

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، زمستان ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۱۰

وجود از منظر کانت

تاریخ دریافت: ۹۰/۸/۲۹

تاریخ تأیید: ۹۰/۱۰/۱

مهدی عبداللهی *

فهم آرای ایمانوئل کانت و تلقی درست از آنها تنها با توجه به فضای سوپراکتیویستی فلسفه نقادی وی امکان پذیر است. از این رو، در بررسی دیدگاه وی در باب وجود نیز به حتم باید بنیان‌های فکری او، مانند تفکیک نومن از فنومن و انسداد باب علم به نومن خارجی، لحاظ گردد.

کانت وجود را از ساحت واقعیت عینی خارجی به مقوله ذهنی فروکاسته و در ساحت ذهن نیز با انکار وجود اسمی (محمولی)، تنها وجود حرفی را پذیرفته است. بدین ترتیب، کانت وجود را ساحتی از ساحت‌های واقعیت به شمار نیاورده، آن را امری کاملاً ذهنی می‌انگارد. در حیطه ذهن نیز، وجود مفهومی در کنار سایر مفاهیم نیست تا با حمل آن بر یک موضوع، مفادی به محتوای موضوع یاد شده افزوده شود بلکه وجود رابطی میان موضوع و محمول (در هلیت مرکب) یا خود موضوع (در هلیت بسیط) را وضع می‌کند.

واژه‌های کلیدی: کانت، نومن، فنومن، وجود محمولی، وجود حرفی.

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

موضوع این مقاله «هستی‌شناسی از منظر فلسفه نقادی کانت» است، اما پیش از ورود به اصل موضوع باید نیم‌نگاهی به نظام فلسفی کانت داشته باشیم تا دیدگاه‌های وجود‌شناختی وی را در فضای فلسفه نقادی فهم کنیم، چراکه بدون توجه به نظام کانتی چه بسا فهم دقیق آرای او، آن‌گونه که خود وی اراده نموده است، دست ندهد و بدتر از آن، شباهت‌های ظاهری در عبارات‌های کانت با برخی فیلسوفان اسلامی ما را به ورطهٔ یکسان‌انگاری آرای کانت با برخی فیلسوفان اسلامی بکشاند.

بسیاری از اهل نظر معتقدند ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م)، فیلسوف شهیر آلمانی، بزرگترین فیلسوف اروپایی از زمان ارسطو بوده است. (کورنر، ۱۳۸۰: ۱) فلسفهٔ کانت را به دو دورهٔ «ماقبل نقدی» و «نقدی» تقسیم می‌کنند؛ دورهٔ ماقبل نقدی شامل آثاری است که کانت از اوایل جوانی تا پیش از رسالهٔ استادی خویش در سال ۱۷۷۰ م نوشته است و دورهٔ نقدی از سال ۱۷۷۰ م شروع شده، با انتشار بزرگ‌ترین اثر کانت، نقد عقل محض، در سال ۱۷۸۱ م به بار می‌نشیند. آنچه که امروز به نام فلسفه کانت شناخته می‌شود همان فلسفه نقدی است که در نقد عقل محض، نقد عقل عملی و نقد قوه حکم و دیگر آثار وی تا هنگام مرگش بیان شده است. (همان: ۴۴)

کتاب نقد عقل محض که تبلور فلسفهٔ نقادی اوست، نقطهٔ عطفی در تاریخ فلسفه است. (kemp smith, 1992: Viii) نقش کانت و فلسفهٔ وی، در اندیشهٔ مغرب زمین تا بدانجا عمیق و بنیادین است که به اعتقاد کارل یاسپرس «از زمان افلاطون تاکنون، هیچ کس انقلابی این چنین در اندیشه غربی نیافریده است...، انقلابی در خود اندیشیدن». (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۳۶۴ - ۳۶۵) انقلابی که او با «فلسفه

نقادی» خود در عالم اندیشه و فلسفه ورزی بنا نهاد، بر تمامی اندیشمندان و مکاتب فکری و فلسفی پس از وی، تا بدان حد تأثیر نهاد که برخی از مفسران وی معتقدند:

حقیقتاً این چنین است که در دنیای نوین، هر کس می‌تواند مخالف با کانت، یا همراه و هم رأی او، به فلسفه اشتغال ورزد، ولی بدون او هرگز. (wolff, 1986: ix)

کانت در عصر پیروزی‌های علوم ریاضی و تجربی، به‌ویژه پیدایش فیزیک نیوتن، به شدت تحت تأثیر بحران مابعدالطبیعه روزگار خویش بوده و کوشیده است تا این بحران را برطرف سازد. او از مشاهده سرگردانی مابعدالطبیعه، در مقابل رواج بازار علم، سخت نگران بوده است. کانت می‌دید که اغراض اصلی مابعدالطبیعه، یعنی وجود خدا، اختیار و خلود نفس، در صحنه معرفت بشری به شکست دچار شده بود، از این‌رو، درصدد برآمد تا اشکال اصلی و بنیادین مابعدالطبیعه را پیدا کند. در یک کلام، او می‌خواست تا هم مسئله شناخت و علم، و هم مسئله اخلاق و اثبات وجود خدا و اختیار و خلود نفس را یکجا در نظام فلسفه نقادی حل کند. (کانت، ۱۳۷۰: ۶-۹)

کانت فلسفه را به سه دوره جزمیت، شکاکیت و نقادی تقسیم می‌کند. جزمیت از نظر کانت، مشخصه دوره کودکی عقل است و شکاکیت - که با نوعی دورانیشی توأم بوده، موجب آن است که نیروی خرد و داوری در پرتو تجربه، زیرکی افزون‌تری به دست آورد - معرف دوره بالنده‌تری از عقل بشری است. (kant, 1965: 607) وی با انتقاد از هر دو موضع، و ابراز «ملالت از مذهب جزم که به ما هیچ نمی‌آموزد و از شکاکیت که هیچ نویدی نمی‌دهد، حتی آرامش خاطری را که در جهل و بی‌خبری هست»، (کانت، ۱۳۷۰: ۱۰۸) نیاز به گام و

مرحلهٔ سومی را ضروری می‌داند که طی آن، «نه امور واقع را، که خود عقل را براساس توان و صلاحیتش برای شناخت‌های محض پیشین، مورد نقادی قرار دهیم». (kant, 1965, 607)

به اعتقاد کانت، «امکان قضایای ترکیبی پیشینی» اصلی‌ترین پرسش فلسفه نقادی و ملاک تمایز فلسفه‌های جزم‌گرایانه (دگماتیک) از فلسفه نقادی است، از این‌رو، وی تمام تلاش فکری خود را در کتاب «نقد عقل محض» در جهت پاسخ‌گویی به این پرسش در سه زمینهٔ علوم طبیعی، ریاضیات و مابعدالطبیعه مصروف می‌دارد.

کانت در نهایت به این نتیجه رسید که مادامی که مفاهیم عقلی محض مابعدالطبیعه مورد استفاده تجربی داشته باشند، مابعدالطبیعه به عنوان یک علم ممکن است اما آنجا که این مفاهیم ناظر به متعلقاتی فوق‌حس و فراتر از تجربه باشند، مابعدالطبیعه، به عنوان یک علم، ممکن نیست. (کانت، ۱۳۷۰: ۳۸) پیامد متافیزیکی بسیار مهم این دیدگاه معرفت‌شناختی آن بود که اساساً ساختار و سازوکار عقل نظری انسان چنان است که نمی‌توان از آن توقع داوری در مسائلی همچون خدا، نفس، اختیار و جهان را داشت. به همین جهت، واکاوی‌های کانت دربارهٔ استدلال‌های مربوط به این حوزه‌ها، برای دفاع یا نقد این ادله نبوده است بلکه تنها تلاشی برای روشن ساختن ناکارآمدی عقل نظری در بررسی و داوری این موضوعات بوده است. در واقع وی معتقد بود که دو طرف نزاع در این‌گونه مسائل، هر دو، بر خطا رفته‌اند؛ چراکه باری بر دوش عقل نهاده‌اند که اساساً توان حمل آن را ندارد و این‌گونه مسائل به کلی از دسترس عقل نظری خارج می‌باشند. (بخشایش، ۱۳۸۵: ۱)

گفتنی است کانت با همه مخالفتی که با مابعدالطبیعه رایج نزد اصحاب مدرسه و فلاسفه عقل‌گرا دارد، نمی‌خواهد راهگشای الحاد باشد بلکه می‌خواهد با اثبات مسدود بودن راه عقل نظری در وصول به اغراض مابعدالطبیعه، راه نیل به همین مقاصد را از طریق عقل عملی هموار سازد. (کانت، ۱۳۷۰: ۳۸) از این‌رو تصریح می‌کند: «من لازم دیده‌ام شناخت را کنار بزنم تا برای ایمان جا باز کنم. (kant, 1965, 29) او معتقد است که فلسفه نقادی‌اش، کلام را از حکم جزم‌اندیشان آزاد می‌سازد و بدین‌سان آن را از همه اعتراضات مخالفان، که بر این اساس شکل می‌گیرد، حفظ می‌کند؛ زیرا مابعدالطبیعه متعارف، با وجود همه وعده‌های مساعدی که به کلام داد، نتوانست به وعده وفا کند، و افزون بر آن، با استمداد از تفکر جزمی، تنها کاری که کرد، این بود که دشمنان خود را بر ضد خود تجهیز کرد. (ر.ک: کانت، ۱۳۷۰: ۲۴۱ - ۲۴۲)

شکاکیت هیوم را باید نقطه عزیمت کانت به فلسفه نقدی دانست؛ چراکه کانت، در سال ۱۷۵۶ م، ترجمه آلمانی فلسفه هیوم را مطالعه کرد و به محض این‌که معنای شکاکیت هیوم را فهمید، اعتقادش به اعتبار معرفت متافیزیکی سخت متزلزل شد. چندین سال بعد از آن، در رساله تمهیدات نوشت:

این هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار، سالها پیش مرا از خواب جزمی مذهبیان بیدار کرد و به پژوهش‌های فلسفه نظری من، جهت دیگری بخشید.

(همان: ۸۹)

دیوید هیوم در اوایل کتاب «پژوهش درباره فاهمه انسانی» گفته بود که برای خاتمه دادن به مناقشات مربوط به مابعدالطبیعه باید پژوهشی جدی در خصوص ماهیت فاهمه انسانی صورت گیرد و با تعیین میزان قدرت آن، نشان داده شود که فاهمه به هیچ وجه برای این ساخته نشده است که مطالبی تا این اندازه انتزاعی را

مورد مطالعه قرار دهد. هیوم تنها به نقد مفهوم علیت پرداخت اما کانت دربارهٔ عموم مفاهیم عقلی به انتقاد اهتمام ورزید، (فولکیه، ۱۳۶۶: ۲۱۵ - ۲۱۶) و نقادی هیوم پیرامون اصل علیت را به سراسر مابعدالطبیعه تعمیم داد و به این نتیجه رسید که مابعدالطبیعه، به عنوان یک معرفت تحصلی، دیگر مرده است. (ژریسون، ۱۳۷۳: ۲۰۹)

نومن و فنومن از دیدگاه کانت

دکارت در قرن هفدهم، آغازگر بحث از موضوعیت نفسانی (سوبژکتیویته) شد و بر این اساس، فلسفهٔ جدید را رسماً تأسیس کرد. سیصد سال این موضوعیت چونان بنیاد سنت اندیشهٔ فلسفی غرب آزموده شد. پس از دکارت، کانت با انقلاب کپرنیکی در قلمرو فلسفه به طور رسمی، جای سوژه و ابژه را عوض کرد. او کل جهان را از دایرهٔ تحقیق فلسفی بیرون برد، سوژه را متعلق شناسایی فلسفی قرار داد، به وجود مقولات فاهمه و نقش فراگیر آنها در معرفت معتقد گردید و ضمن مسدود نمودن همه راه‌های دستیابی به واقعیت (نومن اشیا) بنیاد تمامی دانش را بر حدود و امکانات انسانی بنا نمود.

کانت حرکتی را که دکارت آغاز کرده بود، تکمیل کرد، بدین صورت که نه تنها به اهمیت دیدگاه اول شخص دکارتی، بلکه به سرشت همه شمولی آن نیز پی برد. از این رو، معتقد شد که جهان، جهان تجربه ماست، نه چیزی بیرون از آن. هر چند کانت مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی رایج را ویران کرد، اما انقلاب مهم‌تری این بود که شوق انسان‌مدارانه‌ای^۱ را که از زمان سقراط و پروتاگوراس در فلسفهٔ غربی حضور داشت، به غایت مقصود رساند؛ زیرا از آن پس، انسانیت

i. Anthropocentric.

نه تنها تمامی توجه را به خود جلب می‌کرد - به نحوی که پیش از این، در فلسفه یونانی و در جنبش روشنگری دوره جدید جلب کرده بود - بلکه حتی ذات واقعیت بیرونی نیز در قلمرو ذهن انسان جای گرفته، متکی به قوای شناخت انسان می‌شد. معنای این سخن آن بود که برخلاف معرفت‌شناسی متداول - که ذهن انسان در آن معرفت‌شناسی تنها توان «کشف» واقعیت را داشتⁱ در معرفت‌شناسی کانتی ذهن «مقوم»ⁱⁱ و سازنده واقعیت بود. (*Ibid.* 44) به دیگر سخن، دکارت با جایگزین نمودن «یقین» به جای «حقیقت»، بحث معرفت‌شناسی را از مطابقت ذهن با خارج تبدیل به یقین درونی خود سوژه نمود و بدین ترتیب معرفت‌شناسی مدرن را تأسیس کرد. کانت نیز، در استمرار همین رویکرد به بحث ذهن و عین، به صراحت اصالت را از عین برداشته برگردۀ ذهن گذاشت. او به صراحت اعلام کرد که اشیاء باید با ذهن ما منطبق شوند:

تا کنون می‌پنداشته‌اند که شناخت ما باید با اشیاء منطبق باشد، اما تمامی تلاش‌های انجام گرفته برای وسعت دادن به شناخت ما از اشیاء به واسطه متکی کردن چیزی پیشینی، به وسیله مفاهیم، بر این فرض، به شکست انجامیده است. بنابراین، ما باید بیازماییم که اگر فرض کنیم اشیاء باید با شناخت منطبق باشند، در ادای وظایف مابعدالطبیعه به موفقیت بیشتری نمی‌رسیم؟! (*kant, 1965*)

22)

هر چند کانت، خود را یک رئالیست می‌خواند، ولی طبق دیدگاه معرفت‌شناختی وی ما تنها به پدیدارها دسترسی معرفتی داریم، اما نسبت به اشیای فی‌نفسه نه تنها هیچ شناختی نداریم، بلکه حتی اثبات اصل وجود آنها نیز

i. discovering.

ii. constitute.

از عهده فلسفه نقادی بیرون است. از این رو، او به لحاظ منطقی نمی‌تواند مدعی رئالیسم باشد. به بیان دیگر، دیدگاه کانت، نه تنها رئالیسم معرفت‌شناختی نیست، بلکه حتی نمی‌تواند مدعی رئالیسم هستی‌شناختی باشد. از همین روست که برخی نظام فلسفی کانت را «آنتی رئالیسم» یعنی ضد واقع‌گرایی نامیده‌اند. (Devitt, 1984. 5) و دقیقاً به همین جهت است که پیروان وی با پیگیری نظام فلسفی کانت و پذیرش لوازم آن، یکسره از واقعیات و رای ذهن دست شسته، ایده‌آلیسم آلمانی را بنیان نهادند.

با توجه به آنچه به طور اختصار گذشت، نظام فلسفی کانت یک نظام خودبنیادانگارانه است، از این رو، تمامی مدعیات کانت و تک‌تک گزاره‌های موجود در نظام فلسفی او را باید با تلقی اصالت فاعل انسانی فهم کرد. کانت با انقلاب کپرنیکی در قلمرو فلسفه به طور رسمی، معنای سوژه و ابژه و نیز جایگاه آن را عوض کرد؛ او کل جهان را از دایره تحقیق فلسفی بیرون برد، سوژه را متعلق شناسایی فلسفی قرار داد، به وجود مقولات فاهمه و نقش فراگیر آنها در معرفت معتقد گردید و ضمن مسدود نمودن همه راه‌های دستیابی به واقعیت (نومن اشیاء) بنیاد تمامی دانش را بر حدود و امکانات انسانی بنا نمود.

ادراک از منظر کانت

بر اساس دیدگاه کانت، زمان و مکان صورت‌های ذهنی پیشین ادراک هستند؛ یعنی مکان و زمان بسان عینکی هستند که چشمان ما از پشت آن از اشیاء متأثر می‌شود، و چیزها را فقط به کمک آنها می‌بیند. پس زمان و مکان را ذهن مدرک از خود می‌افزاید. (کورنر، ۱۳۸۰: ۱۶۴) به اعتقاد کانت، زمان و مکان هیچ‌کاری به خارج ندارند بلکه عناصر استعلایی تصور، یعنی ابزار ذهن برای ادراک تصویری،

هستند. زمان و مکان قالب‌هایی ذهنی هستند که هر چه از خارج می‌آید در این دو قالب جای می‌گیرد، به طوری که اگر این دو قالب ذهنی نباشند، ما هیچ تصویری از هیچ چیز نخواهیم داشت. تأثیری که نومن خارجی در ذهن ما می‌گذارد، مادهٔ مبهم ادراک است که زمان و مکان از جانب ذهن به عنوان صورت بر این ماده افزوده می‌شوند تا با جمع این دو شهود حسی، یعنی احساس، در ما ایجاد شود. بر این اساس، اگر مادهٔ احساس، که آن تأثیر نومن در ذهن است، در قالب زمان و مکان ریخته نشود، احساس و علم به شیء خارجی محقق نمی‌شود. پس تمام احساسات ما وصف زمان و مکان دارند. کانت معتقد است ما تنها در قالب زمان و مکان می‌توانیم به اشیاء و امور معرفت حاصل کنیم. بنابراین، هیچ چیز آن‌گونه که حقیقتاً هست، یعنی خارج از زمان و مکان، برای ما ادراک‌پذیر نیست و چون نخستین شرط حصول تجربه از جهان درون و برون، شهود یا ادراک حسی است، اشیاء - آن‌گونه که در واقع هستند - هرگز نزد ما شناختنی نیستند؛ ما تنها می‌توانیم ظواهر اشیاء، یعنی پدیدارها، را بشناسیم. از سوی دیگر، حصول تجربه به معنای تعبیر و تفسیر ادراکات حسی است. این کار را قوهٔ فهم از راه تطبیق مقولات ذهنی بر مدرکات حسی انجام می‌دهد؛ پس جهانی که ما می‌شناسیم، یعنی دنیای پدیدارها، محصول مشترک ذهن ما و اشیاء فی نفسه بیرونی است. حواس ما داده‌های حسی را به قالب زمان و مکان می‌ریزد و نظم و ترتیب می‌دهد و فهم ما این مدرکات را تحت مفاهیم و مقولات ذهنی رده‌بندی می‌کند. انقلاب کپرنیکی کانت در فلسفه همین بود که بر اساس آن، فهم ما با شیء منطبق نمی‌شود بلکه این شیء است که با فهم ما انطباق می‌یابد. (همان: ۵۶)

اینک، پس از آنکه به اجمال فضای فلسفه نقادی کانت پیش‌رویمان است،

سراغ مسأله اصلی این نوشتار، یعنی وجود، می‌رویم تا دیدگاه کانت را در باب هستی تبیین نماییم.

هستی‌شناسی از منظر کانت

کانت در فلسفه خود، در دو موضع، از وجود سخن گفته است؛ یکی در بحث از مقولات فاهمه، که وجود نیز یکی از آنهاست، و دیگری در بررسی براهین اثبات وجود در بحث برهان وجودی. این دو بحث مکمل یکدیگرند.

وجود به مثابه یکی از مقولات فاهمه

همان طور که در بحث نومن و فنومن گفتیم، از منظر کانت، ما، به هیچ طریقی امکان دسترسی معرفتی به واقعیت فی‌نفسه اشیاء، از جمله وجود آنها، نداریم و نمی‌توانیم راجع به وجود خارجی اشیاء هیچ حکمی داشته باشیم. وجود تنها به عنوان یکی از مقولات فاهمه قابل اطلاق بر فنومن‌های ذهنی ماست. مفهوم وجود از نظر کانت حقیقت خارجی ندارد بلکه یکی از مقولات دوازده‌گانه فاهمه است؛ یعنی وجود امری ذهنی و قائم به فاعل شناساست و به تصریح خود کانت، «مقولات، شرایط امکان تجربه هستند». (*kant, 1965: 171*) با اینکه همه مقولات فاهمه کانتی ذهنی هستند اما مقوله وجود، که در نظر کانت یکی از مقولات جهت است، ذهنی‌تر از بقیه می‌باشد.

توضیح مطلب اینکه همان‌طور که زمان و مکان شرایط ذهنی پیشین تحقق ادراک تصویری در ذهن هستند، مقولات سه‌گانه کمیت، کیفیت و نسبت نیز شرایط پیشین ذهن و قالب‌های ذهنی لازم برای تحقق شناخت تصدیقی نسبت به خارج هستند؛ هر چند این مقولات نیز اموری ذهنی می‌باشند، اما ناظر به خارج

بوده، به کمک آنها دربارهٔ خارج حکم صادر می‌کنیم، اما مقوله جهت در نگاه کانتی تفسیری دیگری دارد و به کلی ناظر به ذهن است.

جهت سه‌گانهٔ احتمال، وقوع و یقین، در واقع، مراتب علم ما به مفاد یک قضیه هستند. برخلاف مواد ثلاث در فلسفهٔ اسلامی، که ناظر به کیفیت نفس‌الامری نسبت میان موضوع و محمول می‌باشند، مقولات سه‌گانه جهت در فلسفه کانت، ناظر به مراحل فکر ما هستند. مقولات جهت در فلسفه نقادی کانت، چیزی به محتوای حکم نمی‌افزایند بلکه تنها بیانگر مراتب علم ما به مفاد یک قضیه هستند؛ آگاهی ما از یک گزاره در ابتدا به صورت احتمالی است، یعنی احتمال می‌دهیم که «الف ب است»؛ سپس صورت وقوعی پیدا می‌کند، یعنی اذعان می‌کنیم که «الف ب است»؛ در نهایت به ضرورت «الف ب است» پی می‌بریم. درست عکس فلسفهٔ اسلامی که مواد ثلاث را ناظر به نفس‌الامر قضایا می‌داند، یعنی معتقد است نسبت محمول به موضوع یا وجوب است یا امکان یا امتناع، و صرفاً علم ما سبب می‌شود که جهت قضیه را مطابق آن ماده ذکر کنیم، نه اینکه قضیه بر طبق مراحل علم ما تفسیر شود.

به بیان دیگر، همه مقولات کانتی سوپژکتیو هستند، نه ابژکتیو و مربوط به جهان خارج، اما سه مقوله جهت، به دو مرتبه ذهنی‌اند. به گونه‌ای که اگر به همه چیز علم داشتیم، فقط یک جهت وجود داشت که همان ضرورت است.

کانت وجود را یکی از مقولات سه‌گانهٔ جهت می‌داند، (یعنی مقوله‌ای که ما آن را در موردی به کار می‌بریم که نسبتی که رابط قضیه دال بر آن است، به عنوان واقع وضع شده باشد). (وال، ۱۳۷۰: ۱۵۸)

وجود نیز بسان دو مقولهٔ دیگر جهت، بازتاب عکس‌العمل ذهن ما در برابر

واقع است. وجود بیانگر حالت خاص ذهن ما در برابر یک قضیه است، حالت پذیرش یک قضیه و اذعان به تحقق نسبت موجود در قضیه. پس مقوله وجود نشانگر اذعان روان‌شناختی ما به وقوع نسبت یک گزاره است. همان طور که در منطق اسلامی نیز گفته‌اند که ما نسبت به مفاد یک قضیه چند حالت روانی می‌توانیم داشته باشیم: شک، گمان، یقین؛ بدین بیان که گاه از وقوع یا عدم وقوع نسبت یک گزاره اطلاعی نداریم. در نتیجه نسبت به آن قضیه شک داریم و گاهی وقوع نسبت را بر عدم وقوع آن ترجیح می‌دهیم، (گمان) و گاهی دیگر، معتقدیم وقوع نسبت متعین است و عدم وقوع آن تحقق ندارد. (یقین) مقولات جهت کانت بیانگر سازگاری یک پدیدار با قواعد ذهن ماست، بدین نحو که، وقتی احتمال وقوع نسبت یک گزاره را می‌دهیم، سازگاری پدیدار ذهنی با قواعد ذهن ما محتمل است، آنگاه که به وقوع آن یقین داریم، سازگاری شیء زمانی - مکانی با قواعد ذهن در لحظه‌ای از زمان، تحقق (وقوع) یافته است، و هنگامی که وقوع نسبت قضیه را ضروری می‌دانیم، وجوب جهتی است که در آن سازگاری شیء با قواعد ذهن در تمام لحظات مفروض است.

بدین ترتیب روشن می‌شود که مقولات جهت کانت مقولات روان‌شناختی و مربوط به حیطة علم‌النفس است، نه مقولات هستی‌شناختی ناظر به عالم واقع؛ چراکه، همان طور که گفتیم، به اعتقاد کانت، ما دسترسی معرفتی به نومن خارجی نداریم، همه شناخت‌های ما در دایره فنومن‌ها و پدیدار اشیاء در ذهن ما می‌باشد. پس بحث از وجود اشیاء، بحث از امکان تجربه درون ذهنی فاعل شناساست، نه بحث از واقعیت اشیاء خارجی. وجود هیچ نسبتی با خارج ندارد. یعنی نه از خارج گرفته شده است. و نه به خارج نسبت داده می‌شود، بلکه از شرایط پیشین

امکان تجربه است. به گفته ژان وال:

بدین وجه می‌بینیم که [کانت] اولاً با نفی محمول بودن هستی و ثانیاً با قول به اینکه هستی را جز درباره آنچه مورد تجربه قرار می‌گیرد، نمی‌توان تصدیق کرد، کانت چگونه قوای مذهب اصالت عقل را که از افلاطون تا لایب‌نیتس بر پا مانده بود و دکارت در اتقان آن بذل همت کرده بود، متزلزل ساخت. (همان)

استدلال ژان وال بر این سخن این نکته است:

بر حسب این فلسفه، هست بودن همان بودن و قرار گرفتن در ضمن تجربه‌ای است که صورت‌های فاهمه انسان به آن قوام بخشیده است. (همان: ۷۱۵)

نفی وجود محمولی

تبیین دیدگاه کانت در باب وجود محمولی را با کلامی از فارابی آغاز می‌کنیم که به ظاهر شباهت فراوانی با نظر کانت دارد. از فارابی پرسیدند: آیا قضیه «الانسان موجود» دارای محمول است، وی در پاسخ پس از اشاره به اختلاف نظر معاصران و پیشینیان در این باره، گفته است: این قضیه و امثال آن، یعنی هلیات بسیطه، از دو منظر قابل بررسی هستند و دیدگاه ما درباره محمول داشتن یا نداشتن آن در این دو موضع متفاوت خواهد شد؛ اگر ناظر طبیعی به این گزاره نظر کند، آن را بدون محمول خواهد یافت؛ چرا که محمول باید به گونه‌ای باشد که به ثبوت آن برای یک شیء یا نفی آن از یک شیء حکم شود، اما چون وجود شیء، امری مغایر با خود آن شیء نیست، پس بر آن حمل نمی‌شود. از این منظر باید گفت موجود محمول نیست. اما اگر ناظر منطقی در گزاره یاد شده تأمل کند، موجود را محمول می‌داند؛ زیرا این گزاره مرکب از دو کلمه است و به صدق و کذب نیز متصف می‌شود. (۱۴۱۳):

(۳۲۴ - ۳۲۵)

استدلالی که فارابی از سوی منکران وجود محمولی اقامه کرده است، بسیار شبیه سخن کانت در مقام انکار وجود محمولی در نقد عقل محض است. (*Kant*, 1965: 504) وی این گونه استدلال کرده است:

با وجود شباهت ظاهری این دو سخن، نباید دیدگاه این دو فیلسوف یکسان انگاشته شود؛ چراکه پیش از این گفتیم که وجود از منظر کانت، امری کاملاً ذهنی و از شرایط پیشین تحقق نسبت بین دو صورت پدیداری است. کانت هر چند به واقعیت نومن خارجی اذعان دارد، اما آن را به کلی غیر قابل شناخت می‌داند. پس وجود از منظر کانت، به هیچ روی نمی‌تواند امری خارجی و عینی باشد و مفهوم وجود نیز، که از مقولات فاهمه است، حاکی از واقعیت خارجی نیست در حالی که وجود، از منظر فارابی، تحقق عینی خارجی دارد ولی، از آنجا که ماهیت و وجود یک شیء در خارج تغایر ندارند، نمی‌توان وجود را بسان محمولی انگاشت که در خارج بر چیزی افزوده می‌شود. به دیگر سخن، کلام فارابی همان دیدگاه رایج فیلسوفان است که وجود در ذهن عارض و زائد بر ماهیت است، یعنی مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است؛ از این رو، می‌تواند در قالب هلیت بسیطه بر آن حمل شود اما محکی این دو مفهوم، یعنی وجود و ماهیت خارجی در ظرف واقع دوگانگی ندارند.

اینک با توضیح کوتاهی که در باب مغایرت دیدگاه کانت با فارابی گفتیم، به تبیین دیدگاه کانت در باب نفی وجود محمولی می‌پردازیم.

وجود از نظر کانت، محمول حقیقی نیست. وی هست بودن را متفاوت با تصور هست بودن می‌داند او اصطلاحات (*objektive*)، (*Realitat*)،

(Existenz)، (Dasein) را دال بر معنای تصور هست بودن شمرده است، نه وجود هست بودن. از نظر کانت محمول آن است که محمول چیزی باشد و حال آنکه هست بودن، تعینی نیست و به عبارت دیگر ذات نیست. (وال، ۱۳۷۰: ۱۵۵ - ۱۵۶) از این رو، وجود محمول حقیقی نیست، نه برای خدا و نه برای هیچ ماهیت دیگری.

وقتی می‌گوییم ژول سزار هست، صفت تازه‌ای بر تصور جزیی ساده آن اضافه نکرده‌ایم بلکه ژول سزار را با تمام تعیناتش وضع کرده‌ایم. پس هست بودن، یک صفت و تبعاً محمول نیست. (همان: ۱۵۶)

از نظر کانت، محمول بر دو قسم است:

۱. محمول منطقی یا غیر حقیقی که چیزی بر موضوع نمی‌افزاید. این محمول می‌تواند خود موضوع یا اجزای تحلیلی آن باشد؛
 ۲. محمول حقیقی (فلسفی) که چیزی بر موضوع می‌افزاید و آن را توسعه می‌دهد. این محمول، چیزی است که در ذات موضوع وجود ندارد بلکه عارض بر آن می‌شود و ضمیمه آن می‌گردد.
- نشانه محمول منطقی این است که سلب آن از موضوع سبب تناقض می‌شود ولی سلب محمول حقیقی چنین نیست. البته سلب محمول منطقی نیز در یک صورت تناقضی به دنبال ندارد و آن اینکه محمول همراه موضوع سلب شود؛ به عنوان مثال، اگر مثلث را ثابت فرض کرده، سه زاویه داشتن را، که محمول منطقی آن است، از آن سلب کنیم، مستلزم تناقض است اما اگر مثلث را به همراه سه زاویه داشتن نفی کنیم، یعنی موضوع و محمول را با هم انکار کنیم، هیچ تناقضی لازم نمی‌آید.

نوع اول محمول، همان است که در قضایای تحلیلی به کار می‌رود، نظیر آنچه

در اصطلاح فلسفه اسلامی به نام حمل اولی ذاتی است. (برخی از انواع حمل شایع مانند حمل طبیعت بر فرد نیز چنین است) و نوع دوم در قضایای ترکیبی به کار می‌رود و نظیر حمل شایع صناعی است.

کانت معتقد است «وجود» محمول واقعی نیست، یعنی مفهومی نیست که به سبب آن به مفهوم موضوع چیزی افزوده شود. وجود فقط وضع شیء است. وجود به لحاظ منطقی، صرفاً رابطه یک قضیه است، به عنوان مثال، قضیه «خدا قادر مطلق است»، شامل دو مفهوم است که هر کدام از آنها، موضوع خودش را دارد: خدا و قدرت مطلق، اما واژه «است»، هیچ محمول جدیدی به آن دو نمی‌افزاید بلکه تنها برای وضع محمول در ارتباطش با موضوع به کار می‌رود. از این رو، اگر موضوع (خدا) را با همه محمول‌هایش اخذ کرده بگوییم: «خدا هست» یا «خدایی وجود دارد» با واژه هستی یا وجود، هیچ محمول تازه‌ای به مفهوم خدا نیفزوده‌ایم بلکه تنها موضوع را فی‌نفسه با همه محمول‌هایش وضع کرده‌ایم؛ در واقع، آن را از این جهت که متعلق است که نشانگر مفهوم ذهن من است، وضع کرده‌ایم.

به گفته کانت، صد تالر^۱ واقعی حتی یک سنت هم بیشتر از صد تالر ممکن دربر ندارد؛ زیرا چنان‌که صد تالر ممکن، دال بر مفهوم و صد تالر واقعی دال بر موضوع و وضع آن است، اگر صد تالر واقعی چیزی بیشتر از صد تالر ممکن در برداشته باشد، در این مورد، مفهوم ذهنی من کل موضوع را بیان نخواهد کرد، بنابراین مفهومی مناسب آن نخواهد بود؛ هر چند وضع مالی من با صد تالر واقعی، به گونه کاملاً متفاوتی، بیشتر از مفهوم محض آن متأثر می‌شود؛ زیرا

i. (thaler) نوعی سکه نقره‌ای رایج در کشور آلمان به روزگار کانت بوده است.

موضوع چنانکه واقعاً وجود دارد، به طور تحلیلی، در مفهوم ذهنی من مندرج نشده است بلکه، به طور ترکیبی، به ذهن من [که تعینی از وضع من است] افزوده شده است و با این حال خود صد تالر ادراک شده به خاطر تحصیل وجود در خارج، کمترین افزایشی بر مفهوم ذهنی من ندارد. (*kant, 1965, 505*)

بر همین اساس، کانت نتیجه می‌گیرد که اثبات وجود ذات متعالی، با بهره جستن از برهان وجودی مشهور دکارت، بیهوده است؛ زیرا ما نمی‌توانیم مایه و موجودیمان از بینش (نظری) را با مفاهیم صرف توسعه دهیم؛ همان‌طور که یک بازرگان نمی‌تواند با افزودن چند صفر به موجودی صندوقش، وضعیتش را بهتر سازد. (*Ibid, 507*) بدین ترتیب، به گفته ژان وال: «کانت با این قول که هست بودن یک کمال نیست و یک وضع است... با تمام فلسفه متعارف مخالفت کرده است». (وال، ۱۳۷۰: ۷۱۵)

نقد و بررسی وجودشناسی کانت

کانت برای شناخت وجود از مقولات فاهمه شروع می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که وجود چیزی بیش از مفهوم حرفی «است» نیست. هر چند کانت اصل واقعیت و وجود نومن خارجی، کثرت نومن‌ها و حتی تأثیر آنها بر ذهن را مسلم گرفته است ولی نظام فلسفی که در ادامه پی‌ریخته، هیچیک از این سه مدعا را بر نمی‌تابد. تمام سخن فلسفه نقادی کانت در باب وجود این است که وجود نه تنها واقعیت خارجی نیست بلکه حتی مفهوم اسمی هم از وجود نداریم؛ آنچه هست، تنها مفهوم حرفی وجود است که ربط در قضا یا می‌باشد. کانت تا اینجا از نفس‌الامر و واقعیت خارجی فاصله می‌گیرد.

کانت نظام فلسفی خود را از اینجا شروع می‌کند که در ذهن ما شهودی حسی

از نومن‌ها شکل می‌گیرد، که مادهٔ شناخت را فراهم می‌آورد، آنگاه ذهن ما به این ماده، صورت زمان و مکان می‌پوشاند، سپس از طریق مقولات دوازده‌گانه فاهمه بر آنها حکم می‌کند.

کانت، در ضمن نظام فلسفهٔ نقدی، سه گزاره دارد که هر سه غیر کانتی است؛ یعنی در نظام فلسفه نقدی جایی ندارند. این سه گزاره عبارت‌اند از: ۱. نومن وجود دارد. ۲. نومن‌ها متکثر هستند. ۳. نومن‌ها در ذهن ما تأثیر می‌نهند.

اما این سه گزاره در نظام کانتی نمی‌گنجند؛ زیرا:

به تصریح خود کانت، علیت، همچون سایر احکام و روابط میان اشیاء، تنها رابطه‌ای میان پدیدارهاست؛ یعنی ناظر به روابط اشیاء ذهنی است نه ناظر به اموری خارج از ذهن. بر این اساس، نمی‌توان از علیت شیء یا اشیاء خارجی برای تأثیر ذهنی سخن گفت. اگر علیت از مقولات فاهمه، و یکی از قالب‌های پیش ساخته ذهن ما باشد، دیگر نمی‌توان امور خارج از ذهن را متصف به علیت و معلولیت نمود. اگر علیت امری ذهنی است. معنا ندارد یک رابطهٔ ذهنی بیرون از ذهن تحقق داشته باشد. پس بنا بر اصول فلسفه نقدی، کانت نمی‌تواند از تأثیر و علیت اشیاء فی‌نفسه خارجی بر ذهن ما در قالب شهود حسی سخن بگوید. بر این اساس، وقتی رابطهٔ ذهن و عین بریده شود، دیگر نمی‌توان ادعای رئالیسم معرفتی داشت. اگر عین خارجی، در فرآیند شناخت هیچ نقشی در ذهن ما ندارد، پس آنچه به عنوان شناخت ذهنی محقق می‌شود هیچ رابطه‌ای با خارج ندارد، چه رسد به کاشفیت از امور واقع و واقع‌نمایی!

تمامی احکام از جمله علیت، وحدت و کثرت ناظر به پدیدارها هستند. به تصریح خود کانت تمامی گزاره‌هایی که در ضمن آنها احکام و محمولاتی را به

موضوعی نسبت می‌دهیم، ناظر به پدیدارهای ذهنی هستند نه اشیاء خارج از ذهن. بر این اساس، حکم به کثرت و تعدد نیز ناظر به پدیدارهاست؛ پس این پدیدارها هستند که متعدد بوده، با یکدیگر اختلاف دارند. شوپنهاور با این استدلال به این نتیجه رسید که نومن خارجی واحد است و کانت به لحاظ منطقی نمی‌تواند معتقد به نومن‌های متکثر باشد.

سخن شوپنهاور در نفی حکم به کثرت نومن‌ها صواب است اما سخن او نیز طبق نظام فلسفی کانت بر خطاست؛ زیرا همانطور که کثرت یک حکم ناظر بر پدیدار است، نه شیء فی نفسه، وحدت نیز حکمی پدیداری است. پس آن‌گونه که نمی‌توان نومن‌ها را متکثر دانست، حکم به وحدت نومن، از سوی شوپنهاور، نیز مخالف اصول فلسفی کانت است. طبق فلسفه نقدی، ما هیچ دسترسی معرفتی به نومن و واقعیت شیء یا اشیاء نداریم و بر ما معلوم نیست که شیء یا اشیاء بیرون از ذهن ما یکی است یا متعدد.

اشکال اساسی‌تر سه مدعای پیش‌گفته کانت این است که اگر هیچ راهی به نومن خارجی نداریم و دست ما، به لحاظ معرفتی، از دامان نومن یا نومن‌های خارجی کوتاه است، اساساً چگونه ادعای وجود آنها را می‌کنیم. اگر هیچ دسترسی به واقع خارجی نداشته باشیم، چگونه حکم به اصل وجود آن کرده‌ایم. این اشکال، نقطه عزیمت ایده‌آلیسم آلمانی شد و فیلسوفانی چون فیخته، شلینگ و هگل نومن را کنار نهاده، واقعیت را یک‌سره ذهنی دانستند.

حاصل آنکه، نه تنها حکم به علیت نومن خارجی برای شهود حسی، و حکم به تعدد نومن‌های خارجی با اصول فلسفه نقدی ناسازگار است، بلکه اصل پذیرش نومن و واقع خارجی نیز با اصول فلسفه کانتی منافات دارد. بنابراین،

نظام فلسفه انتقادی کانت به طور منطقی نمی‌تواند هیچ حکمی درباره جهان خارج و اشیاء واقعی داشته باشد.

همه فلاسفه اسلامی معتقدند دو گونه مفهوم از وجود در اذهان ما محقق است، یکی مفهوم اسمی وجود که در فارسی با «هستی» از آن یاد می‌شود، و دیگری، مفهوم ربطی وجود یا همان وجود حرفی که ما به ازای ربط در قضایاست، و در فارسی با «است» از آن تعبیر می‌شود. اما کانت معتقد است ما حتی مفهومی اسمی نیز از وجود نداریم. به بیان دیگر، نظام فلسفی کانت، مستلزم انکار ما به ازای مفهوم اسمی وجود است، و خود وی به صراحت منکر مفهوم اسمی وجود است.

کانت، طبق تقسیم مشهور قضایا به تحلیلی و ترکیبی، معتقد است قضایایی که در محمول آنها محتوایی بیش از محتوای موضوعشان مندرج باشد، قضایای ترکیبی و گرنه قضایای تحلیلی‌اند. ویژگی قضایای تحلیلی ضرورت است؛ یعنی حمل محمول تحلیلی بر موضوعش ضرورت دارد و در مقابل، سلب آن از موضوع نیز ممتنع است؛ به عنوان مثال، قضیه «انسان حیوان است» یک گزاره ضروری است، و در مقابل، قضیه «انسان حیوان نیست» گزاره‌ای ممتنع است. محمول ترکیبی نیز محمولی است که مفادی غیر از مفاد موضوع خود دارد، از این رو، چیزی بر موضوع خود می‌افزاید.

اما وجود نه تحلیلی است و نه ترکیبی؛ پس اصلاً محمول حقیقی نیست بلکه صرفاً یک مفهوم منطقی است. توضیح آنکه: اولاً وجود یک مفهوم ترکیبی نیست؛ زیرا به گفته کانت، مفهوم وجود هیچ چیزی بر مفاد موضوع خود اضافه نمی‌کند. وقتی می‌گوییم سزار موجود است، هیچ چیزی به سزار اضافه نشده است یا وقتی

می‌گوییم هزار تومان موجود است، حتی یک ریال به هزار تومان افزوده نشده است، و گرنه دیگر هزار تومان نخواهد بود.

و ثانیاً، وجود یک مفهوم تحلیلی نیز نیست؛ زیرا هیچ موضوعی یافت نمی‌شود که مفهوم وجود عین یا جزء ذات آن باشد. در مفهوم هیچ موجودی اعم از خدا یا هر موجود دیگری، مفهوم وجود نهفته نیست تا حمل وجود بر آن مثل حمل حیوانیت بر انسان ضرورت داشته باشد یا سلب وجود از آن مستلزم تناقض بوده، در نتیجه امتناع داشته باشد. پس مفهوم وجود نه مفهومی تحلیلی است و نه مفهومی ترکیبی؛ به بیان دیگر، گزاره هلیت بسیطه نه گزاره‌ای تحلیلی است و نه گزاره‌ای ترکیبی.

اینجاست که کانت به جای آن که در کلیت تقسیم قضایا به تحلیلی و ترکیبی شک کرده، به دنبال قسم سوم قضایا بگردد، به تحفظ بر این تقسیم ثنائی مفهوم وجود را از گردونه مقسم خارج می‌کند و ادعا می‌کند که وجود اصلاً محمول حقیقی نیست تا سخن راندن از تحلیلی یا ترکیبی بودن آن روا باشد؛ وجود تنها رابط میان مفاهیم است.

روشن است که این سخن کانت، بر اساس فلسفه اسلامی، به هیچ روی پذیرفتنی نیست؛ زیرا فلاسفه اسلامی نه تنها وجود محمولی را مفهومی واقعی می‌دانند بلکه گزاره هلیت بسیط را نیز از گزاره‌های ترکیبی به اصطلاح کانت به شمار می‌آورند. ایشان در بحث «زیادة الوجود علی الماهیة» معتقدند وجود در ذهن زائد بر ماهیت است، و در توضیح این قاعده فلسفی، بیان می‌کنند که مفهوم وجود غیر از مفاهیم ماهوی است؛ یعنی وجود نه عین یک ماهیت است و نه جزء ذات یک ماهیت. ایشان چندین استدلال نیز بر این مسأله اقامه کرده‌اند. طبق

این تلقی چون مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیتی است که بر آن حمل می‌شود، پس قضیه هلیت بسیط، یک گزاره تحلیلی نیست.

اما اینکه هلیت بسیط از منظر فلسفه اسلامی، برخلاف نظرگاه کانت، یک گزاره ترکیبی است، از اینجا نشأت می‌گیرد که فلسفه اسلامی این گزاره را همچون سایر گزاره‌های فلسفی کاشف از واقع می‌داند. در واقع، هلیت بسیط اولین گزارشی است که ما از واقعیت خارجی اشیاء می‌دهیم؛ ما هنگامی که با امری واقعی در خارج مواجه می‌شویم، اولین حیثیتی که از آن برای ما معلوم می‌شود، اصل واقعیت‌داری و تحقق آن است، ما این جهت شیء را - که بعداً در اصالت وجود مشخص می‌شود متن واقعیت نیز همین است - با گزاره هلیت بسیط گزارش می‌دهیم. به عبارت دیگر، اگر هلیت بسیط درباره امری صادق نباشد، هیچ گزاره هلیت مرکب نیز درباره آن صادق نخواهد بود؛ زیرا چیزی که واقعی نیست هیچ صفت واقعی نیز ندارد؛ چیزی که موجود نیست، هیچ ویژگی نیز ندارد.

پس از آنجا که در فلسفه اسلامی هلیت بسیط همچون سایر گزاره‌های ناظر به واقع، واقع‌نما و کاشف از نومن است، گزاره‌ای ترکیبی است.

اشکال دیگر سخن کانت آن است که مغایرت وجود و ماهیت هر چند در ظرف خارج و واقعیت صحیح نیست اما در ظرف ذهن محقق است؛ یعنی در واقعیت خارجی، وجود و ماهیت یک شیء به گونه‌ای جدا از یکدیگر نیستند. هیچیک از دو دیدگاه اصالت وجود و اصالت ماهیت، معتقد به تغایر خارجی وجود و ماهیت نیستند اما در ظرف ذهن، مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است. از این رو، فلاسفه اسلامی فصل مستقلی را با عنوان «زیادت وجود بر

ماهیت» به این بحث اختصاص داده‌اند. به گفته یکی از اندیشمندان معاصر: «وجود هر چند در خارج از ذهن، چیزی بر ماهیت نمی‌افزاید، بدون تردید در ذهن، افزایش بر ماهیت دارد، چون همین وجود که در خارج افزایشی بر ماهیت ندارد، در ذهن بر معلومات ما فزونی می‌بخشد و به خاطر همین وجود است که ما حقیقت را از موهوم و متخیل تمیز می‌دهیم». (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۷۴)

نتیجه‌گیری

کانت، بر اساس نظام فلسفه نقادی که در فضای سوپراکتیویسم دکارتی بنیان نهاده و بر مبنای تفکیک نومن از فنومن و انسداد باب علم به نومن خارجی، وجود را از ساحت واقعیت عینی خارجی به مقوله ذهنی فرو کاسته و در ساحت ذهن نیز با انکار وجود اسمی و محمولی، صرفاً به وجود حرفی قائل شده است. بدین ترتیب کانت نه تنها همچون حکمت متعالیه معتقد به اصالت وجود نیست و نومن خارجی را عین وجود نمی‌داند بلکه وجود را ساحتی از ساحت‌های واقعیت نیز به شمار نمی‌آورد، بلکه آن را امری کاملاً ذهنی می‌انگارد. در حیطه ذهن نیز معتقد است وجود مفهومی در کنار سایر مفاهیم نیست تا با حمل آن بر یک موضوع، مفادی به محتوای موضوع یاد شده افزوده شود، بلکه وجود رابطی میان موضوع و محمول (در هلیت مرکب) یا خود موضوع (در هلیت بسیط) را وضع می‌کند؛ به بیان دیگر، وجود چیزی جز، وجود حرفی نیست که رابط در قضیه است. اما در هلیت بسیط، که خود وجود در جایگاه محمول واقع می‌شود و غیر از موضوع امر دیگری در میان نیست تا وجود بتواند آن را به موضوع ربط دهد، مفهوم وجود خود موضوع را وضع می‌کند.

منابع

- الفارابی، أبونصر، *جوابات لمسائل سئل عنها* (در ضمن الأعمال الفلسفیه)، مقدمه، تحقیق و تعلیق: دکتر جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، الأولى، ۱۴۱۳ ق.
- بخشایش، رضا، *عقل و دین از دیدگاه کانت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ ش.
- حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل نظری*، پیشگفتار: سید مصطفی محقق داماد، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ ش.
- ژیلسون، اتین، *نقد تفکر فلسفی غرب، از قرون وسطی تا اوائل قرن حاضر*، مترجم: احمد احمدی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۳ ش.
- غفاری، حسین، *بررسی انتقادی و تطبیقی فلسفه نظری کانت*، بخش نخست: بررسی مبادی فلسفه نقادی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶ ش.
- فولکیه، پل، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود*، مترجم: غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ ش.
- کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، مترجم: عزت الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
- وال، زان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه: یحیی مهدوی و همکاران، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰ ش.
- یاسپرس، کارل، *کانت*، مترجم: میرعبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۲ ش.
- Devitt, Michael, *Realism and Trth*, New Jersey, Princeton

university press, 1984.

- Kant, Immanuel, *critique of pure Reason*, Martins press, 1965.

- Kemp smith, Norman, *A commentary to kants critique of pure Reason*, New York, Humanities press International, Inc. Atlantic Highlands, 1992.

- Solomon, Robert. C. *continental philosophy since 1750 the rise and fall of the self*, Oxford, oxford university press, 1990.

- Wolff, Robert. Paul ed *kant A collection of critical Essays*, New York Anchor Books Doubleday & company Inc 1986.