

تحلیلی بر «شهود» در ساختار معرفتی کانت

دکتر مجتبی سپاهی*

چکیده

این مقاله در تحلیل یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم فلسفه‌ی کانت، یعنی «شهود» است. «شهود» زیرساخت اندیشه‌ی کانت است. تحلیل کارکرد و روابط و تعامل آن با «فاهمه» و معنای شهود و انواع آن در این مقاله مطرح شده است. آنچه از آثار کانت به دست می‌آید این است که «شهود» اساس اندیشه‌ی کانت و مقدم بر فاهمه است و با تکیه بر آن است می‌توان علوم تجربی را در برابر شک‌گرایی «هیوم» مقاوم، نجات داد.

واژه‌های کلیدی: ۱- شهود ۲- شهود حسی ۳- شهود محض ۴- کانت

۱. مقدمه

در فلسفه‌ی کانت، «حساسیت و فاهمه» به فعالیت می‌پردازند و در این فعالیت، از گذر ترکیب و تعامل بیرونی و درونی، محصول خود را به منزله‌ی «شناخت» و «معرفت» ارائه می‌دهند. این که کدام‌یک از این دو سهم بیشتر و بنیادی‌تری دارند نیازمند بررسی عمیق و گسترده‌ی دیدگاه‌های کانت، به‌ویژه در کتاب *نقد عقل محض* است. قضاوت در مورد این که کدام‌یک از «شهود^۱» و «فاهمه^۲» اصل‌اند و کدام فرع، نیازمند تأملی جدی است. در این مقاله، تلاش شده است با تکیه بر متون اصلی کانت، در این مورد داوری شود. گرچه قبل از کانت، به گونه‌هایی دیگر، بحث شهود مطرح شده است، این بحث و نیز مسأله‌ی «فاهمه» در چارچوب اندیشه‌ی کانت، به گونه‌ای به کلی متفاوت مطرح شده است.

۲. شهود

شهود در نگاه کانت، یکی از عناصری است که نقش محوری در نظام معرفتی کانت

دارد. این اصطلاح یکی از کلیدهای بنیادین فلسفه‌ی کانت، و بلکه جوهره‌ی آن است. از نظر کانت، شناخت و معرفت آدمی نسبت به اوبژه‌ها بر دو پایه استوار است که عبارت‌اند از: ۱- شهود^۱ و ۲- فاهمه.

تحقق «شهود» با قوه‌ی حساسیت یا همان قوه‌ی حس^۳ است. مرحله‌ی شهود و تحقق آن با قوای حسی آغاز می‌شود و بنیاد و زمینه و محتوای معرفت است. «شهود» در تعامل و برخورد قوه‌ی حساسیت با پدیده‌ها اتفاق می‌افتد. اما «فهم» توسط فاهمه یا همان قوه‌ی فهم^۴ فعلیت می‌یابد. از نظر کانت، اشیاء هنگامی برای آدمیان قابل شناخت است که «شهود» و «فهم» و یا همان «حس» و فاهمه» در کنار هم به تعامل معرفتی بپردازند. حاصل این تعامل و بهره‌گیری از یکدیگر «پدیدار»^۵ شدن جهان بر آدمی است. کانت در ویراست اول و دوم کتاب *نقد عقل محض*^۶ در حیطه‌ی «شهود و فهم» به تفصیل سخن گفته است. او به بررسی «چیستی شهود و فهم» و دامنه‌ی نفوذ آن‌ها و نیز چند و چون رابطه و تعامل آن‌ها با یکدیگر پرداخته است. پیداست که تعیین دقیق مرز بین «شهود» و «فهم» و «حساسیت» و «فاهمه» تنها در مقام اثبات است، وگرنه در مقام «ثبوت» و واقعیت جریان شناخت، «شهود و فاهمه» دارای پیوندی وجودی و محتوایی‌اند که هرکدام بدون دیگری کارکردی برای آدمی در ارائه‌ی «شناخت و معرفت» پدیداری پدیده‌ها ندارند. در این نظام معرفتی، آبخور «فاهمه» از ریشه و بنیاد، «حس» و کارکرد آن «شهود» است. قوه‌ی حس با ایجاد و برقراری رابطه با «پدیده‌ها»، محتوی و بن‌مایه‌ی معرفت را به چنگ آورده و جهت اندیشیدن، به فاهمه می‌دهد و سپس فاهمه روی آن اندیشه می‌کند. از این‌جا معلوم می‌شود شناخت در مرحله‌ی «حساسیت» به پایان نمی‌رسد و با اتمام فعالیت حساسیت، فاهمه فعالیتش آغاز می‌گردد. پس فاهمه بر روی ماده‌ی به دست آمده از راه حس به فعالیت می‌پردازد و محتوای به دست آمده از شهود را از ابهام درآورده و با اطلاق «مفهوم» بر آن، آن را تعیین می‌بخشد، یعنی با نشان‌دار کردن ماده‌ی ارائه‌شده به نشان «مفهوم»، غبار ابهام را از آن پاک می‌کند. در مثل، گویا حس چون دستی است که در تاریکی بر روی جسمی قرار گرفته است، اما نمی‌داند آن جسم چیست؟ فاهمه چون شمعی، با پرتوافکنی خود، می‌گوید که آن جسم چیست؟ البته فاهمه این پرتوافکنی را با ارائه‌ی قالب «مفهوم» و کنش مفهوم‌سازی به ماده‌ی حساسیت انجام می‌دهد. تعبیری که کانت در صفحات آغازین کتاب *نقد عقل محض* دارد این است که «حس» بدون فاهمه نابیناست و فاهمه بدون محتوای حسی تهی است:

Without sensibility no object would be given to us, and without understanding None would Thought. Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind (16, B, 75, A, 51)

«بدون» حساسیت» چیزی به ما داده نمی‌شود و بدون «فاهمه» هیچ پدیده‌ی داده‌شده‌ای مورد اندیشه قرار نمی‌گیرد [زیرا] اندیشه‌ها بدون محتوی و ماده‌ی حسی، تهی‌اند، و مواد داده‌شده توسط قوه‌ی حساسیت (شهود) بدون مفاهیم، مبهم و کورند». بنابراین شناخت آدمیان در نظام معرفتی کانت، محصول تعامل کامل و گسترده‌ی «حساسیت» و «فاهمه» است. کانت محصول مواجهه‌ی حس با پدیده‌ها را «شهود» نامیده و محصول مواجهه‌ی «فاهمه» با «شهود» را «فهم» نام گذاشته است و محصول معرفتی این تعامل را «شناخت پدیداری»^۷ می‌نامد.

۳. معنای «شهود»

از نظر کانت، «شهود» نوعی «ادراک» است، ادراکی است که دارای دو ویژگی است: ویژگی اول این که بی‌واسطه و مستقیم است، زیرا حساسیت بدون واسطه با «پدیده» مرتبط شده، آن را «شهود» می‌کند (۱۱، ص: ۸۰). ویژگی دوم جزیی بودن آن است. ارتباط حساسیت با «پدیده‌ها» به صورت جزیی است. کلی بودن از آن مفاهیم است. شهود نمی‌تواند کلی باشد و در تفکر کانت، شهود با واسطه و نیز شهود کلی وجود ندارد. معلوم شد که در دیدگاه کانت، «ادراک شهودی» غیر از شناخت و معرفت است، هرچند منبع و سرچشمه‌ی معرفت آدمیان «شهود» است (۶، ص: ۵۳) و شناخت پدیداری از آن شروع و سرازیر می‌شود.

۴. انواع «شهود»

کانت برای این که جایگاه و رتبه‌ی «شهود» را در معرفت آدمیان نشان دهد، به انواع شهود اشاره می‌کند. از نظر کانت، «شهود» بر دو نوع است:

۴.۱. شهود الاهی

در شهود الاهی، شهودکننده متعلقات شهود را در زمان شهود به وسیله‌ی فعل شهود خلق می‌کند. متعلق شهود قبل از تحقق شهود وجود ندارد، بلکه با خود شهود و هم‌زمان با آن تحقق می‌یابد. بنابراین شهود الاهی علاوه بر مثالی (نمونه‌ای) بودن، عقلی نیز می‌باشد (۳، صص: ۲۵۱-۲۵۲). شهود عقلی یک شهود خلاق است. در انسان، شهود خلاق و شهود عقلی به معنای واقعی کلمه وجود ندارد، زیرا امکان خلق متعلق شناخت وجود ندارد. بنابراین باید متعلق شناخت به او داده شود. تمام فلسفه‌ی کانت وابسته به همین نفی است، زیرا معنای این نفی شهود عقلی یعنی متناهی دانستن انسان و این که انسان نمی‌تواند واقعیت پدیداری را جز از طریق تفکیک فاعل شناسایی از متعلق شناسایی و تفکیک صورت

از ماده بشناسد (۱، صص: ۵۵۱-۵۵۷). از طرف دیگر، شهود الاهی در حیطه‌ی زمان و مکان قرار نمی‌گیرد، چون که با شهود الاهی، زمان و مکان نیز خلق می‌شوند. بنابراین شناخت الاهی شناخت پدیداری (زمانی - مکانی) نیست (۸، ص: ۲۶۴).

۲.۴. شهود انسانی

شهود انسانی بر خلاف شهود الاهی، نه عقلی و نه خلاق است. شهود انسانی متناسب با متناهی بودن ابعاد وجودی آدمی است. در شهود انسانی است که فقط شناخت پدیداری تحقق می‌یابد و به همین دلیل است که نحوه‌ی شناخت و ارتباط معرفتی انسان را با پدیده‌ها تبیین کنند، زیرا وجود فاصله‌ی وجودی و معرفتی بین فاعل شناسنده و متعلق مورد شناخت آن، زیربنای این سؤال بوده است که شناخت عالم واقع و پدیده‌ها چگونه صورت می‌گیرد؟ کانت در جواب، شهود متعلق به ساحت انسانی را دو نوع معرفی می‌کند:

۲.۴.۱. شهود حسی^۸: شهود حسی وقتی تحقق می‌یابد که اوبژه‌ی معینی بر انسان عرضه گردد و مورد احساس یکی از حواس انسانی قرار گیرد. وقتی چنین اتفاقی بیفتد و شیء و یا اشیایی در برخورد با حواس قرار بگیرد، در ما چیزی به نام «احساس» متصور می‌شود، یعنی ذهن چیزی را «احساس» می‌کند که به صورت احساس ذهنی است و موجب «تصور اوبژه» در ذهن می‌شود. این احساس «استعداد» و ظرفیت قبول تصورات پدیده‌هاست که از طریق تأثیرپذیری از برخورد با آن‌ها پدید می‌آید. یعنی وقتی اشیا با تأثیر خود در حواس، ایجاد «احساس» می‌کند، تصور برآمده از این احساس حواس «شهود» نام می‌گیرد. بنابراین نتیجه‌ی شهود حسی ایجاد یک تصور ذهنی است که به آن «احساس»^۹ گفته می‌شود. پس وقتی ما با اشیاء برخورد می‌کنیم و می‌گوییم احساس می‌کنم که مثلاً آن شیء «X» است، یعنی تصور ذهنی من این است که آن شیء «X» است نه «Y» (۳، صص: ۲۵۲-۲۵۳).

اوبژه‌ها قبل از این که متعلق حواس باشند «پدیده»^{۱۰} نامیده شده و بعد از تعلق حواس به آن‌ها «پدیدار»^{۱۱} نام دارند. پدیدارها محصول داده‌های حواس بیرونی و حواس درونی‌اند (۶، ص: ۲۵۳). کانت معتقد است که شهود حسی و تجربی به تنهایی نمی‌تواند در خدمت فاهمه قرار گیرد، زیرا تحقق شهود حسی مبتنی بر وجود شهود دیگری است که «شهود محض»^{۱۲} است. شهود حسی وقتی تحقق می‌یابد که حواس انسان با پدیده‌ها بدون واسطه مرتبط شود؛ اما به نظر کانت، تحقق چنین ارتباطی مبتنی بر وجود ارتباط با شهود محضی است که قوام‌بخش شهود حسی است (۳، ص: ۲۵۲).

۲.۴.۲. شهود محض: شهود محض شهودی است که نه محتوای حسی دارد و نه محتوای ذهنی و نه مفهومی کلی است و نه مفهومی منطقی، یک مفهوم و امری جزئی

است که از اویژه‌های حسی ناشی نمی‌شود، اما به گونه‌ای است که داده‌های حسی با آن‌ها و تحت آن‌ها شناخته و تحقق می‌یابند. به تعبیر دیگر، شهود حسی ماده و محتوای «شهود محض» را تحقق می‌بخشد و «شهود محض» به آن صورت می‌دهد. ترکیب و تألیف این دو شهود ماده و محتوا را برای فاهمه فراهم می‌آورند. پس همان‌طور که تحقق ماده بدون صورت امکان ندارد، تحقق شهود حسی هم بدون تحقق شهود محض امکان‌پذیر نیست. به تعبیر دیگر، شهود حسی و شهود محض فقط استقلال منطقی از یکدیگر دارند، اما در تحقق و تعین و تشخیص، وابسته به یکدیگرند. شهود حسی شهود پسینی^{۱۳} است و شهود محض، که صور پیشینی زمان و مکان است، «شهود پیشینی»^{۱۴} است. حال که معلوم شد «شهود حسی» چیست و متعلق آن چه چیزی است، سؤال دیگر این است که متعلق شهود محض و پیشینی چیست؟ و چگونه شهود محض تحقق می‌یابد؟ کانت در جواب این سؤال، مدعی است که بدون «شهود محض»، که همان صورت «زمان و مکان» است، تحقق «شهود حسی» ممکن نیست. شهود محض قبل از «شهود حسی» باید تحقق داشته باشد، چون شهود محض به منزله‌ی صورت برای ماده است و چون صورت هیچ زمینه‌ای در بیرون از ذهن ندارد، شهود محض باید تنها در ذهن وجود داشته باشد. به محض این‌که شهود حسی بعد از تأثر ذهن توسط حواس از اشیا اتفاق افتاد، یعنی حواس با شیء مرتبط شد، یک تصور در ذهن ایجاد می‌شود. این تصور ایجادشده از اشیا حتماً در قالب «مکان»^{۱۵} و یا در قالب زمان^{۱۶} پدیدار می‌شود (۱۲، ج ۱، صص: ۱۰۲-۱۰۳). شهود حسی هر شیئی در قالب زمان و مکان درک می‌شود؛ پس متعلق پدیدارشده در ذهن بعد از شهود حسی متعلقی است که مکانی و زمانی است. گویا مکان و زمان دو جامه و قالبی از قبل موجوداند که هنگام شهود حسی، اشیا در آن‌ها قرار گرفته و خود را با آن‌ها بر حسّ عرضه می‌کنند. این قالب زمان و مکان نه از بیرون آمده و نه از مفاهیم انتزاعی ذهنی است، بلکه صور محضی‌اند که قبل از شهود حسی تحقق داشته و به محض برخورد حواس با اشیا، خود را ظاهر کرده و نشان می‌دهند. به تعبیر دیگر، این‌ها صورت‌هایی‌اند که در تعامل بین «حواس» و «پدیده‌ها»، خود را به واسطه‌ی قالب بخشیدن به آن‌ها نمایان می‌کنند؛ یعنی اگر شهود حسی تحقق پیدا نکند، هیچ‌گاه این شهود محض به صورت مکان و زمان نمایان نمی‌شود، زیرا متعلق شهود حسی فقط در این قالب تحقق می‌یابد. وقتی شهود حسی تحقق نیابد، یعنی متعلق وجود ندارد، و وقتی متعلق نباشد، پس صورت محض مکان و زمان هم نمایان نمی‌شود. مثل این است که بگوییم اگر عالم ماده نباشد، زمان و مکان هم وجود ندارد، اما اگر عالم ماده باشد، حتماً در قالب مکان و زمان، خود را بر ما عرضه می‌کند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت همان‌طور که شهود محض در تحقق شهود حسی نقش دارد، تحقق

شهود حسی هم در نمایان شدن شهود محض نقش دارد. بنابراین «مکان» و «زمان» و «اصول صوری» جهان حسی‌اند. جهان حسی با این اصول صوری بر انسان پدیدار می‌شود (۶، ص: ۵۴). شهود محض یا اصول صوری جهان حسی را، که همان مکان و زمان است، شهود حسی تولید نمی‌کند، بلکه از توانمندی‌های خود ذهن‌اند که با تحقق شهود حسی ظاهر می‌شوند. این اصول شرایط ذهنی هر نوع ادراک حسی‌اند. در دیدگاه کانت، این اصول صوری از آن جهت که در شهود حسی با «واقعیت خارجی» ارتباط دارند، «واقعیت تجربی» دارند، زیرا با تحقق شهود حسی واقعیت می‌یابند و از آن جهت که جایگاهی در ذهن دارند، واقعیت «مثالی و استعلایی»^{۱۷} پیدا می‌کنند.

این اصول صوری جهان حسی، که همان مکان و زمان هستند، دارای دو خصوصیت‌اند: اول این که پیشینی‌اند و به همین دلیل، ضروری‌اند، یعنی وابسته به متعلق خود نیستند؛ دوم این که کلی‌اند، چون در تمام شهودات حسی حضور دارند؛ یعنی هر چیزی که متعلق حواس قرار گیرد، در قالب مکانی و زمانی خودش برای انسان ظاهر می‌شود. پس شهود حسی وقتی اتفاق می‌افتد که حواس با اشیا برخورد کنند. وقتی اشیا با حواس برخورد کردند، آن را با شهود محض، یعنی قالب زمان و مکان، می‌یابند. پس همه‌ی داده‌های حسی در همان چارچوب مکان و زمان، منظم و مرتب می‌شوند و آن ماده‌ی نامتعیین به صورت متعین و متمایز پدیدار می‌شود. البته این حرف به معنای این نیست که ما اول از احساس‌های نامرتب آگاهی می‌یابیم و سپس آن‌ها را تحت صورت مکان و زمان مرتب می‌کنیم؛ زیرا هیچ‌گاه ما با احساس‌های نامرتب روبه‌رو نمی‌شویم و امکان روبه‌رو شدن با آن‌ها وجود ندارد، و چون ساختار دستگاه معرفتی ما به گونه‌ای است که ناخواسته دریافت‌های شهود حسی ما از طریق و دریچه‌ی شهود محض ارائه می‌گردد و به صورت متعین و متمایز و مرتب ظاهر می‌شود، ارتباط با اشیا به هر شکل و نوعی، در قالب مکان و زمان فعلیت می‌یابد.

با توجه به آن چه گفته شد، از نظر کانت، «شهود حسی» اساس و بنیاد «تجربه»^{۱۸} است و این تجربه مبتنی بر «شهود محض» است که همان «صورت‌های پیشینی‌اند». این صور پیشینی از ساختار ذهن آدمی برمی‌آید و به هنگام برخورد حواس با متعلق، موجب تحقق شهود حسی می‌گردد و خود را نمایان می‌سازد. آن‌ها چون دارای دو ویژگی «ضرورت»^{۱۹} و «کلیت»^{۲۰} اند، موجب می‌گردند تا تجربه نیز کلیت و ضرورت یابد.

به نظر می‌رسد کانت با تکیه بر شهود محض، علوم تجربی را از شکاکیت هیوم نجات داد (۷، ص: ۴۰). کانت تلاش می‌کند تا برای شناخت آدمی، دو خصوصیت را اثبات کند: کلیت و ضرورت. در بخش «شهود حسی»، این دو ویژگی را با تبیین شهود محض اثبات

می‌کند. یعنی از نظر کانت، «شهود محض» هم باعث تحقق «شهود حسی» است و هم احکام لازم و کافی معرفت پیشینی را به وجود می‌آورد که از طریق «قضایای تألیفی پیشینی» حاصل می‌گردد. بنابراین بنیاد احکام تألیفی پیشینی در شهود محض نهفته است که می‌تواند تجربه و علوم تجربی را از سراشیبی سقوط نجات دهد.

به نظر «هارتناک»، احکام تألیفی پیشینی از ابداعات خاص کانت است (۷، ص: ۴۲). پس با شهود محض، اساس دستگاه معرفتی کانت پی‌ریزی می‌شود و شاید به همین جهت باشد که بعضی از فیلسوفان پس از کانت جوهره‌ی اصلی فلسفه‌ی کانت را «شهود» دانسته‌اند (۲، ص: ۱۴۸)، چراکه اساس تحقق و فعالیت «فاهمه» وابسته به «شهود» است و جوهره‌ی شهود همان «زمان» است. زمان نیز در فلسفه‌ی کانت، اساس «شماتیسم»^{۲۱} است و شماتیسم اساس عینیت‌بخشی مفاهیم در دستگاه معرفتی کانت است. پس اساس دستگاه معرفتی کانت مبتنی بر شهود است و کانت بارها اعلام می‌کند که «فکر بدون شهود، تهی است و شهود بدون فاهمه، کور است» و این نشان از اهمیت شهود دارد.

۵. قلمرو شهود

برای این‌که مشخص شود قلمرو شهود تا کجاست و انسان چه اشیا‌یی را می‌تواند شهود کند و چه اشیا‌یی را نمی‌تواند شهود کند، لازم است ببینیم از دیدگاه کانت، واقعیت عالم چگونه است؟ به نظر می‌رسد کانت ثنویت «نومن» و «فنومنی» را پذیرفته، همان‌طور که افلاطون «عالم محسوس» و «عالم معقول» را عنوان کرده و ارسطو «عالم ماده» و «عالم صورت» را بیان نموده است و دکارت به عالم ماده و «عالم فکر» اشاره دارد. کانت نیز به عالم نومن^{۲۲} یا اشیا‌یی فی نفسه و عالم فنومن یا اشیا‌یی پدیداری اشاره دارد. در این‌که آیا به نظر کانت، این دو دارای واقعیت مستقل هستند یا یک واقعیت‌اند، اما از نظر معرفتی تقسیم‌بندی می‌شوند، دو گونه تفسیر می‌توان ارائه کرد:

تفسیر اول این است که «نومن» و «فنومن» به منزله‌ی دو واقعیت مستقل پذیرفته شوند. اگر ما این تقسیم را بپذیریم، بایستی به لوازم آن نیز ملتزم شویم. در این تفسیر، ما در برخورد با اشیا، با دو واقعیت روبه‌رو هستیم: واقعیت پدیدار شده، که شهودپذیر است و در قالب زمان و مکان، پدیدار می‌شود؛ این واقعیت پدیداری را عالم «فنومن» می‌نامیم. شهود متعلق به این عالم است و تجربه در این عالم اتفاق می‌افتد و اساساً فاهمه با تکیه بر این شهود پدیداری به حکم کردن مشغول می‌شود. اما واقعیت دیگر واقعیت پنهان و پدیدارنشده است که شهودپذیر نیست، بنابراین در قالب مکان و زمان قرار نمی‌گیرد. کانت آن واقعیات را عالم «نومن» یا «اشیا‌یی فی نفسه» و یا «واقعیات غیر پدیداری» می‌نامد.

طبق این تقسیم، شیء به شهود درآمده واقعیت تجربی و شهودی و پدیداری دارد؛ یعنی «فنومن»ها واقعیات تجربی‌اند. از آن طرف، «اشیای فی نفسه» اگرچه واقعیت تجربی ندارند، اما واقعیت «مثالی» و استعلایی دارند. بنابراین قابل شهود تجربی نیستند. بالطبع شناخت و معرفت و حکم و داوری و تصدیق به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد، چون چیزی که مشمول «شهود تجربی» نباشد، حکم‌کردنی و داوری‌شدنی نیست.

سؤالی که در این‌جا مطرح است این‌که اصولاً مرز شیء پدیدار شده با «شیء فی نفسه» کجاست؟ یعنی ما چگونه می‌فهمیم که این شیء پدیدار شده بخش پدیدار شده‌ی شیء است، ولی هنوز بخشی وجود دارد که پدیدار نشده است؟ چگونه پدیدار نشدن اشیای فی نفسه برای ما محرز می‌شود؟ مگر نه این است که طبق دیدگاه کانت، اشیا و هر چیز شناخت‌پذیر باید در قالب مکان و زمان باشد؟ حال آن‌که اشیای فی نفسه در قالب زمان و مکان نیستند، یعنی بر ما پدیدار نمی‌شوند. پس چگونه ما به وجود آن‌ها پی برده‌ایم و از آن‌ها سخن می‌گوییم؟

سؤال دیگر این‌که آیا «مقولات کانتی» را، که اساس فاهمه و داوری با آن‌ها شکل می‌گیرد، می‌توان بر «اشیای فی نفسه» اطلاق کرد یا نه؟ چون بدون اطلاق مقولات، که همان مفاهیم پیشینی‌اند، اشیا را نمی‌توان شناخت؛ بنابراین آیا کانت مفاهیمی چون «وجود» و «علیت» و مفاهیم دیگر را می‌تواند در حوزه‌ی «اشیای فی نفسه» به کارگیرد، در حالی که «اشیای پدیداری» و «اشیای فی نفسه» را به منزله‌ی دو واقعیت معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، کانت چگونه پی برده است که اشیای «فی نفسه» وجود دارند و با چه مقوله‌ای چنین حکمی، یعنی حکم به وجود آن‌ها، کرده است؟ چون انسان تا واقعیتی را نشناسد، نمی‌تواند در مورد آن‌ها حکمی صادر کند. به تعبیر فنی، خبر دادن از مجهول امکان ندارد.

با توجه به این سؤالات، که با دستگاه معرفتی کانت پاسخ‌دانی نیستند، به نظر می‌رسد که رویکرد وجودشناسانه و پذیرفتن «اشیای پدیداری» و «اشیای فی نفسه» به عنوان دو واقعیت واقعی و وجودی تفسیری درست نیست و کانت نمی‌تواند به آن ملتزم شود؛ چون با ابزار شناخت کانتی نمی‌توان از وجود اشیای فی نفسه خبر داد. بنابراین اشیای فی نفسه واقعیاتی ناشناختنی و از قلمرو شهود و فاهمه بیرون است.

تفسیر دوم این است که «نومن» و «فنومن» به منزله‌ی یک واقعیت (ص: ۵۱-۵۲) پذیرفته شوند؛ یعنی آن‌چه در واقعیت موجود است یک وجود و واقعیت بیشتر نیست، ولی آن واقعیت به صورت واقعیت پدیداری بر انسان کشف می‌شود. بنابراین تمام واقعیت توسط ابزار معرفتی انسان، پدیدارشدنی است. بنا بر این تفسیر، «اشیای فی نفسه» وجود واقعی

متمایز دارند و نه قابل معرفت‌اند». منتهی سؤال مهم این است که در این صورت، عناوینی چون «اشیای فی نفسه» و «نومن» و «اشیای پدیداری» و «فنومن» از کجا پیدا شده و چه ضرورتی برای طرح آن‌ها وجود داشته است؟ طبق تفسیر، حکم به این که «اشیای فی نفسه» و «نومن» یک امر ناشناختی است صحیح نیست، زیرا «اشیای فی نفسه» و «نومن» بهره‌ای از وجود و واقعیت مستقل ندارند تا درباره‌ی شناخت و یا عدم شناخت آن بحث شود. اما چرا کانت در کتاب *نقد عقل محض*، به طرح این بحث پرداخته است؟ بیان مطلب این است که کانت نگاه پدیدارشناسانه^{۲۳} را مطرح کرده و می‌گوید وقتی ما صحبت از «شیء پدیدار شده» می‌کنیم، از نظر منطقی و عقلی گویا یک چیزی وجود دارد که بر ما پدیدار شده است و آن چیز حکایت از چیزی دارد که آن بر ما پدیدار نشده است. به تعبیر دیگر، عقل انسان به ضرورت منطقی، «اشیای فی نفسه» را برای «اشیای پدیدار شده» در نظر می‌گیرد، زیرا عقل انسان راضی نمی‌شود به این که بگوید «شیء پدیدار شده» کل آن واقعیت شیء است. لذا عقل می‌گوید آن شیء پدیدار شده، گویا پدیدار «چیزی = X» است که پدیدار نشده است. بنابراین «اشیای فی نفسه» وجود واقعی نداشته، بلکه به طور کلی، یک وجود منطقی دارند و بیشتر کارکرد تحدیدی و تنظیمی داشته و وجودات اندیشه‌ای و تأملی‌اند (۱۰، ب ۳۱۱). کانت در *نقد عقل محض*، بارها به طرح این موضوع پرداخته و می‌گوید «شهود» چیزی جز تصور پدیدار شده‌ی شیء نیست؛ یعنی شیء شهود شده خود شیء نیست؛ حتی نسبت‌های شیء شهود شده با نسبت‌های خود شیء متفاوت است. شیء شهود شده و پدیداری به خودی خود و جدا از ما وجود ندارد. هر شیء به خودی خود و بدون شهود، برای ما شناختنی نیست. مکان و زمان صورت‌های ناب شهودند، پس شناخت هر شیء در قالب زمان و مکان است. بنابراین جهان حسی جهان پدیداری و شناخته‌شدنی است و جهان شهودناپذیر جهان غیر پدیداری (اشیای فی نفسه) و شناخت‌ناپذیر است (۹، ب ۵۹). پس معلوم شد که واقعیت «پدیداری» در بیرون از ذهن ما وجود ندارد و بالاترین درجه‌ی پدیدار نیز ما را به «اشیای فی نفسه» و «نومن» نزدیک نمی‌کند. بنابراین «اشیای فی نفسه» حتی از راه روشن‌ترین شناخت پدیداری داده شده به ما شناخته نخواهند شد (۹، ب ۵۷)؛ به عنوان مثال، تصور یک «جسم» به طور کلی در شهود، هیچ چیزی را در خود نمی‌گنجاند که بتواند به یک «شیء فی نفسه» اطلاق شود، بلکه صرفاً پدیدار چیزی است (۵، ب ۶۷). بنابراین تصویر حسی ما به هیچ وجه تصویر «شیء فی نفسه» نیست، بلکه صرفاً پدیدار شدن آن بر ماست. یعنی ما فقط اشیای پدیدار شده را می‌شناسیم و اگر از ما سؤال کنند که این شیء پدیدار شده واقعیتش چیست، باید بگوییم نمی‌دانیم؛ زیرا این پدیدار شدن در قالب «شهود محض»، که همان مکان و زمان است، صورت می‌پذیرد.

کانت بعد از تصریح روشن به این که شناخت و معرفت آدمی یک شناخت پدیداری است که عناصر اساسی آن در توانمندی‌های ذهنی ماست، برای این که او را در زمره‌ی «ایده‌آلیست‌ها» قرار ندهند، تلاش کرده است با بیان انواع «ایده‌آلیسم»^{۲۴} جایگاه خودش را روشن کند. او می‌گوید نباید کسی مرا ایده‌آلیست از نوع «ایده‌آلیسم تجربی»^{۲۵} و دکارتی»^{۲۶} و یا «ایده‌آلیسم صوفیانه»^{۲۷} و تخیلی»^{۲۸} بارکلی» بنامد، زیرا ایده‌آلیسم مصطلح من شک در وجود اشیا نیست که مورد نظر ایده‌آلیسم رایج است، بلکه ایده‌آلیسم مورد نظر من تعلق پیدا کردن قوای ادراکی و شناختی ما به تصویرهای حسی اشیا است، نه خود اشیا و نه تعینات ذاتی نفس الامر اشیا. از این رو، این ایده‌آلیسم را در ابتدا «ایده‌آلیسم استعلایی»^{۲۹} نامیدم، ولی اکنون آن را ایده‌آلیسم انتقادی»^{۳۰} می‌نامم (۴، صص: ۱۳۱-۱۳۲). از نظر کانت، ایده‌آلیست‌های واقعی کسانی‌اند که وجود واقعی و خارج از ذهن اشیا را منکرند، اما کسانی مثل کانت، که اشیا را خارج از ذهن را قبول دارند، اما در شناخت و ارتباط معرفتی با آن‌ها، معتقدند که تنها می‌توان شناخت پدیداری پیدا کرد، بدون این که از «اشیا فی ذاته» خبری بتوان داشت، ایده‌آلیست انتقادی می‌نامد.

بنابراین معلوم شد که قلمرو «شهود» در دیدگاه کانت، شامل اوبژه‌هایی است که شناخت پدیداری را تحقق می‌بخشد، اما موجودات بیرون از شهود و فاهمه، اگر وجود داشته باشند، در این نظام معرفتی، ناشناخته خواهند ماند.

۶. نتیجه‌گیری

«شهود» چیزی جز تصور پدیدار نیست. به بیان دیگر، اشیا از حیث پدیدار شدن و پدیدار نشدن با هم متفاوت‌اند؛ یعنی اشیا می‌کنیم که ما شهود می‌کنیم «به خودی خود» آن‌گونه نیستند که ما «شهود» می‌کنیم و نسبت‌های آن‌ها آن‌گونه نیستند که بر ما پدیدار می‌شوند و اگر ما ذهن و ذهنیت خودمان را حذف کنیم، همه‌ی شیء‌ها و نسبت‌های ذهنی آن‌ها در مکان و زمان و حتی خود زمان و مکان ناپدید خواهند شد. پس زمان و مکان مطلق وجود ندارد و همه‌ی این‌ها در نسب با ما وجود دارند. این که چیستی «اشیا فی نفسه»، جدای از هر نوع پدیدار شدن آن‌ها، چگونه می‌تواند باشد به طور کلی بر ما ناشناخته است. شیوه‌ی معرفتی انسان‌ها این است که در درون «مکان و زمان»، که صورت‌های محض شهودند و از طریق احساس، که ماده‌ی اولیه و بنیادین «شهود» است، اشیا را درک می‌کنند. لذا اگر ما «شهود» خود را به بالاترین درجه‌ی روشنی هم برسانیم، باز به ذات «اشیا فی نفسه» نزدیک‌تر نخواهیم شد. اما این که «اشیا فی نفسه» چه هستند، حتی از راه روشن‌ترین شناخت پدیداری، هرگز بر ما شناخته نخواهد شد (۹، ب ۶۰). از کلام کانت،

گاهی این برداشت می‌شود که کانت یک ایده‌آلیست^{۳۱} محض است، چون می‌گوید درست همین سرشت ذهنی است که صورت اشیا را به عنوان یک پدیدار تعیین می‌کند (۹، ب ۶۲) و اگر این سرشت ذهنی را حذف کنیم، آن شیء با همه‌ی خاصیت‌هایش که در شهود حسی همراه خود داشت، یافت نمی‌شود. به همین دلیل، در دیدگاه کانت، ذات اشیای فی‌نفسه را اصلاً از راه شهود حسی نمی‌توان شناخت، نه این‌که آن‌ها را به صورت مبهم می‌توان شناخت، آن‌گونه که در فلسفه‌ی لایب‌نیس^{۳۲} آمده است. از نظر کانت، فرق بین یک امر شهودی و یک امر فکری به خاستگاه^{۳۳} و محتوای^{۳۴} آن‌ها بر می‌گردد که همان شهود است و تفاوت آن‌ها یک تفاوت «استعلایی» است. به همین جهت، با یک امر شهودی نمی‌توان محتوای یک امر فکری را شناخت. اما در فلسفه‌ی لایب‌نیس، این تفاوت یک تفاوت صرفاً منطقی^{۳۵} است و هر دوی آن‌ها شناختنی است، منتهی یکی به صورت واضح و متمایز، و دیگری به صورت نامتمایز و مبهم (۹، ب ۶۳). کانت به صراحت معتقد است که فرق یک تصور روشن و یک تصور غیر روشن به محتوای شهودی آن مربوط است و تنها یک تفاوت منطقی نیست (۹، ب ۶۱)، آن‌گونه که عقل‌گرایان معتقدند. برای تبیین این مطلب، کانت می‌گوید که ما باید بین دو پدیدار کلی و جزئی تفکیک قائل شویم. پدیدار کلی پدیداری است که هنگام شهود، یک تصور کلی و بدون ملاحظه‌ی هر نوع مصداق خاص در ذهن پدید می‌آید و این پدیده در واقع، معطوف به ارائه‌ی مصداق خاص نیست، اما پدیدار جزئی معطوف به نشان دادن مصداق خاص است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «باران»، این یک پدیدار کلی است، لذا به دنبال مابازای تصویر کلی آن هستیم. مابازای آن یک امر استعلایی است، که کلی است. این مابازا در قلمرو «شهود» نیست. اما تصور قطره‌های باران «پدیدار» جزئی است و مابازای آن یک امر تجربی است و در قلمرو شهود است. در پدیدار کلی است که سؤال از سرشت و واقعیت فی‌ذاته، بدون توجه به جزئیات، می‌شود، یعنی سؤال می‌شود که باران، «خودش» و «ذاتش»، چیست که چنین پدیدار می‌شود؟ این سؤال، سؤال بنیادی فلسفه‌ی استعلایی است. قطره‌های باران پدیدارهای جزئی‌اند نه پدیدار کلی، و از این رو اشیای فی‌ذاته نیستند. حتی شکل ریخت آن‌ها و مکانی که در آن قرار می‌گیرند چیزی فی‌نفسه نیست، بلکه تنها شالوده‌های حسی ما هستند. اما آن واقعیت خارجی استعلایی مثلاً باران یعنی ذات باران به خودی خود، چون از قلمرو شهود ما بیرون است، بر ما ناشناخته می‌ماند (۹، ب ۶۳). با توجه به آنچه بیان شد، معلوم شد اساس و بنیاد سیستم معرفتی کانت «شهود» است و جوهره‌ی این «شهود» صورت محض «زمان» است و ره‌آورد ترکیب «شهود تجربی» و «شهود محض» قضایای تألیفی پیشینی است که کلیت و ضرورت از لوازم لاینفک آن قضایاست.

یادداشت‌ها

1. intuition
2. understanding
3. sensibility
4. faculty of the understanding
5. phenomenal
6. critique of pure reason
7. phenomenal
8. sensible intuition
9. sensation
10. phenomena
11. phenomenal
12. pure intuition
13. posterior intuition
14. Prior intuition
15. space
16. time
17. transcendental
18. experience
19. necessary
20. universal
21. schematism
22. noumenal
23. phenomenological
24. idealism
25. empirical idealism
26. cartesian idealism
27. mystical idealism
28. dreaming idealism
29. transcendental idealism
30. critical idealism
31. idealist

- 32. Leibniz
- 33. source
- 34. content
- 35. Logical

منابع

۱. ژان وال، (۱۳۸۰)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: شرکت سهامی خوارزمی، چاپ دوم.
۲. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۸۱)، هایدگر و استعلاء، تهران: نقد فرهنگ.
۳. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، از ولف تا کانت، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات صدا و سیمای ج.ا.ا. و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۴. کانت، ایمانوئل، (۱۳۷۶)، تمهیدات، ترجمه‌ی حداد عادل، تهران: نشر دانشگاهی.
۵. کورنر، استفان، (۱۳۸۰)، فلسفه‌ی کانت، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
۶. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۶)، افکار کانت، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. هارتناک، یوستوس، (۱۳۷۸)، نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، تهران: فکر روز.
8. Caygill, Howard, (1995), *A Kant Dictionary*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publisher Inc.
9. Kant, Immanuel, (1998), *Critique of Pure Reason*, tr. and ed. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Massachusetts: Cambridge University Press.
10. Kant, Immanuel, (1787), *Critique of Pure Reason*, tr. by Wermers, Indianapolis, Cambridge: Pluhar.

11. Kemp Smith, Norman, (1995), *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford: Humanities Press International Inc, Reprinted.

12. Paton, H. J., (1961), *Kant's Metaphysic of Experience*, London: George Allen and Unwin LTD.