

## تحلیل «وجود» کانتی از منظر حکمت متعالیه

روح‌الله کریمی\*

### چکیده

هدف اصلی این پژوهش تحلیل «وجود» نزد کانت با کمک گرفتن از دیدگاه ولف، هیوم، و فلاسفه اسلامی درباره وجود است. با توجه به این که کانت در نقد عقل محض در دو موضع به تحلیل «وجود» می‌پردازد، ابتدا در بخش تحلیل استعلایی در مبحث «مقولات محض فاهمه»، به منزله یکی از مقولات وجهه نظر «جهت»، و دیگر بار در بخش دیالکتیک استعلایی در نقد برهان وجودی، این مقاله با هدف ارائه تبیینی جامع و منسجم از این دو موضع نشان می‌دهد که کانت در دیالکتیک استعلایی، برای اجتناب از ایدئالیسم جزمی و ایدئالیسم شکاکانه، داده‌شدگی وجود را متأثر از هیوم برای نقد برهان وجودی به‌کار می‌گیرد، اما در تحلیل استعلایی که بر فهم ما از وجود متمرکز است، متأثر از ولف که برای او وجود امری فرعی و مجهول است، وجود را از مراتب علم ما به گزاره‌ها می‌داند. هم‌چنین با برقراری نوعی هم‌ارزی ابتدایی میان «اصالت وجود در حکمت متعالیه» و «داده‌شدگی وجود نزد هیوم»، و «اصالت ماهیت و اعتباری بودن مفهوم وجود نزد سهروردی» و «متمم بودن آن نزد ولف» از ابزارهای مفهومی برای تحلیل وجود در حکمت متعالیه و حکمت اشراق، هم‌چون «مقولات ثانیه فلسفی»، «زیادت وجود بر ماهیت»، و «جهات ثلاث» برای تبیین وجود نزد کانت کمک گرفته می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** ایمانوئل کانت، کریستین ولف، دیوید هیوم، وجود، حکمت متعالیه، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، معقول ثانی فلسفی.

\* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، Roohollah.karimi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۲۰

## ۱. مقدمه

در این مقاله برای بررسی مسئله وجود نزد کانت ابتدا به دو فیلسوف مهمی که در کل زندگی فلسفی کانت بیش‌ترین تأثیر را به‌جای گذاشته‌اند می‌پردازیم: کریستین ولف (Christian Wolf, 1679-1754) و دیوید هیوم (David Hume, 1711-1776). سپس تلاش می‌کنیم از طریق شناخت دیدگاه هر یک از این دو فیلسوف درباره وجود دیدگاه کانت درباره وجود را تبیین کنیم و نهایتاً با استفاده از برخی ابزارهای مفهومی نزد فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه حکمت متعالیه، میان رویکرد حکمت متعالیه و کانت به مسئله وجود مقایسه‌ای ابتدایی انجام دهیم. بدین منظور ضمن بهره‌مندی از افق‌هایی که موسوی کریمی در این حوزه در زبان فارسی (موسوی کریمی، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۲) گشوده است، در توان تبیینی این تعبیرها تردید می‌شود و به‌منظور تدقیق آن‌ها پیش‌نهادهایی را ارائه خواهیم کرد. در این مقاله بر توجه به هر دو موضعی که کانت در آن‌ها به بحث وجود پرداخته است، یعنی تحلیل استعلایی و دیالکتیک استعلایی و توان پاسخ‌گویی به مسائل اصلی که کانت در بخش مربوطه مد نظر داشته است، تأکید می‌کنیم.

## ۲. نگاه کریستین ولف به «وجود»

معروف است که کریستین ولف اولین فیلسوفی است که از واژه «وجودشناسی» (ontology) استفاده کرده است (Athalye, 2014). یکی از اصلی‌ترین کتب ولف کتابی است به همین نام (*Ontologia*). برای شناخت دیدگاه ولف درباره وجود به تعریفی که او از ماهیت ارائه می‌کند توجه کنید: «ماهیت آن است که در وهله نخست از یک هستی به تصور می‌آید و دلیل کافی سایر اموری را که یا بالفعل متعلق به آن‌اند یا ممکن است متعلق به آن باشند باید در آن یافت» (Wolf, *Ontologia*, n.168, p.72 quoted by Corazzon, 2013). این تعریف باعث می‌شود که بتوان ولف را در دعوی مشهور اصالت وجود و اصالت ماهیت در سنت فلسفه اسلامی از قائلان به اصالت ماهیت به‌شمار آورد. این نظر وقتی استوارتر خواهد شد که بدانیم ماهیت از نظر ولف همان تلقی مشهوری است که از ماهیت در فلسفه اسلامی مراد است و در فلسفه غربی این تعریف بعد از توماس آکویناس (Thomas Aquinas) تثبیت شده است و البته توماس این تعریف را از ابن‌سینا اخذ کرده است. از نظر توماس ماهیت شیء چیزی است که از تعریف آن برمی‌آید و نخستین چیزی است که ما مناسب با آن چیز تصور می‌کنیم و نخستین چیزی است که باید در واقعیت شیء تحقق یابد

(Klima, 2007: ch. 30). بعدها فرانسیسکو سوآرز (Francisco Suarez) بر این تعریف تومایی - سینایی از ماهیت تأکید کرد و دکارت، که همواره نسخه‌ای از کتاب *منازعات مابعدالطبیعی* (*Metaphysical Disputations*) سوآرز را در دست داشت (Ariew, 2012)، این تلقی از ماهیت را وارد فلسفه عصر جدید کرد.

اما پرسشی که بلافاصله به ذهن متبادر می‌شود این است که اگر ماهیت چنین است که دلیل کافی سایر امور بالفعل یا بالقوه را باید در آن یافت، پس جایگاه وجود کجاست؟ ولف در سخنی مشهور وجود را متمم (complementum) امکان تعریف کرده است (Wolf, *Ontologia*, n.174, quoted by Corazzon, 2013). ژیلسون در کتاب هستی در اندیشه فیلسوفان بلافاصله بعد از تقریر این دیدگاه ولف می‌گوید: «این متمم تقریباً شبیه عرض ابن سیناست» (ژیلسون، ۱۳۸۶: ۲۳۷). البته این که ابن سینا وجود را برای ماهیت از سنخ عرض برای جوهر می‌دانسته یا قسم دیگری از عرض را مد نظر داشته، خود بحث دامنه‌داری است که از موضوع ما خارج است؛ اما مسلماً تلقی مشهور از ابن سینا در قرون وسطی همان است که در این جا ژیلسون به ابن سینا نسبت می‌دهد. حال باید دید منظور از متمم امکان چیست؟ ماهیت که «دلیل کافی سایر اموری را که یا بالفعل متعلق به شیء‌اند یا ممکن است متعلق به آن باشند باید در آن یافت»، ممکن است و دلیل کافی برای وجود بالفعل هر شیء متناهی هرگز در خود آن شیء یافت نمی‌شود، بلکه باید آن را همواره در هستی دیگری یافت. البته شیء در فلسفه ولف «به محض این که این متمم ناقابل را دریافت می‌کند، متممی که چندان هم نمی‌ارزد اما بسیار مثمر ثمر است» (همان) وجود پیدا می‌کند. با این حال، وجود نسبت به ماهیت حالت متمم دارد و خارج از ماهیت است. آن چه باعث می‌شود شیء آثار خاص خود را بروز دهد همان ماهیت شیء است، اما این ماهیت به متممی به نام وجود، که از خداوند افاضه می‌شود، نیاز دارد تا هستی بالفعل یابد. این است که باید گفت وجود در کتاب وجودشناسی ولف چندان جایگاه مهمی ندارد.

از نظر کانت مابعدالطبیعه مساوی با ولف بود. کانت شاگرد مستقیم فرانتس آلبرت شولتس (Franz Albert Scholtz) در دانشگاه کونیگسبرگ بود و شولتس کسی بود که زمانی ولف درباره تدریس او گفته بود: «اگر فقط یک نفر آرای مرا فهمیده باشد، شولتس در کونیگسبرگ است» (ژیلسون، ۱۳۸۶: ۲۳۹). در واقع، وقتی کانت در *نقادی عقل محض* به نقد مابعدالطبیعه و متعارض بودن احکام آن می‌پردازد، بیش از هر فلسفه‌ای به ولف و فلسفه او نظر دارد.

از نظر کانت همه استدلال‌های اثبات وجود خدا ماهیتی «وجودشناختی» دارد؛ به عبارت دیگر، به نحوی به همان برهان «وجودی» بازمی‌گردند (A623/B651). دلیل این امر شاید آن باشد که کانت از وجهه نظر ولف به این براهین نظر می‌کند. تبیین وجود اشیا و ذوات عالم امکان از طریق متممی که خداوند آن را به ماهیت افاضه می‌کند امکان‌پذیر است، اما درباره خود خداوند ذات و هستی او عین هم است و ذات وجود واجب است که مقتضی هست بودن اوست، پس برای تبیین وجود ماسوی‌الواجب مجبوریم واجبی را فرض کنیم که دلیل کافی وجود بالفعلش در خودش یافت شود نه در موجودی دیگر و هر دلیلی برای اثبات واجب این تعریف از واجب را در خود نهان خواهد داشت؛ از این رو هر برهانی برای خداوند «وجودشناختی» خواهد بود. شاید بتوان ادعا کرد که برهان وجودی فقط در یک فلسفه اصالت ماهوی معنا پیدا می‌کند و دیدگاه ولف در باب وجود چنین شرطی را به خوبی برای وی فراهم می‌کند. در صورتی می‌توان وجود را از ماهیت استنتاج کرد که «ماهیت» نقش اصلی و «وجود» نقش فرعی را ایفا کند. ژیلسون حتی پا را از این فراتر می‌گذارد و معتقد است براساس فلسفه ولف اثبات وجود هر موجودی، حتی ممکنات، «وجودشناختی» خواهد بود:

جایی که هستی با امکان صرف ماهیتش یگانه باشد، مابعدالطبیعه خود را با این وظیفه ناممکن مواجه می‌بیند که در پی یافتن دلیل کافی برای وجود بالفعل در جهانی باشد که هستی از آن جهت که هستی است، چنان‌که فی‌نفسه لحاظ شود، ذاتاً با آن (وجود) بیگانه است. در چنین فلسفه‌ای نه تنها برهان آنسلمی بلکه هر استدلالی مربوط به وجود خدا، بلکه بالاتر، هر استدلالی بر هر وجود بالفعلی، ملزم به آن است که «وجودشناختی» باشد. کل نظریه اجتهادی ولف وجودشناختی بود؛ زیرا به وجودشناختی‌ای ملحق بود که خود را به دانش هستی از آن حیث که ممکن است، تعریف می‌کرد. دلیل، زمانی «وجودشناختی» است که در ماهیتی که به لحاظ وجودی لاقضاست متمم وجودی امکان آن را جست‌وجو کند (همان: ۲۴۰).

آنچه از فلسفه ولف و تفسیر وی از وجود و ماهیت در نظر کانت حفظ می‌شود این تصور ولفی است که می‌توان از طریق تعریف یک ماهیت و بدون رجوع به تجربه حسی وجود آن را اثبات کرد. اما اگر کانت مدعی است «این هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار سال‌ها پیش مرا از خواب جزمی‌مذهبان بیدار کرد و به پژوهش‌های من در قلمرو فلسفه نظری جهت دیگری بخشید» (کانت، ۱۳۶۷: ۸۹)، این پرسش طرح می‌شود که دیدگاه هیوم درباره وجود چه بود و کانت چه نسبتی با آن برقرار کرد.

### ۳. هیوم و تأثیر او در تحول فکری کانت

شاید آنچه از مطالعه آثار هیوم موجب تحول فکری در کانت شد، بهتر از همه‌جا در این فراز از کتاب پژوهشی در باب فاهمه انسانی خلاصه شده است: «تمام دلایل را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد؛ [۱] دلیل برهانی (demonstrative reasoning) یا آنچه مربوط به نسبت تصورات است و [۲] دلیل اخلاقی (moral reasoning) یا آنچه مربوط به ماده واقعیت و وجود است» (Hume, 1999: 115). هیوم می‌خواست بگوید روابط و نسب تصورات یا همان ماهیات صرفاً یکی از انواع نسب است که از دل آن واقعیت و وجود بیرون نمی‌آید. عناصری در واقعیت انضمامی هست که ممکن نیست بتوان آن‌ها را با هیچ روش استدلال تحلیلی به‌نحو پیشینی استنتاج کرد. این که ما از یک تصور مفروض یا بنا بر آنچه متعاطیان مابعدالطبیعه هم‌چون ولف می‌گفتند، از یک ماهیت مفروض تصور یا ماهیت دیگری را استنتاج کنیم امری است ممکن و حاوی هیچ تناقضی نیست، اما این که «عقل بتواند قبل از تجربه و صرفاً به مدد مفاهیم چنین رابطه‌ای را دریابد» امر متناقضی است؛ «زیرا که این رابطه متضمن ضرورتی است و ناممکن است که بتوان تعقل کرد که چگونه چون چیزی هست چیز دیگری هم بالضروره باید باشد» (کانت، ۱۳۶۷: ۸۶). دقت شود که قول اخیر از کانت منقول است در مقدمه تمهیدات و در شرح و تفسیر هیوم. کانت بلافاصله بعد از این که از هیوم نام می‌برد و او را جرقه‌ای در عالم مابعدالطبیعه می‌داند، تعلیم ذکرشده را به‌منزله «مبدأ و اساس پژوهش هیوم» مطرح می‌کند.

البته این ادعای غالب که، نقد هیوم از مفهوم علیت بود که کانت را از خواب جزمی بیدار کرد، به‌گونه‌ای که کانت نقد هیوم از علیت را به عموم مفاهیم عقلی تعمیم داد، (فولکیه، ۱۳۶۶: ۲۱۵-۲۱۶)، با آنچه در این‌جا ادعا شد در تعارض نیست. تحلیل هیوم از علیت نیز کاملاً موافق و حتی یگانه با آن چیزی است که هم‌اکنون گفته شد. هیوم معتقد بود روابط مفروض علیّی بالفعل به خواص تحلیلی ماهیات انتزاعی قابل تحویل نیست. کانت در شرح رابطه میان علت و معلول از نظر هیوم می‌گوید: «هیوم عقل را که مدعی بود مفهوم رابطه علت و معلول را در زهدان خود پرورده به مبارزه طلبید و از او خواست تا توضیح دهد به چه حق فکر می‌کند که هر چیزی می‌تواند طبیعتاً چنان باشد که از ثبوت آن، می‌باید ثبوت چیز دیگری نیز ضرورتاً حاصل آید؛ زیرا که بیان معنی علت این است» (کانت، ۱۳۶۷: ۸۶). البته کانت در ادامه می‌گوید که هیوم قائل به این شد که رابطه میان علت و معلول «فرزند نامشروع قوه خیال است» (همان)، هرچند عقل خود را فریب می‌دهد

و آن را فرزند خویش می‌پندارد. بنا به تفسیر کانت از هیوم «عقل هیچ قوه‌ای ندارد تا این‌گونه روابط [یعنی رابطه میان علت و معلول] را، ولو به‌طور کلی، به تصور درآورد...؛ این سخن در حقیقت بدین معنی است که اساساً نه [علم] مابعدالطبیعه‌ای وجود دارد و نه هرگز می‌تواند وجود داشته باشد» (همان). هرچند کانت این استنتاج اخیر هیوم را «نادرست و شتاب‌زده» (کانت، ۱۳۶۷: ۸۷) می‌داند، اما با مقدمات و پیش‌فرض‌های هیوم هم‌راه خواهد ماند.

هیوم مخالف سرسخت فیلسوفانی هم‌چون اسپینوزا بود که می‌خواستند از مجموعه‌ای از تعاریف و اصول متعارفه و موضوعه همه هستی‌ها، از خدا گرفته تا جواهر و حالات، را استنتاج کنند. هیوم کشف کرده بود که وجود اصولاً باید «داده شود» نه آن‌که «استنتاج شود». ژیلسون استنتاج می‌کند که می‌توان بنیاد تفکر هیوم و تفسیر وی از اصل علیت و غیر قابل تحویل بودن نسب تصورات به مسائل مربوط به امور واقع را مبتنی بر دو اتمیسم در اندیشه هیوم دانست. یکی «اتمیسیم عینی» (objective atomism) به این معنا که اجزا و موجودات این عالم ذواتی جدا از یک‌دیگرند و ذاتاً نسبتی با یک‌دیگر ندارند و دیگری «اتمیسیم ذهنی» (subjective atomism)، به این معنا که عقل انسان هیچ قوه‌ای ندارد تا روابط میان ذوات را به تصور درآورد. البته هیوم خود به‌خوبی از این بنیادهای فلسفه خود آگاه بود. او در ضمیمه رساله در باب طبیعت بشر می‌گوید: «دو اصل وجود دارد که من نمی‌توانم آن‌ها را با هم سازگار کنم و توان آن را هم ندارم هیچ‌کدام را نادیده بگیرم. یکی این‌که تمام ادراکات ما وجودهایی متمایزند و دیگر این‌که ذهن هرگز هیچ رابطه واقعی میان وجودهای متمایز دریافت نمی‌کند» (به نقل از همان: ۲۴۲).

یکی از مهم‌ترین مواضعی که فلسفه هیوم و فلسفه ولف با هم تعارض پیدا می‌کنند، «برهان وجودی» است. قبلاً گفته شد که در فلسفه ولف خدا ذاتی است که فی‌نفسه واجد جهت کافی وجود خویش است؛ به عبارت دیگر، خداوند چنان هستی‌ای است که ذاتش دلیل وجودش است، بنابراین با توجه به رویکرد ولف نسبت به وجود و ماهیت می‌توان و حتی لاجرم باید وجود خدا را از ماهیتش استنتاج کرد. اما در پرتو اصول هیوم چنین برهانی به‌هیچ‌وجه قانع‌کننده نیست؛ زیرا اگر نظام وجود یا «بنیاد واقعی» اساساً غیر از نظام ماهیت یا «بنیاد منطقی» است، در این صورت هیچ ماهیتی، نه فقط در اشیا بلکه حتی در خدا، نمی‌تواند متضمن وجود خود باشد.

تا این‌جا مشخص شد که کانت با دو رویکرد متقابل درباره وجود مواجه شده بود: وجود به‌مثابه «متمم» در نگاه ولف و وجود به‌مثابه «داده‌شده» در نگاه هیوم. اکنون این پرسش طرح

می‌شود که آیا کانت، آن‌گونه که منطقی‌تصور و ادعا شده است، در نقد عقل محض به‌طور کامل و منسجم جانب هیوم را می‌گیرد و کاملاً از رویکرد ولفی عبور می‌کند؟

#### ۴. وجود از دیدگاه کانت

هرچند به معنایی کلی نقد عقل محض بحث از وجود است و حتی در بسیاری از صفحات این کتاب کلمه «*existenz*» را می‌توان یافت، اما کانت در دو مبحث به‌طور ویژه به بحث درباره «وجود» می‌پردازد: ابتدا در «تحلیل استعلایی» و سپس در «دیالکتیک استعلایی». در تحلیل استعلایی یکی از مقولات محض فاهمه مقوله «وجود-عدم» (*existence-non-existence*) یا «واقعیت» (*actuality*) است که از مقولات وجهه نظر «جهت» (*modality*) در کنار دو مقوله «امکان-امتناع» و «ضرورت-امکان خاص» است. هم‌چون سایر مقولات محض فاهمه کانت در چهار موضع از چهار دیدگاه مختلف به بحث درباره مقوله وجود می‌پردازد: ۱. استنتاج مابعدالطبیعی، ۲. استنتاج استعلایی، ۳. شاکله‌سازی، ۴. اصل موضوع دوم از اصول موضوعه تفکر تجربی در بحث نظام کلیه اصول فاهمه محض. البته آنچه در موضع چهارم (A219-B276) درباره «وجود» و «واقعیت» بحث شده است به‌نحوی جامع کل دیدگاه‌های کانت در تحلیل استعلایی است و اهمیت بیش‌تری دارد؛ به‌همین دلیل، مفسران فلسفه کانت بیش‌تر به آن توجه کرده‌اند. در دیالکتیک استعلایی نیز آن‌جا که «در باب امتناع برهان وجودی بر وجود خداوند» (A592-A602) بحث می‌کند، بعد از سه دلیل اولی، که در رد برهان مذکور می‌آورد، نهایتاً به بحث درباره «وجود» می‌پردازد تا محکم‌ترین دلیلش را در امتناع برهان وجودی بر تفسیر درست از «وجود» بنا کند. همواره این پرسش مطرح بوده است (Van Cleve, 1999) که آیا نظر کانت در باب «وجود» در تحلیل استعلایی و در دیالکتیک استعلایی با یک‌دیگر سازگار است؟ اگر آری نسبت این دو موضع چیست؟ برای پاسخ به این سؤالات در سه بخش بعدی به ترتیب ابتدا موضع کانت درباره وجود در دیالکتیک استعلایی بررسی خواهد شد، سپس موضع کانت در تحلیل استعلایی و مخصوصاً در اصل موضوع دوم از اصول موضوعه تفکر تجربی تبیین می‌شود و نهایتاً جمع‌بندی و ارزیابی این دو موضع، نسبت آن‌ها با یک‌دیگر، و نسبت آن‌ها با رویکرد هیوم به وجود به‌مثابه «داده» و رویکرد ولف به وجود به‌مثابه «متمم» روشن خواهد شد. سپس کوشش می‌شود با توجه به افق‌هایی که عبداللهی (۱۳۹۰) و موسوی کریمی (۱۳۸۹ و ۱۳۹۲) در مقالات خود با استفاده از مفاهیم فلسفه اسلامی برای تبیین هر یک از

دو موضع کانت در دیالکتیک استعلایی و تحلیل استعلایی گشوده‌اند، سازگاری این رویکردها بررسی شود و فراتحلیلی برای پوشش دادن هر دو تبیین ارائه شود.

#### ۱.۴ وجود در دیالکتیک استعلایی

کانت در بخش دیالکتیک استعلایی به برهان وجودی می‌تازد. روایتی از این برهان که به نقد آن می‌پردازد روایت دکارتی آن است نه روایت آنسلمی (ibid: 187). البته کانت صرفاً یک دلیل برای رد برهان وجودی ارائه نمی‌کند، هرچند دلایل رد برهان وجودی کاملاً از هم جدا و نامرتبط نیست.

کانت پس از آن‌که از A592 تا A598، در رد برهان وجودی دلایلی را اقامه می‌کند، دلایلی که شاید چندان سراسر نباشد و برخی مبتنی بر سایر مبادی نقد عقل محض باشد، چنین می‌گوید: «البته می‌توانستم امید داشته باشم که این استدلال بسیار زیرکانه [برهان وجودی] را بدون هیچ‌گونه پیچ و خمی به وسیله تعریف دقیق مفهوم وجود از میان بردارم» (A598). سپس کانت شروع به تحلیل مفهوم وجود می‌کند و چنین می‌گوید: «هستن [Sein=being] آشکارا محمول واقعی نیست، یعنی مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء افزوده شود. بودن صرفاً عبارت است از وضع یک شیء یا وضع تعیناتی خاص به صورت فی‌نفسه» (A598). لازم است توجه شود که کانت نه در این‌جا و نه در هیچ کجای دیگری نمی‌گوید «وجود محمول نیست». سخن کانت این است که وجود محمول واقعی یا تعین‌بخش نیست؛ به عبارت دیگر، محمولی نیست که به مفهوم موضوع اضافه شود و آن را وسعت بخشد.

کانت سپس به تحلیل اقسام قضایایی می‌پردازد که در آن فعل است [Sein=being] به کار می‌رود. او می‌گوید «است» یک کاربرد منطقی دارد که در این کاربرد صرفاً رابط یک حکم است. قضیه «خدا قادر مطلق است» دو مفهوم را در خود می‌گنجاند که هر یک متعلقات خاص خود را دارند: خدا و قدرت مطلق. «واژه کوچک «است» محمولی در این قضیه نیست، بلکه فقط چیزی است که محمول را در رابطه با موضوع وضع می‌کند» (A599). اما در کاربرد دوم فعل «است» وجود خارجی و بودن موضوعی را وضع و مقرر می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوییم «خدا هست» هیچ محمول جدیدی به مفهوم خدا نیفزوده‌ام بلکه صرفاً موضوع (خدا) را با همه محمول‌های آن (از جمله قدرت مطلق) وضع کرده‌ام و «در واقع ابژه (object) را در نسبت با مفهوم خودم وضع کرده‌ام» (ibid)؛ به عبارت دیگر،



تصدیق کرده‌ایم که موضوع مورد اشاره متعلق یا مابه‌ازایی در جهان خارج دارد. نکته‌ای که کانت بر آن تأکید می‌کند و حتی دلیل وی بر این مطلب است که «وجود محمول واقعی نیست» این است که ابژه و مفهوم آن هر دو می‌بایست دقیقاً یک‌چیز را در خود بگنجانند، در غیر این صورت «آن‌چه وجود دارد، همان چیزی که من در مفهوم اندیشیده بودم، نخواهد بود، بلکه بیش از آن خواهد بود و من نمی‌توانم بگویم که همان متعلق مفهوم من وجود دارد» (A600). کانت در این‌جا مثال مشهوری را برای تفهیم بیش‌تر مطلب مطرح می‌کند. او می‌گوید: «صد تالر واقعی پیش‌تری هم بیش از صد تالر ممکن دربر ندارد؛ زیرا از آن‌جا که صد تالر ممکن بر مفهوم دلالت می‌کند و صد تالر واقعی، ابژه و وضع فی‌نفسه آن است، بنابراین در موردی که ابژه چیز بیش‌تری را از مفهوم در خود بگنجاند، دیگر مفهوم من تمام ابژه را بیان نخواهد کرد و بنابراین دیگر مفهوم متناسب با آن ابژه نخواهد بود» (A599). البته کانت بلافاصله تأکید می‌کند که «وضعیت اقتصادی من بر اثر صد تالر واقعی، به‌نحو دیگری خواهد بود نسبت به وقتی که فقط مفهومی محض از صد تالر را نزد خود دارم» (A599)، اما علت این تفاوت در وضعیت من را نباید به معنای این دانست که وقتی ما وجود صد تالر واقعی را تصدیق و وضع کرده‌ایم، چیزی به مفهوم ما از صد تالر اضافه شده است. تفاوت در آن‌جاست که «در حالت واقع‌بودگی، ابژه صرفاً به‌لحاظ تحلیلی در مفهوم من از آن گنجانیده نمی‌شود، بلکه به‌لحاظ ترکیبی به مفهوم من (که تعینی از حالت من است) افزوده می‌شود» (A599).

درباره تفسیری که از این فراز کتاب *نقد عقل محض* می‌توان ارائه کرد و مشکلاتی که در این میان رخ می‌دهد، کتب و مقالات فراوانی نگاشته شده است. مخصوصاً فلاسفه تحلیلی قرن بیستم مانند راسل و فرگه بر آن بسیار تأکید کرده‌اند و امروزه اکثر فلاسفه تحلیلی تصدیق می‌کنند که «وجود محمول نیست». البته درباره این‌که آیا تفسیر فلاسفه تحلیلی همان چیزی است که کانت مد نظر دارد نیز سخن بسیار گفته شده است. برخی دیگر از فلاسفه تحلیلی «وجود محمول نیست» را به «وجود صفت (property) نیست» تعبیر کرده‌اند (Van Cleve, 1999: 189). موسوی کریمی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای ارزشمند به بررسی و نقد این تفسیرها پرداخته است.

یکی از انتقادات مهمی که به قضیه «وجود محمول حقیقی نیست» و استدلال کانت وارد شده از جرومی شفر (Jerome Shaffer) در مجله *Mind* است. شفر می‌گوید: فرض کنید که من بخواهم «قرمزی» را به‌منزله یک محمول واقعی به مفهوم چیزی اضافه کنم. مسلماً مفهومی که من از آن شیء دارم، پیش از اضافه‌شدن «قرمزی» به آن و پس از اضافه‌شدن

«قرمزی» به آن یکسان نخواهد بود و استدلال کانت برای این که «وجود محمول حقیقی نیست» این بود که اضافه شدن «وجود» به منزله محمول حقیقی به مفهوم چیزی باعث خواهد شد که آن مفهوم فربه تر شود و دیگر مفهوم جدید همان مفهوم قبلی ما نباشد. پس این مطلب نه تنها درباره «وجود» بلکه درباره همه محمول‌ها صادق است. بنابراین «این استدلال ثابت می‌کند که وجود محمول واقعی نیست، هم‌چنین ثابت می‌کند که هیچ چیزی نمی‌تواند محمول واقعی باشد» (Shaffer, 1962: 309). از این مشکل با عنوان «مشکل بیهوده‌گویی» نزد مفسران کانت نام برده شده است. ویلیام فرگی (William Forgie) در مقاله‌ای که در تفسیر A600/B628 در مجموعه مطالعات کانت (*Kant Studien*) نگاشته است، در پاسخ به این اشکال شفر به او یادآور می‌شود که مسئله بر سر ناهمگون شدن دو مفهوم از یک شیء نیست، بلکه بر سر ناهمگونی مفهوم و مصداق آن مفهوم است (Forgie, 2008: 11). مشکل دیگری که شفر طرح می‌کند این است که کانت معتقد است «وجود» مانند یک محمول تعیین‌کننده واقعی نیست که چیزی به مفهوم موضوع بیفزاید و آن را بزرگ‌تر کند (A598/B626). پس گزاره‌های وجودی باید گزاره تحلیلی باشند که در آن‌ها چیزی به وسیله محمول به موضوع اضافه نمی‌شود؛ چراکه تقسیم گزاره‌ها به ترکیبی و تحلیلی شق سومی ندارد. اما کانت به صراحت معتقد است گزاره‌های وجودی ترکیبی‌اند (A597/B625). مفسران کانت (موسوی کریمی، ۱۳۹۲) درباره این مشکل با عنوان «مشکل تناقض» بحث می‌کنند.

نکته مهمی که باید همواره به آن توجه کرد این است که تفسیری از این فراز صحیح‌تر خواهد بود که بتواند ردیه‌ای مناسب علیه برهان وجودی فراهم کند؛ چراکه کانت اصولاً در صدد اثبات امتناع برهان وجودی است. برای مثال وان کلیو در کتاب *مشکلات از زمان کانت*، بعد از این که تفسیری از «وجود محمول حقیقی نیست» ارائه می‌دهد می‌گوید: «مشهورترین برهان کانت علیه برهان وجودی صدمه‌ای به این برهان نمی‌زند» (Van Cleve, 1999: 189). مسلماً اگر بتوان تفسیر دیگری از این فراز ارائه کرد که برهان وجودی را به چالش بکشد، بر تفسیر وان کلیو ترجیح خواهد داشت.

کانت در سال ۱۷۶۳، یعنی پیش از آغاز دوره انتقادی، رساله‌ای با عنوان *تنها بنیاد ممکن برای اثبات وجود خدا* (*The only Possible Foundation for a Demonstration of God's Existence*) نوشت. بسیاری از مفسران کانت، از جمله فرگی، در مقاله فوق‌الذکر (Forgie, 2008: 2) و ژیلسون در کتاب *هستی در اندیشه فیلسوفان* (ژیلسون، ۱۳۸۶: ۲۴۵) معتقدند که در این رساله کانت همان موضع نقادی را در باب وجود و محمول حقیقی نبودن آن دارد و حتی

به نحوی کامل‌تر و مبسوط‌تر به این موضوع پرداخته است. حتی فرگی معتقد است که بدون توجه به این رساله نمی‌توان تفسیری درست از دلیل کانت بر این که «وجود محمول حقیقی نیست» ارائه کرد (Forgie, 2008: 2). در این رساله کانت به جای مثال صد تالر مثال ژولیوس سزار را می‌زند. او می‌گوید ماهیت ژولیوس سزار از آن حیث که ممکن محض است، شامل تمام محمول‌هایی است که برای تعیین کامل او لازم‌اند، با این حال ژولیوس سزار از آن جهت که ممکن است موجود نیست. بنابراین، ممکن است که مفهوم او، بی‌آن‌که شامل وجودش شود، کاملاً متعین باشد. پس وجود محمول نیست. وقتی می‌گوییم وجود محمول نیست در واقع آن را از نسبت‌های تصورات به قول هیوم و از نسبت‌های منطقی به قول کانت خارج کرده‌ایم. وقتی می‌گوییم «ژولیوس سزار هست»، به مفهومی که پیشاپیش کاملاً متعین است، محمول تازه‌ای نسبت نداده‌ام، بلکه من ژولیوس سزار را با همهٔ تعییناتش وضع کرده‌ام (به نقل از ژیلسون، ۱۳۸۶: ۲۴۵).

همان‌طور که موسوی کریمی به‌خوبی در دو مقاله (۱۳۸۹ و ۱۳۹۲) نشان داده است آن‌چه کانت در این‌جا می‌گوید به زبان فلسفهٔ مدرسی و از جمله فلسفهٔ اسلامی بیان سرراست‌تر و واضح‌تری می‌یابد. موسوی کریمی نشان می‌دهد مفسرانی که با استفاده از رویکرد فلاسفهٔ تحلیلی معاصر مانند راسل و به‌ویژه فرگه دربارهٔ وجود خواسته‌اند به حل مشکلات پیش‌گفته بپردازند، ناکام بوده‌اند. او نشان می‌دهد که به‌وسیلهٔ تمایز مفهومی وجود و ماهیت، یا آن‌چه در فلسفهٔ ابن‌سینا با عنوان «عروض وجود بر ماهیت» تعبیر شده است، بهتر می‌توان این فقره از فلسفهٔ کانت را تفسیر کرد.

موسوی کریمی اگرچه به‌درستی تشخیص داده است که به‌وسیلهٔ اصل تمایز مفاهیم وجود و ماهیت می‌توان تعبیر بهتری از «وجود» در دیالکتیک استعلایی داشت، اما تبیین نمی‌کند که چگونه این تفسیر می‌تواند ردی بر برهان وجودی باشد. او اگرچه اذعان دارد که قصدش از مقاله‌هایی که در این زمینه نگاشته است «بررسی اعتبار اعتراض‌های کانت علیه برهان وجودشناختی نبوده است» (موسوی کریمی، ۱۳۸۹: ۵۵)، اما نمی‌توان از این نکتهٔ مهم چشم‌پوشی کرد که هر تحلیلی از وجود در دیالکتیک استعلایی نهایتاً باید بتواند ردیه‌ای قوی علیه برهان وجودشناختی باشد. شاید عدم التفات کافی به این نکته باعث شده است که وی موضع کانت در این‌جا را در برابر موضع هیوم بداند. موسوی کریمی معتقد است هیوم با این گزارهٔ کانتی که «همهٔ گزاره‌های وجودی ترکیبی هستند» مخالف است، چراکه هیوم معتقد است «(ایدۀ وجود) با (ایدۀ شیء) موجود» یکی است». بنابراین، موسوی کریمی با طرف‌داری از دیدگاه کانتی استنتاج می‌کند که دیدگاه هیومی «نمی‌تواند

مواردی را توضیح دهد که در آن‌ها اشیای معدوم را تصور می‌کنیم» (همان: ۵۰). البته موسوی کریمی در ادامه ابراز شگفتی می‌کند که هیوم در جای دیگری ادعا کرده است: «هرچه هست ممکن بود نباشد. انکار هیچ واقعیتی مستلزم تناقض نیست»، چون این موضع‌گیری از جانب هیوم با رد تمایز مفهومی وجود و ماهیت، که او آن را به هیوم نسبت می‌دهد، سازگار نیست. مسئله این‌جاست که تبیین موسوی کریمی نمی‌تواند نشان دهد که چگونه کانت می‌تواند بدان وسیله برهان وجودی را نقد کند. موسوی کریمی در این‌جا تحلیلی از وجود ارائه می‌دهد که تصور ما از وجود است، نه وجود به منزله شیء فی‌نفسه. در واقع هیوم می‌گوید تصویری که ما از وجود داریم همان تصویری است که از شیء موجود داریم و کانت نیز با چنین ادعایی موافق است؛ چراکه تحلیل کانت از وجود در تحلیل استعلایی مستلزم چنین ادعایی خواهد بود. اتفاقاً برخلاف ادعای موسوی کریمی، ادعای کانت در دیالکتیک استعلایی با دیدگاه هیومی مطابقت دارد؛ چراکه هیوم نیز هم‌چون کانت معتقد است وجود «داده‌شده» است و از نسب تصورات نمی‌توان امور واقع را نتیجه گرفت. به بیان روشن‌تر، موسوی کریمی در تعبیر «وجود محمول حقیقی نیست»، بر تمایز مفهومی وجود و ماهیت تأکید می‌کند. «مفاهیم وجود و ماهیت دو مفهوم متمایزند، یعنی نه مفهوم وجود شامل مفهوم ماهیت است و نه مفهوم ماهیت حاوی مفهوم وجود است» (همان: ۴۹). اگرچه این نکته برای رد برهان وجودشناختی لازم است، اما کافی نیست. مسئله کانت مفهوم وجود نیست. مسئله کانت این است که نمی‌توان وجود عینی خدا را از مفهوم (ماهیت) خدا نتیجه گرفت. آنچه موسوی کریمی می‌گوید در محدوده جهان تصورات و مفاهیم باقی می‌ماند و نمی‌تواند به جهان عینی منتقل شود. کانت نمی‌خواهد نتیجه بگیرد که از مفهوم (ماهیت) خدا نمی‌توان مفهوم وجود را استخراج کرد. او می‌خواهد بگوید از هیچ مفهومی از جمله مفهوم خدا نمی‌توان وجود عینی آن مفهوم را استخراج کرد. آنچه کانت در دیالکتیک استعلایی بر آن تأکید دارد نه تصور وجود برای یک ماهیت، بلکه نسبت وجود عینی با آن ماهیت است. البته همان‌گونه که در تفسیر وجود در بخش تحلیل استعلایی نزد کانت خواهد آمد، از نظر کانت مفهوم وجود (به‌علاوه مفهوم امکان و ضرورت) نیز بر تعین مفهومی ماهیت یک شیء تأثیر ندارد. اما این دو مطلب لازم و ملزوم یک‌دیگر نیستند. می‌توان تصور کرد وقتی بحث بر سر مفهوم وجود باشد، اطلاع از وجود یا عدم وجود یک ماهیت (تصور وجود یا عدم برای یک ماهیت) بر تعین آن ماهیت تأثیرگذار است، حال آن‌که مطابق تفسیر موسوی کریمی «ادعای کانت این است که «وجود دارد» محمول واقعی نیست؛ چراکه اگر کشف شود که طلا وجود دارد، مفهوم جدیدی

خلق نمی‌شود» (همان: ۵۳). می‌توان ادعا کرد اگر ابتدا تصویری از طلا به منزله موجودی خیالی داشته باشیم و در مرتبه دوم تصویری از طلا به منزله موجودی واقعی، این دو تصور مساوی نیستند. به عبارت دیگر، می‌توان ادعا کرد وجود عینی داخل در تعریف هیچ ماهیت ذهنی نیست و در عین حال بپذیریم که تصور وجود برای طلا مفهومی را که از آن داریم توسعه می‌دهد؛ چراکه آگاهی ما از وجود یا عدم چیزی آگاهی جدیدی از آن چیز محسوب می‌شود (هرچند کانت این دومی را هم نمی‌پذیرد). سخن کانت در دیالکتیک استعلایی به بیان فلسفه مدرسی این است که اولاً وجود عینی غیر از ماهیت ذهنی است؛ ثانیاً وجود عینی داخل در تعریف هیچ ماهیت ذهنی نیست. این سخن کانت را که «وجود محمول حقیقی نیست» هرگاه با توضیحات و مثال‌هایی که کانت برای آن، چه در نقد عقل محض و چه در رساله ارائه می‌کند، مورد توجه قرار دهیم به این نتیجه می‌رسیم که در واقع همان قاعده معروف فلسفه اسلامی است که: «الماهیه من حیث هی لیست الا هی لا موجوده ولا معدومه». هر اندازه هم ماهیت چیزی را در ذهن خود تعیین بخشیم، باز هم وجود عینی در تعیین آن ماهیت داخل نخواهد شد.

فارابی، فیلسوف بزرگ اسلامی، نیز در باب وجود و محمول حقیقی بودن یا نبودن آن از تعبیری استفاده می‌کند که بسیار نزدیک به تعبیر کانت است و این خود می‌تواند شاهدی دیگر بر این مدعا باشد که کانت در دیالکتیک استعلایی به فلسفه مدرسی با تعبیری که از آن ارائه شد نظر داشته است. به نظر فارابی، وجود محمول واقعی نیست؛ زیرا محمول واقعی چیزی است که به کیفیتی مثبت دلالت کند. به تعبیر دیگر، محمول واقعی آن است که بر محتوای موضوع چیزی بیفزاید یا از آن بکاهد و نسبت به آن آگاهی جدید دهد، ولی وجود چنین نیست. توجه شود که منظور فارابی از وجود در این جا نه تصور وجود برای چیزی، بلکه وجود عینی چیزی است. فارابی محمول را بر دو قسم می‌داند: محمول واقعی و محمول منطقی و درباره قضیه‌ای مانند «انسان وجود دارد» می‌گوید «وجود دارد» از لحاظ دستور زبان و منطقی محمول است، اما در نظر کسانی که با اشیای واقعی و عینی سروکار دارند «وجود» محمول به معنای درست کلمه نیست (← ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۳۷-۳۸؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۸۰: ۲۱۳-۲۱۶).

در واقع جدایی «نسب تصورات» از «امور واقع» در فلسفه هیوم و «بنیاد منطقی» از «بنیاد واقعی» در فلسفه کانت، ترجمان دیگری از قاعده فوق‌الذکر از فلسفه اسلامی و تقسیم محمول به واقعی و منطقی نزد فارابی است. با فرض پذیرش این که وجود عینی (نه مفهوم وجود) در تعریف هیچ ماهیتی اخذ نمی‌شود، می‌توان استنتاج کرد که وجود از سنخ صفات

و ویژگی‌هایی (properties) نیست که بر موضوع حمل می‌شوند و به آن تعیین می‌بخشند، بنابراین «وجود محمول حقیقی نیست». به عبارت دیگر، هر چقدر هم ماهیت شیئی با شناخت محمول‌ها (ویژگی‌ها)ی آن در ذهن ما متعین شود و حتی با استنتاجی ضروری بتوان مفهوم وجود را هم بالفرض برای آن اثبات کرد، باز هم نمی‌توان بر وجود عینی آن حکم کرد. البته قائلان به برهان وجودی این نکته را درباره همه اشیا می‌پذیرند به جز خدا. ایشان معتقدند درباره ذاتی که کامل‌ترین است وجود عینی در تعریف آن باید اخذ شود. اما کانت درباره خدا هم این را صادق می‌داند؛ چراکه معتقد است وجود که تمام هویتش به عینیت و خارجیت آن است، هیچ‌گاه وارد ذهن نمی‌شود تا بتواند داخل در ماهیت و ذات چیزی شود، حال چه خدا باشد و چه غیر خدا. البته کانت می‌پذیرد که ما ادراکی از «وجود» داریم و او در بحث تحلیل استعلایی در صدد آن است تا آن ادراک را تبیین کند، اما به‌طور قطع آن ادراک از وجود که به وسیله مقولات محض فاهمه صورت می‌پذیرد (در قسمت بعدی که دیدگاه کانت در باب وجود در تحلیل استعلایی تبیین می‌شود به این بحث باز خواهیم گشت) غیر از وجود و عینیت آن است. این نکته‌ای است که در فلسفه اسلامی نیز تأیید و بر آن تأکید شده است. علامه طباطبایی در *نهایه الحکمه* می‌نویسد: «چیزی که عینیت همه هویت و حقیقت آن را تشکیل می‌دهد، ممکن نیست در ذهن جای گیرد» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۹)؛ زیرا مستلزم استحاله است و استحاله محال. «کریستین ولف معتقد بود که وجود در تعریف عقلی هر هستی‌ای اخذ می‌شود» (Howard, 1996: entry Actuality). کانت بعد از خواندن آثار هیوم و جداکردن نسب تصورات از امور واقع، دیگر نمی‌توانست چنین چیزی را قبول کند. از نظر کانت پرسش از وجود به‌طور مستقل از ما، یا همان *being qua being*، پرسشی است که انسان قادر به پاسخ‌گویی آن نیست. به باور کانت پرسش از وجود بماهو وجود پرسش از این نیست که ما چگونه وجود را ادراک می‌کنیم، بلکه پرسش از وجود به‌طور مستقل از ادراک ماست، اما چه کسی می‌خواهد این پرسش را پاسخ دهد و چه کسی می‌خواهد آن را فهم کند؟ جز ادراک ما آدمیان. بنابراین، پرسش از وجود بماهو وجود یا همان پرسش از نحوه ادراک ما از وجود است یا اصلاً پرسش درستی نیست؛ به عبارت دیگر، اصلاً پرسش نیست. البته کانت هیچ‌گاه وجود بماهو وجود را، که او آن را «شیء فی نفسه» نام می‌نهد، منکر نشد و فراموش نکرد. کانت «داده‌شدگی» بالفعل وجود را، به معنایی که هیوم بر آن تأکید می‌کرد، هیچ‌گاه از یاد نبرد، اما هرگز نخواست آن را به معنای محدودشدن فاعلیت ذهن در ادراک جهان بداند.

بنابراین، تحلیل کانت از «وجود» در دیالکتیک استعلایی در برابر «اصالت ماهیت» ولفی است. فلسفه کانت اگرچه ایدئالیسم انتقادی است، اما در باب جهان محسوس رئالیسم باقی می‌ماند. کانت در دیالکتیک استعلایی با «داده‌شدگی» وجود، که از هیوم آموخته بود، هم‌راه می‌شود و «متمم» بودن وجود را، که ولف برای حمایت از برهان وجودی به آن احتیاج داشت، برنمی‌تابد. کانت معتقد است چیزی که در شهود حسی مستقیماً بر حساسیت ما اثر می‌گذارد، دقیقاً وجود است. اما فلسفه می‌خواهد با وجود چه کند؟ این پرسشی است که کانت در تحلیل استعلایی و در مقولات محض فاهمه قصد دارد به آن پاسخ دهد. کانت در دیالکتیک استعلایی وجودی حداقلی را می‌پذیرد تا از دام ایدئالیسم جزمی (dogmatic idealism) برکلی و ایدئالیسم شکاکانه (sceptic idealism) دکارتی بگریزد. او به شدت از این دو ایدئالیسم در هراس است. همان‌طور که کانت در پایان مقدمه طبع اول یادآور می‌شود (Axxi)، او درصدد پی‌ریزی «مابعدالطبیعه طبیعت» بود و همواره این را پیش چشمان خود داشت که علم طبیعی باید چیزی را در برابر خود برای شناخت داشته باشد تا بتوان بر آن نام شناخت نهاد. کانت در پایان بحث اصول موضوعه تفکر تجربی و بلافاصله پس از بحث از اصل موضوع دوم، که درباره «واقعیت» است (در قسمت بعد به آن پرداخته خواهد شد)، به قدری از ایدئالیسم واهمه دارد که در طبع دوم بابی با عنوان «رد ایدئالیسم» می‌گشاید. او در این ردیه دو نوع ایدئالیسم را معرفی می‌کند: یکی ایدئالیسم جزمی برکلی که «وجود ابژه‌ها را در مکان بیرون از ما کاذب و ناممکن می‌داند» و دیگری ایدئالیسم شکاکانه دکارت که «وجود ابژه‌ها را در مکان بیرون از ما صرفاً مشکوک و غیر قابل اثبات اعلام می‌دارد» (B274). کانت معتقد است بنیاد ایدئالیسم جزمی را در حسیات استعلایی منهدم کرده است و این همان «داده‌شدگی» وجود است که بدون آن شهود حسی بی‌معنا خواهد بود. ایدئالیسم شکاکانه نیز «بدون برهان کافی هیچ‌گونه حکم قطعی را مجاز نمی‌داند و برهان مطلوب باید اثبات کند که ما از اشیای بیرونی نه فقط صور خیالی، بلکه تجربه را نیز در اختیار داریم و این امر به هیچ‌وجه نمی‌تواند واقع شود مگر آن‌که بتوان اثبات کرد که حتی تجربه درونی ما که در آن دکارت شک نمی‌کند [منظور همان کورژیتو است]، فقط بر پایه فرض پیشین تجربه بیرونی ممکن است» (B275). به عقیده کانت «آگاهی محض من از وجود خودم، که به نحو تجربی تعیین می‌شود، وجود اشیا در مکان بیرون از ما را اثبات می‌کند» (B276). به عبارت دیگر، اثبات می‌کند که آگاهی از وجود خود، در عین حال آگاهی بی‌واسطه از اشیای دیگر در بیرون است. البته کانت درباره وجود جهان خارج فقط به همان پذیرش حداقلی آن اکتفا می‌کند. تمام تلاش کانت دور نگه داشتن وجود از ساحت فلسفه

انتقادی است. شناخت بشر صرفاً نیازمند آن است تا چیزی برای شناختن داشته باشد. این که اشیا هستند واقعی است که باید «پذیرفته شود» و سپس حتی از آن پرسش نشود؛ چراکه وجود اصالتاً بیرون‌بودگی از ما و از ذهن ماست و به محض آن که آدمی بخواهد آن را بشناسد باید آن را مفهومی کرده و به قلمرو ماهیت آورد و اساساً حقیقت آن را منقلب کند. حیثیت وجود کاملاً از حیثیت ماهیت جداست. آدمی به حیثیت وجود از آن جهت که وجود است، راهی ندارد. آنچه برای انسان و برای علم طبیعی مسئله است این است که اشیا چیستند (ماهیت اشیا) و فلسفه انتقادی در پی آن است که شرایط پیشینی دست‌یابی حس انسان به این ماهیات (در بخش حسیات استعلایی) و شرایط پیشینی دست‌یابی فاهمه انسان به احکام تألیفی پیشین در علوم طبیعی را (در بخش تحلیل استعلایی) تحقیق کند. در *تقد عقل محض* دره‌ای بسیار عمیق میان دو قلمرو وجود بماهو وجود و ماهیت قرار دارد. کانت بسیار مصمم است تا اجازه ندهد واقعیت خام در کار فلسفه مداخله کند. او می‌خواهد ماهیات و مناسبات ماهیات (و در یک کلمه شناخت آدمی) هرچه بیش‌تر انسانی باشد. از این رو، در مقدمه طبع دوم *تقد عقل محض* می‌گوید: «عقل در مقام آموختن از طبیعت، نباید چونان شاگردی باشد که هرچه را که معلم از او می‌پرسد جواب می‌دهد، بلکه باید هم‌چون یک قاضی رسمی عمل کند که شاهدان را وادار می‌سازد تا به سؤالاتی که او طرح می‌کند، پاسخ دهند» (Bxiii). بنابراین، اگر وجود هم بخواهد سخن بگوید، آدمی است که باید وجود را به سخن درآورد و وجودی که انسان به سخن درمی‌آورد، وجودی انسانی شده است که از ذات بیرون‌بودگی خود منقلب شده است. ژیلسون نظام استادانه و فنی کتاب *تقد عقل محض* را به دستگاه‌های مولد برقی تشبیه می‌کند که نیروی آب را از منبع آن درون لوله‌ها به جریان می‌اندازند و آن را به خدمت وامی‌دارند بدون آن که هرگز بگذارند خود آب دیده شود (ژیلسون، ۱۳۸۶: ۲۵۲). در تمام کارخانه صور حساسیت و مقولات فاهمه وجود در جریان است و بدون وجود و «داده‌شدگی» آن اساساً کارخانه ماده‌ای نخواهد داشت تا کار کند و صورت بر آن ماده اندازد، اما آدمی هرگز به آن ماده دسترسی ندارد.

#### ۲.۴ وجود در تحلیل استعلایی

آنچه کانت از وجود در تحلیل استعلایی مد نظر دارد، همان ادراک آدمی از وجود است و این البته غیر از آن است که در فلسفه اسلامی نام «وجود ذهنی» بر آن نهاده‌اند؛ چراکه وجود ذهنی نیز خود عینیت دارد. وجود ذهنی نسبت به عینیت خارجی است که نام ذهنی بر آن گذارده شده است.



کانت در بحث «اصول موضوعه تفکر تجربی به‌طور کلی» در باب مقولاتی که ذیل وجه‌نظر «جهت» هستند، طی سه اصل موضوع به بحث می‌پردازد. کانت به‌وضوح تلاش دارد نحوه درک آدمی از واقعیت یا وجود را تبیین کند. اولین نکته‌ای که کانت متذکر می‌شود این است که: «مقولات جهت دارای این جنبه ویژه‌اند که این مقولات به‌مثابه تعیین ابژه، مفهومی را که به ابژه نسبت می‌دهند به‌هیچ‌روی افزایش نمی‌دهند، بلکه فقط مبین نسبت مفهوم با قوه شناخت‌اند» (A219). این جمله در واقع تعبیر دیگری است از آنچه در قسمت قبل گفته شد. از این جمله دو نکته مهم می‌توان استنتاج کرد: اول آن‌که کانت در تحلیل استعلایی نیز به این‌که «وجود محمول حقیقی نیست» توجه دارد. پس، از نظر وی میان آنچه در این‌جا و آنچه در «دیالکتیک استعلایی» گفته شده است نباید تعارضی وجود داشته باشد. ثانیاً از آنجایی که مقولات جهت عبارت‌اند از امکان، وقوع، و ضرورت کانت در این‌جا نه تنها وجود یا همان واقعیت را محمول حقیقی نمی‌داند، بلکه امکان و ضرورت را نیز در کنار آن‌ها قرار می‌دهد؛ بنابراین باید نتیجه گرفت نه وجود، نه امکان، و نه ضرورت هیچ‌یک محمول حقیقی نیستند؛ چراکه هیچ‌یک «مفهومی را که به ابژه نسبت می‌دهند به‌هیچ‌روی افزایش نمی‌دهند». در ادامه، کانت تأکید می‌کند: «حتی اگر مفهوم یک شیء از قبل تماماً کامل باشد، هم‌چنان می‌توانم درباره آن ابژه سؤال کنم: آیا آن فقط ممکن است یا واقعی است یا اگر واقعی است افزون بر آن ضروری هم هست؟» (A219).

در غالب کتب منطق اسلامی فصلی با عنوان «مواد القضايا» وجود دارد که به بحث درباره سه جهت وجوب، امتناع، و امکان می‌پردازد. در کتب فلسفه اسلامی نیز این بحث با همین عنوان به نوعی دیگر، هرچند به‌صورت محدودتر در باب هلیات بسیطه، و البته برای بحث درباره مبانی وجودشناختی آنچه در کتب منطقی آمده است، مطرح می‌شود. در حوزه موضوع اخیر، یکی از اصلی‌ترین و جذاب‌ترین نزاع‌ها میان فلاسفه اسلامی طی تاریخ آن به این پرسش مربوط می‌شده است که آیا جهات ثلاثه در خارج از ذهن نیز وجود عینی دارند یا وجودشان صرفاً اعتباری و عقلی محض است. در این‌جا می‌توان از سه رویکرد اصلی سخن گفت. فلاسفه مشائی معتقد بوده‌اند که امکان و ضرورت در خارج از ذهن ما وجود مستقل دارند. ایشان می‌پنداشتند هرگونه اتصافی که در خارج صورت می‌پذیرد باید هم موضوع و هم صفت دارای وجود مستقل باشد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۵). در مقابل، شیخ اشراق معتقد است که چنین مفاهیمی صرفاً ساخته ذهن ما هستند و جز ذهن در جای دیگری وجود ندارند: «صفات کلاً منقسم به دو قسم می‌شوند. یکی صفت عینی که او را صورتی است در عقل مانند سواد و بیاض و حرکت و دیگر صفتی که وجود

آن در خارج نبود مگر همان وجود آن در ذهن و آن را به‌جز در ذهن وجودی نیست و بنابراین وجود برای آن در ذهن به‌منزله وجود غیر آن بود در اعیان مانند امکان، جوهریت، لونیت و وجود و جز آن‌ها» (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۴۳). همین موضع‌گیری شیخ اشراق بوده که نهایتاً موجب شده است ملاصدرا و اخلاف وی او را «اصالت ماهوی» بدانند. از نظر سهروردی وجود نیز در کنار سایر مفاهیم کلی «مفهومی اعتباری است و تحقق خارجی ندارد؛ بلکه به‌صورت مفهومی عام بر همه موجودات خارجی قابل حمل است». ما مفهوم وجود را می‌فهمیم، اما در این‌که آیا وجود در خارج هست یا نه، مردد می‌شویم: «هر چیزی را در نظر بگیریم حتی خود وجود مفهومی دارد که برای ما معلوم است، در حالی که در وجود آن تردید داریم» (یثربی، ۱۳۸۶: ۷۰-۷۱). فلاسفه حکمت متعالیه در موضوع مورد مناقشه جهات ثلاث تلاش کرده‌اند میان دیدگاه فلاسفه مشایی و اشراقی تلفیق ایجاد کنند. ایشان با رد هر دو دیدگاه فلاسفه مشائی و اشراقی، از مفهوم «معقولات ثانیة فلسفی» برای تبیین وجودشناختی مفاهیمی هم‌چون امکان و ضرورت بهره برده‌اند. «معقول ثانی فلسفی» تعریف شده است به: «اوصاف وجودیه موجوده للموجود المطلق، بمعنی کون الاتصاف بها فی الخارج و عروضها فی الذهن» (طباطبایی، ۱۳۶۲ الف: ۵۴). این دسته از فلاسفه تأکید دارند اگرچه ضرورت و امکان دو امر وجودی هستند؛ چراکه قضایای مشتمل بر آن‌ها به‌طور کامل هم‌راه با جهت خاصی که دارند باید با واقعیت خارجی مطابقت داشته باشند، بنابراین، وجوب و امکان نیز موجودند، اما وجود مستقل و منحاز از موضوعشان ندارند. علامه طباطبایی، از حکمای متأخر در رویکرد اخیر، معتقد است امکان نیز تحقق خارجی دارد و هم‌چون اعدام مضاف از نوعی ثبات برخوردار است و در خارج می‌تواند وصف موضوع خود یعنی ماهیات خارجی واقع شود. پس امکان نه وجود مستقل و لافسه دارد که در خارج بدون موضوع ثابت و موجود باشد و نه صرفاً از اعتبارات ذهنی است که هیچ‌گونه صورتی در خارج نداشته باشد، بلکه یک صفت عدمی است از نوع اعدام مضاف که می‌تواند به هم‌راه موضوع خود تحقق خارجی یابد. پس وجود امکان هم‌چون وجودات ناعت و رابطی وابسته به غیر است (طباطبایی، ۱۳۶۲ ب: ۴۵).

اکنون اگر به سخن کانت در تحلیل استعلایی بازگردیم، می‌توان گفت این سخن کانت که مقولات جهت مفهومی را که به ابژه نسبت می‌دهند افزایش نمی‌دهند تعبیر دیگری است از آنچه حاج ملاحادی سبزواری دربارهٔ مثلاً امکان می‌گوید: «عروض الامکان بتحلیل وقع» (غرر ۴، مباحث مربوط به امکان) یا علامه طباطبایی می‌گوید: «إنَّ الامکان اعتباراً عقلی» (طباطبایی، ۱۳۶۲ الف: ۵۰). بنابراین، چه فلاسفه اشراقی و چه حکمای حکمت متعالیه

درباره این‌که امکان به‌منزله یکی از جهات ثلاث اعتباری عقلی است متفق‌القول‌اند. اختلاف بر سر مابه‌ازای این اعتبار عقلی است. از نظر کانت جهات سه‌گانه امکان، وقوع، و ضرورت مراتب علم ما به مفاد یک قضیه هستند. «مقولات سه‌گانه جهت در فلسفه کانت ناظر به مراحل فکر ما هستند. مقولات جهت در فلسفه نقادی کانت، چیزی به محتوای حکم نمی‌افزایند بلکه تنها بیان‌گر مراتب علم ما به مفاد یک قضیه هستند؛ آگاهی ما از یک گزاره در ابتدا به صورت احتمالی است، یعنی احتمال می‌دهیم که «الف ب است»؛ سپس صورت وقوعی پیدا می‌کند، یعنی اذعان می‌کنیم که «الف ب است»؛ در نهایت به ضرورت «الف ب است» پی می‌بریم» (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۰۹). از این رو، کانت با فلاسفه مشاء مخالف است که برای مقولات جهت وجودی منحا و مستقل از موضوعشان قائل می‌شوند. کانت در این موضوع به حکمای حکمت متعالیه نزدیک‌تر است تا حکمای مشاء و هر دو می‌پذیرند که جهات ثلاث معقول اولی نیستند، اما برخلاف حکمای حکمت متعالیه که مواد ثلاث را ناظر به نفس‌الامر قضایا می‌دانند و علم آدمی را در درک این جهات مطابقت با آن ماده تعبیر می‌کنند (هرچند تلاش می‌کنند برای این مفاهیم وجودی ربطی و نعتی که بسته به موضوعشان موجودند، قائل شوند)، از نظر کانت جهات ثلاث کاملاً سوبژکتیو هستند. فلاسفه تحلیلی تحت تأثیر کانت و این‌که کانت وجود را محمول حقیقی نمی‌داند قائل به دو دسته محمول شده‌اند. محمول درجه اول (first-level predicate) و محمول درجه دوم (second-level predicate). محمول درجه اول همان صفات و ویژگی‌های موضوع است که بر آن حمل می‌شود و از حس گرفته شده‌اند مانند قرمزبودن برای سیب در قضیه «سیب قرمز است». اما محمول درجه دوم در تعریف فرگه «محمول‌هایی هستند که خواص مفاهیم را بیان می‌کنند نه خواص اشیا را» (Van Cleve, 1999: 189). با توجه بیش‌تر به مفاد نقد عقل محض، به‌ویژه از منظر مفسران تحلیلی کانت، به‌نظر می‌رسد مقولات در تحلیل استعلایی وصف برای مفاهیم ذهنی هستند نه برای وجودهای خارجی، حال آن‌که مقولات ثانیه فلسفی وصف برای موضوعات خارجی هستند. دیدگاه کانت مستلزم آن است که «اگر به همه چیز علم داشتیم، فقط یک جهت وجود داشت که همان ضرورت است. مقولات جهت کانت مقولات روان‌شناختی و مربوط به حیطه علم‌النفس است، نه مقولات هستی‌شناختی ناظر به عالم واقع» (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱۱۰). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که رویکرد کانت در جهات ثلاث بیش‌ترین قرابت را با دیدگاه اشراقیون دارد. مطابق دیدگاه فلاسفه اسلامی اگر چیزی وجود خارجی داشته باشد، باید صورت ذهنی ما با آن وجود خارجی مطابق

باشد تا بتوان درباره آن ادعای علم کرد، اما با توجه به نظر شیخ اشراق درباره صفاتی مانند امکان و وجود، از آنجایی که این صفات فقط در ذهن هستند و وجود خارجی ندارند تا صورت‌های ذهنی ما با آن وجودهای خارجی تطابق داشته باشند، موضوعی که باقی می‌ماند فقط نحوه علم ما به آن‌ها خواهد بود؛ به عبارت دیگر، هم‌چون دیدگاه کانت، جهات ثلاث کاملاً سوپراکتیو و بسته به مقدار و نحوه علم ما انسان‌ها به جهان خارج خواهد بود.

کانت «آنچه با شرط‌های صوری تجربه (به لحاظ شهود و مفاهیم) مطابقت کند، ممکن» و «آنچه با شرط‌های مادی تجربه (یعنی با احساس) مرتبط شود، واقعی» و «آنچه پیوستگی‌اش با امر واقعی بر طبق شرط‌های عمومی تجربه تعیین شود، ضروری» (A219) می‌داند. امر ممکن امری است که منطبق بر شهود و شرایط فکر باشد. در شناختن واقعیت کانت تأکید می‌کند که باید با شرط‌های مادی تجربه مرتبط شود و خود توضیح می‌دهد که منظور احساس و ادراک حسی است. «ادراک حسی که ماده را به مفهوم می‌دهد، یگانه خاصیت واقعیت است» (B273). نکته بسیار مهم این است که از نظر کانت ما واقعیت و وجود هیچ ابژه‌ای را نمی‌توانیم تصدیق کنیم مگر آن‌که از آن ادراک حسی داشته باشیم. البته کانت ناگهان برخی از مثال‌های فیزیک را به یاد می‌آورد و می‌گوید: «البته می‌توان هم‌چنین مقدم بر ادراک حسی و بنابراین تقریباً به صورت پیشینی وجود شیء را شناخت، فقط به شرطی که آن شیء با پاره‌ای ادراکات حسی بر طبق اصول ارتباط تجربی آن‌ها (بر طبق تشابهات تجربه) مرتبط شود؛ زیرا در آن صورت وجود شیء باز با ادراکات حسی ما در یک تجربه ممکن در ارتباط قرار می‌گیرد و با راهنمایی تشابهات می‌توانیم در سلسله ادراکات حسی ممکن از ادراکات حسی واقعی مان به شیء برسیم» (B273). بنابراین، همان‌گونه که واضح است باز هم پای ادراک حسی در میان است و این تبصره هم نباید این خیال را برای ما به وجود بیاورد که بدون ادراک حسی و فقط از طریق ماهیات یا حتی مانند آنچه در برهان نظم مشاهده می‌شود از طریق مقدمات تجربی - عقلی می‌توان وجود خدایی را اثبات کرد. مثالی که کانت می‌آورد مشخص می‌کند که وی دغدغه وجود چه چیزهایی را دارد که هرچند ما از آن‌ها ادراک حسی بی‌واسطه نداریم اما باز هم باید واقعیت آن‌ها را فرض کنیم. او مثال می‌زند: «ما وجود ماده مغناطیسی را که به درون همه اجسام نفوذ می‌کند، از ادراک حسی براده‌های آهن جذب‌شده می‌شناسیم هرچند که ادراک حسی بی‌واسطه از این ماده مغناطیسی به‌خاطر نحوه قوام اندام‌های ما ناممکن است. البته اگر حواس ما

ظریف‌تر بودند بر طبق قوانین حساسیت و بافت ادراک حسی‌مان باید در تجربه حواسمان به شهود تجربی بی‌واسطه آن نیز نائل می‌شدیم، ولی خشونت حواس ما به هیچ‌روی برای صورت تجربه ممکن به‌طور کلی مناسب نیست» (A226). هم‌چنین کانت شاکله واقعیّت را «وجود در زمانی معین» (B184) تعریف می‌کند. کوه طلا فقط آن‌وقت از حال امکان خارج شده و بالفعل موجود می‌شود که کسی در جایی در طول زمان وجود آن را به تجربه دریافته باشد (هارتناک، ۱۳۷۶: ۹۲). نتیجه این‌که «هرجا که ادراک حسی و هر آن‌چه وابسته به آن است بر طبق قوانین تجربی به‌دست آید، ما به شناخت وجود اشیا نیز نائل خواهیم شد. اگر از تجربه آغاز نکنیم یا بر طبق قوانین ارتباط تجربی پدیدارها پیش نرویم، آن‌گاه خواست ما برای کشف یا پژوهش وجود هرگونه شیئی تظاهری عبث خواهد بود» (B274). از این رو، وجود را فقط در واقعیتی می‌توان درک کرد که کار ذهن است؛ چراکه هم‌طور پیشینی حساسیت و هم‌مقولات پیشینی فاهمه در ساختن آن با یک‌دیگر تشریک مساعی دارند، اما از آن‌جا که «مقولات بدون شهود تهی هستند و شهود بدون مقولات کور است» (A51) و خود شهود حسی هم بدون ماده «داده‌شده» وجود نخواهد داشت، پس وجود جایی ظاهر می‌شود که امری با شهود حسی به ادراک درآید؛ به محض این‌که چنین اتفاقی رخ داد ما آن را به منزله امری واقعی و موجود وضع می‌کنیم و می‌گوییم «X هست». پس ما وجود چیزی را احساس نمی‌کنیم، آن را در فاهمه می‌فهمیم، هرچند که بدون شهود حسی، فاهمه هم واقعی را نمی‌تواند تصدیق کند. دو نتیجه بسیار مهم بر این وجه از فلسفه کانت مترتب می‌شود. یکی آن‌که چون مفاهیم و مقولات و از جمله مقوله وجود بدون شهود حسی تهی شمرده می‌شوند دیگر نمی‌توان هم‌چون فلاسفه مدرسی و فلاسفه قائل به اصالت عقل با تفکر محض فلسفی بر «وجود» هستی‌های جدیدی را استنتاج کرد؛ برای مثال چون وجود خدا با تجربه درک‌شدنی نیست، پس در عقل نظری راهی برای اثبات وجود او نیست. ثانیاً چیزی که در افلاطون، ارسطو، افلوپین، ملاصدرا، و بسیاری دیگر از متافیزیسی‌ها با نام تشکیک و مراتب مختلف وجود مشاهده می‌شود به این صورت که مراتب وجود از پایین‌ترین درجه کمال شروع می‌شود و به بالاترین و کامل‌ترین وجود ختم می‌شود، اساس خود را از دست می‌دهد. «موجودات ناقص هم مانند موجود کامل وجود دارند و حتی مادام که در موجود بودن وجود کامل یقین حاصل نشده باشد، هست بودن موجودات ناقص محرزتر است» (وال، ۱۳۸۰: ۱۵۸).

## ۵. نتیجه‌گیری

کانت در دیالکتیک استعلایی برای رد برهان وجودی، آن‌جا که تحت تأثیر هیوم از داده‌شدگی وجود صحبت می‌کند و شیء فی‌نفسه را می‌پذیرد، به نوعی به «اصالت وجود» نزد حکمای حکمت متعالیه نزدیک می‌شود، اما در تحلیل استعلایی که فهم ما از وجود و واقعیت را تبیین می‌کند، با فلاسفه اشراقی در دیدگاهشان درباره اعتباری بودن مفاهیم عقلی مثل امکان و وجود قرابت پیدا می‌کند. اما نکته مهم این است که کانت به‌وضوح میان آن‌چه در دیالکتیک استعلایی و تحلیل استعلایی گفته است، تلاطم می‌بیند. به‌نظر می‌رسد دیالکتیک استعلایی به شیء فی‌نفسه یا وجود بما هو وجود یا وجود عینی و تحلیل استعلایی بر ادراک آدمی از وجود متمرکز است. کانت معتقد است جایی که چیزی داده نشده است، شناختی وجود ندارد، با این حال چیزی که داده می‌شود کاملاً مجهول است و حتی نمی‌توان درباره آن گفت «موجود است»، چراکه وجود را هم به‌واسطه جهت وقوعی حکم می‌توان به آن نسبت داد و آن‌گاه که چنین جهتی را به آن نسبت دهیم، دیگر درون‌ذهنی (subjective) شده است و آن چیزی نیست که در پی شناختش بودیم. درباره وجود من حیث هو وجود (شیء فی‌نفسه کانتی) هیچ نمی‌دانیم. وجود عینی یا شیء فی‌نفسه پذیرفته می‌شود، اما از طریق مقوله «جهت» کشف نشده است، زیرا کشف واقعیتی که به‌وسیله مقوله واقعیت صورت پذیرد به عالم پدیدارها و جهان ادراکی ما وابسته است. پس به چه دلیل وجود داده‌شده یا شیء فی‌نفسه پذیرفته می‌شود؟ فقط شاید به این دلیل که شرط ضروری شناخت است و بدون آن شناختی در کار نخواهد بود. این‌که شیء فی‌نفسه وجود دارد، شرطی ضروری برای شناخت است، اما در شناخت علمی چیزی از واقعیت وارد نمی‌شود؛ چراکه علم طبیعی سروکاری با وجود عینی ندارد. علم طبیعی اساساً درگیر ماهیات است. اگر دانشی به‌منزله شناخت وجود عینی داشته باشیم، آن دانش هرگز دانشی طبیعی نخواهد بود، بلکه شناختی مابعدالطبیعی است. مابعدالطبیعه نیز از شناخت وجود عینی عاجز است، چون به محض این‌که بخواهد آن را بشناسد باید آن را منقلب کند و به تصویری از آن در فاهمه و آن‌گونه که در تحلیل استعلایی تبیین می‌شود اکتفا کند که چنین وجودی صرفاً تصویری از وجود عینی خواهد بود، نه وجود عینی.

فیزیک و حتی نقادی این فیزیک با مسلم‌انگاشتن وجود عینی بنیان می‌یابد، اما به‌نظر می‌رسد مابعدالطبیعه نقادی فیزیک حق چنین کاری را ندارد. مابعدالطبیعه نقادی فیزیک همواره با این پرسش مواجه است که چرا فاهمه خود نباید وجود را مقرر کند و چرا

ایدئالیسم نباید درست باشد؟ کانت از یک سو از شیء فی‌نفسه هرگز دست برداشت؛ چراکه آن را عامل امتیاز ایدئالیسم انتقادی از ایدئالیسم جزمی و ایدئالیسم شکاکانه می‌دانست، و از سوی دیگر، هرگز نپذیرفت که شیء فی‌نفسه را به‌منزله چیزی «معلوم» فرض کند. کانت «شیء فی‌نفسه» یا همان «وجود عینی» را هرگز حذف نکرد، چون هیچ‌گاه کاملاً به هیوم پشت نکرد و آن را همواره هم‌چون امری مجهول در نظر گرفت؛ چراکه هیچ‌گاه به کلی به ولف پشت نکرد.

## کتاب‌نامه

- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۶۱). *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۸۰). «بررسی تطبیقی هستی‌شناسی از منظر کانت و سهروردی»، *مجله دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد*، ش ۵۳ و ۵۴.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۶). *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، تهران: حکمت.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۶۶). *حکمه‌الاشراق*، ترجمه و شرح از سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲ الف). *بدایه‌الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲ ب). *بدایه‌الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰). «وجود از منظر کانت»، *آیین حکمت*، دوره سوم، پیاپی ۱۰.
- فولکیه، پل (۱۳۶۶). *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷). *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل. *تقد عقل محض (مقدمه)*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، جزوه تکثیرشده در گروه فلسفه دانشگاه تهران.
- موسوی کریمی، میرسعید (۱۳۸۹). «برون‌شدن از نتایج مشکل آفرین رویکرد کانت به مسئله وجود در پرتو حکمت سینوی»، *متافیزیک*، ش ۵ و ۶.
- موسوی کریمی، میرسعید (۱۳۹۲). «مسئله وجود: دیدگاه مشکل آفرین کانت و ناکامی رویکرد فرگه‌ای»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۳ و ۴ (پیاپی ۵۵ و ۵۶).
- وال، ژان (۱۳۸۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران: خوارزمی.
- هارتتاک، یوستوس (۱۳۷۶). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: فکر روز.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۶). *حکمت اشراق سهروردی*، قم: بوستان کتاب.

- Ariew, Roger (2012). 'Descartes and Leibniz as Readers of Suárez: Theory of Distinctions and Principle of Individuation' in *The Philosophy of Francisco Suárez*, By Benjamin Hill and Henrik Lagerlund (ed.), Oxford University Press.
- Athalye, Shrinivas M. (2014). 'Introduction to Ontology', in *Episteme*, 2(4), Retrieved from <http://www.episteme.net.in/phocadownloadpap/userupload/March2014/11-introduction%20to%20ontology.pdf>.
- Corazzon, Raul (2013). 'Christian Wolff's Ontology: Existence as 'Complement of Possibility'', Retrieved from <http://www.ontology.co/pdf/christian-wolff-ontology.pdf>.
- Forgie, William (2008). 'Kant and Existence: Critique of Pure Reason A600/B628', In *Kant-Studien*, 99.
- Howard, Caygill (1996). *A Kant Dictionary*, Oxford Blackwell Publishers.
- Hume, David (1999). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, Translated by Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge University Press.
- Klima, Gyula (ed.) (2007). *Medieval philosophy: essential readings with commentary*, Hong Kong: Blackwell Publishing Ltd.
- Shaffer, Jerome (1962). "Existence, Predication and the Ontological Argument", *Mind*, LXXI.
- Van Cleve, James (1999). *Problems from Kant*, Oxford University Press.

