تنها مشعرات شان محدود شوند. چون اگر این شرط حذف شود، هر معنایی، یعنی، هر رابطه ای با مشعر، از بین میرود؛ و دیگر توسط هیچ مثالی نمیتوانیم برای خود قابل فهم کنیم که با چنین مفهومی منظور چه نوع چیزی است.*

* [در A چنین میآید که در B حذف شده است]

در بیان فوق از جدول مقولات، خود را از وظیفه تعریف کردن تک تک آنها آزاد کردیم، چون مقصود ما، که تنها توظیف ترکیبی آنها بود، نیاز به چنین تعریفی نداشت، و مجبور نیستیم که با بعده گرفتن وظائف غیر لازم که میتوان از آنها پرهیز کرد، مسئولیتی به بار بیاوریم. این بمعنای ظفره رفتن نیست بلکه حکمتی است دور اندیشانه که، اقدام به عمل تعریف نکرده، تلاش یا ادعا نکنیم برای دستیابی به اکمال و دقت در تعیین یک مفهوم، مادامیکه بتوانیم با بعضی از خصوصیات آن به هدف خود برسیم، بدون آنکه نیاز داشته باشیم به یک برشماری کامل از همه چیزهایی که مفهوم کامل را تشکیل میدهند. اما اکنون میفهمیم که زمینه این احتیاط در جایی باز هم عمیقتر قرار دارد. پی میبریم که قادر به تعریف آنها نیستیم حتی اگر چنین آرزو کنیم.^a چون اگر کلیه آن شروط شعور حسی را که آنها را بصورت مفاهیم توظیف تجربی ممکن مشخص میکنند حذف کرده، و آنها را به چشم مفاهیم چیزها بطور عام بنگریم و لذا مفاهیم توظیف متخطی، آنگاه تمام آنچه که میتوانیم با آنها بکنیم این است که نقش منطقی در قضاوتها را [که برایشان اینها بیانگر اند] بمنزله شروط امکان چیزها در ذاتشان بحساب بیاوریم، بدون اینکه به کمترین حد بتوانیم نشان دهیم که چگونه میتوانند در مورد یک مشعر نافذ گردند، یعنی، چگونه در ادراک بحث، جدا از شعور حسی، میتوانند دارای معنا و واقعیت عینی بشوند.

[^a در صفحه بعد]

¹ [abgesonderten, i.e. apart from all elements of sense.]

² [Sinn.]

³ [Real added in B.]

⁴ ["that is, make... understandable" added in B.]

^a منظور من در اینجا تعریف حقیقی است - که صرفاً جایگزین شدن یک اسم با کلمات معقول تر دیگر نیست ، بلکه حاوی خصیصه ای است روشن که بکمکش مشعر تعریف شده میتواند همواره با اطمینان شناخته شده ، و مفهوم توضیح داده شده قابل استفاده در کاربرد گردد . توضیح حقیقی آنی است که نه تنها مفهوم را روشن میکند بلکه واقعیت عینی اش را هم . توضیحات ریاضی ، که مشعر را در تطابق با مفهوم در بدیهه ارائه میکنند ، از این نوع دوم هستند . [پایان a]

مفهوم مقدار بطور عام هرگز نمیتواند توضیح داده شود مگر به اینصورت که آن تعینی از یک چیز است که بکمکش میتوانیم به تفکر بیاوریم که یک واحد unit چند بار در آن میگنجد . اما این چند بار متکی است بر تکرار متوالی ، و لذا بر زمان و ترکیب چیز متجانس در زمان . واقعیت reality در تمایز مضا د با نفی negation ، تنها موقعی قابل توضیح است که زمان را (بمنزله حاوی¹ همه بودن ها) بصورت یا مملو از بودن یا تهی به تفکر بیاوریم . اگر تداوم را کنار بگذاریم (که عبارت است از بودن در کل زمان) ، آنگاه هیچ چیز در مفهوم جوهر باقی نمی ماند مگر تنها مناب منطقی یک مسندالیه - منابی که برای درک² اش تلاش میکنم ، از راه انابه چیزی که تنها بعنوان یک مسندالیه میتواند وجود داشته باشد و نه هرگز بعنوان مسند . اما نه تنها بیخبرم از شروطی که تحت آنها این امتیاز منطقی میتواند به چیزی تعلق داشته باشد ؛ که حتی نمیتوانم از این مفهوم هیچ استفاده ای بعمل آورده ، کمترین استنتاجی از آن داشته باشم . چون هیچ مشعری از این راه برای توظیف آن معین نشده ، و نتیجتاً نمیدانیم که آیا اصولاً دلالت دارد بر چیزی یا خیر . اگر از مفهوم علت آن زمانی را که در آن چیزی بدنبال چیزی دیگر بر طبق یک قاعده میآید حذف کنم ، آنگاه در مقوله بحث بیشتر از این نمیتوانم پیدا کنم که چیزی وجود دارد که از آن میتوانیم وجود چیزی دیگر را نتیجه بگیریم . در آن صورت نه تنها ناتوان از تمیز علت و معلول از یکدیگر خواهیم شد ، بلکه چون توانایی برای چنین استنباطی نیاز به شروطی دارد که از آن بالکل بیخبرم ، آن مفهوم هیچ نشانی نخواهد داد که چگونه در مورد یک مشعر نافذ میشود . آن به اصطلاح اصل که ، هر چیز اتفاقی علتی دارد ، خود را برآستی تا حدی مشعشعانه ، خودکفا در مقام شامخ اش عرضه میکند . اما اگر بپرسیم که از چیز اتفاقی چه درک میشود ، و جواب بدهید که " آن چیزی که نبودنش ممکن است " ، آنگاه مشتاقانه میخوام بدانم که چگونه میتوانید این امکان نبودن آنرا معین کنید ، اگر که یک توالی را در زنجیره ای از مظاهر به نیابت بیاورید و در آن بودن که در پی نبودنی میآید (یا بالعکس) ، یعنی ، یک تغییر را . چون گفتن اینکه نبودن یک چیز در تضاد با خود نیست ، توسلی است نا موجه به یک شرط منطقی ، که ، هر چند لازم برای مفهوم ، بسیار فاصله دارد از کافی بودن برای امکان حقیقی . میتوانم در تفکر هر جوهر موجود را حذف کنم بدون ایجاد تضاد با خودم ، اما نمیتوانم از این کار احتمال عینی آنها در وجود را استنتاج کنم ، یعنی ، که نبودن شان³ ممکن است . در رابطه با مفهوم جمهور ، براحتی دیده میشود که چون مقولات بحث جوهر و علت هیچ توضیح تعیین کننده ای برای مشعر نمیپذیرند ، برای علتی تبدالی در رابطه جوهرها با یکدیگر نیز (commercium) هیچ توضیحی ممکن نیست . مادامیکه تعریف امکان ، وجود و وجوب منحصرأ در ادراک بحث جستجو شود ، آنها نمیتوانند توضیح داده شوند مگر توسط یک تکرار معنی آشکار . زیرا گذاشتن امکان منطقی مفهوم (یعنی ، که مفهوم در تضاد با خویش نیست) بجای امکان متخطی چیزها (یعنی ، که مشعری متناظر است با مفهوم) میتواند گمراه کرده و تنها ساده اندیشان را راضی باقی بگذارد .^{a *}

[a در صفحه بعد]

* [در A چنین میآید که در B حذف شده است]

چیزی عجیب و حتی نا معقول در این گفته است که مفهومی میباید وجود داشته باشد که معنایی دارد و در عین حال نمیتواند بهیچ شکل توضیح داده شود . اما مقولات این خصیصه غریب را دارند ، که تنها بخاطر شرط عام شعور حسی میتوانند معنایی معین داشته باشند و رابطه با هر مشعری . حال هنگامیکه این شرط از مقوله بحث حذف شود ، دیگر نمیتواند حاوی هیچ چیز باشد مگر نقش منطقی برای بردن تشعب تحت یک مفهوم . توسط این نقش یا قالب مفهوم ، نتیجتاً با خود آن به تنهایی ، نمیتوان بهیچ شکلی دانست و تمیز داد که چه مشعری تحت آن میآید ، زیرا شرط حسی را کنار گذاشته ایم که تنها توسط آن است که مشعرات میتوانند زیر آن بیابند . نتیجتاً ، مقولات نیاز دارند ، علاوه بر مفهوم بحث ادراک ، به تعینات تنفیذ آنها در

[دنباله در صفحه بعد]

¹ [als den Inbegriff von .]

² [realisieren .]

³ [Reading , with Vaihinger , ihres for seines .]

[دنباله از صفحه قبل]

مورد شعور حسی بطور عام (طرح 1 schemata) . جدا از چنین کاربردی آنها مفاهیم نیستند که بکمک شان مشعری شناخته شده و از دیگران تمیز داده شود ، بلکه تنها به همان تعداد اشکال مختلف برای به تفکر آوردن یک مشعر جهت بدیهه های ممکن ، و برای دادن معنا به آن ، تحت شروط لازم دیگر ، در تطابق با نقشی از ادراک ، یعنی ، برای تعریف کردن آن . اما آنها خود نمیتوانند تعریف شوند . نقش های منطقی قضاوت ها بطور عام ، وحدت و کثرت ، تأیید و تکذیب ، مسندالیه و مسند ، نمیتوانند بدون چرخش دائمی در یک دایره تعریف شوند ، زیرا تعریف میبایست خود یک قضاوت باشد ، لذا قطعاً از پیش حاوی این نقش ها . مقولات بحث چیزی نیستند مگر منابهای چیزها بطور عام ، مادامیکه تشعب بدیهه شان میبایست از طریق یکی از این نقش های منطقی به تفکر بیاید . مقدار ، تعینی است که میتواند به تفکر بیاید تنها از قضاوتی که دارای کمیت است (*judicium commune*) ؛ واقعیت ، تعینی است که به تفکر میآید تنها از طریق قضاوتی ایجابی ؛ جوهر ، آن است که ، در رابطه با بدیهه ، میبایست آخرین مسندالیه همه تعینات دیگر باشد . اما آن چه نوع چیزی است که یکی از این نقش ها را طلب میکند و نه دیگری را ، تماماً نامعین باقی میماند . بنابراین مقولات ، جدا از شرط بدیهه ملموس ، که از آن حاوی ترکیب میشوند ، هیچ رابطه ای با هیچ مشعر معینی ندارند ، بنابراین نمیتوانند هیچ مشعری را تعریف کنند ، و به این خاطر در ذات خویش فاقد اعتبار مفاهیم عینی هستند .

a در یک کلام ، اگر تمام بدیهه ملموس ، تنها نوعی از بدیهه که ما داریم ، حذف شود ، حتی یکی از این مفاهیم هم نمیتواند به هیچ شکلی صحت و سقم خود را معلوم کند ، جهت نشان دادن امکان واقعی خویش . آنگاه فقط امکان منطقی باقی میماند ، یعنی ، که آن مفهوم یا تفکر امکان دارد . آن بهر صورت موضوع بحث ما نیست ، بلکه آن مفهوم آیا با مشعری مربوط میشود و بدین ترتیب دلالت دارد بر چیزی یا خیر .²
[پایان a]

از همه اینها بطور غیرقابل انکار نتیجه میشود که مفاهیم بحث ادراک هرگز توظیفی متخطی³ نمیپذیرند بلکه همواره تنها توظیف تجربی ، و آنکه اصول ادراک بحث میتوانند تنها در مورد مشعرات حواس تحت شروط جامع تجربه ای ممکن نافذ شوند ، و نه هرگز در مورد چیزها بطور عام بدون در نظر گرفتن شکلی که در آن ما قادر به بدیهه آوردن شان هستیم .

نتیجتاً تحلیل متخطی منجر میشود به این نتیجه مهم ، که بیشترین چیزی که ادراک میتواند بطور پیشاتجربی بدان برسد سبقت است جهت قالب یک تجربه ممکن بطور عام . و چون آنچه که مظهر نیست نمیتواند مشعری برای تجربه شود ، ادراک هرگز نمیتواند تخطی *transcend* کند از آن حدود شعور حسی که تنها درون آن مشعرات میتوانند به ما داده شوند . اصول آن صرفاً قواعد هستند برای تبیین مظاهر ؛ و نام پر افتخار علم الوجود *Ontology* که مغرورانه ، در قالب تعالیم منظم ، ادعای تأمین دانش ترکیبی پیشاتجربی چیزها بطور عام (مثلاً ، اصل علیت) را دارد ، بنابراین ، میبایست ، جای خود را به عنوان فروتنانه تحلیلی صرف از ادراک بحث بسپارد .

تفکر عملی است که بدیهه داده شده را به یک مشعر مربوط میکند . اگر شکل⁴ این بدیهه بهیچوجه مشخص نباشد ، مشعر صرفاً متخطی بوده ، و مفهوم ادراک تنها دارای توظیف متخطی میشود ، یعنی ، بعنوان وحدت تفکر یک تشعب بطور عام . بنابراین هیچ مشعری توسط مقوله بحثی که از آن هر شرط بدیهه حسی جدا شده باشد ، معین نمیشود - تنها نوعی از بدیهه که برای ما ممکن است . بنابراین تنها تفکر یک مشعر بطور عام را بیان میکند ، بر طبق شکلهای مختلف . حال توظیف یک مفهوم در برگزیده نقشی از قضاوت⁵ است که توسط آن⁶ یک مشعر تحت آن مفهوم رده بندی میشود ، و بدین نحو در برگزیده لااقل آن شرط قالبی که تحت آن چیزی میتواند در بدیهه داده شود . اگر این شرط قضاوت (طرح *schema*) غایب باشد ، هرگونه رده بندی غیرممکن میگردد . چون در آنصورت چیزی داده نشده است تا بتواند تحت مفهوم رده بندی شود . توظیف صرفاً متخطی مقولات ، بنابراین ، در حقیقت اصلاً توظیف نیست ،⁷ و هیچ مشعر معینی ندارد ، نه حتی یکی که در قالب صرف اش قابل تعیین باشد . بنابراین نتیجه این میشود که مقوله بحث برای یک اصل ترکیبی پیشاتجربی کفایت ندارد

¹ [Reading, with Valentiner, *schemata* for *schema*.]

² [Note added in B, presumably as a substitute for the passage omitted.]

³ [Altered by Kant (*Nachträge*, cxxi) to *realen*.]

⁴ [Art.]

⁵ [*Urteilstkraft*.]

⁶ [Reading, with Erdmann, *wodurch* for *worauf*.]

⁷ [Kant (*Nachträge*, cxvii) adds: "for the knowing of anything" .]

، که اصول ادراک بحث تنها برای توظیف تجربی هستند و نه هرگز متخطی، و اینکه خارج از میدان تجربه ممکن هیچگونه اصول ترکیبی پیشاتجربی نمیتواند وجود داشته باشند.

بنابراین، بهتر است وضعیت چنین بیان شود. مقولات بحث، جدا از شروط قالبی شعور حسی، تنها دارای معنای متخطی هستند؛ با اینحال نمیتوانند بطور متخطی بکار گرفته شوند، چنین توظیفی ذاتاً ناممکن است، چون فاقد کلیه شروط برای هر توظیفی در قضاوت¹ هستند، یعنی، شروط قالبی رده بندی هرگونه مشعر قابل نمایش² ostensible تحت این مفاهیم. بنابراین چون آنها بمنزله صرفاً مقولات بحث قرار نیست که بطور تجربی بکار گرفته شده، و نمیتوانند بطور متخطی بکار گرفته شوند، قادر نیستند دلیل جدا بودن از هر گونه شعور حسی، بهیچ شکلی بکار گرفته شوند، یعنی، نمیتوانند در مورد هیچ مشعر قابل نمایشی بکار روند. آنها قالب بحث توظیف ادراک هستند در مورد مشعرات بطور عام، یعنی، قالب تفکر؛ اما چون آنها صرفاً قالب اش هستند، از طریق آنها بتنهایی هیچ مشعری نمیتواند به تفکر آمده یا معین شود.*

* [در A چنین میآید که در B حذف شده است]

مظاهر، مادامیکه بمنزله مشعرات برطبق وحدت مقولات به تفکر میآیند، پدیده ها *phaenomena* نامیده میشوند. اما اگر مسلم فرض کنم چیزهایی را که صرفاً مشعرات ادراک بوده و آنهایی را که، در هر حال میتوانند به اینصورت به یک بدیهه داده شوند، هرچند نه به آنی³ که حسی است - لذا⁴ داده شده *coram intuitu intellectuali* - چنین چیزهایی ذات *noumena* نامیده میشوند (*intelligibilia*).

حال باید به خاطر داشته باشیم که مفهوم مظاهر، آنطوریکه با علم الجمال متخطی محدود گردید، خود از پیش واقعیت عینی ذات را تأسیس کرده⁵ و تقسیم مشعرات به پدیده و ذات را توجیه میکند، و بدین ترتیب تقسیم دنیا را به دو دنیای حواس و ادراک (*mundus sensibilis et intelligibilis*)، و برآستی به چنان طریقی که این تمایز برنمیگردد صرفاً به قالب منطقی دانش ما از یک چیز واحد، بر حسب اینکه آیا روشن است یا نا روشن، بلکه به تفاوت در نحوه دادن این دو دنیا به دانش ما برای نخستین بار، و در تطابق با این تفاوت، بدان نحو که آنها به آنصورت خود ذاتاً از یکدیگر متمایزند. چون اگر حواس به ما چیزی را صرفاً آنطور که ظاهر میگردد ارائه میکنند، این میباید در ذات خویش نیز چیزی باشد، و مشعری برای یک بدیهه غیر حسی، یعنی، برای ادراک. بعبارت دیگر یک [نوع از] دانش میبایست ممکن باشد، که در آن شعور حسی وجود ندارد، و به تنهایی دارای واقعیتی است مطلقاً عینی. توسط آن مشعرات "به همان صورت که هستند" ارائه میشوند، در حالیکه در توظیف تجربی ادراک ما چیزها "به صورتی که ظاهر میگردند" دانسته میشوند. اگر اینطور باشد، بنظر میآید که به تبع آن نمیتوانیم آنچه را که تاکنون گفته ایم تأیید کنیم، یعنی که اشکال بحث دانش که توسط ادراک ما داده شده اند هرگز چیزی بیش از اصول تبیین مظهر نیستند، و آنکه حتی در تنفیذ پیشاتجربی شان مربوط میشوند تنها به امکان قالبی تجربه. برعکس، میبایست اذعان میکردیم که علاوه بر توظیف تجربی مقولات، که محدود است به شروط حسی، ایضاً یک توظیف بحث و در عین حال بطور عینی معتبر وجود دارد. چون در اینجا میدانی کاملاً متفاوت با عرصه حواس برای ما باز میشود، دنیایی که بعبارتی در روح⁶ به تفکر میآید (یا حتی شاید به بدیهه)، و لذا برای ادراک مشعر تعمقی میشود بسیار اشرافی تر، نه یک اشرافی خفیف تر. کلیه منابهای ما، حقیقت دارد که، توسط ادراک به مشعری ارجاع داده میشوند؛ و چون مظاهر چیزی نیستند جز منابها، ادراک آنها را ارجاع میدهد به یک چیزی، بمنزله مشعر بدیهه حسی. اما این یک چیز، که اینطور به تصور میآید،⁷ تنها مشعر متخطی است؛ و منظور از آن چیزی $x =$ است، که ما از آن بالکل هیچ نمیدانیم، و با ساختار موجود ادراک خویش قادر به دانستن هیچ چیز نیستیم، مگر آنچه که،⁸ بمنزله یک قرین وحدت ادراک ذکائی *apperception*، تنها میتواند برای وحدت تشعب در بدیهه حسی خدمت کند. ادراک، بکمک این وحدت، تشعب را درون مفهومی از یک مشعر ادغام میکند.

[دنباله در صفحه بعد]

¹ [in Urteilen.]

² [angeblichen.]

³ [Reading, with Vorländer, einer for der.]

⁴ [Reading, with Vaihinger, also for als.]

⁵ [an die Hand gebe.]

⁶ [im Geiste.]

⁷ [in so fern.]

⁸ [Reading, with Hertenstein, welches for welcher.]

¹ اما در اینجا دچار توهمی هستیم که فرار از آن مشکل است. مقولات، در رابطه با مصدرشان، ریشه در شعور حسی ندارند، شبیه قالب های بدیهه، مکان و زمان؛ و لذا بنظر میرسد که آنها کاربردی را ورای کلیه مشعرات حواس مجاز میکنند. در حقیقت آنها چیزی نیستند جز قالب های تفکر، که حاوی قوه صرفاً منطقی وحدت بخشیدن پیشاتجربی تشعب داده شده در بدیهه هستند در یک شعور ذکائی واحد؛ و لذا جدا از تنها بدیهه ای که برای ما ممکن است، آنها حتی معنایی کمتر از قالب های بحث حسی دارند. از طریق این قالبها لااقل مشعری داده میشود، در حالیکه یک شکل ادغام تشعب - شکلی مختص ادراک ما - بنتهایی، در غیاب آن بدیهه ای که تشعب تنها درون آن میتواند داده شود، دلالت بر هیچ چیزی نمیکند.

* [در A چنین میآید که در B حذف شده است]

[دنباله از صفحه قبل]

این مشعر متخطی نمیتواند از داده های حسی جدا شود، چون آنگاه دیگر چیزی باقی نمیماند که بتواند توسط آن به تفکر بیآورد. نتیجتاً ذاتاً یک مشعر دانش نیست، بلکه تنها مناب مظاهر تحت مفهوم یک مشعر بطور عام - مفهومی که توسط تشعب این مظاهر قابل تعیین است. درست بهمین دلیل مقولات هیچ مشعر خاصی را نیابت نمیکند، که به ادراک تنها داده شده باشد، بلکه فقط برای تعیین مشعر متخطی خدمت میکنند، که مفهوم چیزی بطور عام است، از طریق آنچه که در شعور حسی داده میشود، تا از آن راه بتواند مظاهر را تجربیاً تحت مفاهیم مشعرات بشناسد.

دلیل قانع نبودن ما با زیرلایه شعور حسی، و نتیجتاً به پدیده افزودن ذات را که تنها ادراک بحث میتواند به تفکر بیآورد، بطور خلاصه بصورت زیر است. شعور حسی (و عرصه برای آن، یعنی برای مظاهر) خود توسط ادراک محدود میشود به نحوی که مجبور به سر و کار داشتن با چیزها در ذاتشان نیست بلکه تنها با آن شکلی که در آن، بخاطر ساختار غیرعینی subjective ما، ظاهر میگردند. علم الجمال متخطی، در کلیه تعالیم خود، به همین نتیجه هدایت کرد؛ و همان نتیجه البته از مفهوم یک مظهر بطور عام نیز بدست میآید؛ یعنی، آن چیزی که خود مظهر نیست میبایست با آن در تناظر باشد. چون مظاهر خود به تنهایی، بیرون از نحوه نیابت ما، نمیتوانند چیزی باشند. بنابراین اگر نخواهیم که دائماً در یک دایره بچرخیم، کلمه مظهر میبایست چنین معنا شود که از قبل رابطه ای را با یک چیز نشان میدهد، که مناب بلاواسطه اش، برآستی، حسی است، اما حتی جدا از ساختار شعور حسی ما (که قالب بدیهه ما بر روی آن بنا شده)، میبایست چیزی باشد به ذات، یعنی، مشعری مستقل از شعور حسی.

چنین است که مفهوم یک ذات حاصل میشود. در حقیقت بهیچ شکلی اجابایی نبوده، و دانشی معین از هیچ چیزی نیست، بلکه تنها دلالت دارد بر تفکر در مورد چیزی عام، که در آن همه متعلقات قالب بدیهه حسی کنار گذاشته شده اند. اما برای اینکه یک ذات بتواند دلالت کند بر مشعری حقیقی، که قابل تمیز باشد از همه پدیده ها، کافی نیست که فکر خود را از همه شروط بدیهه حسی آزاد کنیم؛ میبایست همچنین زمینه داشته باشیم برای تصور نوعی دیگر از بدیهه، متفاوت با نوع حسی، که چنین مشعری بتواند در آن داده شود. چون در غیر اینصورت تفکر ما، در همان حال که بواقع بدون تضاد، لیکن در نهایت تهی است. آنگاه برآستی نتوانسته ایم ثابت کنیم که بدیهه حسی تنها بدیهه ممکن است، بلکه تنها اینکه برای ما چنین است. اما قادر هم نبوده ایم ثابت کنیم که نوع دیگری از بدیهه ممکن است. نتیجتاً، گرچه تفکر میتواند کل² شعور حسی را کنار بگذارد، این هنوز سؤالی باز است که مقصود از ذات آیا تنها قالبی صرف برای مفهوم نیست، و آیا، هنگامیکه این جدایی انجام شود، مشعری هم باقی میماند.

مشعری که مظهر بطور عام را به آن ربط میدهیم مشعر متخطی است، یعنی، تفکری کاملاً غیر معین در مورد چیزی بطور عام. این نمیتواند ذات نامیده شود؛ چون نمیدانیم که ذاتاً چیست، و هیچ مفهومی از آن نداریم مگر اینکه صرفاً مشعر یک بدیهه حسی بطور عام است، و اینکه بدین ترتیب چیزی واحد برای همه مظاهر. نمیتوانیم بکمک هیچ مقوله ای آنرا به تفکر بیآوریم؛³ چون یک مقوله [تنها] برای بدیهه تجربی تجربی اعتبار دارد، که آنرا زیر یک مفهوم بطور عام میآورد. یک استفاده بحث از مقوله [بطور منطقی] برآستی ممکن است، یعنی، بدون تناقض؛ اما هیچ اعتبار عینی ندارد، زیرا در آنصورت مقوله در مورد هیچ بدیهه ای بکار گرفته نشده است تا به آن وحدت یک مشعر را برساند. زیرا مقوله تنها نقش تفکر است، که از طریق آن هیچ مشعری داده نمیشود، و توسط آن صرفاً آنچه را که شاید در بدیهه داده شود به تفکر میآوریم.

¹ [The four paragraphs, "But we are here ... only in a negative sense" (p. 270 / 133, below), added in B.]

² [Reading, with Hertenstein, jeder for jener.]

³ [Reading, with Rosenkranz, kategorie for kategorien.]

همزمان ، اگر بعضی از مشعرات ، مانند مظاهر را ، اقلام حسی¹ (phenomena) مینامیم ، آنگاه چون بدین ترتیب شکل بدیهه آنها را از طبیعتی که به دانشان متعلق است ، متمایز کرده ایم ، این تمیز اشاره دارد بر آنکه ما دومی را ، در رابطه با طبیعت خودشان ، هر چند که آنها را آنطور به بدیهه نمیآوریم ، یا چیزهای ممکن دیگری را ، که مشعرات حواس ما نبوده بلکه تنها در مقام مشعرات صرفاً توسط ادراک به تفکر آمده اند ، در نقطه مقابل اولی قرار داده ، و با اینکار به آنها عنوان اقلام ذکائی² (noumena) میدهیم . آنگاه این سؤال پیش میآید ، که آیا مفاهیم بحث ادراک در رابطه با این دومی معنایی دارند ، تا بدین صورت بتوانند راهی باشند برای شناخت آنها³ .

بهرحال در همان ابتدای امر ، به ابهامی برخوردیم که میتواند موجب سوء فهم های جدی شود . ادراک ، هنگامیکه در رابطه ای [معین] مشعری را پدیده صرف مینامد ، همزمان ، جدا از آن رابطه ، منابی از یک مشعر در ذات خویش را هم شکل میدهد ، و با اینکار خود را چنین به نیابت میآورد که قادر است به تشکیل مفاهیم از چنین مشعراتی . و از آنجاییکه ادراک هیچ مفهومی بغیر از مقولات نمیدهد ، چنین هم تصور میکند که این مشعر به ذات میبایست لاقلاً از طریق این مفاهیم بحث به تفکر بیاید ، و بدین ترتیب میافتد به ضلالت معامله با مفهومی تماماً نامعین از یک فقره ذکائی ، یعنی ، از چیزی بطور عام خارج از شعور حسی ما ، بمثابه مفهومی معین از فقره ای که اجازه شناخته شدن بشکلی [خالصاً ذکائی] توسط ادراک را میدهد .

اگر منظور از " ذات noumenon " ، چیزی تا آنجا که مشعری برای بدیهه حسی نیست باشد ، و لذا شکل بدیهه آن کنار گذاشته شود ، آنگاه این " ذات " است در معنای سلبی . اما اگر درک از آن یک مشعر برای بدیهه ای غیر حسی باشد ، آنگاه شکلی خاص برای بدیهه پیش فرض کرده ایم ، یعنی ، ذکائی ، که آن چیزی نیست که ما در تملک داشته باشیم ، و از آن نمیتوان حتی امکان را فهمید . این همان " ذات " است در معنای ایجابی .

تعالیم شعور حسی مشابهاً تعالیم ذات در معنای سلبی است ، یعنی ، در باب چیزهایی که ادراک میبایست بدون این ارجاع به نوع بدیهه ما به تفکر بیاورد ، بنابراین نه صرفاً بمنزله مظاهر بلکه چیزها در دانشان . همزمان ادراک بخوبی آگاه است که با چنین نگاهی به چیزها ، یعنی جدا از نوع بدیهه ما ، قادر به هیچ استفاده ای از مقولات نیست . چون مقولات تنها در رابطه با وحدت بدیهه در مکان و زمان معنا دارند ؛ و حتی همین وحدت را آنها میتوانند ، توسط اتصال عام پیشاتجربی مفاهیم ، معین کنند ، فقط بخاطر کمالیت ideality صرف مکان و زمان . در مواردی که این وحدت زمان قرار نیست یافت شود ، و نتیجتاً در مورد ذات ، هر توظیفی ، و در واقع کل معنای مقولات ، تماماً ناپدید میشود ؛ زیرا آنگاه هیچ وسیله ای برای تعیین این نداریم که آیا چیزهای هماهنگ با مقولات ممکن هستند یا خیر . در این مورد فقط لازم است که خواننده را ارجاع دهم به آنچه که در جملات افتتاحیه بخش " ملاحظه عام در نظام اصول " ضمیمه فصل قبل گفتم⁴ . امکان یک چیز هرگز نمیتواند صرفاً از اینکه مفهوم اش با خود در تضاد نیست ثابت شود ، بلکه تنها از طریق پشتیبانی آن توسط بدیهه ای متناظر . بنابراین اگر سعی کنیم که مقولات را در مورد مشعراتی که مظهر به حساب نمایانند بکار ببندیم ، آنگاه میباید یک بدیهه غیر حسی را مسلم فرض کنیم ، و بدین ترتیب آن مشعر خواهد شد یک ذات در معنای ایجابی . اما چون ، چنین نوعی از بدیهه ، بدیهه ذکائی ، هیچ بخشی را در قوه دانش ما تشکیل نمیدهد ، نتیجه این میشود که توظیف مقولات هرگز نمیتواند فراتر از مشعرات تجربه گسترش پیدا کند . بدون شک ، در واقع ، هستند اقلام قابل درک در تناظر با اقلام حسی ؛ همچنین میتوانند اقلام قابل درک وجود داشته باشند که با آنها قوه حسی بدیهه ما هیچگونه ارتباطی نداشته باشد ؛ اما مفاهیم ادراک ما ، که قالب های صرف تفکر در مورد بدیهه حسی هستند ، بهیچوجه نمیتوانند در مورد آنها بکار گرفته شوند . به این دلیل ، آنچه را که " ذات " مینامیم میبایست تنها در یک معنای سلبی درک شود .

اگر هر تفکری (از طریق مقولات) را از دانش تجربی حذف کنیم ، هیچ دانشی از هیچ مشعری باقی نمیمانند . چون از طریق بدیهه صرف هیچ چیز بالکل به تفکر نمیآید ، و این واقعیت که این تعلق به شعور حسی در درون ما هست [خود بخود] برای چنین منابی منجر به رابطه ای با هیچ مشعری نمیشود . اما اگر ، از سوی دیگر ، هر بدیهه ای را کنار بگذاریم ، قالب تفکر هنوز باقی میماند - یعنی ، شکل تعیین یک مشعر برای تشعب بدیهه ای ممکن . نتیجتاً مقولات دامنه ای وسیعتر از بدیهه حسی دارند ، زیرا آنها مشعرات بطور عام را به تفکر میآورند ، بدون توجه به آن شکل خاصی (شعور حسی⁵) که در آن میتوانند داده شوند . اما آنها از این راه حیطه ای وسیعتر از مشعرات را معین نمیکند . چون نمیتوان گفت که چنین مشعراتی میتوانند داده شوند ، بدون پیش فرض امکان نوع دیگری از بدیهه بغیر از حسی ؛ و ما بهیچوجه حق این کار را نداریم .

اگر واقعیت عینی یک مفهوم نتواند بهیچ شکلی دانسته شود ، در حالیکه آن مفهوم هنوز بدون تناقض بوده و همزمان متصل با شکل های دیگر دانش که در بر گیرنده مفاهیمی داده شده هستند که توسط این محدود میشوند ، آنگاه چنین مفهومی را مریب problematic مینامیم . مفهوم یک ذات noumenon - یعنی ، چیزی که قرار نیست بمنزله مشعر حواس به تفکر بیاید بلکه بمنزله چیزی در ذات خویش ، منحصرأ از طریق یک ادراک بحث - بهیچوجه متناقض نیست . چون درباره شعور حسی نمیتوانیم بگوییم که این تنها نوع ممکن بدیهه است . بعلاوه ، مفهوم یک ذات ضروری است ، تا مانع گسترش بدیهه حسی به

¹ [Sinnenwesen .]

² [Verstandeswesen .]

³ [eine Erkenntnisart derselben .]

⁴ [Above , p. 252 / 125 .]

⁵ [Reading , with Erdmann , die Sinnlichkeit for der Sinnlichkeit .]

چیزها در ذاتشان شود، و بدین ترتیب اعتبار عینی دانش حسی را محدود کند. بقیه چیزها،¹ که این در مورد شان صدق نمیکند، ذات‌ها *noumena* نامیده میشوند، تا نشان دهنده این دانش نمیتواند عرصه خود را با هر چیزی که ادراک به تفکر می‌آورد بگسترانند. اما با اینحال ما ناتوان از فهم این موضوع هستیم که چگونه چنین ذات‌هایی میتوانند ممکن باشند، و عرصه‌ای که ورای دنیای مظاهر گسترده میشود برای ما تهی میماند. یعنی، ما دارای ادراکی هستیم که مریباً *problematically* توسعه بیشتر مییابد، اما دارای هیچ بدیهه‌ای، در واقع نه حتی مفهومی از یک بدیهه ممکن نیستیم، که از طریق آن مشعرات بیرون از عرصه شعور حسی بتوانند داده شوند، و بکمش ادراک بتواند مؤکداً *assertorically* ورای آن عرصه بخدمت گرفته شود. مفهوم یک ذات بنابراین مفهومی است صرفاً محدودکننده، با نقش لجام زدن به ادعاهای شعور حسی؛ و بدین خاطر تنها توظیف‌ساز دارد. در عین حال اختراعی دلخواه نیست؛ ملزم است به تحدید شعور حسی، گرچه نمیتواند هیچ چیزی را مثبت ورای عرصه شعور حسی تأکید کند.

تقسیم مشعرات به پدیده‌ها و ذات‌ها، و دنیا به دنیای حواس و دنیای ادراک، لذا در معنای مثبت بسیار نامقبول است،² هرچند که تقسیم مفاهیم به حسی و ذکائی مطمئناً مشروع. زیرا هیچ شعری نمیتواند برای مفاهیم نوع دوم معین شده، و نتیجتاً نمیتوان گفت که بطور عینی اعتبار دارند. اگر حواس را رها کنیم، چگونه میتوان قابل تصور کرد که مقولات ما، که تنها مفاهیم باقیمانده برای ذات‌ها هستند، هنوز میباید بر چیزی دلالت بکنند، زیرا برای رابطه آنها با یک مشعر چیزی بیشتر از صرفاً وحدت تفکر لازم است - یعنی، بعلاوه، یک بدیهه ممکن، که در مورد اش بتوانند بکار روند. با اینحال، اگر مفهوم یک ذات در معنایی صرفاً مریب گرفته شود، نه تنها پذیرفتنی بوده، بلکه بخاطر تحدید شعور حسی غیر قابل صرف نظر کردن نیز هست. اما در آنصورت یک ذات برای ادراک ما [نوعی] مشعر خاص نیست، یعنی، یک مشعر قابل درک؛ آن [نوع از] ادراک که به اش بتواند این تعلق داشته باشد خود یک معضل است. چون ما نمیتوانیم بهیچوجه برای خود امکان ادراکی را به نیابت بیاوریم که میباید مشعر اش را، نه با استدلال صرف منطقی از طریق مقولات، بلکه از راه بدیهه در بدیهه‌ای غیر حسی، بشناسد. آنچه که ادراک از طریق مفهوم یک ذات بدست می‌آورد، بسطی است سلبی؛ یعنی، ادراک توسط شعور حسی محدود نیست؛ بلکه برعکس، شعور حسی را آن خود محدود میکند با اطلاق نام ذات‌ها به چیزها در ذاتشان (چیزها نه بمنزله مظاهر). اما با اینکار همزمان برای خود نیز حد میگذارد، بر این اساس که هیچیک از این ذات‌ها را نمیتواند بکمک هیچکدام از مقولات بشناسد، و اینکه نتیجتاً میباید آنها را تحت عنوان چیزی ناشناخته به تفکر بیاورد.

در نوشته‌های فلاسفه جدید دیده‌ام که، عبارات *mundus sensibilis*^a و *intelligibilis* را با معنایی کاملاً متفاوت با قدیمیها بکار برده‌اند - معنایی که بسادگی درک شده، اما منجر میشود صرفاً به یک بازی پوچ با کلمات. مطابق این کاربرد، عده‌ای مفید دیدند که حاصل جمع مظاهر را، مادامیکه به بدیهه می‌آیند، دنیای حواس، و مادامیکه اتصال شان در تطابق با قوانین ادراک به تفکر بیاید، دنیای ادراک بنامند. نجوم³ مراقبی، که صرفاً رصد آسمان پر ستاره را می‌آموزد، از نوع اول است؛ نجوم نظری، از سوی دیگر، بر اساس تعلیمات نظام کپرنیکی، یا بر اساس قوانین جاذبه نیوتون، از نوع دوم است، یعنی، از نوع دنیای قابل درک. اما اینگونه پیچش کلمات صرفاً حیلتی است سفسطه‌آمیز؛ که هدف اش طفره رفتن است از سؤالی سخت توسط تغییر معنای آن برای راحتی خودمان. ادراک و استدلال، برآستی، در باب مظاهر بکار گرفته میشوند؛ اما سؤالی که میباید پاسخ داده شود این است که آیا آنها توظیف دیگری هم دارند، و قتیکه مشعر یک پدیده نیست (یعنی، یک ذات است)؛ و در این معنای دوم است که مشعر گرفته شده، هنگامیکه بصورت صرفاً قابل درک به تفکر می‌آید، بعبارت دیگر، که فقط به ادراک داده میشود، و نه به حواس. سؤال، بنابراین، این است که آیا علاوه بر توظیف تجربی ادراک - علاوه بر توظیف اش حتی در معنای نیوتونی ساختار عالم - توظیفی متخطی نیز ممکن هست، که میباید با ذات بمنزله یک مشعر سر و کار داشته باشد. به این سؤال ما پاسخ منفی داده‌ایم.

^a نبایست، بجای عبارت *mundus intelligibilis* از عبارت "an intellectual world" استفاده کنیم، چنانچه در تبیینات آلمانی معمول است. چون تنها شکل‌های دانش هستند که میتوانند ذکائی *intellectual* باشند یا حسی *sensuous*.⁴ آن چیزی که تنها میتواند مشعر نوعی بدیهه بشود میبایست (هر قدر هم ناهنجار به گوش برسد) قابل درک *intelligible* و یا قابل حس *sensible* نام گیرد.⁵ [پایان زیر نویس a]

¹ [Reading, with Erdmann, die übrigen for das übrige.]

² ["in the positive sense" added in B.]

³ [Transposing, with Wille, theoretische and kontemplative.]

⁴ [intellektuell, oder sensitiv.]

⁵ [intelligibel oder sensibel.]

بنابراین ، وقتیکه میگوییم حواس مشعرات را آنطور که ظاهر میشوند نیابت میکنند ، و ادراک مشعرات را آنطور که هستند ، عبارت دوم میبایست ، نه در معنای متخطی ، بلکه صرفاً در معنای تجربی عبارات گرفته شود ، یعنی که مشعرات میبایست بمنزله مشعرات تجربه به نیابت بیایند ، یعنی ، بمنزله مظاهر در اتصال بینابینی تام با یکدیگر ، و نه آنطور که بتوانند مجزا باشند از رابطه شان با تجربه ممکن (و لذا با هر حسی) ، بمنزله مشعرات ادراک بحث . اینگونه مشعرات ادراک بحث همواره برای ما ناشناخته باقی خواهند ماند ؛ هرگز نمیتوانیم حتی بدانیم که آیا یک چنین دانش متخطی یا استثنایی¹ اصولاً تحت هیچ شروطی ممکن است یا خیر - لافل نه اگر قرار است همان نوع از دانش باشد که تحت مقولات عادی ما میآید . ادراک و شعور حسی ، در ما ، تنها وقتی میتوانند مشعرات را معین کنند که در التزام هم بکار گمارده شوند . وقتی آنها را جدا کنیم ، آنگاه بدیهه ها داریم بدون مفاهیم ، یا مفاهیم بدون بدیهه ها - در هر دو صورت ، منابهای خواهند شد که نمیتوانیم آنها را در باب هیچ مشعر معینی بکار بگیریم .

اگر ، پس از همه این توضیحات ، هنوز کسی در مورد رها کردن توظیف صرفاً متخطی مقولات شک دارد ، از او بخواهید که از آنها یک حکم ترکیبی بسازد . یک حکم تحلیلی ، ادراک را فراتر نمیبرد ، چون از آنجاییکه تنها با چیزی سر و کار دارد که از قبل در مفهوم به تفکر آمده ، نمیتواند معین کند که آیا این مفهوم ذاتاً رابطه ای با مشعرات دارد ، یا اینکه صرفاً دلالت دارد بر وحدت تفکر بطور عام - با جدایی کامل از شکلی که در آن یک مشعر میتواند داده شود . ادراک [در توظیف تحلیلی خود] تنها میردازد به شناختن آنچه که در مفهوم است ؛ و هیچ کاری به آن شعری که مفهوم در مورد اش بکار می رود ندارد . بنابراین میبایست با یک اصل ترکیبی و آشکارا متخطی سعی کرد ، مثلاً ، " هر آنچه که وجود دارد ، وجود دارد بصورت جوهر ، یا بصورت تعینی ملازم در آن " ، یا " هر چیز محتمل بصورت معلولی از چیزی دیگر وجود دارد ، یعنی ، علت خویش " . اما میپرسم از کجا ادراک میتواند این احکام ترکیبی را بدست بیاورد ، وقتیکه مفاهیم میبایست ، نه در رابطه خود با تجربه ممکن ، بلکه در باب چیزها در ذات شان (ذات ها) بکار روند ؟ آن چیز سوم کجاست ، که همواره برای یک قضیه ترکیبی لازم است ، تا با وساطت اش ، مفاهیمی که هیچگونه قرابت منطقی (تحلیلی) با یکدیگر ندارند در اتصال با هم قرار بگیرند ؟ آن حکم هرگز ثابت نمیشود ، که هیچ ، حتی امکان چنین تصریح بحثی هم نمیتواند نشان داده شود ، بدون توسل به توظیف تجربی ادراک ، و با اینکار خروج کامل از قضاوت بحث و غیر حسی . بنابراین مفهوم مشعرات بحث و صرفاً قابل درک بکلی در کلیه اصولی که بتوانند تنفیذ آنرا ممکن کنند غایب است . چون ما قادر نیستیم شکلی پیدا کنیم که در آن چنین مشعرات قابل درکی بتوانند داده شوند . تفکر مریب که جایی برای آنها باز میکند ، همانند مکانی خالی ، تنها برای تحدید اصول تجربی خدمت میکند ، بدون آنکه خود حاوی یا آشکار کننده هیچ مشعر دیگری از دانش ورای حیطه آن اصول باشد .

¹ [Vaihinger reads *ausserinnliche* for *ausserordentliche*.]

APPENDIX

The Amphiboly Of Concepts Of Reflection

ضمیمه

دوپهلویی مفاهیم تأمل¹Arising From The Confusion Of The Empirical With The
Transcendental Employment Of Understanding

رهایی از سردرگمی توظیف تجربی ادراک بکمک توظیف متخطی آن

تأمل² Reflection (reflexio) کاری با خود مشعرات از دید اشتقاق مستقیم مفاهیم از آنها ندارد ، اما آن وضعیتی از ذهن است که در آن ما برای نخستین بار اقدام به کشف آن شروط غیرعینی subjective میکنیم که [تنها] تحت آنها قادر به رسیدن به مفاهیم هستیم . عبارت است از آگاهی ذکائی از رابطه منابهای داده شده با مصادر مختلف دانش ما ؛ و تنها از راه چنین آگاهی ذکائی است که رابطه مصادر دانش با یکدیگر میتواند بطور صحیح معین شود . پیش از بررسی بیشتر منابهایمان ، این سؤال میبایست پرسیده شود که : در کدامیک از قوای شناخت ما منابها بیکدیگر متصل میگردند ؟ آیا ادراک است و یا حواس ، که بکمکش⁴ آنها ادغام یا مقایسه میشوند ؟ بسیاری از قضاوت ها پذیرفته میشوند بدلیل عادت یا ریشه داشتن در طبع ؛ اما چون هیچ تأملی مقدم بر آنها نبوده ، یا لافل هیچیک نقادانه در پی آن نمیآیند ، اینطور برداشت میشود که از ادراک نشأت گرفته بودند . در واقع در هر موردی احتیاج به امتحان کردن (یعنی ، عطف توجه به زمینه های صحت یک قضاوت) نیست ؛ چون اگر قضاوت بلاواسطه یقین باشد (مثلاً ، این حکم که بین دو نقطه تنها یک خط راست وجود دارد) ، آنگاه هیچ دلیلی برای صحت آن بهتر از خود حکم وجود ندارد . با اینحال ، کلیه قضاوت ها و برآستی کلیه مقایسه ها ، محتاج تأمل هستند ، یعنی ، تمیز آن قوه شناختی که مفاهیم داده شده به آن تعلق دارند . عملی را که بکمک اش مقایسه منابها را با قوه شناختی که به آن تعلق دارد مقابل نموده ، و بکمک آن تمیز میدهیم که آیا در تعلق به ادراک بحث یا به بدیهه حسی میباید با یکدیگر مقایسه شوند ، تأمل متخطی مینامد . حال آن روابطی⁵ که مفاهیم در یک وضعیت ذهن⁶ میتوانند با یکدیگر داشته باشند عبارتند از : تمائل identity و تفاوت difference ، توافق agreement و تخالف opposition ، داخلی inner و خارجی outer و بالاخره ، قابل تعیین determinable و تعیین determination (مضمون و قالب) . تعیین صحیح رابطه بستگی دارد به پاسخ به این سؤال که ، در کدام قوه دانش آنها بطور غیرعینی به یکدیگر تعلق دارند - در شعور حسی یا در ادراک . چون تفاوت مابین قوا اهمیت عظیم برای آن شکلی دارد که در آن میباید روابط را به تفکر بیاوریم .

پیش از تشکیل هرگونه قضاوت عینی ما مفاهیم را با یکدیگر مقایسه میکنیم تا در آنها بیابیم⁷ تمائل identity (تعداد زیادی از منابها زیر یک مفهوم واحد) را به امید قضاوتهای جامع universal ، تفاوت difference را به امید قضاوتهای محدّد particular ، توافق agreement را به امید قضاوتهای ایجابی affirmative ، تخالف opposition را به امید قضاوتهای سلبی negative ، و غیره . به این دلیل ، بنظر میرسد که میبایست مفاهیم فوق را مفاهیم مقایسه بنامیم (conceptus comparationis) . لیکن اگر مسئله در باره قالب منطقی نباشد ، بلکه در باره محتوای مفاهیم ، یعنی که ، آیا چیزها ذاتاً در تمائل هستند یا تفاوت ، در توافق یا تخالف ، و غیره ، آنگاه چون این چیزها میتوانند دارای یک رابطه دوگانه با قوه دانش ما باشند ، یعنی ، با شعور حسی و با ادراک ، آنگاه جای تعلق آنها از این نظر است که شکل تعلق آنها را به یکدیگر تعیین میکند . به این دلیل روابط بینابینی منابهای داده شده تنها میتواند از طریق تأمل متخطی معین شود ، یعنی ، از طریق [آگاهی از] رابطه آنها با تنها یکی از آن دو نوع دانش . آیا چیزها در تمائل هستند یا تفاوت ، در توافق یا تخالف ، و غیره ، آنآ از خود مفاهیم توسط مقایسه (comparatio) صرف قابل تعیین نیست ، بلکه منحصراً توسط تدقیق متخطی

¹ [der Reflexionsbegriffe .]

² [Überlegung .]

³ [Reading , with Erdmann , Vorstellungen for Vorstellung .]

⁴ [Reading , with Erdmann , von for vor .]

⁵ [Reading , with Hertenstein , Die Verhältnisse ... sind for Das Verhältnis ... sind .]

⁶ [in einem Gemütszustande .]

⁷ [Adding , with Erdmann , zu treffen .]

(*reflexio*) ، از راه تشخیص قوه شناختی که به آن متعلقند . بنابراین میتوانیم بگوییم که تأمل منطقی *logical reflection* یک عمل صرف مقایسه است ؛ چون از آنجا که ما آن قوه دانشی را که منابهای داده شده به آن متعلقند بهیچوجه بحساب نمیآوریم ، منابها میبایست همگی ، از نظر جایگاه شان در ذهن ، یکسان بحساب بیایند . تأمل متخطی *Transcendental reflection* از سوی دیگر ، چون به خود مشعرات مربوط میشود ، حاوی زمینه امکان مقایسه عینی منابها با یکدیگر است و لذا بکلی متفاوت با نوع اول تأمل¹ . در واقع آنها حتی به یک قوه دانش واحد هم متعلق نیستند . این تدقیق متخطی وظیفه ای است که از آن هر کسی که بخواهد قضاوتی پیشاتجربی در مورد چیزها بکند نمیتواند ادعای معافیت داشته باشد . اکنون میپردازیم به آن ، و با اینکار چراغی نه کم فروغ برای تعیین کار واقعی ادراک یافته ایم .

1. تماثل Identity و تفاوت Difference

اگر یک مشعر در چندین وهله به ما داده شود اما همواره با همان تعینات داخلی (*qualitas et quantitas*) ، آنگاه اگر بمنزله یک مشعر ادراک بحت بحساب بیاید ، همواره همان چیز واحد خواهد بود ، تنها یک چیز (*numerica identitas*) ، نه چند تا . اما اگر مظهر باشد ، آنگاه ما کاری به مقایسه مفاهیم نخواهیم داشت ؛ حتی اگر هیچ تفاوتی بالکل در رابطه با مفاهیم وجود نداشته باشد ، تفاوت موقعیت مکانی در یک زمان واحد هنوز زمینه کافی برای تفاوت عددی (*numerical difference*) آن مشعر است ، یعنی ، آن مشعر حواس . بنابراین در مورد دو قطره آب میتوانیم از هرگونه تفاوت داخلی (کمی و کیفی) چشم پوشی کرده ، و صرف این واقعیت که آنها همزمان در دو موقعیت مکانی مختلف به بدیهه آمده اند دلیل کافی میشود که آنها را از نظر عددی متفاوت بدانیم . لایب نیتز مظاهر را بعنوان چیزها در ذات شان گرفت ، و همینطور در مورد قابل درک ها ، یعنی ، مشعرات ادراک بحت (گرچه ، او آنها را بخاطر خصوصیت نا روشن منابهای ما از آنها ، پدیده هم نامید) ، و با آن فرض راجع به اصل تماثل او در باب چیزهای غیر قابل تمیز (*principium identitatis indiscernibilium*) مطمئناً ایرادی نیست . اما چون آنها مشعرات شعور حسی هستند ، که توظیف ادراک در رابطه با آنها بحت نبوده بلکه تنها تجربی ، کثرت و تفاوت عددی از پیش به ما داده شده اند توسط خود مکان ، شرط مظاهر خارجی . چون یک بخش از مکان ، هرچند بکلی مشابه و معادل با بخش دیگر ، باز هم در خارج دیگری قرار دارد ، و درست بهمین دلیل بخشی است متفاوت ، که اگر به آن افزوده شود همراه آن مکانی بزرگتر را میسازد . همینطور است در مورد چیزهایی که همزمان در موقعیتهای متفاوت مکان وجود دارند ، هر قدر هم متشابه و متساوی از دیگر نظرها باشند .

2. توافق Agreement و تخالف Opposition

اگر واقعیت تنها توسط ادراک بحت به نیابت بیاید (*realitas noumenon*) ، هیچ تخالفی نمیتواند بین واقعیت ها حس شود ، یعنی ، هیچ رابطه ای از آن نوع که ، وقتی در یک چیز واحد ادغام میشوند ، اثرات یکدیگر را خنثی کرده و شکلی مانند $3 - 3 = 0$ بگیرند . از سوی دیگر ، چیز واقعی در مظهر (*realitas phaenomenon*) مطمئناً اجازه تخالف را میدهد . وقتی این واقعیت ها در چیزی واحد ادغام میشوند ، یکی از آنها تماماً یا بخشاً اثر آن دیگری را از بین میبرد ، همچنانکه دو نیروی محرک در راستایی واحد ، مادامیکه نقطه ای را در جهات خلاف جذب یا دفع میکنند ، یا لذتی که درد را خنثی میکند .

3. داخلی Inner و خارجی Outer

در یک مشعر از ادراک بحت تنها آن چیزی داخلی است که هیچگونه رابطه ای بالکل (تا جاییکه به وجود اش مربوط میشود) با هیچ چیز متفاوت با خود نداشته باشد . در مورد پدیده جوهری *substantia phaenomenon* در مکان کاملاً برعکس است ؛ تعینات داخلی اش چیزی جز روابط نبوده ، و خود تماماً از روابط صرف ساخته شده است . ما از جوهر در مکان تنها از طریق نیروهاییکه در این مکان و آن مکان فعال هستند آگاه میشویم ، که یا اشیاء دیگر را بسوی اش میکشند (جاذبه) ، یا نفوذ آنها را مانع میشوند (دافعه و غیرقابل نفوذ بودن) . با هیچ خاصیت دیگر تشکیل دهنده مفهوم جوهر که در مکان ظاهر گشته و ما آن را ماده مینامیم آشنایی نداریم . از سوی دیگر ، بمنزله مشعر ادراک بحت ، هر جوهری باید دارای تعینات داخلی و قوایی باشد که با واقعیت داخلی آن همخوانی دارند . اما چه حوادث داخلی دیگری را جز آنهایکه حس داخلی به ما ارائه میکند میتوانیم در تفکر بپذیریم ؟ آنها میبایست یا خود یک تفکر² *thinking* باشند و یا مشابه تفکر . بدین خاطر لایب نیتز ، که جوهر را ذات بحساب میآورد ، بخاطر شیوه تصور خود از آنها ، هر چیزی را که میتوانست دال بر رابطه ای خارجی باشد از آنان جدا کرد ، بنابراین ، از جمله ، تألیف *composition* را ، و با اینکار همه آنها ، حتی عناصر متشکله ماده را ، به موضوعاتی ساده با قدرت های انابه تبدیل نمود ، در یک کلام ، ذرات وجود MONADS .

¹ [Reading, with Vaihinger, *ersteren* for *letzteren*.]

² [ein Denken.]

4. مضمون *Matter* و قالب *Form*

این دو مفهوم زیر بنای هر تأمل دیگر هستند، که اینقدر جدا ناشدنی درگیرند با هر توظیف ادراک. اولی [مضمون] نشان دهنده چیز قابل تعیین بطور عام است، و دومی [قالب] تعیین آن - هر دو هم در معنای متخطی، جدا از همه تفاوتها در آنچه که داده شده است و از شکل تعیین اش. منطقیون پیش از این عنوان "مضمون" را به جامع *universal* میدادند و "قالب" را به تفاوتی خاص. در هر حکمی میتوان مفاهیم داده شده را مضمون منطقی (یعنی، مضمون برای قضاوت) نامید، و رابطه آنها (توسط افعال رابط) را قالب حکم. در هر وجودی، عناصر متشکله اش (*essentia*) مضمون هستند، شکلی که آنها در آن بصورت یک چیز ادغام شده اند، قالب مضمون. همچنین در مورد چیزها بطور عام، واقعیت نامحدود بعنوان مضمون هر امکانی، و محدودیت اش (نفی آن) بعنوان قالب که توسط آن یک چیز از چیزهای دیگر بر طبق مفاهیم متخطی تمیز داده میشود. ادراک، برای اینکه بتواند هر چیزی را بطور قاطع معین کند، نیاز دارد که چیزی ابتدا داده شود، لااقل در مفهوم. نتیجتاً در مفهوم ادراک بحث مضمون مقدم است بر قالب؛ و به این دلیل لایب نیتز ابتدا چیزها (*monads*) را فرض کرد، و در آنها قدرتی را برای انابته، تا اینکه بعداً بر این اساس رابطه خارجی و جمهور وضعیت هایشان (یعنی، منابها) را بنا کند. مکان و زمان - اولی از طریق رابطه جوهرها و دومی از راه اتصال تعیینات فیمابین آنها - بنابراین با این دیدگاه، بمنزله زمینه ها و عواقب، ممکن گردیدند. این، در واقع، آن شکلی است که الزاماً میشود، اگر ادراک بحث میتواند بیواسطه متوجه مشعرات شود، و اگر که مکان و زمان تعیینات چیزها در ذاتشان میبودند. اما اگر آنها فقط بدیهه های حسی ای باشند، که در آنها مشعرات را صرفاً بصورت مظاهر تعیین میکنیم، آنگاه قالب بدیهه (بمنزله خصیصه غیرعینی *subjective* شعور حسی) مقدم است بر هر مضمونی (حسها)؛ مکان و زمان مقدم بر همه مظاهر میآیند و پیش از کلیه داده های تجربه، و برآستی چیزی هستند که تجربه را اصولاً ممکن میکنند. فلاسفه ذهن گرا تحمل اینکه قالب را مقدم بر چیزها در ذاتشان و تعیین کننده امکان آنها به تفکر بیاورند ندارند. ایرادی کاملاً بحق با این فرض که ما چیزها را آنطور که حقیقتاً هستند به بدیهه میآوریم، هرچند با مناب مبهم. اما چون بدیهه حسی یک شرط غیرعینی کاملاً خاص است، که بطور پیشاتجربی در شالوده هر ادراک حسی، بمنزله قالب جذری آن هست، نتیجه میگیریم که قالب مستقلاً داده شده، و اینکه تا اینجا مضمون است (یا خود چیزها که ظاهر میشوند¹) که برعکس بخاطر خدمت کردن بعنوان شالوده (همانطور که میباید حکم میگردیم اگر که مفاهیم صرف را دنبال کرده بودیم) امکان خود اش پیش فرض میکند بدیهه ای قالبی (زمان و مکان) را که از پیش داده شده اند.

Note To The Amphiboly Of Concepts Of Reflection

ملاحظه ای در دوپهلویی مفاهیم تأمل

اجازه دهید جایی را که برای یک مفهوم، چه در شعور حسی و چه در ادراک بحث در نظر میگیریم، جایگاه متخطی آن بنام *transcendental location*. بنابراین تصمیم درباره جایگاه متعلق به هر مفهوم برحسب تفاوت در استعمال آن، و دستورالعمل تعیین این جایگاه برای کلیه مفاهیم بر طبق قواعد، بحثی است متخطی. این تعالیم، جهت تشخیص آن قوه شناختی که مفاهیم در هر مورد بدرستی به آن تعلق دارند، حراستی است مطمئن در برابر توظیف زیر جلی ادراک بحث و ضلال ناشی از آن. میتوانیم هر مفهومی، هر عنوانی، را که تحت آن تعداد زیادی از اقلام دانش قرار میگیرند یک جایگاه منطقی *logical location* بنامیم. بر این شالوده بنا شده است بحث منطقی *logical topic* ارسطو، که معلمان و خطیبان میتوانند از آن استفاده کنند جهت یافتن جای شایسته برای مطلب مورد بحث تحت عناوین یا تفکرات داده شده، و سپس، با ظاهری دقیق در باره آن به مناقشه یا سخنوری بپردازند.

مبحث متخطی، برعکس، حاوی چیزی غیر از چهار عنوان ذکر شده برای مقایسه و تمیز نیست، آنها از مقولات تمیز داده میشوند بکمک این واقعیت که مشعر را بر طبق آنچه که مفهوم اش را تشکیل میدهد ارائه نمیکند (کمیت و کیفیت)، بلکه تنها خدمت میکنند برای توضیح مقایسه منابها که مقدم است بر مفهوم چیزها، در تمام پیچیدگی اش. اما این مقایسه پیش از هر چیز نیاز به یک تأمل دارد، یعنی، تعیین محلی که منابهای چیزها که مورد مقایسه قرار میگیرند به آن متعلقند، یعنی، آیا آنها توسط ادراک بحث به تفکر آمده اند یا توسط شعور حسی در مظهر داده شده اند.

¹ [Reading, with 4th edition, *erscheinen* for *erschienen*.]

مفاهیم میتوانند بطور منطقی با هم مقایسه شوند بدون آنکه به ما زحمتی برای تعیین قوه ای که به آن متعلقند بدهند ، یعنی ، اینکه آیا مشعرات آنها ذات برای ادراک هستند ، یا پدیده برای شعور حسی . اما اگر بخواهیم با این مفاهیم بسوی مشعرات پیش برویم ، مبیایست ابتدا متوسل شویم به تأمل متخطی ، تا معلوم شود که قرار است مشعرات برای کدام قوه شناخت باشند ، آیا برای ادراک بحث یا برای شعور حسی . در غیاب چنین تأملی ، استفاده از این مفاهیم بسیار نامطمئن است ، با ایجاد به اصطلاح اصول ترکیبی ، که استدلال نقادانه نمیتواند تشخیص بدهد و بر چیزی بهتر از دوپهلویی متخطی *transcendental amphiboly* مبتنی نیستند ، یعنی ، خلط شعری از ادراک بحث با مظهر .

با فقدان چنین مبحث متخطی ، و نتیجتاً ضلال ناشی از دوپهلویی مفاهیم تأمل ، عالیجناب لایب نیز یک نظام نکائی برای دنیا را بر پا کرد ، یا صحیح تر او معتقد گردید که میتواند در مورد طبیعت داخلی چیزها توسط مقایسه کلیه مشعرات صرفاً با ادراک و با مفاهیم قالبی مفروز¹ تفکرات اش ، کسب دانش کند . جدول ما برای مفاهیم تأمل این برتری غیرمنتظره را دارد که همه خصایص ممیز نظام او را در مقابل چشمان ما قرار میدهد ، و همزمان زمینه اصلی این نحوه عجیب تفکر را ، که برآستی بر چیزی جز سوء فهم متکی نبود . او کلیه چیزها را بکمک تنها مفاهیم مقایسه کرد ، و طبیعتاً تفاوتی نیافت جز آنچه که ادراک بکمک آنها مفاهیم بحث خویش را از یکدیگر تمیز میدهد . شروط بدیهه حسی را ، که تفاوتی خودشان را با خود حمل میکنند ، او چیزی جذری ندانست ، شعور حسی برای او فقط شکلی مبهم از انابه بود ، نه منشائی مجزا برای منابهها . مظهر ، از دید او ، مناب بود برای چیزها در ذاتشان . چنین نیابتی برآستی ، همانطور که او تشخیص داد ، در قالب منطقی از دانش توسط ادراک متفاوت است ، زیرا ، بخاطر فقدان معمول تحلیل در آن ، نوعی ناخالصی از منابههای همراه را وارد مفهوم آن چیز میکند ، یک ناخالصی که ادراک میدانند چطور از آن جدا شود . در یک کلام ، مظاهر نکائی شده لایب نیز ، دقیقاً شبیه لاک ، بر طبق نظام پساتجربی *noogony* او (اگر اجازه استفاده از چنین عبارتی را داشته باشیم) ، همه مفاهیم ادراک را جسمانی کردند ، یعنی ، آنها را چنین تعبیر نمودند که چیزی جز مفاهیم تجربی یا مفاهیم انتزاعی تأمل نیستند . بجای جستجوی دو منبع برای منابهها در ادراک و در شعور حسی ، که در عین تفاوت کامل ، قادرند قضاوت هایی با اعتبار عینی در مورد چیزها تنها در همراهی با هم تأمین کنند ، هر یک از این دو مرد بزرگ تنها به یکی از آنها اکتفا کرده ، و آنرا در رابطه بلاواسطه با چیزها در ذات شان دیدند . آن قوه دیگر نتیجتاً عاملی گردید یا برای سردرگمی یا مرتب کردن منابهایی که این قوه منتخب میدهد .

لایب نیز بنابراین مشعرات حواس را با یکدیگر صرفاً از لحاظ ادراک مقایسه کرد ، آنها را بمثابه چیزها در ذاتشان گرفت . ابتدا ، او آنها را تا جاییکه قرار است توسط ادراک معادل یا متفاوت باشند مقایسه کرد . و چون در مقابل خود تنها مفاهیم آنها و نه جایگاه شان در بدیهه (تنها جاییکه مشعر میتواند در آن داده شود) را قرار داده ، و جایگاه متخطی این مفاهیم را بکلی نادیده گرفته بود (که آیا مشعر قرار است جزو مظاهر بحساب بیاید یا جزو چیزها در ذات شان) ، ناگزیر نتیجه این شد که او میباید اصل تمائل خویش در مورد چیزهای غیرقابل تمیز را که تنها در مورد مفاهیم چیزها بطور عام اعتبار دارد ، به پوشاندن مشعرات حواس (*mundus phaenomenon*) نیز گسترش دهد ، و میباید باور کند که با اینکار به پیشرفت دانش ما از طبیعت کمکی شایان نموده است . یقیناً ، اگر یک قطره آب را در کلیه تعینات داخلی آن بمنزله چیزی در ذات اش بشناسیم ، و اگر تمامی مفهوم یک قطره برای همه قطرات یکسان باشد ، آنگاه نمیتوانیم مجاز بشمریم که یکی با دیگری متفاوت شود . اما اگر قطره مظهري در مکان باشد ، آنگاه جایگاهش را نه تنها در ادراک (تحت مفاهیم) بلکه در بدیهه خارجی حسی (در مکان) دارد ، و موقعیتهای فیزیکی در رابطه با تعینات داخلی چیزها کاملاً خنثی هستند . یک محل *b* میتواند حاوی چیزی کاملاً معادل و مشابه با چیزی دیگر در محل *a* باشد ، درست بهمان سادگی که اگر آن دو چیز دروناً بسیار متفاوت میبودند . تفاوت در محل ، بدون شروط اضافی دیگر ، تمایز و تکثر مشعرات را ، بمنزله مظاهر ، نه فقط ممکن بلکه لازم هم میسازد . نتیجتاً ، این به اصطلاح قانون فوق قانون طبیعت نیست . تنها قاعده ای است تحلیلی برای² قیاس چیزها توسط مفاهیم صرف .

ثانیاً ، این اصل که واقعیتها (بمنزله مؤکدات بحث) هرگز در تناقض منطقی با یکدیگر قرار نمیگیرند ، در مورد رابطه مفاهیم ، حکمی است کاملاً صحیح ، لیکن هیچ معنایی در باب طبیعت و یا چیزها در ذات شان ندارد . چون تضاد واقعی مطمئناً پیش میآید ؛ وجود دارند مواردی که $A - B = 0$ ، یعنی ، وقتیکه دو واقعیت که در چیزی واحد ادغام میشوند اثرات یکدیگر را خنثی میکنند . این بصورت همه جریانات بازدارنده و خنثی کننده در طبیعت دائماً مقابل چشمان ما قرار دارد ، که ، بدلیل وابستگی به نیروها ، مبیایست پدیده های واقعیت *realitates phaenomena* نامیده شوند . مکانیک عمومی برآستی میتواند شرط تجربی این تضاد را در قاعده ای پیشاتجربی بدهد ، زیرا تخالف در جهت نیروها را بحساب میآورد ، شرطی که توسط مفهوم متخطی واقعیت بکلی نادیده گرفته میشود . گرچه جناب لایب نیز قضیه فوق را با طمطراق تمام بعنوان اصلی جدید اعلان نکرد ، اما از آن برای مؤکدات جدید بهره گرفت ، و اخلافتش آنرا علناً در نظام *Leibnizian-Wolffian* خویش گنجانده . بنابراین ، بر اساس این اصل همه مشکلات صرفاً حاصل محدودیت های مخلوقات هستند ، یعنی ، نفی ها *negations* ، چون تنها نفی ها در ستیز اند با واقعیت . (برآستی که در مورد مفهوم صرف یک چیز بطور عام چنین است ، اما نه در مورد چیزها بمنزله مظاهر) . همینطور مریدان او هم ، ادغام کل واقعیت در یک وجود را ، نه تنها ممکن بلکه طبیعی میدانند ، بدون بیم از هیچ تناقضی . چون تنها تضادی که آنها میشناسند ، از نوع تناقض منطقی *contradiction* است ، که توسط آن مفهوم یک چیز در ذات خویش حذف میگردد . آنها تضاد خسران متقابل را نمیبینند ، که در آن هر یک از دو

¹ [*abgesonderien* .]

² [*Reading* , with 4th edition , *der* for *oder* .]

زمینه واقعی اثر دیگری را تخریب میکند - تضادی که تنها از حیث شروط ارائه شده به ما در شعور حسی قادریم برای خویش به نیابت بیاوریم .

ثالثاً ، تعالیم لایب نیتز در باب ذرات وجود *mondology* دارای هیچ پایه ای بالکل نیست مگر شکل انابیه او از تمایز درون و بیرون صرفاً در رابطه با ادراک . جوهرها بطور عام میباید یک طبیعت داخلی داشته باشند ، که بنابراین از هرگونه روابط خارجی آزاد است ، و نتیجتاً از تألیف *composition* هم . بنابراین بسط *simple* مبنای آنچه است که درونی بوده برای چیزها در ذات شان . اما آنچه که داخلی است در وضعیت یک جوهر نمیتواند مبتنی باشد بر محل ، شکل ، تماس یا حرکت (که این تعیینات همگی خارجی هستند) ، و بنابراین نمیتوان به جوهرها هیچ وضعیت داخلی نسبت داد مگر آنچه که از طریق آن ما خودمان دروناً حس خود را معین میکنیم ، یعنی ، وضعیت منابها را . این بنابراین تصور ذرات وجود را کامل کرد ، که آنها گرچه میباید بمنزله مواد بنیادی کل عالم خدمت کنند ، لیکن دارای هیچ قدرت فاعلی نیستند مگر تنها آنچه که مبتنی است بر منابها ، که تأثیر آنها محدود است ، دقیقاً ، بر خودشان .

درست بهمین دلیل اصل او در مورد جمهور تبادلی ممکن جوهرها *possible reciprocal community of substances* میبایست یک هماهنگی از پیش مستقر *pre-established harmony* بوده باشد ، و نه تأثیری فیزیکی . چون از آنجاییکه هر چیز صرفاً داخلی است ، یعنی ، فقط به منابهای خود مربوط میشود ، وضعیت منابهای یک جوهر نمیتواند در هیچگونه اتصال مؤثری با همان از دیگری باشد . علت سومی میبایست وجود داشته باشد ، که همه جوهرها را بدون استثناء معین کرده ، و با اینکار وضعیت های آنها را با یکدیگر در تناظر قرار میدهد ، بواقع نه توسط یک دخالت مخصوص مناسبتی در هر مورد خاص (*systema assistentiae*) ، بلکه توسط وحدت فکر *idea* یک علت دارای اعتبار برای کلیه جوهرها ، و در آن میبایست همه آنها بدون استثناء وجود و تداوم خویش را کسب کنند ، و لذا تناظر تبادلی خویش را هم ، بر طبق قوانین جامع .

رابعاً ، تعالیم معروف لایب نیتز در باب زمان و مکان ، که در آن او این قالب های شعور حسی را ذکاتی کرد ، ریشه خود را تماماً مدیون همین مغالطه¹ تأمل متخطی بود . اگر تلاش کنم که توسط ادراک صرف برای خود روابط خارجی چیزها را به نیابت بیاورم ، این تنها بکمک مفهومی از عمل تبادلی آنها ممکن خواهد شد ؛ و اگر بدنبال اتصال دو وضعیت از یک چیز واحد باشم ، این تنها میتواند در ترتیب زمینه ها و عواقب باشد . بر این اساس ، لایب نیتز مکان را همچون نوعی ترتیب در جمهور جوهرها تصور کرد ، و زمان را زنجیره دینامیکی وضعیت هایشان . آنچه را که بنظر میرسد مکان و زمان بحق صاحب آن هستند ، در استقلال از چیزها ، او نسبت داد به ارتباط در مفاهیم آنها ، که ما را به اینجا رساند تا آنچه را که قالب صرف روابط دینامیکی بود بمنزله یک بدیهه خاص بدانیم ، قائم بذات و مقدم بر چیزها در ذاتشان . بنابراین مکان و زمان برای او شکل قابل درک اتصال بین چیزها (جوهرها و وضعیت های آنها) در ذات شان بودند ؛ و چیزها جوهرهای قابل درک بودند (*substantiae noumena*) . و از آنجاییکه او شعور حسی را مجاز به داشتن هیچ شکلی از بدیهه خاص خود ندانسته بلکه در پی همه منابهای مشعرات ، حتی تجربیی ، در ادراک ، بود و برای حواس چیزی باقی نگذاشت جز شغل حقیر تحیر و اعوجاج منابهای پیشین ، دیگر برایش راهی نماند جز آنکه مفاهیم [ذکاتی شده] را بهمان اندازه برای مظاهر نیز معتبر بداند .

اما حتی اگر میتوانستیم توسط ادراک بحث چیزی ترکیبی راجع به چیزها در ذاتشان بگوییم (هر چند که ناممکن است) ، باز هم قابل تنفیذ در مورد مظاهر نمیشد ، که چیزها را در ذاتشان نیابت نمیکند . در مورد مظاهر ، همیشه مجبوریم که مفاهیم خود را ، در تأمل متخطی ، منحصراً تحت شروط شعور حسی مقایسه کنیم ؛ و بدین ترتیب مکان و زمان تعیینات چیزها در ذاتشان نخواهند بود بلکه برای مظاهر . چیزها در ذاتشان چه میتوانند باشند ، به دانستن آن هم احتیاج نداریم ، چون یک چیز هرگز مقابل ما نخواهد آمد مگر تنها در مظهر .

بقیه مفاهیم تأمل را هم میباید بهمین نحو مورد بررسی قرار داد . ماده *matter* پدیده جوهری *substantia phaenomenon* است . چیزی را که دروناً به آن تعلق دارد در تمام بخشهای مکانی که اشغال میکند میگوییم ، و در همه تأثیراتی که ببار میآورد ، هر چند که میدانیم اینها تنها میتوانند مظاهر حس خارجی باشند . بنابراین چیز مطلقاً داخلی نداریم ، مگر نسبتاً داخلی که ذاتاً دوباره متشکل است از روابط خارجی . [طبیعت] مطلقاً داخلی ماده ، انطور که میباید توسط ادراک بحث تصور شود ، چیزی نیست مگر یک وهم *phantom* ؛² چون ماده جزو مشعرات ادراک بحث نیست ، و مشعر متخطی که شاید زمینه این مظهر که ماده مینامیم باشد صرفاً چیزی است که از آن نمیباید درک کنیم که چیست ، حتی اگر کسی قادر بود به ما بگوید . چون ما تنها آن چیزی را میتوانیم درک کنیم که همراه خود ، در بدیهه ، چیزی متناظر با لغات ما همراه بیاورد . اگر منظور از این گلابه ها - که ما هیچ اشرافی درون [طبیعت] داخلی چیزها نداریم - این باشد که توسط ادراک بحث نمیتوانیم تصور کنیم آن چیزهایی که به ما ظاهر میشوند چه میتوانند در ذاتشان باشند ، آنگاه آنها تماماً نامشروع و نامعقول هستند . چون آنچه که انتظار می رود این است که ما میباید قادر به شناخت چیزها باشیم ، و لذا به بدیهه آوردن آنها ، بدون حواس ، و در نتیجه میبایست صاحب قوه شناختی باشیم بکلی متفاوت با آنچه که انسان دارد ، و آنها نه فقط در درجه بلکه ایضاً در نوع بدیهه - عبارت دیگر ، ما نباید انسان باشیم بلکه موجوداتی³ که حتی قادر نیستیم بگوییم آیا ممکن هستند ، تا چه رسد که بگوییم چگونه ساخته شده اند . ما از طریق مشاهده و تحلیل مظاهر در خفایای درونی طبیعت نفوذ میکنیم ، و کسی نمیتواند بگوید که

¹ [Täuschung .]

² [Grille .]

³ [Wesen .]

این دانش در طول زمان تا چه میزان توسعه خواهد یافت . اما با همه این دانش ، و حتی اگر کل طبیعت هم برایمان مکشوف میشد ، باز هرگز قادر به پاسخگویی به آن سؤالات متخطی نبودیم که ورای طبیعت میروند . دلیل اش این است که برای ما مقدور نیست که ذهن خویش را با هیچ بدیهه دیگری جز حس داخلی رصد کنیم ؛ و دیگر اینکه دقیقاً در ذهن است که راز منشاء شعور حسی ما قرار دارد . رابطه شعور حسی با یک مشعر و آنچه که میتواند زمینه متخطی این وحدت [عینی] باشد ، موضوعاتی هستند بدون شک آنچنان عمیقاً مکتوم که ما ، که حتی خود را بهر حال تنها از طریق حس داخلی و لذا بمنزله مظهر می‌شناسیم ، هرگز محق نخواهیم بود برای تلقی شعور حسی بمنزله ابزار مناسب تخصص جهت کشف هیچ چیز مگر باز هم مظاهری دیگر - هر چقدر هم که مشتاق اکتشاف علت غیر حسی آنها باشیم .

آنچه که این نقد نتایج صرفاً مبتنی بر عملکردهای تأمل را اینطور فوق العاده مفید میسازد این است که پوچی کلیه نتایج راجع به مشعرات را که با یکدیگر صرفاً در ادراک مقایسه شده اند آشکار میکند ، و همزمان مغایرت اساسی ما را تصدیق ، یعنی ، گرچه مظاهر بمنزله چیزها در ذاتشان جزو مشعرات ادراک بحت منظور نشده اند ، با اینحال تنها مشعراتی هستند که در رابطه با آنها دانش ما میتواند واقعیت عینی داشته باشد ، یعنی ، که در رابطه با آنها بدیهه ای در تناظر با مفاهیم وجود دارد .

اگر صرفاً بشکل منطقی به تأمل پردازیم ، تنها در حال مقایسه مفاهیم خود با یکدیگر در ادراک خواهیم بود ، که ببینیم آیا هر دو همان محتوا را دارند یا خیر ، آیا متناقض یکدیگرند یا خیر ، آیا چیزی در درون خود مفهوم هست یا مضافی است از بیرون ، کدامیک از آندو داده شده است و کدامیک میباید تنها بمنزله شکلی از تکثیر آنچه که داده شده خدمت کند . اما اگر این مفاهیم را در مورد مشعری بطور عام (در معنای متخطی) بکار بگیریم ، بدون تعیین اینکه آیا مشعری است برای بدیهه حسی یا ذکائی ، در همان توجه اولیه به این مشعر بلافاصله محدودیت هایی آشکار میگردند که هر گونه توظیف غیر تجربی آن مفاهیم را ممنوع¹ کرده ، و درست با همین واقعیت ثابت میکنند که نیابت یک مشعر بمنزله چیزی بطور عام نه تنها ناکافی است بلکه در تناقض با خود ، وقتیکه بدون تعیین حسی گرفته شود و مستقل از هر گونه شرط تجربی . نتیجه این میشود که یا میبایست هر مشعری را بلااستثناء کنار بگذاریم (همچون منطقی) ، و یا اگر مشعری را میپذیریم ، میبایست آنرا تحت شروط بدیهه حسی به تفکر بیاوریم . چون چیز قابل درک نیاز دارد به بدیهه ای کاملاً خاص که ما صاحب آن نیستیم ، و در غیاب این برای ما هیچ چیز بالکل وجود نخواهد داشت ؛ و ، از سوی دیگر ، همچنین روشن است که مظاهر نمیتوانند مشعرات در ذات خویش باشند . اگر صرفاً چیزها بطور عام را به تفکر بیاورم ، تفاوت در روابط خارجی آنها نمیتواند تفاوتی در ذاتشان را تشکیل دهد ؛ برعکس ، این تفاوت را پیش فرض میکند . و اگر هیچ تفاوت داخلی بین مفهوم یکی با دیگری وجود نداشته باشد ، آنگاه فقط چیزی واحد را در روابط متفاوت قرار میدهم . بعلاوه ، افزودن یک ایجاب خالص² (از واقعیت) بر دیگری ، چیز ایجابی را در آنها افزایش میدهد ؛ هیچ nothing ، کنار گذاشته ، یا منع نشده است ؛ نتیجتاً واقعی the real در چیزها نمیتواند در تضاد با خویش باشد - و قس علی هذا .

* * *

همانطور که نشان داده ایم ، مفاهیم تأمل ، بخاطر بعضی سوء تعبیرات ، چنان تأثیر عظیمی بر توظیف ادراک گذاشته اند که حتی یکی از دقیقترین فلاسفه را به ضلالت یک نظام خیالی از دانش ذکائی کشانند ، که قصد دارد مشعرات خود را بدون هیچ مساعدتی از حواس تعیین کند . به این دلیل تبیین علت آنچه که خادع است - مسبب این اصول سقیم - در دوپهلویی این مفاهیم ، فایده ای عظیم دارد بعنوان یک اسلوب قابل اعتماد جهت تعیین و تضمین حدود ادراک .

براستی صحیح است که هر آنچه که بطور جامع در توافق یا تضاد با یک مفهوم باشد در توافق یا تضاد با هر چیز خاص مشمول تحت آن نیز هست (dictum de omni et nullo) ؛ اما نامعقول خواهد گردید که اگر این اصل منطقی را تغییر داده و به این صورت بیان کنیم : - آنچه که مشمول یک مفهوم جامع نباشد مشمول مفاهیم خاص تحت آن نیز نیست . چون اینها دقیقاً به این دلیل مفاهیم خاص میباشند که شامل بیش از آنچه که در جامع به تفکر میآید هستند . نهایتاً بر این اصل دوم است که کل نظام ذکائی لایب نیتز اتکاء دارد ؛ و با همان هم لاجرم سقوط میکند ، همراه با کلیه دو پهلویی ها (در توظیف ادراک) که از آن برخاسته اند .

اصل تماثل چیزهای غیر قابل تمیز در واقع بر این پیش فرض بنا شده است ، که اگر تمایزی خاص در مفهوم چیزی بطور عام یافت نشود ، قرار نیست که در ذات خود آن چیزها هم یافت شود ، و در نتیجه همه آن چیزها که در مفهوم خویش (در کیفیت یا کمیت) از یکدیگر قابل تمیز نیستند بالکل متماتلند . زیرا در مفهوم صرف یک چیز بطور عام تعداد زیادی از شروط لازم

¹ [Reading , with Vaihinger , nicht empirischen ... verwehren for empirischen ... verkehren .]

² [blassen .]

بدیهه آن¹ را کنار میگذاریم، شروطی را که کنار گذاشته ایم، با پیش فرضی غریب، چنین بحساب آمدند که اصلاً آنجا نبودند، و هیچ چیزی ورای آنچه که در مفهوم یک چیز وجود دارد برای آن مجاز شمرده نمیشود.

مفهوم یک متر مکعب از مکان، هر جا و هر چند بار که به آن فکر میکنم، در ذات خویش تماماً یکی است. اما دو تا متر مکعب نهایتاً در مکان توسط تفاوت صرف محل هایشان قابل تمیز از یکدیگرند (*numero diversa*)؛ این محل ها شروط بدیهه ای هستند که در آن، مشعر این مفهوم داده میشود؛ لیکن تعلق به مفهوم ندارند بلکه تماماً به شعور حسی.² مشابهاً، هیچ تضادی در مفهوم یک چیز وجود ندارد مگر اینکه اظهاری سلبی ادغام شود با یک ایجابی؛ مفاهیم صرفاً ایجابی نمیتوانند، هنگام ادغام، موجد هیچگونه حذفی شوند. اما در بدیهه حسی، که واقعیت (مثلاً، حرکت) در آن داده میشود، شروطی (جهت خلاف)، که در مفهوم عام حرکت کنار گذاشته شده بودند، وجود دارند که تضادی را ممکن میکنند (هرچند نه برآستی از نوع منطقی)، یعنی، ایجاد صفر ($0 =$) از چیزیکه تماماً مثبت است. لذا ما در مقامی نیستیم که بگوییم چون تضاد قرار نیست در مفاهیم واقعیت یافت شود، پس هر واقعیتی در³ توافق است با خود.^a

برطبق مفاهیم صرف، درون، زیرلایه است برای کلیه تعینات نسبی⁴ یا خارجی. بنابراین اگر کلیه شروط بدیهه را کنار گذاشته و خود را به مفهوم یک چیز بطور عام محدود کنم، میتوانم همه روابط خارجی را کنار بگذارم، و هنوز میبایست مفهومی از یک چیز باقی بماند که دال بر هیچ رابطه ای نیست، مگر تنها تعینات داخلی. بنظر میآید از این چنین نتیجه میشود که در هر آنچه که یک چیز (جوهر) باشد، چیزی وجود دارد که مطلقاً داخلی بوده و مقرر است بر همه تعینات خارجی، چون همان است که برای نخستین بار آنها را ممکن میکند؛ و نتیجتاً، این زیرلایه، که دیگر درون خویش حاوی هیچ رابطه خارجی نیست، بسیط *Simple* است. (چیزهای مادی هرگز چیزی نیستند جز روابط صرف، لاقلاً در مورد اجزایشان که نسبت به یکدیگر خارجی اند.) و چون هیچ تعیناتی را نمیشناسیم که مطلقاً داخلی باشند مگر آنهاییکه از طریق حس داخلی ما [داده میشوند]، این زیرلایه نه تنها بسیط است؛ بعلاوه (در تشابه با حس داخلی ما) از طریق منابها معین میشود؛ به عبارت دیگر، همه چیزها در واقع ذرات وجود *monads* هستند، وجودهای بسیط مجهز به منابها. این مجادلات تماماً توجیه پذیر میشدند، اگر ورای مفهوم یک چیز بطور عام شروطی دیگر وجود نمیداشتند که تنها تحت آنها مشعرات بدیهه خارجی میتوانستند به ما داده شوند. همانهاییکه مفهوم بحث [در واقع] آنها را کنار گذاشته است. چون تحت این شروط اضافی، همانطور که درمیابیم، یک مظهر ماندگار در مکان (حجم غیر قابل نفوذ) تنها میتواند حاوی روابط باشد و نه بهیچوجه چیزی مطلقاً داخلی، و هنوز زیرلایه اولیه هر ادراک حسی خارجی. از طریق مفاهیم صرف، برآستی، نمیتوانم چیزی را که خارجی است به تفکر بیاورم بدون به تفکر آوردن چیزی داخلی؛⁵ و به این دلیل کافی که مفاهیم نسبت *relation* پیش فرض میکنند چیزهایی را که مطلقاً [یعنی، مستقلاً] داده شده، و بدون اینها غیرممکن اند. اما در بدیهه چیزی وجود دارد که نمیتوان در مفهوم صرف یک چیز یافت؛ و این آن زیرلایه را میدهد، که هرگز از طریق مفاهیم صرف دانسته نمیشود، یعنی، یک⁶ مکان که با همه محتویات اش متشکل است منحصراً از روابط، قالبی یا، شاید، واقعی هم. زیرا، بدون یک عنصر مطلقاً داخلی، یک چیز هرگز نمیتواند توسط مفاهیم صرف به نیابت بیاید، بنابراین نمیتوانم ادعا کنم که در چیزها در ذاتشان که تحت این مفاهیم رده بندی میشوند، و در بدیهه آنها، چیزی خارجی هم وجود ندارد که هیچ پایه ای در هیچ چیز تماماً درونی نداشته باشد. بمحض اینکه کلیه شروط بدیهه را کنار بگذاریم، قبول میکنم، که هیچ چیز در مفهوم صرف باقی نمیماند مگر درون بطور عام و روابط بینابینی اش، که تنها از طریق آنها برون ممکن میشود. اما این ضرورت، که متکی است تنها بر انتزاع، در مورد چیزهایی ظهور نمیکند که در بدیهه داده میشوند همراه تعیناتی که روابط صرف را بیان میکنند، بدون داشتن هیچ چیز درونی بعنوان پایه شان؛ زیرا چیزها در ذات خویش چنین نیستند بلکه صرفاً مظاهر. همه آنچه که در ماده میدانیم صرفاً روابط است (آنچه را که تعینات داخلی اش مینامیم تنها در معنای نسبی داخلی هستند)، اما در میان این روابط بعضیها قائم بذات هستند و دائمی، و از طریق اینها به ما مشعری معین داده میشود. این واقعیت که، اگر این روابط را کنار بگذارم، دیگر چیزی برای باقی نخواهد ماند که به تفکر بیاورم مفهوم یک چیز بعنوان مظهر را منتفی نمیکند، و برآستی نه همچنین مفهوم یک مشعر را در انتزاع.

^a اگر اینجا میخواستیم متوسل به خدعه معمول شویم، که در مورد ذات حقیقی *realitates noumena* میگوید که آنها لاقلاً بر خلاف یکدیگر عمل نمیکند، برایمان واجب میشد که مثالی هم برای چنین حقیقت محض و غیر حسی تولید کنیم، تا بتواند ثابت کند که چنین مفهومی آیا چیزی را نیابت میکند یا هیچ را. اما هیچ مثالی نمیتوان بدست آورد مگر از تجربه، که هرگز چیزی جز پدیده *phenomena* نمیدهد. بنابراین این گفته معنایی بیشتر از این ندارد که یک مفهوم که تنها حاوی ایجاب است شامل هیچ سلبی نیست - چیزیکه هرگز در مورد آن تردید نداشتیم. [پایان زیر نویس a]

¹ [Reading, with Erdmann, *seiner* for *einer* .]

² [zur ganzen Sinnlichkeit.]

³ [Reading, with Hertenstein, in *Einstimmung* for *Einstimmung* .]

⁴ [Reading, with Hertenstein, *Verhältnis-* for *Verhältnis* .]

⁵ [Reading, with the 4th edition, *Inneses* for *Innerem* .]

⁶ [Reading, with Mellin, *einen* for *ein* .]

چیزی را که حذف میکند تمامی امکان است برای یک مشعر قابل تعین از طریق مفاهیم صرف ، یعنی ، برای یک ذات . مطمئناً شگفت انگیز است که بشنویم یک چیز قرار است تماماً متشکل از روابط دانسته شود . اما چنین چیزی صرفاً مظهر است ، و نمیتواند توسط مقولات بحث به تفکر بیاید ؛ آنچه که خود بر آن بنا شده عبارت است از ارتباط صرف چیزی بطور عام با حواس . مشابهاً ، اگر با مفاهیم صرف شروع کنیم ، نمیتوانیم هیچ صورتی روابط چیزهای انتزاعی را به تفکر بیاوریم مگر آنکه یکی را علت تعینات در دیگری بدانیم ، زیرا به اینصورت است که ادراک ما روابط را تصور میکند . اما چون در آن صورت هر بدیهه ای را نادیده میگیریم ، برای خود هر شناختی را در مورد آن شکل خاصی که عناصر مختلف تشعب محل های یکدیگر را معین میکنند منتفی کرده ایم ، یعنی ، در مورد آن شکل از شعور حسی (مکان) ، که بهر حال در هر علیت تجربی پیش فرض است .

اگر منظور ما از مشعرات صرفاً قابل درک آن چیزهایی باشند که از طریق مقولات بحث به تفکر میآیند¹ ، بدون هیچ طرحی از شعور حسی ، چنین مشعراتی غیرممکن هستند . چون شرط توظیف عینی کلیه مفاهیم ادراک ما صرفاً شکل بدیهه حسی ما است ، که توسط آن مشعرات به ما داده میشوند ؛ و اگر این مشعرات را کنار بگذاریم ، آنگاه آن مفاهیم هیچ ارتباطی با هیچ مشعری نخواهند داشت . حتی اگر تمایل به فرض کردن نوعی دیگر از بدیهه غیر از این نوع حسی میداشتیم ، باز هم نقشهای تفکر ما در رابطه با آن بدون معنا میشدند . اما اگر منظورمان تنها مشعرات یک بدیهه غیر حسی باشد ، که در رابطه با آنها مقولات ما آشکارا بدون اعتبار هستند ، و لذا در باره شان هرگز هیچ دانشی نمیتوانیم داشته باشیم (نه بدیهه و نه مفهوم) ، آنگاه ذات میبایست برآستی در این معنای سلبی پذیرفته شود . چون بیشتر از این گفته نشده که نوع بدیهه ما برای هر چیزی کاربرد ندارد ، بلکه تنها در مورد مشعرات حواس ما ، که نتیجتاً اعتبار عینی آن محدود خواهد بود ، و لذا جایی برای نوعی دیگر از بدیهه باز میماند ، و نیز برای چیزها بمنزله مشعرات اش . اما در آنصورت مفهوم یک ذات مریب خواهد بود ، یعنی ، مناب چیزی میشود که نه میتوان گفت ممکن است و نه ناممکن ؛ زیرا ما با هیچ نوع از بدیهه غیر از نوع حسی خود آشنا نیستیم و هیچ نوع از مفاهیم غیر از مقولات ، و هیچیک از اینها برای یک مشعر غیر حسی اقتضاء ندارند . بنابراین نمیتوانیم بطور ایجابی حیطه مشعرات تفکر خود را ورای شروط شعور حسی خویش توسعه داده ، و مشعراتی برای تفکر بحث علاوه بر مظاهر قائل شویم ، یعنی ، ذات ها ، زیرا چنین مشعراتی هیچ معنای ایجابی قابل تخصیصی نخواهند داشت . چون در مورد مقولات میبایست بپذیریم که آنها مستقلاً برای دانش در مورد چیزها در ذات شان کفایت ندارند ، و اینکه آنها بدون داده های شعور حسی قالبهای صرفاً غیرعینی وحدت ادراک هستند ، فاقد هر مشعری . تفکر در ذات خویش ، برآستی ، محصول حواس نیست ، و به این دلیل توسط آنها محدود هم نمیشود ؛ اما بلافاصله نتیجه این نمیشود که توظیفی بحث از آن خود دارد ، بدون کمک شعور حسی ، زیرا در آنصورت بدون مشعر میگردد . نمیتوان ذات را چنین مشعری نامید ؛ دال بر ، همانطور که میکند ، مفهوم مریب یک مشعر برای بدیهه ای و ادراکی کاملاً متفاوت با آنچه که ما داریم ، خود آن یک معضل است . مفهوم ذات لذا مفهوم یک مشعر نیست ، بلکه معضلی است که بطور غیر قابل اجتناب در اتصال با محدودیت شعور حسی ما قرار دارد - یعنی این معضل ، که آیا مشعراتی بالکل آزاد از هر چنین نوع بدیهه ای نمیتوانند وجود داشته باشند . این سؤالی است که تنها به شکل نامعین میتوان به آن پاسخ داد ، با گفتن اینکه چون بدیهه حسی به همه چیزها بدون رجحان گسترش پیدا نمیکند ، جایی برای مشعرات دیگر و متفاوت باز باقی میماند ؛ و نتیجتاً این دومی ها را نبایست مطلقاً انکار کرد ، با اینحال - بدلیل نداشتن مفهومی معین از آنها (زیرا هیچ مقوله ای نمیتواند برای آن منظور خدمت کند) - آنها بمنزله مشعرات ادراک ما هم نمیتوانند ادعا شوند .

ادراک نتیجتاً شعور حسی را محدود میکند ، اما با اینکار حیطه خویش را گسترش نمیدهد . در جریان هشدار به دومی که نمیبایست در خیال ادعای قابلیت کاربرد داشتن در مورد چیزها در ذاتشان باشد بلکه تنها در مورد مظهرات ، برآستی مشعری را در ذات اش به تفکر میآورد ، اما تنها بعنوان یک مشعر متخطی ، که علت است برای مظهر و لذا نه خود یک مظهر ، و نمیتواند نه بمنزله کمیت و نه حقیقت نه جوهر و غیره به تفکر بیاید (زیرا این مفاهیم همواره نیاز به قالبهای حسی دارند تا در آنها مشعری را معین کنند) . ما کاملاً بیخبر از این هستیم که آیا آن قرار است درون ما یافت شود یا بیرون ما ، آیا با توقف شعور حسی بلافاصله از بین میرود ، و آیا در غیاب شعور حسی هنوز باقی میماند . اگر دوست داریم که این مشعر را به این دلیل که مناب اش حسی نیست ذات بنامیم ، مختاریم . اما چون هیچیک² از مفاهیم ادراک خویش را نمیتوانیم در مورد آن بکار ببندیم ، آن مناب برای ما تهی باقی میماند ، و بهیچ کاری نمایم مگر علامت گذاری حدود دانش حسی ما و باز گذاشتن جایی که میتوانیم نه از طریق تجربه ممکن پر کنیم و نه از طریق ادراک بحث .

نتیجتاً ، نقد این ادراک بحث ، به ما اجازه نمیدهد که میدانی جدید از مشعرات را ورای آنها بیکه میتوانند به آن همچون مظهرات ارائه شوند گشوده ، و در دنیاها قابل درک سرگردان شویم ؛ حتی بالاتر ، به ما اجازه پذیرفتن حتی مفاهیم آنها را هم نمیدهد . آن خطایی ، که بسیار آشکارا مسبب این مخاطره نسنجیده شده ، و برآستی تعذر میکند گرچه بدون کسب برآنت ، قرار دارد در توظیف ادراک ، در تضاد با رسالت اش ، بطور متخطی ، و در وادار کردن مشعرات ، یعنی ، بدیهه های ممکن ، به تطابق با مفاهیم ، نه مفاهیم با بدیهه های ممکن ، که تنها بر آنها اعتبار عینی تکیه دارد . این خطا ، بنوبه خود ، بدلیل این واقعیت میباید که ادراک ذکاتی ، و همراه آن تفکر ، مقدم است بر هر ترتیب معین و ممکن منابها . نتیجتاً کاری که ما میکنیم به تفکر آوردن یک چیز بطور عام است ؛ و در همان حال که از یکسو آنرا بصورت حسی معین میکنیم ، همزمان از سوی دیگر از این شکل به بدیهه آوردن اش تمیز میدهیم آن مشعر جامعی را که انتزاعاً به نیابت آمده است . آنچه که باقی میماند

¹ [Altered by Kant (Nachträge, cl) to : "are known by us" .]

² [Reading, with Erdmann, keinen for keine .]

شکلی از تعیین مشعر است توسط تفکر صرف - قالبی صرفاً منطقی بدون محتوا ، اما هنوز چنین به نظر ما میآید که شکلی است که در آن ، مشعر در ذات خویش (ذات) وجود دارد بدون توجه به بدیهه ، که محدود است به حواس ما .

* * *

قبل از ترک تحلیل متخطی میبایست چند نکته را اضافه کنیم که ، گرچه به تنهایی اهمیت خاصی ندارند ، اما نهایتاً میتوانند بعنوان ملزومات اکمال نظام دانسته شوند . عالیترین مفهومی که فلسفه متخطی معمولاً با آن آغاز میشود تفکیک بین ممکن است و غیرممکن . اما چون هر تفکیکی پیش فرض میکند که یک مفهوم تقسیم شود ، هنوز یکی عالیتر لازم بوده ، و آن مفهوم یک مشعر بطور عام است ، مأخوذ مریباً ، بدون اینکه تصمیم گرفته شده باشد که آیا چیزی هست یا هیچ . از آنجاییکه مقولات تنها مفاهیمی هستند که به مشعرات بطور عام برمیگردند ، تمیز یک مشعر که آیا چیزی است یا هیچ ، بر حسب ترتیب و تحت هدایت مقولات پیش خواهد رفت .

1. برای مفاهیم همه ، متعدد و واحد ، مفهومی خلاف وجود دارد که همه چیز را ملغی میکند ، یعنی ، هیچیکدام . لذا مشعر یک مفهوم که در تناظر با آن هیچ بدیهه قابل تخصیصی بالکل وجود ندارد میشود = هیچ . یعنی ، مفهومی است بدون یک مشعر (*ens rationis*) ، مانند ذات ها ، که نمیتوان جزو ممکنات بشمار آورد ، هر چند که نیابست به آن خاطر غیرممکن هم اعلام شوند ؛ یا شبیه بعضی نیروهای بنیادی جدید ، که گرچه بدون تناقض با خود در تفکر پذیرفته شده اند اما هنوز در تفکر ما توسط مثالی از تجربه پشتیبانی نشده ، و لذا قرار نیست ممکن بحساب بیایند .

2. واقعیت " چیزی *something* " است ؛ نفی " هیچ *nothing* " ، یعنی ، مفهومی از غیبت یک مشعر ، مانند سایه ، سرما (*nihil privativum*) .

3. قالب صرف بدیهه ، بدون جوهر ، در ذات خویش یک مشعر نیست ، بلکه صرفاً شرطی قالبی برای یک مشعر (بمنزله مظهر) ، مانند مکان بحث و زمان بحث (*ens imaginarium*) . اینها برآستی چیزی هستند ، بمنزله قالب های بدیهه ، اما خود مشعراتی نیستند که به بدیهه بیایند .

4. مشعر یک مفهوم که خود را نقض میکند هیچ است ، چون آن مفهوم هیچ است ، غیرممکن است ، مانند ، شکلی مستقیم الخط با دو ضلع (*nihil negativum*) .

جدول این تقسیمات مفهوم " هیچ *nothing* " بنابراین میباید بصورت زیر باشد .
(تقسیمات متناظر " چیزی *something* " مستقیماً از آن بدست میآید) :

هیچ Nothing

بصورت

1	(مفهوم تهی بدون مشعر) . <i>ens rationis</i>
2	(مشعر تهی یک مفهوم) . <i>nihil privativum</i>
3	(بدیهه تهی بدون مشعر) . <i>ens imaginarium</i>
4	(مشعر تهی بدون مفهوم) . <i>nihil negativum</i>

میبینیم که (1) *ens rationis* متمایز است از (4) *nihil negativum* ، به این دلیل که اولی قرار نیست در بین ممکنات بحساب بیاید زیرا تنها خیال است (هر چند نه در تناقض با خود) ، در حالیکه دومی خلاف ممکن بودن است زیرا مفهوم خود را ملغی میکند . با اینحال هر دو مفاهیمی هستند تهی . از سوی دیگر (2) *nihil privativum* و (3) *ens imaginarium* داده های تهی هستند برای مفاهیم . اگر نور به حواس داده نمیشد ما نمیتوانستیم تاریکی را به نیابت بیاوریم ، و اگر موجودات حجم دار را درک حسی نمیکردیم نمیتوانستیم مکان را به نیابت بیاوریم . نفی و قالب صرف بدیهه ، در غیاب چیزی واقعی ، مشعر نیستند .

¹ [Gedankending .]

² [Undinge .]

Transcendental Logic

منطق متخطی

Second Division . Transcendental Dialectic

مبحث دوم

تجادل متخطی

(دیالکتیک ترانسندنتال)

INTRODUCTION

مقدمه

I. Transcendental Illusion

۱. توهم متخطی

ما از قبل تجادل *dialectic* بطور عام را منطقی برای توهم *logic of illusion* نامیده ایم.¹ این به معنای تعالیم احتمالات *probability* نیست؛ زیرا احتمالات حقیقت دارد، هر چند که بر پایه های ناکافی دانسته شده، و دانش اش، گرچه با این توصیف ناکامل است، اما به این خاطر گمراه کننده نمیشود؛ و چنین تعلیمی، لذا، نباید از بخش تحلیلی منطق مجزا شود. از این هم کمتر پذیرفتنی است که مظهر *appearance* و توهم *illusion* را یکی بدانیم. زیرا حقیقت یا توهم، در هنگام به بدیهه آمدن، در خود مشعر وجود ندارد، بلکه در قضاوت در باره آنها، هنگام تفکر. بنابراین صحیح است که بگوییم حواس اشتباه نمیکند - نه به این خاطر که همیشه درست قضاوت میکنند بلکه به این خاطر که اصلاً قضاوت نمیکند. بنابراین، حقیقت و خطا، و نتیجتاً توهم نیز که منجر به خطا میشود، قرار است تنها در قضاوت یافت شوند، یعنی، تنها در رابطه مشعرات با ادراک ما. هر دانشی که در انطباق کامل با قوانین ادراک باشد خالی از خطا است. در یک مظهر حواس نیز - بدلیل خالی بودن از هر گونه قضاوتی - هیچ خطایی وجود ندارد. هیچ نیروی طبیعی نمیتواند خود بخود از قوانین خویش منحرف شود. بنابراین نه ادراک بخودی خود (بدون تأثیر علتی دیگر)، و نه حواس بخودی خود، به خطا نخواهند رفت. اولی نخواهد رفت، چون، اگر منحصراً بر طبق قوانین خویش عمل کند، حاصل اش (آن حکم) مبیایست

¹ [Schein .]

قطعاً در تطابق با آن قوانین باشد؛ تطابق با قوانین ادراک عنصر قالبی است برای هر حقیقتی. در حواس مطلقاً قضاوتی وجود ندارد، نه صحیح و نه سقیم. از آنجاییکه هیچ منبع دیگری برای دانش خود غیر از ایندو نداریم، نتیجه میگیریم که خطا صرفاً از راه تأثیر مخفیانه شعور حسی بر ادراک پدید میآید، که از این راه زمینه های غیرعینی subjective قضاوت وارد اتحادی با مبانی عینی objective شده و این دومی را از نقش های صحیح خود منحرف میکند،^a - درست به همان شکل که یک جسم در حال حرکت بدون دخالت خارجی در مسیری مستقیم با جهتی ثابت ادامه خواهد داد، اما اگر تحت تأثیر نیرویی در جهتی دیگر قرار بگیرد شروع میکند به انحراف در مسیری منحنی الخط. برای تمیز دادن عمل خاص ادراک از نیرویی که در آن دخالت کرده، لازم است که قضاوت خطا را منتجه دو نیرو دانسته - آن نیروهایی که قضاوت را در جهاتی مختلف که زاویه ای بین خود دارند میکشانند - و این عمل مرکب را به اعمال بسیط ادراک و شعور حسی تجزیه کنیم. در مورد قضاوت بحث پیشاتجربی این وظیفه ای است بر عهده تأمل متخطی، که توسط آن، همانطور که قبلاً نشان داده ایم، هر مظهری در جایگاه خویش در قوه شناخت قرار گرفته، و از اینراه تأثیر یکی بر دیگری نیز تشخیص داده میشود.

در اینجا توهم تجربیی (مثلاً، بصری) مورد بحث ما نیست، که در توظیف تجربیی قواعد ادراک که ولاً صحیح هستند اتفاق افتاده، و توسط اش قوه قضاوت در اثر تخیل به ضلال میافتد؛ مورد نظر ما تنها توهم متخطی *transcendental illusion* است، که تأثیر خویش را بر اصولی که بهیچوجه برای استفاده در تجربه نیستند وارد میکند، که در این صورت میبایست لافل میزانی برای صحت آنها داشته باشیم. علیرغم همه هشدارهای نقادی، ما را بکلی ورای توظیف تجربیی مقولات برده و با گسترشی فریبا از ادراک بحث در گرفتاری میاندازد. اصولی را که کاربرد شان تماماً به حیطه تجربه ممکن محدود میگردند، درونی *immanent* نامیده؛ و آنهایی را که، برعکس، ادعای عبور از این حدود را دارند، خاطی *transcendent* خواهیم نامید. در مورد این دو میها، منظوم توظیف متخطی یا ناصواب مقولات نیست، که صرفاً خطاهایی در قوه قضاوت وقتیکه بدرستی توسط نقد لجام نمیخورد بوده، و در اثر شان به حدود زمینی که تنها درون آن بازی آزاد برای ادراک بحث مجاز است توجه کافی نمیشود. منظور اصولی هستند واقعی که ما را به شکستن همه آن مرزها و تصاحب عرصه ای تماماً جدید که هیچ حدی نمیشناسد، تحریک میکنند. لذا اصطلاحات متخطی *transcendental* و خاطی *transcendent* قابل تعویض با یکدیگر نیستند. اصول ادراک بحث، که فوقاً بحث آنرا آغاز کردیم، تنها اجازه توظیف تجربیی را میدهند و نه متخطی را، که توظیفی است ورای حدود تجربه. آن اصلی که از سوی دیگر این حدود را کنار میگذارد، یا حتی ما را به عبور از آن فرمان میدهد، خاطی نام دارد. اگر انتقاد ما موفق به افشای توهم در این اصول زعمی بشود، آنگاه میتوان آن اصولی را که دارای توظیف تجربیی صرف هستند، در تخالف با دیگران، اصول درونی ادراک بحث، نامید.

توهم منطقی، که مبتنی است بر تقلید صرف از قالب استدلال (توهم مغالطات قالبی)، تماماً از عدم توجه به قواعد منطق پدید میآید. بمحض اینکه در باب مورد پیش رو بذل دقت شود، این توهم بکلی ناپدید میگردد. توهم متخطی اما، از سوی دیگر، حتی پس از کشف و افشای کامل بی اعتباری اش توسط نقادی متخطی (مثلاً توهم در این حکم: دنیا باید لحظه آغازی در زمان داشته باشد)، از بین نخواهد رفت. دلیل اش این است که قواعد و حکمت هایی بنیادی برای توظیف استدلال ما (بطور غیرعینی بمثابه قوه ای برای دانش بشر محسوب شده) وجود داشته، و اینها همه گونه ظواهر را برای اصول عینی بودن دارند. بنابراین ما ضرورت غیرعینی اتصال مفاهیم خویش را، که به صرفه ادراک است، بجای ضرورت عینی در تعیین چیزها در ذاتشان میگیریم. این توهمی است که نمیتوان از آن جلوگیری کرد همانطور که نمیتوان از بالاتر بودن افق از خط ساحل ممانعت بعمل آورد، زیرا ما آنرا با شعاعی بالاتر میبینیم؛ یا مثالی بهتر، همانطور که منجم نمیتواند از بزرگتر بنظر آمدن ماه در هنگام طلوع اش ممانعت بعمل بیاورد، هر چند که او با این توهم گمراه نمیشود.

تجادل متخطی بنابراین به افشای توهم قضاوتهای خاطی قانع بوده، و همزمان تدابیری اتخاذ خواهد نمود که فریب آنرا نخوریم. آنکه توهم میباید، همچون توهم منطقی، بواقع ناپدید شده و دیگر توهم نباشد، چیزی است که تجادل متخطی هرگز نمیتواند در مقامی باشد که به آن برسد. زیرا در اینجا باید با توهمی طبیعی و غیر قابل اجتناب سر و کار داشته باشیم، که مبتنی است بر اصول غیرعینی، و آنها را بعنوان عینی به ما قالب میکند؛ در حالیکه تجادل منطقی در افشای استنتاجات مضل میباید صرفاً به خطایی در رابطه با پیروی از اصول بپردازد، یا به توهمی که تصنعاً در اثر تقلید از چنین استنتاجاتی بوجود آمده است. پس، یک تجادل طبیعی و غیر قابل اجتناب برای استدلال بحث وجود دارد - نه آنیکه فردی ناشی بخاطر فقدان دانش در آن گرفتار میشود، یا آنیکه بعضی از سفسطه بازان مصنوعاً برای گیج کردن مردم متفکر اختراع میکنند، بلکه چیزی جدا ناشدنی از استدلال بشر، و آنیکه، حتی پس از افشای خداع اش، باز هم دست از ضلال استدلال برنداشته و پیوسته آنرا دچار گمراهی های پی در پی میکند که محتاج اصلاح است.

^a شعور حسی، هنگامیکه تابع ادراک باشد، بعنوان مشعری که دومی نقش های خویش را بر آن اعمال میکند، منبع شکل های واقعی دانش است. اما همان شعور حسی، اگر بر کارکرد ادراک اثر گذاشته، و آنرا وادار به قضاوت کند، زمینه خطا است. [پایان زیر نویس a]

II. Pure Reason As The Seat Of Transcendental Illusion

II. استدلال بحث بمنزله اریکه توهم متخطی

A

Reason In General

استدلال بطور عام

همه دانش‌های ما پیشروی خود را با حس‌ها شروع کرده، سپس از آنجا به ادراک رسیده، و با استدلال به پایان میرسانند، مافوق آنها دیگر هیچ قوه‌ای در ما برای کار بر روی ماده بدیهه و بردن آن زیر عالیت‌ترین وحدت تفکر، وجود ندارد. حال که میباید شرحی در باره این عالیت‌ترین قوه دانش بدهم، خود را در مشکلاتی میبینم. استدلال reason شبیه ادراک، میتواند در یک وجه قالبی صرف بکار گرفته شود، یعنی، به سیاق منطقی، که در آن کل محتوای دانش کنار گذاشته میشود. اما ظرفیت استفاده حقیقی را هم دارد، زیرا در درون خود منبع بعضی از مفاهیم و اصول را حمل میکند، که نه از حواس گرفته است و نه از ادراک. قوه اول از مدتها پیش توسط منطقیون قوه استنتاجات بواسطه (در تمیز از استنتاجات بیواسطه، *consequentis immediatis*) تعریف شده است؛ لیکن طبیعت آن قوه دیگر، که خود مولد مفاهیم است، از این تعریف درک نمیشود. اما چون استدلال به دو بخش قوای منطقی و قوای متخطی تقسیم میشود، مجبور میشویم به یافتن مفهومی عالیتر برای این منبع دانش که هر دو این مفاهیم را تحت خود شامل میگردد. در پی مقایسه مفاهیم ادراک، میتوان توقع داشت که مفهوم منطقی به ما مفتاح برای متخطی را داده، و جدول نقش‌های اولی بلافاصله شجره‌نامه مفاهیم استدلال را در اختیارمان بگذارد.

در بخش اول منطق متخطی، ما ادراک را قوه قواعد *faculty of rules* بحساب آوردیم؛ در اینجا میباید استدلال را با دادن نام قوه اصول *faculty of principles* به آن از ادراک تمیز بدهیم.

کلمه "اصل principle" مبهم است، و عموماً برمیگردد به هر دانشی که بتواند همچون یک اصل مورد استفاده قرار بگیرد، هر چند که مستقلاً، و در رابطه با منشاء حقیقی خویش، اصل نباشد. هر حکم جامع *universal*، حتی آنیکه از تجربه، توسط استقراء، مشتق گردیده باشد، میتواند بعنوان مقدمه کبرا در یک قیاس منطقی *sylogism* بکار رود؛ اما به این خاطر خود یک اصل نمیشود. اصول متعارفی ریاضیات (مثلاً، بین دو نقطه فقط یک خط راست وجود دارد) نمونه‌های دانش پیشاتجربی جامع هستند، و بنابراین، در رابطه با مواردی که به تبع آنها میآیند، بحق اصول نامیده میشوند. اما نمیتوان گفت که این خاصیت خط راست بطور عام و در ذات آن، از اصول فهمیده میشود؛ بلکه آنرا تنها در بدیهه بحث میفهمیم.

دانش حاصل از اصول، بنابراین، تنها آن نوع از دانش است که در آن محدّد *particular* را در جامع *universal* توسط مفاهیم میفهمیم. بنابراین هر قیاس منطقی نوعی استنتاج از عام به خاص *deduction* دانش است از یک اصل. زیرا مقدمه کبرا همواره مفهومی را میدهد که توسط آن هر چیزی که تحت آن مفهوم باشد بمانند تحت یک شرط بودن از آن مفهوم بر طبق یک اصل دانسته میشود. اما چون هر دانش جامعی میتواند مقدمه کبرا در یک قیاس منطقی شود، و چون ادراک به ما قضایای پیشاتجربی جامع از این نوع را میدهد، پس آنها نیز میتوانند در رابطه با توظیف احتمالی خود اصول نامیده شوند.

اما اگر آنها را مستقلاً و در رابطه با منشاء شان در نظر بگیریم، دیگر این قضایای بنیادی ادراک بحث بهیچوجه دانش بر پایه مفاهیم نیستند. چون آنها نمیتوانستند حتی بطور پیشاتجربی ممکن بشوند، اگر که کمکی از بدیهه بحث (در ریاضیات)، یا از شروط تجربه‌ای ممکن بطور عام نمیداشتیم. اینکه هر آنچه که اتفاق میافتد علتی دارد نمیتواند صرفاً از مفهوم اتفاق افتادن بطور عام نتیجه گرفته شود؛ بلکه برعکس، این قضیه بنیادی است که نشان میدهد چگونه در رابطه با آنچه که اتفاق میافتد ما در مقامی هستیم که در تجربه هر مفهومی را بلااستثناء بدست بیاوریم که حقیقتاً متعین است.

بنابراین، ادراک هرگز نمیتواند دانشی از نوع ترکیبی مشتق از مفاهیم بدهد؛ و این نوع از دانش‌ها هستند که، بدون چون و چرا،¹ میباید بحق "اصول" نامیده شوند. کلیه احکام جامع را، اما، میباید "اصول" در معنایی نسبی دانست.

مدتها آرزو چنین بود - و شاید هم روزی (کسی نمیداند چه وقت) برآورده شود - که بجای کثرت بی‌انتهای قوانین مدنی بتوانیم به اصول عام‌شان تکیه کنیم. چون تنها در آنها است که میتوان امیدوار بود رمز آن چیزی را بیابیم که عادتاً ساده

¹ [Schlechthin .]

سازی قانون گزار می‌نمایم. در این عرصه، اما، قوانین تنها تحدیدی مقرر هستند بر آزادی‌های ما تا اینکه چنین آزادی بتواند در هماهنگی کامل با خویش قرار بگیرد؛ بدین ترتیب آنها هدایت میشوند بسمت چیزی که تماماً کار خود ما است، و خود میتوانیم برای آن، توسط این مفاهیم، علت باشیم. اما اینکه مشعرات میبایست در ذات خویش، یعنی، همان طبیعت چیزها، تابع اصول بوده، و بر طبق مفاهیم صرف معین شوند، توقعی است، که اگر نگوییم غیرممکن، لااقل کاملاً بر خلاف عقل سلیم.¹ اما هر طور که پیش بیاید (موضوعی که هنوز میباید در باره اش بحث شود)، دستکم فعلاً آشکار است که دانش مشتق از اصولی که اصالت داشته باشند بکلی متفاوت است با دانش حاصله از راه ادراک صرف. دومی شاید، بواقع، قالب یک اصل را نیز بگیرد و لذا مقدم شود بر بعضی دانش‌های دیگر، اما در ذات خویش، در صورتیکه ترکیبی باشد، تنها به تفکر بستگی نداشته، و در درون خویش نیز فاقد جامعیتی حاصله از مفاهیم است.

ادراک را میتوان قوه‌ای بشمار آورد که وحدت مظاهر را تأمین میکند بکمک قواعد، و استدلال را قوه‌ای که وحدت قواعد ادراک را تحت اصول. بر این اساس، استدلال هرگز مستقیماً بر تجربه یا هیچ مشعری اعمال نمیشود، بلکه بر ادراک، تا به دانش منشعب دومی وحدتی پیشاتجربی بکمک مفاهیم ببخشد، وحدتی که میتواند وحدت استدلالی نامیده شود، و بکلی در نوع متفاوت است از هر وحدتی که بکمک ادراک حاصل میشود.

این مفهوم جامع قوه استدلال است تا جاییکه بتوان در غیبت کامل امثله توضیح داد. آنها در ادامه بحث داده خواهند شد.

B

The Logical Employment Of Reason

توظیف منطقی استدلال

معمولاً بین آنچه که بیواسطه دانسته میشود و آنچه که صرفاً از استنتاج منطقی بدست میآید تمایز قائل میشویم. اینکه در شکلی که از سه خط راست بوجود میآید سه زاویه وجود دارد، بیواسطه معلوم است؛ اما اینکه حاصل جمع زوایای آن برابر با دو قائمه باشد، صرفاً از استنتاج میآید. چون مجبور به استفاده بی وقفه از استنتاج هستیم، لذا در اثر اعتیاد کامل به آن، دیگر توجهی به این تمایز نکرده، و غالباً، همانند آن فریب کذایی حواس، چیزی را که در واقع تنها استنتاج شده است معادل فهم بیواسطه میگیریم. در هر استدلالی یک حکم بنیادی وجود دارد، و² یکی دیگر، یعنی نتیجه، که از اولی گرفته شده است، و² بالاخره، استنتاج (زنجیره منطقی³) که بکمکش صحت دومی جدا ناپذیر متصل میشود به صحت اولی. اگر حکم منتج از پیش در حکم قبلی چنان وجود داشته باشد که بتواند از آن بدون توسط عاملی سوم مشتق شود، آنگاه استنتاج نامیده میشود بیواسطه (*consequentia immediata*) - من ترجیح میدهم آنرا استنتاج ادراک بنامم. اما اگر علاوه بر دانش محتوی در حکم مقدم هنوز حکم دیگری برای حاصل دادن نتیجه لازم باشد، آنگاه میباید آنرا استنتاج استدلال نامید.⁴ در حکم: "همه انسانها مردنی هستند"، از پیش این احکام وجود دارند که: "بعضی از انسانها مردنی هستند"، "بعضی از موجودات مردنی انسان هستند"، "هیچ چیزیکه مردنی نباشد انسان نیست"؛ و اینها بنابراین نتایج بیواسطه آن هستند. از سوی دیگر، حکم: "همه موجودات با سواد مردنی هستند"، در حکم بنیادی وجود ندارد (چون مفهوم موجودات با سواد بهیچوجه در آن پیدا نمیشود)، و تنها میتواند بکمک یک حکم واسطه از آن منتج گردد.

در هر قیاس منطقی syllogism ابتدا یک قاعده (مقدمه کبرا) را از طریق ادراک به تفکر میآورم. ثانیاً، چیزی دانسته را تحت شرط آن قاعده توسط قضاوت⁵ رده بندی میکنم (مقدمه صغرا). در آخر، آنچه را که بدین ترتیب دانسته میشود توسط مسند قاعده معین میکنم، و با اینکار بطور پیشاتجربی توسط استدلال (نتیجه قیاس را). بنابراین، آن رابطه‌ای که، مقدمه کبرا آنرا، بعنوان قاعده، بین آنچه که دانسته است و شرط اش نیابت میکند اساس انواع گوناگون قیاس‌های منطقی است. نتیجتاً، قیاس‌های منطقی، همانند قضاوت‌ها، بر سه نوع هستند، بر حسب راه‌های مختلفی که آنها، در ادراک،

¹ [sehr Widersinnisches.]

² [und added in 2nd edition.]

³ [konsequenz.]

⁴ [Vernunftschluss, here distinguished from Verstandesschluss, is Kant's usual term for 'syllogism', and is so translated in other passage as, e.g., in the next paragraph.]

⁵ [Urteilkraft.]

رابطه آنچه را که دانسته میشود¹ بیان میکنند؛ که عبارتند از قاطع *categorical*، افتراضی *hypothetical*، یا انحصالی *disjunctive*.

اگر، همانطور که عموماً اتفاق میافتد، آن حکمی که نتیجه را شکل میدهد بصورت یک معضل مطرح کنیم - تا ببینیم که مستقیماً از احکام پیشین بدست نیامده باشد، و از طریق اش مشعری کاملاً متفاوت به تفکر میآید - آنگاه برای تصدیق این نتیجه به ادراک رجوع میکنیم، تا ببینیم که آیا در آنجا تحت بعضی شروط بر طبق یک قاعده جامع *universal* یافت نمیشود. اگر چنین شرطی یافت شود، و اگر مشعر نتیجه بتواند تحت آن شرط داده شده رده بندی شود، آنگاه نتیجه از آن قاعده استنتاج از عام به خاص شده، که برای دیگر مشعرات دانش نیز معتبر است. از اینجا میبینیم که استدلال در استنتاج منطقی تلاش دارد برای کاهش دانش متنوع و منشعب حاصله از طریق ادراک به کمترین تعداد اصول (شروط جامع) و از این راه برای رسیدن به بالاترین وحدت ممکن.

C

The Pure Employment Of Reason

توظیف بحث استدلال

آیا میتوان استدلال را جدا کرد، و آیا، در آنصورت، منبعی مستقل برای مفاهیم و احکامی خواهد گردید که تنها از آن ناشی شوند، و از طریق آنها با مشعرات مرتبط شود؛ یا اینکه قوه ای است صرفاً تابع، برای دادن نوعی قالب، به عنوان منطقی، به شکل دانش مورد نظر - قوه ای که بکمک اش آنچه که از راه ادراک دانسته شده در روابط بینابینی اش معین میگردد، قواعدی پایینتر که تحت بالاتر (یعنی، آنهایکه شرط شان در محدوده خویش در برگزیده شرط پابینی است) برده میشوند، مادامیکه این بتواند از طریق (جریان) مقایسه انجام شود؟ این سؤالی است که اکنون موقتاً به آن میپردازیم. در واقعیت امر، تعدد قواعد و وحدت اصول یک نیاز استدلال است، تا بتواند ادراک را به تطابق کامل با خودش ببرد، دقیقاً همانطور که ادراک تشعب بدیهه را زیر مفاهیم برده و با اینکار آن تشعب را متصل میکند.² اما چنین اصلی هیچ قانونی برای مشعرات صادر نکرده، و حاوی هیچ مبنای عامی برای امکان دانستن یا تعیین چنین مشعراتی نیست؛ صرفاً قانونی است غیرعینی برای مرتب کردن داراییهای ما در ادراک، که با مقایسه مفاهیم اش میتواند آنها را به کمترین تعداد ممکن کاهش دهد؛ این به ما آن اجازه را نمیدهد که از مشعرات توقع آنچهان متحدالشکل بوندی را داشته باشیم که به رفاه و توسعه ادراک مان یاری برساند؛ و لذا نباید برای شعار و اندرز هیچگونه اعتبار عینی قائل بشویم. در یک کلام، سؤال این است که، آیا استدلال ذاتاً، یعنی، آیا استدلال بحث، حاوی اصول و قواعد پیشاتجربی ترکیبی هست، و بر چه مبنایی این اصول میتوانند متکی باشند؟

جریان قالبی و منطقی استدلال در قیاس های منطقی هدایت کافی را در مورد زمینه ای که اصل متخطی استدلال بحث در دانش ترکیبی خویش بر آن استوار خواهد گردید در اختیار ما میگذارد.

اول از همه، استدلال خود در قیاس منطقی کاری با بدیهه ها ندارد، از این نظر که آنها را تحت قواعد بیاورد (آنطور که ادراک با مقولاتش میکند)، بلکه با مفاهیم و قضاوت ها. بر این اساس، حتی اگر استدلال بحث توجهی هم به مشعرات بکند، باز هم هیچ رابطه مستقیمی با آنها و بدیهه هایشان ندارد، بلکه تنها با ادراک و قضاوت هایش - که پیش از هر چیز به حواس میپردازد و به بدیهه آنها بقصد تعیین مشعرشان. وحدت استدلال بنابراین وحدت یک تجربه ممکن نیست، بلکه اساساً متفاوت است با چنین وحدتی، که تعلق دارد به ادراک. آنکه هر آنچه اتفاق میافتد علتی دارد، اصلی دانسته و تجویز شده از استدلال نیست. آن اصل وحدت تجربه را ممکن میسازد، و هیچ دینی به استدلال ندارد، که، بدون این ارتباط با تجربه ممکن، هرگز نمیتواند، از مفاهیم صرف، یک چنین وحدت ترکیبی را بقبولاند.

ثانیاً، استدلال، در توظیف منطقی خود، بدنبال کشف شرط جامع حکم خویش (نتیجه استنتاج) است، و قیاس منطقی خود چیزی نیست مگر قضاوتی که از راه متابعت شرطش تحت قاعده ای جامع (مقدمه کبرا) بوجود میآید. اما چون این قاعده خود مشمول همان ضرورت استدلال است، و بنابراین شرط شرط میبایست هر موقع که عملی باشد (بکمک یک قیاس توسیعی *prosyllogism*) جستجو شود، پس اصل مخصوص استدلال بطور عام، در توظیف منطقی اش، آشکارا چنین است:- برای دانش مشروط حاصله از ادراک یافتن نامشروطی تا در آن وحدتش به کمال برسد.

¹ [des Erkenntnisses.]

² [Reading, with Erdmann, jenes for jene.]

اما این حکمت منطقی تنها از این راه میتواند اصلی برای استدلال بحت شود که فرض کنیم اگر مشروط داده شده باشد، کل زنجیره شروط، در متابعت از یکدیگر - زنجیره ای که خود لذا نامشروط است - نیز داده شده بوده، یعنی، درون مشعر و اتصال اش قرار داشته باشد.

چنین اصل استدلال بحت آشکارا ترکیبی است؛ مشروط بطور تحلیلی مربوط است با یک شرط اما نه با نامشروط. از آن اصل میبایست احکام مختلف ترکیبی ناشی شوند، که از آنها - مادامیکه میبایست تنها با مشعرات تجربه ای ممکن، که دانش و ترکیب اش همواره مشروط است، سر و کار داشته باشد - ادراک بحت هیچ اطلاعی ندارد. نامشروط، اگر واقعیتش مسجل باشد، میبایست¹ بخصوص در رابطه با همه آن تعیناتی مورد توجه قرار بگیرد که آنرا از هر چیز مشروط متمایز میکنند، و بدین طریق میبایست مواد برای قضایای ترکیبی پیشاتجربی زیادی را بدهد.

اصولی که² از این اصل اعلا³ استدلال بحت ناشی میشوند، بهر حال همواره، در رابطه با همه مظاهر خاطی *transcendent* خواهند بود، یعنی، هرگز توظیف تجربی مکفی برای آن اصل وجود نخواهد داشت. به این خاطر با کلیه اصول ادراک بحت متفاوت اند، که توظیف شان تماماً درونی *immanent* میباشد، چون موضوع⁴ آنها فقط امکان تجربه است. این اصل را در نظر بگیرید که میگوید، زنجیره شروط (چه در ترکیب مظاهر، یا حتی در تفکیر چیزها بطور عام) به نامشروط گسترش مییابد. آیا قابلیت کاربرد عینی دارد، یا خیر؟ پی آمدهایش در رابطه با توظیف تجربی ادراک کدامند؟ یا اینکه آیا هیچ اصلی با اعتبار عینی برای استدلال وجود دارد، یا تنها دستورالعملی منطقی، برای حرکت بسوی اِکمال از راه صعود به شروط هر چه بالاتر و از این راه تأمین بزرگترین وحدت ممکن استدلال برای دانش خودمان؟ آیا میتواند اینطور باشد که این نیاز استدلال اشتباهاً به جای اصلی متخطی برای استدلال بحت گرفته شده است، و اینکه آیا در مسلم فرض کردن چنین اِکمال نامحدودی برای زنجیره شروط در خود مشعرات بیش از اندازه عجله کرده ایم؟ در آنصورت، کدام اسائه ادراکات و ضلال دیگری در قیاس های منطقی رخنه کرده اند، که مقدمه کبرای آنها (شاید بیشتر یک افتراض و نه فرضی متقن) از استدلال بحت مشتق گردیده، و از تجربه بسمت شروط اش صعود میکنند؟ پاسخ دادن به این سؤالات وظیفه ما خواهد بود در تجادل متخطی، که اکنون تلاش داریم از منابع عمیقاً مکتوم اش در استدلال انسانی بپروانیم. تجادل را به دو دفتر تقسیم خواهیم کرد، اولی درباره مفاهیم خاطی *Transcendent concepts* استدلال بحت، دومی در باره استنتاجات خاطی و تجادلی اش.

¹ [Reading, with 4th edition, wird for kann.]

² [Grundsätze.]

³ [Prinzip.]

⁴ [zu ihrem Thema.]

The Transcendental Dialectic

تجادل متخطی

Book I. The Concepts Of Pure Reason

دفتر ۱.

مفاهیم استدلال بحت

هر طور که در مورد امکان مفاهیم مشتقه از استدلال بحت تصمیم بگیریم ، لافل این صحت دارد که آنها با تأمل صرف بدست نمیآیند بلکه تنها با استنتاج منطقی . مفاهیم ادراک نیز بطور پیشاتجربی مقدم بر تجربه به تفکر آمده و برای تجربه اند ، اما آنها حاوی چیزی جز وحدت تأمل در مظاهر نیستند ، بطوریکه این مظاهر میبایست الزاماً به یک آگاهی تجربی ممکن تعلق داشته باشند . تنها توسط آنها است که دانش و تعیین یک مشعر ممکن میگردد . نخست آنها هستند که مواد لازم برای استنتاجات را فراهم میکنند ، و مسبوق به هیچ مفاهیم پیشاتجربی مشعرات که از آنها بتوانند استنتاج شوند نیستند . از سوی دیگر ، واقعیت عینی شان تنها بر این واقعیت استوار است که ، چون آنها قالب ذکاتی هر تجربه ای را تشکیل میدهند ، میبایست نشان دادن کاربرد شان در تجربه همواره ممکن باشد .

عنوان " مفهوم استدلال " از پیش نشانی اولیه از این دارد که با چیزی سر و کار داریم که اجازه محدود شدن به حدود تجربه را نمیدهد ، زیرا مربوط میشود به دانشی که هرگونه دانش تجربی (شاید حتی کل تجربه ممکن یا کل ترکیب تجربی آن) تنها بخشی از آن است . هیچ تجربه واقعی هرگز برایش کفایت نداشته ، اما هر تجربه واقعی متعلق است به آن . مفاهیم استدلال ما را قادر میکنند به عبرت *conceive* ، مفاهیم ادراک قادر به درک *understand* - ([آنطور که در رابطه با] ادراکات حسی [بکار گرفته میشوند]) . اگر مفاهیم استدلال حاوی نامشروط باشند ، آنگاه مربوط میشوند به چیزی که هر تجربه ای تابع آن است ، اما خود هرگز مشعری برای تجربه نیست - چیزی که استدلال در استنتاج خویش از تجربه بسویش هدایت میکند ، و در تطابق با آن درجه توظیف تجربی خویش را تخمین زده و میسجد ، اما چیزی که خود هرگز عضو از ترکیب تجربی نیست . اگر ، بالینحال ، این مفاهیم اعتبار عینی داشته باشند ، میتوان آنها را *conceptus ratiocinati* (مفاهیم با استنتاج صحیح) نامید ؛ اما ، اگر ، فاقد چنین اعتبار عینی باشند ، آنگاه آنها زیر جلی با داشتن لافل یک ظاهر خادع برای استنتاج بودنشان پذیرفته شده اند ، و میتوان آنها را *conceptus ratiocinantes* (مفاهیم شبه معقول) نامید . اما چون این موضوع میباید در فصل استنتاجات تجادلی فیصله یابد در حال حاضر در موقعیتی نیستیم که به آن بپردازیم . همزمان ، همانطور که به مفاهیم بحت ادراک عنوان مقولات را دادیم ، لقبی جدید هم به مفاهیم بحت استدلال داده ، آنها را افکار متخطی *transcendental ideas* مینامیم . این عنوان را اکنون شرح داده و توجیه میکنیم .

First Book Of The Transcendental Dialectic

دفتر اول تجادل متخطی

Section 1. The Ideas In General

بخش 1. افکار بطور عام

با همه غنای زبان ما ، متفکر اغلب خود را عاجز از یافتن عبارتی میبیند که با مفهومش تطابق دقیق داشته باشد ، و بدلیل این فقدان قادر نیست برای دیگران و حتی خود قابل درک شود . ضرب لغات جدید بمعنای طرح ادعایی تقنینی در زبان است که بندرت قرین موفقیت میشود ؛ و پیش از دست زدن به چنین اقدام مستأصلانه ای عاقلانه است که ابتدا نگاهی بیاندازیم به زبان معمول و موجود ، تا ببینیم آیا آن مفهوم و بیان مناسبش از پیش در آنجا هست یا خیر . حتی اگر مورد استفاده قدیمی یک عبارت بخاطر بی احتیاطی آنها بیکه ابداع اش کردند تا حدی نامطمئن شده باشد ، همواره بهتر است به آن معنایی تکیه کنیم که اختصاصاً به آن تعلق دارد (حتی اگر مشکوک باشد که آیا در اصل دقیقاً به همین معنا بکار رفته است یا خیر) تا اینکه با نامفهوم شدن هدف خود را به شکست بدهیم .

به این دلیل ، اگر تنها یک کلمه وجود داشته باشد که معنای جا افتاده اش دقیقاً موافق یک مفهوم باشد ، آنگاه ، چون اهمیت فوق العاده دارد که این مفهوم از مفاهیم مرتبط تمیز داده شود ، عاقلانه است که در استعمال آن کلمه مقصد بوده و از بکار بردنش ، صرفاً برای تنوع ، همچون مرادفی برای عبارتی دیگر ، چشم پوشیده ، لیکن با دقت معنای درست اش را حفظ کنیم . در غیر اینصورت براحتی چنین میشود که در مورد یک معنای بخصوص دیگر آن عبارت نتواند جلب توجه کرده ، و در انبوه لغات دیگر با معانی بسیار متفاوت گم شود ، تفکر نیز که لااقل میتوانست محفوظ بماند از دست بیرون رود .

افلاطون از کلمه " فکر *idea* " بشکلی استفاده کرد که منظور او از آن کاملاً آشکارا چنان بود که نه تنها هرگز نمیتواند از حواس گرفته شود که حتی از مفاهیم ادراک هم (آنچه که ارسطو بدان مشغول بود) بسیار فراتر میروند ، بطوریکه در تجربه هرگز چیزی همدریف آن پیدا نمیشود .¹ فکر برای افلاطون طرح اصلی چیزها در ذاتشان است ، و نه ، همچون مقولات ، صرفاً مفاتیحی برای تجربیات ممکن . در نگاه او آنها از عالیترین استدلال صادر گردیده اند ، و از آن سرچشمه میآیند که در استدلال انسانی شریک شوند ، که ، هر چند ، اکنون دیگر در وضعیت بکر خویش قرار ندارد ، اما با زحمت مجبور است به احضارش در ذهن ، از راه یادآوری (که فلسفه نام گرفته) ، افکار قدیم *old ideas* ، که امروزه خیلی زیاد در پس تیرگی رفته اند . در اینجا وارد تخصص ادبی در باب معنایی که آن فیلسوف بزرگ به این عبارت بخشیده نمیشوم . تنها کافی است بگویم که بهیچوجه نامعمول نیست ، که در امر مقایسه تفکراتی که یک نویسنده در مورد مطلب خویش بیان کرده ، چه در بحث عادی و چه مکتوب ، متوجه شویم که او را بهتر از خودش درک میکنیم . اگر مفهوم خویش را بقدر کافی معین نکرده باشد ، گاهی خلاف نیت خود گفته یا تفکر میکند .

افلاطون بخوبی فهمید که قوه دانش ما نیازی بیشتر از این حس میکند که صرفاً به هجی مظاهر بر طبق یک وحدت ترکیبی ، بمنظور قرائت آنها بصورت یک تجربه ، پردازد . او میدانست که استدلال ما بطور طبیعی خود را به شکل هایی از دانش ارتقاء میدهد که چنان از مرزهای تجربه تخطی *transcend* میکنند که دیگر هیچ مشعر تجربی معلومی هرگز در تطابق² با آنها قرار نمیگیرد ، اما با اینهمه باید برایشان واقعیت خودشان را قائل شد ، و بهیچوجه تخیلات وهمی صرف در مغز نیستند .

افلاطون مثال های اصلی افکار *ideas* خویش را در عرصه عمل یافت ،^a یعنی ، در آنچه که استوار است بر آزادی *freedom* ، که به نوبه خود مبتنی است بر شکل هایی از دانش که نوعی خاص از محصولات استدلال هستند . هر آن کس که

^a او همچنین ، برآستی ، مفهوم خویش را بسط داد تا دانش حزری *speculative* را در بر بگیرد ، بشرطی که دومی بحث و تماماً پیشاتجربی باشد . او حتی آن را به ریاضیات گستراند ، هر چند که مشعر آن علم قرار نیست در جایی بغیر از تجربه ممکن یافت شود . در این رابطه دیگر نمیتوانم ، از استنتاج از عام به خاص عرفانی او در مورد این افکار ، یا از غلوی که او ، میباید گفت ، با آن به آنها تجسم بخشید ، تبعیت کنم - هر چند ، همانطور که میباید مجاز باشد ، زبان مفخمی ، که او در این باب بکار برد ، برای تفسیری متعادلتر که در توافق با طبیعت چیزها باشد کاملاً توانا است . [پایان زیر نویس a]

¹ [*damit Kongruierendes* .]

² [*Kongruieren* .]

مفاهیم فضیلت virtue را از تجربه مشتق نماید و (آنطور که خیلیها بواقع کرده اند) آنچه را که در بهترین حالت تنها میتواند مثالی از یک نوع ناقص تشریح باشد ، تبدیل به الگویی کند که بتوان از آن دانش را مشتق نمود ، از فضیلت چیزی میسازد که بر حسب زمان و شرایط تغییر خواهد کرد ، یک نایکاری ملتیس که امکان تشکیل هیچ قاعده ای را نمیدهد . برعکس ، چنانکه بخوبی میدانیم ، اگر هر کسی بعنوان الگوی فضیلت گرفته شود ، آن جذر حقیقی که این به اصطلاح الگو را با آن مقایسه کرده و تنها از اینراه در باب فضیلت اش قضاوت میکنیم میباید تنها در ذهن ما یافت شود . این جذر همان فکر فضیلت idea of virtue است ، که در رابطه با آن ، مشعرات ممکن برای تجربه همچون مثالها هستند ، اما نه در مقام رب النوع . اینکه هیچیک از ما هرگز نمیتوانیم به شکلی عمل کنیم که برای فکر بحث فضیلت کفایت داشته باشد بسیار از اثبات واهی بودن این تفکر از هر حیث بدور است . زیرا تنها توسط این فکر است که هر قضاوتی در باب ارزش اخلاقی یا خلاف آن ممکن میگردد ؛ و لذا همچون پایه ای غیرقابل جایگزینی است برای هر مسیری بسوی کمال اخلاقی - هرچند که موانع موجود در طبیعت انسان ، تا آن حد که برایش هیچ مرز مشخصی نیست ، میتواند ما را بسیار از نیل کامل به آن دور کند .

جمهوری افلاطون به عنوان مثالی برجسته از یک هذب perfection تصویری حدسی زبانزد شده است ، که تنها میتواند در مغز فاکری بیکار وجود داشته باشد ؛ و بروکر Brucker¹ آن فیلسوف را به سخره گرفت که میگوید یک امیر قادر است تنها با مشارکت در فکرها بخوبی حکومت کند . لیکن ، میباید در پیروی از تفکرات او عاقلتر از اینها بوده ، و در جاییکه آن فیلسوف بزرگ ما را بدون کمک میگذارد ، جایش را ، با مساعی جدید پر کنیم ، در نوری مناسب ، بجای اینکه آنرا با بهانه بسیار مؤسف و مضر غیرعملی بودن بعنوان چیزی بیفایده کنار بگذاریم . یک قانون اساسی که اجازه بیشترین آزادی ممکن انسانی را در تطابق با قوانینی میدهد که توسط اش آزادی هر کس نامتناقض میگردد با آزادی همه دیگران - بحث از بیشترین خرسندی در میان نیست ، چون این خود بدنبال خواهد آمد - بهر صورت فکری است لازم ، که میبایست بنیادی شمرده شود نه فقط در ابتدای طرح یک قانون اساسی بلکه در کلیه قوانین آن . چون در آغاز میباید از موانع واقعی موجود چشم پوشی کنیم ، که ، شاید ، بطور اجتناب ناپذیر از طبیعت انسانی پدید نیایند ، بلکه در واقع بخاطر علتهای چاره پذیر ، یعنی غفلت از افکار بحث هنگام تشکیل قوانین . هیچ چیز ، برآستی ، مضرتتر ، و بی ارزشتر از سوی یک فیلسوف نیست ، که به آن به اصطلاح تجربه خبیث متوسل شود . چنین تجربه ای اصلاً هرگز بوجود نیامد ، اگر که در موقع مناسب آن نظام قانونی در توافق با افکار شکل میگرفت ، و اگر که افکار توسط مفاهیم ناپخته کنار زده نمیشدند ، که فقط به این دلیل که از تجربه مشتق شدند ، تمام نیات خوب را پوچ کردند . هر چه قانونگذاری و حکومت بیشتر در توافق با افکار فوق قرار بگیرند ، مجازات ها نادرتر خواهند شد ، و لذا کاملاً معقول است که همچون افلاطون عقیده داشته باشیم ، که در یک دولت کامل به هیچ مجازاتی نیاز نیست . این دولت کامل شاید برآستی هرگز ، به منصفه ظهور نرسد ؛ اما با اینهمه تأثیری بر حقانیت افکار ندارد ، که ، بخاطر نزدیکتر نمودن هر چه بیشتر نظام قانونی بشر به بیشترین کمال ممکن خود ، این حکمت را بعنوان نسخه اصلی در پیشاپیش خود حمل میکنند . زیرا تا چه درجه بشر ارتقاء پیدا خواهد کرد ، و عظمت دره بین فکر و تحقق تا چه حدی خواهد رسید ، سؤالاتی هستند که هیچکس نمیتواند ، یا درست نیست ، به آن پاسخ دهد . چون قضیه بستگی دارد به آزادی ؛ و آن قدرت آزادی است که از هر مرز مقرری فراتر میرود . اما این تنها جایی نیست که استدلال علیت اصل از خود نشان میدهد ، و جایی که افکار علتهای عامل (اعمال و مشعراتشان) هستند ، یعنی ، دنیای اخلاق ، بلکه همچنین در رابطه با خود طبیعت ، که افلاطون بدرستی اثباتی روشن برای منشاء آن از افکار میآورد . یک گیاه ، یک حیوان ، نظام مرتب کائنات - و به جرات لذا کل دنیای طبیعی - بوضوح نشان میدهند که تنها در توافق با افکار ممکن هستند ، و اینکه با همه اینها حتی یک مخلوق هم در حیات فردی خود در انطباق کامل با فکر مهذب ترین شکل نوع خویش قرار ندارد - دقیقاً همانطور که هیچ انسانی در تطابق با فکر انسانیت نیست ، که با اینحال آنرا در ضمیر خویش همچون ریشه اعمالش دارد - این افکار اما بطور کامل در ادراک اعلی معین میشوند ، هر یک به افراد و هریک لایتغیر ، و علل بنیادی چیزها هستند . اما تنها مجموعه تام چیزها ، با اتصال بینابینشان که عالم را تشکیل میدهد ، است که کاملاً برای فکر کفایت دارد . اگر غلو را از طرز بیان افلاطون کنار بگذاریم ، پرواز روحانی آن فیلسوف از شکل رونوشتی تأمل در نظام عالمی فیزیکی به نظام معماری اش بر طبق غایات ، یعنی ، بر طبق افکار ، کاری است در خور احترام و تقلید . گرچه ، در رابطه با اصول اخلاقی ، تقنینی ، و دینی ، که تجربه ، در چنین مواردی ، خود تنها توسط افکار - که بیان تجربی شان همواره ناکامل باقی خواهد ماند - ممکن میشود است که تعلیم افلاطون ارزش خاص خود را مینمایند . اگر قدر آن دانسته نمیشود ، بخاطر آن است که دقیقاً بر طبق همان قواعد تجربی مورد قضاوت قرار گرفته است که خود ، بی اعتباری آنها را ، برای اصول بودن ، ثابت کرده است . چون در حالیکه ، در رابطه با طبیعت ، تجربه قواعد را تأمین کرده و منبع حقیقت است ، در رابطه با قوانین اخلاقی ، دریغا ، که مادر توهم است ! چیزی قابل سرزنش تر از این نیست که قوانین مربوط به " باید ها " از " شده ها " مشتق شوند ، یا بر آنها حدودی تحمیل شوند که دومی در آنها محاط است .

اما گرچه به نتیجه رساندن این تذکرات آنچه است که ، به فلسفه شأن خاص اش را میبخشد ، میباید همزمان به وظیفه ای کمتر درخشان ، اما ارزنده نیز پردازیم ، یعنی ، صاف کردن زمین ، و آماده نمودن آن برای بنای رفیع اخلاق با چنین ابعاد با شکوهی . چون این زمین با نقب هایی ، که استدلال در جستجوی با اطمینان به نفس اما بی ثمر خویش برای گنج های پنهان ، در همه سو زده ، و امنیت بنا را تهدید میکنند ، همچون کندو شده است . وظیفه کنونی ما کسب بصیرت است در توظیف متخطی استدلال بحث ، در اصول و افکارش ، که شاید بتوانیم نفوذ و ارزش حقیقی اش را تخمین زده و معین کنیم . اما ،

¹ [Johann Jakob Brucker (1699 - 1770) . The reference is probably to vol. i. pp. 726-7 of his *Historia Critica Philosophica* (pub. 1742-4) .]

پیش از ترک این ملاحظات مقدماتی، از کسانی که قلباً علاقمند به فلسفه اند (که بیشتر مردم چنین نیستند) تقاضای مبرم دارم، که، اگر خود را با اینها و نکات تالی مجاب میبینند، مراقب باشند که کلمه " فکر " *idea* را در معنای جذری اش حفظ کنند، که یکی از آن کلماتی نشود که معمولاً در مورد هر قسمی از مناب بکار برده میشوند، در خلطی بیخیالانه، با عواقب خاسر برای علم. کمبودی از نظر لغات برای هیچیک از انواع منابها وجود ندارد، که مجبور به تجاوز به حدود هیچیک از آنها بشویم.

ترتیب مسلسل¹ آنها بصورت زیر است. جنس آنها مناب *representation*² است بطور عام (*repraesentatio*). زیر آن قرار دارد مناب با شعور ذکائی (*perceptio*). ادراکی حسی *perception*³ که تنها در ارتباط با فاکر برای تعدیل حالت او باشد، احساس *sensation*⁴ نام میگیرد (*sensatio*). یک ادراک حسی عینی، دانش *knowledge*⁵ است (*cognito*). این یا بدیهه *intuition*⁶ است یا مفهوم *concept*⁷ (*intuitus vel conceptus*). اولی بواسطه برمیگردد به مشعر و مفرد است، دومی بواسطه توسط خصوصیتی که چند چیز میتوانند آنرا بطور مشترک داشته باشند. مفهوم یا تجربی است یا بحث. مفهوم بحث، اگر منشاء خود را تنها در ادراک داشته باشد پندار *notion*⁸ نامیده میشود. مفهومی متشکل از پندارها که از امکان تجربه تخطی کند یک فکر *idea*⁹ یا مفهوم استدلالی است. برای هر کس که خود را مأنوس با این تمایزات میداند میبایست شنیدن اینکه مناب رنگ، سرخ، یک فکر نامیده شود غیر قابل تحمل باشد. حتی درست نیست مفهومی از ادراک خوانده شود، یک پندار.

¹ [Stufenleiter .]

² [Vorstellung .]

³ [Perception .]

⁴ [Empfindung .]

⁵ [Erkenntnis .]

⁶ [Anschauung .]

⁷ [Begriff .]

⁸ [Notio .]

⁹ [Idee .]

First Book Of The Transcendental Dialectic

دفتر اول تجادل متخطی

Section 2 . The Transcendental Ideas

بخش 2 . افکار متخطی

تحلیل متخطی نشان داد که چگونه شکل منطقی صرف دانش ما میتواند در درون خویش حاوی مفاهیم بحث پیشاتجربی بنیادی باشد، که مشعرات را پیش از هر تجربه ای نیابت میکنند، یا، صحیح تر، اشاره دارند به آن وحدت ترکیبی که خود بنتهایی دانشی تجربی از مشعرات را ممکن میسازد. قالب احکام (تبدیل شده به مفهومی از ترکیب بدیهه ها) به ما مقولات را دادند که هادی همه توظیفات ادراک در تجربه هستند. مشابهاً، میتوان پذیرفت که قالب قیاس منطقی،¹ و قتیکه در مورد وحدت ترکیبی بدیهه ها تحت هدایت مقولات بکار میرود، حاوی منشاء نوعی خاص از مفاهیم خواهد گردید، که میتوانیم آنها را مفاهیم بحث استدلال، یا افکار متخطی *transcendental ideas*، بنامیم که در تطابق با اصول معین خواهند کرد ادراک چگونه میباید در مورد تجربه در تمامیت اش بکار گرفته شود.²

نقش استدلال در استنتاجات اش مبتنی است³ بر جامعیت دانش [- ی که میدهد] بر طبق مفاهیم، قیاس منطقی خود حکمی که بطور پیشاتجربی در کل وسعت شروط اش معین میگردد. حکم، " کایوس مردنی است "، را برآستی میتوان از تجربه بکمک تنها ادراک مشتق کرد. اما من بدنبال مفهومی (در اینجا، مفهوم " انسان ") هستم که حاوی آن شرطی باشد که تحت آن مسند این حکم (شرط عام برای آنچه که تصدیق شده است) داده میشود؛ و پس از مشمول کردن آن مسند در این شرط با همه وسعت اش (" همه انسانها مردنی هستند ")، پیش میروم، در تطابق با آن، بسوی تعیین دانش مشعر خویش (" کایوس مردنی است ").

بر این اساس، در نتیجه حاصله از یک قیاس منطقی ما یک مسند را به یک مشعر معین محدود میکنیم، پس از آنکه ابتدا آنرا در مقدمه کبرا در کل وسعتش تحت شرطی معلوم به تفکر آوردیم. این کمیت کامل از وسعت تحت چنین شرطی، جامعیت *universality* (*universalitas*) نام دارد. متناظر با آن در ترکیب بدیهه ها شامل *allness* (*universitas*) یا تمامیت شروط *totality of the conditions* را داریم. مفهوم متخطی استدلال، بنابراین، چیزی نیست جز مفهوم تمامیت شروط برای هر مشروط داده شده. اما چون تنها نامشروط است که تمامیت شروط را ممکن میسازد، و، برعکس، تمامیت شروط خود همواره نامشروط است، پس یک مفهوم بحث استدلال میتواند بطور عام توضیح داده شود توسط مفهوم نامشروط، با تصور اینکه حاوی زمینه ای برای ترکیب مشروط است.

تعداد مفاهیم بحث استدلال برابر خواهد بود با تعداد انواع نسبت هایی که ادراک توسط مقولات به خود ارائه میکند. بنابراین، میباید در جستجوی یک نامشروط باشیم، اولاً، در ترکیب قاطع *categorical* در یک فاکر *subject*؛ ثانیاً، در ترکیب افتراضی *hypothetical* اعضای یک زنجیره؛ ثالثاً، در ترکیب انفصالی *disjunctive* بخشها در یک نظام *system*.

بنابراین دقیقاً به همان تعداد از انواع قیاس های منطقی وجود دارند، که هر کدام از آنها از قیاس های توسیعی بسمت نامشروط پیش میروند: اولاً، بسمت آن مسندالیه که خود هرگز یک مسند نیست؛ ثانیاً، بسمت آن پیش فرضی که خود پیش فرض دیگری ندارد، ثالثاً، بسمت آن اندماچی از اعضای تقسیم مفهوم که چیز بیشتری برای تکمیل تقسیم طلب نمیکند. بنابراین، مفاهیم بحث استدلال - تمامیت در ترکیب مشروط - لااقل برای کمک به توسعه وحدت ادراک لازمند، هر جا که ممکن شود، الی نامشروط، و ریشه دارند در طبیعت استدلال انسان. با اینحال، شاید این مفاهیم متخطی، در عمل فاقد هرگونه توظیف مناسب متناظری باشند، و ممکن است هیچ کاربرد دیگری جز هدایت ادراک به آن صورت نداشته باشند که، در همان حال که به حد نهایی توسعه مییابد، همزمان به تناسق *consistency* کامل با خود نیز میرسد.

اما در همان حال که در باره تمامیت شروط و نامشروط صحبت میکنیم، که عنوان بالاسویه همه مفاهیم استدلال است، باز به عبارتی برمیخوریم که نمیتوان از آن چشم پوشید، و باز هم، بخاطر ابهامی که در اثر اسانه استعمال دیر پا به آن متصل گردیده، قادر نیستیم آنرا با اطمینان بکار بگیریم. کلمه " مطلق *absolute* " یکی از معدود کلماتی است که در معنای اصلی خود برای مفهومی که هیچ کلمه دیگری در همان زبان برای آن مناسبت دقیق نداشت اختیار شدند. نتیجتاً از دست دادن آن، یا با همان عاقبت، بی دقتی در بکارگیری آن، گم شدن خود آن مفهوم را به دنبال خواهد داشت. و چون، در این مورد، آن مفهوم بیشترین ارجاع را از استدلال میگیرد، نمیتوان آنرا بدون زیان هنگفت برای کل فلسفه متخطی بحال خود

¹ [The reader will bear in mind that the German term here translated 'syllogism' is *Vernunftschluss*.]

² [*im Ganzen der gesamten Erfahrung*.]

³ [Reading, with Adickes, *besteht for bestand*.]

رها کرد. کلمه "مطلق" امروزه اغلب صرفاً برای اشاره به این بکار می‌رود که مطلبی در باره چیزی در ذاتش حقیقت دارد، و به تبع آن در طبیعت داخلش. با این تعبیر "مطلقاً ممکن" *absolutely possible* به معنای چیزی خواهد شد که در ذات خویش ممکن است - که، در واقع، حداقلی است که در باره یک مشعر میتوان گفت. از سوی دیگر، آن کلمه گاهی برای اشاره به چیزی که از هر نظر اعتبار دارد بکار می‌رود، بدون محدودیت، مثلاً استبداد مطلق، و در این تعبیر مطلقاً ممکن به معنای چیزی است که در هر رابطه‌ای (از هر نظر)¹ ممکن است - که حداکثری است که درباره چیزی میتوان گفت. اما غالباً این دو تعبیر را ادغام شده در یکدیگر می‌بینیم. بطور مثال، آنچه که دروناً ناممکن است در هر رابطه‌ای ناممکن است، و لذا مطلقاً ناممکن. اما در بیشتر موارد دو معنا بینهایت از یکدیگر دور هستند، و نمیتوان بهیچوجه نتیجه گرفت که اگر چیزی در ذات خویش ممکن باشد، پس در هر رابطه‌ای ممکن است، یعنی مطلقاً ممکن. در واقع، همانطور که در ادامه نشان خواهیم داد، الزام مطلق بهیچوجه همواره وابسته به الزام داخلی نیست، و نیابست، لذا، مترادف با آن گرفته شود. اگر خلاف چیزی دروناً ناممکن است، این خلاف، البته، از همه نظر ناممکن بوده، و خود آن چیز بنابراین مطلقاً لازم است. اما نمیتوان استدلال را معکوس کرد و نتیجه گرفت که اگر چیزی مطلقاً لازم باشد خلاف آن دروناً ناممکن است، یعنی که الزام مطلق یک چیز الزامی داخلی است. چون این الزام داخلی در بعضی موارد عبارتی کاملاً تو خالی است که بدان نمیتوان ابدأ هیچ مفهومی را متصل کرد، در حالیکه مفهوم لزوم یک چیز در همه ارتباطات (با هر چیز ممکن) متضمن بعضی تعینات خاص است. از آنجا که فقدان مفهومی که دارای اهمیت فوق العاده برای علم حزری باشد هرگز نمیتواند برای فیلسوف با بی تفاوتی طی شود، اطمینان داریم که تعمیر و حفظ عبارتی، که آن مفهوم بدان وابسته است نیز، بهمان اندازه نمیتواند برایش علی السویه باشد.

بنابراین، در این معنای وسیعتر است که کلمه "مطلق" را بکار خواهیم برد، با خلاف قرار دادن آن با آنچه که اعتبار دارد بطور نسبی، یعنی، در رابطه‌ای خاص. زیرا در حالیکه دومی محدود به شروط است، اولی بدون محدودیت اعتبار دارد.

حال مفهوم متخطی استدلال همواره معطوف است منحصراً به تمامیت مطلق *absolute totality* در ترکیب شروط، و هرگز متوقف نمیشود مگر در چیزی که مطلقاً، یعنی، از هر لحاظ، نامشروط باشد. زیرا استدلال بحت همه چیز را به ادراک می‌سپارد - ادراک [به تنهایی] که بلاواسطه نافذ میشود بر مشعرات بدیهه، یا در واقع بر ترکیب شان در تخیل. استدلال منحصراً می‌پردازد به تمامیت مطلق در توظیف مفاهیم ادراک، و تلاش دارد برای بردن وحدت ترکیبی، که در مقولات به تفکر می‌آید، به نامشروط کامل. میتوان این وحدت مظاهر را وحدت استدلال نامید، و آنرا که توسط مقولات بیان میشود وحدت ادراک. استدلال بنابراین می‌پردازد تنها به توظیف ادراک، نه در واقع به این دلیل که دومی حاوی زمینه تجربه ممکن است (زیرا مفهوم تمامیت مطلق شروط قابل تنفیذ در هیچ تجربه‌ای نیست، چون هیچ تجربه‌ای نامشروط نیست)، بلکه تنها بخاطر تجویز جهت ادراک برایش بسمت وحدتی که خود از آن مفهومی ندارد، و بنحوی که کلیه اعمال ادراک را متحد کند، در رابطه با هر مشعری، در یک کل مطلق. توظیف عینی مفاهیم بحت استدلال، لذا، همواره خاطی *transcendent* است، در حالیکه توظیف مفاهیم بحت ادراک، بر طبق طبیعت شان، و تا آنجا که صرفاً برای تجربه ممکن بکار روند، می‌بایست همواره درونی *immanent* باشد.

درک من از فکر *idea* مفهومی است لازم در استدلال که هیچ مشعر متناظر² با آن نمیتواند در تجربه حسی داده شود.³ بنابراین مفاهیم بحت استدلال، که اکنون مورد بحث هستند، فکرهای متخطی *transcendental ideas* می‌باشند. آنها مفاهیم بحت استدلال هستند، به این دلیل که به همه دانش بدست آمده در تجربه از این زاویه که توسط یک تمامیت مطلق شروط معین شده اند نگاه میکنند. آنها دلخواه اختراع نشده اند؛ بلکه توسط خود طبیعت استدلال مقرر گردیده اند، و لذا لازمند برای کل توظیف ادراک. با همه اینها، آنها خاطی هستند و حدود هر تجربه‌ای را زیر پا می‌گذارند؛ هیچ مشعر مکفی هرگز نمیتواند برای فکر متخطی در تجربه یافت شود. اگر از یک فکر سخن می‌گویم، آنگاه در رابطه با مشعر اش، به دید یک مشعر ادراک بحت، دارم خیلی زیاد می‌گویم، اما در مورد رابطه اش با فاکر *subject*، یعنی، در مورد فعلیت اش تحت شروط تجربی، بهمان دلیل دارم خیلی کم می‌گویم، به این خاطر که، بصورت مفهوم یک حداکثر، هرگز نمیتواند متناظراً بالفعل داده شود. زیرا در توظیف حزری صرف استدلال، آن دومی [یعنی، تعیین فعلیت فکر تحت شروط تجربی] برآستی کل هدف ما را تشکیل میدهد، و چون تقریب برای یک مفهوم، که ضمناً هیچگاه عملاً قابل دسترسی نیست، ما را در وضعی بهتر از این قرار نخواهد داد که در صورتیکه آن مفهوم بالکل بی ثمر بود، بگویم - تنها یک فکر است. تمامیت مطلق همه مظاهر - پس میتوانیم بگویم - تنها یک فکر است؛ که چون هرگز نمیتوانیم آنرا در تصویر ذهنی به نیابت بیآوریم، معضلی باقی خواهد ماند بدون حل. اما چون از سوی دیگر، در توظیف عملی ادراک، تنها بر اجرای قواعد تمرکز میکنیم، فکر استدلال عملی همواره میتواند بواقع بالفعل داده شود، که گرچه تنها بخشاً؛ برآستی، شرط غیرقابل اغماض همه توظیفات عملی استدلال است. عملکرد آن همواره محدود و ناقص است، اما نه محصور در مرزهای قابل تعیین، و لذا همواره تحت تأثیر مفهوم یک اِکمال مطلق. فکر عملی *practical idea*، بنابراین، همیشه به بالاترین حد منتم است، و در رابطه با فعالیت‌های واقعی ما حتماً لازم. استدلال در اینجا، برآستی، علیت را اعمال میکند، که آنچه را که درون مفهوم اش است عملاً به ظهور برساند؛ و در مورد چنین درایتی، بنابراین، نمیتوان به

¹ [With Erdmann, bracketing in aller Absicht.]

² [kongruierender.]

³ [in der Sinnen.]

چشم حقارت گفت که تنها یک فکر است. برعکس، دقیقاً به این دلیل که آن فکر وحدت لازم همه غایبات ممکن است، میبایست بعنوان شرطی جذری، و اقلأً تحدیدی، بمثابه میزان مقایسه برای هر چیز عملی خدمت کند.

گرچه در مورد مفاهیم متخطی استدلال باید گفت که آنها تنها افکار هستند، اما این بهیچوجه نباید بدان معنا باشد که زائد و پوچ اند. چون گرچه نمیتوانند هیچ مشعری را تعیین کنند، اما با اینحال قادرند، بشکلی بنیادی و مخفی، همچون شریعتی برای گسترش و توظیف متناسق ادراک باشند. ادراک از این راه دانش بیشتری از هر مشعری از آنچه که توسط مفاهیم خویش بدست میآورد کسب میکند، لیکن برای دستیابی به چنین دانشی هدایتی بهتر و وسیعتر میگیرد. بعلاوه - به بیش از ذکر این نکته نیاز نیست که - مفاهیم استدلال شاید عبور از مفاهیم طبیعت به مفاهیم عملی را ممکن میسازند، و از این راه مساعدت به خود افکار اخلاق کرده، آنها را به دانش حزری استدلال متصل میکنند. که برای همه اینها، میباید منتظر توضیح در ادامه باشیم.

بر طبق برنامه خویش افکار عملی را کنار گذارده، و میپردازیم به استدلال تنها در حزر، و یا روشنتر، خود را از اینهم محدودتر میکنیم، یعنی تنها به توظیف متخطی اش. اینجا میباید همان راهی را در پیش بگیریم که برای استنتاج مقولات رقتی؛ لازم است قالب منطقی دانش را توسط استدلال مورد توجه قرار داده، ببینیم که شاید با اینکار استدلال مشابهاً منعی از مفاهیم باشد که ما را قادر میسازد تا مشعرات را در ذاتشان مورد توجه قرار بدهیم به آنصورت که بشکل ترکیبی پیشاتجربی معین گردیده اند، در رابطه با نقشی از نقشهای ادراک.

استدلال، بعنوان قوه نوعی قالب منطقی برای دانش، قوه استنتاج *inferring* است، یعنی، قضاوت بواسطه (از راه رده بندی کردن شرط یک حکم ممکن تحت شرط حکمی داده شده). آن حکم داده شده قاعده جامع است (مقدمه کبرا). رده بندی کردن شرط حکم ممکن دیگر تحت شرط قاعده همان مقدمه صغرا مییابد. حکم واقعی که مؤکد قاعده را¹ در باب مورد رده بندی شده اعمال میکند نتیجه *conclusion* نام دارد. قاعده چیزی را بشکل جامع بیان میکند، مقید به شرطی. شرط قاعده میباید در یک وضعیت واقعی برقرار شود. بنابراین آنچه که در آن شرط با اعتبار جامع شناخته شده میبایست در مورد وضعیت واقعی نیز معتبر بحساب بیاید، که آن شرط را دخیل میکند. بنابراین، خیلی روشن است که استدلال بکمک نقشهای ادراک که زنجیره ای از شروط را تشکیل میدهند به یک دانش میرسد. پس اگر به این حکم برخورد کنیم که میگوید همه اجسام تحول پذیرند، تنها با شروع از دورترین دانش (که در آن مفهوم جسم ظاهر نمیشود، اما با اینحال حاوی شرط آن مفهوم است)، یعنی، که هر چیز مرکبی تحول پذیر است؛ اگر سپس از این بسوی حکمی که کمتر دور بوده و تحت شرط حکم اخیر قرار دارد پیش برویم، یعنی، که اجسام مرکب اند؛ و اگر از این بالاخره به حکم سومی برویم، که دانش دورتر (تحول پذیر) را با دانش واقعاً در پیش رو متصل میسازد، و بدین ترتیب نتیجه بگیریم که اجسام تحول پذیرند - بدین صورت رسیده ام به دانش (یک نتیجه) توسط زنجیره ای از شروط (مقدمات قیاس های منطقی). اما هر زنجیره ای که مفسر آن (در قضاوت قاطع یا افتراضی) داده شده باشد میتواند ادامه یابد؛ در نتیجه دقیقاً همین فعالیت استدلال منجر میگردد به *rationatio polysyllogistica*²، که زنجیره ای است از استنتاجات منطقی که میتواند بطور نامحدود طولانی شود چه در طرف شروط (پیشا قیاسی) (*per prosyllogismos*) و چه در طرف مشروط (پسا قیاسی) (*per episyllogismos*).

اما بزودی پی میبریم که زنجیره پیشا قیاسی، یعنی، دانش مستننج در طرف مبانی یا شروط یک دانش معلوم، به عبارت دیگر، زنجیره صعودی قیاس ها، میبایست با قوه استدلال در رابطه ای متفاوت از زنجیره نزولی با آن قرار بگیرد، یعنی، متفاوت از پیشروی استدلال در جهت مشروط، توسط پسا قیاس ها. به این دلیل که چون در حالت اول دانش (*conclusio*) تنها بصورت مشروط معلوم است، نمیتوانیم توسط استدلال به آن برسیم مگر با این فرض که همه اعضای زنجیره در طرف مشروط معلوم باشند (تمامیت در زنجیره مقدمات قیاس *premisses*)؛ تنها با این فرض است که حکم پیش روی ما بطور پیشاتجربی ممکن میگردد: در حالیکه در طرف مشروط، با توجه به نتایج، تنها زنجیره ای در فرآیند شدن را به تفکر میآوریم، نه آنکه قبلاً مفروض یا بطور کامل معلوم باشد، در نتیجه پیشرفتی است صرفاً بالقوه. بنابراین، اگر دانش را بصورت مشروط در نظر بگیریم، استدلال ملزم است که زنجیره شروط را در مسیر صعودی کامل و معلوم در تمامیتش بداند. اما اگر همان دانش بصورت شرطی برای یک دانش دیگر در نظر گرفته شود، و این دانش تشکیل دهنده زنجیره نتایج در مسیری نزولی باشد، استدلال میتواند کاملاً نسبت به اینکه تا چه اندازه این پیشروی توسعه پیدا میکند بی تفاوت باشد *a parte posteriori*، و نسبت به اینکه آیا تمامیتی اصولاً ممکن است. چون احتیاج به چنین زنجیره ای برای اخذ نتایج خود ندارد، که این از پیش بقدر کافی توسط مبانی اش معین و تثبیت گشته است *a parte priori*. زنجیره مقدمات قیاس در طرف مشروط احتمال دارد یک عضو نخست داشته باشد، بمثابه عالیترین شرط اش، یا میتواند چنین عضوی نداشته باشد، که در آن صورت بدون حد است *a parte priori*. اما هر طور که باشد، حتی با قبول اینکه هرگز در فهم تمامیتی برای شروط موفق نخواهیم شد،³ آن زنجیره میباید بهر صورت دارای چنان تمامیتی باشد، و کل زنجیره لازم است بلاشروط صحیح باشد اگر بخواهیم که مشروط، که نتیجه آن بحساب میآید، صحیح باشد. این ضرورت استدلال است، که دانش خویش را چیزی متعین بطور پیشاتجربی و لازم اعلام میکند، چه در ذاتش، که در آنصورت نیازی به زمینه ندارد، یا، اگر مشتق باشد، بصورت عضوی از یک زنجیره مقدمات، که خود، بمثابه یک زنجیره، بلاشروط صحیح است.

¹ [Reading, with 4th edition, zu for in.]

² [Reading, with Erdmann, welche for welches.]

³ [Reading, with Erdmann, Bedingungen for Bedingung.]

First Book Of The Transcendental Dialectic

دفتر اول تجادل متخطی

Section 3. System Of The Transcendental Ideas

بخش 3. نظام افکار متخطی

در حال حاضر کاری با تجادل منطقی نداریم ، که خالی است از هر گونه محتوای دانش و خود را به افشای مغالطات پنهان در قالب قیاس منطقی محدود میکند ، بلکه با تجادل متخطی که میباید ، بطور کاملاً پیشاتجربی ، حاوی منشاء نوعی از دانش مشتقه از استدلال بحت و نیز بعضی مفاهیم مستنتج باشد ، که مشعر شان هرگز نمیتواند بطور تجربی داده شود و لذا بکلی خارج [دنیای] قوه ادراک بحت قرار دارند . از آن رابطه طبیعی که توظیف متخطی دانش ما ، هم در استنتاج منطقی و هم قضاوت ها ، میبایست با توظیف منطقی خود داشته باشد ، به این نتیجه رسیدیم که تنها سه نوع استنتاج تجادلی میتوانند وجود داشته باشند ، در تناظر با سه نوع استنتاج که توسط آنها استدلال قادر است به کمک اصول به دانش برسد ، و آنکه در تمام اینها مشغله اش صعود است از ترکیب مشروط ، که ادراک همواره محدود به آن است ، به نامشروط ، که ادراک هرگز به آن نمیرسد .

روابطی که قرار است بطور جامع در منابهای ما یافت شوند عبارتند از (1) رابطه با فاکر ؛ (2) رابطه با مشعرات ، چه بشکل مظاهر و چه بشکل مشعرات تفکر بطور عام . اگر جزء را با بخش اصلی ادغام کنیم ، کلیه روابط منابها ، که از آنها میتوانیم یک مفهوم یا یک فکر بسازیم ، آنگاه سه گانه خواهند گردید : (1) رابطه با فاکر ؛ (2) رابطه با تشعب مشعر در [عرصه] مظهر ؛ (3) رابطه با هر چیز بطور عام .

حال همه مفاهیم بحت بطور عام مربوط اند به وحدت ترکیبی مظاهر ، اما [آنهایکه] مفاهیم استدلال بحت [هستند] مربوط میشوند به وحدت ترکیبی نامشروط کلیه شروط بطور عام . بنابراین کلیه افکار متخطی را میتوان در سه صنف مرتب کرد ، اولی که حاوی وحدت مطلق (نامشروط) عامل تفکر است ، دومی وحدت مطلق زنجیره شروط مظهر ، سومی وحدت مطلق شرط کلیه مشعرات تفکر بطور عام .¹

عامل تفکر مشعر² علم النفس *psychology* است ، حاصل جمع کل مظاهر (عالم) مشعر علم التکوین *cosmology* ، و آنچه³ که حاوی عالیترین شرط است برای هر چیزیکه بتواند به تفکر بیاید (وجود همه موجودات) مشعر علم التوحید *theology* . استدلال بحت بنابراین فکر را برای تعالیم متخطی ضمیر (*psychologia rationalis*) ، برای دانشی متخطی از دنیا (*cosmologia rationalis*) ، و ، بالاخره ، برای دانشی متخطی از خدا (*theologia transzendentalis*) آماده میکند . ادراک در مقامی نیست که حتی شبحی هم از هیچیک از این علوم بدهد ، نه حتی تفکری که با عالیترین توظیف منطقی استدلال پشتیبانی شده باشد ، یعنی ، با همه آن استنتاجات قابل فهمی که بکمکشان سعی میکنیم از یکی از مشعرات آن (مظهر) بسوی همه دیگران پیش رویم ، تا دورترین عضو ترکیب تجربی ؛ هر یک از این علوم تماماً بحت هستند و محصول اصیل ، یا مسئله ، استدلال بحت .

دقیقاً به چه شکل مفاهیم بحت استدلال در زیر این عناوین سه گانه کلیه افکار متخطی قرار میگیرند در فصل بعد بطور کامل توضیح داده خواهد شد . آنها سرخ های مقولات را دنبال خواهند کرد . استدلال بحت هرگز در رابطه مستقیم با مشعر قرار نمیگیرد ، بلکه با مفاهیمی که ادراک در خصوص مشعرات تنظیم میکند . به همان صورت تنها توسط روند تکمیل حجت ما است که میتوان نشان داد چگونه ، استدلال بسادگی با توظیف ترکیبی دقیقاً همان نقشی که از آن در قیاس های منطقی قاطع بهره میگیرد ، ضرورتاً به مفهوم وحدت مطلق عامل تفکر برده شده ، چگونه جریان منطقی مورد استفاده در قیاس های منطقی افتراضی به فکر⁴ نامشروط بودن کامل در زنجیره ای از شروط داده شده ختم میشود ، و بالاخره چگونه قالب صرف قیاس منطقی انفصالی میبایست ضرورتاً عالیترین مفهوم استدلال را دخالت دهد ، یعنی مفهوم یک وجود برای همه وجودها را - تفکری که ، در نگاه نخست ، بغایت متناقض مینماید .

هیچ استنتاج از عام به خاص عینی *objective deduction* ، مانند آنچه که در زمینه مقولات داده ایم ، بمعنای دقیق کلمه ، در مورد افکار متخطی ممکن نیست . فقط به این دلیل که آنها صرفاً افکار *ideas* هستند ، بواقع ، دارای هیچ رابطه ای با هیچ

¹ [Following Erdmann , in italicising überhaupt .]

² [der Gegenstand .]

³ [das Ding .]

⁴ [Reading , with Erdmann , Vernunftschlüssen die Idee vom for Ideen die vom .]

مشعر معلومی که بتواند در تطابق با آنها قرار بگیرد نیستند. در حقیقت، میتوانیم آنها را از طبیعت استدلال خود بطور غیرعینی subjective مشتق¹ کنیم؛ و این در فصل حاضر ارائه شده است.

همانطور که برآحتی دیده میشود، آنچه که استدلال بحث در نظر دارد تمامیت مطلق ترکیب در سمت شروط است (به یکی از صور ملازمت، وابستگی یا همزمانی)؛ کاری با کمال مطلق در طرف شروط ندارد. چون تنها اولی است که برای افتراض کل زنجیره شروط لازم میگردد، و عرضه اش بطور پیشاتجربی به ادراک. بمحض اینکه شرطی کامل (و نامشروط) به ما داده شد، دیگر هیچ مفهومی از استدلال برای ادامه زنجیره لازم نیست؛ چون هر قدمی بسمت جلو از شرط به مشروط توسط خود ادراک برداشته میشود. افکار متخطی بنابراین تنها برای صعود هستند، در زنجیره شروط، بسمت نامشروط، یعنی، بسمت اصول. در مورد نزول به مشروط، استدلال، برآستی، توظیف منطقی وسیعی از قوانین ادراک را عملی میکند، اما نه هیچگونه توظیف متخطی را؛ و اگر فکری را از تمامیت مطلق چنین ترکیبی (progressus) شکل دهیم، بطور مثال، از زنجیره کامل همه روابط آینده در دنیا، این تنها مخلوق ذهن است (ens rationis) که صرفاً دلخواهی به تفکر میآید، و افتراضی واجب برای استدلال نیست. چون لازمه امکان مشروط تمامیت شروط اش است، اما نه تمامیت عواقب اش. چنین مفهومی، بنابراین، جزو افکار متخطی نیست؛ که تنها به آنها است که اینجا میباید پردازیم.

در آخر، تشخیص میدهیم که نوعی اتصال و وحدت در میان خود افکار متخطی مشهود است، و توسط آنها استدلال بحث همه انواع دانش خود را درون یک نظام ادغام میکند. پیشروی از دانش از نفس (ضمیر soul) به دانش از دنیا، و توسط آن به وجود مبداء، چنان طبیعی است که پیشروی از مقدمات به نتیجه را بیاد میآورد.^a آیا این بخاطر رابطه ای مخفی از همان نوع که مابین مسیره های منطقی و متخطی وجود دارد است یا خیر، یکی از سؤالاتی است که در انتظار پاسخ در جریان این تفحص میباشد. در واقع، از قبل بطور مقدماتی، پاسخی برای این سؤال گرفته ایم، زیرا در پرداختن به مفاهیم متخطی استدلال، که، در نظریه فلسفی، عموماً با مفاهیم دیگر اشتباه شده، و حتی بدرستی از مفاهیم ادراک تمیز داده نمیشوند، توانستیم آنها را از موقعیت مبهم شان نجات داده، اصل آنها را معین، و همزمان، با اینکار، تعداد دقیق شان را (که هرگز نمیتوان بر آن افزود) تثبیت کرده، و آنها را در اتصالی منظم ارائه کنیم، و بدین ترتیب میدانی خاص برای استدلال بحث را علامتگذاری کرده و محصور نماییم.

^a [یادداشت اضافه شده در چاپ دوم] ماوراء الطبیعه در تفحصات خود سه هدف اصلی را دنبال میکند: خدا God، آزادی freedom و جاودانگی immortality - که چنان بهم مربوطند که مفهوم دوم، وقتی با اولی ادغام گردد، میباید همچون یک نتیجه منطقی الزامی منجر شود به سومی. همه مطالب دیگری که این علم به آنها میردازد تنها در خدمت رسیدن به این فکرها و استقرار واقعیت آنها هستند. بخاطر علوم طبیعی نیست که به این افکار احتیاج دارد، بلکه برای عبور به ماورای طبیعت. بصیرت در آنها، علم التوحید و اخلاق، و، با وحدت ایندو، و نیز دین، بالاترین هدف از وجود مان را، تماماً و منحصرأ وابسته به قوه استدلال جزری ما میکند. در ارائه ای منظم از این افکار، که ترتیبشان ذکر گردید، ترکیب synthetic، بیشترین مناسبت را دارد؛ اما در آن بررسی که ضرورتاً میبایست مقدم بر آن بیاید تحلیل analytic، یا ترتیب معکوس، برای تکمیل برنامه عظیم ما کاربرد بهتری دارد، که بتوانیم از آنچه که بیواسطه در تجربه به ما داده شده است شروع کنیم - با پیشروی از تعالیم ضمیر، تا تعالیم دنیا، و از آنجا بسوی دانش از خدا. [پایان زیر نویس a]

¹ [Reading, with Mellin, Ableitung for Anleitung.]

Transcendental Dialectic

تجادل متخطی

Book II. The Dialectical Inferences Of Pure Reason

دفتر . II

استنتاجات تجادلی
استدلال بحت

The Dialectical Inferences Of Pure Reason

استنتاجات تجادلی استدلال بحت

گرچه یک فکر بحتاً متخطی ، در تطابق با قوانین جذری استدلال ، محصولی کاملاً لازم از استدلال است ، مشعر آن ، اما میتوان گفت ، چیزی است که از آن هیچ مفهومی نداریم . چون در رابطه با مشعری که برای نیازهای استدلال کفایت داشته باشد ، بواقع ، ممکن نیست که هرگز بتوانیم مفهومی از ادراک را بسازیم ، یعنی ، مفهومی که در تجربه ای ممکن بتواند نشان داده شده و به بدیهه بیاید . اما معقولتر و کمتر محتمل برای اسائه ادراک است اگر گفته شود که گرچه نمیتوانیم هیچ دانشی از آن مشعری که در تناظر با یک فکر است داشته باشیم ، اما از آن مفهومی مُربب problematic داریم .

واقعیت (غیر عینی) متخطی مفاهیم استدلال بستگی دارد به هدایت ما به چنین افکاری توسط یک قیاس منطقی لازم .¹ بنابراین وجود خواهند داشت قیاس های منطقی که حاوی هیچگونه مقدمه تجربی نبوده ، و بکمک آنها ما از چیزی که میدانیم یک چیز دیگر را که در باره اش هیچ مفهومی نداریم نتیجه گرفته ، و به آن ، بخاطر توهمی غیرقابل اجتناب اعتبار عینی نسبت میدهیم . این استنتاجات ، آنگاه ، میباید ترجیحاً شبه عقلانی pseudo-rational² نامیده شوند بجای عقلانی ، گرچه از دید جذر شان بخوبی میتوانند ادعای لقب دوم را داشته باشند ، زیرا آنها خیالپردازی و تصادفی نیستند ، بلکه از خود طبیعت استدلال برخاسته اند . آنها مغالطاتی نه توسط انسان بلکه از خود استدلال بحت هستند . حتی عاقلترین انسان نمیتواند خود را از چنگ آنها برهاند . او پس از تلاش طولانی موفق به صیانت خود در مقابل خطای واقعی خواهد شد ؛ اما هرگز قادر به رهانیدن خویش از چنگ توهم illusion نمیشود ، که بی وقفه در کار خدعه و عذابش است .

بنابراین ، تنها سه نوع قیاس منطقی تجادلی وجود دارند - دقیقاً به همان تعداد افکاری که نتیجه گیریهایشان به آنها میرسند . در نوع اول قیاس منطقی ، از مفهوم متخطی فاکر ، که حاوی هیچ چیز متشعبی نیست ، وحدت مطلق خود این فاکر را نتیجه میگیریم ، گرچه ، حتی با اینکار هم ، از آن هیچگونه مفهومی نداریم . این استنتاج تجادلی را قیاس فاسد paralogism متخطی مینامیم . نوع دوم استنتاج شبه عقلانی معطوف است به مفهوم متخطی تمامیت مطلق زنجیره شروط برای هر مظهر معلوم . از این واقعیت که مفهوم ما از وحدت ترکیبی نامشروط زنجیره ، که بنوعی به تفکر آمده ، همواره درتناقض با خود است ،

¹ [Vernunftschluss .]

² [Vernünftelnde .]

نتیجه میگیریم که بواقع وحدتی از نوع مخالف وجود دارد، هر چند که از آن هیچ مفهومی نداریم. موقعیت استدلال در این استنتاجات تجادلی را مناقضت *antinomy* استدلال بحت مینامیم. بالاخره، در نوع سوم استنتاج شبه عقلانی، از تمامیت شروطی که تحت آنها مشعرات بطور عام، تا جاییکه بتوانند به ما داده شوند، میبایست مورد تفکر قرار بگیرند، وحدت ترکیبی مطلق کلیه شروط امکان چیزها بطور عام را نتیجه میگیریم، یعنی، از چیزهایی که از راه مفهوم متخطی صرف شان نمیشناسیم، یک وجود متعالی *ens entium* را نتیجه میگیریم، که در باره اش از طریق هرگونه مفهوم متخطی¹ حتی کمتر میدانیم، و برای لزوم نامشروط اش هیچگونه مفهومی را مطلقاً نمیتوانیم بسازیم. این قیاس منطقی تجادلی را کمال *ideal* استدلال بحت مینامیم.

Second Book Of The Transcendental Dialectic

دفتر دوم تجادل متخطی

CHAPTER I.

The Paralogisms Of Pure Reason

فصل ۱.

قیاس های فاسد استدلال بحت

یک قیاس فاسد منطقی آن است که در قالب غلط باشد، صرفنظر از محتوایش. یک قیاس فاسد متخطی آن است که درون خود زمینه ای متخطی دارد، که ما را وادار میکند به استنتاجی قالباً بی اعتبار. اینگونه مغالطه بنابراین ریشه در طبیعت استدلال انسانی دارد، و موجب پیدایش توهمی میگردد غیرقابل اجتناب، هر چند که شاید، واقعاً، بتوان آنرا بی ضرر نمود.

حال میرسیم به مفهومی که در فهرست عمومی مفاهیم متخطی وجود ندارد اما میبایست جزو آن بحساب بیاوریم، بدون آنکه، بهیچ شکلی آنرا تغییر داده یا ناقص اعلام کنیم. این همان مفهوم یا، اگر ترجیح بدهیم، حکم، "من فکر میکنم I think"، است. همانطور که براحتی دیده میشود، مرکب است برای همه مفاهیم، و لذا برای مفاهیم متخطی هم، و نتیجتاً همواره در فهم این دومی مندرج بوده، و خود متخطی است. اما میتواند فاقد هرگونه دلالت خاصی باشد، زیرا تنها در خدمت عرضه هر تفکر ما است، لذا متعلق به شعور ذکائی. همزمان، هر چقدر هم از آلودگی های تجربی (اثرات حواس) بری باشد، باز میتواند ما را به تمیز، دو نوع از مشعرات، بر حسب طبیعت قوه نیابت مان، قادر کند. "من"، بعنوان تفکر کننده، مشعر حس داخلی هستم، و نامیده میشوم "ضمیر soul". آنچه که مشعر حس خارجی است "body" نام دارد. بر این اساس عبارت "من"، بعنوان موجود تفکر کننده، مشعری را به علم النفس psychology که میتوان "تعالیم عقلانی ضمیر" نامید عرضه میکند، زیرا در رابطه با ضمیر بدنبال دانشی بیشتر از آنچه که بتوان منطقاً، از این مفهوم "من"، که در هر تفکری حضور دارد، استنتاج کرد نیستم، مستقل از هر تجربه ای (که مرا خاص تر و بالفعل معین میکند).

تعالیم عقلانی ضمیر بواقع کاری از این نوع است؛ چون اگر در این علم کمترین عنصر تجربی تفکر، یا هر قسم ادراک حسی خاص از وضعیت داخلی، با زمینه های دانش مخلوط میشد، دیگر تعالیمی برای ضمیر نبود بلکه تعالیمی میگردید تجربی. بنابراین در اینجا با چیزی روبرو هستیم که تنها با تکیه بر یک قضیه واحد "من فکر میکنم" ادعای علم بودن را دارد. این ادعا چه محکم باشد چه سست، میتوانیم، بر طبق طبیعت فلسفه متخطی، بدون هیچ مشکلی، در تقصص خود پیش برویم. خواننده نمیبایست معترض شود که این قضیه، که بیان کننده ادراک حسی از نفس میباشد، حاوی تجربه ای داخلی است، و تعالیم ضمیر بر اساس آن هرگز بحت نبوده و بنابراین بهمان نسبت بر یک اصل تجربی قرار دارد. چون این ادراک حسی داخلی چیزی بیشتر از ادراک ذکائی صرف "من فکر میکنم" نیست، که توسط آن حتی مفاهیم متخطی ممکن میگردند؛ آنچه را که در آنها میگوییم این است "من به تفکر میآورم جوهر، علت" و غیره. چون تجربه داخلی

¹ [Reading, with 4th edition, transcendental for transcendent.]

بطور عام و امکان آن، یا ادراک حسی بطور عام و رابطه اش با ادراک حسی دیگر، که در آن هیچ تمایز خاصی یا تعینی تجربی داده نشده است، نباید بعنوان دانش تجربی محسوب گردد بلکه بعنوان دانش از امر تجربی بطور عام، و میبایست در بررسی امکان هر تجربه ای بدون استثناء، به حساب بیاید، که بی تردید تفضی متخطی خواهد بود. کوچکترین مشعر از ادراک حسی (مثلاً، خرسندی یا رنجش¹)، اگر به مناب جامع خودآگاهی افزوده شود²، بلافاصله علم النفس را به علم النفس تجربی تبدیل خواهد کرد.

بنابراین، تنها نص علم النفس عقلانی، "من فکر میکنم"، است، و کل آموزه اش میباید از آن تطور یابد. مسلماً، اگر این تفکر قرار شود به مشعری (خودم) متصل شود، نمیتواند حاوی چیزی جز مسندات متخطی آن مشعر باشد، چون کوچکترین مسند تجربی، خلوص عقلانی آن علم و استقلال اش از هر تجربه ای را منهدم خواهد کرد.

تمام آنچه که اینجا مورد نیاز میباشد این است که ما هدایت مقولات را دنبال کنیم، تنها با این تفاوت، که چون نقطه آغاز ما یک چیز داده شده است، "من" بعنوان موجود تفکر کننده، با مقوله جوهر substance شروع کنیم، همانجاییکه یک چیز در ذات خویش به نیابت میآید، و از آنجا زنجیروار بطرف عقب برویم، اما، بدون آنکه، به هیچ شکل دیگری ترتیب متخذه در جنول مقولات را تغییر بدهیم. بنابراین عناصر بارز تعالیم عقلانی ضمیر، که از آنها میبایست هر محتوای دیگر اش مشتق شود بصورت زیر هستند:

1

ضمیر جوهر است.³

3

وجودش در زمانهای متفاوت،
عدداً متمائل است، یعنی، وحدت (نه کثرت).

2

کیفیت اش بسیط است.

4

در رابطه است با مشعرات ممکن در مکان.^a

همه مفاهیم علم النفس بحث، براحتی از راه ادغام، این عناصر نشأت میگیرند، بدون دخالت هیچ اصل دیگری. این جوهر، صرفاً همچون مشعری برای حس داخلی، مفهوم غیرمادی بودن *immateriality* را؛ بمثابه جوهر بسیط اش میدهد، فساد ناپذیر بودن *incorruptibility* را، بمثابه تمائل اش، و بمثابه جوهر ذکائی اش، شخصیت *personality* را؛ هر سه اینها با هم، معنویت *spirituality* را؛ در همان حال رابطه با مشعرات در مکان معامله *commercium* با اجسام را میدهد، و بدین ترتیب ما را میرساند به نیابت جوهر متفکر بعنوان اصل برای حیات در ماده، یعنی، بمثابه روح زنده (*anima*)، و بمثابه پایه برای طبیعت حیوانی *animality*. این آخری، بنوبه خود، وقتیکه توسط معنویت محدود شود، مفهوم جاودانگی *immortality* را میدهد.

در ارتباط با این مفاهیم چهار قیاس فاسد منطقی در علم النفس متخطی را - که به غلط علم استدلال بحث بحساب آورده شده اند - در باره طبیعت وجود متفکر خویش داریم. هیچ پایه دیگری برای این آموزه تخصیص نمیدهیم مگر آن مناب بسیط، و در ذات خویش بکلی پوچ، "من" را؛ و حتی نمیتوانیم بگوییم که این یک مفهوم است، بلکه تنها یک شعور ذکائی صرف که همه مفاهیم را همراهی میکند.

^a آن خواننده ای که در حدس زدن معانی علم النفسی این عبارات در انتزاع متخطی آنها مشکل دارد، و در کشف اینکه چرا صفت آخرین ذکر شده برای ضمیر متعلق به مقوله وجود است، معنای آنرا در ادامه بقدر کافی محق و روشن خواهد یافت. بعلاوه، میبایست بخاطر عبارات لاتین عذر خواهی کنم، که با بی سلیقگی، جای معادل آلمانی خود را غصب کرده اند، هم در این بخش و هم در مجموع. عذر من این است که ترجیح دادم کمی از اناقه زبانی بکاهم تا اینکه، ذره ای، بر مشکلات خواننده بیافزایم. [پایان زیر نویس a]

¹ [Unlust.]

² [Reading, with Erdmann, welches for welche.]

³ [In his private copy of the Critique [Nachträge, No. CLXI] Kant has changed this to: The soul exists as substance.]

توسط این من یا او یا آن (چیز) که تفکر میکند، چیزی بغیر از یک فاکر متخطی تفکرات = X به نیابت نمیآید. تنها از راه تفکرات که مسندات اش هستند شناخته میشود، و از آن، جدا از آنها، هیچ مفهوم دیگری نمیتوانیم داشته باشیم، مگر اینکه صرفاً در دوری ابدی بچرخیم، زیرا هر حکمی در باره آن از پیش مناب اش را بکار گرفته است. و دلیل اینکه چرا این مضیقۀ جدا ناپذیر به آن متصل میباشد، این است که شعور ذکائی در ذات خویش منابی نیست که مشعر خاصی را متمایز کند، بلکه قالبی است برای انابۀ بطور عام، یعنی، برای انابۀ تا جاییکه میباشد دانش نامیده شود؛ چون تنها در مورد دانش است که میتوان گفت در آن چیزی را به تفکر میآوریم.

میبایست، در اولین دقت ها، عجیب به نظر بیاید که آن شرطی که تنها تحت آن تفکر میکنم، و بنابراین صرفاً یکی از خواص خود من بعنوان فاکر است، میبایست برای هر چیزی هم که تفکر میکند بالسویه معتبر باشد، و آنکه بتوان بر پایه قضیه ای ظاهراً تجربی یک حکم جامع و مبرهن *apodeictic* را قرار داد، یعنی، آنچیزی که تفکر میکند میبایست، در همه حالات، به همان شکلی ساخته شده باشد که ندای خودآگاهی میگوید میباید در نفس خود من باشد. دلیل آن این است: که ما میبایست به چیزها، کلیه قضایایی را که تشکیل دهنده شروط انحصاری به تفکر آوردن آنها هستند، بطور الزامی و پیشاتجربی، نسبت بدهیم. بدین ترتیب نمیتوانیم، توسط هیچ تجربه خارجی، هیچگونه منابی از یک موجود متفکر داشته باشیم، مگر صرفاً از راه خودآگاهی. مشعرات از این نوع، لذا، چیزی جز انتقال این شعور ذکائی خود به چیزهای دیگر نیستند، که تنها به این شکل میتوانند بعنوان یک موجود متفکر به نیابت بیایند. قضیه "من تفکر میکنم"، با اینحال در اینجا مریب گرفته شده، نه آنطور که بتواند حاوی ادراک حسی یک وجود (*the Cartesian cogito, ergo sum*) باشد، بلکه در مورد امکان صرف آن، تا دیده شود که چه خصوصیات قابل کاربردی برای فاکر آن (چه آن فاکر بالفعل وجود داشته باشد چه نداشته باشد) میتوانند از چنین قضیه ساده ای ناشی شوند.

اگر دانش ما در باره موجود متفکر بطور عام، توسط استدلال بحت، بر پایه چیزی بیش از "من فکر میکنم *cogito*" قرار میداشت، آنگاه علم النفسی تجربی پدید میآید، که نوعی علم النفس برای حس داخلی میگردید، که شاید قادر به توضیح مظاهر حس داخلی میبود، اما نه هرگز که بتواند چنین خصوصیتی را به آن شکل که متعلق به هیچ تجربه ممکن نباشد آشکار کند (یعنی، خواص چیز بسط را)، و نه اینکه هرگز دانشی مبرهن در مورد طبیعت موجود متفکر بطور عام بدهد. بنابراین، نمیتوانست علم النفسی عقلانی باشد.

از آنجاییکه قضیه "من فکر میکنم" (بطور مریب) حاوی قالب همه احکام ادراک بلا استثناء بوده و همه مقولات را همچون مرکب شان همراهی میکند، آشکار است که استنتاجات از آن تنها توظیفی متخطی را برای ادراک مجاز می شمارند. و چون این توظیف هر دخالتی توسط تجربه را منتفی میکند، نمیتوان، با توجه به آنچه که فوقاً نشان داده شد، هیچگونه اسباق رضایت بخشی را در رابطه با اسالیب عملکرد آن بعمل آورد. بنابراین قصد ما تعقیب آن، با دیدی نقادانه، است در همه ورطه های علم النفس بحت.

[قیاس های فاسد استدلال بحت : بر طبق چاپ اول]¹

First Paralogism : Of Substantiality

قیاس فاسد اول : در باب جوهریت

آنچه که، منابش فاکر مطلق *absolute subject* احکام ما بوده و نتیجتاً نمیتواند بمثابه تعین چیزی دیگر بکار گرفته شود، جوهر *substance* است.

من، بعنوان یک موجود متفکر، فاکر مطلق همه احکام ممکن خویش هستم، و این مناب از خود نمیتواند بعنوان مسندی برای هیچ چیز دیگر بکار گرفته شود.

بنابراین من، بعنوان موجود متفکر (ضمیر *soul*)، جوهر هستم.

¹ ["The Paralogisms of Pure Reason," as here given up to p. 367/179, were omitted in B. As restated in B, they are given below, pp. 368/180 to 383/188.]

نقد اولین قیاس فاسد علم النفس بحث

در بخش تحلیلی منطق متخطی نشان دادیم که مقولات بحث، و در بین آنها جوهر، در ذات خویش دارای هیچ معنای عینی نیستند، مگر اینکه بر بدیهه ای تکیه داشته، و بر تشعب این بدیهه نافذ شوند، بمثابه نقش های وحدت ترکیبی. در غیاب این تشعب، آنها صرفاً نقش های یک قضاوت هستند، بدون محتوا. در باره هر چیزی بدون استثناء میتوان گفت جوهر است، با این معنا که آن را از صرف مسندات و تعینات چیزها متمایز کرده ایم. حال در همه تفکرات ما آن "من" فاکر است، که تفکرات در آن تنها بمثابه تعینات ساکن میشوند؛ و این "من" نمیتواند بعنوان تعینی برای چیزی دیگر بکار رود. بنابراین، همه، میبایست، لزوماً خود را جوهر دانسته، و تفکر را تنها [بر اساس] حوادث وجود خویش، تعینات وضعیت خود بدانند.

اما از این مفهوم جوهر چه استفاده ای خواهیم کرد؟ آن "من"، بعنوان موجودی متفکر، برای خود من پا برجا است، و بهیچ شکل طبیعی نه پدید میآید و نه نابود میشود، بهیچ نحوی نمیتوان از آن استنباطی داشت. با اینحال هیچ مورد استفاده دیگری برای مفهوم جوهریت عامل تفکر خویش نمیتوان یافت، و جدا از چنین استفاده ای میتوان بر راحتی از آن صرفنظر کرد.

بنابراین بجای توانایی استنتاج این خواص صرفاً از مقوله بحث جوهر، میباید، بر عکس، از تداوم یک مشعر که در تجربه بصورت دائم داده میشود آغاز کنیم. چون تنها در مورد چنین مشعری است که مفهوم جوهر میتواند بنحوی که تجربیاً مفید باشد بکار بیاید. در قضیه فوق، اما، هیچ تجربه ای را پایه کار خود قرار ندادیم؛ استنتاج صرفاً از مفهوم آن رابطه ای انجام گرفت که هر تفکری با "من" بعنوان فاکر مشترکی که مسکن آن میشود دارد. با اتکاء آن بر تجربه، توسط هیچ مشاهده قابل اطمینانی هم، نخواهیم توانست چنین تداومی را نشان بدهیم. آن "من" در همه تفکرات وجود دارد، اما در این مناب کوچکترین اثری از بدیهه پیدا نمیشود، تا این "من" را از دیگر مشعرات بدیهه متمایز کند. بنابراین میتوان اینطور برداشت کرد که این مناب در همه تفکرات بطور ثابت حاضر است، اما نه آنکه بدیهه ای مستمر و پایدار باشد، که در آن تفکرات، بمثابه چیزی گذرا، جای خود را به یکدیگر بدهند.

بنابراین، نتیجه این میشود، که نخستین قیاس منطقی در علم النفس متخطی، هنگامیکه دارد فاکر منطقی ثابت تفکرات را بجای دانش از فاکر واقعی که تفکرات در آن ساکن هستند به ما ارائه میکند، در حال قالب کردن تظاهر صرف به بصیرتی جدید است. ما، هیچگونه دانشی از چنین فاکری، نه داریم و نه میتوانیم داشته باشیم. شعور ذکائی، برآستی، منحصرأ آن چیزی است که همه منابها را وادار میکند که مورد تفکر قرار بگیرند، و نتیجتاً میباید در آن، بعنوان فاکر منطقی، کلیه ادراکات حسی ما یافت شوند؛ اما ورای این معنای منطقی "من"، دیگر هیچ دانشی از فاکر در ذاتش نداریم، که همچون شالوده ای است برای این "من"، همانطور که برای همه تفکرات. قضیه "ضمیر جوهر است"، اما میتواند، بخوبی اجازه ماندن داشته باشد، اگر تنها بپذیریم که این مفهوم [ضمیر بعنوان جوهر] حتی یکقدم هم ما را جلو تر نمیرد¹، و بدین ترتیب قادر نیست هیچیک از استنتاجات معمول در تعالیم شبه عقلانی ضمیر را بدهد، بطور مثال، تداوم ابدی ضمیر انسان را در همه تغییرات و حتی در مرگ - اگر، عبارت دیگر، بپذیریم که این مفهوم دلالت دارد تنها بر یک جوهر در فکر *idea*، نه در واقعیت.

Second Paralogism : Of Simplicity

قیاس فاسد دوم : در باب بسیط بودن

آنچیز که، عمل اش هرگز نمیتواند بعنوان همزمانی چند چیز عمل کننده بحساب بیاید، بسیط *simple* است.

اما ضمیر، یا "من" تفکر کننده، چنین موجودی است. بنابراین، و غیره.

¹[Reading, with Hartenstein, *uns* for *unser*.]

نقد دومین قیاس فاسد علم النفس متخطی

این نقطه حساس همه استنتاجات تجادلی در تعالیم بحث ضمیر است. دیگر یک بازی سفسطه آمیز نیست، که جزم اندیشی جهت کسب مقبولیتی صوری برای گفته هایش براه بیاندازد، بلکه استنتاجی است که در برابر زیرکانه ترین تفحصات و موشکافانه ترین بررسی های همه جانبه دوام میآورد. بصورت زیر است.

هر جوهر مرکبی اندماجی است از چند جوهر، و عمل یک مرکب، و با هر چیزی که درون آن قرار دارد که بهمین خاطر مرکب نامیده میشود، اندماجی است از چندین عمل یا حادثه، که در میان تکثر جوهرها توزیع شده اند. میدانیم که یک تأثیر که از همزمانی چندین جوهر عمل کننده پدید میآید، برآستی امکان دارد، یعنی، هنگامیکه این تأثیر تنها خارجی باشد (بطور مثال، حرکت یک جسم که حرکت ادغام شده همه اجزای آن است). اما در مورد تفکرات، بعنوان حوادث داخلی متعلق به یک موجود متفکر، موضوع متفاوت است. چون فرض کنید که آن همان مرکب باشد که تفکر میکند: آنگاه میباید هر جزء آن بخشی از تفکر باشد، و تنها با جمع همه آنها میتواند حاوی کل تفکر شود. اما این نمیتواند بدون تناقض باشد. چون منابها (بطور مثال، کلمات منفرد یک شعر)، که بین موجودات مختلف توزیع شده باشند، هرگز یک تفکر کامل (شعر) را نمیسازند، و بنابراین غیرممکن است که یک تفکر بتواند درون چیزی باشد که اساساً مرکب است. نتیجتاً تنها در جوهری واحد ممکن میگردد، که، اندماجی از چندین چیز نبوده، و مطلقاً بسیط است.^a

آن به اصطلاح رگ اصلی این حجت در این قضیه نهفته است، که اگر تکثری از مظاهر مظهري واحد را تشکیل دهند، آنگاه میباید در وحدت مطلق عامل تفکر قرار داشته باشند. هیچکس، اما، نمیتواند این قضیه را از مفاهیم ثابت کند. چون چگونه میباید کار رسیدن به آن را آغاز کند؟ قضیه "یک تفکر فقط میتواند حاصل وحدت مطلق موجود متفکر باشد"، را نمیتوان تحلیلی دانست. چون وحدت آن تفکری، که متشکل از منابهای متشعب باشد، جمعی است، و تا جاییکه مفاهیم صرف قادرند نشان بدهند، میتواند به همان خوبی به وحدت جمعی جوهرهای مختلفی که با هم عمل میکنند (مانند حرکت یک جسم که حرکت مرکب همه اجزای اش است) مرتبط گردد که به وحدت مطلق فاکر. نتیجتاً، الزام پیش فرض، یک جوهر بسیط، در مورد تفکری مرکب، نمیتواند بر طبق اصل تماثل نشان داده شود. و نه هیچکس جرأت خواهد کرد بگوید آن قضیه میتواند بطور ترکیبی و تماماً پیشاتجربی از مفاهیم صرف اخذ گردد - لاقلاً دیگر نه، آن وقتیکه زمینه های امکان قضایای ترکیبی پیشاتجربی را درک کرده باشد، همانطور که فوقاً توضیح داده شد.

مشابهاً غیرممکن است که بتوان این وحدت لازم فاکر را، بعنوان شرط امکان هر تفکری، از تجربه مشتق کرد. چون تجربه هیچ دانشی از الزام به ما نمیدهد، حتی بدون این واقعیت که مفهوم وحدت مطلق کاملاً در خارج قلمرو آن قرار دارد. پس از کجا میباید این قضیه را که کل قیاس منطقی علم النفس به آن وابسته است مشتق کرد؟

آشکار است که، اگر بخواهیم برای خود یک موجود متفکر را به نیابت بیاوریم، میبایست خود را در جای او قرار بدهیم، و بنابراین میباید فاکر خودمان را بجای شعری که بدنبال مطالعه اش هستیم بگذاریم (که در هیچ بررسی دیگری چنین اتفاقی نمیافتد)، و خواهان وحدت مطلق عامل یک تفکر باشیم، تنها به این خاطر که در غیر اینصورت نمیتوان گفت "من تفکر میکنم" (تشعب در منابی واحد). چون گرچه مجموع تفکر میتواند تقسیم و بین چندین فاکر توزیع شود، اما مسندالیه "من" هرگز نمیتواند چنین تقسیم و توزیعی را بپذیرد، و این "من" است که پیش فرض ما در هر تفکری میباید.

اینجا هم مجدداً، همانند قیاس فاسد قبلی، آن قضیه قالبی ادراک ذکائی، "من تفکر میکنم"، تنها پایه ای است که علم النفس میتواند هنگام جسارت گسترش دانش خویش به آن متوسل شود. این قضیه، اما، خود یک تجربه نیست، بلکه قالب ادراک ذکائی، که به هر تجربه ای تعلق داشته و مقدم بر آن است؛ و با اینچنین تعبیری میباید همواره فقط در رابطه با دانشی ممکن استفاده شود، بعنوان یک شرط صرفاً غیرعینی آن دانش. ما حق نداریم آنرا تبدیل به یک شرط برای امکان دانشی از مشعرات کنیم، یعنی، به مفهومی برای موجود متفکر بطور عام. چون در مقامی نیستیم که چنین موجودی را برای خود به نیابت بیاوریم مگر با گذاشتن خویش، با برنامه شعور ذکائی خودمان، به جای هر موجود ذکی دیگر.

بسیط بودن خودم (بمثابه ضمیر) هم بواقع از قضیه "من تفکر میکنم" استنتاج نمیشود؛ آن¹ از پیش در هر تفکری دخیل است. قضیه، "من بسیط هستم" میبایست بعنوان تجلی بلافصل ادراک ذکائی بحساب آورده شود، همانند آنچه که به عنوان استنتاج دکارتی شناخته میشود، من تفکر میکنم پس هستم *cogito, ergo sum* در واقع یک بیان حشو است، چون *cogito (sum cogitans)* وجودم را بلافاصله تصدیق میکند. "من بسیط هستم" معنایی غیر از این ندارد که این مناب، "من"، در درون خود کمترین تشعبی نداشته و وحدت مطلق است (گرچه صرفاً منطقی).

^a به این اثبات براحتی میتوان صحت قیاس منطقی معمولی قالب را داد. اما برای هدف من همین کافی است که، هر چند بشکلی همه فهم، خود زمینه اثبات روشن شود. [پایان زیر نویس a]

¹ [Reading, with Erdmann, die for der.]

بنابراین آن اثبات مشهور علم النفسی مبتنی است تنها بر وحدت غیرقابل تقسیم یک مناب، که فقط بر فعل در رابطه اش با یک شخص حاکمیت دارد. روشن است که در الصاق "من" به تفکرات¹ خویش ما مسندالیه ملازمت را تنها بطور متخطی مشخص میکنیم، بدون اینکه هیچ کیفیتی را در مورد آن در نظر بیاوریم - در واقع، بدون دانستن هیچ چیز در باره اش چه از راه آشنایی مستقیم و چه از راهی دیگر.² این به معنای چیزی بطور عام است (فاکر متخطی)، که مناب آن، میبایست بدون شک، بسیط باشد، فقط به این دلیل که در آن چیزی متعین وجود ندارد. برآستی، هیچ چیز، نمیتواند از آنچه که توسط مفهوم صرفاً یک چیزی به نیابت میآید بسیط تر نیابت شود. اما بسیط بودن مناب یک فاکر خود بخود دانش از بسیط بودن خود چیز نیست، چون هنگامی که آنرا تنها با عبارت تماماً تهی "من" مشخص میکنیم از همه خواص اش صرفنظر کرده ایم، عبارتی که میتواند در مورد هر عامل تفکری بکار برده شود.

بنابراین، همینقدر یقین است، که توسط "من"، همواره در حال تفکر یک مطلق هستیم، اما از نوع منطقی، وحدت فاکر (بساطت). اما، این بدان معنا نیست که با اینکار بساطت واقعی فاکر خویش را میشناسم. قضیه "من جوهر هستم"، همانطور که روشن شد، بر چیزی جز مقوله بحث دلالت ندارد، که بطور واقعی نمیتوان هیچ استفاده (تجربی) از آن بعمل آورد؛ و بنابراین بحق میتوان گفت که: "من جوهری بسیط هستم"، یعنی، جوهری که مناب آن هرگز حاوی ترکیبی از تشعب نیست. اما این مفهوم، همانند آن قضیه، مطلقاً هیچ چیز در باره خودمان بمثابه شعری از تجربه نمیگوید، زیرا مفهوم یک جوهر خود تنها همچون نقشی از ترکیب مورد استفاده قرار گرفته است، بدون هیچ بدیهه تحتانی، و لذا بدون یک شعر. تنها مربوط میشود به شرط دانش ما؛ در مورد هیچ شعر مشخصی بکار نمیرود. مفید بودن احتمالی آن قضیه را بکمک تجربه ای امتحان خواهیم کرد.

همه میبایست بپذیرند که تأکید طبیعت بسیط ضمیر تنها تا جاییکه بتوان در آن این فاکر را از هر ماده ای تمیز داد ارزش دارد، و با اینکار بتوان آنرا از فسادی که ماده همیشه در معرض آن است معاف نمود. این برآستی، دقیقاً، تنها مورد استفاده ای است که منظور قضیه فوق میباشد، و بنابراین عموماً اینطور بیان میشود که "ضمیر جسمانی نیست". پس اگر، بتوان نشان داد که، گرچه اعتبار عینی تمامی را - اعتباری در شأن یک حکم استدلال بحث که منحصرأ از مقولات بحث مشتق شده باشد - برای این قضیه اساسی تعالیم عقلانی ضمیر (یعنی، هر چیزی که تفکر میکند جوهری بسیط است) مجاز میشماریم، اما باز هم نمیتوان کمترین استفاده ای از این قضیه در مورد مسئله تغایر یا رابطه اش با ماده بعمل آورد، مانند این است که این به اصطلاح تبصر علم النفسی را احاله داده باشیم به عرصه افکار ideas صرف، بدون هیچ استفاده عینی واقعی.

در علم الجمال متخطی ثابت کردیم که، بدون هیچ تردیدی، اجسام مظاهر صرف حس خارجی ما هستند و نه چیزهایی در ذات خویش. بنابراین حق داریم بگوییم که فاکر تفکر کننده در ما جسمانی نیست؛ عبارت دیگر، یعنی، چون توسط ما بمثابه شعر حس داخلی به نیابت میآید، نمیتواند مادامیکه تفکر میکند، شعری باشد برای حس خارجی، یعنی، مظهری در مکان. این معادل آن است که بگوییم موجودات متفکر را، در ذات شان، هرگز نمیتوانیم در میان مظاهر خارجی ببینیم، و آنکه تفکراتشان، شعور ذکائی، آرزوها و غیره نمیتوانند خارجاً به بدیهه بیایند. همه اینها متعلقند به حس داخلی. این برهان، بواقع، چنان طبیعی و معمول بنظر میآید که حتی عادی ترین ادراک ها همیشه به آن اعتماد داشته اند، و لذا خیلی زود، از قدیمترین ایام، ارواح را چیزی کاملاً متفاوت از اجسام خویش دانسته اند.

اما گرچه، حجم، غیر قابل نفوذ بودن، پیوستگی، و حرکت - بطور خلاصه، هر چیزیکه حس خارجی بتواند بدهد - نه تفکر، عاطفه، آرزو، یا اراده هستند³ و نه حاوی آنها، زیرا اینها هرگز مشعرات بدیهه خارجی نبوده اند، با اینحال همان چیز خاصی که در زیر مظاهر خارجی قرار داشته و چنان بر حس ما اثر میگذارد که منابهای مکان، ماده، شکل، و غیره را کسب میکند، میتواند، هنگامیکه به چشم ذات (یا بهتر بگوییم، بمثابه شعر متخطی) دیده شود، همزمان موضوع تفکرات ما گردد. اینکه آن شکلی که حس خارجی ما به آن صورت متأثر گردیده هیچ بدیهه ای از مظهرات، تمایل، و غیره به ما نمیدهد، مگر تنها از مکان و تعینات اش، چیز خلافی را ثابت نمیکند. چون این چیز خاص مورد بحث حجم ندارد، نه غیر قابل نفوذ است و نه مرکب، زیرا همه این مسندات تنها مربوط میشوند به شعور حسی و بدیهه اش، هنگامیکه توسط بعضی مشعرات (که والا برایمان ناشناخته هستند) متأثر میگردیم. با چنین بیانی، اما، قادر به این نیستیم که بدانیم چه نوع شعری است، بلکه تنها قادر به این تشخیص که اگر در ذات خویش منظور گردد، و لذا جدا از هر رابطه ای با حواس خارجی، این مسندات مظاهر خارجی نمیتوانند به آن نسبت داده شوند. از سوی دیگر، مسندات حس داخلی، مظاهر و تفکرات، در تضاد با طبیعت آن نیستند. نتیجتاً، حتی با قبول بساطت ضمیر انسان در طبیعتش، چنین بساطتی بهیچوجه برای تمیز آن از ماده کفایت ندارد، در رابطه با زیرلایه دومی - اگر، میگوییم که، ماده را، همانطور که برآستی هم میباید، بعنوان مظهر صرف، بحساب میآوریم.

اگر ماده چیزی قائم بذات میبود، بعنوان یک موجود مرکب، تماماً از ضمیر، بعنوان موجودی بسیط، متفاوت میگردید. اما ماده تنها یک مظهر خارجی است، که زیرلایه آن توسط هیچ مسندی که قابل انتساب به آن باشد دانسته نمیشود. بنابراین میتوان برآستی امکان آنکه در ذات اش بسیط باشد را پذیرفت، هر چند که بخاطر آن شکلی که حس های ما را متأثر میکند در ما

¹ [Reading, with Erdmann, den for dem.]

² [etwas von ihm zu kennen, oder zu wissen.]

³ [Reading, with Erdmann, sind for sein.]

بدیهه چیز حجم دار و نیز مرکب را بوجود می‌آورد. میتوان بیشتر فرض کرد که آن جوهری که در رابطه با حس خارجی ما دارای حجم میباشد ذاتاً مالک تفکرات است، و این تفکرات میتوانند بکمک حس داخلی خود آن آگاهانه به نیابت بیایند. بدین ترتیب، آنچه که در یک رابطه نامیده میشود جسمانی میتواند در رابطه ای دیگر همزمان موجودی باشد متفکر، که تفکراتش را نمیتوان به بدیهه آورد، اما علائم آنها را در [عرصه] مظاهر برآستی میتوان. نتیجتاً، این فرض که تنها ارواح (بمثابه نوعی خاص از جوهر) تفکر میکنند، میبایست رها شود؛ و میباید برگشت به همان عبارت معمول که انسانها تفکر میکنند، یعنی، دقیقاً همان موجودی که، بمثابه مظهر خارجی، حجم دارد، دروناً (در ذات خویش) یک فاکر است، و مرکب نبوده، بلکه بسیط است و تفکر میکند.

اما، بدون ارتکاب چنین فرضی، میتوان این تذکر عام را داد. اگر از کلمه ضمیر موجودی متفکر در ذاتش را درک کنیم، آنگاه این سؤال که آیا از همان نوعی میباشد که ماده است یا نه - ماده که چیزی قائم بذات نبوده، بلکه صرفاً نوعی از مظاهر در ما میباشد - توسط همان شرایط خویش از مشروعیت ساقط میگردد. زیرا روشن است که یک چیز قائم بذات دارای طبیعتی است متفاوت با آن تعیناتی که تنها وضعیت اش را تشکیل میدهند.

اگر، از سوی دیگر، "من" متفکر را نه با ماده بلکه با آن چیز معقولی¹ که در اساس مظهر خارجی که ماده مینامیم قرار دارد مقایسه کنیم، مطلقاً هیچگونه دانشی از چیز معقول نداریم، و لذا در مقامی نیستیم که بگوییم ضمیر در همه جنبه های داخلی با آن متفاوت است.

بنابراین، شعور ذکائی بسیط، دانش در مورد طبیعت بسیط نفس بعنوان فاکر نیست، تا بتواند ما را قادر به تمیز آن از ماده کند، و از موجودی مرکب.

بنابراین، اگر، در تنها موردی² که این مفهوم میتواند خدمت کند، یعنی، مقایسه نفس با مشعرات تجربه خارجی، کفایت ندارد برای تعیین آنچه که خاص و متمایز است در طبیعت نفس، آنگاه گرچه هنوز میتوان ادعا کرد که میدانیم آن "من" متفکر، آن ضمیر (نامی برای مشعر متخطی حس داخلی)، بسیط است، اما چنین طرز بیانی هیچ کاربردی در مورد مشعرات واقعی نداشته، و در نتیجه قادر نیست دانش ما را به کمترین حدی توسعه دهد.

بنابراین کل علم النفس عقلانی در سقوط تکیه گاه اصلی خویش دخیل است. اینجا هم به همان قلت هر جای دیگر میتوان به گسترش دانش خویش توسط مفاهیم صرف امید داشت - توسط قالب غیرعینی صرف کلیه مفاهیم مان، شعور ذکائی، حتی کمتر - در غیاب هرگونه ارتباطی با تجربه ممکن. چون [همانطور که دیدیم]، حتی مفهوم بنیادی یک طبیعت بسیط آنچنان است که نمیتوان به آن در هیچ تجربه ای برخورد، و آنچنان، بنابراین، که هیچ راهی برای نیل به آن، بمثابه مفهومی با اعتبار عینی، وجود ندارد.

Third Paralogism : Of Personality

قیاس فاسد سوم : در باب شخصیت

آنچیز که از تماثل عددی خویش در زمان های مختلف آگاه میباشد بهمان اندازه یک شخص است لیکن ضمیر دارای شعور است، و غیره.

بنابراین یک شخص است.

¹ [mit dem Intelligibilen .]

² [Following Erdmann, in omitting *ihn* .]

نقد سومین قیاس فاسد علم النفس متخطی

اگر بخواهیم از راه تجربه، تماتل عددی مشعری خارجی را بدانیم، میباید به آن عنصر دائمی در مظهر که به بعنوان فاکر به آن هر چیز دیگری بمناباه تعین مربوط میشود توجه کرده، و به تماتل آن در خلال زمانی که در طی آن تعینات تغییر میکنند دقت کنیم. حال من یک مشعر حس داخلی هستم، و هر زمانی صرفاً قالب حس داخلی است. نتیجتاً، همه و هر یک از تعینات متوالی خود را به نفس عددی تماتل خویش ارجاع داده، و اینکار را طی تمام زمان میکنم، یعنی، در قالب بدیهه داخلی از خودم. بر این اساس، شخصیت ضمیر میباید نه بصورت یک استنتاج بحساب آورده شود بلکه بصورت قضیه ای کاملاً تماتل از خودآگاهی در زمان؛ و این براستی، دلیل¹ اعتبار پیشاتجربی آن است. چون در واقع چیزی بیشتر از این نمیگوید که در کل زمانی که از خود آگاه هستم، از این زمان بعنوان متعلق به وحدت خویش آگاهم؛ و یکسان خواهد بود اگر که بگویم کل این زمان در درون من است، بصورت وحدتی فردی، یا اینکه بگویم من در کل این زمان عددی تماتلم.

در شعور ذکائی خود ما، بنابراین، تماتل شخص بلا انقطاع دیده میشود. اما اگر به خود از موضع شخصی دیگر بنگرم (بعنوان مشعر بدیهه خارجی او)، آنگاه این ناظر خارجی است که نخست مرا در زمان به نیابت میآورد، چون زمان در ادراک ذکائی به نیابت میآید، و دقیقاً، تنها در من. گرچه او، بدین ترتیب، آن "من" را تصدیق مینماید، که براستی با تماتلی کامل، همه منابها در همه زمانها را در شعور ذکائیم همراهی میکند، اما تداوم عینی خود من را از این نتیجه نخواهد گرفت. چون دقیقاً همانطور که آن زمانی که آن ناظر مرا در آن قرار میدهد همان زمان خود من نبوده بلکه متعلق به شعور حسی او است، همانطور هم تماتلی که الزاماً متصل به شعور ذکائی من باشد با این حساب به شعور ذکائی او متصل نیست، یعنی، با آن شعور ذکائی که حاوی بدیهه خارجی فاکر من است.

تماتل شعور ذکائی خود من در زمان های مختلف بنابراین تنها یک شرط قالبی است برای تفکراتم و انسجام اش، و بهیچ شکلی تماتل عددی عامل تفکر درون مرا ثابت نمیکند. علیرغم تماتل منطقی "من"، چنان تغییری میتوانست در آن اتفاق بیافتد که مانع ابقاء تماتل اش شود، لیکن باز هم میتوان به آن همان "من" آشنا² را نسبت داد، که در هر وضعیت مختلفی، حتی در یک تغییر درگیر کننده فاکر [در حال تفکر]، همواره میتواند تفکر فاکر پیشین را حفظ کرده و به فاکر بعدی تحویل دهد.^a

گرچه باور بعضی از مکاتب قدیمی، که معتقدند همه چیز در یک سیلان قرار داشته و هیچ چیز مدام و پایدار نیست، نمیتواند با پذیرش جوهرها آشنی داده شود، اما این با وحدت خودآگاهی مردود نمیگردد. زیرا قادر نیستیم از شعور ذکائی خویش معین کنیم که آیا، بعنوان ضمیرها، مدامیم یا خیر. از آنجاییکه ما تنها آن چیزی را که از آن آگاهی متعلق به نفس تماتل خویش میدانیم، پس میبایست لزوماً حکم کنیم که در خلال کل زمانی که به شعور هستیم یکی و همانیم. با اینحال، نمیتوان گفت که این حکم از دید یک ناظر خارجی هم معتبر است. چون از آنجاییکه تنها مظهر مدامی که در ضمیر به آن برمیخوریم که آنها را همراهی کرده و بهم متصل میکند مناب "من" است، قادر به اثبات نخواهیم بود اگر که بگوییم این "من"، یک تفکر صرف، نمیتواند در همان شرایط سیلان مانند تفکرات دیگر باشد که، بکمک اش، به یکدیگر متصل شده اند.

براستی عجیب است که شخصیت، و پیش فرض آن، تداوم، و در نتیجه جوهریت ضمیر، میباید در این مرحله و نه قبل تر به اثبات برسند. زیرا اگر توانسته بودیم این دومی ها [تداوم و جوهریت] را از پیش فرض کنیم، به دنبالش، نه در واقع استمرار شعور ذکائی، اما لااقل امکان یک شعور ذکائی مستمر در فاکری پا برجا حاصل میشد، و همینقدر برای شخصیت کفایت داشت. چون شخصیت خود به این خاطر که فعالیتش برای مدتی قطع شود آنآ به پایان نمیرسد. این تداوم، اما، بهیچوجه قبل از آن تماتل عددی خود ما که از تماتل ادراک ذکائی نتیجه میگیریم داده نمیشود، بلکه برعکس ابتدا از تماتل عددی استنتاج میگردد. (اگر بحث درست پیش میرفت، مفهوم جوهر، که تنها تجربیاً قابلیت کاربرد دارد، ابتدا پس از چنین

^a تویی ارتجاعی که به تویی مشابه در خطی راست برخورد میکند تمامی حرکت خود را با دومی تبادل میکند، و بنابراین کل وضعیت خویش را (یعنی، اگر فقط موقعیت در مکان را در نظر بگیریم). پس، اگر، همانند این اجسام، جوهرهایی را فرض کنیم که یکی با منابهای دیگر تبادل میکند همراه با شعور ذکائی آنها، میتوانیم یک زنجیره کامل از جوهرها را تصور کنیم که اولی وضعیت خویش را همراه با شعور ذکائی خود به دومی منتقل میکند، دومی وضعیت خویش را همراه با وضعیت جوهر پیشین به سومی، و این بنوبه خود وضعیت های همه جوهرهای قبلی را همراه با شعور ذکائی خویش و آنها به دیگری. آخرین جوهر آنگاه از وضعیت های همه جوهرهای تغییر یافته پیشین آگاه خواهد بود، مانند اینکه وضعیت های خود او باشند، زیرا همراه با آگاهی از آنها به آن منتقل شده اند. و هنوز در همه این وضعیت ها شخصی واحد نبوده است. [پایان زیر نویس a]

¹ [die Ursache, weswegen.]

² [gleichlautende.]

اثباتی برای تماتل عددی وارد میشد). اما، چون این تماتل شخص [با پیش فرض تماتل عددی اش] بهیچوجه از تماتل "من" در شعور ذکائی در کل زمانی که در آن خود را میشناسم حاصل نمیشود، بنابراین نمیتوانستیم، قبل تر در بحث، جوهریت ضمیر را بر روی آن بنا کنیم. همزمان هنوز میتوانیم مفهوم شخصیت را حفظ کنیم - دقیقاً به همان شکل که مفهوم جوهر و بسیط را حفظ کردیم - در صورتیکه صرفاً متخطی باشد، یعنی، مربوط باشد¹ به وحدت فاکر، از جهات دیگر ناشناخته برایمان، که در تعینات اش اتصالی کامل توسط ادراک ذکائی وجود دارد. بدین ترتیب، آن مفهوم برای توظیف عملی لازم بوده و برای چنین کاربردی کفایت دارد؛ اما هرگز نمیتوانیم آنرا بعنوان گسترش خودآگاهی خویش توسط استدلال بحث، و نمایش یک استمرار بلاانقطاع فاکر به خود از مفهوم صرف نفس متماثل به صف کنیم. چون این مفهوم الی الابد در یک دایره خواهد چرخید، و هیچ کمکی به ما در ارتباط با دانش ترکیبی نمیکند. ماده در ذات خویش (مشعر متخطی) چه میتواند باشد بکلی برای ما ناشناخته است، اما، بدلیل به نیابت آمدنش بصورت چیزی خارجی، تداومش بمتابۀ مظهر برآستی دیده میشود. اما اگر بخواهم "من" صرف را در تغییر همه منابها مشاهده کنم، هیچ عامل ارتباطی دیگری برای استفاده در مقایسه خود نخواهم داشت مگر باز هم خودم، با شروط جامع شعور ذکائی خویش. نتیجتاً، نمیتوانم پاسخی جز از نوع حشوی به هیچ سوالی بدهم، که در آن مفهوم خودم و وحدت اش را بجای خواصی که به خود من بعنوان مشعر تعلق دارند بگذارم، و آنرا همان چیزی بگیرم که پرسش کننده میخواست بداند.

Fourth Paralogism : Of Ideality

قیاس فاسد چهارم : در باب کمالیت

(در خصوص رابطه خارجی)

آنچیز، که وجودش تنها میتواند بصورت علتی برای ادراکات حسی معلوم استنتاج شود، صرفاً وجودی مشکوک دارد. حال همه مظاهر خارجی با چنان طبیعتی هستند که وجودشان بلافاصله فهمیده نمیشود، و تنها میتوانیم آنها را بمتابۀ علت ادراکات حسی داده شده استنتاج کنیم. بنابراین وجود کلیه مشعرات حس های خارجی مشکوک است. این عدم یقین را کمالیت *ideality* مظاهر خارجی نامیده، و تعالیم این کمالیت را استکمال *idealism* مینامم، درتمایز با ادعای خلاف یک یقین ممکن در مورد مشعرات حس خارجی، که تنوید *dualism* نام دارد.

نقد چهارمین قیاس فاسد علم النفس متخطی

اجازه بدهید ابتدا نگاهی به مقدمات قیاس بیاندازیم. ما حق داریم، [مورد بحث قرار گرفت]، که بگوییم تنها آنچه که درون خود ما است میتواند بلاواسطه درک شود، و اینکه وجود خود من مشعر منحصر بفرد یک ادراک حسی صرف است. بنابراین، وجود یک مشعر واقعی خارج از من (اگر کلمه "من" با تعبیر ذکائی [و نه تجربی] گرفته شود) هرگز مستقیماً در ادراک حسی داده نمیشود. ادراک حسی تعدیلی است در حس داخلی، و وجود مشعر خارجی تنها میتواند در تفکر به آن اضافه شود، بمتابۀ علت خارجی برایش، و نتیجتاً مانند آنکه استنتاج شده باشد. بهمان دلیل، دکارت حق داشت که همه ادراکات حسی را محدود کند، در باریکترین معنای آن کلمه، به قضیه "من، بعنوان یک موجود متفکر، وجود دارم". مسلماً، از آنجاییکه، چیز خارجی در داخل من نیست، نمیتوانم در ادراک ذکائی خویش با آن مواجه شوم، و لذا نه حتی در هیچ ادراک حسی، که، در واقع، صرفاً تعین ادراک ذکائی است.

بنابراین، در مقامی نیستم که به وجود چیزهای خارجی پی ببرم، بلکه تنها میتوانم وجود آنها را از ادراک حسی داخلی خویش استنتاج کنم، به اینصورت که ادراک حسی داخلی معلولی است که چیزی خارجی برای آن نزدیکترین علت میباشد. اما استنتاج از یک معلول داده شده تا علتی متعین همواره نامطمئن است، زیرا معلول میتواند بخاطر بیش از یک علت باشد. نتیجتاً، در مورد رابطه ادراک حسی با علت اش، همواره مشکوک باقی خواهد ماند که آیا علت داخلی است یا خارجی؛ یعنی، که آیا

¹ [Reading, with Adickes, d. i. Einheit des Subjektes betrifft.]

همه آن به اصطلاح ادراکات حسی خارجی صرفاً یک بازی حس داخلی ما نیستند ، یا آیا مشعرات خارجی واقعی مسبب آنها هستند . همیشه ، وجود دومی تنها استنتاج می‌گردد ، و در معرض انواع مخاطرات استنتاج قرار دارد ، در حالیکه مشعر حس داخلی (من خودم با همه منابهایم) بیواسطه پی برده میشود ، و وجود اش جایی برای شک باقی نمیگذارد .

بنابراین ، کلمه " مُستکَمِل *idealist* " نباید اینطور فهمید که به کسانی اطلاق میشود که وجود مشعرات خارجی حواس را انکار میکنند ، بلکه تنها به آنانی که معترف نیستند به وجود شان از راه ادراک حسی بیواسطه ، و آنهایکه بر این اساس نتیجه میگیرند ما هرگز ، توسط هیچ تجربه ممکن ، نمیتوانیم کاملاً در مورد واقعی بودن آنها مطمئن باشیم .

پیش از نشان دادن قیاس فاسد مورد نظرمان در تمامی وهم خادع اش ، میباید ابتدا اشاره کنم که میبایست الزاماً دو نوع از استکمال را از هم تمیز بدهیم ، متخطی و تجربیی . با استکمال متخطی منظور من آن تعالیمی است که در آن مظاهر میباید ، بدون استثناء تنها بعنوان منابها بحساب بیایند ، نه چیزی در ذاتشان ، و آنکه زمان و مکان بنابراین فقط قالب های معقول بدیهه ما هستند ، نه تعیناتی که با وجودی مستقل داده میشوند ، و نه شروط مشعرات در رابطه با ذاتشان . در نقطه مقابل این استکمال یک واقع بینی *realism* متخطی وجود دارد که زمان و مکان را چیزی در ذاتشان بحساب میآورد ، مستقل از شعور حسی ما . واقع بین متخطی بنابراین مظاهر خارجی (با واقعیت تضمین شده) را بمنزله چیزها در ذاتشان تعبیر میکند ، که مستقل از ما و شعور حسی مان وجود دارند ، و بنابراین در بیرون از ما قرار دارند - با آن تفسیری از عبارت " خارج از ما " که در تطابق است با مفاهیم بحث ادراک . در واقع ، همین واقع بین متخطی است که بعداً نقش مستکمل تجربیی را بعهده میگیرد . پس از این فرض غلط که مشعرات حواس ، اگر خارجی باشند ، میبایست وجودی مستقل داشته باشند ، و مستقل از حواس ، به این نتیجه میرسد که ، با قضاوت از دید او ، همه منابهای حسی ما برای استقرار واقعیت آنها بی کفایت اند .

واقع بین متخطی ، از سوی دیگر ، میتواند یک واقع بین تجربیی یا ، همانطور که نامیده میشود ، یک ثنائی *dualist* باشد ؛ یعنی ، او وجود ماده را قبول میکند بدون رفتن به بیرون از خودآگاهی صرف خویش ، یا فرض چیزی بالاتر از یقین منابهای خود ، یعنی ، آن *cogito , ergo sum* . چون او این ماده و حتی امکان داخلی اش را صرفاً مظهر میداند ؛ و مظهر ، اگر از شعور حسی ما جدا شود ، هیچ است . بنابراین ، ماده برای او تنها نوعی از منابها است (بدیهه) ، که خارجی نامیده شده اند ، نه اینکه در ارتباط با مشعراتی باشند که در ذاتشان خارجی هستند ، بلکه به این دلیل که آنها ادراکات حسی را به مکان که همه چیزها در آن نسبت به یکدیگر خارجی هستند ربط میدهند ، در حالیکه خود مکان در درون ما قرار دارد .

از همان آغاز ، ما خود را متمایل به این استکمال متخطی اعلام کردیم ؛ و تعالیم ما بنابراین کلیه مشکلات در راه پذیرش ماده با تکیه بر شهادت یکنه خودآگاهی صرف ما را برطرف میکند ، یا با اعلام ثبوت آن به همان شکلی که وجود خود من بعنوان یک موجود متفکر ثابت شده است . هیچ شکی نیست که من از منابهای خویش آگاهم ؛ این منابها و خود من ، که صاحب منابها است ، لذا وجود دارند . مشعرات خارجی (اجسام) ، اما ، تنها مظاهر صرف میباشند ، و بنابراین چیزی نیستند مگر نوعی از منابهای من ، که مشعرات آنها تنها یک چیزی از طریق این منابها هستند . جدا از این آنها هیچ اند . بنابراین چیزهای خارجی و همینطور خود من وجود داریم ، و هر دو برآستی ، بر پایه شهادت بیواسطه خودآگاهی ام . تنها تفاوت این است که مناب خود من ، بعنوان یک عامل تفکر ، تنها به حس داخلی تعلق دارد ، در حالیکه منابهایی که اشاره به موجودات حجم دار دارند متعلقند همچنین به حس خارجی . برای رسیدن به واقعیت مشعرات خارجی خود همانقدر نمیتوانم از استنتاج کمک بگیرم که برای واقعیت مشعر حس داخلی خویش ، یعنی ، برای واقعیت تفکرات خود . چون مشعرات در هر دو مورد بلااستثناء هیچ نیستند مگر منابها ، پس ادراک حسی بیواسطه (آگاهی) از آنها همزمان اثباتی کافی برای واقعیت شان است .

مستکمل متخطی ، بنابراین ، یک واقع بین تجربیی است ، و برای ماده واقعیتی را ، بمثابه مظهر ، مجاز میسرمد که امکان استنتاج شدن را نداده ، بلکه بیواسطه فهمیده میشود . واقع بینی متخطی ، اما ، ناگزیر در مشکلات افتاده ، و خود را مجبور میبیند که جایش را به استکمال تجربیی بدهد ، زیرا مشعرات حواس خارجی را بعنوان چیزی مجزا از خود آن حواس بحساب آورده ، و مظاهر صرف را همچون موجوداتی قائم بذات میگیرد ، که خارج از ما قرار دارند . با چنین دیدی ، هر چقدر هم روشن از منابهای خویش از این چیزها آگاه¹ باشیم ، هنوز بسیار از یقین بدور است ، که اگر مناب وجود دارد ، آنگاه مشعر متناظر با آن نیز وجود دارد . در نظام ما ، از سوی دیگر ، این چیزهای خارجی ، یعنی ماده ، در همه تغییرات و صور خویش چیزی نیستند جز مظاهر صرف ، یعنی ، منابهایی در درون ما ، که از واقعیت شان بیواسطه آگاهیم .

چون ، تا آنجا که من میدانم ، همه ممارسین علم النفس که استکمال تجربیی را برمیگزینند واقع بینان متخطی هستند ، آنها مطمئناً در کار انتساب اهمیتی فوق العاده به استکمال تجربیی بسیار هم آهنگ پیش رفته اند ، علیرغم اینکه این از مسائلی است که ذهن بشر برای چگونگی پیشرفت در آنها در حیرت بسر میبرد . چون اگر مظاهر خارجی را بمثابه منابهای تولید شده در ما توسط مشعرات شان بحساب بیاوریم ، و اگر این مشعرات چیزهایی بودند که در ذات خویش بیرون از ما قرار میداشتند ، برآستی غیرممکن میگردید که بفهمیم چگونه میتوانستیم از وجود مشعرات مطلع شویم مگر بکمک استنتاج علت از معلول ؛ و اگر چنین باشد ، همواره میبایست در این شک باقی بمانیم که آیا آن علت مورد بحث در درون ما قرار دارد یا خارج ما . برآستی میتوان پذیرفت که آنچه چیزی ، که بتواند (با تعبیری متخطی) در خارج ما قرار داشته باشد ، علت بدیهه های خارجی است ، اما این همان مشعری نیست که در منابهای ماده و چیزهای جسمانی به تفکر میآوریم ؛ چون اینها صرفاً مظاهر

¹ [bei unserem besten Bewusstsein .]

هستند، یعنی، تنها انواعی از مناب، که هرگز در جایی مگر در درون خویش به آنها برنمیخوریم، و واقعیت شان وابسته است به شعور ذکائی بیواسطه، دقیقاً همانگونه که آگاهی از تفکرات خودم چنین است. مشعر متخطی در رابطه با بدیهه داخلی همانقدر ناشناخته است که در رابطه با بدیهه خارجی. اما اینجا در این باب نیست که سخن میگوییم، بلکه در باب مشعر تجربی، که مشعر خارجی نامیده میشود اگر که در مکان به نیابت آمده باشد، و مشعر داخلی اگر که تنها در رابطه زمانی اش به نیابت بیاید. نه مکان و نه زمان، لیکن، هیچ کجا پیدا نمیشوند مگر در درون ما.

عبارت "خارج ما" بنابراین بناچار مبهم است، گاهی بر میگردد به چیزی که در ذاتش جدا از ما وجود دارد، و گاهی به آنچه که منحصراً متعلق است به مظهر خارجی. بنابراین، برای ایجاد این مفهوم با تعبیر دوم - آن تعبیری که بر طبق آن میبایست آن مسئله علم انفسی در مورد واقعیت بدیهه خارجی ما فهمیده شود - کاملاً بدون ابهام، لازم است مشعرات تجربی را از آنها بیکه در تعبیری متخطی میتوانند خارجی نامیده شوند تمیز بدهیم، با خواندن اولی بصراحت با لقب "چیزهایی که قرار است در مکان یافت شوند".

مکان و زمان براسستی منابهای پیشاتجربی هستند، که در درون ما همچون قالب های بدیهه حسی جا دارند، در برابر هر مشعر واقعی، تعیین حس ما از طریق احساس، ما را قادر میسازد که آن مشعر را تحت آن روابط احساس به نیابت بیآوریم. پس لازمه چیز مادی یا عنصر واقعی، آنچه را که میباید در مکان به بدیهه بیاید، ادراک حسی است. ادراک حسی واقعیت چیزی را در مکان به نمایش میگذارد؛ و در غیاب ادراک حسی هیچ قدرت تخیلی قادر به اختراع و ایجاد آن چیز نیست. بنابراین، آن احساس است که بر واقعیتی در مکان یا¹ زمان دلالت دارد، بر حسب اینکه به کدام شکل از بدیهه حسی مربوط شود. (بمحض اینکه احساس داده میشود - اگر به شعری بطور عام راجع باشد، گرچه بدون تعیین آن مشعر، آنگاه ادراک حسی perception نام دارد - بکمک تشعب اش میتوانیم چندین مشعر را که خارج از تخیل جایی تجربی در مکان یا زمان ندارند در خیال تصویر کنیم).² در این شکی نیست که؛ چه خرسندی را بگیریم یا درد را، چه احساس حس های خارجی را، رنگ ها، گرما، و غیره را، ادراک حسی آن چیزی است که بکمک مواد لازم برای قادر نمودن ما جهت به تفکر آوردن مشعرات بدیهه حسی میباید ابتدا داده شوند. این ادراک حسی، بنابراین (فعالاً، تنها در مورد بدیهه های خارجی)، چیزی واقعی در مکان را نیابت میکند. چون، اولاً، در حالیکه مکان مناب یک امکان صرف همزیستی است، ادراک حسی اما مناب یک واقعیت میباید. ثانیاً، این واقعیت در حس خارجی نیابت شده است، یعنی، در مکان. ثالثاً، مکان خود چیزی جز مناب صرف نیست، و بنابراین هیچ چیز در آن نمیتواند واقعی بحساب بیاید مگر تنها آنچه که در آن به نیابت میآید؛^a و متقابلاً، آنچه که در آن داده شده، یعنی، نیابت شده توسط ادراک حسی، در آن واقعی هم هست. چون اگر واقعی نبود، یعنی، بیواسطه داده شده از راه بدیهه تجربی نبود، نمیتوانست در تخیل تصویر شود، زیرا آنچه که در بدیهه ها واقعی است نمیتواند بطور پیشاتجربی اختراع شود.

کلیه ادراکات حسی خارجی، بنابراین، اثبات بیواسطه برای چیزی واقعی³ در مکان را میدهند، یا بهتر بگوییم که خود آن واقعی است. از این دید واقع بینی تجربی غیر قابل تردید است؛ یعنی که، متناظر با بدیهه های خارجی ما چیزی واقعی در مکان وجود دارد. مکان خود، با کلیه مظاهرش، بمثابة منابها، براسستی تنها در درون ما است، با اینوجود اما واقعی، یعنی، مواد همه مشعرات بدیهه خارجی، بواقع در این مکان داده میشوند، مستقل از همه اختراعات تخیلی. همچنین، غیرممکن است که در این مکان چیزی خارج از ما (با تعبیری متخطی) بتواند داده شود، که مکان خود بیرون از شعور حسی ما هیچ است. بنابراین، حتی صلبترین مستکملین هم نمیتواند، برای تناظر مشعر در خارج ما ("خارج" به معنای اکید متخطی) با ادراک حسی ما طلب اثباتی بکند. چون اگر چنین شعری وجود میداشت، نمیتوانست در خارج ما به بدیهه و نیابت بیاید، که لازمه چنین بدیهه و منابی وجود مکان است، و واقعیت در مکان، واقعیت منابی صرف، چیزی جز خود ادراک حسی نیست. واقعی در مظاهر خارجی بنابراین فقط واقعی در ادراک حسی است، و به هیچ صورت دیگری نمیتواند واقعی باشد.

از ادراکات حسی میتواند دانش در مورد مشعرات تولید شود، از راه بازی صرف تخیل یا از راه تجربه، و در جریان عمل میتوانند، بدون تردید، منابهای وهمی پدید بیایند که مشعرات در تناظر با آنها نیستند، انخداع را میتوان گاهی به ضلالی delusion در تخیل (در رویا ها) و گاهی به خطایی در قضاوت (در به اصطلاح انخداع حسی) نسبت داد. برای پرهیز از چنین توهم خادعی، میباید بر طبق این قاعده پیش برویم: هر آنچه که به یک ادراک حسی بر طبق قوانین تجربی

^a ما میباید این قضیه صحیح اما ظاهراً متناقض را کاملاً تصدیق کنیم، که در مکان هیچ چیز وجود ندارد مگر آنچه که در آن به نیابت میآید. چون مکان خود هیچ نیست جز مناب، و بنابراین هر چه در آن است میبایست محتوا در مناب باشد. مطلقاً هیچ چیز در مکان نیست، مگر به آنصورت که در آن بواقع به نیابت میآید. این قضیه ای است که براسستی میباید عجیب بنظر بیاید، که یک چیز میتواند تنها در مناب خویش وجود داشته باشد، اما در اینجا اعتراض بی اثر میشود، چون چیزهایی که ما با آنها سر و کار داریم چیزهایی در ذات خویش نیستند، بلکه تنها مظاهرنند، یعنی، منابها. [پایان زیر نویس a]

¹ [Reading, with Erdmann, oder for und.]

² [Brackets not in text.]

³ [wirkliches. In this section, as elsewhere, Kant uses Wirklichkeit and Realität as synonymous terms.]

متصل می‌گردد، واقعی است. اما چنین انخداعی، و نیز اقدام بر ضد اش، استکمال را دقیقاً به همان اندازه ثنویت تحت تأثیر قرار میدهد، چون تنها به قالب تجربه توجه داریم. استکمال تجربی، و سوالات نادرست اش در مورد واقعیت عینی ادراکات حسی خارجی ما، تا همین جا بقدر کافی مردود است، و قتیکه نشان داده شد که ادراک حسی خارجی اثبات بیواسطه برای چیزی واقعی در مکان میدهد، و اینکه این مکان، هر چند در ذات خویش تنها قالبی صرف برای منابها، دارای واقعیت عینی در رابطه با همه مظاهر خارجی است، که چیزی هم نیستند جز منابهای صرف؛ و هنگامیکه مشابهاً نشان داده شد که در غیاب ادراک حسی حتی تخیل و داشتن رویا هم ممکن نیست، و اینکه حس های خارجی ما، از دید داده هایی که از آنها تجربه میتواند ناشی شود، نتیجتاً دارای مشعرات واقعی متناظر با خود در مکان هستند.

مستکمل جزمی کسی است که وجود ماده را انکار میکند، مستکمل شکاک کسی که نسبت به وجود آن تردید دارد، زیرا آنرا قابل اثبات نمیداند.¹ اولی میبایست نظر خود را بر پایه تناقضات فرضی در امکان اینکه چنین چیزی بنام ماده اصولاً وجود دارد متکی کند - دیدگاهی که تاکنون به آن نپرداخته ایم. بخش بعدی در باره استنتاجات تجادلی، که استدلال را در نزاع با خویش در رابطه با آن مفاهیمی که برای خود در مورد امکان آنچه که متعلق به اتصال تجربه است بوجود می‌آورد ارائه میدهد، این مشکل را بر طرف خواهد کرد. مستکمل شکاک، هر چند، که صرفاً پایه های مؤکد ما را مورد تردید قرار داده و اعتقاد ما را به وجود ماده بخاطر نداشتن دلایل کافی، که فکر کردیم بر ادراک حسی بیواسطه قرار بدهیم، رد میکند، بانی خیر برای استدلال انسانی است که ما را وادار میکند، حتی در کوچکترین پیشرفت ها در تجربه معمولی، حواسمان را جمع کنیم تا، مبادا چیزی را که شاید تنها از راه نامشروع بدست آمده مال حلال خویش بدانیم. اکنون در موقعیتی هستیم که قدر این اعتراضات مستکملی را بدانیم. اگر منظورمان در تناقض قرار گرفتن با معمولی ترین اظهاراتمان نباشد، همواره آنها ما را با این نیروی اصلی میرانند که همه ادراکات حسی خود را، چه آنها را داخلی بنامیم و چه خارجی، تنها شعوری نکانی از چیزی بحساب بیاوریم که وابسته است به شعور حسی. آنها همچنین ما را وادار میکنند که مشعرات خارجی این ادراکات حسی را نه بصورت چیزهایی در ذاتشان، بلکه تنها بمنزله منابهایی بدانیم، از چیزهایی که مانند هر مناب دیگری، قادریم بیواسطه از آن آگاه شویم، و از چیزهایی که خارجی نامیده میشوند به این دلیل که وابسته هستند به چیزی که ما آنرا "حس خارجی" مینامیم، که بدیهه اش مکان است. مکان که خود، لیکن، هیچ نیست مگر شکلی داخلی از انابه که در آن بعضی ادراکات حسی به یکدیگر متصلند.

اگر مشعرات خارجی را چیزی در ذات خویش بحساب بیاوریم، آنگاه کاملاً غیرممکن می‌گردد که بفهمیم چگونه میباید بتوانیم به دانشی در مورد واقعیت آنها بیرون از خود برسیم، زیرا میبایست منحصرأً به منابی تکیه کنیم که در درون ما قرار دارد. چون نمیتوانیم [در مورد چیزی] خارج خود دچار احساس بشویم، بلکه تنها [در مورد چیزی] در درون خود، و بدین ترتیب کل خودآگاهی ما هیچ چیزی نمیدهد مگر تعینات خود ما را. استکمال تشکیکی بنابراین ما را مجبور میکند به پناه بردن به آخرین پناهگاهی که هنوز باز است، یعنی، کمالیت *ideality* همه مظاهر، که قبلاً برای آن تعالیمی در علم الجمال متخطی مستقل از این عواقب، که در آن مرحله قابل پیش بینی نبودند، تأسیس گردید. پس اگر برسیم، که آیا میتوان نتیجه گرفت که در تعالیم ضمیر فقط ثنویت قابل دفاع است، میباید پاسخ داد: "بلی، مطمئناً؛ اما ثنویت تنها در تعبیر تجربی". یعنی که، در اتصال مصالح تجربه، چون جوهر در [عرصه] مظهر، بواقع به حس خارجی داده میشود، درست به همان صورت که "من" متفکر، نیز بمثابه جوهر در [عرصه] مظهر، به حس داخلی داده میشود. بعلاوه، مظاهر، در هر دو عرصه² میبایست به یکدیگر متصل گردند بر طبق قواعدی که این مقوله در مورد ادراکات حسی هم خارجی و هم داخلی مطرح میکند تا تجربه ای واحد را تشکیل دهند. اما، اگر همانطور که معمولاً اتفاق می‌افتد، بخواهیم مفهوم ثنویت را توسعه داده، و آنرا در معنای متخطی بگیریم، دیگر نه آن و نه آندو بدل مضاد - از سوی مذهب روح *pneumatism* و از سوی دیگر مادیگرایی *materialism* - دارای هیچ پایه ای نخواهند بود، زیرا در غیر اینصورت مفاهیم خود را نادرست بکار گرفته ایم، که تفاوت در شکل نیابت مشعرات را، که، خود ذاتاً، هنوز برای ما ناشناخته هستند، بجای تفاوت چیزها در ذاتشان بحساب آورده ایم. گرچه آن "من"، به آن شکل که توسط حس داخلی در زمان به نیابت آمده، و مشعرات در مکان بیرون من، مظاهری بخصوص تماماً متفاوت اند، اما به این خاطر آنها بصورت چیزهای متفاوت به تفکر نمایانند. نه مشعر متخطی که پایه مظاهر خارجی بوده و نه آن که پایه بدیهه داخلی است، هیچیک در ذات خویش ماده یا موجودی متفکر نیستند، بلکه زمینه ای (برایمان ناشناخته) برای مظاهرند که برای ما مفهوم تجربی هم شکل اول و هم شکل دوم وجود را تأمین میکند.

پس اگر، همانطور که این بحث نقادانه آشکارا ما را وادار به آن میکند، مقید به قواعد مقرر فوق بوده، و سؤال خود را خارج از محدوده ای که تجربه ممکن میتواند در آن مشعراتش را به ما عرضه کند نبریم، هرگز در رویای مطلع نمودن خود در باره مشعرات حواس خویش به صورتیکه در ذاتشان هستند نخواهیم رفت، یعنی، خارج از هر گونه رابطه ای با حواس. اما اگر ممارس علم النفس مظاهر را بمثابه چیزها در ذاتشان بگیرد، که ذاتاً و مستقلاً وجود دارند، آنگاه چه اهل مادیگرایی باشد که در نظام خود هیچ چیز جز ماده را مجاز نمیشمارد، و چه اهل مذهب روح که تنها موجودات متفکر (یعنی، موجوداتی با حس داخلی شبیه ما) را قبول دارد، و چه اهل ثنویت که هر دو را میپذیرد، دانماً، بدلیل این اسانه ادراک، در گمان پردازیهایی شبه عقلانی گرفتار خواهد شد که چگونه آن چیزیکه به ذات وجود نداشته، بلکه تنها مظهر چیزی بطور عام است، میتواند مستقلاً وجود داشته باشد.

¹ [Reading, with Erdmann, es...es for sie...sie.]

² [beidersets.]

ملاحظه کل علم النفس بحت ، از منظر این قیاس های فاسد

اگر تعالیم ضمیر را بمنزله علم وظائف الاعضاء physiology حس داخلی ، با تعالیم جسم بمنزله علم وظائف الاعضاء مشعر حواس خارجی ، مقایسه کنیم ، خواهیم دید با اینکه در هر دو خیلی چیزها می‌توانند تجربیاً آموخته شوند ، هنوز این تفاوت قابل توجه بین آنها وجود دارد که در علم دوم خیلی چیزها که پیشاتجربی هستند می‌توانند بطور ترکیبی از مفهوم صرف یک موجود حجم دار غیر قابل نفوذ دانسته شوند ، اما در اولی هیچ چیز پیشاتجربی ابدأ نمی‌تواند بطور ترکیبی از مفهوم یک موجود متفکر دانسته شود . دلیل اش این است . گرچه هر دو مظهرند ، مظهر برای حس خارجی دارای چیزی پایدار و ثابت است که زمینه ای را بمثابة پایه تعینات گذرای آن میدهد و لذا مفهومی ترکیبی را ، یعنی ، برای مکان و مظهري در مکان ؛ در حالیکه زمان ، که تنها قالب بدیهه داخلی ما است ، هیچ چیز پایداری نداشته ، و تنها دانش در مورد تغییر تعینات میدهد ، نه در مورد هیچ مشعری که بتواند توسط آن معین شود . چون در چیزی که ما آنرا " ضمیر " مینامیم ، همه چیز در سیلان دائمی بوده و هیچ چیز پایداری وجود ندارد مگر (اگر میبایست خود را چنین بیان کنیم) همان " من " ، که بسیط است صرفاً به این خاطر که مناب اش بدون محتوا است ، و نتیجتاً بدون تشعب ، و به این دلیل بنظر میآید ، که مشعری بسیط را ، نیابت کرده یا بر آن (بعبارت صحیح تر) دلالت میکند . برای ممکن بودن اش ، توسط استدلال بحت ، برای کسب دانش در مورد طبیعت یک موجود متفکر بطور عام ، این " من " لازم بود بدیهه ای باشد که ، با پیش فرض بودن در هر تفکری (پیش از هر تجربه ای) ، بمثابة بدیهه قادر شود قضایای ترکیبی پیشاتجربی بدست بدهد . این " من " ، اما ، به همان قلتی یک بدیهه است که مفهومی از هیچ مشعری ؛ تنها قالب شعور ذکائی است ، که می‌تواند با دو نوع مناب همراه شود و در مقامی است که آنها را به حد دانش ارتقاء میدهد تنها در صورتیکه چیزی دیگر هم در بدیهه داده شود که مصالح برای مناب یک مشعر را تأمین کند . بنابراین ثابت میشود که کل علم النفس ، بمنزله دانشی فراتر از همه قدرت های استدلال بشری ، بی ثمر است ، و هیچ چیز برای ما باقی نمیماند مگر مطالعه ضمیر با هدایت تجربه ، و محدود نمودن خود به آن سؤالهایی که فراتر از حیطه ای نمیروند که در آن یک محتوا می‌تواند برای شان توسط تجربه داخلی ممکن تأمین شود .

اما گرچه علم النفس نمی‌تواند برای توسعه دانش بکار رود ، و حتی اگر اینچنین بکار گرفته شود تشکیل شده است تماماً از قیاس های فاسد ، باز هم نمیتوان دارا بودن یک ارزش منفی قابل توجه را برایش منکر شد ، اگر که بعنوان چیزی جز پرداختن نقادانه ما به استنتاجات تجادلی محسوب نشود ، همانهایی که از استدلال طبیعی و عادی بشر برمیخیزند .

چرا میباید به تعالیمی در باره ضمیر که منحصرأ بر اصول بحت استدلال مبتنی است متوسل شویم ؟ بدون هیچ تردیدی ، عمدتاً بخاطر مصونیت نفس متفکر خویش در مقابل خطر مادگرایی materialism . اینکار توسط مفهوم¹ بحت نفس متفکر ما که اخیراً داده ایم حاصل میگردد . چون با این آموزه بطور کامل از ترس اینکه با حذف ماده همه تفکرات ، و حتی خود وجود موجود متفکر ، تلاشی گردد آزاد میشویم ، برعکس آشکارا نشان داده شد ، که اگر عامل تفکر را حذف کنیم کل وجود جسمانی بلافاصله ناپدید میگردد : آن چیزی نیست جز یک مظهر در شعور حسی عامل تفکر ما و شکلی از منابهای آن .

قبول دارم که این به من دانش بیشتری در مورد خواص این نفس متفکر نخواهد داد ، و مرا قادر هم نمیسازد که تداومش را معین کنم یا حتی بگویم که مستقل از چیزی که حدس میزنیم زیر لایه متخطی مظاهر خارجی باشد وجود دارد ؛ چون دومی همانقدر برای من ناشناخته است که نفس متفکر . اما با همه اینها امکان دارد که دلیلی ، جدا از پایه های حزری صرف ، جهت امیدوار بودن برای یک وجود مستقل و مستمر طبیعت متفکر خود ، در طول همه تغییرات ممکن وضعیت خویش ، بیابم . در آن صورت خیلی چیزها از پیش حاصل شده اند اگر ، در همان حال که داوطلبانه به بی اطلاعی خود اعتراف میکنم ، اما هنوز در مقامی باشم که حملات جزمی یک مخالف حزری را دفع کرده ، و نشان دهم که او هرگز نمیتواند با انکار ممکن بودن انتظاراتم درباره طبیعت نفس² بیشتر از آنچه که من با تمسک به آنها قادرم بدانم .

سه مسئله تجادلی دیگر ، که هدف واقعی علم النفس عقلانی را تشکیل میدهند ، ریشه در این توهم متخطی در مفاهیم علم النفسی ما دارند ، و جز با استفسار فوق نمیتوان در باره آنها تصمیم گرفت : یعنی (1) امکان تعاون³ ضمیر با یک جسم سازمان دار ، یعنی در مورد طبیعت حیوانی و وضعیت ضمیر در زندگی انسان ؛ (2) آغاز این تعاون ، یعنی ، ضمیر در و پیش از تولد ؛ (3) پایان این تعاون ، یعنی ، ضمیر در و بعد از مرگ (مسئله خلود) .

اما قبول دارم که همه معضلاتی که مشترکاً در این مسائل وجود دارند ، و از طریق آنها ، در شکل اعتراضات جزمی ، افراد بدنبال کسب اعتبار برای داشتن بصیرتی عمیقتر در طبیعت چیزها بیش از آنچه که یک ادراک معمولی میتواند ادعا کند میباشند ، مبتنی هستند بر ضلالتی صرف که در اثر اش چیزی را که تنها در تفکر وجود دارد تجسم داده ، و آنرا بجای یک مشعر واقعی ، که با همان خصوصیات ، خارج از عامل تفکر قرار دارد ، میگیرند . بعبارت دیگر ، آنها حجم داشتن را ، که چیزی جز مظهر نیست ، بعنوان خاصیتی برای چیز خارجی که حتی جدا از شعور حسی ما وجود دارد ، بحساب میآورند ، و معتقدند

¹ [Vernunftbegriff .]

² [meines Subjekts .]

³ [Gemeinschaft .]

که حرکت بخاطر این چیزها بوده و بواقع قائم بذات انجام میگیرد ، جدا از حواس ما . چون ماده ، که تعاونش با ضمیر اینهمه مسئله ببار میآورد ، چیزی نیست مگر یک قالب صرف ، یا شکلی خاص از نیابت یک مشعر ناشناخته توسط آن بدیهه ای که حس خارجی نامیده میشود . بخوبی میتواند خارج از ما چیزی وجود داشته باشد که این مظهر ، که آنرا ماده مینامیم ، در تناظر با آن باشد ؛ در وجه مظهري خود ، اما ، خارج از ما نیست ، بلکه تنها تفکری در ما است ، گرچه این تفکر ، توسط حس خارجی فوق الذکر ، آنرا همچون وجودی در خارج ما ، به نیابت میآورد . بنابراین ، ماده به معنای نوعی جوهر کاملاً متجانس و متجزا از آن مشعر حس داخلی (یعنی ضمیر) نیست ، بلکه تنها طبیعت متمایز آن مظاهر مشعرات - در ذات خویش ناشناخته برای ما - است که منابهای آنها را خارجی مینامیم در مقایسه با آنهاييکه متعلق به حس داخلی مینامیم ، اما همچون همه تفکرات دیگر این منابهای خارجی تنها به عامل تفکر تعلق دارند . آنها برآستی ، دارای این خصوصیت فریبنده هستند که ، هنگام نیابت مشعرات در مکان ، گویا خود را از ضمیر جدا کرده و بنظر میآید که در خارج آن پرسه میزنند . اما خود همان مکان که آنها در آن به بدیهه میآیند چیزی نیست جز یک مناب ، و هیچ نظیری با همان کیفیت را نمیتوان خارج از ضمیر یافت . نتیجتاً ، مسئله دیگر تعاون ضمیر با جوهرهای معلوم دیگر از نوع متفاوت در خارج ما نیست ، بلکه تنها اتصال منابهای حس داخلی با تعدیلات شعور حسی خارجی ما - که چگونه اینها بتوانند بر طبق قوانینی جاافتاده به یکدیگر متصل شده و وحدت تجربه ای منسجم را به نمایش بگذارند .

تا زمانی که ما مظاهر داخلی و خارجی را با هم بعنوان منابهای صرف در تجربه بگیریم ، هیچ چیز نامعقول و عجیبی در تجمع¹ دو نوع حس نخواهیم یافت . اما بمحض اینکه به بعضی مظاهر تجسم داده و آنها را نه بصورت مناب بلکه بصورت چیزهای قائم بذات در خارج خود بحساب بیاوریم ، با کیفیتی همانند آنچه که اگر در درون ما بودند میداشتند ، و در رابطه با عامل تفکر ما همان فعالیتهایی را ایجاد میکردند که بصورت مظاهر در رابطه با یکدیگر نمایان میشدند ، آنگاه علل مؤثر در خارج ما دارای خصوصیتی خواهند شد که با اثرات آنها در درون ما ناسازگار است . چون علت تنها مرتبط میشود با حس خارجی ، و معلول با حس داخلی - حس هایی که هر چند در یک فاکر واحد ادغام شده اند اما بشدت با یکدیگر متفاوتند . در حس خارجی هیچ معلول خارجی پیدا نمیکنیم مگر تغییرات محل ، و هیچ نیرویی جز گرایشات صرف که در روابط مکانی بمتابجه معلول های آنها پیدا میشوند . در درون ما ، از سوی دیگر ، معلول ها تفکرات هستند ، که در بین آنها هیچ رابطه مکانی یافت نمیشود ، حرکت ، شکل ، یا تعیین مکانی دیگر ، و ما بکلی رد پای علت ها را که موجب پدید آمدن شان در حس داخلی بودند در معلول ها از دست میدهیم . هر چند ، میباید بخاطر داشته باشیم که اجسام مشعرات در ذات خویش نیستند که برای ما ظاهر شده اند ، بلکه مظهري صرف از مشعری ناشناخته که نمیدانیم چیست ، آن حرکت معلول این علت ناشناخته نیست ، بلکه تنها مظهر تأثیر آن است بر حواس ما . نه اجسام و نه حرکات چیزی خارج از ما نیستند ؛ هر دو به یک اندازه منابهای صرف در درون ما هستند ؛ و بنابراین ، این حرکت ماده نیست که منابها را در ما ایجاد میکند ؛ حرکت خود مناب صرف است ، همانطور هم که آن ماده ای که خود را به این طریق میشناساند چنین است . پس در نهایت کل معضلی که برای خویش ساخته ایم خلاصه میشود در این که ، چگونه و چرا منابهای شعور حسی ما آنطوری به هم متصلند که آنهايي را که ما بدیهه های خارجی مینامیم قادرند بر طبق قوانین تجربی بصورت مشعرات خارج ما به نیابت بیایند - مسئله ای که بهیچوجه مربوط نمیشود به آن به اصطلاح معضل در توضیح منشأ منابهایمان از علت های مؤثر کاملاً ناهمگون در خارج ما . معضل از اینجا آمده است که ما مظاهر یک علت ناشناخته را بجای خود علت در خارج خویش گرفته ایم ، دیدی که نمیتواند به چیزی جز سرگردانی بیانجامد . در مورد قضاوت هایی که در آنها اسائه فهم بدلیل عادت مزمن ریشه عمیق دوانده ، غیرممکن است که بلافاصله آن وضوحی را به تصحیح شان ببخشیم که میتواند در موارد دیگری که هیچ توهم غیرقابل اجتنابی مفهوم را مغشوش نکرده حاصل شود . کار ما در آزاد نمودن استدلال از نظریه های سفسطه آمیز ، بنابراین ، بسختی میتواند در این مرحله آن وضوحی را داشته باشد که برای موفقیت کامل اش لازم است .

معتقدم ، اظهارات زیر برای این وضوح غایی کمی مفید خواهند بود .

کلیه مخالفت ها را میتوان تقسیم کرد به ، جزمی dogmatic ، انتقادی critical ، و شکی sceptical . مخالفت جزمی متوجه یک قضیه است ، مخالفت انتقادی متوجه اثبات یک قضیه . اولی خواهان تبصری است در طبیعت مشعر تا به خلاف آنچه که قضیه در باره مشعر میگوید برسیم . بنابراین خود جزمی است ، که ادعا میکند آشنایی کاملتری با ساختار مشعر بیشتر از خلاف خود دارد . یک مخالف انتقادی ، چون اعتبار یا عدم اعتبار قضیه را مورد اعتراض قرار نمیدهد ، و تنها به اثبات آن حمله میکند ، ادعای آشنایی مفصلتر با مشعر را نکرده و ما را مجبور به ادعای داشتن دانشی برتر در باره طبیعت آن نمیکند ؛ تنها نشان میدهد که حکم بدون پشتوانه است ، نه اینکه غلط باشد . یک مخالفت شکی حکم و خلاف اش را در تقابل یکسان با یکدیگر قرار میدهد مانند آنکه هموزن باشند ، هر یک را بنوبت جزمی گرفته و دیگری را خلاف اش . و آن تعارضی را ، که بدین ترتیب در هر دو طرف تخالف ظاهراً جزمی ظاهر میشود ، اینطور تعبیر میکند که نشان داده هر قضاوتی در مورد مشعر کاملاً پوچ و باطل است . بنابراین مخالفت های جزمی و شکی بطور یکسان ادعای داشتن آنچنان تبصری را در مورد مشعر خویش دارند که برای تصدیق یا انکار چیزی در مورد آن واجب است . یک مخالفت انتقادی ، اما ، خود را به اشاره به این نکته محدود میکند که چیزی در پیش فرض های تشکیل حکم ، باطل است و خیالپردازی صرف ؛ و بدین ترتیب نظریه را با حذف پایه خیالی اش ساقط میکند بدون ادعا برای استقرار چیزی که در رابطه مستقیم با ساختار مشعر باشد .

¹ [Gemeinschaft .]

تا زمانیکه به مفاهیم عادی استدلال خویش در رابطه با تعاونی که عامل تفکرمان با چیزها در خارج ما دارد بچسبیم ، جزی می هستیم ، که به آنها بمثابه مشعراتی واقعی مینگریم که وجودی مستقل از ما دارند ، در تطابق با نوعی ثنویت متخطی که این مظاهر خارجی را بصورت منابها به فاکر منتسب نکرده ، بلکه آنها را ، همانطور که به ما داده شده اند در بدیهه حسی قرار میدهد ، همچون مشعراتی خارج ما ، و جدا میکند آنها را بطور کامل از فاعل متفکر . این تحریف پایه همه نظریه ها در باب تعاون بین ضمیر و جسم است . واقعیت عینی که با اینکار به مظاهر نسبت داده میشود هرگز مورد سؤال قرار نمیگیرد . بر عکس ، یقین بحساب میآید ؛ نظریه سازی تنها در مورد شکل توضیح و فهم آن است . سه نظام متداول بر روی این مسیرها ابداع شده اند ، و در واقع تنها نظام های ممکن : تأثیر جسمانی *physical influence* ، تناسق مقرر *predetermined harmony* ، و توسط خارق الطبیعه *supernatural intervention* .

دوروش آخری توضیح تعاون بین ضمیر و ماده مبتنی هستند بر تخالف با دیدگاه اول ، که موافق عقل سلیم است . بحث میشود ، که آنچه که بصورت ماده ظاهر میگردد نمیتواند با تأثیر بیواسطه خویش علت منابها باشد ، که معلول هایی هستند بکلی متفاوت با ماده در نوع . حال آنهایی که این مسیر را برمیگزینند نمیتوانند به درک خود از " مشعر حواس خارجی " مفهوم یک ماده را متصل کنند که چیزی نیست جز مظهر ، و خود منابی صرف که توسط نوعی از مشعرات خارجی ایجاد شده است . چون در آن صورت خواهند گفت که منابهای مشعرات خارجی (مظهرات) نمیتوانند علت خارجی منابها در ذهن ما باشند ؛ و این مخالفتی کاملاً بی معنا خواهد شد ، زیرا هیچکس نمیتواند در رویای این اعتقاد باشد که چیزی را که زمانی بعنوان مناب صرف پذیرفته بود ، حال علتی خارجی بشود . آنها میتوانند نظریه خود را بر روی اصول ما مستقر کنند تنها با نشان دادن اینکه آنچه که مشعر حقیقی (متخطی) حواس خارجی ما است نمیتواند علت آن منابهایی (مظاهری) باشد که تحت نام " ماده " درک میکنیم . اما ، هیچکس حق ندارد ادعا کند که کوچکترین چیزی در رابطه با علت متخطی منابهای ما از حواس خارجی میداند ؛ و در نتیجه اظهارات آنان بکلی بی پایه است . اگر ، از سوی دیگر ، آنهایی که ادعای اصلاح تعالیم تأثیر جسمانی را دارند به دیدگاه عادی ثنویت متخطی بپیوندند ، و ماده را ، به استقلال چیزی در ذات خویش (نه مظهری صرف از چیزی ناشناخته) فرض کنند ، آنگاه مخالفت خود را متوجه خواهند کرد بسمت نشان دادن اینکه چنین مشعر خارجی ، که در ذات خویش هیچ علیتی را جز در مورد حرکت نشان نمیدهد ، هرگز نمیتواند علت مؤثر منابها باشد ، بلکه عامل سومی میبایست برای استقرار آن وساطت کند ، که اگر نه تعاملی متقابل ، لااقل تناظر و تناسق بین آندو باشد . اما با چنین سبک احتجاج ، آنها مردود بودن خویش را با راه دادن دروغ اول *πρωτον ψευδος* [تعالیمی برای] تأثیر جسمانی در ثنویت خویش آغاز میکنند ، و در نتیجه مخالفت آنان چندان ابطالی برای تأثیر جسمانی نیست که بیشتر برای پیش فرض ثنوی خودشان . چون مشکلات مربوط به اتصال طبیعت متفکر ما با ماده منشاء خودش را دارد ، تماماً ، در فرض ناصواب دیدگاه ثنوی ، که ماده در ذات خویش مظهر ، یعنی ، منابی صرف در ذهن که مشعر ناشناخته ای متناظر با آن وجود دارد ، نبوده بلکه مشعر قائم بذات است که خارج از ما مستقل از هر شعور حسی وجود دارد .

در ضدیت با تعالیم عموماً پذیرفته شده تأثیر جسمانی ، مخالفتی از نوع جزی ، بنابراین ، عملی نیست . چون اگر مخالف آن تعالیم این دیدگاه را بپذیرد که ماده و حرکت اش مظاهر صرف بوده و لذا خود منابهای صرف ، آنگاه معضل او بطور ساده چنین میشود ، که غیرممکن است مشعر ناشناخته شعور حسی ما علت منابها در ما باشد . او نمیتواند ، حتی ، کمترین توجیهی برای هیچیک از این مخالفت ها داشته باشد ، زیرا هیچکس در مقامی نیست که تعیین کند یک مشعر ناشناخته چه کاری را باید یا نباید انجام دهد . و برای این استکمال متخطی ، همانطور که همین الان ثابت کردیم ، او کاری نمیتواند بکند مگر اعتراف به آن . تنها راه فرار او تجسم بخشیدن صریح به منابها خواهد بود ، و قرار دادن آنها در خارج خویش بصورت چیزهای واقعی .

تعالیم تأثیر جسمانی ، اما ، در شکل عادی خویش ، در معرض مخالفت مستدل قرار دارد . تعاون مزعوم بین دو نوع جوهر ، متفکر و حجم دار ، بر ثنویتی خام استوار است ، و جوهرهای حجم دار را ، که در واقع چیزی جز منابهای صرف عامل تفکر نیستند ، چیزی قائم بذات بحساب میآورد . این تعبیر غلط از تأثیر جسمانی بنابراین میتواند بطور کامل بدور انداخته شود : نشان داده ایم که برهان اش پوچ و نامشروع است .

مسئله پر مناقشه تعاون بین متفکر و حجم دار ، اگر همه آنچه را که تنها خیالپردازانه اند کنار بگذاریم ، خیلی ساده میرسد به این : چگونه در یک عامل تفکر ، بدیهه خارجی ، یعنی از مکان ، با امتلاء آن از شکل و حرکت ، ممکن است . و این سؤالی است که هیچکس امکان ندارد بتواند به آن پاسخ بدهد . این شکاف در دانش ما هرگز پر شدنی نیست ؛ تمام آنچه که میتوان انجام داد این است که آنرا رجوع دهیم به نسبت دادن مظاهر خارجی به آن مشعر متخطی که علت این نوع از منابها است ، اما در مورد آن نمیتوانیم هیچگونه دانشی داشته و هیچ مفهومی بدست آوریم . در همه معضلاتی که ممکن است در عرصه تجربه پدید بیابند ما این مظاهر را همچون مشعرات قائم بذات بحساب میآوریم ، بدون زحمت دادن به خود در مورد مبنای اولیه امکان آنها (بمثابه مظاهر) . اما برای رفتن ورای این محدودیت ها ناچاراً به مفهوم یک مشعر متخطی نیاز است .

تسویه همه مناقشات یا مخالفتها در ارتباط با وضعیت طبیعت متفکر قبل از این تعاون (پیش از حیات) ، یا بعد از پایان چنین تعاونی (در ممات) ، مبتنی است بر این ملاحظات در مورد تعاون بین موجودات متفکر و موجودات حجم دار . این عقیده که عامل تفکر قادر به تفکر پیش از هر تعاونی با اجسام بوده است اکنون به این صورت بیان میشود که ، پیش از آغاز اقسام شعور حسی که بخاطر آنها چیزی در مکان برای ما ظاهر میشود ، آن مشعرات متخطی ، که در حالت کنونی ما بصورت اجسام ظاهر میشوند ، میتوانند به صورتی کاملاً متفاوت به بدیهه بیابند . آن عقیده که ضمیر پس از پایان هرگونه تعاونی با

دنیای جسمانی بازم می‌تواند به تفکر ادامه بدهد، می‌تواند بصورت این دیدگاه بیان شود که، اگر آن اقسام از شعور حسی، که بخاطر آنها مشعرات متخطی، اکنون کاملاً ناشناخته برای ما، بصورت دنیای مادی ظاهر میشوند، به پایان برسند، همه بدیهه های مشعرات متخطی به آن دلیل ناپدید خواهند شد، و هنوز کاملاً ممکن خواهد بود که همان مشعرات ناشناخته به دانسته شدن توسط عامل تفکر ادامه بدهند، اما، در واقع، نه دیگر با داشتن کیفیت اجسام.

اما هیچکس نمیتواند بر اساس اصول حزری کمترین پایه ای برای این اظهارات ارائه دهد. حتی امکان آنچه که اظهار شده قابل اثبات نیست؛ تنها می‌تواند مفروض گردد. اما به همان اندازه هم غیرممکن است که کسی بتواند مخالفت معتبر جزمی علیه آن اقامه کند. چون هر که باشد، دقیقاً به همان اندازه از علت داخلی مطلق برای مظاهر جسمانی خارجی بی اطلاع است که من یا هر کس دیگر. چون نمیتواند، با این حساب، نه هیچ توجیهی برای ادعای دانستن اینکه مظاهر خارجی در وضعیت کنونی ما (حیات) واقعاً بر چه پایه ای قرار دارند، ارائه کند، و نه قادر است بداند که شرط هر گونه بدیهه خارجی یا خود عامل تفکر، با این وضعیت (موت) به پایان خواهد رسید.

بنابراین هر مشاخره ای راجع به طبیعت موجود متفکر و اتصال اش با دنیای جسمانی صرفاً حاصل پر کردن شکافی است که در مورد آن هیچ دانشی نداریم با قیاس های فاسد استدلال، که تفکرات ما را بجای چیزها میگیرد و به آنها تجسم میبخشد. از این یک علم خیالی نشأت میگیرد، خیالی هم در رابطه با آنکسی که تصدیق میکند و هم آنکه تکذیب، زیرا هر دو طرف یا دانشی از مشعرات را فرض میکنند که هیچ موجود انسانی مفهومی از آن ندارد، یا منابهای خویش را بمثابة مشعرات میگیرند، و بدین ترتیب الی الابد در دایره ای از ابهامات و تناقضات میچرخند. هیچ چیز جز هوشمندی یک نقد، همزمان منصف و محکم، نمیتواند ما را از این ضلال جزمی برهاند، که با طعمه سعادت خیالی این همه را در کلاف نظریه ها و نظام ها به بند میکشد. چنین نقدی همه ادعاهای حزری ما را بجدیت به عرصه تجربه ممکن محدود میکند؛ و اینکار را نه با استهزاء سطحی شکست های تکراری همیشگی یا با کشیدن آهی ریاکارانه بخاطر محدودیت استدلال ما، بلکه با تعینی مؤثر برای این حدود در تطابق با اصول مقرر انجام میدهد، و با حک دیگر بس است *nihil ulterius* بر آن ستونهای هرکول که طبیعت خود بر افراشته است تا سفر استدلالی ما نتواند فراتر از آن خط ممتد ساحلی برود که تجربه خود به آن میرسد - ساحلی که نمیتوانیم آنرا ترک کنیم، مگر با مخاطره در اقیانوسی بی ساحل که، پس از فریب ما با چشم انداز های دائم الخداع، نهایتاً ما را مجبور به ترک نامیدانه همه این تلاش های رنج آور و فرساینده میکند.

* * *

ما هنوز یک توضیح عام روشن درباره توهم متخطی اما طبیعی در قیاس های فاسد استدلال بحت به خواننده بدهکاریم، و همچنین توجیهی برای ترتیب منظم آنها که، بموازات جدول مقولات پیش میرود. این کار را نمیتوانستیم در ابتدای این بخش بکنیم بدون آنکه در مخاطره نامفهوم بودن یا سبقت ناشیانه از بحث خویش بیافتیم. اکنون برای ادای این تعهد خواهیم کوشید.

هر توهمی *illusion* میتوان گفت مبتنی بر این است که شرط غیرعینی *subjective* تفکر بحساب دانش از مشعر *object* گذاشته میشود. بعلاوه در مقدمه تجادل متخطی نشان داده ایم که استدلال بحت منحصراً به تمامیت ترکیب شروط، برای یک مشروط داده شده میپردازد. اما چون توهم تجادلی استدلال بحت نمیتواند توهمی تجربی باشد، آنطور که در بعضی نمونه های خاص دانش تجربی اتفاق میافتد، پس مربوط میشود به آنچه که جامع *universal* است در شروط تفکر، و لذا تنها سه شق برای توظیف تجادلی استدلال بحت وجود خواهد داشت.

1. ترکیب شروط یک تفکر بطور عام.
2. ترکیب شروط تفکر تجربی.
3. ترکیب شروط تفکر بحت.

در هر سه مورد استدلال بحت خود را تنها با تمامیت مطلق این ترکیب مشغول میکند، یعنی، با آن شرطی که خود نامشروط است. بر این تقسیم استوار میگردد توهم متخطی سه گانه که برای سه بخش اصلی تجادل *Dialectic* مجال فراهم میکند، و برای سه دانش زعمی استدلال - علم النفس متخطی *transcendental psychology*، علم التکوین *cosmology*، و علم التوحید *theology*. در اینجا فقط میپردازیم به اولی.

از آنجاییکه، در تفکر بطور عام، هر رابطه ای بین تفکر و هر مشعری (چه از حواس و چه از ادراک بحث) را کنار میگذاریم، بنابراین ترکیب شروط یک تفکر بطور عام (شماره 1) بهیچوجه عینی objective نبوده، بلکه صرفاً ترکیبی از تفکر با فاکر subject¹، میباشد که به غلط به جای منابیی ترکیبی از یک مشعر گرفته شده است.

به تبع آن استنتاج تبادلی به شرط² هر تفکری بطور عام، که خود نامشروط است، مرتکب خطای مصالح³ نمیشود (چون کل محتوا و مشعرات را کنار گذاشته است)، بلکه تنها در قالب معیوب است، و بنابراین میبایست یک قیاس منطقی فاسد نامیده شود.

بعلاوه، چون شرط واحدی که هر تفکری را همراهی میکند آن "من" است در قضیه مطلقاً عام "من تفکر میکنم"، پس استدلال میبایست تا جایی با این شرط سر و کار داشته باشد که خود نامشروط است. آن تنها شرطی است قالبی، یعنی، وحدت منطقی هر تفکری، که در آن از همه مشعرات صرفنظر شده است؛ اما در نهایت بصورت یک مشعر به نیابت میآید که آنرا تفکر میکنم، یعنی، من خودم و وحدت نامشروط اش.

اگر کسی مرا در برابر این سؤال قرار دهد که، "ساختار⁴ چیزی که تفکر میکند چیست؟"، هیچ دانش پیشاتجربی برای پاسخگویی نخواهم داشت. چون جواب میباید ترکیبی باشد - یک پاسخ تحلیلی شاید بتواند توضیح دهد که منظور از تفکر چیست، اما بیش از این هیچ دانشی از آنچه که این تفکر برای امکان خویش به آن وابسته است نمیدهد. برای یک راه حل ترکیبی، اما، همواره نیاز به بدیهه وجود دارد؛ و بدلیل خصوصیت بسیار عام مسئله، بدیهه بکلی از موضوع کنار گذاشته شده است. مشابهاً هیچکس نمیتواند بطور عام به این سؤال پاسخ بدهد که، "چه میباید یک چیز باشد، تا قابل حرکت شود؟" چون سؤال حاوی هیچ ردی از پاسخ نیست، یعنی، حجم غیرقابل نفوذ (ماده). گرچه هیچ پاسخ عامی برای سؤال اول ندارم، اما بازهم چنین بنظر میرسد که شاید بتوانم در حالت خاص قضیه که اشاره به خودآگاهی دارد پاسخ بدهم - "من تفکر میکنم". چون این "من" فاکر اولیه است، یعنی، جوهر؛ بسیط است و غیره. اما آنگاه اینها میبایست احکامی مشتق از تجربه باشند، و در غیاب قاعده ای جامع که شروط امکان تفکر را بطور عام و پیشاتجربی مشخص کند، نمیتوانند⁵ حاوی چنین مسندات غیرتجربی باشند. بنابراین نسبت به این دیدگاه، که در ابتدا برایم آنطور پذیرفتنی بنظر میآمد، تردید پیدا میشود، که ما قادریم احکامی در مورد طبیعت موجود متفکر بسازیم، و اینکار را هم میتوانیم از مفاهیم صرف انجام بدهیم. با اینحال خطا در این شیوه تفکر هنوز کشف نشده است.

بررسی های بیشتر در باب منشاء صفاتی که به خود بعنوان یک موجود متفکر بطور عام نسبت میدهم، اما، میتواند نشان بدهد که خطا بر چه چیزی استوار است. این صفات چیزی نیستند جز مقولات بحث، که توسط آنها مشعری معین را به تفکر نمیآورم بلکه تنها وحدت منابها را - تا برایشان مشعری معین کنم. مقوله نمیتواند در غیاب یک بدیهه زیر بنایی به تنهایی مفهومی از یک مشعر بدهد؛ چون تنها با بدیهه است که مشعر داده میشود، که سپس در تطابق با مقوله به تفکر میآید. اگر بخواهم چیزی را یک جوهر در [عرصه] مظهر اعلام کنم، مسندات بدیهه اش میبایست اول از همه به من داده شوند، و میبایست بتوانم در اینها دائم را از موقت تمیز بدهم و اساس (خود آن چیز) را از آنچه که صرفاً ملازم اش است. اگر چیزی در [عرصه] مظهر را بسیط بنامم، منظورم این است که بدیهه اش، گرچه بخشی از مظهر، خود نمیتواند به اجزاء تقسیم شود، و غیره. اما تنها در مفهوم است که یک چیز را بسیط میدانم نه در [عرصه] مظهر، بواقع هیچگونه دانشی از مشعر ندارم، بلکه تنها از آن مفهومی که برای خود از چیزی عام که اجازه آمدن به بدیهه را نمیدهد ساخته ام. میگویم که چیزی را بصورت کاملاً بسیط به تفکر میآورم، تنها به این خاطر که در واقع چیزی بیشتر برای گفتن در باره اش ندارم مگر صرف اینکه آن یک چیز است.

حال ادراک نکاتی برهنه، "من"، در مفهوم جوهر است، در مفهوم بسیط است و غیره؛ و با این معنا همه آن تعالیم علم النفسی بدون تردید صحیح هستند. اما هنوز این به ما آن دانشی در باره ضمیر را که بدنبالش هستیم نمیدهد. چون از آنجاییکه هیچیک از این مسندات در مورد بدیهه اعتبار ندارند، هیچ حاصلی هم که قابل تنفیذ برای مشعرات تجربه باشد نخواهند داشت، و لذا بالکل عقیم اند. مفهوم جوهر نه به من این را میآموزد که ضمیر بطور مستقل دوام میآورد، و نه اینکه بخشی از بدیهه های خارجی است که خود نمیتوانند به اجزاء تقسیم شوند، و بنابراین نمیتواند در هیچ رابطه طبیعی پدید آمده یا ناپدید شوند. اینها خواصی هستند که ضمیر را در زمینه تجربه به من میشناسانند و میتوانند چیزی را در رابطه با منشاء و وضعیت آینده اش آشکار کنند. اما اگر، با تعبیرات⁶ مقوله صرف بگویم، "ضمیر یک جوهر بسیط است"، واضح است که چون مفهوم صرف جوهر (که از ادراک داده شده) حاوی چیزی بیش از این نیست که چیزی بصورت فاکر در ذات خویش به نیابت بیاید، و نه خود مسندی برای چیزی دیگر، از این هیچ نتیجه ای در رابطه با تداوم "من" بدست نمیآید، و صفت "بسیط" مطمئناً کمکی برای ضم این تداوم نیست. بنابراین، از این منبع، هیچ چیز در رابطه با اینکه برای ضمیر در تعبیرات دنیای طبیعی چه پیش میآید نمیآموزیم. اگر اطمینان میداشتیم که ضمیر بخشی بسیط از ماده است، میتوانستیم از

¹ [blas eine Synthesis des Gedankens mit dem Subjekt .]

² [Reading Bedingung for Bedingungen .]

³ [im Inhalte .]

⁴ [Beschaffenheit .]

⁵ [Reading , with Wille , könnten for könnte .]

⁶ [Reading , with Rosenkranz , die blosse for blosse .]

این دانش، با کمک بیشتر از آنچه که تجربه در این رابطه میآموزد، استفاده کنیم، برای استنتاج تداوم، و، همانطور که در طبیعت بسیط آن درج است، جهت غیرقابل انهدام بودن ضمیر. اما در مورد هیچکدام از اینها، مفهوم "من"، در اصل علم النفسی "من تفکر میکنم"، چیزی به ما نمیگوید.

اینکه آن موجودی که در درون ما تفکر میکند چنین میپندارد که خود را از طریق مقولات بحث میشناسد، و دقیقاً هم از طریق آن مقولاتی که در هر نوعی از مقوله¹ وحدت مطلق را بیان میکنند، به دلیل زیر است. ادراک ذکائی خود پایه امکان مقولات است، که به سهم خود چیزی جز ترکیب تشعب بدیهه را نیابت نمیکنند، تا جاییکه تشعب دارای وحدت در ادراک ذکائی است. خودآگاهی بطور عام نتیجتاً مناب آنچیزی است که شرط هر وحدتی بوده، و خود نامشروط است. بنابراین در باره "من" تفکر کننده (ضمیر) که خود را جوهر، بسیط، عدداً متمائل در همه زمانها، و قرین هر وجودی، بحساب میآورد که از آن همه وجودهای دیگر میباید استنتاج شوند، میتوان گفت که خود را از طریق مقولات نمیشناسد، اما مقولات را میداند، و از طریق آنها همه مشعرات را، در وحدت مطلق ادراک ذکائی، و با اینحساب از طریق خودش. حال برآستی، بسیار روشن است که نمیتوانم آنچه را که میبایست برای شناخت هر مشعری پیش فرض کنم بعنوان یک مشعر بشناسم، و اینکه نفس معین کننده (تفکر) متمایز است از آن خودی که میباید معین شود (عامل تفکر) بهمان صورت که دانش از مشعر خویش متمایز است. در نهایت چیزی طبیعی تر و گمراه کننده تر از این توهم وجود ندارد که ما را میبرد به آنجاییکه وحدت در ترکیب تفکرات را بمثابة وحدتی فهمیده شده در فاکر این تفکرات بحساب بیآوریم. این تدلیس را میتوان شعور جسمانی شده نامید (*apperceptiones substantiatae*)².

اگر بخواهیم لقبی منطقی به قیاس فاسد موجود در قیاس های منطقی تجادلی در تعالیم عقلانی ضمیر بدهیم، آنگاه با توجه به این واقعیت که مقدمات شان صحیح هستند، میتوانیم آن را یک مغالطه حد اوسط *sophisma figurae dictionis* بنامیم.³ در حالیکه کبرای قیاس، در رابطه با شرط، تنها استفاده ای متخطی از مقوله میکند، صغرا و نتیجه قیاس اما، در رابطه با ضمیر که مفروض این شرط بوده، همان مقوله را تجربیاً مورد استفاده قرار میدهند. بنابراین، مثلاً، در قیاس فاسد در باب جوهریت،⁴ مفهوم جوهر یک مفهوم ذکائی بحث است، که در غیاب شروط بدیهه حسی تنها اجازه استفاده متخطی را میدهد، یعنی، اجازه مطلقاً هیچ چیز را. اما در مقدمه صغرا دقیقاً همان مفهوم در مورد مشعر همه تجربه های داخلی بکار گرفته شده است بدون اینکه ابتدا شرط چنین توظیفی در عمل متحقق و مستقر شده باشد، یعنی، تداوم این مشعر. بنابراین ما برای مقوله توظیفی تجربی، در این مورد لیکن غیر مجاز، میسازیم.⁵

در آخر، برای نشان دادن اتصالات داخلی منظم همه این اظهارات تجادلی تعالیم شبه عقلانی ضمیر در ترتیبی معین شده توسط استدلال بحث، و همچنان نشان دادن آنکه ما همه آنها را بطور کامل داریم، میتوان توجه کرد که ادراک ذکائی در خلال کلیه صنوف مقولات حمل شده است اما تنها در ارتباط با آن مفاهیمی از ادراک که در هر صنفی پایه وحدت دیگران را در یک ادراک حسی ممکن شکل میدهند، یعنی، بقاء *subsistence*، واقعیت *reality*، وحدت *unity* (نه کثرت *plurality*)، و وجود *existence*. استدلال در اینجا همه اینها را بمثابة شروط امکان یک موجود متفکر نیابت میکند، شروطی که خود نامشروط اند. بنابراین ضمیر در خود اینها را میشناسد -

- 1) وحدت نامشروط نسبت، یعنی، که آن خود [در چیز دیگری] ساکن نیست بلکه قائم بذات است.
- 2) وحدت نامشروط کیفیت، یعنی، که آن یک کل واقعی نیست بلکه بسیط است.^a
- 3) وحدت نامشروط در کثرت در زمان، یعنی، که آن در زمانهای مختلف عدداً متفاوت نیست بلکه فاکری است واحد.
- 4) وحدت نامشروط وجود در مکان، یعنی، که آن آگاهی از چیزهای متشعب در خارج خود نیست، بلکه آگاهی از وجود خود فقط، و از چیزهای دیگر صرفاً بصورت منابهای خویش.

^a اینکه چگونه بسیط در اینجا دوباره در تناظر با مقوله واقعیت قرار میگیرد هنوز در مقامی نیستیم که آنرا توضیح دهیم. این در فصل بعدی نشان داده خواهد شد هنگامیکه همین مفهوم توسط استدلال در رابطه ای دیگر مورد استفاده قرار میگیرد. [پایان زیر نویس a]

¹ [unter jedem Titel derselben.]

² [Reading, with Hartenstein, *apperceptionis* for *apperceptiones*.]

³ [i.e. Of ambiguous middle.]

⁴ [Reading, with Adickes, *Substantialität* for *Simplizität*.]

⁵ [For a more consistent account of the nature of paralogism cf. B 410 - 411 / 198 - 199.]

استدلال قوه اصول است . مؤکدات علم النفس بحت حاوی مسندات تجربی ضمیر نیستند بلکه حاوی آن مسنداتی که ، اگر اصولاً چنین مسنداتی وجود داشته باشند ، منظور از آنها تعیین مشعر در ذاتش مستقل از تجربه است ، و آنها با استدلال صرف . بنابراین ، آنها میبایست ، میتنی باشند بر اصول و مفاهیم حاکم بر طبیعت موجودات متفکر بطور عام . اما در عوض میبینیم که مناب تنهای ، " من هستم " ، بر همه آنها حاکم است . این مناب فقط به این دلیل که دستور بحت همه تجربیات بطور عام¹ را بیان میکند خود را قضیه ای جامع و معتبر برای کلیه موجودات متفکر میخواند ؛ و از آنجاییکه همزمان از هر نظر واحد است ، همراه خویش توهم یک وحدت مطلق شروط تفکر بطور عام را حمل کرده ، و بدین ترتیب خود را بیش از آن حدی که تجربه ممکن میتواند به آن برسد میگستراند .

¹ [unbestimmt .]

The Paralogisms Of Pure Reason ¹

قیاس های فاسد استدلال بحث

[برطبق باز نوشت در چاپ دوم]

از آنجاییکه ² قضیه " من تفکر میکنم " (با برداشتی مریب) حاوی قالب هر حکمی از ادراک بلااستثناء بوده و همه مقولات را همچون مرگب شان همراهی میکند ، آشکار است که استنتاج از آن تنها توظیفی منطقی از ادراک را مجاز می شمارد . و چون این توظیف هر گونه آلودگی تجربی را بیرون میگذارد ، نمیتوان ، پس از آنچه که فوقاً نشان داده شد ، هیچ سبق مساعدی را در مورد روش های عمل اش پذیرفت . بنابراین توصیه میشود به تبعیت از آن ، با چشمی نقادانه ، در خلال همه ورطه های علم النفس بحث . بخاطر ایجاز لیکن فحص بهترین پیشرفت را در استمراری لاینقطع داشت .

ملاحظات عام ذیل قادرند ، در آغاز راه ، به ما در بررسی دقیق این نوع از بحث کمک کنند . من یک مشعر را صرفاً به این دلیل که تفکر میکنم نمی شناسم ، بلکه تنها وقتی که یک بدیهه داده شده را با توجه به وحدت شعور که همه تفکرات مبتنی بر آن هستند معین میکنم . نتیجتاً ، من خود را از طریق آگاه بودن از خویش در حال تفکر نمی شناسم ، بلکه تنها هنگامیکه از بدیهه ³ از خود بدان صورت که در رابطه با نقش تفکر معین گردیده آگاه هستم . شیوه های عمل خودآگاهی در تفکر خودشان مفاهیم مشعرات (مقولات) نیستند ، بلکه تنها نقش هایی صرف که به تفکر هیچ مشعری برای دانسته شدن نمیدهند ، و به تبع آن حتی خود مرا هم بمثابه مشعر . مشعر مورد نظر همان آگاهی از نفس معین کننده نیست ، بلکه تنها آگاهی از نفس قابل تعیین ، یعنی ، از بدیهه داخلی من (در صورتیکه تشعب اش بتواند ادغام شود ، بر طبق شرط جامع وحدت ادراک ذکائی در تفکر) .

(1) در کلیه قضاوت ها من فاکر معین کننده آن رابطه ای هستم که حکم را تشکیل میدهد . اینکه " من " ، آن " من " که تفکر میکند ، همیشه میتواند بعنوان فاکر ، و بمثابه چیزی که به تفکر بصورت یک مسند صرف تعلق ندارد ، بحساب بیاید ، میبایست قطعی دانسته شود . این قضیه ای است میرهن و برآستی تماتل ؛ اما بدان معنا نیست که من ، بعنوان مشعر ، موجود یا جوهری هستم قائم بذات . عبارت دوم بسیار از اولی فراتر میرود ، و برای اثبات خویش داده هایی را طلب میکند که در تفکر یافت نمیشوند ، و شاید هم (تا آنجا که نفس متفکر را تنها در دانش مورد توجه قرار میدهم) بیش از آنچه باشد که هرگز بتوان در آن یافت .

(2) که " من " ادراک ذکائی ، و بنابراین " من " در هر عمل تفکر ، واحد است ، ⁵ و نمیتواند در کثرتی از فاکر ها منقسم باشد ، و نتیجتاً دلالت دارد بر فاکر منطقیاً بسیط ، چیزی است که از پیش در خود مفهوم تفکر وجود دارد ، و بنابراین قضیه ای است تحلیلی . اما این بدان معنا نیست که " من " در حال تفکر جوهری است بسیط . این قضیه ترکیبی خواهد بود . مفهوم جوهر همواره ارتباط دارد با بدیهه هایی که نمیتوانند در من بغیر از حسی باشند ، و بنابراین تماماً خارج از عرصه ادراک و تفکر اش قرار دارند . اما منظور همین تفکر است وقتی که میگوییم " من " در تفکر بسیط است . برآستی ، تعجب آور خواهد بود اگر چیزیکه در موارد دیگر آنهمه تلاش برای تعیین میطلبد - یعنی ، چیزیکه ، از همه آنچه که در بدیهه وجود دارد ، جوهر بوده ، و بعلاوه ، که این جوهر بسیط هم باشد (یعنی در اجزاء ماده) - بتواند مستقیماً به من داده شود ، که انگار توسط مکاشفه revelation ، در بی بضاعت ترین همه منابها .

(3) آن قضیه ، که در کل تشعب اش از اینکه با خود یکی هستم آگاهم ، در خود مفاهیم نیز تلویحاً وجود دارد ، و لذا قضیه ای تحلیلی است . اما این تماتل فاکر ، که از آن میتوانم در همه منابهای خویش ⁶ آگاه باشم ، به هیچ بدیهه ای از فاکر ارتباط ندارد ، که توسط آن بمثابه یک مشعر داده شده باشد ، و بنابراین نمیتواند بر تماتل شخص دلالت کند ، اگر که از آن آگاهی از تماتل جوهر خود شخص درک میشود ، بعنوان موجودی متفکر ، در هر تغییر وضعیت هایش . هیچ تحلیل صرفی از قضیه " من تفکر میکنم " برای اثبات چنین قضیه ای کفایت ندارد ؛ چون محتاج قضاوت های ترکیبی مختلف ، بر پایه بدیهه داده شده ، خواهیم بود .

¹ [What follows, up to p. 383 / 187, is Kant's restatement of the Paralogisms, in B .]

² [In sequence to p. 332 / 163, above .]

³ [Reading , with Grillo , *der* for *die* .]

⁴ [Reading , with Hartenstein , *das* for *die* .]

⁵ [*ein Singular* .]

⁶ [Reading , with Erdmann , *meinen* for *seinen* .]

(4) اینکه من وجود خویش را بصورت یک موجود متفکر، از چیزهای خارجی در بیرون خود تمیز میدهم - در بین آنها جسم خویش را - مشابهاً قضیه ای است تحلیلی؛ چون چیزهای دیگر آنچنان اند که تصور میکنم متمایز از خود من هستند. اما با این عمل نمیفهمم که آیا این آگاهی از خودم میتواند حتی جدا از چیزهای خارج از من که توسط آنها منابها به من داده میشوند ممکن باشد یا خیر، و آیا، بر این اساس، میتوانم صرفاً بمنابها موجودی متفکر وجود داشته باشم (یعنی بدون وجود در قالب انسانی).

بنابراین، تحلیل آگاهی از خودم در تفکر بطور عام، هیچ چیزی در جهت دانش از خود من بعنوان مشعر نمیدهد. تشریح منطقی تفکر بطور عام با تعینی ماوراء الطبیعی از مشعر اشتباه گرفته شده است.

براستی، سنگی بزرگ در پیش پا، یا به بیان بهتر مخالفتی بدون جواب، برای کل نقد ما، میگردید، اگر امکان میداشت که بطور پیشاتجربی ثابت شود که همه موجودات متفکر در ذات خویش جوهرهایی بسیط بوده، و در نتیجه (بر طبق همان روش اثبات) شخصیت *personality* از آنها جدا ناپذیر است، و اینکه آنها از وجود خویش بصورت چیزی مجزا و متمایز از هر ماده ای آگاه هستند. چون با اینکار قدمی ورای دنیای حس برداشته، و وارد عرصه ذات میشدیم؛ و آنگاه هیچکس نمیتوانست حق ما را برای پیشروی هرچه بیشتر در این میدان انکار کند، در واقع استقرار در آن، و اگر بخت هم یاری کند، اعلام ادعای مالکیت ابدی بر آن. قضیه "هر موجود متفکر، در ذات خویش جوهری بسیط میباشد"، یک قضیه ترکیبی پیشاتجربی است؛ ترکیبی است به این دلیل که ورای آن مفهومی میروود که از آن آغاز کرده، و به تفکر بطور عام [یعنی به مفهوم یک موجود متفکر] شکل وجود [آنها] میافزاید: پیشاتجربی است، به این دلیل که یک مسند (بسیط بودن) را که در هیچ تجربه ای نمیتواند داده شود به مفهوم میافزاید. آنگاه نتیجه این میشود که قضایای ترکیبی پیشاتجربی هم ممکن اند و هم مجاز، نه تنها، همانطور که تأکید شد، در رابطه با مشعرات تجربه ممکن، و در واقع بعنوان اصول امکان آن تجربه، بلکه حتی قابل تنفیذ در مورد چیزها بطور عام و نیز چیزها در دانشان - نتیجه ای که کل نقدمان را به آخر رسانده، و ما را مجبور خواهد کرد به تن در دادن به نهج قدیمه. هرچند که، با توجه دقیقتر میبینیم که چنین خطر جدی وجود ندارد.

کل عملکرد علم النفس عقلانی با یک قیاس فاسد معین میشود، که در قیاس منطقی ذیل نشان داده شده است:

آنچه که بهیچ شکلی جز بعنوان فاکر نمیتواند به تفکر بیاید وجود ندارد مگر به عنوان یک فاکر، و در نتیجه جوهر است.

یک موجود متفکر، صرفاً بهمین صورت، نمیتواند به شکل دیگری مگر بعنوان فاکر به تفکر بیاید.

نتیجتاً همچنین تنها بعنوان فاکر وجود دارد، یعنی، بعنوان جوهر.

در مقدمه کبرا درباره موجودی صحبت میکنیم که میتواند بطور عام به تفکر بیاید، در هر ارتباطی، و بنابراین بشکلی هم که بتواند در بدیهه داده شود. اما در مقدمه صغرا از آن فقط به صورتی که خود را یک فاکر بحساب میآورد صحبت میشود، فقط در ارتباط با تفکر و وحدت شعور، و نه به صورت ارتباط با آن بدیهه ای که توسط اش این¹ بعنوان مشعر به تفکر داده شده است. بنابراین نتیجه قیاس با سفسطه منجر میشود به، مغالطه حد اوسط *per sophisma figurae dictionis*.^a

اینکه ما در حل این قضیه مشهور تماماً درون یک قیاس فاسد محق هستیم بوضوح دیده خواهد شد، اگر آنچه را که در ملاحظات عمومی در مورد ارائه منظم اصول و آنچه را که در بخش مربوط به ذات گفته شدند بخاطر بیاوریم. چون ثابت شد که مفهوم چیزی که میتواند مستقلاً بعنوان یک فاکر و نه هرگز بصورت یک مسند صرف وجود داشته باشد، حامل هیچگونه اعتبار عینی نیست؛ به عبارت دیگر، نمیدانیم که آیا مشعری وجود دارد که آن مفهوم در موردش قابلیت کاربرد داشته باشد یا

^a "تفکر" در دو مقدمه قیاس بصورتیهای کاملاً متفاوت منظور شده است: در مقدمه کبرا، در ارتباط با یک مشعر بطور عام و لذا با یک مشعر آنطور که میتواند در بدیهه داده شود؛ در مقدمه صغرا، فقط به آنصورت که مبتنی است بر رابطه با خودآگاهی. در این معنای دوم، هیچ مشعری مطلقاً به تفکر نیامده است؛ همه آنچه که به نیابت میآید صرفاً رابطه با نفس است بعنوان فاکر (بمنابها قالب تفکر). در مقدمه اول در باره چیزهایی صحبت میکنیم که نمیتوانند بجز بصورت فاکر به تفکر بیایند؛ اما در مقدمه دوم در باره چیزها صحبت نمیکنیم بلکه در باره تفکر (جدا از همه مشعرات) که در آن "من" همواره فاکر شعور است. بنابراین نتیجه قیاس نمیتواند، چنین باشد که، "من نمیتوانم مگر بصورت فاکر وجود داشته باشم"، بلکه تنها بصورت، "در هنگام تفکر در باب وجود خویش، نمیتوانم خود را بکاری بگمارم، مگر بعنوان فاکر حکم [مندرج در آن]". این حکمی است متمائل و مطلقاً بهیچ صورتی شکل بودنم را روشن نمیکند. [پایان زیر نویس a]

¹ [Reading, with Vorländer, es for sie.]

خیر - در مورد امکان این شکل از وجود هیچ وسیله ای برای تصمیم گیری نداریم - و آن مفهوم¹ بنابراین مطلقاً هیچ دانشی بدست نمیدهد. اگر منظور از کلمه " جوهر " شعری باشد که بتواند داده شود، و اگر قرار باشد دانشی بدهد، میبایست وادار شود به استقرار بر بدیهه ای مدام، که تنها چیزی است که توسط آن مشعر مفهوم میتواند به ما داده شود، و لذا، شرط واجب اعتبار عینی مفهوم. اما در بدیهه داخلی هیچ چیز مدامی وجود ندارد، چون " من " صرفاً آگاهی است از تفکر. بنابراین، مادامیکه، ورای تفکر کردن صرف نمیرسیم، فاقد شرط لازم برای بکاربردن مفهوم جوهر، یعنی، مفهوم یک فاکر قائم بذات، در مورد خود بعنوان موجودی تفکر کننده هستیم. و همراه با اعتبار عینی مفهوم جوهر، مفهوم بسیط بودن نیز ناپدید گردیده؛ تبدیل میشود به یک وحدت کیفی منطقی صرف خودآگاهی در تفکر بطور عام، که میبایست حضور داشته باشد چه فاکر مرکب باشد چه نباشد.

رد اثبات مندلسون Mendelssohn² برای تداوم ضمیر

این فیلسوف زیرک خیلی زود دریافت که آن احتجاج معمول در باب اثبات اینکه ضمیر - اگر بپذیریم موجودی بسیط است - نمیتواند با انحلال dissolution به پایان خود برسد، برای منظور اش ناکافی است، یعنی برای اثبات استمرار لازم ضمیر، زیرا میتواند بسادگی با زوال کامل vanishing از موجودیت ساقط شود. در رساله خویش *phaedo* او تلاش کرد ثابت کند که ضمیر نمیتواند دچار چنین زوال کاملی بشود، که یک نیستی واقعی است، با نشان دادن اینکه یک موجود بسیط نمیتواند به خاتمه وجود برسد. برهان او چنین است که چون ضمیر نمیتواند تقلیل یابد، و تدریجاً مقداری از وجود خود را از دست بدهد، تا به درجات به صفر برسد (چون بدلیل نداشتن اجزاء، در درون خود تشعب ندارد)، هیچ فاصله زمانی بین لحظات بودن و نبودن آن وجود نخواهد داشت - که غیرممکن است. اما او نتوانست ببیند، که حتی اگر طبیعت بسیط ضمیر را هم بپذیریم، یعنی، که حاوی هیچ تشعبی از اجزاء متشکله که نسبت به یکدیگر خارجی هستند نباشد، و لذا حاوی هیچگونه کمیت حجم دار هم، نمیتوان هنوز برایش، بیشتر از هر وجود دیگری، داشتن کمیت مشدد intensive را منکر شد، یعنی، درجه ای از واقعیت را در رابطه با همه قوایش، حتی، در رابطه با همه آن چیزهایی که وجود اش را تشکیل میدهند، و اینکه این درجه از واقعیت میتواند با عبور از همه بینهایت درجات کوچکتر تقلیل یابد. بدین نحو آن جوهر فرضی - آن چیز، که تداومش هنوز ثابت نشده - میتواند تبدیل شود به هیچ چیز، نه بواقع با انحلال، بلکه با کاهش (*remissio*) تدریجی قوایش، و با این حساب، اگر مجاز به استفاده از این عبارت باشم، توسط امحاء تدریجی قوا *elanguescence*. چون شعور خود همواره دارای یک درجه است،^a و در مورد قوه آگاهی از خویش نیز باید چنین باشد، و همینطور در مورد هر قوه دیگری. بنابراین تداوم ضمیر، صرفاً از دید مشعر حس داخلی، ثابت نشده باقی میماند، و در واقع اثبات نشدنی. تداوم آن در طول حیات، البته، عیناً آشکار است،³ زیرا موجود متفکر (بعنوان انسان) خود شعری برای حواس خارجی نیز هست. اما این بسیار از رضایتمندی ممارس علم النفس عقلانی که از مفاهیم صرف قصد دارد تداوم مطلق آن را ورای این حیات ثابت کند بدور است.^b

^a وضوح، آنطور که منطقیون میگویند نیست، که آگاهی از یک مناب باشد. درجه معینی از شعور، گرچه ناکافی برای تجدید خاطره، لازم است حتی در مبهمترین منابها وجود داشته باشد، چون در غیاب کل شعور هیچ تمیزی بین ادغامات مختلف منابهای مبهم نخواهیم داد، که هنوز در رابطه با خصوصیات تعداد زیادی از مفاهیم قادر به آن هستیم، مانند حق یا عدالت، یا وقتی که نوازنده موسیقی چند کلید را همزمان میفشارد. اما یک مناب وقتی واضح است، که شعور برای آگاهی از تمیز این مناب از دیگر منابها کفایت داشته باشد. اگر برای تمیز کفایت دارد، اما نه برای آگاهی از آن تمیز، آنگاه آن مناب میبایست هنوز فاقد وضوح بشمار بیاید. بنابراین بینهایت درجه برای شعور وجود دارد، تا زوال کامل اش. [پایان زیر نویس a]

^b بعضی از فلاسفه، جهت اثبات موردی برای امکانی جدید، تصور میکنند که بقدر کافی تلاش کرده اند اگر که بتوانند دیگران را به مبارزه بطلبند تا تناقضی در مفروضات شان بیابند. این روش⁴ همه کسانی است که ادعای فهم امکان تفکر را دارند - که از آن تنها یک مثال در بدیهه های تجربی حیات انسانی ما دارند - حتی پس از پایان این حیات. اما آنهایی

[دنباله b در صفحه بعد]

¹ [Reading, with Erdmann, *er* for *es*.]

² [Moses Mendelssohn (1729 - 86): *Phädon* (1767) (*Gesammelte Schriften*, 1843, ii. p. 151 ff).]

³ [für sich klar ist.]

⁴ [Reading, with Mellin, *tun* for *sind*.]

اگر قضایای فوق را در اتصال ترکیبی بگیریم، معتبر برای همه موجودات متفکر، همانطور که بواقع میباید در نظام علم النفس عقلانی چنین باشد، و از مقوله نسبت، با قضیه، " همه موجودات متفکر، در ذات خویش، جوهر هستند"، در زنجیره قضایا بطرف عقب برویم، تا حلقه کامل شود، نهایتاً به وجود¹ این موجودات متفکر میرسیم. اما در این نظام علم النفس عقلانی این موجودات نه تنها از وجود خود مستقل از چیزهای خارجی آگاه بحساب میآیند، بلکه همچنین قادرند که، مستقلاً، وجود را در رابطه با تداوم که خصوصیتی واجب برای جوهر است معین کنند. این نظام عقل گرا لذا ناگزیر التزام دارد به استکمال، یا لاقلاً به استکمال مریب. چون اگر وجود چیزهای خارجی بهیچ صورتی برای تعیین وجود خود انسان در زمان لازم نیست، پس فرض وجود آنها امری است بیجا، که برای آن هرگز نمیتوان اثباتی داد.

اگر، از سوی دیگر، بطور تحلیلی پیش برویم، با شروع از قضیه " من تفکر میکنم"، بعنوان قضیه ای که از قبل در خود حاوی وجودی داده شده است، و بنابراین حاوی جهت modality، و تحلیل آن برای معلوم نمودن محتوایش، و همچنین کشف اینکه آیا و چگونه این " من" وجود خویش را در مکان یا زمان تنها توسط آن محتوا معین میکند،² آنگاه قضایای تعلیم عقلانی ضمیر با مفهوم یک موجود متفکر بطور عام شروع خواهد شد، بلکه با یک واقعیت، و ما میباید از نحوه ای که این واقعیت، پس از جدا شدن هر چیز تجربی از آن، به تفکر میآید، آنچه را که به موجود متفکر بطور عام تعلق دارد استنباط کنیم. این در جدول زیر نشان داده شده است:

1 من تفکر میکنم.	2 بعنوان فاکر،
3 بعنوان فاکر بسیط،	4 بعنوان فاکر متمائل در هر وضعیت تفکر

[دنباله b از صفحه قبل]

که به چنین روش هایی از برهان متوسل میشوند میتوانند با دیدن امکان های دیگر تقسیم که حتی ذره ای هم بیشتر مخاطره آمیز نیستند دچار پریشانی شوند. بعنوان مثال امکان تقسیم یک جوهر بسیط به چندین جوهر، و بر عکس ذوب شدن چندین از آنها با هم در جوهری بسیط. چون گرچه لازمه قابلیت تقسیم یک ترکیب است، اما لزوماً به ترکیبی از جوهرها نیاز ندارد، بلکه تنها ترکیبی از درجات (از قوای متشعب) از جوهری واحد. اما دقیقاً همانطور که میتوانیم همه توانها و قوای ضمیر، حتی شعور را تصور کنیم، که به نصف تقلیل یافته اند، لیکن بنحوی که جوهر هنوز باقی است، بهمان ترتیب هم، بدون تناقض، میتوانیم آن نیمه منطقی را محفوظ به نیابت بیاوریم، نه درون ضمیر، بلکه خارج آن؛ و مشابهاً میتوانیم بگوییم که چون هر چیزی که در آن واقعی است، و بنابراین درجه ای دارد - بعبارت دیگر، کل وجود آن، بدون فقدان هیچ چیز - نصف میشود، پس یک جوهر مجزای دیگر در خارج آن بوجود میآید. چون آن تشعب که تقسیم شده پیش از این وجود داشت، نه بواقع بصورت تشعب جوهرها، بلکه بصورت تشعب هر واقعیتی در خور آن جوهر، یعنی، مقدار وجود در آن، و وحدت جوهر بنابراین تنها شکلی از وجود بوده، که با این تقسیم تبدیل شده است به کثرتی از وجود. مشابهاً، چند جوهر بسیط میتوانند در یک جوهر واحد ذوب شوند، بدون فقدان چیزی مگر تنها کثرت وجود، بصورتیکه آن جوهر واحد درجه واقعیتی داشته باشد مساوی همه جوهرهای پیشین با هم. شاید هم میباید جوهرهای بسیطی را که به ما آن مظهری را میدهند که ماده [لقب داده ایم] بمثابه تولید کننده - نه بواقع با تأثیر مکانیکی یا شیمیایی بر یکدیگر، بلکه با تأثیری ناشناخته برای ما، که برایش تأثیر قبلی تنها مظهر است - ارواح فرزندان به نیابت بیاوریم، یعنی، بصورت تولید آنها با تقسیم دینامیکال ارواح والدین، که کمیت هایی مشدد محسوب میشوند، و آن ارواح والد را بعنوان جبران کنندگان کسری خود از راه ائتلاف با مواد جدید از همان نوع. من بسیار بدور از این هستم که اجازه کاربری یا اعتبار به چنین خیالیایی هایی بدهم؛ و همانطور که اصول تحلیل ما بطور مکفی نشان داد، هیچ چیز جز یک توظیف تجربی مقولات (به شمول جوهر) ممکن نیست. اما اگر آن اهل عقلانیت *rationalist* آنقدر جسور هست که، با قوه تفکر صرف، بدون هیچ بدیهه مدامی که بتواند شعری بدهد، موجودی قائم بذات بسازد، و آنها تنها بر این پایه که وحدت ادراک ذکائی در تفکر اجازه توضیح وجود آنها [با نشأت] از مرکب نمیدهد، بجای اینکه اعتراف کند، کاری که میبایست انجام میداد، که برای توضیح امکان یک طبیعت متفکر ناتوان است،³ پس چرا نباید آن ماده گرا *materialist* هم، هر چند بهمان اندازه ناتوان از توسل به تجربه برای پشتیبانی ممکن بودن های [حدسی] خود، حق نداشته باشد جسارت کرده، و از اصل خویش برای استقرار نتیجه خلاف، استفاده کند، مادامیکه آن وحدت قالبی را که مخالف او به آنها اعتماد نموده بود همچنان حفظ میکند. [پایان زیر نویس b]

¹ [Cf. above, p. 330. As there noted, Kant, in his private copy of *Critique*, has changed "The soul is substance" to "The soul exists as substance".]

² [bloss dadurch .]

³ [einer denkenden Natur .]

در قضیه دوم معین نشده است که آیا من میتوانم تنها بعنوان فاکر وجود داشته و به تفکر بیایم ، و نه ایضاً بعنوان مسندی برای یک موجود دیگر ، و نتیجتاً مفهوم یک فاکر آنگاه صرفاً با تعبیری منطقی منظور شده ، و مشخص نمیشود که آیا میباید از آن یک جوهر را درک کنیم یا خیر . مشابهاً ، قضیه سوم در رابطه با ساختار یا بقاء فاکر چیزی نمیگوید ؛ با اینهمه در این قضیه وحدت مطلق ادراک ذکائی ، آن " من " بسیط در منابیی که به آن هر ادغامی یا انفصالی که تفکر را میسازد مربوط میشود ، وزن خویش را دارد . زیرا ادراک ذکائی چیزی است واقعی ، و بسیط بودن آن از قبل در واقعیت صرف امکان اش داده شده است . اما در مکان هیچ چیز واقعی که بتواند بسیط باشد وجود ندارد ؛ نقاط ، که تنها چیزهای بسیط در مکان میباشند ، صرفاً حدود هستند ، نه اینکه خود چیزهایی باشند که بتوانند برای ساختن مکان بکار روند . به تبع این میآید غیرممکن بودن هرگونه توضیحی با تعبیرات مادیگرایی برای ساختار نفس بعنوان یک عامل تفکر صرف . اما چون وجود من در قضیه اول داده شده فرض گردیده - زیرا نمیگوید که هر موجود متفکری وجود دارد ، که در آنصورت تصدیق لزوم مطلق آن خواهد شد و بنابراین بیش از اندازه گفتن ، بلکه تنها میگوید ، " من در حال تفکر وجود دارم " - پس قضیه ای است تجربیی ، و میتواند وجودم را تنها در رابطه با منابهایم در زمان معین کند . اما چون برای این مقصود دوباره به چیزی مدام نیاز دارم ، که ، هنگامیکه خود را تفکر میکنم ، بهیچوجه در بدیهه داخلی به من داده نمیشود ، کاملاً غیرممکن خواهد شد ، که بتوان توسط این خودآگاهی بسیط ، شکلی را که من وجود دارم معین کرد ، چه بصورت جوهر چه بصورت حادثه . بنابراین ، اگر مادیگرایی *materialism* برای توضیح وجود من ناصالح شناخته میشود ، روح گرایی *spiritualism* نیز به همان اندازه در آن عاجز است ؛ و نتیجه این است که بهیچ شکلی نمیتوانیم چیزی از ساختار ضمیر بدانیم ، مادامیکه منظور امکان وجود مستقل اش باشد .

براستی ، چگونه ، میبایست ممکن شود که ، توسط وحدت شعور - که ما آنرا تنها به این دلیل که نمیتوانیم با آن کاری جز بکار گرفتن بکنیم ، بعنوان چیزی ناگزیر برای امکان تجربه میشناسیم - و رای تجربه (وجود ما در این حیات) برویم ، و حتی دانش خویش را به طبیعت همه موجودات متفکر بطور عام گسترش بدهیم ، از راه قضیه تجربیی ، لیکن در رابطه با هر نوع بدیهه ای ، کاملاً نامعین ، " من تفکر میکنم " .

علم النفس عقلانی ، وجود دارد ، نه بمنابہ تعالیم *doctrine* ، که به دانش ما از نفس بیافزاید ، بلکه تنها بمنابہ یک انضباط *discipline* . حدود غیرقابل عبوری برای استدلال جزری در این عرصه میگذارد ، و بنابراین ما را ، از یک سو ، از انداختن خویش به آغوش مادیگرایی بیروح ، و ، از سوی دیگر ، از سرگردانی در یک روح گرایی که مادامیکه در این حیات حاضر هستیم میبایست کاملاً بی پایه باشد ، حفظ میکند . گرچه هیچ تعالیم مثبتی را تعبیه نمیکند ، اما بخاطرمان میآورد که میباید این امتناع برهان را در دادن پاسخ قانع کننده به جستجوهای کنجکاوانه ما درون آنچه که و رای حدود این حیات حاضر قرار دارد ، تذکر استدلال بدانیم برای برگرداندن دانش نفس خود از تخریبی ثمر و مفراط بسوی توظیف عملی مثر . گرچه همواره در اینگونه توظیفات عملی هدایت میشود تنها به مشعرات تجربه ، اما اصول خویش را از منبعی اعلی تر گرفته ، و به ما حکم میکند که اعمال خود را طوری تنظیم کنیم که گویی تقدیر ما به بینهایت فراتر از تجربه رفته است ، و بنابراین بسیار فراتر از این حیات حاضر .

از همه اینها ثابت میشود که علم النفس عقلانی منشاء خویش را خیلی ساده مدیون اسانه ادراک است . وحدت شعور ، که زیربنای مقولات است ، در آن بجای یک بدیهه از فاکر بمنابہ مشعر گرفته شده ، و مقوله جوهر آنگاه در مورد آن بکار رفته است . اما این وحدت تنها وحدت در تفکر است ، که هیچ مشعری توسط آن بتنهایی داده نمیشود ، و بنابراین ، در مورد اش ، مقوله جوهر ، که همواره مستلزم بدیهه ای داده شده است ، نمیتواند بکار رود . نتیجتاً ، این فاکر نمیتواند دانسته شود . فاکر مقولات نمیتواند مفهومی از خود بعنوان یک مشعر مقولات از راه به تفکر آوردن مقولات کسب کند . چون برای تفکر آنها ، خودآگاهی بحث اش ، یعنی همان چیزی که میبایست توضیح داده شود ، میباید خود از پیش مفروض گردد . مشابهاً ، فاکر ، که در آن مناب زمان مبنای جزری خود را دارد ، نمیتواند از این راه وجود خویش را در زمان معین کند . و اگر دومی غیرممکن است ، اولی نیز ، بمنابہ تعینی از نفس (بصورت یک موجود متفکر بطور عام) توسط مقولات ، دقیقاً همانگونه است .^a

^a آن " من تفکر میکنم " ، همانطور که قبلاً گفته شد ، قضیه ای است تجربیی ، و در درون خویش حاوی قضیه " من وجود دارم " میباشد . اما نمیتوانم بگویم " هر چیزی که تفکر میکند ، وجود دارد " . چون آنگاه خصوصیت تفکر همه موجوداتی را که دارای آن هستند تبدیل به موجوداتی لازم میکند . بنابراین ، وجود من نمیتواند استنتاجی از قضیه " من تفکر میکنم " باشد ، آنطور که دکارت میخواست بقبولاند - چون در آنصورت میبایست قبل از آن مقدمه کبرای " هر چیزی که تفکر میکند ، وجود دارد " میآمد - که بهر حال یکی است با آن . آن " من تفکر میکنم " یک بدیهه تجربیی نامعین را بیان میکند ، یعنی ، ادراک حسی را (و بنابراین نشان میدهد که احساس ، که ذاتاً متعلق است به شعور حسی ، در بنیاد این قضیه وجودی قرار دارد) . اما " من تفکر میکنم " سبقت گرفته است بر تجربه ای که برای تعیین مشعر ادراک حسی توسط مقوله در رابطه با زمان لازم میباشد ؛ و وجود در آن [که مورد اشاره قرار گرفته] یک مقوله نیست . مقوله ذاتاً در مورد مشعری که بطور نامعین داده شده باشد نافذ نیست بلکه تنها در مورد چیزی که ما از آن مفهومی داشته و درباره اش بدنبال این هستیم که بدانیم آیا خارج آن مفهوم وجود دارد یا نه . یک ادراک حسی نامعین در اینجا تنها دلالت دارد بر چیزی واقعی که داده

[دنباله a در صفحه بعد]

بنابراین ، معلوم میشود ، توقع برای دستیابی به دانشی که ضمن گسترش و رای حدود تجربه ممکن در ضمن برای پیشبردن عالیترین علایق انسانیت هم هست ، آنطور که فلسفه حزری ادعای اقتناع آنرا دارد ، مبتنی است بر انخداع ، و در کار انهدام خویش با تلاش برای استیفاء . اما استحکام انتقاد ما استدلال را به خدمتی نه بی اهمیت برای اثبات غیرممکن بودن تعیین جزمی تبدیل کرده است ، برای هر آنچه که در ارتباط با یک مشعر تجربه ، و رای حدود تجربه قرار دارد . چون با اینکار استدلال را در برابر همه اظهارات ممکن مخالف مصون نموده است . که میسر نمیشود مگر به یکی از دو راه . یا میباید ثابت کنیم که قضیه ما مبرهن است ؛ یا ، اگر در اینکار موفق نشدیم ، میباید بدنبال ریشه های این ناتوانی بگردیم ، که ، اگر قابل رد گیری به حدود الزامی استدلال ما باشند ، میبایست همه مخالفین را مقید به تسلیم در برابر همین قانون برای ترک کلیه ادعاهای مربوط به اظهارات جزمی بنمایند .

با اینحال خسروانی در رابطه با حقانیت ، و حتی ، لزوم مسلم دانستن حیاتی مستقبل در تطابق با اصول توظیف عملی استدلال ، که ارتباط نزدیک با توظیف حزری آن دارد ، بوجود نیامده است . چون یک اثبات حزری صرف هرگز قادر به داشتن هیچ تأثیری بر استدلال عادی انسان نبوده است . چنان وحشترده است ، که حتی مدارس هم آنرا همچون فروره ای با چرخاندن بی وقفه از سقوط حفظ میکنند ؛ حتی در چشم خود آنها هم بنیادی پایدار نمیدهد که بتوانند چیزی بر آن بنا کنند . براهینی که بدون محدودیت برای دنیا قابل استفاده هستند همگی تمامی ارزش خویش را بدون کاستی حفظ میکنند ، و در حقیقت ، با تسلیم این ادعاهای جزمی ، بر وضوح و نیروی طبیعی آنها افزوده میشود . چون استدلال آنگاه در عرصه خاص خویش قرار میگیرد ، یعنی ، ترتیب غایات ، که همزمان ترتیبی برای طبیعت نیز هست ؛ و چون ذاتاً نه تنها قوه ای نظری بلکه عملی نیز هست ، و بذات پا بسته شروط طبیعی نیست ، حق دارد که ترتیب غایات را توسعه بدهد ، و از این راه وجود خود ما را ، و رای حدود تجربه و حیات . اگر بر حسب قیاس با طبیعت موجود زنده در این دنیا قضاوت میگردیم ، که در رابطه با آن استدلال میبایست لزوماً این اصل را بپذیرد که هیچ عضوی ، هیچ قوه ای ، هیچ ضربانی ، برآستی مطلقاً هیچ چیزی نه اضافی است و نه بی تناسب برای وظیفه خویش ، و نتیجتاً هیچ چیز بی هدف نیست ، بلکه همه چیز دقیقاً مطابقت دارد با نصیب خود در حیات - اگر با چنین قیاسی قضاوت میگردیم آنگاه میبایست انسان را ، که بهنهایی میتواند حاوی غایت همه این ترتیبات در درون خود باشد ، بصورت تنها مخلوق مستثنی از آن بحساب میآوریم . مواهب طبیعی انسان - نه صرفاً استعداد هایش و انگیزه های او برای بهره گیری از آنها ، بلکه بالاتر از همه قانون اخلاقی در درون او - چنان از همه فواید و مزایایی که او شاید در این حیات حاضر از آنها بدست بیاورد فراتر میروند ، که او از این راه ارزش نهادن به آگاهی صرف از یک اراده عادل را بمثابه یک موجود میآموزد ، جدا از همه عواقب سودمند ، جدا حتی از پاداش واهی شهرت پس از مرگ ، برتر از هر ارزش دیگری ، و بدین ترتیب ندایی داخلی را میشوند برای آماده نمودن خود ، توسط اعمالش در این دنیا ، و با فدا کردن بخش بزرگی از امتیازاتش ، جهت شهروندی در دنیایی بهتر که در فکر idea به آن معتقد است . این اثبات قوی و بی چون و چرا با دانش دائم التزاید ما از هدفمند بودن هر آنچه که در اطراف خود میبینیم تقویت میشود ، و با تأمل در عمق خلقت ، و بنابراین همینطور با آگاهی از نوعی بیکرانی برای گسترش دانش ما ، و با تلاش درخور در آن جهت . همه اینها در انتظار ما است ؛ اما میباید امید به فهم ، استمرار لازم وجود خویش را ، توسط صرفاً دانش نظری از خود ، منکر شویم .

نتیجه ، در باب حل قیاس فاسد علم النفسی

توهم تجادلی در علم النفس عقلانی از به اشتباه گرفتن یک فکر idea در استدلال - فکر یک ذکاوت بحت - با مفهوم کاملاً نامعین یک موجود متفکر بطور عام پدید میآید . من خود را جهت یک تجربه ممکن به تفکر میآورم ، همزمان که هر تجربه بالفعلی را کنار میگذارم ؛ و از آن نتیجه میگیرم که میتوانم از وجود خویش آگاه باشم حتی جدا از تجربه و شروط تجربی اش . با اینکار انتزاع ممکن از وجود تجربیاً متعین خویش را با آگاهی خیالی از یک وجود مجزای ممکن نفس متفکر خود اشتباه میگیرم ، و نتیجتاً به این باور میرسم که میدانم آنچه که در درون من جوهری است همان فاکر متخطی میباشد . اما همه آنچه که بواقع در تفکر دارم خیلی ساده وحدت شعور است ، که بر رویش ، بعنوان قالب انحصاری دانش ، هر تعینی بنا میشود .

[دنباله a از صفحه قبل]

شده است ، در حقیقت داده شده به تفکر بطور عام ، و نتیجتاً نه بصورت مظهر ، و نه در ذات خویش (ذات) ، اما بصورت چیزی که بواقع¹ وجود دارد ، و آن چیزیکه در قضیه ، " من تفکر میکنم " ، به آن در ذاتش اشاره² شده است . چون میباید ملاحظه کرد ، که وقتی قضیه " من تفکر میکنم " را قضیه ای تجربی نامیدم ، منظورم این نبود که ، آن " من " در این قضیه یک مناب تجربی است . برعکس ، بحتاً ذکائی است ، بدلیل تعلق به تفکر بطور عام . بدون نوعی مناب تجربی جهت تأمین مواد تفکر ، آن عمل ، " من تفکر میکنم " ، در حقیقت ، اتفاق نخواهد افتاد ؛ در حالیکه چیز تجربی تنها شرط تنفیذ ، یا توظیف ، است برای قوه ذکائی بحت . [پایان زیر نویس a]

¹ [in der Tat .]

² [bezeichnet .]

وظیفه توضیح تعاون ضمیر با جسم در واقع به علم النفس که اینجا به آن میپردازیم تعلق ندارد. چون این علم النفس قصد اثبات شخصیت ضمیر را دارد حتی جدا از این تعاون (یعنی، بعد از موت)، و بنابراین خاطی *transcendent* است به معنای واقعی کلمه. در واقع، خود را با مشعری از تجربه مشغول میکند، اما تنها در وجهی که دیگر¹ مشعری از تجربه نیست. تعلیمات ما، از سوی دیگر، پاسخی مکفی به این سؤال میدهد. دشواری خاص مسئله، همانطور که عموماً پذیرفته شده، مبتنی است بر ناهمگونی فرضی مابین مشعر حس داخلی (ضمیر) و مشعرات حس های خارجی، که شرط قالبی بدیهه آنها، در مورد اول، تنها زمان، و در مورد دوم، مکان نیز هست. اما اگر توجه کنیم که نتیجتاً این دو نوع مشعر با یکدیگر نه دروناً بلکه تنها بدان شکل که یکی نسبت به دیگری خارجاً ظاهر میشود تفاوت دارند، و اینکه آنچه که، بمثابة چیزی قائم بذات، زیرلایه مظهر ماده است، شاید هم با اینهمه چندان در خصایص ناهمگون نباشد، این دشواری ناپدید میگردد، آنگاه تنها سؤال باقیمانده این خواهد بود که چگونه بطور عام تعاون بین جوهرها ممکن میشود. هر چند که، این سؤالی است خارج از حیطه علم النفس، و چیزی که خواننده، پس از آنچه که در بخش تحلیل در باب توانهای بنیادی و قوا گفته شد، تردید نخواهد کرد آنرا خارج از حیطه کل دانش انسان بداند.

تذکر عام در باب عبور از علم النفس عقلانی به علم التکوین

قضیه، "من تفکر میکنم" یا "من در حال تفکر وجود دارم"، قضیه ای است تجربی. چنین قضیه ای، در هر حال، مشروط است به بدیهه تجربی، و بنابراین همچنین مشروط به آن مشعری [یعنی، نفس] که [بوجه خود] بمثابة مظهر به تفکر میآید. نتیجتاً بنظر میآید که در نظریه ما ضمیر، حتی در تفکر نیز، کاملاً تبدیل شده است به مظهر، و از این راه آگاهی ما خود، همچون توهمی صرف،² میبایست در واقع ارجاع کند به هیچ.

تفکر، خود، صرفاً نقش منطقی است، و لذا بدهت بحث ادغام تشعب یک بدیهه صرفاً ممکن، و موضوع آگاهی را بصورت یک مظهر عرضه نمیکند؛ و به این دلیل کافی که تفکر چگونگی بدیهه را بهیچوجه بحساب نمیآورد، چه حسی باشد چه دکائی. بدین ترتیب من خود را برای خویش نه بصورت من هستم به نیابت میآورم و نه بصورت برای خود ظاهر میشوم. من خود را به تفکر میآورم تنها به همان صورتی که هر مشعری را بطور عام پس از جدا کردن شکل بدیهه آن به تفکر میآورم. اگر من در اینجا خود را بصورت فاعل تفکرات به نیابت میآورم یا بصورت پایه تفکر، این آشکال نیابت دلالت ندارند بر مقولات جوهر یا علت. چون مقولات آن نقش هایی از تفکر (از قضاوت) هستند که از پیش نافذ گردیده اند بر بدیهه حسی ما، بدیهه ای الزامی برای شناخت خویش. اگر، از سوی دیگر، من از خود فقط بصورت در حال تفکر آگاه باشم، آنگاه چون کاری با این ندارم که نفس خود من³ چگونه در بدیهه داده میشود، نفس میتواند برایم مظهر صرف باشد، آن "من" که تفکر میکند، اما در هنگامیکه من تفکر میکنم دیگر مظهر صرف نیست؛ در آگاهی از خودم در تفکر صرف من همان خود بودن هستم، گرچه توسط اش هیچ چیز در خودم برای تفکر داده نمیشود.

قضیه، "من تفکر میکنم"، تا جاییکه منجر به بیان این میشود که، "من در حال تفکر وجود دارم"، نقش منطقی صرف نیست، بلکه فاعل را (که بعلاوه همزمان مشعر است) در رابطه با وجود معین میکند، و نمیتواند بدون حس داخلی صورت بپذیرد، که بدیهه آن را نه بمثابة چیزی در ذات خویش بلکه صرفاً بصورت مظهر میدهد. بنابراین، در اینجا نه فقط بالبداهه بودن تفکر، بلکه همچنین قابلیت دریافت بدیهه، یعنی، تفکر از خودم نافذ میباشد بر بدیهه تجربی از خودم.⁴ اما به همین بدیهه است که نفس متفکر ناچار خواهد شد برای شروط توظیف نقشهای منطقی خود بمثابة مقولات جوهر، علت و غیره بنگردد، اگر نخواهد که صرفاً خود را بمثابة مشعر قائم بذات، توسط "من"، متمایز کند، بلکه بخواهد شکل وجود خود را نیز معین نماید، یعنی، خود را بمثابة ذات *noumenon* بشناسد. این، بهر حال، غیرممکن است، زیرا بدیهه تجربی داخلی حسی بوده و داده آن تنها مظهر است، که هیچ تجهیزاتی را در باب مشعر آگاهی بحث برای وجود مجزای آن موجب نمیشود، بلکه تنها خدمت میکند به حصول تجربه.

اگر تضمین شود که میتوانیم در موقع مناسب، نه در تجربه بلکه در بعضی از قوانین توظیف بحث استدلال - قوانینی که صرفاً قواعدی منطقی نیستند، بلکه علاوه بر اعتبار پیشاتجربی به وجود ما نیز مربوط میشوند - پایه برای بحساب آوردن خویش بعنوان قانونگذار بطور کاملاً پیشاتجربی برای وجود خودمان، و بعنوان معین کننده این وجود، کشف کنیم، آنگاه بدهتی نمایان خواهد شد که توسط آن واقعیت ما قابل تعیین میگردد، مستقل از شروط بدیهه تجربی. و ما میبایست در

¹ [nur sofern .]

² [Schein .]

³ [mein eigenes Selbst .]

⁴ [ebendesselben Subjekts .]

ضمن آگاه باشیم که در آگاهی از وجود خودمان چیزی پیشاتجربی وجود دارد، که میتواند در خدمت تعیین وجودمان قرار بگیرد - که تعیین کامل اش تنها با شروط حسی ممکن است - که از دید نوعی قوه داخلی، ارتباط دارد با یک دنیای قابل درک غیر حسی .

اما این هیچ کمکی به پیشبرد تلاشهای علم النفس عقلانی نمیکند . در این قوه حیرت انگیز ، که آگاهی از قانون اخلاق برای نخستین بار برایم آشکار میکند ، میباید برآستی ، برای تعیین وجود خودم ، اصلی داشته باشم خالصاً ذکائی . اما بکمک کدام مسندات میباید آن تعیین ایجاد شود ؟ نمیتوانند چیزی جز آنهایکه میبایست به من در بدیهه حسی داده شوند باشند ؛ و بنابراین میباید خود را ، در رابطه با علم النفس عقلانی ، در همان وضعی بیابم که بودم ، یعنی ، هنوز محتاج بدیهه های حسی برای معنا بخشیدن به مفاهیم خویش در ادراک (جوهر ، علت ، و غیره) ، که تنها توسط آنها میتوانم در مورد خود صاحب دانشی شوم ؛ و این بدیهه ها هرگز به من برای عبور از مرزهای تجربه کمک نخواهند کرد . با اینحال میباید ، در رابطه با توظیف عملی ، که همواره متوجه مشعرات تجربه است ، در بکارگیری این مفاهیم محق باشم ، در تطابق با معنای متشابه شان وقتیکه بطور نظری ، در مورد آزادی freedom و فاکری که صاحب آزادی است بکار میروند . با اینکار ، اما ، میباید توسط این مفاهیم نقشهای منطقی صرف مسندالیه و مسند را درک کنم ، سبب و عواقب را ، که در تطابق با آنها عمل ها و معلول ها آنچنان قابل تطبیق با آن قوانین [اخلاق] معین میشوند ، که همواره اجازه توضیح را میدهند ، همراه با قوانین طبیعت ، در تطابق با مقولات جوهر و علت ، هر چند که منشاء هایشان در اصولی کاملاً متفاوت از یکدیگر قرار دارند . این مشاهدات صرفاً جهت پیشگیری از اسائه ادراکی طرح شده اند که تعالیم مربوط به بدیهه نفس مان ، بمثابه مظهر ، مخصوصاً در معرض اش قرار دارند . در ادامه فرصت بکار بستن بیشتر آنها را خواهیم یافت .

Second Book Of The Transcendental Dialectic

دفتر دوم تجادل متخطی

CHAPTER II.

The Antinomy Of Pure Reason

فصل II.

مناقضت استدلال بحت

در مقدمه این بخش از کار خود نشان دادیم که کل توهم متخطی *transcendental illusion* در استدلال بحت مبتنی است بر استنتاجات منطقی تجادلی در سه نوع قیاس منطقی قالبی که طرح *schema* آنها توسط منطق تأمین میشود - دقیقاً بهمان شکل که مقولات طرح منطقی خویش را در چهار نقش کلیه قضاوتها مییابند. اولین نوع این استنتاجات شبه عقلانی مربوط میشود به وحدت نامشروط شروط غیرعینی *subjective* کلیه منابها بطور عام (در مورد فاکر یا ضمیر)، در انطباق با قیاس های منطقی قاطع *categorical*، که کبرای قیاس آنها اصلی است مبین رابطه بین مسند و مسندالیه. نوع دوم حجت تجادلی مشابهت دارد با قیاس های منطقی افتراضی *hypothetical*. محتوایش وحدت نامشروط شروط عینی *objective* است در [عرصه] مظهر. و همینطور، نوع سوم، که در فصل بعد به آن پرداخته میشود، و موضوعش وحدت نامشروط شروط عینی امکان مشعرات *possibility of objects* است بطور عام.

اما یک نکته هست که نیاز به توجه خاص دارد. قیاس فاسد متخطی توهمی تماماً یکسویه را در رابطه با فکر *idea* فاکر تفکرات ما بوجود آورد. هر توهمی که بخواهد حتی به کمترین درجه حامی ادعای خلاف باشد حاصل مفاهیم استدلال نیست. نتیجتاً، گرچه قیاس فاسد متخطی، علیرغم توهمی مساعد، قادر نیست آن نقص اساسی را که بخاطرش در محاکمه آتشین تقحص نقادانه به حد یک شبیح صرف نزول میکند کتمان نماید، مزیتی را که ارائه میکند تماماً در طرف مذهب روح قرار دارد.

وضعیتی بکلی متفاوت پدید میآید وقتی که استدلال در مورد ترکیب عینی *objective* مظاهر بکار برده میشود. چون هرچند در این عرصه، برای استقرار اصل وحدت نامشروط خویش تلاش میکند، و با اینکه براستی اینکار را با ظاهری عالی اما فریبنده از موفقیت انجام میدهد، بزودی در چنان تناقضی سقوط میکند که مجبور میشود، در این عرصه تکوینی، از تمامی چنین ادعاهایی دست بردارد.

در اینجا با یک پدیده جدید از استدلال انسانی آشنا میشویم - یک طباق *antithetic* بکلی طبیعی، که در آن نیازی به استفسارات زیرکانه یا دام گذاری برای ناآگاهان نیست، بلکه استدلال خود بخود ناگزیر در آن میافتد. این مطمئناً استدلال را از خواب غفلت در باوری خیالی مانند آنچه که توسط توهمی خالصاً یکسویه بوجود میآید حفظ میکند، اما همزمان آن را در معرض اغوا برای یا سپردن خویش به سرگردانی تشکیکی و یا اتخاذ روشی لجوجانه قرار میدهد، که در آن جزماً اظهار کرده، و از طرف مقابل فرصت عادلانه بیان را دریغ میکند. هر کدام از اینها مرگ فلسفه صحیح است، هر چند اولی را میتوان مرگ لطیف استدلال بحت نامید.

پیش از ملاحظه اشکال گوناگون تخالف و عدم توافق که در اثر آنها این تعارض یا مناقضت قوانین استدلال بحت پیدا میشود، چند نکته توضیحی و توجیهی را در رابطه با روش پیشنهادی خود برای بررسی این موضوع متذکر میشویم. من کلیه فکرهای متخطی را، بشرطیکه راجع باشند به یک تمامیت مطلق در ترکیب مظاهر، مفاهیم کیهانی *cosmical concepts* میانم، بخشی به این خاطر که تمامیت نامشروط - که خود فقط یک فکر است - مبنای مفهوم کل عالم نیز هست؛ و بخشی به این خاطر که تنها تمرکز دارند بر ترکیب مظاهر، بنابراین تنها بر ترکیب تجربی. وقتی که، برعکس، تمامیت مطلق راجع باشد به ترکیب شروط کلیه چیزها بطور عام، آنگاه موجب پیدایش یک کمال *ideal* برای استدلال بحت میشود، گرچه میتواند بواقع در نوعی ارتباط با مفهوم کیهانی قرار داشته باشد، اما باز بکلی با آن متفاوت است. نتیجتاً، همانطور که قیاس های فاسد استدلال بحت پایه های علم النفس تجادلی را بوجود آوردند، همانطور هم مناقضت استدلال بحت به ما اصول متخطی یک علم التکوین عقلانی بحت ادعایی را نشان خواهد داد. اما نه به این منظور که این علم را معتبر شناخته و بکار بگیرد. همانطور که عنوان، تعارض استدلال، برای نشان دادن کافی است، این علم ادعایی تنها میتواند در فریبندگی خیره کننده اما دروغین خود بصورت یک فکر *idea* که هرگز قابل آشتی با مظاهر نیست به تماشای گذاشته شود.

The Antinomy Of Pure Reason

SECTION I.

System Of Cosmological Ideas

بخش 1.

نظام افکار تکوینی

در کار برشماری این افکار با دقتی نظام مند برطبق اصول، میباید دو نکته را در نظر داشته باشیم. نخست اینکه مفاهیم بحث و متخطی تنها میتوانند از ادراک ناشی شوند. استدلال در واقع هیچ مفهومی را تولید نمیکند. حداکثر کاری که میتواند بکند آزاد نمودن یک مفهوم ادراک است از محدودیت های اجتناب ناپذیر تجربه ممکن، و از این راه سعی برای گسترش آن ورای حدود تجربی، گرچه اما، برآستی، هنوز از حیث ارتباطش با امر تجربی. این بصورت زیر حاصل میشود. برای یک مشروط داده شده، استدلال در طرف شروط - که ادراک همه مظاهر را بعنوان شروط وحدت ترکیبی تابع آن نموده - طالب تمامیت مطلق است، و با اینکار مقوله را به یک فکر متخطی *transcendental idea* تبدیل میکند. چون تنها از راه حمل ترکیب تجربی تا جاییکه نامشروط وجود داشت بود که توانست آنرا مطلقاً کامل کند؛ و نامشروط هرگز در تجربه یافت نمیشود، بلکه منحصراً در فکر *idea*. استدلال این طلب را بر پایه آن اصلی میکند که میگوید اگر مشروط داده شده باشد، آنگاه کل مجموعه شروط، و نتیجتاً مطلقاً نامشروط (که مشروط تنها توسط آن ممکن گشته) نیز داده شده است. افکار متخطی بنابراین، اولاً، مقولاتی هستند که به حد نامشروط رسیده اند، و میتوانند در جدول [چهارگانه] دومی بگنجد. ثانیاً، هر مقوله ای برای چنین منظوری مناسب ندارد، بلکه تنها آنهاییکه در آنها ترکیب، زنجیره ای از شروط را در متابعت از یکدیگر، و نه هم ارز با هم، و مؤلف یک مشروط [داده شده]، تشکیل میدهد. تمامیت مطلق تنها تا جایی توسط استدلال طلب میشود که زنجیره صعودی شروط با یک نامشروط معین مرتبط میگردد. در رابطه با مسیر نزولی پی آمدها خواسته نمیشود، و نیز نه در ارتباط با مجموعه شروط هم رتبه این پی آمدها. زیرا در مورد مشروط داده شده، شروط از پیش مفروضند، و همراهش داده شده بحساب میآیند. از سوی دیگر، چون عواقب شروط خویش را ممکن نساخته، بلکه آنها را بعنوان پیش فرض دارند، لازم نیست که، در هنگام حرکت بسمت عواقب یا نزول از یک شرط معین بسوی مشروط، نگران باشیم که آیا زنجیره به پایان میرسد یا نه؛ موضوع تمامیت این زنجیره بهیچوجه پیش فرضی برای استدلال نیست.

بطور مثال ما لزوماً زمان را چنین میپنداریم که تا لحظه مشخص بطور کامل سپری شده است، و خودمان را در این قالب کامل شده معین میدانیم. این حقیقت دارد، علیرغم اینکه این زمان کاملاً سپری شده توسط ما قابل تعیین نیست. اما چون آینده شرط رسیدن ما به حال نیست، در فهم ما از دومی، بالکل علی السویه است که، چگونه به زمان پیش رو بیاندیشیم، چه به پایان برسد و چه تا بی نهایت ادامه پیدا کند. مانند زنجیره سه حرف متوالی m, n, o است که در آن n مشروط به m بوده و همزمان شرط است برای o . زنجیره از n مشروط به m (... , j, k, l) صعود، و نیز از شرط n به مشروط o (p, q, r, \dots) نزول میکند. پس میباید زنجیره اول را مفروض دانست تا بتوان n را داده شده بحساب آورد. بنا بر استدلال، با طلب اش برای تمامیت شروط، n تنها توسط آن زنجیره است که ممکن میگردد. ممکن بودن آن، اما، بستگی به زنجیره تالی o, p, q, r ندارد. این زنجیره دوم را بنابراین نمیتوان داده شده بحساب آورد، بلکه تنها قابل داده شدن (بی ربط به موضوع).

پیشنهاد میکنم که ترکیب زنجیره ای را که، در سمت شروط شروع شده، از آن شرط که نزدیکترین به مظهر داده شده بوده و به طرف شروط دورتر ادامه مییابد، ترکیب منکفی *regressive*؛ و آن را که به طرف جلو میرود، در سمت مشروط، از پی آمد اول تا دورتر، پیشرونده *progressive* بنامیم. اولی در سوابق *antecedentia* پیش میرود، دومی در عواقب *consequentia*. افکار تکوینی، بنابراین، میپردازند به تمامیت ترکیب منکفی که در سوابق پیش میروند و نه در عواقب. مسئله استدلال بحث که ناشی از قالب پیشرونده تمامیت باشد بدون پایه و غیر لازم است، زیرا بروز آن برای فهم کامل آنچه که در مظهر داده شده لازم نیست. چون ما تنها خواهان احتساب زمینه ها هستیم و نه عواقب.

در تنظیم جدول افکار در تطابق با جدول مقولات، ابتدا دو کمیت بنیادی از میان همه بدیهه هایمان یعنی زمان و مکان را مورد توجه قرار میدهیم. زمان در ذات خویش یک زنجیره است، و برآستی شرط قالبی همه زنجیره ها. در درون آن، در رابطه با یک حال معین، سوابق میتوانند بطور پیشاتجربی بمنزله شروط (گذشته) از عواقب (آینده) تفکیک شوند. فکر متخطی تمامیت مطلق زنجیره شروط برای هر مشروط معین بنابراین راجع است به کل زمان گذشته؛ و در تطابق با فکر استدلال، زمان منقضى بمنزله شرط لحظه معین الزاماً بصورت معین در تمامیت خویش به تفکر میآید. اما در مکان، به استقلال، تفکیکی بین پیشروی و انکفاء وجود ندارد. زیرا اجزایش همزیست هستند، یک اندماج است و نه یک زنجیره. لحظه حاضر میتواند تنها بصورت مشروط زمان گذشته بحساب بیاید، و نه هرگز مشروط کننده آن، زیرا این لحظه تنها از طریق زمان گذشته صاحب وجود میشود، و یا بعبارت بهتر از راه انقضاء زمان پیشین. اما چون اجزاء مکان هم رتبه اند و نه تابع یکدیگر، یک بخش آن شرط امکان بخشی دیگر نیست؛ و بر خلاف زمان، مکان در درون خود زنجیره ای را تشکیل

نمیدهد. لیکن ترکیب اجزاء متشعب در مکان، که توسط اش مکان را میفهمیم، بطور متوالی است، که در زمان صورت گرفته و یک زنجیره دارد. و چون در این زنجیره از مکانهای بهم پیوسته در مکان معین (مثلاً سانتی مترها در یک متر)، آنهایکه در درون آن مکان معین به تفکر میآیند همواره شرط حدود اش هستند، اندازه گیری یک مکان نیز میباید ترکیب زنجیره ای از شروط برای یک مشروط معین بحساب بیاید، تنها با این تفاوت که سمت شروط خود از سمت مشروط جدا نیست، و لذا در مکان بنظر میآید که پیشروی و انفکاء دقیقاً یکی هستند. از آنجاییکه یک بخش از مکان توسط بخش های دیگر معین نشده بلکه تنها توسط آنها محدود میگردد، میبایست هر مکان را، در صورتیکه محدود باشد، مشروط نیز بدانیم، یعنی که مکان دیگری را بمنزله شرط حدود خویش بعنوان پیش فرض دارد و قس علی هذا. در رابطه با تحدید، پیشروی در مکان نیز بنابراین یک انفکاء بوده، و فکر متخطی تمامیت مطلق مظهر در مکان استفسار کرد که در مورد مکان هم نافذ است. میتوان با همان مشروعیتی در مورد تمامیت مطلق مظهر در مکان استفسار کرد که در مورد تمامیت مطلق زمان گذشته. آیا جوابی برای این پرسش هرگز ممکن است یا نه، نکته ای است که در ادامه روشن خواهد شد.

ثانیاً، واقعیت در مکان، یعنی ماده، امری است مشروط. شروط داخلی آن اجزایش هستند، و اجزاء این اجزاء شروط بعید اش. بنابراین ترکیبی منکفی پیدا میشود، که تمامیت مطلق آن مطالبه استدلال است. این تنها توسط تقسیمی کامل شده حاصل میگردد که در آن واقعیت ماده زوال مییابد، یا در هیچ و یا در چیزی که دیگر ماده نیست - یعنی، بسیط. اینجا هم بنابراین باز زنجیره ای از شروط را داریم، و حرکتی را بسمت نامشروط.

ثالثاً، در مورد مقولات نسبت واقعی بین مظاهر، آنچه که به رابطه جوهر با حوادث اش مربوط میشود، برای یک فکر متخطی بودن مناسب ندارد. یعنی اینکه، استدلال در آن هیچ پایه ای برای حرکت انفکائی بسمت شروط پیدا نمیکند. حوادث، تا وقتیکه در جوهری واحد جای دارند، همرتبه اند، و زنجیره ای نمیسازند. حتی در رابطه خویش با جوهر در واقع تابع آن نبوده، بلکه شکل وجود هستند برای خود جوهر. با اینحال، آنچه که، هنوز در این مقوله بنظر میآید که یک فکر استدلال متخطی باشد، مفهوم جوهری *substantial*¹ است. اما چون این بمعنای چیزی بیشتر از مفهوم مشعر بطور عام نیست، که تنها تا وقتی وجود دارد که در آن صرفاً مسندالیه متخطی را جدا از کلیه مسندات به تفکر بیاوریم، در صورتیکه در اینجا با نامشروط تنها زمانیکه بتواند در زنجیره مظاهر وجود داشته باشد سر و کار داریم، پس روشن است که جوهری نمیتواند عضوی از این زنجیره باشد. این موضوع برای جوهرها در جمهور نیز صادق است. آنها اندماجات صرف بوده، و حاوی چیزی نیستند که مبنای یک زنجیره بشود.² چون نمیتوانیم در باره آنها، آنطور که در مورد مکان ها میگوییم، که حدودشان هرگز به استقلال معین نمیگردند بلکه تنها بکمک مکانی دیگر، بگوییم که بمنزله شروط امکان یکدیگر تابع هم هستند. بنابراین باقی میماند تنها مقوله علیت. که زنجیره ای از علل را برای یک معلول داده شده ارائه میکند بطوریکه میتوان از دومی به عنوان مشروط بسوی اولی بعنوان مشروط صعود کرد، و با اینکار پرسش استدلال را پاسخ گفت.

رابعاً، مفاهیم ممکن، واقعی، و لازم منجر به هیچ زنجیره ای نمیگردند، مگر تا جاییکه حادث در وجود میبایست همواره مشروط بحساب بیاید، و در تطابق با قاعده ادراک اشاره کند به شرطی که تحت آن لازم میگردد، و این دومی بنوبه خود به شرطی بالاتر، تا اینکه استدلال بالاخره لزوم نامشروط بدست آورد تنها در تمامیت زنجیره.

بنابراین هنگامیکه آن مقولاتی را برمیگزینیم که الزاماً به زنجیره ای در ترکیب تشعب منجر میگردند، میبینیم که تنها چهار فکر تکوینی وجود دارند، در تناظر با چهار عنوان مقولات:

1. اکمال مطلق *absolute completeness* تألیف *Composition* کل داده شده همه مظاهر.
2. اکمال مطلق در تقسیم *Division* یک کل داده شده در [عرصه] مظهر.
3. اکمال مطلق در انشاء *Origination* یک مظهر.
4. اکمال مطلق در مورد وابستگی وجود *Dependence of Existence* تغییر پذیر در [عرصه] مظهر.

چند نکته در اینجا نیاز به توجه دارند. اولاً، فکر تمامیت مطلق تنها عرضه مظهر را مد نظر دارد، و به مفهوم بحث، مانند آنچه که ادراک میتواند از تمامیتی از چیزها بطور عام بسازد، ارجاع نمیکند. مظاهر در اینجا داده شده بحساب میآیند؛ آنچه که استدلال طلب میکند اکمال مطلق شروط امکان آنها است، در صورتیکه این شروط زنجیره ای را بسازند. آنچه که

¹ [Reading, with Erdmann, vom for von.]

² [keinen Exponenten einer Rieche haben.]

استدلال مقرر میدارد بنابراین یک ترکیب مطلقاً (یعنی ، از همه لحاظ) کامل است ، که در آن مظهر بتواند در تطابق با قوانین ادراک به نمایش¹ در بیاید .

ثانیاً ، آنچه که استدلال بواقع در این ترکیب مسلسل ، انکفائاً پیوسته ، شروط بدنبال آن میباشد ، صرفاً نامشروط است . هدف آن ، همچون قبل ، آنچنان اکمالی در زنجیره مقدمات است که دیگر نیازمند پیش فرض مقدماتی دیگری نباشد . این نامشروط همواره در تمامیت مطلق زنجیره که در تخیل به نیابت میآید وجود دارد .² اما این ترکیب مطلقاً کامل هنوز تنها یک فکر است ؛ چون نمیتوانیم ، لااقل در ابتدای این تحقیق مطمئن باشیم ، که آیا چنین ترکیبی در مورد مظهر ممکن است یا خیر . اگر همه چیز را صرفاً توسط مفاهیم بحث ادراک ، و جدا از شروط بدیهه حسی به نیابت بیاویم ، آنگاه براستی میتوانیم بلافاصله بگوییم که برای مشروطی معین ، کل زنجیره شروط در متابعت از یکدیگر نیز بهمان درجه معین است . اولی تنها توسط دومی داده میشود . اما ، اگر مظاهر مورد نظر باشند ، آنگاه تحدیدی خاص را بدلیل نحوه داده شدن شروط میبینیم ، یعنی ، از راه ترکیب متوالی تشعب بدیهه - ترکیبی که میباید از راه انکفاء به کمال رسانده شود . اینکه چنین اکمالی حساً ممکن باشد خود معضلی دیگر است ؛ فکر آن در استدلال قرار دارد ، مستقل است هم از امکان و هم از عدم امکان اتصال هرگونه مفاهیم تجربی مکفی به آن توسط ما . زیرا ، آنگاه ، نامشروط الزاماً در تمامیت مطلق ترکیب انکفائی تشعب در [عرصه] مظهر وجود دارد - ترکیب صورت گرفته ، در تطابق با آن مقولاتی که مظهر را بصورت زنجیره ای از شروط برای مشروطی معین به نیابت میآورند - استدلال در اینجا مسیر شروع از فکر تمامیت را در پیش میگیرد ، هرچند چیزیکه بواقع مد نظر دارد آن نامشروط است ، چه در کل زنجیره و چه در بخشی از آن . همزمان ، اینکه این تمامیت آیا قابل دستیابی هست یا نه و چگونه را نیز بلا تکلیف میگذارد .

این نامشروط به یکی از دو راه فهمیده میشود . میتوان آنرا متشکل از کل زنجیره دید که در آن همه اعضاء بدون استثناء مشروط بوده و تنها تمامیت شان مطلقاً نامشروط است . این انکفاء را نامتناهی infinite خواهیم نامید . یا آنکه ، مطلقاً نامشروط تنها بخشی از زنجیره است - بخشی که اعضاء دیگر تابع آن بوده ، و خود تابع هیچ شرط دیگری نیست .^a در دیدگاه اول ، زنجیره بخشاً پیشاتجربی بدون حد یا شروع ، یعنی نامتناهی بوده ، و همزمان در تمامیت خود داده میشود . اما انکفاء در آن هرگز کامل نیست ، و تنها میتواند بالقوه نامتناهی خوانده شود . در دیدگاه دوم ، یک عضو اول زنجیره وجود دارد که در رابطه با زمان گذشته نامیده میشود ، شروع دنیا ، در رابطه با مکان ، حد دنیا ، در رابطه با بخش های یک کل داده شده محدود ، بسیط ، در رابطه با علل ، خود فعالی مطلق (آزادی) ، در رابطه با وجود چیزهای تغییر پذیر ، و لزوم طبیعی مطلق .

دو کلمه داریم ، دنیا *world* و طبیعت *nature* ، که گاهی با هم تداخل میکنند . اولی دلالت دارد بر حاصل جمع ریاضی همه مظاهر و تمامیت ترکیب شان ، چه در بزرگ و چه در کوچک ، یعنی در حرکت از راه چه تألیف و چه تقسیم . همین دنیا طبیعت *nature*^b نام میگیرد ، هنگامیکه بصورت یک کل دینامیک دیده شود . بنابراین از دید تعیین اش بصورت یک مقدار ، کاری با اندماج در مکان و زمان نداریم ، بلکه با وحدت در وجود مظاهر . در این رابطه شرط آنچه که حادث میشود علت *cause* نام دارد . علت نامشروط اش [در عرصه] مظهر نامیده میشود آزادی *freedom* ، و علت مشروط اش علت طبیعی³ *natural cause* در معنای باریکتر [وصفی] . مشروط در وجود بطورعام نامیده میشود محتمل *contingent* و نامشروط لازم *necessary* . لزوم نامشروط مظاهر را میتوان لزوم طبیعی نامید .

افکاری را که اکنون با آنها سر و کار داریم در بالا افکار تکوینی نامیدیم ، بخشی به این خاطر که با کلمه " دنیا " منظورمان حاصل جمع همه مظاهر بوده ، و صرفاً نامشروط در مظاهر است که ذهن ما متوجه آن میباشد ، بخشی نیز به این خاطر که کلمه " دنیا " در معنای متخطی ، دلالت دارد بر تمامیت مطلق همه چیزهای موجود ، و ما توجه خویش را صرفاً بسمت اكمال

^a تمامیت مطلق زنجیره شروط برای یک مشروط معین همواره نامشروط است ، زیرا در خارج آن شروط دیگری که در رابطه با آنها بتواند مشروط گردد وجود ندارند . اما این تمامیت مطلق برای چنین زنجیره ای تنها یک فکر است ، یا بعبارت بهتر یک مفهوم مریب ، که امکان اش میباید مورد بررسی قرار بگیرد ، بخصوص در رابطه با نحوه ای که نامشروط (فکر متخطی بواقع مورد بحث) در آن دخیل است . [پایان زیر نویس a]

^b طبیعت ، با نگاه وصفی (قالبی) ، دلالت دارد بر اتصال تعینات یک چیز بر طبق یک اصل داخلی علت . طبیعت ، از سوی دیگر ، با نگاه اسمی (مادی) ، به معنای حاصل جمع مظاهر است ، تا جاییکه آنها تحت یک اصل داخلی علت ، در اتصال بینابینی تام باشند . در معنای اول بحث در باره ماده سیال است ، در باره آتش و غیره . بنابراین آن کلمه بصورت وصفی بکار گرفته شده است . هنگامیکه ، اگر ، بحث در باره چیزهای طبیعت باشد ، آنگاه یک کل قائم بذات را مد نظر داریم . [پایان زیر نویس b]

¹ [exponiert .]

² [Einbildung .]

³ [Natur-ursache .]

ترکیب می‌دهیم ، علیرغم این واقعیت که تنها از راه انکفاء بسمت شروط قابل حصول است . بنابراین با وجود این اعتراض که آن افکار همگی بدون استثناء خاطی هستند ، و اینکه بضاعتاً برتری ندارند بر مشعر ، یعنی ، بر مظاهر ، بلکه صرفاً می‌پردازند به دنیای شعور ، نه به ذات ، با اینحال آنها ترکیب را به درجه ای می‌رسانند که از همه تجربیات ممکن فراتر می‌رود ، نهایتاً معتقدیم که آنها را بخوبی میتوان مفاهیم تکوینی نامید .¹ در رابطه با تمیز بین نامشروط ریاضی و دینامیکی که هدف انکفاء است ، با اینحال میتوان ، دو مفهوم اول را تکوینی در معنای باریکتر نامید ، که به دنیای بزرگ و کوچک اشاره دارند ، و دو تای دیگر را مفاهیم خاطی طبیعت .² این تفکیک هیچ ارزش بلافصل خاصی ندارد ؛ اهمیت آن دیرتر آشکار خواهد شد .

The Antinomy Of Pure Reason

SECTION II.

Antithetic Of Pure Reason

بخش 2.

طباق استدلال بحث

اگر تحکمی *thetic* نامی باشد برای هر طرفی که دارای تعالیم جزمی است ، آنگاه طباق *antithetic* میتواند چنین معنی شود که ، نه بیانات جزمی نظر مخالف ، بلکه تعارض آن تعالیمی است که بظاهر دانش جزمی هستند (*thesis cum antithesi*) و در آن هیچیک از نظرات نمیتواند بر دیگران فایق آید . بنابراین ، طباق کاری با نظرات یکسویه ندارد . تنها می‌پردازد به تعارض تعالیم استدلال با یکدیگر و علل این تعارض . طباق متخطی تفحصی است در مناقضت استدلال بحث ، علل و نتایج آن . اگر در توظیف اصول ادراک استدلال خویش را صرفاً در مورد مشعرات تجربه بکار نبسته ، بلکه برای گسترش این اصول و رای حدود تجربه خطر کنیم ، آنگاه تعالیم شبه معقول پیدا خواهند شد که نه میتوانند امیدی به تصدیق در تجربه داشته باشند و نه ترسی از تکذیب در آن . همه آنها نه تنها در خود بری از تناقض هستند ، بلکه پایه های لزوم خویش را در خود طبیعت استدلال می‌یابند - فقط اینکه ، متأسفانه ، نظر مخالف هم ، به سهم خویش ، پایه ای با همان اعتبار و التزام دارد .

پرسش هایی که بطور طبیعی در رابطه با اینگونه تجادل *dialectic* در استدلال بحث پیش می‌آیند بصورت زیر هستند :

(1) استدلال بحث در کدامین حکم ناگزیر در معرض یک مناقضت قرار دارد ؟ (2) این مناقضت بر اساس چه علتی است ؟ (3) آیا و چگونه ، علیرغم این تناقض ، هنوز برای استدلال راهی به یقین باقی میماند ؟

بنابراین یک تعالیم تجادلی را میباید از کلیه احکام سفسطه آمیز از دو نظر باز شناخت . نباید اشاره کند به یک موضوع خودسرانه مانند آنچه که با هدفی خاص پیدا میشود ، بلکه به آنیکه استدلال بشری میبایست لزوماً در مسیر حرکت خود به آن برخورد کند . و ثانیاً ، هم آن و هم مخالفش نباید درگیر توهم صرف باشند ، مانند آنچه که بمحض کشف ناپدید میگردد ، بلکه توهمی طبیعی و غیرقابل اجتناب ، که حتی پس از پایان اغفال خویش باز هم به ضلال ادامه میدهد هر چند نه برای فریب ما ، و با اینکه میتواند بی ضرر شود لیکن هرگز محو نمیگردد .

چنین تعالیم تجادلی به وحدت ادراک در مفاهیم تجربی ارتباط ندارد ، بلکه به وحدت استدلال در افکار صرف . از آنجاییکه این وحدت یک ترکیب بر طبق قواعد را دخیل میکند ، میبایست در تطابق با ادراک بوده ؛ و بعلاوه بخاطر الزام وحدت مطلق ترکیب میبایست همزمان با استدلال نیز همخوان باشد . اما این وحدت دارای آنچنان شروطی است که در حالیکه برای استدلال کفایت دارد ، برای ادراک بسیار بزرگ است ؛ و وقتیکه برای ادراک تناسب دارد ، برای استدلال بسیار کوچک است . بنابراین تعارضی پدید می‌آید که از آن گریزی نیست ، هر طور هم که اراده کنیم .

این اظهارات شبه معقول بنابراین یک میدان نبرد تجادلی را می‌گشایند که در آن طرفی که حمله را شروع کرده همواره برنده است ، و طرفی که مجبور به دفاع شود همواره بازنده . در نتیجه مبارزین قوی پنجه ، صرفنظر از اینکه مطلبی درست یا غلط را حمایت میکنند ، فقط اگر مطمئن باشند که حق آخرین حمله را دارند ، و دیگر لازم نیست تهجمی را از طرف های مقابل خویش دریافت نمایند ، همواره میتوانند بر روی کسب تاج پیروزی حساب کنند . بخوبی میتوانیم بفهمیم همزمان که این مبارزه بکرات درگرفته ، و پیروزیهای گوناگون نصیب هر دو طرف میشوند ، پیروزی قاطع نهایی همواره برنده میدان را

¹ [Weltbegriffe .]

² [Naturbegriffe .]

صاحب حق اعلام میکند ، تنها به این دلیل ساده که رقیبش از بازگشت به نبرد منع می‌گردد . ما بعنوان داورانی منصف ، میباید این که دلیلی که طرفین برای آن با هم نبرد میکنند درست است یا غلط را کنار بگذاریم . آنها میباید موضوع را خود فیصله بدهند . شاید ، پس از اینکه یکدیگر را نه مجروح بلکه از پا انداختند ، خودشان به بیهوده بودن این نبرد پی برده ، و دوستان خوبی بشوند .

این شیوه نظاره ، یا به عبارت بهتر تحریک ، تعارضی در مؤکدات را ، نه برای اخذ تصمیمی جهت تأیید این یا آن طرف برمیگزینیم ، بلکه برای اینکه ببینیم نکند که موضوع دعوا مظهري فریبده باشد که همه طرف ها بیهوده در تلاش رسیدن به آن هستند ، و در رابطه با آن ، حتی اگر مخالفی هم برای غلبه وجود نمیداشت ، باز هم هیچکدام نمیتوانست به هیچ نتیجه ای برسد - این شیوه را ، عقیده دارم که میتوان روش تشکیکی *sceptical method* نام داد . بکلی متفاوت است با شکاکیت *scepticism* - که اصلی است برای جهالت علمی و تکنیکی ، پایه هر دانشی را سست کرده ، و از هر راهی در کار تحریب اعتبار و استحکام اش میباید . چون روش تشکیکی یقین را هدف خود دارد . بدنبال کشف نقاط اسائه ادراک است هنگامیکه مرافعه توسط هر دو طرف با صداقت و تبحر دنبال میشود ، دقیقاً مانند وقتیکه بخاطر تحیر قضات در دعاوی قانونگذاران عاقل برای درس گرفتن در رابطه با نقایص و ابهامات قوانین خویش به تلاش میافتند . برای معرفت محدود ما مناقضتی که خود را در تنفیذ قوانین مینمایاند بهترین محک است برای آن تقنینی¹ که مسبب آنها شده . استدلال ، که در حزر مجرد بسهولت متوجه خطای خود نمیشود ، در اینجا به بیداری آگاهی از عواملی² میرسد که میبایست برای تعیین اصولش [به حساب آورده شوند] .

اما فقط برای فلسفه متخطی است که این روش تشکیکی ضروری میباید . گرچه در کلیه عرصه های دیگر تفحص ، شاید ، بتوان از آن صرفنظر کرد ، لیکن در این عرصه چنین نیست . در ریاضیات هیچ بیان نادرستی نمیتواند مخفی و استتار شود ، چون براهین میبایست همواره تحت هدایت بدیهه بحث و توسط ترکیبی همواره مبین صورت پذیرند . در فلسفه تجربی تعویق بخاطر تردید برآستی همواره میتواند مفید باشد ؛ هر چند ، هر اسائه ادراکی بسادگی قابل رفع نیست ؛ و وسائط غایی اصدار حکم ، چه دیر پیدا شوند و چه زود ، میبایست نهایتاً از تجربه بدست آیند . فلسفه اخلاقی ، هم میتواند همه اصول خویش را بدون استثناء ، همراه عواقب عملی شان ، بشکل غیر انتزاعی ارائه کند ، در آنچه که لااقل تجربیاتی ممکن هستند ؛ و بدین ترتیب از اسائه ادراک ناشی از تجرید پرهیز میشود . اما در مورد مؤکدات متخطی که ادعای داشتن بصیرت را دارند در آنچه که ورای عرصه هرگونه تجربه ای میباید وضع کاملاً متفاوت است . ترکیب مجرد آنها هرگز نمیتواند در یک بدیهه پیشاتجربی داده شود ، و چنان ساخته شده اند که خطای در آنها هرگز نمیتواند توسط هیچ تجربه ای کشف شود . بنابراین برای استدلال متخطی هیچ آزمونی وجود ندارد مگر تلاش برای ایجاد توافق در بین احکام گوناگونش . اما برای اجرای موفقیت آمیز این آزمون میبایست ابتدا آن تعارضی را که با یکدیگر درون آن میافتند آزاد و بدون قید رها کرد . اکنون میبایست شروع کنیم به چین زمین اینکار .^a

تعارض اول افکار متخطی First Conflict of The Transcendental Ideas

طریحه Thesis [1]

دنیا شروعی در زمان دارد ، و در رابطه با مکان نیز محدود است .

نقیض طریحه Antithesis [1]

دنیا هیچ شروعی ، و هیچ حدی در مکان ندارد ؛ نامتناهی است از هر دو نظر زمان و مکان .

اثبات طریحه [1]

اگر فرض کنیم که دنیا هیچ شروعی در زمان ندارد ، آنگاه تا هر لحظه مورد نظر ازلیتی سپری شده ، و در دنیا زنجیره ای نامتناهی از وضعیتهای متوالی چیزها نیست گردیده است . اما نامتناهی بودن یک زنجیره مبتنی بر این واقعیت است که هرگز نمیتواند توسط ترکیبات متوالی کامل شود . لذا به این نتیجه میرسیم که برای یک زنجیره دنیایی نامتناهی غیرممکن است که از بین رفته باشد ، و اینکه نتیجتاً شروعی برای دنیا شرطی لازم است برای وجود دنیا . این اولین نکته خواهان اثبات بود .

^a مناقضات بدنبال یکدیگر بر حسب ترتیب فوق الذکر افکار متخطی میآیند [P. 390 / 190] . [پایان زیر نویس a]

¹ [der Nomothetik .]

² [Momente .]

در مورد نکته دوم، اجازه دهید که باز هم خلاف آنرا فرض کنیم، یعنی، که دنیا یک کل نامحدود داده شده است از چیزهای همزیست. اما بزرگی یک مقدار که در بدیهه^a داده نشده درون محدوده ای، تنها میتواند توسط ترکیب اجزایش به تفکر بیاید، و تمامیت چنین مقداری تنها توسط یک ترکیب که تکمیل میشود از راه افزودن مکرر واحد بر واحد^b. بنابراین، برای به تفکر آوردن دنیا، بصورت یک کل که همه مکان را پر میکند، ترکیب متوالی اجزای یک دنیای نامحدود میبایست تکمیل شده بحساب بیاید، یعنی، میبایست برای برشماری همه چیزهای همزیست یک زمان نامتناهی را منقضی دانست. چنین چیزی، اما، غیرممکن است. بنابراین یک مجموعه نامحدود از چیزهای واقعی نمیتواند یک کل داده شده بحساب بیاید، و نتیجتاً نه بطور همزمان داده شده. دنیا، بنابراین، از نظر وسعت در مکان، نامحدود نبوده، بلکه محصور است در حدود. این بود نکته دوم مجادله.

اثبات نقیض طریحه [1]

برعکس بیابید فرض کنیم که یک شروعی دارد. از آنجاییکه شروع یک وجود است که ماقبل خود یک زمان دارد که آن چیز در آن نبوده، پس میبایست یک زمانی وجود میداشت که آن چیز در آن زمان نبود، یعنی، زمانی خالی. اما بوجود رسیدن هیچ چیزی در یک زمان خالی ممکن نیست، چون هیچ بخشی از چنین زمانی، در قیاس با هر بخش دیگر، دارای وجه مشخصه ای برای وجود نیست بلکه برای نا وجود؛ و این صادق است چه فرض کنیم که آن چیز خود بخود پیدا میشود و چه به علتی دیگر. در دنیا، برآستی، زنجیره های متشعبی میتوانند شروع شوند؛ اما دنیا خود نمیتواند شروعی داشته باشد، و بنابراین از نظر زمان سپری شده نامتناهی است.

در رابطه با نکته دوم، اجازه بدهید با فرض نمودن خلاف اش آغاز کنیم، یعنی، که دنیا از نظر مکان متناهی است و محدود، و نتیجتاً درون مکانی خالی که نامحدود میباشد قرار دارد. بنابراین چیزها نه تنها در مکان به یکدیگر مربوط میشوند بلکه به مکان هم. اما چون دنیا یک کل مطلق است که ورای آن هیچ شعری برای بدیهه وجود ندارد، و بنابراین بدون هیچ ملازمتی، رابطه دنیا با مکان خالی خواهد شد بین آن و هیچ شعری. اما چنین رابطه ای، و در نتیجه محدود شدن دنیا با مکان خالی، هیچ است. بنابراین، دنیا نمیتواند در مکان محدود باشد؛ یعنی که، از نظر وسعت نامتناهی است.^c

تأمل در مناقضت اول

در طریحه [1]

در بیان این اظهارات متعارض بدنبال بکارگیری سفسطه نبوده ام. یعنی اینکه، توسل نجستم به روش آن وکیل توجیه کننده گناه که تلاش دارد از غفلت مخالف خویش بهره بگیرد - که براحتی اجازه استناد به یک قانون بد فهمیده شده را میدهد، تا شاید بتواند فرصتی برای به کرسی نشاندن ادعاهای ناصحیح خویش را از راه ابطال آن بیابد. هر کدام از براهین فوق بطور طبیعی از موضوع مورد مناقشه نشأت میگیرند، و از سوی هیچیک از طرفین از فرصت هایی که استنتاجات نادرست جزمیان در اختیار میگذارند بهره ای گرفته نشده است.

^a یک مقدار نامعین میتواند بصورت یک کل به بدیهه بیاید وقتی که چنان باشد که گرچه در حدودی محصور است اما برای ایجاد تمامیت اش احتیاج به اندازه گیری نداشته باشیم، یعنی، احتیاج به ترکیب متوالی اجزایش. چون حدود خود، با قطع ادامه بیشتر هر چیز، اکمال آنرا معین میکنند. [پایان زیر نویس a]

^b مفهوم تمامیت در اینجا خیلی ساده مناب ترکیب کامل شده اجزای آن است؛ چون، از آنجاییکه نمیتوان مفهوم را از بدیهه کل بدست آورد - چیزی که در این مورد غیرممکن است - فقط میتوان آنرا از راه ترکیب اجزاء که، لافل در فکر، به اکمال برای نامتناهی رسیده است، فهمید. [پایان زیر نویس b]

^c مکان صرفاً قالب بدیهه خارجی است (بدیهه قالبی). شعری واقعی نیست که بتواند خارجاً به بدیهه بیاید. مکان، بصورت مقدم بر هر چیزی که بتواند آنرا معین (اشغال یا محدود) کند، یا بعبارت بهتر، که بدیهه ای تجربی در تطابق با قالب اش بدهد، تحت نام مکان مطلق، هیچ نیست مگر امکان صرف مظاهر خارجی، تا جاییکه آنها یا بطور مستقل وجود داشته باشند یا بتوانند به مظاهر معین اضافه شوند. بنابراین، بدیهه تجربی، تألیفی از مظاهر و مکان (از ادراک حسی و بدیهه تهی) نیست. یکی ملازم دیگری در یک ترکیب نیست؛ آنها در یک بدیهه واحد بهم متصلند همچون ماده و قالب بدیهه. اگر سعی کنیم یکی از این دو عامل را بیرون دیگری قرار بدهیم، مکان بیرون همه مظاهر، آنگاه همه گونه تعینات تهی از بدیهه خارجی پیدا خواهند شد؛ که دیگر ادراکات حسی ممکن نیستند. بطور مثال، تعینی از رابطه حرکت (یا سکون) دنیا با مکان خالی نامحدود تعینی خواهد گردید که هرگز فهمیده نشده، و لذا تنها میشود مسندی برای یک فقره تفکری صرف. [پایان زیر نویس c]

میتوانستیم تظاهر کنیم به استقرار طریحه بروش معمول جزمیان ، با شروع از مفهومی معیوب از نامتناهی بودن یک مقدار داده شده . میتوانستیم بگوییم که یک مقدار آنگاه نامتناهی است که مقداری بزرگتر از آن ، از راه تکرار واحدهای داده شده موجود در آن ، ناممکن باشد . اما هیچ تکراری بیشترین نیست ، چون همواره هنوز یک یا چند واحد دیگر میتوان بدان افزود . نتیجتاً یک مقدار نامتناهی داده شده ، و بنابراین یک دنیای نامحدود (نامحدود از نظر زنجیره های منقضی شده و یا از نظر وسعت) ناممکن است ؛ آن میباید از هر دو نظر محدود باشد . این مسیری است که اثبات من میتوانست در پیش بگیرد . اما مفهوم فوق برای آنچه که منظور ما از یک کل نامتناهی است کفایت ندارد . نشان نمیدهد به چه اندازه بزرگ است ، و نتیجتاً مفهوم یک حداکثر نیست . بکمک آن تنها ارتباطش را با هر واحد مناسبی که در رابطه با آن از هر عددی بزرگتر شود به تفکر میآوریم . بر حسب اینکه آن واحد بزرگتر باشد یا کوچکتر ، نامتناهی هم میتواند بزرگتر شود یا کوچکتر . نامتناهی بودن ، اما ، چون تنها مبتنی است بر رابطه با واحد داده شده ، همواره همان خواهد ماند . مقدار مطلق برای کل ، نتیجتاً ، از این راه دانسته نخواهد شد ؛ در واقع ، مفهوم فوق ربطی به آن ندارد .

مفهوم منطقی حقیقی برای نامتناهی بودن چنین است ، که ترکیب متوالی لازم واحدها برای پیمایش یک اندازه هرگز نمیتواند کامل شود .^a بنابراین با اطمینان کامل نتیجه گرفته میشود که ازلیتی از وضعیت های متوالی واقعی تا یک لحظه داده شده (حال) نمیتواند منقضی شده باشد ، و آنکه دنیا بنابراین میبایست یک شروع داشته باشد .

در بخش دوم طریحه معضل دخیل در زنجیره ای که هم نامتناهی باشد و هم منقضی بروز نمیکند ، زیرا تشعب دنیایی که از نظر وسعت نامحدود است بصورت همزیست وجود دارد . اما اگر بخواهیم تمامیت چنین تشعبی را به تفکر آورده و همزمان نتوانیم به حدودی که خودشان آنرا تمامیتی در بدیهه میسازند توسل بجوییم ، آنگاه میباید روی مفهومی حساب کنیم که در این مورد نمیتواند از کل بسوی تشعب معین اجزاء پیش برود ، بلکه میبایست امکان یک کل را توسط ترکیب متوالی اجزاء نشان دهد . اما چون این ترکیب میباید یک زنجیره هرگز کامل نشدنی را بسازد ، نمیتوان تمامیتی را چه پیش از ترکیب و چه بکمک ترکیب به تفکر آورد . چون مفهوم تمامیت در این مورد خود مناب یک ترکیب کامل شده از اجزاء است . و چون این اكمال غیرممکن میباشد ، مفهوم اش هم غیرممکن میگردد .

در نقیض طریحه [1]

اثبات نامتناهی بودن زنجیره دنیایی داده شده و کل دنیا ، بر این واقعیت استوار است که ، بر طبق فرض خلاف ، یک زمان تهی و یک مکان تهی ، میبایست حدود دنیا را تشکیل بدهند . من آگاهم که تلاش هایی برای فرار از این نتیجه توسط این حجت بعمل آمده اند که میگویند یک حد برای دنیا در زمان و مکان کاملاً ممکن است ، بدون غیرممکن نمودن فرض یک زمان مطلق پیش از شروع دنیا ، یا یک مکان مطلق با وسعتی و رای دنیای حقیقی . با بخش دوم این تعالیم ، که عقیده فلاسفه مکتب لایبنیتز است ، کاملاً راضی هستم . مکان صرفاً قالب بدیهه خارجی است ؛ ملازمی برای مظاهر نیست ، بلکه قالب خود آنها است . و چون مکان بنابراین مشعر نبوده بلکه تنها قالب مشعرات ممکن است ، نمیتواند بتنهایی چیزی مطلق بحساب آورده شود که وجود چیزها را معین میکند . چیزها بمنزله مظاهر ، مکان را معین میکنند ، یعنی ، آنها توسط همه مسندات و روابط ممکن اش معین میکنند که این یا آن چیز خاص به واقعیت تعلق دارد . مکان ، ضمناً ، از دید قائم بذات بودن ، چیزی واقعی در ذات خویش نیست ؛ و بنابراین ، نمیتواند مقدار یا شکل چیزهای واقعی را معین کند . مکان ، در نتیجه ، چه اشباع و چه خالی ،^b میتواند توسط مظاهر محدود شود ، اما مظاهر نمیتوانند با مکانی خالی در بیرون خود محدود گردند . همین قضیه برای زمان هم صحت دارد . اما با همه اینها ، باز هم نمیتوان انکار کرد که این دو نا وجود ،¹ مکان خالی خارج از دنیا و زمان خالی پیش از آن ، میبایست مفروض شوند اگر که بخواهیم حدی برای دنیا در مکان و زمان فرض کنیم .

اسلوب حجتی که ادعا دارد ما را برای اجتناب از پی آمد فوق (از اجبار این فرض که اگر دنیا حدودی در زمان و مکان دارد ، آنگاه پوچ نامتناهی میبایست آن مقداری را معین کند که در آن قرار است چیزهای واقعی وجود داشته باشند) قادر کند مبتنی است بر نشانندن مخفیانه یک دنیای ذکاتی که از آن هیچ نمیدانیم بجای دنیای حسی ؛ وجودی عام که مطلقاً هیچ شرط دیگری

^a این اندازه بنابراین حاوی کمیتی (از واحد های معین) است که از هر عددی بزرگتر میباشد - که مفهوم ریاضی نامتناهی است . [پایان زیر نویس a]

^b آشکار خواهد شد که آنچه ما میخواهیم اینجا بگوییم این است که مکان خالی ، تا جاییکه توسط مظاهر محدود باشد ، یعنی ، مکان خالی در درون دنیا ، لااقل ناقص اصول منطقی نیست و لذا میتواند ، در صورتیکه موضوعیتی داشته باشند ، پذیرفته گردد . اما ، این به معنای تأیید امکان شان نیست . [پایان زیر نویس b]

¹ [Undinge .]

لازمه اش نیست بجای شروع نخست (وجودی مسبوق به یک زمان عدم وجود) ؛ و مرزهای کل دنیا بجای حدود وسعت - بنابراین خلاصی از زمان و مکان . اما در اینجا ما فقط میپردازیم به پدیده دنیا *mundus phaenomenon* و مقدارش ، و در نتیجه نمیتوان بدون تخریب خود وجود آن دنیا شروط فوق الذکر شعور حسی را نادیده گرفت . اگر دنیای حسی محدود است ، آنگاه میبایست لزوماً در پوچ نامتناهی قرار داشته باشد . اگر آن پوچ ، و نتیجتاً مکان بطور عام بعنوان شرط پیشاتجربی امکان مظاهر ، کنار گذاشته شود ، تمام دنیای حسی ناپدید میگردد . این دنیا تمام آن چیزی است که در معضل ما داده شده است . دنیای ذکائی *mundus intelligibilis* چیزی نیست مگر مفهوم عام یک دنیا بطور عام ، که در آن کلیه شروط بدیهه اش نادیده گرفته شده اند ، و در حق اش ، بنابراین ، ممکن نیست که بتوان هیچ حکم ترکیبی ، چه ایجابی و چه سلبی ، صادر کرد .

تعارض دوم افکار متخطی Second Conflict of The Transcendental Ideas

طریحه Thesis [2]

هر جوهر مرکبی در دنیا از اجزاء بسیط ساخته شده است ، و هیچ چیز هیچ کجا وجود ندارد ، مگر بسیط یا مرکب از بسیط .

نقیض طریحه Antithesis [2]

هیچ چیز مرکبی در دنیا از اجزاء بسیط ساخته نشده ، و در هیچ کجای دنیا هیچ چیز بسیطی وجود ندارد .

اثبات طریحه [2]

فرض کنیم که جوهرهای مرکب از اجزاء بسیط ساخته نشده اند . حال اگر همه مرکب ها از تفکر زوده شوند ، آنگاه هیچ جزء مرکبی ، و (چون اجزاء بسیط را نمیپذیریم) هیچ جزء بسیطی هم ، یعنی ، مطلقاً هیچ چیزی ، باقی نخواهد ماند ، و در نتیجه هیچ جوهری هم داده نخواهد شد . بنابراین ، یا زدودن همه مرکب ها از تفکر ناممکن است یا پس از زدودن میبایست چیزی باقی بماند که بدون ترکیب وجود دارد ، یعنی ، بسیط . در وضعیت اول مرکب از جوهرها ساخته نمیشود ؛ ترکیب ، وقتی که در مورد جوهرها اعمال شود ، رابطه ای است تنها اتفاقی که مستقل از آن میباید آنها همچنان بصورت موجوداتی قائم بذات باقی بمانند . از آنجاییکه این در تناقض با فرض ما است ، تنها فرض اولیه برجا میماند ، که یک مرکب از جوهرها در دنیا از اجزاء بسیط ساخته شده است .

نتیجه این میشود که ، بعنوان یک پی آمد بلافصل ، چیزها در دنیا همگی ، بدون استثناء ، موجودات بسیط هستند ؛ که مرکب بودن صرفاً وضعیتی خارجی برای این موجودات است ؛ و اینکه گرچه هرگز نمیتوانیم این جوهرهای بنیادی را مجزا کنیم تا آنها را از این وضعیت مرکب بیرون بیاوریم ، لیکن استدلال میبایست آنها را همچون مشمولات اصلی هر ترکیبی به تفکر بیاورد ، و لذا ، همچون موجودات بسیط ، پیش از هر ترکیبی .

اثبات نقیض طریحه [2]

فرض کنید که یک چیز مرکب (بعنوان جوهر) از اجزاء بسیط ساخته شده است . چون هر رابطه خارجی ، و لذا هر ترکیبی از جوهرها ، تنها در مکان ممکن میشود ، یک مکان میبایست از آن تعداد بخشها ساخته شده باشد که در مرکبی که آنرا اشغال میکند وجود دارند . مکان ، اما ، از اجزاء بسیط ساخته نشده است ، بلکه از مکان ها . بنابراین هر جزئی از مرکب میبایست یک مکان را اشغال کند . لیکن اجزاء مطلقاً نخست هر مرکبی بسیط هستند . بنابراین بسیط یک مکان را اشغال میکند . اما چون ، هر چیز واقعی ، که مکانی را اشغال میکند ، در خود حاوی تشعبی از عوامل تشکیل دهنده است که نسبت به یکدیگر خارجی هستند ، و لذا مرکب اند ؛ و چون یک مرکب واقعی از حوادث ساخته نشده (زیرا حوادث ، در غیاب جوهر ، نمیتوانند در خارج یکدیگر وجود داشته باشند) بلکه از جوهرها ، نتیجه این خواهد شد که بسیط میشود مرکبی از جوهرها - که ناقص خویش است .

حکم دوم نقیض طریحه ، که در هیچ کجا در دنیا هیچ چیز بسیطی وجود ندارد ، تنها میخواید این را بگویند ، که وجود مطلقاً بسیط را نمیتوان توسط هیچ تجربه یا ادراک حسی ثابت کرد ، چه داخلی و چه خارجی ؛ و اینکه مطلقاً بسیط بنابراین صرفاً یک فکر است ، واقعیت عینی اش را هرگز نمیتوان در هیچ تجربه ممکن نشانی داد ، و آنچه که بدون مشعر باشد ، هیچ کاربردی برای توضیح¹ مظاهر ندارد . چون اگر ما فرض کنیم که مشعری بتواند در تجربه برای این فکر متخطی یافت شود ، بدیهه تجربی چنین مشعری میباید آن باشد که دارای هیچ [عوامل] متشعبی نیست که نسبت به یکدیگر خارجی بوده و در وحدتی ادغام شده باشند . اما چون از عدم آگاهی از چنین تشعبی نمیتوان عدم امکان مطلق آنرا در همه گونه بدیهه یک مشعر نتیجه گرفت ؛ و چون بدون چنین برهانی بسیط بودن مطلق هرگز نمیتواند ثابت شود ، نتیجه این خواهد شد که چنین بسیط بودنی نمیتواند از هیچ ادراک حسی فهمیده شود . یک مشعر مطلقاً بسیط هرگز نمیتواند در هیچ تجربه ممکن داده شود . و چون منظور از دنیای حس میبایست حاصل جمع کل همه تجربیات ممکن باشد ، نتیجه این است که هیچ بسیطی هرگز در آن یافت نخواهد شد .

این حکم دوم از نقیض طریحه کاربردی بسیار وسیعتر از حکم اول دارد . در حالیکه حکم اول بسیط را تنها از حدود بدیهه مرکب بیرون میگذارد ، دومی آنرا از کل طبیعت اخراج میکند . نتیجتاً ممکن نگردید که این حکم دوم با ارجاع به مفهوم یک مشعر معین بدیهه خارجی (از مرکب) ثابت شود ، بلکه تنها با ارجاع به رابطه اش با تجربه ای ممکن بطور عام .

تأمل در مناقضت دوم

در طریحه [2]

هنگامی که از یک کل که لزوماً از اجزاء بسیط ساخته شده صحبت میکنم ، اشاره دارم تنها به یک کل جوهری که مرکب است به معنای مؤکد کلمه " مرکب " ، یعنی ، به آن تجمع اتفاقی تشعب که ، بطور مجزا (لافل در تفکر) ، به اتصالی متقابل آورده شده ، و از آن راه یک وحدت را میسازد . مکان را بدرستی میباید نه یک مرکب بلکه یک کل نامید ، زیرا اجزایش تنها در کل ممکن هستند ، نه کل توسط اجزاء . میتوان آنرا برآستی یک کمال مرکب نامید ، اما نه یک واقعیت . اما این تنها یک ظرافت ذهنی صرف است . زیرا مکان مرکبی متشکل از جوهرها نیست (و نه حتی از اتفاقات واقعی) ، اگر همه مرکب بودن ها را از آن جدا کنیم ، هیچ چیز باقی نمیماند ، حتی نقطه . چون یک نقطه تنها حد است برای یک مکان ممکن ، و همینطور برای یک مرکب . مکان و زمان ، بنابراین ، متشکل از اجزاء بسیط نیستند . آنچه که به وضعیت یک جوهر تعلق دارد ، هر چند مقداری داشته باشد ، مثلاً تغییر ، متشکل از بسیط نیست ؛ یعنی ، درجه معینی از تغییر از راه بهم پیوستن تعدادی از تغییرات بسیط حاصل نمیشود . استنتاج ما از مرکب به بسیط تنها در مورد چیزهای قائم بذات صادق است . اتفاقات وضعیت [یک چیز] قائم بذات نیستند . بنابراین برهان لزوم بسیط ، بمنزله اجزاء متشکله چیز بواقع مرکب ، برآحتی میتواند ساقط شود (و همراه آن کل طریحه) ، اگر که بیش از اندازه وسعت یافته و بدون قیودی محدود کننده در مورد هر چیز مرکب بکار گرفته شود - عملی که کراراً اتفاق افتاده است .

بعلاوه در اینجا فقط از بسیط تا جاییکه لزوماً در مرکب داده شده باشد صحبت میکنم - که دومی قابل تجزیه است به بسیط ، بمنزله اجزاء متشکله اش . کلمه *monas* دقیقاً آنطور که توسط لایبنیتز بکار برده شد ، میباید تنها اشاره کند به بسیط که بمنزله جوهر بسیط بلاواسطه داده شده است (مثلاً در خودآگاهی) ، و نه به عنصری از مرکب . این دومی بهتر است ذره [غیر قابل تقسیم] (اتم) *atomus* نامیده شود .² چون بدنبال اثبات [وجود] جوهرهای بسیط تنها بمنزله عناصر در مرکب هستیم ، پس میتوانم طریحه³ مناقضت دوم را ، ذری متخطی بنامم . اما چون این کلمه مدتهاست که برای اشاره به نوعی خاص از توضیح مظاهر جسمی (*moleculae*) منظور گردیده ، و لذا متضمن مفاهیم تجربی است ، نتیجتاً آن طریحه میتواند با اقتضای بهتر اصل تجادلی علم الوحد *monadology* نامیده شود .

در نقیض طریحه [2]

بر علیه تعالیم قابلیت تقسیم نامتناهی ماده ، که برهان اش بحثاً ریاضی است ، اعتراضات از جانب وحدیون *monadists* برخاسته اند . این اعتراضات ، اما ، وحدیون را بلافاصله در معرض سوء ظن قرار میدهند . چون هر چقدر هم براهین ریاضی روشن باشند ، آنها به اینکه این براهین مبتنی بر فهم سرشت مکان هستند اعتراف نمیکند ، در حالیکه مکان بواقع شرط قالبی امکان ماده است . آنها این براهین را صرفاً استنتاجاتی از مفاهیم انتزاعی و اختیاری بحساب میآورند ، که قابل بکارگیری در مورد چیزهای واقعی نیستند . چطور میتوان نوع دیگری از بدیهه را متفاوت با آنچه که در بدیهه اصلی مکان داده میشود اختراع کرد ، و چگونه است که تعینات پیشاتجربی مکان قادر نیستند مستقیماً در مورد آنچه که تنها در صورت پر کردن مکان ممکن میگردد قابلیت کاربرد داشته باشند ! اگر قرار بود که گوش به آنها بدهیم ، آنگاه میبایست علاوه بر نقطه

¹ [Exposition .]

² [den Atomus . This use of the term as a masculine is peculiar to Kant .]

³ [Reading , with Mellin and Valentiner , These for Antithese .]

ریاضی، که، علیرغم بسیط بودن، نه یک جزء بلکه حد یک مکان است، نقاط فیزیکی را نیز بسیط بدانیم، و آنها با داشتن این وجه تمایز که قادرند، بمنزله اجزاء مکان، آن را با تجمع صرف خویش پر کنند. بدون تکرار رد کردنهای متعدد و قاطع این سخافت - بیفایده بودن تلاش دلیل سازی از راه بازی سفسطه آمیز با مفاهیم خالصاً حزری برای کنار زدن صحت مبرهن و روشن ریاضیات - تنها یک نکته را نشان میدهم، که وقتی اینجا فلسفه با ریاضیات حیلت میکند، برای این است که فراموش میکند ما در این بحث فقط با مظاهر کار داریم و شروط شان. اینجا کافی نیست که برای مفهوم بحث مرکب که توسط ادراک شکل گرفته مفهوم بسیط را پیدا کنیم؛ آنچه که میباید یافت بدیهه ای است از بسیط برای بدیهه مرکب (ماده). اما بر طبق قوانین شعور حسی، و لذا در مشعرات حس ها، این کاملاً غیرممکن است. گرچه میتواند صحیح باشد که وقتی یک کل، متشکل از جوهرها، توسط ادراک بحث صرف به تفکر میآید، میبایست، پیش از هر ترکیبی از آن، ابتدا بسیط را داشته باشیم، این برای پدیده جوهری وحد صادق نیست، که بعنوان بدیهه تجربی در مکان، با خود آن خصوصیت لازمی را حمل میکند که هیچ جزئی از آن بسیط نیست، زیرا هیچ جزئی از مکان بسیط نیست. وحدیون، برآستی، بقدر کافی زیرک بوده اند که با رد قبول مکان بعنوان شرطی برای امکان مشعرات بدیهه خارجی (اجسام)، و در عوض اتخاذ اینها و رابطه دینامیکال جوهرها بعنوان شرط امکان مکان، مفردی از این معضل بجویند. اما تنها یک مفهوم از اجسام بمنزله مظاهر داریم؛ و در ذات خویش آنها لزوماً متضمن مکان بمنزله شرط امکان همه مظاهر خارجی هستند. این طفره از موضوع بنابراین بیفایده بوده، و قبلاً بقدر کافی در علم الجمال متخطی به آن پرداخته شده است. حجت وحدیون برآستی موقعی اعتبار مییافت که اجسام چیزهایی مستقل میبودند.

مدعای دوم تجادلی این ویژگی را دارد، که در تقابل با آن یک بیان جزئی قد علم کرده که بتنهایی از بین همه ادعاهای شبه عقلانی وظیفه ارائه سند روشن را برعهده میگیرد، در یک مشعر تجربی، از واقعیت آنچه که فقط به افکار متخطی نسبت میدادیم، یعنی، بساطت مطلق جوهر - اشاره دارم به این گفته که مشعر حس داخلی، آن "من" که در آنجا تفکر میکند، جوهری است مطلقاً بسیط. بدون در نظر گرفتن این مطلب (فوقاً مورد توجه کامل قرار گرفته است)، تنها نیاز دارم به این اشاره کنم، که اگر (همانطور که در مناب کاملاً برهنه "من" پیش میآید) هر چیزی بمنزله تنها مشعر به تفکر بیاید؛ بدون اضافه کردن هیچ تعین ترکیبی از بدیهه اش، آنگاه هیچ تشعبی و هیچ مرکب بودن در چنین منابی قابل تعیین نیست. بعلاوه، چون مسنداتی که توسط آنها این مشعر را به تفکر میآورم صرفاً بدیهه های حس داخلی هستند، هیچ چیز در آنجا یافت نمیشود که نشان دهنده تعددی [از عناصر] خارجی نسبت به هم باشد، و لذا مرکب بودن واقعی. خودآگاهی آنچنان طبیعتی دارد که چون فاکری که تفکر میکند همزمان مشعر خود آن است، نمیتواند خود را تقسیم کند، گرچه قادر به تقسیم تعیناتی است که در آن ساکنند؛ زیرا در رابطه با خویش هر مشعری وحدت مطلق است. نهایتاً، وقتیکه به این فاکر از بیرون نگاه میشود، بمنزله مشعری برای بدیهه، میباید [نوعی] مرکب بودن در مظهر خویش نشان دهد؛ و همواره میباید به آن به این صورت نگریست اگر که بخواهیم بدانیم آیا در آن تعددی [از عناصر] خارجی نسبت به هم یافت میشود یا خیر.

تعارض سوم افکار متخطی Third Conflict of The Transcendental Ideas

طریحه Thesis [3]

علیت مطابق با قوانین طبیعت تنها علیتی نیست که از آن مظاهر دنیا بدون استثناء میتوانند مشتق شوند. برای توضیح این مظاهر لازم است فرض شود علیتی دیگر نیز وجود دارد، ناشی از آزادی.

نقیض طریحه Antithesis [3]

هیچ آزادی ای وجود ندارد؛ هر چیزی در دنیا تنها در تطابق با قوانین طبیعت حادث میشود.

اثبات طریحه [3]

بیایید فرض کنیم که هیچ علیتی وجود ندارد مگر آنچه که در تطابق با قوانین طبیعت است. در اینصورت، هر چیزی که اتفاق میافتد مستلزم یک وضعیت پیشین است که بر اساس آن ناگزیر بر طبق یک قاعده به دنبال میآید. اما وضعیت پیشین میبایست خود چیزی باشد که اتفاق افتاده است (به بودن آمدن در زمانی که قبلاً در آن نبوده)؛ چون اگر همواره وجود میداشت، میبایست تالی آنها همواره وجود میداشت، و نمیتوانست همینطور ناگهانی پیدا شده باشد. علیت علتی که بر اساس آن چیزی اتفاق میافتد خود، بنابراین، چیزی است که اتفاق افتاده است، که دوباره، در تطابق با قانون طبیعت، مستلزم یک وضعیت پیشین است و علیتی برایش، و این هم وضعیتی باز پیشین تر، و قس علی هذا. بنابراین، اگر هر چیزی تنها در تطابق با

قوانین طبیعت اتفاق میافتد، آنگاه همواره یک شروع نسبی¹ و نه هرگز اولین وجود خواهد داشت، و در نتیجه نه هرگز اکمالی برای زنجیره در سمت آن عللی که هر یک از دیگری ناشی میشود. اما قانون طبیعت دقیقاً همین است، که هیچ چیز بدون علنی که بقدر کافی بطور پیشاتجربی معین نباشد اتفاق نمیافتد. این حکم که میگوید هیچ علیتی ممکن نیست مگر در تطابق با قوانین طبیعت، هنگامیکه به جامعیت مطلق نامتناهی برده شود، بنابراین ناقض خود است؛ و لذا این نمیتواند، تنها نوع علیت محسوب شود.

پس، میباید علیتی را که بر اساس آن چیزی اتفاق میافتد فرض کنیم، که علت آن خود، در تطابق با قوانین لازم، توسط علت دیگری مقدم بر آن، معین نشده باشد، به این معنی که، یک بالبداهگی مطلق علت، که در آن زنجیره ای از مظاهر، که در تطابق با قوانین طبیعت پیش میرود، خود بخود شروع میشود. این همان آزادی متخطی *transcendental freedom* است، که بدون آن، حتی در جریان [عادی] طبیعت، زنجیره مظاهر در سمت علل هرگز نمیتواند کامل شود.

اثبات نقیض طریحه [3]

فرض کنید که آزادی به معنای متخطی آن وجود دارد، بمنزله نوعی خاص از علیت که در تطابق با آن اتفاقات در دنیا میتوانند پیدا شده باشند، یعنی، قدرتی برای شروع مطلق یک وضعیت، و لذا شروع مطلق زنجیره ای از پی آمد های آن وضعیت هم؛ آنگاه نتیجه این میشود که نه تنها یک زنجیره شروع مطلق خود را در این بالبداهگی خواهد داشت، بلکه خود تعیین این بالبداهگی برای شروع زنجیره، یعنی، خود علیت، دارای شروعی مطلق خواهد بود؛ هیچ مقدمی وجود نخواهد داشت که توسط آن این اتفاق، در تطابق با قوانینی ثابت معین شود. اما هر شروعی برای عمل، مستلزم وضعیت هنوز وارد عمل نشده علت است؛ و یک شروع دینامیکال عمل، اگر یک شروع اول هم باشد، مستلزم وضعیتی است که هیچ اتصال علت و معلولی با وضعیت پیشین علت ندارد، یعنی، بهیچ شکلی از آن ناشی نمیشود. آزادی متخطی بنابراین در نقطه مقابل قانون علیت است؛ و نوع اتصالی را که فرض میکند بین وضعیت های متوالی علل فعال وجود دارد هرگونه وحدت تجربه را غیرممکن میکند. نمیتوان آنرا در هیچ تجربه ای یافت، و لذا یک فقره تفکری پوچ است.

بنابراین، تنها در طبیعت، [نه در آزادی]، میباید بدنبال اتصال و ترتیب اتفاقات تکوینی باشیم. آزادی (مستقل) از قوانین طبیعت بی تردید رهایی از اجبار است، اما از قیادت هر قاعده ای هم. چون مجاز نیستیم که بگوییم قوانین آزادی در علیتی که در جریان طبیعت دیده میشود داخل شده، و با اینکار جای قوانین طبیعی را میگیرند. اگر آزادی در تطابق با قوانین معین میگردید، دیگر آزادی نبود؛ بلکه تنها میشد طبیعت با نامی دیگر. طبیعت و آزادی متخطی متفاوتند همانطور که قانون مندی و بی قانونی هستند. طبیعت بواقع وظیفه دشوار جستجوی دائمی ریشه حوادث را هر چه بالاتر در زنجیره علل، که علیت آنها همیشه مشروط است، بر عهده ادراک میگذارد. اما در عوض قول یک وحدت بی نقص را برای تجربه در تطابق با قوانین میدهد. توهم آزادی، از سوی دیگر، به ادراک جستجوگر یک نقطه استراحت در زنجیره علل میدهد، با هدایت اش بسوی یک علیت نامشروط که خود بخود شروع به عمل میکند. این علیت، اما، کور است، و آن قواعدی را که تنها توسط آنها یک تجربه منسجم و کامل ممکن میشود باطل میکند.

تأمل در مناقضت سوم

در طریحه [3]

فکر متخطی آزادی بهیچوجه تشکیل دهنده کل محتوای مفهوم علم انفسی آن عنوان نیست، که امری است عمدتاً تجربی. فکر متخطی تنها به معنای بالبداهگی مطلق یک عمل است، بمنزله زمینه صحیح انتساب پذیری آن. اما، این برای فلسفه، لغزشگاهی است واقعی؛ چون مشکلات برطرف نشدنی بر سر راه قبول هر یک از اینگونه انواع از علیت نامشروط وجود دارند. آنچه که همواره اینچنین زیاد استدلال جزری را در امر پرداختن به مسئله آزادی اراده، شرمنده نموده، وجه دقیقاً متخطی آن است. معضل، با نگاه درست، صرفاً این است: آیا میباید وجود قدرتی برای شروع بالبداهه زنجیره ای از چیزها یا وضعیت های متوالی را پذیرفت یا خیر. چگونه چنین قدرتی ممکن میشود سؤالی نیست که در این مورد نیاز به پاسخ، فراتر از رابطه با علیت در تطابق با قوانین طبیعت، داشته باشد. چون [همانطور که تشخیص دادیم]، میبایست با آن دانش پیشاتجربی که این نوع دوم علیت لازم بوده از پیش فرض شده باشد قانع بمانیم؛ به کمترین حدی قادر به فهم این نیستیم که چگونه ممکن میگردد که توسط یک وجود وجودی برای دیگری معین شود، و به این خاطر میبایست فقط توسط تجربه هدایت شویم. لزوم وجود یک شروع اولیه را، بدلیل آزادی، برای زنجیره ای از مظاهر ثابت کردیم که تنها تا جایی امکان دارد که لازم میگردد تا وجود یک مبداء برای دنیا را قابل فهم سازد؛ چون همه وضعیت های بعدی تالی میتوانند منتج از قوانین خالصاً طبیعی دانسته شوند. اما چون قدرت شروع بالبداهه یک زنجیره در زمان از آن راه ثابت شده است (گرچه نه فهمیده شده)، حال مجاز هم میگردد که وجود زنجیره های مختلف در جریان دنیا را که در علیت شروع خود بخودی خویش قادر

¹ [subalternen.]

هستند بپذیریم ، و به جوهرهای آنها داشتن قدرتی برای عمل بر مبنای آزادی را نسبت دهیم . و نمایااست به خود اجازه ممانعت از این نتیجه گیری بخاطر یک سوء برداشت بدهیم ، یعنی که ، چون یک زنجیره حادث در دنیا فقط میتواند یک شروع اولیه نسبی داشته باشد ، که همواره در دنیا مسبوق است به وضعیتی دیگر از چیزها ، پس هیچ شروع اولیه مطلق برای یک زنجیره در جریان دنیا ممکن نیست . چون شروع اولیه مطلق آنچه که ما اینجا در باره آن صحبت میکنیم شروعی در زمان نیست ، بلکه در علت . اگر ، بطور مثال ، در این لحظه از صندلی خود برخیزم ، در آزادی کامل ، بدون آنکه لزوماً در اثر علل طبیعی تصمیم به آن گرفته باشم ، آنگاه زنجیره ای جدید ، با همه پی آمدهای طبیعی اش الی نامتناهی ، شروع مطلق خویش را در این حادثه خواهد داشت ، گرچه در رابطه با زمان این حادثه تنها ادامه یک زنجیره قبلی است . زیرا این تصمیم و عمل من جزئی از توالی اثرات خالصاً طبیعی نبوده ، و یک ادامه صرف آنها نیستند . در رابطه با حادث شدن آن ، علل طبیعی هیچگونه اثر تعیین کننده ای مطلقاً بر آن ندارند . در واقع بدنبال آنها میآید ، اما بدون نشأت گرفتن از آنها ؛ و نتیجتاً ، در رابطه با علت و نه زمان ، میبایست یک شروع اولیه مطلق برای زنجیره ای از مظاهر نامیده شود .

این الزام استدلال ، که ما در زنجیره علل طبیعی ، بخاطر آزادی ، متوسل به یک شروع اولیه میشویم ، به فراوانی تأیید میشود وقتیکه میبینیم همه فلاسفه باستان ، به استثناء مکتب اپیکوریوس ، خود را مجبور میدیدند ، که وقتی حوادث کیهانی را توضیح میدهند ، یک محرک اولیه را فرض کنند ، یک علت آزاد عامل ، که اولین بار و از خود این زنجیره وضعیت ها را آغاز کرد . آنها برای قابل فهم نمودن یک شروع اولیه توسط خود نیروهای طبیعت تلاش نکردند .

در نقیض طرحه [3]

طرفدار یک طبیعت قادر مطلق (حاکمیت طبیعی متخطی) ، برای حفظ اعتقاد خویش در برابر حجج شبه عقلانی که برای حمایت از مکتب مخالف برای آزادی عنوان میشود ، بصورت زیر دلیل میآورد . اگر شما ، در رابطه با زمان ، هیچ چیز را بعنوان اولین از دید ریاضی در دنیا نمیپذیرید ، آنگاه دیگر هیچ نیازی نیست ، که در رابطه با علت ، بدنبال اولین از دید دینامیکی باشید . چه حقی دارید برای اختراع یک وضعیت اولیه دنیا ، و در نتیجه شروعی مطلق برای زنجیره دائماً روان مظاهر ، و از این راه تهیه مآوایی برای تخیلات خویش با حد گذاری برای طبیعت بی حدود ؟ از آنجاییکه جوهرها در دنیا همیشه وجود داشته اند - لافل وحدت تجربه چنین فرضی را لازم میکند - پس هیچ مشکلی برای این فرض وجود ندارد که تغییر وضعیت های آنان ، یعنی ، زنجیره ای از وضعیت هایشان ، نیز همواره وجود میداشته ، و بنابراین بدنبال یک شروع اولیه ، چه ریاضی و چه دینامیکی ، نمیآید بود . امکان چنین اشتقاق نامتناهی ، بدون یک عضو اول که برای آن همه مابقی تنها عقبه هستند ، برآستی نمیتواند ، از نظر ممکن بودنش ، قابل فهم گردد . اما اگر به این خاطر پذیرفتن این معما را در طبیعت رد میکنید ، آنگاه خود را مجبور به رد خیلی از خاصیتها و نیروهای ترکیبی بنیادی خواهید یافت ، که فهمشان به همان اندازه سخت هستند . حتی امکان خود تغییر هم میباید رد شود . چون اگر از راه تجربه مطمئن نمیشدید که تغییر بواقع اتفاق میافتد ، آنگاه هرگز موفق نمیگردیدید بطور پیشاتجربی امکان چنین دنباله بی پایانی از بودن و نبودن را از خود بسازید .

حتی اگر یک قدرت متخطی از آزادی مجاز شمرده شود ، که شروعی برای اتفاقات در دنیا را تأمین میکند ، این قدرت در هر صورت میباید بیرون دنیا باشد (گرچه اتخاذ هر فرضی از این گونه که بگوید مضاف بر حاصل جمع همه بدیهه های ممکن شعری وجود دارد که در هیچ ادراک حسی ممکن داده نمیشود ، هنوز خیلی جسورانه است) . اما نسبت دادن چنین قدرتی به خود جوهرها در دنیا ، هرگز نمیتواند مجاز باشد ؛ چون ، اگر چنین شود ، آن اتصال مابین مظاهر که بکدیگر را با الزام بر طبق قوانین جامع معین میکنند ، که ما آنرا طبیعت مینامیم ، و همراهش معیار برای حقیقت تجربی ، که توسط آن تجربه از رویا تمیز داده میشود ، تقریباً بالکل ناپدید خواهند شد . در کنار چنین قوه یاغی برای آزادی ، طبیعت [بمنزله یک نظام مرتب] بسختی قابل تصور است ؛ تأثیر اولی بلاوقه قوانین دومی را چنان تغییر خواهد داد که مظاهر که در جریان طبیعی خویش منظم و منسجم هستند تبدیل خواهند شد به اغتشاش و پراکندگی .

تعارض چهارم افکار متخطی Fourth Conflict of The Transcendental Ideas

طرحه Thesis [4]

به دنیا ، یا بصورت جزء آن و یا علت آن ، موجودی تعلق دارد که مطلقاً لازم میباشد .

نقیض طرحه Antithesis [4]

یک موجود مطلقاً لازم نه هیچ کجا در دنیا وجود دارد ، و نه در خارج دنیا بمنزله علت اش .

اثبات طریحه [4]

دنیای حسی، بمنزله حاصل جمع کلیه مظاهر، حاوی زنجیره ای از تغییرات است. چون بدون چنین زنجیره ای حتی مناب یک زمان مسلسل، بمنزله شرطی برای امکان دنیای حسی، به ما داده نخواهد شد.^a اما هر تغییری تحت شرط آن قرار دارد، که در زمان مقدم بر آن بوده و آنرا لازم میکند. با اینحال هر مشروطی که داده میشود، در رابطه با وجودش، مستلزم تکمیل زنجیره ای از شروط تا نامشروط است، که خود مطلقاً لازم میباشد. حال که تغییر در واقع پی آمدی برای مطلقاً لازم است، پس وجود چیزی مطلقاً لازم میباشد تضمین شده باشد. اما این وجود لازم خود به دنیای حسی تعلق دارد. چون اگر بیرون از آن دنیا میبود، زنجیره تغییرات در دنیا شروع خویش را از علتی لازم می‌گرفت که خود به دنیای حسی تعلق نداشت. این، اما، غیرممکن است. چون از آنجاییکه شروع یک زنجیره در زمان تنها توسط آنچه که در زمان مقدم بر آن است معین میشود، بالاترین شرط شروع یک زنجیره از تغییرات میباشد در زمانی باشد که زنجیره هنوز وجود نمیداشت (چون یک شروع وجودی است که پیش از آن زمانی هست که در آن زمان چیزی که شروع میشود هنوز وجود ندارد). بنابراین علت لازم تغییرات، و در نتیجه خود علت، میباشد به زمانی و نیز مظهری تعلق داشته باشند - زمان که تنها بعنوان قالب مظهر امکان دارد. در نتیجه، چنین علتی نمیتواند جدا از آن حاصل جمع همه مظاهر که دنیای حسی را تشکیل میدهد به تفکر بیاید. بنابراین چیزی مطلقاً لازم در خود دنیا وجود دارد، چه این یک چیز کل زنجیره تغییرات باشد و چه جزئی از زنجیره.

اثبات نقیض طریحه [4]

اگر فرض کنیم که دنیا خود لازم است، یا اینکه یک موجود لازم در آن وجود دارد، آنگاه دو شق خواهیم داشت. یا شروعی در زنجیره تغییرات وجود دارد که مطلقاً لازم است، و لذا بدون علت میباشد، یا زنجیره خود بدون هر شروعی بوده، و گرچه محتمل و مشروط در همه اجزاء خویش است، نهایتاً، بعنوان یک کل، مطلقاً لازم و نامشروط میباشد. شق اول، اما، در تعارض است با قانون دینامیکی تعیین کل مظاهر در زمان؛ و شق دوم ناقض خویش، زیرا وجود یک زنجیره¹ اگر که تک تک اعضایش² بلااستثناء لازم نباشند، نمیتواند لازم شمرده شود.

اگر، از سوی دیگر، فرض کنیم که علتی مطلقاً لازم برای دنیا در خارج آن وجود دارد، آنگاه این علت، بمنزله عالیترین عضو در زنجیره علل تغییرات در دنیا، میباشد وجود دومی و زنجیره آنها را شروع کند.^b اما این علت میباشد خود شروع به عمل کند، و علت اش بنابراین میباشد در زمان باشد، و نیز متعلق به حاصل جمع مظاهر، یعنی، به دنیا. در نتیجه خود آن، علت، بیرون از دنیا قرار نخواهد داشت - که با فرض ما در تناقض است. بنابراین نه در دنیا، و نه بیرون دنیا (هرچند در رابطه علی با آن)، هیچ موجود مطلقاً لازمی وجود ندارد.

تأمل در مناقضت چهارم

در طریحه [4]

جهت اثبات وجود برای یک وجود لازم نمیبایست، در این رابطه، هیچ حجتی مگر تکوینی را بکار بگیریم، یعنی آنهاپیکه، از مشروط در [عرصه] مظهر به نامشروط در مفهوم صعود میکنند، با احتساب این دومی به عنوان شرط لازم تمامیت مطلق زنجیره. یافتن اثبات برای این از فکر صرف وجود متعالی supreme being متعلق است به اصلی دیگر از استدلال، و میباشد جداگانه مورد بررسی قرار بگیرد.

برهان تکوینی بحث، برای اثبات یک وجود لازم، میباشد این را که این وجود آیا خود دنیا است یا چیزی جدا از آن بدون تصمیم بگذارد. برای استقرار نظر دوم، نیاز به اصولی خواهیم داشت که تکوینی نبوده و در زنجیره مظاهر ادامه نمیدهند.

^a زمان، بمنزله شرط قالبی امکان تغییرات، برآستی بطور عینی مقدم است بر آنها؛ بطور غیرعینی، اما، در آگاهی بالفعل، مناب زمان، مانند هر چیز دیگر، تنها در اتصال با ادراکات حسی داده میشود. [پایان زیر نویس a]

^b کلمه "شروع" به دو معنا بکار رفته است؛ اول بمنزله فعال، که اشاره دارد به اینکه زنجیره ای از وضعیت ها را بعنوان علت شروع (انشاء) میکند که معلول اش هستند؛ دوم بمنزله منفعل، که اشاره دارد به علتی که شروع میکند به عمل کردن (نشأت) در خود علت. در اینجا از اولی به دومی استدلال میکنم. [پایان زیر نویس b]

¹ [Menge.]

² [Teil.]

چون میباید مفاهیم وجودهای محتمل بطور عام را بکار بگیریم (بعنوان مشعرات فقط ادراک) و یک اصلی که ما را قادر خواهد کرد به اتصال اینها، توسط مفاهیم صرف، با وجودی لازم. لیکن این متعلق است به یک فلسفه خاکی؛ و این را هنوز در موقعیتی نیستیم که مورد بحث قرار بدهیم.

اگر برهان خود را بصورت تکوینی آغاز کرده، آنرا بر پایه زنجیره مظاهر و انکفاء در آن بر طبق قوانین تجربی علیت قرار بدهیم، آنگاه نمیبایست بعداً ناگهان از این شکل احتجاج، برویم بسمت چیزی که عضوی از آن زنجیره نیست. به هر چیز که شرط محسوب شود میباید دقیقاً همانطور بنگریم که به رابطه مشروط با شرطش در زنجیره ای که قرار است ما را با پیشروی بلاانقطاع به شرط متعالی ببرد. پس، اگر، این رابطه حسی است و در محدوده توظیف تجربی ممکن ادراک، آنگاه شرط متعالی یا علت میتواند انکفاء را به ختمی تنها در تطابق با قوانین شعور حسی برساند، و لذا تنها تاجاییکه خودش به زنجیره زمانی تعلق دارد. وجود لازم بنابراین میبایست عالیترین عضو زنجیره تکوینی محسوب گردد.

بااینحال بعضی متفکرین برای خود این آزادی را قائل شده اند که چنین جنگلی ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) را بوجود بیاورند. از تغییرات در دنیا احتمال تجربی شان را نتیجه گرفتند، یعنی، وابستگی آنها را به علل تجربیاً تعیین کننده، و بدین ترتیب زنجیره ای صعودی از شروط تجربی بدست آوردند. و تا آنجا کارشان درست بود. اما چون نتوانستند در چنین زنجیره ای هیچ شروع اولیه ای بیابند، یا هیچ بالاترین عضوی، ناگهان مفهوم تجربی احتمال را رها کرده، و روی آوردند به مقوله بحث، که سپس منجر گردید به یک زنجیره اکیداً نکائی که اکمال اش مبتنی بود بر علتی مطلقاً لازم. از آنجاییکه این علت مقید به هیچگونه شرط حسی نبود، از آن شرط زمانی هم که میگفت، علیت اش خود میباید دارای شروعی باشد، آزاد بود. اما چنین کاری بکلی نامشروع است، همانطور که از حاصل اش بر میآید.

در معنای دقیق مقوله، محتمل contingent برای این چنین نامیده میشود که نقیض اش ممکن است. اما نمیتوانیم از احتمال تجربی حجتی برای احتمال نکائی بیاوریم. وقتی چیزی تغییر میکند، خلاف وضعیت اش در زمانی دیگر واقعیت دارد، و در نتیجه ممکن است. این وضعیت حاضر، اما، نقیض وضعیت پیشین نیست. برای بدست آوردن چنین نقیضی میباید بفهمیم، که در همان زمانیکه در آن وضعیت قبلی بود، مخالفش میتواند در جایش باشد، و این هرگز نمیتواند از [واقعیت] تغییر نتیجه گرفته شود. یک جسم ($A =$) که در حرکت بوده به سکون میرسد ($non - A =$). اما از این واقعیت که یک وضعیت مخالف وضعیت A بدنبال وضعیت A میآید، نمیتوانیم دلیل بیاوریم که نقیض A ممکن است، و نتیجتاً A محتمل. برای اثبات چنین موضوعی، میبایست نشان داده شود که بجای حرکت، و در زمانیکه واقع گردید، میتواند در سکون باشد. همه آنچه که میدانیم این است که سکون وقتیکه در پی حرکت آمد واقعیت داشت، و بنابراین همانطور ممکن بود. حرکت در یک زمان و سکون در زمان دیگر با هم بصورت نقیض ارتباط ندارند. در نتیجه توالی تعینات مخالف، یعنی، تغییر، بهیچوجه احتمال از آن نوع که در مفاهیم ادراک بحث ارائه شده نیست و لذا قادر نیست ما را به وجود یک وجود لازم برساند، آنطور که در حیث بحثاً نکائی فهمیده میشود. تغییر تنها احتمال تجربی را ثابت میکند؛ یعنی، وضعیت جدید، در غیاب علتی که به زمان قبل تعلق دارد، هرگز نمیتوانست بخودی خود اتفاق افتاده باشد. چنین است آن شرطی که قانون علیت مقرر میدارد. این علت، حتی اگر از دید مطلقاً لازم به آن نگاه شود، میبایست بنابراین طوری باشد که در زمان یافت گردد، و میبایست متعلق باشد به زنجیره مظاهر.

در نقیض طریحه [4]

مشکلات در راه تصدیق وجود یک بالاترین علت مطلقاً لازم، که ما فرض میکنیم با صعود در زنجیره مظاهر آن را خواهیم یافت، نمیتوانند آنطوری باشند که در رابطه با مفاهیم صرف وجود لازم یک چیز بطورعام پیدا میشوند. بنابراین، این مشکلات علم الوجودی ontological نیستند، بلکه میبایست مربوط باشند به اتصال علی زنجیره ای از مظاهر که برایش میباید شرطی مفروض گردد که خود نامشروط است، و نیز باید تکوینی بوده، و ربط پیدا کند به قوانین تجربی. میبایست نشان داده شود که انکفاء در زنجیره علل (در دنیای حسی) هرگز به یک شرط تجربی نامشروط ختم نمیشود، و حجت تکوینی از محتمل بودن وضعیت های دنیا، آنطور که تغییراتشان نشان میدهند، فرض کردن یک علت اول و مؤسس مطلق برای زنجیره را پشتیبانی نمیکند.

در این مناقض وضعیت عجب پیش آمده است. از همان منبایی که، در طریحه، وجود یک موجود جزئی استنتاج میشود، عدم وجود اش در نقیض طریحه هم استنتاج میگردد، و با همان قاطعیت. ابتدا اطمینان یافتیم که یک موجود لازم وجود دارد چون کل زمان منقضی شامل زنجیره کل شروط و در نتیجه همچنین نامشروط (یعنی، لازم) است؛ و حالا مطمئن شدیم که هیچ موجود لازمی وجود ندارد، و دقیقاً به این دلیل که کل زمان منقضی شامل زنجیره کل شروط میگردد (که بنابراین همگی خود بدون استثناء مشروط هستند). توضیح آن چنین است. حجت اول تنها تمامیت مطلق زنجیره شروط را که یکدیگر را در زمان معین میکنند بحساب میآورد، و بدین ترتیب میرسد به آنچه که نامشروط است و لازم. حجت دوم، از سوی دیگر، احتمال هر چیزی را که در زنجیره زمانی معین میشود بحساب میآورد (هر چیزیکه پس از زمانی میآید که در آن زمان شرط میباید خود دوباره بعنوان مشروط معین گردد)، و با این دید هر چیز نامشروط و کل الزام مطلق ناپدید میگردد. نهایتاً، اسلوب حجت در هر دو مورد تماماً در همخوانی حتی با استدلال عادی انسانی است، که اغلب بعلت بررسی مشعر

خود از دو دیدگاه متفاوت در تعارض با خویش قرار میگیرد. M. de Mairan¹ مجادله بین دو منجم مشهور را، که از مشکلی مشابه در رابطه با دو دیدگاه برخاسته بود، پدیده ای بقدر کافی جالب برای نوشتن رساله ای خاص در آن باره یافت. یکی میگفت که ماه بدور محور خود میچرخد، چون همواره همان سمت خود را به زمین مینمایاند. دیگری نتیجه ای برعکس میگرفت که ماه بدور محور خود نمیچرخد، زیرا همواره همان سمت را به زمین مینمایاند. هر دو استنتاج، با توجه به آن دیدگاهی که هر کدام برای رصد حرکت ماه انتخاب میکردند، صحیح بودند.

The Antinomy Of Pure Reason

SECTION III.

The Interest Of Reason In These Conflicts

بخش 3.

علاقه استدلال در این تعارضات

اکنون ما بطور کامل بازی تجادلی افکار تکوینی را در مقابل خویش داریم. افکار ideas چنان هستند که مشعری متناسب با آنها هرگز نمیتواند در هیچ تجربه ای داده شود، و اینکه حتی در تفکر هم استدلال ناتوان از همخوان نمودن شان با قوانین جامع طبیعت است. با اینهمه آنها بدون سبب به ذهن خطور نمیکنند. استدلال، در پیشروی مدام ترکیب تجربی، الزاماً به آنها هدایت میشود هرگاه که تلاش میکند از کل شروط آزاد گردیده و در تمامیت نامشروط اش آنچه را که بر اساس قواعد تجربه هرگز مگر بصورت مشروط نمیتواند معین شود بفهمد. این مؤکدات شبه عقلانی به همان تعداد تلاش هایی هستند که برای حل چهار معضل طبیعی و غیرقابل اجتناب استدلال انجام میگیرند. دقیقاً هم به همان تعداد، نه بیشتر و نه کمتر، بخاطر این واقعیت که دقیقاً چهار زنجیره پیش فرض های ترکیبی وجود دارند که حدود پیشاتجربی را برای ترکیبات تجربی مقرر میکنند.

مستمسکات متکبرانه استدلال را، هنگامیکه برای گسترش عرصه خویش ورای کلیه حدود تجربه تلاش میکند، تنها در دستورات خشکی که صرفاً حاوی زمینه ادعاهای مشروعهشان هستند ارائه داده ایم. همانطور که برزنده فلسفه متخطی است، آنها از کلیه وجوه تجربی محرومند، هرچند که تنها در رابطه با آنها است که همه شکوه شان میتواند نشان داده شود. اما در این کاربرد تجربی، و در گسترش پیشرونده توطیف استدلال، فلسفه، با شروع در عرصه تجربیات ما و اوج گیری مداوم بسوی این افکار شامخ، جلال و قدری را به نمایش میگذارد، که اگر در ادعاهایش موفق میگردید، میتوانست همه علوم دیگر بشر را با فاصله ای زیاد پشت سر خود بگذارد. چون پایه ای مطمئن را برای عالیترین انتظارات ما در رابطه با آن اهداف نهایی بشارت میدهد که در راه اش همه تلاش های استدلال میبایست نهایتاً بهم برسند. آیا دنیا شروعی [در زمان] دارد و حدی برای وسعت خویش در مکان؛ آیا جایی، و شاید در نفس متفکر خود من، وحدتی غیرقابل تقسیم و انهدام، میتوان یافت، یا هیچ چیز مگر تقسیم پذیر و گذرا؛ آیا در اعمال خود آزاد هستم یا، همانند دیگر موجودات، با دستان طبیعت و تقدیر هدایت میشوم؛ آیا بالاخره علتی متعالی برای دنیا وجود دارد، یا آیا چیزهای طبیعت و نظم شان میبایست بعنوان مشعر غایی به کار تفکر پایان بدهند - مشعری که حتی در حشرات هم نمیتوان هرگز از آن تخطی کرد: اینها مسائلی هستند که در مقابل حل شان ریاضیدانان حاضرند همه علم خویش را با خوشحالی تمام بدهند. چون ریاضی نمیتواند در رابطه با آن اهداف متعالی که به بیشترین حد مورد توجه بشریت هستند پاسخی قانع کننده بدهد. و با اینهمه کل جلال ریاضیات (افتخار استدلال بشری) مبتنی بر این است، که استدلال را بسوی دانش از طبیعت در نظم و نسق اش هدایت میکند - چه به چیزهای بزرگ در آن و چه به چیزهای کوچک - و در وحدت استثنائی نیروهای محرکه اش، بنابراین به درجه ای از بصیرت که بمراتب بالاتر است از هر کاری که بتوان از فلسفه مبتنی بر تجربه عادی انتظار داشت؛ و بدین ترتیب فرصت و تشجیع برای توظیفی از استدلال ورای هر تجربه ای داده، و همزمان عالیترین مواد را برای پشتیبانی بررسی هایش در اختیار آن میگذارد - تا جاییکه خصوصیات شان اجازه میدهد - بکمک بدیهه های مقتضی.

با آسف برای حزر، لیکن بهجت شاید برای علائق عملی بشریت، استدلال، در وسط بالاترین انتظاراتش، خود را چنان در اثر تعارض حجج متخالف در خطر میبیند، که نه غرورش و نه امنیتش به آن این اجازه را میدهد که عقب کشیده و با بینفاوتی این منازعه را یک مرافعه تصنعی صرف تلقی کند؛ و حتی کمتر از آن در موقعیتی قرار دارد که بتواند فرمان صلح بدهد، که خود مستقیماً در موضوع دعوا ذینفع است. با این حساب، کاری برای استدلال باقی نمیماند مگر اینکه

¹ [J. J. D. de Mairan (1678-1771)].

ببیند آیا منشاء این تعارض ، که در اثر اش بر علیه خویش متفرق شده ، شاید از یک اسانه ادراک صرف برآمده باشد . در چنین تفحصی هر دو طرف ، از قضا ، میبایست ادعاهای متکبرانه را فدا کنند ؛ تا اینکه حاکمیتی¹ صلح آمیز و با دوام برای استدلال بر ادراک و این حس ها از این راه آغاز شود .

در حال حاضر میباید این تفحص را به تعویق بیاوریم ، اول از همه به این خاطر که ببینیم جنگیدن بنفع کدام طرف را میبایست ارجح بدانیم ، آیا برای انتخاب بین طرفین معارض اجباری داریم . طرح این سؤال ، که اگر تنها علائق خویش را در نظر بگیریم و نه ملاک منطقی حقیقت را چگونه میبایست پیش برویم ، هیچ چیز را در رابطه با حقوق مورد مناقشه بین طرفین مشخص نخواهد کرد ، اما این حسن را دارد ، که ما را قادر میسازد بفهمیم چرا شرکت کنندگان در این دعوا ، هر چند نه متأثر از هیچگونه بصیرت عالی در موضوع مورد مناقشه ، ترجیح به جنگیدن به نفع یک طرف بجای طرف دیگر دادند . همچنین روشنی خواهد انداخت بر تعدادی از نکات فرعی ، بطور مثال ، تعصب داغ یک طرف و وثوق آرام طرف دیگر ؛ و توضیح خواهد داد که چرا دنیا یک طرف را با ستایشی مشتاقانه بزرگ داشته ، و در حق دیگری با حدت غرض میورزد .

مقایسه اصولی که نقطه آغاز دو طرف را تشکیل میدهند ، همانطور که خواهیم دید ، آنچیزی است که ما را قادر میسازد تا آن دیدگاهی را مشخص کنیم که این تفحص مقدماتی تنها از آن زاویه میتواند با عمق لازم به انجام برسد . در مؤکدات نقیض طریحه ها تجانسی کامل در شیوه تفکر و وحدت کامل شعارها ، یعنی ، اصلی از تجربه گرایی بحث ، را مشاهده میکنیم ، که نه تنها در مورد توضیح مظاهر درون دنیا بکار رفته اند ، بلکه ایضاً در حل افکار متخطی خود دنیا ، در تمامیت اش . مؤکدات طریحه ها ، اما ، علاوه بر آن شکل تجربی توضیح بکار گرفته شده در درون زنجیره مظاهر ، متضمن شروعهای ذکائی² هم هستند ؛ و به این اندازه حکمت اش التقاطی است .³ از آنجاییکه خصوصیت بنیادی و ممیزه اش پیش فرض کردن شروع های ذکائی است ، آنرا جزمگرایی استدلال بحث خواهم نامید .

در کار تعیین افکار تکوینی ، در طرف جزمگرایی اینها را پیدا میکنیم ، یعنی ، در طرف طریحه :

اولاً ، نوعی علائق عملی که در آن هر انسان نیک سرشتی ، اگر از آنچه که حقیقتاً برایش مهم است درک داشته باشد ، آنرا صمیمانه با دیگران در میان میگذارد . اینکه دنیا یک شروع دارد ، اینکه نفس متفکر من طبیعتی ساده و در نتیجه غیرقابل انهدام دارد ، اینکه در اعمال داوطلبانه خویش آزاد بوده و مافوق جبر طبیعت صعود میکند ، و بالاخره اینکه کل نظم در چیزهایی که دنیا را تشکیل میدهند بخاطر یک وجود ازلی است ،⁴ که از آن هر چیزی وحدت و اتصال هدف دار خود را میگیرد - اینها تعدادی از سنگ شالوده های اخلاق و دین هستند . نقیض طریحه همه این تکیه گاه ها را از دست ما میرباید ، یا لاقلاً بنظر میآید که چنین میکند .

ثانیاً ، استدلال یک علاقه حزری در طرف طریحه دارد . هنگامیکه افکار متخطی مسلم فرض شده و بروش مقرر در طریحه بکار گرفته میشوند ، کل سلسله شروط و اشتقاق مشروط میتواند بطور کاملاً پیشاتجربی فهمیده شود . چون ما ایضاً از نامشروط آغاز میکنیم . چنین چیزی در نقیض طریحه انجام نمیگیرد ، که از این حیث در وضعی جدی است . در مورد سؤال در باره شروط ترکیب خویش هیچ پاسخی نمیتواند بدهد که بی پایان دوباره به تجدید همان تفحص منجر نشود . بر طبق نقیض طریحه ، هر شروع معینی ما را مجبور میکند به رفتن بسوی بازهم یکی بالاتر ؛ هر جزئی منجر میشود به جزئی کوچکتر ، هر اتفاقی مسبوق است به اتفاقی دیگر بمنزله علت خویش ؛ و شروط وجود بطور عام همیشه بازهم مبتنی هستند بر شروط دیگر ، بدون یافتن جای پا و پشتیبانی در هیچ چیز قائم بذات ، بعنوان وجود ازلی .

ثالثاً ، طریحه از محبوبیت نیز بر خوردار است ؛ و این مطمئناً بخش کوچکی از ادعایش برای جذابیت نیست . فهم عادی کوچکترین مشکلی در فکر شروع نامشروط کلیه ترکیب ها ندارد . با بیشتر عادت داشتن به نزول در پی آمدها بجای صعود به زمینه ها ، بر سر امکان وجود مطلقاً اول تردید نمیکند ؛ برعکس ، در چنین مفاهیمی احساس راحتی میباید ، و همزمان نقطه ثابتی که طناب هادی حرکاتش بتواند به آن متصل شود . در صعود بیوقفه از مشروط به شرط ، با همیشه یک پا در هوا ، هیچ رضایتی نمیتوان یافت .

در تعیین افکار تکوینی ، در طرف تجربه گرایی ، یعنی طرف نقیض طریحه ، میبایم : اولاً ، نه آن علاقه عملی را (بخاطر اصول بحث استدلال) که در طریحه توسط اخلاق و دین تأمین میگردد . بلکه برعکس ، تجربه گرایی بحث باعث محرومیت شان از هر قدرت و تأثیری میشود . اگر وجودی ازلی بغیر از دنیا وجود نداشته باشد ، اگر دنیا بدون شروع و در نتیجه بدون یک خالق باشد ، اگر اراده ما آزاد نباشد ، اگر ضمیر همچون ماده تقسیم و فنا پذیر باشد ، آنگاه افکار و اصول اخلاقی همگی اعتبار خویش را از دست داده ، و در سرنوشت آن افکار متخطی شریک میشوند که پایه های نظری شان بودند .

اما ثانیاً ، در عوض ، تجربه گرایی منافی برای علائق حزری⁵ استدلال دارد ، که بسیار جذاب بوده و بمراتب از آنهایکه آموزش جزمی میتواند در باره افکار استدلال عرضه کند برتری دارند . بر طبق اصل تجربه گرایی ادراک همواره در جای

¹ [Regiment .]

² [intellektuelle Anfänge .]

³ [nicht einfach .]

⁴ [Urwesen .]

⁵ ["Speculative" means for Kant theoretical , in distinction from the "practical" .]

صحیح خویش قرار میگیرد، یعنی، عرصه تجربیات اصالتاً ممکن، مشغول بررسی قوانین آنها، و بکمک این قوانین قادر شدن به گسترش بیکران دانش قابل فهم و مطمئنی که عرضه میکند. در اینجا هر شعری، هم مستقلاً و هم در روابطش، میتواند و میبایست در بدیهه به نیابت بیاید، یا لااقل در مفاهیمی که برای آنها تصورات مربوطه بتوانند بروشنی و تمیز در بدیهه های مشابه داده شده تأمین گردند. لزومی برای ترک زنجیره نظم طبیعی و توسل به افکار نیست، که مشعراتش ناشناخته اند، چون، بعنوان فقرات تفکری صرف، هرگز نمیتوانند داده شوند. برآستی که، ادراک مجاز نیست کار مناسب حال خویش را رها کرده، و با تظاهر به کامل نمودن اش وارد فضای استدلال کمالی *idealising* و مفاهیم خاطی شود - فضایی که در آن دیگر برایش لزومی ندارد تا به مشاهده و بررسی بر طبق قوانین طبیعت پردازد، بلکه تنها تفکر کند و اختراع،¹ با اطمینان به اینکه آنها نمیتوانند توسط واقعیت های طبیعت رد شوند، مفید به شواهد آنها نباشد، بلکه به خود اجازه دهد آنها را دور زده یا حتی تابع یک قدرت بالاتر نماید، یعنی، کاری که استدلال بحث میکند.

بنابراین، تجربه گرا هرگز اجازه نخواهد داد که هیچ برهه ای از طبیعت بعنوان اولین مطلق، یا هیچ حدی برای بصیرتش در گستره طبیعت بعنوان وسیعترین ممکن بحساب بیاید. و همچنین اجازه هیچ انتقالی را نخواهد داد از مشعرات طبیعت - که او میتواند بکمک مشاهده و ریاضیات تحلیل کرده، و بطور ترکیبی در بدیهه معین کند (اجسام) - به آنهایی که نه حس و نه تخیل قادر است در واقعیت ارائه نماید (بسیط). و نیز زیر بار مشروعیت فرض هیچ قدرتی در خود طبیعت هم که مستقل از قوانین طبیعت عمل کند نخواهد رفت (آزادی)، که با اینکار در وظیفه ادراک، که همانا بررسی بر طبق قواعد لازم است، منشاء مظاهر را بزور وارد کند. و، در آخر، قبول نخواهد کرد که علتی را میباید هرگز در بیرون طبیعت جست، در وجودی جزئی. ما چیزی نمیدانیم مگر طبیعت، زیرا تنها آن است که میتواند به ما مشعرات را ارائه کرده و در رابطه با قوانین شان هدایت کند.

اگر فیلسوف تجربی هیچ هدفی از مطرح کردن نقیض خویش برای طریحه نداشت مگر مهار شتابزدگی و جسارت آنهایکه آنقدر رسالت راستین استدلال را تحریف کردند که ادعای توخالی داشتن بصیرت و دانش را بکنند درست در جاییکه بصیرت و دانش حقیقی خاتمه مییابد، و آنچه را که تنها در رابطه با امور عملی معتبر است بعنوان پیشبرد علائق حزری بنمایاند (تا، برای سهولت کار خویش، رشته تفحصات فیزیکی را گسسته، و سپس در لباس توسعه دانش آنها به افکار متخطی گره بزنند، توسط چیزیکه ما در موردش حقیقتاً تنها این را میدانیم که هیچ نمیدانیم)؛ بنظرم، اگر تجربه گرا با این راضی میبود، آنگاه اصل او سرمشقی میشد که راه اعتدال در ادعاهایمان را توصیه میکرد، اعتدال در اظهارات مان، و نیز همزمان بیشترین وسعت ممکن برای ادراک مان، بکمک معلمی که بشایستگی برایمان معین شده، یعنی، تجربه. اگر روش ما چنین میبود، نمیبایست در را بر روی بکارگیری پیش فرض های ذکاتی و باور بی نیاز از دلیل *faith* در جهت علائق عملی خود میبستیم؛ فقط آنها نباید هرگز مجاز گردند که عنوان و منزلت علم و بصیرت عقلانی را به خود بدهند. دانش، که در دانش حزری است، هیچ شعری نمیتواند داشته باشد مگر آنچه که توسط تجربه داده میشود؛ اگر از حدودی که بدین ترتیب گذاشته میشوند تخطی کنیم، آنگاه آن ترکیبی که مستقل از تجربه، بدنبال نوع جدیدی از دانش است، فاقد آن زیر بنای از بدیهه خواهد شد که تنها بر آن اساس میتواند به تجربه بیاید.

اما وقتی که تجربه گرایی خود، همانطور که اغلب اتفاق میافتد، در رفتار خویش نسبت به افکار *ideas* جزمی گردیده، و با اطمینان هر آنچه را که ورای فضای دانش بدیهه ای آن قرار دارد انکار میکند، آنگاه به همان تقاضا برای اعتدال خیانت کرده است؛ و این بخاطر صدمه غیرقابل جبرانی که از این راه به علائق عملی استدلال وارد میشود، کاری است بسیار قابل سرزنش.

تضاد بین تعالیم اپیکوریوس Epicurus^a و افلاطون Plato طبیعتی دارد بصورت زیر.

هر دو این دو نوع فلسفه بیشتر از آنچه که میدانند میگویند. اپیکوریوس دانش را تشویق کرده و پیش میرود، هرچند با تبعیض بنفع امور عملی؛ افلاطون اصول عملی فوق العاده ای ارائه میکند، اما اجازه میدهد که استدلال در توضیح کمالی

^a هرچند، هنوز مورد بحث است که اپیکوریوس آیا هرگز این اصول را بعنوان مؤکدات عینی مطرح کرد یا خیر. اگر بواقع آنها برای او چیزی بیشتر از شعارهایی برای توظیف حزری استدلال نبودند، آنگاه از این دید او روح فیلسوفانه اصیلی بالاتر از همه فلاسفه عهد باستان نشان داد. که، در توضیح مظاهر، میباید چنان پیش برویم که انگار عرصه تحقیق ما در احاطه هیچ حدی و یا شروعی برای دنیا نیست؛ که میباید فرض کنیم که مصالحی که دنیا را تشکیل میدهند آنطوری هستند که اگر بخواهیم از آنها در تجربه بیاموزیم میباید باشند؛ که میبایست هیچ شکلی را برای تولید حوادث فرض مسلم ندانیم مگر آنهایکه قادرشان میسازند تا از طریق قوانین غیرقابل تغییر طبیعت معین [دانسته] شوند؛ و در آخر که هیچ استفاده ای از علتی جدا از دنیا نباید بعمل بیاید - همه این اصول هنوز [ارزش خود را حفظ میکنند]. آنها اصول بسیار محکمی برای گسترش افق فلسفه حزری هستند (هرچند که بندرت لحاظ میگردند)، در حالیکه همزمان [ما را قادر میسازند] برای کشف اصول اخلاقی بدون اینکه برای این کشف متکی باشیم به منابع غریب [یعنی، غیر اخلاقی، نظری]؛ و بهیچوجه بدین معنا نیست که آنهایکه از ما میخواهند این احکام جزمی [که حدی و شروعی برای دنیا وجود دارد، علتی آسمانی و غیره] را، مادامیکه به حزر صرف میپردازیم، کنار بگذاریم، بحق میتوانند متهم به داشتن خواست انکار شان بشوند. [پایان زیر نویس a]

¹ [dichten.]

مظاهر طبیعی راه گزافه بود، که در رابطه با آن تنها یک دانش حزری برایمان مقدور است - با چشم بستن بر تفحص فیزیکی. بالاخره، در ارتباط با عامل سومی که میبایست برای انتخاب مقدماتی بین طرفین معارض لحاظ شود، فوق العاده شگفت انگیز است که تجربه گرایی میبایست اینچنین در همه جا نامحبوب باشد. ادراک عادی، میتوان فهمید که، مشتاقانه برنامه ای را برمیگزیند که بشارت اقناعش را توسط صرفاً دانش تجربی و اتصالات عقلانی روشن در آن بدهد - در ترجیح بر جزمگرایی متخطی که او را مجبور میکند به صعود به سطح مفاهیمی که بسیار از حد بصیرت و قوای عقلانی بیشتر تفکر کنندگان مجرب هم بالاتر است. اما این دقیقاً همان چیزی است که چنین جزمگرایی ای به ادراک عادی فرمان میدهد. علیرغم اینکه او آنگاه خود را در وضعی مییابد که بیشتر آموختگان هم نمیتوانند سودی از آن ببرند. اگر او از این مطالب هیچ یا کمی میفهمد، آنگاه هیچکس نمیتواند ادعای درکی خیلی بیشتر از آن بکند؛ و گرچه در رابطه با آنها او نمیتواند خود را با آن روش صحیح مدرسی که افراد تعلیم دیده دارند بیان کند، اما هیچ پایانی برای حجج بظاهر قانع کننده ای که میتواند عرضه کند وجود نداشته، همینطور پرت و پلا میگوید مثل اینکه در وسط افکار صرف میچرخد، که در باره آنها هیچکس هیچ چیز نمیداند، و در رابطه با آنها آزاد است که هر حدی از فصاحت را بکار بگیرد؛ در حالیکه وقتی مطالبی که تفحص طبیعت را دخیل میکنند مورد بحث هستند، او میبایست ساکت مانده و بی دانشی خویش را بپذیرد. بدین صورت نخوت و راحت طلبی در پشتیبانی آتشین از این اصول دست بدست هم میدهند. بعلاوه، گرچه فیلسوف پذیرش یک اصل را که نمیتواند برایش هیچ دلیلی بیاورد بسیار سخت مییابد، حتی بیشتر از آن در مورد توظیف این اصول و قنیه واقعیت عینی آنها را نمیتواند برقرار سازد، اما برای ادراک عادی هیچ چیز بیشتر از اینها معمول نیست. او اصرار بر داشتن چیزی دارد که میتواند بر اساس آن شروعی همراه با اطمینان داشته باشد. سختی حتی فهم این نقطه شروع از پیش فرض شده خیالش را نمی آزارد. چون نمیداند که معنای واقعی فهم چیست، هرگز برایش پیش نمیآید که تأملی بر مفروضات بکند؛ هر آنچه را که برایش از راه استعمال فراوان آشنا بنظر برسد میپذیرد. برای ادراک عادی، برآستی، همه علائق حزری در مقابل علائق عملی رنگ میبازند؛ و خیال میکند که آنچه را که ترس ها و امیدهای باعث میگردند فرض کند یا معتقد شود میفهمد و میداند. بنابراین تجربه گرایی بکلی از محبوبیت استدلال متخطیانه کمالی خالی است؛¹ و هر چقدر هم این تجربه گرایی² نسبت به بالاترین اصول عملی مغرض باشد، باز هم هیچ ترسی از اینکه هرگز از محدوده مدارس بیرون بیاید وجود ندارد، و اینکه هیچ تأثیر قابلی در زندگی عادی گذارده یا محبوبیتی واقعی بین مردم بدست آورد.

استدلال انسان در طبیعت خویش معمارانه architectonic است. یعنی اینکه، همه دانش های ما را چنین بحساب میآورد که متعلقند به یک نظام ممکن، و لذا تنها به آن اصولی اجازه میدهد که بهیچوجه ادغام برای هر دانشی که کسب میکنیم را با دانشی دیگر در یک نظام ناممکن نسازد. لیکن احکام نقیض طریحه از نوعی هستند که تکمیل عمارت دانش را کاملاً ناممکن میسازند. آنها میگویند که همیشه میتوان ورای هر وضعیتی از دنیا باز هم وضعیتی قدیمی تر یافت، در هر جزئی باز هم اجزائی دیگر بهمان درجه قابل برای تقسیم شدن، قبل از هر حادثه ای دوباره حادثه ای دیگر که خود باز مشابهاً متولد شده است، و اینکه در وجود بطور عام هر چیزی مشروط بوده، یک وجود اولین و نامشروط هیچ جا قابل تشخیص نیست. بنابراین، چون نقیض طریحه بدین ترتیب قبول هر چیزی را که بعنوان اولین یا شروع باشد تا بتواند نقش پی این عمارت را بعهده بگیرد رد میکند، عمارتی کامل از دانش، بر اساس چنین فرضیاتی، بالکل غیرممکن میگردد. بنابراین علاقه معمارانه استدلال - درخواستی نه برای وحدت تجربی بلکه برای وحدت بحث و پیشاتجربی استدلال - توصیه ای طبیعی به نفع مؤکدات طریحه میکند.

اگر انسانها نمیتوانستند خود را از همه اینچنین علائقی رهانیده، و مؤکدات استدلال را بدون توجه به عواقب شان مورد بررسی قرار بدهند، صرفاً از زاویه نیروی داخلی پایه های شان، و اگر تنها راه نجات آنها از سردرگمی هایشان الحاق به یکی از دو طرف معارض بود، آنگاه وضعیت آنها یک دو دلی دائمی میگردد. امروز اعتقادشان بر این قرار میگرفت که اراده انسانی آزاد است؛ فردا، غرق تأمل در سلسله حل ناشدنی طبیعت میگرددند، میتوانند معتقد شوند که آزادی چیزی نیست جز خود فریبی، و هر چیزی فقط طبیعت است. اما، اگر به عمل فرا خوانده میشدند، این بازی صرفاً حزری استدلال، همچون یک رویا، بلافاصله به پایان میرسید، و آنها اصول خود را صرفاً منطبق با علائق عملی انتخاب میکردند. از طرفی، چون صحیح این است که یک موجود متأمل و محقق میبایست مقدار معینی از زمان را وقف بررسی استدلال خویش بکند، با عاری نمودن کامل خود از هر تبعیضی و از تسلیم بی پرده مشاهدات خویش به قضاوت دیگران، آنگاه هیچ کس متهم، حتی خیلی کمتر از آن ممنوع هم، برای معرفی دو طرف معارض جهت داوری نمیشد، تا اجازه دهد آنها، بدون ترس از هیچ تهدیدی، از خود به بهترین وجهی که میتوانند دفاع کنند، در پیشگاه داورانی که همانند خود آنها در دادگاه حضور مییابند، یعنی، در پیشگاه هیئت منصفه ای از انسان های قابل الخطا.

¹ [Reading, with Erdmann, *aller Popularität der transcendental-idealiserenden Vernunft for der transcendental-idealiserenden aller Popularität*.]

² [Reading, with Mellin, *er... er for site... sie*.]

The Antinomy Of Pure Reason

SECTION IV.

The Absolute Necessity of a Solution of the
Transcendental Problems of Pure Reason

بخش 4.

لزوم مطلق راه حلی برای مسائل متخطی استدلال بحت

ادعای حل همه مسائل و پاسخگویی به همه پرسشها تفاخری است گستاخانه، و نشان چنان خودپسندی مفرطی که بیدرنگ موجب بر باد رفتن کل اعتماد میگردد. اما علومی وجود دارند که خود طبیعت شان تقاضا میکند هر سؤالی که در عرصه آنها پیدا شود میبایست بطور کامل از حیث مطالب دانسته شده، قابل پاسخگویی باشد، بنحویکه پاسخها میبایست از همان منابعی بیایند که خود سؤالاها پیدا میشوند. در این علوم بهانه کردن چهل ناگزیر مجاز نبوده؛ راه حل میتواند مطالبه شود. میبایست قادر باشیم در هر مورد ممکن، بر حسب قواعد، بدانیم که چه چیز درست است و چه چیز غلط، چون وظیفه ما است، و نسبت به آنچه که قادر نیستیم بدانیم تعهدی نداریم. در توضیح مظاهر طبیعی، اما، خیلی چیزها میبایست نامطمئن و خیلی سؤالات بدون پاسخ بمانند، زیرا آنچه که در باره طبیعت میدانیم برای آنچه که باید توضیح داده شود، در همه موارد، کافی نیست. بنابراین، سؤال این است که آیا در فلسفه متخطی پرسشی در رابطه با یک مشعر استدلال بحت وجود دارد که توسط خود این استدلال غیرقابل پاسخگویی باشد، و آیا میتوانیم بحق از دادن پاسخی قاطع معذور شویم. در چنین تعذری، میباید نشان دهیم که هر دانشی هم که بدست بیاوریم همچنان ما را در عدم اطمینانی کامل در رابطه با چیزیکه میباید به مشعر نسبت داده شود باقی میگذارد، و اینکه همزمان که برآستی دارای مفهومی کافی برای طرح یک سؤال میباشیم، اما بکلی فاقد مصالح یا قدرت لازم برای پاسخگویی به همان سؤال هستیم.

حال من میگویم که فلسفه متخطی در کل عرصه دانش حزری منحصر به فرد است، که هیچ سؤالی در مورد مشعری داده شده به استدلال بحت غیرقابل حل توسط همان استدلال نیست، و اینکه هیچ عذری بخاطر چهل ناگزیر، یا عمق بیش از حد مسئله، نمیتواند ما را از تعهد به پاسخگویی تمام و کمال آن معاف کند. همان مفهومی که ما را در مقام طرح پرسش قرار میدهد میبایست واجد صلاحیت برای پاسخگویی به آن نیز بکند، زیرا، همانند مورد درست یا غلط، مشعر قرار نیست در جایی خارج از مفهوم یافت شود.

در فلسفه متخطی، اما، تنها سؤالاتی که حق داریم برایشان در رابطه با ساختار مشعر پاسخ مکفی مطالبه کنیم، و فیلسوف به بهانه سختی غیرقابل نفوذ شان نمیتواند خود را معذور کند، از نوع تکوینی هستند. این سؤالات [در مورد ساختار مشعر] میبایست منحصراً اشاره کنند به افکار تکوینی cosmological ideas. علیرغم اینکه مشعر میبایست تجربیاً داده شود، سؤال اما تنها در مورد انطباق آن است با یک فکر idea. اگر، از سوی دیگر، مشعر متخطی باشد، و لذا خود نامعلوم؛ اگر، مثلاً، سؤال چنین باشد که آیا آن چیزیکه، مظهرش (در درون ما) به تفکر میآید (ضمیر)، در ذات خود وجودی است بیسبب یا خیر، آیا علتی مطلقاً لازم برای همه چیزها وجود دارد، و قس علی هذا، آنگاه کاری که میبایست در هر مورد بکنیم جستجوی مشعری برای فکرمان است؛ و میتوانیم برآحتی بپذیریم که این مشعر برآیمان نامعلوم است، هرچند نه به این خاطر ناممکن^a. تنها افکار تکوینی دارای این خاصیت هستند که میتوانند مشعر خود را از پیش فرض کنند، و ترکیب تجربی لازم برای مفهوم آنرا، داده شده بدانند. سؤالی که از این افکار نشأت میگیرد مربوط است تنها به پیشروی در این ترکیب، یعنی، آیا میبایست تا جایی برده شود که به تمامیت مطلق برسد - چنین تمامیتی، چون نمیتواند در هیچ تجربه ای داده شود، دیگر تجربی نیست. از آنجاییکه در اینجا تنها میپردازیم به چیزی که مشعر است برای یک تجربه ممکن، نه چیزی در ذات خود، بنابراین جواب برای سؤال خاطی transcendent تکوینی نمیتواند در جایی غیر از فکر قرار داشته باشد.

^a گرچه در رابطه با ساختار یک مشعر متخطی، هیچ جوابی که چیست نمیتوان داد، اما با همه اینها میتوانیم بگوییم که خود سؤال هیچ است، زیرا هیچ مشعر داده شده ای [در تناظر با آن] وجود ندارد. بنابراین کلیه سؤالاتی که در تعالیم متخطی ضمیر به آنها پرداخته میشود به روش دوم قابل پاسخگویی هستند، و برآستی هم همانطور پاسخ داده شده اند؛ سؤالات آن اشاره دارند به فکر متخطی همه مظاهر داخلی، که خود مظهر نبوده و لذا بعنوان مشعر داده شده نیست، و در آن هیچیک از مقولات (و سؤال حقیقتاً متوجه آنهاست) با شروط مورد نیاز برای تنفیذ خود مواجه نمیشوند. اینجا وضعی داریم که آن ضرب المثل در باره اش صدق میکند، یعنی که هیچ جوابی خود یک جواب است. سؤال در مورد چیزی که بکمک هیچ مسند معینی نمیتواند به تفکر بیاید - چون بکلی خارج از محدوده آن مشعراتی قرار دارد که میتوانند به ما داده شوند - تماماً پوچ است و باطل. [پایان زیر نویس a]

ما نه در باره هیچ مشعری می‌پرسیم که در ذاتش چه ساختاری دارد ، و نه در رابطه با تجربه ممکن تفحص میکنیم که چه چیزی میتواند عملاً در هر تجربه ای داده شود . تنها سؤال ما این است که چه چیزی در فکر idea هست ، که ترکیب تجربی در مورد اش هیچ کاری نمیتواند بکند مگر فقط تقریب approximate ؛ بنابراین مسئله میبایست تماماً از فکر قابل حل باشد . از آنجاییکه فکر یک مخلوق صرف استدلال است ، استدلال نمیتواند از زیر مسئولیت خود شانه خالی کرده و آنرا بگردن مشعر ناشناخته بیاندازد .

برخلاف آنچه که در ابتدای امر بنظر میرسد چندان غیرعادی نیست ، که یک علم science میباید در مقامی باشد که طلب و توقع هیچ چیز جز پاسخ های مطمئن به همه سؤالات داخلی خود را نداشته باشد (*quaestiones domesticae*) ، هرچند که هنوز شاید پیدا نشده باشند . علاوه بر فلسفه متخطی ، دو علم استدلالی بحث pure rational sciences دیگر نیز وجود دارند ، یکی بحثاً حزری ، دیگری با محتوای عملی ، یعنی ، ریاضیات بحث و علم الاخلاق بحث pure ethics . آیا هرگز کسی ادعا کرده است که ، بخاطر جهل ناگزیر ما از شروط ، میبایست نسبت دقیقی که بین محیط دایره و قطر اش ، چه بصورت اعداد گویا و چه اصم ، برقرار است ، مردد باقی بماند ؟ از آنجاییکه هیچ جواب مکفی توسط اعداد گویا ممکن نبوده ، و هیچ جوابی هم از بین اعداد اصم هنوز کشف نشده است ، نتیجه گرفته شد که لااقل ناممکن بودن یک راه حل میتواند با اطمینان دانسته شود ، و برای این ناممکن بودن لامبرت Lambert¹ اثبات لازم را ارائه داد . در اصول جامع اخلاقیات هیچ چیز نمیتواند نامطمئن باشد ، زیرا اصول یا همگی بدون استثناء پوچ و بی معنا هستند ، یا میبایست از مفاهیم استدلال ما مشتق شوند . در علم تجربی ، اما ، بینهایت حدس وجود دارد ، و روی یقین نمیتوان حساب کرد . زیرا مظاهر طبیعی مشعراتی هستند که مستقل از مفاهیم مان به ما داده شده اند ، و کلید حل آنها نه در درون ما و تفکر خالص مان ، بلکه در خارج ما قرار دارد ؛ و بدین خاطر چون در بسیاری از موارد این کلید پیدا نمیشود ، جواب مطمئنی را هم نمیتوان انتظار داشت . البته ، منظورم در اینجا آن سؤالات تحلیل متخطی نیستند که مربوط میشوند به استنتاج از عام به خاص دانش بحث ما ، در حال حاضر تنها میپردازیم به یقین قضاوتها در رابطه با مشعراتشان و نه در رابطه با منشاء خود مفاهیم مان .

بنابراین نمیتوانیم ، با شکایت از تنگ بودن محدوده استدلال خویش ، از تعهد برای اقلای یک راه حل نقادانه جهت سؤالاتی که استدلال برای خود مطرح میکند ، شانه خالی کرده و با تمسک به تواضع مبتنی بر خودشناسی ، اعتراف کنیم که این خارج از محدوده قدرت استدلال ما قرار دارد که بدانیم آیا دنیا از ازل وجود داشته یا شروعی دارد ؛ آیا فضای تکوینی پر است از وجودها الی نامتناهی ، یا محصور است در حدودی معین ؛ آیا همه چیز در دنیا بسیط است ، یا هر چیزی تقسیم پذیر است الی نامتناهی ؛ آیا ایجاد و ابداع توسط آزادی وجود دارد ، یا اینکه همه چیز وابسته است به سلسله حوادث در نظم طبیعی ؛ و بالاخره آیا وجودی کاملاً نامشروط و واجب در ذات خویش وجود دارد ، یا هر چیزی در ذات خویش تابع بوده و بنابراین وابسته است به چیزهای خارجی که خود احتمالی هستند . همه این سؤالات برمیگردند به مشعری که هیچ جا پیدا نمیشود مگر در تفکرات ما ، یعنی به تمامیت مطلقاً نامشروط ترکیب مظاهر . اگر از مفاهیم خودمان نتوانیم چیزی را تصدیق و به یقین معین کنیم ، نباید تقصیر را بگردن مشعرات بیاندازیم که خود را از ما پنهان کرده اند . چون چنین مشعری را نمیتوانیم در جایی خارج از فکر خود ببابیم ، ممکن نیست که بتواند داده شود . دلیل شکست را میبایست در همان فکر خود جستجو کنیم . زیرا مادامیکه لجوجانه اصرار بر این فرض داشته باشیم که مشعری واقعی در تناظر با فکر وجود دارد ، آنگاه معضل ، با این دید ، هیچ راه حلی ندارد . بیانی روشن از تجادلی dialectic که در درون خود مفهوم ما هست بزودی به ما قطعیتی کامل در رابطه با اینکه چگونه میباید در مورد معضل حکم کنیم خواهد داد .

بهبانه اینکه ما قادر به حصول یقین در مورد این معضلات نیستیم بلافاصله میتواند با این سؤال که مطمئناً جوابی روشن را طلب میکند مواجه شود : از کجا آن افکار میآیند ، که حل آنها ما را در چنین مشکلاتی میاندازد ؟ شاید ، مظاهر هستند که میبایست توضیح داده شوند ، و آیا میبایست ، بر پایه این افکار ، در جستجوی اصول یا قواعد این توضیح باشیم ؟ حتی اگر فرض کنیم که کل طبیعت در مقابل ما به عین قرار داشته باشد ، و از هر آنچه که به بدیهه ما عرضه میشود هیچ چیزی از حس ها و شعور ما پنهان نماند ، باز هم مشعر افکار ما نمیتواند توسط هیچ تجربه ای برایمان بالفعل شناخته شود . به آن منظور ، علاوه بر این بدیهه شامل ، میبایست ببینیم آن چه چیزی است که توسط هیچ دانش تجربی ممکن نیست ، یعنی ، ترکیبی به کمال رسیده و آگاهی از تمامیت مطلق اش . بنابراین سؤال ما نیاز ندارد که در توضیح هر مظهر داده شده مطرح گردد ، و لذا سؤالی نیست که تصور کنیم توسط خود مشعر به ما تحمیل میشود . مشعر هرگز در مقابل ما نمیآید ، زیرا نمیتواند توسط هیچ تجربه ممکن داده شود . در همه ادراکات حسی ممکن همواره درگیر شروط خواهیم بود ، چه در زمان و چه در مکان ، و به هیچ نامشروطی برخورد نمیکنیم تا لازم شود ببینیم آیا این نامشروط میباید در شروع مطلق ترکیب باشد ، یا در تمامیت مطلق یک زنجیره بدون شروع . در معنای تجربی خویش ، کلمه " کل whole " همواره فقط نسبی است . کل مطلق کمیت (عالم universe) ، کل تقسیم ، کل اشتقاق ، کل شرط تجربه بطور عام ، با همه سؤالات مربوط به اینکه آیا توسط ترکیب متناهی پیدا شده اند یا توسط ترکیبی مستلزم وسعتی نامتناهی ، هیچ ربطی به هیچ تجربه ممکن ندارند . بطور مثال ، نباید به هیچ شکلی قادر شویم به توضیح بهتر یا حتی متفاوت مظاهر یک جسم ، با این فرض که از اجزاء بسیط تشکیل شده است یا تماماً از مرکب ؛ چون نه یک مظهر بسیط و نه یک تألیف نامتناهی هرگز مقابل ما نخواهند آمد . مظاهر تنها تا جایی احتیاج به توضیح دارند که شروط توضیح آنها در ادراک حسی داده شده باشند ؛ اما همه آنچه که اصولاً میتواند بدین طریق داده شود ،

¹ [J. H. Lambert (1728 - 77) . The proof that π is incommensurable (قیاس ناپذیر) , Lambert communicated , in a memoir on transcendental magnitudes , to the Berlin Academi in 1768]

وقتی در یک کل مطلق جمع شود ، خود یک ادراک حسی نیست¹ . با اینحال توضیح دقیقاً همین کل است که در سوالات متخطی استدلال مطالبه میشود .

بنابراین حل این معضلات هرگز نمیتواند در تجربه یافت شود ، و دقیقاً بهمین خاطر نباید بگوییم که معلوم نیست چه چیز میباید به مشعر [فکر ما] نسبت داده شود . چون برای آنکه مشعر ما فقط در مغز خود ما وجود دارد ، و نمیتواند در خارج آن داده شود ، میبایست تنها مراقب باشیم که با خودمان یکی باشیم ، و از آن ابهامی که فکر ما را به منابی خیالی از مشعری مبدل کرده که تجربیاً داده شده و لذا بر طبق قوانین تجربه شناخته میشود ، بپرهیزیم . حل جزئی بنابراین نه تنها نامطمئن است ، بلکه غیرممکن هم . حل نقادانه ، که راه را برای یقین کامل میگذاید ، مسئله را بصورت عینی مورد بحث قرار نمیدهد ، بلکه در رابطه با پایه های همان دانشی که مسئله بر آن بنا شده است .

The Antinomy Of Pure Reason

SECTION V.

Sceptical Representation of the Cosmological Questions in the Four Transcendental Ideas

بخش 5.

ارائه تشکیکی سوالات تکوینی در چهار فکر متخطی

خود ما میباید از این خواست که سوالات مان بطور جزئی پاسخ داده شوند دست برداریم ، اگر از آغاز میفهمیدیم که جواب جزئی هر چه هم که باشد تنها بر جهل ما میافزاید ، و پرتاب میکند ما را ، از یک نامعقول به نامعقولی دیگر ، از یک تیرگی بازهم به یکی دیگر ، و شاید حتی در تناقض . اگر سؤال ما تنها متوجه یک بلی یا خیر باشد ، خوب است که زمینه های تصویری جواب را کنار گذاشته ، و ابتدا ببینیم بر حسب مثبت یا منفی بودن اش چه بدست خواهیم آورد . اگر دیدیم که در هر دو حالت حاصل فقط مهمل است ،² آنگاه دلیل خوبی داریم که اقدام به آزمونی نقادانه در مورد سؤال خود نکنیم ، تا ببینیم که شاید خود سؤال مبتنی باشد بر پیش فرضی بی پایه ، که بخاطر اش در حال بازی با یک فکر است که سقم آن از راه مطالعه کاربرد و عواقبش سهلتر کشف میشود تا مناب خود آن جداگانه . این فایده عظیم روش برخورد تشکیکی sceptical با آن سوالاتی است که استدلال بحث در مقابل استدلال بحث میگذارد . بکمک آن ، با هزینه ای کم ، خود را از پیکر گران جزمگرایی بی حاصل رهانیده ، و بجایش نقدی معقول را میگذاریم ، که همچون تسهلی واقعی بشایستگی ما را در مقابل اینگونه عقاید بی اساس و بحر العلوم بودن خیالی که در پس آن میاید ، حفظ میکند .

بنابراین ، در بررسی یک فکر تکوینی ، اگر از پیش میتوانستیم بفهمیم که هر نظری هم در مورد نامشروط در ترکیب متوالی مظاهر اتخاذ شود ، میبایست برای هر مفهومی از ادراک یا خیلی بزرگ باشد یا خیلی کوچک ، پس باید بتوانیم بفهمیم که چون فکر تکوینی هیچ موضوعیتی ندارد مگر در رابطه با مشعری از تجربه که میبایست در تطابق با مفهومی ممکن از ادراک قرار بگیرد ، لذا میبایست تماماً پوچ باشد و بدون معنا ؛ زیرا مشعرش را ، هر طور هم به آن نگاه کنیم ، نمیتوان با آن سازگار کرد . این در واقع در مورد همه مفاهیم تکوینی صدق میکند ؛ و به این دلیل ، مادامیکه استدلال پایبند آنها باشد ، در مناقضتی اجتناب ناپذیر گرفتار خواهد بود . چون فرض کنید :-

اولاً ، که دنیا هیچ آغازی ندارد : پس برای مفهوم ما خیلی بزرگ است ، که ، بخاطر اتکاء بر انکفائی متوالی ، هرگز نمیتواند به کل ازلیت برسد که منقضی شده است . یا فرض کنید که دنیا آغازی دارد ، آنگاه ، در انکفاء لازم تجربی ، برای مفهوم ادراک خیلی کوچک خواهد بود . چون از آنجاییکه آغاز بازهم مستلزم زمانی پیش از خود است ، پس هنوز نامشروط نبوده ؛ و لذا قانون توظیف تجربی ادراک ما را وادار میکند به جستجو برای یک شرط زمانی بالاتر ؛ و دنیا [بصورت محدود در زمان] بنابراین برای این قانون خیلی کوچک است .

¹ [Reading , with Mellin , Keine for eine .]

² [Kant here plays on the double meaning of sinnleeres , "empty of sense" and "nonsense" .]

این برای پاسخ دوگانه به سؤال در مورد بزرگی دنیا در مکان نیز صادق است. اگر نامتناهی *infinite* و نامحدود *unlimited* باشد، آنگاه برای هر مفهوم تجربی ممکن خیلی بزرگ است. اگر متناهی و محدود باشد، آنگاه حق داریم پرسیم که چه چیزی این حدود را مشخص میکند. مکان خالی ملازمی قائم بذات برای چیزها نیست، و نمیتواند شرطی باشد که در آنجا متوقف شویم؛ از آن هم کمتر که بتواند شرطی تجربی باشد، که تشکیل دهنده بخشی از یک تجربه است. (چون در باره تھی چگونه میتواند تجربه ای وجود داشته باشد؟) و بعلاوه برای رسیدن به تمامیت مطلق در ترکیب تجربی همواره لازم است که نامشروط یک مفهوم تجربی باشد. لذا، یک دنیای محدود برای مفهوم ما خیلی کوچک است.

ثانیاً، اگر هر مظهري در مکان (ماده) از بینهایت جزء تشکیل شده باشد، آنگاه انکفاء در تقسیم برای مفهوم ما خیلی بزرگ خواهد شد؛ در همان حال اگر قرار باشد تقسیم مکان در هر عضوی از تقسیم (بسیط) متوقف شود، آنگاه انکفاء برای فکر نامشروط خیلی کوچک خواهد بود. زیرا این عضو همواره باز هم امکان انکفاء به بخش های دیگر در درون خویش را میدهد.

ثالثاً، اگر فرض کنیم که هیچ چیز در دنیا اتفاق نیافتد مگر در تطابق با قوانین طبیعت، آنگاه علت علت همواره خود چیزی است که اتفاق میافتد، و انکفائی به یک علت باز هم بالاتر را ضروری میکند، و لذا تداومی بدون انتها را برای زنجیره شروط بخشاً پیشاتجربی. طبیعت، که همواره توسط علل فعال عمل میکند، بنابراین برای هر مفهومی که بتوانیم در ترکیب حوادث تکوینی بکار بگیریم خیلی بزرگ است.

اگر، در بعضی موارد، حادث شدن اتفاقات خود انگیزه را بپذیریم، یعنی، نشأت از آزادی را، آنگاه بحکم یک قانون غیرقابل اجتناب طبیعت سؤال "چرا" هنوز ما را تعقیب کرده، وادار میکند، در تطابق با قانون علت [که حاکم است] بر تجربه،¹ و رای چنین اتفاقاتی برویم؛ و در نتیجه میبینیم که چنین تمامیتی برای مفهوم تجربی لازم ما خیلی کوچک است.

رابعاً، اگر یک وجود مطلقاً واجب را بپذیریم (چه خود دنیا باشد، چه چیزی در دنیا، و چه علت دنیا)، آنرا ما در یک زمان بینهایت دور از هر نقطه معین از زمان قرار میدهیم، زیرا در غیر این صورت وابسته خواهد شد به وجودی دیگر پیش از خود. اما چنین وجودی آنگاه برای مفهوم تجربی ما خیلی بزرگ است، و توسط هیچ انکفائی قابل دسترسی نیست، تا هر کجا هم که پیش برویم.

اگر باز هم، عقیده داشته باشیم که هر چیز متعلق به دنیا (چه بصورت مشروط و چه بصورت شرط) محتمل است، آنگاه هر وجود معینی برای مفهوم ما خیلی کوچک است. چون همواره هنوز مجبوریم به جستجو برای یک وجود دیگر که این به آن بستگی دارد.

گفته ایم که در همه این موارد فکر تکوینی برای انکفاء تجربی یا خیلی بزرگ است و یا خیلی کوچک، و بنابراین برای هر مفهوم ممکن ادراک. لذا گفته ایم که قصور در فکر هست، در خیلی بزرگ یا خیلی کوچک بودن برای چیزی که به آن متوجه میگردد، یعنی، تجربه ممکن. چرا نظر خود را برعکس بیان نکردیم، و نگفتیم که در مورد اول مفهوم تجربی همواره برای فکر خیلی کوچک است، و در مورد دوم خیلی بزرگ، و بنابراین تقصیر از آن انکفاء تجربی است؟ دلیل آن چنین است. تجربه ممکن تنها چیزی است که به مفاهیم ما واقعتاً میدهد؛ در غیاب آن یک مفهوم تنها یک فکر است، بدون مصداق، یعنی، بدون ارتباط به هیچ مشعری. مفهوم تجربی ممکن بنابراین میزانی است که توسط آن میبایست حکم کنیم آیا فکر تنها یک فکر صرف است و یک فقره فکری صرف، یا اینکه مشعر خود را در دنیا پیدا میکند. چون درباره هر چیزی تنها موقعی میتوانیم بگوییم که در رابطه با یک چیز دیگر یا خیلی بزرگ است یا خیلی کوچک، که اولی بخاطر دومی مورد نیاز بوده، و میبایست با آن وفق داده شود. در میان معماهای مطرح در مکاتب باستانی تجادل این سؤال پیدا میشد که، اگر یک توپ نتواند از سوراخی رد شود، آیا میبایست بگوییم که توپ خیلی بزرگ است یا سوراخ خیلی کوچک. در چنین موردی تفاوت نمیکند که کدام را بگوییم، چون نمیدانیم کدامیک بخاطر دیگری وجود دارد. اما، در مورد، یک مرد و قیایش، نمیتوانیم بگوییم که آن مرد برای قیای خود خیلی بلند است، بلکه قبا برای آن مرد خیلی کوچک است.

بنابراین میرسیم به یک ظن بجا که افکار تکوینی، و همراه آنها همه اظهارات شبه عقلانی متعارض با یکدیگر، شاید مبتنی هستند بر یک مفهوم خیالی از نحوه ای که مشعر این افکار به ما داده شده است؛ و این ظن شاید ما را براه راست برساند اگر آن توهمی را که آنچنان طولانی ما را به بیراهه برده است عریان کنیم.

¹ [der Erfahrung.]

The Antinomy Of Pure Reason

SECTION VI.

Transcendental Idealism as the Key to the
Solution of the Cosmological Dialectic

بخش 6.

استکمال متخطی بمنزله کلید حل تجادل تکوینی

بقدر کافی در بخش علم الجمال متخطی ثابت کردیم که هر چیز به بدیهه آمده در مکان و زمان ، و لذا کلیه مشعرات در هر تجربه ممکن ، برای ما چیزی نیستند مگر مظاهر ، یعنی ، منابهای صرف ، که ، در شکلی که به نیابت آمده اند ، بصورت موجودات حجم دار ، یا بصورت زنجیره تغییرات ، دارای هیچ وجود مستقلی خارج از تفکرات ما نیستند . این تعالیم را استکمال متخطی *transcendental idealism* مینامیم .^a واقفکار *realist* در معنای متخطی این کلمه ، این تعدیلات شعور حسی ما را همچون چیزهای قائم بذات میدانند ، یعنی ، منابهای صرف را چیزهای قائم بذات میگیرد .

ناعادلانه خواهد بود اگر که آن استکمال تجربی که از مدتها پیش رد شده به ما نسبت داده شود ، که ، در همان حال که واقعیت اصیل مکان را میپذیرد ، اما وجود چیزهای حجم دار را در آن منکر میشود ، یا لاقلاً وجودشان را مورد تردید میدانند ، و با اینکار در حق آنها اجازه هیچگونه تفکیک بدرستی ثابت شده ای را بین واقعیت و رویا نمیدهد . در مورد مظاهر حس داخلی در زمان ، استکمال تجربی هیچ مشکلی برای بحساب آوردن آنها بعنوان چیزهای حقیقی ندارد ؛ در واقع حتی میگوید که این تجربه داخلی هم کافی است و هم تنها اثبات برای وجود مشعراتش (در ذات خویش ، با¹ همه این تعیین زمانی) .

استکمال متخطی ما ، برعکس ، اعتراف دارد به واقعیت مشعرات مربوط به بدیهه خارجی ، که در مکان به بدیهه میآیند ، و مربوط به همه تغییرات در زمان ، که توسط حس داخلی به نیابت میآیند . چون از آنجاییکه مکان قالبی است برای آن بدیهه ای که ما خارجی مینامیم ، و از آنجاییکه بدون مشعرات در مکان هیچ مناب تجربی مطلقاً وجود نخواهد داشت ، پس میتوانیم و میبایست موجودات حجم دار را واقعی بحساب بیاوریم ؛ و این در مورد زمان هم صدق میکند . اما این مکان و این زمان ، و همراه آنها کلیه مظاهر ، چیزهایی در ذات خود نیستند ؛ آنها چیزی نیستند جز منابها ، و نمیتوانند خارج از ذهن ما وجود داشته باشند . حتی بدیهه داخلی و حسی ذهن ما (بمنزله مشعور شعور) که بصورت متعین از راه توالی وضعیتهای مختلف در زمان به نیابت میآید ، چندان نفس بمعنای واقعی نیست ، که در ذات خویش وجود داشته باشد - یعنی ، فاکر متخطی نیست - بلکه تنها مظهري که داده شده است به شعور این فاکر ، وجودی برای ما ناشناخته . این مظهر داخلی پذیرفته نمیشود که بهیچ یک از چنین اشکالی در ذات خود وجود داشته باشد ؛ زیرا مشروط است به زمان ، و زمان نمیتواند تعیینی باشد برای چیزی در ذات اش . واقعیت تجربی زمان و مکان ، اما ، بقدر کافی تضمین شده است ؛ بروشنی متفاوت از رویا ، حتی اگر رویاها و مظاهر اصیل هر دو در تجربه ای واحد بواقع و بطور کامل تنگ در کنار هم قرار بگیرند ، در تطابق با قوانین تجربی .

بنابراین ، مشعرات تجربه ، هرگز در ذات خویش داده نمیشوند ، بلکه تنها در تجربه ، و موجودیتی در خارج آن ندارند . اینکه شاید ساکنانی در کره ماه باشند ، هرچند هرگز کسی آنها را درک نکرده ، میبایست مطمئناً پذیرفته شود . این ، اما ، تنها به این معنا است که در پیشرفت ممکن تجربه شاید به آنها بر بخوریم . چون هر چیزی که در رابطه با یک ادراک حسی در تطابق با قوانین پیشرفت تجربی باشد واقعی است . آنها بنابراین واقعی هستند اگر که در رابطه ای تجربی با آگاهی بالفعل من قرار داشته باشند ، هر چند که به آن دلیل در ذات خود واقعی نمیشوند ، یعنی ، خارج از این پیشرفت تجربه .

هیچ چیز به ما داده نمیشود مگر ادراک حسی و پیشرفت تجربی از این به ادراکات حسی ممکن دیگر . چون مظاهر ، بمنزله منابهای صرف ، در ذات خویش تنها در ادراک حسی واقعی هستند ، که ادراک حسی خود در واقع چیزی نیست جز واقعیت یک مناب تجربی ، یعنی ، مظهر . یک مظهر را یک چیز واقعی نامیدن پیش از درک ما از آن ، یا به این معنا است که پیش از تجربه میبایست با چنین ادراک حسی برخورد کنیم ، یا اینکه هیچ معنایی ندارد . چون اگر در مورد یک چیز در ذاتش

^a همچنین ، در جایی دیگر ، گاهی آنرا استکمال قالبی نامیدیم ، برای تفکیک اش از استکمال مادی قالبی ، یعنی ، از نوع معمول استکمال که خود وجود چیزهای خارجی را مورد تردید و یا تکذیب قرار میدهد . [یادداشت اضافه شده در B .]
[پایان زیر نویس a]

¹ [Reading , with Erdmann , selbst , mit .]

سخن می‌گفتیم ، در واقع می‌توانستیم بگوییم که در ذات خود وجود دارد جدا از رابطه با حس های ما و تجربه ممکن . اما اینجا تنها سخن از مظهري در زمان و مکان است ، که ¹ تعیینات برای چیزها در ذاتشان نیستند بلکه تنها برای شعور حسی ما . در نتیجه ، آنچه که در مکان و زمان قرار دارد یک مظهر می‌باشد ؛ چیزی در ذات خویش نبوده بلکه مشکل است تنها از منابها ، که ، اگر در درون ما داده نشوند - یعنی ، در ادراک حسی - دیگر در هیچ جا پیدا نخواهند شد .

قوه بدیهه حسی دقیقاً تنها قابلیت متأثر شدن است ، ظرفیتی برای تحت تأثیر قرار گرفتن بطریقی خاص همراه منابها ،² که رابطه شان با هم بدیهه ای است بحث از مکان و زمان (قالب های صرف برای شعور حسی ما) ، و اینکه ، اگر آنها در مکان و زمان بدین شکل مرتبط بوده ، و بر طبق قوانین وحدت تجربه قابل تعیین باشند ، آنگاه مشعرات *objects* نامیده میشوند . علت غیر حسی این منابها بالکل برای ما ناشناخته است ، و بنابراین نمیتواند بصورت مشعر توسط ما به بدیهه بیاید . زیرا چنین مشعری آنگاه میبایست نه در مکان به نیابت آمده باشد و نه در زمان (اینها صرفاً شروط مناب حسی هستند) ، و جدا از چنین شروطی ما نمیتوانیم هیچ بدیهه ای را به تفکر بیاوریم . با اینحال ، میتوانیم علت بحثاً ذکائی مظاهر بطور عام را مشعر متخطی *transcendental object* بنامیم ، اما منحصرأ به این خاطر که چیزی در تناظر با شعور حسی بعنوان قابلیت برای متأثر شدن داشته باشیم . به این مشعر متخطی میتوانیم همه وسعت و اتصال ادراکات حسی خود را نسبت بدهیم ، و میتوانیم بگوییم که در ذات خویش داده شده است مقدم بر هر تجربه ای . اما مظاهر ، در حالیکه در تطابق با آن قرار دارند ، در ذات خویش داده نمیشوند ، بلکه تنها در این تجربه ، که صرفاً منابهایی هستند ، که بصورت ادراکات حسی میتوانند نشانه مشعری واقعی باشند³ تنها مادامیکه ادراک حسی با همه چیزهای دیگر بر طبق قواعد وحدت تجربه متصل میگردد . بنابراین میتوانیم بگوییم که چیزهای واقعی زمان گذشته در مشعر متخطی تجربه داده میشوند ، اما آنها برای من مشعرات و واقعی در زمان گذشته تنها تا جایی هستند که آنها را برای خود (یا با کمک نور تاریخ یا با علائم راهنمای علت و معلولی) اینچنین به نیابت بیاورم که یک زنجیره انکفائی از ادراکات حسی ممکن در تطابق با قوانین تجربی ، در یک کلمه ، جریان دنیا ، ما را هدایت کند به یک زنجیره زمانی گذشته بمثابة شرط زمان حال - زنجیره ای که ، با اینحال ، میتواند واقعی نه در ذات خویش بلکه تنها در اتصال با تجربه ای ممکن به نیابت بیاید . نتیجتاً ، همه حوادثی که در دورانی عظیم پیش از وجود خود من اتفاق افتادند هیچ معنایی ندارند مگر امکان توسعه سلسله تجربه از ادراک حسی کنونی تا شروطی که این ادراک حسی را از نظر زمانی معین میکنند .

بنابراین ، اگر ، برای خود همه مشعرات موجود حس ها در کل زمان و در همه مکان ها را به نیابت بیاورم ، آنها را در زمان و مکان [بطوریکه] پیش از تجربه [در آن باشند] قرار نمیدهم . این مناب چیزی نیست جز به تفکر آوردن یک تجربه ممکن در اکمال مطلق *absolute completeness* اش . از آنجاییکه مشعرات چیزی جز منابهای صرف نیستند ، تنها در چنین تجربه ممکن داده میشوند . گفتن اینکه آنها پیش از کل تجربه من وجود دارند تنها به این معنا است که قرار است با آنها مواجه شوم اگر که ، با شروع از ادراک حسی ، به سمت آن بخشی از تجربه پیش بروم که به آن تعلق دارند . علت شروط تجربی این پیشروی (آنچه‌ای که معین میکند با کدام اعضاء میبایست روبرو گردم ، یا در چه حد از انکفاء خود بتوانم با یکی از اینها مواجه شوم) متخطی بوده ، و لذا الزاماً ناشناخته برایم . لیکن ، ما با این علت متخطی کاری نداریم ، بلکه تنها با قاعده پیشروی در تجربه ای که در آن مشعرات ، یعنی ، مظاهر ، به من داده میشوند . بعلاوه ، در آخر کار فرقی نمیکند که بگویم در پیشروی تجربی در مکان میتوانم با ستارگانی صد بار دورتر از بیشترین حدی که تاکنون برایم شناخته شده اند برسم ، یا بگویم که با آنها شاید در یک مکان تکوینی برخورد شود حتی اگر هیچ انسانی هرگز تاکنون آنها را حساً درک نکرده و در آینده هم نکند . چون حتی با این فرض که آنها در ذات خود داده شده اند ، بدون ارتباط با تجربه ممکن ، باز هم صحیح است که آنها برایم هیچ اند ، و لذا مشعرات نیستند ، مگر در صورتیکه در زنجیره انکفاء تجربی قرار داشته باشند . تنها در نوعی دیگر از رابطه ، هنگامیکه این مظاهر برای فکر تکوینی یک کل مطلق *absolute whole* مورد استفاده قرار میگیرند ، و لذا ، هنگامیکه ، سؤالی را که ورای حدود تجربه ممکن میرود مطرح میکنیم ، تفکیک در شیوه نگاه به واقعیت این مشعرات حس ها حائز اهمیت میشود ، تا ما را در مقابل خطای فریبنده ای که اگر مفاهیم تجربی خود را غلط تعبیر کنیم قطعاً پیدا میشود حفظ کند .

¹ [Reading , with Vorländer , die beide for beides .]

² [mit Vorstellungen affiziert zu werden .]

³ [bedeuten .]

The Antinomy Of Pure Reason

SECTION VII.

Critical Solution of the Cosmological Conflict
of Reason with Itself

بخش 7.

حل نقادانه تعارض تکوینی استدلال با خود

کل مناقضت استدلال بحث مبتنی است بر احتجاج تجادلی *dialectical argument* : اگر مشروط داده شده باشد ، کل زنجیره مشروط آن نیز ایضاً داده شده است ؛ مشعرات حس ها بعنوان مشروط داده میشوند ؛ لذا ، و غیره . در این قیاس منطقی ، که کبرای قیاس آن اینطور طبیعی و روشن بنظر میاید ، به همان تعداد افکار تکوینی پیدا میشوند که در شروطی (در ترکیب مظاهر) که زنجیره ای را میسازند تفاوت وجود دارد . افکار *ideas* تمامیت مطلق این زنجیره ها را مسلم فرض کرده ؛ و با اینکار استدلال را در تعارضی اجتناب ناپذیر با خود قرار میدهند . برای کشف اینکه چه چیز خادعی در این حجت شبه عقلانی وجود دارد به نفع ما است که اگر ابتدا بعضی از مفاهیم بکار رفته در آن را تصحیح و تعریف کنیم .

اولاً ، بدور از هر امکانی برای تردید آشکار است که ، اگر مشروط داده شده باشد ، یک انکفاء در زنجیره همه مشروط آن برای ما وظیفه میشود .¹ چون در خود مفهوم مشروط مندرج گردیده که چیزی معطوف است به یک شرط ، و اگر این شرط خود دوباره مشروط باشد ، به شرطی باز دورتر ، و همینطور خلال همه اعضاء زنجیره . حکم فوق بنابر این تحلیلی است ، و هیچ دلیلی برای وحشت از نقد متخطی ندارد . این یک فرض منطقی بنیادی برای استدلال است ، که از طریق ادراک اتصال مفهوم با شروطش را که مستقیماً از خود مفهوم بدست میآید تا حد ممکن دنبال نموده و بسط دهیم .

بعلاوه ، اگر مشروط و نیز شرطش چیزهایی در ذات خود باشند ، آنگاه بمحض داده شدن اولی ، انکفاء به دومی نه تنها یک وظیفه میشود ، بلکه از پیش بواقع همراه آن داده شده است . و از آنجاییکه این دربارہ همه اعضاء زنجیره صدق میکند ، زنجیره کامل مشروط ، و لذا نامشروط ، همراه آن داده شده است ، یا بهتر بگوییم از پیش مفروض میباشد با توجه به این واقعیت که مشروط ، که تنها توسط کل زنجیره ممکن میگردد ، داده شده است . ترکیب مشروط با شرطش در اینجا ترکیبی صرفاً از ادراک است ، که چیزها را همانطور که هستند به نیابت میآورد ، بدون توجه به اینکه آیا و چگونه بتوانیم از آنها دانشی بدست بیاوریم . اما ، اگر ، آنچه که مد نظر داریم مظاهر باشند - مظاهر بمنزله منابهای صرف نمیتوانند داده شوند مگر تا حدی که من از آنها دانش کسب میکنم ، یا بعبارت بهتر آنها را در ذاتشان بدست میآورم ، چون آنها چیزی جز شکلهای تجربی دانش نیستند - آنگاه نمیتوانم ، به همان شکل ، بگویم که اگر مشروط داده شده باشد ، همه مشروط آن (بصورت مظاهر) هم داده شده اند ، و بنابر این بهیچ شکلی نمیتوانم تمامیت مطلق زنجیره شروطش را نتیجه بگیرم . مظاهر در فهم خود چیزی نیستند مگر ترکیبی تجربی در مکان و زمان ، و تنها در این ترکیب داده میشوند . در نتیجه ، بدین معنا نیست ، که اگر مشروط ، در [عرصه] مظهر ، داده شده باشد ، ترکیبی هم که شرط تجربی آنرا تشکیل میدهد همراه آن داده شده و از پیش مفروض است . این ترکیب نخستین بار در انکفاء رخ داده و هرگز بدون آن وجود ندارد . آنچه که ما میتوانیم بگوییم این است که یک انکفاء به شروط ، یعنی ، یک ترکیب پیوسته تجربی ، در سمت شروط ، انجام گرفته یا وظیفه شده است ، و اینکه در این انکفاء هیچ کمبودی از بابت شروط داده شده نمیتواند وجود داشته باشد .

این ملاحظات روشن میکند که کبرای قیاس در استنتاج تکوینی مشروط را در معنای متخطی یک مقوله بحث گرفته ، در حالیکه صغرای قیاس آنرا در معنای تجربی مفهومی از ادراک که صرفاً در باب مظاهر بکار برده شده میگیرد . این حجت بنابر این مرتکب آن نوع مغالطه تجادلی میشود که مغالطه حد اوسط *sophisma figurae dictionis* نام دارد . این مغالطه اما ، چیزی مصنوعی نیست ؛ یک توهم کاملاً طبیعی از استدلال عادی ما ، هنگامیکه چیزی بصورت مشروط داده شده باشد ، چنان ما را بدنبال خود میبرد که در کبرای قیاس ، بدون تفکر و سؤال ، شروطش و زنجیره آنها را مفروض بدانیم . این پنداشت در واقع بوضوح همان الزام منطقی است که میگوید ما میباید مقدمات کافی برای هر نتیجه مشخصی داشته باشیم . ضمناً ، هیچ اشاره ای به یک ترتیب زمانی در اتصال مشروط با شرطش وجود ندارد ؛ آنها همراه آن از پیش داده شده فرض گردیده اند . بعلاوه ، اینکه در صغرای قیاس ، مظاهر هم بصورت چیزی در ذات خویش و هم بصورت مشعرات داده شده به ادراک بحث بحساب آورده شوند ، دیگر غیر طبیعی تر از این نمیشود که شبیه کبرای قیاس پیش برویم ، که در آن [بطور یکسان] همه آن شروط بدیهه که تنها تحت آنها مشعرات میتوانند داده شوند از چشم ما پنهان ماندند . اما با اینکار از تفاوتی مهم مابین مفاهیم غافل شدیم . ترکیب مشروط با شروطش (و کل زنجیره دومی) در کبرای قیاس هیچ محدودیتی را بخاطر زمان یا هیچ مفهومی از توالی با خود حمل نمیکند . ترکیب تجربی ، یعنی ، زنجیره شروط در مظهر ، اما ، آنطور که در صغرای قیاس فرض

¹ [aufgegeben .]

شده، الزاماً به توالی است، که اعضای زنجیره بدنبال یکدیگر در زمان داده میشوند؛ و لذا، در این مورد، حق فرض کردن تمامیت مطلق برای ترکیب و زنجیره ای که توسط آن به نیابت میآید را ندارم. در کبرای قیاس همه اعضاء زنجیره در ذات خود داده میشوند، بدون هیچ شرط زمانی، اما در صغرای قیاس آنها تنها از راه انکفاء متوالی ممکن هستند، که تنها در جریانی داده میشوند که آن بالفعل عملی میشود.

حال که بدین ترتیب نشان داده شد که این خطا در حجتی که هر دو طرف بطور یکسان مؤکدات تکوینی خود را بر آن بنا نهاده اند دخالت دارد، میتوان هر دو را منصفانه مردود نمود، که نتوانستند سندی مکفی برای استحکام ادعاهای خود عرضه کنند. اما دعوا با اینکار خاتمه نمیآید - مثل وقتیکه ثابت شده باشد یکی یا هر دو طرف در تعالیم واقعی خود به خطا رفته اند، یعنی، در استنتاجات از حجج خویش. زیرا گرچه آنها در پشتیبانی مجادله خود توسط پایه های معتبر اثبات شکست خوردند، اما هیچ چیز روشنتر از این نیست که چون یکی از آنها میگوید دنیا شروعی دارد و دیگری میگوید که هیچ شروعی نداشته و ازلی است، یکی از آندو میبایست درست باشد. اما حتی در همین حال هم، نهایتاً، چون حجج در هر دو طرف به یک اندازه روشن هستند، صدور حکم برای آنها غیرممکن میشود. میتوان طرفین را دعوت به حفظ آرامش در محکمه استدلال نمود؛ اما جدال همچنان ادامه خواهد یافت. راهی برای فرو نشاندن آن یکبار برای همیشه و با رضایت طرفین وجود ندارد، مگر اینکه متقاعد شوند که همان واقعیت بر خلاف استدلال کردن بسیار تحسین برانگیزشان در برابر یکدیگر خود گواه آن است که در واقع دارند بر سر هیچ میجنگند، و اینکه نوعی توهم متخطی آنها را با واقعیتی فریب داده است که هیچ کجا نمیتوان یافت. این راهی است که اکنون در پیش خواهیم گرفت برای رسیدن به قرار در جدالی که در مقابل هر کوششی برای اخذ تصمیم مقاومت میکند.

* * *

زنو Zeno از الیا، یک اهل تجادل زیرک، شدیداً توسط افلاطون بعنوان یک سفسطه گر شریر مورد سرزنش قرار گرفت، که برای نشان دان مهارتش، ابتدا شروع میکند به اثبات یک قضیه با دلایل قانع کننده و سپس بلافاصله آنها را رد میکند با دلایلی به همان قوت. بطور مثال، زنو میگفت، که خدا (شاید از نظر او فقط همان دنیا) نه متناهی است و نه نامتناهی، نه در حرکت و نه در سکون، نه متشابه و نه متفاوت با هر چیز دیگر. او در چشم منتقدان روش خود چنین بنظر میآمد که این قصد عبث را دارد که هر دو قضیه متقابلاً متضاد را رد کند. اما این اتهام بنظر من منصفانه نیست. اولین قضیه او را اکنون با جزئیات بیشتر بررسی خواهیم کرد. در مورد بقیه، اگر منظور او از کلمه "خدا" همان عالم universe بود، مطمئناً میبایست میگفت که نه در جای خود دائماً قرار دارد، یعنی، نه در سکون، و نه جای خود را عوض میکند، یعنی، نه در حرکت است؛ زیرا، کلیه جاها درون عالم هستند، و عالم، با این حساب، خود در درون هیچ جایی نیست. بعلاوه، اگر عالم همه چیزهای موجود را در درون خود جای میدهد، پس نمیتواند متشابه یا متفاوت با هیچ چیزی باشد، زیرا هیچ چیز دیگری، هیچ چیزی خارج آن، وجود ندارد، که بتواند با آنها مقایسه شود. اگر دو حجت مخالف شرطی غیرقابل قبول را پیش فرض خود داشته باشند، آنگاه علیرغم مخالفتشان، که بعد یک تضاد بمعنای کامل نمیرسد، هر دو ساقط میشوند، زیرا شرطی که، تنها تحت آن هر دو آنها میتوانند استوار بمانند خود سقوط میکند.

اگر گفته شود که همه اجسام یا بویی خوش دارند و یا بویی که خوش نیست، شق سومی هم ممکن میگردد، بدین شکل که، یک جسم اصلاً بویی نداشته باشد؛ و هر دو حکم معارض بنابر این میتوانند نادرست باشند. اما، اگر، بگویم: همه اجسام یا خوشبو هستند یا خوشبو نیستند (*vel suaveolens vel non suaveolens*)، آنگاه دو حکم مستقیماً متضاد یکدیگر هستند، و اولی تنها هنگامی نادرست میشود که، متضادش، یعنی، که بعضی از اجسام خوشبو نیستند، آن اجسامی را هم که هیچ بویی ندارند در بر بگیرد. زیرا، در تقابل پیشین (*per disparata*)، بو داشتن، شرطی احتمالی برای مفهوم جسم،¹ توسط حجت مخالف حذف نگردید، بلکه متصل به آن باقی ماند، و دو حکم متضاد یکدیگر نبودند.

بنابراین، اگر بگویم که دنیا یا در وسعت خود نامتناهی است یا نامتناهی نیست (*non est infinitus*)، و اگر حکم اول نادرست باشد، متضاد آن، که دنیا نامتناهی نیست، میبایست صحیح باشد. و در نتیجه من میباید وجود یک دنیای نامتناهی را رد کنم، بدون اینکه در جای آن یک دنیای متناهی را تصدیق نمایم. اما اگر گفته بودم که دنیا یا نامتناهی است یا متناهی (غیر نامتناهی)، هر دو گفته نمیتوانستند نادرست باشند. چون در آن حالت میبایست دنیا را در ذات خود که مقدارش معین میشود بحساب بیاوریم، و در حکم خلاف نه تنها نامتناهی بودن را حذف میکنیم، و همراه آن شاید تمام وجود مجزای دنیا را، بلکه تعینی را نیز به دنیا وصل میکنیم، که چیزی است در ذات خویش. این گفته نیز، اما، میتواند نادرست باشد؛ دنیا نمیتواند بصورت چیزی در ذات خود داده شود، و نیز نه بدان صورت که در مقدارش نامتناهی یا متناهی باشد. اجازه میخوام که این نوع مخالف بودن را تجادلی *dialectical* بخوانم، و نوع متضاد را تحلیلی *analytical*. بنابراین دو حکم تجادلاً مخالف میتوانند هر دو ناصحیح باشند؛ چون یکی صرفاً متضاد آن دیگری نیست، بلکه چیزی بیشتر از آنچه که برای یک تضاد ساده لازم است میگوید.

¹ [Reading, with Hartenstein, *des Körpers for der Körper*.]

اگر این دو حکم، که دنیا در مقدار نامتناهی است و اینکه در مقدار متناهی است را، متضاد یکدیگر بدانیم، آنگاه فرض کرده ایم که دنیا، زنجیره کامل مظاهر، چیزی قائم بذات است که حتی اگر انکفاء متناهی یا نامتناهی در زنجیره مظاهر آنها معلق کنم باز هم باقی میماند. اما، اگر، این فرض را رد کنم، یا عبارت بهتر این توهم متخطی همراهش را، و انکار کنم که دنیا چیزی قائم بذات است، آنگاه مخالفت تضاد آمیز دو گفته تبدیل میشود به یک مخالفت تجادلی صرف. چون دنیا در ذات خود، مستقل از زنجیره انکفائی منابه‌ای من، وجود ندارد، بنابراین در ذات خود نه بصورت یک کل نامتناهی وجود دارد و نه بصورت یک کل متناهی. تنها در انکفاء تجربی زنجیره مظاهر وجود دارد، و بشکل چیزی در ذات خود یافت نخواهد شد. پس، اگر، این زنجیره همواره مشروط است، و به این خاطر هرگز نمیتواند بطور کامل داده شود، آنگاه دیگر یک کل نامشروط نبوده، و بصورت چنین کلی وجود ندارد، نه با مقدار متناهی و نه نامتناهی.

آنچه که اینجا در مورد فکر اول تکوینی گفتیم، یعنی، در مورد تمامیت مطلق مقدار در [عرصه] مظاهر، در مورد همه آنها دیگر نیز صادق است. زنجیره مشروط قرار است فقط در خود ترکیب انکفائی یافت شود، نه در [عرصه] مظهر بصورت چیزی مستقل و قائم بذات، پیش از هر انکفائی. بنابراین میبایست بگوییم که تعداد اجزاء در یک مظهر داده شده در ذات خویش نه متناهی است نه نامتناهی. چون یک مظهر چیزی قائم بذات نیست، و اجزایش برای اولین بار در و توسط انکفاء ترکیب تجزیه کننده داده میشوند،¹ انکفائی که هرگز در اکمال مطلق داده نمیشود، نه بصورت متناهی و نه نامتناهی. این در مورد زنجیره علل ثانوی نیز اعتبار دارد، و در مورد زنجیره ای که از مشروط بسمت وجود لازم نامشروط پیش میرود. این زنجیره ها را هرگز نمیتوان در تمامیتشان در ذات خویش بحساب آورد چه متناهی و چه نامتناهی. بعنوان زنجیره مظاهر ثانوی، آنها تنها در انکفاء دینامیکی وجود دارند، و پیش از این انکفاء نمیتوانند هیچ موجودیتی در ذات خویش بصورت زنجیره قائم بذات از چیزها داشته باشند.

بنابراین مناقضت استدلال بحث در فکر تکوینی اش ناپدید خواهد شد وقتی که نشان داده شود صرفاً تجادلی بوده، و اینکه تعارضی است بخاطر وجود یک توهم که ناشی میشود از توسط ما نافذ کردن در حق مظاهر آنچه را که تنها در منابه‌ای ما وجود دارند، و لذا، تاجاییکه زنجیره ای را، نه در جایی غیر از یک انکفاء متوالی، تشکیل میدهند، آن فکر تمامیت مطلق را که تنها بعنوان شرطی برای چیزها در ذاتشان اعتبار دارد. اما، از این مناقضت میتوانیم، بهره ای نه در واقع جزمی، بلکه نقادانه و تعالیمی ببریم. اثبات غیرمستقیم کمالیت متخطی *transcendental ideality* مظاهر را بدست میدهد - برهانی که میباید هر کسی را که با اثبات مستقیم موجود در علم الجمال متخطی قانع نمیشود متقاعد کند. این اثبات مبتنی است بر معضل دو حدی *dilemma* زیر. اگر دنیا یک کل *whole* باشد که در ذات خود وجود دارد، آنگاه یا متناهی است یا نامتناهی. اما هر دو شق ناصحیح هستند (همانطور که در براهین مربوط به نقیض طریحه و طریحه نشان داده شدند). بنابراین همچنین ناصحیح میشود که دنیا (جمع همه مظاهر) یک کل است که در ذات خود وجود دارد. از این آنگاه نتیجه میشود که مظاهر بطور عام بیرون از منابه‌ای ما هیچ اند - که همان معنای کمالیت متخطی آنها است.

این نکته اهمیت خاصی دارد. ما را قادر میکند تا ببینیم که براهین داده شده در مناقضات چهارگانه صرفاً فریبهایی بی پایه نباشند. با فرض اینکه مظاهر، و دنیای حسی که همه آنها را در بر میگیرد، چیزهایی قائم بذات هستند، این براهین برآستی محکم اند. اما، تعارضی که از احکامی که از این راه حاصل میگردند پیدا میشود، نشان میدهد که مغالطه ای در این فرض وجود دارد، و لذا ما را هدایت میکند به کشف ساختار حقیقی چیزها، بمثابه مشعرات حس ها. در همان حال که تجادل متخطی بهیچوجه موافق شکاکیت *scepticism* نیست، لیکن روش تشکیکی *sceptical* را مطمئناً میبسنند، که به چنین تجادلی میتواند بعنوان مثالی از خدمات بزرگ خود اشاره کند. چون هنگامیکه حجج استدلال اجازه پیدا کنند تا با یکدیگر در یک آزادی بدون محدودیت مخالفت نمایند، چیزی مفید، و احتمالاً مساعد برای تصحیح احکام ما، همواره عاید میشود، هرچند همان چیزی نباشد که قصد یافتنش را میداشتیم.

¹ [*der dekomponierenden Synthesis* .]

The Antinomy Of Pure Reason

SECTION VIII.

The Regulative Principle of Pure Reason in its Application to the Cosmological Ideas

بخش 8.

اصل تنسیقی استدلال بحت در کاربرد آن در افکار تکوینی

از آنجاییکه برای زنجیره شروط در یک دنیای حسی، بصورت چیزی در ذات خویش، هیچ حداکثری از طریق اصل تکوینی تمامیت داده نمیشود، بلکه تنها میتواند یک وظیفه باشد که نیاز به انکفاء در زنجیره شروط دارد، لذا اصل استدلال بحت میبایست از این بابت اصلاح شود؛ و سپس اعتبار خود را حفظ میکند، در واقع نه بصورت آن اصل متعارفی که ما تمامیت را عملاً در مشعر به تفکر میآوریم، بلکه بصورت مسئله ای برای ادراک، و لذا برای فاکر، با کشاندنش بسمت تقبل و ادامه انکفاء در زنجیره شروط هر مشروط داده شده، در تطابق با اكمال مقرر توسط فکر. چون در شعور حسی ما، یعنی، در مکان و زمان، به هر شرطی هم که در توضیح مظاهر داده شده برسیم باز مشروط است. زیرا آنها مشعرات در ذات خود نیستند - اگر چنین بودند، نامشروط مطلق میتوانست در آنها یافت شود - بلکه فقط منابهایی هستند تجربی که همواره در بدیهه میباید آن شرطی را بیابند که آنها را در مکان و زمان معین میکند. اصل استدلال بنابراین بدستی تنها یک قاعده است، که انکفائی را در زنجیره شروط مظاهر داده شده مقرر نموده، و ممنوع میکند پایان دادن به انکفاء را با بحساب آوردن هر چیزی هم که به آن برسد بعنوان مطلقاً نامشروط. اصلی برای امکان تجربه یا دانش تجربی از مشعرات حس ها نیست، و لذا نه اصلی از ادراک؛ چون هر تجربه ای، در تطابق با [قالب های] داده شده بدیهه، محاط است در حدود. اصل تأسیسی constitutive استدلال هم نیست، که ما را قادر میسازد به توسعه مفهوم مان از دنیای حسی و رای همه تجربیات ممکن. بلکه اصلی است برای بیشترین تداوم و توسعه ممکن تجربه، که اجازه نمیدهد هیچ حد تجربی مطلق بحساب آورده شود. بنابراین اصلی از استدلال است که همچون یک قاعده عمل میکند، حکم میکند چه چیز را باید در انکفاء انجام داد، اما نه حدس زدن آنچه که در درون مشعر در ذاتش هست¹، پیش از هر انکفائی. در نتیجه، آنرا اصل تنسیقی regulative استدلال مینامیم، برای تمیز آن از اصل تمامیت مطلق زنجیره شروط، در رابطه با آنچه که بالفعل در مشعر (یعنی، در مظاهر) هست،² که یک اصل تأسیسی تکوینی میباشد. تلاش کرده ام با این تفکیک نشان دهم که یکچنین اصل تأسیسی وجود ندارد، و پیشگیری کنم، از آنچه که والا، توسط تدلیسی متخطی، حتماً اتفاق میافتد، یعنی، نسبت دادن واقعیت عینی به یک فکر که تنها بصورت یک قاعده عمل میکند.

برای تعیین معنای این قاعده استدلال بحت بطور صحیح، میبایست دقت کنیم، اولاً، که نمیتواند به ما بگوید مشعر چیست، بلکه تنها چگونه انکفاء تجربی میباید انجام شود تا به مفهوم کامل مشعر برسد. اگر به وظیفه قبلی میپرداخت، یک اصل تأسیسی میشد، که چنین چیزی را استدلال بحت هرگز نمیتواند تأمین کند. نباید تصور شود که میخواهم بگویم زنجیره شروط برای یک مشروط داده شده در ذات خود منتهای است یا نامتناهی. در آنصورت یک فکر صرف تمامیت مطلق مطرح میشد، که صرفاً در فکر تولید میگردد، هم ارز به تفکر آوردن مشعری که در هیچ تجربه ای نمیتواند داده شود. چون بر طبق آن آنگاه به زنجیره ای از مظاهر یک واقعیت عینی را نسبت داده بودیم که مستقل از ترکیب تجربی است. این فکر استدلال بنابراین نمیتواند کاری غیر از تجویز یک قاعده برای ترکیب انکفائی در زنجیره شروط بکند؛ و بر اساس این قاعده ترکیب مورد بحث میباید از مشروط پیش برود، خلال همه شروط فرعی، الی نامشروط. با همه اینها هرگز نمیتواند به این هدف برسد؛ چون مطلقاً نامشروط قرار نیست در تجربه یافت شود.

بنابراین پیش از هر چیز میبایست ابتدا معین کنیم که منظورمان از ترکیب زنجیره چیست، اگر که زنجیره هرگز کامل نمیشود. در این خصوص معمولاً دو عبارت بکار برده میشوند، که قصد نمایاندن تمایزی را دارند، هر چند بدون مشخص کردن زمینه تمایز آنطور که باید. ریاضیدانان تنها در باره پیشروی در نامتناهی *progressus in infinitum* صحبت میکنند. فلاسفه که وظیفه شان بررسی مفاهیم است، مشروعیت این عبارت را نپذیرفته، بجای آن عبارت پیشروی در نامعینی *progressus in indefinitum* را میگذارند. ما نیاز نداریم که برای بررسی دلایل چنین تفکیکی متوقف بشویم، با اینکه توظیف مفید یا بیفایده اش را بزرگ کنیم. تنها لازم است که این مفاهیم را با آنچنان دقتی معین کنیم که برای منظور خاص ما لازم هستند.

¹ [gegeben.]² [als im Objekte (den Erscheinungen) an sich selbst gegeben.]

در مورد یک خط راست بدرستی میتوانیم بگوییم که میتواند تا بینهایت ادامه پیدا کند. در این مورد تمایز بین پیشروی نامتناهی و نامعین (*progressus in indefinitum*) فقط یک ظرافت دید است. وقتی میگوییم، "خطی رسم کن"، صحیح تر بنظر میرسد که نامعین را بیافزاییم تا نامتناهی را. در حالیکه معنای دومی این است که نمیاید ترسیم آنرا متوقف کنیم - که منظور چنین نیست - اولی تنها میگوید، تا جاییکه میخواهی آنرا رسم کن؛ و اگر منظورمان تنها آنچه که در توان برای عمل داریم باشد، آنگاه این عبارت کاملاً صحیح میشود، چون همواره میتوانیم خط را باز هم طولانی تر کنیم، بدون انتها. همینطور است در همه مواردی که تنها صحبت از پیشروی *progress* میکنیم، یعنی، پیشرفت از شرط به مشروط؛ این پیشروی ممکن، بدون انتها، در زنجیره مظاهر پیش میرود. از یک جفت والدین مشخص مسیر نزولی تناسل میتواند بدون انتها پیش برود، و بخوبی میتوانیم آن مسیر را در دنیا عملاً ممتد بدانیم. زیرا در این مورد استدلال هرگز طالب تمامیتی مطلق برای زنجیره نیست، چون آن تمامیت را همچون یک شرط و داده شده (با قطعیت) فرض نمیکند، بلکه تنها بصورت چیزی مشروط، که میتواند داده شود (بدون قطعیت)، و افزون گردد بدون انتها.

درست برعکس آن است در مورد این مسئله: تا چه اندازه انکفاء *regress* ادامه پیدا خواهد کرد، و وقتیکه در یک زنجیره از چیزی داده شده بعنوان مشروط صعود میکند به شروطش. آیا میتوانیم بگوییم که در نامتناهی است، یا فقط آنکه بطور نامعین ادامه دارد (در نامعینی)؟ آیا میتوانیم، بطور مثال، از انسانهایی که اکنون زنده اند، خلال زنجیره اجدادشان، صعود کنیم الی نامتناهی؛ یا فقط میتوانیم بگوییم، تا هر جا هم که عقب رفتیم، هرگز زمینه ای تجربی نیافتیم تا زنجیره را در هیچ نقطه ای محدود بدانیم، و نتیجتاً حق داریم و همزمان موظف هستیم، در مورد هر والد قبلی، باز هم بدنبال والدین قبلی تر بگردیم، هر چند که نتوانیم وجودشان را مسلم بدانیم.

پاسخ میدهیم: وقتیکه کل در بدیهه تجربی داده شده باشد، انکفاء در زنجیره شروط داخلی آن در نامتناهی پیش میرود؛ اما وقتیکه تنها یک عضو از زنجیره داده شده باشد، که انکفاء میبایست با شروع از آن بسوی تمامیت مطلق پیش برود، آنگاه انکفاء صرفاً از نوع نامعین است (در نامعینی). بر این اساس، تقسیم یک جسم، یعنی، بخشی از ماده که در حدودی معین داده شده است، را میباید گفت که در نامتناهی پیش میرود. چون این ماده بصورت یک کل داده شده است، و در نتیجه با همه اجزایش، در بدیهه تجربی. چون شرط این کل اجزای آن است، و شرط اجزاء هم میشود اجزاء آن اجزاء، و قس علی هذا، و چون در این انکفاء تجزیه *regress of decomposition* عضوی نامشروط (غیر قابل تقسیم) برای این زنجیره شروط هرگز یافت نخواهد شد، نه تنها هیچ زمینه تجربی برای توقف در تقسیم وجود ندارد، بلکه اعضای دیگر هر تقسیم بعدی خود پیش از ادامه تقسیم تجربیاً داده شده اند. این تقسیم، میباید گفت، در نامتناهی پیش میرود. از سوی دیگر، چون زنجیره اجداد هر فرد معینی در تمامیت مطلق خود در هیچ تجربه ممکنه داده نشده است، انکفاء از هر عضو در زنجیره نسل ها به سمت یک عضو بالاتر پیش میرود، و هیچ حد تجربی یافت نمیشود تا عضوی را مطلقاً نامشروط نشان دهد. و چون اعضائی که، میتوانند شرط را بدهند، در یک بدیهه تجربی از کل پیش از انکفاء قرار ندارند، این انکفاء از راه تقسیم چیز داده شده در نامتناهی پیش نمیرود، بلکه تنها الی نامعین، در جستجوی اعضائی دیگر علاوه بر آنهایی که داده شده اند، و آنهاییکه خود همواره باز هم بصورت مشروط داده میشوند.

در هیچ یک از دو مورد، چه انکفاء در نامتناهی باشد و چه در نامعینی، نمیتوان زنجیره شروط را بصورت نامتناهی داده شده در مشعر بحساب آورد. زنجیره ها چیزهایی در ذات خود نیستند، بلکه تنها مظاهری میباشند، که، بعنوان شروط یکدیگر، تنها در خود انکفاء داده میشوند. بنابراین، سؤال دیگر این نیست که این زنجیره شروط در ذات خویش چقدر میتواند بزرگ باشد، چه متناهی و چه نامتناهی، چون در ذات خود هیچ نیست؛ بلکه چگونه میباید انکفاء تجربی را عملی کرد، و تا کجا میباید ادامه داد. در اینجا تمایزی مهم در رابطه با قاعده حاکم بر چنین روندی میبینیم. هنگامیکه کل داده شده نیست، بلکه ابتدا از راه انکفاء تجربی میباید بدست بیاید، تنها میتوانیم بگوییم که جستجو برای شروط باز هم بالاتر زنجیره در نامتناهی ممکن است. در مورد اول میتوانیم بگوییم: همواره اعضای تجربیاً داده شده بیشتری، از آنچه که بتوانم از راه انکفاء تجزیه بیابم، وجود دارند؛ در مورد دوم، اما، وضعیت بدین منوال است که: ما در انکفاء همواره میتوانیم باز هم جلوتر برویم، زیرا هیچ عضوی تجربیاً بعنوان مطلقاً نامشروط داده نمیشود؛ و چون با این حساب همیشه یک عضو بالاتر ممکن است، جستجو برای آن لازم میگردد. در یک مورد ما الزاماً اعضای بیشتری از زنجیره را پیدا میکنیم؛ در مورد دیگر، چون هیچ تجربه ای مطلقاً محدود نیست، لازم میگردد که به جستجوی آنها بپردازیم. زیرا ما یا فاقد آن ادراک حسی هستیم که حدی مطلق برای انکفاء تجربی بگذارد، که در آنصورت نباید انکفاء را کامل بدانیم، یا دارای یک ادراک حسی هستیم که زنجیره ما را محدود میکند، که در آنصورت این ادراک حسی نمیتواند بخشی از زنجیره پیمایش شده باشد (زیرا آنچه که محدود میکند میبایست جدا باشد از آنچه که توسط اش محدود میشود)، و بنابراین میباید انکفاء خویش را به این شرط هم تسری بدهیم، و بدین ترتیب انکفاء دوباره از سر گرفته میشود.

این ملاحظات در بخش زیر توسط کاربردشان در نور مناسب خود قرار خواهند گرفت.

The Antinomy Of Pure Reason

SECTION IX.

The Empirical Employment of the Regulative Principle of Reason ,
in Respect of all Cosmological Ideas

بخش 9.

توظیف تجربی اصل تنسیقی استدلال، در رابطه با کلیه افکار تکوینی

قبلاً، در چند فرصت، نشان دادیم که نمیتوان هیچگونه توظیف متخطی از مفاهیم بحث ادراک یا استدلال داشت؛ و اینکه [ادعای] تمامیت مطلق زنجیره شروط در دنیای حسی مبتنی است بر توظیف متخطی استدلال که در آن استدلال این اكمال نامشروط را از چیزی که به تصورش چیزی در ذات خود است طلب میکند؛ و اینکه چون دنیای حسی در درون خویش دارای چنین اكمالی نیست، هرگز توجیه ندارد، که در مورد مقدار مطلق زنجیره در دنیای حسی، تفحص کنیم آیا محدود است یا در ذاتش نامحدود، بلکه تنها تا کجا در انکفاء تجربی میباید پیش برویم، هنگامیکه، با تبعیت از قاعده استدلال، ردپای تجربه را تا شروطش میگیریم و لذا تا رضایتی ماندنی بدون هیچ پاسخی به سؤالاتش مگر آنچه که در همخوانی با مشعر باشد.

بنابراین تنها چیزیکه برایمان باقی میماند اعتبار اصل استدلال بمتابجه قاعده ای برای تداوم و مقدار یک تجربه ممکن است؛ بی اعتباری اش بعنوان یک اصل تأسیسی مظاهر [با دید چیزها] در ذاتشان بقدر کافی نشان داده شده است. اگر بتوانیم آن نتایج را پیوسته مد نظر داشته باشیم، خود تعارضی استدلال بکلی به پایان میرسد. چون این حل نقادانه نه تنها توهمی را که استدلال را در نزاع با خویش قرار داده از بین میبرد، بلکه آنرا با آموزشی جایگزین خواهد نمود که، با اصلاح آن اسانه تعبیری که ریشه منحصر بفرد تعارض بود، استدلال را به توافق با خویش میرساند. اصلی که وَاَلَا میبایست تجادلی باشد با اینکار تبدیل میشود به یک اصل تعلیمی *doctrinal*. در واقع، اگر این اصل بتواند، در توافق با دلالت غیرعینی خود، و هنوز در تطابق با مشعرات تجربه، بیشترین استفاده تجربی ممکن از ادراک، مورد تأیید قرار بگیرد، حاصل کار خیلی زیاد همان میشود که اگر اصلی متعارفی - چیزی که از استدلال بحث غیرممکن است - بود که بطور پیشاتجربی مشعرات را در ذاتشان معین میکرد. چون تنها متناسب با حدی که آن اصل در هدایت وسیعترین توظیف تجربی ممکن ادراک مؤثر باشد است که، قادر میگردد، در رابطه با مشعرات تجربه، تأثیری بر توسعه و اصلاح دانش ما بگذارد.

I

*Solution of the Cosmological Idea of the Totality of the
Composition of the Appearances of a Cosmic Whole*

حل فکر تکوینی تمامیت تألیف مظاهر یک کل تکوینی

اینجا، همچون دیگر موضوعات تکوینی، اصل تنسیقی استدلال مبتنی است بر این قضیه که در انکفاء تجربی نمیتوانیم هیچ تجربه ای از یک حد مطلق داشته باشیم، یعنی، تجربه ای از شرطی که به تجربی مطلقاً نامشروط باشد. دلیل آن این است: چنین تجربه ای آنگاه میباید حاوی محدودیتی برای مظاهر توسط هیچ چیز شود، یا توسط بوج، و در انکفاء مستمر میبایست قادر باشیم با این محدودیت در یک ادراک حسی مواجه گردیم - که امری غیرممکن.

این قضیه، که در حقیقت میگوید تنها شروطی که میتوانیم در انکفاء تجربی به آنها برسیم آن شروطی هستند که میبایست خود دوباره تجربیاً مشروط بحساب بیایند، قاعده را مهار میزند، که هر چقدر هم در زنجیره صعودی پیش برویم، باز میبایست همواره بدنبال عضوی بالاتر در زنجیره باشیم، که برایمان از راه تجربه شاید شناخته بشود یا نشود.

بنابراین، برای حل مسئله اول تکوینی میباید تنها تصمیم بگیریم که در انکفاء به مقدار نامشروط عالم، در زمان و مکان، این صعود بلاحدود آیا میتواند انکفائی به نامتناهی نامیده شود، یا تنها انکفائی مستمر با بی سرانجامی (در نامعینی).

مناب کاملاً عام زنجیره همه وضعیتهای گذشته دنیا، و نیز همه چیزهایی که در مکان کیهانی همزیست هستند، خود صرفاً یک انکفاء تجربی ممکن است که برای خود به تفکر می‌آورم، گرچه در نامعینی. اصولاً تنها از این راه مفهوم اینچنین زنجیره ای از شروط برای یک ادراک حسی حاصل میشود.^a لیکن ما کل کیهانی را تنها در مفهوم داریم، نه هرگز، بصورت یک کل، در بدیهه. بنابراین، نمیتوانیم از مقدار کل کیهانی حجتی برای اندازه انکفاء آورده، و دومی را در توافق با اولی معین کنیم؛ برعکس، تنها با رجوع به انکفاء تجربی است که قادر میگردم برای خود مفهومی از مقدار دنیا بسازم. اما از این انکفاء تجربی بیشترین چیزی را که اصولاً میتوانیم بدانیم این است که از هر عضو داده شده زنجیره شروط میبایست همواره باز هم به عضوی بالاتر و دورتر پیش برویم. مقدار کل مظاهر هرگز بهیچ شکل مطلقاً بدان شیوه معین نمیشود؛ و بنابراین نمیتوانیم بگوییم که این انکفاء الی نامتناهی ادامه خواهد یافت. با چنین کاری داریم اعضایی را که انکفاء هنوز به آنها نرسیده حدس میزنیم، تعداد آنها را آنچنان بزرگ میگیریم که هیچ ترکیب تجربی نمیتواند به آن برسد، و بدین ترتیب مقدار دنیا را (هرچند فقط سلباً) پیش از انکفاء معین میکنیم - که غیرممکن است. از آنجاییکه، دنیا در تمامیت خویش به من، توسط هیچ بدیهه ای، داده شده نیست، مقدار اش هم به من پیش از انکفاء داده نمیشود. بنابراین، نمیتوانیم بالکل هیچ چیزی در رابطه با مقدار دنیا بگوییم، نه حتی که در آن انکفائی در نامتناهی پیدا میشود. همه آنچه که از دستمان برمیآید این است که در جستجوی مفهوم مقدار اش در تطابق با قاعده ای باشیم که انکفاء تجربی را در آن معین میکند. این قاعده چیزی بیش از این نمیگوید که، تا هر جا هم که در زنجیره شروط تجربی برسیم، هرگز نباید یک حد مطلق را مسلم بدانیم، بلکه هر مظهري را، بمنزله مشروط، میباید تابع یکی دیگر بمثابة شرط اش قرار دهیم، و آنکه میباید بسوی این شرط پیش برویم. این انکفاء در نامعینی است، که، چون هیچ مقداری را در مشعر معین نمیکند، بوضوح کافی متمایز است از انکفاء در نامتناهی.

بنابراین، نمیتوانم بگویم که دنیا در مکان یا از نظر زمان گذشته نامتناهی است. هر یک از چنین مفاهیمی از مقدار، که مربوط میشوند به یک نامتناهی داده شده، تجربیاً غیرممکن هستند، و لذا، در رابطه با دنیا بمنزله مشعر حس ها هم، مطلقاً غیرممکن. همچنین نمیتوانم بگویم که انکفاء از یک ادراک حسی داده شده به همه آنچه که آنرا در یک زنجیره محدود میکند، چه در مکان و چه در زمان، تا نامتناهی ادامه پیدا میکند؛ که به این معنا خواهد شد که از پیش فرض کنیم دنیا مقدار نامتناهی دارد. نمیتوانم هم بگویم که انکفاء متناهی است؛ یک حد مطلق نیز غیرممکن میباشد. پس در رابطه با کل مشعر تجربه، دنیای حس، هیچ چیز نمیتوانم بگویم؛ میبایست اظهارات خود را محدود کنم به آن قاعده ای که معین میکند چگونه تجربه قرار است، در تطابق با مشعر خود، بدست آمده و بیشتر توسعه پیدا کند.

در نتیجه پاسخ اول و سلبی به مسئله تکوینی در رابطه با مقدار دنیا این است که دنیا هیچ آغازی در زمان و هیچ حد نهایی در مکان ندارد.

چون اگر خلاف آنرا فرض کنیم، دنیا از یک سو توسط زمان تهی و از سوی دیگر با مکان تهی محدود خواهد شد. اما، چون بعنوان مظهر، نمیتواند ذاتاً بهیچ یک از نوشکل محدود باشد - چون مظهر چیزی در ذات خود نیست - این حدود دنیا میبایست در یک تجربه ممکن داده شوند، یعنی، ضرورتاً به یک ادراک حسی از محدودیت توسط زمان یا مکان مطلقاً تهی نیاز داشته باشیم. اما چنین تجربه ای، که بکلی خالی از محتوا باشد، غیرممکن است. نتیجتاً، یک حد مطلق برای دنیا تجربیاً غیرممکن میباشد، و لذا مطلقاً هم.^b

پاسخ اجابایی هم بلافاصله میآید، یعنی، که انکفاء در زنجیره مظاهر، بعنوان تعیینی برای مقدار دنیا، تا نامعینی ادامه دارد. این معادل است با اینکه بگوییم، گرچه دنیای حسی هیچ مقدار مطلقاً ندارد، اما انکفاء تجربی (که دنیا تنها از آن راه در طرف شروط خود داده میشود) قاعده خویش را دارد، یعنی، میباید همواره از هر عضو زنجیره، بمنزله مشروط، پیش رفت به سمت باز هم یکی دورتر؛ اینکار را یا با تجربه خودمان میکنیم، یا توسط ریسمان هادی تاریخ، یا بکمک زنجیره علت ها و معلول ها. و همانطور که آن قاعده باز هم حکم میکند، هدف منحصر بفرد و ثابت ما میباید گسترش توظیف تجربی ممکن ادراک باشد، که تنها وظیفه درست استدلال در تنفیذ اصول خویش است.

^a این زنجیره کیهانی، بنابراین، نه میتواند بزرگتر و نه کوچکتر از انکفاء تجربی ممکن باشد، که مفهومی تنها بر روی آن استوار است. و چون این انکفاء نه یک نامتناهی معین را میبذیرد و نه یک متناهی معین را (یعنی، هیچ چیز مطلقاً محدود را)، آشکار است که مقدار دنیا نمیتواند نه متناهی بحساب بیاید و نه نامتناهی. انکفائی که، توسط آن مقدار دنیا داده میشود اجازه هیچ یک از دو بدیل را نمیدهد. [پایان زیر نویس a]

^b دقت میکنیم که این اثبات در شکلی بسیار متفاوت از اثبات جزئی نقیض طریحه در مناقضت اول داده شده است. در آن حجت ما دنیای حسی را، در تطابق با دیدگاه جزئی و معمول، بعنوان چیزی در ذات خویش، پیش از هر انکفائی، بحساب آوردیم؛ و گفتیم مادامیکه همه زمان و همه مکان را اشغال نکند، نمیتواند مطلقاً هیچ موقعیت معینی در آنها داشته باشد. نتیجه هم بنابراین با آنچه که فوقاً بیان شد متفاوت بود؛ زیرا در اثبات جزئی نامتناهی بودن واقعی دنیا را نتیجه گرفتیم. [پایان زیر نویس b]

این قاعده یک انکفاء معین تجربی را تجویز نمیکند که میباید بدون انتها در نوعی از مظهر ادامه پیدا کند ، بطور مثال با پیشروی از یک فرد زنده خلال زنجیره ای از پیشینیان نمیبایست هرگز توقع یافتن نخستین زوج را داشته باشیم ، یا اینکه در زنجیره اجسام کیهانی نمیباید هرگز وجود یک خورشید نهایی را بپذیریم . تمام آنچه که آن قاعده طلب میکند این است که پیشروی از مظاهر باشد بسوی مظاهر ؛ زیرا حتی اگر این دومی ها هیچ ادراک حسی بالفعلی ندهند (شبیه وقتیکه شدت آنها برای شعور ما کمتر از آن است که تجربه شوند) ، باز هم آنها بعنوان مظاهر به تجربه ممکن تعلق دارند .

هر شروعی در زمان قرار دارد و همه حدود برای چیز حجم دار در مکان . اما مکان و زمان تنها متعلقند به دنیای حس . بنابراین ، همزمان که مظاهر در دنیا بطور مشروط محدود هستند ، خود دنیا نه بطور مشروط محدود است و نه غیر مشروط .

همینطور ، چون دنیا هرگز نمیتواند بصورت کامل داده شود ، و چون حتی زنجیره شروط برای آنچه که بصورت مشروط داده میشود هم نمیتواند ، بمثابه یک زنجیره کیهانی ، بصورت کامل داده شود ، مفهوم مقدار دنیا تنها توسط انکفاء داده میشود و نه در یک بدیهه جمعی پیش از آن . اما انکفاء فقط مبتنی است بر تعیین آن مقدار ، و هیچ مفهوم مشخصی را نمیدهد . بنابراین ، هیچ مفهومی از مقدار را نمیدهد که ، در رابطه با یک [واحد -] اندازه گیری معین ، بتواند بصورت نامتناهی توصیف شود . به عبارت دیگر ، انکفاء به نامتناهی ادامه پیدا نمیکند ، که یعنی نامتناهی میتواند داده شود ، بلکه تنها بطور نامعین بعید ، تا [بکمک انکفاء] آن مقدار تجربی را بدهد که برای اولین بار در و از راه خود همین انکفاء واقعیت پیدا میکند .

II

*Solution of the Cosmological Idea of the Totality of
Division of a Whole Given in Intuition*

حل فکر تکوینی تمامیت تقسیم یک کل داده شده در بدیهه

اگر ما یک کل را که در بدیهه داده شده است تقسیم کنیم ، از چیزی مشروط به سمت شروط امکان اش پیش خواهیم رفت . تقسیم اجزاء (تقسیم جزئی تر یا تجزیه) انکفائی است در زنجیره این شروط . تمامیت مطلق این زنجیره تنها وقتی داده خواهد شد که انکفاء بتواند به اجزاء بسیط برسد . اما اگر همه اجزاء در یک تجزیه پیشرونده پیوسته خود دوباره قابل تقسیم باشند ، آن تقسیم ، یعنی ، انکفاء از مشروط به شروطش ، در نامتناهی پیش میرود . چون شروط (اجزاء) خود در مشروط جای دارند ، و از آنجاییکه این مشروط بشکل کامل در یک بدیهه که در حدود محصور است داده شده ، لذا اجزاء همگی بدون استثناء همراه مشروط داده شده اند . بنابراین ، آن انکفاء نمیتواند صرفاً انکفائی در نامعینی خوانده شود . این در مورد اولین فکر تکوینی مجاز گردید ، زیرا نیاز داشت به یک پیشروی از مشروط به شروطش ، که ، بصورت خارج از آن ، همراه و توسط آن داده نشده بود ، بلکه ابتدا در انکفاء تجربی به آن اضافه گردید . با اینهمه ، قصد نداریم در مورد یک کل که الی نامتناهی قابل تقسیم است بگویم ، که از تعداد نامتناهی از اجزاء ساخته شده است . چون گرچه همه اجزاء در بدیهه آن کل قرار دارند ، لیکن کل تقسیم آنجا نیست ، بلکه مبتنی است تنها بر تجزیه پیوسته ، یعنی ، در خود انکفاء ، که توسط آن زنجیره برای نخستین بار به واقعیت میرسد . از آنجاییکه این انکفاء نامتناهی است ، همه اعضاء یا اجزاییکه به آنها برخورد میکند در کل داده شده قرار دارند ، بصورت یک مجموعه . اما کل زنجیره تقسیم درون آن نیست ، چون یک نامتناهی متوالی است و نه هرگز یک کل ، و لذا نمیتواند ، تشعبی نامتناهی را نشان دهد ، یا هیچ ادغامی از یک تشعب نامتناهی را در یک کل .

این تصریح عام بروشنی در مورد مکان قابل کاربرد است . هر مکانی که بین حدود به بدیهه آمده باشد یک چنین کلی است ، که اجزایش ، که از راه تجزیه بدست میآیند ، خود دوباره مکان هستند . هر مکان محدودی بنابراین قابل تقسیم است الی نامتناهی .

از این موضوع کاربرد دومی بطور طبیعی پیدا میشود ، یعنی ، در مورد یک مظهر خارجی محصور در حدود ، یعنی ، در مورد جسم . تقسیم پذیری اش مبتنی است بر تقسیم پذیری مکان ، که امکان آن جسم را بعنوان یک کل حجم دار تشکیل میدهد . جسم بنابراین بطور نامتناهی قابل تقسیم است ، هر چند ، بدون اینکه از تعداد نامتناهی از اجزاء تشکیل شده باشد .

البته ، شاید بنظر بیاید که یک جسم ، چون میباید در مکان بصورت یک جوهر به نیابت بیاید ، از نظر قانون تقسیم پذیری مکان ، با مکان متفاوت خواهد بود . ما میتوانیم با اطمینان تصدیق کنیم که تجزیه هرگز نمیتواند همه مرکب بودن را از مکان بزدايد ؛ چون آنگاه این بدان معنا خواهد شد که مکان ، که در آن هیچ چیزی قائم بذات نیست ، دیگر مکان نباشد ، که غیرممکن است . از سوی دیگر ، این گفته که اگر همه مرکب بودن ماده جدا تصور شود دیگر هیچ چیز باقی نخواهد ماند ، بنظر

نمیرسد که با مفهوم یک جوهر که قرار است در معرض هر مرکب بودن باشد، و میباید در عناصر آن مرکب ثابت باقی بماند، همخوانی داشته باشد، حتی اگر، اتصال در مکان، که آنها بکمک اش جسمی را میسازند، از بین برود. اما گرچه این در مورد یک چیز در ذاتش، آنطور که در یک مفهوم بحث ادراک به تفکر میآید، صحیح است، اما در مورد آنچه که ما جوهر در [عرصه] مظهر میخوانیم صدق نمیکند. چون این دومی یک چیز مطلق نیست، بلکه تنها تصویری¹ پابرجا از احساس؛ هیچ چیز نیست مگر بدیهه ای که در آن نامشروط بودن هرگز یافت نمیشود.

گرچه این قاعده پیشروی در نامتناهی بدون تردید برای تقسیمات فرعی یک مظهر صادق است، از دید پر کردن صرف یک مکان، لیکن نمیتواند در مورد یک کل، بصورت داده شده، که در آن اجزاء از پیش آنچنان جدا از هم قاطعانه قابل تشخیص هستند که کمیتی منفصل را میسازند، بکار گرفته شود. نمیتوانیم بگوییم که هر جزئی از یک کل سازمان یافته خود دوباره آنچنان سازمان یافته است که، در تجزیه اجزاء الی نامتناهی، باز هم همواره با اجزاء سازمان یافته دیگری² مواجه میشویم؛ یعنی، که کل الی نامتناهی سازمان یافته است. این فرضیه قابل قبولی نیست. در واقع، صحیح است که اجزاء ماده، [آنطور که] در تجزیه الی نامتناهی آنها [دیده میشود]، امکان دارد سازمان یافته باشند. نامتناهی بودن تقسیم یک مظهر داده شده در مکان تنها بر این واقعیت تکیه دارد که، توسط این نامتناهی بودن، فقط قابلیت تقسیم (در ذات خویش، از نظر تعداد اجزاء، مطلقاً نامعین) داده شده است - اجزاء خود تنها توسط تقسیمات فرعی داده و معین میشوند. در یک کلام، کل در ذات خویش از پیش منقسم نیست. لذا، تعداد اجزائی که یک تقسیم در یک کل معین میکند، بستگی دارد به اینکه تا چه حد در انکفاء پیش برویم. از سوی دیگر، در مورد یک جسم سازماندار بمعنای سازماندار الی نامتناهی آن کل از پیش بصورت منقسم در اجزاء به نیابت آمده، و بصورتیکه، پیش از هر انکفائی، تعداد مشخص اما نامتناهی از اجزاء را به ما میدهد. لیکن، این با خود در تناقض است. این التفاف نامتناهی، یک زنجیره نامتناهی (یعنی، هرگز کامل نشدنی) بحساب آورده میشود، و لیکن همزمان بشکل متکامل در یک مجتمع [مجزا]³. قابلیت تقسیم نامتناهی صرفاً تا جایی به مظهر تعلق میگیرد که کمیتی پیوسته *quantum continuum* باشد؛ غیرقابل جدا شدن از اشغال است، که در واقع زمینه اش میباشد. بحساب آوردن هر چیزی بصورت کمیت منفصل *quantum discretum*، به معنای معین دانستن تعداد واحد ها در آن است، و لذا همواره معادل بودن با یک عدد. سازمان تا چه حد میتواند در یک جسم سازماندار ادامه داشته باشد، تنها تجربه است که آنرا نشان میدهد؛ و حتی اگر، تا جاییکه تجربه ما پیش رفته، شاید با اطمینان به هیچ جزء بی سازمانی نرسیده باشیم، اما امکان تجربه کردن چنین اجزائی میباید لاقلاً پذیرفته شود. اما، اگر منظور تقسیم متخطی یک مظهر باشد، این سؤال که تا کجا میتواند پیش برود در انتظار پاسخی از تجربه نمیماند؛ در مورد آن توسط اصلی از استدلال حکم میشود که میگوید، در تجزیه جسم حجم دار، انکفاء تجربی، در تطابق با طبیعت این مظهر، هرگز مطلقاً کامل شده بحساب آورده نمیشود.

*Concluding Note on the Solution of the Mathematical-transcendental Ideas,
and Preliminary Observation on the Solution of the Dynamical-transcendental Ideas.*

نکته پایانی در مورد حل افکار متخطی - ریاضی، و ملاحظه مقدماتی حل افکار متخطی - دینامیکی.

در ارائه مناقضت استدلال بحث، خلال کلیه افکار متخطی، در شکلی مجدول، و در نشان دادن اینکه زمینه این تعارض و تنها وسیله حذف اش ناصحیح اعلام کردن هر دو طرف است، ما شروط را، در همه موارد، در برابر نامشروط در روابط مکان و زمان به نیابت آوردیم. این فرضی است که معمولاً توسط ادراک عادی انجام میشود، و تعارض صرفاً بخاطر آن است. از این دید کلیه منابهای تجادلی تمامیت، در زنجیره شروط برای یک مشروط داده شده، همواره دارای خصوصیتی یکسان هستند. شرط همواره عضوی است از یک زنجیره در کنار مشروط، و بنابراین متجانس با آن. انکفاء در چنین زنجیره ای هرگز کامل شده به تفکر نیامد، یا اگر لازم شده بود آنطور تصور شود، میبایست عضوی، در ذات خویش مشروط، بغلط بعنوان نخستین عضو فرض شده، و از اینراه نامشروط محسوب گردد؛ مشعر، یعنی، مشروط، شاید که صرفاً از نظر مقدارش همواره مطرح نشد، اما دستکم زنجیره شروطش آنگونه بحساب آمد. در نتیجه آن سختی پیدا شد - مشکلی که با هیچ مصالحه ای قابل رفع نبود الا با رفتن به ریشه - که استدلال زنجیره را برای ادراک یا خیلی طولی کرده بود یا خیلی کوتاه، بطوریکه ادراک هرگز نتوانست معادل فکر مقررده بشود.

اما در همه اینها تفاوتی بنیادی را که در بین مشعرات برقرار است در نظر نگرفتیم، یعنی، در بین آن مفاهیمی از ادراک که استدلال تلاش دارد به حد فکر برساند. بر طبق جدول مقولات در فوق، دو تای از این مفاهیم بطور غیر مستقیم دلالت دارند بر یک ترکیب ریاضی، و دو تای دیگر بر ترکیبی دینامیکی در مظاهر. تاکنون لازم نبود که به این تفاوت توجه شود؛ چون درست مانند ارائه عام کلیه افکار متخطی ما خود را با شروط درون [عرصه] مظهر وفق میدادیم، بطوریکه در دو فکر ریاضی - متخطی تنها مشعری که در ذهن داشتیم مشعر بصورت مظهر است. اما حال که میرویم ببینیم تا چه حدی مفاهیم دینامیکی ادراک برای فکر استدلال کفایت دارند، تفاوت مهم میشود، و برای ما دیدگاهی کاملاً تازه از مناقشه ای را

¹ [beharrliches Bild .]

² [Kunstteile .]

³ [Zusammennehmung .]

که استدلال در گیر آن است می‌گشاید. این دعوی، در محاکمه پیشین ما از آن، به این دلیل که از هر دو طرف، متکی بود بر پیش فرض های نادرست، مختومه اعلام شد. اما چون در مناقضت دینامیکی شاید پیش فرضی در توافق با استدلال یافت شود، و چون شاید قاضی بتواند آنچه را که در دادخواست ها کم بوده جبران کند که در آن هر دو طرف بخاطر گزارش نادرست گناهکار شناخته شدند، ممکن است دعوی بتواند با رضایت هر دو طرف پایان یابد، کاری غیرممکن در مورد مناقضات ریاضی.

اگر تنها بزرگی¹ زنجیره های شروط را در نظر بگیریم، و اینکه زنجیره ها آیا برای فکر کفایت دارد، یا اینکه فکر برای زنجیره یا خیلی بزرگ است یا خیلی کوچک، آنگاه زنجیره ها برآستی از این دید همگی مشابه یکدیگر هستند. اما مفهوم ادراک، که اساس این فکرها است، میتواند حاوی یا ترکیبی صرفاً از نامتجانس باشد (که بطور یکسان هم در تألیف و هم در تجزیه هر مقداری از پیش فرض میشود)، یا ترکیبی از نامتجانس. چون نامتجانس را میتوان لااقل در مورد ترکیب دینامیکی ممکن دانست، هم در اتصال اتفاقی و هم در اتصال بین لازم و محتمل.

بنابراین در اتصال ریاضی زنجیره مظاهر چیزی که شرط حسی نباشد پذیرفته نمیشود، یعنی، چیزی که خود جزیی از زنجیره نباشد. از سوی دیگر، در زنجیره دینامیکی شروط حسی، یک شرط نامتجانس، خود جزیی از زنجیره نیست، بلکه بحثاً ذکائی است، و با قرار داشتن در خارج از زنجیره، میتواند مجاز گردد. بدین ترتیب استدلال به رضایت رسیده و نامشروط پیش از مظاهر شروع میکند به ایفای نقش، همزمان خصوصیت همیشه مشروط مظاهر در سایه نمانده، زنجیره آنها ناقص نمیشود، در تضاد با اصول مقرر ادراک.

از آنجاییکه فکر های دینامیکی اجازه وجود شرطی را برای مظهر خارج از زنجیره مظاهر میدهند، یعنی، شرطی را که خود مظهر نیست، لذا به نتیجه ای بکلی متفاوت از آنچه که در مورد مناقضت ریاضی ممکن بود میرسیم.² در آن مجبور بودیم هر دو اظهارات تجادلی مخالف را ناصحیح خوانده رد کنیم. در زنجیره دینامیکی، اما، کاملاً مشروط، که جدا ناپذیر است از زنجیره ای که مظاهر دانسته میشود، مقید میشود به شرطی که، همزمان که برآستی تجربیاً نامشروط است، غیر حسی هم هست. بنابراین ما قادر میشویم هم برای ادراک رضایت فراهم کنیم و هم برای استدلال.^a حجج تجادلی، که به اشکال گوناگون در جستجوی تمامیت نامشروط در مظاهر بودند، بر زمین میافتند، و احکام استدلال، و قتیکه بدین ترتیب این تعبیر صحیح تر را دریافت میکنند، قادرند هر دو بطور یکسان صحیح باشند. چنین وضعی هرگز در مورد آن فکرهای تکوینی که تنها به وحدت نامشروط ریاضی دلالت دارند پیش نمیآید؛ چون در آنها هیچ شرطی از زنجیره مظاهر را نمیتوان یافت که خود مظهر نباشد، و بعنوان مظهر عضوی از زنجیره.

III

Solution of the Cosmological Idea³ of Totality in the Derivation of Cosmical Events from their Causes

حل فکر تکوینی¹ تمامیت در اشتقاق حوادث کیهانی از علل آنها

هنگامیکه آنچه را که اتفاق میافتد بررسی میکنیم تنها دو نوع از علیت برای ما قابل تصور میگردد؛ علیت یا بر طبق طبیعت و یا با نشأت از آزادی *freedom*. اولی اتصال در دنیای حسی بین یک حالت با حالتی پیشین میباشد که بدنیاش بر طبق قواعد میآید. از آنجاییکه علیت مظاهر مبتنی است بر شروط زمان، و حالت پیشین، اگر همیشه وجود میداشت، نمیتوانست تأثیری را ایجاد کند که برای نخستین بار در زمان بوجود برسد، نتیجه میگیریم که علیت برای علت آنچه که اتفاق میافتد یا بوجود میرسد میباید خود نیز بوجود رسیده باشد، و اینکه در تطابق با اصل ادراک میباید بنوبه خود نیازمند علت باشد.

^a ادراک در بین مظاهر هیچ شرطی را که خود بتواند تجربیاً نامشروط باشد مجاز نمیشمارد. اما اگر برای مشروطی در [عرصه] مظهر بتوانیم یک شرط ذکائی را تصور کنیم، که بعنوان یکی از اعضا به زنجیره مظاهر تعلق ندارد، و اینکار را بدون کوچکترین پارگی در زنجیره شروط تجربی انجام بدهیم، آنگاه چنین شرطی میتواند بعنوان تجربیاً نامشروط پذیرفته شود، بدون کمترین اجحافی به پیوستگی انکفاء تجربی. [پایان زیر نویس a]

¹ [Erstreckung.]

² [Reading, with Hartenstein, der mathematischen Antinomie for der Antinomie.]

³ [Reading, with Erdmann, Idee for Ideen.]

درک من از آزادی، اما، در معنای تکوینی اش، قدرتی است برای شروع بالبداهه یک وضعیت.¹ بنابراین، چنین علیتی خود تابع علتی دیگر نخواهد بود که آنرا در زمان معین کند، آنطور که قانون طبیعت میگوید. آزادی، در این معنا، یک فکر متخطی بحث است، که، اولاً، حاوی هیچ چیز وام گرفته شده از تجربه نیست، و ثانیاً، چیزیکه، معطوف است به شعری که در هیچ تجربه ای نمیتواند داده یا معین شود. اینکه هر چیزی که اتفاق میافتد علتی دارد قانونی است جامع، که زمینه را برای خود امکان هر تجربه ای آماده میکند. بنابراین علت علت، که خود اتفاق میافتد یا به وجود میرسد، میبایست به نوبه خود دارای علتی باشد؛ و لذا کل عرصه تجربه، تا هر جا هم که گسترش یابد، تبدیل میشود به حاصل جمعی از چیزهای صرفاً طبیعی. اما چون از این راه هیچ تمامیت مطلقی نمیتواند برای شروطی که رابطه علی را معین میکنند بدست آید، استدلال برای خود فکر یک بالبداهگی spontaneity را که میتواند خود بخود شروع به عمل نماید خلق میکند، بدون نیاز به گمارده شدن به عمل توسط علتی پیشین در تطابق با قانون علیت.

مخصوصاً باید توجه شود که مفهوم عملی آزادی مبتنی است بر این فکر متخطی transcendental idea، و در دومی ریشه واقعی آن مشکلی قرار دارد که بخاطرش مسئله امکان آزادی همواره مورد حمله همه جانبه قرار گرفته است. آزادی در معنای حسی بمعنای استقلال اراده² است از اجبار خلال انگیزش های حسی. چون یک اراده در صورتی حسی میشود، که بیمارگونه pathologically، یعنی توسط انگیزه های حسی³ تحت تأثیر قرار بگیرد؛ بهیمی خواهد شد (arbitrium brutum)، اگر که بیمارگونه واجب شود. اراده انسانی مطمئناً یک آزادی حساس arbitrium sensitivum است، اما، نه، بهیمی بلکه آزاد. زیرا عمل خویش را احساس ناگزیر نمیکند. در انسان قدرتی برای کف نفس وجود دارد، مستقل از هر اجباری در جریان انگیزش های حسی.

مسئله، اگر هر علیتی در دنیای حسی صرفاً طبیعت میبود، آنگاه هر اتفاقی توسط یکی دیگر در زمان معین میشد، در تطابق با قوانین لازم. مظاهر، در تعیین اراده، تأثیرات طبیعی خود را در اعمال اراده حفظ خواهند نمود، و آن اعمال را لازم خواهند کرد. بنابراین، انکار آزادی متخطی، همراه خود محو کلیه آزادی های عملی را خواهد آورد. چون آزادی عملی میگوید که گرچه چیزی اتفاق نیافتاده، اما میبایست ought to اتفاق میافتاد، و اینکه علت اش، [آنطور که] در [عرصه] مظهر [هست]، با این حساب، چندان قاطع نیست که علیتی از اراده ما را به صحنه راه ندهد - علیتی که، مستقل از آن علل طبیعی، و حتی برخلاف نیرو و نفوذ شان، میتواند چیزی را بوجود بیاورد که در ترتیب زمانی در تطابق با قوانین تجربی تعیین میشود، و چیزیکه بنابراین قادر است زنجیره ای از حوادث را تماماً از خود شروع کند.

پس در اینجا، همانطوریکه همواره اتفاق میافتد وقتیکه استدلال، در خطر کردن ورای حدود تجربه، در تعارض با خود قرار میگیرد، مسئله در واقع از نوع علم وظائف الاعضاء physiological نیست بلکه متخطی. پرسش در مورد امکان آزادی در واقع به علم النفس psychology مربوط میشود؛ از آنجاییکه مبتنی بر حجج تجادلی استدلال بحث است، روش برخورد و حل آن تماماً تعلق پیدا میکند به فلسفه متخطی. پیش از پرداختن به این حل، وظیفه ای که فلسفه متخطی نمیتواند از زیرش شانه خالی کند، میبایست روش فلسفه متخطی را در مورد این مسئله کمی دقیقتر تعریف کنم.

اگر مظاهر چیزی در ذات خود میبودند، و مکان و زمان قالب های وجود چیزها در ذاتشان، آنگاه شروط همانند مشروط همواره اعضای همان زنجیره واحد میشدند، و در نتیجه، در مورد فعلی، همچون دیگر فکرهای متخطی، مناقضت پیدا میشد، که زنجیره میباید برای ادراک یا خیلی بزرگ شود یا خیلی کوچک. اما مفاهیم دینامیکی استدلال، که میباید در این بخش و بخش بعدی به آنها بپردازیم، دارای این خصوصیت هستند که کاری با یک مشعر از دید یک مقدار ندارند، بلکه از دید وجودش. نتیجتاً میتوانیم از مقدار زنجیره شروط چشم پوشیده، و تنها تمرکز کنیم بر ارتباط دینامیکی شرط با مشروط. آنگاه آن مشکلی که، در بررسی سؤال راجع به طبیعت و آزادی، با آن برخورد میکنیم، این خواهد شد که آیا آزادی اصولاً ممکن است، و اگر ممکن است، آیا میتواند در کنار جامعیت قانون طبیعی علیت قرار بگیرد. آیا این برآستی حکمی فاصل است که بگویم هر تأثیری در دنیا میبایست یا از طبیعت بیاید یا از آزادی؛ یا آیا نمیبایست بجایش بگویم که در اتفاقی واحد، در ارتباطات مختلف، هر دو میتوانند پیدا شوند؟ اینکه هر اتفاقی در دنیای حسی در اتصال داخلی کامل بر طبق قوانین بلا تغییر طبیعت قرار دارد اصلی است محکم در تحلیل متخطی، و هیچ استثنائی برنمیدارد. بنابراین، سؤال تنها میتواند این باشد که آیا آزادی بکلی توسط این قاعده غیرقابل تخطی منتفی گشته است، یا آیا یک تأثیر، علیرغم وجودش که بر طبق طبیعت معین میگردد، نمیتواند همزمان متکی بر آزادی هم باشد. در اینجا پیش فرض معمول ولی نادرست تمامیت مطلق مظاهر تأثیر خاسر خود را میگذارد، الی پریشانی استدلال. زیرا اگر مظاهر چیزهایی در ذات خود باشند، دیگر نمیتوان آزادی را حفظ کرد. آنوقت طبیعت علت کافی و کامل هر اتفاقی خواهد شد. شرط اتفاق چنان میشود که تنها در زنجیره مظاهر یافت گردد؛ هم خود آن و هم تأثیرش در تطابق با قانون طبیعت لازم خواهند شد. برعکس، اگر مظاهر را چیزی بیش از آنچه که هستند بحساب نیآوریم؛ یعنی نه بصورت چیزها در ذاتشان، بلکه صرفاً بصورت منابها به آنها بنگریم، که بر طبق قوانین تجربی به هم متصلند، آنگاه میبایست خود زمینه هایی داشته باشند که مظاهر نیستند. تأثیرات این نوع علت ذکائی خود را نشان داده، و لذا میتوانند توسط مظاهر دیگر معین گردند، اما علیت اش بدینگونه معین نمیشود. همزمان که تأثیرات میبایست در زنجیره شروط تجربی یافت شوند، علت ذکائی، همراه علیت خویش، بیرون از زنجیره قرار دارد. بنابراین تأثیر را میتوان در رابطه با علت ذکائی اش آزاد دانست، و همزمان در رابطه با مظاهر بعنوان نتیجه آنها در انطباق با الزام

¹ [von selbst .]

² [Willkür .]

³ [Bewegursachen .]

طبیعت. این تفاوت، و قتیکه بدین شکل کاملاً عام و انتزاعی بیان میشود، بدون تردید فوق العاده پیچیده و گنگ بنظر میرسد، اما در جریان کاربردش روشن خواهد شد. نیت من تنها این بود که بگویم چون اتصال کامل داخلی مظاهر، در زمینه ای از طبیعت، قانونی است بی گذشت، ناگزیر اصرار لوجوانه بر واقعیت مظاهر در آخر موجب انهدام کل آزادی خواهد شد. بدین خاطر آنهاييکه تابع دیدگاه معمول هستند هرگز در مصالحه بین طبیعت و آزادی موفق نبوده اند.

*Possibility of Causality Through Freedom, in Harmony With the
Universal Law of Natural Necessity.*

امکان علیت از طریق آزادی، در همخوانی با قانون جامع الزام طبیعی.

هر آنچه را که خود در مشعری از حس ها مظهر نباشد، ذکائی *intelligible* مینامم. بنابراین، اگر آنچه که در دنیای حسی میبایست مظهر بحساب بیاید در درون خویش قوه ای داشته باشد که مشعری از بدیهه حسی نبوده، بلکه توسط آن بتواند علت مظاهر گردد، آنگاه علیت این موجود میتواند از دو دیدگاه مورد نظر قرار بگیرد. از دید علیت یک چیز در ذاتش، ذکائی است در عمل خویش؛ از دید علیت یک مظهر در دنیای حس، حسی است در تأثیرات خویش. بنابراین میباید هم مفهوم تجربی و هم ذکائی علیت قوه چنین فاکری را تشکیل داده، و هر دو را عطف به تأثیری واحد مد نظر قرار دهیم. این روش دوگانه فهم این قوه که متعلق است به مشعری از حس ها هیچ تناقضی با هیچیک از مفاهیمی که میبایست از مظاهر و از یک تجربه ممکن تشکیل بدهیم ندارد. چون از آنجاییکه آنها چیزهایی در ذات خویش نیستند، پس میبایست مبتنی باشند بر یک مشعر متخطی که آنها را بصورت منابهای صرف معین میکند؛ و نتیجتاً هیچ چیزی وجود ندارد که مانع مان شود از انتساب به این مشعر متخطی، علاوه بر کیفیتی که بدانصورت¹ ظاهر میشود، علیتی را که مظهر نیست، هر چند که تأثیرش را باید در مظهر یافت. هر علت مؤثری میبایست دارای یک خصوصیت *character*² باشد، یعنی، قانونی برای علیت اش، که بدون آن یک علت نخواهد شد. نتیجتاً، بنا بر فرض فوق، میبایست، در یک فاکر متعلق به دنیای حسی داشته باشیم، اولاً، یک خصوصیت تجربی را، که در آن اعمالش، بصورت مظاهر، در اتصال کامل با مظاهر دیگر بر طبق قوانین ثابت طبیعت قرار میگیرند. و چون این اعمال میتوانند از مظاهر دیگر مشتق شوند، همراه با آنها زنجیره ای واحد را در انطباق با طبیعت میسازند. ثانیاً، میبایست برای آن فاکر خصوصیتی ذکائی نیز قائل شویم، که توسط آن در واقع علت دقیقاً همان اعمال [در کیفیت شان] بصورت مظاهر میگردد، اما خود تحت هیچ شرط حسی قرار نداشته، و یک مظهر نیست. میتوانیم اولی را خصوصیت آن چیز در [عرصه] مظهر بنامیم، و دومی را خصوصیت اش بمثابة چیزی در ذات خود.

اما این فاکر عمل کننده، در خصوصیت ذکائی خویش، تحت هیچ شرطی از زمان قرار نخواهد گرفت، زمان تنها شرطی برای مظاهر است، نه برای چیزها در ذاتشان. در این فاکر هیچ عملی شروع و یا خاتمه نخواهد یافت، و بنابراین، مجبور نیست که با قانون همه آن چیزهایی که در زمان تغییر پذیر هستند مطابقت کند، یعنی، هر چیزی که اتفاق میافتد میبایست علت خود را در مظاهری داشته باشد که مقدم بر آن هستند. بطور خلاصه، علیت اش، مادامیکه ذکائی است،³ در زنجیره آن شروط تجربی که آن اتفاق توسط آنها در دنیای حسی لازم میگردد قرار ندارد. خصوصیت ذکائی، در واقع، هرگز نمیتواند مستقیماً شناخته شود، زیرا هیچ چیز فهمیده نمیشود مگر اینکه ظاهر شود. میبایست در توافق با خصوصیت تجربی به تفکر بیاید - درست بهمان شکل که ما مجبوریم یک مشعر متخطی را بصورت زیرلایه مظاهر به تفکر بیاوریم، هر چند درباره آنکه خود آن چیست چیزی نمیدانیم.

اما، در خصوصیت تجربی اش، این فاکر، بعنوان مظهر، میبایست با همه قوانین تعیین علی مطابقت داشته باشد. در این گستره نمیتواند چیزی بیش از یک جزء از دنیای حسی بوده، و تأثیر اش، همانند همه مظاهر، میبایست نتیجه ناگزیر طبیعت باشد. بر حسب مظاهر خارجی که پیدا میشوند تا بر آن اثر بگذارند، و بر حسب خصوصیت تجربی خود، یعنی، قانون علیت اش، که بکمک تجربه شناخته میشود، کلیه اعمالش میباید بر طبق قوانین طبیعت قابل توضیح باشند. به عبارت دیگر، همه آنچه که برای تعیین لازم و کامل اش مورد نیاز است میبایست در تجربه ای ممکن یافت گردد.

در خصوصیت ذکائی خویش (گرچه ما تنها قادریم مفهومی عام از آن خصوصیت داشته باشیم) دقیقاً همین فاکر میبایست آزاد از هر تأثیری از احساس و از هر تعینی توسط مظاهر باشد. مادامیکه ذاتی *noumenon* است، هیچ چیزی در درونش اتفاق نمیافتد؛ هیچ تغییری که نیازمند تعیین دینامیکی در زمان گردد نمیتواند وجود داشته باشد، و لذا هیچگونه وابستگی علی به مظاهر. و لذا، چون الزام طبیعی میباید تنها در دنیای حسی یافت شود، این وجود فعال میباید در اعمال خویش مستقل، و آزاد از همه این الزامات باشد. هیچ عملی در خود این وجود فعال آغاز نمیشود؛ اما باز هم میتوانیم بدرستی تمام بگویم که

¹ [dadurch.]

² [Charakter.]

³ [Intellektuell. In all other cases Kant employs the less misleading term intelligibel.]

وجود فعال تأثیرات خود را در دنیای حسی به استقلال شروع میکند . با اینکار ، نمیگوییم که تأثیرات در دنیای حسی میتوانند خود بخود شروع شوند ؛ آنها همواره توسط شروط تجربی پیشین از قبل معین گردیده اند ، گرچه تنها توسط خصوصیت تجربی خود (که چیزی بیش از مظهر برای ذکائی نیست) ، و لذا تنها بعنوان ادامه زنجیره علل طبیعی ممکن هستند . بدین طریق آزادی و طبیعت ، در معنای کامل این دو کلمه ، میتوانند با هم وجود داشته باشند ، بدون هیچ تعارضی ، در اعمال واحد ، بطوریکه اعمال به علت ذکائی یا حسی خویش منتسب میگردند .

Explanation of the Cosmological Idea of Freedom in its Connection with Universal Natural Necessity .

توضیح فکر تکوینی آزادی ، در اتصال آن با الزام طبیعی جامع .

بنظرم عاقلانه آمد که این طرح خلاصه را از حل مسئله متخطی مان ارائه کنم ، تا بهتر بتوانیم مسیری را که استدلال میبایست برای رسیدن به حل در پیش بگیرد ببینیم . اکنون شروع میکنم به ارائه چند عامل دخیل در این حل ، و بررسی هر یک به تفصیل .

اینکه هر چیزی که اتفاق میافتد علتی دارد ، یک قانون طبیعت است . چون علیت این علت ، یعنی ، عمل کردن علت ، مقدم است در زمان بر تأثیری که از پس آن میآید ، خود نمیتوانست همیشه وجود داشته باشد ، بلکه میبایست حادث گردد ، و میبایست در بین مظاهر دارای علتی باشد که توسط آن بنوبه خود معین شود . نتیجتاً ، کلیه حوادث تجربیاً در یک ترتیب زمانی معین میشوند . تنها بر پایه این قانون است که مظاهر میتوانند طبیعتی تشکیل داده و مشعرات تجربه گردند . این قانون یک قانون ادراک است ، که هیچگونه تخطی از آن مجاز نبوده ، و هیچ مظهری از آن معاف نیست . مجاز کردن چنین معافیتی بمعنای قرار دادن یک مظهر خارج از تجربه ممکن خواهد بود ، و با اینکار تبدیل آن به یک فقره تفکری صرف ، و همی در مغز .

شاید اینطور بنظر برسد که این دلالت میکند بر وجود زنجیره ای از علل که در انکفاء به شروط خویش هیچ تمامیت مطلق را نمیبیند . اما لازم نیست که نگران شویم . این موضوع قبلاً در بحث عام مناقضت مورد بررسی قرار گرفت که استدلال وقتیکه در زنجیره مظاهر بسمت نامشروط پیش میرود درون اش میافتد . اگر تسلیم توهم واقعگرایی realism متخطی میشدیم ، نه طبیعت باقی میماند و نه آزادی . سؤال اینجا تنها این است : - با علم بر اینکه در کل زنجیره حوادث چیزی جز الزام طبیعی وجود ندارد ، آیا هنوز امکان دارد که دقیقاً همان حادثه را در یک وجه صرفاً تأثیر طبیعت و در وجه دیگر تأثیری بخاطر آزادی بدانیم ؛ یا اینکه بین این دو نوع از علیت تضادی مستقیم وجود دارد ؟

در بین علل در [عرصه] مظهر مطمئناً چیزی وجود نخواهد داشت که بتواند زنجیره ای را بطور مطلق و از خود شروع کند . هر عملی ، [با نگاه] بمنزله مظهر ، در همان حال که باعث یک اتفاق میشود ، خود نیز یک رویداد یا حادثه است ، و مستلزم وضعیتی دیگر که در آن میباید علتش را یافت . بنابراین هر چیزی که حادث میشود صرفاً ادامه زنجیره است ، و هر چیزی که خود بخود شروع شود عضوی ممکن از زنجیره نیست . عمل کردن های علل طبیعی در توالی زمانی بنابراین خودشان تأثیرات هستند ؛ آنها مستلزم علل پیش از خود در زنجیره زمانی میباشند . یک عمل جذری را ، مانند آنچه که از خود چیزی را باعث میشود که قبلاً وجود نداشته ، نباید در مظاهری که بصورت علی متصل هستند جست .

اما با قبول اینکه تأثیرات مظاهر بوده و علت شان نیز مظهر است ، آیا لازم میشود که علیت علت آنها میباید منحصرأ تجربی باشد ؟ آیا نمیتواند ترجیحاً اینطور باشد که ، همزمان که برای هر تأثیری در [عرصه] مظهر یک اتصال با علتش در تطابق با قوانین علیت تجربی برآستی مورد نیاز است ، این علیت تجربی ، بدون کمترین خدشه ای به اتصالش با علل طبیعی ، خود تأثیری از یک علیت باشد که تجربی نبوده بلکه ذکائی است ؟ این علیت دوم عمل کردن یک علت خواهد شد که ، در رابطه با مظاهر ، جذری است ، و لذا ، در رابطه با این قوه ، نه مظهر بلکه ذکائی میشود ؛ گرچه میبایست از سوی دیگر ، از آنجاییکه اتصالی است در زنجیره طبیعت ، تماماً متعلق به دنیای حس بحساب بیاید .

اصل اتصال علی مظاهر مورد نیاز است برای اینکه بتوانیم در پی یافتن و تعیین شروط طبیعی اتفاقات طبیعی باشیم ، یعنی ، علل شان در [عرصه] مظهر . اگر این اصل پذیرفته شده ، و با هیچ استثنائی تضعیف نگردد ، آنگاه الزامات ادراک ، که در توطیف تجربی خویش در کلیه حوادث چیزی جز طبیعت را نمیبیند ، و در اینکار محق است ، تماماً اقناع میگردند ؛ و توضیحات فیزیکی میتوانند در مسیر خود بدون مانع پیش بروند . این الزامات بهیچوجه زیر پا گذاشته نخواهند شد ، اگر فرض کنیم ، حتی اگر فرضی صرفاً خیالی باشد ، که چیزی در بین علل طبیعی دارای قوه ای است که فقط ذکائی میباشد ، بطوریکه تصمیم اش برای عمل هرگز بر اساس شروط تجربی نیست ، بلکه منحصرأ بر پایه ادراک . البته ، میبایست همزمان قادر باشیم فرض کنیم که عمل کردن این علل در [عرصه] مظهر مطابقت دارد با کلیه قوانین علیت تجربی . بدین طریق فاکر عمل کننده ، بمثابه پدیده علت ، از طریق وابستگی زوال ناپذیر همه اقدامات اش مقید میگردد به طبیعت ، و تنها وقتیکه از

مشعر تجربی به متخطی صعود میکنیم میباید ببینیم که این فاکر، همراه با همه علّیتش در [عرصه] مظهر، آیا در ذات¹ خویش شروطی دارد که میبایست بحثاً ذکائی بحساب بیایند. چون اگر برای تعیین اینکه مظاهر به چه راههایی میتوانند بصورت علل خدمت کنند قواعد طبیعت را دنبال کنیم، آنگاه نیاز نداریم نگران شویم که چه نوع زمینه ای برای این مظاهر و اتصال آنها را میبایست در فاکر متخطی، که تجربیاً برایمان ناشناخته است، به تفکر بیاوریم. این زمینه ذکائی لازم نیست که در تفحصات تجربی مد نظر قرار بگیرد؛ تنها مربوط میشود به تفکر در ادراک بحت؛ و گرچه تأثیر این تفکر و عمل کردن ادراک بحت میباید در مظاهر یافت شوند، اما این مظاهر میبایست در نهایت قادر به توضیح کامل علی از حیث مظاهر دیگر در تطابق با قوانین طبیعت باشند. میباید خصوصیت دقیقاً تجربی آنها را بعنوان بالاترین زمینه توضیح دانسته، و خصوصیت ذکائی شان را بهیچوجه بحساب نیاوریم (یعنی، علت متخطی خصوصیت تجربی آنها را) که کاملاً ناشناخته اند، مگر وقتیکه تجربی برای علامت معقول اش کمک میکند.

اجازه بدهید این را به تجربه بیاوریم. انسان یکی از مظاهر دنیای حسی است، و در همان حال یکی از علل طبیعی که علّیت اش میبایست تابع قوانین تجربی باشد. همانند همه چیزهای دیگر در طبیعت، او میبایست یک خصوصیت تجربی داشته باشد. این خصوصیت را توسط نیروها و قوایی خواهیم شناخت که او در اعمال خویش آشکار میکند.² در طبیعت بی جان، یا صرفاً حیوانی، ما اصولاً زمینه ای برای این نمیبینیم که هیچ قوه ای مگر بصورت صرفاً حسی مشروط باشد. انسان، اما، که بقیه طبیعت را صرفاً بشکل حسی میشناسد، خود را از طریق ادراک ذکائی بحت³ نیز میشناسد؛ و این را، برآستی، در اعمال و تعینات داخلی که او نمیتواند بحساب اثرات حس ها بگذارد. بنابراین او برای خویش، از یکسو پدیده است، و از سوی دیگر، در رابطه با بعضی از قوا که عمل شان نمیتواند به قوه دریافت احساس نسبت داده شود، مشعری خالصاً ذکائی⁴. این قوا را ما ادراک و استدلال مینامیم. دومی را، بخصوص، بشکلی خاص و استثنائی از کلیه نیروهای تجربیاً مشروط متمایز میکنیم. چون مشعرات خویش را منحصر⁵ در نور فکرها دیده، و در تطابق با آنها ادراک را معین میکند، که سپس میرود بسوی استفاده تجربی از مفاهیم مشابهاً بحت خویش.

اینکه استدلال ما دارای علّیت است، یا اینکه ما میبایست لاقلاً آنرا برای خودمان بصورتی که دارای علّیت است به نیابت بیاوریم، از این الزامات پیداست که در کلیه موارد سلوکی ما آنرا بصورت قاعده ای بر نیروهای فعال خویش حاکم میکنیم. "باید" *Ought* نوعی الزام را بیان میکند و اتصال با زمینه هایی که در هیچ جا در کل طبیعت پیدا نمیشوند. ادراک تنها میتواند در طبیعت این را بداند که چه چیزی هست، چه چیزی بوده است، یا چه چیزی خواهد بود. ما نمیتوانیم بگوئیم که چیزی در طبیعت میبایست باشد خلاف آنچه که در کل این روابط زمانی بواقع هست. وقتی به جریان طبیعت نگاه میکنیم، "باید" بالکل هیچ معنایی ندارد. درست به همان اندازه بی معنی میشود بررسی در دنیای طبیعی چه چیزی میباید حادث شود که بررسی یک دایره میباید چه خواصی داشته باشد. تمام آنچه که حق داریم بررسی این است که: چه چیزی در طبیعت حادث میشود؟ خواص دایره چه چیزهایی هستند؟

این "باید" یک عمل ممکن را بیان میکند که پایه اش نمیتواند چیزی باشد مگر یک مفهوم صرف؛ در حالیکه پایه در مورد یک عمل طبیعی صرف میباید همواره یک مظهر باشد. عملی که "باید" در مورد اش بکار میرود میبایست در واقع تحت شروط طبیعی ممکن باشد. شروط، اما، در تعیین خود اراده هیچ نقشی ندارند، بلکه تنها در تعیین تأثیر و عواقب اش در [عرصه] مظهر. صرف نظر از اینکه چه تعداد زمینه طبیعی یا چه تعداد انگیزه حسی مرا به اراده کردن وادار کنند، آنها هرگز نمیتوانند موجبی برای "باید" شوند، بلکه تنها برای تمایلی که، در ضمن بسیار دور بودن از لازم، همواره مشروط است؛ و آن "باید" که از استدلال صادر میشود بکمک یک حد و یک هدف با چنین تمایلی مقابله میکند - حتی بیشتر، آنرا ممنوع یا مجاز مینماید. آنچه که اراده میشود چه مشعری صرفاً از احساس باشد (خوشایند) و چه از استدلال بحت (خیر)، باز هم استدلال به هیچ زمینه ای که تجربیاً داده میشود راه نخواهد داد. استدلال در اینجا ترتیب چیزها را آنطور که خود را در مظهر مینمایاند دنبال نخواهد کرد، بلکه برای خود با بالبداهگی کامل ترتیبی را از آن خویش بر طبق فکرها خواهد ساخت، شروط تجربی را با آن سازگار کرده، و اعمال را بر حسب اش لازم میخواند، حتی اگر هیچگاه صورت نپذیرفته، و شاید هرگز نگیرند. و همزمان استدلال همچنین پیش فرض میکند که میتواند در رابطه با کلیه این اعمال دارای علّیت باشد، زیرا در غیر اینصورت دیگر هیچ تأثیر تجربی نمیتوان از فکرهایش انتظار داشت.

حال، با توجه به این ملاحظات، اجازه بدهید موضع خود را روشن کنیم، و بگوئیم که برای استدلال لاقلاً این امکان وجود دارد که در رابطه با مظاهر دارای علّیت باشد. استدلال بهر حال، میباید بالاخره یک خصوصیت تجربی هم نشان دهد. چون هر علتی مستلزم یک قاعده است که بر طبق آن بعضی مظاهر بمنزله تأثیرات میآیند؛ و هر قاعده ای خواستار همسانی در تأثیرات است. این همسانی، در واقع، آن چیزی است که بر روی آن مفهوم علت (بمثابه یک قوه) تکیه دارد، و در صورتیکه میباید توسط مظاهر صرف نشان داده شود میتوان آنرا خصوصیت تجربی علت نامید. این خصوصیت ثابت است، اما تأثیرات اش، بر حسب تنوع در شروط همراه و بخشاً محدود کننده، در شکل های متفاوت ظاهر میشوند.

¹ [Reading, with Hartenstein, *noumenon* for *phaenomenon*.]

² [Wirkungen.].

³ [blasse.].

⁴ [bloss.].

⁵ [bloss.].

بنابراین اراده هر انسانی دارای خصوصیتی تجربی است، که چیزی نیست جز نوعی علیت برای استدلال او، بطوریکه آن علیت، در تأثیرات خویش در [عرصه] مظاهر، قاعده‌ای را نشان میدهد که از آن میتوانیم چیزهایی را نتیجه بگیریم، که در نوع و درجات خود، اعمال استدلال هستند و زمینه هایش، و از اینراه میتوانیم تخمینی در مورد اصول غیرعینی subjective اراده اش داشته باشیم. چون این خصوصیت تجربی میبایست خود از مظاهری کشف شود که تأثیراتش بوده و نیز از قاعده‌ای که تجربه نشان دهد که با آن در توافق هستند، بنابراین کلیه اعمال انسان‌ها در [عرصه] مظهر در تطابق با نظم طبیعت، توسط خصوصیت تجربی شان و علل دیگری که با آن خصوصیت همکاری میکنند معین میشوند، و اگر میتوانستیم تمام مظاهر اراده‌های انسانها را بدون استثناء مورد بررسی قرار بدهیم، حتی یک عمل انسان هم یافت نمیشد که نتوانیم با اطمینان آنرا پیش بینی کرده، و نگوییم که الزاماً از شروط پیشین خود تبعیت میکند. پس، تا جاییکه به این خصوصیت تجربی مربوط میشود هیچگونه آزادی وجود ندارد؛ و در عین حال تنها در نور این خصوصیت است که انسان میتواند مورد مطالعه قرار بگیرد - بعبارت دیگر، اگر که ما صرفاً مشاهده را ادامه داده، و بر طبق اصول علم الانسان anthropology بدنبال تأسیس یک تفحص علم الحیاتی جسمی physiological در باره علل محرکه اعمال اش باشیم.

اما هنگامیکه به این اعمال از دید رابطه شان با استدلال مینگریم - منظوم استدلال حزری نیست، که بکمک اش تلاش داریم آمدن آنها را به وجود توضیح بدهیم، بلکه استدلال بدان صورت که خود علتی است که آنها را تولید میکند - یعنی، اگر آنها را با [میزان های] استدلال در معنای عملی اش مقایسه کنیم، قاعده و ترتیبی را میبایست که بکلی با نظم طبیعت تفاوت دارد. چون شاید اینگونه باشد که همه آنچه که در جریان طبیعت اتفاق افتاده، و در تطابق با زمینه های تجربی آن لازم بوده که حتماً اتفاق بیافتد، نبایست اتفاق میافتاده. بعضی اوقات، اما، میبینیم، یا لاقلاً معتقدیم میبینیم، که فکرهای استدلال به واقعیت بالفعل علیت خویش را در رابطه با اعمال انسانها، بصورت مظاهر، ثابت کرده اند؛ و اینکه این اعمال صورت پذیرفته اند، نه به حکم علل تجربی، بلکه به حکم زمینه های استدلال.

بنابراین، با پذیرش اینکه استدلال را میتوان تصدیق کرد که در رابطه با مظهر دارای علیت باشد، عملش را هنوز میتوان گفت آزاد است، حتی اگر خصوصیت تجربی اش (بصورت نوعی حس¹) تماماً و الزاماً در همه جزئیاتش معین شده باشد. این خصوصیت تجربی خود در خصوصیت ذکائی معین میگردد (بصورت نوعی تفکر²). دومی را، اما، ما نمیشناسیم؛ تنها میتوانیم با کمک مظاهر به طبیعت اش اشاره کنیم؛ و این بواقع دانشی آتی تنها از نوع حسی میدهد، خصوصیت تجربی^a. عمل، مادامیکه بتواند به نوعی از تفکر بمنزله علتش نسبت داده شود، دیگر از آن پس در تطابق با قوانین تجربی پیش نمیرود؛ یعنی، دیگر مسبوق به شروط استدلال بحث نیست، بلکه تنها به تأثیرات آنها در [عرصه] مظهر حس داخلی. استدلال بحث، بمنزله یک قوه خالصاً ذکائی، تحت اثر قالب زمان نیست، و نتیجتاً نه همچنین تحت اثر شروط توالی در زمان. علیت استدلال در خصوصیت ذکائی اش، در تولید یک تأثیر، در یک زمان معین شروع نشده یا پیدا نمیشود. چون در آنصورت خود مشمول قانون طبیعی مظاهر خواهد گردید، که در تطابق با آن زنجیره های علیّی در زمان معین میشوند؛ و علیت اش آنگاه میشود طبیعت، نه آزادی. بنابراین تمام آنچه که حق داریم بگوییم این است که، اگر استدلال بتواند دارای علیت در رابطه با مظاهر باشد، آنگاه قوه ای خواهد بود که توسط اش شرط حسی یک زنجیره تجربی از تأثیرات برای اولین بار آغاز میشود. زیرا شرطی که در استدلال قرار دارد حسی نیست، و لذا خود شروع به بودن نمیکند. و در نتیجه آنچه را که ما در همه زنجیره های تجربی موفق به یافتن اش نشدیم معلوم میگردد که امکان دارد، یعنی، شرط یک زنجیره متوالی از حوادث میتواند خود تجربیاً نامشروط باشد. چون اینجا شرط در بیرون زنجیره مظاهر (در ذکائی) است، و بنابراین تحت اثر هیچ شرط حسی نیست، و هیچ تعیین زمانی توسط علتی پیشین.

همان علت، در واقع، در رابطه ای دیگر، متعلق به زنجیره مظاهر میباید. انسان خود یک مظهر است. اراده او دارای یک خصوصیت تجربی میباید، که علت تجربی کلیه اعمال او است. هیچ شرطی وجود ندارد که انسان را در تطابق با این خصوصیت معین کند و در زنجیره تأثیرات طبیعی قرار نداشته، یا مشمول قانون شان نباشد - قانونی که میگوید هیچ علیت تجربیاً نامشروطی نمیتواند برای آنچه که در زمان اتفاق میافتد وجود داشته باشد. لذا هیچ عمل داده شده ای (چون تنها بصورت مظهر میتواند فهمیده شود) نمیتواند مطلقاً از خود شروع شود. اما دربارہ استدلال بحث نمیتوانیم بگوییم که وضعیتی که در آن اراده معین میشود مسبوق به وضعیتی دیگر بوده و خود توسط آن معین میشود. چون از آنجاییکه استدلال خود یک مظهر نیست، نتیجه میشود که حتی در رابطه با علیت اش هیچ توالی زمانی درونش وجود ندارد، و اینکه قانون دینامیکی طبیعت، که توالی را در زمان بر طبق قواعد معین میکند، قابل کاربرد در موردش نیست.

^a بنابراین اخلاقیات واقعی اعمال، فضیلت یا فزباحت شان، حتی در رابطه با سلوک خودمان، بکلی از چشم ما پنهان میماند. نسبت دادنه‌های ما تنها میتوانند راجع باشند به خصوصیت تجربی. چقدر از این خصوصیت را میتوان به تأثیر خالص آزادی، چقدر به طبیعت، یعنی، به نقص طبع که بر آن حرجی نیست، یا به فطرت سعید اش (merito fortunae)، نسبت داد، هرگز قابل تعیین نیست؛ و در باره آن نمیتوان قضاوتی کامل داشت. [پایان زیر نویس a]

¹ [Sinnesar .]

² [Denkungsart .]

استدلال شرط ثابت برای همه آن اعمالی از اراده است که انسان در [هیئت] آن ظاهر می‌گردد. قبل از آنکه آنها اصلاً اتفاق بیافتند، همگی بدون استثناء از پیش در خصوصیت تجربی معین هستند. در رابطه با خصوصیت ذکائی، که خصوصیت تجربی برای آن طرح حسی است، نمیتواند قبل و بعدی وجود داشته باشد؛ هر عملی، بدون توجه به رابطه زمانی اش با مظاهر دیگر، تأثیر بلاواسطه خصوصیت ذکائی استدلال بحت است. استدلال بنابراین آزادانه عمل میکند؛ در زنجیره علل طبیعی توسط زمینه های خارجی یا داخلی پیشین در زمان بطور دینامیکی معین نمی‌گردد. این آزادی نمی‌آید، بنابراین، تنها بطور سلبی بمتاباه استقلال از شروط تجربی فهمیده شود. قوه استدلال، با چنین دیدی، دیگر علت مظاهر نخواهد شد. میبایست بعلاوه بطور ایجابی هم توضیح داده شود، بعنوان قدرت انشاء زنجیره ای از حوادث. در خود استدلال هیچ چیزی شروع نمیشود؛ بعنوان شرط نامشروط هر عمل آزادانه، هیچ شرط متقدم بر خود را در زمان نمی‌پذیرد. در واقع، تأثیر اش دارای شروعی در زنجیره مظاهر هست، اما نه هرگز شروعی مطلقاً نخست در این زنجیره.

بمنظور نشان دادن این اصل تنسیقی استدلال توسط مثالی از توظیف تجربی اش - هر چند، نه برای تثبیت آن، چون تلاش برای اثبات قضایای متخطی بکمک مثال کاری است عبث - اجازه بدهید یک عمل آزادانه را مورد توجه قرار بدهیم، مثلاً، دروغی شر را که بخاطر اش نوعی پریشانی در جامعه بوجود آمده است. پیش از هر چیز، تلاش میکنیم انگیزه های بوجود آمدن آنرا کشف کنیم، و سپس، در مرحله دوم، در زیر نور اینها، پیش میرویم برای تعیین اینکه آن عمل و عواقبش تا کجا میتوانند به مجرم نسبت داده شوند. در رابطه با سؤال اول، رد خصوصیت تجربی آن عمل را تا سرچشمه هایش میگیریم، اینها را در تربیت ناقص، معاشر بد، بخشاً همچنین در خبث خلق طبیعی که نسبت به ننگ بی حس است، در بی قیدی و بیفکری، و نیز بدون از قلم انداختن علل سببی که میتوانند دخیل باشند، میبایم. در این تحقیق دقیقاً همانطور پیش میرویم که میباید برای یک تأثیر طبیعی زنجیره علل معین کننده اش را معلوم کنیم. اما گرچه اعتقاد داریم که آن عمل به اینصورت معین شده است، با همه اینها عامل را متهم میکنیم، نه در واقع بخاطر طبع سقیم اش، و نه بخاطر شرایطی که بر او اثر گذاشتند، و نه حتی بخاطر راه زندگی او در گذشته؛ زیرا پیش فرض داریم که میتوانیم به این نحوه زندگی توجه نکنیم، که میتوانیم زنجیره گذشته شروط را مانند اینکه اتفاق نیافتاده باشند بدانیم و اینکه آن عمل کاملاً از نظر وضعیت های قبلی نامشروط بود، دقیقاً به اینصورت که عامل مستقلاً از خود در این عمل یک زنجیره بکلی جدید از عواقب را آغاز نمود. اتهام ما مبتنی است بر قانونی از استدلال که در آن ما استدلال را بصورت یک علت میبینیم که بدون توجه به همه شروط تجربی فوق الذکر میتواند تعیین کند، و میبایست تعیین کرده باشد، که عامل بصورت دیگری عمل کند. این علیت استدلال را ما تنها بمتاباه واسطه ای معاون بحساب نمی‌آوریم، بلکه کامل در ذاتش، حتی هنگامیکه انگیزه های حسی مساعدت نکرده بلکه مستقیماً در مخالفت با آن باشند؛ آن عمل به خصوصیت ذکائی عامل نسبت داده میشود؛ در لحظه ای که دروغ را صادر میکند، گناه تماماً از آن اوست. استدلال، بی توجه به کلیه شروط تجربی آن عمل، بالکل آزاد بوده، و دروغ تماماً بخاطر قصور اش است.

چنین انتسابی بروشنی نشان میدهد که ما استدلال را غیر متأثر از این تأثیرات حسی میدانیم، و نا مستعد برای تغییر. مظاهر اش - نحوه ای که در آن خود و تأثیراتش را نشان میدهد - تحول پیدا میکنند؛ اما در ذاتش [آنطور که ما میبینیم] هیچ وضعیت پیشینی وجود ندارد که وضعیت بعدی را معین کند. یعنی، متعلق نیست به زنجیره شروط حسی که مظاهر را در تطابق با قوانین طبیعت الزامی میکند. استدلال در همه اعمال انسان حاضر است در هر زمانی و تحت هر شرایطی، و همواره همان است که بوده اما خود در زمان نیست، و در وضعیتی قرار نمی‌گیرد که قبلاً در آن نبوده باشد. در رابطه با وضعیت های جدید، تعیین کننده است، نه قابل تعیین. بنابراین، نمیتوانیم بپرسیم چرا استدلال خود را طور دیگری معین نکرد، بلکه تنها چرا بکمک علیت خویش مظاهر را طور دیگری معین نکرد. اما برای این پرسش هیچ پاسخی امکان ندارد. چون به یک خصوصیت ذکائی متفاوت نمیتوانست یک خصوصیت تجربی متفاوت داده شود. هنگامیکه میگوییم علیرغم کل مسیر گذشته زندگی اش عامل میتواند از دروغ پرهیز کند، تنها به این معنا است که عمل تحت سلطه مستقیم استدلال قرار دارد، و اینکه استدلال در علیت خود تابع هیچیک از شروط مظهر یا زمان نیست. گرچه تفاوت در زمان تفاوتی بنیادی در مظاهر در رابطه با یکدیگر ایجاد میکند - چون مظاهر چیزهایی در ذات خویش نیستند و در نتیجه نه علت هایی در ذات خویش - اما در رابطه عمل با استدلال نمیتواند هیچ تفاوتی بوجود بیاورد.

بنابراین در حکم خود در رابطه با علیت اعمال آزاد، حداکثر میتوانیم تا حد علت ذکائی پیش برویم، و نه فراتر از آن. میتوانیم بدانیم که آزاد است، یعنی، که مستقل از احساس معین میشود، و اینکه بدین ترتیب میتواند شرط حساً نامشروط مظاهر باشد. اما برای توضیح اینکه چرا در شرایط مشخص خصوصیت ذکائی میبایست دقیقاً این مظاهر را بدهد و اینکه چرا این خصوصیت تجربی از کلیه قوای استدلالی ما تخطی میکند، همه گونه استحقاق را برای پرسش دارد، درست مانند اینکه بپرسیم چرا مشعر متخطی بدیهه حسی خارجی ما بدیهه را در مکان میدهد و نه در شکلی دیگر از بدیهه. اما مشکلی که باید حل کنیم نیازی به طرح اینگونه پرسش ها ندارد. مسئله ما تنها این بود: آیا آزادی و الزام طبیعی میتوانند بدون تعارض در یک عمل واحد وجود داشته باشند؛ و اینرا بکفایت پاسخ دادیم. نشان دادیم که چون آزادی میتواند در رابطه با نوعی شروط کاملاً متفاوت با الزام طبیعی قرار بگیرد، قانون دومی تأثیری بر اولی نمی‌گذارد، و اینکه هر دو میتوانند وجود داشته باشند مستقل از یکدیگر و بدون دخالت در کار هم.

* * *

خواننده باید دقت کند که ببیند در آنچه که گفته شد نیت ما این نبوده است که واقعیت آزادی را بصورت یکی از قوایی که حاوی علت مظاهر در دنیای حسی ما است استوار کنیم. چون آن تخصص، از آنجا که تنها به مفاهیم صرف نمیپردازد، نمیتوانست متخطی باشد. و بعلاوه، نمیتوانست موفقیت آمیز باشد، زیرا ما هرگز نمیتوانیم از تجربه چیزی را نتیجه بگیریم که نتواند در تطابق با قوانین تجربه باشد. نیت ما حتی این نبوده است که امکان آزادی را اثبات کنیم. چون در این هم نمیبایست موفق میشدیم، زیرا نمیتوانیم تنها از مفاهیم صرف بطور پیشاتجربی امکان هیچگونه زمینه واقعی و علیت اش را بدانیم. آزادی در اینجا فقط بعنوان یک فکر متخطی مورد بحث قرار گرفت که توسط آن استدلال هدایت میشود به این باور که میتواند زنجیره شروط در [عرصه] مظهر را توسط حساً نامشروط آغاز کند، و با اینکار گرفتار میشود در مناقضتی با درست همان قوانینی که خود برای توظیف تجربیی ادراک صادر میکند. تنها چیزیکه قادر به نشان دادن آن شدیم، و تنها چیزیکه قصد نشان دادن اش را داشتیم، این بود که این مناقضت مبتنی است بر توهم محض، و اینکه علیت توسط آزادی لااقل با طبیعت ناسازگار نیست.

IV

Solution of the Cosmological Idea of the Totality of the Dependence of the Appearances as regards their Existence in general

حل فکر تکوینی تمامیت وابستگی مظاهر در رابطه با وجودشان بطور عام

در بخش قبل تغییرات در دنیای حسی را تا آنجا مورد توجه قرار دادیم که یک زنجیره دینامیکی را میسازند، که هر عضو تابع است برای دیگری همچون معلول برای علت. اکنون این زنجیره وضعیت ها را صرفاً برای هدایت خود در جستجو برای وجودی که شاید بتواند بعنوان شرط اعلی برای همه چیزهای تغییر پذیر باشد بکار میگیریم، یعنی، در جستجو برای وجود واجب. منظور در اینجا، نه علیت نامشروط، بلکه وجود نامشروط خود جوهر است. زنجیره ای که ما در نظر داریم، بنابراین، در واقع زنجیره ای است از مفاهیم، نه زنجیره ای از بدیهه ها که در آن یک بدیهه شرط است برای بدیهه دیگر.

اما روشن است از آنجاییکه هر چیزی در حاصل جمع مظاهر تغییر پذیر میباشد، و لذا در وجود خود مشروط، پس در کل زنجیره وجود وابسته هیچ عضو نامشروطی را نمیتوان یافت که وجودش را بتوان مطلقاً لازم بحساب آورد. بنابراین، اگر مظاهر چیزهایی در ذات خویش بودند، و اگر، همانطور که خواهیم دید، شرط و مشروط همواره به یک زنجیره واحد بدیهه ها تعلق داشتند، آنگاه بهیچوجه ممکن نبود که یک وجود لازم بتواند بعنوان شرط وجود مظاهر در دنیای حسی وجود داشته باشد.

انکفاء دینامیکی در یک وجه مهم با انکفاء ریاضی تفاوت دارد. زیرا انکفاء ریاضی متوجه است تنها به ادغام اجزاء برای تشکیل یک کل یا تقسیم کل به اجزاء، شروط این زنجیره میبایست همواره بخش های زنجیره بحساب بیایند، و لذا متجانس و مظاهر. در انکفاء دینامیکی، اما، تمرکز میکنیم، نه بر امکان یک کل نامشروط از اجزاء داده شده، یا بر یک جزء نامشروط برای یک کل داده شده، بلکه بر اشتقاق یک وضعیت از علتش، یا وجود محتمل خود جوهر از وجود لازم.¹ در این انکفاء دوم، بنابراین، لازم نیست که شرط لزوماً همراه با مشروط جزئی از یک زنجیره تجربیی باشد.

راهی برای رهایی از این مناقضت بنابراین بر روی ما باز است. هر دو قضیه متعارض میتوانند صحیح باشند، اگر که در ارتباطات متفاوت دیده شوند. همه چیز در دنیای حسی میتوانند محتمل باشند، و لذا تنها یک وجود تجربیاً مشروط دارند، در همان حال هنوز یک شرط غیرتجربیی میتواند برای کل زنجیره وجود داشته باشد؛ یعنی، وجودی با وجود بلاشرط میتواند وجود داشته باشد. این وجود واجب، بمثابة شرط نکائی زنجیره، بصورت یک عضو به آن تعلق ندارد، نه حتی بعنوان عالیترین عضو اش، و نه ممکن کننده هیچ عضوی از زنجیره. کل دنیای حسی، تا جاییکه به وجود تجربیاً مشروط همه اعضای گوناگون اش مربوط میشود، دست نخورده باقی میماند. این طریق فهم که چگونه یک وجود نامشروط میتواند بعنوان زمینه مظهر خدمت کند تفاوت دارد با آنچه که در بخش پیشین، در مورد علیت تجربیاً نامشروط آزادی، داشتیم. چون در آنجا آن چیز خود علتی (*substantia phaenomenon*) بود که متعلق به زنجیره مشروط فهمیده میشد، و تنها علیت اش بود که

¹ [Reading dem for der.]

بعنوان ذکائی به تفکر می‌آید. اینجا، اما، وجود لازم میبایست کاملاً خارج از زنجیره دنیای حسی (*ens extramundanum*) به تفکر بیاید، و بشکل خالصاً ذکائی. بهیچ شکل دیگری نمیتواند درمقابل قانونی که کلیه مظاهر را محتمل و وابسته میداند مصون شود.

اصل تنسیقی استدلال، تا جاییکه به مسئله کنونی ما مربوط میشود، بنابراین چنین است، که هر چیز در دنیای حسی یک وجود تجربیاً مشروط دارد، و اینکه در هیچیک از کیفیت هایش نمیتواند بطور نامشروط لازم شود؛ و اینکه برای هر عضوی در زنجیره مشروط میبایست انتظار داشته، و تا آنجا که امکان دارد جستجو کنیم، شرطی تجربی را در تجربه ای ممکن؛ و اینکه هیچ چیز به ما این حق را نمیدهد که وجودی را، از شرطی خارج از زنجیره تجربی یا حتی با تصور آن در جایش درون آن زنجیره بصورت مطلقاً مستقل و خود کفا، مشتق کنیم. همزمان این اصل بهیچوجه ما را از پذیرفتن اینکه کل زنجیره شاید مبتنی باشد بر یک وجود ذکائی که از همه شروط تجربی آزاد بوده و خود حاوی زمینه امکان همه مظاهر است، باز نمیدارد.

در این اشارات هیچ قصدی برای اثبات وجود داشتن لازم و بلاشروط چنین وجودی نداریم، یا حتی استقرار امکان یک شرط خالصاً ذکائی برای وجود مظاهر در دنیای حسی. درست همانطور که، از یک سو، استدلال را محدود میکنیم، تا اینکه مبدا با رها کردن ریسمان هادی شروط تجربی، با اتخاذ آن زمینه های توضیح که قادر به هیچگونه توضیحی در عمل نیستند، در ورطه خاطی شدن بیافتد، بهممان شکل نیز، از سوی دیگر، قانون توظیف خالصاً تجربی ادراک را محدود میکنیم، تا مبدا بخود اجازه دهد در مورد امکان چیزها بطور عام حکم کرده، و ذکائی را غیرممکن اعلام کند، صرفاً به این دلیل که هیچ استفاده ای در توضیح مظاهر ندارد. لذا همه آنچه که نشان داده ایم این است که احتمال کامل برای همه چیزهای طبیعی، و برای شروط تجربی شان، کاملاً با فرض غیر اجباری یک شرط لازم، ولو خالصاً ذکائی، سازگار است؛ و اینکه چون هیچ تناقض واقعی بین دو گفته وجود ندارد، هر دو میتوانند صحیح باشند. چنین وجود مطلقاً لازمی، آنطور که توسط ادراک فهمیده میشود،¹ میتواند در ذات خود ممکن باشد، اما این موضوع بهیچوجه نمیتواند از احتمالی بودن و وابستگی جامع هر چیز متعلق به دنیای حسی نتیجه گرفته شود، و همینطور نه از اصلی که برای ما توقف در عضوی از اعضای محتمل اش و توسل به علتی خارج از دنیا را، ممنوع اعلام میکند. استدلال در کاربرد تجربی خود در یک مسیر پیش میرود، و در کاربرد متخطی خویش در مسیری دیگر.

دنیای حسی حاوی چیزی نیست مگر مظاهر، و اینها منابهای صرف هستند که همواره حساً مشروطند؛ در این عرصه چیزها در ذات خویش هرگز شعری برای ما نیستند. بنابراین تعجب آور نیست که در پرداختن به عضوی از زنجیره تجربی، بدون توجه به اینکه چه عضوی باشد، هرگز حق نداریم پا را از دایره² شعور حسی بیرون بگذاریم. انجام اینکار یعنی مظاهر را اینطور تلقی کردن که آنها چیزهایی در ذات خویش هستند که جدا از زمینه های متخطی خود وجود دارند، و میتوانند همانطور بدون تغییر باقی بمانند در همان حال که ما در جستجوی علتی خارجی برای وجود شان هستیم. این مطمئناً در نهایت وضعیت چیزهای محتمل خواهد بود، اما نه در مورد مظاهر صرف چیزها، که احتمال شان خود صرفاً یک پدیده است، و هادی به هیچ انکفاء دیگری نیست جز آنچه که پدیده را معین میکند، یعنی، تنها به انکفاء تجربی. از سوی دیگر، به تفکر آوردن زمینه ای ذکائی برای مظاهر، یعنی، برای دنیای حسی، و به تفکر آوردن اش بصورت آزاد از احتمال مظاهر، تعارضی نه با انکفاء تجربی نامحدود در زنجیره مظاهر دارد و نه با احتمال کامل شان. در واقع، این همه آن چیزی بود که ما میبایست برای حذف مناقضت آشکار انجام بدهیم؛ و این تنها راه آن است. اگر برای هر چیزی که در وجود خود مشروط است شرط همواره حسی باشد، و لذا متعلق به زنجیره، میباید خود آن هم بنوبه خویش مشروط باشد، همانطور که در نقیض طریحه در مناقضت چهارم نشان دادیم. بنابراین، با استدلال توسط تقاضایش برای نامشروط میبایست در تعارض با خود باقی بماند، یا این نامشروط میبایست خارج از زنجیره جای بگیرد، در ذکائی. وجوب آن آنگاه نه نیاز خواهد داشت به هیچ شرط تجربی، و نه اجازه اش را خواهد داد؛ تا آنجا که به مظاهر مربوط است، بلاشروط واجب میشود.

توظیف تجربی استدلال، در رابطه با شروط وجود در دنیای حسی، با پذیرش یک وجود خالصاً ذکائی تحت تأثیر قرار نمیگیرد؛ پیش میرود در تطابق با اصل احتمال تام، از شروط تجربی به شروط بالاتر که همواره باز تجربی اند. اما بخوبی صحت دارد، که وقتی که توظیف بحث استدلال مورد نظر باشد، این اصل تنسیقی، در رابطه با غایات،³ فرض نمودن علتی ذکائی را که در زنجیره نیست منتفی نمیکند. چون علت ذکائی آنگاه تنها اشاره دارد به زمینه خالصاً متخطی و برای ما ناشناخته امکان زنجیره حسی بطور عام. وجود آن بصورت مستقل از همه شروط حسی و بلاشروط واجب در رابطه با این شروط، ناسازگار با احتمال نامحدود مظاهر نیست، یعنی، با انکفاء پایان ناپذیر در زنجیره شروط تجربی.

¹ [Verstandeswesen .]

² [ausser dem Zusammenhange .]

³ [Zwecke .]

Concluding Note on the whole Antinomy of Pure Reason .

نکته نهایی در باره کل مناقضت استدلال بحت .

مادامیکه استدلال ، در مفاهیم خود ، فقط تمامیت شروط در دنیای حسی را مد نظر دارد ، و بدنبال این است که چه رضایتی را میتواند برای آنها در این رابطه کسب کند ، فکرهای ideas ما بلافاصله متخطی و تکوینی میشوند . بلافاصله ، اما ، نامشروط (و در واقع این است که مورد توجه ما میباشد) در جایی قرار میگیرد که تماماً خارج دنیای حسی است ، و لذا خارج همه تجربیات ممکن ، فکرها میشوند خاطی transcendent . آنگاه دیگر آنها فقط برای کامل کردن توظیف تجربی استدلال خدمت نمیکند - یک¹ فکر [در مورد اکمال completeness] که میبایست همواره در جستجویش بود ، هرچند که هرگز بدست نیاید . بر عکس ، آنها خود را بکلی از تجربه جدا میکنند ، و برای خود شعراتی میسازند که تجربه نمیتواند مصالحی برایشان بدهد ، و واقعیت عینی آنها مبتنی بر اکمال زنجیره تجربی نبوده بلکه بر مفاهیم بحت پیشاتجربی . چنین فکرهای خاطی یک مشعر خالصاً ذکائی دارند ؛ و این مشعر میتواند بواقع بعنوان مشعر متخطی پذیرفته شود ، اما تنها اگر مشابهاً بپذیریم که ، غیر از این دیگر ، ما هیچ دانشی در مورد اش نداریم ، و اینکه نمیتواند بمثابه چیزی متعین از حیث مسندات ممیزه داخلی به تفکر بیاید . چون مستقل از همه مفاهیم تجربی میباشد ، دستانمان از هر استدلالی که بتواند امکان چنین شعری را مستقر سازد کوتاه است ، و کمترین حقی برای فرض کردن آن نداریم . تنها یک فقره تفکری صرف است . در هر حال آن فکر تکوینی که موجب مناقضت چهارم گردید ما را وادار به برداشتن این قدم میکند . چون وجود مظاهر ، که هرگز مستقل نبوده بلکه همواره مشروط است ، ما را نیازمند میکند به جستجو برای چیزی متفاوت با همه مظاهر ، یعنی ، برای شعری ذکائی که این مناقضت بتواند در آن به پایان برسد . اما بمحض اینکه ما بخود اجازه دادیم واقعیتی قائم بذات را تماماً در خارج عرصه شعور حسی فرض کنیم ، مظاهر تنها میتوانند بصورت شکلهایی احتمالی دیده شوند² که در آنها وجودهایی که خودشان ذکاء intelligence هستند شعرات ذکائی را به نیابت بیاورند . نتیجتاً ، تنها ملجاء باقیمانده برای ما استفاده از تناظر analogy است ، که توسط آن مفاهیم تجربه را برای ساخت نوعی مفهوم از چیزهای معقول intelligible بکمک بگیریم - چیزهایی که از آنها به آنصورت که در ذات خویش هستند کوچکترین دانشی نداریم . چون محتمل را نمیتوان شناخت مگر از راه تجربه ، و ما در اینجا با چیزهایی که قرار نیست بهیچوجه شعرات تجربه باشند سر و کار داریم ، پس میبایست دانش در مورد آنها را از چیزی که در ذات خویش واجب است مشتق کنیم ، یعنی ، از مفاهیم بحت چیزها بطور عام . بنابراین اولین قدمی که ورای دنیای حسی برمیداریم ما را وادار میکند که ، جستجو برای چنین دانش جدیدی را ، با تفحصی در درون وجود مطلقاً واجب آغاز نموده ، و از مفاهیم آن مفاهیم همه چیزها را در صورتیکه خالصاً ذکائی باشند مشتق کنیم . قصد داریم این را در فصل بعد انجام دهیم .

¹ [Reading , with Erdmann , die for der .]

² [Reading , with Hartenstein , anzusehen sind for anzusehen .]

Second Book Of The Transcendental Dialectic

دفتر دوم تجادل متخطی

CHAPTER III.

The Ideal Of Pure Reason

فصل III.

کمال استدلال بحت

SECTION I.

The Ideal In General

بخش 1.

کمال بطور عام

در بالا دیدیم که هیچ مشعری نمیتواند از راه مفاهیم بحت ادراک، بغیر از شروط شعور حسی، به نیابت آورده شود. زیرا شروط واقعیت عینی مفاهیم آنگاه غایب بوده، و هیچ چیز در آنها وجود نخواهد داشت مگر قالب های صرف تفکر. اما، اگر آنها در مورد مظاهر بکار روند، میتوانند در عمل به نمایش گذاشته شوند، زیرا در مظاهر، آنها مواد مقتضی را برای مفاهیم تجربه خواهند یافت - که مفهومی از تجربه چیزی نیست جز مفهومی از ادراک در عمل. اما فکرها *ideas* در مقایسه با مقولات باز هم از واقعیت عینی دورتر قرار دارند، چون هیچ مظهری نمیتوان یافت که آنها بتوانند در آن عملاً به نیابت بیابند. آنها حاوی نوعی کمال *completeness* هستند که برایش هیچ دانش تجربی ممکن هرگز بدست نخواهد آمد. در آنها استدلال تنها وحدتی منظم *systematic* را هدف خود دارد، که بسوی اش در تلاش تقریب به آن وحدتی است که تجربیاً ممکن باشد، بدون اینکه هرگز کاملاً به آن برسد.

اما آنچه را که کمال *ideal* مینامد بنظر میرسد که باز هم از واقعیت عینی فاصله بیشتری داشته باشد تا فکر *idea*. با کلمه کمال فکر را میفهمیم، نه صرفاً در عمل، بلکه بالانفراد *in individuo*، یعنی، بصورت چیزی منفرد¹، تعیین پذیر یا متعین توسط فقط فکر.

انسانیت *Humanity* [بعنوان یک فکر] در هذب *perfection* کامل خویش نه تنها حاوی همه آن کیفیت های بنیادی است که به طبیعت انسان تعلق داشته و مفهوم ما را از آن تشکیل میدهند - و اینها آنچنان گسترده در توافق کامل با اهداف خویش که بتوانند فکر ما در مورد انسانیت بی نقص بشوند - بلکه هر چیزی نیز که، علاوه بر این مفهوم، برای تعیین کامل آن فکر لازم است. چون از میان همه مسندات متناقض تنها یکی [از هر جفت] میتواند در مورد فکر *idea* انسان بی نقص صادق باشد. آنچه که برای ما یک کمال است در نگاه افلاطون فکری بود از ادراک الهی *idea of the divine understanding*، مشعری منحصر بفرد² برای بدیهه بحت اش، مهذب ترین هر نوع از وجود ممکن، و نسخه اصلی *archetype*³ همه رونوشت ها در [عرصه] مظهر.

حتی بدون چنین صعود رفیعی، باز هم باید اعتراف کنیم که استدلال انسانی نه تنها حاوی فکرها است، بلکه کمال ها هم، که گرچه، مانند افکار افلاطونی دارای قدرت خلاقه نیستند، اما قدرت عملی (بمنزله اصول تنسیقی *regulative*) داشته، و پایه هذب ممکن بعضی اعمال میباشند. مفاهیم اخلاقی، چون بر چیزی تجربی (لذت یا رنج) تکیه دارند، مفاهیم بحت استدلال بطور کامل نیستند. با اینحال، در رابطه با اصلی که استدلال توسط آن برای یک آزادی که در ذات خویش بدون قانون است قید میگذارد، این مفاهیم (وقتی که تنها به قالب های شان توجه میکنیم) میتوانند بخوبی بعنوان مثالهای مفاهیم بحت استدلال خدمت کنند. فضیلت *Virtue*، و همراه آن حکمت *wisdom* انسانی در خلوص کامل خود، افکار هستند. انسان حکیم (رواقیون)، گرچه، یک کمال است، یعنی، انسانی که تنها در تفکر وجود دارد، اما در توافق کامل است با فکر حکمت. همانطور که فکر قاعده را تأمین میکند، بهمان ترتیب هم کمال در چنین مواردی نقش نسخه اصلی را برای تعیین کامل رونوشت بازی میکند؛ و ما معیار دیگری برای اعمال خویش جز رفتار این انسان متعالی در درونمان نداریم، تا خود را با آن مقایسه و قضاوت کرده، و نیز بر اساس اش اصلاح کنیم، هرچند که هرگز نمیتوانیم به هذب تجویز شده در آن برسیم.

¹ [einzelnes .]

² [einzelnes .]

³ [Urgrund .]

با اینکه نمیتوانیم برای این کمال ها واقعیت عینی (موجود بودن) قائل شویم ، لیکن به این خاطر نباید آنها را خیالات مغز بدانیم ؛ آنها معیاری را به استدلال میدهند که نمیتواند از آن چشم ببوشد ، بواقع به آن مفهومی را میدهند که در نوع خود بکلی کامل است ، و با اینکار آن را قادر میسازند تا درجه و نقص ناکامل را تخمین زده و اندازه بگیرد . اما تلاش برای بواقعیت درآوردن کمال در یک نمونه ، یعنی ، در [عرصه] مظهر ، مثلاً ، به تصویر کشیدن [خصوصیت] یک انسان حکیم [بی نقص] در داستانی عاطفی ، کاری است نشدنی . در چنین تلاشی برآستی ، چیزی عبث ، و بسیار بدور از تهذیب ، وجود دارد ، چون محدودیتهای طبیعی ، که مدام در کار تهاجم به اکمال فکر هستند ، تصور مورد نظر را بکلی غیرممکن نموده ، و بدین ترتیب خود متاع را - متاعی که منشاء خویش را در فکر دارد - با دمیدن در اینکه خیالی صرف است ، دچار تردید میکنند .

طبیعت کمال استدلال چنین است ، که میبایست همواره بر مفاهیم معین تکیه داشته و بعنوان قاعده و نسخه اصلی خدمت کند ، هم در اعمال و هم در قضاوتهای خطیر ما . محصولات تخیل بکلی از طبیعتی دیگر اند ؛ هیچکس نمیتواند آنها را توضیح داده و به آنها مفهومی معقول ببخشد ؛ هر کدام نوعی طغرا *monogram* هستند ، جمعی صرف از کیفیات خاص ، بدون تعیین توسط قاعده ای قابل تخصیص ، و بیشتر طرحی نامشخص که از تجربیات مختلف ترسیم شده تا تصویری معین - منابی که نقاشان و قیافه شناسان میگویند در مخیله خویش دارند ، و آنرا تصویری تخیلی و غیرقابل ارتباط¹ از ابداعات یا حتی قضاوت های خطیر خویش میدانند . چنین منابهایی را شاید بتوان ، هر چند بغلط ، در مواردی که آنها الگوهای (نه در واقع قابل تحقق) بدیهه های ممکن تجربی دانسته میشوند ، کمال های حسی نامید ، اما هیچگونه قواعدی را که قابل توضیح یا آزمایش باشند نمیدهند .

بر عکس ، هدف استدلال ، در کمال *ideal* خویش ، تعیین کامل است در تطابق با قواعد پیشاتجربی . نتیجتاً مشعری را برای خویش تصور میکند که قابل تعیین میدانند بطور کامل در تطابق با اصول . شروطنی که برای این تعیین مورد نیازند ، اما ، قرار نیست در تجربه یافت شوند ، و خود مفهوم لذا خاطی *transcendent* است .

SECTION II.

The Transcendental Ideal (*Prototypon Transcendentale*)

بخش 2.

کمال متخطی (پیش نمونه متخطی)

هر مفهومی ، در رابطه با چیزی که در آن مفهوم نیست ، نامعین است ، و مشمول اصل تعیین پذیری *determinability* . بر طبق این اصل ، از هر دو مسند متناقض تنها یکی میتواند به یک مفهوم تعلق داشته باشد . این اصل مبتنی بر قانون تناقض بوده ، و لذا اصلی است خالصاً منطقی . نتیجتاً ، کل محتوای دانش را کنار گذاشته و تمرکز میکند صرفاً بر قالب منطقی اش .

اما هر چیزی ، در رابطه با ممکن بودنش *possibility* ، مشمول اصل تعیین کامل *complete determination* نیز هست ، که بر طبق آن اگر کلیه مسندات در باره چیزها همراه با متناقض هایشان با هم گرفته شوند ، آنگاه یکی از هر جفت متناقض میبایست به آن تعلق داشته باشد . این اصل² تنها مبتنی بر اصل تناقض نیست ؛ زیرا علاوه بر در نظر گرفتن هر چیز در رابطه با دو مسند متناقض ، آنرا در رابطه اش با حاصل جمع همه ممکنات هم در نظر میگیرد ، یعنی ، در رابطه با حاصل جمع همه مسندات در باره چیزها . با این پیش فرض که حاصل جمع مورد بحث شرطی است پیشاتجربی ، میروود که هر چیز را به شکلی ارائه کند که امکان خویش را از سهمی که در این حاصل جمع از همه ممکنات دارد میگیرد .^a اصل تعیین کامل ، بنابراین ، مربوط میشود به محتوا ، و نه صرفاً به قالب .

^a بنابراین ، بر طبق این اصل ، هر چیزی بلااستثناء مرتبط است با یک قرین *correlate* مشاع ، جمع همه ممکنات . اگر این قرین (یعنی ، مواد برای همه مسندات) در فکر یکی از این چیزها پیدا شود ، نوعی قرابت بین همه چیزهای ممکن را ثابت میکند ، بدلیل تماثل زمینه برای تعیین کامل آنها . در حالیکه تعیین پذیری هر مفهومی مشمول جامعیت *universality (universalitas)* اصل طرد میانه *principle of excluded middle* است ، تعیین یک چیز اما مشمول تمامیت *totality (universitas)* یا حاصل جمع همه مسندات ممکن . [پایان زیر نویس a]

¹ [*Schattenbild* .]

² [*Reading , with Erdmann , Dieser ... er ... er ... er for Dieser ... es ... es ... es .*]

اصل ترکیب است برای همه مسنداتی که میباید مفهوم کامل یک چیز را بسازند ، و نه فقط اصلی برای تحلیل با ارجاع صرفاً به یکی از دو مسند متناقض . در درون خویش حاوی پیش فرضی متخطی است ، یعنی ، درباره مواد برای کل امکان ، که بنوبه خود بطور پیشاتجربی حاوی داده ها محسوب میشود برای امکان خاص هر چیزی بلااستثناء .

این قضیه که ، هر چیزی که وجود دارد بطور کامل معین است ، تنها به این معنا نیست که یکی از هر جفت از مسندات متناقض داده شده ، میبایست همواره متعلق به آن باشد ، بلکه یکی از هر [جفت از] مسندات ممکن . بر مبنای این قضیه مسندات نه تنها با یکدیگر منطقاً مقایسه میشوند ، بلکه خود آن چیز هم ، بشکل متخطی ، مقایسه میشود با جمع همه مسندات ممکن . بنابراین آنچه که این قضیه میگوید چنین است ، که برای شناختن یک چیز بطور کامل ، میبایست هر [مسند] ممکن را بشناسیم ، و میبایست آنرا بکمک شان معین کنیم ، ایجابی یا سلبی . تعیین کامل بنابراین یک مفهوم است ، که ، در تمامیت خویش ، هرگز نمیتواند در عمل نشان داده شود . مبتنی است بر یک فکر ، که تنها در قوه استدلال جای دارد - قوه ای که قاعده توظیف کامل را برای ادراک تجویز میکند .

گرچه این فکر حاصل جمع همه ممکنات ، در همان حال که بعنوان شرط تعیین کامل هر چیز بلااستثناء خدمت میکند ، خود از نظر مسنداتی که میتوانند آنرا تشکیل داده باشند نامعین بوده ، و توسط ما بصورت چیزی نه بیشتر از حاصل جمع همه مسندات ممکن به تفکر میآید ، اما با یک بررسی دقیقتر ، میبینیم ، که این فکر ، بعنوان یک مفهوم ازلی ، بخشی از مسندات را که بصورت مشتقات از پیش توسط مسندات دیگر داده شده یا با دیگران ناهمخوان هستند ، کنار میگذارد ؛ و اینکه ، برآستی ، خود را بعنوان مفهومی متمایز میکند که تماماً بصورت پیشاتجربی معین میشود . لذا میشود مفهوم شعری منفرد¹ که تماماً توسط فکر صرف معین میگردد ، و نتیجتاً میبایست یک کمال *ideal* استدلال بحث نام بگیرد .

هنگامیکه همه مسندات ممکن را در نظر میآوریم ، نه فقط بصورت منطقی ، بلکه بصورت متخطی ، یعنی ، با توجه به محتوایی که میتوانند بطور پیشاتجربی در تعلق به آنها به تفکر بیاید ، میبینیم که توسط بعضی از آنها یک وجود *being* را به نیابت میآوریم ، توسط مابقی نواجودی *not-being* صرف را . نفی منطقی ، که بسادگی با کلمه [نه] *not* مشخص میشود ، بطور دقیق به یک مفهوم اشاره نمیکند ، بلکه تنها به رابطه اش با مفهومی دیگر در یک حکم ، و لذا برای تعیین یک مفهوم در رابطه با محتوایش کاملاً ناکافی است . عبارت نامردنی *non-mortal* ما را قادر نمیسازد که بگوییم داریم توسط آن در شعر یک نواجود صرف را به نیابت میآوریم ؛ آن عبارت همه محتوا را دست نخورده باقی میگذارد . یک نفی متخطی ، اما اشاره میکند به نواجود در ذاتش ، و خلاف ایجاب متخطی بوده ، که چیزی است که دقیقاً خود مفهوم آن در ذاتش مبین یک وجود میباشد . ایجاب متخطی لذا واقعیت *reality*² نامیده میشود ، زیرا تنها توسط آن ، و فقط در حیطه آن ، مشعرات چیزهایی (چیزها) هستند ، در حالیکه خلاف آن ، نفی ، اشاره دارد به فقدانی صرف ، و در صورتیکه بتنهایی به تفکر بیاید ، ابطال هر چیزبودنی *thinghood* را میرساند³ .

نتیجتاً هیچکس نمیتواند یک نفی را بطور معین تصور کند ، مگر با اتکای آن بر ایجاب خلاف . آنهایی که نابینا زاده شده اند نمیتوانند کوچکترین درکی از تاریکی داشته باشند ، زیرا از روشنائی ندارند . نامتمدن چیزی از فقر نمیداند ، زیرا آشنایی با ثروت ندارد . جاهلان مفهومی از جهل ندارند ، زیرا هیچ از دانش ندارند ، و غیره .^a همه مفاهیم نفی ها بنابراین مشتق اند ؛ این واقعیت ها هستند که داده ها را در خود دارند ، یعنی ، مواد یا محتوای متخطی ، برای امکان و تعیین کامل همه چیزها را .

بنابراین ، اگر استدلال در تعیین کامل چیزها از یک زیر لایه متخطی بهره بگیرد که حاوی ، بعبارتی ، تمام خزانه موادی باشد که از آن کلیه مسندات ممکن در مورد چیزها میباید گرفته شوند ، آن زیر لایه نمیتواند چیزی باشد مگر فکر یک واقعیت جامع *omnitudo realitatis*⁴ . کلیه نفی های حقیقی چیزی نیستند جز تحدیدات - عنوانی که غیرقابل اطلاق میگردد ، اگر که آنها بدینسان بر نامحدود مبتنی نبودند ، یعنی ، بر " کل *the ALL*"⁵ .

اما مفهوم چیزیکه بدین صورت دارای همه واقعیت باشد دقیقاً مفهوم چیزی در ذات خویش است که بطور کامل معین میشود ؛ و چون در همه [جفت ها از] مسندات متناقض ممکن یک مسند ، یعنی ، آنکه به وجود قطعاً تعلق دارد ، میباید در تعیین آن

^a مشاهدات و محاسبات منجمین خیلی چیزها را به ما آموختند که شگفت انگیزند ؛ اما مهمترین درسی که به ما دادند آشکار شدن دره جهل ما بود ، که والا هرگز نمیفهمیدیم آنقدر عمیق باشد . تأمل در جهلی که بدین ترتیب برملا شد میبایست تحولی بزرگ را در تخمین اهدافی که استدلال ما میباید برای آنها بکار گرفته شود موجب گردد . [هم در A و هم در B این تذکر آمده است ؛ احتمالاً در اثر بی توجهی ، به جمله قبل .] [پایان زیر نویس a]

¹ [einzelnen .]

² [Realität (Sachheit) .]

³ [die Aufhebung alles Dinges .]

⁴ [von einem All der Realität (omnitudo realitatis) .]

⁵ [das All .]

یافت شود، پس مفهوم یک واقعیت الواقعی *ens realissimum* مفهوم یک وجود منفرد¹ است. بنابراین یک کمال منطقی است که بعنوان پایه خدمت میکند برای آن تعین کاملی که الزاماً متعلق است به همه آنچه که وجود دارد. این کمال مواد کامل و اعلائی شرط امکان همه آنچه است که وجود دارد - شرطی که به آن میبایست، ردیای همه تفکرات مشعرات، تا جاییکه مربوط به محتوای شان است، برسد. همچنین تنها کمال حقیقی² است که استدلال انسان توانایی آنرا دارد. چون تنها در این یک مورد است که مفهوم یک چیز - مفهومی که در ذات خود جامع است - بطور کامل در و توسط خویش معین میگردد، و بعنوان مناب یک منفرد بحساب میآید.³

تعین منطقی یک مفهوم توسط استدلال مبتنی است بر یک قیاس منطقی انفصالی *disjunctive syllogism*، که در آن مقدمه کبرا حاوی یک تقسیم منطقی بوده (تقسیم فضای یک مفهوم جامع)، مقدمه صغرا این فضا را به یک بخش محدود کرده، و نتیجه قیاس مفهوم را بکمک این بخش معین میکنند. مفهوم جامع یک واقعیت بطور عام نمیتواند بشکل پیشاتجربی تقسیم شود، زیرا بدون تجربه هیچ گونه معینی از واقعیت را که در زمره آن جنس باشد نمیشناسیم. مقدمه کبرای منطقی که در تعین کامل هر چیزی پیش فرض میگردد بنابراین چیزی بیشتر از مناب جمع همه واقعیت نیست؛ صرفاً یک مفهوم نیست که، از نظر محتوای منطقی اش، در بر گیرنده همه مسندات در سطح زیرین خود باشد؛ حاوی آنها در درون خویش نیز هست؛ و تعین کامل هر چیزی بلااستثناء مبتنی است بر تحدید این واقعیت نام،⁴ چون بخشی از آن به چیز مورد نظر نسبت داده شده، و مابقی کنار گذاشته میشود - نهجی که در توافق است با "یا این-یا آن" در مقدمه کبرای انفصالی و نیز با تعین مشعر، در مقدمه صغرا، توسط یکی از اعضای تقسیم. بنابراین، استدلال، در بکارگیری کمال منطقی که با عطف به آن همه چیزهای ممکن را معین میکند، بصورتی پیش میرود که تشابه دارد با نهج اش در قیاس منطقی انفصالی - این، برآستی، همان اصلی است که من تقسیم منظم کلیه کمال های منطقی را بر آن بنا نهاده ام، در توازی، و تناظر، با سه نوع از قیاس های منطقی.

روشن است که استدلال، برای نیل به این مقصود، که، عبارت است از، به نیابت آوردن تعین کامل و واجب چیزها، وجود داشتن وجودی را که در تناظر با این کمال باشد پیش فرض نمیکند، بلکه تنها فکر چنین وجودی را، و تنها به این هدف که از یک تمامیت نامشروط تعین کامل، تمامیت مشروط را مشتق کند، یعنی، تمامیت چیز محدود را. کمال، بنابراین، نسخه اصلی⁵ (پیش نمونه *prototypon*) همه چیزها است، که بلااستثناء، بمنزله رونوشت های ناکامل (رونوشت های بغیر از از پیش نمونه *ectypa*)، مواد لازم برای ممکن بودن خویش را از آن مشتق مینمایند، و در حالیکه بدرجات مختلف به آن تقرب میکنند، اما همواره از رسیدن حقیقی به آن بسیار قاصر مینمانند.

کلیه امکان چیزها (یعنی، در مورد ترکیب تشعب، از نظر محتوا) لذا میبایست مشتق بحساب بیایند، با تنها یک استثناء، آنهم، امکان آنچیزی که در درون خویش شامل همه واقعیت است. این امکان دومی میبایست جذری *original* محسوب شود. چون همه سلب ها (که تنها مسنداتی هستند که توسط آنها هر چیزی میتواند از واقعی ترین چیز باز شناخته شود) صرفاً تحدیدات یک واقعیت بزرگتر، و نهایتاً بالاتر هستند؛ و در نتیجه آن واقعیت را پیش فرض خود دارند، و از نظر محتوای خویش، مشتق اند از آن. هر تشعبی از چیزها تنها یک شکل نظیراً متنوع است از تحدید مفهوم بالاترین واقعیت که زیرلایه مشترک شان را تشکیل میدهد، دقیقاً به همان صورت که کلیه پیکرها تنها به تعداد شکل های متفاوت تحدید مکان نامتناهی ممکن میگرددند. مشعر کمال استدلال، مشعری که تنها در و توسط استدلال به ما عرضه میشود، لذا وجود ازلی *preordial being* نامیده میشود (مصدر المصدا *ens originarium*). از آنجاییکه چیزی بالاتر از آن قرار ندارد، اعلی ترین وجود *highest being* هم نام دارد (اعلی علین *ens summum*)؛ و چون هر مشروطی تابع آن است، وجود همه وجود ها *being of all beings* (وجود الوجود *ens entium*). این اسامی، اما، نباید بمعنای رابطه عینی یک مشعر واقعی با چیزهای دیگر گرفته شوند، بلکه رابطه یک فکر با مفاهیم. در مورد وجود داشتن وجودی با چنین برتری ممتازی بالکل هیچ نمیدانیم.

نمیتوانیم بگوئیم که وجود ازلی از تعدادی وجودهای مشتق تشکیل شده است، چون از آنجاییکه دومی ها اولی را پیش فرض خود دارند نمیتوانند خود آنرا تشکیل داده باشند. فکر یک وجود ازلی بنابراین میبایست بمنزله بسیط به تفکر آورده شود.

در نتیجه، اشتقاق همه ممکن بودن های دیگر از این وجود ازلی نمیتواند، به بیان دقیق، تحدیدی در واقعیت اعلائی آن بحساب بیاید، و، بعبارتی، تقسیمی در آن. چون در آنصورت وجود ازلی همچون اندماجی صرف از وجود های مشتق خواهد شد؛ و این، همانطور که اندکی پیش نشان دادیم، ناممکن است، هرچند که در گفته های نا دقیق اولیه خود چنین کلامی را بکار بردیم. برعکس، وجود اعلی میباید شرط امکان همه چیزها را بعنوان زمینه آنها بدهد، نه بصورت حاصل جمع شان؛ و تشعب چیزها بنابراین میبایست مبتنی باشد، نه بر تحدید خود وجود ازلی، بلکه بر همه آنچه که منتج از آن است، به شمول همه شعور حسی ما، و کل واقعیت در [عرصه] مظهر - وجود داشتن ها از نوعی که نمیتوانند، بصورت اجزاء تشکیل دهنده، متعلق باشند به فکر وجود اعلی.

¹ [einzelnen .]

² [eigentliche .]

³ [Individuum .]

⁴ [dieses All der Realität .]

⁵ [Urbild .]

اگر، در تعقیب این فکر خود، بخواهیم آنرا متجسم کنیم، میبایست قادر باشیم وجود ازلی را صرفاً بکمک مفهوم اعلی‌ترین واقعیت معین کنیم، بصورت وجودی که وحید، بسیط، کافی از هر جهت، ابدی، و غیره است. بطور خلاصه، میبایست قادر باشیم آنرا، در اکمال نامشروطش، در همه ورطه‌ها، معین کنیم. مفهوم چنین وجودی مفهوم خدا *God* است، در معنای متخطی؛ و کمال استدلال بحت، بدان صورت که در بالا تعریف شد، لذا مشعر برای یک علم التوحید متخطی *transcendental theology*.

با اینحال، میباید در هر یک از چنین مورد استفاده‌هایی از فکر متخطی از حیطه منظور و اعتبار آن خارج شده باشیم. چون استدلال، در بکارگیری اش بعنوان پایه تعین کامل چیزها، آنرا تنها بمنزله مفهوم همه واقعیت مورد استفاده قرار داد، بدون اینکه طلب کند همه این واقعیت به عین داده شده و خود یک چیز باشد. چنین چیزی یک خیال صرف است که در آن تشعب فکر خویش را در یک کمال ادغام و تحقق میبخشیم، بشکل وجودی منفرد¹. اما هیچ حقی برای اینکار نداریم، نه حتی حق فرض نمودن امکان چنین تجسمی را. و نه هیچیک از نتایج حاصله از چنین کمالی دارای هیچگونه معنایی است برای تعین کامل چیزها، یا در آن رابطه دارای کمترین اثر؛ و فقط با مددی که برای تعینات آنها میرساند نشان میدهد که آن فکر واجب است.

اما صرفاً تشریح کردن طریقه استدلال ما و تجادل اش کفایت ندارد؛ میبایست بعلاوه تلاش کنیم برای کشف ریشه‌های این تجادل، که شاید، توهمی را که موجب شده، بعنوان یک پدیده ادراک، بتوانیم توضیح دهیم. چون کمال، که در باره اش صحبت میکنیم، مبتنی است بر یک فکر طبیعی، و نه فقط دلخواه. لذا سؤالی که باید مطرح شود چنین است: چگونه میشود که استدلال همه ممکن بودنهای چیزها را مشتق از یک امکان بنیادی واحد میداند، یعنی، از بالاترین واقعیت، و علاوه بر آن پیش فرض میکند که این در یک وجود ازلی منفرد² قرار داشته باشد؟

پاسخ از بحث در بخش تحلیل متخطی روشن میگردد. امکان مشعرات حس‌ها رابطه‌ای است بین این مشعرات و تفکر ما، که در آن چیزی (یعنی، قالب تجربی) میتواند بطور پیشاتجربی به تفکر بیاید، در حالیکه آنچه که ماده را تشکیل میدهد، واقعیت در [عرصه] مظهر (آنچه که در تناظر است با شعور حسی)، میبایست داده شود، زیرا در غیر اینصورت حتی نمیتواند به تفکر بیاید، و نه حتی امکانش به نیابت. اما مشعری برای حس‌ها تنها وقتی میتواند کاملاً معین شود که مقایسه شود با همه مسنداتی که در [عرصه] مظهر ممکن اند، و بکمک آنها³ ایجابی یا سلبی به نیابت بیاید. اما چون آنچه که خود چیز را تشکیل میدهد، یعنی، چیز واقعی در [عرصه] مظهر، میبایست داده شود - والا آن چیز اصلاً درک نخواهد شد - و چون آنچه که در اش واقعیت هر مظهری داده میشود تجربه است، بشکل واحد و در بر گیرنده همه چیز، مواد برای امکان همه مشعرات حس‌ها میباید داده شده در یک کل واحد از پیش فرض شود؛⁴ و تنها بر تحدید این کل است که همه امکان مشعرات تجربی، تمایز آنها از یکدیگر و تعین کاملشان، میتواند بنا گردد. هیچ مشعرات دیگری، بغیر از مشعرات حس‌ها، نمیتوانند، بعنوان واقعیت، به ما داده شوند، و در هیچ جا مگر در متن یک تجربه ممکن؛ و نتیجتاً هیچ چیز مشعری برای ما نمیشود، مگر اینکه حاصل جمع⁵ کل واقعیت تجربی را بمنزله شرط امکان خویش پیش فرض کند. اما بخاطر یک توهم طبیعی ما این اصل را، که تنها در مورد آن چیزهایی که بصورت مشعرات حس‌های ما داده میشوند، صادق است، اصلی میگیریم که میباید در باره چیزها بطور عام معتبر باشد. نتیجتاً، با چشم پوشی از این محدودیت، ما اصل تجربی مفاهیم خود برای امکان چیزها، بصورت مظاهر را، بعنوان اصل متخطی برای امکان چیزها بطور عام میگیریم.

اگر علاوه بر آن برویم بسوی متجسم نمودن این فکر حاصل جمع کل واقعیت، به این خاطر است که ما وحدت جمعی تجربه بصورت یک کل را، تجادلاً بجای، وحدت توزیعی توظیف تجربی ادراک، میگذاریم؛ و سپس این [قلمرو] کل از مظهر را بصورت یک چیز واحد که حاوی همه واقعیت تجربی در خود است به تفکر میآوریم؛ و سپس دوباره، اینبار، بدلیل تالیس متخطی فوق، مفهوم یک چیز را که در بنیاد امکان همه چیزها قرار داشته، و شروط واقعی برای تعین کامل شان را تأمین میکند، بجای آن میگذاریم.^a

^a این کمال برای واقعیت الواقعی، گرچه براستی منافی صرف است، اما برای نخستین بار متحقق میشود، یعنی، بصورت یک مشعر در آمده، سپس متجسم شده، و بالاخره، با پیشروی طبیعی استدلال بسوی تکمیل وحدت، همانطور که بزودی نشان خواهیم داد، شخصیت مییابد. چون وحدت تنسیقی تجربه بر پایه خود مظاهر (بر شعور حسی تنها) قرار ندارد، بلکه بر اتصال تشعب بکمک ادراک (در یک ادراک ذکائی)؛ و در نتیجه بنظر میرسد که وحدت واقعیت اعلی و تعین پذیری کامل (امکان) همه چیزها در یک ادراک اعلی قرار داشته باشد، و لذا در یک ذكاء *intelligence*. [پایان زیر نویس a]

¹ [besonderen .]

² [besonderen .]

³ [Reading , with Hartenstein , dieselben for dieselbe .]

⁴ [in einem Inbegriffe .]

⁵ [Inbegriff .]

SECTION III.

The Arguments of Speculative Reason in Proof of
the Existence of a Supreme Being

بخش 3.

حجج استدلال حزری در اثبات وجود داشتن یک وجود اعلی

علیرغم این نیاز شدید استدلال برای پیش فرض کردن چیزی که بتواند به ادراک پایه ای مکفی جهت تعیین کامل مفاهیم اش بدهد ، اما خیلی بهتر از اینها از کمال ideal بودن و خصوصیت صرفاً خیالی چنین پیش فرضی آگاهی دارد که ، تنها بر این پایه ، به خود اجازه بدهد قانع شود که مخلوقی صرف از تفکراتش یک وجود واقعی است - اگر از سویی دیگر مجبور نبود که در انکفاء از مشروطی ، داده شده ، بسوی نامشروط ، مأوایی بگوید . این نامشروط ، براسستی ، بصورت چیزی که در ذات خود واقعی باشد داده نشده ، و نه حتی با داشتن واقعیتهایی که از مفهوم صرف اش ناشی شده باشد ؛ لیکن ، تنها چیزی است که میتواند زنجیره شروط را هنگامیکه این شروط را تا زمینه های شان رد میگیریم کامل کند . این راهی است که استدلال انسانی ما ، توسط خود طبیعتش ، همه ما ، حتی متأملین اقل ، را به اتخاذ اش هدایت میکند ، هرچند نه هرکس به تعقیب آن ادامه میدهد . شروع میکند نه با مفاهیم ، بلکه با تجربه عادی ، و با اینکار مبنای خویش را میگذارد بر چیزی که بالفعل وجود دارد . اما اگر این مبنا بر صخره غیرقابل حرکت مطلقاً واجب تکیه نداشته باشد ، زیر پاهای ما فرو مینشیند . و این تکیه گاه دوم خود بدون تکیه گاه خواهد شد ، اگر که کوچکترین فضای خالی در زیر یا روی آن باشد ، و اگر که خود همه چیز را چنان پر نکند که دیگر هیچ جایی برای پرسش بیشتر باقی نماند - اگر که ، بعبارت دیگر ، در واقعیت خویش نامتناهی نباشد .

اگر قبول کنیم که چیزی وجود دارد ، صرف نظر از اینکه این چیز چه باشد ، میباید بعلاوه بپذیریم که چیزی هم هست که واجباً وجود دارد . چون محتمل تنها تحت شرط یک وجود محتمل دیگر بمنزله علت خود وجود دارد ، و از این میباید دگربار علتی دیگر را نتیجه گرفت ، تا برسیم به علتی که محتمل نبوده ، و لذا بلاشروط واجب باشد . این همان حجتی است که استدلال پیشروی خویش بسمت وجود ازلی primordial being را بر آن بنا میکند .

اما استدلال در جستجوی مفهومی است که با آنچنان شکل اعلایی از وجود داشتن برابری کند که واجب بلاشروط باشد - نه به قصد استنتاج پیشاتجربی از آن مفهوم ، وجود داشتن چیزی را که باخاطرش ایستاده است (چون اگر چنین قصدی داشت ، میبایست تفحصات خویش را محدود میکرد به مفاهیم صرف ، و دیگر به وجودی داده شده بعنوان پایه خویش نیاز پیدا نمیکرد) ، بلکه تنها برای اینکه در میان مفاهیم گوناگونش آن مفهومی را بیابد که از هیچ نظر ناسازگار با وجوب مطلق نباشد . چون اینکه میبایست چیزی وجود داشته باشد که با وجوب مطلق وجود دارد ، در اولین قدم آن حجت استقرار یافته است . پس ، اگر بعد از کنار گذاشتن هر آنچه که با این وجوب سازگار نباشد ، تنها یک وجود باقی میماند ، این وجود داشتن میباید وجود مطلقاً واجب باشد ، چه وجوبش قابل فهم باشد چه نباشد ، یعنی ، قابل استنتاج از عام به خاص از مفهومش به تنهایی .

اما چیزی که در مفهوم خویش پاسخ برای هر چرایی را دارا بوده ، از هیچ لحاظ نقص نداشته ، چیزی که از همه نظر شرطی است مکفی ، بنظر میرسد که دقیقاً آن وجودی باشد که وجوب مطلق را میتوان بشایستگی به آن نسبت داد . چون همزمان که حاوی شروط هر چیز ممکن است ، خود به هیچ شرطی نیاز نداشته و در حقیقت هیچ شرطی را مجاز نمیشمارد ، و لذا ، لااقل این یک خصوصیت را ارضاء میکند ، مفهوم وجوب نامشروط را . از این نظر کلیه مفاهیم دیگر میبایست عقبتراً از آن باشند ؛ چون بدلیل ناقص بودن و احتیاج به تکمیل ، نمیتوانند این استقلال از همه شروط دیگر را در خصوصیات خویش داشته باشند . در واقع حق نداریم بگوییم آنچه که حاوی بالاترین و از همه نظر کاملترین شرط نیست پس خود در وجود داشتن خویش مشروط است . اما حق داریم بگوییم که ، دارای آن خصوصیت منحصر بفرد نیست که تنها توسط آن استدلال قادر میگردد ، بکمک مفهومی پیشاتجربی ، بداند ، که آن ، در رابطه با هر وجودی ، نامشروط است .

لذا مفهوم یک واقعیت الواقعیته ، از میان همه مفاهیم وجودهای ممکن ، آن مفهومی است که به بهترین شکل با مفهوم یک وجود بلاشروط واجب برابری میکند ؛ و هرچند شاید کاملاً برای آن کفایت نداشته باشد ، اما باز هم هیچ راهی نداریم ، بلکه خود را ملزم به پذیرش آن مییابیم . چون برای ما امکان ندارد که وجود داشتن یک وجود واجب را ندیده بگیریم ، و بمحض اینکه وجود داشتن آن پذیرفته شد ، دیگر قادر نیستیم ، در کل عرصه امکان ، چیزی را بیابیم که بتواند ادعایی محکمتر [از واقعیت الواقعیته] برای ارجحیت شکل وجود داشتن خویش داشته باشد .

بنابراین ، چنین است نهج طبیعی استدلال انسانی . شروع میکند با قانع کردن خویش در باره وجود داشتن یک وجود واجب . این وجود را اینطور میفهمد که دارای وجود داشتنی است بلاشروط . سپس بدنبال مفهوم چیزی میگردد که مستقل باشد از هر شرطی ، و آنرا در چیزی مییابد که خود شرط کافی است برای همه چیزهای دیگر ، یعنی ، در چیزی که در خود همه واقعیت را دارد . اما آنچه که در بر گیرنده همه چیز و بدون حدود میباشد همان وحدت مطلق است ، و در بر دارنده مفهوم وجودی منفرد که ایضاً وجود اعلی supreme being نیز هست . بنابراین ، به این نتیجه میرسیم که وجود اعلی ، بمنزله پایه ازلی همه چیز ، میبایست با وجوب مطلق وجود داشته باشد .

اگر هدفمان رسیدن به یک تصمیم باشد - یعنی ، اگر وجود داشتن نوعی وجود واجب مسلم دانسته شود ، و اگر بعلاوه توافق شود که میبایست حکم کنیم که آن چیست - آنگاه برای سبک تفکر فوق میبایست داشتن حدی از قدرت اقتناع را مجاز شمرد . چون در آنصورت هیچ انتخاب بهتری نمیتواند انجام بگیرد ، یا در واقع بالکل هیچ انتخابی نداریم ، بلکه خود را مجبور میبینیم که بنفع وحدت مطلق واقعیت کامل ، بعنوان منشاء غایی امکان ، رأی بدهیم . اما ، اگر مجبور به تصمیم گیری نبوده ، و ترجیح بدهیم که موضوع را تا زمانی که وزن مدرک آنچنان شود که اجماع را ناگزیر کند باز نگه داریم ؛ یعنی ، اگر آنچه که میبایست انجام بدهیم صرفاً تخمین این است که چقدر واقعاً درباره موضوع میدانیم ، و چقدر صرفاً تملق خود را میگوییم که میدانیم ، آنگاه حجت فوق ذره ای هم مفید نیست ، و عنایت خاص برای جبران نقص ادعایش لازم میگردد .

چون اگر موضوع را آنطور که در اینجا مطرح شده است بگیریم ، یعنی ، اولاً ، اینکه از هر تجربه داده شده (که میتواند ، تنها وجود خود من باشد) میتوانیم وجود داشتن یک وجود بلاشروط واجب را با صحت استنتاج کنیم ؛ ثانیاً ، اینکه میبایست وجودی را در نظر بگیریم که حاوی همه واقعیت باشد ، و لذا هر شرطی را ، بدلیل مطلقاً نامشروط بودن ، و اینکه در این مفهوم از واقعیت الواقعیته بنابر این مفهوم چیزی را یافته ایم که به آن میتوانیم وجوب مطلق را هم نسبت بدهیم - باز هم با پذیرش همه اینها ، بهیچوجه نمیتوان نتیجه گرفت که مفهوم یک وجود محدود که دارای اعلی ترین واقعیت نیست به آن خاطر با وجوب مطلق ناسازگار است . چون گرچه در مفهومش آن نامشروطی را که در مفهوم تمامیت شروط دخیل است نمیابیم ، با اینحال محق نیستیم نتیجه بگیریم که وجودش به این دلیل میباید مشروط باشد ؛ دقیقاً همانطور که نمیتوانیم ، در مورد یک قیاس منطقی افتراضی ، بگوییم وقتی که شرطی (در بحث فعلی ، شرط اکمال در تطابق با مفاهیم [بحث]) صدق نمیکند ، مشروط نیز ناصداق است . برعکس بکلی آزاد هستیم بگوییم که هر وجود محدودی بلااستثناء ، علیرغم محدود بودنش ، میتواند بلاشروط واجب هم باشد ، هرچند که نتوانیم وجوب شان را از مفاهیم جامعی که از آنها داریم استنتاج کنیم . بنابراین حجت مورد بحث نتوانست کمترین مفهومی از خصایل یک وجود واجب را به ما بدهد ، و برآستی بکلی بیفایده است .

اما این حجت هنوز اهمیتهایی دارد و صلاحیتی به آن عطا شده که بخاطر اش نمیتوانیم ، فقط بدلیل این عدم کفایت عینی ، بلافاصله بسمت خلع آن برویم . چون با پذیرش اینکه در فکر استدلال الزاماتی وجود دارند که کاملاً معتبرند ، اما در تنفیذ شان در مورد خود ما نمیتوانند هیچ واقعیتی نداشته باشند - یعنی ، الزاماتی که برای آنها سببی وجود ندارد - مگر تنها با این فرض که یک وجود اعلی برای تأثیر و تأیید بخشیدن به قوانین عملی وجود دارد ، در چنین وضعیتی ملزم به پیروی از آن مفاهیمی خواهیم بود ، که ، گرچه شاید بطور عینی کفایت نداشته باشند ، لیکن هنوز بر طبق معیار استدلال ما ، ارجحند ، و چیزی را بهتر و متعاقب کننده تر از آنها نمیشناسیم . فریضه تصمیم گیری بنابراین ، با یک الحاق عملی ، تعادلی را که آنطور دقیق توسط بی تصمیمی حزر حفظ شده بود برهم میزند . استدلال بواقع با حکم خویش - بدون هیچ ملاحظه ای - محکوم خواهد گردید ، اگر که هنگام اجبار توسط چنین انگیزه های عاجلی ، نتواند ، هر چقدر هم بصیرتش ناکامل ، قضاوت خویش را با آن معذوراتی که برای ما لااقل از هر چیز شناخته شده دیگر وزن بیشتری دارند تطبیق دهد .

گرچه این حجت ، که بر عدم کفایت داخلی محتمل تکیه دارد ، بواقع امر متخطی میباشد ، اما هنوز چنان ساده و طبیعی است که ، بمحض مطرح گردیدن ، با آغوش باز از سوی ادراک عادی استقبال میشود . میبینیم که چیزها متحول میشوند ، به وجود میرسند ، از بین میروند ؛ و اینها ، یا لااقل وضعیت هایشان ، میباید علتی داشته باشند . اما همان پرسش را در مورد هر علتی که بتواند در تجربه هم داده شود میتوان داشت . بنابراین ، علیت غایی را در کجا میتوان شایسته تر از جاییکه علیت اعلی هم در آن هست یافت ، یعنی ، در آن وجودی که از ازل در درون خویش حاوی زمینه کافی هر¹ تأثیر ممکن است ، و مفهومش را هم میتوانیم خیلی ساده توسط آن تک صفت یعنی هذب همه جانبه all-embracing perfection در تصور بیاوریم . این علت اعلی را آنگاه میرویم که واجب مطلق بحساب بیاوریم ، چون مطلقاً واجب میدانیم که میبایست به آن صعود کنیم ، و هیچ دلیلی برای عبور از آن پیدا نمیکنیم . و بنابراین ، در میان همه اقوام ، حتی در بین تاریکترین چند خدایی ها هم میتوان بارقه هایی از توحید monotheism را یافت ، که به آن هدایت شده اند ، نه با تأمل و حزر ژرف ، بلکه خیلی ساده با تمایل طبیعی ادراک عادی ، که قدم به قدم آمده است تا نیازهای خودش را درک کند .

¹ [Reading , with Erdmann , jeder for der .]

There are only three possible ways of proving the existence of God
by means of speculative reason

تنها سه راه ممکن برای اثبات وجود خدا توسط استدلال حزری وجود دارد

همه راه های رسیدن به این هدف یا از تجربه معین شروع میشوند و ساختار خاص دنیای حس که بکمک آن تجربه میشود ، و از آن صعود میکند ، در تطابق با قوانین علیت ، به علت اعلائی خارج از دنیا ؛ یا شروع میکنند از تجربه ای که تماماً نامعین است ، یعنی ، از تجربه وجود داشتن بطور عام ؛ یا سرانجام کل تجربه را کنار گذاشته ، و بطور کاملاً پیشاتجربی احتجاج میکنند ، از مفاهیم صرف ، برای وجود داشتن علتی اعلی . برهان اول الهی - مادی *physico-theological* نام دارد ، دومی تکوینی *cosmological* ، سومی علم الوجودی *ontological* . هیچ شق دیگری نیست و نمیتواند باشد .

میخواهم نشان دهم که استدلال همانقدر ناتوان از پیشروی در یک مسیر ، یعنی تجربی ، است که در دیگر مسیر ، یعنی متخطی ، و بالهائیش را بیهوده برای صعود با قدرت حزر صرف ماورای دنیای حس میگذشاید . ترتیب پرداختن به این حجج ، درست بر عکس ترتیبی خواهد بود که استدلال برای پیش بردن تطور خویش اتخاذ میکند ، و بنابراین برعکس ترتیبی که فوقاً عمل کردیم . چون نشان داده خواهد شد که ، گرچه تجربه اولین چیزی است که فرصت این تفحص را ایجاد میکند ، اما مفهوم متخطی است که در همه چنین تلاشهایی آن هدفی را نشان میدهد که استدلال برای خویش در نظر گرفته ، و براستی تنها راهنمایش است برای رسیدن به این هدف . بنابراین آغاز میکنم با تفحصی در باب برهان متخطی ، و سپس بررسی خواهم کرد که افزودن عامل تجربه چه تأثیری میتواند در افزایش قدرت حجت داشته باشد .

SECTION IV.

The Impossibility of an Ontological Proof of the Existence of God

بخش 4.

محال بودن یک برهان علم الوجودی برای وجود خدا

از آنچه گفته شد ، آشکار است ، که مفهوم یک وجود مطلقاً واجب مفهومی است از استدلال بحت ، یعنی ، فکری صرف که واقعیت عینی اش بسیار از اینکه توسط این حقیقت که استدلال به آن نیاز دارد اثبات شده باشد فاصله دارد . چون فکر *idea* به ما تنها در رابطه با نوعی اکمال دست نیافتنی رهنمود میدهد ، و بدینسان بیشتر در خدمت تحدید ادراک است تا توسیع اش به مشعرات جدید . اما اینجا با چیزی براستی عجیب و گیج کننده روبرو هستیم ، یعنی ، در همان حال که بنظر میرسد استنتاج از یک وجود داده شده بطور عام به یک وجود مطلقاً واجب هم مشروع باشد و هم ناگزیر ، همه آن شروطی که تنها تحت آنها ادراک میتواند مفهومی را از چنان وجوبی بسازد خود شده اند موانع متعدد بر سر راه ما به این مقصود .

بشر در همه اعصار از یک وجود مطلقاً واجب سخن گفته ، و با اینکار کوشیده است ، نه چندان برای درک اینکه آیا و چگونه چنین چیزی میتواند به تفکر بیاید ، بلکه بیشتر برای اثبات وجود اش . البته ، برای دادن تعریفی لفظی از آن مفهوم مشکلی وجود ندارد ، میتوان گفت ، چیزی است که نبودنش محال است . اما این هیچ بصیرتی در مورد شروطی که آن را واجب¹ میکنند نمیدهد تا بتوان وجود نداشتن یک چیز را مطلقاً محال دانست . ما دقیقاً در پی دانستن همین شروط هستیم ، که ببینیم آیا ، با توسل به این مفهوم اصولاً داریم به چیزی فکر میکنیم یا خیر . حیلۀ حذف همه آن شروطی که ادراک ضرورتاً به آنها برای واجب دانستن چیزی نیاز دارد ، یعنی فقط از راه عرضه دنیا بمنزله نامشروط ، بسیار از کفایت برای نشان دادن اینکه آیا هنوز داریم در مفهوم واجب بلاشروط به چیزی فکر میکنیم ، یا شاید هم اصلاً به هیچ چیز ، فاصله دارد .

حتی بیشتر ، این مفهوم ، که ابتدا چشم بسته به آن خطر شد ، و حالا اینطور خوب آشنا گردیده ، قرار بود که معنایش با چند مثال نشان داده شود ؛ و به این خاطر هرگونه تفحص بیشتر در باب قابل درک بودن اش بالکل غیرضروری بنظر آمده است . در نتیجه این واقعیت که هر قضیه هندسی ، بطور مثال ، اینکه مثلث سه زاویه دارد ، مطلقاً واجب است ، اینطور گرفته شد

¹ [Reading , with Noiré , *notwendig* for *unmöglich* .]

که به ما حق میدهد تا در باره چیزی که بکلی خارج از حیطه ادراکمان قرار دارد چنان صحبت کنیم که گویا کاملاً فهمیده ایم چه چیزی را میخواهیم توسط مفهوم آن مشعر برسانیم .

همه این مثالهای ادعایی ، بلا استثناء ، از قضاوتها گرفته شده اند ، نه از چیزها و وجود داشتن آنها . اما وجوب نامشروط قضاوتها همان وجوب مطلق چیزها نیست . وجوب مطلق قضاوت تنها وجوبی است مشروط برای آن چیز ، یا برای مسند در آن حکم . قضیه فوق نمیگوید که سه زاویه مطلقاً واجب هستند ، بلکه ، تحت این شرط که مثلثی وجود دارد (یعنی ، مثلثی داده شده باشد) ، الزاماً سه زاویه در آن یافت خواهند شد . نفوذ گمراه کننده این وجوب منطقی ، براسستی ، چنان عظیم است که ، با حيله ساده ایجاد مفهومی پیشاتجربی از یک چیز بنحویکه در حیطه معنای خویش وجود داشتن را در بر داشته باشد ، به خود قبولانندیم که چون وجود داشتن الزاماً به مشعر این مفهوم تعلق دارد پس نتیجه حکم را هم توجیه کرده ایم - همواره با این شرط که ما آن چیز را داده شده بدانیم (دارای وجود) - همچنین الزاماً ، بر طبق اصل تماتل ، نیاز داریم که وجود داشتن مشعر آنرا هم مسلم فرض کنیم ، و اینکه این وجود نتیجتاً خود مطلقاً واجب است - و اینهم ، تکرار میکنم ، به این خاطر که وجود داشتن این وجود از قبل در مفهومی که دلبخواهی فرض شده به تفکر آمده است و با این شرط که وجود مشعرش را مسلم فرض کنیم .

اگر ، در قضیه ای تماتلی ، مسند را رد و همزمان مسندالیه را حفظ کنیم ، تناقض پیدا میشود ؛ و به این دلیل میگوییم که اولی الزاماً متعلق است به دومی . اما اگر مسند و مسندالیه را با هم رد کنیم ، هیچ تناقضی پیدا نمیشود ؛ چون آنگاه هیچ چیز باقی نماند که نقض شود . فرض کردن یک مثلث ، و همزمان رد کردن سه زاویه اش ، فی نفسه متناقض است ؛ اما در رد کردن مثلث همراه سه زاویه اش هیچ تناقضی نیست . این در مورد مفهوم یک وجود مطلقاً واجب نیز صادق است . اگر وجود داشتن اش رد شود ، ما خود آن چیز را با همه مسندانش رد میکنیم ؛ و آنگاه هیچ مشکل تناقضی پیش نیاید . هیچ چیز خارج از آن وجود ندارد که بتواند نقض شود ، زیرا وجوب آن چیز از هیچ چیز خارجی گرفته نمیشود ؛ هیچ چیز داخلی هم وجود ندارد که نقض شود ، زیرا در رد کردن خود آن چیز همزمان کلیه خواص داخلی اش را هم رد کرده ایم . " خدا قادر مطلق است " حکمی است واجب . قادر مطلق بودن نمیتواند رد شود اگر وجود یک خداوار Deity را قطعی بدانیم ، یعنی ، یک وجود نامتناهی را ؛ چون آن دو مفهوم متماتلند . اما اگر بگوییم ، " هیچ خدایی وجود ندارد " ، نه قادر مطلق بودن و نه هیچیک از مسندات دیگر آن داده شده نیستند ؛ همه آنها بلااستثناء همراه مسندالیه رد شده اند ، و بنابراین کمترین تناقضی در چنین حکمی نیست .

نتیجتاً میبینیم که اگر مسند یک حکم همراه مسندالیه رد شود ، هیچ تناقض داخلی پدید نیاید ، و این صحیح است صرف نظر از اینکه مسند چه باشد . تنها راه برای طفره از این نتیجه این است که بگوییم مسندالیه هایی وجود دارند که نمیتوانند کنار گذاشته شوند ، و میباید همیشه باشند . اما ، این راهی دیگر است برای اینکه بگوییم مسندالیه هایی وجود دارند که مطلقاً واجبتند ؛ و این دقیقاً همان ادعایی است که زیر سؤال برده ام ، و حجت فوق قصد استوار نمودن امکان اش را دارد . چون کوچکترین مفهومی نمیتوانیم از چیزی بسازیم که ، اگر همراه همه مسندات خویش رد شود ، تناقضی را از خود برجا بگذارد ؛ و در نبود تناقض ، با مفاهیم پیشاتجربی صرف ، هیچ معیاری برای غیرممکن بودن نداریم .

علیرغم همه این ملاحظات عام ، که همه میباید در آنها هم رأی باشند ، ممکن است با موردی دشوار مواجه شویم که بعنوان برهان مطرح میشود ولی در واقع عکس آن صحیح است ، بدین معنی ، که یک مفهوم منحصر بفرد وجود دارد ، و براسستی تنها یک مفهوم ، که در مورد آن وجود نداشتن یا رد کردن مشعرش خود فی نفسه متناقض است ، بعبارتی ، مفهوم واقعیت الواقعیته . گفته شد که مالک همه واقعیت است ، و اینکه حق داریم فرض کنیم چنین وجودی ممکن است (اینکه یک مفهومی با خود در تناقض نباشد بهیچوجه امکان مشعر آنرا ثابت نمیکند : اما نقیض آنرا میخواهم فعلاً مجاز بشمارم) .^a اما [آن حجت میگوید که] " همه واقعیت " در بر گیرنده وجود داشتن است ؛ بنابراین وجود داشتن در درون مفهوم چیزی قرار دارد که ممکن است . پس ، اگر این چیز رد شود ، امکان داخلیش رد میشود - که در تناقض با خود است .

پاسخ من چنین است . از پیش یک تناقض در معرفی مفهوم وجود داشتن - صرفنظر از اینکه زیر چه نقاب پنهان شده باشد - هست ، در درون مفهوم چیزی که قصد داریم آنرا تنها با ارجاع به امکانش در تفکر بیاوریم . اگر چنین چیزی مشروع دانسته شود ، یک پیروزی ظاهری بدست آمده است ؛ اما در واقع اصولاً هیچ چیز گفته نشده است : این گفته تنها یک بیان حشو است . ما میبایست سؤال کنیم که : آیا این قضیه که این یا آن چیز (که ، هر چه باشد ، ممکن دانسته شده) وجود دارد ، قضیه ای است تحلیلی یا ترکیبی ؟ اگر تحلیلی است گفتن اینکه آن چیز وجود دارد چیزی به تفکرش نمیافزاید ؛ بلکه در آنصورت یا آن تفکر ، که در درون ما قرار دارد ، خود آن چیز است ، یا یک وجود داشتنی را که به قلمرو آن ممکن تعلق

^a یک مفهوم همواره ممکن است اگر که فی نفسه متناقض نباشد . این معیار منطقی امکان است ، و مشعر مفهوم بکمک آن قابل تشخیص میشود از هیچ سلبی nihil negativum . اما میتواند با اینحال مفهومی تهی باشد ، مگر اینکه واقعیت عینی آن ترکیبی که توسط اش مفهوم ایجاد میشود مخصوصاً اثبات شده باشد ؛ و چنین اثباتی ، همانطور که در بالا نشان دادیم ، مبتنی است بر تجربه ممکن ، و نه بر اصل تحلیل (قانون تناقض) . این هشداری است علیه احتجاج از امکان منطقی مفاهیم مستقیماً به امکان واقعی چیزها . [پایان زیر نویس a]

دارد پیش فرض کرده ، و سپس ، با تثبیت به آن ، وجود داشتنش را از امکان داخلی نتیجه گرفته ایم - که چیزی نیست جز بیان حشوی مفلوک . کلمه " واقعیت reality " ، که در مفهوم آن چیز فحواپی جدا از کلمه " وجود داشتن existence " در مفهوم مسند دارد ، هیچ کمکی در مواجهه با این اعتراض نمیکند . چون اگر همه مسلم فرض کردن ها (صرفنظر از اینکه چه چیزی مسلم فرض میشود) واقعیت نامیده شوند ، آنگاه آن چیز با همه مسنداتش از پیش در مفهوم مسندالیه مسلم فرض شده ، و واقعی بحساب آمده است ؛ و این مطلب در مسند صرفاً تکرار میشود . اما اگر ، از سوی دیگر ، بپذیریم ، همانطور که هر انسان معقولی باید بپذیرد ، که کلیه احکام وجودی existential ترکیبی هستند ، دیگر چگونه میتوانیم ادعا کنیم که مسند وجود داشتن نمیتواند بدون تناقض رد شود ؟ چنین خصوصیتی تنها در احکام تحلیلی یافت میشود ، و برآستی همان چیزی است که خصیصه تحلیلی آنها را تشکیل میدهد .

میتوانستیم امیدوار باشیم که مستقیماً ، با تعریفی دقیق از مفهوم وجود داشتن ، پایانی بر این مناقشه کسل کننده و بی ثمر بگذاریم ، اگر که متوجه نشده بودیم که توهمی که ناشی از اشتباه گرفتن یک مسند منطقی با حقیقی باشد (یعنی ، با مسندی که چیزی را معین میکند) تقریباً غیرقابل اصلاح است . هر چیزی که دلمان بخواهد میتواند بصورت یک مسند منطقی درآید ؛ مسندالیه حتی میتواند توسط خودش اسناد شود ؛ زیرا منطق همه محتوا را نادیده میگیرد . اما یک مسند معین کننده مسندی است که به مفهوم مسندالیه علاوه شده و آنرا وسیعتر میکند . نتیجتاً ، نباید از پیش در خود مفهوم باشد .

" وجود being " آشکارا یک مسند حقیقی نیست ؛ یعنی ، مفهومی از چیزی نیست که بتواند¹ به مفهوم یک چیز اضافه شود . صرفاً مسلم فرض نمودن یک چیز است ، یا مسلم فرض نمودن نوعی تعینات ، که مستقلاً وجود دارند . از نظر منطقی ، فقط رابط است برای یک قضاوت . حکم " خدا قادر مطلق است " حاوی دو مفهوم است ، هر یک از آنها مشعر خویش را دارند - خدا و قادر مطلق . کلمه کوچک " است " هیچ مسند جدیدی را اضافه نمیکند ، بلکه تنها در خدمت مسلم فرض نمودن مسند است در رابطه اش با مسندالیه . اما ، اگر مسندالیه (خدا) را با همه مسنداتش (که در بین آنها قادر مطلق بودن وجود دارد) در نظر بگیریم ، و بگوییم " خدا هست " ، یا " خدایی وجود دارد " ، هیچ مسند جدیدی به مفهوم خدا اضافه نمیکنیم ، بلکه تنها مسندالیه را در ذاتش با همه مسنداتش فرض کرده ایم ، و برآستی آنرا بصورت مشعری فرض کرده ایم که در رابطه با مفهوم مان باشد . محتوای هر دو میباید یکی باشد ؛ هیچ چیز نمیتوانسته به مفهوم اضافه شده باشد ، که صرفاً بگوید چه چیزی ممکن است ، از راه به تفکر آوردن مشعرش توسط ما (بکمک کلمه " هست ") بصورتیکه کاملاً داده شده باشد . عبارات دیگر ، آن واقعی چیزی بیشتر از صرفاً ممکن را در خود ندارد . صد سکه واقعی حاوی کمترین مقداری بیشتر از صد سکه ممکن نیست . چون همانطور که دومی دلالت بر مفهوم دارد ، و اولی بر مشعر و مسلم فرض کردن مشعر ، اگر اولی بیشتر از دومی در خود داشته باشد ، آنگاه مفهوم مان ، در چنین وضعیتی ، دیگر بیان کننده همه مشعر نبوده ، و لذا مفهومی مکفی برای آن نیست . وضعیت مالی ما ، اما ، بسیار متفاوت خواهد بود اگر بجای صد سکه در مفهوم (یعنی ، امکان شان) صد سکه واقعی داشته باشیم . چون مشعر ، که بالفعل وجود دارد ، تحلیلاً در مفهوممان نیست ، بلکه به آن (که تعینی از وضعیت ما است) بطور ترکیبی اضافه میشود ؛ و در ضمن آن صد سکه در تفکر هم خود بهیچوجه توسط اینطور کسب وجود کردن بیرون مفهوم مان بیشتر نمیشوند .

با هر تعداد و با هر نوع از مسندات یک چیز را به تفکر بیاوریم - حتی اگر بطور کامل آنرا معین کنیم - باز وقتیکه میگوییم که این چیز هست کمترین چیزی بر آن نمیافزاییم . و آلا ، دقیقاً همان چیزی نخواهد شد که وجود دارد ، بلکه چیزی بیشتر از آنچه که در مفهوم به تفکر آوردیم ؛ و لذا نمیتوانیم بگوییم که مشعر دقیق مفهوم مان وجود دارد . اگر در چیزی هر خصوصیتی از واقعیت بجز یکی را به تفکر بیاوریم ،² آن واقعیت غایب با گفتن اینکه این چیز ناقص وجود دارد اضافه نمیشود . برعکس ، با همان نقصی وجود دارد که ما آنرا به تفکر آوردیم ، زیرا در غیر اینصورت آنچه که وجود دارد چیزی خواهد شد متفاوت از آنچه در تفکر داشتیم . بنابراین ، هنگامیکه وجودی را بعنوان واقعیت اعلی ، بدون هیچ نقصی ، به تفکر میآوریم سؤال هنوز باقی است که آیا وجود دارد یا نه . چون حتی اگر ، در مفهوم مان ، هیچ محتوای واقعی ممکن برای یک چیز بطور عام کم نباشد ، هنوز چیزی در رابطه اش با کل تفکرمان کم است ، یعنی ، [مادامیکه قادر نیستیم بگوییم] که دانش از این مشعر بشکل پساتجربی هم ممکن است . و در اینجا ریشه معضل کنونی خود را پیدا میکنیم . اگر بحث بر سر مشعری از حس ها بود ، نمیتوانستیم وجود داشتن آن چیز را با مفهوم صرفش اشتباه بگیریم . چون مشعر از راه مفهوم صرفاً در توافق با شروط جامع دانش تجربی ممکن بطور عام به تفکر میآید ، در حالیکه از راه وجود داشتنش بشکل متعلق به کل مفاد تجربه به تفکر آورده میشود . با چنین اتصالی با کل مفاد یک تجربه ، مفهوم آن مشعر ، اما ، بهیچوجه وسیعتر نمیشود ؛ همه آنچه که اتفاق افتاده این است که تفکر ما بکمک آن یک ادراک حسی ممکن اضافی بدست آورد . بنابراین ، تعجب آور نیست که ، اگر تلاش کنیم وجود داشتن را تنها توسط مقوله بحث به تفکر بیاوریم ، دیگر قادر نباشیم کوچکترین نشانی برای تشخیص اش از ممکن بودن صرف بیاوریم .

بنابراین ، مفهوم ما از یک مشعر حاوی ، هر چیزی و به هر اندازه ای ، هم که باشد ، باز میبایست به خارج اش برویم ، اگر که بخواهیم وجود داشتن را به مشعر مربوطه نسبت بدهیم . در مورد مشعرات حس ها ، اینکار توسط اتصال شان با یکی از ادراکات حسی ما ، در تطابق با قوانین تجربی ، صورت میپذیرد . اما در مورد مشعرات تفکر بحث ، بالکل هیچ وسیله ای برای اطلاع از وجود داشتن آنها نداریم ، زیرا چنین چیزی میباید بنحو کاملاً پیشاتجربی دانسته شود . آگاهی ما از همه وجود داشتن ها (چه بلاواسطه بکمک ادراک حسی ، یا بواسطه بکمک استنتاجات که چیزی را به ادراک حسی متصل میکنند) متعلق است

¹ [Reading , with Erdmann , könnte for könne .]

² [alle Realität auser einer .]

تماماً به وحدت تجربه ؛ هر وجود داشتن [بدون مدرک] خارج از این عرصه ، البته نه آنهاییکه قادریم بگوییم غیرممکن هستند ، دارای طبیعت یک ادعا است که هرگز نمیتوانیم ثابت کنیم .

مفهوم یک وجود اعلی از خیلی جنبه ها یک فکر مفید است ؛ اما فقط به این دلیل که یک فکر میباشد ، بالکل ناتوان است که خود بنتهایی دانش ما را در مورد آنچه که وجود دارد بیافزاید . حتی قادر نیست که ما را از امکان هیچ وجود داشتنی و رای آنچه که در و توسط تجربه معلوم میشود آگاه کند .¹ معیار تحلیلی امکان ، بر پایه این اصل که ایجاب های آشکار (واقعیتها) به هیچ تناقضی منجر نمیشوند ، را نمیتوان برایش منکر شد . اما چون آن واقعیتها به ما در خصوصیات خاص خود داده شده نیستند ؛ چون حتی اگر داده شده هم بودند ، باز² قادر نمیشدیم حکمی صادر بکنیم ؛ زیرا معیار برای امکان دانش ترکیبی را در هیچ جا نمیتوان یافت مگر در تجربه ، که به آن شعری از یک فکر *idea* نمیتواند تعلق داشته باشد ،³ اتصال کلیه خصوصیات حقیقی در یک چیز یک ترکیب است ، که امکانش را نمیتوانیم بطور پیشاتجربی معلوم کنیم . و لذا لایب نیتز گرامی در آنچه که تصور میکرد آسان بچنگ آورده - فهم پیشاتجربی از امکان این وجود کمالی متعالی - تا موفقیت راهی طولانی در پیش دارد .

لذا کوشش برای استقرار وجود داشتن یک وجود اعلی توسط حجت علم الوجودی مشهور دکارت تلاشی است صرفاً به هدر ؛ ما نمیتوانیم موجودی بصیرت [نظری *theoretical*] خود را با فکرهای صرف بیافزاییم ، مانند تاجری که بخواهد با گذاشتن چند صفر در مقابل حساب پولهایش ثروتمند تر شود .

SECTION V.

The Impossibility of a Cosmological Proof of the Existence of God

بخش 5.

محال بودن یک برهان تکوینی برای وجود خدا

تلاش برای بیرون کشیدن از یک فکر *idea* تماماً دلخواهی ، وجود داشتن شعری که همخوان با آن باشد ، کاری است بالکل غیرطبیعی و فقط از ابداعات زیرکی مدرسی . چنین تلاشی هرگز مصروف نمیگردید ، اگر که از پیش ، بخاطر استدلال ، نیاز نبود به فرض کردن چیزی واجب (که در آن شاید انکفاء ما به پایان برسد) بمنزله پایه وجود داشتن بطور عام ؛ و اگر ، از آنجاییکه این وجوب میبایست نامشروط و بطور پیشاتجربی متقن باشد ، استدلال ، به خاطر آن ، وادار نشده بود تا مفهومی را بجوید که ، در صورت امکان بتواند ، چنین نیازی را ارضاء نموده ، و ما را قادر کند تا از یک وجود داشتن بنحو کاملاً پیشاتجربی آگاه شویم . چنین مفهومی تصور شد که در فکر یک واقعیت الواقعی یافت شده است ؛ و لذا آن فکر تنها برای دانش قطعی بیشتر از آن وجود واجب مورد استفاده قرار گرفت ، که راجع به وجود داشتن واجب اش از قبل قانع ، یا مجاب شده بودیم ، بر مبنای دیگر . این روند طبیعی استدلال ، اما ، از دیده پنهان ماند ، و بجای پایان بردن با این مفهوم ، تلاش شد که با آن آغاز کرده ، و از آن استنتاج از عام به خاص شود آن وجوب وجود داشتنی که این تنها برای تکمیلش مناسب داشت . بدین ترتیب برهان مأسوف علم الوجودی *ontological* پیدا شد ، که نه ادراک طبیعی سالم را راضی میکند و نه نیازهای علمی تر برای یک اثبات دقیق را .

برهان تکوینی که اکنون میخواهیم ، به آن بپردازیم ، ارتباط وجوب مطلق را با عالیترین واقعیت حفظ کرده ، اما بجای استدلال کردن ، مانند برهان قبلی ، از عالیترین واقعیت به وجوب وجود داشتن ، استدلال میکند از وجوب نامشروط از پیش داده شده یک وجود به واقعیت نامحدود آن وجود . بدین ترتیب مسیری از استدلال را در پیش میگیرد که ، چه معقول و چه تنها شبه عقلانی ، کاملاً طبیعی بوده ، و متقاعد کننده ترین است نه فقط برای شعور عادی بلکه حتی برای ادراک حزری . همچنین خطوط اصلی کلیه براهین در الهیات طبیعی را ترسیم میکند ، که همواره دنبال شده و خواهد شد ، هر چقدر هم توسط اضافات زائد تغییر ظاهر داده و تزیین شود . این برهان را که ، لایب نیتز اثبات یک دنیای محتمل *a contingentia mundi* خواند ، اکنون مورد بررسی و تشریح قرار خواهیم داد .

¹ [in Ansehung der Möglichkeit eines Mehreren .]

² [Reading , with B , da aber for weil aber .]

³ [Reading , with Wille , stattfände for stattfinde .]

چنین میگوید: اگر چیزی وجود دارد، پس یک وجود مطلقاً واجب هم میبایست وجود داشته باشد. اما من، لاقلاً، وجود دارم. پس یک وجود مطلقاً واجب وجود دارد. مقدمه صغراً حاوی یک تجربه است، مقدمه کبراً حاوی استنتاج بدون هیچ تجربه‌ای در مورد آن وجود داشتن واجب.^a این برهان بنابراین در حقیقت با تجربه آغاز میکند، و خالصاً پیشاتجربی یا علم الوجودی نیست. به این دلیل، و هم چون مشعر کل تجربه ممکن را دنیا مینامیم، برهان تکوینی *cosmological proof* نام گرفته است. زیرا، در رابطه با مشعرات تجربه، همه خصایل خاصی را که توسط آنها این دنیا میتواند با یک دنیای ممکن دیگر متفاوت باشد کنار میگذارد، این عنوان آنرا از برهان الهی-مادی *physico-theological* متمایز میکند، که مبتنی است بر مشاهدات خصایل خاص دنیا که برای ما بکمک حس هایمان آشکار میگردند.

این برهان سپس چنین ادامه میدهد: وجود واجب تنها به یک طریق میتواند معین شود، یعنی، توسط یکی از هر جفت ممکن از مسندات متضاد. بنابراین میبایست تماماً توسط مفهوم خود معین گردد. اما تنها یک مفهوم ممکن وجود دارد که یک چیز را بطور کاملاً پیشاتجربی معین میکند، آنهم، مفهوم واقعیت الواقعیته. مفهوم واقعیت بنابراین تنها مفهومی است که بکمک اش یک وجود واجب میتواند به تفکر بیاید. به کلام دیگر، یک وجود اعلی *supreme being* الزاماً وجود دارد.

در این حجت تکوینی آن تعداد از اصول شبه عقلانی با هم ادغام شده اند که بنظر میرسد استدلال جزری در این باب همه توشه مهارت تجادلی خویش را برای ایجاد عظیم ترین توهم متخطی ممکن بکار گرفته باشد. آزمون این حجت میتواند فعلاً به تأخیر بیافتد تا ما به ترتیب شگردهای مختلفی را آشکار کنیم که بکمک آنها حجتی کهنه در لباس حجتی نو رفته است، و در اینراه به همراهی دو شاهد توسل شده، یکی با مدرک استدلال بحث و دیگری تجربه. در واقع تنها شاهد آنی است که تحت عنوان استدلال بحث صحبت میکند؛ در تلاش برای شاهد دوم بودن تنها جامه اش را عوض کرده و صدایش را تغییر میدهد. برای فراهم نمودن پایه ای محکم برای خود، این برهان تکیه اش را میگذارد بر تجربه، و بدین ترتیب ادعا میکند که با برهان علم الوجودی، که تمام تکیه اش را بر مفاهیم بحث پیشاتجربی میگذارد، تفاوت دارد. اما برهان تکوینی این تجربه را تنها برای یک مرحله از حجت مورد استفاده قرار میدهد، یعنی، استنتاج وجود داشتن یک وجود واجب. چه خصایلی این وجود میتواند داشته باشد، آن مقدمه تجربی قادر نیست به ما بگوید. استدلال بنابراین تجربه را بالکل رها کرده، و میکوشد که از مفاهیم صرف کشف کند که یک وجود مطلقاً واجب چه خصایلی میبایست داشته باشد، یعنی، کدام ها در میان همه چیزهای ممکن در خود حاوی آن شروطی هستند که برای وجوب مطلق اساسی اند. اما اینها را، تصور این است که، هیچ جا قرار نیست بتوان یافت مگر در مفهوم یک واقعیت الواقعیته؛ و لذا اینطور نتیجه گرفته میشود، که واقعیت الواقعیته همان وجود مطلقاً واجب است. اما آشکار است که در اینجا این پیش فرض را داریم که مفهوم واقعیت اعلی کاملاً برای مفهوم وجود داشتن مطلقاً واجب کفایت دارد؛ یعنی، اینکه دومی را میتوان از اولی استنتاج نمود. اما این همان قضیه ای است که برهان علم الوجودی به آن اعتقاد دارد؛ اینجا در برهان تکوینی فرض شده، و برآستی پایه اثبات را تشکیل میدهد؛ و در عین حال فرضی است که این برهان دوم ادعای بی نیازی از آنرا میکند. زیرا وجوب مطلق وجود داشتنی است به رای مفاهیم فقط. اگر بگوییم، مفهوم واقعیت الواقعیته یک مفهوم است، و برآستی تنها مفهومی، که مقتضی و مکفی برای وجود داشتن واجب میباشد، میبایست ضمناً بپذیریم که وجود داشتن واجب میتواند از این مفهوم استنتاج شود. بنابراین آن به اصطلاح برهان تکوینی در واقع هر قدرت اقتناعی را هم که بتواند داشته باشد مدیون برهان علم الوجودی از مفاهیم صرف میگردد. توسل به تجربه تنها امری است زاید؛ تجربه شاید ما را به مفهوم وجوب مطلق هدایت کند، اما نمیتواند نشان دهد که این وجوب به چیز معینی تعلق دارد. چون بمحض تلاش برایش، میبایست کل تجربه را رها کرده و در میان مفاهیم بحث بگردیم برای کشف اینکه آیا هیچیک از آنها حاوی شروط امکان یک وجود مطلقاً واجب هست یا نه. اگر از این طریق بتوانیم امکان یک وجود واجب را معین کنیم، وجود داشتنش را نیز استوار کرده ایم. چون آنچه که آنگاه میگوییم این است: که از میان همه چیزهای ممکن تنها یکی است که با خود وجوب مطلق را حمل میکند، یعنی، که این وجود وجود دارد با وجوب مطلق.

حجج سقیم و گمراه کننده براحتی کشف میشوند و قتیکه در قالبی صحیح از قیاس منطقی برده شوند. اکنون این را در باره مطلب مورد بحث انجام میدهم.

اگر این قضیه، که هر وجود مطلقاً واجبی در ضمن واقعیتترین وجودها است، صحیح باشد (و این رگ حیاتی برهان تکوینی است)، میبایست مانند همه احکام ایجابی، وارون پذیر *convertible* نیز باشد، لاقلاً بطور تصادفی. بنابراین نتیجه این میشود که بعضی وجودهای واقعی *entia realissima* هم وجودهای مطلقاً واجب هستند. اما یک واقعیت الواقعیته بهیچوجه متفاوت از یکی دیگر نیست، و آنچه که تحت این مفهوم برای بعضی از آنها صادق است میباید برای دیگران هم باشد. در این مورد، بنابراین، میتوان حکم را بدون قید وارونه کرد، نه فقط تصادفی، و گفت که هر واقعیت الواقعیته یک وجود واجب است.

^a این استنتاج بیش از آن شناخته شده است که محتاج بیان تفصیلی باشد. متکی است بر آن به اصطلاح قانون متخطی علیت طبیعی: که هر چیز احتمالی علتی دارد، که، اگر آنهم خود محتمل باشد، میبایست بهمان ترتیب دارای علتی باشد، تا اینکه زنجیره علل بعدی با یک علت مطلقاً واجب به پایان برسد، که بدون آن اکمالی نخواهد داشت. [پایان زیر نویس a]

اما چون این قضیه تنها از مفاهیم پیشاتجربی اش¹ معین میشود، پس مفهوم صرف واقعیت الواقعیته میبایست وجوب مطلق آن وجود را با خود حمل کند؛ و این دقیقاً همان چیزی است که برهان علم الوجودی تصدیق کرده و برهان تکوینی پذیرش اش را رد، هر چند که نتیجه گیریهای دومی برآستی مخفیانه متکی هستند بر همان.

بنابراین مسیر دومی که استدلال بحث برای اثبات وجود داشتن یک وجود اعلی در آن وارد میشود نه تنها به همان اندازه اولی گمراه کننده است، بلکه این عیب اضافی را هم دارد، که به گناه احتجاج انحرافی *ignoratio elenchi* آلوده است. ادعا میکند که ما را در راهی جدید میبرد، اما پس از چرخشی کوتاه باز دقیقاً به همان راهی میاندازد که به پیشنهادش ترک کرده بودیم.

گفته ام که در این حجت تکوینی شبکه ای بزرگ از ادعاهای تجادلی نهفته است، که نقد متخطی میتواند براحتی کشف و خنثی کند. این اصول گمراه کننده را فقط بر خواهیم شمرد، و وظیفه بررسی بیشتر و رد آنها را بر عهده خواننده میگذارم که دیگر میباید در اینگونه موارد بقدر کافی متبحر شده باشد.

برخورد میکنیم، بصورت مثال با، (1) آن اصل متخطی که بکمش یک علت را از محتمل استنتاج میکنیم. این اصل تنها در دنیای حسی قابلیت کاربرد دارد؛ خارج از آن دنیا دارای هیچگونه معنایی بالکل نیست. چون که مفهوم نکائی صرف از محتمل نمیتواند مبنای هیچ حکم ترکیبی قرار بگیرد، از قبیل علیت. اصل علیت هیچ معنا و هیچ معیاری برای تنفیذ خویش ندارد مگر فقط در دنیای حسی. اما در برهان تکوینی دقیقاً برای این آمده است که ما را قادر کند تا ورای دنیای حسی که برای آن بکار گرفته میشود برویم. (2) استنتاج به یک علت اولیه، از ناممکن بودن زنجیره ای نامتناهی از علل، که یکی پس از دیگری داده شده اند، در دنیای حسی. اصول توظیف استدلال این نتیجه گیری را صحیح نمیدانند حتی درون دنیای تجربه، باز هم کمتر بیرون این دنیا در قلمروی که این زنجیره بهیچوجه نمیتواند در آن ادامه پیدا کند. (3) از خود راضی بودن بی دلیل استدلال در رابطه با اكمال این زنجیره. حذف کلیه شروطی که بدون آنها هیچ مفهومی از وجوب امکان ندارد توسط استدلال بحساب اكمال مفهوم زنجیره گذاشته شده است، بر این پایه که فراتر از آن دیگر نمیتوانیم چیزی بفهمیم. (4) اشتباه گرفتن امکان منطقی یک مفهوم از کل واقعیت بشکل مجتمع در یکی (بدون تناقض داخلی) با امکان متخطی چنین واقعیتی. در مورد دومی نیاز به یک اصل است که عملی بودن چنین ترکیبی را مستقر سازد، اصلی که خود، اما، تنها در عرصه تجربیات ممکن میتواند کاربرد داشته باشد - و غیره.

نهج اثبات تکوینی ماهرانه طراحی شده است تا ما را قادر کند به فرار از اجبار برای اثبات پیشاتجربی وجود داشتن یک وجود واجب بکمک مفاهیم. چنین اثباتی نیاز خواهد داشت که بصورت علم الوجودی انجام گیرد، و این جسارتی است که ما خود را برایش بکلی فاقد صلاحیت میدانیم. بنابراین، برای نقطه شروع استنتاج خویش یک وجود بالفعل (یک تجربه بطور عام) را میگیریم، و پیش میرویم، تا جاییکه برایمان مقدر باشد، بسمت شرطی مطلقاً لازم برای این تجربه. آنگاه دیگر نیازی به نشان دادن امکان این شرط نداریم. چون اگر ثابت شود که وجود دارد، سؤال در باره امکان اش بکلی زاید میگردد. اما اگر بخواهیم طبیعت این وجود لازم را با جزئیات بیشتر معین کنیم، برای انجام آن بصورتی که واقعاً کفایت داشته باشد تلاش نمیکنیم، یعنی، با کشف الزام وجود داشتنش از مفهومش. چون اگر میتوانستیم این کار را بکنیم، دیگر نیازی به یک نقطه شروع تجربی نبود. ابتدا، همه آنچه که بدنبالش هستیم آن شرط اصلی (*conditio sine qua non*) است، که یک وجود بدون آن مطلقاً واجب نمیشود. و در همه انواع دیگر استدلال از یک نتیجه داده شده به زمینه اش این مشروع خواهد بود؛ اما در مورد فعلی متأسفانه چنین است که آن شرطی که برای وجوب مطلق لازم میباشد تنها میباید در یک وجود تک پیدا شود. این وجود بنابراین میباید در مفهوم خود حاوی همه آن چیزهایی باشد که برای وجوب مطلق لازمند، و نتیجتاً ما را قادر میسازد که این وجوب مطلق را بشکل پیشاتجربی استنتاج کنیم. بنابراین میبایست بتوانیم استنتاج را در جهت عکس انجام بدهیم و بگوییم: هر آنچه که این مفهوم (از واقعیت اعلی) در مورد اش صدق کند مطلقاً واجب است. اگر نتوانیم این استنتاج را بکنیم (چنانکه میباید اذعان کنیم، اگر که بخواهیم از پذیرش برهان علم الوجودی اجتناب نماییم)، در راهی که پیش گرفتیم به نومی بر خورد کرده، و دوباره به نقطه شروع خود برمیگردیم. مفهوم وجود اعلی پاسخ همه سؤالاتی را که میتوانند در رابطه با تعیین داخلی یک چیز پیدا شوند بطور پیشاتجربی میدهد، و بنابراین یک اكمال *ideal* است کاملاً منحصر بفرد، که آن مفهوم در آن، در عین جامع بودن، همزمان یک منفرد را که در بین چیزهایی که ممکن هستند پیدا میشود مشخص میکند. اما در رابطه با موضوع وجود داشتن خویش رضایتی بدست نمیدهد - در حالیکه این هدف واقعی تفحصات ما است - و اگر کسی وجود داشتن یک وجود واجب را پذیرفت و خواست بداند که در بین همه چیزها [ی موجود] کدامیک میباید آن وجود باشد، قادر نیستیم جواب بدهیم: "این یکی، نه آن یکی، وجود واجب است."

در واقع مجاز هستیم وجود داشتن یک وجود مکفی از هر نظر را اصل قرار بدهیم، بمنزله علت همه تأثیرات ممکن، بمنظور سبک کردن بار استدلال در جستجویش برای وحدت زمینه های توضیح. اما پیش فرض کردن تا جاییکه بگوییم چنین وجودی واجباً وجود دارد، دیگر بیانی متواضعانه برای یک فرضیه قابل قبول نیست، بلکه داریم با اعتماد به نفس ادعای یقین بی نیاز از دلیل میکنیم. علیرغم اینکه دانش از چیزیکه ادعا میکنیم آنرا بعنوان مطلقاً واجب میشناسیم میبایست خود وجوب مطلق را همراه خویش داشته باشد.

¹ [Erdmann would read *reinen* in place of *seinen*.]

کل مسئله کمال متخطی بالغ میگردد بر این: یا، با در دست داشتن وجوب مطلق، یافتن مفهومی که مالک اش است، یا با در دست داشتن مفهوم چیزی، یافتن آن یک چیز که مطلقاً واجب باشد. اگر یکی از این دو وظیفه ممکن باشد، دیگری نیز میباید؛ چون استدلال آنی را بعنوان مطلقاً واجب برسمیت میشناسد که واجباً از مفهومش استنتاج گردد. اما هر دو این وظایف تماماً ماورای تلاش ما برای اقتناع ادراکمان در این موضوع هستند؛ و بهمان اندازه هم بی ثمرند همه کوششها جهت وادار کردن اش به پذیرش ناتوانی خویش.

وجوب نامشروط، که ما آنرا اینگونه بی بدیل بعنوان آخرین محمل برای همه چیز طلب میکنیم، برای استدلال انسانی پرتگاهی است حقیقی. ابدیت Eternity خود، با همه رفعت مخوفش، که توسط هالر Haller¹ به تصویر کشیده شد، بسیار از اینچنین اثرگذاری همه جانبه بر ذهن فاصله دارد؛ چون تنها طول دوام چیزها را میسجد، تکیه گاه آنان نیست. ما نه میتوانیم این مشغله فکری را کنار گذاشته، و نه با خود پکشانیم که، یک وجود، که ما آنرا برای خود بعنوان اعلی در بین همه چیزهای ممکن به نیابت میآوریم، بخواید، مثلاً، بخود بگوید: "من از ازلیت هستم تا ابدیت، و خارج از من چیزی وجود ندارد مگر به اراده ام، اما من خود پس از کجا آمده ام؟" دیگر هیچ تکیه گاهی نداریم؛ و بیشترین هذب، بقدر کمترین آن، برای استدلال صرفاً حزری بی معنا و بی پایه میشود، که کمترین تلاشی برای حفظ هیچیک از آنها نکرده، و برآستی هیچ کمبودی از غیبت آنها حس نمیکند.

نیروهای زیادی در طبیعت، که وجود داشتن خود را با بعضی تأثیرات نشان میدهند، برای ما نفوذ ناپذیر باقی خواهند ماند؛ چون نمیتوانیم آنها را از راه مشاهده بقدر کافی بعید ردگیری کنیم. بعلاوه، مشعر متخطی که در پایه مظاهر قرار دارد (و همراه آن این دلیل که چرا شعور حسی ما تحت تأثیر بعضی شروط اعلی قرار میگیرد و نه دیگران) برای ما غیرقابل نفوذ میماند. خود آن چیز² بواقع داده شده است، اما نمیتوانیم هیچ بصیرتی درون طبیعت آن داشته باشیم. اما در مورد یک کمال از استدلال بحث کاملاً برعکس است؛ هرگز نمیتوان گفت که نفوذ ناپذیر است. چون از آنجاییکه نیاز به آوردن سندی برای واقعیت خویش ندارد مگر تنها نیاز از سوی استدلال برای تکمیل کل وحدت ترکیبی توسط اش؛ و از آنجاییکه، لذا، بهیچوجه بعنوان مشعر ممکن داده شده نیست، نمیتواند نفوذ ناپذیر باشد به آن صورت که یک مشعر است. برعکس میباید³، در مقام یک فکر صرف، جایگاه و راه حل خویش را در طبیعت استدلال پیدا کند، و لذا میباید اجازه تفحص بدهد. چون جوهر استدلال دقیقاً همین است که ما میبایست بتوانیم برای همه مفاهیم، نظرات، و مؤکدات خویش توجیهی داشته باشیم، بر پایه های عینی objective یا، در صورت توهمی صرف بودن، غیرعینی subjective.

Discovery and Explanation

of the Dialectical Illusion in all Transcendental Proofs of Existence of a Necessary Being

کشف و توضیح توهم تجادلی در کلیه براهین متخطی برای وجود داشتن یک وجود واجب

هر دو براهین فوق متخطی بودند، یعنی، به آنها مستقل از اصول تجربی مبادرت شده است. چون گرچه اثبات تکوینی یک تجربه عام را پیش فرض میکند، اما بر هیچ خصلت خاصی از این تجربه تکیه ندارد بلکه بر مفاهیم بحث استدلال، به آن شکلی که برای یک وجود داشتن که از راه آگاهی عام تجربی داده میشود صادق است. بعلاوه، بزودی این رهنمود را ترک کرده و تکیه میکند تنها بر مفاهیم بحث. پس، چه چیزی در این براهین متخطی علت است برای توهم تجادلی لیکن طبیعی که مفاهیم وجوب و واقعیت اعلی را به یکدیگر متصل کرده، و به آنچه که تنها میتواند یک فکر باشد واقعیت و تجسم بخشیده؟ چرا ما مکلفیم که همان یکی را در میان چیزهای ذاتاً موجود واجب بدانیم، و ضمناً همزمان از وجود داشتن چنین وجودی پس بکشیم چنانکه از یک پرتگاه؟ و چگونه میتوانیم تضمین کنیم که استدلال بتواند در این موضوع با خود به توافقی برسد، و مطمئن شویم که بتواند از وضع مردد پذیرشی نااستوار، مدام پس گرفته شده، به بصیرتی پایدار برسد؟

¹ [Albrecht von Haller (1708-1777), a writer on medical and kindred subjects, author of Die Alpen and other poems.]

² [die Sache selbst.]

³ [Reading, with Hartenstein, es for er.]

نکته ای بسیار عجیب در این موضوع هست ، که بمحض اینکه فرض بکنیم چیزی وجود دارد دیگر نمیتوانیم از این استدلال که چیزی واجباً وجود دارد رها شویم . حجت تکوینی مبتنی است بر این استنتاج کاملاً طبیعی (هرچند نه به این دلیل متقن) . از سوی دیگر ، اگر مفهوم هر چیزی را در نظر بگیریم ، هر چه که باشد ، میبینیم که وجود داشتن این چیز هرگز نمیتواند توسط ما بشکل مطلقاً واجب به نیابت بیاید ، و اینکه ، در مورد آنچه که وجود دارد هر چه باشد ، هیچ چیز ما را از به تفکر آوردن عدم وجودش منع نمیکند . لذا در همان حالیکه برآستی ممکن است مجبور شویم چیزی را بعنوان شرط موجودیت بطور عام واجب بدانیم ، اما قادر نیستیم چیزی خاص را که در ذات خود واجب باشد به تفکر بیاوریم . عبارت دیگر ، هرگز نمیتوانیم انکفاء به شروط وجود داشتن را کامل کنیم مگر با فرض نمودن یک وجود واجب ، بعلاوه هرگز نمیتوانیم از چنین وجودی شروع کنیم .

اگر مجبور باشیم که چیزی را واجب بمنزله شرط چیزهای موجود به تفکر بیاوریم ، اما قادر نباشیم هیچ چیز خاصی را در ذاتش واجب بدانیم ، بدون تردید نتیجه این میشود که وجوب و احتمال به خود چیزها ربط ندارند ؛ والا تناقض پیدا خواهد شد . نتیجتاً ، هیچیک از این دو اصل نمیتوانند عینی objective باشند . آنها را ، اما ، میتوان اصول غیرعینی subjective استدلال دانست . یکی میخواهد که ما بدنبال چیزی واجب بعنوان شرط همه چیزهایی که بصورت موجود داده شده اند باشیم ، یعنی ، هیچ جا متوقف نشویم مگر به توضیحی برسیم که بشکل پیشاتجربی کامل باشد ؛ دیگری امید بستن به این اکمال را برای همیشه منع میکند ، یعنی ، منع میکند که چیزی تجربی را نامشروط دانسته و با اینکار خود را از زحمت اشتقاق فراتر برای آن معاف نماییم . با این دید ، این دو اصل میتوانند ، بعنوان اصول صرفاً اکتشافی heuristic و تنسیقی regulative ، و تنها مربوط به علاقه قالبی استدلال ، بخوبی در کنار هم باشند . یکی مقرر میکند که ما میباید در مورد طبیعت فلسفه بورزیم که گویا یک زمینه اولیه واجب برای همه چیزهایی که به وجود داشتن تعلق دارند وجود داشته است - اما ، صرفاً به قصد دادن وحدت منظم به دانش خویش ، با تعقیب دائمی چنین فکری ، بمنزله یک زمینه غایی تخیلی . دیگری به ما اخطار میدهد که ابداً هیچ تعینی برای چیزهای موجود را بمنزله یک زمینه غایی بحساب نیاوریم ، یعنی ، وجوبی مطلق را ، بلکه همواره راه را برای اشتقاق فراتر باز نگهداریم ، و بدین ترتیب هر تعینی را بلااستثناء مشروط با چیزی دیگر بدانیم . اما اگر هر آنچه که در چیزها فهمیده میشود میبایست الزاماً توسط ما مشروط بحساب بیاید ، پس هر چیزی که اجازه بدهد تجربیاً داده شود نمیتواند مطلقاً واجب دانسته شود .

بنابراین ، چون مطلقاً واجب تنها قرار است که بعنوان اصلی برای رسیدن به بیشترین وحدت ممکن میان مظاهر خدمت کند ، بعنوان زمینه نهایی آنها ؛ و چون - به این دلیل که قاعده دوم همواره به ما فرمان میدهد که خود تمامی علل تجربی وحدت را مشتق بدانیم - هرگز نمیتوانیم درون دنیا به این وحدت دست بیابیم ، پس میباید مطلقاً واجب را خارج از دنیا بدانیم .

همزمان که فلاسفه دوران باستان کل قالب در طبیعت را محتمل میدانند ، لیکن از قضاوت افراد عادی در مورد ماده بعنوان جذری و واجب پیروی میکنند . اما اگر ، بجای آنکه ماده را بطور نسبی ، زیرلایه مظاهر بدانند ، آنرا در ذات خویش مورد توجه قرار داده بودند ، و از منظر وجودش ، آنگاه فکر وجوب مطلق تماماً ناپدید میگردد . چون هیچ چیز وجود ندارد که استدلال را به پذیرش چنین وجودی ملزم کند ؛ برعکس همواره میتواند آنرا ، بدون تناقض ، در تفکر خنثی نماید ؛ وجوب مطلق وجوبی است که میباید تنها در تفکر یافت شود . این باور بنابراین میبایست ناشی از نوعی اصل تنسیقی بوده باشد . در واقع حجم دار بودن و غیر قابل نفوذ بودن (که متفقاً مفهوم ماده را میسازند) اصل¹ تجربی اعلائی وحدت مظاهر را میسازند ؛ و این اصل ، بدلیل تجربی نامشروط بودن ، خصالت یک اصل تنسیقی را دارد . نهایتاً ، چون هر تعینی برای ماده که آنچه را که در مظاهر واقعی است تشکیل میدهد ، از جمله غیر قابل نفوذ بودن را ، یک تأثیر (تصرف) است که میبایست علت خود را داشته و لذا بذات همواره مشتق باشد ، پس ماده با فکر یک وجود واجب بعنوان اصلی برای کل وحدت اشتقاقی همخوانی ندارد . (چون خصایل حقیقی اش ، که مشتق هستند ، همگی بدون استثناء تنها بطور مشروط واجبند ، و میتوانند کنار گذاشته شوند - که همراه آنها کل وجود ماده میتواند حذف شود) . اگر چنین نبود ، میتوانستیم به زمینه غایی وحدت بروش تجربی برسیم - که توسط اصل تنسیقی دوم ممنوع گردیده است . بنابراین نتیجه میگیریم که ماده ، و بطور عام هر چیزی که به دنیا تعلق دارد ، با فکر یک وجود جذری واجب ناهمخوان است ، حتی وقتیکه دومی فقط اصل بیشترین وحدت تجربی محسوب شود . آن وجود یا اصل میباید خارج از دنیا قرار داده شود ، و ما را در اشتقاق مظاهر دنیا و وجودشان از مظاهر دیگر آزاد بگذارد ، با اطمینان تمام ، درست مثل اینکه هیچ وجود واجبی نبوده ، در حالیکه هنوز آزاد هم هستیم برای تلاش بی وقفه جهت اکمال آن اشتقاق ، درست مثل اینکه چنین وجودی بمنزله زمینه غایی پیش فرض بوده است .

همانطور که از این ملاحظات بر میآید ، کمال ideal وجود اعلی چیزی نیست مگر یک اصل تنسیقی برای استدلال ، که ما را هدایت میکند به نگاه کردن به هر اتصالی در دنیا مثل اینکه از علتی واجب و با کفایت همه جانبه نشأت گرفته باشد . بر روی آن کمال میتوانیم استوار کنیم قاعده یک وحدت منظم ، و در تطابق با قوانین جامع ، واجب را برای توضیح آن اتصال ؛ اما این کمال تصدیقی برای یک وجود داشتن واجب بذات نیست . همزمان نمیتوانیم از تدلیس متخطی اجتناب کنیم ، که توسط آن این اصل قالبی formal بصورت تأسیسی constitutive به نیابت آمده ، و این وحدت متجسم شده است . در اینجا همانطور پیش میرویم که در مورد مکان کردیم . مکان تنها اصلی² برای شعور حسی است ، اما چون منشاء و شرط اولیه همه اشکال میباشد ، که خود تنها تحدیدات هستند ، چیزی مطلقاً واجب بحساب میآید ، که مستقلاً وجود دارد ، بمنزله شعری که بطور پیشاتجربی در ذاتش داده شده است . بهمان ترتیب ، چون وحدت منظم طبیعت را نمیتوان بعنوان اصلی برای توظیف تجربی

¹ [Prinzipium . Kant's more usual term is Prinzip .]

² [Prinzipium .]

استدلال ما دانست، مگر اینکه یک فکر واقعیت الواقعی را بعنوان علت اعلیٰ پیش فرض کنیم، کاملاً طبیعی است که این فکر دوم میباید بمنزله مشعری واقعی به نیابت بیاید، که، در خصوصیت خویش بعنوان شرط اعلیٰ، واجب هم هست - لذا تبدیل اصلی تنسیقی *regulative* به تأسیسی *constitutive*. اینکه چنین جایگزینی انجام گرفته هنگامی خود را بروز میدهد، که این وجود اعلیٰ را، که نسبت به دنیا مطلقاً (بلاشروط) واجب است، چیزی مستقل و در ذات خویش بدانیم. چون آنگاه دیگر قادر به فهم این نخواهیم بود که منظور از وجوب آن چیست. مفهوم وجوب تنها قرار است در استدلال ما پیدا شود، بعنوان شرط قالبی تفکر؛ نمیتواند بصورت شرط مادی وجود داشتن متجسم گردد.

SECTION VI.

The Impossibility of The Physico-Theological Proof

بخش 6.

محال بودن برهان الهی - مادی

پس اگر، نه مفهوم چیزها بطور عام و نه تجربه از هیچ وجود داشتنی بطور عام قادرند آنچه را که نیاز است تأمین کنند، تنها میماند که ببینیم آیا تجربه ای مشخص، تجربه از چیزهای دنیای حاضر، و ساختار و نظم شان، هست که پایه آن برهانی را تأمین کند که بتواند ما را برای رسیدن به اقصای تضمین شده از یک وجود اعلیٰ کمک کند یا خیر. چنین برهانی را پیشنهاد میکنیم که الهی - مادی *physico-theological* نامیده شود. اگر این تلاش هم به نتیجه نرسد، میبایست نتیجه گرفت که هیچ برهان قانع کننده ای برای وجود داشتن وجودی در تناظر با فکر متخطی ما نمیتواند توسط استدلال حزری بحث ممکن باشد.

با توجه به آنچه که تاکنون گفته شده، روشن است که میتوانیم انتظار پاسخی ساده و قاطع را برای این تفحص داشته باشیم. چون چگونه هرگز یک تجربه میتواند برای یک فکر کفایت داشته باشد؟ طبیعت خاص دومی دقیقاً بر این واقعیت بنا شده است که هیچ تجربه ای هرگز نمیتواند با آن معادل گردد. فکر متخطی یک وجود جزئی واجب و مکفی از هر جهت چنان گنج کننده عظیم، چنان مافوق هر چیز تجربی، با توجه به همواره مشروط بودن دومی، است که ما را در حیرت فرو میبرد، بخشی به این دلیل که هرگز نمیتوانیم در تجربه مواد لازم را برای اقصای چنین مفهومی بیابیم، و بخشی دیگر به این دلیل که ما جستجوی خویش را همواره در فضای مشروط پیش برده، و به عبث دنبال نامشروط میگردیم - هیچ قانونی از هیچ ترکیب تجربی به ما مثالی از چنین نامشروطی و سرنخی برای ردگیری آن نمیدهد.

اگر وجود اعلیٰ خود در این سلسله شروط قرار داشته باشد، عضوی خواهد شد از زنجیره، و مانند اعضای پایینتر که پس از آن قرار دارند، تخصصی بیشتر را برای یک زمینه باز هم عالیتر طلب میکند که خود این وجود بتبع اش آمده است. اگر، از سوی دیگر، بخواهیم آنرا از آن سلسله جدا کرده، و بصورت یک وجود خالصاً ذکائی بفهمیم، که جدا از زنجیره علل طبیعی وجود دارد، آنگاه استدلال با کدام پل ارتباطی میتواند به آن دست پیدا کند؟ چون همه قوانین حاکم بر گذار از تأثیرات به علل، همه ترکیب و توسیع دانش ما، معطوف هستند تنها به یک چیز آنهم تجربه ممکن، و در نتیجه منحصرأ به مشعرات دنیای حسی، و جدا از آنها نمیتوانند بالکل هیچ معنایی داشته باشند.

این دنیا به ما چنان صحنه ای غیرقابل اندازه گیری از تنوع، نظم، هدفمندی، و زیبایی، در گستره نامتناهی و تقسیم پذیری نامحدود اجزایش ارائه میکند، که حتی با این دانشی که ادراک ضعیف ما میتواند از آن کسب کند، با آن مقدار از شگفتی بی اندازه عظیم مواجه میشویم، که هر بیانی توانش را، هر عددی قدرت سنجشش را، تفکرات ما خود هرگونه وضوحی را از دست داده، و قضاوت ما در باره همه اینها خود در بهتی خاموش فرو میبرد، و تنها در باره اش شاعرانه تر سخن میگوید. همه جا سلسله ای از علل و تأثیرات میبینیم، از نیات و غایات، تناسقی در انشاء و انحلال. هیچ چیز از خود به وضعیتی نیامده است که ما آنرا در آن صاحب وجود میباییم، بلکه همواره اشاره میکند به چیزی دیگر بمنزله علت خویش، که بنوبه خود ما را مقید به تکرار همان تفحص میکند. کل عالم در نتیجه میبایست در ورطه پوچی بیافتد، مگر اینکه، بعلاوه و مافوق این سلسله نامتناهی از احتمالات، چیزی را برای حفظ آن فرض کنیم - چیزی جزئی و در خود از هر جهت مکفی، و چیزیکه ضمن علت بودن برای نشأت عالم تداوم آنرا هم تضمین میکند. چه مقداری را میباید برای این علت اعلیٰ در نظر بگیریم - که مافوق همه چیز در دنیا است؟ ما از کل محتوای دنیا مطلع نیستیم، از این هم کمتر میدانیم که چطور مقدارش را در قیاس با همه چیزهای ممکن تخمین بزنیم. اما چون نمیتوانیم، در رابطه با علیت، از یک وجود اعلیٰ و نهایی چشم بپوشیم،¹ چه چیزی مانع ما میشود که برایش درجه ای از هذب *perfection* را قائل شویم که مافوق هر چیز ممکن دیگر شود؟ این را براحتی قادریم انجام بدهیم - هر چند تنها از راه طرح لاغر مفهومی مجرد - با بدین شکل به نیابت آوردن آن برای خودمان که کل هذب ممکن را در خود جمع کرده است، در جوهری واحد. این مفهوم در توافق است با خواست استدلال ما برای امساک در اصول؛ بری است از تناقض با خویش، و هیچ تجربه ای هرگز قاطعانه با آن در تناقض قرار

¹ [ein äusserstes und oberstes Wesen.]

نمیگیرد؛ و نیز، دارای چنان خصلتی است که به گسترش توظیف استدلال در درون تجربه کمک میکند، توسط رهنمودی که برای کشف نظم و هدفمندی میدهد.

این برهان همواره لایق آن است که با احترام یاد شود. قدیمی ترین، روشنترین، و موافق ترین است با استدلال عادی نوع بشر. به مطالعه طبیعت روح تازه میدم، دقیقاً بهمان شکل که خود وجود خویش را از آن مشتق نموده و دائماً توانی جدید از آن منبع میگیرد. غایات و اهداف را، جاییکه مشاهدات ما خود نتوانستند کشف کنند، نشان میدهد، و دانش ما از طبیعت را بکمک مفهوم هادی وحدتی خاص میگستراند. این دانش سپس بر علت خویش اثر متقابل میگذارد، یعنی، بر روی آن فکری که بسوی هدایت میبرد، و بدین ترتیب باور به یک خالق [برای طبیعت] را قوت میبخشد بطوریکه آن باور قدرت اعتقادی غیرقابل مقاومت را بدست میآورد.

بنابراین نه تنها عذاب آور بلکه بینهایت عبث است که بهر شکلی برای تضعیف اعتبار این حجت تلاش شود. استدلال با مساعدت دائمی توسط این مدرک همیشه فزاینده، که، گرچه تجربی، اما همچنان با قدرت است، نمیتواند آنطور توسط تردیدهای مطرح شده حزر محیل و مغلق منکوب شود، که آنرا از سرگذشتگی تمام عکس العمل مالخولیایی بیدار نشود، همچون از یک خواب، تنها با یک نظر بر عجایب طبیعت و عظمت عالم - با صعود از قله ای به قله دیگر تا بالاترین شان، از مشروط به شروطش، تا خالق اعلی و نامشروط [برای هر وجود مشروط] .

اما گرچه هیچ اعتراضی به عقلانی و سودمند بودن این نهج نداشته، بلکه میبایست آنرا توصیه و گسترش دهیم، لیکن بازهم نمیتوانیم بر ادعاهایی که، این سبک از حجت با رغبت، به یقین بدیهی، و به اجماعی که متکی بر هیچ لطف خاص یا پشتیبانی از جاهای دیگر نمیباشد مساعده میدهد، مهر صحت بزنیم. نمیتواند برای نیت خیر ضرر داشته باشد، اگر که لحن جزمی سفسطه گر خودستا در حد خواستهای ملایمتر و متواضعانه تر باوری مکفی برای فرو نشانیدن تردیدهای ما پایین بیاید، اما نه فرمان برای تسلیم بلاشروط. بنابراین عقیده دارم که برهان الهی - مادی هرگز قادر نیست خود مستقلاً وجود داشتن یک وجود اعلی را استوار سازد، بلکه میبایست همواره بر حجت علم الوجودی برای جبران کاستی هایش تکیه کند. تنها همچون یک مقدمه برای حجت علم الوجودی خدمت میکند؛ و لذا دومی (در صورتیکه یک برهان جزری اصولاً ممکن باشد) حاوی تنها زمینه ممکن برای برهانی است که استدلال انسانی هرگز قادر به خلاصی از آن نیست.¹

نکات اصلی در برهان الهی - مادی بصورت زیر هستند: (1) همه جا در دنیا علائم روشن نظمی را در تطابق با یک هدف معین میبینیم، که با درایتی عظیم شکل گرفته اند؛ و این در عالمی که بشکلی غیرقابل توضیح در محتوا متنوع و در وسعت نامحدود است. (2) این نظم هدفمند برای چیزهای دنیا کاملاً بیگانه است، و تنها بشکل احتمالی به آنها تعلق میگیرد؛ یعنی که، چیزهای مختلف نمیتوانستند خود، توسط اینچنین ادغام عظیمی از وسائط مختلف، برای رسیدن به یک هدف غایی معین، با یکدیگر همکاری کرده باشند اگر که خود برای این هدف توسط یک اصل عقلانی نظم دهنده بر حسب فکریهای زیربنایی انتخاب و طراحی نشده بودند. (3) بنابراین، علتی والا و عاقل وجود دارد (یا بیشتر از یکی)، که میبایست علت دنیا باشد نه صرفاً بصورت یک طبیعت توانا از هر لحاظ که کورکورانه عمل میکند، از راه تولید مثل، بلکه بشکل ذكاء intelligence، از روی آزادی. (4) وحدت این علت را میتوان از وحدت روابط متقابل بین اجزاء دنیا نتیجه گرفت بعنوان اعضاء ساختاری که هنرمندانه نظم یافته است - استنتاج شده به یقین تا جاییکه مشاهدات ما برای بررسی صحت اش کفایت دارد، و ورای این حدود با علم احتمالات probability، در تطابق با اصول قیاس.

اینجا نیاز نداریم استدلال طبیعی را خیلی سخت مورد انتقاد قرار بدهیم در رابطه با نتیجه گیری از تشابه بین بعضی محصولات طبیعی و آنچه که هنر انسانی ما تولید میکند و فتنیکه ما با طبیعت خشونت ورزیده، و آنرا وادار میکنیم که نه بر طبق اهداف خویش بلکه در جهت اهداف ما حرکت کند - با خواست تشابه این محصولات خاص طبیعی با ساختمانها، کشتیها، ساعتها، و احتیاج هم نداریم در اینجا نتیجه گیری را که میگوید در بنیاد طبیعت علیتی مشابه آنچه که بانی محصولات مصنوعی است وجود دارد مورد سؤال قرار بدهیم، یعنی، یک ادراک و اراده؛ و اینکه بنابراین امکان داخلی یک طبیعت خودکار² (همان چیزی که همه هنر، و حتی، شاید، خود استدلال را، ممکن میسازد) از هنری دیگر، لیکن فوق انسانی، مشتق شده است - شکلی از استدلال که شاید یک انتقاد متخطی جستجوگر را تاب نیاورد. اما بهرحال میباید بپذیریم که، اگر اصولاً قرار باشد علتی را مشخص کنیم، نمیتوانیم اینجا مطمئن تر از قیاس با آن تولیدات هدفمندی که تنها از آنها علت و نحوه عمل بطور کامل برای ما معلوم هستند پیش برویم. استدلال هرگز نمیتواند محق باشد در رها کردن علیتی که میشناسد بخاطر زمینه های نا روشن توضیح، که از آنها هیچ دانشی نداشته، و قابل اثبات نیستند.

با این شیوه احتجاج، هدفمندی و سودمندی هماهنگ با این بزرگی در طبیعت میتواند صرفاً برای اثبات احتمال برای قالب کفایت کند، نه برای ماده، یعنی، نه برای جوهر در دنیا. برای اثبات دومی میبایست نشان دهیم که چیزها در دنیا خود مستقلاً قادر به چنین نظم و سازگاری، در تطابق با قوانین جامع، نمیشدند، اگر که در جوهر خویش محصول عقل اعلی نبودند. اما برای اثبات این موضوع محتاج زمینه های کاملاً متفاوت دیگری از برهان هستیم تا آنهایکه از قیاس با هنر انسانی مشتق میشوند. لذا نهایت چیزی که این احتجاج میتواند ثابت کند یک معمار برای دنیا است که کارش همواره خیلی زیاد توسط قابلیت تطبیق

¹ [vorbeigehen .]

² [freiwirkenden .]

مصالحی که با آن کار میکند مختل میشود ، نه خالقی برای دنیا که همه چیز تابع فکر *idea* اش است . اما ، این بکلی برای هدف بزرگی که ما در مقابل خود داریم ناکافی است ، یعنی ، اثبات یک وجود ازلی مکفی از هر جهت . برای اثبات احتمال خود ماده ، میباید به یک حجت متخطی متوسل شویم ، و این دقیقاً همان چیزی است که در اینجا کوشیدیم از آن بهره‌بریم .

بنابراین ، نتیجه‌گیری این است که نظم و هدفمندی قابل مشاهده در همه جا در تمام دنیا میتواند بعنوان حجتی کاملاً احتمالی دانسته شود ، و اینکه میتوانیم برای وجود داشتن علتی در تناسب با آن بحث کنیم . اما مفهوم این علت میبایست ما را قادر کند به دانستن چیزی کاملاً معین درباره اش ، و لذا نمیتواند چیزی غیر از مفهوم یک وجود باشد که در تملک خویش دارد کل قدرت ، عقل ، و غیره را ، بطور خلاصه ، کل هذبی را که برای یک وجود مکفی از هر جهت شایسته است . چون مسندات - " بسیار عظیم " ، " اعجاب انگیز " ، " غیرقابل سنجش " در قدرت و فضیلت - بالکل هیچ مفهوم معینی را نمیدهند ، و به ما نمیگویند که آن چیز در ذاتش چیست . آنها فقط منابهای نسبی از مقدار مشعر هستند ، که ناظر ، در تعمق در باره دنیا ، با خود و ظرفیت فهم خویش مقایسه میکند ، و همگی عبارات مدیحه سرایی هستند چه مشعر را بزرگ بنمایانیم چه ناظر را در مقایسه با آن کوچک . وقتی منظور ما مقدار (هذب) یک چیز است ، دیگر هیچ مفهوم معینی وجود ندارد مگر آنکه کل هذب را در بر بگیرد ؛ و در آن مفهوم تنها تمامیت مطلق *allness* (*omnitudo*) واقعیت بطور کامل معین است .

اما هیچکس ، مطمئنم ، آنقدر جسور نخواهد بود که ادعا کند رابطه مقدار دنیا را آنطور که خود مشاهده کرده (هم از نظر وسعت و هم از نظر محتوا) با قادر مطلق بودن ، نظم دنیا را با عقل اعلی ، وحدت دنیا را با وحدانیت خالق اش ، و غیره ، میدانند . اثبات الهی - مادی بنابراین نمیتواند پایه الهیاتی باشد که به نوبه خود پایه دین شود .

رفتن بسوی تمامیت مطلق در مسیر تجربی بالکل ناممکن است . نهایتاً این همان چیزی است که در اثبات الهی - مادی به آن مبادرت شده است . پس ، کدام تمهیدات برای پل زدن بر این دره پهن معمول گشته اند ؟

احتجاج الهی - مادی برآستی میتواند ما را تا تحسین عظمت ، عقل ، قدرت و غیره خالق دنیا هدایت کند ، اما نه بیشتر . نتیجتاً ، سپس ما احتجاج از زمینه‌های تجربی برهان را رها کرده ، و برمیگردیم به احتمال که ، در قدم‌های اولیه احتجاج ، از نظم و هدفمندی دنیا نتیجه گرفتیم . با این احتمال بعنوان تنها مبنای قیاس خویش ، سپس ، بکمک فقط مفاهیم متخطی ، میرویم بسمت وجود داشتن یک وجود مطلقاً واجب ، و [در آخرین مرحله] از مفهوم وجود مطلق اولین علت میرویم بسوی مفهوم کاملاً معین یا قابل تعیین آن وجود واجب ، یعنی ، به مفهوم واقعیت تمام . لذا اثبات الهی - مادی ، با شکست در تعهدش ، در مواجهه با این معضل ناگهان پناه میبرد به اثبات تکوینی ؛ و چون دومی تنها یک اثبات علم الوجودی در لباس میدل میباشد ، به هدف خود صرفاً بکمک استدلال بحث رسیده است - گرچه در آغاز هرگونه رابطه با استدلال بحث را منکر شده و ادعا کرده بود بر استوار کردن نتایج خویش بر پایه مدارک متقاعد کننده از تجربه .

آنهایی که به احتجاج الهی - مادی معتقدند لذا هیچ پایه ای برای آنطور تحقیر آمیز نگاه کردن به شکل متخطی برهان ندارند ، که خود را بمانند دانشجویان روشن بین طبیعت جلوه دهند ، و با خود ستایی از بالا آن برهان را همچون محصول ساختگی زیرکیهای مبهم حزری بنگرند . چون اگر میخواستند نهج خود را مورد دقت قرار بدهند ، میدیدند که ، پس از قدری پیشروی بر روی زمین محکم طبیعت و تجربه ، و خود را همچون همیشه درست به همان اندازه دور یافتن از مشعری که خود را برای استدلال شان هویدا میکند ، ناگهان این زمین را ترک کرده ، و میروند به قلمرو ممکنات صرف ، و در آنجا امید میبندند به بالهای فکرها *ideas* تا به مشعر نزدیکتر شوند - مشعری که همه تفحصات تجربی آنها را از خود محروم کرده است . بجایش پس از این جهش عظیم ، هنگامیکه آنها ، به تصور خود ، زمین محکم پیدا کردند ، آنگاه مفهوم خود را - آن مفهوم متعینی که ، حال به آن دست یافته اند ، خود نمیدانند چطور - گسترش میدهند به کل دایره خلقت . و سپس آن کمال *ideal* را که ، [این دلیل آوری در بر دارد ، و] تماماً محصول استدلال بحث است ، با ارجاع به تجربه تفسیر میکنند ، اما بسیار بدون کفایت ، و بنحوی بسیار دون مقام مشعرش ؛ و در همه اینها اصرار دارند بر رد قبول اینکه آنها به این دانش یا فرضیه از راهی بسیار متفاوت از تجربه دست یافته اند .

لذا برهان الهی - مادی برای وجود داشتن یک وجود اعلی و جذری متکی است بر برهان تکوینی ، و تکوینی بر علم الوجودی . و چون ، غیر از این سه ، دیگر هیچ راهی برای استدلال حزری باز نیست ، بنابراین برهان علم الوجودی از مفاهیم بحث میشود تنها برهان ممکن ، برآستی که اگر بتوان هیچ اثباتی را برای یک قضیه یافت که تا این اندازه مافوق هر توظیف تجربی ادراک مورد ستایش قرار گرفته باشد .

SECTION VII.

Critique of all Theology based upon Speculative Principles of Reason

بخش 7.

نقد هر گونه الهیات مبتنی بر اصول حزری استدلال

از الهیات اگر دانش از وجود جذری را میفهمد، این یا مبتنی است تنها بر استدلال بحث (*theologia rationalis*) یا بر مکاشفه (*revelata*). اولی مشعر خویش را یا از راه استدلال بحث به تفکر میآورد، منحصرأ توسط مفاهیم متخطی (وجود الوجود *ens entium*، واقعیت الواقعی *realissimum*، جذر الجذر *ens originarium*)، که در آنصورت الهیات متخطی نام دارد، یا از راه مفهومی وام گرفته از طبیعت (از طبیعت ضمیر ما) - مفهومی از وجود جذری بصورت ذکاء اعلیٰ *supreme intelligence* - و لذا میبایست الهیات طبیعی خوانده شود. آنهایکه فقط یک الهیات متخطی را میپذیرند نامیده میشوند خداگرایان *deists*؛ آنهایکه الهیاتی طبیعی را نیز قبول دارند خداپاوران *theists*. اولی تصدیق میکند که ما قادریم وجود داشتن یک وجود جذری را تنها بکمک استدلال بشناسیم، لیکن عقیده دارد که مفهوم ما از آن تنها متخطی است، یعنی، مفهوم از وجودی که مالک همه واقعیت است، اما نمیتوان بشکل دقیقتری آنرا معین نمود. دومی میگوید که استدلال قادر است مشعر خود را دقیقتر از راه قیاس با طبیعت معین کند، یعنی، بصورت وجودی که، از راه ادراک و آزادی، در درون خویش حاوی زمینه غایی کلیه چیزهای دیگر است. لذا خداگرا این وجود را صرفاً بعنوان علت دنیا (چه توسط وجوب طبیعتش و چه از راه آزادی، کدامیک؟ مشخص نیست) به نیابت میآورد، خداپاور آنرا بعنوان خالق دنیا.

الهیات متخطی، در ادامه، یا میگوید که وجود داشتن وجود جذری استنتاج خاص از عام شود از یک تجربه عام (بدون اینکه بهیچ شکل دقیقی طبیعت دنیایی را که این تجربه به آن تعلق دارد روشن کند)، و لذا الهیات تکوینی *cosmo-theology* نام میگیرد؛ یا عقیده دارد که میتواند وجود داشتن چنین وجودی را توسط مفاهیم صرف بداند، بدون کمک از هیچ تجربه ای بلااستثناء، و در نتیجه نامیده میشود الهیات ذات *onto-theology*.

الهیات طبیعی خصایل و وجود داشتن یک خالق برای دنیا را از ساختار، نظم و وحدت، به نمایش در آمده در دنیا استنتاج میکند - دنیایی که در آن میباید دو علیت را با قواعدشان به رسمیت بشناسیم، یعنی، طبیعت و آزادی را. از این دنیا الهیات طبیعی صعود میکند به یک ذکاء اعلیٰ، بمنزله اصل برای نظم و هذبی یا تماماً طبیعی یا تماماً اخلاقی. در حالت اول نامیده میشود الهیات الهی - مادی *physico-theology* در حالت دوم الهیات اخلاقی *moral theology*.^a

از آنجاییکه عادت کرده ایم که با مفهوم خدا نه صرفاً یک طبیعت جاوید را که کورکورانه عمل میکند، بمنزله ریشه خاستگاه همه چیزها بفهمیم، بلکه وجودی اعلیٰ را که توسط ادراک و آزادی خالق همه چیز است؛ و چون تنها در این معنا است که آن مفهوم برای ما جذابیت دارد، میتوانیم، با بیان سختگیرانه، هر نوع اعتقادی به خدا را برای خداگرا *deist* منکر شده، و تنها تصدیق یک وجود جذری یا علت اعلیٰ را برایش قائل شویم. اما، چون هیچکس نباید متهم به انکار چیزی شود که فقط برای تصدیقش خطر نمیکند، بنابراین کمتر ناگوار و بیشتر عادلانه است که بگوییم خداگرا اعتقاد به یک خدا دارد، خداپاور به خدایی زنده (کل ذکاء *summa intelligentia*). حال میرویم بسوی این تحقیق که خاستگاه های ممکن همه این تلاشهای استدلال کدام ها هستند.

برای مقاصد این تحقیق، دانش نظری *theoretical* را میتوان دانش درباره [چه است *what is*] تعریف کرد، دانش عملی *practical* را مناب [چه میباید باشد *what ought to be*]. بر طبق این تعریف، توظیف نظری استدلال آنی است که توسط اش بطور پیشاتجربی میدانیم که یک چیزی [است *is*]، و توظیف عملی آنیکه توسط اش بطور پیشاتجربی دانسته میشود که چه چیزی [میباید *ought to*] اتفاق بیافتد. حال اگر، بدون جایی برای سؤال، قطعی باشد که چیزی [است *is*] یا اینکه چیزی [میباید *ought to*] اتفاق بیافتد، اما این قطعی بودن همزمان فقط مشروط باشد، آنگاه نوعی شرط معین برای آن میتواند مطلقاً واجب بوده، یا پیش فرضی احتمالی و اختیاری باشد. در مورد اول آن شرط مسلم دانسته شده است (با قطعیت *per thesin*)؛ در مورد دوم مفروض (با افتراض *per hypothesin*). حال چون قوانینی عملی وجود دارند که مطلقاً واجبتند، یعنی، قوانین اخلاقی، پس میبایست نتیجه گرفت که اگر اینها الزاماً وجود داشتن هر وجودی را بعنوان شرط امکان قدرت الزام آور خود پیش فرض کنند، این وجود داشتن میبایست مسلم محسوب شود؛ و به این دلیل کافی که مشروط، که استنتاج از آن به این شرط معین منجر گردید، خود بطور پیشاتجربی چنین دانسته میشود که مطلقاً واجب است. زمانی در آینده نشان خواهیم داد که قوانین اخلاقی نه تنها وجود داشتن یک وجود اعلیٰ را پیش فرض میکنند، بلکه بعلاوه، همانطور

^a نه علم الاخلاق الهی: چون این حاوی قوانین اخلاقی است، که وجود داشتن یک حاکم اعلیٰ را برای دنیا پیش فرض میکند. الهیات اخلاقی، اما، اعتقادی است به وجود داشتن یک وجود اعلیٰ - اعتقادی که تکیه دارد بر قوانین اخلاقی.¹
[پایان زیر نویس a]

¹ [welche sich auf sittliche Gesetze gründet substituted in B for welche auf sittliche Gesetze gegründet ist.]

که خود در رابطه ای دیگر مطلقاً واجب هستند ، مسلم شمردن آن از طرف ما را توجیه میکنند ، هر چند ، برآستی ، تنها از دیدگاهی عملی . در حال حاضر ، اما ، این شیوه احتجاج را کنار میگذاریم .

جاییکه صرفاً با آنچه که هست (نه با آنچه که میباید باشد) سر و کار داریم ، مشروط ، که در تجربه به ما داده میشود ، همواره بعنوان چیز محتمل نیز به فکر میآید . آنچه که شرط آن میشود ، بنابراین ، بعنوان مطلقاً واجب دانسته نمیشود ، بلکه تنها بمنزله چیزی نسبتاً واجب یا بهتر بگوئیم مورد نیاز *needful* ؛ مستقلاً و بطور پیشاتجربی پیش فرضی است ترجیحی ، که از سوی ما در تلاشمان برای شناخت مشروط بکمک استدلال مفروض میگردد . بنابراین ، اگر در عرصه دانش نظری ، قرار باشد که وجوب مطلق چیزی شناخته شود ، این تنها میتواند از مفاهیم پیشاتجربی باشد ، و نه هرگز با فرض کردن اش بعنوان یک علت در رابطه با وجود داشتنی که در تجربه داده شده است .

دانش نظری خواهد شد دانش حزری *speculative* اگر که مربوط شود به شعری ، یا آن مفاهیمی از یک شعر ، که در هیچ تجربه ای نمیتواند حاصل شود . چنین نامیده شده است تا از دانش طبیعت *knowledge of nature* باز شناخته شود ، که تنها آن مشعراتی یا مسندات آن مشعراتی را مورد توجه قرار میدهد که بتوانند در تجربه ای ممکن داده شوند .

اصلی که بکمک اش ، از چیزی که اتفاق میافتد (محتمل تجربی) [دیده شده] بعنوان [یک] تأثیر ، یک علت را استنتاج میکنیم ، اصلی است از دانش طبیعت ، و نه از دانش حزری . چون ، اگر از اینکه بعنوان یک اصل حاوی شرط هر تجربه ممکن است چشم پوشیده ، و همه تلاش تجربی برای تصدیق اش از محتمل بطور عام را کنار بگذاریم ، آنگاه کمترین توجیهی برای هیچ حکم ترکیبی که بتواند به ما نشان دهد چگونه میباید از آنچه که در مقابل خویش داریم به چیزی دیگر کاملاً متفاوت (که علت اش نامیده میشود) عبور کنیم وجود ندارد . در این توظیف صرفاً حزری هر معنایی که واقعیت عینی اش اجازه قابل فهم شدن بالفعل را بدهد ، نه تنها از مفهوم محتمل بلکه از مفهوم یک علت هم سلب شده است .

اگر از وجود داشتن چیزها در دنیا داریم وجود داشتن علت شان را استنتاج میکنیم ، در حال توظیف استدلال هستیم ، نه در دانش طبیعت ، بلکه در حزر *speculation* . چون نوع اول دانش بصورت محتمل تجربی عمل میکند ، و معطوف است به یک علت ، نه خود چیزها (جوهرها) ، بلکه تنها آنچه که اتفاق میافتد ، یعنی ، وضعیت های *states* شان . اینکه جوهر (ماده) خود در وجود داشتن خویش محتمل است میبایست به شکلی خالصاً حزری دانسته شود . بعلاوه ، حتی اگر تنها دوباره قالب دنیا صحبت میکنیم ، طریقی که چیزها بدان صورت بیکدیگر متصل بوده و تغییر مییابند ، و میخواهیم از این علتی را بکلی جدا از دنیا نتیجه بگیریم ، اینهم دوباره قضاوتی خواهد شد در استدلال خالصاً حزری ، چون شعری که در حال استنتاج اش هستیم شعری از یک تجربه ممکن نیست . اگر چنین کنیم آنگاه ، اصل علیت ، که تنها در عرصه تجربه اعتبار داشته ، و خارج از این عرصه هیچ کاربردی ندارد ، که حتی ، برآستی بی معنا است ، بالکل از هدف اصلی خویش منحرف خواهد شد .

اما من میگویم که همه تلاشها برای بکارگیری استدلال در الهیات در کلیه اشکال صرفاً حزری همگی بی ثمرند و بر اساس دقیقاً همان طبیعتشان پوچ و باطل ، و اینکه اصول توظیف اش در مطالعه طبیعت بالکل به هیچ الهیاتی راه نمیرند . در نتیجه ، تنها الهیات ممکن استدلال آنی است که مبتنی باشد بر قوانین اخلاقی یا خواهان هدایت از آن . همه اصول ترکیبی استدلال تنها اجازه توظیفی درونی *immanent* را میدهند ؛ و برای کسب دانش از یک وجود اعلی میباید آنها را بطور خاطی *transcendent* بکار گرفت ، که برایش ادراک ما بهیچوجه مناسب ندارد . اگر قرار باشد که قانون با اعتبار تجربی علیت به وجود جذری هدایت کند ، دومی میبایست به سلسله مشعرات تجربه تعلق داشته باشد ، و در آنصورت ، مانند همه مظاهر ، دوباره خود مشروط میگردد . اما حتی اگر جهش وراء حدود تجربه ، توسط قانون دینامیکی رابطه تأثیرات با علل شان ، مجاز شمرده شود ، چه نوع مفهومی را با اینکار بدست خواهیم آورد ؟ بسیار از تأمین مفهوم یک وجود اعلی بدور است ، زیرا تجربه هرگز به ما بیشترین همه تأثیرات ممکن را نمیدهد ، آنطور که برای تهیه سند برای علتی اینچینی نیاز داریم . اگر خواهان جبران این فقدان قاطعیت در مفهوم خود ، بکمک یک فکر صرف از [وجودی که] عالینترین هذب و وجوب جذری [را دارد] هستیم ، این در واقع میتواند مانند یک لطف هبه شود ؛ نمیتوان آنرا بعنوان حقی برای استحکام یک اثبات غیرقابل بحث مطالبه نمود . در نتیجه اثبات مادی- الهی ، که حزر را با بدیهه ادغام میکند ، شاید بتواند به براهین دیگر (اگر وجود داشته باشند) وزن بیشتری بدهد ؛ اما به تنهایی ، فقط جهت آماده کردن ادراک برای دانش الهیاتی خدمت میکند ، و برای دادن کششی طبیعی به آن در این جهت ، نه برای کامل نمودن کار بطور مستقل .

همه اینها آشکارا اشاره میکنند به این نتیجه گیری که سوالات متخطی تنها اجازه پاسخهای متخطی میدهند ، یعنی ، پاسخهایی که متکی هستند تماماً بر مفاهیمی که پیشاتجربی اند ، و بدون کمترین آلودگی تجربی . اما موضوع مورد بحث بوضوح ترکیبی است ، که قصد دارد دانش ما را و رای همه مرزهای تجربه بگستراند ، یعنی ، تا وجود داشتن وجودی که میباید در تناظر با یک فکر *idea* صرف ما باشد ، فکری که موازی در هیچ تجربه ای ندارد . اما همانطور که قبلاً ثابت کردیم ، دانش ترکیبی پیشاتجربی تنها تا جاییکه شروط قالبی یک تجربه ممکن را بیان کند امکان دارد ؛ و کلیه اصول بنابراین دارای اعتبار درونی هستند ، یعنی ، تنها قابل کاربرد در مورد مشعرات دانش تجربی میباشند ، در باب مظاهر . لذا همه تلاشها برای برپایی یک الهیات از راه استدلال صرفاً حزری ، توسط نهجی متخطی ، بی ثمرند .

اما حتی اگر کسی ترجیح میدهد که همه آن براهینی را که در بخش تحلیلی داده شده اند مورد سؤال قرار بدهد ، بجای اینکه بخود اجازه دهد که از اعتقاد به مفید بودن حججی که اینقدر طولانی بر آنها تکیه کرده است دست بردارد ، باز هم نمیتواند این

درخواست مرا بی پاسخ بگذارد که میباید لاف‌ها را یک پاسخ قانع کننده بدهد که چگونه ، و توسط کدام اشراق داخلی ، معتقد است که میتواند اینطور مافوق همه تجربه های ممکن صعود کند ، بر بالهای افکار صرف . براهین جدید ، یا تلاشها جهت اصلاح قدیمی ها را میخواهم که کنار گذاشته شوند . در این عرصه ، برآستی جای زیادی برای انتخاب وجود ندارد ، زیرا همه براهین صرفاً حزری در نهایت بدون استثناء ما را برمیگردانند به همان برهان ، یعنی ، به برهان علم الوجودی ؛ و بنابراین هیچ دلیل واقعی برای ترس از نبوغ پربار قهرمانان جزمی استدلال مافوق حسی¹ ندارم . اما ، برای کشف مغالطه در هیچ تلاشی از این نوع دست برنخواهم داشت ، و از اینراه خنثی کردن ادعاهایش را ؛ و این را میتوانم برآستی بدون اینکه خود را شخصی چندان جنگجو بدانم انجام دهم . اما با چنین راههایی هرگز در زودن امید برای بختی بهتر در آنهاییکه زمانی به شکل جزمی اقتناع عادت کردند موفق نخواهم گردید ؛ و در نتیجه خود را به این درخواست متواضعانه محدود میکنم ، که آنها ، از حیث چیزهایی که جامع بوده و بر طبیعت ادراک انسان و همه منابع دیگر دانش ما متکی هستند ، پاسخی قانع کننده به این تنها پرسش بدهند : از کجا این توانایی را آورده ایم که در وظیفه مقرر گسترش دانش خویش شروعی تماماً پیشاتجربی داشته داشته ، و آنرا به قلمروی ببریم که در آن دیگر هیچ تجربه ای برآیمان ممکن نیست ، و نتیجتاً در آن هیچ وسیله ای برای استوار کردن واقعیت عینی هیچیک از مفاهیمی که خود اختراع کرده ایم وجود ندارد . بهر طریقی هم که ادراک توانسته باشد به یک مفهوم برسد ، باز هم وجود داشتن مشعر اش هرگز ، توسط هیچ روش تحلیلی ، در درونش قابل کشف نیست ؛ زیرا دانش در باره وجود داشتن مشعر مبتنی است دقیقاً بر این واقعیت که مشعر در ذات خویش مسلم فرض میشود ، و رای تفکر [صرف] آن² فقط توسط مفاهیم ، بکلی ناممکن است که بتوان به سوی کشف مشعرات جدید و وجودهای مافوق طبیعی³ حرکت کرد ؛ و توسل به تجربه بی ثمر است ، که در همه حالات فقط مظاهر را میدهد .

اما علیرغم اینکه استدلال ، در توظیف صرفاً حزری خویش ، از هم ترازای با چنین تعهد عظیمی بسیار فاصله دارد ، یعنی ، با اثبات وجود داشتن یک وجود اعلی ، باز هم فایده ای عظیم دارد برای تصحیح هر دانشی از این وجود که بتواند از منابع دیگر مشتق شود ، در بدون تناقض نمودن آن یا خودش و با هر مرصدی که مشعرات قابل فهم میتوانند از آن مورد توجه قرار بگیرند ،⁴ و در آزاد کردن آن از هر چیز ناسازگار با مفهوم یک وجود جذری و از هر امتزاجی با تحدیدات تجربی .

بنابراین ، هنوز علیرغم همه ناتوانی هایش الهیات متخطی ، دارای اهمیت فوق العاده در توظیف سلبی خویش است ، و بعنوان ضابطی دائمی برای استدلال ما خدمت میکند ، در حالیکه دومی صرفاً میپردازد به فکرهای بحث که ، ذاتاً ، اجازه هیچ معیاری را که متخطی نباشد نمیدهند . چون اگر ، در ارتباطی دیگر ، شاید بر پایه های عملی ، پیش فرض کردن یک وجود اعلی و مکفی از هر جهت ، اعتبار خویش را بعنوان بالاترین ذکاء و رای هر سؤالی استوار کرده بود ، آنگاه اهمیت فوق العاده پیدا میکرد که این مفهوم در وجه متخطی اش بدقت معین شود ، بعنوان مفهوم یک وجود اعلی و واجب ، جهت آزاد کردن اش از هر چیزیکه ، به مظهر صرف (شبه انسانی در معنای وسیع آن) تعلق داشته ، خارج از اعتقاد به واقعیت اعلی باشد ، و همزمان رد همه اظهارات مخالف ، الحادی *atheistic* ، خداگرایانه *deistic* ، یا شبه انسانی *anthropomorphic* . چنین برخورد نقادانه ای ، برآستی ، از سخت بودن بدور است ، زیرا همان زمینه هایی که ما را برای نشان دادن ناتوانی استدلال انسانی برای اعتقاد به وجود داشتن چنین وجودی توانا کردند میبایست برای اثبات بی اعتباری کلیه اظهارات مخالف هم کفایت داشته باشند . چون از چه منبعی میتوانستیم ، توسط یک توظیف خالصاً حزری استدلال ، این دانش را مشتق کنیم که هیچ وجود اعلایی بعنوان زمینه غایی همه چیزها وجود نداشته ، یا هیچیک از آن صفاتی را ندارد که ، با احتجاج از عواقب شان ، ما در تناظر با واقعیت های دینامیکی یک وجود متفکر برای خود به نیابت میآوریم ، یا (آنطور که شبه انسان گراها ادعا میکنند) میبایست مشمول همه آن محدودیت هایی باشد که احساس نهایتاً بر آن ذکاء هایی که از راه تجربه برای ما شناخته میشوند تحمیل میکند .

بنابراین ، در همان حال که برای توظیف صرفاً حزری استدلال وجود اعلی یک کمال *ideal* صرف باقی میماند ، اما باز هم کمالی است بدون نقص ، مفهومی که کل دانش بشری را کامل کرده و بر قله میتشانند . توسط استدلال حزری صرف ، واقعیت عینی اش برآستی نمیتواند اثبات شود ، اما رد هم نه . لذا ، اگر میبایست یک الهیات اخلاقی وجود داشته باشد که بتواند این نقص را جبران کند ، آنگاه الهیات متخطی ، که قبلاً تنها مریب بود ، خود را برای تعیین مفهوم این وجود اعلی و در آزمون مداوم استدلال ، که اینقدر توسط احساس به ضلالت افتاده و مکرراً به ناسازگاری با فکرهای خود کشیده میشود ، غیرقابل جایگزین نشان خواهد داد . وجوب ، نامتناهی بودن ، وحدت ، وجود داشتن خارج دنیا (و نه بصورت روح دنیا) ، جاودانگی بصورت آزاد از شروط زمان ، همه جا بودن بشکل آزاد از شروط مکان ، و به این خاطر مفاهیم بحث شان ، که هر الهیاتی آنها را آنطور غیرقابل چشم پوشی میباید ، قرار است تنها از الهیات متخطی گرفته شوند .

¹ [sinnenfreien .]

² [ausser dem Gedanken .]

³ [überschwenglicher .]

⁴ [mit sich selbst und jeder intelligibilen Absicht .]

Appendix To The Transcendental Dialectic

ضمیمه برای تجادل متخطی

The Regulative Employment Of The Ideas Of Pure Reason

توظیف تنسیقی افکار استدلال بحت

ماحصل همه کوششهای تجادلی استدلال بحت صرفاً آنچه را که پیشتر در تحلیل متخطی ثابت کرده ایم تأکید نمیکند، یعنی، که همه نتیجه گیریهایی که ادعای بردن ما را و برای عرصه تجربه ممکن دارند گمراه کننده اند و بی پایه؛ بلکه به ما این درس دیگر را هم میدهد، که استدلال انسانی گرایشی طبیعی دارد برای تخطی از این حدود، و اینکه برایش افکار متخطی همانقدر طبیعی هستند که مقولات برای ادراک - لیکن با این تفاوت، که در حالیکه مقولات راه به حقیقت میبرند، یعنی، به انطباق مفاهیم ما با مشعر، افکار چیزی را تولید میکنند، که گرچه توهمی است صرف، اما غیرقابل مقاومت بوده، و اثر مخرب اش را بندرت میتوان خنثی کرد حتی با اشد انتقاد.

هر چیزی که مبنای خویش را در طبیعت قوای ما دارد میبایست مقتضی باشد برای، و سازگار با، توظیف صحیح خویش - اگر تنها بتوانیم در مقابل نوعی اسائه ادراک حراست کرده و از اینراه جهت درست این قوا را کشف کنیم. بنابراین، حق داریم فرض کنیم که افکار متخطی *transcendental ideas* مورد استفاده مفید، اصیل، و لذا درونی خود را دارند، هر چند، هنگامیکه معنای آنها بد فهمیده شده، و بعنوان مفاهیم چیزهای واقعی گرفته میشوند، آنگاه در تنفیذ خود خاطی *transcendent* شده و دقیقاً بهمین دلیل میتوانند گمراه کننده شوند. چون نه خود فکر، بلکه تنها استفاده از آن است، که میتواند خاطی یا درونی شود (یعنی، یا بیرون محدوده کل تجربه ممکن برود و یا درون آن بکار گرفته شود)، بر حسب اینکه آیا در مورد مشعری که میبایست در تناظر با آن باشد بکار میرود، یا اینکه سوق داده میشود صرفاً بسمت استفاده از ادراک بطور عام، در رابطه با آن مشعراتی که ادراک بطور اتفاقی با آنها سر و کار پیدا میکند. همه خطاهای تدلیس را باید به نقصی در قضاوت نسبت داد،¹ و نه هرگز به ادراک یا استدلال.

استدلال هرگز در ارتباط بیواسطه با مشعر قرار ندارد، بلکه تنها با ادراک؛ و تنها از طریق ادراک است که توظیف تجربی [خاص] خویش را بدست میآورد. بنابراین، مفاهیم (مشعرات) را نمیسازد بلکه تنها به آنها نظم داده، و آن وحدتی را میبخشد که تنها اگر در وسیعترین تنفیذ ممکن خویش بکار گرفته شوند قادرند داشته باشند، یعنی، بقصد کسب تمامیت در زنجیره های گوناگون. ادراک کاری با این تمامیت ندارد، بلکه تنها با آن اتصالی که بکمش چنین زنجیره هایی از شروط، در تطابق با مفاهیم، به وجود میرسند. بنابراین، استدلال بعنوان تنها مشعر خویش ادراک و تنفیذ واقعی اش را دارد. درست بهمین شکل که ادراک تشعب در مشعرات را توسط مفاهیم متحد میکند، همانطور هم استدلال تشعب مفاهیم را توسط افکار *ideas* متحد کرده، نوعی وحدت جمعی را بعنوان هدف فعالیتهای ادراک وضع میکند، که والا اهتمامشان منحصرأ متوجه وحدت توزیعی است.

بر این اساس میگویم که افکار متخطی هرگز اجازه هیچگونه توظیف تأسیسی را نمیدهند. هنگامیکه به آن شکل نادرست دیده شوند، و لذا بعنوان تأمین کننده مفاهیم برای بعضی از مشعرات، فقط شبه عقلانی هستند، صرفاً مفاهیم تجادلی. از سوی دیگر، آنها توظیفی ممتاز، و برآستی ناگزیر واجب دارند، یعنی، هدایت ادراک به سمت هدفی که مسیرهای کلیه قواعدش در آن بهم میرسند، چنانکه به نقطه تقاطعشان. این نقطه برآستی یک فکر صرف است، کانونی تصویری، که مفاهیم ادراک در واقع از آن، چون تماماً بیرون از حیطة تجربه ممکن قرار دارد، نشأت نمیگیرند؛ با اینحال در جهت بخشیدن بزرگترین وحدت [ممکن] همراه با بزرگترین وسعت [ممکن] به این مفاهیم خدمت میکند. در نتیجه این توهم پیدا میشود که این مسیرها منشاء خویش را در² مشعری واقعی خارج از عرصه دانش ممکن تجربی دارند - درست مانند اینکه اشیاء منعکس شده در یک آئینه در پشت آن تصور میشوند. با اینحال این توهم (که اما نباید گذاشت ما را بفریبید) ناگزیر واجب است اگر که بخواهیم ادراک را و برای هر تجربه معین (بعنوان بخشی از حاصل جمع تجربه ممکن) هدایت کرده، و بدین ترتیب بزرگترین وسعت ممکن را برایش تضمین کنیم، همانطور که، در مورد تصویر آئینه، توهم دخیل ناگزیر واجب است اگر که بخواهیم، علاوه بر اشیائی که در مقابل ما هستند، آنها را که در فاصله ای دور پشت سر ما نیز قرار دارند ببینیم.

¹ [Urteilkraft.]

² [Reading, with Mellin, geflossen for ausgeschlossen.]

اگر کل گستره دانشهایی را که توسط ادراک برایمان حاصل شده اند در نظر بگیریم ، خواهیم دید آنچه که در برخورد با این دانش اختصاصاً متمایز استدلال میباشد ، این است که انتظام *systematisation* اش را تجویز و برای حصول آن تلاش میکند ، یعنی ، به نمایش گذاشتن اتصال اجزایش در تطابق با اصلی واحد . این وحدت استدلال همواره یک فکر را پیش فرض میکند ، یعنی ، درخصوص قالب برای یک کل از دانش - کلی که مقدم بر دانش محدود اجزاء بوده و حاوی شروطی است که بطور پیشاتجربی برای هر بخش جایگاه و رابطه اش را با بخش های دیگر معین میکنند . آن فکر با این حساب یک وحدت تام را در دانش حاصله بکمک ادراک فرض مسلم میکند ، که بکمک آن دیگر قرار نیست این دانش تنها اندماجی باشد محتمل ، بلکه یک نظام *system* که بر طبق قوانین واجب متصل میگردد . نباید بگوییم که این فکر مفهومی است برای مشعر ، بلکه فقط برای وحدت تام چنین مفهومی ، زیرا که این وحدت برای ادراک بشکل یک قاعده خدمت میکند . این مفاهیم استدلال از طبیعت مشتق نشده اند ؛ بر عکس ، ما طبیعت را در تطابق با این افکار مورد استنتاج قرار داده ، و دانش خود را اگر برای شان مکفی نباشند ناقص بحساب میآوریم . به اذعان عام ، خاک خالص ، آب خالص ، هوای خالص ، وغیره ، قرار نیست یافت شوند . اما به مفاهیم شان نیاز داریم (هرچند ، تا جاییکه منظور خلوص کامل شان باشد ، منشاء خویش را منحصرآ در استدلال دارند) تا بتوانیم سهمی را که هر یک از این علل طبیعی در تولید مظاهر دارند تعیین کنیم . بنابراین برای توضیح فعل و انفعالات شیمیایی اجسام بر اساس فکر یک دستگاه ، همه انواع ماده تقلیل یافته اند به خاک (یعنی وزن صرف) ، به املاح و مواد قابل اشتعال (یعنی نیرو) ، و به آب و هوا بمنزله حاملین (ماشینهایی ، که میتوان گفت ، با کمکشان دو عامل اول تأثیرات خود را تولید میکنند) . شکلهای بیان که معمولاً استفاده میشوند ، در واقع ، تا حدی متفاوتند ؛ اما سلطه استدلال در طبقه بندی دانشمندان طبیعت با اینحال براحتی دیده میشود .

استدلال اگر قوه استنتاج است برای محدد از جامع ، و اگر جامع از پیش در ذات خویش یقین و داده شده باشد ، آنگاه برای انجام فرایند استنتاج تنها به قضاوت¹ نیاز است ، و محدد توسط آن بنحو واجب معین میگردد . این را استفاده میرهن *apodeictic* از استدلال مینامیم . اما اگر جامع تنها بشکل *problematic* پذیرفته شده ، و صرفاً یک فکر باشد ، محدد یقین است ، اما جامعیت قاعده ای که این نتیجه را داده هنوز یک معضل . چندین نمونه خاص ، که همگی یقین هستند ، از نظر قاعده مورد بررسی دقیق قرار میگیرند ، تا ببینیم که آیا از آنها تبعیت میکنند یا خیر . اگر معلوم شود که همه نمونه های خاصی که میتوان از آنها نام برد تابع قاعده هستند ، آنگاه روی جامعیت اش بحث میکنیم ، و از این دوباره روی همه نمونه های خاص ، حتی روی آنهاييکه خودشان داده شده نیستند . اینرا توظیف افتراضی *hypothetical* استدلال خواهیم نامید .

توظیف افتراضی استدلال ، مبتنی بر افکار در مقام مفاهیم مریب ، با بیان صحیح ، تأسیسی *constitutive* نیست ، یعنی ، دارای آنچنان خصوصیتی نیست که ، با دقیقترین قضاوت ها هم ، بتوان آنرا اثبات کننده صحت آن قاعده جامعی دانست که بعنوان فرضیه اتخاذ کردیم . چون چگونه میتوانیم از همه آن عواقب ممکن آگاه باشیم که ، در عین تبعیت بالفعل از اصل متخذ ، جامعیت اش را اثبات میکنند ؟ توظیف افتراضی استدلال فقط تنسیقی *regulative* است ؛ هدف یگانه آن ، تا حد ممکن ، آوردن وحدت است درون بدنه دانش تفصیلی ما ، و از این راه تقرب قاعده به جامعیت .

بنابراین توظیف افتراضی استدلال ، بعنوان هدف خویش وحدت منظم *systematic unity* دانش ادراک را دارد ، و این وحدت ملاک صحت قواعد اش است . وحدت منظم (در مقام یک فکر صرف) ، اما فقط وحدتی است مورد توقع ، تا داده شده در ذات خویش بحساب نیاید ، بلکه فقط یک معضل . این وحدت به ما در کشف یک اصل برای ادراک در تشعیش² و شکلهای خاص توظیفش ، با جلب توجه آن به مواردی که داده شده نیستند ، کمک رسانده ، و از این راه آنرا منسجم تر میکند .³

اما تنها نتیجه ای که حق داریم از این ملاحظات بگیریم این است که وحدت منظم برای تشعب دانش ادراک ، آنطور که توسط استدلال تجویز میگردد ، اصلی است منطقی . نقش آن کمک به ادراک است توسط افکار *ideas* ، در آن مواردی که ادراک خود بتنهایی قادر به انشاء قواعد نیست ، و همزمان دادن وحدت یا نظام تحت اصلی واحد به قواعد متشعب و متنوع ادراک ، و از این راه تضمین انسجام بهر طریق ممکن . باید گفت که ساختار مشعرات یا طبیعت ادراک که آنها را چنین میشناسد ، در ذات خویش مصمم است به وحدت منظم ، و اینکه میتوان تا حدی این وحدت را بطور پیشاتجربی مسلم فرض کرد ، بدون ارجاع به هیچیک از علل خاص استدلال ، و اینکه با این حساب در موقعیتی هستیم که بگوییم دانش ادراک در همه اشکال ممکنش (بشمول دانش تجربی) دارای وحدت مورد نیاز استدلال بوده ، و تابع اصولی مشترک است که از آنها همه اشکال گوناگونش ، علیرغم تنوعشان ، میتوانند استنتاج از عام به خاص شوند - که میشود تصدیق یک اصل متخطی استدلال ، و واجب نمودن وحدت منظم ، نه تنها بطور غیرعینی و منطقی ، بصورت اسلوب ، بلکه بطور عینی *objectively* هم .

این را میتوانیم با مثالی از توظیف استدلال نشان بدهیم . در میان انواع مختلف وحدت که با مفاهیم ادراک در توافق هستند ، یکی هم در مورد علیت یک جوهر است ، که قدرت *power* نامیده میشود .⁴ اشکال مختلف مظاهر یک جوهر واحد در نگاه نخست چنان تنوعات عظیمی را به نمایش میگذارند ، که در آغاز میباید به همان تعداد قدرتهای مختلف فرض کرد که تأثیرات مختلف وجود دارند . بطور مثال ، در ضمیر انسان داریم ، احساس ، خودآگاهی ، تخیل ، حافظه ، عقل ، قدرت

¹ [Urteilkraft .]

² [Reading , with Valentiner , mannigfaltigen for Mannigfaltigen .]

³ [zusammenhängend .]

⁴ [Kraft .]

تبعیض، لذت، آرزو و غیره را. حال حکمتی منطقی وجود دارد که می‌خواهد ما این تنوع ظاهری را تا حد ممکن تقلیل دهیم، از راه مقایسه آنها با یکدیگر و کشف تماتل پنهان شان. میباید تحقیق کنیم که آیا تخیل در ادغام با خودآگاهی نمیتواند همان حافظه، عقل، قدرت تبعیض، و شاید حتی یکسان با ادراک و استدلال باشد. گرچه منطقی قادر نیست که بگوید قدرتی بنیادی بواقع وجود دارد، اما فکر چنین قدرتی معضلی است دخیل در ارائه منظم تشعب قدرتها. اصل منطقی استدلال از ما می‌خواهد که چنین وحدتی را هرچه کاملتر کنیم؛ و هر چقدر بیشتر معلوم شود که مظاهر این و آن قدرت با هم یکی هستند، همانقدر هم احتمال بیشتری وجود دارد که آنها فقط تظاهرات مختلف قدرتی واحد باشند، که میتواند، در قیاس با قدرتهای خاص تر، قدرت بنیادی نامیده شود. بهمین شکل برای قدرتهای دیگر.

قدرتهای نسبتاً بنیادی میبایست به نوبه خود با یکدیگر مقایسه شوند، برای کشف همخوانی آنها، و از اینراه نزدیکتر کردنشان به جذری واحد، که قدرتی است مطلقاً بنیادی. اما این وحدت استدلال بحثاً افتراضی است. ما نمیگوییم که چنین قدرتی میبایست الزاماً یافت شود، بلکه میبایست بخاطر استدلال در جستجویش باشیم، یعنی، بخاطر استقرار نوعی اصول برای قواعد متشعبی که تجربه به ما عرضه میکند. میبایست تا حد امکان برای بخشیدن وحدت منظم به دانش خویش از این طریق بکوشیم.

اما در عبور به توظیف متخطی ادراک، میبینیم که این فکر قدرت بنیادی تنها بعنوان معضلی برای استفاده افتراضی از استدلال مطرح نمیشود، بلکه ادعای داشتن واقعیت عینی دارد، بدان شکل که وحدت منظم قدرتهای مختلف یک جوهر را مسلم فرض کرده، و میشود بیانی برای یک اصل مبرهن استدلال. چون بدون هیچ تلاشی برای نشان دادن همخوانی این قوای متنوع، و بالاتر از آن، حتی پس از ناکامی همه کوششها در این جهت، هنوز پیش فرض میکنیم که چنین وحدتی بواقع وجود دارد، و نه فقط، مانند مورد مطرح شده، بخاطر وحدت جوهر، بلکه حتی در مواردی هم که در آنها، شبیه مورد ماده بطور عام، با قوایی مواجه میشویم که، هرچند تا حدی متجانس، لیکن بهمین اندازه مختلفند. در همه چنین مواردی استدلال وحدت منظم قوای مختلف را پیش فرض میکند، بر این پایه که قوانین طبیعی خاص تحت قوانین عام تری قرار دارند، و اینکه صرفه جویی در اصول نه تنها نیازی اقتصادی برای استدلال است، بلکه یکی از قوانین خود طبیعت.

براستی بسختی میشود فهمید که چگونه میتواند یک اصل منطقی وجود داشته باشد که استدلال بکمک اش وحدت قواعد را تجویز کند، مگر اینکه اصلی متخطی را نیز پیش فرض کنیم که توسط آن چنین وحدت منظمی بطور پیشاتجربی فرض شود که واجباً در مشعرات ذاتی است. چون استدلال با چه حقی، در توظیف منطقی خویش، از ما می‌خواهد که تشعب قوای نشان داده شده در طبیعت را فقط وحدتی در لباس میدل بدانیم، و این وحدت را، تا حد ممکن، از قدرتی بنیادی مشتق کنیم - چطور استدلال میتواند چنین کند، اگر با همان حد از امکان آزاد باشد بگوید که همه قوا میتوانند نامتجانس باشند، و اینکه چنین وحدت منظمی برای اشتقاق شاید در تطابق با طبیعت نباشد؟ استدلال در آنصورت بر ضد رسالت خود عمل میکرد، که فکری کاملاً ناهمخوان با ساختار طبیعت را هدف خویش قرار میداد. نمیتوانیم هم بگوییم استدلال، که مطابق اصول خود پیش میرود، به دانش از این وحدت از راه مشاهده ساختار اتفاقی طبیعت رسیده است. قانون استدلال که از ما می‌خواهد در جستجوی این وحدت باشیم، قانونی است واجب، زیرا بدون آن اصلاً استدلالی نخواهیم داشت، و بدون استدلال هیچ توظیف منسجمی برای ادراک، و درغیاب این هیچ معیار مکفی برای حقیقت تجربی. بنابراین بخاطر تأمین معیاری تجربی هیچ راهی نداریم مگر پیش فرض کردن وحدتی منظم که برای طبیعت بطور عینی معتبر و واجب است.

گرچه فیلسوفان به این اصل متخطی در همه حال اعتراف نکرده اند، حتی برای خودشان، یا در واقع از بکارگیری آن آگاه نبودند، با اینحال میبینیم که، بر اصولی که مورد استفاده قرار میدهند، بطور چشمگیر، مخفیانه حاکم است. زیرا وجوه متشعبی که در آنها چیزهای منفرد با یکدیگر تفاوت دارند تماتل انواع species را منتفی نمیکند، و انواع گوناگون میبایست تنها تعینات گوناگون از معدودی از جنسها genera دانسته شوند، و اینها، بنوبه خود، از جنسهای بالاتر، و قس علی هذا؛ بطور خلاصه، اینکه میبایست در جستجوی نوعی وحدت منظم برای کلیه مفاهیم ممکن تجربی باشیم، بطوریکه آنها بتوانند از مفاهیم بالاتر و عام تر استنتاج از عام به خاص شوند. این اصلی است منطقی، قاعده ای برای مکاتب، که بدون آن توظیفی برای استدلال وجود نخواهد داشت. چون تنها وقتی میتوان از جامع universal به محدد particular استنتاج کرد، که خصایص جامع بعنوان شالوده خصایص محدد به چیزها نسبت داده شوند.

اینکه چنین وحدتی قرار است در طبیعت یافت شود، توسط فلاسفه در آن حکمت معروف مدرسی پیش فرض میگردد، که میگوید مبادی¹ یا اصول نیابست بیجهت متشعب شوند (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). این حکمت اعلام میکند که چیزها بر اساس دقیقاً همان طبیعت خودشان مواد برای وحدت استدلال را تأمین میکنند، و تنوع بظاهر نامتناهی نباید ما را از قبول اینکه در پشت این تنوع یک وحدت بنیادی خصایص قرار دارد منع کند - خصایصی که از آنها تنوع میتواند از راه تعین مکرر مشتق شود. این وحدت، هرچند فکری صرف، در تمام دور آنها چنان در جستجویش بوده اند، که نیاز به تعدیل آرزویش پیدا شد، نه ترغیبش. پیشرفتی عظیم حاصل شد هنگامیکه شیمیدانان موفق به کاهش املاح به دو جنس اصلی گردیدند، اسیدها و بازها؛ و آنها در تلاشند تا نشان دهند که حتی این تفاوت نیز صرفاً یک تنوع است، یا تظاهری مختلف، از یک ماده بنیادی واحد. شیمیدانان قدم بقدم بدنبال کاهش انواع مختلف خاکها (مواد سنگها، و حتی فلزات) به سه قلم بودند، و در آخر به دو؛ اما، ناراضی از این، آنها قادر به کنار گذاشتن این تفکر نیستند که در پشت همه این تنوعات تنها

¹ [Anfänge.]

یک جنس وجود دارد، و بالاتر از آن، که شاید اصلی مشترک برای خاکها و املاح وجود داشته باشد. شاید تصور شود که این صرفاً تدبیری است اقتصادی که استدلال برای اجتناب خود از زحمات ممکن اتخاذ میکند، کوششی افتراضی، که اگر موفق گردد، از طریق وحدت چنین بدست آمده، احتمال را به اصل محرز فرض شده توضیح تبدیل خواهد کرد. اما چنین نیت خودخواهانه ای براحتهی قابل تشخیص از آن فکر خواهد بود. زیرا بر اساس آن فکر هرکسی پیش فرض میکند که این وحدت استدلال با خود طبیعت در تطابق است، و اینکه استدلال - هرچند برآستی ناتوان از تعیین حدود این وحدت - در اینجا التماس نمیکند بلکه فرمان میدهد.

اگر در میان مظاهری که خود را به ما عرضه میکنند، چنان تنوع عظیمی وجود میداشت - نمیگویم در قالب، چون از آن نظر مظاهر میتوانند با یکدیگر شبیه باشند؛ بلکه در محتوا، یعنی، در منشعب بودن فقرات موجود - که حتی دقیقترین ادراکات انسانی هرگز نمیتوانست از راه مقایسه آنها کوچکترین تشابهی کشف کند (امکانی که کاملاً قابل فهم است)، آنگاه قانون منطقی جنسها هیچ جایی پیدا نمیکرد؛ نمیایست حتی مفهوم جنس را میداشتیم، یا در واقع هیچ مفهوم جامع دیگری را؛ و خود ادراک که منحصرأ به این مفاهیم میپردازد، وجود نمیداشت. بنابراین اگر، قرار باشد که اصل منطقی جنسها در مورد طبیعت بکار رود (که از آن در اینجا تنها آن مشعراتی را میفهمیم که به ما داده شده اند)، این مستلزم یک اصل متخطی است. و در تطابق با این اصل دوم، تجانس *homogeneity* در تشعب تجربه ممکن ضرورتاً پیش فرض میشود (هرچند که قادر نیستیم درجه اش را بطور پیشاتجربی معین کنیم)؛ چون در غیاب تجانس، هیچ مفهوم تجربی، و لذا هیچ تجربه ای، ممکن نخواهد بود.

اصل منطقی جنسها، که تمائل را مسلم فرض میکند، با اصلی دیگر متوازن شده است، یعنی، اصل انواع، که اشاره دارد به منشعب بودن و تنوع در چیزها، علیرغم وفاقشان در گنجیدن تحت جنسی واحد، و به ادراک میگوید که به تنوع *diversity* کمتر از تمائل *identity* بها ندهد. این اصل (مشاهده تبعیضی، یعنی، قوه تمیز) برای بی پروایی ممکن در اصل اول (مربوط به قوه تعقل ¹ *wit*) یک حد میگذارد؛ و بدین ترتیب استدلال علاقه ای دوگانه و متعارض نشان میدهد، علاقه از یکسو به وسعت *extent* (جامعیت *universality*) در مورد جنسها، و از سوی دیگر به قناعت (قاطعیت) در مورد تشعب انواع. در یکی ادراک بیشتر در زیر مفاهیم خود تفکر میکند و در دیگری در باره آنها. این علاقه دوگانه خود را در دانشجویان طبیعت و در تنوع اشکال تفکرشان نیز نشان میدهد. آنهایکه بخصوص بیشتر حزری اند، تقریباً میتوان گفت که، با ناهمگونی ضدیت داشته، و همواره مترصد وحدت جنس هستند؛ آنهایکه، از سوی دیگر، بخصوص بیشتر تجربی اند، مدام در تلاش افتراق طبیعت در چنان شکلهای منشعبی هستند که تقریباً امید را برای اینکه هرگز بتوان مظاهر اش را در تطابق با اصول جامع معین نمود از بین میبرند.

این نوع دوم از تفکر آشکارا مبتنی است بر یک اصل منطقی که هدف اش اكمال منظم کل دانش میباشد - میگوید که، با شروع از جنس، نزول میکنیم به تشعبی که میتواند تحت آن باشد، بنحوی که توسیع را برای نظام تضمین کند، همانطور که در جهت دیگر، یعنی در صعود به جنس، تلاش میکنیم برای تضمین وحدت نظام. چون اگر توجه خود را محدود کنیم به حیطه مفهومی که جنس را مشخص میکند، دیگر نمیتوان گفت که تا کجا پیشروی در تقسیم [منطقی] اش امکان دارد، بیشتر از فقط توانایی قضاوت در این باب که از مکانی که یک جسم اشغال میکند تا کجا امکان دارد که بتوان در تقسیم [مادی] اجزایش پیش رفت. نتیجتاً، هر جنسی نیاز دارد به تنوع انواع، و این به نوبه خود به تنوع در انواع فرعی؛ و چون هیچیک از این انواع فرعی هرگز بدون یک حیطه (وسعت بصورت مفهوم مشترک) نیستند، استدلال در هنگام کامل شدن، طلب میکند که هیچیک از انواع در ذات خویش پایین ترین بحساب نیاید. چون از آنجاییکه نوع همواره مفهومی است، حاوی آنچه که برای چیزهای مختلف مشترک میباشد، پس بطور کامل معین نیست. لذا نمیتواند مستقیماً به یک منفرد ربط داده شود، و مفاهیم دیگر، یعنی انواع فرعی، میبایست همواره در زیر آن قرار داشته باشند. این قانون مواصفه *specification* را میتوان بصورت این اصل بیان کرد: تنوعات موجود را نمیتوان بسهولت کاهش داد *entium varietates non temere esse minunendas*.

اما براحتهی دیده میشود که این قانون منطقی بدون معنا و کاربرد خواهد شد اگر که مبتنی نباشد بر یک قانون متخطی مواصفه، که در واقع طالب یک نامتناهی بودن بالفعل در تفاوتهای بین چیزهایی که میتوانند مشعرات ما باشند نیست - اصل منطقی، بعنوان فقط تصریح کننده نامعینی حیطه منطقی در رابطه با تقسیم ممکن، امکانی برای چنین اظهاری نمیدهد - بلکه آنچه را که با اینحال بر عهده ادراک میگذارد همانا تکلیف جستجو است تحت هر نوع قابل کشفی بازهم برای انواع زیرین، و تحت هر تفاوتی بازهم برای تفاوتی کوچکتر. چون اگر مفاهیم پایین تر وجود نداشته باشند، مفاهیم بالاتر هم وجود نخواهند داشت. اما ادراک تنها بکمک مفاهیم میتواند دانش داشته باشد، و لذا، تا هر جا هم که عمل تقسیم را پیش ببرد، هرگز توسط بدیهه صرف نخواهد بود، بلکه همواره بازهم بکمک مفاهیم پایین تر. دانش از مظاهر در تعین کاملشان، که تنها از راه ادراک ممکن است، طالب پیشروی بی پایان در مواصفه مفاهیم ما میباشد، و حرکتی بسمت تفاوتهای باقیمانده دیگر، که در مفهوم نوع ندیده گرفته بودیم، و در مورد جنس بازهم بیشتر.

¹ [In his *Anthropologie*, i. § 42, Kant defines *wit* (ingenium) as the faculty by which we determine the universal appropriate to particular, in contrast to the faculty of judgement, by which we determine the particular that accords with the universal.]

این قانون مواصفه نمیتواند از تجربه مشتق شود، که هرگز قادر نیست چنین افق وسیعی را بر ایمان بگشاید. مواصفه تجربی بزودی به توفی در تمیز تشعب میرسد، اگر که توسط قانون متخطی متقدم مواصفه هدایت نشود، که بعنوان یکی از اصول استدلال، هدایتمان میکند به جستجوی دائم برای تفاوت‌های بیشتر، و ظن به آنها حتی وقتی احساس قادر به افشاء شان نیست. اینکه خاکهای جاذب (گچ و خاکهای شور) از انواعی متفاوت هستند، کشفی است که تنها تحت هدایت قاعده ای متقدم از استدلال ممکن گردید. استدلال بر اساس این فرض پیش میرود که طبیعت آنچنان غنی متنوع است که میتوان وجود چنین تفاوتی را از پیش فرض کرده، و لذا وظیفه جستجوی اش را به عهده ادراک قرار داد. در واقع تنها با فرض تفاوتها در طبیعت، درست بعلاوه همانند مشروط بودن آن به ابراز تجانس در مشعرانش، است که اصولاً قادر میگردیم یک قوه ادراک داشته باشیم. چون تنوع در آنچه که تحت یک مفهوم درک میشود دقیقاً همان چیزی است که برای توظیف آن مفهوم و اعمال ادراک مجال فراهم میکند.

استدلال لذا عرصه را برای ادراک آماده میکند: (1) یکمک اصل تجانس *homogeneity* تشعب تحت اجناس بالاتر؛ (2) یکمک اصل تنوع *variety* متناجس تحت انواع پایینتر؛ و (3) بمنظور کامل نمودن وحدت منظم، قانونی دیگر، در مورد قرابت *affinity* همه مفاهیم - قانونی که میگوید ما از هر نوعی به هر نوع دیگر از راه افزایش تدریجی در تنوع پیش میرویم. اینها را میتوان اصول تجانس، مواصفه، و پیوستگی *continuity* قالب ها نامید. آخری از بهم پیوستن دوتای دیگر پیدا میشود، زیرا که تنها از طریق فرآیند صعود به اجناس بالاتر و نزول به انواع پایینتر است که به فکر اتصال منظم *the idea of systematic connection* در شکل کامل اش دست میاییم. چون همه تفاوت‌های متشعب آنگاه به یکدیگر مرتبط میشوند، زیرا همه آنها بلااستثناء از یک بالاترین جنس نشأت میگیرند، از طریق همه درجات یک تعیین هر چه وسیعتر.

وحدت منظم، تجویز شده توسط این سه اصل منطقی، را میتوان به شکل زیر نشان داد. هر مفهومی میتواند بمنزله نقطه ای دانسته شود که، بعنوان ایستگاه یک ناظر، افق خود را دارد، یعنی، تنوعی از چیزها که میتواند به نیابت بیاید، و عبارتی، از آن دیدگاه رصد شود. این افق میبایست قادر به احتوای تعداد نامتناهی از نقاط باشد، که هر یک افقهای باریکتر خویش را دارد؛ یعنی، هر نوعی، بر طبق اصل مواصفه، حاوی انواع فرعی بوده، و افق منطقی متشکل است منحصراً از آفاق کوچکتر (انواع فرعی)، نه هرگز از نقاطی که بی گستره اند (منفردین). اما برای افق های متفاوت، یعنی، جنس ها، که هر یک از آنها توسط مفهوم خودشان معین میگردند، میتواند افقی مشترک وجود داشته باشد، که میتوان با رجوع به آن، همچون از مرکزی مشترک، همه آنها را رصد کرد؛ و از این جنس بالاتر قرار گرفته میتوان پیش رفت تا نیل به رفیع ترین همه اجناس، و بدین ترتیب به افق جامع و حقیقی، که از مرصد بالاترین مفهوم معین شده، و در زیر خود کل متشعب بودن را شامل میگردد - اجناس، انواع، و انواع فرعی.

ما به این بالاترین مرصد توسط قانون تجانس آورده میشویم، و به همه مرصدها پایینتر، و بیشترین تنوع ممکن آنها، توسط قانون مواصفه. و چون بدین ترتیب دیگر هیچ خلانی در کل دنیای مفاهیم ممکن باقی نمانده، و چون در خارج این حیطه دیگر نمیتوان چیزی یافت، از پیش فرض کردن این افق جامع و از تقسیم کاملش، این اصل پیدا میشود: *non datur vacuum formarum*، که میگوید، اجناس متفاوت، جذری، اولیه وجود ندارند، که از یکدیگر جدا باشند، مجزا، یعنی، با فضایی خالی فیمابین؛ بلکه کلیه اجناس متشعب فقط تقسیمات یک بالاترین جنس جامع هستند. در پی این اصل میآید، بعنوان نتیجه بلافصل اش: *datur continuum formarum*، یعنی، اینکه کلیه تفاوت‌های انواع با یکدیگر هم مرزند، که اجازه هیچ عبوری از یکی به دیگری را از سرزمین بی صاحب نمیدهند، بلکه تنها از درجات کوچکتر تفاوتها که بین شان واسطه میشوند. بطور خلاصه، هیچ انواع یا انواع فرعی وجود ندارند که (از منظر استدلال) نزدیکترین ممکن به یکدیگر باشند؛ هنوز انواع بینابینی همواره ممکن اند، که تفاوت شان با هر یک از قبلی ها همیشه کوچکتر است از تفاوت‌های بین خود آنها.

قانون اول بنابراین ما را از راضی ماندن با تعداد مفرد از اجناس جذری متفاوت دور کرده، و وادار میکند به ادای احترام شایسته به تجانس؛ دومی، بنوبه خود، مانعی را بر این تمایل به وحدت تحمیل کرده، و اصرار میکند که پیش از رفتن بسمت اطلاق مفهومی جامع به منفردین ابتدا انواع فرعی درونش را تمیز بدهیم. قانون سوم این دو قانون را ادغام میکند با گفتن¹ اینکه حتی در میان بیشترین متشعب بودنها، ما تجانس را در عبور تدریجی از یک نوع به نوع دیگر مشاهده کرده، و بدین ترتیب قرابتی بین شاخه های مختلف میبینیم، مانند اینکه همه از یک تنه بیرون آمده باشند.

اما، قانون منطقی حیطه پیوسته انواع (*continuum specierum (formarum logicarum)*)، قانون متخطی پیوستگی در طبیعت (*lex continui in natura*) را، پیش فرض میکند که بدون آن، قانون پیشین، ادراک را تنها به انحراف برده، و وادار² به پیش گرفتن راهی میکند که شاید کاملاً بر خلاف طبیعت باشد. نتیجتاً این قانون میبایست مبتنی باشد بر زمینه های بحثاً متخطی و نه تجربی. چون اگر مبتنی بر زمینه های تجربی میبود، دیرتر از نظام ها میآمد، در حالیکه بواقع خود باعث پیدایش هر آنچه که در دانش ما از طبیعت منظم است میگردد. تنظیم این قوانین بخاطر هیچ نقشه محرمانه ای برای انجام یک تجربه، از راه طرح آنها بشکل پیشنهاداتی موقتی، نیست. چنین پیشدستی هایی، هنگامیکه تأیید میشوند، مدرک محکمی در حمایت از این دیدگاه میدهند که وحدت افتراضاً تبیین شده دارای اساسی صحیح است؛ و لذا چنین شاهی از این نظر فوایدی دارد. اما روشن است که این قوانین خواهان، امساک در علل بنیادی، متشعب بودن تأثیرات، و قرابت منته

¹ [Reading, with Hartenstein, es for sie.]

² [Reading, with Erdmann, er for sie.]

اجزاء طبیعت در ذاتشان در تطابق هم با استدلال و هم با طبیعت هستند. لذا این اصول توصیه های خود را مستقیماً در ذاتشان حمل میکنند، و نه فقط بمنزله تدابیر علم الاسلوبی.

اما براحتی دیده میشود که این پیوستگی قالبها یک فکر صرف است، که برای آن هیچ مشعر موافقی نمیتوان در تجربه یافت. چون اولاً، انواع در طبیعت بالفعل مجزا هستند، و در نتیجه میبایست کمیتی منفصل *quantum discretum* را تشکیل بدهند. اگر پیشرفت در ردگیری قرابت آنها پیوسته میبود، آنگاه بین هر دو نوع داده شده به تعداد حقیقتاً نامتناهی از اعضاء بینابینی وجود میداشت، که ناممکن است. و بعلاوه، ثانیاً، نمیتوانستیم هیچگونه استفاده معین تجربی از این قانون بعمل بیاوریم، زیرا تنها بطور کاملاً عام به ما میگوید که میباید در پی درجات قرابت باشیم، و بالکل هیچ معیاری نمیدهد که میبایست تا کجا، و به چه نحو، جستجو برای شان را ادامه دهیم.

اگر این اصول وحدت منظم را در ترتیبی قرار بدهیم مقتضی با توظیف تجربی شان، آنگاه اعتبار خویش را حفظ خواهند کرد در مقابل اینها: منشعب بودن، قرابت، وحدت، هرکدام بصورت یک فکر *idea*¹، در بالاترین حد اکمال خویش. استدلال دانشی را که توسط ادراک بدست آمده و در رابطه مستقیم با تجربه است پیش فرض کرده، و در پی وحدت این دانش میرود در تطابق با افکاری که بسیار فراتر از هر تجربه ممکن میروند. قرابت تشعب (که، علیرغم تنوعش، تحت یک اصل وحدت قرار میگیرد) بواقع معطوف است به چیزها، اما باز هم بیشتر به خصایل و قوای شان. لذا، مثلاً، اگر در اولین تجربه ناکامل خود میرسیم به اینکه مدارهای سیارات را دایره بدانیم، و اگر بعداً انحرافی در آن ببینیم، انحرافات را رد میگیریم تا آنچه که بتواند دایره را، در تطابق با قانونی ثابت، از میان همه درجات نامتناهی بینابینی، به یکی از این مدارات متفاوت بدل کند. یعنی، فرض میکنیم که حرکات سیاراتی که دایره ای نباشند کم و بیش تقریب میکنند به خصوصیات یک دایره؛ و از این راه میرسیم به فکر یک بیضی. از آنجاییکه شهابها، تا جاییکه مشاهدات امکان میدهند، در هیچیک از این مسیرها حرکت نمیکند، مسیر شان انحراف باز هم بیشتری را نشان میدهد. کاری که میکنیم آنگاه فرض کردن یک مسیر سهمی برای آنها است، که شباهت دارد به بیضی، و در همه مشاهدات ما از یک بیضی که قطر بزرگش تا بینهایت ادامه یافته غیرقابل تمیز است. لذا، با هدایت این اصول، وحدتی را در شکل عام این مدارات کشف میکنیم، و از اینراه وحدتی را در علت همه قوانین حرکات کرکی، یعنی، جاذبه. و سپس به مسخرات خود بازهم افزوده، میکوشیم توسط همان اصل همه تنوعات و انحرافات ظاهری از این قواعد را توضیح دهیم؛ بالاخره، حتی اضافاتی را در ادامه بدست میآوریم که تجربه هرگز نمیتواند تصدیق کند، یعنی، در تطابق با قواعد قرابت، تصور مدارات هذلولی برای شهابها، که در امتداد اش اجرام مزبور منظومه ما را بکلی ترک کرده، از خورشیدی به خورشیدی دیگر رفته، و دورترین بخشهای عالم را به یکدیگر میدوزند - عالمی که، هرچند برای ما نامحدود، اما تماماً توسط نیرویی واحد حفظ میشود.

خصیصه جالب توجه این اصول، و تنها چیزی که در آنها برایمان اهمیت دارد این است که بنظر میرسد متخطی باشند، و گرچه حاوی افکار صرف جهت هدایت توظیف تجربی استدلال هستند - افکاری که استدلال مجانباً *asymptotically* از آنها تبعیت میکند، یعنی با نزدیکی هر چه بیشتر بدون هرگز رسیدن به آنها - اما، همچون قضایای ترکیبی پیشاتجربی، دارای اعتبار عینی لیکن نامعین بوده، و بصورت قواعد برای تجربه ممکن خدمت میکنند. آنها همچنین میتوانند با مزیت فراوان، بمنزله اصول اکتشافی، در دقایق تجربه بکار گرفته شوند. استنتاجی متخطی از آنها، اما، نمیتواند عملی شود؛ در مورد افکار، همانطور که فوقاً نشان دادیم، چنین استنتاجی هرگز امکان ندارد.

در بخش تحلیل متخطی ما اصول دینامیکی ادراک را، بعنوان اصول صرفاً تنسیقی بدیهه، از اصول ریاضی، که تأسیسی هستند در رابطه با بدیهه، جدا کردیم. با اینحال این قوانین دینامیکی در رابطه با تجربه تأسیسی اند، زیرا آنها به مفاهیم، که بدون آنها هیچ تجربه ای نمیتواند بطور پیشاتجربی ممکن باشد، محتوا میبخشند. اما اصول استدلال بحث هرگز نمیتوانند در رابطه با مفاهیم تجربی تأسیسی باشند؛ چون از آنجاییکه هیچ طرحی *schema* از شعور حسی هرگز نمیتواند در تناظر با آنها داده شود، قادر نیستند شعری بالفعل داشته باشند. پس اگر، بعنوان اصول تأسیسی، چنین توظیف تجربی را برای آنها، مجاز ندانیم، چگونه میتوانیم برایشان توظیفی تنسیقی را تضمین کنیم، و همراهش نوعی اعتبار عینی، و منظور ما از اینچنین توظیف تنسیقی چیست؟

ادراک شعری است برای استدلال، همانطور که احساس برای ادراک. این کار استدلال است که وحدت همه نقشهای تجربی ممکن ادراک را منظم *systematic* کند؛ همانطور که ادراک تشعب مظاهر را بکمک مفاهیم به یکدیگر متصل کرده، و تحت قوانین تجربی میبرد. اما نقشهای ادراک، بدون طرح های شعور حسی، نامعین اند؛ دقیقاً همانطور که وحدت استدلال در ذات خویش نامعین است، از دید شروطی که تحت شان، و میزانی که به اندازه اش، ادراک میبایست مفاهیم خود را بشکل منظم ادغام کند. هرچند که ما از یافتن طرحی در بدیهه برای وحدت منظم کامل کلیه مفاهیم ادراک ناتوان هستیم، اما دادن یک نظیر قابل قیاس برای چنین طرحی میبایست ضرورتاً روا باشد. این نظیر همان فکر حداکثر است در انقسام و اتحاد دانش ادراک تحت اصلی واحد. چون آنچه که بزرگترین است و مطلقاً کامل میتواند بطور معین به تفکر بیاید، با چشم پوشی از کلیه شروط محدود کننده ای، که موجب منشعب بودن نامعین میشوند. لذا فکر استدلال یک نظیر قابل قیاس است برای یک طرح شعور حسی؛ اما با این تفاوت، که تنفیذ مفاهیم ادراک در مورد طرح استدلال درباره خود مشعر دانش نمیدهد (شبهه تنفیذ مقولات در مورد طرحهای شعور حسی آنها)، بلکه تنها یک قاعده یا اصل برای وحدت منظم هر توظیف ادراک. اما چون هر اصلی که برای ادراک بطور پیشاتجربی وحدت تام در توظیفش تجویز میکند، ایضاً، هرچند تنها بشکل غیر مستقیم،

¹ [Reading, with Erdmann, *Idee for Ideen*.]

در مورد مشعرات تجربه نیز ، صادق است ، پس اصول استدلال بحث میبایست در رابطه با آن مشعر دارای اعتبار عینی هم باشند ، اما نه ، برای اینکه چیزی را در آن معین کنند ،¹ بلکه تنها برای نشان دادن فرآیندی که بکمک اش توظیف تجربی و معین ادراک میتواند به تناسب تام با خود آورده شود . این از طریق آوردن توظیف اش ، تا حد ممکن ، در اتصال با اصل وحدت تام حاصل میگردد ، و از راه معین نمودن فرآیند اش زیر نور این اصل .

اصول غیر عینی subjective را که ، نه از ساختار یک مشعر بلکه از علاقه استدلال در رابطه با نوعی هذب ممکن دانش آن مشعر ، مشتق میگردند ، حکمتهای maxims استدلال مینامم . بنابراین حکمتهایی برای استدلال حزری وجود دارند ، که تماماً بر علائق حزری اش بنا شده اند ، هر چند بنظر بیاید که اصول عینی هستند .

هنگامیکه اصول صرفاً تنسیقی بعنوان اصول تأسیسی گرفته شوند ، میتوانند در تعارض با یکدیگر بیافتند . اما وقتیکه آنها صرفاً بعنوان حکمت بحساب بیایند ، هیچ تضاد حقیقی وجود ندارد ، بلکه فقط آن تفاوتی در علائق استدلال که باعث شکلهای مختلف تفکر میشوند . در واقع ، استدلال تنها یک علاقه واحد دارد ، و تعارض حکمت هایش تنها تفاوتی است در ، و تحدیدی متقابل از ، اسالیبی که توسط شان این علاقه برای کسب اقتناع میکوشد .

لذا یک متفکر ممکن است بیشتر علاقمند باشد به متشعب بودن (در تطابق با اصل مواصفه) ، متفکر دیگر در وحدت (در تطابق با اصل اندماج) .² هر کدام عقیده دارد که قضاوتش از راه بصیرت در مشعر حاصل شده است ، در حالیکه بواقع تماماً میتنی است بر تعلقی کم یا بیش به یکی از آن دو اصل . و چون هیچیک از این اصول بر زمینه های عینی استوار نیستند ، بلکه منحصرأ بر علاقه استدلال ، عنوان " اصل " بطور دقیق کاربرد ندارد ؛ آنها را باید شایسته تر " حکمت maxim " نامید . در هنگام مشاهده انسانهای هوشمندی که در مورد خصایص ممیزه انسانها ، حیوانات ، یا گیاهان با هم بحث و جدل میکنند - حتی مواد معدنی - میبینیم که بعضیها عقیده دارند ، بطور مثال ، که در هر ملتی نوعی خصایل ارثی خاص وجود دارد ، نوعی تفاوتی بارز توارثی در عشیره ها ، نژادها ، و غیره و در حالیکه بعضی دیگر متمایل به این هستند که در همه این موارد طبیعت دقیقاً به همه یکسان سهم داده است ، و اینکه تفاوتها منحصرأ بخاطر شرایط اتفاقی خارجی هستند ، میباید تنها توجه کنیم که آن چه نوع مشعری است که آنها در باره اش چنین اظهاراتی میکنند ، تا بفهمیم که موضوع بیشتر از اینها عمقی است که بتوان حرفهایشان را برآمده از بصیرت در طبیعت آن دانست . این اختلاف صرفاً بخاطر علائق دوگانه استدلال است ، که یک طرف به یکی از علائق ، قلباً معتقد بوده ، یا لاقلاً آنرا اتخاذ میکند ، طرف دیگر آن دیگری را . تفاوتی بین حکمتهای متشعب بودن و وحدت در طبیعت لذا براحتی اجازه مصالحه میدهند . اما تا آن هنگام که ، حکمتهای طوری گرفته شوند که بصیرت عینی بدهند ، و تا هنگام یافتن راهی برای تعدیل ادعاهای متعارضشان ، و اقتناع استدلال از آن نظر ، آنها نه تنها باعث اختلاف شده بلکه مانعی جدی بوده ، و موجب تأخیرات طولانی در کشف حقیقت میگرددند .

مشاهدات مشابه وارد اند در رابطه با تأیید یا تکذیب قانون وسیعاً بحث شده درجه بندی پیوسته مخلوقات ، که توسط لایب نیز Leibniz اعلام شد ،³ و با تحسین از طرف بونت Bonnet مورد حمایت قرار گرفت .⁴ آن قانون در حقیقت دنباله اصل قرابت میباشد که میتنی است بر علاقه استدلال . زیرا مشاهده و بصیرت درون ساختار طبیعت هرگز به ما حق تأیید عینی آن قانون را نمیدهد . پله های این نردبان ، آنطور که در تجربه به ما عرضه میشوند ، بیش از اندازه با هم فاصله دارند ؛ و آنچه که برای ما تفاوتی کوچک بنظر میآید معمولاً در خود طبیعت چنان شکافی وسیع است ، که از هیچیک از چنین مشاهداتی نمیتوان حکم کرد که طرح غایی طبیعت چیست - بخصوص اگر به یاد بیاوریم که در چنین تشعبی از چیزها هرگز مشکل زیادی برای یافتن تشابهات و تقاربات نمیتواند وجود داشته باشد . از سوی دیگر ، اسلوب جستجو برای نظم در طبیعت در تطابق با چنین اصلی ، و آن حکمتی که میگوید چنین نظمی را - لیکن بدون اینکه بگوید کجا و تا چه حد - آنطور که در خود طبیعت پایه دارد بحساب بیاوریم ، مطمئناً یک اصل تنسیقی مشروع و ممتاز استدلال است . آن در این ظرفیت تنسیقی بسیار فراتر از آنچه که تجربه و مشاهده قادرند تحقیق کنند میرود ؛ و گرچه خود چیزی را معین نمیکند ، لیکن در خدمت علامت گذاری مسیر است بسوی وحدت منظم .

¹ [Reading , with Wille , ihm for ihnen .]

² [Aggregation .]

³ [Leibniz : Nouveaux Essais , Liv. iii. ch. 6 .]

⁴ [Charles Bonnet (1726 - 93) : Betrachtungen über die Natur , PP. 29-85 .]

The Final Purpose Of The Natural Dialectic Of Human Reason

هدف غایی تجادل طبیعی استدلال انسانی

افکار ideas استدلال بحث هرگز نمیتوانند ذاتاً تجادلی باشند؛ هر توهم خادعی را که فرصت میدهند میبایست منحصرأً بخاطر اسانه توظیف شان باشد. زیرا آنها از خود طبیعت استدلال ما نشأت میگیرند؛ و غیرممکن است که این بالاترین محکمه همه حقوق و دعوی حزری بتواند خود منشاء انخداعات و توهمات باشد. بنابراین، به جرأت میتوان گفت که افکار دارای رسالت مفید و شایسته خویش آنطور که توسط گرایش طبیعی استدلال ما معین میگردد هستند. خیل سفسطه گران، اما، فریاد همیشگی سخافت و ضدیت را بر علیه استدلال سر دادند، و در عین ناتوانی از نفوذ در درونی ترین طرحهایش، بازهم بسختی به تجویزانش تاختند. لیکن به تأثیرات مفید استدلال است که آنها مديونند امکان خودستایی های خویش را، و در واقع همان فرهنگی¹ را که قادرشان میکند به مقصر دانستن و محکومیت چیزی که استدلال از آنها میخواهد.

ما با هیچ اطمینانی نمیتوانیم مفهومی پیشاتجربی را بخدمت بگیریم پیش از اینکه ابتدا استنتاجی از عام به خاص و متخطی از آن بعمل آورده باشیم. افکار استدلال بحث، برآستی، آن نوع استنتاج از عام به خاص را که در مورد مقولات ممکن هستند نمیدانند. اما اگر قرار باشد که کمترین اعتبار عینی داشته باشند، صرفنظر از اینکه آن اعتبار تا چه حد نامعین باشد، و قرار نباشد که تنها فقرات پوچ تفکری² باشند (*entia rationis ratiocinantis*)، آنگاه استنتاجی از عام به خاص از آنها میبایست ممکن باشد، هر چقدر هم (چنانکه میبایست) با مورد مقولات متفاوت باشد. این کار وظیفه نقد استدلال بحث را کامل خواهد کرد، و چیزی است که اکنون قصد انجامش را داریم.

تفاوتی عظیم وجود دارد بین اینکه چیزی به استدلال بعنوان یک مشعر با قاطعیت داده شود، یا آنکه بعنوان مشعری در فکر. در مورد اول مفاهیم ما برای معین کردن مشعر بکار گرفته میشوند؛ در مورد دوم در واقع تنها یک طرح schema وجود دارد، که برایش مستقیماً هیچ مشعری، حتی اقتراضی، داده شده نیست، و چیزیکه فقط ما را قادر میکند تا مشعرات دیگر را بشکل غیرمستقیم برای خودمان به نیابت بیاوریم، یعنی در وحدت منظم شان، بکمک رابطه آنها با این فکر. لذا میگویم که مفهوم یک ذکاء اعلی یک فکر صرف است، یعنی، اعتبار عینی آن را نباید چنین گرفت که مبتنی است بر ارجاع مستقیم اش به یک مشعر (چون در آن معنا قادر به تصدیق اعتبار عینی آن نخواهیم بود). صرفاً طرحی است که در تطابق با شروط بزرگترین وحدت ممکن استدلال بوجود آمده - طرح مفهوم چیزی بطور عام، که خدمت میکند تنها برای تأمین بزرگترین وحدت منظم ممکن در توظیف تجربی استدلال ما. سپس، همانطور که گفته شد، مشعر تجربه را از مشعر مفروض این فکر مشتق میکنیم، بعنوان زمینه یا علت مشعر تجربه. میگوییم، بطور مثال، که چیزهای دنیا میبایست چنین تصور شوند که وجود داشتن خویش را از یک ذکاء اعلی گرفته اند. آن فکر بنابراین در حقیقت تنها مفهومی است اکتشافی، و نه آشکار ساز. به ما نشان نمیدهد که یک مشعر چگونه ساخته شده است، بلکه چگونه میباید، تحت هدایتش، بدنبال تعیین ساختار و اتصال مشعرات تجربه باشیم. بنابراین اگر بتوان نشان داد که این سه فکر متخطی (علم النفسی psychological، تکوینی cosmological، و الهیاتی theological) ، هرچند که مستقیماً با هیچ مشعر متناظری مرتبط نبوده، یا آنرا معین نمیکند، با اینحال، بعنوان³ قواعد توظیف تجربی استدلال، ما را به وحدت منظم، با فرض چنین مشعری در فکر، هدایت میکنند؛ و اینکه آنها بدین شکل کمک میرسانند به توسعه دانش تجربی، بدون اینکه هرگز بتوانند بر ضد آن عمل کنند، آنگاه میتوان نتیجه گرفت که حکمتی ضروری برای استدلال است که همواره در تطابق با چنین افکاری حرکت کند. این برآستی استنتاج از عام به خاص متخطی همه افکار استدلال حزری است، نه بعنوان اصول تأسیسی برای توسعه دانش ما با مشعراتی بیشتر از آنچه که تجربه میتواند بدهد، بلکه بعنوان اصل تنسیقی وحدت منظم برای تشعب دانش تجربی بطور عام، که بکمک اش این دانش تجربی شایسته تر در درون حدود خویش تأمین شده و مؤثرتر پیشرفت میکند از آنچه که، در غیاب این افکار، از راه توظیف تنها اصول ادراک، ممکن است.

خواهم کوشید این را روشنتر کنم. در تطابق با این افکار بعنوان اصول میباید، اولاً، در علم النفس، تحت راهنمایی تجربه داخلی، همه مظاهر، همه عملکردها و قوه دریافت ذهن خویش را به هم متصل کنیم، انگار که ذهن جوهری است بسیط که همراه هویت شخصی باقی میماند (لااقل در حیات فعلی)، در حالیکه وضعیت هایش، که وضعیتهای جسم برای آن همچون شروط خارجی هستند، در تغییر مستمر است. ثانیاً، در علم التکوین، میبایست شروط هم داخلی و هم خارجی مظاهر طبیعی را بدنبال کنیم، در تفحصی که هرگز به اكمال نمیرسد، درست انگار که زنجیره مظاهر ذاتاً بی انتها باشند، بدون هیچ عضو اول یا اعلایی. نیاز نداریم، با اینکار، تکذیب کنیم که، خارج از همه مظاهر، زمینه های بحثاً قابل درک برای مظاهر

¹ [Kultur .]² [Gedankendinge .]³ [Reading , with Grillo , als for alle .]

وجود دارند؛ بلکه چون هیچ دانشی از آنها نداریم، نمی‌بایست هرگز جهت استفاده از آنها در توضیحات طبیعت تلاش کنیم. ثالثاً، و نهایتاً، در عرصه الهیات، می‌بایست هر آنچه را که می‌تواند به زمینه تجربه ممکن متعلق باشد آنطور ببینیم، که گویا این تجربه یک وحدت مطلق اما همزمان کاملاً وابسته و حساً مشروط را شکل داد، ولی همزمان نیز که گویا حاصل جمع همه مظاهر (خوددنیای حسی) زمینه‌ای واحد، بالاترین و از هر نظر مکفی و رای خویش داشت، یعنی، استدلالی قائم بذات، جذری و خلاق. چون در زیر نور همین فکر یک استدلال خلاق است که ما توظیف تجربی استدلال خود را چنان هدایت میکنیم که بیشترین توسیع ممکن برایش تأمین گردد - یعنی، با نگاه به همه مشعرات که گویا آنها منشأ خویش را از یکچنین نسخه اصلی archetype گرفته‌اند. به کلام دیگر، ما می‌باید مظاهر داخلی ضمیر را از یک جوهر متفکر بسیط مشتق نکنیم بلکه از یکدیگر، در توافق با فکر یک وجود بسیط؛ ما می‌باید نظم و وحدت منظم دنیا را از یک نكاء اعلی مشتق نکنیم، بلکه از فکر یک علت نکی متعالی، قاعده‌ای را بدست آوریم که بر طبق اش، استدلال جهت اتصال علل و تأثیرات تجربی در دنیا بتواند با بیشترین فایده به کار گرفته شود، و به نحویکه اقتناع مطالبات خود آن تضمین گردد.

حال هیچ چیزی بالکل وجود ندارد تا مانع شود که این افکار را عینی بدانیم، یعنی، اینکه آنها را متجسم کنیم - بجز در مورد افکار علم التکوینی، که در آن استدلال، اگر چنین کند، در مناقضت می‌افتد. افکار علم النفسی و الهیاتی حاوی هیچ مناقضتی نبوده، و هیچ تناقضی را شامل نمی‌شوند. پس چگونه میتوان واقعیت عینی [ممکن] آنها را مورد تردید قرار داد؟ کسی که امکان‌شان را انکار میکند می‌بایست اینکار را با همان حد از کمبود دانش [از این امکان] کرده باشد که میتوانیم در تصدیق آنها داشته باشیم. اما، این دلیل نمیشود که چیزی را بپذیریم، چون هیچ مانع قطعی در مقابل ما برای آن کار وجود ندارد؛ حق نداریم فقرات تفکری¹ را که از همه مفاهیم ما، هرچند بدون نقض آنها، تخطی میکنند داخل کنیم که گویا مشعراتی حقیقی و معین هستند، صرفاً با تکیه بر استدلالی جزری که بدنبال تکمیل و ظایفی است که خود معین کرده. آنها را نمی‌بایست چیزی در دانشمان دانست، بلکه فقط دارای واقعیت یک طرح - طرح اصل تنسیقی برای وحدت منظم همه دانش طبیعت. آنها می‌بایست تنها نظایر قابل قیاس چیزهای واقعی بحساب بیابند، نه چیزهایی واقعی در ذات خویش. ما آن شروطی را که مفهوم ارائه شده توسط ادراک مان را محدود میکنند از مشعر فکر حذف میکنیم، اما تنها همانها هستند که داشتن مفهومی معین از هر چیز را برایمان ممکن می‌سازند. بنابراین آنچه که به تفکر می‌آوریم چیزی است که از آن، آنطور که در ذاتش می‌باشد، هیچ مفهومی بالکل نداریم، لیکن با اینهمه چیزی است که آنرا در رابطه با حاصل جمع مظاهر، شبیه رابطه‌ای که مظاهر با یکدیگر دارند، برای خود به نیابت می‌آوریم.

اگر ما، بدین نحو، چنین وجودهای کمالی ideal را فرض میکنیم، در حقیقت دانش خویش را ورای مشعرات تجربه ممکن توسعه نمیدهیم؛ تنها وحدت تجربی چنین تجربه‌ای را وسعت میبخشیم، بکمک وحدت منظمی که طرح اش توسط فکر تأمین میگردد - فکری که بدین ترتیب هیچ ادعایی برای اینکه اصلی تأسیسی باشد ندارد، بلکه تنها تنسیقی. زیرا مجاز شمردن اینکه چیزی را وضع کنیم، یک چیزی، یک وجود حقیقی، متناظر با آن فکر، این نیست که ادعای گسترش دانش خویش را در باره چیزها توسط مفاهیم متخطی² داریم. چون این وجود تنها در فکر وضع شده است و نه در ذاتش؛ و لذا تنها بمنزله بیان وحدت منظم که قرار است بعنوان قاعده‌ای برای توظیف تجربی استدلال خدمت کند. در رابطه با زمینه این وحدت هیچ نمی‌گوید یا اینکه خصوصیت داخلی آن وجودی که وحدت به آن بمنزله علت بستگی دارد چه میتواند باشد.

لذا مفهوم متخطی، و صرفاً معینی که استدلال جزری بحث در باره خدا به ما میدهد، در ضیق ترین معنایش، خداگرایانه deistic است؛ یعنی، استدلال اعتبار عینی چنین مفهومی را معین نمیکند، بلکه تنها فکر چیزی را میدهد که زمینه بالاترین وحدت واجب همه واقعیت‌های تجربی است. این چیز مورد بحث را نمیتوانیم طور دیگری جز در تناظر با جوهری حقیقی که، در تطابق با قوانین استدلال، علت همه چیزها است، به تفکر بیاوریم. این برآستی، شیوه‌ای است که ما می‌بایست آنرا به تفکر بیاوریم، تا حدی که جهت به تفکر آوردن آن بصورت مشعری خاص جسارت کرده، و دیگر با فکر صرف اصل تنسیقی استدلال قانع نمائیم، و تکمیل همه شروط تفکر را که آنطور سهمگین برای ادراک انسانی عظیم اند کنار میگذاریم. کار دوم، لیکن، با تعقیب آن وحدت منظمی در دانش ما که استدلال برایش لافل هیچ حدی نمیگذارد متعارض است.

بنابراین، موضوع چنین است: اگر یک وجود الهی را فرض میکنیم، برآستی هیچ مفهومی بالکل نه از امکان داخلی هذب اعلی داریم و نه از وجوب وجود داشتن آن؛ اما، از سوی دیگر، در مقامی هستیم که پاسخی قانع کننده به همه آن سؤالاتی که در رابطه با محتمل هستند داده، و برای استدلال بیشترین اقتناع کامل را در رابطه با بالاترین وحدتی که در توظیف تجربی خویش بدنبال آن است تأمین کنیم. اما این واقعیت، که قادر به اقتناع استدلال در رابطه با خود افتراض نیستیم، نشان میدهد که آن علاقه جزری استدلال است، و نه هیچ بصیرتی، که به آن حق میدهد تا از نقطه‌ای که این چنین مافوق حیطة اش قرار دارد آغاز کند؛ و بکوشد، توسط این وسیله، برای تخمین مشعراتش که یک کل کامل را می‌سازند.

ما به تمایزی در نحوه تفکر در باره یک فرض واحد برمیخوریم، تمایزی که تا حدی محیل است، اما دارای اهمیتی عظیم در فلسفه متخطی. میتوان زمینه کافی برای فرض کردن چیزی داشت، در معنایی نسبی (*suppositio relativa*)، و همزمان هیچ حقی برای فرض کردن اش بطور قطع (*suppositio absoluta*).

¹ [Gedankenwesen.]

² [Reading, with the 4th edition, *transcendentalen* for *transcendenten*.]

در مورد یک اصل تنسیقی صرف میبایست این تمایز را در حساب وارد کرد. ما به وجوب اصل معتزفیم، اما هیچ دانشی از منشاء وجوب اش نداریم؛ و با این فرض که زمینه ای اعلی دارد، اینکار را فقط به این خاطر که جامعیت اش را با قطعیت بیشتر به تفکر بیاوریم انجام میدهیم. لذا، بطور مثال، وقتی وجود داشتن وجودی را به تفکر میآوریم که در تناظر با یک فکر صرف است، در واقع با فکری متخطی، هیچ حقی نداریم فرض کنیم که چنین چیزی در ذاتش وجود دارد، زیرا هیچیک از مفاهیمی که بکمک شان قادر میشوم شعری را بطور قطع به تفکر بیاورم برای چنین قصدی کفایت ندارد - شروطی که برای اعتبار عینی مفاهیم ما لازم هستند توسط خود همان فکر کنار گذاشته شده اند. مفاهیم واقعیت، جوهر، علیت، حتی وجوب در وجود داشتن، جدا از کاربرد شان برای ممکن کردن دانش تجربی از یک مشعر، هیچ معنایی بالکل ندارند، که بتوانند در خدمت تعیین یک مشعر قرار بگیرند. بنابراین، آنها میتوانند بکار گرفته شوند برای توضیح امکان چیزها در دنیای حس، اما نه برای توضیح امکان خود عالم. چنین زمینه ای برای توضیح میباید خارج از دنیا باشد، و نتیجتاً نمیتواند شعری شود برای یک تجربه ممکن. با اینهمه، هرچند که نمیتوان چنین وجود غیرقابل فهمی را [بصورت موجود] در ذاتش فرض کرد، اما میتوان آنرا بصورت مشعر یک فکر صرف تصور کرد، بالنسبه دنیای حس. چون اگر بیشترین توظیف تجربی ممکن استدلال ما بنا شده است بر یک فکر (در باره وحدت منظم کامل، که بزودی دقیقتر تعریف خواهیم کرد)، فکری که، گرچه خود هرگز نمیتواند بکفایت در تجربه نشان داده شود، اما هنوز برای اینکه بتوان به بالاترین درجه ممکن وحدت تجربی تقریب کرد بدون جایگزین واجب است، پس نه تنها حق داریم، بلکه مجبور خواهیم شد به واقعیت بخشیدن به این فکر، یعنی، وضع کردن شعری واقعی برایش. اما میتوانیم آنرا تنها بشکل چیزی که بهیچوجه نمیشناسیم وضع کنیم، و به آن، بعنوان زمینه ای برای آن وحدت منظم، چنان خصوصیات را، در رابطه با این وحدت، نسبت دهیم که با مفاهیمی که توسط ادراک در حیطه تجربی بکار میروند مشابهت داشته باشند. نتیجتاً، در تشابه با واقعیتها در دنیا، وجودی را به تفکر میآوریم که همه اینها را با بالاترین هذب دارد؛ و چون این فکر فقط به استدلال ما بستگی دارد، میتوانیم این وجود را بعنوان سبب قائم بذات به تفکر بیاوریم، که از طریق افکار بیشترین هماهنگی و وحدت، علت عالم است. لذا میتوانیم همه شروطی را که بتوانند فکر را محدود کنند حذف کنیم، تنها به این خاطر که، با حمایت چنین زمینه جذری، وحدت منظم تشعب در عالم را ممکن نماییم، و توسط آن بیشترین توظیف تجربی ممکن استدلال را. اینرا با انابه همه اتصالات به این شکل که گویا آنها فرامین استدلالی اعلی بودند انجام میدهیم، که برایش استدلال ما چیزی جز رونوشتی خفیف نیست. سپس میرویم بسوی به تفکر آوردن این وجود اعلی منحصرأ توسط مفاهیمی که، بدرستی، تنها قابل تنفیذ در دنیای حس هستند. اما چون هیچ استفاده ای از آن فرض متخطی جز بشکل نسبی نمیکیم، یعنی، دادن زیرلایه بیشترین وحدت ممکن تجربه، کاملاً حق داریم برای به تفکر آوردن وجودی که جدا از دنیای حس میدانیم، از طریق خصوصیات که منحصرأ به آن دنیا متعلقند. چون نه بدنبال این هستیم، و نه حق رفتن بدنبال این را داریم که، این مشعر فکر خویش را مطابق آنچه که در ذاتش هست بشناسیم. هیچ مفهومی برای چنین کاری وجود ندارد؛ حتی مفاهیم واقعیت، جوهر، علیت، و بالاتر، حتی مفهوم وجوب در وجود داشتن، همه معنا را از دست داده، و عناوینی میشوند توخالی برای مفاهیم [ممکن]، خود تماماً بدون محتوا، و وقتی که بدین شکل با آنها خارج از عرصه حس ها خطر میکنیم. ما برای خود صرفاً رابطه یک وجود، در ذات خود برایمان کاملاً ناشناخته، را با بیشترین وحدت منظم ممکن عالم به تفکر میآوریم، فقط بخاطر استفاده از آن بصورت طرحی برای اصل تنسیقی بیشترین توظیف تجربی ممکن استدلال خویش.

اگر منظورمان مشعر متخطی فکر ما باشد، آشکار است که دیگر نمیتوانیم، از حیث مفاهیم واقعیت، جوهر، علیت، و غیره، واقعیت آنرا در ذاتش پیش فرض کنیم، زیرا این مفاهیم کمترین کاربردی در مورد هر آنچه که بالکل از دنیای حس جدا باشد ندارند. فرضی که استدلال از یک وجود اعلی میسازد، بعنوان بالاترین علت، بنابراین تنها نسبی است؛ ساخته شده است منحصرأ بخاطر وحدت منظم در دنیای حس، و صرفاً چیزی است در فکر *idea*، که از آن، آنطور که در ذاتش میتواند باشد، هیچ مفهومی نداریم. این روشن میکند که چرا، در رابطه با آنچه که بصورت موجود به حس ها داده شده اند، به فکر یک وجود ازلی ذاتاً واجب نیاز داریم، و هنوز هرگز نمیتوانیم کوچکترین مفهومی از آن یا از وجوب مطلقش بسازیم.

حال در موقعیتی هستیم که تصویری روشن از حاصل کل تجادل متخطی داشته، و بدقت قصد نهایی از افکار استدلال بحت را تعریف کنیم، که تنها بدلیل غفلت و اسائه فهم است که تجادلی میگردد. استدلال بحت در واقع با چیزی جز خود مشغول نیست. هیچ مشغولیت دیگری نمیتواند داشته باشد. چون آنچه که به آن داده میشود مبتنی نیست بر مشعراتی که میبایست به وحدت مفهوم تجربی آورده شوند، بلکه در آن شکلهایی از دانش عرضه شده توسط ادراک که نیاز دارند تا به وحدت مفهوم استدلال آورده شوند - یعنی، به وحدت اتصال در متابعت از یک اصل. وحدت استدلال وحدت نظام است؛ و این وحدت منظم بطور عینی بمنزله اصلی که تنفیذ استدلال را به مشعرات گسترش میدهد خدمت نمیکند، بلکه بطور غیرعینی بصورت حکمتی که تنفیذ خویش را به کل دانش تجربی از مشعرات میگستراند. با اینهمه، چون اتصال منظمی که استدلال میتواند به توظیف تجربی ادراک بدهد نه تنها وسعت آنرا بیشتر کرده؛ بلکه همچنین صحت اش را تضمین میکند، اصل چنین وحدت منظمی تا این حد عینی هم هست، اما بشکلی نامعین (*principium vagum*). اصلی تأسیسی نیست که ما را قادر به تعیین چیزی در رابطه با مشعر مستقیم اش کند، بلکه تنها اصلی و حکمتی صرفاً تنسیقی، برای پیشبرد و تقویت توظیف تجربی استدلال الی نامتناهی (*in infinitum*) (بطور نامعین) - هرگز به هیچ شکلی بر خلاف قوانین توظیف تجربی خود قدم برنمیدارد، و هنوز همزمان راههای جدید را که در حیطه صلاحیت ادراک نیستند میگذارد.

اما استدلال نمیتواند بشکلی دیگر این وحدت منظم را در تفکر بیاورد مگر از راه دادن شعری به فکر این وحدت؛ و چون تجربه هرگز قادر نیست نمونه ای برای وحدت منظم کامل بدهد، آن شعری که میباید به فکر نسبت بدهیم چیزی نیست که تجربه هرگز بتواند تأمین کند. این مشعر، آنطور که توسط استدلال پذیرفته میشود (*ens rationis ratiocinatae*)، یک فکر

صرف است؛ چیزی که در ذات خویش مطلقاً واقعی باشد فرض نمیشود، بلکه مسلم فرض میشود تنها بطور مریب (چون نمیتوان توسط هیچیک از مفاهیم ادراک به آن رسید) تا بتوان کل اتصال چیزهای دنیای حس را چنان دید که گویا آنها اساس خویش را در چنین وجودی داشتند. از چنین کاری، قصد ما تنها تضمین آن وحدت منظمی میباشد که برای استدلال بدون جایگزین است، و همزمان که از هر راهی دانش تجربی قابل حصول توسط ادراک را پیش میبرد هرگز نمیتواند برای منع یا مبهم کردن اش مداخله کند.

معنای این فکر را بد خواهیم فهمید اگر که آنرا معادل تصدیق یا حتی افتراض چیزی واقعی بگیریم، که جهت انتساب اساس ترتیب منظم دنیا بتوان به آن رجوع کرد. برعکس، آنچه که این اساس بی اعتنا به مفاهیم ما، میتواند در ساختار داخلش باشد برابمان کاملاً نامعین باقی میماند؛ فکر صرفاً وضع شده است تا مرصدی باشد که تنها از آن بتواند آن وحدتی، که اینطور برای استدلال اساسی است و برای ادراک مفید، توسعه بیشتر یابد. بطور خلاصه، این چیز منطقی، منحصراً طرح آن اصل تنسیقی است که توسط اش استدلال، تا جایی که بتواند، وحدت منظم را در کل عرصه تجربه میگستراند.

اولین مشعر برای چنین فکری خود "من" است، صرفاً بعنوان طبیعت متفکر یا ضمیر soul. اگر بخواهیم خصوصیتی را که یک وجود متفکر در ذاتش از آن بهره مند است بدانیم، میبایست تجربه را استنتاج کنیم. چون حتی یکی از مقولات را نمیتوان در مورد این مشعر بکار برد، مگر اینکه طرح آن مقوله در بدیهه حسی داده شده باشد. اما هرگز از طریق آن به وحدت منظم برای همه مظاهر حس داخلی نمیرسیم. بنابراین، بجای، مفهوم تجربی (چیزیکه ضمیر واقعاً هست)، که نمیتواند کمک چندانی به ما بکند، استدلال مفهوم وحدت تجربی کل تفکر را میگیرد؛ و با به تفکر آوردن این وحدت بشکل نامشروط و جزئی، از آن، مفهومی از استدلال را شکل میدهد، یعنی، فکر جوهری بسیط، را که ضمن بلا تغییر بودن در ذاتش (از نظر شخصی متمائل)، همراه میشود با چیزهای واقعی دیگر در بیرون خود؛ در یک کلام، فکر یک ذکاء بسیط قائم بذات the idea of a simple self-subsisting intelligence. با اینحال در اینکار بدنال چیزی جز اصول وحدت منظم در توضیح مظاهر ضمیر نیست. تلاش میکند برای ارائه همه تعینات بدان صورت که در فاکری واحد موجودند، همه قوا، که تا حد امکان، از یک قدرت بنیادی واحد مشتق اند، کل تغییر که به وضعیتهای یک وجود دائمی واحد تعلق دارد، و همه مظاهر در مکان که کاملاً متفاوت اند با نقشهای تفکر. بسیط بودن و دیگر خصوصیات جوهر قرار است که فقط طرح این اصل تنسیقی باشند، و بعنوان زمینه واقعی خصایل ضمیر پیش فرض میشوند. چون اینها میتوانند بر پایه های بکلی متفاوتی بنا شده باشند، که از آنها نمیتوانیم هیچ بدانیم. ضمیر در ذاتش نمیتواند توسط این مسندات مفروض شناخته شود، حتی اگر آنها را در رابطه با آن کاملاً معتبر بدانیم. چون آنها فکری صرف را تشکیل میدهند که نمیتواند عملاً ارائه شود. چیزی جز فایده نمیتواند از آن فکر علم النفسی که اینچنین فهمیده میشود حاصل گردد، اگر تنها توجه کنیم که چیزی بیشتر از یک فکر محسوب نمیشود، و اینکه بدین لحاظ تنها در تناسب با توظیف منظم استدلال در تعیین مظاهر ضمیر ما اعتبار دارد. چون هیچیک از قوانین تجربی مظاهر جسمی، که بالکل از نوعی دیگرند، در توضیح آنچه که منحصراً به حس داخلی تعلق دارد، دخالت نخواهند کرد. هیچ فرضیاتی بی پایه ای در باب تولید، انقراض، و احیاء مجدد ضمیرها مجاز نخواهند بود. برداشت از این مشعر حس داخلی لذا کاملاً بحت نگهداشته شده و با دخالت دادن خصوصیات ناهمگون آشفته نخواهد شد. بعلاوه، تفحصات استدلال جهت خواهند گرفت بسمت کاهش زمینه های توضیح در این عرصه، تا حد ممکن، به اصلی واحد. تمام اینها از طریق چنین طرحی، با این دید که گویا وجودی واقعی است، به بهترین شکل حاصل میشوند؛ در حقیقت بهیچ شکل دیگری قابل حصول نیست. فکر علم النفسی بر چیزی جز طرح یک مفهوم تنسیقی دلالت ندارد. چون اگر قرار بود برسیم که آیا ضمیر در ذاتش دارای طبیعت غیرمادی است، آن سؤال هیچ معنایی پیدا نمیکرد. در بکارگیری چنین مفهومی نه تنها از طبیعت جسمانی چشم میپوشیم، بلکه از طبیعت بطور عام، یعنی، از همه مسندات هر تجربه ممکن، و در نتیجه از همه شروط لازم برای به تفکر آوردن مشعری برای چنین مفهومی؛ با اینحال تنها در رابطه با یک مشعر است که میتوان گفت آن مفهوم معنایی دارد.

دومین فکر تنسیقی استدلال صرفاً حزری، مفهوم دنیا بطور عام the world in general است. چون طبیعت، بواقع تنها مشعر داده شده است که در رابطه با آن استدلال نیاز به اصول تنسیقی پیدا میکند. این طبیعت دوگانه است، یا متفکر یا جسمی. برای به تفکر آوردن دومی، تا جاییکه به امکان داخلی اش مربوط است، یعنی، تعیین کاربرد مقولات در مورد اش، احتیاج به هیچ فکری idea نداریم، یعنی هیچ منابی که از تجربه تخطی کند. در واقع، حتی هیچ فکری در این رابطه ممکن نیست، زیرا در مورد طبیعت جسمانی منحصراً توسط بدیهه حسی هدایت میشویم. وضعیت با مورد مفهوم بنیادی علم النفسی ("من") متفاوت است، که بطور پیشاتجربی حاوی نوعی قالب برای تفکر میباشد، یعنی، وحدت تفکر. آنجا بنابراین برای استدلال بحت چیزی باقی نمیماند مگر طبیعت بطور عام، و اکمال شروط در طبیعت در تطابق با یک اصل. تمامیت مطلق زنجیره های این شروط، در اشتقاق اعضایشان، فکری است که هرگز نمیتواند بطور کامل در توظیف تجربی استدلال تحقق یابد، اما هنوز بعنوان قاعده ای که میگوید چگونه میبایست با چنین زنجیره هایی برخورد کنیم خدمت میکند، یعنی، در توضیح مظاهر، در ترتیب چه انکفائی و چه پیشرونده شان، میبایست با زنجیره انطور برخورد کنیم که گویا به ذات نامتناهی است، یعنی، که گویا در نامعینی پیش میروند. از سوی دیگر، هنگامیکه استدلال خود بعنوان علت تعیین کننده بحساب آورده میشود، مانند [حیطه] آزادی، یعنی، در مورد اصول عملی، میبایست چنان پیش برویم که گویا در مقابل خود یک مشعر داریم، نه از حس ها، بلکه از ادراک بحت. در این حیطه عملی، دیگر شروط در زنجیره مظاهر قرار ندارند؛ آنها میتوانند خارج زنجیره جای داده شوند، و زنجیره وضعیتهای آنها میتواند چنین دیده شود که گویا شروعی مطلق دارد، از طریق علتی قابل فهم. همه اینها نشان میدهد که افکار تکوینی چیزی جز اصول تنسیقی نبوده، از وضع کردن یک تمامیت

واقعی، بسایق اصول تأسیسی، برای چنین زنجیره‌هایی بسیار فاصله دارند. بررسی مفصلتر این موضوع را میتوان در فصل مربوط به مناقضت استدلال بحث یافت.

فکر سوم استدلال بحث، که حاوی فرضی صرفاً نسبی برای وجودی است که علت کافی و انحصاری زنجیره‌های تکوینی میباشد، فکر خدا *idea of God* است. ما کوچکترین پایه‌ای برای فرض کردن مشعر این فکر بشکل مطلق (فرض کردن در ذاتش) نداریم؛ چون چه چیزی ما را قادر میکند که وجودی با بالاترین هذب و مطلقاً واجب بموجب خود طبیعتش را، صرفاً بر پایه مفهومی، تصدیق کرده و یا به آن معتقد باشیم، یا اگر چنین میکردیم چگونه میتوانستیم عمل خود را توجیه کنیم؟ تنها از راه نسبت اش با دنیا است که میتوانیم وجود این فرض را مستقر کنیم؛ و آنگاه آشکار میشود که فکر چنین وجودی، مانند همه افکار حزری، تنها بدنبال بیان فرمان استدلال است، که هر اتصالی در دنیا در تطابق با اصول یک وحدت منظم دیده شود - که گویا همه چنین اتصالاتی منشاء خود را در یک وجود واحد تماماً شامل داشتند، در مقام علت اعلی و مکی از هر جهت. بنابراین آشکار است که استدلال در اینجا هدفی جز تجویز قاعده قالبی خویش برای گسترش توظیف تجربی خود ندارد، و نه هیچ گسترشی ورای حدود توظیف تجربی. نتیجتاً آشکار است که این فکر، بهیچ شکل مخفیانه‌ای، شامل هیچ اصلی نیست که، در تنفیذش در مورد تجربه ممکن، ادعای تأسیسی بودن در خصلت داشته باشد.

این بالاترین وحدت قالبی، که منحصرأ مبتنی بر مفاهیم استدلال میباشد، وحدت هدفمند *purposive*¹ چیزها است. علاقه حزری استدلال واجب میکند که کل نظم در دنیا چنین دیده شود که گویا بر طبق هدف² یک استدلال اعلی بوجود آمده است. چنین اصلی برای استدلال ما، هنگامیکه در عرصه تجربه بکار برده میشود، افقی کاملاً جدید را میگشاید که چگونه چیزها در دنیا میتوانند بر طبق قوانین علم الغایی *teleological*³ متصل گردند، و از این راه آنرا قادر میکند به نیل به بیشترین وحدت منظم شان. فرض یک ذکاء اعلی، بعنوان علت منحصر بفرد عالم، هر چند فقط در فکر، همواره میتواند به استدلال فایده برساند لیکن نه هرگز ضرر. لذا اگر، در مطالعه شکل کره زمین (که کروی اما تا حدی پهن است)،^a کوه‌ها، دریاها، و غیره، فرض کنیم که محصول اهداف عاقلانه از سوی خالق دنیا هستند، آنگاه قادر میگردیم که از این راه کشفیاتی انجام بدهیم. و در صورتیکه خود را به استفاده‌ای صرفاً تنسیقی از این اصل محدود کنیم، حتی خطا هم نمیتواند به ما صدمه‌ای جدی وارد کند. زیرا بدترین چیزی که میتواند اتفاق بیافتد این است که در جاییکه توقع یک اتصال علم الغایی (*nexus finalis*) را داشتیم، تنها اتصالی فیزیکی یا مکانیکی (*nexus effectivus*) بیابیم. در چنین موردی، صرفاً در یافتن وحدت اضافی ناموفق میشویم؛ آن وحدتی را که استدلال در توظیف تجربی خویش بر آن تکیه میکند از بین نمیبریم. اما شکستی از این نوع نمیتواند بر خود قانون علم الغایی، در معنای عام اش، تأثیری بگذارد. زیرا گرچه یک کالبد شناس میتواند متهم به خطا شود وقتیکه به عضوی از جسم یک حیوان غایتی⁴ را نسبت میدهد که بروشنی نشان داده میشود که چنین نیست، با اینحال کاملاً ناممکن است که در هیچ مورد معینی ثابت شود که یک آرایش در طبیعت، هر چه که باشد، بالکل در خدمت هیچ غایتی نیست. در نتیجه، علم وظائف الاعضاء طبی *medical physiology* دانش بسیار محدود تجربی خود را در باره غایاتی که نحوه مفصل بندی یک جسم حیوان در خدمت آن هستند گسترش میدهد، از راه توسل به اصلی که تنها باعث آن استدلال بحث بوده است؛ و این اصل را تا آنجا پیش میبرد که با اعتماد بنفس، و با توافق عام، فرض کند که هر چیزی در یک حیوان کاربرد خود را داشته، و در خدمت هدفی مفید است. اگر این فرض بصورت تأسیسی گرفته شود از آنچه که مشاهدات قادر به تأیید اش میباشد بسیار فراتر میرود؛ و لذا میبایست نتیجه بگیریم که چیزی بیش از یک اصل تنسیقی استدلال نیست، برای کمک به ما در تضمین بالاترین وحدت منظم ممکن، توسط فکر علیت هدفمند *purposive causality* علت اعلی دنیا - که گویا این وجود، در مقام ذکاء اعلی، که در تطابق با یک هدف عاقلانه اعلی عمل میکند، علت همه چیز بود.

اما، هرگاه، ما از این تحدید آن فکر به استفاده‌ای صرفاً تنسیقی، غافل بشویم، استدلال به مسیرهای اشتباه رانده میشود. چون آنگاه زمینه تجربه را، که فقط آنها قادرند حاوی علائم راهنمای مسیر صحیح اش باشند، ترک کرده و ورای آن خطر میکند به نواحی غیرقابل فهم و دست نیافتنی، به ارتفاعات سرگیجه‌آوری که در آنها خود را بالکل از همه اقدامات ممکن همخوان با تجربه جدا میباید.

^a فایده ناشی از کروی بودن زمین بخوبی شناخته شده است. اما تعداد کمی این را میدانند که تنها پهن شدگی کروی آن است که از اینکه برآمدگیهای قاره‌ای، یا حتی تپه‌های کوچکتری که در اثر زلزله بالا رانده شده‌اند، دائماً، و واقعاً قابل ملاحظه در فاصله زمانی نسبتاً کوتاه، در موقعیت محور زمین تغییر ایجاد کنند، مانع بعمل می‌آورد. برآمدگی کره زمین در استوا چنان کوه عظیمی را میسازد که قوه رانش همه کوه‌های دیگر باهم نیز هرگز نمیتواند تأثیر قابل مشاهده‌ای بر تغییر موقع محور زمین داشته باشند. و بعلاوه، این ترتیب چنان عاقلانه است که، ما هیچ تردیدی برای توضیح آن بر مبنای تعادل در توده سیال پیشین زمین نمیکنیم. [پایان زیر نویس a]

¹ [zweckmässige .]

² [Absicht .]

³ [teleologischen .]

⁴ [Zweck .]

اولین خطایی که در استفاده از فکر یک وجود اعلی به شیوه ای متضاد با طبیعت یک فکر پیدا میشود، یعنی، تأسیسی، و نه تنها تنسیقی، خطای دلیل جیون *ignava ratio* است.^a میتوانیم هر اصلی را که وادارمان کند تا تخصص خویش را در طبیعت، در هر موضوعی، مطلقاً کامل بحساب آورده، استدلال را آماده سازد برای دست کشیدن از تفحصات بیشتر، که گویا در وظیفه ای که برای خود معین کرده بود تماماً به موفقیت رسیده است، چنین بنامیم. لذا فکر علم النفسی، هنگامیکه بصورت اصلی تنسیقی جهت توضیح مظاهر ضمیر ما، و از این طریق جهت توسیع دانش ما در مورد نفس و رای حدود تجربه (وضعیتش پس از مرگ) بکار گرفته میشود، بر راستی وظیفه استدلال را تسهیل مینماید؛ اما در استفاده ما از استدلال برای برخورد با طبیعت تحت راهنمایی تجربیاتمان دخالت کرده و آنرا خراب میکند. روحگرایی جزئی وحدت پایدار و بلا تغییر یک شخص را در خلال هر تغییر وضعیتی، توسط وحدت جوهر متفکر توضیح میدهد، که او از آن، آنطور که معتقد است، ادراک حسی بلاواسطه در "من" دارد؛ یا علاقه ای را که ما به آنچه که تنها پس از مرگمان اتفاق میافتد داریم، توسط آگاهی ما از طبیعت غیرمادی عامل متفکر، توضیح میدهد؛ و قس علی هذا. بدین ترتیب او از همه تفحصات تجربی برای علت این مظاهر داخلی، هرگاه که قرار باشد آن علت در زمینه های مادی توضیح یافت گردد، معاف میگردد؛ و با خیال راحت، گرچه با قربانی کردن کل بصیرت حقیقی، با اتکاء به اعتبار ساختگی استدلالی خاصی، ادعای داشتن حق برای ندیده گرفتن آن منابعی از دانش را میکند که ملازم تجربه اند. این عواقب زیان آور در برخورد جزئی با فکر ما از یک ذکاء اعلی، و در نظام الهیاتی طبیعت (مادی - الهی) که به خطا بر آن بنا شده است، حتی بیشتر آشکار میشوند. چون در این عرصه از تفحص، اگر بجای جستجو برای علل در قوانین جامع مکانیسم مادی، مستقیماً به فرمان جستجو نشدنی عقل اعلی توسل بجوییم، آنگاه همه آن غایباتی که در طبیعت به نمایش گذاشته شده اند، همراه با تعداد زیادی از غایبات که از طرف ما به طبیعت نسبت داده میشوند، کار تحقیق ما را برای علل بسیار ساده کرده، و قادرمان میسازند که کار استدلال را کامل شده بحساب بیاوریم، در حالیکه، بواقع، ما فقط از توظیف اش معاف شده ایم - توظیفی که برای هدایت وابسته است تماماً بر نظم طبیعت و زنجیره های تغییراتش، در تطابق با قوانین جامعی که آنها بوجود آمده اند تا بنمایانند.¹ این خطا میتواند اجتناب شود، اگر که از دید علم الغایت نه صرفاً بخشهایی از طبیعت، مانند توزیع خشکی، ساختار آن، وضع طبیعی و جای کوه ها، یا فقط سازمان دنیای گیاهی و جانوری، بلکه این وحدت منظم طبیعت را کاملاً جامع *universal* کنیم، در رابطه با فکر یک ذکاء اعلی. چون آنگاه ما طبیعت را مبتنی بر یک هدفمندی مورد توجه قرار داه ایم، در تطابق با قوانین جامع، که از آنها هیچ ترتیب خاصی معاف نیست، هر چقدر هم تشخیص اش در هر مورد داده شده سخت باشد. آنگاه ما یک اصل تنسیقی برای وحدت منظم اتصال علم الغایی خواهیم داشت - اتصالی که، اما، از پیش معین نمیکنیم. آنچه که به خود میتوانیم اجازه انجامش را بدهیم تعقیب اتصال فیزیکی - مکانیکی است در تطابق با قوانین جامع، به امید کشف آنچه که اتصال علم الغایی بواقع هست. تنها از این راه است که اصل وحدت هدفمند میتواند همواره برای گسترش توظیف استدلال در رابطه با تجربه یاری برساند، بدون اینکه هرگز برایش زیان آور باشد.

دلیل منحرف *perversa ratio*، خطای دوم ناشی از اسائه فهم اصل فوق الذکر وحدت منظم است (*νῆστερον πρότερον*). فکر وحدت منظم میبایست تنها بصورت یک اصل تنسیقی برای هدایت ما جهت جستجوی چنین وحدتی در اتصال چیزها، در تطابق با قوانین جامع طبیعت، مورد استفاده قرار بگیرد؛ و در نتیجه میباید بدانیم که به اكمال در توظیف آن اصل تنها به تناسبی که قادر به تحقق چنین وحدتی بشیوه تجربی گشته ایم تقریب کرده ایم - اکمالی که البته هرگز نائل شدنی نیست. در عوض مسیر معکوس اتخاذ شده است. واقعیت یک اصل وحدت هدفمند نه تنها پیش فرض بلکه منجمس گردیده است؛ و چون اصل یک ذکاء اعلی در ذات خویش تماماً و رای قوای فهم ما قرار دارد، میرویم بسوی تعیین آن بشیوه شبه انسانی *anthropomorphic*، و بدین ترتیب تحمیل غایت بر طبیعت، با زور و خودکامگی، بجای کار عاقلانه تر جستجوی آنها از راه تفحصات مادی. و بدین نحو علم الغایت، که منظور از آن صرفاً کمک به ما جهت تکمیل وحدت طبیعت در تطابق با قوانین جامع است، نه تنها متمایل میگردد به الغاء چنین وحدتی، بلکه به ممانعت استدلال از اجرای هدف مورد ادعای خود نیز، که عبارت است از اثبات وجود داشتن علتی با ذکاء اعلی، در تطابق با این قوانین،² از طبیعت. زیرا اگر کاملترین هدفمندی نتواند بطور پیشاتجربی در طبیعت پیش فرض شود، یعنی، متعلق به جوهر اش، چگونه میتوان از ما خواست که به جستجوی برویم، و خلال همه درجاتش تقریب کنیم به هذب اعلی برای یک خالق همه چیز، هذبی که، بشکل مطلقاً واجب، میبایست بطور پیشاتجربی قابل دانستن باشد؟ اصل تنسیقی میگوید که وحدت منظم بعنوان وحدتی در طبیعت، که صرفاً به تجریب شناخته نشده بلکه بطور پیشاتجربی پیش فرض میگردد (هرچند بصورتی نامعین)، بی تردید پیش فرض شود، و نتیجتاً بعنوان پی آمد جوهر چیزها. اما اگر، با یک وجود هدفمند اعلی بعنوان زمینه همه چیز شروع کنیم، آنگاه وحدت طبیعت بر راستی تسلیم میشود، بصورت چیزی کاملاً بیگانه و اتفاقی برای طبیعت چیزها، و ناتوان از شناخته شدن از طریق قوانین جامع خودش. آنگاه دوری باطل آغاز میگردد؛ دقیقاً همان مطلبی را مسلم میگیریم که خود اساساً مورد مناقشه است.

^a این لقبی بود که اهل تجادل دوران باستان به یک حجت سفسطه آمیز میدادند؛ که چنین میگفت: اگر سرنوشت تو این باشد که از این بیماری نجات پیدا کنی، به سلامت باز خواهی گشت، چه به طبیب مراجعه بکنی و چه نکنی. سیسرو Cicero میگفت که این شیوه از حجت چنین نامیده شد، به این دلیل که، اگر در پی اش برویم، آنگاه استدلال تماماً در زندگی بلا استفاده میشود. به همین علت این نام را برای حجت سفسطه گرانه استدلال هم انتخاب میکنم. [پایان زیر نویس a]

¹ [nach ihren inneren und allgemeinen Gesetzen.]

² [Reading, with Wille, nach diesen for nach diesem.]

گرفتن اصل تنسیقی وحدت منظم طبیعت بمنزله اصلی تأسیسی، و متجسم کردن، و پیش فرض نمودن، آنچه که، صرفاً در فکر، بعنوان زمینه توظیف بدون تناقض استدلال خدمت میکند، بمنزله یک علت، فقط گنج کردن استدلال است. تفحص طبیعت مسیر مستقل خود را در پیش میگیرد، با تمرکز بر سلسله علل طبیعی در تطابق با قوانین جامع شان. در واقع، با چنین کاری، در تطابق با فکر یک خالق برای عالم پیش می‌رود، اما نه به این خاطر که از آنجا آن هدفمندی را که خود همواره مترصد اش است استنتاج کند، بلکه به این خاطر که دانش درباره وجود داشتن چنین خالق را از این هدفمندی بگیرد. و با جستجوی این هدفمندی در جوهر چیزها در طبیعت، و تا حد امکان در جوهر چیزها بطور عام، در پی شناخت وجود داشتن این وجود اعلی بمنزله مطلقاً واجب است. چه این تلاش دوم موفق بشود چه نشود، آن فکر همیشه ذاتاً صحیح باقی مانده، و در بکار بردن اش تأیید می‌گردد، بشرطیکه محدود شود به شروط یک اصل صرفاً تنسیقی.

وحدت کامل هدفمند آنچه را که، به معنای مطلق، هذب است، تشکیل میدهد. اگر این وحدت را در جوهر چیزهایی که می‌روند تمامی مشعر تجربه را بسازند نیابیم، یعنی، مشعر کل دانش بطور عینی معتبر ما، و لذا آنرا در قوانین واجب و جامع طبیعت پیدا نکنیم، چگونه میتوانیم ادعای استنتاج فکر هذبی مطلقاً واجب و اعلی را برای یک وجود ازلی، بعنوان منشاء علیت، مستقیماً از این وحدت داشته باشیم؟ بیشترین وحدت منظم ممکن، و لذا وحدت هدفمند نیز، مدرسه ممارست است برای استفاده استدلال، و در واقع دقیقاً همان شالوده امکان بیشترین توظیف ممکن اش. فکر چنین وحدتی، بنابراین، لاینفک متصل است به دقیقاً همان طبیعت استدلال ما. خود همین فکر به آن دلیل برای ما تقنینی است؛ و نتیجتاً بسیار طبیعی است که یک استدلال تقنینی متناظر را اتخاذ کنیم (*intellectus archetypus*)، که از آن، بعنوان مشعر استدلال ما، قرار است کل وحدت منظم طبیعت مشتق گردد.

در بحث مربوط به مناقضت استدلال بحث گفتیم که سوالات مطرح شده توسط استدلال بحث میبایست در همه موارد پاسخی را بپذیرند، و اینکه در رابطه با آنها بهانه کردن محدودیتهای دانش ما مجاز نیست (بهانه ای که در خیلی از سوالات مربوط به طبیعت همانقدر اجتناب ناپذیر است که وارد). چون در اینجا در رابطه با طبیعت چیزها سؤال نمیکیم، بلکه تنها آنچه سوالاتی که از خود طبیعت استدلال نشأت میگیرند، و مربوطند منحصرأ به ساختار داخلی خود آن. حال در موقعیتی هستیم که آن گفته را تأیید کنیم - که در نگاه اول شاید عجولانه بنظر آمده باشد - مادامیکه به آن دو سوالی مربوط میشود که استدلال بحث به آنها بیش از همه دیگر علاقه دارد؛ و بدین ترتیب بالاخره بحث خویش در باره تجادل استدلال بحث را کامل کنیم.

اگر، در رابطه با یک الهیات متخطی،^a اولاً بپرسیم، آیا چیزی جدا از دنیا وجود دارد، که حاوی زمینه نظم دنیا و اتصالش در تطابق با قوانین جامع باشد، پاسخ این است که بدون شک وجود دارد. زیرا دنیا حاصل جمعی است از مظاهر؛ و بنابراین میباید زمینه ای متخطی برای مظاهر وجود داشته باشد، یعنی، زمینه ای که تنها توسط ادراک بحث قابل تفکر است. ثانیاً اگر سؤال این باشد که آیا این وجود جوهر است، دارای بیشترین واقعیت، واجب، و غیره، پاسخ میدهم که این سؤال بکلی فاقد معنا است. چون همه مقولاتی که از طریق شان میتوانیم مبادرت به شکل دادن مفهومی از چنین مشعری کنیم، تنها اجازه توظیف تجربی را میدهند، و هنگامیکه در مورد مشعرات تجربه ممکن، یعنی، دنیای حس، بکار گرفته نمیشوند بالکل دارای هیچ معنایی نیستند. بیرون از این عرصه آنها تنها القاب مفاهیم هستند، که میتوانیم داشته باشیم، اما از طریق آنها [توسط خودشان به تنهایی] هیچ چیزی را نمیتوانیم درک کنیم. ثالثاً اگر، سؤال این باشد که، آیا نمیتوانیم این وجود را، که جدا از دنیا است، لاقلاً در تناظر قابل قیاس با مشعرات تجربه به تفکر بیاوریم، پاسخ این است: مطمئناً، اما تنها بصورت مشعر در فکر *idea* و نه در واقعیت، یعنی، تنها بعنوان زیر لایه ای، برایمان ناشناخته، برای وحدت منظم، نظم، و هدفمندی ترتیب دنیا - فکری که استدلال مجبور به شکل دادن اش بعنوان اصل تنسیقی تفحص خویش در باره طبیعت است. حتی، بیشتر، میتوانیم آزادانه، بدون دچار کردن خود به سرزنش، در این فکر بعضی عقاید شبه انسانی *anthropomorphisms* را که برای ظرفیت تنسیقی آن اصل مفید اند بپذیریم. چون آن همواره تنها یک فکر است، که به وجودی جدا از دنیا مستقیماً مربوط نیست، بلکه به اصل تنسیقی وحدت منظم دنیا، و تنها توسط طرحی برای این وحدت، یعنی، از طریق طرح یک ذکاء اعلی که، در انشاء دنیا، در تطابق با اهداف عاقلانه عمل میکند. این زمینه ازلی وحدت دنیا در ذاتش چه میتواند باشد، نباید گفت که از این راه معین شده است، بلکه تنها اینکه چگونه میباید از آن استفاده کرد، و بعبارت دقیقتر از فکر اش، در رابطه با توظیف منظم استدلال در مورد چیزهای دنیا.

اما باز هم میتوان پرسید: آیا میتوانیم، بر چنین اساسی، خالق عاقل و قادر متعال برای دنیا فرض کنیم؟ بدون شک میتوانیم؛ و نه تنها میتوانیم، بلکه میبایست، چنین کنیم. اما در انصورت آیا ما دانش خود را و رای عرصه تجربه ممکن نگسترانیده ایم؟ بهیچوجه، تمام آنچه که انجام داده ایم فقط پیش فرض یک چیز است، یک مشعر صرفاً متخطی، که از آن، انطور که در ذاتش است، هیچ مفهومی بالکل نداریم. تنها در رابطه با مرتب کردن منظم و هدفمند دنیا است، که این وجود ناشناخته را در تناظر قابل قیاس با یک ذکاء (یک مفهوم تجربی) به تفکر آورده ایم؛ یعنی، به آن، در رابطه با غایت و هذبی که قرار است مبتنی بر آن باشند، فقط آن خصوصیتی را بخشیده ایم که، در تطابق با شروط استدلال ما، میتوانند

^a بعد از آنچه که بیشتر در باره فکر علم النفسی و رسالت شایسته اش، بعنوان اصلی برای توظیف صرفاً تنسیقی استدلال گفته ام، دیگر وقت زیادی را صرف توهم متخطی که وحدت منظم همه متشعب بودن حس داخلی توسط آن متجسم میشود نمیکم. روش کار بسیار شبیه است به آنچه که در نقد ما در مورد کمال الهیاتی *theological ideal* گفته میشود. [پایان زیر نویس a]

حاوی زمینه چنین وحدت منظمی باشند. این فکر بنابراین تنها از نظر توظیف استدلال ما در رابطه با دنیا اعتبار دارد. اگر برای آن اعتباری مطلق و عینی قائل میشدیم، آنگاه فراموش کرده بودیم که آنچه به تفکر میآوریم وجودی است تنها در فکر؛ و لذا با شروع از زمینه ای که از راه مشاهده دنیا قابل تعیین نیست، دیگر نمیتوانیم در موقعیتی باشیم که آن اصل را بنحوی شایسته برای توظیف تجربی استدلال بکار بندیم.

اما، هنوز میتوان پرسید، که آیا میتوانیم هیچ استفاده ای اینچنینی از آن مفهوم و از پیش فرض یک وجود اعلی در تأمل عقلانی دنیا داشته باشیم؟ آری، دقیقاً برای همین منظور است که استدلال به این فکر توسل جسته. اما آیا میتوانیم برویم بسمت اینکه ترتیبات بظاهر هدفمند را اهداف بحساب بیاوریم،¹ و بدین شکل آنها را از اراده الهی مشتق کنیم، هر چند، البته، بواسطه از طریق بعضی وسایط خاص طبیعی، که خود برای پیشبرد آن اراده الهی ایجاد شده اند؟ آری، برآستی میتوانیم چنین کنیم؟ اما تنها بشرطیکه علی السویه بدانیم که گفته شود عقل الهی همه چیز را در تطابق با غایبات اعلی خویش آراست، یا اینکه فکر عقل اعلی اصلی است تنسیقی در تخصص طبیعت و اصلی برای وحدت منظم و هدفمند اش، در تطابق با قوانین جامع، حتی در مواردی که ما قادر به کشف آن وحدت نیستیم. به کلام دیگر، در هنگام فهم چنین وحدتی، میبایست برایمان کاملاً علی السویه باشد، که بگوییم خدا در عقلانیت خویش اراده کرده که چنین باشد، یا اینکه طبیعت آنرا چنین عاقلانه نظم داده است. زیرا آنچه که به ما حق داد تا فکر یک ذکاء اعلی را اتخاذ کنیم دقیقاً همین بیشترین وحدت منظم و هدفمند ممکن است - وحدتی که استدلال ما به آن بعنوان اصلی تنسیقی که میبایست شالوده همه تفحصات طبیعت باشد نیاز داشت. بنابراین هرچه بیشتر هدفمندی در دنیا کشف کنیم، بهمان اندازه هم مشروعیت فکر ما بیشتر تأیید میشود. اما چون هدف انحصاری آن اصل راهنمایی ما در جستجو برای وحدتی واجب برای طبیعت بود، و آنهم با بیشترین درجه ممکن، درحالیکه برآستی، در صورت رسیدن به آن وحدت، آنرا مدیون فکر وجود اعلی هستیم، نمیتوانیم، بدون در تناقض قرار گرفتن با خود، قوانین جامع طبیعت را ندیده گرفته - با توجه به اینکه فکر مورد بحث تنها برای کشف آن اتخاذ گردید - و به این هدفمندی طبیعت بعنوان چیزی محتمل و فوق مادی در ذاتش بنگریم. زیرا حق نداشتیم که مافوق طبیعت وجودی را با آن خصایل فرض کنیم، بلکه فقط اتخاذ فکر چنین وجودی به این خاطر که مظاهر² را بشکل منظم در اتصال با یکدیگر ببینیم در تطابق با اصل یک تعیین علی.

بهمان دلایل، هنگام تفکر درباره علت دنیا، حق داریم برای انابه اش در فکر idea خود نه تنها از حیث نوعی عقاید شبه انسانی ظریف (که بدون آن نمیتوان بالکل هیچ چیزی را در رابطه با آن به تفکر آورد)، یعنی، بصورت وجودی که دارای ادراک، احساس خشنودی و ناخشنودی، و آرزوها و ارادات در تناظر با آنها است، بلکه همچنین در نسبت دادن هذبی به آن که، با نامتناهی بودن، بسیار از هر هذبی که دانش تجربی ما از نظم طبیعت اجازه نسبت دادنش را به آن میدهد فراتر میرود. چون قانون تنسیقی وحدت منظم میگوید که ما میباید طبیعت را اینطور مطالعه کنیم که گویا وحدت منظم و هدفمند، همراه با بیشترین متشعب بودن ممکن را، میتوان همه جا، بطور نامتناهی *in infinitum* پیدا کرد. زیرا هر چند فقط در کشف بخش کوچکی از این هذب دنیا موفق خواهیم شد، لیکن تقنین استدلال ما طلب میکند که میباید همواره به آن ظن داشته و در جستجویش باشیم؛ و میبایست همواره مفید، و نه هرگز مضر باشد، که تفحصات خویش را درون طبیعت در تطابق با این اصل هدایت کنیم. اما آشکار است که با این شکل ارائه آن اصل با دخالت دادن فکر بانی اعلی، آن اصل را بر پایه وجود داشتن و دانش از چنین وجودی بنا نمیکنیم، بلکه بر فکر اش فقط، و اینکه بواقع هیچ چیز را از این وجود مشتق نمیکنیم، بلکه تنها از فکر idea اش - یعنی، از طبیعت چیزهای دنیا، در تطابق با چنین فکری. بنظر میرسد که نوعی، هوشیاری اظهار نشده از فایده حقیقی این مفهوم استدلال برآستی الهام بخش زبان متواضعانه و معقول فلاسفه در همه اعصار بوده است، زیرا آنها از عقلانی بودن و حسن اداره طبیعت و از عقل الهی چنان سخن میگویند، که گویا طبیعت و عقل الهی عباراتی معادلند - در واقع، مادامیکه آنها منحصرأ با استدلال حزری سر و کار دارند، شکل اول بیان را ارجح می شمارند، بر این اساس که ما را قادر میسازد تا از ادعا کردن بیشتر از آنچه که حق گفتنش را داریم بپرهیزیم، و اینکه استدلال را نیز بسوی عرصه شایسته خود آن هدایت میکند، یعنی، طبیعت.

بنابراین اگر استدلال بحث، که در ابتدا بنظر میآمد چیزی کمتر از توسیع دانش و رای کل حدود تجربه را وعده نمیدهد، درست فهمیده شود، حاوی چیزی جز اصول تنسیقی نیست، که، همزمان که برآستی وحدت بیشتری را از آنچه که توظیف تجربی ادراک میتواند به آن دست یابد تجویز میکنند، حتی بیشتر، دقیقاً بر اساس همین واقعیت که آنها هدف تلاشهایش را در فاصله ای آنچنان بعید قرار داده اند، توافق اش را با خودش، توسط وحدت منظم، به بالاترین درجه ممکن می رسانند. اما اگر، از سوی دیگر، بد فهمیده شده، و بصورت اصول تأسیسی دانش خاطی گرفته شوند، توسط توهمی خادع و خیره کننده، موجب بروز اقناع و دانشی صرفاً خیالی میگردند، و همراهش تناقضات و مناقشات ابدی.

¹ [zweckähnliche Anordnungen als Absichten.]

² [Reading, with Hartenstein, die for der.]

* * *

بنابراین هر دانش بشری شروع میشود با بدیهه ها intuitions ، و از آنجا میرسد به مفاهیم concepts ، و ختم میشود با فکرها ideas . هرچند که در رابطه با هر سه رکن دارای مصادر پیشاتجربی دانش است ، که در نگاه اول بنظر میآید به حدود هر تجربه ای بی اعتنا باشند ، اما یک نقد عمیق ما را قانع میکند که استدلال ، در توظیف حزری خویش ، با این ارکان هرگز از عرصه تجربه ممکن تخطی نمیکند ، و اینکه خواسته اصیل این قوه اعلا دانش بهره گرفتن است از همه اسالیب ، و اصول این اسالیب ، منحصرأ به قصد نفوذ در داخلی ترین رموز طبیعت ، در تطابق با هر اصل ممکن وحدت - که غایات مهمترین شان است - اما نه رفتن هرگز ورای حدود اش ، که خارج از آن چیزی جز فضای خالی برای ما وجود ندارد . بررسی نقادانه همه قضایایی که ممکن است بنظر برسند دانش ما را ورای تجربه واقعی میگسترانند ، انطور که در بخش تحلیل متخطی انجام شد ، بدون تردید کفایت میکند تا قانع شویم که آنها هرگز نمیتوانند به چیزی بیشتر از یک تجربه ممکن هدایت کنند . اگر نسبت به تعالیم تجربیدی و عام ، هر چقدر هم روشن ، بدگمان نبودیم ، و چشم اندازهای جذاب و خوش ظاهر ما را برای فرار از اجبارات تحمیلی این تعالیم اغوا نمیکردند ، میتوانستیم خود را از استنتاجات دشوار همه آن شواهد تجادلی که یک استدلال خاطی transcendent برای تقویت ادعاهای خود میآورد برهانیم . چون میبایست از ابتدا با اطمینان کامل میدانستیم که همه چنین ادعاهایی ، همزمان که شاید صادقانه میبودند ، میبایست مطلقاً بی پایه باشند ، زیرا مربوط میشوند به دانشی که انسان هرگز نخواهد داشت . اما هیچ انتهایی برای این بحث ها نیست ، مگر اینکه بتوانیم به علت حقیقی توهم که حتی عاقلترین ها را میفریبند نفوذ کنیم . بعلاوه ، تجزیه کل دانش خاطی ما به ارکانش (بمنزله مطالعه ای در مورد طبیعت داخلی ما) خود مستقلاً بهیچوجه کم اهمیت نبوده ، و برای فیلسوف یک وظیفه است . نتیجتاً ، با همه بی ثمری این مساعی استدلال حزری ، با اینحال لازم دیدیم که آنها را تا مصادر اولیه شان پی بگیریم . و از آنجاییکه توهم تجادلی صرفاً ما را در قضاوت‌هایمان به گمراهی نمیبرد ، بلکه بعلاوه ، بدلیل ذینفع بودن در این قضاوتها ، دارای نوعی جذابیت طبیعی است که همیشه خواهد داشت ، عاقلانه دیدیم که ، بقصد پیشگیری از چنین خطاهایی در آینده ، با جزییات کامل آنچه را که میتوان اسناد این محاکمه نامید مرتب کرده ، و به گنجینه استدلال بشری بسپاریم .

Transcendental Doctrine Of Method

تعالیم متخطی

اسلوب

Transcendental Doctrine Of Method

تعالیم متخطی اسلوب

Introduction

مقدمه

اگر کل دانش استدلال بحت حزری را بصورت ساختمانی بزرگ بنگریم که فکر *idea* آن را لاقلاً در درون خویش داریم ، میتوان گفت که در بخش تعالیم متخطی ارکان برآوردی را از مصالح آن انجام داده ، و روشن کردیم که برای چه نوع از بنا و با چه ارتفاع و استحکامی کفایت دارند . در واقع پی بردیم که ، گرچه قصد ایجاد برجی را داشتیم که قرار بود به عرش برسد ، اما مصالح موجود تنها برای یک خانه معمولی کفایت دارد ، فقط به اندازه مشغله ما در سطح تجربه ، و فقط به ارتفاعی که بر آن اشراف داشته باشیم . کار جسورانه ای که در فکرش بودیم بنابراین محکوم میگردد به شکست بخاطر نبود مصالح - دیگر نیاز به ذکر آن اختلاف سلایقی نیست ، که نهایتاً موجب مشاجره بین کارگران در باره برنامه کار میشود ، که میبایست به پراکندگی شان در سراسر دنیا بیانجامد ، تا هریک بنایی علیحده برای خود بسازند ، بر طبق نقشه خاص خودشان . در حال حاضر اما به اندازه آن نقشه نگران مصالح نیستیم ؛ و چون به ما هشدار داده شد که همینطور بی هدف در یک برنامه کور ساختمان سازی خطر نکنیم که امکان دارد تماماً خارج از ظرفیت هایمان باشد ، لذا میبایست بنای خود را در حد مصالحی طرح کنیم که در اختیار مان گذاشته شده ، و برای احتیاجات ما نیز مناسبیت دارد .

بنابراین ، از تعالیم متخطی اسلوب *Transcendental Doctrine of Method* تعیین شروط قالبی یک نظام کامل استدلال بحت را میفهمیم . در این رابطه ، میبایست به یک انضباط *discipline* ، یک شریعت *canon* ، یک معماری *architectonic* ، و بالاخره یک تاریخ *history* برای استدلال بحت پرداخته ، و (در ارجاع متخطی آن) چیزی را تأمین کنیم که مدارس به آن ، تحت عنوان منطق عملی *practical logic* ، در رابطه با استفاده از ادراک بشکل عام پرداختند ، اما بسیار بدور از رضایت . چون از آنجاییکه منطق جامع محدود به هیچ نوع خاصی از دانش که توسط ادراک ممکن میگردد (بطور مثال ، به دانش بحت آن) نبوده و منحصر به مشعرات خاصی هم نیست ، نمیتواند ، مگر با وام گرفتن دانش از علوم دیگر ، چیزی بیشتر از عناوین اسالیب ممکن و عبارات فنی بمنظور انتظام *systematization* در همه انواع علوم را ، عرضه کند ؛ و این تنها به کار آشنا کردن مبتدی با عناوینی میآید که معنا و استعمال آنها را ابتدا دیرتر خواهد آموخت .

Transcendental Doctrine Of Method

تعالیم متخطی اسلوب

CHAPTER I.

The Discipline Of Pure Reason

فصل ۱.

انضباط استدلال بحت

به دلیل آرزوی عمومی برای دانش، احکام منفی، یعنی، آنهاییکه نه تنها از نظر قالبشان چنین اند بلکه همچنین در رابطه با محتوایشان، از احترام چندان بالایی برخوردار نیستند. آنها بیشتر دشمنانی حسود برای کوشش بلاانقطاع ما جهت گسترش دانشمان بحساب آمده، و حتی تحملشان هم برآستی محتاج مدافعه است، تا چه رسد به محبوبیت و احترام بالا.

تا جاییکه به قالب منطقی مربوط میشود، میتوانیم هر گزاره ای را که بخواهیم منفی کنیم؛ اما در رابطه با محتوای دانش ما بطور عام، وظیفه خاص احکام منفی طرد خطا است. بنابراین، احکام منفی که بمنظور رد دانش سقیم هستند، و قتیکه هیچ خطایی هم ممکن نباشد، برآستی صحیح اند اما پوچ، یعنی، برای هدف خویش مناسبت نداشته، و درست بهمین دلیل اغلب بسیار سخیف هستند، مانند سخن آن مدرس قرون وسطایی، که اسکندر بدون یک ارتش نمیتوانست هیچ کشوری را فتح کند.

اما هنگامیکه محدوده های دانش ما بسیار کوچکند، هنگامیکه وسوسه برای قضاوت شدید است، و قتیکه توهمی که بر ما غالب گردیده بسیار فریبنده بوده و صدمات ناشی از خطا قابل توجه، در آنجا دستور منفی، که تنها برای صیانت ما در مقابل خطا است، اهمیتی حتی بیشتر از خیلی از اطلاعات مثبتی که بر دانش ما میافزایند پیدا میکند. اجباری را که، توسط اش تمایل دائمی به عدم اطاعت از بعضی قواعد، مهار و نهایتاً ریشه کن میگردد، انضباط discipline مینامیم. متمایز میگردد از فرهنگ culture، که صرفاً بمنظور دادن بعضی از انواع مهارتها است، و منسوخ نکردن هیچیک از عادات عمل که از پیش موجودند. برای تصور یک استعداد، که از پیش درون خود¹ نیرویی برای بروز خویش دارد، انضباط لذا بشکلی منفی،^a و فرهنگ و تعالیم doctrine بشکل مثبت سهم دارند.

اینکه طبع و قرائح گوناگون ما (همچون تخیل و هوش) که متمایل اند به خود اجازه فعالیتی آزاد و نامحدود بدهند از خیلی جهات محتاج یک انضباط هستند را، هر کسی براحتی میپذیرد. اما اینکه استدلال، که وظیفه اصلی اش تجویز انضباطی برای همه مساعی دیگر است، میبایست خود محتاج چنین انضباطی باشد برآستی عجیب بنظر میرسد؛ و در واقع تاکنون از این تحقیر در امان بود، تنها به این دلیل که، با توجه به نقاب شکوهمند و جایگاه محکم اش، هیچکس حتی به کمترین حد نمیتوانست شک کند که خیالات را بدون پایه بجای مفاهیم میگذارد، و کلمات را بجای چیزها.

احتیاجی به نقد استدلال در توظیف تجربی اش نیست، زیرا در این عرصه اصول آن همواره در معرض محک تجربه قرار دارند. و همینطور است در ریاضیات، که مفاهیم استدلال میبایست بی درنگ بالفعل در بدیهه بحت نشان داده شوند، بطوریکه هر چیز بی پایه و بیمورد در آنها بلافاصله ظاهر میگردد. اما هنگامیکه استدلال را نه بدیهه تجربی و نه بحت در مسیری مرئی نگه نمیدارد، هنگامیکه، میبایست گفت، استدلال در توظیف متخطی خویش، در تطابق با مفاهیم صرف، مورد نظر است آنگاه نیازی عظیم به یک انضباط پیدا میکند، برای مهار تمایل خود بسمت گسترش و رای محدوده تنگ تجربه ممکن و حراست در مقابل زیاده روی و خطا، که کل فلسفه استدلال بحت چیزی جز این وسیله اکیداً منفی را در اختیار ندارد.

^a بخوبی آگاهم که در زبان مدارس کلمه انضباط معمولاً مترادف با کلمه رهنمود بکار میرود. هرچند، موارد متعدد وجود دارند که در آنها انضباط بمعنای آموزش توسط قید بروشنی از رهنمود بمعنای تعلیم جدا است، و خود طبیعت چیزها بسیار لازم میکند که تنها عبارات مناسب برای این تمایز را باقی نگهداریم، یعنی درست این است که کلمه اول هرگز جز در معنای منفی بکار گرفته نشود. [پایان زیر نویس a]

¹ [Reading, with Erdmann, von sich for vor sich.]

از خطاهای منفرد میتوان بکمک *censure* خلاص شد، و از علل شان با نقادی *criticism*. اما وقتیکه، همانند استدلال بحت، با نظامی کامل از توهمات و مغالطات مواجه میگردیم، که بشدت بیکدیگر بسته و متحد تحت اصول مشترک هستند، بنظر میرسد که یک تقنین منفی کاملاً خاص مورد نیاز باشد، برپایه نظامی از پیشگیریها و خود آزمونیها تحت عنوان یک انضباط، مبتنی بر طبیعت استدلال و مشعرات توظیف بحت اش - نظامی که در مقابل آن هیچ توهم شبه عقلانی تاب ایستادگی نداشته، بلکه بیدرنگ به خود خیانت میکند، صرفنظر از اینکه چه ادعایی برای رسیدگی ویژه داشته باشد.

اما خوب است اشاره شود که انضباط استدلال بحت در این بخش دوم از تقسیمات اصلی نقد متخطی معطوف به محتوا نیست بلکه تنها به اسلوب دانش از طریق استدلال بحت. اولی قبلاً در بخش تعالیم ارکان مورد بررسی قرار گرفت. اما آنقدر در بین اشکال توظیف استدلال، صرفنظر از مشعر مورد تنفیذش، علیرغم اینکه، همزمان، توظیف متخطی اش آنقدر اساسی با دیگران متفاوت است، مشابهت وجود دارد که بدون تعلیم منفی هشدار دهنده یک انضباط، ابداع شده خاصاً برای آن منظور، نمیتوان به اجتناب از خطاهایی که لاجرم از تعقیب نامقتضی اسالیبی که در واقع در عرصه های دیگر برای استدلال مناسب بوده پیدا میشوند امید داشت، فقط در این حیطه متخطی چنین نیست.

CHAPTER I.

SECTION 1.

The Discipline Of Pure Reason In Its Dogmatic Employment

بخش ۱.

انضباط استدلال بحت در توظیف جزمی آن

ریاضیات درخشان ترین نمونه موفق بسط استدلال بحت را ارائه میکند، بدون کمک تجربه. مثالها مسری هستند، بخصوص که بطور کاملاً طبیعی تملق آن قوه ای را میگویند که در یک عرصه موفق بود، [آنرا پیش میرانند] تا متوقع همان بخت خوشی باشد که در عرصه های دیگر داشت. لذا استدلال بحت به داشتن توانایی برای بسط قلمرو خویش همانقدر موفقیت آمیز و مطمئن در توظیف متخطی خود امیدوار میشود که در توظیف ریاضی داشت، بخصوص هنگامیکه به همان اسلوبی توسل میجوید که در ریاضیات آنطور آشکارا مفید بود. بنابراین برای ما اهمیت فوق العاده دارد بدانیم که اسلوب کسب یقین مبرهن *apodeictic* که ریاضی نام دارد آیا یکی است با آن اسلوبی که بکمک اش میکوشیم برای کسب همان یقین در فلسفه، و در آن عرصه میباید جزمی *dogmatic* خوانده شود.

دانش فلسفی دانشی است بدست آمده توسط استدلال از مفاهیم؛ دانش ریاضی دانشی است بدست آمده توسط استدلال از ساختن مفاهیم. ساختن یک مفهوم به این معنا است که بدیهه ای که در تناظر با آن مفهوم میباشد بطور پیشاتجربی بمعرض نمایش گذاشته شود. جهت ساختن یک مفهوم لذا نیاز به بدیهه ای غیر تجربی داریم. دومی میبایست، بعنوان بدیهه، یک مشعر منفرد باشد، و با اینوجود هنوز، بعنوان ساختن یک مفهوم (یک مناب جامع)، میبایست در نیابت خویش مبین اعتبار جامع برای کلیه بدیهه های ممکن باشد که تحت همان مفهوم قرار میگیرند. بنابراین یک مثلث ساخته میشود با انابه مشعری که در تناظر با این مفهوم است یا توسط تخیل صرف، در بدیهه بحت، یا بر همان اساس همچنین بیدرنگ بر روی کاغذ، در بدیهه تجربی - در هر دو مورد بطور کاملاً پیشاتجربی، بدون دین به هیچ تجربه ای. هیئت منفردی که ترسیم میشود تجربی است، و باینحال در خدمت بیان مفهوم، بدون خسران به جامعیت اش. چون در این بدیهه تجربی تنها آن عملی که بکمکش مفهوم ساخته میشود مورد توجه قرار میگیرد، و از تعینات متشعب صرفنظر میگردد (مثل، طول اضلاع و اندازه زوایا) ، که کاملاً علی السویه بوده، و مفهوم "مثلث" را تغییر نمیدهند.

دانش فلسفی بنابراین *particular* مُحدّد را تنها در جامع *universal* مورد تعمق قرار میدهد، دانش ریاضی جامع را در محدّد، یا حتی در مثال واحد، گرچه هنوز همواره بطور پیشاتجربی و توسط استدلال. نتیجتاً، درست به همان شکلی که این مشعر منفرد توسط بعضی شروط جامع ساختن متعین میگردد، همانطور مشعر مفهوم هم، که آن مشعر منفرد با آن تنها بعنوان طرح *schema* اش در تناظر قرار میگیرد، میبایست ایضاً بشکل جامعاً متعین به تفکر آورده شود.

تفاوت اساسی بین این دو نوع از دانش توسط استدلال لذا مبتنی است بر این تفاوت قالبی، و به اختلاف در مصالح یا مشعراتشان بستگی ندارد. آنهایکه پیشنهاد میدهند تا فلسفه از ریاضیات بدینگونه باز شناخته شود که اولی تنها کیفیت *quality* را مشعر

خود دارد و دومی تنها کمیت quantity را ، معلول را با علت اشتباه گرفته اند . قالب دانش ریاضی ، دلیل است که چرا محدود میشود منحصرأ به کمیات . چون تنها مفهوم کمیات است که اجازه ساخته شدن میدهد ، یعنی ، بطور پیشاتجربی در بدیهه به نمایش درآید ؛ در حالیکه کیفیات نمیتوانند در هیچ بدیهه ای که تجربی نباشد به نیابت بیایند . نتیجتاً استدلال تنها از راه مفاهیم قادر است دانشی از کیفیات بدست بیاورد . هیچکس نمیتواند صاحب بدیهه ای در تناظر با مفهوم واقعیت شود مگر از طریق تجربه ؛ هرگز نمیتوان بطور پیشاتجربی از منابع خویش ، و پیش از آگاهی تجربی از واقعیت مالک آن شد . شکل یک مخروط را میتوان برای خود در بدیهه تصور کرد ، بدون کمک هیچ تجربه ای ، بر اساس مفهوم اش فقط ، اما رنگ این مخروط میبایست از پیش در تجربه ای داده شده باشد . نمیتوان مفهوم یک علت بطور عام را در بدیهه به نیابت آورد مگر در مثالی داده شده از تجربه ؛ و بهمین ترتیب در مورد مفاهیم دیگر . هم فلسفه و هم ریاضیات ، مطمئناً کمیات را مورد بررسی قرار میدهند ، مثلاً ، تمامیت ، بینهایت ، و غیره را . ریاضیات به کیفیات نیز توجه دارد ، مثلاً ، به تفاوت بین خطوط و سطوح ، بعنوان مکانهایی با کیفیات متفاوت ، و با پیوستگی بسط بعنوان یکی از کیفیاتش . اما گرچه در اینگونه موارد آنها مشعری مشترک دارند ، نحوه برخورد استدلال با آن مشعر در فلسفه و در ریاضیات یکی با هم متفاوت است . فلسفه خود را به مفاهیم جامع محدود میکند ؛ ریاضیات با مفاهیم صرف نمیتواند چیزی بدست بیاورد و میشتابد بلافاصله بسمت بدیهه ، که در آنجا مفهوم را عملاً مورد بررسی قرار میدهد ، اما نه تجربیاً ، بلکه تنها در بدیهه ای که بطور پیشاتجربی ارائه میکند ، یعنی ، آنی که ساخته ، و در آن هر آنچه که در پی شروط جامع ساختن میآید میبایست در مورد مشعر مفهومی که بدین صورت ساخته میشود بطور جامع معتبر باشد .

فرض کنید که مفهوم یک مثلث به فیلسوفی داده شود تا ، بروش خود ، پی ببرد که نسبت حاصل جمع زوایای داخلی اش با یک قائمه چقدر است . او هیچ چیز در دست ندارد مگر مفهوم شکلی که با سه خط راست احاطه شده و سه زاویه دارد . هر چقدر هم او بر روی این مفهوم تعمق کند ، هرگز چیز جدیدی تولید نخواهد کرد . او میتواند مفهوم یک خط راست یا یک زاویه و یا عدد سه را تحلیل کرده و توضیح دهد ، اما هرگز قادر به دستیابی به خواصی نیست که از پیش در این سه مفهوم نیستند . حال اجزای بدیهه که یک اهل هندسه این مطالب را در دست بگیرد . او بلافاصله با ساختن یک مثلث شروع میکند . از آنجا که میداند حاصل جمع زوایای مجاور حول یک نقطه در یکطرف یک خط راست مساوی با دو قائمه است ، یک ضلع این مثلث را ادامه میدهد و دو زاویه مجاور بدست میآورد ، که جمعاً با هم میشوند دو قائمه . سپس زاویه خارجی را با ترسیم خطی بموازات ضلع مقابل تقسیم میکند ، و میبیند که با اینکار یک زاویه مجاور خارجی بدست آورده که مساوی یک زاویه داخلی است - و ادامه کار . بدین ترتیب ، از طریق سلسله ای از نتیجه گیریها که توسط بدیهه هدایت میشوند ، میرسد به راه حلی کاملاً واضح و جامعاً معتبر برای مسئله .

اما ریاضیات نه تنها مقادیر شبیه آنهایکه در هندسه هستند (کمیت‌های یکپارچه *quanta*) را میسازد ؛ بلکه مقادیری نظیر آنچه که در جبر داریم (کمیت *quantitas*) را نیز میسازد . اینجا بالکل خواص مشعر را که میباید از حیث مفهوم چنین مقداری به تفکر بیایند کنار میگذارد . آنگاه نوعی علامتگذاری برای کلیه ساختهای چنین مقداری (عدد) انتخاب میکند ،¹ یعنی ، برای جمع ، کاهش ، محاسبه ریشه ها ، و غیره . بمحض اینکه یک علامتگذاری برای مفهوم عام مقادیر تا جاییکه به روابط مختلف شان مربوط میشود اختیار کرد ، آنگاه در تطابق با نوعی قواعد جامع ، کلیه اعمال مختلفی را که مقادیر توسط آنها تولید و تعدیل میشوند ، در بدیهه به نمایش میگذارد . مثلاً وقتی که ، یک مقدار میبایست بر مقداری دیگر تقسیم شود ، نمادهای آنها در کنار هم قرار داده میشوند ، در تطابق با علامت تقسیم ، و بهمین ترتیب در اعمال دیگر ؛ و بنابراین در جبر بکمک ساختی نمادین ، همانطور که در هندسه بکمک ساختی قابل نمایش *ostensive* (ساخت هندسی خود مشعرات) ، موفق میشویم به کسب نتایجی که دانش حزری هرگز نمیتوانست بکمک مفاهیم صرف بشود .

اما چه چیزی میتواند سبب این اختلاف اساسی در بختهای فیلسوف و ریاضیدان بشود ، که هر دو آنها هنر استدلال را بکار میگیرند ، یکی بکمک مفاهیم ، دیگری بکمک بدیهه ها که بطور پیشاتجربی در تطابق با مفاهیم به ظهور میرساند ؟ دلیل آن از چیزی که فوقاً ، در شرح مفصل ما در مورد تعالیم متخطی بنیادی گفته شد ، آشکار میگردد . احکام تحلیلی در اینجا مورد بحث ما نیستند ، که میتوانند بکمک تحلیل صرف مفاهیم تولید شوند (در این مورد مطمئناً فیلسوف از رقیب خود جلوتر خواهد بود) ، بلکه احکام ترکیبی ، و در واقع درست آن احکام ترکیبی که میتوانند بطور پیشاتجربی دانسته شوند . چون نباید توجه خود را به آن چیزی از مفهوم یک مثلث که در باره اش بالفعل در حال تفکر هستیم محدود کنیم (این چیزی بیشتر از یک تعریف صرف نیست) ؛ میبایست وری آن به خواصی برسیم که در این مفهوم قرار ندارند ، اما در عین حال متعلق به آن اند . اما این ناممکن است مگر اینکه مشعر خویش را در تطابق با شروط یکی از بدیهه های تجربی یا بحث معین کنیم . اولی به ما تنها حکمی تجربی خواهد داد (بر پایه اندازه گیری زوایا) ، که فاقد جامعیت است ، از آنهم کمتر دارای وجوب ؛ اسلوب دوم از نوع ریاضی است ، و در مورد حاضر در اسلوب ساخت هندسی ، که بکمک اش در بدیهه ای بحث (همانگونه که در بدیهه تجربی انجام میدهیم) تشعبی را که متعلق به طرح یک مثلث بطور عام و لذا به مفهوم آن است ادغام میکنیم . با چنین اسلوبی است که احکام ترکیبی جامع میباید ساخته شوند .

بنابراین کاملاً بیهوده است که بر روی یک مثلث فلسفه ورزی کنیم ، یعنی ، در باره اش حزرأ به تفکر بپردازیم . نخواهیم توانست حتی یک قدم از تعریف صرف فراتر برویم ، که قرار بود با آن شروع کنیم . در حقیقت ترکیبی متخطی [تلفیق شده] از مفاهیم صرف وجود دارد ، ترکیبی که تنها فیلسوف قابلیت برخورد با آن را دارد ؛ اما مربوط میشود تنها به چیزی بطور عام ، که شروطی را معین میکند که تحت آنها ادراک حسی اش بتواند به تجربه ممکن تعلق داشته باشد . اما در مسائل ریاضی چنین

¹ [Reading , with Hartenstein and Erdmann (Zahlen) , als... Wurzeln usw. for (Zahlen , als... Subtraktion usw).]

چیزی بهیچوجه مطرح نیست ، نه برآستی حتی اصلاً وجود داشتن ، بلکه تنها خواص مشعرات در ذاتشان ، [یعنی] ، فقط تا جاییکه این خواص متصلند به مفهوم مشعرات .

در مثال فوق تنها سعی کردیم که تفاوت عظیم بین توظیف حزری استدلال در تطابق با مفاهیم را با توظیف بدیهه ای اش توسط ساخت مفاهیم روشن کنیم . این بطور طبیعی منجر میشود به این سؤال که ، چه چیزی چنین توظیف دوگانه استدلال را ضروری میکند ، و چگونه باید تشخیص داد که اسلوب اول بکار گرفته شده است یا دوم .

تمام دانش ما ارتباط دارد ، نهایتاً ، با بدیهه های ممکن ، چون تنها از طریق آنها است که یک مشعر داده میشود . اما یک مفهوم پیشاتجربی ، یعنی ، مفهومی که تجربی نباشد ، یا از قبل در خود بدیهه ای بحث را در بر میگیرد (و در انصورت ، میتواند ساخته شود) ، و یا حاوی هیچ چیز نیست مگر ترکیب بدیهه های ممکن که بطور پیشاتجربی داده شده نیستند . در این مورد دوم برآستی میتوان از آن در تشکیل احکام ترکیبی پیشاتجربی بهره گرفت ، لیکن فقط حزرراً در تطابق با مفاهیم ، نه هرگز بشکل بدیهه ای از طریق ساخت مفهوم .

تنها بدیهه ای که بطور پیشاتجربی داده شده بدیهه قالب صرف مظاهر است ، مکان space و زمان time . یک مفهوم از مکان و زمان ، بعنوان کمیت های یکپارچه quanta ، میتواند در بدیهه نشان داده شود ، یعنی ، ساخته شود ، یا در رابطه با کیفیت (هیئت) کمیت یکپارچه ، و یا بکمک عدد در کمیت شان فقط (ترکیب صرف تشعب متجانس) . اما مصالح مظاهر ، که توسط شان چیزها به ما در مکان و زمان داده میشوند ، تنها میتوانند در ادراک حسی به نیابت بیابند ، و لذا پساتجربی *a posteriori* . تنها مفهومی که بطور پیشاتجربی این محتوای تجربی مظاهر را نیابت میکند مفهوم یک چیز *thing* بطور عام است ، و دانش ترکیبی پیشاتجربی از این چیز بطور عام به ما هیچ چیز بیشتر از قاعده صرف ترکیب آن چیزی را نمیدهد که ادراک حسی شاید بطور پساتجربی بدهد . هرگز نمیتواند یک بدیهه پیشاتجربی از مشعر واقعی بدهد ، زیرا این میباید الزاماً تجربی باشد .

احکام ترکیبی در رابطه با چیزها بطور عام ، که بدیهه شان اجازه دادن شدن بطور پیشاتجربی را نمیدهد ، متخطی هستند . احکام متخطی هرگز نمیتوانند توسط ساخت مفاهیم داده شوند ، بلکه تنها در تطابق با مفاهیمی که پیشاتجربی اند . آنها حاوی چیزی نیستند جز قاعده ای که بر طبق اش میباید تجربیاً در پی نوعی وحدت ترکیبی برای آنچیزی باشیم که قابلیت نیابت بدیهه وار بشکل پیشاتجربی را ندارد (یعنی ، برای ادراکات حسی) . اما این اصول تجربی نمیتوانند هیچیک از مفاهیم خود را در یک مورد خاص بطور پیشاتجربی به نمایش بگذارند ؛ تنها میتوانند اینکار را بطور پساتجربی انجام بدهند ، بکمک تجربه ، که خود تنها در تطابق با این اصول ممکن است .

اگر بخواهیم بطور ترکیبی در رابطه با یک مفهوم قضاوت کنیم ، میباید وراى این مفهوم رفته و توسل بجویم به بدیهه ای که در آن داده میشود . چون اگر خود را به آنچه که در مفهوم قرار دارد محدود کنیم ، حکم تنها تحلیلی خواهد شد ، صرفاً در خدمت توضیح تفکر ، از حیث آنچه که بالفعل در آن وجود دارد . اما میتوان از مفهوم گذر کرد به بدیهه بحث یا تجربی متناظر بقصد ملاحظه عملی در درون آن بدیهه ، و بدین طریق شناخت ، پیشاتجربی یا پساتجربی ، آنچه که خواص مشعر آن مفهوم است . اسلوب پیشاتجربی به ما دانش عقلانی و ریاضی را از طریق ساخت مفهوم میدهد ، اسلوب پساتجربی صرفاً دانش تجربی (مکانیکی) را ، که فاقد قابلیت صدور احکام واجب و میرهن است . لذا میتوان مفهوم تجربی خویش از طلا را تحلیل کرد بدون کسب هیچ چیز مگر صرفاً شمارشی از همه چیزهایی که بواقع در استعمال آن کلمه به تفکر آورده میشوند ، و از اینراه بهتر کردن خصوصیت منطقی دانش خویش اما نه بهیچوجه افزودن به آن . صرفاً آن جسم مادی را ، که با این نام شناخته میشود ، گرفته و توسط اش ادراکات حسی کسب میکنیم ؛ و این ادراکات حسی احکام گوناگونی را که نه فقط ترکیبی بلکه تجربی هستند میدهند . هنگامیکه مفهوم ریاضی است ، مانند مفهوم یک مثلث ، در موقعیتی قرار داریم که آن مفهوم را بسازیم ، یعنی ، آنرا بطور پیشاتجربی در بدیهه بدهیم ، و از این راه دانشی را که همزمان هم ترکیبی و هم معقول است بدست آوریم . اما اگر آنچه که به ما داده میشود مفهوم متخطی یک واقعیت ، جوهر ، نیرو و غیره باشد ، نه نشانی از یک بدیهه تجربی وجود دارد و نه بحث ، بلکه تنها ترکیب بدیهه های تجربی ، که بخاطر تجربی بودن ، نمیتوانند بطور پیشاتجربی داده شوند . و چون ترکیب بدین لحاظ قادر به پیشروی بطور پیشاتجربی وراى مفهوم به بدیهه متناظر نیست ، آن مفهوم نمیتواند هیچ حکم ترکیبی را موجب شود ، بلکه تنها اصلی برای ترکیب^a بدیهه های تجربی ممکن را . یک حکم متخطی بنابراین دانشی است ترکیبی از طریق استدلال ، در تطابق با مفاهیم صرف ؛ و حزری است ، زیرا علیرغم اینکه تنها چیزی است که هرگونه وحدت ترکیبی دانش تجربی را ممکن میکند ، با اینهمه هیچ بدیهه ای را بطور پیشاتجربی نمیدهد .

^a با مفهوم علت بواقع وراى مفهوم تجربی یک حادثه (چیزیکه اتفاق میافتد) میرویم ، با اینحال نمیتوان به آن بدیهه ای رسید که مفهوم علت را در عمل به نمایش میگذارد ، بلکه به شروط زمانی بطور عام ، که میتوانند در تجربه یافت شوند در تطابق با این مفهوم . لذا صرفاً در تطابق با مفاهیم پیش میرویم ؛ نمیتوانیم توسط ساخت مفاهیم پیش برویم ، زیرا آن مفهوم قاعده ای است برای ترکیب ادراکات حسی ، و این دومی ها بدیهه های بحث نیستند ، و لذا اجازه این را نمیدهند که بطور پیشاتجربی داده شوند . [پایان زیر نویس a]

بنابراین توظیفی دوگانه برای استدلال وجود دارد؛ و این دو شکل توظیف علی‌رغم داشتن مشابهت در جامعیت و منشاء پیشاتجربی دانش شان، در حاصل کار بسیار متفاوتند. دلیلش این است که در [عرصه] مظهر، که از حیث اش¹ کلیه مشعرات به ما داده میشوند، دو عنصر وجود دارند، یکی قالب بدیهه (مکان و زمان)، که میتواند بطور کاملاً پیشاتجربی معین و دانسته شود، و دیگری ماده (عنصر مادی) یا محتوا - دومی دلالت دارد به چیزی که در مکان و زمان به آن برخورد میشود و لذا حاوی چیزی موجود² در تناظر با احساس. در رابطه با این عنصر مادی، که هرگز به هیچ شکل قاطعی جز به تجزیه نمیتواند داده شود، هیچ چیز پیشاتجربی نمیتوان داشت مگر مفاهیم نامعین ترکیب احساس های ممکن را، زیرا که، در تجربه ای ممکن، متعلقند به وحدت ادراک نکائی. در مورد عنصر قالبی، میتوان مفاهیم را در بدیهه ای پیشاتجربی معین کرد، چون که برای خودمان، در مکان و زمان، از طریق ترکیبی متجانس، خود مشعرات را ایجاد میکنیم - این مشعرات فقط بعنوان کمیتهای یکپارچه quanta. اسلوب اول نامیده میشود توظیف استدلال در تطابق با مفاهیم؛ در چنین توظیفی برایش³ بیش از آوردن مظاهر، بر طبق محتوای بالفعل شان، تحت مفاهیم نمیتوان کاری انجام داد. مفاهیم با این روش نمیتوانند معین شوند،⁴ مگر فقط بطور تجربی، یعنی، پساتجربی (گرچه همواره در تطابق با این مفاهیم بعنوان قواعد یک ترکیب تجربی). اسلوب دیگر توظیف استدلال است از طریق ساخت مفاهیم؛ و چون مفاهیم در اینجا مربوط میشوند به یک بدیهه پیشاتجربی، دقیقاً بهمین دلیل خودشان پیشاتجربی بوده و میتوانند بشکلی کاملاً معین در بدیهه بحث داده شوند، بدون کمک از هیچ داده تجربی. بررسی هر چیزی که در مکان و زمان وجود دارد، در رابطه با این سؤالات، که آیا و تا چه میزان یک کمیت یکپارچه quantum است یا نه، که آیا قرار است برایش وجود مثبت قائل شویم یا عدم چنین چیزی را، که تا چه میزان این چیز که مکان و زمان را اشغال میکند یک بنیاد اولیه است و یا تعینی صرف [از جوهر]، که آیا رابطه ای بین وجود داشتن اش با یک وجود داشتن دیگر بعنوان علت یا تأثیر برقرار هست، و بالاخره اینکه در رابطه با وجود داشتن اش آیا منفرد است یا در ارتباط تبادلی و وابستگی با دیگران - این سؤالات، همچنین مسئله امکان این وجود داشتن، فعلیت و وجوب اش، یا خلاف اینها، همگی بدون استثناء متعلقند به دانش کسب شده از مفاهیم توسط استدلال، چنین دانشی فلسفی philosophical نامیده میشود. اما تعین یک بدیهه بطور پیشاتجربی در مکان (هینت)، تقسیم زمان (مدت)، یا حتی فقط دانش از عنصر جامع در ترکیب چیزی واحد در زمان و مکان، و مقدار بدیهه ای که توسط آن ایجاد میگردد (عدد)، همه اینها کار استدلال است از طریق ساخت مفاهیم، و نامیده میشود ریاضی mathematical.

موفقیت عظیمی که استدلال را در توظیف ریاضی اش همراهی میکند موجب پیدایش این توقع میشود که خود آن، یا بهر حال اسلوبش، همان موفقیت را در عرصه های دیگر همانطور که در مورد کمیت داشت بدست آورد. چون آن اسلوب این مزیت را دارد که میتواند کلیه مفاهیم خویش را در بدیهه ها، که قادر است بطور پیشاتجربی تأمین کند، بواقعیت بیاورد، و بکمک آن، باید گفت که، میشود حاکم طبیعت؛ در حالیکه فلسفه بحث تماماً در دریا است هنگامیکه از راه مفاهیم حزری پیشاتجربی بدنیال کسب بصیرت در رابطه با دنیای طبیعی میگردد، ناتوان از به بدیهه آوردن (و توسط اش تأیید) واقعیت آنها بطور پیشاتجربی. بنظر هم نمیرسد که، در نزد متخصصان ریاضی، کمبودی از اعتماد به نفس در مورد این نهج - یا در نزد عوام توقعاتی عظیم از مهارتشان - وجود داشته باشد اگر بخواهند خود برای به انجام رساندن برنامه خویش بکوشند. چون، از آنجاییکه آنها بسختی هرگز تلاش کردند که در رابطه با ریاضیات خویش فلسفه ورزی کنند (کاری طاقت فرسا!)، تفاوت خاص بین دو توظیف استدلال هرگز حتی به ذهنشان هم خطور نکرد. قواعد جاری تجربی را، که آنها از شعور عادی وام میگیرند، بعنوان اصول متعارفی بحساب میآورند. در رابطه با سؤال مربوط به منشاء مفاهیم مکان و زمان حتی ذره ای هم علاقه ندارند، گرچه دقیقاً با همین مفاهیم (بتوان تنها کمیتهای بنیادی) است که آنها خود مشغولند. همینطور، عقیده دارند ضروری نیست که در باره ریشه مفاهیم بحث ادراک تفحص کرده و از اینراه محدوده اعتبارشان را معین کنند؛ تنها بدنیال بهره گیری از آنها هستند. آنها در همه اینها حق دارند، بشرطیکه از حدود صحیح تجاوز نکنند، یعنی، از حدود دنیای طبیعی.

اما آنها، بطور ناخود آگاه، از عرصه شعور حسی به سرزمین پرمخاطره بحث و حتی متخطی مفاهیم گذر میکنند، سرزمینی (instabilis tellus, innabilis unda) که به آنها نه اجازه ایستادن میدهد و نه شنا، و جاییکه ردپای عجولانه آنها محو میگردد. در ریاضیات، اما، رد عبور شان منجر میشود به شاهراهی وسیع، که متأخرترین اخلاف شان هم میتوانند هنوز با اطمینان از آن عبور کنند.

این را وظیفه خود کرده ایم که، با دقت و یقین، حدود استدلال بحث را در توظیف متخطی اش معین کنیم. اما تعقیب چنین دانش متخطی این خصوصیت عجیب را دارد، که علی‌رغم واضحترین و مبرمترین هشدارها هنوز انسانها به خود اجازه میدهند که با امیدهای کاذب اغفال شده، و در نتیجه بکلی رها کردن کلیه تلاشهای مطرحه برای گذر از مرزهای تجربه به درون نواحی پرهیجان دنیای نکائی را به تعویق بیندازند. بنابراین لازم میگردد که آخرین لنگر این امیدهای خیالی قطع شود، یعنی، نشان داده شود که تعقیب اسلوب ریاضی کوچکترین سودی در این نوع دانش ندارد (مگر اینکه برای نشان دادن هر چه روشنتر محدودیت های آن اسلوب باشد)؛ و اینکه ریاضیات⁵ و فلسفه، هرچند که در علم طبیعی، براستی، دست در دست هم پیش میروند، در نهایت چنان بکلی متفاوتند، که راه یکی هرگز نمیتواند توسط دیگری تقلید شود.

¹ [als wodurch.]

² [Dasein.]

³ [Reading, with Erdmann, in dem for indem.]

⁴ [Reading, with Erdmann, dadurch for darauf.]

⁵ [Messkunst.]

دقت ریاضیات مبتنی است بر تعریف‌ها *definitions*، اصول متعارفی *axioms* و عیان کردن‌ها *demonstrations*. بسنده می‌کنم به نشان دادن اینکه هیچکدام از اینها، به آن معنا که ریاضیدان درک می‌کند، نمیتواند توسط فیلسوف تقلید شده یا بدست آید. نشان خواهم داد که ریاضیدان توسط این اسلوب میتواند در فلسفه فقط به تعداد بسیار زیاد خانه‌های کاغذی بسازد، درست به همان شکل که توظیف اسلوب فلسفی در ریاضیات تنها منجر میشود به صحبت صرف. در حقیقت فلسفه دقیقاً بر دانستن همین حدود بنا شده است؛ و حتی ریاضیدان، جز هنگامیکه قریحه اش دارای چنان خصلت خاصی باشد که خود را بطور طبیعی در عرصه شایسته خویش محدود کند، نمیتواند استطاعت نادیده گرفتن هشدارهای فلسفه را داشته، یا چنان رفتار کند که گویا بر فراز آنها قرار دارد.

1 - تعریف‌ها Definitions

تعریف کردن، همانطور که از خود کلمه بر می‌آید، حقیقتاً تنها بمعنای ارائه مفهوم جذری و کامل یک چیز است در محدوده مفهوم اش.^a اگر این ملاک ما باشد، آنگاه یک مفهوم تجربی بهیچوجه نمیتواند تعریف شود، بلکه تنها تصریح. چون از آنجاییکه در آن تنها معدودی از خصوصیات یک نوع خاص از مشعر حسی را می‌یابیم، هرگز مطمئن نیست که آیا داریم از آن کلمه، برای اشاره به همان مشعر واحد، استفاده می‌کنیم، گاهی برای خصوصیات بیشتر، و گاهی کمتر. در نتیجه در مفهوم طلا ممکن است کسی، علاوه بر وزن، رنگ، قابلیت انعطاف، همچنین خاصیت مقاومت اش در برابر زنگ زدگی را، در نظر داشته باشد، در حالیکه کسی دیگر شاید نخواهد از این کیفیت بداند. ما از بعضی از خصوصیات تنها تا جاییکه برای تشخیص کفایت دارند بهره می‌گیریم؛ و لذا حدود مفهوم هرگز مطمئن نیستند. و برآستی تعریف کردن یک مفهوم تجربی چه سودی میتواند داشته باشد، مثلاً مفهوم آب؟ هنگامیکه درباره آب و خواص اش صحبت می‌کنیم، با آنچه که در کلمه آب به تفکر می‌آید راضی نمیشویم، بلکه میرویم بسمت تجربیات. آن کلمه، همراه معدودی خصوصیات که به آن نسبت می‌دهیم، شایسته تر آن است که صرفاً یک نامگذاری بحساب بیاید تا مفهومی از آن چیز؛ آن به اصطلاح تعریف چیزی بیشتر از تعیین آن کلمه نیست. ثانیاً، همچنین صحیح است که هیچ مفهومی که بطور پیشاتجربی داده میشود، مانند جوهر، علت، حق، عدالت، و غیره نمیتواند به معنای واقعی کلمه، تعریف شود. چون هرگز نمیتوان مطمئن بود که آیا مناب واضح یک مفهوم داده شده، که علیرغم داده شده بودن هنوز میتواند مبهم باشد، بطور کامل حادث شده است یا خیر، مگر اینکه بدانیم که برای مشعرش کفایت دارد. اما چون مفهوم آن، که داده شده، ممکن است شامل تعداد زیادی منابهای گنگ باشد، که در تحلیل خود آنها را نادیده گرفته ایم، هرچند که دائماً درحال استفاده از آنها در کاربردمان از آن مفهوم هستیم، اكمال تحلیل ما از مفهوم مان همواره مردد است، و مثالهای متعدد و مناسب تنها برای محتمل نمودن این اكمال کفایت دارند، و نه هرگز برای متقن نمودن اش بشکل مبرهن. ترجیح میدهم عبارت، تبیین *exposition* را، بعنوان عبارتی دست نخورده تر، که اعتبارش را نقاد تا حدی میتواند بپذیرد، گرچه هنوز با تردیدهایی در رابطه با اكمال تحلیل، بکار ببرم. پس چون نه مفاهیم تجربی و نه مفاهیمی که بطور پیشاتجربی داده شده اند اجازه تعریف شدن میدهند، تنها نوع باقیمانده از مفاهیم، که بر روی آنها این عمل ذهنی¹ میتواند انجام شود، مفاهیم اختراعی دلخواه هستند. مفهومی را که اختراع شود میتواند همواره تعریف کرد؛ چون از آنجا که نه از راه طبیعت ادراک داده شده است و نه توسط تجربه، بلکه تنها خودمان بطور دلخواه خواستیم که چنین باشد، پس میبایست بدانیم هدف ما در استفاده از آن چه تفکری بوده است. اما نمیتوان گفت که از اینراه یک مشعر واقعی را تعریف کرده ایم.² چون اگر آن مفهوم بستگی به شروط تجربی داشته باشد، بطور مثال مفهوم یک ساعت کشتی، این مفهوم دلخواهی ذهن به ما اطمینانی در مورد وجود داشتن یا امکان مشعر آن نمیدهد. از روی آن حتی نمیدانیم که آیا اصلاً مشعری هم دارد یا خیر، و تشریح ما بهتر است توضیحی در باره توقعمان باشد تا تعریفی از یک مشعر. بنابراین، هیچ مفهومی که اجازه تعریف شدن را بدهد باقی نمیماند، مگر تنها آنهاییکه که حاوی ترکیبی دلخواه هستند که اجازه ساختی پیشاتجربی را میدهد. نتیجتاً، ریاضیات تنها علمی است که دارای تعریف میباید. چون مشعری که به تفکر می‌آورد را بطور پیشاتجربی در بدیهه به نمایش میگذارد، و این مشعر مطمئناً نمیتواند حاوی چیزی بیشتر یا کمتر از مفهوم باشد، زیرا از طریق تعریف است³ که مفهوم مشعر داده میشود. و داده میشود بطور جذری، یعنی، بدون اینکه لازم باشد آن تعریف⁴ را از جایی دیگر مشتق کند. زبان آلمانی

^a اكمال *Completeness* به معنای وضوح و کفایت خصوصیات است؛ حدود *limits* به معنای آن دقتی است که در آن نشان داده شده که بیشتر از این دیگر خصوصیتی که به مفهوم کامل تعلق داشته باشند وجود ندارند؛ جذری *original* به معنای آن است که این تعیین برای این حدود از چیزی دیگر گرفته نشده، و لذا به هیچ اثباتی نیاز ندارد؛ چون اگر چنین بود، آنگاه آن توضیح کذایی دیگر از این اعتبار که در رأس کلیه احکام درباره این مشعر قرار بگیرد ساقط میشد. [پایان زیر نویس a]

¹ [dieses Kunststück .]

² [einen wahren Gegenstand .]

³ [Erklärung .]

⁴ [einen wahren Gegenstand .]

برای کلمات [لاتین] تشریح، تفسیر، اعلان، و تعریف تنها کلمه، توضیح *Erklärung* را دارد،¹ و بنابراین احتیاج نداریم، که آنقدر در مقررات خود فقط بخاطر نپذیرفتن عنوان مفخم، تعریف، در توضیحات² فلسفی سختگیر باشیم. میبایست خود را فقط محدود کنیم به ذکر این نکته که در حالیکه تعریف های فلسفی هرگز چیزی بیش از تشریحات مفاهیم داده شده نیستند، تعاریف ریاضی اما ساختهای مفاهیم اند، که اصالتاً توسط خود ذهن بنا شده اند؛ و اینکه در همان حال که اولی تنها توسط تحلیل قابل حصول است (که اکمال اش هرگز بشکل میرهن مطمئن نیست)، دومی اما بطور ترکیبی ایجاد میشود. بنابراین، در حالیکه تعاریف ریاضی مفاهیم خویش را میسازند، در تعاریف فلسفی مفاهیم تنها توضیح داده میشوند. از این نتیجه میشود که:

(a) در فلسفه نبایست از ریاضیات تقلید کرده و با تعاریف شروع کنیم، مگر اینکه فقط از راه تجربه باشد. چون از آنجاییکه تعاریف تحلیل های مفاهیم داده شده هستند، حضور قبلی مفاهیم را پیش فرض میکنند، هرچند در وضعیتی مبهم؛ و تشریح ناکامل میبایست قبل از کامل بیاید. نتیجتاً، میتوانیم مقدار قابل توجهی از معدودی از خصوصیات را، که از تحلیلی ناکامل مشتق شده اند، استنباط کنیم بدون اینکه هنوز به تشریح کامل رسیده باشند، یعنی، به تعریف. بطور خلاصه، تعریف در فلسفه با همه وضوح و دقتش میباید در پایان تفحصات ما بیاید نه ابتدایش.^a در ریاضیات، اما، بالکل هیچ مفهومی قبل از تعریف نداریم، که مفهوم نخستین بار از طریق خود آن داده میشود. به این دلیل علم ریاضی همواره میبایست، و همواره میتواند، با تعریف آغاز کند.

(b) تعاریف ریاضی هرگز نمیتوانند اشتباه باشند. چون از آنجاییکه مفهوم ابتدا از طریق تعریف داده میشود، شامل هیچ چیزی نیست مگر دقیقاً آنچه که تعریف قصد دارد توسط اش درک شود. اما گرچه هیچ چیز ناصحیحی نمیتواند در محتوای آن داخل شود، بعضی اوقات میتواند، هرچند بندرت، عیبی در قالبی که لباس آن است، یعنی در رابطه با دقت، وجود داشته باشد. لذا توضیح معمول در باره دایره که خطی است منحنی که هر نقطه اش از نقطه ای ثابت (مرکز) بفاصله یکسان قرار دارد، دارای این عیب میباشد که تعین، منحنی، بیجهت وارد شده است. در عوض میبایست قضیه خاصی وجود داشته باشد، که با اثبات خاص از عام از تعریف بوده و بسادگی قابل اثبات باشد، یعنی، که اگر همه نقاط یک خط از نقطه ای ثابت به یک فاصله باشند، آن خط منحنی است (هیچ بخش آن مستقیم نیست). تعاریف تحلیلی، از سوی دیگر، میتوانند به صور متعدد به خط بروند، چه از طریق وارد کردن خصوصیتی که در حقیقت به مفهوم تعلق ندارند، و چه با نداشتن آن اکمالی که وجه اساسی یک تعریف است. عیب دوم بخاطر این واقعیت است که هرگز نمیتوان در مورد اکمال تحلیل مطمئن بود. به این دلایل اسلوب ریاضی تعریف اجازه تقلید شدن در فلسفه را نمیدهد.

2- اصول متعارفی Axioms

اینها، در صورتیکه بلاواسطه متقن باشند، اصول ترکیبی پیشاتجربی هستند. اما یک مفهوم نمیتواند با دیگری بطور ترکیبی و نیز همزمان بلاواسطه ادغام شود، زیرا، برای توانایی گذر ورای هر یک از آن مفاهیم، چیز سومی برای وساطت دانش ما لازم است. در نتیجه، چون فلسفه فقط آنچه است که استدلال توسط مفاهیم میداند، هیچ مفهومی که شایسته عنوان اصل متعارفی باشد قرار نیست در آن یافت شود. ریاضیات، از سوی دیگر، میتواند دارای اصول متعارفی باشد، زیرا توسط ساخت مفاهیم در بدیهه مشعر قادر است مُسندات مشعر را هم بطور پیشاتجربی و هم بلاواسطه با یکدیگر ادغام کند، چنانکه مثلاً، در این حکم که سه نقطه همواره بر یک صفحه قرار دارند. اما اصل ترکیبی مشتقه از مفاهیم صرف هرگز نمیتواند بلاواسطه متقن باشد، مثلاً، این حکم که هر چیزی که اتفاق میافتد علتی دارد. اینجا میباید بدنبال چیز سومی بود، یعنی، شرط تعین زمانی در یک تجربه؛ نمیتوان دانش در مورد چنین اصلی را مستقیماً و بلاواسطه از مفاهیم تنها بدست آورد.

اصول حزری لذا بالکل با اصول بدیهی متفاوتند، یعنی، با اصول متعارفی؛ و همواره نیازمند استنتاجی از عام به خاص. اصول متعارفی، از سوی دیگر، نیازی به چنین استنتاجی ندارند، و بهمان دلیل بدیهی اند - ادعایی که اصول فلسفی هرگز نمیتوانند بکنند، هر چقدر هم که متقن باشند. نتیجتاً، احکام ترکیبی استدلال بحث و متخطی، همگی بلااستثناء، از بدیهی

^a فلسفه پر است از تعاریف معیوب، بخصوص تعاریفی که، در عین حاوی بودن بعضی از عناصر مورد نظر، هنوز کامل نیستند. اگر قادر نبودیم از یک مفهوم پیش از تعریف اش استفاده بکنیم، کل فلسفه در مصیبت رقت باری میافتاد. اما چون توسط تحلیل میتوان یک استفاده خوب و بی خطر تا جاییکه امکان داشته باشد بعمل آورد، تعاریف معیوب، یعنی، احکامی که به شایستگی تعریف نبوده، اما هنوز صحیح اند، و لذا تقریباً به تعریف هستند، میتوانند با فایده زیاد بکار گرفته شوند. تعریف به ریاضی بشکل "چنین است" تعلق دارد، به فلسفه بشکل "بهتر است چنین باشد". آرزو این است که تعریفی مکتبی، هرچند اغلب بسیار دشوار، بدست بیاید. حقوقدانان هنوز برای مفهوم خویش از حق تعریفی ندارند. [پایان زیر نویس a]

¹ [This term Kant usually employs in the sense of explanation; but, as above indicated, it is used in the preceding sentence in the sense of definition.]

² [Erklärungen.]

بودن کنار گذاشته شده اند - چیزیکه هنوز از طرف آنها با خودپسندی ادعا میشود - مانند این حکم که دو دو تا میشود چهار تا . در بخش تحلیل برآستی بعضی از اصول متعارفی بدیهه را درون جدول اصول ادراک بحث وارد کرده ام ؛ اما اصلی¹ که در آنجا بکار رفت خود یک اصل متعارفی نیست ، بلکه تنها در خدمت مشخص کردن اصل² امکان اصول متعارفی بطور عام بوده و خود چیزی بیش از یک اصل¹ مشتقه از مفاهیم نیست . چون امکان ریاضیات میبایست خود در فلسفه متخطی نشان داده شود . لذا فلسفه دارای هیچ اصول متعارفی نبوده ، و هرگز نمیتوان بهیچیک از این اشکال مطلق برایش اصول پیشاتجربی تجویز کرد ، بلکه میبایست استعفاء داده و اعتبار خویش را در رابطه با آنها توسط یک استنتاج از عام به خاص دقیق و کامل تأسیس کند .

3- عیان کردن ها Demonstrations

یک اثبات مبرهن *apodeictic* را میتوان یک عیان کردن نامید ، تنها تا جاییکه بدیهی باشد . تجربه به ما میآموزد که چنین است ، اما نمیگوید که نمیتواند غیر از آن باشد . نتیجتاً ، هیچ زمینه تجربی اثبات هرگز نمیتواند بالغ به اثبات مبرهن شود . حتی از مفاهیم پیشاتجربی ، آنطور که در دانش حزری بکار گرفته میشوند ، هرگز یقین بدیهی نمیتواند نشأت بگیرد ، یعنی ، سند [عیان کننده] ، هر چقدر هم که آن حکم از نظرات دیگر بطور مبرهن متقن باشد . لذا تنها ریاضیات ، حاوی عیان کردن ها است ، زیرا دانش خود را از مفاهیم مشتق نمیکند بلکه از ساخت آنها ، یعنی ، از بدیهه ، که میتواند بطور پیشاتجربی در تطابق با مفاهیم داده شود . حتی اسلوب جبر با معادلاتش ، که از آنها جواب صحیح ، همراه با اثبات ، بکمک ساده کردن استنتاج از عام به خاص میشود ، در واقع در طبیعت خویش هندسی نیست ، بلکه با این وجود در شکلی که خاص آن علم میباید سازنده *constructive* است .³ مفاهیم ملصق به علائم ، بخصوص در رابطه با مقادیر ، در بدیهه ارائه میشوند ؛ و این اسلوب ، علاوه بر فایده اکتشافی خود ، در برابر هر نوع دخالت خطا از طریق قرار دادن هر کدام از آنها در مقابل چشمان ما حراست میکند . در حالیکه دانش فلسفی میبایست بدون این امتیاز عمل کند ، چون میباید همواره جامع را در انتزاع (بکمک مفاهیم) مورد بررسی قرار بدهد ، ریاضیات میتواند جامع را بالفعل (در بدیهه واحد) بررسی کند و بعلاوه همزمان از طریق مناب بحث پیشاتجربی ، که توسط اش کلیه خطاها آنا آشکار میشوند . بنابراین ترجیح میدهم که نوع اول را برهین (حزری) کلامی بنامم ، زیرا میتوانند تنها توسط کلمات انجام بگیرند (مشعر در تفکر) ، در مقابل عیان کردن که ، همانطور که خود عبارت میگوید ، از راه بدیهه مشعر پیش میرود .

از همه اینها نتیجه میشود که با طبیعت فلسفه ، بخصوص در عرصه استدلال بحث ، سازگار نیست که به نهجی جزمی افتخار کرده ، و خود را با عنوان و نشان رسمی ریاضیات بیاراید ، که به آن رده تعلق ندارد ، هرچند که همه زمینه ها را برای امیدواری به اتحادی خواهرانه با آن دارد . چنین تظاهراتی ادعاهای پوچی هستند که هرگز نمیتوانند ارضاء شوند ، و در واقع میبایست فلسفه را از هدف حقیقی اش منحرف کنند ، یعنی ، افشاء توهم یک استدلال که حدود خویش را از یاد برده است ، و فراخواندن آن از ممارسات حزری خودسرانه اش به خودآگاهی عمیق و متواضعانه از طریق وضوح کافی بخشیدن به مفاهیم ما . بنابراین استدلال ، در مساعی متخطی خویش ، نباید با توقعات خوشبینانه عجولانه پیش برود ، که گویا مسیری که طی کرده مستقیماً به هدف ختم میشود ، که گویا میتوان بر مقدمات پذیرفته شده چنان مطمئن تکیه کرد که دیگر هیچ نیازی برای برگشت دانمی به آنها و این بررسی نباشد که شاید بتوان ، در حین استنتاجات ، نقایصی کشف کرد که در اصول نادیده مانده بودند ، و ضروری گردد که این اصول را با غنای بیشتر معین کرده یا بالکل تغییر داد .

همه احکام مبرهن ، چه قابل عیان کردن و چه بلاواسطه متقن را ، تقسیم میکنم به اعتقادات *dogmata* و ریاضیات *mathemata* . احکام تحلیلی در حقیقت درباره مشعر چیزی بیش از آنچه که از پیش در مفهومی که از آن داریم وجود دارد نمیآموزند ؛ آنها دانش ما را و رای مفهوم مشعر گسترش نمیدهند ، بلکه تنها مفهوم را توضیح میدهند . بنابراین بحق نمیتوانند جزم نامیده شوند (کلمه ای که شاید میبایست ترجمه شود تعالیم) .⁴ از میان دو نوع از احکام ترکیبی پیشاتجربی تنها آنهاییکه به دانش فلسفی متعلقند میتوانند ، موافق استعمال معمول کلمه ، جزم نامیده شوند ؛ احکام حساب یا هندسه بسختی میتوانند چنین نامیده شوند . استعمال معمول کلمات لذا تعبیر ما از عبارت را تأیید میکند ، یعنی ، که تنها احکام مشتقه از مفاهیم میتوانند جزمی نامیده شوند ، نه آنهاییکه متکی اند بر ساخت مفاهیم .

اما در کل حیطه استدلال بحث ، در توظیف صرفاً حزری اش ، حتی یک حکم ترکیبی یافت نمیشود که مستقیماً از مفاهیم مشتق شده باشد . چون ، همانطور که نشان داده ایم ، فکرها *ideas* نمیتوانند پایه هیچ حکم ترکیبی با اعتبار عینی را تشکیل بدهند . از طریق مفاهیم ادراک در واقع ، استدلال بحث اصول مطمئنی را پایه گذاری میکند ، اما نه مستقیماً از مفاهیم تنها ، بلکه همواره تنها بطور غیر مستقیم از راه رابطه این مفاهیم با چیزی تماماً محتمل ، یعنی ، تجربه ممکن . هنگامیکه چنین تجربه ای (یعنی ، چیزی بعنوان مشعر تجربه ممکن) پیش فرض میشود ، این اصول برآستی بطور مبرهن متقن هستند ؛ اما در ذات

¹ [Grundsatz .]

² [Prinzipium .]

³ [charakteristische Konstruktion . The meaning in which Kant uses this phrase is doubtful .

It might also be translated 'construction by means of symbols' .]

⁴ [Lehrsprüche .]

خویش ، مستقیماً ، هرگز نمیتوانند بطور پیشاتجربی دانسته شوند . بنابراین هیچکس نمیتواند در این حکم که هرچیزیکه اتفاق میافتد علتی دارد ، صرفاً از مفاهیم دخیل در آن ، بصیرتی بدست بیاورد . بنابراین یک جزم نیست ، هرچند که از زاویه ای دیگر ، یعنی ، از دید صرفاً عرصه توظیف ممکن اش ، یعنی ، تجربه ، میتوان آنرا با یقین میرهن کامل ثابت کرد . اما گرچه احتیاج به اثبات دارد ، لیکن میبایست یک اصل نامیده شود ، نه یک قضیه *theorem* ، زیرا این خصوصیت ویژه را دارد که دقیقاً همان تجربه ای را که پایه اثبات خود آن است ممکن میکند ، و اینکه در این تجربه میبایست خودش پیش فرض شود .

اما اگر در توظیف جزری استدلال بحث هیچ جزمی وجود ندارد ، که بعنوان موضوع خاص اش خدمت کند ، ¹ لیکن کلیه اسالیب جزمی ، چه از ریاضی دانان گرفته شده باشند و چه خاصاً اختراع ، ذاتاً نامقتضی اند . چون آنها فقط در خدمت اختفای نقایص و خطاها هستند ، و برای گمراه کردن فلسفه ، که هدف حقیقی اش ارائه هر قدم استدلال است در روشنترین نور . بااینحال اسلوب اش میتواند همواره منظم *systematic* باشد . چون استدلال ما خود ، بطور غیرعینی ، یک نظام *system* است ، هرچند که در توظیف بحث خویش ، توسط مفاهیم صرف ، چیزی بیش از یک نظام نیست که توسط اش تفحصات ما میتوانند در تطابق با اصول وحدت عملی شوند ، مصالح تنها توسط تجربه تأمین میگردند . در اینجا نمیتوانیم اسلوب خاص برای فلسفه متخطی را مورد بحث قرار بدهیم ؛ در حال حاضر تنها تمرکز داریم بر تخمینی نقادانه از آنچه که میتوان از قوای ما انتظار داشت - که آیا درمقامی هستیم که اصولاً بنایی بسازیم ؛ و با این مصالحی که در اختیارمان است (مفاهیم بحث پیشاتجربی) ، تا چه ارتقاعی میتوانیم امید داشته باشیم که ساختمان را بالا ببریم .

CHAPTER I.

SECTION 2.

The Discipline Of Pure Reason In Respect Of Its Polemical Employment

بخش II.

انضباط استدلال بحث در رابطه با توظیف جدلی آن

استدلال میباید در کلیه تعهداتش خود را در معرض نقد بگذارد ؛ اگر آزادی نقد را با هر مانعی محدود کند ، میبایست به خود ضرر وارد کرده ، و شکی مخرب را بر خود تحمیل نماید . هیچ چیز در مفید بودن آنچنان مهم ، هیچ چیز آنچنان مقدس نیست ، که از این امتحان جستجوگر ، که احترامی برای اشخاص قائل نیست ، معاف شود . استدلال دقیقاً برای حیات خویش وابسته است به این آزادی . چون استدلال حاکمیتی خود کامانه ندارد ؛ حکم اش همواره فقط توافق شهروندان آزاد است ، که به هر یک از آنها میبایست اجازه داده شود تا ، بدون منت و مانع ، اعتراضات و حتی رأی منفی خویش را اظهار کند .

اما علیرغم اینکه استدلال هرگز نمیتواند گردن نهادن به نقد را رد کند ، لیکن در همه موارد دلیلی برای ترس از آن ندارد . در توظیف جزمی (غیر ریاضی) خویش ، براستی ، آنچنان تمام و کمال از رعایت دقیق قوانین عالییه خود آگاه نیست ، تا خود را مجبور نبیند که با عدم اعتماد به نفس ، ولو ، با ندیده گرفتن کامل هرگونه حاکمیت جزمی احتمالی ، به بررسی موشکافانه و نقادانه یک استدلال قضایی بالاتر تن ندهد .

وضعیت اما بالکل طور دیگری میشود ، هنگامیکه استدلال میبایست نه با حکم یک قاضی ، بلکه با ادعاهای یک همشهری مواجه شده ، و در مقابل اینها الزاماً تنها نقش دفاعی داشته باشد . چون از آنجاییکه اینها میخواهند در انکار خود همانقدر جزمی باشند که خود او در ایجابش ، قادر میگردد که خود را در برابر یکنفر *τακ' ανθρωπων* توجیه کند ، بنحوی که به او در برابر همه مداخلات تضمین داده شده ، و عنوانی عطا گردد که برایش مالکیتی را که از هیچ ادعای خارجی هراس ندارد بیمه کند ، هرچند که در حقیقت *τακ' ναιεθίλά* آن عنوان نمیتواند خود قاطعانه اثبات شود .

¹ [auch dem Inhalte nach .]

با توظیف جدلی استدلال بحث منظوم دفاع از احکام آن در برابر احکام جزمی مخالفی است که انکارش میکنند. اینجا بحث بر سر این نیست که احکام خود آن نمیتواند شاید غلط باشند، بلکه تنها اینکه هیچکس نمیتواند نظر خلاف را با قطعیت مبرهن تأیید کند، یا حتی، برآستی، با درجه بالاتری از احتمال. اینجا از دارایی های خویش در مقابل آسیب دفاع نمیکنیم؛ چون هرچند که شاید ادعای قانونی ما در مورد آنها نتواند قانع کننده باشد، اما هنوز کاملاً مسلم است که هیچکس نمیتواند هرگز در مقامی قرار بگیرد که غیر قانونی بودن آن ادعا را ثابت کند.

برآستی، درد آور و مأیوس کننده است، که میبایست چیزی بنام طباق *antithetic* استدلال بحث وجود داشته باشد، و استدلال، که عالیترین محکمه برای همه تعارضات است، اینگونه در اختلاف با خود قرار بگیرد. ما میبایست، در فصل قبل، به چنین انحصالی میپرداختیم؛ اما معلوم شد که تنها تعارضی است صوری، مبتنی بر یک اسانه ادراک. در تطابق با پیش داوری معمول، مظاهر را بعنوان چیزهای در ذاتشان گرفت، و سپس خواهان اکمالی مطلق برای ترکیب آنها به یکی از دو شکل¹ گردید (امری به تساوی ناممکن در هر دو شکل) - خواستی که در رابطه با مظاهر اصلاً مجاز نیست. بنابراین، هیچگونه با خود متناقض بودن واقعی استدلال در عرضه آن دو حکم وجود نداشت، که زنجیره مظاهر در ذاتشان شروعی مطلق دارند، و اینکه این زنجیره ذاتاً و مطلقاً بدون شروع است. زیرا این دو حکم با یکدیگر کاملاً همخوانی دارند، چون مظاهر، در رابطه با وجودشان (بعنوان مظاهر)، در ذات خویش مطلقاً هیچ نیستند، یعنی، [اگر چنین دیده شوند] چیزی میشوند در تناقض با خویش؛ زیرا این فرض [که آنها پس ذاتاً وجود دارند] میبایست طبعاً منجر شود به استنتاجات متناقض با خود.

اما موارد دیگری هستند که در آنها نمیتوان چنین اسانه ادراکی را مقصر دانست، و لذا، نمیتوان تعارض استدلال را در آنها بشکل فوق حل و فصل کرد - بطور مثال، هنگامیکه، از یک سو گفته شود، از روی خدا باوری، که وجودی اعلی وجود دارد، و از سوی دیگر، از روی خدا ناباوری، که هیچ وجود اعلایی وجود ندارد؛ یا در علم النفس، که هر چیزی که تفکر میکند صاحب موهبت وحدت مطلق و پایدار بوده و لذا متمایز است از هر وحدت مادی گذرای دیگر، و، خلاف آن، که ضمیر وحدتی غیر مادی نبوده و نمیتواند از گذرا بودن معاف باشد. چون از آنجاییکه در این موارد ادراک میباید تنها با چیزها در ذاتشان سر و کار داشته باشد و نه با مظاهر، بنابراین مشعر چنین سوالاتی از هر عنصر خارجی که با طبیعت اش در تناقض باشد آزاد است. در واقع تعارضی حقیقی نمیتوانست وجود داشته باشد، اگر که استدلال بحث در سمت منفی کوچکترین چیزی برای گفتن داشت که به زمینه ای مثبت برای مجادلات منفی اش بالغ میگردد. چون تا آنجا که مربوط میشود به نقادی زمینه های اثبات که توسط آنانی ارائه میگردد که مؤکدات جزمی دارند، آن نقادی² میتواند به آزادی روا داشته شود، بدون اینکه مجبور باشیم به آن خاطر در مورد این مؤکدات کوتاه بیایم، که لافل علاقه استدلال را موافق خود دارند - علاقه ای که طرف مقابل نمیتواند روی آن حساب کند.

من بهیچوجه با نظری که بعضی از افراد ممتاز و متفکر (مانند Sulzer³)، تاکنون در مواجهه با ضعف حجج بکار گرفته اند همراه نیستم، که اغلب منجر به گفتن این شده است، که ما میتوانیم بعضی اوقات امید ببندیم به کشف عیان کردنیهای قاطع برای دو حکم اصلی استدلال خویش - که خدایی هست، و حیاتی مستقبل وجود دارد. برعکس، مطمئنم که این هرگز اتفاق نخواهد افتاد. چون، از کجا استدلال زمینه برای اینگونه مؤکدات ترکیبی، بدست خواهد آورد، که به مشعرات تجربه و امکان داخلی شان ربط نداشته باشد. اما بطور مبرهن قطعی است که هرگز کسی پیدا نخواهد شد که بتواند خلاف آنرا بگوید با کمترین تظاهر [اثبات]، حتی کمتر، بطور جزمی. چون از آنجاییکه او اینرا میتواند تنها از طریق استدلال بحث ثابت کند، میبایست قبول مسئولیت برای اثبات این بکند که یک وجود اعلی، و نفس متفکر در ما [بشکل] یک نكاء خالص، ناممکن اند. اما از کجا او آنگونه دانش را بدست خواهد آورد که بتواند او را در چنین قضاوتی ترکیبی در رابطه با چیزهایی که ورای هرگونه تجربه ممکن هستند موجه کند. بنابراین میتوانیم آنچنان⁴ کامل مطمئن باشیم که هیچکس هرگز خلاف را ثابت نخواهد کرد، که دیگر هیچ نیازی نداریم تا خود را درگیر حجج قالبی کنیم. ما همواره در مقامی هستیم که این احکام را بپذیریم - احکامی که بسیار نزدیک متصلند به علاقه حزری استدلال ما در توظیف تجربی اش، و آنهایکه، در ضمن، وسایط منحصر بفرود آشتی بین علایق حزری و عملی هستند. بر علیه مخالف خود، که اینجا نمیباید تنها نقد بحساب بیاید، ما مجهزیم به پاسخ واضح نیست *non liquet*، که نمیتواند در سراسیمه کردن او ناموفق شود. همزمان از اینکه این حجت را بر علیه خود ما برگرداند ترسی نداریم، زیرا همواره حکمت غیرعینی استدلال را در تیردان خود داریم، که مخالف ما جبراً ندارد، و تحت حمایت اش میتوانیم به همه حملات بیفایده او با خونسردی نگاه کنیم.

لذا هیچ طباق حقیقی در استدلال بحث وجود ندارد. چون میدان چنین انحصالی میباید در عرصه الهیات بحث و علم النفس قرار داشته باشد؛ و در آن عرصه هیچ مبارزی نمیتواند بقدر کافی مجهز بوده، یا سلاحی در اختیار داشته باشد که از آن بهرآسیم. سخره و⁵ لاف همه زرادخانه اش را تشکیل میدهند، که میتوان همچون یک بازی بچگانه به آنها خندید. این نکته ای است آرام بخش، و به استدلال شجاعتی تازه میبخشد؛ چون بر چه چیزی میتوانست تکیه کند، اگر، در همان حال که بنتهایی میبایست همه خطاها را بزدايد، همزمان میباید با خود هم در اختلاف باشد، و بدون امید به آرامش و تسلط کامل.

¹ [Reading, with Vorländer, die andere for andere.]

² [Reading, with Wille, ihr for ihm.]

³ [J. G. Sulzer (1720 - 1779).]

⁴ [Reading, with Erdmann, so ganz for ganz.]

⁵ [Reading, with 5th edition, und for oder.]

هر چیزی که طبیعت خود بنا نهاده برای هدفی خوب است. حتی سموم موارد مصرف خود را دارند. آنها در خدمت حمله متقابل هستند به سموم دیگری که در اخلاط ما ایجاد میگردند، و میبایست در هر داروخانه کاملی پیدا شوند. اعتراضات بر علیه باورها و غرور استدلال حزری بحث ما از خود طبیعت استدلال نشأت میگیرند، و لذا میبایست هدف و استفاده درست خودشان را داشته باشند، که نباید کوچک شمرد. چرا پروردگار خیلی چیزها را که سخت به بالاترین علایق ما بسته اند اینطور خارج از دسترس مان قرار داد که تنها مجاز به درک شان در شکلی بدون وضوح و قابل تردید هستیم - در شکلی که نگاه پرسشگر ما بیشتر تحریک میشود تا ارضاء؟ برآستی، میتوانیم تردید کنیم، که آیا به هیچ هدف مفیدی خدمت میکند، و آیا شاید حتی مضر نیست، که اظهارات بی پروا در مورد چنین موضوعات نامطمئنی بکنیم. اما هیچ شکی نیست که همواره بهترین کار دادن آزادی کامل است به استدلال، هم برای استفسار و هم برای انتقاد، تا مانعی برای اهتمام اش به علایق حقیقی خودش بوجود نیاید. این علایق توسط تحدید حرزهای آن کمتر از توسیع آنها بیشتر نمیشوند، و همواره از دخالت تأثیرات خارجی برای انحراف آن از مسیر صحیح اش، و اجبار آن با چیزی که به غایات حقیقی اش بیربط اند، در زحمت خواهند بود.

بنابراین، اجازه دهید مخالف شما به نام استدلال سخن بگویند، و با او تنها با سلاح استدلال نبرد کنید. بعلاوه، هیچ هراسی از نتیجه در رابطه با علایق عملی ما نداشته باشید، زیرا در یک سنیز صرفاً حزری آنها هرگز بهیچ شکلی متأثر نمیگردند. تعارض تنها خدمت میکند برای افشاء نوعی مناقضت استدلال که، چون دقیقاً بخاطر طبیعت استدلال است، میبایست شنیده شده و بدقت مورد بررسی قرار بگیرد. استدلال از اینکه مشعرش از هر دو سو مورد رسیدگی قرار بگیرد سود میبرد، و قضاوت اش با چنین تحدیدی تصحیح میشود. مورد مشاجره در اینجا علایق عملی استدلال نیستند بلکه شکل ارائه آنها.¹ چون گرچه میبایست زبان دانش *knowledge* را رها کنیم، اما هنوز دلیل کافی داریم که، در محضر سختگیرترین استدلال، زبان کاملاً مشروع یک ایمان *faith* راسخ را بکار بگیریم.

اگر از دیوید هیوم David Hume بی غرض، [که بنا به طبع خویش] آنطور بینظیر برای قضاوت منصفانه شایستگی دارد، بپرسیم که چه چیزی، او را با زیرکی های غیرقابل تصور که آنچنان ماهرانه سرهم شده بودند،² بسوی تضعیف اعتقادی کشاند که آنقدر برای نوع بشر مفید و آرامش بخش است، که استدلال شان بصیرت کافی دارد برای تصدیق و تصور قاطع از یک وجود اعلی، او پاسخ خواهد داد: "تنها بخاطر پیشبرد استدلال در دانش از خودش، و بدلیل نوعی خشم در برابر تجاوزی که در حق استدلال از طرف کسانی صورت گرفت که، علیرغم اینکه به قدرتش میبایند، لیکن آنرا از پذیرش بیربیای ضغفهایی که از طریق خود آزمونی برایش آشکار شده اند باز میدارند".³ اما اگر، کسی از پریسلی Priestley،³ که با تمام وجود معتقد به توظیف تجربی استدلال بود و بدون انعطاف نسبت به هر گونه حزر خاطی *transcendent speculation*، بپرسد چه انگیزه ای او را واداشت - خود معلمی متقی و متعصب در مذهب - که دو تا از ستونهای هر مذهبی مانند آزادی و خلود ضمیر (امید به یک حیات مستقبل برای او و تنها انتظار معجزه قیامت است) را خراب کند، او قادر نخواهد بود هیچ پاسخی بدهد مگر اینکه بگوید نگران علاقه استدلال بود، که میبایست هنگام معاف نمودن بعضی از مشعرات از قوانین طبیعت مادی صدمه ببیند، تنها قوانینی که قادریم با دقت بشناسیم و معین کنیم. عادلانه نخواهد بود که دومی را تقبیح کنیم (که میدانست چگونه آموزشهای متناقض خود را با علایق دین ادغام کند)، و با اینکار انسانی خوش نیت را برنجانیم، تنها به این خاطر که قادر به تشخیص موقعیت خود نبود، و خارج از عرصه علم طبیعی ره گم کرد. و همان لطف میبایست شامل حال هیوم نه کمتر خوش نیت و با خصوصیت اخلاقی کاملاً منزله نیز بشود، هنگامیکه او، در این عرصه، بر ربط حرزهای ماهرانه تفکر شده توسط خود او با موضوع اصرار میورزد. چون، همانطور که او بدرستی گفت، مشعرات آنها تماماً خارج از حدود علم طبیعی قرار دارند، در حیطه فکرهای بحث *pure ideas*.

پس چه میباید کرد، بخصوص با توجه به خطری که بدینسان بنظر میرسد بهترین علایق نوع بشر را تهدید میکند؟ هیچ چیز طبیعی تر، هیچ چیز عاقلانه تر، از تصمیمی نیست که بدین طریق به اتخاذ آن فرا خوانده میشویم. اینگونه متفکرین را آزاد بگذارید تا راه خودشان را بروند. اگر استعدادی از خود نشان بدهند، اگر سؤالات عمیق و جدید را مطرح کنند، در یک کلام، اگر درایت نشان بدهند، استدلال همیشه آماده است که سود ببرد. اگر به وسایطی بغیر از استدلال بدون پابند توسل بجوییم، اگر ادعای استدلال برتر را بلند کرده، و وانمود کنیم که گویا داریم فرد عامی را برای خواباندن یک آتش به محکمه فرا میخوانیم - فردی عامی که هیچ درکی از چنین سؤالات پیچیده ای ندارد - خود را دست انداخته ایم. چون مسئله این نیست که چه چیزی، در این استفسارات، برای علایق نوع بشر مفید یا مضر است، بلکه تنها اینکه استدلال تا کجا میتواند با کمک حزری که از همه علایق چشم میپوشد پیش برود، و آیا چنین حزری میتواند به جایی برسد، یا میباید ترجیحاً رها شده و جایش را به برخورد عملی بدهد. بنابراین، بجای تعجیل به سنیز، با شمشیر در دست، میبایست ترجیحاً نقش ناظری صلح جو را داشته باشیم، از جایگاه امن نقد؛ کشمکش برآستی برای مبارزین شاق است، اما برای ما میتواند سرگرم کننده باشد؛ و نتیجه آن میبایست - با اطمینان از بدون خونریزی بودنش - بخاطر مساعدت به بصیرت نظری ما مفید باشد. چون برآستی بی معنا است که از استدلال توقع روشننگری داشت، و همزمان از پیش گفت که میبایست طرف کدامیک را الزاماً بگیرد. ضمناً، استدلال خود از پیش آنقدر دست و پا بسته و محبوس در حدود خویش هست، که دیگر نیازی به صدا کردن نگهبان نداریم، تا قدرت قانون را متوجه آن طرفی کنیم که برتری هشدار دهنده اش شاید برایمان خطرناک بنظر برسد. در این تجادل هیچ ظفوری بدست نمیآید که بخواهد مایه نگرانی ما شود.

¹ [nicht die Sache, sondern der Ton.]

² [The reference is to Hume's *Dialogues concerning Natural Religion* (1779).]

³ [Joseph Priestley (1733 - 1804): *Disquisitions relating to Matter and Spirit* (1777); *The Doctrine of Philosophical Necessity* (1777).]

استدلال برآستی در نیازی مبرم برای چنین مناظرات تجادلی قرار دارد؛ و خوب است آرزو شود که این مناظره کاش زودتر آغاز گردیده بود و با توافق بلاشروط عمومی. چون آنگاه انتقاد زودتر به درایتی پخته رسیده، و همه این مشاجرات ضرورتاً بلافاصله به پایان رسیده بودند، طرفین مبارزه یاد می‌گرفتند تا اوهام و پیش قضاوتهایی را که آنها را در مقابل هم قرار داده اند بشناسند.

در طبیعت بشر نوعی دورویی وجود دارد، که، مانند هر چیز دیگری که از طبیعت می‌آید، میبایست نهایتاً به اهداف خیر کمک کند، یعنی، استعدادی برای اختفای احساسات حقیقی ما، و نشان دادن نوعی احساسات غیر واقعی که خوب و قابل اعتماد شمرده میشوند. این تمایل به اختفای خودمان و کسب ظاهری که آنرا به نفع خویش میدانیم، بدون شک، نه تنها ما را متمدن، بلکه تدریجاً، تا حدی، اخلاقی کرد. چون تا وقتی که قادر نبودیم از لابلای جلوه خارجی احترام، امانت، و فروتنی آنسو را ببینیم، برای خود از نمونه‌های بظاهر اصل نیکی که با آنها احاطه شده بودیم مکتبی جهت تهذیب خویش تأسیس کردیم. اما استعداد برای اینکه خود را بهتر از آنچه که هستیم نشان داده، و احساساتی را بروز دهیم که نداریم، تنها همچون ترتیبی موقت عمل میکند، تا ما را از عنف توحش خارج کرده، و اجازه دهد لاقلاً معنای خارجی¹ آنچه را که خوب میدانیم به خود ببندیم. اما بعدها، هنگامیکه اصول واقعی تطور یافته، و بخشی از نحوه تفکر ما میشوند، این دورویی میبایست هر چه بیشتر بطور جدی به مصاف طلبیده شود؛ در غیر اینصورت وجدان را به فساد میکشاند؛ و رشد احساسات خوب را با علفهای هرز مظاهر زیبا متوقف میکند.

متأسفم از دیدن همان عدم صداقت، تحریف، و دورویی حتی در سخنان تفکر حزری، جاییکه موانع بسیار کمتری وجود دارند تا، همانطور که باید، افکار خود را بدون اما و اگر و بی پرده پذیرا شویم، و هیچ نفعی از اینکه طور دیگری عمل کنیم بدست نیاید. چون چه چیزی بیش از این برای علایق دانش میتواند مضر باشد که حتی تفکرات خود را ناصحیح نقل کنیم، شکی را که نسبت به مؤکدات خودمان داریم پوشانده، و جلوه قطعیت بدهیم به زمینه‌های راهنمایی که خودمان میدانیم کفایت ندارند. مادامیکه غرور شخصی موجب چنین ترفندهای پنهانی میگردد - و این عمومیت دارد در مورد آن احکام حزری که متوجه هیچ علاقه خاصی نبوده و بسهولت اجازه یقین مبرهن را نمیدهند - مواجه خواهد شد، در جریان جلب پذیرش عمومی، با غرور دیگران؛ و لذا در آخر نتیجه همان میشود که میبایست میشد، اما خیلی سریعتر، با روشی کاملاً صادقانه و امین. هنگامیکه مردم عادی بر این باورند که آنها بیکدیگر در استقدمات پیچیده افراط میکنند هدفی جز به لرزه در آوردن خود بنیادهای سعادت عمومی ندارند، برآستی، شاید نه تنها عاقلانه بلکه مجاز، و حقیقتاً حتی ستودنی باشد، که امر خیر را از طریق حجج سفسطه آمیز پیش ببرند بجای اینکه به مخالفین فرضی اش این فرصت داده شود که ما را وادار کنند به پایین آوردن صدایمان در حد یک باور عملی صرف، و مجبور کنند به قبول اینکه یقین مبرهن و حزری نداریم. اما نمیتوانم عقیده نداشته باشم که هیچ چیز آنقدر تماماً ناسازگار با نیت حمایت از یک امر خیر نیست که خداع، دورویی، و تقلب. مطمئناً کمترین چیزی که میتوان طلب کرد این است که در یک موضوع مربوط به حزر بحت، هنگامیکه آراء استدلال را در برابر هم میسنجیم، میبایست با صداقت تمام پیش برویم. اگر میتوانستیم همین چیز کوچک را رعایت کنیم، تعارض استدلال حزری در رابطه با سوالات مهم در باره خدا، خلود ضمیر، و آزادی، مدتها پیش حل شده، یا خیلی زود به نتیجه ای میرسیدند. بنابراین اغلب اتفاق میافتد که خلوص نیت در تناسب معکوس قرار میگیرد با خیر بودن امر، و آن اخلاص و امانت شاید محتملتر میباید در مهاجمین اش یافت شود تا در مدافعین اش.

بنابراین فرض را بر این میگذارم که خوانندگانی دارم که آرزو ندارند از امری درست بروشی نادرست دفاع شود؛ و اینکه آنها نتیجتاً این را مورد توافق میدانند، که، در تطابق با اصول نقادی ما، و بی توجه به آنچه که معمولاً اتفاق میافتد، بلکه از نظر آنچه که میباید اتفاق بیافتد، بمعنای واقعی کلمه، نمیتواند جدلی در استدلال بحت وجود داشته باشد. چون چطور دو نفر میتوانند دعوایی را بر سر چیزی که واقعیت آنرا نه در عمل و نه حتی در تجربه ممکن میتوانند ارائه کنند ادامه بدهند - دعوایی که آنها در آن در مورد فکر idea صرف چیز مورد نظر غرق تفکر میشوند، تا از آن چیزی بیشتر از آن فکر بیرون بکشند، یعنی، خود واقعیت مشعر را؟ چه وسیله ای برای پایان بخشیدن به دعوا دارند، زیرا که هیچیک از آنها نمیتواند طریحه خویش را اصالتاً قابل فهم و متقن نماید، بلکه تنها به آنیکه طرف مقابل دارد حمله کرده و آنرا رد کند؟ زیرا این سرنوشت همه مؤکدات استدلال بحت است: که چون از شروط هر تجربه ممکن، که در خارج اش تصدیق حقیقت بهیچوجه ممکن نیست، تخطی میکنند، در حالیکه همزمان میبایست قوانین ادراک را بکار بگیرند - قوانینی که تنها برای توظیف تجربی هستند، اما بدون آنها نمیتوان هیچ قدمی در تفکر ترکیبی برداشت - لذا هیچ طرفی نمیتواند ضعف خویش را پنهان کند، و هر کدام از ضعف دیگری سود میبرد.

نقد استدلال بحت را میتوان محکمه حقیقی برای همه منازعات استدلال بحت دانست؛ چون در این منازعات دخیل نیست - منازعاتی که بلاواسطه مربوطند به مشعرات - بلکه متوجه تعیین و برآورد حقوق استدلال بطور عام است، در تطابق با اصول اولین تأسیس شان.

استدلال در غیاب این نقد، باید گفت که، در وضعیت طبیعی است، و اظهارات و ادعاهای خویش را میتواند تنها از طریق جنگ استوار کند. نقد، از سوی دیگر، که به همه تصمیمات خویش در سایه آن اصول بنیادی که خود پی نهاده میرسد، و اعتبار آنرا هیچکس نمیتواند زیر سؤال ببرد، برایمان آرامش یک نظم قانونی را تضمین میکند، که در آن دعوی ما میبایست

¹ [die Manier.]

منحصراً توسط روشهای برسمیت شناخته شده اقدامات قانونی پیگیری شوند. در وضعیت نخست، دعاوی به یک پیروزی ختم میشود که مورد ادعای هر دو طرف است، و بدنبال آن معمولاً تنها آتش بسی موقت میآید، که توسط یک قدرت واسطه ترتیب داده شده؛ در دومی، توسط حکمی قانونی، که، چون دقیقاً به ریشه تعارضات میزند، صلیحی ابدی را بطور مؤثر تضمین میکند. منازعات بی پایان یک استدلال صرفاً جزمی لذا نهایتاً ما را مجبور میکند به جستن آسایش در نقدی از خود استدلال، و تقنینی بر پایه اینگونه نقادی. همانطور که هابز Hobbes میگوید، وضعیت طبیعی حالتی است از بیعدالتی و خشونت، و راهی نداریم جز ترک آن و تسلیم خویش به قید قانون، که آزادی ما را محدود میکند صرفاً بخاطر اینکه بتواند همخوان باشد با آزادی دیگران و با خیر مشاع برای همه.

این آزادی به همراه خود حق شرکت آزادانه در بحث راجع به عقاید و تردیدهایی را میآورد که ما خود را ناتوان از پرداختن به آنها میدانیم، و به انجام رساندنش را بدون اینکه بعنوان شهروندان در دسرساز و خطرناک تویبیم شویم. این یکی از حقوق بنیادی استدلال انسانی است، که هیچ قاضی جز استدلال جامع انسانی را به رسمیت نمیشناسد که در آن هرکسی نظر خود را میگوید. و چون هر پیشرفت مقدری برای وضعیت ما میبایست از این منبع گرفته شود، چنین حقی مقدس است و نمیآید محدود شود. برآستی بسیار ناعاقلانه خواهد بود اگر که بعنوان خطرناک هر گفته شجاعانه بر علیه، یا حمله بیباکانه بر، عقیده ای را که از پیش موافقت بزرگترین و بهترین بخش جامعه را با خود دارد، تقبیح کنیم. با اینکار به آنها اهمیتی میدهم که سزاوارش نیستند. هرگاه میشنوم که نویسنده ای حقیقتاً توانا آزادی اراده انسانی را رد کرده است، امید برای حیات مستقبل، و وجود خداوند را، مشتاقم که آن کتاب را بخوانم، زیرا انتظار دارم که او با قریحه اش بصیرت مرا در این موارد بیافزاید. از قبل، پیش از گشودن آن، کاملاً مطمئنم که او هیچیک از ادعاهای خود را ثابت نکرده است؛ نه به این خاطر که معتقدم خود براهین قاطع برای این قضایای مهم دارم، بلکه به این خاطر که نقد متخطی، که همه منابع استدلال بحت ما را برای کشف کرده است، مرا بطور کامل قانع ساخته که، از آنجاییکه استدلال از دستیابی به اظهارات ایجابی در این عرصه ناتوان است، به همان اندازه هم ناتوان است، برآستی حتی ناتوانتر، برای اقامه هرگونه نتیجه گیری سلبی در رابطه با این مسایل. چون آن آزاد اندیش دانش ادعایی¹ خود را از چه منبعی خواهد گرفت که، مثلاً، هیچ وجود اعلائی وجود ندارد؟ این موضوع خارج از عرصه تجربه ممکن قرار دارد، و لذا ورای حدود کل بصیرت بشری. پاسخ مدافع جزمی علت خیر را اصلاً نخواهم خواند. از پیش میدانم که او، جهت حصول قبول برای ادله خویش، به حجج سفسطه آمیز مخالف خود حمله خواهد کرد؛ و همچنین میدانم که خط کاملاً آشنای حجت سقیم آنقدر مواد برای ملاحظات جدید نمیدهد که یک حجت جدید و استادانه. مخالف دین برآستی، بروش خود، کمتر جزمی نیست، اما فرصتی مغتنم در اختیارم میگذارد برای تنفیذ، و از بعضی جهات، تعدیل اصول نقد خودم، در حالیکه همزمان نیاز به نگرانی ندارم که این اصول به کمترین حدی در معرض خطر باشند.

اما آیا نباید افراد جوان، لاقفل، هنگامیکه وارد تعلیم دانشگاهی ما میگردند، بر علیه چنین نوشتجاتی هشدار داده شده، و بدور نگهداشته شوند از دانشی ناپخته در باره چنین قضایای خطرناکی، تا آنکه قوه قضاوتشان بالغ گردد، یا ترجیحاً تا زمانی که آن تعالیمی که میخواهیم بتدریج در آنها نفوذ دهیم ریشه ای محکم دوانده باشد، تا خود بتوانند بطور مؤثر در مقابل همه تمایلات به نظرات مخالف، از هر جایی که آمده باشند، بایستند؟

اگر بخواهیم بر ادامه روش جزمی در موضوعات مربوط به استدلال بحت اصرار بورزیم، و بر خلاصی از طرف مقابل بروش صرفاً جدلی، یعنی، که خودمان طرفی را در مناقشه گرفته، لذا خود را مجهز کنیم به براهین در تأیید اظهارات مخالف، مطمئناً این روش در کوتاه مدت مناسبترین خواهد بود؛ اما در دراز مدت چیزی احمقانه تر و غیر مؤثرتر از این نخواهد بود که استدلال جوان را اینچنین برای مدتی تحت آموزش نگهداریم. این در واقع جوان را موقتاً از انحراف حفظ خواهد کرد. اما هنگامیکه، دیرتر، در اثر کنجکاوی یا اقتضای سن چنین نوشتجاتی مورد توجه آنها قرار بگیرند، آیا باور دوران جوانی آنها باز هم در امتحان موفق خواهد شد؟ هر کسی که، در مقابل حملات مخالف خود، تنها سلاح جزم را در اختیار دارد، و ناتوان از تطور تجادلی است که در دل او نه کمتر از دل حریفش وجود دارد، [در موقعیتی خطرناک بسر میبرد]. او حجج سفسطه آمیز را میبیند، که جذابیت چیزهای نو را دارند، در تخالف با حجج سفسطه آمیزی که دیگر آن جذابیت را ندارند، اما، در عوض، تمایل به برانگیختن این ظن را در او دارند که از سادگی زمان جوانیش سوء استفاده شده است. و لذا به این باور میرسد که برای نشان دادن گذر خود از انضباط کودکانه و رسیدن به بلوغ هیچ راهی بهتر از کنار گذاشتن این هشدارهای خیرخواهانه ندارد؛ و با اعتیادی که به جزمگرایی دارد، جرعه های سنگین آن سمی را مینوشد، که اصول او را با جزمگرایی متقابل منهدم میکند.

در آموزش عالی میباید راهی را در پیش بگیریم که دقیقاً خلاف راه توصیه شده در اینجاست، همواره با این شرط که آموزش مبتنی باشد بر تعالیم کامل در نقد استدلال بحت. چون بخاطر بکار انداختن هر چه سریعتر اصول این نقد، و نشان دادن کفایتشان حتی وقتیکه توهم تجادلی در بالاترین حد خود میباشند، مطلقاً لازم است که حملاتی که بنظر جزمگرا آنطور ترسناک میآیند و اوار گردند که در مقابل استدلال شاگرد، که گرچه هنوز ضعیف اما از طریق نقادی بیدار شده است، با قدرت تمام بکار گرفته شوند، و اینکه به شاگرد میبایست از اینراه فرصت داده شود تا خود، یک به یک، با ارجاع به اصول نقد، بیازماید که اظهارات آنهاییکه این حملات را کرده اند تا چه اندازه بی پایه است. از آنجاییکه بهیچوجه برای او سخت نیست که در مورد این حجج خود بنتهایی تصمیم بگیرد، بزودی شروع میکند به درک ظرفیت خویش برای حفظ خود در مقابل اینگونه انخداعات مضری، که میبایست نهایتاً کل قدرت خیالی خویش را در مقابل او از دست بدهند. دقیقاً همان ضرباتی که ساختمانهای دشمن

¹ Reading, with Wille, *der Freigeist seine angebliche Kenntnis for der angebliche Freigeist seine Kenntnis*.]

را منهدم میکنند میبایست برآستی به همان اندازه برای هر ساختمان حزری هم که او خود شاید اتفاقی در آرزوی برپایی آن باشد ویرانگر باشند. اما این به کمترین حدی او را نگران نمیکند، چون محتاج چنین سرپناهی نیست، که هنوز انتظارات فراوانی در حیطه عملی دارد، جاییکه میتواند با اعتماد به نفس امیدوار باشد برای یافتن زمینی محکمتر تا نظام عقلانی و سودمند خود را بر آن بنا کند.

بنابراین هیچ جدلی، بطور واقعی، در عرصه استدلال بحت وجود ندارد. هر دو طرف مشت در هوا کوبیده، و با سایه های خود کشتی میگیرند، زیرا ورای حدود طبیعت میروند، جاییکه در آن چیزی وجود ندارد که بتوانند به آن چنگ انداخته و قبض جزمی خویش را محکم کنند. در جنگی که آنها میتوانند بکنند، سایه هایی که به دو نیم میکنند دوباره آنا بهم وصل میشوند، مانند قهرمانان تالار اودین Valhalla، تا دوباره در نبردهای بدون خونریزی به بازی مشغول شوند.

اما نمیتوانیم هم بپذیریم که توظیفی تشکیکی برای استدلال بحت وجود دارد، بطوریکه بتواند اصل بیطرفی در کلیه مناقشات آن خوانده شود. قرار دادن استدلال در تضاد با خویش، با مسلح نمودن آن در هر دو طرف، و سپس نظاره کردن، با آرامش و ریشخند، در مبارزه داغ، از مرصد جزمی، نمایشی جالب نیست، بلکه حکایتی از یک سرشت مودی و خبیث. اما اگر، به لجاجت مغلوب نشدنی و لاف زنانه آنهایی که بطور جزمی احتجاج میکنند توجه کنیم، و آنهاییکه نمیپذیرند ادعاهایشان با هیچ انتقادی تعدیل شوند، دیگر راهی نیمماند جز اینکه لاف یکی را در مقابل لاف نه کمتر محق دیگری قرار بدهیم، به امید اینکه اینطور سرسختی در مقابل استدلال بتواند نهایتاً خدمت کند به عقیم کردنش، به بیدار کردن تردیدهایی درباره تظاهرانش، و وادرا نمودنش به گوش فرا دادن به نقادی. اما اینکه به خود فقط اجازه تن در دادن به این تردیدها داده، و بیدرنگ شروع کنیم به ستایش افتخار و پذیرش نادانی خودمان نه صرفاً بعنوان درمانی برای ارضاء نفس جزمگرایان، بلکه همچنین بعنوان اسلوب صحیح برای ختم تعارض استدلال با خود، این کاری بی ثمر بوده، و هرگز برای غلبه بر بیقراری استدلال کافی نیست. در بهترین حالت صرفاً وسیله ای است برای بیدار کردن آن از رویاهای شیرین جزمی اش، و تحریک اش برای ورود به آزمونی دقیق بر روی مواضع خود. اما چون اسلوب تشکیکی فرار از ماجراهای پر درد سر استدلال چنین جلوه میدهد که، گویا، میانبری است که توسط آن میتوان به صلحی دائمی در فلسفه رسید، یا [اگر چنین نباشد]، لااقل راه محبوب آنهایی است که میخواهند متظاهرانه وانمود کنند که توجیهی فلسفی برای بیعلاقگی اهانت آمیز خود نسبت به همه تفحصات از این نوع دارند، لازم میدانم این نحوه تفکر را در نور حقیقی آن نشان دهم.

The Impossibility of a Sceptical Satisfaction of Pure Reason in its Internal Conflicts

محال بودن اقتناع تشکیکی استدلال بحت در تعارضات داخلی آن

آگاهی از جهل خویش (مگر اینکه همزمان این جهل لاجرم دانسته شود)، بجای اینکه تفحصات خود را پایان بدهیم، میبایست خود دلیلی شود برای ورود به آنها. هر جهلی یا نادانی است درباره چیزها یا نادانی در مورد نقش و حدود دانش. جهل اگر تنها¹ اتفاقی باشد، میبایست ما را تحریک کند، در مورد اول به تفحصی جزمی در مورد چیزها (مشعرات)، در مورد دوم به تفحص نقادانه در باب حدود دانش احتمالی ما. اما اینکه جهل ما مطلقاً ناگزیر است، و اینکه لذا از هر تفحص بیشتری بخشوده شده ایم، نمیتواند بطور تجربی، از مشاهده، پیدا شده باشد بلکه تنها از طریق آزمونی، که نقادانه، بر روی منابع بنیادی دانش ما انجام گرفته. تعیین حدود استدلال ما، نتیجتاً، نمیتواند صورت بپذیرد مگر بر زمینه های پیشاتجربی؛ از سوی دیگر، اینکه محدودیت اش که مبتنی است صرفاً بر دانشی نامعین از جهلی که هرگز بطور کامل رفع نمیشود، میتواند بطور پساتجربی *a posteriori* مشخص شود در مورد آنچه که، علیرغم همه دانسته هایمان، هنوز مانده که دانسته شود. دانش اول از جهل ما، که تنها از طریق نقادی خود استدلال ممکن است، علم *science* نام دارد؛ دومی چیزی نیست جز ادراک حسی *perception*، و نمیتوان گفت که استنتاج از ادراک حسی تا کجا میتواند توسعه پیدا کند. اگر زمین را آنطور که برای حس ما ظاهر میشود به نیابت بیاوریم، بشکل سطحی مستوی، با افقی دایره ای،² نمیتوانیم بدانیم تا کجا ادامه دارد. اما تجربه به ما میآموزد که تا هر جا که برویم، همواره مکانی در اطراف خود میبینیم که در آن³ میتوانیم بیشتر پیش برویم؛ و بدین ترتیب حدود دانش بالفعل خود را از زمین در هر لحظه داده شده میدانیم، اما نه حدود کل جغرافیای ممکن را. اما اگر اینقدر بدانیم که زمین یک کره بوده و سطحش کروی است، قادر میشویم که حتی از یک بخش کوچک اش، بطور مثال، بقدر یک درجه، با قاطعیت قطر آنرا بدانیم، در تطابق با اصول پیشاتجربی، و بکمک اش کل مساحت سطح آنرا؛ و با اینکه نسبت به مشعراتی که این سطح حاوی آنها است جاهلیم، اما در رابطه با محیط، بزرگی و حدود آن دانش داریم.

¹ [Reading, with Erdmann, nur for nun.]

² [als einen Teller.]

³ [Reading, with Erdmann, darin for dahin.]

حاصل جمع همه مشعرات ممکن دانش ما بر ایمان اینگونه ظاهر میشود که صفحه ای است ، با افق آشکار - یعنی ، افقی که در یک گشت کامل همه آنها را در بر میگیرد ، و از طرف ما فکر *idea* تمامیت نامشروط نام گرفته است . رسیدن به این مفهوم بطور تجربی ناممکن بوده ، و همه تلاشها برای معین کردن اش بطور پیشاتجربی در تطابق با یک اصل مطمئن ثابت شده که بیفایده است . با اینحال همه سؤالاتی که توسط استدلال بحث ما مطرح میگردند راجع هستند به اینکه چه چیزی میتواند خارج این افق ،¹ یا بر مرز اش واقع باشد .

دیوید هیوم David Hume محترم یکی از این جغرافی دانان استدلال انسانی بود که خیال میکردند بقدر کافی از دست چنین سؤالاتی با قرار دادن آنها خارج از افق استدلال انسانی خلاصی یافته اند - افقی که خود او قادر به تعیین آن نبود . هیوم پافشاری کرد بخصوص بر علیت ، و کاملاً درست مشاهده کرد که حقیقت اش ، و حتی اعتبار عینی مفهوم علت مؤثر بطور عام ، متکی بر هیچ بصیرتی نیست ، یعنی ، بر هیچ دانش پیشاتجربی ، و اینکه اعتبارش را نمیتوان به وجوب آن نسبت داد ، بلکه صرفاً به مفید بودن عمومی آن در جریان تجربه ، و به نوعی ضرورت غیرعینی که از اینراه کسب میکنند ، و او آنها را عادت *custom* نامید . از ناتوانی استدلال ما برای بهره گیری از این اصل به هر شکلی که از تجربه تخطی کند ، او بطلان همه ادعاهای استدلال را برای پیشروی و رای حیطة تجریب نتیجه گرفت .

کاری از این نوع - به معرض آزمون گذاشتن اسناد² استدلال ، و عندالزوم متهم کردن - را میتوان تحظیر *copyright* استدلال نامید . مطمئناً این تحظیر میبایست منجر شود به تردید در رابطه با همه توظیفات خاطی *transcendent* اصول . اما این فقط قدم دوم است ، و بهیچوجه کار تفحص را کامل نمیکند . قدم اول در موضوع استدلال بحث ، که طفولیت اش را مشخص میکند ، جزمی است . قدم دوم تشکیکی *sceptical* ؛ و نشان میدهد که تجربه قضاوت را عاقل تر کرده است و محتاط تر . اما یک قدم سوم که تنها توسط قضاوت کاملاً بالغ ، بر پایه اصول مطمئن جامعیت ثابت شده ، برداشته میشود اکنون لازم میگردد ، یعنی ، در معرض آزمون قرار دادن ، نه اسناد استدلال ، بلکه خود استدلال ، در کل گستره قدرتش ، و آنچه که مربوط است به اشتهاش برای دانش در شکل بحث پیشاتجربی . این تحظیر نیست بلکه نقادی استدلال ، که توسط اش نه مرزهای فعلی آن³ بلکه حدود قاطع [و واجیش]⁴ ، نه جهلش در این یا آن مورد بلکه جهلش در رابطه با همه سؤالات از نوعی خاص ، آشکار میشود از اصول ، و نه صرفاً از رسیدن حدسی به آنها . شکاکیت لذا یک محل استراحت است برای استدلال انسانی ، که در آن میتواند در مورد پرسه زدن های جزمی خویش تأمل کرده و ناحیه ای که خود را در آن مییابد را نقشه برداری کند ، تا اینکه در آینده بتواند مسیرش را با اطمینان بیشتر انتخاب کند . اما جای سکنی برای اقامت دائم نیست . چنین چیزی تنها میتواند از طریق وثوق کامل در دانش ما بدست آید ، بهمین ترتیب در مورد خود مشعرات و حدودی که در درون شان کل دانش ما از مشعرات محاط است .

استدلال ما شبیه یک صفحه نیست که بطور نامعین گسترده باشد ، و حدودش را تنها بشکلی عام بشناسیم ؛ بلکه ترجیحاً میبایست با یک کره مقایسه شود ، که شعاع اش را میتوان از انحنا قوس سطحش تعیین کرد - یعنی ، از طبیعت احکام ترکیبی پیشاتجربی - و توسط آن میتوان حجم و حدودش را نیز با اطمینان معلوم نمود . خارج از این کره (عرصه تجربه) هیچ چیزی وجود ندارد که بتواند مشعری برای استدلال بشود ؛ حتی بالاتر ، خود سؤالات در رابطه با چنین به اصطلاح مشعراتی مربوط میشوند تنها به اصول غیرعینی یک تعیین کامل برای آن روابطی که میتوانند زیر مفاهیم ادراک آمده و در حیطة تجربه یافت شوند .

ما بواقع صاحب یک شکل ترکیبی پیشاتجربی از دانش هستیم ،⁵ همانطور که توسط اصول ادراک که مقدم بر تجربه اند نشان داده شد . اگر کسی بکلی ناتوان از درک امکان این اصول است ، ابتدا تمایل پیدا میکند به تردید که آیا آنها واقعاً بطور پیشاتجربی در ما وجود دارند یا خیر ؛ اما نمیتواند بر این پایه بگوید که آنها و رای قوای ادراک هستند ، و از این راه همه قدمهایی را که استدلال تحت هدایت شان بر میدارد باطل و پوچ اعلام کند . همه آنچه که میتواند بگوید این است که اگر میتوانستیم در منشاء و اصالت آنها بصیرت داشته باشیم ، قادر میشدیم تا دامنه و حدود استدلال را معین کنیم ، اما اینکه تا دستیابی به چنین بصیرتی هر نوع اظهار نظری در مورد حدود استدلال بدون هدف است . و بر این اساس تردیدی عام در رابطه با هر فلسفه جزمی ، اقدامی قانونی که فلسفه خود بدون نقادی استدلال انجام میدهد ، کاملاً موجه میگردد . اما نمیتوانیم بالکل برای استدلال حق برداشتن چنین قدمهایی بطرف جلو را انکار کنیم ، وقتیکه راه را برایشان با تمهید مؤثرتر زمینه آماده و بیخطر کردیم . چون همه مفاهیم ، حتی ، همه سؤالاتی ، که استدلال بحث به ما عرضه میکند ، منشاء خویش را نه در تجربه ، بلکه منحصرراً در خود استدلال دارند ، و لذا میبایست اجازه حل و معین شدن بدهند در رابطه با اعتبار یا عدم اعتبار خویش . ما هیچ حقی نداریم که این معضلات را ندیده بگیریم ، که گویا حل آنها بواقع بستگی دارد به طبیعت چیزها ، و اینکه گویا پس میتوانستیم ، با توسل به ناتوانی خویش ، از پرداختن به تفحص بیشتر آنها سر باز بزنیم ؛ چون از آنجاییکه استدلال مولد منحصر بفرز این افکار *ideas* است ، تعهد دارد که در مورد طبیعت تجادلی ، معتبر یا توهمی شان نظر بدهد .

¹ [Reading , with Erdmann , dem Horizont for diesem Horizonte .]

² [die Fakta .]

³ [Schränken .]

⁴ [Grenzen .]

⁵ [Reading , with Erdmann , Erkenntnisse for Erkenntnis .]

کل جدل تشکیکی میباید در حقیقت تنها هدایت شود بر علیه جزمگرا ، کسبیکه ، بدون هیچ تردیدی نسبت به اصول عینی بنیادی خود ، یعنی ، بدون نقادی ، مغرورانه در مسیر اختیاری خویش پیش میرود ؛ میبایست فقط اینگونه طراحی شود که او را از گرفتن قیافه حق بجانب دور کرده و از این راه بیاورد به خود شناسی . اما این جدل ، ذاتاً ، هیچ سودی برای این ندارد که ما را قادر به تشخیص کند که چه چیزی را میتوانیم بدانیم و چه چیزی را نمیتوانیم . همه تلاشهای ناموفق جزمی استدلال ، اسناد هستند ،¹ و همواره مفید است که آنها را در معرض تحظیر شکاک بگذاریم . اما این هیچ چیز را در باب آن توقعات استدلال مشخص نمیکند که به آن امید برای موفقیت بهتر در تلاشهای آتی اش میدهد ، و بنا کردن ادعاها بر این پایه ؛ و نتیجتاً هیچ تحظیر صرفی نمیتواند به مناقشه درباره حقوق استدلال انسانی پایان بدهد .

هیوم Hume شاید باهوش ترین در میان همه شکاکان بود ، و بی هیچ تردیدی بدون رقیب در رابطه با تأثیری که نهج تشکیکی بر بیداری استدلال با یک خود آزمونی کامل میگذارد . بنابراین بسیار سودمند است که ، تا آنجا که به هدف ما مربوط میشود ، نحوه استدلال ، و خطاهای ، چنین مرد دقیق و قابل تقدیری را برای خود روشن کنیم - مسیری از استدلال که در شروع مطمئناً بدنبال حقیقت بود .

هیوم Hume شاید ، با اینکه هرگز موضوع را تا آخر پیگیری نکرد ، آگاه بود که در بعضی از انواع احکام و رای مفهوم مشعر میرویم ، چنین احکامی را ترکیبی *synthetic* نامیده ام . هیچ مشکلی در این باره وجود ندارد ، که توسط تجربه ، چگونه میتوانیم و رای مفهومی که قبلاً داشتیم برویم . تجربه در ذات خویش ترکیبی از ادراکات حسی *perceptions* است ، که توسط اش مفهومی که بکمک ادراکی حسی حاصل شده افزایش مییابد از راه افزودن ادراکات حسی دیگر . اما تصور میکنیم که قادر به عبور پیشاتجربی و رای مفهوم خود هستیم ، و از اینراه گسترش دانش خویش . تلاش میکنیم این را یا از طریق ادراک بحث انجام بدهیم ، در رابطه با آنچه که لااقل بتواند مشعری برای تجربه باشد ، یا از طریق استدلال بحث ، در رابطه با خواصی از چیزها ، یا برآستی حتی وجود داشتن چیزهایی ، که هرگز در تجربه پیدا نمیشوند . فیلسوف تشکیکی ما این دو نوع حکم را از هم تشخیص نداد ، در حالیکه میبایست میکرد ، بلکه مستقیماً رفت تا این خودافزونی مفاهیم ، و ، چنانکه میبایست گفت ، این زایش ناگهانی از طرف ادراک و استدلال ما ، بدون لقاح تجربه را ، امری ناممکن بحساب بیاورد . او نتیجتاً همه اصول پیشاتجربی مورد تصور برای این قوا را خیالی دانست ، و نتیجه گرفت که چیزی نیستند جز عادت مرسوم برخاسته از تجربه و قوانین اش ، و لذا صرفاً تجربی ، یعنی ، قواعدی که ذاتاً احتمالی بوده ، و ما برایشان وجوب و جامعیتی ساختگی قائل میشویم . در تقویت ادعایش راجع به این طریقه عجیب ، او اصل عموماً مقبول رابطه بین علت و معلول را آورد . چون از آنجاییکه هیچ قوه ای از ادراک نمیتواند ما را از مفهوم چیزی به وجود داشتن چیزی دیگر بدانگونه که با جامعیت و وجوب داده شده باشد ببرد ، او تصور کرد که پس میتواند نتیجه بگیرد که در غیاب تجربه هیچ چیزی نداریم که بتواند مفهوم ما را افزایش داده و کار مان را برای ارائه حکمی که بدین شکل خود را بطور پیشاتجربی وسعت میدهد توجیه کند . اینکه آفتاب موم را نوب و همزمان رس را سخت میکند را ، تأکید کرد ، که هیچ ادراکی نمیتواند از مفاهیمی که قبلاً از این چیزها داشتیم کشف کند ، تا چه رسد که آنها را بر طبق یک قانون استنتاج نماید . تنها تجربه قادر است به ما یک قانون را بیاموزد . اما ، همانطور که در بخش منطقی متخطی کشف کردیم ، هرچند هرگز نمیتوانیم بلاواسطه و رای محتوای مفهومی که به ما داده شده برویم ، لیکن قادریم ، در رابطه با یک چیز سوم ، یعنی ، تجربه ممکن ، قانون اتصال اش با چیزهای دیگر را شناخته ، و اینکار را بشکل پیشاتجربی انجام بدهیم . بنابراین اگر ، موم ، که قبلاً سخت بود ، نوب میشود ، میتوانیم بطور پیشاتجربی بدانیم که چیزی میباید پیش تر آمده باشد ، ([آن یک چیز] بطور مثال [در این مورد] حرارت خورشید [است]) ، که بدنبالش نوب شدن بر طبق یک قانون ثابت آمد ، هرچند نمیتوان بطور پیشاتجربی ، مستقل از تجربه ، بهیچ شکل خاصی معین کرد که ، آیا علت از تأثیر ، یا تأثیر از علت . هیوم Hume لذا با استنتاج خود از محتمل بودن تعیین ما در تطابق با قانون به محتمل بودن خود قانون به خطا رفت . عبور و رای مفهوم یک چیز به تجربه ممکن را (که بطور پیشاتجربی اتفاق افتاده و واقعیت عینی مفهوم را تشکیل میدهد) او اشتباه گرفت با ترکیب مشعرات تجربه بالفعل ، که همواره تجربی است . بدین ترتیب او اصلی از قرابت را ، که جایگاهش را در ادراک داشته و اتصال واجب را تأکید میکند اشتباه گرفت ، با قاعده ای برای تداعی *association* ، که صرفاً در قوه تقلیدی تخیل وجود داشته ، و تنها قادر است اتصالات محتمل را به نمایش بگذارد ، نه اتصالات عینی را .

خطاهای تشکیکی این متفکر و الا بدون نظیر دقیق عمدتاً از نقصی برخاست که او در آن با همه جزمگرایان دیگر مشترک بود ، یعنی ، که او یک واری منظم از انواع مختلف ترکیبات پیشاتجربی قابل انتساب به ادراک به عمل نیاورد . چون آنگاه ، فقط بعنوان یکی از مثالهای متعدد ممکن ، پی میبرد که اصل دوام *permanence* اصلی است از این نوع ، و اینکه ، مانند اصل علیت ، مقدم بر تجربه . بدین ترتیب او قادر میگردد تا برای فعالیتهایی که توسط شان ادراک و استدلال بحث خود را بطور پیشاتجربی توسعه میدهند حدودی قاطع معین کند . بجای اینکار ، او صرفاً قید میزند به ادراک ، بدون مشخص کردن حدود اش ، و در همان حال که یک بی اعتمادی عام را بوجود میآورد در کار تأمین دانشی قاطع در مورد جهلی که برای ما ناگزیر است ناموفق میماند . چون همزمان با تحظیر بعضی اصول ادراک ، هیچ کوششی برای ارزیابی خود ادراک ، در رابطه با همه قدرتهایش ، به کمک ترازوی حساس نقادی نمیکند ؛ همزمان که بحق چیزی را که ادراک حقیقتاً نمیتواند بدهد برایش انکار میکند ، ادامه میدهد به انکار هرگونه قدرت توسعه پیشاتجربی برایش ، و اینکار را میکند علیرغم اینکه هرگز آنرا در تمامیت اش مورد آزمون قرار نداده . لذا سرنوشتی که در انتظار همه شکاکین است گریبان هیوم Hume را هم میگیرد ،

¹ [Fakta .]

یعنی، تعلیم تشکیکی خود او مورد تردید قرار میگیرد، که نکند تنها بر واقعیات احتمالی بنا شده باشد، نه بر اصولی که بتوانند انکار ضروری هر حقی برای اظهارات جزئی را تکلیف کنند.

بعلاوه، او هیچ تفکیکی بین دعاوی بر حق ادراک و ادعاهای تجادلی استدلال قائل نمیشود، هر چند که برآستی حملات او عمدتاً متوجه دومی است. در نتیجه آن حرارت ذاتی خاصی که استدلال با آن در دادن حاکمیت آزاد به خویش اصرار میورزد، به کمترین حدی دست نخورد بلکه تنها موقتاً با مانع مواجه گردید. بنظر نمیآید که راه ورود اش به میدانی که در آن معتاد به بازی است مسدود شده باشد؛ و نیز، با اینکه در این یا آن جهت خنثی شد، نمیتوان آنرا بکلی وادار کرد که دست از این ماجراجویی ها بردارد. بر عکس، حملات فقط منجر میشوند به آمادگیهای متقابل، و لجاجت بیشتر ما در اصرار بر دیدگاه های خودمان. اما یک واریسی کامل از همه قدرتهای استدلال - و اقناعی که بدینوسیله از مطمئن بودن دعاوی برای یک قلمرو فروتنانه حاصل میشود، و نیز از بیهودگی ادعاهای بالاتر - پایانی بر این ستیز گذارده، و وادارش میکند به قناعت با میراثی محدود اما بدون مناقشه.

برای جزمگرای بیگانه با نقد، که قلمرو این ادراک را نقشه برداری نکرده، و لذا حدود دانش احتمالی خود را، در تطابق با اصول، معین ننموده، این حملات تشکیکی نه تنها خطرناک بلکه حتی هادم اند. چون او از پیش نمیداند که قوایش تا کجا توسعه پیدا میکنند، و در واقع تصور میکند که حدود شان را میتوان با آزمون و خطا تعیین کرد. به این خاطر، اگر زمانی که مورد حمله قرار میگیرد فقط یکی از مؤکداتش را نتواند توجیه کند، یا توهمی در آن باشد که برای آن هم او نتواند با تکیه بر هیچ اصلی توضیح دهد، آنگاه تمام ادعاهایش مورد شک قرار میگیرند، هر چقدر هم ظاهرشان قانع کننده باشند.

شکاک لذا کارفرما است که استدلال کننده جزمگرا را وادار میکند تا نقدی دقیق از ادراک و استدلال را تصور دهد. هنگامیکه تا اینجا رسیدیم، دیگر هراسی از چالش بیشتر نداریم، زیرا آموخته ایم که بین دارایی های حقیقی خویش با آنچه که تماماً خارج آنها است تفاوت قائل شویم؛ و چون دیگر هیچ ادعایی در مورد این حیطة دوم نداریم، نمیتوانیم در نزاعی در باره اش درگیر شویم. بنابراین، در حالیکه نهج تشکیکی قادر نیست خود هیچ پاسخ قانع کننده ای به پرسشهای استدلال بدهد، لیکن راه را هموار میکند با برانگیختن احتیاط در استدلال، و با اشاره به اقدامات ریشه ای که کفایت دارند تا آنرا در دارایی های مشروعش ایمن کنند.

CHAPTER I.

SECTION 3.

The Discipline Of Pure Reason In Regard To Hypotheses

بخش III.

انضباط استدلال بحث در رابطه با فرضیه ها

از آنجاییکه نقادی استدلال لافل به ما آموخت که نمیتوانیم از راه توظیف بحث و حزری اش به هیچ دانشی برسیم ، آیا چنین بنظر نمیرسد که نسبتاً عرصه وسیعتری برای فرضیه ها *hypotheses* باز شده باشد ؟ چون آیا آزاد نیستیم ، حال که نمیتوانیم مؤکداتی داشته باشیم ، لافل نظریه ها *theories* را اختراع کرده و صاحب آراء *opinions* شویم ؟¹

اگر تخیل قرار نیست فقط رویایی *visionary* باشد ،² بلکه مخترع *inventive*³ تحت نظارت دقیق استدلال ، پس میبایست چیزی از قبل وجود داشته باشد که کاملاً متقن است ، و نه اختراع شده⁴ یا صرفاً از رأی ، یعنی ، امکان خود مشعر . وقتی که این جا افتاد ، آنگاه مجاز میگردد که در رابطه با فعلیت اش به رأی مراجعه شود ؛ اما این رأی ، اگر بخواهیم بی پایه نباشد ، میبایست با چیزیکه بالفعل داده شده و تا آن حد یقین است متصل گردد ، برای خدمت به توجیه چیزیکه از اینراه داده شده است . سپس آنگاه ، و فقط آنگاه ، فرض کردن میتواند فرضیه نام بگیرد .

از آنجاییکه قادر نیستیم کوچکترین تصور پیشاتجربی از اتصال دینامیکی داشته باشیم ، و چون مقولات⁵ ادراک بحث برای اختراع چنین تصویری کفایت ندارند ، بلکه تنها برای فهم اش هنگامیکه در تجربه پیش میآید ، لذا قادر نیستیم ، در تطابق با این مقولات ، هیچ مشعری را از حیث هیچ کیفیت جدیدی که اجازه دادن در تجربه را ندهد خلاقانه در تخیل بیاوریم⁶ ؛ و لذا نمیتوانیم ، از چنین مشعری در هیچ فرضیه مشروعی بهره بگیریم ؛ در غیر اینصورت استدلال را بر خیالات پوچ مغز قرار داده ایم ،⁷ و نه بر مفاهیم چیزها . بنابراین مجاز نیست که هیچ قدرت جذری جدیدی اختراع کنیم ، بطور مثال ، ادراکی که قادر باشد به بدیهه آوردن مشعراتش بدون کمک حسها ؛ یا یک نیروی جاذبه بدون هرگونه تماسی ؛ یا نوعی جدید از جوهر که در مکان قرار دارد و در عین حال غیرقابل نفوذ نیست . همچنین اجازه نداریم که شکلی از طائفه جوهرها را مسلم فرض کنیم که متفاوت باشد از هر چیزیکه در تجربه ظاهر شده ، حضوری که مکانی نیست ، مدتی که زمانی نیست . در یک کلام ، استدلال ما بعنوان شروط امکان چیزها تنها شروط امکان تجربه را میتواند به خدمت بگیرد ؛ نمیتواند هرگز به شکل دادن مفاهیم کاملاً مستقل از این شروط اقدام کند . چنین مفاهیمی ، هرچند نامتناقض با خود ، بدون مشعر خواهند بود .

مفاهیم استدلال ، همانطور که گفته ایم ، افکار *ideas* صرف بوده ، و دارای هیچ مشعری نیستند که بتواند در هیچ تجربه ای یافت شود . با اینحال آنها به این خاطر دلالت بر مشعراتی ندارند که پس از اختراع شدن ممکن بحساب بیایند . آنها بطور مُربب به تفکر میآیند ، تا اینکه بتوانیم بر آنها (بعنوان خیالهای اکتشافی) ، اصول تنسیقی توظیف منظم استدلال در عرصه تجربه را بنا کنیم . جدای از این آنها صرفاً فقرات تفکری هستند ،⁸ که امکان شان قابل عیان کردن نیست ، و اینکه لذا اجازه استخدام خویش را ، در مقام فرضیه ها ، جهت توضیح مظاهر واقعی نمیدهند . کاملاً مجاز است که ضمیر را چیزی بسیط بدانیم ، تا ، در تطابق با این فکر *idea* ، وحدتی کامل و واجب برای کلیه قوایش را بعنوان اصل تفسیر خود از مظهرات داخلی اش ، بخدمت بگیریم ؛ و چنین چیزی علیرغم این واقعیت که این وحدت چنان است که هرگز قابل فهم بالفعل نیست . اما فرض کردن ضمیر بصورت یک جوهر بسیط (مفهومی خاطی *transcendent*) ، خواهد شد [پیشنهاد] حکمی که نه تنها قابل عیان کردن نیست - مانند خیلی از فرضیه های فیزیکی - بلکه بشکلی بسیار کور و بیهدف مخاطره شده است . چون بسیط هرگز نمیتواند در هیچ تجربه ای یافت شود ؛ و اگر منظور از جوهر در اینجا مشعر دائمی بدیهه حسی باشد ، امکان

¹ [zu dichten und zu meinen .]

² [Schwärmen .]

³ [dichten soll .]

⁴ [erdichtet .]

⁵ [Reading , with Vorländer , Kategorien ... dienen for Kategorie ... dient .]

⁶ [ursprünglich aussinnen .]

⁷ [leere Hirngespinnste .]

⁸ [Gedankendinge .]

یک مظهر بسیط بسیار غیرقابل فهم میگردد. استدلال، [حتی] بعنوان یک رأی، زمینه کافی جهت فرض کردن وجودهای فقط قابل فهم، یا خواص فقط قابل فهم برای چیزهای متعلق به دنیای حسی نمیدهد، گرچه (چون مفاهیمی از امکان یا عدم امکان آنها در دست نیست) نمیتوان ادعای هیچگونه بصیرتی هم داشت که رد کردن جزئی شان را توجیه کند.

در توضیح مظاهر داده شده، به هیچ چیزی یا هیچ زمینه ای برای توضیح نمیتوان استناد کرد مگر آنهاييکه معلوم شود متصلند با مظاهر داده شده بر طبق قوانین از پیش دانسته شده مظاهر. یک فرضیه متخطی *transcendental hypothesis*، که در آن از یک فکر *idea* صرف استدلال برای توضیح وجود داشته‌های طبیعی استفاده میشود،¹ در حقیقت یک توضیح نیست؛ چنین کاری خواهد شد توضیح دادن چیزیکه، آنرا بقدر کافی از حیث اصول شناخته شده تجربی نمیشناسیم، بکمک چیزی که از آن بالکل درکی نداریم. بعلاوه، اصل چنین فرضیه ای حداکثر خدمت خواهد کرد برای ارضاء استدلال، نه برای تقویت توظیف ادراک در رابطه با مشعرات. نظم و هدفمندی در طبیعت میبایست خود از زمینه های طبیعی توضیح داده شوند و بر اساس قوانین طبیعی؛ و جنون آمیزترین فرضیه ها، در صورتیکه فیزیکی باشند، در اینجا بیشتر قابل تحمل هستند تا یک فرضیه مافوق فیزیکی، مثل توسل به کاتب قدسی، فقط به صرف اینکه توضیحی داشته باشیم. میشود اصلی برای دلیل جبون *ignava ratio*؛ چون همه علی را که واقعیت عینی آنها، لااقل در رابطه با امکان شان، میتواند در جریان تجربه محقق گردد، نادیده میگیریم، تا در یک فکر *idea* صرف به آرامش برسیم - فکری که برای استدلال بسیار تسلی بخش است. در رابطه با تمامیت مطلق زمینه توضیح زنجیره این علل، چنین تمامیتی لازم نیست در رابطه با وجود داشتن های طبیعی مشکلی بوجود بیورد؛² زیرا این وجود داشتن ها چیزی نیستند جز مظاهر، هرگز نباید در آنها امید به هیچ نوعی از اکمال³ در ترکیب زنجیره شروط بست.

هرگز مجاز نیست که، در توظیف حزری استدلال، به فرضیه های متخطی پناه برده شده، و تصور شود که میتوان نبود زمینه های فیزیکی توضیح را با توسل به مافوق فیزیکی جبران کرد. مخالفت با چنین عملی دو وجه دارد: بخشی، اینکه استدلال، که تا آنجا بهیچوجه به اقلی بدینوسیله تقویت نشده، جدا میگردد از هر ارتقائی در توظیف خویش؛ بخشی، اینکه این جواز در آخر استدلال را از همه ثمرات کشت در میدان شایسته خودش محروم میکند، یعنی، از تجربه. چون هرگاه توضیح وجود داشتن های طبیعی مشکل نظر بیاید، همواره نوعی زمینه های متخطی توضیح دم دست هستند که ما را از بررسیهای بیشتر برهانند، و تفحص ما به پایان برده میشود نه از طریق بصیرت، بلکه بکمک اصلی که در عین بینهایت غیرقابل فهم بودن از ابتدا چنان ساخته شد که الزاماً حاوی مفهوم چیزی باشد که مطلقاً ازلی است.

نیاز دوم برای قابل قبول بودن یک فرضیه کفایت آن است در اینکه بطور پیشاتجربی آن عواقبی را که [بالفعل] داده شده اند توضیح دهد. اگر برای این مقصود میبایست فرضیه های کمکی فرا خوانده شوند، این ظن ایجاد میگردد که تنها خیالات هستند؛ چون هر یک از آنها همان توجیهی را میطلبند که در مورد فرضیه بنیادی لازم است، و لذا، در مقامی نیستند که شهادت قابل اعتماد بدهند. اگر علت مطلقاً بی نقص را در نظر بگیریم، در توضیح دادن هدفمندی، نظم، و عظمتی که در دنیا به نمایش گذاشته شده اند بیراهه نرفته ایم؛ اما با توجه به آنچه‌هایی که، لااقل به حکم مفاهیم ما، انحرافات و ضلال آشکار هستند، فرضیه های جدید دیگر لازم میگردد تا فرضیه اصلی در مقابل اعتراضات ناشی از اینها حفظ شود. اگر خودکفایی ساده ضمیر انسان جهت توضیح مظاهرش به خدمت گرفته شده، توسط بعضی مشکلات رد میشود، بخاطر آن پدیده‌هایی که شباهت دارند با تغییراتی که در ماده صورت میپذیرند (نمو و زوال)، و لذا میباید بدنبال فرضیه های جدیدی باشیم، که حقیقتاً نامعقول نیستند، اما باز هم هیچ سندی برای اعتبار ندارند مگر آنچه که از طرف آن رأی به آنها اعطاء میشود - آن فرضیه بنیادی - که خود اینها به کمک اش آمده اند.

اگر آن مواردی که اینجا بعنوان مثالهای مؤکدات استدلال نقل شده اند - وحدت غیر مادی ضمیر و وجود داشتن یک وجود اعلی - نه بعنوان فرضیه ها، بلکه جزمهای ثابت شده بطور پیشاتجربی مطرح میگردد، در حال حاضر نگران آنها نیستیم، مگر خاطر نشان کردن اینکه در آنصورت باید دقت کرد که آن اثبات، قطعیت میرهن یک عیان کردن را داشته باشد. زیرا تلاش برای نشان دادن فقط اینکه واقعیت چنین فکرهایی *ideas* محتمل است بهمان اندازه بی معنا است که اثبات یک قضیه هندسی را صرفاً یک احتمال بدانیم. استدلال، هنگامیکه جدا از هر تجربه ای به خدمت گرفته میشود، یا میتواند احکامی را تماماً بطور پیشاتجربی بداند، و بعنوان واجب، یا نمیتواند هیچ بداند. احکام اش، لذا، هرگز آراء نیستند؛ یا باید دست از هر قضاوتی بردارد، یا میبایست با قطعیت میرهن تأکید کند. آراء و احکام احتمالی در مورد آنچه که به چیزها تعلق دارد تنها میتوانند برای توضیح آنچه که بالفعل داده شده است مطرح گردند، یا بعنوان عواقبی که در تطابق با قوانین تجربی بدنبال آنچه که زمینه چیز بالفعل داده شده است میآیند. آنها نتیجتاً مربوط میشوند تنها به زنجیره مشعرات تجربه. بیرون این عرصه، ایجاد آراء صرفاً بازی با تفکرات است. چون آنگاه میباید دوباره پیش فرض کنیم هنوز یک رأی دیگر را - این رأی را که به حقیقت میتوان رسید از راهی نامطمئن.

¹ [Naturdinge .]

² [Weltobjekte .]

³ [etwas Vollendetes .]

اما گرچه ، در رابطه با سؤالات صرفاً حزری ، فرضیه ها برای بنا کردن احکام بر روی شان در دسترس نیستند ، اما آنها برای دفاع از احکام بکلی مجازند ؛ یعنی باید گفت که ، بشکل جزمی نمیتوانند استخدام شوند ، بلکه تنها جدلی . با دفاع از احکام منظوم افزودن زمینه های جدید برای مؤکد آنها نیست ، بلکه صرفاً ابطال حجج سفسطه آمیزی که بکمک شان مخالف ما قصد بی اعتبار کردن این ادعا را دارد . اما کلیه احکام ترکیبی استدلال بحث این خصوصیت را دارند ، که با اینکه در هنگام تأکید واقعیت این یا آن فکر idea هرگز قادر به داشتن دانش کافی جهت دادن یقین به حکم خویش نیستیم ، اما مخالف ما هم درست بهمان اندازه ناتوان است برای تأکید خلاف . این تساوی بخت [در مخاطرات] استدلال انسانی ، در شکل حزری دانش ، جانب هیچیک از طرفین را نمیگیرد ، و در نتیجه نبردهایی است مناسب برای عداوت بی پایان شان . اما همانطور که نشان داده خواهد شد ، استدلال ، در رابطه با توظیف عملی خویش ، حق دارد مسلم فرض کند آنچه را که در عرصه حزر صرف نمیتواند برای فرض کردنش هیچ حقی بدون اثبات مکفی داشته باشد . چون با اینکه همه چنین فرضیهایی [اصل] اِکمال حزر را میشکنند ، اما این اصلی است که علاقه عملی با آن هیچ کاری ندارد . استدلال در حیطة عملی حق مالکیت دارد ، بر آنچه که برایش طلب اثبات نمیکند ، و بر چیزیکه ، در واقع ، نمیتواند برایش اثباتی بدهد . وظیفه اثبات لذا بر عهده مخالف قرار میگیرد . اما چون دومی مشعر مورد نظر را ، بمنظور اثبات عدم وجودش ، همانقدر نمیشناسد که اولی برای ادعای واقعیتش ، آشکار است که اولی ، که چیزی را بعنوان فرض عملی واجب تأکید میکند ، دست بالا را دارد (*melior est conditio possidentis*) . چون او آزاد است تا ، مانند دفاع از خود ، به نام انگیزه خویش ، دقیقاً همان سلاحی را بخدمت بگیرد که مخالف بر علیه آن انگیزه بکار میگیرد ، یعنی ، فرضیات را . هدف از اینها تقویت اثبات موضع او نیست ، بلکه تنها برای نشان دادن اینکه طرف مخالف آنچنان درک ضعیفی از موضوع مورد مناقشه دارد که به او مجال این خودستایی را نمیدهد که از نظر بصیرت حزری در وضعیتی بهتر قرار دارد .

فرضیات بنابراین ، در میدان استدلال بحث ، تنها بعنوان سلاحهای جنگ مجازند ، و تنها به قصد دفاع از یک حق ، نه برای تأسیس آن . اما مخالف را باید در درون خود بجویم . زیرا استدلال حزری در توظیف متخطی خویش ذاتاً تجادلی است ؛ مخالفتی که میباید از آنها هراسید در درون خود ما قرار دارند . میبایست در پی آنها باشیم ، درست شبیه کاری که درباره ادعاهایی میکنیم که ، در عین پیر بودن ، هرگز بازنشسته نمیشوند ، تا با خنثی کردن شان بتوانیم صلحی پایدار برقرار کنیم . سکون خارجی فقط ظاهری فریبنده است . ریشه این تلاطمات ، که عمیقاً در طبیعت استدلال انسانی قرار دارد ، میبایست کنده شود . اما چگونه میتوان این کار را کرد ، جز اینکه آن را آزاد بگذاریم ، حتی بالاتر ، بپرورانیم ، تا جوانه زده و بتواند در پیش چشمان ما ظاهر شود ، و شاید آنگاه بتوان آنرا از بین برد ؟ بنابراین میبایست ، مخالفتی را به ذهن خویش بیآوریم که هرگز تا آزمون برای هیچ مخالفی پیش نیامده ، و برآستی سلاحهای خود را به او قرض داده ، و مناسبترین موقعیتی را که بتواند آرزو کند به او عطا کنیم . هیچ چیزی برای هراس از اینکار نداریم ، اما زیاد برای امیدواری ؛ یعنی ، میتوانیم تملکی برای خود بدست بیآوریم که دیگر هرگز به چالش کشیده نمیشود .

لذا برای تجهیزات کامل خویش از جمله نیاز داریم به فرضیات استدلال بحث . چون گرچه چیزی جز سلاحهای کند نیستند ، زیرا توسط هیچ قانونی از تجربه پولادین نشده اند ، با اینحال در مقابل سلاحهایی که مخالف بر علیه ما بکار میگیرد مؤثرند . بنابراین اگر ، فرض شود که (در ارتباطی غیر حزری) طبیعت ضمیر انسانی غیر مادی است و بدور از هرگونه تغییر جسمی ، آنگاه به این مشکل برخوریم که معهداً تجربه بنظر میرسد ثابت کند که انسجام و اختلال قوای ذهنی ما هر دو یکسان صرفاً تحولات متفاوت اعضای ما هستند ، میتوانیم قدرت این اثبات را تضعیف کنیم با این ادعا که جسم ما شاید چیزی جز یک مظهر بنیادی نباشد که بخاطر وضعیت فعلی ما (در این حیات) بعنوان یک شرط خدمت میکند برای کل قوه شعور ما ، و در نتیجه برای همه تفکرات ما ، و اینکه بنابراین جدایی از جسم شاید بتواند بعنوان پایان این توظیف حسی قوه شناخت ما و آغاز توظیف ذکائی اش دانسته شود . با چنین دیدی ، دیگر جسم علت تفکر نخواهد شد ، بلکه صرفاً شرطی محدود کننده برایش ، و بنابراین ، علیرغم اینکه برآستی حیات شعوری و حیوانی را پیش میبرد ، بدلیل دقیقاً همین واقعیت میباید مانعی برای حیات بحث و معنوی بحساب بیاید . وابستگی وجه حیوانی و ملموس به ساختار جسمی آنگاه بهیچوجه وابستگی کل حیات ما را بر وضعیت اعضايمان ثابت نمیکند . میتوانیم باز هم جلوتر برویم ، و مخالفتی کاملاً جدیدی کشف کنیم ، که یا هرگز اعلام نشده و یا بقدر کافی تطور نیافته اند .

تولید مثل ، در انسان و نیز در موجودات زنده غیر معقول ، بستگی دارد به فرصت ، اغلب برآستی به کفایت غذا ، به طبع و هوس حاکمان ، و بالاتر ، حتی به فسق . و این تصورش را برآیمان بسیار سخت میکند که موجودی که حیاتش اولین آغاز خویش را در شرایطی چنین مبتدل و اینطور تماماً وابسته به انتخاب ما دارد ، وجودی داشته باشد گسترده به کل ابدیت . در رابطه با تداوم انواع (اینجا بر روی زمین) در مجموع ، این سختی قابل چشم پوشی است ، زیرا حادثه در مورد فرد هنوز تحت قانون عام است ، اما در رابطه با هر فردی بسیار عجیب بنظر میرسد که توقع چنین تأثیر نیرومندی را از عللی آنچنان بی اهمیت داشت . اما برای مواجهه با این مخالفتها میتوانیم یک فرضیه متخطی را مطرح کنیم ، یعنی ، اینکه کل حیات ، بکلام دقیق ، تنها ذکائی بوده ، تابع تغییرات زمان نیست ، و نه با تولد آغاز میگردد و نه با مرگ پایان ؛ که ¹ این حیات تنها یک مظهر است ، یعنی ، منابلی ملموس از حیات بحثاً معنوی ، و اینکه کل دنیای شعوری فقط یک تصویر ² است که در شکل فعلی دانش ما در مقابلمان پرسه میزند ، و در ذات خویش مانند یک رویا هیچ واقعیت عینی ندارد ؛ که اگر میتوانستیم

¹ [Reading , with Valentiner , werde; dass for werde. Dass .]

² [ein blosses Bild .]

خود و چیزها را همانطور که هستند به بدیهه بیاوریم ، خود را در دنیایی از وجودهای معنوی ،¹ ضمیر خویش و آن جمهور حقیقی مییافتیم که با آن نه از طریق تولد آغاز گردیده و نه با مرگ جسمی پایان خواهد یافت - که تولد و مرگ هر دو فقط مظاهرنند .

اما از همه اینها کمترین دانشی نداریم . تنها بصورت یک فرضیه به آن متوسل شدیم ، برای مواجهه با تهاجم ؛ در واقع آنرا ادعا نمیکنیم . چون حتی فکری *idea* از استدلال نیست ، بلکه مفهومی است ابداعی صرفاً به قصد دفاع از خویش . با اینحال اینجا تماماً در تطابق با استدلال پیش میرویم . مخالف ما به غلط غیبت شروط تجربی را چنین جلوه میدهد که خود منجر به اثبات ناممکن بودن مطلق عقاید ما میشوند ، و لذا با این تصور پیش میروود که همه شقوق را سنجیده است . کار ما صرفاً این است که نشان دهیم همانقدر برای او ناممکن است که همه عرصه چیزهای ممکن را از طریق قوانین صرف تجربه بفهمد که برای ما ناممکن است ، خارج از تجربه ، به استنتاجی قابل توجیه برای استدلال خود برسیم . هر کس که اینگونه وسایط افتراضی دفاع را علیه انکارهای عجولانه و گستاخانه مخالف خویش بخدمت میگیرد نمیبایست چنین دیده شود که میخواهد این آراء را بعنوان مایملک خود اختیار کند ؛ او آنها را ، بمحض خلاصی از ادعاهای جزمی مخالف خویش ، ترک میکند . چون هرچند که یک سلوک صرفاً منفی نسبت به ادعاهای دیگران شاید خیلی متواضعانه و معتدل بنظر بیاید ، اما رفتن بسوی اینکه مخالفتها را با یک ادعا را بعنوان اثبات برای ادعای مخالف جا بزیم داشتن ادعاهایی نه کمتر گستاخانه و متوهمانه از وقتی است که اگر موضع مثبت و مؤکدات اش اختیار شده بودند .

بنابراین آشکار است ، که در توظیف حزری استدلال ، فرضیه ها ، بعنوان آراء ، ذاتاً هیچ اعتباری ندارند ، بلکه تنها در تناسب با ادعاهای خاطی *transcendent* طرف مقابل . چون اصول تجربه ممکن را شروط امکان چیزها بطور عام کردن دقیقاً به همان اندازه روشی خاطی است که ادعای اعتبار عینی برای مفاهیم [خاطی] ، که مشعرات آنها هیچ جا یافت نمیشوند مگر خارج از حدود هر تجربه ممکن . چیزی را که استدلال بحث مؤکدانه حکم میکند ، میبایست (مانند هر چیزی که استدلال میداند) واجب باشد ؛ در غیر اینصورت اصلاً هیچ چیزی تأکید نشده است . نتیجتاً ، استدلال بحث ، در رابطه با واقعیت ، حاوی هیچ آرائی بالکل نیست . فرضیات ، که فوقاً به آنها اشاره شد ، صرفاً احکام مُربب *problematic* هستند ، که لااقل نمیتوانند رد شوند ، هرچند که برآستی اجازه هیچ اثباتی نمیدهند . آنها لذا چیزی نیستند جز² آراء خصوصی . بااینحال ، نمیتوانیم بکلی بدون آنها بعنوان سلاهایی بر ضد شبهاتی که آماده رخ دادن هستند کار خود را پیش ببریم ؛ آنها ضروری هستند حتی برای تأمین آرامش داخلی ما . میبایست این خصوصیت را برایشان حفظ کرده ، و بدقت در مقابل ادعای حاکمیت مستقل یا اعتبار مطلقشان حراست کنیم ، زیرا در غیر اینصورت آنها استدلال را به خیالبافی و ضلال میکشانند .

¹ [*geistiger Naturen* .]

² [*Reading , with Hartenstein , reine for keine* .]

CHAPTER I.

SECTION 4.

The Discipline Of Pure Reason In Regard To Its Proofs

بخش IV.

انضباط استدلال بحث در رابطه با براهین آن

آنچه که براهین احکام ترکیبی منطقی را از همه براهین دیگری که دانشی ترکیبی و پیشاتجربی میدهند متمایز میکند این است که ، در اولی ، استدلال نمیتواند خود را ، بکمک مفاهیم خویش ، مستقیماً در مورد مشعر بکار ببندد ، بلکه میباید ابتدا اعتبار عینی مفاهیم و امکان ترکیب پیشاتجربی آنها را مستقر کند . این قاعده صرفاً به دلیل احتیاط واجب نگردیده ، بلکه اساسی است برای دقیقاً امکان خود براهین . اگر بخواهیم بطور پیشاتجربی و رای مفهوم مشعری برویم ، تنها میتوانیم آنرا بکمک نوعی هدایت خاص انجام بدهیم ، که از خارج این مفهوم تأمین میشود . در ریاضیات این بدیهه پیشاتجربی است که ترکیب ما را هدایت میکند ؛ و بکمک آن همه استنتاجات ما میتوانند بلاواسطه از بدیهه بحث گرفته شوند . در دانش منطقی ، مادامیکه تنها متوجه مفاهیم ادراک هستیم ، هادی ما امکان تجربه است . چنین برهانی نشان نمیدهد که مفهوم داده شده (مثلاً ، مفهوم چیزیکه اتفاق میافتد) منجر میشود مستقیماً به مفهومی دیگر (از یک علت) ؛ چون چنین عبوری خواهد شد یک جهش *saltus* که نمیتواند توجیه شود . برهان پیش میرود با نشان دادن اینکه خود تجربه ، و در نتیجه مشعر تجربه ، بدون اتصالی از این نوع ناممکن میگردند . نتیجتاً ، برهان ایضاً میباید همزمان امکان رسیدن ترکیبی و پیشاتجربی به دانشی از چیزها را نشان بدهد که در مفاهیم آنها وجود نداشت . تا این نیاز بر آورده نشود ، براهین ، همچون رودخانه هایی که سواحل خود را میشکند ، بیهدف و افسارگسیخته جریان مییابند ، هر چقدر هم که جریان پنهانی تداعی معانی برای هدایت آنها خطر کند . تظاهر به اقتناع که متکی بر علل غیرعینی تداعی معانی است ، و آنچه که بصیرت در یک قرابت طبیعی دانسته میشود ، قادر نیستند آن سوء ظنی را که چنین مسیر پرخطری بحق موجب میگردد خنثی کنند . به این دلیل ، همه تلاشها برای اثبات اصل استدلال کافی ، به اعتراف جامع همه آنهاست که اهمیت میدادند ، بی ثمر بوده اند ؛ و پیش از نقد منطقی خود ما ، از آنجاییکه نمیتوان آن اصل را رها کرد ، بهتر دانسته شد که شجاعانه به عقل سلیم نوع بشر توسل شود - چاره ای که همواره حاکی از این است که مرافعه استدلال در تنگنای مایوسانه قرار دارد - بجای اینکه براهین جدید جزئی بمیان آورده شوند .

اما اگر حکمی که باید ثابت شود یکی از مؤکدات استدلال بحث است ، و اگر لذا قصد عبور و رای مفاهیم تجربی توسط افکار *ideas* صرف را داریم ، آنگاه توجیه برداشتن چنین قدمی در ترکیب (با فرض ممکن بودن اش) بعنوان پیش شرط هرگونه تلاش برای اثبات خود حکم حتی بیشتر هم لازم میگردد . هر چقدر هم آن اثبات کذایی در مورد طبیعت بسیط جوهر متفکر ما ، مشتقه از وحدت ادراک ذکائی ، بتواند معقول باشد باز مواجه خواهد شد با مشکلات غیرقابل اجتناب ، که چون [*notion*] بساطت مطلق آنچنان مفهومی نیست که بتوان بلاواسطه به ادراک حسی ربط داد ، بلکه میباید ، بعنوان یک فکر *idea* ، استنتاج شود ، لذا هیچ درکی نمیتواند وجود داشته باشد که چگونه شعور ذکائی صرف (که در همه تفکرات وجود داشته ، یا لاقلاً میتواند وجود داشته باشد) ، با اینکه برآستی تا این حد منافی بسیط است ، ما را خواهد برد به آگاهی و دانش از چیزیکه در آن فقط تفکر میتواند وجود داشته باشد . اگر قدرت¹ یک جسم در حال حرکت را برای خود به نیابت بیآوریم ، تا این حد برایمان وحدت مطلق بوده ، و مناب ما از آن بسیط است ؛ و لذا میتوانیم این مناب را با حرکت یک نقطه بیان کنیم - چون حجم جسم در اینجا اهمیتی نداشته ، و میتواند ، بدون نقصان در قدرت متحرک ، تا هر اندازه که بخواهیم کوچک تصور شود ، و لذا حتی در حد یک نقطه . اما نمیتوان بر این اساس نتیجه گرفت که اگر چیزی جز قدرت متحرک یک جسم به ما داده نشود ، پس آن جسم میتواند در حکم جوهر بسیط به تفکر بیاید - صرفاً به این دلیل که مناب اش مقدار حجمش را ندیده میگیرد و پس بسیط است . بسیطی که با انتزاع به آن میرسیم بکلی با بسیط در مقام یک مشعر متفاوت است ؛ با اینکه " من " ، از دید انتزاعی ، ذاتاً حاوی هیچ تشعبی نیست ، اما در معنای دیگرش ، که به خود ضمیر برمیگردد ، میتواند مفهومی بسیار پیچیده باشد ، که تحت خود ، و همانطور که حکایت دارد ، چیزی بسیار پیچیده را در بر میگیرد .² لذا در این حجج یک قیاس فاسد را کشف میکنیم . اما برای مسلح شدن بر علیه این قیاس فاسد (چون بدون نوعی پیش اخطار هیچ سوء ظنی در رابطه با اثبات نخواهیم داشت) ، بدون جایگزین واجب میگردد که متصلاً معیاری برای امکان آن احکام ترکیبی که قصد اثبات چیزی را بیشتر از آنچه که تجربه میدهد دارند دم دست داشته باشیم . این معیار مبتنی است بر این مطالبه که استدلال نمیباید مستقیماً برود به مُسند مورد نظر بلکه تنها توسط اصلی که امکان گسترش مفهوم داده شده تا فکر *idea* را بشکلی پیشاتجربی عیان میکند ، و امکان محقق نمودن دومی را . اگر همواره این احتیاط رعایت شود ، اگر پیش از شروع هر اثباتی ، محتاطانه

¹ [Reading , with Hartenstein , *eines* for *meines* .]

² [*sehr vieles* .]

بیاندیشیم که چگونه، و با چه زمینه‌ای برای امید، میتوان چنین گسترشی را از راه استدلال بحت توقع داشت، و به چه دلیل، در چنین مواردی، میبایست بازهم این بینش را، که از مفاهیم حاصل نشده، و در رابطه با هیچ تجربه‌ای نیز نمیتواند مورد انتظار باشد، اتخاذ کرد، آنگاه میتوانیم خود را، بکمک توقع نداشتن از استدلال چیزی را که خارج از توانش است، از بسیاری از مشکلات و تلاشهای بیهوده برهانیم - یا دقیقتر، به این خاطر که استدلال، هنگام وسوسه شدن با هوس شدید برای گسترش حزری قلمروی خود، با حواله دادن اش به انضباط کف نفس، براحتی مهار نمیگردد.

لذا اولین قاعده این است که، دست به هیچ اثبات متخطی نزنیم تا اینکه، جهت کسب توجیه برای آنها، سنجیده باشیم که از چه منشائی قصد داریم اصولی را که براهین قرار است بر آنها مبتنی باشند مشتق کنیم، و با چه حقی میتوانیم انتظار موفقیت در استنتاجات خود داشته باشیم. اگر آنها اصول ادراک باشند (بطور مثال، در مورد علیت)، تلاش توسط آنها برای نیل به فکر *idea* استدلال بحت بیفایده است؛ چنین اصولی تنها برای مشعرات تجربه ممکن اعتبار دارند. اگر آنها اصول استدلال بحت هستند، بازهم تلاشی است به هدر. استدلال در واقع اصول خویش را دارد؛ اما بعنوان اصول عینی، آنها همگی تجادلی هستند، نمیتوانند هیچ اعتباری داشته باشند مگر بمنزله اصول تنسیقی برای توظیف اش در تجربه، تا تجربه را منظمأ منسجم کنند. اما اگر چنین براهین ادعایی مطرح شوند، با قدرت اقتناع خادع شان میبایست توسط روشن نیست *non liquet* قضاوت پخته خویش برخورد کنیم؛ و گرچه شاید قادر نباشیم توهم دخیل را کشف کنیم، اما هنوز حق داریم که طلب استنتاج از عام به خاص برای اصول مستخدمه در آنها بنماییم؛ و اگر این اصول منشاء خویش را تنها در استدلال داشته باشند، این مطالبه چیزی است که هرگز برآورده نخواهد شد. و لذا احتیاج نداریم که به طبیعت خاص و رد تک تک توهام بی پایه بپردازیم؛ در محکمه استدلال نفاذانه، که اصرار بر قوانین دارد، کل این تجادل، با آنهمه ابداعات بی پایانش، میتواند یکپارچه کنار گذاشته شود.

خصوصیت دوم براهین متخطی این است که تنها یک برهان میتوان برای هر حکم متخطی یافت. اگر از مفاهیم استنتاج نمیکیم بلکه از بدیهه‌ای که در تناظر با یک مفهوم است، چه بدیهه بحت باشد همچون ریاضیات، و چه بدیهه تجربی همچون علم طبیعی، بدیهه‌ای که بعنوان پایه استنتاج خدمت میکند مصالح متعدد جهت احکام ترکیبی را برای ما تأمین میکند، مصالحی که آنها را میتوان به بیش از یک شکل به هم متصل کرد، بطوریکه، بدلیل مجاز بودن شروع از بیش از یک نقطه، میتوان به حکمی واحد از راه های مختلف رسید.

در مورد احکام متخطی، اما، همواره تنها از یک مفهوم شروع کرده، و شرط ترکیبی امکان مشعر را در تطابق با این مفهوم بیان میکنیم. زیرا در خارج این مفهوم چیز دیگری وجود ندارد که مشعر بتواند توسط آن معین شود، بنابراین تنها یک زمینه برای اثبات وجود دارد. برهان نمیتواند حاوی چیزی جز تعیین یک مشعر بطور عام در تطابق با این مفهوم منفرد باشد. در بخش تحلیل متخطی، بطور مثال، این اصل را که هر چیزی که اتفاق میافتد دلیلی دارد، از شرطی که تنها تحت آن مفهومی از اتفاق افتادن عام بطور عینی ممکن است، نتیجه گرفتیم - یعنی، با نشان دادن اینکه تعیین یک اتفاق در زمان، و لذا خود اتفاق در تعلق اش به تجربه، ناممکن خواهد بود مگر با متابعت از چنین قاعده دینامیکی. این تنها زمینه ممکن اثبات است؛ چون آن اتفاق، که به نیابت میآید، اعتبار عینی، یعنی، حقیقت، دارد. تنها تا جاییکه مشعری برای مفهوم، بکمک قانون علیت، معین میشود. جهت یافتن براهین دیگر برای این اصل، برآستی، سعی شده است، مثلاً، از احتمال [چیزیکه اتفاق میافتد]. اما در بررسی این حجت، هیچ اثری از احتمال نمیتوان دید مگر تنها اتفاق افتادن، یعنی، وجود داشتن مشعر بدنبال وجود نداشتن اش، و بدین ترتیب برگردانده میشود به همان زمینه اثبات که بود. مشابهاً، اگر این حکم، که هر چیزیکه تفکر میکند بسیط است، میباید اثبات شود، ما تشعب تفکر را کنار گذاشته، و میچسبیم تنها به مفهوم "من"، که بسیط است و همه تفکرات در ارتباط با آن قرار دارند. همینطور است در مورد اثبات متخطی وجود داشتن خدا؛ مبتنی است صرفاً بر اقتران¹ مفاهیم واقعی ترین وجود و وجود واجب، و نباید جای دیگری بدنبال اش بود.

نقادی مؤکدات استدلال را این احتیاط به دایره‌ای کوچک محدود میکند. وقتیکه استدلال تنها از طریق مفاهیم به کار خود میپردازد، چیزی جز یک برهان ممکن وجود ندارد، یعنی، اگر اصولاً برهان ممکن وجود داشته باشد. بنابراین، اگر، میبینیم که جزمگرا با ده برهان پیش میآید، میتوانیم کاملاً مطمئن باشیم که او در حقیقت حتی یکی هم ندارد. چون اگر یکی میداشت - چنانکه همواره میبایست در استدلال بحت مطالبه شود - که اثبات میرهن میداد، دیگر چه نیازی به بقیه داشت؟ هدف او تنها میتواند مانند آن وکیل مجلس باشد، که حجج مختلف خویش را برای دستجات مختلف میخواست، تا بتواند از ضعف کسانی که او در مقابل آنها اقامه دلیل میکند بهره بگیرد - مستمعینی که، بدون ورود عمیق به موضوع، آرزو دارند سریعاً از دست اش خلاص شوند، و لذا به هر چیزیکه اول توجه آنها را جلب کند چسبیده، و بر همان اساس تصمیم میگیرند.

قاعده سوم خاص استدلال بحت، تا جاییکه میباید در معرض انضباط در رابطه با براهین متخطی قرار بگیرد، این است که براهین اش نباید هرگز توسط نوعی برهان خلفی از راه احاله به محال *apagogical* انجام شوند، بلکه همواره با آشکار سازی *ostensive*. برهان مستقیم یا آشکارساز برهانی است که، در هر نوعی از دانش، اقتناع صحت خویش را با بصیرت در منشاء صحت آن همراه میکند؛ برهان خلفی فوق الذکر، از سوی دیگر، با اینکه برآستی میتواند ایقان بدهد، اما نمیتواند ما را قادر کند تا صحت را در اتصالش با زمینه های امکان آن بفهمیم. دومی لذا میباید ترجیحاً بعنوان چاره آخر بحساب بیاید و نه نهجی که همه مطالبات استدلال را برآورده میکند. در رابطه با قدرت اقتناع، اما، این مزیت را نسبت به

¹ [Reziproabilität.]

اثبات مستقیم دارد، که تناقض همواره وضوح بیشتری در مناب را با خود حمل میکند تا بهترین همخوانی، و بدین ترتیب تقریب میکند به ایقان بدیهی یک عیان کردن demonstration.

بنظر میرسد دلیل حقیقی برای اینکه چرا براهین خلفی از راه احاله به محال apagogical در علوم مختلف بخدمت گرفته شده اند چنین باشد که هنگامیکه آن زمینه‌هایی که از آنها این یا آن دانش میباید مشتق شود بیش از اندازه متعدد هستند یا بیش از اندازه مخفی در عمق، آنگاه امتحان میکنیم که آیا میتوان به دانش مورد بحث از راه عواقب اش رسید. اما برهان مستقیم *modus ponens*، یعنی، استنتاج به صحت یک گفته از صحت عواقب اش، تنها موقعی مجاز است که کلیه عواقب ممکن آن [دانسته شده باشند که] صحت دارند؛ چون در آن حالت تنها یک زمینه ممکن برای اینکه چنین باشد وجود دارد، و آن زمینه نیز میبایست صحیح باشد. اما این نهج قابل عمل نیست؛ کشف کلیه عواقب ممکن برای هر حکم داده شده‌ای از قدرت ما خارج است. بااینحال، هنگامیکه سعی داریم چیزی را صرفاً بعنوان فرضیه ثابت کنیم، به این شکل از استدلال توسل میجویم، هرچند در واقع با نوعی تعدیل خاص. آن تعدیل چنین است که میپذیریم نتیجه استوار است بر قیاس *analogy*، یعنی، بر این پایه که اگر همه عواقبی که از طرف ما آزموده شده اند با یک زمینه فرضی در توافق باشند، همه عواقب ممکن دیگر نیز با آن توافق دارند. اما از طبیعت حجت، آشکار است که یک فرضیه هرگز، با چنین شهادی، نمیتواند به یک صحت عیان گردیده تبدیل شود. برهان خلف از راه نقیض تالی *modus tollens* برای استدلال، که از عواقب به زمینه‌های شان حرکت میکند، نه تنها بسیار محکم بلکه شکلی بسیار آسان برای اثبات نیز هست. چون اگر حتی فقط یک عاقبت ناصحیح را بتوان از یک حکم بیرون کشید، آن حکم خود باطل میگردد. لذا، برعکس برهان آشکار ساز *ostensive*، بجای بررسی کل زنجیره زمینه‌ها که، بکمک بصیرت کامل در امکان اش، میتواند ما را به صحت یک حکم هدایت کند، تنها طلب میکنیم نشان داده شود که فقط یکی از عواقب منتجه از خلاف آن ناصحیح باشد، تا ثابت کنیم که این خلاف خود باطل است، و حکمی که میخواستیم ثابت کنیم لذا صحیح.

اسلوب خلفی اثبات از راه نقیض تالی، اما، تنها در علمی مجاز است که ناممکن باشد سهواً آنچه را که غیر عینی است بجای آنچه که عینی است بگذاریم، یعنی، بجای دانش از چیزیکه در مشعر قرار دارد. در جاییکه احتمال چنین جایگزینی وجود دارد، اغلب اتفاق خواهد افتاد که خلاف یک حکم داده شده در تناقض قرار میگیرد تنها با شروط غیر عینی تفکر، و نه با مشعر، یا اینکه آن دو حکم یکدیگر را تنها تحت یک شرط غیر عینی که به غلط بجای عینی گرفته شده نقض میکنند؛ با ناصحیح بودن شرط، هر دو میتوانند باطل شوند، بدون اینکه از سقم یکی امکان استنتاج به صحت دیگری وجود داشته باشد.

در ریاضیات این تدلیس غیرممکن است؛ و لذا، در آنجا است که براهین خلفی از راه نقیض تالی، جایگاه حقیقی خویش را دارند. در علم طبیعی، که همه دانش ما متکی بر بدیهه‌های تجربی است، در برابر این دلس‌میتوان با مقایسه مکرر مشاهدات حراست نمود؛ اما در این عرصه این شکل از اثبات غالباً اهمیتی کوچک دارد. مخاطرات متخطی استدلال بحث، اما، همگی بدون استثناء در حیطه شایسته توهّم تجادلی ادامه پیدا میکنند، یعنی، در حیطه غیر عینی، که خود را در مقدمات استدلال به آن عرضه میکند، حتی بالاتر، به آن تحمیل میکند، بعنوان عینی. لذا، در این عرصه، هرگز، تا جاییکه به احکام ترکیبی مربوط میگردد، توجیه مؤکدات از طریق رد خلاف آنها مجاز نیست. چون یا این رفض چیزی نیست جز نشان صرف تعارض رأی مخالف با شروط غیر عینی که تنها تحت آنها چیزی میتواند توسط استدلال ما تصور شود، که بهیچوجه به رد خود آن چیز کمی نمیکند - دقیقاً همانطور که، بطور مثال، میباید بپذیریم که علیرغم بکلی غیرقابل تصور بودن وجوب نامشروط وجود داشتن یک وجود برای ما، و اینکه با هر اثبات حزری برای یک وجود اعلاّی واجب بر پایه‌های غیر عینی میباید لذا بحق مخالفت کرد، باز هم حق نداریم امکان چنین وجود ازلی را در ذاتش انکار کنیم - یا در غیر اینصورت هر دو طرف، چه آنها که موضع مثبت میگیرند و چه آنها که منفی، توسط توهّم متخطی فریب داده شده، مؤکدات خویش را بر پایه مفهومی ناممکن از مشعر قرار میدهند. در چنین وضعیتی میتوانیم از این قاعده کمک بگیریم: جای موعظه نیست *non entis nulla sunt predicata*؛ یعنی، همه آنچه که درباره مشعر گفته شد، چه بشکل مثبت و چه منفی، نادرست بوده، و نتیجتاً نمیتوان با برهان خلفی از راه احاله به محال به دانش از حقیقت رسید توسط رد خلاف اش. بطور مثال اگر، فرض شود که نیای حسی در ذاتش تماماً داده شده، غلط است که بگویم یا میبایست نامتناهی باشد در مکان و زمان و یا متناهی و محدود. هر دو احتجاجات نادرست هستند. چون مظاهری (بعنوان منابهای صرف) که هنوز میباید در ذاتشان (بعنوان مشعر) داده شوند چیزهایی ناممکن هستند؛ و گرچه نامتناهی بودن این تمامیت خیالی برآستی نامشروط میگردد، اما در تناقض قرار میگیرد (چون هر چیز در مظاهر مشروط است) با تعین نامشروط مقدار، [یعنی، تمامیت]، که در مفهوم پیش فرض شده است.

اسلوب خلفی اثبات از راه احاله به محال همان نفوذ خادع حقیقی است که آنهایکه بشکل جزئی استدلال میکنند بکمک آن ستاینندگان خویش را حفظ میکنند. میتوان آنرا با قهرمانی مقایسه کرد که بدنبال حفظ افتخار و حقوق بی چون و چرا برای طرف خود است با دادن پیشنهاد نبرد به همه آنها که اینها را مورد سؤال قرار میدهند. چنین لافی اما چیزی را، در رابطه با حقانیت موضوع ثابت نمیکند بلکه تنها در رابطه با قدرت مبارزین، و اینهم در واقع فقط در مورد آنهایکه موضع تهاجمی میگیرند. تماشاچیان، که میبینند هر یک از طرفین گاهی برنده میشود و گاهی بازنده، اغلب کشیده میشوند به دو دلی‌های شکاکانه نسبت به خود هدف جدال. اما آنها حق چنین کاری را ندارند؛ کافی است به مبارزین بگویند: چنین مبارزینی را نمیخواهیم *non defensoribus istis tempus eget*. هر کسی میباید از موضع خویش بشکل مستقیم دفاع کند، با برهانی مشروع که با خود حمل کند استنتاج از عام به خاص متخطی زمینه‌هایی را که قرار است بر آنها استوار شود. تنها پس از انجام اینکار، میتوان تصمیم گرفت که ادعاهایش تا کجا اجازه توجیه عقلانی را میدهند. اگر مخالفی بر زمینه‌های غیر عینی تکیه داشته باشد، رد کردنش کار ساده‌ای است. جزمگرا اما نمیتواند از این امتیاز استفاده کند. احکام خود او، قاعدتاً، کمتر

وابسته به تأثیرات غیرعینی نیستند ؛ و او هم میتواند بهمان شکل توسط مخالف خود در تنگنا قرار بگیرد . اما اگر هر دو طرف با اسلوب مستقیم پیش بروند ، یا بزودی مشکل را ، حتی بالاتر ، ناممکن بودن را ، برای نشان دادن زمینه برای ادعاهایشان ، کشف کرده و میباید لاعلاج متوسل شوند به شکلی از حاکمیت تجویزی ؛ یا نقادی ما بسادگی توهمی را که نهج جزمی شان به خاطر آن است کشف کرده ، استدلال بحت را مجبور میکند به رها کردن ادعاهای گزاف خویش در حیطه حزر ، و عقب نشستن به درون حدود قلمرو شایسته خود - یعنی اصول عملی .

Transcendental Doctrine Of Method

تعالیم متخطی اسلوب

CHAPTER II.

The Canon Of Pure Reason

فصل II.

شریعت استدلال بحت

برای استدلال انسانی تحقیرآمیز است که در توظیف بحت خویش هیچ حاصلی نداشته ، و در واقع محتاج یک انضباط باشد تا از زیاده رویهایش جلوگیری کرده ، و از آن درمقابل مخادعاتی که از آنها برمیخیزند حراست کند . اما ، در عوض ، استدلال قوت قلب یافته و اعتماد به نفس بدست میآورد ، و قتیکه میفهمد که تنفیذ این انضباط بعهده خودش است ، و مجبور نخواهد شد که تن به هیچ تحطیر خارجی بدهد ؛ و بعلاوه ، آن حدودی که مجبور است برای توظیف حزری خویش بگذارد ادعاهای شبه عقلانی همه مخالفین اش را نیز محدود کرده ، و میتواند هر آنچه را که شاید از ادعاهای مبالغه آمیز قبلی اش مانده باشد در برابر هر تهاجمی ایمن کند . لذا عظیم ترین و شاید تنها مورد استفاده کل فلسفه استدلال بحت تنها سلبی است ؛ چون ارغونی برای توسیع نیست بلکه انضباطی برای تحدید استدلال بحت ، و بجای کشف حقیقت ، فقط اهلیت متواضعانه حراست در برابر خطا را دارد .

با اینحال ، میبایست منبعی برای اشکال اجابی دانش که متعلق اند به عرصه استدلال بحت وجود داشته باشد ، و اینها شاید ، صرفاً بدلیل اسائه ادراک به خطا فرصت میدهند ، در حالیکه در واقع آن هدفی را میسازند که استدلال مساعی خویش را بسوی هدایت میکند . و الا چگونه میتوانیم آرزوی خاموشی ناپذیر خویش جهت یافتن جای پای محکم در جایی ورای حدود تجربه را توضیح دهیم ؟ استدلال برای مشعراتی که زیاد مورد علاقه اش هستند دچار الهام میشود . اما قتیکه راه حزر بحت را برای رسیدن به آنها در پیش میگیرد ، در مقابلش پرواز میکنند . طبیعی است که برای بخت بهتر ، آن تنها راه دیگری را بجوید که هنوز برایش باز مانده ، یعنی راه توظیف عملی *practical* خویش را .

با یک شریعت *canon* حاصل جمع کل اصول پیشاتجربی جهت توظیف صحیح بعضی از قوای دانش را میفهمم . بدین ترتیب منطق عام ، در بخش تحلیلی خویش ، شریعتی است برای ادراک و استدلال بطور عام ؛ لیکن تنها در رابطه با قالب شان ؛ کل محتوا را کنار میگذارد . تحلیل متخطی هم نشان داده شد که شریعت است برای ادراک بحت ؛ چون فقط ادراک دارای توانایی برای اشکال ترکیبی حقیقی دانش بطور پیشاتجربی است . در هر حال هنگامیکه هیچ توظیف صحیحی برای قوه ای از دانش ممکن نباشد شریعتی هم وجود ندارد . حال هرگونه دانش ترکیبی از طریق استدلال بحت در توظیف حزری اش ، همانطور که توسط براهین ارائه شده نشان داده شد ، بالکل ناممکن است . بنابراین شریعتی برای توظیف حزری آن وجود ندارد ؛ چنین توظیفی تماماً تجادلی است . کل منطق متخطی ، از این دید ، تنها یک انضباط است . نتیجتاً ، اگر توظیفی صحیح برای استدلال بحت وجود داشته باشد ، که در آن صورت میبایست شریعتی برای توظیفش وجود داشته باشد ، آن شریعت کاری با توظیف حزری استدلال ندارد بلکه با توظیف عملی اش . این توظیف عملی استدلال را اکنون مورد بررسی قرار میدهم .

THE CANNON OF PURE REASON

SECTION 1.

The Ultimate End Of The Pure Employment Of Our Reason

بخش ۱.

هدف غایی توظیف بحث استدلال ما

استدلال توسط تمایلی در طبیعت خویش وادار میشود به گذر ورای عرصه توظیف تجربی خود، و مخاطره در توظیفی بحث، بکمک فقط افکار *ideas*، تا آخرین حدود هر دانشی، و راضی نشدن مگر با تکمیل مسیر خویش بسوی [فهم] یک کل منظم قائم بذات. آیا این تلاش فقط حاصل علایق حزری استدلال است؟ آیا نباید در عوض منشاء آنرا صرفاً در علایق عملی استدلال بدانیم؟

فعلاً، هر سؤال راجع به موفقیتی که نصیب استدلال بحث در ممارست حزری اش میشود را کنار گذاشته، و تنها تفحص میکنم در مسایلی که حلشان، چه به آنها برسد و چه نرسد، بالاترین هدف اش را تشکیل داده و در قیاس با آنها همه اهداف دیگر تنها وسیله بحساب میآیند. این بالاترین اهداف میبایست، بر حسب طبیعت استدلال، دارای نوعی وحدت باشند، تا اینکه بتوانند، با چنین وحدتی، آن علاقه بشریت را که تابع هیچ علاقه دیگری نیست به پیش ببرند.

هدف غایی که استدلال حزری در توظیف متخطی خویش معطوف به آن است سه موضوع را در بر میگیرد: آزادی اراده، خلود ضمیر، و وجود داشتن خدا. در رابطه با هر سه اینها علاقه حزری صرف استدلال بسیار کوچک است؛ و تنها به خاطر آن لازم نبود زیر بار کار سخت تفحص متخطی برویم - کاری اینچنین توانفرسا با کشتی گرفتن بی پایانش با مشکلات لایقهر - زیرا هر اکتشافی هم در رابطه با این موضوعات صورت بگیرد، باز قادر نخواهیم بود که از آنها به هیچ شکل مفیدی بالفعل استفاده کنیم، یعنی، در مطالعه طبیعت. اگر اراده آزاد باشد، این تنها با علت قابل درک خواست ما ارتباط دارد. زیرا در ارتباط با پدیده های تجلیات خارجی اش، یعنی، اعمال مان، میبایست آنها را توضیح دهیم - در تطابق با حکمتی که تخطی ناپذیر بوده، و آنچنان بنیادی که بدون آن بهیچوجه قادر به توظیف استدلال به هیچ شکل تجربی نخواهیم شد - همانطور که همه مظاهر دیگر طبیعت را، یعنی، در تطابق با قوانین لایتغیر. بعلاوه اگر هم، بتوانیم بصیرتی در طبیعت معنوی ضمیر بدست آوریم، و با آن از خلودش، باز نمیتوانیم هیچ استفاده ای از این بصیرت برای توضیح مظاهر این حیات حاضر و یا طبیعت خاص یک وضعیت مستقبل بعمل بیاوریم. چون مفهوم ما از یک طبیعت غیر جسمانی تنها سلبی بوده، و به کمترین حدی دانش ما را گسترش نداده، هیچ مصالح کافی برای استنتاجات در اختیار نمیگذارد، مگر فقط چیزهایی که صرفاً خیالی بوده و نمیتوانند مورد حمایت فلسفه باشند. اگر ثالثاً، وجود داشتن یک ذکاء اعلی ثابت شود، بکمک اش برآستی میتوانیم آنچه را که در تأسیس و ترتیب دنیا هدفمند است بشکلی عام قابل فهم کنیم، اما به کمترین حدی مجاز نیستیم که از آن هیچ ترتیب یا سرشت خاصی را مشتق کرده، یا بی پروا هیچیک از اینها را، هنگامیکه مشاهده نمیشود، استنتاج کنیم. چون این قاعده ای است واجب برای توظیف حزری استدلال که، به علل طبیعی بی توجهی نکرده، و آنچه را که راجع به آن میتوانیم با تجربه بیاموزیم رها نکنیم، برای اینکه مطلبی را از چیزی که میدانیم تماماً از کل دانش [ممکن] ما تخطی میکند استنتاج از عام به خاص کنیم. بطور خلاصه، برای استدلال حزری این سه قضیه همواره خاطی *transcendent* بوده، و اجازه هیچگونه توظیف درونی را نمیدهند - یعنی، توظیف با ارجاع به مشعرات تجربه، و لذا بشکلی حقیقتاً در خدمت ما - بلکه آنها مستقلاً، علیرغم بار بسیار سنگینی که بر دوش استدلال ما میگذارند، تماماً بدون استفاده اند.

پس اگر، این سه قضیه اساسی بهیچ شکلی برای دانش واجب نبوده، و باز هم شدیداً توسط استدلال ما توصیه میشوند، اهمیتشان، اگر خوب دیده شود، میبایست تنها در ارتباط با وجه عملی باشد.

با "وجه عملی" منظورم هر چیز است که از طریق آزادی ممکن باشد. گرچه، شروط بکار انداختن اراده آزاد ما تجربی هستند، استدلال اما نمیتواند توظیفی بغیر از تنسیقی در رابطه با آن داشته باشد، و تنها قادر است برای وحدت بخشیدن به قوانین تجربی اش خدمت کند. بنابراین، بطور مثال، به حکم عاقبت اندیشی، کل مشغله استدلال عبارت است از متحد کردن همه اهدافی که توسط امیال ما برآیمان تجویز میشوند در هدفی واحد، سعادت *happiness*، و از هماهنگ کردن وسایط نیل به آن. بنابراین، در این عرصه، استدلال چیزی نمیتواند بدهد مگر قوانین واقعگرایانه *pragmatic* برای عمل آزاد، جهت رسیدن به آن اهدافی که توسط حس ها به ما فرمان داده میشوند؛ نمیتواند به ما قوانینی بدهد که بحث بوده و بطور کاملاً پیشاتجربی معین میشوند. قوانین از این نوع دوم، قوانین بحث عملی، که هدف شان از طریق استدلال بطور کاملاً پیشاتجربی داده شده، و برای ما بشکلی نه تجربیاً مشروط بلکه مطلق تجویز میشوند، محصولات استدلال بحث خواهند بود. قوانین اخلاقی *moral* اینگونه هستند؛ و در نتیجه فقط اینها متعلق به توظیف عملی استدلال بوده، و شریعتی میبندند.

کل جهاز استدلال، در تدریبی که میتوان فلسفه بحث نامید، در حقیقت به قصد سه موضوع فوق الذکر معین میشود. اینها، اما، خودشان به نوبت خویش ما را ارجاع میدهند باز به چیزی دیگر، یعنی، به این موضوع که چه کار میباید بکنیم *what we ought to do*، اگر که اراده آزاد باشد، اگر که خدا و جهانی مستقل وجود داشته باشند. از آنجاییکه این به دید ما نسبت به غایت اعلی ربط دارد، روشن میشود که نیت غایی طبیعت با تدارک خردمندان اش برای ما، در سرشت استدلال مان، برآستی تنها متوجه علایق اخلاقی بوده است.¹

اما، در عطف توجه خویش به مشعری که برای فلسفه متخطی بیگانه^a است، میبایست مراقب باشیم که نه در انحرافات از موضوع به ضرر وحدت نظام زیاده روی کنیم، و نه از سوی دیگر، درباره این موضوع جدید کم گفته، در ایجاد اقتناع بدلیل عدم وضوح ناکام بمانیم. امیدوارم از هر دو خطر اجتناب کنم، با حفظ حداکثر نزدیکی ممکن با متخطی، و با کنار گذاشتن کامل وجه علم النفسی، یعنی، تجربی، عواملی که میتوانند بطور اتفاقی با آن همراه شوند.

میبایست ابتدا اشاره کنم که مفهوم آزادی را تنها در این معنای عملی بکار گرفته، و آن معنای متخطی دیگر را کنار خواهم گذاشت که نمیتواند تجربیاً در توضیح مظاهر مورد استفاده قرار بگیرد، بلکه خود معضلی است برای استدلال، همانطور که قبلاً نشان داده شد. یک اراده در صورتی خالصاً بهیمی *animal arbitrium brutum* است، که نتواند جز از طریق تکانهای حسی² معین شود، یعنی، بشکل مرضی *pathologically*. اراده ای که میتواند مستقل از تکانهای حسی معین گردد، و لذا از راه انگیزه هایی که تنها توسط استدلال نیابت میشوند، اراده آزاد *freewill arbitrium liberum* نام داشته، و هر چیزی که به این اراده بستگی دارد، چه بصورت زمینه و چه نتیجه، خوانده میشود عملی *practical*. [واقعیت] آزادی عملی میتواند از طریق تجربه اثبات شود. زیرا اراده انسان تنها توسط چیزیکه تحریک میکند معین نمیشود، یعنی، چیزیکه بلاواسطه حسها را متأثر میکند؛ ما قدرت داریم که بر تأثیرات بر قوه خواهش حسی خویش فائق آییم، از راه مراجعه به مناهای آنچه که، بشکلی بیشتر غیرمستقیم، مفید است یا مضر. اما این ملاحظات، در مورد آنچه که در رابطه با وضعیت کلی ما مطلوب است، یعنی، آنچه که خوب و مفید است، مبتنی هستند بر استدلال. بنابراین استدلال قوانینی را تأمین میکند که الزامی اند، یعنی، قوانین عینی آزادی *objective laws of freedom* را، که به ما میگویند چه چیزی باید اتفاق بیافتد *what ought to happen* - گرچه شاید هرگز اتفاق نیافتد - از این بابت متفاوت با قوانین طبیعت، که تنها مربوطند به آنچه که اتفاق میافتد. این قوانین لذا قوانین عملی نام خواهند گرفت.

اینکه آیا استدلال، در اعمالی که از طریق شان قوانین را مقرر میکند، به نوبه خود توسط تأثیرات دیگر معین نمیشود، و اینکه آنچیزیکه، در رابطه با تکانهای حسی، آزادی نامیده میشود، آیا نمیتواند، در رابطه با علل فعال بالاتر و دورتر، دوباره بشود طبیعت، موضوعی است که در عرصه عملی برای ما مطرح نیست، زیرا از استدلال چیزی جز قاعده رفتار طلب نمیکنیم؛ این موضوعی است صرفاً حزری، که میتوان کنار گذاشت مادامیکه مورد نظر ما آنچه که باید یا نباید انجام شود است. علیرغم اینکه ما بدین ترتیب از طریق تجربه آزادی عملی را یکی از علل در طبیعت میدانیم، یعنی، علیت استدلال در تعیین اراده، آزادی متخطی اما خواهان استقلال این استدلال - در رابطه با علیت اش، برای شروع زنجیره ای از مظاهر - از همه علل تعیین کننده دنیای حسی است. آزادی متخطی بنابراین، همانطور که بنظر خواهد آمد، برعکس قانون طبیعت، و لذا هر تجربه ممکن است؛ و در نتیجه یک معضل باقی میماند. اما این معضل در قلمرو استدلال در توظیف عملی آن داخل نمیشود؛ و نتیجتاً در یک شریعت برای استدلال بحث میباید تنها به دو مسئله پردازیم، که مربوطند به علاقه عملی استدلال بحث، و در رابطه با آن میبایست شریعتی برای توظیف اش ممکن باشد - آیا خدایی وجود دارد؟ و، آیا حیات مستقبلی وجود دارد؟ آزادی متخطی موضوعی است تنها برای دانش حزری، و هنگام پرداختن به بخش عملی، میتوان آنرا بعنوان موضوعی که مورد توجه نیست کنار گذاشت. بعلاوه، بحثی کاملاً مکفی درباره آنرا در بخش مناقضت استدلال بحث میتوان یافت.

^a کلیه مفاهیم عملی ربط پیدا میکنند به مشعرات رضایت یا عدم رضایت، یعنی، لذت و درد، و لذا، لااقل بطور غیرمستقیم، به مشعرات احساس ما. اما چون احساس قوه ای نیست که توسط اش چیزها را به نیابت بیاوریم، بلکه خارج از کل قوه دانش ما قرار دارد، عناصر قضاوت ما تا جاییکه مرتبط باشند با لذت یا درد، یعنی، عناصر قضاوتهای عملی، متعلق نیستند به فلسفه متخطی، که میپردازد منحصراً به شکل پیشاتجربی بحث دانش. [پایان زیر نویس a]

¹ [nur aufs Moralische.]

² [sinnlichen.]

THE CANNON OF PURE REASON

SECTION 2.

The Ideal Of The Highest Good , As A Determining Ground Of The Ultimate End Of Pure Reason

بخش II.

کمال خیر اعلی ، بعنوان یک زمینه تعیین کننده هدف غایی استدلال بحت

استدلال در توظیف حزری خویش ، ما را از میان عرصه تجربه هدایت کرد ، و چون نتوانست در آنجا رضایت کامل پیدا کند ، از آنجا به افکار ideas حزری ، که ، البته ، در نهایت بازگرداند به تجربه . با اینکار افکار وظیفه خود را به انجام رساندند ، اما بشکلی که ، گرچه مفید ، لیکن نه در توافق با توقع مان . خط واحد دیگری از تفحص هنوز برای ما باز است : یعنی ، آیا نمیتوان استدلال بحت را در حیطه عملی هم یافت ، و آیا نمیتواند ما را در آنجا هدایت کند به افکاری که میرسد به آن بالاترین اهداف استدلال که اخیراً توضیح دادیم ، و آیا ، بر این اساس ، استدلال نمیتواند از زاویه علاقه عملی خویش قادر به تأمین آنچه برای ما بشود که در رابطه با علاقه حزری خود بالکل مضایقه میکند .

همه علایق استدلال ، هم حزری و هم عملی ، در سه پرسش زیر ادغام میشوند :

1. چه چیزی میتوانم بدانم ؟
2. چه کاری میبایست انجام بدهم ؟
3. به چه چیزی میتوانم امید داشته باشم ؟

پرسش اول صرفاً حزری است . با مداهنه خودم ، همه پاسخهای ممکن به آنرا برشمردیم ، و در آخر به جوابی رسیدیم که استدلال میبایست ناچاراً خود را با آن راضی کند ، و ، مادامیکه به جنبه عملی کاری نداشته باشد ، دلیل خوب برای رضایت هم دارد . اما از دو هدف عظیمی که کل مساعی استدلال حقیقتاً بسمت آنها جهت گرفته بود ، همانقدر دور هستیم که اگر بخاطر راحت طلبی از این تلاش برای تفحص در همان ابتدای کار سر باز میزدیم . تا اینجا ، پس ، در رابطه با دانش ، همین اندازه ، لااقل ، مطمئن و قطعاً استوار است ، که در رابطه با این دو معضل آخر ، دستیابی به دانش برای ما مقدور نیست .

پرسش دوم خالصاً عملی است . ذاتاً میتواند برآستی در حوزه استدلال بحت بیاید ، اما حتی در آنصورت هم نه متخطی بلکه اخلاقی بوده ، و لذا نمیتواند ، مستقلاً ، موضوع مناسبی را برای بررسی در این نقد تشکیل بدهد .

پرسش سوم - اگر آنچه را که میباید بکنم انجام بدهم ، آنگاه به چه چیزی میتوانم امید داشته باشم ؟ - همزمان هم عملی است و هم نظری ، بدان شکل که وجه عملی تنها بمنزله کلیدی برای هدایت ما به پاسخ پرسش نظری خدمت میکند ، و پس از انجام آن ، به پرسش حزری . چون کل امیدوار بودن متوجه سعادت بوده ، و در همان رابطه ای با وجه عملی و قانون اخلاقی قرار دارد که دانستن و قانون طبیعت با دانش نظری از چیزها . اولی نهایتاً به این نتیجه میرسد که چیزی هست (که هدف ممکن غایی را معین میکند) زیرا که چیزی میباید صورت بگیرد ؛ دومی ، اینکه چیزی هست (که بعنوان علت اعلی عمل میکند) زیرا چیزی صورت میگیرد .

سعادت ترضیه همه آرزوهای ما است ، وسیعاً ، از نظر تعدد آنها ، شدیداً ، از نظر درجه آنها ، و مدیداً ، از نظر مدت آنها . قانون عملی ، مشتقه از انگیزه سعادت ، را واقعگرایانه (قاعده احتیاط) مینامم ، و آن قانون را ، اگر چنین قانونی وجود داشته باشد ، که هیچ انگیزه ای جز سزاواری برای سعادت ندارد ، اخلاق moral (قانون اخلاقی) مینامم . اولی به ما توصیه میکند چه میبایست بکنیم اگر که در آرزوی رسیدن به سعادت هستیم ؛ دومی به ما دستور میدهد که چگونه میبایست رفتار کنیم تا سزاوار سعادت شویم . اولی مبتنی است بر اصول عملی ؛ زیرا تنها توسط تجربه میتوانیم بدانیم که چه آرزوهایی هستند که طلب ارضاء میکنند ؛ یا آن علل طبیعی کدامها هستند که ظرفیت اقتناع شان را دارند . دومی کاری با آرزوها ، و وسایط طبیعی برای ارضاء شان نداشته ، و تنها آزادی یک موجود عقلانی بطور عام را مد نظر دارد ، و شروط لازمی را که تنها تحت آنها این آزادی میتواند با توزیعی از سعادت که بر طبق اصول برقرار شده باشد هماهنگ شود . این قانون دوم لذا میتواند صرفاً بر افکار ideas استدلال بحت بنا شده ، و بطور پیشاتجربی دانسته شود .

فرض من این است که قوانین اخلاقی بحت حقیقتاً وجود دارند که بطور کاملاً پیشاتجربی معین میکنند (بدون توجه به انگیزه های تجربی ، یعنی ، بدون توجه به سعادت) چه چیزی باید و چه چیزی نباید انجام بگیرد ، یعنی ، آنها بیکه توظیف آزادی یک موجود عقلانی را بطور عام معین میکنند ؛ و اینکه این قوانین بشکل مطلق فرمان میدهند (نه صرفاً بطور افتراضی ، بر مبنای فرض دیگر اهداف تجربی) ، و لذا از هر نظر واجب اند . حق دارم که این فرض را بکنم ، زیرا نه تنها قادرم توسل بجویم به

براهین بکار گرفته شده توسط داناترین اخلاقیون ، بلکه به قضاوت اخلاقی هر انسانی ، تا جاییکه تلاش میکند چنین قانونی را بروشنی به تفکر بیاورد .

استدلال بحث ، در نتیجه ، نه بواقع در توظیف حزری خود ، بلکه در آن توظیف عملی که اخلاقی هم هست ، حاوی اصول امکان تجربه است ، یعنی ، اعمالی که میتوانند ، در تطابق با احکام اخلاقی ، در تاریخ نوع بشر یافت شوند . چون از آنجاییکه استدلال دستور میدهد که چنین اعمالی میباید انجام شوند ، پس میبایست برایشان امکان انجام گرفتن وجود داشته باشد . نتیجتاً ، نوعی خاص از وحدت منظم ، یعنی اخلاق ، هم میباید ممکن باشد . در واقع پی بردیم که وحدت منظم طبیعت نمیتواند در تطابق با اصول حزری استدلال ثابت شود . چون گرچه استدلال برآستی در رابطه با آزادی بطور عام دارای علیت است ، لیکن در رابطه با کل طبیعت دارای علیت نیست ؛ و گرچه اصول اخلاقی استدلال برآستی میتواند سبب اعمال آزاد شوند ، اما قادر به اینکه سبب قوانین طبیعت شوند نیستند . نتیجتاً در توظیف عملی شان ، یعنی توظیف اخلاقی شان ، است که اصول استدلال بحث دارای واقعیت عینی هستند .

دنیا را یک دنیای اخلاقی مینامم ، در صورتیکه بتواند در تطابق با همه قوانین اخلاقی باشد ؛ و این آنچیزی است که توسط آزادی موجود عقلانی میتواند بشود ، و چیزیکه بر طبق قوانین لازم اخلاقی میباید بشود . بدلیل اینجا بحساب نیاوردن همه شروط (اهداف) و حتی همه مشکلات خاصی که اخلاق در معرض آن است (ضعف یا محرومیت طبیعت انسانی) از طرف ما ، این دنیا تا امروز تنها بعنوان یک دنیای قابل درک تصور شده است . تا این حد ، لذا ، یک فکر *idea* صرف است ، گرچه همزمان فکری عملی ، که برآستی میتواند ، همانطور هم که میباید ، تأثیری بر دنیای حسی داشته باشد ، تا آن دنیا را ، تا حد امکان ، موافق با آن فکر کند . فکر یک دنیای اخلاقی ، بنابراین ، دارای واقعیت عینی است ، نه در رابطه با مشعر یک بدیهه قابل درک (ما برای به تفکر آوردن چنین مشعری کاملاً ناتوان هستیم) ، بلکه در رابطه با دنیای حسی ، هر چند ، بصورت مشعری برای استدلال بحث در توظیف عملی اش ، یعنی ، بصورت هیئتی باطنی *corpus mysticum* از موجودات عقلانی در آن ، مادامیکه اراده آزاد هر موجودی ، تحت قوانین اخلاقی ، در وحدت منظم کامل با خود و با آزادی هر دیگری باشد .

این پاسخ به اولین پرسش از دو پرسش استدلال بحث است که مربوط میشود به علاقه عملی اش : کاری را بکن که از طریق آن سزاوار سعادت شوی *Do that through which thou becomest worthy to be happy* . پرسش دوم این است : - اگر آنگونه رفتار کنم که برای سعادت نالایق نباشم ، آیا میتوانم به کسب سعادت امید ببندم ؟ در پاسخ به این پرسش میباید بینیم که اصول استدلال بحث ، که آن قانون را بطور پیشاتجربی تجویز میکند ، آیا این امید را نیز الزاماً به آن متصل مینماید .

من میگویم دقیقاً همانطور که اصول اخلاقی بر حسب استدلال در توظیف عملی آن لازم هستند ، از دید استدلال ، در عرصه توظیف نظریش ، کمتر لازم نیست که فرض شود هر کسی زمینه ای برای امید به سعادت دارد به تناسبی که با اعمال خویش خود را برای آن سزاوار نموده است ، و اینکه نظام اخلاقی بنابراین بطور جدا ناپذیر - گرچه تنها در فکر *idea* استدلال بحث - بسته است به نظام سعادت .

اما در یک دنیای قابل درک ، یعنی ، در دنیای اخلاقی ، که در مفهوم اش همه موانع برای اخلاقی بودن (امیال) را کنار میگذاریم ، چنین نظامی ، که در آن سعادت بسته و متناسب است با اخلاقیات ، میتواند لازم دانسته شود ، زیرا که آزادی ، بخشی الهام گرفته از و بخشی محدود شده توسط قوانین اخلاقی ، خود علت سعادت عام خواهد گردید ، زیرا موجودات عقلانی ، تحت هدایت چنین اصولی ، خود هم بانی خوشبختی پایدار خودشان خواهند شد و هم دیگران . اما چنین نظام اخلاقی که به خود اجر میدهد تنها یک فکر است ، که تحقق اش بستگی دارد بر اینکه هر کسی کاری را بکند که باید ، یعنی ، که کلیه اعمال موجودات عقلانی دقیقاً چنان انجام شوند که گویا از یک اراده اعلی نشأت گرفته اند که در خود ، یا تحت خود ، همه اراده های خصوصی را در بر میگیرد . اما چون قانون اخلاقی برای هر کس در استفاده از آزادی اش الزامی باقی میماند ، حتی اگر دیگران برطبق آن قانون عمل نکنند ، نه طبیعت چیزهای دنیا و نه علیت خود اعمال و رابطه شان با اخلاق معین نمیکند که عواقب این اعمال در رابطه با سعادت چه خواهد شد . آن به اصطلاح اتصال لازم بین امید به سعادت و تلاش لازم جهت سزاوار نمودن خویش برای سعادت لذا نمیتواند از طریق استدلال دانسته شود . تنها موقعی میتوان بر روی آن حساب کرد که یک استدلال اعلی ، که بر طبق قواعد اخلاقی حکم میراند ، بعنوان زمینه برای طبیعت نیز بعنوان علت اش وضع شود .

فکر *idea* چنین نکائی را که در آن مذهب ترین اراده اخلاقی ، همراه با سعادت اعلی *supreme blessedness* ، علت هر سعادت در دنیا است - تا جاییکه سعادت در رابطه دقیق با اخلاقیات قرار داشته باشد ، یعنی ، با سزاواری برای سعادت - کمال خیر اعلی *ideal of the supreme good* مینامم . بنابراین ، تنها در کمال خیر جذری اعلی است که استدلال بحث میتواند زمینه این اتصال را ، که از دید عملی ، بین دو عنصر خیر مشتقه اعلی ، لازم است بیابد - یعنی ، زمینه یک دنیای قابل درک ، یعنی ، اخلاقی . لیکن چون ما الزاماً توسط استدلال مجبوریم که خودمان را متعلق به چنین دنیایی به نیابت بیاوریم ، در حالیکه حس ها به ما چیزی جز دنیایی از مظاهر عرضه نمیکند ، میبایست فرض کنیم که دنیای اخلاقی پی آمدی است برای رفتار خود ما در دنیای حس (که در آن هیچ چنین اتصالی بین سزاواری و سعادت به نمایش گذاشته نشده است) ، و لذا برای ما یک دنیای آینده . بنابراین خدا و یک حیات مستقبل دو فرض مسلمی هستند که ، در تطابق با اصول استدلال بحث ، از التزامی که خود همان استدلال بر گردن ما میگذارد جدا ناپذیرند .

اخلاقیات ، خود مستقلاً ، یک نظام را تشکیل میدهد . سعادت ، اما ، چنین نیست ، مگر اینکه در تناسب دقیق با اخلاقیات توزیع شده باشد . اما این تنها در دنیای معقول ممکن است ، تحت یک خالق و حاکم عاقل . چنین حاکمی ، همراه با حیات در چنین

دنیایی را ، که میبایست دنیای آینده بدانیم ، استدلال خود را مجبور میبیند که فرض کند ؛ و آلا میباید قوانین اخلاقی را خیالات پوچ مغز بداند ، زیرا بدون این فرض مسلم عواقب لازمی که خود به این قوانین متصل میکند نخواهند آمد . بنابراین ایضاً هر کسی قوانین اخلاقی را مانند فرامین میداند ؛ و بر این اساس قوانین اخلاقی نمیتوانند باشند اگر که بطور پیشاتجربی عواقب مناسب را با قواعد خویش متصل نکنند ، و از اینرو همراه آنها وعده و وعیدها را با خود نداشته باشند . اما این را نیز نمیتوانستند بکنند ، اگر که در وجودی واجب ، مانند خیر اعلی ، ساکن نبودند که فقط آن است که میتواند چنین وحدت هدفمندی را ممکن کند .

لایب نیتز Leibniz دنیا را ، در صورتیکه فقط موجودات عقلانی را در آن بحساب بیاوریم ، و اتصال آنها را بر طبق قوانین اخلاقی تحت حکمرانی خیر اعلی ، دنیای فضیلت *the kingdom of grace* نامید ، جدا از دنیای طبیعت ، که در آن این موجودات عقلانی براستی تحت قوانین اخلاقی قرار دارند ، اما انتظار هیچ عواقب دیگری را از اعمال خود ندارند مگر آنهایکه در تطابق با جریان طبیعت در دنیای حسی ما میآیند . بنابراین تصور کردن خودمان در دنیای فضیلت ، جاییکه کل سعادت در انتظار ما است ، مگر اینکه خود سهم خویش را در آن از راه نالایق بودن برای سعادت محدود کنیم ، از دید عملی ، یک فکر *idea* لازم استدلال است .

قوانین عملی ، در صورتیکه زمینه های غیرعینی اعمال باشند ، یعنی ، اصول غیرعینی ، حکمتها *maxims* نام دارند . تخمین اخلاقیات ، در رابطه با بحث بودن و عواقب اش ، در تطابق با فکرها *ideas* انجام میگیرد ، مراعات قوانین اش در تطابق با حکمتها .

لازم است که کل مسیر حیات ما تابع حکمتهای اخلاقی باشد ؛ اما غیرممکن است که این اتفاق بیافتد مگر اینکه استدلال با قانون اخلاقی ، که فکری است صرف ، علتی عامل را متصل کند که برای چنین رفتاری در تطابق با قانون اخلاقی عاقبتی را ، یا در این حیات و یا در حیات دیگر معین میکند ، که در تطابق کامل با اهداف اعلی ما است . بنابراین بدون یک خدا و بدون یک دنیای فعلاً نامرئی برای ما اما مورد امید ، افکار شکوهمند اخلاقی در واقع مشعرات توافق و تحسین هستند ، اما نه چشمه های نیت و عمل . چون آنها بطور کامل آن هدفی را برآورده نمیکند که برای هر موجود عقلانی طبیعی بوده و بطور پیشاتجربی معین شده ، و توسط همان استدلال بحث الزامی میگردد .

سعادت ، به تنهایی ، برای استدلال ما ، بسیار از اینکه خیر کامل باشد بدور است . استدلال سعادت را تأیید نمیکند (هرچقدر هم طبع آنرا بخواهد) مگر اینکه متحد باشد با سزاواری برای سعادتمند بودن ، یعنی ، با رفتار اخلاقی . اخلاقیات ، به تنهایی ، و همراه آن ، سزاواری صرف برای سعادتمند بودن ، هم از اینکه خیر کامل باشد بدور است . برای کامل نمودن خیر ، آنیکه چنان رفتار میکند که ناسزاوار برای سعادت نیست میبایست بتواند امید داشته باشد که در سعادت سهم خواهد داشت . حتی آن استدلالی هم که از همه نیت خصوصی بری است ، اگر خود را در جای موجودی بگذارد که مجبور بود کل سعادت را بین دیگران توزیع کند ، نمیتواند طور دیگری حکم کند ؛ چون هر دو عنصر اساساً در فکر *idea* عملی بهم متصلند ، لیکن بنحوی که آن سرشت اخلاقی است که شرکت در سعادت را مشروط و ممکن میکند ، و نه برعکس که امید به سعادت باشد که سرشت اخلاقی را ممکن کند . چون آن سرشت در حالت دوم اخلاقی نبوده ، و لذا سزاوار سعادت کامل نیست - سعادت که از دید استدلال هیچ تحدیدی را روا نمیدارد مگر آنچه که از رفتار غیر اخلاقی خود ما نشأت میگیرد .

بنابراین فقط سعادت در تناسب دقیق با اخلاقی بودن موجودات عقلانی که توسط آن سزاوارش میشوند ، خیر اعلی آن دنیایی را تشکیل میدهد که ، ما در آن مطابق با دستورات یک استدلال بحث لیکن عملی ، مجبور به سکنی هستیم . این دنیا براستی تنها یک دنیای قابل درک است ، زیرا دنیای حسی هیچ قولی نمیدهد که چنین وحدت منظمی برای اهداف بتواند از طبیعت چیزها نشأت بگیرد . و واقعیت این وحدت نیز بر هیچ چیز دیگری جز بر فرض مسلم خیر جذری اعلی متکی نیست . در یک خیر اعلی ، با این مشخصات ، استدلال قائم بذات ، مجهز به کل کفایت یک علت اعلی ، تأسیس ، حفاظت ، و کامل میکند نظم جامع چیزها را ، بر طبق مذهب ترین طرح ¹ - نظمی که در دنیای حس عموماً از دید ما پنهان است .

این الهیات اخلاقی این مزیت خاص را بر الهیات حزری دارد که نهایتاً منجر میشود به مفهوم یک موجود ازلی واحد ، تماماً مذهب ، و عقلانی ، که الهیات حزری بسویش حتی راه را ، بر زمینه های عینی ، نشان نمیدهد ، و در رابطه با وجود داشتن اش توانایی بازهم کمتری برای دادن هرگونه اقتاعی دارد . چون نه در الهیات متخطی و نه در الهیات طبیعی ، تا هر جا هم که استدلال ما را پیش ببرد ، برای فرض تنها یک موجود واحد که محق باشیم مقدم بر ² همه علل طبیعی قرار داده ، و به آن بتوانیم آنها را از هر نظر وابسته کنیم ، هیچ زمینه قابل توجهی پیدا نمیکنیم . از سوی دیگر ، اگر از مرصد وحدت اخلاقی ، بعنوان قانون لازم دنیا ، نگاه کنیم که آن علت چیست که بتنهایی میتواند به این قانون اثر شایسته اش را بدهد ، و لذا برای ما نیروی اجباری را ، به این نتیجه میرسیم که میبایست یک اراده اعلی واحد وجود داشته باشد ، که شامل همه این قوانین در درون خود میشود . چون چگونه ، تحت اراده های مختلف ، وحدت کامل اهداف را خواهیم یافت . این موجود الهی میبایست قادر مطلق باشد ، تا اینکه کل طبیعت و رابطه اش با اخلاقیات در دنیا بتواند تابع این اراده گردد ؛ عالم مطلق ، که بتواند از

¹ [Zweckmässigkeit .]

² [Reading , with Wille , vorzusetzen for vorsetzen .]

داخلی ترین تمایلات ما و ارزش اخلاقی شان آگاه باشد؛ حاضر در همه جا، که بلافاصله برای رفع هر نیازی که خیر اعلی تقاضا میکند دم دست باشد؛ ابدی، که این هماهنگی بین طبیعت و آزادی هرگز تعطیل نشود، و غیره.

اما این وحدت منظم اهداف در این دنیای ذکاءها - دنیایی که برآستی، بشکل طبیعت صرف، تنها یک دنیای حسی بوده، لیکن، بعنوان نظامی از آزادی، میتواند دنیایی قابل درک، یعنی یک دنیای اخلاقی (*regnum gratiae*) باشد - همچنین منجر میشود لاجرم به وحدت هدفمند همه آن چیزهایی، که این کل عظیم را تشکیل میدهند، در تطابق با قوانین جامع طبیعت (دقیقاً همانطور که وحدت اولی مطابقت دارد با قوانین لازم و جامع اخلاقی)، و از اینرا استدلال عملی را با حزری متحد میکند. دنیا میبایست اینچنین به نیابت بیاید که نشأت گرفته است از یک فکر *idea* اگر که بخواهیم با آن توظیفی از استدلال همخوان باشد که بدون آن ما خود را برای استدلال برآستی نالایق میبینیم، یعنی، با توظیف اخلاقی - که مبتنی است تماماً بر فکر *idea* خیر اعلی. از این راه هر تخصص طبیعت تمایل پیدا میکند به اینکه شکل یک نظام از اهداف را بخود بگیرد، و در وسیعترین بسط خویش میشود یک الهیات الهی - مادی *physico-theology*. اما این، که سرچشمه خود را در نظم اخلاقی دارد، بصورت وحدتی مبتنی بر طبیعت اساسی خود آزادی، و نه تصادفاً تأسیس شده با فرامین خارجی، هدفمندی طبیعت را متصل میکند با زمینه هایی که میبایست بطور لاینفک و پیشاتجربی متصل باشند با امکان داخلی چیزها، و بدین شکل منجر میشود به یک الهیات متخطی - الهیاتی که کمال هذب اعلا علم الوجودی *the ideal of supreme ontological perfection* را بعنوان یک اصل وحدت منظم اتخاذ میکند. و از آنجاییکه همه چیزها منشاء خویش را در وجوب مطلق آن وجود واحد ازلی دارند، آن اصل آنها را در تطابق با قوانین جامع و لازم طبیعت بهم متصل میکند.

چه بهره ای از ادراک خویش، حتی در رابطه باتجربه، خواهیم برد اگر که برای خود هدفی در نظر نگیریم؟ اما بالاترین اهداف از آن اخلاقیات هستند، و اینها را تنها میتوانیم آنطور که توسط استدلال بحت به ما داده میشوند بشناسیم. اما حتی با داشتن اینها، و بکار گرفتن شان بعنوان راهنما، نمیتوانیم از دانش طبیعت بهیچ شکل مفیدی برای جمع کردن دانش استفاده کنیم، مگر اینکه طبیعت خود وحدت طرح نشان داده باشد.¹ چون بدون این وحدت ما خود استدلالی نخواهیم داشت، زیرا مکتبی برای استدلال وجود ندارد، و هیچ باروری² از طریق مشعرات که بتواند مصالح را برای مفاهیم لازم تأمین کند. اما وحدت هدفمند اولی لازم بوده، و مبتنی است بر طبیعت اساسی خود اراده، و این وحدت دوم [برای طرح در طبیعت] که حاروی شرط تنفیذ اش بالفعل است، نیز میبایست همانطور باشد. و لذا گسترش متخطی دانش ما، آنطور که از طریق استدلال تضمین میگردد، نیابت بعنوان علت گرفته شود، بلکه صرفاً تأثیر آن هدفمندی عملی که استدلال بر عهده ما میگذارد.

نتیجتاً میبینیم که، در تاریخ استدلال انسانی، تا مفاهیم اخلاقی بقدر کافی خالص و معین نشده، و تا وحدت منظم اهداف شان در تطابق با این مفاهیم و از اصول لازم درک نشده باشند، دانش از طبیعت، و حتی تطور جداً قابل ملاحظه در خیلی از علوم دیگر، تنها منجر میشوند به مفاهیم خام و نامتجانس خداواری *Deity*، با آنطور که گاهاً اتفاق افتاده به یک بی تفاوتی اعجاب آور در رابطه با کلیه امور اینچینی. یک انجذاب به فکرهای *ideas* اخلاقی، که توسط قانون اخلاقی فوق العاده محض دین ما لازم گردید، استدلال را از مشعرش دقیقتر آگاه کرد، از طریق علاقه ای که مجبور شد در آن بیاید. و این صورت پذیرفت، مستقل از هر تأثیری از سوی دیدگاههای وسیعتر در باب طبیعت یا بصیرت صحیح و قابل اعتماد متخطی (چون همیشه غایب بود). فکرهای اخلاقی بودند که منجر به پیدایش آن مفهومی از وجود مقدس شدند که اکنون عقیده داریم صحیح است - و چنین عقیده داریم نه به این خاطر که استدلال حزری ما را نسبت به صحت آن متقاعد میکند، بلکه به این دلیل که کاملاً با اصول اخلاقی استدلال مطابقت دارد. بنابراین همواره تنها به استدلال بحت، گرچه فقط در توظیف عملی اش، است که میبایست نهایتاً افتخار متصل کردن بالاترین علایق مان را با دانشی که استدلال تنها قادر به تفکر آوردن بوده، و نه قادر به تأسیس، نسبت بدهیم، و از آن طریق نشان دهیم که، نه در واقع جزمی مدلل، بلکه داشتن فرضی مسلم است که از نظر آنچیزهایی که اساسی ترین اهداف خود استدلال هستند مطلقاً لازم میباشد.

اما هنگامیکه استدلال عملی به این هدف رسید، یعنی، به مفهوم یک وجود ازلی واحد بعنوان خیر اعلی، نمیبایست تصور کند که بر فراز همه شروط تجربی تنفیذ اش قرار گرفته، و به دانشی بلاواسطه از مشعرات جدید رسیده، و نتیجتاً³ میتواند از این مفهوم شروع کرده، و خود قوانین اخلاقی را از آن استنتاج از عام به خاص بکند. چون دقیقاً خود همین قوانین هستند که ما را، در اثر وجوب عملی داخلی خویش، هدایت کردند به فرض مسلم یک علت قائم بذات، یا به یک حاکم عاقل برای دنیا، تا اینکه از راه چنین وسایطی بتواند به آنها تأثیر بخشیده شود. بنابراین، نمیتوانیم با معکوس نمودن چنین نهجی، آنها را اتفاقی و مشتقه از اراده صرف آن حاکم دانست، بخصوص که ما هیچ تصویری از این اراده نداریم، بجز اینکه در تطابق با این قوانین شکل گرفت. لذا، تا اینجا، که استدلال عملی حق دارد هادی ما باشد، ما به اعمال بشکل چیز اجباری نگاه نمیکنیم به این خاطر که فرامین خداوند هستند، بلکه آنها را فرامین مقدس بشمار خواهیم آورد چون که تعهدی داخلی نسبت به آنها داریم. ما میبایست آزادی را بر اساس آن وحدت هدفمندی مطالعه کنیم که در تطابق با اصول استدلال معین میشود، و میبایست معتقد باشیم که داریم همخوان با اراده مقدس عمل میکنیم تنها مادامیکه آن قانون اخلاقی را که استدلال از طبیعت خود اعمال به ما میآموزد مقدس میدانیم؛ و میبایست معتقد باشیم که میتوانیم در خدمت آن اراده قرار بگیریم تنها با پیش بردن آنچه که در دنیا بهترین است، هم در خودمان و هم در دیگران. الهیات اخلاقی بنابراین فقط برای استفاده درونی *immanent* است. ما را قادر میکند که رسالت خویش را در این دنیای حاضر به انجام برسانیم با نشان دادن اینکه چگونه خود را با نظام همه اهداف وفق بدهیم، و

¹ [zweckmässige Einheit.]

² [Kultur.]

³ [Reading, with Hartenstein, nun for um.]

با هشدار دادن به ما بر علیه تعصب مذهبی، و برآستی بی تقوایی رها کردن هدایت یک استدلال اخلاقاً قانونگذار برای رفتار درست در زندگی ما، برای اینکه هدایت را مستقیماً از فکر *idea* وجود اعلی بگیریم. چون آنگاه در کار توظیفی خاصی *transcendent* از الهیات اخلاقی خواهیم بود؛ و آن،¹ همانند استفاده ای خاصی از حزر بحت، میبایست اهداف غایی استدلال را عقیم کرده و به تباهی بکشاند.

THE CANNON OF PURE REASON

SECTION 3.

Opining, Knowing, And Believing

بخش III.

نظر دادن، دانستن، و اعتقاد داشتن

چیزی را درست دانستن رخدادی است در ادراک ما، که گرچه میتواند مبتنی بر زمینه های عینی *objective* باشد، اما نیاز به علل غیرعینی *subjective* هم در ذهن فردی که چنین حکم میکند دارد. اگر حکم برای همه معتبر است، تنها بشرطیکه دارای استدلال باشد، زمینه اش از نظر عینی مکفی بوده، و درست دانستن آن اقناع *conviction* نام دارد. اگر زمینه خویش را تنها در خصلت خاص فاکر دارد، نامیده میشود مجاب شدن *persuasion*.

مجاب شدن یک توهم صرف است، زیرا زمینه حکم، که منحصراً در فاکر قرار دارد، عینی بحساب آورده شده است. چنین حکمی تنها اعتبار خصوصی دارد، و باور به درستی آن قابل انتقال به دیگران نیست. اما صحیح بودن *truth* بستگی دارد به وفاق با مشعر، و در ارتباط با آن نتیجتاً احکام همه ادراکات میبایست بلااستثناء در توافق با یکدیگر باشند (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). معیاری که توسط آن تصمیم میگیریم که صحیح دانستن چیزی آیا اقناع است یا صرفاً مجاب شدن بنابراین امری است خارجی، یعنی، وجود امکان انتقال اش و اینکه برای هر استدلال انسانی معتبر باشد. چون آنگاه لاقلاً ظنی قوی وجود دارد که زمینه توافق کلیه احکام با یکدیگر، علیرغم خصایل متفاوت افراد، متکی است بر زمینه مشترک، یعنی، بر مشعر، و اینکه به این خاطر است که همه آنها در توافق اند با مشعر - صحت حکم بدین ترتیب اثبات شده.

بنابراین، مادامیکه فاکر به حکم صرفاً بعنوان نمودی از ذهن خود مینگرد، مجاب شدن نمیتواند بطور غیرعینی از اقناع باز شناخته شود. تجربه، اما، که توسط اش ادراک دیگران را میآزماییم که آیا آن زمینه هایی از حکم که برای ما معتبرند همان اثر را بر استدلال دیگران هم مانند خود ما دارند، وسیله ای است، هرچند تنها وسیله ای غیرعینی، نه در واقع برای ایجاد اقناع، بلکه برای کشف هرگونه اعتبار صرفاً خصوصی در حکم، یعنی، هر چیزی در آن که مجاب شدن صرف است.

بعلاوه، اگر بتوانیم علل غیرعینی حکم را، که بعنوان زمینه های عینی گرفته ایم، مشخص کرده و از این راه قادر شویم حکم خادع را بمنزله اتفاقی در ذهن خویش توضیح بدهیم، و بتوانیم اینکار را بکنیم بدون اجبار جهت در نظر گرفتن خصوصیت مشعر، آنگاه توهم را افشاء نموده و دیگر توسط آن گمراه نمیشویم، هرچند همواره هنوز تا حدی در معرض متأثر شدن از آن قرار داریم، زیرا که علت غیرعینی توهم ملازم طبیعت مان است.

نمیتوانم چیزی را با قطعیت اعلام کنم، یعنی، بگویم که حکمی است الزاماً معتبر برای همه، مگر اینکه ختم شود به اقناع. مجاب شدن را میتوانم با مسئولیت خودم نگهدارم، اگر برایم خوشایند است، اما نمیتوانم، و نباید، ادعای تحمیل آنرا بشکل مسئولیت آور بر هیچکس بکنم مگر خودم.

¹ [Reading, with Grillo, der aber for aber.]

صحیح شمردن چیزی، یا اعتبار غیرعینی حکم، در رابطه اش با افتناع (که همزمان بطور عینی معتبر است)، این سه درجه را دارد: ¹ نظر دادن *opining*، اعتقاد داشتن *believing*، و دانستن *knowing*. نظر دادن آنچنان تمسکی به یک حکم است که آگاهانه نامکفی میباشد، نه تنها بطور عینی، بلکه غیرعینی هم. اگر همراهی ما با حکم تنها بطور غیرعینی کفایت داشته، و همزمان بطور عینی نامکفی باشد، ما چیزی را داریم که اعتقاد داشتن نامیده میشود. در آخر، هنگامیکه صحیح شمردن چیزی از هر دو نظر هم غیرعینی و هم عینی کفایت داشته باشد، آنگاه آن دانستن است. کفایت غیرعینی نامیده میشود افتناع (برای خودم)، کفایت عینی نامیده میشود ایقان *certainty* (برای هر کسی). دیگر نیازی نیست که وقت بیشتری را صرف توضیح چنین عبارات سهل‌الدرکی بکنم.

نیاست هرگز به خود اجازه نظر دادن بدهم، بدون دانستن لااقل چیزی که با کمکش حکم، به ذات صرفاً مریب، اتصال با صحیح بودن را تضمین کند، اتصالی که، هرچند نه کامل، اما باز هم بیشتر از یک خیالیافی خودسرانه است. بعلاوه، قانون چنین اتصالی میبایست مطمئن باشد. چون اگر، در رابطه با این قانون هم، چیزی جز نظر دادن نداشته باشم، همه چیز صرفاً میشود یک بازی در تخیلات، بدون کمترین اتصالی با صحیح بودن. بعلاوه، نظر دادن بهیچوجه در قضاوت توسط استدلال بحث مجاز نیست. چون از آنجاییکه چنین قضاوتی بر زمینه‌های تجربه قرار نداشته، بلکه در همه موارد میبایست به واجب بودن بطور پیشاتجربی رسید، اصل اتصال نیازمند جامعیت و وجوب میگردد، و لذا ایقان کامل؛ در غیر اینصورت در رابطه با صحیح بودن راهنمایی نخواهیم داشت. به این خاطر در ریاضیات نظر دادن بی‌معنا است؛ یا میبایست دانست، یا میبایست از هر قضاوتی پرهیز کرد. همینطور است در مورد اصول اخلاقی، زیرا نمیبایست با این نظر دادن صرف که مجاز است در یک عمل خطر کنیم، بلکه میبایست بدانیم که چنین است.

در توظیف متخطی استدلال، اما، در همان حال که نظر دادن بدون تردید عبارتی است ضعیفتر از آنکه قابل کاربرد باشد، عبارت دانستن اما زیادی قوی است. در حیطه صرفاً حزری بنابراین نمیتوانیم بالکل هیچ حکمی صادر بکنیم. چون زمینه‌های غیرعینی که بر اساس شان میتوان چیزی را صحیح دانست، مانند آنهایکه قادر به ایجاد اعتقاد هستند، در موضوعات حزری مجاز نیستند، زیرا آنها مستقلاً همه تأییدات تجربی را نداشته، و اجازه تبادل یکسان با دیگران را هم نمیدهند.

اما تنها از دید عملی است که صحیح دانستن یک چیز بدون کفایت نظری میتواند اعتقاد داشتن نامیده شود. این دیدگاه عملی مربوط است یا به مهارت یا به اخلاقیات، اولی در رابطه با اهداف احتمالی و اختیاری، دومی با اهداف مطلقاً واجب.

بمحض اینکه هدفی پذیرفته شد، شروط نیل به آن بطور افتراضی لازمند. این لزوم بطور غیرعینی، اما هنوز تنها بطور نسبی، کافی است، اگر که هیچ شرط دیگری را برای حصول آن هدف نمیشناسیم. از سوی دیگر، کافی است، مطلقاً و برای همه، اگر با اطمینان بدانیم که هیچکسی نمیتواند از هیچ شرط دیگری که به هدف مورد نظر منجر شوند دانش داشته باشد. در حالت اول، فرض من و صحیح دانستن بعضی شروط، اعتقادی است صرفاً احتمالی. ² طبیب میبایست برای یک بیمار در خطر کاری بکند، اما از طبیعت بیماری او آگاه نیست. او عوارض را میبیند، و اگر نتواند هیچ شق محتملتری پیدا کند، حکم میکند که نوعی سل باشد. اما حتی در حدس خود او اعتقادش تنها محتمل است؛ ناظر دیگر شاید به نتیجه دقیق تری برسد. چنین اعتقاد محتملی را، که بهرحال زمینه توظیف وسائط را برای بعضی اعمال تشکیل میدهد، اعتقاد واقعگرایانه *pragmatic belief* مینامم.

معیار معمول، برای اینکه آیا آنچه که کسی ادعا میکند صرفاً مجاب شدن او است یا نه - یا لااقل افتناع غیرعینی او، یعنی، اعتقاد راسخ - شرط بندی است. اغلب اتفاق میافتد که کسی نظرات خود را با چنان اطمینان قاطع و غیرقابل انعطافی مطرح میکند که بنظر میرسد وجود هر خطای ممکن را بکلی از ذهن خویش زدوده است. یک شرط بندی او را دست پاچه میکند. گاهی پیش میآید که او افتناعی دارد که میتواند یک سکه طلا بیارزد، اما نه ده تا. چونکه خیلی مشتاق است تا روی یک سکه خطر کند، اما اگر صحبت روی ده تا باشد به ذهنش، برخلاف قبل، خطور میکند که شاید واقعاً در اشتباه باشد. اگر، در موردی معین، ببینیم که سعادت کل حیات خویش را به گرو گذاشته ایم، آنگاه لحن فاتحانه حکم ما بسیار خفیفتر خواهد شد؛ بشدت بدون اعتماد به نفس شده، و برای اولین بار کشف خواهیم کرد که اعتقاد ما در آن حد نیست. بنابراین اعتقاد واقعگرایانه همواره تا درجه ای خاص وجود دارد، که، بر حسب تفاوت‌های علایق به گرو گذاشته شده، میتواند زیاد یا کم باشد.

اما در بیشتر موارد، هنگامیکه با شعری سر و کار داریم که در باره اش کاری از دست ما برنیامده، و لذا در مورد آن قضاوت ما خالصاً نظری است، میتوانیم برای خود نحوه برخوردی ³ را پنداشته و متصور کنیم که خود را برای آن دارای زمینه‌های کافی میدانیم، علیرغم اینکه هنوز هیچ راه موجودی برای نیل به اطمینان در موضوع یافت نمیشود. لذا حتی در قضاوت‌های خالصاً نظری شباهتی با قضاوت‌های عملی وجود دارد، که برای پذیرش ذهنی آن عبارت "اعتقاد *belief*" اقتضاء دارد، و میتوان آنرا اعتقاد تعالیمی *doctrinal belief* نامید. میبایست آماده باشم تا همه چیز خود را بر سر این مجادله بگذارم. اگر اصولاً تجربه ای برای حل و فصل موضوع ممکن میبود - که لااقل یکی از سیارتهای که میبینیم مسکون است. از اینرو میگویم که این صرفاً نظر دادن نیست، بلکه اعتقادی است محکم، که بر سر درستی اش میباید برای خطرکردن عظیم آماده باشم، که دنیا‌های دیگر مسکونند.

¹ [Stufen .]

² [Glaube. This is also Kant's term for "faith" (cf. above pp. 31, 296) .]

³ [eine Unternehmung .]

اما میبایست بپذیریم که تعالیم وجود داشتن خدا متعلق است به اعتقاد تعالیمی. چون در رابطه با دانش نظری از دنیا، نمیتوانم به هیچ چیز اشاره کنم که الزاماً این تفکر را، بعنوان شرط توضیحاتم برای مظاهر به نمایش گذاشته شده توسط دنیا، پیش فرض کند، بلکه در واقع مجبورم آنگونه استدلال خود را بکار بگیرم که گویا همه چیز طبیعت صرف بود. وحدت هدفمند، اما، چنان شرط مهمی برای تنفیذ استدلال در مورد طبیعت است که نمیتوانم آنرا ندیده بگیرم، بالاخص که تجربه اینطور به وفور مثالهایش را در اختیارم میگذارد. اما هیچ شرط دیگری را نمیشناسم که این وحدت تحت اش مرا در کار تفحص طبیعت راهنمایی کند، مگر تنها این فرض مسلم را که یک ذکاء عالی همه چیز را در تطابق با عاقلانه ترین اهداف نظم داده است. نتیجتاً، بعنوان شرط برای چیزیکه در واقع یک محتمل است، اما در عین حال نه هدفی بی اهمیت، یعنی، داشتن راهنما در تفحص طبیعت، میبایست وجود یک خالق عاقل برای دنیا را مسلم فرض کنیم. بعلاوه، حاصل کوششهایم [در توضیح طبیعت] چنان مکرر مفید بودن این فرض مسلم را تأیید میکند، در همان حال که هیچ سند قاطعی نمیتوان بر علیه اش آورد، که دارم خیلی کم میگویم اگر اعلام کنم که این صرفاً یک نظر دادن بود. حتی در این رابطه نظری میتوان گفت که بطور راسخ به خدا اعتقاد دارم. بنابراین، این اعتقاد، به بیان دقیق، عملی نیست؛ میبایست آنرا یک اعتقاد تعالیمی نامید، که الهیات طبیعت (الهی - مادی) میبایست همواره الزاماً به آن منجر شود. با توجه به استعداد ذهنی عظیم طبیعت انسانی ما، و کوتاهی عمر که اینچنین برای بکارانداختن کامل قدرت مان نامناسب است، قادریم در همین عقل مقدس زمینه ای نه کمتر کافی برای یک اعتقاد تعالیمی به حیات آینده ضمیر انسانی بیابیم.

در چنین مواردی بیان اعتقاد، از دید عینی، نشانی است از اعتدال، و همچنین همزمان، از دید غیرعینی، نشانی از استحکام اعتماد به نفس ما. حتی اگر قرار بود تا آنجا پیش بروم که تمسکی صرفاً نظری به آن اعتقاد را فرضیه ای بدانم که برای فرض کردن اش محق هستم، با اینکار خود را متعهد میکنم به داشتن مفهومی مکفی تر از خصلت یک علت برای دنیا و از خصلت دنیای دیگر در مقایسه با آنچه که حقیقتاً بتوانم ارائه کنم. چون اگر چیزی را فرض کنم، حتی بعنوان یک فرضیه، میبایست لااقل آن اندازه از خصوصیاتش را بدانم که نیاز دارم برای فرض کردنش، نه مفهومی، بلکه تنها وجود داشتن اش. عبارت "اعتقاد" اشاره دارد تنها به آن هدایتی که یک فکر *idea* به من میدهد، و به تأثیر غیرعینی خویش در آن پیشبردی در فعالیتهای استدلال که مرا در آن فکر تأیید میکند، و بعلاوه چنین میکند بدون اینکه قادر باشم توضیحی حزری در باره اش بدهم.

اما اعتقاد صرفاً تعالیمی تا حدی فاقد پایداری است؛ ما اغلب آنرا از چنگ میدهیم، بخاطر مشکلات حزری که با آنها مواجه میشویم، هرچند که نهایتاً همواره ناگزیر به آن برمیگردیم.

در مورد اعتقاد اخلاقی کاملاً برعکس است. چون اینجا مطلقاً لازم میشود که چیزی میبایست اتفاق بیافتد، یعنی، اینکه در کلیه موارد مطابقت کنم با قانون اخلاقی. هدف در اینجا، بطور غیرقابل انکاری مستقر است، و بر طبق آن بصیرتی که میتوانم داشته باشم، تنها یک شرط ممکن وجود دارد که تحت اش این هدف میتواند با همه اهداف دیگر متصل شده، و از این راه اعتبار عملی پیدا کند، یعنی، که یک خدا وجود داشته باشد و یک حیات مستقبل. همچنین با اطمینان کامل میدانم که هیچکس نمیتواند از هیچ شروط دیگری مطلع باشد که منجر شوند¹ به همان وحدت اهداف که قانون اخلاقی میشود. بنابراین، از آنجاییکه قاعده اخلاقی همزمان حکمت من است (استدلال تجویز میکند که میبایست چنین باشد)، لاجرم اعتقاد دارم به وجود داشتن خدا و حیات مستقبل، و مطمئنم که هیچ چیز نمیتواند این اعتقاد را متزلزل کند، زیرا اصول اخلاقی من آنگاه خود ساقط خواهند شد، و نمیتوانم از آنها دست بکشم بدون اینکه در چشم خویش فرومایه شده باشم.

لذا حتی پس از اینکه استدلال در همه تلاشهای جسورانه اش برای گذر ورای تجربه ناکام ماند، هنوز بقدر کافی برای قانع کردن ما باقی است، تا آن حد که به دیدگاه عملی ما مربوط میشود. هیچکس، برآستی، نمیتواند لاف بزند که میدانم خدایی وجود دارد، و یک حیات مستقبل؛ اگر او این را میداند، همان کسی است که مدتها [و بیشتر] بدنبال اش بوده ام. هر دانشی، در صورتیکه مربوط باشد به شعری از استدلال صرف، میتواند منتقل شود؛ و بنابراین میتوانم امید ببندم که تحت تعلیم اش دانش خود من به این شکل شگفت انگیز گسترش پیدا کند. خیر، اقتناع من ابقان منطقی نیست، بلکه ابقان اخلاقی؛ و چون بر زمینه های غیرعینی (گرایش اخلاقی) تکیه دارد، حتی نیایست بگویم، "که اخلاقاً متقن است که خدایی وجود دارد، و غیره"، بلکه "من اخلاقاً یقین دارم، و غیره". بعبارت دیگر، اعتقاد به خدا و دنیای دیگر چنان با گرایش اخلاقی من عجین است که چون خطر کمی وجود دارد که دومی را از دست بدهم، بهمان اندازه هم علتی برای این بیم وجود ندارد که اولی هرگز بتواند از من گرفته شود.

تنها نکته ای که میتواند سؤال برانگیز بنظر بیاید قرار دادن این اعتقاد عقلانی است بر پایه فرض گرایش اخلاقی. اگر اینها را کنار گذاشته، و انسانی را در نظر بگیریم که بالکل نسبت به قوانین اخلاقی بی توجه است، آنگاه پرسش مطرحه توسط استدلال خواهد شد صرفاً معضلی برای حزر، و میتواند، برآستی، توسط زمینه های قوی قیاس پشتیبانی شود، اما نه توسط چیزی

¹ [Reading, with Grillo, führen for führe.]

که میبایست لجوج ترین شکاکیت را مجبور کند به تسلیم.^a اما در این موضوعات هیچ انسانی از همه علایق آزاد نیست. چون گرچه، بدلیل فقدان گرایشات خیر، میتواند بکلی از علاقه اخلاقی جدا باشد، اما هنوز حتی در این وضعیت هم بقدر کافی چیزی باقی میماند که او را از وجود داشتن خدا و یک حیات مستقل بترساند. چیزی بیشتر از این نیاز نیست که او لااقل نمیتواند وانمود کند که کوچکترین یقینی هست که نه چنین موجودی وجود دارد و نه چنین حیاتی. از آنجاییکه آن میباید توسط استدلال صرف اثبات شود، و لذا بطور مبرهن، او میباید ناممکن بودن هر دو را ثابت کند، که مطمئناً هیچکس نمیتواند از روی خرد عهده دارش شود. لذا این میتواند بعنوان اعتقاد سلبی خدمت کند، که در واقع قادر نیست موجب گرایشات خیر و اخلاقی بودن بشود، اما با اینحال میتواند منجر به مشابه اینها بشود، یعنی، مهاری قدرتمند در برابر شیوع گرایشات شر.

اما، گفته خواهد شد که، آیا این همه آنچه است که استدلال بحث با گشودن آفاق و رای حدود تجربه به آن دست مییابد؟ چیزی نه بیشتر از دو ماده برای اعتقاد؟ مطمئناً ادراک عادی نمیتوانست، بدون رجوع به فلاسفه برای مشورت در این باب، به همین چیزها برسد.

اینجا وارد شرح و بسط خدمتی که فلسفه از طریق تلاشهای سخت نقادی خویش به استدلال انسانی کرد نمیشوم، حتی با قبول اینکه در انتها میباید صرفاً سلبی از آب در آید؛ قدری بیشتر در این باره در بخش بعدی گفته خواهد شد. اما در مجموع میتوانم بگویم که: آیا حقیقتاً طالب این هستی که شکلی از دانش که به همه انسانها ارتباط دارد از ادراک عادی گذر کرده، و توسط فلاسفه تنها برای تو آشکار گردد؟ دقیقاً آنچه را که تو نقص میبینی خود بهترین تصدیق برای صحت ادعاهای فوق است. چون بکمک اش از پیش برای خودمان، آنچه را که نمیتوانست در ابتدا پیش بینی شود آشکار کردیم، یعنی، اینکه در موضوعاتی که بدون تبعیض به همه انسانها مربوط میشود طبیعت در هیچ توزیع ناکامل مواهب اش مقصر نیست، و اینکه در رابطه با اهداف اساسی طبیعت انسانی عالیترین فلسفه نمیتواند از آن حدی جلوتر برود که تحت هدایتی که طبیعت حتی به عادی ترین¹ ادراکات عطا کرده ممکن میگردد.

^a ذهن بشر (همانطور که، من هم عقیده دارم، که میبایست الزاماً در مورد هر موجود عقلانی چنین باشد) علاقه ای طبیعی در اخلاقیات دارد، هرچند این علاقه تقسیم نشده و عملاً غالب نیست. اگر ما این علاقه را تأیید کرده و ارتقاء دهیم، استدلال را در رابطه با متحد کردن علاقه حزری با عملی بسیار آموزش پذیر و ذاتاً آگاهتر خواهیم یافت. اما اگر دقت نکنیم که ابتدا انسانها را خوب بسازیم، لااقل تا حدی خوب، هرگز از آنها معتقدینی صادق هم بوجود نخواهیم آورد. [پایان زیر نویس a]

¹ [gemeinsten.]

Transcendental Doctrine Of Method

تعالیم متخطی اسلوب

CHAPTER III.

The Architectonic Of Pure Reason

فصل III.

معماری استدلال بحث

با معماری architectonic من هنر ساختن نظامها systems را میفهمم. یک وحدت منظم systematic unity اولین چیزی است که دانش معمولی را به حد علم science ارتقاء میدهد، یعنی، از توده ای صرف از دانش یک نظام میسازد، معماری همان تعالیم علمی بودن است در دانش ما، و لذا الزاماً بخشی از تعالیم اسلوب.

بر حسب تجویزات تقنینی استدلال، نیابست اجازه داده شود که شکلهای متنوع دانش ما فقط بیان عواطف باشند، بلکه میبایست یک نظام را شکل بدهند. تنها به این صورت است که میتوانند اهداف اساسی استدلال را پیش ببرند. با یک نظام system من وحدت شکلهای منسحب دانش را تحت یک فکر idea واحد میفهمم. این فکر همان مفهوم داده شده - از قالب یک کل - توسط استدلال است تا جاییکه آن مفهوم بطور پیشاتجربی نه تنها دامنه محتوای منسحب خود را معین کند، بلکه همچنین جایگاهی را که بخشها در رابطه با یکدیگر اشغال میکنند. مفهوم علمی استدلال بنابراین دربرگیرنده هدف و قالب آن کلی است که در تناسب با این نیاز باشد. وحدت هدف که با آن همه بخشها مربوط بوده و در فکر idea اش همگی در ارتباط با یکدیگر قرار میگیرند، برای ما ممکن میکند که از دانش خویش از بخشهای دیگر معین کنیم که آیا بخشی مفقود است یا خیر، و جلوگیری کنیم از هر افزایش بیموردی، یا در رابطه با اكمال اش هر نامعین بودن را که موافق نباشد با حدودی که بدینسان بطور پیشاتجربی معین شده اند. آن کل بنابراین وحدتی است سازمان یافته (articulatio)، و نه یک توده (coacervatio). میتوان از درون رشد کند (per intussusceptionem)، اما نه با اضافات خارجی (per appositionem). لذا شبیه یک بدن حیوانی است، که رشدش اضافه کردن یک عضو تازه نیست، بلکه، بدون تغییر تناسب، هر عضو را قویتر و مؤثرتر کردن برای منظورش.

فکر idea برای تحقق خویش نیاز دارد به یک طرح schema، یعنی، یک تشعب مؤسس¹ و یک نظم در اعضایش، که هر دو آنها میبایست بطور پیشاتجربی از اصل تعریف شده توسط هدف اش معین شوند. طرحی، که در تطابق با یک فکر، یعنی، از حیث نیت غایی استدلال، ایجاد نشده بلکه تجریباً بر حسب نیاتی که بطور محتمل مناسبت مییابند (که تعدادشان را نمیتوان پیش بینی کرد) وحدت فنی میدهد؛ در حالیکه طرحی که از یک فکر نشأت میگیرد (که در آن استدلال اهداف را بطور پیشاتجربی مطرح نموده، و منتظر نمیماند تا تجریباً داده شوند) بمثابه پایه وحدت معماری خدمت میکند. اما آنچه را که ما علم مینامیم، که طرح اش میبایست شامل خطوط اصلی (monogramma) و تقسیم کل به اجزاء باشد، در تطابق با فکر، یعنی، بطور پیشاتجربی، و از این طریق میبایست آنرا با اطمینان و بر طبق اصول از همه کل های دیگر متمایز کنیم، بطریق فنی شکل نمیگیرد، با توجه به تشابه مؤسسين منسحب اش یا استفاده محتمل از دانش ما بالفعل برای همه قسم اهداف خارجی اختیاری، بلکه بصورت معمارانه، با در نظر گرفتن قرابت اجزایش و اشتقاق آنها از یک هدف داخلی اعلی و واحد، که کل از طریق آن برای اولین بار ممکن میگردد.

هیچکس اقدام به تأسیس یک علم نمیکند مگر اینکه فکری idea داشته باشد که بر رویش آنرا بنا کند. اما تهیه طرح از آن علم، بالاتر حتی تعریفی که او، در آغاز، از آن علم داد، خیلی بندرت برای فکرش کفایت دارد. چون این فکر مخفی است در استدلال، مانند جرثومه ای که هنوز اجزاء در آن تصور نیافته و بسختی حتی در مشاهده میکروسکوپی قابل تشخیص اند. نتیجتاً، از آنجاییکه علوم از مرصد نوعی علاقه جامع ساخته میشوند، نمیبایست آنها را بر طبق شرحی از آنها که بانی شان میدهد توضیح داده و معین کنیم، بلکه در تطابق با آن فکری که، از وحدت طبیعی اجزائی که برهم سوار کرده ایم، در مییابیم پایه در خود استدلال دارند. چون آنگاه میبینیم که مؤسس اش، و اغلب حتی اخلاف متأخر او، کورمال بدنبال فکری میگردند که هرگز موفق نشدند برای خود واضح کنند، و اینکه نتیجتاً آنها در مقامی قرار نداشتند که بتوانند محتوای صحیح، مفصل بندی (وحدت منظم)، و حدود آن علم را معین کنند.

¹ [wesentliche .]

تأسف آور است که تنها پس از صرف وقت زیاد برای جمع آوری مصالح بشکلی بی هدف به پیشنهاد فکری *idea* که در اذهان ما نهان است، و پس از اینکه، بواقع، در زمانی طولانی مصالح را بنحوی صرفاً فنی برهم سوار کردیم، برای نخستین بار امکان مییابیم که آن فکر را در نوری روشنتر دیده، و یک کل را معمارانه در تطابق با اهداف استدلال بسازیم. نظام‌ها بنظر میرسد که مانند موجودات زنده ابتدائی شکل میگیرند،¹ از طریق تولدی مبهم *generatio aequivoca* از التقاء صرف مفاهیم برهم سوار شده، در آغاز ناکامل، و تنها با احراز تدریجی اکمال، هرچند که هر یک از آنها بلااستثناء طرحهای خویش را، همچون جرثومه اولیه، در خود تطور یابی محض² استدلال داشتند. از اینرو، نه تنها هر نظامی در تطابق با یک فکر دارای مفصل بندی است، بلکه همگی آنها بلااستثناء اندام وار در نظامی از دانش بشری متحد اند، بمانند اعضای یک کل، و بدین ترتیب پذیرای یک معماری برای همه دانش بشری، که، در حال حاضر، با توجه به مقدار عظیم مصالحی که جمع آوری شده، و یا میتواند از خرابه های نظام های کهنه بدست آید، نه تنها ممکن است، بلکه حقیقتاً سخت نخواهد بود. ما در اینجا بسنده خواهیم کرد به تکمیل وظیفه خودمان، یعنی، صرفاً ترسیم خطوط اصلی معماری همه دانش نشأت گرفته از استدلال بحث؛ و برای اینکار از نقطه ای آغاز خواهیم کرد که در آن ریشه مشترک قوه دانش ما انشعاب یافته و دو تنه پیدا میکند، که یکی از آنها استدلال است. با استدلال در اینجا من کل قوه عالی دانش را فهمیده، و بنابراین بین عقلانی و تجربی تفاوت قائل میشوم.

اگر همه محتوای دانش را، از دید عینی، کنار بگذارم، آنگاه دانشها، از دید غیرعینی، یا تاریخی هستند یا عقلانی. دانش تاریخی دانش مأخوذ از داده شده *cognito ex datis* است، دانش عقلانی دانش مأخوذ از اصول *cognito ex principiis*. با اینکه شکلی از دانش میتواند بصورت اصلی داده شود، اما همچنان، در رابطه با کسی که دارای آن است، فقط تاریخی خواهد شد، اگر که او تنها به اندازه ای از آن بداند که از بیرون به او داده شده است (و بشکلی که به او داده شده)، از طریق تجربه بلاواسطه و یا نقل قول، یا (همچون دانش عمومی) از طریق تعلیم. بنابراین، هر کسی که (بمعنای اخص عبارت) نظامی از فلسفه، مانند نظام ولف *Wolff*، را یاد گرفته باشد، گرچه شاید همه اصول، توضیحات، و براهین آنرا، همراه با انقسام قالبی کل بنده تعالیم، در سرش داشته باشد، و، بقول معروف، سر انگشتانش، اما بیشتر از یک دانش تاریخی کامل از فلسفه ولفی چیزی ندارد. او میداند و قضاوت میکند تنها آنچه را که به او داده شده است. اگر یک تعریف را زیر سؤال ببریم، نمیداند از کجا یکی دیگر پیدا کند. او ذهن خود را بر ذهن دیگری شکل داده است، و قوه تقلید در ذات اش مولد نیست. بعبارت دیگر، دانش او در درونش از استدلال نشأت نگرفته است، و گرچه، از دید عینی، برآستی دانش است بسبب استدلال، اما باز هم، در خصلت غیرعینی خود، صرفاً تاریخی. او فهمید و حفظ کرد؛ یعنی، او خوب یاد گرفت، و صرفاً قالبی است گچی از یک انسان زنده. شکلهای دانش عقلانی که بطور عینی عقلانی هستند (یعنی، که میتوانند منشاء بدوی خود را منحصراً در استدلال انسانی داشته باشند) میتوانند بطور غیرعینی هم اینطور نامیده شوند، تنها در صورتیکه از منابع جامع استدلال مشتق شده باشند، یعنی، از اصول - همان منابعی که نقادی هم از آنها نشأت میگیرد، و بالاتر، حتی رد آموخته ها.

همه دانشهای نشأت گرفته از استدلال یا از مفاهیم مشتق میشوند یا از ساختن مفاهیم. اولی نام دارد فلسفی، دومی ریاضی. قبلاً به تفاوت بنیادی بین این دو شکل از دانش در فصل اول [از تعالیم متخطی اسلوب] پرداخته ام. دانش [همانطور که همین الان اشاره کردیم] میتواند بطور عینی فلسفی، و در عین حال بطور غیرعینی تاریخی باشد، مانند وضعیت بیشتر مبتدیان، و همه آنها یکباره هرگز ورای مکتب خود نگاهی نیانداخته اند، و آنها یکبار در تمام عمر خود مبتدی باقی میمانند. اما شایان ذکر است که دانش ریاضی، در خصلت غیرعینی خود، و دقیقاً همانطور که آموخته میشود، میتواند ایضاً دانشی نشأت گرفته از استدلال بحساب بیاید، و اینکه لذا در رابطه با دانش ریاضی آنگونه تفکیکی که در مورد دانش فلسفی بعمل آوردیم وجود ندارد. این بخاطر این واقعیت است که منابع دانش، که تنها از آنها معلم میتواند دانش خویش را بگیرد، در هیچ جا نیست مگر در اصول اساسی و اصیل استدلال، و لذا نمیتواند توسط مبتدی از هیچ منبع دیگری کسب شود، و قابل زیر سؤال بردن نیست؛ و این، بنوبه خود، مدیون این واقعیت است که توظیف استدلال در اینجا بالفعل است فقط، هرچند ایضاً پیشاتجربی، یعنی، در بدیهه ای که بحث است، و دقیقاً به آن خاطر لغزش ناپذیر،³ بدور از هرگونه توهم و خطا. بنابراین ریاضیات بتنهایی در میان همه علوم (پیشاتجربی) که از استدلال نشأت میگیرند، میتواند آموخته شود؛ فلسفه هرگز نمیتواند آموخته شود، مگر تنها بطور تاریخی؛ در رابطه با آنچه که به استدلال مربوط میشود، حداکثر میتوانیم تفلسف *philosophise* را بیاموزیم.

فلسفه نظام همه دانشهای فلسفی است. اگر از آن قرار باشد، نسخه اصلی برای تخمین همه مساعی در تفلسف را بفهمیم، و اگر قرار باشد این نسخه اصلی⁴ برای تقدیر هر فلسفه غیرعینی، که ساختار اش اغلب بسیار متنوع و دستخوش تغییر است، خدمت کند میبایست بطور عینی گرفته شود. بدین ترتیب، فکری *idea* است صرف از یک علم ممکن که در هیچ جا بالفعل وجود ندارد، بلکه بسمتش، در طرق مختلف، میکوشیم برای تقریب، تا اینکه آن تنها راه حقیقی، پنهان شده در زیر محصولات شعور حسی، بالاخره کشف شده، و تصویر، سابقاً اینطور عقیم، با نسخه اصلی شباهت پیدا کند، تا آنجا که به انسان [فانی] عطا میشود. تا آن هنگام نمیتوانیم فلسفه بیاموزیم؛ چون کجاست آن کسی که مالکش باشد، و چگونه میباید اینرا تشخیص داد؟ ما تنها قادریم به تفلسف، یعنی، قریحه استدلال را، در تطابق با اصول جامع اش، بکار بیاندازیم در باب بعضی تلاشهای بواقع موجود در فلسفه، اما همواره، برای استدلال حق تخصص، تصدیق، یا رد این اصول را در همان خود سرچشمه هایشان، محفوظ بداریم.

¹ [wie Gewürme .]

² [bloss .]

³ [fehlerfreien .]

⁴ [Reading , with Rosenkranz , welches for welche .]

تا امروز مفهوم فلسفه مفهومی بود صرفاً مدرسی - مفهومی از یک نظام از دانش که منحصرأ در خصلتش بعنوان یک علم بدنبالش بوده اند ، و لذا فقط وحدت منظم مقتضی برای علم را مد نظر داشته ، و نتیجتاً چیزی نه بیشتر از هذب منطقی دانش را . اما مفهومی دیگر هم برای فلسفه وجود دارد ، مفهومی جهان شمول *conceptus cosmicus* ، که همواره پایه حقیقی عبارت " فلسفه " را شکل داده است ، بخصوص هنگامیکه انگار تشخیص یافته و نسخه اصلی اش در فیلسوف کمالی *ideal* نیابت می‌شد . فلسفه ، از این دید ، علم رابطه کل دانش است با اهداف اساسی استدلال انسانی (*teleologia rationis humanae*) ، و فیلسوف یک صنعتکار در عرصه استدلال نیست ، بلکه خود شارع است برای استدلال انسانی . در این معنای عبارت بسیار لافزانه خواهد بود که کسی خود را فیلسوف نامیده ، و ادعا کند که عدیل است با الگویی که تنها در فکر *idea* وجود دارد .

ریاضیدان ، فیلسوف طبیعی ، و اهل منطق ، هر قدر هم دوتای اول در عرصه دانش عقلانی موفق بوده ، و دوتای آخر بخصوص در دانش فلسفی ، هنوز فقط صنعتکارانی هستند در عرصه استدلال . معلمی ، [متصور] در کمال *ideal* وجود دارد ، که برای آنها وظایفشان را مشخص کرده ، و آنها را بعنوان ابزار به خدمت می‌گیرد ، برای پیشبرد اهداف اساسی استدلال انسانی . تنها او را باید فیلسوف نامید ؛ اما چون او در هیچ جا یافت نمی‌شود ، در حالیکه فکر *idea* تشریحش قرار است در همان استدلالی یافت شود که به هر موجود انسانی عطا شده ، ما تماماً به دومی تمسک کرده ، آنچه را که فلسفه در باب وحدت منظم تجویز میکند دقیقتر تعیین می‌کنیم ، در تطابق با این مفهوم جهان شمول ، ^a از موضع اهداف اساسی اش .

اهداف اساسی همچون بالاترین اهداف نیستند ؛ از دید تقاضای استدلال برای وحدت منظم کامل ، تنها یکی از آنها میتواند چنین توصیف شود . اهداف اساسی لذا یا هدف غایی هستند و یا اهداف تابع که ضرورتاً بمتابجه وسایط متصلند به اولی . اولی چیزی جز کل رسالت انسان نیست ، و فلسفه ای که به آن می‌پردازد فلسفه اخلاقی نام دارد . بدلیل این برتری که فلسفه اخلاقی بر همه مشاغل دیگر استدلال دارد ، قدیمیها منظورشان هنگام بکاربردن عبارت " فیلسوف " همواره ، بطور اخص ، معلم اخلاق *moralist* بود ؛ و حتی امروزه هم با نوعی قیاس رسیده ایم به اینکه کسی را فیلسوف بخوانیم که بنظر میرسد صاحب کف نفس تحت هدایت استدلال است ، هرچقدر هم دانش اش محدود باشد .

قانونگذاری استدلال انسانی (فلسفه) دو مشعر دارد ، طبیعت و آزادی ، و لذا نه تنها حاوی قانون طبیعت ، بلکه ایضاً قانون اخلاقی است ، که آنها را در ابتدا در دو نظام مجزا ارائه میکند ، اما نهایتاً در یک نظام فلسفی واحد . فیلسوف طبیعت می‌پردازد به هر چه چنین است *that is* ، فیلسوف اخلاقی به آنچه که میباید باشد *ought to* .

هر فلسفه ای یا دانش است نشأت گرفته از استدلال بحث ، یا دانش بدست آمده توسط استدلال از اصول تجربی . اولی نامیده میشود فلسفه بحث ، دومی فلسفه تجربی .

فلسفه استدلال بحث یا تمهیدی *propaedeutic* (آماده سازی *preparation*) است ، که قوه استدلال را در رابطه با همه دانش بحث پیشاتجربی اش مورد بررسی قرار میدهد و نامیده میشود نقادی *criticism* ،¹ یا ثانیاً ، نظام استدلال بحث است ، یعنی ، علمی که در اتصال منظم ، کل هیئت (هم حقیقی و هم وهمی) دانش فلسفی برخاسته از استدلال بحث را به نمایش می‌گذارد ، و نامیده میشود ماوراء الطبیعه *metaphysics* . عنوان " ماوراء الطبیعه " میتواند ، اما ، به کل فلسفه بحث هم داده شود ، به شمول نقادی ، و بدین ترتیب دربرگیرنده تفحص همه آنچه که هرگز بتواند بطور پیشاتجربی دانسته شود و نیز تبیین آنچه که نظامی از اشکال بحث فلسفی این نوع دانش را میسازد - لذا ، در تمایز با همه آنچه که تجربی است و کل توظیف ریاضی استدلال .

ماوراء الطبیعه تقسیم میشود به توظیفات حزری و عملی استدلال بحث ، و لذا یا ماوراء الطبیعه طبیعت است و یا ماوراء الطبیعه اخلاق ها . اولی حاوی همه اصولی از استدلال بحث است که از مفاهیم صرف مشتق شده (بنابراین بجز ریاضیات) ، و در دانش نظری همه چیز بکار گرفته میشوند ؛ دومی ، اصولی که بشکل پیشاتجربی کلیه اعمال ما را معین و لازم میکنند .² اما اخلاقیات تنها مجموعه قوانین در مورد اعمال ما است که میتواند بطور کاملاً پیشاتجربی از اصول مشتق شود . در نتیجه ، ماوراء الطبیعه اخلاق ها در حقیقت فلسفه اخلاقی بحث است ، بدون هیچ زیر پایه ای از علم الانسان یا شروط تجربی دیگر . عبارت " ماوراء الطبیعه " ، در معنای دقیق³ اش ، معمولاً اختصاص دارد به ماوراء الطبیعه استدلال حزری .

^a با " مفهوم جهان شمول " [*Weltbegriff*] در اینجا منظور مفهومی است که مربوط میشود به چیزیکه در آن هرکسی الزاماً علاقه ای دارد ؛ و در نتیجه اگر علمی قرار باشد صرفاً یکی از تدریباتی بحساب بیاید که که برای نوعی اهداف اختیاری طرح شده اند ، میبایست آنرا در تطابق با مفاهیم مدرسی معین کنیم . [پایان زیر نویس a]

¹ [*Kritik* .]

² [*das Tun und Lassen* .]

³ [*Reading* , with the 4th edition , *in eigenen Verstande* for *im engeren Verstande* .]

اما چون فلسفه اخلاق بحث حقیقتاً بخشی از این شاخه خاص از دانش انسانی و فلسفی مشتقه از استدلال بحث را تشکیل میدهد ، عنوان " ماوراء الطبیعه " را برایش حفظ خواهیم کرد . لیکن ، در حال حاضر کاری با آن نداشته ، و لذا میتوانیم آنرا کنار بگذاریم .

منتهای اهمیت دارد که اشکال مختلف دانش را که در نوع و منشاء با یکدیگر متفاوتند مجزا کرده ، و تضمین کنیم که آنها بخاطر این واقعیت که معمولاً ، در استخدام ما از آنها ، با هم ادغام میشوند ، مشتبه نگردند . آنچه که شیمیدان در تجزیه مواد میکند ، و ریاضیدان در تدریب خاص خویش ، هنوز بیشتر بر عهده فیلسوف است ، که شاید بتواند با قاطعیت آن بخشی را که متعلق به هر نوع خاص دانش در توظیف متنوع ادراک و ارزش مخصوص و تأثیر اش است معین کند . استدلال انسانی ، از زمانیکه شروع کرد به تفکر ، یا بهتر بگوییم به تأمل ، هرگز قادر نبود که از یک ماوراء الطبیعه بی نیاز باشد ؛ اما ضمناً هرگز قادر نبود که آنرا در شکلی بقدر کافی آزاد از همه عناصر بیگانه بدست آورد . فکر *idea* چنین علمی بهمان قدمت استدلال حزری انسانی است ؛ و کدام موجود عقلانی است که حزر نمیکند ، چه بشکل مدرسی و چه عامی ؟ اما میبایست اعتراف کرد که ، دو عنصر دانش ما - آنچه که بطور کاملاً پیشاتجربی در توان¹ ما است ، و آنچه که دست یافتنی است تنها بطور پساتجربی از تجربه - هرگز بروشنی از هم تفکیک نشده اند ، نه حتی توسط متفکرین محترف ، و آنها بنابراین در ترسیم حدود نوعی خاص از دانش ناموفق بوده اند ، و به آن خاطر در پیدایی فکر *idea* حقیقی آن علمی که اینطور طولانی و عمیق استدلال انسانی را به خود مشغول کرده است . هنگامیکه ماوراء الطبیعه بعنوان علم اصول اولیه دانش انسانی اعلام گردید ، هدف مشخص کردن نوعی خاص از دانش نبود ، بلکه تنها نوعی تقدم از نظر اعتبار عام ، که برای تفکیک چنین دانشی از تجربی کفایت نداشت . چون در بین اصول تجربی میتوانیم بعضی ها را که عام تر هستند ، و لذا در رتبه بالاتر نسبت به دیگران ، تشخیص بدهیم ؛ اما در کجا میباید در چنین زنجیره ای از اعضاء تابعه - زنجیره ای که در آن آنچه که کاملاً پیشاتجربی است را از آنچه که تنها بطور پساتجربی دانسته میشود تمیز نمیدهیم - خطی بکشیم که بالاترین یا عضو مقدم را از اعضاء تابعه پایینتر جدا میکند ؟ چه میبایست میگفتیم ، اگر در احتساب زمان میتوانستیم ادوار دنیا را تنها با تقسیم شان به قرون اولیه و آنهایی که بدنبال میآیند جدا کنیم ؟ میبایست میپرسیدیم : آیا قرن پنجم ، دهم ، و غیره جزو قرون اولیه هستند ؟ بنابراین بهمان شکل میپرسیم : آیا مفهوم چیز حجم دار متعلق است به ماوراء الطبیعه ؟ پاسخ میدهی ، آری . سپس ، آیا مفهوم جسم هم همینطور ؟ آری . و آیا مفهوم جسم سیال هم ؟ حال گیج میشوی ؛ چون اگر اینطور پیش برود همه چیز متعلق میشود به ماوراء الطبیعه . بنابراین ، آشکار است که صرف درجه تابعیت (خاص² تحت عام) نمیتواند حدود یک علم را معین کند ؛ در مورد فعلی ، تنها تفاوت کامل ، نوع و منشاء کفایت خواهد داشت . اما فکر *idea* بنیادی ماوراء الطبیعه در وجه دیگری هم مبهم بود ، بخاطر عرضه اش ، بمنزله یک دانش پیشاتجربی ، نوعی تشابه با ریاضیات . مطمئناً آنها با هم خویشاوند هستند ، زیرا هر دو منشائی پیشاتجربی دارند ؛ اما وقتیکه به تفاوت بین دانش فلسفی و ریاضی توجه کنیم ، یعنی ، اینکه یکی از مفاهیم مشتق میشود ، درحالیکه در دیگری ما به احکام پیشاتجربی تنها از طریق ساخت مفاهیم میرسیم ، میباید یک تفاوت قاطع در نوع را تصدیق کنیم ، که در واقع همواره بنحوی احساس میشد اما هرگز نتوانست توسط هیچ معیار روشنی تعریف شود . لذا چنین تصور شد که چون فیلسوفان در کار تطور حتی فکر *idea* علم خود ناموفق بودند ، پس نمیتوانستند هیچ هدف معینی یا راهنمای مطمئنی در برپایی آن داشته باشند ، و ، نتیجتاً ، در این امر خودسرانه متصور ، آنطور که آنها نسبت به مسیر خویش ناآگاه بودند ، همواره در رابطه با کشفیاتی که هر یک ادعا میکرد در مسیر علیحده خود انجام داده است با یکدیگر در تقابل قرار داشتند ، با حاصل تحقیر علم شان ، ابتدا بین بیگانگان ، و نهایتاً حتی بین خودشان .

کل دانش بحث پیشاتجربی ، به این خاطر که تنها میتواند از قوه ای خاص از دانش نشأت بگیرد ، در خود وحدتی مخصوص دارد ؛ و ماوراء الطبیعه ، آن فلسفه ای است که بیان آن دانش در این وحدت منظم را وظیفه خویش میدانند . بخش حزری اش ، که مخصوصاً برای این نام اقتضاء داشته ، یعنی ، آنچه که ماوراء الطبیعه طبیعت مینامیم ، و هر چیزی را بکمک مفاهیم پیشاتجربی تا جاییکه هست *it is* مورد توجه قرار میدهد (نه چیزیکه میباید باشد *ought to be*) ، بصورت زیر تقسیم شده است .

ماوراء الطبیعه ، در معنای محدود تر عبارت ، متشکل است از فلسفه متخطی و علم وظائف الاعضاء *physiology* استدلال بحث . اولی میپردازد تنها به ادراک و استدلال ، در نظامی از مفاهیم و اصول که در مورد مشعرات بطور عام صحبت میکنند اما بدون هیچ اشاره ای به مشعراتی که میتوانند داده شوند (ذات شناسی *Ontologia*) ؛ دومی میپردازد به طبیعت ، یعنی ، حاصل جمع مشعرات داده شده (چه به حس ها داده شوند ، یا ، اگر بخواهیم ، به نوعی دیگر از بدیهه) و لذا علم وظائف الاعضاء است - گرچه تنها بطور عقلانی . توظیف استدلال در این مطالعه عقلانی طبیعت یا فیزیکی است یا فوق فیزیکی ، یا ، به عبارت مکفی تر ، یا داخلی *immanent* است یا خاطی *transcendent* . اولی با آن نوع دانش از طبیعت سر و کار دارد که میتواند در تجربه بکار رود (بالفعل) ، دومی با آن اتصالی از مشعرات تجربه که از کل تجربه تخطی میکند . این علم وظائف الاعضاء خاطی بعنوان مشعر خویش یا اتصالی داخلی را دارد یا اتصالی خارجی را ، هر دو اما ، تخطی کننده از تجربه ممکن . بدلیل پرداختن به یک اتصال داخلی میشود علم وظائف الاعضاء طبیعت بمثابه یک کل ، یعنی ، دانش متخطی از دنیا ؛ در پرداختن به یک اتصال خارجی ، میشود علم وظائف الاعضاء رابطه طبیعت بمثابه یک کل با موجودی مافوق طبیعت ، یعنی ، دانش متخطی از خدا .

¹ [Gewalt .]

² [Reading , with Erdmann , des Besondern for das Besondere .]

علم وظائف الاعضاء داخلی، اما، به طبیعت به صورت حاصل جمع همه مشعرات حس ها مینگرد، و لذا همانطور که به ما داده میشود، اما صرفاً در تطابق با شروط پیشاتجربی، که تنها تحت آنها است که هرگز میتواند به ما داده شود. فقط دو نوع از این مشعرات وجود دارند. 1- مشعرات حس های خارجی، و همینطور حاصل جمع شان، طبیعت مادی *corporeal nature*. 2- مشعر حس داخلی، ضمیر، و در تطابق با مفاهیم بنیادی ما از آن، طبیعت متفکر *thinking nature*. ماوراء الطبیعه طبیعت مادی نامیده میشود فیزیک *physics*؛ و از آنجاییکه میبایست حاوی تنها اصول یک دانش پیشاتجربی از آن باشد، فیزیک عقلانی. ماوراء الطبیعه طبیعت متفکر نامیده میشود علم النفس *psychology*، و بر همان پایه میبایست تنها بعنوان دانش عقلانی اش فهمیده شود.

کل نظام ماوراء الطبیعه بنابراین متشکل است از چهار بخش: (1) ذات شناسی *ontology*؛ (2) علم وظائف الاعضاء عقلانی *rational physiology*؛ (3) علم التکوین عقلانی *rational cosmology*؛ (4) الهیات عقلانی *rational theology*؛ بخش دوم، یعنی، آن تعالیم طبیعت که توسط استدلال بحت تطور یافته، شامل دو قسمت میگردد، فیزیک عقلانی *physica rationalis*^a و علم النفس عقلانی *psychologia rationalis*.

فکر *idea* مؤسس¹ یک فلسفه استدلال بحت خود این تقسیم را تجویز میکند، که لذا معمارانه است، در تطابق با اهداف اساسی استدلال، و نه صرفاً فنی، در تطابق با تشابهات اتفاقاً مشهود، و بنیان یافته بدانگونه که انگار تصادفی بوده. نتیجتاً این تقسیم غیرقابل تغییر هم بوده و دارای حاکمیت قانونی است. اما، چند نکته وجود دارند که به احتمال زیاد مردد بنظر آمده، و میتوانند اقتناع ما را در رابطه با مشروعیت ادعاهایش ضعیف کنند.

اول از همه، چطور میتوانم متوقع داشتن دانش پیشاتجربی (و لذا ماوراء الطبیعه ای) از مشعرات باشم در حالیکه آنها به حس های ما داده میشوند، یعنی، داده میشوند بشکل پساتجربی؟ و چگونه دانستن طبیعت چیزها و دستیابی به یک علم وظائف الاعضاء عقلانی در تطابق با اصول بطور پیشاتجربی ممکن میگردد؟ پاسخ این است: ما از تجربه چیزی بیشتر از آنچه که لازم باشد تا به ما مشعری از حس خارجی یا داخلی بدهد نمیگیریم. مشعر حس خارجی را از طریق مفهوم صرف ماده (غیرقابل نفوذ، حجم بدون حیات) میگیریم، مشعر حس داخلی را از طریق مفهوم موجودی متفکر (در مناب تجربی داخلی، "من تفکر میکنم"). در مورد بقیه، در کل پردازش ماوراء الطبیعه ای این مشعرات، میبایست همه اصول تجربی را که ادعای افزودن به این مفاهیم را با هر تجربه خاص دیگری دارند، رها کنیم، بقصد انجام داوری خودمان در مورد آن مشعرات.

ثانیاً، چگونه میباید به علم النفس تجربی بنگریم، که همواره مدعی جایگاه خود در ماوراء الطبیعه بوده، و در عصر ما از آن آنچنان چیزهای عظیمی برای پیشرفت ماوراء الطبیعه انتظار رفته، که امید به موفقیت توسط اسالیب پیشاتجربی رها شده است. پاسخ میدهم که تعلق دارد به جایی که تعالیم (تجربی) مخصوص طبیعت متعلق است، یعنی، در کنار فلسفه کاربردی، که اصول پیشاتجربی اش در فلسفه بحت قرار دارند؛ بنابراین تا این حد متصل است به فلسفه کاربردی، گرچه که نیابت با آن مشتبه شود. علم النفس تجربی لذا بکلی از قلمرو ماوراء الطبیعه اخراج شده است؛ در واقع از قبل با همان فکر *idea* علم دوم بکلی کنار گذاشته شده بود. با اینحال بر حسب عرف مدرسی میبایست نوعی جایگاه (هرچند تنها بصورت یک واقعه معترضه) در ماوراء الطبیعه را برایش مجاز بشماریم، و با انگیزه های اقتصادی، زیرا هنوز آنقدر غنی نیست که خود بتواند موضوعی را برای مطالعه تشکیل بدهد، و با اینحال بیشتر از این اهمیت دارد که بکلی کنار گذاشته شده و مجبور شود به اسکان در جای دیگر، در محله ای که شاید هم ثابت شود که با آن خیلی کمتر از ماوراء الطبیعه تجانس دارد. گرچه غریبه است اما از خیلی وقت پیش بعنوان عضوی از خانواده پذیرفته شده، و اجازه میدهم که بیشتر بماند، تا اینکه در موقعیتی قرار بگیرد که بتواند استقراری را از آن خویش در یک علم الانسان کامل، آن آویز زینتی تعالیم تجربی طبیعت، ایجاد کند.

لذا، بطور عام، چنین است فکر *idea* ماوراء الطبیعه. در ابتدا از ماوراء الطبیعه بیشتر از آنچه که بتواند تقاضایی مسئولانه باشد انتظار میرفت، و آن مدتی خود را با غیب گوییهای دلپذیر سرگرم کرد. اما نشان داده شد که این امیدها واهی هستند، اکنون به بی اعتباری عمومی افتاده است. بحث نقادی ما، در مجموع، میبایست خواننده را بقدر کافی قانع کرده

^a نیابت منظور من بعنوان چیزی که معمولاً فیزیک عمومی *physica generalis* نامیده میشود گرفته شود؛ دومی در طبیعت خویش بیشتر ریاضی است تا فلسفه. ماوراء الطبیعه طبیعت کاملاً از ریاضیات جدا است. بسیار از اینکه دانش ما را در ریاضیات بشکل متمر ریاضی بیافزاید بدور است، اما هنوز بسیار اهمیت دارد که یک نقادی از دانش بحت از ادراک را در کاربرد خویش در مورد طبیعت میدهد. بخاطر فقدان آن، حتی ریاضیدانان، که با مفاهیم متعارفی خو دارند، که با وجود متعارفی بودن هنوز بواقع ماوراء الطبیعه ای هستند، بطور ناخود آگاه دست و پای تعالیم خویش در باب طبیعت را با فرضیه هایی که بمحض نقادی از اصول دخیل ناپدید میشوند بسته اند، بدون، هرچند، وارد کردن کمترین صدمه ای به توظیف ریاضیات - توظیفی که در این عرصه کاملاً بی بدیل است. [پایان زیر نویس a]

¹ [ursprüngliche .]

باشد که هر چند ماوراء الطبیعه نمیتواند شالوده دین شود ، اما مبیایست همواره همچون بارویی برایش باشد ، و اینکه استدلال انسانی ، که بنا بر همان طبیعتش تجادلی است ، هرگز نمیتواند چنین علمی را کنار بگذارد ، که آنرا مهار کرده ، و توسط یک خودشناسی کاملاً قانع کننده و علمی ، از انهداماتی پیش میگیرد که و آلا یک استدلال حزری متمدن بیگمان لامحاله در عرصه اخلاق ها و نیز دین مرتکب میشود . بنابراین میتوانیم مطمئن باشیم که هر اندازه هم نحوه برخورد آنها بیکه در باره یک علم نه از روی طبیعتش بلکه از روی تأثیرات تصادفیش قضاوت میکنند سرد و موهن انتقادی باشد ، باز هم همواره به ماوراء الطبیعه برمیگردیم مانند برگشتن به یک عزیز پس از مشاجره ای با او . چون اینجا با اهداف اساسی سر و کار داریم - اهدافی که ماوراء الطبیعه مبیایست بلاانقطاع خود را با آنها مشغول کند ، یا با تلاش برای بصیرت حقیقی در درونشان ، یا با رد دلایل آنها بیکه ادعا دارند از قبل به آن رسیده اند .

فقط ماوراء الطبیعه ، هم طبیعت و هم اخلاق ها ، و بخصوص آن نقادی از استدلال ماجراجو و خودستای ما که همچون مقدمه یا تمهیدی برای ماوراء الطبیعه خدمت میکند ، حقاً آنچه را که میتوان فلسفه نامید ، در معنای دقیق عبارت ، تشکیل میدهد . تنها شیفتگی اش متوجه عقل wisdom است ؛ و آنرا در جاده علم میجوید ، که ، وقتی که در آن گام نهاده شد ، هرگز نمیتواند زیر شاخ و برگ ها پنهان شود ، و اجازه هیچ سرگردانی را نمیدهد . ریاضیات ، علم طبیعی ، حتی دانش تجربی ما ، ارزش بالایی بعنوان وسایط دارند ، بیشتر ، برای اهداف محتمل ، اما همچنین ، در حاصل نهایی ، جهت اهدافی که برای بشریت لازم و اساسی اند . این خدمت دوم را ، اما ، آنها موقعی میتوانند ارائه کنند که توسط دانشی از طریق استدلال از مفاهیم بحث مساعدت شوند ، که هر طور هم بخواهیم آنرا بنامیم ، چیزی نیست جز ماوراء الطبیعه .

بهمان دلیل ماوراء الطبیعه تصور کامل¹ و شامل استدلال انسانی نیز هست . کاملاً جدا از تأثیرش ، بعنوان یک علم ، در رابطه با بعضی اهداف خاص ، تدریجی است بی بدیل . چون در پرداختن به استدلال در مورد آن عناصر و بالاترین حکمتهایی بحث میکند که مبیایست پایه دقیقاً امکان بعضی علوم را تشکیل بدهند ، و استعمال همه را . اینکه ، بعنوان حزر صرف ، بیشتر خدمت میکند به جلوگیری از خطاها تا گسترش دانش ، از ارزشش نمیکاهد . این بر عکس برایش احترام و حاکمیت میآورد ، از طریق آن تحظیری که نظم عمومی و تناسق را تضمین میکند ، و برآستی سعادت جامعه علمی را ، با جلوگیری از اینکه آنها بیکه شجاعانه و مثمر زیر نامش میکوشند هدف اعلی را گم کنند ، سعادت همه نوع بشر .

¹ [die Vollendung aller Kultur .]

Transcendental Doctrine Of Method

تعالیم متخطی اسلوب

CHAPTER IV.

The History Of Pure Reason

فصل IV.

تاریخ استدلال بحث

این عنوان اینجا آمده است تا اشاره ای باشد به آخرین بخش از نظام ، که خدمتگزاران آینده میباید تکمیل کنند . من قناعت میکنم به نگاهی سریع ، از زاویه ای بحثاً متخطی ، یعنی ، از زاویه طبیعت استدلال بحث ، بر آثار آنها بیکه در این عرصه کوشیدند - نگاهی که ساختارهای [با شکوه متعددی] را نمایان میکند ، اما تنها بصورت ویرانه ها .

واقعیتی است بسیار قابل دقت ، گرچه نمیتوانست طور دیگری باشد ، که انسانها در کودکی فلسفه از جایی شروع کردند که ما میبایست تمایل به پایان در آنجا داشته باشیم ، یعنی ، از دانش از خدا ، و خود را مشغول کردند با امید ، یا صحیح تر در واقع با طبیعت خاص ، دنیای دیگر . با همه زمخت بودن مفاهیم دینی تولید شده توسط عرف های باستانی که هنوز در هر جامعه ای از یک وضعیت وحشی تر قبلی باقی بودند ، باز هم اعضای آگاهتر خود را وقف تخصص آزاد در این موضوعات کردند ؛ و بسهولت فهمیدند که هیچ زمینه¹ بهتری یا راه قابل اعتمادتری ، از داشتن حیات خیر ، نمیتواند برای خرسند نمودن آن قدرت نامرئی که دنیا را اداره میکند ، و نیز برای سعادت مند بودن لافل در دنیای دیگر ، وجود داشته باشد . نتیجتاً ، در همه این تفحصات انتزاعی استدلال که انسان خود را وقف شان نمود ، الهیات و اخلاق ها دو انگیزه ، یا بهتر بگوییم دو نقطه مرجع بودند . اما ، بیشتر اولی بود که قدم به قدم استدلال بحثاً جزری را متعهد به انجام آن تلاشهایی کرد که بعدها تحت نام ماوراء الطبیعه شهرت یافت .

در اینجا سعی نخواهم کرد که دورانهایی از تاریخ را که در آنها این یا آن تغییر در ماوراء الطبیعه رخ داد مشخص کنم ، بلکه تنها خلاصه ای منجز میدهم از فکرهای ideas گوناگونی که منجر به انقلاب اصلی [در نظریه ماوراء الطبیعه] گردیدند . و اینجا میبینم سه پیامد وجود دارند که قابل دقت ترین تحولاتی هستند که در طول مناقشات حاصله رخ دادند .

1 در رابطه با مشعر همه " دانش ما از طریق استدلال " ، بعضیها صرفاً حسبیون *sensualist* و دیگران صرفاً ذکائیون *intellectualist* بوده اند . اپیکوروس *Epicurus* را میتوان فیلسوف بارز در بین اولیها ، و افلاطون *Plato* را بین دومیها دانست . تفاوت بین دو مکتب ، با تمام ظرافتش ، برمیگردد به اولین دورانه ؛ و آن دو موضع همواره تا امروز با استمرار بی وقفه حفظ شده اند . افراد متعلق به مکتب اول عقیده داشتند که واقعیت را میبایست منحصرراً در مشعرات حس ها یافت ، و مابقی خیالات اند ؛ معتقدین به مکتب دوم ، اما ، گفتند که در حس ها چیزی جز توهم وجود نداشته ، و تنها ادراک میداند که حقیقت چیست . اولی درحقیقت واقعیت را برای مفاهیم ادراک انکار نکرد ؛ اما این واقعیت برای آنها صرفاً منطقی بود ، درحالیکه برای دیگران باطنی *mystical* . اولی به مفاهیم ذکائی اعتراف کرد ، اما تنها مشعرات حسی را پذیرفت . دومی لازم دانست که مشعرات حقیقی میبایست بحثاً ذکائی باشند ، و عقیده داشت که توسط ادراک بحث ما دارای بدیهه ای هستیم که با حس ها همراهی نمیشود - حس ها ، در نظر آنان ، فقط در خدمت گنج کردن ادراک بودند .

2 در رابطه با منشاء شکلهای " دانش از طریق استدلال بحث " ، سؤال این است که آیا آنها از تجربه مشتق شده اند ، یا مستقل از تجربه منشاء خویش را در استدلال دارند . ارسطو *Aristotle* را میتوان رهبر تجربیون *empiricists* نامید ، و افلاطون را رهبر اهالی علم بدیهه و استدلال *noologists* . لاک *Locke* ، که در دوران جدید پیرو ارسطو بود ، و لایبنز *Leibniz* ، که در پی افلاطون رفت (هرچند در عدم توافق قابل ملاحظه با نظام باطنی او) ، نتوانستند این ستیز را به نتیجه ای قاطع برسانند . هر نظری درباره اپیکوروس داشته باشیم ، او لافل خیلی بیشتر از ارسطو و لاک در این نظام حسی بی تناقض بود ، چون هرگز در پی عبور ورای حدود تجربه توسط استنتاج نرفت . این بخصوص درباره لاک صادق است ، که ، پس از مشتق نمودن همه مفاهیم و اصول از تجربه ، تا آنجا در استفاده از آنها

¹ [Reading , with Rosenkranz , grundlichere for grundliche .]

پیش رفت که گفت ما میتوانیم وجود داشتن خدا و خلود ضمیر را با همان قاطعیت ثابت کنیم که هر قضیه ریاضی را - با اینکه هر دو تماماً خارج از حدود تجربه ممکن قرار دارند .

3 در رابطه با اسلوب -

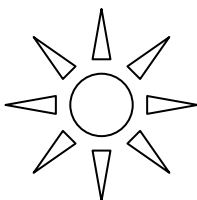
اگر قرار باشد چیزی عنوان اسلوب را کسب کند ، میبایست نهجی باشد در تطابق با اصول . ما میتوانیم اسالیبی را که اکنون در این عرصه از تفحص رایج اند به طبیعت گرایانه *naturalistic* و علمی *scientific* تقسیم کنیم . طبیعت گرای استدلال بحث بعنوان اصل خویش این را اختیار میکند که از طریق استدلال متعارفی ، بدون علم ، یعنی ، از طریق چیزیکه او عقل سلیم میخواند ، قادر است ، در رابطه با آن عالیترین مسایلی که موضوع ماوراء الطبیعه را تشکیل میدهند ، بیش از آنچه که بکمک حزر ممکن میشود بدست بیاورد . لذا او در حقیقت دارد میگوید که ما میتوانیم اندازه و فاصله کره ماه را توسط چشم غیر مسلح با دقتی بیشتر از راههای ریاضی معین کنیم . این ، دانش گریزی ، صرف است ، تقلیل یافته به اصول ؛ و سخیف تر از همه اینکه ، جهل نسبت به همه وسائط مصنوع بعنوان اسلوبی خاص برای توسعه دانش ما مورد ستایش قرار گرفته است . لذا آنهایی را که طبیعت گرا هستند بخاطر فقدان بصیرت بیشتر ، نمیتوان بحق مقصر دانست . آنها استدلال متعارفی را دنبال میکنند ، بدون لاف زدن درباره جهل خویش بعنوان اسلوبی که حاوی این رمز است که چگونه میباید حقیقت را از چاه عمیق دمکریتوس Democritus بیرون کشید .

برای فهمیدن ، همینقدر برایم کافی است ، دیگر برایم مهم نیست ، اما آرکاسیلاس است که به سولون اهمیت میدهد ^a
quod sapio , satis est mihi ; non ego curo , esse quod Arcesilas aerumnosique Solones
 میتوانند با آن یک زندگی شاد و ستودنی را پیش برده ، بخود درباره علم زحمت نداده ، و آنرا با دخالتهای خویش به سرگشتگی دچار نکنند .

در رابطه با آنهاییکه اسلوب علمی را برمیگزینند ، اختیار دارند که بشکل جزمی یا تشکیکی پیش بروند ؛ اما در هر صورت مجبورند که با نظم *systematically* حرکت کنند . میتوانم ولف Wolff ارجمند را بعنوان نماینده شکل اول نهج نام برده ، و دیوید هیوم David Hume را نماینده شکل دوم ، و آنگاه ، براحتی مطابق نیت حاضر خود ، میتوانم از نام بردن همه آنها دیگر چشم پپوشم . فقط مسیر نقادی هنوز باز است . اگر خواننده صبر و لطف همراهی با من را در این مسیر میداشت ، میتوانست اکنون خود قضاوت کند که ، آیا اهمیت میدهد به عاریت دادن مساعدت خویش برای تبدیل این مسیر به یک شاهراه ، شاید تا پیش از پایان قرن حاضر ممکن نشود کاری را که قرنهای متمادی نتوانست انجام بگیرد به انجام رساند ؛ یعنی ، تضمین اقتناع کامل برای استدلال انسانی را در رابطه با آنچه که در تمام مدت اینطور مشتاقانه خود را با آن مشغول کرده است ، لیک تاکنون بی ثمر .

^a Persius [Sat. iii 78 - 79] .

[پایان ترجمه کتاب اصلی]



فهرست فشرده

ملاحظات حقوقی

فهرست کلی

پیشگفتار مترجم فارسی

فهرست (کتاب ترجمه شده)

پیشگفتار مترجم انگلیسی (مختصر)
صفحه روی جلد چاپ دوم [1787]
نامه تقدیم چاپ دوم به بارون فن زد لیتز

پیشگفتار چاپ اول [1781]

پیشگفتار چاپ دوم [1787]

مقدمه

I. تعالیم متخطی ارکان

باب اول . علم الجمال متخطی

بخش I. مکان

بخش II. زمان

باب دوم . منطق متخطی

مبحث اول . تحلیل متخطی

دفتر I. تحلیل مفاهیم

دفتر II. تحلیل اصول

مبحث دوم . تجادل متخطی

دفتر I. مفاهیم استدلال بحت

دفتر II. استنتاجات تجادلی در استدلال بحت

II. تعالیم متخطی اسلوب

فهرست فشرده (این صفحه)

قاموس

قاموس

جهت ارائه لغات کلیدی و بعضی صفحات آنها .
 لغات با اهمیت یکم به خط ضخیم نوشته شده اند .
 لغات مطلقاً لازم جهت فهم کتاب بعلاوه در متن رنگی (کدر) قرار دارند .

لغت	ترجمه	توضیحات [بعضی صفحات مهم]
A' Posteriori	پساتجربی	[14]
A' Priori	پیشاتجربی	[14]
Aesthetic	علم الجمال	
Affinity	قرابت	[68]
Aggregation	اندماج	تجمع - مجموعه
Analytic	تحلیلی	[16]
Anthropology	علم الانسان	
Antinomy	مناقضت	[161]
Antithetic	طباق	
Apagoge	وصل به محال	اثبات یک حکم از این راه که خلاف اش منجر میشود به محال یا نامعقول (نوعی برهان خلف مبتنی بر عادات تفکری)
Apagogical Argument	احاله به محال	احتجاج بکمک وصل به محال
Apodeictic	مبرهن	الزاماً صحیح - صحیح بلاریب
Appearance	مظهر	[25 , 132]
Apperception	ادراک ذکائی	[73]
Application	تنفیذ	
Apprehension	فهم	[67]
Archetype	نسخه اصلی	
Argument	حجت	صغرای قیاس منطقی
Canon	شریعت	[296] قانون بنیادی
Categorical	قاطع	اساسی
Category	مقوله	
Causality	علیت	
Cause and Effect	علت و معلول	علت و تأثیر
Censor	حَظَر	[272]
Censorship	تحظیر	
Certainty	یقین	ایقان
Combination	ادغام	
Community	جمهور	

لغت	ترجمه	توضیحات [بعضی صفحات مهم]
Completeness	إكمال	[276]
Composition	تألیف	
Conceive	تصور کردن	عبرت گرفتن
Concept	مفهوم	
Conception	تصور	عبرت
Consciousness	شعور ذکائی	
Consistent	متناسق	نامتناقض
Contingency	احتمال	در مورد چیزی که میتواند اتفاق بیافتد
Correlate	قرین	
Cosmology	علم التکوین	
Critique	نقد	رفع علت خطا
Deduction	استنتاج از عام به خاص	قیاس جزء از کل
Deity	خداوار	
Delusion	ضلال	عقیده باطل - انخداع
Demonstration	عیان کردن	
Derivation	اشتقاق	
Dialectic	تجادل	[43]
Discipline	انضباط	تدریب
Discourse	تخاطب	
Discursive	استدلالی	منطقی (نه از روی بدیهه)
Doctrine	تعالیم	
Dogma	جزم	
Effect	تأثیر	معلول
Empirical	تجربی	[14]
Employment	توظيف	
Epistemology	دانش شناسی	
Exposition	تبیین	بیان روشن موضوع
Function	نقش	
Harmony	همخوانی	سازگاری
Heuristic	اکتشافی	ابتکاری
Hypothesis	فرضیه	[288] حکم موقتی و در انتظار اثبات
Hypothetical	افتراضی	
Idea	فکر	مشعر بعید و غیر تجربی

لغت	ترجمه	توضیحات [بعضی صفحات مهم]
Ideal	کمال	[161]
Idealism	استکمال	[170]
Idealist	مستکمل	[170]
Ideality	کمالیت	[29]
Identity	تمائل	هویت - همانندی
Illusion	توهم	[176] تصور باطل
Imagination	تخیل	[67]
Immanent	درونی	[146 , 310] فطری
Induction	استقراء	قیاس کل از جزء
Inference	استنتاج	
Inherence	ملازمت	
Inherent	ملازم	ذاتی
Intellect	ذکاء	قوه فهم عمیق و انتزاعی
Intelligence	ذکاء	
Intelligible	قابل درک	
Intuition	بدیهه	درک بلاواسطه
knowledge	دانش	[50]
Lemma	فرض کمکی (معتبر)	
Manifold	تشعب	متعدد - متشعب
Maxim	حکمت	[259 , 301] پند - اندرز - شعار
Merit	اهلیت	لیاقت
Metaphysics	ماوراء الطبیعه	[309] متافیزیک
Method	اسلوب	
Mind	ذهن	
Modality	جهت	حالت - قید
Mode	شکل	وجه - سبک - طریقه
Modification	تعدیل	تغییر و اصلاح
Modus Ponens	برهان مستقیم	
Modus Tollens	(نوعی) برهان خلف	برهان خلف از طریق نقیض تالی
Monad	ذرات وجود	
Necessity	وجوب - لزوم	
Negation	نفی	انتفاء - ابطال - سلب
Notion	پندار	[154]

لغت	ترجمه	توضیحات [بعضی صفحات مهم]
Noumenon	ذات	[132] مستقل از قوه تخیل
Object	مَشْعَر	آنچه که شعور آنرا در محدوده ای مشخص مورد تمرکز قرار میدهد [63 , 73 , 109 , 212] موضوع - ملاحظ
Objective	عینی	[64] مستقل از ناظر
Ontology	علم الوجود	[311]
Organon	ارغنون	مجموعه کامل از اصول
Original	جذری	[276] اصیل - بکر
Ostensive	قابل نمایش	ظاهری
Paradox	تناقض	تضاد درونی
Paralogism	قیاس فاسد	استدلال غلط غیر عمد
Perception	ادراک حسی	[67 , 81 , 171 , 284]
Perfect	مُهَدَّب	
Perfection	هَدَب	
Persuasion	مجاب شدن	[303]
Phenomenon	پدیده	تجلی
Physiology	علم الوظائف اعضاء	[310]
Polemical	جدلی	
Postulate	مسلّم فرض کردن	اصل بنیادی
Precedence	سبق	
Preceive	فهمیدن	پی بردن
Predicate	مُسند	
Principle	اصل	[147]
Primordial	ازلی	
Procedure	نهج	فرآیند
Progressive	پیشرونده	
Proposition	حکم	
Prosyllogism	قیاس توسیطی	
Pseudo	شبهه	تزویری
Psychology	علم النفس	[311]
Pure	بحث	غیر تجربی (مطلقاً) - بدون دخالت حواس [4 , 14 , 26]
Quantum (Quanta)	کمیت یکپارچه (جمع آن)	کمیت غیر قابل تقسیم

لغت	ترجمه	توضیحات [بعضی صفحات مهم]
Rational	عقلانی	
Realm	قلمرو	
Reason	استدلال	
Receptivity	دریافت حسی	قوه دریافت حسی - قابلیت تأثر
Reciprocity	تبادل	
Reflection	تأمل	[136]
Regressive	منکفی	[189]
Regression	انکفاء	[189] حرکت بسوی عقب
Regulative	تنسیقی	[104]
Rhetoric	بلاغت	
Representation	إنابة - مناب	[13 , 25] نیابت
Saltus	جهش	
Sceptical	تشکیکی	[193]
Scepticism	شکاکیت	[193]
Sche - Ma / - Mata	طرح / طرح ها	[88] الگو - برنامه
Scheme	طرح	الگو - برنامه
Schematism	طرح پردازی	[88]
Science	علم	[284 , 307]
Sensation	احساس	[25]
Sense	حس	شعور
Sensibility	شعور حسی - احساس	[25]
Simple	بسیط	
Sophism	مغالطه	
Sophistry	سفسطه	زبان بازی
Soul	ضمیر	روح انسانی
Speculation	حَزْر	استدلال بر پایه دلایل غیر مطمئن ، حدس و فرض
Speculative	حَزْرِي	[251]
Spontaneity	خودبخودی - بدهت	بدهة - بالبداهه
Subject	فایر - مسندالیه	
Subjective	غیر عینی	غیر مستقل از ناظر
Subsistence	بقاء	معیشت
Subsistent	باقی	پایدار - دارای حیات
Substance	جوهر	فحوی

لغت	ترجمه	توضیحات [بعضی صفحات مهم]
Substratum	زیر لایه	
Syllogism	قیاس منطقی	[148] شامل (کبری - صغری - نتیجه)
Synthesis	ترکیب	
Synthetic	ترکیبی	[16]
Synopsis	ملخص	خلاصه
System	نظام	[307]
Systematic	منظم	دارای نظام
Systematisation	انتظام	
Tautology	بیان حشو	بیان دورانی
Teleology	علم الغایت	
Theist	خداگرا	
Theme	موضوع	
Theology	الهیات (توحیدی)	علم التوحید
Theorem	قضیه قابل اثبات	
Theory	نظریه	استدلال انتزاعی - نظام قضایا
Thesis	طریحه	رساله
Think	به تفکر آوردن	
Totality	تمامیت	
Transcendence	تخطی	عبور از حدود
Transcendent	خاطی	[146 , 310]
Transcendental	متخطی	متفوق - مستعلی [22 , 42]
Transient	موقتی	زائل
Treatise	مقاله رسمی علمی	
True	صحیح	حقیقی
Truth	حقیقت	صحت
Understanding	ادراک	[25 , 40 , 51 , 67 , 69 , 73]
Universal	جامع	

