

کتاب دونس اسکوتس و کانت به روایت هایدگر، نوشتاری تطبیقی درباره سه متفکری است که هر یک در دوره‌های خاص تاریخی زیست کرده اند و به طرح مسائل خود و همچنین انعکاس افکار فلسفی خود پرداخته‌اند. مؤلف کتاب در مقدمه خود بر این امر اذعان می‌کند که نگاه او در این نوشتار تطبیقی بیشتر مبتنی بر تفسیر هایدگر بوده است که این نیز با دقت بر عنوان کتاب به روشنی برای خواننده قابل فهم خواهد بود. نویسنده از آغاز تصریح می‌کند که از مجموعه آثاری که هایدگر در دوره‌های مختلف زندگی خود درباره فلاسفه نگاشته، تنها دو اثر که به دوره جوانی او تعلق دارد، برای بررسی و بحث درباره موضوع این کتاب انتخاب شده است که یکی از این دو اثر درباره دونس اسکوتس است و دیگری درباره کانت. به این لحاظ این دو اثر یا دو نوشته هایدگر درباره این دو فیلسوف، منابع مورد تحقیق مؤلف برای این کار تطبیقی است. کتابی که هایدگر درباره دونس اسکوتس نوشته است مقولات و معنا در نزد دونس اسکوتس نام دارد و کتاب او درباره کانت نیز کانت و مسأله مابعد الطبیعه می‌باشد. تاریخ تقدیر کتاب نخست از سوی هایدگر در سال ۱۹۱۵ صورت گرفته است و تحریر کتاب او درباره کانت نیز به سال ۱۹۲۹ باز می‌گردد. مؤلف کتاب در آغاز بر حسب تقدم تاریخی به دونس اسکوتس می‌پردازد و آغازگر بحث او درباره این فیلسوف قرون وسطی، استناد به گفته مشهور هگل است که هایدگر در کتاب خود درباره دونس اسکوتس آن را سر لوحه کتاب خود قرار داده است: «از لحاظ آنچه مقوم ذات و باطن فلسفه است، نه اسلاف وجود دارد، نه اخلاف.» با تدقیق در این جمله می‌توان دریافت که این جمله گویای پرداختن هایدگر به یک فیلسوف قرون وسطایی است، فیلسوفی که به لحاظ پرداختن به مسائل فلسفه، فلسفه‌ای که در ذات مسائل آن هیچ تقدم و تأخر زمانی حادث نیست، شایان توجه و تحلیل است.

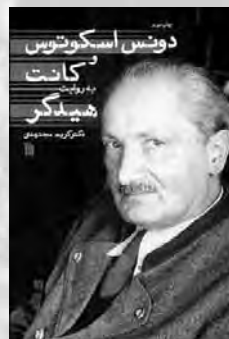
هایدگر بخش اول کتاب خود را به بررسی مقولات به عنوان بنیان هستی شناختی نظریه معناداری اختصاص داده است. در این بخش مسأله هستی بر حسب نزدیکی آن با مسأله معنای زبان مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است بر این اساس موجودات پس از آن که با توجه به سه قلمرو اصلی یعنی ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه تمایز یافتند، آن گاه در قلمرو منطق مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌گیرند. این وجود منطقی به نظر هایدگر در سنتی که او آن را به دونس اسکوتس متعلق می‌داند، همان اوصاف را واجد است و از این رو به قلمرو معنا و معناداری تعلق دارد و نه به قلمرو واقعیت. هایدگر پس از آن که بدین ترتیب در قلمرو مقولات، اولیت تام معنا و معناداری را به دست می‌آورد، آن گاه به بررسی کلی رابطه میان زبان و معنا می‌پردازد و معنای منطق را هم‌بسته با زبان در نظر می‌گیرد.

هایدگر در بخش دوم کتاب خود، افعال و صور معناداری را مورد توجه قرار می‌دهد و در این بخش درصدد است تا در

## نگاه هایدگر به کانت و دونس اسکوتس

نگاهی تحلیلی به کتاب  
دونس اسکوتس و کانت  
به روایت هایدگر،  
نوشته کریم مجتهدی

مهتاب حسینی



دونس اسکوتس و  
کانت به روایت هایدگر،  
نوشته کریم مجتهدی  
انتشارات سروش،  
تهران، ۱۳۸۸



مرحله اول آن نوع معانی را مورد شناسایی قرار دهد که در اثر قصد و نیت‌های متفاوت در ذهن حاصل می‌آید. از نظر او بررسی مقولات متفاوت معناداری خود نتیجهٔ افعال خاصی است که اجزای گفتار را تشکیل می‌دهد و در نتیجه توجه اصلی او در این بخش به لحاظ جمله بندی دستوری به انواع قید و حروف ربط است. در نهایت هایدگر در انتهای این بخش مسألهٔ رابطه میان معانی را مطرح می‌سازد و شرایط ما تقدّمی را که بر حسب آن‌ها می‌توان معانی را به هم نزدیک ساخت، مورد تحلیل قرار می‌دهد.

هایدگر در انتهای کتاب خود باز هم به بحث مقولات، باز می‌گردد و بر این نظر است که به هر شکل فلسفه نباید از گرایش مابعدالطبیعی خود صرف نظر کند. همان طور که بیان شد هایدگر بخش نخست کتاب خود را به مسألهٔ معناداری و تفکیک موجودات به سه نوع واقعیت ریاضی، طبیعی و مابعدالطبیعی اختصاص می‌دهد و مقولات را به مثابهٔ زیر نهادی برای هستی‌شناسی در نظر می‌گیرد. از نظر او هنگامی که موجودیت یک شیء پیش روی ما قرار می‌گیرد، روشن است

که آن شیء هنوز در هیچ یک از مقولات ما جای نگرفته است و ما دارای این توان ذهنی هستیم که دربارهٔ نوع مقوله‌ای که شامل آن شیء می‌شود، اظهار نظر کنیم. بدین ترتیب در مواجههٔ نخست ما با عالم اشیا حضور آنها ادراک و دریافت می‌شود بدون آن که ماهیت واقعی آن‌ها تعیین گردد. به بیان دیگر در این‌جا موجودیت واقعی اشیا کاملاً پیش از مقولات در نظر گرفته می‌شود و این موجودیت همان معنای کلی و تام فضای عینی "برون ذات" است. بدین سبب صرف حضور موجودیت اشیا را به لحاظی می‌توان مقولهٔ اصلی و زیر بنای تمام مقولات شناخته شدهٔ دیگر در نظر گرفت. این موجودیت شیء اعم از زمانیت و سیورورت پذیری آن است و آن را بیشتر باید به معنای نظری و سنتی تلقی کرد. در واقع آن نفس عینیت است. زیرا که به خودی خود شرط ماتقدم هر نوع شناخت عینی است. از نظر هایدگر، این همان ویژگی است که متفکران اسکولاستیک از آن با عنوان "امور استعلایی" یاد کرده اند و منظور از آن این بوده است که فوق آن هیچ مقوله‌ای را نمی‌توان جای داد که شامل آن شود. به این لحاظ منطقاً میان "موجودیت" و صفت استعلایی رابطه‌ای است به این معنا که هر دو بر عینیت دلالت می‌کنند و از موجودیت ناشی می‌شوند. افزون بر این هنگامی که ما می‌گوییم "یک شیء، یک شیء" است با همین مفهوم اضافه می‌شویم؛ اضافه ای که به بیان ضرورت حمل شیء بر خود شیء دلالت می‌نماید و رابطهٔ آن شیء را با آن نیز قطع می‌نماید و این همان مسأله‌ای است که اسکوتس بدان اشاره می‌کند. از نظر او یکی بودن و غیر بودن از خود شیء استنتاج می‌شود و ذهن

این دوگانگی را بی هیچ کم و کاستی در می‌یابد. این عدم تجانس و دوگانگی دارای سه ویژگی خاص است:

۱. اول این که نمی‌توان مفهوم وحدت را در تمام امور به نحو متواظی به کار برد. زیرا که آن را می‌توان به معنای واحدی در نظر گرفت که به موجود باز می‌گردد، هم چنانکه آن را نیز می‌توان به صورت واحد عددی لحاظ کرد.

۲. نسبت از این جهت که در میان اجزایش استمرار وجود دارد، اجزا نیز به تبع این استمرار، اجزای یک شیء به خصوص خواننده می‌شود.

۳. کثرت اعم از عدد است و بر تنوع اشیا دلالت می‌کند. در این‌جا هایدگر به این نکته اشاره می‌کند که از نظر اسکوتس واحد و کثیر به مثابهٔ مفاهیم استعلایی در نظر گرفته می‌شده اند و از مقوله کمیت نیز برخوردار بوده‌اند. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه وحدت استعلایی را می‌توان به عنوان امری تعیین بخش قلمداد نمود؟ مؤلف در پاسخ به این پرسش در ابتدا به مفهوم صورت می‌پردازد. در فلسفهٔ ارسطو «صورت» در درجهٔ اول معنایی مابعدالطبیعی دارد که امور طبیعی و نفسانی را روشن می‌سازد.<sup>۲</sup> از سوی دیگر مفهوم صورت در منطق نیز کاربرد دارد: پس ما باید بر حسب این دو به تحلیل مفهوم صورت بپردازیم. بر حسب ویژگی اول یاد شده از صورت، ما به واسطهٔ آن تعیین را بدست می‌آوریم و هر موجودی نیز دارای وحدتی است. مفهوم متقابل وحدت، کثرت است و این کثرت بر نوعی نقصان دلالت می‌کند. از نظر اسکوتس مفهوم وحدت از کل صورتی که اجزای یک شیء را متحد می‌کند، حاصل می‌آید و به نظر می‌رسد بسیط است و بر امری دلالت دارد که غیر منقسم است. حال آن که عین کثرت هم هست. در نتیجه معلوم می‌شود که کثرت نیز با آن که معنایی مثبت دارد، ولی باز از لحاظ تقسیم پذیر بودن جنبهٔ نقصانی دارد. در واقع وحدت از طریق کثرت و کثرت از طریق وحدت تعریف می‌شود. اسکوتس در گام بعدی خود وحدت را به عنوان ساحت استعلایی و به عنوان تعیینی در کنه امور در نظر می‌گیرد و عدم تجانس و دوگانگی وضع یک شیء را به مثابهٔ منشأ واقعی فکر عینی و برون ذات در نظر می‌گیرد. بدین نحو که فاعل شناسا تنها و تنها در صورت در نظر گرفتن همین (وحدت) و غیر(کثرت) صرفاً می‌تواند اندیشه ورزی نماید و دربارهٔ آن نظر دهد.

فصل دوم کتاب به حقیقت و واقعیت منطقی اختصاص دارد. در این فصل توجه هایدگر به این بحث معطوف است که آیا بعضی از مشخصات اموری که فراتر از مقولات جای دارند، به حقیقت نیز تعلق دارند؛ یعنی آیا مفهوم حقیقت در مورد واقعیت اشیا به یک معنا به کار می‌رود و یا به معانی مختلف؟ و این گزاره که «هر شیء یک واقعیت دارد، ولی این واقعیت باید واجد چه خصوصیتی باشد تا مفهوم حقیقت قابل اعمال بر آن باشد» به چه معناست.

از نظر اسکوتس مفهوم واحد نه فقط درباره کل امور استعلایی، بلکه در مورد نفس حقیقت نیز قابل اطلاق است. بر حسب دیدگاه او مفهوم حقیقت هیچ چیز تازه‌ای بر واقعیت یک شیء نمی‌افزاید. وی مسأله حقیقت را مرتبط با متعلق شناخت در نظر می‌گیرد، هر چند که از نظر او این مسأله بیشتر با فاعل شناسا و تصور و تصدیق دارای پیوند است. بر این اساس از نظر او در تصور یک شیء و یا در مفهوم ذهنی آن، اجزا بودن آنچه به هم اسناد داده می‌شوند با هم وحدتی را تشکیل می‌دهند که گویی بر کل شیء دلالت می‌کند در تصدیق و حکم هم وحدت صرفاً از طریق رابطه اسنادی برقرار می‌شود. مطابق با دیدگاه دونس اسکوتس در مورد تصدیق و حکمی که ادعای مطابقت با واقعیت دارد، نباید به هیچ روی تصور کرد که این مطابقت انعکاس و پرتویی از خود شیء است، بلکه تا حدودی نیز می‌توان گفت که محتوای واقعی آن شیء از طریق شناخت است که اعتبار و ارزش می‌یابد.<sup>۳</sup> بر این اساس معنایی که از طریق حکم از یک شیء پدید می‌آید، صرفاً همراه با واقعیت آن شیء حاصل نمی‌شود، بلکه حتی با نظریه نفس واقعیت نیز تا حدودی براساس شناخت قوام می‌یابد. به نظر اسکوتس نوعی تعامل میان فاعل شناسا و متعلق شناخت وجود دارد، نه واقعیت دنیای خارج قابل انکار است و نه دخالت ذهن در پدید آوردن معنای آن واقعیت ناچیز. با اندک توجهی می‌توان دریافت که این بحث به منطق مرتبط است. زیرا در این قلمرو مستقل از واقعیت می‌توان به معنای خاص دست یافت. دونس اسکوتس بر این باور است که معنای منطقی را بر تمام موضوع‌ها و متعلقات قابل شناخت می‌توانیم تعلیم دهیم. زیرا که فقط در این مسیر است که می‌توانیم هر چیزی را علاوه بر ادراک ابتدایی آن واقعاً مورد بررسی قرار دهیم. هایدگر با اشاره به این مطلب و براساس این فرض که قلمرو واقعی از قلمرو ریاضی قابل انفکاک است در این جا به این پرسش می‌پردازد که آیا به لحاظ منطقی می‌توان برای عالم محسوس و حتی فرا محسوس نیز مراتب وجودی در نظر گرفت و عالم الهی را جدای از جهان مخلوقات و جواهر را منفک از اعراض مورد بررسی قرار داد؟ هایدگر با تأثیر از هوسرل در پاسخ بیان می‌کند که اگر منطق را به روان شناسی باز گردانیم، دیگر نمی‌توانیم آن را قابل تعمیم بدانیم و براساس مراتب مختلف شناخت قائل به درجات معنای منطقی باشیم. از نظر هایدگر مقولات بر حسب رو نوشتی از واقعیت به وجود نمی‌آید، بلکه ذهن در برخورد با واقعیت نسبت به این صور آگاهی می‌یابد. در این معنا مقولات صورت اصلی احکام را تشکیل می‌دهد و احکام معنای داده‌ها را مشخص و رابطه آنها را نسبت به یکدیگر تنظیم می‌نماید. به این لحاظ صفت ممیزه منطق و عاملی که قلمرو آن را از بقیه متمایز می‌سازد، قصد است. منطق از طریق مقولات، اشیا را طبقه بندی کرده و حکمی صادر می‌کند که آن را به تواطؤ (univoque) در مورد امور صادق می‌دانیم. از نظر هایدگر منطق مثل ریاضیات به امور متجانس توجه دارد، حال پرسش

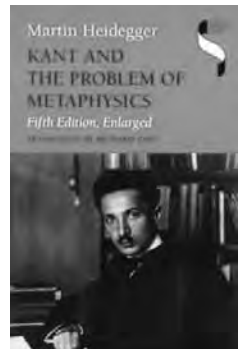
اصلی این است که آیا منطق و ریاضی با یکدیگر سازگارند؟ جواب به این پرسش بدین گونه داده می‌شود که تجانسی که در ریاضیات به اشیا نسبت می‌دهند، مبتنی بر کمیت است، در صورتی که تجانس مورد نظر در منطق و ارزش خاصی که

بدان تعلق دارد، مبتنی بر قصد است. در این معنا تا جایی که کمیت و قصد از یکدیگر متمایز باشند، ریاضیات و منطق نیز با هم اختلاف دارند. دونس اسکوتس در ادامه این بحث به این مطلب می‌پردازد که توجه به حقیقت در گستره و میدان تفکر پدید می‌آید. از نظر او تفکر به صورت امری واقعاً روانی یا نفسانی رخ می‌دهد، ولی محتوای عقلی تفکر از لحاظی به این امور باز گردانده نمی‌شود. هایدگر توضیح می‌دهد که در نظام فکری دونس اسکوتس، عملاً منطق دان، کار روان شناس را مفروض می‌دارد و از هر لحاظ علم النفس به منطق تقدم دارد. بدون این که بتواند تفکر منطقی را بعینه به امور نفسانی محض مأول سازد. به طور کلی در قرون وسطی در نزد اغلب استادان اسکولاستیک، امور نفسانی به فعالیت ذهنی و ارادی منحصر دانسته نمی‌شود و به مراتب فراتر از آنها تعمیم می‌یافت. با این توضیحات روشن می‌شود که در مسائل مربوط به شناخت‌شناسی اصطلاحی چون وحدت و حقیقت در مورد هر متعلقی که اعمال شود و یا هر چه که به نحوی بدان متصف گردد، خواه ناخواه نسبت به نظر گاه‌های علمی و مراتب واقعیت، آنها در یک ساختار کلی معنایی قرار می‌گیرند که بر اساس آن ارزش منطقی آنها غیر از واقعیت حسی آنها خواهد بود. از این رو در این جا باید بیان کرد که مقولات به یکسان و به یک صورت به کار نمی‌روند، بلکه در هر علمی باید آنها را از لحاظ معنا داری به طور مستقل مورد بررسی و ارزیابی قرار داد.

فصل سوم کتاب به «صورت زبانی و محتوا: قلمرو معانی» اختصاص یافته است. هایدگر در این فصل در صدد بیان این نکته است که به طور کلی وجود منطقی و معنای خاص آن در مقابل وجود واقعی، قلمرویی را تشکیل می‌دهد که از دو جهت باید مورد توجه قرار گیرد که یکی نحوه وجود و دیگری محتوای ماهوی آن است. در پیوند با این نکته از نظر هایدگر این بحث نیز در این جا مطرح است که جهتی کاملاً به استقلال منطق معتقد است و به معنای خاص و مستقل حکم و همچنین به کاربرد استدلال که از ترکیب چند حکم پدید می‌آید، اشراف دارد.<sup>۴</sup> به نظر او این ساختارهای منطقی

از نظر اسکوتس  
مفهوم واحد نه فقط  
درباره کل امور استعلایی،  
بلکه در مورد نفس حقیقت  
نیز قابل اطلاق است.  
بر حسب دیدگاه او  
مفهوم حقیقت  
هیچ چیز تازه‌ای  
بر واقعیت یک شیء  
نمی‌افزاید. وی مسأله  
حقیقت را مرتبط با  
متعلق شناخت در نظر  
می‌گیرد، هر چند که  
از نظر او این مسأله  
بیشتر با فاعل شناسا و  
تصور و تصدیق دارای  
پیوند است.

از نظر هایدگر  
 نخستین مسأله‌ای  
 که می‌توان  
 درباره آن  
 دلالت الفاظ بر  
 معانی که  
 ما آن را زبان می‌نامیم،  
 اظهار داشت،  
 این است که  
 منشأ زبان چیست؟  
 و چه عواملی  
 در گسترش زبان  
 و تحول آن  
 مؤثر است؟



واجد یک واقعیت مخصوص به خود است؛ حتی اگر آنها الزاماً از طریق زبان بیان شوند، بازگویی معانی آنها مستقلاً و قبل از اظهار هر گفتار فهم می‌شود. زیرا کلمات که صرفاً به صورت مجموعه‌ای از اصوات و هنجارها هستند، هیچ قصد و نیتی را نمی‌رسانند. این تفکیک کامل منطق از ساختار زبانی توسط اسکوتس این امکان را به او می‌دهد که بتواند به تمام تمایزات دیگری که در فلسفه او دیده می‌شود، قائل شود. کلمات از آن جهت که صرفاً کلمه به حساب می‌آیند، هیچ رابطه‌ای با هم ندارند و معنا در آنها تنها موقعی ایجاد می‌شود که امکان جمع شدن و ترکیب یافتن آنها برای بیان مقصود معینی فراهم آمده باشد. مجموعه و تعدادی از کلمات نیز مادامی که به صورت عبارتی درنیایند که به نحوی از انحا معنایی را قصد کرده است، نه می‌تواند جزئی باشد و نه کلی، زیرا که فقط حکم است که جزئی یا کلی است. مفهوم به معنای تصور کلی فقط قسمتی از حکم را تشکیل می‌دهد و تا وقتی که در قالب حکمی در نیامده، نه درباره صحت آن می‌توانیم نظر بدهیم و نه درباره نادرستی آن. حتی یک عبارت را از آن حیث که صرفاً یک عبارت است نمی‌توان درست یا نادرست در نظر گرفت. در این معنا صحت و سقم یک مطلب با عبارتی که آن را بیان می‌کند، کاری ندارد، بلکه با حکمی سر و کار دارد که در عبارت آن معنایی قصد شده است. هایدگر با توجه به نظرگاه هوسرل درباره پدیده شناسی بر این امر تأکید می‌ورزد که قبول این نظریه که مبتنی بر قصد است و در آن معنا به طور مستقیم به ذهن القا می‌شود، خواه ناخواه مستلزم کنار گذاشتن مسائل مربوط به جنبه تکوینی شناخت است و همچنین واجد این نکته اساسی نیز هست که انسان فقط به عنوان یک واقعیت اجتماعی با هم نوعان خود ارتباط دارد. بر حسب نظر او دونس اسکوتس به نواقص نظریه خود واقف بوده است، ولی در هر صورت او وسیله بیان را الزاماً مربوط به معنایی می‌دانسته است که قابل فهم باشد. درست است که جنبه‌های روان شناختی و اجتماعی معنا و معناداری را هم می‌توانیم مطرح کنیم، ولی این مسائل در درجه اول به نفس کلمات و ساختارهای معینی بر می‌گردد که با آنها مربوط است. ساختار زبان خود علامت و نشانه معناداری است و اینها علائمی از اشیا است، اشیا که در ذهن به تصور در می‌آید و از طریق کلمات و عبارت براساس قصد تفهم می‌گردد. بر این اساس می‌توان دریافت که از نظر اسکوتس معنا در اکثر اوقات در مورد اشیا و امور در پاسخ به سؤال «ماهو» و «چه چیزی» مطرح می‌شود، همانند معنای

درخت که همان ماهیت و چیستی درخت است و اگر درخت واقعیت نداشته باشد، معنا نیز جامه واقعیت نخواهد پوشید. به این جهت از نظر دونس اسکوتس معنا به همان مرتبه‌ای از واقعیت تعلق دارد که خود شیء نیز بدان تعلق دارد، ولی با این حال به نظر او معنا به خودی خود نه فقط هیچ نوع عینی، بلکه حتی ذهنی نیز ندارد.

هایدگر بخش دوم کتاب خود را به «معنی داری» اختصاص داده است و در این مورد نیز استناد او به کتاب دستور زبان نظری (رفورت) است که به اشتباه به دونس اسکوتس منتسب کرده است و بر پایه همین کتاب نیز به «معنی داری» پرداخته است. هایدگر در این بخش از کتاب خود که شامل دو فصل می‌شود، در ابتدا به «معنا و فعل معنا دهنده» و سپس «نظریه صور درباره معانی» می‌پردازد.<sup>۵</sup>

از نظر هایدگر نخستین مسأله‌ای که می‌توان درباره آن دلالت الفاظ بر معانی که ما آن را زبان می‌نامیم، اظهار داشت، این است که منشأ زبان چیست؟ و چه عواملی در گسترش زبان و تحول آن مؤثر است؟ هایدگر پس از طرح این سؤالات به نظر دونس اسکوتس در این باره می‌پردازد. از نظر دونس اسکوتس معنا چیزی غیر از یک پدیدار روانی است و تعلق به هیچ مجموعه دیگری از واقعیت ندارد و معلول مستقیم یک امر مادی نیست، بلکه صرفاً از فعلی ناشی می‌شود که قصد معنا می‌کند. معنا در لحظه‌ای که توسط این فعل به عنوان متعلق شناخت لحاظ می‌شود صورت خاصی به خود می‌گیرد، اما چگونه می‌توانیم ماهیت این صورت را که عملاً حامل معنا است روشن کنیم؟ البته معناداری را به دو نحو می‌توان فهمید: یکی از فاعلی و دیگری انفعالی. جنبه فاعلی که درون ذات است از ناحیه فاعل شناسا و جنبه انفعالی که برون ذات است از ناحیه متعلق شناخت است و آن را می‌توانیم تا حدودی از نوع انطباق بدانیم. البته اسکوتس نظر خود را کامل نمی‌داند و خود اعتراف دارد که چنین استدلالی را در مورد «نقصان» مثلاً نابینایی و موجودات تخیلی چون توهمات، صادق نمی‌توان دانست و اینها به نحو دیگری معنای خود را کسب می‌کنند. هایدگر در بخش نظریه صور درباره معانی به بررسی موارد جزئی معنی داری می‌پردازد. از نظر او هر نوع آگاهی که جنبه منطق و یا زیبا شناختی دارد، خواه ناخواه ملزم به توجه به یک نظم و ترتیب خاص است. به صورتی که گویی اجزای آن ضرورتاً به هم پیوند خورده است. به این لحاظ به نظر می‌رسد که دونس اسکوتس با توجه به این نظام خاص فکری است که تلاش می‌کند معانی اشیا را دریابد و در نتیجه در امر معقول شناخت، قائل به نوعی تمایز شود. هایدگر در این قسمت به این نکته اشاره می‌کند که در عصر حاضر هوسرل توانسته است که به طور خاص به تفاوت میان امور مستقل و امور تابع توجه کند. هوسرل نشان داده است که ذات یک امر



صفت نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: با وجود قرابت مفهوم اسم و مفهوم صفت باز هم به لحاظ معناداری تفاوتی میان آن دو برقرار است. زیرا که صفت هم می‌تواند کلی باشد، مثل این که بگوییم رنگین که آن گاه این مفهوم از لحاظ معنا چندین جنبه پیدا می‌کند و در واقع چند ارزش کسب می‌نماید. هایدگر در ادامه بحث خود به بیان مطالبی از قول دونس اسکوتس در مورد ضمیر و فعل می‌پردازد. از نظر اسکوتس آنچه که

### کانت عقل محض را در نظر انسان شامل قوه‌ای می‌داند که مبتنی بر اصول ما تقدم است و ما براساس آن شناسامی شویم.

در مورد ضمیر مطرح است، این است که بحث ضمیر در معنا داری مورد بررسی قرار می‌گیرد و در این بحث معناداری از نظرگاه فلسفی و همچنین ذکر اوصاف مستقیم فردی و شخصی نمی‌تواند مطرح باشد، بلکه آنچه مورد نظر است، اصل و خاصیت مقوله‌ای محتوای صوری است.

به نظر دونس اسکوتس در مورد فعل نیز آنچه ضروری است، این است که مثلاً هنگامی که می‌گوییم «هستی هست» به نظر نمی‌رسد که فعل بودن متمایز از

هستی باشد. آنچه متمایز از هستی است، صرفاً نیستی است، نه چیز دیگر. از نظر دونس اسکوتس فعل «هست» البته معنای کاملاً متفاوتی از هستی ندارد، ولی او به طور ضمنی نشان می‌دهد که در حکم «هستی» هست. باید فاعل را به عنوان ماده و محمول را به عنوان صورت تلقی کنیم و بدین طریق می‌توانیم هستی را از هست متمایز در نظر بگیریم. در واقع موضوع اصلی همان محتوای محمول اصلی همان مقوله‌ای است که آن موضوع در آن لحاظ می‌شود. در این معنا از لحاظ عقلی هستی و هست در شرایط متفاوتی قرار می‌گیرد و همین آن دو را از هم متمایز می‌سازد. البته در مورد فعل این نکته

مستقل به خودی خود و به طور ما تقدم مستلزم هیچ وجود دیگری نیست، بلکه آنچه به نحو اضافی با این ذات همراه شده است، تابع امور دیگری است. در نتیجه در پدیده شناسی جدید آن چه اضافی است بین الہلالین گذاشته می‌شود تا ذات و ماهیت بدون اضافات مورد شناخت قرار گیرد. هایدگر در این بخش بر این امر تأکید می‌ورزد که بحث دونس اسکوتس درباره اجزای گفتار متمرکز بر بحث او درباره اسم است. زیرا که از نظر او چنانچه ما بخواهیم مسأله معناداری را بفهمیم، باید در ابتدا ماهیت کلی اسم را روشن سازیم. به نظر هایدگر دونس اسکوتس بر این باور است که هر موجودی به نوعی واجد نحوه وجودی است. اسکوتس این را ملکه می‌نامد؛ یعنی حقیقتی که استمرار دارد و آن را می‌توان در مورد هر شیء ای صادق دانست. همین خاصیت ذاتی و مستمر شیء است که مورد اشاره اسمی می‌باشد که بر آن گذاشته شده است. ولی در عین حال باید دانست که همراه با نحوه و حالت وجودی هر شیء همیشه یک نحوه و حالت دیگر وجود دارد که در واقع از نحوه شناخت آن ناشی می‌شود. این حالت، صورت معنای شیء است و براین اساس است که شیء ای از شیء دیگر متمایز می‌گردد. از نظر هایدگر، دونس اسکوتس در این بحث در واقع در پی این است که از هر نوع اعتراض اصولی پیشگیری نماید. زیرا که اگر گفته شود که مثلاً «عدم» به صورت یک شیء انضمامی وجود ندارد، می‌توان جواب داد که البته وجود ندارد، ولی در هر حال معنا دارد؛ اسم معنا را می‌سازد، نه وجود انضمامی یک شیء متحقق در مکان و زمان را. اسکوتس دو نوع اسم را از یکدیگر تفکیک می‌نماید: اسم در حالت عام و مشترک و اسم به صورت وجه خاص. همچنین از نظر او اسم می‌تواند به اسم جزئی و کلی نیز تقسیم شود. وی حالات معناداری را که از همه مشخص تر و آشکارتر است و تحت عنوان قائم به ذات بیان می‌شود، در پنج مورد مشخص می‌کند: ۱. وجه کلی و مشتمل ۲. وجه متمایز ۳. وجه مشتق از امر دیگر ۴. وجه تقلیل یافته از امر دیگر ۵. وجه جامع.

از نظر اسکوتس برای توضیح این پنج مورد باید توجه کنیم که ما در تجارب زندگی روزانه خود با اوصاف و مشخصاتی روبرو هستیم که در عین حال با یکدیگر متفاوتند، ولی باز هم وجوه مشترک و یا حداقل یک وجه مشترک میان آنها دیده می‌شود. به عنوان مثال رنگ سبز و زرد تشابهی با یکدیگر ندارند، ولی از لحاظ این که واجد صفت رنگ هستند، با هم دارای اشتراک هستند. در این معنا رنگ در مورد کل رنگ‌های جزئی به کار می‌رود و باز به معنای کلی جنس است و شامل انواع می‌شود. از این وجه کلی و مشتمل یک اسم مصدر کلی ساخته می‌شود که معنای خود را بی درنگ از مفهوم منطقی جنس کسب می‌کند. ماهیت کلی این جنس بیانگر همان کلی‌ای است که ما قبلاً آن را حالت مشترک نامیدیم. هایدگر در ادامه این بحث خود از قول دونس اسکوتس به وجوه تشابه و تفارق اسم و

قابل توجه است که آن نه تنها به طور انحصاری یک جریان انضمامی را بیان می‌کند، بلکه همچنین بر یک رابطه غیر زمانی هم دلالت دارد؛ مثلاً با این که وجود خداوند سرمدی است، با این حال ما می‌گوییم، خداوند هست. دونس اسکوتس در این مورد این توضیح را بیان می‌کند که در مورد سرمدی بودن خداوند شک نمی‌توان کرد، ولی وقتی که ما براساس عقل خود در آن باره تفکر می‌کنیم، گویی ناچاریم او را در یک تعاقب سرمدی لحاظ کرده و در نظر بگیریم.

در انتهای این بحث ذکر این نکته نیز ضروری است که مطابق با دیدگاه اسکوتس افعال را می‌توانیم فاعلی یا مفعولی یا خنثی و یا مشترک قلمداد نماییم. البته فعل خنثی را هم می‌توانیم اسم مصدر که آن نیز جزئی از افعال فاعلی است، محسوب کنیم.

مؤلف کتاب دونس اسکوتس و کانت به روایت هایدگر در بخش دوم کتاب خود به تقریر روایت هایدگر از کانت می‌پردازد. مبنای مؤلف برای پرداختن به تفسیر هایدگر از کانت معطوف به کتاب هایدگر با عنوان کانت و مسأله مابعد الطبیعه است که برای اولین بار در سال ۱۹۲۹ به چاپ رسیده است. هایدگر در این باره خود اظهار می‌کند که: هدف این اثر تفسیر و توجیه نقادی عقل محض کانت است، از آن حیث که اساس ما بعد الطبیعه را احیا می‌کند. بدین ترتیب مسأله ما بعد الطبیعه به صورت هستی‌شناسی بنیادی مشخص و روشن می‌گردد.<sup>۷</sup> بدیهی است که هایدگر با هدف رسیدن به یک هستی‌شناسی بنیادین است که به کانت می‌پردازد. اما



منظور از هستی‌شناسی بنیادی چیست؟ از نظر هایدگر انسان تنها موجودی است که در مورد هستی به پرسش می‌پردازد. البته منظور او این نیست که در این بحث به توصیف جنبه‌ای از ماهیت انسان بپردازد، بلکه سؤالی که در مورد حقیقت انسان طرح می‌کند، مطلب را با مسأله‌ای که فراتر از انسان قرار دارد، مربوط می‌کند و آن نفس مسأله هستی است. هایدگر در گام بعدی خود مسأله هستی را مسأله انسان در می‌آمیزد. و منظور از هستی‌شناسی بنیادی را نوعی مابعدالطبیعه دربارهٔ "هست بودن خاص انسان" در نظر می‌گیرد، هست بودن که با توجه به آن می‌توانیم از امکان تحقق یک مابعدالطبیعه بنیادی سخن بگوییم. هایدگر کتاب خود را از منظر احیای اساس مابعدالطبیعه به ترتیب در چهار بحث زیر تقسیم بندی می‌نماید: ۱. سرآغاز احیای اساس مابعدالطبیعه ۲. بسط احیای اساس مابعدالطبیعه ۳. احیای اساس مابعدالطبیعه و اصالت آن ۴. تکرار احیای اساس مابعدالطبیعه

هایدگر در بخش نخست کتاب خود موضع کانت را از جنبهٔ احیای اساس مابعدالطبیعه مورد بررسی قرار می‌دهد. مابعدالطبیعه‌ای که از نظر او می‌باید خود را در قالب نقادی عقل محض ظاهر گرداند. کانت مسألهٔ امکان هستی‌شناسی را به این سؤال اصلی مآول می‌نماید که «چگونه احکام تألیفی ماتقدم ممکن می‌شود؟» مطابق سنت فلسفی کانت، شناخت صرفاً به عنوان فعل و عمل صدور حکم قابل بررسی است. در هستی‌شناسی «موجودیت» موجودات معلوم می‌شود و این موجودیت نیز از آن حیث که ماتقدم است، از وجود شناسی به موجود شناسی رسوخ می‌یابد. کانت از این لحاظ، امر تألیفی را چیزی می‌داند که وجود موجود را منکشف می‌سازد و به این ترتیب مسألهٔ ممکن بودن معرفت به وجود موجود به پرسش کانت از ماهیت احکام تألیفی ماتقدم و امکان آن مبذل می‌شود. زیرا صرف وجود و هستی از نفس تجربه حاصل نمی‌شود و گویی تجربه بعد از وجود حاصل می‌شود، یعنی همیشه با وجود سروکار دارد و در جهت «هذائیت» معنا پیدا می‌کند. در نتیجه هر شناختی که ادعای هستی‌شناسی داشته باشد، اگرچه فعالیتی است برای صدور حکم ولی در هر صورت، این حکم باید بر مبنای اصولی شکل بگیرد که به هیچ وجه از تجربه ناشی نمی‌شوند. کانت عقل محض را در نظر انسان شامل قوه‌ای می‌داند که مبتنی بر اصول ماتقدم است و ما براساس آن شناسا می‌شویم. از آنجا که اصولی که در عقل است مقوم امکان شناخت ماتقدم است، پس امکان تحقق شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی، باید در جهت روشن ساختن عقل محض پیش برود. به همین سبب احیای اساس مابعدالطبیعه همان منکشف ساختن ماهیت هستی‌شناسی در نقادی عقل محض است. اگر این مطلب را به نحو دیگر بخواهیم بیان کنیم باید بگوییم که معرفت ناظر بر وجود همان شناخت قوام یافته از «تألیف ماتقدم» است که خود علت هر نوع نقادی است. البته

نمی‌توانیم فراموش کنیم که هر حکمی - حتی حکم تحلیلی - از لحاظی ضرورتاً تألیفی است، زیرا در آن به هر ترتیب موضوع و محمول به هم پیوند می‌خورند. به همین دلیل احکام تألیفی در واقع به نحو مضاعف تألیفی اند، اول از این حیث که آنها حکم اند و در ثانی از این حیث که از طریق آنها رابطه تألیف در نفس موجود توجیه می‌شود.

البته در مورد احکام تألیفی ماتقدم باز نکته دیگری را باید یادآور شویم و آن این که در این احکام در مورد موجود مطلبی آورده می‌شود که به هیچ وجه از تجربه اخذ نمی‌شود و نسبت بدان ماتقدم است و همین اهمیت بنیادی دارد. کانت بررسی احکام تألیفی ماتقدم را به هر صورتی که باشد، استعلایی می‌نامد و چنین می‌نویسد که من به طور کلی آن نوع شناسایی را استعلایی می‌دانم که مستقیماً به موضوعی نپردازد، بلکه به نحوه شناخت ما از یک موضوع توجه دارد، آن هم از آن حیث که این نحوه شناخت باید به طور ماتقدم ممکن باشد. در فلسفه کانت شناسایی استعلایی به بررسی موجود نمی‌پردازد، بلکه صرفاً امکان فهم مقدماتی وجود را مورد بررسی قرار می‌دهد، یعنی در واقع می‌خواهد شرایط وجود موجود را دریابد. امر استعلایی جنبه فراروی دارد و بدین طریق عقل محض سعی می‌کند که به موجود برسد، البته تا آنجا که این موجود به نحو منسجم موضوعی احتمالی برای عقل محض باشد. از این لحاظ طرح مسأله هستی‌شناسی معادل پرسش از ممکن بودن ماهیت خود ساخت استعلایی برای شناخت وجود است. با این حال نقادی عقل محض را نمی‌توانیم نظامی از نظام‌های فلسفه استعلایی بدانیم، بلکه به طور کلی «رساله‌ای در روش» است که حدود و ثغور کلی مسأله را تعیین می‌کند. به همین سبب به نظر هایدگر نیت اصلی نقادی عقل محض درست شناخته نشده است. کلاً به عقیده او نقادی محض نظریه‌ای درباره شناخت نیست و حتی اگر قرار باشد آن را صرفاً «بحث المعرفه» بدانیم باز باید توضیح بدهیم که این شناخت از آن نوعی نیست که در مورد موجودات متوسل به تجربه می‌شود، بلکه آن صرفاً به شناخت وجود توجه دارد و از این لحاظ عین هستی‌شناسی است. وقتی که کانت مسأله شناخت را در حد استعلایی مطرح می‌سازد، او در واقع نظریه شناخت را به معنای عمیق کلمه جایگزین مابعدالطبیعه نمی‌کند، بلکه درباره امکان درونی هستی‌شناسی به طرح پرسش می‌پردازد. اگر حقیقت یک شناخت وابسته به ماهیت آن است، مسأله استعلایی امکان ذاتی معرفت تألیفی ماتقدم، مسأله حقیقی‌ای است که براساس هستی‌شناسی حاصل می‌شود.

هایدگر بخش دوم کتاب خود را به بسط و گسترش احیای اساس مابعدالطبیعه اختصاص می‌دهد. هایدگر بنیان گرفتن اساس هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه را وابسته به امکان ذاتی احکام تألیفی ماتقدم می‌داند. از نظر او تعیین این تألیف باید

جنبه ریشه‌ای داشته باشد و همین نشانگر این نکته است که شناخت هیچ موجودی ممکن نیست مگر این که از باب مقدمه نوعی شناخت از ساختار وجودی آن فراهم آمده باشد و از همه مهمتر این که این شناخت باید کاملاً مستقل از تجربه و نسبت به آن فاقد هر نوع تابعیتی باشد. از طرف دیگر نباید فراموش کنیم که نوعی شناخت متناهی نیز مطرح می‌باشد که اساساً یک شهود انفعالی است. ولی برای این که شناسایی متناهی نسبت به موجود ممکن گردد، ما نیازمند نوعی شناخت غیرانفعالی و فعال هستیم که قاعدتاً باید به صورت شهودی خلاق باشد.

هایدگر با این بیان مسأله امکان تألیف ماتقدم کانت را به صورت بسیار خاص مطرح می‌سازد: انسان از آن جهت که محدود و متناهی است، به طور انفعالی با موجود مرتبط و با آن روبروست؛ حال او چگونه می‌تواند بدون این که خود خلاق باشد، قبل از هر نوع ادراک موجود را بشناسد، یعنی نسبت بدان یک شهود داشته باشد؟ به دیگر سخن می‌توان گفت که انسان از لحاظ هستی‌شناسی چگونه باید قوام داشته باشد تا بدون توسل به تجربه بتواند به ساختار هستی‌شناسی موجود نایل آید؟ منظور هایدگر از این سؤالات این است که در فلسفه نقادی کانت تألیف ماتقدم در هر صورت

تألیف مبتنی بر هستی‌شناسی است و چیزی جز آن نیست. زیرا اگر هر شناختی از آن حیث که محدود و متناهی است، تألیفی است و اگر واقعاً ما به مسأله شناخت تألیفی ماتقدم توجه داریم، پس امکان تحقق این تألیف ما را با این مشکل بزرگ روبرو می‌سازد که در این جا خواه ناخواه ما با شهود محض و فکر محض و در نتیجه با عقل محض سروکار داریم، بنابراین محمولی مطرح می‌شود که صرفاً وجودی است و نه محمولی که مبتنی بر ساخت موجودی یک شیء است. محمول وجودی که به جواب سؤال «هل بسیطه» بر می‌گردد، در بطن و مرکز تألیف ماتقدم قرار دارد. به نظر هایدگر اگر در فلسفه کانت ما بدین ترتیب بتوانیم ماهیت تألیف محض را کشف کنیم، خواهیم فهمید به چه معنایی و تا چه حدودی ساخت وجودی و معرفت مبتنی بر آن شرط امکان شناخت موجودات می‌باشد. از همین رو او در ادامه این بحث بیان می‌کند که در پنج مرحله می‌توانیم در مورد احیای اساس مابعدالطبیعه به تأمل بپردازیم: ۱. اجزا ذاتی شناخت محض ۲. وحدت ذاتی شناخت محض ۳. امکان درونی وحدت ذاتی در تألیف وجودی ۴. اساس امکان درونی تألیف وجودی ۵. تعیین ماهیت شناخت وجودی

**هایدگر:**  
**هدف این اثر تفسیر و توجیه نقادی عقل محض کانت است، از آن حیث که اساس مابعدالطبیعه را احیای می‌کند. بدین ترتیب مسأله مابعدالطبیعه به صورت هستی‌شناسی بنیادی مشخص و روشن می‌گردد**

به نظر هایدگر  
**نیت اصلی نقادی عقل محض**  
**درست شناخته نشده است.**  
**کلاً به عقیده او نقادی**  
**محض نظریه‌ای درباره**  
**شناخت نیست و**  
**حتی اگر قرار باشد آن را**  
**صرفاً «بحث‌المعرفه» بدانیم**  
**باز باید توضیح بدهیم که**  
**این شناخت از آن نوعی**  
**نیست که در مورد موجودات**  
**متوسل به تجربه می‌شود،**  
**بلکه آن صرفاً به شناخت**  
**وجود توجه دارد و**  
**از این لحاظ عین**  
**هستی‌شناسی است.**

در مورد بند یک که عبارت از اجزای ذاتی شناخت محض است، آنچه جزء اصلی تألیف استعلایی را تشکیل می‌دهد، شهود حسی است و با توجه به جنبه ماتقدم باید بگوییم که آن یک شهود محض است و همین خاص تناهی انسان است. در فلسفه کانت، شهود حسی محض انحصاراً با یک قوه تفکر محض تعیین پیدا می‌کند. در این بخش اجزای شناخت محض شامل: ۱. شهود حسی محض در شناخت متناهی و ۲. فکر محض در شناخت متناهی می‌گردد. در مورد شهود محض، اشاره کانت به زمان و مکان باز می‌گردد. از نظر او مکان و زمان مقوم شهودهای محض در قلمرو حسی هستند. در این معنا، مکان یک تصور محض است که ضرورتاً همیشه قبل از هر نوع شناخت متناهی وجود دارد. همچنان که زمان نیز صورت حس درونی ما است؛ یعنی عامل شهودی است که از خود و از حال درون خود داریم. کانت در مورد فکر محض در شناخت متناهی نیز بر این باور است که عامل دیگر محدودیت و تناهی شناسایی انسان، فکر است که به عنوان تصوّر تعیین کننده در مقابل شهود حسی قرار می‌گیرد و در واقع کاملاً به خدمت آن در می‌آید. متعلق شهود که همیشه یک موجود است، به عنوان یک ادراک کلی در یک مفهوم مشخص می‌شود. از همین حیث است که محدودیت و تناهی فکر به ناچار فقط از طریق مفاهیم شناسایی می‌شود.

در مفهوم، یک یا چند صفت کلی از شیء را تشخیص می‌دهیم. کار اصلی مفهوم ایجاد نوعی وحدت در کثرت ادراکات متفاوت است. کانت خود بارها اشاره کرده است که مفهوم همیشه کلی و مشترک است. اصلاً اندیشیدن یعنی متوسل شدن به مفاهیم و یکی ساختن امور. روشن است که این مفاهیم در داده‌های شهودی اعمال می‌شوند و کاربرد پدیداری دارند. اما وقتی که می‌گوییم مفهوم محض، منظورمان چیست؟ در واقع مفهوم محض چگونه می‌تواند به وجود بیاید؟ آیا اصلاً چنین مفاهیمی وجود دارند؟ اگر فاهمه واقعا بتواند مفهوم محض بسازد، در واقع باید بگوییم قادر است هر رابطه‌ای را با هر نوع شهود حسی قطع نماید. یعنی اگر فاهمه فقط منشأ صورت‌های مفهومی تلقی نشود و بخواهیم آن را منشأ محتوای آن مفهوم نیز بدانیم - زیرا در این‌جا صرفاً به مفهوم محض توجه کرده‌ایم - پس این نوع مفهوم سازی

باید در نفس اندیشه و فکر صورت پذیرد. اگر فکر موجب پیدایش وحدت در کثرت می‌شود، باید در خود فکر نیز مقدماتاً عاملی وجود داشته باشد که براساس آن این عمل وحدت بخشی مقدور شود.<sup>۱</sup> همین وحدت در واقع محتوای مفاهیم محض را تشکیل می‌دهد؛ چه خواه ناخواه وحدت، محتوای اولیه و ماتقدم هر نوع مفهوم است. پس می‌توانیم بگوییم که مفاهیم محض خود شامل فعل و عمل اندیشیدن نیستند، بلکه صورت‌هایی هستند که به خودی خود و ذاتاً با ساختار بنیادی تفکر مطابقت دارند. از این تحلیل این نتیجه حاصل می‌آید که مفاهیم محض فاهمه من حیث هو وجود دارند و تشریح قوه فاهمه ما را با صورتی آشنا می‌کند که به مدد آنها ساختار ذاتی تفکر تحقق و قوام می‌یابد.

از نظر هایدگر مرحله دوم احیای اساس مابعدالطبیعه مطابق با دیدگاه کانت، در وحدت ذاتی و شناسایی محض منطوقی است. از نظر هایدگر کانت درصدد بوده وحدتی را میان فکر و شهود برقرار نماید. وی در آثار خود از تألیف این دو سخن می‌گوید، ولی این تألیف از چه نوع است؟ از نظر کانت، تألیف حاکی از مطابقت درباره شهود و فکر است، ولی در عین حال آن دو تألیف دیگر را هم متضمن است. منظور این که تألیف اول که حالت محض دارد، از لحاظ وجودی به فکر و شهود وحدت می‌بخشد. روشن است که در این‌جا شهود محض عین مطابقت است و تفکر محض عین تألیف. در فلسفه کانت کثرت همواره از ناحیه حس است و وحدت از ناحیه فاهمه. هایدگر در این مورد درصدد است تا نشان دهد که کثرت در واقع جزو خود شهود حسی نیست، بلکه از این لحاظ است که فکر همیشه با زمان روبرو است. فاهمه در حرکتی که به سوی حس دارد با زمان روبرو می‌شود و کثرت در واقع همان زمان و جنبه ذاتی آن در هر نوع شناخت است. به عبارت دیگر در نزد هایدگر، کانت مکان و زمان را به نحو ماتقدم دال بر کثرت شهود محض در نظر می‌گیرد و در عین حال بناچار این کثرت را جزء مشخصات ساختار ذاتی تفکر محض نیز قلمداد می‌نماید. در واقع گویی شهود محض، خصوصیت فکر را از قبل می‌داند و کثرت را مطابق با خواست آن عرضه می‌دارد. فکر محض انسان همیشه در برابر زمان است و از آن متأثر می‌گردد، ولی برای این که شهود محض و مفاهیم محض به مدد هم تعیین پذیر باشند و در معرض پراکندگی قرار نگیرند و در واقع با هم متحد و یکی شوند، عملی انجام می‌گیرد که کانت آن را به طور کلی تألیف می‌نامد. منظور این که عناصر محض تشکیل دهنده شناسایی، به خودی خود در این تألیف اتحاد می‌یابند و بدین ترتیب وحدت ذاتی شناسایی محض به وجود می‌آید.

مرحله سوم احیای اساس مابعدالطبیعه عبارت از «امکان درونی وحدت ذاتی تألیف وجودی» است. آنچه که درباره



وحدت ذاتی شناخت وجودی قابل ذکر است، این است که ما می‌باید صرفاً دربارهٔ امکان این وحدت سؤال کنیم و جنبهٔ ماتقدم آن را در نظر بگیریم. زیرا در هر صورت شهود حسی و تفکر محض باید به نحو ماتقدم با یکدیگر تألیف شوند. اما این تألیف می‌باید چگونه باشد تا بتواند نیاز چنین وحدتی را تأمین نماید. کانت در ابتدا درصدد است تا تألیف محض را به نحوی تعریف نماید که واجد امکان وحدت بخش میان زمان و مفهوم ذهنی باشد. وی با طرح بحث در مورد استنتاج استعلایی مقولات، در پی همین هدف برمی‌آید. از نظر کانت هدف اصلی از استنتاج استعلایی روشن کردن جنبهٔ استعلایی در عقل متناهی است. به عقیدهٔ هایدگر از طریق مسألهٔ شناخت موجودات می‌توانیم وسیله‌ای برای نمایان ساختن معنای دقیق استنتاج استعلایی در فلسفهٔ کانت به دست آوریم. این بحث از دو راه قابل بررسی است: اول از ناحیهٔ فاهمه و روشن ساختن ماهیت آن و رابطهٔ نزدیک آن با زمان و دوم با توجه به شهود حسی و تحلیل آن و نشان دادن مسیری که از حس تا فاهمه وجود دارد. در هر دو راه خواه و ناخواه حس و فاهمه در رابطهٔ تنگاتنگی قرار می‌گیرند و وحدت ذاتی آنها منکشف می‌شود که حاصل آن همانا لحظه شکل‌گیری احکام تألیف محض است.<sup>۱۰</sup>

مرحلهٔ چهارم احیای اساس مابعدالطبیعه عبارت از امکان ذاتی شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی است. به نظر هایدگر از جهاتی می‌توانیم بگوییم که فلسفهٔ استعلایی و هستی‌شناسی مترادفند. زیرا در بحث استنتاج استعلایی، کل مسأله مبتنی بر هستی‌شناسی که به نحو واحد لحاظ شده، به صورت مسألهٔ اصلی در می‌آید. با توجه به اهمیت قطعی محدودیت و تناهی و نیز تفوق فکر - که نمایانگر همین تناهی است - در طرح مسائل مابعدالطبیعی، فاهمه و رابطهٔ آن با تخیل محض، در مرکز شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی قرار گرفته و حائز اهمیت خاصی می‌شود. اما از طرف دیگر اگر هر شناختی در درجهٔ اول یک شهود است و اگر صفت ممیزهٔ شهود متناهی جنبهٔ پذیرندگی آن است، پس مناسب تر است که بگوییم یک تبیین معتبر از امر استعلایی، باید رابطهٔ تخیل استعلایی با شهود محض را نیز مورد بررسی قرار دهد تا دربارهٔ رابطهٔ فاهمه با شهود حسی محض هم بحث کند. به همین سبب کانت به بحث در مسألهٔ شاکله سازی مفاهیم محض می‌پردازد.

به نظر هایدگر فصل شاکله سازی کتاب کانت با این که بیشتر از یازده صفحه نیست، ولی به معنایی هستهٔ مرکزی کل افکار کانت در احیای اساس مابعدالطبیعه است. البته ظاهراً خود کانت از این مسأله همچون مطلبی خارجی بحث می‌کند و از این رو فقط می‌خواهد این امکان را نشان دهد که پدیدارها تحت مقولات در می‌آیند، ولی مسألهٔ حقایق چنین امکانی تنها به لحاظ پویایی درونی مسألهٔ شاکله سازی قابل

فهم و بررسی است. از نظر هایدگر واپسین مرحلهٔ اساسی احیای مابعدالطبیعه از نظر کانت، تعیین قابل ماهیت شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی است. کانت در این مرحله درصدد است تا به هر طریقی که امکان دارد، شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی را تحقق بخشد. از نظر او ماهیت معرفت یا شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی چیزی جز انکشاف خارجی کلی نظام معرفت محض نیست، نظام معرفتی که قادر باشد تا شناخت امر استعلایی را ممکن سازد.

همان طور که در بخش‌های پیشین اشاره شد، هایدگر بر این نظر است که تفسیر نقادی عقل محض کانت از منظر احیای اساس مابعدالطبیعه می‌باید در چهار بحث اصلی مورد بررسی قرار گیرد که تا این‌جا دو بحث «سرآغاز احیای اساس مابعدالطبیعه» و «بسط و گسترش احیای اساس مابعدالطبیعه» مورد بررسی قرار گرفت. بحث سوم در این بخش احیای اساس مابعدالطبیعه و اصالت آن است. کانت در این بخش بحث خود را از این چنین آغاز می‌کند که شاکله‌ها افقی را پدید می‌آورند که به نحوی به روی امر استعلایی گشوده شده است. این شاکله از ناحیهٔ خود تخیل استعلایی بروز می‌کند و تخیل عامل تألیفی محض است که شهود محض یعنی زمان و فکر محض و به تعبیری خودآگاهی را به هم پیوند می‌دهد. تخیل در مرحلهٔ استنتاج استعلایی نیز همین وضع را دارد. تخیل محض همان اساس است که

بر روی آن امکان شناسایی مبتنی بر هستی استوار می‌شود. کانت از تخیل محض به عنوان یک عمل اجتناب‌ناپذیر سخن می‌گوید و از این رو است که به نظر او مابعدالطبیعه به طبیعت انسان تعلق دارد.

به نظر هایدگر کانت برای احیای اساس مابعدالطبیعه، در مورد مبنای امکان وحدت ذاتی ای که معرفت مبتنی بر وجود دارد، مسائلی را مطرح می‌کند و بالاخره به این نتیجه می‌رسد که براساس تخیل استعلایی است که ثنویت اولیهٔ حس و فاهمه برطرف می‌شود و «خود» به عنوان قوهٔ میانی وضع می‌گردد. بررسی این مسأله به ما نشان می‌دهد که این قوهٔ میانی - یعنی تخیل - نه فقط رکن اصلی و عامل وحدت بخش آن دو قوهٔ دیگر است، بلکه از لحاظی ریشه و اساس آن دو

## در فلسفهٔ کانت

### کثرت همواره از ناحیهٔ

### حس است و وحدت

### از ناحیهٔ فاهمه.

### هایدگر در این مورد

### درصدد است تا نشان دهد که

### کثرت در واقع جزو

### خود شهود حسی نیست،

### بلکه از این لحاظ است که

### فکر همیشه با زمان روبرو است.

### فاهمه در حرکتی که

### به سوی حس دارد با زمان

### روبرو می‌شود و کثرت

### در واقع همان زمان و

### جنبهٔ ذاتی آن

### در هر نوع شناخت است.

**هوسرل نشان داده است که ذات یک امر مستقل به خودی خود و به طور ما تقدم مستلزم هیچ وجود دیگری نیست، بلکه آنچه به نحو اضافی با این ذات همراه شده است، تابع امور دیگری است.**

نیز می‌باشد. نهایتاً تخیل استعلایی است که این دو را به سوی تألیف محض سوق می‌دهد و به محل بنیادیشان یعنی زمان راهنمایی می‌کند. زمان هم که در اطوار سه گانه گذشته و حال و آینده وحدت بخش است، تألیف محض را ممکن می‌سازد. البته تخیل استعلایی که ظاهراً فقط یک قوه میانی است، چیزی جز همان زمان اصلی و بنیادی نیست، زیرا به سبب این که تخیل در زمان ریشه دارد، می‌توانیم بگوییم خود آن هم انحصاراً ریشه امر استعلایی است. به نظر هایدگر در فلسفه کانت اگر تخیل به عنوان یک قوه مرکزی کنار گذاشته شود، دیگر نمی‌توانیم وحدت محض و فکر محض را در عقل انسان متناهی بفهمیم و کل مسائل کانتی به نحوی پایه و اساس خود را از دست می‌دهد.

هایدگر در مجموعه این بحث‌ها به بررسی مسأله مکان نیز می‌پردازد و این سؤال را مطرح می‌کند که اگر بگوییم علاوه بر زمان، مکان محض هم ریشه در تخیل استعلایی دارد و از لحاظ هستی‌شناسی سهمی بر عهده می‌گیرد، چه انتقادی برگرفته ما وارد خواهد بود؟ به نظر هایدگر اگر ما زمان را هم در شهود محض و هم در متعلق محض، سلسله‌ای متوالی از «حال» بدانیم، عملاً دیگر مکان همیشه با زمان واحد و یکی خواهد گردید. اگر زمان فقط زمان حال باشد دیگر فرق آن با مکان معلوم نخواهد شد البته نه از آن لحاظ که زمان اساس هستی‌شناسی است، بلکه از آن لحاظ که زمان همیشه به معنای تأثیرپذیری محض «خود» است و بدین طریق زمان، مکان محض را هم متجلی می‌سازد.

هایدگر چهارمین بخش احیای اساس مابعدالطبیعه را به تکرار احیای اساس مابعدالطبیعه اختصاص می‌دهد. وی در توضیح واژه تکرار بیان می‌کند که منظورش از تکرار یک مسأله بیان دوباره امکانی است که نفس آن مسأله در خود پنهان نگاه می‌دارد.<sup>۱۱</sup> هایدگر در این بحث مسأله احیای اساس مابعدالطبیعه به صورت انسان‌شناسی را مطرح می‌کند. به نظر او با تدقیق در مراحل مختلف احیای اساس مابعدالطبیعه توسط کانت، ما می‌توانیم دریابیم که چگونه این احیا در نهایت با ابتنا بر تخیل استعلایی ممکن است و این اساس همان امکان درونی تألیف مبتنی بر هستی‌شناسی است که آن را می‌توانیم امری استعلایی بدانیم. در احیای اساس مابعدالطبیعه آن طور که کانت آن را انجام داده است، آنچه واقعاً تحقق پیدا می‌کند، این است که بنیان امکان درونی هستی‌شناسی به نحوی همان انکشاف امر استعلایی است که البته در شناسایی جنبه درون ذات دارد و این جنبه صرفاً از آن انسان است. به جهاتی ماهیت

مابعدالطبیعه مسأله وحدت قوای اساسی ذهن انسان است. از این جهت براساس فلسفه کانت می‌توان فهمید که بنیان دادن به مابعدالطبیعه چیزی جز طرح سوالات عمیق در مورد انسان نیست و بدیهی است که از این طریق ما با نوعی انسان‌شناسی مواجه می‌شویم، اما انسان‌شناسی کانت از جهاتی مبتنی بر تجربه است و به همین دلیل بعد از احیای اساس مابعدالطبیعه ما نیازمند انسان‌شناسی محض فلسفی هستیم. احیای اساس مابعدالطبیعه به روش کانت، لزوم رابطه نزدیک میان انسان‌شناسی و مابعدالطبیعه را دوجندان می‌کند و به این لحاظ ارتباط میان مابعدالطبیعه و به زعم هایدگر هست بودن خاص انسان را مطرح می‌نماید. طرح مسأله ماهیت انسان که برای احیای اساس مابعدالطبیعه ضروری است به مابعدالطبیعه «هست بودن خاص» بر می‌گردد، مابعدالطبیعه ای که جهت خود را معطوف به نوعی از هستی یعنی دازاین کرده است. این مابعدالطبیعه نمی‌تواند یک منطوق و ارغنون در خود بسته و تمام شده‌ای باشد؛ این مابعدالطبیعه براساس معانی ای که در می‌یابد باید دائماً ساختار صورت اصلی خود را بسازد و تحول بخشد. زیرا که سرنوشت آن در گرو صیوروت و شدن است. هایدگر بسط و گسترش نحوه هست بودن خاص انسان را با توجه به هستی، هستی‌شناسی می‌نامد، و این توضیح را اضافه می‌کند که فهمیدن فقط نوعی شناختن نیست، بلکه در واقع مرحله و مرتبه‌ای از همان اگزیزتانس است که از لحاظی به صورت نوعی عمل ساختاری بروز می‌یابد. هایدگر در گام بعد هست بودن خاص انسان را معطوف به زمان می‌کند و انسان را به تمام معنا موجودی زمانی در نظر می‌گیرد و تصور زمان را ملهم از فهم وجود قلمداد می‌نماید. بدین ترتیب می‌توان دریافت که تفسیر هایدگر از مابعدالطبیعه کانت در راستای همان بحث اصلی او یعنی توجه به هستی و زمان شکل می‌گیرد، بدیهی است که در این معنا مابعدالطبیعه دیگر نمی‌تواند ابداع ساده ذهن آدمی باشد، بلکه آن مولود هست بودن خاص انسان و حاصل اگزیزتانس اوست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. دونس اسکوتس و کانت به روایت هایدگر، مجتهدی، کریم ۱۳۷۶، ص ۱۹.
۲. همان، صص ۳۳-۳۴.
۳. همان، ص ۵۰.
۴. همان، ص ۵۷.
۵. همان، ص ۶۳.
۶. همان، ص ۶۹.
۷. همان، ص ۸۱.
۸. همان، ص ۱۱۴.
۹. همان، ص ۱۱۸.
۱۰. همان، ص ۱۲۷.
۱۱. همان، ص ۱۵۲.