

بررسی پدیدار و شیء فی نفسه

منصور مهدوی*

علی کرباسی زاده**

چکیده

یکی از مباحث مهمی که در فلسفه کانت مطرح است، و از تفاوت‌های اصلی این فیلسوف با فلاسفه پیش از او محسوب می‌شود، مبحث پدیدار و شیء فی نفسه است. این مبحث از یکسو حاصل پیشینی دانستن صور احساس (زمان و مکان)، و از سوی دیگر بن‌مایه تغییر در معرفت‌شناسی انسان است. به همین سبب، بررسی این مسئله زیربنایی در تفکر کانت می‌تواند ما را با رویکردهای اساسی او آشنا سازد. مقاله حاضر بر آن است تا نخست با نظر به اسباب طرح موضع پدیدار و شیء فی نفسه، و سپس با توجه به خود این مقوله و بررسی جوانب مختلف موضوع - که گاه متناقض نیز می‌نمایند - به تصویری روشن از آن برسد؛ آنگاه این مسئله را در حسیات استعلایی، تحلیل‌ات استعلایی، و دیالکتیک استعلایی بررسی کند. در پایان مقاله نیز به نقد و بررسی این موضع جریان‌ساز کانت پرداخته خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: زمان و مکان، شناسایی، پدیدار، شیء فی نفسه، ذوات معقول، وجود ناپدیدار، تناقض، حسیات استعلایی، تحلیل‌ات استعلایی، دیالکتیک استعلایی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه اصفهان. Mahdavi.mnsr@gmail.com

** استادیار دانشگاه اصفهان. دریافت: ۸۸/۸/۱۰ - پذیرش: ۸۸/۱۰/۱۰

مقدمه

کانت جمله معروفی دارد با این مضمون که: من باید شناخت را از میان بردارم تا برای ایمان جاز باز کنم.^(۱) به نظر می‌رسد، این جمله مقصد چیزی باشد که ما می‌توانیم نام «تفلسف کانت» را بر آن بنهیم. کانت با تنظیم ساختار فلسفی تازه‌ای، کوشید از دغدغه‌های دینی خود محافظت کند. در زمانه او، علوم ریاضی و طبیعی میدان‌دار شده و کار را بدانجا رسانده بودند که طبع قطع‌پسند بشر، بدون التفات به فلسفه، قانع می‌شد؛ حتی ذهن بشر نیز با سؤالاتی مواجه می‌گشت که در نهایت، بر خالی بودن دست فلسفه - که مدعی تبیین مبانی علوم و روش‌های علمی بود - صحنه می‌گذاشت و نشان می‌داد که فلسفه در پیشرفت‌های علمی سهمی نداشته و لذا از توجیه و تبیین اساس فلسفی علوم طبیعی جدید ناتوان است. در چنین شرایطی، چرا باید به معارفی از قبیل وجود خدا و جهان دیگر، آزادی اراده، و بقای نفس - که خارج از عرصه علوم‌اند - معتقد باشیم؟ حال آنکه این معارف در علم تجربی قابل اثبات نیستند.

کانت که اغراض اصلی مابعدالطبیعه را وجود خدا، اختیار، و خلود نفس می‌دانست، کوشید تا فلسفه را در برابر پرسش‌های چالش‌برانگیزی همچون پرسش فوق، از حیرانی نجات بخشد. پندار او این بود که اگر در فرایندی فشرده گره‌گشای کار فلسفه باشد، خواهد توانست مابعدالطبیعه را از گرداب حیرت برهاند. بدین منظور، وی تلاش کرد تا در درجه نخست به این پرسش پاسخ دهد که آیا «فلسفه به مثابه علم» شدنی است یا خیر؟ از این رو، کانت می‌گوید:

اگر مابعدالطبیعه واقعاً به صورت یک علم درآمده بود، اگر ما می‌توانستیم بگوییم: این است مابعدالطبیعه، و شما راست آموختن آن، و حقیقت آن، از خود آن بر شما به نحوی قاطع و پایدار ثابت خواهد شد؛ در آن صورت، چنین پرسشی لازم نبود و تنها پرسشی که باقی می‌ماند این بود که: مابعدالطبیعه چگونه ممکن شده است و عقل چگونه باید

آن را تحصیل کند؟ اما... هیچ کتاب واحدی وجود ندارد که بتوان آن را آن‌گونه که می‌توان کتاب اقلیدس را عرضه کرد، نشان داد و گفت: این مابعدالطبیعه است و اینجاست که می‌توانید به غایت قصوای این علم، یعنی به شناخت وجود اعلی و عالم عقبی که با اصول عقل محض میرهن گشته است، نائل آید.^(۲)

او که وضع فلاکت‌بار مابعدالطبیعه را می‌دید، برای رها ساختن آن، فلسفه نقّادی را طراحی کرد تا بر اساس فلسفه، به توجیه فیزیک نیوتنی بپردازد؛ زیرا فیزیکدانان، به ویژه نیوتن، توانسته بودند بدون یاری جستن از مابعدالطبیعه و با بهره‌گیری از ریاضیات به نتایجی قطعی در خصوص جاذبه برسند. افزون بر این، کانت می‌خواست جایگاه علم را مشخص سازد و آن را، که گام از حدّ خود فراتر نهاده بود، به عقب براند تا شاید از این طریق بتواند جایی را برای ایمان پیدا کند.

زمان و مکان

تردیدی وجود ندارد که فرض «پدیدار و شیء فی نفسه»، که از مهم‌ترین مسائل فلسفه کانت به شمار می‌رود، نتیجه ذهنی دانستن زمان و مکان است. از نظر کانت، مقولات فقط هنگام شهود تجربی به ما معرفت می‌دهند؛ یعنی فقط معرفت تجربی را ممکن می‌سازند. پس، یگانه استفاده مشروع از مقولات اطلاق آنها به متعلقات ممکن تجربه است؛ مقولات نمی‌توانند معرفت نظری یا عملی درباره حقایق متعالی تر از حس را به ما بدهند. معرفت ما از اعیان محدود به معرفت پدیداری است و مقولات به صورت تجربی، و نه استعلایی (خارج از زمان و مکان)، کاربرد دارند. هر آنچه به شهود حسی ما درمی‌آید، در قالب زمان و مکان است؛ ما فقط پدیدار اشیا را ادراک می‌کنیم، و پدیدار یعنی حضور زمانی و مکانی شیء. از این رو، دستیابی به تصوّر کانت از زمان و مکان ضروری است.

اولین پرسشی که ذهن انسان را به خود مشغول می‌دارد این است که: آیا زمان و مکان واقعیت‌هایی قائم به خویش‌اند (و از واقعیت مطلق برخوردارند) یا اینکه صورت‌های نگرش‌اند که از عامل دریابنده برمی‌خیزند؟ کانت نظر دوم را برمی‌گزیند و به راه‌هایی برای اثبات آن اشاره می‌کند. او تفاوت میان مکان و زمان را در این نکته می‌داند که مکان فقط صورت نگرش ما از چیزهای بیرونی است، در حالی که زمان صورت نگرش حس درونی نیز هست و از این‌رو، صورت نگرش همه نمودهاست. وی معتقد است که تصور ما از زمان، تنها آن‌گاه به شکل مکان درمی‌آید که آن را چون خطی در اندیشه خود ترسیم کنیم. تصویری که در آن، زمان و مکان صورت‌های نگرش چیزها دانسته می‌شوند (نه واقعیت‌هایی به خودی خود)، ایده‌آلیسم است؛ ولی کانت، که نظریه ایده‌آلیسم مبتنی بر غیرواقعی دانستن جهان خارج را مایه «بدنامی فلسفه» می‌پندارد، می‌کوشد تا از پذیرش پیامد نظریه خویش اجتناب کند. او می‌گوید:

جهان نمود است، ولی موهوم نیست. زمان و مکان دارای واقعیت‌اند؛ یعنی در قلمرو موضوع‌های بیرونی که ما با آنها برخورد می‌کنیم، از اعتبار موضوعی برخوردارند، و در قلمرو همه دریافت‌های سوژکتیو ما، از اعتبار درونی. تصویری بودن آنها، از آن‌روست که چیزهایی که به ما نمایان می‌شوند، چیزهای به خودی خود نیستند.^(۳)

خلاصه اینکه: زمان و مکان از نظر تجربی، دارای واقعیت‌اند؛ اما از نظر استعلایی (فرارونده)، تصویری به شمار می‌آیند. اشیا هیچ‌گاه آن‌گونه که به خودی خود هستند، بر ما نمایان نمی‌شوند.

شناسایی

کانت از دو جنبه در مورد شناسایی سخن می‌گوید: ۱. فعالیت (که برعهده فهم است)؛ ۲. پذیرندگی (که برعهده حساسیت است).^(۴) حساسیت در معنای کانتی آن، واقعیت جسمانی است؛ واقعیتی که هیچ‌گاه احساس نیست.^(۵) از نظر کانت، تحلیل واقعیت

نمایانگر سه عنصر است: الف) احساس؛ ب) نگرش زمانی و مکانی؛ ج) مفهوم ناب.^(۶) ذهن موادّ شناسایی را از عالم خارج دریافت می‌کند و بر اساس دارایی‌های خود، بر روی آنها فعل و انفعالاتی انجام می‌دهد که محصول آن شناسایی است؛ ولی باید دانست که این شناسایی محدود است. کانت بر آن است که حدود شناسایی را کشف و در حسیات استعلایی آورده است: آنچه در شهود حسّی به ما داده می‌شود، پدیدار است؛ به این معنا که ما در مواجهه با عالم خارج، از رهگذر دو امر پیشینی به عالم نظر می‌کنیم: زمان و مکان. زمان و مکان دو ظرف پیشینی هستند که از رهگذر آنها، با کار احساس و شهود حسّی، عالم خارج به ذهن ما سیر می‌کند. در واقع، تور زمان و مکان تنها از عهدۀ صید پدیدار اشیا برمی‌آید.

حسیات استعلایی کانت بر محور زمان و مکان می‌چرخد و شناسایی از منظر او به «شرکت سهامی» شباهت دارد؛ زیرا هم ذهن و هم خارج سهمی از آن دارند، اما سهم اساسی متعلق به ذهن است (چراکه ذهن در مواجهه با عالم خارج، فعالانه، در عمل شناسایی شرکت دارد و اساساً «معرفت» محصول فعالیت ذهن است). در این بین، زمان و مکان زمینه تمایز میان پدیدار و ذوات معقول را فراهم می‌سازند.

پدیدار و شیء فی نفسه

واژه «نومن»، در لغت، به معنای «متعلق فکر» است، و کانت گاهی شیء فی نفسه را «متعلق فهم» می‌خواند.^(۷) پدیدارها نیز در واقع همان جلوه‌ها هستند، تا حدّی که عنوان اعیان برطبق وحدت مقولات اندیشیده شوند. ذوات معقول از زمان و مکان خارج‌اند؛ از این رو، به ادراک ما در نمی‌آیند، و جهان خارج فقط از حیث پدیداری برای ما قابل شناسایی است. گویی در نظر کانت، ذهن فقط می‌تواند محدوده پدیداری عالم خارج را انعکاس دهد، و دیگر بخش‌های جهان در تاریکی همیشگی باقی خواهند ماند.

در ساختار فلسفی کانت، «شناخت» به معنای استخراج چیزی از نفس‌الامر، و پوشاندن لباس زمان و مکان بر آن است (تا پدیدار برای ما رخ بنمایاند). به عبارت دیگر، در این فلسفه، پرسش از ماهیت اشیا بی‌معناست. کانت «ناپدیدار» را به آن دسته از اشیا اطلاق می‌کند که صرفاً متعلقات فاهمه هستند و در عین حال، ممکن است که متعلق شهود عقلی باشند.^(۸) البته، باید دانست که کانت شهود عقلی را رد می‌کند و فقط به شهود حسّی قائل است. او آنچه را در زمان و مکان یا همان دایره حس نمی‌گنجد «استعلایی» می‌داند.^(۹) گفتنی است که از نظر کانت، «پدیدار» دو معنای سلبی و ایجابی دارد: در معنای سلبی، پدیدار چیزی است که متعلق شهود حسّی نیست؛ در عین حال، هیچ فرضی نیز درباره امکان شهودش از نوع دیگری نداریم. اما در معنای ایجابی، پدیدار امری معقول می‌باشد؛ یعنی متعلق شهود عقلی مراد است، شئی که می‌توان آن را از طریق نوع خاصی از شهود غیرحسّی مورد شهود قرار داد. کانت معنای اخیر (ایجابی) را نفی می‌کند؛ زیرا این معنا مستلزم فرض قبلی نوعی از شهود است که از منظر او، ما نمی‌توانیم واجد آن باشیم.^(۱۰)

معنای سلبی لفظ «ناپدیدار» در برابر مفهوم ممکن ثبوتی آن قرار دارد. کانت می‌گوید: «اگر مراد ما از ناپدیدار یک متعلق شهود غیرحسّی باشد، آن‌گاه یک نوع خاصی از شهود (یعنی شهود عقلی) را فرض می‌کنیم که مع هذا، واجد آن نیستیم و حتی امکان آن را هم نمی‌توانیم ببینیم. این، ناپدیدار به معنی ثبوتی کلمه است.»^(۱۱) کانت مفهوم ذات معقول را در معنای ایجابی آن، با هر منزلت منطقی که ممکن است داشته باشد، مردود می‌شمارد؛ او فقط به معنای سلبی ذات معقول نظر دارد.

منشأ فرض ذوات معقول

پس از طرح مسئله و بیان جوانب سلبی و ایجابی آن، پرسشی که بی‌درنگ ذهن را به خود

مشغول می‌سازد این است که: کانت چگونه به وجود چنین ذاتی پی برده است؟ وی در تمهیدات می‌گوید:

اگر چنان‌که شایسته است، محسوسات را صرف پدیدار بشماریم؛ در عین حال، به همین لحاظ، قبول کرده‌ایم که شیء فی نفسه‌ای به عنوان اساس آنها وجود دارد؛ هرچند نمی‌دانیم که آن، خود در واقع چگونه است، و فقط پدیدار آن را... می‌شناسیم. پس فاهمه درست با قبول پدیدار، وجود شیء فی نفسه را نیز تصدیق می‌کند و تا اینجا می‌توان گفت که تمثّل وجوداتی که در اساس پدیدارها قرار دارند و موجودات عقلی محض‌اند، نه تنها قابل قبول است، بلکه گریز هم از آن نیست.^(۱۲)

هارتناک، یکی از مفسران برجسته کانت، اعتقاد دارد: فرض پذیرش پدیدار به عنوان آنچه در زمان و مکان شهود می‌کنیم، ما را به وجود شیء فی نفسه می‌رساند.^(۱۳) فردریک کاپلستون نیز که از شارحان کانت است و مورخ برجسته فلسفه غرب شمرده می‌شود، می‌گوید: مفهوم ناپدیدار ضروری است، زیرا با اصل نظریه کانت درباره تجربه پیوند دارد. موضوع احساس نیز همان موضوع ناپدیدار به معنای سلبی آن است. مفهوم ناپدیدار، مفهوم متضایف انفکاک‌ناپذیر پدیدار است.^(۱۴) ناپدیدار پشت تصویری است که آن را نمی‌بینیم، ولی ملازم تصوّر روی تصویر است.

وجود ناپدیدار

حال که فرض ناپدیدار ضروری می‌نماید، باید دید که آیا می‌توان اشیای عالم خارج را طبقه‌بندی کرد؟ آیا در خارج، اشیا دو طبقه‌اند (شیء فی نفسه و پدیدار) یا فقط می‌توانیم از وجود و عدم پدیدار سخن بگوییم؟ در پاسخ، به روشنی باید گفت که این امر محلّ نزاع بسیاری از مفسران کانت است. برخی چون هارتناک معتقدند: شیء فی نفسه هیچ بهره‌ای از «وجود» ندارد، زیرا آنچه به فاهمه ما می‌آید همه پدیدار است؛ از این‌رو، ما

حق نداریم از وجود «ذات معقول» سخن بگوییم. به اعتقاد هارتناک، طبقه‌بندی اشیا به پدیدار و ذوات معقول بدفهمی است؛ چراکه مستلزم فرض قبلی مفهوم «ذات معقول» به معنای ایجابی آن می‌باشد.^(۱۵) او با بیان مثالی می‌گوید: اشیا همه در تاریکی‌اند و ما گویا فقط به صفحه‌رادار ذهنمان (صفحه‌ زمان و مکان) می‌نگریم؛ از این‌رو، حق نداریم از ذوات معقول صحبت کنیم. بر این اساس، درک وجود اشیا خارجی - مستقل از ذهن - برای ما امکان‌پذیر نیست.^(۱۶) مفسرانی چون کاپلستون و کورنر نیز می‌گویند: شیء فی‌نفسه حیثیت وجودی دارد، هرچند خارج از محدوده‌شناسایی ماست. به نوشته‌ کاپلستون، «کانت معتقد است که ناپدیدارها وجود دارند؛ ولی از لحاظ نظری، از اظهار به وجود آنها خودداری می‌کند»^(۱۷) همچنین، کورنر می‌نویسد: «کانت معتقد است که چون اعیانی وجود دارند که متعلق تجربه قرار می‌گیرند، پس اشیا فی‌نفسه نیز باید وجود داشته باشند»^(۱۸)

گویا فلسفه کانت، در مسئله تفکیک میان پدیدار و شیء فی‌نفسه، گرفتار نوعی ابهام و محلّ تأویلات مختلف است؛ ولی اجمالاً می‌توان گفت که باید به وجود شیء فی‌نفسه اعتقاد پیدا کرد، زیرا حتی سخن کسی مثل هارتناک - با آن مثال دوپهلویش - بیشتر مؤید این موضع است که می‌بایست به وجود شیء فی‌نفسه قائل شد. با این‌همه، کانت علیّت را فقط بر پدیدارها قابل اطلاق می‌داند؛ کاپلستون هم در شرح این موضع می‌گوید: «حتی اگر از مقوله علّت برای اندیشیدن درباره ناپدیدارها استفاده کنیم، این استفاده ظنی و احتمالی است، نه قطعی»^(۱۹)

تناقض

اگر تصوّر کنیم که معضل اطلاق وجود به ناپدیدارها را از سر‌گذرانده‌ایم، بی‌گمان دچار اشتباه گشته‌ایم؛ چراکه با قائل شدن به تعلق وجود به ناپدیدارها، عملاً از محدوده

پدیدارها بیرون رفته‌ایم (زیرا ما فقط مجازیم از وجود پدیدارها سخن بگوییم، نه از وجود چیزهایی که به ادراک ما در نمی‌آیند). افزون بر این، حتی اگر تعلق وجود به ناپدیدارها را نپذیریم و به این باور برسیم که چیزی غیر از پدیدارها وجود ندارد، این بار گرفتار ایده‌آلیسم مطلق شده‌ایم؛ چراکه گفته‌ایم: آنچه من ادراک می‌کنم، یعنی در قالب زمان و مکان بر من عرضه می‌شود، وجود دارد (و این سخن، شبیه حرف بارکلی است)؛ هرچند کانت تحاشی می‌نماید و خود را «ایده‌آلیست استعلایی» می‌نامد. در این میان، برخی از مفسران کانت کوشیده‌اند برای دفع شبهه ایده‌آلیست بودن او نکاتی را گوشزد کنند؛ برای مثال، آنان گفته‌اند:

الف) کانت به وجود شیء فی نفسه باور دارد؛ زیرا در فلسفه اخلاق، از شیء فی نفسه بهره می‌گیرد.

ب) ذوات معقول به آن معنا برای کانت موجود نیست. او که به دنبال آن است تا محدوده شناسایی یعنی مرز میان دانستنی‌ها و ندانستنی‌ها را تعیین کند، به امکان شناسایی در حوزه پدیدارها اشاره می‌کند و ذوات معقول را آن‌سوی مرز شناسایی قرار می‌دهد. با این تفسیر، نفس الامر به معنای ناپدیدار است؛ و از این رو، معنای سلبی و منفی دارد، نه ثبوتی. پس، نگرش کانت به مسئله نگرشی منطقی است؛ به این معنا که قبول پدیدار منطقیاً مستلزم قول به ناپدیدار نیز هست.

پدیدار و شیء فی نفسه در حسیات استعلایی

کانت معنای عام مابعدالطبیعه را دربردارنده مفاهیم محض عقلی می‌داند؛ او این مفاهیم را فراتر از حس و تجربه می‌انگارد و اساساً به مابعدالطبیعه به مثابه تمایلی طبیعی می‌نگرد. کانت معتقد است: علم گونه‌ای از معرفت است که واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه باشد. او که سرنوشت مابعدالطبیعه را نیز صرفاً درگرو امکان حصول قضایای

تألیفی مقدم بر تجربه می‌داند، دو حوزه از شناسایی را دربرگیرنده قضایای تألیفی مقدم بر تجربه می‌شمارد:

(۱) **ریاضیات محض**؛ که از آن، حسیات استعلایی به دست می‌آید و در آن، با قوه شهود حسی و پیشینی بودن زمان و مکان روبه‌رو هستیم. زمان و مکان از عناصر اصلی سازنده قضایای ریاضی‌اند که باید به عنوان شهود محض و صورت حساسیت در خود ما باشند. کانت در شناسایی سهمی را برای ذهن قائل می‌شود تا بتواند حاصل فعالیت‌های ذهن (قضایای ریاضی) را تبیین کند. از این‌رو، آنچه شناخته می‌شود همان نیست که قبل از شناخته‌شدن بوده است. شناسایی هرچند با تجربه حسی آغاز می‌شود، برخلاف نظر تجربه‌گرایان، نقشی نیست که از خارج بر لوح صافی در ذهن نگاشته شود؛ بلکه این لوح فعال است و در شناخت تأثیر می‌گذارد؛ آنچه در ذهن عینیت می‌یابد وجود نفس‌الامری نیست، بلکه پدیدار است. «تنها به واسطه صورت شهود حسی، ما می‌توانیم از اشیا شهود مقدم بر تجربه داشته باشیم؛ لیکن به واسطه آن، فقط می‌توانیم اشیا را پدیداری بشناسیم.» (۲۰)

(۲) **علوم طبیعی**؛ که از آن به منطق استعلایی، و از منطق استعلایی به تحلیل استعلایی و دیالکتیک استعلایی می‌رسیم. منطق استعلایی، برخلاف منطق ارسطویی، به دنبال شناخت صور استدلال نیست؛ هرچند مانند آن، از قواعد تفکر سخن می‌گوید. در واقع، منطق استعلایی در جست‌وجوی شرایطی است که حضور آن شرایط در ذهن، مجوزی برای به‌کارگیری مفاهیم پیشینی در شناسایی می‌باشد؛ یعنی منطق استعلایی بازگشت به خود ذهن، و یافتن شرایط ماتقدم ذهنی است که در امر شناسایی دخالت دارند، و مجوز ما برای این کار اعمال سرمایه‌های ذهنی بر داده‌های حسی است، به خلاف منطق صوری که با انتزاع از عالم خارج صور مختلف استدلال یا قیاس را می‌یافت و رابطه میان مقدمات و نتیجه قیاس را کشف می‌کرد.

پدیدار و شیء فی نفسه در تحلیلات استعلایی

در تحلیلات استعلایی، ما با فاهمه و صور عملکرد آن و شناسایی مُجاز سروکار داریم. در حسّیات، ذهن منفعل است؛ در حالی که ذهن در فاهمه فعّال می‌باشد. کانت در عبارتی به این مضمون می‌گوید: فاهمه بدون شهود، تهی است و شهود بدون فاهمه، کور است؛^(۲۱) یعنی در شهود، ما فقط واجد تصوّرات حسّی هستیم؛ ولی در مرحله مفهوم‌سازی، وارد قوّه فاهمه می‌شویم. تقدّم و تأخّر میان شهود و فاهمه زمانی نیست، بلکه منطقی است.

ذهن علاوه بر قوّه حسّاسیت، قوّه دیگری نیز دارد که تصوّرات حاصل از حسّاسیت را به هم می‌پیوندد و میان آنها، اتحادی ضروری ایجاد می‌کند و از آنها، قضیه‌ای کلی می‌سازد؛ این قضیه‌ساختن، و به تعبیری حکم کردن، کار «فاهمه» است. فاهمه در حکم کردن میان ادراکات و تمثّلات، اتحاد تألیفی ضروری و کلی ایجاد می‌کند و تمثّلات پراکنده و متکثّر را در وحدتی استعلایی، که به صورت یک‌جا همه اجزای حکم را در ظرف وجدان شناسنده دربر می‌گیرد، مندرج می‌سازد و این همان فکر کردن است.

همان‌طور که حسّاسیت واجد عناصری مقدّم بر تجربه است که صورتِ شهوداتِ حسّی هستند، فاهمه نیز واجد مقولاتی مقدّم بر تجربه است که صورت و قالب کلیت‌آفرین و ضرورت‌بخش احکام به شمار می‌روند. وجود همین مقولات کلی و ضروری است که تجربه را، بدان معنا که اساس تجربی محض است، ممکن می‌سازد. فعالیت‌های فاهمه در تجربه را می‌توان این‌گونه فهرست‌بندی کرد: ۱. کلیت و ضرورت‌بخشی؛ ۲. اتحاد ضروری تصوّرات در یک وحدت، که در وجدان شناسنده ادراک می‌شود؛ ۳. اندراج تصوّرات در یک وحدت، که در وجدان شناسنده ادراک می‌شود؛ ۴. قانون‌گذاری برای طبیعت؛ ۵. و نهایتاً اینکه فاهمه طبیعت را به عنوان وجود اشیا، از حیث تعین آن برحسب قوانین کلی، ممکن می‌سازد.^(۲۲) فاهمه طبیعت را از لحاظ

مطابقت کلی آن با قانون، صرفاً برحسب شرایط امکان تجربه - که در حساسیت و در فاهمه ما قرار دارند - مطالعه می‌کند. تطابق میان اصول تجربه ممکن و قوانین امکان طبیعت، که تطابقی ضروری است، فقط می‌تواند دو علت داشته باشد: نخست آنکه این قوانین به واسطه تجربه، از طبیعت گرفته شده باشند. این وجه، متناقض بالذات است؛ چون قوانین کلی طبیعت را باید مقدم بر تجربه شناخت و آنها را باید اساس فاهمه قرار داد.

دوم اینکه طبیعت از قوانین عام امکان تجربه منتج شده و تماماً همان مطابقت کلی تجربه با قانون باشد؛ بدین معنا که فاهمه قوانین ماتقدم خود را از طبیعت نمی‌گیرد، بلکه آنها را برای طبیعت وضع می‌کند.

پدیدار و شیء فی‌نفسه در دیالکتیک استعلایی

در دیالکتیک استعلایی، ما با عقل و شناسایی غیرمجاز سروکار داریم. کانت اگرچه شناسایی را در قالب مقولات ذهنی حساسیت و فاهمه ممکن می‌داند، خود یک واقعیت نفس‌الامری ناشناخته و ناشناختنی را نیز در ورای عرصه شناسایی و فراتر از عالم تجربه تصدیق می‌کند. علت اینکه ذهن هرگز نمی‌تواند به ذوات معقول برسد این است که ذهن برای شناسایی فقط دو ابزار در اختیار دارد، حساسیت و فاهمه و نیز شهود برای انسان ممکن نیست. «فاهمه ما یک شهود نیست؛ بلکه صرفاً قوه‌ای است که شهودهای حاصله را به یکدیگر، در یک تجربه، متصل می‌سازد.»^(۲۳)

اطلاق مفاهیم محض فاهمه بر شهودات حسّی به واسطه قوه خیال است که «شاکله‌سازی» نام دارد. شاکله‌سازی تابع اصولی است که کانت آنها را «اصول ماتقدم محض فاهمه» می‌نامد: اصول متعارفه شهود، پیش‌یاب‌های ادراک حسّی، تشابهات تجربه و اصول موضوعه فکر تجربی. کانت سه ایده بلندپروازانه را برای عقل

برمی‌شمارد: نفس، جهان، و خدا. در این بخش، بررسی مختصر هریک از این ایده‌ها را از نظر خواهیم گذراند:

۱. نفس

از نگاه کانت، مغالطه‌ای که در اثبات جوهریت نفس به کار می‌آید بدین شکل است: مقدمه (۱): هرچه را نتوان جز به عنوان موضوع لحاظ کرد، صرفاً به عنوان موضوع وجود دارد؛ و بنابراین، جوهر شمرده می‌شود.

مقدمه (۲): وجود متفکر («من») را نمی‌توان جز به عنوان موضوع ادراک کرد («من») را نمی‌توان محمول چیزی قرار داد.

نتیجه: وجود متفکر (یعنی «من») جوهر است. (۲۴)

فیلسوف نقاد ما معتقد است که وجه مغالطی این استدلال حدّ وسط (لفظ "موضوع") است که در کبری و صغری به معنای یکسانی نیست: در کبری، شیئی است که می‌تواند در زمان و مکان به شهود درآید؛ اما در صغری، مشعر بر امری است که نمی‌توان آن را به عنوان شیئی که در زمان و مکان به شهود درمی‌آید، ادراک کرد. این «من»، چیزی در ردیف سایر اشیا نیست؛ بلکه شرط لازم حصول هر نوع ادراکی است.

۲. جهان

جهان، به عنوان مجموع کلّ پدیدارها، حاوی دو دسته دوتایی از تعارض‌هاست: دسته اول، تعارض‌های ریاضی، که از تناهی یا عدم تناهی عالم و بساطت یا ترکب جهان سخن می‌گویند؛ دسته دوم، تعارض‌های دینامیکی، که از علّیت آزاد و وجود واجب سخن به میان می‌آورند. تعارض‌های ریاضی ناشی از این است که به جای آنکه جهان را پدیدار بدانند، آن را واقعیتی نفس‌الامری محسوب کرده‌اند؛ ضمن اینکه زمان و مکان را

صورت‌های محض حسّاسیت، و از آن ذهن ندانسته، بلکه به عالم نومن نسبت داده‌اند. این دو تعارض غلط‌اند؛ زیرا مفهومی که در اساس قضایای این دو تعارض قرار دارد، خود متناقض بالذات است. این مفهوم متناقض بالذات همان پدیداری است که شیء فی‌نفسه پنداشته شده است. در این موضع، غفلت ما از متناقض بالذات بودن مفهوم پدیداری شیء فی‌نفسه، باعث گرفتاری‌مان در دام تعارض شده است. در تعارض‌های دینامیکی، وضع و وضع‌مقابل هر دو صحیح‌اند؛ مشروط بر اینکه پدیدار بودن و نومن بودن را مانعة‌الجمع نپنداریم. این‌گونه تعارض‌ها ناشی از آن است که جمع میان پدیدار و شیء فی‌نفسه را به دو اعتبار مختلف ممکن ندانسته، و آن دو را با یکدیگر در تناقض پنداشته‌ایم. «در حالی که قضایای متقابل هر دو غلط می‌بود، در این مورد هر دو دسته قضایایی که صرفاً در اثر سوء‌فهم مقابل یکدیگر واقع شده‌اند، می‌توانند صحیح باشند.»^(۲۵) به رغم دو تعارض اول که برحسب فلسفه کانت، در آنها، اثبات هیچ حکمی به طور سلبی و ایجابی در باب آغاز زمانی یا بی‌آغازی جهان و محدودیت مکانی یا نامحدودی آن - و نیز قابلیت یا عدم قابلیت انقسام جهان به اجزای بسیط - مقدور نیست، در تعارضات سوم و چهارم، هر دو شقّ قضایا ممکن است؛ یعنی وجود و عدم اختیار صحیح می‌باشد، بلکه هرچه هست طبیعت است و حکم واجب.

کانت علّت مختار و واجب‌الوجود را به عالم نومن، و ضرورت طبیعی و یک‌سره ممکن بودن را به عالم پدیدار نسبت می‌دهد و با فرض دو اعتبار مختلف، میان دو قضیه به ظاهر متناقض، رفع تناقض می‌کند. وی نه تنها با تمسک به ثنویت پدیدار و نفس‌الامر گره فروبسته تعارض‌های سوم و چهارم را می‌گشاید، بلکه برای اعتقاد به اختیار در انسان نیز زمینه‌سازی می‌کند؛ اختیار امری که لازمه فعل اخلاقی شمرده می‌شود. او باور خویش به اختیار را به ترتیب زیر برای ما تبیین می‌کند: «همه افعال موجودات ذی‌شعور، از آن لحاظ که پدیدار است (یعنی در تجربه‌ای ظاهر می‌شود)، تابع ضرورت طبیعی

است؛ اما همان افعال، صرفاً به فاعل ذی شعور و قوه‌ای که در او برای عمل به مقتضای عقل محض وجود دارد، اختیاری است.»^(۲۶) در واقع، انسان به لحاظ ذات نفس‌الامری خویش مختار، و به اعتبار وجود پدیداری‌اش مجبور است. فعل اختیاری ناشی از تأثیر مبدئی متعلق به عالم نومن در عالم پدیدار است.

۳. خدا

چون تجربه حسی در مورد خدا امکان ندارد، از قضیه تألیفی مقدم بر تجربه استفاده می‌شود. همه سخن کانت این است که فضای تألیفی مقدم بر تجربه فقط می‌تواند در مورد عالم پدیدار صادق باشند و مقولات حس و فاهمه، بر آنچه نتواند زمانی و مکانی باشد، قابل اطلاق نیستند.

کارکرد صور عقلی

به نظر کانت، صور عقلی، ما را از دو خطر می‌رهانند: نخست، خطر غرق شدن در عالم پدیدار و چیزی جز آن ندیدن؛ دوم، خطر سرگشتگی در وادی بی‌فرجام تجربه و رانده شدن از امری مشروط به امر مشروطی دیگر و نرسیدن به مرزی که بتواند قرارگاهی برای عقل باشد.^(۲۷)

رابطه عالم پدیدار با عالم عقل

وجود رابطه میان عالم پدیدار و عالم عقل امری لازم است، زیرا نبود این رابطه موجب می‌شود که عالم پدیدار مجموعه‌ای نامنسجم و فاقد تمامیت و تلائم باشد. این رابطه در مرز دو عالم است و ما به عالم ذوات معقول نمی‌رویم و در مرز میان تاریکی و روشنی قرار می‌گیریم. در مرز، به تاریکی می‌نگریم؛ ولی چیزی نمی‌بینیم. از این‌رو، آن تأثیر و

تدبیر را با استعانت از تمثیل - و با استفاده از رابطه‌ای که در خود فضای روشن میان اشیا برقرار است - به تصوّر درمی‌آوریم، نه آنکه به واقع تأثیر و تدبیر را به اموری که نمی‌دانیم چه‌اند و چگونه‌اند نسبت بدهیم و آنها را بدین وجه متعیّن سازیم. «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، من آن را چنان‌که بر من ظاهر می‌شود، یعنی به تناسب عالمی که خود نیز جزئی از آنم، می‌شناسم.» (۲۸)

نقد و بررسی

اینک شایسته است، در حد توان، عیار گفته‌های کانت را بسنجیم و ببینیم بنای این معمار مدرنیته تا چه میزان قابل اعتماد است. نخستین پرسشی که به ذهن خطور می‌کند این است که: چرا کانت زمان و مکان را صور پیشین احساس (شهود حسّی) قلمداد کرده است؟ به تعبیر کورنر، او با این اقدام همگان را واداشته است تا از پشت شیشه به عالم بنگرند؛ حال آنکه در این صورت، ما فقط می‌توانیم درصد اندکی از اشیا را که هم‌رنگ شیشه‌اند، با رنگ واقعی‌شان ببینیم. مولوی بلخی در دفتر اول *مثنوی*، حال چنین کسان را به خوبی توصیف کرده و چاره‌ای را به آنها پیشنهاد نموده است:

پیش چشمت داشتی شیشه کبود زین سبب عالم کبودت می‌نمود
گر نه کوری، این کبودی دان ز خویش خویش را بد گو، مگو کس را تو بیش. (۲۹)

نکته دوم آنکه کانت پیوند میان ذهن و واقع را گسست؛ اشیاى عالم خارج باید رنگ تعلق زمان، مکان و مقولات را بپذیرند تا لایق شناسایی شوند. مشابه نظر او در عالم اسلام نظریه «اشباح» است که پیروان آن معتقدند: وجود ذهنی اشیا شیخ ماهیت یعنی عرضی قائم به نفس است که از جهت ذات و ماهیت مغایر با معلوم خارجی می‌باشد (۳۰)

(مانند رابطه عکس و صاحب عکس). ما می‌دانیم که این نظریه به انسداد باب علم منجر می‌شود. اگر واقع‌نمایی را از علم بگیریم، تمام اندیشه‌های ما جهل و ظلمات خواهند شد؛ چون تصوّرات ما «یک چیز»، و امور واقع «چیز دیگری» است (و ما هیچ‌گاه قادر به درک اشیا نیستیم).

سومین مطلب این است که کانت چگونه به وجود شیء فی نفسه پی برده است؟ هر پاسخی که او به این پرسش بدهد نشان خواهد داد که کشف چنین چیزی امکان معرفت در مورد شیء فی نفسه را اثبات می‌کند. حال، ما دوباره می‌پرسیم که چرا کانت برای شناخت ماهیت آن اهتمام نورزیده و شهود عقلی را رد کرده است؟ چرا سرنوشت معرفت‌شناسی را با نسبیت‌گرایی پیوند زده است؟

چهارمین اشکال ما این است که: آیا تلقی ذهن به عنوان محور، و نصب زمان و مکان در آن، و سپس منتظم کردن دستگاه شناسایی، تفلسف است؟

واپسین سخن آن است که کانت برای حلّ مشکل ایمان، شناخت را کنار زده است. او خدا، اختیار و خلود نفس را صور معقول خوانده و شهود عقلی را نیز رد کرده است. برای درک خبط کانت شاید مناسب باشد روش عقل‌گریز او را با رویه ابن‌سینا مقایسه کنیم؛ ابن‌سینا نیز زمانی، از حلّ و فصل فلسفی مسئله «معاد جسمانی» عاجز ماند و ترجیح داد که به جای نادیده گرفتن قواعد تفلسف، به گفته «صادق مصدّق» (ص) تکیه کند (این رویه در رساله اضحویه مشهود است).^(۳۱) اما مدت‌ها بعد ابن‌سینا توانست آن مسئله را حلّ و فصل فلسفی کند (این رأی در الاشارات و التنبيهات و الهیات شفا آمده است).^(۳۲) در واقع، ابن‌سینا در روند تکاملی - تأمل در مسائل پیچیده - از حرکت باز نایستاد؛ ولی کانت که از حلّ مشکل ایمان در زمانه خود عاجز مانده بود، به پاک کردن شناخت و شهود عقلی مبادرت ورزید.

نتیجه‌گیری

پدیدار و شیء فی‌نفسه، که بیانگر یکی از شاخصه‌های مهم فلسفه کانت می‌باشد، از چنان اهمیتی برخوردار است که ردّ پای آن در سرتاسر فلسفه کانت به وضوح دیده می‌شود؛ او همواره با همین رویکرد به تحلیل و تفکیک امور قابل‌شناسایی و امور غیرقابل‌شناسایی می‌پردازد. جایگاه این مبحث تا بدانجاست که اگر آن را «ستون فقرات» فلسفه کانت بنامیم، به خطا نرفته‌ایم؛ ولی همین ستون فقرات حاصل خشت کجی است که او در تلقی خویش از زمان و مکان، به عنوان دو صورت پیشینی، بنا نهاده است. با این رویه، او به تدریج با تناقض‌های فراوانی روبه‌رو شد، به گونه‌ای که هنوز مفسران وی نتوانسته‌اند به تبیین روشنی از برخی گفته‌های وی برسند.

او که برای نجات دادن فلسفه و تدارک جایی برای ایمان به میدان تفلسف آمده بود، آن‌قدر شتابزده عمل کرد که حتی قواعد تفلسف را نیز ندیده گرفت. این نکته اساسی اسبابی را فراهم آورد که او را به مقدار زیاد از صراط مستقیم مابعدالطبیعه دور ساخت. اگر بخواهیم اندکی بر او آسان بگیریم، باید بگوییم که شرایط ناموافق او را به جایی رساند که به جای اغراض مابعدالطبیعی، فیزیک نیوتنی را به عنوان یکی از اهداف کار فلسفی خود برگزید. همین اقدام کانت زمینه‌ساز طعنه‌ی ژیلسون شد که فلسفه او را اصالت فیزیک خواند. ژیلسون با این بیان خواست به او و همه کسانی که هدف تفلسف در قرون وسطی را غیرمابعدالطبیعی می‌دانستند بگوید که دوران جدید هم از این عیب مبرّا نیست تا آنجا که فلسفه در قرون جدید در برهه‌ای به دنبال ریاضیات رفت و در برهه‌ای دیگر به سوی فیزیک. به هر روی، کانت به خوبی توانست دستگاهی سازوار و منتظم برپا کند؛ چنان‌که توجه بسیاری را در شرق و غرب به سوی خود معطوف ساخت. اما همین دستگاه باشکوه که مقبولیت عام یافته، گذشته از اینکه به اصول خود هم پایبند نبوده و با پرسش‌های درونی فراوانی روبه‌رو شده، مابعدالطبیعه را نیز از اهداف و موضوعات اصلی خویش دور ساخته است؛ به طوری که به گفته یکی از بزرگان، این دستگاه در عین عظمت «کژراهه‌ای» بیش نیست.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، ص ب xxx.
- ۲- ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حدّاد عادل، ص ۱۰۷.
- ۳- کارل یاسپرس، *کانت*، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاده، ص ۷۲.
- ۴- همان، ص ۶۸.
- ۵- همان، ص ۶۹.
- ۶- همان، ص ۷۰.
- ۷- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، ص ۲۷۹.
- ۸- همان، ص ۲۸۱.
- ۹- کانت فلسفه خود را «استعلایی» می‌نامد. این لفظ، که از پرتکرارترین اصطلاحات او در نقد عقل محض شمرده می‌شود، بدین معناست که وی آنچه را فیلسوفان عقلی «معقول» نامیده و به عنوان رکن معرفت، برای آن مابه‌ازایی در عالم خارج قائل بوده‌اند انکار می‌کند؛ ولی همچنان باور دارد که ما صاحب این مفاهیم هستیم، هرچند این مفاهیم مابه‌ازا ندارند. از منظر کانت، این مفاهیم شرط ذهن ما هستند و باید به آنها قائل باشیم تا بتوانیم معرفتی را که داریم تبیین کنیم.
- ۱۰- همان.
- ۱۱- همان.
- ۱۲- ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ص ۱۵۷ و ۱۵۸.
- ۱۳- یوستینوس هارتناک، *نظریه شناخت*، ترجمه علی حقی، ص ۱۱۴.
- ۱۴- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ص ۲۸۲.
- ۱۵- یوستینوس هارتناک، *نظریه شناخت*، ص ۱۱۵.
- ۱۶- همان، ص ۳۹.
- ۱۷- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ص ۲۸۳.
- ۱۸- اشتفان کورنر، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۲۳۲.
- ۱۹- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ص ۲۸۳.
- ۲۰- ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ص ۲۲.
- ۲۱- ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب*، ص ب ۷۵.
- ۲۲- همان، ص ۲۰.
- ۲۳- همان، ص ۲۵.

۲۴- همان، ص ۲۸.

۲۵- همان، ص ۱۹۵.

۲۶- همان، ص ۲۹.

۲۷- همان، ص ۳۳.

۲۸- همان، ص ۳۱.

۲۹- جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام‌الدین خرّمشاهی، دفتر اول، ص ۷۰.
۳۰- مآهادی سبزواری، *شرح منظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، ج ۲، قسم الحکمه، ص ۱۳۱.

۳۱- ابن سینا، *رساله اضحویه*، ص ۱۱۲.

۳۲- ابن سینا، *شفا (الهیات)*، ص ۴۲۳.

منابع

- ابن سینا، *رساله اضحویه*، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۸.
- —، *شفا (الهیات)*، قم، مکتبه آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۳.
- سبزواری، مآهادی، *شرح منظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، قم، ناب، چ سوم، ۱۳۸۴.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش / علمی و فرهنگی، چ سوم، ۱۳۸۰.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حدّاد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- —، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، چ دوم، ۱۳۸۰.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام‌الدین خرّمشاهی، تهران، دوستان، چ سوم، ۱۳۷۸.
- هارتناک، یوستینوس، *نظریه شناخت*، ترجمه علی حقی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- یاسپرس، کارل، *کانت*، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۲.