



A Fresh Look at the Position of the Thing-in-Itself According to Kant and Hegel Based on the Metaphysical Foundations of David Bohm's Quantum Physics

Issa najmabadi | Sattar Tahmasebie | Mahdi Dehbashi —

Received: 2019/11/06 | Accepted: 2020/06/16

Abstract

Original Research



Kant addressed the distinction between the two domains of phenomena and the thing-in-itself by considering time and space as two conditions of cognition. The result of such a distinction, which is the basis of his transcendental idealism school, was limiting cognition to the domain of phenomena and the impossibility of cognition of reality and the thing-in-itself. As the greatest philosopher of the modern period, and by adopting such an approach, Kant left unanswered the acute duality which he had inherited from his predecessors and left his successors to encounter this problem; the most important of these successors was Hegel. Hegel, who considered duality to be the source of the need for philosophy and his school to be comprehensive of the previous philosophies, holds the establishment of such a comprehensive philosophy to requisite prevalence over dichotomies where the central point of such shortcomings was that very duality that was present within them. By establishing the school of absolute idealism and through the belief in the essential foundation in which the mind and external reality are unified, he saw both the underlying duality in Aristotelian and Platonic thought to be an obstacle for the actualization of his absolute ideal, as well as Kant's thing-in-itself.

Ph.D in philosophy, Department of Western philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. | najmabadi1358@gmail.com

Ph.D in philosophy, Department of Western philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (**Corresponding Author**). | sattartahmasebie@yahoo.com

— Professor of Philosophy, Department of Theology, Faculty of Humanities and Law, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. | mahdidehbashi@gmail.com

Najmabadi, I. Tahmasebie, S., Dehbashi, M. (2020). A Fresh Look at the Position of the Thing-in-Itself According to Kant and Hegel Based on the Metaphysical Foundations of David Bohm's Quantum Physics. *Journal of Philosophical Theological Research*, 22(84), 49 -72. doi. 10.22091/jptr.2020.4954.2229

Copyright © the authors



Therefore, he denied the thing-in-itself by acknowledging its contradictoriness; however, he was then faced with the challenges that arose from omitting it. These challenges include deducing nature from logic as well as the issue of the existing probabilities in nature; in the first instance, we are faced with the problem of how particular nature can be deduced from general absolute thought and in the second with the problem that Hegel does not provide a rational solution for the existing probabilities in nature. These very challenges move us towards a fresh look at the thing-in-itself according to David Bohm as one of the greatest physicists of Quantum Physics. He studies the thing-in-itself by distinguishing between the two views of ontology and epistemology, the result of which was the distinction between the whole (as reality) and things (as phenomena).

Through this distinction, in the ontological approach, he considers the essence of the whole (foundational reality) to transcend the mind and matter and thus, unknowable (the transcendental idealism stance) and denies the possibility actualization of Hegel's absolute idealism; the result of this is acceptance of Kant's thing-in-itself. In the epistemological approach too, despite being aligned with Hegel, he considers holomovement to consist of a dynamic movement. However, he departs from Hegel's view (supposing a human being to be a carrier of the geist and the possibility of the actualization of absolute knowledge) and chooses Kant's by distinguishing between two types of dynamics (1. The dynamics present in normal incidents and things and 2. The dynamics present in the holomovement). The results of such a study include the following: a) the possibility of addressing some metaphysical issues in the new age and evaluating them through scientific-philosophical criteria; b) strengthening Kant's stance regarding the thing-in-itself; 3) the overlap of the relationship between physics and philosophy in the study of existence and reality as a common matter that is discussable in both domains and d) the limitation of human thought in the cognition of the true foundation of the universe.

Keywords

phenomenon, the thing-in-itself, Kant, Hegel, David Bohm.



نگرشی نوین به جایگاه شیء فی نفسه در کانت و هگل بر اساس مبانی متافیزیکی فیزیک کوانتوم دیوید بوهم

عیسی نجم‌آبادی | ستار طهماسبی | مهدی دهباشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۷

چکیده

کانت با تلقی زمان و مکان و مقولات به عنوان شرط شناخت، به تمایز میان پدیدارها و شیء فی نفسه پرداخت. نتیجه چنین تمایزی که اساس مکتب ایدئالیسم استعلایی اوست، عدم امکان شناخت شیء فی نفسه بود. هگل که شیء فی نفسه کانتی را مانعی در برابر ایدئالیسم مطلق خود می‌دید، آن را به عنوان یک مفهوم تناقض‌آمیز کنار گذاشت؛ ولی مکتب او با چالش‌های ناشی از حذف آن، مواجه شد. همین چالش‌ها ما را به پی‌گرفتن نگرشی نوین به جایگاه شیء فی نفسه از منظر بوهم - به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فیزیک‌دانان معاصر فیزیک کوانتوم - وامی‌دارد. نتیجه دورویکرد آنتولوژیکی و اپیستمولوژیکی بوهم، تمایز میان کل (به عنوان حقیقت) و اشیاء (به عنوان پدیدارها) بود، این تمایز به تقابل دیدگاه بوهم با هگل می‌انجامد؛ تقابلی که نتیجه‌اش، پذیرش شیء فی نفسه کانتی و عدم امکان تحقق دانش مطلق هگل است. در این نوشتار با شیوه تحلیلی - انتقادی تلاش خواهیم کرد تا باتوجه به پیشرفت‌های روزافزون علمی و فیزیکی به‌ویژه نظریات فیزیکی - متافیزیکی بوهم، تحکیم موضع کانت را در مورد شیء فی نفسه در برابر هگل به اثبات برسانیم. حاصل این تحقیق، هم‌پوشانی فیزیک و فلسفه در مورد مسئله هستی و حقیقت و محدودیت اندیشه در شناخت بنیاد حقیقی عالم است.

کلیدواژه‌ها

پدیدار، شیء فی نفسه، کانت، هگل، دیوید بوهم.

دکتری فلسفه، گروه فلسفه غرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. | najmabadi1358@gmail.com
- دکتری فلسفه، گروه فلسفه غرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) | sattartahmasebie@yahoo.com
استاد گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. | mahdidehbashi@gmail.com

نجم‌آبادی، عیسی؛ طهماسبی، ستار؛ دهباشی، مهدی. (۱۳۹۹). نگرشی نوین به جایگاه شیء فی نفسه در کانت و هگل بر اساس مبانی متافیزیکی فیزیک کوانتوم دیوید بوهم. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۲ (۸۴)، ۴۹-۷۲. doi: 10.22091/jptr.2020.4954.2229



مقدمه

کانت با تمایز میان شیء آن‌چنان‌که به نظر می‌رسد (پدیدار) و شیء آن‌چنان‌که در نفس خود هست (شیء فی‌نفسه) و محدود کردن دانش ما به حوزه پدیدارها، دوگانگی نظام‌های فلسفی پیشین را حفظ کرد و بدون پیدا کردن راه‌حل رضایت‌بخشی برای این دو نالیسم کهن، آن را به عنوان میراثی پرماجرا برای آیندگان باقی گذاشت. هگل که میراث‌دار این فلسفه‌ها و به‌خصوص فلسفه کانت بود؛ با ایده تأسیس مکتب ایدئالیسم مطلق در صدد حل این چالش دو نالیسم برآمد.

از این رو، او شیء فی‌نفسه کانتی را که حذف آن ضرورت‌گریز ناپذیر تأسیس مکتب ایدئالیسم مطلق بود، از دستگاه فلسفی خود حذف کرد، ولی مکتب او با چالش‌های ناشی از حذف آن مواجه شد. در مقابل، بوهم نیز با تحقیقات تجربی عمیق در حوزه فیزیک کوانتوم و هم با تأمل ژرف در مبانی متافیزیکی آن، به بررسی جایگاه شیء فی‌نفسه کانتی در معرفت‌شناسی هگل هم از بُعد اتنولوژیکی و هم اپیستمولوژیکی پرداخت. ما در این مختصر ابتدا با نظر به آثار خود کانت در مورد شیء فی‌نفسه، تحلیلی دقیق از منظور کانت از شیء فی‌نفسه ارائه خواهیم کرد، سپس به ارزیابی انتقادی دیدگاه هگل در مورد شیء فی‌نفسه کانتی پرداخته و استدلال‌های او را در رد آن، مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد و در نهایت با استفاده از آثار بوهم و مخصوصاً اصلی‌ترین اثرش یعنی کتاب کلیت و نظم مستتر، مبانی متافیزیکی فیزیک کوانتوم بوهم را از هم تفکیک خواهیم کرد و بر اساس این مبانی به سنجش‌گری شیء فی‌نفسه کانتی از منظر فیزیکی - فلسفی (علمی-متافیزیکی) می‌پردازیم و نشان خواهیم داد که موضع کانت در مورد شیء فی‌نفسه، موضعی قابل دفاع است و نگرش‌های علمی - فیزیکی جدید نیز موید دیدگاه اوست.

با اتخاذ چنین رویکرد جدیدی مبتنی بر هم‌پوشانی در قبال فیزیک و فلسفه هم بهتر می‌توان ساحات عمیق هستی را مشترکاً مورد بحث قرار داد و هم نتایج تحقیقات به‌دست آمده در هر دو حوزه را به عنوان مکمل همدیگر در فهم حقیقت هستی تلقی کرد. از این رو ارزیابی یک موضوع فلسفی مانند شیء فی‌نفسه کانتی با نگرش فلسفی - فیزیکی یک فیزیک‌دان، ما را با افق‌های جدیدی روبرو می‌سازد تا بهتر بتوانیم چالش‌های مربوط به آن را دریابیم و حل کنیم.

تابه حال هیچ تحقیق مستقلی در رابطه با این موضوع که دقیقاً متمرکز بر چنین عنوانی باشد، نه در منابع لاتین و نه در منابع فارسی صورت نگرفته است؛ اگرچه به طور مستقل و جداگانه تحقیقاتی صورت گرفته است که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

گلشنی در کتاب خود تحت عنوان تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، فصلی را تحت عنوان موجیت و کل‌نگری به دیوید بوهم اختصاص داده است.

تالپوت در کتاب خود تحت عنوان جهان هولوگرافیک در فصلی تحت عنوان کیهان همچون

هولوگرام^۱ به بررسی آراء دیوید بوهم در زمینه ابدۀ جهان هولوگرافیک پرداخته است. نکتاریوس در کتاب خود تحت عنوان ایدئالیسم آلمانی و مسئله شناخت به تحلیل آراء فیلسوفان ایدئالیسم و رابطه آن با شناخت می پردازد.

ایدئالیسم استعلایی کانت و تفکیک دو قلمرو پدیدارها و شیء فی نفسه

اساس و مبنای نظریۀ ایدئالیسم استعلایی، تمایزی است که کانت میان پدیدار و شیء فی نفسه می گذارد و از این رو اگر این تمایز را ستون فقرات فلسفۀ او بدانیم، سخنی به گزافه نرانده ایم. ادعای بنیادی ایدئالیسم استعلایی این است که تجربه و شناخت ما ضرورتاً به وسیلۀ صورت‌های پیشینی شهود (زمان و مکان) و مفاهیم محض فاهمه (مقولات) شکل می گیرد؛ به این معنا که نحوه تحقق خارجی اشیاء، مستقل از ادراکات ما به وقوع نمی پیوندند. توجیه وی برای این ادعا از نتایج بحث او در حسیات استعلایی ناشی می شود که در نتیجۀ آن مکان و زمان کیفیات اشیاء فی نفسه نیستند و در نتیجۀ ما هیچ دسترسی شناختی به شیء فی نفسه نداریم (Kant, A26/B42; A32/B49 1996)؛ بنابراین کانت در مقدمۀ ویراست دوم نقد، پدیدار یا فنومن^۲ را در مقابل نومن^۳ یا شیء فی نفسه قرار می دهد (Kant, 1996, Bxx) و بیان می کند نمودها تا بدان جا که به عنوان متعلق مطابق با وحدت مقولات اندیشیده شوند، پدیدار نامیده می شوند. حال اگر اشیایی را فرض کنیم که متعلق فاهمه هستند و می توانند به شهودی داده شوند که البته شهود حسی نخواهد بود، این اشیاء نومن نامیده می شوند (کانت، ۱۳۶۲، A305/B249).

اما از آنجایی که کانت یگانه استفاده مشروط از مقولات را در اطلاق آن‌ها به متعلقات ممکن تجربه می داند؛ باید بگوییم پس معرفت ما از اعیان، محدود به واقعیت پدیداری است. «مفاهیم محض فاهمه نیز اگر از متعلق‌های تجربه دور شوند و به نفس الامر اشیاء منتسب شوند، هیچ معنایی نخواهند داشت» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵). مع الوصف هرچند نمی توانیم از حدود واقعیت پدیداری یا تجربی بگذریم و آنچه را که در وراء این حدود است بشناسیم، اما حق نداریم بگوییم که فقط پدیدارها موجود است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۲۷۹). از همین رو، کانت در مواضع دیگری از آثار خود، صراحتاً وجود را به اشیاء فی نفسه نسبت می دهد (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶؛ یاسپرس، ۱۳۷۲، ص ۷-۱۰۶). دلیل او این بود که نفی موجودیت از اشیاء فی نفسه، مساوی پذیرش ایدئالیسم است. برطبق مکتب ایدئالیسم، همه چیز در ذهن و امور ذهنی (همچون افکار، عواطف و...) خلاصه می شود و ماوراء ذهن، هیچ واقعیتی قابل

1. hologram
2. phenomenon
3. noumenon

پذیرش نیست. البته این روایت از ایدئالیسم، روایت افراطی ایدئالیسم است که مساوی با خودباوری^۱ است، اما روایت‌های دیگری از ایدئالیسم نیز وجود دارد که در آن‌ها، فقط به نفی اشیاء مادی و جسمانی در خارج از ذهن آدمی پرداخته می‌شود ولی وجود دیگر اذهان و حتی خدا پذیرفته می‌شود. نمونه بسیار مشهور از این نوع ایدئالیسم، مکتب فلسفی جرج بارکلی است (کاپلستون، ۱۳۷۰، ص. ۲۴۸) که بر مبنای آن، وجود چیزها همان وجود درک شده‌شان است؛ یعنی «چیزی که برای یک سوژه خودآگاه ارائه نشود (حاضر نشود) یک چیز واقعی نیست و وجود ندارد» (Beiser, 1993, p. 104).

اما ضرورت اعتقاد کانت به وجود اشیاء فی‌نفسه چیست؟ پاسخ این است که برای کانت، پدیدار و شیء فی‌نفسه جنبه‌های مختلفی از یک شیء واحد هستند. کانت، پدیدار را چنین تعریف می‌کرد: شیء، آن‌چنان‌که به نظر ما می‌رسد. بدیهی است از طریق تضایف می‌توان به آن روی دیگر این سکه نیز دست یافت: شیء، آن‌چنان‌که به نظر می‌رسد، مستلزم شیء آن‌چنان‌که در نفس خود هست، است و بر آن دلالت دارد؛ بنابراین از طریق تضایف، اگر وجود پدیدار پذیرفتنی است، وجود نفس الامر هم باید پذیرفته شود (Kant, 1998, BXXVII؛ یاسپرس، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷).

یاکوبی، از فیلسوفان هم‌روزگار کانت، ضرورت «شیء فی‌نفسه» در فلسفه کانت را به این صورت بیان می‌کند: «من مدام دچار این سرگردانی بودم که بدون فرض شیء فی‌نفسه نمی‌توانستم به این نظام فکری راه بیابم و با فرض آن، نمی‌توانستم در آن باقی بمانم» (آپل، ۱۳۷۵، ص ۱۶۲).

بدین ترتیب کانت جهان بود (جهان نفس‌الامری) را از جهان نمود (جهان پدیداری) تفکیک کرد. کانت با اتخاذ چنین رویکردی، دوگانگی شدیدی را که از اسلاف خود به ارث برده بود، همچنان حل نشده به جا گذاشت و اخلاف خود را نیز با این معضل مواجه کرد. از جمله اخلاف او که برای حل این معضل به تلاشی بی‌وقفه دست زد، هگل بود. اکنون به تشریح مکتب ایدئالیسم مطلق او و چگونگی مواجهه او با شیء فی‌نفسه کانتی می‌پردازیم.

مکتب ایدئالیسم مطلق هگل و ایدئال وحدت

هگل شقاق یا دوگانگی را سرچشمه نیاز به فلسفه می‌دانست و رسالت فلسفه را فائق آمدن بر این دوگانگی تلقی می‌کرد؛ و از همان آغاز کتاب پدیدارشناسی روح^۲ سعی در از میان برداشتن این شکاف دارد، آنجا که می‌گوید: «جوهر زنده در ضمن، بودی است که به حقیقت، سوژه یا ذهن شناساست؛ بدین معنا که تنها از آن‌رو به حقیقت برون ذات است که جوهر، حرکتی است خود بر نهنده خویش، یا

1. solipsism

2. phenomenology of spirit

واسطه دیگر شدن خویش» (هگل، ۱۳۹۰، ص ۶۷).

در این بیان، هگل، جوهر را ذهن شناسا معرفی می‌کند تا به اندیشه بودن آن و روح بودن آن اعتراف کند، اما بلافاصله این ذهن شناسا را خود برهنه‌دهنده خویش معرفی می‌کند تا به ما این نکته مهم را گوشزد کند که آنچه در برون ذات این جوهر متجلی شده است و آنچه تحت عنوان ابژه آن را از سوژه متمایز می‌کنیم، چیزی جز خود سوژه نیست که از خود بیگانه شده است و لذا همان ذهن شناساست که دیگر شده است. این چنین هگل از آغاز در عین تأکید بر یگانگی، ما را به رسالت بزرگ فلسفه در رفع دوگانگی و شقاق آگاه می‌سازد.

برای پی بردن به اهمیت این رسالت در تفکر هگل، باید به ایدئال‌های نخستین فلسفه هگل که مقوم بن مایه‌های آغازین اندیشه اوست رجوع کرد.

تثبیت مجدد ایدئال کلاسیک وحدت، در تقابل با جهان‌بینی مدرن، دستاورد عظیم هگل و نسل رمانتیک بود. خیراعلی از نظر هگل وحدت زندگانی بود که نمود آن در سه مرحله است: ۱. وحدت با خویشتن ۲. وحدت با دیگران ۳. وحدت با طبیعت. دشمن اصلی چنین وحدتی شقاق یا بیگانگی است (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۷۹-۸۰).

از این رو هگل در صدد غلبه بر این شقاق برآمد. سرچشمه نهایی این ایدئال وحدت زندگانی در افلاطون و ارسطو بود که به دلیل حاکمیت نوعی دوگانگی بر تفکر فلسفی‌شان، قادر به تحقق بخشیدن کامل به این ایدئال نبودند و دیدگاه آن‌ها نیز در تقابل با جهان‌بینی مدرن قرار داشت. هگل از یک سو فیلسوفی بود که در بطن جهان مدرن پس از دکارت می‌زیست، جهانی که در پی تفکر دکارتی گرفتار شقاق‌های خاص خود شده بود، از جمله: بخش‌بندی در ساحت درونی خویشتن و جدا ساختن آن از دیگران و همین‌طور از طبیعت؛ و از سوی دیگر در اندیشه بنیان‌گذاری فلسفه‌ای جامع همه فلسفه‌های پیشین بود که جایگاه هر یک از فیلسوفان در آن با حفظ نقاط قوت آن‌ها و حذف نقاط ضعفشان محفوظ بماند.

لذا پی‌ریزی چنین فلسفه‌ی جامعی مستلزم غلبه بر کاستی‌های آن فلسفه‌ها بود که نقطه محوری چنین کاستی‌هایی چیزی جز دوگانگی‌های موجود در بطن آن تفکرات نبود؛ یعنی، همان امری که هگل باید بر آن غلبه می‌کرد. به این دلایل چالشی بنیادی که هگل در نخستین ایدئال‌های خویش و در بطن سراسر فلسفه خود با آن مواجه بود، مشروعیت بخشیدن به ایدئال‌های خود در باب وحدت زندگانی در مواجهه با بخش‌بندی‌های روبه‌رشد زندگانی مدرن و همین‌طور غلبه بر تضادهای میان سوژه و ابژه و به‌طور کلی ذهن و عین و چگونگی امکان جمع و یگانگی آن‌ها بود. به همین دلایل بود که او می‌گفت: «نیاز به

فلسفه، ناشی از شقاق است.» در پیمودن چنین مسیری نه می‌توان منکر ابداعات ژرف فلسفی هگل شد و نه می‌توان تأثیر پیشینیان بر او را انکار کرد. صرف‌نظر از ایدئالیسم یونانی (البائیان، افلاطون و ارسطو)، فلسفه کانت مهم‌ترین عامل مؤثر بر فلسفه هگل است.

او آموزه خود از افلاطون را با ابتدای بر مقولات کانتی - که مقدم بر تجربه و همین‌طور مقدم بر جهان بودند - به پختگی خاصی رساند و کلیات موردنظر خود را از طرفی موصوف به صفت عینیت طرح شده توسط افلاطون و از طرف دیگر موصوف به صفت محض غیرحسی طرح شده توسط کانت کرد تا بتواند از آن به خوبی در پایه‌گذاری بنای سترگ فلسفه خود، بهره بگیرد.

با پذیرش چنین آموزه‌هایی، هگل راه خود را به سمت نوعی ایدئالیسم یگانه‌انگارانه فلسفی همواره می‌کرد که اعتقاد او به مبنایی اساسی را که در آن ذهن و عین وحدت دارند، آشکار می‌ساخت. او بعدها در منطق دانش‌نامه علوم فلسفی، این مبنا را این‌گونه توصیف می‌کند: «ایده یک حقیقتی است در خودش و برای خودش، یک وحدت مطلقی از ذهن و عین» (Wallace, 1975, p. 274).

هگل که غلبه بر دوگانه‌انگاری نهفته در تفکر افلاطون و ارسطو را گذرگاهی به مکتب یک بُنی تلقی می‌کرد، با مانع بزرگ‌تری نیز در فلسفه مدرن مواجه بود و باید بر آن نیز غلبه می‌کرد و آن همان شیء فی‌نفسه کانتی بود. او شیء فی‌نفسه را مانعی در راه تحقق آرمان مکتب یک بُنی خود تلقی می‌کرد و از این‌رو درصدد نقد و نفی آن برآمد. اکنون به چگونگی نقد هگل از شیء فی‌نفسه می‌پردازیم.

همان‌گونه که متذکر شدیم، برطبق آموزه ایدئالیسم کانتی، مقولات فقط بر اشیاء پدیداری قابل اطلاق هستند و باید از اطلاق آن‌ها بر اشیاء فی‌نفسه، خودداری کرد. از این‌رو معرفت ما محدود به پدیدار است. هگل تلاش کرد تا نشان دهد که شیء فی‌نفسه به دلیل آنکه عقیده‌ای تناقض‌آمیز است، از اساس باطل است؛ زیرا پیامد انکار شیء فی‌نفسه، وحدت ذهن، عین، اندیشه و واقعیت است و هگل بر همین اساس توانسته است برای مقولات علاوه بر جنبه ذهنیت به عینیت نیز قائل شود. هگل در این باره در پدیدارشناسی روح نوشته است: «ایستگاه نهایی سیر روح، در جایی است که آگاهی دیگر ناگزیر نیست به ماورای خودش صعود کند. آگاهی در آنجا خود خاصش را می‌یابد و صورت عقلی با متعلق و متعلق با صورت عقلی یکسان است» (Hegel, 1977, p. 137).

کانت، وجود شیء فی‌نفسه را از آن‌رو مطرح می‌ساخت که تصور می‌کرد دریافت‌های حسی ما باید دارای علتی بیرونی باشند و بدین سبب ادعا می‌کرد که شیء فی‌نفسه علت پدیدارها است. این تناقض است. این تناقض آن‌قدر عمیق است که اگر کانت از اطلاق علت هم بر شیء فی‌نفسه دست بکشد و

فقط به وجود آن معتقد شود، باز هم همین تناقض برقرار است؛ چرا که «وجود» هم یکی از مقولات است و طبق موضع خود کانت، نباید بر شیء فی نفسه حمل شود. افزون بر آنکه اگر علت نباشد، فرض وجود آن بیهوده است.

هگل با توجه به رابطه میان شناسایی و مفاهیم، به گونه‌ای دیگر نیز تناقض موجود در اعتقاد به شیء فی نفسه را آشکار می‌سازد.

زیرا در این باره شکی نیست که هرگونه شناسایی بر مفاهیم تکیه دارد و توانایی حمل مفاهیم مناسب بر یک چیز موجب شناخت آن چیز می‌شود. از سوی دیگر وجود، خود، مفهومی است. پس گفتن اینکه چیزی ناشناختنی وجود دارد، به منزله حمل و تطبیق مفهوم وجود بر آن چیز ناشناختنی است. ولی حمل و تطبیق مفهوم به آن چیز، شناختن آن چیز است. پس این نظریه که ناشناختنی وجود دارد، متضمن این تناقض است که چیزی ناشناختنی را بشناسیم (استیس، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۶۲).

بنابراین می‌توان با این گفته نورمن موافق بود که «هدف نهایی معرفت‌شناسی [هگل] رسیدن به نقطه‌ای است که در آن دیگر هیچ شکافی بین شناخت و شیء فی نفسه نیست» (Norman, 1976, p. 22)؛ بنابراین به این صورت هگل شیء فی نفسه را امری متناقض قلمداد می‌کند و آن را کنار می‌گذارد و نتیجه چنین امری چیزی جز ایدئالیسم مطلق (مکتب خاص هگل) نیست.

چالش‌های مکتب ایدئالیسم مطلق هگل

پس از فهم معنای ایدئالیسم مطلق هگل، اکنون به سنجشگری این مکتب در مواجهه با چالش دوگانگی می‌پردازیم تا ببینیم آیا این مکتب مسئله دوگانگی مستولی بر ساحات نظام‌های فلسفی پیشین و به‌ویژه دوگانگی حاکم بر فلسفه کانت را به نحو رضایت‌بخشی حل کرده است؟ و دیگر اینکه، این مکتب در نقد و نفی شیء فی نفسه کانتی تا چه حد کارآمد و برحق است؟

پاسخ به این پرسش‌ها، مستلزم توجه به چالش‌های پیش روی ایدئالیسم مطلق هگل در مواجهه با مسئله دوگانگی و همین‌طور توجه به چالش‌های ناشی از حذف شیء فی نفسه کانتی است که عبارتند از:

۱. استنتاج طبیعت از منطقی

استنتاج طبیعت از منطقی، نقطه بحرانی فلسفه هگل محسوب می‌شود و در اینکه آیا او در این استنتاج موفق بوده است یا خیر، باید با دیده تردید نگریم. «در واقع انتقال از منطقی به طبیعت، عموماً به عنوان

مشکل اساسی سیستم هگلی ملاحظه شده است» (Inwood, 2002, p. 348).

هگل که هدف فلسفه را توضیح کائنات و غلبه بر شقاق‌های زندگی می‌دانست، دستگاه مقولات محض غیرحسی را به عنوان دلیل نخستین جهان تلقی کرد و در پی استنتاج جهان همچون نتیجه‌ای از آن برآمد. وی این قلمروی اندیشه محض را در منطق بدین مضمون موردبحث قرار می‌دهد: «منطق باید به منزله دستگاهی از خرد مطلق، به مثابه قلمروی اندیشه محض درک شود. این قلمرو همانا حقیقت است، آن‌گونه که بی‌پرده و در ذات مطلق خودش است» (Miller, 1969, p. 50).

هگل منطق را به عنوان قلمروی اندیشه محض لحاظ کرده و جهان طبیعت را از آن استنتاج می‌کند، ولی پرسش این است که چگونه می‌توان طبیعت حسی و جزئی را از اندیشه محض غیرحسی، کلی و ضروری استنتاج کرد؟ نکته قابل توجه این است که رویه خود هگل با چنین استنتاجی ناهمخوان است. «قبل از هر چیز، ما باید کاربرد غیرقابل قبول رابطه علیت با رابطه طبیعی ارگانیک و زندگی روحانی را متذکر شویم، در اینجا، آنچه علت نامیده می‌شود، خودش را به عنوان مضمونی متفاوت از معلول مکشوف می‌سازد» (Miller, 1969, p. 562).

در توضیح این جمله باید خاطر نشان کرد که از دیدگاه هگل، رابطه علیت برای توجیه یک جهان ارگانیک و روحانی به عنوان یک کل، کارآمد نیست و به دلیل ناهم‌سنخ بودن علت و معلول، چنین رابطه‌ای ما را به استنتاج منطقی جهان از علت نخستین، رهنمون نمی‌سازد. چرا که در این رابطه، همیشه با این دشواری روبرو هستیم که معلول، امری کاملاً متفاوت از علت است و به قول خود هگل: «به‌عنوان مثال ما نمی‌توانیم دریابیم که چگونه غذا علت خون است، یا خوراکی یا سرما و رطوبت علت تب است» (Miller, 1969, p. 562).

اما کار هگل در استنتاج طبیعت از منطق، خود متضمن چنین مشکلی است، چرا که استنتاج طبیعت از منطق، خواه از کلیات محض غیرحسی و خواه از کلیات محض حسی، استنتاج امور واقعی و محسوس (مثلاً قلم کروگ) از حوزه اندیشه محض است؛ و این در حالی است که هر دو نوع کلیات (به دلیل اینکه کلیات هستند)، هستی دارند و نه وجود، اما امور محسوس و واقعی منتج شده از آنها، وجود دارند و جزئی هستند. از این رو می‌توان ایراد گرفت که چگونه از امری به نام اندیشه محض غیرحسی، امری کاملاً متفاوت، یعنی امور محسوس جزئی ناشی می‌شود؟ اشراف بیشتر بر کنه این مشکل، مستلزم رجوع به سخنان «استیس»، از مفسران برجسته هگل است که می‌گوید:

خرده‌گیران بر هگل می‌گویند که در عالم استدلال شاید استنتاج هر مقوله از مقوله دیگر که مضمون دستگاه منطق هگلی است، پذیرفتنی باشد. ولی پنداشتن اینکه به یاری هر حجت منطقی بتوان چیز واقع و موجودی را از اندیشه محض استنتاج کرد، و همی در خور بی‌خردان است و خرده‌گیران بر آن هستند که هگل در انتقال از منطق به طبیعت، سعی در

چنین استنتاجی داشته است (استیس، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۱۲).

نکته قابل توجه در این موارد این است که هگل، انتقال از منطق به طبیعت را از نوع انتقالات داخل دستگاه منطق خود نیز نمی داند و بدون مشخص کردن نوع دیگری از انتقال، از تصمیم آزادانه مثال محض به تعیین خودش به صورت مثال خارجی (طبیعت) سخن می گوید که نشانگر عدم موفقیت او در توجیه منطقی عالم هستی بدون «شیء فی نفسه» کانتی و یادآور استعارات شاعرانه افلاطون در توجیه رابطه مثل و جهان محسوس است. پس انتقال از منطق به طبیعت، چالش جدی فلسفه هگل در غلبه بر دونالدیسم مستولی بر ساحات نظام های فلسفی پیشین و به ویژه فلسفه کانت است.

۲. احتمالات طبیعت و حضور دوباره شیء فی نفسه کانتی

حوزه منطق هگل که همان حوزه اندیشه محض یا دستگاه مقولات محض غیرحسی است، حوزه ضرورت است و جهان طبیعت، جهان احتمال و استثناء است؛ بنابراین یکی از مشکلات وی، توجیه احتمال موجود در طبیعت است. هگل با اعتقاد به اصل وحدت شناسائی و هستی، استنتاج اندیشه را همان استنتاج چیزها لحاظ کرده است. اما این گونه تبیینی مشکل «احتمال» موجود در طبیعت را حل نمی کند. زیرا اصل وحدت اندیشه و هستی، یگانگی اندیشه را با کلیات (که از هستی برخوردارند و نه از وجود زمانی و مکانی) به اثبات می رساند و نمی توان آن را به همین صراحت که بر حوزه کلیات صادق هستند، بر حوزه جزئیات محتمل برخوردار از وجود، اطلاق کرد و عدم امکان چنین اطلاقی، همان حضور دوباره شیء فی نفسه است.

شاید بتوان سخن استیس را دلیلی بر صحت ادعای ما دانست. اینکه هگل از سویی معتقد است که جز اندیشه حقیقتی وجود ندارد و از سوی دیگر معتقد است که در هر چیز یا در ورای هر چیزی علاوه بر کلیات شناخته شده ای که فراهم آورنده آنند، گوهر رازآمیزی نهفته است. همین ناسازی در اندیشه هگل است که انتقال از منطق به طبیعت او و نیز تبیین امکان «احتمال» را در فلسفه او دشوار می کند (استیس، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۱۵).

«تمایز بین درخود^۱ و برای خود^۲ هیچ توضیحی از اینکه انتقال از اولی به دومی چگونه اتفاق می افتد، ارائه نمی دهد» (Beiser, 1993, p. 112). اگر هم هگل جنبه استنتاجی انتقال از منطق به طبیعت را انکار کرده است، باید گفت که او دچار خطا شده و اگر این خطا هم رخ داده، معلول این بوده است که هگل هیچ گاه خود را از کابوس «شیء فی نفسه» رها نکرده است.

1. in it self
2. for it self

تاختن هگل به شخصی به نام «کروگ»^۱ که خواستار استنتاج قلم خود از مثال محض، بر طبق فلسفه هگل شده بود، ما را با این رأی او مواجه می‌سازد که فلسفه طبیعت نمی‌تواند و نباید امور و چیزهای جزئی را استنتاج کند بلکه فقط باید در استنتاج کلیات بکوشد. زیرا جزئیات طبیعت از احتمال و هوس فرمان می‌پذیرد و نه از خرد و دلیل و به همین جهت همه نامعقول هستند. وی می‌گوید نارواست که از فلسفه بخواهیم تا چیز بخصوص یا شیء خاصی را برای ما استنتاج کند. این عقیده‌ای بی‌اساس است و چون چیزی مطلقاً جزئی باشد، اندیشه ما به آن نتوان رسید. آنچه از تیررس اندیشه ما بیرون باشد، ناشناختی و همان «شیء فی نفسه» کانتی است. به گمان من، هگل درباره مسئله قلم «کروگ» برخطا بود و کانت برحق (استیس، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۲۷-۴۲۸). دیگر اینکه درست است که هگل انتقادهایی بر این فکر وارد کرده است، ولی آیا واقعاً نشان داده که به آن نیاز نداریم؟ (سینگر، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶-۱۳۷).

بنابراین می‌بینیم که هگل با اعتقاد به قلمروی ضروری اندیشه محض، هرگز نمی‌تواند احتمالات موجود در طبیعت را به گونه‌ای قابل قبول تفسیر کند و اگر طبیعت در احتمالات خود از خرد و دلیل فرمان نمی‌پذیرد، این به معنای حضور امری نامعقول و تبیین‌ناپذیر در عالم هستی است که نام دیگرش همان «شیء فی نفسه» کانتی است و بنابراین راه‌گریزی از آن برای هگل نیست. هگل با نقد شیء فی نفسه کانتی به این باور رسید که دانش آدمی کرانی نمی‌شناسد، اما چنین ایده بلندپروازانه‌ای در مکتب ایدئالیسم مطلق هگل با مانع سربرآوردن دوباره شیء فی نفسه مواجه است.

از آنجایی که در دوره معاصر، مرزهای فیزیک و فلسفه به هم نزدیک شده و به هستی به عنوان یک کل واحد نگریسته شده است، و باتوجه به دیدگاه بعضی از شاخص‌های فیزیک (مانند پروفیسور هاوکنینگ) که معتقد به نوعی هم‌پوشانی در نگرش علوم به هستی بوده‌اند، جا دارد در اینجا نظرگاه یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان فیزیک کوانتوم، یعنی «دیوید بوهم» را درباره شیء فی نفسه کانتی و جایگاه آن در معرفت‌شناسی هگل، مورد بررسی قرار دهیم.

جایگاه دیوید بوهم در فیزیک کوانتوم

«دیوید بوهم» یکی از بزرگ‌ترین فیزیک‌دانان عرصه فیزیک کوانتوم و از مخالفان مکتب کپنهاگی بود. او با تفسیر آنتولوژیکال^۲ از تئوری کوانتوم و ارائه «نظریه متغیرهای پنهان»^۳ به مخالفت با تفسیر رایج مکانیک کوانتوم یا همان «تعبیر کپنهاگی» پرداخت. از این‌رو چالش اساسی فیزیک کوانتوم را در

1. krug

2. antological

3. hidden variables theory

بی توجهی آن به مبانی فلسفی و متافیزیکی می‌دید (طهماسبی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۸). اکنون با توجه به اهمیت این مبانی در حل آموزه شیء فی نفسه به بررسی آن می‌پردازیم.

مبانی فلسفی فیزیک کوانتوم دیوید بوهم

بوهم که با نگرش هستی‌شناسانه به فیزیک کوانتوم می‌پرداخت به یک سری مبانی متافیزیکی خاص رسید که دیدگاه‌های فیزیکی او را تحت الشعاع قرار داده است و آن مبانی به شرح زیر هستند:

۱. نظم آشکار و در خود پوشیده^۱

یکی از ایده‌های شگفت‌انگیز بوهم همان نظم آشکار و در خود پوشیده است. او معتقد است که دو نوع نظم را در هستی می‌توان از هم تمکیک کرد؛ یک نظم موجود در روبناها و در ساحت ظاهری جهان و دیگری نظم موجود در زیربناها و ساحت پنهان عالم و چه بسا اموری که در این سطح مشهود عالم بی‌نظم به نظر می‌آیند، با توجه به سطح نامشهود نظم پوشیده، از نظم کاملاً بالایی برخوردار باشند. نکته جالب توجه این است که از نظر بوهم، نظم در خود پوشیده نهایی‌ترین لایه هستی نیست، بلکه این نظم ریشه در لایه‌ای عمیق‌تر به نام نظم فوق در خود پوشیده^۲ دارد و فراتر از این نیز می‌توان سطوح بی‌شمار دیگری را در نظر گرفت (Nichol, 2003, p. 145).

به هر حال بوهم برای بیان منظور خود از نظم، به ایده‌ای به نام «جهان هولوگرافیک»^۳ متوسل می‌شود. وی برای فهم دقیق منظور خود از ایده هولوگرافیک، از مثالی بهره می‌گیرد: هولوگرام تا زمان اختراع اشعه لیزر نمی‌توانست امکان‌پذیر باشد. وقتی یک اشعه لیزر به دو تابه مجزا تقسیم شود، هولوگرام به وجود می‌آید. تابه اولیه با برخورد به شیء‌ای که قرار است از آن عکس گرفته شود (مثلاً یک سیب) به عقب می‌جهد، سپس تابه دوم با انعکاس نور تابه اول برخورد می‌کند و حاصلش یک الگوی تداخلی است که روی قطعه‌ای فیلم ضبط می‌شود.

چنین فیلمی یک فیلم هولوگرافیک است. حال اگر اشعه لیزر دیگری بر تصویر این فیلم تابیده شود، تصویری سه‌بعدی از شیء اولیه به دست خواهد آمد که چنین تصویری دارای ویژگی‌های خاصی است: از جمله اینکه می‌توان اطراف یک تصویر هولوگرافیک قدم زد و از زوایای مختلف بدان نگرست، اما به محض لمس کردن، دست شما از میان آن می‌گذرد و درمی‌یابید که در واقع چیزی آنجا نیست.

1. implicate and explicate order
2. super-implicate order
3. holographic universe idea

از خصوصیات دیگر فیلم هولوگرافیک این است که اگر تکه‌ای از این فیلم (مثلاً تصویر هولوگرافیک یک سیب) را از میان دو نیمه کنیم و سپس اشعه لیزر بر آن بتابانیم، هر نیمه حاوی تصویر کامل سیب خواهد بود و همین‌طور تا الی آخر... بر این اساس دیوید بوهم، این جهان و اشیاء آن را یک تصویر هولوگرافیک می‌داند (تالбот، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱-۱۴۲).

بوهم با ارایه این مثال معتقد است که «جهان هولوگرافیک، آن جهانی است که هر قطعه کوچک و هر ذره آن قطعه، تمام ویژگی‌ها و اطلاعات کل را در بردارد. یعنی محتوای کل در هر جزء نیز مستتر است» (تالбот، ۱۳۸۷، ص ۱۰)؛ این بدین معناست که هر جزئی از این عالم هستی دارای چنان ساختار شگفت‌انگیزی است که می‌تواند نمایانگر کل آن باشد. این مدل سازمانی هولوگرافیک با بحث نوین فیزیک از ماده بی‌ارتباط نیست؛ به این معنی که کل ذرات با هم، رفتار هر ذره را تعیین می‌کنند. چون فیزیک جدید دریافته که واحدهای بنیادی ماده (یعنی ذرات زیراتمی) را نیز نمی‌توان از هم تفکیک کرد و قطعات یا اجزایی جداگانه به شمار آورد (تالбот، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

۲. «کل تمام جنبش»^۱

بوهم با اعتقاد به اصالت کل یکپارچه، علاوه بر هولوگرافیک خواندن ساختار عالم هستی، به دلیل ماهیت پویا و همواره فعال کل زیر بنایی، اصطلاح هولومومنت یا کل تمام جنبش را در مورد آن به کار می‌برد. انتخاب این واژه بدین جهت است که این شالوده بنیادین دارای سرشتی پویا و دینامیک است.

او این «کل تمام جنبش» را زیربنای تمام ساختارهای فکری و مادی ما و زیربنای تمام موجودات زنده و غیرزنده می‌داند و آن را به رودخانه‌ای جاری و دائماً در سیلان تشبیه می‌کند و می‌گوید: «شاید بهترین تصویر از این فرایند، تصویر یک رودخانه جاری باشد که هیچ‌گاه مواد اولیه یکسانی را با خود حمل نمی‌کند.» (Bohm, 1980, p. 61). او اشیاء و موجودات متجلی شده بر حواس و ادراک ما در قلمرو ی نظم آشکار (یعنی همین جهان روزمره ما) را دارای استقلال وجودی نمی‌داند و همه آن‌ها را منتزع از «کل تمام جنبش» و سپس ناپدید شونده در آن لحاظ می‌کند (Bohm, 1980, p. 62).

بوهم با تأکید بر سیلان دائم این «کل تمام جنبش»، از یک سو بر حالت دینامیک و رودخانه‌وار آن تأکید می‌کند و از سوی دیگر بر انتزاعی بودن هر دوی صورت‌های آنتولوژیکی^۲ و اپیستمولوژیکی^۳ و دیگر اینکه بر این نکته بسیار مهم صحنه می‌گذارد که آن چیزهایی که ما در گذشته به عنوان اجزاء نهایی

1. holomovement
2. antological
3. epistemological

هستی مشخص کردیم، هیچ کدام از اصالت برخوردار نیستند؛ بنابراین تمام قلمروهای معرفت‌شناسانه ما انتزاعی است از آن «کل تمام جنبش»؛ زیرا آنچه که اصیل است نه جهان در تجزیه‌پذیری اش بلکه همان کل تمام جنبش در کلیتش است.

سنجشگری جایگاه شیء فی نفسه کانتی در معرفت‌شناسی بر اساس مبانی فلسفی فیزیک بوهم

اکنون جا دارد که بر اساس مبانی فلسفی فیزیک بوهم به ارزیابی جایگاه شیء فی نفسه کانتی بپردازیم؛ ما این ارزیابی را در دو محور زیر انجام می‌دهیم: ۱. نگرش آنتولوژیکی ۲. نگرش اپیستمولوژیکی.

۱. ارزیابی جایگاه شیء فی نفسه کانتی بر اساس نگرش آنتولوژیکی بوهم

بوهم بر اساس تحلیلی خاص از مبانی متافیزیکی خود در فیزیک کوانتوم به نگرش آنتولوژیک ویژه‌ای، متفاوت از فیزیک‌دانان معاصر خود رسید. در این نگرش، جهان روزمره ما، نسخه‌ای از ساحتی دیگر به نام نظم درخودپوشیده است که با سیلان دم‌به‌دم «کل تمام جنبش»، این چنین بر ما پدیدار می‌شود. او «کل تمام جنبش» را به عنوان بنیاد اساسی عالم تلقی می‌کند و معتقد است فهم حدود معرفت ما از جهان در گرو فهم رابطه پدیدارها با «کل تمام جنبش» است. در کتاب جهان تقسیم نشده، رابطه اشیا در قلمرو نظم آشکار با «کل تمام جنبش» را چنین توصیف می‌کند:

نظم آشکار نمی‌تواند جدا از بنیادش در واقعیت آغازین نظم درخود پوشیده، یعنی «کل تمام جنبش»، به نحو صحیح درک شود. همه چیزهای متجلی شده در نظم آشکار، از «کل تمام جنبش» ناشی می‌شوند و در نهایت به درون آن برمی‌گردند (Bohm & Hiley, 1998, p. 397).

از این‌رو بوهم فهم حدود توانایی قوای ادراک ما در درک حقیقت را به فهم آنتولوژیکال ماهیت «کل تمام جنبش» گره می‌زند، تا از این طریق به بررسی مسئله اساسی در مناقشه میان کانت و هگل در مورد شیء فی نفسه بپردازد. زیرا باتوجه به اینکه هگل با اعتقاد به وحدت ذهن و عین و با تأویل بنیاد هستی به اندیشه، به نفی شیء فی نفسه کانتی و تأسیس مکتب ایدئالیسم مطلق پرداخت، می‌توان اذعان کرد که مسئله محوری در این مناقشه این است که ذات و جوهره اصل بنیادین هستی چیست؟

در بیان ماهیت «کل تمام جنبش»، بوهم اذعان می‌دارد که: «واقعیت جامع‌تر، عمیق‌تر و درونی‌تر، نه اندیشه است و نه ماده، بلکه واقعیتی فرا بُعدی و یا چندین بُعدی است که وجه مشترک آن‌ها و چیزی فراتر از ماهیت هر دوی آن‌هاست» (Bohm, 1980, p. 265). در اینجا وی از اینکه واقعیت بنیادین را به اندیشه تأویل کند، یعنی موضع ایدئالیسم مطلق خودداری می‌ورزد و در مقابل، ماهیت حقیقت بنیادین

را امری فراسوی ذهن و ماده و غیرقابل شناخت می‌داند، یعنی موضع ایدئالیسم استعلائی. ساحت دیگری که بوهم به تفسیر آنتولوژیکی آن می‌پردازد، ساحت نظم درخود پوشیده است، یعنی نوعی نظم در لفافه پیچیده شده که با واگشایش و از تاباز شدن خود، تمام اشیاء و موجودات را در قلمروی فضا-زمان، پدیدار می‌گرداند.

یکی از گفته‌های بسیار شگفت‌آور وی این است که واقعیت ملموس زندگی هر روزه ما در واقع نوعی توهم است، درست به‌سان یک تصویر هولوگرافیک و در زیر این واقعیت، نظم عمیق‌تری از وجود در خود پوشیده است، یعنی سطحی وسیع و اصیل‌تر از واقعیت که مدام، درست به همان شیوه که تکه‌ای فیلم هولوگرافیک به تولید هولوگرام می‌پردازد، به تولید همه اشیاء و نمودهای جهان فیزیکی ما می‌پردازد (تالوت، ۱۳۸۷، ص ۶۲).

محدودیت قوای شناختی ما، آنگاه باز بیشتر آشکار می‌شود که بدانیم، از دیدگاه بوهم، نظم درخود پوشیده، نهایی‌ترین لایه هستی نیست، بلکه نظم‌های عمیق‌تر و درهم‌تنیده‌تری نیز وجود دارد. چنین رویکردی در همخوانی حیرت‌آوری با دیدگاه کانت قرار دارد که معتقد بود، شیء فی‌نفسه در هیچ‌یک از مقوله‌بندی‌های شناخت ما نمی‌گنجد و فراسوی مقولات و مفاهیم ماست.

۲. ارزیابی جایگاه شیء فی‌نفسه کانتی بر اساس نگرش اپیستمولوژیکی دیوید بوهم

اکنون در سه محور زیر به ارزیابی جایگاه شیء فی‌نفسه کانتی در معرفت‌شناسی می‌پردازیم.

۱. تحلیل جایگاه شیء فی‌نفسه بر اساس رابطه سیلان و کل در هگل و بوهم

هگل با ترکیب جنبه ایجابی دیالکتیک افلاطونی و جنبه تعارض‌آمیز بودن دیالکتیک کانتی، به تلقی خاص خود از دیالکتیک رسید. در تلقی خاص او، دیالکتیک همان جریان سیلان و سیروورت حاکم بر عرصه هستی است که خاص روح است و این به دلیل سرشت ذاتاً سیلان‌مند روح است. از این‌رو شناخت ما از جهان و اشیاء را همان شناخت ما از مطلق می‌دانست. البته چنین نگرشی به دلیل نظرگاه خاص او به انسان به عنوان محمل روح مطلق^۱ یا همان کل بود. «ما وجه اساسی خود را در این می‌بینیم که محمل‌هایی برای گایست هستیم» (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۵۸-۵۹).

بنابراین هگل با فرض انسان به عنوان محمل کل (روح کیهانی) و با اعتقاد به همسانی سیر دیالکتیکی

1. geist

حاکم بر عقل با سیر دیالکتیکی حاکم بر روح مطلق و با تفسیر سیلان حاکم بر عرصه روح (کل) در موازات با سیلان اندیشه، شناخت ما را شناخت خود حقیقت تلقی می‌کند؛ بنابراین ما می‌توانیم کل را به همان صورت که هست، در تاریخ و زمان، در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی بشناسیم و از این رو، امر فی نفسه‌ای را که هرگز قادر به شناخت آن نباشیم - آن‌گونه که کانت معتقد بود - فرض نمی‌گیرد. بدین ترتیب استدلال می‌کند:

اگر موضوع آگاهی با آنچه در اندیشه ما نقش می‌بندد متفاوت باشد، لازم می‌آید که ذهن و عین یا شناسایی و هستی دو حقیقت مخالف در برابر یکدیگر باشند و حفره‌ای گذرناپذیر آن‌ها را از هم جدا کند، در این صورت، چیز، ناشناختی و شناخت ناممکن می‌شود و از این رو ما بر آنیم که نفس شیء درست همان چیزی است که ذهن ما از آن ساخته است (استیس، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۸).

اما بوهم علی‌رغم اینکه همسو با هگل «کل تمام جنبش» یا کل زیربنایی را دارای سیر سیلان می‌داند، با تمایز میان دو نوع سیلان از دیدگاه هگل عدول می‌کند و موضع کانت که مبتنی بر عدم توانایی انسان در شناخت شیء فی نفسه است را بر می‌گزیند. او تفکیکی بین سیلان موجود در حوادث و اشیاء متعارف و سیلان موجود در «کل تمام جنبش» - از آن جهت که بُن و بنیاد اشیاء است - قائل می‌شود و به این نکته مهم اشاره می‌کند که سیلان، به عنوان فرضی ناشناختی و تعریف‌ناپذیر از کل‌گرایی، بر پیش‌بینی مقدم است و این نوع سیلان خاص «کل تمام جنبش» است و حال آنکه توصیف‌پذیری سیلان حوادث و امور انتزاعی، یا اعیان منتزع، امری معقول و پیش‌بینی‌پذیر تلقی می‌شود. البته آنچه در اینجا دارای اهمیت است، نتیجه‌گیری خاصی است که بوهم از تمایز میان این دو نوع سیلان می‌گیرد که در نتیجه آن به انکار شیء فی نفسه از نظر هگل و پذیرش آن از سوی کانت می‌انجامد. این تمایز بدین معناست که دانش ما در حوزه همه علوم - از جمله خود فیزیک - با انتزاعات همراه می‌شود و دانشی است مربوط به تجلی جلوه‌های کل تمام جنبش در اشیاء و اعیان ظاهر شده در قلمروی فضا - زمان و نه دانشی مربوط به خود کل (کل تمام جنبش) در سطح عمیق و اساسی آن و نه دانشی مربوط به امور فی نفسه. بوهم در توصیف آن چنین می‌گوید: «بستری از یک تصور جدید از نظم اینجا وجود دارد که این نوع نظم منحصرأ بر حسب ترتیب منظم اشیاء یا به صورت ترتیب منظم رویدادها فهمیده نمی‌شود، بلکه یک نظم کلی را شامل می‌شود که به بعضی معانی در هر حوزه‌ای از فضا و زمان ناآشکار و ضمنی است» (Bohm, 1980, p. 188).

۲. تحلیل جایگاه شیء فی نفسه بر اساس رابطه معرفت و مقولات در هگل و بوهم

بوهم در بیان رابطه میان معرفت و مقولات، نگرشی متفاوت از هگل دارد. او در اصلی‌ترین اثر خود

یعنی کتاب کلیت و نظم در خود پوشیده صراحتاً بر این امر تأکید می‌کند:

آن‌گونه که قبلاً توسط کانت بیان شده است، همهٔ تجارت ما بر اساس مقولات اندیشه‌مان، یعنی طریق‌های اندیشیدن دربارهٔ مکان، زمان، جوهر، علت، کلیت، جزئیت و... شکل می‌گیرد. می‌توان گفت که این مقولات عموماً صورت‌های معرفت یا طریق‌های نگرستن به هر چیزی هستند و در یک طریق خاص می‌توان آن‌ها را انواعی از تئوری‌ها دانست (Bohm, 1980, p.7).

بنابراین باتوجه‌به اینکه بوهم همانند کانت معتقد است که تمام اشیاء جهان در قالب مقولات خاصی از ذهن بر ما پدیدار می‌شود؛ لذا می‌توان استنباط کرد که او نیز به ذات اشیاء به عنوان چیزی فراتر از این مقولات و اموری غیرقابل شناخت می‌نگرد و آنچه که این موضوع را تحکیم می‌بخشد را می‌توان در تلقی خاص او از شناخت به عنوان یک «فرایند»، جستجو کرد. او شناخت را به عنوان یک فرایند، تلقی می‌کند، فرایندی که روزی آغاز می‌شود و سپس رشد می‌کند و کامل‌تر می‌شود و دچار تغییر و تحول می‌شود. پس، تلقی شناخت به عنوان یک فرایند، مستلزم پذیرش آغاز و پایان و تغییر و تحول و همین‌طور جایگزینی صورتی از شناخت توسط صورت‌های دیگری است و نمی‌توان در این میان به عناصر مطلقه‌ای که حاکی از شناخت فی‌نفسهٔ اشیاء است، دست‌یافت. او همچنین اندیشه را به عنوان فعالیت‌های سازمانده‌ی شده‌ای لحاظ می‌کند که به وسیلهٔ عقل بشری برای شناخت امری نامتناهی، (کل) کشف شده است. چنین تفسیری از شناخت، به تقابل دیدگاه بوهم با هگل در مورد وحدت شناسایی و هستی می‌انجامد؛ تقابلی که نتیجه‌اش، اثبات شیء فی‌نفسه است.

۳. تحلیل جایگاه شیء فی‌نفسه بر اساس رابطهٔ معرفت و زمان و مکان در هگل و بوهم

بدون شک، فرض «پدیدار و شیء فی‌نفسه» در کانت، نتیجهٔ ذهنی دانستن زمان و مکان است. هرآنچه به شهود حسی درمی‌آید، در قالب زمان و مکان است و این بدین معناست که ما صرفاً پدیدار اشیاء را درک می‌کنیم. از این‌رو مقولات نمی‌توانند معرفتی دربارهٔ حقایق متعالی‌تر از حس به ما بدهند؛ پس زمان و مکان، به عنوان شرایط شناخت، مانع از فهم شیء فی‌نفسه هستند. در مقابل، هگل با اعتقاد به روان بودن مطلق در بستر تاریخ و زمان، به انکار شیء فی‌نفسه و نقد نظریهٔ معرفت‌شناسی کانت پرداخت. بوهم با اعتقاد به شکل‌گیری فرایند معرفت در بستر جهان زمانی - مکانی و با اعتقاد به فراسوی زمان و مکان بودن حقیقت بنیادین، شناخت ما را پدیداری تلقی می‌کند و امکان معرفت مطلق را محال می‌داند. چنین برداشتی از شناخت، به تفاوت نگرش خاص بوهم با هگل در زمینهٔ کل بنیادین (علی‌رغم تشابهات دیدگاه آن دو در بعضی موارد) برمی‌گردد.

با وجود اینکه بوهم - مانند هگل که همه اشیا را تجلی روح مطلق و وابسته او می دانست - هستی هر یک از اشیا در قلمروی نظم آشکار را مرهون ارتباط با کل در حوزه نظم در خود پوشیده می داند؛ ولی تفاوت مهمی میان آن دو در برداشت خود از کل و نحوه تجلی آن وجود دارد و آن این است که روح مطلق هگلی در تاریخ و زمان روان است و به تمام معنا در تاریخ سیر می کند و این سیر، همان چیزی است که آن روح در ذاتش دارد و ما هم عین هستی او را در طول مراحل متعدد تفکر و تاریخ می شناسیم، چرا که محمل روح کیهانی هستیم؛ بنابراین ما می توانیم کل را به همان صورت که هست، در تاریخ و زمان، در عرصه های مختلف سیاسی و اجتماعی بشناسیم و از این رو، امر فی نفسه ای را که هرگز قادر به شناخت آن نباشیم، فرض نمی گیرد.

اما بوهم، علی رغم اینکه اشیا یا آفات زمان را متجلی کننده کل می داند و می گوید: «به شیوه ای خاص، این مفهوم لحظه شبیه ایده مونداهای لایب نیتس است که هرکدام کل را به شیوه خود مثل آینه منعکس می کند، برخی واضح تر و برخی مبهم تر» (Bohm, 1980, p. 283). اما واقعیت بنیادین را امری فرابعدی یا چندین بعدی معرفی می کند که امکان اینکه بتواند به نحو تام و تمام و آن گونه که هست در تاریخ و زمان و در قلمروی شناخت ما قرار گیرد، محال است.

منظور بوهم این است که همان گونه که مکان و اشیا دیگر، طرح هایی از یک واقعیت بنیادین با بعد بالاتر هستند و بنابراین نمی توانند آن واقعیت را به طور تام و تمام نشان دهند، پس ما مجوزی عقلانی نداریم که زمان را از این قاعده مستثنی کنیم و زمان هم به عنوان یک نظم ویژه، خود طرحی از آن واقعیت با بعد بالاتر است و لذا ساختار نظم آن، ساختار ویژه ای است که به گونه ای خاص، می تواند آن واقعیت بنیادین را آشکار سازد و نه به گونه ای تام و تمام. زیرا ظرفیت زمان و مکان هر دو برای نمایش کل، محدود است و لذا انسان که تفکر و شناخت او در تاریخ و در زمان حاصل می شود، هرگز قادر به شناخت کل (حقیقت فی نفسه) موجود در نظم در خود پوشیده، در قالب اشیا متجلی شده در فضا - زمان، در قلمروی نظم آشکار نخواهد بود و این نقطه اختلاف او با هگل است.

نتیجه گیری

نظام معرفت شناسی کانت که ستون فقرات آن، تمایز میان شیء فی نفسه و پدیدارها بود، آماج انتقادات خلف بزرگ او یعنی هگل قرار گرفت. هگل با اعتقاد به وحدت ذهن و عین، صورت و ماده شناخت را متعلق به ذهن دانست و سراسر کائنات را در چنبره قوای شناختی انسان قرار دارد و از این رو به ایدئالیسم مطلق معتقد شد. اما ارزیابی توانایی قوای شناخت ما در شناخت جهان و ذات اشیا، بر اساس نگرش فلسفی - فیزیکی بوهم؛ بیش از آنکه موید افکار هگل در رد شیء فی نفسه باشد،

مهر تأییدی بر اندیشه کانت است.

از نظر بوهم، تئوری‌های معرفتی ما، توصیف واقعیت آن‌گونه که در حقیقت هست، نیست، بلکه بیشتر صورت‌هایی از معرفت‌اند که یک واقعیت را به صورت تلویحی و نه به شکل قابل تشخیص در کلیتش، نشان می‌دهند. چنین تأکیدی به منزله باور به فاصله میان صورت‌های معرفتی ما و خود حقیقت است؛ یعنی همان باور خاص کانت به محدود بودن علم ما به پدیدارها و عجز از ادراک امر فی‌نفسه. علی‌رغم تشابه میان دیدگاه‌های هگل و بوهم در بعضی از جهات در بعد آنتولوژیکی، در بُعد ایستمولوژیکی دیدگاه‌های او تقویت‌کننده موضع کانت در زمینه باور به شیء فی‌نفسه و محدودیت قوای شناختی ماست. گرچه موضوعات متافیزیکی اکثراً به عنوان راز مطرح هستند و نه به عنوان مسائلی که علوم (مانند فیزیک) عهده‌دار حل آن‌ها باشند؛ ولی گاهی اوقات تحقیقات علمی یک فیزیک‌دان می‌تواند افق‌های جدیدی را به روی اندیشه یک فیلسوف بگشاید و یا اینکه یک دانشمند علوم تجربی مانند (بوهم) با نگرش متافیزیکی به علوم، موفق به درک زوایای متعدد و پنهان بعضی از موضوعات پیچیده متافیزیکی می‌شود و از این‌رو توجه به رابطه متافیزیکی و علوم می‌تواند کانون پژوهش‌هایی در دوره معاصر قرار گیرد.

فهرست منابع

- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸). فلسفه هگل. (ترجمه: حمید عنایت، چاپ هفتم، ج ۱). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- آپل، ماکس. (۱۳۷۵). شرحی بر تمهیدات کانت (مقدمه‌ای به فلسفه انتقادی). (ترجمه: محمدرضا حسینی بهشتی، ج ۱). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بیزر، فردریک. (۱۳۹۱). هگل. (ترجمه: سید مسعود حسینی). تهران: انتشارات ققنوس.
- تالبوت، مایکل. (۱۳۸۷). جهان هولوگرافیک. (ترجمه: داریوش مهرجویی، چاپ پنجم). تهران: انتشارات هرمس.
- تالبوت، مایکل. (۱۳۹۰). عرفان و فیزیک جدید. (ترجمه: داریوش مهرجویی، چاپ دوم). تهران: انتشارات هرمس.
- تیلور، چارلز. (۱۳۹۲). هگل و جامعه مدرن. (ترجمه: منوچهر حقیقی‌راد، چاپ چهارم). تهران: نشر مرکز.
- سینگر، پیتر. (۱۳۸۹). هگل. (ترجمه: عزت‌الله فولادوند). تهران: انتشارات طرح نو.
- طهماسبی، ستار. (۱۳۹۶). مبانی متافیزیکی فیزیک کوانتوم دیوید بوهم (با محوریت ایده نوین جهان هولوگرافیک). تأملات فلسفی، ۱۷(۷)، ۱۵۵-۱۲۵.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی). (ترجمه: امیر جلال‌الدین اعلم، ج ۵). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). از فیثته تا نیچه. (ترجمه: داریوش آشوری، چاپ دوم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب. (ترجمه: میر شمس‌الدین ادیب سلطانی). تهران: امیر کبیر.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۸). تمهیدات (مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود). (ترجمه: غلامعلی حداد عادل). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر. (چاپ دوم). تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. (۱۳۹۰). پدیدارشناسی جان. (ترجمه: باقر پرهام، چاپ دوم). تهران: انتشارات کندوکاو.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۲). کانت. (ترجمه: میرعبدالحسین نقیب‌زاده). تهران: طهوری.

References

- Appel, M. (1375 AP/1996-97). *Sharhi bar Tamhidat-i Kant* (Muqaddame-yi bar Falsafe-yi Intiqadi) [An introduction to critical philosophy]. (M. R. Huseini Beheshti, Trans.; Vol. 1). Tehran: Markaz-i Nashr-i Daneshgahi. [In Persian]
- Beiser, F. C. (1391 AP/2012-13). *Hegel*. (M. Huseini, Trans.; 1st ed.). Tehran: Quqnous Publication. [In Persian]
- Beiser, F. C. (Ed.). (1993). *The Cambridge Companion to Hegel*. USA. Cambridge

University Press.

- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate order*: London & New York: Routledge classics.
- Bohm, D., & Hiley, B. J. (1998). *The Undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. London & New York: Routledge.
- Copleston, F. (1370AP). *Tarikh-i Falsafe* (Filsoofan-i Inglisi) [History of Philosophy, (English philosophers)]. (A. Jalal al- Din Alam, Trans.; Vol. 5). Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian]
- Copleston, F. (1375 AP/1996-97). *Az Fishte ta Niche* [Fichte to Nietzsche]. (D. Ashuri, Trans.; 2nd ed.). Tehran: Ilmi va Farhangi. [In Persian]
- Gulshani, M. (1385 AP/2006-07). *Tahlili az Didgah-hayi Falsafi-yi Fizikdanan-i Mu'asir* [an analysis of the philosophical views of contemporary physicists]. (2nd ed.). Tehran: Institute for Humanities & Cultural Studies Publication. [In Persian]
- Hegel, G. (1977). *Hegel's Phenomenology of spirit*. (A. V. Miller, Trans). Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1390 AP/2011-12). *Padidar Shenasi-yi Jan* [The Phenomenology of Spirit]. (B. Barham, Trans.). (G. J. D. Aalders, Trans.; 2nd ed.). Tehran: KandoKav Publication. [In Persian]
- Inwood, M. J. (2002). *Hegel*: London & New York: Routledge.
- Jaspers, K. (1372 AP/1993-94). *Kant*. (M. A. H. Naqibzadeh, Trans.). Tehran: Tahuri. [In Persian]
- Kant, I. (1362 AP/1983-84). *Sanjish-i Khirad-i Nab* [A Critique of Pure Reason]. (A. Soltani, Trans.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Kant, I. (1388 AP/2009-10). *Tamhidat* (Muqaddame-yi baraye har Maba'd al-Tabi'a-yi Ayende ke baraye Yek 'Ilm Arze Shawad) [Prolegomena to any Future Metaphysics]. (G. A. Haddad Adil, Trans.). Tehran: Markaz-i Nashr-i Daneshgahi. [In Persian]
- Kant, I. (1999). *Kant: Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Eds.). Cambridge University Press.
- Kant, I., & Kitcher, P. (1996). *Critique of Pure Reason: Unified Edition* (J. W. Ellington, Ed.; W. S. Pluhar, Trans.; 1st Edition). Hackett Publishing Company, Inc.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Hegel's Science of Logic* (A. V. Miller, Trans.). New York: Humanity Book Publication.
- Nichol, L. (2003). *The Essential David Bohm*: London & New York: Routledge.
- Norman, R. (1976). *Hegels Phenomenologh a Philosophical Introduction*. Great Britian Sussex University Press.

- Singer, p. (1389 AP/2010-11). *Hegel*, (I. A. Fouladmand, Trans.; 1st ed.). Tehran: Tarh-i No Publication. [In Persian]
- Stace, W.T. (1388AP). *Falsafe-i [Hegels Philosophy]*. (H. Enayat, Trans.; 7th ed., Vol. 2). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian]
- Tahmasibi, S. (2017). The Metaphysical Foundation of David Bohm's Quantum Physics. *Philosophical Meditations*, 7(18), 125-155. [In Persian]
- Talbot, M. (1387 AP/2008-09). *Jahan-i Holografik [The Holographic Universe]*, (D. Mehrjuyi, Trans.; 5th ed.). Tehran: Hermes Publication. [In Persian]
- Talbot, M. (1390 AP/2011-12). *'Irfan va Fizik-i Jadid [Mysticism and the New Physics]*. (D. Mehrjuyi, Trans.; 2nd ed.). Tehran: Hermes Publication. [In Persian]
- Taylor, C. (1392 AP/2013-14). *Hegel va Jami'e-yi Modern [Hegel and Modern Society]*. (M. Haqiqi, Trans.; 4th ed.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian]
- Wallace, W. (1975). *Hegel's Logic: Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. Clarendon Press.

