نومن و فنومن در فلسفه کانت

فهرست عناوین نصيرى منصور

چکیده

مسئلة «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: 1) تأثیر آن در اتخاذ موضع دربارة اصل شناسایی و معرفت به جهان خارج؛ 2) تأثیر آن در بحث اثبات‏ناپذیری خدا از طریق ادلة رایج در فلسفه و نیز در نحوة تلقی کانت از خدا؛ 3) تأثیر آن در فلسفة اخلاق کانت؛ 4) تأثیر آن در دور ساختن نظام فلسفی وی از اشکالات مطرح بر ایده‏آلیسم بارکلی، از یک سو و پدیدارگرایی هگلی، از سوی دیگر.

در مقالة 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 واردشده بر آن اشاره کرده‏ایم.

کلید واژه‏ها

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

1. تمایز نومن و فنومن

هرچند کانت تمایز سنّتی میان اشیاء و اعیان محسوس و اعیان معقول را به‏کلی رد نمی‏کند، امّا آن را بر اساس مبانی نقادانۀ خود جرح وتعدیل می‏کند. وی این کار را با طرح مفهوم جدید نومن (noumenon) انجام می‏دهد.

همچنان‏که برخی[1] گفته‏اند، بحث کانت دربارة تفکیک فنومن از نومن، هم نتیجۀ 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 آن‏که جزیرۀ شناخت تجربی را ترک کنیم باید به نقشۀ «سرزمین حقیقت» که می‏خواهیم آن را ترک کنیم، نگاهی بیفکنیم و بپرسیم 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؟[2] 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:

1) بخش غیر‏قابل ادراک

2) بخش قابل ادراک.

کانت بخش اول را «بود»، «نومن»[3]، «شی فی‏نفسه»[4] و «واقع»[5] و بخش دوم را «نمود»، «فنومن»،[6] «شئ در نزد ما»[7] و «ظاهر»[8] می‏خواند. او در گام بعد معتقد می‏شود که ذهن، ادرکات حسی خود را در دو کانال حسی به نام زمان و مکان کانالیزه می‏کند و دوباره آن را در دوازده مقوله از مقولات فاهمة محض، صورت‏بندی و شاکله‏سازی می‏کند. از نظر او، چنانچه مدرَکات ما بتوانند از این فیلترها و صافی‏ها عبور کنند، آنها را نمود می‏دانیم و و گرنه مربوط به عالم «بود» یا «نومن» خواهند بود.[9] بدین ترتیب، آن‏چه که به ادراک ما در می‏آید، دارای واقعیت نموداری است و نه واقعیت به‌خودی خود.[10] از نگاه کانت، نومن مفهومی است که منحصراً مربوط به فهم (فاهمه) است؛ به‏تعبیر دیگر از دسترس حس خارج است و به شهود حسی ما در نمی‏آید.[11] از آن‌جا که نومن فاقد همة 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 به‏کار گیرد. بدین ترتیب، نومن به‏صورت «آن‏گونه که هستند» بیان می‏شوند نه به‏صورت «آن‏گونه که ظاهر می‏شوند».[12]

کانت بحث را با توضیح اجمالی[13] این نکته آغاز می‏کند که چگونه آنالتیک، دیدگاهی را که در مقدمة نقد عقل محض متذکر شده است، تأیید می‏کند و آن این‌که شناخت اعیان استعلایی غیر‏ممکن است و شناخت‏های ما محدود به حوزۀ تجربه است. مقولات، براساس شرایطی که کانت برای کاربست آنها ذکر می‏کند، هرگز نمی‏توانند کاربرد استعلایی داشته باشند، بلکه همواره فقط می‏توانند کاربرد تجربی داشته باشند. مقصود کانت از کاربست 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 کاربست تجربی مفهوم عبارت است از اطلاق آن مفهوم صرفاً به پدیدارها؛ یعنی به متعلق‏های تجربۀ ممکن.[14] از آن‌جا که مقوله‏ها را نمی‏توان به‏نحوی استعلایی به‏کار برد، این مقوله‏ها «به‏تنهایی و به‏خودی‏خود برای شناخت اشیاء فی‏نفسه کافی نیستند».[15]

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 این‏رو، همة مفهوم‏ها و همراه با آنها همة اصول اولیه (آغازه‏ها) هرچند که پیشینی باشند، باز به شهودهای تجربی، یعنی به داده‏هایی برای تجربۀ ممکن، مربوط می‏شوند. این رابطه مهم است و بدون آن مفهوم‏ها و آغازه‏ها هیچ اعتباری نخواهند داشت.[16]

اسکروتن[17] 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 هویاتی هستند که فقط از طریق آثارشان قابل مشاهده‏اند؛ نظیر اتم‏ها و اغلب ستارگان دوردست. به‏عبارت دیگر، هر چیزی که متعلق کاوش علمی قرار می‏گیرد، یک «پدیدار» است و همة 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 هیچ‏چیز جز موردهای تجربۀ ممکن، یعنی همان موجودات محسوس نمی‏پردازند. و همین که انسان از اینها دور می‏شود، ‏برای آن مفاهیم دیگر کم‏ترین معنایی باقی نمی‏ماند. »[18] بدین قرار، از نظر کانت شناخت شیء فی‏نفسه برای فهم آدمی‏امکان‏پذیر نیست، بلکه تنها اعیان قابل شناسایی، یعنی اعیانی که قادر به ادراک آنها هستیم و حکم می‏کنیم که مصادیق مقولاتند، اعیانی هستند که تجربه به آنها تعلق می‏گیرد. وی می‏نویسد: «باید همواره این قاعدة استثناناپذیر را موکداً ملحوظ داشت که دربارة این موجودات عقلی محض، هیچ چیز معینی نمی‏دانیم و نمی‏توانیم بدانیم؛ زیرا مفاهیم محض و همچنین شهودهای محض ما هیچ‏کدام جز به متعلق‏های تجربة ممکن که صرفا موجودات محسوس‏اند، راجع نیست. »[19]

نکتة مهمی که نباید از یاد برد این است که امور نفس‏الامری یا اشیاء فی‏نفسه در نظام فلسفی کانت فقط جنبة محدودکنندگی دارند؛ به این معنا که به مرزی دلالت می‏کنند که اگر فاهمۀ ما بخواهد از آن عبور کند، دیگر عینیت احکام خود را از دست خواهد داد. ذات‏های ناشناختنی یا اشیاء فی‏نفسه در واقع حدود شناسایی ما به‏معنای عینی کلمه هستند. این اشیاء، قابل شناسایی ما نیستند؛ زیرا هرگونه شناخت در قلمرو امور تجربی صورت می‏گیرد و اگر برای شناسایی خود حد و حصری نشناسیم، آنچه که به‏دست می‏آید از نگاه کانت توهم و بی‏اعتبار خواهد بود؛ برای‏مثال، در فلسفة افلاطون هنگامی ‏که عقل از مدخل ریاضیات به طرف مُثُل (ideas) پیش می‏رود و می‏پندارد که حقایق ازلی و ابدی و ثابت را دریافته است، ‏از نظر کانت این عقل دچار توهم شده است؛ از این‏رو، وی معتقد است که مُثُل صرفاً جنبة توهمی دارد. به هرروی، از نظر عقل نظری، اشیاء فی‏نفسه مرز شناسایی است نه متعلق آن. ‏پس به‏طور کلی باید به‏عنوان یک قاعدة کلی به خاطر بسپاریم که در فلسفة نظری کانت، ‏آنچه در ذهن به امر غیر‏محسوس اطلاق می‏شود، فاقد حقیقت می‏شود و اساساً هیچ مقولۀ حسی بدون محتوای حسی اعتبار ندارد.[20] و این برخلاف دیدگاه فیلسوفان جزمی‏مشرب است که حد و حصری برای عقل انسان قائل نبوده، ‏بر آن بودند که اشیاء فی‏نفسه قابل شناخت‏اند. کانت با این‌که همانند آنها در فاهمۀ آدمی قائل به مفاهیم محض ماتقدمی (نظیر علیت و جوهر) می‏شود، بر آن است که این مقولات خارج از محدودۀ حسی، محتوای خود را از دست می‏دهند و تبدیل به صورت‏هایی بدون محتوا می‏شوند.[21] در این‏باره، برای نمونه مقولۀ 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 به‏وجود می‏آید، در این‏صورت از مقولۀ علت، به‏طور کامل سلب عینیت شده است و علیت به یک رابطة صوری بدون محتوا تبدیل می‏شود و معلوم نخواهد شد که کدام‏یک از دو پدیدار علت و کدام معلول است.[22] به‏تعبیر روشن‏تر، از نظر کانت علیت بدون در نظر گرفتن زمان، معنای خود را از دست می‏دهد.[23]

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 به‏کار برد، خود دلیلی است بر پیوند و اتحاد حس و فاهمه. نتیجه‏ای که از جداساختن پدیدار و ذات ناشناختنی به‏دست می‏آید، همان نتیجۀ نهایی دربارة مسئله عینیت است و آن این‌که تنها شناخت امور طبیعی و قوانین حاکم بر آن بر اساس فیزیک نیوتن، امکان‏پذیر است.[24]

دو نکته باعث می‏شود که شناخت فاهمۀ ما، هر قدر هم که ویژگی ماتقدم بودن را داشته باشد، ‏باز هم به قلمرو پدیدارها (فنومن‏ها) محدود شود: نخست آن‏که فکر ما بدون شهودات حسی بی‏معنا و توخالی است؛ دوم آن‏که خود فاهمۀ قوۀ شهود نیست.[25]

نکتة 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) به‏کار می‏برد. «نومن» به‏معنای منفی یا سلبی نقیض «فنومن» یا پدیدار است و می‏توان آن را به «ناپدیدار» ترجمه کرد. «نومن» به‏معنای 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.[26] 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 به‏صورت سلبی و برای تعیین حدود معرفت ما به‏کار رود و نمی‏توان آن را به‏صورت ایجابی و برای مشخص کردن اشیاء آن‏گونه که فی‏نفسه هستند به‏کار برد؛ بنابراین، تقسیم اشیاء به فنومن و نومن و تقسیم عالم به محسوسات و عالم فاهمه... به‏معنای ایجابی کلمه، مطلقاً غیر‏قابل قبول است.[27]

کمپ اسمیث، تمایزی را که کانت میان دو معنای ایجابی و سلبی نومن می‏نهد، تمایز ارزشمندی می‏داند و می‏گوید نومن به‏معنای ایجابی، متعلق شهود عقلی غیر‏حسی است. نومن به‏معنای سلبی کلمه، همان شیء است از آن حیث که متعلق شهود حسی ما نیست. در واقع، نومن به‏معنای سلبی، مفهومی است محدودکننده که از محدود بودن ما به پدیدارها نشأت گرفته است.[28] به‏بیان دیگر «نومن به‏معنای سلبی آن است که بگوییم ذات به‏خودی‏خود موضوع نگرش حسی نیست؛ و به‏معنای ایجابی آن است که بگوییم ذات به‏خودی‏خود موضوع نگرش غیر‏حسی یعنی معنوی است. »[29]

خود کانت در این‏باره می‏گوید: «اگر مقصود ما از نومن چیزی باشد که متعلق ادراک حسی ما قرار نمی‏گیرد... ، این همان نومن به‏معنای سلبی (یا منفی) واژه است. »[30] همچنان‏که کورنر متذکر شده، مفهوم نومن به‏معنای سلبی کلمه، ‏دارای همان استلزامات فلسفی مفهوم پدیدار (فنومن) است. برای مثال، اگر پدیدارها موضوع مطالعۀ علوم طبیعی باشند، ‏این بدان معناست که نومن‏ها (یا ناپدیدارها) موضوع مطالعه آن علوم نیستند.[31] اما اگر مقصود از «نومن» عینی باشد که متعلق ادراکی غیر‏از ادراک حسی قرار می‏گیرد، در این‏صورت ما نوع خاصی از ادراک - ادراک عقلی (یا شهود عقلی=intellectual intuition) - را فرض گرفته‏ایم که ادراکی نیست که ما دارای آن باشیم... . و این همان نومن به‏معنای ایجابی (مثبت) واژه است. »[32] نومن به‏معنای ایجابی کلمه، امری معقول، یعنی متعلق شهود عقلی است؛ اما از آن‌جا که از نظر کانت ما دارای چنین شهودی نیستیم، می‏توان از معنای ثبوتی آن صرف‏نظر کرد و به‏معنای سلبی آن بازگشت.[33]

پرسشی که در این‏جا مطرح می‏شود این است که چرا کانت نومن یا «شیء فی‏نفسه» را با این‌که قابل شناسایی نیست، پذیرفته است. در پاسخ به این پرسش باید دو نکته را در نظر داشت: نکتة نخست مربوط به انگیزۀ کانت است: انگیزۀ کانت از طرح انگارۀ نومن و فنومن و جداساختن این دو، مصون ماندن از اشکالات وارد بر ایدآلیسم بارکلی و پدیدارگرایی هیومی بود. همچنان‏که برخی گفته‏اند، آنچه که باعث طرح این مسئله و تمایز میان نومن و فنومن شده است، پرهیز از فروغلطیدن در دو نحلۀ 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 این‌که نظام فلسفی او از یک‏سو، دور از «اصالت معنای محض» به سبک بارکلی است و از سوی دیگر، شباهتی با دیدگاه «پدیدارگرایی» هیوم ندارد، ‏مجبور می‏شود میان فنومن و نومن تمایز قائل شود.[34]

نکتة 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 می‏دهد: «هرچند همین اشیاء و نیز اشیاء فی‏نفسه را نمی‏توانیم بشناسیم، این قدر هست که می‏توانیم به آنها بیندیشیم؛ زیرا در غیر این‏صورت باید به این نتیجۀ بی‏معنا گردن می‏نهادیم که پدیدار چیزی است که پدیدار چیزی نیست!»[35] در واقع، از نظر فلسفی، این سخن که از جهان، تنها فنومن‏ها برای ما قابل شناسایی هستند و از این‏رو، شناخت ما مقید و محدود به صورت‏های ماتقدم حسی، یعنی زمان و مکان و مقولات دوازده‏گانۀ فاهمه است، به‏ناگزیر این نتیجه را خواهد داشت که در مقابل این فنومن‏ها (پدیدارها) قائل به ذات ناشناختنی و نفس‏الامری شویم. به‏تعبیر دیگر، مفهوم متضایف شیء پدیدارشونده یا جلوه‏گر، مفهوم شیء غیرپدیدار شونده یا غیر‏جلوه‏گر است؛ یعنی شیء آن‏گونه که فی‏نفسه و به‏صورت مستقل و جدا از جلوه‏اش وجود دارد.[36] وی در تمهیدات می‏نویسد: «در واقع، هنگامی‏که ما متعلقات حواس را به درستی چونان پدیدارهای محض بنگریم، در همان حال اعتراف می‏کنیم که یک شیء فی‏نفسه در بنیاد آنها قرار دارد، هرچند ما خود آن را نه آن‏گونه که در خود وجود دارد، بلکه تنها پدیدار آن را یعنی نحوه‏ای را که حواس ما به‏وسیلة «چیزی ناشناخته» متأثر می‏شوند می‏شناسیم؛ بنابراین، قوۀ فهم دقیقاً از همان راهی که پدیدارها را می‏پذیرد به وجود اشیاء فی‏نفسه اعتراف می‏کند. و تا این اندازه می‏توانیم بگوییم که تصور چنان موجوداتی که در بنیاد پدیده‏ها جا دارند و صرفاً داده‏های فهم‏اند، نه تنها ممکن است، بلکه ضرورت دارد. »[37]

پرسش دیگر این است که عقل محض چگونه میان نومن و فنومن رابطه برقرار می‏کند؟ پاسخ آن است که این کار از طریق به‏کارگیری تصورات آن‏جام می‏شود. از نظر کانت، کار و نقش تصورات تعیین مرزهای عقل محض است. تصورات هم‏مرز عقل را تعیین می‏کنند و هم با پیش‏آوردن نفس و جهان و خدا به‏عنوان اموری که گویی تعین یافته و مشخص‏اند به ما امکان می‏دهند که در این مرز امور مربوط به این سوی مرز، یعنی امور مربوط به عالم تجربه را تمشیت بخشیم، بی‏آنکه بخواهیم امور مربوط به آن سوی مرز، یعنی کنه ذات اشیاء را متعین سازیم. در واقع، کانت مفهومی‏مهم و در عین حال بسیار ظریف را پیش می‏کشد 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 به‏گونه‏ای خاص برای ایجاد رابطه میان این دو عالم به‏کار می‏گیریم. ایجاد این رابطه مورد نیاز ماست و اگر این رابطه فرض نشود، عالم پدیدار مجموعه‏ای نامنسجم و فاقد وحدت و تمامیت و تلائم خواهد بود. البته، این رابطه را در مرز میان این دو عالم ایجاد می‏کنیم و از این مرز فراتر نمی‏رویم و به عالم ذوات معقول پای نمی‏گذاریم. مقصود کانت این است که ما شبیه کسی هستیم که در مرز میان دو فضای روشن و تاریک قرار گرفته است. این شخص در بخش تاریک مطلقاً چیزی نمی‏بیند؛ اما در بخش روشن وضعیت امور را به‏گونه‏ای 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 روشنایی قرار دارند، رابطه‏ای وجود دارد؛ رابطه‏ای که موجب آن وضعیت شده است. در این‏حال، این شخص با آن‏که برای تبیین اوضاع بخش روشنایی به فرض کردن موجوداتی در بخش تاریک متوسل می‏شود و به آن موجودات تأثیر و تدبیری در ارتباط با بخش روشنایی نسبت می‏دهد، همچنان در آن فضای تاریک هیچ چیزی نمی‏بیند و آن تأثیر و تدبیر را با کمک‏گرفتن از تمثیل و با استفاده از رابطه‏ای که در خود فضای روشن میان اشیاء برقرار است به تصوّر در ‏می‏آورد، نه آن‏که واقعاً تأثیر و تدبیری به اموری که نمی‏داند چیستند و چگونه‏اند نسبت دهد و آنها را بدین وجه متعین کند.

نکتۀ مهم دیگری که باید دربارة «شیء فی‏نفسه» و ناشناختنی بودن آن به آن توجه کرد این است که مفهوم «شیء فی‏نفسه» را در نظام فلسفی کانت باید در همبستگی با ساختار کلی نظریۀ معرفت او و پیامدهای آن بررسی کرد. فشرده این معرفت (شناخت) به‏تعبیر خود کانت چنین است: «همة شناخت‏ما از حواس آغاز می‏شود، ‏از آن‌جا به فهم می‏رود و در عقل پایان می‏پذیرد. در ما چیزی برتر از عقل نمی‏توان جست. »[38] از سوی دیگر، فهم، کارافزارهایی دارد که در سرشت آن قرار داده شده است و به کمک آنها می‏تواند داده‏های حسی یا تجربۀ حسی را همچون ماده‏هایی خام قوام بخشد و به شکل یک وحدت اندیشه‏ای درآورد. اما آنچه که تجربۀ 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 فی‏نفسه» یعنی همین کلیت وجودی. و کانت نیز از این مفهوم چیزی جز این قصد نکرده است. هر چیز تعیّن کامل وجودی دارد که آن‏را از دیگر اشیاء متمایز می‏کند.[39]

2. تفسیر

همچنان‏که گذشت، کانت غالباً ایدآلیسم 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 به‏همان‏سان‏که ما به آنها می‏اندیشیم، وجود دارند. این اشیاء واقعاً وجود دارند و واقعاًً در جهان خارج هستند. آنها به‏لحاظ فنومن بودن، واقعی هستند و بخش‏های جداگانۀ جهان تجربه‏اند؛ اما به‏لحاظ استعلایی، ایده‏آل‏اند؛ یعنی بخشی از جهان آن‏گونه که مستقل از تجربۀ 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 نومنی فنومن 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: 1) 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 دربارة آنها نمی‏توان سخنی گفت و نمی‏توان به آنها به جز دو امر نسبت داد: نخست آن‏که آنها وجود دارند و دیگر آن‏که علت چیزهایی هستند که ما در مکان شهود می‏کنیم. 2) اشیای به شهود آمده یا پدیدارها.

هارتناک رابطۀ این دو دسته از اشیاء را در قالب مثال زیر توضیح می‏دهد:[40] فرض کنید که همة اشیاء در تاریکی قرار دارند و فقط می‏توان آنها را از طریق فراتاباندن آنها بر صفحة رادار مشاهده کرد. در این‏جا دو قسم موجودیت داریم: 1) اشیاء فی‏نفسه، که در تاریکی قرار دارند و از همین‏رو، شهود آنها امکان‏پذیر نیست؛ 2) تصویرهای موجود بر روی صفحة رادار، که چون شرط مرئی‏شدن را دارا شده‏اند، یعنی فروزش یافته‏اند، قابل مشاهده هستند.

این تمثیل سه نکته را بیان می‏کند: نخست آن‏که دقیقاّ به‏همان‏نحو که اشیاء نافروزیده، به‏دلیل نداشتن نور، قابل مشاهده نیستند، اشیاء فی‏نفسه نیز، به‏دلیل آن‏که در مکان نیستند، قابل شناخت نیستند. دوم آن‏که درست همان‏گونه که شیء و تصویر آن بر صفحة رادار دو وجود مختلف و متمایزاند، ‏شیء فی‏نفسه و شیء به‏‏شهود آمده نیز دو وجود مختلف و متمایزاند. سوم آن‏که میان رابطۀ شیء و تصویر آن بر صفحة رادار از یک‏سو و رابطۀ شیء فی‏نفسه و شیء به‏شهود آمده از سوی دیگر، مماثلت و مشابهتی وجود دارد. و آن این‌که این هر دو رابطه، رابطه‏ای علّی هستند. در واقع، همان‏طور که شیء علت تصویر صفحة رادار است، شیء فی‏نفسه نیز علت شیء به‏شهود آمده است. البته، بنا به نظر کانت تفاوت روشنی میان این دو رابطه وجود دارد و آن این‌که شیء و تصویر آن بر روی صفحة رادار به‏لحاظ مکانی متمایزاند؛ اما از نظر کانت، دربارة شیء فی‏نفسه و پدیدار نمی‏توان چنین چیزی گفت. در واقع، از نظر وی سخن گفتن از تمایز مکانیِ شیء فی‏نفسه و شیء به‏شهود آمده (پدیدار) بی‏معناست؛ چرا که شیء فی‏نفسه در مکان نیست.

پلانتینگا پاره‏ای از سخنان کانت (نظیر بندهای A249 و A109) را مؤید این تفسیر می‏داند. این فنومن‏ها اعیان‏اند؛ اعیانی که در مکان و زمان وجود دارند. در مقابل، نومن‏ها نه زمان‏منداند و نه مکان‏مند. مکان و زمان، آشکارا مربوط به شهود ما هستند نه واقعیت‏هایی که اشیاء فی‏نفسه را مشخص سازند؛ بنابراین، نومن‏ها و فنومن‏ها متمایز از یک‏دیگرند. با این‏حال ما تنها فنومن‏ها را تجربه می‏کنیم نه نومن‏ها را (A4991-B51-). موسی مندلسون[41] از جمله کسانی است که به این تفسیر معتقدند.[42]

این تفسیر، تفسیری مرسوم‏تر در تبیین دیدگاه کانت است که پیروان بزرگ کانت آن‏را اتخاذ کرده‏اند. در این تفسیر دو قلمرو از اعیان وجود دارند و تجربۀ ما تنها به یکی از این قلمروها یعنی قلمرو فنومن‏ها تعلق می‏گیرد و فنومن‏ها خودشان در وجودشان وابسته به ما هستند؛ اگر ما وجود نداشته‏ باشیم آنها نیز وجود خود را از دست می‏دهند. اما ساحت و قلمرو نومن‏ها وابسته به ما نیستند، بلکه به‏گونه‏ای هستند که ما هیچ شهود و تجربۀ مستقیمی ‏نسبت به آنها نداریم. و بالاخره آن‏که با همة اینها، میان این دو جهان، ارتباطی وجود دارد که در طی آن چیزی نظیر فعالیت علّی میان نومن و خود استعلایی در ما داده‏هایی را تولید می‏کند که ما از طریق آنها جهان فنومنی را ایجاد می‏کنیم.

ب) یک جهان بودن نومن و فنومن

تفسیر اساسی دیگری هم از دیدگاه کانت وجود دارد؛ تفسیری که اخیراً جایگاه عمده‏ای 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 (دست‏کم) دو شیوه اندیشیدن دربارة لحاظ این یک جهان، وجود دارد. همة اعیان واقعاً اعیانی نومنی هستند و سخن‏گفتن دربارة فنومن‏ها تنها یک راه صریح و روشنِ سخن‏گفتن دربارة 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:

این‏گونه عبارات (اعیان استعلایی و اعیان تجربی) را باید اشاره به نه دو هویت متفاوت، ‏بلکه به دو شیوۀ سخن‏گفتن دربارة یک چیز دانست.[43]

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 منحصراّ 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 مفهومی‏نیابد (یعنی با واسطۀ مفاهیم ادراک نشود)، فاقد شرایط لازم برای شناخته شدن است و نه‏تنها قابل شناختن و تصورکردن نیست، بلکه حتی نمی‏توان گفت که وجود دارد. بدین قرار، شی‏ء فی‏نفسه (نومن) به‏عنوان یک مفهوم، صرفاّ 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 هنگامی‏که از وجود واقعیت جهان خارج سخن می‏گوید و هنگامی که از پیوند علّی میان یک شیء خارجی و اندام‏های حسی سخن می‏گوید، اساساً از فنومن یا شیء به شهود آمده بحث می‏کند.[44] روشن است که می‏توان تفسیرهای دیگری هم در این‏باره ارائه کرد؛ اما همچنان‏که هارتناک می‏نویسد این تفسیرها از دو حال خارج نیستند: 1) یا تفسیرهایی روان‏شناسانه‏اند که مکان و فنومن (شیء به شهود آمده) را ذهنی تلقی می‏کنند؛ 2) 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 دربارة فلسفة کانت بیان‏گر گرایش آشکار پژوهشگران به فهم منطقی نظریۀ معرفت و گریز از تفسیر روان‏شناختی است، هرچند که در گذشته غلبه با این تفسیر بوده است.[45] هارتناک در نتیجه‏گیری نهایی خود استدلال می‏کند که با صرف‏نظر از این‌که 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.[46] برخی، با تأثیرپذیری از جی. اس. بک[47]، 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؛ برای‏مثال می‏نویسد: «همة اشیائی که بتوانند به ما عرضه شوند، ‏می‏توانند به دو صورت مفهوم‏سازی شوند: از یک‏سو، به‏صورت نمودها؛ و از سوی دیگر به‏صورت اشیاء فی‏نفسه»؛[48] از سوی دیگر، این‌که 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. »[49]

اما از نظر پلانتینگا، هرچند این برداشت دوم امروزه دیدگاه عمده است، اما آشتی‏دادن آن با دیدگاه خود کانت اندکی مشکل است.[50] البته، اسکروتن[51] یادآورد می‏شود که بی‏تردید، ذهن کانت دربارة این مسئله کاملاً روشن نبوده است و همین امر به‏نوعی ابهام اساسی در فلسفة 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، همچنان‏که 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 دربارة 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 این‌که ممکن است جهان ویژگی‏های زیادی داشته باشد که ما هیچ مفهوم و برداشتی از آنها نداشته باشیم؛ به‏گونه‏ای که شیوه اندیشیدن ما دربارة 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؛ برای‏مثال 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 بی‏مناقشه است.

برخی از محققان با استناد به نوشته‏هایی از کانت نتیجه‏ گرفته‏اند که تفکر کانت در فاصلۀ سال‏های 1796 و 1803، یعنی یک سال پیش از مرگش، خصلت ایده‏آلیستی فزاینده‏ای را نشان می‏دهد و به‏دنبال آن مفهوم «شیء فی‏نفسه» نیز ویژگی پیشین خود را در اندیشۀ کانت از دست می‏دهد.[52]

3. پیامدها

اعتقاد به نومن و فنومن پیامدهایی برای فلسفة او دارد. یکی از مهم‏ترین پیامدهای این دیدگاه، ایدآلیست تلقی‏شدن کانت است. پیامد مهم دیگری که در الاهیات تأثیر بسیاری گذاشت، ردّ همة ادله مرسوم اثبات وجود خدا بود؛ از نظر وی، عقل نظری که همة ادلۀ 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 ویژۀ حوزۀ پدیدارها هستند، نمی‏توانند در جهت استدلال برای اثبات وجود خدا به‏کار گرفته شوند و از همین‏رو، همة براهین مرسوم که مبتنی بر علیت‏هستند (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 می‏کند خدا را با توسل به عقل عملی و با ارائۀ برهان اخلاقی اثبات کند.

پیامد مهم دیگر این نظریه، فراهم‏شدن مقدمات اثبات خدا از راه نوین دیگر و نیز دست‏یافتن به شناختی دربارة خداست که دچار تشبیه و انسان‏انگاری نباشد؛ توضیح آن‏که از دید کانت ما نمی‏توانیم عالم فنومن یا پدیدار را بدون فرض یک موجود برینی که دربردارندۀ همة کمالات در حدّ اعلی باشد، تبیین کنیم. ما در عالم فنومن نظم می‏بینیم و در همة ابعاد و جوانب آن صورت معقولی مشاهده‏می‏کنیم (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 ورطۀ تشبیه افتاده و هدف تیرهای انتقادات هیوم قرار خواهیم گرفت؛ اما می‏توانیم بگوییم عالم چنان است که گویی موجودی برین وجود دارد که این همة نظم و معقولیت موجود در عالم پدیدارها، برخاسته از رابطۀ او با عالم است.[53] کانت می‏نویسد:

هنگامی‏که می‏گویم ما ناچاریم به عالم چنان نظر کنیم که گویی مصنوع یک عقل و ارادة ‏اعلی است، ‏در واقع همة حرف من این است که: همچنان‏که 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. بدین‏سان، هرچند آن را چنان‏که فی‏نفسه هست نمی‏شناسم، آن را چنآن‏که بر من ظاهر می‏شود، یعنی به تناسب عالمی‏که خود نیز جزئی از آنم می‏شناسم.[54]

کانت این‏گونه شناخت را شناخت از راه تمثیل می‏خواند. این تمثیل میان دو نوع رابطه برقرار می‏شود: الف) رابطۀ میان امور عالم پدیدار که در آن هر دو طرف رابطه بر ما معلوم است؛ ب) رابطۀ میان ذوات معقول و عالم پدیدار که یکی از دو طرف آن به‏طور کلی بر ما ناشناخته است. این رابطه، میان اموری است که هیچ‏گونه شباهتی با یک‏دیگر ندارند:

این‏گونه شناخت، شناختی ازطریق تمثیل است، اما نه به‏معنای معمول این واژه که حاکی از شباهت ناقص دو چیز است، بلکه به‏معنای شباهت تام دو رابطه، میان اموری که خود هیچ‏گونه مشابهتی با یک‏دیگر ندارند.[55]

کانت این مطلب را با ارائۀ 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 آن‏که می‏توانیم میان آن و عالم رابطه‏ای برقرار کنیم؛ شبیه رابطه‏ای که اشیاء عالم با هم دارند.[56]

به این ترتیب، کانت به‏رغم آن‏که مفاهیمی چون علیت و عقل را در برقراری رابطه میان عالم پدیدار و ذوات معقول به‏کار می‏گیرد، از آن‌جا که این مفاهیم را نه به آن ذوات، بلکه به رابطۀ میان این دو عالم نسبت می‏دهد و به‏اصطلاح خودش از آنها تنها در مرز استفاده می‏کند، از انتساب صفاتی ویژۀ انسان ‏که فقط در عالم پدیدار معنا دارد، ‏به خداوند پرهیز می‏کند و بدین‏ترتیب از اعتقاد به خدایی که صفاتی شبیه صفات انسان دارد، دور می‏ماند؛ اما اعتقاد به دئیسم، یعنی فرض وجود یک موجود برین را بدون هیچ‏گونه تعین و تشبیهی می‏پذیرد. اما نکتۀ مهم این است که وی در همة این مباحث به استفادۀ تنظیمی از تصورات عقل محض نظر دارد و هیچ قوام و تعیّنی را به تصورات نسبت نمی‏دهد و مطالبی را که دربارة شناخت این تصورات بیان داشته، ‏نقض نمی‏کند.[57]

پیامد دیگری که این دیدگاه در پی دارد و کم‏تر به آن توجه شده، نکته‏ای است که برخی از شارحان فلسفة کانت بیان کرده‏اند؛ و آن این‌که 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 این‌که چه چیز را باید انجام دهد، خود را از نظام فنومنی، دور کند، ‏می‏توان او را موجودی مسئول به‏حساب 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 به‏هنگام عمل، او از صرف فنومن‏بودن رهایی می‏یابد و به خود ویژگی دیگری را می‏گیرد که کانت از آن با تعبیر «معقول» (قابل فهم) یا «نومنی» یاد می‏کند.[58]

4. نقد

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

4. 1. عدم صورت‏بندی دقیق

در این‏باره پیش‏تر نیز اشاراتی داشتیم و از برخی محققان نقل کردیم که اساساً تفکر کانت در فاصلۀ سال‏های 1796 و 1803، یعنی یک سال پیش از مرگش، خصلت ایده‏آلیستی فزاینده‏ای را نشان می‏دهد و به‏دنبال آن، مفهوم «شیء فی‏نفسه» نیز ویژگی پیشین خود را در اندیشۀ 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.[59]

اسکروتن معتقد است که کانت در تبیین واژۀ «نمود» گاه آن را به‏صورت متعدّی به‏کار می‏برد و گاه به‏صورت لازم و از این‏رو، ابهام روشنی در این‏باره 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، واژۀ «نمود» با تصور ما از شیء فیزیکی تطابق دارد. نمود به این معنای دوم، قابل مشاهده، واقع در مکان و دارای رابطۀ 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.

4. 2. لزوم لاادری‏گری

از نقدهایی که بر دیدگاه کانت وارد شده است، فروغلطیدن در ورطۀ لاادری‏گری است؛[60] چرا که اگر نتوانیم اشیاء را آن‏گونه که فی‏نفسه هستند و صفات واقعی این اشیاء را به‏درستی بشناسیم، گرفتار لاادری‏گری می‏شویم. هنگامی‏که حکم مفاهیم محض زمان و مکان و قانون علیت، فقط در جهان پدیدارها و نه در اشیاء فی‏نفسه جاری باشد، در این‏صورت 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. فیشته انگیزۀ بنیادی ایده‏آلیسم مورد نظر خود را از مفهوم شیء فی‏نفسه گرفت و هدف اصلی نظام فلسفی خود را انکار آن قرار داد، در حالی‏که خود کانت، هرچند شی‏ء فی‏نفسه را غیر‏قابل شناخت می‏دانست، اما به‏هرحال آن را چیزی می‏دانست که دست‏کم می‏توان به آن اندیشید. در این سیر، ‏هنگامی‏که به هگل می‏رسیم، آن را چیزی خنده‏دار تلقی می‏کند و می‏نویسد:

انسان شگفت‏زده می‏شود از این‌که پیوسته به این جمله برمی‏خورد که نمی‏توان پی برد که شی‏ء فی‏نفسه چیست و چیزی هم آسان‏تر از دانستن این نیست.

«نوکانتی‏ها» مفهوم «شیء فی‏نفسه» را مفهومی ‏زائد و مزاحم در فلسفة کانت به‏حساب آورده‏اند. برونو باخ، فیلسوف کانتی‏مشرب، شیء فی‏نفسه را «بزرگ‏ترین خطای نقد عقل محض» دانست. گرایش‏های گوناگون پوزیتیویستی نیز عینیت شیء فی‏نفسه را انکار کردند. شوپنهاور نیز به این نکته اشاره کرده است که حتی نمی‏توان دربارة اشیاء فی‏نفسه به‏گونه‏ای 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 نمی‏شوند. بر این اساس، همین‏‏که باب سخن دربارة شیء فی‏نفسه باز شود، به‏نظر می‏رسد که مقولۀ کثرت یا وحدت را به چیزی اطلاق می‏کنیم که بنا به فرض، ممکن نیست تحت هیچ مقوله‏ای قرار گیرد.[61]

برخی از محققان و شارحان، این پرسش را مطرح کرده‏اند که آیا به نظر نمی‏رسد که ما در این‏جا با معمای غیرقابل‏حلّی روبه‏رو هستیم که کل نظام انتقادی کانت را تهدید می‏کند؟ آیا یاکوبی حق نداشت که بگوید: «من پیوسته دچار این سرگردانی بودم که بدون فرض شیء فی‏نفسه نمی‏توانستم به این نظام فکری راه یابم و با فرض آن نمی‏توانستم در آن باقی بمانم؟» کوهِن معتقد است که «این سخن بی‏معناست که کانت هرچند معرفت را به پدیدارها محدود ساخته، شیء فی‏نفسه ناشناختنی را باقی گذاشته است». کوهن این نظر کانت را یاوه‏گویی خوانده است؛ یاوه‏گویی‏ای که باید سرانجام پس از صد سال به سکوت گراید.[62] ویتگنشتاین نیز تصریح‏کرد که «چیزی که دربارة آن نتوان هیچ گفت، تفاوتی با امر عدمی ندارد».[63] شاید بتوان گفت که این سخن قابل مقایسه با قاعدة «الشّیء ما لم‏یوصف، لم‏یوجد» است. ما نمی‏توانیم دربارة «شیء فی‏نفسه» چیزی بگوییم مگر آن‏که از واژه «شیء فی‏نفسه» معنایی را قصد کنیم؛ اما اگر از واژۀ «شیء فی‏نفسه» چیزی را قصد کنیم، در این‏صورت، وقتی که می‏گوییم شئ فی‏نفسه وجود دارد، چیزی - و لو یک چیز نامشخص و ناچیز - دربارة ماهیت آنها بیان داشته‏ایم و این در تناقض با دیدگاه کانت مبنی بر غیرقابل شناخت بودن شیء فی‏نفسه است. وانگهی، اگر پیش‏تر علمی دربارة ماهیت شیء فی‏نفسه نداشته باشیم، چگونه می‏دانیم که واقعیتی فراتر از ظهورات وجود دارد یا چگونه می‏دانیم که شیء فی‏نفسه ماهیتی دارد که ما نمی‏توانیم چیزی دربارة آن بدانیم.

4. 3. تناقض

از دیدگاه کانت آنچه‏که در فرایند فنومن (نمود) پنهان است، نومن (ذات معقول) است؛ در واقع، نومن علت پیدایش فنومن برای ما است و یا به‏گونه‏ای ارتباط علّی با آن دارد. در این‏جا تعارضی رخ می‏کند. به‏تعبیر اسکروتن، این‌که بگوییم یک نمود، در عین‏حال نمود چیزی است، یقیناً متناقض است؛ چرا که براساس نظریۀ خود کانت، «چیزی» که بنا به فرض در زیر نمود مخفی است، تنها می‏تواند «ذات معقول» باشد و همان‏طور که اشاره شد، دربارة ذوات معقول نمی‏توان هیچ امر محصّلی را ابراز داشت؛ به‏ویژه این‌که اگر بگوییم ذات معقول علّتِ نمود یا در ارتباط علّی با آن است، هیچ معنای محصّلی دربر ندارد. برخی از منتقدان کانت نظیر مندلسون و شولتز[64] با برجسته‏کردن این نکته، آن را اساسی‏ترین نقطه ضعف فلسفة نقادی کانت دانسته‏اند. از نظر اسکروتن گاه تعابیر کانت به‏گونه‏ای است که گویی هر شیئی، نمودِ یک «شیء فی‏نفسه» است؛ اما وی این امر را با نظریۀ شناخت او (که به او نه امکان و اجازۀ شناخت شیء فی‏نفسه را می‏دهد و نه این‌که حتی اجازه می‏دهد آنچه را که می‏خواهد دربارة شیء فی‏نفسه بر زبان آورد، اراده کند) ناسازگار می‏داند و از این‏رو، به این نتیجه می‏رسد که فعلاًَ باید شیء فی‏نفسه را امری عدمی تلقی کنیم. از سوی دیگر، اسکروتن با توجه به این اشکال و اشکالات دیگر می‏نویسد که دلایل مخالفی وجود دارد که کانت را وادار به انکار فلسفة رسمی خود می‏کند.[65] اسکروتن احتمال می‏دهد که شاید علت این‌که کانت در ویرایش دوم کتاب نقد عقل محض توضیح مفصل‏اش دربارة ایده‏آلیسم استعلایی را حذف کرد، آن بود که این توضیح، به ابهامی که در نقد اوّل و نیز در نقد دوم اشاره شد، شدّت می‏بخشید.[66] تناقض موجود در مسئله نومن و فنومن را به‏گونۀ دیگری نیز بیان می‏توان کرد، و آن این‌که از یک‏سو، بنا به دیدگاه کانت، شیء فی‏نفسه غیر‏قابل شناسایی است و از سوی دیگر، امکان نمود (پدیدار= فنومن) یافتن فرضی قابل پذیرش است. نوکانتی‏ها کانت را به‏لحاظ تناقض‏گویی‏اش نکوهش کرده‏اند. از نظر آنها، کانت از یک‏سو، مدعی است که علیّت مقوله‏ای از فاهمه است که تنها در حوزۀ تجربۀ محسوس اعتبار دارد؛ اما هنگامی‏که «شیء فی‏نفسه» را همچون علّت ضروری پدیده‏ها می‏پذیرد، در واقع علیت را فراتر از آن تجربه به‏کار می‏گیرد و بدین ترتیب به تناقض‏گویی می‏افتد.[67] در واقع، کانت با تأیید وجود ناپدیدارها به‏عنوان علت احساس، به تناقض‏گویی گرفتار شده و بر خلاف اصول خود گام برداشته است.

یاسپرس نیز نتیجۀ دیدگاه کانت دربارة نومن و فنومن را تناقض‏آمیز می‏داند: نومن از چگونگی‏های حسی، زمان، مکان و مفاهیم محض بیرون است؛ از این‏رو، تصوری که از آن داریم، هیچ‏گونه شناختی به ما نمی‏دهد. از دیدگاه ابژکتیو، محتوایش هیچ است؛ اما همین هیچ، همچون یک چیز عرضه می‏شود. و نتیجۀ تناقض‏آمیز این است که آنچه میان‏تهی است، دارای محتواست. «علت» یک مفهوم ناب است. از این‏رو، کاربرد آن تنها دربارة نمودهاست. پس «آنچه فی‏نفسه است» نمی‏تواند یک علت باشد، ولی با این‏همه، کانت آن‏را علت نمودها می‏خواند و بدین‏سان گفتۀ خود را نقض می‏کند. در واقع اگر شیء فی‏نفسه را به حسب علیت به فهم و شناسایی خود پیوند زنیم، ‏دیگر «فی‏نفسه» نخواهد بود، بلکه به نمود تبدیل خواهد شد.[68] از نظر کانت، هر پدیدار (نمود) حاکی از یک شیء فی‏نفسه است که پدیدار شده است. اشیاء فی‏نفسه علت پدیدارها هستند؛ چرا که ما را از خود متأثر می‏سازند. با این‌که اشیاء فی‏نفسه اشیائی حقیقی‏اند، به باور کانت، کاملاً برای ما ناشناخته‏اند.

این ایرادی است که معمولاً مفسران فلسفة 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 ادلّۀ اعتقاد به این مسئله، دلیل منطقی تضایف است. گویی به‏لحاظ منطقی در نظرآوردن فنومن، نومن را هم به‏ناگزیر 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 دربارة علت تصورات در نظر بگیریم؛ اما از نظر وی، هنگامی ‏که کانت به‏صراحت از تمایز میان پدیدارها و ناپدیدارها سخن می‏گوید، راه دیگری را برمی‏گزیند و از این‏رو، اشکال پیش‏گفته 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 یک‏سو باشد و علل خارجی آنها از سوی دیگر، بلکه از یک طرف تصور یک عین که ظاهر می‏شود به ما عرضه می‏شود و در مقابل این تصور، به‏عنوان یک مفهوم صرفاً محدود، تصور عین را داریم که جدا از جلوۀ آن است. مثل این است که ناپدیدار پشت تصویری باشد که آن پشت را نمی‏بینیم و نمی‏توانیم ببینیم، لیکن مفهوم غیر‏محصّل آن ضرورتاً مفهوم تصوری روی تصویر است که می‏بینیم. افزون بر این هرچند کانت معتقد است که ناپدیدارها وجود دارند، ولی دست‏کم 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 مقولۀ علت برای اندیشیدن دربارة ناپدیدارها استفاده کنیم، این استفادۀ ظنی و احتمالی است، نه قطعی. و اشکال ویژه‏ای به‏واسطۀ اطلاق این مقولۀ خاص پیش نمی‏آید که با استفاده از دیگر مقولات پیش نیاید.[69]

4. 4. بی‏مبنایی مبنا

شاید مهم‏ترین نقدی که می‏توان بر دیدگاه کانت وارد کرد، این است که انحصار توانایی عقل نظری به حوزۀ پدیدارها (فنومن‏ها) 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

کتاب‌نامه

1. آپل، ماکس، شرحی بر تمهیدات کانت، مقدمه‏ای به فلسفۀ انتقادی، ترجمۀ محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1375.

2. اسکروتن، راجر، کانت، ترجمة علی پایا، تهران، طرح نو.

3. خراسانی، شرف‏الدین، از برونو تا کانت؛ طرحی از برجسته‏ترین چهره‏های فلسفی دورا‏‏‏‏ن‌های جدید، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1376.

4. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 8، (از ولف تا کانت)، ترجمۀ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش، چاپ سوم 1380.

5. کانت و فلسفۀ معاصر، ترجمۀ پرویز بابایی، تهران، مؤسسۀ انتشارات نگاه.

6. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمۀ غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، 1370.

7. کورنر، اشتفان، فلسفۀ کانت، ترجمۀ عزت‏الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، مهر 1380.

8. گلدمن، لوسین، کانت و فلسفۀ معاصر، ترجمۀ پرویز بابایی، تهران، مؤسسۀ انتشارات نگاه.

9. مجتهدی، کریم، فلسفۀ نقادی کانت، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، 1378

10. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفۀ غرب، جلد سوم، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 1378.

11. نقیب‏زاده، میرعبدالحسین، فلسفۀ کانت، بیداری از خواب دگماتیسم، بر زمینۀ سیر فلسفۀ دوران نو، مؤسسۀ انتشارات آگاه، چاپ دوم، 1374.

12. هارتناک، یوستوس، نظریۀ معرفت در فلسفۀ کانت، ترجمۀ غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات فکر روز، 1376.

13. یاسپرس، کانت، ترجمۀ میر عبدالحسین نقیب‏زاده، کتابخانۀ طهوری، 1372.

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.

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

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. فلسفۀ نقادی کانت، ص 56.

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

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

[3]. noumenon

[4]. thing-in-htself

[5]. reality

[6]. phenomenon

[7]. thing-for-ourselves

[8]. appearance

[9]. تاریخ فلسفۀ غرب، جلد سوم، ص123.

[10]. فلسفۀ کانت، بیداری از خواب دگماتیسم، ص 74.

[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.

[17]. نک: کانت، ص 101 ـ 102.

[18]. تمهیدات، بخش 32.

[19]. همان، ص58.

[20]. فلسفۀ نقادی کانت، ص 54 ـ 55.

[21]. همان، ص 55.

[22]. see B 301.

[23]. همان، ص 55 ـ 56.

[24]. همان، ص 57.

.[25] شرحی بر تمهیدات کانت، مقدمه‏ای به فلسفۀ انتقادی، ج 1 ص 159.

[26]. فلسفۀ کانت، ‏ص 232 ـ 233.

[27]. see A 255, B311.

[28]. A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason, p. 413.

[29]. فلسفۀ کانت، بیداری از خواب دگماتیسم، ص 245.

[30]. Pu. R. B307.

[31]. فلسفۀ کانت، ص 233.

[32]. Pu. R. B307.

[33]. تاریخ فلسفه ج 8، (از ولف تا کانت)، ص 281.

[34] نک: فلسفۀ نقادی کانت، ص 54.

[35]. Critique of Pure Reason, p. BXXVI & A252.

[36]. تاریخ فلسفه ج 8، (از ولف تا کانت)، ص 280.

[37]. تمهیدات، بخش 32.

[38]. Pu. R. . B 355.

[39]. از برونو تا کانت، ص 277.

[40]. نک: نظریۀ معرفت در فلسفۀ کانت، ص 45 ـ 46.

[41]. Moses Mendelssohn

[42]. اسکروتن، راجر، کانت، ص 95 ـ 96.

[43]. Kant’s Theory of knowledge, p. 37.

[44]. نظریۀ معرفت در فلسفۀ کانت، ص 47 ـ 48.

[45]. همان، ص 49.

[46]. نک: همان، ص 49 ـ 50.

[47]. J. S. Beck

[48]. اسکروتن، راجر، کانت، ص 95 ـ 96.

[49]. Critique of pure reason, A255, b311.

[50]. see Warranted Christian Belief, p. 10-14.

[51]. همان، ص 96.

[52]. نک: از برونو تا کانت، ص 277.

[53]. تمهیدات، ص33 ـ 35.

[54]. همان، بند پنجاه و هفتم.

[55]. همان، بند پنجاه و هشتم.

[56]. همان، پانوشت بند پنجاه و هشتم.

[57]. همان، ص 36.

[58]. Kant’s Criticism of Metaphysics, p. 159-160.

[59]. A Commentary to Kant’s “Critique of Pure Reason”, p. 412.

[60]. نک: از برونو تا کانت، ص 276 ـ 277.

[61]. کورنر، فلسفۀ کانت، ص 231.

[62]. تمهیدات کانت، ص 161 ـ 162.

[63]. کانت، ص 99.

[64]. G. E. Schulze

[65]. همان، ص 97 ـ 98.

[66]. همان، ص 98.

[67]. کانت و فلسفۀ معاصر، ص 115.

[68]. یاسپرس، کانت، ص 106 ـ 107.

[69]. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج 8، ص 283