

خودادراکی کانتی و علم به وجود

اسماعیل سعادت‌نی خمسه*

چکیده

خودادراکی یا ادراک نفسانی مهم‌ترین تعلیم کانت در استنتاج استعلایی سنجش خرد ناب و اصل اساسی معرفت‌شناسی وی است که ناشی از بنیادی‌ترین قسم مواجهه با وجود است. این اصطلاح در کتاب کانت با صفات محض و اصلی و استعلایی به کار رفته است. شارحان فلسفه کانت این تعلیم را تأیید کوگیتوی دکارت، پاسخی به شکاکیت هیوم، انتساب تصورات به خود تفسیر کرده و برخی دیگر صرفاً شأن صوری و منطقی به آن داده‌اند. تعلیم خودادراکی، در اصل، درصدد تبیین معقول وحدت اندیشه و اندیشنده است، که مبتنی بر علم حضوری به خود و مواجهه با وجود خارجی و غیرذهنی است. اما اصالت چنین مواجهه‌ای با سوپراکتیویسم کانتی سازگار نیست. کانت، علی‌الاصول، حتی نباید از وجود اسمی و عینی و خارجی سخن بگوید؛ در غیر این صورت کلامش متناقض الاجزا و ناسازگار خواهد بود. زیرا فراروی از همان حدودی خواهد بود که خودش مقرر کرده است. کلیدواژه‌ها: خودادراکی، علم حضوری، وجود، وجود محمولی.

مقدمه

بحث استنتاج استعلایی (Transcendental Deduction) سنجش خرد ناب مشتمل بر آراء و تعالیم خاص و مهم کانت است، که پیش از وی توسط فیلسوفان جدید غرب طرح و پرورده نشده بود. یکی از مهم‌ترین یا مهم‌ترین تعلیم کانت در بحث استنتاج استعلایی، که برخی بحق آن را شاهکار این بحث دانسته‌اند، نظریه خودادراکی یا ادراک نفسانی (apperception) است. این تعلیم

با چند موضوع مهم دیگر دارای ارتباط مستقیم است. از جمله با بحث تألیف (synthesis)، موضوع خودآگاهی و خودشناسی و نیز وحدت ذهنی.

شارحان سنجش خرد ناب در مورد آراء کانت در این خصوص شرح‌ها و تفاسیر مختلف و متعددی ارائه داده‌اند که گاه جمع کردن و سازش دادن آنها با یکدیگر دشوار یا ناممکن است. طوری که در خود متن سنجش خرد ناب دو تفسیر متفاوت و متعارض از آن نظریه یا تعلیم ارائه شده یا قابل استنباط است. در زمان کانت دعوت به بررسی تلقی و تصور او از خودادراکی به سرعت پیامدهای خطیر و مهمی را ظاهر ساخت. فیخته (Fichte)، شاگرد بلافصل کانت، بازبینی و تجدیدنظر درباره این مفهوم را آغازگاه نظام فلسفی خود قرار داد. هر چند برخی از فیلسوفان معاصر آلمان پیوسته بر این نکته تأکید می‌کنند که نظریه کانت فاقد آن قسم بررسی تفصیلی درباره خودآگاهی است که در نظریه فیخته مشاهده می‌شود (Ameriks, p.52)، ولی عده‌ای از متخصصان و شارحان معاصر فلسفه نقدی تلقی کانت از خود ادراکی را دلیل راه و شاه‌کلیدی برای برداشت‌های روشنگر خود از رویکرد انتقادی قرار داده‌اند (cf. Brook, 1994).

کانت در بخش حسیات (Aesthetic) اعلام می‌کند که هر چیزی، از جمله نفس، فقط به عنوان نمود و پدیدار بر ما معلوم می‌شود. «هیچ خود ثابت و پایداری نمی‌تواند در این جریان نمودهای درونی باقی بماند» (CPR.A 107) در نظر کانت آگاهی تجربی که بر مبنای تصورات مختلف و ارتباط میان آنها شکل می‌گیرد ارتباطی با این همانی سوژه و شناسنده ندارد. با این حال، کانت وجود نوعی خودآگاهی پیشینی یا آگاهی آغازین تغییرناپذیر از خود را اثبات می‌کند، زیرا در این جریان دائم نمودهای درونی «ضرورتاً باید چیزی به عنوان امر دارای این همانی عددی متمثل و بازنموده شود» (ibid). کانت با این جملات درصدد بیان ایده اصلی استنتاج استعلایی است.

کانت ویژگی‌های مختلفی به خودادراکی نسبت می‌دهد. او خودادراکی استعلایی را آگاهی از اندیشیدن می‌داند، آگاهی‌ای که مستقل و بی‌نیاز از شهود است (CPR. B 278) و می‌گوید خودادراکی «چیزی واقعی است» (CPR. B 419)، چیزی که واقعاً و بالفعل وجود دارد (CPR. B 423) و عجیب اینکه می‌گوید آگاهی از خود یا نفس بعید است که شناختی از خود یا نفس باشد (CPR. B 158) و بدین ترتیب بین آگاهی و شناخت یا معرفت فرق می‌گذارد.

کثرت نام‌ها و ویژگی‌هایی که کانت به این اصل داده است حاکی از آن است که او این اصل را از جهات مختلف بررسی کرده است و وجوه و ویژگی‌های متعدد آن را از منظرهای مختلف

بیان و توضیح داده و با ابتنا بر آن بیان و توصیف بحث و تعلیم خود را پرورده و پیش برده است. خودادراکی چیست و چه پیشینه‌ای دارد؟

لایبنتیس و مفهوم خودادراکی

ظاهراً لایبنتیس نخستین فیلسوفی است که واژه apperception را به کار برده است. راسل در فصل سیزدهم کتاب ارزشمندی که در مورد لایبنتیس نوشته است توضیح می‌دهد که در نظر لایبنتیس خودادراکی زمانی در انسان وجود دارد که ادراکات متمایزی داشته باشیم. به نظر لایبنتیس ممکن نیست که ما بدون ادراک به‌سر ببریم؛ اما ممکن است آنجا که ادراکات متمایز وجود ندارد، بدون ادراک خودآگاه [= خودادراکی] باشیم (راسل، ص ۱۶۹). به عقیده لایبنتیس تحرک کامل نفس به صورت فکر جلوه می‌کند و یک جوهر در حین تحرک همواره دارای فکر است (همانجا). او بین ادراک ساده که تنها عبارت از آگاهی از چیزی است و ادراک خودآگاه [= خودادراکی] که مستلزم خودآگاهی و تفتن به خود ادراک است تمایز قائل می‌شود (همانجا). لایبنتیس در منادولوژی خودادراکی را موجب تمایز انسان از حیوانات و باعث توانایی انسان در اندیشیدن به «من یا خود» معرفی می‌کند:

اما شناخت حقایق ضروری و جاویدان همان چیزی است که ما را از حیوانات متمایز می‌سازد... و این است آنچه در ما به نام نفس ناطقه یا روح خوانده می‌شود (لایبنتیس، ص ۱۱۸).

همچنین می‌گوید:

به واسطه شناخت حقایق ضروری و انتزاع آنهاست که ما موفق به افعال تفکر [= تفکر بازتابی] می‌شویم، افعالی که ما را قادر می‌سازند به چیزی بیندیشیم که من نامیده می‌شود (همانجا). لایبنتیس در تعابیر خود راجع به خودادراکی چهار برنهاد در هم تنیده را مطرح می‌کند: (یک) خودادراکی یعنی آگاهی بازتابی نسبت به حالات و تصورات درونی؛ (دو) خودادراکی عامل تمایز حیوانات خردورز از حیوانات دیگر است؛ (سه) خودادراکی امری لازم و ضروری برای عقل‌ورزی است؛ (چهار) ما به واسطه افعال بازتابی مضمون در عقل‌ورزی و تأمل است که به آگاهی از «من» نایل می‌شویم. کیچر بر برنهاد سوم تأکید می‌کند و آن را محوری می‌داند (Kitcher, p.107).

به عبارت دیگر، لایبنتیس معتقد است فقط انسان با ذهن پیچیده و نفس بسیطش نه تنها می‌تواند دارای آگاهی بازتابی یا درون‌نگری متاملانه باشد، بلکه قادر به شناخت قسم خاصی از

حقایق کلی و قضایای ضروری است. بنابراین، آراء لایبنتیس درباره ادراک را می‌توان این گونه خلاصه کرد که او حداقل سه سطح یا سه مرتبه از حیات ذهنی را از هم تفکیک می‌کند: (الف) ادراک ساده، که می‌توان آن را پست‌ترین سطح ادراک نامید؛ (ب) ادراک حیوانی، به همراه نوعی حافظه، توجه، اراده و حتی شاید استعداد جزئی تأمل و استنتاج تجربی؛ و (ج) آگاهی انسانی، که شامل توان استدلال حقیقی و فهم یا تشخیص روابط و نسب ضروری و حقایق کلی است.

امریکس (Ameriks) می‌کوشد نظر کانت را براساس سه مرتبه حیات ذهنی که در آثار لایبنتیس آمده است توضیح دهد (Ameriks, p.54). او می‌گوید مرحله یا سطح اول ادراک در فلسفه نقدی مرتبه تمثیل یا تصور انفعالی است که مستلزم تحقق احساس‌ها، عواطف و شهوهای ساده است. در سطح و مرتبه دوم عنصری از فعالیت وجود دارد که متضمن توجه یا یادآوری است ولی هنوز در حدی نیست که شناخت اصیل و حقیقی به شمار آید. شاید بتوان این مرتبه را در انسان با تألیف بازسازی (reproduction) در قوه خیال مطابق دانست. نکته مهم این است که مرتبه دوم که آن را مسامحتاً با تألیف بازسازی پیوند دادیم همراه با مرتبه سوم ادراک ظهور می‌یابد. ولی آیا منظور کانت از خودادراکی عبارت از استدلال حقیقی و فهم و تشخیص روابط ضروری و حقایق کلی است؟ قطعاً پاسخ کانت به این پرسش منفی است. بهتر است بررسی مفهوم خودادراکی کانتی را با توضیح برخی از صفاتی که کانت به آن نسبت می‌دهد آغاز کنیم.

خودادراکی امری محض، اصلی و استعلایی

پیشتر اشاره شد که کانت اصطلاح خودادراکی را با صفات مختلفی به کار می‌برد. از جمله اینکه در مواردی از ترکیب خودادراکی محض (pure) استفاده می‌کند، گاه از خودادراکی اصلی (original) سخن می‌گوید و به دفعات آن را استعلایی (transcendental) توصیف می‌کند.

محض در فلسفه نقدی به معنای امر پیشینی است. در نقد عقل محض پیشینی به سه معنای مرتبط باهم به کار رفته است: (یک) پیشینی وقتی در مورد حکم و قضیه به کار می‌رود دال بر صورت منطقی، یعنی کلیت و ضرورت، آن قضیه است (CPR. B 3-4)؛ (دو) پیشینی در معنای دوم، هم قضایا را شامل می‌شود و هم مفاهیم را، در این معنا قضیه یا مفهوم وقتی پیشینی است که عناصر تشکیل دهنده آن برگرفته از احساس‌های مختلف نباشد (ibid., B 1)؛ (سه) معنای سوم پیشینی را کانت این گونه بیان می‌کند: «در ادامه... منظور و مراد ما از شناخت پیشینی نه

شناخت مستقل از این و آن تجربه، بلکه شناختی است که مطلقاً مستقل از هر تجربه‌ای باشد» (CPR. B 2-3).

با توجه به این سه معنای واژه پیشینی و با لحاظ اینکه واژه محض درسنجش خرد ناب به معنای امر پیشینی است، می‌توان دریافت که چرا کانت خودادراکی را «محض» می‌نامد. خودادراکی به معنای اول محض است، یعنی می‌توان آن را کلی و ضروری دانست. کلی است به این معنا که بدون استثنا در هرگونه فرایند شناختی و معرفتی حضور دارد. محال است انسان دارای تصور یا تمثلی باشد و به کار شناختی پردازد بدون آنکه خودادراکی مفروض و مسلم گرفته شود. به تعبیر کانت:

تصور من می‌اندیشم باید بتواند کلیه تصورات و تمثلات (representation) مرا همراهی کند، وگرنه چیزی در من متصور و متمثل خواهد شد که به هیچ وجه قابل تفکر نخواهد بود و این دقیقاً بدان معناست که آن تصور یا محال است یا حداقل برای من هیچ است (CPR. B 131-2).

اگر «من می‌اندیشم» همراه همه تصورات یا تمثلات من نباشد آن تصورات و تمثلات دیگر متعلق به من نخواهند بود (CPR. B 135) و لذا طبق اصول نقدی بر هیچ ابژه‌ای دلالت نخواهند کرد. از اینجا معلوم می‌شود که خودادراکی ضروری نیز هست. زیرا خودادراکی به یک معنا بیان نسبت موجود بین کثرات ادراک و «من می‌اندیشم» است. ضروری بودن خودادراکی به این معناست که بین کثرات ادراک و «من می‌اندیشم» نسبت ضروری وجود دارد. بنابراین، همه کثرات ادراک در همان ذهنی که کثرات در آن یافت می‌شوند، با من می‌اندیشم نسبت ضروری دارند (CPR. B 131).

اگر کثرات ادراک که به صورت تصور و تمثل درآمده‌اند دارای نسبت ضروری با خودادراکی نبودند نمی‌توانستند متعلق به آگاهی واحدی باشند. در این صورت آنها اساساً نمی‌توانستند به صورت تمثل یا تصور درآیند تا بعد به مدد تألیفی دیگر با یکدیگر ترکیب شده و در قالب حکم و قضیه حاکی از ابژه‌ها باشند.

خودادراکی به معنای دوم نیز محض است، یعنی مأخوذ از حس و ادراک نیست. خودادراکی در این معنا در برابر خودادراکی تجربی قرار می‌گیرد کانت خودادراکی را به معنای دوم، محض می‌نامد تا آن را از خودادراکی مورد نظر لایبنیتس و مکتب وی جدا کند.

آیا خودادراکی به معنای سوم نیز محض است؟ معنای سوم محض یکی از مبهم‌ترین ادعاهای کانت است. شناختی که به تعبیر کانت نه از این و آن تجربه بلکه از هرگونه تجربه‌ای مستقل باشد، حداقل برای من قابل تصور نیست. زیرا اساساً هرگونه شناختی نوعی تجربه است.

چرا کانت خودادراکی را همچنین «اصلی» یا آغازین می‌نامد؟ زیرا:

این همان خودآگاهی است که تصور من می‌اندیشم را تولید می‌کند، تصویری که باید بتواند ملازم همه تصورات یا تمثلات دیگر باشد، و [نیز چون] در هرگونه آگاهی، تصویری واحد و یکسان است، بنابراین خود نمی‌تواند به وسیله تصور دیگری ملازم شود (CPR. B 132).

این معنای اصلی با معنای دوم «محض» ارتباط دارد. اصلی یا آغازین بودن خودادراکی دلالت بر این دارد که آن امر اشتقاقی از چیز دیگر و یا مأخوذ و برگرفته از چیز دیگر، یعنی تجربه حسی، نیست.

کانت خودادراکی اصلی و محض را خودادراکی استعلایی نیز می‌نامد. کانت امر استعلایی را با امر پیشینی ربط می‌دهد، البته نه به این معنا که استعلایی کاملاً با پیشینی مشترک معنوی است. کانت می‌گوید استعلایی عبارت از هرگونه شناختی است که سر و کارش نه با اعیان بلکه بیشتر با نحوه شناخت ما از اعیان است تا آنجا که این نحوه شناخت به نحو پیشینی ممکن باشد (CPR. A 12). بنابراین، آگاهی استعلایی یعنی آگاهی از ماهیت و شرایط پیشینی معرفت ما از اشیا نه آگاهی از خود اشیا.

یکی از دلالت‌های معنایی مهم واژه استعلایی در فلسفه نقدی وقتی آشکار می‌شود که کانت آن را در برابر امر منطقی به کار می‌برد. به این بیان که او تمایز استعلایی امر محسوس و معقول را متفاوت از تمایز منطقی آنها می‌داند، زیرا به اعتقاد کانت تمایز منطقی امر محسوس و معقول مربوط به صورت آنهاست که یا واضح است یا مبهم. در حالی که تمایز استعلایی مربوط به «منشا و مضمون یا محتوای» آنهاست (CPR. A 44/ B 62).

در بحث فعلی وقتی از خودادراکی استعلایی یا به عبارت دقیق‌تر، وحدت استعلایی خودادراکی (transcendental unity of apperception) سخن می‌گویید منظورش این است که خودادراکی محض و اصلی یکی از شرط‌های ضروری و پیشینی حصول تجربه عینی است. وحدت استعلایی خودادراکی محض شرط ضروری حصول تجربه عینی و شرط ضروری دستیابی به معرفت است، زیرا بدون آن هیچ امر خارجی قابل تفکر نخواهد بود. به عبارت دیگر، امکان تجربه و ارتباط با متعلق مسبوق بر دریافت پیشینی وحدت و این همانی متعلق است. ولی

خود این وحدت و این همانی متعلق مبتنی بر وحدت و این همانی خودادراکی است که بنیاد سه تألیف استعلایی است؛ و به همین دلیل باید آن را شرط استعلایی بدانیم.

این شرط اصلی و استعلایی چیزی نیست جز خودادراکی استعلایی... بدون این وحدت آگاهی که مقدم بر همه داده‌های شهودهاست و تنها براساس آن هرگونه بازنمایی اعیان ممکن می‌گردد، هیچ نوع شناخت و هیچ گونه پیوستگی و وحدتی بین شناخت‌ها در [ذهن] ما واقع نخواهد شد. حال من این آگاهی محض، اصلی و تغییرناپذیر را خودادراکی استعلایی می‌نامم (CPR. A 107). وقتی کانت بحث از وحدت خودادراکی را پیش می‌کشد، می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که آگاهی تجربی صرف هرگز نمی‌تواند منجر به وحدت شناختی انسان شود.

زیرا آگاهی تجربی که ملازم تمثلات مختلف است فی نفسه پراکنده و فاقد ارتباط با این همانی سوژه است. این رابطه نه صرفاً از طریق همراه کردن هر تصویری با آگاهی، بلکه فقط تا آنجا واقع می‌شود که من مضمون تصور یا تمثیل خودم را با مضمون تصور یا تمثیل دیگری پیوند داده و از تألیف آنها آگاه باشم. بنابراین، فقط به این دلیل که می‌توانم کثرات عناصر تمثلات داده شده را در آگاهی واحد گرد آورده و متحد سازم برای من ممکن است که این همانی آگاهی را در خلال این تمثلات یا تصورات بر خود متمثل و متصور سازم (CPR. B 134).

نفس تحقق چنین کاری مسبوق بر وحدت خودادراکی است. زیرا بدون فرض وحدت خودادراکی اصلاً تألیفی صورت نمی‌گیرد تا تصور یا تمثلی پدید آید. اگر تألیفی بین کثرات ادراکی واقع نشود، اساساً تجربه شناختی نیز معنا نخواهد داشت. بنابراین بدون وحدت خودادراکی نه تجربه‌ای واقع خواهد شد و نه شناختی پدید خواهد آمد.

خودادراکی و کوگیتو

شاید ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین نکته‌ای که ممکن است در مورد خودادراکی به ذهن برسد، شباهت اسمی و ظاهری آن با کوگیتوی (cogito) دکارت است. دکارت پس از اعمال شک روشی در هر چیزی که قابل تصور است متوجه می‌شود که آتش شک نمی‌تواند این حقیقت را در خود فرو بلعد که در حال اندیشیدن است. حتی اگر شیطان شریری همواره او را فریب دهد و توهمات را بر او حقیقت بنمایاند باز باید وجود کسی را بپذیرد که فریب می‌خورد و گرفتار اندیشه یا تصور غلط و باطل است. دکارت از این جا نتیجه می‌گیرد که «چون می‌اندیشم پس هستم». دکارت سپس با تحلیل همین حکم و ویژگی‌های تفکر به اثبات وجود خدا و جهان مادی

می‌پردازد. آنچه بیشتر به بحث فعلی ما مربوط می‌شود این ادعای اوست که تفکر صفت ذاتی نفس است و نفس نمی‌تواند فاقد صفت ذاتی خودش باشد.

اگر خود ادراکی مورد نظر کانت را روایت آلمانی شده کوگیتوی دکارت به شمار آوریم، آموزه خودادراکی چیزی نخواهد بود جز شرط اولیه استنتاج مقولات. در اینکه خودادراکی در فلسفه نقدی نه تنها شرط اولیه استنتاج مقولات، بلکه شرط اصلی و اولی هرگونه فعالیت شناختی، اعم از بیرونی یا درونی است تردیدی نیست. پرسش این است که آیا کانت با زبان و تعبیر دیگری همان سخن دکارت را تکرار می‌کند و آن را بیشتر شرح و بسط داده و لوازم ضمنی و پنهانش را آشکار می‌سازد؟

چنین تفسیری مبتنی بر معروف‌ترین شکل بیان این تعلیم در *سنجش خرد ناب* است: «تصور من می‌اندیشم باید بتواند ملازم و همراه همه تمثالات و تصورات من باشد» (CPR. B 131). اما با وجود شباهت ظاهری بین سخن کانت و اصل دکارتی کوگیتو، این دو نه بر مبنای واحدی حاصل شده‌اند، نه لوازم کاملاً مشترکی دارند و نه درصدد اثبات ادعای واحدی هستند. کانت در بخش مغالطات با صراحت به نقادی جدی کوگیتوی دکارت می‌پردازد. کانت جوهر و بسیط بودن خودادراکی محض (من) را، برخلاف نظر دکارت، فقط در حوزه مفهوم می‌داند (CPR. A 400).

بنابراین، خودادراکی کانتی تکرار توأم با شرح و بسط بیشتر کوگیتوی دکارت نیست. ولی در این نکته تردیدی نیست که کانت در بیان تعلیم خودادراکی معتقد است فاعلان شناسا باید بتوانند تمثالات یا تصورات را به خودشان نسبت دهند. اینک به بررسی نکته اخیر می‌پردازیم.

تصورات ذهنی و خودادراکی

عده‌ای از کانت‌شناسان خودادراکی را مبین این حقیقت دانسته‌اند که تمثالات یا تصورات یا حالات ذهنی مختلف باید قابل انتساب به خود باشند. این نظریه تفسیری با استراوسن (Strawson) آغاز می‌شود و پس از وی بسیاری از شارحان انگلیسی *نقد عقل محض* آن را با تعبیر مختلف تکرار کرده‌اند. استراوسن می‌گوید:

وحدت آگاهی که مجموعه‌ای از تجارب متعلق به آن است به معنی امکان انتساب تصورات به خود است... امکان آگاهی فاعل شناسا از وحدت و این همانی آن چیزی که این تجربه‌های متفاوت را به آن نسبت می‌دهد (Strawson, 1990, 32).

گاردنر نیز می‌گوید:

باتوجه به همه تصورات و تمثلاتی که به عنوان تصورات و تمثلات «من» توصیف می‌شوند، لازم و ضروری است که آنها قابل انتساب به سوژه واحدی باشند (Gardner, p. 145).

طبق این تفسیر، خودادراکی، شرط اولیه هر گونه ادعای داشتن تجربه شناختی است، زیرا فاعل شناسایی نمی‌تواند تجربه شناختی داشته باشد مگر اینکه تصورات و تمثلات و همه حالات شناختی دست اندرکار در تجربه شناختی را به خود نسبت دهد و از آن خود بداند. قطعاً این سخن درست است که انسان دارای تجارب شناختی باید تصورات ذهنی را از آن خود بداند، ولی آیا کانت در تعابیر متعدد و مختلفی که به توضیح یا تعریف و یا تحلیل خودادراکی می‌پردازد و صفات گونه‌گونی بر آن می‌افزاید صرفاً درصدد بیان این نکته آشکار است که باید تصورات من از آن من باشد؟ این ادعا چنانکه می‌بینیم یک ادعای تحلیلی است، بنابراین طبق این تفسیر چیزی نیست که به تعبیر برخی از کانت‌شناسان به عنوان شاهکار بحث استنتاج شمرده شود. البته خود کانت در یک مورد خودادراکی را در قالب انتساب ادراکات به آگاهی واحد آورده است:

زیرا فقط به این دلیل که همه ادراکات را به آگاهی واحد (خودادراکی اصلی) نسبت می‌دهم می‌توانم درباره همه ادراکاتم بگویم که به آنها آگاهم (CPR. A 122).

ویلکرسن (Wilkrson) نیز مانند استراوسن خودادراکی را توانایی شناختن تجارب خود به عنوان تجارب خود می‌داند (Wilkrson, p. 52). نکته مهمی که در آراء امثال استراوسن و ویلکرسن درباره خودادراکی و تفسیر خاص آنها وجود دارد، بیشتر مربوط به این نکته است که برای انتساب تصورات به خود نیازی به داشتن تصویری از خود نیست. این نکته مهمی است که، صرف نظر از مبانی فکری استراوسن و ویلکرسن، بدون اذعان به اصالت وجود و بدون پذیرش تحقق علم حضوری به خود، نمی‌تواند توجیه قابل قبول و منطقی داشته باشد.

توضیح اینکه برای نسبت دادن هر چیزی به X ابتدا باید تصویری از X داشته باشیم. به عبارت دیگر، برای صدور حکم درباره هر چیزی باید تصویری از طرفین حکم، یعنی موضوع و محمول، داشته باشیم. ولی گویا این اصل در موردی که X همان خود شخص باشد صادق نیست. من در انتساب امور مختلف به خودم لزوماً نباید تصویری از خودم داشته باشم، زیرا علم من به خودم از راه حصول تصویری از خودم در ذهنم نیست. بلکه علم من به خودم بدون واسطه تصور یا مفهوم است، که در فلسفه اسلامی و صدرایی اصطلاحاً به آن علم حضوری گفته می‌شود.

کارکرد منطقی خودادراکی

قرائت منطقی از خودادراکی در صدد نفی و رد هرگونه دلالت‌های روان‌شناختی تعلیم خودادراکی است. در این رویکرد وحدت خودادراکی به عنوان وحدتی صوری محسوب می‌شود. از جمله آلیسون (Allison) طرفداران این نظریه است. او در جاهای مختلف کتاب مهم خود، ایده آلیسم استعلایی کانت، بر این مطلب تأکید می‌کند. آلیسون در فصل هفتم پس از توضیح و بیان اینکه کانت همه مفاهیم کلی را محصول مجموعه‌ای از «افعال منطقی»، از قبیل «مقایسه»، «تأمل» و «انتزاع» می‌داند، به بررسی ارتباط بین این ادعا و تعلیم خودادراکی می‌پردازد. آلیسون در این خصوص به دو نکته اشاره می‌کند:

اولاً، این «من می‌اندیشم» این همان را، یعنی «تمثل یا تصور محض من»، که «باید بتواند ملازم و همراه همه تصورات و تمثالات من باشد؛ و در هر گونه آگاهی واحد و یکسان است» (B132)، می‌توان صورت یا الگوی نخستین وحدت تحلیلی‌ای دانست که مربوط به همه مفاهیم کلی است. در واقع، آن صرفاً عبارت از این وحدت تحلیلی است که جدا از هرگونه مضمون و محتوایی لحاظ شده است. بنابراین، آگاهی از «من می‌اندیشم» خودش تفکر و تصور امر مشترک در همه مفاهیم است. ثانیاً، فعل آگاه شدن از «من می‌اندیشم» این همان عبارت از صورت فعل تأمل است، که ذهن به واسطه آن در فرایند ساختن مفاهیم کلی به این همانی در اختلاف [یا وحدت در کثرت] دست یافته و آن را درک می‌کند. بار دیگر معلوم می‌شود که آن چیزی بیش از «فعل منطقی» که جدا از هر گونه مفهوم و محتوایی لحاظ شده است نیست. بنابراین، آگاهی از این فعل، یعنی آگاهی از تألیف عبارت از آگاهی از صورت اندیشه است (Allison, p. 144).

در سنجش خرد ناب شواهد زیادی در تأیید این رویکرد می‌توان پیدا کرد. مثلاً این جمله که:

بنابراین وحدتی که برابر ایستا ایجاب می‌کند، چیزی نیست جز وحدت صوری آگاهی در

تألیف کثرات تمثالات (CPR. A 105)؛

در بررسی مغالطه اول می‌خوانیم:

نخستین قیاس روان‌شناسی استعلایی... موضوع منطقی ثابت اندیشه را به منزله شناخت سوژه

واقعی پیش می‌نهد (CPR. A 350).

در این رویکرد اصطلاحات «منطقی» و «صوری» دارای ابهام است. از یک سو دیدیم که اذعان می‌شود تصورات یا تمثالات از آن فاعل اندیشه است؛ ولی از سوی دیگر، خودادراکی امری منطقی یا صوری توصیف می‌شود. نکته مهم این است که نمی‌توان تعلق داشتن تصورات یا

تمثلات به فاعل اندیشه را امری صوری و منطقی به شمار آورد و آن را ذیل موضوعات و مسائل منطقی صوری طبقه‌بندی کرد. به نظر کانت کار منطقی بررسی قوانین حاکم بر فاهمه است. منطق استعلایی نیز «سر و کارش با قوانین فاهمه و عقل است تنها تا آنجا که آنها به نحو پیشینی با متعلقات اندیشه یا ابژه‌ها مربوط می‌شوند» (CPR. A 57/ B 82). کانت در گذر از روان‌شناسی عقلی به جهان‌شناسی مطلبی را بیان می‌کند که ظاهراً در تعارض با عبارات قبلی است. او آنجا من می‌اندیشم را نه کارکرد منطقی صرف، بلکه تعیین‌کننده رابطه سوژه یا فاعل تفکر با وجود توصیف می‌کند:

اما گزاره «من می‌اندیشم» مادام که فقط می‌گوید من مشغول به اندیشه وجود دارم، کارکرد منطقی صرف نیست، بلکه تعیین‌کننده ارتباط سوژه (که همزمان ابژه نیز هست) با وجود است (CPR. B 429).

کیچر صریحاً با قرائت منطقی از خودادراکی مخالفت می‌کند. او معتقد است طرفداران رویکرد منطقی به خودادراکی خودشان را مستلزم و متعهد به راهبرد تفسیری خاصی کرده‌اند که نابسنده و نارساست (Kitcher, p.94). او تعلیم خودادراکی را برنهادی در حوزه روان‌شناسی استعلایی می‌داند (ibid). با این حال نمی‌توان فقراتی را که کانت در آنها خودادراکی را «صوری» یا «منطقی» توصیف کرده است نادیده گرفت، یا آنها را دارای معنای کاملاً مبهم و نامشخص دانست. تفسیر معقول‌تر این است که وحدت خودادراکی را از یک حیث و در یک سطح می‌توان وحدت صوری به شمار آورد. بنابراین پاسخ کانت به پرسش از چیستی وحدت خودادراکی در یک سطح و از یک حیث روشن است. چنان که گاردنر می‌گوید:

خودادراکی استعلایی عبارت از وحدت صوری صرف است که به معنی شناخت هیچ عین یا متعلقی نیست. وحدت صوری مورد نظر دقیقاً عبارت از این است که وحدت تمثلات، هرچه که باشد، به من امکان می‌دهد از راه تامل و تفکر «من می‌اندیشم» را با هر یک از آنها همراه سازم (Gardner, 1999, 146).

بنابراین، از این حیث، خودادراکی استعلایی را نمی‌توان عین شناخت چیزی دانست که می‌توان آن را تحت مفهوم جوهر آورد، شناختی که برای وجود آن نوعی شهود عقلی از من یا نفس لازم خواهد بود.

خودادراکی پاسخی به شکاکیت هیوم

کیچر در کتاب معروف خود تفسیر کارکرد گرایانه‌ای از فرایند تألیف ارائه می‌دهد. او بین

تصورات یا، به تعبیر خودش حالات شناختی، قائل به وجود نوعی رابطه وابستگی وجودی است. به این معنی که تمثالات یا تصورات قبلی در حکم علل ناقصه ایجاد تمثالات و تصورات بعدی هستند. بر این اساس وقتی گفته می‌شود تمثالات امری را باز می‌نمایانند، یا مضمون شناختی دارند، از یک حیث به این دلیل که آنها محصول حالات حسی‌ای هستند که خودشان معلول تأثیر اعیان و اشیا بر اندام‌های حسی‌اند و از حیث دیگر به این دلیل که آنها می‌توانند منجر به ایجاد تمثالات دیگری شوند (Kitcher, p. 75).

کیچر با این تفسیر می‌خواهد نظریه کانت را پاسخی به موضع هیوم درباره نسبت نفس با تصورات ذهنی معرفی کند، زیرا هیوم مدرکات و تصورات ذهنی را اموری متمایز و منفصل می‌دانست. او پس از تفسیر خاص خود از فرایند تألیف می‌گوید: بدین ترتیب فرایندهای تألیفی منجر به نوعی نسبت وابستگی وجودی میان حالات شناختی [یا تمثالات و تصورات] می‌شود (ibid, p.103). او در ادامه ادعا می‌کند که اگر کانت بتواند اثبات کند که تألیف‌ها، آن گونه که هم اینک توصیف شد، برای کارهای شناختی‌ای که هیوم باید آنها را تصدیق کند لازم است، در آن صورت دقیقاً رابطه‌ای را میان حالات شناختی یا تصورات و تمثالات اثبات خواهد کرد که هیوم آن را انکار کرده است (ibid).

به نظر کیچر، چنین تحلیل کارکردی‌ای از فرایند تألیف نه تنها کلیدی برای تبیین و توضیح این امر در اختیار می‌گذارد که چگونه حالات شناختی می‌توانند چیزی را باز نمایند و بنابراین بیان می‌کند که به تعبیر کانتی چگونه صدور حکم ممکن است؛ بلکه همچنین وحدت ذهن را تبیین می‌کند، یعنی همان چیزی که برای هیوم امری مشکوک بود و کانت آن را «وحدت استعلایی خودادراکی» می‌نامد. به نظر کیچر «هیچ فعل شناختی منفردی نمی‌تواند وحدت خودادراکی را آشکار سازد. این وحدت فقط از طریق تألیف‌هایی به وجود می‌آید که باید در مورد تمثالات یا تصورات انجام شود تا شناخت یا معرفت ممکن گردد» (ibid, p.108). به علاوه، چون کانت عملاً تعلیم تألیف استعلایی را با تعلیم خودادراکی یکسان می‌داند، کیچر نتیجه می‌گیرد که تعلیم خودادراکی نتیجه بحث و استدلال ضد هیومی کانت است نه آنگونه که معمولاً تصور می‌شود اولین مقدمه حقیقی استنتاج استعلایی (ibid, p.187).

کیچر با تفسیر خاصی که از فرایند تألیف و خودادراکی ارائه می‌دهد به کرات بر این نکته تأکید می‌کند که خودادراکی صرفاً پاسخی به نظریه کپه‌ها یا توده‌های بی‌ارتباط هیوم است. یا به تعبیر دیگر، از نظر کیچر، «تعلیم خودادراکی آشکارا شرح و تبیین انتزاعی از وحدت ذهن است»

(*ibid*). ولی او معتقد است به دو دلیل هرگز از این حیث مورد توجه قرار نگرفته است: (یک) ناتوانی از درک اینکه ادعاهای کانت درباره وحدت خودادراکی در مقابل پیشینه و زمینه انکار وحدت ذهنی توسط هیوم مطرح شده است؛ (دو) شرح و توضیح کانت درباره وحدت ذهنی بر کارکرد تألیف تأکید می‌کند. به باور کیچر کانت پژوهان «تألیف» را فرایندی کاملاً روان‌شناختی به شمار آورده‌اند که ارزش پی‌گیری در مباحث فلسفی را ندارد (*ibid*).
بر تفسیر کیچر چند انتقاد جدی می‌توان وارد کرد:

(۱) ضمن قبول اینکه تعلیم خودادراکی را از یک حیث می‌توان پاسخی به نظریه شکاکانه هیوم به شمار آورد، باید گفت این فقط یکی از وجوه آن تعلیم است نه تمام آن؛
(۲) کیچر خودادراکی و فرایند تألیف را در قالب وابستگی وجودی تمثلات یا تصورات تبیین و تفسیر می‌کند. او در عین حال معتقد است با چنین تفسیری می‌توان پاسخ قوی‌ای به شکاکیت هیوم نسبت به وحدت ذهنی داد، ولی وقتی در توصیفی که کیچر راجع به ارتباط وجودی میان تصورات می‌دهد دقت می‌کنیم نهایتاً متوجه می‌شویم که از مسیر دیگری به همان نتیجه هیوم رسیده‌ایم، زیرا با فرض و قبول رابطه علی معلولی میان تصورات، دیگر نیازی به من متشخص و منفرد نخواهد بود. چنانکه آلیسون به درستی می‌گوید: «در واقع، همان طور که شرح و تبیین کیچر نشان می‌دهد، تلاش برای تبیین طبیعی‌گرایانه از خودادراکی مستلزم تقلیل سوژه یا فاعل تفکر به نظامی از «حالات شناختی مضموناً وابسته به هم است، که به رغم تبار استعلایی ادعایی‌اش، نهایتاً تشابه فامیلی قابل توجهی با «توده هیوم» دارد» (Allison, p. 66).

(۳) تفسیر کیچر از فرایند تألیف و سازوکار حاکم بر آن منجر به نسبت شدید و شکاکیت پیچیده می‌شود. براساس نظر کیچر تصورات و مفاهیم قبلی نسبت به تصورات و مفاهیم بعدی از حیث مضمونی و معنایی در حکم علت ناقصه هستند. بدین شرح که وقتی داده‌های حسی وارد دستگاه شناختی می‌شوند طی فرایند خاصی با تصورات و مفاهیم، یا به تعبیر کیچر، با حالات شناختی قبلی تألیف می‌شوند و حاصل کار تصور یا حالات شناختی جدید است. این سخن در حقیقت به معنی مبتنی کردن معلومات جدید فرد به پیش داشت‌ها و معرفت‌های پیشین است. با پذیرش این فرض همچنین باید پذیرفت که داده‌های حسی واحد در انسان‌های مختلف منجر به تولید معلومات مختلف و متمایزی خواهند شد، زیرا طبق تفسیر کیچر معلومات یا حالات شناختی جدید محصول تألیف و ترکیب داده‌های حسی با تصورات و مفاهیم و حالات شناختی قبلی فرد است. ولی از آنجا که انسان‌ها دارای تصورات و مفاهیم و حالات شناختی مختلفی

هستند و به تناسب حوزه فعالیت علمی و کثرت و قلت مطالعه و علم آموزی دارای معلومات قبلی گوناگونی هستند، پس باید این را نیز پذیرفت که معرفت جدیدی که در مورد یک نظریه یا یک موضوع و یا یک گزاره و حتی یک مفهوم برای انسان‌های مختلف حاصل می‌شود یکسان نخواهد بود. این چیزی جز نسبییت مطلق شناخت نیست؛

(۴) کیچر در بحث از خودادراکی یکی از ویژگی‌های مهم آن، یعنی خودانگیختگی (spontaneity)، را تقریباً نادیده می‌گیرد. این در حالی است که کانت در جاهای متعدد از نسبت میان خودادراکی و خودانگیختگی سخن می‌گوید. کیچر آنها را دارای ارزش صوری و ظاهری می‌داند؛ مبنی بر اینکه اندیشنده نظام حالاتی نیست که از حیث مضمونی باهم پیوند و ارتباط دارند، بلکه چیزی است که حالات شناختی را به هم ربط و پیوند می‌دهد. او با قبول این واقعیت که خود کانت خودادراکی و خودانگیختگی را کاملاً به هم ربط و پیوند می‌دهد، تفسیر خودادراکی به عنوان منشأ خودانگیختگی را امری وسوسه انگیز می‌شمارد که باید در برابر آن مقاومت کرد. او می‌گوید:

خود را نمی‌توان با اعمال خودانگیختگی یکسان دانست، زیرا این‌ها امور متمایزی هستند...
اعمال یا فرایندهای تألیف نمی‌توانند توسط عاملان انجام پذیرند (Kitcher, p.122).

با این حال کیچر نهایتاً خودانگیختگی نسبی را می‌پذیرد، ولی معلوم نیست منظور او از خودانگیختگی نسبی چیست. همان‌طور که پیتن (Paton) می‌گوید خودادراکی محض یا اصلی یا استعلایی بنیاد و شالوده نهایی هر حکم و هر فکری است، که به عنوان فعل خودانگیختگی توصیف می‌شود (Paton, p.510). حکم ویژگی ممتازی دارد که آن را با فعل و ایجاد ربط می‌دهد. فاعل حکم هنگام صدور حکم کاری را انجام می‌دهد که نه مأخوذ از خارج است و نه از مفاهیم و تصورات ذهنی گرفته شده است، بلکه فعالیت ارادی و کاملاً خودانگیخته است. قطعاً چنین فعالیتی نیازمند مبنای هستی شناختی است. به این معنی که نمی‌توان فعالیت و خودانگیختگی را به امری نسبت داد ولی در مورد وجود و هستی عامل و فاعل آن شک و تردید داشت. اینجا یکی از موارد مهم خطای هستی شناختی کانت و برخی از اتباع او روشن می‌شود. عجیب اینکه آلیسون تأکید می‌کند که اخذ نتایج هستی‌شناسانه از خودانگیختگی فاعل شناسا در فلسفه نقدی نوعی سوفهم است (Allison, 1996, p. 64).

خودادراکی و علم به وجود

در سنجش خرد ناب عباراتی وجود دارد که طبق آنها انسان در عمل به وجود علم خودادراکی پیدا می‌کند. این وجود گاه به عنوان « x =چیزی» توصیف می‌شود، که آن را «ابژه به معنای عام» نیز می‌توان نامید. خودادراکی گاه به عنوان چیز واقعی توصیف می‌شود و گاه به عنوان امری معرفی می‌شود که به ما درکی از وجود بدون کمترین مفهوم می‌دهد. این قسم عبارات مبین نوعی ارتباط با وجود است. ولی آیا این وجود امری است معین و قابل توصیف یا امری است فی نفسه و ناشناختی و یا اصلاً امر فی نفسه هم نیست بلکه نوعی علم به وجود خود است؟ بررسی این قبیل پرسش‌ها منوط به نقل چند عبارت از سنجش خرد ناب و تمهیدات است.

(۱) من در تألیف استعلایی کثرات تمثالات، و بنابراین در وحدت تألیفی خودادراکی اصلی از خودم آگاهم، نه آن‌گونه که خودم پدیدار می‌شوم، نه آن‌گونه که فی نفسه هستم، بلکه فقط از این آگاهم که هستم (CPR. B 157)؛

(۲) گزاره من می‌اندیشم مبین یک شهود تجربی نامعین است... ولی گزاره من می‌اندیشم مقدم بر تجربه‌ای است که باید ابژه ادراک را به واسطه مقوله در رابطه با زمان تعیین کند و لذا وجود در اینجا هنوز مقوله نیست. مقوله وجود دال بر و مربوط به یک ابژه داده شده نامعین نیست، بلکه فقط به ابژه‌ای مربوط می‌شود که انسان از آن مفهوم و تصویری دارد و در مورد آن می‌خواهد بداند که آیا در بیرون نیز وضع شده است یا نه (CPR. B 422-3)؛

به توضیحی که کانت درباره مقوله وجود و مدلول یا مصداق آن می‌دهد توجه شود؛

(۳) ولی ما نمی‌توانیم در بنیان و شالوده این علم [روان‌شناسی عقلی] چیزی جز تصور من را قرار دهیم که چیزی است بسیط و فی نفسه کاملاً تهی، چیزی که در مورد آن حتی نمی‌توان گفت که یک مفهوم است، بلکه فقط آگاهی صرفی است که ملازم همه مفاهیم است. حال از طریق این من یا او یا آن [چیزی] که می‌اندیشد چیزی جز سوژه استعلایی افکار x ارائه و متصور نمی‌شود. این سوژه یا موضوع فقط از طریق افکاری شناخته می‌شود که محمول‌های آن‌اند، و جدا از آن محمول‌ها حتی کمترین مفهوم و تصویری هم از آن نمی‌توانیم داشته باشیم (CPR. A 346/ B 404).

(۴) اگر خودادراکی، یعنی من، یک مفهوم بود که به وسیله آن امری مورد تفکر قرار می‌گرفت، می‌توانست محمول سایر اشیا واقع شود، یا چنین محمول‌هایی در خود داشته باشد. لکن آن فقط احساس یک وجود است، بدون آنکه کمترین مفهومی در آن باشد و صرفاً تمثلی

است از آنچه هر فکری با آن رابطه دارد (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۸۲).
با دقت در همین چهار فقره‌ای که نقل شد هم موضع اصالت ماهوی کانت و هم نقص و نارسایی آن در تبیین علم به خود آشکار می‌شود. به علاوه، با افزودن فقرات و شواهد متنی دیگر معلوم می‌شود که کانت نظر نهایی مشخصی درباره من خودادراکی ندارد، بلکه عملاً در این مورد موضع لادری را باید به او نسبت داد.

کانت در فقرات (۱) و (۲) و (۴) از حالتی سخن می‌گوید که انسان در آن حالت نوعی درک یا آگاهی از وجود پیدا می‌کند. سخن کانت مربوط به آگاهی از خود است. او به درستی درمی‌یابد و می‌گوید که این آگاهی «فقط احساس یک وجود است، بدون وجود کمترین مفهوم». (عبارت «۴») همچنین این ادعایش نیز درست است که «وجود در اینجا هنوز مقوله نیست» (عبارت «۴»). گویی در این موارد ناگزیر شده است به وجود نوعی علم و آگاهی اعتراف کند که اصطلاحاً آن را علم حضوری می‌نامند. حق با کانت است که در علم به من خودادراکی، آگاهی حاصل فقط احساس وجود است و مفهوم و تصویری در کار نیست

وجود یا ماهیت؟

(الف) چنانکه دیدیم کانت در عبارت شماره (۴) خودادراکی، یعنی من، را فقط احساس یک وجود بدون کمترین مفهوم توصیف می‌کند. در عبارت شماره (۱) نیز همین نکته را بیان می‌کرد. کانت در این عبارت به حقیقت بسیار مهمی اشاره می‌کند. ولی اصول و مبانی فلسفی اش امکان پروردن و بهره‌برداری دقیق‌تر از آن حقیقت را به وی نمی‌دهد. فلاسفه اسلامی سخن کانت را به تعبیر دیگری بیان کرده‌اند: چیزی که شأنش خارجیت است نمی‌تواند وارد ذهن شود و بنابراین نمی‌توان با مفاهیم به آن دست یافت. هرند پس از آنکه انسان با علم حضوری به وجود عینی و خارجی خود علم پیدا کرد، مرتبه‌ای از نفس از آن مواجهه حضوری تصویربرداری مفهومی می‌کند و انسان می‌تواند آن مفهوم را حاکی از آن وجود عینی و خارجی بداند؛

(ب) در عبارت شماره (۲) تأکید می‌کند این وجودی که گزاره من می‌اندیشم بر آن دلالت دارد هنوز یک مقوله نیست، زیرا مقوله وجود فقط به ابژه‌ای مربوط می‌شود که مفهومی از آن داریم. کانت در این عبارت به صراحت بر ادراک غیر مفهومی از چیزی که در قالب مفاهیم قرار نگرفته است، یعنی همان وجود خارجی، اشاره می‌کند. ولی بلافاصله آن را ادراک نامعین می‌نامد. ظاهراً به این دلیل که آن را در قالب مفاهیم و از طریق علم مفهومی و حصولی

نشناخته‌ایم. این سخن به روشنی موضع کانت را دربارهٔ ارزش علم حصولی و برتری آن بر علم غیر مفهومی یا حضوری را بیان می‌کند؛

(ج) سخن کانت در عبارت شمارهٔ (۳) که موافق با عبارت قبلی است، حاکی از این است که خودادراکی یا منی که احساس یک وجود بدون کمترین مفهوم است، چیزی است فی نفسه کاملاً تهی، که در مورد آن حتی نمی‌توان گفت که یک مفهوم است.

بدین ترتیب آن وجودی که کانت در خودادراکی به آن می‌رسد، هم امری است نامعین و هم فی نفسه کاملاً تهی. این کل شناختی است که کانت در مورد وجود خارجی ارائه می‌دهد. وجودی که طبق نظر ملاصدرا پس از علم حضوری به خود مرتبه‌ای از نفس یا همان ذهن صورت مفهومی از آن می‌سازد. البته، کانت حصول آن را در ذهن بدین نحو تبیین نمی‌کند، بلکه آن را جزء مفاهیم پیشینی فاهمه می‌شمارد بی‌آنکه قادر باشد منشاء و بنیان آن را بیان کند.

اگر این تصویر و تلقی از وجود را در برابر تلقی ملاصدرا از وجود قرار دهیم، متوجه می‌شویم که کانت کاملاً از منظر اصالت ماهوی به تفکر می‌پردازد. طبق تلقی ملاصدرا حقیقت وجود منشأ همهٔ کمالات است و بنابراین کامل‌ترین و غنی‌ترین واقعیتی است که هرگونه کمالی به آن برمی‌گردد. در علم حضوری به خود نیز که به وجود خود علم پیدا می‌کنم، از این حیث با هیچ‌گونه ابهامی مواجه نمی‌شویم. آنچه مبهم است نه وجود خودمان، بلکه چیستی و ماهیت نفس یا خود یا آن وجودی است که حضوراً به آن علم و آگاهی داریم.

کانت درست می‌گوید که حتی در مورد آن نمی‌توان گفت که یک مفهوم است، زیرا در حقیقت آن اصلاً مفهوم نیست، بلکه حقیقتی مقدم بر هرگونه مفهوم و تصور است، که به یمن آگاهی به آن و به واسطهٔ تجربهٔ حضوری آن، مفهوم وجود و بعضی دیگر از مفاهیم ثانی فلسفی در ذهن شکل می‌گیرد.

دیدگاه اصالت ماهوی کانت او را در کشف بنیاد مقولات فاهمه نیز دچار مشکل می‌کند. او در بخش اول تحلیل استعلایی مفاهیم اقدام به کشف بنیاد مقولات فاهمه‌ها همان مفاهیم فلسفی‌ای مثل وجود، وحدت و علیت را زیاد مهم نمی‌شمارد و در حقیقت هیچ‌گونه تلاشی برای کشف بنیاد هیچ‌یک از مقولات نمی‌کند. طوری که حتی می‌گوید: «من در این رساله عمداً و آگاهانه از تعاریف مقولات صرف‌نظر می‌کنم، گرچه ممکن است واجد چنین تعاریفی باشم» (CPR. A 82/ B 108). او چند صفحه بعد تعریفی از کلیت مقوله‌ها، البته نه تک تک آنها، ارائه می‌دهد، با این بیان که: «مقوله‌ها عبارت‌اند از مفاهیم یک ائزه بماهوائزه که به وسیلهٔ آنها شهود

ابژه برحسب یکی از کارکردهای منطقی حکم به منزله شهود تعین یافته لحاظ می‌شود» (CPR. B 128). اما در نهایت هنگام بحث از پدیدار و شیء فی نفسه می‌گوید «ما نمی‌توانیم هیچ یک از آنها [مقولات] را به نحو حقیقی تعریف کنیم» (CPR. A 240/ B 300). ولی منظور کانت از اینکه نمی‌توان مقولات را به نحو حقیقی تعریف کرد، همان نکته مهمی است که تا حدودی مبین مشکل کانت در مواجهه با وجود است. منظور کانت این است که: «ما نمی‌توانیم امکان ابژه آنها را توضیح دهیم، مگر آنکه بیدرننگ به شرط‌های حسیات و در نتیجه به صورت نمودها سقوط کنیم که مقوله‌ها نتیجتاً باید به آنها به عنوان تنها برابر ایستاهای خود محدود شوند» (ibid). منظور کانت این است که آنچه مقولات فاهمه با آن در ارتباط بوده و آن چیز بنیاد مقولات محسوب می‌شود چیزی است که به مدد مفاهیم نمی‌توان آن را شناخت و هرگاه می‌خواهیم به فهم آن نایل شویم ناچار از مفاهیم استفاده کرده و مانند نمود با آن برخورد می‌کنیم. بی‌تردید منظور کانت در اینجا همان وجود خارجی است که قابل انتقال به ذهن نیست. اگر مطالبی که کانت درباره من خودادراکی می‌گوید به علاوه درکش از وجود را کنار این سخن او قرار دهیم، معلوم می‌شود که کانت در تشخیص بنیاد مقولات تا حدودی موفق بوده است.

به عبارت دیگر، می‌دانیم که کانت شناخت و معرفت را با حکم پیوند می‌دهد. چنین رویکردی به معنی محدود کردن شناخت به علم حصولی است، یعنی علمی که متناسب با اصالت ماهیت و در محدوده و چارچوب آن است. به همین دلیل وقتی به واسطه علم حضوری با وجود خود مواجه می‌شود نمی‌تواند این مواجهه را علم و شناخت بداند، بلکه آن را نوعی آگاهی مبهم می‌شمارد که هنوز به مرتبه شناخت یا معرفت نرسیده است. مشکل اساسی کانت همان سوپزکتیوم، به تعبیر هایدگر، بنیادی است که شناخت و معرفت را با مفهوم و حکم و قضیه پیوند می‌دهد. او با قبول ضمنی چنین سوپزکتیویسمی دیگر نمی‌تواند مواجهه حضوری با وجود را نوعی علم و معرفت به شمار آورد، و به همین دلیل در کشف بنیاد مقولات و نحوه صحیح حصول آنها در ذهن نیز ناکام می‌ماند.

تکمله

در انتها بجاست به بررسی اجمالی دو مقاله پیردازم که موضوع وجود را در فلسفه نقدی کانت بررسی و تحلیل کرده‌اند. مهدی عبداللهی در مقاله «وجود از منظر کانت» پس از پژوهش درباره آراء کانت راجع به وجود، می‌کوشد از منظر فلسفه اسلامی به تحلیل و ارزیابی آراء وی در باب

وجود بپردازد. می‌دانیم که وجود در فلسفه کانت یکی از مقولات فاهمه است که ذیل وجهه نظر جهت قرار دارد. عبداللهی به درستی می‌نویسد: «مقولات جهت در فلسفه نقادی کانت چیزی به محتوای حکم نمی‌افزایند بلکه تنها بیانگر مراتب علم ما به مفاد یک قضیه هستند؛ ... در فلسفه اسلامی مواد ثلاث را ناظر به نفس الامر قضایا می‌دانند، ... یعنی علم ما سبب می‌شود که جهت قضیه را مطابق آن ماده ذکر کنیم، نه اینکه قضیه برطبق مراحل علم ما تفسیر شود» (عبداللهی، ص ۱۰۹). وی در ادامه بر این نکته تأکید می‌کند که «مقولات جهت کانت مبین سازگاری یک پدیدار با قواعد ذهن ماست... پس بحث از وجود اشیا، بحث از امکان تجربه درون ذهنی فاعل شناساست، نه بحث از واقعیت اشیا خارجی» (همان، ص ۱۱۰). عبداللهی برای توضیح بیشتر مطلب اشاره می‌کند که محمول از نظر کانت بر دو قسم است: (۱) محمول منطقی یا غیر حقیقی که چیزی به موضوع نمی‌افزاید و می‌تواند خود موضوع یا اجزای تحلیلی آن باشد و (۲) محمول حقیقی که چیزی به موضوع می‌افزاید و آن را توسعه می‌دهد. این محمول در ذات موضوع وجود ندارد، بلکه عارض بر آن می‌شود و ضمیمه آن می‌گردد (همان، ص ۱۱۳).

کانت معتقد است که «وجود، محول واقعی نیست، یعنی مفهومی نیست که به سبب آن به مفهوم موضوع چیزی افزوده شود. وجود فقط وضع شی است. وجود به لحاظ منطقی، صرفاً رابط یک قضیه است» (همان، ص ۱۱۴). عبداللهی در نهایت نتیجه می‌گیرد که تمام سخن کانت در باب وجود این است که وجود نه تنها واقعیت خارجی نیست بلکه حتی مفهوم اسمی هم از وجود نداریم؛ آنچه هست، تنها مفهوم حرفی وجود است که ربط در قضایاست (همان، ص ۱۱۵).

به عبارت دیگر، وجود نه تحلیلی است نه ترکیبی؛ پس اصلاً محمول حقیقی نیست، بلکه صرفاً یک مفهوم منطقی است. مفهوم ترکیبی نیست زیرا به گفته کانت، مفهوم وجود هیچ چیزی بر مفاد موضوع خود نمی‌افزاید. ثانیاً وجود یک مفهوم تحلیلی نیز نیست؛ زیرا هیچ موضوعی یافت نمی‌شود که مفهوم وجود عین یا جزء ذات آن باشد (همان، ص ۱۱۹-۱۱۸).

نویسنده مقاله «وجود از منظر کانت» پس از توضیح قضیه هلیه بسیطه از منظر فلسفه اسلامی نتیجه می‌گیرد که هلیه بسیطه، برخلاف نظر کانت، یک گزاره ترکیبی است، زیرا همچون سایر گزاره‌های فلسفی کاشف از واقع است (همان، ص ۱۲۰).

عبداللهی در مقاله خود به نکات دقیق و مفیدی درباره معنای مورد نظر کانت از وجود اشاره کرده و به تحلیل وجود از منظر کانت پرداخته است. با این حال، وی این پرسش مهم را طرح نکرده است که چرا کانت، علی‌الاصول، نمی‌تواند وجود اسمی و وجود مستقل و فی نفسه لِنفسه

را بپذیرد؟ وی توضیح نمی‌دهد که چرا کلام کانت وقتی از وجود واقعی یا مستقل سخن می‌گوید بر مبنای ایده ایسم استعلایی ناسازگار و متنافی الاجزاست؟
 من پیشتر به این دو پرسش پاسخ دادم. با این حال، با بررسی فقرات مهم مقاله دوم با عنوان «مسئله وجود: دیدگاه مشکل آفرین کانت و ناکامی رویکرد فرگه‌ای» می‌توان از منظر دیگری به ایضاح بیشتر موضوع پرداخت.

موسوی کریمی در مقاله مذکور نخست توضیح می‌دهد که دیدگاه کانت در خصوص وجود ظاهراً به مشکل تناقض و بیهوده گویی منجر می‌شود. با توجه به این دو مشکل یا باید نوعی ایدئالیسم معرفت شناسانه پذیرفته شود، یا اینکه همه گزاره‌ها به شبه گزاره یا همان گویی تبدیل شوند (موسوی کریمی، ص ۲۸۱). وی سپس به بررسی و تحلیل رویکرد فرگه‌ای به کانت می‌پردازد که شیفر و مورشه و فورجی ارائه کرده‌اند. تحلیل و ارزیابی موسوی کریمی از آراء شیفر و مورشه و فورجی عالمانه و قابل استفاده است. پیش از بررسی و ارزیابی اجمالی تحلیل و نظر نهایی موسوی کریمی درباره وجود از منظر کانت، ابتدا عبارتی را به ترجمه ایشان از *نقد اول* می‌آورم که حاکی از نوعی سهل انگاری در ترجمه اثری اصیل در فلسفه غرب است. این عبارت *نقد* را موسوی کریمی شاهدهی بر این می‌آورد که از نظر کانت وجود واقعی در هیچ مفهومی لحاظ نشده است: «به هر طریقی که ادارک به مفهومی رسیده باشد، وجود «مصادق» آن مفهوم، از طریق هیچ تجزیه و تحلیلی، درون آن مفهوم قابل کشف نیست؛ زیرا معرفت به وجود یک «شی» به وضوح در این واقعیت نهفته است که [آن] «شی» بیرون از [صرف] تصور آن، در گوهر خویش، محقق شده است (A۶۳۹/B۶۶۷ به نقل از موسوی کریمی، همان، ص ۲۸۸).

معلوم نیست که چرا ایشان ترجمه بسیار دقیق ادیب سلطانی را نپذیرفته و عبارت *نقد* را به گونه‌ای ترجمه کرده‌اند که نظر و سخن کانت را ناقص و حتی غلط منتقل می‌کند. من عمداً دو واژه «مصادق» و «شیء» را در متن ترجمه شده ایشان داخل گیومه قرار داده‌ام. آنچه موسوی کریمی مصادق و شیء ترجمه کرده‌اند، به ترتیب، دو اصطلاح *gegenstand* و *objekt* در متن آلمانی *نقد* است. کانت از این دو اصطلاح معانی خاصی را مراد می‌کند که نباید اولی را با "مصادق" و دومی را با «شیء» در معنایی رایج و شایع یکسان دانست. زیرا، اولاً، کانت برای اشاره به مفهوم شیء از واژه *ding* استفاده می‌کند و نه *Objekt*؛ ثانیاً، کانت از اصطلاح *gegenstand*، معنای وفادار به ریشه واژه، یعنی «برابر ایستا» را مراد می‌کند، که مغایر با ابژه در معنای متداول پس از دکارت و نیز متفاوت از معنای *Objekt* در کاربرد خاص کانت است.

تفاوت و تغایر معنایی برابر ایستا با برون آخته یا ابژه در فلسفه نقدی تفاوتی بسیار ظریف و دقیق است که تحلیل دقیق این تفاوت معنایی می‌تواند شاهدهی بر ایده الیسم مطلق حاکم بر فلسفه کانت باشد. بیان تفاوت این دو اصطلاح و نسبت آن دو با نمود و پدیدار، از یک سو و با تألیف‌های سه گانه دریافت و بازسازی و بازشناسی، از سوی دیگر و نسبت آن دو با زمان و مکان، از جانب سوم، موجب تطویل بیش از حد مبحث می‌شود. در مقاله «بررسی انتقادی ایده‌الیسم استعلایی کانت» این موضوع را توضیح داده‌ام (نک، سعادت‌ی خمسه، ص ۱۰۰-۷۳). موسوی کریمی در ترجمه فقرات دیگری از *سنجش خرد ناب* نیز زیاد دقت به خرج نمی‌دهد. مثلاً در ترجمه عبارتی دیگر به جای *gegenstand* که پیشتر «مصدق» ترجمه کرده بود، واژه «شیء» را می‌آورد (موسوی کریمی، همانجا).

با این همه، مقاله موسوی کریمی تحلیلی و عالمانه است. وی نظر نهایی خود را این گونه خلاصه می‌کند که کانت گزاره‌های وجودی را ترکیبی می‌داند، زیرا موضوع این گزاره‌ها صرفاً مبین ماهیت آن چیزی است که وجود به آن حمل می‌شود. از طرف دیگر، چون مفهوم «وجود» یک مفهوم ماهوی نیست، افزایش آن به مفاهیم ماهوی همچون جمع دو مفهوم ماهوی با یکدیگر نیست... و چون محمول واقعی «محمولی» است که به مفهوم موضوع اضافه می‌شود و آن را بزرگ‌تر می‌سازد» (A۵۹۸/B۶۲۶). پس «وجود دارد» محمول واقعی نیست، بلکه صرفاً نشان می‌دهد که مفهوم موضوع واجد مصداق است (همان، ص ۲۹۷). موسوی کریمی با این تحلیل و استدلال نتیجه می‌گیرد که مشکل تناقض ظاهری در آرای کانت از بین می‌رود. مشکل تناقض ناشی از این بود که کانت در یک جا همه گزاره‌های وجوی را ترکیبی می‌شمارد (A۵۹۷/B۶۲۵) و چون نوعی تلازم منطقی بین «ترکیبی بودن گزاره» و «واقعی بودن محمول» هست، پس ترکیبی بودن گزاره‌های وجودی یعنی «وجود» یک محمول واقعی است.

موسوی کریمی در ادامه دامن فلسفه کانت را از بیهوده گویی نیز پاک می‌کند. بیهوده گویی در فلسفه کانت از آنجا ناشی می‌شد که طبق نظر کانت در گزاره وجودی «وجود» نمی‌تواند چیزی به مفهوم موضوع بیفزاید. زیرا در این صورت مفهوم موضوع، مثلاً الف، به مفهوم متفاوتی مثل «الف موجود» تبدیل می‌شود و روشن است که «الف موجود» نماینده آن چیزی نیست که ابتدا قصد کرده بودیم (نک، موسوی کریمی، همان، ص ۲۸۰).

دلیل وی برای رفع بیهوده گویی چنین است: از آنجا که در واقعیت هیچ دوگانگی بین وجود و ماهیت نیست، و بنابراین، وجود هیچ چیزی را به ماهیت بماهی اضافه نمی‌کند، «اگر وجود به

مفهوم محمول اضافه می‌شد نمی‌توانستیم بگوییم که مصداق [برابر ایستای] دقیق مفهوم [مورد نظر] من وجود دارد» (A۶۰۰/B۶۲۸)، اما در گزاره‌های غیروجدی... چون هر مفهوم ماهوی مصداق خاص خود را دارد، چنین افزایشی در خود واقعیت هم روی می‌دهد. بنابراین... افزودن محمول به موضوع در چنین گزاره‌هایی مستلزم این نخواهد بود که مصداق حقیقی مفاهیم ما وجود نداشته باشند. بدین ترتیب، مشکل بیهوده گویی پیش نمی‌آید (موسوی کریمی، ص ۲۹۷). در مورد تحلیل و استدلال موسوی کریمی می‌توان به چند نکته اشاره کرد.

اولاً، در این سخن تردیدی نیست که وجود ماهیت در عالم خارج با هم اتحاد دارند و ثنویت آن دو مربوط به عالم ذهن است. ولی در نظام کانتی و با وفاداری به مبانی ایده الیسم استعلایی سنجش خرد ناب نمی‌توان از حصار ذهن و سوژه فراتر رفت و سخن سازوری دربارهٔ عالم «خارج» گفت.

سخن گفتن از عالم خارج با حفظ مبانی کانتی کلامی متنافی الاجزاست. به عبارت دیگر، «خارج» از دسترس سوژه کانتی «خارج» است. کانت، علی‌الاصول، فقط می‌تواند از خارج مقید به زمان و مکان و ملبس به یک یا چند مقوله از مقولات فاهمه سخن بگوید. این دیگر خارج به حمل شایع نیست، بلکه خارج به حمل اولی و امری مفهومی و ذهنی است. اساساً کانت هیچ گونه دسترسی به عالم خارج به حمل شایع ندارد و لذا نمی‌تواند در مورد نسبت وجود و ماهیت در خارج سخن بگوید.

ثانیاً، کانت با حفظ اصول و مبانی نظام فلسفی خود چگونه و از چه طریقی به مفهوم وجود واقعی یا وجود مستقل یا وجود نفسی یا وجود محمولی رسیده است؟ کانت حداکثر می‌تواند از وجود در حوزه قضایا و ذهن سخن بگوید (البته در خود این هم بحث است) و سخن خود را به وجود رابط محدود کند. زیرا پذیرش وجود اسمی و سخن گفتن درباره آن منوط به وجود تصور و مفهومی از آن در ذهن است. مفهوم وجود اسمی هم نیازمند منشأ انتزاع است. پس از علم حضوری به خود است که مفهومی از آن در مرتبه خاصی از نفس شکل می‌گیرد. ولی کانت علم حضوری به خود و اساساً هیچ قسم از علم حضوری را مفید شناخت و علم محسوب نمی‌کند. زیرا از نظر او علم فقط علم مفهومی است و بدون اعمال مفاهیم فاهمه علمی در کار نخواهد بود. بنابراین، نفس سخن گفتن کانت از وجود اسمی یا واقعی خروج از حدودی است که خود بر توانایی شناختی انسان تحمیل کرده است.

ثالثاً و به عبارت دیگر، وقتی کانت می‌گوید "وجود" چیزی به ماهیت موضوع اضافه نمی‌کند، اگر منظورش مصداق خارجی موضوع و موضوع به حمل شایع است؛ آنگاه باید توضیح دهد که مگر با قبول سوپژکتیویسم بنیادی وی می‌توان سخن سازوار و قابل دفاعی از وجود خارجی یا وجود فی نفسه لِنفسه بغيره به زبان و قلم جاری کرد؟ چیزی که شانش خارجیت است چگونه وارد ذهن کانت شده است که کانت بی هیچ دغدغه و مشکل فکری و معرفتی درباره آن سخن می‌گوید؟ مبانی ایده الیستی و سوپژکتیویستی کانت نه تنها فرا روی از عالم ذهن را منع می‌کند، بلکه چنین کاری را غیرممکن و محال می‌نمایند. وجود خارجی و فی نفسه لِنفسه، اعم از بغيره و بنفسه، را جز از راه علم حضوری نمی‌توان شناخت. علمی که کانت به صراحت منکر آن است. حال پرسش این است: کانت از چه راهی به مفهوم وجود مستقل و واقعی دست یافته است؟ کانت ناگزیر باید یکی از دو پاسخ را بپذیرد (۱) بگوید این مفهوم جزء مفاهیم فطری است، که در این صورت پرسش از خود فطرت و فاطر و نحوه علم به آنها به معضل تازه‌ای تبدیل می‌شود. کانت چگونه به این فطرت علم پیدا کرده و چرا و بر مبنای کدام معنای از علیت وجود فاطر را پذیرفته است؟ وجود فاطر از چه سنخ وجودی است؟ آیا فطرت نومن است یا فنومن؟ فاطر چطور؟ و هلم جرا الی غیر النهایه؛ (۲) ممکن است بگوید این مفهوم ساخته خود انسان و سوژه است، بی آنکه بی واسطه یا با واسطه منشأ انتزاع خارجی داشته باشد. ولی آن وقت این مشکل پیش می‌آید که چنین مفهومی اساساً نمی‌تواند شأن حکایی نسبت به خارج از ذهن داشته باشد. و بدین سان، کانت در سخن گفتن از وجود واقعی یا خارجی دچار تناقض گویی آشکاری خواهد شد. همان طور که عملاً دچار آن شده است.

در هر حال، وجودشناسی کانت، علی الاصول، از مرحله و مرتبه وجود رابط نمی‌تواند فراتر رود. علم به وجود اسمی و مستقل و فی نفسه و لِنفسه و لغيره و بنفسه از حوزه و حدود سوپژکتیویسم حاکم بر نظام و سوژه کانتی بیرون است.

نتیجه

خودادراکی یا ادراک نفسانی مهم‌ترین تعلیم کانت در مبحث استنتاج استعلایی کتاب نقد عقل محض و اصل بنیادی معرفت‌شناسی و، به باور من، هستی‌شناسی کانتی است. خودادراکی چون کلی و ضروری است و چون مأخوذ از حس و ادراک نیست، پس به دو معنا محض است. خودادراکی کانت را نمی‌توان با کوگیتوی دکارتی یکسان شمرد، زیرا کانت به صراحت نظر

دکارت را نقد کرده است. خودادراکی از یک حیث انتساب تصورات به خود است. ولی این کل معنای مورد نظر کانت از آن تعلیم نیست. خودادراکی از جهتی می‌تواند پاسخی به شکایت هیوم به شمار رود ولی این اصل رسالتی مهم‌تر در فلسفه کانت بر عهده دارد. بدون خودادراکی هیچ گونه علمی قابل دستیابی نیست، زیرا امری استعلایی است. به باور من، خودادراکی کانتی از حیث منشأ و آغاز حاصل نوعی مواجهه غیرمفهومی کانت با وجود خارجی در علم حضوری به خود است. ولی چون کانت فقط به علم مفهومی اهمیت و ارزش می‌دهد، آن را علم و شناخت به شمار نمی‌آورد؛ و علی‌الاصول نمی‌تواند به اهمیت معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن مواجهه حضوری اعتراف کند. از این نکته می‌توان به ضعف وجودشناسی کانت به‌خوبی پی برد، زیرا کانت تنها راه تماس و آگاهی انسان با مصداق وجود را که شأن آن خارجیت نسبت به ذهن است به رسمیت نمی‌شناسد. کانت هرچند وجود را یکی از مقولات فاهمه و ذیل وجهه نظر جهت قرار داده است، ولی با حفظ اصول و مبانی ایده‌الیسم استعلایی و لازمه آن، سوژکتیویسم بنیادی، نمی‌تواند و نباید از وجود اسمی و واقعی یا مستقل سخن بگوید، چرا که سخن گفتن از وجود خارجی که منشأ انتزاع وجود اسمی است عملاً فرا روی از همان حدودی است که فلسفه نقدی برای شناخت انسانی مقرر کرده است. وجودشناسی کانت نمی‌تواند از حد وجود رابط فراتر رود. هر جا کانت از وجود اسمی و یا واقعی سخن گفته است، با توجه به مبانی ایده‌الیسم استعلایی و سوژکتیویسم ملازم با آن، سخنش متنافی الاجزاست. کانت کاملاً آگاهانه به مفهوم و ماهیت اصالت می‌دهد و به همین جهت نمی‌تواند بحث سازوار و قابل دفاعی درباره وجود اسمی و واقعی یا خارجی ارائه دهد. در تعلیم خودادراکی به تماس حضوری با وجود خارجی اشاره و اعتراف می‌کند ولی مبانی اصالت ماهوی وی امکان پروردن و تحلیل لوازم و مبانی آن مواجهه وجودی و غیرمفهومی را از وی سلب می‌کند.

منابع

- راسل، برتراند، شرح انتقادی فلسفه لایبنیتس، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
- سعادت‌تی‌خمسه، اسماعیل، «بررسی انتقادی ایدئالیسم استعلایی کانت»، فصلنامه ذهن، سال دوازدهم، شماره ۴۶، ۱۳۹۰.
- عبداللهی، مهدی، «وجود از منظر کانت»، فصلنامه آیین حکمت، سال سوم، شماره ۱۰، ۱۳۹۰.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلام علی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- _____، سنجش خرد ناب، ترجمه م. ش. ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.

لایبنتس، گوتفرد، منادولوتزی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
موسوی کریمی، میرسعید، «مسئله وجود، دیدگاه مشکل آفرین کانت ناکامی رویکرد فرگه‌ای»، فصلنامه
پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال چهاردهم، شماره ۳ و ۴، ۱۳۹۲.

Allison, Henry E. *Idealism and Freedom*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996.

_____, *Kant's Transcendental Idealism*, New haven: Yale Univ. Press, 1983.

Ameriks, Karl, *Kant and the Historical Turn*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2006.

Gardner, Sebastian, *Kant and 'Critique of Pure Reason'*, London: Routledge, 1999.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, tr. By Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett
Publishing Company, 1997.

Kitcher, Patricia, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1990.

Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of experience*, London: Bradford and Dichens, W. C. I,
1936.

Strawson, Peter F. ,1990, *The Bounds of Sense*, London: Routledge, 1966.

Wilkerson, T. E., *Kant's Critique of Puer Reason*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1976.

