

## «شیء فی نفسه» و «پدیدار» در نظر کانت و علامه طباطبایی

سیاوش اسدی<sup>۱</sup>، رضا اکبریان<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۰۴/۱۹ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۱۱)

### چکیده

این مقاله در تلاش است تا به این مسأله پاسخ گوید که شیء فی نفسه، پدیدار، و ارتباط میان این دو در فلسفه کانت و علامه طباطبایی چگونه تبیین می شوند و دیدگاه علامه طباطبایی چگونه می تواند چالش های موجود در فلسفه کانت را پاسخ دهد؟ در این تحقیق مشخص می شود که کانت با اقرار به نوعی ارتباط ضروری میان ذات معقول و پدیدار، پذیرش وجود ذوات معقول را امری اجتناب ناپذیر می داند اما بیان می کند که ذات معقول یا نومن به دلیل این که هرگز به تجربه در نمی آید همواره ناشناخته خواهد ماند. از سوی دیگر علامه بر این مطلب تأکید می کند که آنچه در ذهن ظهور می یابد (ماهیت)، انکشاف و نمودی از واقعیت (وجود) است. به این ترتیب، برخلاف دیدگاه کانت، میان پدیدار و شیء فی نفسه پیوند معناداری برقرار می شود و چالش های موجود در فلسفه کانت به صورتی پذیرفتنی پاسخ داده می شود.

**کلیدواژه ها:** شیء فی نفسه، پدیدار، وجود، ماهیت، کانت، علامه طباطبایی.

---

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس:

Siavash.Asadi2000@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس.

## ۱. درآمد

یکی از مسائل اساسی فلسفه یافتن پاسخی برای این پرسش است که چه ارتباطی میان شیء فی نفسه<sup>۱</sup> و نمود یا پدیدار آن وجود دارد؟ آیا شیء همان گونه است که ظهور می یابد یا آن که شیء در نفس خود دارای حقیقتی است که با آن چه می نمایاند متفاوت است؟ از طرفی اگر حقیقت فی نفسه شیء با آن چه پدیدار می شود یکی نیست، آیا این تفاوت، تفاوتی واقعی و نفس الامری میان شیء و نمود آن است یا آنکه این تفاوت فقط مربوط به ادراک انسان و معلول ساختار ذهن اوست است؟

افلاطون نخستین فیلسوفی است که به تمایز شیء فی نفسه و پدیدار آن قائل می شود. از نظر افلاطون، حقیقت فی نفسه اشیاء یا ذات معقول<sup>۲</sup> آن ها در عالم «مثل» محقق است و اشیای عالم مادی<sup>۳</sup> تنها نمودی<sup>۴</sup> از این حقایق فی نفسه هستند که با اصل خود متفاوت اند [۳، ص ۴۷۵-۴۸۵]. در نظر افلاطون، انسان در این عالم فقط نمودهایی را در می یابد که غیر از حقیقت فی نفسه مثل هستند، اما همین انسان می تواند با تکامل نفس و عروج آن، سقف عالم را بشکافد و سر از آن بیرون کند تا حقایق مثل را آن گونه که هستند مشاهده کند [۴، ص ۲۴۷-۲۴۸]. بنابراین افلاطون با وجود قائل شدن به تفاوت میان شیء فی نفسه و پدیدار آن، این تفاوت را تفاوتی نفس الامری می داند.

این دیدگاه با نفوذ در فلسفه های نوافلاطونی و پس از آن با رسوخ در فلسفه های قرون وسطی، یکی از دیدگاه های غالب پیشاکانتی درباره شیء فی نفسه و پدیدار محسوب می شود. به عبارت دیگر، فلسفه کلاسیک پس از افلاطون در قالب ثنویت میان عالم محسوس و ذوات معقول توسعه می یابد. در قرن اول قبل از میلاد ظهور مذاهب

---

۱. در این نوشتار زمانی که از قول کانت سخن می گوئیم، از واژه *noumena* استفاده می کنیم اما زمانی که در حالت کلی یا درباره فلاسفه دیگر بحث می کنیم اصطلاح «شیء فی نفسه» را به کار می بریم. چنان که خود کانت نیز از *noumenon* به *things in themselves* یا در لغت آلمانی *ein ding an sich* تعبیر می کند؛ گرچه این دو واژه دقیقاً مترادف هم نیستند. البته لازم به توضیح است که در چاپ اول کتاب *نقد عقل محض*، کانت به جای نومن از واژه شیء استعلایی (*transcendental object*) استفاده می کند. اما در چاپ دوم، بر واژه «نومن» تأکید دارد. همچنین در همه موارد واژه *phenomena* را به پدیدار (یا نمود) ترجمه کرده ایم.

2. intelligibleessence

3. cosmos

۴. Appearance یا در لغت یونانی Eidos.

گنوسیسی نیز بر پایه اندیشه‌ای متأثر از دیدگاه افلاطونی و با تکیه بر تمایز ذوات معقول و پدیدار شکل گرفت. در دیدگاه حامیان این مذاهب، عالم محسوس حقیقت و واقعیت نیست بلکه تماماً نماد چیزی است که در ورای آن قرار دارد [۴، ص ۴۶]. این دیدگاه افلاطونی در قرن سوم میلادی و با ظهور نوافلاطونیانی چون فلوطین و فرفوروس گسترش و تعمیق بیشتری یافت. فلوطین با بیان این که دنیای حقیقی همان ملکوت آسمان‌ها و نقطه مقابل دنیای مادی است، بر تمایز ذوات معقول و پدیدار تأکید ورزید [۱۶، ص ۱۱۳] و فرفوروس با نگارش *ایساغوجی*، به کلیات ذهنی ارسطویی، عینیت بخشید و در این مسیر از نظریه مثل افلاطون استفاده کرد. اما مهم‌ترین اندیشمندی که آرای افلاطون درباره ذوات معقول و پدیدار را در قالب کلام مسیحی رواج داد و امروزه از او به عنوان مؤثرترین آموزگار جهان غرب یاد می‌شود آگوستینوس است. آگوستینوس اندیشه‌های خود را درباره صور الهی با تعبیرهای افلاطونی بیان می‌کند. او حقایق را اموری سرمدی می‌داند که چه ذهن اندیشنده‌ای باشد و چه نباشد، این حقایق صادق و از امور محسوس متمایزند [۱۶، ص ۱۱۹]. در اندیشه آگوستینوس مثل افلاطونی و تمایز میان صور الهی و پدیدار محسوس نقش محوری دارند که این دیدگاه بر تفکر غرب در قرون وسطی تأثیر فراوان داشته است. بنابراین فضای اندیشه پیشاکانتی متأثر از تفکر افلاطونی و کلام آگوستینوسی و بر مبنای تمایز عالم معقول و محسوس یا ذات معقول و پدیدار شکل می‌گیرد.

اما کانت در مواجهه با مسأله چگونگی ارتباط شیء فی نفسه و پدیدار راه حلی غیر از دیدگاه افلاطونی را ارائه می‌دهد. در نظر کانت، ثنویت مطرح شده در دیدگاه افلاطونی و این آموزه که عالم محسوس نمودی از عالم معقول (مثل) است نمی‌تواند تبیین صحیح و روشنی از عالم به دست دهد. بنابراین کانت بر پایه نظریات خود در باب شناخت، تفسیر نوینی از شیء فی نفسه و پدیدار ارائه می‌دهد و پدیدارشناسی جدیدی را بنیان می‌نهد که در ادامه این نوشتار به بررسی آن خواهیم پرداخت.

از سوی دیگر، فارابی در نقد دستگاه فلسفی ارسطو و تفسیری که ارسطو از واقعیت ارائه می‌دهد، به نظریه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت دست می‌یابد. فارابی با تحلیل شیء موجود به دو عنصر متافیزیکی (نه صرفاً مفهومی) وجود و ماهیت، بیان می‌کند که این وجود شیء است که واقعیت آن را تشکیل می‌دهد و تمام تشخص شیء به وجود آن است [۱۵، ص ۴۷]. با چنین تفسیری از واقعیت موجود، مسأله تمایز شیء فی نفسه و

پدیدار به مسأله تمایز وجود و ماهیت و نحوه تفسیر این دو باز می‌گردد و راه را برای فلاسفه بعدی مانند ملاصدرا هموار می‌سازد.

در ساختار فلسفی ابن‌سینا نیز تفسیری مشابه نظر فارابی از شیء موجود ارائه می‌شود. اما آن چه فلسفه ابن‌سینا را از فلسفه فارابی متمایز می‌سازد حکمت مشرقی ابن‌سینا و نظریه «افاضه وجود به ماهیت» اوست. به این معنا که در نظر ابن‌سینا، ماهیت امری متقرر است که همراه با عدم ماهیت معدوم است [۱، ص ۵] و با افاضه وجود، یعنی ربط وجودی اشراقی به مبدأ (واجب الوجود)، به ماهیت موجود تبدیل می‌شود. اما با وجود تکامل فلسفه ابن‌سینا نسبت به فلسفه فارابی، مشاهده می‌شود که در ساختار فلسفی ابن‌سینا نیز شیء فی‌نفسه خود ترکیبی از وجود و ماهیت است و تمایز شیء فی‌نفسه و پدیدار آن به صورت مشخصی مطرح نیست.

از سوی دیگر، ملاصدرا نیز واقعیت موجود را در دستگاه وجود و ماهیت تبیین می‌کند، اما با گذر از ابن‌سینا تفسیر جدیدی را از این حیثیات متافیزیکی ارائه می‌دهد. در نظر ملاصدرا «وجود» حقیقتی فی‌نفسه است که اولاً و بالذات تحقق دارد، و ماهیات اشعه‌های نور حقیقی وجود یا ظهور وجودات خاص هستند که ثانیاً و بالعرض و به تبع وجود از حقیقت بهره‌مند شده‌اند [۷، ص ۱۱۲]. به دیگر سخن ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا ماهیات را اموری متقرر نمی‌داند که وجود به آن‌ها افاضه می‌شود بلکه وجود منشأ ماهیات است و تمام اعتبار ماهیات به این است که جلوه و نمودی از وجودات خاص و جزئی هستند [۱۰، ص ۳۵]. اما به هر حال به عنوان اموری که نوعی تحقق خارجی دارند (ولو ثانیاً و بالعرض) شناخته می‌شوند. اگرچه ملاصدرا در مواردی هم ماهیات را به‌عنوان معانی عقلی معرفی و با تعبیری چون «بان تصیر معقولة من الوجود» یا «فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهیه» [۹، ص ۳۶۸] از آن‌ها یاد می‌کند. بنابراین در نظر ملاصدرا، تمایز شیء فی‌نفسه و پدیدار به صورت مشخصی مطرح می‌شود. به این معنا که وجود شیء حقیقت آن یا شیء فی‌نفسه است و ماهیت نمود یا پدیدار شیء است که به تبع وجود ظهور و بروز می‌یابد.

چنان‌که مشاهده می‌شود، در حوزه فلسفه غرب و فلسفه اسلامی مسأله تمایز شیء فی‌نفسه و پدیدار به اشکال گوناگونی پاسخ داده شده‌اند. اما در حوزه فلسفه غرب، کانت به عنوان نقطه عطفی در این حوزه تفکر، تفسیر نوینی از شیء فی‌نفسه و پدیدار ارائه می‌دهد؛ و در حوزه فلسفه اسلامی علامه طباطبایی با ارائه ابتکاراتی در تفسیر وجود،

ماهیت، و وعاء نفس الامر، راه‌حل‌های مفیدی را برای تبیین شیء فی نفسه و پدیدار بیان می‌دارد. این نوشتار در پی آن است که مسأله شیء فی نفسه و پدیدار را از دیدگاه کانت و علامه طباطبایی مورد تحلیل قرار دهد و ضمن بررسی نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه، چالش‌های فلسفه کانت را در چارچوب فلسفه علامه طباطبایی پاسخ دهد.

## ۲. پیشینه تحقیق

درباره نظریه «شیء فی نفسه و پدیدار» کانت تفاسیر متعددی توسط کانت‌شناسان بزرگ ارائه شده است که در این تحقیق از موارد برگزیده این تفاسیر استفاده می‌شود. اما تا جایی که نگارندگان این مقاله جستجو کرده‌اند، دیدگاه علامه طباطبایی در این زمینه چندان شناخته شده نیست. در برخی از مقالات و کتب منتشر شده، به نوآوری‌های علامه و اختلاف دیدگاه ایشان و ملاصدرا در بعضی مسائل فلسفی و کلامی پرداخته شده است.<sup>۱</sup> اما به نظر می‌رسد در این تحقیقات مبانی متافیزیکی علامه یعنی دیدگاه خاص ایشان درباره وجود و ماهیت که منشأ بسیاری از اختلاف‌نظرهای علامه و ملاصدراست مغفول مانده است. به تبع این امر، مقایسه دیدگاه کانت و علامه درباره شیء فی نفسه و پدیدار نیز در هیچ یک از تحقیقات گذشته سابقه ندارد و برای اولین بار در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۳. مسئله‌های تحقیق

بنا بر آنچه بیان شد، می‌توان مسائلی را که این نوشتار در پی پاسخ‌گویی به آنهاست به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. شیء فی نفسه و پدیدار و ارتباط میان این دو از نظر کانت چگونه تبیین می‌شوند؟
۲. علامه طباطبایی وجود و ماهیت و نحوه انکشاف واقعیت از طریق ماهیت را چگونه تفسیر می‌کند؟
۳. چالش‌ها و نقاط افتراق این دو دیدگاه چیست‌اند و راه‌حل کدامیک با چالش کم‌تری روبه‌روست؟

۱. برای نمونه، رک: اردستانی، محمدعلی، و قاسمعلی کوچنانی (۱۳۸۸). *بداعات فلسفی علامه طباطبایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

#### ۴. نومن و پدیدار در دیدگاه کانت

در نظر کانت شناخت محصول دو امر متمایز، یعنی شهود<sup>۱</sup> یا تجربیات حسی<sup>۲</sup> و عملکرد ذهن است. نه ذهن بدون داده‌های حسی می‌تواند به معرفت دست‌یابد و نه داده‌های حسی بدون نقش فعال و اثرگذار ذهن می‌توانند به عنوان معرفت تلقی شوند، بلکه از نظر کانت، ترکیب<sup>۳</sup> این دو عامل منجر به حصول معرفت خواهد شد [26, p.14]. بنابراین هر آن‌چه متعلق تجربه حسی نباشد ضرورتاً متعلق معرفت نیز نخواهد بود. از طرفی کانت آن‌چه را که در تجربه حسی به دست می‌آید «پدیدار» نام می‌نهد؛ یعنی چیزی که یک نمود یا حالتی از چیز دیگر است و فقط می‌تواند در قالب یکی از مقولات فاهمه ادراک شود:

تا جایی که نموده‌ها به عنوان اشیایی در مطابقت با وحدت مقولات به اندیشه درآیند، پدیدار نامیده می‌شوند<sup>۴</sup> [A248/ B 305].

بنابراین از نظر کانت فقط پدیدار است که می‌تواند متعلق شناخت باشد و هر آن‌چه ناپدیدار است از حیطة شناخت خارج است. اما در این مرحله از شناخت‌شناسی، کانت با پارادوکس مهمی روبه‌رو می‌شود که چگونگی پاسخ به آن سرنوشت متافیزیکی کانتی را روشن می‌کند. زیرا چنان‌که بیان شد، کانت معتقد است که متعلق معرفت تنها پدیدار است و آن‌چه را او «نومن» می‌نامد، یعنی امر مبهمی که ممکن است در ورای پدیدار وجود داشته باشد، به طور مطلق و اساساً از دسترس معرفت خارج است [27, p.489]؛ زیرا نمی‌توان شیء را آن‌گونه که هست تجربه کرد و تنها می‌توان تجربه‌ای از آن داشت که در چارچوب مکان و زمان و از رهگذر مقولات فاهمه ذهنی صورت می‌گیرد. اما پرسش اساسی این است که درباره وجود «نومن» یا «شیء فی‌نفسه»، یا به تعبیر دیگر شیء استعلایی<sup>۵</sup> که «پدیدار» نمودی از آن است چه می‌توان گفت؟ آیا به دلیل این‌که چنین شیء‌ای از دسترس تجربه و معرفت خارج است باید وجود آن را منکر شد و تمام ادراکات انسان را منحصر در پدیدارهای ذهنی دانست؟ در این صورت محتوای اندیشه

- 
- 1..sensible intuition
  2. sensory experience
  3. combination
  4. Appearances to the extent that as objects they are thought in accordance with the unity of the categories are called phenomena.

حروف نگلیسی A و B نشانگر چاپ اول و دوم کتاب نقد عقل محض هستند و اعداد نشانگر شماره استاندارد قسمت مربوطه.

- 5.transcendental object

کانت همان ایده‌آلیسمی است که او قصد به چالش کشیدن آن را دارد.<sup>۱</sup> به دیگر سخن زمانی که وجود پدیدار را به عنوان نوعی وجود عرضی<sup>۲</sup> در نظر می‌گیریم، یعنی امری که وجودش نتیجه وجودی دیگر است، چگونه می‌توان «علت» این پدیدار را نادیده انگاشت و حتی آگاهی از وجود آن را از قلمرو شناخت انسانی مطلقاً خارج دانست [28, p.403] و بنا بر این به نظر می‌رسد که باید وجود نومن در فلسفه کانت را ضروری دانست بدون این که هیچ‌گونه شناختی از آن برای ذهن حاصل شود [8, p.268]. در بخش بسیار مهمی از کتاب *تمهیدات*، کانت خود به ضروری بودن پذیرش وجود نومن تصریح دارد: در واقع اگر چنانکه شایسته است، محسوسات را صرف پدیدارها لحاظ کنیم، به همین دلیل پذیرفته‌ایم که شیء فی نفسه‌ای به عنوان اساس آن‌ها وجود دارد... پس می‌توان گفت پذیرش چنین وجودات عقلی که اساس پدیدارها هستند، نه تنها قابل قبول است، بلکه گریزی هم از آن نیست<sup>۳</sup> [23, p. 32].

به دیگر سخن مفهوم متضایف شیء پدیدار شونده یا شیء جلوه‌گر، مفهوم شیء غیرپدیدار شونده یا غیرجلوه‌گر است. اما به نظر می‌رسد که پذیرش نومن به عنوان شیء فی نفسه یا ذات معقول با دیگر عبارات کانت سازگاری ندارد و گویا کانت در این مورد دچار نوعی تناقض‌گویی است. یاسپرس صراحتاً چنین دیدگاهی درباره نومن را تناقض‌آمیز معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که پذیرش نومن به عنوان ذات معقول یا شیء فی نفسه به معنای «محتوا داشتن چیزی میان تهی» است. به خصوص یاسپرس «علت» بودن نومن را شدیداً مورد نقد قرار می‌دهد و بیان می‌کند که «علت» مفهوم نابی است که نمی‌توان آن را درباره چیزی که محتوایش «هیچ» است (نومن) به کار برد [21, p.42-43]. کانت در نقد عقل محض این پارادوکس را به صورت زیر مطرح می‌کند: اما این جا ابهامی وجود دارد که می‌تواند بدفهمی بزرگی را موجب شود و آن این که در همان زمانی که فاهمه به عنوان چیزی در نظر گرفته می‌شود که فقط

۱. یکی از اهداف اصلی کانت از طرح نظریه خود نقد ایده‌آلیسم و شک‌گرایی است. برای پی بردن به این مطلب نگاه کنید به (BXXXV).

2. accidental existence

3. In fact when we rightly regard the objects of the senses as mere appearances we thereby admit that they have a thing in itself as their ground... therefore we also admit the existence of things in themselves: the thought of such noumena i.e. the things of understanding isn't merely allowed but is avoidable.

۴. P. ابتدای کلمه *prolegomena* است که به عنوان نمادی برای نام کتاب *تمهیدات* به کار میرود. همچنین شماره بیان شده، شماره قسمت مورد نظر است.

در رابطه با پدیدار محض است، جدا از این رابطه تصویری از یک شیء فی نفسه ایجاد می‌کند، و بدین صورت خود را متقاعد می‌سازد که شاید بتواند از چنین چیزی مفهومی را نیز تشکیل دهد. اما چون فاهمه هیچ مفهومی را جز از طریق مقولات به دست نمی‌آورد فرض می‌گیرد که شیء فی نفسه حداقل باید بتواند به وسیله همین فاهمه فهمیده شود. اما در این صورت فاهمه دچار این اشتباه می‌شود که امری کاملاً نامعین، یعنی چیزی که در بیرون حس ما قرار دارد، را به عنوان یک مفهوم معین که از مسیر فاهمه توانسته‌ایم آن را بشناسیم تلقی کند<sup>۱</sup> [B 306-307].

به علاوه در عبارات کانت مواردی مشاهده می‌شود که بر ابهام مطلب می‌افزاید. از جمله این که کانت از سوئی بر این مطلب تأکید دارد که آن چه در قوه فاهمه شکل می‌گیرد (پدیدار) به هیچ چیز دیگر جز خودش وابسته نیست؛ و از سوی دیگر بیان می‌کند که جوهره پدیدار<sup>۲</sup> رابطه محض<sup>۳</sup> یا به تعبیر دیگر عین ربط است [A 256/B 321]. برخی از شارحان کانت مانند لانگسام چنین بیان می‌کنند که تنها چیزی که می‌تواند به عنوان مقصود کانت در این گونه عبارات در نظر گرفته شود، نیروی علی<sup>۴</sup> است. زیرا از آن جا که علت از خواص ذاتی یک پدیده است که در نسبت با مفهومی دیگر تعین می‌پذیرد، اگر جوهر پدیدار به عنوان یک نیروی علی محسوب شود هم شامل خواص ذاتی و بدون وابستگی به چیز دیگری است و هم در مقام تعین به عنوان رابطه محض با مفاهیم دیگر لحاظ می‌شود [24, p.640-641]. اما این تفسیر از عبارات کانت و به میان کشیدن نیروی علی مورد انتقاد شارحان دیگر قرار گرفته است. به عنوان مثال لانگتون با اعتراض به دیدگاه لانگسام، آن را دور از مقصود کانت می‌پندارد و خواص پدیدار را خواصی با مبدأ خارجی<sup>۵</sup> می‌داند [25, p.177]. به این معنا

1. But here there is an ambiguity which can occasion great misunderstanding, when it calls an object in a relation mere phenomenon, simultaneously makes for itself beyond this relation another representation of an object in itself and hence also represents itself as being able to make concepts of such an object, and since the understanding offers nothing other than the categories through which the object in this latter sense must at least be able to be thought, it is thereby misled in to taking the entirely undetermined concept of a being of understanding as a something in general outside of our sensibility for a determinate concept of a being that we could cognize through the understanding in some way.

2. substantia phenomenon

3. mere relation

4. causal power

5. extrinsic properties



که پدیدار از علتی خارجی (نه ذاتی) خواص خود را دریافت می‌کند و در مواجهه با ذهن فاعل شناسا بر طبق مقولات آن صورت‌بندی می‌شود و در عین این‌که نسبت به علت خارجی خود رابطه محض است، پس از شکل‌گیری در ذهن امری مستقل تلقی می‌شود که با چیز دیگری رابطه ندارد. کاپلستون هم بحث علت پدیدارها را به امری خارجی مربوط می‌داند اما آن را به صورتی احتمالی و ظنی مطرح می‌کند [18, p.270]. به نظر می‌رسد که با توجه به عبارات کانت و نظر مفسران دیگر [17, p.18; 29, p.56]، تفسیر لانگتون با مقصود کانت هماهنگی بیشتری دارد و برای توجیه مطلب باید به علتی خارجی روی آورد. بر این مبناست که کانت نمی‌تواند وجود نومن را منکر شود و لذا برای رهایی از پارادوکس بیان‌شده «نومن» را از دو جنبه می‌نگرد و از آن دو جنبه با اصطلاحات سلبی و ایجابی<sup>۱</sup> تعبیر می‌کند [B 307]. اگر شیء فی‌نفسه را از این لحاظ در نظر بگیریم که از دسترس تجربه یا شهود حسی خارج و صرفاً انتزاعی<sup>۲</sup> از آن شهود حسی است، جنبه سلبی آن را در نظر گرفته‌ایم. به دیگر سخن در جنبه سلبی، «نومن» را از شناخت ذهنی سلب می‌کنیم و آن را از دایره مدرکات بیرون می‌گذاریم یا به تعبیر دیگر آن را در مقابل پدیدار و به عنوان «ناپدیدار» لحاظ می‌کنیم؛ اما در عین حال قدرت انتزاع ذهن و انطباق مقولات را بر امور کلی تأیید می‌کنیم [A 254]. یعنی اگر «نومن» را از این منظر بنگریم که به هر حال چیزی هست که باعث می‌شود پدیداری بر ما ظاهر شود (و لو به نحو امکانی و به صورت یک اصل موضوع) جنبه ایجابی آن را در نظر گرفته‌ایم. به دیگر سخن کانت معتقد است که به وجود «نومن» نه از طریق شهود حسی بلکه از طریق شهود عقلانی<sup>۳</sup> پی می‌بریم [ibid] و به این اعتبار می‌توان جنبه مثبت نومن را همان ذات معقول دانست. نورمن اسمیت که از شارحان برجسته کانت است برای نجات کانت از این تناقض مطلب را به صورت زیر توضیح می‌دهد:

درست است که تمام نمودهای حسی ما بوسیله قوه فاهمه به شیء استعلایی مربوط می‌شوند. اما آن شیء از آن جهت که استعلایی است، فقط به چیزی (= X) اشاره دارد. نمی‌توان چنین شیء‌ای را جدای از داده‌های حسی مربوط به آن تصور

---

1.negative and positive  
2.abstraction  
3.intellectual intuition

کرد. زمانی که سعی کنیم شیء استعلایی را جدا و مستقل از تجربیات حسی تصور کنیم، دیگر چیزی باقی نمی ماند تا از آن طریق، ادراک رخ دهد<sup>۱</sup> [28, p.406]. بنابراین می توان گفت که در فلسفه کانت حتی جنبه ایجابی «نومن» نیز وابسته به ادراکات حسی و عملکرد ذهن است، به نحوی که کانت صراحتاً بیان می کند که در ساختار فلسفی و شناخت شناسی او تنها جنبه سلبی «نومن» معنا دار است و از جنبه ایجابی آن جز در حدی که بیان شد نمی توان سخن گفت:

بنابراین آن چه را که به عنوان «نومن» نامیده ایم، نباید جز به معنای سلبی آن فهمیده شود<sup>۲</sup> [B 309].

به عبارت دیگر از آن جا که در نظر کانت شهود عقلانی مطلقاً<sup>۳</sup> بیرون از حیطه شناخت است و متعلق این شهود به هیچ وجه در چارچوب زمان و مکان و در قالب مقولات قرار نمی گیرد و ارتباطی با اشیای متعلق تجربه ندارد (یعنی فقط می توان از پدیدار به وجود «نومن» پی برد، نه این که خود آن متعلق شناخت باشد)، استفاده از مقولات برای تبیین آن ها امکان پذیر نیست [ibid]. بنابراین با دقت در عبارات کانت در این زمینه، به نظر می رسد که آن چه او از شناخت «نومن» در حالت ایجابی مد نظر دارد چیزی جز مفهوم «نومن» نیست. یعنی می توان با گسترش دامنه مقولات به مفاهیم کلی و انتزاعی، مفهوم نومن را دریافت بدون این که واقعیت آن تحت شناخت و در قالب مقولات فاهمه قرار گیرد. زیرا زمانی که امکان سخن گفتن از «نومن» وجود دارد باید به نوعی شناخت برای آن قائل شد و الا نمی توان آن را موضوع گزاره قرار داد. در حالی که طبق دیدگاه کانت به هیچ وجه واقعیت «نومن» تحت شناخت در نمی آید. پس زمانی که از «نومن» خبری می دهیم تنها «مفهوم» آن مد نظر است. اما این مفهوم از سنخ مفاهیم دیگر که در چارچوب مکان و زمان و در قالب مقولات در ذهن شکل می گیرند نیست. بلکه این مفهوم از سنخ مفاهیم مسأله برانگیز<sup>۴</sup> است.

- 
1. It is true that all our sense-representations are related by the understanding to an object that is transcendental. But that object in its transcendental aspect signifies only a something=x. it cannot be thought apart from the sense data which are referred to it. When we attempt to isolate it, and so to conceive it in its independent nature, nothing remains through which it can be thought.
  2. thus that which we call noumenon must be understood to be such only in a negative sense.
  3. absolutely
  4. problematic concepts

در نظر کانت مفهومی مسأله‌برانگیز است که اولاً شامل هیچ تناقضی نباشد و ثانیاً به عنوان حدی<sup>۱</sup> برای تمایز مفاهیم شناخته‌شده و ارتباط آن‌ها با دیگر مفاهیم باشد و ثالثاً واقعیت عینی<sup>۲</sup> آن به هیچ طریقی قابل شناخت نباشد [B 310]. پس از معرفی این اصطلاح مشخص می‌شود که مفهوم «نومن» نیز یک مفهوم مسأله‌برانگیز است. چرا که اولاً این مفهوم تناقضی را شامل نمی‌شود، یعنی نمی‌توان گفت که بالضرورة تنها شهود ممکن شهود حسی است، زیرا/مکان شهود عقلی اشیاء نیز وجود دارد. ثانیاً این مفهوم به گونه‌ای نیست که با گسترش دایره شهودات حسی تحت این نوع از شهود درآید و شناخت اشیا (آن‌گونه که هستند)، به عنوان نوعی تجربه حسی شناخته شود. بلکه مفهوم «نومن» اعتبار عینی<sup>۳</sup> شناخت حسی را معین و محدوده آن را مشخص می‌کند بدون این‌که مقوله‌ای از مقولات فاهمه باشد. این امر به معنای آن است که در جواب سؤال «چرا پدیداری به صورت X و پدیدار دیگری به صورت Y بر ما ظاهر می‌شود؟» باید گفت که امر معین‌کننده پدیدار X، یعنی «نومن» آن، با امر معین‌کننده پدیدار Y متفاوت است. اما هرگز نمی‌توان فهمید که خود این «نومن» چیست، زیرا از محدوده زمان و مکان که چارچوب ذهنی ما را تشکیل می‌دهند بیرون است. به عبارت دیگر، در دیدگاه کانت از خواص پدیدار می‌توان به وجود اشیا پی برد، اما نمی‌توان فهمید که این وجود دقیقاً دارای چه ویژگی‌هایی است و خواص ذاتی آن کدام است [25, p.170].

با این تفسیر از «نومن» یا شیء فی نفسه، معنای پدیدار نیز در فلسفه کانت متفاوت از چیزی خواهد شد که در دیدگاه سنت افلاطونی وجود دارد. چنان‌که بیان شد در دیدگاه افلاطونی پدیدار به معنای نمودی از یک ذات معقول است که اولاً تفاوت این نمود و ذات معقول آن تفاوتی نفس‌الامری است، و ثانیاً می‌توان با عبور از پدیدار به دیدار و ادراک ذات معقول نائل شد. اما در دیدگاه کانت، تفاوت پدیدار و شیء فی نفسه امری است که به ساختار ذهنی و ادراکی ما مربوط است؛ به این معنا که به هیچ عنوان نمی‌توان با عبور از پدیدار، شیء فی نفسه را شناخت. زیرا شناخت شیء فی نفسه به معنای رهایی فاعل شناسا از ذهن و چارچوب و قوانین آن است که امری غیرممکن و متناقض خواهد بود. به عبارت دیگر در نظر کانت ما پدیدار را کشف نمی‌کنیم بلکه آن را می‌سازیم [20, p.172]. بنابراین پدیدار در نظر کانت از آن جهت که پدیدار است

---

1. boundary  
2. objective reality  
3. objective validity

بررسی می‌شود نه از آن جهت که نمودی از یک ذات معقول و فرازمانی است که می‌توان از رهگذر پدیدار به آن دست یافت.

### ۵. وجود و ماهیت در نظر علامه طباطبایی

چنان‌که بیان شد، فلاسفه اسلامی در مواجهه با واقعیت موجود، «چیستی» یا «ماهیت» شیء موجود را از «هستی» یا «وجود» آن متمایز می‌دانند و تفسیر خود از شیء موجود را در پرتو تفسیری که از وجود و ماهیت ارائه می‌دهند بیان می‌کنند. در ادامه این نوشتار سعی می‌کنیم تا ضمن تبیین نظام فلسفی علامه طباطبایی مسأله نسبت شیء فی نفسه و پدیدار را از نظر علامه مورد بررسی قرار دهیم.

علامه طباطبایی نیز همانند ابن‌سینا و ملاصدرا بحث از تفسیر واقعیت موجود را در دستگاه وجود و ماهیت سامان می‌دهد و رکن اساسی فلسفه صدرایی، یعنی اصالت وجود را نیز در ساختار فلسفی خود به اثبات می‌رساند. اما به نظر می‌رسد تفسیر ایشان از ماهیت با آن‌چه ابن‌سینا و یا حتی ملاصدرا از ماهیت مد نظر دارند متفاوت است. زیرا از متن کلام علامه چنین برمی‌آید که ایشان برخلاف ملاصدرا برای ماهیت تحقیقی در خارج ولو ثانیاً و بالعرض قائل نیست و آن‌چه در متن واقعیت تحقق دارد را چیزی جز وجود نمی‌داند: مهیات و احکام و آثار مهیات در واقعیت هستی جاری نیست [۱۴، ص ۶۴].

به دیگر سخن، علامه طباطبایی تصریح می‌کند که «واقعیت» همان وجود است و چیزی جز وجود در متن واقعیت تحقق ندارد. اما وجودات خارجی و عینی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۱. وجود مطلق (وجودی که از هر قید و شرطی مطلق است) که می‌توان از این وجود، به واجب الوجود یا وجود حق تعالی تعبیر کرد.

۲. وجود مقید (وجودی که با اعدام و سلوب مقید و محدود شده است) که می‌توان از این وجود به ممکن الوجود یا وجود ماسوی الله تعبیر کرد.

در حقیقت از نظر علامه طباطبایی آن‌چه به جز وجود مطلق در متن واقعیت تحقق دارد اعدام و سلوبی هستند که باعث تعیین و تشخیص وجودات خاص شده‌اند؛ یعنی اعدام و سلوب خود بهره از واقعیت دارند و اگر وجودی خاص از وجود دیگری متمایز و مشخص است به این دلیل است که همراهی آن با عدم و نحوه محدود شدنش با سلوب مربوط به خود با وجودات خاص دیگر متفاوت است:

...ولیس ذلك كله الا من جهة الحدود الوجودية بحسب ظرف الوجود [۱۲]،

ص [۱۷۱].

و از طرفی میزان نزدیکی وجودات مقید به وجود مطلق را میزان حدود و اعدام آن‌ها معین می‌کند:

ان كل موجود فقره من الحق سبحانه على قدر حدود ذاته و اعدامه [۱۲]،

ص [۲۲۱].

اما از سوی دیگر زمانی که ذهن در مواجهه با این حدود و سلوب وجودی قرار می‌گیرد و اعدام «واقعیت‌دار» بر ذهن عارض می‌شوند و در آن ظهور می‌یابند، «ماهیت» در ذهن شکل می‌گیرد. در حقیقت ماهیت چیزی نیست جز «ظهور حدود و قیود وجودات خاص در ذهن». به دیگر سخن، علامه طباطبایی تعبیری معرفت‌شناختی از «ماهیت» ارائه می‌دهد؛ به این معنا که ماهیات اموری پنداری هستند که در غیاب ذهن، به صورتی که اکنون در نظر ما متجلی می‌شوند تحقق نخواهند داشت و تنها وجود مقید آن‌ها در متن واقعیت محقق خواهد بود:

اصل اصیل در هر چیز وجود اوست و مهیت آن پنداری است؛ یعنی واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت دار یعنی عین واقعیت است و همه مهیات با آن واقعیت دار و بی آن (به خودی خود) پنداری می‌باشند. بلکه این مهیات تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت‌های خارجی، آن‌ها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند و گرنه در خارج از ادراک نمی‌توانند از وجود جدا شده و به وجهی مستقل شوند [۱۴، ص ۴۶-۴۸].

بنابراین اصطلاح «ماهیت موجود» در عبارات علامه به این معنا نیست که «ماهیت» به نفس خود در خارج تحقق می‌یابد. بلکه مقصود این است که وجودی خاص به همراه قیود و سلوب آن که منشأ ظهور چنین ماهیتی در ذهن شده‌اند در واقعیت تحقق دارد و این ظهور یا ماهیت در حقیقت مشیر و نشانگر، یا به تعبیر علامه امارات و لوازم چنین وجودی است [۱۱، ص ۲۶۱]. چنان‌که ایشان در تعلیقه‌ای بر عبارات ملاصدرا در /سفر، در پاسخ به این‌که آیا ماهیت در خارج موجود است یا نه، چنین بیان فرموده‌اند:

و الجواب بالاثبات لا بمعنى ان الماهیه عین حیثیه الموجودیه الخارجیه بل  
بمعنی نحو من الاتحاد مع الوجود الخارجی [۹، ص ۷، تعلیقه طباطبایی].

به عبارت دیگر، از نظر علامه اتحاد میان ماهیت و وجود اتحاد از قبیل حاکی و محکی یا مرآت و مرئی است و هر ماهیتی حکایت عقلی و شیخ ذهنی وجود است [۵]،

ص ۱۹]. بر این مبناست که در عبارات علامه همواره ماهیت بشرط شیء، یا به تعبیری ماهیت مخلوط، مجاز به موجود بودن در خارج است؛ یعنی ماهیت از آن جهت که همراه با ویژگی‌های یک وجود خاص است. مثلاً ماهیت انسان به شرطی که با خصوصیات زید همراه باشد، بر آن صدق می‌کند [۱۱، ص ۲۴۹]. همچنین کلی طبیعی، که علامه از آن به ماهیت لابشرط مقسمی تعبیر می‌کند، به این اعتبار که قسمی از اقسام آن، یعنی ماهیت مربوط به ویژگی‌های یک وجود خاص، ظهوری از حدود یک وجود خارجی است، به عنوان ماهیت موجود تلقی می‌شود [۱۱، ص ۲۵۱]. از سوی دیگر علامه تصریح می‌کند که احکام ذاتی ماهیت، مانند قابلیت صدق بر کثیرین، فقط درباره همین ظهور ذهنی صادق خواهد بود و آن چه در خارج تحقق دارد، یعنی مشارالیه این ظهور ذهنی، خود موجودی خارجی است که از محل بحث ماهیات خارج است:

و کلامنا فی الماهیه بوجودها الذهنی، الذی لایترتب علیها فیه آثارها الخارجیه،  
و هی من هذه الجهة لا تأبی الصدق علی الکثیرین [۱۱، ص ۲۵۷].

و در ادامه تصریح می‌کند که جزئیت یا تشخیص خارجی فقط مربوط به وجود است:  
و اما الجزئیه و هی امتناع الشریکه فی الشیء، و تسمی الشخصیه، فالحق أنها  
بالوجود [۱۱، ص ۲۵۹].

همچنین باید دقت داشت که در نظر علامه شکل‌گیری معقولات و مفاهیم کلی (ماهیات) در ذهن، پس از حصول صور حسی و خیالی جزئی در ذهن است که از یک وجود خارجی نشأت می‌گیرد. به عبارت دیگر تأثیر و ظهور حدود و سلوب وجودات خاص در ذهن، ابتدا به صورت صور جزئی حسی و خیالی حصول می‌یابد و پس از آن به صورت ماهیات کلی در ذهن محقق خواهد شد:

إن جزئیه المعلوم المحسوس... من قبل الاتصال الحسی بالخارج و علم  
الانسان بأنه نوع تأثر له من العین الخارجی و کذا جزئیه الصورة الخیالیه.  
[۱۱، ص ۲۶۳].

علامه طباطبایی بر این معنا در موارد دیگری نیز تأکید کرده است [۹، ص ۱۱، تعلیقه طباطبایی]. بنابراین از نظر علامه طباطبایی، شیء فی نفسه‌ای که در متن واقعیت تحقق دارد همان وجود است:

وجود هر چیزی واقعیت و خود آن چیز است [۱۴، ص ۶۴].

اما پدیدار ذهنی این وجود خاص، ماهیتی است که به عنوان ظهور حدود و قیود وجود در ذهن لحاظ می‌شود:

مهیات حقیقیه که ما آن‌ها را «جلوه‌های گوناگون حقیقت در ذهن» نامیده‌ایم...  
[۱۴، ص ۶۰].

## ۶. مقایسه و نتیجه‌گیری

از مجموعه مواردی که درباره نظریه کانت و علامه بیان شد، می‌توان تفاوت‌های این دو دیدگاه را تبیین کرد و چالش‌های نظریه کانت را در نظام فلسفی علامه مورد تحلیل و بررسی قرار داد.

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های این دو دیدگاه این است که کانت بر این مطلب تأکید دارد که به دلیل فعالیت ذهن و وجود قالب‌های پیشین زمان، مکان، و مقولات دوازده‌گانه، تنها چیزی که قابلیت شناخت دارد پدیداری است که در ظرف ذهن ظهور می‌یابد و این که چنین پدیداری چگونه از ماورای خود حکایت دارد و یا تا چه اندازه ارتباط نومن و پدیدار را معین می‌کند برای همیشه از دسترس شناخت بشری خارج است. از سوی دیگر علامه نیز تأکید می‌کند که هرگز نمی‌توان به شیء فی نفسه (که در نظام فکری علامه متناظر با وجود یا واقعیت هستی است) پی برد [۱۴، ص ۴۹]. اما چنین هم نیست که پدیدار شیء به کلی مستقل از شیء فی نفسه باشد و ملاکی برای ارتباط این پدیدار و شیء فی نفسه در دست نداشته باشیم. زیرا، چنان که بیان شد، ماهیت یا پدیدار در نظر علامه ظهور حدود وجود در ذهن است و این ظهورات به نحوی از ماورای خود، یعنی وجود، حکایت دارند که منکشف از واقعیت باشد. به دیگر سخن درست است که از نظر علامه ذهن با پذیرش صور محسوس و ارتقای آن‌ها به صور معقول و نیز با صدور احکام تصدیقی، نقش فعال و تأثیرگذاری در شناخت و ادراک دارد، اما این نقش فعال همانند نقش فعال ذهن در نظریه کانت نیست که با ریختن تجربیات حسی در قالب‌های مشخص و قلب واقعیت اشیا رشته میان پدیدار و واقعیت شیء فی نفسه را به کلی قطع کند. بلکه فعالیت ذهن در این راستاست که صور محسوس وارد شده به ذهن، که همان حدود و قیود وجودات جزئی هستند، را به مفاهیم کلی و احکام تصدیقی منکشف از واقعیت اشیا تبدیل کند. چنان که علامه در موارد متعددی تصریح دارد که علم حصولی به اشیا حضور ماهیت معلوم نزد عالم است [۱۳، ص ۱۲۹؛ ۹، ص ۱۱، تعلیقه طباطبایی] که می‌توان فی الجمله به آن نائل شد [۱۳، ص ۱۸۱]. از سوی دیگر این ماهیت یا خواص آن واسطه‌ای برای شناخت اشیا محسوب می‌شوند که ذهن را به واقعیت اشیا هدایت می‌کنند [۱۴، ص ۴۹].

با توجه به موارد اختلافی میان کانت و علامه می‌توان چالش‌های دیدگاه کانت را در نظام فلسفی علامه به صورت زیر خلاصه کرد:

الف. یکی از مهم‌ترین چالش‌های نظریه کانت بیان نوعی لادری‌گری نسبت به واقعیت موجود است. از آن‌جا که در نظر کانت شیء فی‌نفسه همواره از دسترس شناخت بیرون است، هیچ‌گاه نمی‌توان میان پدیدار شناخته‌شده و شیء فی‌نفسه ارتباط معناداری برقرار ساخت و واقعیت موجود برای همیشه در پرده‌ای از ابهام قرار خواهد گرفت. بنابراین اگر نخواهیم کانت را به فرو افتادن به ورطه ایده‌آلیسم متهم کنیم حداقل باید بگوییم که موضع کانت به دیدگاه لادری‌گری بسیار نزدیک است. به علاوه مواردی که درباره تناقض پدیدآمده در تفسیر نومن بیان شد چالش پیش روی کانت را عمیق‌تر می‌کند و به نظر می‌رسد که کانت با وجود این‌که خود به چنین تناقضی آگاهی داشته، نتوانسته است این تناقض را به صورتی مشخص و مقبول مرتفع کند. در حالی که فلسفه علامه یک فلسفه رئالیستی تمام‌عیار است که بر انکشاف واقعیت تأکید دارد؛ گرچه حس و خیال را مصون از اشتباه نمی‌داند. حتی در نظر علامه، کلیت در یک سیر انتزاعی از صور محسوس به صور خیالی و از صور خیالی به صور معقول در ذهن حصول می‌یابد. بنابراین علامه نیز همانند کانت کلیت را تنها امری ذهنی می‌داند و کلیت‌سازی را به عنوان یک فرآیند ذهنی که کاملاً وابسته به عالم بیرون از ذهن و در راستای انکشاف واقعیت شکل می‌گیرد لحاظ می‌کند. بر این مبنا تناقضاتی که در متافیزیک کانتی رخ می‌دهند در فلسفه علامه به هیچ وجه رخ نخواهند داد. به عبارت دیگر نزد علامه طباطبایی میان شیء فی‌نفسه و پدیدار تمایزی که مد نظر کانت است برقرار نیست. بلکه پدیدار ذهنی شیء فی‌نفسه عیناً کاشف از واقعیت آن شیء است و ذهن با وجود داشتن نقشی فعال در مفهوم‌سازی، تأثیری بر محتوای واقعیت دریافت‌شده نخواهد داشت.

ب. از دیگر چالش‌های دیدگاه کانت این است که حتی اگر بپذیریم هر پدیدار دارای یک ذات معقول خارجی به نام نومن است، آیا اشیایی که در مقولاتی مانند سلب<sup>۱</sup>، امتناع<sup>۲</sup> یا عدم<sup>۳</sup> صورت‌بندی می‌شوند نیز دارای نومن خاص خود هستند؟ در صورتی که پاسخ این سؤال مثبت باشد، نومن چنین اشیایی چیست؟ و در صورتی که پاسخ این

---

1.negation

2.impossibility

3.nonexistence



سوال منفی باشد، بحث علیت نومن برای پدیدار و چرایی حصول پدیدار چگونه توجیه می‌شوند؟ پاسخ به این پرسش زمانی حساسیت بیشتری را بر می‌انگیزد که توجه کنیم بنا بر گفته اسمیت، کانت وجود شیء فی نفسه را بدون تردید پذیرفته است [28, p.412] و این مطلب از عبارات خود کانت نیز به روشنی قابل دریافت است [23, p. 32]. اما تا جایی که نگارنده جستجو کرده است، کانت و شارحان آثار او درباره نومن چنین مفاهیمی مطلب قابل عرضه‌ای بیان نکرده‌اند. اما چنین مفاهیمی در نظام فلسفی علامه طباطبایی از تقریر روشنی برخوردارند. زیرا چنان که بیان شد این مفاهیم نزد علامه از نوعی واقعیت بهره‌مندند و حدود و قیود وجودات خاص را تشکیل می‌دهند. تا جایی که علامه وعاء نفس‌الامر را شامل چنین مفاهیمی نیز می‌داند و سخن گفتن از عدم و قضایای سالبه را در این وعاء تبیین می‌کند [۸، ص ۲۱۵، تعلیقه طباطبایی].

ج. چالش دیگر نظریه کانت از این مسأله نشأت می‌گیرد که در این نظریه تعبیر روشنی از سنخیت میان پدیدار و نومن وجود ندارد. حتی از عبارات کانت چنین برمی‌آید که او نومن را شیء نامتعینی می‌داند که سنخیت خاصی با پدیدار خود ندارد [۲، ص ۱۳۱]. بنابراین کانت با این پرسش روبه‌روست که اگر سنخیتی میان نومن و پدیدار وجود ندارد، چگونه شناخت‌های متعین و ممتاز از دیگر شناخت‌ها برای انسان رخ می‌دهد و میز را غیر از صندلی و هر دوی آن‌ها را غیر از دیوار تشخیص می‌دهد؟ در حالی که در فلسفه علامه ماهیت پدیدار شده در ذهن از وجود خاص خود نشأت می‌گیرد و دقیقاً منکشف از آن وجود خاص است، نه از وجودی نامتعین و مبهم و نه از وجودات خاص دیگر.

بنابراین با توجه به مجموعه موارد مطرح‌شده فوق می‌توان چنین گفت که متافیزیک کانتی با چالش‌های مهمی روبه‌روست که تمامی شارحان کانت و حتی در مواردی خود او، به این چالش‌ها و عدم امکان حل آن‌ها در نظام فلسفی کانت اعتراف دارند. اما از سوی دیگر با ارائه و مطرح کردن همین مسائل در نظام فلسفی علامه طباطبایی، مشاهده می‌شود که پاسخ‌های روشنی به آن‌ها داده می‌شود؛ به گونه‌ای که در این نظام ضمن ارائه تبیین دقیقی از چگونگی شناخت و دست‌یابی به یک سیستم متافیزیکی منسجم می‌توان از چالش‌های پیش روی کانت رهایی یافت.

## فهرست منابع

- [۱] ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
- [۲] احمدی، احمد (۱۳۸۸). *بن‌لایه‌های شناخت*، تهران، سمت.
- [۳] افلاطون (۱۳۸۰). *جمهوری*، در: *دوره آثار افلاطون*، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- [۴] ----- (۱۳۸۰). *فایدروس*، در: *دوره آثار افلاطون*، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- [۵] اکبریان، رضا (۱۳۸۹). «نسبت میان نظر و عمل در فلسفه ملاصدرا»، *جاویدان خرد*، دوره جدید، شماره ۱، صص ۵-۲۸.
- [۶] ایلخانی، محمد (۱۳۸۰). *متافیزیک بوئتیوس: بحثی در فلسفه و کلام مسیحی*، تهران، نشر الهام.
- [۷] شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- [۸] ----- (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۱، تعلیقة علامه طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۹] ----- (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۲، تعلیقة علامه طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۱۰] ----- (۱۳۶۳). *کتاب المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- [۱۱] طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰). *نهایة الحکمة*، ج ۱، ترجمه و شرح علی شیروانی، تهران، الزهرا.
- [۱۲] ----- (۱۳۸۷). *طریق عرفان: ترجمه و شرح رساله الولاية*، ترجمه صادق حسن‌زاده، با مقدمه و تقریظ حسن‌زاده آملی، قم، آیت اشراق.
- [۱۳] ----- (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- [۱۴] ----- (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- [۱۵] الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵). *فصوص الحکم*، تحقیق سید محمدحسن آل‌یاسین، قم، بیدار.

[۱۶] هالینگدیل، ر. ج. (۱۳۷۰). *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ،

تهران، کیهان.

- [17] Bird, Graham (1965). *Kant's Theory of Knowledge*, New York, The Humanities Press.
- [18] Copleston, Frederick (1977). *The History of Philosophy*, Vol VI (Wolff to Kant), London: Search Press and New York, Paulist Press.
- [19] Dicker, Georges (2004). *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*, New York, Oxford University Press.
- [20] Gironi, Fabio (2010). "Review Article: Chronicling The Post Kantian Erosion of Noumena", *Cosmos and History*, vol 6, no 1. pp 169- 175.
- [21] Jaspers, Karl (1962). *Kant*, Edited by Hannah Arendt, Translated by Ralf Manheim, New York, Harcourt, Brace & World, inc.
- [22] Kant, Immanuel (2000). *Critique of Pure Reason*, Translated and Edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge university press.
- [23]. ----- (1997). *Prolegomena to any future metaphysics*, Whit Selections From The Critique of Pure Reason, Edited and Translated by Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press.
- [24] Langsam, Harold (1994). "Kant, Hume and Ordinary Concept of Causation", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol LXIX, pp 625-647.
- [25] Langton, Rae (2006). "Kant's Phenomena: Extrinsic or Relational Properties (A Reply to Allais)", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol LXXIII, no 1, pp 170-185.
- [26] Savile, Anthony (2005). *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford, Blackwell Publishing.
- [27] Scharfstein, Ben Ami (1998). *A Comparative History of World Philosophy*, New York, State University of New York Press.
- [28] Smith, Norman Kemp (2003). *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Whit a New Introduction by Sebastian Gardner, New York, Palgrave Macmillan.
- [29] Strawson, P.F. (2007). *The Bounds of Sense (An Essay on Kant's Critique of Pure Reason)*, London and New York, Routledge Publications.

