

پیشینه‌ی تاریخی تعارضات عقل نظری کانت در تفکر فلسفی غرب

علی کرباسی‌زاده

عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

یکی از نکات حکیمانه‌ای که برخی از بزرگان با ژرف‌اندیشی به آن دست یافته‌اند این است که عقل آدمی گاهی با حربه‌ی عقل به جنگ عقل می‌رود. هر چند منظور از عقل در اینجا، معنای عام آن است و روبه‌روی بعضی از مراتب آن با بعضی دیگر؛ اما نکته‌ی حکیمانه‌ی فوق به این حقیقت اشاره دارد که عقل، یگانه وجودی است که می‌تواند از توانایی نیز انتقاد کند و میزان آن را تعیین نماید. با همین سنجش است که خرد به توانایی‌های خود پی می‌برد و مرزهای شناسایی‌اش با دقت و وضوح تمام مشخص می‌گردد. طبیعی است هنگامی که سخن از تعیین حدود و مرزهای چیزی به میان می‌آید، علاوه بر روشن شدن توانایی‌های آن، ناتوانی‌هایش نیز آشکار می‌گردد. البته این سخن مایه‌ی یأس و حاکی از ناتوانی ذهن انسان نیست، بلکه به عکس، قدرت شکفت‌انگیز ذهن را نشان می‌دهد؛ زیرا این از قدرت و عظمت ذهن است که می‌تواند خویشتن را به محک نقد زند و میزان توانایی خود را بیازماید. آنجا که ذهن آدمی ادراک می‌کند که نمی‌تواند ادراک کند، ضخیم‌ترین پرده‌ی جهالت را دریده و بزرگ‌ترین گام را به سوی حقیقت برداشته است. یکی از بزرگان اندیشه در این باب گفته است: «شکفت‌انگیزترین اندیشه‌ی من این است که ادراک می‌کنم، چیزی را که نمی‌توانم آن را ادراک کنم.» (غلامحسین ابراهیمی دینانی ۱۳۶۲: ص ۴۷) و این یعنی حقیقت دیالکتیک؛ زیرا در بطن

دانایی، نادانی و در بطن نادانی، دانایی نهفته است. ایمانوئل کانت، حکیم بلندپایه‌ی قرن هیجدهم مغرب‌زمین، «آنتی‌نومی‌ها»^۱ یا «تعارضات عقل» محض را از نمونه‌های بارز مبارزه‌ی خرد آدمی با خود می‌داند. چه، آنتی‌نومی نیز به معنای دوپاره شدن عقل و پاره‌یی از آن با پاره‌ی دیگر به جنگ برخاستن است. و البته به قول کانت، این دوپاره شدن عقل، ممکن است شکاکان را خوش آید؛ اما فیلسوف نقاد را به تأمل وامی‌دارد و او را آزرده می‌سازد. در فلسفه‌ی غربی، نام کانت همواره با «نقد فلسفی» همراه بوده و فلسفه‌ی او به «فلسفه‌ی نقادی» شهرتی جاودانه یافته است. بحث در تعارضات یا «جدلیات عقلی» بود که کانت را به نقادی فرا خواند و مایه‌ی بیداری او از خواب جزمی گشت. نقادی کانت متوجه عقل محض است، یعنی عقلی که فراتر از حوزه‌ی تجربه و شهود حسی، همچون کبوتری سبکبال، سوار بر بال‌های مفاهیم پیشینی خود، به پرواز درمی‌آید و می‌خواهد از منظری متعالی، عالم و آدم را بنگرد و گره از تمام کارهای فرو بسته‌ی آدمی بگشاید و رازهای نهان جهان را آشکار نماید.

ما در این مقاله بر آن نیستیم که تعارضات کانت را یک‌یک برشماریم و به تحلیل و توضیح دیدگاه‌های او پیرامون این تعارضات پردازیم - که این خود البته بحثی است شایسته و بایسته؛ بلکه هدف ما بیش‌تر، پرداختن به پیشینه‌ی تاریخی تعارضات عقل نظری در فلسفه‌ی غربی است. به‌ویژه آنکه، خود کانت در کتاب نقد عقل محض، در موارد مختلفی به زمینه‌ی تاریخی تعارضات در یونان باستان اشاره کرده و از همه مهم‌تر آنکه، اساساً خود بحث آنتی‌نومی‌ها بر طبق تعارضات فیلسوفان تجربی مسلک و حکمای عقلی مذهب^(۱) بنا نهاده شده است و کانت در تعارضات عقل محض، به‌خصوص به مکاتبات میان کلارک و لایبنیتس نظر داشته است. البته هنگام بحث از تعارضات در فلسفه‌ی قرون وسطای مسیحی، به نحوه‌ی طرح تعارضات در اندیشه‌ی حکما و متکلمان مسلمان اشاره‌هایی نیز خواهد شد - بی‌آنکه نگارنده قصد مقایسه‌ی آرای کانت با نظریات حکما و متکلمان اسلامی را در سر داشته باشد - هر چند در بحث جدلیات، دیدگاه‌های متکلمان اسلامی^(۲) همانندی‌های زیادی با نظریات کانت دارد که باید به طور جداگانه به آن پرداخته شود. این نکته نیز ناگفته نماند که ما در این مقاله

حتی نمی‌خواهیم بگوییم که آنچه در فلسفه‌ی غرب، تا پیش از کانت، راجع به تعارضات عقلی مطرح است، دقیقاً با منظور کانت از آنتی‌نومی‌ها مطابقت دارد. ولی به هر حال، کانت در بحث تعارضات، نظری به کل مباحث مورد اختلاف فیلسوفان در متافیزیک سنتی دارد و دست کم، برخی از رثوس مباحث مابعدالطبیعی در صدر تعارضات فلسفه‌ی نقادی او مطرح و مورد توجه قرار گرفته است.

تنازعات عقلی، در زمان‌های بسیار پیش، میان حکما و اندیشمندان جهان^(۳) مطرح بوده است. از آنجایی که بحث این مقاله به فلسفه‌ی غربی مربوط است، مبحث تعارضات را از مهد این فلسفه یعنی یونان باستان آغاز می‌کنیم. برخی از فیلسوفان یونانی در تحلیل مسائل، به تعارضات ذهنی بشر توجه داشته‌اند و میان شناخت و واقعیت عدم تجانسی می‌دیده‌اند. شاید به لحاظ تاریخی، در قرن پنجم قبل از میلاد، استدلال‌های پارمنیدس و زنون، شاگرد وی، را بتوان نمونه‌ای از همین تعارضات دانست. پارمنیدس نظریه‌ی خود درباره‌ی «وجود» را در مقابل هراکلیتوس آورده بود که گفته بود: «به جز حرکت چیزی نیست.» پس ابتدا در مقابل و معارضه با نفی و انکار وجود است که وجود وجود، تصدیق شده است (ژان وال: ص ۱۱۶)؛ و این اولین صورتِ دیالکتیک و جدال عقلی در سیر تاریخی تفکر فلسفی به شمار می‌رود. زنون با دفاع از نظر استادش پارمنیدس در مقابل اقوال فیثاغوریان، در امر بسط و تفصیل دیالکتیک سهم مهمی دارد. این فلاسفه (الیاییان)، همان مثال معروف آخلوئوس و لاک پشت را نمونه‌ای از عدم تجانس امر معقول با امر واقع می‌دانسته‌اند (کریم مجتهدی ۱۳۶۳: ص ۸۲).

کانت در نقد عقل محض (/ الف: ۵۰۲ الف - ۵۳۰ ب، ص ۴۴۶)، زنون را چنین معرفی می‌کند: «زنون الیایی، یک جدلی باریک‌بین... که برای نشان دادن هنر خود، می‌کوشید تا قضیه‌ی واحدی را از راه استدلال‌های ظاهری ثابت نموده و آنگاه دوباره همان قضیه را از راه استدلال‌های دیگر، به همان قوت باطل نماید. مثلاً او حکم می‌کرد که خداوند نه متناهی است نه نامتناهی. نه در حرکت است نه در سکون، نه همانند به چیز دیگری است و نه ناهمانند به آن.»^(۴)

البته شبهات زنون مشتمل بر پیش‌فرض‌های اثبات نشده است و چون در این شبهه‌ها جهات و اعتبارات مختلف، مورد نظر است و وحدت‌های هشتگانه که اساس تناقض و تعارض است، معتبر نیست؛ در نتیجه، شبهه‌های زنون را نمی‌توان از مقوله‌ی تعارضات

حقیقی و منطقی دانست. شکاکان نیز بر اساس مثال‌های مشابه زنون و با قایل شدن به عدم مطابقت عین و ذهن بود که به نفی علم و حقایق آن می‌پرداخته‌اند و شناخت یقینی را، نه فقط در مسائل مابعدالطبیعه بلکه در هر نوع شناختی، غیر قابل اعتماد و اصلاً ناممکن می‌پنداشته‌اند (کریم مجتهدی ۱۳۶۳: ص ۸۲). در واقع، آرای دو حوزه‌ی الیبیان و مخالفان آنها در حوزه‌های سوفسطایی که صورت‌های مسخ‌شده‌ی از جدال در آنها عرضه می‌شد، مورد اعتنا بود. افلاطون، حکیم و فیلسوف بزرگ یونان باستان، به‌ویژه در محاوره‌ی پارمنیدس نمونه‌هایی از این تعارضات را ذکر کرده است. در این محاوره، سقراط از زنون می‌پرسد: «مقصودت چیست از اینکه می‌گویی اگر هستی کثیر باشد، بالضرورت در آن واحد، باید هم شبیه باشد هم بی‌شبهت؟ و چنین چیزی محال است. می‌گویی شبهت ممکن نیست شبیه باشد و شبیه ممکن نیست بی‌شبهت باشد...؟» (افلاطون ۱۳۵۷: ج ۳، رساله‌ی پارمنیدس، ص ۱۶۴۵).

ارسطو، معلم اول، نیز در پاسخ به شبهات زنون و در تلاش برای اثبات قدم عالم، این تعارضات را ذکر کرده است. در تاریخ فلسفه این مطلب شهرت دارد که ارسطو قایل به قدم عالم بوده است. برای مثال، شهرستانی در نهایتاً الاقدام می‌گوید که مذهب همه‌ی اهل حق این است که عالم، محدث و مخلوق است و خداوند آن را، بعد از آن که نبوده، احداث و ابداع کرده است «کان الله و لم یکن معه شیء» و قدمای فلاسفه، همچون طالس و آناکسیگوراس و آناکسیمانوس و فیثاغورس و امپدوکلس و سقراط و افلاطون بر این مطلب اتفاق نظر دارند. و در مثل و نحل می‌گوید که قول به قدم عالم و ازلیت حرکات، پس از ارسطو پیدا شد؛ زیرا او به‌صراحت، با گذشتگان مخالفت کرد و گفتار خود را بر اساس قیاس‌هایی قرار داده که خود، آنها را حجت دانسته است (شهرستانی ۱۳۵۰: ج ۲، ف ۶، ص ۲۷۸). حتی نزد ابن میمون نیز آرای که ارسطو در باب قدم عالم و علت اختلاف و حرکات افلاک و ترتیب عقول ذکر کرده، بدون برهان است و در واقع، ارسطو برهانی بر صحت آن ندارد و گمان هم نمی‌کرده است که روزی این اقوال به برهان تبدیل شود (ابن میمون: ص ۳۱۹؛ ابو عبدالله تبریزی: ص ۷).

با وجود این، میرداماد، معلم ثالث (۱۳۵۶: قس اول، و سیف دهم، ص ۲۷) از کتاب الجمع بین الرائین ابونصر فارابی، نقل می‌کند که آنچه موجب شده این گمان مستنکر زشت بر ارسطو برده شود که معتقد به قدم عالم بوده است، گفته‌ی خود او در کتاب طویفا

(توپیکا)^۱ است، آنجا که گفته: «گاهی اتفاق می‌افتد که برای دو طرف مخالف یک قضیه، مقدماتی آورده شود و به هر دو طرف مخالف، استدلال صورت گیرد و مثال آن، این قضیه است که آیا عالم، قدیم هست یا قدیم نیست» (ارسطو / الف: جزء دوم، ف ۱۱، ص ۵۰۵؛ بارتز: ج ۱، ص ۱۷۴). و این را ارسطو مثال آورده است و لذا نباید اعتقاد او به شمار آید. واژه‌ای که ارسطو، برای تردیدها و شکوک از این قبیل، در یونانی به کار برده، اصطلاح *aporema*^(۵) یا *aporia* است که در اصل کلمه به معنای «بیراهگی» است. ارسطو آن را به معنای اصطلاح علمی خاصی به کار می‌برد و در دو جا به توضیح آن می‌پردازد. هر دو توضیح وی در کتاب توپیکا یافت می‌شوند. در یک جا می‌گوید: «برابری استدلال‌های متضاد موجب سرگشتگی یا بیراهگی (یا حیرت و شک) است. زیرا هنگامی که ما، در هر سوی چیزی، استدلال می‌کنیم و آشکار می‌شود که همه چیز از دو سو، وزنی برابر دارد، دچار سرگشتگی (شک) می‌شویم که به کدام یک از آنها عمل کنیم.» (ارسطو / ب: ک ۶، ف ۶) و در جای دیگر می‌گوید: «مسئله‌ی شکی (مشکک) یک قیاس جدلی (دیالکتیکی) مبنی بر نقیض است.» (ارسطو / ب: ک ۸، ف ۹). بنا بر این، واژه‌ی *aporema* یعنی «مسئله یا موضوعی که مورد شک» است همان طور که ابن رشد هم کلمه‌ی «شکوک» را برای جمع آن به کار می‌برد. از سوی دیگر، *aporia* در یونانی به معنای «دشواری» هم به کار می‌رود و مترجمان جدید اروپایی، یا خود واژه‌ی *aporic* را به کار می‌برند یا آن را «دشواری» ترجمه می‌کنند. ارسطو، در کتاب سوم (پتا) از متافیزیک، شش فصل را به شکوک و دشواری‌ها اختصاص داده است (ارسطو ۱۳۶۶: ک ۳، ص ۵۷-۸۲). با توجه به زمینه‌ی اصلی این اصطلاح، حکمای اسلامی، چون ابن سینا و دیگران، آن را قضیه یا قیاس جدلی الطرفین^(۶) نامیده‌اند که دقیقاً با تعریف ارسطویی آن هماهنگ است (ابن سینا: ج ۳، ص ۷۶ و ۸۲؛ نصیرالدین طوسی: ص ۴۵۹؛ میرداماد: ص ۳۴-۳۶). در زمان ارسطو، در بسیاری از مسائل قیاس‌هایی به همین روش، برای دو طرف مخالف یک قضیه آورده و برهان‌هایی اقامه می‌شده است. همچنان که می‌گفتند درباره‌ی لذت، که آیا خیر است یا شر؟، برای هر طرف آن، به قیاس‌های مشهوری استدلال می‌شده است (ابن سینا: ص ۸۲).

پس از ارسطو، در دوره‌ی هلنیسم، می‌توان به نزاع میان رواقیان و اپیکوریان اشاره کرد. در واقع، مناقشه‌ی حوزه‌های رواقی و اپیکوری را می‌توان مرحله‌ای از نزاع میان اصحاب مذهب اصالت عقل و قایلان به اصالت تجربه به شمار آورد. اپیکوریان، به پیروی از دموکریتوس، قایل بودند که ذراتی از اشیا برمی‌خیزند و به فکر ما می‌رسند. رواقیان معتقد به وجود صور ساده‌ی جزئی مشترکی در ما بودند که مقدم بر تجربه، استفاده‌ی ما را از تجربه ممکن می‌سازند (ژان وان: ص ۵۲۱). کانت از تضاد میان مادی‌گرایی اپیکوری و ایدئالیسم افلاطونی نام می‌برد. این دو آیین که با فراتر رفتن از شناخت‌های شهودی، علایق عقل عملی را دچار آسیبی جبران‌ناپذیر می‌کنند، به عقیده‌ی کانت، بیش از آنکه می‌دانند، سخن می‌گویند (ایمانوئل کانت / الف: ۴۷۱ الف - ۴۹۹ ب). کانت این تضاد و تعارض را میان مذهب اصالت تجربه و مذهب اصالت عقل - به معنای خاص مورد نظر خودش - می‌داند و نمونه‌ی فکر اصالت تجربی را اپیکوروس، و نماینده‌ی طرز فکر اصالت عقلی را افلاطون ذکر می‌کند. در عصر بزرگ و پهناور - و در عین حال، متزلزل - هلنیسم که دیدگاه‌های شکاکان و مکاتب مختلف، آکادمی‌های متوسط و جدید را نیز در بر گرفت، به واسطه‌ی شرایط خاص اجتماعی و سیاسی آن دوره، تنش‌های فرهنگی و آمیزش ادیان و تمدن‌های گوناگون، مباحث فلسفی نیز وارد عرصه‌ی خاصی شد و رنگ و بوی جدیدی به خود گرفت و جدلیات عقلی و تنازعات فکری، با وضوح تمام، مدّ نظر دانشمندان و بزرگان این عصر قرار گرفت، از جمله، در آثار حکما و اندیشمندان این دوره، متکافی‌الادله بودن بسیاری از مباحث مابعدالطبیعی، طبیعی و حتی اخلاقی و از همه مهم‌تر مباحث حوزه‌ی الهیات مطرح شده است. پورژن ایسی (و. حدود ۳۶۰ - ف. حدود ۲۷۰ ق م) از بزرگ‌ترین فیلسوفان این دوره (که معاصر با زنون رواقی و اپیکوروس بود) تعلیم می‌کرد که عقل انسانی نمی‌تواند در جوهر درونی اشیا نفوذ کند. طبایع اشیا چنان است که امکان معرفت را سلب می‌کند. اشیاى واحد برای مردم مختلف، متفاوت به نظر می‌آیند و ما نمی‌توانیم بدانیم که کدام یک به حق و درست است. در برابر هر قولی، قول مخالفی را می‌توانیم ارائه کنیم با دلایلی به همان اندازه معتبر. (۷) به نظر پورن، هیچ‌گونه اعتقادی نباید داشت؛ بلکه باید عاری از ظن و رأی و تمایل بود. درباره‌ی هیچ چیزی بیش از آنچه می‌توان گفت نیست، نمی‌توان گفت هست؛ هر چیزی هم هست و هم نیست؛ نه هست و نه نیست (اسیل بریه ۱۳۵۲: ج ۲،

ف ۴، «مذهب شک»؛ فردریک کاپلستون: ج ۱، قسمت ۲، بخش ۳۸، «شکاگان قدیم».

کارنئادس (و. ۲۱۴ - ف. ۱۲۹ ق م)، بنیانگذار آکادمی سوم یا جدید، معتقد بود که ما قادر نیستیم چیزی را اثبات کنیم، زیرا هر برهانی مبتنی بر فرض‌هایی است که خود باید اثبات شوند؛ اما این برهان، خود مبتنی بر فرض‌هایی خواهد بود و همین‌طور تا بی‌نهایت. بنا بر این، هر فلسفه‌ی جزمی ناممکن است؛ زیرا برای هر طرف یک مسئله می‌توان به طور مساوی، دلایل خوب یا بد اقامه کرد.

کارنئادس الهیات رواقی را مورد حمله و انتقاد قرار داد و سعی کرد نشان دهد که ادله‌ی آنها برای اثبات وجود خدا، قطعی نیست و نظریه‌ی آنان درباره‌ی ماهیت خدا، شامل تعارض احکام است (فردریک کاپلستون: ج ۱، قسمت ۲، بخش ۳۸، «آکادمی جدید»).

در همین دوره، سکتوس امپیریکوس (حدود ۲۵۰ م) و دیگر شکاگان کوشیدند تا وجود احکام متعارض را در الهیات اثبات کنند. برای نمونه، خدا باید یا نامتناهی باشد یا متناهی. نامتناهی نمی‌تواند باشد، زیرا او در این صورت، نامتحرک و لاجرم فاقد حیات یا نفس خواهد بود؛ و متناهی هم نیست، چه در این صورت، او کم‌تر از کل، کامل خواهد بود، حال آنکه بنا به فرض، خدا کامل است. همچنین به نظر شکاگان، نظریه‌ی رواقی درباره‌ی عنایت الهی نیز مستلزم یک قیاس ذوحدی است (فردریک کاپلستون: ج ۱، قسمت ۲، بخش ۴۱، «شکاگان»).

از جمله حکما و دانشمندانی که در اواخر دوره‌ی هلنیسم، یعنی دوره‌ی استیلای روم (معروف به دوره‌ی متأخر باستان)، قول به «متکافئ الادله» یا «جدلی الطرفین» بودن برخی از مباحث فلسفی، چون حدوث و قدم عالم را مطرح نموده، جالینوس طبیب (و. ۱۲۹ - ف. ۱۹۹ م) است. وی در کتاب التجربه الطیبه که محاکمه‌ی فرضی را میان فرقه‌های طبی زمان خود، یعنی اصحاب القیاس و اصحاب التجربه و اصحاب الطب الحیلی، ترتیب داده است؛ برای اینکه صاحب قیاس را تضعیف کند و آشکار سازد که بنا بر استدلال قیاسی، دو عقیده‌ی متناقض، همچون حدوث و قدم عالم، می‌باید درست باشد زیرا ادله‌ی قیاسی هر دو طرف موجه است، از قول صاحب تجارب خطاب به صاحب قیاس، چنین گوید:

«موضوع عالم را بنگرید که درباره‌ی آن، چه می‌توان گفت: آیا محدث است یا غیرمحدث؟ زیرا یکی از این دو احتمال باید حق باشد و میان این دو، شق سومی به وهم

نمی‌آید و البته معلوم نیست که کدام یک از این دو، حق است. زیرا اقوال آن کس که گوید: جهان محدث است، مردود است به اینکه لازم می‌آید که خداوند، عالم را با زمان با هم نیافریده باشد؛ و نیز ممکن نباشد که عنایت، در زمانی نامتناهی، امتداد یابد. و گذشته از این دو، لازم آید که ایجاد عالم به هیچ وجه نیازی به عنایت خداوند نداشته باشد؛ زیرا اگر غیر محدث باشد نه قابل فساد است و نه پذیرای احداث و آفات. زیرا چیزی که برای آن، آغاز کون و حدوثی متصور نیست، در هیچ وقتی از اوقات، بیم فساد در آن نمی‌رود و در این صورت، نیازمند نیست به کسی که آن را پایدار و ثابت بدارد و تدبیر در آن بگمارد. و یا به گفته‌ی کسی که بگوید عالم، محدث است، لازم آید که زمانی بوده است که در آن، عالم، موجود نبوده و خداوند در مشیت خود، به امری اجود و اجمل، غفلت و سستی ورزیده است. یا اینکه این امر برای او ممکن نبوده و بر آن توانایی نداشته است. و هر یک از این دو امر، یعنی غفلت و عجز، اگر پذیرفته شود، کفر به خداوند است که روا نیست کسی آن را بگوید و نمی‌تواند بگوید؛ زیرا خودداری او از امری اجود و اجمل و رها ساختن هیولی و ترتیب ندادن و اصلاح نکردن آن، دلیل نهایت سستی و کوتاهی است و اگر انجام این امر را می‌خواسته ولی بر آن توانایی نداشته است، دلیل ناتوانی و عجز است.» (جالینوس ۱۹۴۴: ص ۴۷) (۸).

امام محمد غزالی، در نخستین مسئله از کتاب تهافت الفلاسفه‌ی خود، عقیده‌ی جالینوس را چنین بیان می‌دارد: «جالینوس در پایان عمر خود، در کتابی که آن را ما معتقدیم جالینوس رأیاً نامیده، توقف را در این مسئله اختیار کرده و گفته است که: او نمی‌داند که عالم قدیم است یا محدث و بسا ممکن نیست که دانسته شود؛ و این نه از جهت تصور او است، بلکه از جهت آنکه این مسئله، فی‌نفسه بر عقل دشوار است.» (غزالی ۱۹۶۱: ص ۴۸).

از جمله‌ی دیگر تعارضات، به‌ویژه در بحث حدوث و قدم، تنازعات میان پروکلس (و. ۴۱۱- ف. ۴۸۵م) و یحیی نحوی است. پروکلس (۹) از جمله حکمایی است که در تاریخ فلسفه، در باب حدوث و قدم عالم، به طور مبسوط و مستقل سخن به میان آورده و شبهات وی در این باب مشهور است؛ و پس از او، بسیاری از حکما یا متکلمان از او پیروی یا در مقام رد دلایل او برآمده‌اند. پروکلس (یا به قول اعراب، ابرقلس) هر چند افلاطونی بوده ولی در مسئله‌ی قدم، جانب قائلان به قدم عالم را گرفته و هیچ‌گونه دلیل بر آن اقامه

کرده است. شهرستانی در الملل و النحل (۱۳۵۰: ج ۲، ۶) با بیان این شبهات، در آنها نوعی مغالطه دیده و به نقض آنها پرداخته است. یحیی نحوی^(۱۰) (معروف به یوحنا‌ی دوستدار رنج) بر ضد پروکلس، ردیه‌ی نوشت و به اثبات حدوث عالم پرداخت (غلامرضا اعوانی / ب). (و غزالی، در ردّ بر فلاسفه - در مسئله‌ی خلق عالم - از همین ردیه استفاده کرده است). اهمیت و شهرت یحیی نحوی در تاریخ فلسفه به همین خاطر است. مسئله‌ی تعارضات عقل نظری در قرون وسطی، مخصوصاً با توجه به ماهیت مباحث فلسفی در این دوران، از اهمیت و حساسیت خاصی برخوردار می‌شود و به‌ویژه از این رشد به بعد، شدت بیش‌تری پیدا می‌کند. برای فیلسوفان قرون وسطی، اعم از یهودی و مسیحی و مسلمان، علاوه بر منشأ یونانی حکمت یعنی فلسفه‌ی یونان باستان، منبع مهم دیگری یعنی کتب و متون آسمانی و مذهبی نیز مطرح بود و لذا طبیعی به نظر می‌رسید که مباحث و موضوعات فلسفی و مابعدالطبیعی از رنگ و بوی خاصی برخوردار باشد. بدین ترتیب، در باب مباحث متافیزیکی - به‌ویژه مباحث جدالی آفرینش عالم و حدوث و قدم آن و... - نه تنها تعارضات و تنازعات عقلی و جدالی متوقف نشد، بلکه حدت و شدت بیش‌تری نیز پیدا کرد. اساساً در این دوره‌ی پرمخاطره، نفس امکان رابطه میان دین و فلسفه (شریعت و حکمت) یا جمع میان آن دو، از جمله مباحثی بود که خود در صدر موضوعات مورد اختلاف قرار داشت و آن همه رویارویی و تنازعات، و بعضاً جنگ و خونریزی‌ها که بر سر این اختلافات رخ داد، بر هیچ‌کس پنهان و پوشیده نیست. هر چند طرز تلقی حکما و بینش آنها در این نوع مباحث، با دیدگاه‌های متکلمان تفاوت ماهوی و ریشه‌ای داشت، اما نمی‌توان انکار کرد که بسیاری از همین مناقشات و به اصطلاح، ناخن زدن‌های متکلمان بود که موجب طرح این مباحث در جوامع بشری و وادار نمودن حکما به پاسخ‌گویی و برخورد جدی با این مشکلات و در نهایت، غنا بخشیدن به مباحث فلسفی و دینی گشت.

از جمله فلاسفه و اندیشمندانی که «تکافؤ ادله» یا «جدلی الطرفین» بودن برخی از مسائل نظری را، در سده‌های میانه، مطرح ساخته‌اند، فیلسوف الادبا یا ادیب الفلاسفه (دایرة المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۶۷: ج، ص ۴۱۵)، ابوحیان توحیدی (و. ۳۱۰ - ف. ۴۱۴ هـ ق / ۹۲۲ - ۱۰۲۳ م) است. «تکافؤ ادله» که ابن حزم (و. ۳۸۴ - ف. ۴۵۶ هـ ق) در کتاب الفصل بحشی بدان اختصاص داده، در قرن چهارم و پنجم هجری مورد بحث متکلمان بوده است

و در قرن ششم نیز فخر رازی بدان اشاره گونه‌ای کرده است. تکافؤ ادله یعنی دلایل مثبت و منفی اصول دینی با هم برابر آید، و البته خود این مراتبی داشته است. ابوحنیفان توحیدی از استاد خود، ابوسلیمان سجستانی، نقل می‌کند که روش اهل کلام، عقلی نیست بلکه شبه‌عقلی است و بر آنان هوا و تقلید و جدال و حیرت، غالب است و بعضی به تکافؤ ادله رسیده‌اند، چه تظاهر به آن معنا بکنند یا نه! یکی از متکلمان می‌گفت: طبع عقل بر این است که گواه باطل باشد، همچنان‌که بر حق نیز گواهی می‌دهد. شبهه‌انگیزی متکلمان، سرانجام به «تکافؤ ادله» می‌کشد که مقدمه‌ی شک و تشکیک است. ابوحنیفان توحیدی، در پرسش‌های علمی - فلسفی‌اش از ابن مسکویه، در آخرین مسئله (یکصد و هفتاد و پنجم) نظریه‌ی «تکافؤ ادله» را چنین بیان می‌کند: «انسان عقیده‌ای دارد و متوجه خطای آن می‌شود و به عقیده‌ی دیگر می‌گراید. آیا می‌شود تصور کرد در عقیده‌ی دوم نیز خطایی دیده، به عقیده‌ی دیگر بگراید؟... تا آنجا که هیچ عقیده‌ای در نظر او صحیح نیاید و حق در نظرش روشن نباشد.» (۱۱).

حکیم و فیلسوف بزرگ اسلامی، شیخ الرئیس ابوعلی سینا (و. ۳۷۰- ف. ۴۲۸هـ/ق/ ۹۸۰- ۱۰۳۷م)، که بیش‌ترین تأثیر را بر اندیشه‌های فیلسوفان سده‌های میانه گذاشته است؛ برای اولین بار در فلسفه‌ی اسلامی، مسائل جدلی‌الطرفین را در دایرة‌المعارف بزرگ علوم فلسفی، شفاء، مطرح نموده است. وی همچون ارسطو، در کتاب جدل از منطق شفاء، چنین می‌فرماید:

«... و فیه اختلاف بین فریقین من کل فرقة و بالجمله ما یقع فیه شک و هو موضع شک، إما - لتقاوم الحجج فیه و تکافیها و إما لفقدان الحجج فی الطرفین جمیعاً، أو بعدها عن الامر المشهور، مثل حال العالم اهو ازلی ام لیس؟» (ابن سینا: ج ۳، ص ۷۶).

«و دیگر مطالب جدلی یا حکم‌هایی بود که جمهور را در آن رأیی نبود... یا متنازع بود، به سبب تکافی حجج‌ها یا به سبب فقدان حجج بر هر طرفی... مانند اینکه آیا عالم، ازلی است یا نه؟». شیخ در همین کتاب، با ذکر اقسام مختلف قیاساتِ جدلی و آوردن مثال‌های آن، می‌گوید:

«و لنسر و الامثلة الاصناف الثلاثة فی موضع واحد، فنقول: اما مثال المسألة المنطقیه فقولنا هل المتضادات یوجد حد بعضها فی بعض؟ و اما مثال المسألة الخلقیه، فقولنا هل اللذّه مؤثره جمیله ام لا؟ و اما مثال المسألة الطبیعیة، فقولنا: هل العالم ازلی ام محدث؟ و

هل النفس، نفسه أم تبقى؟» (ابن سینا: ج ۳، ص ۸۳).

میرداماد، حکیم بزرگ شیعی، در قبسات، با اشاره به عبارات بوعلی در شفا، اعتقاد به جدلی‌الطرفین بودن حدوث و قدم عالم را به شیخ نسبت می‌دهد:

«حتی‌ان شریکنا السالف شیخ فلاسفه الاسلام و رئیسهم، فی طوبیقا، و هو کتاب فن الجدل... ان المسألة قد تكون بكل طرفیها جدلیة غیر برهانیة، لفقدان الحجج البرهانیة فی طرفیها، عد مسألة العالم حادث ام ازلی، من المسائل الجدلیة الطرفین.» (میرداماد ۱۳۵۶: ص ۲).

البته منظور ابن سینا، و پیش از او ارسطو، فقط ذکر مثال بوده است، نه اینکه از نظر این دو حکیم، قیاسات مسئله‌ی حدوث و قدم عالم، جدلی بوده باشد، و همان طور که فارابی در الجمع بین الرائین فرموده است: تمثیل در حکم عقیده نیست. در واقع، در زمان ارسطو بسیاری از مردم در مورد اینکه لذت، خیر است یا شر، با یکدیگر مناظره می‌کرده‌اند و او دیده است که اهل زمان او، به همین نحو، در امر عالم نیز مجادله و مناظره می‌کرده‌اند که آیا عالم، قدیم است یا حادث. سخن ارسطو و به تبع او ابن سینا، اشاره به دیدگاه این مردم دارد و به عبارت دیگر از اینجا می‌توان فهمید که قرن‌ها پیش از کانت و حتی در زمان ارسطو، اعتقاد به برهانی نبودن قیاست مسئله‌ی حدوث و قدم، مطرح بوده است. بنا بر این، قضایای جدلی‌الطرفین، قضایایی است که مردم در مجادلاتشان پیش می‌کشند و پیرامون آن بحث می‌کنند، صرف نظر از اینکه برهان به کدام یک از طرفین اقامه می‌شود.

به عقیده‌ی یکی از اندیشمندان معاصر (سعید شیخ ۱۳۶۹: ۸۶)، ابن سینا مباحث اصلی فلسفه را که در واقع، رئوس اساسی مباحث (طبیعیات و مابعدالطبیعه‌ی) فیلسوفان اسلامی و مدرسی را تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای مطرح نموده است که می‌توان از آنها به آسانی، متوجه مسائل جدلی‌الطرفین عقل محض - آن گونه که کانت مطرح کرده است - شد:

۱. قدم و حدوث عالم، یا متناهی و نامتناهی بودن زمان و همچنین مکان؛

۲. تقسیم‌ناپذیری و امکان تقسیم لایتناهی اجزای مادی؛

۳. تسلسل نامتناهی علل و نخستین علت بلاعلت؛

۴. امکان عام یا امکان خاص و وجوب عالم پدیدارها.

این اندیشمند معاصر، در ادامه، به مقایسه‌ی دیدگاه‌های کانت و ابن سینا پرداخته و

آرای بوعلی را در مورد چهار اصل فوق، تجزیه و تحلیل نموده است. البته ابن سینا، هیچ‌کدام از مسائل چهارگانه‌ی فوق را جدلی‌الطرفین ندانسته و برای هر کدام راه حل خاص خود را ارائه کرده است.

در قرون وسطی، سرشناس‌ترین و برجسته‌ترین شخصیت کلامی، ابوحامد طوسی شافعی معروف به امام محمد غزالی (و. ۴۵۰- ف. ۵۰۵ هـ. ق/ ۱۰۵۸-۱۱۱۱ م) که مهارت جدلی و بصیرت او بسیار توجه‌برانگیز بود، تمام تعارضات عقلی را، با مهارت خارق‌العاده‌اش به جدل برترین که همچون جدل استعلایی کانت دقیق است، در تهافت الفلاسفه‌ی خود منتشر ساخت. وی (به عقیده‌ی خودش) بزرگ‌ترین اشتباهات فیلسوفان الهی را در آرای مابعدالطبیعی آنها یافت که به خلاف علوم ریاضی و طبیعی، نه متکی بر استدلال قطعی است و نه بر تجزیه‌ی اثباتی، بلکه مبتنی بر ظن و گمان است. تهافت الفلاسفه‌ی غزالی از یک طبیعت جدلی نشأت گرفته و خود ترکیب غریبی است از شکاکیت و اطمینان‌خاطری که برخاسته از «احوال» است. موضع فکری او را در این کتاب، به طور کلی می‌توان چنین خلاصه کرد که: حقایق مثبت دین، نه قابل اثبات است و نه قابل رد، و اگر فلاسفه بخواهند در صدد این کار برآیند بیش‌تر دچار مهمل‌گویی خواهند شد.

غزالی و کانت هر دو برهان می‌آورند تا نشان دهند که عقل نظری فقط چیزهایی را می‌تواند تحلیل کند که از طریق حواس به او اعطا شده باشد و لذا نمی‌تواند مسائل اساسی‌تر و مهم‌تر فلسفه و دین، از قبیل وجود باری تعالی و صفات او، خلود نفس و قدم عالم را حل کند. غزالی، همانند کانت، به توانایی مطلق عقل، بی‌اعتقاد بود و عقیده داشت که عقل، ناتوان از حل مسائل مابعدالطبیعی است که خود، آنها را مطرح می‌سازد. دست کم، روح تهافت الفلاسفه‌ی غزالی، با نقد عقل محض کانت قابل مقایسه است (۱۲). میان تعارضات کانتی با تعارضاتی که غزالی در تهافت گردآوری کرده است، شباهت‌هایی وجود دارد. از جمله‌ی این تعارضات (که غزالی به خاطر آن، فلاسفه را متهم به کفر و الحاد کرده است) مسأله‌ی قدم عالم است و غزالی بخش اعظم (تقریباً یک چهارم) تهافت خود را به این مسئله اختصاص داده است. در این مسئله، متکلمان، به تنهای زمان و حکما، به عدم تنهای زمان، عقیده دارند و ابوحامد قاطعانه این رأی را می‌پذیرد که عالم، در گذشته، در وقتی معین که از زمان حال، فاصله‌ی زمانی متناهی

دارد، از عدم مطلق آفریده شده است. این دو رأی فوق، یکی از «وضع‌ها و وضع‌های مقابل» کانت را در اولین قضیه‌ی جدلی الطرفین (آنتی‌نومی) به خاطر می‌آورد که حاکی از امری محال است. بدین معنا که شرایط مقتضی تصدیق یا تکذیب آنها عملاً ناممکن است (سعید شیخ ۱۳۶۹: ف ۹؛ میان محمد شریف ۱۳۶۲: ج ۲، ف ۳۰). البته، صرف نظر از شباهت‌های ظاهری میان تعارضات کانتی و تنازعات مطرح‌شده در تهافت الفلاسفه‌ی غزالی، آنچه برای کانت اهمیت داشت، این بود که ادراک ما از جهان، محصور در قلعه‌ی زمانیات است و عالمی که او آن را «نومن» می‌خواند، یعنی عینک لاینفکی که ما به چشم جهان‌بین خود زده‌ایم، شیشه‌اش صبغه‌ی زمان را دارد. در این صورت، چگونه می‌توان ورای زمان را دید که مربوط به عالم «نومن» است؟ این درست که قضاوت ما در مورد تناهی و عدم تناهی زمان، هر چه باشد، از دیدگاه کانت بی‌معنا است، ولی این از آن جهت است که ما ابزاری به‌جز آنچه در چنگال زمان اسیر است، برای شناخت خود از واقعیت بیرون نداریم، و نه از آن جهت که بگوییم: حقیقت، نه این است و نه آن. چرا که خود کانت هم معترف به تقابل اینها است و بنا بر این، ملزم است به اینکه واقعیت هر چه باشد، از این دو حال، خارج نیست. به قول مولانا (ره):

کرمکی کاندر حدث باشد دافین کی بداند آخر و بدو زمین

و این همان اندیشه‌ی محصور بودن بشر و بالتبع، ایجاد دید خاصی برای او به جهت این حصر اندیشه‌ای است که از زمان افلاطون مطرح و در تمثیل معروف غار، به تصویر درآمده بود.

در اینجا باید توجه داشته باشیم که کانت، برای اثبات محدودیت شناخت انسانی به مرز تجربه‌های ممکن الحصول، به تناقض‌هایی اشاره می‌کند که عقل در آنها گرفتار می‌شود. در واقع، کانت می‌کوشد تهافت عقل را در ماورای قلمرو تجربه نشان دهد؛ ولی غزالی تمام همت خود را در راه اثبات تهافت میان سخنان فلاسفه به کار برده و روشن است که تهافت در فلسفه، غیر از آن چیزی است که آن را تهافت الفلاسفه نامیده‌اند.

متکلم سرشناس دیگر، ابوالفضل محمد بن عمر مشهور به امام فخر رازی و ملقب به «امام المشککین» (و. ۵۴۳- ف. ۶۰۶ هـ ق/ ۱۱۴۹- ۱۲۰۹ م) کسی که کلام فلسفی با او به نهایت قدرت و کمال خود رسید، با پیروی از روش غزالی، یک مجادل کلامی شد و در جدل به درجه‌ی والایی رسید. از ویژگی‌های اندیشه‌ی فخر رازی، دیدگاه‌های دوگانه و

متضاد او در مورد آرای کلامی و فلسفی است، از جمله نظریه‌ی دوگانه‌ی او در باب حدوث عالم. وی در بیش‌تر آثار خود، از نظریه‌ی متکلمان جانبداری و از نظریه‌ی فلاسفه به شدت انتقاد می‌کند؛ اما در کتاب المطالب العالیه‌ی خود، به نظریه‌ی منسوب به جالینوس حکیم یعنی نظریه‌ی توقف می‌گراید و می‌نویسد: «نوشته‌اند که جالینوس در بستر مرگ به یکی از شاگردان خود گفت: سرانجام ندانستم که جهان، قدیم است یا حادث.» و آن‌گاه چنین اظهار نظر می‌کند که: جالینوس حقیقت‌جویی منصف بوده است، چرا که مسئله‌ی حدوث و قدم عالم، مسئله‌ای است بس دشوار و فراتر از اندیشه‌ی بشر و به همین سبب است که کتب آسمانی نیز به صراحت از این معنا سخن نگفته‌اند و پیامبران هم در این باب، سکوت اختیار کرده‌اند.» (ص ۱۷۱-۱۷۲).

از دیگر دانشمندانی که مسائل جدلیه‌ی طرفین را در حوزه‌ی تفکر اسلامی مطرح ساخته، ابن تیمیه (و. ۶۶۱- ف. ۷۲۸ هـ. ق/ ۱۲۶۳- ۱۳۲۸ م) از شخصیت‌های مشهور اهل سنت است (دایرة المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۶۷: ج ۳، ص ۱۷۱). ابن تیمیه قول به تکافؤ در ادله‌ی عقلی را به بزرگان علم کلام منسوب ساخته است. عبارت او در این باب، چنین است: «و قد حکى عن طائفة من رؤس اهل الکلام انهم كانوا يقولون بتکافؤ الادله و ان الادله قد تکافأت من الجانبين، حتى لا يعرف الحق من الباطل.» (ابن تیمیه ۱۹۷۱: ص ۱۶۴). آنچه ابن تیمیه در اینجا تکافوی ادله نامیده، با بحث «تعارض احکام عقل محض» کانت، قابل مقایسه است. به نظر کانت نیز ادله‌ی اثبات حدوث عالم، به همان اندازه اعتبار دارد که ادله‌ی قدیم بودن عالم، دارای اعتبار است. ابن تیمیه به هنگام طرح تکافوی ادله و به عبارت دیگر مسائل جدلیه‌ی طرفین، حکایتی را راجع به یکی از متکلمان باهوش و پرذکاوت نقل می‌کند که نزد ابن واصل حتموی، علم کلام می‌خوانده است. این متکلم می‌گوید که وقتی شب فرا می‌رسید، به فراش می‌رفتم و در حالی که صورت خود را زیر ملحفه قرار می‌دادم، ادله‌ی کلامی را در دو طرف یک مسئله تا بامدادان بررسی می‌کردم، ولی سرانجام هیچ‌یک از دو طرف ادله رجحان نمی‌یافت. در پایان امر، متکلم مورد اشاره، علم کلام را رها می‌کند و به علم هیئت می‌پردازد. به نظر ابن تیمیه، همین خستگی ناشی از تعارضات عقلی است که در نهایت موجب ناامیدی و یأس حکما و متکلمان از وصول به حقیقت شده است (غلامحسین ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ج ۱،

هنگامی که از شاخه‌ی شرقی فلسفه‌ی اسلامی در سده‌های میانه، به غرب جهان اسلام و نیز فلسفه‌ی مسیحی قرون وسطایی نظر بیفکنیم، تب و تاب تعارضات عقلی و مباحث جدالی همچنان، و بلکه با شدت بیش‌تری، احساس می‌شود و به‌ویژه در تفکر سنتی مسیحیت، تأثیرات عمیق و گاه تأسف‌آوری داشته است. یکی از حکیمان بزرگ این حوزه، موسی بن میمون اسرائیلی قرطبی (و. ۵۳۰- ف. ۶۰۱ هـ. ق/ ۱۱۳۵- ۱۲۰۴ م) است. وی با اینکه فیلسوفی یهودی است و نزد یهودیان مقام والایی دارد، ولی به خاطر تحصیل و تربیت نزد فلاسفه و دانشمندان بزرگ اسلامی و پرورش در چنین محیطی، به حوزه‌ی فرهنگ اسلامی نیز متعلق است. موسی بن میمون، با خوض و ژرف‌نگری در تعارضات عقلی، حکم به محدودیت عقل نمود. به نظر او، عقل آدمی، در هر حال، از وصول به برخی از حقایق ناتوان است. او می‌گوید: «آنچه در باب ناتوانی عقل نسبت به درک برخی از حقایق ابزار می‌شود، تنها سخن اهل شرایع نیست، بلکه فلاسفه نیز به این واقعیت اعتراف کرده و در باب ناتوانی عقل نسبت به بعضی امور، سخن گفته‌اند.

(غلامحسین ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۳۴).

امروزه، یکی از منابع مهم اندیشه‌های فیلسوفان بزرگ آلمانی، به‌ویژه کانت، فلسفه‌ی یهودی و خصوصیات بارز آن در اندیشه‌ی ابن میمون، متفکر برجسته‌ی یهودی قرون وسطی، است که در قالب فلسفه‌ی اسپینوزا، صورتی منسجم پیدا کرد و از مجرای آن به جهان جدید انتقال یافت. هرمان کوهن (و. ۱۸۴۲- ف. ۱۹۱۸ م)،^(۱۳) بنیانگذار مطالعات جدید کانتی و مؤسس مکتب فلسفی ماربورگ در آلمان - که شهرتی عظیم یافت و فلاسفه‌ی بسیاری را پروراند - در احیای فلسفه‌ی کانت، بیش از هر چیز از افکار یکتاپرستی و وحدت‌انگارانه سود می‌جست و می‌کوشید تا معیارهای ابن میمونی فلسفه را در توجیه فلسفه‌ی کانت به کار گیرد. در این نکته ابهامی نیست که ترکیب مدرسی فلسفه تا زمان کانت و حتی بعد از او نیز در اروپا دوام آورد. نسخه‌های لاتینی دلالت‌الحائزین ابن میمون در انسجام و ترکیب این مکتب مدرسی فلسفه نقش بسیار عمده‌یی داشت. حتی می‌توان گفت که دیالکتیک استعلایی، انعکاسی است از اندیشه‌ی دلالت‌الحائزین و عقل ایده‌آل کانت، که با خدای مورد نظر ابن میمون همانندی نزدیکی دارد. و نسبت وجودی کانت، زروه‌ای است از قیاس ماقبلی یا قیاسات بدیهی ابن میمون که برای توجیه معرفت ارائه می‌کند (حمید حمید ۱۳۵۹: ف ۲، «میراث بنی اسرائیل»).

نخستین پیشوای بزرگ تفکر فلسفی در اسپانیای دوران موحدین، ابوبکر محمد بن عبدالملک معروف به ابن طفیل^(۱۴) (و. ۴۹۵ تا ۵۰۵ هـ ق - ف. ۵۸۱ هـ ق/ ۱۱۰۲ تا ۱۱۱۱-۱۱۸۵ م) که با قریحه‌ای جدلی، مواجهه‌ی انتقادی - ظاهراً همچون کانت - با برخی از مسائل فلسفی و الهی دارد. ابن طفیل بر هیچ‌کدام از عقاید متنازع نه صحه می‌گذارد و نه کوششی برای تألیف میان آنها به عمل می‌آورد. او درباره‌ی جهان، دو دیدگاه متعارض را مطرح می‌سازد و ظاهراً به درستی و صحت هیچ‌کدام اقرار نمی‌کند. به نظر ابن طفیل، ازلیت جهان، مفهوم نامتناهی بودن وجود را در بر دارد که در امتناع، دست کمی از تصور عدم تناهی جسم ندارد. چنین وجودی نمی‌تواند از حوادث خالی، و از این حیث نمی‌تواند زماناً مقدم بر آنها باشد؛ و شیء که مقدم بر حوادث نباشد، باید خود زماناً حادث باشد. در مورد خلقت از عدم نیز ابن طفیل، مانند غزالی، خاطر نشان می‌کند که تصور هستی پس از نیستی، بدون فرض تقدم زمان بر جهان، تصویری نامعقول است. به نظر بعضی از دانشمندان معاصر (میان محمد شریف ۱۳۶۲: ج ۱، صص ۷۶۰-۷۶۱)، نتیجتاً ابن طفیل نه قدم جهان را می‌پذیرد و نه حدوث آن را؛ براهین عقلانی را به کلاف سردرگمی از تناقضات منتهی می‌داند^(۱۵).

از ابن رشد (و. ۵۲۰ هـ ق/ ۱۱۲۶-۱۱۹۸ م) بزرگ‌ترین فیلسوف مسلمان غربی در قرون وسطی، به بعد، مسئله‌ی تعارضات عقلی و جدلیات با شدت بیش‌تری ادامه پیدا می‌کند. دو مشکل بزرگی که فیلسوفان در این دوره از تاریخ فلسفه، به یک اندازه با آنها روبه‌رو بوده‌اند: قدم عالم و بقای نفوس بوده است. ابن رشد ثابت کرده بود که جهان، قدیم است و نفوس هم، بقای شخصی ندارند. همه‌ی متکلمان مسیحی به نتایجی که ابن رشد گرفته بود اعتراض داشتند و براهین او را تخطئه می‌کردند؛ اما نه از یک راه، بلکه از راه‌های گوناگون. بناونتورا قدیس (و. ۱۲۲۱- ف. ۱۲۴۷ م) می‌کوشید تا با براهین فلسفی ثابت کند که عالم، قدیم نیست و نفوس، بعد از مرگ، بقای شخصی ندارند (اتین ژیلسون: دوران انحطاط فلسفه‌ی قرون وسطی). توماس اکویناس قدیس (و. ۱۲۲۵- ف. ۱۲۷۴ م) می‌گفت: نه ابن رشد توانسته است قدم عالم را ثابت کند و نه بناونتورا حدوث آن را. اصولاً در باب اثبات حدوث یا قدم عالم، کمیت فلسفه لنگ است؛ اما بقای نفوس شخصی را می‌تواند اثبات کند. به نظر توماس، در فلسفه هرگز ثابت نشده است که عالم، آغازی در زمان داشته، یا آغازی در زمان نداشته است. البته

در ظاهر، کانت به خلاف توماس معتقد است که هر دو فرض، اثبات‌پذیر است. ولی به نظر کانت، هر دو دلیل، مبتنی بر فروض کاذب است؛ هر چند که احتراز از احکام معارض، تنها با اختیارِ نظرگاه نقدی، ممکن است و این نظرگاه، مسلماً با نظر توماس متفاوت است (فردریک کاپلستون / پ: ج ۶، ف ۱۳، بخش ۴). پس از توماس، دانس اسکاتس (و. ۱۲۷۰- ف. ۱۳۰۸م) معتقد بود که فیلسوف نه می‌تواند حدوث زمانی عالم را اثبات کند و نه بقای نفس را، اما متکلم می‌تواند هر دو را اثبات کند. از سوی دیگر، ویلیام اکامی (و. ۱۲۸۰- ف. ۱۳۴۹م) این قبیل نتایج را جزو مهملات فلسفی می‌دانست، نه در شمار حقایق مسلم و تردیدناپذیر.

در قرون وسطی، این سؤال به جد مطرح بود که راستی، اگر این گفته‌ی فیثاغورس درست باشد که: هر قضیه‌ی فلسفی را، به همان اندازه که آسان می‌توان اثبات کرد، آسان هم می‌شود نقض کرد - حتی خود همین قضیه را - دیگر چطور می‌توان به فلسفه اعتماد ورزید؟! البته سقراط با فروتنی تمام اعتراف می‌کرد که: فقط یک چیز می‌دانم و آن اینکه هیچ نمی‌دانم. اما ارکیستلاس از سقراط هم فراتر می‌رفت و می‌گفت: « و اما من، حتی همان نمی‌دانم را هم اثبات‌پذیر نمی‌دانم.» و به تعبیر دیگر، ما حتی نمی‌توانیم متیقن باشیم که هیچ چیز متیقن نیست.» (اتین ژیلسون: دوران انحطاط فلسفه‌ی قرون وسطی؛ پیتر برگ: شکاکت موشی).

و بالاخره بسیاری از متکلمان مسیحی همین‌که دیدند فلسفه نمی‌تواند از مرز منطقی صوری فراتر رود، برای نجات ایمان مسیحی، خودبه‌خود روش مشابهی چارباجویی کردند. به نظر اینها، باید فلسفه را به عنوان نظامی متمایز و مخصوص، به یک سو نهاد و از آن خواست تا راه را برای اخلاق عملی باز کند. البته این یک راه حل ممکن بود، اما راه حل دیگری هم وجود داشت و آن، پناه بردن به عرفان بود، نه به منظور ابطال فلسفه بلکه برای گذشتن از مرزهای فلسفه، و مایستر اکهارت (و. ۱۲۶۰- ف. ۱۳۲۷م) چنین کرد. در مکتب این متکلم و عارف آلمانی فلسفه به جای اینکه برای حوزه‌ی الهیات، چراغ روشنی‌بخشی باشد، کارش فقط این است که پیرامون خداوند، ظلمت بیافریند و او را در ابری از ناشناختگی و ابهام، محاط و محدود سازد (اتین ژیلسون: دوران انحطاط فلسفه‌ی قرون وسطی).

در قرن چهاردهم، ویلیام اکامی استدلال کرد که ممکن نیست بتوان با عقل انسانی

ثابت کرد که خدا نامتناهی یا دانای مطلق است و حتی نمی‌توان ثابت کرد که فقط یک خدا هست نه چند خدا (پیتر برگ: شکاکیت مونی). و در قرن پانزدهم، نیکلا کوزانوس (و. ۱۴۰۱- ف. ۱۴۶۴م) هنوز هم امیدوار بود که می‌توان از وقوع فاجعه پیشگیری کرد، اما به یک شرط و آن اینکه، افراد کشمکش‌های خود را از نوع اختلاف نظرهای کم‌اهمیت فلسفی و کلامی به شمار آورند. اختلاف نظر بین آن دسته از معاصران وی بود که معتقد بودند همه‌ی مباحث مربوط به خدا را به‌خوبی می‌دانند، و آن گروهی که می‌خواستند ثابت کنند گروه نخست، اصلاً در این باب هیچ نمی‌دانند. نیکلابا هوشیاری تمام می‌دید که همه‌ی گرفتاری در این است که هر دو طرف، گرفتار تعصب فرم تقلیدی‌اند و طرفداران نفی، دست کمی از مدعیان اثبات ندارند (اتین ژیلسون: دوران انحطاط فلسفه‌ی قرون وسطی).

آری، در اواخر قرون وسطی این سخن مونتینی (و. ۱۵۳۳- ف. ۱۵۹۲م) طنین‌انداز بود که «از بنیان‌ها و علت‌های هزار چیز آگاهی که هرگز نبوده‌اند، و جهان دربارهِ هزار مسئله مشاجره می‌کند که له و علیه آنها باطل است». اعتقادنامه‌ی فلسفی مونتینی به صورت صریح در سطور کتاب اندیشه‌ی زندگی او چنین آمده است: «انسان که خدمتگزار و مفسر طبیعت است، تنها آن اندازه می‌تواند بفهمد که به صورت واقعی یا در فکر، سیر طبیعت را مشاهده می‌کند؛ در ماورای این، نه چیزی می‌تواند بداند و نه کاری می‌تواند بکند.» می‌گویند بر دیوار اتاق مطالعه‌ی مونتینی، نوشته شده بود: «آنچه متیقن است، این است که هیچ چیز متیقن نیست.» «من هرگونه حکمی را معلق می‌گذارم.» و این جمله‌ی اخیر، یکی از هشت نقل قول از امپیریکوس فیلسوف کلاسیک متأخر بود. وی اصل انسانی شکاکیت را «وجود دلایلی برای نفی هر قضیه، به همان قوت دلایل اثبات آن.» تعریف کرده بود (پیتر برگ: صص ۲۱-۲۳).

در قرن شانزدهم، نظریات اکامی رواج بسیار یافت. گویا نظریات او شکاکیت قدیم را، پس از کشف مجدد آن، تا اندازه‌ی قابل قبول‌تر می‌کرد. همچنین احتمال می‌رفت که به شکاکیت قدیم، با عینک اکامی نگریسته شود. ترکیبی از این دو سنت فکری را اراسموس به طور خلاصه بیان کرد و شکاکیت را برای تخریب بنیاد آنچه او آن را جزمیت فیلسوفان مدرسی می‌خواند، به کار برد. و سرانجام به شیوه‌ی نیکلابی کوزایی (و پولس قدیس)، مسیحیت را به عنوان نوعی دیوانگی که برتر از عقل است،

معرفی کرد (پیتر برگ: ص ۲۴).

آخرین سخن فلسفه‌ی قرون وسطی این بود که فلسفه به عنوان یک نظام عقلانی، دیگر یکسره از جرگه خارج شده بود. و این، به قول ژیلسون، واقعیتی است که همین که مدرسیان از پاسخگویی به مشکلات فلسفی در پرتو عقل محض، یکسره ناامید شدند، عصر طلایی و طولانی فلسفه‌ی قرون وسطی به پایان رسید و شکاکیت همه‌جاگیر رنسانس، نتیجه‌ی حتمی این آرا بود (اتین ژیلسون: صص ۱۰۶-۱۱۷). البته این پایان تنازعات عقلی و فکری نبود و دوری که با شکاکیت فراگیر مونتینی به پایان رسیده بود، از نو در فلسفه‌ی جدید با دکارت آغاز شد و در اینجا، دور دیگری در تاریخ فلسفه‌ی غرب به وجود آمد که در نهایت به هیوم و شکاکیت همه‌جانبه و عمیق او و انتقادهای کوبنده‌اش به متافیزیک منتهی شد و موجب ایجاد دور جدیدی، با مساعی و تلاش‌های کانت، برای رویارویی با این بن‌بست جدید گشت. در فلسفه‌ی جدید نیز، همچون فلسفه‌های پیشین، نزاع و معارضه میان اصحاب مذهب اصالت عقل با اصالت تجربه، به قوت خود باقی بود. هنوز این پرسش مطرح بود که حق با کدام یک است؟ با افلاطون یا با پروتاگوراس، با دکارت یا با هابز و گاسندی، با جان لاک یا با لایبنیتس؟ آیا دیوید هیوم حق داشته است، یا جانشینان افلاطونیان کیمبرلیج؟

از جمله فیلسوفانی که در سده‌ی هیجدهم (معروف به دوره‌ی تنویر افکار یا عصر روشنگری) به طرح تعارضات عقل نظری پرداخته است، می‌توان از آرتور کولیر (و. ۱۶۸۰- ف. ۱۷۳۲م) نام برد. این فیلسوف انگلیسی از شاگردان فلسفه‌ی دکارت و مالبرانش بود و در تاریخ ۱۷۱۳م کتابی به نام کلید عمومی یا پژوهش جدید درباره‌ی حقیقت منتشر کرد که مهم‌ترین تصنیف او به شمار می‌رود. در این کتاب از مالبرانش نقل و ادعا شده است که می‌توان متناقض بودن اعتقاد به عالم خارجی را اثبات نمود (آلبرت آدی؛ یوسف کرم)، به این ترتیب که بعضی از قضایا و نقایض آنها را به طور یکسان اثبات کنیم: «عالم از نظر امتداد، نامتناهی و همچنین متناهی است.»، «ماده تا بی‌نهایت، منقسم می‌شود و همچنین ماده، حاوی اجزای لایتجزی است.»، «حرکت، ضروری و در عین حال، متمتع‌التصور است.» و بالاخره، بارزترین و عینی‌ترین نمونه‌ی تعارضات در

عصر جدید را می‌توان در مکاتبات میان کلارک و لایبنیتس^۱ مشاهده کرد. تعارضات و جدلیات مطروحه در این نوشته‌ها به قدری برای کانت مهم بود که در طراحی آنتی‌نومی‌های خود از همین مکاتبات سود جست. کلارک (و. ۱۶۷۵- ف. ۱۷۲۶) یکی از شاگردان نیوتن، و لایبنیتس (و. ۱۶۴۶- ف. ۱۷۱۶) فیلسوف و ریاضی‌دان معروف آلمانی، در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۱۵-۱۷۱۶م، درگیر مناظره‌ی درباره‌ی مبادی دین و فلسفه‌ی طبیعی شدند. آرای کلارک به طور کلی همانندی بسیار با آرای نیوتن دارد و گاه گفته‌اند که آنها را از نوشته‌های نیوتن اخذ کرده است؛ ولی مورخان، به حق، یادآور شده‌اند که ابتدا - نزدیک به ۱۰ سال پیش از آنکه نیوتن حاشیه‌ی کلی بر چاپ دوم مبادی را منتشر کند - کلارک اندیشه‌هایش را پیش نهاده بود. حتی اگر کلارک اندیشه‌هایش را از نیوتن اقتباس نکرده باشد، کاملاً فهمیدنی است که در مکاتبه با لایبنیتس، در مقابل انتقاد او، که آشکارا نظریه‌ی نیوتن را مهمل می‌پنداشت، به دفاع از نظریه‌ی نیوتن برخاست. او همچنین این فرصت را برای پروراندن افکار خویش مغتنم شمرد (فردریک کاپلستون: ج ۵، صص ۱۷۴-۱۷۷؛ آلبرت آدی).

وضع‌ها (تزها) و وضع‌های مقابل (آنتی‌تزها) تعارض‌های چهارگانه‌ی کانت، بیش‌تر، مضمون همین مکاتبات میان کلارک و لایبنیتس است. ریشه‌های تاریخی آنتی‌نومی‌های کانت را در همین مکاتبات باید دنبال کرد. صادق‌العظم در کتابی که با عنوان ریشه‌های براهین آنتی‌نومی‌های کانت نوشته، به خوبی نشان داده است که فهم ما از منظور کانت در مورد تعارضات، زمانی بهبود می‌یابد که به زمینه و چهارچوب تاریخی آنها توجه کامل نماییم. وی بر اساس این رهیافت ثابت کرده است نظرهایی که در وضع‌ها (تزها) دفاع شده‌اند، از حیث مفاد، همان آرای ساموئل کلارک (و نیوتنی‌ها) است، به گونه‌ی که در مباحثه‌ی مشهورش با لایبنیتس بیان داشته است. در حالی که نظرهای مطرح شده در وضع‌های مقابل (آنتی‌تزها)، اساساً با آرای برابرند که لایبنیتس در مباحثه‌ی مشهورش با نیوتنی‌ها پذیرفته است.

بر اساس این دیدگاه، تصور شارحان و مفسران آثار کانت مبنی بر اینکه تعارضات (تزها و آنتی‌تزها) مابین جهان‌شناسان عقلی‌مذهب (لایبنیتیسی) در وضع‌ها و ابطال

جزمی این جهان‌شناسی توسط تجربه‌گرایان در وضع‌های مقابل می‌باشد، کاملاً اشتباه و به دور از صواب است. البته باید توجه داشت، منظور از اینکه ترها همان ادعاهای نیوتنی‌ها است، فرضیه‌ها و عقاید مابعدالطبیعی نیوتن و پیروان او است، که کلارک به شدت از آنها دفاع کرده است. و نیز مقصود از اینکه آنتی‌ترها همان ادعاهای لاینیتس است، البته لاینیتس در مکاتبات مد نظر است نه لاینیتس مثلاً در عدلی‌الهی. ما در مکاتبات، با یک لاینیتس «طبیعت‌گرا» روبه‌رو هستیم که تا حدودی از نظریات و آرای مابعدالطبیعی‌اش فاصله گرفته است. (صادق‌العظم: صص ۴-۵). بنا بر این، به خلاف نظر مشهور، وضع‌ها است که به مذهب اصالت تجربه، نزدیک‌تر می‌باشد و وضع‌های مقابل با روح جهان‌شناسی و مابعدالطبیعی عقلی مذهب، نزدیکی بیش‌تری دارد. مسلماً نیوتنی‌ها به روح تجربه‌گرایانه‌ای که مدت‌ها بر علم و فلسفه‌ی انگلیسی حاکم بوده است، نزدیک‌ترند تا جهان‌شناسی عقلی مذهب قاره‌ی اروپا. البته کانت، در بحث آنتی‌نومی‌ها، اصطلاح‌های «اصالت تجربه» و «اصالت جزمی» را به طریقه‌ی کاملاً نامتعارفی به کار برده است. مثال مشهور کانت از یک «تجربه‌گرا» در اینجا، اپیکورس است نه برخی از نمایندگان رسمی مذهب اصالت تجربه‌ی متعارف؛ همان‌طور که مثال او از یک جزمی‌گرا، افلاطون است. در واقع به نظر کانت، تعارض، میان دو نوع از اصالت جزمی دقیق است. کانت هر دو نحله را اصالت جزمی می‌داند و هر دو نحوهی تفکر، از دیدگاه او، به یک اندازه غیر قابل دفاع‌اند. لذا تفسیری که امثال ولدون و اسمیت (صادق‌العظم: ص ۳) در اینجا مطرح کرده‌اند، نمی‌تواند صحیح باشد. از آنجایی که در این بحث، هر دو طرف جزمی‌اند، کانت به ما می‌گوید که این تعارض را نمی‌توان برطرف کرد، مگر با استناد به حالت نقادی ذهن. در این پهنه، هر مسئله‌ای دارای یک تز و یک آنتی‌تز است. برای کانت، نهادگی (حالت تز) به معنای مجموعه‌ی قضایا و نظریات دگماتیک است، اما برابر نهادگی (حالت آنتی‌تز)، نه به معنای اظهارات جزمی یا تعبدی مخالف بلکه به معنای تعارض میان یک شناخت به‌ظاهر تعبدی با خود آن است، بی‌آنکه انسان بتواند یکی را بر دیگری برتری دهد. از این رو، مبحث تعارضات با اظهارات یک‌سویه سر و کار ندارد و موضوع آن، شناخت‌های کلی عقلی در مجادله‌ی آنها با یکدیگر و در نتیجه، جدلیات عقل است (شرف‌الدین خراسانی: آنتی‌نومی‌های عقل).

واژه‌ی آنتی‌نومی نیز دقیقاً به این معنا اشاره دارد. این واژه مشتق از «آنتی»^۱ به معنای ضد و «نومی»^۲ به معنای قانون آمده است، و در اصطلاح، به معنای تناقض میان دو اصل فلسفی که هر کدام از آنها صحیح تلقی شده است، یا میان استنتاجی که به طور صحیح از چنین اصولی صورت می‌گیرد نیز آمده است. معنای دیگر این واژه، تضاد یا تعارض بین نتایج عقل و تجربه است (نت‌نامه‌ی وست‌ج؛ آندره لالاند) (۱۶). در اینجا، با قضایایی سر و کار داریم که دوسویه‌اند، یعنی نقیض هر یک از آنها می‌تواند درست مانند خود آنها مدلل شود. به گفته‌ی کانت، این اظهارات یا قضایای سفسطی به آوردگاهی دیالکتیکی می‌ماند که در آن، پیروزی یا برتری برای کسی است که حمله آغاز کند و بازنده کسی است که ناگزیر از دفاع شود و ما چونان داوران بی‌طرف، باید کاملاً از حقانیت این سو و یا آن سو فارغ بمانیم و بگذاریم رزمندگان خود نتیجه‌ی نبرد را تعیین کنند. (ایمانوئل کانت / الف: ۴۵۱ ب).

باید توجه داشت که منظور از مطابقت فحوای تعارضات کانتی با مفاد مکانبات، این نیست که کانت صرفاً گزارشگر خوبی از مباحثه‌ی علمی - عقلی بزرگ بین نیوتنی‌ها و لایبنیتس است. او در این مورد تعارضی جدالی^۳ را ترتیب داده است. کانت ادعاها و دلایل متقابل کلارک و لایبنیتس را به گونه‌ی ملحوظ داشته است که با هدف فلسفی‌اش یعنی مبارزه با جزمی‌گرایی مابعدالطبیعی و به کارگیری علایق فلسفه‌ی نقادی جور درآید. بنا بر این، او برای تأسیس مسئله‌ی اصلی عقل محض، این مقابله را کلیت بخشیده است. بر طبق نظر کانت، این تعارض «به گزاف اختراع نشده، بلکه مبتنی بر ماهیت عقل آدمی است» و «با دقیق‌ترین فنون متافیزیکی نیز نمی‌توان از بروز آن جلوگیری کرد» (ایمانوئل کانت ۱۳۶۷: ص ۱۸۷). البته او این خطاها و جدلیات عقلی را ناشی از اشتباه گرفتن فاهمه با عقل می‌داند. بر این اساس، سرچشمه‌ی آنتی‌نومی‌ها در گذر از قلمرو فهم به قلمرو عقل است که کانت آن را «آن سو رفتن»^۴ می‌نامد. به نظر کانت، بر خلاف فاهمه که کارش موجه و پذیرفتنی است، از عمل عقل هیچ نوع تعیین و عینیتی حاصل نمی‌شود و اصل مورد نظر عقل، فقط به عنوان قانونی ذهنی و درون‌ذاتی باقی می‌ماند. در واقع به عقیده‌ی او، خواست عقل، موجه ولی عمل آن، ناموجه است

1. anti

2. nomia

3. nomos

4. antinomial conflict

5. transcendent

(کریم مجتهدی: ص ۱۶۳).

نکته‌ای که در باب ریشه‌های تاریخی تعارضات عقل نظری در فلسفه‌ی کانت اهمیت ویژه‌ی دارد، این واقعیت است که طرح کامل تعارضات را کانت پیش از نقد عقل محض (که در سال ۱۷۸۱ م نوشته شده است) در رساله‌ی استادی سال ۱۷۷۰ خود، موسوم به درباره‌ی صورت و مبادی عالم محسوس و معقول بیان کرده بود. به عبارت دیگر، پایه و اساس شکل‌گیری تعارضات (آنتی‌نومی‌های) عقلی، در این رساله تحقق یافته است. اساساً فلسفه‌ی کانتی در سال‌های بین ۱۷۶۶ تا ۱۷۸۱ زاینده شد. سال‌های بین شصت و هفتاد، دوره‌ی رسیدن کانت به پختگی فلسفی، شرکت در زندگی اجتماعی، بی‌آرامی برخاسته از رهایی و سرزندگی، نقد بیرحمانه‌ی عشقی که به متافیزیک داشت، دوره‌ی دگرگون شدن پی‌پای دیدگاه‌های وی، و دوره‌ای بود که گویی او خود را به گردابی از اندیشه‌ها و آزمون‌ها در افکنده است. در این دوران بود که کانت متوجه شد باز بودن اندیشه، و حالت شک و شکیبایی راه به جایی نمی‌برد و لذا با آوردن روش به درون حالت شک، گام استواری برداشت: «من کوشیدم تا با جدیت به اثبات قضایا و نیز اثبات ضد آنها بپردازم. این روش را برای برقرار کردن یک نظریه‌ی شک به کار نبردم، بلکه از آن رو به کار بردم که به نظرم می‌آمد در کار فهم، خطایی هست و می‌خواستم بدانم آن خطا کجا است. سال ۶۹ برای من، روشنایی بزرگی به همراه داشت.» (کارل یاسپرس: صص ۴۹-۵۱).

و بدین سان، کانت در ۱۷۶۹ (یعنی درست یک سال پیش از نوشتن رساله‌ی استادی خود) به کشف آنتی‌نومی‌ها نایل آمد و متوجه شد که در مورد مسائلی که از قدیم‌ترین ایام گریبانگیر عقل بوده است، هم اصل قضیه ثابت می‌شود و هم قضیه‌ی مقابل آن: جهان محدود است، جهان نامحدود است؛ جهان حادث است، جهان قدیم است؛ قانون علیت بر همه چیز حاکم است و زنجیره‌ی علت و معلول را نهایی نیست، زنجیره‌ی علت و معلول به اصل اختیار منتهی نمی‌شود. مهم‌تر از همه آنکه، کانت دریافت آنتی‌نومی‌ها فقط زمانی پدید می‌آیند که انسان به جستجوی امر مطلق در جهان برمی‌خیزد و می‌خواهد امر نامتناهی را چنان تعقل کند که متناهی است (کارل یاسپرس: صص ۴۹-۵۱). همین قضایای متناقض و احکام متعارض، بعداً در نقد عقل محض (ایمانوئل کانت / الف: صص ۳۹۶-۴۱۵) و نیز در تمهیدات (ایمانوئل کانت ۱۳۶۷: صص ۱۸۶-۱۹۸) به طور

منضبط‌تر و با ترتیب خاصی، در قالب آنتی‌نومی‌های چهارگانه‌ی عقل محض مطرح می‌شوند:

وضع مقابل ^۲	وضع ^۱
۱. جهان، از لحاظ مکان و زمان، نامتناهی است.	۱. جهان از لحاظ مکان و زمان، آغازی دارد.
۲. هیچ چیز بسیط نیست، بلکه همه چیز مرکب است.	۲. همه چیز در جهان، مرکب از اجزای بسیط است.
۳. اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست، طبیعت است.	۳. در جهان، علت‌هایی برحسب اختیار، وجود دارد.
۴. در این سلسله، هیچ امری واجب نیست، بلکه همه چیز ممکن است.	۴. در سلسله علل جهان، واجب‌الوجودی هست.

نکته‌یی که در مورد مسائل جدلی‌الطرفین، برای نخستین بار، در نقد عقل محض مطرح می‌شود و پیش از آن در دیگر آثار کانت به چشم نمی‌خورد، توجه به حیث منطقی آن است. کانت، در طبقه‌بندی احکام جدلی‌الطرفین مابعدالطبیعه، از منطق آغاز می‌کند؛ یعنی ابتدا چهار وجهی نظر منطقی‌کمیت، کیفیت، نسبت و جهت را در نظر می‌گیرد و احکام جدلی‌الطرفین مربوط به هر یک را بیان می‌کند:

۱. از نظر کمیت، هر پدیده‌یی، مقداری است که در زمان و مکان واقع است و چون هر زمان و مکانی، محدود و محاط به زمان و مکان قبلی است، عقل در این سیر صعودی خویش برای یافتن علت هر مقدار، سرانجام به مجموعه‌یی می‌رسد که حاوی همه‌ی پدیده‌ها و در زمان و مکان واقع است. یعنی عقل حکم می‌کند که جهان باید آغاز زمانی و مرز مکانی داشته باشد، اما خود زمان و مکان، دیگر متناهی و محدود نیستند.

۲. از دیدگاه کیفی، هر نمودی، حالتی از ماده است و هر ماده‌یی، شاغل مکان و در نتیجه، تقسیم‌پذیر به اجزاء است و خصیصه‌ی عقل این است که این تقسیم را ادامه دهد تا به عنصری بسیط دست یابد.

۳. از لحاظ نسبت، هر پدیده‌یی، معلول است و عقل، خود را ناگزیر می‌بیند که سلسله‌ی علت‌های جهان را به علتی غیر معلول، یعنی به علت نخستین بازگرداند که

علیتش از خودش است، یعنی مختار است.

۴. از نظر جهت، هر پدیداری، قوه‌یی است که در حال تأثیر متقابل با قوای دیگر، پدید می‌آید و عقل، ناچار، سلسله‌ی موجودات حادث، یعنی ممکنات را به واجب الوجود می‌رساند (ایمانوئل کانت / الف: صص ۳۸۸-۳۹۰).

البته این سیر طبیعی عقل محض است، و اگر فقط به همین اندازه اکتفا کند که آنها را به عنوان مفاهیمی بپذیرد که ممکن است مابازاء داشته باشند و ممکن است نداشته باشند، اشکالی پیش نمی‌آید. اشکال وقتی پیش می‌آید که بخواهیم برای آنها، مابازای خارجی قابل شویم. زیرا در آن صورت، دچار تعارض تا تنازع احکام می‌شویم. یعنی در مورد هر قضیه‌یی می‌توان دلایلی له و علیه آن اقامه کرد.

با توجه به این تقسیم‌بندی، کانت مدعی است که فقط و فقط چهار تعارض ممکن وجود دارد^(۱۷) که برای عقل، در جستجویش به جهت معرفت، پدید می‌آید. «این احکام خردپردازانه، کوششی هستند برای حل چهار مسئله‌ی طبیعی و پرهیزناپذیر عقل، و بیش‌تر یا کم‌تر از آنها چیزی وجود ندارد؛ زیرا تنها چهار مجموعه از پیش‌فرض‌های تألیفی وجود دارد که تألیف تجربی را به نحو پیشین، محدود می‌سازند.» (ایمانوئل کانت / الف: ۴۶۲ الف - ۴۹۰ ب).

همان‌طور که گفته شد، سیر تکاملی اندیشه‌ی کانت تا تأسیس فلسفه‌ی نقدی، بر اساس توجه ویژه‌ی او به «مسائل جدلی الطرفین»، معین و آشکار می‌شود و رساله‌ی استاد‌ی وی نقش مهمی در تکوین اندیشه‌ی نقادی او ایفا کرده است. با توجه به پیشینه و ریشه‌ی تاریخی آنتی‌نومی‌ها - کشف بزرگ کانت - بود که یاسپرس توجه به آنتی‌نومی‌ها را هم از نظر تاریخی، آغاز تحول اندیشه‌ی کانت می‌داند و هم از نظر آموزش، بهترین آغاز برای فلسفه‌ی او. وقتی کانت نوشت: «سال ۶۹ به من روشنی بخشید.» او به روش خود درباره‌ی کشف آنتی‌نومی‌ها می‌اندیشید. نظریه‌ی «آنتی‌نومی‌ها» همواره چون بخشی مستقل، در اندیشه‌ی او بر جای ماند و به همه‌ی آثار بعدی نقادی او راه یافت. نظریه‌ی آنتی‌نومی‌ها می‌توانست آغاز مهیج‌تری برای کار کانت باشد تا این پرسش که «قضیه‌ی تألیفی ماتقدم چگونه ممکن است؟» (کارل یاسپرس: ص ۱۱۷).

به نظر کانت، مسائل جدلی الطرفین مربوط به جهان‌شناسی، «از جهت بیدار کردن فلسفه از خواب جزمی و به جنبش در آوردن آن در طریق دشوار نقدِ خودِ عقل» سودمندترین اثرات را دارند. کانت در سال ۱۷۹۸، در نامه‌یی به پروفیسور کریستین گاروه، می‌نویسد: «در نگاهی گذرا به کتاب شما، به یادداشتی که در صفحه‌ی ۳۳۹ آورده‌اید، برخورد کردم و لازم می‌دانم نظر مخالف خود را در باب آن ابراز کنم. مبدأ عزیمت من، تحقیق درباره‌ی وجود خداوند و یا خلود نفس و امثال آن نبوده، بلکه تعارضات بوده است؛ عالم آغازی دارد، عالم آغازی ندارد و همین طور تا برسیم به تعارض چهارم. همین تعارضات بود که مرا از خواب جزمی بیدار کرد و به جانب نقادی عقلمان سوق داد تا ننگ تناقضی را که عقل، به ظاهر با خودش دارد، پاک کنم.» (یوستوس هارت‌ناک: ص ۱۴۶).

این حالت تکان‌دهنده و متزلزلِ مسائل جدلی الطرفین، در ذات این مسائل نهفته است. برخی مغالطه‌ها هستند که بر فساد و بطلان استدلال‌های ما سرپوش می‌نهند و به این جهت، ممکن است موجب نوعی آرامش خاطر شوند که البته ناموجه است. اما مسئله‌ی جدلی الطرفینی که سرچشمه‌ی آن نامکشوف بماند، مدام یادآور نقص و نارسایی فکر ما است (اشتفان کورنر ۱۳۶۷: ۵، قسمت ۳). تنها مورد ممکن که در آن، عقل، به خلاف میل خود، جدل پنهانی را هویدا خواهد ساخت که به غلط، آن را اعتقاد جزمی خود وانمود می‌کند، آنجا است که نخست، قولی را بر اساس یک اصل عام القبول، مدلل می‌سازد و سپس دقیقاً نقیض آن را بر اساس اصل دیگری که به همان اندازه پذیرفته است، با استدلالی در نهایت صحت، استنتاج می‌کند (ایمانوئل کانت ۱۳۶۷: بند ۵۲ ب). به عقیده‌ی کانت، احکام جدلی الطرفین را نباید همچون خطاهایی که وقتی ادراک می‌شوند مورد اغماض قرار می‌گیرند، دست کم گرفت و از آنها چشم‌پوشی کرد. فرض کلیت که موجد آنها است، هم علت و هم معلول تقریباً همه‌ی چیزهایی است که جدی‌ترین مسائل در علم تجربی به شمار می‌آیند (راجر اسکروتن ۱۳۷۵: ۴، کیهان‌شناسی). همین ویژگی خارق‌العاده‌ی آنتی‌نومی‌ها سبب شد تا کانت آنها را چراغی فروزان و نیز موجب بیداری از خواب جزمی بداند. تا جایی که در تمهیدات (کانت ۱۳۶۷: بند ۵۰)،

درباره‌ی احکام متعارض می‌گوید که تأثیر اینها در: «بیدار ساختن فلسفه از خواب جزمی»^(۱۸) از همه بیش‌تر است. و به سبب همین جایگاه مرکزی تعارضات در معرفت‌شناسی کانت بود که او ترجیح داد برای مردم‌پسند کردن بحث شناخت‌شناسی، نخست اذهان را به مسائل جدلی‌الطرفین جلب نماید و این‌گونه مسائل را نقطه‌ی آغاز کار قرار دهد. کانت در سال ۱۷۸۱م، در بخشی از نامه‌ی که به مارکوس هرتس نوشته است، در این باره چنین می‌گوید: «پژوهش‌هایی از این دست، دشوار است و همواره دشوار خواهد بود و من گه‌گاه با خود اندیشه می‌کنم که چگونه می‌توان طرحی در انداخت تا این پژوهش‌ها، از پسند عامه‌ی مردم نیز برخوردار شوند. مطرح ساختن آنها در همان آغاز کار، آن هم وقتی هنوز زمینه هموار نشده باشد. اگر که من فصل تعارضات را در آغاز کتاب قرار می‌دادم، این کار ممکن بود به سبکی دل‌انگیز انجام شود و شوق خواننده را به تحقیق در منشأ این نزاع برانگیزد؛ اما نخست می‌باید تقاضاهای اهل علم را برآورد و بعد از آن به سراغ جامعه رفت.» (یوستوس هارتناک: ص ۱۴۶؛ اشفان کورنر ۱۳۶۷: ص ۲۵۶).

ذکر سیر تاریخی و ریشه‌های براهین احکام متعارض و تقدم و مرکزیت این بحث در کلی‌فلسفه‌ی نقادی، نباید به این معنا تلقی شود که کانت در احکام جدلی‌الطرفین نظر کرده و با این نظر، به انکار مابعد‌الطبیعه‌ی قدیم رسیده است. مهم این است که چه چیزی در ترتیب قضایای جدلی‌الطرفین و رسیدگی به این قضایا، راهنمای او بوده است. به‌ویژه آنکه، کانت در مورد قضایای جدلی‌الطرفین مربوط به نسبت و جهت، هر دو قضیه را اثبات می‌کند و می‌گوید که هر یک، به اعتباری، درست است. بنا بر این، می‌توان گفت که قضایای جدلی‌الطرفین، کانت را به فلان یا بهمان نتیجه نرسانده، بلکه یافت فلسفی و نظر او در باب فلسفه، این مباحث را پیش آورده است. طرح قضایای جدلی‌الطرفین و هیچ‌مطلب دیگری را نمی‌توان اجزای منفک پهلوی هم گذاشته در فلسفه‌ی کانت دانست (رضا داوری ۱۳۵۹: ف ۷)^(۱۹).

کانت به بحث تعارض عقل نظری اهمیت زیادی می‌دهد. لحن کلام او هنگام طرح این مطلب چنان است که گویی به وجد آمده است. وی این پدیده را حیرت‌انگیزترین

پدیده‌ی عقل آدمی می‌نامد که نظیر آن در هیچ مورد استعمال دیگری از عقل، مشهود نیست و لذا از خوانندگان کتاب نقد عقل می‌خواهد که این تعارض‌ها را مخصوصاً مورد توجه قرار دهند؛ زیرا: «چنین به نظر می‌رسد که طبیعت خود، آن را برای آن ترتیب داده است تا جلوی بلندپروازی‌های عقل را در ادعاهای گستاخانه‌اش بگیرد، و آن را به آزمودن خود وادار سازد. من، خود مسئولیت صحت هر دلیلی را که در اثبات وضع و همچنین وضع مقابل، آورده‌ام به عهده می‌گیرم و لذا متعهد می‌شوم حتمی بودن این تعارض اجتناب‌ناپذیر عقل را اثبات کنم. اگر این نمود عجیب، خواننده را برانگیزد تا برای آزمودن مفروضاتی که شالوده‌ی آن است، به عقب بازگردد؛ وی خود را ناچار خواهد دید که همراه با من، در مبانی اولیه‌ی تمامی شناسایی حاصل از عقل محض، عمیقاً به تفحص بپردازد. (ایمانوئل کانت ۱۳۶۷: بند ۵۲ ب، پانویس) در حقیقت، تفکر درباره‌ی تعارض‌های قوانین عقل محض بوده که کانت را به تأسیس فلسفه‌ی نقاداش راهبر شده است. همین‌که این تصور برای کانت حاصل شد که زمان و فضا به‌جز صور احساس آدمی نیست، مسئله‌ی تناهی یا عدم تناهی جهان خارج از ما و واقع در زمان و فضا، دیگر از صورت واقعاً مسئله بودن، بیرون آمد. قایل شدن به واقعیت مطلق زمان و مکان، آن هم نه تنها به عنوان صورت پدیدارها، بلکه به عنوان صورت اشیاء فی انفسها، یک قول جزمی است. با اندیشه پیرامون تعارض‌ها بود که فکر کانت به اینجا رسید که اگر بگوییم صورت‌ها و مقولات اشیاء را ذهن به آنها می‌دهد، این تعارض‌ها دیگر مورد نخواهد داشت. و این نیز از گام‌های مهمی بود که کانت، از پیش، در رساله‌ی استادی خود برداشته بود. کانت دریافته بود که برای نیوتن، مکان، چیزی بود مطلق و به خودی خود واقعی؛ و برای لایبنتیس، مکان، نمایان‌شدگی واقعیت بی‌مکان موناها و سنت‌های آنها بود. هر چند که کانت در مناقشه‌ی میان پیروان نیوتن و لایبنتیس، دست کم از سال ۱۷۶۸ - با انتشار مقاله‌ای زیر عنوان «دلیل اساسی تفاوت جهت در فضا» - جانب نیوتنی‌ها را گرفت؛ در همین سال اظهار داشت که جهان زمان و مکان، واقعیت به خودی خود نیست، اما پندار هم نیست. زمان و مکان، شرایط واقعیت ابژکتیو همه‌ی تجربه‌های حسی ما هستند که به شهود درمی‌آیند. (ژان وال: بحث نامتناهی؛ کارل یاسپرس:

ص ص ۴۹ به بعد؛ اشتفان کورنر ۱۳۶۷: ف ۲).

کانت از بررسی آنتی‌نومی‌ها، یعنی ستیزه‌های بی‌پایان متافیزیک سنتی، به این اندیشه رسید که باید عیب و خطایی در کار باشد که نه برخاسته از اشتباهات جزئی، بلکه برآمده از خرد و خردورزی است. در تاریخ فلسفه، این نکته به روشنی دیده می‌شود که چه بسا، قضیه‌های مابعدالطبیعی یک نظام فلسفی در نظام دیگر نقض می‌شوند. به نظر کانت این چگونگی، بیش از آنکه نشانه‌ی نادرستی کار این فیلسوفان باشد، نشانه‌ی این است که عقل، به طبیعت خود، بنیاد این تناقضات است. در اینجا سخن بر سر ناسازگاری قضیه‌ها در نظام‌های فلسفی متفاوت نیست، بلکه سخن بر سر کار طبیعی خرد است. این ستیزه‌ها آن‌گاه پدید می‌آید که ما در گام نخست، از آنچه در شهود داده می‌شود، آغاز می‌کنیم و به سوی چیزی پیش می‌رویم که شرط و بنیاد آن داده‌ها می‌شماریم - ولی آن را در شهود نمی‌یابیم. در گام دوم، مجموع این شرط‌های داده‌نشده‌ی را چون یک کل تمام، تصور می‌کنیم؛ یعنی آن را تا حد نامشروط، بالا می‌بریم. و در گام سوم به حکم عقل، خود این کل را چون یک موضوع و دارنده‌ی واقعیت ابژکتیو، به تصور می‌آوریم. در اینجا است که عقل، به دو نظر صریحاً متناقض می‌رسد و نمی‌تواند خود را از فرو افتادن در این ورطه باز دارد. بدین ترتیب، عقل گرفتار تعارض می‌شود و سرشت جدلی پیدا می‌کند و با خود به مخالفت برمی‌خیزد. عقل، هم تز یعنی «برنهاد» (وضع) را اثبات می‌کند و هم آنتی‌تز یا «برابرنهاد» (وضع مقابل) را؛ و ضرورت اثبات برنهاد به همان قوت دلایل اثبات برابرنهاد است.

کانت، براهین متقابل وضع‌ها و وضع‌های مقابل تعارضات را یک بازی سوفیستی نمی‌داند، بلکه به نظر او، آنها نشان‌دهنده‌ی تناقضی طبیعی در خرد ما هستند. او تکلیف خود می‌داند که بگذارد این تناقض‌ها، تا آخرین حد ممکن تحول یابند، تا بتوان به سرچشمه‌ی آنها پی برد و راه اصلاحشان را یافت. این روش شک‌آمیزی‌ا که به وسیله‌ی آن، کانت می‌گذارد تا بخش بزرگی از متافیزیک سنتی، خود را نابود کند، به گفته‌ی او،

ویژه‌ی فلسفه‌ی استعلایی^۱ است و همین روش شک‌آمیز است که او را به پایگاه استوار یقین، هدایت می‌کند. اما این روش، با آن‌گونه شک‌گرایی^۲ که می‌کوشد بنیاد هرگونه شناختی را براندازد و جایی برای یقین باقی نگذارد، کاملاً فرق دارد. زیرا کوشش روش شک‌آمیز در این راه است که ضمن آنکه در جریان جدالی که از هر دو سو صادقانه و سنجیده و اندیشیده، نقطه‌ی خطا را کشف می‌کند به یقین برسد. و همین روش شک‌آمیز، تنها ویژگی اصلی فلسفه‌ی استعلایی است (ایمانوئل کانت / الف: صص ۳۹۵-۳۹۶).

نکته‌ی مهمی که کانت از ما می‌خواهد تا در مورد تعارضات به آن توجه نماییم، این است که هدف او از اقامه‌ی براهین وضع‌ها و وضع‌های مقابل، دفاع یا تأیید آنها نبوده است؛ بلکه به عکس، هدف او این بوده است که نشان دهد هر دو طرف، به طور جزمی بر ادعاهای خود پافشاری می‌کنند، بدون اینکه دلایل پذیرفتنی یا قابل دفاعی در تأیید ادعاهایشان ارائه کنند. بدین ترتیب، آرای هیچ‌کدام از دو طرف، پذیرفته نیست؛ زیرا هر دو طرف، اصل «جهت کافی» را به عنوان یک اصل عقلی عام پذیرفته‌اند ولی به هنگام تفسیر این اصل و کاربرد آن، هرکدام به گونه‌ی آن را تفسیر می‌کند و به کار می‌برد که بتواند نظر خود را از آن بیرون آورد. بنا بر این، نتیجه‌ی تفسیری که طرفداران وضع (نیوتنی‌ها که کلارک در مکاتبات مدافع آنها است) از اصل «جهت کافی» کرده‌اند، منجر به تناهی مکانی و زمانی جهان شده است و تفسیری که در وضع‌های مقابل (از سوی لایبنیتس) از همین اصل، شده به نظریه‌ی عدم تناهی زمانی و مکانی جهان منجر گشته است. بدین ترتیب، به خاطر نبودن یک اصل کلی و عقلی مشترک میان دو طرف، به هیچ‌وجه نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد، یا از دیگری در مقابل آن یکی، دفاع کرد (صادق‌العظم: صص ۲۸-۲۹).

کانت تصریح می‌کند که عقل، در تعارضات با خویشتن به ناسازگاری می‌افتد و به عبارت دیگر، اگر تعارضات حل نشود، عقل با خویشتن ناسازگار می‌شود. از این رو، کانت پس از طرح آنتی‌نومی‌ها و بیان دلایل متقابل طرف‌های درگیر، فصل معتناهی را به فروگشودن آنتی‌نومی‌ها اختصاص می‌دهد. درک مباحث این فصل، نه تنها ساده‌تر از

طرح خود آنتی‌نومی‌ها نیست، بلکه برای بعضی از معاصران کانت پیچیده و گاهی پذیرفتنی نیز بوده است. گاروه در نامه‌یی که به سال ۱۷۸۳م برای کانت نوشته است، می‌گوید: «... اما نمی‌توانم دریابم که چگونه نقد عقل محض شما می‌تواند این مشکلات را برطرف کند. دست کم، بخشی از کتاب شما که در آن، این تعارضات را روشن ساخته‌اید (همان‌گونه که خود شما منکر نخواهید بود) به نحو غیر قابل قیاسی روشن‌تر و واضح‌تر از بخشی است که در آن، اصولی ثابت می‌شوند که بر اساس آنها، این تعارضات بایستی مرتفع گردند.» (ماکس آپل: ضمایم، صص ۱۸۷-۱۸۸).^(۲۰) به هر حال، کانت حل تعارض‌های عقل را وظیفه‌ی «فلسفه‌ی استعلایی» می‌داند که برای آن هیچ پرسشی که مربوط به عق‌ناب باشد، بی‌پاسخ نمی‌ماند. و هیچ نادان مفروضی ما را از وظیفه‌ی پاسخ دادن به این پرسش‌ها معذور نمی‌دارد. به نظر کانت، تنها راه نجات از سرگردانی‌های بی‌پایان ناشی از تناقضات ذاتی عقل، برگزیدن فلسفه‌ی نقادی خود او است. آنچه کلید‌گشودن تعارضات عقل محض را در زمینه‌ی ایده‌های جهان‌شناسانه به دست می‌دهد، برای کانت «ایدئالیسم استعلایی»^۱ او است (ایمانوئل کانت / الف: ۴۹۱ الف - ۵۱۹ ب). کانت با قول به اینکه زمان و مکان، نه از حقایق خارجی، بلکه عبارت از صورت‌های ذاتی و اولی ذهنی است و اثبات تمایز ذاتی میان فهم و عقل و مفاهیم فاهمه و معانی عقل و عالم شهادت و عالم غیب، بدین نتیجه می‌رسد که آنچه تمامی حکما تا زمان او، در زمینه‌ی اثبات احکام متعارضی چون متناهی یا نامتناهی بودن ابعاد و سلسله‌ی علل و حادث یا قدیم بودن عالم و مختار یا مجبور بودن نفس و... گفته‌اند، این همه، اقوالی است باطل و جز ناشی از عدم توجه آنها به تمایز میان مفاهیم فهم و معانی عقل، نمی‌باشد و در این‌گونه امور چاره‌یی به‌جز تصدیق اینکه: «مشکل عشق‌نه در حوصله‌ی دانش ماست / حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد» نتواند بود، و با توجه به ضرورت احکام عقل عملی است که نسبت به وجود مبدأ و معاد و ثبوت اختیار و خلود نفس، یقین حاصل توانیم کرد (احمد فردید).

راه حل ارائه‌شده پیرامون تعارضات و فروگشودن آنتی‌نومی‌ها توسط کانت، خود

نیاز به بحثی گسترده و جداگانه دارد، که نگارنده در مقاله‌ی مستقلی بدان پرداخته است. در خاتمه یادآوری می‌شود که بحث تعارضات نه در فلسفه‌ی کانتی به اتمام می‌رسد و نه راه حل او تنها راه‌گشای آن است. بحث احکام متعارض و مسائل جدلی الطرفین در تاریخ فلسفه‌ی غرب، و نیز راه‌حل‌های گوناگون و متنوعی که حکمای مغرب زمین در برابر آنها ارائه کرده‌اند، همچنان تا تفکر فلسفی معاصر غربی، تداوم دارد و خود می‌تواند موضوعی قابل بررسی و شایان توجه برای علاقه‌مندان به مباحث فلسفی باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. به معنای خاصی که کانت این واژه‌ها را به کار برده است. در ادامه‌ی این مقاله، با استناد به نکات خود کانت، این نکته روشن خواهد شد.
۲. منظور از متکلمان اسلامی، بیش‌تر متکلمان اهل سنت است.
۳. به یک معنا، بحث تنازعات عقلی، ابتدا در میان حکما و فلاسفه‌ی شرقی - و در واقع قرن‌ها پیش از تفکر و فلسفه‌ی غربی - مطرح بوده است. نگاهی گذرا به مکاتب شش‌گانه‌ی بودایی، گواهی صادق بر این مدعا است و ریشه‌ی جدال‌های فکری و تنازعات عقلی در حکمت هندوی، به دوره‌ی برهنه‌ها و اوپانیشادها و طریقه‌ی بها‌گاوادگیتا برمی‌گردد. از جمله حکما و فرزنانگان هندو که مباحث مابعدالطبیعی را جدلی الطرفین و متکافئ‌الادله می‌داند، بودای پیامبر است. وی هرگونه تفکرات پیچاپیچ و غامض متافیزیکی را طرد کرده است و طریقه‌ی بحث فلسفی و علمی (جینیانه مارگه) را وسیله و راه وصول به نجات نمی‌داند. «من در باب قدمت عالم و ازلیت جهان، توضیحی نداده و همچنین در باب محدودیت و تناهی وجود تفسیری نکرده‌ام و در باب وحدت روح و جسم، سخنی نگفته‌ام... من نگفتم که «ارहत» پس از مرگ هم وجود دارد و هم معدوم است و نیز نگفتم که ارहत، پس از مرگ، نه معدوم است و نه موجود...» (جان‌بایر ناس ۱۳۴۴: بخش تعالیم بودا؛ داریوش شایگان ۱۳۵۶: ج ۱، بخش فلسفه‌ی بودایی).
۴. البته، کانت از زنون - که افلاطون او را به عنوان یک سوفسطایی گستاخ، سرزنش کرده است - دفاع نموده و عقیده‌ی او را مطابق روش نقادی توصیف کرده است.
۵. این کلمه مرکب از: a، علامت نفی و poros، به معنی «گذرگاه و راه» است.
۶. همین اصطلاح است که امروزه در ترجمه‌ی واژه‌ی «آنتی‌نومی» کانت به کار گرفته می‌شود.
۷. در یونانی، «ایزوتیاتون لوگون» به معنای یکسانی در سخن‌ها است.
۸. ذکر این نکته ضروری است که متن یونانی آزمایش پزشکی جالینوس مفقود شده، ولی ترجمه‌ی عربی آن در سال ۱۹۳۱م، توسط ریتر در قسطنطنیه به دست آمده است. متن عربی این کتاب همراه با مقدمه و ترجمه‌ی انگلیسی آن در سال ۱۹۴۴م، توسط والزر چسپا شده است. (مهدی محقق ۱۳۵۲: صص ۳۳۸-۳۴۰).
۹. proclus، وی آخرین و مهم‌ترین آموزگار مذهب نوافلاطونی در آتن بود و رسالاتی درباره‌ی ذات

باری و تقدیر و وجود شر نوشته است.

۱۰. Johannes Philophonus، به گفته‌ی ابن ندیم، یحیی نحوی تا زمان عمرو عاص زنده بود و پیش عمرو عاص می‌رفت و عمر، او را احترام می‌کرد.

۱۱. ابن مسکویه در پاسخ این پرسش گوید: «قوت و ضعف دلایل، متفاوت است و میان تخیلی و ظنی تا اقلناعی و یقینی نوسان دارد. پس اگر عقیده‌ی نتیجه‌ی قیاس برهانی باشد، جای شک نیست و نباید از آن عدول کرد (علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو).

۱۲. کتابی دیگر نیز با عنوان تهافت الفلاسفه توسط علاءالدین طوسی نوشته شده است. وی در این کتاب از ناتوانی عقل در ادراک بسیاری از حقایق سخن می‌گوید و اضافه می‌کند که وقتی انسان نمی‌تواند از طریق عقل، به حقیقت ذات خود دست یابد، چگونه به اسرار احوال صانع و عظمت پروردگار واقف می‌گردد. وی معتقد است که در الهیات، و هم همواره مزاحم عقل بوده است و عقل از این مزاحمت، به اشتباه می‌افتد. (غلامحسین ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۲۱).

۱۳. وی از پیشوایان نوکانتی بود و مدرسه‌ی ماربورگ را بنیاد نهاد. کوهن مفهوم شیء فی نفسه را کنار گذاشت و بر پیوستگی میان فلسفه و علوم تأکید بسیار کرد. از آثار برجسته‌ی او نظریه‌ی کانت درباره‌ی تجربه نام دارد (بوخنسکی، ۱۳۶۵).

۱۴. در زبان لاتینی به ابوبکر (Abubacer) مشهور است.

۱۵. به اعتقاد سامی هاوی، با این همه، ابن طفیل اشارات و تنبیهاتی را برای کشف عقیده‌ی واقعی خود بر جای می‌گذارد. به نظر وی، در نظر نگرفتن بیان ظریف و شیوه‌ی لفافه‌گویی ابن طفیل در ذکر مقاصد فلسفی خود باعث شده است که ابهام و معرفت‌شناسی نامستندی راه، از قبیل قضایای جدلی‌الطرفین عقل محض کانت، به او نسبت دهند. جزئی از شیوه‌ی لفافه‌گویی ابن طفیل این بود که پی در پی، دو نظر متناقض درباره‌ی یک مسئله‌ی واحد بپذیرد، به طوری که یکی از این نظریات، با معنای ظاهری وحی الهی و دیگری با علم استدلالی ربط و سازگاری داشته باشد (سامی هاوی، ۱۳۷۶).

۱۶. از آتی‌نومی‌های کانت، در زبان فارسی ترجمه‌های مختلفی صورت گرفته است، شامل: «تعارض قوانین، استدلال‌های جدلی‌الطرفین، ستیزه‌ی قانون‌ها (ناموسان‌پیکاری)، نسج خود ناب (همچنین ← آندره لالاند؛ محمود نوالی ۱۳۶۲).

۱۷. مفسران کانت متفق‌القول‌اند که این ادعای کانت بیش‌تر به واسطه‌ی اعتقاد او به معماری‌گری (architectonic) اظهار شده است تا تفکر جدی در مورد این مسئله. کانت در طرح‌ریزی و معماری منظومه‌ی فلسفی‌اش، رعایت تعادل و تناسب را به جایی رسانده که در بعضی از موارد، هدف ایراد نکته‌گیران واقع شده است. به اعتقاد بعضی از مفسران کانت، حتی امروزه هم می‌توان نمونه‌هایی از تعارضات جدالی را مطرح کرد که نه از راه تجربه و نه از طریق عقل محض، قابل حل نیست.

۱۸. در همین کتاب کانت به عامل دیگر بیداری خود از خواب جزمی، یعنی فلسفه‌ی هیوم، نیز اشاره کرده است (کانت ۱۳۶۷: ص ۸۹؛ ماکس آپل: مقدمه).

۱۹. ماکس آپل نیز، با مهم توصیف کردن نقش احکام متعارض در فلسفه‌ی نقادی و اینکه خود کانت آن را نقطه‌ی آغاز کارش دانسته، معتقد است که می‌توان آغاز تفکر فلسفی نقادانه را حتی به زمانی بیش‌تر از این

نیز بازگرداند؛ و آن‌گاه بر اساس نامه‌های رد و بدل شده میان کانت و معاصرانش، نظر می‌دهد که تعیین زمانی حول و حوش سال ۱۷۶۵م به عنوان زمان پیدایش فلسفه‌ی نقادی و برای بیداری از خواب جزمیت، شاید به‌جا نباشد (ماکس آپل: مقدمه).

۲۰. کانت در نهایت با تقسیم آنتی‌نومی‌ها به دو گروه ریاضی و دینامیکی، راه‌گشودن این گره فروسته را در دو طریق مطرح نموده است.

کتابنامه

فارسی:

- آپل، ماکس.؟. شرحی بر تمهیدات کانت. ترجمه‌ی محمدرضا حسینی بهشتی.
- آدی، آلبرت.؟. سیر فلسفه در اروپا. ترجمه‌ی علی‌اصغر حلیمی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۶۲. وجود رابط و مستقل در فلسفه‌ی اسلامی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ . ۱۳۷۶. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: طرح نو.
- ابن تیمیه، احمد بن عبد‌الحلیم. ۱۹۷۱م. در معارض العقل و النقل. قاهره: دار الکتب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله.؟. کتاب الشفاء المنطق، کتاب الجدول. تحقیق احمد فؤاد اهوانی. مقدمه‌ی ابراهیم مدکور. (از منشورات مکتب آیت الله مرعشی نجفی).
- ابن میمون، موسی بن میمون.؟. دلالة الحائرين. به اهتمام مهدی محقق.
- ادیب سلطانی، میر شمس‌الدین. سنجش خرد ناب.
- ارسطو. ۱۳۶۶. متافیزیک (مابعدالطبیعه). ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی. تهران: گفتار.
- _____ . الف. «منطق»، طویفاه، جزء دوم، مقاله‌ی اول. تحقیق عبدالرحمن بدوی.
- _____ . ب. ۱۹۴۷. نوییکا.
- اسکروتن، راجر. ۱۳۷۵. کانت. ترجمه‌ی علی پایا. تهران: طرح نو.
- اعوانی، غلامرضا. الف. «نظریه‌ی تعارضات مجموعه‌ها»، دومین یادنامه‌ی علامه طباطبایی.
- _____ . ب. تاریخ فلسفه‌ی قرون وسطی. (جزوه‌ی درسی).
- افلاطون. ۱۳۵۷. دوره‌ی آثار. ترجمه‌ی محمد حسن لطفی و رضا گاوایانی. ۸ ج. تهران: خوارزمی.
- برگ، پیتر.؟. موتشی. ترجمه‌ی اسماعیل سعادت.
- بریه، امیل. ۱۳۵۲. تاریخ فلسفه. ترجمه‌ی علی مراد داوودی. تهران: دانشگاه تهران.
- بوخنسکی. ۱۳۶۵. فلسفه‌ی معاصر اروپایی. ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی. تهران.
- تبریزی، ابو عبدالله.؟. شرح بیست و پنج مقدمه در اثبات باری تعالی (از کتاب دلالة الحائرين). به اهتمام مهدی محقق.
- توضیح الملل (ترجمه‌ی الملل و النحل شهرستانی). با مقدمه و حواشی جلالی نائینی. تحریر نواز مصطفی و خالقداد هاشمی.
- جالینوس. ۱۹۴۴. التجربه‌الطبیة. همراه با ترجمه‌ی انگلیسی والزر.

- حائری یزدی، مهدی. ۱۳۴۷. کاوش‌های عقل نظری. تهران: دانشگاه تهران.
- حمید، حمید. ۱۳۵۹. مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی معاصر. تهران.
- خراسانی، شرف‌الدین.؟. از برونو تا کانت.
- دادبه، اصغر.؟. آراء کلامی فخر رازی. تهران: طرح نو.
- داوری، رضا. ۱۳۵۹. فلسفه چیست.؟. تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۶۷. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا.؟. ابوحنیف توحیدی.
- ژیلسون، اتین.؟. نقد تفکر فلسفی غرب. ترجمه‌ی احمد احمدی.
- شایگان، داریوش. ۱۳۵۶. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. تهران: امیرکبیر.
- شریف، میان محمد. ۱۳۶۲. تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. ۱۳۵۰. توضیح الملل و الشمل (ترجمه‌ی الملل والنحل). با حواشی محمدرضا جلالی نائینی. تهران: اقبال.
- شیخ، سعید. ۱۳۶۹. مطالعات تطبیقی در فلسفه‌ی اسلامی. ترجمه‌ی مصطفی محقق داماد. تهران: خوارزمی.
- غزالی، محمد بن محمد. ۱۹۶۱م. تهافت الفلاسفه. قاهره: دار المعارف.
- فارابی، ابونصر.؟. الجمع بین رأی الحکیمین. تحقیق الکبیر نصری نادر.
- فرید، احمد.؟. «از کانت تا هایدگر»، مجله‌ی سخن.
- کاپلستون، فردریک چارلز.؟. تاریخ فلسفه. ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتبی (ج ۱، قسمت ۲)، اعلم (ج ۵) و اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر (ج ۶).
- کانت، ایمانوئل. ۱۳۶۲. سنجش خود ناب. ترجمه‌ی میر شمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۶۷. تمهیدات. ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کرم، یوسف.؟. فلسفه‌ی کانت. ترجمه‌ی محمد محمدرضایی.
- کورنر، اشتفان. ۱۳۶۷. فلسفه‌ی کانت. ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- لاند، آندره. فرهنگ اصطلاحی و انتقادی. ترجمه‌ی محمود نوالی.
- مجتهدی، کریم. ۱۳۶۳. فلسفه‌ی نقادی کانت. تهران: هما.
- _____؟. نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب.
- محقق، مهدی. ۱۳۵۲. فیلسوف ری، محمد بن زکریای رازی. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه‌ی تهران.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد. ۱۳۵۶. القیسات. به کوشش مهدی محقق. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه‌ی تهران.
- ناس، جان‌بایر. ۱۳۴۴. تاریخ جامع ادیان از آغاز تا امروز. ترجمه‌ی علی‌اصغر حکمت. تهران: پیروز و فرانکلین.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین. ۱۳۴۴. فلسفه‌ی کانت، ییاری از خواب دگماتیسم بر زمینه‌ی سیر فلسفه‌ی دوران نو.

تهران: آگاه.

نوالی، محمود. ۱۳۶۲. «گزارش درباره‌ی فرهنگ اصطلاحی و انتقادی فلسفه»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تبریز.

وال، ژان. ؟. بحث در مابعدالطبیعه. ترجمه‌ی یحیی مهدوی.

هارت‌ناک، یوستوس. ؟. نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت. ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل.

هاوی، ساوی. ۱۳۷۶ (پاییز). «نگاهی به مبانی الهیات در رساله‌ی حق بن یقظان»، ترجمه‌ی سیدمهدی حسینی. در نامه‌ی فلسفه، ش ۱.

یاسپرس، کارل. ؟. کانت. ترجمه‌ی میز عبدالحسین نقیب‌زاده.

لاتینی:

Al-azm, Sadik. ?. *The origins of Kant's arguments in the Antinomies.*

Aristoteles. ?. *Topica.*

Barnes. ?. *The completeworks of Aristoteles.*

Leibniz, Clark. ?.

Edwards, Paul. ?. *The encyclopedia of philosophy.*

Kant, Immanuel. a. *Critique of pure reason.* Trans. by Norman Kemp Smith.

_____ . b. *Critical assessments.* ed. by Ruth E. Chadwick.

Webster dictionary. ?. cd. 3.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی