



## Kant's Paradox in the Pure Categories of Understanding

Husain Azadmanjiri\*

PhD in Islamic Philosophy and Theology, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

---

---

Article Info	ABSTRACT
--------------	----------

---

<b>Article type:</b> <b>Research Article</b>	In his Copernican revolution, Kant changed the centrality of cognition from the external world to the 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".
<b>Received:</b> <b>11/01/2023</b>	
<b>Accepted:</b> <b>26/08/2023</b>	

**Keywords:** Kant, understanding, category, object in general, schema, transcendental.

---

**Cite this article:** Azadmanjiri, Husain (2023). Kant's Paradox in the Pure Categories of Understanding. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 4, pp. 87-104.  
DOI: 10.30479/wp.2023.18290.1034

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* E-mail: husainazadmanjiri@gmail.com



## پارادوکس کانت در مقولات محض فاهمه

حسین آزادمنجیری\*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	کانت در انقلاب کپرنیکی خود، محوریت شناخت را از جهان خارج به فاعل شناسا تغییر داد؛
مقاله پژوهشی	به‌این ترتیب، ساختار ذهنی انسان بستر تجربه را فراهم می‌کند و بر اساس آن، به معرفت حسی و خیالی دست می‌یابد و درنهایت، به درک عالم خارج می‌رسد. اگرچه کانت این موضع را مطرح کرده و تا بحث شکل‌گیری شاکله‌ها توسط قوه خیال پیش رفت، اما به نظر می‌رسد نظرات وی در تبیین مقولات به‌عنوان مفاهیمی محض که به‌طور کامل از تجربه، حس و زمان مستقل هستند، مشتت است. بر اساس آموزه کانتی، هر مفهومی، و به‌تبع آن، هر مقوله‌ای 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 نپذیرفته، اما در تبیین آن هم موفق نبوده است. 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؛ به‌ویژه، ویژگی‌هایی که وی برای «متعلق به‌طور کلی» برمی‌شمارد، این شائبه را ایجاد می‌کند که فاهمه، مقولات را با شهود عقلی از «متعلق به‌طور کلی» یا به عبارت دیگر، از «وجود» ادراک می‌کند.

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

استناد: آزادمنجیری، حسین (۱۴۰۱). «پارادوکس کانت در مقولات محض فاهمه». فصلنامه فلسفه غرب. سال اول، شماره

چهارم، ص ۸۷-۱۰۴

DOI : 10.30479/wp.2023.18290.1034



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

\* نشانی پست الکترونیک: husainazadmanjiri@gmail.com

## مقدمه

معرفت‌شناسی یکی از مهم‌ترین حوزه‌های 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. اگرچه تمام فیلسوفان از جایگاه عقل در کسب معرفت سخن رانده‌اند، اما در میزان نقش آن مناقشه‌ها بسیار است. فیلسوفان مغرب‌زمین تا قبل از کانت، معتقد بودند عقل در برابر جهان، همچون آینه‌ای است که منفعل است و صرفاً جهان خارج در آن تأثیر می‌گذارد. مسئله 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. او ادعا کرد که عقل منفعل نیست و دارای مفاهیمی است که اگرچه با تجربه شروع به کار می‌کنند، اما قبل از تجربه وجود داشته‌اند و بنابراین فاهمه نیز در نحوه شکل‌گیری معرفت مؤثر است و همه معرفت، ناشی از تجربه نیست.

در این مقاله با مروری بر نظرات کانت، میزان نقش فعال عقل در کسب معرفت را مورد بررسی و چالش قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

## معنای استعلا

کانت فلسفه‌ای معرفت‌شناختی پی‌افکنده است؛ به این معنا که توانایی شناخت انسان، از وجود تا حدود و ثغور آن، مشخص شود. کتاب *نقد عقل محض* وی عهده‌دار بحث استعلایی<sup>۲</sup> در رابطه با نحوه شناخت ما از اشیاء است.

اصطلاح «استعلا» نزد کانت به دو معنای متفاوت به‌کار رفته است؛ یک معنای سلبی و یک معنای ایجابی. به‌همین 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 برای تجربه، و بررسی منشأ آنهاست. این عناصر ضروری و پیشینی، اگرچه فراتر از تجربه هستند به این معنا که از تجربه اخذ نمی‌شوند. اما به‌عنوان شرایط امکان‌پذیری تجربه حسی، 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 غیرزمانی، شناخت کسب کند. 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 استعلا، می‌گوید کانت بین دو واژه Transcendent و Transcendental تفاوت قائل شده است. واژه Transcendent به چیزی اشاره دارد که نمی‌تواند موضوع

تجربه باشد؛ بنابراین و به نظر کانت، معرفت استعلایی<sup>۳</sup> به این معنا، غیرممکن 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. معرفت استعلایی به این معنا،<sup>۴</sup> برای کانت قطعاً ممکن است و بخش اصلی نقد عقل محض را شامل می‌شود (Ibid). بنابراین، Transcendental برای اشاره به مبانی پیشینی یا شهودی معرفت به عنوان امور مستقل از تجربه، استفاده می‌شود. این اصطلاح به شرایط لازم تجربه اشاره دارد. کانت فلسفه خود را به همین معنا، استعلایی می‌داند.

اما با بررسی متن نقد عقل محض، نمی‌توان این تمایز را مشاهده کرد. در نقد عقل محض اصطلاح Transcendent، تنها یک بار، در فقره «Bxxi» ظاهر می‌شود و پس از آن، تا «B352» غیب می‌شود. به عنوان مثال، کانت در «B63» به وضوح، اصطلاح<sup>۵</sup> Transcendental object را برای اشاره به معنای عین، خارج از حیطه شناخت، یعنی به معنای نومن، استفاده کرده است. او در «B352» دوباره این اصطلاح را به کار برده و بین آن با Transcendental تفاوت قائل شده است؛ با وجود این، اوینگ به رغم قائل شدن به تفاوت بین این دو اصطلاح، خود اشاره می‌کند که «با این حال، متأسفانه، کانت گاه، به ویژه در دیالکتیک،<sup>۶</sup> در جایی که ما انتظار Transcendent را داریم، از اصطلاح Transcendental استفاده کرده است» (Ewing, 1983: 25).

به این ترتیب، به نظر می‌رسد اوینگ دچار مغالطه «استثناء قابل چشم‌پوشی» شده است. درحالی‌که 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 نمانده و آنها را در معانی مختلف و به جای یکدیگر استفاده کرده، توجیه چندانی ندارد. بنابراین، معنای دقیق اصطلاح Transcendental، با توجه به سیاق جمله، امکان تفسیرهای متفاوت دارد.

### شهود محض در حسیات استعلایی

معرفت نزد کانت، در چارچوب تجربه رخ می‌دهد. وی تجربه و ادراک حسی را با شهودی<sup>۷</sup> تبیین می‌کند که در سیطره زمان و مکان است. قوه حس،<sup>۸</sup> قوه‌ای است که تصویرها را از متعلق شناسا<sup>۹</sup> به صورتی که ما را متأثر می‌سازد، دریافت می‌کند.<sup>۱۰</sup> متعلق نامتعین یک شهود تجربی،<sup>۱۱</sup> پدیدار<sup>۱۲</sup> نامیده می‌شود (B33-34).<sup>۱۳</sup> 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 نسبت‌هایی معین 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 می‌گوید این صورت‌های محض شهود حسی، به صورت پیشینی در ذهن وجود دارند و آگاهی ما به آنها، به وسیله شهود محض اتفاق می‌افتد؛

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 می ماند که اینها، از آن یک شهود محض اند که به صورت پیشینی،<sup>۱۵</sup> به عنوان صورت محض قوه حس، در ذهن قرار دارند (B34-35). کانت در بخش حسیات استعلایی، به عناصر پیشینی قوه احساس، یعنی مکان و زمان، به مثابه دو صورت محض شهود حسی می پردازد. در نظر وی، مکان و زمان اموری تجربی نیستند، بلکه ضروری پیشینی اند. مکان و زمان خاصیت شیء فی نفسه نیستند، همچنین نسبت های اشیاء هم نیستند، بلکه مکان صورت محض همه شهودهای بیرونی است و زمان، صورت محض همه شهودهای درونی و بیرونی. پس به طور کلی، زمان شرط پیشینی همه پدیدارهاست (B38-50).

### شکل گیری مقولات شاکله خیال و مقولات فاهمه

دومین منبع شناخت، قوه ای است که به وسیله آن، عین را در نسبت با آن تصوراتی که از راه حس از عین داده شده، می اندیشد. اندیشیدن به وسیله مفهوم ها، یعنی اطلاق مقولات، بدست می آید و بدین وسیله شناخت حاصل می شود. 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 «وجه نظر» بیشتر نیست که هر کدام می تواند سه شکل مختلف داشته باشد:

- ۱- کمیت: ۱۶ کلی<sup>۱۷</sup> (مقوله وحدت)، جزئی<sup>۱۸</sup> (مقوله کثرت)، شخصی<sup>۱۹</sup> (مقوله تمامیت)؛
- ۲- کیفیت: ۲۰ ایجابی<sup>۲۱</sup> (مقوله واقعیت)، سلبی<sup>۲۲</sup> (مقوله سلب)، عدولی<sup>۲۳</sup> (مقوله حصر)؛
- ۳- نسبت: ۲۴ حملی<sup>۲۵</sup> (مقوله جوهر و عرض)، شرطی<sup>۲۶</sup> (مقوله علت و معلول)، انفصالی<sup>۲۷</sup> (مقوله مشارکت)؛

- ۴- جهت: ۲۸ ظنی<sup>۲۹</sup> (امکان و امتناع)، قطعی<sup>۳۰</sup> (وجود و عدم)، یقینی<sup>۳۱</sup> (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 واسطه، باید محض (یعنی عاری از هر گونه جنبه تجربی) باشد و با این همه، باید از یک سوی عقلانی<sup>۳۲</sup> باشد و از دیگر سوی، حسی<sup>۳۳</sup>؛ چنین تصویری همان شاکله استعلایی<sup>۳۴</sup> است (B177).

شاکله<sup>۳۵</sup> زمان مند است. از سویی، زمان به عنوان شرط صوری تکثرات حس درونی و در نتیجه، به عنوان شرط صوری ارتباط همه تصورها، یک تکثر پیشینی را در خود می گنجاند. از دیگر سو، این تعیین زمانی استعلایی، با «مقوله» (که وحدت آن را تشکیل می دهد) سنخیت دارد، زیرا «کلی» و بر پایه یک قاعده پیشینی، استوار است. پس تطبیق مقوله بر پدیدارها به واسطه تعیین زمانی استعلایی ممکن می شود (B177-178).

شاکله توسط قوه سومی به نام قوه خیال،<sup>۳۶</sup> تشکیل می شود. شاکله به عنوان فرآورده قوه خیال، از هیچ شهودی که خاص خودش باشد، به دست نمی آید، بلکه صرفاً وحدتی است که از تعینات حسی حاصل می شود و همین امر نیز وجه تمایز آن از خیال می گردد (B179).

کانت «کثرات شهود»، «تألیف قوه خیال» و «مفهوم»<sup>۳۷</sup> 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،<sup>۳۸</sup> مقولات متشاکل<sup>۳۹</sup> 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 اینجا، 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: 2/ 42-43).

شاکله استعلایی مقولات کمیت، «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 هم‌جنس. مقوله محضی که تحت عنوان کمیت است، از صورت کلی حکم «هر الف، ب است» اخذ می‌شود. مفهوم تألیف این مقوله «هم‌جنس بودن»<sup>۴۰</sup> است. مقوله متشاکل آن، مفهوم تألیف «هم‌جنس بودن در زمان و مکان» است (Ibid: 44-45).

شاکله استعلایی مقولات کیفیت چنین است که شاکله یک ایجاب به عنوان کمیت یک چیز، تا آنجا که آن چیز زمان را پُر می‌کند، دقیقاً همان تولید مستمر و یکنواخت کمیت 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، که از تألیف «بودن و نبودن» حاصل می‌شود، را «درجه»<sup>۴۱</sup> می‌نامند (B183).

مقوله محض از صورت حکم «الف، غیر ب است» به دست می‌آید. مفهوم تألیفی آن «بودن و نبودن» است. بنابراین، این ساختار نشان می‌دهد که موضوع با سنتز «بودن و نبودن» تعیین می‌یابد. مقوله متشاکل در اینجا مفهومی تألیفی از «بودن و نبودن در زمان و مکان» است و می‌توان آن را به عنوان مقوله واقعیت (یا حصر) در زمان و مکان توصیف کرد (Paton, 1961: 48-49).

اولین مقوله محض در وجه نظر نسبت، مفهوم تألیف موضوع و محمول است. در منطق، موضوع و محمول قابل تغییرند. اما در منطق استعلایی، از آنجا که مقوله محض، صورت حکمی است که برای

تعیین اعیان به کار می‌رود، موضوع به‌عنوان امری که هرگز نمی‌تواند محمول واقع گردد، در نظر گرفته می‌شود. مقوله متشاکل، مفهوم تألیف «پایداری و تغییر در زمان»<sup>۴۲</sup> است. به طور خلاصه مقوله متشاکل عبارت است از مقوله جوهر و عرض (Ibid: 52-53). شاکله استعلایی حاصل از این تألیف، «دوام»<sup>۴۳</sup> است. بنابراین، شاکله استعلایی جوهر از دوام چیزی در زمان شکل می‌گیرد. یعنی مفهوم جوهر برای اینکه بر داده‌های ادراک قابل اطلاق باشد، باید متشاکل بشود، و این مستلزم آن است که جوهر، به‌عنوان زمینه دائم تغییر در زمان، تصور گردد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۷۲).

دومین مقوله محض نسبت، عبارت است از مفهوم تألیف «موضوع و نتیجه»<sup>۴۴</sup>. مفهوم علیت اینجا صرفاً بر مبنای آن امری است که ما را قادر می‌سازد 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 به‌دنبال موضوع می‌آید» و آن را مقوله علت و معلول می‌نامیم. شاکله استعلایی که از این تألیف حاصل می‌شود، عبارت است از «توالی ضروری»<sup>۴۵</sup> یا «توالی مطابق با یک قاعده» (Paton, 1961: 53-54).

مقوله محض مشارکت عبارت است از مفهوم تألیف تکه‌های دوه‌دو مانعة‌الجمع یک کل که یکدیگر را تعیین می‌بخشند. مقوله متشاکل عبارت است از مفهوم تألیفی از جوهر پایدار که به‌عنوان عاملان تغییر عوارض یک جوهر دیگر، در آن علیت دارند، و برعکس. این مقوله را می‌توان «تقابل» نامید. شاکله استعلایی حاصل از این تعریف عبارت است از «هم‌زمانی ضروری عوارض یک جوهر با عوارض جوهر دیگر»، یا به‌قول کانت، «هم‌بودی مطابق با یک قاعده کلی» (Ibid: 54-55). وجود، خود مقوله‌ای است که به‌معنای آگزیستانس عین در زمان است. بنابراین «هم‌بودی» در اینجا یعنی هم‌زمانی در تأثیر گذاشتن بر حس (Allison, 1986: 236).

کانت مقولات محض در وجه‌نظر جهت را با تمایز بین احکام ظنی، قطعی و یقینی مرتبط می‌کند. 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 به‌عنوان یک امکان منطقی بپذیریم، یک حکم ظنی است؛ اگر آن را تصدیق کنیم، حکمی قطعی است؛ و اگر باید درباره آن حکم به‌واسطه قواعد تفکر بیان‌دیشیم، آن حکم یقینی است (Paton, 1961: 57-58).

مقولات محض جهت، مفاهیم تألیفی محضی هستند که در هر حکمی حاضرند. مقوله محض امکان عبارت است از مفهوم تألیف «امری به‌مثابه قائم بالذات مطابق با قاعده صوری تفکر». مقوله محض وجود، مفهوم همان تألیف است به‌مثابه «اظهار تعین یک عین واقعی». مقوله محض ضرورت، مفهومی است از همان تألیف به‌مثابه «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 به‌طور 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 است از تألیف شامل ماده شهود امر مفروض در تعینی زمانی. شاکله استعلایی که از این تألیف حاصل می‌شود، «ظهور در تعینی زمانی» است. یک عین اگر با شروط مادی تجربیهک 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 تعین 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: 57-59).

بر اساس توضیحات فوق، می‌توان جدول زیر را فراهم نمود:

	مقولات	مقولات محض	مقولات متشاکل	شاکله استعلایی
کمیت	وحدت	هم‌جنس بودن	هم‌جنس بودن در مکان و زمان	عدد
	کثرت	هم‌جنس بودن	هم‌جنس بودن در مکان و زمان	عدد
	تمامیت	هم‌جنس بودن	هم‌جنس بودن در مکان و زمان	عدد
کیفیت	واقعیت	بودن و نبودن	بودن و نبودن در زمان	درجه
	سلب	بودن و نبودن	بودن و نبودن در زمان	درجه
	حصر	بودن و نبودن	بودن و نبودن در زمان	درجه
نسبت	جوهر و عرض	موضوعی که نمی‌تواند محمول واقع شود	پایداری و تغییر در زمان	دوام
	علت و معلول	استنتاج یک امر از امر دیگر، بدون ارجاع به زمان	موضوع و نتیجه که در زمان نتیجه به دنبال موضوع می‌آید	توالی ضروری (توالی مطابق یک قاعده)
	مشارکت	تألیف تکه‌های دو به دو مانع‌الجمع یک کل، که یک‌دیگر را تعیین می‌بخشند	مفهوم تألیفی از جوهر پایدار عاملان تغییر عوارض یک جوهر دیگر که علیت دارند	هم‌زمانی ضروری عوارض یک جوهر با عوارض جوهر دیگر؛ هم‌بودی مطابق با یک قاعده کلی؛ هم‌زمانی در تأثیر گذاشتن بر حس
جهت	امکان و امتناع	امری به‌مثابه قائم بالذات مطابق با یک قاعده صوری	تألیف شامل صورت شهود	توافق تألیف ایده‌های متفاوت با شروط زمان
	وجود و عدم	اظهار تعین یک عین واقعی	تألیف شامل ماده شهود امر مفروض در تعین زمانی	ظهور در تعین زمانی
	ضرورت و امکان	نتیجه منطقی صورت مفاهیم دیگر یا احکام با قوانین صوری تفکر	تعین تعداد داده مفروض با ارجاع به زمان	ظهور در نسبت با کل زمان



## 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»، «تألیف تکه‌های دوبه‌دو مانعة‌الجمع که یکدیگر را تعیین می‌بخشند»، «امری به‌مثابه قائم بالذات مطابق با یک قاعده‌ی صوری تفکر»، «اظهار تعیین یک عین واقعی» و «نتیجه‌ی منطقی صورت مفاهیم دیگر یا احکام، با قوانین صوری تفکر» مقولات محضی هستند که ۲ مورد نخست بر ۶ مقوله‌ی اول و ۶ مورد بعدی متناظر با ۶ مقوله‌ی دوم هستند.

درباره‌ی این مقولات و نحوه‌ی استنتاج آنها، نقدهای گوناگونی مطرح شده است (فتح طاهری و قنبرلو، ۱۳۹۲). آنچه در اینجا مطرح می‌شود، بیشتر ناظر بر پارادوکسی است که در ادعاهای کانت درباره‌ی مقولات محض مشاهده می‌شود. کانت در استنتاج استعلایی مقولات،<sup>۴۶</sup> تلاش کرده نشان دهد مقولات باید به اعیان زمان مند اعمال و البته کاربرد آنها را به همین اشیاء، محدود کنیم: «استنتاج استعلایی قبلاً به ما نشان داده است که مقولات فقط کاربرد تجربی را می‌پذیرند و نه استفاده ماورایی» (Paton, 1961: 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 پرسش پیش می‌آید که مقولات محض فاهمه به‌عنوان مفاهیم، چگونه با اعیان زمان مند در ارتباطند؟ کانت بلافاصله پاسخ خواهد داد: مقولات استعلایی هستند، به این معنا که شروط ضروری شناخت‌های تجربی‌اند. اما باز پرسش دیگری مطرح می‌شود: در این صورت، از چه چیزی استنتاج می‌شوند؟ وی دوباره در پاسخ خواهد گفت: منظور از استنتاج، اثبات کردن حقی است نه وقوع امری، معنایی که حقوق‌دانان سده‌ی هجدهم به همین مفهوم به کار می‌بردند (کورنر، ۱۳۸۰: ۱۸۸-۱۸۷). پرسش سوم این است که در این صورت، ارتباط منطقی بین عین و شاکله با مقولات از بین خواهد رفت. نزد کانت، قوه‌ی خیال نقش اساسی دارد، زیرا خلأ بین ادراکات حسی و مقولات عقلی را پر می‌کند. خیال به‌واسطه‌ی 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 درباره‌ی مقولات سخن می‌گوید، معمولاً مقصودش شاکله‌هاست و «به عبارت دیگر، مقوله‌ها فقط به‌عنوان شاکله واقعی می‌شوند» (Kemp Smith, 1962: 195). کمپ اسمیت ادامه می‌دهد: به‌عنوان مثال، مقوله‌ی 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 به‌عنوان دائمی در زمان، معنایی خاص دارد (Ibid).

بنابراین می‌توان گفت مقولات در معرفت بشری، حتی در مقولات محض که مجرد از شروط حسی، یعنی مکان و زمان‌اند، همواره در ارتباط با زمان هستند؛ از این رو انتقادات کانت بر رئالیسم استعلایی،<sup>۴۷</sup> تا

حدودی مبهم است (Bird, 2006: 194). هایدگر نیز تلاش می‌کند «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: ۲۱۸-۲۱۷؛ Heidegger, 1977: 190-203). بنابراین به نظر می‌رسد کانت خود در تبیین رابطه بین شاکله‌ها و مقولات، دچار مشکل بوده و در نهایت، 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» (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۲۱۷). با این تفسیر، کانت نتوانست مقولات را مستقل از زمان و مکان تبیین کند.

### معضل متعلق به‌طور کلی

کانت اگرچه هنگام بحث از وجود، به‌صراحت ما را از شناخت آن مأیوس می‌کند، اما در فلسفه خود تعابیری 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. چنانکه 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 به‌شیوه دیگری 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، تمثال شخصی است و مفهوم، تمثال کلی (Kant, 1992: 589).

در تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که درباره عناصر شناخت در هر مقوله به‌دست آمد، اصرار کانت بر این است که مقولات محض به‌هیچ عنوان با زمان و در نتیجه، با پدیدارها ارتباطی ندارند و صرفاً از خود حکم به‌دست می‌آیند. حال، این پرسش مطرح می‌شود که این مفاهیم که از امور حسی به‌دست نیامده‌اند، با چه شهودی در ارتباط هستند؟ مقولات محض از آن جهت که مفهوم‌اند، 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 حسی باشد، چراکه 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 حسی را واکاوی کنیم، نمی‌توانیم مقولات (مثلاً علیت) را در آن کشف کنیم. به‌علاوه، هر گونه ارتباط مفهوم با شهود حسی، ربطی به زمان یا مکان خواهد داشت. پس این مفاهیم با چه چیزی در ارتباطند؟ متعلق شهود این مفاهیم چیست؟ وی در پاسخ می‌گوید:

همه تصورهای ما، در واقع از طریق فهم به‌گونه‌ای برون‌آخته (عین) مربوط می‌شوند، و چون پدیدارها چیزی جز تصورها نیستند، پس فهم پدیدارها از یک چیز [ = ein Etwas ] همچون برابریستای یک سهش (شهود) حسی مربوط می‌سازد: ولی این چیز همچون برابریستای (عین)

یک سهش به سان کلی، تا آنجا که در این رابطه قرار گیرد، فقط برون آخته (عین) ترافرازنده (استعلایی) است. (کانت، ۱۳۸۳: ۳۶۱)

بنابراین وی نامی برای این متعلق بیان نمی‌کند. او در ارتباط با متعلق مقولات، اصطلاح «متعلق به‌طور کلی»<sup>۴۸</sup> را به کار می‌برد و گاه به جای اصطلاح «متعلق به‌طور کلی»، لفظ «چیزی»<sup>۴۹</sup> 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 به‌رغم نظر صریح کانت، مقولات واقع‌نما هستند. ثانیاً، به‌همان دلیل که کانت نمی‌تواند متعلق این مفاهیم را مشخص کند، نمی‌تواند تعریف دقیقی از خود مقولات ارائه دهد: «ما نمی‌توانیم تعریفی واقعی از هیچ کدام از آنها [مقولات] ارائه دهیم، مگر آنکه بی‌درنگ به شرط‌های حس [زمان] و در نتیجه به صورت پدیدارها، متوسل شویم؛ در این صورت می‌توانیم مقوله‌ها را بدان‌ها، چونان موضوع منحصر به فردشان، تعریف کنیم» (B300). به عبارت دیگر، برای تعریف آنها ناچار به ورطه‌ی زمان و پدیدارها می‌افتیم، درحالی‌که از نظر کانت، این مفاهیم هیچ ارتباطی با زمان ندارند.

اینجا بررسی موضع کانت در باب هستی، ضروری به نظر می‌رسد. نظر او را می‌توان این‌گونه تشریح نمود که او برای فعل «هست‌بودن» دو معنی قائل می‌شود:<sup>۵۰</sup>

۱. به‌عنوان یک رابط، که محمول را با موضوع مرتبط می‌سازد؛ مانند «سقراط، انسان است». این همان معنای رابط است.

۲. در معنایی که بودن و وجود خارجی موضوعی را مقرر می‌کند، مانند «خدا، هست»؛ یعنی معنای اسمی. «هست بودن» به معنای دوم است که کانت آن را محمول واقعی نمی‌شمارد. او معتقد است محمول همواره باید محمول چیزی باشد، درحالی‌که «هست بودن» تعینی نیست؛ 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 بر چیزی اطلاق می‌کنیم؟

در نفی برهان وجودی آنسلم قدیس، و پس از او دکارت،<sup>۵۱</sup> کانت بر آن است که «هست‌بودن» یک صفت نیست و بنابراین نمی‌تواند ذاتی یک «عین» باشد؛ 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 مسئله مطرح است که آیا با قائل شدن کانت به «متعلق به‌طور کلی»، مدعای پیشین وی زیر سوال می‌رود؟ ادعای کانت روشن است: متعلقات معرفت بشری باید تحت شرایط مکان و زمان به ما داده شود. اما اندیشه «متعلق به‌طور کلی» هیچ ارتباطی به تجربه ندارد، بلکه یک حالت کلی برای

اندیشیدن به اعیان ممکن<sup>۵۲</sup> است. بنابراین، تلاش برای دستیابی به معرفتی درباره چیزها از طریق مفاهیم شاکله‌بندی‌نشده محض<sup>۵۳</sup> به‌عنوان مفاهیم مربوط به «متعلق به‌طور کلی»، در حقیقت به این معناست که ما می‌توانیم به این متعلق، مستقل از آنچه که تحت شرایط حساسیت<sup>۵۴</sup> 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 به‌طور کلی» ویژگی‌هایی را بیان می‌کند:

۱) همه مقولات از شهود یک امر به‌طور کلی به‌دست می‌آیند. طبق توضیح کانت، منظور از «به‌طور کلی» بودن این است که این چیز امری «مشترک بین تمام مقولات» است که به‌وسیله آن، مقولات حاصل می‌شوند، به این معنا که برای دریافت هر کدام از مقولات، باید رو به‌سوی همین متعلق داشت.

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

۳) «چیز» بودن این متعلق. کانت بر این نکته تأکید دارد و این یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های «متعلق به‌طور کلی» است، زیرا نشان می‌دهد که این چیز یک امر مقرر است. ضروری است بدانیم که اگر متعلق به‌طور کلی باید متعلق مقولات باشد، پس باید «چیزی» باشد و این «چیز بودن» نمی‌تواند خود، استعلایی، به‌معنای ایجابی نزد کانت، باشد، چراکه امر استعلایی به این معنا نمی‌تواند متعلق قرار بگیرد. در نظر او، متعلق به‌طور کلی «چیزی است که... می‌تواند به یگانگی بسیارگان در سهش حسی خدمت کند» (کانت، ۱۳۸۳: ۳۶۱)، بنابراین، 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 حسی جدا کرد. به عبارت دیگر، متعلق مقولات با حضور هر محسوسی، حضور پیدا می‌کند، اما خود موضوع شناخت حسی قرار نمی‌گیرد.

۴) ما «دباره آن هیچ نمی‌دانیم» (همانجا)، یعنی «غیرقابل تعریف» است؛ اگرچه ما به آن اذعان داریم اما برای ما قابل تعریف نیست.

در کنار این ویژگی‌ها، باید غیرقابل تعریف بودن مقولات نزد کانت، و همچنین، ناکامی وی در شرح قواعد چگونگی کشف مفاهیم را در نظر بگیریم. به‌عنوان مثال، وی در باب علیت بیان می‌کند که توالی طبق یک قاعده خاص، قابل ادراک است، اما شرح نمی‌دهد که این قاعده چگونه و با چه واسطه‌ای، قابل کشف است<sup>۵۵</sup> (Scruton, 1998: 148).

بنابراین به نظر می‌رسد اگر بخواهیم برای ویژگی‌های «متعلق به‌طور 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 ویژگی‌ها، وصف «وجود» باشد.

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 می‌شود و بنابراین، امری مشترک بین تمام مفاهیم متافیزیکی و عقلی محسوب می‌شود. ثانیاً، وجود امری حسی و بنابراین قابل اشاره نیست و انسان به محض آنکه قصد اشاره به آن را داشته باشد، به وادی امور حسی گرفتار می‌شود و در هر اشاره‌ای، به موجود اشاره می‌کند. از دیگر سو، با حضور هر موجود حسی، وجود امری محصل است. هایدگر در کتاب *درباره وجود و فوسیس* در کتاب *طبیعیات ارسطو*، برای آنکه «فوسیس» را به «وجود به ما هو وجود» ترجمه کند، سخن ارسطو مبنی بر اینکه تلاش برای اثبات اینکه  $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  هست، مضحک است. را این‌گونه تفسیر می‌کند که «هر کجا موجودی از  $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  ظهور پیدا کرده باشد،  $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  پیش از آن موجود، خود را متجلی و در برابر ما ظاهر کرده است» (Heidegger, 1999: 240). در واقع، وی از اشتراک حضور وجود و فوسیس با یک موجود، این‌همانی فوسیس و وجود را نتیجه می‌گیرد.

ثالثاً، چیز بودن را می‌توان به معنای اسمی وجود تعبیر کرد؛ چنانکه پیش‌تر توضیح آن آمد.<sup>۵۶</sup> رابعاً، وجود قابل تعریف نیست. این امر یکی از مسائل مشترک بین بیشتر فیلسوفانی است که به امر وجود پرداخته‌اند. از جمله، ملاصدرا در ابتدای کتاب *سفار*، می‌نویسد: فلسفه «باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود... فوجب أن يكون الموجود المطلق بيناً بنفسه مستغنياً عن التعريف والاثبات وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۲). علاوه بر آن، تعریف یا به واسطه حد است، یا رسم، و این هر دو قسم، در مورد وجود، باطل است، چراکه وجود از یک سو، جنس و فصل ندارد و از سویی دیگر، روشن‌تر و شناخته‌شده‌تر از وجود، نیست (همان: ۳۳).

### نتیجه

بر اساس دو ادعای کانت، دو نتیجه حاصل می‌شود که به نظر می‌رسد در تناقض با یکدیگر قرار دارند. اول آنکه، کانت ادعا کرده که حس و مفهوم، همواره ارتباط خود را حفظ می‌کنند. او تفکر را بدون محتوا، تهی دانسته و شهودها را بدون مفهوم، کور خوانده است. بر این اساس و بنا بر نظر هایدگر و کمپ اسمیت، کانت نتوانست مقولات محض را فراتر از خیال و شاکله‌ها قرار دهد؛ به این معنا، فاهمه نزد کانت واقعاً بلااستفاده می‌ماند. هایدگر با انتقاد از کانت، اظهار می‌دارد که مقولات، مفاهیم محض فاهمه نیستند؛ آنها از فاهمه به دست نمی‌آیند که فاقد هرگونه مضمون و محتوا باشند، بلکه از عملکرد محض قوه خیال به دست می‌آیند. بنابراین، مقولات، مفاهیم محض نیستند، بلکه محمول‌هایی وجودشناختی‌اند.

کانت در ادعای دوم خود، می‌گوید: مقولات ناشی از شهود «متعلق به طور کلی» هستند، اما از آنجا 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 یک پارادوکس گریبان‌گیر کانت می‌شود، اینکه مقولات اگر به شاکله‌ها و قوه خیال ارجاع داده شود، چیزی از شاکله‌ها فراتر نرفته است و در نتیجه، محض نیستند؛ و اگر فراتر از شاکله‌ها، به «متعلق به‌طور کلی» ارجاع داده شوند که فراتر از تجربه و حس است، آنگاه در حقیقت مقولات واقع‌نما هستند و به وجود ارجاع داده شده‌اند.

بنا بر تفسیر ارائه شده، به نظر می‌رسد فلسفه کانت اگرچه در توضیح روند تجرید مفاهیم از امور حسی تا شاکله خیالی مقولات، موفق ظاهر می‌شود، اما دعای وی مبنی بر کارکرد محض فاهمه، دچار چالش است، زیرا وی همانطور که اذعان دارد حس مستقیماً از متعلق شناسا تأثیر می‌پذیرد، با قائل شدن به «متعلق به‌طور کلی»، در واقع پذیرفته است که عقل تحت تأثیر وجود قرار می‌گیرد و مفاهیم عقلی را در پرتو وجود و در شهودی از آن، کسب می‌کند؛ هرچند عدم توفیق وی در اندریافت شهود عقلانی، نشان از آن دارد که این امر با آگاهی رخ نداده است.<sup>۵۷</sup>

### یادداشت‌ها

۱ کانت فاهمه را در مقابل عقل قرار می‌دهد؛ آن بخش از قوای ذهن که در حصول معرفت سهیم است، فاهمه است. اما در اینجا هوشمندانه، به‌جای فاهمه از لفظ عقل استفاده شده که در ادامه مقاله این مسئله روشن می‌شود.

2 transcendental

3 transcendent knowledge

4 transcendental knowledge

۵ در متن آلمانی نیز *transzendente Objekt* آمده است. ادیب سلطانی برای اصطلاح *Transcendent* از واژه «تراگذرنده» و برای واژه *Transcendental* از واژه «ترافرازنده» استفاده کرده است.

۶ اینکه اوینگ بیان می‌کند «به‌ویژه در دیالکتیک» بر این واقعیت تأکید دارد که در دیگر بخش‌ها نیز اصطلاح *transcendental* به‌جای *transcendent* استفاده شده است.

7 intuition

8 sensibility

9 object

۱۰ کانت برای اشاره به مسائلی مانند خدا، برای مثال در B71، از واژه *gegenständ* و برای اشاره به موجودات حسی در B72 از واژه *objekt* استفاده کرده است. البته وی گاهی نیز، مثلاً در A46، از اصطلاح *ابژه* استعلایی (*transzendente objekt*) استفاده کرده که آشکارا بر معنای نومن و ذات معقول دلالت دارد. ادیب سلطانی در صفحات ۱۲۸، ۱۳۴ و ۱۳۵ از کتاب *سنجش خرد ناب*، به‌جای واژه نخست، از واژه «برابر ایستا»، برای ترجمه واژه دوم، از واژه «برون‌آخته» و برای اصطلاح سوم، از واژه «برون‌آخته ترافرازنده» استفاده می‌کند که ترجمه دقیقی است. اما مترجمان انگلیسی، مثلاً در ترجمه پل گایر و الن وود (p. 191)، برای ترجمه هر دو واژه نخست آلمانی، از واژه «object» استفاده کرده‌اند. بر این اساس، مترجمان دیگر در فارسی، هر دو را به «عین» ترجمه کرده‌اند. بنابراین، دست‌کم باید گفت «عین» نزد کانت، به دو معنا استفاده می‌شود؛ هم به‌معنای امر عینی در برابر امر ذهنی، که همان نومن و برابر ایستاست که گپ ذهن و عین به این معنا قوام می‌یابد و به عبارت صریح‌تر،

همان امر خارجی است، و هم به معنای همانچه ادیب سلطانی به «برون آخته» و سایر مترجمان به «متعلق شناسا» ترجمه کرده‌اند.

11 empirical

12 appearance

۱۳ تمام ترجمه‌های صورت گرفته از متن *نقد عقل محض* در این مقاله، از ترجمه زیر است:

Kant, I. (1997). *Critique of pure reason*. trans. by P. Guyer & A. 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 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 به‌عنوان پدیدار، و خود آن شیء خارجی به‌عنوان 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).

15 a priori

16 quantity

17 universal

18 particular

19 singular

20 quality

21 affirmative

22 negative

23 infinite

24 relation

25 categorical

26 hypothetical

27 disjunctive

28 modality

29 problematic

30 assertoric

31 apodictic

32 intellectual

33 sensible

34 transcendental schema

35 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 transcendental deduction of the categories

47 transcendental realism

48 Object in General/ als Gegenstand einer Anschauung überhaupt

49 ein Etwas

۵۰ 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، می‌تواند آن را 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 مثلاً در گزاره «هوا طوفانی است» را می‌پذیرد. وی به شدت با معنای اسمی وجود مخالف است.

۵۱ 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 گشته‌ایم (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۲۳۴-۲۰۳). دکارت نیز معتقد است خداوند کمال محض است و وجود داشتن نیز کمال است، پس خداوند نیز موجود است. در حقیقت آنسلم برای اثبات خود، یک ممیزه را جست‌وجو می‌کند و دکارت یک صفت را.

52 possible objects

53 pure unschematized concepts

54 conditions of sensibility

۵۵ 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 اینکه 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 گرفت. اما به نظر می‌رسد کانت به خوبی از عهده آن برنیامده است.

۵۶ کسانی که به این معنا معتقدند، در مقابل کانت، معتقدند وجود خود یک موجود است. از نظر آنان، اینکه 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، درحالی 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 اند که جدای از قدرت تجرید از امور حسی، 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 نکته را رد می‌کند، بلکه معتقد است 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 به میان آورد.

۵۷ 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 (۱۴۰۴ق). *الشفاء، الهیات*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۱). *هایدگر و استعلا؛ شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت*. تهران: نقد فرهنگ.
- فتح طاهری، علی؛ قنبرلو، زینب (۱۳۹۲). «بررسی و نقد استنتاج متافیزیکی مقولات در فلسفه کانت». *فصلنامه ذهن*. شماره ۵۶، ص ۱۱۵-۱۴۰.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ج ۶: *از ولف تا کانت*. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳). *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰). *فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌اله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- ملاصدرا، (۱۳۸۳) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۱. تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- وال، ژان (۱۳۸۰). *بحث در مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی و همکاران. تهران: خوارزمی.
- Allison, H. E. (1986). *Kant's transcendental idealism*. New Haven and London: Yale University press
- Bird, G. (2006). *A companion to Kant*. Wiley-Blackwell.
- Ewing A. C. (1938). *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Chicago: the University of Chicago press,
- Heidegger, M. (1997). *Phenomenological interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. trans. by P. Emad & K. Maly. Indiana
- (1999). On the being and conception of Φύσις in Aristotle's Physics B, 1. trans. by T. Sheehan. *Man and World*. vol. 9, no. 3, pp. 219-279.
- Kant, I. (1929). *Critique of pure reason*. trans. by Norman Kemp Smith. London: MacMillan.
- (1992). *Lectures on Logic*. part 17, The Jasche logic. trans. by M. Young. Cambridge University press.

- (1997). *Critique of pure reason*. trans. by Paul Guyer & A. W. Wood. Cambridge University press.
- Kemp Smith, N. (1962) *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Humanities press
- Paton, H. J. (1961). *Kant's metaphysic of experience*. New York: MacMillan.
- Scruton, R. (1998) *Kant*. Oxford University press.