

اثبات خدا و امکان مابعدالطبیعه با توجه به نقدهای کانت

عقیل فولادی^۱

دکتری فلسفه غرب از دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۰۱

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۲/۲۵

چکیده

براهین اثبات خدا در دوره جدید اندیشه فلسفی غرب با چالش‌هایی روبرو شده است. نظام‌مندترین یورش نظری بر این براهین، توسط ایمانوئل کانت، در نیمه دوم قرن هجدهم میلادی صورت گرفت که عقل نظری از اثبات یا انکار خدا ناتوان دانسته شد؛ هر چند در وادی عقل عملی، نظام اخلاقی، نیازمند بدان دانسته شد و در این حوزه به نحوی خاص سخن از اثبات خدا به میان آمد. هدف این مقاله، اثبات خدا در عقل نظری و پاسخ به ایرادهای کانت در این زمینه است. روشن است که با اثبات خدا توسط عقل نظری امکان مابعدالطبیعه، دست کم به نحو حداقلی، اثبات می‌شود. تعارضات عقل محض، برهان وجوب و امکان، برهان هستی‌شناختی، محمول واقعی بودن یا نبودن وجود، ارتباط منطق ارسطویی و واقعیت (نیز فلسفه اسلامی و واقعیت) برخی از مباحث مطرح شده در این مقاله در راستای دستیابی به هدف مذکور است. هر چند باید پذیرفت که عقل نباید در ورای تجربه چندان در مفاهیم غور کند که به تعارضات گرفتار شود، سخن کانت مبنی بر سیستماتیک بودن نادرستی هر گونه فراروی از تجربه، ناموجه می‌نماید. واژگان کلیدی: خدا، مابعدالطبیعه، عقل نظری، برهان هستی‌شناختی، ایمانوئل کانت.

مقدمه

بجاست که قبل از ورود به اصل بحث یادآوری شود که اساساً کانت با توجه به نظام فلسفه استعلائی‌اش نمی‌تواند ورای قلمرو پدیدارها هیچ چیزی را توسط عقل نظری اثبات نماید، به طوری که حتی اثبات نومن (که خود وی آن را ورای فنومن می‌داند) یا ایجابی دانستن آن نیز، برای وی و مفسران‌ش دشواری بزرگی است و به اصطلاح، پاشنه آشیل فلسفه اوست. از این رو کانت، سوای از درستی یا نادرستی همه براهین اثبات خدا، با توجه به نظام فلسفه استعلائی‌اش، با عقل نظری نه می‌تواند خدا را اثبات کند و نه می‌تواند رد کند؛ هر چند از طریق عقل عملی خدا را به نحوی خاص اثبات می‌کند. اگر خدا در عقل نظری از طریق براهین فلسفی به اثبات رسد بدان معناست که

1. Email: fuladi210@yahoo.com

دست کم یک موجود مابعدالطبیعی شناخت‌پذیر است (ولو به نحو حداقلی یعنی در حد وجودش)؛ و روشن است که این با اساس سخن کانت که شناخت ما محدود به قلمرو پدیدارهاست، منافات دارد و دقیقاً، همچون ایجابی بودن نومن، پاشنه آشیل کانت است. از این رو، می‌توان گفت هر چند کانت در ظاهر سعی می‌کند که در رد براهین اثبات خدا، به طور کلی، فراتر از نظام استعلائی خویش سخن بگوید، ولی در خور توجه است که، در هر حال، این پس‌زمینه‌ها نیز ورای آن ظواهر وجود دارد. از این‌روست که یکی از مفسران کانت می‌گوید: «نقد کانت از برهان هستی‌شناختی صرفاً همان اندازه معتبر است که بنیادی‌ترین تز معرفت‌شناسی‌اش - که هر گونه شناخت هم نیازمند داده‌شدگی ابژه در شهود است هم نیازمند اندیشیده‌شدن آن توسط مفاهیم. این تز نکته ابتدایی منطقی نیست و بسیاری از افراد (حتی کسان بسیاری که از برهان هستی‌شناختی به نحو کامل متقاعد نشده‌اند) آن را تردیدپذیر تلقی می‌کنند. در نتیجه، فیلسوفانی که می‌پندارند یک مغالطه ساده یا خبط منطقی وجود دارد که برهان هستی‌شناختی را باطل می‌کند، نباید به کانت به عنوان موافق با اندیشه‌شان استناد کنند، و نباید بدین توهم گرفتار شوند که در آثار کانت چیزی هست که از آن پیشتیبانی خواهد کرد» (Wood, 2005: 106).

عمده بحث‌های کانت درباره اثبات وجود خدا، در نظام استعلائی‌اش در نقد عقل محض، ذیل دو عنوان گنجانده می‌شود: یکی «تعارضات عقل محض» و دیگری «براهین اثبات خدا». در اینجا نخست به بحث تعارضات می‌پردازیم، سپس به بحث براهین.

۱- تعارضات عقل محض

کانت در بحث از تعارضات، بیان می‌کند که میان گزاره‌های: «در سلسله علل جهان، واجب‌الوجودی هست» و «در این سلسله هیچ امر واجبی نیست، بلکه همه چیز ممکن است» (کانت، ۱۳۷۰: ۱۸۸؛ A 452-3/B 480-1)^۱ تعارض است. وی حل این تعارض را در این می‌داند که گزاره دوم را در عالم پدیدارها معتبر بدانیم و گزاره نخست را در عالم اشیاء فی‌نفسه (کانت، ۱۳۷۰: ۱۹۷؛ A 559/B 587 به بعد). هر چند در تقریر برهان‌های ارائه‌شده توسط کانت چنین تعارض اولیه‌ای میان دو گزاره مشاهده می‌شود (کانت، A 452-3/B 480-1)، چنین نیست که میان اصل علیت، که مرجع گزاره دوم است، با هر گونه برهان اثبات واجب‌الوجود، تعارض پیش‌آید تا نیاز باشد که برای حل آن همچون کانت قائل به جدایی نومن و فنومن شویم.

۱ ارجاع به نقد عقل محض کانت، طبق آدرس مرسوم جهانی به صفحات ویراست اول (A) و دوم (B) این کتاب است.

در ادامه، با توجه به «برهان وجوب و امکان» و «اصل علیت»، به توضیح این امر می‌پردازیم. در پاسخ به تعارض مذکور کانتی باید بگوییم که «برهان وجوب و امکان» هم‌عرض با «اصل علیت» نیست که بتواند با آن تعارض کند. برهان وجوب و امکان (چنانکه در ادامه بحث تقریری از آن ارائه خواهد شد) ناظر به «کل هستی» است در حالی که برهان علیت ناظر به سلسله «ممکنات» است؛ در اینجا دو مرتبه از روابط وجود دارد: روابط بین خود ممکنات در یک مرتبه (که رابطه عرضی موجودهای ممکن است) و روابط میان کل ممکنات با علت‌العللی که خود معلول نیست در مرتبه‌ای دیگر (که رابطه طولی است). یعنی اصل «هر چیزی علتی دارد» بر سلسله ممکنات حاکم است، به طوری که هر یک از موجودهای این سلسله، طبق این قانون، علتی دارند و مجموع این سلسله نیز بی‌نیازکننده ما از علت نیست. اگر چیزی فراتر از این سلسله باشد که اساساً واجب است، چنانکه برهان وجوب و امکان مشعر بدان است، این چیز از آغاز مشمول قانون علیت نبوده است و به اصطلاح، تخصصاً از قانون علیت خارج است؛ هر چند قانون علیت، ما را بدان می‌رساند. در مباحث بعدی این مقال، که سخن از رابطه منطق و واقعیت به میان می‌آوریم، روشن خواهد شد که چگونه چنین استنتاجی از قانون علیت منطقیاً رواست.

اگر به زبان کانتی سخن گوئیم اصل علیت محدوده کارکرد دارد و آن عرصه فنومن‌ها یا پدیدارها است. چرا که مقولات ذهنی ما در خارج از این قلمرو کاربردی ندارند. ولی مبدأ آغاز برهان وجوب و امکان کل هستی است، اعم از پدیدار و ناپدیدار. ممکن است گفته شود که از نظر کانت، خارج از پدیدار شناخت ما علمی نیست. در این صورت باید گفت که اولاً، این چه بسا ایرادی بر نظام کانتی باشد؛ ثانیاً، در خود نظام کانتی نیز می‌توان گفت که کاملاً درست است که که علمی بودن شناخت ما از خدا، به معنای علم پدیداری نیست، و ما نیز مدعی خدای پدیداری، که در قالب مقولات ذهنی بگنجد، نیستیم؛ بلکه او را فراتر از قلمرو شناخت بشر می‌دانیم و در این برهان نیز ما صرفاً هستی او را اثبات می‌کنیم و لاغیر. به عبارت دیگر، امر اثبات‌شده مذکور، گویی مصداقی از نومن [= ذات معقول] کانتی است البته اگر آن را امری ایجابی بدانیم و نه سلبی.^۱

۱ کانت، در تمهیدات در توضیح ایده‌آلیسم استعلایی می‌گوید: این ایده‌آلیسمی که مصطلح من است، به وجود اشیاء (که شک در آن، همان ایده‌آلیسم به معنی رایج کلمه است) مربوط نمی‌شود زیرا چنین شکی هرگز به ذهن من خطور نکرده است (کانت، ۱۳۷۰: ۱۳۱). چنانکه از این عبارت برمی‌آید، وی وجود اموری و رای فنومن‌ها را مسلم می‌داند که همان نومن یا شیء فی‌نفسه هست، و این تأییدی بر ایجابی بودن نومن نزد وی است. اما خود وی در چند جای نقد عقل محض، تصریح و تأکید کرده است که مفهوم ذات معقول، هرگز مثبت نیست و صرفاً

۲- براهین اثبات خدا

چنانکه گذشت، بحث دیگر کانت در این زمینه نقد برهان‌های اثبات خداست. وی در اینجا از سویی همه براهین را به برهان هستی‌شناختی (برهانی که به نحو پیشین از مفاهیم محض، وجود یک برترین علت را نتیجه می‌گیرد) برمی‌گرداند (کانت، ۹-618/1-590 A)، و از سوی دیگر برهان هستی‌شناختی را نارسا می‌داند.

در ادامه، نخست برهان وجوب و امکان را با توجه به نمط چهارم اشارات مطرح می‌نماییم و نشان می‌دهیم که هیچ ارجاعی به برهان هستی‌شناختی - که به نحو پیشین و مبتنی بر مفاهیم صرف باشد - ندارد سپس به برهان هستی‌شناختی می‌پردازیم.

۳- برهان وجوب و امکان

برهان وجوب و امکان را می‌توان با تلخیص، چنین تقریر کرد: هر موجودی به خودی خود [= ذاتاً] وجودش واجب است یا ممکن. اگر واجب باشد، مطلوب ثابت است و گرنه باید علتی داشته باشد که آن را ایجاد کرده است. باز همین استدلال درباره آن علت مطرح است تا اینکه به چنان علتی برسیم که به خودی خود واجب باشد. روشن است که اگر به چنان علتی برسیم که ذاتاً واجب باشد وجود سلسله موجودهای مذکور نمی‌توانست از حد امکان خارج شود و به وجود آید. با توجه به اینکه برهان ما با نظر به یک موجود آغاز شد، این نتیجه، خلف خواهد بود چرا که موجودی هست. در نتیجه باید موجود واجبی نیز باشد.

در تقریر بالا، برهان وجوب و امکان با توجه به دست کم یک موجود بیان شده است و از این رو، به اصطلاح، «پیشین» و بر پایه مفاهیم نیست که گفته شود وجود خارجی از مفهوم ذهنی استنتاج شده است. بلکه بحث کاملاً مبتنی بر موجودهای خارجی است، یعنی سلسله

کاربرد منفی و محدودکننده دارد. (ر.ک: کانت، 252 A، 309 B، 310-311 B/255 A). در واقع، ←
← تفسیر نومن یا شیء فی نفسه یا ذات معقول، از معضلات فلسفه کانت است. چنانکه ایسون می‌گوید، یاکوبی (۱۸۱۹-۱۷۴۳ م) نخستین بار انتقادی بنیادین را به آموزه شیء فی نفسه کانت وارد کرد که بعداً دیگر منتقدان نقد عقل محض آن انتقاد را پذیرفتند. یاکوبی می‌نویسد: «باید اعتراف کنم که این انتقاد، برای مدت مدیدی مرا مشغول مطالعه فلسفه کانت نگه داشت، به گونه‌ای که بارها در پایان سال مجبور بودم به وضع اول سال برگردم و نقد عقل محض را دوباره از اول شروع کنم، زیرا پیوسته در این حیرت بودم که بدون این پیش‌فرض نمی‌توانم راهی به آن نظام باز کنم و با این پیش‌فرض نمی‌توانم در آن بمانم» (ر.ک: ایسون، ۱۳۸۳: ۳۴).

موجوده‌های امکانی نیازمند علت هستند و قاعدتاً این علت باید محقق‌الوجود باشد. ضمناً مفاهیم «وجوب» و «امکان» به کار رفته در این برهان، مفاهیمی بی‌ارتباط با خارج نیستند؛ بلکه اوصاف امور واقعی و حکایتگر خارج هستند؛ و به اصطلاح، «معقول ثانی فلسفی» اند. از این رو، نباید پنداشته شود که از مفهوم ذهنی صرف به خارج پل زده شده است. البته برخی از محققان فلسفه اسلامی، تقریری پیشین از این برهان ارائه نموده‌اند که در عین حال، ظاهراً مصون از اشکال کانت به برهان هستی‌شناختی است که در ادامه بحث از آن سخن خواهیم گفت.

با توجه به اینکه ابن‌سینا پیش از ورود به این برهان، سخن از وجود حقایق نامحسوس در میان محسوس‌ها به میان آورده است، سید یحیی یثربی بر این باور است که این از مقدمات برهان است و گر نه لزومی نداشت که آن را در آغاز نمط چهارم که مخصوص بحث از واجب و صفات او است بررسی نماید و اثبات کند. البته خود یثربی تصریح می‌کند که خواجه نصیر الدین طوسی برهان وجوب و امکان را بدون توجه به این مقدمات تقریر کرده است (یثربی، ۱۳۸۸: ۴۳۶-۴۳۷). واقعیت این است که برهان وجوب و امکان - چنانکه تقریر آن گذشت - هیچ نیازی به مقدمه مذکور ندارد و حق با طوسی است. مقدمه مذکور توسط ابن‌سینا نیز صرفاً برای آماده‌سازی اذهان است که موجود نامحسوس چیز عجیبی نیست بلکه در میان همین محسوس‌ها نیز قابل اثبات است.

کانت در ایرادی دیگر می‌گوید:

«ضرورت نامشروط که ما به مثابه آخرین حامل همه اشیاء به چنین شیوه‌ای پرهیزناپذیر بدان نیاز داریم، ورطه حقیقی عقل آدمی است ... نمی‌توان این اندیشه را کنار گذاشت و نیز نمی‌توان تحملش کرد که یک موجود، هر چند هم که ما او را در میان همه موجودهای ممکن، برترین موجود متصور داریم، انگار به خود بگوید: من از ازل تا به ابد هستم؛ بیرون از من هیچ چیز نیست مگر آنچه تنها بر اثر اراده من چیزی شده است، ولی خود از کجا می‌آیم؟ در اینجا همه چیز سراسر زیر پای ما فرو می‌رود، و بزرگ‌ترین کمال مانند کوچکترین کمال، بدون تکیه‌گاه در برابر عقل نظری متزلزل می‌شود؛ چه، برای عقل هیچ هزینه ندارد که بگذارد یکی از این‌ها یا دیگری، بدون کوچک‌ترین مانع، ناپدید گردد» (کانت، A 613/B 641).

در این عبارت، سخن کانت آن است که همچنان که اگر سلسله ممکنات بی‌پشتوانه باشد عقل با دشواری مواجه می‌شود، اگر واجب‌الوجود نیز بی‌پشتوانه باشد برای عقل مشکل است؛ و پذیرش هر یک از این دو، برای عقل ترجیحی ندارد. در پاسخ این اشکال باید گفت که اولاً، ما

۱. ترجمه با توجه به ترجمه فارسی ادیب سلطانی و انگلیسی کمبریج انجام گرفته است.

در طریق تقریر مذکور برهان وجوب و امکان روشن ساختیم که اساساً عقل در آنجا چون با برهان خویش واجب‌الوجود را اثبات نموده است دیگر خود به خود، پرسش از چرایی آن در آنجا مطرح نمی‌شود، چرا که در برابر پرسش اولیه خویش که پرسش از چرایی ممکنات بوده است به موجودی رسیده است که پاسخ نهایی آن پرسش در این زمینه بوده است؛ ثانیاً، وجود ترجیح میان دو گزاره مذکور توسط کانت روشن است؛ زیرا بی‌پشتوانگی ممکنات برای عقل، ناممکن و بی‌معنا است ولی بی‌پشتوانگی واجب‌الوجود، ناممکن یا بی‌معنا نیست، بلکه در نهایت (یعنی اگر بالفرض پذیرفته نشود که پرسش‌های عقل در آنجا پایان می‌پذیرد)، این است که عقل را به شناخت چیستی آن راه نیست. یعنی ما به وجود وی آگاهی یافته‌ایم، اما از چیستی‌اش - که مثلاً چگونه موجودی است که مستغنی از علت است - ناآگاهییم. روشن است که میان این دو گزاره ترجیح است و عقل ترجیح می‌دهد که از بی‌معنایی و ناممکنی در بی‌پشتوانگی ممکنات نجات یابد، گو اینکه به واجب‌الوجود که می‌رسد به حیرت و شگفتی دچار شود؛ و مگر نه این بود که سرآغاز فلسفه و خردورزی انسان، «حیرت» بود؟ البته حیرت بعد از چنین تأملی با حیرت آغازین فلسفه‌ورزی متفاوت است؛ چرا که آن حیرت، می‌تواند در ساحت اولیه آگاهی حسی باشد، ولی این حیرت، امری فراتر از ساحت حسی، و در ساحت عقلی و بل اوج تأمل عقلی است.

۴- برهان هستی‌شناختی و وجود و محمول واقعی

ظاهراً نخستین بار آنسلم اهل کانتربری (۳۴-۱۰۳۳/۱۱۰۹) برهانی را برای وجود خدا مطرح کرد که بعدها کانت آن را «هستی‌شناختی» نامید (گابریل، ۱۳۹۱: ۶۸). برخلاف برداشت نادرست رایج، این برهان، برهان اصلی قرون وسطی بر وجود خدا نبوده است. البته، در دوره جدید، به واسطه تأثیر دکارت در نظام‌های بزرگ سده‌های هفدهم و هجدهم اعتبار فراوانی یافت. کانت مهم‌ترین ناقد این برهان بود. اما از دیدگاه هگل در حالی که برهان کیهان‌شناختی، ما را به خدا به عنوان جوهر مطلق می‌رساند، و برهان غایت‌شناختی، ما را به خدا به عنوان مبدأ کلی حیات راهبری می‌کند؛ خدا به عنوان روح مطلق را از روی برهان هستی‌شناختی می‌توان فهمید. در اندیشه معاصر، در ادامه مسیر کانت، این برهان به لحاظ منطقی (فرگه، شلتس) نیز مورد نقد قرار گرفته است (شلوتر، ۱۳۹۱: ۶۲).

هدف آنسلم این بود که برهانی بیابد که برای اثبات خویش، نیازمند برهان دیگری نباشد، و به تنهایی برای اقامه این مدعا کافی باشد که خدا حقیقتاً موجود و برترین خیر است (شلوتر، ۱۳۹۱: ۶۱). برخی از اندیشمندان ما، همچون مرتضی مطهری، ایراد کانت را بر برهان

هستی‌شناختی طبق تقریر آنسلم، وارد می‌بینند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷: ۹۹۴). با این حال، دیگر تقریرهای برهان هستی‌شناختی نزد برخی از اندیشمندان ما پذیرفته شده است. مثلاً مهدی حائری یزدی در کتاب «هرم هستی» به تفصیل از برهان وجودی سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که «برهان صدیقین یا برهان وجودی به گونه‌ای قاطع ضرورت هستی خدا را ثابت می‌کند، و ایرادهای کانت ممکن است به روش‌های لایب‌نیس و دکارت وارد باشد، اما به روش تحلیلی ابن‌سینا وارد نیست» (حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۱۸۹؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۴: فصل ۱۳).

چنانکه پیش‌تر گذشت می‌توان برهان ابن‌سینا در نمط چهارم اشارات را بدون اتکای به مفاهیم صرف، تقریر کرد. با این حال، حائری یزدی تقریری از این برهان با اتکای به مفاهیم ارائه کرده است که در عین حال، از ایراد کانت مصون می‌نماید. وی می‌گوید: «ابن‌سینا در برهان صدیقین [مقصود، همان برهان مذکور در نمط چهارم اشارات است] از نفس تقسیم منطقی خود وجود، واجب‌الوجود را به دست می‌آورد و می‌گوید وجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود، ... بر سبیل منفصله حقیقه لذا ابن‌سینا می‌گوید این گونه تقسیم، از نوع تقسیم منطقی ضروری است که باید یکی از این دو طرف آن حقیقی باشد. اگر وجودی که فرض کردیم، واجب‌الوجود باشد، فنعم المطلوب. پس، واجب‌الوجود که مطلوب این برهان است، ثابت است. و اگر وجود ممکن‌الوجود باشد، باز هم واجب‌الوجود در نهاد ممکن‌الوجود ثابت است. ... برای اینکه معنای امکان عبارت از نفس تعلق است؛ مخصوصاً اگر آن را «امکان به معنی فقر» در فلسفه صدرالمতألهین بگیرید» (حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۱۸۶-۱۸۷).

عبدالله جوادی آملی در این زمینه، با حائری یزدی موافق نیست و وی را غافل از مغالطه نهفته در برهان آنسلم می‌داند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۰۷). البته در دفاع از حائری یزدی می‌توان گفت که امر اثبات شده، وجود مطلق نیست که گفته شود از کجا می‌توان گفت که تحقق خارجی هم دارد یا نه، بلکه آنچه در اینجا اثبات شده، «وجود واجب یا ضروری» است^۱ و روشن است که «وجود ضروری» تحقق و مصداق داشتنش ضرورت دارد؛ نه اینکه پس از اثبات مفهومی آن، بحث از مصداق آن نیز لازم باشد.

کانت در مقام انکار برهان هستی‌شناختی می‌گوید: «مسئلاً وجود، محمول واقعی نیست، یعنی، مفهوم چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک چیز، افزوده شود» (کانت، A599/B626).

^۱ آلن وود، در توجیه برهان هستی‌شناختی نزد فیلسوفان پیش از کانت، به چنین نکته‌ای اشاره می‌کند (ر.ک: Wood, 2005: 103-106).

برخی پنداشته‌اند که مقصود کانت آن است که قضایای وجودی، معرفت تازه‌ای به ما نمی‌دهند (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۸۸)، در حالی که نه تنها چنین چیزی مدعای وی نیست بلکه کاملاً به عکس، وی می‌پذیرد که اندیشه ما با چنین قضایایی اطلاعات بیشتری را به دست می‌آورد (کانت، A 601/B 629). در واقع، مقصود کانت آن است که وجود داشتن یک شیء، نمی‌تواند مفهوم آن شیء را دگرگون کند. به اصطلاح فلسفه اسلامی، وجود جزء ماهیت نیست (ان الوجود عارض المهبیه و نه «جزء» المهبیه). سخن کانت را در ظرف هستی‌شناسی سنتی غرب بهتر می‌توان فهمید. ادعای کانت مسلم می‌گیرد که مفاهیم اشیاء عموماً از «محمول‌های واقعی» - یعنی، واقعیت‌ها یا کمالات چنانکه در آن هستی‌شناسی تصور شده‌اند - تشکیل می‌شوند. اما کانت می‌خواهد تمایز نهد میان (۱) گزاره‌هایی که یک موضوع - مفهوم (subject-concept) را با حمل یک «واقعیت» (یا کمال) بر آن «معین می‌کنند» و (۲) گزاره‌هایی که صرفاً یک ابژه متناظر با مفهوم موضوع (subject concept) را «وضع می‌کنند»، بدون اینکه چیزی را که بتواند جزئی از خود مفهوم باشد بر آن حمل کنند. قضایای وجودی، از نوع اخیرند (Wood, 2005: 104). «هنگامی که می‌گوییم «خدا هست» یا «خدایی وجود دارد»، هیچ محمول جدیدی را به مفهوم خدا الصاق نمی‌کنیم، بلکه صرفاً خود موضوع را با همه محمول‌هایش وضع می‌کنیم» (کانت، A 599/B 627). این ادعای کانت، نادرست نمی‌نماید، ولی آنچه از آن غفلت شده، آن است که در برهان هستی‌شناختی، چنانکه گذشت، اگر «وجود ضروری» اثبات شود، دیگر نمی‌توان گفت مغالطه گذر از ذهن به عین صورت گرفته است. البته، ایراد کمال نبودن وجود، قبل از کانت، توسط گاسندی (۱۶۵۵-۱۵۹۲) بر برهان وجودی دکارت گرفته شده بود. گاسندی می‌گوید: «نه در خدا و نه در هیچ موجود دیگری، وجود، کمال نیست بلکه چیزی است که بدون آن هیچ کمالی نمی‌تواند وجود داشته باشد» (دکارت، ۱۳۸۶: ۴۰۵). پاسخ دکارت چنین است: «چرا نتوان وجود را هم مانند قدرت مطلق، یک "خصوصیت" محسوب کرد، به شرط آنکه واژه خصوصیت را معادل با هر صفت یا هر چیز دیگری بگیریم که می‌توان آن را بر هر چیز دیگر حمل کرد ... حتی در مورد خدا هم، وجود ضروری، به دقیق‌ترین معنای کلمه، یک خصوصیت حقیقی است، زیرا این [وجود] به [ذات] او تعلق دارد و جزئی از ذات وی را تشکیل می‌دهد و این هم فقط در مورد او صادق است ... در مفهوم مثلث، وجود، یک کمال ممکن است و در مفهوم خدا، یک کمال ضروری؛ چرا که همین امر، مفهوم مثلث را بالاتر از مفاهیم آن چیزهای افسانه‌ای قرار می‌دهد

که هرگز برای آن‌ها نمی‌توان فرض وجود کرد» (دکارت، ۱۳۸۶: ۴۶۸-۴۶۹).

۵- کانت: فطرت و خدا

کانت با اینکه، در مقام استدلال عقل نظری، اثبات یا انکار خدا را ناممکن می‌داند، با این حال می‌پذیرد که اخگرهایی از توحید در میان همه ملت‌ها، حتی در تاریک‌ترین چندخدایی‌شان، فروزان بوده است، چرا که این امر «روال طبیعی فهم همگانی» بوده است؛ هر چند بر اثر ژرفاندیشی و تأمل نظری عمیق نبوده است (کانت، A 590/B 618). اما باید گفت که با توجه به درست بودن برخی از براهین اثبات خدا، چنین چیزی نادرست است، چرا که تأمل نظری و ژرفاندیشی نیز در پی آن آمده است.

البته بحث بدین سادگی پایان نمی‌پذیرد. چرا که کانت، پیشروی به سوی امر نامشروط را به عقل نسبت می‌دهد^۱ و با این آگاهی، تلاش‌های پیشینیان را برخاسته از تأمل نظری نمی‌داند! چنانکه مشاهده می‌شود با نوعی چالش عقلی مواجهیم: بی‌اعتباری برخی از احکام خود عقل. در واقع، این نمایی از بحران مابعدالطبیعه در دوره جدید است که سبب بی‌اعتبار شدن احکام عقلی - مابعدالطبیعی شده است. کانت، احکام اساسی عقل را در ساحت نظری، چیزی جز تعارضات نمی‌داند. یعنی این‌ها ابداعات خود مایند و بنابراین، فرقی با تصورات خودساخته خیالی ندارند. اگر عقل، بر سازنده تصورات مابعدالطبیعی است، نتیجه می‌شود که انسان بنیاد بر سازنده مابعدالطبیعه است. این در حالی است که از نظر کانت، قوه خیال اگر با فاهمه و تجربه پیوند داشته باشد، احکامش قطعیت همان احکام عقلی فلسفه سنتی پیشین را دارد. اما عقل اگر با تجربه پیوند داشته باشد، دیگر عقل محض نیست بلکه فاهمه (که البته فاهمه نیز در ساحت خویش می‌تواند محض باشد) است و اگر محض بماند چیزی جز تخیلات به بار نمی‌آورد. «محرک نخستینی» که عقل ارسطویی بدان می‌رسید، برای کانت چیزی نیست جز «نقطه آرامشی برای قوه خیال»:

«فلسوفان باستان (به جز مکتب اپیکوریان)، جملگی خود را ناگزیر دیده‌اند برای توضیح حرکت‌های جهانی، یک محرک نخستین را فرض کنند» (کانت، A 451/B 479).

«چه کسی شما را فراخوانده است تا یک حالت مطلقاً نخستین جهان و در نتیجه، یک آغاز

۱ البته کانت چنین اصلی را مختص کاربرد منطقی عقل می‌داند: «اصل ویژه عقل به طور کلی (در کاربرد منطقی) این است که: برای شناخت مشروط فاهمه، امر نامشروط بریافته شود که بدان وسیله وحدت این شناخت کامل گردد» (کانت، A 307/B 364).

مطلق سلسله‌ای از پدیدارها را که به تدریج سپری شود برسازید، و برای آنکه خیال خود را به نقطه آرامش رسانید برای طبیعت حصرناپذیر مرزهایی بنهید؟» (کانت، A 449/B 477).

با این حال چنین می‌نماید که اگر هم بپذیریم که سنت مابعدالطبیعی پیش از کانت را بتوان به خیال نسبت داد، فلسفه دوره جدید نیز از این امر مستثنی نیست. در دوره جدید، قبل از کانت، دکارت در پی اثبات عالم خارج به وسیله قوه خیال برآمد (دکارت، ۱۳۸۵: ۹۲ به بعد). با این حال، به طور کلی، اهمیت خیال در سنت دکارتی همچون سنت ارسطویی، کمتر از عقل بود (فولادی، ۱۳۹۳: ۷۹). اما در نظام استعلائی کانت، این قوه در عرصه «شناخت‌شناسی» کاملاً فعال شد؛ و به علاوه، پس از وی بازیگری خلاقانه خیال را در آثار هر سه ایده‌آلیست بزرگ آلمان مشاهده می‌کنیم (فولادی، ۱۳۹۳: ۹۵-۹۶). فیثته می‌گوید: نه تنها «بدون خیال مولد اساساً هیچ چیز در ذهن انسان امکان تبیین ندارد» (Fichte, 1991: 188)، بلکه «هر گونه واقعیت ... تنها توسط خیال زاییده می‌شود» (Fichte, 1991: 202). از نظر شلینگ و هگل - در مقالات اولیه‌اش - خیال، همان عقل است (Bates, 2004: 4؛ نیز ببینید: Schelling, 2001: 176). هگل تصریح می‌کند که: «خیال چیزی به جز خود عقل نیست» (Hegel, 1977: 73).

بدین‌سان روشن می‌شود که از سویی خود کانت پیشینیان را به گام‌سپاری در وادی خیال متهم می‌کند و از سوی دیگر، فعالیت فوق‌العاده خیال در فلسفه خود وی و ایده‌آلیست‌های بعدی، به ما نشان می‌دهد که اینان نیز در همین وادی گام زده‌اند. طبعاً پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که معیار عقلی بودن چیست؟ اگر نقطه آرامش خیال برای پیشینیان بد است، چرا پسینیان، خیال را در حد عقل برمی‌فرازند؟ البته تلقی ایده‌آلیست‌های پس از کانت در وهله نخست اشکالی بر کانت نمی‌نماید؛ ولی تا آنجا که اندیشه‌های آنان در اندیشه کانت ریشه دارد (در مورد قوه خیال که بحث فعلی ماست، ر.ک: فولادی، ۱۳۹۳) طبعاً اشکال متوجه کانت نیز می‌شود. می‌توان با زبان منطق ارسطویی - که از نظر کانت، دانشی استوار است - با کانت سخن گفت. اما نکته‌ای که باید بدان توجه داشته باشیم آن است که از نظر کانت، این منطق، منطق صوری است که ربطی به واقعیت ندارد و صرفاً قانون فاهمه و عقل است. یعنی منطق، با صورت محض پیشین اندیشیدن سروکار دارد و بس (کانت، A 53/B 77). از این‌رو، نمی‌تواند از وجود امری خبر دهد. هنوز کانت زنده بود که ابرهارد (۱۸۰۹-۱۷۳۹م) با این سخن وی مخالفت کرد و صریحاً گفت که اصل امتناع تناقض، اصلی عینی [= اِبژکتیو] و ناظر به واقع است. چنانکه الیسون، از مفسران مهم کانت در قرن بیستم، می‌گوید، کانت به استدلال ابرهارد در این باره، توجهی

نمی‌کند ولی قطعاً می‌پذیرد که نمی‌توان عینی را تصور کرد که از این اصل تخلف کند. اما کانت خواهد گفت که این اصل، با این حال، از اصلی صرفاً منطقی بودن که تعیین‌بخش مفاهیم ما از اشیاء است باز نمی‌ایستد، که به اصل مابعدالطبیعی گستراننده شناخت ما از طبیعت اشیاء تبدیل شود. کل نقادی کانت از عقل‌گرایی لاینیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶م) بر این ادعا استوار است که وی به اشتباه مفاهیم ما از اشیاء را با خود اشیاء یکی می‌گیرد و به سبب همین یکسان‌انگاری است که عقل‌گرایی لاینیتس به این باور وهم‌آمیز رسیده است که با صرف تحلیل مفاهیم اشیاء می‌توان به شناخت حقیقی آن‌ها دست یافت (الیسون، ۱۳۸۳: ۵۷-۵۶).^۱

برتراند راسل (۱۹۷۰-۱۸۷۲م) فیلسوف و منطق‌دان قرن بیستم نیز اصل امتناع تناقض را اصلی درباره اشیاء و امور واقع می‌داند. وی می‌گوید:

«اصل امتناع اجتماع نقیضین درباره امور واقع است نه درباره تفکرات محض و اگر چه اعتقاد به اصل مزبور فکر محسوب می‌شود، اما خود این اصل حقیقی درباره اعیان و امور موجود در عالم است. اگر حقیقی که در اعتقاد به اصل مزبور مورد قبول ماست نسبت به امور عالم صادق نباشد اجبار ما به تصور و تفکر صحت آن مانع از بطلان آن نخواهد بود و همین می‌رساند که از قوانین تفکر نیست. نظیر این استدلال را درباره هر تصدیق اولی^۲ دیگری می‌توان به عمل آورد. وقتی که حکم می‌کنیم که دو و دو چهار می‌شود درباره فکر خودمان حکم نمی‌کنیم حکم ما درباره تمام زوج‌های بالفعل یا ممکن است ... علم اولی ما اگر خطا نباشد محض معرفت به قوام و ساختمان ذهن خودمان نیست و بر هر چیزی که در عالم وجود دارد اطلاق می‌گردد، چه امور ذهنی و چه امور غیرذهنی» (راسل، ۱۳۷۷: ۱۱۶-۱۱۵).

چنانکه مشاهده می‌شود، راسل نه تنها قواعد منطق را بلکه تمام احکام پیشین را که شامل احکام ریاضی نیز می‌شود ناظر به واقعیت و خارج می‌داند. در میان اندیشمندان ما کسی که به جدّ به مسئله ارتباط منطق و واقعیت پرداخته است، مهدی قوام صفری است که اصل هوهویت و اصل عدم تناقض را از اصول اولیه ناظر به واقعیت و هستی اشیاء می‌داند و نه صرفاً قانون فکر. وی می‌گوید: ضرورت موجود در این اصول، ضرورت ناشی از واقعیت و هستی است، به این معنی که اگر ما نمی‌توانیم خلاف آن‌ها را تصور کنیم، به خاطر این است که امور واقع، به ما

۱. شاید اندک تفاوتی با متن فارسی مشاهده شود، که این امر با توجه به متن انگلیسی (ص ۲۱) بوده است.
۲. تصدیق اولی، معادلی است که مترجم محترم «مسائل فلسفه»، برای a priori judgement ذکر کرده است. امروزه معمولاً در فارسی، برای این عبارت، معادل «حکم پیشین» استفاده می‌شود. شایان توجه است که چاپ اول، این ترجمه در ۱۳۴۷ بوده است.

اجازه نمی‌دهد. این اصول پیش از اینکه قوانین عقل باشند، قوانین واقعیت هستند. آن‌ها از عقل ما برنخاسته‌اند، بلکه عقل آن‌ها را در واقعیت یافته است و در واقع، واقعیت آن‌ها را بر عقل تحمیل کرده است؛ و الزام واقعیت و هستی‌اند. از این رو، آن‌ها معرفت ناب واقعیت هستند. لذا اگر دامنه اطلاق مفهوم هستی، از هستی‌های تجربی نیز فراتر باشد، آن‌ها نیز مشمول این اصول خواهند بود (قوام صفری، ۱۳۸۶: ۱۲۷-۱۲۶).

بنابراین، چنین می‌نماید که عقیده کانت درباره بی‌ارتباطی منطق صوری با واقعیت، سخن استواری نیست؛ چرا که اگر منطق، در وهله نخست، قانون ذهن صرف هم باشد، با توجه به اینکه احکام ذهن بالاخره ناظر به خارج و واقعیت است، باز منطق با خارج به نحو باواسطه مرتبط است. آیا «الف آنگاه ب، ب آنگاه ج، نتیجه: الف آنگاه ج» (شکل اول قیاس)، هیچ ربطی به خارج ندارد؟ یعنی اگر در خارج امر «الف» رخ داده باشد «ب» که فرضاً معلول آن است، نتیجه نمی‌شود؟! یا نه، از «ب» معلول مفروض «ج» نتیجه نمی‌شود؟! یا اینکه هر دو فرض درست است ولی «نتیجه» در خارج رخ نمی‌دهد؟! روشن است که همه این‌ها تصورها نادرست است. دانشمندان، علوم نظری و عملی خود را با توجه به قوانین منطقی به پیش می‌برند. مگر پرتاپ موشک‌های فضایی بدون محاسباتی است که پیش‌فرض اساسی آن محاسبات، قوانین منطقی است؟ از این رو، سخن کانت در مورد صوری بودن منطق ارسطویی ناموجه می‌نماید. منطق ارسطویی، هم قانون ذهن است که در استدلال‌های خود به خطاهایی از قبیل مغالطه دچار نشود و هم توصیف خارج است. البته بحث کانت، فراتر از این است و ظاهراً مقصود وی آن است که قوانین منطق، شرط لازم هستند و نه کافی. وی تصریح می‌کند که اصل امتناع تناقض، شرط کلی همه احکام ماست اما شرطی منفی است یعنی شرطی که بدون آن نمی‌شود؛ نه اینکه بنیاد تعیین‌کننده حقیقت شناخت ما باشد (کانت، ۱۹۱-۱۸۹ B; ۱۵۲-۱۵۰ A؛ نیز ر.ک: الیسون، ۱۳۸۳: ۵۳).

با این فرض سخن کانت، درست است؛ اما مقصود ما نیز استنباط احکام مابعدالطبیعی از منطق نیست. البته سخن کانت عمدتاً ناظر به فلسفه لایبنیتس است که ورود بدان ما را از هدف این پژوهش دور می‌کند. ولی با توجه به اینکه چه بسا چنان شائبه‌ای درباره استنتاج‌های این مقاله به میان آید، نکوست که، ولو مختصراً، چند کلمه‌ای از ارتباط فلسفه اسلامی (که براهین اثبات خدا مذکور در این مقاله از آن اقتباس شده‌اند) با واقعیت سخن بگوییم.

۶- فلسفه اسلامی و واقعیت

چنانکه می‌دانیم، فلسفه اسلامی بحث خود را از موجودهای واقعی آغاز می‌کند. خواه ابن‌سینا که

در اشارات، آغاز بحث مابعدالطبیعی‌اش در نمط چهارم، از موجودهای محسوس است و در شفا نیز با بیان اینکه موضوع فلسفه «موجود بماهو موجود» است به تقسیم موجودها می‌پردازد، و خواه ملاحظه کردید که کلاً محور بحثش «وجود» و هستی است. از این‌رو، چنین می‌نماید که این اشکال کانت، در وهله نخست، دامن‌گیر فیلسوفان ما نیست. اما با توجه به اینکه چنین بحثی در محافل فلسفی ما نیز مطرح شده است، بحث را با تمرکز بر آراء یکی از پژوهشگران مطرح در این زمینه به پیش می‌بریم.

سید یحیی یثربی، که از ناقدان سرسخت سنت رایج فلسفه اسلامی است، فاصله گرفتن تدریجی این فلسفه پس از ابن‌سینا، از حس و تجربه و سرانجام اعلان جدایی قلمرو علم و فلسفه توسط سید محمدحسین طباطبائی (فیلسوف شهیر معاصر) را به شدت نکوهش می‌کند. از نظر وی، ابن‌سینا متوجه خطر گرایش به افلاطون بوده است و این گرایش‌ها را نقد کرده است. اما پس از وی با هجوم تصوف و اشعریت و با ظهور غزالی، که نمادی از غلبه آن دو بود، بساط هر گونه تلاش عقلانی، حتی در حوزه ریاضیات بی‌ربط به باورهای دینی آنان نیز برچیده شد. به فتوای غزالی جز تصوف و اشعریت، هر چه بود خطرناک تلقی شد، حتی منطق و ریاضیات؛ چرا که ممکن است زمینه را برای سرایت شومی دانشمندان و فلاسفه به جامعه فراهم کند (یثربی، ۱۳۹۲: ۱۲۰-۱۲۱). ایراد صریح یثربی بر طباطبائی آن است که وی سنخ بحث علمی را کاملاً از سنخ بحث فلسفی جدا کرده است به نحوی که علم به جزئیات (مقید) می‌پردازد و فلسفه به کلیات (مطلق)؛ علوم بر اساس مشاهده و تجربه به دست می‌آیند و فلسفه با بدیهیات سروکار دارد و نیازی به تجربه ندارد؛ و در نهایت، نتیجه علوم ثابت نیست ولی فلسفه نظر علمی ثابت را نتیجه می‌دهد (یثربی، ۱۳۹۲: ۱۲۱).

ظاهراً ایرادهای مذکور که ریشه‌شان در جدایی فلسفه از تجربه است بر طباطبائی وارد نیست؛ چرا که وی علوم و ادراکات ما را سرانجام منتهی به حس می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۷: ۲۳۴، ۲۶۷) و حتی تصریح می‌کند که علوم تصدیقی متوقف بر علوم تصویری است که این‌ها نیز منحصر است به علوم حسی یا علمی که به نحوی منتزع از حس است؛ و قیاس و تجربه نشان داده است که فاقد یک حس، فاقد همه علمی است که بدان حس منتهی می‌شود، خواه تصویری باشد خواه تصدیقی، و خواه نظری باشد خواه بدیهی (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۶۳-۲۶۲). از این‌رو، مقصود طباطبائی از جدایی علوم از فلسفه بدین معنا نیست که فلسفه با حس هیچ کاری ندارد، چرا که حتی بدیهیات نیز از نظر وی به حواس منتهی می‌شوند. به علاوه، اینکه از طباطبائی نقل شده است که فلسفه نظر علمی ثابت می‌دهد، منظور طباطبائی همه نتایج فلسفی نیست، بلکه صرفاً در مواردی است که مقدمات آن از علوم دیگر نیست؛ چنانکه وی تصریح می‌کند که در جاهایی

که فلسفه مقدمات خود را از علوم می‌گیرد مانند فلکیات و جواهر و اعراض و بحث‌های دیگر، او نیز مانند علوم با تحول فرضیه‌ها متحول می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۷: ۶۸).

به طور کلی، می‌توان گفت تا آن اندازه که نقدهای یثربی درباره فاصله گرفتن فلاسفه ما از حس و تجربه - که عمدتاً ناظر به سیر تاریخی فلسفه اسلامی پس از ابن‌سینا است - بر فلسفه اسلامی وارد باشد اشکال کانت نیز دامن‌گیر ما خواهد بود. ولی تا آنجا که فلاسفه سیر در مفاهیم صرف نکرده‌اند و معقولات را با عنایت به محسوسات نتیجه گرفته‌اند، امری غیرمنطقی و غیرعقلانی را مرتکب نشده‌اند. چرا که ولو منطق را شرط لازم و نه کافی برای حقیقت بدانیم، چون مقدمات و به تعبیر کانت، «ماده و محتوا» را از «حس» گرفته‌ایم، دیگر دلیلی ندارد که نتیجه آن را توهم بدانیم، چرا که در این صورت کل منطق زیر سؤال خواهد رفت. به عبارت دیگر، در این موارد، ما نتیجه را بر وفق قوانین منطقی استنتاج کرده‌ایم نه اینکه از صرف قوانین صوری منطقی، واقعیتی عینی را استنتاج کرده باشیم.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه درباره نقدهای کانت بر براهین اثبات خدا گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

- ۱- با توجه به آنچه در بحث از براهین اثبات خدا گذشت، متعارض بودن احکام عقل در این زمینه ناموجه است و از این رو، تعارض مذکور کانت، نادرست می‌نماید.
- ۲- برخلاف آنچه کانت باور داشت، نه همه براهین اثبات خدا به برهان هستی‌شناسی برمی‌گردند (مثل برهان وجوب و امکان، دست کم طبق برخی از تقریرهایش)؛ و نه اشکال کانت بر هر گونه تقریری از برهان هستی‌شناختی وارد است. از این رو، اثبات خدا برای عقل نظری، ممکن می‌نماید.
- ۳- با توجه به موارد فوق، دست کم یک موجود فراتر از قلمرو طبیعت برای عقل نظری اثبات می‌شود که همین امر برای اثبات امکان مابعدالطبیعه، ولو به نحو حداقلی، بسنده است.

بنابراین، هر چند باید پذیرفت که عقل، نباید در ورای وادی تجربه‌چندان در مفاهیم غور کند

۱ حائری یزدی در این زمینه می‌نویسد: «مباحث علم مابعدالطبیعه، برخلاف پندار مکتب‌های جدید، بحث‌های مجرد و عقلانی نیست و حتی در محسوسات و عوارض طبیعت، مسائل آن می‌تواند همه آزمایشی و تجربی باشد. و بالاتر آنکه این مفاهیم حقیقی اگر احياناً بر مصداق‌های غیرآزمایشی و نامحسوسی تطبیق کند، و مثلاً در باب خداشناسی گفته شود خدا موجود است، و در باب نفس ثابت گردد که نفس موجود است، عیناً همان است که از واقعیت‌های عینی و حسی به دست آورده‌ایم. تنها آگاهی و راه یافتن به مصداق‌های مجرد، که موضوعات این دسته از قضایاست، عقلانی است، نه درک مفاهیم و محمولات» (حائری یزدی، کاوش‌های عقل نظری، ۲۳-۲۴).

که به تعارضات گرفتار شود، سخن کانت مبنی بر سیستماتیک بودن نادرستی هر گونه فراروی از تجربه، ناموجه می‌نماید. همچنان که خود کانت، در وادی تجربه، صرف «امکان» داشتن تحقق آثار تجربی را (که طبق اصطلاحات وی، یعنی ابژه تابع شرط‌های ضروری وحدت کثرات شهود در یک تجربه ممکن باشد) و نه لزوماً مشاهده عینی هر یک از موضوعات تجربی را، برای صدور حکم فاهمه کافی می‌داند، در مورد احکام عقلی نیز می‌توانیم با توجه به آثار آشکار تجربی، احکامی را فراتر از دایره تجربه صادر کنیم که با عدم صدور آن‌ها، عقل به بن‌بست و بی‌معنایی گرفتار می‌شود؛ مثل وجود «ممکن‌الوجود بدون واجب‌الوجود»، که همچون «پدیدار بدون شیء فی‌نفسه» بی‌معنا است. همچنان که با توجه به این بی‌معنایی، کانت، ناگزیر از پذیرش شیء فی‌نفسه است (کانت، B XXVII)، ما نیز در اینجا ناگزیر به پذیرش واجب‌الوجود هستیم.

منابع

الف - فارسی

۱. ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، در: الطوسی، شرح‌الاشارات و التنبيهات، ج ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. احمدی، احمد، *بن‌لایه‌های شناخت*، تهران: سمت، ۱۳۸۸.
۳. الیسون، هنری ای، *رساله کشف ایمان‌نائل کانت*، ترجمه مهدی ذاکری، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۳.
۴. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل‌نظری*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۵. _____، «هرم هستی: تحلیلی از مبانی هستی‌شناسی تطبیقی»، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۷. دکارت، رنه، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه و توضیح از علی موسائی‌افضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۸. _____، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت، ۱۳۸۵.
۹. راسل، برتراند، *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷.
۱۰. شلوتر، د، *برهان وجود خدا*، ترجمه سید محمدرضا حسینی بهشتی، در: فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، سرویراستاران: یواخیم ریتتر، و ...، جلد دوم: الهیات، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه فرهنگی پژوهشی نوارغون، ۱۳۹۱.
۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: مطهری، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ج ۶، ۱۳۷۷.

۱۸ دوفصلنامه هستی و شناخت، ج ۳، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، (پیاپی ۶)

۱۲. _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان، ج ۵، ۱۳۹۰ ق.
۱۳. فولادی، عقیل، *خیال و ابژکتیویته در نقد اول کانت*، فصلنامه هستی و شناخت، دانشگاه مفید، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
۱۴. قوام صفری، مهدی، *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۵. کانت، ایمانوئل، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۱۶. _____، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۱۷. گابریل، گ، *برهان هستی‌شناختی وجود خدا*، ترجمه سید محمدرضا حسینی بهشتی، در: فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، سرویراستاران: یواخیم ریتز، و...، جلد دوم: الهیات، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه فرهنگی پژوهشی نوارغنون، ۱۳۹۱.
۱۸. لایبنتس، گتفرید ویلهلم، *منادولوژی (مقدمه و شرح از بوترو و دیگران)*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
۱۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
۲۰. یثربی، سید یحیی، *تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۱. _____، *فلسفه چیست؟*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۲.

ب - لاتین

22. Allison, Henry E., 1973, *The Kant-Eberhard Controversy*, The Johns Hopkins University Press.
23. Bates, Jennifer Ann, 2004, *Hegel's Theory of Imagination*, Albany: State University of New York Press.
24. Fichte, G., 1991, *The Science of Knowledge*, edited and translated by Peter Heath and John Lachs, Cambridge: Cambridge University Press.
25. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1977, *Faith and Knowledge*, An English translation of G. W. F. Hegel's *Glauben und Wissen* prepared and edited by Walter Cerf & H. S. Harris, Albany: State University of New York Press.
26. Kant, Immanuel, 2000, *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
27. Schelling, F.W.J., 2001, *System of Transcendental Idealism (1800)*, translated by Peter Heath with an introduction by Michael Vater, University Press of Virginia.
28. Wood, Allen W., 2005, *Kant*, Cornwall: Blackwell.