

تحقیق انتقادی «شیء فی نفسه» در نظریه‌ی معرفت کانت

محمد اصلانی*

چکیده

مفسران کانت با توجه به مکتوبات وی درباره‌ی «شیء فی نفسه» دو تفسیر کاملاً متفاوت ارائه کرده‌اند. تفسیر اول «شیء فی نفسه» را مثبت تلقی کرده، آن را «موجود» می‌داند و «علت» پدیدار به شمار می‌آورد. تفسیر دوم، «شیء فی نفسه» را منفی تلقی کرده، پدیدارها را تنها موجودات ممکن می‌انگارد. این مقاله ضمن بررسی سخنان کانت و مفسران وی در این باره، روشن می‌سازد که این دو تفسیر با یکدیگر متناقض‌اند و لاجرم باید یکی از آن‌ها را پذیرفت. سپس نشان می‌دهد که هر دو تفسیر با مشکلاتی مواجه‌اند که از عهده‌ی حل آن‌ها برنمی‌آیند. پس از آن، مبتنی بر اصول منطقی، ناکارآمدی راه‌حلی را که جامع بین دو تفسیر است نشان می‌دهد. نتیجه این‌که: نظریه‌ی معرفت کانت اساساً حاوی تناقضی است که بیانگر عدم صحت ساختاری و محتوایی آن است.

واژه‌های کلیدی: ۱- کانت، ۲- نظریه‌ی معرفت، ۳- شیء فی نفسه، ۴- پدیدار، ۵- «عین» مستقل از ذهن، ۶- «عین» وابسته به ذهن.

۱. مقدمه

گاهی اوقات، نظریاتی که فلاسفه مطرح می‌کنند، پس از آن‌ها، مشمول تفاسیر مختلفی می‌گردد. هر کدام از مفسران به بخشی از عبارات و سخنان آن فیلسوف اشاره و آن را مؤید تفسیر خود تلقی می‌کنند. گاهی اوقات این تفاسیر با هم در تضادند و گاهی متناقض. در مواردی که این تفاسیر با یکدیگر در تضادند، یا می‌توان یکی از آن‌ها را پذیرفت، یا این‌که هیچ‌کدام را نپذیرفت و تفسیر سومی ارائه کرد. اما در مواردی که دو تفسیر مختلف درباره‌ی یک مسأله با هم متناقض‌اند هیچ چاره‌ای جز پذیرفتن یکی از این

دو تفسیر وجود ندارد، نه می‌توان هر دو را پذیرفت، نه می‌توان هیچ‌کدام را نپذیرفت و تفسیر سومی ارائه کرد، چرا که امر دائر مدار بین نفی و اثبات است. در «نظریه‌ی معرفت» کانت نیز مسائلی وجود دارد که پس از وی مشمول تفاسیر مختلف قرار گرفته است. یکی از این مسائل، مسأله‌ی «شیء فی نفسه» و تفاوت آن با «شیء به شهود درآمده» یا «پدیدار» است. ما در این مقاله به بررسی و نقد تفاسیر مختلف از آن خواهیم پرداخت.

۲. تفاسیر مختلف از شیء فی نفسه از دیدگاه مفسران کانت^۱

سخنان کانت در این باره در آثار وی منعکس است. مفسران کانت تفاسیر متعدد و بعضاً متناقضی درباره‌ی «شیء فی نفسه» ارائه کرده‌اند. تفاسیر در این باره بسیارند، اما همان‌گونه که آقای هارتناک در کتاب نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت می‌گوید: این تفاسیر را می‌توان در دو دسته کلی جای داد.

«کانت در «حسیات» تمایز میان آنچه را که او «شیء فی نفسه» می‌نامد و شیء به صورتی که در شهود پدیدار می‌شود، مطرح می‌سازد. البته بحث بر سر این که معنی صحیح این تفکیک و تمایز چه می‌تواند باشد هنوز ادامه دارد. بنا بر یکی از تفسیرها، رابطه‌ی این دو از این قرار است: اشیائی که ما آن‌ها را شهود می‌کنیم، در مکان به شهود درمی‌آیند، زیرا این مکان، اصولاً شرط به شهود درآمدن آن‌هاست. بنابراین می‌توان میان دو قسم از موجودات تفکیک و تمایز قایل شد. در یک سو اشیای فی نفسه، یعنی اشیایی قرار دارند که وجود آن‌ها مستقل از شهود است. پیداست که این اشیا در مکان نیستند و مکانی نیستند، بلکه نوعی موجودیت نهفته و پنهان دارند که درباره‌ی آن‌ها هیچ نمی‌توان گفت و بدان‌ها هیچ نمی‌توان نسبت داد جز دو چیز، یکی این که آن‌ها «وجود» دارند و دیگر این که «علت» آن چیزهایی هستند که ما در مکان شهود می‌کنیم ...

باری، در باب تمایز میان «شیء فی نفسه» و «شیء به شهود آمده»، تفسیر دیگری نیز امکان دارد. در این تفسیر، به جای این که «شیء فی نفسه» و «شیء به شهود آمده» را دو واقعیت مستقل‌الوجود تلقی کنند، «شیء به شهود آمده» را تنها شیء موجود تلقی می‌کنند. بدین‌سان، این مسأله که شیء به شهود آمده معلول «شیء فی نفسه» است، خودبه‌خود منتفی می‌شود و مسأله‌ای هم از این حیث که «شیء فی نفسه»، چیزی نهفته و موجود و بدون امتداد مکانی تلقی شود وجود نخواهد داشت.

در این حال، اصطلاح «شیء فی نفسه» دیگر نباید و نمی‌تواند، مُشعر بر نحوی از انحاء شیء یا موجودیت، و یا فی الجمله هر چیزی باشد که بتوان آن را علت شیء به شهود آمده

دانست، زیرا چنان‌که کانت بعداً در *تقد عقل محض* ثابت می‌کند، هم مفهوم «شیء» و هم مفهوم «علت»، هر دو، مفاهیمی هستند که منحصرأ در عالم اشیا به شهود آمده کاربرد و کاربری دارند. هر آنچه در زمان و مکان پدیدار نشود و صورت مفهومی پیدا نکند (یعنی به توسط مفاهیم ادراک نشود)، بر طبق نظر کانت، از شرایط لازم برای شناخته شدن بی‌بهره است. نه تنها آن را نمی‌توان شناخت و نمی‌توان به تصور درآورد (و در نتیجه درباره‌ی آن سخن گفت)، بلکه حتی نمی‌توان گفت که «وجود» دارد. «چیز»ی مستند به صرف ادعا، که نه در جایی و نه در لحظه‌ای از زمان قرار دارد و نه حتی چیزی می‌توان بدان نسبت داد «وجود» داشتنش معنایی نخواهد داشت. از این قرار، «شیء فی نفسه»، چونان یک مفهوم، صرفاً در حکم تعبیری برای بیان مرز معرفت و در نتیجه مرز فکر و سخن معنی‌دار خواهد بود. مفهوم «شیء فی نفسه» مفهوم شیء خاصی نیست که وجود دارد اما ناشناختنی است، بلکه تأکیدی است بر این واقعیت که اشیائی که در مکان قرار ندارند، از نظر منطقی، ناممکن‌اند، چراکه این یک حقیقت تألیفی پیشینی است که هر چیزی در مکان است. مطابق این تفسیر، کانت، آن هنگام که از وجود واقعیت عالم خارج سخن می‌گوید و هنگامی که از پیوند علی میان یک شیء خارجی و اندام‌های حسی صحبت می‌کند یک‌سره از شیء به شهود در آمده سخن می‌گوید. البته تفسیرهای دیگری غیر از آنچه ذکر شد می‌توان به عمل آورد. اما این تفسیرها، هر چه باشد از دو صورت بیرون نیست:

۱) تفسیرهایی «روان‌شناسانه» که مکان و شیء به شهود آمده را ذهنی محسوب می‌کند؛

۲) تفسیرهایی «منطقی و معرفت‌شناسانه» که مکان و شیء به شهود آمده را اموری عینی محسوب می‌کند و معتقد است اگر «شیء فی نفسه» را «علت» شیء به شهود آمده بگیریم، معلوم می‌شود که اندیشه‌های کانت را بد فهمیده‌ایم «(۱۰، صص: ۴۹-۵۳).

علت اصلی این دوگانگی برداشت‌ها و تفاسیر، دوپهلوی سخن گفتن کانت است. ما در پایان مقاله به دیدگاه خود درباره‌ی علت دوپهلوی سخن گفتن وی اشاره خواهیم کرد، اما در این‌جا باید نکته‌ای را متذکر شویم و آن این‌که: به کار هر فیلسوف و متفکری از جمله کانت می‌توان دو نگاه کلی و متفاوت داشت؛ یکی آن‌که آن فیلسوف «چه گفته است»، دیگر آن‌که آن فیلسوف «چه می‌باید می‌گفت». نگاه دوم نگاهی انتقادی تصحیحی است. ما در این مقاله به هر دو نگرش توجه خواهیم کرد، هرچند آن چه بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد نگرش اول است. یعنی توجه ما بیشتر معطوف به این است که کانت چه گفته است، نه این‌که چه می‌بایست می‌گفت. ما پس از این، تصریحات واضح کانت در خصوص

این دو تفسیر را مستقیماً از وی نقل خواهیم کرد تا به وضوح، دو پهلو سخن گفتن وی آشکار شود. هرچند با وجود این تصریحات، در بیان مفسرین و معلمین کانت عباراتی وجود دارد که تلاشی است برای جمع بین این دو تفسیر.

« کانت برای مقابله با انتقاداتی که احتمالاً بر بارکلی و هیوم وارد است و برای نشان دادن این که فلسفه‌ی او از یک طرف، دور از اصالت معنی محض به سبک بارکلی است و از طرف دیگر، شباهتی به نحله‌ی اصالت پدیدار هیوم ندارد، مجبور می‌شود میان «پدیدار» و «ذات ناشناختنی» اختلاف قائل شود. البته از لحاظ فلسفی باید دانست که همین‌که ما بگوییم تنها از جهان، پدیدارها را می‌شناسیم و شناسایی ما مقید و محدود به صورت‌های ماتقدم حس، یعنی زمان و مکان و مقولات دوازده‌گانه‌ی فاهمه است، مجبور خواهیم شد در مقابل این پدیدارها به ذات ناشناختنی و نفس‌الامری نیز قائل شویم. امور نفس‌الامری از لحاظ فلسفه‌ی نظری کانت، صرفاً جنبه‌ی محدودکننده دارد، یعنی دلالت به مرزی می‌کند که فاهمه‌ی ما اگر به فرض هم بخواهد از آن عبور کند دیگر عینیت احکام خود را از دست می‌دهد. ذات ناشناختنی و نفس‌الامری در واقع حدود شناسایی ما به معنای عینی کلمه از لحاظ نظری است. از این لحاظ، سهم امور نفس‌الامری در تشکیل شناسایی نظری در نزد انسان صرفاً جنبه‌ی منفی دارد. جنبه‌ی مثبت این امور در فلسفه‌ی کانت، فقط از لحاظ عقل عملی، یعنی از لحاظ اراده‌ی معطوف به عقل، دیده می‌شود که آن هم البته صرفاً اخلاقی است... » (۸، صص: ۵۴-۵۵)

این عبارات همانند عبارات خود کانت از یک طرف می‌گوید ما مجبوریم به وجود ذات ناشناختنی قائل شویم و از طرف دیگر می‌گوید این ذوات صرفاً جنبه‌ی محدودکننده دارند. درباره‌ی این‌گونه سخنان، همواره باید به خاطر داشته باشیم که این جنبه‌ی محدودکنندگی یکی از خاصیت‌ها و ویژگی‌های این ذوات است، اما آیا این ذوات فقط دارای همین یک ویژگی‌اند؟ چرا نباید درباره‌ی خود این ذوات پرسش کنیم که: آیا موجودند؟ یعنی آیا عقل نظری قادر به تشخیص وجود آن‌ها هست یا نه؟ به عبارت دقیق‌تر، آیا عقل نظری^۲ محق است مقوله‌ی وجود را بر آن‌ها حمل کند یا نه؟ اگر موجود نیستند، چگونه دارای تأثیری عینی‌اند و پدیدارها را محدود می‌کنند؟ اگر موجودند، چگونه موجودند؟ در زمان و مکان یا خارج از زمان و مکان؟ و ... این‌ها سؤالاتی هستند که به راحتی نمی‌توان از کنار آن‌ها گذشت.

۳. بیان مختصری در باب تفسیر اول

به هر حال، منظور آقای هارتناک از «تفسیرهای روان‌شناسانه که مکان و شیء به شهود

آمده را ذهنی محسوب می‌کنند» تفسیرهایی است که در آن‌ها هم از «شیء فی نفسه» و هم از «شیء به شهود درآمده» به عنوان دو «موجود»، سخن به میان می‌آید. لازمه‌ی چنین تفسیری اثبات «شیء فی نفسه» به عنوان مثابه‌ی از موجودات است. آقای اشتفان کورنر درباره‌ی این برداشت از «شیء فی نفسه» این‌گونه اظهار نظر می‌کند:

« به نظر من، در پایان «تحلیلات استعلایی» حتی کم احساس‌ترین و خودرأی‌ترین خواننده هم ناچار معتقد می‌شود که «شیء فی نفسه» بخش مهمی از فلسفه‌ی کانت است. این اعتقاد با هر قدم به درون منظومه‌ی فلسفی کانت، بیشتر قوت می‌گیرد ... کانت معتقد است که چون «اعیان»ی وجود دارند که متعلق تجربه قرار می‌گیرند، پس «اشیاء فی نفسه» نیز باید وجود داشته باشند و چون ما [فقط] اعیان متعلق تجربه را درمی‌یابیم، پس ممکن نیست اشیای فی نفسه را دریابیم » (۶، ص: ۲۲۹).

کانت خود نیز بیاناتی دارد که با تصریح، مؤید این تفسیر است:

« از قدیم‌ترین اعصار فلسفه، اهل تحقیق در عقل محض، چنین فکر کرده اند که علاوه بر موجودات محسوس یا پدیدارها، که عالم محسوس از آن‌ها ترکیب شده است، موجودات عقلانی خاصی (ذوات معقول^۳) نیز هست، که به گمان ایشان مقوم عالم معقول است. از آن‌جا که آن‌ها پدیدار را با توهم یکی گرفتند (و البته می‌توان آن‌ها را در آن دوران بی‌فرهنگی معذور دانست) واقعیت را فقط از آن موجودات معقول می‌دانستند. در واقع، ما، اگر چنان‌که شایسته است، محسوسات را صرف پدیدار بشماریم، در عین حال، به همین لحاظ قبول کرده‌ایم که «شیء فی نفسه»ی به عنوان اساس آن‌ها «وجود» دارد، هرچند نمی‌دانیم که آن، خود، در واقع چگونه است و فقط پدیدار آن، یعنی نحوه‌ی اثری را که حواس، از این چیز نامعلوم می‌پذیرد، می‌شناسیم. پس فاهمه درست با قبول پدیدار، وجود «شیء فی نفسه» را نیز تصدیق می‌کند و تا این‌جا می‌توان گفت که تمثیل وجوداتی که در اساس پدیدارها قرار دارند و موجودات عقلی محض‌اند، نه تنها قابل قبول است، بلکه گریزی هم از آن نیست.

نتیجه‌ی استدلال نقادانه‌ی ما به هیچ وجه نافی این‌گونه اشیا (ذوات معقول) نیست، بلکه در عوض، اصول حسیات را به وجهی محدود می‌سازد که نتوان آن‌ها را به همه‌ی اشیا بسط داد و مآلاً همه چیز را به صرف پدیدار مبدل ساخت، بلکه بتوان آن‌ها را فقط در تجربه‌های ممکن معتبر دانست. بنابراین «وجود» موجودات عقلی پذیرفته شد، لکن باید همواره این قاعده استثناپذیر را مؤکداً ملحوظ داشت که: درباره‌ی این موجودات عقلی محض، هیچ چیز معینی نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم، زیرا مفاهیم محض و همچنین

شهودهای محض ما هیچ‌کدام جز به متعلقات‌های تجربه‌ی ممکن، که صرفاً موجودات محسوس‌اند، راجع نیست و به محض آن‌که از این قاعده تخلف کنیم، کم‌ترین معنایی برای آن مفاهیم باقی نخواهد ماند» (۵، صص: ۱۵۷-۱۵۸).

نکته‌ی اصلی و مهم در این تفسیر این است که «شیء فی نفسه»، «وجود» دارد و «علت» پدیدارها است.

۴. بیان مختصری از تفسیر دوم

همچنین منظور آقای هارتناک از «تفسیرهای منطقی و معرفت‌شناسانه که مکان و شیء به شهود آمده را اموری عینی محسوب می‌کنند»، تفسیرهایی است که در آن‌ها صرفاً از «اشیای به شهود درآمده»، به منزله‌ی تنها موجوداتی که می‌توان از آن‌ها سخن به میان آورد، یاد می‌شود.

همچنان‌که کانت، تعبیراتی مؤید تفسیر اول دارد، می‌توان تعبیری در تأیید تفسیر دوم نیز در آثار وی مشاهده کرد:

«از همان آغاز، ما گرفتار یک ابهامی می‌شویم که می‌تواند سبب بدفهمی جدی شود: فاهمه آن‌گاه که شیئی را در رابطه‌ی خاصی، صرف پدیدار می‌نامد، در همان حال، جدا از آن رابطه، تمثلی از یک «شیء فی نفسه» تشکیل می‌دهد و بدین ترتیب، به خود چنین وانمود می‌کند که قادر است مفاهیم این‌گونه‌ی اشیا را نیز ایجاد کند» (۱۱، ب ۳۰۶).

«اما اگر مقصود از «شیء فی نفسه»، متعلق یک شهود غیر حسی باشد، در آن صورت، نوع خاصی از شهود را مفروض گرفته‌ایم، یعنی شهود عقلی؛ و این شهود، شهودی نیست که ما واجد آن باشیم. ما حتی قادر به درک امکان آن هم نیستیم و این همان «شیء فی نفسه» به معنای «ثبوتی» کلمه است» (همان، ب ۳۰۷).

«بنابراین مفهوم «شیء فی نفسه» صرفاً یک مفهوم محدود، کننده است و کارش این است که حد و مرزی برای ادعاهای حساسیت ایجاد کند و لذا منحصراً کاربردی سلبی دارد. در عین حال، به هیچ وجه یک اختراع گزاف هم نیست، بلکه از لوازم تحدید حساسیت است. هرچند خود نمی‌تواند فراتر از محدوده‌ی حساسیت، هیچ چیز مثبتی را وضع و اثبات کند. بدین ترتیب، تقسیم اشیا به «شیء فی نفسه» و «پدیدار» و تقسیم جهان به یک جهان حسی و یک جهان عقلی هرگز «به معنای مثبت» نمی‌تواند مجاز باشد» (همان، ب ۳۱۰).

«بنابراین آنچه را که ما «شیء فی نفسه» می‌نامیم، به عنوان نومن، باید فقط به معنای منفی فهمیده شود» (همان، ب ۳۰۹).

اغلب مفسران کانت نیز بیشتر به این تفسیر تمایل دارند. به عقیده‌ی ما نیز این تفسیر با روح فلسفه‌ی کانت سازگار است. کاپلستون نیز در توضیح و تأیید این تفسیر این‌گونه سخن می‌گوید:

«از نظر لغت، کلمه‌ی «شیء فی نفسه»^۴ به معنی «متعلق فکر» است. کانت گاهی اوقات از «اشیا فی نفسه» به عنوان «متعلقات فاهمه» سخن می‌گوید. اما گفتن این‌که «شیء فی نفسه» متعلق فکر است ما را به درک [صحيح] نظریه‌ی کانت رهنمون نمی‌گردد. در حقیقت، این [مسأله] می‌تواند کاملاً گمراه‌کننده باشد. زیرا ممکن است این‌گونه به نظر برسد که کانت واقعیت را به «حسیات یا متعلقات حس» و «معقولات یا اشیا فی نفسه» به عنوان اعیانی که به واسطه‌ی عقل محض جلوه می‌نمایند، تقسیم می‌کند. ... کانت در ویرایش اول نقد عقل محض، بین «عین استعلایی» و «شیء فی نفسه» تفاوت قائل می‌شود. تصور «ظهور»، متضمن «چیز»ی است که ظاهر می‌شود. تصور «چیز»ی که «ظاهر می‌شود» مستلزم تصور «چیز»ی است که «ظاهر نمی‌شود». یعنی، تصور «شیء فی نفسه» غیر از [تصور] ظهور آن است. اما اگر من سعی کنم تمامی آنچه را که در یک شیء به شرایط پیشین معرفت بازمی‌گردد، یعنی امکان آنچه را که به شناخت تعلق می‌گیرد حذف کنم، به تصور «چیزی ناشناخته» می‌رسم؛ به یک X ناشناخته و در حقیقت شناخت ناپذیر. این X شناخت ناپذیر، کاملاً نامتعین است؛ صرفاً به طور کلی «چیز»ی است. به عنوان مثال، تصور یک X که مربوط به یک گاو است، با تصور X که مربوط به یک سگ است با هم تفاوتی ندارند. بدین ترتیب، ما در این‌جا تصور «عین استعلایی» را داریم؛ یعنی: «تصور کاملاً نامتعین «چیز»ی به طور کلی». اما این هنوز تصور «شیء فی نفسه» نیست. من برای تبدیل «عین استعلایی» به «شیء فی نفسه» باید شهود عقلی‌ای را فرض کنم که «عین» در آن می‌تواند داده شود. به عبارت دیگر، درحالی‌که مفهوم «عین استعلایی» صرفاً مفهومی محدودکننده است، «شیء فی نفسه» به عنوان «معقول»، [یعنی] واقعیت مثبتی که می‌تواند متعلق شهود عقلی قرار بگیرد، ادراک می‌شود.

کانت پس از وضع این تمایز، می‌خواهد بگوید: ما قوه‌ی شهود عقلی نداریم و حتی امکان آن را نیز نمی‌توانیم درک کنیم، [چه رسد به این‌که] مفهوم مثبتی از آن داشته باشیم. به علاوه، هرچند مفهوم «نومن» به عنوان «شیء فی نفسه»^۵، مشتمل بر تناقض منطقی نیست، ما نمی‌توانیم «نومن» را به عنوان متعلقات ممکن شهود، دارای امکان مثبت تلقی کنیم. بر این اساس، تقسیم اعیان به پدیدارها و ناپدیدارها (اشیا فی نفسه)، پذیرفته نیست. در عین حال، مفهوم «شیء فی نفسه» به عنوان مفهومی محدودکننده ضروری است

و ما می‌توانیم اشیا فی نفسه یعنی اشیا از آن حیث که ظاهر نمی‌شوند را «نومن» بنامیم. ...» (۱۲، صص: ۲۶۷-۲۶۸).

آقای کمپ اسمیت نیز در کتاب خود با نام تفسیری بر نقد عقل محض کانت، نظری مشابه با کاپلستون دارد با این تفاوت که معتقد است لازمه‌ی نظریه‌ی معرفت کانت پذیرش «شیء فی نفسه» است، اما بیان می‌دارد که کانت اصرار دارد چنین فهمی از فلسفه‌ی وی دقیق نیست. چراکه منجر به اطلاق مقولات فراتر از داده‌های شهود حسی می‌شود.

«برهانی که اثبات می‌کند زمان و مکان صورت‌های ذهنی‌اند، تنها «چیز»ی را پدیدار محسوب می‌کند که در زمان و مکان و از طریق آن‌ها پدیدار گشته است؛ [این استدلال] بی‌معنی است، مگر این‌که اشیا فی نفسه وجود داشته باشند. کانت می‌گوید، این فرض همواره شامل همان کلمه‌ی «ظهور» می‌شود و تا سرحد امکان، اندیشه‌ی ما را در چرخه‌ای دائمی [و بی‌حاصل] سیر می‌دهد. بدین ترتیب، وی متذکر می‌شود که این نتیجه‌گیری ممکن است به راحتی مورد سوء تعبیر واقع شود. این نتیجه ممکن است به عنوان اثبات واقعیتی عینی برای اشیا فی نفسه تلقی شود و ما را در تمایز نهادن میان جهان‌های حسی و عقلی مُحِق جلوه دهد و بر این اساس ادعا کند که اولی متعلق شهود است و دومی از طریق ادراک عقل محض فهمیده می‌شود» (۱۳، ص: ۴۰۶).

این‌ها تصریحات کانت و برخی از مفسران وی در تأیید تفسیر دوم بود. اما پیش از این مشاهده کردیم که کانت و برخی دیگر از مفسرانش با همین صراحت، مطالبی در تأیید تفسیر اول گفته بودند. لکن همان‌طور که پیش‌تر نیز بیان شد، طبق تصریح کانت و مطابق با روح نظریه‌ی معرفت وی، مقولات فراتر از حیطه‌ی شهودات حسی کاربری ندارند و این مطلب به معنی استدلالی منطقی از سوی کانت در تأیید تفسیر دوم است. به عبارت دیگر، تنها تفسیر دوم است که با روح نظریه‌ی معرفت کانت سازگاری دارد. کانت خود این مسأله را این‌گونه با تصریح بیان می‌کند:

«بنابراین اگر بنا باشد که ما مقولات را به اشیایی غیر از پدیدارها اطلاق کنیم، در این صورت می‌باید شهودی دیگر، غیر از شهود حسی را در اساس فرض گرفته باشیم، که در این هنگام، شیء «نومن» به معنای مثبت خواهد بود. ولی از آن‌جا که چنین شهودی، که شهودی عقلی است، به‌طور مطلق از حیطه‌ی قوه‌ی شناخت ما خارج است، کاربرد مقولات به هیچ روی نمی‌تواند به فراسوی مرز اعیان تجربی تجاوز کند» (۱۱، ب ۳۰۸).

به هر حال، آنچه در این‌جا به عنوان نتیجه مهم است این است که طبق تفسیر دوم، نومن به هیچ وجه، مفهومی مثبت تلقی نمی‌شود، بدین معنی که نه می‌توان گفت موجود است و نه می‌توان گفت علت پدیدارهاست.

۵. تناقض در دو تفسیر یادشده

مطابق آنچه تاکنون بیان شد، می‌توان گفت درباره‌ی «شیء فی نفسه» در نظریه‌ی معرفت کانت، دو تفسیر کلی وجود دارد:

(۱) تفسیری که «شیء فی نفسه» را مثبت تلقی کرده، آن را موجود می‌داند و علتِ «پدیدار» به‌شمار می‌آورد.

(۲) تفسیری که «شیء فی نفسه» را منفی تلقی کرده، آن را موجود نمی‌داند و علتِ «پدیدار» به‌شمار نمی‌آورد و به‌طور کلی، اطلاق هیچ مقوله‌ای را به آن صحیح نمی‌داند.

حال به راحتی می‌توان دریافت که این دو تفسیر با یکدیگر متناقض‌اند، چراکه «شیء فی نفسه» یا باید «موجود باشد و علت پدیدارها»، یا این‌که «نه موجود باشد و نه علت پدیدارها». به عبارت دیگر، طبق تفسیر اول، می‌توان مقولات را به «شیء فی نفسه» اطلاق کرد و در نتیجه «شیء فی نفسه» متعلق شناسایی قرار می‌گیرد؛ اما طبق تفسیر دوم، نمی‌توان مقولات را به «شیء فی نفسه» اطلاق کرد و در نتیجه، «شیء فی نفسه» متعلق شناسایی قرار نمی‌گیرد.

آنچه مسلم این است که ناگزیر باید یکی از این دو تفسیر را پذیرفت؛ نه می‌توان هر دو تفسیر را پذیرفت و نه می‌توان هیچ‌کدام را نپذیرفت و تفسیر سومی ارائه کرد؛ چرا که در هر حال، باید تکلیف «شیء فی نفسه» در نظریه‌ی معرفت کانت روشن شود. در واقع ما باید به این سؤال بسیار مهم پاسخ دهیم که «آیا «شیء فی نفسه» متعلق شناخت نظری واقع می‌شود یا نه؟» اگر به این سؤال جواب مثبت بدهیم، تفسیر اول، و اگر به آن جواب منفی بدهیم، تفسیر دوم را پذیرفته‌ایم.

حال هرکدام از این تفسیرها را جداگانه مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم تا درجه‌ی اعتبار آن‌ها مشخص شود.

۶. تبیین بسیار مختصری از نظریه‌ی معرفت کانت

کانت برای تبیین و تحدید علمی که محصول عقل نظری است به تقسیم قضایا به چهار شق معروف تألیفی پیشینی و پسینی و تحلیلی پیشینی و پسینی متوسل می‌شود و از بین این چهار قسم، فقط قضایای «تألیفی پیشینی» را علم می‌داند.

در نظریه‌ی معرفت کانت، حکم تألیفی ماتقدم را می‌توان محل تلاقی عین و ذهن دانست (۹، ص: ۱۴۱). در این مقاله، پس از این، مفصلاً توضیح داده خواهد شد که عینیت مورد نظر کانت، که «علم» می‌بین آن است، کاملاً وابسته به ذهن است، به گونه‌ای که با عینیت مورد نظر رئالیست‌ها به کلی متفاوت است.

«از نظر کانت [علم ما مبتنی بر احکام ذهن ماست و احکام ذهن دوگونه است: «تحلیلی» و «تألیفی». حکم یا قضیه‌ی تحلیلی آن است که محمول در ضمن موضوع، مفهوم باشد و به عبارت دیگر، محمول تکرار یا تحلیل خودِ موضوع باشد، مانند این که الف الف است یا انسان انسان است. مثالی که کانت آورده این است: «جسم دارای ابعاد است». بدیهی است که وقتی می‌گوییم «جسم»، نخستین چیزی که به ذهن می‌آید امتداد داشتن آن است. پس قضایای تحلیلی، معلوم تازه‌ای درباره‌ی موضوع به ما نمی‌دهد.

در احکام تألیفی، که مهم‌ترین قضایای فکر ماست، محمول معلومات تازه‌ای که از تصور خود موضوع حاصل نمی‌شود به دست می‌دهد؛ مانند این که بگوییم «جسم وزن دارد». زیرا وزن داشتن چیزی نیست که از حدّ خودِ جسم مفهوم باشد «(۳، ص: ۱۳۲-۱۳۳).

«از نظر کانت، «علم» معرفتی است که واجد قضایای «تألیفی مقدم بر تجربه» باشد و هر معرفتی که چنین نباشد علم نیست، زیرا قضایای تحلیلی از آن جهت که توضیح و تحلیل معانی و مفاهیم مندرج در خودِ مفهوم است مفید اطلاع تازه‌ای نیست. این قضایا صرفاً مبتنی بر اصل امتناع تناقض است و رعایت این اصل به معنای دانش‌افزایی نیست، بلکه فقط از عدم مخالفت ذهن با خود ذهن حکایت می‌کند. اما قضیه‌ی تألیفی مؤخر از تجربه نیز نمی‌تواند مقوم معرفت علمی باشد، زیرا اگرچه این گونه قضایا به علت تألیفی بودن، اطلاع تازه‌ای به دست می‌دهد، به لحاظ آن که مأخوذ و مستفاد از تجربه‌ی حسی است، نمی‌تواند کلی و ضروری باشد و آنچه کلی و ضروری نباشد داخل در معرفت علمی نیست و نمی‌تواند پایه و اساس یک علم قرار گیرد و لکن قضایای تألیفی مقدم بر تجربه از آن حیث که تألیفی‌اند مفید اطلاع تازه و از آن حیث که مقدم بر تجربه‌اند واجد ضرورت و کلیت‌اند «(۵، ص: ۱۱).

می‌توان روشی را که کانت برای حصول معرفت با مشخصات مطرح شده پیشنهاد می‌کند، به کلی‌ترین شکل آن، این‌گونه بیان کرد:

«معرفت (تجربی) = داده‌های شهود حسی + اطلاق مقولات فاهمه بر آن‌ها»

۷. نقد تفسیر اول

حال به بحث خود درباره‌ی دو تفسیر مطرح‌شده بازمی‌گردیم. اگر تفسیر اول را بپذیریم، مقولات را بر چیزی فراتر از داده‌های شهود حسی اطلاق کرده‌ایم، چراکه شیء فی نفسه طبق تفسیر اول، زمانی - مکانی نیست و این در حالی است که داده‌های شهود حسی منحصراً زمانی - مکانی‌اند. این همان چیزی است که کانت آن را توهم استعلایی می‌نامد و به هیچ وجه آن را نمی‌پذیرد و همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، در نقد عقل محض (ب ۳۰۸) و

جاهای دیگر بر ناموجه بودن اطلاق مقولات به خارج از حیطه‌ی پدیدارها استدلال می‌کند. به هر حال، پر واضح است که پذیرفتن این تفسیر مستلزم قبول تناقض در فلسفه‌ی کانت است. آقای حداد عادل در کتاب *نظریه‌ی معرفت در فلسفه کانت*، در پاورقی، می‌نویسد:

«چنان‌که بعدها در صفحات بعدی همین کتاب خواهیم دید، کانت دو مقوله‌ی «وجود» و «علیت» را از جمله مفاهیم دوازده‌گانه‌ی محضِ ذهن آدمی می‌داند و استعمال آن‌ها را، مانند سایر مفاهیم محض، صرفاً در حوزه‌ی پدیدارها، و نه عالم اشیا فی نفسه، مجاز می‌شمارد. بنابراین اعتقاد به این‌که می‌توان مفاهیم «وجود» و «علیت» را در خصوص اشیا فی نفسه به کار برد خالی از اشکال نیست و این اشکال منشأ ابهامات بسیار شده و انتقادات فراوانی به فلسفه‌ی کانت برانگیخته است» (۱۰، ص: ۴۹).

اصولاً نظریه‌ی معرفت کانت برای حل مشکلاتی که در «نظریات شناخت» متداول در عصر وی وجود داشت مطرح گردید. پذیرفتن این تفسیر علاوه بر تناقض مطرح‌شده، به منزله‌ی وارد کردن مشکلات این نظریات در نظریه‌ی معرفت کانت است. معنی این سخن آن است که با قبول این تفسیر، وجود جهانی عینی و مستقل از ذهن، از لحاظ عقل نظری، اثبات می‌شود؛ جهانی که در آن «خدا»، «نفس» و بسیاری از موجودات ماورای طبیعی می‌توانند وجود داشته باشند و از همه مهم‌تر، متعلق ادراک «عقل نظری» قرار گیرند؛ و این بر خلاف اهداف کانت است، زیرا اساساً کانت تمامی فلسفه‌ی خود را، اعم از نظری و عملی، برای انکار قابلیت شناخت چنین جهانی توسط عقل نظری تنظیم کرده است.

۸. نقد تفسیر دوم

اما اگر تفسیر دوم را بپذیریم، مسائل و مشکلاتی پیش می‌آید که ذیلاً به آن اشاره می‌کنیم:

همان‌گونه که قبلاً هم ذکر شد، تفسیر دوم با روح فلسفه‌ی کانت سازگار است. اما این بدان معنی نیست که این تفسیر فاقد اشکال است. برای ورود به بحث، لازم است به عنوان مقدمه، نظریه‌ی معرفت کانت را با نظریه‌ی شناخت متداول در عصر وی، که او نظریه‌ی معرفتش را در مقابله با آن و به منظور رها شدن از مشکلات آن ارائه نمود، مقایسه کنیم.

نظریه‌ای که در زمان کانت به عنوان نظریه‌ی شناخت متداول بود، شناخت را این‌گونه توصیف می‌کرد: انسان دارای «ذهن»ی است مستقل از «عین»، که دارای قوانین مخصوص به خود است، همان‌گونه که «عین» مستقل از «ذهن» است و قوانین مخصوص به خود را دارد. آن‌گاه گفته می‌شد که اشیا عینی، به واسطه‌ی حواس، تأثیراتی در ذهن می‌گذارند که منشأ ایجاد تصورات ذهنی است. آن تصورات ذهنی متعلق ذهن می‌باشد و ذهن به

واسطه‌ی آن‌ها به اشیای عینی و خارجی که مستقل از ذهن موجودند، علم پیدا می‌کند. همان‌طور که می‌دانیم هیوم تشکیکاتی در خصوص چنین نظریه‌ای مطرح کرده است. وی «ضرورت علی» را یک ضرورت روانی معرفی می‌کند و نام آن را عادت می‌گذارد. کانت در شرح تلاش خود در حل این مشکل می‌گوید: «من مقدمتاً در صدد برآمدن که ببینم آیا می‌توان اعتراض هیوم را تعمیم داد یا نه و زود دریافتم که مفهوم رابطه‌ی علت و معلول به هیچ روی تنها مفهومی نیست که فاهمه به وسیله‌ی آن ارتباط میان اشیا را به نحو مقدم بر تجربه تعقل می‌کند و در حقیقت، مابعدالطبیعه سراسر جز این‌گونه مفاهیم نیست. پس سعی کردم تا عدد این مفاهیم را به یقین معلوم سازم و چون بدین مقصود از طریقی که خود می‌خواستم یعنی ارجاع همه به یک اصل، نائل آمدم، به استنتاج آن‌ها پرداختم» (۵، ص: ۸۳).

هارتناک درباره‌ی تقابل کانت با هیوم می‌نویسد: «نتیجه‌ی اصالت تجربه‌ی هیوم، و به عبارت دیگر، نتیجه‌ی این تفکر که معرفت صرفاً بر پایه‌ی آنچه از تجربه‌ی حسی عاید می‌شود استوار است و جز آن متضمن هیچ چیز دیگری نیست، انکار معرفت است؛ و فروریختن آن مفاهیمی که ما در سخن گفتن درباره‌ی عالم واقع و درک آن، ناگزیر به استفاده از آن‌ها هستیم. اگر اصالت تجربه‌ی هیوم صحیح باشد، در آن صورت، دیگر معرفتی در کار نخواهد بود و بر عکس، اگر معرفت وجود داشته باشد، اصالت تجربه‌ی هیوم نادرست است. کانت در برابر این دو راه، تصور می‌کند که باید راه مخالفت با هیوم را در پیش بگیرد. به عبارت دیگر، کانت معتقد است که معرفت وجود دارد و اصالت تجربه‌ی هیوم لاجرم باید غلط باشد. قول به نادرست بودن اصالت تجربه‌ی هیوم، در حقیقت، قول به این است که معرفت صرفاً به دریافت انطباعات حسی خلاصه نمی‌شود» (۱۰، ص: ۳۰).

اما کار کانت به این‌جا هم ختم نشد، بدین معنی که وی در مخالفت با اصالت تجربه‌ی هیوم، تنها به ارائه‌ی مفاهیم فاهمه و حسیات استعلایی، به گونه‌ای که مفاهیمی باشند صورت‌بخش «داده‌های شهود حسی»، بسنده نکرد. وی امکان شناخت «جهان عینی مستقل از ذهن» را یک‌سره انکار کرد و مدعی شد که حتی درباره‌ی وجود اشیا در چنین جهانی نمی‌توان سخن به میان آورد.

کانت پس از نفی امکان شناخت این «جهان عینی مستقل از ذهن»، برای رهایی از تهمت ایده‌آلیست بودن و نیز برای انسجام و استحکام بخشیدن به نظریه‌ی معرفت خود و نیز در پاسخ این سؤال که بالاخره ما به عنوان عامل معرفت، هم با «عین» مواجه هستیم و هم با «ذهن»، آیا می‌شود به‌طور کلی منکر عینیت شد، عینیتی جدید و کاملاً مغایر با

عینیت انکارشده مطرح نمود. آشکار است که مطرح کردن «شیء فی نفسه» و قائل شدن به عدم امکان اطلاق مقولات به آن، خود به معنای اعتراف صریح به انکار امکان شناخت «عینیت مستقل از ذهن» و انکار امکان اطلاق مفهوم «وجود» و «علیت» به آن است. عینیت جدیدی که توسط کانت مطرح می‌گردد، عینیتی است کاملاً «وابسته به ذهن». عینیت در فلسفه‌ی کانت، دیگر به این معنا نیست که تأثراتی از ناحیه‌ی «اشیا فی نفسه» بر ذهن ما وارد می‌شود و آنگاه لباس زمان و مکان می‌پوشد و تحت اطلاق مقولات قرار می‌گیرد، بلکه بدین معناست که اثراتی که هیچ چیز درباره‌ی آن‌ها نمی‌دانیم در نفس تأثیر می‌کند و منشأ ایجاد پدیدار می‌گردد. به عبارت دیگر، در خود عالم، مستقل از نفس [ذهن]، قوانین طبیعی و زمان و مکان و کمیات و کیفیات به این صورت وجود ندارند. این‌ها صور عقلیه‌ی ماست که بدان وسیله عالم را ادراک و تعبیر می‌کنیم (۲، صص: ۳۳۷-۳۳۶). در نظر کانت، اصول معقولات و قوانینی که از لوازم ذات عقل ماست درباره‌ی اشیاء [فی نفسه] صادق نیستند و فقط در مورد ذهن ما صادق می‌آیند؛ به عبارت دیگر، قدر و اعتبار آن‌ها مربوط است به موضوع و فاعل شناسایی نه به متعلق و مورد شناسایی (۴، ص: ۲۱۶). چنین عینی با این مشخصات کاملاً «وابسته به ذهن» است و لاجرم از «شؤونات» آن می‌باشد.

«تصورات ما، اعم از آن‌که ناشی از تأثیر اشیای خارج باشند یا مولود علل و اسباب درونی، خواه به صورت پیشینی حاصل شوند و یا پدیدارهایی باشند که منشأ تجربی دارند، جملگی، به اعتبار آن‌که حالات و شؤون ذهن‌اند، می‌باید به حس درونی تعلق داشته باشند» (۱۱، الف ۹۸).

چنانچه ملاحظه می‌شود، کانت از «تمامی» تصورات سخن به میان می‌آورد و اشیای عینی یکی از این تصورات است. نکته‌ی مهم عبارتی که نقل شد این است که کانت به این مسأله که تمامی تصورات از حالات و شؤون ذهن هستند تصریح دارد و بیان می‌کند که آن‌ها ناشی از تأثیر «چیز»ی هستند. در واقع، مقصود کانت این است که این تصورات منشأ دارند. حتی اگر ما از تصریح کانت هم صرف نظر نماییم، این که تصورات ما منشأ می‌خواهند حکم عقل است. حال سؤال این است که منشأ این تصورات^۷ چیست؟ آیا این «شیء فی نفسه» است که بر حواس تأثیر گذاشته و باعث ایجاد شهودات حسی و در نتیجه موجودات عینی می‌شود؟ با پذیرفتن این فرض، تفسیر اول را پذیرفته‌ایم که ناسازگاری آن با کاربری صرف مقولات در حیطة‌ی داده‌های شهود حسی نشان داده شد؛ یا این که منشأ داشتن، به معنای تأثیرگذاردن چیز دیگری غیر از شیء فی نفسه است، که سؤال خواهد شد آن چه چیزی است که «شیء فی نفسه» نیست، ولی «منشأ» شهود حسی است؟

در این جا لازم است یکبار دیگر تعبیر کانت را مبنی بر این که «تمام تصورات از حالات و شوون ذهن هستند»، در نظر گرفت. در این جا صحبت از ذهنی است که سازنده‌ی عینیت است. در فلسفه‌ی کانت، عین به گونه‌ای مستقل از ذهن وجود ندارد. ذهن خود سازنده‌ی تمامی حالات و احوالات خود است که عین یکی از آنهاست. در این جا ما به حساس‌ترین و مهم‌ترین بخش بحث خود می‌رسیم و توجه خود را بر روی این «منشأ» متمرکز می‌نماییم و می‌پرسیم آیا این «منشأ» متعلق به «ذهن» است یا «غیر ذهن»؟ اگر بگوییم این «منشأ» که شهود حسی را ایجاد می‌کند متعلق به ذهن است، کانت را همانند بارکلی گرفتار ایده‌آلیسم مطلق کرده‌ایم، وصفی که وی از آن گریزان است. اما اگر بگوییم که این «منشأ» متعلق به غیرذهن است ناخواسته وجود «چیز»ی را در جهان غیرذهن یا «غیر پدیدار» اثبات کرده‌ایم و گفته‌ایم که آن «چیز» منشأ پدیدار است. یعنی اولاً «وجود» دارد، ثانیاً «علت» ایجاد پدیدار است و بدین ترتیب، خود را گرفتار تفسیر اول کرده‌ایم که مغایرت آن با روح فلسفه‌ی کانت، یعنی کاربری مقولات در حیطه‌ی داده‌های شهود حسی، ثابت شد.

گفتن این که منشأ عینیت در فلسفه‌ی کانت، «چیزی» غیر از ذهن است، خود به منزله‌ی اثبات وجود عینیتی مستقل از ذهن می‌باشد، که در اصطلاح کانت، نامش «شیء فی نفسه» است.

۹. هر دو تفسیر در نهایت، گرفتار تناقض اند

یکبار دیگر، آنچه را که تا این جا گفتیم به‌طور خیلی خلاصه بیان می‌کنیم: دیدیم که تفسیر اول مستلزم وجود تناقض در فلسفه‌ی کانت بود، بدین ترتیب که با قبول وجود «شیء فی نفسه» و علت بودن آن برای وجود پدیدار، قبول کرده‌ایم که می‌توان دو مقوله‌ی «وجود» و «علیت» را بر «شیء فی نفسه» و به‌طور کلی بر «غیر پدیدار» اطلاق کرد. به همین جهت، باید بتوان همین دو مقوله را بر غیر پدیدارهای دیگری مانند «نفس» و «خدا» نیز اطلاق کرد و این با اساس فلسفه‌ی کانت در تناقض است. همچنین مشاهده شد که تفسیر دوم نیز در بطن خود، منتهی به تفسیر اول و در نتیجه منتهی به همان تناقض می‌شود، مگر این که کانت را مانند بارکلی ایده‌آلیستی مطلق بدانیم. بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که هر دو طرف تناقض، که لاجرم یکی از آنها باید پذیرفته شود، پذیرفتنی نیست. این بدان معناست که نظریه‌ی معرفت کانت بیانگر واقعیت نیست.

۱۰. تبیینی از جمع بین دو تفسیر

نه تنها خود کانت، بلکه بسیاری از مفسران وی، سعی داشته‌اند، بین این دو تفسیر جمع کنند تا نشان دهند که هیچ تناقضی در این باب وجود ندارد. با وجود این، به نظر ما موفق نبوده‌اند؛ زیرا همان سؤالاتی که تاکنون در بخش‌های پیشین مطرح شد، این‌جا نیز مطرح است. آنچه تاکنون در این مقاله مطرح شد برای نشان دادن این‌که راه مغری برای خروج از این تناقض وجود ندارد کافی است. خود کانت با توصیفی که از نظریه‌ی معرفت خود ارائه کرده سبب به وجود آمدن این تناقض شده است. آنچه در این مقاله بر آن تأکید شد این است که دو تفسیری که از شیء فی نفسه در نظریه‌ی معرفت کانت ارائه شده به لحاظ منطقی، دو طرف تناقض‌اند و هیچ‌یک پذیرفتنی نیست و این معنایی جز غیر واقعی بودن نظریه‌ی معرفت کانت ندارد. اما برای این‌که با نمونه‌هایی از تلاش‌هایی که سعی دارند دو تفسیر را سازگار نمایند آشنا شویم و ناکارآمدی آن‌ها را مشاهده کنیم، به دو نمونه از آن‌ها اشاره می‌نماییم:

۱.۱۰. تلاشی آبل ماکس در سازگار یافتن دو تفسیر

ماکس در کتاب خود با نام شرحی بر تمهیدات کانت تلاش می‌کند دو تفسیر فوق را این‌گونه سازگار نماید:

«... اکنون ما به پژوهش دوم روی می‌آوریم که به هیچ وجه خشک و خالی از لطف هم نیست و می‌خواهیم آن را به واسطه‌ی اهمیت بنیادینی که دارد به عنوان «جمع‌بندی فراگیر» هرچه تاکنون گفته شد مورد توجه خاص قرار دهیم. و آن اساس تمایز میان همه‌ی اشیا به‌طور کلی به عنوان «پدیدارها» و «ذوات معقول» است.

دو مسأله است که موجب می‌شود شناخت فاهمه‌ی ما، هر قدر هم که خصوصیت ماتقدم بودن را داشته باشد، باز هم به قلمرو پدیدارها محدود گردد:

(۱) فکر ما بدون شهودات حسی توخالی و بی معناست؛

(۲) خود فاهمه قوه‌ی شهود نیست.

ما این بحث کانت را مورد بررسی بیشتر قرار می‌دهیم.

فکر ما مولود حساسیت [صرف] نیست، اما شناخت ما بدون حساسیت و بدون شهود حسی، فاقد متعلق و تهی است. ... آیا این بدان معناست که آنچه شیء در اختیار ما قرار می‌دهد همان شهود تجربی است؟ ... به هیچ وجه منظور این نیست. ... زیرا شیء یک تصور است و حواس نمی‌توانند چیزی را تصور کنند. [این کار به کمک فاهمه صورت می‌گیرد زیرا] فاهمه «قوه‌ی تصور کردن متعلقات حس است». ... تمایز میان نومن در معنای «ایجاب»ی و «سلبی»اش تمایز بارزشی است. نومن به معنای ایجابی کلمه، متعلق شهود

عقلی غیرحسی است که امکان آن برای ما درک ناشدنی است. نومن به معنای سلبی کلمه، همان شیء است از آن حیث که متعلق شهود حسی ما نباشد. یعنی مفهومی محدودکننده است که از محدود بودن ما به عالم پدیدارها سر برآورده است. شاید بتوان گفت که نومن در معنای ایجابی اش مفهومی «مابعدطبیعی» است که فکر ما به واسطه‌ی آن تلاش می‌کند به تصویری از نوع وجود اشیاء فی نفس دست یابد. مفهوم نومن در معنای سلبی اش مفهومی «معرفت‌شناختی» است که با ادعای محدود بودن شناخت ما به وجود آمده، بدون آن که امری ایجابی جز همان محدوده‌ی معرفت حسی ما را مشخص کند. ... دیدیم که کانت سخن از شیء فی نفس به میان آورد و باید هم چنین می‌کرد. هر پدیدار حاکی از شیئی فی نفس است که پدیدار شده است. اشیای فی نفس علت پدیدارند، از این جهت که ما را از خود متأثر می‌سازد. اشیای فی نفس اشیایی حقیقی‌اند. اما با این حال، گفته می‌شود که آن‌ها برای ما کاملاً ناشناخته‌اند. آن‌ها «چیز»هایی‌اند که ناشناخته‌اند. ما درباره‌ی آن‌ها چیزی نمی‌دانیم. آن‌ها پرسش بزرگی‌اند که پاسخی برایشان نمی‌یابیم. اما آیا به نظر نمی‌رسد که ما در این‌جا در برابر معمای لاینحلی قرار گرفته باشیم که تمامی نظام نقادی را در معرض تردید قرار می‌دهد؟ آیا یاکوبی حق نداشت بگوید که: من مدام دچار سرگردانی بودم که بدون فرض شیء فی نفس نمی‌توانستم به این نظام فکری راه یابم و با فرض آن نمی‌توانستم در آن باقی بمانم؟ ... «بر این اساس، فاهمه حساسیت را محدود می‌سازد، بدون آن که به این دلیل قلمرو خود را گسترش دهد؛ بدین معنا که به حساسیت هشدار می‌دهد که فاقد این توان است که به اشیای فی نفس اطلاق شود و اطلاقش صرفاً بر پدیدارهاست. بنابراین فاهمه برای خود، شیء فی نفس‌ای تصور می‌کند، اما صرفاً به عنوان یک متعلق استعلایی که علت پدیدارهاست (و لذا خودش پدیدار نیست) و نمی‌توان آن را به عنوان کمیت یا واقعیت یا جوهر و امثال آن تصور کرد» (۱۱، ص ۳۳۴). اما آیا نمی‌توان آن را «علت» هم دانست؟ اگر ما همراه با کانت، تفاوت میان «کاربرد تجربی» و «کاربرد محض» مقولات را مشخص کنیم می‌توانیم محتوای این جمله را نیز بی‌کم و کاست و بدون هیچ دغدغه‌ای درباره‌ی «علت» نیز بپذیریم. شیء فی نفس از آن جهت که شیئی استعلایی است «علت» پدیدارهاست، اما در اینجا علت به معنای قاعده‌ای نیست که اطلاقش بر نسبت قانونمند میان پدیدارهاست. شیء فی نفس شیء عالم پدیدار نیست، بلکه یک تصور اولیه‌ی کلی است، چیزی است که اساس همه‌ی تعینات داده‌شده‌ی عالم پدیداری است، اما خودش هرگز عضوی از سلسله‌ی عالم زمانی و مکانی نمی‌شود. شیء فی نفس واقعیت دارد اما واقعیتش همانند پدیدارها در ادراک نیست. این‌گونه قضایای کلی درباره‌ی شیء فی نفس «نوعی تصور از شیء فی نفس» محسوب می‌شوند، نه آن‌که

«معرفت به شیء» باشند، چراکه معرفت عینی تابع اصولی است که تنها به متعلقات عالم پدیدار تعیین می‌بخشد. این که فاهمه شیء کلی نامتعینی را اساس همه‌ی پدیدارها قرار داده باعث نمی‌شود که شیء فی نفسه آنچنان که در نفس الامر هست شناخته شود. ... همان طور که اساس پدیدارهای جزئی بر یک علت عقلی است، اساس تمامیت عالم پدیدار نیز بر یک شیء عقلی است. «ما می‌توانیم به این شیء استعلایی تمامی ادراکات ممکن خود و تمامی روابط میان آن‌ها را نسبت بدهیم و بگوییم که این شیء پیش از هر تجربه‌ای فی نفسه به ما داده شده است.» (۱۱، ص ۵۲۲) اما این علل عقلی علل عالم پدیدار نیستند. اشیای فی نفسه علت پدیدارها و احساس‌هایند، اما نه به معنای «علت»ی که در فیزیک دیده می‌شود. یک رد پا در شن بر اساس قانون طبیعت «علت»ی طبیعی دارد. مثلاً شکل خاص این رد پا بسته به نوع پایی است که بر شن نهاده شده است و ادراک حسی این اثر بر اساس قوانین فیزیک و فیزیولوژی، تبیین شدنی است. خود مغز هم مانند شن و سنگ، شیئی است از عالم پدیدارها و با معین ساختن خصوصیت همه‌ی اشیای و رویدادها به عنوان پدیدارهای مکانی و زمانی، با این که به شدت احتراز می‌کنیم که آن‌ها را به غلط موجوداتی نفس‌الامری و دارای واقعیت مطلق در نظر بگیریم، تکیه‌گاه نهایی آن‌ها را در تصور یک شیء استعلایی می‌جویم که فی نفسه پیش از هر تجربه‌ای به ما داده شده است»^۹ (۱، صص: ۱۵۸-۱۶۶).

۱۰. ۲. تلاش کاپلستون در جمع بین دو تفسیر

کاپلستون نیز هرچند به طور ضمنی، این گونه سعی می‌کند این دو تفسیر را کنار هم بنشاند. به عبارت دیگر، وی به گونه‌ای سعی می‌کند مغزی از این تناقض برای کانت ارائه کند.

«... با این وجود، هرچند اگر صرفاً بیانات کانت درباره‌ی علت تصوراتمان را در نظر بگیریم، این اعتراض^{۱۰} آشکارا وارد است؛ اما همان گونه که مشاهده کردیم، آنگاه که وی صراحتاً از تمایز بین پدیدارها و اشیای فی‌نفسه سخن می‌گوید، راه دیگری را در پیش می‌گیرد. زیرا تصور شیء فی‌نفسه به عنوان [تصور] متضایف و غیر قابل انفکاک از تصور پدیدار آشکار می‌شود، نه از طریق استنتاجی [که شیء فی‌نفسه را] علت حساسیت [معرفی می‌کند]. ما با «پدیدارهای ذهنی» از یک طرف و «علل خارجی آن‌ها» از طرف دیگر مواجه نیستیم، بلکه آنچه که ما با آن روبه‌رو هستیم، تصویری است از یک شیء [فی‌نفسه] که، صرفاً به عنوان مفهومی محدودکننده، بر ما آشکار می‌شود و با تصویری که داریم [یعنی پدیدار] مرتبط است؛ تصویری از شیء که از پدیدار آن جداست. گویی، شیء فی‌نفسه، طرف دیگر تصویری است که آن طرف را نمی‌بینیم و نمی‌توانیم ببینیم، اما مفهوم نامتعین شیء فی‌نفسه ضرورتاً ملازم تصور آن طرفی است که می‌توانیم ببینیم. به علاوه، هرچند

کانت آشکارا معتقد است که اشیای فی نفسه وجود دارند، حداقل از حیث نظری، از اظهار به وجود آن‌ها خودداری می‌کند. و به نظر نمی‌رسد که این طریق، وی را در معرض اعتراضاتی قرار دهد که در آخرین پاراگراف ذکر گردید. زیرا، حتی اگر ما از مقوله‌ی علت برای اندیشیدن درباره‌ی شیء فی نفسه استفاده کنیم، این استفاده ظنی است نه قطعی. و هیچ اشکال خاصی به خاطر استفاده از این مقوله پیش نمی‌آید همان‌گونه که به خاطر استفاده از سایر مقولات پیش نمی‌آید» (۱۲، ص: ۲۷۱).

۱۱. نقد «جمع بین دو تفسیر»

۱.۱۱. نقد بیان آبل ماکس

مرکز ثقل بیانات فوق، تمایز نهادن بین دو مفهوم از «وجود» و دو مفهوم از «علت» است، «کاربرد تجربی» و «کاربرد محض». این تمایز آخرین راه حلی است که ممکن است گمان شود کانت را از گرفتار شدن در تناقض می‌رهاند. به این دو جمله دقت کنید: «شیء فی نفسه وجود دارد» و «شیء فی نفسه علت پدیدار است». در این بیان، ادعا شده که «وجود» و «علت»، که در فلسفه‌ی کانت، دو مقوله از مقولات فاهمه‌اند و به هیچ وجه بر چیزی فراتر از داده‌های شهود حسی اطلاق شدنی نیستند و اگر با این فراروی مورد استفاده قرار بگیرند منشأ توهم استعلایی‌اند، دارای کاربرد «محض»‌اند و معنایی غیر از معنایی که در کاربرد تجربی‌شان واجدند دارند. حال سؤال این است آیا خود کانت چنین تمایزی بین «کاربرد تجربی» و «کاربرد محض» مقولات قائل است؟ و اگر قائل باشد، قادر هم خواهد بود از آن دفاع کند؟ کانت در سراسر نوشته‌های خود در حیطه‌ی عقل نظری، هیچ کاربردی برای مقولات، جز در حیطه‌ی داده‌های شهود حسی یعنی پدیدارها قائل نیست، بلکه با صراحت آن را انکار می‌کند و همان‌گونه که پیش‌تر گفته‌ایم، از آن به توهم استعلایی یاد می‌کند. پس چگونه می‌توان بدون تناقض از کاربرد محض مقولات سخن گفت؟ به علاوه اگر کاربرد محض مقولات درباره‌ی «شیء فی نفسه» صحیح باشد، که نیست، چرا ما محق نباشیم که همین کاربرد محض را درباره‌ی چیز دیگری که آن هم زمانی - مکانی نیست، مثل نفس به کار ببریم و بگوییم که «نفس موجود است». باز هم چرا ما نباید بتوانیم این دو مقوله را با کاربرد محض، درباره‌ی هر شیء جزئی به کار ببریم؟ مثلاً بگوییم: این کتابی که روی میز من است، البته نه پدیدارش بلکه فی نفسه‌اش وجود دارد و علت پدیدارش است. یعنی بگوییم: «این کتاب فی نفسه وجود دارد» یا «این کتاب فی نفسه علت پدیدار شدن آن بر من است». اگر بخواهیم این‌گونه با نظریه‌ی معرفت کانت برخورد کنیم، آن را گرفتار مشکلات بی‌شماری خواهیم کرد که در این‌جا از باب نمونه،

فقط به یکی دیگر از این اشکالات اشاره می‌کنیم و دریافتن باقی اشکالات را بر عهده‌ی خواننده می‌گذاریم.

امروزه در فلسفه‌ی علم، از یک جهت خاص، دو دیدگاه مختلف و کلی در باب نظریات علمی وجود دارد واقع‌گرایی و ضد واقع‌گرایی. اختلاف این دو دیدگاه بر سر علمی دانستن یا ندانستن واقعیاتی است که بر حواس انسان پوشیده‌اند، اما اثرات آن‌ها آشکار است. جیمز لیدیمن در این باره می‌گوید:

«بسیاری از هویاتی که وجودشان در علم مدرن مفروض گرفته شده است، مانند ژن‌ها، ویروس‌ها، اتم‌ها، سیاه‌چاله‌ها و اکثر صور پرتوهای الکترومغناطیس (دست کم با حواس غیر مسلح) مشاهده‌ناپذیرند. بنابراین فارغ از این که روش علمی چیست و معرفت علمی چگونه توجیه می‌شود، می‌توانیم بپرسیم که آیا باید آنچه را که علم درباره‌ی واقعیت‌های ظواهر اشیا می‌گوید باور کنیم یا خیر؟ به بیانی اجمالی، واقع‌گرایی علمی دیدگاهی است که بر اساس آن، باید به وجود اشیا مشاهده‌ناپذیری که بهترین نظریه‌های علمی ما آن‌ها را مفروض می‌گیرند باور داشته باشیم» (۷، صص: ۱۶۳-۱۶۴).

از آن‌جا که این واقعیات از طریق حواس ادراک نمی‌شوند و به عبارت دیگر، ما از آن‌ها چیزی تحت عنوان «داده‌های شهود حسی» دریافت نمی‌کنیم، قطعاً نخواهیم توانست نام «پدیدار» به آن‌ها بدهیم، چراکه حقیقتاً بر ما پدیدار نیستند. با این حساب، تکلیف ما در پدیدار دانستن یا ندانستن و به عبارت دیگر، علمی دانستن یا ندانستن این واقعیات چیست؟ در این‌گونه موارد، چگونه می‌توانیم بین کاربرد «تجربی» و «محض» مقولات تمایز قائل شویم، در حالی که در حالت عادی نیز نمی‌توان بدون تناقض، بین آن‌ها تمایز قائل شد.

۲.۱۱. نقد بیان کاپلستون

راه حلی که کاپلستون برای رهایی کانت از تناقض ارائه می‌کند دقیقاً مشابه راه حلی است که آقای ماکس بیان کرد و آن عبارت است از تمایز نهادن بین کاربرد ظنی مقولات و کاربرد قطعی آن‌ها. با توضیحی که آقای کاپلستون داد روشن می‌شود که کاربرد قطعی مقولات منجر به ایجاد واقعیت و عینیت مورد نظر کانت می‌شود، اما کاربرد ظنی آن‌ها این عینیت را ایجاد نمی‌کند، بلکه نوعی تصور ملازم با این عینیت را در ذهن ایجاد می‌کند. حال سؤال این است که کاربرد ظنی مقولات دقیقاً چه تصویری را در ذهن ایجاد می‌کند. اگر این تصور تصویری از عینیت نیست تصور چیست؟ مسلماً این تصور مربوط به عالم عین مورد نظر کانت نیست. ذهنی که کانت از آن سخن می‌گوید، همان‌گونه که پیش‌تر توضیح دادیم، به عنوان بخشی از علت، به همراه داده‌های شهود حسی، موجب عالم عین است. اما

در عین حال، آن عالم عین در این ذهن هم منعکس می‌شود و کانت از این طریق است که می‌تواند بین تصورات صرفاً ذهنی که اثرات عالم عین را ندارند، با عالم عین تفاوت قائل شود. حال سؤال این است که اگر آن تصور حاصل از کاربرد ظنی مقولات تصویری مربوط به عالم عین نیست مربوط به کدام عالم است؟ آیا ذهن این قدرت را دارد که چیزی را پیش خود مجسم کند که مربوط به عالم عین نباشد و در عین حال، فرارویِ ذهن (عقل) از حیطه‌ی کاربری صحیح مقولات نیز نباشد. کانت بارها و بارها با تأکید فراوان می‌گوید که هرگونه فرارویِ عقل از کاربردِ مقولات، خارج از چارچوبی که من می‌گویم، فرارویِ عقل از کاربردِ صحیح مقولات است و منجر به توهم استعلایی می‌شود. آیا آقای کاپلستون گمان می‌کند که کانت سه نوع کاربری برای مقولات قائل شده است، که سومین آن‌ها کاربریِ ظنی مقولات باشد؟ آیا کسی تا کنون چنین بیاناتی از کانت مشاهده کرده است؟ یا اگر بر فرض که کانت چنین بیانی داشته باشد، این بیانش با ساختار و روح نظریه‌ی معرفتش سازگار است؟ آیا می‌توان از چنین فرضی دفاع کرد؟ کانت به صراحت از دو نوع کاربری برای مقولات سخن می‌گوید. یکی در چارچوب نظریه‌ی معرفت وی یعنی «اطلاق مقولات بر داده‌های شهود حسی» و دیگری «اطلاق مقولات بر خارج از داده‌های شهود حسی» که اولی منجر به معرفت و دومی منجر به توهم استعلایی می‌شود. مسلم است که در کاربری‌ای که آقای کاپلستون آن را کاربریِ ظنی می‌نامد، خبری از داده‌های شهود حسی نیست. همین استدلال کافی است تا نشان دهد آنچه که ایشان کاربریِ ظنی مقولات می‌نامد، وفق نظریه‌ی معرفت کانت، منجر به ایجاد چیزی جز توهم استعلایی نمی‌شود.

۱۲. نتیجه

مطابق تحقیق فوق، کانت در مسأله‌ی نومن گرفتار تناقضی شده که یارای رهایی از آن را ندارد، زیرا از آن‌جا که دو تفسیر مورد نظر با هم متناقض هستند و هیچ چاره‌ای جز پذیرفتن یکی از آن‌ها نیست، قبول نظریه‌ی معرفت کانت، در نهایت، مستلزم قبول «شیء فی نفسه» به معنای «مثبت» آن؛ و قبول «شیء فی نفسه» به معنای «مثبت»، مستلزم قبول تناقضی اساسی در فلسفه‌ی اوست؛ چراکه اگر ما بتوانیم دو مقوله‌ی «وجود» و «علیت» را بر غیر پدیدارها اطلاق نماییم، باید بتوانیم آن‌ها را مثلاً بر «نفس» هم اطلاق کنیم و بگوییم «نفس وجود دارد»، در حالی که تمام تلاش کانت این است که ثابت کند «کاربرد مقولات خارج از حیطه‌ی پدیدارها و وجود بخشیدن به چیزهایی که از لحاظ عقل نظری امکان ندارد، توهمی بیش نیست». پذیرش معنای منفی «شیء فی نفسه» نیز یا منجر به بازگشت به قبول معنای مثبت آن می‌شود و یا از کانت ایده‌آلیستی همانند بارکلی

می‌سازد. به‌علاوه، چنان‌که مشاهده گردید، تلاش‌هایی نیز که جهت توجیه این مسأله از طریق سازگار کردن دو تفسیر صورت گرفته است اعتبار ندارند و عاری از تناقض نیستند. بی‌اعتباری آن‌ها از این جهت است که تمایز نهادن بین دو مفهوم از «علت» و یا «وجود» تمایزی غیرمنطقی و بی‌فایده است.

اما این مطلب که کانت در این‌گونه موارد، دوپهلوی صحبت کرده و همین امر منشأ ارائه‌ی دو تفسیر متناقض از مسأله‌ی «شیء فی نفسه»، شده است، از نظر ما ترفندی ناخودآگاه از جانب اوست که بر تناقض مذکور سرپوش بگذارد. کانت آنجا که می‌بیند اگر از «شیء فی نفسه» با مفهوم مثبت و ایجابی سخن بگوید منجر به ایجاد تناقض در به کار بردن مقولات و حیطة‌ی کاربیری آن‌ها می‌شود با صراحت، مفهوم مثبت آن‌را انکار می‌کند و آن‌جا که می‌بیند برای رهایی از تهمت ایده‌آلیست بودن ناگزیر از توسل به منشئی تجربی و «غیر ذهنی» برای شهود است، بر وجود آن صحنه می‌گذارد و وجود آن‌را ناگزیر اعلام می‌کند. به هر حال، این تناقضی است که بسیاری کوشیده‌اند آن‌را به نحوی توجیه کنند، اما موفق نبوده‌اند و موفق هم نخواهند بود، زیرا همان‌گونه که تبیین شد، این تناقض تناقضی واقعی است و بیانگر غیر واقعی بودن نظریه‌ی معرفت کانت به طور کلی است؛ زیرا شیء فی نفسه یکی از اصول فلسفه‌ی کانت در باب معرفت‌شناسی است که اگر گرفتار تناقض شود - که همین‌طور هم هست - تمام نظریه‌ی معرفت‌شناسی وی دچار تناقض خواهد شد.

یادداشت‌ها

- ۱- توجیه و نیز جمع‌بندی تفاسیر مفسران کانت از شیء فی نفسه بسیار است. به نظر ما آقای هارتناک بهترین جمع‌بندی را انجام داده است، که یک جمع‌بندی منطقی است. به همین دلیل در این قسمت بیان ایشان را آورده‌ایم.
- ۲- در این‌جا منظور خصوص فاهمه است.
- 3- noumena 4- noumenon 5- Thing in itself
- ۶- ما بنا بر فرض، تفسیر دوم را قبول کرده‌ایم و در این تفسیر، «شیء فی نفسه» ای موجود نیست تا اثری بر ذهن بگذارد.
- ۷- در این‌جا منظور ما «عین» است که یکی از این تصورات می‌باشد.
- ۸- این منشأ که تعبیر دیگر آن داده‌های شهود حسی است، تنها عاملی است که کانت را از ایده‌آلیست بودن می‌رهاند.
- ۹- این نقل قول خیلی مختصر و با اندکی تصرف نقل شده است.

۱۰- منظور آقای کاپلستون از این اعتراض که در پاراگرافی قبل از این بیان آورده، تناقض‌گویی کانت است در این باب که: اگر بخواهیم نظر کانت را درباره‌ی اعمال مقوله‌ی علت حفظ کنیم باید مفهوم نومن را به عنوان شیء فی‌نفسه رها کنیم.

منابع

۱. آپل، ماکس، (۱۳۷۵)، شرحی بر تمهیدات کانت، ترجمه‌ی محمد رضا حسینی بهشتی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. پاپکین، ریچارد؛ آروم، استرول، (۱۳۷۸)، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات از سید جلال‌الدین مجتبیوی، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات حکمت.
۳. -----، (۱۳۷۵)، متافیزیک و فلسفه‌ی معاصر، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتبیوی، چاپ دوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. فولکیه، پل، (۱۳۷۷)، مابعدالطبیعه، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. کانت، ایمانوئل، (۱۳۷۰)، تمهیدات، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۶. کورنر، اشتفان، (۱۳۸۰)، فلسفه‌ی کانت، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. لیدیمن، جیمز، (۱۳۹۰)، فلسفه‌ی علم، ترجمه‌ی حسین کرمی، تهران: انتشارات حکمت.
۸. مجتهدی، کریم، (۱۳۷۸)، فلسفه‌ی نقادی کانت، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۹. -----، (۱۳۷۷)، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. هارتناک، یوستوس، (۱۳۷۸)، نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، چاپ اول، تهران: انتشارات فکر روز.
11. Kant, Immanuel, (1964), *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, 9th edition, London: Printed by R.& R. Clark Ltd.
12. Copleston, Frederich, (1994), *A History of Philosophy*, New York, London, Toronto, Sydney, and Auckland: Image books, DOUBLEDAY.
- 13- Smith, Norman Kemp, (1918), *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London: Macmilan and Co.