

منشأ امکان تمام ممکنات در تفکر کانت و تفکر اسلامی

دکتر محمد لکن‌هاوزن

مترجم: محمد تقی فعالی

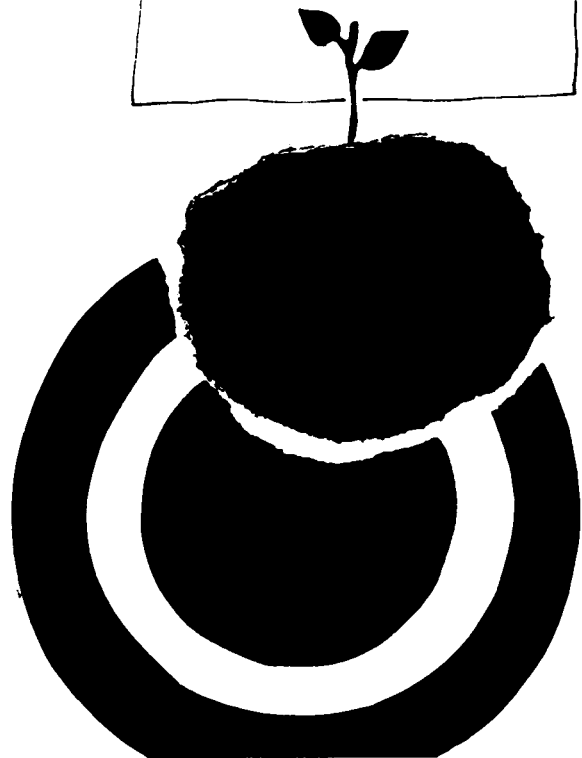
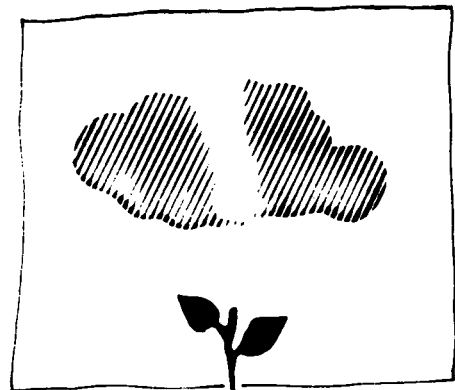
اشاره:

کانت برهان وجودشناختی را رد می‌کند زیرا به اعتقاد او اولاً وجوب ناظر به احکام است، ثانیاً هرگز نمی‌توان با تحلیل درونی یک مفهوم به وجود واقعی آن رسید افزون بر اینکه موضع اصالت تجربه کانت گواه این رد است. چنانچه که او از علت واجب به عنوان عنصری مادی یاد می‌کند کانت هر چند با برهان و نظم همدلی بیشتری نشان می‌دهد اما آن را نیز رد می‌کند، برهان برای حقیقی‌ترین وجود هم به اثبات مثال عقل محض می‌انجامد. کانت سرانجام به عدم اثبات خدا به طور نظری و انکار الهیات طبیعی می‌رسد. مشابهت‌ها و نیز تفاوت‌های میان کانت و برخی فلاسفه مسلمان وجود دارد به اعتقاد آنها، عمده خطای کانت این است که وجود را امر منحصرأ امری تجربی می‌داند هر چند اشکالهای دیگری بر او وارد است.

چیزی که کانت در مخالفت با سنت کامل الهیات فلسفی، مسیحیت، یهود و اسلام مطرح کرد این بود که وی نفس تصور واجب‌الوجود را امری سخیف دانست و آن را رد کرد. در حالی که تصور واجب‌الوجود موضوع بحث خود الهیات فلسفی است و علمای الهیات فلسفی چندین قرن به بحث و گفتگو درباره شیوه‌های براهین اثبات واجب و پیامدهای آن پرداخته بودند.

به اعتقاد کانت مفهوم واجب‌الوجود یک فریب است. به گفته او مفهوم وجوب به احکام مربوط است و در نتیجه، نمی‌تواند به طور مستقیم در مورد اشیاء به کار رود. عالم الهیات فلسفی می‌توانست در جواب بگوید که بر اساس تعریف ذیل می‌شود وجوب را در مورد اشیاء بکار برد:

X واجب است = این حکم که X وجود دارد، واجب است.



به نظر می‌رسد کانت این پاسخ را حدس زده بود. زیرا او برای بستن این راه استدلالی فراهم کرده بود؛ استدلال کانت این بود که: «وجود» یک محمول حقیقی نیست، زیرا وجود چیزی به مفهوم شیء نمی‌افزاید. او سپس مثال نامأنوسی می‌زند بدین مضمون که تفاوتی میان یکصد دلاری که موجود است و مفهوم یکصد دلاری که موجود نیست، وجود ندارد: «یکصد تالر* واقعی کمترین سکه‌ای بیش از یکصد تالر ممکن ندارد.»^(۱) این مثال نشان می‌دهد که ظاهراً کانت فقط به تفاوت‌های تجربی توجه داشته است؛ تفاوت‌هایی از نوع کیفیات یا کمیات حسی مربوط به شیء یا لوازم حسی آن. کانت علاوه بر این به صراحت می‌گوید که تمام شناخته‌های انسان از وجود بر تجربه حسی مبتنی است. بنابراین ما دو اصل مهم تجربی از نظریه کانت به دست می‌آوریم: اول اینکه اسناد وجود به شیء باید بر اساس شواهد تجربی توجیه شود؛ دوم اینکه مفاهیم بر اساس تمایزهای تجربی متمایزند.

ثوقف کردن در اینجا و فقط این ادعاهای افراطی را رد کردن یا بی‌اعتباری آنها را با دلیل نشان دادن، اغواکننده است. مثلاً من از وجود خود آگاهم ولی نه از راه تجربه حسی. همچنین به نظر می‌رسد تمایز میان بسیاری از مفاهیم تجربی نیست مثل مفاهیم مربوط به ارزشها، انتزاعیات، نیات و غیره. اما شاید اگر فرض کنیم کانت درباره نوع خاصی از وجود یعنی وجودی که می‌توان آن را «وجود تجربی» نامید سخن می‌گوید: مناسبتر باشد. شیوه کانت در اعتبار بخشیدن، مشخص کردن و متمایز کردن و متمایز ساختن نیز تجربی است. به همین علت کانت در مثال سابق تفاوتی

میان دو مفهوم یکصد دلاری قائل نشد. ظاهراً مراد این است که میان دو مفهوم یکصد دلاری تفاوت تجربی نیست یا به تعبیر دقیقتر، محتوای این دو مفهوم از نظر تجربی متفاوت نیست.

حال می‌گوییم که اگر موضوع بحث در برهان وجود شناختی، وجود تجربی است یقیناً حق با کانت است و این برهان مزخرف است. در واقع وجود تجربی عارض همان مفهوم موجود واجب شده است. اما دکارت، لایب نیتس، آنسلم و ابن سینا در صدد اثبات وجود تجربی برای خدا نیستند. فی الواقع اثبات وجود خدا از راه دلیل، حتی این ادعا که خدا را با دلیل می‌توان ثابت کرد، مساوی است با اینکه بپذیریم وجود خدا غیرتجربی بوده و خالی از محتوای تجربی است و از این حیث مجرد است.

اگر استدلال وجود شناختی در مورد تجربی بکار رود، می‌شود آن را اینگونه صورت‌بندی کرد و گفت: در هر جهان ممکن، که محدوده‌اش اشیاء موجود دارای محتوای تجربی را در بر می‌گیرد، یکی از آن اشیاء را می‌توان به عنوان بزرگترین شیء در هر جهان ممکن برگزید. ولی این مطلب نه تنها قابل اثبات نیست بلکه نادرست است. زیرا ممکن است بزرگترین شیء تجربی در برخی از جهانها باشد اما یقیناً در تمام جهانهای ممکن نیست. علاوه بر اینکه، صرفاً «بزرگترین بودن» در بعضی جهانهای ممکن مستلزم موجود بودن در جهان واقعی نیست. اما اگر معلوم شود که مفهوم وجود شامل «اشیاء» در محدوده مقال در هر کدام از جهانهای ممکن است و با صرف نظر از اینکه کسی بخواهد برای آن اشیاء وجود تجربی قائل باشد، در این صورت حتی اگر بتوانیم برهانی صوری برای

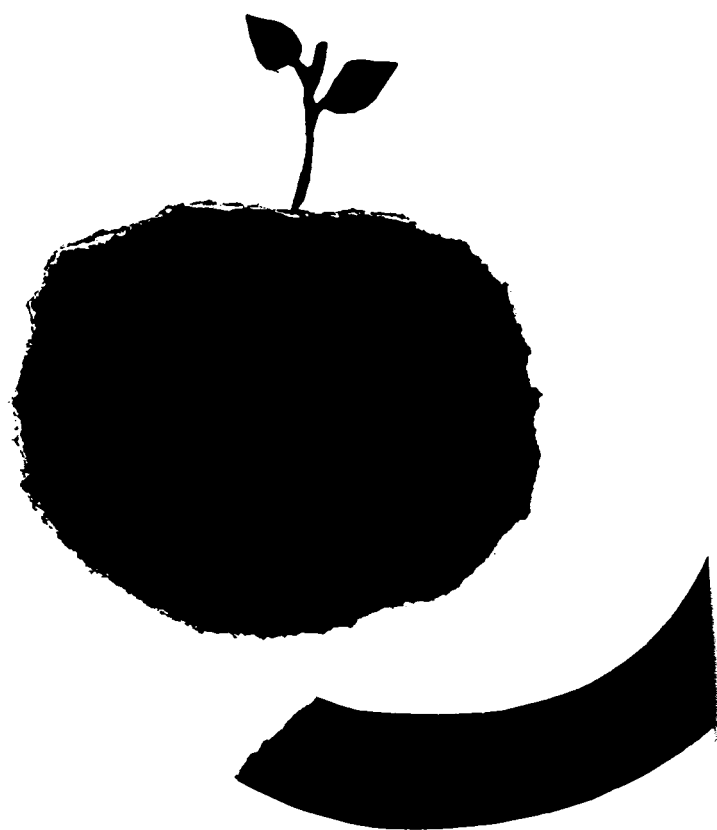
*. تالر (Thaler یا Taler) پولی بوده است از نقره از قرن ۱۵ تا قرن ۱۹ در آلمان رایج بوده است.

اثبات وجود X منحصر به فردی که در محدوده هر کدام یا همه جهانها بزرگترین است ارائه دهیم، فرض اینکه چنین Xی واقعاً وجود دارد کاملاً معقول است.

به این مطلب ایراد شده است و آن اینکه ادامه چنین قرائت آزادانه‌ای از وجود مستلزم آن است که گزاره «X وجود دارد» از معنا تهی گردد. اما دیرزمانی این سنت در تفکر فلسفی راجع به وجود

مردم وجود دارند، گزاره «سقراط وجود دارد» صادق است، اگر و فقط اگر مصداقی از سقراط وجود داشته باشد یعنی اگر و فقط اگر «سقراط» اشاره به چیزی داشته باشد. و گزاره وجود موجود است صادق است، اگر و فقط اگر لااقل یک موجود تحقق داشته باشد.

بی شک استدلال وجود شناختی مغالطه است، خواه در تقریر آنسلم، دکارت، پلاتینجا یا تقریر هر کس دیگر؛ با صرف نظر از اینکه وجود اشاره به وجود تجربی داشته باشد، یا طبق نظر بهمنیار تفسیر شود. برای انتقال از خصیصه درون مفهومی یک شیء به وجود خارجی آن هیچ راهی نیست. بی‌گمان کانت به خاطر نشان دادن این مغالطه شایسته تحسین است. اما به نظر می‌رسد کانت به سوی اظهار مطلبی کشیده شده است که از راه نقد عقل قابل توجیه نیست. کانت به خاطر نقدی که برای درمان ادعاهای مبالغه‌آمیز عقل مطرح کرد متحمل زحماتی شد، اما ظاهراً در مقابل اشتباهی را هم مرتکب شد و آن اینکه ادعاهای مبالغه‌آمیزی برای نقد فراهم کرد. نقد هم رویهمرفته کمتر از متافیزیکی نظری، نظری نیست.



ادله وجود شناختی در سنت غرب به این نتیجه می‌رسند که یک شیء بر اساس ویژگیهای درون مفهومی آن واقعاً موجود است و این مشکل است. اما این مشکل در تمام براهین مربوط به خداوند وجود ندارد؛ مثلاً در براهین علت اولی، ادله جهان شناختی، براهین امکان، براهین نظم و یا براهینی که بر اثر تلاشهای ابن سینا، ملاصدرا و دیگران پدید آمدند و در جهان اسلام به برهان صدیقین (برهان افراد صدیق) معروف است. این امر بدین معنا نیست که تمام این براهین صحیح‌اند، بلکه صرفاً

رایج است که وجود را بر امور انتزاعی منطبق کند بدون اینکه تن به «هر چه پیش آید خوش آید» دهد. طبق مطلبی که اغلب از فلاسفه مسلمان نقل شده است و به تلمیذ ابن سینا یعنی بهمنیار منسوب است، صدق گزاره «X وجود دارد» تنها در گرو تحقق مصداقی از X است.^(۲) گزاره انسان موجود است صادق است، چون مصداقی از انسان یعنی

مراد این است که آنها به اندازه استدلال وجود شناختی ضعف ندارند. به هر تقدیر، کانت می‌کوشد هر نوع دلیل برای اثبات موجود واجب را بی‌اعتبار کند.

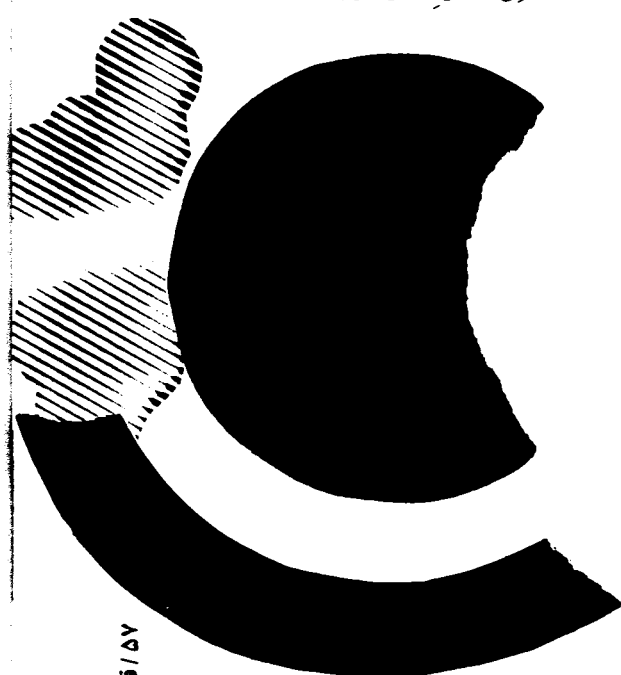
کانت دلیلی برای رد واجب‌الوجود ارائه کرد بدین مضمون که وجوب در مورد احکام بکار می‌رود، به خاطر شمول مضمون (تجربی) محمول در ذات موضوع. اگر این مطلب درست باشد در این صورت وجوب همواره به روابط میان ذاتیات مفاهیم مربوط می‌شود؛ و نظر به نقیص مذکور استدلال وجودشناختی، نمی‌توان براساس محتوای مفهوم یک شیء یا خصائص آن، بطور معتبر وجود آن در جهان خارج را استنتاج کرد. بنابراین وجوب فقط شامل روابط میان مفاهیم می‌شود نه وجود. اما آنچه در این زمینه در الهیات فلسفی به چشم می‌خورد وجوب در مورد احکام که ناظر به روابط میان مضامین مفهومی باشد، نیست. هر چند در روزگار کانت سنت الهیات فلسفی آنچنان بخاطر نفوذ دکارت و پذیرفتن استدلال وجود شناختی توسط او، لایپ نیتس و پیروانش، تحریف شده بود که معمولاً برای اثبات وجود خدا کافی بود نشان دهیم که مفهوم وجود کامل شامل مفهوم وجود آن می‌شود.

این ایراد کانت به استدلال وجود شناختی نخستین بار به سال ۱۷۶۲، سالهای قبل از بیداری کانت از «خواب جزمی»^۳ اش، در کتاب *Der einzig möliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* = [تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا] به چاپ رسید.^(۳) این کتاب بسیار جالب است؛ نه فقط بدین

علت که ما را در فهم رشد و توسعه الهیات کانت یاری می‌دهد، بلکه بخاطر اینکه ابعاد؛ منطقی نقدی کانت در مورد استدلال وجود شناختی که اغلب از کنار آن با غفلت می‌گذرند، را آشکار می‌سازد.

نقدهای کانت به استدلال وجود شناختی با تقریر دکارت در دو کتاب تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا و *Critique of Pure Reason* = [نقد عقل محض] دقیقاً از یک نوع‌اند. با وجود این کانت در تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا به این نتیجه نمی‌رسد که نفس تصور موجود واجب

باید مردود باشد. در عوض، برهانی ارائه می‌دهد که از آن بحث خواهد شد. از این رو نقد استدلال وجود شناختی برای رد کانت در مورد مفهوم موجود واجب کافی نیست. بنابراین رد مفهوم موجود واجب در نقد عقل محض باید اساسی غیر از چیزی که در رد کانت نیست به برهان دکارت یافت می‌شود، داشته باشد. آنچه تحول یافت کمتر

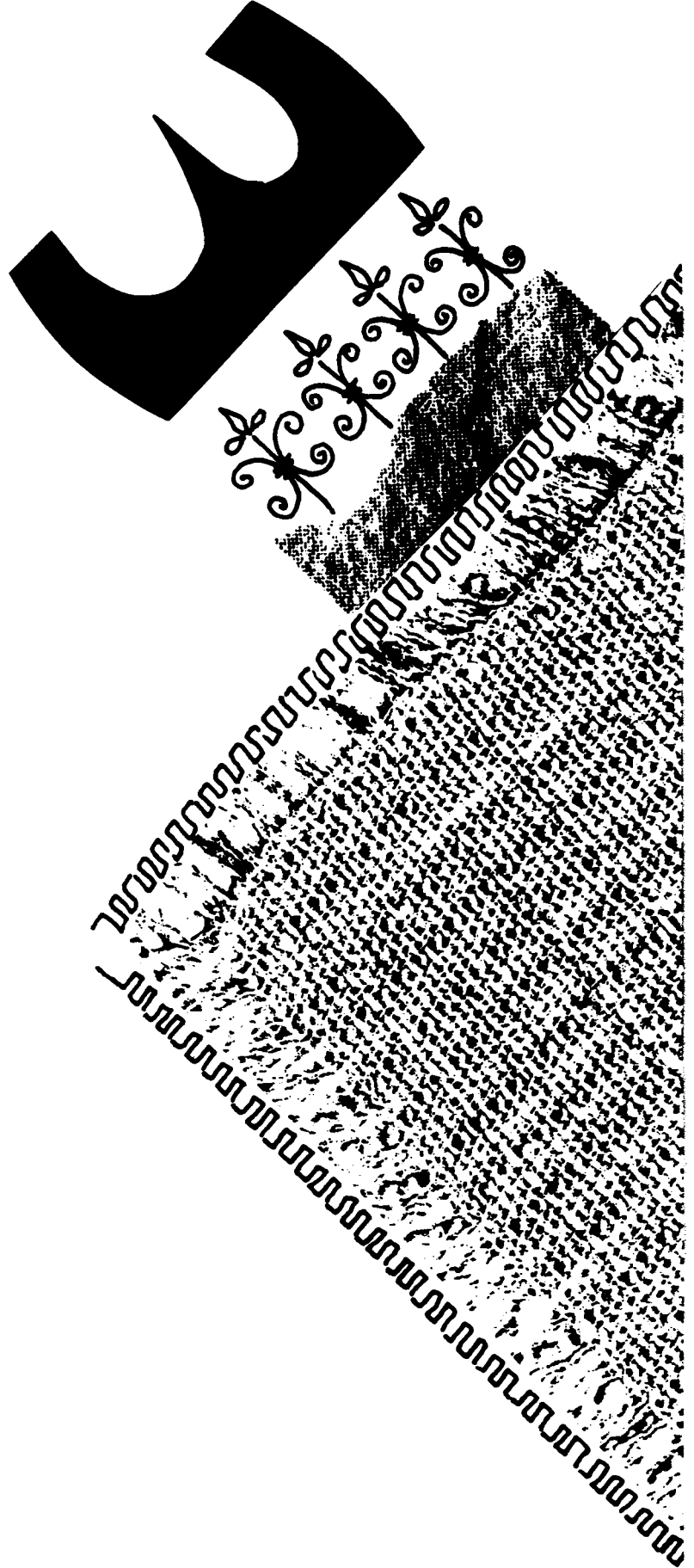


از چرخش نقدی در فلسفه کانت به نظر نمی‌رسد؛ تحولی که بواسطه آن مفاهیمی نظیر وجوب، وجود و واقعیت تفسیری تجربی شده‌اند. برای درک این تحول باید نگاهی به دلیل مورد پذیرش کانت انداخت که به عنوان تنها راه برای اثبات وجود خدا در رساله‌اش در ۱۷۶۲ [تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا] مطرح شد.

برهان کانت در تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا قبلاً با شرح و بسط کمتری در اولین رساله متافیزیکی او در ۱۷۵۵ موسوم به Nova [Dilucidatio = بیان جدیدی از مبادی اولیه معلومات فلسفی] بیان شده است. برهان کانت در این کتاب چنین است که: خدا وجود بالفعل اعلاست. و هیچ امر ممکنی تحقق نمی‌یابد مگر آنکه چیزی به عنوان وجود بالفعل اعلا باشد.^(۴)

کانت در تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا برای اثبات وجود خدا چهار نوع ادله ممکن را مورد ملاحظه قرار می‌دهد. دو استدلال نخست از مفهوم ممکن آغاز می‌شود و با تحلیل آن به این نتیجه می‌رسد که موجود واجب باید باشد. دو استدلال بعدی با مفاهیم تجربی موجودات آغاز می‌شود و به این نتیجه می‌رسد که خدا هست. کانت هر کدام از این دو شیوه را صحیح و معتبر می‌داند. اما شیوه نخست را ترجیح می‌دهد زیرا شیوه دوم «دقت هندسی» مطلوب را در اختیار نمی‌گذارد.

براهینی که با مفهوم ممکن آغاز می‌شوند دو قسم فرعی دارند؛ قسم اول ادله وجود شناختی است شبیه چیزی که دکارت ارائه داد. این قسم برای کانت کاملاً غیر قابل قبول است. اما قسم دیگری هم هست که کانت مطرح می‌کند. این



جوهریت موقتی است. زیرا در پایان گفتگو از قسم (۳ الف) یعنی تقدم جوهری موجود بالفعل، استدلال خود را برای اثبات محرک اول به عنوان چیزی که موقتاً مقدم است چنین بیان می‌کند:

بنابراین آشکارا می‌توان گفت که جوهر یا صورت فعلیت است. لذا بر طبق این استدلال واضح و روشن است که فعلیت از حیث وجود جوهری بر قوه مقدم است؛ و چنانکه گفتیم فعلیت همیشه زماناً بر دیگری مقدم است، تا به فعلیت محرک اول سرمدی برسیم. (۷)

استدلال کانت در تنها اساس ممکن برای اثبات

برهان را می‌توان به شرح ذیل تلخیص کرد: چون چیزی ممکن است، چیزی بالفعل باید از پیش فرض گرفته شود. هیچ وجود ممکن نیست اگر وجود بالفعل نباشد. و این وجود بالفعل مستلزم خصائصی است که با الوهیت پیوند خورده است. در برهان کانت آنچه مستلزم بالفعل بودن خدا است امکان مطلق همه اشیاء بطور کلی است نه خصائص تک تک ممکنات (۵). کانت در (Reflexionen) این استدلال را استدلال وجودی - کلامی نامید.

- گردن تراش، مترجم انگلیسی کتاب کانت، این استدلال را به ارسطو بازگرداند. ارسطو در کتاب (۵) فصل هشتم، استدلال می‌آورد که موجود بالفعل باید بر موجود بالقوه مقدم باشد. ارسطو از تقدم موجود بالفعل به منظور اثبات «محرک اول سرمدی» بهره می‌برد. به تعبیر دقیقتر، ارسطو استدلال می‌کند که موجود بالفعل به چهار معنا بر موجود بالقوه مقدم است: (۱) در صورت (۲) در زمان (۳) در جوهریت. تقدم در جوهریت خود به دو معنا است. (الف) جوهریت یک شی به معنای صورت به فعلیت رسیده و کامل آن است. و این صورت است که استعداد را به فعلیت می‌رساند؛ چنانکه پدر بر فرزند تقدم دارد. (ب) همانگونه که ارسطو می‌گوید «به معنای دقیقتر»، موجود بالفعل در جوهریت بر موجود بالقوه مقدم است؛ چنانکه موجود سرمدی بر موجود فناپذیر تقدم دارد.» وجوب به هیچ نحو نمی‌تواند وجود بالقوه داشته باشد و اول است؛ زیرا اگر واجب وجود نداشته باشد، هیچ چیز وجود نخواهد داشت.» (۶).

ارسطو در اواسط بحثش اشاره می‌کند، و این یکی از ابعاد شگفت‌آور بحث اوست، که تقدم در



وجود خدا بر تقدم جوهری استوار است نه تقدم موقتی وجود بالفعل بر وجود بالقوه. وجود بالفعل اساسی برای وجود بالقوه فراهم می‌کند؛ دقیقاً، طبق مثال ارسطو، چنانکه دیدن چشم اساسی برای قدرت بینایی به حساب می‌آید. پس وجود بالفعل اساس یا علت هر وجود ممکن است. این مطلب را می‌شود از قسمت (۳ الف) در بحث ارسطو بدست آورد، مشروط بر اینکه به جای بالقوه‌گی، وجود ممکن را قرار دهیم. وجود بالفعل باید واجب باشد. به خاطر استدلال قسمت (۳ ب) یعنی اگر واجب نباشد هیچ ممکنی هم نخواهد بود.

کانت در دو کتاب نقد عقل محض و تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا میان امکانِ صوری و امکانِ مادی تمایز قائل شد. امکانِ صوری صرفاً فقدان تناقض است. به اصطلاح کانت «امکان مادی» نیازمند وجود بالفعل است نه امکانِ صوری. زیرا به گفته کانت، یک شیء برای اینکه ممکن باشد تنها نیازمند فقدانِ اصلِ عدم تناقض نیست بلکه باید ماده یا یافته‌هایی برای ذهن باشد. چنین امکان مادی‌ای است که طالب وجود است:

القصد، اگر تمام وجودها نابود شوند، مطلقاً چیزی قابل اثبات نیست؛ ابدأ چیزی فرض نمی‌شود، نه وجود مادی که بتوان به آن فکر کرد؛ و همه ممکنات کاملاً نابود می‌شوند. (۸)

افزون بر این، وقتی کانت به این نتیجه می‌رسد که

واجب الوجود وجود دارد او تمایزی میان وجوبِ صوری و «وجوبِ واقعی مطلق» که شامل وجوبِ مادی هم می‌شود، قائل شده است.

بنابراین، یک شیء می‌تواند مطلقاً واجب باشد در صورتی که یا با فرض نقیضش یعنی عنصرِ صوری قابل تصور از بین برود یعنی خود متناقض باشد، و یا عدمش عنصر مادی برای هر ذهن و تمام داده‌های آن را از بین ببرد. (۹)

توجه داشته باشید که کانت در اینجا از علتِ واجب برای ممکن به عنوان یک «عنصر مادی» سخن می‌گوید؛ که قدری عجیب به نظر می‌آید. زیرا در مابعدالطبیعه کلاسیک وجود بالفعل با وجود مادی و فعلیت با صورت همراه است. در عین حال عکس این مطلب در بحث ارسطو دربارهٔ تقدم جوهری وجود بالفعل نسبت به وجود بالقوه رخ داده است. مثلاً چوبی که بالقوه یک خانه است باید به نحوی

از انحاء چوب بالفعل باشد مانند چوب درخت یا الوار؛ به گونه‌ای که مجدداً بتواند به شکل خانه درآید. و مثل چشمی که اساسی جوهری است برای بینایی ممکن. باز توجه داشته باشید که هرگاه ارسطو از بینایی بالقوه یا ممکن سخن می‌گوید، همانند کانت به تحقق شرایط فیزیکی که برای دیدن لازم است نظر دارد و نه صرفاً فقدان تناقض منطقی.

صوفیه هم برای اثبات وجود خدا به شرح و بسط براهینی پرداخته‌اند که با استدلال ارسطو برای اثبات تقدم جوهری وجود بالفعل، عناصر مشابهی دارند. در اینجا هم مطلب عکسی رخ داده است راجع به صور خیالی مادی؛ به نحوی که امر بالفعل یا وجود یا واقعیت، ماده یا علتی جوهری برای موجودات یا ماهیات ممکنه شده‌اند. مجاز رایج این است که واقعیت همانند اقیانوسی است که امواج آن ممکناتند. (۱۰) ابن عربی هم با ارائه تمثیلی وجود ممکنات را به صور در مرآت تشبیه کرده است:

و هكذا، امور ممکن از حیث امکان شبیه صورند. خداوند با تجلی بر خود، وجود را به ممکنات افاضه کرد. آینه هم صور را به آنها عطا کرد. لذا ملک، جوهر، بدن و عرض به ظهور می‌رسند، اما امکان به حالت امکانیت باقی می‌ماند. امکان واقعیتی از خود ندارد. (۱۱)

وجه مشترک دیگر میان ارسطو و صوفیه این مطلب است که اگر واقعیت موجود نباشد هیچ چیزی وجود نخواهد داشت. ناصر خسرو، شاعر و فیلسوف اسماعیلی قرن یازدهم، در مثال ذیل، همانند ارسطو، مقایسه‌ای میان وابستگی ممکن به وجود بالفعل و وابستگی انسان خام به شخص پخته صورت می‌دهد:

بدان، ای برادر، که وجود دو نوع است: یکی واجب و دیگری ممکن نام دارد. موجود واجب از ممکن بالاتر است. (زیرا) بدون موجود واجب ممکن نمی‌تواند موجود باشد. مثلاً موجود واجب شبیه پرنده است و ممکن شبیه تخم آن؛ برای تخمی که از پرنده بوجود آمده است، امکان ندارد بدون یاری پرنده به پرنده تبدیل شود. جایگاه موجود واجب هم شبیه جایگاه پرنده است.^(۱۲)

هم چنین شباهتی میان استدلال ارسطو برای اثبات تقدم جوهری وجود بالفعل بر وجود بالقوه و نظریه اصالت وجود که صدرالدین شیرازی آن را بیان کرده است به چشم می‌خورد. هر دو - استدلال ارسطو و نظریه ملاصدرا - بر آنند که امر واقعی (بالفعل، وجود) لازم است، چنانکه علت مادی برای هر ممکن (بالقوه، ماهیت).

زیرا که ماهیت فی نفسه لحاظ شود، بدون وجود، چنین ماهیتی به خودی خود نمی‌تواند «موجود باشد»، و چیزی درباره موجود بودن آن نمی‌توان گفت. چون اثبات چیزی (در این مورد «وجود») برای چیز دیگر (در این مورد، یک ماهیت جزئی) مسبوق به ثبوت آن چیز دیگر است.^(۱۳) [مراد قاعده فرعیه در فلسفه است.]

میان ملاصدرا و صوفیه نظریات مرتبطی را در باب اصالت وجود و وحدت وجود می‌توان یافت. بر این اساس ماده اولی ابعاد گوناگونی دارد و از طریق مفاهیم تعین می‌یابد و وجود تنها مقوله است. اگر بخواهیم تمثیلی به زبان روز بکار بریم باید بگوییم گویا جهان از طریق تصاویر، در تلویزیون قرار دارد و جریان الکتریسته در تلویزیون، علت امکان آن است. وجود همانند انرژی است که تصاویر را ممکن می‌سازد. به همین علت است که می‌گوییم هیچ امر ممکن، هر چه باشد، نمی‌تواند باشد مگر اینکه وجودی باشد.

اما در باب وجوب وجود، استدلال رایج در عرف مسلمین این بوده است که: اصل وجود یا ممکن است یا واجب. و وجود ممکن باید به وجود غیر ممکن یعنی واجب منتهی گردد. چندین مجلد کتاب به شرح و بسط این استدلال پرداخته‌اند. به کانت بازگردیم.

کانت و ارسطو، ملاصدرا و صوفیه، در این نقطه آشکارا از هم جدا می‌شوند که کانت از عنصر مادی برای تفکر و داده‌های آن سخن می‌گوید. لذا حتی در تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا می‌توان نشانه‌هایی از نگرش انتقادی را یافت که کانت بعدها به شرح و بسط آن می‌پردازد. ارسطو و ملاصدرا، فعلیت یا وجود را علت بالقوه‌گی یا امور ممکن می‌دانند؛ در حالی که کانت وجود را علت مادی یا داده‌ای برای ذهن تلقی می‌کند.

کانت در زمانی که اقدام به تألیف نقد عقل محض کرد در صدد اثبات این مطلب بود که هیچ راهی برای اثبات وجوب چیزی که از نظر مادی تفکر را ممکن می‌سازد، وجود ندارد. متأسفانه ابهام این سخن کانت به شهرت رسیده است. کاسیرر اظهار داشت: «استدلال کانت در این موضوع بی‌نهایت بفرنج و پیچیده است و به صورت کاملاً مصنوعی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمین
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى
رَسُولِ اللَّهِ مُحَمَّدٍ
وآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ

ادامه یافته است^(۱۴). سخن استراوسن هم تند است:

کانت در عرضه این نظریه خود متحمل یک سیر قهقرایی شده است. تحلیل همراه با رد او از سه «برهان» اثبات خدا - به گفته او، تنها سه «برهان» ممکن - با یک دید سطحی، اختصار و وضوح قابل تحسینی دارد؛ اما دیدگاه او در مورد این سه برهان درخشان، آشفته و مشوش است.^(۱۵)

توجه کنید که استراوسن اشاره می‌کند کانت در نقد عقل محض بر این اعتقاد است که فقط سه برهان برای اثبات وجود خدا می‌توان داشت. حال آنکه در تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا می‌گوید تنها یک برهان ممکن می‌توان داشت؛ هر چند چهار برهان اساسی را بررسی کرده است. در حقیقت کانت سه برهانی را که در نقد عقل محض بررسی کرده بود نهایتاً در خور اعتبار نمی‌بیند. و حتی معتقد است که این براهین ناممکن‌اند. کانت نخست به بررسی استدلال وجود شناختی دکارت می‌پردازد و مانند تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا آن را رد می‌کند. بعدها کانت در نقد عقل محض استدلال جهان شناختی را که بر استحاله تسلسل علی مبتنی است، مطرح می‌کند. این استدلال هم در تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا رد شده است؛ هر چند نحوه استدلال در این کتاب نسبت به نقد عقل محض متفاوت است. نهایتاً این برهان نظم است که کانت اسم آن را برهان طبیعی - کلامی می‌گذارد. هر چند کانت در تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا با برهان نظم همدلی بیشتری نشان می‌دهد، اما سرانجام به خاطر فقدان «دقت هندسی» آن را هم رد می‌کند. کانت در نقد عقل محض هر چند پذیرفته است که عقل انسان به طور طبیعی جذب برهان غایت شناختی می‌شود، در

عین حال شبهاتی را در مورد آن طرح کرده است و به این نتیجه می‌رسد که اثبات وجود خدا به طور نظری ممکن نیست.^(۱۶) کانت به انکار الهیات طبیعی می‌رسد، بدون اینکه تنها برهانی که سابق ممکن دانست یعنی برهان وجودی - کلامی را در نظر گیرد. والش می‌گوید: «قابل ملاحظه اینکه به این استدلال (استدلال کتاب تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا) به اندازه کتاب نقد عقل محض توجه نشده است.»^(۱۷)

گرچه کانت در نقد عقل محض برهان وجودی - کلامی را مرور نکرد، اما این برهان در مجموع حضوری دارد. در عوض به نظر می‌رسد که در نقد عقل محض برهان وجودی - کلامی دگرگون شده و به صورت برهان برای ens realisimum = حقیقی‌ترین وجود] به عنوان مثال استعلائی در آمده است. بحث پیرامون این برهان در نقد عقل محض بر رد براهین رایج در الهیات طبیعی - گذشت - سبقت دارد. به هر تقدیر، برهان برای حقیقی‌ترین وجود با برهان وجودی - کلامی در تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا تفاوت دارد. برهان تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا این بود که باید واجب الوجودی باشد تا بتواند علت مادی همه ممکنات باشد؛ در حالی که برهان برای حقیقی‌ترین وجود این است که انسان به طور اجتناب‌ناپذیر به مفهوم حقیقت کامل (omnitude realitatis) می‌رسد، از راه تأمل در این مطلب که مفهوم کامل هر فرد مستلزم یک جفت از محمولهای متناقض است؛ این مفهوم باید دقیقاً نسبت به هر فرد مورد بحث بکار رود. این مطلب به نوبه خود ما را به ایده وجود واجد همه حقایق یعنی حقیقی‌ترین وجود می‌رساند. کانت مدعی است که این دلیل تنها توان اثبات مثال عقل محض را دارد.

به رغم این اختلافها، نقاط مشترک و در خور توجهی هم وجود دارد؛ اولاً مثال عقل محض بر مفهوم خدا، بر مفهوم واقعیت کامل و بر شیء فی نفسه یا نومن منطبق است.^(۱۸) ثانیاً «واقعیت اعلا به عنوان علت و نه مجموع ممکنات، امکان هر امری را جعل می‌کند.»^(۱۹) و این است «شرط مادی کامل برای هر وجودی.»^(۲۰)

تاکنون برخی مشابهت‌ها میان استدلال کانت در تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا و نظریات بعضی متفکران مسلمان درباره خدا به مثابه واقعیت محض، ذکر شد. مشابهت‌های بیشتری را هم می‌توان در صفحات مذکور نقد عقل محض پیدا کرد. به اعتقاد ملاصدرا تعین تام یک شیء نیازمند وجود است و بدون وجود، اینکه چه مقدار مشخصه‌های کلی و محدود کننده ارائه شوند مهم نیست، نتیجه کلی خواهد بود. تعین تام یک شیء در جهان خارج، نیازمند وجود است^(۲۱). وقتی ملاصدر برای تقدم وجود بر ماهیت دلیل ارائه می‌کند مدعی است که هر ماهیتی نتیجه پاره‌ای حدود مفهومی است که از وجود محض بدست می‌آید. ماهیت، حدود مفهومی وجود را در اختیار می‌نهند. در اینجا است که صورت خیالی مادی با وجود معکوس می‌شود. ماهیات ذاتاً عدمی‌اند و حدودی برای بررسی واقعیت فراهم می‌آورند. تمثیل صور در مرآت را ابن عربی بکار برد.^(۲۲) افزون بر این، طبق نظر کانت فقط محمولاتی که ملاک تمایز هر شیء از حقیقی‌ترین وجوداند، عدمی‌اند و حدود صرف واقعیت اعلا هستند. «همه تنوعات اشیاء فقط وجوه گوناگونی از تحدید مفهوم واقعیت اعلا هستند. و این واقعیت شالوده مشترک آن اشیاء را تشکیل می‌دهد؛ دقیقاً همانگونه که اشکال فقط وجوه بسیار متفاوتی از

فضای بی پایان محدود کننده‌اند.»^(۲۳)

به هر تقدیر، در حالی که ملاصدر تمام این مطالب را برای فهم تقدم وجود بر ماهیت و واقعیت اصالی وجود حیاتی و لازم می‌دانست، کانت معتقد بود که از این مطالب هیچ چیز جز طبیعت مفاهیم خودمان را نمی‌توان آموخت. به اعتقاد کانت، نظریه تمامیت واقعیت فقط یک مفهوم است؛ زیرا چنین تمامیتی به تجربه ما در نمی‌آید. علاوه بر اینکه حقیقی‌ترین وجود صرفاً یک مثال عقل است نه چیزی که ما آن را در جهان خارج کشف می‌کنیم. از سوی دیگر، ملاصدر به تبعیت از قیصری، اشکالهای این مطلب که وجود فرض ذهنی محض بوده و هیچ واقعیتی از خود ندارد را بررسی کرده است و در پاسخ می‌گوید اگر وجود واقعی نباشد نمی‌تواند مصداق داشته باشد. زیرا چنانکه از بهمنیار نقل شده، وجود واقعی داشتن معنایی غیر از این ندارد. از نقطه نظر ملاصدرا، کانت ظاهراً در این عقیده اشتباه کرده است که حقیقی‌ترین وجود ماهیت تعین یافته‌ای به همراه چیزهای کم شأن دیگری است که فقط اگر به وجود آنها در جهان خارج پی بردیم می‌شود توجیهی برای ادعای وجودشان داشت. ملاصدرا و صوفیانی چون قیصری با این اعتقاد که خدا ماهیت است کاملاً مخالفند؛ خدا نفس وجود است و توجیه ادعای وجود برای وجود به چیزی بیش از اینکه موجوداتی هستند نیاز ندارد. از نقطه نظر سنت اسلامی به نظر می‌رسد مشکل کانت این است که وی وجود را به وجود تجربی منحصر کرده است.

با این همه، آنجا که کانت از شیء فی نفسه یا نومن بحث می‌کند مسیر دیگری را برای استدلال می‌توان یافت که به علتی برای نموده‌ها منتج می‌شود. توجه داشته باشید که کانت، چنانکه

گذشت، در بحث از مثال استعلایی حقیقی‌ترین وجود را با شیء فی نفسه یکی می‌گیرد.

در ارتباط با الهیات استعلایی اگر بپرسیم که اولاً آیا چیزی متمایز از جهان وجود دارد که شامل علت نظم در جهان و روابط قانون‌مند میان اجزاء آن باشد، پاسخ این است که بی شک آری. زیرا جهان مجموع

نمودها است؛ و بنابر این باید علت استعلایی نمودها وجود داشته باشند، یعنی علتی که تنها از راه فهم محض قابل تصور است (۲۴)

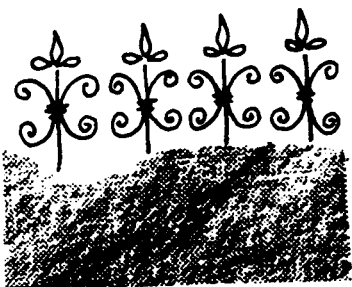
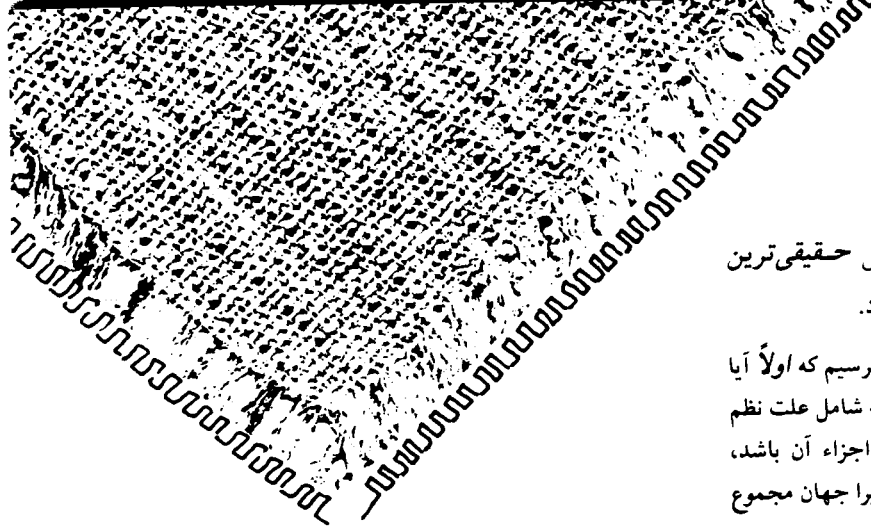
اما موضع اصالت تجربی کانت وی را از اینکه همین مطلب را اساسی برای الهیات فلسفی قرار دهد باز می‌دارد. چنانکه در ادامه می‌گوید:

اگر بپرسیم که ثنائیاً آیا وجود جوهر است یعنی بزرگترین واقعیت، واجب و غیره، پاسخ این است که این سؤال کاملاً بی معنی است. زیرا تمام مقولاتی که ما به کمک آنها مفهوم یک شیء را صورت‌بندی می‌کنیم تنها کاربرد تجربی دارند و اگر در مورد امور قابل تجربه یعنی جهان محسوس بکار نرود، فاقد معنا - هر معنایی که باشد - خواهند بود.

با وجود این، کانت ادامه داده و می‌گوید می‌توان این شیء را - شیء غیر محسوس - به عنوان یک مثال پذیرفت اما به هیچ وجه نمی‌شود نسبت به این وجود یا واقعیت آن، ادعای معرفت داشت. باز می‌توان گفت مشابهت قابل ملاحظه‌ای میان برهان وجود خدا، به عنوان علت همه داده‌های ذهن، در تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا و نحوه فرض نومن در عبارات گوناگون نقد عقل محض وجود دارد. مثل نمونه ذیل:

از سوی دیگر نمودها، اشیاء واقعی نیستند، اگر آنها شیء فی نفسه نیستند، آنها فقط تصویری اند که اجزاء آنها بر اساس قوانین تجربی با یکدیگر مرتبطند. آنها باید عللی داشته باشند که نمود نباشند. (۲۵)

بنابر این چرا استدلال کانت برای نومن به عنوان



استدلالی برای خدا ملاحظه نمی‌گردد؟ کانت در مورد نومن چنین فرض می‌کند که هرگز سخن مثبتی درباره آن نمی‌توان گفت؛ پارادوکسی در اینجا تهدید می‌کند چنانکه در جهت عکس الهیات را. طبق ویرایش دوم نقد عقل محض، کانت نگران این مطلب است که از هر تفسیری که به نیاز نموده‌ها به علت نمادین بیانجامد جلوگیری کند، چنانکه از اثبات وجود عینی برای واقعیت نمادین. مثلاً این مطلب از عبارت ذیل در ویرایش اول و نه ویرایش دوم واضح می‌شود:

نه امر استعلایی که اساس نموده‌های بیرونی را تشکیل می‌دهد و نه آن چیزی که اساس شهود درونی را تشکیل می‌دهد، هیچکدام فی‌نفسه وجود مادی یا ذهنی نیستند؛ بلکه علت (برای ما مجهول) نموده‌هایی‌اند که مفهوم تجربی از وجه نخست یا دوم وجود را در اختیار ما قرار می‌دهند.^(۲۶)

کانت خصوصاً نومن را موجود واجب نمی‌تواند بداند زیرا نظریاتش در باب فلسفه نقدی چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد که مفاهیم وجوب و واقعیت به ساحتی فراتر از نموده‌ها اطلاق شوند. این مطلب که کانت واقعیت فی‌نفسه را علت نمود می‌داند چیز مشوشی است و شارحین کانت توضیحات گوناگونی را در مورد تفکر «غیر نقدی» ارائه داده‌اند.^(۲۷)

کانت وجوب را اینگونه تعریف می‌کند: «امری که در ارتباطش با امر بالفعل و بر طبق شرایط عام تجربه تعیین می‌یابد.»^(۲۸) این تعریف جایی برای موجود واجب باقی نمی‌گذارد. نه به خاطر اشکالهای کانت به استدلال وجود شناختی بلکه چون وجوب را به گونه‌ای تعریف کرد که فقط در مورد روابط قانونمند میان نموده‌ها بکار می‌رود. موضوعاتی مثل نومن؛ حقیقی‌ترین وجود، شیء فی

نفسه و خدا در دستگاه فکری کانت امور واقعی به حساب نمی‌آیند. زیرا مفهوم واقعیت یکی از مقولات دوازده‌گانه کانتی است که مستلزم مفهومی تجربی است. کانت نگاشت. «واقعیت از حیث مفهوم محض فهم، امری است که به طور کلی بر احساس منطبق است.»^(۲۹) وجود هم در میان مقولات قرار دارد و لذا منحصر به امور تجربی است: «دست شناخت ما به اندازه احساس به وجود اشیاء می‌رسد و دامنه آن بر حسب قوانین تجربی وسعت دارد.»^(۳۰)

اگر دستگاه فکری کانت کمتر ابهام و پیچیدگی داشت و اگر در زمینه نحوه کاربرد واژه‌هایی مثل واقعیت، وجود، وجوب شفافتر و روشنتر بود واضح می‌شد که در این نظام فکری گزاره واجب الوجود وجود ندارد، باید درست باشد. زیرا مراد این است که چنین چیزی به حس در نمی‌آید و در این محدوده و برحسب قوانین تجربی، با ملاحظه شرایط عام تجربه، معرفت حاصل شدنی است. البته نظریه کانت در این رابطه واضح و آشکار نیست. کانت با تعدی از حدود خودش و بعد از رد استدلال وجود شناختی چنین می‌نویسد:

آگاهی ما از هر وجودی (خواه مستقیم از طریق حس یا غیر مستقیم از طریق استنتاجهایی که چیزی را به حس ربط می‌دهند) منحصرأ به وحدت تجربه تعلق دارد؛ (به زعم کانت) هر وجودی خارج از این محدوده، اگر چه واقعاً ما در شرایطی نیستیم که بتوانیم اعلام کنیم چنین امری مطلقاً محال است، دارای طبیعت تصویری است که ما هرگز در موقعیت توجیه آن نمی‌توانیم بود.^(۳۱)

به نظر می‌آید همه شارحان کانت در توجیه این مطلب به زحمت افتاده‌اند که کانت از یک سو خود را به اصالت تجربه مفهومی متعهد می‌بیند و این موضع برای وجود یا واقعیت امور فهم محض

فلسفه کانت

۹۶-۹۵

جایگاهی باقی نمی‌گذارد، و از سوی دیگر صریحاً موضع لادری‌گری را در قبال چنین اموری اتخاذ کرده است تا بتواند بعداً ادله اخلاقی برای پذیرفتن آنها ارائه دهد. بنسبوتجا در صدد است عذر کانت را در این تناقض‌گویی اینگونه بخواهد که تفکر کانت یک تحول عمده الگو بود نظیر انقلاب کپرنیکی، و اگر چه او خود نتوانست کمکی بدهد اما سرآغاز شیوه‌های پیش - نقدی تفسیر شد. (۳۲) والش ابهام این مطلب را می‌پذیرد و می‌گوید که: چگونه می‌شود این فکر که چیزی خارج از مشهود حسی ما وجود دارد با دیگر ارکان نظریه کانت منسجم باشد. «تا چه رسد به چیزی که امری خارجی ما به ازاء آن باشد.» (۳۳)

او عمل می‌کند یک تصویر متافیزیکی مثل نخستین وجود یا علت اولی نیست، بلکه تصویری است که ریشه‌هایش در نفس رفتار اخلاقی است. خداوند مفهومی است دارای «کمالات متافیزیکی» خاص - قدرت مطلق، علم مطلق، خیر کامل - اما این کمالات نتیجه خصائص اخلاقی، خداوند یک قانونگذار مقدس، حاکم بخشنده و قاضی عادل است. (ر.ک.: Critique of practical Reason, Berlin edition V 130 note) بنابراین تصویری مؤثر از خداوند مفهوم کاملاً انسان‌وارانه خواهد داشت. کانت خود می‌افزاید که بی‌شک پشت این برداشت معزوف، مفهوم فلسفی نومن قرار دارد که باید آن را بر حسب مقولات محض فهم کرد اما به سختی می‌توان تأثیر مثبتی برای این مفهوم در نظر گرفت، یا در ذهن یک عامل اخلاقی که از این مفهوم غافل است چه کمبودی وجود دارد. (۳۴)

اصولاً کانت با مفهوم نسبتاً انسان‌وارانه خداوند و مفاهیم نسبتاً تجربی وجود، واقعیت و وجوب سرو کار دارد. جای تعجب نیست که اثبات وجوب وجود برای خدا با این قیدهای مفهومی دشوار باشد.

اگر الهیات فلسفی کانت را با الهیات فلسفی متکلمان مسلمان مقایسه کنیم خواهیم دید که آنها از دو جهان متفاوتند؛ به رقم مشابهت‌های جالبی که در زمینه نحوه گردآوری مفاهیم در براهین دارند. بالاخره اینکه کانت به اثبات نمی‌رساند که اصالت واقع استعلایی یک توهم است. زیرا اصلاً واضح نیست که تمایز میان اصالت واقع استعلایی و اصالت تصور استعلایی بتواند دفاعی قرین توفیق

بیت با اصرار می‌گوید که، «کانت حق نداشت بهره‌های لادری‌گروانه یا سلبی از «واقعیت فی نفسه» ببرد.» (۳۴) استراوسن با لحنی حتی شدیدتر ایده معرفت فوق مادی را به «نوعی خستگی عقل» (۳۵) نسبت می‌دهد.

در عین حال استراوسن می‌پذیرد که نحوه برخورد کانت با مسائل الهیات فلسفی خالی از دقت نیست. اما والش این اجازه را بی‌فایده می‌داند. از آنجا که مطالب والش حاوی چندین نکته مهم است نقل طولانی آن ارزشمند است:

وقتی به تفصیل نظریه باور اخلاقی آنگونه که در نقد عقل عملی شرح و بسط داده شده است می‌پردازیم، معلوم می‌شود تصویر خدایی که واقعاً در ذهن عامل اخلاقی تأثیر دارد و به عنوان مؤثر واقعی در رفتارهای

پی‌نوشتها:

1. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, tr., (New York: St Martin's Press, 1965), 505, A599/B627.
[در ارجاعانی که به تألیفات کانت شده است، A نشانه ویرایش اول و B نشانه ویرایش دوم *نقد عقل محض* است. این دو ویرایش به ترتیب در جلد IV و III از طبع انتقادی مجموعه آثار کانت، که توسط فرهنگستان علوم پروس منتشر شده، آمده است. شماره‌های بعد از A و B شماره صفحه در این طبع است. م.]
2. Cf. *Al-Tahsil*, P.286.
3. Immanuel Kant, *The One Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God*, tr. Gordon Treash (Lincoln: University of Nebraska Press, 1994).
4. W.H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), P.218.
5. (1762), P226-227.
6. 1050b 19.
7. 1050b 4-6.
8. (1762), P.68.cf.69. I have sought to improve on Treash's translation here.
9. (1762), P.77.
10. See for example, Abd al-Rahman ibn Ahmad Jami, *Naqd al-Nusus*, ed. William C. Chittick (Tehran: Cultural Studies and Reserch Institute, 1992), P.66-67.
11. Fūṭuhāt III 80.14, cited and translated by William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: State University of New York Press, 1998), P.15-16.
12. Nāsir Khusraw, *Knowledge and Liberation*, tr. Faquir M. Hunzai (London: I. B. Tauris, 1998), P.41.
13. Mulla Sadra, *The Wisdom of Throne*, tr. James Winston Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981), P.95.
14. H. W. Cassirer, *Kant's First Critique* (New York: Humanities Press, 1978), P. 312.
15. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London: Methuen, 1976), P.207.
16. See Otfried Höffe, *Immanuel Kant* (Albany: State University of New York Press, 1994). P.129.
17. Walsh (1997), P.218.
18. A576/B604; A580/B608.

داشته باشد. بنابراین برای فهم مباحث متکلمان مسلمان نباید آنها را به عنوان واقع‌گرایان استعلایی پیش - نقدی تلقی کنیم. چون آنها را اینگونه تلقی کردن، با پذیرش نحوه نگرش کانت به اشیاء مساوی است؛ در حالی که این مسأله قابل تأمل است.

متکلمان مسلمان نظیر قیصری و ملاصدرا با مفهوم وجود، خدا، واقعیت و وجود به گونه‌ای کاملاً متفاوت از کاربرد کانت سر و کار داشته‌اند. این بدین معنا است که چیزی بیش از اشتراک لفظی در کاربرد این واژه‌ها وجود دارد. معانی این واژه‌ها به گونه‌های مهمی با یکدیگر مرتبطند ولو اینکه یکی نباشند. اما باید گفت برای مقایسه آنها با یکدیگر نباید مفهومی خاص مثل وجوب را در نظر گرفت و سوال کرد که ادعای کدام یک درباره این مفهوم درست است. آنچه مورد حاجت است مطالعات تطبیقی نظامهای کامل فکری و ارزیابی آنها است. ما ممکن است گفته‌های فلاسفه مسلمان در باب واقعیت و وجوب را ترجیح دهیم، چون شاید به این نتیجه برسیم که سرانجام نمی‌توان بر تنشها و دشواری‌های نظام فلسفی کانت فائق آمد. اما ما راجع به چشم‌اندازهای توسعه و گسترش فلسفه اسلامی همراه با اصلاحاتی، بسیار خوشبین هستیم ولی قبل از رسیدن به این مرحله کارهای زیادی هست که باید انجام داد.

پیش درآمد

از جمله ویژگیهای عهد نوزایی، سه وضعیت زیر است:
- تقدّم علت بر دلیل در بازپژوهی و بازنمایی دیدها و پدیده‌ها،
- بروز گستگی و تجزی و تجزیه مفراطانه، در عرصه‌های معرفتی و معیشتی، ذهنی و عینی.
- زوال اعتدال و همه‌گیری آفت افراط و تفریط.
۱- عهد مدرنیته عصر «علت‌گرایی» است نه «دلیل‌پذیری».
مناظر و مواضع انسان معاصر، بر علل بر ساخته است نه دلایل.
در روزگار ما «توجیه» جانشین «برهان» شده است، از همین رو، در تبیین پدیده‌ها و ایده‌ها، به جای بازجویی دلیل یا دلایل، بیشتر باید به بازکاوی علت یا علل آنها پرداخت، دغدغه دسترسی به حقانیت نفس‌الامری کمرنگ شده است، به حدی که گویی «فلسفه» تبدیل ماهیت یافته و برجای «سفسطه» جلوس کرده است، درحالی‌که «فلسفه پیدایش فلسفه»، مقابله با سوفیسم (Sophisim) بوده است!
مطالعه معرفت‌شناسانه انگاره‌ها و نگره‌های اجتماعی از پژوهش هستی‌شناسانه آن بسی دشوارتر است، و نیز بررسی هستی‌شناسانه از واریسی جامعه‌شناسانه، تاریخی و تجربی پدیده‌ها، صدچندان پیچیده‌تر و سخت‌تر می‌نماید. مطالعه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از جنس تبیین دلیل است و بررسی جامعه‌شناختی و تاریخی از سنخ تحلیل علت است. سرّ این دشواری و پیچیدگی، دست‌کم دو نکته زیر است:
الف - شدت درجه انتزاعی بودن روشهای (به ترتیب) یک و دو در قیاس با یکدیگر، و آن دو شیوه نسبت به سه روش اخیر.
ب - نیازمندی مطالعه معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه، در تبیین و تبیین، به شواهد عینی و مصداقی که روشهای (چهار یا سه گانه) اخیر در اختیار محقق شیوه‌های یکم، و سپس دوم، قرار می‌دهد.
با توجه به نکات پیش‌گفته: بررسی پدیدارشناختی و

13. Mulla Sadra, *The Wisdom of Throne*, tr. James Winston Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981), P.95.
14. H. W. Cassirer, *Kant's First Critique* (New York: Humanities Press, 1978), P. 312.
15. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London: Methuen, 1976), P.207.
16. See Otfried Höffe, *Immanuel Kant* (Albany: State University of New York Press, 1994). P.129.
17. Walsh (1997), P.218.
18. A576/B604; A580/B608.
19. A579/B607.
20. A576/B604.
21. Parviz Morewedge, tr. *the Metaphysics of Mulla Sadra (Kitab al-Masha`ir)* (New York: SSIPS, 1992), P.17 and 41.
22. Cf. *Al-Asfar*, Vol. 1, P. 198; Vol.2, P. 236.
23. A578/B606.
24. A695-696/B723-724.
25. A537/B565. See Strawson (1976), p.211.
26. A379-380. See the discussion of things in themselves in Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), § 17.
27. شاید مشهورترین اینها و رساله [جهل نکه] است که کتاب نقد عقل محض حاصل همین یادداشت‌هایی است که در مقاطع مختلف از جمله مقاطع پیش - نقدي گسترش فلسفی کانت، نگاشته شده است.
- Commentary to *Kant's Critique of Pure Reason* (New York: Humanities Press, 1950), 204ff., 404 ff..
28. A218/B266; also see A227-228/B280.
29. A143/B182. See Bennett (1977), p.49.
30. A226/ B273.
31. A601/B629.
32. Ermanno Bencivenga, *Kant's Copernican Revolution* (New York: Oxford University Press, 1987).
33. Walsh (1997), p.80.
34. Bennett (1977), p.52.
35. Strawson (1976), p.231.
36. Walsh (1997), p.80-81.