Journal of Theology and Contemporay Philosophy
Vol. 1, No. 1, September 2021
(DOI) 10.22034/jpr.2021.263261.1001

Islamic Philosophy's Confrontation with Bilateral Polemical Issues

Amir Diwani*

(Received: 2020-12-27; Accepted: 2021-04-12)

Abstract

This article is the answer to the question: What path has Islamic philosophy taken in the face of polemical issues? The importance of this question and the need to address it becomes clearer when the bilateral polemical issues are considered as the reason for the inability and impermissibility of the nature of intellect in the cognitive transition beyond nature. In Western philosophy, this was done by Kant, and the light of metaphysical knowledge or the first philosophy was reduced to extinction. Islamic philosophy, like all other philosophies that have sought to discover supernatural beings, their rules and effects, is confronted with a philosophy that, based on its system, lowers the mentioned concepts from their cognitive level. Thus, based on the position of bilateral polemical issues in Kant's critical philosophy, this article recounts the encounters of Islamic philosophers with such issues to finally explain why what became part of Kant's reason for rejecting the cognitive nature of metaphysical knowledge did not happen in Islamic philosophy. Philosophers of Islamic philosophy, unlike Kant, did not attribute the bilateral polemical issues of this knowledge to the nature of intellect.

Keywords: Islamic Philosophy, Bilateral Polemical Issues, Critique of Metaphysics, Principle of Contradiction, Nature of Intellect.

---

* Associate Professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran, adivani@mofidu.ac.ir.

الهیات و فلسفه معاصر

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص۸۱ـ۱۰۱ «مقاله پژوهشی»

مواجههٔ فلسفهٔ اسلامی با مسائل جدلی‌الطرفین

امیر دیوانی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳]

چکیده

این مقاله پاسخ به این پرسش است که: فلسفهٔ اسلامی در مواجهه با مسائل جدلی‌الطرفین چه مسیری را در پیش گرفته است؟ اهمیت این پرسش و لزوم پرداختن به آن وقتی آشکارتر می‌شود که مسائل جدلی‌الطرفین فلسفی دلیل بر ناتوانی و بی‌جوازی طبیعت عقل در گذر شناختاری به آن سوی طبیعت گرفته شود. در فلسفهٔ غرب، این دلالت را کانت به انجام رسانید و فروغ دانش مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ اولی را به کاستی و خاموشی کشاند. فلسفهٔ اسلامی، به‌سان همهٔ فلسفه‌های دیگری که در صدد اکتشاف برابرایستاها یا اعیان فراطبیعی، احکام و آثار آنها بوده‌اند، با فلسفه‌ای روبه‌رو است که بر پایهٔ نظام‌مندی خود، آنها را از مرتبهٔ شناخت‌بخشی پایین می‌آورد. بدین‌ترتیب، این مقاله با پایه قراردادن موقعیت مسائل جدلی‌الطرفین در فلسفهٔ نقادی کانت، مواجههٔ فیلسوفان فلسفهٔ اسلامی را با این قبیل مسائل بازگو می‌کند تا در نهایت معلوم شود که چرا آنچه بخشی از دلیل کانت بر طرد شناختاری‌بودن دانش مابعدالطبیعه شد در فلسفهٔ اسلامی چنین نشد: فیلسوفان فلسفهٔ اسلامی، برخلاف کانت، مسائل جدلی‌الطرفین این دانش را به طبیعت عقل نسبت ندادند.

کلیدواژه‌ها: فلسفهٔ اسلامی، مسائل جدلی‌الطرفین، نقد مابعدالطبیعه، اصل تناقض، طبیعتِ عقل.

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران adivani@mofidu.ac.ir

مقدمه

فلسفه یا مابعدالطبیعه، به مثابۀ دانشی معرفت‌بخش، همیشه مخالفانی داشته است. منشأ این مخالفت‌ها یکسان نیست. پاره‌ای از مخالفت‌ها از طرف کسانی بوده است که مقاصد مابعدالطبیعه را در دانشی دست‌یافتنی می‌دانند که به عقیدۀ ایشان بهتر و متقن‌تر آن مقاصد را تأمین می‌کند. برخی عارفان از این جهت با فلسفه و مابعدالطبیعه مقابله دارند. عده‌ای دیگر مخالفت خود را به ضعف این دانش نزد بشر ارجاع می‌دهند؛ ضعفی که جبران‌شدنی نیست. برخی متکلمان را می‌توان از این دسته محسوب کرد. عده‌ای نیز مخالفت خود را به ناتوانی عقل انسانی در عبور به متعلقات این دانش می‌دانند. برخی از ایدئالیست‌ها، همچون کانت، چنین باوری دارند. در این میان، هیچ اشکالی بر مابعدالطبیعه به اندازۀ اشکال بر اصل توانایی عقل برای عبور از طبیعت و پرداختن به کشف موجودات فراطبیعت و خواص و ویژگی‌های آنها نیست، زیرا اگر این اشکال درست باشد باید اصل دانش مابعدالطبیعه برچیده شود و دیگر هیچ بشری خود را به این دانش‌نما مشغول نکند و پرسش‌های متعلق به این حوزه را، به دلیل ناممکن‌بودن همیشگی پاسخ به آنها، پرسش‌های ناصواب یا کاذبی بگیرد. نزد ایشان، اگر قرار باشد فلسفه یا مابعدالطبیعه به مثابۀ دانشی معرفت‌بخش باقی بماند، باید در اطراف کانون دیگری حرکت کند.

اما چگونه اصل توانایی عقل برای عبور اکتشافی به ماورای طبیعت در معرض تردید قرار گرفته و در نهایت ادعا شده است که این عبور، خطایی معرفتی است؟ اگر معلوم شود که توانایی عقل در این عبور ناشی از گستاخی و بلندپروازی توهّمی است آنگاه دانشی به نام مابعدالطبیعه که عهده‌دار اکتشاف موجودات فراطبیعی و خواص و ویژگی‌ها و صفات آنها است، سراسر از محتوای معرفت‌بخش تهی است و عقل در ساختن چنین دانشی از استانداردهای خود خارج شده است. بدین‌ترتیب، دیگر فرقی ندارد که مابعدالطبیعه متعلق به کدام فیلسوف باشد؛ چه مابعدالطبیعۀ ارسطو و افلاطون، چه مابعدالطبیعۀ ابن‌سینا و ملاصدرا، چه مابعدالطبیعه‌های معاصر و چه مابعدالطبیعه‌های منسوب به فیلسوفان آینده، همه و همه، به عنوان دانشی معرفت‌بخش، مردودند. نشان‌دادن عجز و ناتوانی عقل در عبور شناختاری از طبیعت به ماورای طبیعت که حاصل آن دانش مابعدالطبیعه است، اصل این دانش را از کار معرفتی بازمی‌دارد و به هر فیلسوفی، چه در گذشته چه در حال حاضر و چه در آینده، گوشزد می‌کند که اگر بخواهد برای این عبور نظامی فلسفی برپا کند کار عبث و بیهوده‌ای انجام داده، و خود و دیگران را با اشتغال به علم‌نما از پرداختن به علم منصرف کرده است. در اینجا اشکال متوجه فلسفۀ خاصی، چون فلسفۀ افلاطون، نیست تا فلسفۀ دیگری،

چون فلسفهٔ ارسطو، بخواهد با تصحیح آن اشکال‌ها، فلسفهٔ خود را به جای آن فلسفهٔ پیش‌تر بگذارد، به طوری که مزایای آن را داشته باشد و از معایب و اشکال‌های آن پیراسته باشد. البته این روند در همهٔ علوم جاری است، اما علوم طبیعی و ریاضیات از جمله دستاوردهای معرفتی و شناختاری عقل است که می‌توان با شرایط و حدود خاص به آن اعتماد داشت، برخلاف دانشی، به نام دانش مابعدالطبیعه، که اساساً ممکن نیست. کانت در پاسخ به پرسش‌های «آیا ریاضیات و علوم طبیعی ممکن‌اند؟» و «چگونه این دو ممکن شده‌اند؟»، طرحی را پایه‌ریزی کرد که فرجامش ناممکن‌بودن دانش مابعدالطبیعه بود. وی این ناممکن‌بودن را به طبیعت عقل نسبت داد و از این‌رو برای همیشه فلسفهٔ خود را برای مابعدالطبیعه‌ای مانع و سدی قرار داد که در صدد تولید شناخت نسبت به برابرایستاها یا متعلق‌های فراطبیعی یا ماورای طبیعی باشد. وی معتقد بود هیچ مابعدالطبیعه‌ای نمی‌تواند این مانع و سد را از پیش روی خود بردارد و برای همیشه مابعدالطبیعه‌ها در این مرزگذاری محبوس خواهند بود، مگر اینکه با نادیده‌گرفتن این موانع، خود و دیگران را معطل کنند.

۱. مسائل جدلی‌الطرفین در فلسفه کانت

کانت در یورش‌آوردن به دانش مابعدالطبیعهٔ مرسوم، نه فقط به طور نظام‌مند عمل کرد که از زبان خطابی پرشوری نیز بهره گرفت. در یورش‌های خطابی خود، کانت آن‌قدر زیبا و قوی سخن می‌گوید که در کنار فیلسوفان جوان پس از خود، فیلسوفان پخته و توانایی را نیز مجذوب فلسفهٔ نقادی خود کرد (برای نمونه نک.: کانت، ۱۳۸۸: ۸۴). چراغ این دانش پس از او در سرزمین‌های غرب به ضعف و خاموشی گرایید. پیش از او کسانی در فلسفهٔ غرب، همچون هیوم، بارکلی و ...، بودند که با دانش مابعدالطبیعه موافق نبودند و با آن درافتادند، اما هیچ کدام از آنها سدی را به قوت و استواری فلسفهٔ کانت پیش روی این دانش قرار ندادند. به گفتهٔ کانت، هیچ کس چون هیوم بر او در بخش فلسفهٔ نظری یا مابعدالطبیعه تأثیر نداشته است و او را از خواب جزمی بیدار نکرده است. کانت پیش از دورهٔ نقادی، واقع‌گرایانه می‌اندیشید و معتقد بود صورت‌های علمی عقل با صورت‌های واقعی آن سوی عقل مطابقت دارد و به تعبیر دیگر، عقل می‌تواند هم در حیطهٔ طبیعت و هم در قلمرو ماورای طبیعت یا آن سوی طبیعت، عبور شناختاری داشته باشد. مقصود از فلسفهٔ جزمی دقیقاً همین است؛ فلسفه‌هایی که مدعی‌اند حاصل تلاش عقلی آنها دانشی را به نام مابعدالطبیعه به دست می‌دهد که می‌توان با آن طبیعت و ماورای طبیعت را، هم اندیشید و هم شناخت. هیوم با حمله به مفهوم مابعدالطبیعی «علیت»، به صورت خاص، آن مفهوم را نه فقط در طبیعت محبوس کرد که منشأ آن را

خیال آدمی قرار داد و از این راه عقل محض را از داشتن این مفهوم خالی کرد. مفاهیم مابعدالطبیعی دیگر نیز به همین سرنوشت دچار شدند و بدین‌ترتیب، شناخت انسان به طبیعت محدود شد؛ اما این محدودسازی هیومی ریاضیات را تماماً به تحلیل مفاهیم و طبیعت‌شناسی را به استقرا سپرد؛ استقرایی که سرانجامش شکاکیت است. فلسفهٔ هیومی با فروریختن دانش مابعدالطبیعه از راه راندن عقل محض، همهٔ علوم را، با سپردن به تجربه یا عقل در مقام تجربه، بی‌اساس و بی‌بنیان کرد. کانت به این نتیجه‌گیری هرگز رضایت نداد. او منشأ تفکر نقادی خود را پرسش هیوم معرفی می‌کند که عقل محض چگونه مفهوم «علیت» را بدون تکیه بر تجربه می‌تواند داشته باشد، اما در کل فلسفهٔ او دیگر هیوم و فلسفه‌اش حضور ندارد. آنچه در فلسفهٔ او حاضر است راه‌حل مشکلاتی است که فلسفهٔ هیوم بر سر راه معرفت گذاشته است (همان: ۸۵-۹۰).

دیگر مشکل کانت با مابعدالطبیعه مرسوم، به مثابهٔ دانشی که تولید معرفت و شناخت دربارهٔ متعلقات و برابرایستاهایش دارد، این بود که چرا مسائل مابعدالطبیعه یک بار و برای همیشه پاسخ خود را نمی‌گیرند، به طوری که مابعدالطبیعه‌های فیلسوفان آینده مسائل گذشته را حل‌شده بدانند و بر سر آن نزاع نکنند و آرای متقابل نداشته باشند. چرا در منطق، هندسهٔ اقلیدسی و فیزیک نیوتنی، برخلاف دانش مابعدالطبیعه، وقتی مسئله‌ای حل می‌شود دانشمندان بعدی آن را بار دیگر به پرسش نمی‌کشند و در برابر آن مسئله، راه‌حل دیگری که با راه‌حل اول ناسازگار است، مطرح نمی‌کنند؟ اگر اختیار ثابت شده است، چرا بار دیگر در مابعدالطبیعه‌ای، جبر یا ضرورت طبیعی اثبات می‌شود و پس از آن، مابعدالطبیعهٔ دیگری دلیل جبر را از میان برمی‌دارد و دلیلی بر اختیار اقامه می‌کند؟ این روند، دانش مابعدالطبیعه را به دانشی دوری تبدیل کرده است که برای همیشه حول مسائل حل‌نشده و به طور قطعی فیصله‌نیافته حرکت می‌کند (همو، ۱۳۶۲: ۲۹). چرا کانت به این نتیجه منتهی شد که طبیعت عقل توانایی داشتن مابعدالطبیعه مرسوم به مثابهٔ دانشی معرفت‌بخش به ابژه‌ها و متعلقات آن سوی طبیعت را ندارد یا چرا دانش مابعدالطبیعه برای طبیعت عقل ناممکن است؟ البته کانت مابعدالطبیعهٔ دیگری را به جای مابعدالطبیعه مرسوم قرار می‌دهد و فلسفهٔ خود را آغازگر آن می‌داند؛ اما اینکه سخن وی درست است و در نهایت، آیا می‌توان مابعدالطبیعه را، بدون داشتن اصول و بنیادهای مابعدالطبیعه مرسوم، ممکن دانست یا نه بحث دیگری است.

فلسفهٔ کانت بر تقسیم قضایای (= گزاره‌ها = احکام) تحلیلی و ترکیبی (= تألیفی) تکیه دارد. در احکام تحلیلی، چیزی در محمول نیست که پیش‌تر در مفهوم موضوع واقعاً، هرچند با ظهور و وضوح کمتری، به تصور نیامده باشد. در احکام ترکیبی، محمول واجد چیزی است که حقیقتاً در

مفهوم موضوع اندیشیده نشده است. قضیهٔ «هر جسمی ممتد است» و قضیهٔ «هر جسمی وزن دارد» به‌ترتیب نمونه‌ای از حکم تحلیلی و حکم ترکیبی است. احکام تحلیلی صرفاً توضیحی‌اند و چیزی بر محتوای شناسایی نمی‌افزایند، برخلاف احکام ترکیبی که شناسایی با آن گسترده می‌شود و بسط پیدا می‌کند. همهٔ احکام تحلیلی مبتنی بر اصل امتناع تناقض‌اند و از این‌رو همهٔ آنها مقدم بر تجربه‌اند، هرچند مفاهیم مندرج در آنها تجربی باشند؛ مهم آن است که در حکم تحلیلی، این حکم نیازی به مراجعه به بیرون از مفهوم موضوع ندارد. در احکام تألیفی عامل دیگری لازم است که میان موضوع و محمول پیوند ایجاد کند. این عامل یا منشأ تجربی دارد یا منشأ تجربی ندارد. احکام تألیفی قسم نخست احکام تجربی یا پسینی خوانده می‌شوند و احکام تألیفی قسم دوم، احکام تألیفی محض یا پیشینی‌اند که منشأ آنها عقل محض و فاهمهٔ محض است. کانت نشان می‌دهد که احکام ریاضی یکسره و بدون استثنا تألیفی و در عین حال، مقدم بر تجربه یا پیشینی‌اند. علم طبیعی نیز از یک طرف، متضمن احکام تألیفی پیشینی است که اصول این علم را تشکیل می‌دهند و بخش محض علم طبیعی را می‌سازند و از طرف دیگر، متضمن احکام تألیفی تجربی یا پسینی است. در این میان، مابعدالطبیعهٔ مرسوم، به مثابهٔ نوعی دانش، خود نشان می‌دهد که احکامش نمی‌تواند تجربی باشد و بدین‌ترتیب، مابعدالطبیعه، شناختی مقدم بر تجربه یا شناختی ناشی از فهم محض و عقل محض است. در اینجا همین مقدار کافی است که در فرق میان احکام ریاضیات و احکام مابعدالطبیعه گفته شود که نوع شناسایی عقلی ریاضیات حاصل از ساختن مفاهیم و نوع شناسایی عقلی مابعدالطبیعه حاصل از مفاهیم است (همو، ۱۳۸۸: ۸-۹۵).

کانت برای تبیین چگونگی ممکن‌شدن ریاضیات محض و علوم طبیعی محض به این نتیجه می‌رسد که احکام پیشینی این دو به صورت‌های دستگاه حس و مقولات فاهمه بازمی‌گردد؛ مفاهیم پیشینی فاهمه همان مفاهیمی هستند که در دانش مابعدالطبیعه از آنها به صورت محض و غیرتجربی، اما برای شناخت نفس‌الامر اشیا استفاده می‌شود. کانت شرط شناختاری‌بودن صورت‌های حسگانی و مقولات فاهمه را ماده‌ای قرار می‌دهد که باید از خارج به دستگاه حس وارد شود. صورت‌های حسگانی و مقولات فاهمه بدون این ماده، صورت محض‌اند که از آن سوی خود هیچ شناختی را برای ما فراهم نمی‌کنند؛ و اشیای خارجی بدون قرارگرفتن در این صورت‌ها و مقولات برای ما ناشناخته‌اند. بدین‌ترتیب، آن سوی عقل آنگاه برای عقل شناخت‌پذیر است که خود را با شرایط شناختاری عقل منطبق کند و وقتی این انطباق صورت گیرد، آنها آن‌گونه که هستند، برای ما شناخته نمی‌شوند، بلکه آن‌گونه که برای ما نمایان می‌شوند شناخته می‌شوند و در فلسفهٔ کانت معنای عینیت همین است.

اعتبار عینی هر شناخت آن است که فاعل شناسا حکمی را برای خود در همهٔ زمان‌ها و نیز برای همه معتبر بداند و این همان اعتبار کلی ضروری است. بـه تعبیـر وی، اعتبـار عینـی داشـتن حکـم تجربه همان بالضروره اعتبار کلی داشتن آن است و بالعکس، اگر ما بـه موجـب علتـی، حکمـی را بالضروره دارای اعتبار کلی بدانیم باید آن را عینی نیز بدانیم. بدین وجه اعتبار عینـی و اعتبـار کلـی ضروری دو مفهوم مترادف‌اند و ما هرچند شیء را فی‌نفسه نشناسیم وقتی حکمی را به نحـو کلـی و ضروری معتبر بدانیم مرادمان همان اعتبار عینی آن است (همان: ۱۳۸).

گفتیم که در مابعدالطبیعه، از مفاهیمی در منطقهٔ تجربه استفاده می‌شـود کـه کانـت آنهـا را بـه همین دلیل «مفاهیم طبیعت» می‌داند و نسبت به سیستم شناسـایی، «مفـاهیم فاهمـه» می‌خوانـد. افزون بر این مفاهیم، در مابعدالطبیعه از مفاهیم عقل محض نیز اسـتفاده مـی‌شـود، مفـاهیمی کـه اصلاً از هیچ تجربهٔ ممکنی به دست نمی‌آیند و واقعیت عینی آنها را هیچ تجربه‌ای نمی‌توانـد تأییـد یا کشف کند. این بخش از مفاهیم است که کانون توجه مابعدالطبیعه اسـت. عقـل بـرای تمامیـت خود به تصورات یا مفاهیمی نیاز دارد که متعلق آنها اصلاً در تجربـه نمـی‌توانـد باشـد. نمونـهٔ ایـن تصورات یا مفاهیم، تصور عالم یا جهان (= کل همهٔ تجربه‌های ممکن) است. اگر این تصورات یـا مفاهیم برای عقل ضروری‌اند آنگاه در صورتی که این تصورات با خود توهّمی را همراه داشته باشند که ما را به خطا می‌اندازند، این توهّم هرچند اجتناب‌ناپذیر اسـت، امـا بـا نقـادی عقـل بـه‌خـوبی می‌توان از فریبش در امان بود. خطا این است که به مبدأ ذهنی احکـام، اعتبـار عینـی دهـیم. عقـل محض به این تصورات فقط برای ایجـاد وحـدتی جـامع نیـاز دارد، ولـی اگـر بخـواهیم آنهـا را بـه نفس‌الامر اشیا نسبت دهیم، دچار توهّمی شـده‌ایم کـه بایـد از آن پرهیـز کـرد. اگـر قـرار باشـد از تصورات عقل محض، شناختی داشته باشیم که نه می‌توان آن را در تجربـه عرضـه کـرد و نـه هرگـز قضایای آن را به وسیلهٔ تجربه رد یا اثبات کرد. آنگاه در صورت خطاکردن، کشف این خطا جز برای عقل محض ممکن نیست. مشکل همین جا است: چگونه همین عقل که بر حسب طبیعت خود به وسیلهٔ تصورات خویش حالت جدلی پیدا کرده است و توهّمی که بـه‌ناچـار بـا خـود آورده اسـت، بتواند خطای خود را دریابد و به تصحیح آن اقدام کنـد (همـان: ۱۷۳-۱۷۶). بـدین‌ترتیـب، کانـت بـا تصورات سه‌گانهٔ عقل محض، یعنی نفس، جهان و خدا به این نتیجه می‌رسد که عقل محض با این تصورات خود ناظر به اشیای مشخصی که در ورای قلمرو تجربـه واقـع باشـند، نیسـت بلکـه فقـط می‌خواهد استفاده از فاهمه را در کل تجربه به تمامیت برساند (همان: ۱۷۹).

به گفتهٔ کانت، تهی‌بودن مقولات از هر تعین حسی می‌تواند عقل را گمراه کند تا دامنـهٔ اسـتفاده

از آنها را تا نفس‌الامر اشیا که به‌کلی فراتر از تجربه است، بسط دهد. اشیای حاصل از این بلندپروازی‌ها و غلوّها همان‌ها هستند که به ذوات معقول یا موجودات محض فاهمه (بهتر بگوییم موجودات ذهن)، مانند جوهر، محمول‌هایی نسبت داده می‌شود که صرفاً به کار ممکن‌ساختن مطابقت تجربه با قانون می‌آیند و حال آنکه همهٔ شرایط شهود که فقط با وجود آنها تجربه ممکن است، از آنها سلب شده و بالنتیجه این مفاهیم از نو فاقد معنا شده‌اند. عقل، آنگاه که خواهان خاتمه‌یافتن این زنجیرهٔ امور مشروط است، فاهمه را از حیطه‌اش بیرون می‌کشاند تا با رهاشدن از شروط تجربه، سرانجام بتواند کاملاً به آنچه می‌خواهد نائل آید. اینها همان تصورات استعلایی است که با آنکه به مفاهیم غلوّآمیز ناظر نیست، با توهّم اجتناب‌ناپذیری فاهمه را با فریب به استعمالی متعالی می‌کشاند که هرچند فریب‌آمیز است، اما چنان نیست که محدود نگاه‌داشتنش با اخذ تصمیم به رعایت حدود تجربه ممکن شود، بلکه فقط آموزش علمی و تحمل رنج می‌خواهد (همان: ۱۷۹-۱۸۰).

از لوازم سخن کانت این است که نه فقط امکان خطا به عقل نسبت داده می‌شود که این امر درستی است، بلکه به خطا انداختن نیز به آن نسبت داده شود، به طوری که کاشف این صفت می‌تواند آن را از خطا باز دارد یا آن را به گونه‌ای تعمیر کند که به خطا نیفتد و از حریم شناخت ممکن خود بیرون نرود. اگر چنین مشکلاتی به اشخاص عقل نسبت داده می‌شد نه به طبیعت عقل، می‌توانستیم مسئله را به این سادگی حل کنیم، اما وقتی کانت سخن خود را دربارهٔ طبیعتِ عقل می‌آورد، معنایش این است که هیچ عقلی از این وضعیت فریب‌آمیز، طغیانگر و اغواگر فاهمه مستثنا نیست، مگر اینکه مثلاً فلسفهٔ نقادی وی را بداند. این مطلب بسیار غریب است. ادعای کانت را می‌توان به این صورت تصور کرد که در کلاس فلسفه، افرادی چون افلاطون، ارسطو، دکارت، لایب‌نیتز و فلاسفهٔ بزرگ دیگر غرب از یک طرف، و افرادی چون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و فلاسفهٔ بزرگ شرق از طرف دیگر نشسته باشند و کانت ادعا می‌کند که همهٔ فلسفه‌های حاصل از تفکرات شما و نیز همهٔ فلسفه‌هایی چون فلسفهٔ شما که به عقل توانایی اکتشاف واقع طبیعت و ماورای طبیعت را می‌دهد، گوشزد می‌کنم که طبق تحقیقات من، همهٔ این فلسفه‌ها خیالاتی بیش نیستند و اصلاً نمی‌توانند برای عقل شناخت فراهم کنند. زیرا شما عقل را توانا بر چیزی دانسته‌اید که طبق پژوهش من، از جمله بلندپروازی‌ها و گستاخی‌های او است و اگر تحقیقات مرا نادیده بگیرید طبیعت عقل و نه خصوص عقل آن‌گونه که شما آن را به کار بسته‌اید، شما را فریب می‌دهد و از راه درست شناسایی اغوا می‌کند. این ادعای کوچکی نیست. کانت بر چه

پایه‌ای چنین ادعای بزرگی می‌کند و چه دلیلی پیش می‌نهد که توانایی اثبات این امر را داشته باشد؟

کانت می‌خواهد نشان دهد که هر گاه عقل بخواهد مقولات فاهمه را دربارهٔ تصورات عقلی به کار گیرد با خود به جدل و ستیزه می‌افتد. وی جدل عقل محض را دربارهٔ سه تصور عقل، یعنی نفس، جهان و خدا، تحت عناوین «مغالطات عقل محض»، «تعارض عقل محض» و «ایدئال عقل محض» می‌آورد. در این میان، ما، به دلیل مؤثربودن آن در بیدارکردن فیلسوفان از خواب جزمی، به گفتهٔ کانت، فقط به بخش تعارض عقل محض می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که کانت چه ادعای بزرگ بی‌دلیل و ناموجهی را در اینجا آورده است. کانت در ابتدای بحث از تصور مربوط به جهان می‌گوید:

> این محصول که نتیجهٔ استفادهٔ متعالی از عقل محض است، از همهٔ مظاهر آن، قابل توجه‌تر و تأثیر آن در بیدارساختن فیلسوفان از خواب جزمی و برانگیختن آنان به قبول تکلیف طاقت‌فرسایی که همانا نقد خود عقل است، از همه قوی‌تر است (همان: ۱۸۶).

کانت، سپس، چهار نوع قضایای جدلی‌الطرفین را در عقل محض، به ازای چهار تصور مربوط به جهان، موجود می‌داند. مقصود وی از جدلی‌الطرفین‌بودن هر یک از این چهار قضیه این است که در مقابل هر یک از آنها، قضیهٔ نقیضی هست که آن هم بر اصولی از عقل محض تکیه دارد و آن اصول نسبت به هر دو طرف قضیه و نقیض آن بالسویه معتبر است. اگر چنین باشد آنگاه اصول عقل محض دربارهٔ این مسائل به تعارض تناقضی دچار شده است. بیایید این چهار قضیه و نقیض آنها را ملاحظه کنیم.

در تعارض اول، قضیهٔ (وضع) «جهان از لحاظ زمان و مکان آغازی دارد» در برابر قضیهٔ (وضع مقابل) «جهان از لحاظ زمان و مکان نامتناهی است» قرار می‌گیرد.

در تعارض دوم، قضیهٔ (وضع) «همه چیز در جهان، مرکب از اجزای بسیط است» در برابر قضیهٔ (وضع مقابل) «هیچ چیز بسیط نیست، بلکه همه چیز مرکب است» قرار دارد.

در تعارض سوم، قضیهٔ (وضع) «در جهان علت‌هایی بر حسب اختیار وجود دارد» در برابر قضیهٔ (وضع مقابل) «اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است» قرار دارد.

در تعارض چهارم، قضیهٔ (وضع) «در سلسلهٔ علل جهان، واجب‌الوجودی هست» در برابر قضیهٔ (وضع مقابل) «در این سلسله هیچ امری واجب نیست، بلکه همه چیز ممکن است» قرار دارد (کانت، ۱۳۶۲: ۵۱۸-۵۵۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۸۸).

به عقیدهٔ کانت، اگر توانایی عقل را به شناخت نفس‌الامری اشیا گسترش دهیم و نیز اصول

فاهمه را به تجربه پدیدارها محدود نکنیم عقل دچار این تناقض‌های چهارگانه می‌شود. چرا؟ چون می‌توان هم وضع و هم وضع مقابل را، با دلایلی که در بداهت و وضوح و خدشه‌ناپذیری یکسان‌اند، اثبات کرد. اگر چنین شود آنگاه عقل در خودش، علیه خودش، گسست و دوپارگی را ایجاد کرده است؛ اما هنوز نگران‌کننده نیست، زیرا اگر بپذیریم که دست‌کم یکی از دلایل بر وضع یا وضع مقابل دلیل درستی نیست، هرچند هنوز نادرستی آن را کشف نکرده‌ایم، عقل در وضعیت اسف‌بار تناقض گرفتار نشده است. اینجا است که کانت ادعایی می‌کند که هیچ‌گاه فیلسوفان جزمی چنین ادعای بزرگی نداشته‌اند. کانت می‌گوید من خود صحت همهٔ دلایل بر وضع و دلایل بر وضع مقابل را تضمین می‌کنم (همو، ۱۳۸۸: ۱۸۸). او بار دیگر این سخن پرهزینه را به این صورت تکرار می‌کند:

> چنین به نظر می‌رسد که طبیعت خود، آن (تعارض‌ها) را برای آن ترتیب داده است تا جلوی بلندپروازی 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 حتمی‌بودن این تعارض اجتناب‌ناپذیر عقل را اثبات کنم (همان: ۱۸۹، حاشیه).

اما هر چه در کتاب نقد عقل و تمهیدات جست‌وجو شد تا وی نشان دهد چگونه می‌تواند بر اساس اصول عقل محض هر دو طرف این تعارض را به شکل تردیدناپذیری و به صورت تضمین‌شده اثبات کند چیزی یافت نشد. وی به دلیل ادعای تضمین درستی ادلهٔ دو طرف این تعارض‌ها به این نتیجه‌گیری سوق داده شد که این تعارض‌ها مبتنی بر ماهیت عقل آدمی است و لذا اجتناب‌ناپذیر و بی‌پایان است. همین موجب می‌شود تا این قضایا هیچ‌گاه به نتیجه نرسند و یک طرف آن پاسخ قطعی نگیرد و برای همیشه مسئله حل‌ناشده باقی بماند. اکنون که عقل با واردشدن به مسائل مابعدالطبیعه از حریم و مرز شناختاری خود خارج شده و از این‌رو به تناقض‌ها دچار گردیده است فلسفهٔ نقادی با برملاکردن علت این وضعیت، عبور عقل به آن سوی طبیعت را عبوری بلندپروازانه معرفی می‌کند و به همهٔ انسان‌ها برای همیشه هشدار می‌دهد که فرصت شناختاری خود را در طبیعت به صورت شناخت پدیداری حفظ کنند و خود را با انداختن در آن سوی تجربه به گسست‌های تناقضی مبتلا نکنند.

خلاصه سخن کانت این است که عقل در مسائل مابعدالطبیعه مرسوم از مرزها و حدود خود خارج می‌شود و به تناقض‌های اجتناب‌ناپذیری برمی‌خورد. این تناقض‌ها حل‌شدنی نیستند، زیرا

هر دو تناقض به طور تضمین‌شده بر اصول واحد عقلی تکیه زده‌اند. نتیجه این است که عقل هیچ‌گاه نباید به مابعدالطبیعه مرسوم به منزلهٔ نوعی دانش تولیدکننده معرفت و شناخت وارد شود.

پیش از ورود به دیدگاه فیلسوفان مسلمان دربارهٔ مسائل جدلی‌الطرفین لازم است به نکته‌ای مشترک میان کانت و این فیلسوفان توجه کنیم. کانت نیز می‌پذیرد که واقع، آن سوی شناسنده یا فاعل شناسا وجود دارد و برقرار است و وجود این واقع مستقل از وجود او است. کانت هیچ‌گاه واقع مستقل از شناسنده را انکار نکرد و هیچ‌گاه نپذیرفت که در شرح دیدگاه او وجود فی‌نفسه انکار شود. واقع مستقل از شناسنده در دستگاه حس شناسنده تأثیر می‌گذارد و این تأثیر در فلسفهٔ کانت اندیشیده می‌شود و نیز مادهٔ ترکیب پدیداری را فراهم می‌آورد. دستگاه شناسایی از جمله دستگاه حسی، بدون مادهٔ حاصل از تأثیر فی‌نفسه یا واقع اشیا، نمی‌تواند صورت‌های زمان و مکان را محتوا دهد تا بار دیگر ترکیب این دو ماده‌ای برای صورت‌های مقولی فاهمه شود. پس هرچند کانت اصرار دارد که دستگاه شناسایی به واقع یا فی‌نفسه اشیا دسترسی ندارد، اما واقع و فی‌نفسه اشیا را به نحو مستقل برقرار می‌داند. فلسفهٔ کانت دربارهٔ فی‌نفسهٔ اشیای طبیعی سکوت می‌کند نه انکار، همان‌طور که دربارهٔ موجودات ماورای طبیعت سکوت دارد نه انکار. غرض او نشان‌دادن مرزها و حدود شناخت است نه انکار موجودات. البته در عقل نظری، وی دربارهٔ موجودات ماورای طبیعت اثبات هم ندارد، همان‌طور که دربارهٔ فی نفسهٔ اشیا هم اثباتی ندارد، اما واقع را بنیاد فلسفهٔ خود قرار می‌دهد.

نکتهٔ مشترک دیگر میان کانت و فیلسوفان مسلمان این است که واقع و فی‌نفسه متناقض نیست و ممکن نیست متناقض باشد. تعارض‌هایی که کانت به آنها اشاره می‌کند این مطلب را نشان می‌دهد؛ چون تناقض در واقع نیست، اگر قرار می‌بود که استدلال‌های عقل نظری بر مثلاً وجود اختیار و جبر طبیعی درست باشد آنگاه ما به واقعی منتقل می‌شدیم که متناقض است، یعنی با حفظ شرایط تناقض، در آن واقع هم علیت اختیاری هست و هم نیست، اما چون واقع متناقض نیست می‌فهمیم که عقل ما به مثابهٔ فاعل شناسایی دچار تناقض شده است. کانت از اینجا نتیجه می‌گیرد که عقل نمی‌تواند در این دسته از مسائل عبور شناختاری به واقع داشته است. واقع یا حاوی علت‌هایی بر حسب اختیار هست یا نیست؛ اما عقل ما نمی‌تواند دربارهٔ این مسئله شناخت داشته باشد؛ پس باید آن را از ورود به این مسائل بازداریم.

۲. نمونه‌هایی از مسائل جدلی‌الطرفین در فلسفهٔ اسلامی

مسائل جدلی‌الطرفین با نام دیگری نیز در فلسفه‌های اسلامی آمده است: مسائلی که دو طرف آن

از ادلهٔ برابر، مساوی و یکسانی برخوردارند، به این معنا که هر دو طرف مسئله ادله‌ای دارند که بر حسب اصول محل اتفاق می‌توانند مدعای خود را اثبات کنند یا مسائلی که هر یک از طرفداران اطراف آن نمی‌توانند ادلهٔ طرف مقابل خود را رد کنند و از این‌رو ناگزیرند آن را در میدان تفکر به عنوان قضیهٔ غیرکاذب نگه دارند، هرچند با نتیجهٔ ادلهٔ آنها سازگار نیست. مثلاً دربارهٔ تعارض اول کانت، طرفداران قضیهٔ «زمان و مکان آغازی دارند» ادله‌ای دارند بر حسب اصولی که طرفداران قضیهٔ نقیض آن «زمان و مکان آغازی ندارند» آن اصول را قبول دارند و از طرفی نمی‌توانند نشان دهند که در ادله خلل و کاستی و مغالطه‌ای راه یافته است. عین این وضعیت را طرفداران قضیهٔ «زمان و مکان آغازی ندارد» در برابر قضیهٔ نقیض دارند. بدین‌ترتیب، هر دو طرف نقیض، نزد طرفداران یک طرف، در وضعیت مساوی قرار دارد. به تعبیر دیگر، در ترازوی منطق و سنجش، هر وزنی که یک مدعا از راه ادلهٔ خود دارد دقیقاً همان وزن را مدعای نقیض آن از راه ادلهٔ خاص خود دارد.

اما وجه تسمیهٔ جدلی‌بودن دو طرف می‌تواند این باشد که دو طرف نقیض با هم بر سر واقعی‌بودن ستیزه و نزاع دارند. از آنجا که تناقض به واقع راه ندارد دلیل‌ها در صورتی که با واقع مطابقت داشته باشند مدعای خود را به واقع می‌رسانند. اما اگر دلیل‌های هر دو طرف نقیض صحیح باشند به‌یکسان خود را به واقع می‌کشانند و واقع را تناقض‌آلود می‌کنند؛ چون واقع تناقض ندارد و بلکه واقعیت این است که تناقض به آن راه ندارد، اجازهٔ ورود این ادله را به واقع نمی‌دهد و آنها را در پشت دیوارهای خود یا در ذهن شناسنده محبوس می‌کند و از این جهت ادله دائماً در این مرز بر سر گرفتن روادید عبور نزاع و ستیزه می‌کنند. بدین‌ترتیب، هر یک از دو طرف نقیض با ادلهٔ برابر خود با هم جدل و ستیزه دارند. می‌توان این وجه تسمیه را به صورت دیگری توضیح داد: مقصود از جدل در اینجا جدل، مقابل برهان است. برهان قیاسی است که نتیجهٔ آن به دلیل صدق محتوای مقدمات و صدق صوری آن قطعاً مطابق با واقع است. نمی‌شود برهانی باشد ولی واقع‌نما نباشد و ذهن را با واقع مطابق نکند؛ اما جدل این خاصیت را به نحو ذاتی و همیشگی ندارد؛ جدل قیاسی است که غرض از آن پیروزشدن بر طرف مقابل یا ساکت‌کردن او است و مقدمات فراهم‌کنندهٔ آن یا مشهورات‌اند یا استقراهایی که به‌ظاهر یا به‌ادعا، همهٔ افراد را در بررسی خود وارد کرده باشند. البته جدل با برهان منافات ندارد، ولی مسیر برهانی همیشه مطلوب صاحب جدل نیست. برهان، برخلاف جدل، بالذات به امور صادق توجه دارد، نه به جهت مشهوربودن آنها. اکنون معلوم می‌شود که چرا برهان‌آوردن بر دو طرف نقیض ناممکن است، زیرا دو طرف نقیض محال است صادق باشند و واقع فقط یک طرف دو نقیض را تحمل می‌کند. در مسائل

جدلی‌الطرفین، چون دلایل بر هر دو طرف یکسان و برابرند، معلوم می‌شود که دلایل یک طرف قطعاً برهانی نیست، بلکه برهان‌نما است. این برهان‌نمایی، چون مقبول دو طرف قرار گرفته است، به جدل نسبت داده می‌شود؛ و چون نمی‌دانیم کدام یک از این دو برهان‌نما است هر دو دسته دلایل را به جدل نسبت می‌دهیم که می‌تواند با برهان‌نمایی هر دو طرف یا دست‌کم یک طرف جمع شود.

۲. ۱. نمونه‌ای از مسائل جدلی‌الطرفین در کتاب‌های کلامی

در اینکه حقیقت جسم چیست، میان متکلمان و فیلسوفان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. متکلمان این نظریه را ترجیح داده‌اند که اجسام از اجزای بسیطی تشکیل شده‌اند که اصلاً، چه در خارج چه در وهم و عقل، قابل تجزیه و جدایی نیستند. در اینکه آیا این اجزا متناهی‌اند یا نامتناهی، باز میان اهل کلام اختلاف است. بر نظریهٔ اجزای تجزیه‌ناپذیر اشکال‌های متعددی وارد شده است، به طوری که عده‌ای از متکلمان از این نظریه فاصله گرفتند و عده‌ای دیگر دربارهٔ این مسئله توقف کردند. صدرالدین شیرازی از کتاب نهایة العقول چنین نقل می‌کند:

> اعلم ان من العلماء من مال الی التوقف فی هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة، فان امام الحرمین صرّح فی کتاب التلخیص فی الاصول ان هذه المسئلة من مجازات العقول و کذا ابوالحسین البصری و هو احذق المعتزلة؛ فنحن ایضاً نختار هذا التوقف، فاذن لاحاجة لنا الی هذا الجواب عما ذکروه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۱/۳)؛ بدان که بخشی از عالمان دربارهٔ این مسئله به توقف تمایل یافته‌اند، چون دلایل دربارهٔ آن با هم تعارض دارند؛ امام‌الحرمین در کتاب تلخیص تصریح می‌کند که این مسئله از تخطی‌ها و زیاده‌روی‌های عقول است و ابوالحسین بصری که در میان معتزله هوشمندترین بود، نیز چنین دیدگاهی دارد. ما نیز همین توقف را اختیار می‌کنیم و از این‌رو به جوابی که در این باره گفته‌اند نیازی نداریم.

این عبارت، شبیه به تعارض دومی است که کانت به آن اشاره می‌کند. چنان‌که می‌بینیم متکلمان دلایل قائم بر اجزای تجزیه‌ناپذیر را با دلایل مقابل آن برابر گرفته‌اند، چون نتوانسته‌اند بر هیچ یک از آنها خدشه‌ای وارد کنند. در عین حال، در این مسئله توقف کرده‌اند، یعنی تا روشن‌شدن کاستی در ادلهٔ یک طرف نمی‌توانند ادلهٔ طرف مقابل را به دلیل امتناع ترجیح بلامرجح، بپذیرند و از این‌رو در این ادله مانند کسانی هستند که هیچ ادله‌ای دربارهٔ دو طرف این مسئله ندارند. تسرّی‌ندادن این توقف به مسائل دیگر نشان می‌دهد که ایشان دربارهٔ مسائلی که

چنین تکافؤی در ادله ندارند قائل به عبور شناختاری آن ادله به واقع‌اند. به تعبیر دیگر، این توقف برخلاف توقف کانتی، نوعی توقف موضعی است، نه فراگیر. از این‌رو اگر نقص ادلهٔ یکی از دو طرف برای آنها روشن شود به سوی طرف دیگر حرکت می‌کنند و آن ادله را مطابق با واقع می‌دانند، مگر اینکه خلاف آنها نیز ثابت شود. به تعبیر دیگر، معنای این توقف این نیست که نمی‌توان این مسئله را حل کرد، بلکه معنایش این است که هنوز نتوانسته‌ایم ادلهٔ یک طرف را که مطابق با واقع نیست، رد کنیم.

۲. ۲. نمونهٔ مسائل جدلی‌الطرفین در فلسفهٔ اسلامی

فلاسفهٔ اسلامی اتفاق نظر دارند که در مباحث عقلی تعارض احکام محال است (نک.: طوسی، ۱۴۰۳: ۳۱۶). در مباحث عقلی آنچه دنبال می‌شود یقین است نه صرف اعتقاد، چون اعتقاد با تقلید و جدل که پایهٔ گمان و تخمین است، جمع می‌شود؛ اما یقین فقط با برهان حاصل می‌شود و برهان با واقع مرتبط است. هر امر گسسته از واقع، هرچند در ذهن با استدلال‌ها مستقر شده باشد، برهان نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۹). برهان فقط صورت‌های ذهنی مطابق با واقع است که به دلیل این تطابق صورت علمی عینی شده است. با این مقدمه روشن می‌شود که محال است دو برهان بر دو طرف نقیض اقامه شوند، چون معنای دو برهان متقابل عبارت است از دو واقع متقابل که نقیض یکدیگرند. امتناع تناقض نه فقط در واقع، که در اذهان نیز حاکم است. همان‌طور که محال است واقع متحمل تناقض باشد محال است اذهان به دو امر متناقض اذعان داشته باشند. اذهان، همچون اعیان، ممکن نیست تناقض را بپذیرند؛ بنابراین، اگر دربارهٔ مسئله‌ای، دو دسته استدلال بر دو طرف نقیض اقامه شود، هرچند اذهان آن دو استدلال را برهانی بدانند، یقیناً برهانی نیستند و برهان‌نما هستند. در عین حال، فیلسوفان اسلامی معتقدند دست‌کم یکی از این دو برهان خدشه‌دار است، هرچند خلل آن کشف نشده باشد. اگر غیر از این باشد معنایش این است که عقل دو برهانِ بدون اشکال بر دو طرف نقیض دارد که ذهن را به واقع متصل می‌کند و واقع متناقض می‌شود، لیک واقع متناقض نیست، پس یکی از این دو برهان، برهان‌نما است که خلل و کاستی و مغالطه‌ای به آن راه یافته است و عقل بالأخره موفق به کشف آن کاستی خواهد شد. این فراز و نشیب‌های اکتشافی برای عقل جزئی خطاپذیر و مستکمل، تبیین‌پذیر و توجیه‌پذیر است.

مسئله‌ای که در فلسفهٔ اسلامی از سنخ مسائل جدلی‌الطرفین اعلام شد مسئلهٔ حدوث و قدم عالم بود. ابن‌سینا در کتاب جدل شفا، مسئلهٔ «حدوث یا قدم عالم» را از مسائل جدلی‌الطرفین

می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۶). این مسئله شبیه به تعارض اولی است که کانت مطرح کرد. تعبیر وی از مسائل جدلی‌الطرفین این است که این قبیل مسائل، برهان یا براهین اقامه‌شده بر هر طرف را بی‌اعتبار می‌کند. دو برهان بر دو طرف نقیض مساوی است با فقدان برهان بر هر طرف، و این نیست جز اینکه برهان با واقع مرتبط است و واقع متناقض نیست؛ پس آنچه اقامه شده برهان نیست، بلکه جدلی است که مقدماتش از مشهورات و مقبولات یا استقراهای به‌ظاهر کلی است. به تعبیر دیگر، تساوی ادله در دو طرف نقیض برابر است با تعارض ادله. تعارض ادلهٔ اقامه‌شده بر هر دو طرف نقیض برابر است با برهانی‌نبودن آن ادله در وضعیت تعارض و برهانی‌نبودن آنها برابر است با تساقط آنها در دانش عقلی؛ زیرا عقل هیچ‌گاه در قوانین خود استثنا را تحمل نمی‌کند. بله، در صورتی که معلوم شود ادلهٔ یک طرف از دو طرف نقیض خطا بوده است، دلایل اقامه‌شده بر طرف دیگر، از آنجا که خلاف برهان‌بودن آنها کشف نشده است، به مقام برهانی خود بازمی‌گردند. این وضعیت تعارض ادله بود که برهانی‌بودن هر طرف را در معرض تردید قرار داده بود، هرچند عامل خطا در هیچ کدام تشخیص داده نشده بود.

میرداماد کتاب قبسات خود را برای حل‌کردن مسئلهٔ حدوث یا قدم عالم نگاشت. وی در مقدمهٔ این کتاب از دشواری این مسئله بر عقول می‌گوید، به طوری که حکیمان بزرگ از پاسخ و تبیین آن عاجز شدند و ابن‌سینا که ریاست فلسفه و فیلسوفان را در دورهٔ خود داشت، این مسئله را جدلی‌الطرفین اعلام کرد و دلایل اقامه‌شده بر هر طرف را جدلی و غیربرهانی معرفی کرد. میرداماد در ادامه وعده می‌دهد که این کتاب، بر اساس اصول و قوانین عقلی و پیمودن راه برهان، قطع و یقین به واقع را دربارهٔ این مسئله به ارمغان می‌آورد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۱).

۳. مسائل جدلی‌الطرفین و اصل تناقض

دیدیم که ادلهٔ اقامه‌شده بر دو طرف نقیض یک مسئله به پذیرش تناقض و کشیده‌شدن آن به متن واقع می‌انجامد و از این‌رو در فلسفهٔ اسلامی اشکال پیش‌آمده به ادله نسبت داده می‌شد، هرچند خطای پیش‌آمده در ادله هنوز روشن نشده باشد. این مواجههٔ فیلسوفان با مسائل جدلی‌الطرفین با مواجههٔ کانت با آنها بسیار متفاوت است. تناقض پیش‌آمده در مسائل جدلی‌الطرفین در فلسفهٔ اسلامی به ادله نسبت داده می‌شود، به این معنا که دست‌کم یکی از این دو دسته ادله خطا است. عقل چه بتواند این خطا را تشخیص دهد یا ندهد یقین دارد که این خطا وجود دارد. افزون بر این، عقل بالأخره از عهدهٔ کشف این خطا برمی‌آید و از این‌رو است که این مسائل رها نمی‌شوند و

تحقیق درباره‌شان ادامه می‌یابد. تاریخ فلسفه نشان داده است که پیگیری مسائل جدلی‌الطرفین به اکتشافات مهمی در دانش عقلی منتهی شده است. از این جهت، حتی می‌توان گفت مطرح‌کردن مسائل جدلی‌الطرفین نیز ارزش علمی بسیار دارد، زیرا مطرح‌کردن هر یک از این مسائل، نه فقط به اکتشافات ناظر به واقع آن سوی فاعل شناسا یاری می‌رساند بلکه منشأ شناخت بیشتری از دستگاه شناخت می‌شود؛ اما کانت تناقض پیش‌آمده در مسائل جدلی‌الطرفین را به طبیعتِ عقل نسبت داد و ادعا کرد می‌تواند تضمین دهد که ادلۀ اقامه‌شده بر دو طرف نقیض این مسائل از اتقان و صحت برخوردارند و نتیجه گرفت که باید جلوی عقل را از ورود به این مسائل گرفت. به عقیدۀ او، این قبیل مسائل به ما نشان می‌دهد که طبیعتِ عقل از پرداختن شناختاری به این مسائل ناتوانی و عجز نظام‌مند دارد، به طوری که خود را با ورود به این مسائل به تناقض دچار و خود را از داخل گسسته و دوپاره می‌کند. بدین‌ترتیب، به نظر او، مشکل از مفاهیم و مقولاتی نیست که در این ادله به کار گرفته شده‌اند؛ مشکل این است که این مفاهیم و مقولات در قلمرو نامناسبی به کار گرفته شده‌اند؛ قلمرو مناسب این مفاهیم و مقولات و قوانین ناظر به آنها قلمرو تجربه است، نه اموری همچون جهان یا عالم که تجربه‌پذیر نیستند.

به هر حال، کشیده‌شدن مسائل جدلی‌الطرفین به اصل تناقض توضیح کوتاهی را لازم می‌کند: اولیات، آن دسته از علوم تصوری و تصدیقی‌اند که اکتسابی نیستند و بلکه اکتساب آنها از راه حد یا برهان ممکن نیست. نمونۀ تصور اولی، مفهوم «وجود» و مفهوم «شیئیت» است که معروف‌تر از آنها مفهومی نیست تا شناخت آنها به آن مفهوم‌ها تکیه کند. نمونۀ تصدیق اولی، اصل تناقض است که بر اساس آن، نفی و اثبات دربارۀ چیزی جمع نمی‌شوند و چیزی نیز از آن دو خالی نیست. دلالت هر دلیلی بر این تصدیق اولی تکیه زده است و دلیل‌آوردن بر این تصدیق اولی ممکن نیست. به تعبیر دیگر، هر قضیه، چه بدیهی باشد و چه نظری و اکتسابی، فرع اصل تناقض و متقوم به آن است، به طوری که تصدیق هر قضیه‌ای به تصدیق اصل تناقض نیاز دارد، بی‌آنکه تصدیق اصل تناقض به تصدیق دیگری وابسته و نیازمند باشد. همۀ فلاسفه اسلامی بر شأن این قضیۀ اولی تأکید دارند و از این جهت انکارکنندۀ آن را، در صورتی که اهل عناد و لجاجت باشد، شایستۀ مناظره و بحث نمی‌دانند؛ اما دو گروه دیگر ممکن است دربارۀ این اصل به تردید افتند؛ یک دسته کسانی هستند که اجزای این قضیه را تصور نکرده‌اند؛ کار فیلسوف آن است که تصورات مندرج در این قضیه را برای وی آشکار کند؛ دستۀ دوم کسانی هستند که نزد ایشان قیاس‌هایی تنظیم شده است که آنها را به نتایج متقابل و متناقض کشانده است، بی‌آنکه بتوانند یکی از این قیاس‌ها را، چه در طرف

اثبات و چه در طرف نفی، بر دیگری ترجیح دهند، چه رسد به اینکه بتوانند یکی از دو طرف را تثبیت کنند و دیگری را براندازند. در این وضعیت است که فیلسوفان مسلمان راه‌حل را از میان برداشتن این تردید و شک می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۴۴۵-۴۴۶).

این تردید و شک، که به تحیّر می‌انجامد، به اسبابی ارجاع داده شده است:

۱. تناقضی که میان آرا و دیدگاه‌های فلاسفۀ مشهور وجود دارد؛ مثل اختلافات میان آرای افلاطون و آرای ارسطو. اختلاف این دو فیلسوف بزرگ که نمی‌توان آرای یکی از آنها را سزاوارتر از آرای متقابل دیگری گرفت و در عین حال نمی‌توان آنها را به‌سادگی به قصور و کوتاهی نسبت داد، ناظر را به تردید و شک دربارۀ اصل و پایۀ همۀ استدلال‌ها می‌کشاند یا نتیجۀ متناقض را به وی تحمیل می‌کند.

۲. شنیدن پاره‌ای از سخنان حکیمان بزرگ که با عقل متعارف سازگار نیست؛ مثل اینکه می‌شنویم حکیمان گفته‌اند شیء واحد را نمی‌توان دو بار دید.

۳. برپاشدن قیاس‌هایی که نتایج متناقض دارند و نمی‌توان یکی را اختیار، و دیگری را ابطال کرد. موضوع این مقاله دقیقاً دربارۀ این سبب است.

۴. مواجه‌شدن با قیاس مغالطی که اعتماد بر قوۀ شناخت را در معرض تردید قرار می‌دهد. خطاکردن می‌تواند صاحب این قیاس مغالطی را به وجد آورد.

فیلسوفان مسلمان در حل این مشکلات دو راه را پیموده‌اند:

راه اول، حل شبهه‌ها و مشکلات گفته‌شده که در مسیر معرفت قرار گرفته‌اند.

راه دوم، آشکارسازی این نکته که واسطه میان نفی و اثبات ممکن نیست (نک.: همو، ۱۳۸۲: ۱۹۴-۱۹۶).

در پیمایش راه اول باید توجه داشت که انسان، هرچند از حکیمان و عالمان باشد، جواز خطا دارد، ولی جواز خطا موجب نمی‌شود اصل معرفت و دانش یقینی به محاق برده شود و از اعتبار ساقط گردد. نیز انسان‌ها در یک درجه از علم و دانش به واقع نیستند و ممکن است مسئله‌ای، مخصوصاً مسائل پیچیده، از جمله مسائل دانش مابعدالطبیعه، برای کسی حل‌شدنی نباشد و حتی پاره‌ای از راه‌حل‌ها برای عده‌ای قابل درک نباشد، همان‌طور که ممکن است انسان‌ها در تحقیق و پژوهش درباره مسائل تفاوت درجه داشته باشند و اختلافشان به این امر منتهی شود. باز این امکان هست که هرچند بسیاری از افاضل و حکیمان دانش منطق را یاد گرفته‌اند و بلکه از استادان آن هستند، اما در پاره‌ای از تفکرات خود به علم فطری و اولی خود تکیه می‌زنند که در رسیدن به واقع،

هرچند لازم است، اما بدون قوانین منطق و بازبینی آن کافی نیست. در پاسخ به عامل دوم تحیر باید توجه داشت که عادت پاره‌ای از حکیمان، آوردن مقاصد خود به صورت رمزی است و از این‌رو طبع اول عقلی گاه با آنها مناسبت ندارد. دلیل این حکیمان در این‌گونه سخن‌گفتن رعایت کردن مصالح یا طردکردن مفاسدی است که در تصریح به بخشی از واقعیات هست، مگر اینکه شنونده آمادگی تحمل آن را داشته باشد.

حل مشکل سوم، به این است که خطای مندرج در آن قیاس‌هایی که نتایج متقابل و متناقض را به بار آورده‌اند، نشان داده شود تا درستی قیاس پشتیبان یک طرف و نادرستی قیاس طرف مقابل روشن شود. این شیوه‌ای است که فلاسفهٔ اسلامی دربارهٔ قیاس‌های جدلی‌الطرفین به کار گرفته‌اند.

حل مشکل چهارم به این صورت است که اصل خطاپذیری پذیرفته می‌شود، اما امکان خطا با امکان رسیدن به واقع و تصحیح خطا منافات ندارد.

۴. تطبیق روش فلسفهٔ اسلامی در حل مسائل مابعدالطبیعه بر حرکت جوهری

مسئلهٔ «حرکت جوهری» یا «حرکت در جوهر» مسئله‌ای است که در ادوار مختلف فلسفهٔ اسلامی بدان توجه، و برخلاف حرکت در پاره‌ای از مقولات عرضی که به اتفاق مقبول است، راجع به آن موضع‌گیری‌های ایجابی یا سلبی شده است. در این میان، به دلیل موانعی که بر سر راه نظریهٔ حرکت جوهری قرار گرفت، موضع‌گیری سلبی مقدم بر ایجابی بوده است و حرکت جوهری به دلیل پیش‌آمدن امور متناقض از حیطهٔ امکان خارج و در حوزهٔ ممتنعات نشانده شد. مثلاً مانع «فقدان موضوع ثابت» بر سر راه حرکت جوهری، در عین ضرورت وجود موضوع ثابت در هر حرکت، برهان‌هایی را بر نفی حرکت جوهری به میان آورد و متفکران مشایی و اشراقی را قانع کرد. از سوی دیگر، حامیان حرکت جوهری در مرحلهٔ اول با برداشتن این مانع، استدلال‌های ویرانگر حرکت جوهری را از کار انداختند و با آوردن مسئله در حیطهٔ امکان، در مرحلهٔ بعد با مطرح‌کردن حدود وسطایی برای عبور به حرکت در جوهر، استدلال‌های برهانی خود را مطرح کردند (نک.: همو، ۱۳۶۸: ۱۰۱/۳ -۱۰۷). این دو مرحله، مکمل یکدیگرند و بدون مرحلهٔ اول، مرحلهٔ دوم برای رسیدن به مقصد کفایت نمی‌کند؛ زیرا برقراربودن مرحلهٔ دوم بدون مرحلهٔ اول، استدلال‌های دو طرف را در وضعیت تکافؤ یا تساوی ادله قرار می‌دهد. وضعیت تساوی ادله بر سر ایجاب یا سلب چیزی، وضعیت آزاردهنده‌ای برای عقل رقم می‌زند و به بی‌اعتمادی به عقل و بی‌کفایتی آن در امور مابعدالطبیعی و متوقف‌شدن در پشت درب‌های واقع یا محدودکردن اکتشاف‌های عقل منجر

می‌شود. با گذر از مرحلهٔ اول، هنوز هیچ چیزی ثابت نشده است، چون شکستن استدلال طرف مقابل، دلیلی بر صحت دیدگاه طرف دیگر نیست. از اینجا به بعد لازم است استدلال بر طرف دیگر اقامه شود. اگر شکستن استدلال طرف مقابل و برقرارکردن استدلال طرف دیگر، درست و صحیح باشد، آنگاه دیدگاه مستدل‌شده تثبیت می‌شود. فیلسوفان مسلمان، هر گاه بر سر مسئله‌ای به ادلهٔ مابعدالطبیعی می‌پرداختند، در هنگام تقابل نظریه‌ها، خود را موظف می‌دیدند که پس از نشان‌دادن نقصان استدلال‌های طرف مقابل، به تمامیت استدلال‌های طرف خویش بپردازند و بدین‌ترتیب توانایی و امکان اکتشاف‌گری عقل در این دانش فراهم آید و به مانع جدی برخورد نکند؛ از این‌رو، معتقدند در موضع‌گیری‌هایی که به دو طرف نقیض منتهی می‌شود، دست‌کم یکی از دو طرف اشتباه کرده است. کوشش بعدی فلاسفهٔ مسلمان این است که نقص و خلل مندرج در یکی از دو طرف استدلال‌ها را بیابند، نه اینکه استدلال‌ها را صحیح بدانند و این تناقض را به طبیعتِ عقل نسبت دهند، چه رسد به اینکه درستی استدلال‌ها را تضمین کنند، آن‌گونه که کانت چنین کرد. دقیقاً این تضمین‌دادن بر صحت پاسخ‌ها به مسائل اکتسابی است که از توانایی عقل بیرون است و هیچ فیلسوفی، چه در حال و چه در آینده، نمی‌تواند از عهدهٔ این ادعا برآید. در طبیعت عقل همیشه این امکان هست که خلل و آفت استدلال باطل را سرانجام بر ملا کند.

نتیجه

مسائل جدلی‌الطرفین فلسفی، آنگاه که به طبیعت عقل نسبت داده شوند، دانش مابعدالطبیعه را در معرض ویرانی قرار می‌دهند. فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه، دانشی است که بر پایهٔ مفاهیم و اصول ناب عقل (= عقل محض) به اکتشاف موجودات و واقعیات فراطبیعی اهتمام دارد؛ مفاهیم و اصول عقل محض در اکتشاف واقعیات جهان طبیعت نیز حضور دارند و بی‌آنکه از تجربه برآمده باشند تجربه را ممکن ساخته‌اند. در فلسفهٔ اسلامی، کار اصلی مفاهیم عقلی محض که همه در اطراف مفهوم «وجود» گرد می‌آیند، گذر شناختاری به ماورای طبیعت است تا واقعیاتی به شناخت عقل وارد شوند که یکسره از جسم و جسمانیات آن‌سوترند و هرگز به تجربهٔ حسی وارد نمی‌شوند. شناخت اصل همهٔ واقعیات که واقعیت واجب‌الوجود است، جز با مفاهیم و معقولات عقل محض ممکن نیست؛ بنابراین، شرط برپایی دانش مابعدالطبیعه، از جمله فلسفه‌های اسلامی، در کاربرد شناختاری مفاهیم عقل محض در برون‌زدن از طبیعت به آن سوی آن است. کانت شناختاری‌بودن این مفاهیم در دانش مابعدالطبیعه را هدف گرفت و فلسفهٔ نقدی او که تثبیت معرفت و شناخت آدمی و نجات از شکاکیت

را بر عهده گرفته بود به حذف این دانش از قلمرو عقل رسید. یکی از مهم‌ترین دلایل وی مسائلی از فلسفه بود که به نظر وی ادلهٔ دو طرف اثبات و نفی آنها به‌یکسان از اعتبار برخوردار بودند. کانت این تکافؤ یا تساوی ادله در مسائل بی‌فرجام مابعدالطبیعه را به طبیعت عقل نسبت داد و عقل شناختاری را از حرکت در ماورای طبیعت بر حذر داشت. بدین‌ترتیب، دانش مابعدالطبیعه در غرب متحمل ضربه‌ای شد که تاکنون از آن بهبود نیافته است و از آن پس مسیر فلسفهٔ غرب دگرگون شده است. فلسفهٔ اسلامی نیز با مسائل جدلی‌الطرفین روبه‌رو شد، اما هیچ‌گاه تکافؤ یا تساوی ادله را به طبیعتِ عقل نسبت نداد، بلکه با اسناد آن به اشخاص عقل، ادله را به میزان طبیعت عقل ارجاع داد تا سرانجام بر پایهٔ این میزان بی‌اعتباری دست‌کم یک طرف از ادله آشکار شود. در این مقاله کوشیدیم روشن کنیم که کانت هرگز نشان نداد که چگونه طبیعتِ عقل توانسته است ادلهٔ دو طرف نقیض مسئله‌ای جدلی‌الطرفین را به گونه‌ای اثبات کند که مصونیت از خطا در آن تضمین شده باشد. فلسفهٔ اسلامی هیچ‌گاه راجع به دلایل مسائل فلسفی، تضمین از خطا را بر عهده نمی‌گیرد و یقین را مشروط بر ارجاع ادله به معیارهای طبیعت عقل قرار می‌دهد؛ معیارهایی که سرانجام برهان‌نماها را از برهان جدا می‌کند و مسیر شناختاری را به سوی واقع می‌گشاید.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). الشفاء، المنطق، الجدل، قم: منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ج۳.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم: منشورات مصطفوی، چاپ دوم، ج۳ و ۵.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). رسالة فی الحدوث، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). تعلیقه صدرالمتألهین بر الاهیات شفا، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۳). [شرح] الاشارات والتنبیهات، تهران: دفتر نشر الکتاب، چاپ دوم، ج۳.

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر، چاپ نخست.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸). تمهیدات، ترجمهه: غلام‌علی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.

میرداماد، محمد (۱۳۷۴). القبسات، تهران: دانشگاه تهران.

References

Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1984. *Al-Shefa, al-Mantegh, al-Jadal (Healing, Logic, and Argument),* Qom: Grand Ayatollah Marashi Najafi Public Library, vol. 3. [in Arabic]

Kant, Immanuel. 1983. *Sanjesh Kherad Nab (Critique of Pure Reason),* Translated by Mir Shams al-Din Adib Soltani, Tehran: Amirkabir, First Editio. [in Farsi]

Kant, Immanuel. 2009. *Tamhidat (Preparations),* Translated by Gholam Ali Haddad Adel, Tehran: University Publishing Center, Fourth Edition. [in Farsi]

Mirdamad, Mohammad. 1995. *Al-Ghabasat,* Tehran: University of Tehran. [in Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1989. *Al-Hekmah al-Motealiyyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arbaah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys),* Beirut: Mostafawi Press, Second Edition, vol. 3 & 5. [in Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1999. *Resalah fi al-Hoduth (A Treatise on the Occurrence),* Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation, First Edition. [in Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2003. *Talighah Sadr al-Moteallehin bar al-Elahiyat Shefa (Annotation of Sadr al-Moteallehin on the Book of Healing),* Tehran: Sadra Wisdom Foundation, First Edition.

Tusi, Nasir al-Din. 1983. *Sharh al-Esharat wa al-Tanbihat,* Tehran: Book Publishing Office, Second Edition, vol. 3. [in Arabic]