

# راه‌های خروج از تعارضات عقل نظری در فلسفه نقادی کانت و تفکر فلسفی معاصر

علی کرباسی زاده اصفهانی  
عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

نتیجه مهمی که از بحث پیشینه تاریخی تعارضات در تفکر فلسفی غرب می‌توان گرفت، این نکته مهم است که فلسفه، به‌ویژه در دوران تجدید حیات و عصر جدید، در بطن خود شامل تعارضات عجیب و پیچیده‌ای بود. این تعارضات در فلسفه دکارت به تدریج آشکارتر و پررنگ‌تر شد تا اینکه در افکار نیوتن و لایب‌نیتس کاملاً هویدا شد. مکاتبات میان کلارک و لایب‌نیتس، این امکان و فرصت را برای کانت پدید آورد تا به شکلی کاملاً نو و بی‌سابقه تعارضات را به‌رشته تحریر درآورد و آنچه قرن‌ها به‌نحو بالقوه در افکار فیلسوفان و دانشمندان بزرگ مغرب‌زمین مندرج بود، سرانجام در فلسفه نقادی کانت به‌منصه ظهور برسد. برای درک بهتر ریشه‌های تعارضات مطرح‌شده از سوی کانت و نیز فهم دقیق‌تر راه‌حل او جهت خروج از این تعارضات، باید روحیه حاکم بر علوم و فلسفه جدید و تفاوت اصلی آن با فلسفه‌های قدیمی را در نظر گرفت. به‌نظر بسیاری از فیلسوفان معاصر غربی مانند

کویره<sup>۱</sup>، ژان وال<sup>۲</sup> و آرتور برت<sup>۳</sup>، مهم‌ترین مشخصه عصر جدید در دوره تجدید حیات فرهنگی (رنسانس)، جانشین شدن تصور جهان نامتناهی به جای عالم متناهی است که شامل سلسله‌مراتب منظم ارسطویی است، و کمی و هندسی شدن زمان و مکان و انهدام تصور فضا و حیّز در آن به روش ارسطویی است. حتی با نگاهی گذرا به روش‌های قدیم و جدید در حل معضلات مابعدالطبیعی، آشکار می‌شود که تحولی بنیادی در مفاهیم مستعمل صورت گرفته است. به جای اینکه اشیا را در مقولات جوهر، عرض، علیت، ماهیت، ماده، صورت، قوه و فعل بگنجانند، آنها را در مقولات نیرو، حرکت، قانون، تغییر جرم در فضا و زمان و امثال آنها قرار می‌دهند. حتی اگر برخی اصطلاحات قدیم همچنان در این عصر به کار گرفته می‌شوند، تنها در پرتو تحولات اساسی جدید است که می‌توان به معنای آنها پی برد. عقل جدید با مقولات فضا و زمان انس گرفته است، همان مقولاتی که در علم اصحاب مدرسه به چیزی گرفته نمی‌شدند. نسبت‌های مکانی و زمانی نزد اصحاب مدرسه جزو اوصاف عرضی بودند، نه ذاتی؛ درحالی‌که گرفتاری اصلی فیلسوفان متجدد، برسر زمان و فضا است؛ و کانت می‌خواست به یک ضرورت مشکل قضایای جدلی الطرفین زمان و فضا را حل کند (وال، ۱۳۷۵: ۲۰-۱۹؛ مجتهدی، ۱۳۷۲: ۷۴-۷۳؛ برت، ۱۳۶۹: فصل نخست). دورکن اساسی تفکر دکارتی و نیز کل فلسفه جدید، همین نشستن نامتناهی به جای متناهی و به تبع آن، کمیت به جای کیفیت است. در جو فکری عصر جدید، مکان محض به سبک هندسی و ریاضی - که مستلزم تصور نامحدود و نامتناهی است - مطرح می‌شود و به خلاف سنت مشائین و نیز متأثر از کلام مسیحی، واقعیت مکان نامتناهی به اثبات می‌رسد. اما مشکل عمده‌ای که در اواخر سده‌های میانه و نیز اوایل عصر تجدید حیات مطرح بود، معانی متفاوت «نامتناهی» بود که در یکجا جنبه غیرکمی و در جای دیگر جنبه کمی و عددی آن مدنظر بود. چنین بود که دکارت برای نشان دادن اولویت نامتناهی<sup>۴</sup>، آن را از نامتعیین

1. Koyre

2. Jean Wahl

3. Arthur Burt

4. Infinite

و بی‌حد<sup>۱</sup> متمایز ساخت (صانعی، ۱۳۷۶: اصل ۲۶). دکارت اموری را که در آنها نهایت و انتهایی نمی‌یابد، «بی‌حد» می‌نامد. از نظر او، جهان مادی «بی‌حد یا نامتعین» است. «من فکر می‌کنم اینکه جهان متناهی باشد، دلالت بر تناقض دارد.»؛ زیرا شاید جهان حدود یا مرزهایی داشته باشد که برای خدا معلوم و آشکار است اما برای ما فهم‌ناپذیر است. بدین ترتیب، دکارت «نامتناهی» را نامی تنها مختص به خداوند می‌داند (همان، اصل ۲۶ و ۲۷). از جمله مباحث مهم در سنت تفکر دکارت که می‌توان آن را خصوصیت بارز فلسفه او دانست، متحدساختن دو تصور کمال و نامتناهی و معرفی هردوی آنها به عنوان صفات خدا است. بر این اساس، نامتناهی دقیقاً و به معنای واقعی کلمه، صرف کمال است و از هیچ نظرگاه حدّ و حدودی ندارد؛ ولی «بی‌حدّ»، فاقد کمال است و فقط از یک لحاظ امکان دارد حدّی نداشته باشد. مانند سلسله اعداد که آن را از وجهه نظر «کمیت» می‌توان نامحدود دانست. مکان و فضا نیز چنین‌اند<sup>(۱)</sup>. کاربرد هندسه و ریاضی در طبیعیات عصر جدید، بیشتر با دکارت امکان‌پذیر شد و با نیوتن به اوج و کمال خود رسید؛ هرچند که ریشه‌های تفکر علمی نیوتن نیز کاملاً کلامی و مابعدالطبیعی بود.

بنابراین، دکارت چهارچوبه علم قرن هفدهم را به وجود آورد؛ ولی نگرش او به طبیعت، به مثابه ماشین کاملی که قوانین دقیق ریاضی بر آن حاکم است، در سرتاسر دوران حیات وی، همچون رؤیایی باقی ماند. مردی که رؤیای دکارت را شناخت و انقلاب علمی را به کمال رسانید، ایزاک نیوتن بود. او توانست ترکیب شکوهمندی از آثار کوپرنیک، کپلر، بیکن، گالیله و دکارت به وجود آورد. اینشتین از اقدام علمی خیره‌کننده نیوتن، بدین نحو تمجید می‌کند: «کار نیوتن شاید بزرگ‌ترین پیشرفت در فکر باشد که امتیاز انجام دادن آن به یک فرد واحد اختصاص دارد.» (کاپرا، ۱۳۶۸: ۷). با کاوش در آرای فیلسوفان پس از نیوتن، به خوبی دیده می‌شود که اینان دقیقاً در پرتو دستاوردهای نوین، با ذهنی مسبوق به متافیزیک نیوتنی، فلسفه‌پردازی می‌کردند. لایب‌نیتس در اواخر حیات خود، برسر طبیعت زمان و فضا، نزاعی داغ با

ساموئل کلارک - مدافع متکلم منش نیوتن - داشت. این جو فکری، در کتاب‌های اصول و مألوف و از آنها بهتر تحلیل‌گر و دفاع از آزادی اندیشه در ریاضیات از بارکلی نیز به خوبی نشان داده می‌شود. در دو کتاب هیوم با عنوان کاوش درباره فاهمه انسان و تحقیق درباره اصول اخلاق، ارجاعات زیادی به نیوتن شده است. کانت هم در آغاز دوران تحقیقاتش، کاوشگری صبور و مشتاق در آثار نیوتن بود. عزم عمده او در نخستین کتاب‌هایش، این بود که میان فلسفه اروپایی و علم نیوتنی پلی بزند و تألیفی بکند (برت، ۱۳۶۹: ۲۶-۲۵)

اما نکته بسیار مهم درباره نیوتن این بود که او چهره‌ای صرفاً علمی نبود. اندیشه‌های بسیار و درعین حال متفاوتی در تفکر نیوتنی راه یافته بود که تفکر جدید را در زیر سایه سنگین خود کاملاً احاطه کرده بود. در فضای کلی تفکر نیوتن، هم می‌توان نفوذ نوافلاطونیان را - از طریق تأثیر مستقیم هانری مور - دید<sup>(۲)</sup> و هم تأثیر مستقیم جان لاک - که او را به خوبی می‌شناخت - را مشاهده کرد. این امر باعث شد که در حاق فیزیک نیوتنی، به نوعی تعارض برسیم که ناشی از اختلاف آرای فیلسوفان متعدد و مختلف در تفکر او است. توجه به این نکته، عمق و تاحدودی حقانیت «تعارضات» کانت را درباره مکان و زمان لایشرط و ماتقدم نشان می‌دهد و به ما می‌فهماند که تعارضات در فلسفه استعلایی کانت هم از اشکالات فیزیک نیوتنی سرچشمه گرفته است. از همین رو است که دکتر صادق‌العظم در کتاب تحقیقی و ارزشمند خود، مبانی و ریشه‌های براهین کانت در تعارضات، با جلب توجه به ریشه‌های تاریخی بسیار عمیق و طولانی تعارضات، به خوبی نشان می‌دهد که در نهایت کانت چگونه با توجه به مکاتبات لایب‌نیتس با کلارک، آنها را صورت‌بندی می‌کند.

البته شایان ذکر است که کانت فیزیک و روش ریاضی نیوتن را در حد فاهمه و نه در حد عقل، قابل قبول می‌داند؛ ولی به هر طریق درمی‌یابد که مابعدالطبیعه مبتنی بر مکان و زمان و حرکت مطلق، به‌ناچار از محدوده فاهمه بشری تجاوز می‌کند؛ و باید با روش دیالکتیک استعلایی درباره آنها بحث کرد. یعنی در واقع کانت، به‌طور

غیرمستقیم، افکار مابعدالطبیعی نیوتن ملهم از هانری مور را فقط به صورت «تعارضات» قابل طرح می‌بیند؛ و این فلسفه استعلایی کانت نیست که به تعارض رسیده بلکه در اصل، فیزیک نیوتن است که در بطن خود به طور ضمنی، حاوی این تعارضات عقل نظری است. تعارضات دیالکتیکی کانت، انعکاس مستقیم مشکلاتی است که در فیزیک نیوتن - بدون آنکه صراحتاً بیان شود - وجود دارد (مجتهدی، ۱۳۷۲: ۸۴-۸۳).

### تعارضات عقل نظری<sup>۱</sup>: «نقد متافیزیک»

کانت، بخش بزرگی از «نقد عقل محض» را به نشان دادن خطاهایی که حاصل انطباق زمان و مکان یا مقولات با چیزهایی است که به تجربه در نمی‌آیند، اختصاص داده است. هرچند کانت بحث تعارضات را به طور خاص در فصل «دیالکتیک استعلایی» مطرح ساخته، مطلب آن در تأیید مباحث دو فصل قبلی - یعنی «حس استعلایی» و «تحلیل استعلایی» - است. اما باید توجه داشت که فلسفه کانت، در همین فصل «دیالکتیک استعلایی» عمق خاصی پیدا می‌کند و آنچه درباره مابعدالطبیعه جزمی، مردود شناخته شده بود، در همین فصل به طور مستقیم و با توجه به مسائل اصلی آن، نقد می‌شود. البته این‌گونه مباحث را دیگر منتقدان مابعدالطبیعه پیش از کانت نیز، به عنوان مسائل غیرعلمی، محکوم کرده و فاقد اهمیت تلقی کرده بودند؛ اما کانت بود که با تأکید بر این نکته مهم که عقل محض، هنگامی که درگیر مسائل جهان‌شناسی متافیزیکی می‌شود، به تعارض می‌افتد، اتهام جدی و بسیار سخت‌تری را به متعاطیان مابعدالطبیعه وارد کرد. در میان منتقدان مابعدالطبیعه، کانت نخستین کسی است که نه تنها ادعا کرد مابعدالطبیعه، ناسازگار و متناقض است، بلکه اثبات این امر خطیر را نیز به عهده گرفت. به همین دلیل است که در میان فلاسفه اروپایی، کانت را «پدر تعارضات عقل نظری» نامیده‌اند؛ زیرا او نخستین کسی است که مسئله تعارضات را به نحو جدی و به عنوان یکی از مهم‌ترین

مسائل فلسفی و نه منطقی مطرح کرده‌است. کانت، نخستین متفکری است که در عرصه نقد اندیشه‌ها، براهین مشتمل بر مجموعه زوج‌های قضایا را که از هر دو سو متناقض (یا متضاد) اند مطرح ساخت و جریان به تناقض افتادن عقل را در معرض دید همگان قرار داد. در این نوع مناقشه، هر دو طرف به یکسان از نظریه‌های اثبات‌ناپذیر دفاع می‌کنند؛ اما چون با استدلال نظری نمی‌توان درباره مسائلی که فراسوی حدود تجربه است، تصمیم گرفت، چیزی به نام مناقشه‌های واقعی در حوزه خردناب وجود ندارد. هر دو حریف، آب در هاون می‌کوبند و با سایه‌های خودشان مبارزه می‌کنند؛ زیرا هر دو به فراسوی مرزهای طبیعت می‌روند، جایی که چیزی برای جعلیات جازمشان وجود ندارد تا آن را به چنگ بیاورند و حفظ کنند. البته انگیزه کانت در آرایش فرایند پیچیده این مناقشات، فقط بدنام یا بی‌اعتبار کردن نوعی تفکر نظری - که او آن را کاملاً گمراه‌کننده و مضر می‌پنداشت - نبود؛ بلکه او در پی ارائه یک دلیل غیرمستقیم برای نظریه خود، یعنی «اصالت معنی استعلایی»، مهم بود (والش، ۱۹۷۶: ۱۹۷-۱۶۹). کانت - که در فلسفه جدید در بحث شناخت، جایی در حد وسط نگرش‌های افراطی به خود اختصاص داده بود - اعتقاد داشت که علل احساس‌های ما را باید در جهان خارج جست‌وجو کرد و ما قادر نیستیم و هرگز قادر نخواهیم بود این علل را با وسایل حسی دریابیم. به نظر کانت، آنچه با حواس درک شود، در زمان و مکان درک می‌شود؛ و خارج از زمان و مکان، هیچ چیزی را نمی‌توان از طریق حواس درک کرد. تصورات مکان و زمان ما در موقع برخورد آنها با جهان خارج، از طریق اندام‌های حسی پدید می‌آیند و قطع نظر از برخورد ما با آن در جهان خارج وجود ندارند. در عین حال، کاملاً مطمئنیم که تقسیم‌بندی ما از اشیا برحسب زمان و مکان، با تقسیم‌بندی اشیا فی‌نفسه، انطباق ندارد؛ همچنین، یقین کامل داریم که اگر میان اشیا فی‌نفسه، نوعی تقسیم‌بندی وجود داشته باشد، به هیچ صورتی نمی‌تواند تقسیم‌بندی برحسب زمان و مکان باشد؛ زیرا چنین تقسیم‌بندی، لازمه اشیا نیست، بلکه فقط ضروری ادراک ما از اشیا است که از طریق اندام‌های حسی حاصل می‌شود. در واقع، با تفکر درباره

تعارض‌های قوانین عقل نظری بود که فکر کانت به اینجا رسید که اگر بگوییم صورت‌ها و مقولات اشیا را ذهن به آنها می‌دهد، این تعارض‌ها دیگر مورد نخواهد داشت (وال، ۱۳۷۵: ۸۱۹). ایده‌آلیسم نقادی کانت، وجود جهان علل خارج از ما را تصدیق می‌کند اما از آن چنین برمی‌آید که ما نمی‌توانیم این جهان را از طریق ادراک حسی دریابیم؛ و به تعبیر دیگر، آنچه مشاهده می‌کنیم، محصول «فاعل مُدرک» است. بنابراین نظریه «اصالت معنی استعلایی»، حوزه شناخت به تجربه ممکن محدود می‌شود و برای تفکر پیرامون خدا، آزادی و نامیرایی نفس، باید به تجربه اخلاقی متوسل شد. در واقع، سؤال اساسی کانت در بحث جدل استعلایی این است که چرا و چگونه فاهمه در قلمرو مسائل مابعدالطبیعه، قادر به کسب شناسایی یقینی نیست و چگونه ذهن در مورد این مسائل، دچار تعارض است و لذا نمی‌تواند از یک استدلال جدلی الطرفین فراتر رود و حکم قاطعی اعم از ایجابی یا سلبی صادر کند. بر این اساس، کانت کوشید تا در «نقد» خود به‌طور پیوسته سه بخش بزرگ متافیزیک ولف (روان‌شناسی عقلی، جهان‌شناسی عقلی و خداشناسی عقلی) را - که از نظر او نماینده اصیل متافیزیک موسوم به سنتی است - بررسی کند. نیت اصلی کانت، نخست معطوف است به توصیف تمایل‌های خود عقل که چون هیچ بنیان تجربی ندارد، خاستگاه همه اظهارات متافیزیکی است. بنابراین، برداشت کانتی از متافیزیک همانا نقدی است به دیدگاه دکارتی در باب متافیزیک، آن‌گونه که دکارت آن را در تقدیم‌نامه «تأملات» که به رؤسا و دکترهای دانشکده مقدس الهیات پاریس تقدیم شده، آورده است (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۸). بر مبنای این برداشت، هدف متافیزیک - یعنی ریشه درخت علوم - اثبات وجود جهان خارج به‌عنوان بعد، عیان‌ساختن وجود خدایی کامل و حقیقی و تمایزگذاری میان روان و جسم است. کانت سه موضوع شناخت دکارتی (خدا، روان و جهان) را دلایل حقیقی تعارض‌های حل‌ناشدنی‌ای معرفی می‌کند که تمامی سپهر متافیزیک را زیرورو کرده‌اند؛ و به همین دلیل است که با اطمینان می‌گوید متافیزیک تا پایان دوران لایب‌نیتس و ولف، کوچک‌ترین چیزی ندارد. سراسر متافیزیک پیش از کانتی،

به واسطه شیوه‌ای که با آن روان، جهان و خدا را که نمی‌توانند در شهود حسی تصور شوند یا برمبنای تجربه‌ای ممکن استنتاج شوند، همچون موضوع‌های شناخت مطرح می‌کرد، در دام «پندار استعلایی» گرفتار بود.

### سرچشمه تعارضات از دیدگاه فلسفه نقادی

پیش از بررسی راه‌های گشودن گره سخت تعارضات، باید سرچشمه و آبشخور اصلی آنها را جست‌وجو کرد تا بتوان بر حل آنها فایق آمد. کانت از بررسی تعارضات (آنتی‌نومی‌ها) - یعنی ستیزه‌های بی‌پایان متافیزیک سنتی - به این اندیشه رسید که باید عیب و خطایی در کار باشد که نه برخاسته از اشتباه‌های جزئی بلکه برآمده از ذات خرد و خردورزی است:

یک قضیه دیالکتیکی یا مسئله خرد ناب را از آن رو باید از همه قضایای سوفیستی متمایز دانست که این‌گونه قضیه‌ها، پاسخ پرسش‌های دلخواسته و از روی تفنن افراد نیستند بلکه پاسخ پرسش‌هایی هستند که خرد انسانی در پیشرفت خود، ناگزیر است با آنها روبه‌رو شود. (نقد، ۱۹۸۸: الف ۳۳۹، ب ۳۹۷)

سخن اساسی کانت این است که این تعارضات، وجودی و خارجی نیست بلکه در ذات عقل نهفته است و چون این تعارضات، ذاتی عقل است، عقل قادر به حل آنها نیست. عقل، قادر به ادراک ذات اشیا نیست بلکه آنچه برای عقل محض قابل حصول است، همان ظواهر یا به تعبیر کانت، همان فنونس‌ها و پدیدارها است. به نظر کانت، در استنتاج هر دو طرف قضیه جدلی الطرفین، یک حکم واحد و غلط باید مفروض انگاشته شود؛ و هدف «نقد» او آن است که این فرض غلط را ریشه کن سازد و نشان دهد که این فرض از کاربرد «تصورات یا ایده‌های عقل» نشأت می‌گیرد. در بحث تعارضات، قوه جدیدی وارد میدان می‌شود و عمل دیگری بر روی تصورات انجام می‌گیرد که منشأی آن در عقل است. از آنجا که متعلق فاهمه، پدیدارها است، متعلق این قوه نیز مفاهیم فراهم‌آمده از فاهمه است. فاهمه، وحدت را در کثرات حسی جست‌وجو می‌کند و عقل نیز فقط در فاهمه است که می‌خواهد به ذهنیات وحدت بخشد. در واقع، سرچشمه تعارضات، در گذر از



قلمرو فاهمه به قلمرو عقل است؛ همان عملی که کانت آن را «متعالی»<sup>۱</sup> یعنی رفتن به آن سوی تجارت ممکن می‌خواند. فرض غلطی که در اساس استدلال‌های جهان‌شناسی نظری قرار دارد، این است که ما می‌توانیم عالم را در «کلیت نامشروطش» ببیندیشیم. در واقع، ستیزه‌های عقل نظری آنگاه پدید می‌آید که ما در گام نخست از آنچه در شهود داده می‌شود، آغاز می‌کنیم و به سوی چیزی که شرط و بنیاد آن داده‌ها می‌شماریم، ولی آن را در شهود نمی‌یابیم، به پیش می‌رویم؛ در گام دوم، مجموع این شرط‌های داده‌نشده را چون یک کل تمام تصور می‌کنیم یعنی آن را تا حد نامشروط بالا می‌بریم؛ و در گام سوم، به حکم خرد، این کل «نامشروط» را چون یک موضوع و دارنده واقعه بیرونی، به تصور می‌آوریم (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۱۲۰). بخش «تعارضات» دیالکتیک استعلایی، پدیدهٔ اعجاب‌آور و پیچیده‌ای است که نظیر آن را در بخش‌های دیگر این قسمت نمی‌توان دید. برای مثال، در روان‌شناسی استدلالی (مغالطات عقل محض)، تعارض عقل تنها یک جنبه است؛ اما در جهان‌شناسی، این تعارض در هر دو جانب آن ضروری است و لذا تعارضاتی ایجاد می‌کند که قابل رفع نیست، زیرا عقل به دنبال نهایت سلسلهٔ تمامی اشیایی است که در عالم به هم مرتبط‌اند:

۱. از حیث مدت و امتداد، عقل از بدایت و نهایت عالم سؤال می‌کند.
۲. کمال از حیث ترکیب؛ عقل سؤال می‌کند که آیا مادهٔ بی‌نهایت، انقسام‌ناپذیر است یا از عناصر اولیهٔ بسیطی تشکیل شده است.
۳. کمال از حیث علیت؛ عقل می‌پرسد که آیا علت‌های مختاری وجود دارد یا اینکه حادث‌ها، خود، همواره یکی با دیگری به‌طور نامتناهی متعین می‌شود.
۴. کمال از حیث وجود مطلق اشیا؛ عقل در جست‌وجوی یک واجب مطلق است. (آپل، ۱۳۷۵: ۲۰۵-۲۰۴)

بنابراین، ایده یا صورت عقلی که منشأی این نوع تعارض می‌شود، تصور «جهان» است و لذا به نظر کانت، همهٔ کار متافیزیک سنتی پیش از کانتی، چیزی جز

این نبوده‌است که این تصور جهان را به دو شیوه طرح کند، یعنی براساس دو محمول ماتقدم امر متناهی و امر نامتناهی. برای مثال: آیا جهان آغازی در زمان دارد؟ آیا جهان حدی در مکان دارد؟ و ... پایه و اساس این تعارضات، به این واقعیات برمی‌گشت که متافیزیک سنتی معتقد بود می‌تواند به شناخت چیزها - آن‌گونه که به‌طور فی‌نفسه عرضه می‌شوند - دست یابد و همین امر، مایهٔ فقدان هرگونه عینی در دل متافیزیک است و علت دیرآمدگی آن نسبت به سایر علوم زمان نیز در همین امر نهفته است. به عبارت دیگر، تصور «مطلق»، در اصل و منشأی تعارض‌ها قرار دارد؛ زیرا آنچه موجب این تعارض‌ها شده، این است که ذهن ما خواستار شناخت تمامی و جملگی سیستم و نظام مقتضیات و اوضاع و احوال جهان واقع است و به این مقصود دست نمی‌یابد. از اینجا میان ذهن ما به شناخت یک مطلق از طرفی و تمایل به گذشت از وضع و حال دیگر، از طرف دیگر، کشمکش درمی‌گیرد و این بیانگر نزاعی است که سرچشمهٔ تعارضات منسوب به کانت شده است.

### راه‌گشودن گره تعارضات و خروج از آنها در فلسفه انتقادی کانت

کانت تصریح می‌کند که عقل در تعارضات، با خویشتن به ناسازگاری می‌افتد؛ و بهتر است بگوییم تصریح می‌کند که اگر تعارضات حل نشود، عقل با خویشتن ناسازگار می‌شود. از نظر کانت، تعارضات در عین حال که اهمیت بسیاری دارد، حل‌شدنی نیز هست. با همهٔ دشواری‌هایی که در راه است، به نظر کانت، بازهم نمی‌توان با گفتن اینکه توانایی‌های شناسایی ما محدود است و پرداختن به چنین مشکل‌هایی «نه در حوصلهٔ دانش ما است»، از طرح این پرسش‌ها روی برتاباند و هیچ راهی برای گشودن آنها عرضه نکرد؛ که در این صورت باید به نادانی خودگردن نهاد و پذیرفت که راه یافتن به درون این تاریکی راه در توان ما نیست (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۱۲۳؛ نقیب‌زاده، ۱۳۶۴: ۲۶۸).

به اعتقاد او، این پرسش باید «به‌طور کامل پاسخ‌دانی» باشد؛ «زیرا این پاسخ،

باید درست از همان سرچشمه‌ای بیاید که پرسش از آن پدید آمده بود.» (نقد، ۱۹۸۸: الف ۴۷۶، ب ۵۰۴). کانت راضی نمی‌شود که ما را در مقابل این تعارضات، سرگردان رها سازد و به گمان خود می‌خواهد راه‌حل رضایت‌بخشی برای آنها ارائه کند. اساساً باید توجه داشت که هیچ‌گونه بحثی درباره تعارضات را نمی‌توان بدون ارائه راه‌حل‌های کانت راجع به این تعارضات، کافی دانست. کانت این راه‌حل را نه یک راه جزمی، بلکه راه بررسی نقادانه نامیده است. راه‌حل جزمی نه تنها خشنودکننده نیست، بلکه ناممکن است. راه‌حل نقادانه که می‌تواند راه‌حلی کاملاً یقینی باشد، پاسخ عینی به دست نمی‌دهد؛ بلکه با بررسی بنیاد این شناسایی و بنیاد این پرسش، به پیش می‌رود (همان، ب ۵۱۲ و الف ۴۸۴).

کلید گشودن تعارضات، به نظر کانت، پی‌بردن به پدیداری بودن هستی ما در جهان است. هرآنچه به تجربه می‌آید، پدیدار است، نه ذات نفس‌الامری. به عبارت دیگر، نشان‌دادن نادرستی این استدلال‌ها فقط وقتی ممکن است که روشن کنیم بنیاد خطا در آن است که ما تصور جامعیت مطلق را که فقط شرط اشیای فی‌نفسه پذیرفتنی است، درباره پدیدارها به کار می‌بریم. یعنی خطای ما در این فرض نهفته است که پدیدارها، اشیای فی‌نفسه‌اند. راه‌حل کانت برای گشودن تعارضات، در بخش‌های ششم و هفتم و هشتم و در نهایت به تفصیل در بخش نهم، مطرح شده است. کانت، تنها راه خروج از این پیچیده‌ترین مظاهر خرد آدمی را پذیرفتن نظریه «اصالت معنی استعلایی» خود می‌داند. در صورتی که پدیدارها را اشیای فی‌نفسه بینداریم، گره از تناقضات دیالکتیک عقل محض، هیچ‌گاه گشوده نخواهد شد (والش، ۱۹۷۶: ۲۰۸). در واقع، این وضع و حالت غیررضایت‌بخشی که درباره امور و مسائل در «تعارضات» به وجود می‌آید، ناشی از نگرش مشترک هر دو جانب تعارض یعنی چشم‌انداز «مذهب اصالت واقع جزمی»<sup>۱</sup> است و از آن طرف تنها راه رهایی از آن نیز ترک این نگرش و پذیرفتن «مذهب اصالت معنی استعلایی»<sup>۲</sup> یعنی تشخیص و تصدیق تمایز میان پدیدارها و اشیای فی‌نفسه است. کانت، مجموعه

قضایای مربوط به فروض اصلی<sup>۱</sup> و قضایای مربوط به فروض خلاف<sup>۲</sup>، همه را با هم عبارت از کل فلسفه و متافیزیک سنتی می‌داند و به نوعی، ادعاهای هر دو را جزم‌گرایی توصیف می‌کند.

برخی از مفسران سرشناس کانت نظیر ولدون<sup>۳</sup> و کیرد<sup>۴</sup> و به تبع آنها بعضی دیگر مانند پالسن<sup>۵</sup>، جیمز وارد<sup>۶</sup> و کاسیرر<sup>۷</sup> معتقدند که فرض‌های اصلی تعارضات عبارت از ادعاهای جهان‌شناسی فیلسوفان عقلی مذهب و فرض‌های خلاف، مبین ادعاهای فیلسوفان تجربی مذهب است؛ اما با بررسی مفاد فرض‌های اصلی، به خوبی معلوم می‌شود که این فرض‌ها به ادعاهای مذهب اصالت تجربه نزدیک‌تر است درحالی که مضمون فرض‌های خلاف، با روح جهان‌شناسی و مابعدالطبیعه اصالت عقلی، نزدیکی بیشتری دارد (العظم، ۱۹۷۲: ۷-۳). بر همین اساس است که برخی دیگر از مفسران کانت مانند العظم و والش، فرض‌های اصلی را بیانگر موضع نیوتنی‌ها - که مدافع پرشور آنها، کلارک، بیان کرده است - و فرض‌های خلاف را نشان‌دهنده دیدگاه لایب‌نیستی‌ها می‌دانند (والش، ۱۹۷۶: ۲۰۹-۱۶۵). کانت خود، فرض‌های اصلی تعارضاتش را با مذهب اصالت جزم و فرض‌های خلاف آنها را با مذهب اصالت تجربه یکسان دانسته است (نقد، ۱۹۸۸: ب ۴-۴۹۳ و الف ۴۶۵-۶). به نظر می‌رسد نکته‌ای که موجب گمراهی برخی از مفسران کانت در این موضوع شده، توجه نکردن به منظور کانت از واژه‌های «اصالت تجربه» و «اصالت جزمی» در این زمینه است. کانت، این اصطلاحات را به معنایی غیرمتعارفی به کار برده است. او در جای دیگر از کتاب نقد، تقابل فرض‌های اصلی و فرض‌های خلاف را به ترتیب میان «مذهب افلاطونی» و «مذهب اپیکوری» توصیف می‌کند (همان، ب ۴۹۹ و الف ۴۷۱). در واقع، مثال مشهور کانت از یک تجربه‌گرا، در اینجا اپیکور است، نه برخی از نمایندگان رسمی مذهب اصالت تجربه به معنای متعارف آن؛ و مثال او از یک

1. Thesis

2. Antithesis

3. T. D. Weldon

4. E. Caird

5. F. Paulsen

6. James Ward

7. H. W. Cassirer

جزمی‌گرا، افلاطون است. هرچند که اگر کسی بنا به علایق شخصی بخواهد یکی از دو طرف را انتخاب کند، به نظر کانت، مذهب افلاطونی مرجح خواهد بود، در هر حال، ذهن آدمی در حالت طبیعی، همیشه در نوسان لاینقطع میان این دو (فرض‌های اصلی و فرض‌های خلاف) باقی خواهد ماند. نکته مهمی که در نتیجه این بحث قصد داشتیم خاطر نشان کنیم، این بود که کانت، تعارض موجود بین دو طرف مناقشه - به ویژه در تعارض اول - را تعارض میان دو نوع مذهب اصالت جزمی می‌داند (همان، ب ۵۴۹ و الف ۵۳۱)؛ زیرا مذهب اصالت تجربه تنها تا آنجا محقق است که در برابر علایق عقل، مزایایی را عرضه می‌دارد که از مزایایی که تعالیم جزمی عقل متافیزیکی نوید می‌دهد، بسی فزون‌تر است و اما همین مذهب اصالت تجربه نیز جزمی می‌شود و پا از گلیم خویش فراتر می‌نهد، آنجا که نه تنها امکان چنین معرفتی را منکر می‌شود بلکه علاوه بر آن، وجود آنچه را که عقل مدعی شناخت پیشینی آن است نیز ناممکن می‌انگارد. بنابراین، کانت در جدلیات ذاتی عقل محض، از یک سو به نفی مباحث و دیدگاه‌های متافیزیک جزمی سنتی و از سوی دیگر به نقد تجربه‌گرایی جزمی و تعبدآمیز، پرداخته است. بدین ترتیب، تنها با استناد به حالت نقادی ذهن است که می‌توان به نحو موفقیت‌آمیزی، از چنگال این تعارضات مهلک رهایی یافت؛ و کانت حل این تعارضات را وظیفه «فلسفه استعلایی» می‌داند. همان‌طور که اشاره شد، کانت، کلید گشودن تعارضات عقل محض در زمینه تصورات جهان‌شناسانه را همان مذهب اصالت معنی استعلایی می‌داند:

هرچه در مکان یا در زمان به شناخت حسی درمی‌آید و در نتیجه همه موارد یک تجربه ممکن برای ما چیزی نیست جز پدیدارها یعنی تصورات محض. پدیدارها آن‌گونه که تصور می‌شوند، چونان موجودات دارای امتداد یا رشته‌هایی از دگرگونی‌ها، در بیرون از اندیشه ما هیچ‌گونه هستی درخود- بنیادشده، ندارند. (همان، الف ۴۹۱ و ب ۵۱۹)

گشودن تعارضات برای کانت، با اصالت معنی استعلایی، همانند یک آزمایش پیروزمندانه است. دلیل مستقیم پدیداری بودن جهان در «قیاس استعلایی» در اینجا

با دلیل غیرمستقیمی که بر بنیاد گشودن تعارضات است، تأیید می‌شود. کانت، پدید آمدن این ستیزه‌ها و ناهماهنگی‌ها را تأییدی بر حقیقت آنچه در «حس استعلایی» گفته شده است، می‌داند؛ زیرا «اگر جهان یک کل است که به خودی خود هستی دارد، باید یا محدود باشد یا نامحدود. ولی چنان‌که در قضیه‌های فرض اصلی و فرض خلاف نشان داده شد، چنین نیست؛ یعنی نه محدود است، نه نامحدود. بنابراین، جهان – که در بردارنده همه پدیدارها است – یک کل به خودی خود نیست.» (نقیب‌زاده، ۱۳۶۴: ۲۷۰). در واقع، فضا و زمان را صورت‌های ذهن انسان دانستن و نه آنها را مانند اسپینوزا و حتی نیوتن به خداوند نسبت دادن، کانت را برای حل تعارض‌های قوانین عقل محض، به کار آمد و کانت با تفکر در همین تعارض‌ها بود که متوجه شد اگر بگوییم صور و مقولات را ذهن به اشیا می‌دهد، این تعارض‌ها دیگر مورد نخواهد داشت (وال، ۱۳۷۵: ۱۹-۸۱۸). به عبارت دیگر، زمان و فضا چون صورت‌های ذهن انسان‌اند، دیگر پرسیدن اینکه «نسبت اشیا، از حیث شیئیت آنها، با زمان و فضا چیست»، بی‌مورد است؛ زیرا ما هستیم که به اشیا صورت می‌بخشیم؛ هرچند که باید بپذیریم همین که این صورت‌ها، یعنی زمان و فضا، را صورت‌های جهان بدانیم، البته و به‌ناچار با عدم امکان‌هایی روبه‌رو خواهیم شد.

راه حل کانت در مورد تعارضات چهارگانه عقل محض، یکدست و یکنواخت نیست. او راه گشودن تعارضات را بر دو گونه می‌داند. بر همین اساس، کانت این چهار دسته احکام متعارض را دو به دو تقسیم‌بندی می‌کند و دو تعارض اول و دوم را «ریاضی» و تعارض‌های سوم و چهارم را «دینامیکی» می‌نامد. کانت به دو تعارض اول، جنبه ریاضی داده و تاحدودی آنها را «ایستمند» در نظر گرفته ولی دو تعارض دیگر را بیشتر «توانمند» و پویا تلقی کرده است (کانت، ۱۳۶۷: ۲۸؛ مجتهدی، ۱۳۶۲: ۸۷). کانت با این تقسیم‌بندی، دو نوع راه حل برای خروج از وضع ناخوشایند ناشی از استدلال‌های جدلی الطرفین ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، کانت برای حل تعارض‌ها، برحسب اینکه مربوط به جهان باشد مانند اولی و دومی یا درباره خود ما و خداوند مانند سومی و چهارمی دو راه حل یافته است. راه حل اول آن است که

می‌گوییم فرض اصلی و فرض خلاف هر دو نادرست‌اند و امکان سومی در کار است. اما بنابر راه‌حل دوم می‌گوییم هر دوی آنها درست‌اند، اما هر کدام در حوزه خاص خود. در واقع، هرچند کانت، قلمرویی را نمی‌پذیرد که از قوانین منطق صوری (عینیت، عدم تناقض و ثالث مطرود) درگذرد و باتوجه به اینکه استدلال دیالکتیکی را هم منقاد قوانین منطق صوری می‌سازد، انتظار می‌رود که نتیجه بگیرد فرض‌های اصلی و فرض‌های خلاف منبعت از قضایای جدلی الطرفین جهان‌شناسی عقلی نیز صادق نیستند، زیرا متناقض‌اند. اما کانت به چنین نتیجه‌ای خرسند نیست؛ به‌ویژه در مورد گروه دوم تعارضات، کفه‌های طرفداران فرض‌های اصلی و خلاف هر دو را سبک و سنگین می‌کند و بدین ترتیب، در صدد آشتی دادن آنها با یکدیگر برمی‌آید.

#### راه‌حل کانت برای تعارضات دسته اول

به نظر کانت، تعارضات دسته اول - یعنی گروه ریاضی - که آنتی‌نومی اول و دوم است، ناشی از آن است که جهان را به جای آنکه پدیدار بدانند، واقعیتی نفس‌الامری محسوب کرده‌اند و زمان و مکان را صورت‌های محض حساسیت و از آن ذهن ندانسته بلکه به عالم نومن نسبت داده‌اند. کانت ثابت می‌کند که در دو تعارض اول، هم وضع (فرض اصلی) و هم وضع مقابل (فرض خلاف) هر دو غلط است و این ناشی از آن است که مفهومی که در اساس قضایای این دو تعارض قرار دارد، خود متناقض بالذات است. این مفهوم متناقض بالذات، همان پدیداری است که شیء فی‌نفسه محسوب شده است (کانت، ۱۳۶۷: ۲۸).

کانت در اینجا نشان می‌دهد که فکر، نه این عقیده را می‌پذیرد که عالم، از نظر زمانی آغاز دارد و به عبارت دیگر، زمان، متناهی و عالم حادث است می‌پذیرد و نه این قول را قبول دارد که زمان مبدأ و آغاز ندارد و جهان قدیم است. حتی امکان تأسیس علم مابعدالطبیعه نیز در نظر کانت، به همین دیدگاه بستگی دارد. از آنجا که ما صورت‌ها و مقولات را بر طبیعت حمل می‌کنیم، دیگر آنها حقاً بر ذوات معقول،

قابل اطلاق نخواهند بود؛ و همین تفکر دربارهٔ تعارضات نخستین بود که کانت را به تأسیس فلسفهٔ نقادی و ساخته و پرداخته کردن نظریهٔ «اصالت تصور استعلایی» اش راهبر شد. همین که این تصور برای کانت حاصل شد که زمان و فضا جز صور احساسی آدمی نیست، مسئلهٔ تناهی یا عدم تناهی جهانی خارج از ما واقع در زمان و فضا، دیگر از صورت واقعاً مسئله‌بودن بیرون آمد. کانت به تعارض‌های موجود در نظریهٔ فضا و زمان، مخصوصاً به آن صورت که در فلسفهٔ لایب‌نیتس مشهود بود، توجه خاص و نگاه عمیقی کرد و دید که عقلاً و منطقی‌انه می‌توان گفت جهان محدود است، نه می‌توان گفت که نامحدود است، نه می‌توان گفت که تا بینهایت تقسیم‌پذیر است، و نه می‌توان گفت که قسمت‌پذیری آن تا اتم (جزء لایتجزا) یا مناد (جوهر فرد) به پایان می‌رسد. بنابراین، مسائلی از این قبیل که جهان از بُعد زمان آغازی یا از جنبهٔ مکان حدی دارد، منتفی و به تعبیر دیگر سالبهٔ به انتفای موضوع است. به این نوع سؤال‌ها نمی‌توان پاسخ داد؛ زیرا طرح آنها به این نحو درست نیست. تصور ما از جهان، دیگر مطابق واقعیتی موجود در خارج نیست و به عبارت دیگر، برای تصورات ما، مابه‌ازای عین آنها در خارج وجود ندارد. تصور از جهان، تصور به معنایی است که کانت به آن می‌دهد، یعنی یک تمامیت و کلی که مطلوب و آرمانی است که سعی ما باید همواره در راه وصول به حقیقت آن باشد، بی‌آنکه هرگز بتوانیم به آن برسیم (وال، ۱۳۷۵: ۵۵۴).

با دقت در دو تعارض نخستین، به خوبی می‌توان مشاهده کرد که تعارض آنها، ناشی از تعارض میان تصور متناهی و تصور بی‌حد (نامتعین) است؛ زیرا در این دو تعارض به خصوص، تصور بینهایت به معنای دقیق لفظ چنان‌که دکارت تعریف کرده بود، دیده نمی‌شود. کانت در فصل مربوط به راه‌حل تعارض نخستین می‌گوید: «بنابراین، برای حل اولین مسئلهٔ مربوط به جهان، تنها کاری که باید بکنیم، این است که مشخص کنیم در سیر فقه‌رایی، جهت نیل به مقدار نامشروط عالم - چه زمانی، چه مکانی - آیا این صعود بی‌پایان را می‌توان سیری به سوی نامتناهی نامید یا اینکه صرفاً سیری است که به صورتی نامعین همچنان ادامه می‌یابد؟». منظور کانت از این



بینهایت، به اصطلاح، بینهایت لایقی است، نه نامتناهی واقعی. کانت در بحث فرض اصلی تعارض اول، «مفهوم ناقص عدم تناهی یک مقدار» را رد می‌کند. مطابق این مفهوم، «مقدار نامتناهی در صورتی امکان‌پذیر است که بزرگ‌تر از آن، ممکن نباشد». کانت این مفهوم ناقص نامتناهی ریاضی را در رساله، به عنوان «مجموعه‌ای از آحاد مشخصی که بزرگ‌تر از آن محال است»، توصیف کرده است. به نظر کانت، قائلان به این مفهوم ناقص، «نامتناهی» را با «حداکثر» اشتباه کرده‌اند. صرف نظر از آنچه امروزه در منطق مجموعه‌های نامتناهی و با توجه به نظریه جدید مجموعه‌ها در نقض استدلال‌های کانت می‌توان مطرح کرد، به نظر می‌رسد که کانت در اینجا مفهوم دکارتی «نامتناهی» را رد کرده است. از نظر دکارت، مجموعه نامتناهی، مجموعه‌ای است که همه درجات افزایش، قبلاً در آن معین شده است (العظم، ۱۹۷۲: ۴۰). دکارت در این باره، چنین توضیح می‌دهد: «من هرگز از لفظ نامتناهی فقط برای دلالت بر چیزی که هیچ حدی ندارد - یعنی به معنای سلبی آن که برای آن لفظ نامحدود (بی حد) را به کار برده‌ام - استفاده نمی‌کنم. بلکه به نظر من، نامتناهی بر یک شیء حقیقی اطلاق می‌شود که به نحو غیر قابل مقایسه‌ای بزرگ‌تر از همه چیزها یا اموری است که دارای حدند.» (آدام و تانری، ۱۹۶۹: ۳۳۶). مطلب دیگر اینکه کانت، در بحث فرض خلاف تعارض اول، به تصور دکارتی‌ها از کل (جهان) به عنوان یک ملأی نامتعیین اما نه نامتناهی (به معنای دقیق دکارتی آن) اشاره می‌کند. براساس این تصور، جهان، نامتناهی نبوده و در عین حال با مکان و زمان خالی نیز محصور نشده، زیرا جهان، پُری مکانی است. کانت این کوشش را لغزشی از سوی دو طرف این تعارض و طفره صریحی از موضوع مورد بحث، تلقی کرده است. کانت در این قسمت، به کشف این خطا براساس تعیین هویت جهان محسوس با شرایط وجودی آن (مکان و زمان) پرداخته است (بنت، ۱۹۷۴: ۱۴۲؛ العظم، ۱۹۷۲: ۴۱). نکته‌ای که باید در اینجا خاطر نشان کرد، این است که تعارضات کانت، از قبیل تعارضات لفظی و منطقی نیست؛ بلکه نوعی دیگر از تعارض است که بهتر است آن را تعارض فلسفی بنامیم. تعارض کانت از این جهت، تعارض منطقی نیست؛ که در

یک تعارض منطقی، از یک یا چند قضیه واحد می‌توان نتایج متناقضی اخذ کرد، اما در تعارضات کانت از یک سلسله مقدمات، مثلاً حدوث عالم و از یک سلسله مقدمات دیگر، قدم آن را نتیجه می‌گیریم. پس حدوث و قدم عالم از دو سلسله مقدمات مختلف استنتاج شده است و در نتیجه تعارضی وجود ندارد و بهتر است آنها را شبه تعارض بنامیم. اما نکته بسیار مهمی که در مورد تعارض‌های گروه نخست (ریاضی) باید به آن توجه کرد، این است که برای حل مشکل تعارضات باید پذیرفت که جهان اشیای مکانمند و زمانمند - یعنی جهانی که جهان‌شناسان عقلی از آن بحث می‌کنند - به نحو مطلق و فی‌نفسه وجود ندارد، بلکه در نسبت ذاتی با ذهن ما وجود دارد. با تصدیق و اذعان به این اصل، خواهیم دید که فرض‌های اصلی و فرض‌های خلاف تعارضات گروه نخست، دیگر تناقضات حقیقی نیستند، بلکه آن‌گونه که کانت آنها را نامیده است، «احکامی که به نحو دیالکتیکی با هم متضادند»، هستند. کانت تقابل دو حکم واقعاً متناقض را «تقابل تحلیلی» در برابر «تقابل دیالکتیکی» یعنی رویارویی در حکم متضاد نامیده است. (نقد: الف ۵۰۴، ب ۵۳۲). بنابراین، دو طرف استدلال‌های تعارض‌های نخستین، به اصطلاح دقیق منطقی، متضادهای منطقی‌اند. زوج‌های قضایای متضاد نمی‌توانند هر دو درست باشند؛ اما هر دو ممکن است خطا باشند و این همان وضعیتی است که در قبال حد و امتداد جهان و نیز قابلیت تقسیم آن به اجزا باید لحاظ کرد. این هر دو عقیده که «جهان، نامتناهی است» و «جهان از حیث مکانی و زمانی متناهی است»، خطا است. این هر دو فرض نیز خطا است که جهان از اجزای بسیط لایتجزا ساخته شده است و یا اینکه می‌تواند به طور لایتناهی تقسیم شود؛ زیرا در هر دو مورد، شق دیگری نیز وجود دارد که به طور لایتناهی بُعدپذیر یا به طور لایتناهی بخش‌پذیر است (والش، ۱۹۷۶: ۱۹۹-۲۰۰).

با توجه به این نکته، راه‌حل کانت پیرامون تعارضات چهارگانه را نمی‌توان تماماً یکسان و یکنواخت دانست. البته در ظاهر می‌توان یک راه‌حل مشترک را برای هر چهار تعارض به کار برد؛ یعنی همان تصویری از جهان که کانت آن را مطابق فلسفه

استعلایی خود صحیح می‌داند. بنابراین، اگر جهان اشیای مکانمند و زمانمند را به گونه‌ای که مستقل و فی‌نفسه وجود داشته باشد، در نظر بگیریم و به قول کانت «در برابر پندار اصالت واقع استعلایی تسلیم شویم»، طبیعت و آزادی هر دو باید از میان برداشته شود. لذا نمی‌توان گفت که: «یا هر چیزی رخ می‌دهد، مطابق علیت طبیعی است یا بعضی چیزها این‌طور نیستند؟» زیرا دلایل متقاعدکننده‌ای علیه هریک از دو نظر وجود دارد. اما کانت تأکید می‌کند که میان تعارضات گروه اول با گروه دوم، یک تفاوت اصلی و ریشه‌ای وجود دارد. در دو تعارض نخست، اشیای مورد بحث (اعیان مکانمند و زمانمند و اجزای ماده) همه در ظاهر همگون و متجانس‌اند و در حرکت از یکی به طرف دیگری، الزاماً از یک همانند به همانند دیگر می‌پردازیم. ولی این شرط، هنگامی که علل و معلولات و نیز وجود واجب و ممکن را در نظر می‌گیریم، لزومی ندارد. در این نوع تعارضات، با موجوداتی از نوعی کاملاً متفاوت روبه‌رو هستیم.

بر این اساس، نمی‌توان راه‌حل مشترکی را برای همه تعارضات به کار برد. اما ژرژ گورویچ در بحث طرق کانت برای حل تعارضات می‌گوید: «چون هر مبدأ و منتهایی در زمان و هر حدی در مکان قرار دارد و زمان و مکان نیز صور و اشکال متعالی ادراک معطیات محسوس‌اند، هرچه ناشی از عالم نمود است، مبدأ و حد دارد؛ اما عالم بود، مبدأ و حد ندارد و بنابراین، نخستین قضیه جدلی الطرفین علم کائنات بدین‌سان حل می‌شود که تراضات تناهی بالنسبه به نموده‌ها و تراضات عدم تناهی بالنسبه به بودها معتبر است.» (گورویچ، ۱۳۵۱: ۶۳). او می‌خواهد با تمسک به ثنویت پدیدار و شیء فی‌نفسه، گره فروبسته تعارضات نخستین را نیز حل کند؛ ولی این به هیچ‌وجه با فلسفه نقادی کانت مطابق نیست. همان‌طور که به تفصیل گفته شد، نحوه طرح تعارضات نخستین، از اساس، خطا و برطبق اصالت تصور استعلایی، در اصل، سالبه به انتفای موضوع است.

به نظر کانت، در صورتی می‌توان به صحت وضع تعارض نخستین قایل شد که زمان و مکان شیء فی‌نفسه بودند، نه صور شهود. در مورد وضع مقابل نیز همان‌طور

که گفته شد، جهان نه متناهی است نه نامتناهی. صورت عقلی «جهان» - برطبق نظر جهان‌شناسان عقلی مذهب - یکی از ذوات معقول است. «ذات معقول شیء یا شیء فی نفسه»، نه مکانی است، نه زمانی. مکان و زمان، جزء امور و احوالی نیست که در ساختمان شیء فی نفسه به کار آید؛ و چون ما نمی‌توانیم این شیء را از آن حیث که چنان است، بشناسیم، باید احتراز کنیم از اینکه خود آن را نیز واقع در ظرف زمان و مکان بشماریم. بنابراین، نه می‌توان جهان را به‌عنوان یک کل نامتناهی فی نفسه تصور کرد، نه به‌عنوان یک کل متناهی فی نفسه. متناهی نمی‌توان تصور کرد چون جهان به تجربه ما بستگی دارد و تجربه ما هیچ‌گاه به نهایت نمی‌رسد؛ نامتناهی هم نمی‌توان تصور کرد چرا که تجربه فقط صیوررتی است نامتناهی و بدین ترتیب روشن می‌شود که مسئله به‌نحوی طرح شده‌است که نباید بشود.

### طریقه‌ رهایی از تعارضات دسته دوم براساس فلسفه استعلایی

راه‌حل تعارض‌های سوم و چهارم، یعنی تعارض‌های دینامیکی در فلسفه کانت، بدین صورت است که کانت، هم وضع و هم وضع مقابل آنها را صحیح می‌داند؛ مشروط بر آنکه پدیداربودن و شیء فی نفسه بودن را مانعة‌الجمع نپنداریم. به عبارت دیگر، کانت می‌خواهد بگوید در دو تعارض اول، از آنجا دچار تعارض شده بودیم که از متناقض بودن مفهوم پدیداری که شیء فی نفسه باشد، غفلت کرده بودیم و در اینجا (تعارض‌های سوم و چهارم)، تعارض ناشی از آن است که جمع میان پدیدار و شیء فی نفسه را (به دو اعتبار مختلف) ممکن ندانسته و آن دو را با یکدیگر در تناقض نپنداشته‌ایم. «بالتیجه درحالی‌که در مورد اول، قضایای متقابل، هر دو غلط بود، در این مورد هر دو دسته قضایایی که صرفاً در اثر سوء فهم، مقابل یکدیگر واقع شده‌اند، می‌توانند صحیح باشند.» (کانت، ۱۳۶۷: بند پنجاه و سوم)

بنابراین، به‌نظر کانت، دو طرف به‌ظاهر متناقض استدلال‌های تعارض سوم را می‌توان درباره جنبه‌های متفاوت صادق دانست. علیت به‌حسب طبیعت و علیت به‌حسب آزادی را می‌توان به دو جنبه متفاوت حسی و معنوی انسان، نسبت داد.

همچنین، کانت در تعارض چهارم میان «علت در پدیدارها» و «علت پدیدارها» تفاوت قایل می‌شود. اولی را به عالم محسوسات و به کلی ممکن‌الوجود و «دومی را به عالم نفس‌الامر اشیا و واجب‌الوجود مربوط می‌داند» (همان، ۳۰؛ نقیب‌زاده، ۱۳۶۴: ۲۷۴-۲۷۷). بر این اساس، فرض‌های اصلی و فرض‌های خلاف تعارضات گروه دوم، نه متضاد و نه حتی متناقض به معنای دقیق منطقی‌اند، بلکه می‌توان آنها را شبیه متضادهای یک‌جهتی دانست، و لذا هر دو باهم می‌توانند درست باشند (والش، ۱۹۷۶: ۲۰۰). کانت در این قسمت از بحث خود، به اظهار ثنوتی که در ریشه فلسفه او است، نزدیک می‌شود؛ هرچند که حتی در این مورد نیز نظر خود را با احتیاط بسیار بیان می‌کند، مثلاً نمی‌گوید که انسان طبیعی (بدن) و انسان روحی (نفس) وجود دارد، بلکه فقط انسان به معنای یک شیء طبیعی که به عنوان «پدیدار» ملحوظ شده است، یعنی متعلق تجربه که همچنین این استعداد و قدرت عقلی را دارد که درباره خود به عنوان روحانی بیندیشد. زمینه مثبت این ثنوت را در نوشته‌های کانت راجع به اخلاق می‌توان یافت. میان بحث اختیار در بخش «جهان‌شناسی» در عقل نظری و «آیین خودمختاری اراده» در عقل عملی، رابطه بسیار دقیق و ظریفی وجود دارد (آلیسون، ۱۹۸۳: ۳۱۵-۳۱۰). کانت در «نقد نخست»، نه تنها با تمسک به ثنوت پدیدار و نفس‌الامر، گره فروبسته تعارض‌های سوم و چهارم را می‌گشاید، بلکه زمینه را برای اعتقاد به اختیار در انسان که لازمه فعل اخلاقی است، هموار می‌کند. به نظر کانت، در عالم دیانت و اخلاق از لحاظ عملی، مهم است که قایل باشیم انسان به حکم طبیعت محکوم نیست بلکه مختار است (براود، ۱۹۷۸: ۲۹۳-۲۸۵)؛ همچنین قایل باشیم که وجودی ضروری و نامشروط هست که بنیاد این جهان است و همین تصورات است که ما را به اصول موضوعه ضروری برای تقوم قانون اخلاقی هدایت می‌کند. بدین ترتیب، کانت تصور می‌کند که با اثبات اینکه میان وضع و وضع‌مقابل تعارض سوم و چهارم، مغایرتی وجود ندارد، این دو تعارض را حل کرده است؛ اما مدعی آن نیست که برهانی در اثبات صحت وضع به دست داده است. فرق است میان اینکه ثابت کنیم وضع به فرض

صحت، با صحت وضع مقابل مغایرتی ندارد و اینکه ثابت کنیم وضع واقعاً صحت دارد. مسئله صحت وضع تعارضِ سوّم - یعنی اینکه آیا انسان مختار است - «ما را به سوی عقل عملی و ندای تکلیف سوق می‌دهد که در آنجا دیگر عرصه اثبات و انکار نظری نیست، بلکه مقام عمل و اراده است». در مورد مسئله صحت وضع تعارض چهارم - یعنی این مسئله که آیا می‌توان ثابت کرد وجودی واجب و نامشروط وجود دارد - نیز کانت به تفصیل آن را در مباحث علم کلام استدلالی بررسی می‌کند (ه هارتناک، ۱۳۷۶: ۱۶۶).

### کاربرد صحیح عقل

بنابراین، با پذیرش روش فلسفه نقادی و تصدیق نظریه اصالت معنی استعلایی، کاربرد صحیح اصل کلی و ضروری که بنیاد همه خطاها در استدلال‌های جدلی الطرفین بود - یعنی از طرف شرط‌ها به سوی امر نامشروط پیش‌رفتن - نیز پیدا و از حالت قوام‌بخش به جنبه نظام‌بخش مبدل می‌شود. در واقع، این اصل کلی برای آن است که فاهمه را یاری دهد تا دامنه کار خود را در حوزه تجارب ممکن، تا آنجا که ممکن است، گسترش دهد. به نظر کانت، همه این تعارض‌ها در صورتی که کاربرد صحیح عقل را بدانیم، برطرف می‌شود. اگر کار عقل، تنها این باشد که چراغی فراراه شکل‌گیری و کاربرد شناخته‌های تجربی برای راهنمایی باشد، اصول عقل بیانگر چگونگی اشیا نیست، بلکه صرفاً دستورالعملی برای فاهمه، در طرز برخورد با این اشیا است و این طرز برخورد ممکن است اغلب دوجانبه و هر دو جانبش نیز ضروری باشد. این تناقض نیست که عقل از یک طرف خواستار آن باشد که فاهمه به‌طور نامتناهی در جست‌وجوی عللی برای علل و اجزایی برای اجزا باشد بدین قصد که به نهایت نظام اشیا برسد، و از طرف دیگر، در عین حال، آن را برحذر دارد که مبادا هیچ علت و جزئی را که از طریق تجربه به دست می‌آورد، نخستین علت و نهایی‌ترین جزء در نظر بگیرد. این همان قانون تقریب<sup>۱</sup> است که

جامع میان نزدیک شدن مستمر از یک سو و وصول ناپذیری از سوی دیگر است (آپل، ۱۳۷۵: ۲۰۵). و به این ترتیب، تصورات استعلایی، مبنای یک فلسفه «چنان‌که گویی»<sup>۱</sup> می‌شود. اگر با نظر کانت موافق باشیم، باید بگوییم که جهان از حیث تمامیت آن بر ما مجهول است. مفهوم جهان، جز یک معنی متعالی نیست؛ یعنی اصلی است که عقل، ماده شناسایی را بر آن تطبیق می‌کند تا بدان نظام بخشد و وحدتی به آن بدهد که آن را به عالی‌ترین درجه ممکن، معقول می‌سازد. در جهان‌شناسی عقلی، استدلال غلطی وجود دارد، مبتنی بر اینکه مفهوم نادرستی از کلمه جهان تصور کنند و به طرز ناروایی آن را به کار ببرند. این معنای نادرست – همان‌طور که مطرح شد – این است که جهان را مانند شیء فی نفسه تلقی کنند و حال آنکه جهان، به منزله قالب عقلی برای نظام‌بخشیدن و سازمان‌دادن به تجربه است.

کانت در آخرین قسمت از بحث خود راجع به راه‌حل تعارضات، احکام جزئی ناشی از استدلال‌های جدلی‌الطرفین در مورد ماهیت جهان را به «اصول تنظیمی» یا قوانین روش که در تحقیق علمی پدیدارها مفیدند، تبدیل می‌کند. «تصورات استعلایی» مطرح‌شده در تعارضات، بر این اساس، برای یک پژوهشگر جایگاه «تکلیف» محسوب می‌شود، نه مبنی برای اطلاعات پیرامون ماهیت نهایی جهان (العظم، ۱۹۷۲: ۱۵۰). برای مثال، در مورد «تصور استعلایی تمامیت مطلق سلسله شرایط» (در تعارض اول)، دیگر پرسش این نیست که این سلسله شرایط، فی نفسه تا چه اندازه است؛ متناهی است یا نامتناهی. زیرا این سلسله فی نفسه هیچ نیست. بلکه پرسش آن است که سیر قهقرای تجربی را چگونه برقرار می‌کنیم و تا کجا باید آن را ادامه دهیم (نقد: الف ۵۱۴، ب ۵۴۲). مفهوم این «کل کیهانی» را تنها به عنوان قاعده روش می‌توان به کار برد. چه، چیزی بیش از این نمی‌گوید که در سلسله شرط‌های تجربی تا هر جا که پیش رویم، در هیچ جا نباید یک حد مطلق را مسلم فرض کنیم، بلکه هر پدیدار را باید به عنوان امر مشروط، تابع پدیدار دیگر به عنوان

شرط آن بدانیم و به سوی این شرط پیش برویم (همان، الف ۲۰-۵۱۹ و ب ۸-۵۷۴). صرف‌نظر از اینکه اندیشیدن راجع به این تصور کل، هیچ اطلاعی درمورد اینکه آیا این جهان فی‌نفسه متناهی است یا نامتناهی، نمی‌تواند بدهد. بر این اساس، کانت با توصیف اپیکور به عنوان اینکه احتمالاً خردمندترین فیلسوفان عهد باستان است، از او تمجید می‌کند. ظاهراً اپیکور، آموزه‌های مادی‌گرایی اش را نه به عنوان وجه دقیقاً صحیح ماهیت اشیا، بلکه به عنوان نظام مفیدی از مفاهیم، تلقی کرده است که او را در فهماندن پدیدارها یاری می‌رساند (همان، الف ۴۷۱ و ب ۴۸۹).

### رویارویی تفکر فلسفی معاصر غرب با تعارضات

#### و راه‌حل‌های برخی از فیلسوفان معاصر

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، تاریخ تفکر فلسفی جدید در مغرب زمین، در بطن خود، حاوی تعارضات عمیق و پیچیده‌ای بود که به دقت و مهارت تمام، در فلسفه نقادی کانت تحت عنوان «آنتی‌نومی‌ها» بیان شد. منظور و مطلوب کانت اساساً این بود که وجه عقلی وجود علم را روشن سازد و مخصوصاً وجود دو علمی را که در آخر قرن هجدهم قوام قطعی یافته بود، تبیین کند: یکی علم هندسه اقلیدسی، دیگری علم فیزیک که دیرزمانی نگذشته بود که نیوتن صورت کاملی به آن داده بود. اما این مسئله نیز همواره در خاطر کانت خطور می‌کرد که چرا و به چه جهت عقلی، علم سومی که مابعدالطبیعه باشد، مانند آن دو علم دیگر تقویم نیافته است. چنین بود که فلسفه کانت در زمینه مکان و زمان، انتقال بینش نیوتنی را به جهان صرفاً انسانی و به قلمرو شناسایی در حد فهم انسان، نشان داد. نظر نیوتن را درباره زمان و فضا نسبت به خداوند، کانت نسبت به انسان صادق دانسته است. آنچه که کانت می‌خواست بداند، این است که چرا در حد عقل نظری شناختی که آن را مابعدالطبیعه می‌نامند، هنوز واقعاً به مرحله علمی نرسیده است. اما باید توجه داشت که اگر فلسفه استعلایی کانت، نتیجه تحول تفکر علم جدید است، در عین حال از لحاظ دیگر، نه فقط جنبه پایانی ندارد، بلکه در واقع آغازگر دوره



جدیدی است. مسئله پایان نیافته، بلکه به صورت جدیدتر و شاید عمیق‌تر از نو، مطرح شده است. از این لحاظ، تعارضات کانت طرح جدیدی از مسائل کهن میان علم و فلسفه و به عبارتی نزاع بین کلام و علم است (وال، ۱۳۷۵: ۲۶۳؛ کیهان فرهنگی، س ۸، ش ۴، ص ۱۴). صرف نظر از چگونگی استدلال‌های ارائه شده توسط کانت در بحث تعارضات و نیز انتقاداتی که مفسران او تاکنون، بر مباحث کانت پیرامون تعارضات مطرح ساخته‌اند، در پس این استدلال‌ها، یکی از عمیق‌ترین بحث‌هایی که بر خامة یک فیلسوف در باب روش علمی جاری شده، جای گرفته است. قرائت‌های متفاوت از بحث کانت، سرچشمه الهام کسانی با اختلاف افق دید در حد هگل و اینشتین، بوده و کمتر متفکری است که از کثرت مسائلی که کانت مطرح ساخته است، دچار حیرت نشود. چگونه می‌توانم عالم را در کلیتش نظاره کنم؟ در عین حال، اگر نتوانم، چگونه ممکن است تبیینی برای عالم وجود داشته باشد؟ چگونه می‌توانم وجود هر چیزی را تبیین کنم اگر نتوانم وجود همه چیزها را تبیین کنم؟ و... (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۱۰۹).

هرچند که در فلسفه کانت، تعارضات از لحاظی فاقد هر نوع جنبه مثبت است، نباید از نظر دور داشت که حتی در فلسفه کانت، مسائل اصلی شناسایی و علوم و تفکر اخلاقی در همین تعارضات نهفته است. اگر در کل فلسفه کانت، به تعارضات به نحوی که او عنوان کرده است، توجه نشود، دیگر نمی‌توان انسجام آرای او را حفظ کرد و میان فلسفه نظری و فلسفه اخلاقی او رابطه حقیقی برقرار ساخت (مجتهدی، ۱۳۶۲: ۸۷). نحوه طرح تعارضات از سوی کانت و نیز اهمیت و حساسیت آنها، فیلسوفان دیگر، به ویژه نحله‌های فکری آلمانی، را به موضوعگیری‌های متفاوت و متعددی واداشت و برخی از آنها را به گذشتن از فلسفه نقادی کانت رهنمون شد. و البته تا حد زیادی، خود کانت بود که عملاً فلاسفه بعدی را به فراروی از فلسفه‌های نقادی، دعوت کرد. مذهب اصالت عقل نوع کانتی - که با مذهب اصالت عقل افلاطون تا لایب‌نیتس تفاوت‌های اساسی داشت - با افتراق و جدایی قاطعی که میان امور نفس‌الامری و پدیدار قایل می‌شد، تا حد زیادی راه را برای بسط و تفصیل مذهب اصالت غیرعقل هموار کرد؛ و

درواقع، حتی فلسفه‌ای چون فلسفه شوپنهاور، تا حدود زیادی به تأثیر فلسفه کانت پدید آمده است<sup>(۳)</sup>. مباحثی چون تفکیک فاهمه از عقل، پدیدار از دیدار، عقل نظری از عقل عملی و از همه مهم‌تر، امکان نوعی تداخل دیالکتیک در مقولات فاهمه، تا حد زیادی، زمینه را برای سنت‌های مختلف فکری پس از کانت، آماده و هموار ساخت.

از سخنان خود کانت در بحث نحوه خروج از تعارضات، می‌توان استفاده کرد که درقبال این تعارضات، مواضع متعدد و متفاوتی می‌توان اتخاذ کرد. اولین موضع ممکن در این خصوص، موضع شکاکان است که از دوره باستان، بانفی اصل امتناع تناقض، گرفته‌اند. اما کانت، شکاک نیست و اساساً فلسفه او کوششی است برای طرد شک از علم و اثبات حقانیت شناسایی انسان. موضع دیگر، موضع جزمی‌گرایان است؛ که چه پیش از کانت و چه پس از او، یکی از دو دیدگاه مطرح شده در زوج‌های تعارضات چهارگانه را پذیرفته‌اند و قویاً، با دلایل محکم، از آن دفاع می‌کنند. همه همت و مساعی کانت در طرح‌ریزی و تنظیم تعارضات، تلاش برای مقابله با همین جزم‌گرایان در طول تاریخ فلسفه غرب بوده است. البته باید توجه داشت که جزم‌گرایی فلسفی پس از کانت، به‌نظر بسیاری از مفسران او تا اندازه زیادی ملهم از برخی نظریات و یا امکانات موجود در بطن فلسفه نقادی، به‌وجود آمده است. نکته مهمی که کانت در بحث تعارضات خاطر نشان ساخته، این است که نگرش فلسفی نقادی، عبارت از تلاش برای روشن‌ساختن کج‌فهمی دو طرف مخاصمه، جهت آمادگی برای از میان‌بردن آن و بدین ترتیب جلوگیری از تکرار آن در آینده است. کانت این رهیافت به تعارض جدالی را «روش شکاکانه»<sup>۱</sup> متمایز از «شکاکیت»<sup>۲</sup> می‌نامد (نقد: ب ۵۴۱). همان‌طور که در بالا گفته شد، موضع کانت، شکاکیت نیست؛ چرا که به‌نظر او، «شکاکیت» یک نادانی تصنعی و تعمدی است که بنیادهای هرگونه شناخت را ویران می‌کند، تا اگر ممکن باشد، دیگر هیچ اعتماد و اطمینانی برای شناخت باقی نگذارد (همان، ب ۲-۴۵۱).

پس از کانت، بسیاری از فیلسوفان در دورهٔ جدید و معاصر، دربرابر بحث تعارضات و دیالکتیک کانتی موضعگیری کردند. در این میان، از همه مهم‌تر، باید نحلهٔ فیلسوفان رمانتیک و اصالت معنای آلمانی را نام برد. در واقع، پس از کانت و با استفاده از فلسفهٔ او بود که نظریات جدیدی بر مبنای جدال عقلی، عرضه شد. در جدول طبقه‌بندی مقولات از نظر کانت، در هر وجه نظر، طبقه‌بندی به‌جای اینکه دوتایی باشد، سه‌تایی است؛ همچنین، مقولهٔ سوم در مقایسه با دو مقولهٔ اول، همیشه جنبهٔ تألیفی دارد و این تألیف تا حدودی از نوع «وضع مجامع» است و این امر، ریشه و منشأی جدالی هگلی است، بدین نحو که حد سوم، از اتصال دو حد قبلی حاصل می‌آید (وال، ۱۳۷۵: ۸۸۷؛ مجتهدی، ۱۳۷۲: ۱۷۰). با اینکه کانت هیچ‌گونه دیالکتیکی را در واقعیت و در نفس وجود نمی‌پذیرد، با این همه درست برای آنکه متعلقات عالم محسوس را به وجود بودها مرتبط کند، به اصول ناظم و به مسلماتی توسل می‌جوید که باید جانشین دیالکتیک شوند. در حاق واقع، کانت ضد چیزی را اثبات می‌کند که اثباتش را وجههٔ همت ساخته است؛ کانت می‌خواهد اثبات کند که روش دیالکتیک، سرچشمهٔ تمامی خطاها در فلسفه است، اما در عمل اثبات می‌کند که نمی‌توان از سر دیالکتیک گذشت زیرا بی دیالکتیک، خطاهای ارتکابی، سنگین‌تر و جزم‌گرایی ناهنجارتر می‌شود. به نظر ژرژ گورویچ، بحث کانت از دیالکتیک، پایه و مایهٔ دیالکتیک‌هایی است که کاملاً ضد ترکیبی و منفی‌اند (مانند دیالکتیک‌های فیخته، کیرکگارد و پرودن)؛ بلکه سرچشمهٔ دیالکتیک ترکیبی و ثبوتی هگل نیز است (گورویچ، ۱۳۵۱: ۷-۶۴).

بدین ترتیب، هگل با اندیشه در تنازع‌های عقل نظری مطرح شده توسط کانت به این نتیجه رسید که نمی‌توان جز با وصلت دو متقابل، آنها را حل کرد بدین وجه که اول یکی از دو حد و سپس حد دیگر را در فکر آورد. او با توجه به فکر جمع و وحدت، توانست بر تقابل‌هایی که از خصوصیات فلسفهٔ کانت است، فایق آید. بر این اساس می‌توان گفت که هگل، وضع‌ها و وضع‌های مقابل تعارضات، هر دو، را در عین حال پذیرفت و حیات ذهن و روان را در اتصال همین وضع و وضع مقابل‌ها

دانست. به نظر هگل، منشأی تناقض‌های مابعدالطبیعه، قضایای جدلی الطرفین کانت است؛ و از اینجا هگل با بصیرتی نافذ، سعی کرد تا از همین قضایا برای این جدال و کشمکش فلسفی که مولود خود آنها بود، چاره‌ای پیدا کند. از نظر هگل، نباید فراموش کرد «تناقض» و «تعارض» همان خمیرمایه‌ای است که جهان از آن ساخته شده است. چون شیء در صورتی معقول است که جزئی از کل باشد. بنابراین، هیچ چیز به تنهایی معقول نیست بلکه هرگاه چیزی بخواهد خود را اثبات کند، مستلزم آن است که دیگران را نفی کند و دیگران هم آن را نفی کنند (وال، ۱۳۷۵: ۹-۸۸۷؛ ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۲۵-۶).

بنابراین، هگل برای تعارض، اعتباری ذاتی قایل شده و آن را تعمیم داده است. اگر برای کانت تعارضات فقط به صورت مسئله عنوان شده و هیچ‌گاه آنها را راه‌حل نهایی ندانسته، در عوض همین تعارضات برای هگل نه فقط راهی است برای اینکه عقل به شناسایی گسترده‌ای برسد، بلکه براساس آنها است که عقل می‌تواند به مقام حقیقی و اصلی خود ارتقا یابد و قدرت رسیدن به نتیجه مطلوب از نوع «وضع مجامع» را به دست آورد (مجتهدی، ۱۳۶۲: ۸۷).

در فلسفه هگلی، تعارضات فقط به ایده‌ها محدود نمی‌شود، بلکه در مورد اشیا نیز به کار می‌رود؛ و در این صورت، تعارض فلسفه‌ها، تعارض فیلسوفان است و بنابراین، همان «معرکه، مشاجرات بی‌پایان» که کانت آن را مابعدالطبیعه می‌نامید، رزمگاهی است برای افراد انسان که در آن هر فیلسوف از آن جهت که مرحله‌ای است از قانون جهانی، باید برابرنهادی (وضع مقابلی) باشد برای دیگری تا اینکه هر دو در نفر سومی که «وضع مجامع» آنها است، منحل و مستحیل شوند<sup>(۴)</sup>. آنچه میان ایده‌ها، تناقض نامیده می‌شود، میان افراد بشر جنگ است و بنابراین در چنین جهانی، جنگ نه تنها امری عارضی نیست، بلکه قانون عالم است (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۷-۲۲۶). لنین نیز در یادداشت‌های خود درباره علم منطق هگل، به تنگی دیدگاه کانت اشاره می‌کند؛ به ویژه در آنجا که کانت به وجه توجیه‌ناپذیری، قلمرو تناقض را محدود کرد: «کانت چهار آنتی‌نومی دارد. در واقع، هر مفهوم، هر مقوله به‌طور

مشابهی، متناقض است». ماتریالیسم دیالکتیک به خلاف ندانم‌گویی کانت، در اصل هیچ تناقضی را غیر قابل حل نمی‌داند. تضادها در خود واقعیت عینی و در شناخت نظری که به‌طور دیالکتیکی این فرایند را بازمی‌تابد، حل می‌شوند (← زمان، ۱۳۷۷: ۳۹۶).

از جمله نظریات قابل طرح در قبال تعارضات، دیدگاه ژرژ کانتور است. به نظر او، مشکل اصلی بحث این است که آیا عقل در برابر آنچه در مجموع پیش رویش قرار دارد، عاجز است؛ آیا توانایی خود را از دست می‌دهد و دچار تضاد می‌شود، تضادی که ندانم‌چیزی و ناباوری به وجود می‌آورد؛ یا به یاری دیالکتیک و در جریان نفوذ بیشتر در ماهیت پدیده‌ها (خواه پدیده‌ای کمیته باشد، خواه پدیده‌ای که به‌طور مستقیم به دنیای واقعیت مربوط می‌شود)، این تضادها را برطرف می‌کند. کانتور می‌داند که تضادهای کانتی عقل جهانی (جهان به‌عنوان واجد کل و جامعیت مطلق) در هر جامعیت نسبی و محدود هم تکرار می‌شود؛ و بنابراین، این کلیت‌های نسبی هم در ماهیت خود، ناشناختی باقی می‌مانند. از جمله آرای مهم کانتور، تشخیص سه حالت مختلف بی‌نهایت است: بی‌مرز، ترانسفینی و نامعین. او، یکی از گونه‌های بی‌نهایت مطلق ناسازگار را (که دست کم بی‌نهایت بالفعل است) «بی‌مرزی» می‌نامد؛ آن نوع بی‌مرزی که از نظر ریاضی قابل درک نیست و به عبارت دیگر جامعیت مطلق که با عقل جور در نمی‌آید و به تحلیل ریاضی تن نمی‌دهد (ولی می‌توان تحلیل فلسفی آن را در چهارچوب مسئله‌های متافیزیک پیدا کرد). «ژرانسفینی» نیز به معنای «بیرون از نهایت» است یا آن نوع بی‌مرزی که از نظر ریاضی قابل درک است. «نامعین» هم بی‌نهایت غیرخاص (بی‌نهایت «زشت» هگلی) یا بی‌نهایت بالقوه است. به نظر کانتور، آموزش کانت درباره تضاد، با بی‌نهایت خاص بالفعل او - که با بی‌نهایت حقیقی هگل خویشاوندی داشت - و با مفهوم ترانسفینی، تماماً متناقض است. از این رو، وی آموزش کانت درباره تضادها را رد و از آن به شدت انتقاد می‌کند. به نظر او، ویژگی تعارضات کانت در این است که آن را از انعطاف تضاد دیالکتیکی محروم می‌کند؛ زیرا امکان درک وحدت

دیالکتیکی قطب‌های متضاد را - که چه از لحاظ شکل و چه از نظر محتوا با درک کانتوری بی‌نهایت بالفعل فرق دارد - ازین می‌برد. کانتور در این زمینه می‌نویسد: کانت بدون اینکه با دقت، تحلیلی جدی و انتقادی بکند، مفهوم بی‌نهایت را در فصل «تعارضات عقل محض» در «نقد عقل محض» مطرح می‌کند و می‌خواهد ثابت کند هرچیز را می‌توان به یک اندازه هم تأیید و هم رد کرد. حتی اگر شکاکیت پیرهون را هم که کانت فوق‌العاده به آن دلبسته است، در نظر بگیریم، ناچار باید بپذیریم که تا به این اندازه نمی‌توان از بی‌اعتباری عقل انسانی حمایت کرد... او تنها با استفاده مبهم از مفهوم بی‌نهایت (البته اگر در چنین حالت‌هایی بتوان صحبت از «مفهوم» کرد) موفق شده‌است تعارضات خود را تحمیل کند و این تنها به این دلیل است که از تجزیه و تحلیل اساسی ریاضی چنین مسئله‌هایی فرار می‌کند. (سی‌گه‌تی، ۱۳۷۸: فصلی «هگل و کانتور»)

مبنای منطقی کانتور برای انتقاد از تعارضات کانت، در منطق هگل مندرج است. البته برخی از متفکران معاصر معتقدند که کانتور در انتقاد از بحث تعارضات کانت، تندروی کرده و از جاده انصاف دور شده است. ارنست تسرمله‌لو در یکی از تفسیرهای خود می‌نویسد:

به‌ظاهر، کانتور آموزش کانت را درباره «تعارضات عقل محض» با بی‌انصافی ارزیابی می‌کند. منظور کانت این نیست که مفهوم بی‌نهایت را رد کند یا به کنار بگذارد، بلکه بحث او مربوط به کاربرد این مفهوم درباره تمامی جهان است و درباره این حقیقت است که عقل انسانی به‌مناسبت طبیعت داخلی خاص خود ناچار است به همان اندازه که جهان را محدود می‌گیرد، آن را نامحدود فرض کند. این حقیقت که نمی‌توان از جهان دور شد، نه نظریه ریاضی از نوع نظریه مجموعه‌های کانتور است و نه آن‌قدر سطحی که در بحث کانتور مطرح می‌شود (...همان)

صرف‌نظر از درستی یا نادرستی نظر کانتور و انتقاد تسرمله‌لو از او، این نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت که هرچند در فلسفه ریاضیات و خصوصاً در مفهوم عدم تناهی در سال‌های اخیر تحولات شگرفی رخ داده‌است، در اینکه این تحولات، وجود تعداد نامتناهی از اشیا یا تحقق تعداد نامتناهی از حوادث را ممکن سازد، تردید وجود دارد. نمی‌توان گفت که چون در ریاضیات، وجود اعداد بی‌نهایت ممکن است، وقوع تعداد بی‌نهایت حوادث هم ممکن است؛ همان‌طور که

نمی‌توان گفت چون در ریاضیات، اعداد منفی وجود دارد، حوادث منفی هم وجود خواهد داشت (یونگ، ۱۳۷۸: ۲۴۶).

فیلسوف دیگری که به‌طور خاص، موضع خود را در برابر تعارضات مطرح‌شده در فلسفه نقادی، روشن ساخته، رنویه<sup>۱</sup> است. نگرش کلی رنویه در فلسفه، به «مکتب نونقادی»<sup>۲</sup> معروف شده است؛ زیرا او فلسفه نقادی کانت را به‌عنوان نقطه شروع کار خود انتخاب کرد اما نتایج کانتی را نپذیرفت، بلکه آنها را پایه و اساس مجموعه‌ای از مفاهیم و ایده‌ها که اغلب نقدکننده آرای کانتی است، به‌کار برد (ادواردز، ۱۹۶۷: ج ۷، ص ۱۸۰).

رنویه بر این اعتقاد است که اگر در مقابل تعارض‌هایی که کانت از آنها یاد کرده است، قرار بگیریم، باید همیشه وضع‌های (فرض‌های اصلی) آنها - یعنی متناهی - را انتخاب کنیم؛ زیرا در صورت انتخاب وضع مقابل، مانند مشرب‌هایی که در آنها نامتناهی ترجیح داده شده است، به نفی و انکار شخص و تصدیق اصالت چیز (چیزانگاری) کشیده خواهیم شد (وال، ۱۳۷۵: ۲-۸۲۱).

اختلاف اصلی رنویه با کانت، در مفهوم «پدیدار» بود. به‌نظر رنویه، پدیدارها نمودهای چیزی جز خودشان نیستند؛ آنها نه توهمات‌اند، نه موجودات صرفاً ذهنی، بلکه عبارت‌اند از هر آنچه که ما درک می‌کنیم یا راجع به آنها حکم می‌کنیم. رنویه از آنجا که به‌نظرش، اشیا فی‌نفسه وجود ندارند، از آنتی‌نومی‌های کانت انتقاد کرده است. او بر اساس نظر خاص خود پیرامون مفهوم نامتناهی، به شدت و محکمی از تعارض اول انتقاد می‌کند. به‌نظر او، چون نامتناهی، تصویری ذاتاً متناقض و ناسازگار است، جهان باید آغازی در زمان داشته باشد و مکان نیز محدود باشد. در تفکر رنویه، تفوق تصور عدد به‌عنوان یک الگوی مفهومی قویاً ظاهر و آشکار است (ادواردز: ۱۹۶۷: ج ۸، ص ۱۸۱). آنچه تلویحاً در فلسفه رنویه آمده، قولی است درباره واقعیت؛ یعنی اینکه همواره می‌توان اشیا را شمرد و بی‌حد، و به‌طریق اولی، نامتناهی، در واقع وجود ندارد و بر اشیا آنچه خود وی «قانون عدد» نامیده

است، حکمروا است.

دیدگاه دیگر در مورد تعارضات، از آن برنشویک است که وضع‌های مقابل (فرض‌های خلاف) را پذیرفته است. همان‌طور که مطرح شد، رنویه به این دلیل از کانت انتقاد کرده بود که در باب تعارض‌های قوانین، لااقل در دو مورد، عدم انتخاب میان وضع و وضع مقابل را برگزیده است. اما برنشویک بر کانت خرده گرفته که به جای انتخاب وضع مقابل، وضع و وضع مقابل را در یک ردیف نهاده است. به عبارت دیگر، به نظر رنویه، کانت چون عدم انتخاب میان منتهای و نامتنهای را برگزیده، خطای است؛ و به عقیده دیگری، کانت چون محلی برای منتهای قایل شده و حال آنکه حرکت ذهن و روح، همیشه حرکتی نامحدود است، دور از شاهراه صواب افتاده است.

موضع دیگر در برابر تعارضات در بین فیلسوفان معاصر، نظر هانری برگسون است که همچون رنویه، وضع‌ها (فرض‌های اصلی) را انتخاب کرده است، اما به طریقی کاملاً مغایر با طریق رنویه. به عقیده برگسون، این دو صورت نامتنهای فضا و زمان که کانت آنها را صور ادراک انگاشته، جز بر واقعیت متزلی که از نزول جهش حیاتی در ماده ناشی شده است، منطبق نیست. به نظر برگسون، نسبت میان منتهای و نامتنهای را شاید بتوان با توجه به مغالطه‌های زنون الیایی فهمید. در هر حال، میان دو تصور منتهای و بی‌حد نسبتی استوار است. نامتنهای به عقیده برگسون، یک نامتنهای محسوس است و لذا برخلاف نظر هگل که نامتنهای را امری معقول و منطقی و درک آن را با تصور ساده جزئی<sup>۱</sup> میسر می‌داند، به نظر برگسون نامتنهای با شهود دریافت می‌شود.

برادلی، دیگر فیلسوف معاصر غربی، راه‌حلی متفاوت از دیدگاه هگل و تا اندازه‌ای نزدیک به رأی برگسون، در برابر تعارضات، ارائه داده است. به عقیده برادلی، همه مشکلات این باب، ناشی از نحوه‌ای است که ذهن انسان امور را تصور و تلقی می‌کند؛ بدین وجه که دو حد تعارض‌های قوانین، هم وضع‌ها و



هم وضع‌های مقابل، همه غلط است؛ چرا که واقعیت یک کل و تمامیت است و نمی‌توان آن را نه به مجموع حدهای متناهی و نه به یک حرکت بی‌حد تعبیر کرد. ذهن انسان، چون واقع را تجزیه می‌کند، می‌کوشد تا دوباره آن را ترکیب کند اما به این امر نایل نمی‌آید، زیرا واقعیت واحد است و در فوق تمامی نسبت‌ها؛ پس مسئله از اساس نادرست طرح شده زیرا آن را ذهنی طرح کرده که امری را که در سطحی متفاوت از سطح مناسبات و اضافات واقع است، با اصطلاحات مربوط به اضافه و نسبت تعبیر کرده است. برادلی اصلاً طرح مسئله را نفی می‌کند؛ چرا که به نظر وی، همه مسائلی که کانت و بعد از او دیگران مطرح کرده‌اند، مطرح نشده است مگر به علت متناهی بودن ذهن انسان که فقط با مقوله اضافه و نسبت فکر می‌کند.

در اینجا می‌توان یادی هم از اینشتین کرد که مطابق اندیشه او، جهان چون کره است، در عین حال هم متناهی و هم نامتناهی است؛ و این فکر به تصویری برمی‌گردد که پارمنیدس از جهان داشته است.

دیدگاه مهم دیگری که در فلسفه معاصر غربی درباره تعارضات ملحوظ در فلسفه استعلایی کانت مطرح شده، نظر برخی از فیلسوفان قیام‌ظهوری از جمله کارل یاسپرس است. او در این مورد می‌گوید:

اندیشیدن فلسفی کانت راجع به آنتی‌نومی‌ها و اینکه جهان یک ایده است، هنوز هم به‌طور کامل پذیرفتنی است. در رد کردن گزاره‌هایی چون «جهان، محدود است»، «جهان نامحدود است» و گفتن اینکه «به‌جای این کار باید بررسی خود درباره جهان را تا بی‌نهایت ادامه دهیم»، «جهان چون کل، نه یک موضوع بلکه یک ایده است»، هنوز هم حق با او است. حتی اگر محاسبه اینشتین نشان داده باشد که کیهان محدود است، و حتی اگر حساب شده باشد که جهان از پنج میلیون سال پیش پدید آمده است، با این همه، هر انسان اندیشنده‌ای باید درستی سخن کانت را که می‌گوید «بررسی را ادامه دهید و بکوشید تا باز هم پیش‌تر بروید»، بپذیرد... . باز هم در راستای اندیشه کانت باید بگوییم که نه سیستم‌های اندیشه متافیزیکی و نه ریاضی، هیچ‌یک دانشی درباره جهان نیستند... آنها به خودی خود ارزش علمی ندارند و هیچ‌گاه نمی‌توانند به دانشی درباره

تعارضات عقلی، نفوذ و تأثیر زیادی بر اندیشه فیلسوفان قیام‌ظهوری (اگزیستانسیالیست‌ها) - که از مهم‌ترین مکاتب فلسفی دوران معاصر به‌شمار می‌رود - داشته‌است. در فلسفه‌های وجودی، دو تجربه اساسی، تسلط دارد: تجربه پارگی وجود و تجربه تنگی جهان‌نگری‌ها. وجود پاره، پاره‌است؛ زیرا که در واقع جهان بر ما از جنبه‌های جزئی و تناقض‌دار عرضه می‌شود. ما نمی‌توانیم بینش جامعی از جهان - چنان‌که اسپینوزا و هگل تصور می‌کردند - داشته باشیم. در فلسفه کیرکگارد و یاسپرس، امکان یک دید عینی و جامع از وجود در کار نیست. یاسپرس نشان می‌دهد که هر واقعی، متضمن نظریات گوناگون است؛ و علوم به اصولی وابسته‌اند که اثبات‌کردنی نیستند. علوم بر بنیاد اصول موضوعه قرار دارند و ما چون بخواهیم کل جهان را بنگریم، با تنازع‌های عقلی روبه‌رو می‌شویم. با این حال، آنتی‌نومی‌ها برای هستی لازم‌اند. اگر آنتی‌نومی نباشد، هستی نیست و اگر هستی نباشد، ترانساندانس (خدا) نیست (وال، ۱۳۵۷: ۹۸). به قول مارسل، «من به خویشتن جز در موقعیت مرزی تنازع‌های عقلی، دسترسی ندارم.» (همان، ص ۱۹۴). در اندیشه کیرکگارد و به تبع او در تفکر قیام‌ظهوری، به نوعی جدال به نام «جدل هست بودن» برمی‌خوریم که مثبت وجود تضادها است و ذاتاً بر دو پایه استوار است: وضع و وضع مقابل؛ نه بر سه پایه. در این نوع جدل، تألیف با وضع جامع در کار نیست. به انحلال و ذوب دو حد در حد سوم، نیازی نیست؛ زیرا عقلی که جمع و تألیف کند، وجود ندارد. بنابراین، تألیف متناهی و نامتناهی، بی‌اساس است و آن دو در مقابل یکدیگر مانند دو آشتی‌ناپذیر و مانع‌الجمع‌اند. نه کیرکگارد و نه پرودون و نه ژرژ گورویچ، هیچ‌یک در مورد عنصر جمع و آشتی که هگل بدان قایل بود، نظر مثبت نداشتند. جدال مورد نظر امثال کیرکگارد و نیچه، جدال‌هایی است عاطفی و شامل دو حد وضع و وضع مقابل که به حد سوم که تألیف و وضع مجامع باشد، نمی‌رسد؛ و اگر احیاناً برسد، در حالت از خودبی‌خود بودن و بیرون از خود شدن ممکن می‌شود که با الفاظ قابل بیان نیست. بلکه به نحو اسرارآمیز و در ایمان متحقق می‌شود؛ و این، تألیف نیست، بلکه تماس است. جدال مربوط به هستی،

جدالی است قائم به تعارضات خود و حضور همزمان وضع و وضع مقابل با هم (وال، ۱۳۷۵: ۸۹۴ به بعد).

دو فیلسوف معاصر دیگر، وایتهد و هایدگر، نیز خواستار تحول در نگرش ما درباره پایه و اساس تعارضات کانتی یعنی زمان و فضا شده‌اند. این دو با میل به ملاحظه جهان به نحو واقعی‌تر و خارجی‌تر خواسته‌اند خود را به دنبال خود، ما را از بند عقاید متعارف درباره فضا و زمان، آزاد سازند. وایتهد با الهام گرفتن از علم و هایدگر با تحلیل بیشتر لمّی و اولی از تصور فضا، فکر می‌کنند شاکله‌ای که دکارت با نیوتن از فضا تصویر کرده بودند، باید محو شود و به جای آن چیزی کاملاً مغایر با آن گذاشته شود. در واقع، هایدگر می‌کوشد تا وجود نوعی احساس ابتدایی فضا را نشان دهد (همان، ص ۹۰۳).

مکتب فلسفی دیگری که در برابر تعارضات موضعگیری کرده، مذهب تومایی یا نوتومایی - یکی از مکاتب فلسفی مشهور غربی در قرن معاصر - است. ژوزف مارشال (۱۸۷۸-۱۹۴۴) یکی از اصیل‌ترین و پرنفوذترین متفکران نومدرسی معاصر است. به نظر مارشال، در آنتی‌نومی‌های نخستین، تعارض میان حساسیت و فاهمه است، در حالی که در آنتی‌نومی‌های گروه دوم، این تعارض میان فاهمه و عقل به وجود می‌آید. مارشال معتقد است که کانت تعارضات نخستین را با طرد ادعاهای اغراق‌آمیز تجربیون و عقلیون و با ایجاد تألیفی میان حس و فاهمه برطرف می‌کند؛ اما، به نظر او، کانت نتوانست تعارضات دوم را حل کند، زیرا نقش غایت و دینامیسم عقلانی را در معرفت عینی لحاظ نکرده است. به نظر مارشال، در معرفت‌شناسی تومایی، راه‌حل تعارض میان فاهمه و عقل، با تألیف مؤثر این دو قوه برحسب دینامیسم عقلانی، مندرج است. مارشال بدون اینکه ادعا کند یک تقابل غلط تاریخی میان کانت و آکویناس ارائه داده، به بیان این راه‌حل پرداخته است. وی همچون کانت، می‌پذیرد که ما شهود عقلی از «ذات معقول» نداریم؛ اما این نتیجه کانت را که «پس امور نفس‌الامری برای خرد انسانی، غیرقابل شناخت است» نمی‌پذیرد. اگرچه ذهن انسانی، شهودی نیست و در معرفت خود انتزاعی

است، با وجود این، براساس پویایی فعال ذاتی خود به سوی وجود مطلق، به امور نفس‌الامری یا مابعدالطبیعی، نایل می‌شود. البته این کار با تألیف ماهرانه متعلق معرفت به وسیله «عقل فعال» صورت می‌گیرد (ادواردز، ۱۹۶۷: ج ۵، ص ۱۵۸).

اتین ژیلسون، دیگر فیلسوف برجسته و نامدار معاصر و متعلق به مذهب فلسفی تومایی، نیز در آثار مختلف خود به ارائه راه حل در برابر تعارضات مطرح شده در فلسفه نقادی کانت، پرداخته است. ژیلسون معتقد است که اساساً ایجاد تعارضاتی از این قبیل، با مسیحیت مناسبت داشت و طرح آن به حکم خصایص فلسفه اولی برطبق آرای مسیحیان لازم می‌آمد و جز بر اثر تدبر عقلی با التزام به وحی مسیحی معنا نداشت. تفسیر جهان چنان‌که در یونان حاصل بود، هیچ‌گونه اشکالی از این قبیل فراهم نمی‌آورد. البته به نظر ژیلسون، این‌گونه قیاس‌های ذوحدین، تنها در ظاهر موجب اشکال است و براساس مذهب اصالت واقع آکویناسی به خوبی قابل رفع است. ژیلسون می‌گوید که برای مثال، تعارض چهارم کانت فقط در دایره فلسفه امثال او که هم به اصالت معنا قائل بودند و هم به نقد عقل می‌پرداختند، غیرقابل رفع بود. کسانی که به راه اصالت واقع می‌رفتند و اعتبار عقل را تصدیق داشتند، قبلاً این مطلب را واضح می‌گرفتند که راهی برای حل این اشکال وجود دارد و تصویری که از خدا می‌کردند، چنان بود که مقارنه وجود مخلوقات را با وجود خدا موجه می‌ساخت (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۱۴۴-۱۴۲).

همان‌طور که قبلاً نیز مطرح شد، تعارضات، به خصوص دو تعارض نخستین، ناشی از تعارض میان تصور متناهی و تصویری حد است و به تعبیر دیگر، به مسائل مربوط به عدم تناهی برمی‌گردد؛ به ویژه آنکه در این تعارضات، بی‌نهایت به معنای دقیق لفظ - چنان که دکارت تعریف کرده بود - دیده نمی‌شود. به نظر ای. اچ. یوینگ آنجا که مشکلات مربوط به عدم تناهی به آسان‌ترین وجه حل می‌شوند، مربوط به زمان آینده است. فرض کنیم کسی معتقد باشد که زمان آغاز دارد، ولی پایانی برای آن متصور نیست. چنین شخصی ملزم نیست بپذیرد زمانی خواهد رسید که کسی بتواند بگوید برهه‌ای نامتناهی از زمان به پایان رسیده است و با این حساب، دیگر با

تناقض یک امر نامتناهی بالفعل و به پایان رسیده مواجه نخواهد شد. این مسئله را می‌توان با مسئله شمارش اعداد مقایسه کرد. ما می‌توانیم اعداد را تا بی‌نهایت شمارش کنیم (البته نه در عمل بلکه به این معنا که ماهیت عدد مانع از شمارش نیست)؛ ولی این به آن معنا نیست که واقعاً کسی بتواند بگوید من تا بی‌نهایت شمارش کرده‌ام. به عقیده یونگ، این مسئله کلید حل مسائل جدلی الطرفین مربوط به زمان و مکان را به دست می‌دهد. او در این مورد می‌گوید:

راه حل مورد نظر من از آرای ارسطو و کانت هر دو بهره می‌گیرد و من هم مثل ارسطو و برخلاف کانت آن را با واقعیت سازگار می‌یابم. تناقض از آنجا به وجود می‌آید که ما چیزی را نامتناهی و درعین حال پایان یافته می‌بینیم. ولی اگر نامتناهی بالقوه باشد نه بالفعل، چطور؟ البته این به آن معنا نیست که تعداد نامتناهی از اشیا وجود دارد، بلکه فقط به این معنا است که شمارش را می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد. (یونگ، ۱۳۷۸: ۲۴۹-۲۴۸)

بنابراین، بحث تعارضات - همان‌طور که مطرح شد - به فلسفه کانت خاتمه پیدا نکرد. حتی در خود فلسفه کانت، به عنوان یک فلسفه افتراق، تعارضاتی بسیار عمیق و حل‌ناشدنی وجود داشت که بر اثر تمایزها و تفکیک‌های متعدد و اساسی او میان معقول و محسوس، صورت و ماده، حس و فاهمه، عقل نظری و عقل عملی و... پدید آمده و در واقع فلسفه کانت عبارت از مجموع همین تفکیک‌ها و انشقاق‌ها شده بود. در قرن بیستم، فراگیرترین و نمایان‌ترین تعارض جدالی عمیق میان مذهب اصالت واقع و مذهب اصالت معنی به وجود آمد. این نوع تعارض را می‌توان به عنوان یک مشاجره مابعدالطبیعی لحاظ کرد که نه به‌طور تجربی و نه از راه عقل محض، قابل حل نیست. این مناقشه جدالی به‌نظر فیلسوفانی چون وایتهد، برگسون، راسل، هوسرل، دیویی و سارتر، به عنوان وقفه‌ای تلقی شده است که استناد دوباره به تجربه یا دلایل جدلی، هیچ‌گونه استفاده‌ای برای آن ندارد. به‌نظر این متفکران، این تعارض جدالی «جدید» نیز برای بیدار کردن فلسفه از خواب جزمی میراثی‌اش، به کار گرفته شده است. بر این اساس، برگسون در جست‌وجوی داده‌های بی‌واسطه آگاهی رفته و وایتهد متفکران را به بازگشت به الهامات زیبایی‌شناسی بی‌واسطه و شهود اخلاقی، دعوت کرده است. درحالی‌که راسل

سعی می‌کند «مرکز احساس» موجود در ادراکات حسی ما را تجزیه کند (العظم، ۱۹۷۲: ۳-۱۴۲).

البته بحث دربارهٔ فروگشودن معضل تعارضات جهان‌شناسی، منحصر به دیدگاه نظام‌های فلسفی مشهور - که به برخی از آنها اشاره شد - نیست. بعضی از انواع صور تفکر نیز وجود دارند که با تصور جدید و غیرمعارفی که از تصورات فضا و زمان دارند، مدعی گذشت از تعارضات و فراتر رفتن از محدودهٔ آنتی‌نومی‌ها شده‌اند. این نوع طرز تفکر که در برابر فلسفه‌های اصالت عقلی، اصالت غیرمعتقول خوانده می‌شود و یا نام اندیشه‌های عرفانی و رازاندیش نیز به خود گرفته، تا اندازهٔ زیادی بر اساس تمایز کانتی پدیدارها و ذوات معقول، بسط و تفصیل یافته است. بر این اساس، هر شناختی - خواه شناخت جهان خارج، خواه شناسایی درون - باید شناسایی مستقیم و بی‌واسطه باشد. بنابراین، با نگرش جدیدی که از فضا و زمان به دست می‌آید - بدون آنکه منکر نتایج شناخت‌شناسی کانتی شویم - می‌توان از سر تعارضات عبور کرد. طرز تفکر دینی و عرفانی دربارهٔ زمان، مرکب از دو جنبه است؛ زیرا که بر شخص متدین لازم می‌آید که حیات خود را هم دارای جنبهٔ زمانی و هم دارای جنبهٔ ابدی بدانند. متفکران ادیان، انسان را در نقطهٔ تقاطع زمان و ابدیت می‌بینند و به همین سبب می‌گویند که بر انسان لازم است که در زمان با توجه به ابدیت زندگی کند، و جنبهٔ زمانی زندگی را بپذیرد ولی آن را شرطی برای تقرب به حیات ابدی بدانند. در این صورت، گذشته، حال و آینده از هیچ جهتی با یکدیگر تفاوت ندارند. تنها چیزی که وجود دارد، همان «اکنون ابدی» است که در اندیشه‌های طلایی مشرق‌زمین مطرح است. البته ما آن را نمی‌بینیم؛ زیرا در هر نقطهٔ مفروض، فقط از جزء کوچکی از این حال آگاه هستیم. اینجا است که علاوه بر «بعد چهارم»، با حقیقتی به نام «بعد پنجم» روبه‌رو می‌شویم که تا آن را نفهمیم، قادر به درک بعد چهارم نخواهیم بود. بدون داشتن تصویری از ابدیت، درک زمان امکان‌پذیر نیست؛ همان‌گونه که درک مکان بدون مفهوم زمان امکان‌ناپذیر است. راجع به فضا نیز چند نسبت به ما دورتر از زمان است، لذا تصویری برای ما حاصل

می‌شود که از راه آن، مکان (فضا) هم به روح تعلق می‌جوید. علاوه بر این، فضا معمولاً با عدم تناهی همراه است اما لایتناهی وجودی نیست، بلکه این عدم تناهی به کل وجود، یعنی به وجود خدا، تعلق دارد. با این حال، بعضی از فیلسوفان مانند مالبرانش، لایب‌نیتس و اسپینوزا، عظمت خداوند را به مفهومی تلقی می‌کنند که گویی مکان را بتوان تصویری از آن در آیینۀ جهان دانست. پس با اینکه خدا، روحانیت مطلق و ذات او غیرمادی است، مفهوم مکان با عدم تناهی که در آن است، حکایت از عظمت او دارد. براساس این دیدگاه، زمان و فضا، نشانه‌هایی از مسکنت و رفیت چاره‌ناپذیر روح انسان نیست؛ بلکه با وجود اهمیتی که زمان و مکان در وضع انسان دارد، روح بر آن غالب است. زیرا همان‌طور که کانت ثابت کرده است، انسان فی‌نفسه خارج از مکان و زمان جای دارد. روح با وضعی که از لحاظ زمانی و مکانی به خود گرفته، در این جهان است ولی از این جهان نیست و نمی‌توان آن را به این جهان تأویل کرد. فکر انسان با تأمل دربارهٔ زمان و مکان، به راز وجود ابدی و جهان بی‌پایان راه می‌جوید و این به خاطر آن است که انسان در عین انسان بودن، کسی است که قایل به وجود امری در فوق خود است. هستی نیست مگر به واسطهٔ فکر تعالی؛ و بر همین پایه است که حکمای متأله و کیمیاگران، انسان را نمونه و معرف عالم کبیر شمرده‌اند. بنابراین، میان انسان و جهان حجاب و حایلی نیست، درهای جهان به روی انسان باز است و انسان، خود را در جهان و از جهان می‌بیند و می‌داند که این، او را می‌پرورد و او به این واقعیت می‌بخشد. (مینار، ۱۳۴۷):

۳-۱۴۱؛ وال، ۱۳۷۵: ۷۳۱-۷۳۰). در این نقطه است که اندیشه‌های متفکران شرق و غرب به هم نزدیک می‌شود. انسان تنها موجودی است که (همان‌طور که دکارت هم به مناسبت دیگری اشاره کرده است) می‌تواند مظهر نامتناهیت خدایی باشد. حکمت مشرق‌زمین که نحلهٔ فکری افلاطونیان نیز از آن متأثر بوده، نفس انسانی مرکز عالم است؛ و استعدادی نامتناهی برای تبدل و حساسیت نامتناهی به اعمال حیات ما به عنوان یک جریان متحرک دایمی صیوررت و عدم دارد. نفس، موجودی سیار در میان عوالم است. در قانون پالی بودایی، اثری از این نظر را می‌توان یافت که

گفته است: «در درون همین جسم، با اینکه فانی است و فقط شش پا طول دارد، من به شما هشدار می‌دهم که هم عالم و هم منشأی عالم و هم نابودی و فنای عالم است». بر همین اساس است که بسیاری از متفکران شرقی، امتیاز انسان بر حیوان را به دارا بودن نفس ناطقه نمی‌دانند و معتقدند که همه حیوانات و حتی نباتات نیز واجد نفوس ناطقه‌اند. بلکه امتیاز انسان از حیوانات و موجودات دیگر را در «حدّیت» و «لاحدّیت» می‌دانند<sup>(۵)</sup>؛ به این معنا که میزان ترقی و کمال هریک از حیوانات و موجودات غیر از انسان، محدود است که پس از آن، متوقف می‌شود. حتی فرشتگان نیز در عالم خود، مرز مشخصی دارند. اما کمال و ترقی انسانی حدّ و نهایتی ندارد، بلکه بی‌پایان و لاحد است؛ همان‌طور که هایدگر نیز به بیانی دیگر، در جمله مشهور خود می‌گوید: «ذات انسان در اگزیستانس (وجود) اوست» بدین معنا که انسان مثلاً برخلاف سنگی که با تمامی سنگینی خود روی زمین قرار گرفته، خارج از مرکز خویش در گشودگی و پهنه هستی است. او ذاتاً یک امکان، یک موجود برون خویش است که به فراسوی خود گرایش دارد. به تعبیر هولدرلین: «ما هیچیم؛ و آنچه در پی آنیم، همه چیز است». به عقیده برخی از متفکران معاصر مانند اوسپنسکی می‌توان آن را «ارغنون سوم» نامید؛ زیرا که آن، پس از ارسطو و بیکن برای ما در حکم سومین افزار یا سومین قانون اندیشه است (اوسپنسکی، ۱۳۷۰: ۲۷۶). نخستین این قانون‌ها «ارغنون» و دومین آنها «ارغنون جدید» بود؛ اما این سومین، پیش از نخستین وجود داشته است. درک جدید از تصورات زمان و فضا و نیز عبور از تعارضات را می‌توان با این کلید جدید مطرح کرد. نویسندگان کتب باستانی در جست‌وجوی همین منطق نو بودند و منطق امور جهان پدیداری آنها را راضی نمی‌ساخت. این منطق برتر پیش از آنکه حتی منطق قیاسی و استقرایی تدوین شود، وجود داشت؛ و می‌توان آن را منطق شهودی، منطق نامتناهی یا منطق خلسه نامید.

در پایان مقاله، این نکته را باید خاطر نشان کرد که قصد نگارنده به هیچ وجه احصا و تبیین تمامی مواضع و دیدگاه‌های فلسفه معاصر غربی درباره تعارضات



نبوده؛ که این کار نه در حد توان است و نه در حوصله یک مقاله می‌گنجد. به علاوه، می‌توان امکان طرح راه‌حل‌های موجود در تفکر فلسفی فیلسوفان اسلامی در برابر این‌گونه تعارضات را بررسی و درباره آن اندیشه کرد؛ که خود موضوع مقاله‌ای جدا و مستقل خواهد بود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای بحثی پیرامون این تمایز مهم و نظر کانت راجع به آن، - پینت، ۱۹۷۴: ۱۴۲-۱۳۷.
۲. البته در تفکر فلسفی دکارت هم می‌توان رگه‌هایی از فکر افلاطونی یا حداقل به نحوی که اوگوستین و پیروان او بیان کرده‌اند، یافت. ولی باینکه دکارت و هانری مور، هر دو به یک معنا افلاطونی‌اند، هدف و نحوه استفاده هر یک از سنت افلاطونی کاملاً متفاوت از هم است. این نکته‌ای مهم است که با وجود توجه فوق‌العاده به افلاطون در عصر تجدید حیات فرهنگی و بعد در قرن هفدهم، باز نه فقط تفسیرها و تعبیرها یکسان نیست بلکه نیت و هدف از ارجاع دوباره به این سنت باستانی هیچ‌گاه واحد نبوده‌است. (- مجتهدی، ۱۳۷۲: ۱۹-۱۸)
۳. در مورد نظر شوپنهاور راجع به فلسفه کانت و نسبت میان این دو فیلسوف، - جهانگل، ۱۳۷۷.
۴. هگل تاریخ فلسفه غرب را متشکل از دو تز و آنتی‌تز می‌داند. تز، عبارت از «فلسفه یونانی» و آنتی‌تز عبارت از «فلسفه دکارتیان» و فلسفه خود هگل عبارت از سنتز آنها است. برای توضیح بیشتر در این مورد، - داوری، ۱۳۵۹: بخش دوم - «هگل».
۵. این تعبیر را از استاد علامه‌ام آیه‌الله میرسید حسن مدرس، حکیم و عارف ربانی (متوفی ۱۳۷۷ ش.) وام گرفته‌ام. (- کرباسی‌زاده، ۱۳۸۰: ص ۱۶۱)

### کتابنامه

- آپل، ماکس. ۱۳۷۵. شرحی بر تمهیدات کانت. ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسکروتن، راجر. ۱۳۷۵. کانت. ترجمه علی پایا.
- اوسپنسکی، پ. د. ۱۳۷۰. ارغنون سوم. ترجمه محمدتقی بهران حران. تهران: نشر بنیاد.
- برت، ادوین آرتور. ۱۳۶۹. مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران:

علمی و فرهنگی.

جهانبنگلو، رامین. ۱۳۷۷. شوپنهاور و نقد عقل کانتی. ترجمه محمد نبوی.

خراسانی، شرف. ۱۳۷۶. از برونو تا کانت.

داوری، رضا. ۱۳۵۹. فلسفه چیست؟

دکارت. ۱۳۶۹. تأملات در فلسفه اولی. ترجمه دکتر احمدی.

زمان، ثودوراوی. ۱۳۷۷. مسائل تاریخ فلسفه. ترجمه پرویز بابایی. تهران: آگاه.

ژیلسون، اتین. ۱۳۶۶. روح فلسفه قرون وسطی. ترجمه علی مراد داودی.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۷۵. نقد تفکر فلسفی غرب. ترجمه احمد احمدی. تهران: انتشارات حکمت.

سی‌گه‌تی، یوزیازف. ۱۳۷۸. دانشمندان و هنرمندان. ترجمه پرویز شهریاری. تهران: نشر نی.

صانعی، منوچهر. ۱۳۷۶. فلسفه دکارت.

فلسفه یا پژوهش حقیقت. ۱۳۶۶. تألیف جمعی از استادان فلسفه غرب. ترجمه دکتر مجتبی‌وی.

کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۲. تاریخ فلسفه از ولف تا کانت. ترجمه بزرگمهر و اسماعیل سعادت.

تهران: علمی و فرهنگی، و سروش.

کانت، امانوئل. ۱۳۶۲. سنجش خرد ناب. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: امیرکبیر.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۶۷. تمهیدات. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

کریاسی‌زاده اصفهانی، علی. ۱۳۸۰. نگاهی به احوال و آرای حکیم مدرس اصفهانی. اصفهان:

کانون پژوهش.

کیهان فرهنگی، سال ۸، شماره ۴ و سال ۶، شماره ۹، ۱۳۶۸.

گورویچ، ژرژ. ۱۳۵۱. دیالکتیک. ترجمه حسن حبیبی.

مجتهدی، کریم. ۱۳۶۲. فلسفه نقادی کانت. تهران: هما.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۷۲. نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب. تهران: امیرکبیر.

مینار. ۱۳۴۷. شناسایی و هستی. ترجمه علی مراد داودی.

نقیب‌زاده. ۱۳۶۴. فلسفه کانت یا بیداری از خواب دگماتیسم.

وال، ژان. ۱۳۷۵. اندیشه هستی. ترجمه باقر پرهام.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۷۵. بحث در مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.

یاسپرس. کارل. ۱۳۷۲. کانت. ترجمه نقیب زاده. تهران: طهوری.

یوستوس، هارتناک. ۱۳۷۶. نظریه معرفت در فلسفه کانت. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: فکر روز.

یوینگ. ۱۳۷۸. پرشهای بنیادین فلسفه. ترجمه دکتر سید محمود یوسف ثانی. تهران.

Al-Azm, Sadek J. 1972. *The origins of Kant's arguments in the Antinomies*. Oxford.

Allison, Henry E. 1983. *Kant's transcendental idealism*. Yale University Press.

Bennett, Janathan. 1974. *Kant's dialectic*. Cambridge University Press.

Board, C.D. 1978. *Kant's An Introduction*. Edited by C. Lewy. Cambridge University Press.

Edwards, P. 1967. *The Encyclopedia of Philosophy*. The Macmillan Company and the Free Press.

Kant, Immanuel. 1988. *Critique of pure reason*. Translated by Norman Kemp Smith. Macmillan.

Walsh, W. H. 1976. *Kant's criticism of metaphysics*. The University of Chicago Press.

Adam. C., and Tannery, P. (eds.). 1969-1976. *Euvres de Descartes*. Paris: Vrin / CNRS.



پروفیسر شمیم شاہد کاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی

پرتال جامع علوم انسانی