

نومن و فنومن در فلسفه کانت

منصور نصیری*

چکیده

مسئله «نومن و فنومن» که در فارسی معادل‌هایی همچون «بود و نمود»، «شیء فی‌نفسه و پدیدار» و «ذات معقول و پدیدار» بر آن نهاده‌اند، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که ایمانوئل کانت در نظام فلسفی خود مطرح کرده است. پیامدهایی که این مسئله دارد می‌تواند اهمیت آن را بیش از پیش آشکار سازد. برخی از مهم‌ترین پیامدهای این مسئله عبارتند از: (۱) تأثیر آن در اتخاذ موضع درباره اصل شناسایی و معرفت به جهان خارج؛ (۲) تأثیر آن در بحث اثبات‌ناپذیری خدا از طریق ادله رایج در فلسفه و نیز در نحوه تلقی کانت از خدا؛ (۳) تأثیر آن در فلسفه اخلاق کانت؛ (۴) تأثیر آن در دور ساختن نظام فلسفی وی از اشکالات مطرح بر ایده‌آلیسم بارکلی، از یک سو و پدیدارگرایی هگلی، از سوی دیگر.

در مقاله حاضر برخی از ابعاد این مسئله را در چهار محور بررسی کرده‌ایم و پس از تبیین نظر کانت در تفکیک دو قلمرو نومن و فنومن از یک‌دیگر، ضمن اشاره به دو تفسیر از این تفکیک، به پیامدهای این نظریه و در نهایت نیز به برخی از نقدهای وارد شده بر آن اشاره کرده‌ایم.

کلید واژه‌ها

نومن، فنومن (پدیدار، ناپدیدار، نمود)، شناخت، عقل محض، تصورات.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی





فصل پنجم

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۷۶

۱. تمایز نومن و فنومن

هرچند کانت تمایز سنتی میان اشیاء و اعیان محسوس و اعیان معقول را به کلی رد نمی‌کند، اما آن را بر اساس مبانی نقادانه خود جرح و تعدیل می‌کند. وی این کار را با طرح مفهوم جدید نومن (noumenon) انجام می‌دهد.

همچنان که برخی^۱ گفته‌اند، بحث کانت درباره تفکیک فنومن از نومن، هم نتیجه منطقی بحث‌هایی است که در دو فصل اول کتاب خود، یعنی در فصل‌های «حس استعلایی» و «تحلیل استعلایی» انجام داده و هم وسیله‌ای برای درک بهتر این دو فصل است.

کانت در ابتدای بحث از نومن و فنومن می‌گوید پیش از آن که جزیره شناخت تجربی را ترک کنیم باید به نقشه «سرزمین حقیقت» که می‌خواهیم آن را ترک کنیم، نگاهی بیفکنیم و پیرسیم که اولاً، به چه عنوان خود این سرزمین را صاحب شده‌ایم و ثانیاً، آیا می‌توانیم به آنچه که این سرزمین متضمن آن است، دلخوش باشیم؟^۲ از همین‌رو، می‌توان این فصل را پلی از آنالکتیک به دیالکتیک کانت دانسته است.

از نظر کانت، عالم واقع از نظر ارتباطی که با ما انسان‌ها دارد، به دو بخش تقسیم می‌شود:

(۱) بخش غیرقابل ادراک

(۲) بخش قابل ادراک.

کانت بخش اول را «بود»، «نومن»^۳، «شی فی نفسه»^۴ و «واقع»^۵ و بخش دوم را «نمود»، «فنومن»^۶، «شی در نزد ما»^۷ و «ظاهر»^۸ می‌خواند. او در گام بعد معتقد می‌شود که ذهن، ادراکات حسی خود در دو کانال حسی به نام زمان و مکان کانالیزه می‌کند و دوباره آن را در دوازده مقوله از مقولات فاهمه محض، صورت‌بندی و شاکله‌سازی می‌کند. از نظر او، چنانچه مدرکات ما بتوانند از این فیلترها و صافی‌ها عبور کنند، آنها را نمود می‌دانیم و و گرنه مربوط به عالم «بود» یا «نومن» خواهند بود.^۹ بدین ترتیب، آنچه که به ادراک ما در می‌آید، دارای واقعیت نموداری است و نه واقعیت به‌خودی‌خود.^{۱۰} از نگاه کانت، نومن مفهومی است که منحصرأ مربوط به فهم (فاهمه) است؛ به تعبیر دیگر از دسترس حس خارج است و به شهود حسی ما در نمی‌آید.^{۱۱} از آن‌جا که نومن فاقد همه ویژگی‌های قابل حس است، امری کاملاً عقلی است و ماهیت و سرشت آن تنها از طریق عقل، قابل درک است. در نتیجه، فاعل شناسا با عقل برهانی (استدلالی) تنها در صورتی می‌تواند به نومن پی ببرد که بتواند مقولات را مستقل از حساسیت به کار گیرد. بدین ترتیب، نومن به‌صورت

«آن گونه که هستند» بیان می‌شوند نه به صورت «آن گونه که ظاهر می‌شوند».^{۱۲}

کانت بحث را با توضیح اجمالی^{۱۳} این نکته آغاز می‌کند که چگونه آنالیتیک، دیدگاهی را که در مقدمه نقد عقل محض متذکر شده است، تأیید می‌کند و آن این که شناخت اعیان استعلایی غیرممکن است و شناخت‌های ما محدود به حوزه تجربه است. مقولات، براساس شرایطی که کانت برای کاربرست آنها ذکر می‌کند، هرگز نمی‌توانند کاربرد استعلایی داشته باشند، بلکه همواره فقط می‌توانند کاربرد تجربی داشته باشند. مقصود کانت از کاربرست استعلایی یک مفهوم عبارت است از اطلاق مفهوم به شیء‌ها به‌طور کلی و فی‌نفسه (یعنی بدون توجه به شیوه‌ای که ما می‌توانیم آنها را شهود کنیم). و کاربرست تجربی مفهوم عبارت است از اطلاق آن مفهوم صرفاً به پدیدارها؛ یعنی به متعلق‌های تجربه ممکن.^{۱۴} از آن جا که مقوله‌ها را نمی‌توان به نحوی استعلایی به کار برد، این مقوله‌ها «به‌تنهایی و به‌خودی‌خود برای شناخت اشیاء فی‌نفسه کافی نیستند».^{۱۵}

کانت تأکید می‌کند که متعلق فقط از راه شهود به مفهوم داده می‌شود و شهود، متعلق و در نتیجه اعتبار خود را تنها از طریق شهود تجربی به‌دست می‌آورد (از نظر کانت ما هیچ شهودی جز شهود حسی خود را نمی‌شناسیم و هیچ‌گونه مفهومی جز مقوله‌ها سراغ نداریم؛ و این مقوله‌ها برای متعلق‌های فراحسی مناسب نیستند)؛ از این رو، همه مفهومی‌ها و همراه با آنها همه اصول اولیه (آغازها) هرچند که پیشینی باشند، باز به شهودهای تجربی، یعنی به داده‌هایی برای تجربه ممکن، مربوط می‌شوند. این رابطه مهم است و بدون آن مفهومی‌ها و آغازها هیچ اعتباری نخواهند داشت.^{۱۶}

اسکروتن^{۱۷} معتقد است که تنها تفسیر قابل قبول از اصطلاحات «پدیدار»، «نمود»، و «شیء تجربی» آن است که آنها را دال بر اقلامی در جهان فیزیکی تلقی کنیم. نمودها شامل میزها، صندلی‌ها، و دیگر اشیای مشابه مشهود و نیز شامل هویت‌هایی هستند که فقط از طریق آثارشان قابل مشاهده‌اند؛ نظیر اتم‌ها و اغلب ستارگان دوردست. به عبارت دیگر، هر چیزی که متعلق کاوش علمی قرار می‌گیرد، یک «پدیدار» است و همه پدیدارها اصولاً قابل شناختند؛ اما هیچ چیز دیگری قابل شناخت نیست. وی می‌نویسد: «ما از داده‌های فهم محض نه هیچ‌گونه چیز مشخصی می‌دانیم و نه اصلاً می‌توانیم بدانیم؛ زیرا مقولات ناب فهم و نیز شناسایی حسی ناب به هیچ چیز جز موردی‌های تجربه ممکن، یعنی همان موجودات محسوس نمی‌پردازند. و همین که انسان از اینها دور می‌شود، برای آن مفاهیم دیگر کم‌ترین معنایی باقی نمی‌ماند.»^{۱۸} بدین قرار، از نظر کانت شناخت شیء



فصل پنجم



فصل پنجم:

فصل پنجم / شماره اول و دوم، ۷۸

فی نفسه برای فهم آدمی امکان پذیر نیست، بلکه تنها اعیان قابل شناسایی، یعنی اعیانی که قادر به ادراک آنها هستیم و حکم می کنیم که مصادیق مقولاتند، اعیانی هستند که تجربه به آنها تعلق می گیرد. وی می نویسد: «باید همواره این قاعده استثنای پذیر را موکداً ملحوظ داشت که درباره این موجودات عقلی محض، هیچ چیز معینی نمی دانیم و نمی توانیم بدانیم؛ زیرا مفاهیم محض و همچنین شهودهای محض ما هیچ کدام جز به متعلق های تجربه ممکن که صرفاً موجودات محسوس اند، راجع نیست.»^{۱۹}

نکته مهمی که نباید از یاد برد این است که امور نفس الامری یا اشیاء فی نفسه در نظام فلسفی کانت فقط جنبه محدود کنندگی دارند؛ به این معنا که به مرزی دلالت می کنند که اگر فاهمه ما بخواهد از آن عبور کند، دیگر عینیت احکام خود را از دست خواهد داد. ذات های ناشناختی یا اشیاء فی نفسه در واقع حدود شناسایی ما به معنای عینی کلمه هستند. این اشیاء، قابل شناسایی ما نیستند؛ زیرا هرگونه شناخت در قلمرو امور تجربی صورت می گیرد و اگر برای شناسایی خود حد و حصری نشانسیم، آنچه که به دست می آید از نگاه کانت توهم و بی اعتبار خواهد بود؛ برای مثال، در فلسفه افلاطون هنگامی که عقل از مدخل ریاضیات به طرف مُثُل (ideas) پیش می رود و می پندارد که حقایق ازلی و ابدی و ثابت را دریافته است، از نظر کانت این عقل دچار توهم شده است؛ از این رو، وی معتقد است که مُثُل صرفاً جنبه توهمی دارد. به هرروی، از نظر عقل نظری، اشیاء فی نفسه مرز شناسایی است نه متعلق آن. پس به طور کلی باید به عنوان یک قاعده کلی به خاطر بسپاریم که در فلسفه نظری کانت، آنچه در ذهن به امر غیر محسوس اطلاق می شود، فاقد حقیقت می شود و اساساً هیچ مقوله حسی بدون محتوای حسی اعتبار ندارد.^{۲۰} و این برخلاف دیدگاه فیلسوفان جزمی مشرب است که حد و حصری برای عقل انسان قائل نبوده، بر آن بودند که اشیاء فی نفسه قابل شناخت اند. کانت با این که همانند آنها در فاهمه آدمی قائل به مفاهیم محض ماتقدمی (نظیر علیت و جوهر) می شود، بر آن است که این مقولات خارج از محدوده حسی، محتوای خود را از دست می دهند و تبدیل به صورت هایی بدون محتوا می شوند.^{۲۱} در این باره، برای نمونه مقوله علت را در نظر بگیرید: از نظر کانت، اگر از این مقوله، محتوای زمان حذف شود و توجه نشود که علیت با توجه به تعاقب زمانی میان پدیدارها به وجود می آید، در این صورت از مقوله علت، به طور کامل سلب عینیت شده است و علیت به یک رابطه صوری بدون محتوا تبدیل می شود و معلوم نخواهد شد که کدام یک از دو پدیدار علت و کدام معلول است.^{۲۲} به تعبیر

روشن تر، از نظر کانت علیت بدون در نظر گرفتن زمان، معنای خود را از دست می‌دهد.^{۲۳}

جدا ساختن پدیدار از ذات ناشناختنی و این سخن که شناسایی ما فقط در حد پدیدارها اعتبار دارد و هرگز نمی‌توان مقولات فاهمه را در اشیاء فی‌نفسه به کار برد، خود دلیلی است بر پیوند و اتحاد حس و فاهمه. نتیجه‌ای که از جداساختن پدیدار و ذات ناشناختنی به دست می‌آید، همان نتیجه نهایی درباره مسئله عینیت است و آن این که تنها شناخت امور طبیعی و قوانین حاکم بر آن بر اساس فیزیک نیوتن، امکان‌پذیر است.^{۲۴}

دو نکته باعث می‌شود که شناخت فاهمه ما، هر قدر هم که ویژگی ما تقدم بودن را داشته باشد، باز هم به قلمرو پدیدارها (فنومن‌ها) محدود شود: نخست آن که فکر ما بدون شهودات حسی بی‌معنا و توخالی است؛ دوم آن که خود فاهمه قوه شهود نیست.^{۲۵}

نکته مهمی که در بحث نومن و فنومن نباید از نظر دور داشت این است که کانت اصطلاح «نومن» را به دو معنای منفی (= سلبی) و مثبت (= ایجابی) به کار می‌برد. «نومن» به معنای منفی یا سلبی نقیض «فنومن» یا پدیدار است و می‌توان آن را به «ناپدیدار» ترجمه کرد. «نومن» به معنای مثبت یا ایجابی، معادل با چیزی است که در بحث معرفت‌شناختی می‌توان از آن به «ذات معقول» تعبیر کرد؛ یعنی آنچه که تعقل می‌شود ولی به چنگ ادراک حسی در نمی‌آید؛ اما اگر بحث وجودشناختی در میان باشد، «نومن» حقیقت مطلق است و «پدیدار» تنها ظاهری از آن است و بس.^{۲۶} کانت از اشیاء فی‌نفسه با عنوان «نومن» یاد می‌کند؛ زیرا از نظر او این اشیاء ذواتی برای فهم هستند که هرگز ممکن نیست هیچ‌گونه «ما به ازایی» در میان اعیانی که متعلق تجربه‌اند، داشته باشند، درست در مقابل فنومن‌ها که تجربه به آنها تعلق می‌گیرد. از نظر کانت، مفهوم «ذات معقول» تنها می‌تواند به صورت سلبی و برای تعیین حدود معرفت ما به کار رود و نمی‌توان آن را به صورت ایجابی و برای مشخص کردن اشیاء آن‌گونه که فی‌نفسه هستند به کار برد؛ بنابراین، تقسیم اشیاء به فنومن و نومن و تقسیم عالم به محسوسات و عالم فاهمه... به معنای ایجابی کلمه، مطلقاً غیرقابل قبول است.^{۲۷}

کمپ اسمیث، تمایزی را که کانت میان دو معنای ایجابی و سلبی نومن می‌نهد، تمایز ارزشمندی می‌داند و می‌گوید نومن به معنای ایجابی، متعلق شهود عقلی غیرحسی است. نومن به معنای سلبی کلمه، همان شیء است از آن حیث که متعلق شهود حسی ما نیست. در واقع، نومن به معنای سلبی، مفهومی است محدودکننده که از محدود بودن ما به پدیدارها نشأت گرفته است.^{۲۸}



فکر:

به بیان دیگر «نومن به معنای سلبی آن است که بگوییم ذات به خودی خود موضوع نگرش حسی نیست؛ و به معنای ایجابی آن است که بگوییم ذات به خودی خود موضوع نگرش غیرحسی یعنی معنوی است.»^{۲۹}

خود کانت در این باره می گوید: «اگر مقصود ما از نومن چیزی باشد که متعلق ادراک حسی ما قرار نمی گیرد...، این همان نومن به معنای سلبی (یا منفی) واژه است.»^{۳۰} همچنان که کورنر متذکر شده، مفهوم نومن به معنای سلبی کلمه، دارای همان استلزامات فلسفی مفهوم پدیدار (فنومن) است. برای مثال، اگر پدیدارها موضوع مطالعه علوم طبیعی باشند، این بدان معناست که نومن ها (یا ناپدیدارها) موضوع مطالعه آن علوم نیستند.^{۳۱} اما اگر مقصود از «نومن» عینی باشد که متعلق ادراکی غیر از ادراک حسی قرار می گیرد، در این صورت ما نوع خاصی از ادراک - ادراک عقلی (یا شهود عقلی = intellectual intuition) - را فرض گرفته ایم که ادراکی نیست که ما دارای آن باشیم... و این همان نومن به معنای ایجابی (مثبت) واژه است.»^{۳۲} نومن به معنای ایجابی کلمه، امری معقول، یعنی متعلق شهود عقلی است؛ اما از آن جا که از نظر کانت ما دارای چنین شهودی نیستیم، می توان از معنای ثبوتی آن صرف نظر کرد و به معنای سلبی آن بازگشت.^{۳۳}

پرسشی که در این جا مطرح می شود این است که چرا کانت نومن یا «شیء فی نفسه» را با این که قابل شناسایی نیست، پذیرفته است. در پاسخ به این پرسش باید دو نکته را در نظر داشت: نکته نخست مربوط به انگیزه کانت است: انگیزه کانت از طرح انگاره نومن و فنومن و جداساختن این دو، مصون ماندن از اشکالات وارد بر ایدآلیسم بارکلی و پدیدارگرایی هیومی بود. همچنان که برخی گفته اند، آنچه که باعث طرح این مسئله و تمایز میان نومن و فنومن شده است، پرهیز از فروغلطیدن در دو نحله فلسفی است که کانت از آنها گریزان بود. در واقع، کانت برای مقابله با انتقادهایی که ممکن است بر دیدگاه بارکلی و هیوم وارد باشد و برای نشان دادن این که نظام فلسفی او از یک سو، دور از «اصالت معنای محض» به سبک بارکلی است و از سوی دیگر، شباهتی با دیدگاه «پدیدارگرایی» هیوم ندارد، مجبور می شود میان فنومن و نومن تمایز قائل شود.^{۳۴} نکته دوم توجه به پیامد منطقی اعتقاد به فنومن (پدیدار) است. از نظر کانت، اساساً عقیده به نومن گریزناپذیر است؛ چرا که پیامد منطقی پذیرش فنومن وجود نومن است و گرنه عقیده به فنومن واهی و باطل خواهد بود. خود کانت در این زمینه چنین پاسخ می دهد: «هرچند همین اشیاء و نیز اشیاء فی نفسه را نمی توانیم بشناسیم، این قدر هست که می توانیم به آنها بیندیشیم؛ زیرا در غیر



فراغت:

این صورت باید به این نتیجه بی معنا گردن می نهادیم که پدیدار چیزی است که پدیدار چیزی نیست!^{۳۵} در واقع، از نظر فلسفی، این سخن که از جهان، تنها فنومن‌ها برای ما قابل شناسایی هستند و از این رو، شناخت ما مقید و محدود به صورت‌های ماتقدم حسی، یعنی زمان و مکان و مقولات دوازده گانه فاهمه است، به ناگزیر این نتیجه را خواهد داشت که در مقابل این فنومن‌ها (پدیدارها) قائل به ذات ناشناختنی و نفس‌الامری شویم. به تعبیر دیگر، مفهوم متضایف شیء پدیدار شونده یا جلوه گر، مفهوم شیء غیر پدیدار شونده یا غیر جلوه گر است؛ یعنی شیء آن گونه که فی نفسه و به صورت مستقل و جدا از جلوه اش وجود دارد.^{۳۶} وی در تمهیدات می نویسد: «در واقع، هنگامی که ما متعلقات حواس را به درستی چونان پدیدارهای محض بنگریم، در همان حال اعتراف می کنیم که یک شیء فی نفسه در بنیاد آنها قرار دارد، هر چند ما خود آن را نه آن گونه که در خود وجود دارد، بلکه تنها پدیدار آن را یعنی نحوه ای را که حواس ما به وسیله «چیزی ناشناخته» متأثر می شوند می شناسیم؛ بنابراین، قوه فهم دقیقاً از همان راهی که پدیدارها را می پذیرد به وجود اشیاء فی نفسه اعتراف می کند. و تا این اندازه می توانیم بگوییم که تصور چنان موجوداتی که در بنیاد پدیده ها جا دارند و صرفاً داده های فهم اند، نه تنها ممکن است، بلکه ضرورت دارد.»^{۳۷}

پرسش دیگر این است که عقل محض چگونه میان نومن و فنومن رابطه برقرار می کند؟ پاسخ آن است که این کار از طریق به کارگیری تصورات آن جام می شود. از نظر کانت، کار و نقش تصورات تعیین مرزهای عقل محض است. تصورات هم مرز عقل را تعیین می کنند و هم با پیش آوردن نفس و جهان و خدا به عنوان اموری که گویی تعین یافته و مشخص اند به ما امکان می دهند که در این مرز امور مربوط به این سوی مرز، یعنی امور مربوط به عالم تجربه را تمشیت بخشیم، بی آنکه بخواهیم امور مربوط به آن سوی مرز، یعنی کنه ذات اشیاء را متعین سازیم. در واقع، کانت مفهومی مهم و در عین حال بسیار ظریف را پیش می کشد که همانا ایجاد ارتباط میان عالم عقلی ناشناخته آن سوی مرز با عالم تجربی پدیداری این سوی مرز است. از نظر کانت، ما در مرز میان عالم فنومن و عالم نومن، تصورات عقل محض را به گونه ای خاص برای ایجاد رابطه میان این دو عالم به کار می گیریم. ایجاد این رابطه مورد نیاز ماست و اگر این رابطه فرض نشود، عالم پدیدار مجموعه ای نامنسجم و فاقد وحدت و تمامیت و تلائم خواهد بود. البته، این رابطه را در مرز میان این دو عالم ایجاد می کنیم و از این مرز فراتر نمی رویم و به عالم ذوات معقول پای نمی گذاریم. مقصود کانت این است که ما شبیه کسی هستیم که در مرز میان دو فضای



فصل پنجم:

روشن و تاریک قرار گرفته است. این شخص در بخش تاریک مطلقاً چیزی نمی‌بیند؛ اما در بخش روشن وضعیت امور را به گونه‌ای مشاهده می‌کند که ناچار می‌شود برای تبیین و توجیه آن وضعیت، فرض کند که در بخش تاریک امور و اعیانی هستند و میان آنها و چیزهایی که در بخش روشنائی قرار دارند، رابطه‌ای وجود دارد؛ رابطه‌ای که موجب آن وضعیت شده است. در این حال، این شخص با آن که برای تبیین اوضاع بخش روشنائی به فرض کردن موجوداتی در بخش تاریک متوسل می‌شود و به آن موجودات تأثیر و تدبیری در ارتباط با بخش روشنائی نسبت می‌دهد، همچنان در آن فضای تاریک هیچ چیزی نمی‌بیند و آن تأثیر و تدبیر را با کمک گرفتن از تمثیل و با استفاده از رابطه‌ای که در خود فضای روشن میان اشیاء برقرار است به تصوّر در می‌آورد، نه آن که واقعاً تأثیر و تدبیری به اموری که نمی‌داند چیستند و چگونه‌اند نسبت دهد و آنها را بدین وجه متعین کند.

نکته مهم دیگری که باید درباره «شیء فی نفسه» و ناشناختنی بودن آن به آن توجه کرد این است که مفهوم «شیء فی نفسه» را در نظام فلسفی کانت باید در همبستگی با ساختار کلی نظریه معرفت او و پیامدهای آن بررسی کرد. فشرده این معرفت (شناخت) به تعبیر خود کانت چنین است: «همه شناخت ما از حواس آغاز می‌شود، از آن جا به فهم می‌رود و در عقل پایان می‌پذیرد. در ما چیزی برتر از عقل نمی‌توان جست.»^{۳۸} از سوی دیگر، فهم، کارافزارهایی دارد که در سرشت آن قرار داده شده است و به کمک آنها می‌تواند داده‌های حسی یا تجربه حسی را همچون ماده‌هایی خام قوام بخشد و به شکل یک وحدت اندیشه‌ای درآورد. اما آنچه که تجربه حسی از اشیاء به ما می‌دهد تنها پدیدارهای اشیاء است؛ این بدان معناست که اشیا و اوصاف آنها در کلیت وجودیشان به ما داده نمی‌شوند. باری، «شیء فی نفسه» یعنی همین کلیت وجودی. و کانت نیز از این مفهوم چیزی جز این قصد نکرده است. هر چیز تعین کامل وجودی دارد که آن را از دیگر اشیاء متمایز می‌کند.^{۳۹}



فکر:

نکته: سبب: دلیل: شماره اول و دوم، ۸۲

۲. تفسیر

همچنان که گذشت، کانت غالباً ایدئالیسم استعلایی خود را آموزه‌ای می‌داند که بر اساس آن ما تنها از نمودها معرفت پیشینی داریم نه از بودها یا نومن‌ها. پرسشی که شارحان دیدگاه کانت به بررسی آن پرداخته‌اند این است که مقصود کانت از وجود امری متمایز از فنومن چیست؟ آیا نومن

یا «بود» هویت و جهانی متمایز از فنومن یا «نمود» (پدیدار) دارد یا وابسته به آن؟ به‌طور کلی، دو دیدگاه در این باره مطرح شده است:

الف) دو جهان بودن نومن و فنومن

بر اساس این تفسیر که تفسیری سنتی‌تر است، کانت معتقد بود که دو ساحت و دو قلمرو از اعیان وجود دارد؛ یعنی دو نوع از اشیاء در جهان هست که اساساً با یک‌دیگر متفاوتند. این اشیاء عبارتند از فنومن از یک‌سو، و نومن از سوی دیگر؛ یا اشیاء فی‌نفسه و اشیاء برای ما. بر اساس این برداشت، از یک‌سو میزها و صندلی‌ها و دیگر اشیاء دقیقاً به‌همان‌سان که ما به آنها می‌اندیشیم، وجود دارند. این اشیاء واقعاً وجود دارند و واقعاً در جهان خارج هستند. آنها به‌لحاظ فنومن بودن، واقعی هستند و بخش‌های جداگانه جهان تجربه‌اند؛ اما به‌لحاظ استعلایی، ایده‌آل‌اند؛ یعنی بخشی از جهان آن‌گونه که مستقل از تجربه بشر باشند، نیستند. از سوی دیگر نومن‌ها هستند که به‌لحاظ استعلایی واقعی‌اند. اینها اشیاء فی‌نفسه هستند و در وجود یا ویژگی‌های خود وابسته به انسان‌ها یا تجارب انسان نیستند. این دو قلمرو، از یک‌دیگر جدا هستند؛ یعنی هیچ عین فنومنی، نومن نیست و هیچ عین نومن فنومنی نیست. بر اساس این تفسیر، اشیائی که به شهود ما درمی‌آیند، در مکان به شهود در می‌آیند؛ چرا که اصولاً شرط به‌شهود آمدن آنها همین امر است. بر این اساس، می‌توان دو قسم از موجودات را از یک‌دیگر تفکیک کرد: (۱) اشیاء فی‌نفسه؛ یعنی اشیائی که وجود آنها مستقل از شهود ماست؛ این دسته از اشیاء در مکان نیستند و مکانی تلقی نمی‌شوند، بلکه نوعی موجودیت پنهان و نهفته دارند که درباره آنها نمی‌توان سخنی گفت و نمی‌توان به آنها به جز دو امر نسبت داد: نخست آن که آنها وجود دارند و دیگر آن که علت چیزهایی هستند که ما در مکان شهود می‌کنیم. (۲) اشیای به شهود آمده یا پدیدارها.

هارتناک رابطه این دو دسته از اشیاء را در قالب مثال زیر توضیح می‌دهد:^{۴۰} فرض کنید که همه اشیاء در تاریکی قرار دارند و فقط می‌توان آنها را از طریق فراتاباندن آنها بر صفحه رادار مشاهده کرد. در این جا دو قسم موجودیت داریم: (۱) اشیاء فی‌نفسه، که در تاریکی قرار دارند و از همین‌رو، شهود آنها امکان‌پذیر نیست؛ (۲) تصویرهای موجود بر روی صفحه رادار، که چون شرط مرئی شدن را دارا شده‌اند، یعنی فروزش یافته‌اند، قابل مشاهده هستند. این تمثیل سه نکته را بیان می‌کند: نخست آن که دقیقاً به‌همان‌نحو که اشیاء نافرورزیده، به‌دلیل



فهرست



فصل پنجم

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۸۶

نداشتن نور، قابل مشاهده نیستند، اشیاء فی نفسه نیز، به دلیل آن که در مکان نیستند، قابل شناخت نیستند. دوم آن که درست همان گونه که شیء و تصویر آن بر صفحه رادار دو وجود مختلف و متمایزاند، شیء فی نفسه و شیء به شهود آمده نیز دو وجود مختلف و متمایزاند. سوم آن که میان رابطه شیء و تصویر آن بر صفحه رادار از یک سو و رابطه شیء فی نفسه و شیء به شهود آمده از سوی دیگر، مماثلت و مشابهتی وجود دارد. و آن این که این هر دو رابطه، رابطه ای علی هستند. در واقع، همان طور که شیء علت تصویر صفحه رادار است، شیء فی نفسه نیز علت شیء به شهود آمده است. البته، بنا به نظر کانت تفاوت روشنی میان این دو رابطه وجود دارد و آن این که شیء و تصویر آن بر روی صفحه رادار به لحاظ مکانی متمایزاند؛ اما از نظر کانت، درباره شیء فی نفسه و پدیدار نمی توان چنین چیزی گفت. در واقع، از نظر وی سخن گفتن از تمایز مکانی شیء فی نفسه و شیء به شهود آمده (پدیدار) بی معناست؛ چرا که شیء فی نفسه در مکان نیست.

پلاتینگا پاره ای از سخنان کانت (نظیر بندهای A249 و A109) را مؤید این تفسیر می داند. این فنومن ها اعیان اند؛ اعیانی که در مکان و زمان وجود دارند. در مقابل، نومن ها نه زمان منداند و نه مکان مند. مکان و زمان، آشکارا مربوط به شهود ما هستند نه واقعیت هایی که اشیاء فی نفسه را مشخص سازند؛ بنابراین، نومن ها و فنومن ها متمایز از یک دیگرند. با این حال ما تنها فنومن ها را تجربه می کنیم نه نومن ها را (A4991-B51). موسی مندلسون^{۴۱} از جمله کسانی است که به این تفسیر معتقدند.^{۴۲}

این تفسیر، تفسیری مرسوم تر در تبیین دیدگاه کانت است که پیروان بزرگ کانت آن را اتخاذ کرده اند. در این تفسیر دو قلمرو از اعیان وجود دارند و تجربه ما تنها به یکی از این قلمروها یعنی قلمرو فنومن ها تعلق می گیرد و فنومن ها خودشان در وجودشان وابسته به ما هستند؛ اگر ما وجود نداشته باشیم آنها نیز وجود خود را از دست می دهند. اما ساحت و قلمرو نومن ها وابسته به ما نیستند، بلکه به گونه ای هستند که ما هیچ شهود و تجربه مستقیمی نسبت به آنها نداریم. و بالاخره آن که با همه اینها، میان این دو جهان، ارتباطی وجود دارد که در طی آن چیزی نظیر فعالیت علی میان نومن و خود استعلایی در ما داده هایی را تولید می کند که ما از طریق آنها جهان فنومنی را ایجاد می کنیم.

ب) یک جهان بودن نومن و فنومن

تفسیر اساسی دیگری هم از دیدگاه کانت وجود دارد؛ تفسیری که اخیراً جایگاه عمده ای یافته

است. بر اساس این تفسیر، در واقع، دو جهان وجود ندارد که یکی مربوط به فنومن‌ها و دیگری زیربنای آن و به نام نومن‌ها باشد، بلکه تنها یک جهان وجود دارد و تنها یک نوع عین وجود دارد؛ اما (دست کم) دو شیوه اندیشیدن دربارهٔ لحاظ این یک جهان، وجود دارد. همهٔ اعیان واقعاً اعیانی نومنی هستند و سخن گفتن دربارهٔ فنومن‌ها تنها یک راه صریح و روشن سخن گفتن دربارهٔ این است که چگونه نومن‌ها که تنها اشیاء موجودند، برای ما ظاهر می‌شوند. تمایز میان نومن و فنومن، تمایز میان دو نوع عین نیست، بلکه تمایز میان وجود فی‌نفسه اشیاء و چگونگی ظهور آنها برای ماست. بدین قرار، برای مثال گراهام بیرد می‌گوید:

این گونه عبارات (اعیان استعلایی و اعیان تجربی) را باید اشاره به نه دو هویت متفاوت، بلکه به دو شیوهٔ سخن گفتن دربارهٔ یک چیز دانست.^{۴۳}

بر اساس این تفسیر، تنها اشیاء موجود فنومن‌ها (اشیا به شهود آمده) هستند؛ بنابراین، علت بودن نومن‌ها برای فنومن‌ها خودبه‌خود منتفی می‌شود. بر این اساس، اصطلاح «نومن» یا «شیء فی‌نفسه» نباید و نمی‌تواند بیان‌گر گونه‌ای از انواع موجودیت و یا هر چیزی باشد که بتوان آن را علت شیء مشاهده‌شده (پدیدار) دانست؛ چرا که از نظر کانت، هم مفهوم «شیء» و هم مفهوم «علت» مفاهیمی هستند که منحصراً در عالم اشیای به شهود آمده (پدیدارها)، کاربرد و کاربری دارند. از نظر کانت، هر چیزی که در زمان و مکان پدیدار نشود و صورت مفهومی نیابد (یعنی با واسطهٔ مفاهیم ادراک نشود)، فاقد شرایط لازم برای شناخته شدن است و نه تنها قابل شناختن و تصور کردن نیست، بلکه حتی نمی‌توان گفت که وجود دارد. بدین قرار، شیء فی‌نفسه (نومن) به‌عنوان یک مفهوم، صرفاً به‌مثابه تعبیری برای بیان و تعیین مرز معرفت و در نتیجه مرز اندیشه و سخن، معنادار خواهد بود. در واقع، مفهوم «نومن» یا «شیء فی‌نفسه» مفهومی ناظر به موجود خاص اما ناشناختنی نیست، بلکه تأکیدی بر این واقعیت است که اشیائی که در مکان قرار نیستند، از نظر منطقی ناممکن‌اند؛ چرا که این امر یک حقیقت تألیفی پیشینی است که هر چیزی در مکان است. این تفسیر نتایج قابل توجهی دارد؛ برای مثال، کانت هنگامی که از وجود واقعیت جهان خارج سخن می‌گوید و هنگامی که از پیوند علی میان یک شیء خارجی و اندام‌های حسی سخن می‌گوید، اساساً از فنومن یا شیء به شهود آمده بحث می‌کند.^{۴۴} روشن است که می‌توان تفسیرهای دیگری هم در این باره ارائه کرد؛ اما همچنان که هارتناک می‌نویسد این تفسیرها از دو حال خارج نیستند:



فهرست



فهرست:

سال
سیزدهم / شماره اول و دوم، ۸۶

۱) یا تفسیرهایی روان‌شناسانه‌اند که مکان و فنومن (شیء به شهود آمده) را ذهنی تلقی می‌کنند؛ ۲) یا تفسیرهایی منطقی و معرفت‌شناختی هستند که مکان و (فنومن) شیء به شهود آمده را اموری عینی تلقی کرده، معتقدند که اگر شیء فی‌نفسه را علت فنومن (شیء به شهود آمده) بدانیم، اندیشه‌های کانت را بد فهمیده‌ایم.

هارتناک تعیین تفسیر درست را کار دشواری می‌داند؛ چرا که کانت گاه و در مواردی متعدد، دیدگاهی روان‌شناسانه ابراز می‌کند؛ اما در موارد دیگر به صراحت چنین دیدگاهی را نفی می‌کند. هارتناک مدعی است که پیشرفت تحقیقات درباره فلسفه کانت بیان‌گر گرایش آشکار پژوهشگران به فهم منطقی نظریه معرفت و گریز از تفسیر روان‌شناختی است، هرچند که در گذشته غلبه با این تفسیر بوده است.^{۴۵} هارتناک در نتیجه‌گیری نهایی خود استدلال می‌کند که با صرف‌نظر از این که کدام تفسیر درست است، هرگز نمی‌توان گفت که کانت در بحث از حسیات، ثابت کرده که زمان و مکان اموری ذهنی هستند؛ یعنی زمان و مکان قائم به وجود موجودات شهود‌کننده‌اند.^{۴۶} برخی، با تأثیرپذیری از جی. اس. بک^{۴۷}، شاگرد کانت، معتقدند که شیء فی‌نفسه، به‌نوعی برای توصیف همان شیئی به‌کار می‌رود که ما به‌عنوان نمود می‌شناسیم. اسکروتن معتقد است که کانت در مکاتبات خود با «بک» و در بسیاری از بندهای نقد عقل محض و نیز طی نامه‌ای به یکی از اصلی‌ترین مدافعان این نظر، همین رأی دوم را تأیید می‌کند؛ برای مثال می‌نویسد: «همه اشیا که بتوانند به ما عرضه شوند، می‌توانند به دو صورت مفهوم‌سازی شوند: از یک‌سو، به‌صورت نمودها؛ و از سوی دیگر به‌صورت اشیاء فی‌نفسه»؛^{۴۸} از سوی دیگر، این که کانت تقسیم اشیاء به فنومن و نومن به‌معنای ایجابی را رد می‌کند، تأییدی بر تفسیر دوم است: «تقسیم اشیا به پدیدارها و ذوات معقول و تقسیم عالم به عالم محسوسات و عالم فاهمه... در معنای ایجابی کاملاً غیرقابل قبول است.»^{۴۹}

اما از نظر پلاتینگا، هرچند این برداشت دوم امروزه دیدگاه عمده است، اما آشتی دادن آن با دیدگاه خود کانت اندکی مشکل است.^{۵۰} البته، اسکروتن^{۵۱} یادآورد می‌شود که بی‌تردید، ذهن کانت درباره این مسئله کاملاً روشن نبوده است و همین امر به‌نوعی ابهام اساسی در فلسفه نقدی انجامیده است.

به‌هرروی، روشن است که – بر اساس تصویر دوم – دیدگاه کانت در تفکیک نومن و فنومن چندان ابداعی و جنجال‌برانگیز نیست و آن را حتی افرادی چون ارسطو و آکویناس نیز رد

نمی‌کنند. زیرا، همچنان که پلانتینگا می‌گوید این هر دو اندیشمند نیز می‌پذیرند که تفاوت است میان جهان آن‌گونه که فی‌نفسه هست و جهان آن‌گونه که برای ما ظاهر می‌شود؛ این سخن در واقع، هم‌سان با این سخن است که ما ممکن است دربارهٔ جهان یا اشیاء موجود در جهان دچار اشتباه شویم و البته، ارسطو و آکویناس نیز آن‌را انکار نمی‌کند. این دو حتی بیش از این را می‌پذیرند و آن این که ممکن است جهان ویژگی‌های زیادی داشته باشد که ما هیچ مفهوم و برداشتی از آنها نداشته باشیم؛ به‌گونه‌ای که شیوه اندیشیدن ما دربارهٔ جهان و ویژگی‌هایی که به آن نسبت می‌دهیم، ضرورتاً تنها شیوه و تنها ویژگی‌هایی نیستند که جهان دارای آنها است. از نظر آکویناس یا هر موحد دیگری، این دیدگاه قریب به توضیح واضح‌ات است؛ برای مثال از نظر وی، روشن است که خداوند صفات فراوانی دارد که ما شناختی نسبت به آنها نداریم. عناصر اصلی دیدگاه یک جهان بودن از نظر این دسته از متفکران بی‌مناقصه است.

برخی از محققان با استناد به نوشته‌هایی از کانت نتیجه گرفته‌اند که تفکر کانت در فاصلهٔ سال‌های ۱۷۹۶ و ۱۸۰۳، یعنی یک سال پیش از مرگش، خصلت ایده‌آلیستی فزاینده‌ای را نشان می‌دهد و به‌دنبال آن مفهوم «شیء فی‌نفسه» نیز ویژگی پیشین خود را در اندیشهٔ کانت از دست می‌دهد.^{۵۲}



تذکره

۳. پیامدها

اعتقاد به نومن و فنومن پیامدهایی برای فلسفهٔ او دارد. یکی از مهم‌ترین پیامدهای این دیدگاه، ایدآلیست تلقی‌شدن کانت است. پیامد مهم دیگری که در الاهیات تأثیر بسیاری گذاشت، ردّ همهٔ ادلهٔ مرسوم اثبات وجود خدا بود؛ از نظر وی، عقل نظری که همهٔ ادلهٔ اثبات خدا بر محور آن می‌چرخند از اثبات خدا ناتوان است؛ چرا که خدا موجودی است که فراتر و خارج از زمان و مکان است و از آن‌جا که از نظر کانت استفاده از مقولات و مفاهیم عقل نظری در خارج از قلمرو پدیدارها نادرست است، مقولاتی نظیر علیت، که ویژهٔ حوزهٔ پدیدارها هستند، نمی‌توانند در جهت استدلال برای اثبات وجود خدا به کار گرفته شوند و از همین‌رو، همهٔ براهین مرسوم که مبتنی بر علیت هستند (اعم از براهین جهان‌شناختی و غایت‌شناختی و یا براهینی نظیر برهان وجوب و امکان یا حدوث) عقیم خواهند بود. از آن‌جا که کانت برهان وجودی آنسلم را هم (به‌ویژه از راه تبیین وصف نبودن وجود) به‌شدت رد می‌کند، هیچ برهان معتبری باقی نمی‌ماند و از همین‌رو، وی تلاش



فهرست

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۸۸

می‌کند خدا را با توسل به عقل عملی و با ارائه برهان اخلاقی اثبات کند.

پیامد مهم دیگر این نظریه، فراهم شدن مقدمات اثبات خدا از راه نوین دیگر و نیز دست یافتن به شناختی درباره خداست که دچار تشبیه و انسان‌انگاری نباشد؛ توضیح آن که از دید کانت ما نمی‌توانیم عالم فنومن یا پدیدار را بدون فرض یک موجود برینی که دربردارنده همه کمالات در حدّ اعلی باشد، تبیین کنیم. ما در عالم فنومن نظم می‌بینیم و در همه ابعاد و جوانب آن صورت معقولی مشاهده می‌کنیم (تمهیدات، بند پنجاه و هشتم)، اما نمی‌توانیم به آن موجود برین عقل و اراده‌ای شبیه آنچه خود داریم نسبت دهیم، که اگر چنین کنیم، در ورطه تشبیه افتاده و هدف تیرهای انتقادات هیوم قرار خواهیم گرفت؛ اما می‌توانیم بگوییم عالم چنان است که گویی موجودی برین وجود دارد که این همه نظم و معقولیت موجود در عالم پدیدارها، برخاسته از رابطه او با عالم است.^{۵۳} کانت می‌نویسد:

هنگامی که می‌گویم ما ناچاریم به عالم چنان نظر کنیم که گویی مصنوع یک عقل و اراده اعلی است، در واقع همه حرف من این است که: همچنان که یک ساعت و یک کشتی و یک فوج را با یک ساعت‌ساز و مهندس کشتی و یک فرمانده، رابطه‌ای است، همان‌طور نیز میان عالم محسوسات... با آن [ذات] ناشناخته رابطه‌ای است. بدین سان، هرچند آن را چنان که فی‌نفسه هست نمی‌شناسم، آن را چنان که بر من ظاهر می‌شود، یعنی به تناسب عالمی که خود نیز جزئی از آنم می‌شناسم.^{۵۴}

کانت این گونه شناخت را شناخت از راه تمثیل می‌خواند. این تمثیل میان دو نوع رابطه برقرار می‌شود: الف) رابطه میان امور عالم پدیدار که در آن هر دو طرف رابطه بر ما معلوم است؛ ب) رابطه میان ذوات معقول و عالم پدیدار که یکی از دو طرف آن به‌طور کلی بر ما ناشناخته است. این رابطه، میان اموری است که هیچ گونه شباهتی با یک‌دیگر ندارند: این گونه شناخت، شناختی از طریق تمثیل است، اما نه به معنای معمول این واژه که حاکی از شباهت ناقص دو چیز است، بلکه به معنای شباهت تام دو رابطه، میان اموری که خود هیچ گونه مشابهتی با یک‌دیگر ندارند.^{۵۵}

کانت این مطلب را با ارائه مثالی توضیح می‌دهد:

برای مثال، همان‌طور که میان سعادت فرزندان (الف) و مهربانی والدین (ب)

رابطه‌ای وجود دارد، میان رفاه نوع انسان (ج) نیز با یک امر نامعلومی در خداوند (ایکس) رابطه‌ای هست که آن را مهربانی می‌نامیم، نه به این جهت که کمترین شباهتی با یکی از تمایلات آدمی دارد، بلکه به جهت آن که می‌توانیم میان آن و عالم رابطه‌ای برقرار کنیم؛ شبیه رابطه‌ای که اشیاء عالم با هم دارند.^{۵۶}

به این ترتیب، کانت به‌رغم آن که مفاهیمی چون علیت و عقل را در برقراری رابطه میان عالم پدیدار و ذوات معقول به کار می‌گیرد، از آن جا که این مفاهیم را نه به آن ذوات، بلکه به رابطه میان این دو عالم نسبت می‌دهد و به اصطلاح خودش از آنها تنها در مرز استفاده می‌کند، از انتساب صفاتی ویژه انسان که فقط در عالم پدیدار معنا دارد، به خداوند پرهیز می‌کند و بدین ترتیب از اعتقاد به خدایی که صفاتی شبیه صفات انسان دارد، دور می‌ماند؛ اما اعتقاد به دئیسم، یعنی فرض وجود یک موجود برین را بدون هیچ گونه تعین و تشبیهی می‌پذیرد. اما نکته مهم این است که وی در همه این مباحث به استفاده تنظیمی از تصورات عقل محض نظر دارد و هیچ قوام و تعینی را به تصورات نسبت نمی‌دهد و مطالبی را که درباره شناخت این تصورات بیان داشته، نقض نمی‌کند.^{۵۷}

پیامد دیگری که این دیدگاه در پی دارد و کم‌تر به آن توجه شده، نکته‌ای است که برخی از شارحان فلسفه کانت بیان کرده‌اند؛ و آن این که این مفهوم برای مقصود اخلاقی کانت نیز فایده دارد. وی برای مقصود اخلاقی خود نیازمند این بود که بگوید ممکن است جهانی از واقعیت‌ها باشد که متمایز از جهان ظهورات است؛ هرچند که این جهان به نوعی خود را در همان ظهورات متجلی می‌کند. تنها در صورتی که عامل اخلاقی با توجه به این که چه چیز را باید انجام دهد، خود را از نظام فنومنی، دور کند، می‌توان او را موجودی مسئول به حساب آورد. بر این اساس، عامل اخلاقی، محکوم به سکونت در جهان فنومن است و در واقع از دید یک تماشاگر، او خود فنومن است؛ اما به هنگام عمل، او از صرف فنومن بودن رهایی می‌یابد و به خود ویژگی دیگری را می‌گیرد که کانت از آن با تعبیر «معقول» (قابل فهم) یا «نومنی» یاد می‌کند.^{۵۸}

۴. نقد

اندیشمندان و مفسران دیدگاه کانت نقدهایی را بر دیدگاه او درباره نومن و فنومن وارد کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:



تذکره:



فصل پنجم

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۹۰

۴.۱. عدم صورت‌بندی دقیق

در این باره پیش‌تر نیز اشاراتی داشتیم و از برخی محققان نقل کردیم که اساساً تفکر کانت در فاصله سال‌های ۱۷۹۶ و ۱۸۰۳، یعنی یک سال پیش از مرگش، خصلت ایده‌آلیستی فزاینده‌ای را نشان می‌دهد و به دنبال آن، مفهوم «شیء فی‌نفسه» نیز ویژگی پیشین خود را در اندیشه کانت از دست می‌دهد. کمپ اسمیث نیز می‌نویسد که این مفاهیم اساسی در ذهن خود کانت به‌طور دقیق و مشخص صورت‌بندی نشده‌اند و این را می‌توان با توجه به برخی بندهای نقد عقل محض دریافت.^{۵۹}

اسکروتن معتقد است که کانت در تبیین واژه «نمود» گاه آن را به‌صورت متعدی به کار می‌برد و گاه به‌صورت لازم و از این‌رو، ابهام روشنی در این باره پدیدار می‌شود. تعابیر کانت گاه به‌گونه‌ای است که گویی نمودها «نمودهای چیزی» هستند که واقعیت آن برای ما ناپیداست و گاه چنان است که گویی نمودها هویات مستقلی هستند که نام خود را از این واقعیت که ما آنها را می‌بینیم و به ماهیت آنها پی می‌بریم، به‌دست می‌آورند. در این معنای دوم، واژه «نمود» با تصور ما از شیء فیزیکی تطابق دارد. نمود به این معنای دوم، قابل مشاهده، واقع در مکان و دارای رابطه علی با نمودهای دیگر و نیز موجودی که آن را مشاهده می‌کند، است؛ قوانین علمی بر آن حاکم است و می‌توان آن را متعلق اکتشاف در نظر گرفت. این نمود ممکن است به‌همان‌گونه که در نظر می‌آید یا به‌گونه‌ای غیر از آن باشد.

۴.۲. لزوم لادری‌گری

از نقدهایی که بر دیدگاه کانت وارد شده است، فروغلطیدن در ورطه لادری‌گری است؛^{۶۰} چرا که اگر نتوانیم اشیاء را آن‌گونه که فی‌نفسه هستند و صفات واقعی این اشیاء را به‌درستی بشناسیم، گرفتار لادری‌گری می‌شویم. هنگامی که حکم مفاهیم محض زمان و مکان و قانون علیت، فقط در جهان پدیدارها و نه در اشیاء فی‌نفسه جاری باشد، در این صورت چگونه می‌توان آنها را آن‌گونه که در خود هستند شناخت؟ این برداشت ایده‌آلیستی کانت از شیء فی‌نفسه زمینه را فراهم کرد تا ایده‌آلیست‌های بعدی آلمان یک‌سره واقعیت و عینیت اشیاء را انکار کنند و در واقع خود را از قید اشیاء فی‌نفسه برهانند. فیثته انگیزه بنیادی ایده‌آلیسم مورد نظر خود را از مفهوم شیء فی‌نفسه گرفت و هدف اصلی نظام فلسفی خود را انکار آن قرار داد، در حالی که خود کانت،

هرچند شیء فی نفسه را غیر قابل شناخت می دانست، اما به هر حال آن را چیزی می دانست که دست کم می توان به آن اندیشید. در این سیر، هنگامی که به هگل می رسم، آن را چیزی خنده دار تلقی می کند و می نویسد:

انسان شگفت زده می شود از این که پیوسته به این جمله بر می خورد که نمی توان پی برد که شیء فی نفسه چیست و چیزی هم آسان تر از دانستن این نیست.

«نوکانتی ها» مفهوم «شیء فی نفسه» را مفهومی زائد و مزاحم در فلسفه کانت به حساب آورده اند. برونو باخ، فیلسوف کانتی مشرب، شیء فی نفسه را «بزرگ ترین خطای نقد عقل محض» دانست. گرایش های گوناگون پوزیتیویستی نیز عینیت شیء فی نفسه را انکار کردند. شوپنهاور نیز به این نکته اشاره کرده است که حتی نمی توان درباره اشیا فی نفسه به گونه ای درست سخن گفت؛ زیرا از نظر کانت، تنها اعیان قابل شناخت و قابل درک اعیانی هستند که تجربه به آنها تعلق گرفته است و مقولات هرگز به چیزی خارج از قلمرو تجربه عینی اطلاق نمی شوند. بر این اساس، همین که باب سخن درباره شیء فی نفسه باز شود، به نظر می رسد که مقوله کثرت یا وحدت را به چیزی اطلاق می کنیم که بنا به فرض، ممکن نیست تحت هیچ مقوله ای قرار گیرد.^{۶۱}



هگل:

برخی از محققان و شارحان، این پرسش را مطرح کرده اند که آیا به نظر نمی رسد که ما در این جا با معمای غیر قابل حلّی روبه رو هستیم که کل نظام انتقادی کانت را تهدید می کند؟ آیا یا کوبی حق نداشت که بگوید: «من پیوسته دچار این سرگردانی بودم که بدون فرض شیء فی نفسه نمی توانستم به این نظام فکری راه یابم و با فرض آن نمی توانستم در آن باقی بمانم؟» کوهن معتقد است که «این سخن بی معناست که کانت هر چند معرفت را به پدیدارها محدود ساخته، شیء فی نفسه ناشناختنی را باقی گذاشته است». کوهن این نظر کانت را یاوه گویی خوانده است؛ یاوه گویی ای که باید سرانجام پس از صد سال به سکوت گراید.^{۶۲} ویتگنشتاین نیز تصریح کرد که «چیزی که درباره آن نتوان هیچ گفت، تفاوتی با امر عدمی ندارد».^{۶۳} شاید بتوان گفت که این سخن قابل مقایسه با قاعده «الشیء ما لم یوصف، لم یوجد» است. ما نمی توانیم درباره «شیء فی نفسه» چیزی بگوییم مگر آن که از واژه «شیء فی نفسه» معنایی را قصد کنیم؛ اما اگر از واژه «شیء فی نفسه» چیزی را قصد کنیم، در این صورت، وقتی که می گوئیم شیء فی نفسه وجود دارد، چیزی – و لو یک چیز نامشخص و ناچیز – درباره ماهیت آنها بیان داشته ایم و این در تناقض با

دیدگاه کانت مبنی بر غیرقابل شناخت بودن شیء فی نفسه است. وانگهی، اگر پیش تر علمی درباره ماهیت شیء فی نفسه نداشته باشیم، چگونه می دانیم که واقعیتی فراتر از ظهورات وجود دارد یا چگونه می دانیم که شیء فی نفسه ماهیتی دارد که ما نمی توانیم چیزی درباره آن بدانیم.

۳.۴. تناقض

از دیدگاه کانت آنچه که در فرایند فنومن (نمود) پنهان است، نومن (ذات معقول) است؛ در واقع، نومن علت پیدایش فنومن برای ما است و یا به گونه ای ارتباط علی با آن دارد. در این جا تعارضی رخ می کند. به تعبیر اسکروتن، این که بگوییم یک نمود، در عین حال نمود چیزی است، یقیناً متناقض است؛ چرا که براساس نظریه خود کانت، «چیزی» که بنا به فرض در زیر نمود مخفی است، تنها می تواند «ذات معقول» باشد و همان طور که اشاره شد، درباره ذوات معقول نمی توان هیچ امر محصلی را ابراز داشت؛ به ویژه این که اگر بگوییم ذات معقول علت نمود یا در ارتباط علی با آن است، هیچ معنای محصلی دربر ندارد. برخی از منتقدان کانت نظیر مندلسون و شولتز^{۶۴} با برجسته کردن این نکته، آن را اساسی ترین نقطه ضعف فلسفه نقادی کانت دانسته اند. از نظر اسکروتن گاه تعبیر کانت به گونه ای است که گویی هر شیئی، نمود یک «شیء فی نفسه» است؛ اما وی این امر را با نظریه شناخت او (که به او نه امکان و اجازه شناخت شیء فی نفسه را می دهد و نه این که حتی اجازه می دهد آنچه را که می خواهد درباره شیء فی نفسه بر زبان آورد، اراده کند) ناسازگار می داند و از این رو، به این نتیجه می رسد که فعلاً باید شیء فی نفسه را امری عدمی تلقی کنیم. از سوی دیگر، اسکروتن با توجه به این اشکال و اشکالات دیگر می نویسد که دلایل مخالفی وجود دارد که کانت را وادار به انکار فلسفه رسمی خود می کند.^{۶۵} اسکروتن احتمال می دهد که شاید علت این که کانت در ویرایش دوم کتاب نقد عقل محض توضیح مفصل اش درباره ایده آلیسم استعلایی را حذف کرد، آن بود که این توضیح، به ابهامی که در نقد اول و نیز در نقد دوم اشاره شد، شدت می بخشید.^{۶۶} تناقض موجود در مسئله نومن و فنومن را به گونه دیگری نیز بیان می توان کرد، و آن این که از یک سو، بنا به دیدگاه کانت، شیء فی نفسه غیرقابل شناسایی است و از سوی دیگر، امکان نمود (پدیدار= فنومن) یافتن فرضی قابل پذیرش است. نوکاتی ها کانت را به لحاظ تناقض گویی اش نکوهش کرده اند. از نظر آنها، کانت از یک سو، مدعی است که علّت مقوله ای از فاهمه است که تنها در حوزه تجربه محسوس اعتبار دارد؛ اما هنگامی که «شیء



فهرست

فی نفسه» را همچون علت ضروری پدیده‌ها می‌پذیرد، در واقع علت را فراتر از آن تجربه به کار می‌گیرد و بدین ترتیب به تناقض‌گویی می‌افتد.^{۶۷} در واقع، کانت با تأیید وجود ناپدیدارها به عنوان علت احساس، به تناقض‌گویی گرفتار شده و بر خلاف اصول خود گام برداشته است.

یاسپرس نیز نتیجه دیدگاه کانت درباره نومن و فنومن را تناقض‌آمیز می‌داند: نومن از چگونگی‌های حسی، زمان، مکان و مفاهیم محض بیرون است؛ از این‌رو، تصویری که از آن داریم، هیچ‌گونه شناختی به ما نمی‌دهد. از دیدگاه ابژکتیو، محتوایش هیچ است؛ اما همین هیچ، همچون یک چیز عرضه می‌شود. و نتیجه تناقض‌آمیز این است که آنچه میان‌تهی است، دارای محتواست. «علت» یک مفهوم ناب است. از این‌رو، کاربرد آن تنها درباره نمودهاست. پس «آنچه فی نفسه است» نمی‌تواند یک علت باشد، ولی با این‌همه، کانت آن را علت نمودها می‌خواند و بدین‌سان گفته خود را نقض می‌کند. در واقع اگر شیء فی نفسه را به حسب علت به فهم و شناسایی خود پیوند زنیم، دیگر «فی نفسه» نخواهد بود، بلکه به نمود تبدیل خواهد شد.^{۶۸} از نظر کانت، هر پدیدار (نمود) حاکی از یک شیء فی نفسه است که پدیدار شده است. اشیاء فی نفسه علت پدیدارها هستند؛ چرا که ما را از خود متأثر می‌سازند. با این‌که اشیاء فی نفسه اشیائی حقیقی‌اند، به باور کانت، کاملاً برای ما ناشناخته‌اند.



فصل پنجم:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۹۳

این ایرادی است که معمولاً مفسران فلسفه کانت بر وی گرفته‌اند؛ اما شاید بتوان به آن پاسخ داد؛ چرا که همچنان‌که در بیان علت اعتقاد کانت به نومن بیان کردیم، یکی از ادله اعتقاد به این مسئله، دلیل منطقی تضایف است. گویی به لحاظ منطقی در نظر آوردن فنومن، نومن را هم به ناگزیر در ذهن می‌آورد؛ چنان‌که با به ذهن آوردن «بالا»، «پایین» نیز به ناگزیر به ذهن می‌آید. این، نکته‌ای است که کانت از همین عالم تجربه به آن رسیده است؛ نه از راه استنتاج به علت احساس؛ از همین‌روست که کاپلستون این اشکال را در صورتی بر کانت وارد می‌داند که فقط بیانات کانت را درباره علت تصورات در نظر بگیریم؛ اما از نظر وی، هنگامی که کانت به صراحت از تمایز میان پدیدارها و ناپدیدارها سخن می‌گوید، راه دیگری را برمی‌گزیند و از این‌رو، اشکال پیش گفته برطرف می‌شود:

زیرا مفهوم ناپدیدار از استنتاج به علت احساس سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه مفهوم متضایف انفکاک‌ناپذیر مفهوم پدیدار است. چنین نیست که تصورات ذهنی از یک سو باشد و علل خارجی آنها از سوی دیگر، بلکه از یک طرف تصور یک عین



فکر بنویس

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۹۴

که ظاهر می‌شود به ما عرضه می‌شود و در مقابل این تصور، به‌عنوان یک مفهوم صرفاً محدود، تصور عین را داریم که جدا از جلوه آن است. مثل این است که ناپدیدار پشت تصویری باشد که آن پشت را نمی‌بینیم و نمی‌توانیم ببینیم، لیکن مفهوم غیرمحصل آن ضرورتاً مفهوم تصویری روی تصویر است که می‌بینیم. افزون بر این هرچند کانت معتقد است که ناپدیدارها وجود دارند، ولی دست کم از لحاظ نظری از اظهار به وجود آنها خودداری می‌کند، و این طریقه او را در معرض ایرادی که پیش از این ذکر کردیم قرار نمی‌دهد؛ زیرا حتی اگر از مقوله علت برای اندیشیدن درباره ناپدیدارها استفاده کنیم، این استفاده ظنی و احتمالی است، نه قطعی. و اشکال ویژه‌ای به‌واسطه اطلاق این مقوله خاص پیش نمی‌آید که با استفاده از دیگر مقولات پیش نیاید.^{۶۹}

۴.۴. بی‌مبنایی مبنا

شاید مهم‌ترین نقدی که می‌توان بر دیدگاه کانت وارد کرد، این است که انحصار توانایی عقل نظری به حوزه پدیدارها (فنون‌ها) امری بی‌دلیل است؛ در واقع، این انحصار و جداسازی قلمرو شناخت عقل نظری و عقل عملی، مهم‌ترین مبنای کانت است؛ اما مبنایی است که خود بی‌مبناست.

پی‌نوشت‌ها

۱. فلسفه نقادی کانت، ص ۵۶.

2. *Critique of Pure Reason*, A 236/ B 294-5.

(نگارنده به‌دلیل ناتوانی در استفاده از ترجمه فارسی نقد عقل محض (سنجش خرد ناب)، از ترجمه انگلیسی آن استفاده کرده است.)

3. noumenon
4. thing-in-itself
5. reality
6. phenomenon
7. thing-for-ourselves
8. appearance

۹. تاریخ فلسفه غرب، جلد سوم، ص ۱۲۳.



فهرست

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۹۵

۱۰. فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم، ص ۷۴.
11. *Critique of Pure Reason*, A 248- 9/ B 305-6.
12. A 249-50.
13. see A 235-48/ B294-305.
14. A 238-9/ B298.
15. A 287/ B343.
16. see A239-40/ B298-99.
۱۷. نک: کانت، ص ۱۰۱ - ۱۰۲.
۱۸. تمهیدات، بخش ۳۲.
۱۹. همان، ص ۵۸.
۲۰. فلسفه نقادی کانت، ص ۵۴ - ۵۵.
۲۱. همان، ص ۵۵.
22. see B 301.
۲۳. همان، ص ۵۵ - ۵۶.
۲۴. همان، ص ۵۷.
۲۵. شرحی بر تمهیدات کانت، مقدمه‌ای به فلسفه انتقادی، ج ۱ ص ۱۵۹.
۲۶. فلسفه کانت، ص ۲۳۲ - ۲۳۳.
27. see A 255, B311.
28. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 413.
۲۹. فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم، ص ۲۴۵.
30. Pu. R. B307.
۳۱. فلسفه کانت، ص ۲۳۳.
32. Pu. R. B307.
۳۳. تاریخ فلسفه ج ۸، (از ولف تا کانت)، ص ۲۸۱.
۳۴. نک: فلسفه نقادی کانت، ص ۵۴.
35. *Critique of Pure Reason*, p. BXXVI & A252.
۳۶. تاریخ فلسفه ج ۸، (از ولف تا کانت)، ص ۲۸۰.
۳۷. تمهیدات، بخش ۳۲.
38. Pu. R. . B 355.
۳۹. از برونو تا کانت، ص ۲۷۷.
۴۰. نک: نظریه معرفت در فلسفه کانت، ص ۴۵ - ۴۶.
41. Moses Mendelssohn

۴۲. اسکروتن، راجر، کانت، ص ۹۵ - ۹۶.
43. *Kant's Theory of knowledge*, p. 37.
۴۴. نظریه معرفت در فلسفه کانت، ص ۴۷ - ۴۸.
۴۵. همان، ص ۴۹.
۴۶. نک: همان، ص ۴۹ - ۵۰.
47. J. S. Beck
۴۸. اسکروتن، راجر، کانت، ص ۹۵ - ۹۶.
49. *Critique of pure reason*, A255, b311.
50. see *Warranted Christian Belief*, p. 10-14.
۵۱. همان، ص ۹۶.
۵۲. نک: از برونو تا کانت، ص ۲۷۷.
۵۳. تمهیدات، ص ۳۳ - ۳۵.
۵۴. همان، بند پنجاه و هفتم.
۵۵. همان، بند پنجاه و هشتم.
۵۶. همان، پانوش بند پنجاه و هشتم.
۵۷. همان، ص ۳۶.
58. *Kant's Criticism of Metaphysics*, p. 159-160.
59. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, p. 412.
۶۰. نک: از برونو تا کانت، ص ۲۷۶ - ۲۷۷.
۶۱. کورنر، فلسفه کانت، ص ۲۳۱.
۶۲. تمهیدات کانت، ص ۱۶۱ - ۱۶۲.
۶۳. کانت، ص ۹۹.
64. G. E. Schulze
۶۵. همان، ص ۹۷ - ۹۸.
۶۶. همان، ص ۹۸.
۶۷. کانت و فلسفه معاصر، ص ۱۱۵.
۶۸. یاسپرس، کانت، ص ۱۰۶ - ۱۰۷.
۶۹. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۲۸۳.



فهرست

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۹۶

کتاب‌نامه

۱. آپل، ماکس، شرحی بر تمهیدات کانت، مقدمه‌ای به فلسفه انتقادی، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۲. اسکروتن، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.
۳. خراسانی، شرف‌الدین، از برونو تا کانت؛ طرحی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی دوران‌های جدید، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۸، (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش، چاپ سوم ۱۳۸۰.
۵. کانت و فلسفه معاصر، ترجمه پرویز بابایی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
۶. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
۷. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، مهر ۱۳۸۰.
۸. گلدمن، لوسین، کانت و فلسفه معاصر، ترجمه پرویز بابایی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
۹. مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۱۰. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، جلد سوم، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸.
۱۱. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم، بر زمینه سیر فلسفه دوران نو، مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
۱۲. هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.
۱۳. یاسپرس، کانت، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاده، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۲.

14. Bird, Graham, *Kant's Theory of knowledge*, New York, Humanities Press.
15. Ewing, A. C., *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
16. Gardner, Sebastian, *Kant and the Critique of Pure Reason*, London and New York, Routledge, 1999.



فهرست

17. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans, by Norman kemp Smith, New York, Macmillan.
18. Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2000.
19. Smith, Norman Kamp, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Humanities Press International, Inc (United States America).
20. Walsh, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh University Press, 1997



نظر

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۹۸