



Kant's paradox in the pure categories of understanding

Husain Azadmanjiri^{1*}

¹PhD in Islamic Philosophy and Theology, Imam Khomeini International University

Article Info ABSTRACT

Article type: In his Copernican revolution, Kant changed the centrality of cognition from the external world to the knowing subject. In this way, human mental structure provides the context of experience; And based on that, he acquires aesthetic and imaginary knowledge and finally reaches the understanding of the external world. Although Kant proposes this theory and goes as far as the schematism by imagination, it seems that his views are confused in explaining categories as pure concepts that are completely independent of experience, sense and time. According to Kant's doctrine, every concept and therefore categories must be referred to an intuition. But on the one hand, if categories are returned to sense and experience in any way, then they are not pure concepts of understanding; Although Kant does not accept it, he cannot explain his opinion successfully; On the other hand, if categories are pure and beyond experience and sense, then they must be referred to something; And Kant refers them to the "objective in general" intuition; But in this case, he is caught in the transcendental object; Especially, the characteristics that Kant enumerates for the "object in general" create the suspicion that the understanding perceives the categories with intellectual intuition from the "object in general" or in other words from "Being".

Research Article

Received:
11/01/2023
Accepted:
26/08/2023

Keywords:

Kant, understanding, category, object in general, schema, transcendental

Cite this article: Azadmanjiri, Husain . (2023). Kant's paradox in the pure categories of understanding. Vol. 1, New Series, No.4, winter 2023, pages:99-117.

DOI: 10.30479/wp.2023.18290.1034



© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University

***Corresponding Author:** Husain Azadmanjiri

Address: PhD in Islamic Philosophy and Theology, Imam Khomeini International University

E-mail: husainazadmanjiri@gmail.com



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال اول، دوره جدید، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۱۱۶۴-۲۸۲۱

شاپا الکترونیکی: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



پارادوکس کانت در مقولات محض فاهمه

حسین آزادمنجیری^{۱*}

^۱دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام خمینی (ره)

اطلاعات

چکیده

مقاله

نوع مقاله: کانت در انقلاب کپرنیکی خود، محوریت شناخت را از جهان خارج به فاعل شناسا تغییر داد؛ به این ترتیب، ساختار ذهنی انسان بستر تجربه را فراهم می‌کند و بر اساس آن به معرفت حسی و خیالی دست می‌یابد و در نهایت به درک عالم خارج می‌رسد. اگرچه کانت این موضع را مطرح می‌کند و تا بحث شکل‌گیری شاکله‌ها توسط قوه خیال پیش می‌رود، اما به نظر می‌رسد که نظرات وی در تبیین مقولات به عنوان مفاهیمی محض که به طور کامل از تجربه، حس و زمان مستقل هستند، متشتت است. بر اساس آموزه کانتی، هر مفهومی و لذا مقولات باید به شهودی بازگردند؛ اما از یکسو اگر مقولات به هر نحوی به حس و تجربه بازگردانده شوند، دیگر مفاهیم محض فاهمه نخواهند بود، امری که اگرچه کانت آن را نمی‌پذیرد، اما در تبیین آن موفق ظاهر نمی‌شود؛ از سوی دیگر اگر این مقولات، کاملاً محض و بری از تجربه و حس باشند، چنان‌که کانت آن‌ها را به شهود «متعلق به طور کلی» ارجاع می‌دهد، آنگاه وی گرفتار امری استعلایی شده است؛ به خصوص، ویژگی‌هایی که وی برای «متعلق به طور کلی» برمی‌شمارد، این شائبه را ایجاد می‌کند که فاهمه، مقولات را با شهود عقلی از «متعلق به طور کلی» یا به عبارت دیگر از «وجود» ادراک می‌کند.

کلمات کلیدی: کانت، فاهمه، مقولات، متعلق به طور کلی، شاکله، استعلایی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱

پدیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۴

استاد: آزادمنجیری، حسین. (۱۴۰۱). پارادوکس کانت در مقولات محض فاهمه، سال اول، دوره جدید، شماره چهارم،

زمستان ۱۴۰۱، ص ۹۹-۱۱۷.

DOI : 10.30479/wp.2023.18290.1034



حق مؤلف © نویسندهگان.

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

۱- مقدمه

معرفت‌شناسی یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که در آن از نحوه چگونگی کسب علم توسط انسان بحث می‌شود. ذهن انسانی دارای قوایی است که او را بر کسب علم و معرفت توانا می‌سازد. اگر چه تمام فیلسوفان از جایگاه عقل در کسب معرفت سخن رانده‌اند اما در میزان نقش آن مناقشه‌ها بسیار است. فیلسوفان مغرب زمین تا قبل از کانت معتقد بودند که عقل در برابر جهان همچون آینه‌ای است که منفعل است و صرفاً جهان خارج در آن تاثیر می‌گذارد. مسأله فعال بودن عقل در کسب معرفت انسان در غرب نخستین بار توسط کانت مطرح شد. این نظر کانت را به انقلاب کپرنیکی در فلسفه تعبیر کرده‌اند. کانت ادعا کرد که عقل منفعل نیست و دارای مفاهیمی است که اگر چه با تجربه شروع به کار می‌کنند، اما فاهمه خود نیز در نحوه شکل‌گیری معرفت موثر است و همه معرفت ناشی از تجربه نیست. در این مقاله با مروری بر نظرات کانت، میزان نقش فعال عقل را در کسب معرفت مورد بررسی و چالش قرار می‌گیرد.^۱

معنای استعلا

کانت فلسفه‌ای معرفت‌شناختی پی‌افکننده است؛ به این معنا که توانایی شناخت انسان از وجود و حدود و ثغور آن مشخص شود. کتاب *نقد عقل محض* وی عهده‌دار بحث استعلایی‌آدر رابطه با نحوه شناخت ما از اشیاء است.

اصطلاح استعلا نزد کانت به دو معنای متفاوت مراد قرار گرفته است. در نظر او، این اصطلاح در یک معنای سلبی دارد و یک معنای ایجابی؛ و به همین دلیل وی هم فلسفه خود را استعلایی می‌خواند و هم نظام‌های فلسفی جزمی پیش از خود را که فلسفه او، نقدی بر آن نظام‌ها محسوب می‌شود. در نظر کانت استعلا در معنای ایجابی آن شرایط امکان شناخت یعنی عناصر پیشینی و ضروری تجربه و بررسی منشأ آن است. این عناصر ضروری و پیشینی اگرچه فراتر از تجربه هستند، به این معنا که از تجربه اخذ نمی‌شوند، اما به عنوان شرایط امکان‌پذیری تجربه حسّی مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ بر این اساس کانت فلسفه خود را استعلایی می‌نامد. استعلا در معنای سلبی آن هنگامی است که عقل می‌کوشد با عناصر پیشینی خود درباره اموری خارج از شرایط تجربی، یعنی امور غیر زمانی به کسب معرفت نائل شود؛ و این امر از نظر کانت، صفت مشترک تمام فلسفه‌های جزمی است که فاهمه را به تلاش وامی‌دارند تا به فهم مفاهیمی مانند وحدت، کثرت، علیت، جوهر و مانند آن در خارج از مرزهای تجربه دست یابد.

اوینگ برای تبیین تفاوت بین دو معنای متفاوت از استعلا، بیان کرده است که کانت بین دو واژه *Transcendent* و *Transcendental* تفاوت قائل شده است. وی بیان می‌کند واژه « *Transcendent* به چیزی اشاره دارد که نمی‌تواند موضوع تجربه باشد، و بنابراین معرفت استعلایی به

این معنا غیرممکن است؛ بنابراین برای کانت معرفت استعلایی^۳ غیر ممکن است (Ewing, 1983: 25).» در حقیقت Transcendent برای اشاره به فراتر رفتن از محدوده تجربه حسی انسان است. اما واژه «Transcendental» به شرایط ضروری تجربه اشاره دارد. بنابراین معرفت استعلایی^۴ برای کانت قطعاً ممکن است و بخش اصلی کریتیک را شامل می‌شود (Ibid).» بنابراین Transcendental برای اشاره به مبانی پیشینی یا شهودی معرفت به عنوان امور مستقل از تجربه استفاده می‌کند؛ این اصطلاح به شرایط لازم تجربه اشاره دارد و بنابراین معرفت استعلایی به این معنا ممکن است و کانت فلسفه خود را به همین معنا استعلایی می‌داند.

اما با بررسی متن کریتیک، نمی‌توان این تمایز را مشاهده کرد. در کریتیک اصطلاح Transcendent تنها یک بار و در صفحه [Bxxi] ظاهر می‌شود و پس از آن تا صفحه [B352] غیب می‌شود؛ و کانت به عنوان مثال در صفحه [B63] به وضوح اصطلاح^۵ Transcendental object را برای اشاره به معنای عین، خارج از حیطه شناخت، یعنی به معنای نومن استفاده می‌کند. کانت در صفحه [B352] دوباره این اصطلاح را مطرح می‌کند و بین آن با Transcendental تفاوت قائل می‌شود؛ با وجود این، اوینگ علیرغم قائل شدن به تفاوت بین این دو اصطلاح، خود نیز به این نکته اشاره می‌کند که: «با این حال، متأسفانه، کانت گاهی اوقات، به ویژه در دیالکتیک^۶، در جایی که ما انتظار Transcendent را داریم، از اصطلاح Transcendental استفاده می‌کند (Ewing, 1983: 25).» به این ترتیب به نظر می‌رسد اوینگ دچار مغالطه «استثناء قابل چشم‌پوشی» شده است. درحالی که برای نقض یک نظر کلی، ارائه یک مثال نقض کافی است، قائل شدن به این تمایز بین این دو اصطلاح توسط وی و همچنین کانت، با علم به اینکه کانت به این تمایز وفادار نمی‌ماند و آن‌ها را در معانی مختلف و به جای یکدیگر استفاده می‌کند، به توجیه چندانی ندارد. بنابراین معنای دقیق اصطلاح Transcendental، با توجه به سیاق جمله، امکان تفسیرهای متفاوت وجود دارد.

شهود محض در حسیات استعلایی

معرفت نزد کانت در چارچوب تجربه رخ می‌دهد. وی تجربه و ادراک حسی را با شهودی^۷ تبیین می‌کند که در سیطره زمان و مکان است. ؛ «قوة حس^۸ قوه‌ای است که تصوورها را از متعلق شناسا^۹ به صورتی که ما را متأثر می‌سازد، دریافت می‌کند^{۱۰}. متعلق نامتعین یک شهود تجربی^{۱۱}، پدیدار^{۱۲} نامیده می‌شود^{۱۳}» [B33-4]^{۱۴}

هر پدیدار ماده‌ای دارد و صورتی. ماده پدیدار تمام چیزهایی است که در پدیدار با احساس متناظر باشد. صورت نیز چیزی است که باعث وحدت کثرات یک پدیدار در نسبت‌های معینی شود. بنابراین، صورت نمی‌تواند امری باشد که با تجربه کسب شود، زیرا چیزی که احساس‌ها فقط در آن می‌توانند خود

را منظم کنند و به صورتی معین قرار گیرند، خود نمی‌تواند احساس باشد. کانت این تصورات را، که در آن‌ها هیچ امری که مرتبط با احساس باشد یافت نشود، **شهود محض** می‌نامد و بیان می‌کند که این صورت‌های محض شهود حسّی به صورت پیشینی در ذهن وجود دارد و آگاهی ما به آن‌ها به وسیله شهود محض می‌باشد. به این معنی که اگر از تصور یک جسم، هر چیزی را که به تجربه و فاهمه تعلق دارد جدا کنیم، باز هم موادی باقی می‌ماند؛ این‌ها، از آن یک شهود محض‌اند که به صورت پیشینی^{۱۵}، به عنوان صورت محض قوه حسّی، در ذهن قرار دارند [B34-5]. کانت در بخش حسّیات استعلایی به عناصر پیشینی قوه احساس یعنی مکان و زمان، دو صورت محض شهود حسّی، می‌پردازد. در نظر وی مکان و زمان امری تجربی نیستند، بلکه ضروری پیشینی‌اند. در نظر وی مکان و زمان خاصیت شیء فی‌نفسه نیستند، هم‌چنین نسبت‌های اشیاء نیستند. بلکه مکان صورت محض همه شهودهای بیرونی است و زمان صورت محض همه شهودهای درونی و بیرونی است. پس به طور کلی زمان شرط پیشینی همه پدیدارهاست [B38-50].

شکل‌گیری مقولات شاکله^{۱۶} خیال و مقولات فاهمه

دومین منبع شناخت، قوه‌ای است که به وسیله آن تصوراتی که از راه حسّ از عین داده می‌شود، عین را در نسبت با آن تصورات می‌اندیشد. اندیشیدن به وسیله مفهوم‌ها یعنی اطلاق مقولات، بدست می‌آید و بدین وسیله شناخت حاصل می‌شود. منظور کانت از اطلاق مقولات این است که تصورات گوناگون را طی یک حکم زیر یک تصور مشترک منظم کنیم. در نظر کانت رابطه بین موضوع و محمول در احکام از چهار «وجه‌نظر» بیشتر نیست که هرکدام می‌تواند سه شکل مختلف داشته باشد:

۱. کمیت^{۱۷}: کلی^{۱۸} (مقوله وحدت)، جزئی^{۱۹} (مقوله کثرت)، شخصی^{۲۰} (مقوله تمامیت)
۲. کیفیت^{۲۱}: ایجابی^{۲۲} (مقوله واقعیت)، سلبی^{۲۳} (مقوله سلب)، عدولی^{۲۴} (مقوله حصر)
۳. نسبت^{۲۵}: حملی^{۲۶} (مقوله جوهر و عرض)، شرطی^{۲۷} (مقوله علت و معلول)، انفصالی^{۲۸} (مقوله مشارکت)

۴. جهت^{۲۹}: ظنی^{۳۰} (امکان و امتناع)، قطعی^{۳۱} (وجود و عدم)، یقینی^{۳۲} (ضرورت و امکان)

در یک سو کثرات شهود را داریم و در سوی دیگر تعدد مقولات را. پس باید امر سومی باشد تا از یک سو با مقوله و از سوی دیگر با پدیدار سنخیت داشته باشد، تا تطبیق مقوله را بر پدیدار ممکن سازد. این تصور واسط باید محض (یعنی عاری از هر گونه جنبه تجربی) باشد، و با این همه باید از یک سوی عقلانی^{۳۳} باشد و از دیگر سوی، حسّی^{۳۴} چنین تصویری عبارت است از **شاکله استعلایی**^{۳۵} [B177].

شاکله زمان‌مند است. از سویی زمان به عنوان شرط صوری تکثرات حسّ درونی و لذا به عنوان شرط صوری ارتباط همه تصورها، یک تکثر پیشینی را در خود می‌گنجاند. از دیگر سو این تعین زمانی استعلایی

با **مقوله** (که وحدت آن را تشکیل می‌دهد) سنخیت دارد، زیرا **کلی** و بر پایه یک قاعده پیشینی استوار است. پس تطبیق مقوله بر پدیدارها به واسطه تعیین زمانی استعلایی ممکن می‌شود [B177-178].

شاکله توسط **قوه سوومی** به نام **قوه خیال**^{۳۶} تشکیل می‌شود. شاکله به عنوان فرآورده **قوه خیال** از هیچ شهودی که خاص خودش باشد به دست نمی‌آید، بلکه صرفاً وحدتی است که از تعینات حسّی حاصل می‌شود و همین امر نیز به عنوان وجه تمایز آن از خیال قرار می‌گیرد [B179].

کانت **کثرات شهود**، **تألیف قوه خیال** و **مفهوم**^{۳۷} را سه عنصر شناخت یک عین می‌داند. پیتون در بحث از شاکله‌ها، ابتدا سه اصطلاح را از یکدیگر متمایز می‌کند که عبارتند از: **مقولات محض**^{۳۸}، **مقولات متشاکل**^{۳۹} و **شاکله‌های استعلایی**؛ و سپس کثرات شهود را تحت عنوان شاکله استعلایی، تألیف قوه خیال را زیر عنوان مقوله متشاکل و مفهوم را با عنوان مقوله محض بررسی می‌کند.

مقوله محض، مفهومی است که از تألیف «X» به دست می‌آید. این «X» سرشت ویژه تألیف را نشان می‌دهد. اصلی که این تألیف بر پایه آن می‌باشد، مفهومی در صورت حکم است. این مقوله هیچ ارتباطی با زمان ندارد. بلکه صرفاً از حکم اخذ می‌گردد.

مقوله متشاکل را می‌توان مفهومی تألیفی از همان «X» در ارتباط با زمان (در برخی مقولات به همراه مکان) دانست. اصلی که این تألیف بر پایه آن است، همان مفهوم مقوله محض است، با این تفاوت که در این جا، این مفهوم در ارتباط با زمان است.

و در نهایت، شاکله استعلایی فرآورده‌ای است که از تألیفی حاصل می‌شود که در مقوله متشاکل به دست می‌آید. این شاکله، ساختاری ضروری برای تمام اعیان زمانمند است، و بر ما از طریق شهود آشکار می‌شود (Paton, 1961: 42-3).

شاکله استعلایی مقولات کمیّت، **عدد** است. و آن تصویری است که افزایش پیاپی عدد «یک» را بر «یک»، از شیئی واحد تداعی می‌کند. یعنی عدد چیزی نیست جز وحدت تکثر شهود موارد هم جنس. مقوله محضی که تحت عنوان کمیّت است از صورت کلی حکم «هر الف، ب است» اخذ می‌شود. مفهوم تألیف این مقوله «هم جنس بودن^{۴۰}» است. مقوله متشاکل آن، مفهوم تألیف «هم جنس بودن در زمان و مکان» است (Ibid, 44-45).

شاکله استعلایی مقولات کیفیت چنین است که شاکله یک ایجاب به عنوان کمیّت یک چیز، تا آن جا که آن چیز زمان را پُر می‌کند، دقیقاً همان تولید مستمر و یکنواخت کمیّت در زمان است به گونه‌ای که انسان در زمان، از یک احساس با یک درجه معین، تا محو آن احساس برود، یا به تدریج از سلب آن احساس به حجم آن پیش می‌رود. شاکله استعلایی را، که از تألیف «بودن و نبودن» حاصل می‌شود، «درجه^{۴۱}» می‌نامند [B183].

مقوله محض از صورت حکم «الف، غیر ب است» به دست می آید. مفهوم تألیفی آن «بودن و نبودن» است. بنابراین این ساختار نشان می دهد که موضوع با سنتز «بودن و نبودن» تعیین می یابد. مقوله متشاکل در این جا مفهومی تألیفی از «بودن و نبودن در زمان و مکان» است و می توان آن را به عنوان مقوله واقعیت (یا حصر) در زمان و مکان توصیف کرد (Paton, 1961: 48-9).

اولین مقوله محض در وجه نظر نسبت، مفهوم تألیف موضوع و محمول است. در منطق موضوع و محمول قابل تغییر هستند. اما در منطق استعلایی، از آن جا که مقوله محض صورت حکمی است که برای تعیین اعیان به کار می رود، موضوع به عنوان امری که هرگز نمی تواند محمول واقع گردد، در نظر گرفته می شود. مقوله متشاکل، مفهوم تألیف «پایداری و تغییر در زمان»^{۴۲} می باشد. به طور خلاصه مقوله متشاکل عبارت است از مقوله جوهر و عرض (Ibid: 52-3). شاکله استعلایی حاصل از این تألیف «دوام»^{۴۳} است. بنابراین شاکله استعلایی جوهر از دوام چیزی در زمان شکل می گیرد. یعنی مفهوم جوهر برای این که بر داده های ادراک قابل اطلاق باشد باید متشاکل بشود، و این مستلزم آن است که جوهر، به عنوان زمینه دائم تغییر در زمان، تصور گردد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۷۲).

دومین مقوله محض نسبت عبارت است از مفهوم تألیف «موضوع و نتیجه»^{۴۴}. مفهوم علیت این جا صرفاً بر مبنای آن امری است که ما را قادر می سازد ظهور امر دیگری را از آن استنتاج کنیم، بدون ارجاع به زمان. مقوله متشاکل عبارت است از مفهوم تألیف «موضوع و نتیجه که در زمان، نتیجه به دنبال موضوع می آید» و آن را مقوله علت و معلول می نامیم. شاکله استعلایی که از این تألیف حاصل می شود عبارت است از «توالی ضروری»^{۴۵} یا «توالی مطابق با یک قاعده» (Paton, 1961: 53-4).

مقوله محض مشارکت عبارت است از مفهوم تألیف تکه های دوه دو مانعه الجمع یک کل که یکدیگر را تعیین می بخشند. مقوله متشاکل عبارت است از مفهوم تألیفی از جوهر پایدار که به عنوان عاملان تغییر عوارض یک جوهر دیگر، در آن علیت دارند و برعکس. این مقوله را می توان «تقابل» نامید. شاکله استعلایی حاصل از این تعریف عبارت است از «هم زمانی ضروری عوارض یک جوهر با عوارض جوهر دیگر» یا به قول کانت «هم بودی مطابق با یک قاعده کلی» (Ibid: 54-5). وجود خود مقوله ای است که به معنای آگزیستانس عین در زمان است. بنابراین «هم بودی» در اینجا یعنی هم زمانی در تأثیر گذاشتن بر حسن (Allison, 1986: 236).

کانت مقولات محض در وجه نظر جهت را با تمایز بین احکام ظنی، قطعی و یقینی مرتبط می کند. این تمایز به محتوای حکم ارتباطی ندارد، یعنی راهی وجود ندارد که ادراکات مختلف در حکم به وحدت برسند. تنها راه ممکن، تحلیل حکم فارغ از محتوای آن است. اگر حکم را به عنوان یک امکان منطقی بپذیریم، یک حکم ظنی است؛ اگر آن را تصدیق کنیم، حکمی قطعی است؛ و اگر باید درباره آن حکم به واسطه قواعد تفکر بیاندهشیم، آن حکم یقینی است (Paton, 1961: 57-8).

مقولات محض جهت، مفاهیم تألیفی محضی هستند که در هر حکمی حاضرند. مقوله محض امکان عبارت است از مفهوم تألیف «امری به مثابه قائم بالذات مطابق با قاعده صوری تفکر». مقوله محض وجود مفهوم همان تألیف است به مثابه «اظهار تعین یک عین واقعی». مقوله محض ضرورت، مفهومی است از همان تألیف به مثابه «نتیجه منطقی صورت مفاهیم دیگر یا احکام با قوانین صوری تفکر».

مقوله متشاکل امکان عبارت است از تألیف شامل صور شهود. شاکله استعلایی که از این تألیف حاصل می‌شود را به طور کلی می‌توان «توافق تألیف ایده‌های متفاوت با شروط زمان» دانست. یک عین، در مقابل ایده، اگر با سرشت زمان سازگار باشد، ممکن (در برابر امتناع) است.

مقوله متشاکل وجود عبارت از تألیف شامل ماده شهود امر مفروض در تعیینی زمانی است. شاکله استعلایی که از این تألیف حاصل می‌شود «ظهور در تعیینی زمانی» است. یک عین اگر با شروط مادی تجربه یعنی حس، متعین شده باشد، وجود دارد.

مقوله متشاکل ضرورت، تعین تعدد «داده مفروض» با ارجاع به کل زمان است. شاکله استعلایی که از این تعیین حاصل می‌شود، «ظهور در نسبت با کل زمان» می‌باشد. یک عین هنگامی ضروری است که با شروط مادی مطابق با قوانین کلی یا شروط صوری، متعین شده باشد (Ibid: 57-9).

بر اساس توضیحات فوق می‌توان جدول زیر را فراهم نمود:

مقولات	مقولات محض	مقولات متشاکل	شاکله استعلایی
کمیت	وحدت	هم جنس بودن	عدد
	کثرت	هم جنس بودن	عدد
	تمامیت	هم جنس بودن	عدد
کیفیت	واقعیت	بودن و نبودن	درجه
	سلب	بودن و نبودن	درجه
	حصر	بودن و نبودن	درجه
نسبت	جوهر و عرض	موضوعی که نمی‌تواند محمول واقع شود	دوام
	علت و معلول	استنتاج یک امر از امر دیگر بدون ارجاع به زمان	توالی ضروری (توالی مطابق یک قاعده)
	مشارکت	تالیف تکه‌های دو به دو مانعاً الجمع یک کل که یکدیگر را تعین می‌بخشند	هم‌زمانی ضروری عوارض یک جوهر با عوارض جوهر دیگر (هم‌بودی مطابق با یک قاعده)

کلی(هم‌زمانی در تأثیر گذاشتن بر حس)				
توافق تألیف ایده‌های متفاوت با شروط زمان	تالیف شامل صورت شهود	امری به مثابه قائم بالذات مطابق با یک قاعده صوری	امکان و امتناع	جهت
ظهور در تعین زمانی	تألیف شامل ماده شهود امر مفروض در تعین زمانی	اظهار تعین یک عین واقعی	وجود و عدم	
ظهور در نسبت با کل زمان	تعین تعداد داده مفروض با ارجاع به زمان	نتیجه منطقی صورت مفاهیم دیگر یا احکام با قوانین صوری تفکر	ضرورت و امکان	

ارتباط مقولات محض فاهمه با شاکله‌ها

«هم‌جنس بودن»، «بودن و نبودن»، «موضوعی که محمول واقع نمی‌شود»، «استنتاج یک امر از امری دیگر بدون ارجاع به زمان»، «تالیف تکه‌های دو به دو مانع‌الجمع که یکدیگر را تعین می‌بخشند»، «امری به مثابه قائم بالذات مطابق با یک قاعده صوری تفکر»، «اظهار تعین یک عین واقعی» و «نتیجه منطقی صورت مفاهیم دیگر یا احکام با قوانین صوری تفکر» مقولات محضی هستند که ۲ مورد نخست بر ۶ مقوله اول و ۶ مورد بعدی متناظر با ۶ مقوله دوم هستند.

درباره این مقولات و نحوه استنتاج آن‌ها نقدهای گوناگونی مطرح شده است.^{۴۶} آن‌چه در اینجا مطرح می‌شود بیشتر ناظر بر پارادوکسی است که در ادعاهای کانت درباره مقولات محض مشاهده می‌شود. کانت در استنتاج استعلایی مقولات^{۴۷} تلاش کرد تا نشان دهد که مقولات را باید به اعیان زمانمند اعمال و البته کاربرد آن‌ها را به همین اشیا محدود کنیم: «استنتاج استعلایی قبلاً به ما نشان داده است که مقولات فقط کاربرد تجربی را می‌پذیرند و نه استفاده ماورایی (Ibid: 31)». ادعای کانت آن است که «اندیشه‌ها بی از گنجانیده، تهی‌اند؛ سهش (شهود)ها بی از مفهوم‌ها کورند(کانت، ۱۳۸۳: ۱۳۸)». در این صورت این سوال به وجود می‌آید که مقولات محض فاهمه به عنوان مفاهیم چگونه با اعیان زمانمند در ارتباطند؟ کانت بلافاصله پاسخ خواهد داد که مقولات استعلایی هستند به این معنا که شروط ضروری شناخت‌های تجربی هستند. اما باز سوال دیگری مطرح می‌شود که در این صورت از چه چیزی استنتاج می‌شوند؟ وی دوباره در پاسخ خواهد گفت: منظور از استنتاج ثابت کردن حقی است و نه وقوع امری، معنایی که حقوقدانان سده هجدهم به همین مفهوم به کار می‌بردند(کورنر، ۱۳۸۰، ۸-۱۸۷). سوال سوم این است که در این صورت ارتباط منطقی بین عین و شاکله با مقولات از بین خواهد رفت. نزد کانت قوه خیال نقش اساسی دارد؛ زیرا خلأ بین ادراکات حسی و مقولات عقلی را پر می‌کند. خیال به واسطه زمان و مکان شاکله‌ها را

می‌سازد که از طرفی با احساس و از طرف دیگر با مقولات در ارتباط است. اما به نظر می‌رسد شاکله‌ها که برای پر کردن شکاف بین متعلق شناسا و مقولات وارد بحث شده‌اند، خود جانشین مقولات شدند و کانت نتوانست تمایز صریحی بین این دو قائل شود. بنابراین کانت وقتی درباره مقولات سخن می‌گوید، معمولاً مقصودش شاکله‌هاست و «به عبارت دیگر، مقوله‌ها فقط به عنوان شاکله واقعی می‌شوند (Kemp (Smith, 1962: 195)). کمپ اسمیت ادامه می‌دهد که به عنوان مثال، مقوله جوهر با مفهوم صرفاً منطقی «موضوع گزاره‌ای» متفاوت است، زیرا مفهوم چیزی است که همیشه موضوع است و هرگز محمول نیست. و چنین تصویری برای ما فقط به عنوان دائمی در زمان معنای خاصی دارد (Ibid). بنابراین می‌توان گفت مقولات در معرفت بشری، حتی در مقولات محض که مجرد از شروط حسی یعنی مکان و زمانند، همواره در ارتباط با زمان هستند؛ از این رو انتقادات کانت از رئالیسم استعلایی^{۴۸} تا حدودی مبهم است (Bird, 2006: 194). هایدگر نیز تلاش می‌کند «تا نشان دهد که قوه خیال نه کارکردی از قوه فاهمه است و نه قوه مستقلی در کنار حس و فاهمه، بلکه باید آن را به منزله ریشه مشترک حس و فاهمه تلقی کرد (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۱۸-۲۱۷)». ^{۴۹} بنابراین به نظر می‌رسد کانت خود در تبیین رابطه بین شاکله‌ها و مقولات دچار مشکل بوده‌است و در نهایت وی در ویراست دوم، قوه خیال را به عنوان کارکرد فاهمه مطرح می‌کند: «در این صورت‌بندی اخیر از رابطه خیال و فاهمه، کانت تألیف کثرات شهود را، که قبلاً به قوه خیال نسبت داده بود، به فاهمه نسبت می‌دهد (همان: ۲۱۷)». با این تفسیر، کانت نتوانست مقولات را مستقل از زمان و مکان تبیین کند.

معضل متعلق به طور کلی^{۵۰}

کانت اگرچه هنگام بحث از وجود صریحاً ما را از شناخت آن مأیوس می‌کند اما در فلسفه خود تعبیری دارد که گویی بدون آن‌که خود متوجه باشد، مسیری را برای وجود گشوده است. این مسیر را می‌توان از خلال ادعای دوم وی استنباط کرد. چنان که بیان شد، وی ادعا می‌کند که شهود، بی‌واسطه به شیء یا پدیدار (متعلق شناسا) مربوط می‌شود. اما از سوی دیگر مفاهیم نیز باید با واسطه با شهود مرتبط باشند، چراکه هیچ موضوعی نمی‌تواند به شیوه‌ای دیگر غیر از شهود داده شود. از نظر وی اقسام مختلف شناخت، یعنی تمام تمثالاتی (بازنمود، تصویر) که به معرفت اشیاء مربوط می‌شود، یا شهودند یا مفهوم. شهود، تمثّل شخصی است و مفهوم، تمثّل کلی (Kant, 1992: 589).

در تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که درباره عناصر شناخت در هر مقوله به دست آمد، اصرار کانت بر این است که مقولات محض به هیچ عنوان با زمان و در نتیجه با پدیدارها ارتباطی ندارند و صرفاً از خود حکم به دست می‌آیند. حال این سوال مطرح می‌شود که این مفاهیم که از امور حسی به دست نیامده‌اند با چه شهودی در ارتباط هستند؟ مقولات محض از آن جهت که مفهوم هستند لاجرم باید در ارتباط با

یک شهود باشند زیرا کانت خود مدعی است که هر مفهومی باید در ارتباط با یک شهود باشد. اما این شهود از نظر کانت نمی‌تواند حسّی باشد. چرا که اصرار وی بر این است که این مفاهیم با زمان مرتبط نیست. هم‌چنین نمی‌تواند در ارتباط با یک شهود محض باشد. چون ما هر چه یک شهود حسّی را واکاوی کنیم نمی‌توانیم مقولات مثلاً علیت را در آن کشف کنیم. به علاوه هر گونه ارتباط مفهوم با شهود حسّی ربطی به زمان یا مکان خواهد داشت. پس این مفاهیم با چه چیزی در ارتباط‌اند؟ متعلق شهود این مفاهیم چیست؟ وی در پاسخ بیان می‌کند: «همه‌ی تصوره‌های ما در واقع از طریق فهم به گونه‌ای برون‌آخته‌(عین) مربوط می‌شوند، و، چون پدیدارها چیزی جز تصورها نیستند، پس فهم پدیدارها از یک چیز] = ein Etwas [همچون برابریستای یک سهش(شهود) حسّی مربوط می‌سازد: ولی این چیز همچون برابریستای(عین) یک سهش به سان کلی، تا آنجا که در این رابطه قرار گیرد، فقط برون‌آخته‌ی(عین) ترافرازنده(استعلایی) است(کانت، ۱۳۸۳، ۳۶۱)». بنابراین وی نامی برای این متعلق بیان نمی‌کند. او در ارتباط با متعلق مقولات، اصطلاح «متعلق به طور کلی^۱» را به کار می‌برد و گاه به جای اصطلاح «متعلق به طور کلی» لفظ «چیزی^۲» را می‌نشانند، یعنی مفاهیم محض فاهمه از حیث مفهوم بودن‌شان باید با «چیزی» مرتبط باشند [A250]. این بیان روشن می‌سازد که مفاهیم محض فاهمه اولاً نمی‌توانند طبق ادعای پیشین کانت، صورت صرف کارکردهای منطقی فاهمه باشند. این سخن بدان معناست که علیرغم نظر صریح کانت، مقولات واقع‌نما هستند. ثانیاً به همان دلیل که کانت نمی‌تواند متعلق این مفاهیم را مشخص کند، نمی‌تواند تعریف دقیقی از خود مقولات ارائه دهد: «ما نمی‌توانیم تعریفی واقعی از هیچ‌کدام از آن‌ها [مقولات] ارائه دهیم مگر آن‌که بی‌درنگ به شرط‌های حسّ [زمان] و در نتیجه به صورت پدیدارها، متوسل شویم؛ در این صورت می‌توانیم مقوله‌ها را بدان‌ها، چونان موضوع منحصر به فردشان، تعریف کنیم [B300]». ^۳ به عبارت دیگر برای تعریف آن‌ها ناچار به ورطه‌ی زمان و پدیدارها می‌افتیم، در حالی که از نظر کانت این مفاهیم هیچ ارتباطی با زمان ندارند.

اینجا بررسی موضع کانت در باب هستی‌ضروری به نظر می‌رسد. نظر او را می‌توان این‌گونه تشریح نمود که او برای فعل «هست‌بودن» دو معنی قایل می‌شود^۴:

۱. «هست‌بودن» به عنوان یک رابط که محمول را به موضوع مربوط می‌سازد. مانند

«سقراط، انسان است». و این همان معنای رابط است.

۲. «هست‌بودن» در معنایی که بودن و وجود خارجی موضوعی را مقرر می‌کند. مانند «خدا،

هست»؛ یعنی معنای اسمی.

درباره این معنای دوم «هست‌بودن» است که کانت آن را محمول واقعی نمی‌شمارد. او معتقد است که محمول همواره باید محمول چیزی باشد، در حالی که «هست‌بودن» تعینی نیست و به عبارت دیگر در ذات نیست(وال، ۱۳۸۰: ۱۵۶). و از آن‌جا که داخل در ذات نیست، پس نمی‌توان آن را محمول قرار

داد. آنچه را که محمول قرار داده‌ایم، نه یک صفت است؛ نه یک ممیزه و نه هیچ چیز دیگر. آن نه در ذات و ماهیت یک شیء قرار دارد و نه از عرضیات آن است. پس این فعل چیست که آن را به چیزی اطلاق می‌کنیم؟

در نفی برهان وجودی آنسلم قدیس و پس از او دکارت^{۵۵}، کانت بر آن است که «هست‌بودن» یک صفت نیست و بنابراین نمی‌تواند ذاتی یک «عین» باشد، و با این وصف، نمی‌توان آن را محمول دانست. با این توصیف، ما راهی به وجود فی‌ذاته نداریم و جهان خارج برای انسان، یک راز باقی خواهد ماند.

اکنون این مساله مطرح است که آیا با قائل شدن کانت به «متعلق به طور کلی»، مدعای پیشین وی زیر سوال قرار می‌گیرد؟ ادعای کانت روشن است: متعلقات معرفت بشری باید تحت شرایط مکان و زمان به ما داده شود. اما اندیشه «متعلق به طور کلی» هیچ ارتباطی به تجربه ندارد؛ بلکه یک حالت کلی برای اندیشیدن به اعیان ممکن^{۵۶} است. بنابراین تلاش برای دستیابی به معرفتی درباره چیزها از طریق مفاهیم شاکله‌بندی‌نشده محض^{۵۷} به عنوان مفاهیم مربوط به «متعلق به طور کلی»، در حقیقت به این معناست که ما می‌توانیم به این متعلق، مستقل از آنچه که تحت شرایط حساسیت^{۵۸} به ما داده می‌شود، دسترسی داشته باشیم؛ «بنابراین می‌توانیم، دانشی درباره این [متعلق] داشته باشیم، بدون اینکه پیوندی ضروری بین آن با [شرایط] دیدگاه [معرفتی] خاص انسان در نظر بگیریم (Bird, 2006: 194)».

کانت برای «متعلق به طور کلی» ویژگی‌هایی را بیان می‌کند. اولین ویژگی این است که همه این مقولات از شهود یک امر به طور کلی به دست می‌آیند. طبق توضیح کانت منظور از «به طور کلی» بودن این است که این چیز امری «مشترک بین تمام مقولات» است که به وسیله آن مقولات حاصل می‌شوند. به این معنا که برای دریافت هر کدام از مقولات باید رو به سوی همین متعلق داشت.

ویژگی دوم، «غیر قابل اشاره بودن» متعلق مقولات است. طبق سخن کانت که در بالا آمد، همین که بخواهیم به آن اشاره کنیم در وادی پدیدارها می‌افتیم و این «به طور کلی» از دست می‌رود.

ویژگی سوم «چیز» بودن این متعلق است که کانت در بر آن تاکید دارد و یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن است. زیرا این ویژگی نشان می‌دهد که این چیز یک امر مقرر است. ضروری است که بدانیم اگر متعلق به طور کلی باید متعلق مقولات باشد، پس باید «چیزی» باشد و این «چیز بودن» نمی‌تواند خود، استعلایی به معنای ایجابی نزد کانت باشد، چرا که امر استعلایی به این معنا نمی‌تواند متعلق قرار بگیرد.

در نظر او متعلق به طور کلی «چیزی است که... می‌تواند به یگانگی بسیارگان در سهش حسّی خدمت کند (کانت، ۱۳۸۳: ۳۶۱)»، و لذا خود نمی‌تواند چیزی در کنار اعیان متکثر باشد. در نظر کانت این متعلق، امکان وحدت تکثرات مختلف توسط مقولات را فراهم می‌سازد؛ و نمی‌توان آن را از داده‌های حسّی جدا

کرد. به عبارت دیگر متعلق مقولات با حضور هر محسوسی، حضور پیدا می کند اما خود موضوع شناخت حسّی قرار نمی گیرد.

ویژگی چهارم این است که ما «درباره‌ی آن هیچ نمی دانیم (همان)»؛ به عبارت دیگر «غیر قابل تعریف بودن» را می توان به عنوان ویژگی چهارم این متعلق برشمرد. یعنی اگرچه ما به آن اذعان داریم اما برای ما قابل تعریف نیست.

همچنین در کنار این ویژگی ها، باید غیر قابل تعریف بودن مقولات را نزد کانت و ناکامی وی در شرح قواعد چگونگی کشف مفاهیم را در نظر بگیریم. به عنوان مثال وی در باب علیت بیان می کند که توالی طبق یک قاعده خاص قابل ادراک است؛ اما شرح نمی دهد که این قاعده چگونه و با چه واسطه‌ای، قابل کشف است^{۵۹} (Scruton, 1998: 148).

بنابراین به نظر می رسد اگر بخواهیم برای ویژگی های «متعلق به طور کلی» یک مدلول بیابیم که کشف مفاهیم توسط مقولات و همچنین غیرقابل تعریف بودن مقولات را موجه سازیم، ناگزیر به این نتیجه خواهیم رسید که تمام این ویژگی ها وصف «وجود» باشد.

اولاً بر اساس نظر جمهور فیلسوفان عقلگرا در سنت فلسفی غربی و اسلامی همچون ملاصدرا، اولاً تمام مسائل فلسفه از قبیل علیت و ضرورت و امکان از شهود خود وجود حاصل می شود و بنابراین امری مشترک بین تمام مفاهیم متافیزیکی و عقلی محسوب می شود.

ثانیاً وجود امری حسّی و بنابراین قابل اشاره نیست و انسان به محض آن که قصد اشاره به آن را داشته باشد به وادی امور حسّی گرفتار می شود و در هر اشاره‌ای به موجود اشاره می کند. از دیگر سو، با حضور هر موجود حسّی، وجود امری محصل است. هایدگر در کتاب «درباره وجود و فوسیس در کتاب طبیعیات ارسطو» برای آن که «فوسیس» را به «وجود به ما هو وجود» ترجمه کند، سخن ارسطو را مبنی بر این که تلاش برای اثبات اینکه Φύσις هست، مضحک است، به این گونه تفسیر می کند که «هر کجا موجودی از Φύσις ظهور پیدا کرده باشد، Φύσις پیش از آن موجود، خود را متجلی و در برابر ما ظهور کرده- است» (Heidegger, 1999: 240). در واقع وی از اشتراک حضور وجود و فوسیس با یک موجود، این همانی فوسیس و وجود را نتیجه می گیرد.

ثالثاً چیز بودن را می توان به معنای اسمی وجود تعبیر کرد. چنان که بیشتر توضیح آن آمد^{۶۰}.

رابعاً وجود قابل تعریف نیست. این امر یکی از مسائل مشترک بین بیشتر فیلسوفانی است که به امر وجود پرداخته اند. از جمله صدرا در ابتدای کتاب اسفار بیان می کند فلسفه «باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود... فوجب أن يكون الموجود المطلق بيئاً بنفسه مستغنياً عن التعريف و الاثبات و إلّا لم يكن موضوعاً للعلم العام» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۲). علاوه بر آن تعریف یا به واسطه حد است و یا رسم و این هر

دو قسم درباره وجود باطل است. چرا که وجود از یک سو جنس و فصل ندارد و از سوی دیگر روشن تر و شناخته شده تر از وجود نیست (ملاصدرا، همان: ۳۳).

نتیجه

بر اساس دو ادعای کانت، دو نتیجه حاصل می شود که به نظر می رسد در تناقض با یکدیگر قرار دارند. اول آنکه کانت ادعا کرد که حس و مفهوم همواره ارتباط خود را حفظ می کنند و تفکر را بدون محتوا تهی دانست و شهودها را بدون مفهوم کور خواند. بر این اساس و بنا بر نظر هایدگر و کمپ اسمیت، کانت نتوانست مقولات محض را فراتر از خیال و شاکله‌ها قرار دهد و به این معنا فاهمه نزد کانت واقعاً بلااستفاده می ماند. هایدگر با انتقاد از کانت اظهار می کند که مقولات، مفاهیم محض فاهمه نیستند. آن‌ها از فاهمه به دست نمی آیند که فاقد هرگونه مضمون و محتوایی باشند، بلکه از عملکرد محض قوه خیال به دست می آیند و بنابراین مقولات، مفاهیم محض نیستند، بلکه هم‌چنین محمول‌هایی وجودشناختی نیز هستند.

کانت در ادعای دوم خودم طرح می کند که مقولات ناشی از شهود «متعلق به طور کلی» هستند؛ اما از آن جا که این متعلق به زمان، حس و تجربه قابل ارجاع نیست، پس باید به وجود محض ارجاع داده شود که توسط عقل محض ادراک شده است.

بنابراین حالت صوری پارادوکسی که گریبانگیر کانت می شود، چنین است که مقولات اگر به شاکله‌ها و قوه خیال ارجاع داده شود، چیزی از شاکله‌ها فراتر نرفته است و لذا محض نیستند؛ و اگر فراتر از شاکله‌ها به «متعلق به طور کلی» ارجاع داده شوند که فراتر از تجربه و حس است، آنگاه در حقیقت مقولات واقع‌نما هستند و به وجود ارجاع داده شده‌اند.

بنابر تفسیر ارائه شده، به نظر می رسد فلسفه کانت اگرچه در توضیح روند تجرید مفاهیم از امور حسّی تا شاکله خیالی مقولات موفقیت ظاهر می شود اما دعاوی وی مبنی بر کارکرد محض فاهمه مورد چالش قرار می گیرد. زیرا وی همانطور که اذعان دارد حس مستقیماً از متعلق شناسا تأثیر می پذیرد، با قائل شدن به «متعلق به طور کلی» در واقع پذیرفته است که عقل تحت تأثیر وجود قرار می گیرد و مفاهیم عقلی را در پرتو وجود و در شهودی از آن کسب می کند؛ هرچند عدم توفیق وی در اندریافت شهود عقلانی نشان از آن دارد که این امر با آگاهی رخ نداده است.^{۶۱}

پی‌نوشتها

۱. کانت فاهمه را در مقابل عقل قرار می‌دهد و آن بخشی از قوای ذهن که در حصول معرفت سهیم است فاهمه است. اما در اینجا هوشمندانه به جای فاهمه از لفظ عقل استفاده شده که در ادامه مقاله این مساله روشن می‌شود.

۲. transcendental

۳. transcendent knowledge

۴. transcendental knowledge

۵. در متن آلمانی نیز *transzendente Objekt* آمده است. مرحوم ادیب‌سلطانی برای اصطلاح *Transcendent* از واژه «تراگذرنده» و برای واژه *Transcendental* از واژه «ترافرازنده» استفاده می‌کند.

۶. اینکه اوینگ بیان می‌کند «به ویژه در دیالکتیک» به این واقعیت تأکید دارد که در دیگر بخش‌ها نیز اصطلاح

transcendental به جای *transcendent* استفاده شده است؛ همانند مثالی که از صفحه [B63] آورده شد.

۷. intuition

۸. sensibility

۹. object

۱۰. کانت برای اشاره به مسائلی مانند خدا برای مثال در صفحه B71 از واژه *gegenständ* و برای اشاره به موجودات حسی در صفحه B72 از واژه *objekt* استفاده می‌کند. البته وی گاهی نیز مثلاً در صفحه A46 از اصطلاح *ابژه* استعلاپی (*transzendente objekt*) استفاده می‌کند که آشکارا به معنای نومن و ذات معقول دلالت دارد. مرحوم ادیب‌سلطانی در صفحات ۱۳۴؛ ۱۳۵ و ۱۲۸ از کتاب *سنجش خرد ناب* به جای واژه نخست از واژه «برابریستا» و برای ترجمه واژه دوم از واژه «برون‌آخته» و برای اصطلاح سوم از واژه «برون‌آخته‌ی ترافرازنده» استفاده می‌کند که ترجمه دقیقی است. اما مترجمان انگلیسی مثلاً در ترجمه پل گایر و الن وود، برای ترجمه هر دو واژه نخست آلمانی از واژه «object» استفاده می‌کنند (P:191) که بر این اساس نیز مترجمان دیگر در فارسی هر دو را به «عین» ترجمه کرده‌اند. بنابراین حداقل این است که گفته شود: «عین» نزد کانت به دو معنا استفاده می‌شود. هم به معنای امر عینی در برابر امر ذهنی که همان نومن و برابریستاست که گپ ذهن و عین به این معنا قوام می‌یابد و به عبارت صریح‌تر همان امر خارجی است؛ و معنای دیگر عین همان است که ادیب‌سلطانی به «برون‌آخته» و سایر مترجمان «متعلق شناسا» ترجمه کرده‌اند.

۱۱. empirical

۱۲. appearance

۱۳. تمام ترجمه‌های صورت گرفته از متن «نقد عقل محض» در این مقاله از کتاب زیر است:

Kant, Immanuel (1997) *Critique of pure reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press

۱۴. نکته مهمی که کانت به آن می‌پردازد، تمایز نومن و فنومن است. ما نمی‌توانیم بگوییم که «اشیاء در زمان‌اند». زیرا ممکن است شهودهای دیگری از آن‌ها نیز امکان داشته باشد. شهودهایی غیر از شهود حسی که ما فاقد آن‌ها هستیم. ولی اگر شرط پدیدارها به این جمله اضافه شود می‌توان گفت که همه اشیاء هم‌چون پدیدارها (یعنی ابژه‌های شهود حسی) در زمان‌اند. [B52] البته کانت توضیح می‌دهد که منظور او این نیست که اعیان صرفاً نمود یا وهم (*illusion*) هستند. بلکه به این معناست که چون آن‌چه که از یک شیء شهود می‌کنیم به شیوه شهود ذهنی در نسبت با شیء بستگی دارد، پس باید بین شیء به عنوان پدیدار، و خود آن شیء خارجی به عنوان ذات فی‌نفسه تفاوت قائل شویم؛ وگرنه باید پدیدار و حتی همان ماهیاتی را که به اعیان اطلاق می‌کنیم، واقعی بشماریم [B69]. در نظر وی وقتی انسان درباره یک «عین» می‌اندیشد که برایش امکان شهود آن عین وجود ندارد، در واقع از حدود شناسایی معتبر خود فراتر رفته است [B71].

۱۵. a priori

- 16 . schema
- 17 . quantity
18. universal
- 19 . particular
- 20 . singular
21. quality
22. affirmative
- 23 . negative
- 24 . infinite
- 25 . relation
26. categorical
27. hypothetical
28. disjunctive
29. modality
30. problematic
31. assertoric
32. apodictic
- 33 . intellectual
34. sensible
35. transcendental schema
36. imagination
- 37 . concept, conception
- 38 . pure category
- 39 . schematized category
40. homogeneous
41. degree
- 42 . the permanent and the changing in time
43. permanence.
- 44 . ground and consequent
45. necessary succession

46 . برای مطالعه بیشتر ر.ک: فتح طاهری، علی؛ قنبرلو، زینب، (۱۳۹۲) «بررسی و نقد استنتاج متافیزیکی مقولات در فلسفه کانت»، فصلنامه ذهن، دوره ۱۴، شماره ۵۶، صفحه ۱۱۵-۱۴۰

47. transcendental deduction of the categories
- 48 . transcendental realism
49. Cf: Heidegger, 1977: 190-203
- 50 . Object in General
51. als Gegenstand einer Anschauung überhaupt
- 52 . ein Etwas

53 . توضیحات داخل گیومه به ترجمه اضافه شده است.

54 . برای وجود می‌توان چهار معنا برشمرد. معنای مصدری (to exist) ، معنای اسمی (existence) ، معنای رابط (to be)، معنای رابطی. معنای مصدری مفهومی انتزاعی است و معقول؛ مثلاً انسانیت یک وجود مصدری است؛ منظور از معنای رابط همان کلمه ربط در گزاره‌هاست. کلمه «است» در گزاره «هوا طوفانی است» معنای رابط وجود را می‌رساند؛ وجود رابطی مربوط به وجودهای وابسته است. مثلاً وجود عرض یک وجود رابطی است. وجود معلول برای علت یک وجود رابطی است. بدین معنا که معلول چیزی جدای از علت نیست که رابطه بین آنها علیت و معلولیت باشد. بلکه معلول عین ربط به علت است؛ وجود اسمی امری است که در باب آن مناقشه بسیار است. از وجود به معنای اسمی نمی‌توان معنای محصلی داشت. ادعای کسانی که به این معنا قائل هستند این است که معنای اسمی وجود امری شهودی است و هر کس به اندازه سعه وجودی خود

آن را می‌تواند درک کند؛ و قابل تعریف نیز نیست. کانت به معنای مصدری و رابطی توجهی ندارد، اما معنای رابط را قبول می‌کند. یعنی معنادار بودن وجود را مثلاً در گزاره «هوا طوفانی است» را می‌پذیرد. وی به شدت با معنای اسمی وجود مخالف است.

⁵⁵. آنسلم در برهان وجودی خود، وجود خدا را از عالی بودنش استنتاج می‌کند. بدین صورت که از نظر او؛ خدا عالی‌ترین موجودی است که از آن عالی‌تر یا عظیم‌تر را نمی‌توان درک کرد. و اگر منکر وجود این موجود شویم، دچار تناقض گذشته‌ایم. (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴-۲۰۳) دکارت نیز معتقد است خداوند کمال محض است و وجود داشتن هم کمالی است، پس خداوند نیز موجود است. در حقیقت آنسلم برای اثبات خود، یک ممیزه را جست‌وجو می‌کند و دکارت یک صفت را.

⁵⁶. possible objects

⁵⁷. pure unschematized concepts

⁵⁸. conditions of sensibility

⁵⁹. ابن سینا در فصل اول شفا آن‌جا که این احتمال را که اسباب قصوی از حیث اسباب بودنشان موضوع فلسفه باشند را رد می‌کند، بیان می‌کند که حس فقط و فقط به توالی دو پدیده می‌رسد و چنان نیست که اگر دو پدیده یکی بعد از دیگری محقق شدند قطعاً یکی از آن‌ها سبب دیگری باشد. اما این که نفس ما به علت کثرت موارد تعاقبی که حس و تجربه به ما می‌رسانند، به رابطه سببیت بین دو چیز پی می‌برد، امری یقینی نیست و به اثبات علل و اعتراف به وجود علل و اسباب نیازمند است. (ابن سینا؛ ۱۴۰۴: ۸) کانت برای اثبات این ادعا که ذهن خود دارای مقوله پیشینی علیت است، باید توضیح دهد که طبق چه قاعده‌ای توالی را می‌توان دال بر علیت نهاد. اما به نظر می‌رسد کانت به خوبی از عهده آن برنیامده است.

⁶⁰. کسانی که به این معنا معتقدند، در مقابل کانت، بیان می‌کنند که وجود خود یک موجود است. از نظر آنان این که وجود یک معقول ثانوی فلسفی است به این معنا نیست که امری است که صرفاً وجود ذهنی دارد و در خارج هیچ تعینی ندارد. البته آن‌ها در این امر با کانت همراه هستند که ما به کنه هستی دسترسی نداریم. دلیل آنان برای مدعا این است که مهم‌ترین خصیصه هستی خارجیت است. در حالی که انسان برای درک یک امر باید از آن امر به یک وجود ذهنی دست یابد؛ و اگر بخواهیم وجود را ذهنی کنیم، این امر برای وجود یک انقلاب در ذات است. اما تفاوت این دسته با کانت در این است که برای عقل این قدرت را قائل هستند که جدای از قدرت تجرید از امور حسّی، خود قدرت برخورد با هستی و شهود آن را دارد؛ و صرفاً از این طریق می‌توان به هستی نزدیک شد. اما کانت نه تنها این امر را رد می‌کند بلکه معتقد است که اصولاً وجود نفس را نمی‌توان در این سیاق اثبات کرد. زیرا در هیچ شهود تجربی به دست نیامده است. پس وقتی نمی‌توان از نفس سخن گفت، به طریق اولی از درک وجود به مشاهده حضوری نیز نمی‌توان سخن آورد.

⁶¹. در نظر قائلان به معنای اسمی وجود، معقولات اولی از طریق حواس و معقولات ثانوی از طریق خود عقل حاصل می‌شوند؛ و در هر دو مورد کار ذهن کشف است، نه خلق.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴) *الشفاه (الهیات)*؛ منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی؛ قم مقدسه؛
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲) *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، انتشارات سمت؛
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۱) *هایدگر و استعلا؛ شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت*، نقد فرهنگ؛
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵) *از ولف تا کانت*، جلد ششم از تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران؛

- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳) سنجش خرد ناب، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران؛
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰) فلسفه کانت، ترجمه عزت اله فولادوند، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی؛
- ملاصدرا، (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه، تصحیح غلامرضا اعوانی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ایران؛
- وال، ژان (۱۳۸۰) بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی

مقالات

- فتح طاهری، علی؛ قنبرلو، زینب (۱۳۹۲) «بررسی و نقد استنتاج متافیزیکی مقولات در فلسفه کانت»، فصلنامه ذهن، دوره ۱۴، شماره ۵۶، صفحه ۱۱۵-۱۴۰

References

- AbdulKarimi, Bijan (2002) *Heidegger and Transcendence; A commentary on Heidegger's interpretation of Kant*, culture criticism, (in Persian);
- Allison, Henry E.(1986) *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven and London.
- Bird, Graham (2006) *A Companion to Kant*, Wiley-Blackwell.
- Copleston, Frederic (1996) *from Wolf to Kant*, the sixth volume of the history of philosophy, translated by Ismail Saadat and Manouchehr Bozorgmehr, Scientific and Cultural Publications and Soroush, Tehran, (in Persian);
- Ewing A.C. (1938), *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (Chicago: The University of Chicago Press,
- Heidegger, Martin(1997) *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Trans. Parvis Emad & Kenneth Maly, Indiana
- _____ (1999) "On the Being and Conception of $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ in Aristotle's *Physics B, I*", trans. Thomas Sheehan. *Man and World* 9, No. 3: 219-79.
- Ibn Sina (1983) *al-Shafa (theology)*; Charters of the School of Ayatollah Azami al-Marashi al-Najafi; Holy Qom, (in Arabic);
- Ilkhani, Mohammad (2003) *History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance*, Tehran, Samit Publications, (in Persian);
- Kant, Immanuel (1929) *Critique of pure reason*, trans. Norman Kemp Smith, Macmillan and CO., London

- _____ (1992) *Lectures on Logic*, part17, The Jasche logic, Trans. Michel Young, Cambridge University press.
- _____ (1997) *Critique of pure reason*, trans. Paul Guyer & Allen W.Wood, Cambridge University Press.
- _____ (2004) *critique of pure reason*, translated by Dr. Mirshamsuddin Adibsoltani, Amirkabir Publications, Tehran, (in Persian);
- Kemp Smith, Norman (1962) *A commentary to Kant's 'critique of pure reason'*, New York, Humanities press
- Körner, Shtefan (2010) *Kant's philosophy*, translated by Ezzatullah Fouladvand, second edition, Khwarazmi Publications, (in Persian);
- Molla Sadra, (2004) *Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi Asfar al-Arabah*, revised by Gholamreza Awani, Sadra Islamic Wisdom Foundation Publications, Tehran, Iran, (in Arabic);
- Paton, H.J (1961) *Kant's metaphysic of experience*, New York. The Macmillan Company, in two Volumes, Vol 2
- Scruton, Roger (1998) *Kant*, Oxford University Press.
- Wall, Jean (1380) *treatise on metaphysics*, translated by Yahya Mahdavi et al., second edition, Khwarazmi Publications, (in Persian);

Articles

- Fatah Taheri, Ali; Qanberlou, Zainab (2012) "*Investigation and criticism of the metaphysical deduction of categories in Kant's philosophy*", *Mind Quarterly*, Volume 14, Number 56, Pages 115-140, (in Persian);