

بررسی انتقادی مسئله علیت از دیدگاه کانت

حسین سوزنجی

مقدمه

فلسفه کانت، فلسفه‌ای است که عمدتاً صبغه معرفت‌شناختی دارد، حال آنکه بحث علیت عموماً یک بحث وجودشناختی قلمداد می‌شود و خیلی طبیعی است که خواننده در مواجهه اول بپرسد که چه ارتباطی بین این فلسفه با این مسئله هست؟ لذا پیش از هر بحثی ابتدا باید به جایگاه مسئله علیت نزد کانت اشاره‌ای داشته باشیم.

حقیقت این است که اساساً نقطه عزیمت کانت، همین مسئله علیت بود. خود وی مطلب را چنین بازگو می‌کند: «از زبان رسانه‌های لاک و لایب نیس، و بلکه از آغاز مابعدالطبیعه تاکنون، تا هر جا که تاریخ آن برسد، هیچ حادثه‌ای به اندازه انتقاد شدیدی که دیوید هیوم از مابعدالطبیعه کرده، در سرنوشت این علم تأثیر قطعی نداشته است. هیوم هیچ نوری بدین دانش نیفکند، اما جرقه‌ای جهانیست که اگر در فتیله مناسبی درمی‌گرفت و شعله‌اش به دقت نگهداری می‌شد و گسترش می‌یافت، می‌توانست فروغ افروز باشد».^۱ «من آشکارا اذعان می‌کنم که این هشدار هیوم بود که نخستین بار، سالها پیش مرا از خواب جزمی مذهب‌ان بیدار کرد در پژوهش‌های من در قلمروی فلسفه نظری جهت دیگری بخشید.»^۲ این جرقه و هشدار، همان تذکر هیوم درباره اصل علیت بود: «مبدأ و اساس پژوهش هیوم، عمدتاً مفهومی واحد، اما بس مهم، از مابعدالطبیعه بود، یعنی مفهوم رابطه میان علت و معلول بود. وی عقل را، که مدعی بود این مفهوم را در زهدان خود پرورده، به مبارزه طلبید و از او خواست تا توضیح دهد به حق فکر می‌کند که هر چیزی می‌تواند طبیعتاً چنان باشد که از ثبوت آن، می‌باید ثبوت چیز دیگری نیز ضرورتاً حاصل آید، زیرا که بیان معنی علت، این است. او به طرز انکارناپذیری اثبات کرد که مطلقاً محال است عقل بتواند

قبل از تجربه و صرفاً به مدد مفاهیم، چنین رابطه‌ای را دریابد، زیرا که این رابطه متضمن ضرورتی است و ناممکن است که بتوان تعقل کرد که چگونه چون چیزی هست چیز دیگری هم بالضروره باید باشد و چگونه می‌توان مفهوم چنین رابطه‌ی مقدم بر تجربه‌ای را ابداع کرد...»^۳

بدین ترتیب، کانت با معضلی که در باب علیت مطرح کرده بود، به بازاندیشی در فلسفه پرداخت، و همان‌طور که خود نیز تصریح کرده،^۴ این تردید هیوم را به کل مابعدالطبیعه تسری داد و در حقیقت، فلسفه‌ی وی برای حل معضل هیوم پدید آمد. هیوم در توجیه علیت، و به بیان فنی‌تر، در توجیه کلیت و ضرورت درمانده بود، و کانت مسئله را چنین پاسخ داد که کلیت، ضرورت و علیت را ما از تجربه نمی‌گیریم، بلکه ذهن ما آن را بر تجربه بار می‌کند: «همان‌طور که هیوم نیز ثابت کرده است، اگر خود را به آنچه از راه حس عاید می‌شود محدود سازیم هرگز چیزی درباره‌ی علیت بر ما معلوم نخواهد شد، و حال آنکه علیت به منزله‌ی یک مفهوم محض فاهمه ما را قادر می‌سازد تا اموری را که از طریق تجربه‌ی حسی دریافت می‌کنیم، در ارتباط علی با یکدیگر ادراک کنیم.»^۵

به بیان دیگر، هیوم می‌گفت که ما در مواردی که ادعای علیت می‌شود، چیزی جز توالی و تعاقب زمانی نمی‌بینیم و کانت سعی کرد نشان دهد که درک همین توالی و تعاقب تنها از طریق درک ضرورتی که نظام حوادث متعاقب و متوالی را متعین می‌سازد، ممکن است.^۶

پیش از ورود در بحث کانت راجع به علیت تذکر چند نکته ضرورت دارد:^۷

۱. هیوم دوگونه انتقاد بر اصل علیت روا داشته بود: یکی، انتقاداتی به تک‌تک احکام علی‌ای که ما صادر می‌کنیم، و دیگر، اعتراض بر خود اصل علیت و تلازم ضروری علت و معلول؛ تفکیک بین این دو ضرورت دارد و باید توجه کرد که آنچه مورد بحث کانت است، بحث دوم است نه بحث اول.

۲. باید به یاد داشته باشیم که کانت عمده‌نقادی هیوم از علیت را پذیرفته بود. کانت قبول کرده بود که این اصل که «هر حادثه‌ای باید مسبوق به علتی باشد»، نه قابل شهود حسی است و نه می‌توان آن را با یک استدلال کلی که از حقایق مشهود شده، اخذ گردیده، مبرهن ساخت. همچنین معتقد است که این اصل با اندیشه‌ی تحلیلی نیز به دست نمی‌آید.

۳. کانت در هیچ جای کتاب نقد عقل محض تلاش نمی‌کند که ماهیت و امکان ارتباط علی را تبیین کند، یعنی اینکه نشان دهد چگونه یک حادثه (علت) می‌تواند تغییری در حادثه‌ی دیگر و متفاوتی (معلول) پدید آورد. به بیان دیگر، ما هرگز نمی‌توانیم با تحلیل یک معلول، هیچ دلیلی بیابیم که چرا بالضروره باید مسبوق به علتی باشد. پس بحث کانت به هیچ عنوان، پیرامون نحوه‌ی تأثیرگذاری علی بین دو شی نیست.

۴. اصل علیت، به نحوی که کانت استنباط کرده و نشان داده که بالضروره در همه‌ی ادراکات زمانمند ما وجود دارد، صرفاً یک اصل عام و ساده‌ای است به این صورت که «هر حادثه‌ای علتی دارد، و علت آن در چیزهایی که مسبوق برآند یافت می‌شود.» اما اینکه علت خاص هر پدیده‌ای چیست، امری است که تنها با تجربه قابل کشف است. قوانین علی خاص از تجربه کشف

می‌شوند، نه به وسیله اصل علیت بلکه مطابق با آن؛ و لذا نه محضاً تجربی‌اند و نه کلاً پیشینی و به همین خاطر است که این قوانین خاص علی، نزد کانت قوانین ترکیبی پیشینی قلمداد می‌شوند، یعنی از آن حیث که به تجربه مربوط می‌شوند، ترکیبی‌اند، و از آن حیث که بنیانشان بر اساس اصل عام علیت است، پیشینی می‌باشند. خلاصه اینکه کانت در فلسفه خود نمی‌خواهد راه به دست آوردن احکام خاص علی درباره عالم را نشان دهد، بلکه صرفاً می‌خواهد اصل علیت را تبیین فلسفی کند.

۵. چنانکه در ابتدا گفتیم اصل علیت معضلی برای کانت پیش آورد که کل فلسفه وی برای پاسخگویی بدان معضل طراحی شد. لذا در عین اینکه بحث اصلی وی درباره این مسئله در آنالوجی (تشابه) دوم از بخش تحلیل استعلایی کتاب نقد عقل محض آمده است، اما خطاست که اگر گمان کنیم این صفات از کتاب وی را بدون داشتن شیمایی کلی از فلسفه وی می‌توان فهمید. در واقع برای فهمیدن این چند صفحه، گزارشی از مباحثی که کانت در کتاب نقد عقل محض پیش از ورود به این بحث ارائه کرده، لازم است.

با توجه به این مطلب، در اینجا ابتدا گزارشی از خط سیر کانت در مباحث کتاب نقد عقل محض تا پیش از ورود به این بحث پیموده، ارائه می‌شود. البته عمدتاً با توجه به تفاسیری که یوستوس هارتناک، نورمن کمپ اسمیت، و سباستین گاردنر از این کتاب ارائه داده‌اند. و سپس به تفصیل نظر وی در آنالوجی دوم پرداخته می‌گردد و نهایتاً جمع‌بندی و نقدی راجع به افکار او عرضه می‌شود.

گزارشی از خط سیر فکری کانت در نقد عقل محض

چنانکه گفتیم کانت نقطه عزیمت خود را از اعتراضات هیوم بر اصل علیت آغاز کرد و در واقع، فلسفه وی کوششی است برای غلبه بر شکاکیت هیوم، هیوم معتقد بود وقتی چیزی را مشاهده می‌کنیم، این کار را با اقدام‌های حسی انجام می‌دهیم و هر یک از این اقدامها، هنگامی که تحت تأثیر عالم خارج قرار می‌گیرند، به ما انطباعات حسی می‌دهند و تأکید می‌کرد که معرفت یعنی همین انطباعات حسی و تنها همین انطباعات حسی‌اند که معتبرند و بدین ترتیب اصل علیت توجیه‌ناپذیر می‌شود. مثلاً وقتی مشاهده می‌کنیم که سنگی به سنگ دیگری برخورد کرد و سنگ دوم به حرکت درآمد، انطباعات حسی ما عبارتند از: حرکت سنگ اول، برخورد بین این دو سنگ، و سپس حرکت سنگ دوم؛ و این صرفاً یک تعاقب است، منتها این تعاقب چون بارها برای ما تکرار شده، فکر می‌کنیم علیتی در کار است. درست شبیه این است که در همسایگی ما، وقتی زنگ ساعت ۸ به صدا درآید، درب باز شود و همسایه خارج شود، آیا می‌توان گفت زنگ ساعت، علت باز شدن درب و خروج همسایه است؟ از نظر هیوم، چون به لحاظ انطباعات حسی هیچ تفاوتی بین این دو سلسله حوادث نیست، پس این دو با هم تفاوتی ندارند و در واقع علیتی در کار نیست. به عبارت دیگر، هیچ انطباعات حسی وجود ندارد که با آن بتوان اختلاف میان حادثه‌های راکه

فقط زمانها در پی حادثه‌ای دیگر می‌آید، با وقتی که آن حادثه از حادثه قبلی ناشی می‌شود، نشان داد و لذا مفهوم «به علت اینکه» چیزی بیش از مفهوم «تعاقب زمانی» نیست. حال اگر این سخن درست باشد، آنگاه ما در مقابل این سؤال که چگونه می‌توان دانست که اشیا در آینده نیز به همان نحو که در گذشته روی داده‌اند، روی خواهند داد، پاسخی نداریم؛ در حالی که در زندگی روزمره، فرض ما این است که می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که یک علت معین، ضرورتاً چه معلولی خواهد داشت و اساساً پایه علم و معرفت همین پیش‌بینی‌هایی است که با پذیرش اصل علت ممکن می‌شود.

بدین ترتیب نتیجه این اصالت تجربه هیوم - که، معرفت صرفاً بر پایه انطباعات حسی استوار می‌شود - عملاً انکار معرفت است و کانت در اینجا خود را در برابر یک دوراهی یافت: این امکان معرفت را منکر شود و یا اصالت تجربه هیوم را نپذیرد و کانت راه دوم را در پیش گرفت، یعنی معتقد شد که معرفت صرفاً دریافت انطباعات حسی نیست و از اینجا است که فلسفه خاص کانت آغاز می‌شود، چرا که وی با انکار موضع آمپرسیستی هیوم، به موضع راسیونالیستی کارترین‌ها نیز روی نیاورد، بلکه مسیر جدیدی را در پیش گرفت.

مسیر وی این بود که او ارزش انطباعات حسی را مطلقاً نفی نکرد و مشکل خود را با تمسک به یک سلسله مفاهیم فطری حل ننمود، بلکه سراغ همان انطباعات حسی رفت و گفت: انطباعات حسی، برای آنکه اصولاً انطباع حسی باشند، می‌باید از شروط خاصی تبعیت کنند که اگر این شروط برآورده نشوند، ما قادر به درک هیچگونه انطباع حسی نخواهیم بود. این شرطها که کلیت و ضرورت دارند، بر دو قسمند: قسم اول شروطی اند که یک انطباع حسی اصولاً با اندراج در ذیل آنها به صورت یک انطباع حسی درمی‌آید، و قسم دوم شروطی اند که در ذیل آنها یک انطباع حسی با سایر انطباعات حسی رابطه پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، قسم اول، مصحح پیدایش انطباعات حسی در ذهن هستند و قسم دوم، لازمه ربط پیدا کردن بین این انطباعات.

اکنون باید دید که چگونه می‌توان به این شرایط دست یافت؟ از نفس شرط بودن این شرایط، معلوم می‌شود که آنها را نمی‌توان با صرف انطباعات حسی کشف کرد، یعنی آنچه خود اصولاً شرط به وجود آمدن یک انطباع حسی است، مسلماً خود به صورت انطباع حسی دریافت نمی‌شود. این شرطها را کانت «امور پیشینی» نامید، و مقصود او شرایطی بود که به لحاظ منطقی بر حس تقدم دارند.

بحث را می‌توان از منظر دیگری نیز طرح کرد: تمامی احکام خبری از دو حال خارج نیستند: یا تشخیص صدق و کذب آنها مستلزم مراجعه به عالم خارج و تجربه است، مثلاً «همه کلاغها سیاهند»، یا چنین نیست و پیش از مراجعه به عالم خارج نیز می‌توان صدق یا کذب آنها را تشخیص داد، مثل، همه معرجه‌ها بی‌همسرند». این دو را به ترتیب احکام پسینی و پیشینی می‌خوانند. از سوی دیگر، تقسیم دیگری بین قضایا انجام شده و آن این است که هر قضیه‌ای را که در نظر بگیریم، یا محمول را می‌توان از موضوع استنباط کرد و با تحلیل موضوع، محمول به

دست می‌آید (مثل همین گزاره «همه مجردها بی همسرند») یا چنین کاری امکان ندارد (مثل گزاره «همه کلاغها سیاهند»). این دو را نیز اصطلاحاً احکام تحلیلی و ترکیبی می‌نامند. آنچه واضح است این است که هر حکم پسینی، لزوماً ترکیبی نیز هست و هر حکم تحلیلی، لزوماً پیشینی نیز هست، اما مسئله این است که آیا حکم ترکیبی پیشینی نیز ممکن است؟

در باب دو دسته اول، یعنی احکام ترکیبی پسینی و تحلیلی پیشینی، اختلافی بین کانت و هیوم نیست، هر دو وجود چنین احکامی را قبول دارند و نیز می‌پذیرند که احکام دسته دوم هیچ معرفتی دربارهٔ عالم خارج به ما نمی‌دهند؛ اما بحث بر سر قسم سوم است، یعنی احکامی که محمول، چیزی به موضوع نسبت می‌دهد که قبلاً در مفهوم موضوع، مندرج نبوده، با این حال آنچه بر موضوع حمل شده از تجربه نیامده، و پیشینی است، یعنی هم کلی است و هم ضروری. کانت با پذیرش وجود چنین احکامی است که قائل به این می‌شود که معرفت صرفاً دریافت انطباعات حسی نیست، زیرا هر حکمی که از انطباعات حسی خبر دهد، جز تالیفی و پسینی نمی‌تواند باشد و لذا نه می‌تواند کلیت داشته باشد و نه بالضرورة صادق باشد. پس آنچه کانت برای رفع شکاکیت هیوم باید انجام دهد پاسخ به این سؤال است که:

«قضایای ترکیبی پیشینی چگونه ممکن اند؟»

کانت سؤال فوق را در سه حوزه وارد کرد: حوزهٔ علوم ریاضی، حوزهٔ علوم تجربی، و حوزهٔ مابعدالطبیعه، و پاسخ این سه سؤال به ترتیب فصلهای «حسیات استعلایی»، «تحلیل استعلایی» و «جدول استعلایی» از کتاب نقد عقل محض را تشکیل می‌دهند. وی بحث علیت را در بخش «تحلیل استعلایی» مطرح می‌کند و در مورد دو بخش دیگر اجمالاً اشاره می‌کنیم که در بحث حسیات استعلایی به این رای می‌رسد که «زمان» و «مکان» صورت‌های پیشینی ذهن هستند که شرط پیدایش انطباعات حسی می‌باشند، منتها مکان تنها شرط شهودات حسی بیرونی است، اما زمان هم شرط شهودات حسی بیرونی و هم شرط شهودات درونی است. البته وی تأکید می‌کند که دو مفهوم زمان و مکان، نه مفاهیمی تجربی (مأخوذ از تجربه) می‌باشند و نه مفاهیمی عقلی که حاصل شهود عقلی به معنی دکارتی کلمه باشند؛ و در همین جاست که وی تفکیک نومن (شیء فی نفسه) و فنومن (شیء پدیدار شده برای ما) را مطرح می‌سازد: ما تنها به فنومن، یعنی شیء‌ای که در قالبهای مکانی و زمانی واقع شده باشد، می‌توانیم معرفت پیدا کنیم، نه به نومن.

در بحث جدل استعلایی نیز که کانت پس از تحلیل استعلایی مطرح می‌کند، نشان می‌دهد که انسان چگونه با استعمال ناروای مقولات ذهنی‌ای که در بحث تحلیل استعلایی بدان رسیده، دچار مغالطاتی می‌شود و فکر می‌کند می‌تواند دربارهٔ خدا، نفس، و عالم حکمی صادر کند. اما برای درک بحث کانت در «تحلیل استعلایی» نیازمندیم دوباره اشاره‌ای به قبل داشته باشیم، چنانکه گفتیم حسیات استعلایی، مبین شرطهای شهود حسی می‌باشند، اما یک شهود بسیط، با درک (= فکرکردن دربارهٔ فهم) آنچه به شهود درآمده، یکی نیست، به بیان دیگر، شهودکردن با حکمکردن دربارهٔ آنچه به شهود آمده یکی نیست. شرط فکرکردن (و فهمیدن و صدور حکم) دربارهٔ

آنچه شهود شده، استفاده از مفاهیم است که این فعالیت فاهمه می‌باشد. البته این سخن بدان معنا نیست که شخص «ابتدا» شهود می‌کند و «بعد از آن» درباره آنچه شهود کرده، فکر می‌کند؛ بلکه این دو کار با هم انجام می‌شود و این تحلیل صرفاً یک تحلیل منطقی است. از نظر کانت، استفاده از یک مفهوم عبارت است از صدور یک حکم با آن مفهوم و این کار قوه فاهمه است. پس وی در «تحلیل استعلایی» بیان شرایط صدور حکم می‌پردازد و این کار با تحلیل ساختار منطقی احکام انجام می‌شود و بدین طریق به مفاهیم بنیادین فاهمه که آنها را «مقولات» می‌خواند می‌رسد. کانت معتقد است که احکام را از حیث ساختار منطقی‌شان می‌توان به چهار وجه مختلف دسته‌بندی کرد و در هر وجه می‌توان سه نوع حکم مختلف را از هم بازشناخت. این چهار وجه که در هر حکمی وجود دارند عبارتند از: کمیت، کیفیت، نسبت (بین موضوع و محمول)، و جهت:

۱. کمیت: هر حکم باید کمیتی داشته باشد، یعنی مثلاً اگر حکم درباره «انسان» است یا باید در مورد همه انسانها باشد (کلی)، یا بعضی از انسانها (جزیی)، یا تنها یک انسان مشخص (شخصی).

۲. کیفیت: هر حکم کیفیتی نیز دارد، یعنی یا باید «ایجابی» باشد یا «سلبی»، یا «عدولی» (حدوله). کانت، قسم اخیر را «نامتناهی» می‌نامد، بدین دلیل که وقتی در مورد چیزی حکم معدوله صادر می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم «این چیز، لا انسان است»، آن چیز را در قلمروی نامتناهی همه چیزهایی که مفهوم «انسان» بر آنها حمل نمی‌شود، قرار داده‌ایم، در حالی که در حکم ایجابی متعارف، مثل «این چیز، انسان است» شی مورد نظر را در قلمرو محدود همه اشیایی قرار داده‌ام که مفهوم «انسان» بر آنها حمل می‌شود.

۳. نسبت: کانت متناظر با احکام حملی، شرطی و انفصالی، سه نوع نسبت را از هم تمیز می‌دهد: یکی نسبت موضوع – محمولی، دوم نسبت مقدم و تالی، و سومی نسبت دو چیز که یکی حتماً صادق و دیگری حتماً کاذب است. بحث علیت نزد کانت در قسم دوم نسبت، یعنی نسبت مقدم و تالی است که مطرح می‌شود.

۴. جهت: منطقیاً هر حکمی دارای یک جهت است: یا ممکن است صادق باشد (ممکنه) یا برحسب واقع صادق است (فعلیه یا مطلقه) یا بالضرورة صادق (ضروریه) که کانت اینها را به ترتیب: «ظنی»، «وقوعی» و «یقینی» می‌خواند.

اکنون ببینیم که چگونه کانت از این اقسام حکم، مقولات فاهمه را استخراج می‌کند:

۱. وی در بحث کمیت، مقولات وحدت، کثرت و تمامیت را به دست می‌آورد بدین بیان که در هر حکم کلی بین افراد موضوع و محمول وحدتی ایجاد کرده‌ایم (زیرا گفته‌ایم هر الفی ب است) اما در حکم جزئی چنین وحدتی برقرار نشده و کثرت حاکم است و در حکم شخصی، وقتی مثلاً می‌گوییم «زید الف است»، حکم الف را درباره تمامیت زید صادر کرده‌ایم، یعنی کل موضوع را به‌عنوان یک امر واحد ملحوظ کرده‌ایم و حکم را در مورد تمامی آنچه به این زید تعلق دارد، صادر کرده‌ایم.

۲. در بحث کیفیت، وی به مقولات واقعیت، سلب و حصر می‌رسد؛ در حکم ایجابی بیان می‌کنیم که چیزی، فلان چیز است، یعنی الف، با این خصوصیت «ب» که دارد، یک واقعیت است، اما در حکم سلبی، انکار می‌شود که الف با داشتن خصوصیت ب، یک واقعیت باشد، و لذا سلب است. در حکم معدولۀ «الف، لا ب است» نیز اظهار می‌شود که الف قلمروی نامتناهی‌ای دارد (که همه چیزهای لا ب را شامل می‌شود) ولی «ب» این قلمروی نامتناهی را محصور ساخته است.

۳. در بحث نسبت، وی به مقولات جوهر و عرض، علت و معلول، و مشارکت می‌رسد؛ در حکم حملی، بین یک شی و یک خاصیت آن نسبتی برقرار شده و این خاصیت که یک عرض است بر آن شی، یعنی بر جوهر خود حمل شده است. حکم شرطی، حکمی است به صورت «اگر الف، آنگاه ب» که در آن الف و ب دو حکمند. این بیان به هیچ وجه مستلزم این نیست که هیچیک از این دو حکم صادق باشد، بلکه می‌گوید صدق یک حکم باید مبنای صدق دومی شمرده شود. اگر چنین مفهومی نداشتیم تنها چیزی که می‌توانستیم به تصور درآوریم و ادراک کنیم و بفهمیم، تعاقب زمانی بود و پس. همان‌طور که هیوم نیز ثابت کرده است، اگر خود را به آنچه از راه حس عاید می‌شود محدود سازیم، هرگز چیزی درباره‌ی علت بر ما معلوم نخواهد شد، و حال آنکه علت بمنزله‌ی یک مفهوم محض فاهمه ما را قادر می‌سازد تا اموری را که از طریق تجربه‌ی حسی دریافت می‌کنیم، در ارتباط علی با یکدیگر ادراک کنیم. در حکم انفصالی نیز می‌گوییم، یا الف صادق است یا ب. اگر یکی صادق باشد، دیگری کاذب است و اگر یکی کاذب باشد، دیگری صادق است. پس این دو متوقف به یکدیگرند و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و لذا کانت این را مقولۀ مشارکت می‌نامد.

۴. در بحث جهت نیز کانت به مقولات امکان (و امتناع)، وجود (و عدم)، و ضرورت (و امکان خاص) می‌رسد. صدور احکام ظنی و ممکنه، ناشی از مقولۀ امکان است. در احکام وقوعی قائل به امر می‌شویم نه فقط ممکن است بلکه وجود دارد. و در احکام قطعی به ضرورت اینا اذعان می‌کنیم.

بدین ترتیب روند کانت در یافتن مقولات را در جدول زیر می‌توان خلاصه کرد:

جدول مقولات کانت

وجه حکم	کمیت		کیفیت		نسبت		جهت			
	کلی	جزیی	نسب	عذرلی	حملی	شرطی	انفصالی	ظنی	وقوعی	یقینی
مقران و وحدت	کثرت	تمامیت	واقعیت	سلب	حصر	جوهر، عرض	علت	مشارکت	مکان - امتناع وجود - علم - قدرت - کابری	اطمنان یا اطمینان (اصوریه)

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که کانت هدفش از بررسی صور مختلف احکام، کشف مقولات بوده است، نه اثبات مقولات در ذهن؛ به بیان دیگر، اثبات اینکه ما عملاً از مقولات استفاده می‌کنیم یک مطلب است و اثبات اینکه این نحوه استفاده مقبول است، مطلبی دیگر است. آنچه تا اینجا بیان شد، مطلب اول بود، و مطلب دوم راکانت در فصلی تحت عنوان استنتاج استعلایی مفاهیم محض فاهمه» انجام می‌دهد. وی مقولات مربوط به کمیت و کیفیت را مقولات ریاضی می‌نامد. زیرا آنها مشعر بر شرایط لازم برای حکم درباره اشیا‌ی زمانی و مکانی است و سعی می‌کند آنها را به ترتیب در بخش‌های «اصول متعارفه شهود» و «پیش‌یابی‌های ادراک حسی»^۸ اثبات کند و مقولات مربوط به نسبت و جهت را مقولات دینامیکی می‌نامد که مشعر به تعیین شی نسبت به سایر اشیاست و می‌کوشد آنها را در بخش‌های = تشابهات (آنالوژی‌های) تجربه» و «اصول موضوعه فکر تجربی» به اثبات رساند.^۹

از آنجا که ورود به اثبات این مقولات و شرح ادله کانت، خارج از حوصله این مقاله است، صرفاً به بحث آنالوژی دوم که به اثبات مقولات می‌پردازد، می‌پردازم، اما پیش از ورود به آن، اشاره‌ای به بحث بسیار مهم شاکله‌سازی (شماتیسیم) لازم است:

اینجا معلوم شد که ما به واسطه مقولات است که آنچه را که در مکان و زمان درمی‌آید، درک می‌کنیم و می‌فهمیم. از نظر کانت، معنی اینکه چیزی را به واسطه یک مقوله درک می‌کنیم، این است که آن چیز ذیل آن مقوله اندراج یافته است. مفهوم «گره» مفهومی تجربی است این مفهوم بدین معنی است که چیزی که شهود شده ذیل آن مندرج گردیده است. اگر من به جانوری اشاره کنم و بگویم «این گره در این حال من مفهوم گره را به کار برده‌ام. به اعتقاد کانت یکی از شرایط استفاده از یک مفهوم آن است که میان آن مفهوم و آنچه مفهوم بر آن اطلاق شده، شباهتی وجود داشته باشد و بنا به رأی کانت، این شباهت میان یک مفهوم تجربی و آنچه این مفهوم بدرستی بر آن اطلاق تواند شد، وجود دارد. البته مسلم است که مفهوم گره، نه چهار دست و پا است و نه سبیل دارد، اما این مفهوم، بر حسب تعریف، مقتضی آن است که آن جانورانی که اطلاق نام گره بر آنها جایز است، باید، علاوه بر بعضی خصوصیات دیگر، از جمله، چهار دست و پا باشند و سبیل داشته باشند. تعریف آن مفهوم، خود متضمن شاخصهای تجربی آن است. بنابراین در استفاده از مفاهیم تجربی هیچ معضل اساسی وجود ندارد.

اما وضع مفاهیم و آنچه مفهوم محض فاهمه (مقولات) به گونه‌ای دیگر است زیرا در اینجا شباهتی میان مفهوم و آنچه مفهوم بر آن اطلاق شده، نیست. مقولات، مفاهیم محضند و عاری از محتوای تجربی و لذا ممکن نیست با هیچ امر تجربی شباهت داشته باشند، لذا میان مقوله و آنچه که مقوله بدان اطلاق می‌شود، شکاف عمیقی وجود دارد. برای اینکه این شکاف پر شود، کانت معتقد است که به امر ثالثی احتیاج است، چیزی که هم با مفهوم محض شباهت داشته باشد و هم با آنچه در حس به ما داده می‌شود و کانت این عنصر ثالث را شاکله استعلایی می‌نامد و چنین نتیجه می‌گیرد که این شاکله باید زمانی باشد، چرا که زمان، چون خود صورت پیشینی

شهود است واجد هر دو شرط است. زمان امری پیشینی است، اما در عین حال شرط هر نوع شهود -- اعم از بیرونی و درونی -- است. شهود تنها در صورتی ممکن است که در زمان صورت گیرد. بدین وجه، زمان آن عنصری است که اطلاق مقولات را بر آنچه به شهود آمده، ممکن می‌سازد. بنابراین مقوله می‌باید نخست با زبان پیوند یابد تا استفاده از آن ممکن شود. مقوله با تقید به تعینات استعلایی زمان، مبدل به شاکله می‌شود و به این اعتبار می‌توان آن را بر آنچه در شهود وجود دارد، اطلاق کرد.^{۱۱} سپس کانت به توضیح شاکله هر یک از مقولات می‌پردازد و در مورد مقوله علیت به این می‌رسد که شاکله این مفهوم، «توالی زمانی» است.^{۱۲}

تحلیل کانت از علیت، شرح آنالوجی (تشابه) دوم

چنانکه اشاره شد، اثبات مقولات «نسبت» در فصلی تحت عنوان «تشابهات» (آنالوجی‌های) «تجربه» انجام می‌شود. مقصود کانت از «تجربه»، معرفت تجربی است، یعنی معرفتی از شی‌که از طریق ادراک حسی حاصل شده باشد. همچنین گفتیم که مقولات از رهگذر ارتباط با زمان محض -- یعنی، زمانی که صورت پیشینی شهود است -- شاکله‌دار می‌شوند. مقوله «جوهر» ابزاری است که بوسیله آن ترکیب کثرات متغیر امکان‌پذیر می‌شود. (در هر تغییر، ضرورت وجود امری که خود متغیر نباشد، یک حکم ترکیبی پیشینی است). علیت، مبین یک توالی زمانی عینی است، به تعبیر دیگر، به وسیله علیت است که ایجاد ترکیبی از کثرات متوالی امکان‌پذیر می‌گردد، و مقوله مشارکت نیز کار ترکیب کثراتی که به‌طور همزمان موجودند را انجام می‌دهد. بنابراین باید گفت مقولات جوهر، علیت و مشارکت، مقولاتی هستند که به‌کار حالات سه‌گانه زمان، یعنی دوام، توالی و همزمانی می‌آیند.

اکنون سراغ تشابه دوم می‌رویم. کانت در این تشابه سعی می‌کند اصل علیت را ثابت کند و در اینجاست که به نظر خود، بر معضلی که هیوم آفریده غلبه می‌کند. وی مدعای خود را در طبع اول کتاب به صورت «هر آنچه حادث می‌شود (آغاز به حدوث می‌کند) مسبوق به چیز دیگری است که بر طبق قاعده‌ای از آن منتج می‌شود»^{۱۳} و در طبع دوم کتاب به صورت «همه تغییرها بر طبق قانون رابطه علت و معلول رخ می‌دهند»^{۱۴} آورده است.

«نقطه آغاز تحلیل کانت، آگاهی ما از یک نظم و ترتیب عینی در زمان است. این برای کانت نقطه آغاز موجهی است زیرا وی در استنتاج استعلایی اثبات کرده که تنها از طریق آگاهی عینی (consciousness of the objective) است که آگاهی ذهنی (consciousness of the subjective) ممکن می‌شود. استدلال مستقلی که براساس آن این مطلب اثبات می‌شود، صرفاً یک کاربرد جزئی از اصل کلی این استنتاج است.»^{۱۵}

استدلال وی در دو مثال مطرح می‌شود: ادراک خود از یک خانه را در نظر می‌گیریم هنگامی که این خانه را از بالا به پایین نگاه می‌کنیم، کثرتی از ادراکات به‌طور متوالی برای ما حاصل می‌شود: اول دودکش را می‌بینیم، بعد سقف، بعد پنجره‌ها... اما آیا چنین توالی‌ای برون ذهنی و خارجی

است؟ خیر، زیرا من می‌توانم این بار مسیر نگاه خود را از پایین به بالا قرار دهم و در این صورت ترتیب مذکور بالعکس می‌شود. این نشان می‌دهد که این ترتیب، برون ذهنی نیست، بلکه درون ذهنی است. یعنی، نظم انطباعات ذهنی من، حکایت از واقعه‌ای که برای خانه روی داده باشد، نمی‌کند و از وقوع هیچ حادثه‌ای خبر نمی‌دهد. اما گاهی هست که من دو پدیدار الف و ب را همواره به یک ترتیب می‌بینم. مثلاً اگر اولین حالت، الف باشد و دومین حالت، ب؛ ب فقط پس از الف می‌آید و نمی‌تواند قبل از آن بیاید. مثلاً، من کشتی‌ای را می‌بینم که در جهت حرکت رودخانه پایین می‌رود. دریافت حسی من از موضع تحتانی کشتی به دنبال دریافت موضع فوقانی او در جریان حرکت رودخانه می‌آید، و محال است که در ادراک ساده این پدیدار، کشتی نخست در پایین و سپس در بالای جریان آب ملاحظه شود. نظم انطباعات، در مورد خانه، درون ذهنی و برگشت‌پذیر بود، اما در مورد کشتی روان در رودخانه، عینی و ضروری و برگشت‌ناپذیر است. این نظم با قاعده است و بر طبق قاعده‌ای روی می‌دهد. این انتظام و این قاعده شرط لازمی است تا بتوانیم یک نظم درونی ذهنی را از یک نظم برون‌ذهنی و عینی تمییز دهیم و بتوانیم آنچه را که یک حادثه است از غیرحادثه بازشناسیم.^{۱۶}

بدین ترتیب است که کانت نشان می‌دهد برخلاف نظر هیوم، علیت، صرف یک متعاقب زمانی ساده نیست، بلکه متعاقب زمانی‌ای است که به لحاظ برون‌ذهنی برگشت‌ناپذیر است.

شوبنهاور بر تشابه دوم کانت نقدهایی وارد کرده است که از جمله مهم‌ترین آنها این است که هیچ تفاوتی بین دو مثالی که کانت برای تمایز دو نوع توالی برون‌ذهنی و درون‌ذهنی آورد، وجود ندارد و هر دو برون‌ذهنی‌اند در هر دو مورد، تغییرات وابسته به موضع دو شی نسبت به همدیگرند. یعنی در حالت اول، موضع انسان (یا چشم وی) نسبت به ساختمان تغییر می‌کرد و در حالت دوم، موضع کشتی نسبت به رودخانه تغییر می‌کرد. حرکت چشم از دودکش به سمت زیرزمین خانه، یک حادثه است، و حرکت چشم از زیرزمین به سمت دودکش، یک حادثه دیگر، همان‌طور که حرکت کشتی نسبت به رودخانه هم یک حادثه است. اگر ما همان قدرتی را که هنگام حرکت دادن چشممان داشتیم که مسیر نگاه‌کردن را تغییر دهیم. همان قدرت را هم نسبت به تغییر دادن جریان رودخانه داشتیم، آنگاه همان‌طور که مسیر از پشت‌بام تا زیرزمین را بالعکس هم توانستیم ببینیم، مسیر حرکت کشتی را هم می‌توانستیم بالعکس ببینیم.

البته پروفیسور کمپ اسمیت معتقد است که کانت در اینجا می‌تواند چنین پاسخ دهد که من صرفاً خواستم مثالی برای نظم سوپزکتیو و ابژکتیو بیاورم و گرنه هرگاه بخواهیم از یک نظم ذهنی سخن بگوییم باید آن را در پرتو یک نظم عینی بیان کنیم. در همین مثال خانه هم، من هنگام نگاه از بالا به پایین، ادراک زیرزمین را پس از ادراک پشت‌بام به دست آوردم و نمی‌توانم خود همین ادراک را بالعکس کنم مگر بر ادراکی مجدد. اما سخن ما در این نیست. بحث در این است که در برخی ادراکات متوالی، ما می‌توانیم با مشاهده مجدد این توالی را به هم بزیم، اما برخی ادراکات متوالی دیگر، کاملاً خارج از خواست ما هستند و نظم و ترتیب عینی و خارجی خود را بر ذهن ما تحمیل

می‌کنند و همین معیاری است برای تفکیک این دو نوع توالی زمانی و پذیرش اصل علیت،^{۱۷} به هر حال با این بحث اکنون مراد کانت از این مطلب که «شاکله علیت، توالی در زمان است» نیز بخوبی فهمیده می‌شود و نیازی به توضیح مجدد ندارد.

جمع‌بندی و نقد موضع کانت

خلاصهٔ مباحث گذشته این شد که: «هیوم معتقد بود که علیت (به وجود آمدن ضروری یک چیز به موجب وجود چیز دیگر) قابل فهم نیست. کانت اضافه می‌کند که نه تنها علیت، بلکه جوهر (اساس ضروری وجود) و مشارکت یا تبادل (رابطه ضروری فی‌مابین جوهرها) نیز قابل فهم نیست. اما کانت ثابت می‌کند که این مفاهیم برخلاف نظر هیوم، موهوم نیستند، بلکه صحت و اعتبار عینی دارند، وی این مطلب را بدین طریق اثبات می‌کند که این مفاهیم، مفاهیم پیوند و اتصال میان اشیای نفس‌الامری نیستند، بلکه مفاهیم پیوند و اتصال مثلات موجود در یک حکمند و بدون آنها ما هیچ شناختی از اشیاء نمی‌توانیم داشت. معضل اصلی هیوم، علیت بود. کانت مسئله را چنین حل می‌کند که: حکم شرطی که مشعر بر ارتباط ذهنی میان مدرکات بود (مثلاً: اگر خورشید بتابد، جسم گرم می‌شود) به یک قانون کلی بدل می‌شود (خورشید، علت گرماست). علت، یک صورت است برای تجربه ممکن، و یک جنبه از نفس‌الامر اشیا به بیان دیگر، مفاهیم محض فاهمه، خارج از تجربه هیچ واقعیتی ندارند. این مفاهیم، برخلاف نظر هیوم، از تجربه به دست نیامده‌اند و اصلاً در تجربه نباید دنبال آنها گشت، بلکه تجربه از آنها بدست آمده است. و البته کلیهٔ اصول ترکیبی پیشین، اصول تجربه‌ممکن می‌باشند و بس و کاربرد آنها در امور تجربه‌ناپذیر موجب جدل استعلایی و مغالطات عقل محض می‌شود.»^{۱۸}

اما حقیقت این است که اشکالات و انتقادات فراوانی به نظر کانت در باب علیت می‌توان وارد کرد: ۱. اولین و مهم‌ترین انتقادی که از موضع فلسفه اسلامی می‌توان بر نظر کانت وارد کرد این است که وی، تلقی درستی از خود مفهوم علیت ندارد و به تبع هیوم، علیت را اساساً مربوط به توالی زمانی دانسته است، یعنی از نظر او علیت در جایی است که توالی زمانی باشد؛ در حالی که چنان که در فلسفه اسلامی نشان داده می‌شود، اصل علیت و ضرورت علی، به معنی دقیق کلمه در جایی است که بین علت و معلول معیت زمانی برقرار باشد و لذا فلاسفه اسلامی قاعده‌ای دارند که «انفکاک معلول از علت تامهٔ خود محال است». البته کانت از علت و معلول همزمان نیز بحث کرده است، اما آن را به نحوی مطرح می‌کند که باز به توالی زمانی برگردد. به خاطر اهمیت این بحث، عبارات وی در این زمینه را می‌آوریم:

«ولی در اینجا باز تأمل و تردیدی مطرح می‌شود که باید رفع گردد. حکم رابطهٔ علی در پدیدارها در ضابطهٔ ما، محدود است به توالی پدیدارها، در حالی که در جریان کاربرد، در مورد پدیدارهای همزمان نیز اطلاق می‌شود. چنانکه علت و معلول می‌توانند همزمان وجود داشته باشند. برای

نمونه، گرمای این اتاق، که در خارج از آن وجود ندارد. من در پی علت به پیرامون خود می‌نگرم و بخاری روشنی را می‌یابم. اینک این بخاری چونان علت، با معلول آن یعنی گرمی اتاق، با هم وجود دارند. بنابراین در اینجا به لحاظ زمانی، هیچ توالی ردیفی میان علت و معلول وجود ندارد، بلکه علت و معلول باهمند و با این حال، قانون همچنان معتبر است. اکثر علت‌های موثر در طبیعت با معلول‌های خود همزمانند و توالی زمانی آنها فقط به این ترتیب به وجود می‌آید که علت نمی‌تواند تمامی معلول خود را در یک لحظه به وجود آورد. ولی معلول در لحظه‌ای که نخست تکوین می‌یابد، با علتِ علت خود همواره همزمان است، زیرا اگر علت لحظه‌ای پیش قطع شده بود، معلول هرگز هستی نمی‌پذیرفت. در اینجا باید بخوبی توجه داشت که منظور، نظم زمان است، نه گذشت زمان؛ نسبت باقی می‌ماند حتی اگر زمان نگذشته باشد. زمان بین علت یک علت، و معلول بی‌میانجی آن، می‌تواند از میان رفته باشد (و بنابراین، علت و معلول می‌توانند همزمان باشند)، ولی نسبت علت به معلول در زمان تعیین‌پذیر باقی می‌ماند. اگر من یک گوی را که روی بالشی پر و نرم قرار گرفته و در آن گودی کوچکی ایجاد کرده، همچون علت بنگرم، در این حالت علت با معلول خود همزمان است. ولی با این همه من آن دو را به وسیله نسبت زمانی پیوستگی دینامیکی متمایز می‌سازم؛ زیرا اگر گوی را روی بالش بگذارم، در این حال در ظاهر صاف بالش. یک گودی ایجاد می‌شود، ولی اگر بالش گودی‌ای داشته باشد (که علت آن بر من معلوم نباشد) نمی‌توان از آن یک گوی سربی را نتیجه گرفت.^{۱۹}

چنانکه آشکار است وی حتی همزمانی علی را به توالی زمانی علی برمی‌گرداند و اساساً کل آرائش در باب علت را بر توالی زمانی مبتنی کرده است، حال آنکه ضرورت علی در جایی اثبات می‌شود که معیت وجودی بین علت و معلول برقرار باشد و تقدم علت بر معلول صرفاً رتبی است نه زمانی و گرنه مستلزم انفکاک معلول از علت می‌شود که محال است. حقیقت این است که بحث کانت در باب علت صرفاً ناظر به علل اعدادی است نه علل واقعی، و باز حقیقت این است که برخلاف نظر کانت، بین علت اعدادی و معلول آن، رابطه ضرورت و کلیت برقرار نیست و این نفعی ضرورت و کلیت، لطمه‌ای به ضرورت و کلیت اصل علت نمی‌زند و در واقع، تمام تلاش کانت برای دفاع از امری بود که از ابتدا نیاز به دفاع نداشته است.

۲. چنانکه در ابتدای مقاله نیز اشاره کردیم، علت اساساً یک امر وجودشناختی است و مشکل کانت در این است که می‌خواهد از این امر وجودشناختی، تبیین معرفت‌شناسانه بدهد و در واقع بین اتولوژی و ایستمولوژی خلط کرده است و به تعبیر یکی از بزرگان، «اشکال مهم وی در این است که مفهوم علت را به جای خود علت گذاشته و تمام تلاشش برای تبیین این مفهوم است، نه برای تبیین خود علت.»^{۲۰}

۳. کانت در مجموع فلسفه خود قائل است که برای شناخت شی هم خارج دخالت می‌کند، هم ذهن، و در واقع شناخت محصول تعامل ذهن و عین است. اما این دخالت خارج چگونه است. در کل کتاب کانت بارها شاهد عبارت «تأثیرگذشتن خارج در ذهن و پیدایش مفهوم در اثر این تأثیر» هستیم. آیا این تأثیر چیزی غیر از علت است. در واقع، یکی از نکته‌های بسیار مهمی که

کانت - به تبع هیوم - در تحلیل مسئله علیت بدان بی توجه بوده است این است که آنها علیت را صرفاً در بین پدیده‌های خارجی جستجو می‌کرده‌اند، در حالی که اگر بخواهیم از شکاکیت مطلق رها شویم - امری که هم هیوم و هم کانت ادعای آن را دارند چاره‌ای نداریم جز اینکه یک نحوه تأثیرگذاری واقعی خارج بر ذهن را بپذیریم، و این تأثیرگذاری دیگر صرفاً اعمال یک مقوله ذهنی بر خارج نخواهد بود؛ بلکه یک حقیقت عینی است که در عالم رخ می‌دهد، و اگر این تحلیل را بپذیریم، اساس تحلیلهای کانت در باب علیت (و به تبع آن، سایر مقولات ذهنی) زیر سؤال می‌رود.^{۲۱}

۴. اشکالات فوق، اشکالاتی است که بیشتر از خارج بر فلسفه کانت وارد می‌شود. اما حقیقت این است که به لحاظ انسجام درونی نیز این نحوه تبیین از علیت، خود کانت را دچار مشکلات لاینحلی کرده که مهمترین آنها تبیین رابطه نومن و فنومن است. بیان این رابطه بقدری در آثار کانت گوناگون است که لااقل دو دسته تفسیر کاملاً متعارض از جانب شارحان کانت در این زمینه وارد شده است. عده‌ای این دو را دو واقعیت مستقل الوجود قلمداد می‌کنند که نومن باعث پیدایش فنومن در ذهن می‌شود. در این تفسیر، نومن، هم وجود دارد و هم علیت فنومن است؛ در حالی که از نظر کانت، مقولات وجود و علت فقط در مورد اشیای به تجربه درآمده قابل اطلاق است. عده‌ای دیگر با توجه به اشکال فوق، تنها فنومن را شی موجود دانسته‌اند و بدین سان این مسئله که فنومن معلول نومن باشد خود به خود منتفی می‌گردد. از این قرار، شی فی نفسه (فنومن) به عنوان مفهوم صرفاً در حکم تعبیری برای بیان مرز معرفت و فکر و سخن معنی‌دار خواهد بود، نه برای اشاره به امری واقعی.^{۲۲} اما این تفسیر نیز مشکلات خاصی با خود به همراه دارد که حداقل آن این است که لازمه این تفسیر، پذیرش ایده‌آلیسم است. یعنی همان مسیری که فیخته بعد از کانت پیمود و کانت شدیداً تفسیر فیخته از فلسفه خود را نفی کرد.^{۲۳}



۱. ایمانوئل کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷، ص ۸۶-۸۵.
۲. همان، ص ۸۹.
۳. همان، ص ۸۶.
۴. همان، ص ۹۰-۸۹. و دیگران نیز بدین امر معترفند همچون اتین ژپلسون در نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی. تهران، حکمت، ۱۳۶۵، ص ۲۰۷.
۵. یوستوس هارتناک. نظریه معرفت در فلسفه کانت. ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: فکر روز، ۱۳۷۸، ص ۶۹.
۶. Norman Kemp smith, A Commentary to Kant's "critique of Pure Reason". Atlantic; highland: Humqntities Press International, 1995, P.363.
۷. توجه به این نکات را مدیون پروفسور کمپ اسمیت هستیم. منبع پیشین، ص ۶۱ و ص ۳۶۵-۳۶۴.
8. anticipations of perception

(ترجمه به «پیش‌یابی‌های ادراک حسی» از دکتر حداد عادل است)

۹. مباحث کانت در تحلیل استعلایی را عمدتاً با توجه به کتاب‌های هارتناک و بعضاً با استفاده از شرح‌های کمپ اسمیت نقل کرده‌ام. در ترجمه عبارات، به کتاب «سنجش خرد ناب» (ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی) و

ترجمه انگلیسی آقای کمپ اسمیت مراجعه شده و لذا آدرس‌ها بر اساس متن اصلی می‌آید. حرف A نشانگر طبع اول و حرف B نشانگر طبع دوم این کتاب است.

10. Critique of pure Reason, A 138, B177.

12. Critique of Pure Reason, A 144, B183

۱۱. هارتناک، پیشین، ص ۸۸-۸۷.

ترجمه عبارت وی چنین است: «شاکله علت و علیت یک شی عموماً عبارت است از امر واقعی که همواره چیزی در پی آن می‌آید.

بنابراین شاکله علت در توالی زمانی است، مادام که این توالی تابع قاعده‌ای باشد.» کانت در این کتاب، بیش از این در باره شاکله علیت سخنی نگفته است. برای بحثی مفصل درباره شاکله در فلسفه کانت، مراجعه کنید به پایان‌نامه کارشناسی ارشد آقای محمد مهدی اعتصامی تحت عنوان «شاکله سازی در فلسفه کانت» (رشته فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)

13. Critique of Pure Reason, A189.

14. Ibid. B232.

15. Norman Kemp Smith, Ibid, P365.

16. Critique of Pure Reason, A 191-2, B 236-7

(سنجش فردباب، ص ۲۹۱-۲۹۰)

17. Norman Kemp Smith, Ibid, PP 366-9

۱۸. مطلب فوق، با استفاده از تلخیصی است که مترجم انگلیسی کتاب تمهیدات (پیتر لوکاس) از بندهای ۲۷ تا ۳۱ این کتاب به عمل آورده است. ر.ک: ایانوئل کانت. تمهیدات. ترجمه حداد عادل، ص ۷۱-۷۰.

19. Critique of Pure Reason, A 203.

سنجش خردناب، ص ۳۰۰-۲۹۹.

۲۰. احمد احمدی. نقدی بر نظریه هیوم در باب علیت، در آیت حسن (جشن نامه بزرگداشت استاد حسن زاده آملی)، ص ۷۶-۵۷.

۲۱. این مطلب را دکتر احمد احمدی به بهترین وجه در دو مقاله مورد تحلیل قرار داده‌اند. ر.ک: پیشین؛ و نیز: «اتحاد عالم و معلوم و تأثیر آن در بحث علیت» در شریعه خرد (بزرگداشت استاد محمد تقی جعفری)

۲۲. برای خلاصه‌ای از این دو دسته تفسیر ر.ک: یوستوس هارتناک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ص ۵۴-۴۹.

۲۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه ج ۶ از ولف تا کانت. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش. ۱۳۷۲. ص ۴۳۶-۴۳۳.

• منبع دیگری که در این تحقیق استفاده شد:

Kant and the Critique of Pure Reason, Sebastian Gardner, London, Routledge, 2000.