

اصول فلسفه و روش رئالیسم

جلد اول - دوم - سوم

نگارش:

استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی

با مقدمه و پاورقی بقلم استاد شهید مرتضی مطهری

- اصول فلسفه و «روش رئالیسم»
- نویسنده: استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی
- مقدمه و پاورقی: بقلم استاد شهید مرتضی مطهری
- چاپ و صحافی: شرکت افست «سپاهی عام»
- تیراژ: پنجاه هزار نسخه
- حقوق چاپ متعلق به نویسنده است.

<u>صفحه</u>	<u>فهرست</u>
۵-۲۲	مقدمه «جلد اول»
	مقاله اول:
۲۵-۳۱	فلسفه چیست؟
۳۲-۳۷	خاتمه مقاله
	مقاله دوم:
۴۱-۶۶	فلسفه و سفسطه (ره‌آلیسم و ایده‌آلیسم)
	مقاله سوم:
۶۹-۹۸	علم و ادراک
	مقاله چهارم:
۱۰۱-۱۳۲	ارزش معلومات «مقدمه»
۱۳۳-۱۶۲	علم و معلوم - ارزش معلومات
۱۶۳-۱۶۵	مقدمه «جلد دوم»
	مقاله پنجم:
۱۶۹-۱۸۶	پیدایش کثرت در ادراکات
۱۸۷-۲۶۵	پیدایش کثرت در علم و ادراک
	مقاله ششم
۲۶۹-۲۷۹	ادراکات اعتباری «مقدمه»
۲۸۱-۳۴۲	اعتباریات و علوم حقیقیه یا اندیشه‌های پنداری
۳۴۳-۳۴۸	ارتباط اعتباریات با حقایق مترتبه بآنها یا...
۳۴۹-۳۵۱	مقدمه «جلد سوم»
	مقاله هفتم:
۳۵۵-۳۶۶	واقمیت و هستی اشیاء «مقدمه»
۳۶۷-۴۰۳	واقمیت و هستی اشیاء

<u>صفحة</u>	<u>فهرست</u>
	مقالة هشتم:
۴۰۷-۴۳۶	ضرورت و امکان «مقدمه»
۴۳۷-۴۸۶	ضرورت و امکان
	مقالة نهم:
۴۸۹-۵۴۸	ملت و معلول

بسمه تعالی

مقدمه

در میان همه مقدسات بشر «دانش» یگانه چیزی است که همه افراد، از هر نژادی و تابع هر طریقه و مسلکی آنرا مقدس می‌شمارند و بر فطرت و عظمت و تقدس آن اعتراف دارند و حتی نادان‌ترین نادانها نیز دانش را از آن جهت که دانش است کوچک نمی‌شمارد و شایسته تحقیر نمیداند.

محبوبیت و احترام دانش نه تنها از آنجهت است که بهترین ابزار زندگی است و در مبارزه حیاتی با انسان نیرو میدهد و توانائی می‌بخشد و تسلط او را بر طبیعت مستقر می‌سازد، زیرا اگر چنین بود میبایست انسان با آن چشم بدانش نگاه کند که هر ابزار و وسیله کار دیگری را می‌بیند.

تاریخ علم مقرون برنجها و محرومیتها و مصائب و متاعبی است که دانشمندان در راه کسب علم تحمل کرده‌اند و زندگی مادی را بر خویش تلخ ساخته‌اند و اگر علاقه‌مندی انسان بدانش تنها بمنظور رفع حوائج مادی زندگی بود پس اینچه از خودگذشتگیها و صرف نظر کردن از عیش و لذتها و خوشیهای زندگی در راه علم چرا؟ پیوند علم با روح بشر بالاتر از این پیوندهای پست و حقیری است که ابتداء تصور می‌رود.

دانش بهر اندازه که یقینی‌تر و شکننده‌تر شک و ریب و جهالت باشد و بهر اندازه که کلی‌تر و عمومی‌تر و پرده بزرگتری را بالا بزنند اهمیت و مطلوبیت بیشتری دارد.

در میان همه مجهولاتیکه انسان آرزوی دست یافتن بآنها را دارد یکرشته از مسائل است که از این لحاظ در درجه اول اهمیت قرار دارد و آنها همان مسائل مربوط به نظام کلی عالم و جریان عمومی امور جهان و رمز هستی و راز دهر میباشد. انسان خواه از همده برآید و خواه بر نیاید نمیتواند از کاوش و فعالیت فکری دریاره آغاز و انجام جهان، مبدأ و غایت هستی، حدوث و قدم، وحدت و کثرت، متناهی و نامتناهی، علت و معلول، واجب و ممکن و آنچه از این قبیل است خودداری کند. و همین خواهش فطری است که فلسفه را برای بشر بوجود آورده است.

فلسفه سرپای هستی را جولانگاه فکر بشر قرار میدهد و عقل و فکر انسانرا

بر روی بال و پر خود مینشانند و بسوی عوالمی که منتهای آرزو و غایت اشتیاق انسان سیر در آنعالم است پرواز میدهد.

تاریخ فلسفه با تاریخ فکر بشر توأم است لهذا نمیتوان یکقرن و زمان معین و پایک منطقه و مکان معین را بعنوان مبدأ و منشأ اصلی پیدایش فلسفه در روی زمین معرفی کرد. بشر بحکم خواهش فطری خویش هر وقت و در هر جاکه مجال و فرصتی برای تفکر پیدا کرده است از اظهار نظر درباره نظام کلی عالم خودداری نکرده است و تا آنجا که تاریخ میتواند نشان بدهد در بسیاری از نقاط جهان مانند مصر و ایران و هندوچین و یونان فلاسفه و مفکرین بزرگ ظهور کرده اند و مکاتب فلسفی مهمی بوجود آورده اند و از دوره هائیکه فاصله تاریخی زیادی با ما ندارد و دست تطاول ایام نتوانسته است تمام آثار آندوره را محو کند- کم و بیش آثار فلسفی باقی مانده است.

از آثار دوره های بالنسبه قدیم از همه بیشتر و بهتر آثار نهضت عظیم علمی و فلسفی یونان که تقریباً از دوهزار و ششصد سال قبل آغاز میشود باقی مانده است زیرا از آنوقت تاکنون فترتی که موجب محو و نابودی کلی آن آثار بشود حاصل نشده است.

آن نهضت فکری که در کرانه های آسیای صغیر و یونان پدید آمد، در اسکندریه تمقیب شد هنگامیکه حوزه اسکندریه و آتن رو به نابودی و اضمحلال کلی میرفت و ژوستینیان امپراطور روم شرقی در سال ۵۲۹ میلادی دستور تعطیل دانشگاهها و بستن درهای مدارس آتن و اسکندریه را داد و دانشمندان از بیم متواری شدند و حوزه های تدریس و تعلیم بهم خورد، در یک قطعه دیگر جهان نهضت دیگری با طلوع نیر اسلام آغاز شد و مقدمات مدنیت جدید و عمیق دیگری فراهم آمد. در اثر تشویق و تجلیلی که از طرف پیشوای عظیم الشان اسلام و اولیای بزرگواران دین از مقام دانش و دانشجوئی شد شعله طلب علم دو مرتبه در دلها روشن گشت تا آنکه تمدن وسیع و عظیم اسلامی بوجود آمد، رشته های مختلف علوم تدوین و تنظیم شد، کتابها از زبانهای مختلف و بیش از همه کتب یونانی ترجمه شد، مدارس و دانشگاهها از نو تأسیس گشت، کتابخانه ها پدید آمد، شهرهای بزرگ کشور پهناور اسلامی مهد علوم و محل آمد و شد محصلین گشت، از اروپای فعلی و سایر نقاط جهان محصلین بکشورهای اسلامی اعزام شد، تا آنکه بالاخره پس از گذشتن چند قرن تحول جدید اروپا پدید آمد و دوز عالم علم و دانش رخ داد آنچه رخ داد.

ولی چیزیکه از نظر تاریخ مسلم است اینست که یونان قدیم نیز سرمایه های اصلی معلومات خویش را مدیون مشرق زمین است و دانشمندان بزرگ آنجا مسافرتها بمشرق کرده اند و از اندوخته های دانشمندان شرقی بهره مند گشته و پس از عودت، در وطن خود منتشر ساخته اند. ما نمیخواهیم در اینمقدمه بمعرفی فلسفه باستانی مشرق و مقدار بهره ایکه یونان باستان از آن برده است و یا معرفی فلسفه ده قرن پیش اسلامی و میزان استفاده ئیکه اروپای جدید از آن کرده است و یا بحث در

مقدار میراثیکه از یونانیان بمسلمین رسید و تحولاتیکه در دوره اسلامی پیدا کرد و اینکه مسلمین فلسفه یونان را بچه صورتی درآوردند و چه اندازه از خود برآن افزودند بپردازیم، زیرا علاوه براینکه اگر بنا شود از روی سند و تحقیق در این موضوعات قضاوت نمود احتیاج بصرف وقتهای زیاد و نوشتن کتابهای مستقل دارد، با موضوع کتاب حاضر ارتباط زیادی ندارد.

آنچه با کتاب حاضر (نسبتاً) ارتباط بیشتری دارد و بملاوه کمتر درباره آن گفتگو شده است یک معرفی اجمالی از فلسفه اسلامی از سه قرن ونیم پیش تاکنون است که متأسفانه کماهو حقه هنوز در جهان معرفی نشده است و قهراً از طرف طبقه جوان و تحصیل کرده های جدید خودمان نیز که معمولاً اطلاعاتشان در این زمینه ها از طرق اروپائی است توجیهی که میبایست بآن نشده است.

این فلسفه که موسوم است به «حکمت متعالیه» بوسیله صدرالمتألهین شیرازی مشهور به ملاصدرا در قرن یازدهم هجری تأسیس شد و از آن ببعد محور تمام تعلیمات فلسفی در ایران تحقیقاتی بود که این دانشمند در مسائل مهم فلسفی بعمل آورده است.

تحقیقات صدرالمتألهین بیشتر در فلسفه اولی و حکمت الهی است. ملاصدرا آنچه در این زمینه از قدماء یونان و بالاخص افلاطون و ارسطو رسیده بود و آنچه حکماء بزرگ اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی و شیخ اشراق و غیرهم توضیح داده بودند یا از خود افزوده بودند و آنچه عرفاء بزرگ با هدایت ذوق و قوت هرفان یافته بودند بخوبی هضم کرد و از نو اساس جدیدی را پی ریزی کرد و آنرا بر اصول و قواعدی محکم و خلل ناپذیر استوار کرد و از جنبه استدلال و برهان مسائل فلسفه را بصورت قواعد ریاضی درآورد که هر یک از دیگری استخراج و استنباط می شود و باینوسیله فلسفه را از پراکندگی طرق استدلال بیرون آورد.

از زمان ارسطو که برخلاف نظریات استادش افلاطون قیام کرد پیوسته دو مکتب و دو مشرب فلسفی بموازات یکدیگر سیر میکرد که افلاطون و ارسطو هر یک نماینده یکی از این دو مشرب فلسفی بودند و در هر یک از دوره ها هر یک از این دو مشرب فلسفی پیروانی داشتند، در میان مسلمین نیز این دو مشرب بنام مشرب اشراق و مشرب مشاء معروف بود و دوهزار سال مشاجرات فلسفی بین این دو دسته چه در یونان و چه در اسکندریه و چه در میان مسلمین و چه در اروپای قرون وسطی ادامه داشت ولی صدرالمتألهین با اساس جدیدیکه از نو پی ریزی کرد باین مشاجرات دوهزار ساله خاتمه داد بطوریکه بعد از او دیگر مکتب اشراق و مکتب مشاء درمقابل یکدیگر معنا ندارد و هرکس که بعد از وی آمده و بفلسفه وی آشنائی پیدا کرده مشاجرات دوهزار ساله اشراقی و مشائی را خاتمه یافته دیده است.

فلسفه صدرالمتألهین علاوه برآنکه از جنبه هائی بدیع و بیسابقه است نتیجه زحمات هشتصدساله محققین بزرگی است که هر یک از آنها در جلوسردن فلسفه سهیم هستند. با همه این احوال مطابق گواهی خاورشناسان متأسفانه تاالان که تقریباً

چهار قرن از بدو پیدایش این فلسفه می‌گذرد هنوز در اروپا يك معرفي صحيحی ولو اجمالاً از آن نشده است.

پروفسور ادوارد برون مستشرق معروف انگلیسی متوفی در سال ۱۳۰۴ هجری شمسی که عمر خویش را صرف مطالعه درباره ایران و تاریخ ایران کرده است در جلد چهارم تاریخ ادبیات ایران میگوید: «باوجود شهرت و رواج فلسفه ملاصدرا در ایران فقط دو خلاصه سطحی و ناقص از طریقه فلسفی او در السنه اروپائی دیده‌ام. کنت‌گوبینو چند صفحه راجع بمقائد ملاصدرا نگاشته اما معلومات او ظاهراً بالتمام از درس شقاهی معلمینش (در ایران) مأخوذ بوده و معلمین هم علی‌الظاهر اطلاع کاملی نسبت بان عقاید نداشته‌اند. گوبینو در پایان شرحیکه راجع بملاصدرا نوشته گوید طریقه حقیقی ملاصدرا عیناً متخذ از ابوعلی‌سینا است در صورتیکه صاحب روضات‌الجنات راجع بملاصدرا مینویسد کان... منقحا اساس الاشراق بمالا مزید علیه و مفتحا ابواب الفضيحة علی طریقه‌المشام والرواق. ترمیف مختصرتر ولی جدی‌تر و صحیح‌تر که از مذهب ملاصدرا نموده‌اند آنستکه شیخ محمد اقبال (دکتر اقبال پاکستانی) کرده است».

ایضاً ادوارد برون در همان کتاب مینویسد «مشهورترین کتب ملاصدرا اسفار اربعه و شواهد‌الربوبیه است» و در پاورقی تذکر میدهد که «کنت‌گوبینو در معنای اسفار که جمع سفر «یعنی کتاب» است اشتباه کرده و آنرا جمع سفر گرفته». در کتاب مذاهب و فلسفه‌های آسیای وسطی صفحه ۸۱ مینویسد: «ملاصدرا چند کتاب دیگر راجع بمسافرت (سفرنامه) نوشته است».

کتابیکه مرحوم اقبال پاکستانی بزبان انگلیسی هنگام تحصیل در دانشگاه کمبریج بنام توسعه حکمت در اسلام منتشر کرده است بدست نیامد ولی قدر مسلم اینست که بسیار مختصر و ناچیز بوده است.

این دو نفر (کنت‌گوبینو - ادوارد برون) از مستشرقین بزرگ بشمار میروند. دانشمند متبع مرحوم شیخ محمدخان قزوینی که خود در حدود سی‌سال در کتابخانه‌های مختلف اروپا مشغول مطالعه بوده‌است و با بسیاری از خاورشناسان رابطه نزدیک و صمیمی داشته است در مقاله‌ای که در مجله ایران‌شهر چاپ برلین بمناسبت فوت ادوارد برون منتشر کرده و جزء «بیست مقاله» ایشان ضبط شده است درباره ادوارد برون میگوید «ما بین مستشرقین اروپا و آمریکا هیچکس اینهمه زحمت درباره ادبیات ایران نگشیده است و مخصوصاً بسادبیات و ذوقیات و مثنویات ایران یعنی بافکار حکما و عرفا و ارباب مذاهب این مملکت این اندازه محبت خالص و صمیمی از اعماق قلب نداشته است» ایضاً در همان مقاله راجع بکنت‌گوبینو مینویسد «وی از نویسندگان بسیار مشهور فرانسه است و صاحب تألیفات در مواضع فلسفی و اجتماعی و مذهبی و تاریخی و غیره و مؤسس طریقه مخصوصی است از فلسفه تاریخ معروف به «گوبینیسم» که مخصوصاً در آلمان پیروان زیاد دارد وی در سنوات ۱۲۷۱-۱۲۷۴ (هجری قمری) بسمت نیابت اول سفارت فرانسه در طهران

و در سنوات ۱۲۷۸-۱۲۸۰ بسمت وزیر مختاری همان دولت در همان شهر اقامت داشته است».

چنانکه ملاحظه میفرمائید یکی از این دو مستشرق بزرگ صدر المتالین را تابع مکتب مشاء معرفی میکند و دیگری در مقام رد قول او بمسطورات یکی از کتب تواریخ و تراجم (روضات الجنات) استناد میکند یکی میگوید اسفار سفرنامه است دیگری میگوید اسفار جمع سفر بمعنای کتاب است و اگر ایندو نفر شخصاً و برق اول اسفار را مطالعه کرده بودند میدانستند که اسفار نه جمع سفر است و نه سفرنامه است.

آن معلم شفاهی که ادوارد برون میگوید که به گوبینو در ایران فلسفه ملاصدرا را تعلیم میکرده است علی الظاهر یکنفر یهودی یوده است بنام ملال لاهزار و پاکمک و معاونت او یوده که رساله گفتار دکارت را بفارسی ترجمه کرده است. گوبینو در همان کتاب در ضمن شرح حال صدر المتالین از استاد وی فیلسوف عظیم الشان میر محمد باقر داماد بعنوان یکنفر «دیالکتیسین» (جدلی) یاد میکند. و پس از آنکه رفتن ملاصدرا را پدرس میر داماد با اشاره شیخ بهائی نقل میکند ب نتیجه تحصیلات ملاصدرا نزد میر داماد اینطور اشاره میکند «و پس از چند سال بفصاحت و بلاغتی که در او سراغ داریم رسید».

غرض ما انتقاد از روش مستشرقین نیست زیرا این انتظار بی جایی است از ما که از افراد ملل بیگانه توقع داشته باشیم که آنها بیایند و مثلاً فلسفه و علوم یا مذهب یا ادبیات یا تاریخ ما را توضیح دهند و بجهان معرفی کنند. در زبان عربی اینمثل معروف است *ما حک ظهري مثل ظفري* یعنی هیچ چیزی مانند سر انگشت خودم پشتم را خارش نمیدهد. اگر مردمی راستی علاقه مند باشند که خود را بشناسند و تاریخ یا ادبیات یا مذهب یا فلسفه خود را بجهانیان معرفی کنند، تنها راهش اینست که اینکار بوسیله خودشان انجام بگیرد. افراد ملل بیگانه اگر فرضاً پاکمال بی غرضی و علاقه مندی دست باینکار بزنند بالاخره در اثر عدم آشنائی کامل گرفتار اغلاط و اشتباهات بزرگی میشوند چنانکه صدها از این اشتباهات در مورد بیان تاریخ یا معرفی آداب و عادات ساده رسمی رخ داده است تا چه رسد بفلسفه که تخصص فنی لازم دارد و تنها دانستن زبان و مراجعه بکتب کافی نیست.

برای کسانی که بعملیات خاورشناسان اعتقاد راسخ دارند بعنوان نمونه این قسمت را نقل میکنیم - همین کنت گوبینو سابق الذکر که در زمان ناصرالدین شاه در ایران اقامت داشته و زبان فارسی را خوب تکلم میکرده در کتابیکه بنام ده سال در ایران، بزبان فرانسه منتشر کرده و بفارسی ترجمه شده است آنجا که کیفیت احوال پریمی ایرانیان را شرح میدهد میگوید دپس از آنکه شما و صاحبخانه و جمیع حضار نشستید شما بطرف صاحبخانه رو میکنید و میگوئید آیا بینی شما فریه است؟ صاحبخانه میگوید در سایه توجهات پاریمتالی بینی من فریه است بینی شما چطور؟... من در بعضی مجالس دیده ام که حتی پنجمرتبه این را از یکنفر

سؤال کرده‌اند و او پاسخ داده است و حتی شنیدم در توصیف... (یکی از علماء تهران) می‌گفتند که از بزرگترین خصائلش این بود که وقتی بملاقات یکی از بزرگان میرفت نه تنها در خصوص بینی وی و متعلقان وی پرسش مینمود بلکه راجع به بینی تمام نوکرها و حتی دربان استفسار میکرد.

ملاحظه کنید که اینمرد در اثر عدم آشنائی کامل به تمبیرات زبان فارسی و گمان اینکه در جمله «دماغ شما چاق است؟» منظور از کلمه دماغ، بینی و منظور از چاقی، فربهی است دچار چه اشتباهی شده و بچه صورت مسخره‌آمیزی آنرا نقل کرده است.

قطعاً کنت گوینو در بیان اینجمله فرض سوئی نداشته و تنها عدم آشنائی کامل به تمبیرات فارسی او را باین اشتباه انداخته است.

و قتیکه در مقام معرفی آداب و عادات رسمی اینگونه اشتباهات رخ میدهد در مورد افکار فلسفی چه انتظاری میتوان داشت. ما میدانیم در خود ایران که مهد پرورش افکار کسانی مانند بوعلی و صدرالمآلین است در تمام دوره‌ها فضلائیکه مایل بودند بآن افکار آشنائی کامل پیدا کنند سالها از عمر خویش را صرف اینکار میکردند آخر کار در میان هزاران محصل فقط افراد معدودی بودند که واقعاً از عهده اینکار برمیآمدند و غالباً عدّه آنها از عدد انگشتان یکدست تجاوز نمیکرد. بنابراین چگونه ما میتوانیم اطمینان پیدا کنیم که فلسفه ده‌قرن پیش اسلامی و افکار ابن‌سینا مثلاً همانطور که مفهوم شاگردان خودشان بوده در ترجمه‌هائیکه از آنها شده است منعکس گردیده است.

مقارن زمانیکه صدرالمآلین در ایران مشغول زیر و رو کردن فلسفه و ریختن طرح جدیدی بود (قرن یازدهم هجری و شانزدهم میلادی) در اروپا نیز جنبش علمی و فلسفی عظیمی که مقدماتش از چند قرن پیش از آن فراهم شده بود پدید آمد و درست همان زمانیکه صدرالمآلین در حال انزوا و خلوت بتفکر و ریاضت پرداخته بود و مدتی کوهستان قم را برای اینکار انتخاب کرده بود تأییدش بتواند افکار وسیع خویش را برشته تحریر درآورد، در اروپا دکارت فرانسوی نغمه جدیدی از خود ساز کرد، ربقه تقلید قدما را از گردن خویش دور افکند و راه نوی پیش گرفت و چندین سال در گوشه‌ای از هلند انزوا و گوشه‌نشینی اختیار کرد و فارغ از امور زندگانی روزگار خویش را وقف امور علمی کرد.

از زمان دکارت ببعد اروپا بسرعت سراسام‌آوری بکشفیات علمی نائل گشت. در تمام رشته‌های علمی طریق تحقیق عوض شد و مسائل جدیدی پدید آمد. علاوه بر دانشمندانیکه در رشته‌های علوم طبیعی و ریاضی پیدا شدند، فلاسفه بزرگی نیز هریک پس از دیگری ظهور کردند و فلسفه را وارد مراحل تازه‌ئی کردند. در فلسفه جدید اروپا بمسائلی که سابقاً در قرون وسطی مورد توجه بود

کمتر توجه میشود و در عوض يك عده مسائل جدید که کمتر مورد توجه قدما بود مطرح میشود.

در اروپا از زمان دکارت تا عصر حاضر مکاتب فلسفی گوناگونی پدید آمده هر دسته پیرو يك مکتب خاصی شده‌اند. برخی بفلسفه تعقلی پرداخته‌اند و برخی دیگر از دریچه علوم تجربی بفلسفه نظر کرده‌اند. بعضی مسائل فلسفه اولی و حکمت الهی را قابل بحث و تحقیق دانسته و در این زمینه آراء و نظریاتی ابراز داشته‌اند و بعضی دیگر مدعی شده‌اند که اساساً بشر از درک این مسائل عاجز است و آنچه تاکنون نفیاً یا اثباتاً در این زمینه گفته شده بلا دلیل بوده است. گروهی در عقاید خود الهی شده‌اند و گروهی مادی.

رویه‌مرفته در آن فنی که از قدیم بعنوان «فلسفه حقیقی» یا «علم اعلی» شناخته شده است یعنی فن تحقیق در نظام کلی عالم و توضیح سراپای هستی، در اروپا چه در قرون وسطی و چه در دوره جدید پیشرفت قابل ملاحظه‌ای حاصل نشده است و يك سیستم قوی و قانع‌کننده‌ای که فلسفه را از تشتت و تفرق و پراکندگی نجات بخشد بوجود نیامده و همین امر موجب پیدایش مشربهای ضد و نقیض در اروپا شده است و آنچه هم از تحقیقات اروپائی قابل ملاحظه و شایسته تحسین و تمجید است و بنام مسائل فلسفی معروف است در حقیقت مربوط بفلسفه نیست بلکه مربوط به ریاضیات یا فیزیک یا روانشناسی است.

و الحق باید انصاف داد فلاسفه اسلامی که بیشتر همت خویش را صرف تحقیق در این فن کرده‌اند خوب از عهده اینکار برآمده‌اند و فلسفه نیمه‌کاره یونان را تا حد زیادی جلو برده‌اند و با آنکه فلسفه یونان در ابتداء ورود در حوزه اسلامی مجموعاً بیش از دوپست مسئله نبود در فلسفه اسلامی بالغ بر هفتصد مسئله شده است و علاوه اصول و مبانی و طرق استدلال حتی در مسائل اولیه یونان بکلی تغییر کرده و مسائل فلسفه تقریباً خاصیت ریاضی پیدا کرده. این خصوصیت در فلسفه صدر المتألهین کاملاً هویدا است و باید انصاف داد که در اینجهت تقدم با دانشمندان اسلامی است. اینها مطالبی است که در ضمن این سلسله مقالات با اسناد و دلائل برخواننده محترم روشن خواهد گشت.

مدتی است که موج فلسفه اروپا بایران هم رسیده و کم و بیش رسالات فلسفی از زبانهای اروپائی بفارسی ترجمه شده است و شاید اولین نشریه فلسفی جدید بزبان فارسی ترجمه رساله گفتار دکارت است که در يك قرن پیش بوسیله کنت گوبینو و دستیارى بعضی ترجمه شده و البته بعدها هرچه بیشتر صیت علوم غربی پیچید نام علماء و فلاسفه غرب هم بیشتر بر سر زبانها افتاد و بتدریج کتابها و رساله‌های بیشتری بزبان فارسی منتشر شد و عده‌ای هم از طریق رسالات و مجلات عربی از نظریات جدید آگاه میشدند و با اینکه مدتی است که توجه علاقه‌مندان

جلب شده است که عقاید و آراء جدید در فلسفه قدیم وارد شود و بین نظریات جدید و نظریات فلاسفه اسلامی مقایسه شود متأسفانه تاکنون این منظور عملی نگردیده و از آن زمان تاکنون آنچه رسالات فلسفی نشر یافته یا صرفاً بسبب قدما بوده و احیاناً در مسائل مرتبط با طبیعیات و فلکیات هم که نظریات جدید بکلی مخالف آنها است باز از سبک قدیم پیروی شده و یا آنکه صرفاً جنبه نقل و ترجمه نظریات جدید را داشته است. و چونکه طریق تحقیق و سبک ورود و خروج فلاسفه جدید با قدما اختلاف کلی دارد و از طرف دیگر بیشتر مسائلی که در فلسفه قدیم و بالخصوص در فلسفه صدر المتألهین نقش عمده را دارد در فلسفه جدید کمتر بآنها توجه شده یا اصلاً مورد توجه قرار نگرفته و در عوض مسائل دیگری در این فلسفه مطرح شده که قدما کمتر بآن توجه داشته‌اند یا اصلاً توجه نداشته‌اند، از خواندن و مطالعه این دورشته کتب فایده و نتیجه‌ای که منظور اهل فضل است حاصل نشده است.

از اینرو کتاب حاضر که جلد اول آن از نظر خوانندگان محترم میگذرد بهیچیک از دوسبک نگارش فلسفی که در بالا شرح داده شد نگارش نیافته.

این کتاب مشتمل بر یک دوره مختصر فلسفه است. مهمات مسائل فلسفه را بیان میکند و سعی شده است که حتی الامکان ساده و عمومی فهم باشد تا جمیع اشخاصیکه ذوق فلسفی دارند یا داشتن اطلاعات مختصری بفراخور حال خود استفاده کنند و لذا از ذکر دلایل و براهین متعدد در هر مورد خودداری شده و برای اثبات هر مدعا ساده‌ترین راهها و بسیط‌ترین براهین انتخاب شده است.

در این کتاب در عین اینکه از تحقیقات گرانبهای هزار ساله فلسفه اسلامی استفاده شده است بآراء و تحقیقات دانشمندان بزرگ اروپا نیز توجه کامل شده. در این کتاب هم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد و هم مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است مطرح میشود. و چنانکه در جای خود توضیح میدهم در ضمن این کتاب به قسمتهائی برخورد خواهد شد که در هیچیک از فلسفه اسلامی و فلسفه اروپائی سابقه ندارد مانند معظم مسائلی که در مقاله پنجم حل شده و آنچه در مقاله ششم بیان شده است.

در مقاله ششم باطرز بی‌سابقه‌ای بنقادی دستگاه ادراکی و تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری پرداخته شده است در اینمقاله هویت و موقعیت ادراکات اعتباری نشان داده میشود و فلسفه از آمیزش با آنها برگزیده شده میشود و همین آمیزش نابجا است که بسیاری از فلاسفه را از پادآورده است.

در این کتاب در عین اینکه فلسفه حریم خود را حفظ کرده با علوم مختلط نمیشود، رابطه فلسفه و علم محفوظ مانده است ولی رابطه فلسفه با طبیعیات و فلکیات قدیم بکلی قطع شده و لدی الاقتضا از نظریات علمی جدید استفاده نمیشود.

مؤلف کتاب حاضر حضرت استاد علامه دام‌بقائه - که سالها از عمر خویش

را صرف تحصیل و مطالعه و تدریس فلسفه کرده‌اند و از روی بصیرت آرام و نظریات فلاسفه بزرگ اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی و شیخ اشراق و صدرالمقالبین و غیر هم احاطه دارند و بعلاوه روی عشق فطری و ذوق طبیبی افکار محققین فلاسفه اروپا را نیز بخوبی از نظر گذرانیده‌اند و در سنوات اخیر علاوه بر تدریسات فقهی و اصولی و تفسیری یگانه مدرس حکمت الهی در حوزه علمیه قم می‌باشند و خود اینجانب قسمتی از تحصیلات فلسفی خود (الهیات شفای بوعلی) را از محضر ایشان استفاده کرده است - سالها است در این فکر هستند که بتالیف یک دوره فلسفه بپردازند که هم مشتمل بر تحقیقات گرانمایه هزار ساله فلسفه اسلامی باشد و هم آراء و نظریات فلسفی جدید مورد توجه قرار گیرد و این فاصله زیاد که بین نظریات فلسفی قدیم و جدید ابتداء بنظر میرسد و این دورا بصورت دوفن مختلف و غیر مرتبط بهم جلوه‌گر می‌سازد مرتفع شود و بالاخره بصورتی درآید که با احتیاجات فکری عصری بهتر تطبیق شود و مخصوصاً ارزش فلسفه الهی که جلوه‌دار آن دانشمندان اسلامی هستند و فلسفه مادی در تبلیغات خود دوره آنرا خاتمه یافته معرفی میکند بخوبی روشن شود.

نشریات روز افزون فلسفی اخیر و توجه جوانان روشن فکر ما بآثار فلسفی دانشمندان اروپا که هر روز بصورت ترجمه یا مقاله و رساله در عالم مطبوعات ظاهر میشود و این خود نماینده روح کنجکار و حقیقتجوی این مردم است که از هزارها سال پیش سابقه دارد و از طرف دیگر انتشارات مجهز به تبلیغات سیاسی و حزبی فلسفه مادی جدید (ماتریالیسم دیالکتیک) بیش از پیش حضرت معظم له را مصمم نمود که در راه مقصود خود گام بردارند لهذا از چند سال پیش ابتداء به تشکیل يك انجمن بحث و انتقاد فلسفی مرکب از عده‌ای از فضلا مبادرت کردند و از دو سال ونیم پیش در آن انجمن بنا بر این بود که حضرت معظم له در خلال هفته قسمتهائی تهیه میکردند و در جلسات انجمن که در هفته، دوشب یکان اختصاص داده شده بود قرائت میشد و هر کسی هر نظری داشت اظهار میکرد. و اینجانب نیز تا یکسال ونیم پیش که در قم بود افتخار شرکت در آن انجمن را داشت و هنوز هم آن انجمن ادامه دارد و تاکنون چهارده مقاله فلسفی که چهارتای آنها از نظر خوانندگان محترم میگذرد نگارش یافته.

این روشی که حضرت معظم له آغاز کرده‌اند يك اقدام اساسی است و فلسفه را در ایران وارد مرحله جدیدی میکند. محصلین فلسفه سابقاً اطلاعاتشان منحصر بود بآنچه در کتابهای معمولی تدریسی خوانده بودند ولی با آنکه چند سالی پیش از اقدامات حضرت معظم له نمیگذرد بسیاری از محصلین حوزه علمیه قم هستند که اطلاعات فلسفی نسبتاً جامعی دارند و مخصوصاً بمطالب و تئوریهای فلسفه مادی زیاد آشنا هستند و راههای مغفله آنرا بخوبی دریافته‌اند.

از ابتداء تنظیم این مقالات علاقه‌مندان زیادی از روی آنها نسخه بر میداشتند و حتی بعضی از اهل علم خارج حوزه قم نیز که از موضوع آگاه شده بودند نسخه‌هایی

تهیه میکردند و این مقالات دست بدست میگشت تا آنکه در حدود یکسال و نیم پیش عده‌ای از علاقمندان تقاضا کردند که این مقالات از همین حالا چاپ شود تا مورد استفاده عموم قرار گیرد و ضمناً متذکر شدند که با آنکه بزبان فارسی نوشته شده و سعی شده است حتی الامکان ساده باشد، برای فهم عمومی ثقیل است و احتیاج به توضیحاتی دارد لهذا خوب است از این لحاظ تجدید نظری بشود. مقارن این احوال، مقدرات اینجانب را پس از پانزده سال اقامت و اشتغال علمی در حوزه قم بطهران کشانید. حضرت معظم له بواسطه کثرت مشاغل تدریسی و تالیفی فقهی و اصولی و تفسیری و فلسفی اینکار را بعهده اینجانب گذاشتند و اینجانب نیز چندماه وقت خود را تا حدیکه سایر مشاغل اجازه میداد صرف این کار کردم و بتوضیح بعضی قسمتها و اضافه کردن بعضی قسمتها (در مواردیکه بنظر خودم لزوم آنها را استنباط کردم) بضمانت شخص خودم پرداختم و بالاخره بهمین صورتی درآمد که ملاحظه میفرمائید.

اینجانب تاکنون بنوشتن پاورقی برای چهارمقاله از این سلسله مقالات توفیق یافته‌ام که با خود آن چهار مقاله بعنوان جلد اول کتاب از نظر خوانندگان محترم میگذرد و همانطوریکه ملاحظه میفرمائید مقاله اول در معرفی فلسفه است (فلسفه چیست؟) و سه مقاله دیگر در مسائل مربوط به علم (ادراک) است که یکی بعنوان «رنالیسم و ایده‌نالیسم» و دیگری بعنوان «علم و ادراک» و سومی تحت عنوان «ارزش معلومات» نگارش یافته — سایر مقالاتیکه تاکنون از طرف مؤلف تنظیم شده از اینقرار است:

مقاله پنجم	پیدایش کثرت در علم
مقاله ششم	ادراکات اعتباریه
مقاله هفتم	مباحث وجود
مقاله هشتم	امکان و وجود — جبر و اختیار
مقاله نهم	علت و معلول
مقاله دهم	امکان و فعلیت — حرکت — زمان
مقاله یازدهم	حدوث و قدم — تقدم، تأخر، ممیت
مقاله دوازدهم	وحدت و کثرت
مقاله سیزدهم	سببیت — جوهر و عرض
مقاله چهاردهم	خدای جهان و جهان (الهیات)

• • •

در ضمن این فصول و مقالات آرام بسیاری از دانشمندان قدیم و جدید چه الهی و چه مادی مورد بحث و انتقاد قرار گرفته و بعلت خاصی که بعداً گفته خواهد شد بهادیت جدید (ماتریالیسم دیالکتیک) بیشتر توجه شده و سعی شده است که تمام انحرافات این مکتب بطور وضوح نمایانده شود.

از زمانهای قدیم آراء و عقاید مادی مربوط بنفی علت اولی یا نفی غایت یا نفی مجرد روح در کتب فلسفه مطرح میشود ولی چیزیکه بحسب تاریخ مسلم است اینست که در میان پیشینیان هیچگاه يك مکتب مشخص مادی که بکلی منکر ماوراءالطبیعه باشد و وجود را مساوی ماده بداند پدید نیامده است و از زمانهای بسیار قدیم که بحثهای فلسفی وجود داشته گفتگو از عالمی ماوراءعالم طبیعت در میان بوده و البته تردیدی نیست که این بحثها ابتداء بسیار بسیط و ساده بوده بعدها بتدریج منطقی‌تر و برهانی‌تر شده و توسعه بیشتری پیدا کرده.

بطوریکه از کلماتیکه قدما نقل کرده‌اند برمیآید، نخستین بحثهای فلسفی را که صورت مکتب فلسفی بخود گرفته «هرمس» حکیم تنظیم نموده و عده‌ئی از فلاسفه که «هرامسه» خوانده میشوند در مکتب او تعلیم و تربیت یافته‌اند و چنانکه از کتاب علل منسوب به پلیناس برمیآید در آن عهد فلسفه بنام علل اشیاء نامیده میشده. پیروان این مکتب بوجود عالمی ماوراءعالم طبیعت قائل بوده‌اند.

پس از این دوره نظرهای فلسفی گوناگونی از ملطیین داریم، دوره ملطیین را میتوان دوره دوم تکامل فلسفه نامید، در این دوره نیز مطابق نقلهای تاریخی قدیم و جدید و آنچه در کتب فلسفه از عقاید و آراء آنها نقل شده گفتگو از عالمی ماوراءعالم طبیعت در میان بوده. همچنین یونانیین معاصر ملطیین یا متأخر از آنها تا زمان سقراط.

آنچه هم از فلاسفه هندوچین که معاصر ملطیین (قرن ششم قبل از میلاد) یا قبل از آنها بوده‌اند نقل شده است تقریباً همینطور است. بالاخره در میان پیشینیان يك مکتب مشخص فلسفی که دارای پیروانی بوده باشد و بکلی منکر ماوراءالطبیعه بوده باشد نمیتوان پیدا کرد. افراد مادی و دهری که در غالب ازمنه بوده‌اند غالباً کسانی هستند که در حال حیرت و تردید بوده‌اند و مدعی بوده‌اند که ادله الهیون آنها را قانع نکرده است.

علیهذا برای فلسفه مادی نمیتوان يك سابقه تاریخی پیدا کرد و تنها در قرن هیجدهم و نوزدهم بود که دراروپا فلسفه مادی بمللی که عنقریب خواهیم گفت سروصدائی راه انداخت و قیافه يك مکتب فلسفی بخود گرفت و در مقابل سایر مکاتب عرض‌انداز و اظهار قدرت نمود هرچند طولی نکشید که در قرن بیستم با شکست شدید مواجه شد و جلال و جبروت خود را از دست داد. پس در حقیقت تاریخچه حقیقی فلسفه مادی از قرن هیجدهم شروع میشود.

ولی مادیین خودشان سعی دارند که مکتب مادی را دارای يك سابقه ممتد تاریخی و جمیع دانشمندان بزرگ دنیا را مادی جلوه دهند جلوداران پیشروی علوم را مادی و مادیین را جلوداران پیشروی علوم معرفی کنند تا جائیکه گاهی درباره ارسطو میگویند «بین ماتریالیسم و ایده‌الیسم در نوسان بوده» و گاهی در نوشتجات خود ابن‌سینا را نیز «ماتریالیست» میخوانند.

مادیین در نشریات خود تمام فلاسفه یونان از زمان ثالیس ملطی تا زمان

سقراط را مادی میخوانند بخیر آلمانی، مادی معروف قرن نوزدهم در مقاله پنجم از شرحیکه بر نظریه داروین نوشته است و دکتر شبلی شمیل آنرا عبری ترجمه کرده است بسیاری از فلاسفه از قبیل انکسیماندر (انکسیمندروس) و اناسکسیمن (انکسیمانوس) و اکزیتوفان (اکسیتوفانوس) و هراکلیت (هرقلیطوس) و پرمانیس (پرمانیس) و امپیدوکل (انباذقلس) و دیموکریت (دیمقراطیس) را باین عنوان نام میرد.

ولی حقیقت اینست که هیچیک از این دانشمندان را نمیتوان مادی بمعنای منکر ماوراءالطبیعه خواند. هرچند اینجماعت را در اصطلاح تاریخ فلسفه طبیعیون یا مادیون میخوانند (در مقابل ریاضیون (فیثاغورسیان) که اصل عالم را عدد میدانستند و در مقابل سوفسطائیان که منکر وجود عالم خارج بودند) یا معتبار اینکه بیک ماده و اصل اولی در طبیعت قائل بوده اند. مثلاً تالیس ماده المواد را آب و انکسیمندروس هیولای مبهمه و انکسیمن هوا و هرقلیطوس آتش و انباذقلس عناصر چهارگانه و دیمقراطیس ذرات کوچک غیر قابل تقسیم میداند و همه این دانشمندان حوادث طبیعت را با علل طبیعی توجیه میکردند ولی هیچگونه دلیلی در دست نیست که این دانشمندان منکر ماوراءالطبیعه بوده اند.

افلاطون و ارسطو در نوشته های خود از این اشخاص خیلی نام برده اند ولی هرگز آنها را منکر ماوراءالطبیعه نخوانده اند.

آنچه مادیین و بعضی از نویسندگان دیگر بآن استناد میکنند که در بالا نقل کردیم ارتباطی بنفی ماوراءالطبیعه ندارد و اگر بنا شود تمام کسانی که بماده اولی قائل بوده اند و حوادث طبیعت را با علل طبیعی توجیه میکردند مادی بدانیم باید تمام الهیون از قبیل سقراط و افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سینا و صدر المتألهین و دکارت بلکه تمام پیغمبران و پیشوایان مذاهب رامادی بدانیم. و بعلاوه در کتب فلسفه آرائی از قدام یونان در موضوعات ماوراءالطبیعه نقل میشود که کشف میکند آنان رسماً الهی بوده اند مثل عقیده تالیس و عقیده انکسیمانوس در باب علم باری.

و عجب اینست که خود بخیر چیزهائی نقل میکند که برخلاف مدعای خودش است مثلاً درباره هرقلیطوس میگوید «نفس انسان بعقیده هرقلیطوس شعله آتشی است که از ازلت الهی برخاسته است».

انباذقلس را با آنکه پدر اول «داروینیس» میخواند و اعتراف میکند که نظریه تطور و تنازع بقام را اولین بار او بخوبی بیان کرده درباره اش میگوید «وی معتقد بمفارقة نفس تیز هست و منتسب میکند اینجهت را بیک غایت معنوی که نفس رجوع میکند در آن غایت پسوی حالت اولی از راحت و شوق و حب».

فقط چیزیکه ممکنست گفته شود اینست که دانشمندان قبل از سقراط غالباً در تحت تأثیر محیط یکتو معتقدات شرك آمیزی در مورد آله و ارباب انواع داشته اند.

بختر از هرقلیطوس نقل میکند که «اصل عالم آتش است که گاهی در حال اشتعال است و گاهی فرو می‌نشیند و این يك بازی است که «ژوپتر» (یکی از خدایان) همواره با خود میکند».

البته تردیدی نیست که کلمات این دانشمندان خالی از رمز نیست و نمیتوان به مقصود حقیقی حمل نمود.

صدرالمتألهین در اواخر جلد دوم اسفار کلماتی از ثالیس و انکسایس و انکساغورس و انبازقلس و افلاطون و ارسطو و ذیمقراطیس و اپیکورس (اپیکور) و عده دیگر نقل میکند و مدعی است که کلمات پیشینیان مشتمل بر رموز و لغزها بوده و ناقلین مقصود حقیقی را درک نکرده‌اند و خود مشارالیه کلمات آنها را بمدعای خود در مسئله حرکت جوهریه و حدوث عالم تاویل میکنند.

ادله‌ای که معمولاً بر مادی بودن عده‌ئی از قدماء یا متأخرین اقامه میشود مطالبی است که ارتباطی با این مسئله ندارد از قبیل «اعتقاد بماده‌المواد و ماده اصلی» یا «تعطیل حوادث طبیعت بعلل طبیعی» یا اعتقاد باینکه «نظام هستی يك نظام وجوبی و ضروری است» یا اعتقاد باینکه «هیچ‌شیء از لاشیء بوجود نمی‌آید» و یا اهمیت دادن بمنطق تجربی در تحقیق مسائل طبیعت و امثال اینها.

مادیین در اثر عدم تعمق در مسائل الهی پیش خود گمان می‌کنند که مسائل بالا منافی با اعتقاد بمالمی ماوراءعالم طبیعت است و از اینرو هر کسیکه تفوه بیکی از مسائل فوق کرده است او را در جرگه مادیین بشمار آورده‌اند و با اینکه خود آن اشخاص تصریح میکنند بخلاف باز مادیین دست‌بردار نیستند.

بعضی از غیر مادیین از نویسندگان توارینخ فلسفه و نویسندگان «انسیکلوپدی»ها نیز همین اشتباه را کرده‌اند.

ما در مسئله «حدوث و قدم» و مسئله «علت و معلول» راه این اشتباه را بیان خواهیم کرد.

تنها چیزیکه مسلم است اینست که در میان قدماء عده‌ای بوده‌اند که تجرد روح و بقاء بعد از موت را انکار داشته‌اند ذیمقراطیس و اپیکور و پیروانشان را صاحب این عقیده میدانند.

از قرن شانزدهم بعد در اروپا نیز نظریه عدم بقاءنفس بعد از موت پیروانی پیدا کرد. گویند اولین بار در سال ۱۵۱۶ بطرس بومبوناتیوس کتابی در رد ارسطو در باب تجرد روح نوشت. بتدریج این عقیده شایع شد و پیروانی پیدا کرد. بسیاری از رساله‌ها در این موضوع نگارش یافت.

مطابق آنچه بختر در مقاله ششم کتاب خود میگوید همین بومبوناتیوس در عین حال بشدت پیرو تعلیمات مسیح بود و از آن حمایت میکرد. وی میگوید تا نیمه قرن هفدهم همه همینطور بودند و شاید علت ترس یا رسوخی بود که ایمان دردلها داشت.

مطابق نقل بختر فقط در قرن هیجدهم بود که عده‌ای رسماً منکر خدا شده‌اند بارون هولباخ در ۱۷۷۰ کتابی بنام «نظام طبیعت» نوشت و رسماً وجود خدا و دین

را انکار کرد.

در قرن هیجدهم عده‌ای در فرانسه بتألیف دائرة المعارفی پرداختند و بعضی از نویسندگان بزرگ آنها مانند هولباخ و دیدرو و دلامبرت مادی بودند ولی دلامبرت بیشتر اظهار تحیر و تردید میکرد. بخنر میگوید «دلامبرت بارها تصریح کرده که در مسائل ماوراءالطبیعه «نمیدانم» بهترین راه‌هاست». از دیدرو نیز گفتاری نقل شده است که آخر الامر تردید و تحیر وی را می‌رساند.

در قرن نوزدهم فلسفه مادی طرفداران بیشتری پیدا کرد و در نیمه دوم این قرن بود (۱۸۵۹) که نظریه داروین مربوط بتبدل انواع منتشر شد و مادیین آنرا بهترین وسیله پیشرفت فلسفه مادی تلقی کردند. داروین شخصاً در عقاید خود مادی نبود فقط از جنبه «بئولوژی» (علم الحیات) فرضیه خویشرا بیان کرد ولی مادیین عصر وی از آن نظریه برفع فلسفه مادی استفاده نمودند.

دکتر شبلی شمیل مادی معروف که ابتداء شرح بخنر را بر نظریه داروین یمری ترجمه کرد و بعد خود قسمتهای مختلفی بآن افزود و مجموعه‌ای بنام «فلسفه النشوء والارتقاء» منتشر ساخت. در دیباچه این کتاب اعتراف میکند که داروین فقط از جنبه علمی (نه فلسفی) نظریه تطور را که اختصاص بموجودات زنده دارد بیان کرد و بعد عده‌ای از طرفداران فلسفه مادی از قبیل هکسلی و بخنر آنرا سند مادیت و فلسفه مادی قرار دادند.

در صفحه ۱۶ همان کتاب میگوید «عجب‌تر اینست با آنکه داروین واضح اساسی این مذهب است جمیع نتایجی که میبایست بگیرد نگرفته است». در مقاله اول شرح بخنر (ترجمه عربی) اینجمله را از خود داروین نقل میکند «مطابق آنچه تاکنون بر من کشف شده تمام موجودات زنده‌ای که در روی زمین پیدا شده همه از يك اصل منشعب شده‌اند و اولین موجود زنده‌ای که در روی زمین پدید آمده است خالق، روح حیات را در او دمیده است».

• • •

در نیمه دوم قرن نوزدهم علاوه بر جریان داروینیسم که بازار فلسفه مادی را رونق داد جریان خاص دیگری نیز پیدا شد که شکل و قیافه دیگری بمادیت داد و مکتب جدیدی بوجود آورد بنام ماتریالیسم دیالکتیک. بوجود آورنده این مکتب دو شخصیت معروف هستند بنام کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) و فردریک انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵) که بیش از هر چیز دارای افکار انقلابی و احساسات تند اجتماعی بودند. از مشخصات این مکتب یکی اینست که از منطق مخصوص «دیالکتیک» پیروی میکند.

کارل مارکس که پایه‌گذار اصلی ماتریالیسم دیالکتیک بشمار میرود برای مدت کوتاهی شاگرد هگل فیلسوف بزرگ آلمان بوده و منطق دیالکتیک را از او آموخته است.

هگل در افکار فلسفی خود مادی نبود ولی کارل مارکس فلسفه مادی را پسندید و آنرا بر منطق دیالکتیک که از استاد آموخته بود استوار کرد و از اینجا ماتریالیسم دیالکتیک بوجود آمد.

یکی دیگر از مشخصات آن اینست که برخلاف سایر سیستمهای فلسفی که تاکنون در دنیا پدید آمده است مقصود و هدف اصلی تحقیق در مسائل بفرنج فلسفی نیست بلکه مقصود اصلی یافتن مبنا برای ایده‌ها و افکار مخصوص اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است.

پرچمداران این مکتب بجای آنکه عمر خود را مانند سایر فلاسفه و دانشمندان صرف تفکر و تحقیق در مسائل پیچیده و بفرنج علمی یا فلسفی بکنند صرف مبارزات حزبی و سیاسی کرده‌اند. و مطابق آنچه در مجله «انترناسیونالیست» که از طرف پیروان این مکتب در ایران در سنه ۱۳۲۵ منتشر میشد مسطور است کارل مارکس از سن ۲۴ سالگی که تز دکترای خود را گذراند وارد مبارزات سیاسی شد و تا سن ۳۱ سالگی که از پاریس تبعید گردید و به لندن عزیمت کرد دائماً در مبارزه و کشمکش و دچار مزاحمتها و تبمیدها بود گاهی در آلمان و گاهی در پاریس و گاهی در بروکسل بسر میبرد و در خلال این کشمکشها بود که از طرف اتحادیه کمونیستها در بروکسل مأمور تهیه و تدوین برنامه حزب کمونیست گردید و کتاب «مانیفست» را که بقول لنین مظهر ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک و مظهر تئوری مربوط بمبارزه طبقاتی و آموزشهای اجتماعی و اقتصادی مکتب مارکس است بوجود آورد.

مارکس از سال ۱۸۵۱ بیمد در لندن که تا آخر عمر در آنجا بسر برد در عین سرگرمی بمبارزات اجتماعی اوقات خویش را صرف نگارش کاپیتال که بقول آن مجله اساس نظریات اقتصادی و پایه تئوریهای اجتماعی و سیاسی مکتب مارکس میباشد نمود.

مطابق مسطورات آن مجله «انگلز» از ۱۸ سالگی مدرسه را ترک گفت و در ۲۱ سالگی به برلن رفت و در ارتش اسم‌نویسی نمود و در ضمن انجام امور دولتی در کنفرانسهای اونیورسسته برلن نیز شرکت میکرد و در این شهر با جناح چپ مکتب هگل تماس گرفت. در ۲۴ سالگی در پاریس برای اولین بار با مارکس برخورد نمود و از آنجا مبارزه دسته‌جمعی آنها آغاز گردید.

بعد از این جریان پیشرفت فلسفه مادی تابع پیشرفت مرام حزبی بود و هر اندازه که حزب کمونیست در دنیا نفوذ پیدا کرده فلسفه مادی جدید را که بعنوان ماتریالیسم دیالکتیک معروف است با خود برده است.

بهمین مناسبت در سالهای اخیر در کشور ما نیز کتب و رسالات و مقالات

زیادی تحت عنوان ماتریالیسم دیالکتیک منتشر شده. این نشریات بواسطه بستگی باکانونهای حزبی از نوع تبلیغاتی که در نشریات حزبی (نه در نشریات علمی و فلسفی) از آنها استفاده میشود استفاده کرده است.

در نشریات حزبی چون هدف اصلی هموار کردن جاده‌های سیاسی و از بین بردن جمیع موانع و مدها است توسل بهروسیله جایز است زیرا طبق اصول حزبی «هدف وسیله را مباح میکند» اصول حزبی مقید نیست حقایق را چنانکه هست جلوه بدهد بلکه مقید است آنطوری جلوه بدهد که وصول بههدف را ممکن سازد ولی در آثار علمی و فلسفی معمولاً چون فرض اصلی اقناع حس حقیقت‌جوئی است از روش فوق احتراز میشود.

مادیین قرون جدید بهطور کلی این تصور برایشان پیدا شده است که علوم حسی و تجربی بسود مادیت پیش میرود ولی طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک چنان راه اغراق و مبالغه را پیش میگیرند که مادی‌گری را ثمره مستقیم و خاصیت لاینفک علوم معرفی میکنند و حتی از اینکه خود دانشمندان و پدید آورندگان این علوم مادی نبوده‌اند تمجب میکنند.

طرفداران این مکتب صریحاً ادعا میکنند که یا باید تابع حکمت الهی شد و وجود خدا را قبول کرد و منکر جمیع علوم و وجود صناعات و اختراعات شد و یا باید اینها را قبول کرد و پشت پا بحکمت الهی زد!!!

کمترین فایده‌ای که ممکنست یک خواننده با ذوق از مطالعه این کتاب ببرد اینست که بخوبی درک میکند ماتریالیسم دیالکتیک علیرغم ادعای طرفدارانش ارتباطی با علوم ندارد و تمام اصول آن یک نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که هدهای بسلیقه خود کرده‌اند.

مهمترین دلیلی که این اشخاص در تبلیغات خود می‌آورند اینست که در قرون جدیده مقارن با پیدایش علوم حسی و تجربی فلسفه مادی اروپا رونق گرفت ولی حقیقت امر اینست که تجدد علمی اخیر اروپا در اثر تکان سختی که بافکار داد و مسلمات چند هزار ساله بشر را در مورد فلکیات و طبیعیات باطل شناخت، دهشت و حیرت و تشمت فکری عجیبی ایجاد کرد.

هر چند این تحول در مورد مسائل حسی یا حدسی بود ولی قهراً افکار را در مورد مسائل تمثلی و نظری و همچنین در مورد مسائل دینی نیز مردد و متزلزل ساخت و همین امر موجب شد که مکاتب فلسفی گوناگون و ضد و نقیضی در اروپا پدید آمد و هر دسته‌ای راهی را پیش گرفتند و از آنجمله گروهی مادی شدند و هم‌چنان که میدانیم بازار سوسیالیسم نیز پس از دوهزار سال سردی و بیرونقی دو مرتبه رواج زائدالوصفی پیدا کرد و اگر پیدایش مکاتبیکه مقارن ظهور علوم جدیده پدید آمده‌اند دلیل برارتباط صحیح و معقول آن مکاتب با آن علوم بوده باشد پس نییاست، «سوفیسم و ایده‌آلیسم» را نیز ثمره مستقیم و خاصیت لاینفک علوم جدیده بدانیم.

ولی پیدایش مکاتب گوناگون در اروپا يك علت عمده ديگر نیز دارد، و آن نبودن يك مکتب فلسفی تمثلی قوی و نیرومند است که بتواند با علوم سازگار باشد و مخصوصاً وجود يك سلسله عقاید منخف بنام حکمت الهی در اروپا بیش از اندازه میدان را برای فلسفه مادی باز کرد شما اگر بکتب مادی مراجعه کنید بخوبی می بینید که اینها چه منخ عقائدی را مورد حمله شدید قرار میدهند - حتی آنکه یکمده از دانشمندان جدید اروپا که نظریه الهی داشته اند از محتویات آن حکمت الهی نالیده اند.

دانشمند الهی ستاره شناس معروف فلاماریون در کتاب خدا در طبیعت میگوید «يك ناظر دقیق و حقیقت بین امروزه میتواند در جامعه ذی فکر انسانی دو تمایل مختلفه را مشاهده نماید که هر يك دسته ای را بطرف خود کشانده و برسر آن مسلط گردیده اند از یکطرف «علماء علم شیمی» در لابراتوارهای خود بتحقیق فعل و انفعالات مواد شیمیائی و قسمت های مادی علوم جدیده پرداخته و ترکیبات جوهریه اجسام را استخراج نموده و صراحتاً اظهار میدارند که در این ترکیبات مستخرجه از عملیات شیمیائی ابدأ حضور و وجود خدا را نمیتوان مشاهده و ادراک کرد و از طرف دیگر «حکماء الهی» در میان يك توده کتب قدیمه و نسخه های خطی که از گردو غبار پوشیده شده اند نشسته و در حالتی که لاینقطع با کمال شوق و رغبت به کنجکاوی و تفتیش محتویات آن کتب و بحث و تحقیق و ترجمه و امتنساخ و نقل و استعمال يك سلسله آیات مذهبی و احادیث مختلفه بوده و بمقیده خود با رفائیل فرشته همصدا گردیده اند اظهار میکنند که از مردمك چشم چپ تا مردمك چشم راست پدر جاودانی شش هزار فرسنگ است».

از کتاب «مجموعه لاهوتیه» قدیس توماس اکوینی که او را بزرگترین حکیم قرون وسطی و مظهر کسائل حکمت اسکولاستیک خوانده اند و کتب او نزدیک چهارصد سال فلسفه رسمی حوزه های علمی و دیانتی اروپا بوده نقل شده که قسمتی را باین بحث اختصاص داده است «آیا چند فرشته ممکن است در نوك سوزن جا بگیرد؟».

دکتر شبلی شمیل در جلد دوم مجموعه فلسفه النشوء والارتقاء در مقاله ای که تحت عنوان «القرآن والمصران» نگاشته میگوید «فلسفه در میان مسلمین در نهضت اولی خود باقصی درجات ترقی کرد ولی در میان مسیحیان در اولین برخورد معو و نابودگشت و جمیع مباحث آن باستثنای مباحث مربوطه به «لاهوت مسیحی» تحریم شد». در دوره جدید حکماء الهی بزرگی از قبیل دکارت و پیروانش پیدا شدند ولی این دانشمندان هم موفق نشدند که يك فلسفه الهی قوی و قانع کننده ای بوجود آورند.

مسلماً اگر حکمت الهی همان پیشرفتی که در میان مسلمین کرد در اروپا کرده بود اینهمه رشته های فلسفی متشتت و متفرق بوجود نمیآمد، نه میدان برای خیال بافی موفسطائیان باز میشد و نه برای اظهار نخوت و غرور مادیین و بالاخره نه

ایده‌الیسم بوجود می‌آید و نه ماتریالیسم.

در این کتاب سعی شده است که تمام انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک بطور واضح نمایانده شود. البته ممکنست افرادی که شخصاً بی‌پایگی این فلسفه را دریافته‌اند، بما اعتراض کنند که بیش از حد لزوم بنقد و ایراد مسائل این فلسفه پرداخته‌ایم ولی ما متذکر می‌شویم که در این جهت ارزش فلسفی و منطقی آنرا در نظر نگرفته‌ایم بلکه از لحاظ اینکه نشریات مربوط بماتریالیسم دیالکتیک بیش از اندازه در کشور ما منتشر شده و افکار عده نسبتاً زیادی از جوانان را بخود متوجه ساخته و شاید عده‌ای باشند که واقعاً باور کرده باشند که ماتریالیسم دیالکتیک عالیه‌ترین سیستم فلسفی جهان و ثمره مستقیم علوم و خاصیت لاینفک آنها است و دوره حکمت الهی سپری شده است، لازم بود که تمام محتویات فلسفی و منطقی این رسالات تجزیه و تحلیل شود تا ارزش واقعی آن بخوبی واضح گردد. ما در پاورقی‌ها آنجا که آراء و عقاید مادیین را تقریر میکنیم بیشتر بنوشته‌های دکتر ارانی امتناد میکنیم.

دکتر ارانی باعتراف خود پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک از بهترین دانشمندان این مکتب است. در مس مقاله شماره بهمن ماه ۱۳۲۷ مجله مردم «نشریه ثوریک حزب توده ایران» می‌نویسد «ارانی از لحاظ وسعت معلومات و جامعیت علمی بی‌نظیر است».

دکتر ارانی علاوه بر مقالاتیکه در مجله دنیا منتشر کرده و بعد از مرگش طرفدارانش بصورت جزوه‌های مستقل بارها چاپ و انتشار داده‌اند مثل جزوه «ماتریالیسم دیالکتیک» و جزوه «عرفان و اصول مادی» و غیر اینها کتابهای مستقل نیز تألیف کرده است که شاید مهمتر از همه «پسیکولوژی» است. با آنکه تقریباً پانزده سال از مرگ دکتر ارانی می‌گذرد هنوز طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک در ایران نتوانسته‌اند بهتر از او بنویسند دکتر ارانی در اثر آشنائی بزبان و ادبیات فارسی و آشنائی فی‌الجمله بزبان عربی، ماتریالیسم دیالکتیک را سرو صورتی بهتر از آنچه مارکس و انگلس و لنین و غیرهم داده بودند داده است و از اینجهت کتابهای فلسفی وی بر کتابهای فلسفی پیشینیانش برتری دارد. باین مناسبت است که با وجود بسیاری از تألیفات و ترجمه‌ها در این زمینه، ما بیشتر گفتار دکتر ارانی را سند قرار دادیم.

تهران - اسفند ماه ۱۳۳۲ شمسی - مرتضی مطهری

مقالة اول

بسم الله الرحمن الرحيم

فلسفه چیست؟

در جهان هستی که دارای موجودات بسیار و پدیده‌های بیشمار بوده و ما نیز جزئی از مجموعه آنها می‌باشیم بسیار میشود که چیزی را راست و پابرجا پنداشته و موجود انگاریم و سپس بفهمیم که دروغ و بی پایه بوده است و بسیار میشود که چیزی را نابود و دروغ اندیشیده و پس از چندی بماروشن شود که راست بوده و آثار و خواص بسیاری در جهان داشته است.

از اینرو ما که خواه ناخواه غریزه بحث و کاوش از هر چیز که در دسترس ما قرار بگیرد و از علل وجود وی داریم باید موجودات حقیقی و واقعی (حقایق باصطلاح فلسفه) را از موجودات پنداری (اعتباریات و وهمیات) تمیز دهیم^۱ و گذشته از این کاوش

۱- چنانکه در خاتمه همین مقاله گفته خواهد شد فلسفه در نقطه مقابل سفسطه قرار دارد و چون سوفسطائی منکر واقعیت خارج از ظرف ذهن است و تمام ادراکات و مفاهیم ذهنی را اندیشه خالی میداند در نظر وی حقیقت یعنی ادراک مطابق با واقع معنی ندارد. اما فیلسوف بواقعتهای خارج از ظرف ذهن اذعان دارد و پاره‌ای از ادراکات را بعنوان حقایق و ادراکات مطابق با واقع می‌پذیرد و از طرف دیگر بوجود برخی از ادراکات که با واقع مطابقت ندارند (اعتباریات و وهمیات) نیز اذعان دارد. لهذا مجموع ادراکات و مفاهیم ذهنی در نظر فیلسوف سه دسته مهم را تشکیل میدهند:

- ۱- حقایق یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی دارند.
 - ۲- اعتباریات یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی ندارند لکن عقل برای آنها مصداق اعتبار میکند یعنی چیزی را که مصداق واقعی این مفاهیم نیست مصداق فرض میکند و بعد از این در طی يك فصل مستقل کیفیت پیدایش ادراکات اعتباری و اینکه عقل از اعتبار يك رشته مفاهیم ناچار است گفته خواهد شد.
- و برای آنکه خواننده فی الجمله بتواند ادراکات حقیقی را از ادراکات اعتباری تمیز دهد مثال ساده‌ای ذکر میکنیم.
- مثلا اگر از هزار نفر سرباز يك فوج تشکیل داده شود هريك از سربازها يك جزء از این فوج بشمار میرود و خود فوج عبارت است از مجموع نفرات. نسبت هر فرد به مجموع نسبت جزء به کل است. ما هم هريك از افراد را ادراک میکنیم —

غریزی برای رفع حوائج زندگی دست به‌رشته از رشته‌های گوناگون علوم بزنیم اثبات هرخاصه از خواص موجودات بموضوع خود محتاج بثبوت قبلی آن موضوع میباشد.^۲

يك سلسله بحثهای برهانی که غرض و آرمان نامبرده را تأمین نماید و نتیجه آنها اثبات وجود حقیقی اشیاء و تشخیص علل و اسباب وجود آنها و چگونگی و مرتبه وجود آنها میباشد فلسفه نامیده میشود.

→ و درباره آنها حکمهای مختلفی مینمائیم و هم مجموع آنها را که فوج نامیده‌ایم و درباره آن نیز حکمهای مخصوصی مینمائیم.

ادراکات ما نسبت بافراد ادراکات حقیقه است زیرا مصداق واقعی خارجی دارد و اما ادراک ما نسبت بمجموع اعتباری است زیرا مجموع مصداق واقعی ندارد و آنچه واقعیت دارد هریک از افراد است نه مجموع.

۳- و همیات یعنی ادراکاتی که هیچگونه مصداقی در خارج ندارند و باطل محض میباشند مثل تصور غول و سیمرغ و شانس و امثال آنها.

فلسفه سعی میکند با میزانهای دقیق خود امور حقیقی را از دو دسته دیگر جدا سازد.

لازم است تذکر داده شود چیزی که بسیار دشوار است و از لغزشگاههای فلسفه بشمار میرود تمیز امور اعتباری است که حقیقت‌نما هستند از حقایق.

دانشمندان جدید اروپا که بنقادی عقل و فهم انسان پرداخته‌اند کوشش بسیار کرده‌اند که ساخته‌های ذهن را از حقایقی که واقعیت خارجی دارند جدا سازند و همین امر سبب انحراف بعضی از آنان شده و آنها را تا سرحد ایده‌آلیسم (سفسطه) Idealisme کشانیده که یکباره جمیع مفاهیم را صرفاً مصنوع ذهن دانسته‌اند و بعضی دیگر احیاناً «مسلك شك Septicism» را اختیار کرده‌اند. در فلسفه اسلامی نیز عنایت خاصی نسبت باینمطلب مبذول شده و تحقیقات مودمندی برای تفکیک اعتباریات از حقایق بعمل آمده است. شرح و تفصیل نقادیهای دانشمندان اروپا و تحقیقات دانشمندان اسلامی را بمقاله پنجم که مخصوص آن مطلب است موکول میکنیم.

۲- خلاصه آنکه ما از دو جهت نیازمند بفلسفه میباشیم. یکی از نظر کاوش غریزی و اینکه بشر طبعاً علاقمند است حقایق را از اوهام و امور واقعیت‌دار را از امور بی‌واقعیت تمیز دهد و دیگر از راه نیازمندی علوم بفلسفه زیرا چنانکه گفته خواهد شد هریک از علوم اهم از طبیبی یا ریاضی خواه با اسلوب تجربی پیش برود و خواه با اسلوب برهان و قیاس شیء معینی را که اصطلاحاً موضوع آن علم نامیده میشود موجود و واقعیت‌دار فرض میکند و بی‌بحث از آثار و حالات آن می‌پردازد. و واضح است که ثبوت يك حالت و داشتن يك اثر برای چیزی وقتی ممکنست که خود آنچیز موجود باشد. پس اگر بخواهیم مطمئن شویم چنین حالت و آثاری برای آن شیء هست باید قبلاً از وجود خود آن شیء مطمئن شویم و این اطمینان را فقط فلسفه میتواند بپا بدهد.

علوم دیگر^۲ روش بحث و نتیجه کاوش آنها اینگونه نیست و در هریک از آنها که تأمل کنیم خواهیم دید که يك یا چند موضوع را مفروض الوجود گرفته و آنگاه بجستجوی خواص و آثار وی پرداخته و روشن میکنند. هیچیک از این علوم نمیگوید فلان موضوع موجود است یا وجودش چگونه وجودی است بلکه خواص و احکام موضوع مفروض الوجودی را بیان کرده و وجود و چگونگی وجود آنرا بجای دیگر (حس یا برهان فلسفی) احاله مینماید.

۳- مقصود بیان فرق فلسفه و علوم دیگر است. این مطلب شایسته دقت است و مخصوصاً از آن جهت که لفظ فلسفه اخیراً در موارد زیادی بکار برده شده و نتیجتاً دارای معنای ابهام آمیزی شده است بطوریکه هر کسی از لفظ فلسفه پیش خود معنایی میفهمد تا جائیکه بعضی گمان میکنند فلسفه یعنی اظهار نظرهای آمیخته با بهت و تحیر درباره جهان و برخی کار را بجائی کشانیده اند که خیال میکنند فلسفه یعنی پراکنده گوئی و احیاناً تناقض گوئی و برخی بین مسائل فلسفی و مسائلیکه در سایر علوم مورد گفتگو قرار میگیرد فرق نمیگذارند و از اینرو حل يك مسئله فلسفی را از علوم دیگر انتظار دارند و یا مسئله ای را که مربوط بعلوم دیگر است جواب گوئی آنرا از فلسفه میخواهند و عده دیگر بین اسلوب فکری که در فلسفه مورد استفاده قرار میگیرد (اسلوب قیاس عقلی) و اسلوب فکری که در سایر علوم مخصوصاً طبیعیات (اسلوب تجربی) از آن استفاده میشود فرق نمیگذارند و انتظار دارند مسائل دقیق و عمیق فلسفه را که جز با براهین مخصوص عقلی نمیتوان کشف کرد در زیر ذره بین ها یا لابلای لابراتوارها پیدا نمایند. ولی با بیانی که در متن شده و توضیحاتیکه داده میشود این ابهام رفع میشود و آن انتظارات بیجا نیز خود بخود از بین میرود.

لفظ فلسفه که ریشه یونانی دارد سابقاً بیک معنای عام گفته میشد که شامل جمیع معلومات نظری و عملی بود و تقریباً با لفظ علم مرادف بود. در میان دانشمندان ما هم همین اصطلاح جریان داشت لکن اخیراً از زمانیکه در پاره ای از علوم اسلوب برهان و قیاس عقلی جای خود را با اسلوب تجربی داد در اصطلاح دانشمندان لفظ علم و فلسفه هریک بمعنای جداگانه گفته میشود. و باید در نظر داشت که اصطلاحات دانشمندان جدید نیز بحسب اختلاف نظرها و مسلکهاییکه در باب فهم و عقل انسان و حدود توانائی قوای مدرکه دارند فرق میکنند.

معمولاً آنانکه هم اسلوب تجربی و هم اسلوب برهان و قیاس عقلی راصحیح و معتبر میدانند به آن رشته از مسائل که محصول تجربیات بشر است علم میگویند و بآنها که صرفاً جنبه تعقلی و نظری دارد فلسفه میگویند. و چونکه حکمت اولی (که سابقاً یکی از شعب سه گانه فلسفه نظری شمرده میشد و دانشمندان قدیم آنرا از آنجهت که کاملاً تعقلی و نظری بود «فلسفه حقیقی» و از آنجهت که در اطراف کلی ترین موضوعات یعنی وجود بحث میکرد و مشتمل بر کلی ترین مسائل بود آنرا «علم کلی» و از آنجهت که یکی از مسائل آن بحث از علة العلل و واجب الوجود بود «الهیات» میخواندند و در یونان باستان —

گفتار بالائی را در چند جمله زیر میتوان خلاصه کرد:
چنانکه ما در خواص و احکام اشیاء گاهی دچار خطا یا تردید میشویم مثلاً میگوئیم فلان ترکیب فلان طعم را ندارد (با جزم یا تردید) در صورتیکه داشته یا بالعکس. همچنان گاهی در اصل بود و نبود اشیاء مبتلا بخطا یا جهل میشویم مثلاً میگوئیم روح در خارج نیست یا بخت و شانس هست. پس روشن است که سبک بحث در دو مثال گذشته یکسان نیست بلکه نخست باید وجود شیء را اثبات

→ بمناسبت خاصی که در خاتمه همین مقاله گفته خواهد شد متافیزیک (Metaphysique) خوانده میشد) صرفاً محصول قوه تعقل بشر است و تجربه حسی در مسائل آن راه ندارد غالباً هر وقت فلسفه گفته شود مقصود همان است.

ولی از قرن هفدهم بعد گروهی از دانشمندان پدید آمدند که ارزش «برهان و قیاس عقلی» را بکلی انکار کردند و اسلوب تجربی را تنها اسلوب صحیح و قابل اعتماد دانستند. بمقتیده این گروه فلسفه نظری و تعقلی که مستقل از علم باشد پایه و اساسی ندارد و علم هم محصول حواس است و حواس جز بطواهر و عوارض طبیعت و فنومنیا (Phenomene) تعلق نمیگیرد پس مسائل فلسفه اولی که صرفاً نظری و تعقلی و مربوط بکنه واقعیات و امور غیر محسوسه است بی اعتبار است و اینگونه مسائل برای بشر نفیاً و اثباتاً درک نشدنی است. آنها را باید از دایره بحث خارج کرد و امور غیر قابل تحقیق نامید.

اگوست کنت (Auguste Conte) دانشمند معروف فرانسوی قرن نوزدهم یکی از کسانی است که منکر فلسفه عقلی و نظری است ولی در همین حال بیک فلسفه حسی متکی بعلوم معتقد است باین معنی که بیان روابط علوم را با یکدیگر و همچنین پاره‌ای از فرضیه‌های بزرگ را که در همه یا غالب علوم مورد استفاده قرار میگیرد از لحاظ شباهتی که فی الجمله بفلسفه اولی از حیث کلی و عمومی بودن دارند مسائل فلسفی میخواند امروز هم بیان روشهای علوم و متدهائیکه در هر یک از علوم بکار برده میشوند بنام فلسفه علمی خوانده میشود.

این فلسفه حسی که اگوست کنت قائل است و همچنین سایر سیستمهای فلسفی حسی که از طرف فلاسفه امپریست (Empiriste) یا حسیون ابراز شده متکی بعلوم حسی است و مانند خود آن علوم محدود است و از حدود توجیه عوارض و ظواهر طبیعت (فنومنیا) تجاوز نمیکند.

در اینمقاله با فلاسفه حسی و کسانی که فلسفه اولی را از آنجهت که صرفاً نظری است و از قلمرو حس و تجربه بیرون است قابل بحث و تحقیق نمیدانند کاری نیست رد عقیده ایندسته از دانشمندان و بیان اینکه اسلوب برهان و قیاس عقلی مفید و معتبر است و مسائل فلسفه اولی قابل تحقیق است در ضمن مقاله دیگری از این سلسله مقالات خواهد آمد.

در اینمقاله گفتگو با کسانی است که نفیاً یا اثباتاً بیعت در مسائل اینفلسفه میپردازند. گفتگو با ماتریالیستها (Materialistes) و طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک (Materialisme Dialectique) است که در مسائل اینفلسفه نظری اظهار نظر میکنند بدون آنکه اینمسائل را از مسائل مربوط بعلوم تفکیک کنند.

کرد یا او را مفروض الوجود گرفت و سپس بنواص و احکامش پرداخت.

آری ما بیشتر اوقات پس از آنکه از راه کاوش علمی باحکام و خواص موضوعی پی بردیم به چگونگی وجود نیز پی برده و می‌فهمیم که وجودش چگونه وجودی بوده و با کدام علت مرتبط است مثلاً در طبیعیات بثبوت میرسانیم که جزئی از ماده پروتون است که با حرکت سریع به‌گرد خود گردش میکند سپس می‌گوئیم

→ و عجب اینست که این دانشمندان در عین اینکه بنفی یا اثبات مسائلی که گواهی از حس و علوم حسی ندارد می‌پردازند خود را همه‌جا تابع منطق حس و تجربه معرفی میکنند.

خواننده محترم باید از حالا متوجه باشد و بعداً در مقالات بعدی پرايش محقق خواهد گشت که فلسفه مادی و آخرین سیستم آن ماتریالیسم و دیالکتیک يك فلسفه نظری است نه يك فلسفه حسی و تجربی.

البته در اروپا برخی از دانشمندان بوده‌اند که طرفدار فلسفه حسی بوده‌اند ولی فلسفه آنها نه مادی است و نه الهی زیرا فلسفه حسی آنها قهراً محدود بوده بمسائل مربوط بمعلوم حسی و طبق منطق حسی خود ناچار درباره کنه وجود سکوت کرده‌اند.

بارزترین فلسفه‌های حسی همان فلسفه پوزیتیویسم (Positivisme) اگوست کنت است که در بالا اشاره شد ولی فلسفه مادی با آخرین شکل خود (ماتریالیسم دیالکتیک) هر چند ابتداءً از جنبه تبلیغاتی دم از حس و علوم حسی می‌زنند و گاهی يك مسئله علمی را تعریف کرده گواه می‌آورند هرگز پا بند اینمنطق نبوده مسائل عقلی و نظری فلسفه اولی را که گواهی از حس و تجربه ندارد مورد بحث قرار میدهند.

لذا در اینمقاله بمعرفی این فلسفه (که مادیین خواه ناخواه وارد مباحث آن میشوند) و تفکیک آن از مسائل علوم (که مادیین آنها را از یکدیگر تفکیک نکرده خلط مبحث میکنند) پرداخته شده است.

پس منظور از فلسفه در اینمقاله همان فلسفه اولی است که صرفاً نظری و عقلی است و مقصود بیان تعریف و بیان فرق آن با سایر قسمتهائی است که امروز بنام علوم خوانده میشود.

و برای آنکه خواننده محترم بتواند تعریف فلسفه را خوب درک کند و مسائل فلسفی را با مسائلیکه مربوط بسایر علوم است اشتباه نکند از ذکر این مقدمه کوتاه ناچاریم:

علومیکه میان بشر رائج است قسمتهای مختلفی را تشکیل میدهند و هر يك بنام مخصوصی خوانده میشود. فیزیک - شیمی - حساب - هندسه - ستاره‌شناسی - زیست‌شناسی و... هر يك از این قسمتها ما را بیک سنخ دانستنیهای مخصوص و معینی آگاه می‌سازد بطوریکه قبل از آنکه وارد آن قسمت بشویم میتوانیم بفهمیم چه سنخ مسائلی مورد توجه ما قرار خواهد گرفت زیرا بر ما معلوم است که هر علمی عبارت است از يك سلسله مسائلی که در زمینه معین و در اطراف موضوع معینی -

«پس حرکت وضعی دوری در خارج داریم».

روشن است که این سخنان دو قضیه است نه یکی زیرا گفتار نخستین (جزئی از ماده پروتون و بگرد خود میچرخد) ببران طبعی و تجربه علمی متکی است و گفتار دومی (حرکت دوری وضعی در خارج داریم) بگفتار نخستین مستند است نه ببران و تجربه مستقیماً. و از همین جا روشن میشود که چنانکه همه علوم در استواری کاوشهای خود متوقف و نیازمند بفلسفه میباشند فلسفه نیز در

→ گفتگو میکند و بین مسائل هر علم رابطه خاصی وجود دارد که آنها را بیکدیگر پیوسته و از مسائل علوم دیگر جدا میسازد.

پس ما برای آنکه تعریف هر یک از علوم را بدست آوریم و برای آنکه بتوانیم تشخیص دهیم فلان مسئله در صف چه مسائلی باید قرار گیرد و جزء کدام علم است باید موضوعات علوم را تشخیص دهیم و مادامیکه نفهمیم مثلاً موضوع علم حساب چیست و موضوع علم هندسه کدام است نمیتوانیم مسائل حساب را از مسائل هندسه فرق بگذاریم و همچنین سایر علوم.

پس از بیان این مقدمه میگوئیم فلسفه نیز بنوبه خود حل مشکلات مخصوصی را بعهده گرفته و مسائل وی نیز در اطراف موضوع معینی صورت میگیرد. فلسفه هیچگاه در مسائل مربوط بعلوم دخالت نمیکند و نیز اجازه نمیدهد آنها در قلمرو او دخالت نمایند.

فلسفه عبارتست از یک سلسله مسائل پراساس برهان و قیاس عقلی که از مطلق وجود و احکام و عوارض آن گفتگو میکند. فلسفه از بود و نبود اشیاء سخن میگوید و احکام مطلق هستی را مورد دقت قرار میدهد و هیچگاه باحکام و آثاریکه مخصوص یک یا چند موضوع مخصوص است نظر ندارد بعمکس علوم که همواره یک یا چند موضوع را مفروض الوجود میگیرند و بجستجوی احکام و آثار آن میپردازند و سنخ بحث علوم متوجه بود و نبود اشیاء نیست. برای توضیح بیشتر بذکر دو مثال میپردازیم:

مثلاً اگر درباره دایره این مسئله را در نظر بگیریم که محیط هر دایره برابر است با ۳۱۴ قطر آن مربوط بهندسه است زیرا معنای این جمله اینست که هر دایره که وجود خارجی پیدا کند دارای این خاصیت (تساوی محیط با ۳۱۴ در قطر آن) است پس برای دایره فرض وجود نموده ایم و یک حکم یا خاصیت (تساوی محیط با ۳۱۴ در قطر آن) برایش ثابت نموده ایم و اما اگر این مسئله را در نظر بگیریم که آیا اصلاً در خارج دایره وجود دارد یا نه بلکه آنچه ما خیال میکنیم دایره است کثیرالاضلاع است مربوط بفلسفه است زیرا از بود و نبود دایره گفتگو کرده ایم نه از خواص و احکام آن.

و یا مثلاً اگر درباره جسم این مسئله را طرح کنیم هر جسم دارای شکل است و یا هر جسم دارای تشعشع است مربوط به علوم طبیعی است و اما اگر بگوئیم آیا جسم (شیء دارای ابعاد سه گانه) در خارج وجود دارد یا نه و آنچیزی که ما آنرا جسم و دارای سه بعد حس میکنیم در واقع مجموعه ایست از ذرات خالی از بعد مربوط بفلسفه است.

پاره‌ای از مسائل متوقف بپیرخی از مسائل علوم می‌باشد که از نتایج آنها استفاده کرده و مسئله انتزاع نماید.^۴

۴- تا اینجا فرق فلسفه و علم معلوم شد و نیازمندی علوم بفلسفه از راه اثبات وجود موضوعاتشان نیز روشن شد در اینجا مقصود بیان استفاده‌ایست که فلسفه گاهی از مسائل علوم مینماید و این استفاده البته باین نحو نیست که پاره‌ای از مسائل علوم در صف مسائل فلسفی قرار بگیرد و یا آنکه مسئله فلسفی از مسئله علمی استنتاج شود. بلکه باین نحو است که فلسفه از مسائل علوم مسئله دیگری که جنبه فلسفی دارد انتزاع میکند.

در اینجا لازم است معنای انتزاع و فرق آن با استنتاج بیان شود تا معلوم گردد که مسئله فلسفی نه‌عین مسئله علمی است و نه مستنتج از آن بلکه منتزع از آن است.

استنتاج- استنتاج درجائی گفته میشود که ذهن از يك حكم کلی يك حكم جزئی نتیجه بگیرد و باصطلاح از کلی بجزئی پی‌برد مثلاً پس از آنکه بر ما ثابت شد هر موجود طبیعی فناپذیر است نتیجه میگیریم پس درخت هم که موجود طبیعی است فناپذیر است و اگر بخواهیم ترتیب منطقی بدهیم اینطور می‌گوئیم «درخت موجودی است طبیعی و هر موجود طبیعی فناپذیر است پس درخت فنا پذیر است» و اگر درست دقت شود معلوم میشود که علم بجزئی از علم بکلی زائیده شده است و مولود و نتیجه آن بشمار میرود.

و البته هیچگاه ممکن نیست مسائل فلسفه از مسائل علوم استنتاج شود زیرا نتیجه‌دهنده از نتیجه داده شده باید کلی‌تر باشد و حال آنکه مسائل فلسفی خود کلی‌ترین مسائل است زیرا موضوع آنها وجود مطلق است و وجود کلی‌ترین موضوعات است.

انتزاع - انتزاع در اصطلاح فلسفه و روانشناسی معمولاً بیک عمل خاص ذهنی گفته میشود که آنرا تجرید نیز میتوان نامید باین نحو که ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درك کرد آنها را با یکدیگر مقایسه مینماید و صفات مختص هر يك را از صفت مشترك آنها تمیز میدهد و از آن صفت مشترك يك مفهوم کلی می‌سازد که بر همه آن افراد کثیره صدق میکند. در این‌هنگام گفته میشود که این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است مثل مفهوم انسان که از زید و عمرو و غیره انتزاع شده است.

در اصطلاحات فلسفی کلمه انتزاع در موارد دیگر نیز استعمال میشود. در اینجا منظور از این تعبیر صرفاً اینست که فلسفه براساس يك مسئله علمی استدلال فلسفی میکند و نتیجه فلسفی میگیرد و باصطلاح يك مسئله علمی را صغری قیاس فلسفی خود قرار میدهد (نه کبری) و از روی اصول کلی خود يك نتیجه فلسفی استنتاج میکند.

پس معلوم شد در عین اینکه فلسفه غیر از علم است بین این‌دو رابطه خاصی برقرار است که هم علم از فلسفه استفاده میکند و هم فلسفه از علم. در ضمن مقالات آینده خواهد آمد که نیازمندی علوم بفلسفه منحصر باینجهت که گفته شد نیست بلکه جمیع قوانین کلی علمی قانون بودن و قطعی بودنشان متوقف به يك سلسله اصول کلی است که فقط فلسفه میتواند عهده‌دار صحت آن اصول باشد.

عموم و خصوص مختلف می‌باشد.

باین معنی که بحث مادی اثبات وجود مادی و نفی وجود مادی میکنند نه مطلق وجود زیرا کاوش هر علم در اطراف موضوع بحث خویش خواهد بود پس در صورتیکه موضوع وی مادی بوده باشد نفی و اثبات وی از ماده تجاوز ننموده و حق تعرض بغیر ماده نفیاً و اثباتاً نخواهد داشت بخلاف فلسفه که نظر وی اطلاق داشته و بیک موجود مخصوصی مقصور نیست.

بنابراین ممکنست یکی از علوم چیزی را اثبات نماید و فلسفه باثبات وی قناعت نرزد یا بنفی نظری بدهد و فلسفه بنفی وی اعتنائی ننماید.

مثال ۱- با آزمایشهای طبی بدست آمده که هنگام تفکر مثلاً کیفیت خاصی در ماده مغز حاصل میشود که نام وی پیش دانشمندان طبیعی ادراک است.

معنای سخن وی اینست که بحث و آزمایش در مورد ادراک این پدیده مادی را مییابد ولی آیا در مورد ادراک موجود دیگری غیر مادی بهمراه این پدیده مادی نیز هست یا نیست؟ آزمایش و بحث طبیعی ساکت است^۹ اگر چنانچه موجود هم بوده باشد بحث طبیعی نمیتواند او را نشان بدهد زیرا هر مقدمه نتیجه‌ای را می‌تواند بدهد که از سنخ خودش باشد.

اساساً روی غرض فنی در طبیعیات وجود و ماده بیک معنی است (ماده مساوی است با وجود) و نفی وجود مساوی با نفی ماده است.

ولی چون نظر فلسفه اوسع است بمجرد اینکه بحث طبیعی از چیزی نفی وجود کرد فلسفه بآن قناعت نکرده و بکاوش خود ادامه خواهد داد.

مثال ۲- ریاضی میگوید دو طرف معادله جبری که مشتمل به ارقام سلبی یا ایجابی میباشد ممکنست رقم ایجابی را از طرفی برداشته و تبدیل برقم سلبی نموده و در طرف دیگر بگذاریم و

→ کار من نیست و اما فلسفه که دارای موضوع عامی است و مطلق وجود را میدان عمل خویش قرار داده اگر نظر بدهد نیست یعنی اصلاً وجود ندارد.
۹- رجوع شود بمقاله ۳.

بالمعکس و این سخنی است برهانی و البته حق است.
و فلسفه این سخن را بمعنای ثبوت نتایج مثبت می‌پذیرد نه بمعنی تبدیل وجود بعدم یا بعکس آن رویهمرفته مثل اینعلوم و فلسفه مثل يك خارکنی است که تیشه خود را برداشته و برای کندن خار رهسپار کوه میشود اگر کسی از کوه سرازیر شده بوی گوید «مرو چیزی نیست» معنای سخن وی اینست که در کوه خاری نیست زیرا در ظرف غرض خارکن چیز و خار یکی است (خار = چیز) و البته معنای سخن وی این نیست که کوه و سنگ و خاک و سبزه و هیچ موجودی نیست. و اگر این سخن بصیادی که سلاح بدست گرفته و متوجه کوه است گفته شود معنی چیز شکار خواهد بود زیرا پیش شکارچی چیز و شکار یکی است (چیز = شکار) و همچنین...

ولی کسیکه هدف عمومی دارد این سخن (چیزی نیست) برای وی معنی بسیار وسیعی میدهد بطوریکه ناچار است بگوید دروغ است.

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود که:
«بانظر مثبت یا منفی که در علوم دیگر تهیه شده يك نظریه مثبت یا منفی فلسفی را نمیتوان رد کرد».

نکته ۳

چنانکه گفته شد بحث فلسفی بحثی است که باثبات وجود و عدم اشیاء می‌پردازد. حالا اگر کسی فرض شود که بحث فلسفی درباره وی مؤثر نشود (یعنی نتواند علم قطعی بوجود چیزی بهم رساند) باحث مزبور سوفسطی (ایده‌آلیست) نامیده شده و در نقطه مقابل فیلسوف قرار میگیرد. و از اینرو مکتبیکه متعرض وجود و عدم اشیاء میشود بحسب تقسیم اولی بدو قسم فلسفه و سفسطه (ره‌آلیسم)^{۱۰} و ایده‌آلیسم^{۱۱}،^{۱۲} منقسم میشود.

10- Realisme

11- Idealisme

۱۲- در مقاله ۲ درباره این دو کلمه (ره‌آلیسم و ایده‌آلیسم) توضیحاتی داده خواهد شد.

و همچنین مکتب فلسفی از نقطه نظر اثبات و عدم اثبات ماوراءالطبیعه بدو مکتب ماوراءالطبیعه (متافیزیک)^{۱۳} و مادی (ماتریالیسم) و همچنین مکتب مادی از نقطه نظر اعتماد بمنطق ثابت و اعتماد بمنطق متحول بدو مکتب مادیت معنوی (ماتریالیسم

۱۳- متافیزیک لغتی است یونانی و مرکب است از دو کلمه (متا) یعنی مابعد و (فیزیک) یعنی طبیعت و متافیزیک یعنی مابعدالطبیعه. در تاریخ فلسفه از مؤلفات ارسطو «اینطور یاد میشود که وی در جمیع علوم آنزمان (قرن چهارم قبل از میلاد) باستانهای ریاضیات کتاب تألیف کرده و مجموعه تألیفات وی دائرةالمعارفی را تشکیل میداده که دارای سه قسمت بود. ۱- علوم نظری که شامل کتب مختلفی در طبیعیات بوده و در خاتمه این قسمت کتاب فلسفه اولی بوده.

۲- علوم عملی که شامل اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن بوده.

۳- علوم ابداعی یعنی فن شعر و خطابه و جدل.

و چونکه فلسفه اولی بحسب ترتیب تألیفی بعد از طبیعیات ذکر شده بود و از طرف مؤلف نام و عنوان خاصی بآن داده نشده بود بعدها متافیزیک (مابعدالطبیعه) نامیده شد یعنی قسمت بعد از طبیعیات و کم کم بمرور زمان بواسطه غلط مترجمین کلمه متافیزیک بمعنای ماوراءالطبیعه و علم مجردات تفسیر شد و متافیزیسین در مورد فیلسوف الهی اطلاق شد.

هرچند این غلط ابتداء یک غلط لفظی بنظر میرسد لکن این غلط لفظی منشأ غلطهای معنوی بسیاری شده است.

شما اگر بکتب فلسفه مادی رجوع کنید می بینید متافیزیک را اینطور تفسیر میکنند «علمی است که از خدا و روح بحث میکند» البته خواننده محترم باید خود را از این اشتباه مصون بدارد و گمان نبرد که موضوع بحث متافیزیک خدا و روح است بلکه چنانکه قبلاً گفته شد موضوع بحث متافیزیک (فلسفه اولی) مطلق وجود است و ممکنست شخص متافیزیسین باشد و در عین حال مادی باشد لکن برای آنکه از اصطلاحاتی که اخیراً شایع شده خیلی دور نرفته باشیم کلمه متافیزیک را بآن مکتب فلسفی میگوئیم که قائل بماوراءالطبیعه نیز بوده باشد.

۱- دیالکتیک (Dialectique) کلمه ایست یونانی و از اصل دیالکو (Dialogos) مشتق شده است که بمعنای مباحثه و مناظره است.

روش بحث و مناظره خاصی که معمولاً سقراط دانشمند بزرگوار یونان در مقابل طرف برای رفع اشتباه و اثبات خطای وی پیش میگرفت باین کیفیت که از مقدمات ساده شروع به پرسش مینمود و از طرف اقرار میگرفت و بتدریج بپرسشهای خود ادامه میداد تا جایی که یکوقت طرف ملتفت میشد که بمذاهب سقراط اعتراف کرده دیالکتیک نامیده میشد این روش مخاطبه در علوم تعلیم و تربیت امروز بنام روش سقراطی معروف است.

افلاطون شاگرد سقراط نیز این کلمه را در مورد طریقه مخصوص خود برای راه بردن عقل در راه کسب معرفت حقیقی اصطلاح کرد. افلاطون میگوید: بافرااد محسوسه علم تعلق نمیگیرد زیرا متعلق علم باید کلی باشد نه جزئی. معرفت حقیقی درک «مثل» است و این معرفت در روح هر کسی قبل از اینکه باین عالم بیاید حاصل ←

متافیزیک) و مادیت تحولی (ماتریالیسم دیالکتیک)^{۱۲} منقسم میشود. مکاتب فوق هر یک بواسطه اختلافاتی که در میان شاگردان وی پیدا شده با تقسیمات دیگر منقسم میشود. چیزی که هست اینست که همه این تقسیمات تنها از نظر تاریخ فلسفه واجد اهمیت است. اما پیش کسیکه بیحث و انتقاد پرداخته و هدف و آرمانی بجز تمیز حق از باطل و جدا کردن راست از دروغ ندارد ارزش زیاد ندارد.

→ شده است. علم در این جهان تذکر و یادآوری گذشته است. بمقیده افلاطون از راه ورزش فکری و از طریق ذوق و عشق باید نفس را نسبت بگذشته متذکر کرد افلاطون طریقه خویش را برای کسب این نوع معرفت با تذکر دیالکتیک مینامد. دانشمندان جدید از قبیل کانت آلمانی و غیره نیز اینکلمه را در مواردی استعمال کرده اند.

هگل (Hegel) دانشمند شهیر آلمانی که از فلاسفه نیمه اول قرن نوزدهم است منطق مخصوص و روش خاصی برای راه بردن عقل در کشف حقائق انتخاب نمود و نام آنرا دیالکتیک گذاشت.

شرح منطق دیالکتیک هگل در مقالات آینده خواهد آمد. هگل در نظریات فلسفی خویش مادی نبود ولی کارل مارکس و انگلس که شاگردان وی بودند و منطق دیالکتیک را از استاد فرا گرفته بودند نظریات مادی و ماتریالیستی داشتند و در اینجهت از فلاسفه مادی قرن هیجدهم پیروی میکردند. مارکس و انگلس نظریات مادی خویش را براساس منطق هگل تشریح و توضیح دادند و از اینجا ماتریالیسم دیالکتیک بوجود آمد. در حقیقت ماتریالیسم دیالکتیک ترکیبی است از فلسفه مادی قرن هیجدهم و منطق هگل که آن دو را کارل مارکس و انگلس بیکدیگر مربوط ساختند.

چنانکه بعداً خواهد آمد یکی از اصول منطق دیالکتیک اصل حرکت است دیالکتیک میگوید اشیاء را در حال حرکت و تحول باید مطالعه نمود. دیالکتیک (بحسب ادعای خود) جمود و یکسان ماندن را از خواص طرز تفکر متافیزیکی میداند از اینرو دانشمندان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک آنفلسفه مادی را که قبلاً طرز تفکر متافیزیکی داشت یعنی براساس جمود و یکسان ماندن موجودات تفکر میکرد ماتریالیسم متافیزیک مینامند یعنی مادیتیکه طرز تفکر متافیزیکی دارد. از اینروی ماتریالیسم متافیزیک در مقابل ماتریالیسم دیالکتیک است.

۱۲- Materialisme Dialectique

مقالة دوم

فلسفه و سفسطه

یا

ره آلیسم و ایده آلیسم

هریک از ماها که نگاهی بخود نموده و زندگانی خود را تحت نظر گرفته و سپس بطور قهقری روزهای گذشته خود برگشته و تا

۱- در میان دانشمندان یونانی قبل از سقراط گروهی هستند که سوفسطائی یا سوفیست خوانده میشوند و نام اشخاصی باین عنوان برده میشود.

مطابق آنچه از تواریخی که در دست هست استفاده میشود پیدایش سفسطه در یونان در قرن پنجم قبل از میلاد در اثر دو چیز صورت گرفت یکی ظهور آراء و عقاید فلسفی گوناگون و ضد و نقیض و حیرت آور و یکی دیگر رواج فوق العاده فن خطابه و مخصوصاً خطابه قضائی. یعنی از یکطرف مکاتب فلسفی مختلف که هر یک نظریه خاصی درباره جهان اظهار مینمود و عقاید دیگران را ابطال مینمود پدید آمد و از طرف دیگر در اثر يك حادثه تاریخی که برای مردم آن سرزمین پیش آمده بود منازعات مالی زیادی واقع میشد که کار را بمحکمه میکشاند و گروهی از دانشمندان بسمت وکالت در محاکم عمومی با حضور جمعی کثیر از تماشاچیان بدفاع از حقوق موکلین خود میپرداختند و خطابه های مؤثر ایراد مینمودند.

کار خطابه بتدریج بالا گرفت و اساتید فن کلاسها برای تعلیم فن خطابه افتتاح کردند و بتدریس اصول آن پرداختند و از شاگردان اجرت گرفتند و از اینراه ثروت زیادی بهنگ آورده.

این گروه سعی میکردند برای هر مدعائی «اعم از حق و باطل» دلیل بیاورند و برهان اقامه نمایند و گاهی برای دو طرف دعوی دلیل میآوردند و کم کم کار بجائی کشید که معتقد شدند حق و باطل و راست و دروغی در واقع نیست که گاهی با رای و نظر انسان مطابقت کند و گاه نکند بلکه حق آنچیزی است که انسان او را حق بداند و باطل آنچیزی است که انسان او را باطل پندارد و بتدریج این عقیده در سایر امور عالم نیز سرایت کرد و گفتند حقیقت بطور کلی تابع شعور و ادراک انسان است و هرکسی از امور عالم هرچه ادراک میکند درست است و اگر دو نفر برخلاف یکدیگر ادراک میکنند هر دو درست است. این گروه را بواسطه آنکه در همه علوم و فنون عصر خود ماهر بودند سوفیست میگفتند یعنی دانشمند و کلمه سوفسطائی که شاید صحیحش سوفسطی باشد از کلمه سوفیست تعریب شده ولی بعدها این کلمه را بکلیه کسانی گفتند که روش فوق را داشته باشند یعنی بهیچ اصل ثابت علمی پایند نباشند و این مسلک را سوفیسم نامند.

یکی از سوفیستهای معروف پروتاگوراس (Protagoras) است وی میگوید «مقیاس همه چیز انسان است». هرکسی هر حکمی که میکند مطابق آن چیزی است که فهمیده پس حق است زیرا حقیقت غیر از آنچه انسان میفهمد چیزی نیست و چونکه ←

آنجا که از روزهای زندگی و هستی خود در یاد دارد پیش برود خواهد دید که نخستین روزی که دیدگان خود را باز کرده و بتمشای زشت

→ اشخاص بطور مختلف ادراک میکنند و چیزها که یکتفر راست میپندارد دیگری دروغ میدانند و سومی در راست و دروغ بودنش شک میکند پس یک چیز هم راست است و هم دروغ و هم صواب و هم خطا.

یکی دیگر از سوفیست‌های معروف **گورگیاس** (Gorgias) است. از وی براهینی نقل شده براینکه محال است چیزی موجود بشود و اگر هم بفرض محال موجود بشود قابل شناختن نیست و اگر بفرض محال شناخته شود قابل تعریف و توصیف برای غیر نیست. وی برای هر یک از ادعاهای سه‌گانه خود ادله‌ای آورده که در ضمن شرح حالش در کتب تاریخ مسطور است.

سقراط و افلاطون و ارسطو بشدت بمبارزه با سوفسطائیان پرداختند و مغلطه‌های آنان را آشکار ساختند و ثابت کردند که اشیاء قطع نظر از ادراک ما واقعیت دارند و دارای کیفیت مخصوصی میباشند و حکمت عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات آنطور که هستند و اگر انسان بطرز صحیحی فکر خود را راه ببرد میتواند «حقایق» را دریابد. ارسطو بهمین منظور قواعد منطق را که برای درست فکر کردن و تمیز دادن خطا از صواب است جمع و تدوین نمود.

لکن از دوره ارسطو ببعد گروه دیگری پیدا شدند که آنها را لادریون یا شکاکان میگویند و مسلک آنها را سپتیسیسم (Scepticism) مینامند. اینگروه بمقیده خود راه وسطی را انتخاب نمودند نه پیرو سوفسطائیان شدند که میگفتند واقعیتی خارج از ظرف ذهن انسان وجود ندارد و نه مقیده سقراطیون را پسندیدند که گفتند میتوان بحقایق اشیاء نائل شد. اینجماعت گفتند انسان وسیله‌ای برای رسیدن بحقایق اشیاء که قابل اطمینان باشد ندارد. حس و عقل هر دو خطا میکنند. راههای منطقی که ارسطو برای مصونیت از خطا باز نمود کافی نیست راه صحیح برای انسان در جمیع مسائل توقف و خودداری از رأی جزئی است. حتی مسائل ریاضی از قبیل حساب و هندسه را نیز باید بعنوان احتمال پذیرفت و با تردید تلقی نمود.

پیروان این مکتب در یونان و بعد در حوزه اسکندریه زیاد بودند و تا چند قرن بعد از میلاد مسیح این مکتب ادامه داشت و اخیراً در قرن نوزدهم مسلک‌های فلسفی پدید آمده که کم و بیش با این مسلک شبیه است و بیان هر یک از این فلسفه‌ها در آینده خواهد آمد.

در این مقاله مسلک «سوفیسم» که از جهتی مرادف با «ایده‌آلیسم» است و این دو در نقطه مقابل رئالیسم (فلسفه) میباشند ابطال میشود.

در اینجا لازم است در اطراف دو کلمه «ایده‌آلیسم» و «رئالیسم» توضیحاتی داده شود. زیرا در کتب مادیین جدید معمولاً «ایده‌آلیسم» در مقابل «ماتریالیسم» (اصالت ماده) قرار میگیرد. و چنین وانمود میشود که تمام دانشمندان غیر مادی ایده‌آلیست میباشند.

ما برای آنکه خواننده محترم بهتر مورد استعمال ایندو کلمه (ایده‌آلیسم و رئالیسم) را دریابد و ضمناً از مغلطه‌هاییکه ممکنست بواسطه معانی و اصطلاحات گوناگونیکه مخصوصاً کلمه ایده‌آلیسم در طول تاریخ بخود گرفته مصون بماند معانی لغوی و اصطلاحی ایندو کلمه را مطابق آنچه از مطالعه نظریات فلاسفه و از ترجمه دائرةالمعارف انگلیسی برمیآید شرح میدهم.

و زیبایی اینجهان پرداخته برای اولین بار خود بخود چیزهائی (جهان) خارج از خود دیده و کارهائی بحسب خواش خود انجام

→ ایده‌آلیسم - کلمه ایده (Idea) اصلاً یونانی است و معانی مختلفی از قبیل ظاهر - شکل - نمونه و غیره از برایش ذکر شده است و از اصل یونانی «ایده‌ئیو» که بمعنای دیدن است مشتق شده.

اول کسیکه در اصطلاحات فلسفی اینکلمه را بکار برده افلاطون است که باعتبار یکی از معانی لغوی آن (نمونه) آنرا در مورد یکسلسله حقایق مجرد که خود قائل بوده و امروز در میان ما بنام «مثل افلاطونی» معروف است استعمال کرده است.

افلاطون برای هر نوعی از انواع موجودات جهان ماده یک وجود مجرد عقلانی که افراد محسوسه آن نوع پرتو او و او نمونه کامل آن افراد است قائل است و او را «ایده» که مترجمین دوره اسلامی «مثال» ترجمه کرده‌اند میخوانند. افلاطون منکر وجود افراد محسوسه نیست بلکه وجود آنها را متغییر و جزئی و فانی میداند برخلاف ایده یا مثال که بمعنیه وی دارای وجود لایتغیر و کلی و باقی است.

در میان مسلمین اشراقیون بمثل افلاطونیه معتقد بودند. میرفندرسکی در قصیده معروف خود اشاره باین مطلب میکند آنجا که میگوید:

چرخ با این اخترانغز و خوش و زیبایستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بسر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی
صورت عقلی که بی‌پایان و جاویدان بود

با همه و بسی همه مجموعه و یکتاستی
این سخن در رمز دانایان پیشین سفته‌اند

پی‌برد در رمزها هر کس که او داناستی
در نیاید این سخن را هیچ فهم ظاهری

گر ابونصرستی و گر بوعلی میناستی
از کسانیکه سخت با اعتقاد بمثل افلاطونی مخالف بوده و بر آن طعنه‌ها و

تشنیماتی وارد کرده شیخ‌الرئیس ابوعلی بن سینا است.

طبق عقیده افلاطون افراد متغیر مادی تنها بحواس ادراک میشوند ولی علم بآنها تعلق نمیگیرد زیرا علم بچیزی تعلق میگیرد که کلی و خارج از حیطه زمان و مکان است و آن همان «ایده» است.

بنابر آنچه از کتب تاریخ فلسفه استفاده میشود تا اواخر قرن هفدهم «ایده» - آلیسم تنها باین مسلک (اعتقاد بمثل) گفته میشده و مورد استعمال دیگری نداشته ولی بعدها موارد استعمال زیادی پیدا کرده و حتی آنکه گفته شده است شاید هیچیک از لفات دنیا اینقدر معانی مختلف بخود ندیده است.

اما معنای اصطلاحی که اخیراً شایع شده و مادیین نیز در کتب خود طبق همان معنا ایده‌آلیسم را تعریف میکنند و در اینمقاله هم رعایت همین اصطلاح شده اینست که ایده یعنی مطلق تصورات ذهنی (اهم از حسی و خیالی و عقلی) و ایده‌آلیسم یعنی مسلک کسانیکه ایده یا تصویرات ذهنی را اصیل میدانند یعنی این تصویرات را صرفاً مصنوع خود ذهن میدانند و بوجود خارجی این صور در عالم خارج قائل →

داده (البته در اینجا نباید فراموش کرد که در این تماشا بخت‌آهائی نیز برمیخوریم که تدریجاً علماً و عملاً با آنها مواجه شده‌ایم) و اگر باز این عمل را تکرار کرده و در هر یک از اطوار گوناگون

→ نیستند.

این مسلک از لحاظ اینکه منکر يك امر بدیهی است و جهان خارج را هیچ در هیچ میدانند و اساس سوفیسم نیز بر انکار بدیهیات و هیچ در هیچ بودن جهان خارج است در این مقاله مرادف با سفسطه و نقطه مقابل «رئالیسم» که بمعنای اصالت واقعیت است قرار داده شد.

این نکته ناگفته نماند مادیین با آنکه ایده‌آلیسم را طبق همین اصطلاح اخیر که مرادف با سفسطه است در کتب خود تعریف میکنند تحولاتیکه این لغت از عهد افلاطون تاکنون پیدا کرده و معانی گوناگونیکه بخود گرفته نادیده گرفته کلیه دانشمندان غیرمادی را از قبیل افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت و غیرهم ایده‌آلیست میخوانند و از افلاطون و ارسطو بعنوان دو فیلسوف ایده‌آلیست بزرگ یونان یاد میکنند و چنین وانمود میکنند که انحراف از اصول ماتریالیسم بایده‌آلیسم یعنی «سفسطه» میکشاند. مثلاً دکتر تقی‌آرانی با آنکه در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک ایده‌آلیسم را مطابق تعریف فوق تعریف میکند پس از آنکه عقیده «ایده‌آلیست معروف «برکلی» و عقیده دکارت را در باب خواص اولیه و ثانویه اجسام و عقیده کانت را در ذهنی بودن زمان و مکان نقل میکند اینطور بگفته خود ادامه میدهد «شرح کلیه اقسام ایده‌آلیسم از موضوع مقاله ما خارج و باعث اطاله کلام خواهد شد زیرا ایده‌آلیسم انشعابات بسیار پیدا کرده و هر فیلسوف بخیال خود چیزی یافته و استدلال یا تعلیقی مخصوص بخود کرده و بقول خود دلیل جدیدی بر اثبات ذهنی بودن عالم پیدا نموده است».

منظور از تذکر این نکته مناقشه در اصطلاح نیست زیرا هر فیلسوفی حق دارد برای خود اصطلاح خاصی داشته باشد چه مانعی دارد که ایده‌آلیسم را در مقابل ماتریالیسم اصطلاح کنیم؟ و البته در اینصورت ایده‌آلیسم بمعنای دیگری غیر از اصالت تصور خواهد داد. منظور اینست که اصطلاحات مختلف را نباید منشأ هو و مغلطه قرار داد.

حقیقت اینست ایده‌آلیسم که بمعنای اصالت تصور است در مقابل رئالیسم است که بمعنای اصالت واقع میباشد و ایده‌آلیست کسی است که جهان خارج از ظرف ذهن را منکر است مانند پروتوگوراس (Protagoras) و گورگیاس (Gorgias) از قدمای یونان و برکلی (Berkeley) و شوپنهاور (Schopenhauer) از متأخرین اروپا و اما الهی یا روحی بودن ربطی بایده‌آلیسم ندارد ما با آنکه تمام اصول ایده‌آلیستی را باطل میکنیم و هیچ نوع اصالتی برای ذهن قائل نیستیم با يك نظر واقع‌بینی عقاید الهی و روحی خود را با دلائل محکم اثبات میکنیم.

ره‌آلیسم - این کلمه نیز که از «رئل» (Reel) که بمعنای واقع است مشتق شده در طول تاریخ بمعنای مختلفی استعمال شده.

الف - در فلسفه اسکولاستیک (Scolastique) که بفلسفه اصحاب مدرسه معروف است. در میان اصحاب مدرسه در قرون وسطی یگانه مبحثی که شغل شاغل آنها محسوب میشد و جدال عظیمی برپا نموده بود مبحث وجود کلی بود که آیا کلی (مثل انسان) -

زندگی نظر خود را بیازماید. همان خاطره بوی جلوه‌گر خواهد شد (خارج از من جهانی هست که در وی کارهایی بحسب خواهش خود میکنم).

اکنون با در نظر گرفتن این معلوم فطری^۲ در انسان اگر بشنویم

→ موجود است یا نه؟ و بر فرض وجود آیا وجودش در ذهن است یا در خارج؟ و آیا در خارج وجود مستقل دارد یا نه؟

کسانی را که برای کلی واقعیت مستقل از افراد قائل بودند «رنالیست» یا «واقعیون» میگفتند و کسانی که هیچ نحو وجودی برای کلی نه در خارج و نه در ذهن قائل نبودند و کلی را فقط لفظ خالی میدانستند «نومینالیست» (Nominaliste) یا «اسمیون» میگفتند دسته سومی نیز بودند که برای کلی وجود ذهنی و وجود خارجی در ضمن افراد قائل بودند و آنها را «ایده‌آلیست» یا «تصورپون» میگفتند. تذکر این نکته بیفایده نیست. در فلسفه اسکولاستیک دو مسئله از یکدیگر تفکیک نشده بود.

۱- مسئله وجود کلی.

۲- مسئله مثل افلاطونی.

ایندو مبحث آمیخته بهم ذکر میشد و البته از خوانندگان محترم کسانی که به فلسفه اسلامی آشنائی دارند میدانند که در این فلسفه این دو مسئله از یکدیگر جدا است. مسئله اول در منطق و گاهی در فلسفه بیان میشد و عموم فلاسفه در آن یک روش قاطعی داشتند و اختلافی در بین نبود. اما مسئله دوم در فلسفه در یک فصل جداگانه مطرح میشد و فلاسفه هم یک روش در آن نداشتند بعضی نفی میکردند و بعضی اثبات علی‌الحال این مبحث بصورتی که در قرون وسطی در اروپا مطرح بوده پوچ و بی‌معنا بوده.

مرحوم فروغی در جلد اول سیر حکمت در اروپا پس از آنکه بحث نزاع در کلیات را در قرون وسطی نقل میکند میگوید «توجه میفرمائید که فحص در کلیات یکباره بحثی پوچ و بیهوده نبوده بیک اعتبار نزاع معتقدان و منکران وحدت وجود است».

ولی از توضیح فوق معلوم شد که این نزاع با‌نصورت پوچ بوده و ریشه این نزاع هم در دو مسئله‌ایست که گفته شد و ربطی بمسئله وحدت وجود ندارد. پس معنای دوم رنالیسم همان است که اخیراً در اصطلاحات فلسفی بکار برده میشود یعنی اصالت واقعیت خارجی و در این معنی رنالیسم فقط در مقابل ایده‌آلیسم که بمعنای اصالت ذهن یا تصور است قرار میگیرد در این مقاله همین معنا منظور است.

در ادبیات نیز سبک رنالیسم در مقابل سبک ایده‌آلیسم است. سبک رنالیسم یعنی سبک گفتن یا نوشتن متکی بر نموده‌های واقعی و اجتماعی و اما سبک ایده‌آلیسم عبارت است از سبک متکی بتخیلات شاعرانه گوینده یا نویسنده.

۲- برای رفع اشتباه لازم است تذکر داده شود که معلومات فطری یا فطریات اصطلاحاً بدو معنی و در دو مورد استعمال میشود.

اول - معلوماتیکه مستقیماً ناشی از عقل است و قوه عاقله بدون آنکه بخواص پنجگانه یا چیز دیگر احتیاج داشته باشد بحسب طبع خود واجد آنهاست.

→

که در جهان مردمانی هستند که واقعیت جهان هستی خارج از ما را یا اصل واقعیت را باور ندارند برای اولین بار دچار شگفتی خواهیم شد خاصه آنکه اگر بمانگویند اینان مردمانی دانشمند و کنجگاو بوده و روزگاری از زندگی خود را در راه گره‌گشایی از رازهای هستی گذرانیده‌اند و مثال برکلای^۲

→ در اینکه آیا چنین معلوماتی وجود دارد یا ندارد بین دانشمندان اختلاف است. افلاطون جمیع معلومات را فطری و علم را فقط تذکر میداند. دکارت (Descartes) و پیروانش پاره‌ای از معلومات را فطری و ناشی از عقل میدانند و گروهی از دانشمندان اساساً وجود این چنین معلوماتی را منکرند.

دوم - حقایق مسلمه که همه اذهان در آنها توافق دارند و برای احدی قابل انکار یا تردید نیست و اگر کسی بزبان انکار یا تردید نماید عملاً مورد قبول و پذیرش وی هست. در بالا مقصود از معلوم فطری معنای دوم است و معنای اول منظور نیست.

۳- جرج برکلی (Berkeley) اسقف انگلیسی در سال ۱۶۸۵ میلادی تولد یافته و در سال ۱۷۵۳ وفات نموده است.

مطابق آنچه از شرح حال و نظریات وی استفاده میشود وی از اصحاب حس و فلاسفه امپریست (Empiriste) بشمار میرود یعنی منشأ همه علوم را حس و تجربه میداند و بمعلومات عقلی و فطری که گروهی از فلاسفه اروپا قائل بودند قائل نیست. وی در این نظریه از دانشمند انگلیسی معاصر خودش ژان لاک (G. Lock) پیروی کرده است اما در عین حال برای محسوسات وجود خارجی قائل نیست و منشأ احساس را تأثیرات خارجی نمیداند. و برای اثبات اینکه احساس دلیل وجود خارجی محسوسات نیست خطاهای حواس را دلیل میآورد.

برکلی برای خود تصورات ذهنی وجود حقیقی قائل است و از همین راه وجود نفس را اثبات میکند و میگوید ادراک ادراک‌کننده میخواهد و آن نفس است. برکلی چنین وانمود میکند که منکر وجود اشیاء نیست لکن میگوید معنای این جمله که میگوئیم «فلان چیز موجود است» اگر درست دقت شود اینست: «من برای او ادراک وجود میکنم» مثلاً اگر بگوئیم زمین هست - آسمان هست - کوه هست - دریا هست و یا آنکه بگوئیم خورشید نورانی است و جسم دارای بعد است و زمین میچرخد همه صحیح است اما اگر حقیقت معنای این جمله‌ها را بشکافیم اینست: «ما اینطور علم پیدا کرده‌ایم» پس وجود داشتن یعنی بودن در ادراک شخص ادراک‌کننده.

برکلی میگوید من سوفسطایی نیستم زیرا وجود موجودات را منکر نیستم لکن معنای وجود داشتن را غیر آن میدانم که دیگران خیال میکنند من میگویم وجود داشتن یعنی بودن در ادراک شخص ادراک‌کننده.

چنانکه گفته شد برکلی منشأ علم را حس میداند لکن منشأ حس را وجود خارجی شیء محسوس نمیداند بوجود نفس که قوه ادراک‌کننده است و بوجود خدا قائل است. برای اثبات ذات خدا اینطور استدلال میکند:

چونکه میبینیم صور محسوسات با ترتیب و نظم مخصوص در ذهن ما پیدا میشوند و از بین میروند و این آمدن و رفتن از اختیار نفس ما خارج است مثلاً ←

و شوپنهاور^۴ در میان آنها دیده میشود.

ولی اگر کمی بردباری پیش گرفته و به بیوگرافی‌شان سری زده و در تاریخچه زندگیشان تأمل کنیم خواهیم دید که هیچکدام

→ گاهی احساس میکنیم روز است و در آنحال نمیتوانیم شب را احساس کنیم و پس از چند ساعت احساس میکنیم شب است و در آنحال نمیتوانیم روز را احساس کنیم و همچنین در سایر مدرکات بصری و سمعی و غیره نظام و ترتیب مخصوصی را می‌یابیم پس از اینجا میفهمیم يك ذات دیگری هست که این تصورات را با نظم و حساب معینی در ذهن ما ایجاد میکند و آن ذات باری است.

۴- شوپنهاور - دانشمند شهیر آلمانی در سال ۱۷۸۸ در آلمان تولد یافته و در سال ۱۸۶۰ درگذشته است. شوپنهاور سردسته بدبینان جهان بشمار رفته زندگی را سراسر رنج و الم و دنیا را غمخانه و ماتمکده میدانند بیشتر بحال انزوا میزیست و تا آخر عمر بحال تجرد بسر برد.

گویند از جوانی گرفتار توهمات و بیم‌های بی‌اساس بود و از کمترین چیزی بوخت میافتاد مثلاً شب از شنیدن صدای مختصری از خواب میپرد و همچون دیوانگان دست بطیآنچه میبرد و نیز گویند وی بدبینی را از اجداد خویش به ارث برده و پدرش نیز که شغل بازرگانی داشت همواره افسرده خاطر و ملول بود و بالاخره خودکشی کرد.

شوپنهاور شخصاً در زندگی ناگواریها و محرومیت‌های زیاد دیده کتابها و نوشته‌هایش در زمان خودش طالب پیدا نکرده و مردم رغبتی بخواندن آنها نشان نداده‌اند وی بنا گذاشت در دانشگاه برلن بتدریس فلسفه بپردازد اما در رشته‌ای که بنا بود تدریس کند غیر از سه نفر از افراد غیرمستعد کسی دیگر ثبت‌نام نکرد بالاخره درصدد برآمد معلومات و اندیشه‌های خود را بهمسایه خود که زنی خیاط بود تلقین کند. لکن کار مباحثه آنها بنزاع و کتک‌کاری کشید و زن در دادگاه اقامه دعوی نمود و دادگاه شوپنهاور را بجرم ضرب و جرح محکوم بفرامت کرد.

شوپنهاور برخلاف دکارت و پیروانش بمعلومات و تصورات ناشی از عقل معتقد نیست. منشأ همه تصورات و مبدا همه علوم را حس میدانند و کار عقل را فقط تصرف در فرآورده‌های حواس میدانند.

شوپنهاور از اینرو ایده‌آلیست شمرده شد که جمیع معلومات را بیحقیقت میدانند و جهانی که بوسیله حس و شعور و عقل دریافته میشود که جهان‌ماده است آنرا ذهنی و نمایشی محض میدانند بلکه برخلاف اسقف برکلی که وجود ادراک و قوه ادراک‌کننده را حقیقی می‌پنداشت وی وجود آندو را نیز بیحقیقت میدانند لکن در عین حال يك چیز را حقیقت میدانند و آن اراده است و می‌گوید حقیقت جهان اراده است و انسان بحقیقت خودش که اراده است بدون وساطت حس و عقل پی میبرد. می‌گوید اراده در ذات خود يك حقیقت مطلق و مستقل با لذات و خارج از حدود مکان و زمان است و تمام حقایق جهان درجات و مراتب اراده میباشند.

بنابراین شوپنهاور هر چند جهان معلومات را بیحقیقت میدانند و از اینجهت ایده‌آلیست خوانده می‌شود اما بیک جهان حقیقی قائل است که ماوراء جهان معلومات است و آنجهان بوسیله حس و شعور و عقل دریافت نمیشود و آن جهان اراده است و از اینجهت می‌توان وی را رئالیست خواند.

شوپنهاور روی همین مبنای فلسفی در باب زندگی و لذت و عشق و زن و ←

از آنان با سفسطه از مادر نژائیده و زبان با سفسطه باز نکرده و فطرت «ادراک و اراده» انسانی را گم نکرده هیچ نشده که در جای خنده بگرید و در جای گریه بخندد و یا یکبار برای احساس مسموعات حس باصره را استعمال کند و بالعکس و یا در مورد خوردن بخوابد و بالعکس و یا برای سخن گفتن لب ببندد یا سخن پریشان بگوید. بلکه آنان نیز عیناً مانند ما (ره‌آلیست) بانظام مخصوصی که در زندگی انسانی هست زندگی میکنند و چنانکه با ما در زندگی نوعی شرکت دارند در انجام دادن افعال نوعی و افعال ارادی نیز شرکت دارند و از همین‌جا میفهمیم که:

اینان در حقیقتی که در آغاز سخن تذکر دادیم و در همه معلوماتیکه اصول اولیه این حقیقت را تشکیل میدهند با ما همدست و همدستان بوده و نظیر ادراکات و افعال ساده اولیه ما را دارند. آری هنگامیکه پس از رشد و تمیز بصحنه تفکر و بحث وارد

→ سعادت حقیقی عقاید مخصوصی دارد. می‌گوید اراده که اصل و حقیقت جهان است و واحد است مایه شر و فساد است زیرا همینکه بعالم کثرت آمد یگانه چیزی را که می‌خواهد ادامه هستی است پس ناچار بصورت خودخواهی و خودپرستی در افراد درمی‌آید و این خودخواهی‌ها با یکدیگر معارضه میکنند و نزاع و کشمکش و شر و فساد برمی‌خیزد.

می‌گوید لذات امر عدمی و الم امر وجودی است و عشق دو جنس مخالف (مرد و زن) با یکدیگر مایه بدبختی است و حقیقتش اراده زندگی است که می‌خواهد نسل را امتداد بدهد منتها برای آنکه افراد مصائب و ناملات آن را متحمل شوند طبیعت افراد را می‌فریبد و دلشانرا بلذات فریبده خوش میکند.

می‌گوید فلسفه اینکه عاشق و معشوق میکوشند حرکات خود را از دیده اغیار مستور بدارند و نگاهها با هزاران احتیاط و نگرانی بین آنها رد و بدل می‌شود اینست که زندگی سراسر بدبختی است و عاشق و معشوق میخواهند این بدبختی را با ادامه نسل ادامه دهند و باینوسیله جنایت فجیمی را مرتکب شوند و بدیهی است اگر عشق آنها نبود دنیا پایان می‌رسید و مصائب جهان نابود میگشت. شوپنهاور بفلسفه بودا اعتقاد تامی داشته و مایه سعادت حقیقی را در ریاضت نفس و خفه کردن اراده زندگی و مخصوصاً ترك آمیزش زنان که موجب انقطاع نسل و راحتی نوع است میداند.

۵- اگر اینحقیقت (خارج از من جهانی است که من در وی کارهایی به حسب خواهش خود میکنم) را که ذهن ما آنرا از مجموع معلومات و ادراکاتیکه اجزاء اصلیه یا عناصر اولیه آن بشمار می‌رود ترکیب نموده تجزیه و تحلیل نمائیم بعددی قابل توجه از معلومات ابتدائی برخوردار خواهیم خورد که در ایجاد این حقیقت شرکت داشته‌اند این معلومات ابتدائی را در منطق گاهی (در مقاله تحلیل و ترکیب) مبادی تصویری و تصدیقیه و گاهی (در باب برهان) ضروریات و بدیهیات مینامند.

میشوند ایده‌آلیسم و سفسطه را پذیرفته و می‌گویند «واقعیتی نیست» و برخی از آنان چون می‌بینند که در همین يك جمله واقعیت‌های بسیاری را تصدیق نموده‌اند شکل جمله را تغییر داده و می‌گویند «علم بواقعیت نداریم» و برخی از آنان بیشتر دقیق شده و می‌بینند باز در همین سخن خودشان و علم خودشان (فکر) را تصدیق نموده‌اند لذا می‌گویند «واقعیتی خارج از خودمان (ما و فکر ما) نداریم» یعنی علم بواقعیت خارج از خودمان و فکر خودمان نداریم. و جمعی گام فراتر نهاده و بجز خود و فکر خود همه چیز را منکر شده‌اند «جز من و فکر من چیزی نمیدانم» البته خطرناکتر از همه اینها کسانی هستند که مطلق واقعیت حتی واقعیت خود را منکر بوده و بجز شك و تردید چیزی اظهار نمی‌دارند.

پس از اینجا روشن میشود که حقیقت سفسطه انکار علم (ادراك مطابق با واقع) است چنانکه ادله‌ای که از این طائفه نقل شده همه درگرد همین محور چرخیده و عموماً بهمین نکته متکی میباشند. و از اینجا است که فلسفه میگوید اساس سفسطه مبنی بر اصل عدم تناقض است زیرا همه معلومات بحسب تحلیل باین قضیه متکی بوده و با تسلیم وی حقیقتی را انکار نمیتوان کرد چنانکه با انکار وی حقیقتی را اثبات نمیتوان کرد.^۶

۶- بعد از این در مقالات آینده کاملاً توضیح داده خواهد شد که با انکار اصل عدم تناقض هیچ حقیقتی را نمیتوان اثبات کرد و نیز از اصلی که دانشمندان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک بعنوان «اصل وحدت ضدین» تقریر میکنند و آنرا خراب‌کننده اصل عدم تناقض میدانند مفصلاً گفتگو خواهد شد.

نکته‌ای که بیفایده نیست اینجا تذکر داده شود اینست که دکارت دانشمند معروف فرانسوی همینکه خواست در جمیع معلومات خود تجدید نظر نماید و طرحی از نو بریزد همه افکار خود را از محسوسات و معقولات و منقولات مورد شك و تردید قرار داد و با خود گفت شاید اینطور که من حس می‌نمایم یا فکر می‌کنم یا بمن گفته‌اند نباشد و همه اینها مانند آنچه در عالم خواب بر من ظاهر میشود خیال و اندیشه محض باشد چه دلیلی هست که اینطور نیست؟ پس کلیه افکار من (حتی اصل عدم تناقض) باطل شد و هیچ اصلی برای من باقی نماند که بآن اعتماد کنم آنگاه متوجه شد که در هر چیزی تردید کنم بالاخره خواهم گفت اندیشه است پس در وجود خود اندیشه نمیتوانم تردید کنم آنگاه همین اندیشه را دلیل بر وجود اندیشه‌کننده قرار داد و بوجود خود مطمئن شد و گفت «می‌اندیشم پس هستم (Cogito. ergo Sum)» سپس همین اصل را پایه سایر اصول قرار داد و پیش رفت.

دانشمندان بعد از دکارت باین استدلال او اشکالاتی کرده‌اند که فعلاً نمی‌خواهیم متعرض شویم و فعلاً بذکر يك اشکال که مناسب مطلب بالا است و ندیده‌ایم کسی ←

و نیز با تذکر مقدمه‌ای که بیان کردیم روشن میشود که برای ابطال مذهب اینطائفه (اگر اطلاق مذهب بدعوی ایشان صحیح بوده باشد) و نقض ادله‌شان راههای بسیاری در دست داریم زیرا همینکه آنان بسخن درآمده و شروع بتفهمیم و تفهم نمودند معلومات زیادی را بدون توجه تصدیق نموده‌اند (متکلم هست - مخاطب هست - کلام هست - دلالت هست - اراده هست و... بالاخره تأثیر هست - علیت و معلولیت مطلق هست) که هر یک از آنها در الزام ایشان و روشن کردن حق کافی است.

اینک برخی از شبهات ایده‌آلیسم

شبهه ۱

ما هرچه دست بسوی واقعیت دراز میکنیم بجز ادراک (فکر) چیزی بدست ما نخواهد آمد پس بجز خودمان و فکر خودمان چیزی نداریم و عبارت دیگر هر واقعیتی که به پندار خودمان اثبات کنیم در حقیقت اندیشه تازه‌ئی در ما پیدا میشود پس چگونه میتوان گفت (واقعیتی خارج از خودمان و فکر خودمان داریم) در صورتیکه همین جمله خودش اندیشه و پنداری بیش نیست.^۷

توجه کرده باشد می‌پردازیم و آن اینکه اگر انسان این اصل (اصل عدم تناقض) را نیز مورد تردید قرار دهد نمی‌تواند آن نتیجه (من می‌اندیشم پس هستم) را بگیرد زیرا با فرض عدم امتناع تناقض می‌تواند بگوید من می‌اندیشم و در عین حال اصلاً نمی‌اندیشم و نیز میتواند بگوید من هستم و در عین حال نیستم. حقیقت مطلب اینست که اصل امتناع تناقض پایه جمیع علوم و ادراکات است و اگر از این يك اصل فکری صرفنظر بشود هیچ علمی استقرار پیدا نخواهد کرد از این جهت است که فلاسفه از قدیم گفته‌اند با انکار این اصل هیچ حقیقتی را نمیتوان اثبات کرد.

۷- و عبارت دیگر راهبانی که بشر بخیال خود برای رسیدن بواقع فرض کرده راه رسیدن بواقع نیست بلکه راه وصول بیک رشته اندیشه‌ها و افکار است. مثلاً انسان از راه حس و مشاهده مستقیم میخواهد از عالم آسمانها مطلع شود و یا از راه تجربه و آزمایش میخواهد يك قانون کلی را در طبیعت کشف کند و یا از راه عقل و فکر میخواهد وجود يك حقیقتی را ثابت نماید آیا پس از آنکه مدتی پشت تلسکوپ بمشاهده پرداخت و یا در آزمایشگاه عملیات آزمایشی را انجام داد و یا مقدار زیادی بمغز خود فشار آورد آخر کار جز بیک مشت ادراکات و صور ذهنی که در حافظه خود جمع نموده بچیز دیگری نائل شده است؟ پس اینراهمها که بشر آنها را راه رسیدن بواقعیت خارجی میپندارد فقط راه وصول بیک رشته افکار و اندیشه‌های ذهنی است نه راه وصول بواقع خارجی.

پاسخ

چنانکه روشن است در ضمن شبیه واقعیتی فی الجمله اثبات شده و آن «واقعیت ما و فکر ما» است که معلوم ما است و البته این سخن راست است. چیزیکه هست این است که کسی که این استدلال را ساخته تصور نموده است که اگر ما راستی واقعیتی داشته باشیم در صورت تعلق علم بوی باید واجد واقعیت (خود واقعیت) بوده باشیم نه واجد علم بواقعیت و حال آنکه قضیه بعکس است و آنچه بدست ما میآید علم است نه معلوم (واقعیت).

و این تصویری است خام زیرا اگر چه پیوسته علم دستگیر ما میشود نه معلوم ولی پیوسته علم باخاصه کاشفیت^۸ خود دستگیر میشود نه بی خاصه و گرنه علم نخواهد بود و کسی نیز مدعی نیست که ما با علم بخارج خود واقعیت خارج را واجد میباشیم نه علم را.

شبیه ۲

حواس ما که قویترین وسائل علم بواقعیت خارج میباشند پیوسته خطا میکنند^۹ و همچنین وسائل و طرق دیگر غیر حواس

۸- شبیهات ایده آلیسم هرچند از آنجهت که میخواهد برخلاف بدیهی و حقایق مسلم نتیجه بگیرد فاقد ارزش است و هرکس میداند منطه است و معمولاً در پاسخ این شبیهات بوضوح و بداهت مطلب قناعت میکنند لکن حل علمی و فلسفی این منطه ها دقت زیادی لازم دارد و موقوف بر این است که حقیقتاً علم (ادراک) و ارزش معلومات دانسته شود و این دو مطلب در مقاله ۳ و مقاله ۴ مفصلاً گفته خواهد شد و در نکته ۳ همین مقاله خواهد آمد که فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک که خود را نقطه مقابل ایده آلیسم میداند در بیان حقیقتاً علم نظریه ای را اتخاذ کرده است که صددرصد ایده آلیستی است.

فعلاً در مقام پاسخ علمی بشبیه بالا همین مقدار که در متن اشاره شده کافی است و خلاصه آن اینکه علم دارای خاصه کاشفیت از خارج است بلکه علم عین کشف از خارج است و ممکن نیست علم باشد و صفت کشف نباشد یا علم و کشف باشد واقع مکشوف وجود نداشته باشد و اگر فرض شود واقع مکشوف وجود ندارد کاشفیت وجود ندارد و اگر کاشفیت وجود ندارد پس علم وجود ندارد و حال آنکه باقرار خصم علم وجود دارد.

۹- مثلاً حس باصره جسم را از دور کوچک میبیند و از خیلی نزدیک بزرگتر از آنچه هست نشان میدهد و یا آتش آتش چرخان را در حال گردش بشکل دایره و قطره باران را که از آسمان فرود میآید بشکل خط نشان میدهد و همچنین سایر حواس مثلاً گرمی و سردی بوسیله حس لامسه دانسته میشود اگر فرض کنیم یکدست ما گرم و دست دیگری سرد باشد و هردو را در آب نیم گرم فرو ببریم با یکدست ←

گرفتار اغلاط زیاد هستند چنانکه دانشمندانی که با هرگونه وسائل تحریر از خطا خودشانرا مجهز کرده‌اند از خطا مصون نمانده و یکی پس از دیگری از پای درآمده‌اند پس چگونه میتوان بوجود واقعیتی وثوق و اطمینان پیدا کرد؟

پاسخ

کسی^{۱۰} نمیتواند مدعی شود که ما در جهان معلومات خطا و لغزش نداریم و یا هرچه میفهمیم راست و درست است و فلسفه نیز این دعوی را ندارد بلکه دعوی فلسفه اینست که ما واقعیتی خارج از خودمان فی الجمله داریم و خودبخود (فطرتاً) این واقعیت را اثبات میکنیم زیرا اگر اثبات نمیکردیم نسبت بموضوعات ترتیب اثر منظم نمیدادیم پیوسته پس از گرسنگی بخیال خوردن نمی افتادیم پیوسته پس از احساس خطر فرار نمیکردیم پیوسته پس از احساس نفع تمایل نمی نمودیم پیوسته... و پیوسته... (با اینکه اندیشه خالی دردست خودمان و اثر خودمان میباشد و همه وقت میتوانیم بدخواه خودمان اندیشه‌هایی بکنیم).

شبهه ۳

اگر کاشفیت علم و فکر از خارج يك صفت واقعی بود و تنها

→ آن آبرا سرد و با دست دیگر آنرا گرم احساس مینمائیم.
خطاهای حواس بسیار زیاد است و انواعی دارد و در کتب علمی و فلسفی مسطور است. بعضی از دانشمندان معتقدند انواع خطاهای حواس بالغ بر هشتصد نوع میباشد.

۱۰- وقوع خطا در بعضی موارد سبب نمیشود که ما از جمیع معلومات خود حتی از فطریات و حقایق مسلمة سلب اعتماد نموده و منکر جمیع واقعیتهای خارج که از راه علم بآنها رسیده‌ایم بشویم. بلکه خود همین پی بردن بخطا دلیل بر این است که ما یکسلسله حقایق مسلمة داریم که آنها را مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها باین خطاها پی برده‌ایم و اگر نه پی بردن بخطا معنی نداشت زیرا با يك غلط غلط دیگر را نمیتوان تصحیح کرد.

و بملاوه دانشمند ایده‌آلیست با همه خطاهایی که از حس دیده هیچگاه نشده که چشم خود را ببندد و در کوچه و خیابان راه برود یا راه و چاه را که میبیند هر دو در نظرش مساوی باشند و هر دو را بمنوان دو اندیشه تلقی نماید و همچنین با همه خطاهایی که از عقل دیده هیچگاه نشده از استدلال عقلی لب ببندد بلکه خود همین شبهات ایده‌آلیسم بصورت استدلال عقلی بیان شده است و اگر استدلال عقلی باطل باشد خود این استدلال هم باطل است.

اندیشه و پندار نبود هیچگاه تخلف نمیکرد و ما باینهمه افکار پر از تناقض و معلومات پر از خطا گرفتار نمیشدیم زیرا تحقق خطا و غلط در واقعیت خارج از ما قابل تصور نیست چنانکه وجود ما و فکر ما هیچگاه نمیتواند غلط بوده باشد پس بجز ما و افکار ما چیزی را نمیتوان اثبات کرد و کاشفیت علم از خارج پنداری بیش نیست.

پاسخ

این شبهه نمیتواند غرض ایده آلیست را تأمین نموده و سفسطه را نتیجه بدهد تنها کاری که این شبهه میتواند انجام بدهد اینست که این پرسش را پیش میآورد که در صورتیکه علم و ادراک ذاتاً خاصه کاشفیت داشته و نشان دهنده میباشند باید هیچگاه خطا نکرده و پیوسته خارج از خود را نشان دهد پس اینهمه خطاها از کجاست؟ و آیا خطاها مطلقند یا نسبی؟ و ما پاسخ این پرسش را در یک مقاله جداگانه (مقاله چهارم) خواهیم داد.

برمیگردیم باغاز سخن

چنانکه در آغاز سخن بیان نمودیم سخنان سوفسطی اگرچه بشکل انکار واقعیت پیده شده است ولی حقیقتاً برای انکار وجود علم (ادراک جازم مطابق با واقع) سوق داده شده چه اگر انکار واقعیت را با تسلیم وجود علم فرض کنیم (میدانیم چیزی نیست) نتیجه اش اثبات علم بعدم واقعیت خواهد بود و این خود یک واقعیتی است که اثبات میشود (من - علم - خاصه کاشفیت علم از عدم واقع). و با تسلیم خاصه کشف در این علم و ادراک خاصه کاشفیت را از سایر افراد علم سلب نمیتوان کرد و این بیان چند نکته زیر را نتیجه می دهد:

نکته ۱

کسانی را که یک نحوه واقعیت خارج اثبات میکنند نباید در صف ایده آلیستها قرار داده سوفسطی شمرد چنانکه:

۱- بعضی واقعیت را از خواص اجسام بجز خواص هندسی

نفی کرده و همه را ساخته ذهن میدانند (چنانکه دکارت میگوید خواص هندسی اجسام موجود و خواص غیر هندسی که خواص ثانوی نامیده میشود مانند رنگ و بوی و مزه و کیفیات دیگر موهوم و ساخته‌های ذهن میباشند)

۲- جمعی جسم و خواص جسم را انکار نموده و عالم را مجرد از ماده میدانند.

۳- جمعی مکان را موهوم میدانند.

۴- جمعی زمان را.

۵- جمعی زمان و مکان را.

این عقاید اگر چه عموماً پوچ و بی‌پایه میباشند و فلسفه پرده از روی آنها برداشته و بطلان هر یک را مانند آفتاب روشن نموده ولی چون ارباب این عقاید جهان باواقعیتی را معتقدند نمیتوان آنها را در میان سوفسطائیان و تیپ ضد علم نام برد^{۱۱}.

و همچنین عده دیگری را از غیرفلاسفه که از غیر طریق استدلال سیر میکنند نباید ایده‌آلیست شمرد و باهمین ترازو سنجید مانند:

۱- دسته‌ای از عرفا که راه وصول بحقایق را تنها کشف ذوقی معرفی کرده‌اند و روش استدلال را منکرند.

۲- گروهی از اصحاب شرایع که معلومات صحیح را بمعلوماتی که از طریق وحی آسمانی و ادیان انبیا و رسل اخذ میشود محدود میسازند. همچنین طائفه دیگر از فلاسفه که عالم را بحسب روش علمی از دو سنخ مختلف مادی و مجرد مؤلف دانسته و بحسب روش عملی به تنزه از عالم مادی فانی و ارتقاء و انجذاب بعالم عقلی باقی دعوت میکنند. چنانکه از امثال هرمس^{۱۲} و

۱۱- رجوع شود به پاورقی صفحه ۲۵.

۱۲- هرمس - تواریخ قدیم جماعتی از حکماء و علماء نجوم را نام میبرد که بعنوان هرامسه خوانده میشوند و دوره آنان را قبل از دوره یونانیان ضبط میکند معروفترین آنان همان است که هرمس الهرامسه خوانده میشود و هرگاه هرمس مطلق گفته شود وی مقصود است.

بواسطه قدمت زمان تاریخ صحیح و معتبری از آنان در دست نیست.

در تاریخ الحکماء قفطی و محبوب القلوب اشکوری مینویسد «هرمس الهرامسه در مصر قبل از طوفان تولد یافته و او همان است که عبرانیین بنام اخنوخ و یونانیین بنام ارمیس و عرب بنام ادیس میخوانند و همان است که خداوند بوی -

بلیناس^{۱۲} و فیثاغورس^{۱۴} و افلاطون و افلوپین نقل

→ نعمتهای سه گانه (ملك - حكمت - نبوت) عطا فرمود.
از گفته مورخین قدیم برمیآید که هرمس همان ادریس پیغمبر است که در کتب آسمانی از وی یاد شده.

اشکوری در محبوب القلوب از تاریخ ابن الجوزی نقل میکند که هرمس اول کسی است که حکمت و علم نجوم را بالهام الهی استخراج نمود و از ابو موشر بلخی نقل میکند که هرامسه زیاد بودند و افضل و اعلم از همه سه تن بودند و هرمس در مصر مسکن داشت و اهرام را او بنا نمود.

۱۲- بلیناس - بلیناس نیز از اقدمین حکما است، کتابی بنام علل بلیناس در دست است که منسوب بوی است گویند وی یکی از هرامسه است.

در اول کتاب علل بلیناس ترجمه قسیس ساخنوس داستان عجیبی که ضمناً مشتمل بر یکتووع مکاشفهای از بلیناس است از زبان خود بلیناس نقل میکند در آنجا میگوید من یتیمی بودم از اهل طوانه و چیزی نداشتم در شهر ما يك مجسمه سنگی وجود داشت که بالای يك ستونی از چوب نصب شده بود و بر آن نوشته شده بود، من هرمس هستم که خداوند او را بنعمت خود مخصوص داشت من این نشانه را آشکارا در اینجا قرار دادم و سر آنرا پنهان کردم برای آنکه بآن سر آگاه نشود مگر حکیمی مانند خودم.

بر سینه آن مجسمه نوشته بود هر کس میل دارد بسر خلقت و صنعت طبیعت آگاه شود بزیر پای من نگاه کند. مردم متوجه مقصود حقیقی اینجمله نمیشدند تا آنکه من بزرگ شدم و ستم مقتضی شد و آنچه بر سینه مجسمه نوشته شده بود خواندم و مقصود را دریافتم پس زیر آن ستون چوبی را که در زیر مجسمه بود حفر کردم و در آنجا حفرة تاریکی یافتم که هیچ نور در آن داخل نمیشد و از طرفی ممکن نبود آتشی برای روشنائی آنجا برد زیرا باد مخصوصی بشدت میوزید و آتش را خاموش میکرد از اینجهت زیاد اندوهگین شدم و در اینحال خواب بر من غلبه یافت پس ناگاه صورتی که مانند صورت خودم بود بر من آشکار شد و گفت برخیز ای بلینوس و داخل این حفرة زیرزمینی شو من گفتم آنجا تاریک است و رفتن مقدور نیست پس بمن دستور داد که آتشی را بکیفیت خاصی در داخل يك جسم شفاف قرار دهم تا باد نتواند آنرا خاموش کند و ضمناً بتوانم از آن نور استفاده کنم پس من بسیار خوشوقت شدم و دانستم که راه مقصود را دریافتم پس گفتم تو کیستی که چنین منتهی بر من نهادی در پاسخ گفت من معنا و سر باطن خودت هستم پس از خواب با خوشوقتی بیدار شدم و طبق دستور عمل کردم همینکه داخل آن حفرة تاریک شدم مجسمه مردی را دیدم که لوحی در دست داشت و کتابی در پیش در آن لوح نوشته بود صنعت طبیعت در اینجا است و در آن کتاب نوشته بود اینست سر خلقت و من از آنجا علم علل اشیاء را آموختم و نام بحکمت مشهور شد.

۱۴- فیثاغورث (Pithagore) در قرن ششم قبل از میلاد تولد یافته و از معاریف حکماء قدیم است. عقیده وی در باب اعداد و اینکه عدد اصل وجود است و پیدایش همه امور بوسیله ترکیبهای عددی است معروف است و در کتب فلسفه ذکر میشود. شیخ الرئیس در شفا شرح مبسوطی از عقیده وی نقل میکند و بیاسخ میپردازد.

فیثاغورس زمین را کروی و متحرك میدانسته و میگفته است که زمین و همه -

کرده‌اند ۱۵-۱۶.

نباید اینان را منکر واقعیت شمرد و پدران ایده‌آلیسم نامید زیرا اینان به حکم دانش و بینش دوستان حقیقت و شیفتگان واقعیت بوده و آرزوئی بجز تکمیل علم و عمل و خدمتگذاری انسانیت نداشته و پایه این کاخ با عظمت را گذاشته‌اند و زهی ناروا است که انسان با زبان و دهانی که از خون دل پدر و مادر خود درست کرده همینکه بسخن در آمد صلب پدر و رحم مادر را دشنام داده و

→ سیارات و از آنجمله خورشید و یک کره نامرئی دیگر گرد یک کانون آتش که غیر مرئی است میچرخند. وی بمشرق زمین مسافرت کرده و بعضی از آرام خود را از دانشمندان مشرق استفاده نموده و پس از مراجعت از سفر و عودت بوطن بایتالیا مهاجرت نموده و چون علاوه بر عقاید فلسفی دارای آرام سیاسی و اجتماعی و عقاید مذهبی خاصی نیز بوده در آنجا جمعیتی مرکب از زن و مرد تشکیل داد که از آنجمله زن و سه دختر خودش بودند ولی موفقیتی حاصل نکرد و در یکی از شورشها و انقلابها کشته شد. افلاطون که مسافرتی بایتالیا نموده است عقاید اشتراکی خود را درباره ثروت و زن از فیثاغورس استفاده نمود و فلسفه فیثاغورس برای اولین بار بوسیله افلاطون در یونان منتشر شد.

۱۵- افلاطون (Platon) در قرن پنجم قبل از میلاد سال ۴۲۷ تولد یافته و در سال ۳۴۶ قبل از میلاد درگذشته است. وی از نسل پادشاهان قدیم یونان بوده و نسبش از طرف مادر نیز منتهی میشود بصولون حکیم و مقنن معروف یونان. افلاطون پس از تحصیل علوم مقدماتی و ریاضیات و مقداری فلسفه شاگردی سقراط نمود و تا آخر عمر سقراط در خدمتش بوده و ارادت کاملی نسبت بوی داشته.

مکتب فلسفی افلاطون یکی از معروفترین مکاتب فلسفی دنیا است و محور عقاید فلسفی افلاطون اعتقاد بمثل است.

افلاطون بعد از مرگ سقراط بجهانگردی پرداخته بمصر و قیروان مسافرت کرده و بایتالیا رفته فلسفه فیثاغورس را آنجا فرا گرفته. افلاطون در فن نویسندگی توانا بوده و عقاید خاصی در سیاست و طرز اداره اجتماع و تشکیل مدینه فاضله داشته و معتقد بوده است که اداره اجتماع باید بوسیله حکما باشد و خودش برای عملی کردن اینمنظور بجزیره سیسیل مسافرت کرد و لکن نتیجه نگرفت و در آنجا وی را گرفته و بعنوان بردگی فروختند تا آنکه یکی از دوستانش پیدا شد و وی را آزاد ساخت و دوبار دیگر بهمین منظور مسافرت کرد و نتوانست نتیجه بگیرد. وی آخر کار از عقاید اشتراکی خود صرفنظر نمود و کتاب دیگری نوشت و بطلان نظریات سابق خود را مدلل ساخت.

افلاطون در خارج شهر آتن باغی داشت که در آنجا بتعلیم علم و حکمت میپرداخت و آن باغ آکادمیا نامداشت و پیروان افلاطون را از اینرو آکادمیان میخوانند.

۱۶- افلوپلین (Plotin) سردسته فلاسفه معروفی است که بنام افلاطونین جدید خوانده میشوند. وی در سال ۲۰۵ بعد از میلاد تولد یافته و در سال ۲۷۰ میلادی درگذشته است و مردی عارف و مرتاض بوده است بایران و هند مسافرت کرده است و شاید بسیاری از عقاید عرفانی خویش را از ایران و هند استفاده کرده باشد. گویند کتاب معروف «الولوجیا» که منسوب بارسطو است تألیف افلوپلین است.

ناسزا گوید اساساً دشنام و ناروا سرودن یکمرد ناقد و بحث عیناً دعوی داناتی نمودن و گواه بنادانی آوردن است.

نکته ۲

دانشمندانی که فکر را مادی محض میدانند و باتعبیرات مختلف «ساخته مغز» «اثر فعل و انفعال جزء ماده و جزء مغز» «عکس العمل تأثیر خارج در اعصاب و نخاع» «تبدیل کمیت بکیفیت» «عکس-بررداری مغز از خارج» «ترشحات مغز» تفسیر نموده و بالاخره اثر مادی ماده معرفی میکنند (قول باشباح در بحث وجود ذهنی از فلسفه) باید در جرگه ایده آلیسم جای گیرند.

البته این عقیده تازگی نداشته از عهد باستان در کتب فلسفه ذکر شده و از گذشتگان مادیین و گروهی از غیرمادیین نقل شده است ولی امروزه میان دانشمندان مادی شهرت بسزائی کسب کرده و مقبولیت تامی بدست آورده است و البته سنخ بحثهای علمی شان نیز همین نظر را اقتضا مینماید (رجوع شود به نکته ۲ از خاتمه مقاله ۱) و بالاخره دانشمندان مادی امروزه روی سه اصل زیرین: ۱- در جهان هستی جز ماده چیزی نیست (ماده مساوی است با وجود)

۲- ماده در تحول و تکامل ذاتی است.

۳- همه اجزاء ماده در همدیگر مؤثرند.

مجبور شده اند فکر را مولود و زائیده ماده گرفته و در همه خواص و آثار همدوش ماده بشمارند و از این روی ناچار لباس ۱- کلیت ۲- دوام^{۱۷}

۱۷- دوام - در منطق قدیم در مبحث قضایا قضیه را از جنبه های مختلف تقسیماتی مینمودند و از جمله تقسیم قضیه بود بحسب «جهت» یعنی کیفیت ارتباط محمول بموضوع و از این لحاظ قضیه اقسام مختلفی پیدا میکرد. شرح همه اقسام از عهده این مقاله بیرون است و باید بکتب منطق مراجعه شود لکن برای توضیح مطلب بالامیگوئیم از جمله آن قضایا قضیه «دائمه» است یعنی آن قضیه ای که در وی حکم شده است بثبوت محمول از برای موضوع دائماً و ابداً مثل مواردی که محمول خاصیت لاینفک موضوع است و قدما برای مثال حرکت فلك را ذکر میکردند اما پیروان صدرالمتألهین که بحرکت جوهری قائل بودند چون جسم فلکی را که موضوع حرکت دوری فلك است به همراه همه اجسام دیگر متغیر و متحرک بحرکت جوهری ذاتی میدانستند از اینرو توضیح میدادند که موضوع حرکت فلکی جسم مطلق آن

بقیه پاورقی صفحه قبل

→ است نه جسم خاص آن - رجوع شود بمنظومه منطقی سبزواری در باب بیان عرض لازم و عرض مفارق.

ماتریالیسم دیالکتیک میگوید «از منطقی جامد (منطقی قدیم) اعتقاد بضروری و دائمی بودن بنتایج غلط میرساند زیرا هر مفهومی جزئی از طبیعت و تحت تأثیر تمام اجزاء دیگر طبیعت است و اجزاء طبیعت دائماً در تغییر و تبدیل میباشند پس مفاهیم دائماً در حال تکاپو و تغییر میباشند پس هیچ مفهوم جامدی وجود ندارد.» و نیز میگوید «قضایائی که در ذهن ما پیدا میشود چون تصویر یکی از ارتباطاتی است که اجزاء طبیعت با یکدیگر دارند و آن ارتباطات آن بان در تغییر میباشند پس هیچ قضیه دائمی وجود ندارد و مخصوصاً اعتقاد بضروری و دائمی در منطقی جامد انسانرا بنتایج غلط میرساند» (رجوع شود بماتریالیسم دیالکتیک ارانی صفحه ۴۶ و ۴۷ و ۴۸).

چنانکه ملاحظه میفرمائید خود ماتریالیستها بدون آنکه توجه داشته باشند بدائمی بودن بعضی قضایا (ماده دائماً در حرکت است) معترفند در منطقی قدیم نیز بعضی از قضایا را دائمی میدانستند نه تمام قضایا را.

دکتر ارانی در صفحه ۵۷ ماتریالیسم دیالکتیک میگوید «ایستادن - جمود و ثابت ماندن - نسبی و محدود ولی حرکت و تغییر دائمی و بیحد است» نهایت اینست که قدما حرکت فلك را مثال میآوردند و مادیین حرکت مطلق ماده را تنها اختلاف در بیان مثال است. از این اشخاص باید پرسید آیا قوانینی که بعنوان اصول دیالکتیک بیان میکنند مثل اصل نفوذ ضدین و اصل تکاپوی طبیعت آیا خود این اصول را ما بعنوان قضایای دائمی و همیشگی تلقی کنیم یا بعنوان قضایای موقتی. اگر دائمی هستند پس مدعای ما ثابت شد و اگر دائمی نیستند پس اصول دیالکتیک بر فرض صحت صحت موقتی دارد و نمیتواند جهان و تمام طبیعت را از لا و ابدأ توضیح و تشریح نماید.

نکته ای که لازم است تذکر داده شود اینست که دانشمندان ماتریالیست آنجا که میخواهند حقایق دائمی را نفی کنند از دو راه وارد میشوند (البته خودشان این دو را با هم مخلوط میکنند) یکی آنکه میگویند چون تمام قضایای ذهنی تصویری از ارتباطات موجود در طبیعت است و آن ارتباطات دائماً در تغییر است پس هیچ قضیه دائمی وجود ندارد و ما جواب این مطلب را الان دادیم و گفتیم باعتراف خود ماتریالیستها در طبیعت نیز (صرفنظر از ماوراءالطبیعه) قضایای دائمی وجود دارد. دیگر اینکه میگویند «هر مفهومی جزئی از طبیعت و تحت تأثیر تمام اجزاء طبیعت است و همراه سایر اجزاء دائماً در تکاپو و تغییر و تحول است پس هیچ مفهوم ثابت و جامد وجود ندارد» و بنا براین خود تصویری که ما از ارتباطات متغیر داریم نیز متغیر است.

و البته روی اصل اینکه روح هم مادی است و تمام خواص ماده را داراست باید هم در باب مفاهیم ذهنی اینطور قائل شد ولی اینجا این اشکال پیش میآید که

اگر مفاهیم و تصوراتیکه از روابط متغیر طبیعت در ذهن پیدا میشود مانند خود آن روابط متغیر باشند پس هیچ قضیه ای در دو آن بیک حال در ذهن باقی نیست پس ما نسبت بیک لحظه گذرنده از واقعیت خارجی نمیتوانیم در ذهن خود یک تصور باقی داشته باشیم که آن تصور ذهنی یا قضیه در همه آنات نسبت بحالت آن لحظه خاص -

۳- اطلاق^{۱۸} از تن مفاهیم ذهنیه کنده شده و خط بطلان بدور منطق قدیم که بزم آرای این مفاهیم بوده کشیده شده و منطقی تازه بنام دیالکتیک پیدا شده و دست بکار گردیده است.

بمقتضای قواعد دیالکتیک ما هیچگاه نمیتوانیم و نخواهیم توانست يك مفهوم کلی یا ثابت یا مطلق تصور کنیم و یا تصدیقی با این اوصاف داشته باشیم و هر تصور یا تصدیقی داشته باشیم متغیر و جزئی و نسبی خواهد بود زیرا طبق ناموس علیت و معلولیت فکر (هرادراک) زائیده ماده بوده و نتیجه جبری تحولی است که در

— صادق باشد مثلاً اگر در ذهن ما این تصور پیدا شد زید فلان روز با عمرو ملاقات نمود یا ارسطو شاگرد افلاطون بوده است در آن دیگر باید این تصویر شکل دیگر بخود بگیرد و رابطه تغییر کند و مثلاً اینطور فکر کنیم ارسطو شاگرد افلاطون نبوده است. و بمبارت روشنتر در واقعیات خارجی هیچگاه ارتباط دو جزء در دو لحظه بیک حال باقی نیست آیا تصویریکه ما نسبت بیک لحظه خاص در ذهن خود داریم مثل آنکه میگوئیم دیروز بعد از پریروز بود یا زید در روز جمعه سخن گفت یا ارسطو شاگرد افلاطون بوده است بیک حال باقی است یا آن نیز متغیر است؟ البته روی اصل مادی بودن روح نمیتوانید بگوئید باقی است و اگر بگوئید متغیر است علاوه بر اینکه خلاف يك امر بدیهی است پس ما باید نسبت بتصوراتی که از حقایق گذشته داریم سلب اعتماد نمائیم زیرا میدانیم مفاهیم ذهنی ما خود بخود متغیر است و هر لحظه حالت خاصی دارد و ما بعداً در مقاله ۴ خواهیم گفت این مطلب یکی از مطالبی است که ماتریالیسم دیالکتیک را وارد در جرگه شکاکان مینماید.

۱۸- برای آنکه معنای اطلاق مفاهیم که منطق قدیم بآن قائل بود و معنای نسبیت مفاهیم که ماتریالیسم دیالکتیک بآن قائل است روشن شود لازم است که مقدمه ذیل تذکر داده شود.

یکی از مسائل مهمی که از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه بوده است مسئله ارزش معلومات و حقیقی بودن آنها است یعنی آیا اندازه واقع نمائی علوم (ادراکات) از واقعیات چقدر است و آیا ادراکات ما نسبت باشیاء خارجی چه اندازه با وجود خارجی آنها مطابقت دارد؟

چنانکه گفتیم سوفسطائیان و ایده آلیست ها هیچگونه ارزشی برای معلومات قائل نیستند زیرا بنا بگفته آنها در ماوراء ذهن واقعیتی وجود ندارد که ادراکات با آن واقعیت مطابقت بکند یا نکند و اساساً حقیقت و خطا هیچکدام معنی ندارد. و اما شکاکان هر چند منکر واقعیت های خارجی نیستند اما برای علوم و ادراکات ارزش قطعی قائل نیستند و میگویند ممکنست اشیاء خارجی چگونگی خاصی داشته باشند و ما طور دیگری که قوای ادراکی ما اقتضا میکند و متناسب با شرایط زمانی و مکانی است ادراک نمائیم و ما نمیدانیم معلومات ما حقیقت است یا خطا و میزانی هم که بتوان حقیقت را از خطا تشخیص داد در دست نیست.

پیرهون (Pirron) (۳۷۰-۲۸۰ قبل از میلاد) مؤسس مکتب شکاکان ده سبب را یادآور شده است و گفته است این علل ده گانه ارزش قطعی معلومات را از بین میبرد.

پس بمقیده سوفسطائی حقیقتی «ادراک مطابق با واقع» در کار نیست و بمقیده ←

مجموعه پدر و مادرش پیدا شده است.

و خود همین پدیده دو لحظه در يك حال نمانده و هرلحظه تحولی تازه داشته و مبدل به پدیده‌های تازه‌تری یكی پس از دیگری میشود و بالاخره فکر که زائیده مادی دو پدیده مادی است يك پدیده

→ شكاك نمیدانم علوم ما حقیقت است، یا نیست.

مسلک‌های دیگری در قرون جدید پیدا شده است و همه آنها با اختلافات جزئی که در این مسئله دارند نتیجتاً با مذهب شکاکان (سپتیسیم) یکی میشود مانند مسلک انتقادی کانت آلمانی گریتیسم (Griticism) و مسلک اصالت عمل پراگماتیسم (Pragmatisme) ویلیام جمس امریکائی.

در مقاله چهارم که مستقلاً از ارزش معلومات بحث خواهیم کرد بیان هر يك از این مسلکها خواهد آمد.

از این دو دسته که بگذریم (سوفسطائیان و شکاکان) بکسانی برمیخوریم که اصحاب جزم و یقین خوانده میشوند یعنی برای معلومات ارزش قطعی قائل هستند (میدانم علم و ادراکات با واقع مطابق است) اینگروه معتقدند که اگر فکر با اسلوب منطقی صحیحی راهنمایی بشود به حقایق غیرقابل تردیدی نائل میشود که با واقع مطابقت دارد.

لکن این گروه نیز دو دسته‌اند. دسته اول پیروان فلسفه اولی (متافیزیک) که افلاطون و ارسطو و پیروانشان از یونانیان قدیم و همه فلاسفه اسلامی و دکارت و لایب نیتس و اسپینوزا و بعضی دیگر از اروپائیان جدید از آنجمله‌اند.

این گروه بحقیقت مطلق قائلند و معتقدند که واقعیات (فی‌الجمله) همانگونه که هستند در فکر ما جلوه‌گر میشوند بدون آنکه فکر ما از خود تصرفی بکند و رنگ خاصی باو بدهد و چنانکه میدانیم منطق قدیم که فلسفه اولی بر آن استوار است و همچنین اصول منطقی که دکارت تأسیس نموده براساس دریافتن حقایق مطلقه است البته بین نظر قدما و نظر دکارت و پیروانش فی‌الجمله اختلاف است رجوع شود بمقدمه مقاله ۴.

دسته دوم نسبیون هستند که بحقائق نسبی قائلند و بیان عقیده ایندسته در مقاله ۴ خواهد آمد پیروان ماتریالیسم دیالکتیک عقیده نسبیون را راجع به نسبیت حقایق می‌پذیرند و ما فعلاً در این‌مقاله تنها نظر بگفتار پیروان ماتریالیسم دیالکتیک داریم.

اینگروه خود را پیرو منطق خاصی که اصول آنرا هگل آلمانی بیان نموده است میدانند.

اینگروه می‌گویند «محك انسان برای تشخیص حقیقت تجربه و عمل است یعنی هر علمی اگر گواه عملی داشت صحیح و اگر نه غلط است دلیل بر آنکه علوم طبیعی امروز حقیقت دارد اینست که در کارخانه‌ها عملاً ضروریات زندگی روزانه را تولید می‌کنند و از طرف دیگر می‌گویند منشأ علم تأثراتی است که اعصاب ما از خارج پیدا میکنند بوسیله دیدن و شنیدن و غیره لکن سلسله عصبی ما از خود تأثیری بر روی این تأثرات و فرآورده‌های حواس مینماید و چون ساختمان اعصاب حیوانی با حیوان دیگر یا يك فرد انسان با انسان دیگر فرق میکند قهراً تأثیرات آنها هم با یکدیگر اختلاف پیدا میکند پس هر علم و ادراك در عین اینکه حقیقت است بستگی خاصی با نوع ساختمان مادی سلسله عصبی شخص ادراك‌کننده دارد و تأثیر خاص →

سومی است که نه مساوی با اولی (جزء مادی خارجی) میتواند بشود و نه مساوی با دومی (جزء مغز) سخن ما در همین جمله آخری است و فعلاً در سخنان دیگر بحث نکرده و بجای دیگر موکول مینمائیم. جمله‌ای که مضمونش اینست (فکر زائیده جزء ماده و جزء مغز بوده و غیر از هر دو تا است) آیا این سخن صریحاً نمیرساند که خود معلوم (جزء ماده) بفکر ما نمی‌آید و آنچه مظلوف و متعلق فکر ما

→ مغز ادراک‌کننده دخیل است پس حقایق نسبی است یعنی در عین اینکه حقیقت است با طرز ساختمان مغز هر شخص و شرایط زمانی و مکانی نیز مربوط است. دکتر ارانی در صفحه ۳۴ ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید «چقدر بی‌مغز است اگر مکتبهای مخالف ما توقع دارند شناختن صورت خارجی پیدا کند و فکر در تأثیری که از اشیاء گرفته است تصرف نکند بالاخره این تصرف همان شناختن است اینها نیکه عقب عین حقیقت مطلق و مفهومیهای پوچ دیگر می‌باشند مثل اینست که میخواهند عمل شناختن مانند عمل هضمی صورت‌گیرد که نه ماده غذایی وارد معده شود و نه معده بر روی مواد غذایی اثر کند».

همانطوریکه ملاحظه می‌فرمائید بمقیده ماتریالیستها محسوسات برای فکر مانند مواد غذایی برای معده است و عمل شناختن تأثیر مادی مخصوصی است که سلسله اعصاب بر روی آن پدیده‌های محسوس مادی می‌نماید مانند تأثر خاصی که معده بر روی مواد غذایی می‌نماید و همان‌طوریکه معده‌ها در عمل هضم با یکدیگر اختلاف دارند سلسله اعصاب نیز مختلفند.

ایضاً در همان صفحه می‌گوید، «نوع ساختمان سلسله عصبی بطرز مخصوصی در عمل شناختن مؤثر خواهد بود زیرا خود همین تأثیر شناختن است ما میدانیم که اعصاب انسان و حیوان دیگر بطرز مختلف عمل می‌نماید بوی معین انسان را متنفر ولی حیوانی را جلب می‌کند رنگ معین بنظر حیوان دیگر حال دیگر را دارد یا اینکه آهنگ معین بگوش یک نفر خوش و بگوش دیگری نامطبوع است درجه حرارت معین گاه بنظر سرد و گاه گرم جلوه می‌کند خلاصه تأثیر ساختمان سلسله عصبی را در شناختن میدانیم ولی از اینجا نباید نتیجه بگیریم چون نوع عصب در شناختن مؤثر است پس عین حقیقت را نمی‌توان شناخت زیرا چنانکه ذکر کردیم مفهوم کلمه شناختن شامل همین تأثیر مخصوص هم هست».

قطع نظر از سایر اشکالاتیکه بر این گفته‌ها وارد است و در مقاله چهار مشروحاً گفته خواهد شد با اندک توجه روشن میشود که موضوع حقایق نسبی که مادیون قائلند و نتیجتاً بمذهب شکاکان منتهی میشود چیز تازه‌ای نیست و آنچه نیکه شکاکان را وادار نموده است که ارزش قطعی معلومات را نفی کنند اختلاف ادراکات موجودات ادراک‌کننده است «پیرهون» مؤسس مکتب شکاکان یکی از ده سببی که برای نفی ارزش یقینی معلومات دلیل آورده اختلاف ادراکات اشخاص مختلف است اینکه ما ابتدائاً پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک را جزو اصحاب جزم و یقین شمردیم بحسب ادعای خود آنها بود والا در حقیقت در مقابل مکتب شک (سپتی‌سیسم) و مکتب متافیزیک مکتب سومی از لحاظ بیان ارزش معلومات وجود ندارد یا باید از اصول متافیزیک پیروی نمود و یا تابع (سپتی‌سیسم) شد. تفصیل بیشتر در مقاله چهارم خواهد آمد.

است غیر از واقعیت خارج است^{۱۹} آنگاه این پرسش پیش می‌آید که در صورتیکه واقعیت خارج هیچگاه بفکر وارد نمیشود. ما از کجا فهمیدیم که واقعیت خارج هست و فکر ما زائیده‌ی وی میباشد و حال آنکه هرچه را در خارج فرض کنیم فکری است که غیر از خارج است پس آیا نتیجه جز این بدست می‌آید که ما هیچگاه راه بخارج

۱۹- برای آنکه مقصود واضح شود باید این مقدمه را در نظر داشت. در اصطلاح فلسفی علم بر دو گونه است علم حضوری و علم حصولی. علم حضوری یعنی علمی که عین واقعیت معلوم پیش عالم (نفس یا ادراک‌کننده دیگری) حاضر است و عالم شخصیت معلوم را می‌یابد مانند علم نفس بذات خود و حالات وجدانی و ذهنی خود.

علم حصولی یعنی علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است مثل علم نفس بموجودات خارجی از قبیل زمین - آسمان - درخت - انسانهای دیگر - اعضاء بدن خود شخص ادراک‌کننده. در علم حضوری مطابق تعریف بالا علم و معلوم یکی است یعنی وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم پیش عالم بواسطه حضور خود معلوم است در نزد عالم و از این جهت این علم را حضوری مینامند بخلاف علم حصولی که واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم است و انکشاف معلوم پیش عالم بواسطه مفهوم یا تصویری است که از وی در پیش خود دارد و بمبارت دیگر علم بواسطه حصول صورتی است از معلوم در نزد عالم و از این جهت این علم را حصولی مینامند. تمام اطلاعات ما نسبت بعالم خارج از ذهن علم حصولی است.

در علم حصولی آن چیزی که ذهن اولاً و بالذات و بلاواسطه می‌یابد همان مفاهیم و تصاویر ذهنی است ولی این مفاهیم دارای يك خاصیت مخصوصی هستند و آن اینکه آینه و نشان‌دهنده خارج میباشند بطوری که انسان در مرحله اول خیال می‌کند که بلاواسطه بخارج ناآشنا شده است. در مرحله دوم میگوید این مفاهیمی که من تصور میکنم زمین و آسمان... در خارج وجود دارد و در مرحله سوم میگوید منشأ و مبدأ پیدایش تصورات ذهنی تأثیرات خارجی است. پس هرچند ذهن در مراحل بعدی درک میکند که پیدایش تصورات ذهنی در اثر تأثیرات خارجی است باید دید چه رابطه‌ای بین مفهوم ذهنی و وجود خارجی است که پیش از آنکه نوبت بمرحله سوم برسد در مرحله اول همانطوری که گفته شد مفاهیم خارج را ارائه میدهند و در مرحله دوم انسان میگوید عین همین چیزهائی که در تصور من است - زمین و آسمان - درخت انسان... خارجیت و واقعیت دارند؟ و بالاخره چه خصوصیتی در علم است که شخص عالم را بخارج توجه میدهد؟

هرچند هرکس اعم از ایده‌آلیست یا رئالیست تابع هر مسلک و پیرو هر مکتب بوده باشد بحسب فطرت خود عملاً برای علم کاشفیت تامه از خارج قائلست و تردیدی ندارد که عین آنچه در ذهن است واقعیت خارجی دارد نه چیز دیگر و يك نحوه وحدت و عینیت بین ذهن و خارج هست (برای فهم کامل این مطلب رجوع شود به مقاله چهارم) لکن تشریح فلسفی مطلب یکی از مسائل مهم فلسفه است و مسئله ارزش معلومات که در حاشیه قبل اشاره شد از این مسئله سرچشمه میگیرد. چنانکه از مطالب گذشته معلوم شد ایده‌آلیست‌ها (سوفسطائیان) از آنجا که -

نداریم یعنی علم بخارج نداریم؟ و این سخن بعینه سخن ایده‌آلیست است.

دانشمندان دیالکتیک بما پاسخ میدهند

شما با روش متافیزیک فکر کرده و سخن میگوئید و در نتیجه مفاهیم را مطلق گرفته و بخطا میافتید پس اینکه میخواهید نفی علم بخارج مطلق را بگردن ما بگذارید نظر باینکه اساساً بخارج مطلق در ظرف علم موجود نیست ضرر بجائی نمیرساند و ما پیوسته بخارج علم نسبی داریم.

ما در پاسخ میگوئیم

اولا در این پاسخ بوجود فکر تصویری و تصدیقی مطلق اعتراف

→ منکر واقعیتهای خارجی هستند (بحسب مشرب فلسفی نه بحسب فطرت) خود را در این مسئله از قید هر زحمتی راحت نموده‌اند و سخنی با آنان نیست. اما پیروان ماتریالیسم دیالکتیک که خود را نقطه مقابل ایده‌آلیسم معرفی میکنند در این مسئله نظریه‌ای را انتخاب نموده‌اند که صددرصد مدعای ایده‌آلیستها را تأیید مینماید.

میگویند فکر (ادراک) جزئی از طبیعت و مولود سایر اجزاء طبیعت است. همانطوریکه سایر اجزاء طبیعت در اثر فعل و انفعالات طبیعی بوجود می‌آیند مفاهیم و تصورات هم پدیده‌هایی است مادی که در اثر فعل و انفعال خارج و مغز پیدا میشوند و رابطه بین این مفاهیم و خارج جز رابطه تولیدی وجود ندارد. اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر هیچ رابطه‌ای بین علم و معلوم جز رابطه زایش و تولید وجود ندارد پس اولاً معنای واقع‌نمایی علم یعنی چه؟ و ثانیاً هر مفهومی که در ذهن پیدا شود (توجه داشته باشید که تمام اطلاعات ما نسبت بخارج از طریق همین مفاهیم است) مانند انسان - حیوان - نبات - جماد و غیره نمیتوان گفت مصداق خارجی دارد بلکه همین اندازه میتوان گفت منشأ خارجی دارد و یا توجه باینکه تمام اطلاعات ما نسبت بخارج بوسیله همین مفاهیم است باید بگوئیم هیچیک از مفاهیمی که در ذهن ما است واقعیت خارجی ندارد و این بعینه سخن ایده‌آلیستهاست.

و ثالثاً اگر علم با لذات واقع‌نما نیست ما از کجا فهمیدیم که واقعیت خارجی هست و این واقعیت خارجی مولد و منشأ پیدایش این مفاهیم و تصاویر است. چنانچه خواننده محترم دقت کرده باشد میداند ماتریالیسم دیالکتیک در باب ارزش معلومات که در حاشیه پیش شرح دادیم نظریه‌ای را انتخاب کرده است که منتهی بمسلك شکاکان میشود و اما در این مسئله (مسئله ماهیت علم) نظریه‌ای را انتخاب کرده است که منتهی بمسلك سوفسطائیان می‌شود تحقیق مسئله ماهیت علم بنا بر اصول فلسفه اولی (متافیزیک) در مقاله چهارم و پنجم خواهد آمد:

نمودید زیرا وجود چنین فکری را در مغز ماقبول کرده و پس از آن صحتش را نفی نمودید (صحت مطلق را نفی مطلق نمودید و گرنه صحت مطلق با نفی نسبی تقابل و تنافی ندارد).

ثانیاً اگر دانشمندان دیالکتیک راستی خارج را تعقل نسبی میکند باید هم خارج مطلق و هم تعقل مطلق را بپذیرد زیرا تعقل نسبی تعقلی است که نسبی است و وصف و موصوف غیر همدیگر میباشند اساساً چگونه امر نسبی را بی امر مطلق میتوان تصور کرد؟ ثالثاً ایده آلیسم که علم بواقعیت خارج را نفی میکرد مرادش همان علم مطلق بواقعیت خارج بود (هرچه را که خارج تصور کنیم فکری است که غیر از خارج است) بنابراین بچه دلیل دانشمندان دیالکتیک با گروهی که هم عقیده خودشان میباشند بجنگ بر خاسته و سخنانشان را ابطال مینمایند؟

دانشمندان دیالکتیک دوباره پاسخ میدهند

واقعیت خارج چون در تحول دائمی است ثابت نیست و تغییر عین ذاتش میباشد و وصف و موصوف در وی یکی است اگرچه بحسب تعبیر از این مصداق با مجموع دو مفهوم حکایت میکنیم و آنگاه متافیزیک دو مفهوم مطلق میپندارد.

ما در پاسخ این پاسخ نیز میگوئیم

تغییر و تحول را در واقعیت ماده قبول داریم ولی فکر اینخاصه را ندارد و همین سخن که شما میگوئید این مفهوم در پندار شما مطلق و ثابت است دلیل ما است بمدعای خودمان.

نکته سوم

ایده آلیست حقیقی کسی است که مطلق واقعیات را نفی میکند که در معنای نفی مطلق است و اینان اگرچه بسیار کم و نایاب و شاید در این عصر مصداق نداشته باشند ولی دسته ای از قدما را تاریخ با اینمسلک ضبط نموده است و در هر حال ایده آلیست (سوفسطی) بمعنی حقیقی کلمه اینانند.

با اینهمه ما نمیتوانیم باور کنیم که انسانی پیدا شود که

دارای خلقت صحیح بوده و مانند سایر افراد انسان کارهای این نوع را انجام دهد و علوم و ادراکات که در سایر افراد نوع یافته میشود در وی یافت نشود. هر يك از ماها با يك آزمایش دامنه دار هزاران فعل از خود دیده که از علوم مختلفه بعنوان واقع بینی (نه بعنوان اندیشه) سرچشمه میگیرد و هر فعل ارادی وی متکی بر اراده و هر اراده متکی بر علم میباشد و همچنین هر يك از ماها هزاران فرد از نوع خود با هزاران فعل دیده که همه آنها را با اراده و علم انجام میدهد و این علوم و افکار از خارج سرچشمه میگیرد (البته واقع-بینی علوم و افکار همه بيك نحو نمیباشد چنانکه در مقاله های بعدی روشن خواهد شد) و از اینجا روشن میشود که ایده آلیست حقیقی یکی از دو کس خواهد بود.

۱- کسیکه برخی از علوم و افکار نظری بوی مشتبه شود و در عین حال که يك سلسله علوم و افکار عملی و نظری که برای زندگی روزانه لازم میباشد در ذهنش محفوظ و منشأ اثر هستند بواسطه اختلافات و تناقضات که در افکار و انظار دانشمندان دیده و یا خطاهائیکه از حواس خود مشاهده کرده معلومات محفوظه خود را بحساب نیاورده و از واقع بینی آنها غفلت ورزیده و فقط باشتباهات و تناقضات مزبور چسبیده و میگوید علوم و ادراکات ما از خارج کشف نمیکنند یعنی چیزی علم نداریم.

۲- کسیکه بدون پیش آمدن آفتهای ذهنی برای پاره ای از مقاصد فاسده و آزادی جستن از مقررات و اصول مسلمة اجتماعی این مسلک را پیش گرفته است و در همه چیز تردید و حتی در تردید نیز تردید میکند. در برابر هر حقیقت روشن و آشکاری مکابره مینماید. و از این تقسیم روشن است که راه گفتگو با این دو دسته مختلف بوده و هر دسته طریق راهنمایی جداگانه دارد.

اگر با ایده آلیست «مشتبه» مواجه شدیم باید بارویه معتدلی در وی انصاف را بجانب و جوش آورده بگوئیم مراد از واقع بینی این معنی نیست که ما هیچ خطا نمیکنیم ولی اگر هم هیچ راه بواقعی نداشته باشیم کاری از پیش نمیروود و سپس يك سلسله علوم و ادراکات محفوظه خودش را بخودش ارائه داده و مقداری هم از اندیشه های غیر منظم (اندیشه های که بدلخواه خود همه وقت

میتواند بکند) پیشش آورده و تفاوت این دو دسته از اندیشه‌ها را عیناً بوی نشان داده تا متذکر شود که از ته‌دل بواقع معتقد بوده است. در اینصورت وی خواهد دید که:

- ۱- گاهی گرسنه میشود و بدنبال آن غذا میخورد.
- ۲- گاهی تصور غذاخوردن میکند و ملزم به غذاخوردن نیست.
- ۳- گاهی راستی گرسنه میشود و اندیشه غذاخوردن اقناعش نمیکند و در این سه‌فرض اندیشه‌ها و افکار وی یکسان نیستند بلکه برخی از آنها با واقع‌تماس دارد و برخی دیگر اندیشه بی‌پایه‌ای بیش نیست و بهمین ترتیب خواهد دید که پیوسته در امتداد جاده زندگی در پیش پای خود یکرشته افکار منظم (قهری) و یکرشته افکار غیر منظم (دلبخواه) دارد و اندیشه‌های منظم وی باواقع تماس دارند.

ولی اگر با ایده‌آلیست «مکابر» روبرو شویم باید از رویه عقلانی خودمان استفاده کرده و باوی مانند يك آفت بی‌جان رفتار کنیم زیرا کسیکه علم ندارد جماد است آتش که میسوزاند باید خاموش کرد و آبرا که غرق مینماید باید خشك و نابود و سنگی که رهگذر را گرفته باشد باید خسورد کرده کنار ریخت و همچنین جانوران کشنده را باید کشت و حشرات موزیه را باید راند زیرا کاریکه با طبع خود میکنند ناچار جائز میدانند و اگر چنانچه جائز است در مورد خودشان نیز جائز است.

مقالة سوم

علم و ادراك

سخنی که در این مقاله خواهیم راند مربوط بعلم (ادراك) بوده و بمنظور کنجکاوی از هویت و سنخ واقعیت وی میباشد^۱

۱- در این مقاله اینمطلب بثبوت میرسد که روح و خواص روحی مجرد از ماده هستند و عقیده مادیین دائر بر اینکه روح و ادراکات روحی از خواص معینه ماده است با توجه بدلائلی که اظهار میدارند ابطال میشود.

لازم است یادآوری شود که علم و ادراك که در این مقاله ماهیت ونحوه واقعیت وی مورد بحث قرار گرفته است که آیا از سنخ ماده است یا مجرد از ماده؟ اهم است از ادراك حسی و خیالی و عقلی و برای آنکه خواننده محترم بهتر مقصود اینمقاله را دریابد فرق این سه را بیان میکنیم.

قدما و همچنین متأخرین برای ادراکات انسان از خارج سه مرتبه قائل شده اند مرتبه حس و مرتبه خیال و مرتبه تمقل.

مرتبه حس - عبارت است از آن صوری از اشیاء که در حال مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن یا خارج با بکار افتادن یکی از حواس پنجگانه (یا بیشتر) در ذهن منعکس میشود مثلاً وقتی که انسان چشمها را باز نموده و منظره ای را که در برابرش موجود است تماشا میکند تصویری از آنمنظره در ذهنش پیدا میشود و آن تصویر همان حالت خاصی است که انسان حضوراً و وجداناً در خود مشاهده میکند و آنرا دیدن مینامیم. یا آنکه در حالیکه کسی صحبت میکند و صدای وی بگوشش میرسد حالت دیگر را در خود مشاهده مینماید که آنرا شنیدن مینامیم و...

مرتبه خیال - ادراك حسی پس از آنکه از بین رفت اثری از خود در ذهن باقی میگذازد و یا به تعبیر قدما پس از پیدایش صورت حسی در حاسه صورت دیگری در قوه دیگری که آنرا خیال یا حافظه مینامیم پیدا میشود و پس از آنکه صورت حسی محو شد آن صورت خیالی باقی میماند و هر وقت انسان بخواهد آنصورت را احضار مینماید و باصطلاح باین وسیله آن شیء خارجی را تصور میکند. صورت خیالی شبیه صورت محسوسه است با اینفرق:

اولاً غالباً و در حال عادی وضوح و روشنی آنرا ندارد.

ثانیاً صورت محسوسه همیشه با وضع خاص (نسبت مخصوص با اجزاء مجاور) و جهت خاص (در طرف راست یا چپ یا پیش رو یا پشت سر و غیره) و مکان خاص احساس میشود مثلاً انسان هر وقت چیزی را میبیند او را در جای معین و در جهت معین و در محیط معین مشاهده میکند اما اگر بخواهد همان شیء را که بارها با اوضاع و جهات مختلف و در جاهای مختلف دیده تغیل کند میتواند آنرا تنها پیش نظر خود مجسم نماید بدون آنکه آنرا در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید.

←

و همانا گفتگو در عقاید سفسطه و ایده‌آلیسم (مقاله ۲) بود که طرح ابیحات علم (هویت علم - اندازه واقع‌نمائی علم - ارزش معلومات - خطای علم پیدایش کثرت در علوم - اختلافات خانوادگی علم) را در پی مقاله دوم ایجاب میکرد و گرنه این گفتگو در فلسفه از نقطه نظر سوق برهان از بسیاری از مباحث متأخرتر است.

تمثیل

فرض کنید قطعه عکسی را بدرازای ۱۲ سانتیمتر و پهنای ۸ سانتیمتر در دستتان گرفته و بتماشای وی که مشتمل بیک منظره و بساط یک خانواده چند تنی است پرداخته‌اید. دریاچه‌ایست که آب زلال وی مانند نقره خام رویهم چیده شده و با امواج چین‌چین خود اهتزاز بر نشاط هوا و وزش نرم نسیم را

→ **ثالثاً** در ادراکات حسی تماس و ارتباط قوای حاسه با خارج شرط است در صورتیکه آن ارتباط از بین برود خود بخود ادراک حسی نیز از بین میرود اما ادراکات خیالی ذهن احتیاجی بخارج ندارد و لهذا ادراکات حسی خارج از اختیار شخص ادراک‌کننده است مثلاً انسان عادتاً نمیتواند چهره کسی را که حاضر نیست ببیند یا آوازش را بشنود یا بوی گلی را که موجود نیست استشمام نماید اما همه اینها را با میل و اراده خود هرگاه بخواهد میتواند با استمداد از قوه خیال تصور نماید.

مرتبه تعقل - ادراک خیالی چنانکه دانستیم جزئی است یعنی بر بیش از یک فرد قابل انطباق نیست لکن ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی قادر است یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد گنیه باشد باین ترتیب پس از آنکه چند فرد را ادراک نمود علاوه بر صفات اختصاصی هر یک از افراد به پاره‌ای از صفات مشترکه نائل میشود یعنی یک معنی را که در یکفرد دیده دو مرتبه متوجه میشود که عین همین معنی در فرد دوم نیز هست و همچنین در سوم و چهارم و... این مکرر دیدن یک معنی در افراد مختلف ذهن را مستعد میکند که از همان معنی یک صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد. این نحوه از تصور را تعقل یا تصور کلی مینامند.

این سه نحوه ادراک بالوجدان برای انسان وجود دارد و هرکس با علم حضوری آنها را در خود می‌یابد.

فلاسفه اسلامی قبل از صدرالمتألهین به پیروی از فلاسفه یونان تنها قوه عاقله را که مدبر کلیات است مجرد از ماده میدانستند براهینیکه برای تجرد نفس اقامه میکردند در اطراف قوه عاقله دور میزد.

صدرالمتألهین معتقد شد که قوه خیال بلکه همه قوای باطنه از ماده مجرد هستند و تجرد آنها را نیز از راه عدم تطبیق خواص آنها با خواص عمومی ماده که در اینمقاله شرح آن رفته است بآیات رسانید.

حکایت میکند. پهلوی این دریاچه چمنی نغز با درختانی سرسبز که جسته جسته در گوشه و کنار مرغزار خودنمایی کرده و با جامه‌های زیبای خود در رهگذر نسیم بهاری مییازند و مینازند و مینوشند و میپاشند. نمای افقی این منظره که در حدود پانزده کیلومتر میباید منتهی بکوهستانی است که قله‌های وی مانند دندان‌های شانه صف کشیده و منظره را مانند يك تابلو نقاشی که در کنار کودکی قرار گیرد در دامنه خود گسترده و قله‌های سربلند وی پشت سرهم صف کشیده و سرگرم تماشا میباشند.

در يك گوشه این چمن بساطی پهن شده و مردی که سیمای وی تقریباً چهل سال را نشان میدهد با بچه‌گانی چند که قرائن مهر و عطوفت شهادت میدهد که فرزندان خودش میباشند نشسته و طبقی از سیب در برابر دارند.

در این حلقه که تشکیل یافته یکی سرگرم خوردن سیبی است که در دست دارد و یکی سیب خود را میبوید و یکی با اینکه سیبی در دست گرفته مانند بوته گلی بکنار پدر یازیده و بازهم سیب میخواهد و یکی با اینکه محرومیتی ندارد درصدد است خود را روی طبق انداخته و دیگران را محروم سازد، کشمکش است. این يك نظری است که نظر اول مینامیم.

دوباره بهمین قطعه عکس برگشته و خواهید دید که يك پارچه مقوای سفیدی است که لکه‌های سیاهی در سطحش قرار گرفته و با اشکال مختلفی برخی نسبتاً بزرگ و برخی نسبتاً کوچک و برخی نسبت ببرخی دور یا نزدیک یعنی فواصلشان نسبتاً بزرگ یا کوچک می‌باشد و پس و این نظر دیگری است که نظر دوم مینامیم. اکنون اگر از شما پرسند که آیا این منظره پهن‌آور یا همه خصوصیات که توصیف شد (و البته هرچه بیشتر تماشا کرده و تعمق نمائید معلومات تازه‌تری دستگیرتان خواهد شد) واقعاً دردست شما بوده و در این سطح ۱۲ در ۸ سانتیمتر گنجیده و در وی میباید؟ چه پاسخی خواهید داد؟ البته خواهید گفت نه.

هیچگاه يك منظره پانزده کیلومتری با محتویات زیاد خود با همه طول و عرض و عمق و مسافتهای مختلف و خواص جسمی و روحی گوناگون که در وی پیداست نمیتواند در يك صفحه ۱۲ ضرب

در ۸ بگنجد و هم نمیتوان گفت. بلکه این عکس منظره را «نشان میدهد» و گرنه روی صفحه مقوا بجز لکه های سیاه و سفید چندی که دوربین عکاسی تهیه کرده دیگر چیزی نیست. بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا.

برگردیم بسوی مقصد اصلی

مشاهده^۲ و تجربه بما اثبات کرده اند که هنگام استعمال حواس

۲- مادیین برای اثبات مادی بودن روح و امور روحی (و یا فقط بمنظور خلط مبحث و مرعوب کردن طرف) موضوعاتی را از علوم مختلف - فیزیک - فیزیولوژی - روان شناسی و غیره پیش میکشند که ارتباطی بمدها ندارد و چنین وانمود میکنند که این مطالب دلیل قاطع بر مادی بودن روح و خواص روحی است لهذا لازم است با ذکر چند مقدمه ذهن خوانندگان محترم را باصل مطلب توجه دهیم: ۱- هرکسی بالبداهه و حضوراً بوجود يك سلسله امور ذهنی که آنها را علوم و ادراکات مینامند اذعان دارد وجود این امور بر انسان از وجود عالم خارج روشن تر است زیرا اگر فرضاً کسی پیدا شود (مانند ایده آلیستها) در وجود جهان خارج تردید کند و ادراکات خود را یکسره باطل یعنی غیر مطابق با واقع بداند در وجود خود این ادراکات نمیتواند تردید کند پس وجود يك سلسله امور ذهنی که هر انسانی حضوراً بآنها آگاه است بدیهی است و احتیاجی بدلیل علمی یا فلسفی ندارد.

۲- کاوشهای دانشمندان از قدیم و جدید ثابت کرده است که يك سلسله عوامل مادی خاصی که در خارج از ظرف ذهن موجود است با وضع و کیفیت مخصوص در پیدایش ادراکات حسی دخیل است کیفیت و چگونگی این عوامل همواره در علوم طبیعی مطرح بوده و دانشمندان هر يك بنوبه خود نظریاتی داشته اند. در فیزیک جدید نیز مباحثی راجع بنور و صوت و غیره و اینکه امواج اثر در چه حال و چگونه بچشم وارد شده و اعصاب چشم را متأثر میسازد و یا امواج صوتی در چه حال و تحت چه شرایطی اعصاب گوش را متأثر میسازند، مطرح میشود.

ایضاً کاوشهای دانشمندان ثابت کرده که سلسله اعصاب انسان و حیوان مانند سایر اعضاء بدن وظیفه خاصی داشته و اعمال ویژه ای را انجام میدهند از عوامل خارجی متأثر شده و عکس العملهایی از خود نشان میدهند بیان و توضیح فعالیتهای عصبی بمده علم فیزیولوژی (وظائف الاعضاء) می باشد ایندو مطلب (انجام یافتن يك سلسله عوامل خارجی در خارج و انجام یافتن فعالیتهای عصبی) مورد تسلیم و قبول قاطبه دانشمندان «رنالیست» میباشد که بدنیای خارجی ایمان دارند چه روحی و چه مادی اختلاف روحیون با مادیون در مطلب دیگریست که ذیلا گفته خواهد شد.

این نکته نیز ناگفته نماند که هیچکس بانجام یافتن فعالیتهای عصبی در مغز خودش حضوراً آگاه نیست بلکه اطلاعی که هرکس در این باب دارد در اثر کشفیات علمی دانشمندان است.

۳- امور روحی و نفسانی نیز مانند همه امور جهان تابع اصول و قواعد و ←

در نتیجه تأثیری که واقعیت ماده در سلسله اعصاب و مغز ما میکند عکس‌العملی مادی در ما پیدا میشود که با بکار انداختن حاسه پیدا شده و با از کار بازداشتن حاسه از میان میرود. و مقارن این حال چیزی را بنام (ادراك) مییابیم.

هیچگاه نمیتوانیم پذیریم که این منظره پهن‌اور جهان با همه خصوصیات شگفت‌آوری که دارد با همه خط‌ها و سطح‌ها و جسم‌های يك پارچه و صاف (متصل واحد) که از وی بما جلوه میکند در يك پارچه ماده ناچیز عصبی یا مغزی که اجزای جدا از هم و متراکم که بالاخره از مجموع بدن ما کوچکتر است گنجیده و جای

→ قوانین معینی هستند و رابطه علت و معلولیت بین خود آنها یا بین هریک از آنها و مواد بدنی یا عوامل خارجی برقرار است. روانشناسی جدید مطابق اسلوب ویژه خود (مشاهده و تجربه) همین اصول و قوانین را بیان می‌کند.

دانشمندان و فلاسفه روحی هیچگاه ادعا نکرده‌اند که روح و امور روحی از قید هرگونه اصل و قانونی آزاد است و تابع هیچ قاعده علمی نیست تنها چیزیکه اثبات کرده‌اند اینست که روح و امور روحی خاصیت‌های مخصوص ماده را ندارند و قوانین مادی بر آنها حکومت نمیکند علیهذا نسبت‌هایی که بعضی از مادیون دانسته یا ندانسته بدانشمندان روحی می‌دهند بکلی بی‌اساس است.

دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۶ پس از آنکه شرحی در اطراف تغییر سبک تحقیقات علمی در اروپا از قرن هجدهم ببعد میدهد می‌گوید «این اصل کلی از این ببعد در تمام تحقیقات علمی حکمفرما شد که تحقیق علم عبارتست از جستجوی دقیق و عمیق. جستجوی دقیق و عمیق وقتی انجام می‌گیرد که انسان علم را با عمل توأم نموده تغییراتی را که بوسیله امتحانات و تجربیات علمی معین میکند بوسیله تفکر بیکدیگر مربوط نماید و روابط علت و معلولی آنها را بفهمد» و پس از چند سطر اینطور بگفته خود ادامه میدهد «از همان زمان راسیونالیست‌های (Rationatiste) قرن هفدهم (هوبس - اسپینوزا - لایپ‌نیتز) و غیره عقاید علمی راجع بروح و تغییرات آن بکلی عوض شد و این فلاسفه برای اولین دفعه بیان کردند که تمام تغییرات روحی در تحت يك سلسله قوانین ثابت و معین است و برخلاف آنچه مذاهب و ادیان قرون وسطی ادعا میکردند روح آزاد نیست و بخودی خود نمیتواند اثری ظاهر سازد و رابطه علت و معلول که در علوم دیگر مخصوصاً علوم طبیعی مشاهده میشود در علم روح نیز کاملاً و بطور دقیق حکمفرماست «هوبس» مطابق با قانون نیوتون در مکانیک قانون جبر را در روح کشف کرد بدین معنی که هیچ قضیه روحی بدون سبب تولید نشده بی‌علت نیز از میان نمیرود».

این مطلب که امور روحی تحت يك سلسله قوانین ثابت و معین است یا اینکه هیچ قضیه روحی بدون سبب تولید نشده و بی‌علت نیز از میان نمیرود و یا موضوع روابط امور روحی با امور بدنی یا با امور خارج از بدن جزء الفباء علم روح بشمار میرود و هزارها سال است که فلاسفه بر روی این اساس افکار خویش را بنا کرده‌اند و این چیزی نیست که برای اولین دفعه در قرن هفدهم گفته باشند بلکه —

گرفته باشد.

و از طرف دیگر اختلافاتی که هنگام بکارانداختن حواس (خطای حواس) در محسوسات می بینیم نخواهد گذاشت که بگوئیم واقعیت جهان مادی خارج از خودمان را درجای خودش ادراک نموده و نائل میشویم.

پس این صورت ادراکی نه در ماده ما جایگزین است و نه در ماده خارج از ما.

→ برعکس از قرن هفدهم بعد از فلاسفه اروپا که در مسئله جبر و اختیار بمختار بودن روح قائل شده اند مختار بودن را مستلزم آزادی از قانون علت و معلول دانسته اند ولی دانشمندان میدانند که این عقاید هیچ گونه ارزش علمی یا فلسفی ندارد.

مذاهب و ادیان نیز منکر این اصل نبوده اند منتها چیزیکه روحیون گفته و میگویند اینست که «امور روحی خواص عمومی ماده را ندارند نه آنکه قانون و قاعده ندارند و یا آنکه امور روحی اصلاً با ماده ارتباط ندارند و یک دیواری بزرگی دیوار چین بین روح و ماده موجود است.

بلکه مطابق آخرین تحقیقی که از طرف فیلسوف بزرگ اسلامی صدرالمتألهین بعمل آمده و مورد قبول فلاسفه بعد از وی واقع شده روح خود عالیتزین محصول ماده است یعنی مولود یک سلسله ترقی و تکامل ذاتی طبیعت است و طبق نظریه این دانشمند هیچگونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراءالطبیعه وجود ندارد یعنی ممکنست یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل بموجود غیر مادی شود. پس از بیان این مقدمات میگوئیم که مسئله مورد اختلاف بین روحیون و مادیون اینست که آیا ادراکات روحی و همچنین خود روح مجرد است یا مادی و بمبارت روشن تر اختلاف در ماهیت و چگونگی واقعیت این امور است و مطابق آنچه در مقاله اول بثبوت رسید تنها با اصول و موازین خاص فلسفی میتوان وجود شیء را یا چگونگی وجود (ماهیت) آنها اثبات کرد و در هیچیک از چهار قسمتی که در بالا تشریح شد که خلاصه اش از اینقرار است:

- ۱- وجود ادراکات.
- ۲- انجام یافتن یک سلسله عوامل خارجی.
- ۳- انجام یافتن فعالیت های عصبی.
- ۴- وجود یک سلسله قوانین روحی.

اختلافی نیست.

دانشمندان روحی از راه عدم انطباق خواص امور روحی بر خواص عمومی ماده اثبات میکنند که امور روحی (همانها که حضوراً بآنها آگاه هستیم) مادی نیست پس نمیتواند بر فعالیت های عصبی منطبق شود پس فعالیت های عصبی مقدمه پیدایش یک سلسله امور غیر مادی است نه عین آنها. اما دانشمندان مادی بجای آنکه باصل مطلب توجه کنند و ثابت کنند که آنچه ما درک میکنیم عین همان فعالیت های عصبی است از مطلب خارج شده از کتب فیزیک با فیزیولوژی یا روانشناسی جدید (که مطابق اسلوب ویژه خود (مشاهده و تجربه) موضوع ماهیت و چگونگی امور روحی →

خلاصه بیان:

چون صورت ادراکی ما خواص عمومی ماده (انقسام — عدم انطباق بزرگت بکوچک) را ندارد مادی نیست.

اشکال

ممکن است در بیان گذشته خورده گیری نموده و بگوئید ادراك همان خاصه مادی است که در سلسله عصب یا مغز حاصل میشود و موضوع بزرگی و کوچکی و دوری و نزدیکی را کاوشهای علمی حل کرده. علم امروزه عقیده دارد باینکه دستگاه ادراك بصری يك دستگاه دقیق عكاسی بیش نیست و همه اشعه در نقطه زردچشم گرد آمده و ابصار محقق میشود^۲ و ما بجز همان نقطه چیزی نمیبینیم.

→ را از بحث خارج میکند) مطالبی را ذکر میکنند که ارتباطی بمدعای فلاسفه ندارد و مثل اینکه پیش خود گمان میکنند که کسانی که روح و امور روحی را مجرد میدانند از اینمطالب آگاهی نداشته و اگر آگاهی پیدا کنند داعی برای عقیده بتجرد روح نخواهند داشت.

مثلا دکتر ارانی در جزوه بشر از نظر مادی میگوید «موقع فکر کردن تغییرات مادی در سطح دماغ بیشتر میشود خون متوجه دماغ میگردد مغز بیشتر غذا میگیرد و بیشتر مواد فسفری پس میدهد بطوریکه در ادراك شخص فکر کننده مقدار این ماده بیشتر میشود موقع خواب که مغز کار زیاد انجام نمیدهد کمتر غذا میگیرد این خود دلیلی بر مادی بودن آثار فکری است» سایر استدلالهای مادیین نیز از همین قبیل است یعنی همه خارج از موضوع است بلکه بعضی از آنان کار را بالاتر کشانیده و میگویند چونکه در ضمن تشریح بدن روح را نیافته اند پس روح وجود ندارد.

فیلیسین شاله در قسمت متافیزیک از یکی از علماء علم وظائفالاعضاء موسوم به «برومه» که عقاید مادی داشته نقل میکند که گفته است «من بوجود روح معتقد نخواهم شد مگر آنکه آنرا در زیر چاقوی تشریح خود کشف کنم».

حقیقت اینست که از مطالعه کتب مادیین اینمطلب بخوبی روشن میشود که آنان از عقاید فلاسفه الهی و روحی و از تصویری که این دانشمندان در باب خدا و روح یا سایر مسائل دارند اطلاع درستی ندارند و اطلاعاتشان منحصر است بآنچه مردم عوام در باب روح و جن و پری و غیره دارند و یا آنچه ایده آلیستها که گفته هاشان از گفته های عوام پائین تر است گفته اند.

۳- در میان قدام در باب کیفیت ابصار (دیدن) و اینکه عمل دیدن چگونه محقق میشود دو نظریه معروف بود.

۱- نظریه انطباق.

۲- نظریه خروج شمع.

صاحبان نظریه انطباق معتقد بودند که جلیدیه (عدسی چشم) جسمی است شفاف و صیقلی و آینه مانند لهذا اگر جسمی در مقابلش قرار بگیرد نقشی از آن جسم در سطح آن واقع میشود و باینوسیله عمل ابصار محقق میشود. این عقیده منسوب به —

چیزی که هست از کوچکترین جزئی که در این نقطه مشاهده میکنیم بقیه اجزاء را اندازه میگیریم و از نسب و فواصل اجزاء بزرگتری و کوچکتری نسبی بدست میآید. و البته در این مرحله اختلاف کیفیات دیگر از قبیل سایه‌ها و مانند آنها نیز مؤثر است. تا اینجا تنها اختلافات نسبی مؤثر میباشد. و چون با رؤیت‌های دیگری حجم باصره خود را تقریباً با بدن خود و بدن خود را با جسمهای خارج

— ارسطو و پیروانش بود و از دانشمندان اسلامی محمد بن زکریا رازی و ابن سینا پیرو این عقیده بودند.

صاحبان نظریه خروج شمع عدسی چشم را جسمی نیرو منبع نور مانند آتش و خورشید و ستارگان میدانستند و معتقد بودند که از چشم شمعای نورانی خارج میشود و بجسم مقابل میخورد و باینوسیله ابصار محقق میشود.

صاحبان این نظریه دو دسته بودند بعضی معتقد بودند که آن شمع مخروطی است که رأس آن در چشم و قاعده آن بر روی جسم مرئی قرار میگیرد و گروه دیگر معتقد بودند که استوانه‌ای شکل است و آن سر شمع که بر روی جسم مرئی است دائماً مضطرب و در حرکت است. این عقیده منسوب با افلاطون و جالینوس و پیروان آنها بود. از دانشمندان اسلامی خواجه نصیرالدین طوسی و عده دیگر این عقیده را پذیرفته‌اند. پیروان هر یک از این دو نظریه بر له و علیه یکدیگر دلائلی ذکر کرده‌اند که در کتب فلسفه مسطور است و از جمله اشکالاتیکه صاحبان نظریه خروج شمع بر صاحبان نظریه انطباع کرده‌اند اشکال عدم انطباق بزرگ بر کوچک است که در متن اشاره شده و جوابی هم که صاحبان نظریه انطباع داده‌اند همان است که در متن در ضمن اشکال بیان شده است و امروز هم مورد پسند دانشمندان علوم طبیعی است.

شیخ شهاب‌الدین معروف بشیخ اشراق عقیده سومی دارد که چندان قابل اهمیت نیست و از ذکر آن خودداری میکنیم.

صدر المتألهین فیلسوف شهیر اسلامی عقیده جداگانه‌ای در باب حقیقت ابصار دارد این دانشمند اظهار داشت هیچیک از دو نظریه فوق بر فرض صحت و تمامیت حقیقت ابصار را نمیتواند توجیه کند زیرا هر دو نظریه مربوط بعمل طبیعی (فیزیکی) چشم است و ابصار ماوراء عمل طبیعی است این دانشمند با اثبات نظریه معروف خود در باب اتحاد عاقل و معقول و اتحاد حاس و محسوس ثابت کرد که دیدن يك نوع فعالیت ابدایی نفس است که عمل طبیعی (فیزیکی) مقدمه آنست و پس از انجام یافتن عمل طبیعی، نفس با قدرت فعاله خود صورت مماثل شیء محسوس را در صقع خود ابداع و انشاء مینماید.

صدر المتألهین در جلد چهارم اسفار در مقام رد عقیده اصحاب انطباع میگوید «و هذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الابصار به» یعنی ادله نظریه انطباع بر فرض صحت و تمامیت دلالت میکند که شبح و تصویری در چشم واقع میشود اما دلالت نمیکند که دیدن باو محقق میشود.

و راجع بعقیده خروج شمع میگوید «و نحن لانكر ايضا تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لابد في الرؤية من حصول صورة المرئي لـ النفس» یعنی ما در صدد انکار اینجهت نیستیم که شمعای از چشم خارج میشود حرف ما اینست که باید شیء مرئی يك صورتی پیش نفس داشته باشد تا دیدن محقق شود. —

از خود اندازه گرفته‌ایم از این‌روی میدانیم که تقریباً نسبت باصره را تا چه اندازه باید بزرگ نمود تا بحقیقت نزدیک شده و انطباق پذیرد و در نتیجه هنگام رؤیت خارج بانضمام این افکار جهان پهنآوری را تحت ابصار میاوریم و می‌پنداریم که شخص، این ابصار با این بزرگی را درک میکند.

پاسخ

بیان گذشته ما متکی بانکار این حقایق علمی نبوده بلکه سخن ما متوجه هدف دیگری است و آن اینست که مدرک ما بضمیمه روابط تصدیقی و فکر نامبرده یک واحد را تشکیل داده و چیزی را بوجود میاورد که بقول اشکال‌کننده پندار است و این پنداشته ما با خواص عمومی ماده تطبیق نمیکند در عین حال که پدیده در نقطه زرد یا مغز است دارای خواص مادی است.

گذشته از اینکه همین روابط تصدیقی (این او است - این چنان است) قابلیت انقسام را ندارد و اگر چنانچه یک خاصه مادی و جایگیر در مغز بود با انقسام مغز منقسم بود. و ازین روی این خصوصیات را باشعه مجهوله یا امواج نامرئی نیز نسبت نمیتوان داد زیرا بالاخره همه مادی بوده و حکم ماده را دارند.

→ روی نظریه صدرالمتألهین هر یک از دو نظریه فوق تنها عمل طبیعی و فیزیکی چشم را توجیه میکند. نه حقیقت ابصار و دیدن را از لحاظ فلسفی. مطابق تحقیقاتیکه اخیراً دانشمندان علوم طبیعی از طرفی درباب نور و از طرفی درباب کیفیت ساختمان چشم کرده‌اند مسلم شده است که دو نظریه فوق حتی از لحاظ توجیه عمل فیزیکی چشم نیز صحیح نیست یعنی نه انطباق است و نه خروج شعاع. مطابق تحقیقات دانشمندان جدید دستگاه چشم عیناً مثل یک دستگاه عکاسی است. اشعه مستقیم یا منعکس از جسم مرئی بداخل چشم وارد شده از حجاب شفاف قرنیه و مایع زلالیه و صفحه عنبیه گذشته داخل سوراخ مردمک میشود و از عدسی چشم (جلیدیه) عبور نموده و مطابق خاصیت مخصوص عدسیها در نقطه ممین تصویری از نور ایجاد مینماید و آن نقطه عبارتست از نقطه مخصوصی در شبکیه بنام نقطه زرد که تصویر در آنجا واقع میشود.

خواننده محترم میدانند که نظریه جدید درباب ابصار هر چند دو نظریه معروف بالا را باطل میکند اما نظریه صدرالمتألهین راجع باینکه اینگونه اعمال طبیعی و فیزیکی حقیقت ابصار را نمیتواند توجیه کند بقوت خود باقی است جوابی که در متن باشکال داده شده روی این نظریه است.

اشکال

ما در مورد خط و سطح و جسم خواص ماده را نمی بینیم و ندیدن غیر از نداشتن است. گاهی که خط و سطح و جسم را متصل واحد می بینیم اجزاء ماده را دیده و فواصل (خلاً) را نمی بینیم نه اینکه دیده باشیم فواصل نیست آنگاه می پنداریم چیزهائی بی خواص ماده موجود شده اند.

پاسخ

در صحت این بیان سخنی نداریم ولی بخلاف انتظار شخص اشکال کننده نتیجه این بیان بنفع ماست. ما خط و سطح و جسم را بی شکاف می بینیم پس در ظرف ادراک ما سطح و خط و جسم بی شکاف موجودند^۴ و بعبارت دیگر که شخص اشکال کننده بیشتر می پسندد ما

۴- از جمله ادراکات و تصوراتی که برای ذهن حاصل میشود ادراک کمیات متصله است. در تعریف کم متصل معمولاً میگویند کمیتی که اجزاء آن بهم پیوسته است مانند خط و سطح. البته واضح است که منظور این نیست که کم متصل بالفعل دارای اجزائی است و آن اجزاء وصل بیکدیگر است بلکه منظور اینست که بین هر دو جزء که در آن فرض شود حد مشترکی وجود دارد و بین آنها انفصال و جدائی نیست. بخلاف کمیات منفصله که دارای اجزاء بالفعل و آن اجزاء مستقل از یکدیگر و از هم جدا هستند علیهذا هر کم متصل مانند خط مستقیم و خط منحنی و دایره و سطح یک واحد دارای امتداد و کشش (متصل واحد) است. درباره این نوع ادراکات دو نکته هست که از لحاظ فلسفی لازم است مورد توجه قرار گیرد.

الف- اینکه این مفاهیم از کجا ناشی شده و منشأ این تصورات چیست؟ گروهی از فلاسفه اروپا که آنها را عقلیون میگویند (کسانیکه به پاره ای از تصورات ناشی از فطرت و غیر منتهی بحس معتقدند) منشأ این تصورات را فقط عقل میدانند. این گروه میگویند چونکه نقطه (شیء بدون بعد) و خط (شیء یک بعدی) و سطح (شیء دو بعدی) در خارج وجود ندارد و آنچه وجود دارد اشیاء سه بعدی یعنی اجسام است پس منشأ این تصورات نمیتواند احساس باشد زیرا احساس فرع آنست که محسوس وجود خارجی داشته باشد پس این تصورات مستقیماً از قوه عقلانی ناشی شده است.

گروه دیگر که آنها را حسیون میگویند (کسانیکه تمام ادراکات و تصورات را منتهی بحس میدانند) معتقدند که منشأ تصورات ریاضی نیز ادراکات حسی خارجی است. میگویند تصور نقطه و خط و سطح و دایره و غیره نیز از دیدن اشیائی در طبیعت برای ذهن حاصل شده است لکن آن اموری که ابتدای منشأ تصور این مفاهیم هستند مصداق دقیق و واقعی نیستند بلکه آنها نمونه ناقصی برای ذهن هستند و ذهن پس از ادراک آنها با قدرت فعاله خود کامل آن نمونه ها را میسازد مثلاً دیدن اشیائی مانند سر موزن نمونه شده است که ذهن تصور نقطه حقیقی را ←

در مورد ادراك خط و سطح و جسم میپنداریم چیزهایی بی خواص ماده موجود شده اند یعنی در ظرف پندار ما چیزهایی بی خواص ماده موجود شده اند و این چیزها موجودند زیرا خطا و صواب و پندار و حقیقت مفاهیمی هستند نسبی و قیاسی. پندارهای ما هنگامی که با خارج سنجیده شود پندار و پوچ است و گرنه حقیقتی است از حقایق.

این سخن را که در مورد محسوسات با حواس ظاهره گفتیم در مورد خواص روحی مانند اراده و کراهت و حب و بغض و علم و تصدیق (وجدانیات با اصطلاح منطق) نیز صادق و قابل تطبیق است زیرا ما این پدیده ها را آشکار و بی تردید در خودمان مشاهده مینمائیم در حالیکه خواص عمومی ماده را از قبیل انقسام و تحول (درست دقت شود) ندارند پس اینگونه پدیده های نفسانی نیز

→ اختراع نماید و دیدن چیزهای باریکی مانند نخ نازک و چیزهای مدوری مانند ماه شب چهارده برای ذهن نمونه واقع شده که تصور خط و دایره را بمعنای هندسی آنها ابداع نماید.

هر چند عقیده عقلیون دایره را اینک تصورات مفاهیم هندسی هیچگونه استنادی باحساس ندارد صحیح نیست و دلیلی هم که اقامه کرده اند و در بالا ذکر شد ناتمام است (چنانکه در فلسفه در باب نسبت مقدار جسم ثابت شده) لکن این اندازه مورد اتفاق همه علما حتی علماء حسی است که در ادراك کمیات متصله ذهن بدون دخالت و فعالیت نیست.

بهب منشأ اصلی تصور خط و سطح و دایره و غیره را چه عقل بدانیم و چه حس (نزاع بالا) شکی نیست که این امور با خواص و کیفیاتیکه ما ادراك میکنیم در طبیعت مادی وجود ندارد ولی البته نه از اینجهت که راسیونالیستهای اروپا میگفتند «که خط و سطح مثلاً یک بعدی و دو بعدی هستند و آنچه در طبیعت وجود دارد جسم سه بعدی است» بلکه از جهت اینکه آنچه در طبیعت مادی وجود دارد (اعم از ماده مغزی و ماده خارجی) منقسم و دارای اجزاء و مفاسل است و این امور در ظرف ادراك ما صاف و یکپارچه و یکنواخت وجود دارند مثلاً ما فصل مشترك دو سطح مکعب را بصورت خط، و حد فاصل یک جسم را از فضای خارج بصورت سطح و رسم حاصل از حرکت پایه پرگار را بصورت دایره ادراك میکنیم و حال آنکه از روی قرائن قطعی علمی میدانیم که در فضای مادی خط و سطح و دایره با این کیفیت وجود ندارد بلکه درباره دایره میتوان گفت اصلاً در طبیعت وجود ندارد پس این امور با این خواص معینی که در ذهن ما دارند مادی نیستند و ذهن آنها را در فضای دیگری که فضای ذهن یا فضای هندسی میتوان نامید و با فضای مادی متفاوت است رسم میکند.

ما در مسائل هندسی در ذهن خود خطوط و اشکالی رسم میکنیم و بر روی آنها احکام ثابت قطعی صادر میکنیم مثلاً در ذهن خود دایره یا مثلث رسم میکنیم و ذهن ما احکام مخصوص دایره و مثلثات را با کمال قطعیت و یقین صادر میکند (ریاضیات) —

مادی نخواهند بود.

و نیز این سخن را در مورد یکدسته دیگر از ادراکات (مدرکات کلیه عقلیه باصطلاح فلسفه) نیز میتوان اجراء کرد. زیرا معانی کلیه با يك سلسله اوصاف و خواصی مقارنند که در ماده ممتنع الوقوع هستند اگر چه در عین حال بماده بنحوی انطباق دارند (مانند مفهوم انسان کلی که بهر انسان خارجی صادق است با اینهمه در ماده، انسانی که بهر انسان قابل تطبیق باشد نداریم زیرا هر انسان که در خارج میباشد شخصی است که بغیر خود قابل تطبیق نیست).

این معانی کلیه، کلی و ثابت و مطلق میباشد و در جهان ماده موجودی با این صفات نداریم و هر چه هست شخصی و متغیر و مقید میباشد پس این سلسله از مدرکات را نیز مجرد از ماده باید شمرد.

برهان دیگر

در مورد علم تنها يك نگاه کافی است اگر باریك بینی کرده و با وجدان صاف بیازمائیم خواهیم دید صورت علمی و تغیر با هم هیچگونه سازش ندارند و بعبارت فلسفی حیثیت علم غیر از حیثیت تغیر و تحول میباشد و با توجه به اینکه موجود مادی عین تغیر و سیلان است باید قضاوت کرد که سنخ علم غیر از سنخ ماده است.

→ قطعی ترین علوم بشمار آمده و حال آنکه در طبیعت مادی این احکام بلاموضوع هستند.

فیلسین شاله در متودولوژی (Methodologid) در فصل روش ریاضیات بیانی دارد که در اینجا مورد استفاده است میگوید «اشکال هندسی را ذهن در فضای موهومی که شبیه است بمکان محسوس و لکن عین آن نیست رسم میکند. مقصود از مکان محسوس محیطی است که انسان اشیاء خارجی را در آنجا می یابد این محیط را انسان بینا بوسیله چشم و اشخاص کور بوسیله لامسه و مدد سامعه درک میکنند. مکان محسوس همیشه پر است از اشیاء چون اشیائی که آنرا پر میکنند گوناگون و از حیث مقاومت مختلف است مکان محسوس غیر متجانس است و محدود هم هست زیرا میدان دید و مسافتی که از آن میتوان صدائی را شنید محدود میباشد اما فضای هندسی برخلاف مکان محسوس محیطی است تهی و متجانس و بی کران و بی نهایت قابل قسمت».

و خلاصه این بیان آنکه از راه عدم انطباق خواص ادراکات ما درباره کمیات متصله با خواص ممینه ماده ناچار باید این ادراکات را غیر مادی بدانیم.

اگر چنانچه برای باریکی این نکته ذهن‌تان آماده دریافتنش نباشد ممکنست حالات مختلفه علم و ادراك را مانند معرفت و تذکر (شناختن و بیاد افتادن) در این باب بسنجید. چیزی را که ادراك کرده‌ایم و دوباره ادراك میکنیم میفهمیم که مدرک در حال دومی همان خود مدرک اولی ماست^۵ و همچنین چیزی را که ادراك نموده

۵- موضوع قدرت ذهن برای حفظ و نگاهداری آنچه بوسیله یکی از حواس احساس نموده (قوه حافظه) و سپس یادآوری آنها و تشخیص اینکه این یادآوری شده عین همان ادراك گذشته است و ادراك جدید نیست یکی از اسرارآمیزترین مسائل روحی است.

دقت فلسفی در اینمسئله بخوبی واضح میکند که دستگاه روحی و ادراکی در ماوراء دستگاه اعصاب و فعالیت‌های عصبی قرار گرفته و برخلاف فرضیه مادیین ادراکات را از خواص معینه ماده نمیتوان دانست.

برای اینکه زمینه استدلال روشن شود اول چگونگی این استعداد ذهنی را مطابق آنچه هرکسی حضوراً و وجداناً در خود مییابد و روانشناسان تشریح کرده‌اند یادآوری می‌کنیم سپس بذکر تئوری‌های علمی و فلسفی درباره آن می‌پردازیم.

تردیدی نیست که اگر انسان چیز را بوسیله یکی از حواس خود احساس نمود برای دفعات بعد می‌تواند آنچیز را در ذهن خود حاضر سازد بدون آنکه احتیاج داشته باشد که از نو آنرا احساس نماید مثلاً اگر یکروز رفیق خود را در يك نقطه معین ملاقات نمود و بین آنها مذاکراتی واقع شد خاطره‌ای از اینملاقات و مذاکره در ذهن او باقی میماند و هر وقت بخواهد آنملاقات و گفتگو را یادآوری می‌کند و آنمنظره و کلمات را در صفحه ذهن حاضر میسازد با تمیز و تشخیص اینکه این خاطرات فعلی تخیل موهوم نیست که ذهن از خود اختراع کرده باشد و احساس مجدد هم نیست یعنی آنملاقات و گفتگو در زمان حاضر تکرار نشده است بلکه این خاطرات مربوط بملاقات و گفتگوهای است که در گذشته واقع شده است.

علماء روانشناسی می‌گویند از ابتداء اینکه ذهن انسان چیز را در تحت تأثیر عوامل خارجی احساس میکند تا هنگامیکه خودبخود بدون تأثیر عوامل خارجی آنرا در زمان بعد مورد توجه قرار می‌دهد چهار مرحله را طی میکند:

۱- احساس ابتدائی (فراگیری) یعنی يك چیز ابتداء باید احساس بشود تا آنکه ذهن آنرا نگاهداری و یادآوری نماید بدیهی است تا چیزی از خارج وارد ذهن نشود نگاهداری و یادآوری معنا ندارد.

۲- حفظ (نگاهداری) چیزیکه وارد ذهن می‌شود تا اثری از خود باقی نگذارد (یا خود باقی نماند) ممکن نیست خود بخود با نبودن عوامل مؤثر خارجی مجدداً در صفحه ذهن حاضر شود.

۳- تذکر (یادآوری) یعنی مورد توجه قرار دادن آنخاطره گذشته یا حاضر کردن آن خاطره گذشته در صفحه روشن ذهن.

۴- تشخیص (بازشناسی) یعنی تمیز دادن اینکه این یادآوری امر گذشته است نه احساس مجدد و نه تخیل واهی.

تئوریه‌ها و فرضیه‌های دانشمندان راجع بمرحله دوم از این چهار مرحله (مرحله حفظ) است.

و سپس فراموش کرده یا غفلت میورزیم و دوباره بیادش میافتیم همان اولی بیادمان میافتد اگر چنانچه مدرک ما در هر دو حال يك واحد حقیقی نبوده و ثبات و بقائی که حافظ عینیت است نداشت تحقق معرفت و تذکر معنی نداشت با اینکه معرفت‌ها و تذکرها با مرور هفتاد سال یا کمتر و بیشتر داریم که در ظرف این مدت‌ها اعصاب و مغز با همه محتویات مادی خود چندین بار تا آخرین جزء مادی خود تغییر و تبدیل یافته‌اند.

اشکال

دانشمندان مادی باین استدلال پاسخ می‌دهند که تبدلاتی که

→ راجع به اینجهت که صورتهای ادراکی در مدتیکه مورد توجه ذهن نیست در چه حالی است؟ بچه‌نحو نگاهداری میشود. مثلاً در مثال بالا پس از آنکه رفیق خود را ملاقات نمود و مذاکراتی بین آنها صورت گرفت در مدتی که این ملاقات و مذاکره مورد توجه ذهن نیست در چه حالی است و بچه‌نحو نگاهداری میشود که بعدها میتواند مرحله سوم (یادآوری) و مرحله چهارم (بازشناسی) را طی کند. اینک شرح بعضی تئوریهای مهم درباره اینموضوع:

بعضی از حکماء یونان قدیم معتقد بوده‌اند که تصویری از شیء ادراک شده در مغز نقش می‌بندد و عین آن تصویر در مغز باقی میماند این نظریه امروز طرفدارانی ندارد و از جهاتی مردود است.

دگوارت میگوید تأثیرات ابتدائی شیارهایی در مغز ایجاد مینماید و هر وقت روح بان شیارها عبور نمود تأثیری مشابه تأثیر اولی ایجاد میکند مطابق این نظریه روح در ذات خود موجودی است مستقل از بدن ولی از ادراکات تنها چیزی که باقی میماند شیارهای مغزی است این نظریه نیز نه‌مورد قبول فلاسفه روحی و نه مورد قبول فلاسفه مادی است.

نظریه‌های دیگری نیز هست که قابل توجه نیست و ما فقط بشرح دو نظریه یکی مبنی بر مادی بودن حافظه که طرفداران مادی بودن روح در عصر اخیر آنرا اختیار کرده‌اند و پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک آنرا تشریح کرده‌اند و دیگر مبنی بر مادی نبودن حافظه مطابق اصول مخصوص مکتب فلسفی صدرالمعالمین میپردازیم و ضمناً اشکالاتیکه بنظریه مادی بودن حافظه وارد می‌شود برای خوانندگان محترم توضیح می‌دهیم و این دو نظریه را تحت عنوان نظریه روحی و نظریه مادی بیان میکنیم:

نظریه روحی

صاحبان این نظریه ادراکات را فعالیت مستقیم نفس (جوهر غیر مادی) می‌دانند و اعمال عصبی را تنها مقدمه بوجود آمدن این ادراکات میدانند مطابق این نظریه نسبت ادراکات بنفس نسبت فعل است بفاعل و باصطلاح فلسفی این ادراکات قیام صدوری دارند به نفس نه قیام حلولی و عین این صور ادراکی در صقع نفس باقی ←

در مغز مثلاً انجام میگیرد تدریجی و دقیق است و دستگاه ادراك بدریافتن وی قادر نیست و از طرف دیگر در نهایت سرعت جزء جای جزء نشسته و خاصه جزء تازه که مشاغل خاصه جزء کهنه میباشد بجای خاصه در گذشته قرار میگیرد که قوه مدرکه نمیتواند ضبط کند. و از این روی میپندارد که تازه خود کهنه میباشد. چنانکه اگر آب صافی در مجرائی تراز و بی مقاومت بگذرد و شما عکس خود را در سطح آب تماشا کنید عکس بچشم شما ثابت خواهد نمود در حالیکه حقیقتاً در هر لحظه يك عکس تازه میبینید و تمیز نمیدید تبدیل مدرکات را بهمین قیاس باید تصور کرد.

→ است و تذکر (یادآوری) عبارتست از مورد توجه قرار دادن همان صور اولیه. مطابق این نظریه عین صورتهای ادراکی اولی حفظ و نگاهداری میشود و بعدها مورد یادآوری و بازشناسی قرار میگیرد.

نظریه مادی

صاحبان این نظریه (هرچند نتوانسته‌اند بطور قطعی اظهار نظر کنند) میگویند برخلاف نظریه بالا هیچگاه عین ادراکات اولیه حفظ و نگاهداری نمیشود و اینطور نیست که هر صورت ادراکی در ذهن پدید آمد قوه حافظه عین آنرا نگاهداری کند زیرا ادراك عبارت است از فعالیت اعصاب و اعصاب دوباره يك شیء نمیتوانند فعالیت مداوم داشته باشند یعنی فعالیتهای اعصاب هر لحظه متوجه شیء مخصوصی است و در حالیکه چیزی مورد توجه نیست قهرأ سلسله عصبی دوباره آن فعالیت ندارد پس در حال عدم توجه، خاطره ادراکی بصورت ادراك وجود ندارد و نمیتواند وجود داشته باشد این دانشمندان میگویند هر چیزی که یکبار ادراك شد فقط اثری از او در يك نقطه مخصوصی از مغز مثلاً يك یا چند سلول پیدا میشود و هروقت آن نقطه مخصوص در اثر يك عامل خاصی (اراده و غیره) تهییج شد اعصاب دوباره بفعالیت میپردازند و باعث دوباره تولید شدن ادراك اولی میگردد مثلاً در مثال بالا ملاقات و مذاکره با رفیق در حالیکه مورد توجه نیست بصورت خاطره ادراکی در ذهن موجود نیست بلکه فقط اثری از وی در يك نقطه معین مغز باقی میماند که هروقت آن نقطه تحریک شود باعث دوباره تولید شدن آن خاطره ادراکی میگردد و شخص میپندارد که خود این خاطره محفوظ و باقی بوده.

علیهذا مطابق این نظریه هر تذکر و یادآوری تولید جدیدی است برخلاف نظریه اول که تذکر را تولید جدید نمیداند و ما برای توضیح بیشتر نظریه مادیین را درباره مادی بودن حافظه از قول خودشان نقل میکنیم:

دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۱۱۷ میگوید: «در عمل حافظه باید توجه کرد که چگونه يك تأثیر یا احساس در روح ثابت میشود؟ چگونه محفوظ میماند؟ چطور دوباره تولید میشود؟ چگونه روح قضیه را در ازمنه گذشته مجسم مینماید؟ و در صفحه ۱۱۸ اینطور باین پرسشها پاسخ میدهد. میگوید «گویا جاده‌های ارتباطی مابین قضایا تولید میگردد و این جاده‌ها در مغز باقی میمانند... وجود این راهها»

پاسخ

چنانکه در پاسخ اشکالات گذشته گفته شد ما نمیخواهیم انجام گرفتن يك عمل فیزیکی را در مغز انکار نمائیم یا تحول و تغییر را از ماده و مادیات نفی کنیم. بلکه سخن ما فقط مربوط بمفهوم يك جمله است و آن این است (ما می‌پنداریم این تازه همان کهنه است) در ظرف این پندار تازه و کهنه یکی هستند و این وحدت با مادیت ادراک نمیسازد و البته چنانچه گفته شد این ادراک نسبت بخارج میتواند خطا و پوچ بوده باشد نه پیش خود و در ظرف خود. بنا بمعقیده این دانشمندان تحقق تصدیق (مقابل تصور) در جهان امکان‌پذیر نباید باشد زیرا هنگامیکه ذهن ما موضوع را

→ سبب محفوظ بودن يك قضیه در حافظه و تهییج آنها باعث دوباره به یاد آمدن آن قضیه میگردد و در صفحه ۱۱۶ با نگرانی و تردید میگوید «معلوم نیست ارتباط حافظه مدت زیادی بچه حالت در روح باقی میماند و به چه ترتیب میتوان قضیه مخصوصی را دوباره در روح تولید نمود میتوان قبول نمود که موقع بیدار آوردن قضایا شخص بطور ارادی حالت فشار خون یا درجه حرارت یا عوامل دیگر فیزیکی را در مغز تغییر میدهد».

مطابق نظریه مادی بودن حافظه دستگاه مغز عیناً مانند دستگاه ضبط صوت است که صدا را بر روی يك صفحه یا يك نوار ضبط میکند. همانطوریکه مثلاً دستگاه نوار مغناطیسی این خاصیت را دارد که کلماتیکه در برابر میکروفون ادا میشود در خود ضبط میکند یعنی اثری از آنها در نقطه‌های مخصوص پیدا میشود که هر وقت آن نقطه با عوامل خاص فنی تهییج بشود درست صدائی مانند همان صدای اصلیکه در برابر میکروفون پیدا شده تولید میکند و اینطور نیست که همیشه صوت با حالت صوتی در نوار موجود باشد فقط بحالت صوتی موجود میشود که نقطه مخصوص تهییج شود. مغز هم عیناً همینطور است اگر تأثیرات خارجی برسلسله عصبی وارد شد سلسله عصبی عکس‌العملی تولید میکند این عکس‌العمل همان خاصیت ادراک کردنست و پس از آن اثری از آن در يك نقطه معین مغز باقی میماند و کیفیت این اثر معلوم نیست اینقدر معلوم است در حال عدم توجه که مغز دریاره شیء ادراک شده فعالیتی نمیکند ادراک با حالت ادراکی نمیتواند موجود باشد لکن هر وقت آن نقطه معین تهییج شد ادراک اولی دوباره تولید میگردد.

این بود خلاصه نظریه مادی بودن حافظه براین نظریه چند ایراد مهم وارد است:

۱- اینک مطابق این نظریه باید هر مفهوم ذهنی را بیک یا چند سلول معین

اختصاص بدهیم و این قابل قبول نیست زیرا:

اولاً بدیهی است که هنگام ادراک با بیدار آوردن يك مفهوم تنها يك یا چند سلول بکار نمیافتند مثلاً هنگام دیدن چیزی تمام سلولهای باصره بکار میافتد و هنگام دیدن چیز دیگر باز همان سلولها بفعالیت میپردازد و همچنین هنگام بیدار افتادن یا شنیدن و غیره و نظر برورود امثال این ایراد است که خود مادیین درصحت این نظریه اظهار تردید کرده‌اند. دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۱۰۰ میگوید «روح هر وقت ←

فرض کرد تا رفت محمول را آورده و بار کند موضوع بواسطه تحول از میان رفته و موضوع تازه جای گزین او خواهد بود. هیچ پاسخی به هیچ پرسشی هیچ ابطالی به هیچ اثباتی هیچ ذیلی به هیچ صدری ارتباط نخواهد داشت البته هیچگاه وجدان سالم زیر بار اینگونه تشکیک و سفسطه نخواهد رفت.

اشکال

ممکنست گفته شود که ذهن ما و فکر ما از آنجا که خودش نیز خاصیت مغزی و با مدرک خود هم لنگه بوده و هر دو با هم سوار ماده مغز میباشد از جهت سرعت حرکت و تحول با مدرک خودش مساوی

→ میتواند تولید تجسمات کند مثلاً میتواند یک مرد یا یک سگ را با تمام یا اغلب صفات مجسم نماید. ترتیب تولید این شکل مجسم در روح هنوز بوسائل علمی معین نشده و عقاید مختلفه در این باب موجود است مثلاً اگر فرض کنیم پس از دیدن یک سگ یک دسته از سلولهای دماغ برای تولید تجسم سگ بدون وجود حیوان مستعد میشوند در اینصورت بایستی برای هر شیء یکدسته مخصوص سلول معین شود و این مشکوک است چون عدد سلولها برای اشیاء لاتمد و لاتحصی کافی نخواهد بود. ثانیاً اگر فرض کنیم هنگام دیدن یا شنیدن چیزی یک سلول یا چند سلول معین متأثر میشود و با دیدن یا شنیدن چیز دیگر یک یا چند سلول دیگر چه علتی دارد که اگر دیدن یا شنیدن همان شیء اول تکرار شد یک عده سلول دیگر متأثر نمیشود و فقط همان سلولهای اولی تهییج میشوند و یادآوری محقق میگردد.

۲- همانطوریکه در بالا اشاره شد یکی از خواص حافظه بازشناسی است یعنی تشخیص این خصوصیت که این یادآوری شده عین همان اولی است و ادراك فعلی جدید نیست و موهوم و بی معنا هم نیست و این با نظریه مادی بودن حافظه سازگار نیست زیرا اگر فرضاً ما مغز را نسبت بادرکات مانند یک دستگاه ضبط صوت بدانیم تنها دارای این خاصیت خواهد بود که هر وقت نقطه خاص تحریک شود ادراکی شبیه ادراك اولی از هر جهت تولید کند همانطوریکه دستگاه ضبط صوت صدائی عیناً شبیه صدای اولی تولید میکند نه عین آنرا در صورتیکه ما وجداناً و حضوراً میدانیم که ذهن ما دارای خاصیت بازشناسی است یعنی تشخیص میدهد که «این او است» و تولید جدید و فعل جدید نیست و خلاصه این اشکال اینکه از راه «هئیت» که از مشخصات قوه حافظه است نمیتوان نظریه مادی بودن حافظه را پذیرفت.

۳- مغز با همه محتویات خود تغییر میکند و دستخوش تحول و تبدل است و در طول عمر هفتاد ساله یک نفر چندین بار ماده مغزی وی با همه محتویات خود عوض شده و ماده دیگری جایگزین آن شده در صورتیکه خاطرات نفسانی وی چه تصورات مانند چهره رفیق ایام کودکی که در ده سالگی او را دیده و قیافه آموزگار که پس از دوره دبستان او را ندیده و چه تصدیقات مثل اینکه در دبستان شنیده که ارسطو شاگرد افلاطون بوده است و او باین مطلب اذعان (تصدیق باصطلاح منطق) پیدا کرده تمام اینها همانطور محکم و پابرجا در ذهنش باقی است و خلاصه تمام ←

است و پیوسته مدرک خود را ثابت می‌انگارد چنانکه اگر دو جسم را با حرکت متشابه فرض کنیم که از حیث جهت و سرعت حرکت با هم مساوی بوده باشند نسبت به‌همدیگر تغییر پیدا نکرده و در يك حال ثابت خواهند ماند.

پاسخ

سخن ما در موضوع همین پندار و انگاشته همان است که در پاسخهای گذشته گفتیم و گذشته از آن در مورد دو حرکت متشابه برای این سکون نسبی اگر واقعیتی قائل نشویم تأثیری ندارد و اگر واقعیتی قائل شویم در جهان خارج از ما يك موجودی ثابت

→ تصورات و تصدیقات سابقش کماکان باقی مانده است و اگر اینها جایگزین در ماده بود قهراً تغییر کرده بود.

و اما مثال عکسی که در آب جاری میافتد که در متن از طرف مادین ذکر شده است پیداست که يك مثال شاعرانه است زیرا اینکه ما او را ثابت می‌بینیم تنها بجهت آنست که در خیال ما صورت ادراکی باقی دارد و اگر فرضاً حتی در خیال صورت ادراکی باقی نمیداشت ما هرگز او را باقی نمی‌پنداشتیم. خلاصه این اشکال آنکه از نظر «ثبات» ادراکات ذهنی که از مشخصات قوه حافظه است نمیتوان نظریه مادی بودن قوه حافظه را بپذیریم.

طرفداران مادی بودن حافظه مهمترین استدلالی که در زمینه مادی بودن حافظه کرده‌اند اینست که ما عملاً می‌بینیم حافظه مربوط است به بعضی از قسمتهای مغز و هر چند برای بسیاری از اعمال روحی از قبیل حافظه و دقت هنوز محل معین و مشخصی تعیین نشده است ولی تردیدی نیست که با تغییر یا اختلالی که در بعضی از قسمتهای دماغ پیدا میشود حافظه از بین میرود. پس معلوم میشود که حافظه از خواص تشکیلات مادی مغز است. و اصولاً میتوان از دو راه نظریه مادی بودن حافظه را تأیید نمود.

۱- عروض نسیان، تردیدی نیست که هراسان بلکه حیوانی بتفاوت دچار فراموشی میشود هیچکس نیست که تمام خاطرات دوره زندگانی خود را در یاد داشته باشد و حال آنکه اگر حافظه غیر مادی بود نسیان و فراموشی معنا نداشت زیرا فراموشی در اثر محو شدن صور ادراکی از صفحه ذهن عارض میشود و اگر روح از خود وجود مستقلى از بدن میداشت و صور ادراکی مصنوع و معلول او و غیر مادی بودند میبایست همیشه باقی باشند زیرا منشأ و علت آنها که بمقیده روحیون يك امر مجرد است باقی است و هر معلولی در بقا تابع علت خودش میباشد ولی مطابق نظریه مادی علت فراموشی واضح است، یعنی تغییراتی است که در ماده عصبی حاصل میشود. اختلاف اشخاص از لحاظ قدرت حافظه مربوط بوضع ماده عصبی آنهاست.

دکتر ارانی میگوید «قدرت حافظه يك شخص منوط بقدرتی است که ماده عصبی وی در مقابل حفظ تغییرات دارد هر قدر وضعیت تغییر را بتواند نگاهداری ←

پیدا خواهد شد که خاصه تغییر ماده را ندارد و این اشکالی است بر مادیین نه بر ما.

اشکال یا تقریر نظر مادیین

این دانشمندان میگویند در جهان طبیعت تأثیر يك طرفی بحکم آزمایشهای علمی موجود نیست و هر مؤثر متأثری را میخواهد که عیناً در وجود اثر ذی دخل بوده باشد و بهمین لحاظ مؤثر هم هست پس اثر پیوسته با شرکت طرفین حاصل شده و فرزند، زائیده مجموع پدر و مادر (مؤثر و متأثر) مادی خود میباشد پس ادراك حسی نیز نتیجه تأثیر متقابل ماده خارج و سلسله اعصاب یا

— کند قدرت حافظه بیشتر خواهد بود.

۲— عروض امراض حافظه ای که در اثر اختلالات مخصوص در دستگاه مغز حاصل میشود بسیار اتفاق افتاده که یکنفر در اثر يك مرض یا در اثر يك ضربه محکم که برمغز وارد شده تمام خاطرات گذشته یا قسمتی از آنها را بکلی از یاد برده است. بعضی از مصدومین ایام جنگ که بسختی قسمت سر و جمجمه آنها مصدوم شده بود پس از بهبودی پدر و مادر و فامیل و شهریکه در آنجا بزرگ شده بودند و حتی نام خود را بکلی از یاد برده بودند پس معلوم میشود که حافظه يك امر مادی است که در اثر وقوع اختلال در دستگاه مغز بکلی از بین میرود.

پاسخ این استدلال اینست که هر چند حافظه غیرمادی است یعنی صور ادراکی در ماوراء ماده نگاهداری میشود ولی تذکر (یادآوری) که عبارتست از حاضر ساختن صور ادراکی در صفحه آشکار ذهن يك نوع «فعل» (کار) است و در فلسفه ثابت شده است که روح در فعل و کار خود احتیاج بماده دارد و ماده را بعنوان «آلت فعل» استخدام میکند، علیهذا فراموشیها چه آنهایی که بواسطه طول مدت در حال عادی پیدا میشود و چه آنهایی که بواسطه اختلالات مغزی حاصل میشود نه از اینجهت است که خاطرات ذهنی بکلی معدوم شده است بلکه تنها از اینجهت است که قدرت یادآوری روح برای احضار آنها در سطح ذهن بواسطه فقدان «آلت فعل» از بین رفته است.

«پرسون» دانشمند بزرگ قرن بیستم بنقل از مرحوم فروغی میگوید «فرق است بین حافظه و ذاکره حافظه یعنی آنچه تصویر اشیاء و معانی را در یاد نگاه میدارد امر مادی و خاصیت دماغ نیست بلکه بمکس است یعنی ماده حاجب حافظه و مایه فراموشی است و فقط ذاکره است که عمل دماغ است، تصاویر اشیاء و معانی همواره در حافظه مضبوط است و هیچگاه محو نمیشود ولی دماغ همچون پرده است که بر حافظه کشیده شده و ذاکره قوه ایست از دماغ که بموجباتی و در اوقاتی پرده را پس میکشد و آنچه در حافظه مضبوط است به یاد می آورد ذاکره عمل است عمل کار بدن است و دماغ که ذاکره را صورت میدهد جزئی از بدن است ولی حافظه انبار صور است و صور ذوات نیستند بلکه معانی اند و معانی در مکان نیستند»
دلیل بر اینکه بواسطه طول مدت یا عروض اختلالات مغزی صور ادراکی ←

مغز می‌باشد که در پدیده‌های زنده و من‌جمله انسان یافت می‌شود و چنانکه تأثیر اعصاب یا مغز بی‌وجود ماده خارجی معنی ندارد و همچنین تأثیر ماده خارجی بی‌تأثیر اعصاب یا مغز معنی ندارد همچنان تأثیر و تأثر ماده خارجی و اعصاب یا مغز بی‌تولد و پیدایش اثری مادی در سلسله اعصاب یا مغز که ترکیب مخصوصی از ماده می‌باشد معنی ندارد و بالعکس و ازین روی فکر و ادراک که پیرو این تأثیر و تأثر پیدا می‌شود يك خاصه مادی خواهد بود که در مغز مثلاً پدید می‌آید.

و چون مغز خاصیت تولید را دارد میتواند از فکر خود (همان خاصه مادی تازه) متأثر شده (البته این تأثیر دوم نیز بطور جبر و پیرو تأثیر طبیعت و محیط خواهد بود) فکرهای تازه که اعصاب توانائی گرفتن آنها را از خارج نداشت تولید کند. میتواند علم به‌مهرساند. معلومات معنوی و روحی پیدا کند قوانین کلیه در طبیعت مانند قانون علیت و معلولیت کشف نماید - معلومات حسی هر يك از حواس را بدیگری مبدل سازد. اینها اقسام مختلفه افکار

→ معدوم نمی‌شوند و فقط قدرت یادآوری و احضار آنها که احتیاج بماده دارد از روح سلب می‌شود اینست که آزمایشهای متعدد روانی ثابت کرده است که در حالات غیر طبیعی یا فشارهای غیرعادی که بر روح وارد می‌شود ناگهان تمام خاطرات گذشته که انسان آنها را فراموش کرده است به‌یاد می‌آید.

این مطلب در روانشناسی جدید مورد تسلیم است ما اینجا فقط بنقل کلام خود دکتر ارانی که عقاید مادی دارد و روح را فقط به‌عنوان خاصیت مخصوص ماده می‌شناسد اکتفا می‌کنیم وی در صفحه ۱۱۷ پسیکولوژی می‌گوید «هنوز بطور اطمینان معلوم نشده است آیا تمام قضایائی که در لحظه‌های متوالی زندگانی تولید می‌شود در روح ثابت و باقی است یا نه؟ از یکطرف ملاحظه مینمائیم قضایای اغلب دقائق دوره زندگانی خود را بکلی فراموش کرده‌ایم بقسمیکه هیچوقت دیگر نمیتوانیم آنها را در روح دوباره تولید کنیم یعنی بیاد بیاوریم اما از طرف دیگر امتحانات متعدد نشان میدهد در حالات غیر طبیعی مثلاً هیپنوز، اشخاصیکه حشیش استعمال کرده‌اند، اشخاصیکه بواسطه گرسنگی مشرف بمرگ می‌باشند و غیره، پس از برطرف شدن عامل غیر طبیعی این اشخاص اظهار مینمایند قضایای بعیدالعهد دوره‌های خود را بیاد آورده‌اند».

بعضی از علماء دیگر نیز تصریح کرده‌اند که اشخاص در دم احتضار جمیع امور را که در مدت زندگانی ادراک کرده‌اند در يك آن بیاد می‌آورند.

از اینرو میتوان از جنبه علمی کاملاً احتمال داد که روح پس از مفارقت از بدن تمام خاطرات دوره عمر خود را از کوچک و بزرگ و تمام اعمال نیک یا بد خود را در مدت زندگانی پیش خود حاضر ببیند. چندین قرن است که فلاسفه الهی این ادعا را دارند.

و ادراكاتى هستند كه پشت سرهم تدريجاً زائیده مغز بوده و هویتى جز اینکه خاصیت مادی ترکیب مخصوص ماده «مغز» هستند ندارند.

پاسخ

ما از این بیان (که خلاصه آن انجام یافتن يك عمل فیزیکی است در انسان در موقع ادراك) حتی يك جمله را نمیخواهیم انکار نمائیم. چیزی که هست نظر این دانشمندان را به مثالی که در آغاز مقاله و دو نظریکه در ذیل آن آوردیم باید جلب کرد و پرسید که این بیان کدام يك از دو نظر نامبرده را میتواند تأمین کند؟

زیرا نظر دوم بفکر و ادراك قابل انطباق نیست و نظر اول که بفکر و ادراك قابل انطباق است باین بیان قابل انطباق نیست. بسیار شگفت آور است این دانشمندان مورد نزاع را از بیخ فراموش کرده (البته این فراموشی بفراموشی عمدی نیز بی شباهت نیست) و مورد قبول و تسالم راهی برخ خصم میکشند.^۶ کسی نمیخواهد بگوید هنگام ادراك در انسان خواص مادی مربوط موجود نمیشوند.

کسی نمیخواهد بگوید جانوران زنده و منجمله انسان هنگام ادراك و فکر سلسله اعصاب یا مغز را بکار نمیاندازند (و اگر کسی بگوید نفس بعد از مفارقت بدن باقی و بادراكات خود ادامه میدهد سخنی است که اساساً دخلی باین گفتگو ندارد چنانکه خواهد آمد انشاءالله).

ولی این حقیقت را نیز نمیشود نادیده انگاشت که ادراكات و افکار پهناور ما با اینکه هیچکدام از خواص ضروری ماده را مانند - اجزاء - انقسام - تحول - شخصیت - ندارند چگونه میتوانند مادی بوده باشند و چگونه میتوان گفت؟ مگر ما هر حقیقتی را با خواص ضروری وی اثبات نمیکنیم؟

گذشته از این اگر راستی مدرک یا ادراك ما همان لکه های سیاه و سفید عکسی بود (مطابق نظر دوم مثال صدر مقاله) که درچینه های مغز یا لاهای اعصاب مرتسم میشوند چگونه میتوانستیم این

۶- رجوع شود بپاورقی صفحات ۷۲-۷۵.

واقعیت‌های خارجی را توی آنها پیدا کنیم؟ یا از يك راهی بآنها پی ببریم؟^۷ چنانکه منظره‌ای را که عکسی با همه خصوصیاتش نشان می‌دهد اگر از خارج ندیده و تهیه نکرده باشیم ممکن نیست در میان لکه‌های سیاه و سفید عکس پیدا نمائیم.

اشکال یا تقریر

این دانشمندان میگویند نظر بفورمول زیر از پذیرفتن مغایرت میان علم و واقعیت خارج ناچاریم.

اگر معلوم را که جزئی از واقعیت خارج است (ا) فرض کنیم و جزئی از مغز را که از تأثیر معلوم متأثر است (ب) فرض کنیم اثر که فکر و ادراک میباشد با (ا + ب) مساوی بوده و هیچگاه مساوی (ا) تنها و یا مساوی (ب) تنها نخواهد بود.

پاسخ

معلوم را (ا) و جزء مغزی را (ب) و اثر مادی مفروض را (ك) و صورت علمیه را (ج) فرض میکنیم فورمول مزبور وقتی میتواند درست بوده باشد که (ج = ك) اثبات شود وگرنه ارزشی نخواهد داشت.

و خلاصه این مطلب بلسان فلسفی اینست که موجود ذهنی با موجود خارجی در ماهیت یکی هستند نه در وجود و آنچه محال است اتحاد دو موجود مستقل در وجود است نه اتحاد دو وجود در مهیت

۷- در خاتمه مقاله دوم صفحات ۴۶-۴۹ این مطلب گذشت که مطابق نظریه مادیین در بیان حقیقت علم و ادراک علم و معلوم با یکدیگر مابیند هم در وجود و هم در ماهیت و تنها رابطه‌ای که بین علم و معلوم فرض کرده‌اند رابطه تولیدی است و گفته شد که این نظریه صددرصد يك نظریه ایده‌آلیستی است زیرا روی این نظریه صفت کاشفیت که ذاتی علم است از علم سلب میشود و با سلب صفت کاشفیت از علم و ادراک راهی برای اثبات عالم خارج از ذهن باقی نمی‌ماند و اما اینکه مادیین گمان کرده‌اند از راه اینکه ادراکات مولود تأثیرات خارجی هستند بوجود عالم خارج پی میبریم غلط است زیرا این پی‌بردن فرع آنست که ما بتوانیم خارج را تصور کنیم و در ذهن خود حاضر سازیم تا بتوانیم حکم کنیم که این شیء تصور شده در خارج وجود دارد و اگر بنا شود آنچه در ذهن ما پیدا میشود از هر جهت غیر از خارج باشد محال است که خاطره خارج در ذهن ما پیدا شود و خلاصه بیان اینکه روی فرضیه غلط مادیین در باب حقیقت علم و ادراک باید هیچگاه هیچکس بهیچ نحو التفات بعالم خارج پیدا نکند.

با اختلاف در وجود که یکی وجود خارجی منشأ آثار بوده باشد و دیگری وجود ذهنی (غیر خارجی) غیر منشأ آثار.

اشکال

صورت علمی یا فکر و ادراك اگر چه برخی از خواص ماده را مانند انقسام و تغیر ندارد ولی برخی دیگر را دارد زیرا افکار و ادراکات ما زمانی هستند و وی از خواص ماده میباشد.

پاسخ

این سخنی است که بعضی از دانشمندان روان‌شناس نیز تصریح کرده‌اند و نظر باینکه این دانشمندان از هویت زمان بحث کافی نمیکنند با این اشتباه مواجه شده‌اند.^۸ زمان (چنانکه در مقاله‌های آینده روشن خواهد شد) مقدار حرکت است.

و بعبارت ساده‌تر ما حرکتی را که با سرعت و بطوء معین اخذ کرده و نسبت بسایر حرکات مقیاس قرار دادیم زمان مینامیم. پس زمان بی‌حرکت نخواهد بود چنانکه حرکت نیز بی‌ماده و ماده

۸- در کتب روانشناسی معمولاً اینطور میگویند که امور ذهنی مکانی نیستند زیرا نمیتوان برای آنها يك نقطه معین را در مغز بعنوان محل فرض نمود و گفت مثلاً فلان حکایتی که من حفظ دارم یا الان در نظرم هست یا فلان شعر سعدی یا حافظ در فلان نقطه مغز من است ولی زمانی هستند زیرا پدیدآمدن و از بین رفتن آنها احتیاج بوقت و زمان دارد.

البته این بیان با يك نظر مسامحی ادا شده ولی مطابق نظریه فلسفی که صدرالمতالپین روی اسلوب فلسفی خود درباره زمان اظهار نموده و با براهین دقیق فلسفی آنرا اثبات نموده و همچنین مطابق آخرین نظریه علمی که امروز مورد قبول دانشمندان مغرب زمین است زمان و تغیر هم‌دوش یکدیگرند و این دو از جوهر امور مادی طبیعی انتزاع میشوند و واقعیت مادی غیرمتغیر یا غیر زمانی و یا متغیر و غیر زمانی و یا زمانی و غیر متغیر تصور ندارد و بالاخره تغیر (حرکت) و زمان را نمیتوانیم خارج از حقیقت و واقعیت امور مادی و طبیعی بدانیم و بتعبیر صدرالمতالپین یکی از مشخصات هر موجود مادی همان زمانی است که در آنزمان بوجود آمده و تغیرات پیدا نموده و به تعبیر دانشمندان امروز مغرب زمین هر چیز را در چهار مختص میتوان نشان داد - طول و عرض و عمق و زمان - بنابراین اگر در موجودی اثبات شد که تغیر ندارد ضمناً معلوم میشود که زمانی و مادی نیست. و چونکه در ادراکات ثابت شد که ثابت و پابرجا هستند و تغیری ندارند ضمناً زمانی نبودن آنها نیز ثابت میشود.

بی‌خواص ضروری ماده نخواهد بود. اگر چنانچه ادراک ما زمانی بود ناچار خواص دیگر ماده را نیز داشت و کسیکه می‌پندارد ادراک و فکر ما زمانی است میان عمل فیزیکی که در مغز مثلاً انجام می‌گیرد و میان حقیقت ادراک و فکر خلط مینماید (چنانکه دانشمندان مادی پیوسته این خلط و اشتباه را میکنند).

شما صورت علمی را که در یکساعت معین از زمان از راه حواس بدست می‌آورید يك اثر مادی در سلسله اعصاب یا مغزتان پیدا میشود که پیش از آن و پس از آن قابل پیدایش نیست ولی حقیقت همان ادراک مقید بآن زمان معین نیست. بگواه اینکه همان صورت ادراکی را با حفظ عینیت در زمانهای مختلف میتوانید ادراک کنید در حالیکه يك موجود زمانی در دو زمان بيك واقعیت باقی نماند

تتمیم اصل مقصد

سخنانی که در مادی نبودن ادراکاتی که بحواس و مغز منسوب هستند گفته شد در يك مورد دیگر نیز جاری میباشد و آن مورد علم بنفس است.^۹

۹- تا اینجا گفتگو در اطراف اموری بود که بعنوان خواص روحی خوانده میشوند از قبیل ادراکات حسی و خیالی و عقلی و اراده و کراهت و حب و بغض و حکم و تصدیق و غیره و ثابت شد که این امور خواص عمومی ماده را ندارند و لهذا نمیتوان آنها را از خواص معینه تشکیلات مخصوص مادی دانست و تاکنون مستقیماً از شخصیت مستقل خود روح که این امور از هوارض و حالات و یا از افعال و اعمال وی هستند بحثی نشد. مطلب بالا اشاره بيك برهان ساده از پراهمینی است که فلاسفه الهی برای اثبات شخصیت مستقل روح در برابر تشکیلات مخصوص مادی اقامه کرده‌اند.

خواننده محترم میدانند که مادیین روح را فقط بعنوان تشکل و اجتماع و ارتباط مخصوص اجزاء ماده میشناسند و خواص روحی را نیز بعنوان خاصیت های مخصوص اجزاء مرتبط ماده معرفی میکنند و اما روحیون روح را (که از حرکت و تکامل جوهری ماده پیدا شده) در عین ارتباط و تعلق ذاتی با ماده دارای شخصیت جداگانه و مستقل می‌دانند.

دانشمندان روحی شرقی و غربی دلایلهای بسیاری برای اثبات تجرد و شخصیت مستقل روح اقامه کرده‌اند و البته بعضی از آنها خالی از خلل هم نیست و فعلاً مجال آن نیست که همه دلایلهائی که در این باب آورده شده ذکر شود و در اطراف آنها بحث و انتقاد شود در اینجا فقط به ذکر يك برهان ساده از پراهمینی که فلاسفه اسلامی —

هر يك از ما (چنانكه تجربه و قرائن نشان ميدهد موجودات زنده ديگر نيز همين حال را دارند) شعور بخويشتن «من» دارد. مشاهده ميکند عيناً چيزي است که قابل انطباق بهيچ عضوي و خواص عضوي نيست زيرا با زياده و نقيصه اعضا تفاوت نميکند. و با اختلاف سنين عمر و تحليل رفتن قوی تغيير نمی- پذيرد جز اينکه کاملتر و روشن تر ميشود و گاهی ميشود که يك

→ به آن خوب توجه کرده اند (اول کسيکه بتفصيل اين برهان را ذکر کرده شيخ الرئيس است) و احتياجي بمقدمات زياد ندارد و از اصول روانشناسي جديد نيز ميتوان آنرا تأييد نمود و در متن اشاره شده است اکتفا می شود و آن از راه علم نفس بخودش است (خودآگاهی).

مقدمتاً بايد گفته شود که «خودآگاهی» يعنی اطلاع هرکسي از وجود خودش برای هرکسي بدیهی است و هرکس با علم حضوري خود را ميشناسد. ماديين نيز اين شعور را (شعور بخود) در انسان انکار ندارند پس در اينکه هرکسي پيش خود تعقلي از خود دارد و از وجود خود مطلع است و خود را بعنوان يك موجود مستقل و ممتاز از ساير موجودات ميشناسد ترديد يا اختلافی نيست هرکسي بالضروره تشخيص ميدهد که «من هستم» تنها چيزيکه احتياج باستدلال دارد اينست که «خود» يا «من» که وجودش بدیهی است حقيقتش چيست؟ و داراي چه خصوصيتی است؟ و آیا ممکنست مادی باشد يا خير؟ آیا وجود مستقل دارد يا آنکه عين بدن يا خواص بدنی است؟

پس اينکه «من هستم» روی حس مخصوص خودآگاهی بدیهی است و قابل استدلال نيست، دانشمندان استدالات خود را متوجه بيان حقيقت «من» يا «خود» نموده اند نه بيان اصل وجود «من» زيرا وجود «من» يك امر بدیهی است. از اينجا واضح ميشود که استدلال معروف دکارت از راه فکر و اندیشه بر اينکه «من هستم» که بعبارت مخصوص ادا ميشود «من می انديشم پس هستم» مخدوش است زيرا هستی هر کسي مانند خوداندیشيدن بدیهی است بلکه بدیهی تر است زيرا آگاهی از انديشيدن با اضافه بهميم (ميانديشم) فرع بر آگاهی و شعور بخود است. حالا برگرديم باصل مطلب و ببينيم آیا «خود» يا من که وجودش بر هر کسي بدیهی است حقيقتش چيست؟ و داراي چه خصوصيتی است؟ و آیا ممکنست مادی باشد يا خير؟

در اينجا دو نظريه اساسی وجود دارد ۱- نظريه حسی ۲- نظريه روحانی.

نظريه حسی:

صاحبان اين نظريه ميگويند که «خود» يا «من» عبارتست از مجموعه ادراکات مختلفی که بوسيله احساس يا تخیل و غيره دائماً و علی التعاقب پيدا ميشوند و لاينقطع يکديگر را تعقيب مينمايند. مطابق اين نظريه «خود» يك موجود وحدانی نيست بلکه مجموعه احساسات و خيالات و افکاری است که سلسله واحدی را تشکيل ميدهند. پس «من» يعنی مجموعه ديدنها و شنيدنها و بيادآوردها و فکرکردها که در طول زندگی پديد میآيند.

این عقیده را ابتدا فلاسفه حسی و تجربی اروپا که از قرن هفدهم بيمد ظهور ←

یا چندین عضو و گاهی همه بدن فراموش میشود ولی خویشتن فراموش‌شدنی نیست.

مشاهده میکنند که از آن دمی که میتواند از روزهای گذشته خود بپا آورده و این حال شهودی خود را متذکر شود (باید باین نکته متوجه بود که این تذکر غالباً با تذکر يك سلسله افعال یا حوادث همراه است که زمانی هستند و گر نه «من» که مشاهده

→ کرده‌اند و اساس شناسائی صحیح را احساس و تجربه دانستند اظهار داشتند این دانشمندان روی اصل اینکه اساس معرفت صحیح حس و تجربه است و حس جز بهوارض و حالات تعلق نمیگیرد حقیقتی را غیر از آنچه بتجربه درآید قبول ندارند (البته انکارهم نمیکنند) و در میان آنها کسانی پیدا میشوند (مانند هیوم انگلیسی) که نه تنها به موجود جوهر مستقل نفسانی ایمان ندارند بوجود جوهر مادی خارجی که عوارض طبیعی حالات او هستند نیز ایمان راسخ ندارند زیرا میگویند احساس و تجربه فقط ما را بوجود يك سلسله امور که عوارض و حالات نامیده میشوند آگاه میکنند اما وجود جوهری جسمانی که منشأ حالات طبیعی و وجود جوهری نفسانی که منشأ حالات ضمیر و وجدان باشد دلیلی از حس تجربه ندارند.

این گروه نفس را اینطور تعریف میکنند «مجموعه تصورات پی‌درپی که در ذهن پیدا میشود» مادیون که قائل باصالت ماده هستند یعنی ماده را تنها جوهر اصیل میدانند و در عین حال اساس معرفت و شناسائی را احساس و تجربه میدانند در باب بیان حقیقت «خود» یا من از حسیون پیروی کردند و گفتند که «خود» یا نفس عبارتست از مجموعه افکار و خیالات و احساسات پی‌درپی که برای يك متشکله مخصوص مادی پیدا میشود اینک بهتر است عقیده مادیون را راجع بحقیقت «خود» و اینکه این تصور از کجا ناشی میشود از خود آنها بشنویم.

دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۱۰۴ میگوید «تأثیر عوامل مؤثر فوراً از روح معدوم نمیشود و مابین تمام تأثراتیکه بدنبال هم روح را متأثر میسازند بطورکلی یکرشته و رابطه عمومی موجود است که فقدان آن باعث بیپوشی روح میشود و در حالت طبیعی هشیار بودن روح بواسطه وجود رابطه کلی مابین تمام عناصر و عوامل مؤثر است» و نیز در همان صفحه میگوید:

«مفهوم خود بدین ترتیب پیدا میشود که يك متشکله مادی دائماً تأثرات خارجی (صوت نور و غیره) را میپذیرد و این قضیه باعث میشود که موجود زنده بوجود خود آشنا میشود» در صفحه ۱۰۵ میگوید «دو جنبه خود را باید از هم تشخیص دهیم «خود مؤثر» و «خود متأثر» غرض از خود مؤثر عبارت از هیکلی است که من آنرا خود میدانم و غرض از خود متأثر من خودم هستم که از وجود خود اطلاع دارم خود مؤثر نتیجه جمیع شرایطی است که آنرا ایجاد نموده است مانند اجزاء مادی، عوامل مؤثر در آن (نور صوت و غیره) احساساتی که همراه تأثیر عوامل است حرکات (ارادی و یا غیر ارادی) و غیره خود متأثر ناظر و شاهد این نتیجه کلی می‌باشد.»

در صفحه ۱۰۴ میگوید «در موجود زنده سالم مفهوم خود منظم و بطور متوالی در مدت زمانهای متوالی وجود دارد و فقط بوسیله خواب قطع میشود اختلال در خود ممکنست بواسطه مواد بیپوش‌کننده و مسکرات بظهور برسد» در صفحه ۱۰۶ →

میشود قابل انطباق بزمان حتی بحسب تصور نیز نیست) پیوسته يك چیز ثابت و غیر متحول مشاهده میکرده و کمترین تبدل و تغییری در خود «من» نمیدیده و نمیبیند. مشاهده می کند چیزی است واحد که هیچ گونه کثرت و انقسام ندارد.

مشاهده میکند (و این از همه بالاتر است) اینکه چیزی است

→ می گوید «من در عین اینکه خودم هستم خودم نیستم من همان خود و ثابت هستم ولی متغیر میباشم بهترین مثال برای فهمیدن قضیه تشبیه رودخانه است رودخانه جاری است هر لحظه آن با لحظه گذشته اختلاف دارد در عین حال رودخانه همان است» خلاصه این نظریه همان بود که قبلاً گفته شد مفهوم من عبارتست از يك سلسله ادراکات و احساسات و افکار متوالی که رشته واحدی را تشکیل میدهند.

نظریه روحانی

خلاصه این نظریه اینکه من یا خود که هرکس حضوراً آنرا می یابد و بوجودش اطمینان دارد عبارت است از يك موجود وحدانی متشخص (نه یکسلسله امور متوالی) و ثابت و باقی در ضمن جمیع حالات و عوارض و قابل تعدد و تکثر و تفاسد نیست.

دلیل برای اینکه «من» يك حقیقت وحدانی است نه یکسلسله ادراکات متوالی اولاً اینست که حقیقت من همه آن ادراکات متوالی را بخود نسبت میدهد و منسوب را غیر از منسوب الیه میداند (من میاندیشم) (من می بینم) و همانطوریکه حضوراً بوجود خود آگاه است اینخصوصیت را نیز حضوراً آگاه است و تردیدی ندارد.

ثانیاً هرکسی بالوجدان تشخیص میدهد که در گذشته و حال یکی است نه بیشتر و اگر مانند مجموع حلقه های زنجیر بود و در هر لحظه از زمان يك حلقه آن فقط موجود بود این تمیز و تشخیص میسر نبود چگونه ممکن است درباره يك حلقه زنجیر که در يك سر واقع شده حکم کرد که عین همان حلقه ایست که در سر دیگر واقع شده و بعلاوه نفس برای تشخیص اینکه در گذشته و حال یکی است احتیاجی باحیاء خاطرات گذشته ندارد و اگر مانند حلقه های زنجیر بود باید ادراك خود در گذشته بدون تذکر يك خاطره میسر نباشد.

ثالثاً همانطوریکه در قسمت حافظه گفته شد روی فرضیه مادیین بازشناسی یعنی تشخیص اینکه این خاطره یادآوری شده متعلق بگذشته است و ادراك جدید نیست ممکن نیست این اشکال در این مسئله بطریق اولی وارد است یعنی اگر من عبارت از مجموع سلسله متوالی ادراکات باشد که فقط با یکدیگر ارتباط تماقبی یا علی و معلولی دارند چگونه ممکنست شخص بتواند تمیز بدهد که همان کسی هستم که در پیش بودم.

وابعاً روی فرضیه مادیین ادراکات عموماً عبارتست از فعالیتها و خواص سلولهاییکه مراکز سلسله اعصاب را تشکیل داده اند و خود این سلولها دائماً با همه محتویات خود در تغییر و تبدلند یکدسته میمیرند و دسته دیگر جای آنها را میگیرند و حال آنکه هرکسی حضوراً تشخیص میدهد که بدون تغییر و تبدل و زیاده و ←

صرف و خالص که هیچگونه تحدید نهائی و خلیط در وی موجود نیست و هیچگونه غیبت از خود ندارد و هیچگونه حائل میان خودش و خودش نیست.

نتیجه

این بیان نتیجه میدهد که علم بنفس مادی نیست و بالاتر از این

→ نقصان (البته در خود نه در حالات) همان کسی است که در شصت یا هفتاد سال پیش بوده.

و خلاصه این بیان که متکی به آگاهی نفس از وجود و نحوه وجود خود است آنکه از راه انتساب (اینکه انسان ادراکات را منسوب بخود میداند نه عین خود) و از راه وحدت (اینکه هرکسی تشخیص میدهد که در گذشته و حال یکی است نه بیشتر) و از راه عینیت (اینکه تشخیص میدهد که خود عین همان است که بوده نه غیر آن) و از راه ثبات (تشخیص اینکه هیچگونه تغییری در خود من حاصل نشده است) ثابت میشود که آنچه انسان آنرا بعنوان حقیقت خود میشناسد يك حقیقت وحدانی ثابتی است که جمیع حالات نفسانی مظاهر وی هستند و از خواص عمومی ماده مجرد و میرا می باشد.

دکتر آرنای برای فرار از اشکال ثبات و عدم تغییر که از خواص روح است و با خواص عمومی ماده تطبیق نمیکند و سایر اشکالات دچار تناقض گوئی شدیدی شده در صفحه ۱۰۶ پسیکولوژی میگوید «حال باید دید من و خود ثابت است یا متغیر موجود زنده دائماً عوض میشود یکدسته از سلولهای وجود او مرده یکدسته دیگر جای آنها را میگیرد مواد بدن بتحلیل میرود و بوسیله مواد غذایی دیگر دوباره تشکیل میشود پس ماده بدنی موجود زنده دائماً تغییر مینماید از طرف دیگر حالت شعور هوشیاری و دانستن از خود نیز دائماً تغییر میکند خود اجتماعی من در چند سال پیش با اکنون فرق دارد الان نیز در يك لحظه معلوم من میتوانم خود را بچند خود تقسیم کنم مثلاً راه معلوم را دانسته و فهمیده بروم و در عین حال يك مسئله ریاضی یا سیاسی حل کنم این دو خود من با خودهای دیگر من در زمانهای متوالی با یکدیگر اختلاف دارند خلاصه نه فقط ماده جسم من بلکه طرز ارتباط زمانی و مکانی اجزاء آن ماده (حالات شعور) نیز دائماً در تغییر است اما از طرف دیگر من همان من هستم مسئول تمام امضاهای همان خودهای گذشته میباشم از تمام کارهاییکه خود گذشته کرده ام برای خود کنونی و خود آینده متوقع جزا و نتیجه هستم این تضاد را نیز با فکر دیالکتیک میتوان برطرف کرد من در عین اینکه خودم هستم خودم نیستم من خود و ثابت هستم ولی متغیر میباشم بهترین مثال برای فهمیدن قضیه تشبیه پرودخانه است رودخانه جاری است هر لحظه آن با لحظه گذشته اختلاف دارد در عین حال رودخانه همان است و در سالیان دراز در همان محل قرار دارد دیالکتیک قضایا را در ضمن جریان در نظر میگیرد یعنی برای دیالکتیک من مطلق وجود ندارد بلکه من بانضمام عده زیادی از قضایای خارجی وجود پیدا میکند پس من آن ثابتی است که بازاء قضایای خارجی متغیر میباشد».

در اینجا نویسنده خواسته است روی اصول ماتریالیسم «من و خود» را متغیر و متکثر بداند و در عین حال علم شهودی نفس را بذات و شخصیت خود که حضوراً ←

نتیجه میدهد که نفس خودش علم بخودش میباشد یعنی واقعیت علم و واقعیت معلوم در مورد نفس یکی است. و از اینجا است که فلسفه این نوع ادراک را (علم حضوری) با ادراکات دیگر مباین شمرده و مطلق علم را بدو قسم تقسیم مینماید:

۱- علم حصولی

۲- علم حضوری

و بزبان فلسفه علم حصولی حضور مهیت معلوم است پیش عالم و علم حضوری حضور وجود معلوم است پیش عالم^{۱۰}.
اینجا است که بیان گذشته و فورمول سابق دانشمندان مادی

→ و میبایست خود را ثابت و باقی و واحد می بیند توجیه کند در قسمت اول برای آنکه ثابت کند «من» متغیر و متکثر است اختلاف و تکثر حالات «خود» را دلیل می آورد در صورتیکه با اندک تأمل واضح است که اینها مربوط بتغییر و تکثر حالات «من» است نه شخصیت خود «من» و در قسمت دوم مدعی میشود که این ثبات با تغیر و این وحدت با کثرت منافات ندارد.

معلوم نیست چرا نویسنده اینجا حتی از اصول دیالکتیک منحرف شده؟ زیرا یکی از اصول منطق دیالکتیک اصل تغیر است و روی این اصل ثبات و جمود و یکسان ماندن بکلی نفی میشود. منطق دیالکتیک بغیال خود با این اصل (اصل تغیر) همه تضادها را حل میکند و میگوید هرشیء چون در حال حرکت است هم خودش است و هم ضد خودش.

حالا باید از این آقایان پرسش کرد آیا تضاد بین خود این اصل (اصل تغیر) و اصل یکسان ماندن را با چه اصلی میتوان حل کرد؟ تشبیه برودخانه یعنی چه؟ این فقط يك تشبیه شاعرانه است تمام آبهای رودخانه از واحدهائی بنام ملکول و هر ملکولی از اتمها و هر اتمی بنوبه خود از ذرات کوچکتری تشکیل شده و تمام آنها در حال حرکتند هیچ ذره ثابت در آن وجود ندارد و فقط در ذهن ما که برای مجموعه آنها يك مفهوم (رودخانه) وضع نموده و اعتبار کرده ایم يك تصویر واحد و باقی وجود دارد.

معلوم نیست چرا جمله معروف فیلسوف شهیر یونان «هراکلید» که در کتب مادیین، همیشه بعنوان شهادت آورده میشود و خود دکترا ارانسی نیز در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک آنرا بعنوان شاهد ذکر نموده اینجا فراموش شده. هراکلید میگوید «دو دفعه وارد يك رودخانه نمیتوان شد» اینجمله بخوبی میرساند که رودخانه در دو لحظه واقعاً همان رودخانه نیست.

پرواضح است وحدت و ثباتیکه هرکس حضوراً و شهوداً برای «خود» احساس مینماید با وحدت و ثباتیکه برای رودخانه در حال جریان یا يك فوج سرباز در حال سان دادن فرض میشود متفاوت است زیرا اولی حقیقی و دومی فرضی و اعتباری است و آندو را با یکدیگر نمیتوان یکی شمرد.

۱۰- رجوع شود بپاورقی صفحه ۴۷ و بعد از این در مقاله ۲ و مقاله ۵ تفصیل بیشتری در اینباره داده خواهد شد.

سیمای شگفت‌آوری بخود گرفته و جلوه تماشائی پیدا میکند.

اشکال یا تقریر

دانشمندان مادی میگویند تاثرات گوناگون که پیوسته بانهایت سرعت از سلسله‌های اعصاب بمغز وارد میشوند از راه تبدیل کمیت بکیفیت خاصیت واحدی تشکیل میدهند که همان خاصه روحی است چنانکه با از کار افتادن حواس یا بیهوشی یا مرگت از کار میافتد.

پاسخ

با تذکر سخنان گذشته ما پاسخ این دعوی روشن است. زیرا کسی درصدد انکار يك چنین خاصه مادی مغز نیست. این همان روانی است که روان‌شناسان نیز بحسب احتیاج بحث محلی در فن خودشان موضوع بحث فرض کرده و قرار داده‌اند. سخن در اینست که مشهود یا «من» قابل انطباق بچنین کیفیت مغزی نیست. زیرا در هر حال يك پدیده مادی خواص ضروری ماده را باید داشته باشد و اینکه گفته میشود گاهی روان و شعور روانی از میان میرود ادعائی بیش نیست بلکه برخی اوقات در حال بیهوشی نیز انسان متوجه خود میباشد و برخی از اوقات پس از هوشیاری چیزی بیادش نمی‌افتد نه اینکه خود را مشاهده میکند که خود را مشاهده نمیکرد و میان این دو جمله فرق بسیار است. آنچه در این مقاله بثبوت رسید:

- ۱- علم و ادراک مطلقاً مادی نیست.
- ۲- علم بر دو قسم است حصولی و حضوری.

مقاله چهارم

ارزش معلومات

مقدمه

بیان ارزش و اعتبار معلومات که بهتر است آنرا ارزش علوم و ادراکات بنامیم برای اینست که روشن شود آیا ادراکات ما تا چه اندازه حقیقت است و با واقع مطابقت دارد آیا آنچه ما بوسیله حس یا عقل خود میفهمیم میتوانیم مطمئن باشیم که واقع و نفس الامر هم همینطور است که ما میفهمیم یا آنکه ممکن است اصلاً واقع و نفس الامر نباشد و جهان معلومات هیچ در هیچ باشد یا آنکه واقع و نفس الامر طوری باشد و ما طور دیگری که مقتضای ذهن ما در تحت شرایط زمانی و مکانی است بفهمیم؟.

چنانکه در مقاله يك گذشت فلسفه پاره‌ای از ادراکات را بعنوان حقایق (مطابق با واقع) میشناسد و سعی میکند حقایق را از اعتباریات و وهمیات تمیز دهد. بدیهی است این سعی هنگامی مفید است که ذهن انسان خاصیت ادراک کردن واقعیات را همانطور که هستند داشته باشد و اگر ذهن همیشه اشیاء را با شکل و کیفیتی که ساخته و پرداخته خود او است درک کند فلسفه بلاموضوع و سمیش پیسوده است.

مسئله تعیین ارزش و اعتبار معلومات را از جهتی میتوان اساسی‌ترین مسائل شمرد زیرا راه رئالیسم^۱ از ایده‌آلیسم^۲ با سوفیسم^۳ و راه فلسفه جزمی (دگماتیسم)^۴ که افلاطون و ارسطو و پیروانشان در یونان قدیم و جمیع حکماء دوره اسلامی و دکارت^۵ و لایبنیتس^۶ و عده دیگر از فلاسفه جدید اروپا پیرو آن بودند از راه فلسفه شکاکان (سپتیسیسم)^۷ که بوسیله پیرهون^۸ در حدود قرن چهارم قبل از میلاد در یونان تأسیس شد و در یونان و سپس در حوزه اسکندریه و اخیراً در اروپا پیروانی داشته و دارد از همین‌جا جدا میشود.

هرچند در متن این مقاله فقط موضوع کیفیت وقوع خطا که دست‌آویز ایده‌آلیستها شده بررسی شده ولی در مقاله ۲ در ضمن پاسخ بشبیهات ایده‌آلیسم ارزش معلومات فی‌الجمله اثبات شد و در نکته ۲ آنمقاله صفحات (۴۰-۵۰) عقائد ماتریالیسم دیالکتیک در اینمسئله انتقاد شد و امید است که از مطالعه این مقاله

1- Realisme	2- Idealisme	3- Sophisme	4- Dogmatisme
5- Descartes	6- Leibniz	7- Sceptisisme	8- Pyrron

که تحت عنوان «ارزش معلومات» نگارش یافته و آنچه در مقاله ۲ گذشت و مطالعه مقاله پنجم که تحت عنوان «پیدایش کثرت در علم» خواهد آمد با توضیحاتی که ذیلا داده میشود برای خواننده، حل سه مسئله مهم فلسفی:

۱- ارزش معلومات.

۲- راه حصول علم.

۳- تعیین حدود علم.

حاصل شود.

با توجه باینکه محققین و فلاسفه اروپا در چهار قرن اخیر بیشتر همت خویش را مصروف تحقیق در اطراف علم و مسائل مربوط بآن نموده‌اند و سه مسئله بالا تقریباً محور مسائل فلسفی اروپا بشمار میرود. و توجه باینکه مسائل مربوط بعلم در فلسفه اسلامی نیز از بغرنج‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل است لزوم امان‌نظر در این مسائل روشن میشود.

ما بمناسبت اهمیت مسئله ارزش معلومات که موضوع اینمقاله است و بمناسبت آنکه دانشمندان مادی يك رشته عقائد مخصوص مربوط باینمسئله دارند و در تحت عنوان ارزش معلومات متمرکز میشوند، مقدمه نسبتاً مفصلتری برای این مقاله مینویسیم و برای روشن شدن ذهن خوانندگان مطالب مربوط را جمع‌آوری میکنیم و در ضمن این مقدمه سعی خواهیم کرد خلاصه سیر عقاید و افکار را از دوره‌های باستان تا عصر حاضر درباره این مسئله شرح دهیم و بیان دو مسئله دیگر را بمقاله پنجم موکول میکنیم.

خوانندگان محترم که علاقه‌مندند بروش رئالیسم که این مقالات عهده‌دار بیان آن شده است آشنا شوند از مطالعه روش رئالیسم درباره حقیقت که در همین مقدمه بیان شده است بخوبی واقف خواهند شد که بسیاری از مکاتب فلسفی که روش خود را روش رئالیستی میخوانند در مسئله ارزش معلومات راهی پیش گرفته‌اند که آنها را فرسنگها از رئالیسم دور کرده و تا پرتگاه مخوف ایده‌آلیسم لغزیده‌اند. مخصوصاً ماتریالیسم دیالکتیک که روش خود را صددرصد رئالیسم میخواند در مسئله ارزش معلومات و بیان حقیقت بقدری انحراف پیدا کرده است که در گرداب سوفیسم و سپتی‌سیسم دست‌وپا میزند و خود نمیفهمد.

ارزش معلومات:

چنانکه اشاره شد بحث در این مسئله در اطراف اینجهت است که آیا آنچه ما با حس یا عقل خود میفهمیم واقع و نفس‌الامرهم همینطور است که ما میفهمیم یا نه؟ و بمبارت آخری این بحث در اطراف حقیقی بودن ادراکات و مطابقت آنها با واقع است حالا ببینیم تعریف حقیقت باصطلاح فلسفی چیست؟

حقیقت یعنی چه؟

حقیقت با اصطلاح عرف معانی مخصوصی میدهد که در اینجا منظور نیست. اینجا منظور بیان مفهوم فلسفی آنست. فهمیدن تعریف حقیقت با اصطلاح فلسفه آسان است زیرا در اصطلاحات فلسفی معمولاً حقیقت همردیف «صدق» یا «صحیح» است و بآن قضیه ذهنی گفته میشود که با واقع مطابقت کند. اما «خطا» یا «کذب» یا «غلط» بآن قضیه ذهنی گفته میشود که با واقع مطابقت نکند. مثلاً اعتقاد باینکه «چهار مساوی است با دو ضرب در دو» یا اعتقاد باینکه «زمین گرد خورشید میچرخد» حقیقت و صدق و صحیح است و اما اعتقاد باینکه دو ضرب در دو مساوی است با سه یا اعتقاد باینکه خورشید گرد زمین میچرخد خطا و کذب و غلط است. پس حقیقت وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر.

در اصطلاحات جدید معمولاً بخود واقع و نفس‌الامر واقعیت اطلاق میشود. نه حقیقت و ما نیز از همین اصطلاح پیروی میکنیم و لهذا هروقت واقعیت بگوئیم منظور ما خود واقع و نفس‌الامر است و هروقت حقیقت بگوئیم منظور آن ادراکی است که با واقع مطابقت دارد.

فلاسفه از دوره‌های قدیم حقیقت یا صدق یا صحیح را بهمین معنا که گفته شد تعریف و تفسیر کرده‌اند یعنی هروقت میگفتند فلان مطلب حقیقت است یا صحیح است یا صدق است یعنی با واقع مطابق است و اگر میگفتند خطا یا کذب یا غلط است یعنی با واقع مطابقت ندارد.

در منطق و فلسفه قدیم تحت عنوان «مناط صدق و کذب قضایا» مبحثی را طرح میکردند که روی همین اساس بحث مینمود.

ولی بعضی از دانشمندان جدید در اثر اشکالاتیکه (بیان اشکالات در ضمن نقل کلمات خود آنها خواهد آمد) بنابراین تعریف وارد میآمده و آن اشکالات بمقیسده آنها لاینحل بوده مناط صدق و حقیقی بودن قضایا را چیزهای دیگری غیر از مطابقت با واقع بیان نموده و حقیقت را بنحوهای دیگری تعریف کرده‌اند و بگمان خود باینوسیله خود را از آن محدودرات رها نموده‌اند.

اینک بیان بعضی از تعریف و تفسیرهایی که اخیراً بعضی از دانشمندان کرده‌اند.

اگوست کنت^۹ دانشمند معروف فرانسوی و مؤسس فلسفه پوزیتیویسم^{۱۰} میگوید «حقیقت عبارت است از فکریکه تمام اذهان در یکزمان در آن وفاق داشته باشند». وی توافق تمام اذهان را در یکزمان علامت حقیقت نمیداند بلکه میگوید معنای حقیقت غیر از این نیست.

فلیسین شاله^{۱۱} که درباره «حقیقت» عقیده اگوست کنت را اختیار کرده در فلسفه علمی فصل ارزش و حدود علم میگوید «معمولاً در تعریف حقیقت (یا صدق) میگویند که آن مطابقت فکر با موضوع خود و یا مطابقت فکر با واقع است. اما این

9- August Conte

10- Positivism

11- F. Chalais

تعریف نه بهقائوق ریاضی که موضوع آنها وجود خارجی ندارد درست منطبق میشود و نه بهقائوق نفسانی که وجود آنها کاملاً ذهنی است و نه بهقائوق تاریخی که موضوع آنها بر حسب تعریف از بین رفته است. صادق بودن این تعریف دربارهٔ حقایق تجربی هم خالی از اشکال نیست زیرا برای ذهن موضوع خارجی جز یکدسته احساس و صور چیز دیگری نیست» تا آنجا که میگوید «بر حسب گفتهٔ پرمفزر اگوست کنت وصف بارز حقیقت اینست که وفاق تمام افکار را در ذهن فرد و توافق تمام اذهان افراد جامعه انسانی را در یکزمان به حصول میآورد و وحدت معنوی ایجاد میکند».

ویلیام جمس^{۱۲} روانشناس و فیلسوف معروف امریکائی و یکی از مؤسسين فلسفه پراگماتیسم^{۱۳} حقیقت را طور دیگری تعریف میکند وی میگوید «حقیقت عبارت است از فکریکه در عمل تأثیر نیکو دارد» این دانشمند - جمله مفید است و جمله حقیقت است را مرادف یکدیگر قرار میدهد. مفید بودن در عمل را علامت حقیقت نمیداند بلکه میگوید معنای حقیقت غیر از این نیست.

ویلیام جمس بنقل مرحوم فروغی میگوید «میگویند حق رونوشت امر واقع است یعنی قولیکه مطابق با واقع باشد حق است. بسیار خوب. اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؟ آیا امری ثابت و لایتغیر است؟ نه. زیرا عالم متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر اینست که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعلاً هست تأثیر نیکو دارد پس قول چون نتیجهٔ صحیح دارد حق است نه آنکه چون حق است نتیجهٔ اش صحیح است».

گروهی میگویند «حقیقت یعنی فکریکه تجربه آنرا تأیید کرده است» این گروه نیز انطباق فکر با تجربه و نتیجهٔ عملی دادن را علامت حقیقت نمیداند بلکه میگویند معنای حقیقت غیر از این نیست.

گروهی دیگر میگویند «حقیقت یعنی فکریکه در اثر مقابله و مواجههٔ حواس با مادهٔ خارجی پیدا میشود پس اگر فرض کنیم دونفر در اثر مواجهه و مقابله با یک واقعیت دو نوع ادراک کنند یعنی اعصابشان دوگونه متأثر شود هردو حقیقت است مثلاً اگر یکنفر يك رنگ را سبز و شخص دیگر همان رنگ را سرخ دید هردو حقیقت است زیرا هردو کیفیت در اثر تماس حواس با خارج پیدا شده است».

برخی میگویند «حقیقت یعنی آنچه‌یکه پذیرفتن او برای ذهن سهلتر و آسانتر باشد مثلاً اینکه میگوئیم وجود داشتن جهان خارج حقیقت است یعنی پذیرفتن آن برای ذهن سهلتر و آسانتر است و غیر از این معنایی ندارد».

حقیقت را طوره‌ای دیگری هم تفسیر کرده‌اند. مثل آنکه «حقیقت یعنی آن فکری که ذهن با اسلوب علمی بسوی او هدایت شده باشد».

پرواضح است که همهٔ این تعریفها و تفسیرها بمنزلهٔ «سپرانداختن» در برابر اشکالات ایده‌الیستها و سوفسطائیان و يك سلسله اشکالات دیگر است که بعضی از

12- William James

13- Pragmatisme

آنها را در ضمن گفتار فلیسین شاله و ویلیام جمس نقل کردیم. نزاع فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده‌آلیسم نزاع لفظی و اصطلاحی نیست که ما بتوانیم با تغییر دادن اصطلاح از محذور ایده‌آلیسم رهائی پیدا کنیم. آیا سوفسطائیان غیر از اینکه خاصیت مطابقت با واقع را از ادراکات نفی میکنند حرف دیگری دارند؟ آیا میتوان مقیاس افکار علمی و فلسفی را از اوهام سفسطی توافق همه اذهان در یکزمان و عدم توافق آنها یا مفید بودن و مفید نبودن یا مواجهه حس با خارج و عدم مواجهه آن قرار داد؟ آیا این نحو اظهار نظرها در تفسیر حقیقت مستلزم نفی ارزش معلومات و غوطه‌ور شدن در ایده‌آلیسم یا سبتی‌سیسم نیست؟ آشنایان بمنطق و فلسفه اسلامی میداند که اشکالاتیکه فلیسین شاله و ویلیام جمس در ضمن گفتار خود بمطابقت افکار با واقع وارد کردند حل شده است و چندان قابل توجه نیست.

علیهذا برای يك فیلسوف رئالیست که از اصول ایده‌آلیستی احتراز دارد و میخواهد با يك روش واقع‌بینی سلوك نماید چاره‌ئی نیست جز آنکه حقیقت را همانطور که قدما تفسیر کرده‌اند تفسیر کند و «مناط صدق» را همان چیزی بداند که قدما میدانستند.

این سلسله مقالات که عهده‌دار بیان روش رئالیسم است بهیچیک از معانی و تفسیراتی که اخیراً برای حقیقت یا صدق نموده‌اند و دانسته یا ندانسته بسوی سوفیسم و ایده‌آلیسم گام برداشته‌اند نظری ندارد بلکه همان معنائی را که قاطبه دانشمندان قدیم و بیشتر دانشمندان جدید منظور داشته‌اند در نظر گرفته است.

در فلسفه قدیم و جدید مباحث زیادی مربوط بحقیقت باین معنی که تعریف کردیم مطرح میشود و البته ما در این مقاله نمیتوانیم وارد تمام مباحث مربوط باینمطلب بشویم فقط قسمتی از آن مباحث را بطور اختصار بیان میکنیم. در اینجا در این چند مبحث گفتگو خواهیم کرد.

۱- آیا حقیقت فی‌الجمله وجود دارد یا آنکه تمام ادراکات بشر موهوم و باطل و هیچ در هیچ است؟

۲- میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

۳- آیا ممکنست يك چیز هم حقیقت بوده باشد و هم خطا؟

۴- آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟

۵- آیا حقیقت قابل تحول و تکامل است؟

۶- چرا حقیقت حاصل از تجربه غیر یقینی است؟

۷- آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟

۱- آیا حقیقت فی‌الجمله وجود دارد؟

حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی‌الجمله) بدیهی است.

یعنی اینکه همه معلومات بشر (علی‌رغم ادعای ایده‌آلیستها) صد در صد خطا و موهوم نیست بر همه کس در نهایت وضوح هویدا است و احتیاج با استدلال ندارد بلکه استدلال بر این مطلب محال و غیرممکن است.

یک سلسله حقایق مسلمه یا بدیهیات که در مقاله ۲ آنها را فطریات نامیدیم در ذهن هرکسی حتی خود سوفسطائیان موجود است و خود آنها نیز در حاق ذهن بآنها اعتراف دارند سوفسطائی واقعی یعنی کسی که نسبت به همه چیز مردد یا منکر باشد یافت نمیشود.

سوفسطائیان و ایده‌آلیستها وقوع خطا را از حس و عقل دلیل برده‌های خود قرار داده‌اند و ما در جواب شبیه ۲ از مقاله ۲ گفتیم که خود همین پی‌بردن بخطا دلیل بر اینست که یک سلسله حقایق مسلمه در نزد ما هست که آنها را معیار و مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها بخطاهائی پی‌برده‌ایم والا پی‌بردن بخطا معنی نداشت زیرا با یک غلط نمیتوان غلط دیگری را تصحیح کرد.

هرضی از این بیان تنبیه و توجه دادن هرکس است بفطریات خود نه استدلال و اقامه برهان برمدعایم زیرا همچنانکه دانشمندان گفته‌اند اگر کسی منکر جمیع اصول و حقایق مسلمه بشود (البته بزبان) استدلال و اقامه برهان برای محکوم کردن او بیفایده است زیرا هر استدلالی متکی بمقدماتی خواهد بود و آن مقدمات یا خود بی‌نیاز از استدلالند یا آنکه بالاخره متکی باصول و مقدماتی خواهند بود که بی‌نیاز از استدلال باشند و اگر طرف بهیچ اصلی اذعان نداشته باشد و برای هر مقدمه دلیل بخواهد تا بی‌نیازیت پیش‌خواهد رفت و قهراً حصول نتیجه غیرمیسر خواهد بود. یکی از مادیین در مقام رد سفسطه ایده‌آلیستها برای اثبات وجود عالم خارج بفرضیه لاپلاس و اینکه زمین از خورشید جدا شده و سالها در حال التهاب بوده و پس از میلیونها سال موجودات زنده و از آنجمله انسانها و از آنجمله شخص ایده‌آلیست که همه چیز را ذهنی میداند متمسک شده و اینرا استدلال قاطعی در رد سفسطه ایده‌آلیستها پنداشته است.

واضح است که اینگونه استدلال‌ات در رد کسیکه خورشید و زمین و انسانهای روی زمین و بالاخره همه جهان را صور ذهنی و بی‌واقعیت میداند و اساساً علم و فلسفه را بی‌معنی میشمارد چقدر بیسوده است.

در متن این مقاله که کیفیت وقوع خطا بررسی شده منظور اقامه دلیل بر رد مدعای سوفسطائیان نیست بلکه منظور جواب شبهه‌ایست که (شبهه ۲ از شبیهات مقاله ۲) که در باب کاشفیت علم و خطای قوای ادراکی ایراد نموده‌اند.

در متن این مقاله بررسی شده که هیچ علمی بی‌مکشوف نیست و هیچگاه قوای ادراک‌کننده در کار خود اشتباه نمیکند منشأ وقوع خطاها و اشتباهات چیز دیگری است که شرح داده شده است.

میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

از يك سلسله حقایق مسلمه كه ذهن ما آنها را در كمال بدهات و روشنی مییابد بگذریم بمسائل دیگری برمیخوریم كه برما روشن نیست و باید آنها را از طریق فکری و استدلالی كشف کنیم و همچنانكه وجود يك سلسله حقایق مسلمه برما مسلم است این مطلب نیز مسلم است كه بشر گاهی در کوششهای علمی و استدلالی خود خطا میکند و غلط میافتد پس باید دید وسیله‌ای برای تشخیص صحیح از سقیم و حقیقت از خطا هست یا نه؟ و آنوسیله چیست؟

مقیاس و معیار تشخیص حقیقت از خطا منطق نامیده میشود معروفترین وشاید قدیمی‌ترین اسلوبهای منطقی همان است كه ارسطو موفق بجمع و تدوین آنها شده. در تحول جدید اروپا منطق ارسطو مورد اعتراض و انتقاد دانشمندان قرار گرفته و بعضی از دانشمندان مانند دکارت و هگل^{۱۴} مدعی منطق جدیدی هستند. در این سلسله مقالات يك مقاله مستقل باین مطلب اختصاص داده شده در ضمن آن مقاله از اسلوب‌های منطقی جدید و بالخصوص از اسلوب منطق دیالکتیک بحث و انتقاد کافی خواهد شد علیهذا فعلا از ورود در این مبحث طولانی خودداری میکنیم.

آیا ممکنست يك چیز هم حقیقت بوده باشد و هم خطا؟

معمولا هر يك از «حقیقت و خطا» یا «صحیح و غلط» یا «صدق و کذب» را در مقابل يك دیگر قرار میدهند و میگویند يك فکر اگر حقیقت و صحیح و صادق بود پس ممکن نیست خطا و غلط و کذب باشد و بالعکس اگر خطا بود ممکن نیست حقیقت بوده باشد مثلاً اینفکر «زمین بدور خورشید میچرخد» یا راست است یا دروغ، شق ثالث ندارد. راجع بهر مطلب دیگر نیز در نظر بگیریم خواه مربوط بمسائل روزمره باشد (من امروز با فلان رفیق ملاقات کردم) و خواه مربوط به حقایق تاریخی (ارسطو شاگرد افلاطون بوده است) و خواه مربوط بحقایق کلی علمی ریاضی مثل «پنج ضرب در پنج مساوی است با بیست و پنج» یا حقایق کلی طبیعی مثل آنكه «اجسام در اثر حرارت منبسط میشوند» یا حقایق فلسفی مثل آنكه «دور و تسلسل باطل است» همینطور است.

ولی اخیراً میان دانشمندان جدید اینجمله شایع است كه حقایق علمی درعین اینکه حقیقت میباشند ممکن است خطا نیز بوده باشند و اینمطلب بدانشمندان ماتریالیسم دیالکتیک كه طبق یکی از اصول منطق دیالکتیک (اصل وحدت ضدین) جمیع اضداد و نقائض را با یکدیگر آشتی داده‌اند و همه را باهم قابل اجتماع میدانند. فرصتی داده است كه بگویند حقیقت و خطا یا صحیح و غلط و یا صدق و کذب چندان اختلافی بایکدیگر ندارند ممکنست يك چیز هم حقیقت و هم خطا و هم صحیح و هم غلط و بالاخره هم راست و هم دروغ بوده باشد.

اینكه يك فکر از يك حیث و يك جهت محال است هم حقیقت و صحیح باشد و

14- Hegel

هم خطا و غلط بريك طفل دبستانی نیز مخفی نیست آیا خود دانشمندان مسادی حاضرند قبول کنند اصول فلسفی و منطقی آنان هم صحیح است و هم غلط آیا همین مطلب که الان از آنها نقل کردیم که گفتند «ممکنست يك چیز هم حقیقت و هم خطا بوده باشد» ممکن است هم حقیقت و هم خطا و هم صحیح و هم غلط بوده باشد؟ آنچه از دانشمندان در باب اجتماع حقیقت و خطا نقل کردیم دربارهٔ تئوریا و فرضیه‌های بزرگ علمی است و منظورشان اینست که يك تئوری و يك فرضیه که مشتمل بر چندین مطلب و شامل چندین واحد فکری است ممکنست دارای يك جزء خطا بوده باشد البته این چیزی است که قابل قبول است و ربطی باصل «وحدت ضدین» ندارد.

ما دربارهٔ این مطلب در همین مقاله آنجا که نظریات ماتریالیسم دیالکتیک را بالخصوص دربارهٔ ارزش معلومات بیان و انتقاد میکنیم بحث زیادتری خواهیم کرد.

آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟

این مطلب نیز شایسته دقت است. دقت در این مطلب از بسیاری از اغلاط و اشتباهات جلوگیری میکند.

محققین از منطقیین و فلاسفهٔ قدیم یکی از خواص حقیقی بودن مفاهیم و محتویات فکری را دوام میدانستند و میگفتند حقایق دائمی هستند. شیخ‌الرئیس ابوعلی بن‌سینا در منطق شفا دربارهٔ این مطلب بحث کافی کرده.

برای عده‌ای از دانشمندان جدید و بالاخص مادیین این مطلب تولید اشتباه کرده است و گمان کرده‌اند مقصود این بوده که موضوع يك فکر حقیقی و مطابق باواقع باید يك امر ثابت و جاویدان باشد و از اینراه بحمله پرداخته‌اند و مدعی شده‌اند که این عقیده از آنجا برای دانشمندان قدیم پیدا شده است که باصل تغییر در طبیعت توجه نداشته‌اند و با توجه باصل تغییر در طبیعت باید گفت حقایق موقتند نه دائمی.

مادیین اعتقاد بدائمی بودن حقائق را از آثار جمود منطق قدیم و از خواص تفکر متافیزیکی میدانند.

بنابراین لازم است دربارهٔ این مطلب توضیح بیشتری بدهیم.

ابتداء پیش از آنکه وارد بحث دوام و توقیت «حقیقت» بشویم برای آنکه از خلط مبحث جلوگیری کرده و دو مطلب را از یکدیگر تفکیک کرده باشیم ببینیم آیا واقع و نفس‌الامر که مفاهیم و محتویات فکری و ذهنی ما از آنها حکایت میکند موقت است یا دائمی؟

تردیدی نیست که واقع و نفس‌الامریکه قضیهٔ ذهنی از آن حکایت میکند ممکنست موقت باشد و ممکنست دائمی. مثلاً واقعیتهای خاص مادی در عالم خارج موقت است زیرا ماده و روابط اجزاء آن دائماً در تغییر است. در طبیعت يك چیز در دولحظه بیک حال باقی نمیماند. هرواقعیتی برای يك مدت محدود در صحنه

طبیعت ظاهر میشود و از بین میرود. این نوع واقعیتها موقت و زائل شدنی است. ولسی یکنوع واقعیتهای مستمر و ابدی در خود طبیعت است (قطع نظر از ماوراءالطبیعه) مثل واقعیت حرکت و اگر بگوئیم ماده در حرکت است از يك امر مستمر و دائمی حکایت کرده‌ایم. در منطق قدیم در باب قضایا که بحث از دوام و ضرورت و غیرها میشد مقصود این نوع دوام بود که خاصیت بعضی از واقعیتها است و این نوع از دوام مربوط بمطلب ما نیست.

پس واقعیتهای خارج از ذهن ممکنست موقت باشند و ممکنست دائمی. حالا ببینیم آیا حقایق موقت است یا دائمی؟ یعنی آیا مطابقت مفاهیم و محتویات ذهنی با واقع و نفس‌الامر (خواه موقت و خواه دائمی) موقت است یا دائمی؟ البته نمیتواند موقتی باشد زیرا هرچند مفاهیم و محتویات ذهنی يك واقعیت متغیر را که مربوط بیک لحظه خاص از زمان است بیان کند، مطابقت آن محتوای ذهنی با واقع خود ابدی است. اختصاصی بیک لحظه معین از زمان ندارد.

و به عبارت روشن‌تر آنچه مقید و محدود بزمان است واقعیت خارجی است نه مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیت خارجی. مثلاً موقعیکه میگوئیم «ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است» یکی از روابط متغیر اجزاء طبیعت را بیان کرده‌ایم زیرا شاگردی ارسطو پیش افلاطون مربوط بیک قطعه خاص از زمان است (قرن چهارم قبل از میلاد).

اما این حقیقت که در فکر ما آمده همیشه و دائماً صادق است و با واقع خود مطابقت دارد یعنی در همه زمانها صادق است که ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است.

مثال بالا يك حقیقت تاریخی بود مربوط بیک واقعیت مادی متغیر، این بیان دربارهٔ جمیع حقائق اعم از ریاضی و طبیعی و فلسفی خواه مربوط بیک واقعیت متغیر باشد و خواه دائمی صادق است.

در منطق قدیم در باب برهان که بحث از دوام و ضرورت میشد مقصود این نوع از دوام بود که خاصیت حقایق است و مربوط بمطلب ما است. و این است مقصود دانشمندان قدیم که میگفتند «حقائق» دائمی هستند.

علیهذا يك مفهوم ذهنی یا اصلاً حقیقت نیست و دروغ و غلط است و اگر حقیقی بود و از يك واقع و نفس‌الامر حکایت کرد همیشه باواقع و نفس‌الامر خود مطابقت دارد.

از بیان چند نکته در اینجا ناگزیریم:

الف - بیان گذشته مربوط بعلوم حقیقی بود. در اعتباریات و مسائل مربوط بعلوم اعتباری جاری نیست. مثلاً در مسائل اخلاقی و قوانین اجتماعی که مصداق عینی و خارجی ندارد و تابع اعتبار قانون‌گذاران و غیر هم است، ممکنست برای يك مدت محدود يك چیز حقیقت اخلاقی یا اجتماعی شناخته شود و با تغییر شرایط محیط آن حقیقت از بین برود (البته واضح است از لحاظ

فلسفی این امور را اساساً نمیتوان حقائق شناخت).
از اینجا بی‌پایگی یکرشته استدالات دانشمندان مادی که موقت بودن مسائل اخلاقی را دلیل بر موقت بودن حقائق آورده‌اند روشن میشود.

ب- بحث دوام و توقیت حقایق مربوط بحقایق یقینی است نه حقایق احتمالی. چنانکه خواهد آمد دانشمندان، تجربه را محصل یقین نمیدانند و قوانین تجربی را «حقایق احتمالی» و گاهی «یقینی نسبی» میخوانند.

البته حقیقت احتمالی میتواند موقت باشد. مانعی ندارد اگر يك فرضیه و ثوری با چندین تجربه تطبیق شد مادامیکه خلافتش مسلم نگشته آنرا يك قانون علمی فرض و تلقی کنیم و البته هر وقت فرضیه دیگری پدید آمد که با تجربیات بیشتری تطبیق شد آنرا حقیقت علمی تلقی خواهیم کرد و بهمین ترتیب... (هرچند از لحاظ فلسفی امور احتمالی را نیز حقایق نمیتوان خواند و ما فقط پیروی از اصطلاح دانشمندان جدید این تمبیرات را میکنیم).

ج- دانشمندانی که حقیقت را بمعنای دیگری غیر از معنای معروف تفسیر کرده‌اند که قبلاً اشاره شد میتوانند حقیقت را موقت بدانند. مثلاً حقیقت بتفسیری که اگوست کنت نموده است (آنچه همه اذهان در يك زمان بر آن توافق دارند) میتواند موقت باشد زیرا مانعی ندارد در هر زمانی همه اذهان بر يك فکر نظری خاص توافق داشته باشند.

فلیسین شاله که تفسیر اگوست کنت را پسندیده پس از عبارتی که سابقاً در تفسیر حقیقت از وی نقل کردیم اینطور بگفته خود ادامه میدهد «البته این توافق و بالتیجه حقیقت باین ترتیب موقت است زیرا همانطور که گفته شد حقیقت محصول علوم است و علوم دائماً در ترقی و سیر تکاملی است و برخلاف آنچه سابقاً تصور میکردند حقیقت تأمل در يك امر ثابت و جاویدان نیست بلکه آن نیز مانند عدالت اجتماعی نتیجه و ثمره کوشش بطیء و با مرارت بشر میباشد». آنچه از دانشمندان قدیم نقل کردیم که خاصیت حقیقی بودن دائمی است.

اولاً - درباره مسائل مربوط بعلوم حقیقی بود نه علوم اعتباری.

ثانیاً - درباره امور یقینی بود نه امور احتمالی.

ثالثاً - منظور از حقیقی بودن مطابقت با واقع بود نه چیز دیگر از قبیل توافق تمام اذهان و غیره.

آیا حقیقت متحول و متکامل است؟

از بیانیکه در بالا راجع بدائمی بودن حقایق کردیم پاسخ این سؤال نیز روشن میشود.

در بالا گفتیم اگر يك مفهوم ذهنی با واقعیتی از واقعیتها منطبق بود همیشه با همان واقع خود منطبق است و اگر منطبق نبود هیچ وقت منطبق نیست و بعبارت آخری اگر راست بود همیشه راست است و اگر دروغ بود همیشه دروغ است. محال

و متمنع است يك مفهوم ذهنی که از يك واقعیت خاص حکایت میکند نسبت بهمان واقعیت در یکزمان راست باشد و در یکزمان دروغ.

حالا میخواهیم بدانیم يك مفهوم و باصطلاح منطق يك قضیه اگر راست و صحیح و حقیقت بود آیا ممکنست بتدریج راستتر و صحیحتر و حقیقتتر بشود و باصطلاح درجه حقیقی بودنش بالا برود یاخیر؟

اگر ما در این مسئله مفهوم فلسفی آن را (تغییر تکاملی) در نظر بگیریم و از مسامحاتیکه دانشمندان در تعبیرات خود در بیان تکامل علوم نموده‌اند و منظور خود را بعنوان «تکامل حقیقت» ادا کرده‌اند (البته مفهوم فلسفی آن منظور نبوده است) صرفنظر کنیم پاسخ این سؤال خیلی ساده است.

اینگونه تعبیرات مسامحی دانشمندان برای بعضی تولید اشتباه کرده است و به ماتریالیست‌ها فرصتی داده است که تحریفات و مغلطه‌هایی بوجود آورند.

شما هریک از حقائق را که در نظر بگیرید خواه جزئی، خواه کلی، خواه مربوط بامور مادی، خواه غیرمادی، خواهید دید همیشه و در همه زمانها بیک نحو و بیک منوال صادق است و اساساً معنا ندارد که بتدریج صادقتر شود.

مثلا يك حقیقت تاریخی را در نظر میگیریم و میگوئیم «ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است» یا يك حقیقت طبیعی را و میگوئیم «فلزات در اثر حرارت منبسط میشوند» و یا يك حقیقت ریاضی را و میگوئیم «سه زاویه مثلث مساوی است با دو قائمه» و یا يك حقیقت فلسفی را و میگوئیم «دور و تسلسل باطل است» آیا ممکنست بتدریج درائر تکامل علوم و یا هرچیز دیگر این حقائق صحیحتر و صادقتر بشوند و درجه حقیقی بودن آنها بالاتر برود؟ البته نه.

يك چیز دیگر ممکنست و آن اینکه اطلاعات ما نسبت بهریک از موضوعات بالا توسعه پیدا کند و برمعلومات ما افزوده شود. مثلا ابتداء اطلاع ما راجع بروابط ارسطو و افلاطون بیش از اینکه ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده نبود ولی کم‌کم در اثر تحقیقات تاریخی، اطلاعات ما توسعه پیدا کرد و روابط بیشتری را کشف کردیم و معلوم شد که «ارسطو از سن هیجده سالگی بدرس افلاطون حاضر شده — و تا بیست سال ادامه داده — و این شاگردی در شهر آتن بوده — و ارسطو در باغ معروف آکادمیا ۱۵ که تقریباً در يك کیلومتری شهر بوده بدرس افلاطون حاضر میشده و افلاطون او را «عقل مدرسه» لقب داده بود.»

یعنی علاوه بر حقیقت اول يك سلسله حقایق دیگر در ذهن ما وارد شد نه اینکه حقیقت اول کمال یافت و درجه حقیقی بودنش بالا رفت.

و همچنین ممکنست درائر پیشرفت فیزیك يك سلسله خواص دیگری از فلزات درحین حرارت کشف کنیم و درائر ترقی ریاضیات احکام دیگری راجع بمثلثات بدست آوریم و درائر پیشرفت فلسفه انواع و اقسام دور و تسلسل را بشناسیم ولی هیچیک از اینها ربطی به تکامل حقیقت بمفهوم فلسفی آن ندارد. یعنی نه اینست که آن

حقیقت اول که پیش ما بود رشد و کمال یافته و بتدریج حقیقت‌تر و صحیح‌تر و صادق‌تر شده و درجه حقیقی‌بودنش بالا رفته بلکه فقط در اثر کاوشهای علمی يك عده حقایق دیگری مربوط بآن موضوع در ذهن ما حاصل شده است.

حالا ببینیم منظور دانشمندان از تکامل علوم یا تکامل حقیقت چیست؟ دانشمندان هر وقت دم از تکامل حقیقت بزنند مفهوم فلسفی آن منظور نیست بلکه یکی از دو معنی را در نظر گرفته‌اند.

الف - همین معنا که در بالا اشاره شد (توسعه تدریجی معلومات).

تردیدی نیست که علوم رویتوسعه و افزایش است و تحقیقات دانشمندان هر روز فصل جدیدی در هر يك از علوم باز میکند و علم جدیدی را در صحنه علوم وارد میکند از روز اول نه‌هیچيك از علوم و نه‌فلسفه باین توسعه که امروز هست نبوده بلکه بتدریج که از عمر تمدن بشر گذشته در اثر کوششهای دانشمندان برده‌ه مسائل آنها افزوده شده است و بعداً نیز افزوده خواهد شد.

گمان نمیرود در تمام جهان يك دانشمند پیدا شود که منکر این مطالب باشد. البته این نوع از تکامل که میبایستی آنها «توسعه تدریجی و یا تکامل مرضی» نامید در فلسفه و جمیع شعب علوم جاری است و ربطی بتکامل حقیقت بمفهوم فلسفی آن که ماتریالیست‌ها دست‌آویز قرار داده‌اند ندارد.

ب- علوم تجربی یکنوع تحول و تکامل مخصوص بخود پیدا میکند که میتوان آنها «تکامل طولی» نامید. باین معنی که این علوم فقط روی فرضیه و تئوری کار میکنند و بحسب منخ موضوعات خود نمیتوانند مانند ریاضیات و فلسفه متکی باصول برهانی یقینی باشند و چون دلیل و گواهی برصحت این فرضیه‌ها جز انطباق باتجارب و نتیجه عملی‌دادن نیست و انطباق باتجربه و نتیجه عملی‌دادن دلیل برحقیقی‌بودن و یقینی بودن نمیشود و جنبه احتمالی آن فرضیه‌ها را از بین نمیبرد و از طرفی راه دیگری برای بدست‌آوردن صحت این فرضیه‌ها دردست نیست ناچار همین قدر که يك فرضیه باتجربیهایی که دردسترس بشر هست منطبق شد دانشمندان این امر احتمالی را يك حقیقت علمی فرض و تلقی میکنند و بمنوان يك قانون علمی میشناسند و در کتب علمی و درسی بصورت قانون علمی ذکر میکنند ولی هروقت يك فرضیه دیگری که در اجزاء فرضیه اول اصلاحاتی بعمل آورده بود یا اساساً مباین با او بود پدید آمد و در هرصورت باتجربیهات بیشتر و دقیق‌تری منطبق شد فرضیه اول از صحنه علم خارج شده و فرضیه دوم جای آنرا میگیرد و بهمین ترتیب...

دانشمند طبیعی برای توجیه حوادث طبیعی بانیروی حدس در ذهن خود فرضیه‌ای میسازد سپس صحت آنرا با تجربه و نتیجه عملی گرفتن آزمایش میکند. اگر با تجربه‌های موجود منطبق شد و عملاً توانست پدیده‌های طبیعت را توجیه کند آنرا بصورت يك قانون علمی درمیآورد و تا وقتی که فرضیه‌ای جامع‌تر و کامل‌تر که با تجربه‌های بیشتر و دقیق‌تر منطبق شود و بهتر بتواند پدیده‌ها و حوادث طبیعت را توجیه کند نیامده است بقوت خود باقی است و با آمدن فرضیه کامل‌تر جای خود را باو

میدهد و بهمین ترتیب هر ناقصی جای خود را بکاملتر از خود میدهد و علوم طبیعی راه تکامل خود را باین ترتیب میپیماید.

علیهذا علوم تجربی علاوه بر اینکه مانند فلسفه و همه علوم دارای يك تکامل عرضی که آنرا در بالا توسعه تدریجی نامیدیم میباشند دارای يك تکامل طولی نیز هستند بترتیبی که شرح داده شد.

ولی خواننده محترم خوب توجه دارد که این نوع تکامل نیز ربطی بمسئله تکامل حقیقت باصطلاح فلسفی آن ندارد یعنی اینطور نیست که يك حقیقت مسلم بتدریج صحیح تر و صادق تر شده باشد و باصطلاح ماتریالیستها درجه حقیقی بودنش بالاتر رفته باشد بلکه فرضیه و تجربیات جدید ثابت کرد که فرضیه اول را نمیتوان بعنوان حقیقت تلقی کرد تمام آنرا یا بعضی از قسمتهای آنرا باید کنار گذاشت و البته بتدریج بحسب توالی زمان فرضیه ها جامعتر و دقیق تر میشود و وجود فرضیه پیشین برای پیدایش فرضیه بعد از خودش دخیل است یعنی هر چند دانشمند طبیعی بانیروی حدس خود فرضیه میسازد اما تردیدی نیست که سوابق ذهنی وی در تحقق این حدس دخیل است و علی ای حال این مطلب ربطی بتکامل حقیقت باصطلاح فلسفی ندارد.

این نوع از تکامل از جنبه احتمالی و غیر یقینی بودن مسائل علوم طبیعی ناشی میشود.

چرا علوم تجربی یقینی نیست؟

علت یقینی نبودن علومیکه صرفاً مستند به تجربه هستند اینست که فرضیاتی که در علوم ساخته میشود دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجه عملی دادن ندارد. و نتیجه عملی دادن دلیل بر صحت يك فرضیه و مطابقت آن با واقع نمیشود زیرا ممکنست يك فرضیه صد در صد غلط باشد ولی در عین حال بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت چنانکه هیئت بطلمیوس که زمین را مرکز عالم و افلاک و خورشید و همه ستارگان را متحرك بدور زمین میدانست غلط بود ولی در عین حال از همین فرضیه غلط درباره خسوف و کسوف و غیره نتیجه عملی میگرفتند. طب قدیم که بر اساس طبایع چهارگانه (حرارت - برودت - رطوبت - یبوست) قضاوت میکرد غلط بود ولی در عین حال عملاً صدها هزار مریض را معالجه کرده است.

ممکنست این پرسش برای بعضی پیش آید که چگونه ممکنست يك غلط و موهوم

نتیجه صحیح و موجود بدهد؟

پاسخ این سؤال اینست که گاهی دو چیز یا بیشتر يك خاصیت دارند و بیک نحو نتیجه میدهند. حالا اگر در موردی یکی از آن دو چیز وجود داشت و ما آن دیگری را که موجود نیست فرض کردیم و روی او حساب کردیم قهراً چونکه حساب هر دو بیک نتیجه میرسد عملاً از حساب خود نتیجه میگیریم. مثلاً چه خورشید بدور زمین بچرخد و چه زمین بدور خورشید، لازمه اش اینست که در فلان روز معین ماه بین این دو حائل

شود و کسوف محقق گردد. ما چه آنکه روی حرکت خورشید حساب کنیم و چه روی حرکت زمین بالاخره نتیجه حساب ما اینست که در فلان روز معین و در ساعت و دقیقه معین کسوف محقق شود.

برای غیر یقینی بودن علوم تجربی دلیل دیگری هم میتوان آورد و آن اینکه علوم تجربی بالاخره منتهی بمحسوسات میباشند و حس هم خطا میکند. فیلسین شاله در متودولوژی درباب قطعیت علوم فیزیکی و شیمیائی میگوید «علوم فیزیکی و شیمیائی مانند ریاضیات محصل یقین و قطعیت مطلق نمیشود زیرا مبدأ آنها محسوسات است و حس هم خطاکار میباشد» تا آنجا که میگوید «هر چند یقینی بودن علوم فیزیکی و شیمیائی نسبی و اضافی است این نسبت بهیچوجه از ارزش آن نمیکاهد زیرا اینعلوم هم عقل ما را که خواستار نظم و همسازی است خرسند میسازد و هم اینکه استفاده هائیکه از آنها درعمل میشود بسیار شایان اهمیت است». درباب قطعیت و فائده ریاضیات میگوید «ریاضیات چون از اصل مسلم شروع کرده بوسیله قیاسهای ضروری بسط و توسعه مییابد علمی است کاملاً متیقن مثلاً اینکه دو باضافه دو مساوی است یا چهار حکمی است کاملاً مفهوم و محقق و مسلم و بعقیده بعضی از دانشمندان فقط در این باب است که میتوان از یقین مطلق گفتگو کرد».

ما درباره ایندلیل (خطای حس) در آینده بحث خواهیم کرد. ممکنست برای خواننده محترم ابتدا تعجب آور باشد اگر بشنود علوم طبیعی امروز باهمه پیشرفتهای و توسعه فوق العاده و با آنهمه اکتشافات و صنایع عظیم و آنهمه اختراعات برپایه آن اکتشافات ارزش قطعی و یقینی خود را ازدست داده است و تنها دارای ارزش عملی است.

ولی با بیانی که در بالا شد مبنی براینکه قوانین علمی طبیعی معمولاً گواهی برصحت خود ندارند غیر از نتیجه عملی دادن و نتیجه دادن هم دلیل برصحت و مطابقت با واقع نمیشود و با مطالعه آرام و عقاید دانشمندان که مختصری از آنرا درضمن بیان سیرعقاید و آرام نقل خواهیم کرد این تعجب رفع خواهد شد.

در علوم طبیعی جدید فرضیه جاویدانی وجود ندارد. هر فرضیه بطور موقت در مرصه علم ظاهر میشود و صورت قانون علمی بخود میگیرد و پس از مدتی جای خود را بفرضیه دیگر میدهد. علم امروز در مسائل طبیعیات يك قانون علمی ثابت ولایتفیر که تصور هیچگونه اشتباهی در آن نرود نمیشناسد. و اعتقاد بچنین قانونی را يك نوع ضرور و از خصائص دوره اسکولاستیک^{۱۶} و قرون وسطائیها میدانند. در نظر دانشمندان جدید اعتقاد بقطعی بودن و یقینی بودن يك قانون علمی آنطور که قدما تصور میکردند يك عقیده ارتجاعی است.

شاید از قرن نوزدهم بعد درمیان دانشمندان کسی یافت نشود که مانند قدما در طبیعیات اظهار جزم و یقین کند (هر چند قدما هم مسائل طبیعیات و فلکیات

را چندان یقینی نمیدانستند و آنها را حدسیات میخواندند.)
دانشمندان جدید هرگاه فرضیه‌ای ابراز دارند که تجربه‌های موجود آن را
تأیید کند ادعای یقین مطلق درباره آن نمیکنند و بعنوان حقیقت مسلم آنرا بیان
نمیکنند.

اینشتین^{۱۷} دانشمند معروف معاصر درباره نظریه معروف خود «نسبیت» که
جانشین نظریه جاذبه عمومی نیوتن^{۱۸} در فیزیک شده است بیش از این نمیگوید که
«تجربه‌های فعلی آنرا تأیید کرده است».

آری تنها مادیون هستند که در اینمسائل اظهار قطع و یقین میکنند و این
مسائل را حقایق مسلمه تلقی میکنند و بدانشمندانی که پدیدآورنده این فرضیه‌ها
هستند اعتراض دارند که چرا در حقیقی بودن آنها تردید دارند.

چنانکه بعداً در همین مقاله در حاشیه مستقلى که آراء مادیون را درباره ارزش
معلومات بیان و انتقاد میکنیم توضیح خواهیم داد مادیون روی غرض خاص چاره‌ای
ندارند جز آنکه برخلاف همه دانشمندان مسائل تجربی را یقینی بدانند و اگر غیر
از این بگویند پایه فلسفه موهومشان خراب میشود و از طرف دیگر میبینند فرضیه-
های طبیعی بالعمیان تغییر میکند و نسخ و منسوخ دارد ناچار يك مطلب موهوم دیگری
را «تکامل حقیقت» عنوان میکنند و جارو و جنجال راه میندازند و میخواهند از این
راه هم برای علوم طبیعی ارزش یقینی قائل شوند و هم تغییر و تبدیل فرضیه‌ها را
توجیه کنند.

گمان میکنم که با بیاناتیکه تاکنون در این مقدمه شده برخوردارند محترم روشن
شده باشد که تکامل حقیقت بمعنائی که منظور مادیین است «تغییر تکاملی» موهوم
محض است و البته بعداً نیز در اینباره بحث بیشتری خواهیم کرد.
در اینجا از یادآوری يك نکته ناگزیر است و آن اینکه مسائل تجربی بردوگونه
است.

الف - مسائلی که متکی به فرضیه‌ها و تئوریهائی است که خود مشهود نیستند و
فقط گواشان انطباق با يك سلسله تجربیات و نتیجه عملی دادن است این سنخ مسائل
بود که ما آنها را یقینی نخواندیم.

ب - مسائلی که از یکمده مشهودات خلاصه شده است و بوجهی میتوان گفت
خودشان مشهودند مانند تعیین خواص اجسام و کیفیت ترکیبات شیمیائی آنها.
یقینی بودن و نبودن این سنخ مسائل تابع مقدار ارزشی است که برای محسوسات
قائل باشیم و ما عقیده دانشمندان جدید را درباره ارزش محسوسات بشر در ضمن
بیان سیر عقاید و آراء شرح خواهیم داد.

چرا فلسفه و ریاضیات یقینی است؟

در اینجا که علت یقینی نبودن علوم تجربی را بیان کردیم مناسب بود که

17- Einstein

18- Newton

علت یقینی بودن فلسفه و ریاضیات را شرح دهیم و عقاید دانشمندان را در این باره بیان کنیم ولی چون اثبات این مطلب روی اصول فلسفی ما احتیاج دارد که از دو مسئله دیگر که در صدر این مقدمه اشاره شد «راه حصول علم - تعیین حدود علم» بحث کنیم و آن دو مسئله را در مقاله پنجم که تحت عنوان «پیدایش کثرت در علم» خواهد آمد بیان خواهیم نمود، بیان این مطلب نفیس و دقیق را بمقاله پنجم موکول میکنیم.

آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟

عده‌ای از دانشمندان جدید هستند که منکر اطلاق حقائقند و قائل بحقیقت نسبی میباشند.

اینجماعت را نسبیهون یا رولاتیویست^{۱۹} و مسلک آن را نسبیت یا رولاتیویسم^{۲۰} میخوانند.

خلاصه عقیده این دانشمندان اینست. ماهیت اشیاء که علم به آنها تعلق میگیرد ممکن نیست بطور اطلاق و دست نخورده در قوای ادراکی بشر ظهور کند و مکتشف گردد.

بلکه هر ماهیتی که بر انسان مکتشف میگردد دستگاه ادراکی از یکطرف، شرایط زمانی و مکانی از طرف دیگر، در کیفیت ظهور و نمایش شیء ادراک شده بر شخص ادراک کننده دخالت دارد. و از اینجهت است که هر فرد یک چیز را مختلف ادراک میکند بلکه یک نفر در دو حالت یک چیز را دو نحو ادراک میکند.

پس هر فکری در عین اینکه صحیح و حقیقت است فقط برای شخص ادراک کننده آنها فقط در شرائط زمانی و مکانی معین حقیقت است اما برای شخص دیگر و یا برای خود همان شخص در شرایط دیگر حقیقت چیز دیگری است مثلاً من جسمی را در یک لحظه خاص از زمان در مکان و محیط مخصوص با حجم معین و شکل و رنگ معین ادراک میکنم، این ادراک صحیح و حقیقت است اما فقط نسبت بمن و برای من نه نسبت بدیگری و برای او زیرا شاید انسان دیگر یا حیوان دیگر که ساختمان قوای ادراکی وی با من فرق میکند همان شیء را در همان زمان و در همان محیط با حجم و شکل و رنگ دیگری ادراک کند و البته برای او و نسبت با او حقیقت همان است که خودش ادراک کرده. خود من هم در لحظه دیگر یا در محیط دیگر ممکنست آن جسم را با حجم و شکل و رنگ دیگری ادراک کنم و برای من در آن لحظه و آن محیط حقیقت چیز دیگری خواهد بود.

ایندسته، از تحقیقات علمی جدید بر مدعای خود گواه میآورند. زیرا در علوم امروز ثابت شده که اعصاب انسان با حیوان و همچنین اعصاب انسانها نسبت بیکدیگر در کیفیت عمل کردن اختلاف دارند مثلاً انسانها هفت رنگ اصلی و انواع و اقسام رنگهای فرعی را می بینند ولی بعضی حیوانات تمام رنگها را بشکل

19- Relativiste

20- Relativisma

خاکستری می‌بینند بعضی از افراد انسان یافت میشوند که کوری رنگت دارند بلکه ما در زندگی عادی خود می‌بینیم که اعصاب یکفرد در حالات مختلف دوگونه عمل میکنند مثلاً خوردنی معین در حال صحت و حال مرض دو طعم دارد. بوی معین گاهی خوش و مطبوع و گاهی ناخوش و نامطبوع جلوه میکند.

پس باید گفت «هر چیزیکه بر ما معلوم و مکشوف میگردد کیفیت ظهور و نمایشش بستگی دارد به کیفیت عمل اعصاب و یک سلسله عوامل خارجی. پس ماهیات اشیاء معلومه بطور اطلاق و دست نخورده بر قوای ادراکی ظهور نمیکنند پس حقایق در عین اینکه حقیقت هستند نسبی و اضافی میباشند».

این مسلک هرچند بادل جدیدی از تحقیقات دانشمندان جدید مجهز شده ولی از لحاظ نتیجه و مدلول عین مسلک شکاکان است.

پیرهون - شکاک معروف یونان از جمله ادله‌ای که اقامه کرد بر مدعای خود اختلاف کیفیت ادراک انسان و حیوان و انسانها نسبت بیکدیگر و هراسانی در حالات مختلف بود ولی با این تفاوت که پیرهون نتیجه گرفت «پس ما نباید معتقد باشیم که آنچه ادراک میکنیم حقیقت است بلکه باید تمام ادراکات خود را با تردید تلقی کنیم» ولی نسبیهون جدید نتیجه میگیرند «آنچه ما ادراک میکنیم حقیقت است ولی نسبی است یعنی حقیقت نسبت باشخاص مختلف است».

دقت در این مطلب واضح میکند که نتیجه‌گیری نسبیهون جدید غلط است و اساساً حقیقت نسبی معنی ندارد زیرا در مثال بالا که دو نفر یک جسم را با دو کیفیت مختلف می‌بینند خود آنجسم در واقع و نفس‌الامر یا دارای یکی از آن دو کیفیت خواهد بود و یا اینکه هیچیک از آن دو کیفیت را نخواهد داشت و دارای کیفیت ثالثی خواهد بود و البته ممکن نیست در آن واحد دارای هر دو کیفیت مختلف باشد. در صورت اول ادراک یکی از آن دو نفر خطای مطلق است و ادراک دیگری حقیقت مطلق و در صورت دوم هر دو خطا کارند و در هر صورت حقیقت نسبی نامعقول است. بعضی از دانشمندان مانند برکلی اختلاف ادراکات را دلیل بر عدم وجود خارجی مدرکات دانسته‌اند و بعضی دیگر از دانشمندان مانند دکارت و ژان لاک و پیروان ایندو اختلاف ادراکات را فقط منحصر بمورد خواص ثانویه اجسام دانسته و این خواص را ذهنی و غیر خارجی میدانند.

ولی مطابق عقیده نسبیهون که برای مدرکات وجود خارجی قائلند نتیجه ادله آنها مدعای شکاکان است که میگویند «نمیدانیم ادراکات ما حقیقت است یا نیست» نه مدعای خودشان که میگویند «حقیقت است ولی نسبی است» بلکه چنانکه گفته شد حقیقت نسبی اساساً بی‌معنی است. علی‌ای حال نسبیهون جدید در باب «ارزش معلومات» مطلب تازه‌ای علاوه بر آنچه شکاکان قدیم گفته‌اند ندارند.

ماتریالیسم دیالکتیک مدعای نسبیهون را در باب حقیقت می‌پسندد و در عین حال از شکاک بودن احتراز دارد.

ما بعداً در همین مقاله در این باره گفتگو خواهیم کرد و اثبات خواهیم نمود که ماتریالیسم دیالکتیک نیز با آنکه از شکاک بودن احتراز دارد از روش یقین خارج شده و از شکاکان پیروی نموده است.

راستی اگر ما دخالت اعصاب یا ذهن و بالاخره دستگاه ادراکی خود را در جمیع معلومات اعم از محسوسات و معقولات بپذیریم، صریحاً باید بمدعای شکاکان اعتراف کنیم و بگوئیم ما نباید اطمینان داشته باشیم که آنچه درباره جهان می-فهمیم با واقع و نفس الامر مطابق است. ما باید مسائل همه علوم طبیعی و ریاضی و فلسفه را با تردید تلقی کنیم.

در مقاله ۲ اشاره شد و در مقاله ۵ نیز خواهد آمد که ذهن قدرت دارد (فی الجمله) بماهیت اشیاء بطور اطلاق و دست نخورده نائل شود و يك رشته مسائل است که ذهن میتواند با کمال جزم و یقین و اطمینان در آنها فتوی بدهد. یادآوری چند نکته در اینجا لازم است:

الف - کلیه دانشمندانی که بیک عنوان خاص از ادراکاتیکه مصداق خارجی دارند نفی اطلاق میکنند و بتأثیر و دخالت اعصاب یا مغز و بالاخره ذهن و دستگاه ادراکی در کیفیت ظهور و انکشاف جمیع اشیاء قائلند خواه ناخواه جزء شکاکان قرار میگیرند هرچند خودشان از شکاک بودن احتراز دارند مثلاً کانت فیلسوف شهیر آلمانی با آنکه از اینکه شکاک یا سوفسطائی خوانده شود بیزاری میجوید و خود را «نقاد عقل و فهم انسان» میخواند بالاخره پس از نقادیهای زیاد ادله جدیدی (در خصوص طبیعیات) برله شکاکان میآورد. مسلک «کریستیسیسم» وی يك شکل جدید از اشکال مختلف و متنوع «سپتیسیسم» است و همچنین ماتریالیسم دیالکتیک که نسبی بودن حقیقت را (در جمیع مسائل) میپذیرد از لحاظ ارزش معلومات شکل دیگری از شکلهای آنست.

ب - بعضی از دانشمندان حقیقت حاصل از تجربه را از آنجهت که جنبه احتمالی دارد و موجب یقین نیست «حقیقت نسبی» اصطلاح کرده اند. در مقابل حقیقت ریاضی که موجب یقین و قطعیت است و آن را «حقیقت مطلق» اصطلاح کرده اند.

چنانکه مشروحاً گفته شد حقیقت نسبی باین معنی که بمعنای حقیقت احتمالی است در برخی از علوم قابل قبول است.

ج - نظریه نسبی که در بالا بیان شد مربوط به نسبیت حقائق ذهنی بود و این مسئله است که در فلسفه طرح میشود. برخی از دانشمندان فیزیک و ریاضی واقعیتها و پدیده های فیزیکی را نسبی میدانند و البته این نسبیت فیزیکی ربطی به نسبیت فلسفی که در بالا بیان شد ندارد.

حالا خوبست ببینان مختصری از سیر عقاید و آراء از دوره یونان باستان تا عصر حاضر در این مسئله پردازیم و البته نظری بعقاید فلاسفه هندوچین که مقارن با دوره یونانیان قدیم افکاری شبیه بافکار آنها داشته اند نداریم.

پیدایش سوفیسم در یونان

در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان قدیم که در آنوقت دارای تمدنی عالی بود و فلاسفه و دانشمندان بزرگی در آنسرزمین ظهور کرده بودند و مکاتب فلسفی گوناگونی را بوجود آورده بودند بواسطه حوادث چندی که از آنجمله است بروز عقاید و آراء گوناگون و متضاد در مسائل فلسفی و پیدایش نظریه‌های مختلف درباره توجیه جهان. عده‌ای از دانشمندان یکباره حیرت‌زده شدند و تمام ادراکات و آراء و عقاید بشری حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض دانستند و هیچ ارزشی برای هیچ فکر و هیچ ادراکی قائل نشده جهان معلومات را هیچ در هیچ دانستند و به این ترتیب مکتب سفسطه (سوفیسم) پدید آمد.

ولی در مقابل این‌همه، سقراطیون و بالاخص ارسطو قیام کردند راهبهای مغلطه آنان را باز و ارزش معلومات را تثبیت نمودند و ثابت کردند که جهان معلومات هیچ در هیچ نیست و انسان نیروئی دارد که میتواند اشیاء را آنطور که در واقع و نفس‌الامر هستند دریابد و اگر انسان فکر خود را راست و درست راه ببرد میتواند به ادراک واقع و نفس‌الامر نائل شود.

چنانکه میدانیم ارسطو منطق را که میزان و مقیاس درست فکر کردن است بهمین منظور تدوین نمود و در فن برهان منطق نتیجه برهان را «یقین» یعنی ادراک مطابق باواقع دانست و برای تحصیل یقین بوسیله برهان بکار بردن محسوسات و معقولات هردو را معتبر شمرد یعنی هم برای ادراک حسی و هم برای ادراک عقلی ارزش یقینی قائل شد و پایه فلسفه جزمی (دکماتیسم) را باینوسیله استوار نمود.

مکتب شکاکان

ولی در همان زمان مکتب دیگری تأسیس شد که «سپتی‌سیسم» یا مکتب شکاکان خوانده میشود. پیروان این مکتب بمقیده خود راه وسطی را پیش گرفتند نه پیرو سفسطائی‌ان شدند که گفتند واقعی در ماوراء ذهن انسان اصلاً وجود ندارد و نه فلسفه جزمی را که مدعی بود باادراک اشیاء آنطور که در واقع و نفس‌الامر هستند میتوان نائل شد پسندیدند.

پیروان این مکتب گفتند ادراکات انسان از امور جهان بستگی کامل دارد با وضع خاص ذهن شخص ادراک کننده و آنچه هرکس از امور جهان میفهمد آنچنان است که ذهن وی اقتضا کرده نه آنچنانکه آن شیء در واقع و نفس‌الامر هست ممکنست اشیاء در واقع چگونگی خاصی داشته باشند و ما بحسب اقتضای خاص ذهن خود آنها را باکیفیت دیگری ادراک کنیم.

پیروان مؤسس این مکتب ده دلیل که از آنجمله است «تأثیر دخالت شرایط

زمانی و مکانی و کیفیت ساختمان قوای ادراکی شخص ادراک کننده، اقامه کرد بر نفی ارزش یقینی ادراکات و ثابت نمود که ادراکات ما نسبت باشیاء بستگی دارد بیک سلسله عوامل خارجی و یک سلسله عوامل داخلی و با تغییر آن عوامل تغییر میکند. پس ما نباید بگوئیم اشیاء را آنگونه که در واقع و نفس الامر هستند درک میکنیم بلکه باید بگوئیم آنها را آنگونه که وضع ساختمان قوای ادراکی ما در تحت تأثیر شرایط مخصوص اقتضا میکند ادراک می‌کنیم. اما حقیقت چیست نمی‌دانیم. این جماعت گفتند راه صحیح برای انسان در جمیع مسائل خودداری از رای جزمی است. جمیع مسائل علمی و فلسفی حتی ریاضیات را بعنوان احتمال و یا تردید باید تلقی نمود. فلسفه شکاکان در مقابل فلسفه جزمی از اینجا پایه‌گذاری شد.

از اینروی فلاسفه که بواقعیت جهان معلومات معتقد بودند (در مقابل سوفسطائیان که جزء فلاسفه بشمار نمی‌روند) از دوره‌های قدیم بدو دسته متمایز تقسیم شدند.

۱- جزمیون یا یقینیون که تحصیل علم مطابق با واقع را ممکن میدانند یعنی ذهن انسان را دارای خاصیتی میدانند که میتواند اشیاء را آنطور که هستند درک کند و بیک سلسله قواعد منطقی قائلند که رعایت کامل آن قواعد ذهن را از خطا حفظ میکند.

۲- شکاکان که خاصیت مزبور را نفی میکنند و در حقیقت بودن معلومات بشری تردید میکنند.

ولی جزمیون بعدها شبهات شکاکان را نیز یکنوع سفسطه تلقی کردند آنها را هم جزء سوفسطائیان بشمار آوردند و بین «سوفسطائی» و «شکاک» امتیازی قائل نشدند و یکباره فیلسوف بکسی گفتند که:

اولا عالم را هیچ در هیچ نداند.

ثانیاً پی‌بردن بحقایق جهان را میسر و ممکن بداند.

عقیده قدما

این دو جهت از تعریفیکه قدما برای فلسفه (بمعنای عام) مینمودند خوب پیدا است قدما در تعریف فلسفه میگفتند «فلسفه عبارت است از آگاهی باحوال موجودات عینی و خارجی بهمان نحو که در واقع و نفس الامر هستند تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است» ۲۲.

ناگفته نماند که اضافه کردن این جمله (تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است) برای این نکته بود که انسان هرچند می‌تواند یادرست راه بردن فکر بکشف حقایق نائل شود اما از طرف دیگر حقایق جهان بی‌پایان است و استعداد بشر محدود پس بشر فقط بکشف پاره‌ای از حقایق جهان می‌تواند نائل شود و اما علم کل

۲۲- هو العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.

نصیب کسی نخواهد شد.

قدما روی مسلک جزمی خود که حقیقت ادراک را ظهور و پیدایش جهان خارج در ذهن ادراک کننده میدانستند فلسفه را از لحاظ غایتی که از آن عائد فیلسوف میشود اینطور تعریف میکردند «فلسفه عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود علمی و عقلانی مشابه با جهان عینی خارجی»^{۲۳}.

هرآنکو زدانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

پس از انقراض مکتب شکاکان که تاسه‌چهار قرن بعد از میلاد ادامه داشت تمام فلاسفه چه در اروپا و چه در میان مسلمین براساس مسلک جزم و یقین قضاوت می‌کردند و هیچکس در قدر و ارزش ادراکات تردید نمیکرد تاآنکه از قرن شانزدهم بعد حوادثی در اروپا پدید آمد و تحولاتی در جهان دانش رخ داد که مسئله ارزش معلومات دوباره مورد توجه قرار گرفت.

در تحول جدید اروپا در فلکیات و قسمتهای مختلف طبیعیات مطالبی که هزارها سال مورد قبول و تسلیم قاطبه دانشمندان جهان بود و خلاف آنها در ذهن احدی خطور نمیکرد یکباره بطلانشان مسلم گشت و این امر سبب شد که علوم ارزش و اعتبار سابق خود را از دست دادند و گوشه‌ای از عجز بشر برای رسیدن بواقع آشکار شد.

تقریباً همان وضعیکه در یونان باستان در قرن پنجم قبل از میلاد موجب شد که عده‌ای از دانشمندان آنسرزمین از علم یکنی طلب اعتماد کنند و راه سفسطه را پیش بگیرند در قرون جدید در اروپا تجدید شد و چنانکه میدانیم ایده‌آلیستهای مانند برکلی و شوپنهاور^{۲۴} در اروپا پیدا شدند که آرائشان نظیر آراء پروتاگوراس^{۲۵} و گورگیاس^{۲۶} از سوفسطائیان یونان قدیم است و مسلک‌ها و طریقه‌هائی در باب ارزش معلومات پدید آمد که نتیجتاً منتهی بمسلک شکاکان پیرهونی میشود مانند مسلک نسبیون جدید که قبلاً شرح داده شد و مسلک کریتی-سیسم و عقیده ماتریالیسم دیالکتیک در باب ارزش معلومات که قبلاً اشاره شد و بعداً توضیح داده میشود.

همین امر موجب شد که در قرون‌اخیره فلسفه اروپا برمحور مسائل مربوط بعلم دور بزند و دانشمندان تحقیقات مختلفی در این باب بنمایند و میتوان گفت در دوره جدید اعتقاد ارزش مطلق معلومات بنحویکه در قدیم معمول بود بکلی منسوخ شده است.

اینک مختصری از عقاید دانشمندان جدید:

نظریه دکارت^{۲۷}

دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م) و پیروانش که آنها را کارتزین^{۲۸} میگویند به

۲۳- صیرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی

24- Schopenhauer

25- Protagoras

26- Gorgias

27- Descartes

28- Cartesien

پیروی از ارسطو مکتب جزم را اختیار کردند ولی با این تفاوت که ارسطو و پیروانش محسوسات و معقولات هردو را معتبر و محصل یقین میدانستند و در منطق ارسطو در باب «برهان» استعمال معقولات و محسوسات هردو جائز شمرده شده است ولی دکارت تنها معقولات را محصل یقین میداند اما محسوسات و تجربیات را تنها دارای ارزش عملی میداند.

دکارت برخلاف ارسطو در منطقی که خودش در مقابل منطق ارسطو وضع کرده تنها بمعقولات اعتماد میکند و از تجربیات نامی نمیبرد. دکارت با آنکه بتجربه حسی اهمیت داد و خود تا اندازه‌ای اهل تجربه بود آنرا فقط وسیله ارتباط انسان باخارج برای استفاده در زندگی مفید میدانسته نه برای کشف حقیقت.

وی بنقل مرحوم فروغی میگوید «مفهوماتی که از خارج بوسیله حواس پنجگانه وارد ذهن میشوند نمیتوانیم مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند و اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن با امر خارجی مطابقت دارد.» ایضاً میگوید «من از بعضی اجسام ادراک گرمی میکنم و چنین میپندارم که آنها همانگونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم و حال آنکه آنچه را میتوانم معتقد شوم اینست که در ذات آتش چیزی هست که در وجود من ایجاد حس گرمی میکند اما از این احساس نباید درباره «حقیقت اشیاء» عقیده اتخاذکنم زیرا ادراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سود و زیان و تشخیص مصالح وجود است و وسیله دریافت حقایق نیست.»

دکارت از احوال جسم فقط شکل و بعد و حرکت را که بمقیده او اینها معقول و فطری هستند و از راه حس بدست نیامده‌اند «حقیقی» میداند اما سایر حالات جسم را که خواص ثانویه مینامند یک سلسله صور ذهنی میداند که در نتیجه یک سلسله حرکات مادی خارجی و ارتباط انسان باخارج و ذهن پدید میآیند مانند رنگ و طعم و بو و غیره. وی گفته است «بعد و حرکت را بمن بدهید جهان را میسازم.»

مرحوم فروغی میگوید «دکارت بوجه علمی باز نمود که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست فقط وسیله ارتباط بدن باعالم جسمانی است و تصویری از عالم برای ما میسازد که حقیقت ندارد حقیقت چیز دیگری است مثلاً گوش آواز میشنود اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه واقع را درک میکرد فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر بما مینمود» و نیز میگوید «دکارت فقط همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی میداند.»

دکارت میگوید «تصوراتی که در ذهن ما است سه قسم است نخست فطریات یعنی صوریکه همراه فکرها یا تحولات فکری یا قاعده تمقل میباشند. دوم مجهولات یعنی صوریکه قوه متخیله در ذهن میسازد سوم خارجیات یعنی آنچه بوسیله حواس پنجگانه از خارج وارد ذهن میشود. تصورات مجعول را چون متخیله میسازد میدانیم

که البته معتبر نیستند مفهوماتی هم که از خارج وارد ذهن میشوند نمیتوانیم مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند. اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن ما با امر خارجی مطابق باشد چنانکه صورتیکه در ذهن ما از خورشید هست مسلماً باحقیقت موافقت ندارد زیرا به قواعد نجومی می‌دانیم خورشید چندین هزار برابر زمین است و حال آنکه صورتش در ذهن ما اندازه یک کف دست هم نیست.»

درباره فطریات میگوید «فطریات که عقل آنها را بالبداهه دریافت مینماید یقیناً درست است و خطا برای ذهن در آنها دست نمیدهد مانند شکل و حرکت و ایما (از امور مادی صرف) و دانائی و نادانی و یقین و شک (از امور عقلی صرف) وجود و مدت و وحدت (از امور مشترک بین مادی و عقلی).

ایضاً درباره فطریات میگوید «هرکس بشهود و وجدان بالبداهه حکم بوجود خویش میکند یا ادراک مینماید که مثلث سه‌زاویه دارد و کره بیش از یک سطح ندارد و دو چیز مساوی بیک چیز مساوی هستند».

دکارت در فلسفه خود در الهیات و طبیعیات تنها فطریات و معقولات صرفه را پایه قرار میدهد و مطابق روش منطقی مخصوص بخود سلوک کرده آراء و نظریات خاصی درباره نفس و جسم و خدا و اثبات لایتناهی بودن جهان و غیر اینها اظهار میدارد.

جماعت دیگری از فلاسفه مانند لایب نیتس^{۲۹} و مالبران^{۳۰} و اسپینوزا^{۳۱} که بعد از دکارت آمده‌اند اجمالاً عقیده وی را در باب محسوسات و اینکه محسوسات حقائق نیستند و همچنین عقیده وی را در باب معقولات و فطریات و یقینی بودن آنها با اختلاف جزئی پذیرفته‌اند. این جماعت را از آنجهت که بمعقولات غیرمستند بحس قائل هستند عقلیون میخوانند.

خلاصه عقیده این دانشمندان اینست که معقولات ارزش یقینی و معرفتی دارند و اما محسوسات تنها دارای ارزش عملی میباشند.

نظریه حسیون

در مقابل عقلیون دسته دیگری از فلاسفه هستند که آنها را «حسیون» می‌گویند. ایندسته هرچند پادسته اول در موضوع فطریات مخالفند و همین اختلاف نظر آنها را از یکدیگر متمایز کرده و موجب جدالها و تألیف کتابها از طرف هر یک برای اثبات نظریه خود و ابطال نظریه مخالف شده اما در نفی ارزش محسوسات عقیده دکارت را که سردهسته عقلیونست قبول دارند.

ژان لاک (۱۶۲۲ - ۱۷۰۴ م) انگلیسی که سردهسته حسیون بشمار میرود از دانشمندان بزرگ اروپا است و در روانشناسی نظریات قابل توجهی دارد، درباره محسوسات میگوید «منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست و البته یقین

بر آنها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی (آن چیزهاییکه ذهن بی‌واسطه، نسبت میان موضوع و محمول را تصدیق میکند مثل علم نفس بوجود خود و اینکه سه با يك و دو برابر است و اینکه مثلث غیر از مربع است) و معلومات تعقلی (آن- چیزهاییکه ذهن برای درك نسبت میان موضوع و محمول احتیاج بتصور معانی دیگر دارد مانند علم باینکه مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است و یا اینکه جهان آفریدگار دارد) نیست و از نظر علمی و فلسفی میتوان آنها را در زمره گمانها و پندارها بشمار آورد ولی در امور زندگی دنیوی البته باید بحقیقت محسوسات یقین داشت.

ژان لاک در باب تقسیم خواص جسم نیز همان عقیده دکارت را دارد و میگوید «خاصیت بردو قسم است بعضی ذاتی جسمند و از آن منفك نمیشوند و آنها را خاصیت نخستین مینامیم مانند جرم و بعد و شکل و حرکت یاسکون: بعضی خاصیتها مربوط بذات جسم نیستند و عرض اند و فقط احساساتی هستند که بواسطه خاصیتهای نخستین در ذهن ایجاد میشوند مانند رنگ و بو و آنها را خاصیتهای دومین میگوئیم».

البته اینجا این اشکال پیش میآید که در صورتیکه ما جمیع معلومات خود را نسبت بعالم خارج (بحسب نظر لاک) مستند بحس میدانیم و فرض اینست که حس ارزش یقینی ندارد پس از چه راه میتوانیم حکم کنیم که بعضی از خاصیتهای جسم ذاتی آنها هستند و بعضی عرضی و بعبارت دیگر بعضی حقیقی هستند و در خارج واقعیت دارند و بعضی دیگر صرفاً ذهنی، در صورتیکه همه آنها بوسیله حس ادراک شده‌اند و چه دلیلی هست که خاصیتهای نخستین نیز مانند خاصیتهای دومین ذهنی محض نباشند؟

این اشکال است که بعضی از دانشمندان مانند ژرژ برکلی که عقیده لاک را در باب «اصالت حس» پسندیده‌اند وادار کرده‌است که جمیع محسوسات را ذهنی بدانند. و بعلاوه بنابر اصالت حس که لاک قائل است از چه راه برای يك سلسله معلومات که آنها را وجدانیات یا بدیهیات نامید و يك سلسله معلومات دیگر که آنها را امور تعقلی و استدلالی خواند (که در بالا در ضمن نقل کلمات خودش اشاره شد) ارزش یقینی قائل است؟ آیا بنابر اصالت حس باقبول اینجهت که حس خطا کار است میتوان برای غیر معلومات حضوری (عالم نفس بخود و باندیشه و افعال و قوای خود) ارزش یقینی قائل شد؟

در هر صورت عقیده حسیون نیز درباره محسوسات مانند عقیده عقلیون است و برای آنها ارزش نظری و معرفتی قائل نیستند. در میان فلاسفه جدید مخصوصاً از قرن نوزدهم ببعد شاید کسی یافت نشود که نظریه قدما را در باب محسوسات بپذیرد.

در قرن نوزدهم نظریه «آتمیسم»^{۲۲} که ابتداء از طرف دیمقراطیس در

قرن پنجم قبل از میلاد در یونان ابراز شده بود در اروپا قوت گرفت و معلوم شد جسم برخلاف نظریه قدما آنطور که ابتداء بنظر میرسد يك متصل واحد نیست بلکه مرکب است از ذرات بسیار كوچك كه جسم واقعی آنها هستند. اختلاف و تنوع اجسام محسوس تنها در اثر اختلاف شكل و اندازه و وضع ذرات آنهاست و آن ذرات دائماً در جنبش و حرکت هستند و آنچه منشأ دیدن و شنیدن و سایر احساسها میشود غیر از همان ذرات که در حرکت هستند چیز دیگری نیست و آنچه ما بوسیله حواس خود بمنوان رنگ یا طعم یا بو یا صوت ادراك میکنیم عینیت خارجی ندارند. فقط يك سلسله حالات ذهنی هستند که نماینده تأثیرات مختلف ذرات میباشند.

و بقول بعضی از دانشمندان «طبیعت دارای رنگ و بو و صدائی نیست ما هستیم که برای آن، اشمه زرین آفتاب و عطر فرح بخش گل و صدای دلنواز بلبل ساخته ایم». خود ذیمقراطیس نیز تصریح کرده است که اینصورتیکه ما از اشیاء بوسیله حواس خود ادراك میکنیم دلیل برحقیقت اشیاء خارجی نیست بلکه نماینده تأثیرات مختلف ذراتی است که از اجسام خارج میشوند و داخل عضو حاسه ما میگردند. از ذیمقراطیس نقل شده که گفته است «برحسب قرارداد شیرین شیرین است، برحسب قرارداد تلخ تلخ است، برحسب قرارداد گرم گرم است، برحسب قرارداد سرد سرد است، برحسب قرارداد رنگ رنگ است ولی اگر حقیقت را بخواهید اینها فقط ذرات هستند و خلأ».

و از جمله دانشمندان حسی که نظریه دکارت و پیروانش را راجع بمقولات صرفه نفی کردند و به پیروی ژان لاک قائل باصالت حس شده جمیع معلومات را مستند بحس دانستند ژرر برکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳ م) ۲۲ وداوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ م) میباشند. این دو نفر درنفی ارزش محسوسات که بمقیده آنها مبدأ اصلی علم هستند از دکارت و ژان لاک نیز جلوتر رفتند مثلاً دکارت بعد و شکل و حرکت را در جسم (خواص اولیه) که بمقیده او معقولند نه محسوس حقیقی میدانست و تنها خواص ثانوی از قبیل صوت و رنگ و طعم و حرارت را که محسوسند بیحقیقت میدانست ولی این دو نفر راه افراط پیمودند. خواص اولیه را نیز مانند خواص ثانویه بیحقیقت پنداشتند. این دو نفر با آنکه مبدأ علم را حس شمردند هیچگونه ارزش و اعتباری برای ادراکات حسی قائل نشده و حتی وجود خارجی محسوس را نیز انکار کردند.

نظریه کانت

کانت ۲۵ فیلسوف شهیر آلمانی (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م) نظریات قابل توجهی در باب ارزش معلومات و سایر مسائل مربوط بعلم دارد. کانت از فلاسفه درجه اول اروپا بشمار میرود و اروپائیان اعتقاد عظیمی بفلسفه وی دارند. یکی از دانشمندان اروپا در باره فلسفه وی میگوید «گویا کوهی است که از فلسفه ریخته شده است».

فلسفه کانت را از آنجهت که بعد اعلیٰ بنقادی و صرافیه عقل و فهم انسان پرداخته و حدود عقل و حس را تعیین نموده و امور شناختی را از امور غیر قابل شناخت جدا ساخته فلسفه انتقادی (کریتی سیسم) میخوانند.

مرحوم فروغی میگوید «نقادی علم و فلسفه را فرنسیس بیکن ۲۶ (نیمه دوم قرن شانزدهم و نیمه اول قرن هفدهم) آغاز کرد و لاک دنبال آنرا گرفت و برکلی بشیوه دیگری در آن وارد شد و هیوم این مشرب را بدرستی روشن و آشکار ساخته است و اینها همه انگلیسی بوده‌اند سرانجام کانت آلمانی پراهنمائی هیوم در این خط افتاد و با اصلاح خطاها و تکمیل نقصهای او ورق دانش را یکباره برگردانید». ما از فلسفه کانت آن اندازه که مربوط بارزش معلومات است در اینجا نقل میکنیم. قسمت عمده تحقیقات وی مربوط به دو مسئله دیگر (راه حصول علم - حدود علم) از سه مسئله‌ایست که در اول این مقدمه اشاره کردیم و ما در مقاله ۵ در باره آنها گفتگو خواهیم کرد.

نظریه کانت را درباره ارزش معلومات میتوان در طی سه قسمت بیان کرد.

الف - فلسفه اولی - کانت درباره مسائل فلسفه اولی عقیده دارد که اساساً موضوع علم واقع نمیشوند و آنچه در اینباره تاکنون گفته شده است علم نیست بلکه لفاظی و خیالیافی است پس ارزش معلومات در فلسفه اولی که دکارت و پیروانش آنها را یقینیات میخواندند صفر است ولی از باب سالبه بانتفاء موضوع یعنی اساساً آنچه در این باره گفته شده است علم نیست فقط لفاظی است زیرا حصول علم شرایطی دارد که در فلسفه اولی موجود نیست.

ب - ریاضیات - کانت ریاضیات را یقینی میدانند و سر یقینی بودن آنها را اینطور بیان میکنند که موضوعات ریاضی صرفاً مخلوق عقل و ذهن انسان است (بر خلاف موضوعات طبیعی یا موضوعاتی که فلسفه اولی مدعی حل مسائل مربوط بآنهاست) مثلاً ذهن اموری از قبیل دایره و مثلث و مربع و غیرها فرض میکند و برای آنها خاصیتها تشخیص میدهد و چون این موضوعات صرفاً مخلوق خود عقل است هر حکمی که در باره آنها بکند قهراً راست و یقینی خواهد بود.

کانت منشأ پیدایش مفاهیم ریاضی را فطرت میدانند و برخلاف نظریه فلاسفه حسی که برای مفاهیم ریاضی نیز منشأ حسی قائلند برای آنها منشائی از حس و تجربه قائل نیست.

نظریه کانت در باب ریاضیات شامل دو جهت است - نخست اینکه کمیات که موضوعات ریاضیات هستند وجود خارجی ندارند و تنها وجودشان در ذهن است دوم اینکه مفاهیم ریاضی بلاواسطه از قوه عاقله ناشی میشود و هیچ استنادی باحساس ندارد.

دانشمندان بهر دو قسمت از نظریه کانت اعتراض کرده‌اند و چنانکه در مقاله ۵ خواهیم گفت با بیان کانت نمیتوان یقینی بودن ریاضیات را اثبات نمود، راه

دیگری را باید جستجو کرد.

ج - طبیعیات - بیان کانت در طبیعیات مفصل است. خلاصه‌اش آنکه در امور طبیعی ذهن انسان تنها قادر است عوارض و ظواهر (فنون‌ها) ۲۷ را که بحسب درمی‌آیند ادراک کند و از ادراک ذوات (نومن‌ها) ۲۸ که مظهر عوارض و ظواهرند عاجز است. در مورد ظواهر هم ذهن انسان بواسطه خاصیت‌های مخصوص خود صورت‌ها و شکلهای مخصوص بآنها می‌دهد که هرگز نمیتوان مطمئن شد در واقع و نفس‌الامر هم بهمین شکل و صورت که در ذهن ظاهر میشوند هستند پانه!

کانت میگوید حواس تنها مواد وجدانیات و معلومات را بذهن میدهند و ذهن از خود مایه بآنها می‌دهد و بآنها صورت میبخشد تا قابل ادراک شدن میشوند. می‌گوید انسان هرچیزی که تصور میکند در ظرف زمان و مکان تصور میکند و برای وی ممکن نیست چیزی از امور عالم را در غیر این دو ظرف ادراک کند. ولی زمان و مکان وجود خارجی ندارند بلکه دو کیفیت ذاتی ذهن هستند و صورت‌هایی هستند که ذهن به محسوسات خود می‌دهد و اگر این مایه را ذهن از خود نمیافزود چیزی که تأثیرات پراکنده متفرق غیر مرتبط چیزی وارد ذهن نمیگشت یعنی تصور چیزی برای ذهن دست نمیداد. مثلاً ما از خورشید یک تصور واضح داریم و حال آنکه آنچه بوسیله تأثیرات حسی وارد ذهن شده گرمی و روشنائی و رنگ بوده و اگر ذهن روی خاصیت مخصوص خود برای اینها «جایگاه مکانی و زمانی» تعیین نمیکرد و باینوسیله اینها را بیکدیگر مرتبط نمیساخت هرگز تصویری از خورشید برایش دست نمیداد. در مقام تشبیه میگوید «معلوم را تشبیه میکنیم بغذائی که باید بدن برسد و بدل مایه تحلل شود. برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود آنگاه باید معده و اعضاء دیگر هاضمه شیره‌هایی از خود برآنها ضمیمه کنند تا خوراکها غذا شود پس خوراکها بمنزله احساساتند و شیره‌ها حکم زمان و مکان را دارند».

این مقدار که گفته شد درباره وجدانیات یا تصورات اولیه‌ایست که ما از اشیاء (عوارض و ظواهر) داریم. اما هنگامیکه بخواهیم آن اشیاء را موضوع احکام قرار داده تحت کلیات درآوریم و قوانین علمی و کلی بسازیم یک معده معقولات دیگر که آنها نیز مخلوق ذهن هستند و از حس بدست نیامده‌اند دخالت میکنند و صورت کلی و قانون علمی بآنها میدهند. این قوانین که همه معلومات بالاخره ناچار تحت این قوانین درمی‌آیند صرفاً مخلوق خود ذهن است. ممکنست در واقع و نفس‌الامر قوانین دیگری بر اشیاء حکومت کند.

بیان کانت در اینجا مفصل است. از جمله این قوانین بمقیده کانت قانون علیت و معلولیت است. کانت درباره این قانون میگوید «رابطه علت و معلول ساخته عقل ما است درعالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول بر علت واجب باشد». خلاصه آنکه جز یک معده آثار متغیر و جزئی و متفرق و پراکنده که بوسیله

37- Phenomene

38- Noumene

راه مییابد و بفلسفه اولی که عهده‌دار تبیین حقائق مطلقه است تنها از این‌راه میتوان رسید.

درخاتمه توضیح این نکته لازم است که ارزش معلومات را از دو جنبه میتوان مورد نظر قرار داد از جنبه نظری و از جنبه عملی.

بیان ارزش معلومات از جنبه نظری، یعنی تحقیق اینکه آیا مدرکات ومعلومات ما عین واقع و نفس‌الامر است که در ذهن ما پیدایش یافته یا غیر آن؟ توجه فلاسفه در مبحث ارزش معلومات باین قسم از ارزش است و این قسم از ارزش است که قاطبه دانشمندان جدید از دکارت به بعد از محسوسات نفی کرده‌اند و گفته‌اند حس وسیله کشف حقیقت نیست.

و اما ارزش عملی یعنی تحقیق اینکه هرچند معلومات ما حقیقت را بر ما کشف نمیکند اما اینقدر هست که در عمل ما را هدایت میکند یعنی اینقدر میدانیم که بین ادراکات ما و اشیاء خارجی يك رابطه مستقیم هست، مثلاً در خارج کیفیت مخصوصی هست که در ما صورت رنگ را ایجاد میکند و کیفیت دیگر مخصوصی هست که در ذهن ما ایجاد صوت میکند و لهذا بوسیله همین معلومات میتوان با خارج ارتباط پیدا کرد و در عمل استفاده نمود و بعبارت اخری معلومات ما اگر ما را به‌ماهیت اشیاء خارجی واقف نمیکند اجمالاً بوجود آنها واقف میکنند.

این نوع از ارزش را تنها سوفسطائیان انکار دارند و چنانکه دانستیم بعد از دکارت دانشمندان جدید هرچند ارزش نظری محسوسات را منکرند و اما ارزش عملی آنها را انکار ندارند. دانشمندان بزرگ از قبیل دکارت و کانت تصریح کرده‌اند که ارزش عملی محسوسات قابل انکار نیست.

از اینجا بی‌پایگی يك قسمت از پندارهای مادیین روشن میشود.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک، فصل ارزش معلومات، میگوید «کانت سردمسته مکتب آگنوستیسیسم^{۴۱} معتقد است که بحقیقت مطلق نمیتوان رسید یعنی يك «شیء بنفسه» قبول میکند که فکر قدرت تماس آنرا ندارد. در کتاب موسوم به لودویک فویرباخ^{۴۲} باین ادعا قویترین جوابها داده شده است با این بیان: تا مدتی که مواد آلی فقط در بدن حیوانات و نباتات ساخته بوجود می‌آید می‌توانستیم آنها را شیء بنفسه بنامیم ولی از موقعیکه شیمی آلی تمام اینمواد را یکی بعد از دیگری می‌سازد باید آنها را شیء برای ما نامید زیرا عمل فکر ما با آن شیء بنفسه تماس نموده است.

راستی باید اذهان کرد که مادیین اصلاً اطلاع ندارند که در عالم علم و فلسفه چه می‌کنند. مادیین خیال میکنند که کانت و امثال او معتقدند که درعمل هم نمیتوان از حواس استفاده نمود و باید یکباره همه حواس را کنار گذاشت. اینها

41- Agnosticisme

42- Leudwig Feuerbach

نمیدانند که کانت و غیر کانت که بین شیء بنفسمه و شیء برای ما فرق میگذارند از لحاظ نظری است نه از لحاظ عملی. اساساً همه فلاسفه که وارد بحث ارزش معلومات شده‌اند نظر بجنبه نظری دارند نه بجنبه عملی.

مجموع آراء دانشمندان را درباره ارزش نظری معلومات که در اینمقدمه بیان شد میتوان اینطور خلاصه کرد:

تمام ادراکات بشر بیهیئت و جهان معلومات هیچ درهیچ است.
سوفسطائیان قدیم از قبیل پروتوگوراس و گورگیاس و ایده آلیستهای جدید از قبیل برکلی و شوپنهاور.

نمیدانیم که ادراکات عین حقیقت است یا نیست زیرا تمام ادراکات بشر (حتی بدیهیات اولیه و فلسفه و علوم ریاضی) بستگی دارد بطرز ساختمان دستگاه ادراکی بشر و ساختمان دستگاه ادراکی اشخاص متفاوت است.

محسوسات و معقولات اولیه و آنچه با رعایت اصول منطقی کسب شود حقیقت است.
ارسطو و پیروانش در یونان قدیم و جمیع حکماء دوره اسلامی.

فطریات عقل و معقولاتیکه با رعایت اصول منطقی کسب شود عین حقیقت است و اما محسوسات نمیدانیم حقیقت است یا نیست زیرا حواس وسیله ارتباط عملی با خارج است نه وسیله کشف حقیقت.
دکارت و لایبنیتس و عده‌ای دیگر از فلاسفه اروپا.

معلومات ریاضی که صرفاً مخلوق ذهن ما است حقیقت است و اما معلومات مربوط بجهان خارج نمیدانیم حقیقت است یا نیست.
کانت آلمانی و پیروانش.

وجدانیات و آنچه با تعقل صحیح بدست آید حقیقت است اما محسوسات نمیدانیم حقیقت است یا نیست.
ژان لاک انگلیسی.

حس و عقل هر دو فقط دارای ارزش عملی
و وسیله ارتباط عملی با خارجند،
وسيله كشف حقيقت تنها شهود باطن
است.

این بود بیان مختصری از سیر عقاید و آراء درباره ارزش معلومات از دوره
باستان یونان تا عصر حاضر.

علم و معلوم - ارزش معلومات

بررسی مسئله علم و معلوم را از لحاظ اهمیت در جرگه مسائل درجه يك فلسفه باید قرار داد زیرا تا ما هستیم سروکاری بغير علم نداریم.

البته این سخن را نباید از ما دلیل سفسطه گرفت. زیرا سوفسطی میگوید ما پیوسته علم میخواهیم و علم بدست ما میآید و ما میگوئیم ما پیوسته معلوم میخواهیم و علم بدست ما میآید و فرق میان این دو سخن بسیار است.

چنانکه در مقاله‌های گذشته گفته شد هر علم با معلوم خود از جهت مهیت یکی است (و از هر فیلسوفی حتی فلاسفه مادیین و حتی از بزرگان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک نیز اگر از تعریف علم و معلوم پرسیده شود خواهند گفت معلوم مرتبه ترتب آثار یا منشأیت آثار چیزی است و علم یا صورت علمی مرتبه عدم آثار و عدم منشأیت آثار همان چیز است) و از این روی انطباق علم بمعلوم (فی الجملة) از خواص ضروریه علم خواهد بود. و بمبارتی واضح تر واقعیت علم واقعیتی نشان دهنده و بیرون نما (کاشف از خارج) است. و هم ازین روی فرض علمی که کاشف و بیرون نما نباشد فرضی است محال و همچنین فرض علم بیرون نما و کاشف، بی داشتن يك مکشوف بیرون از خود فرضی است محال.

پس این پرسش پیش میآید: علم که دارای واقعیت میباشد چگونه ممکنست خطا نموده^۱ و از معلوم خارج از خود تخلف نماید؟

۱- بزرگترین دست آویز سوفسطائیان برای اثبات واقعی نبودن دنیای خارج و نفی مطلق ارزش معلومات خطای حواس است باین بیان:
جميع معلومات انسان از راه احساس بدست آمده اند و احساس دلیل بوجود واقعی محسوس نیست زیرا همه کس میداند که حواس ما گاهی يك چیز را مختلف نشان میدهند (مثال آب سرد و گرم که در متن ذکر شده) و البته ممکن نیست يك ←

با اینکه تخلف و اختلاف در مورد علم بسیار است اکنون ما برای روشن ساختن معنی این سخن بتوضیح بیشتری میپردازیم.

علم با تقسیم اولی منقسم است بعلم تصوری و تصدیقی - علم تصوری علمی است که مشتمل بحکم نیست مانند صورت ادراکی «انسان» تنها «اسب» تنها «درخت» تنها. علم تصدیقی علمی است که مشتمل بحکم بوده باشد مانند صورت ادراکی «چهار بزرگتر از سه است» «امروز پس از دیروز است» «انسان هست» «درخت هست».

و روشن است که علم تصدیقی بی علم تصوری صورت پذیر نیست (اگرچه برخی از دانشمندان روان شناس در کلیت این قضیه مناقشه کرده اند ولی آنان تصور اجمالی را بحساب نیاورده اند). و نیز علم با تقسیم دومی منقسم میشود بجزئی و کلی چه اگر قابل انطباق به بیشتر از يك واحد نبوده باشد جزئی است مانند این گرمی که حس میکنم و این انسان که می بینم. اگر قابل انطباق به بیشتر از یکفرد بوده باشد کلی است چون مفهوم انسان و

→ شیء واقعی بطور مختلف وجود داشته باشد و گاهی يك چیز را بنحوی نشان میدهند که یقین داریم دروغ است (مثال قطره باران و شعله جواله و غیره که در متن ذکر شده).

پس معلوم میشود که احساس دلیل پر وجود واقعی محسوس نیست و چون که جمیع معلومات و اطلاعات ما راجع بدنیای خارج منشأ حسی دارند و از راه حس بدست آمده اند پس هیچیک از ادراکات و علوم ما ارزش واقعی ندارند.

این مغلطه از آنجهت که برای انکار يك امر بدیهی (وجود دنیای خارج) که ذهن هرکس حتی خود شخص مغلطه کننده بان اذعان دارد بیان شده است ارزش علمی ندارد و اگر کسی فرضاً از طریق استدلال علمی نتواند جواب این مغلطه را بدهد از آنجهت که خلاف يك امر بدیهی است در مغلطه بودنش تردید ندارد.

ولی در عین حال دانشمندان این مغلطه را بدون پاسخ نگذاشته اند و ما برای روشن شدن ذهن خوانندگان بیبنانانیکه دانشمندان در این زمینه کرده اند چه در مقام پاسخ باین اشکال و چه مستقلاً در مقام توجیه خطای حواس اشاره میکنیم:

۱- فرضاً که حواس ما در نشان دادن کیفیت یا ماهیت محسوسات خطا کار باشند در دلالت بر وجود خارجی محسوسات خطا کار نیستند. تمام این خطاها که بحواس نسبت داده شده فرضاً که ما آنها را خطای حقیقی بدانیم خطای در نشان دادن کیفیت یا ماهیت محسوس است نه در دلالت کردن پر وجود محسوس فی الجمله.

→ ما در هیچ موردی سواغ نداریم (حتی در مورد مراب و آب) که محسوس

مفهوم درخت که بهر انسان و درخت مفروض قابل انطباق هستند. علم کلی پس از تحقق علم بجزئیات میتواند تحقق پیدا کند. یعنی ما نمیتوانیم مثلاً انسان کلی را تصور نمائیم مگر اینکه قبلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم.

زیرا اگر چنانچه ما میتوانستیم کلی را بدون هیچگونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیات خودش تصور کنیم نسبت کلی مفروض بجزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود یعنی یا بهمه چیز منطبق میشد یا بهیچ چیز منطبق نمیشد. با اینکه ما مفهوم انسان را مثلاً پیوسته بجزئیات خودش تطبیق نموده و بغیر جزئیات خودش قابل انطباق نمیدانیم پس ناچار یکنوع رابطه‌ای میان تصور انسان کلی و تصور جزئیات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیر قابل تغییر میباشد.

و همین بیان را میتوان میان صورت خیالی و صورت محسوسه جاری ساخت.^۲ زیرا اگر چنانچه یکنوع یگانگی و رابطه‌ای میان صورت خیالی که بدون توسط حواس تصور میکنیم و میان صورت

→ بهیچوجه وجود نداشته باشد و در عین حال ما وجود چیز را احساس کنیم. پس مدهای سופسطائیان (عدم وجود دنیای خارج) با این بیان ثابت نشد.

۲- حس بخودی خود خطا نمیکند. در مواردیکه گفته میشود حس خطا کرده است واقعاً خطا در حس (احساس مجرد) نیست بلکه خطا در حکم است یعنی خطاوقتی وقوع پیدا میکند که ذهن در مقام قضاوت برمیآید و حکم میکند که این او است والا خود حس که منشأ اصلی تمام معلومات است خطا بردار نیست.

۳- در موارد نامبرده خطا نه در حس است و نه در حکم یعنی هیچ قوه‌ای از قوای ادراکی انسان در کار مربوط بخود خطا نمیکند. هر يك از خطاها را که در نظر بگیریم پس از دقت معلوم میشود که خطای حقیقی نیست بلکه کار مربوط بقوه‌ای را بقوه دیگر نسبت داده‌ایم پس وقوع خطا بالعرض است نه بالذات و این همان پاسخی است که بتفصیل در متن مقاله بیان شده است.

۴- در موارد نامبرده اصلاً خطائی در کار نیست نه در حس و نه در حکم نه بالعرض و نه بالذات بلکه حقیقت است. زیرا حقیقت همواره نسبی است و موارد مختلفی که بغلط خطای حواس نامیده شده است يك حقیقت از حقائق نسبی است و این اشتباه از آنجا پیدا شده است که حقیقت را مطلق پنداشته‌اند. از اینجهت بعضی از موارد ادراکات حسی را خطا نامیده‌اند ولی با توجه باینکه حقیقت همیشه و همه جا نسبی است این اشتباه خود بخود رفع میشود.

این پاسخی است که نسبیهون جدید و طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک میدهند و عنقریب بتفصیل بیان و انتقاد خواهد شد.

۲- فرق بین صورت محسوسه و صورت متخیله و صورت معقوله (مفهوم کلی) در پاورقی صفحات ۶۹-۷۰ با توضیح بیشتری گذشت.

محسوسه همان تصور خیالی موجود نبود میبایست هر صورت خیالی بهر صورت حسی منطبق شود (هرچه باشد) و یا بهیچ چیز منطبق نشود با اینکه صورت خیالی فردی را که تصور میکنیم تنها بصورت محسوسه همان فرد منطبق بوده و بجز وی با چیز دیگر هرگز تطابق ندارد.

پس یکنوع رابطه حقیقی میان «صورت محسوسه و صورت متخیله» و میان «صورت متخیله و مفهوم کلی» و میان «صورت محسوسه و مفهوم کلی» موجود میباشد.

و اگر چنانچه ما میتوانستیم مفهوم کلی را بی سابقه صورت محسوسه درست کنیم در ساختن وی یا منشأیت آثار را ملاحظه میکردیم یا نه یعنی در تصور انسان کلی یکفرد خارجی منشأ آثار را در نظر گرفته و مفهوم کلی بی آثار او را درست میکردیم یا نه در صورت اولی باید حقیقت منشأ آثار را قبلاً یافته باشیم و آن صورت محسوسه است و در صورت ثانیه يك واقعیتی از واقعیت‌های خارجی درست کرده ایم نه يك مفهوم ذهنی زیرا وجودش قیاسی نیست و خود بخود منشأ آثار میباشد پس مفهوم نیست.

آری نظر بذاتش که معلوم ما است علم حضوری خواهد بود نه علم حصولی و سخن ما در علم حصولی است (مرحله مفهوم ذهنی) نه علم حضوری (مرحله وجود خارجی) و همین بیان در صورت خیالی نیز مانند مفهوم کلی جاری میباشد. پس علم کلی مسبوق بصورت خیالی و صورت خیالی مسبوق بصورت حسی خواهد بود.

گذشته از آنچه گذشت آزمایش نشان داده که اشخاصی که برخی از حواس را مانند حس باصره یا حس سامعه فاقد میباشند از تصور خیالی صورتهائی که باید از راه همان حس مفقود، انجام دهند عاجز و زبونند. از این بیان نتیجه گرفته میشود:

۱- میان صورت محسوسه و صورت متخیله و صورت معقوله (مفهوم کلی) هرچیزی نسبت ثابتی موجود است.

۲- بوجود آمدن مفهوم کلی موقوف است بتحقق تصور خیالی و تحقق تصور خیالی موقوف است بتحقق صورت حسی. چنانکه هر يك بترتیب پس از دیگری بوجود میآید.

۳- همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی بحواس میباشد. باین معنی که هر مفهوم تصویری فرض کنیم یا مستقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که دست خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجودی تازه‌ای پیدا نموده است. چنانچه گرمای شخص محسوس صورت محسوسه بوده که تشخیص و تغییر را دارد و صورت خیالی وی ماهیت گرمی و تشخیص را داشته ولی از آن جهت که متخیل میباشد ثابت است و مفهوم کلی وی تنها ماهیت گرمی را داشته ولی تشخیص و تغییر را ندارد.

۴- اگر نتیجه سوم را بمقدمه‌ای که در مقاله ۲ بثبوت رسید (بواقعیت خارج از خود فی الجمله میتوانیم نائل شویم) ضم کنیم این نتیجه را میدهد که ما بماهیت واقعی محسوسات فی الجمله نائل میشویم (این قضیه بهمان اندازه که ساده و مبتذل میباشد و بهمین جهت سهل التناول است، دقیق و صعب الفهم میباشد و فلسفه او را بمعنی دقیقش اثبات میکند نه بمعنی ساده و مبتذل وی چنانکه در جای مناسب بخودش گفته خواهد شد.)

اینجاست که پرسش گذشته خودنمایی کرده و پیش می‌آید. که اگر چنانچه ما با حواس خود بماهیات واقعی اشیاء نائل میشویم پس این همه اختلاف و تخلف در حس چیست؟

حس باصره در ابصار مستقیم و منعکس خود اغلاط بیشمار دارد ما اجسام را از دور کوچکتر و از نزدیک بزرگتر از مقدار واقعی‌شان میبینیم. در يك سر سالون بلندی اگر بایستیم سطح زیر پایمان هرچه دورتر بلندتر دیده میشود سقف بالای سرمان هرچه دورتر پائین‌تر دیده میشود. دو خط متوازی را اگر در وسط بایستیم متمایل و گاهی دو خط متماثل را متوازی می‌بینیم. بسیاری از اجسام متحرکه را اگر خود نیز متحرك باشیم با تساوی حرکتین در جهت و سرعت ساکن و با تغایر حرکتین با حرکتیهای غیر واقعی می‌بینیم. قطره‌ای که از آسمان می‌افتد بشکل خط و آتش آتش‌گردان بشکل دایره دیده میشود. اجسام مختلفه را از کره و استوانه و مکعب و مخروط و موشور (منشور) بشکل سطحیهای غیر منطبق مشاهده میکنیم. چیزهائی که اساساً دروغند مانند شکل در شکم آینه و آب در سراب مییابیم و همچنین بسبب اختلاف دوری

و نزدیکی و تاریکی و روشنی رنگت اجسام را تغییر میدهیم و همچنین....

حس لامسه در اغلاط دست کمی از باصره ندارد. و اختلاف کیفیات در عضو لامس در نشان دادن گرمی و سردی و سختی و نرمی و جز آنها کاملاً مؤثر میباشد. در مثال معروف اگر يك دستتان را در آب داغ گرم نموده و دست دیگرتان را در آب یخ سرد کنید و پس از آن هر دو را با هم در آبی نیمه گرم بگذارید از حال آب دو خبر کاملاً متناقض که با خارج نیز وفق نمیدهد بشما خواهند رسانید.

حسهای دیگر، مانند حس ذائقه و غیر آن بنوبه خود اغلاطی دارند، و بالاخره غلط و تناقض در حواس باندازه ای بسیار است که از هر گوشه و کنار میتوان صدها مثال و شاهد برای آن پیدا کرد. غلط در خیال و همچنین در فکر کلی دیگر نیازمند بگشتن و مثال پیدا کردن نیست و این دسته از اغلاط اگرچه مستقیماً در حس نیست ولی از راه اینکه این دسته از ادراکات بالاخره منتهمی بحس میباشد میتوان گناه اینها را نیز بگردن حس نهاد.

پاسخ

البته روشن است که توجه این اشکال به متافیزیسم قویتر است تا بماتریالیسم دیالکتیک زیرا ما در سخنان گذشته خود به یافتن واقعیت خارج فی الجمله ملتزم شدیم ولی آنان ملتزم نبودند و از این روی میتوانند با تلاش (نسبتاً) کمتری از بن بست این اشکال بیرون آیند اگرچه بالاخره در بن بست های دیگری گیر خواهند کرد.

دانشمندان مادی میتوانند بگویند^۲

نظر باینکه ادراکات حسی ما خواصی هستند که ماده خارجی

۲- هرچند در متن مقاله ۲ صفحات ۶۳-۶۴ نظریه حقیقت نسبی فی الجمله بیان و انتقاد شد (رجوع شود) و ما نیز در مقدمه همین مقاله نظریه حقیقت نسبی را مطابق تقریر نسبیت بیان و انتقاد کردیم ولی طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک حقیقت نسبی را طبق اصول مادی و منطق دیالکتیک خود بطرز دیگری بیان کرده اند و بین خودشان و سایر نسبیت فرقی قائلند و روی همان فرق است که آنها را ←

در آنها بوجود می‌آورد همان ماده خارجی متحول متکامل که همه اجزایش در همه اجزایش مؤثر و فاعل می‌باشد و اثری که میکند «سنتز» و مولود دوطرف متقابل فاعل و منفعل است. پس هیچگاه واقعیت مطلق خود را اگر هم داشته باشد نمیتواند وارد حاسه کرده و در حال اطلاق و دست نخورده نگاه دارد پس ما صواب مطلق نداریم چنانکه خطای مطلق نیز نداریم بلکه وجود صواب و خطا نسبی است و از این نظر ادراک هر حاسه هرگونه انجام بگیرد با ملاحظه شرایط حاضره زمانی و مکانی صحیح و صواب خواهد بود یعنی محسوس موجود در حاسه ما همانست که آنست اگرچه همان ادراک با فرض تغییر شرایط زمان و مکان خطا بوده

→ شكاك و خود را جزمی معرفی میکنند. بعلاوه قبلا بخوانندگان محترم وعده داده‌ایم که نظریات خاص ماتریالیسم دیالکتیک را درباره ارزش معلومات متعرض شویم لهذا در اینجا در ضمن اینکه نظریه آنها را در مقام «توجیه خطای حواس» و بیان حقایق نسبی که در متن بطور خلاصه بیان شده است توضیح میدهم سایر نظریاتشان را در باب ارزش معلومات نیز متعرض میشویم تا درست روشن شود که این نظریات طبق اصول رئالیسم قابل قبول است یا نه؟ و آیا واقعاً همانطوریکه ادعا میکنند بین آنها و سایر نسبیون که باعتراف خودشان آنها شكاك هستند فرقی هست یا نه؟ مجموع این مطالب را در طی این چند قسمت بیان میکنیم:

- ۱- حقیقت نسبی بتقریر مادیین.
- ۲- آیا ماتریالیسم دیالکتیک شكاك است یا جزمی؟
- ۳- آیا بین نظریه کانت و نظریه ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟
- ۴- آیا بین رولاتیویسم و ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟
- ۵- طرق اثبات تکامل حقیقت در نظر طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک و پاسخ آنها.
- ۶- اجتماع صحیح و غلط و حقیقت و خطا.
- ۷- بن بست عجیب یا يك نکته مفید و مهم.
- ۸- فلاکت ماتریالیسم بدست دیالکتیک.

حقیقت نسبی بتقریر طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک

احساس اثری است که بدنیاال تأثیری که از شیء خارجی بر سلسله عصبی وارد میشود تولید می‌گردد یعنی سلسله عصبی انسان و حیوان در اثر يك سلسله تکامل تدریجی دارای این خاصیت شده است که بدنیاال تأثیری که از خارج بر آن وارد میشود عکس‌العمل مادی خاصی ایجاد کند. این تولید عکس‌العمل همان احساس است.

طبق اصول دیالکتیک هیچ چیز در طبیعت دارای تأثیر جامد (یکنواخت) نیست. ←

و در فرض تازه ادراك و فكر ديگرى صواب خواهد بود. و همچنين در مورد واحد حاسه ما هرچه با اجزای بیشتری از ماده و شرایط بیشتری از زمان و مکان مواجهه و مقابله بکند ادراك وی صحیح تر و صوابتر خواهد بود پس صواب بمعنی کثیرالمطابقه و خطا بمعنی کثیرالمغایره میباشد مثلاً ما جسم را از دور کوچکتر می بینیم و بحسب حقیقت نیز كسوك است یعنی ماده با شرایط زمانی و مکانی حاضره این صورت كوچك را در حاسه ما ایجاد کرده و از نزديك بواسطه تغییر یافتن شرایط نامبرده بزرگتر دیده میشود اگرچه بحسب واقعیت يك حجم واقعی متحول دارد ولی هیچگاه با حجم واقعی خود تحت ادراك نخواهد آمد زیرا همه

→ هرچیزی بنا بوضعیت و موقعیت خاص تأثیر مخصوص دارد و چون اشیاء دائماً تغییر وضع و موقعیت میدهند قهراً دارای تأثیرات مختلف خواهند بود.

این تغییر وضع و موقعیت هم در اشیاء خارجی و هم در سلسله عصبی و مغز حکمفرما است یعنی هم شیء خارجی (محسوس) که تأثیر اولی را بر اعصاب وارد میکند و هم سلسله عصبی و مغز (حاسه) که بر روی تأثیر اولی تأثیر دیگری وارد کرده احساس تولید میکند وضع و موقعیتشان تغییر میکند و در نتیجه تأثیرشان نیز تغییر خواهد کرد. پس هم «حس کننده» و هم «محسوس» همواره بنا باختلاف وضع و موقعیت دارای تأثیر مختلف خواهند بود.

و چون حقیقت عبارت است از تأثیری که حاسه (سلسله عصبی) بدنبال تأثیری که از محسوس میگیرد تولید کند پس هیچك از احساسهای ما در مواردی که گفته میشود حس خطا کرده است خطا نیست زیرا در همه آن موارد در تحت شرایط مادی معین خاصیت مخصوص شیء خارجی که بر اعصاب تأثیر وارد کرده و خاصیت مخصوص سلسله عصبی غیر از آنکه بوده نمیتوانست بوده باشد.

و از اینجا علت اختلاف ادراکات اشخاص نسبت بیکدیگر نیز روشن میشود. زیرا اولاً ممکنست تشکیلات ساختمانی اعصاب یکنفر با یکنفر دیگر فرق کند و در نتیجه همیشه مختلف درك کنند و همچنین ممکنست اعصاب یکنفر در يك لحظه عارضه مخصوص و وضع خاصی داشته باشد که این عارضه برای دیگری موجود نباشد و بنا بتمرین فوق که گفتیم حقیقت عبارتست از آنچه در اثر مقابله و مواجهه با خارج حاصل شود پس هر کسی در هر حالت هرچه احساس میکند برای شخص او در آن حالت خاص حقیقت است پس حقیقت همیشه نسبی است و خطای حواس معنی ندارد. دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم صفحه ۳۸ میگوید «ماخ (E. Mach) میگوید يك مداد در هوا مستقیم بنظر میآید و در آب شکسته دیده میشود این تقصیر علم نیست بلکه نقص در تجربه است. البته واضح است که صحبت قصور و تقصیر در اینجا بی مورد است يك مداد در شرایط مخصوص تأثیر معین دارد و در تحت شرایط دیگر باید هم تأثیر دیگر داشته باشد تجربه باعث نمیشود که (چنانکه ماخ میگوید) ما یکی از حالات را حقیقت و دیگری را اشتباه بدانیم بلکه بگمك تجربه است که علت این اختلاف و حقیقی بودن هر دو حال را میتوان نشان داد». این بود تقریر مادیین ←

اجزاء و شرایط غیرمحدود و متحول مادی در وی دخیلند و هیچگاه همه جهان بعلاوه چشم در چشم نخواهد گنجید.

و از این روی میتوان احتمال داد که حواس سایر جانوران زنده در ادراك باحواس ما مخالف باشد چنانکه برخی آزمایشها در برخی از آنها این نظر را تأیید مینماید.

و همچنین میتوان احتمال داد که اگر چنانچه ما در غیر این زمین زندگی می کردیم ادراکات بدیهی خود را بخلاف کنونی انجام میدادیم مثلاً (۲×۲) را مساوی (۳) مییافتیم چنانکه اینجا مساوی (۴) مییابیم و چنان که در همین جا نیز گاهی مساوی (۱) مثلاً می بینیم چنان که اگر ما و مدرکات چهارگانه ما در روی يك خط

→ جدید در باب حقیقت نسبی و توجیه خطای حواس.

واضح است که با این بیان نمیتوان خطای حواس را توجیه نمود و گفت اصلاً خطائی نیست و همواره هر چه انسان احساس میکند بهتر نحو که باشد حقیقت است زیرا دانشمندان مادی اگر فقط میخواهند اصطلاح را عوض کنند و حقیقت را طور دیگری (هر چیزیکه در اثر مقابله و مواجهه حس با خارج پیدا شود) غیر از معنای معروف بین دانشمندان (ادراك مطابق با واقع) تعریف کنند البته بحثی نیست ولی اصل اشکال (عدم مطابقت صورت حسی با خارج) بجای خود باقی است.

و اما اگر منظور این دانشمندان این باشد که بخواهند بگویند همه احساسهایی که در اثر مقابله و مواجهه با خارج پیدا میشود یکنوع مطابقت به واقع نفس الامر دارد واضح است که دروغ است زیرا در مثال بالا که دکتر ارانی از ماخ در مورد مداد نقل میکند هر چند خاصیت مداد از لحاظ تأثیریکه بر چشم وارد میکند و کیفیت امواج نوری که بچشم میفرستد در هوا و در آب فرق میکند. و هر چند اینمطلب نیز صحیح است که ما علت این اختلاف را بوسیله تجربه و قرائن علمی میفهمیم و اینکه ماخ میگوید نقص در تجربه است، غلط است ولی نتیجه فلسفی هم که دکتر ارانی و رفقای از این دو مطلب صحیح علمی میگیرند و میگویند «هر دو تصویر مختلف مداد که در حاسه ما پدیدار آمده است حقیقت است» نیز غلط است زیرا یقیناً خود مداد در «واقع و نفس الامر» یا مستقیم است یا منکسر یا دارای قامت تراست است یا شکسته و در هر دو حالت (محیط هوا و محیط آب) قامت مداد تغییر نکرده پس یکی از دو احساس ما از لحاظ واقع نمائی و نشان دادن قامت واقعی مداد خطا است. ما اگر بخواهیم بطور صحیح از جنبه فلسفی نتیجه گیری کنیم باید اینطور بگوئیم «یکمک تجربه و از روی قرائن علمی است که علت این اختلاف و علت خطای باصره را در یکی از دو حال میفهمیم».

علیهذا توجیه ماتریالیسم دیالکتیک در مورد خطای حواس قابل قبول نیست.

آیا ماتریالیسم دیالکتیک شکاک است یا جزمی؟

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک مسلک خود را مسلک جزم و یقین معرفی می کنند و از اینکه شکاک یا سوفسطائی خوانده شوند بشدت احتراز دارند. حتی آنکه —

مستقیم قرار بگیریم همان وضع پیش می‌آید و نظیر این بیان که در حس گفته شد در مورد فکر نیز جاری است و از این بیان حصول نتیجه‌های زیرین روشن است:

- ۱- حقیقت غیر از واقعیت است.
- ۲- صحیح مطلق و همچنین غلط مطلق نداریم بلکه صحیح آنست که با اجزاء (نسبتاً) بیشتری از ماده وفق دهد و غلط بعکس آن.
- ۳- هر حقیقتی که فرض شود يك فرضیه قابل تغییر است که تحت حکومت تحول و تکامل عمومی روزی جای خود را بفرضیه دیگری بهتر از خود خواهد داد. و ازاین روی باید از بدیهیات

→ آرنشته از قوانین علمی علوم طبیعی که متکی بفرضیه‌ها است و گواهی جز انطباق با تجربیات محدود و موجود ندارد و قاطبه دانشمندان (حتی خود صاحبان فرضیه‌ها) آنها را با احتمال و یقین اضافی تلقی میکنند نه با جزم و یقین حقیقی، دانشمندان مادی جدید درباره آنها نیز ادعای جزم و یقین حقیقی میکنند و تغییر و تبدل آنفرضیه‌ها را که گواه قطعی برحقیقی نبودن آنها است از راه تغییر و تکامل حقیقت توجیه میکنند. ولی این نکته را نباید از نظر دور داشت. میزان سوفسطائی یا شکاک بودن و نبودن هر شخص یا هر دسته ادعای خود آنها نیست بلکه میزان نظریاتی است که درباب ارزش معلومات اتخاذ میکنند والا اغلب سوفسطائیان و شکاکان از اینکه شکاک یا سوفسطائی خوانده شوند احتراز دارند. مثلاً ژرژ برکلی (G. Berkeley) با آنکه نظریاتش تماماً مبتنی برعدم وجود دنیای خارج از ذهن و انکار بدیهیات است از سوفسطائی بودن استیضاح دارد. کانت و بعضی دیگر با آنکه واقفاً شکاک هستند و دانشمندان مادی نیز آنها را شکاک قلمداد میکنند میل ندارند که بآنها شکاک اطلاق شود.

از طرف دیگر مسلک شك يك شكل و صورت معین ندارد. همواره در طول تاریخ فلسفه با اشکال متنوع ظاهر شده و هرکسی از يك راه مخصوص در گرداب شك افتاده است. چنانکه میدانیم راهیکه مثلاً کانت پیش گرفت با راهیکه رولاتیویست‌ها (Relativistes) یا راهیکه شکاکان قدیم پیرهونی پیش گرفتند جدا بود و در عین حال همه يك صف واحد را از لحاظ شكاک بودن تشکیل میدهند. ماتریالیسم دیالکتیک نیز از راه مادی بودن فکر و ادراک و نسبی بودن حقایق و از راههای دیگری که ذیلاً توضیح داده میشود در همان گرداب افتاده و دست و پا میزند.

مادیون روی نظریه مادی بودن فکر، و آنکه شناختن و هر ادراکی ماوراء عمل اعصاب نیست طرز شناختن هر چیز را با نوع ساختمان اعصاب و مغز شخص شناسنده مربوط میدانند و میگویند چون نوع ساختمان اعصاب اشخاص با هم متفاوت است پس اقسام شناختن‌های حقیقی نیز نسبت باشخاص متفاوت خواهد بود. دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۲۴ میگوید «نوع ساختمان سلسله عصبی بطرز مخصوصی در عمل شناختن مؤثر خواهد بود. خود همین تأثیر ←

شش‌گانه منطق کهنه پوزش خواسته و دست بدامن دیالکتیک زد که اساس خود را روی تحول و تکامل عمومی واقعیت ماده مستقر ساخته است.

خرده‌گیری

اینست خلاصه نظر دانشمندان مادی تحولی و این نظر گذشته از دو اشکال اساسی که در مقاله گذشته وارد کردیم (۱- اشکال لزوم ایده‌آلیسم ۲- اشکال عدم انطباق خواص ماده بمورد ادراک) اشکال سومی نیز دارد و آن اینست که نتیجه‌هایی که از این بیان گرفته میشود با خود بیان سازگار نیست. زیرا نتیجه

→ شناختن است ما میدانیم اعصاب انسان و حیوانات دیگر بطرز مختلف عمل میکند. بوی معین انسان را متنفر ولی حیوانی را جلب میکند. رنگ معین بنظر حیوان دیگر حال دیگر را دارد یا اینکه آهنگ معینی بگوش یکنفر خوش و بگوش دیگری نامطبوع است. درجه حرارت معین گاه بنظر گرم و گاه سرد جلوه میکند. خلاصه تأثیر ساختمان عصبی را در شناختن میدانیم ولی از اینجا نباید نتیجه بگیریم چون نوع عصب در شناختن مؤثر است پس عین حقیقت را نمیتوان شناخت زیرا چنانچه ذکر کردیم مفهوم کلمه شناختن شامل همین تأثیر مخصوص هم هست.

دکتر ارانی شناختن عین حقیقت و حقیقت مطلق را (حقیقتی که از ناحیه اعصاب شکل مخصوصی پیدا نکند) پوچ و بیمعنی می‌شمارد در همان صفحه می‌گوید «چقدر بی‌مفز است اگر مکتبهای مخالف ما توقع دارند که فکر و اشیاء در هم تأثیر نمایند یعنی عمل شناختن صورت خارجی پیدا کند بدون اینکه یکطرف تأثیر نداشته باشد یعنی فکر در تأثیریکه از اشیاء گرفته است تصرف نکند. بالاخره همین تصرف همان شناختن است و اگر یکی نباشد دیگرهم نخواهد بود. اینپائیکه عقب عین حقیقت و حقیقت مطلق و مفهومیهای پوچ دیگر میباشند مثل اینست که میخواهند عمل شناختن مانند عمل هضمی صورت گیرد که نه ماده غذائی وارد معده شود و نه معده پرروی مواد غذائی اثر کند».

ایضاً در همان جزوه صفحه ۲۹ می‌گوید «مفز از همان زمان تولد دارای یک خاصیت اصلی است. و آن خاصیت فکر کردن است ولی این خاصیت اصلی وقتی میتواند کار کند که ماده لازم را دریافت کند مثل اینکه یک معده خاصیت هضم دارد ولی وقتی هضم میکند که ماده غذائی در آن داخل شود اگر بواسطه عناصر تأثر دیدن و شنیدن و غیره موضوعی پیدا کند فکر هم کار میکند».

خلاصه نظریه مادیین جدید

از مجموعه گفته‌های مادیین این نتیجه استنباط میشود. فکر و ادراک بطور کلی از خواص ممینه تشکیلات مادی اعصاب مغزی است و این خاصیت وقتی بظهور میرسد که تأثیری از خارج بر اعصاب وارد شود مانند تأثیر امواج نور از راه چشم

دومی (صحیح مطلق نداریم و غلط مطلق نداریم) خودش بعنوان صحیح مطلق گرفته میشود چه اگر این قضیه را صحیح نسبی بگیریم صحیح مطلق را اثبات خواهد نمود.

و همچنین نتیجه سومی (فکر بدیهی نداریم - یا علم ثابت غیرمتغیر نداریم) خودش بعنوان یک فکر ثابت و غیرمتغیر نتیجه گرفته شده و گر نه قهراً یک علم ثابت غیرمتغیر را مستلزم خواهد بود زیرا در این صورت همین قضیه (فکر ثابت نداریم) با تغیر و تبدل خود جای خود را به یک قضیه ثابت و غیرمتغیر باید بدهد. **پاسخی که با اصول فلسفه ماوراءالطبیعه (متافیزیک) باشکال میتوان داد.**

→ و تأثیر امواج صوتی از راه گوش.

پس از آنکه تأثیرات زیادی از راه حواس بر مغز وارد شد و آثار مادی نسبتاً زیادی باقی گذاشت قدرت تفکر در مغز پیدا میشود یعنی استدلال میکند قضایای ریاضی حل میکند قوانین کلی طبیعت را کشف میکند اصول کلی فلسفی و منطقی را بدست میآورد و البته قدرت تفکر را نباید یک عمل خارق العاده در طبیعت تلقی کرد زیرا عمل تفکر جز یک سلسله تغییرات شیمیایی که در مغز حاصل میشود چیز دیگری نیست.

نوع ساختمان سلسله اعصاب اشخاص ممکنست متفاوت باشد و اگر مختلف بود قهراً نوع احساسات و طرز تفکرات اشخاص هم فرق خواهد کرد و بعلاوه چون هرچیزی از اجزاء طبیعت بنا بوضع و موقعیت مخصوص و در تحت تأثیر عوامل مختلف تغییر خاصیت میدهد ممکنست نوع احساسات و طرز تفکرات یکنفر نیز در محیط های مختلف فرق کند و لهذا نباید انتظار داشت که اگر یکنفر انسان در کره مریخ بزرگ شود و سنین عمر خود را در آنجا طی کند همانطور که ما در زمین فکر میکنیم فکر کند زیرا ممکنست در آنجا تمام افکار و ادراکاتش شکل دیگری که مقتضای آن محیط است پیدا کند مثلاً طوری قضایای ریاضی را حل کند که مخالف افکار ما باشد مثلاً از 2×2 نتیجه ۳ بگیرد. و طور دیگری قوانین طبیعت را کشف کند. طور دیگری منطق و فلسفه بسازد و همچنین...

این است خلاصه نظریه مادیین در باب حقیقت نسبی.

قطع نظر از اشکالات زیادی که بر مادی بودن فکر و ادراک وارد است و ما قبلاً در مقاله ۳ روشن کرده ایم و قطع نظر از آنچه در مقاله ۵ بیان خواهیم کرد که در میان افکار ما یک سلسله افکار مطلق و غیرقابل تغییر موجود است و چنانکه در متن اشاره شده است خود مادیین نیز (بدون توجه) یک سلسله افکار خود را مطلق و غیر نسبی و غیر قابل تغییر میدانند. آیا اینجا این پرسش پیش نمآید که پس ما باید بگوئیم آنچه ما از جهان چه بوسیله حس و چه بوسیله فکر (عقل) ادراک میکنیم و میفهمیم همه آنطور هستند که ساختمان مغز ما در وضع و موقعیت مخصوص اقتضا میکند و اما واقع و نفس الامر چگونه است نمیدانیم؟

آیا لازمه همه این مقدمات این نیست که ما باید از لحاظ واقع بینی بهیچ فکری ←

چنانکه ما در میان امور خارجی نسبتی یا حالی بنام مطابقت و عدم مطابقت می بینیم مانند این که یک متر طول مطابق است با یک متر طول ولی این حال میان یک متر طول و نقطه هندسی که هیچ گونه امتداد ندارد موجود نیست. در میان افکار و ادراکات نیز حالی نظیر این حال بی تردید می بینیم چنانکه قضیه «چهار از سه بزرگتر است» با خارج ماده وفق میدهد ولی قضیه «سه از چهار بزرگتر است» این وفق را نمیدهد و فکر و ادراک را به ملاحظه پیدایش این دو صفت صواب و خطا (یا با الفاظ مرادف با آنها) مینامیم و از همین جا روشن میشود که مورد صواب و خطا سه شرط اساسی را لازم دارد:

→ اعتماد نکنیم و فلسفه (حتی خود ماتریالیسم دیالکتیک) و جمیع رشته های علوم طبیعی و ریاضی را با تردید و شک تلقی کنیم؟
آیا شکاکان قدیم و جدید (قطع نظر از راه استدلال) غیر از این مقصودی داشتند؟

آیا بین نظریه کانت و بین نظریه ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟

مادیین کانت آلمانی را شکاک بحساب می آورند از راه اینکه بین «شیء بنفسه» (واقعیت خارجی شیء) و «شیء برای ما» (تصوریکه از آن شیء در ذهن ما هست) فرق گذاشته زیرا کانت معتقد است که ذهن فطرتاً یک معانی قبلی (از قبیل زمان و مکان) از خود دارد که در خارج نیستند و هر چه را ادراک میکند در ظرف آن معانی و در قالب آنها ادراک میکند. پس نتیجه میگیرد همیشه بین شیء بنفسه و شیء برای ما اختلاف است.

همچنانکه خواننده محترم متوجه است خود مادیین نیز بین شیء بنفسه و شیء برای ما فرق میگذارند. با این تفاوت که کانت از راهی وارد شده که نتیجه اش اختلاف بین شیء بنفسه و شیء برای ما است ولی شیء برای ما نسبت باشخاص فرق نمیکند ولی مادیین از راهی وارد شده اند که بین شیء بنفسه و شیء برای هرکس جدا جدا فرق پیدا میشود.

کانت بنقل مرحوم فروغی میگوید «انسانها جهان را با یک عینک مخصوص میبینند و نمیتوانند این عینک را از چشم خود دور سازند» اما مادیین میگویند «هر فردی از افراد انسان جهان را با عینک مخصوص بشخص خود میبیند و نمیتواند آنرا از خود دور سازد».

فرق دیگری نیز هست و آن اینکه کانت این عینک را فقط برای مشاهده عوارض طبیعت در جلو چشم انسان قرار میدهد و اما مادیین این عینک را برای مطالعه هر چیزی حتی ریاضیات و فلسفه در جلو چشم اشخاص قرار میدهند.

کانت بنقل مرحوم فروغی میگوید «معلوم را تشبیه میکنیم بمواد غذایی که باید به بدن برسد و بدل مایتحلل شود برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج ←

۱- نسبت و قیاس.

۲- وحدت میان مقیاس و مقیاس علیه.

۳- حکم که عبارت بوده باشد از معنای «این اوست».

نظر بشرط نخستین اگر يك صورت ادراکی را تنها و مفرد گرفته و هیچگونه نسبتی بچیزی نداده و حکمی نکردیم مانند صورت تصویری يك فرد انسان مثلاً صواب و خطائی محقق نخواهد شد و نظر بشرط دوم اگر قضیه را نسبت بچیزی که هیچگونه وحدت و مجانست باوی ندارد بدهیم چنان که مثلاً قضیه «چهار بزرگتر از سه است» را با شیشه یریدن الماس نسبت داده و بسنجیم پای صواب و خطا بمیان نخواهد آمد. و نظر بشرط سوم

→ داخل مده شود آنگاه باید معده و اعضاء دیگر هاضمه شیره‌هائی از خود ضمیمه‌کنند تا خوراکها غذا شود پس خوراکها بمنزله احساساتند و شیره‌ها حکم زمان و مکان (که بمقیده کانت این دو غیر عینی و از مفهومات قبلی ذهن میباشد) را دارند. چنانکه سابقاً از گفتار ارانی نقل کردیم مادیین نیز عین همین تشبیه کانت را تکرار کردند تنها اختلاف نظر در نوع شیره‌هائی است که ذهن از خود ضمیمه میکند بمقیده کانت آن شیره‌ها عبارت از مفهومات قبلی ذهن و بمقیده مادیین عبارت است از نوع تأثیر مخصوص سلسله عصبی. بنابراین چه امتیازی در بین است که ما کانت را شکاک و ایده‌آلیست و مادیین را رئالیست بدانیم؟

آیا بین رولاتیویسم و ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ ارزش معلومات فرق است

یا نه؟

قبلاً اشاره کردیم که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک بین نظریه خود در باب ارزش معلومات و نظریه نسبیون فرق میگذارند زیرا آنها حقایق نسبی را دارای خاصیت تحول و تکامل میدانند و اما سایر نسبیون (بحسب ادعای مادیین) اینمقیده را ندارند و از همین لحاظ است که مسلک خود را مسلک جزم (دگماتیسم) و مسلک آنها را مسلک شك (مپتی سیسم) معرفی میکنند. حالا باید ببینیم آیا واقعاً اینمقدار فرق موجب میشود که ارزش معلومات در نظر این دو دسته فرق کند، نسبیون شكاک و مادیین یقینی و جزمی باشند یا نه؟ دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۳۹ میگوید «از تولید يك اشتباه جلوگیری میکنیم. ممکنست از استعمال مفهوم نسبی راجع بحقیقت ما را جزء نسبیون که در جدول جزء آکنوستیسیستها (Agnosticiste) (لادریون) ذکر شده تصور کنند ولی این دو موضوع را باید کاملاً جدا کرد. بمقیده ما درجه هر حقیقت هر «ایده‌تولوژی علمی» مشروط بزمان است و آنچه که بلاشرط است اینکه هر تاریخ هر ایده‌تولوژی علمی با يك واقعیت یعنی با طبیعت مطلق نظیر میباشد. از یکطرف این حقیقت نسبی که ما میگوئیم فیر مشخص است و بواسطه همین غیر مشخص بودن است که علم بشر جامد و راکد نمائنده تکامل پیدا کرده است ولی از طرف دیگر در عین حال پاندازه کالی مشخص ←

اگر دو چیز قابل تطابق را گرفته ولی حکم بمطابقت نکردیم باز صواب و خطائی پیدا نخواهد شد.

از این بیان روشن میشود که در مرتبه حس (پیدایش اثر طبیعی در حاسه) خطائی نیست زیرا این مرتبه واجد شرایط گفته شده نیست.

عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا میکنند از وی متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده است و پس از تصرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در وی میکند اثری پیدا میشود که بمنزله مجموعه‌ای است (نه خود مجموعه) مرکب از

→ است که فکر منطقی را از انکار وجود حقیقت و واقعیت یعنی از تبعیت ایده‌آلیسم و آگنوستیسیسم امثال کانت و هیوم (D. Hume) خلاص نماید این اختلاف بین «ماتریالیسم دیالکتیک» و عقیده «نسبی فلسفی» را باید در نظر داشت همانطور که هگل (Hegel) گفته است دیالکتیک شامل یک جزء عقاید نسبی و نفی و شک را دارا است ولی منحصر باین افکار نیست یعنی نسبی بودن حقیقت را قبول میکند ولی در ضمن نشان میدهد که این نسبی بودن تاریخی یعنی مطابق توالی زمان است و هر قدر زمان پیش میرود اجزاء بیشتری از روابط واقعیت خارجی جزء حقیقت نسبی میشود و حال آنکه مکتبهای نسبی و شکاکین این عقیده را ندارند.

ما سابقاً مسئله تکامل حقیقت را بیان کردیم و روشن کردیم که تکامل حقیقت بمعنائی که منظور مادیین است (حقیقت متغیر و غیرمشخص) موهوم محض است و بمعانی که صحیح است (توسعه تدریجی معلومات - تبدل فرضیه‌ها در علوم طبیعی) ربطی بمدعای مادیین ندارد.

اکنون اضافه میکنیم فرضاً که ما حقایق را متغیر و متکامل بدانیم اشکال شکاک بودن باقی است زیرا طبق عقیده مادیین این حقیقت متحول متکامل در همه مراحل نسبی است نه مطلق و این مراحل هم تا بی‌نهایت (باعتراف خودشان) ادامه دارد پس در جمیع مراحل هر حقیقتی را که در نظر بگیریم آنطور است که مقتضای خاص ذهن بشر است نه آنطور که واقع و نفس‌الامر است یعنی واقعاً حقیقت نیست و این عین همانست که نسبیون و سایر شکاکان میگویند.

حقیقت اینست که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک مسئله تکامل حقیقت یا تغییر تکاملی مفاهیم را که پایه اساسی منطق دیالکتیک و مهمترین سنگر حمله آنان بمنطق قدیم است از راههای مختلفی بیان میکنند که با هم فرق میکند و خودشان این راهها را از یکدیگر تفکیک نمیکنند (شاید تمم دارند که برای گم کردن راه «چند پهلوی» مقصود خود را ادا کنند). و بسا هست برای خواننده مقالاتشان ابتداء تولید تحیر نماید.

ما برای اینکه خوانندگان محترم ارزش واقعی فلسفه مادی و منطق دیالکتیک را بهتر دریابند تمام راههای مختلف اثبات تکامل مفاهیم را تفکیک کرده و جدا جدا بیان میکنیم و به پاسخ آنها میپردازیم.

←

واقعیت خاصه جسم (و این همان سخنی است که گفتیم حواس بماهیت خواص نائل میشوند) و واقعیت خاصه عضوی و در این پدیده هیچگونه حکمی موجود نیست و در نتیجه صواب و خطائی نیز موجود نخواهد بود مثلاً چشم در اثر تماس و ویژه‌ای که با اجسام خارج میگیرد اشعه‌ای وارد چشم شده و با خواص هندسی و فیزیکی چشم آمیزش یافته و در نقطه زرد مستقر میگردد البته روشن است که در وی خطا و صوابی نیست.

پس از این و در مرتبه دوم قوه دیگری همین پدیده مادی را ادراک میکند و البته بهمان نحو که مستقر شده با خواص فیزیکی و هندسی وی ادراک میکند و در میان اجزاء وی بشماره

→ راههای اثبات تکامل حقیقت در نظر طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک نظریه «تکامل حقیقت» را نه تنها یک نظریه صحیح معرفی میکنند بلکه مدعی هستند یگانه «متد» و اسلوب صحیح تفکر همان اسلوب منطقی دیالکتیک است و مهمترین اساس اسلوب منطقی دیالکتیک اصل تکامل حقیقت (تغییر تکاملی مفهومات) است.

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک طرز تفکر مادیین قبل از مارکس و انگلس را که بر این اساس نبوده متافیزیکی «یعنی واقعاً غلط» میدانند. این دانشمندان تکامل حقیقت را از راههای مختلف اثبات میکنند. اینک بیان آن راهها:

راه اول- فکر خاصیت مخصوص ماده مغز است. و بنابراین جزئی از طبیعت است. تمام اجزاء طبیعت در تحت تأثیر عوامل مختلف دائماً تغییر میکنند و نمی-توانند یک آن ساکن و یکسان و بیحرکت بمانند. پس مغز نیز با همه محتویات خود (افکار و ادراکات) در تغییر است و نمیتواند ساکن و بیحرکت بماند. طبیعت همواره در تغییرات خود تکامل پیدا میکند پس مفاهیم ذهنی نیز که در ماده مغز جایگزین هستند در تکامل هستند.

پاسخ- ما در مقاله ۳ روشن کردیم که ادراکات خواص عمومی ماده و از آن جمله خاصیت تغییر را ندارند و با آنکه مغز با جمیع محتویات خود در طول عمر یکنفر چندین بار عوض میشود ممکن است افکار شخص در تمام اینمدت ثابت و پا برجا باقی بمانند و این خود دلیل است که افکار در ماده جایگزین نیستند.

در اینجا اضافه میکنیم اگر فرضاً افکار در ماده مغز جایگزین باشند و بهمراف سایر اجزاء طبیعت سیر استکمالی داشته باشند این نوع از تکامل افکار را نمیتوان جزء قوانین مخصوص منطقی و «متد تفکر» بشمار آورد. زیرا پدیدهی است این تغییر و تبدل، قانون جبری و ضروری طبیعت است و اگر فکر از خواص مغز و جزء طبیعت باشد جبراً تغییر خواهد کرد و در این خاصیت، افکار و ادراکات همه انسانها بلکه همه حیوانات مساوی خواهند بود و قهراً مفاهیم ذهنی همه انسانها خواه مادی باشند و خواه الهی دارای تغییر تکاملی خواهند بود. مادیین نمیتوانند این خاصیت را تنها طرز تفکر مخصوص خود بدانند و بعنوان اسلوب و «متد» خاص منطقی خود -

نسبی که پیدا میشود حکمهایی از جهت بزرگی و کوچکی و جهت و حرکت و غیره مینماید مثلاً در مثال فوق، روشنائی که در نقطهٔ زرد استوار شده، دارای اجزائی که هریک رنگ مخصوصی پیدا کرده و شکل هندسی ویژه‌ای دارد و نسبتی از قبیل بزرگی و کوچکی و دوری و نزدیکی و جهت و حرکت بوجود آورده ادراک میشود و البته احکامی بشمارهٔ ترکیباتی که از مدرکات بعمل میاید انجام میگیرد «این جزء بزرگتر است از آن جزء» و «این سوی صورت سفید است» و «آن سرخی دور است» و «این مجموع متحرک است» و در این مرحله اگر چه حکم موجود است ولی چون تطبیق و سنجشی در میان نیست باز صواب و خطائی محقق نمیشود.

→ بشمار آورند. زیرا چنانکه میدانیم قواعد و قوانین منطق قواعدی است دستوری و با قواعد فلسفی و علمی فرق میکند، قانون فلسفی و قانون علمی سایر علوم از یک واقعیت عینی خارجی حکایت میکند اما قانون منطقی «متد» و روش فکر کردن را می‌آموزد و دستور طرز تفکری که بنتیجه میرساند میدهد و از اینجهت شبیه قانون اخلاقی است که از واقعیتی حکایت نمیکند بلکه صرفاً دستور عمل نیکو میدهد. علم اخلاق دستور عمل صحیح میدهد و منطق دستور فکر کردن صحیح را و چون آیندو علم دستوری هستند بکار بستن آنها منوط پاراده اشخاص است. افراد میتوانند طبق آن دستورات رفتار بکنند و میتوانند رفتار نکنند و از اینجا تفاوت بین اشخاص پیدا میشود.

اما یک قانون فلسفی «مثل قانون حرکت» یا یک قانون فیزیکی «مثل قانون ثقل» بر همه افراد بیک نحو حکومت میکند.

پس اگر روح و خواص روحی و از آنجمله تفکر، مادی و متغیر باشند قهراً و جبراً مفاهیم ذهنی عموم افراد متغیر و متحرک و جنبنده خواهند بود و چونکه تفکر دیالکتیکی بحسب تعریف مادیین یعنی تفکر یکی در وی مفاهیم متحرک بوده و جامد نیست پس همه انسانها تفکر دیالکتیکی دارند خواه خودشان متوجه باشند و خواه متوجه نباشند، محال است کسی پیدا شود که تفکر دیالکتیکی نداشته باشد تنها امتیاز مادیون در اینجهت خواهد بود که آنها میدانند که همه تفکرات دیالکتیکی است و دیگران نمیدانند و این دانستن و ندانستن تغییری در طرز تفکر عمومی که جبراً دیالکتیکی است نمیدهد.

خلاصه مطلب اینکه: اولاً حقایق چون غیرمادی هستند تغییر نمیکنند و ثانیاً اگر هم (فرضاً) تغییر بکنند، همه افراد در آن یکسان خواهند بود و نمیتوان آنرا بعنوان طرز تفکر و اسلوب منطقی یکدسته مخصوص معرفی کرد.

راه دوم - اشیاء خارجی (اجزاء طبیعت) که فکر با آنها تماس میگیرد تغییر و حرکت تکاملی دارند (اصل تغییر) و این اشیاء متغیر متحول همه با یکدیگر مرتبط و در یکدیگر مؤثرند (اصل تأثیر متقابل).

اشیاء را بدو نحو میتوان مطالعه کرد یکی در حال سکون و جدا جدا و دیگر در حال تغییر و ارتباط، پس مفاهیمی که از اشیاء خارجی در ذهن ما نقش می‌بندد →

و در مرحله سوم چون قوه حاکمه که حکم را بکار میبندد در میان مدرکات خود اختلافی مشاهده میکنند. زیرا در بعضی از آنها سر خود بوده و بدخواه خود تصور میتواند بنماید و برخی از آنها با يك نظام مخصوصی پیش میایند که تصرف در آنها از توانائی وی بیرون میباشد مثلاً گاهی آتش را میبندد که در دنبال همین ادراک، صفت گرمی و سوزندگی بی امکان تفکیک ادراک میشود (چنان که با حواس ظاهره و خاصه موقعی که بیشتر از يك حاسه در ادراک شرکت میکنند همان نحو است) و گاهی همان آتش را درک میکند و بآسانی میتواند میان خود وی و گرمی و سوزندگی وی تفکیک بیندازد (چنانکه در خیال خالی همان جور

→ بدو نحو ممکن است صورت بگیرد.

صحیحترین طرز تفکر که همان طرز تفکر دیالکتیکی است اینست که هر شیء را در حال «حرکت تکاملی» (نه در حال سکون و جمود) و در حال «ارتباط» با سایر اجزاء طبیعت (نه مستقل و جدا) مطالعه کند.

و از طرفی معلوم است هر مفهومی هنگامی حقیقت است که با واقعیت خارجی نظیر باشد و چون واقعیتهای خارجی در حال تکامل و همه با هم مرتبط و در یکدیگر مؤثرند مفاهیم ذهنی ما نیز اگر بخواهند حقیقت باشند باید متحرک و متغیر و در یکدیگر مؤثر باشند والا حقیقت نبوده خطا و غلط خواهند بود.

منطق قدیم جامد استاتیک (Statique) بود اما منطق دیالکتیک متحرک (دینامیک) (Dynamique) است و عیب اساسی منطق قدیم که پایه متافیزیک است دو چیز بود: یکی اینکه اشیاء را در حال جمود و سکون مطالعه میکرد (اصل سکون) و لهذا مفاهیمی که از اشیاء داشت ساکن و بیحرکت بود.

دیگر اینکه اشیاء را از یکدیگر مستقل و جدا جدا مطالعه میکرد (اصل جدائی) و بین هر شئی و سایر اشیاء دیوار و حائل قائل بود و لهذا هر مفهوم برایش مستقل و از سایر مفاهیم جدا بود و مفاهیم در یکدیگر مؤثر نبودند.

اما برای کسیکه با منطق دیالکتیک فکر میکند مفاهیم همواره متحرک و در یکدیگر مؤثرند نتیجه اینکه مفاهیم در منطق جامد همواره جامد و بیحرکت و از یکدیگر مستقل و جدا بود پس حقیقت نبود زیرا با واقعیت خارجی نظیر نبود و اما در دیالکتیک مفاهیم همواره متحرک و در یکدیگر مؤثرند، پس حقیقت اند، زیرا با واقعیت خارجی نظیرند و مطابقت دارند.

پس حقیقت که محصول طرز تفکر دیالکتیکی است همواره متحول و متکامل است. دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۵۶ میگوید «اصل دوم دیالکتیک اصل تکامل ضدین یا قانون تکاپوی طبیعت است واقعیت (ماده زمان مکان) چون زمان را دربر دارد شامل مفهوم تغییر نیز میباشد این تغییر و شدن و تکامل واقعیت دارد و تکاپوی طبیعت واقعی است همین تکاپوی واقعی در مغز ما بصورت حقیقت قانون تکاپوی طبیعت تصویر میشود» تا آنجا که میگوید «این قانون راجع به حرکت (تغییر) واقعی اشیاء و حرکت حقایق (تصاویر واقعیت) در فکر است».

←

میباشد).

و ازین روی قوه حاکمه مزبور ناچار حکم میکند که واقعیتی خارج از خود وی (ادراک کننده) موجود است که اینگونه مدرکات نتیجه تأثیرات وی و بلکه معرف وی میباشد. و از همین جا دستگاه تطبیق علم بمعلوم و ذهن بخارج پیدا میشود. پس از این بیان نتیجه گرفته میشود که:

- ۱- در مرتبه عمل طبیعی اعضای حاسه خطائی نیست.
- ۲- در مرتبه انجام یافتن ادراک حسی خطائی نیست.
- ۳- در مرتبه حکم در متن ادراک حسی پیش از تطبیق بخارج خطائی نیست.

→ در صفحه ۲۸ می گوید «دقت کنید که دو مفهوم را با یکدیگر مخلوط نکنید اگر صحبت از دیالکتیک در طبیعت باشد غرض واقعیت دیالکتیک یعنی تأثیر متقابل اجزاء طبیعت و تکاپوی آنها بدون ارتباط با طرز تفکر بشر است و اگر از اسلوب دیالکتیک باشد غرض تصویری از واقعیت دیالکتیک در مغز ما است که با یک واقعیت نظیر است و طریقه استدلال ما است».

پاسخ - این بیان دانشمندان مادی شامل دو قسمت است.

قسمت اول:

اینکه طبیعت خارجی در حال تغییر و تحول و تکامل است و سکون و یکسان ماندن در طبیعت خارجی وجود ندارد و همین طبیعت متغیر و متکامل همه اجزایش در یکدیگر مؤثر و با یکدیگر مرتبطند.

این قسمت البته صحیح است و مورد تأیید فلاسفه الهی بوده و هست. اصل این نظریه تازگی ندارد و باقرار خود مادیین اصل حرکت و تغییر را اولین بار «هراکلید» (هرقلیطوس) در قرن ششم قبل از میلاد ابراز کرد و اصل تأثیر و ارتباط اجزاء طبیعت با یکدیگر اولین بار از طرف افلاطون و ارسطو ابراز شد.

در حدود سه قرن و نیم پیش صدرالمثالیین فیلسوف بزرگ اسلامی که تحول عظیمی در فلسفه بوجود آورد اصل تکامل طبیعت را بطرز بدیع و بی سابقه ای بیان کرد وی با موازین فلسفی باثبات رسانید که تمام اجزاء طبیعت اشکال و تنوعات مخصوص حرکتند و سکون و یکسان ماندن خلاف مقتضای ذات طبیعت است و از اینجهت حدود (ماهیات) همواره متحرک و برای یک شیء در دو لحظه نمی توان یک ماهیت ثابت فرض نمود.

دانشمندان اروپا در قرون جدید و مخصوصاً در قرن نوزدهم از راه کاوشهای تجزیه و تجسّسات علمی قوانین مخصوص تکامل را در نباتات و در موجودات زنده بدست آوردند «لامارک» و «داروین» فرضیه تکامل تدریجی موجودات زنده را در تحت قوانین مخصوص بیان کردند.

رویه مرفقه تحقیقات فلسفی از یکطرف و تجسّسات علمی از طرف دیگر در باب حرکت، این نتیجه را درباب کیفیت مطالعه اشیاء و کشف حقیقت آنها بدست بشر ←

و از این روی ناچار خطا در مرتبه پائین تر از مراتب گذشته می باشد (مرتبه ادراک و حکم که مقایسه و تطبیق بخارج شود).

اکنون چگونه این خطا را باید بررسی کرد مقدمتاً باید دانست:

اولاً حکم در عین حال که مدرک ما است، بطور صورت گیری و عکس برداری (انتزاع) مانند سایر صور از خارج به پیش ما نیامده است و باصطلاح فلسفی يك فعل خارجی است که سنخش سنخ علم می باشد چون با کلیت وجود خود پیش ما حاضر است

→ داد که اشیاء را نباید ساکن و جامد مطالعه کرد یعنی اگر تصویری از يك حادثه طبیعی دريك حالت خاص داشته باشیم نباید این تصور را برای همیشه نسبت پان حادثه کافی بدانیم زیرا آن شیء یا آن حادثه طبیعی متدرجاً در امتداد زمان تغییر و تکامل پیدا میکند و تصور سابق ما فقط نسبت بحالت سابق آن حادثه طبیعی صحیح است و اما نسبت بهر يك از حالات دیگر، احتیاج بتصورهای جدا جدا داریم و از اینجهت مصداق هر يك از تصورات متعدد ذهنی ما فقط یکی از حالات متعاقب آن حادثه است. و در مقام تشبیه دستگاه ادراکی را میتوان تشبیه کرد به دستگاه عکس برداری که از يك طفل که بتدریج تکامل پیدا میکند عکسهای متعددی بر میدارد البته هر يك از عکسها و تصویرات روی صفحه مقوا طفل را دريك زمان معین و يك مرحله معین از مراحل تکامل نشان میدهد و نسبت بانحالت دایماً صادق و منطبق است ولی نسبت بسایر حالات آن طفل که تغییر کرده صادق نیست و اگر بخواهیم حالات دیگر آن طفل را نشان بدهیم احتیاج بعکسهای متعدد دیگری داریم. همچنانکه قبلاً اشاره شد این قسمت از بیان تکامل که مربوط بتکامل واقعیت است مورد تأیید فلاسفه الهی بوده و هست و نتیجه اش مطالعه طبیعت بطرز خاصی است که گفته شد.

قسمت دوم:

این قسمت نتیجه مخصوصی است که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک بسلیقه خود از قسمت اول دریاب کیفیت مطالعه طبیعت گرفته اند و آن اینکه: مفاهیمی که انسان در ذهن خود از طبیعت دارد هنگامی حقیقت است و با واقع منطبق است که با واقعیت طبیعت نظیر باشد یعنی دارای همان خاصیتی باشد که واقعیت طبیعت دارد و چونکه واقعیتهای طبیعت «بحکم اصل تغییر» در تغییر و تکامل و «بحکم اصل تأثیر متقابل» در تحت تأثیر یکدیگرند ناچار اگر بنا شود تصورات ذهنی حقیقت و مطابق با واقع باشند باید همان خاصیتها را داشته باشند یعنی باید متحول و متکامل بوده و دریکدیگر تأثیر داشته باشند. طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک این قسمت را نیز «بهراکلید» دانشمند قدیم یونان نسبت میدهند.

چنانکه دکتر ارانی در صفحه ۴۹ جزوه مزبور پس از آنکه جمله معروف را (دریک رودخانه دو دفعه نمیتوان وارد شد) از هراکلید نقل میکند میگوید «هراکلید»

یعنی معلوم حضوری است نه معلوم حصولی. زیرا (اولاً) ما گاهی که همین حکم را با صورت مفهومی تصور کرده و بمجموع قضیه اضافه مینمائیم نمیتواند تمامیت قضیه را تأمین کند (صحت سکوت افاده نمیکند) و با اصطلاح منطقی هر قضیه حملیه را میتوان مقدم قضیه شرطیه قرار داد و این عمل تمامیت قضیه حملیه را از میان برمیدارد باینکه اصل قضیه محفوظ است و (ثانیاً) گاهی تصدیق و حکم خود را بطور استقلال (معنی اسمی) تصور کرده و موضوع یا محمول قضیه دیگری قرار میدهم مثلاً میگوئیم فلان حکم راست است باز حکم تمامیت خود را از دست میدهد و (ثالثاً) مطابق خارجی حکم را مشاهده میکنیم (یعنی صورت می-

→ متوجه تأثیر مفهوم جریان در مفهوم رودخانه شده است.

ولی حقیقت این است که هیچیک از حکماء قدیم یونان و حکماء دوره اسلامی و حکماء جدید اروپا در اینقسمت با طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک شریک نیستند. از دانشمندان جدید اروپا فقط هگل (نیمه دوم قرن هیجدهم و نیمه اول قرن نوزدهم میلادی) را میتوان نام برد که چنین عقیده‌ئی داشته است و از دانشمندان دوره اسلامی تنها محقق جلال‌الدین دوانی (قرن دهم هجری) عقیده خاصی در باب علم دارد که همین نتیجه را میدهد. اشتباه اساسی ماتریالیسم دیالکتیک هم‌همین‌جا است. این آقایان گمان کرده‌اند که اگر یک مفهوم حقیقت و مطابق با واقع باشد باید خاصیت مصداق خود را داشته باشد و چون مصداقهای خارجی خاصیت تکامل و تأثیر متقابل را دارند عین این دو خاصیت باید در مفاهیم ذهنی موجود باشد والا با واقع مطابق نخواهند بود غافل از اینکه اگر بنا شود مفهوم خاصیت مصداق خود را داشته باشد باید تمام خاصیتهای او را داشته باشد و در اینصورت این مفهوم، مفهوم شیء خارجی نیست بلکه خود یک واقعیتی است در عرض آن واقعیت و سایر واقعیتهای طبیعت.

کسانیکه بمنطق و فلسفه قدیم که این آقایان آنها را کهنه و جامه میخوانند آشنائی دارند میدانند که در مبحث معروف وجود ذهنی که از غامض‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل است شبهه معروفی هست که اساس آن شبهه با این اشتباهی که ماتریالیسم دیالکتیک در باب حقیقت دچار آن شده است یکی است آن شبهه اینست: اگر عین ماهیت معلوم در ذهن موجود شود یعنی اگر مفهوم ذهنی حقیقت و مطابق با واقع باشد ناچار باید تصورات ذهنی مصداق ماهیت معلوم باشند و قهراً تمام خواص و آثاریکه سایر مصداق دارند داشته باشند مثلاً اگر یک جوهری از جواهر یا کمی از کمیات یا کیفیتی از کیفیات جسمانی را تصور کنیم لازم است که تصور ما خودش مصداق «جوهر» یا مصداق «کم» یا مصداق «کیف جسمانی» بوده باشد و قهراً خواص و آثار آنها را داشته باشد و حال آنکه ما میدانیم تصورات ما کیفیات نفسانی هستند و مصداق مقوله کیف بوده و خواص آثار کیف نفسانی را دارا میباشند.

فلاسفه پاسخهای متعددی باین شبهه داده‌اند. بهترین پاسخها همان است که صدر المتألهین داده و مورد قبول فلاسفه بعد از خودش واقع شده.

گیریم) بدون وجود تصدیق و حکم از ما. پس باید گفت حکم فعل خلرجی قوه حاکمه است که با واقعیت خود روی قضیه مدرکه می‌آید و نظر باینکه معلوم نیز هست باید گفت معلوم با علم حضوری است.

ثانیاً چون هیچ موردی از حکم نقیضین مستثنی نیست باید گفت هیچ خطائی بی صواب محقق نمیشود یعنی اگر قضیه‌ای بموردی منطبق نشد قضیه دیگری (طرف مقابل) که منطبق به مورد بوده باشد موجود است پس هر خطائی صوابی دارد. آنگاه می‌گوئیم قضیه‌ای که مشتمل بخطا میباشد اجزاء وی موضوع و محمول و حکم میباشد (و اگر صورت قضیه غیر این

→ ما با حذف مقدمات و دلائلی که این فیلسوف بزرگ آورده باصل نظریه‌اش اشاره می‌کنیم زیرا بیان مفصل این نظریه احتیاج به بیان مقدمات و توضیح اصطلاحات دارد که مناسب اینمقاله نیست غرض ما فعلاً اشاره بیکي از ریشه‌های اشتباهات ماتریالیسم دیالکتیک است و آن اینکه:

مفاهیم از يك لحاظ عین ماهیت معلوم هستند (بحمل اولی ذاتی) ولی از لحاظ دیگر عین آن نیستند یعنی مصداق ماهیت معلوم نیستند (حمل شایع صناعی) و لهذا خواص و آثار معلوم را ندارند و از اینجهت اگر ما يك شیء متکمم (دارای کمیت) یا متکیف (دارای کیفیت) یا متحرک (دارای حرکت) را تصور کنیم مفهوم متصور ما در عین اینکه با خارج عینیت و تطابق دارد خواص و آثار شیء خارجی را ندارد یعنی مفهوم متصور ما دارای کمیت یا کیفیت یا حرکت نخواهد بود.

از خوانندگان ما آنانکه بفلسفه آشنا هستند بهمین اشاره مختصر بر ریشه این اشتباه خوب متوجه شدند و تاروپود این منطق «دینامیک» را که همه جا بمنطق قدیم حمله‌ور میشود و آنرا جامد (استاتیک) میخوانند بدست آوردند و دانستند که ریشه این منطق متحرک فقط يك اشتباه بزرگی است که قرن‌ها است پنبه آن زده شده است.

راه سوم - تنها طریقه شناختن حقیقی يك شیء عبارت است از اینکه روابط آن شیء را با سایر اشیاء بدست آوریم. منطق قدیم چهار اشتباه بود که طریقه شناختن را تمیین «حد و رسم» و بیان «جنس و فصل» معرفی مینمود اما در منطق دیالکتیک طریقه شناختن حقیقی يك چیز عبارتست از «تمیین ارتباطات آن شیء با سایر اشیاء» (اهم از اشیاء گذشته و اشیاء همزمان) یعنی اینکه تاریخچه گذشته و وضع حاضر آنرا در تحت تأثیر اجزاء مجاور (همزمان) بدست آوریم و چون هر شیء با سایر اشیاء روابط بینهایت زیاد دارد پس شناختن حقیقی یا حقیقت تدریجاً و مراحل طی میکند و با کشف روابط بیشتری کاملتر میشود. و هر يك از این مراحل نسبت بمرحله قبل از خودش حقیقت و نسبت بمرحله بعد از خودش خطا است پس حقیقت بمعنای «کثیرالمطابقه» و خطا بمعنای «کثیرالمغایره» خواهد بود پس حقیقت یعنی شناختن حقیقی اشیاء متحول و متکامل است.

پاسخ - طریقه شناختن حقیقی بعد از این در مقاله پنجم با توجه بگفته‌های ←

نحو باشد بالاخره مرجع همانها است) ولی حکم نمیتواند خطا بوده باشد زیرا فعلی است خارجی و فعل خارجی بخطا متصف نمیشود چنانکه گفته شد، پس ناچار بیکی از دو طرف قضیه (موضوع - محمول) برمیگردد و طرف قضیه نیز از آن راه که مفرد بی حکم است خطا برنمیدارد پس ناچار بحسب تحلیل همین مفرد بیک قضیه دیگر منحل است که حکم در قضیه تحلیلی با حکمی که در قضیه مفروضه داریم موافق نبوده و بمورد وی قابل انطباق نیست و گرنه در اصل قضیه بجز موضوع و محمول و حکم نبوده و چنانکه روشن کردیم هیچکدام از این اجزاء قابل خطا نیست و فرضاً هرچه با تحلیل پیش برویم باز موضوع و محمول

→ مادیین بیان خواهد شد. در اینجا مربوط بمطلب خودمان همینقدر میگوئیم بفرض اینکه طریقه شناختن حقیقی تمیین روابط هر شیء با سایر اشیاء باشد و بفرض اینکه روابط هر شیء با سایر اشیاء بینهایت باشد مدعای ماتریالیسم دیالکتیک بدست نیاید زیرا:

مدعای ماتریالیسم دیالکتیک چنانکه کراراً گفته شده اینست که حقیقت همواره غیر مشخص و دارای تغییر تکاملی است و حال آنکه بیان فوق اینطور نتیجه میدهد که شناختن حقیقتی عبارتست از مجموع کشف روابط بی نهایت شیء با سایر اشیاء. و البته هر یک از کشف رابطه ها خود یک حقیقتی است که عارض ذهن ما شده و کشف رابطه دیگر خود یک حقیقت دیگری است نه اینکه همان کشف رابطه اولی تغییر و تکامل پیدا کرده است و بعبارت روشن تر شناختن یعنی اطلاع برحالات یک شیء و البته ممکنست اطلاع شخص راجع بیک چیز ابتداء محدود باشد بعد اطلاعات دیگری اضافه شود و معلومات شخص راجع به آن شیء توسعه پیدا کند. ما سابقاً روشن کردیم که توسعه تدریجی معلومات ربطی بتغییر و تکامل حقیقت ندارد.

راه چهارم - یک مطالعه اجمالی در تاریخ علوم روشن میکند که علوم در حال تحول و تکامل میباشند هیچیک از رشته های علوم و فلسفه بیک حال باقی نمانده بتدریج کاملتر شده اند. ما میدانیم قوانین علمی که امروز بشر آنها را در علوم برسمیت می شناسد با قوانین علمی هزار سال قبل فرق دارد. منطقی که امروز بکار میبرد غیر از منطق هزار سال پیش است. فلسفه امروز بشر با فلسفه هزار سال پیش فرق دارد آیا منطق و فلسفه و علوم هزار سال قبل حقیقت نبود؟ چرا اما منطق و فلسفه و علوم امروز درجه حقیقی بودنشان بالا رفته و کاملتر شده. پس علوم که در حقیقت بودن آنها شکی نیست متحول و متکامل میباشند.

ما در مقدمه اینمقاله جواب این مغلطه را نیز آشکار کردیم و گفتیم در فلسفه و منطق و سایر علوم دو نوع تکامل وجود دارد و هیچیک از دو نوع ربطی بتغییر و تکامل حقیقت که مدعای مادیین است ندارد، در اینجا نیازی بتکرار نداریم.

مادیین در مسئله تکامل مفاهیم حقیقی که خوانندگان محترم بی اساس بودن آنرا بخوبی دریافتند هو و جنجال راه می اندازند و میگویند عامل ترقی و توسعه علوم، تکامل مفاهیم است ولی از بیاناتی که تاکنون شده بخوبی روشن میشود که →

و حکم پیش خواهد آمد که خطا بردار نیستند.
مثلاً اگر گفتیم «دزد بخانه آمد» و فرضاً این سخن خطا بود چنانکه گفته شد این خطا بیکی از دو طرف قضیه (یا بهر دو) باید برگردد نه بحکم، یا کسی بخانه آمده ولی مثلاً برادرمان بوده نه دزد و ما خطا نموده و دزد را بجای برادر گذاشته‌ایم و یا راستی دزد بوده ولی بخانه نیامده بلکه از دم در گذشته و ما پنداشته‌ایم که بدرون خانه آمد و از این روی «آمد» را بجای «از دم در گذشت» گذاشتیم (یا از هر دو جهت اشتباه کردیم) و در نتیجه یا غیر موضوع را بجای موضوع گذاشته‌ایم یا غیر محمول را بجای محمول یا هر دو کار را کرده‌ایم.

→ ترقی و تکامل علوم هیچگونه ارتباطی با فرض موهوم مادیین دریاب تکامل حقیقت ندارد. بلکه اساس ترقی و تکامل علوم دو چیز دیگر است که ما قبلاً در مقدمه این مقاله توضیح داده‌ایم.

اجتماع صحیح و غلط و حقیقت و خطا

این مطلب را مکرر گوشزد کرده‌ایم که ایده‌آلیست‌ها و سوفسطائیان ارزش معلومات را بکلی نفی میکنند. تمام ادراکات و علوم بشر را از لحاظ واقع‌نمایی هیچ در هیچ و خطا میدانند و چنانکه در ابتداء مقاله تذکر داده شد، وقوع خطا را در بعضی از موارد مسلم (نظیر مثالهایی که در متن مقاله ذکر شده) دلیل بر بیحقیقت بودن ادراکات در سایر موارد میگیرند و بمبارت آخری حصول علم حقیقی (مطابق با واقع) را منکرند.

اما فلاسفه پاره‌ئی از ادراکات را بعنوان حقایق مسلم (بدیهیات) می‌پذیرند و میگویند با بکار بردن فکر بطرز صحیح میتوان علم حقیقی (مطابق با واقع) کسب نمود و از خطا (فی‌الجمله) دوری جست و وقوع خطا فی‌الجمله دلیل بر خطا بودن جمیع معلومات نیست.

ولی ماتریالیسم دیالکتیک اخیراً نفی جدیدی ساز کرده است و مدهی است اساساً بین صحیح و غلط و حقیقت و خطا اختلافی نیست میتوان اینها را با یکدیگر مجتمع و متحد نمود. ممکن است یک چیز در عین اینکه صحیح است غلط و در عین اینکه حقیقت است خطا و در عین اینکه راست است دروغ بوده باشد.

بطلان این ادعا از بطلان ادعای سوفسطائیان اگر واضح‌تر نباشد مخفی‌تر نیست. زیرا این ادعا مستقیماً مبتنی بر انکار «اصل عدم تناقض» است و این اصل (بمفهوم فلسفی آن) بدیهی‌ترین بدیهیات است و حتی از «وجود دنیای خارج» که ایده‌آلیست‌ها منکرند، بدیهی‌تر است ما بعد در جای خود جمیع شبیهات کودکانه مادیین را در مورد این اصل متعرض خواهیم شد. بر همه کس حتی بربك طفل دبستانی روشن است که يك حکم — يك قضیه — يك جمله — یا راست یا دروغ، یا صحیح است یا غلط؛ شق ثالث ندارد. حتی آنکه خود طرفداران این مسلک در عین اینکه برای يك چیز مدهی میشوند هم صحیح است و هم غلط گاهی مجبور میشوند از مطلب خارج شده ←

در صورتیکه غیر موضوع را بجای موضوع گذاشته باشیم ناچار میان غیر موضوع و موضوع مفروض يك رابطه و یگانگی دیده ایم که حکم بیکی بودن آنها نموده و این را آن پنداشته ایم مثلاً در مثال بالا ما دزد را با قدی بلند و سری پر مو و لباسی مشکی شناخته بودیم و برادر را نیز با همین اوصاف بهمراهی مشخصات دیگر تشخیص داده بودیم و در موقعیکه گفتیم «دزد بخانه آمد» از کسیکه وارد خانه شده جز اوصاف مشترکه چیزی مشاهده نکردیم علاوه شب نیز بود و درب خانه نیز بی صدا باز شد و این دو صفت نیز از اوصاف عمومی دزد است پس حکم کردیم که «دزد بخانه آمد» و در حقیقت دیده بودیم که کسی بلند قامت و

→ و فرضیه ها را عنوان کرده پای يك جزء صحیح و يك جزء دیگر غلط را بمیان بکشند. در اینجا ابتداء کلمات مادیین را در این زمینه که برای خواننده محترم خالی از تفریح نخواهد بود نقل میکنیم و سپس بعلمت پیدایش این نظریه برای آنها اشاره میکنیم:

ژرژ پولیتسر در اصول مقدماتی فلسفه آنجا که قانون سوم دیالکتیک (قانون تضاد) را بیان میکند میگوید «از نظر متافیزیک صحیح، صحیح است غلط، غلط است و حال آنکه دیده شده که میگوئیم باران گرفت و بسا شده که حرف ما تمام نشده باران میایستد اینجمله ما در وقت شروع صحیح بود و بعداً تبدیل باشتباه شده است. علوم نمونه های چندی را بهمانشان میدهد. قوانینی که سالهای متمادی بعنوان حقیقت شناخته میشده در يك آن بموازات پیشرفتهای علمی بصورت خطا درآمده است».

دکتر ارانی در ذیل بیان «اصل نفوذ ضدین» صفحه ۵۲ میگوید «يك فکرتترین نکرده باسانی نمیتواند درك کند چطور میتوان حرکت و سکون، وجود و عدم، جسمی و روحی، غلط و صحیح و غیره را متحد کرد ولی اندک تمرین و توجه برای اشخاصی که میل بطبقات طرفدار دیالکتیک کرده اند اشکال را برطرف میکند. مثلاً میدانید سکون حرکتی است که سرعت آن صفر باشد یعنی از حالات خاص حرکت است. هر چیز که در حال شدن است چون در حال شدن است پس آنچیز است و چون هنوز نشده است پس آنچیز نیست یعنی بوسیله دقت در «تکاپو و تکامل» و شدن اشیاء میتوان وجود و عدم را یکجا جمع کرد. همینطور تضاد روحی و جسمی را بدین ترتیب میتوان از بین برد که خواص روحی یکدسته مخصوص از خواص ساده است. جمع شدن صحیح و غلط را در مبحث حقیقت نسبی بیان کردیم و گفتیم مثلاً مکانیک نیوتون در عین حال صحیح و غلط است، صحیح است زیرا بوسیله آن نتایج صحیح عملی که صحت آنها مسلم است بدست می آوریم و غلط است، زیرا سرعت دستگاه را در قوانین در نظر نگرفته است».

در مبحث حقیقت نسبی صفحه ۲۷ میگوید «در زندگی معمولی صحیح و غلط را کاملاً متضاد فرض نموده مقابل هم قرار میدهند يك چیز یا صحیح است یا غلط شق ثالث ندارد و حال آنکه مکتب دیالکتیک در هر يك از مراحل شناختن يك جزء صحیح و يك جزء غلط معتقد است».

پر موی و سیاه پوش بخانه آمد (و این حکم صواب است) و حکم کردیم که این اوصاف متحد با اوصاف دزد است یعنی دزد و برادر یکی است یعنی در مشخصات و این حکم نیز صواب است و پس از آن بنیروی همین قوه که دزد و برادر را یکی کرده بود در مورد قضیه که دیده بودیم کسی بلند قامت و پرموی و سیاه پوش بخانه آمد اینچنین گفتیم «دزد بخانه آمد» و این حکم نیز از همین قوه صواب است ولی اگر مقایسه با مشاهده حس بشود خطا خواهد بود.

و همچنین درجائیکه غیر محمول را بجای محمول گذاشتیم حال از همان قرار است مثلاً در مثال بالا موضوع حقیقتاً دزد بوده

→ در صفحه ۲۸ میگوید «در قرن گذشته می گفتیم اتم جزء لایتجزی و آخرین حد تجزیه ماده است این ادعا هم صحیح و هم غلط بود، صحیح بود زیرا اصول صنعت عظیم شیمی بر روی آن بنا شد چطور میتوان گفت چنین فرض غلط است. اما در عین حال که حقیقت دارد غلط هم هست زیرا در آن چیز که اتم نامیده میشد اجزاء دیگر یعنی الکترون و پوزیترون و نوترون و غیره پیدا شده». این گفته ها بقدری بی ارزش و بی اعتبار است که قابل توجیه کردن نیست. راستی شرم آور است پس از هزارها سال رنج و زحمت که بشر در راه علم و فلسفه کشیده و موفقیت هایی که در این زمینه کسب کرده است تا آنها را باین مرتبه عالی رسانده است یکدسته پیدا شوند و بنام علم و فلسفه اینطور رطب و یا بس بهم بیافند و باکمال وقاحت خیالات پوچ خود را بعنوان عالیترین افکار فلسفی معرفی کنند.

بقدری این گفته ها بی اساس است که خودشان گاهی مجبور میشوند پای فرضیه ها را بمیان کشیده از يك جزء صحیح و يك جزء دیگر غلط صحبت بمیان آورند مثل اینکه گمان کرده اند سایر مردم منکرند که ممکنست يك جزء يك فرضیه صحیح و يك جزء دیگر آنفرضیه غلط بوده باشد. در صورتیکه قضیه يك جزء غلط و يك جزء صحیح با مثالهایی که خودشان ذکر میکنند سازگار نیست. در مثال ژرژ پولیتسر (باران گرفت) کدام جزئش صحیح و کدام جزئش غلط است؟ در مثال اتم که در قرن نوزدهم مدعی بودند اتم قابل تجزیه نیست کدام جزئش صحیح و کدام جزئش غلط بود؟

بن بست عجیب یا يك نکته مفید و مهم

ممکنست خوانندگان محترم از خود بپرسند چه چیزی موجب شده که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک در باب حقیقت و خطا اینطور نظریه ها از قبیل نظریه تغیر و تکامل مفاهیم و نظریه اجتماع صحیح و غلط و امثال اینها را بدهند و حال آنکه با اندک تأمل بطلان این نظریه ها روشن است.

ولی باید دانست که ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ اصول و مبانی اولیه در وضعی قرار گرفته که اگر این دو نظریه را قبول نکند یعنی مفاهیم را غیرمتغیر و ←

ولی از راه خانه تا دم در خانه آمده و گذشته و ما اشتباه گفتیم داخل خانه شد و در حقیقت حرکت در راه و رسیدن بدم در را دیده بودیم که مشترک فیه «دخول» و «مرور» میباشد و این حکم صواب است پس از آن گفتیم رسیدن بدم در و مرور است و با دخول اتحاد دارد و این حکم نیز صواب است پس از یکی کردن دخول و مرور دخول را بجای مرور گذاشتیم و این حکم نیز صواب است ولی در عرصه فعالیت این قوه (خیال) که دوتا را یکی کرده بود نه در عرصه حکم حس.

مثال دیگر:

مادیین میگویند «خدا موجود نیست» و این سخن خطا است

— صحیح و غلط را غیر قابل جمع بدانند در بن بست عجیبی قرار میگیرد که راه بیرون شدن ندارد زیرا: نخستین اصل و مبانی اولی این فلسفه اصالت ماده علی الاطلاق (ماتریالیسم) و نفی ماوراء الطبیعه است.

اصل دوم این فلسفه اصل تجزم (دگماتیسم) است. این فلسفه برای آنکه از بحثهای خود برای نفی ماوراء الطبیعه نتیجه یقینی و قطعی بگیرد در مورد این اصل از سیستمهای فلسفه نظری و تعقلی پیروی مینماید و برخلاف سیستمهای فلسفه حسی که از اظهار جزم و یقین مطلق خودداری میکنند جزم و یقین را شعار خود قرار میدهد.

اصل سوم این فلسفه اصل اصالت حس و تجربه (امپریسم) است. ماتریالیسم دیالکتیک منطق تعقلی را که فلاسفه عقلی بان اعتماد میکنند منکر است زیرا بحسب عقاید مخصوص بخود در باب روح و کیفیت پیدایش علوم و ادراکات «بدیهیات اولیه عقلانی» را که فلاسفه عقلی برای آنها ارزش یقینی و ثابت قائل بودند و مدعی بودند تنها مسائلی را میتوان یقینی خواند که متکی به بدیهیات اولیه عقلانی باشد نمیتواند بپذیرد بلکه عقیده دارد تنها منطق قابل اعتماد منطق تجربی است. ماتریالیسم دیالکتیک در مورد این اصل (برخلاف اصل دوم) از فلاسفه حسی پیروی میکند ولی با این تفاوت که فلاسفه حسی، حس و تجربه را از جنبه مثبت فقط دلیل میگیرند نه از جنبه منفی و لهذا مسائل ماوراء الطبیعه را که ماوراء حس و تجربه است از قلمرو تحقیقات خود خارج میدانند ولی ماتریالیسم دیالکتیک هم از جنبه مثبت و هم از جنبه منفی بحس اعتماد میکند و میگوید هرچه محسوس است راست است و هرچه محسوس نیست دروغ است و لهذا معیار و مقیاس کلی برای نفی و اثبات هر چیزی (حتی ماوراء الطبیعه) علوم طبیعی جدید است که متکی بحس و تجربه است.

این سه اصل نامبرده (اصل اصالت ماده - اصل تجزم - اصل اصالت حس) اصول و مبانی اولیه ماتریالیسم دیالکتیک بشمار میرود.

ماتریالیسم دیالکتیک با قبول این سه اصل «با هم» دچار حیرت و اشکال و بن بست میشود زیرا:

اگر مانند سیستمهای فلسفه تعقلی «بدیهیات عقلیه» را بپذیرد و قیافه —

ولی معنای تحلیلی این سخن که در ته دل گوینده میباشد صواب است زیرا گوینده این سخن یا «خدا» را بمعنائی تفسیر کرده که جز حقیقت است (مانند موجود جانشین علل مادیه مجهوله و نظایر آن) و یا «موجود» را بمعنائی گرفته که با حقیقت خدا هم نمیسازد چنانکه میگویند «ماده=موجود» یا «موجود=ماده» باضافه زمان و مکان» و پس از تحلیل بدست میآید که گویندگان این سخن در تطبیق معنای خیالی صواب خود بواقعیت خارج که الهیین می-گویند خطا مینمایند.

پس در مورد هر ادراك ناصواب و فکر فاسد بترتیبی که ذکر شد باید نقطه حقیقی را که باصطلاح فلسفی مورد «انتقال ما-

→ متافیزیسم بخود گرفته يك فلسفه تعقلی خالص بشود، علاوه بر آنکه با عقائد مخصوص وی در باب روح و خواص روحی منافی است. اصل سوم (اصالت حس) خود را از دست داده و در نتیجه نخواهد توانست استدلال فلسفی و نظری الهیون را ببهانه اینکه «در علوم حسی نشانی از اینگفته‌ها نیست» منکر شود و اگر مانند سیستمهای حسی تنها بمسائل علوم حسی اعتماد کند و همان ارزش که قاطبه دانشمندان حتی خود حسیون برای علوم حسی قائلند (ارزش احتمالی و ظنی) قائل شود اصل دوم (اصل تجزم) خود را از دست داده و در نتیجه نخواهد توانست بطور جزم و یقین در عقائد فلسفی خود اظهار نظر کند، مثلاً با جزم فتوی بدهد که غیر از ماده و خواص ماده چیزی نیست (ماده = وجود).

و اگر بخواهد همان ارزشی را که فلاسفه عقلی و متافیزیسین‌ها برای بدیهیات عقلیه قائل بودند (ارزش یقینی غیرقابل تخلف) برای مسائل و فرضیه‌های علوم حسی قائل شود پس با تجدید نظرها و کشف خلافها چه کند؟

برای رهائی از این بن‌بست اینراه بنظرش رسیده که برای مسائل تجربی و فرضیه‌های علوم طبیعی ارزش یقینی قائل شود و تجدید نظرها و کشف خطاها را از راه «تغییر حقیقت» و «امکان اجتماع صحیح و غلط» توجیه کند و بگوید حقیقت و خطا و صحیح و غلط و صدق و کذب با هم منافاتی ندارد. هم قانون علمی قرن گذشته صحیح و حقیقت بود و هم قانون علمی امروز که مخالف آن است زیرا حقیقت هر روز تغییر میکند و لهذا در قرن گذشته که میگفتند اتم بسیط است و قابل تجزیه نیست صحیح بود امروز هم که میگویند اتم بسیط نیست بلکه مرکب است از اجزاء زیادی نیز صحیح است و هر دو يك حقیقتند که تغییر کرده و تکامل یافته.

آیا اگر شما بجای طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک بودید راه فرار دیگری از اشکال بالا پیدا میکردید؟

و آیا دانشمندان مادی چاره‌ای داشتند جز آنکه با این سفسطه (ببخشید تحقیق عمیق) خود را خلاص کنند؟

البته يك سلسله اشتباهات فلسفی دیگر نیز که دامنگیر این آقایان شده کمک کرده است که فرضیه تکامل حقیقت و فرضیه امکان اجتماع حقیقت و خطا را بسازند ولی تردیدی نیست که گرفتاری در این بن‌بست و پیدا کردن راه فراری برای —

بالمرض مكان مابالذات» یعنی تطبیق حکم صواب قوه‌ای بمورد حکم صواب قوه دیگری است، باید بدست آورده و فهمید که هیچ ادراکی نمیتواند خطای مطلق بوده باشد و در جهان هستی بحسب حقیقت خطائی پیدا شود بلکه پیوسته فکر اصلی و ادراک حقیقی در مورد خطا صواب میباشد.

بر حرف هیچکس منہ انگشت اعتراض

آن نیست کلك صنع که خط خطا کشد

از بیان فوق میتوان نتیجه گرفت:

۱- وجود خطا در خارج بالمرض است یعنی در جایی که ما خطا می‌کنیم هیچیک از قوای مدرکه و حاکمه‌مان در کار مخصوص بخود خطا نمیکند بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه مثلاً حکم

→ رهائی از آن دخالت زیادی داشته است.

چنانکه از کلمات مادین هویدا است همیشه نتیجه دادن عملی را گواه بر صحت و ارزش نظری يك فرضیه میگیرند آنگاه نتیجه میگیرند که چون دو قانون علمی مخالف هر دو در عمل نتیجه مثبت داده‌اند پس هر دو حقیقت بوده‌اند.

ما در مقدمه این مقاله روشن کردیم که نتیجه عملی دادن گواه بر صحت و ارزش نظری يك فرضیه نیست و ضمناً توضیح دادیم که هیچیک از دانشمندان نتیجه عملی را دلیل بر ارزش نظری نمیگیرند و در اینجا نیازی بتکرار نداریم.

فلاکت ماتریالیسم بدست دیالکتیک

اشکال بالا برای فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک از آنجا پیش آمده است که طریق مشی معین ندارد. در یکجا در منطق خود اظهار میدارد تنها بمقتضای حس و تجربه باید اعتماد کرد و بس از این لحاظ از سیستمهای فلسفی حسی پیروی میکند و در جای دیگر ارزش فلسفه‌های حسی خارج شده در مسائل فلسفه اولی «متافیزیک» که خارج از قلمرو حس است و صرفاً جنبه تمثلی و نظری دارد بنفی و اثبات میپردازد و شکل و قیافه «متافیزیک» بخود میگیرد.

آنجا که میخواهد از بحثهای خود نتیجه جزمی و یقینی بگیرد شمار خود را جزم و یقین قرار میدهد و روش خود را جزمی «دگماتیسم» معرفی میکند و در جای دیگر که ارزش معلومات را میخواهد تعیین کند پای حقیقت نسبی را بمیان میآورد و شکاک میشود.

نتیجه این تذبذب فلسفی اینکه در مقام توجیه تجدید نظرها و کشف خطاهای در مسائل علوم باشکال و بنیست دچار میشود و راه‌حلی پیدا نمیکند پس نظریه تغییر حقیقت و امکان اجتماع حقیقت و خطا را پیش می‌کشد و یکباره سوفسطائی میشود. البته خواننده محترم توجه دارد که ماتریالیسم قبل از آنکه بدست کارل مارکس و انگلس بیفتد و منطق دیالکتیکی پیدا کند يك طریق مشی معین داشت و بالاخره هرچیز بود شکاک یا سوفسطائی نبود این منطق دیالکتیک است که این فلاکت را برای ماتریالیسم «بیچاره» ببار آورده است و بمثل معروف خواسته است که ابرویش را اصلاح کند چشمش را کور کرده است.

این قوه را بمورد قوه دیگر تطبیق مینمائیم (حکم خیال را بمورد حکم حس یا بمورد حکم عقل) و این نکته مضمون سخنی است که فلاسفه میگویند که خطا در احکام عقلیه بواسطه مداخله قوه خیال است.

و از همین جا می شود نتیجه گرفت که اگر چنانچه ما در تکون علوم کنجکاوی کرده و بتمیز ادراکات حقیقی و مجازی (بالذات و بالعرض) نائل گشته و خواص کلی آنها را بدست آوریم می توانیم بکلیات خطا و صواب خود واقف گردیم و باصطلاح منطق در موارد قضایا میان خطا و صواب تمیز دهیم.

۲- در مورد هر خطائی صوابی هست.

نظریاتی که در این مقاله بثبوت رسید بقرار ذیل می باشد:

- ۱- هر تصدیق مسبوق بتصور است.
- ۲- میان مدرك حسی و صورت خیالی و صورت عقلی وی نسبت ثابتی موجود می باشد.
- ۳- صورت عقلی موجود خارجی مسبوق بصورت خیالی وی و صورت خیالی وی مسبوق بادراك حسی وی می باشد.
- ۴- معلومات تصویری که بنحوی قابل انطباق بخارج می باشند. منتهی بحس هستند (این حکم نیازمند بتوضیحی است که در مقاله آینده داده میشود).
- ۵- ما بماهیات اشیاء فی الجمله نائل میشویم.
- ۶- در مرتبه وجود حسی (اثر موجود در عضو حساس) خطائی نیست.
- ۷- در مرتبه ادراك حسی مفرد خطائی نیست.
- ۸- در حکمی که در مرتبه حس می باشد خطائی نیست.
- ۹- خطا در هر جا محقق شود در مرتبه ادراك و حکم و مقایسه با خارج است.
- ۱۰- وجود خطا در خارج بالعرض است.
- ۱۱- در مورد هر ادراك ناصواب ادراك صوابی نیز داریم.
- چنانکه بحسب واقع هر دروغی راستی دارد.
- ۱۲- علم حضوری قابل خطا نیست.

بسمه تعالی

هیچ فنی باندازه فلسفه تجزیه و تحلیل‌های عقلانی نیازمند نیست و فلسفه نیز با هیچ‌چیز دیگر باندازه این تجزیه و تحلیل‌ها سروکار ندارد و همین امر موجب شده که مسائل فلسفه بالطبع دارای یک نوع غموض و اضمحلال بوده باشد. نیازمندی شدید فلسفه بمنطق نیز از همین‌جا سرچشمه میگیرد.

سروکار داشتن زیاد فلسفه با تجزیه و تحلیل‌های عقلانی، حکما و بالاخص حکماء جدید اروپا را متوجه این نکته ساخت که قبل از ورود در حل و فصل و تجزیه و تحلیل معضلات فلسفی باید انسان و افکار و ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان را مورد بررسی و مطالعه قرار داد. تا آنجا که بعضی یکباره معتقد شدند که: «فلسفه خود انسان است».

این توجه، توجه بسیار بجا و بموقمی است و ضمناً اهمیت شگرف و عظیم منطق را که بخشی از این قسمت است روشن میسازد.

در اینکتاب نیز این اصل کاملاً موردتوجه و عنایت واقع شده و قبل از هرچیز، ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان با یک روش مخصوص بنخود این کتاب مورد بررسی قرار گرفته و چنانکه در جلد اول ملاحظه فرمودید سه مقاله از مجموع چهار مقاله آن جلد، مباحث مربوط بادراکات بود و جلد دوم نیز که اکنون از نظر خواننده محترم میگذرد مربوط بهمین قسمت است.

این جلد مشتمل بر دو مقاله است که یکی (مقاله ۵) تحت عنوان «پیدایش کثرت در ادراکات» و دیگری (مقاله ۶) تحت عنوان «ادراکات اعتباری» طرح شده است.

هرچند مقاله ۵ تحت عنوان «حس و عقل» طرح نشده ولی نتایجی که از مباحث حس و عقل و تجربه و تمقل انتظار میرود از این مقاله گرفته میشود و همانطوریکه خواننده محترم آگاه است مشأجره حسی و عقلی قسمت مهم مباحثات فلسفی و منطقی و علم‌النفسی جدید را تشکیل میدهد.

در مقاله ۵ بمطالبی برمیخوریم که همانطوریکه موردتوجه کامل قدما نبوده فلسفه یا منطق و علم‌النفس جدید نیز راهی برای آن باز نکرده یعنی تحقیقاتی که در آنمقاله شده یک گام تازه‌ای است که در عالم فلسفه برداشته شده.

مقاله ۶ متکفل یک مبحث فلسفی نو و بی‌سابقه دیگری است که تا آنجا که ما اطلاع داریم برای اولین بار این مبحث در این سلسله مقالات طرح شده و آن مبحث مربوط به تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری است و این مطلب از مطالعه خود مقاله روشن خواهد شد.

متأسفانه با آنکه یکسال است که از نشر جلد اول اینکتاب میگذرد و اینجانب در اینمدت تا سرحد امکان و تا آنجا که فرصت و فراغت اجازه میداد کوشش کرد

که برای این دو مقاله پاورقی بنویسد و بتوضیح قسمتهائی و اضافه کردن (عند-اللزوم) قسمتهای دیگری پردازد بالاخره توفیق حاصل نشد که مقاله ۶ را باتمام برساند.

مطابق آنچه خود پیش‌بینی کردم تتمیم آنمقاله در حدود سه ماه دیگر انتشار این جلد را تأخیر میانداخت و من میل نداشتم که بیش از این، نشر این جلد را بتعویق بیاندازم خصوصاً با بی‌صببری و انتظار زیادیکه خوانندگان محترم جلد اول این کتاب ابراز میداشتند و از طرف دیگر تمام دوره اینمقالات از طرف حضرت مؤلف دام بقائه تهیه شده و باید هرچه زودتر برای بقیه مقالات فکری کرد و در دسترس خوانندگان علاقه‌مند اینکتاب گذاشت. از این روی با وجود آنکه قسمتهای باقی‌مانده آنمقاله مشتمل بر مسائل دقیق و حساسی بود و فی‌الجمله یادداشت‌هایی هم برای آنها تهیه کرده بودم از تتمیم آن صرفنظر کردم و امیدوارم که خواننده محترم که تاکنون بلحن این مقالات کم‌وبیش آشنا شده است از خود متن مقاله بهره وافی و کافی ببرد. و البته اگر بنا بشود بهمین ترتیب برای سایر مقالات پاورقی نوشته شود با در نظر گرفتن عوائق و موانعی که تاکنون برای اینجانب بوده و هست مدت زیادی وقت لازم خواهد بود که اینمقالات باتمام برسد روی اینجهت شاید برای مقالات بعدی تصمیم دیگری اتخاذ و ترتیب دیگری در نظر گرفته شود.

با آنکه دست‌یافتن بمعماهای فلسفی منتهای آرزو و غایت اشتیاق غریزی انسان است و موفقیت در اینراه اعماق وجدان و بطون ضمیر انسان را خورسند میسازد، هموز و پیچیدگی طبعمی مسائل فلسفی از یکطرف و جمود و خشکی آنها یعنی برکنار بودن آنها از مداخله عواطف و احساسات و سروکار داشتن با منطق و تمقل محض از طرف دیگر، موجب شده که فلسفه در نظر غالب اشخاص با یک قیافه عبوس و گرفته‌ای جلوه‌کند.

ولی تردیدی نیست که سبک نگارش و طرز تفهیم مطالب عامل مهمی برای آسان کردن یا دشوار ساختن مطالب محسوب میشود و همانطوریکه در مقدمه جلد اول یادآور شدیم در اینکتاب حتی‌الامکان سعی شده که مطالب ساده و دور از اصطلاحات نامفهوم بوده و در خور فهم عموم اشخاصی باشد که آشنائی مختصری با فلسفه دارند.

حسن استقبال و مزید عنایتی که از طرف عموم علاقه‌مندان بمعرفت نسبت به جلد اول شد میرساند که سعی ما پنتیجه رسیده است.

تذکر این نکته لازم است که می‌بینیم بسیاری گمان کرده‌اند که منظور اصلی اینکتاب فقط انتقاد و رد فلسفه مادی است لهذا ناچاریم که مجدداً در مقدمه این جلد یادآور شویم که هدف و مقصد اینکتاب عالی‌تر از این است. و اگر مقصود فقط رد فلسفه مادی و بیان انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک بود اینقدر بخود زحمت نمیدادیم و مباحث عمیق و دقیق فلسفه را طرح نمیکردیم. ما در همین دو مقاله بمباحث و مسائلی برمیخوریم که پیشروان فلسفه مادی بوئی از آنها نبرده‌اند و کمترین فائده‌ئی که خواننده عزیز از این دو مقاله میبرد اینست که بخوبی درک میکند که مادیین فرسنگها از مرحله دورند و در اعماقیکه بزرگان فلاسفه شرق و غرب درباب افکار و ادراکات و عقل و معقول غور کرده‌اند نتوانسته‌اند وارد شوند و صدها نکته باریکتر از مو در اینمباحث هست که مادیین بکلی از آنها بی‌اطلاعند.

همانطوریکه در مقدمه جلد اول گفته شد هدف اصلی این کتاب بوجود آوردن يك سیستم فلسفی عالی براساس استفاده از زحمات گرانمایه هزار ساله فلاسفه اسلامی و از ثمره تحقیقات وسیع و عظیم دانشمندان مغرب‌زمین و از بکار بردن قوه ابداع و ابتکار است. و لهذا در این سلسله مقالات هم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد و هم مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است طرح میشود و در ضمن قسمت‌هایی میرسد که نه در فلسفه اسلامی و نه در فلسفه اروپائی سابقه ندارد.

علم و معرفت را هیچگاه بیک زمان معین یا بیک قوم و ملت معین وقف نکرده‌اند و اگر امتیاز علم در انحصار اشخاص معین بود این پیشرفت حیرت‌آوری که امروز می‌بینیم حاصل نمیشد.

وضع مخصوص تمدن امروز بشری و از بین رفتن فاصله‌ها و باز شدن معارف شرق و غرب بروی یکدیگر بهترین فرصتها را برای شخص محقق پیش می‌آورد که نتایج قرن‌ها رنج و مطالعه و تحقیق را که از راه‌های مختلف بدست آمده مورد استفاده قرار داده و با بکار بردن نیروی ابداع و ابتکار راه‌های تازه‌ئی باز کند و باب‌های دیگری بگشاید و همواره درچنین فرصتهائی بوده که علم و فلسفه توانسته‌اند مراحل جدیدی را طی کنند.

تهران - اسفندماه ۱۳۳۳ شمسی - مرتضی مطهری

مقالة پنجم

پیدایش کثرت در ادراکات

مقدمه

مبحثی که در این مقاله می‌خواهیم وارد آن بشویم مانند مباحث مقالات ۲ و ۳ و ۴ از مباحث مربوط به معلوم و ادراکات بشری است. در این مقاله از جنبه خاصی ادراکات ذهنی مورد مطالعه و تحقیق واقع شده است و آن جنبه عبارتست از بررسی درباره «کیفیت حصول کثرت در ادراکات».

ممکن است ابتداء خواننده محترم پیش خود تصور کند که جنبه حصول کثرت در ادراکات احتیاج به بحث و تحقیق ندارد زیرا کثرت ادراکات تابع کثرت مدرکات است و اینکه ما ادراکات و تصورات زیادی در ذهن خود داریم معلول آنست که اشیاء زیادی در ماوراء ذهن ما وجود دارد و چون آن اشیاء واقعی خارجی کثیر و متعدّدند و هم آنها هستند که در اثر برخورد ویژه باقوای ادراک‌کننده ادراکات را تولید میکنند قهراً و جبراً منشأ پیدایش ادراکات کثیره میشوند - ولی ما نظر خواننده محترم را جلب میکنیم که در این مقاله نظر باین قسم کثرت در ادراکات نیست زیرا این قسم کثرت در ادراکات با لذات مربوط بکثرت مدرکات خارجی است و بالتبع مربوط بادراکات است. آنچه در این مقاله درباره آن بحث و تحقیق میشود کثرت‌های است که با لذات مربوط بخود ادراکات است و ربطی بکثرت واقعی مدرکات ندارد و به عبارت دیگر آن کثرتیکه مورد توجه خواننده محترم است یعنی کثرتیکه ادراکات بواسطه کثرت مدرکات دارند از جنبه انفعالی ذهن سرچشمه میگیرد و اما آنچه مورد بحث و تحقیق این مقاله است کثرت‌هایی است که از جنبه فعالیت ذهن ناشی میشود و عامل اصلی آن تکثیر خود ذهن است.

در ضمن تشریح کیفیت حصول کثرت در ادراکات راه حصول ادراکات یعنی اینکه ادراکات و تصورات از چه مجرائی وارد ذهن میشود و همچنین حدود توانائی ذهن در کسب مجهولات و اینکه در چه حدودی ذهن بشر قدرت مداخله و قضاوت دارد نیز تشریح میشود.

هر چند در این مقاله تحت عنوان «حس و عقل» بحثی نشده ولی نتیجه‌ایکه از بحث حس و عقل انتظار میرود از مباحث مختلف این مقاله میتوان گرفت زیرا در ضمن مطالب این مقاله تشریح میشود که چه سنخ ادراکات است که ذهن مستقیماً از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی از يك پدیده‌ای صورت‌گیری و عکس‌برداری

میتنماید و چه سنخ ادراکات است که از این قبیل نیست و ذهن از غیر راه احساس مستقیم به آن ادراکات نائل میشود.

از آنجائیکه نه در فلسفه قدیم و نه در فلسفه و روانشناسی جدید سابقه ندارد که تحت عنوان «کیفیت پیدایش گشرد در ادراکات» ذهن و ادراکات ذهنی مورد نقادی و تجزیه و تحلیل قرار بگیرد ممکن است ابتداء تا اندازه‌ای مطالب این مقاله با ذوق خواننده محترم غیر مانوس جلوه کند ولی ما در پاورقی‌ها سعی میکنیم مطالب را با اصطلاحات و مطالبیکه اذهان خوانندگان محترم با آنها مانوس است تقریب و تفهیم کنیم و مخصوصاً هرجا که با نظریات فلاسفه جدید تماس پیدا میشود تا آنجا که مقدور ما است و با وضع این مقاله متناسب است در تقریب و مقایسه و قضاوت و انتقاد سعی بیشتری میکنیم.

همانطوریکه در مقدمه مقاله چهارم گفته شد مسائل مربوط به علم (ادراک) چه در فلسفه قدیم و چه در فلسفه و علوم جدید بسیار حائز اهمیت است و بالخصوص فلاسفه و محققین اروپائی در چهار قرن اخیر بیشتر همت خویش را صرف تحقیق در این مسائل کرده‌اند بطوریکه میتوان گفت سه مسئله زیر:

۱- ارزش معلومات

۲- راه حصول علم

۳- تعیین حدود علم

محور مسائل فلسفی اروپا بشمار میرود. و همانا اختلاف نظر در مسئله اول است که فلاسفه را از سوفسطائیان و جزمیون را از شکاکان جدا کرده است و اختلاف نظر در مسئله دوم است که دانشمندان اروپا را بدو دسته مهم عقلیون و حسیون منقسم و مشاجره عظیمی بین دو دسته بپا کرده است و اختلاف نظر در مسئله سوم است که عقاید و نظریات دانشمندان را درباره فلسفه تمثلی که بارزترین مصداقش فلسفه اولی (متافیزیک) است و قدما آنرا علم کلی و فلسفه حقیقی میخواندند مختلف کرده است بطوریکه گروهی تحقیق در این فن و قضاوت درباره مسائل مربوط به آن را نقیاً و اثباتاً از حدود توانائی ذهن بشر خارج دانسته‌اند و گروهی برعکس این فن را یقینی‌ترین و بی‌نیازترین فنون دانسته‌اند.

از سه مسئله بالا مسئله اول در مقاله ۲ تحقیق شد و دوم مسئله دیگر باضافه یکرشته مطالب اساسی دیگر در ضمن مطالب اینمقاله تحقیق میشود و برای اینکه خواننده محترم سابقه ذهنی کافی داشته باشد و مورد گفتگو را در این دو مسئله دریابد بشرح ذیل میپردازیم:

راه حصول علم

در این مسئله گفتگو در این است که مبدأ و منشأ اولی علم بشر چیست و

ادراکات ابتدائی یعنی عناصر بسیط اولیه ادراکات بجه کیفیت و از چه راه پیدا میشود؟ و بعبارت دیگر مامیدانیم که تفکر یعنی از بسائط مرکبات ساختن و از مفردات قضایا ساختن و از قضایا قیاسات تشکیل دادن و نتیجه گرفتن و از قیاسات و نتایج فلسفه و علوم پدید آوردن. پس مایه اصلی تفکر مفردات و بسائط است حالا باید دید آن مفردات و بسائط که سرمایه اصلی فکر بشر است از چه راهی و از کجا عارض ذهن بشر میشود؟

قدر مسلم اینست که این مطلب از دوره‌های قدیم تا عصر حاضر همواره مورد توجه بشر بوده و اختلاف نظرها با شکلهای مختلف درباره آن وجود داشته است. از عقاید دانشمندان یونانی قبل از سقراط اطلاع زیادی در دست نیست و چنانکه گفته میشود غالب آن دانشمندان و از آنجمله سوفسطائیان اصحاب حس بوده‌اند یعنی مبدأ و منشأ تمام تصورات و ادراکات جزئی و کلی، معقول و غیر معقول را حواس میدانسته‌اند و معتقد بوده‌اند یگانه راه حصول ادراکات برای بشر حواسی است که پاو داده شده است. در آن دوره‌ها کسیکه درست نقطه مقابل این نظریه را انتخاب کرده افلاطون است.

افلاطون

وی مطابق آنچه معمولاً در تاریخ فلسفه بوی نسبت میدهند معتقد بوده که علم و معرفت بمحسوسات تعلق نمیگیرد زیرا محسوسات متغیر و جزئی و زایل‌شدنی هستند و متعلق علم باید ثابت و کلی و دائم باشد. معرفت حقیقی درک «مثل» است که واقعیت‌های کلی و ثابت و دائم هستند و آنها معقولند، نه محسوس. این معرفت عقلی برای روح هرکسی قبل از اینکه باین عالم بیاید حاصل شده زیرا روح قبل از اینکه باین عالم بیاید در عالم مجردات بوده و «مثل» را مشاهده مینموده بعداً در اثر مجاورت و مخالفت باین و امور اینعالم آنها را از یاد برده ولی از آنجائیکه آنچه در اینعالم است نمونه و پرتوی از آنحقایق است روح بااحساس این نمونه‌ها گذشته‌ها را بیاد می‌آورد و از اینرو هیچیک از ادراکاتیکه برای انسان در اینجهان دست میدهد ادراک جدید نیست بلکه تذکر و یادآوری عهد سابق است. اینمقیده منسوب بافلاطون شامل چند جهت است:

۱- روح قبل از تعلق ببدن موجود است.

۲- روح از ابتداء تعلق ببدن معلومات و معقولات زیادی در باطن ذات خود همراه دارد.

۳- عقل مقدم برحس است و ادراک معانی کلیه مقدم است. بر ادراک جزئیات.

۴- راه حصول علم مشاهده مثل است.

از همان زمان خود افلاطون بوسیله شاگردش ارسطو با این عقیده مخالف شد و وجود معلومات قبلی بلکه وجود روح قبل از بدن و همچنین تقدم عقل برحس و

تقدم ادراکات کلی بر ادراکات جزئی مورد انکار قرار گرفت.

ارسطو

اساس نظریه ارسطو در باب علم و معرفت براینست که روح در ابتداء در حد قوه و استعداد محض است و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست. تمام معقولات و معلومات بتدریج در همین جهان برایش حاصل میشود.

بعد از ارسطو پیروان مکتب وی عقل را از لحاظ طی مراحل مختلف و درجاتیکه در همین جهان در راه تحصیل معرفت میپیماید بدرجاتی تقسیم کرده‌اند از این قبیل: عقل بالقوه - عقل بالملکه - عقل بالفعل - عقل بالمستفاد (با اختلاف بیناهائیکه در تقریر این مراتب هست) گویند اول کسی که این طبقه‌بندی را مطابق مسلک ارسطو بیان کرده است اسکندر افریدیوسی از حکماء اسکندریه است.

مطابق نظریه ارسطو ادراک جزئیات مقدم است بر ادراک کلیات یعنی ذهن ابتداء بدرک جزئیات نائل میشود سپس بوسیله قوه عاقله بتجربید و تعمیم میپردازد و معانی کلیه انتزاع میکند. نظریه ارسطو در باب حصول معرفت شامل دو قسمت اصلی زیر است:

۱- ذهن در ابتداء واجد هیچ معلوم و معقولی نیست تمام ادراکات و تصورات جزئی و کلی در همین جهان برای نفس حاصل میشود.

۲- ادراکات جزئی مقدم است بر ادراکات کلی.

ولی در عین حال سندی در دست نیست که آیا ارسطو قسمت دوم نظریه خویش را درباره جمیع معلومات و معقولات داشته یعنی حتی آنقسمت از تصورات عقلی را که در منطق خویش آنها را «بدیهیات اولیه» خوانده از همین قبیل میدانسته است و عقیده داشته که بدیهیات اولیه عقلیه نیز مسبق بادرکات جزئی حسیه است و یا آنکه آن عقیده را در خصوص مادیات و کلیاتی که منطبق با افراد مادی هستند داشته و اما بدیهیات اولیه را معتقد بوده که بتدریج خود بخود و بدون وساطت و دخالت ادراکات جزئی حسی برای عقل حاصل میشود یعنی معتقد بوده که عقل این تصورات را از پیش خود ابداع مینماید. و بالاخره این قسمت مهم در نظریه ارسطو تاریک است و روشن نیست و همین تاریکی موجب شده که دانشمندان متحیر شوند و نظریه ارسطو را در باب عقل و حس مختلف تقریر کنند بعضی او را حسی بدانند و بعضی عقلی و بعضی او را در این مسئله متهم به تدبیب کنند. ما در آخر این مقدمه در این باره باز سخن خواهیم گفت.

حکماء اسلامی

این دانشمندان غالباً از نظریه ارسطو در باب کیفیت حصول علم و معرفت پیروی نموده‌اند و هر دو قسمت نظریه ارسطو را که در بالا شرح دادیم پذیرفته‌اند یعنی از طرفی اعتراف دارند که نفس انسان در حال کودکی در حال قوه و استعداد

محض است و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست و از طرف دیگر ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی می‌شمارند. باضافه اینکه آن قسمت مهم که در نظریه ارسطو تاریک و مبهم است در نظریه دانشمندان اسلامی روشن است زیرا این دانشمندان تصریح کرده‌اند که تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است چیزیکه هست این است که فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق بمحسوسات میشود از قبیل مفهوم انسان و مفهوم اسب و مفهوم درخت و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع و آن فرق اینست که انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تممیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است ولی دسته دوم از دسته اول بنحو دیگری انتزاع شده است و بمبارت دیگر دسته اول عیناً همان صور محسوسه هستند که از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و سپس عقل با قوه تجریدیکه دارد از آن‌صور محسوسه يك معنای کلی ساخته ولی دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند بلکه ذهن پس‌از واجد شدن صور حسیه با يك نوع فعالیت خاصی و با يك ترتیب خاصی این مفاهیم را از آن‌صور حسیه انتزاع میکند. لهذا دسته اول در اصطلاح فلسفه «معقولات اولیه» و دسته دوم که متکی بدسته اول هستند «معقولات ثانیه» خوانده میشوند. و همین معقولات ثانیه فلسفی است که بدیهیات اولیه منطقی و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل میدهند. و در هر حال چه معقولات اولیه و چه معقولات ثانویه مسبوق بادرکات جزئی حسیه‌اند.

در اینجا کافی است که گفتار صدرالمتألهین را در شواهدالربوبیه و در اسفار گواه بیاوریم:

وی در اشراق نهم از شاهد اول از مشهد سوم کتاب شواهدالربوبیه میگوید «اولین چیزیکه از آثار محسوسات که معقول بالقوه هستند و در خزانه متخیله (حافظه) مجتمع هستند حادث میشود بدیهیات است و آن عبارت است از «اولیات» و تجربیات...» در مبحث عقل و معقول اسفار پس از آنکه عمل آلات حسیه را بیان میکند و میگوید «حواس بمنزله جاسوسهای مختلفی هستند که از نواحی مختلف خبر می‌آورند و نفس از طریق این جاسوسها بهره‌مند میشود» اینطور بگفته خود ادامه میدهد «سپس این تصورات حسیه نفس را مستعد میکند برای حاصل شدن بدیهیات اولیه تصویری و بدیهیات اولیه تصدیقیه».

در اینجا بی‌مناسبت نیست که گفتار متکلم و مفسر معروف امام فخر رازی در تفسیر کبیر را نیز نقل کنیم.

فخر رازی در جلد پنجم تفسیر کبیر در ذیل آیه کریمه **والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً وجعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون**^۱

۱ - خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ چیزی نمی‌دانستید ←

(آیه ۷۸ از سوره نحل) میگوید «نفس انسان در آغاز خلقت از جمیع علوم و معارف خالی است و خداوند حواس را باو عنایت فرمود تا از اینراه علوم و معارف را استفاده کند» وی از جمله لا تعلمون شیئا استفاده میکند که نفس انسان در آغاز کودکی واجد هیچ معلومی نیست و از تمقیب این جمله بجملة وجعل لكم السمع و الابصار والافئدة استفاده میکند که آغاز نقش بستن علوم و معارف بر لوح ضمیر انسان از مجرای حواس است. سپس بطور تفصیل وارد این مطلب میشود و ابتداء بصورت اشکال میگوید: «تصورات و تصدیقات یا بدیهی هستند یا نظری و البته نظریات باید از بدیهیات کسب شوند پس میبایست بدیهیات قبل از حصول نظریات در ذهن وجود داشته باشند و در اینجا این سؤال یا اشکال پیش میآید که آیا خود بدیهیات از کجا پیدا شده‌اند آیا از آغاز خلقت همراه بوده‌اند یا آنکه بعد پیدا شده‌اند؟ شق اول یقیناً باطل است زیرا ما میدانیم که چنین در رحم‌مادر بهیچ بدیهی‌ای علم ندارد مثلاً نمیدانند که اجتماع نقیضین محال است یا اینکه کل اعظم از جزء است و بنا بر شق دوم لازم میآید که بدیهیات نیز کسبی باشند و اگر کسبی باشند میبایست از علوم دیگر اکتساب شوند و لازمه این مطلب اینست که تمام بدیهیات مفروضه ما نظری باشند و بعلاوه این رشته تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و بجائی نخواهد رسید».

فخر رازی پس از ذکر این اشکال میگوید این اشکالی است بسیار قوی و خودش اینطور از اشکال جواب میدهد «شق دوم را اختیار میکنیم و قبول میکنیم که بدیهیات در آغاز نبوده‌اند و بعد حاصل شده‌اند و لازمه این مطلب کسبی و نظری بودن نیست زیرا حصول بدیهیات با اعانة حواس سمعی و بصری انجام مییابد نه از راه کسب و نظر و استدلال» سپس به تفصیل بیشتری در اطراف این جواب میپردازد و آن تفصیل خالی از نقصان هم نیست.

این بود نظریه دانشمندان اسلامی در این خصوص ولی در عین حال در نظریه این دانشمندان يك قسمت مهم دیگر تاریک است و آن قسمت مربوط بکیفیت انتزاع بدیهیات اولیه عقلیه از محسوسات است این دانشمندان با اینکه تصریح کرده‌اند که عقل قادر نیست تصویری را از پیش خود ابداع نماید و حتی بدیهیات اولیه تصویری منطلق که موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل میدهند اموری انتزاعی هستند کیفیت انتزاع این مفاهیم و اینکه ذهن چگونه عمل میکند و از چه راه و به چه ترتیب باین مفاهیم نائل میشود با کمال اهمیتی که دارد بیان نکرده‌اند. این دانشمندان همواره در منطلق و در فلسفه از يك سلسله معانی و مفاهیم (از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع و غیره) بعنوانهای «مفاهیم انتزاعیه» یا «معقولات ثانیه» یا «خارج محمول» یاد میکنند و اشعار میدارند که این معانی و مفاهیم بطور انتزاع از معانی دیگری (مبہیات: از قبیل اسب و درخت و انسان و سفیدی و سیاهی و شکل و غیره) بدست آمده ولی هیچگونه توضیحی

→ و از برای شما گوش‌ها و چشم‌ها و دل‌ها قرارداد، باشد که سیاسگزاری نمائید.

نمیدهند که این انتزاع یعنی چه؟ و چگونه اینمعانی از آن معانی با اینکه مفهوم‌هایی مفایر آن مفهوم‌ها هستند زائیده شده‌اند؟ و آیا واقعاً ممکن است که يك مفهومى مفهوم دیگر را بزاید و يك معنائیکه قبلاً از راه حس (مثلاً) وارد ذهن شده يك معنای دیگری را که ذهن نسبت به او بی‌سابقه است و از او بکلی خالی و عاری است به دنبال خود بکشاند؟!!

در این مقاله برای اولین بار در تاریخ فلسفه به این مطلب مهم توجه شده و کیفیت و ترتیب انتزاع این مفاهیم باضافه يك رشته مطالب اساسی دیگر بیان شده است.

نظریه‌های جدید

در اروپا از قرن شانزدهم به بعد مسئله بالا بصورت و شکل دیگری مورد گفتگو واقع شده و مشاجره عظیمی برپا کرده است. سیر این مسئله در میان اروپائیان با آنچه در بالا گذشت از لحاظ شکل و کیفیت مختلف است. دانشمندان اروپائی در مسئله بالا (راه حصول علم) دو دسته هستند - عقلیون و حسیون.

عقلیون

ایندسته معتقدند که ادراکات ذهنی بر دو قسم است - یکقسم همانها است که مستقیماً از راه یکی از حواس وارد ذهن شده است و قسم دوم آنها است که عقل از پیش خود آنها را ابداع کرده است و آنها فطری و خاصیت ذاتی عقل هستند بعقیده عقلیون اینگونه تصورات هیچ مبدأ و منشأی جز خود عقل ندارد و این تصورات قبل از هر حس و احساسی برای عقل حاصل هستند و اگر فرض کنیم که هیچ صورت محسوسه‌ای وارد ذهن نشود باز ذهن از خود و پیش خود واجد این تصورات است.

دکارت که سردهسته عقلیون است پاره‌ای از مفاهیم و تصورات را از قبیل وجود و وحدت و حتی بعد و شکل و حرکت و مدت را نام میبرد و میگوید این تصورات هیچگونه استنادی بحس ندارد و فطری و ذاتی عقل است. بعد از دکارت جماعتی از فلاسفه پیدا شدند که اصول عقاید دکارت را با فی‌الجمله اختلاف پذیرفتند. بعقیده دکارت و سایر عقلیون علم حقیقی که قابل اعتماد و اطمینان است همان است که از راه معقولات فطری بدست آمده باشد. ما در مقدمه مقاله ۴ بمناسبتی گفتار دکارت و پیروانش را نقل کردیم (رجوع شود بجلد اول صفحات ۱۲۱-۱۲۳) **کانت** نیز بوجه دیگری قائل بمعانی فطری شد و يك رشته از تصورات دیگری را ماقبل حس و احساس خواند. بعقیده کانت مفهوم زمان و مکان و آنچه منشعب از این دو مفهوم است از این قبیل است. وی جمیع مفاهیم ریاضی را فطری و ماقبل حس و احساس میداند.

روی نظریه عقلیون عناصر ساده اولیه عقلیه بر دو قسم است قسم اول معقولاتی که از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است و قوه عاقله با نیروی تجرید از آنها صورت کلی و معقول ساخته است. قسم دوم معقولاتی که فطری و خاصیت ذاتی عقل است و هیچگونه استنادی بحس و احساس ندارد.

حسیون

بمقتیده این دسته تصورات فطری ذاتی معنا ندارد. ذهن در ابتدا بمنزله لوح سفید و بی نقشی است و بتدریج از راه حواس خارجی و حواس داخلی نقشبائی را میپذیرد کار عقل جز تجرید و تممیم یا تجزیه و ترکیب آنچه از راه یکی از حواس وارد ذهن میشود چیزی نیست. تمام تصورات ذهنی بدون استثناء صورتهائی هستند که ذهن بوسیله آلات حسیه از یک پدیده خارجی از قبیل سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی و نرمی و درشتی و غیره یا از یک پدیده نفسانی از قبیل لذت و رنج و شوق و اراده و شک و جزم و غیره عکس برداری نموده و سپس با قوه تجرید و تممیم از آنها معانی کلیه ساخته و با قوه تجزیه و ترکیب صور گوناگونی از آنها پدید آورده است.

سر دسته این جماعت ژان لاک انگلیسی است و اینجمله که گفته شده است ضرب المثل لاتینی است از وی در این باب معروف است «در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد».

روی این نظریه عناصر اولیه عقل بشر منحصر است به آنچه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است.

در این مقاله هر دو نظریه معروف اروپا ابطال میشود و اثبات نمیشود که نه نظریه عقلی صحیح است و نه نظریه حسی یعنی نه آنطوری که عقلیون فرض کرده اند عقل پاره ای از مفاهیم و تصورات را بالفطره و بالذات واجد است و نه آنطوری که حسیون پنداشته اند محتویات ذهنی منحصر است به آنچه ذهن بوسیله یکی از حواس خارجی یا داخلی از یک پدیده خارجی یا از یک پدیده نفسانی صورت گیری نموده است و بعبارت دیگر تحقیق میشود که نه آنطوری که عقلیون فرض کرده اند عقل دارای آن خاصیت ذاتی است که پاره ای از مفاهیم را از پیش خود و بدون وساطت و مداخله هیچ قوه دیگری ابداع نماید و نه آنطوری که حسیون پنداشته اند کار عقل منحصر است بتجرید و تممیم و تجزیه و ترکیب صورتهای محسوسه بلکه قوه مدرکه انسان یک فعالیت دیگر نیز انجام میدهد که ما او را نومی خاص از انتزاع مینامیم و در این مقاله تحت عنوان «اعتبار» نام برده میشود. و همین اعتبار یا انتزاع است که بدیهیات اولیه تصوریه منطقی و غالب مفاهیم عامه فلسفه را برای ذهن بشر بوجود آورده است و این رشته مفاهیم انتزاعی از آنجهت مفاهیم عامه خوانده میشوند که کلی ترین و عمومی ترین تصوراتی است که عارض ذهن بشر شده و کلی تر از این تصورات ممکن نیست از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت

و کثرت و وجوب و امکان و امثال اینها. این مفاهیم عامه بترتیبی که گفته خواهد شد از لحاظ پیدا شدن برای ذهن مؤخرند از مفاهیم «خاصه» و بالاخص از محسوسات خارجی و از این لحاظ در درجه دوم واقعند (معتولات ثانیه) ولی از لحاظ منطقی «بدیهی اولی» میباشند یعنی از لحاظ فلسفی و روانشناسی در درجه دوم اند و از لحاظ منطقی در درجه اول.

علاوه براینجهت در این مقاله راه پیدایش يك سلسله تصورات دیگر که بعضی از آنها نیز بدیهی اولی اند و بعضی نه، مانند مفهوم علیت و معلولیت و جوهر و عرض و حکم که عموماً فلاسفه در بیان راه پیدایش این تصورات یا ساکتند و یا متعیر، بیان شده و در بیان این راه از شهود نفسانی خاصی استفاده شده است که معما را حل و اشکال را برطرف میکند توضیح این مطالب بتدریج در ضمن خود مقاله خواهد آمد.

تعیین حدود علم

این مسئله نیز بصورت و شکلی که در قرون اخیر میان دانشمندان مطرح است کاملاً جدید و بی سابقه است و نتیجه توجه خاصی است که در قرون اخیر به عالم انسان و ادراکات ذهنی انسان شده است. البته سایر دانشمندان نیز در باب محدودیت علم بشر سخنانی گفته اند از قبیل اینکه: حقایق عالم بی پایان است و قوه تفکر بشر محدود پس علم کل نصیب کسی نمیشود و یا اینکه درباره حقیقت وجود (هستی) گفته اند که قابل معلوم شدن بعلم حصولی نیست و آنچه با علم حصولی معلوم میشود از قبیل ماهیات است و امثال این گفتارها ولی پیدا است که هدف این دانشمندان در این سخنان با هدف دانشمندان جدید متفاوت و مختلف است. در میان دانشمندان جدید راجع به «حدود علم» دو نظریه است:

الف - جمعی از دانشمندان معتقدند که قدرت قضاوت فکری بشر فقط در حدود «قنومن‌ها» یعنی ظواهر و عوارض طبیعت و تعیین روابط و مناسبات آنهاست و این ظواهر و عوارض همانها است که قابل احساس و تجربه هستند و اما تحقیق درباره کنه امور و ماوراء عوارض و ظواهر طبیعت خواه مربوط بخود طبیعت و خواه مربوط بماوراءالطبیعه باشد از دسترسی قضاوت فکری بشر خارج است. و آنچه هم تاکنون در این باره گفته شده اصل و مبنائی نداشته صرفاً لفاظی و خیالبافی بوده است.

بعقیده این دسته علوم طبیعی از قبیل فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و امثال اینها معتبر است زیرا در این علوم جز روابط و مناسبات ظاهری اشیائی که قابل احساس و آزمایش هستند مورد نظر قرار نمیگیرد. روانشناسی نیز معتبر است زیرا این فن با اسلوب جدید خود از ماوراء عوارض و حالات نفسانی (از قبیل

بحث از جوهریت و عدم جوهریت روح) چشم میپوشد و صرفاً فنومن‌های نفسانی و روابط و مناسبات آنها را جستجو میکند ریاضیات نیز معتبر است زیرا اولاً پیدایش مفاهیم ریاضی از قبیل عدد و خط و سطح و جسم مبدأ و منشأ حسی دارد و ثانیاً صحت مسائل ریاضی را میتوان عملاً تأیید و تثبیت کرد. و اما آنچه از این قبیل نیست خواه مربوط بطبیعت باشد از قبیل بحث از حقیقت جسم طبیعی و اینکه آیا جسم در آخرین حد تجزیه خود مرکب است از اجزاء خالی از بعد و یا آنکه واحد حقیقی جسم واحد بعد و شکل و مقدار است و خواه مربوط بماوراءالطبیعه باشد از قبیل بحث از وجود روح مجرد و وجود خدا و مباحث مربوط بجوهر و عرض و دور و تسلسل و مانند اینها تحقیق با اسلوب فنی درباره آنها نفعاً و اثباتاً خارج از قلمرو فکر بشر است.

حسیون که در بالا عقیده آنها را راجع به «راه حصول علم» بیان کردیم پیرو این نظریه‌اند زیرا آنان از طرفی عقیده دارند که: «در عقل جز آنچه بحس درآمده باشد چیزی موجود نیست» و کار عقل را منحصر بتمصرف در صور محسوسه میدانند بدون آنکه بتواند غیر از صور محسوسه تصویری را زیاد کند و از طرف دیگر بمحدودیت عمل حواس پی‌برده‌اند و دانسته‌اند که فقط امور معینی است که باحساس درمیآید.

از این دو مقدمه نتیجه گرفته‌اند که قدرت قضاوت فکری بشر محدود است بامور حسی و محسوسات. لہذا فلسفه بمعنای حقیقی کلمه یعنی فنی که صرفاً متکی بمعقولات باشد در نظر این‌دسته جز لفاظی و خیالبافی چیزی نیست. بعقیده این گروه علم منفک از حس و فلسفه منفک از علم وجود ندارد.

سیستمهای فلسفی حسیون مانند خود علوم حسی محدود است بیک سلسله مسائل که از حدود توجیه عوارض و ظواهر طبیعت تجاوز نمیکند. معمولاً در اصطلاحات ایندسته هرگاه فلسفه گفته شود منظور یک سلسله مسائل عقلی و نظری خالص نیست بلکه پاره‌ای از مسائل فیزیکی یا ریاضی یا علم‌التفسی و حداکثر منطقی که جنبه عمومیت بیشتری دارد بنام فلسفه خوانده میشود.

بعقیده حسیون فلسفه اولی (متافیزیک) که قسماً برای او شأن عالی و اهمیت فوق‌العاده قائل بودند و آنرا فلسفه حقیقی و علم کلی و علم‌العلوم و علم اعلی میخواندند پایه و اساسی ندارد زیرا مسائل وی از حدود ظواهر طبیعت و محسوسات بیرون است و لہذا از حدود امکان بررسی بشر خارج است.

از حسیون کسیکه زیاد در این باره اصرار و پافشاری کرده اگوست گنت است و از عقلیون کسیکه این عقیده را دارد گانت است.

بعقیده اگوست گنت تاریخ فکر بشر تاکنون سه مرحله اساسی را پیموده است مرحله افسانه‌ای و خیالی - مرحله عقلی و فلسفی - مرحله علمی و حسی - در مرحله اول که مربوط بدوران کودکی و توحش بشر است تمام حوادث را مربوط میکرد باریاب انواع و ارواح طیبه و خبیثه. در این مرحله بشر هر

حادثه‌ای را که می‌دید از قبیل برف و باران و قحط و فراوانی و مرض و صحت و صلح و جنگ آثرا مربوط میکرد پاراده خدایان و دخالت ارواح نیک و بد. در مرحله دوم فکر بشر ترقی کرده و دریافته است که نمی‌توان حوادث طبیعت را با اراده خدایان توجیه نمود. علل حوادث طبیعی را باید در خود طبیعت جستجو کرد. لهذا در این مرحله فرضهای عقلی را در توجیه حوادث پیش می‌گشت و پای قوای طبیعی و صور نوعیه و نفس نامیه و نفس حیوانیه و نفس ناطقه را بمیان می‌آورد. این مرحله از مرحله اول کاملتر است ولی آخرین مرحله نیست بلکه حلقه متوسطی است که مرحله اول را بمرحله سوم مرتبط می‌کند.

در مرحله سوم بشر متوجه شده است که آن فرضهای عقلی و فلسفی در توجیه حوادث بلادلیل است و تنها راه صحیح آنست که از تعقیب کردن و جستجو کردن علل واقعی دست بکشد و فقط به تمیین روابط و مناسبات اشیاء محسوسه که وجود آنها محقق و مسلم است بپردازد. و بجای آن فرضهای عقلی، خود حوادث طبیعت را علت یکدیگر بشناسد. در این مرحله است که نظریات بشر جنبه ثبوتی و تحقیقی پیدا می‌کند یعنی فقط حوادث محققه را دخالت میدهد و پس. اگوست کنت خود را واضع فلسفه‌ای میداند بنام «پوزیتیویسم» که آنرا فلسفه تحقیقی یا ثبوتی یا وضعی یا ظاهری ترجمه کرده‌اند و خودش این فلسفه را نماینده مرحله سوم از مراحل سه‌گانه فکر بشر میداند.

اگوست کنت مدهی است که الان هم که نوبت مرحله سوم رسیده است باز کسانی پیدا میشوند که هنوز طرز فکرشان متناسب با مرحله اول یا مرحله دوم است ایضاً مدهی است که یکفرد در دوره عمر ابتداء خیالی و افسانه‌ای فکر میکند بعد اگر فی‌الجمله رشد پیدا کند طرز تفکرش عقلی و فلسفی میشود و هنگامیکه پخته و آزموده شد طرز تفکر فلسفیش تبدیل به تفکر علمی و حسی میشود.

کانت نیز با آنکه از عقلیون است و بمعانی فطری ذاتی عقلی قائل است منکر اعتبار فلسفه اولی است. وی علمهای مربوط به واقعیت‌های ماوراء ذهن را محصول همکاری عقل و حس میداند و مدهی است که حس تنها یا عقل تنها نمیتواند علمی بسازد.

کانت علوم طبیعی را معتبر میداند زیرا محصول عقل و حس هر دو تا است ریاضیات را نیز معتبر میداند زیرا هرچند در ریاضیات بمعقیده کانت حس دخالت ندارد و عقلی محض است ولی چون مسائل ریاضی مربوط به فرضیات خود ذهن است قهراً صادق است زیرا عقل میتواند در آنچه خودش فرض کرده قضاوت کند. ولی فلسفه اولی معتبر نیست زیرا نه مانند طبیعیات است که حس بتواند دخالت کند و با شرکت حس و عقل صورت علمی بخود بگیرد و نه مانند ریاضیات است که صرفاً قضاوت درباره مفروضات و مخلوقات خود عقل باشد.

توضیح این مطلب لازم است که متکثرین اعتبار فلسفه تمقلی محض که بارزترین مصداق آن فلسفه اولی و متفرعات آن است از دو راه مختلف استدلال میکنند

و غالباً این دو راه از یکدیگر تفکیک نمیشود.

۱- از راه علم النفسی: یعنی از راه اینکه مواد و عناصر اولیه ذهنی بشر برای حل آن مسائل وافق نیست زیرا عناصر اولیه ذهن بشر منحصر است بصور حسیه و عقل کاری جز تصرف در آنصور حسیه نمیتواند انجام دهد. و مسائل فلسفه تعقلی از حدود حس و احساس بیرون است.

۲- از راه منطقی: یعنی از راه اینکه مقیاس صحت و سقم قضایای فکری بشر منحصر است به تجربه و آزمایش عملی و آن مقیاسهای عقلی که منطبق عقلی آنها را وسیله سنجش فکر و تمیز دادن صحیح از سقیم و صحیح از خطا میدانند مفید و اطمینان بخش نیست. و هر نظریه و فرضیه‌ای (هرچند مربوط بظواهر و توجیه ظواهر طبیعت باشد) که تحت آزمایش عملی در نیاید قابل اعتماد و اطمینان نیست و مسائل فلسفه تعقلی قابل آزمایش عملی نیست زیرا مثلاً نمیتوان آزمایش کرد که آیا وجود اصیل است یا مهبیب؟ و آیا دور و تسلسل ممکن است یا محال؟

ب- جمعی دیگر از دانشمندان جدید آن محدودیتی که آندسته در نظریه بالا برای علم قائل شده بودند منکرند و معتقدند که در ماوراء محسوسات نیز میتوان قضاوت کرد. بعضی از این دانشمندان این نظریه را از آنجهت دارند که بتصورات فطری عقلی مستقل قائلند از قبیل دکارت و پیروانش و بعضی دیگر راه شهود و عرفان و سیر باطن را پیشنهاد و پیروی کرده‌اند. فلسفه هانری برگسون فیلسوف معروف عصر اخیر متکی باین نظریه است و بعضی دیگر از راه دیگر و ما در اینجا خود را نیازمند به بیان نظریات آنان نمیدانیم.

در این مقاله در ضمن اینکه «پیدایش کثرت در ادراکات» بیان میشود بهر دو اشکال منکرین اعتبار فلسفه تعقلی پاسخ داده میشود. از طرفی در خلال بیان کیفیت حصول تکثر در ادراکات گفتگوی مفاهیم متافیزیکی بمیان خواهد آمد و معلوم خواهد شد که این مفاهیم از جنبه علم النفسی معتبرند و با آنکه مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند منشأ صحیح و معتبر دارند و از طرف دیگر از جنبه منطقی ثابت خواهیم کرد که تنها معیار و محک صحت و سقم قضایا تجربه و آزمایش عملی نیست. و حتی خود تجربیون (بدون توجه) بیک سلسله قضایای فکری خواه ناخواه اعتقاد جزمی دارند که قابل تجربه و آزمایش عملی نیست. بعلاوه در آینده معلوم خواهد شد که بشر تا قبل از بیک سلسله قضایای غیر تجربی اعتقاد نداشته باشد نمیتواند هیچ قضیه تجربی را بپذیرد.

در خاتمه از بیان چند نکته ناگزیریم:

۱- اختلاف نظری که در مسئله «راه حصول علم» بین علماء شرق و غرب و حسی و عقلی هست مربوط بملم‌ها و ادراکات تصویری یعنی تصورات ساده ابتدائی (خالی از حکم) است که عارض ذهن میشود از قبیل تصور سفیدی و سیاهی و گرمی

و سردی و خط و سطح و وجود و وحدت و کثرت... و اما علمهای تصدیقی یعنی حکمهای ذهنی که آن تصورات را بیکدیگر پیوند میدهد و وصل و فصل میکند از قبیل «سفیدی غیر از سیاهی است» یا «خط عارض سطح است» یا «وجود مساوی با وحدت است» روشن است که از مورد نزاع خارج است زیرا خود حکم صرفاً یکتو و فعالیت (کار) ذهنی است و هرگز نمیتوان ادعا کرد که حکم از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است و همچنین نسبت و رابطه بین محمول و موضوع در خارج که حکم ناظر به آن است معنا ندارد که از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده باشد زیرا نسبت در خارج واقعیتی جدا از واقعیت طرفین (موضوع و محمول) ندارد و آنچه از راه حواس وارد ذهن میشود عبارت است از صور واقعیتیکه در اثر تماس ویژه آنواقعیات با آلات حسیه در ذهن پدید آمده است.

حکم فعالیت (کار) و قضاوت ذهن است در میان تصوراتی که از راه حس یا راههای دیگر وارد ذهن شده است. علیهذا اختلاف نظر حسی و عقلی بترتیبی که درباب تصورات جریان دارد در باب تصدیقات جریان ندارد.

در باب تصدیقات اختلاف نظر دیگری میتواند وجود داشته باشد و آن اینکه: تردیدی نیست که پاره‌ای از قضاوتها خودبخود برای ذهن دست‌نمیدهد یعنی صرف تصور موضوع و محمول برای قضاوت و حکومت ذهن کافی نیست. عوامل دیگری میباشد دخالت کند تا ذهن بتواند قضاوت کند و همچنین تردیدی نیست که یکی از عوامل مستعد کردن ذهن برای قضاوت و حکومت‌های جزئی احساس است (از قبیل قضاوت درباره اینکه این کاغذی که در دست من است سفید است) و برای قضاوتهای کلی و عمومی تجربه و آزمایش عملی است از قبیل تمام اطلاعات علمی ما راجع به طبیعت مثلاً ما بطور کلی حکم میکنیم که اجسام در اثر حرارت انبساط پیدا میکنند و بدیهی است که اگر تجربه و آزمایش عملی در کار نبود ذهن هیچکس این قضاوت و حکومت را نمیکرد.

حالا باید دید آیا تمام قضاوتها و حکومتهای کلی و عمومی با دخالت تجربه و آزمایش صورت میگیرد و یا آنکه پاره‌ای احکام و قضاوتها هست که بدون هیچ عامل خارجی صورت میگیرد یعنی تنها تصور موضوع و محمول برای قضاوت ذهن کافی است؟ (بدیهیات اولیه تصدیقیه باصطلاح منطق) و بر فرض اینکه ما تصدیقاتی غیر از تصدیقات تجربی داشته باشیم آیا ابتداء آن تصدیقات در ذهن وجود پیدا میکند و سپس تصدیقات تجربی یا آنکه کار بعکس است؟

در ضمن این مقاله خواهد آمد که تصدیقات تجربی مؤخر است از يك سلسله تصدیقات غیرتجربی و بعلاوه توضیح داده خواهد شد که اگر آن تصدیقات غیر-تجربی را از ذهن بگیریم محال و ممتنع است که ذهن از راه تجربه بتصدیقی نائل شود و تمام تصدیقات تجربی متکی است باصولی که از غیر راه تجربه ذهن آنها را تصدیق کرده است و بعبارت دیگر اگر آن تصدیقات ماقبل تجربه را از ذهن بگیریم بشر هیچگونه علمی بهیچ چیزی چه در مسائل طبیعی و چه در مسائل

غیرطبیعی نمیتواند داشته باشد و کاخ علم و معلومات بشر یکباره ویران میشود یعنی تردید یا انکار آن اصول غیرتجربی مساوی با سوفسطائی‌گری است. غالباً این دو مطلب که یکی مربوط به مبحث تصورات است و دیگری مربوط به مبحث تصدیقات با یکدیگر اشتباه میشود علیهذا ما هرچند تصوراتی مقدم بر تصورات احساسی نداریم ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم بیان و توضیح بیشتر مطلب بالا با توجه به آنچه دانشمندان قدیم و جدید در این زمینه گفته‌اند بعداً خواهد آمد.

۲- ما قبلاً نظریه عقلیون و نظریه حسیون جدید اروپا را کاملاً شرح دادیم و گفتیم که عقلیون بعضی از تصورات را ذاتی و فطری عقل میدانند و معتقدند که آن تصورات هیچگونه استناد و ارتباطی به حس و محسوسات ندارد و همچنین نظریه ارسطو و دانشمندان اسلامی را راجع به نفس و رابطه مقولات و محسوسات اجمالاً بیان کردیم و تذکر دادیم که نظریه عقلی و نظریه حسی باین صورتی که در قرون جدید مطرح شده بی‌سابقه است و مخصوصاً نظریه عقلی که مبتنی است بر اینکه بعضی از تصورات، فطری و ذاتی عقل و لازم لاینفک آن است که اولین بار از طرف دکارت اظهار شد هیچ سابقه ندارد. ولی بعضی از دانشمندان خیال کرده‌اند که تمام کسانی که بتصورات بدیهی عقلی قائلند آن تصورات را فطری و ذاتی عقل میدانند و لهذا بسیار دیده میشود که ارسطو و فارابی و ابن سینا را جزء عقلیون (بمعنای مصطلح جدید کلمه) بشمار می‌آورند ولی این گمان باطل است زیرا هیچ لزومی ندارد که ما «بدیهیات تصویری عقلیه» را فطری و ذاتی عقل بدانیم. هیچ مانعی ندارد که آن بدیهیات بتدریج برای ذهن حاصل شوند و ذهن آنها را از تصورات حسی انتزاع نماید. ما عبارت صدرالمتألهین را راجع باینکه تمام بدیهیات اولیه عقلیه پس از پیدایش صور محسوسه برای ذهن حاصل میشود قبلاً نقل کردیم و بتفصیل بیشتری بعداً نقل خواهیم کرد و در متن مقاله کیفیت انتزاع آن بدیهیات از صور محسوسه بیان خواهد شد.

مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا همین اشتباه برایش رخ داده و خیال کرده است که تمام کسانی که بدیهیات اولیه عقلیه قائلند آن بدیهیات را فطری و ذاتی عقل میدانند. مشارالیه در جلد سوم سیر حکمت در اروپا در مقدمه‌ایکه بر فلسفه «فیخته» نوشته و نظریه عقلیون و حسیون را شرح داده است می‌نویسد: «دکارت... مانند پیشینیان از اصحاب عقل مدعی شد که بعضی معلومات و ادراک پاره‌ای از حقائق در نفس انسان سرشته شده و فطری است و خاصیت عقل اوست و بحس و تجربه سستی ندارد» آنگاه در پاورقی توضیح میدهد «شبهه بآنچه دانشمندان ما بمقل لملکه منتسب میکنند». در جاهای دیگر آن کتاب نیز همین اشتباه تکرار شده است. آنچه دکارت معتقد است با آنچه پیشینیان از اصحاب عقل گفته‌اند بکلی متفاوت است و مخصوصاً با آنچه دانشمندان ما بمقل بالملکه منتسب میکنند کوچکترین شایستگی ندارد زیرا اولاً دکارت آن تصورات را خاصیت ذاتی عقل میدانند و مدعی

است که همانطوریکه خاصیت ذاتی جسم بعدداشتن است خاصیت ذاتی عقل ادراک این مفاهیم فطری است و آن مفاهیم بهیچ چیز بستگی ندارند مگر بخود عقل ولی دانشمندان ما معتقدند که تمام معقولات بتدریج پیدا میشوند و از محسوسات آغاز میشود و تمام معقولات حتی بدیهیات اولیه یک نوع وابستگی بمحسوسات دارند. ثانیاً نظر دکارت غالباً بیک سلسله تصورات است که خودش نام میبرد و او معتقد است که ما تصورات فطری و ماقبل احساس داریم ولی آنچه این دانشمندان در باب عقل بالملکه گفته‌اند ناظر بر تصدیقات است یعنی ناظر باین است که ما تصدیقاتی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم و چنانچه در نکته ۱ گفته شد بین این دو مطلب فرق بسیار است.

و همین توهم که هرکس بتصورات بدیهی اولی قائل است پس میبایست آن تصورات را فطری و ذاتی عقل بداند موجب شده است که دانشمندان درباره ارسطو متحیر بمانند بعضی او را حسی و بعضی عقلی بدانند و بعضی دیگر او را متهم بتذبذب کنند زیرا دیده‌اند ارسطو یکجا بمخالفت افلاطون برخاسته و حس را مقدم بر عقل و ادراکات جزئی را مقدم بر ادراکات کلی شمرده و یکجا در منطق خویش از بدیهیات اولیه عقلیه سخن رانده و نتوانسته‌اند درک کنند که بین این دو سخن منافاتی نیست. هرچند از ارسطو چیزی که مقصود حقیقی او را بیان کند نقل نشده ولی ممکن است که باروشی که دانشمندان اسلامی پیش گرفته‌اند نظریه ارسطو را توجیه کرد.

۳- برای آنکه ذهن خواننده محترم از یک اشتباه لفظی مصون بماند ناچاریم توضیح زیر را بدیم: واژه ادراکات فطری در اصطلاحات فلسفی در موارد مختلفی استعمال میشود:

الف - ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان هستند یعنی همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند و نه از جهت واجد بودن و واجد نبودن و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها در میان اذهان اختلافی نیست از قبیل اعتقاد بوجود دنیای خارج، که حتی سوفسطائی نیز در حاق ذهن خود نمیتواند منکر آن باشد. ما در مقاله ۲ کلمه «فطری» را باین معنا استعمال کردیم (رجوع شود بپاورقی صفحات ۴۵ - ۴۶ جلد اول) این سنخ ادراکات تصویری و تصدیقی را میتوان ادراکات عمومی نامید.

ب - ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است هرچند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم هستند ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند. بمقیده صدر المتألهین فطری بودن معرفت بذات حق از این قبیل است.

ج- در باب برهان منطق بقضایائیکه برهانشان همواره همراه آنها است و هیچوقت در نفس، حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاسات آنها منفک نیست «فطریات» میگویند (قضایا قیاساتهما ممها).

اصول فلسفه

د - ادراکات و تصوراتیکه خاصیت ذاتی عقل است و هیچگونه استنادی به غیر عقل ندارد.

در این مقاله آنجا که ادراکات فطری مورد انکار قرار میگیرد معنای چهارم مقصود است و همین معنا است که دکارت و پیروانش بآن قائلند و حسیون منکرند ما با اینکه تصورات فطری بمعنای چهارم را منکریم بتصورات و تصدیقات فطری بمعنای اول یعنی ادراکاتیکه تمام اذهان خواه و ناخواه در آنها علی السویه اند اعتقاد داریم و راه آنرا در طی خود مقاله بیان می کنیم ولی تا آنجا که ما تفحص کرده ایم در فلسفه اروپا بین این دو جهت تفکیک نشده یعنی قائلین بتصورات فطری بمعنای اول همانها هستند که به فطریات بمعنای چهارم قائلند و تمام کسانی که منکر فطریات بمعنای چهارم هستند منکر فطریات بمعنای اول نیز هستند و آندانشمندان چنین پنداشته اند که تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر راهی جز اینکه آنها را خاصیت ذاتی عقل بدانیم ندارد و اگر تصورات ذاتی عقل را انکار کنیم چاره ای نیست از این که تصورات عمومی و یکسان برای همه بشر را نیز انکار کنیم ولی در این مقاله این دو قسمت از یکدیگر تفکیک شده و درعین این که تصورات ذاتی عقل (فطری بمعنای چهارم) مورد انکار قرار گرفته تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر (فطری بمعنای اول) اثبات شده و راه آن نیز بیان گردیده توضیح بیشتر در طی خود مقاله خواهد آمد.

۴- مادیین جدید خود را پیرو نظریه حسیون قلمداد میکنند و مدعی هستند که تمام عناصر اولیه فکر بشر از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است و تمام محتویات ذهنی انسان را همان عناصر حسی یا ترکیب یافته و تکامل یافته آن عناصر تشکیل میدهد.

اینجمله در کلمات مادیین از انگلس تا لنین و استالین بسیار مکرر میشود «دنیای سوژکتیو (ذهنی) انعکاسی است از دنیای اوبژکتیو (عینی).»

مادیین کوشش میکنند که تمام تصورات و مفاهیم را از مجرای یکی از حواس توجیه کنند علیهذا تمام ایراداتیکه برحسیون وارد است مبنی بر وجود يك سلسله عناصر بسیط ذهنی که از مجرای مستقیم هیچیک از حواس قابل توجیه نیست بر مادیین نیز وارد است. بعلاوه يك سلسله ایرادات دیگر نیز وارد است مبنی بر اینکه حسیون که فقط بحس تکیه کرده اند حدود حس را (فی الجمله) تشخیص داده اند و لهذا مسائل فلسفه اولی را که از راه حس و آزمایش عملی قابل تحقیق نیست از قلمرو مداخله خود خارج ساخته اند و اظهار داشته اند که این مسائل نفیاً و اثباتاً از حدود قضاوت فکر بشر خارج است. ولی مادیین این معنی را تشخیص نداده اند. حقیقت اینست که اگر کسی با نظریات بزرگان فلاسفه شرق و غرب در باب علم و معلوم و عقل و مقول و بالاخره درباره ذهن و ادراکات ذهنی درست آشنا شود و درک کند که آنها در چه عمقی سیر میکرده اند و درصدد حل چه مشکلاتی بوده اند آنگاه نظری هم بگفتارهای مادیین بیفکند بخوبی درک میکند که پیشوایان مادیین اساساً

از این مراحل دورند. مادیین پیش خود خیال کرده‌اند با گفتن جمله «دنیای ذهنی انعکاسی از دنیای عینی است» تمام مشکلات حل میشود در صورتیکه هزارها نکته باریکتر از مو در مسائل ادراکی وجود دارد که مادیین بکلی از آنها بیخبرند.

۵- چنانکه از اشاراتیکه در این مقدمه گذشت و تفصیلاً در خود مقاله خواهد آمد اساس نظریه این مقاله براینست که ادراکات جزئی مقدم است بر ادراکات کلی. و ما احیاناً در تعبیرات خود میگوئیم ادراکات حسی مقدم است بر ادراکات عقلی. البته نباید از این تعبیرات استفاده کرد که منظور ما از حواس خصوص همین حواس ظاهره و باطنه معمولی است که همه آنها را میشناسند زیرا ما در اینجا درصدد استقصاء حواس عمومی افراد بشر و یا درصدد بیان اینککه ممکنست بعضی از افراد بشر حسی علاوه بر حسهای معمولی داشته باشند نیستیم.

و همچنانکه در متن مقاله خواهد آمد ما از يك فرمول کلی پیروی میکنیم و آن اینکه «هر علم حصولی مسبوق بعلم شهودی حضوری است» خواه آن علم شهودی حضوری بوسیله یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی که همه آنها را میشناسند حاصل شود و یا بوسیله دیگر.

و از اینرو این نظریه با القائاتیکه باولیاء وحی و الهامات و مکاشفات میشود منافاتی ندارد زیرا آن القائات نیز از یکنوع علوم شهودیه حضوریه سرچشمه میگردد و بعبارت دیگر بوسیله حسی ماوراء حواس معمولی صورت میگردد عرفاً در زمینه آنحس سخنان زیادی دارند روانشناسی جدید نیز که متکی بتجربیات و آزمایشهای عملی است وجود چنین حس رموزی را تصدیق میکند.

ویلیام جمس روانشناس و فیلسوف معروف امریکائی (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) میگوید: «آنچه انسان آنرا «من» میخواند و خود آگاهی دارد در احوال عادی دایره اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمیکند ولیکن این دایره محدود حریمی دارد که بیرون از دایره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد و چون باب آن حریم بروی «من» باز شود با عالم دیگری آشنا میگردد و بسی چیزها براو مکتشف میشود که در حال عادی درش بروی او بسته است».

مرحوم فروغی میگوید «این فقره را که انسان گذشته از ضمیر خودآگاه ضمیر دیگری دارد که معمولاً از آن آگاه نیست ولکن بعضی اوقات آثاری از آن بروز میکند و معلوماتی بانسان میدهد که از عهده حس و عقل بیرون است پیش از ویلیام جمس نیز دانشمندان دیگر که در روانشناسی کار کرده بودند بآن برخوردند و آنرا «من ناخودآگاه» نامیده بودند. ویلیام جمس در اینباب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دایره محدود و مسدود «من» بآن حریم که گفتیم پامیگنارد و در من ناخودآگاه وارد میشود و با «من»های دیگر که در حال عادی درشان بروی او بسته است مرتبط میگردد و باینطریق ضمائر بیکدیگر مکتشف و در یکدیگر مؤثر میشوند و شخص بدون واسطه حس و عقل بحقایقی برمیخورد و در عوالمی سیر میکند که تمتعات روحانی درمییابد و بکمال نفس نزدیک میشود و

خود را بخدا متصل می‌بیند و در مییابد که حدود زندگانش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده، روحش بزرگ و شریف‌شده و از غیب مدد میگیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا می‌یابد».

مولوی میگوید:

جسم، ظاهر روح، مخفی آمده است	جسم، همچون آستین جان، همچودست
باز عقل از روح مخفی‌تر بود	حس بسوی روح زوتر ره برده
روح وحی از عقل پنهان‌تر بود	زانکه او غیب است و او زان سر بود
آن حسی که حق بدان حس مظهر است	نیست حس اینجهان آن دیگر است
حس حیوان گر بدیدی آن صور	با یزید وقت بودی گاو و خر

بسم الله الرحمن الرحيم

پیدایش کثرت در علم و ادراک

در مقاله گذشته یکی از نتایج اساسی که گرفتیم این بود که علوم و ادراکات منتهی بحس میباشند و البته کسیکه برای نخستین بار این قضیه را نگاه کند این حکم را کلی و عمومی تلقی خواهد کرد باین معنی که همه علوم و ادراکات یا بیواسطه حسی میباشند یا بواسطه تصرفی که در یک پدیده حسی انجام گرفته پیدا شده اند و اگر با واسطه یا بیواسطه پای حس در میان نباشد علم و ادراکی موجود نخواهد بود.

ولی حقیقت جز این است. زیرا نتیجه هر برهانی در اندازه عموم خود تابع برهان خود میباشند و برهانی که برای اثبات این حکم اقامه کردیم باین عموم و شمول نبود. چه برهان ما ناطق بود^۱ به

۱- اشاره است ببرهانی که در مقاله چهارم از دو راه اقامه شد برای اثبات اینکه هر تصور کلی که قابل انطباق با افراد محسوسه باشد از قبیل تصور انسان و درخت و رنگ و شکل و مقدار و صوت خواه ناخواه باید از راه حواس و تماس مستقیم با واقعیت شیء محسوس از برای انسان پیدا شده باشد و ممکن نیست خود بخود و بالفطره برای عقل حاصل باشد (رجوع شود بجلد اول صفحه ۱۳۵) آن برهان صرفاً متوجه این هدف بود که معرفت و شناسائی طبیعت مستقیماً از راه ادراکات حسی جزئی آغاز میشود و تمام تصورات بشر مربوط بطبیعت در اثر برخورد قوای ادراکی با طبیعت عینی خارجی تولید شده است و درباره اینگونه تصورات است که باقطع نظر از مسامحه در تعبیر میتوان گفت «دنیای ذهن انعکاسی از دنیای عینی است».

همانطوریکه در مقاله ۴ گذشت آزمایشهای عمومی نیز گواهی میدهد که هر کس فاقد حسی از حواس است همانطوریکه قدرت احساس جزئی یک سلسله محسوسات مربوط بآن حس را ندارد قدرت ادراک عقلی و کلی و تصور علمی آنرا نیز ندارد و این جمله معروف منسوب بارسطو «من فقد حسا فقد علما» که از دیر زمان در زبان اهل علم شایع است در همین زمینه گفته شده است ولی آن برهان و این آزمایش تنها در مورد تصورات و مفهوماتی بود که قابل انطباق بمحسوس باشند از قبیل مفهوم انسان و درخت و مقدار و رنگ و شکل نه در مورد تمام تصورات زیرا بعداً گفته خواهد شد که بالضروره ذهن بشر واجد یک سلسله تصورات دیگری نیز هست که —

اینکه هر ادراک و علمی که بنحوی منطبق بمحسوس میباید اولاً بلحاظ ارتباطی که میان مدرکات موجود است و ثانیاً بلحاظ عدم منشأیت آثار که مدرک و معلوم ذهنی دارد یا خود محسوسی است از محسوسات و یا مسبوق است بمحسوسی از محسوسات مانند انسان محسوس که خود محسوس است و انسان خیالی و کلی که مسبوق بانسان محسوس میباشند و در همین مورد اگر فرض کنیم محسوسی نیست ناچار هیچگونه ادراک و علمی نیز پیدا نخواهد شد. پس برهان مزبور این حکم را از راه رابطه‌ایکه يك سلسله

→ از راه هیچ يك از حواس قابل توجیه نیست و ناچار از راه‌های دیگر و بترتیبهای دیگر وارد ذهن میشوند و در عین حال گفته خواهد شد که آن تصورات نیز هرچند مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند خود بخود و بالفطره نیز در عقل موجود نیستند بلکه ذهن پس از نائل شدن بیک سلسله ادراکات حسی بترتیبهای مخصوص بآنها نائل میشود. بیان اجمالی بالا که نظریه این مقاله را در مسئله «راه حصول علم» (مسئله ۲ از سه مسئله‌ایکه در مقدمه مقاله گذشت) شامل است متضمن چند جهت است و ما برای جلوگیری از تشویش ذهن خواننده محترم این جهات را تجزیه و از یکدیگر تفکیک میکنیم:

۱- ذهن در ابتدا از هیچ چیزی هیچگونه تصویری ندارد و مانند لوح سفیدی است که فقط استعداد پذیرفتن نقش را دارد بلکه به بیانی که بعداً گفته خواهد شد نفس در ابتداء تکنون، فاقد ذهن است. علیهذا تصورات فطری و ذاتی که بسیاری از فلاسفه جدید اروپا قائل شده‌اند مقبول نیست.

۲- تصورات و مفاهیمی که قابل انطباق بمحسوس هستند از راه حواس وارد ذهن شده‌اند لاغیر.

۳- تصورات ذهنی بشر منحصر نیست بآنچه منطبق با افراد محسوسه میشود و از راه حواس بیرونی یا درونی «مستقیماً» وارد ذهن شده است. تصورات و مفاهیم زیاد دیگری هست که از راه‌های دیگر و ترتیبهای دیگر وارد ذهن شده است.

۴- ذهن هر مفهومی را که میسازد پس از آنست که واقعیتی از واقعیات را بنحوی از انحاء حضور و با علم حضوری پیش خود بیابد.

۵- نفس که در ابتداء فاقد همه تصورات است آغاز فعالیت ادراکیش از راه حواس است.

این جهات پنجگانه بتدریج در ضمن مقاله تشریح خواهد شد.

صدرالمتألهین از راه بساطت نفس برهان اقامه میکند که فعالیت ادراکی نفس از راه حواس آغاز میشود و هر يك از معلومات و معقولات یا مستقیماً از راه حس بدست آمده است و یا آنکه جمیع شدن ادراکات حسی ذهن را برای حصول آن معلوم مستعد کرده است و نفس از ناحیه ذات خود (بالفطره) نمیتواند ادراکی از اشیاء خارجی داشته باشد و آنها را تعقل کند.

وی در مباحث عقل و معقول اسفار فصلی تحت عنوان «در اینکه نفس با اینکه بسیط است چگونه براینهمه تعقلات بسیار قادر است» منعقد کرده و خلاصه آن فصل این است «کثرت معلولات بطور کلی یا بواسطه کثرت علل ایجادکننده است و ←

از مدرکات بامحسوس داشته و ترتب آثاری که بالقیاس بمحسوسات در مورد آنها نبوده اثبات مینماید و تنها ادراکی را که قابل انطباق بحس بوده و منتهی بحس نیست نفی میکند و اما مطلق ادراکی را که منتهی بحس نباشد نفی نمیکند پس اگر ادراکی فرض شود که قابل انطباق بحس نیست چنین ادراکی را برهان مزبور نفی نمیکند.

→ یا بواسطه کثرت محل‌های قبول کننده و یا بواسطه کثرت آلات و یا بواسطه ترتب طولی و علت و معلولی که بین خود معلومات است. در مورد نفس و معلومات وی ممکن نیست که این تكثر از ذات نفس سرچشمه بگیرد زیرا نفس بسیط است و از بسیط ممکن نیست متکثرات صادر شود و بر فرض ترکیب، جهات ترکیبی نفس وافی نیست باینهمه تعقالات کثیره و همچنین ممکن نیست که این تكثر مستند بجهات متکثره قابل باشد زیرا در مورد معلومات، قابل نیز خود نفس است. و همچنین ممکن نیست تكثر معلومات را از راه ترتب طولی معلومات توجیه کرد زیرا میدانیم بسیاری از معلومات است که رابطه طولی یعنی علیت و معلولیت بین آنها نیست. مثلاً نه میتوان گفت که تصور سفیدی تولیدکننده تصور سیاهی است و نه میتوان گفت تصور سیاهی تولیدکننده تصور سفیدی است پس از هیچیک از این سه راه نمیتوان تكثر معلومات را توجیه کرد. تنها راه صحیح توجیه تكثر معلومات کثرت آلات حسیه است.

کثرت آلات حسیه از یکطرف و تعدد احساسهای جزئی از طرف دیگر که در طول زمان بواسطه حالات و شرایط و حرکات و کوششهای مختلف که انسان برای اغراض و غایات مختلف میکند پیدا میشود، موجب میشود که صور محسوسه زیادی در ذهن جمع شود. این اجتماع و تراکم ادراکات حسی نفس را مستعد میکند برای پیدایش بدیهیات تصویری و بدیهیات تصدیقی. پس از پیدایش بدیهیات، تكثر معلومات بطور دیگری آغاز میشود باین نحو که ذهن آنها را با شکلهای و صورتهای مختلف ترکیب میکند و حدود و قیاسات میسازد و بانواع نتایج نائل میشود و از اینراه علوم نظری را کسب میکند و قدرت تا بینهایت جلو رفتن را پیدا میکند و خلاصه اینکه پیدایش بدیهیات اولیه کثیره مستند است بکثرت آلات حسیه و کثرت احساسهای جزئی و پیدایش و تكثر علوم نظری مستند است بانواع ترکیباتیکه در بدیهیات صورت میگیرد و البته در خصوص معلومات نظری بحسب رابطه‌ایکه بین هر مقدمه و نتیجه‌اش هست ترتب علی و معلولی برقرار است.

خوانندگان محترم آگاهند که در مشاجره عظیم و طولانی حسیون و عقلیون که در مقدمه مقاله بیان شد تنها راهیکه حسیون در مقام رد عقیده عقلیون پیدا کرده‌اند همان راه آزمایش است که اشاره شد ولی این برهان و برهانیکه در مقاله ۴ گذشت برای کسانیکه با اصول فلسفی آگاهند دلیل قاطعی است بر نفی ادراکات فطری بان ترتیبی که عقلیون فرض کرده‌اند.

نکته‌ایکه لازم است تذکر داده شود اینستکه برهان مزبور تنها عقیده عقلیون جدید را باطل میکند اما نظریه منسوب بافلاطون مبتنی بر وجود قبلی روح و مشاهده «مثل» با این دلیل قابل ابطال نیست. در مقام رد نظریه افلاطون ادله دیگری مبتنی بر حدوث نفس و مادی بودن ابتدائی آن موجود است که در جای خود مسطور و از حدود اینمقاله خارج است.

با نظری دقیقتر مفاد برهان^۲ این است که بمقتضای بیرون نمائی و کاشفیت علم و ادراک نیل بواقعیتی لازم است یعنی در مورد هر علم حصولی علمی حضوری موجود است. پس از روی همین نظر میتوان دایره برهان را وسیعتر گرفت و از برای نتیجه عموم بیشتری بدست آورد. میگوئیم چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون نمائی را داشته و صورت وی می-باشد باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد و از این رو ما باید بواقعی منشأ آثار که منطبق علیه

۲- خلاصه این نظریه اینست که قوه مدرکه یا قوه خیال قوه ایست که کارش صورت گیری و عکس برداری از واقعیات و اشیاء است چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی) تمام تصورات ذهنی که در حافظه مجتمع و متمرکز است و اعمال متعدد و مختلف ذهنی بر روی آنها واقع میشود بوسیله این قوه تهیه شده است - این قوه بخودی خود نمیتواند تصویری تولید کند. تنها کاری که میتواند انجام دهد اینست که اگر با واقعیتی از واقعیات اتصال وجودی پیدا کند صورتی از آن واقعیت میسازد و بحافظه میسپارد. پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیات برای ذهن ارتباط و اتصال وجودی آن واقعیات با واقعیت قوه مدرکه است و البته قوه مدرکه که کارش صورت گیری و عکس برداریست از خود وجود مستقل و جدا ندارد بلکه شعبه ای است از قوای نفسانی و ارتباط و اتصال وجودی وی با واقعیتی از واقعیات هنگامی است که خود نفس با آن واقعیت اتصال وجودی پیدا کند پس میتوان گفت که شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیات برای ذهن اتصال وجودی آن واقعیات با واقعیت نفس است و چنانکه بعداً گفته خواهد شد اتصال وجودی يك واقعیتی با واقعیت نفس موجب میشود که نفس آن واقعیات را با علم حضوری بیابد. علیهذا فعالیت ذهن یا قوه مدرکه از اینجا آغاز میشود یعنی همینکه نفس بمین واقعیتی نائل شد و آن واقعیات را با علم حضوری یافت قوه مدرکه (قوه خیال) که در این مقاله بقوه تبدیل کننده علم حضوری بعلم حصولی نامیده شده صورتی از آن میسازد و در حافظه پایگانی میکند و باصطلاح آنرا بعلم حصولی پیش خود معلوم میسازد.

مطابق این نظریه مبنا و مأخذ تمام علمهای حصولی یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت بدنیای خارجی و دنیای داخلی (نفسانی) علمهای حضوری است و ملاک و مناط علمهای حضوری اتحاد و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراک کننده و واقعیت شیء ادراک شده است. بعداً معنی اتصال وجودی واقعیتی با واقعیت نفس را بیان خواهیم کرد در اینجا لازم است مقدماً برای مزید توضیح فرق علم حضوری و علم حصولی را بیان کنیم (هرچند مکرر در طی این مقالات بفرق این دو اشاره شده است).

علم حصولی یعنی علمی که واقعیت علم با واقعیت معلوم دوتا است مثل علم ما بزمین و آسمان و درخت و انسانهای دیگر. ما باین اشیاء علم داریم یعنی از هر يك از آنها تصویری پیش خود داریم و بوسیله آن تصورات که صورتهائی مطابق آن واقعیات هستند آن واقعیات را می یابیم. در اینجا واقعیت علم تصویری است که -

او است رسیده باشیم. یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشأیت آثار) و یا بواسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد و مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همانجا به آنها نائل میشود و گاهی مدرکات غیر محسوسه. و از همینجا روشن میشود که اگر بخواهیم بکیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم باید بسوی اصل منعطف شده،

→ در ذهن ما موجود است و واقعیت معلوم ذاتی است که مستقل از وجود ما در خارج موجود است. مثلاً ما صورتی از چهره فلان رفیق در حافظه خود داریم و هر وقت بخواهیم بوسیله احضار و مورد توجه قرار دادن آنصورت، چهره رفیق خود را ملاحظه میکنیم بدیهی است که آنچه‌یکه پیش ما حاضر است و در حافظه ما جا دارد صورتی است از چهره رفیق ما نه واقعیت چهره رفیق ما.

علم حضوری آن است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک کننده بدون وساطت تصویر ذهنی شخصیت واقعی معلوم را مییابد مثل آنوقت که اراده کاری میکنیم و تصمیم میگیریم یا آنوقتیکه لذت یا اندوهی بسا دست میدهد واقعیت اراده و تصمیم و لذت بر ما هویدا است و ما در آنحال بدون وساطت تصویر ذهنی آنحالات مخصوص را مییابیم.

این فرق علم حصولی با علم حضوری در ناحیه علم و معلوم بود يك فرق دیگر بین ایندو در ناحیه عالم است و آن اینکه در علم حضوری قوه مخصوص و آلت مخصوصی دخالت نمیکند بلکه عالم با ذات و واقعیت خود واقعیت معلوم را مییابد و اما در علم حصولی يك قوه مخصوصی از قوای مختلف نفسانی که کارش صورتگیری و تصویرسازی است دخالت میکند و صورتی تهیه مینماید و نفس بواسطت آن قوه عالم میشود مثلاً در حالیکه شخص اراده میکند اراده خود را حضوراً مییابد با ذات و واقعیت خود واقعیت اراده را مییابد یعنی آنچه‌یکه اراده را مییابد همان خود «من» است بلاواسطه و نفس تمام واقعیتهای نفسانی مربوط بجنبه‌های مختلف ادراکی و شوقی و تحریکی از قبیل عواطف و شهوات و هیجانات و تحریکات و اشتیاق و اراده و افکار و احکام همه را یکسان مییابد و اما هنگامیکه بیک واقعیت خارجی با علم حصولی علم پیدا میکند بوسیله يك قوه مخصوص از قوای مختلف نفسانی یعنی قوه خیال صورتی از آنواقعیت تهیه کرده است علیهذا علم حضوری مربوط بیک دستگاه مخصوص از دستگاه‌های مختلف نفسانی نیست ولی علم حصولی مربوط بیک دستگاه مخصوص است که بعنوان دستگاه ذهن یا دستگاه ادراکی خوانده میشود.

بیان چند نکته در اینجا لازم است:

الف - نفس در ابتداء تکون و حدوث، هیچ چیزی را با علم حصولی نمیداند و از هیچ چیزی تصویری در ذهن خود ندارد حتی از خودش و حالات نفسانی خودش بلکه اساساً در ابتدا فاقد ذهن است زیرا عالم ذهن جز عالم صور اشیاء پیش‌نفس چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از هیچ چیزی پیش خود ندارد پس ذهن ندارد پس انسان در ابتدا فاقد ذهن است بعد بتدریج صور ذهنیه برایش تهیه میشود و →

ادراکات و علوم حضوری را بررسی نمائیم زیرا همه شاخه‌ها بالاخره باین ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی میگیرند. علم حضوری است که بواسطه سلب منشأیت آثار بعلم حصولی تبدیل میشود.

و در این تعقیب نظری چون سروکار ما با علم حضوری است یعنی علمی که معلوم وی با واقعیت خارجی خود نه با صورت و عکس پیش عالم حاضر است یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را یافته و بدیهی است که چیزیکه غیر ما و خارج از ما

→ تصوراتی از اشیاء و تصویری از خود و تصوراتی از حالات نفسانی خود برایش حاصل میشود و تشکیل ذهن میدهد ولی در عین حال با اینکه نفس در ابتدا هیچ‌چیزی را با علم حصولی نمیداند و فاقد ذهن است از همان ابتداء تکون و حدوث، خود را و آنچه از قوای نفسانی واجداست بطور علم حضوری مییابد زیرا ملاک علم حصولی فعالیت و صورتگیری قوه خیال است و ملاک علم حضوری چنانکه بعداً خواهیم گفت مجرد وجود شیء از ماده و از خصائص ماده است. کودک تا مدتی از هیچ‌چیزی حتی از خود و حالات خود تصویری ندارد ولی در عین حال واقعیت خود و واقعیت گرسنگی و لذت و اندوه و اراده خود را مییابد.

ب - بسیاری از دانشمندان در حقیقت علم حضوری تعمق کافی نکرده‌اند و پنداشته‌اند که همواره علم هرکسی بخود و حالات نفسانی خود حضوری است. شما معمولاً می‌بینید که در مورد علم حضوری میگویند «علم حضوری مثل علم هرکسی بخود و بحالات نفسانی خود». این دانشمندان معمولاً بین صور ذهنیه و تصورات مربوط بنفس و امور نفسانی که از نوع علم حصولی هستند و بین علم حضوری نفس بخود و بحالات نفسانی خود که صور ذهنیه دخالت ندارند و از نوع علم حضوری است فرق نگذاشته‌اند.

علم هرکسی بخود و بحالات نفسانی خود دوگونه است یکی همان یافتن ابتدائی که هرکسی از اول تکون و حدوث، خودش از خودش پوشیده نیست و همچنین حالات نفسانی خودش از خودش پوشیده نیست و او همه اینها را بدون وساطت تصویر ذهنی مییابد و یکی دیگر تصوراتی که بتدریج برایش پیدا میشود زیرا قوه مدرکه همانطور که از اشیاء خارجی صورتگیری و تصویرسازی میکند پس از مدتی که از راه حواس و تهیه و جمع‌آوری صور اشیاء خارجی قوی شد بسوی عالم درونی منطف شده و از نفس و حالات نفسانی نیز صورتی تهیه میکند و همه آنها را با علم حصولی معلوم میسازد علیهذا نباید میان تصور «من» و تصور لذت و اندوه و اراده که علم حصولی هستند و خود من و خود لذت و اندوه و اراده که علم و معلوم حضوری هستند اشتباه کرد.

در مقام تفکیک بهترین مثال همان کودک است کودک لذت میبرد - رنج میکشد - اراده میکند - آن اراده و آن لذت و آن رنج از وی پوشیده نیستند و همچنین خودش از خودش پوشیده نیست یعنی واقعا کودک خود اراده و لذت و رنج خود را حضوراً شهود میکند ولی چون هنوز دستگاه ذهن وی ضعیف است بلکه در ابتدا فاقد ذهن است تصویری از این امور پیش خود ندارد یعنی با علم عادی معمولی که همان علم ←

است عین ما و داخل واقعیت ما نخواهد بود و ناچار واقعیت هرچیز را بیابیم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد^۲ پس خواه و ناخواه باید خودمان را یعنی علم خودمان بخودمان را بررسی کنیم.

اگر با يك نگاه ساده بی‌آلایش نگاه کنیم خواهیم دید که

→ حصولی است از خود و از اراده و لذت و اندوه خود خبر ندارد بعد که بتدریج دستگاه ذهن وی بکار افتاد و با جمع و تهیه صور اشیاء خارجی از راه حواس ذهنش قوی و غنی شد بخود رجوع میکند و تصویری از «من» و تصورهائی از حالات نفسانی خود تهیه مینماید.

ج- شك و یقین و تصور و تصدیق و خطا و صواب و حافظه و توجه و تفکر و تعقل و استدلال و تعبیر لفظی و تفهیم و تفهم و فلسفه و علوم همه مربوط بعلمهای حصولی و بعبارت دیگر مربوط بعالم مخصوص ذهن است که عالم صور اشیاء است و در مورد علمهای حضوری هیچیک از معانی بالا معنا ندارد.

در خاتمه یادآوری میکنیم که دقت برای فهمیدن حقیقت علم حضوری و فرق گذاشتن صحیح آن با علم حصولی مهمترین شرط لازم فهمیدن نظریه بالا و يك سلسله نظریات دیگری است که فلاسفه بزرگ در مباحث مربوط بتجرده نفس و اتحاد عاقل و معقول و وحدت جمع الجمعی نفس به ثبوت رسانیده‌اند حتی در میان فلاسفه کمتر اتفاق میافتد که لغزشهائی در اینمورد حاصل نشده باشد. تمرین و مطالعه و تعمق زیادی لازم است تا مطلب روشن شود.

۳- در اینجا بمناسبت و ملاک علم حضوری اشاره شده است. سابقاً معنای علم حضوری و فرق آن با علم حصولی را بیان کردیم و نیز گفتیم که مبنا و مأخذ تمام علمهای عادی و تصورههای معمولی که از آنها بعلم حصولی تعبیر میشود علمهای حضوری است و همه آنها از آنجا سرچشمه میگیرند.

حالا باید بدانیم که ملاک علم حضوری چیست؟ یعنی چطور میشود که يك شیء برای نفس ما با علم حضوری مشهود میگردد. سابقاً گفتیم که ملاک علم حضوری ارتباط و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراک شده با واقعیت شیء ادراک‌کننده است حالا باید بدانیم که این ارتباط و اتصال بچه نحو است و چه نوع نسبت و رابطه‌ای بین عالم و معلوم باید بوده باشد تا منشأ علم حضوری شهودی گردد. در اینجا چند نظریه است:

الف - تمام حالات نفسانی و از آنجمله تصورات و افکار خاصیت مستقیم تشکیلات اعصاب و مغز میباشند و مادی هستند و لهذا مکانی هستند و میتوانند با یکدیگر اجتماع و ارتباط مکانی پیدا کنند. علت اینکه ما حالات نفسانی خود را حضوراً پیش خود شهود میکنیم اینست که ما تصویری از خود داریم (تصور من) و این تصور که کیفیتی است مادی و مکانی با سایر حالات نفسانی از قبیل لذت و اندوه و اراده و تصورات دیگر ما فعل و انفعال مادی و اجتماع و ارتباط مکانی پیدا میکنند و بعبارت دیگر اتصال وجودی پیدا میکنند و همین ارتباط و اتصال است که منشأ علم حضوری شهودی میشود. مادیین معمولاً اینطور نظریه میدهند.

پاسخ این نظریه این است که در این نظریه اولاً بین تصور «من» که علم حصولی است و غیر از معلوم است و خود «من» که علم حضوری است و عین معلوم -

خودمان (من) از خودمان پوشیده نیستیم و این معلوم مشهود ما (چنانکه در مقاله ۳ گذشت) چیزی است واحد و خالص که هیچگونه جزء و خلیط و حد جسمانی ندارد.

و هنگامیکه کارهائی را که در دایره وجود خودمان اتفاق افتاده و با اراده و ادراک انجام میگیرد مانند «دیدنم» و «شنیدنم»

→ است فرق گذاشته نشده است و این اشتباه بزرگی است که همواره باید از آن برحذر بود. ثانیاً همانطوریکه در مقاله ۳ بیان شد ادراکات، مادی و مکانی نیستند و در ماوراء اعمال مخصوص عصبی قرار دارند. ثالثاً همانطوریکه در فلسفه تحقیق شده است ارتباط و اجتماع مکانی دوجیز نمیتواند ملاک حضور واقعی آن دوجیز پیش یکدیگر واقع شود زیرا دوشیء مکانی هرچند هیچ فاصله‌ای بین آندو نباشد بالاخره هریک از آنها مکانی را اشغال میکنند غیر از مکان دیگری و هرگز ممکن نیست که دوشیء مکانی اجتماع حقیقی در مکان پیدا کنند یعنی واقعاً هر دوی آنها مکان واحد را اشغال کنند. حداکثر اجتماع مکانی دوجیز اینست که بین دونهایت آنها فاصله‌ای وجود نداشته باشد بلکه یکشیء مکانی نیز چون قهراً مشتمل برتجسم و بعد و امتداد است هرچیز مفروضی از آن، جزئی از مکان را اشغال میکند غیر از آن جزء مکانی که جزء مفروض دیگر آن شیء آنرا اشغال کرده است و در هر جزء باز اجزائی فرض میشود که همه از یکدیگر دور و در عین وحدت اتصالیه از یکدیگر غائبند یعنی یکشیء مکانی نیز اجزاء و ابعاد مفروضه‌اش اجتماع حقیقی ندارند و از یکدیگر محتجب و پنهانند و لهذا مکانی بودن مناط احتجاب و غیبت است نه مناط انکشاف و حضور. و اینکه ما جهان و اجزاء جهان را با اینکه هم از لحاظ ابعاد مکانی و هم از لحاظ بعد زمانی از یکدیگر محتجب و پنهانند همه را در جای خود و در مرتبه خود با هم میتوانیم درک کنیم از آن جهت است که نفس و ادراکات نفسانی ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و اگر فرضاً نفس نیز یک موجود مکانی و قهراً دارای اجزاء و ابعاد میبود نه میتوانست از خود آگاه باشد و نه از اشیاء دیگر.

ب- علت علم حضوری هرکس بخودش وحدت عالم و معلوم است و اما علت علم حضوری هر کس بحالات نفسانی خودش تأثیر عناصر روحی در یکدیگر است. توضیح آنکه عناصر روحی هر چند مکانی نیستند ولی تردیدی نیست که در یکدیگر تأثیر و نفوذ دارند.

در فلسفه و روانشناسی تأثیر عناصر نفسانی از قبیل عواطف و هیجانات و اشتیاق و تصمیم و احکام و افکار در یکدیگر محقق و مسلم شناخته شده است - علت علم حضوری باینحالات نفسانی همان تأثیر و نفوذ عناصر روحی در یکدیگر است. یکی از این عناصر روحی تصور «خود» یا «من» است در اثر تأثیر و پیوستگی این عنصر با عنصر دیدن و شنیدن و چشیدن و لذت و رنج و غیره علم حضوری نسبت باین عناصر حاصل می‌شود - این نظریه منسوب به بعضی از روان‌شناسان جدید است. پاسخ این نظریه اینست که اولاً در این نظریه نیز بین واقعیت «من» و تصور «من» درست فرق گذاشته نشده ثانیاً نوع پیوستگی و ارتباط امور نفسانی بنفوس درست تشخیص داده نشده است. توضیح اینکه: پیوستگی دو چیز با یکدیگر به دو نحو ممکن است فرض شود یکی اینکه هریک از آنها از خود واقعی و وجودی مستقل دارند و فقط خاصیت پیوستگی پیدا میکنند و بفرض اینکه خاصیت پیوستگی -

و «فهمیدنم» بالاخره همه کارهائی که با قوای دراکه و وسائل فهم انجام میگیرد مشاهده کنیم خواهیم دید که آنها یکرشته پدیده‌هائی هستند که بحسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود ما مربوط بوده و نسبت دارند بنحوی که فرض انقطاع نسبت و فرض نابودی آنها یکی است مثلاً اگر از مطابق خسارچی کلمه

— منقطع شود واقعیت آن «دو پیوسته» محفوظ و فقط خاصیت پیوستگی آنها از بین می‌رود و از این قبیل است تأثیرات متقابلیکه بین اجزاء طبیعت در طبیعت است یکی دیگر اینکه پیوستگی عین وجود و واقعیت یکی از این دو، نسبت پدیدگیری بوده باشد نه اینکه هر يك از این دو وجود و واقعیتی داشته باشند و پیوستگی خاصیت آنها باشد. این نوع پیوستگی از قبیل پیوستگی فرع باصل و معلول بعلت است هر معلولی نسبت بعلت ایجاد خود اینطور است که در درجه اول از خود واقعیتی ندارد که در درجه دوم با علت پیوستگی پیدا کند بلکه اصل وجود و واقعیت وی و پیوستگی وی یکی است و باصطلاح صدرالمتألهین وجود و واقعیتش عین ارتباط و انتساب و تعلق بعلت است. این نوع ارتباط و انتساب البته از يك طرف خواهد بود نه از دو طرف. باصطلاح پیوستگی متقابل نیست یعنی ممکن نیست که دو چیز هر دو، نسبت بیکدیگر اینطور باشند و هر دو عین ارتباط و انتساب بیکدیگر باشند بلکه قهراً یکی از این دو، وجود مستقل و مستغنی و دیگری وجود نیازمند و ربطی خواهد داشت. برخلاف قسم اول که متقابل و طرفینی بود.

مطالعه حضوری عمیق و تفکر دقیق در وضع ارتباط و انتساب امور نفسانی بنفس بخوبی روشن میکند که از قبیل قسم دوم است نه قسم اول. همانطوریکه در متن اشاره شده دیدن من و شنیدن من و لذت من بنحوی است که اگر مطابق کلمه «میم» را از آنها بگیریم نه اینست که فقط خاصیت پیوستگی دیدن من با من از بین می‌رود و دیدن مطلق باقی میماند بلکه فرض انقطاع نسبت بین من و دیدن من فرض انعدام و نابودی مطلق آن دیدن است.

ج— در تمام علمهای حضوری همواره عالم عین معلوم است باین معنی که هر يك از حالات نفسانی و اندیشه‌ها و احساسات هم عالم است و هم معلوم و هر يك از آنها خودش خودش را درک میکند. بسیاری از فلاسفه و روان‌شناسان جدید این نظریه را دارند.

پاسخ این نظریه روشنتر است زیرا اولاً هرکس بطور وضوح خود را يك واحد می‌یابد که میبیند و میشنود و رنج میکشد و لذت میبرد و ثانیاً هر يك از این حالات را در حال تعلق و انتساب و ارتباط بواقعیت دیگری که از آن بواقعیت «من» تعبیر میشود می‌یابد.

د— ملاک علم حضوری حضور واقعی چیزی پیش چیزی است و این حضور واقعی در جایی محقق میشود که پای وجود جمعی در کار باشد و ابعاد و فواصل مکانی و زمانی که از خصائص ماده است در کار نباشد.

توضیح آنکه هر موجودی که وجود مکانی و زمانی نداشته باشد و از ابعاد و امتدادات و فواصل که مناط تفرق و غیبت است بری باشد (مجرد باصطلاح فلسفه) قهراً وجود خودش از خودش و وجود آنچه با وی اتصال و پیوستگی ذاتی داشته باشد (قسم دوم پیوستگی که در بالا شرح داده شد) از خودش پنهان نیست و —

«شنیدنم» مطابق خارجی جزء «میم» را برداریم یا جدا کنیم دیگر مطابقی از برای بقیه کلمه نداریم و این رشته کارها را همین با خودشان تشخیص میدهیم^۴ نه با چیزی دیگر یعنی خودشان را بیواسطه میفهمیم یعنی شنیدن من بخودی خود شنیدن من است نه اینکه در آغاز پیدایش يك پدیده مجهول بوده و پس از آن با عکس برداری و صورتگیری فهمیده میشود که شنیدن من است

→ قادر است خود را و آنچه با وی پیوستگی ذاتی دارد دریابد و حضوراً وجدان کند. عبارت دیگر ملاک علم حضوری اینست که واقعیت معلوم از واقعیت عالم محتجب و پنهان نباشد و این هنگامی محقق خواهد بود که پای ابعاد و امتدادات مکانی و زمانی در کار نباشد خواه آنکه واقعیت عالم و معلوم وحدت حقیقی داشته باشند مثل علم حضوری نفس بخود و یا اینکه معلوم فرع و وابسته وجودی وی باشد مثل علم حضوری نفس باآثار واحوال خود پس همانطوریکه در متن بیان شده «ما واقعیت هر چیز را (با علم حضوری) بیابیم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد» محققین فلاسفه اسلامی این نظریه را انتخاب کرده اند و کسیکه بیش از همه در این باب تحقیقات نیکو کرده صدرالمتألهین است.

۴- غالباً کسانی که از متدها و روشهای گوناگون مطالعه اشیاء که در علوم مختلف معمول است آگاهی ندارند خیال میکنند که تنها روش و یگانه اسلوب صحیح مطالعه موجودات همان روش تجربی است و تنها نظریه ای قابل قبول است که بتوان آن را با آزمایش و تجربه تأیید کرد و آنچه از این قبیل نیست جزء فرضیات خیالیافانه باید شمرده شود. و چون نظریه فوق گواهی از تجربه ندارد و در آزمایشگاهها و لابراتوارها تأیید نشده است و عملاً در خارج نمیتوان آنرا نشان داد پس قابل قبول نیست.

ما فعلاً نمیتوانیم وارد بیان روشها و اسلوبهای گوناگون که در علوم مختلف معمول است بشویم. همینقدر در مقام پاسخ باین شبهه کودکانه میگوئیم باتفاق دانشمندان، ما برای تشخیص امور ذهنی و اعمال نفسانی و کیفیت و نحوه وجود آنها هیچ راهی بهتر از مراجعه مستقیم بضمیرخود و درون بینی نداریم و این نحوه مطالعه اگر با تجهیزات منطقی و فلسفی کامل شخص مطالعه کننده توأم باشد بنتائج قطعی و یقینی میرساند.

روانشناسی جدید در میان روشهای گوناگونی که بکار میبرد این روش را که بعنوان روش داخلی یا روش ذهنی یا درون بینی یا دانستن بلاواسطه خوانده میشود بعنوان اصلی ترین روشها میشناسد.

فیلیسین شاله در متودولوژی فصل روانشناسی میگوید «حوادث مادی چون در مکان جای دارد بوسیله حواس شناخته میشود و مردم بسیاری میتوانند آنها را دریابند مثلاً خورشید را همه می بینند و گرمی آنها همه حس میکنند اما حوادث نفسانی چون در مکان واقع نیست بواسطه حواس هم شناخته نمیشود فقط آنچه آنها را درمییابد همان وجدان است چنانکه از هیجانی که در اندرون من خسته دل رخ میدهد و حکمی که میکنم و تصمیمی که میگیرم تنها خود من وجدان و آگاهی دارم و این حوادث روحی را مستقیماً فقط وجدان خود شخص میتواند دریابد».

پس واقعیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است یعنی با علم حضوری معلوم می‌باشد.
و همچنین^۵ قوی و ابزارهایی که بوسیله آنها این کارهای

۵- تا اینجا سه نوع علم حضوری بیان شد.

۱- علم حضوری نفس بذات خود.

۲- علم حضوری نفس بکارهایی که در دایره وجودش اتفاق می‌افتد.

۳- علم حضوری نفس بقوا و ابزارهایی که بوسیله آنها اینکارها را انجام

میدهد.

نکته‌ای که در اینجا احتیاج بتوضیح و تذکر دارد اینست که در مشاهده آثار و افعال (قسم دوم) و همچنین مشاهده قوا و ابزار نفسانی (قسم سوم) از آنجهت که این پدیده‌ها از ملحقات و مراتب وجود «من» هستند و بحسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود «من» پیوسته هستند بطوریکه وجودشان عین اضافه و نسبت است و فرض انقطاع نسبت عین فرض نابودی آنها است هیچگاه متصور نیست که ذهن این دو قسم را جدا از شهود خود «من» شهود کند مثلاً آنجا که ذهن دیدن خود را شهود میکند چون دیدن خود را شهود میکند (دیدنم یا اضافه بمیم) نه دیدن مطلق را پس شهود دیدن خود همواره ملازم است با شهود خود.

ما در پاورقی‌های مقاله ۳ (صفحه ۶۹ - جلد اول) استدلال معروف دکارت را (می‌اندیشم پس هستم) که از وجود اندیشه بر وجود نفس استدلال میکند مخدوش دانستیم و گفتیم انسان در مرحله قبل از آنکه وجود اندیشه را در خود بیابد وجود خود را می‌یابد و خود دکارت که می‌گوید «می‌اندیشم» معلوم میشود که اندیشه مطلق را نیافته بلکه اندیشه مقید را (با اضافه بمیم - می‌اندیشم) یافته پس قبل از آنکه اندیشه خود را بیابد خود را یافته است.

مجبب اینست که بعضی از دانشمندان اروپا و بعضی از دانشمندان ایرانی که در آثار ابن‌سینا مطالعاتی دارند گمان کرده‌اند که برهان معروف دانسان معلق در فضاء که شیخ برای اثبات تجرد نفس اقامه کرده با برهان معروف دکارت یکی است و برهان دکارت عیناً متخذ از ابن‌سینا است.

یکی دانستن این دو برهان اشتباه بزرگی است زیرا ابن‌سینا از طریق مشاهده بلاواسطه و مستقیم خود نفس (قسم اول از اقسام علم حضوری) وارد شده و دکارت از طریق شهود آثار نفسانی (قسم دوم) وارد شده و وجود اندیشه را واسطه و مبنا قرار داده و آنرا دلیل بر وجود نفس گرفته است.

مجببتر آنکه این دانشمندان دقت نکرده‌اند که ابن‌سینا در اشارات بطریقه دکارت و بطلان آن و راه بطلان آن تصریح میکند و آنرا مخدوش میداند وی در نمط سوم اشارات پس از آنکه برهان معروف انسان معلق در فضاء را بیان میکند تحت عنوان «وهم و تنبیه» می‌گوید «ممکن است تو بگویی من ذات خود را بلاواسطه شهود نمیکنم بلکه از راه اثر و فعل او بوجود او پی‌میبرم در جواب می‌گوئیم اولاً برهان ما دلالت میکرد که انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی، خود را می‌یابد ثانیاً هنگامیکه فعل و اثری شهود میکنی و میخواهی آنرا دلیل بر وجود خود قرار دهی آیا فعل و اثر مطلق را می‌بینی یا فعل مقید یعنی فعل خود را (با اضافه بمیم) در صورت اول نمیتوانی نتیجه‌گیری «پس من هستم» زیرا فعل مطلق دلیل بر فاعل مطلق است نه فاعل شخصی (من) و در صورت دوم پس تو قبل از آنکه فعل را شهود کنی و لااقل -

معلوم با لذات را انجام می‌دهیم و هنگام استعمال بکار می‌اندازیم دانسته بکار می‌اندازیم نه اینکه با وسائل و قوای دیگری کشف کرده و سپس بکار انداخته باشیم. ما تصرفات عجیب و لطیفی که در موقع ادراکات مختلفه در اعضای ادراک انجام می‌دهیم بی آنکه باین تصرفات و خواص و آثار آنها و اعضائی که این تصرفات بوسیله آنها انجام می‌گیرد علم داشته باشیم و تشخیص دهیم امکان‌پذیر نیست مانند اعمال تحریک و قبض و بسط که در عضلات گوناگون برای کارهای گوناگون دیدن و شنیدن و بوئیدن و جز اینها می‌کنیم.

اشکال و پاسخ

البته برای نخستین بار با شنیدن این سخن بذهن انسان خطور می‌کند که اگر اینطور بود انسان یا هر موجود زنده دیگر در آغاز پیدایش خود همه اعضا و اجزای وجود خود را تا آخرین حد حقیقتش می‌فهمید دیگر نیازی باین همه کاوشهای دور و دراز علمی دانشمندان نبود.

ولی باید متذکر شد که سخن ما در علم حضوری است نه در علم حصولی، آنچه را که ما با بیان گذشته گفتیم که انسان میداند با علم حضوری میداند و آنچه را که دانشمندان با کاوشهای علمی بدست می‌آورند علم حصولی^۶ است و از این روی کاملاً

→ در حینیکه فعل خود را شهود می‌کنی خود را شهود می‌کنی پس لااقل در حین اینکه وجود فعل بر تو ثابت است وجود خود را ثابت و محقق می‌بینی.

۶- پاسخ شبهه بالا از آنچه سابقاً در مقام فرق میان علم حضوری و علم حصولی گفته شد معلوم میشود. از آنچه در سابق گفته شد معلوم شد که علم حصولی مربوط بیکدستگاه مخصوص از دستگاههای نفسانی بنام دستگاه ذهن است و معلوم شد که فقط يك قوه خاص است که علم حصولی تولید میکند و اما علم حضوری بیکدستگاه خاص اختصاص ندارد و در علم حضوری قوه خاصی دخالت نمیکند بلکه نفس با واقعیت خود واقعیت معلوم را مییابد و نیز معلوم شد که فلسفه و علوم محصول يك سلسله اعمال مخصوص مربوط بدستگاه ذهن از قبیل تصور و تصدیق و توجه و دقت و تفکر است و مربوط بعلومهای حصولی است و با علمهای حضوری که ربطی بعالَم فکر و استدلال ندارد کار ندارد علیهذا کاوشهای علمی و فلسفی دانشمندان برای بدست آوردن علم حصولی است نه علم حضوری. کاوشهای دانشمندان یا برای غریزه حقیقت‌جویی است و یا برای رفع احتیاجات مادی و استفاده عملی و صنعتی. اما غریزه حقیقت‌جویی وابسته بدستگاه ذهن است و —

احتمال می‌دهیم که همه کارهای بدنی در موجود زنده، کارهای علمی و ارادی بوده باشند حتی کارهای طبیعی و مزاجی نیز درین صف قرار گیرند چنانکه اتفاقات زیادی بصحت این نظر شهادت می‌دهند. اگرچه فعلاً برهانی برای اثبات این نظر در دست نداریم.

بهرحال باید گفت ما با علم حضوری بخودمان و قوی و اعضای دراکه خودمان و افعال ارادی خودمان علم داریم و در پیش (مقاله ۴) گفته شد که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز يك نحو علم حضوری بود^۷ اگرچه میان او و سایر علمهای حضوری بی‌فرق نیست ولی باید دانست که این علم حضوری (چهار قسم مذکور) خودبخود نمیتواند علم حصولی بار آورد پس بجای دیگری باید دست دراز نمود.

→ فعالیتهای ذهنی را ایجاب میکند.

استفاده‌های عملی و صنعتی نیز فرع توجه و دقت و سایر اعمال ذهنیه است و علی‌ای‌حال معلوم بودن چیزی بعلم حضوری بی‌نیازکننده از کاوشهای مخصوص علمی و فلسفی دانشمندان نیست.

۷- این قسم چهارم از چهار قسم کلی علم حضوری است و سه قسم دیگر آن (ادراک خود - ادراک آثار و افعال خود - ادراک قوا و ابزارهاییکه این آثار را بوسیله آنها انجام می‌دهد) سابقاً گفته شد.

این قسم عبارتست از يك سلسله خواص مادی از واقعیت‌های مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حساسه، با نفس اتصال پیدا میکند. از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن درشبکیه پیدا میشود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت شرایط معین تأثیری در آن اثر میکنند و آنرا بشکل و صورت مخصوصی درمی‌آورند.

این قسمت از يك لحاظ مهمترین اقسام علمهای حضوری است زیرا بیشتر صورتهای ذهنی که تهیه و بایگانی میشود از همین راه است و از همین راه نفس نسبت بعالم خارج اطلاعاتی کسب میکند.

از اینجا معلوم میشود که آنچه محسوس ابتدائی و در درجه اول است همان آثار مادی است که بر اعصاب ما از راه چشم و گوش و بینی و غیره وارد میشود و فعل و انفعالاتی میکند و مانند جزء بدن ما میشود و ما هیچگاه عالم خارج از وجود خود را بلاواسطه احساس نمیکنیم بلکه آنچه ما از راه حس نسبت بدنیای خارج حکم میکنیم با مداخله یکنوع تجربه و تعقل است و چون ما همواره با این تجربه و تعقل سروکار داریم و مانند یکدستگاه خودکار همیشه کار میکند از وجودش غفلت داریم و بعداً توضیح خواهیم داد که حتی اعتقاد بموجود بودن عالم خارج نیز نه مستقیماً از راه احساس بدست آمده و نه بدیهی عقلی است بلکه در تکوین این اعتقاد نیز تجربه و تعقل مداخله کرده است ما آنجا که حدود حس و عقل و علم و فلسفه را تعیین میکنیم در این باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

همان قوه^۸ که بر روی پدیده حسی آمده و اجزای صورت حسی و نسب میان اجزا را یافته و حکم میکرد (چنانکه در مقاله ۴ بیان شد) این معلومات را مییافت در حالیکه آثار خارجی نداشتند یعنی صورتهائی بودند که منشأ آثار خارجی نبودند یعنی پیش این قوه با علم حصولی معلوم بودند پس کار این قوه تهیه علم حصولی بوده در جائی که دسترسی بواقعیت شیء پیدا کرده و اتصال و رابطه مادی درست نماید و از طرف دیگر ما از خودمان مشاهده میکنیم که خودمان (واقعیت من) در عین حال که بخودمان روشن هستیم همه اقسام ادراکات (حسی - خیالی - کلی - مفرد - مرکب - تصویری - تصدیقی) را در خودمان که پکواحد حقیقی هستیم می-یابیم (من منم) (من می بینم) (من میشنوم) (من این محسوس را ادراک میکنم) (من این سفید را شیرین می یابم) (من این خیال را می فهمم) (من این تصدیق و حکم را می نمایم) و از این راه قوه نامبرده (تبدیل کننده علم حضوری بعلم حصولی) بهمیه این علوم و ادراکات حضوریه يك نحو اتصال دارد و میتواند آنها را بیابد یعنی تبدیل به پدیده های بی اثر نموده و علم حصولی بسازد اکنون باید دید که آغاز کار وی از کجاست؟

ریشه های نخستین ادراکات و علمهای حصولی

در نخستین بار که چشم ما براندام جهان خارج افتاد (و البته

۸- عالم ذهن یا عالم صور اشیاء نزد ما، مخلوق یکدستگاه مجهزی است که اعمال گوناگونی انجام میدهد تا عالم ذهن را میسازد و ما میتوانیم مجموع آندستگاه را بنام دستگاه ادراکی بنامیم.

اعمال گوناگونی که این دستگاه انجام میدهد عبارت است از تهیه صور جزئی و نگاهداری و یادآوری و تجرید و تممیم و مقایسه و تجزیه و ترکیب و حکم و استدلال و غیره. همچنانکه سابقاً گفتیم انسان در ابتدا یعنی پیش از آنکه این دستگاه مخصوص بکار بیفتد فاقد ذهن است. بتدریج در اثر فعالیت ایندستگاه مجهز بقوا و جنبه های مختلف عالم ذهن تشکیل میشود. حالاباید دید فعالیت این دستگاه از چه نقطه ای آغاز میشود؟ فعالیت ایندستگاه ابتدا از ناحیه يك قوه مخصوص مربوط باین دستگاه که در فلسفه بنام قوه خیال معروف است آغاز میشود. قوه خیال کارش اینست که همواره با هر واقعیتی که اتصال پیدا میکند از او عکس برداری میکند و صورتی تهیه مینماید و بقوه دیگری بنام قوه حافظه میسپارد. علیهذا کار این قوه تهیه صور جزئی و تبدیل کردن علم حضوری است بعلم حصولی و از این رو در این مقاله این قوه بقوه تبدیل کننده علم حضوری بعلم حصولی نامیده شده است.

این سخن بعنوان مثال گفته میشود و گر نه پیش از این مرحله مراحل زیادی از حس و بویژه از راه لمس پیموده‌ایم) و تا اندازه‌ای خواص مختلف اجسام را یافتیم فرض کنیم يك سیاهی و يك سفیدی دیدیم (سیاهی و سفیدی برای مثال اخذ شده و غرض دوخاصه حقیقی از خواص محسوسه اجسام است) مثلاً اول سیاهی را که با حرکت ابصار بوی رسیده بودیم و پس از وی سفیدی را ادراک کنیم و البته هنگامیکه سیاهی را ادراک کردیم معنای وی را با تجرید از حس ادراک نموده یعنی پیش خود بایگانی و ضبط کرده و پس از آن با ادراک سفیدی پرداختیم. و هنگامیکه با حرکت دومی بسفیدی رسیدیم هنگامی است که سیاهی را داریم همینکه بسفیدی رسیدیم سیاهی را در آنجا نخواهیم یافت. و معلوم دومی را چون بجائی که اولی را برده بودیم ببریم^۹ مشاهده میکنیم که دومی روی

۹- یکی از اعمال مخصوص ذهنی عمل مقایسه (سنجش) است. از لحاظ ترتیب، قدر مسلم اینست که این عمل پس از عمل تخیل (تبدیل کردن علم حضوری بعلم حصولی) و پس از سپردن حداقل دو صورت بقوه حافظه انجام میگردد. هرچند در عمل مقایسه وجود دو صورت شرط نیست زیرا ممکن است يك چیز، خودش را با خودش سنجید و مقایسه کرد ولی قدرت ذهن بر این عمل وقتی پیدا میشود که حداقل دو صورت پیش خود حاضر داشته باشد. ذهن در اثر قوه سنجش قدرت دارد که هر دو چیز را با یکدیگر (مثال سفیدی و سیاهی متن) و یا يك چیز، خودش را با خودش (مثال سیاهی و سیاهی متن) بسنجد و تطبیق کند و چون در این مرحله مقایسه بین دو مفهوم است و نظر بخارج نیست (باصطلاح حمل اولی است نه حمل شایع) و دو مفهوم بسیط را با یکدیگر مقایسه میکنیم ذهن بلاواسطه حکم ایجابی یا سلبی مینماید یعنی در تصدیق خود احتیاج به «حد اوسط» ندارد و از اینجا معلوم میشود که اولین تصدیقهاییکه ذهن بآنها نائل میشود مربوط بعالم مفاهیم است نه بعالم خارج (حمل اولی است نه حمل شایع) بعضی از روانشناسان جدید معتقدند که اولین احکامیکه ذهن طفل صادر میکند مربوط بخواص اشیاء خارجی است (و قهراً از قبیل حمل شایع است نه حمل اولی) و البته آنهم آن خواصی که با احساسات و تمایلات طفل بستگی دارد (از قبیل این قند شیرین است) و در حقیقت طفل در احکام اولیه خود ارزش اشیاء را برای خود و بعبارت دیگر منافع خود را از اشیاء بیان میکند. تحقیق در اینمطلب که آیا اولین احکام ذهن چیست؟ با غرض اینمقاله بستگی ندارد آنچه با غرض این مقاله بستگی دارد اینست که مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت بلکه ضرورت و امکان و امتناع پس از توفیق یافتن به «حمل چیزی بر چیزی» و برقرار کردن نسبت بین دو چیز برای ذهن پیدا میشود.

بعضی دیگر پنداشته‌اند که اولین حکمی که ذهن صادر میکند حکم بوجود دنیای خارج است و البته این نظریه از چند جهت مخدوش است و لااقل از اینجهت که حکم بوجود دنیای خارج فرع اینست که ذهن تصویری از وجود (هستی) داشته باشد و تصور وجود نه فطری است و نه از راه هیچیک از حواس معقول است که وارد ذهن

اولی نمیخواهد چنانکه اولی روی خودش میخواهد و میخواهد یعنی می بینیم سیاهی با سیاهی بنحوی است و نسبتی دارد که آن نسبت را میان سفیدی و سیاهی نمی یابیم و در نتیجه آنچه بدست ما آمد يك حملی است (این سیاهی این سیاهی است) و يك عدم-الحمل یعنی ذهن نسبتی که میان سیاهی و سیاهی بود میان سیاهی و سفیدی نمیآید و بعبارت دیگر میان سیاهی و سیاهی حکم ایجاد کرده و نسبتی درست میکند ولی میان سفیدی و سیاهی کاری انجام نمیدهد و چون خود را در اولین مرتبه یا پس از تکرار حکم اثباتی نسبت ساز و حکم درست کن می بیند کار انجام ندادن (عدم الفعل) خود را کار پنداشته و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را يك نسبت دیگر مغایر با نسبت اثباتی می اندیشد و دراینحال يك نسبت پنداری بنام «نیست»^{۱۰} در برابر نسبت خارجی «است»

→ شود و این تصور فقط پس از توفیق یافتن به «حمل» و حکم بین دو چیز برای ذهن دست میدهد پس لازم است قبل از آنکه ذهن حکم میکند بوجود عالم خارج لااقل يك حکم دیگر کرده باشد.

۱۰- یکی از اموری که در منطق و در علم النفس مورد توجه است توضیح ماهیت قضیه و تشریح اجزائی است که هر قضیه موجه یا سالبه مشتمل بر آنها است. در این مورد فرضیه ها و نظریه های زیادی هست. هرچند این نظریه ها ارزش منطقی و فلسفی زیادی ندارد ولی چون بعضی از این نظریه ها مبتنی بر ملاحظات دقیق نفسانی است و با باریک بینی زیادی اعمال ذهنی و چگونگی و ترتیب آن اعمال در تشکیل قضایا مطالعه شده است ما مجموع آن نظریه ها را برای کسانی که با اصطلاحات منطقی آشنا هستند و مایلند بیان میکنیم و از ایراداتیکه بهر يك میتوان وارد کرد خودداری میکنیم و مقدماً از يك اشتباه كوچك جلوگیری میکنیم و آن اینکه آنچه بالذات مورد توجه منطق یا روانشناسی است قضیه ذهنیه است و اگر از تعبیر لفظی آن (قضیه ملفوظه) سخنی بمیان آید بالتبع و بالعرض است. در قضیه موجه سه نظریه است:

الف - قضیه موجه مشتمل بر چهار جزء است - موضوع - محمول - نسبت حکمیه - حکم. یعنی ذهن موضوع و محمول و نسبت اتحادی این دو را تصور میکند و حکم که یکنوع فعل نفسانی است و نظر بخارج دارد خارجیت آن نسبت تصور شده را، در ذهن تثبیت میکند. از کلمات ابن سینا و صدر المتألهین انتخاب این نظریه استفاده میشود.

ب - قضیه موجه مشتمل بر سه جزء است: موضوع - محمول - حکم یا نسبت حکمیه. تصور موضوع و محمول کافی است که ذهن برای حکم کردن آماده شود و حکم به اتحاد این دو در ظرف خارج بکند همچنانکه قضیه لفظیه نیز که مرحله تمبیر آن معانی ذهنیه است (زید ایستاده است) پیش از سه جزء ندارد. مطابق این نظریه حکم و نسبت حکمیه دو چیز نیستند بلکه عین یکدیگرند. متأخرین منطقیین اسلامی غالباً این نظریه را انتخاب کرده اند.

←

پیدا میشود و مقارن اینحال دو قضیه درست شده «این سیاهی این سیاهی است» و «این سفیدی این سیاهی نیست» و حقیقت قضیه نخستین این است که قوه مدرکه میان موضوع و محمول کاری انجام داده بنام حکم (این او است) و حقیقت قضیه دومی اینست که میان موضوع و محمول کاری انجام نداده ولی این تمهیدست ماندن و کار انجام ندادن را برای خود کار پنداشته و او را در برابر کار نخستین کار دومی قرار داده («نیست» در برابر «است») و چنانکه قوه نامبرده کار خود را که حکم است با یک صورت ذهنی (این اوست) حکایت میکرد فقدان کار را نیز بمناسبت اینکه در جای کار نشسته صورتی برای وی ساخته و حکایت کند ولی اضطراراً دومی را

ج - قضیه موجه فقط مشتمل بر دو جزء است: موضوع و محمول - آنجا که ذهن قضاوت میکند که (مثلاً) زید قائم است نه اینست که واقعاً علاوه بر تصور زید و تصور قیام یک عنصر نفسانی دیگری بنام حکم وجود پیدا میکند بلکه صرفاً همینقدر است که این دو تصور با هم در وجدان حاضر میشوند و با هم مورد توجه واقع میشوند. در تمام قضایای ایجابی رابطه ای که بین موضوع و محمول است اینست که بین وجود ذهنی آنها تلازم برقرار است باین معنی که بخاطر آمدن هریک از آنها موجب بخاطر آمدن و حاضر شدن دیگری میگردد و این امر بسبب قانون کلی «تداعی معانی» صورت میگیرد.

تداعی و تلازم دو تصور ذهنی گاهی بسبب مشابهت است و گاهی بسبب تضاد و گاهی بسبب اینکه در زمان واحد یا در مکان واحد باحساس درآمده اند مثلاً ما هر وقت نام حاتم را شنیده ایم متعاقب آن بخشندگی را شنیده ایم و حاتم و بخشندگی همواره توأم با یکدیگر وارد ذهن ما شده اند. این معیت و توأم بودن هنگام ورود، موجب وابستگی ذهنی این دو تصور شده و عادت ذهن ما شده که هرگاه حاتم را بیاد آوریم یا نامش را بشنویم فوراً بخشندگی بیاد ما میآید و بالعکس و اینست که در ذهن خود مییابیم که حاتم بخشنده است و خیال میکنیم که غیر از تصور حاتم و تصور بخشندگی چیز دیگری در ذهن وجود پیدا کرده بنام حکم.

علیهذا حقیقت قضیه موجه جز دو تصور متلازم و متداعی چیزی نیست پس قضیه موجه فقط مشتمل بر دو چیز است - موضوع و محمول - این نظریه را عده ای از روانشناسان جدید که حسی مذهب اند انتخاب کرده اند.

در قضیه سالبه پنج نظریه است:

الف - قضیه سالبه مانند موجه (مطابق نظریه اول) مشتمل است بر موضوع و محمول و نسبت و حکم.

فرقی که بین ایندو هست اینست که در قضیه موجه همواره یک امر ثبوتی بعنوان محمول با موضوع ارتباط و انتساب پیدا میکند و در قضیه سالبه یک امر عدمی با موضوع انتساب و ارتباط پیدا میکند.

مطابق این نظریه اختلاف موجه و سالبه فقط در ناحیه «محمول» است و حقیقت قضیه «زید ایستاده نیست» مساوی است با قضیه «زید نایستاده است» و -

(چون باندیشه اولی ساخته شده) باولی نسبت میدهد (نیست = نه است) (در مقاله‌های گذشته گفتیم که هرخطا و امر اعتباری تا مضاف بسوی صحیح و حقیقت نشود درست نمیشود).

پس از درست شدن این دو مفهوم (است - نیست) هنگامیکه قوه مدرکه خاصه نسبت را که قیام بطرفین است مشاهده میکنند در قضیه سالبه (مانند این سفیدی آن سیاهی نیست) نسبت سلب را بطرفین قضیه میدهد و بوسیله همین کار هر یک از طرفین از آن یکی جدا شده و همدیگر را طرد میکنند و از همین جا معنای کثرت نسبی (یا عدد) را می‌یابد چنانکه در قضیه موجه چون طرفین را ازین معنی (کثرت یا عدد) تهی مییابد باینحال نام وحدت میدهد

→ باصطلاح مفاد قضیه سالبه «ربط السلب» است. این نظریه چندان طرفدارانی ندارد. ب - قضیه سالبه مانند موجه (بحسب نظریه دوم) مشتمل است بر سه جزء موضوع و محمول و نسبت حکمیه یا حکم. فرقی که بین این دو هست در ناحیه نسبت است نه در ناحیه محمول زیرا نسبت بر دو قسم است یا ثبوتی است یا سلبی قضیه موجه مشتمل است بر نسبت ثبوتی و قضیه سالبه مشتمل است بر نسبت سلبی و عبارت دیگر ذهن در هر دو مورد موضوع و محمول را با یکدیگر پیوند میدهد و بین آنها ارتباط برقرار میسازد چیزیکه هست نوع پیوند و ارتباط مختلف است در قضیه موجه پیوند وجودی است و در قضیه سالبه پیوند و ارتباط عدمی است. مثلا وقتی که حکم میکنیم «زید قائم است» بین زید و قیام پیوند ثبوتی و اتصالی داده‌ایم و وقتی که حکم میکنیم «زید قائم نیست» بین زید و قیام پیوند سلبی و انفصالی داده‌ایم و در هر دو صورت آن دو مفهوم را بیکدیگر پیوند داده و منتسب کرده‌ایم پس حقیقت قضیه سالبه «ربط السلب» نیست بلکه «ربط بودن سلب» است. این نظریه را برخی از منطقیین اسلامی پذیرفته‌اند.

ج - قضیه موجه و قضیه سالبه هر دو مشتمل هستند بر تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت حکمیه و حکم. و نسبت حکمیه در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است فرقی که بین این دو هست در ناحیه حکم است نه در ناحیه محمول و نه در ناحیه نسبت زیرا حکم که فعل نفسانی است بر دو قسم است یا از قبیل وضع و «ایقاع» است و یا از قبیل رفع و «انتزاع». توضیح مطلب اینکه ذهن، هم در قضیه موجه و هم در قضیه سالبه احتیاج دارد بتصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت بین موضوع و محمول و نسبت در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است و نسبت سلبی و انفصالی معنا ندارد. چیزیکه هست در مرحله‌ایکه انسان مطابقت و عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را (مرحله تصدیق و حکم) با واقع و نفس‌الامر مینگرد در قضیه موجه خارجیت و واقعی بودن این نسبت اتحادی را در ذهن تثبیت میکند و در قضیه سالبه خارجیت نبودن و واقعی نبودن این نسبت اتحادی تصور شده را در ذهن تثبیت میکند و عبارت دیگر در قضیه موجه حکم میکند بوجود این نسبت اتحادی درواقع و نفس‌الامر و در قضیه سالبه حکم میکند بنیودن این نسبت اتحادی در واقع و نفس‌الامر پس مفاد حقیقی قضیه سالبه نه ربط السلب -

و از همین جا روشن خواهد بود که «کثرت» معنایی است سلبی و «وحدت» سلب سلب است ولی چون این سلب سلب منطبق بنسبت ایجابی (است) میباید نسبت وحدت با نسبت ایجاب در مصداق یکی خواهد بود.

درین کار و کوشش ذهنی شش مفهوم بدست ما آمد:

۱- مفهوم سیاهی.

۲- مفهوم سفیدی.

۳- است.

۴- نیست.

→ است و نه ربط بودن سلب است بلکه «سلب الربط» است. ابن سینا و صدرالمطالبین این نظریه را پذیرفته اند.

د- قضیه سالبه اساساً مشتمل برنسبت نیست بلکه مشتمل است بر موضوع و محمول و حکم یعنی همانطوریکه در واقع و نفس الامر گاهی بین دوچیز رابطه اتحادی برقرار هست (انسان استعداد نویسنده گی دارد) و گاهی برقرار نیست (انسان درخت نیست) ذهن نیز که بمنظور حکایت از واقع و نفس الامر قضایا را میسازد گاهی بین دوچیز در ظرف ادراکات رابطه برقرار میکند (قضیه موجب) و گاهی برقرار نمیکند (قضیه سالبه). قضیه سالبه مشتمل برحکم هست ولی مشتمل برنسبت نیست و بعبارت دیگر در قضیه موجب انسان موضوع و محمول را تصور میکند سپس با حکم ایقاعی آنها را بیکدیگر پیوند میدهد و بین آنها نسبت و رابطه در ظرف ذهن برقرار میسازد ولی در قضیه سالبه موضوع و محمول را تصور میکند و باحکم انتزاعی آنها را از یکدیگر جدا میکند و بین آنها نسبت و رابطه ای در ظرف ذهن برقرار نمیسازد. این نظریه نیز چندان طرفدارانی ندارد.

ه- قضیه سالبه مشتمل بر دو جزء است (موضوع - محمول). در قضیه سالبه پس از تصور موضوع و محمول (انسان و درخت) ذهن متوقف میشود و حکمی نمیکند و نسبتی بین موضوع و محمول برقرار نمیسازد ولی ذهن این حکم نکردن خود را حکم بعدم می پندارد و در مقابل مفهوم «است» که از حکم وجودی حکایت میکرد مفهوم پنداری «نیست» را میسازد و قضیه سالبه را مانند موجب مشتمل برحکم و نسبت فرض میکند این نظریه ایست که در اینمقاله اختیار شده است.

این نظریه مبتنی بر دو مطلب زیر است:

اول- قضیه موجب مشتمل بر بیشتر از سه جزء نیست - موضوع و محمول و حکم - و فرض نسبت حکمیه ضرورت ندارد زیرا در قضایای حسیه که اولین قضایای ادراکی هستند مانند این سفیدی سفید است و این سفید شیرین است موضوع و محمول محسوس هستند و حکم نیز فعل نفس است ولی محسوس در مقابل نسبت حکمیه نداریم زیرا حسی که نسبت دوچیز را ادراک نماید نداریم. پس باید بگوئیم قضیه با مجرد موضوع و محمول و حکم تمام میشود.

دوم - چنانکه در متن مقاله بیان شده نفس در مورد قضیه سالبه کاری انجام نمیدهد نه اینکه کاری انجام میدهد و آن کار از قبیل وصل و پیوند کردن یا از قبیل قطع و جدا کردن است.

۵- کثرت نسبی.

۶- وحدت نسبی.

مفاهیم حقیقیه (مهریات) و مفاهیم اعتباریه (غیر مهریات)

مفهوم ۱ و ۲ (سیاهی و سفیدی) را که ادراک نمودیم خود مهریت بودند یعنی خود واقعیت خارج بودند (هرچه هستند همانند که هستند) و در عین حال که خود واقعیت خارج میباشند این فرق را با واقعیت خارج دارند که واقعیت خارج آثاری مستقل از ذهن و ادراک دارد ولی این مهریتها فاقد آن آثار میباشند و فرق میان مهریت و واقعیت خارج همین است که واقعیت، آثار خارجی دارد ولی مهریت، فاقد آن آثار است.

و از این روی میتوان گفت که ماکنه سواد و بیاض را نائل میشویم یعنی سواد و بیاض هرچه هستند (در ذات خود) همانند که پیش ما هستند نه آنچنانکه سوفسطی یا قائلین باشباح در وجود ذهنی میگویند زیرا آنان میگویند «سواد و بیاض که پیش ما هستند همانند که هستند» و میان این دو سخن فرق بسیار است.

مفهوم سوم (است) که مفهوم حکم است چنانکه بیان کردیم خود حکم فعل خارجی نفس است که با واقعیت خارجی خود در ذهن میان دو مفهوم ذهنی مثلاً موجود میباشد و چون نسبت میان موضوع و محمول است وجودش همان وجود آنها است.

از یکسوی از واقعیت خارج حکایت میکند (یعنی نسبت بخارج بی اثر است) و از یکسوی خودش در ذهن يك واقعیت مستقلی دارد که میتواند خودش را محکی عنه قرار داد^{۱۱}.

۱۱- ما سابقاً نظریه‌های مربوط بماهیت قضیه موجه را بیان کردیم. در مورد قضایای موجه هرکدام از آن نظریه‌ها را انتخاب کنیم و هرکدام را مردودپشناسیم يك مطلب قطعی و مسلم است و آن اینکه هنگامیکه محمولی را برای موضوعی اثبات میکنیم (زید ایستاده است) علاوه بر تصور موضوع (زید) و تصور محمول (ایستاده) يك عمل خاص دیگری در ذهن انجام میگیرد. ما نام آن عمل را حکم یا اقرار و اذعان گذاشته‌ایم. تنها نظریه سوم بود که قضیه موجه را فقط مشتمل بر دو جزء میدانست و وجود حکم را انکار میکرد ولی آن نظریه بسیار ضعیف و غیرقابل اعتنا است. متاخرین از روانشناسان جدید دلیلهای بسیاری بر بطلان آن نظریه اقامه کرده‌اند و اثبات کرده‌اند که ذهن علاوه بر تصور موضوع و محمول يك نوع فعالیت از خود نشان میدهد و آن فعالیت همان است که نامش را حکم یا اقرار و اذعان گذاشته‌اند. —

و از این جهت ذهن بآسانی میتواند ازین پدیده که فعل خودش میباشد مفهوم‌گیری نموده و او را چنانکه گفته شد با يك صورت ادراکی حکایت نماید. او با این حال نمیتوان او را در صف سایر مہیات قرار داد زیرا آنچه برای او واقعیت بشمار میرود (حکم - فعل ذهنی) ذهنی است نه خارجی دارای آثار خارجیہ. و مفهوم چهارم (مفهوم نیست) چنانکه پیشتر گفتیم بواسطه يك اشتباه و خطای اضطراری (ضروری) که دامنگیر ذهن میشود از حکم ایجابی (است) گرفته میشود پس او نیز مانند حکم ایجابی مہیت نیست ولی میتواند گفت از مہیت گرفته شده. و مفهوم پنجم و ششم (مفهوم کثرت نسبی و وحدت نسبی) چنانکه دانسته شد از مفهوم «نیست» گرفته شده اگرچه مہیت

→ اساساً تداعی معانی غیر از حکم است و علل و مبادی آن نیز غیر از علل و مبادی حکم است. بسیار اتفاق میافتد که بعلمت مشابہت یا تضاد یا مجاورت، مابین دو معنا تداعی هست ولی حکم نیست و یا آنکه حکم برخلاف مقتضای تداعی است مثلاً ممکن است که در ذهن مابین تصور حاتم و تصور بخشندگی تداعی و تلازم وجود داشته باشد ولی در عین حال ما حکم نکنیم که حاتم بخشنده بوده و یا آنکه حکم بکنیم که بخشنده نبوده و یا اصلاً چنین شخصی در عالم وجود نداشته و گاهی حکم هست و تداعی نیست مثل تمام احکامیکه دانشمندان در مورد مسائل نظری و علمی براهنمائی برهان یا تجربه مینمایند. پس این مطلب قطعی و مسلم است که هنگامیکه محمولی را برای موضوعی اثبات میکنیم (زید ایستاده است) علاوه بر تصور موضوع و تصور محمول يك عمل خاص دیگری ذهن انجام میدهد. این عمل خاص درمیان همه امور نفسانی يك امتیاز مخصوص دارد و آن اینکه دارای دو جنبه است از يك جنبه انفعالی و حصولی و ذهنی است و از جنبه دیگر فعلی و حضوری و غیرذهنی است. توضیح اینکه امور نفسانی چنانکه سابقاً گذشت دو دسته هستند دسته اول همان صور ذهنیه است که مربوط بدستگاه مخصوص ادراکی است این صور، انفعالی هستند یعنی قوه مدرکه در اثر برخورد با يك واقعیت، روی خاصیت مخصوص صورت‌پذیری خود آنها را تهیه کرده است. و حصولی هستند یعنی يك واقعیتی که غیر از واقعیت خودشان است ارائه میدهند و ذهنی هستند یعنی وجودشان قیاسی است و هیچ هویت و تشخیصی غیر از صورت شئی دیگر بودن ندارند و امتیاز این صور از یکدیگر تابع امتیازی است که محکی عنہ‌های آنها با یکدیگر دارند. مثلاً تصور انسان و تصور درخت و تصور اسب هیچ هویت و تشخیصی ندارند غیر از صورت اشیاء خاص خارجی بودن و امتیاز هر يك از این صور از دیگری باینست که یکی متعلق بانسان است و دیگری بدرخت و سومی بااسب. دسته دوم نفسانیات غیر ذهنی هستند. ایندسته از امور مربوط بسایر ←

نیستند ولی متکی بمهیت میباشند.

پس از این بیان روشن شد که برخی از این مفاهیم شش گانه مهیت میباشند مانند سیاهی و سفیدی که از واقعیت خارجی حکایت میکنند یعنی خود همان خارجند با این فرق که منشأ آثار نیستند. و برخی دیگر مهیت نیستند زیرا از يك امر ذهنی حکایت میکنند که با واقعیت خودش با امور ذهنیه متحد است و آن واقعیت حکم است که يك واقعیت دوجانبه است و بواسطه وی ما میتوانیم يك نوع راهی بخارج از ذهن پیدا کنیم پس اینگونه مفاهیم اگرچه مهیت و حاکی از خارج نیستند ولی یکنوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون نمائی را بآنها میدهیم و از همین روی نام اعتباری روی آنها میگذاریم.^{۱۲}

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود که: اولاً ادراکات منقسم میشوند بدو قسم: تصور - حکم - و این همان تقسیم ادراک است بتصور و تصدیق که در مقاله ۴ گذشت و ثانیاً مفاهیم تصویری (ادراکات تصویری) منقسم میشوند بدو قسم: مهیات - اعتباریات.

→ دستگاههای نفسانی یعنی ماوراء دستگاه ذهن میباشند مانند اراده و شوق و لذت و رنج و غیره. این امور اولاً صورت چیزی نیستند مثلاً فرق اراده و تصور درخت اینست که اراده يك امری است نفسانی و چیز را در خارج بما نشان نمیدهد اما تصور درخت واقعیت خارجی درخت را بر ما مکتشف میسازد و ثانیاً حضوری هستند نه حصولی چنانکه واضح است و ثالثاً غالباً فعلی هستند نه انفعالی. حکم دارای هر دو جنبه است از يك جهت صورتی است که واقع و نفس الامر را ارائه میدهد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف میسازد. از این جنبه باید او را علم حصولی و صورت ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم و از طرف دیگر علاوه بر این جنبه، جنبه خاص دیگری دارد که از آن جنبه وجودش قیاسی نیست و بحسب نحوه وجود خود (نه بتبع مکتشف) از سایر نفسانیات امتیاز دارد و از آن جنبه است که به آن، نام اقرار و اذعان و حکم میدهیم و از آن جنبه فعلی است نفسانی که صورت امر خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار میگیرد. محققین منطقیین این عمل خاص را از جنبه اول که انفعالی و حصولی و ذهنی است تصدیق مینامند و از جنبه دوم که فعلی و حضوری و غیر ذهنی است حکم مینامند و از جنبه اول است که قابل تعبیر لفظی است و با کلمه «است» به تعبیر درمی آید.

۱۲- این اعتباریات را که اعتباریات فلسفی و انتزاعی است با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی که در مقاله ۶ بیان میشود و صرفاً قراردادی است نباید اشتباه کرد.

باغاز سخن برمیگردیم

و از سوی دیگر چنانکه گفته شد نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی ما پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم میباشند و قوه مدرکه ما با آنها اتصال و رابطه دارد پس ناچار آنها را یافته و صورت‌گیری و عکس‌برداری خواهند نمود. و درین ادراک حصولی مهیت نفس و مهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی از آن جهت که افعال و قوای نفسانی میباشند بالکنه پیش قوه مدرکه که حاضر خواهند بود (البته «کنه» در اینجا بمعنی «هرچه هست همانست» ملحوظ شده نه بمعنی احاطه تفصیلی) و همچنین نسبت میان قوی و افعال و میان نفس چنانکه حضوراً معلوم بود حصولاً نیز معلوم خواهد بود آنچنانکه نسبت میان محسوسات معلوم و دستگیر میشد. و ناچار هنگامیکه ما این نسبت را مشاهده می‌نمائیم حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را بنفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده مینمائیم و درین مشاهده صورت مفهومی «جوهر»^{۱۲} پیش ما نمودار میشود زیرا می‌بینیم که نفس

۱۲- از جمله تصوراتیکه برای ذهن حاصل است تصور جوهر و عرض است. جوهر یعنی موجود مستقل از محل و موضوع و عرض یعنی موجود نیازمند بمحل و موضوع مثلاً تمام اجسام دارای کمیت و مقدار و شکل هستند. ما خود جسم را بمنوان جوهر و کمیت و شکل آنرا بمنوان عرض میشناسیم و یا اینکه این کاغذ که سفید است سفیدی را بمنوان عرض و خود کاغذ را بمنوان جوهر میشناسیم. ما در این مقاله کار نداریم که چه چیز جوهر است و چه چیز عرض؟ و یا اینکه آیا جوهر و عرض درمقابل یکدیگر در خارج وجود دارند یا ندارند؟ در این سلسله مقالات يك مقاله مستقل (مقاله ۱۳) باینمطالب اختصاص داده شده. گفتگوی ما فعلاً متوجه منشأ پیدایش این دو تصور است که آیا این دو تصور از کجا برای اذهان پیدا شده است؟ زیرا مطابق سبک اینمقاله هر تصویری که عارض ذهن شود يك منشأ واقعی دارد و تا نفس بواقعیت آن متصور با علم حضوری نرسیده باشد نمیتواند آن تصور را بسازد و حتی تصورات موهومه نیز در اصل منشأ واقعی دارند و عناصر اولیه آن تصورات از واقعیاتی سرچشمه میگیرد و لهذا وقوع خطا بالعرض است و همواره هر خطائی مستلزم صوابی و هر موهومی مستلزم حقیقتی است. حالا ببینیم منشأ پیدایش تصور جوهر و تصور عرض چیست و از چه واقعیاتی سرچشمه میگیرد؟

اینمطلب از لحاظ روانشناسی و فلسفی بسیار حائز اهمیت است و کمتر مورد توجه دقیق واقع شده روانشناسی جدید کم و بیش در اطراف این مطلب گفتگو کرده است در اینمقاله برای اولین مرتبه با يك نظر دقیق راه پیدایش این دو تصور بیان شده است.

مطابق آنچه در صدر مقاله بیان شد عقیده عقلیون دائر بر وجود يك سلسله ←

این معنی را دارد که اگر او را از دست نفس بگیریم گذشته از خود نفس همه این قوی و افعال قوی از میان میروند و از آنسوی نسبت احتیاجی قوی و افعال را می بینیم و می فهمیم که همین احتیاج مستلزم وجود امر مستقلی میباشد و این حکم را بطور کلی می پذیریم. و از این روی در موارد محسوسات، که تاکنون خبری از پشت

→ تصورات فطری قابل قبول نیست پس بجای دیگری باید دست دراز نمود. از طرف دیگر واضح است که جوهر و عرض را در زمره وجدانیات یعنی پدیده های خاص نفسانی از قبیل اراده و محبت نمیتوان شمرد و باصطلاح از موضوعات خاص روانی نیستند. پس از راه وجدان نیز که پیدایش يك سلسله تصورات مربوط بامور روانی توجیه میشود نمیتوان پیدایش این مفاهیم را توجیه نمود. برای پیروان مکتب حس دو راه دیگر باقی است یکی اینکه پیدایش این دو را از راه احساس خارجی توجیه کنند و دیگر اینکه آن دو را موهوم محض بدانند ولی از هیچیک از این دو راه نیز قابل توجیه نیست اما از راه حواس خارجی بجهت آنکه هرچند حواس ما بعوارض و ظواهر تعلق میگیرد و ما تمام اعراض خارجی را از راه احساس درک میکنیم مثلاً ما از جسم احساس رنگ و شکل و طعم و کمیت مینمائیم - سفیدی و کرویت و تلخی و مقدار را احساس میکنیم اما عرض بودن اینها که عبارت است از نیازمندی وجودی آنها بمحل و موضوع باحساس در نمی آیند پس احساس این عوارض نمیتواند منشأ پیدایش مفهوم عرض در ذهن ما بشود. و بعبارت روشن تر گفتگوی ما در مفهوم رنگ و شکل و مقدار و امثال اینها نیست که از کجا پیدا شده اند گفتگو در مفهوم عرضیت است که از آن به نیازمندی وجودی بمحل تعبیر می-کنیم و شك نیست که این خود يك مفهوم جداگانه است که عارض ذهن شده است. و از طرف دیگر موهوم محض هم نیستند زیرا اولاً چنانکه در مقاله ۱۳ خواهد آمد اینها حقایقند نه موهومات و ثانیاً بتصدیق خود حسیون و همه روانشناسان ممکن نیست که يك تصور موهوم که هیچ حقیقتی را دربر نداشته باشد در ذهن پیدا شود. موهومات همواره از ترکیب یا تجزیه غلط دو (یا بیشتر) مفهوم حقیقی وجودی یا عدمی و یا یکی وجودی و دیگری عدمی پیدا میشوند مثلاً تصور غول و سیمرغ و شانس و سایر موهومات که برای ذهن پیدا شده در اثر یکنوع تصرفاتی است که ذهن در مورد تصورات حقیقی انجام داده و ما با اندك تأمل تصورات حقیقی اولیه را که منشأ این موهومات هستند میتوانیم بدست آوریم اما تصور جوهر و عرض از این قبیل نیست زیرا عرض بودن یعنی نیازمندی وجودی بمحل ما برای هر يك از اجزاء این مفهوم مرکب میتوانیم منشأی در حس پیدا کنیم مگر برای مفهوم نیازمندی. چیزی که هست میتوان گفت تصور جوهر که عبارت است از استقلال وجودی شئی از محل و موضوع از مقایسه با تصور عرض که نیازمندی وجودی شئی بمحل و موضوع است پیدا شده زیرا استقلال عدم نیازمندی است یعنی يك مفهومی است مرکب از دو چیز (عدم - نیازمندی) ولی خود تصور عرض که مشتمل بر مفهوم نیازمندی است از چه راه قابل توجیه است؟

حقیقت مطلب اینست که ما واقعیت جوهر و واقعیت عرض یعنی جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض و بعبارت دیگر واقعیت استقلال وجودی و واقعیت نیازمندی را در باطن نفس خود شهود کرده ایم و منشأ پیدایش این دو تصور این ←

بر آنها نداشتیم حکم بعرض بودن کرده و از برای همه آنها موضوع جوهری اثبات مینمائیم و یکباره همه آنها بوصف تبدیل میشوند یعنی تاکنون ما روشنی و تاریکی و سردی و گرمی میدیدیم و ازین پس علاوه از آن، روشن و تاریک و سرد و گرم را نیز می‌فهمیم و انتقال بقانون کلی علیت و معلولیت نیز از همین جا شروع میشود^{۱۴}.

→ شهود باطنی است.

چنانکه سابقاً در بیان مناط و ملاک علم حضوری گذشت واقعیت امور نفسانی و واقعیت نیازمندی آنها بنفس یکی است. ما هرگز آن امور را منفک از جنبه نیازمندی و تعلق ذاتی آنها بنفس نمیتوانیم مشاهده کنیم. علیهذا ابتداء پیدایش این دو تصور اینجاست پس از این مرحله است که ذهن این دو مفهوم را تحت قواعد معین بسط و گسترش میدهد و تمام یا غالب موجودات را داخل در این دو مفهوم میکند.

ممکن است بعضی گمان کنند که منشأ پیدایش این دو تصور احساس خارجی است باین بیان که ما گاهی در خارج دو امر مادی را مینگریم که یکی متکی بدیگری است مثلاً سنگ کوچک را روی سنگ بزرگی و یا گلوله را در دست خود و یا خود را روی زمین می‌بینیم. بعد در اثر مشاهده و تجربه می‌بینیم که هروقت آن سنگ بزرگ از زیر آن سنگ کوچک و یا دست ما از زیر گلوله برداشته شود سنگ کوچک و آن گلوله بزمین می‌افتند. پس احتیاج یکی از این دو بدیگری و عدم احتیاج آندیگری را به‌اولی احساس میکنیم سپس ذهن ما در مقام توسعه و گسترش برمی‌آید و این تصورات را دقیق‌تر میکند و در مورد جسم و شکل (مثلاً) بکار میبرد. پس بالاخره پیدایش این دو تصور نیز منشأ حسی و تجربی دارند.

این گمان از آنجا ناشی میشود که شخص از روی دقت، حدود حس را تشخیص نداده باشد و نداند که درمورد مثال نامبرده آنچه حس مییابد و صورتی از آن در مخیله تهیه میشود فقط تصور آن دو جسم و تصور افتادن و تصور تعاقب رها شدن جسم زیرین و افتادن جسم زیرین است اما احتیاج و نیازمندی قابل احساس نیست و حس نمیتواند صورتی از احتیاج در ذهن بگذارد.

در اینجا گفتگو از منشأ پیدایش تصور جوهر و عرض است و اما بحث از این جهت که آیا اثبات وجود جوهر در خارج (حتی وجود جسم) وظیفه حس است یا غیر حس؟ و ما از چه راهی بوجود جوهر جسمانی در خارج اذعان و اعتراف کرده‌ایم؟ و در این اذعان و اعتراف مبادی حسی چه اندازه دخالت دارند و مبادی غیر حسی چه اندازه دخالت دارند؟ بحث جداگانه‌ایست و ما آنجا که حدود حس و حدود عقل را تعیین میکنیم در اینباره گفتگو خواهیم کرد.

۱۴- از مسائلی که در فلسفه و علوم قدیم و جدید بسیار حائز اهمیت است مسئله علیت و معلولیت است تصویری که بشر از علیت و معلولیت دارد این است که از دو شیء معین (مثلاً) یکی را بوجود آورنده و مؤثر و دیگری را بوجود آورده‌شده و اثر میشناسد. علیت و معلولیت از اموری است که همه‌کس تصویری از آن در ذهن خود دارد. مثلاً هنگامیکه انسان عصائی در دست گرفته و با دست خود آن عصا را

و پس از این مرحله قوه مدرکه، شروع میکند با دراک مفردات و نسب و ترکیب و تجزیه محسوسات و متخیلات و البته بیان تفصیلی آنها از توانائی ما بیرون است و تنها چیزی که هست سه نکته زیر را بطور کلی باید در نظر گرفت.

→ حرکت میدهد در زمان واحد هم دست و هم عصا حرکت میکند. این دو حرکت در عین اینکه همزمان هستند و از لحاظ زمان تقدم و تأخری بر یکدیگر ندارند انسان یکی از آندو را مولود و نتیجه دیگری میداند و در مقام تمبیر میگوید «چون دست حرکت میکند عصا حرکت میکند» یعنی حرکت عصا را معلل میکند ب حرکت دست و اگر کسی فرضاً بگوید «چون عصا حرکت میکند دست حرکت میکند» همه کس آنرا غلط میدانند.

در باب علیت و معلولیت و اقسام آن مسائل زیادی هست از قبیل اینکه آیا علیت و معلولیت واقعیت دارد و نظام هستی نظام علی و معلولی است یا نه؟ آیا ترتب معلول بر علت، ضروری و تغلف آن ممتنع است یا نه؟ آیا شرط است که علت و معلول همزمان باشند یا نه؟ آشنایان بفلسفه و علوم جدید و قدیم میدانند که این مسائل و يك سلسله مسائل دیگر مربوط بمسئله علیت و معلولیت همواره در تاریخ فلسفه و علوم در درجه اول اهمیت قرار داشته و دارد. در این سلسله مقالات يك مقاله مستقل (مقاله ۹) به آن اختصاص داده شده است.

آنچه مربوط باین مقاله است اینست که تصور علیت و معلولیت ابتداء از چه راه و از چه مجرائی برای ذهن حاصل میشود؟ در اینجا سه نظریه است: نظریه عقلی - نظریه حسی - نظریه ای که در این مقاله اتخاذ شده است.

نظریه عقلی

چنانکه مکرر گفته شده است عقلیون معتقد بفطری بودن و خاصیت ذاتی بودن یکرشته از معقولات هستند و ما در صدر مقاله بطلان این نظریه را بطور کلی روشن کردیم و ثابت کردیم که تصور هیچ چیز، بدون اینکه قوه مدرکه واقعیت آن شیء را بنحوی از انحاء بیاید ممکن نیست حاصل شود و ذهن انسان در ابتدا لوح بی نقشی است و همه این نقشها و تصورات از راه برخورد قوه مدرکه با واقعیتی از واقعیات عارض ذهن میشوند علیهذا این نظریه در هیچ موردی قابل قبول نیست و لزومی ندارد که آنچه بالخصوص در این مورد گفته شده نقل و انتقاد کنیم. از کسانی که علیت و معلولیت را جزء معقولات فطری میدانند و بیانات خاصی در این مورد دارد گمانت است. وی علیت و معلولیت را یکی از مقولات دوازده گانه خویش که همه بمعقیده او اموری عقلی و فطری هستند میدانند.

نظریه حسی

این نظریه مبتنی بر این است که تصور علیت و معلولیت از راه احساس وارد ذهن شده است. این نظریه متعلق به بعضی از حسیون و جمیع مادیین است **ژان لاک** بنقل مرحوم فروغی میگوید «چون تبدلهائی همواره بر یکسان در احوال چیزها مشاهده میکنیم و چیزهای دیگری را می بینیم که همواره آن تبدلهای را میدهند پس —

۱- چون قسوه مدرکه ما ميتواند چيزی را كه بدست آورده دوباره با نظر استقلالی نگريسته و تحت نظر قرار بدهد از ايسن روی نسبتهاي را كه بعنوان رابطه، میان دو مفهوم يافته بود با نظر استقلالی نگريسته و در مورد هرنسبت يك يا چند

→ آن تبدلها را معلول و چيزهائيكه اين تبدلها را ميكنند علت ميناميم و نيز از همين راه تصور آفرينش و زایش و ساخت و تغيير برای ما حاصل ميشود.

اشكال اين نظريه واضح است. اين نظريه از عدم دقت کافی در تعيين حدود حس پيدا شده است. ما در خارج بوسيله حواس خود فنومن‌ها و حوادث را مشاهده ميكنيم، تغييرها و تبدلها را مي بينيم و چون زمانرا درك ميكنيم قهراً مقارنه يا تماقب اين محسوسات را نيز درك ميكنيم. اما اينكه بعضی از اين حوادث در بعضی ديگر «تأثير» دارند كه در گفته ژان لاک بكلمه «ميدهند» و «ميكنند» تعبير شده قابل احساس نيست مثلاً ما بوسيله حواس خود آتش و فلز (البته از آنها هم مجموعه‌ای از عوارض را احساس ميكنيم نه چيز ديگر) و تماس آتش با فلز و حرارت و افزايش كمی فلز (انبساط) و مقارنه افزايش كمی و حرارت را درك ميكنيم اما اينكه علت و تأثيری هم در كار هست بوسيله هيچ حسی درك نميكنيم. آری چون ما از راه ديگر تصویری از علت و معلول پيش خود داريم و از طرفی هم اذعان داريم كه هرچيزيكه نبود و بود شد علت ومؤثر وجودی ميخواهد، با كمك احساس و تجربه ميتوانيم علت‌های خاص برای معلولهای خاص، و روابط علت و معلولی اشیاء را كشف كنيم. اما سخن در اينست كه ابتداً اصل تصور علت و معلوليت كه غيرقابل احساس است از كجا عارض ذهن شده است.

اینمطلب كه علت و معلوليت قابل احساس نيست از زمانهای بسيار قدیم مورد توجه اهل نظر بوده است.

این‌سینا در فصل اول از مقاله اولی از الهیات شفا در مقام بيان اينكه موضوع فلسفه اولی چیست؟ و آیا ميتوان گفت كه موضوع فلسفه اولی «علت علی‌الاطلاق» است و فلسفه اولی از احوال و عوارض آن بحث ميکند؟ ميگويد «موضوع هر علم و هر فنی بايد مفروض و مسلم گرفته شود و ما اگر بخواهيم علت بطور مطلق را موضوع اين فن قرار دهيم بايد او را مفروض و مسلم بگيريم و حال آنكه اين فرض و تسليم وقتی برای ما حاصل ميشود كه اقرار و اعتراف داشته باشيم كه هيچ حادثه‌ای بدون سبب و علت پديد نمی‌آيد و اين مسئله از مسائلی است كه در اين فلسفه بايد تكليفش روشن شود و اگر کسی گمان كند كه رابطه علت و معلوليت را از راه حس ميتوان كشف كرد خطا است زیرا حس جز مقارنه و تصاحب دو امر، چيزيرا بما نمی‌فهماند».

از دانشمندان جديد هم عده‌ای كه در تعيين حدود حس دقت کرده‌اند پايسن حقيقت اعتراف کرده‌اند اينگروه عده‌ای ديگر از همان حسيونند. اينگروه چون از طرفی دريافته‌اند كه احساس قادر نيست علت و معلوليت اشیاء را دريابد و از طرف ديگر روی فرمول مخصوص خود چيزيرا واقعی ميدانند كه بتوان آنرا از راه حس و تجربه توجيه كرد، واقعييت علت و معلوليت را مورد ترديد قرار داده‌اند. هيوم دانشمند حسی معروف انگلیسی سرشته اينجماعت است. هيوم بنقل مرحوم فروغی ميگويد: «چون در مقام تحقيق فلسفی برميآئيم می بينيم اعتقادبرابطه —

مفهوم استقلالی تهیه مینماید و در ضمن این گردش و کار مفاهیم وجود - عدم - وحدت - کثرت - را که بشکل نسبت ادراک نموده بود ابتدائاً با حال اضافه (وجود محمول از برای موضوع) (عدم محمول از برای موضوع) (وحدت موضوع و

→ علت و معلول ضروری نیست باین معنی که چون می بینیم سنگ متحرکی بسنگ ساکن برخورد و سنگ ساکن بحرکت آمد برخورد سنگ متحرک را علت حرکت سنگ ساکن میخوانیم ولکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم بوجوب این امر یعنی حدوث این معلول از آن علت نمینماید و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطه علت و معلول را بقاعده عقلی دریابیم و تجربه هم فقط معلوم میکند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگرند معلوم نمیشود؟ ایضاً میگوید «حکم به رابطه علیت نتیجه عادت است که برای ما حاصل میشود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر می بینیم و این عادت اعتقاد را باینکه ایندو امر لازم و ملزوم یکدیگرند در ذهن راسخ میسازد».

پیروان ماتریالیسم دیالکتیک از طرفی نظریه حسیون را پیروی میکنند و مدعی هستند تنها تصویری حقیقت است که انسان از راه حس بآن نائل شده باشد و از طرف دیگر علیت و معلولیت را واقعی میدانند لهذا با زور هو و جنجال میخواهند اثبات کنند که علیت و معلولیت محسوس است.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۳۳ میگوید «برای ما قانون علت و معلول يك اصل حقیقی است زیرا تجربه و عمل صحت آنرا ثابت میکند امپریستها (تجربییون) این قانون را حقیقی نمیدانند و مابین دو قضیه رابطه علت و معلول نمیشناسند و میگویند که فقط ما میدانیم که يك قضیه بعد از قضیه دیگری ظاهر میشود یکدفعه هم ممکن است ظاهر نشود. هزاران دفعه ممکن است آتش دست را بسوزاند ولی ممکن هم هست که یکدفعه ابتدا دست بسوزد و بعد آتش وجود پیدا کند. جواب ما باز مطابق محك خود این خواهد بود که چون در تمام قضایا در تمام ادوار عملاً قانون علت و معلول صادق بوده مطابق خیال آقایان استثنا پیدا نکرده صحیح است» در صفحه ۴۴ میگوید «ما، در علم از ابتدای تاریخ تمدن پسر تا امروز میلیونها قضیه علت و معلول سراغ داریم و زندگانی روزانه ما آن بآن مصادف با قضایای علت و معلولی است. ما چه داعی داریم که مثالهای متعدد قانون علت و معلول را صحیح ندانیم و بامید اینکه یکروز شاید از توی حباب چراغ يك قارچ سبزخواهد شد و استثنائی بوجود خواهد آمد پشت پا بتکامل علم بزنیم اما يك ایده آلیست بهمین امید نشسته و اگر تیری هم بمغزش فرو رود تیر را علت کشتن نمی داند».

علاوه براینکه این آقایان مسئله ضرورت ترتب معلول بر علت یا امتناع تخلف معلول از علت و مسئله تقدم و تأخر و تقارن زمانی علت و معلوم را با این مسئله که آیا حس و تجربه قادر بدرك علیت و معلولیت هست یا نیست دانسته یا ندانسته با هم خلط کرده اند، نفهمیده اند یا نخواسته اند بفهمند که آنچه ما آن بآن در زندگانی روزانه از راه احساس و تجربه با آن مصادف هستیم مقارنه یا تعاقب حوادث است نه علیت و معلولیت آنها. و آنچه تجربییون را وادار کرده است که در واقعی بودن قانون علت و معلول تردید کنند دقت زیاد در تعیین حدود حس و تجربه است. ←

محمول) (کثرت موضوع و محمول در قضیه سالبه) و پس از آن بی‌اضافه (وجود - عدم - وحدت - کثرت) و همچنین سایر مفاهیم عامه و خاصه را که اعتباری می‌باشد تصور مینماید.^{۱۵}

→ تجربیون از طرفی اصالت حس و تجربه را پذیرفته‌اند و از طرف دیگر نخواستند مانند مادیین بگزاف تصورات غیر محسوس را محسوس جلوه دهند لهذا در حقیقی بودن قانون علت و معلول تردید کرده‌اند. حقیقت اینست که اگر واقعا ما اصالت حسی باشیم و از طرفی هم نخواهیم بگزاف سخنی بگوئیم وجهی ندارد که قانون علت و معلول را واقعی بدانیم.

نظریه اینمقاله

نظریه این مقاله مبتنی بر واقعی بودن قانون علت و معلول است و شبیهاتی که در این مورد در قدیم و جدید شده است در مقاله ۹ که مخصوص بیان این قانون است دفع میشود. مطابق نظریه کلی که در صدر مقاله بیان شد «هر علم حصولی مسبوق بعلم حضوری است» و تا ذهن نمونه واقعیت شیئی را نیابد نمیتواند تصویری از آن بسازد خواه آنکه آن نمونه را در داخل ذات نفس بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی بآن نائل شود. نمونه علت و معلول را ذهن ابتداء در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است. همچنانکه سابقا گفته شد نفس، هم خود را مییابد و هم آثار و افعال خود را از قبیل اندیشه‌ها و افکار و این یافتن، بطریق حضوری است نه حصولی یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را مییابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنها است و بعبارت دیگر نفس بعلم حضوری هم خود را مییابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق الوجود بخود مییابد و این نحو درک کردن عین ادراک معلولیت است. این است خلاصه نظریه این مقاله و البته توضیح کامل این بیان احتیاج دارد که حقیقت قانون علت و معلول آنطور که هست از لحاظ فلسفی و برهانی روشن شود و مقاله ۹ عهده‌دار همین جهت است.

۱۵- طریق پیدایش مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت و یک سلسله مفاهیم دیگر از قبیل علت و معلول و جوهر و عرض که همه از مفاهیم عمومی هستند مطابق سبک این مقاله بیان شد.

عقلیون اروپا پیدایش مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت را از راه فطری بودن توجیه میکنند و ماقبلا بطلان این نظریه را روشن کردیم ولی حسیون از راه حس داخلی (وجدان) توجیه مینمایند. ژان لاک بنقل مرحوم فروغی میگوید: «تصور پردو قسم است بسیط و مرکب بسیط بوسیله حس (احساس خارجی) یا فکر (حس داخلی یا وجدان) حاصل میشود» تا آنجا که میگوید «تصورهای بسیطی که از راه فکر حاصل میشود تصور ادراک است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند اینها».

بدیهی است که قیاس کردن وجود و وحدت بامور نفسانی و وجدانی از قبیل ادراک و اراده و قدرت و لذت و الم غلط است زیرا تصور ادراک و اراده و... از اینراه حاصل میشود که انسان بحسب وجدان خود یک پدیده خاص نفسانی درخود ←

۲- چنانکه در نکته ۱ مشهود است قوه مدرکه میتواند از قضیه سیر نموده و بمفرد برسد همچنین این سیر را میتواند بطور قهقری انجام داده و از مفرد بقضیه منتهی شود. و از همین جهت اندازه زیادی از مفردات تصویری ما بحسب اصل قضیه بوده و مقدار زیادی از قضایا در اصل مفردات تصویری میباشد. ۳- چنانکه ترکیب و تحلیل را بنحوی که در نکته دوم گفته شد در تصورات داریم همچنان در تصدیقات و قضایا نیز داریم. ما در نخستین بار که میگفتیم مثلاً سیاهی سیاهی است - سفیدی سیاهی نیست این امور را پذیرفته و تصدیق کرده بودیم که:

- ۱- سلب و ایجاب (نفی و اثبات) هردو با هم روی يك قضیه نمی آیند و هردو با هم از روی يك قضیه برداشته نمیشوند (اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین).
 - ۲- هر چیز خودش برای خودش ثابت است.
 - ۳- هیچ چیز خودش از خودش سلب نمیشود.
 - ۴- عرض بی موضوع نمیشود.
 - ۵- معلول بی علت نمیشود.
- و همچنین يك سلسله بدیهیات دیگر و این نکته با بیان آینده روشن تر از این بدست خواهد آمد^{۱۶}.

از راه دیگر (طریق تحلیل)

تکثر معلومات را با روش دیگر نیز میتوان بررسی نمود زیرا

- میباید بعنوان ادراک و يك پدیده دیگر میباید بعنوان اراده و يك پدیده دیگر به عنوان لذت و همچنین... هر يك از این پدیده ها اولاً نفسانی هستند و بامور غیر نفسانی صادق نیستند و ثانیاً ذهن برای هر يك از آن پدیده ها يك مفهوم خاص درست کرده که هر يك از آن مفهوماً فقط یکی از امور نفسانی صادق است و بسایر امور نفسانی صادق نیست. پرواضح است که هیچ پدیده بالخصوص نیست که وجدان انسان آنها بعنوان وجود یا وحدت بیاید و هرکسی بالبداهه میداند که مفهوم وجود و وحدت بطوری هستند که شامل تمام آن پدیده های درونی و تمام پدیده های بیرونی هستند. علیهذا مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت را که از مفاهیم عمومی هستند نمیتوان بمفهوم ادراک و اراده و سایر امور خاص نفسانی قیاس کرد.
- ۱۶- در اواخر اینمقاله آنجا که از «تحلیل تصدیقی» سخن بمیان آید راجع باین بدیهیات که بدیهیات اولیه تصدیقیه اصطلاحاً خوانده میشوند بحث نسبتاً مفصلتری خواهد شد.

چنانکه در مقاله ۴ بیان شد معلومات حصولی ما بر دو قسم منقسم می‌باشد تصویری و تصدیقی.

در قسم اول (تصوری)

ما بحسب غریزه در مفاهیم جزئیة بمجرد حس و مشاهده قناعت مینمائیم مثلاً چنانچه مفهوم این کرسی جزئی را بما القاء کردند به تنها نشان دادن يك کرسی جزئی در خارج، قناعت می‌ورزیم ولی در مفاهیم کلیه این حال را نداریم زیرا در مورد بسیاری از مفهومات، مفاهیم دیگر نیز پیدا میشوند که از مفهوم مورد نظر قابل انفکاک و جدائی نیستند و اگر آنها را جدا و منفک فرض کنیم، مفهوم مورد نظر رخت بر بسته و از میان خواهد رفت مثلاً مفهوم کرسی که دارای شکل خاص و رنگ و بزرگی و ظرافت صنعت بوده و از تخته ساخته شده مفهومی است مانند مرکب از يك عده مفهومات و از میان آنها اگر رنگ و بزرگی و ظرافت صنعت را تصور نکرده و ندیده انگاریم تصور کرسی از میان نمیرود بخلاف تخته (ماده) و شکل کرسی (صورت) که بانفی آنها تصور کرسی از میان خواهد رفت. از این راه میدانیم که مفهوم کرسی مفهومی است که از مجموع دو مفهوم (تخته - شکل) ترکیب یافته است و سپس همین چگونگی و ترکیب^{۱۷} را در خود مفهوم تخته که جزئی

۱۷- یکی از اعمال عالیة ذهن عمل تجزیه و ترکیب است. بواسطه این عمل معلومات و صور ذهنی یکنوع تکرر پیدا میکنند. و هم بواسطه این عمل است که معرفت و شناسائی منطقی اشیاء حاصل میشود.

همان طوریکه مواد خارجی یا بسیطند یا مرکب و مرکبات باهمه تنوعات زیادی که دارند که با نامهای مخصوص خوانده میشوند از یکعده عناصر معدود تشکیل یافته‌اند و اگر آنها را تجزیه کنیم جز آن عناصر معدود که با نسبت‌های مختلف با یکدیگر ترکیب یافته‌اند چیزی نیست صور ذهنی نیز یا بسیطند یا مرکب و مرکبات چیزی جز صور ترکیب یافته از یکعده عناصر بسیط ذهنی که با طرز مخصوصی ترکیب شده‌اند نیست. عناصر ساده اولیه ذهن به حسب اصطلاح مبادی تصویری (در باب تصورات) و مبادی تصدیقیه (در باب تصدیقات) خوانده می‌شوند. تجزیه و ترکیب ذهنی در مقابل تجزیه و ترکیب عملی است. تجزیه و ترکیب عملی آنست که انسان مواد خارجی را مورد عمل تجزیه یا ترکیب قرار دهد مثل آنکه يك مرکب صنعتی (از قبیل ساعت) و یا يك مرکب طبیعی (از قبیل آب) را باجزاء اولیه آنها تجزیه کنند و دوباره آنها را بسازند. عملیات شیمیایی که در آزمایشگاه‌ها صورت می‌گیرد از این قبیل است تنها راه برای بدست آوردن وضع ←

از مفهوم کرسی میباید می‌یابیم زیرا اگر چنانچه مثلاً عناصری که به‌همراهی صورت تخته، تخته را درست کرده‌اند از مفهوم تخته سلب شوند تصور تخته از میان می‌رود و البته این تجزیه و انحلال پیوسته ادامه نیافته و در جایی وقوف خواهد کرد. و البته آخرین دو مفهومی که پیدا کرده‌ایم بسیط خواهند بود چنانکه در خارج نیز کار همانگونه میباید و همان مفهوم بسیط است که مفهومات بسیطه دیگری یکی پس از دیگری بوی اضافه شده و ترکیب یافته است که مفهوم نخستین مورد نظر (مفهوم کرسی مثلاً) درست گردیده.

پس مفاهیم تصویری ما چنانکه يك نوع کثرت در میان بسایط خود دارند يك نوع کثرت نیز بواسطه ترکیب پیدا می-

→ ساختمان داخلی مادی اشیاء تجزیه و ترکیب عملی است.

تجزیه و ترکیب ذهنی یا نظری اقسام متعددی دارد ما اجمالاً در پاورقیهای آینده آنها را بیان خواهیم کرد چیزی که لازمست در اینجا تذکر داده شود اینست که ممکنست برای خواننده محترم این سؤال پیش آید که مطابق فرمول کلی اینمقاله «هرعلم حصولی که عارض ذهن میشود مسبوق بعلم حضوری است» و البته اینمقاله استثناءپذیر نیست هم در مورد بسائط ذهنی صادق است و هم در مورد مرکبات. پس چگونه است که ما بسیاری از تصورات مرکبه داریم که قطعاً واقعیت مصداق آنها را هیچگاه بعلم حضوری نیافته‌ایم مثل تصویری که از لایتناهی و واجب‌الوجود و امثال اینها داریم؟

پاسخ این سؤال اینست که لازمه فرمول سابق این نیست که ذهن بواقعیت هر يك از بسائط و مرکبات علیحده نائل شود بلکه دربرخی از موارد، ذهن ابتداء بذكر مرکبات نائل میشود سپس با قوه تجزیه بسائط و عناصر اولیه را از یکدیگر جدا میسازد. تصورات عادی ابتدائی در مورد محسوسات از اینقبیل است مثلاً ابتداء انسان از راه باصره جسم را می‌بیند با حجم و شکل و رنگ معین یعنی تصور حجم و شکل و رنگ با هم و توأم و غیر مجزا از یکدیگر برایش حاصل میشود. بعد از آنکه ذهن قوی شد و قدرت تجزیه پیدا کرده کمیت را از کیفیت و هر يك از کیفیات را جدا از دیگری تصور میکند و در برخی از موارد ابتداء بذكر بسائط نائل میشود سپس با قوه ترکیب از آنها تصور جدیدی میسازد مثل اینکه از يك طرف تصور حد یا نهایت برای ذهن حاصل میشود (و البته تصور نهایت نیز بنوبه خود تصویری است مرکب که از ترکیب چندین تصور بسیط حاصل شده است) و از طرف دیگر تصور عدم، و از نسبت دادن عدم بنهایت تصور لایتناهی برای ذهن حاصل میشود و یا اینکه از یکطرف تصور وجود و از طرف دیگر تصور ضرورت و وجوب برای ذهن حاصل میشود سپس از ترکیب این دو تصور جدیدی (واجب‌الوجود) برای ذهن دست میدهد. تمام فرضیه‌های علمی و فلسفی از این قبیل است ذهن پس از آنکه این نوع تصورات را تولید کرد در صدد تحقیق علمی و فلسفی برمیآید و از راههای منطقی صحت یا بطلان اینفرضهای ذهنی را اثبات میکند.

کنند. و چنانکه گذشت برخی از این مفاهیم مہیات هستند و برخی از آنها اعتباریات هستند که از مہیات اخذ شده‌اند و این نیز يك نوع کثرتی است که متولد میشود و چنانکه روشن است ترکیبی که میان مہیات انجام میگیرد میان مفاهیم اعتباریه نیز انجام مییابد از بیان فوق نتیجه گرفته میشود:

۱- مفاهیم تصویری کثرتی بواسطه بساطت و ترکیب پیدا میکنند

۲- مفاهیم کثرتی دیگر از راه حقیقت و اعتبار^{۱۸} دارند.

۱۸- مطابق نظریه عقلیون مفاهیم یکنوع کثرتی از راه ذاتی بودن (فطری- بودن) و عرضی بودن دارند و یکنوع کثرتی از راه بساطت و ترکیب دارند و مفاهیم بسیط یا از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و یا آنکه ذهن فطرتاً واجد آنها بوده و مطابق نظریه حسیون کثرت مفاهیم فقط از لحاظ بساطت و ترکیب است و تمام مفاهیم بسیطه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی مستقیماً وارد ذهن شده‌اند هوبز از فلاسفه حسی قرن هفدهم (۱۵۸۸-۱۶۷۹) میگوید «استدلال و فکر درست یعنی جمع کردن معلومات با هم یا جدا کردن آنها از یکدیگر بمبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب و تجزیه و ترکیب تنها باجسام تعلق میگیرد و غیر از جسم هرچه هست موضوع فلسفه و علم واقع نمیشود».

هیوم فیلسوف حسی قرن هجدهم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) پس از آنکه ادراکات را منحصر میکند بآنچه از راه یکی از حواس پیدا شده باشد میگوید «این است تاروپود بافته افکار ما. و عقل ما جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزاء و مبادی کار دیگری نمیکند».

ولی مطابق آنچه در این مقاله تحقیق شد مفاهیم یکنوع کثرتی دارند از لحاظ بساطت و ترکیب، و يك نوع کثرتی دارند از لحاظ حقیقت و اعتبار و از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که نظریه عقلیون مبتنی بر فطری بودن پاره‌ای از معقولات قابل قبول نیست و طبق نظریه حسیون نیز بسیاری از مفاهیم بسیط از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت و کثرت بلکه علیت و معلولیت که بالضروره ذهن از هر يك از اینها تصور روشن و صریح و صحیحی دارد قابل توجیه نیست و تنها راه صحیح توجیه همان است که در این مقاله تحقیق شد.

همانطوری که از ضمن مطالب گذشته معلوم شد مفاهیم يك کثرت دیگری نیز از راه کلیت و جزئیت دارند. زیرا هرچند کلی و مصداق در خارج عین یکدیگرند و هر مفهوم کلی (مثل انسان) در خارج عین هریک از افراد خودش است و بحسب تعدد آنها در خارج متعدد است ولی بحسب ذهن تصور کلی مفایر است با تصور هر يك از افراد و از لحاظ خواص و عوارض ذهنی نیز تصور مفهوم کلی مفایر است با تصور هر يك از افراد بالخصوص.

در قرون وسطی عده‌ای از دانشمندان اروپا منکر تصورات کلی بوده‌اند و معتقد بوده‌اند که ذهن هیچ نوع تصویری از کلی ندارد. و تمام الفاظی که گمان می‌رود برای معانی کلیه وضع شده‌اند از قبیل لفظ حیوان و انسان و درخت و غیره واجد هیچ معنایی نیستند. اینجماعت را از همین لحاظ که این الفاظ را لفظ خالی ←

اشکال

میتوان در بیان گذشته مناقشه نموده و گفت این بیان بدو نظریه مبتنی است که بطلان هر دو، به ثبوت رسیده و آن دو نظریه عبارت است از:

۱- وجود انواع متباینه در خارج.

۲- ثبوت ماهیات ثابتۀ آنها.

روشن تر بگوئیم این طریقه مبنی براین است که خواصی که از راه حس نائل میشوند مہیات متباینه بوده باشند مثلاً واقعیت صدا غیر از واقعیت نور بوده و بهمین قیاس خواص اجسام با یکدیگر تباین نوعی داشته باشند و همچنین اجسام نیز با اختلافات جوهری متنوع بوده و هر یک از آنها نوعی بحسب واقعیت جدا از دیگری و دارای خواص جداگانه باشد.

ولی امروز علم این نظریه کهنه متافیزیکی را از میان برده و بطلانش را روشن نموده و اثبات میکند که واقعیت خارج بجز ماده یک نواخت چیز دیگری نیست و انواع مختلفه عناصر و مرکبات زنده ترکیبات گوناگونی هستند که ماده یکنواخت بخود گرفته و آثار گوناگون میدهند و همگی این خواص بانرژی قابل تحلیل میباشد و اخیراً بثبوت رسیده که ماده و انرژی بهمیدیگر قابل تبدیل بوده و درحقیقت همان حرکت هستند و ازاین روی انواع مختلفه^{۱۹} بالذات مفهومی نخواهد داشت و نظر بهمین نکته،

→ و اسم بدون مسمی میدانستند اسمیون میخواندند. از روانشناسان جدید نیز عده ای منکر تصورات کلی شده اند و آنها همان کسانی هستند که تمام اعمال ذهنی را از حکم و تعقل و قیاس و استدلال جز همان احساسهای ابتدائی که فی الجمله تغییر شکل یافته اند نمیدانند. هیوم و استوارت میل این عقیده را دارند، اگر در محل مناسبی فرصتی بدست آمد درباره این نظریه مفصلاً بگفتگو خواهیم پرداخت.

۱۹- تاکنون چند جهت از جهاتیکه منشأ تکثر ادراکات میشوند بیان شد ولی هیچیک از آنها مربوط بکثرتیکه از ناحیه تکثر و اختلافات خود معلومات و اعیان خارجیه ناشی میشود نبود. توضیح اینکه همانطوریکه ما از لحاظ کلیت و جزئیت و از لحاظ بساطت و ترکیب و از لحاظ حقیقت و اعتبار در میان ادراکات خود اختلاف و تکثر مشاهده میکنیم یکنوع تکثر و اختلاف دیگری نیز که وابسته باختلاف و تکثر واقعیتهای عینی خارجی است در میان ادراکات و تصورات خود مشاهده میکنیم مثلاً ما تصویری از آب و تصویری از هوا و تصویری از انسان و تصویری از سفیدی و تصویری از شکل و تصویری از مقدار و تصورات زیاد دیگری از غیر اینها داریم و برای ما مفهوم آب غیر از مفهوم هوا و هر یک از این دو غیر از مفهوم انسان و ←

انواع مختلفه مانند انسان و اسب و زمین و هوا از اختلافات ذاتی حاکی نبوده و تنها اختلافات خواص ترکیبات را نشان خواهند داد که آنها نیز بالاخره بیک اصل برمیگردند.

گذشته از این چون همین ترکیبات تا آخرین ریشه خود (ماده و انرژی) در حرکت و تحولند بنابراین هیچ مهیتی و ذاتی در دو لحظه در یک حال باقی نخواهد ماند خواه در خارج و خواه در ذهن (زیرا ذهن نیز خاصه مادی مغز است) پس اتکاء علمی بمهیات بیموده و بی‌ثمر بوده و دستگاه مهیت‌گیری بمنزله اینست که انسان بیک نقطه از دریای پهناور با چین موج نشانی بگذارد و از اینجاست که دانشمند آشنا با علوم طبیعی و سبک تحقیقات جدید چیزی را که می‌شنود از مهیت وی جویا نمیشود بلکه از اثر و خاصه‌اش می‌پرسد نمی‌گوید چه میباشد می‌گوید چه میکند؟

→ هر یک از این سه غیر از مفهوم سفیدی و هر یک از این چهار غیر از مفهوم شکل است و همچنین... و هرگز نمیتوانیم بپذیریم که این تصورات عین یکدیگرند و بالضروره میدانیم که با هم اختلاف دارند. این اختلافات از ناحیه اختلافاتی که در خود واقعیت‌های خارجی هست ناشی شده یعنی چون واقعیت‌های آب و هوا و انسان و سفیدی و شکل و مقدار با یکدیگر اختلاف دارند تصورات ما درباره آنها مختلف شده است پس یکنوع تکرر ادراکی دیگر از لحاظ تکرر معلومات و واقعیت‌های عینی داریم.

این نوع از تکرر از لحاظ دخالت در توسعه و افزایش تصورات عمده‌ترین تکررات است ولی از آنجائیکه این نوع از تکرر برخلاف سایر اقسام آن که قبلاً بیان شد اولاً بالذات مربوط بواقعیت‌های خارجی است و بالتبع مربوط بادراکات و تصورات است از موضوع بحث این مقاله خارج است و همچنانکه در مقدمه اینمقاله گفتیم موضوع بحث اینمقاله آن تکررهائی است که بالذات مربوط بخود ادراکات است و آن‌کثرتها آنها است که عامل اصلی آنها فعالیت خود ذهن است از قبیل کثرتهائی که از راه حقیقت و اعتبار یا از راه بساطت و ترکیب یا از راه کلیت و جزئیت پیدا میشود و اما آن کثرتیکه از ناحیه معلومات خارجی است از جنبه انفعالی ذهن سرچشمه میگیرد و بالذات مربوط بادراکات نیست و لهذا از موضوع این مقاله خارج است.

این نوع از تکرر را میتوان تکرر ماهوی و یا تکرر ذاتی نامید زیرا این تکرر بمعنیه بعضی از فلاسفه نماینده اختلافات ماهوی و ذاتی اعیان خارجی است. بیانات گذشته مربوط بانقسام ادراکات بادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری متکی بقبول نظریه اختلافات ماهوی و ذاتی اعیان خارجی است زیرا ادراکات حقیقی همانهاست که مستقیماً صورت یک پدیده خارجی است از قبیل صورت ذهنی انسان و اسب و سنگ و درخت که در نظر این مقاله ماهیات مختلف و متنوعی هستند. آشنایان بمنطق و فلسفه میدانند که بسیاری از مسائل در منطق و در فلسفه مبتنی برمسئله تکرر ماهوی تصورات و اختلافات ذاتی اعیان خارجی است و از این ←

پاسخ

بخش نخستین از اشکال که میگفت اختلافات خارجی هیچگونه اختلاف نوعی نداشته و تنها مستند با اختلاف ترکیبات مادی است که بالاخره همه نیز باصل واحد برمیگردند سخنی است که نمیشود پذیرفت زیرا اگر چه ممکنست ما اشتباه کرده و گاهی غیر مختلف را مختلف انگاریم ولی باید دید که آیا ممکنست که در خارج هیچگونه اختلافی وجود نداشته باشد و این اختلافات بالاخره بیک سلسله اصول مختلف بالذات منتهی نشود و همه چیز همه چیز بوده باشد؟ البته نه. هیچگاه متصور نیست اولاً از ظرف ادراک و فکر و ثانیاً از میان خواص و ثالثاً از میان موضوعات خواص اختلاف بکلی برخیزد.

زیرا اگر چنانچه هیچگونه اختلافی موجود نبود بهیچ وجه در

→ مسئله سرچشمه میگیرد و بسیاری از مسائل دیگر پایه و اساس این مسئله بشمار میرود.

مثلاً مبحث معروف مقولات ده گانه یا پنج گانه یا دو گانه (بحسب اختلاف نظریکه بین دانشمندان بوده) در منطق و فلسفه که ماهیات را بنحو مخصوصی دسته بندی میکرد و جهات مشترك آنها را از جهات اختصاصی تمیز میداد مبتنی بر این مسئله است (برخلاف مقولات دوازده گانه کانت که امور انتزاعی و اعتباری را پمیان آورده) و همچنین مبحث معروف «تعمیقات جنسی و فصلی» در منطق از این مسئله سرچشمه میگیرد و مبحث معروف «صورنوعیه» در فلسفه از پایه ها و ریشه های این مسئله بشمار میرود.

علمی ای حال نظریه متن راجع پادراکات حقیقی متکی باین است که ما پاره ای از صور ذهنیه خود را ماهیات بدانیم از قبیل صورت ذهنی انسان و اسب و درخت و غیره و آن ماهیات را بایکدیگر مختلف بالذات و نماینده انواع خارجی متباین بالذات بدانیم.

ولی روی اصول علمی جدید میتوان مطلب بالا را از دو راه مورد مناقشه قرار داد یکی از راه انکار اختلافات ذاتی انواع خارجی یعنی انکار اینجهت که انسان و سنگ و درخت و مس و آهن هر يك دارای ذات و ماهیت جداگانه هستند و ذاتاً با یکدیگر اختلاف دارند و یکی از راه انکار یکسان ماندن ماهیات اشیاء یعنی انکار اینکه هرچیز دارای هرماهیتی که هست برای همیشه همان ماهیت را دارا خواهد بود.

توضیح اینکه: اما نظریه تباین ذاتی انواع که مطلب بالامتکی بآن است اینست که ما اشیاء و واقعیت های خارجی را دسته بندی کنیم و هر دسته ای را دارای ذات و ماهیتی مفایر با ذات و ماهیت سایر دسته ها بشناسیم و بعبارت دیگر مبتنی بر اینست که معتقد شویم که اشیاء در قالب های مخصوصی ریخته شده اند و هر قالبی ذاتاً غیر از قالب دیگر است و هر يك از آن قالب ها را بعنوان ذات و ماهیت آن اشیاء بشناسیم ولی تحقیقات مقرون بمشاهده و آزمایش جدید ثابت کرده که اشیاء در قالب های مخصوص ←

ادراک و فکر ما نیز حاصل نمیشد و وجدان و غریزه ادراکی ما هیچگونه حاضر نیست که اختلافات ادراکی را ندیده انگاشته و امکان ارتفاع وی را بپذیرد یعنی که فکر در مسائل هندسی عین فکر در زبان‌شناسی است. وجدان ما هرگز حاضر نیست که در ادراکات و افکار خود هر جمله را بجای هر جمله و هر مفرد را بجای هر مفرد و هر مفرد را بجای هر جمله و بالعکس و بالاخره هر ادراک را بجای هر ادراک گذاشته و فائده و نتیجه هر فکر را از فکر دیگر بجوید.

وجدان ما هرگز حاضر نیست هر کار را بجای هر کار و هر ابزار کار را بجای هر ابزار کار بگذارد و بالاخره همه‌چیز را عین همه‌چیز بداند زیرا چنین اندیشه‌ای خودش ناقض خودش می‌باشد زیرا مفهوم «همه» بدون اختلاف و کثرت بتصور نمی‌آید و

→ و جداگانه ریخته نشده‌اند و اساساً واقعیت‌های خارجی اختلافات ذاتی با یکدیگر ندارند. تحقیقات جدید ثابت کرده که آنچه در خارج واقعیت دارد فقط يك واقعیت است که ترکیبات گوناگون بخود می‌گیرد و اختلافات اشیاء مربوط باختلاف ترکیبات اجزاء همان واقعیت وحدانی است. چیزیکه هست ما از هريك از آن ترکیبات يك تصور خاص داریم وابتداء قبل از آنکه تحقیقات علمی کافی بکنیم می‌پنداریم که هريك از واقعیت‌های متصوره ما ذاتاً مباین و مخالف آن دیگری است. مثلاً ما ابتدائاً سنگ و درخت و انسان و هزارها چیز دیگر می‌بینیم و می‌پنداریم هريك از اینها ذاتاً مباین با دیگری است ولی پس از تحقیق و آزمایش باین نتیجه میرسیم که تمام این اشیاء بیشمار از یکمده عناصر معدود که با نسبت‌های مختلف با یکدیگر ارتباط پیدا کرده‌اند ترکیب یافته‌اند یعنی می‌فهمیم که اختلافات این مرکبات ذاتی نیست. سپس عناصر را بررسی می‌کنیم. در بررسی عناصر نیز ابتداء می‌پنداریم که هريك از آنها ذاتاً مباین دیگری است ولی تحقیق و آزمایش‌های دقیق‌تر علمی بر ما روشن میکند که عناصر نیز بنوبه خود از آتمها تشکیل یافته‌اند و اختلاف وضع و ساختمان داخلی آتمها عناصر را از یکدیگر متمایز ساخته است. یعنی می‌فهمیم که اختلافات عناصر نیز ذاتی نیست. سپس گامی جلوتر می‌رویم و آتمها را مورد مطالعه قرار میدهم می‌بینیم آنها نیز از ذرات کوچکتری ساخته شده‌اند یعنی اختلافات آنها نیز ذاتی نیست و مربوط باختلاف وضع و عدد و حرکت ذرات تشکیل دهنده آنهاست. سپس گامی دیگر پیش می‌رویم می‌بینیم خود آن ذرات تشکیل دهنده آتمها نیز دارای ماهیت‌های جداگانه و غیر قابل تغییر و تبدیل نیستند زیرا گاهی در وضع داخلی آتمها تغییراتی حاصل میشود و در نتیجه عنصری بعنصر دیگر تبدیل میشود و عملاً نیز میتوان آن تغییرات را ایجاد و عنصری را بعنصر دیگر تبدیل کرد. تغییراتی که در وضع داخلی آتمها پیدا میشود از اینراه است که بعضی از ذرات داخلی آتم از بین می‌روند یعنی تبدیل بانرژی میشوند و یا آنکه از تکائف انرژی از نو بوجود می‌آیند و بالاخره از تحلیل‌های علمی متکی بمشاهدات و تجربیات این نتیجه بدست می‌آید که جز يك واقعیت که فضا را اشغال کرده و در زمان تغییراتی حاصل میکند →

و همچنین تبدیل ماده را به انرژی و انرژی را به ماده بنحوی تشخیص دهد. و بحسب فرضیه فن خود که انحصار موضوع به ماده و انرژی میباشد بگوید «هرچه هست یا اینست یا آن».

ولی بحسب نظر مطلق دقیق نمیتواند ماوراء ماده و انرژی یک نواخت را هرچه پیش آید نفی کرده و باصل واحد ماده و انرژی برگرداند زیرا هر تلاشی که نموده و مینماید در سنخ ماده و انرژی مینماید نه در ماوراء آنها و نه در موجود مطلق. و اگر راستی ماورائی نیافته معنایش این است که ماده و انرژی نیافته (درست تأمل شود).

مثلاً میگوئیم اگر شانزده تا جزء مادی را با قاعده ۴ و ارتفاع ۴ بچینیم مربع حاصل میشود و اگر با قاعده ۸ و ارتفاع ۴ بچینیم مثلث پس اختلاف شکل مربع و مثلث مرتبط با اختلاف چینش ماده بوده و به جز شانزده عدد جزء مادی چیز دیگری نیست. این سخن ما اگرچه راست و غیر قابل انکار میباشد ولی در حقیقت چگونگی سیر ماده را در دو حال نشان میدهد یعنی اگر

→ قوه و فعل ثابت میکنیم که واقعیت وحدانی و به تعبیر بالا واقعیت واحد شاغل مکان و متغیر در زمان که در ذات خود هیچگونه کثرت و تعدد ندارد نمیتواند مظاهر مختلف طبیعت را پدید آورد و خود، تغییر و تکامل پیدا کند و این نظام محسوس را بوجود آورد.

لازم است تذکر دهیم که مسئله کیمیاگری و تبدیل انواع که در ضمن اشکال ذکر شد چندان ارتباطی بمسئله تباین ذاتی انواع ندارد. از نظر اصول کلی فلسفی، ماهر چند انواع را متباین بدانیم تبدیل نوعی بنوع دیگر چه تبدیل نوع بیجان بنوع بیجان دیگر و چه تبدیل نوع جاندار بنوع جاندار دیگر و چه تبدیل نوع بیجان به نوع جاندار مانعی ندارد و اما اینکه آیا قوانین مخصوص علم الحیات در مورد جانداران اجازه میدهد یا نمیدهد مطلب دیگر است.

و اما قسمت دوم اشکال مبنی بر عدم ثبوت ماهیات: اگر منظور اشکال کننده اینست که موجودات طبیعت در خارج دارای ماهیت یک نواخت نیستند و ذاتاً در حرکتند و همواره تغییر ماهیت میدهند البته مورد قبول ما است و در مقاله ۱۰ ثابت خواهیم کرد که طبیعت باتمام جواهر و اعراض خود در یک حرکت ذاتی دائمی است و نظریه اینمقاله نیز مبتنی بر فرض سکون موجودات طبیعت نیست. و اگر منظور اینست که صور ذهنیه ماهیات که در پیش ما هستند همواره در حرکت و تغییرند پاسخش همان است که در متن مشروحاً بیان شده که نژاد مفهوم و صور ذهنی از احکام و مقررات ماده کنار است و صورت علمی از منخ جهان حرکت نمیباشد و ما در پاورقی های مقاله ۳ و مقدمه و پاورقی های مقاله ۴ شبهات مربوط باینمدها را نقل و انتقاد کردیم.

تنها مربوط بماده بخواهیم سخن بگوئیم باید چنین گفت ولسی هرگز اینسخن نمیتواند بثبوت برساند که شکل مثلث و مربع يك شكل بوده و در نتیجه آثار ماهیتی آنها یکی میباشد و مثلا مربع سه زاویه یا مثلث چهار زاویه دارد.

و یا اگر ما جسم واحد را دو پاره نمودیم و پس از آن هر پاره را پنج قطعه کردیم و سپس بهم آمیخته و یکی ساختیم نمیتوان گفت ارقام ۱ و ۲ و ۱۰ يك رقم میباشد زیرا يك ماده بعینه بیشتر ندارد.

اشکال

ما بزور وسائل علمی میتوانیم موجود مادی را باصل ماده تجزیه و تحلیل نموده و دوباره باترکیب بحال نخستین برگردانیم. وسائل علمی کنونی اگر چنانچه در مورد همه موجودات هم جرأت نکند در غالب موجودات میتواند بطبیعت سند کنترات داده و خود متکفل ایجاد و اداره و تنظیم موجودات گردد و پیشرفت شگرف علم نسبت به آینده میتواند نوید کلی و قطعی بدهد پس استقلال دانش امروزه و توانائی وی بایجاد موجودات حقیقی بوسیله چیدن و بهم زدن ماده، دلیل قطعی میباشد که بجز ماده با ترکیبات گوناگون چیز دیگری در میان نیست.

پاسخ

چنانکه بیان کردیم علوم طبیعی فقط خطسیر ماده را می-تواند تشخیص بدهد و اما یکی کردن ماده و حوادث مختلفه بطور کلی هنوز دستگیر آنها نشده و چنانکه گفته شد هیچگاه نخواهد شد. ملخص سخن به بیان دیگر اینکه ما در خارج واحدهای حقیقی در لباس اختلاف داریم هنگامیکه آنها را تجزیه میکنیم اجزاء و اجزاء اجزاء پیش آمده و پای تجزیه بهجائی میرسد که اگر یکقدم دیگر پیشتر بگذاریم موضوع از میان میرود (بسایط) دوباره اگر بطور قهقری برگشته و ترکیب نمائیم صورت نخستین پیدا میشود. در این جایگاه که در حقیقت مرز وجود و عدم موضوع میباشد دو احتمال داریم یکی اینکه صورت مورد تجزیه و ترکیب (واحد انسان مثلا) همین ترکیب مخصوص ماده بوده باشد دیگر

اینکه موجود دیگری بوده باشد غیر از ماده که ملازم و همراه ماده و ترکیب بوده و یکنوع بستگی بماده دارد.

البته روشن است تا احتمال دومی را بطریق فنی ابطال نکنیم احتمال اولی تعیین پیدا نخواهد کرد و نیز روشن است که مجرد حصول عندالحصول وزوال عندالزوال دلیل وحدت و عینیت نخواهد بود زیرا احتمال ملازمه وجودی در میان است. و علوم طبیعی کاری که کرده سیر ماده را بحسب تجزیه و ترکیب از این سرتا آن سر روشن نموده و بسر دو راه رسانیده یعنی در نفی اختلافات خارجی حقیقتاً یکقدم نیز فراتر نگذاشته.

درباره این اختلافات آخرین نظریکه فلسفه از آخرین سلوک برهانی خود استنتاج کرده در مقاله «قوه و فعل» خواهد آمد.

اینک ببخش^{۲۰} دوم اشکال میپردازیم: پاسخ وی از سخنانی که در مقاله ۳ گذشت روشن میباشد. ما آنجا بثبوت رسانیدیم که

۲۰- خلاصه این بخش بود: ماهیات نظر بتحول و تکامل عمومی اشیاء در يك حال باقی نمیانند و هیچ ماهیت و ذاتی در دو لحظه یکسان نیست نه در خارج و نه در ذهن پس اتکاء علمی بماهیات بیپوده و بی‌ثمر بوده و مانند اینست که انسان بیک نقطه از دریای پهناور با چین موج نشانی بگذارد.

بخش اول اشکال متوجه آنجهت بود که اشیاء و اجزاء طبیعت دارای ذوات و ماهیتهای مختلف نیستند پس نیاست برای هر دسته از موجودات يك ماهیتی جدا از ماهیت دسته‌های دیگر فرض نمود و اساساً همه موجودات طبیعت مظاهر مختلف يك ماهیت واقعی واحدند که در لباسهای مختلف ظاهر میشود. و اما این بخش از اشکال اینجهت را بیان میکند که فرضاً اشیاء دارای ماهیتهای جدا از یکدیگر بوده باشند آن ماهیات ثابت و یکنواخت نیستند زیرا تغییرات طبیعت سطحی و ظاهری نیست. در طبیعت آنچه هست در تغییر است - ظواهر و آنچه در زیر پرده ظواهر است و حتی تصوراتیکه ما در مغز خود از اشیاء خارجی داریم هر لحظه دستخوش تحولات هستند. این بخش متوجه آن مطلب بود که در بالا ادعا میشد ذهن قدرت دارد از راه حواس و یا از راه شهود نفسانی باکمال نیروی تحلیلی عقلی بماهیت پدیده‌ای و یا لااقل بمساهیت نزدیکترین خواص آن پدیده نائل شود و «چیستی» آن پدیده را بدست آورد. و چنانکه میدانیم بحث معروف «معرف» در منطق برای راهنمایی کیفیت بدست آوردن ماهیت حقیقی شیء یا لااقل نزدیکترین خواصش که مابه‌الامتیاز وی از سایر اشیاء است میباشد.

و همواره علماء جمیع فنون و علوم در فن خود سعی کرده و میکنند که برای موضوعات مسائل فن باصلاح تعریف جامع و مانع ذکر کنند و باینوسیله حدود آنموضوعات را مشخص سازند ولی روی اشکال فوق که اشیاء نه در ذهن و نه در خارج دارای وضع مشخص و ممتاز نیستند قهراً بحث معرف در منطق بیپوده بلکه اساساً تعریف کردن در جمیع علوم لغو و بی‌ثمر است.

نژاد مفهوم از مقررات و احکام ماده کنار است و صورت علمی از سنخ جهان حرکت نمیباشد و قانون تحول و تکامل تدریجی عمومی شامل حال وی نیست. ... توضیح اینکه: بایانات گذشته باثبات رسانیدیم که ما موجوداتی خارج از ذهن و مستقل از فکر داریم که مهبیات منشأ آثار میباشند.

و نیز بثبوت رسانیدیم که ما برخی از آنها را با واقعیت خودشان (باحذف و اسقاط منشأیت آثار) بیواسطه و برخی دیگر را بواسطه آنها ادراک مینمائیم.

و نیز میدانیم که بخش نخستین با مشترکات و مختصات بما معلوم میباشد بطوری که میتوانیم میان مشترکات و مختصات آنها بادلیل تمیز بدهیم و سپس تألیف کرده و خود مرکب را بدست آوریم و همچنین میتوانیم آنها را بوسیله خواص نزدیکیشان بشناسیم.

و نیز میدانیم تا بموضوع یقین پیدا نکرده و مجهول بماند نمیتوان حکمی برای وی تشخیص داد.

از این مقدمات چهارگانه نتیجه گرفته میشود:

که تنها راه برای روشن شدن معلومات فکری اینست که برای موضوع قضیه مهبیت حقیقی بدست آید و اگر نتوانستیم یا نخواستیم (حداقل) معرفی که مشتمل نزدیکترین خواص وی بوده باشد اخذ شود^{۲۱} و چگونه وجدان فطری يك متفکر کنجکاو می-

۲۱- منطقیین میگویند مجموع آنچه‌هاییکه انسان درباره اشیاء میخواهد بفهمد و از خود میپرسد و پاسخ آنرا میجوید در چند قسمت کلی خلاصه میشود و تمام مسائل علمی و فلسفی پاسخهایی است که باین چند قسمت کلی و باصطلاح باین چند پرسش فکری داده میشود و آنها از اینقرارند:

۱- سؤال از «چیستی» یا از ماهیت شئی، یعنی هرچیزیکه نظر انسانرا جلب کند و مورد توجه قرار گیرد انسان میخواهد آنرا بشناسد و بداند که آن چیست و دارای چه مشخصاتی است؟ و امتیاز آن چیز از سایر اشیاء چیست. درمقام پاسخ باین سؤال است که در مقام تعریف اشیاء برمیآیند و کوشش میکنند برای هرچیزی تعریف کامل (جامع و مانع) ذکر کنند و چنانکه میدانیم مبحث «معرف» در منطق راهنمای همین جهت است.

۲- سؤال از «هستی» یا از وجود شئی یعنی سؤال ازاینکه آیا این چیزیکه من درباره آن فکر میکنم واقعاً وجود دارد یا امری موهوم است و همچنانکه در مقاله ۱ گفته شد پاسخ این سؤال را فقط فلسفه میتواند عهده‌دار شود.

←

پذیرد که در احکام موضوعی بجستجو پردازد در حالیکه از حقیقت موضوع خبر ندارد و حتی موضوع را از غیر موضوع تمیز نمی‌دهد و بگفته مستشکل نام موضوع را که میشوند نمیگوید مهیتش چیست بلکه میپرسد خواصش کدام است؟ (در حالی که این پرسش عیناً معرف خواستن است).

آری از آنجائیکه دانشمند حسی بیشتر به آزمایشهای حسی میپردازد و ناچار تماس با حس دارد و چنانکه گفته شد در جزئیات محسوسات بهممان مشاهده حسی میتوان قناعت نمود احتیاج زیادی به تعریف و تحدید پیدا نمیکند چنانکه احتیاجات روزانه ما در

→ ۳- سؤال از «چگونگی» و احوال و خصوصیات شیء یعنی سؤال از اینکه آن شیء که من درباره آن فکر میکنم دارای چه احوال و عوارض و خصوصیات است و همچنانکه در مقاله ۱ گفته شد متکفل بیان اینجهت علوم است و هر علمی بمناسبت همان موضوع خاصی که جستجوی در حالات و چگونگیهای او را هدف فعالیت خود قرار داده بسئالات مربوط بآن موضوع پاسخ میدهد.

۴- سؤال از «چرائی» و از علت وجود آن شیء یا از علت چگونگی آن شیء پاسخ این سؤال را گاهی فلسفه و گاهی علوم میدهند.

این سئالات که برای ذهن انسان دست میدهد یکدفعه نیست بلکه بترتیب است. انسان اولین بار که ذهنش بچیزی توجه کرد میخواهد اجمالاً بفهمد که آن چیست؟ و پس از اینکه اجمالاً به «چیستی» آن چیز آشنا شد و در فکر خود آنچیز را با سایر اشیاء فرق گذاشت بطوریکه در ذهن از ابهام و اختلاط بیرون آمد میخواهد بفهمد آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه و اگر برایش معلوم شد که موجود است (یا بواسطه وضوح و یا بواسطه برهان فلسفی) در صدکشف حالات و عوارض وی برمیآید و در همین مرحله است که نوبت سؤال از علت وجود وی نیز میرسد سپس در مقام بدست آوردن علت چگونگیها برمیآید.

از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که تا چیز را اجمالاً نشناسیم بطوریکه بتوانیم بین آنچیز و سایر چیزها فرق بگذاریم و لااقل از راه نزدیکترین و ظاهرترین خواصش او را تمیز دهیم نمیتوانیم در صدد تحقیق اصل وجود یا چگونگیها و عوارض وجود وی (اگر بر ما مجهول باشد) برآئیم و از همین جهت است که شما می بینید همواره بنام دانشمندان در جمیع علوم براین بوده و هست که در اول هر فصلی ابتداء بتعریف موضوع آن فصل میپردازند سپس وارد اصل مطلب میشوند زیرا همانطوریکه در متن اشاره شده «چگونه ممکنست که يك متفكر كنجكاو در احكام موضوعی بجستجو پردازد در حالیکه از حقیقت موضوع خبر ندارد و حتی نام موضوع را که میشوند نمیگوید ماهیتش چیست بلکه میپرسد خواصش کدام است؟ در حالیکه خود این پرسش (اگر از خواص ظاهر و بارزه شیء باشد نه از خواصیکه احتیاج بنظر و تحقیق علمی دارد) عیناً معرف خواستن است.»

مادیین روی اصل «نفسی اختلافات ماهوی اشیاء» و اصل «تحول و تکامل» —

استفاده‌های طبیعی از مادیات از همان راه تأمین میشود. ولی باید نظر خود را به بحثهای غیر حسی مانند ریاضیات و حقوق و غیر آنها که مینماید و کنجکاوپهائی که در فلسفه و منطق میکند معطوف داشته و بداند که در این موارد پای آزمایش حسی در کار نیست و تا موضوعات را تحدید و تعریف نکند گرفتار غلط و اشتباه خواهد شد چنانکه مادیین نیز که از روش حسی پیروی می‌کنند در نتیجه مسامحه در تحدید و تعریف و تسمیه، اعتراضات و ایراداتی بمنطق و فلسفه و غیر آنها نموده‌اند که برای یکنفر متفکر هشیار خنده‌آور میباشد^{۲۲}. چنانکه برخی از آنها گذشته و برخی نیز خواهد آمد و ریشه همه آنها موضوع مسامحه در تحدید است.

اشکال

میتوان در بیان گذشته خورده‌گیری کرده و گفت که مقصود نفی صحت مطلق تعریف و تحدید نیست بلکه منظور این است که

→ عمومی اشیاء هم در خارج و هم در ذهن، و اصل «تبعیت جزء از کل» اصرار عجیب دارند که طرز تفکر باصطلاح متافیزیکی را که اشیاء را با تعریفات از یکدیگر جدا می‌سازد غلط بدانند بلکه نه تنها تعریف کردن و حدود معین کردن را غلط میدانند گاهی حتی اصل «هویت» یا «عینیت» را یعنی اینکه هرچیزی خودش خودش است مثلاً الف الف است را منکرند. در اواخر همین مقاله آنجا که از اصل عینیت و اصل ثبات سخن بمیان می‌آید در اینباره گفتگو خواهد شد.

در مقام پاسخ باین نظریه علاوه بر آنچه در بالا گفته شد و آنچه در آخر همین مقاله خواهد آمد همین قدر کافی است که خود علوم حسی و آزمایشی را دلیل بیاوریم. در اینعلوم از مشاهده و آزمایش استفاده میشود و البته آنچه مورد آزمایش قرار میگیرد جزئیات است و در مقام تفکیک و تمیز جزئیات از یکدیگر همان مشاهده حضوری کافی است و احتیاج بتمرریف و تحدید ندارد. ولی نتیجه مشاهدات و آزمایشها وقتی صورت قانون کلی علمی بخود میگیرد و صلاحیت پیدا میکند که بعنوان یک «اصل» در کتب مربوطه ثبت شود که یک مفهوم کلی موضوع و یک مفهوم کلی دیگر محمول واقع شود و البته مفهوم کلی را با اشاره و احساس نمیتوان مشخص ساخت و ناچار باید با تعریف و تحدید موضوع را از غیرموضوع و محمول را از غیرمحمول مشخص ساخت. عملاً نیز می‌بینیم که در کتب فیزیک و شیمی و ریاضیات و زیست‌شناسی و غیره از همین فورمول استفاده میشود و در اول هر فصلی قبل از هرچیز بتمرریف و تحدید موضوع آنفصل پرداخته میشود. ۲۲- اشکالاتی که در مہیات و اجتماع نقیضین و معلومات ثابت و بدیهیات و غیر اینها نموده‌اند.

بحث از احکام موضوعی متوقف بشناختن حد مرکب از جنس و فصل نمیباشد و این روش بجز مشاجره‌های عقلی بی‌نتیجه، نتیجه‌ای ندارد. بلی بهترین روشی که در این باره میتوان اتخاذ کرد روشی است که منطق دیالکتیک نشان میدهد و آن اینکه: نظر باینکه هر پدیده مادی نتیجه پدیده‌های غیر متناهی مادی است که با فعل و انفعال‌های خود که در صراط تحول و تکامل انجام داده‌اند پدیده فعلی را بوجود آورده‌اند هیچ پدیده‌ای وجود منفصل نداشته و مربوط بیک رشته تحول و تکامل میباشد و در حال کنونی نیز در تحول و سرگرم پیمایش راه تکامل است و در هر یک از منازل گذشته نیز خودنمایی داشته پس مهیت پدیده کنونی همه سلسله حوادث مربوطه میباشد چون تصور سلسله غیر متناهی حوادث برای ما محال است پس اگر تاریخچه پیدایش وی را تا آنجا که مقدور ما است بدست آوریم بواقعیت پدیده نامبرده نزدیکتر خواهیم شد. پس معرف حقیقی هر چیزی تاریخچه پیدایش و زندگی متحول و متکامل وی میباشد و این روش، پسندیده همه دانشمندان امروزه است و مادیین نیز طبق منطق دیالکتیک خود همین روش را معمول داشته و حوادث روحی را نیز از راه نامبرده تعریف و تعلیل کرده و ریشه هر پیش‌آمد مادی و روحی را در میان پیش‌آمدهای گذشته جستجو نموده و بدست می‌آورند.

پاسخ

این نظریه را (معرف هر چیز تاریخچه پیدایش و زندگی وی میباشد) فلسفه نیز میپذیرد و بشرط اسقاط مسامحه‌هایی که در تقریبش بکار رفته عملی میداند و اساساً این نظریه مبتنی بشبوت تحول و تکامل عمومی نمیباشد و از این‌روی فلاسفه از زمان دیرین (زمان فلسفه نیمه‌کاره یونان) و پیش از طلوع نظریه حرکت عمومی جوهری در فلسفه اسلام که سه قرن ونیم بیشتر از عمرش نمیگذرد همین مطلب را در کتب خود ذکر کرده‌اند. فلاسفه گفته‌اند که حد تام باید مشتمل بهمه علل وجود شیء بوده باشد یعنی معرفت تام چیزی بشناختن اجزاء وجودی و همچنین علل پیدایش وی و همچنین غایات و اغراض وجودی وی موقوف نمیباشد

زیرا همه جهات وجودی اختصاصی شیء که در خارج او را به عنوان يك واحد حقیقی مشخص پدید آورده و نگاه میدارند در وجود او ذی دخل هستند و روشن است که مفهوم کامل گاهی میتواند نام مفهوم کامل بخود بگیرد که انطباق کامل بخارج داشته باشد پس ناچار باید تاریخچه پیدایش (علل قبل الوجود) و زندگی (ماده و صورت یا خواص ضروری شیء) و حتی غایت و غرض وجود وی (اگر چه وجود غایت پس از انعدام وجود وی و منفصل الوجود از وجود وی بوده باشد و این چیزی است که در نظریه تاریخچه از وی نام برده نشده) در معرف ذکر شود مثلاً اگر بخواهیم تخت را معرفی نمائیم (مثال معروف) باید گفت چیزی که نجار با ابزار نجاری خود از چوب بفلان شکل برای نشستن و خوابیدن میسازد و هر يك از اجزاء این معرف مستمند توضیح شود طبق همان دستور توضیح باید داد. روشن است که تعریف نامبرده فاعل و غایت و ماده و صورت تخت را دارد و هر يك از آنها اسقاط شود بهمان اندازه معرف ناقص خواهد بود ولی در این میان مؤثرتر و کاری‌تر از همه ماده و صورت میباشد.

و از بیان گذشته روشن میشود که بکار انداختن این روش در موجودات روحی مانند موجودات جسمی اشکالی نخواهد داشت آری اکتفا کردن بذکر علل مادی در تعریف حوادث روحی اشتباه میباشد زیرا این رویه فقط جنبه مادی حادثه را میتواند روشن بنماید نه همه جهات مادی و روحی او را. برگردیم بسخن نخستین. آنچه می‌گفتیم در اطراف تحلیل قسم تصویری معلومات بود.

و اما در قسم ۲۲ دوم (تصدیقی)

جای تردید نیست که ما معلومات فکری و ادراکات تصدیقی

۲۲- سابقاً گفته شد که ادراکات کثرتی از لحاظ بساطت و ترکیب دارند و در پاورقی‌های گذشته گفتیم که تجزیه و ترکیب آنالیز (Analyse) و سنتز (Syntese) بردگونه است: عملی و نظری (ذهنی). تجزیه و ترکیب عملی آنست که انسان مواد خارجی را موضوع عمل تجزیه یا ترکیب قرار دهد مثل آنکه يك مرکب صنعتی (از قبیل ساعت و ماشین) یا يك مرکب طبیعی (از قبیل آب) را با اجزاء اولیه آنها تجزیه کند و یا دوباره آنها را بسازد. تمام عملیات شیمیائی که در لابراتوارها ←

بیشمار داریم و گاهی که آنها را بررسی مینمائیم میبینیم همه آنها از همدیگر جدا نیستند یعنی جوری نیست که اگر یکی از آنها را گرفته و بتنهایی معلوم فرض کنیم توانسته باشیم مابقی را مجهول فرض نمائیم یعنی حصول علم بیک معلوم در پیدایش خود هیچ ارتباطی بوجود سایر معلومات نداشته باشد و این سخن در

→ انجام میگیرد از اینقبیل است و این تجزیه و ترکیب عملی مهمترین شرط لازم بدست آوردن قوانین طبیعت است. علوم طبیعی از آغاز پیدایش، پیشرفت خود را مدیون مشاهدات دقیق و آزمایشها و تجزیه و ترکیبهای عملی است. در قرون اخیره دانشمندان اروپا اهتمام شایانی باین روش سودمند بخرج دادند و در نتیجه موفقیتهای شگرف و عظیم که هرگز در مخیله بشر خطوط نمیکرد بدست آوردند. تجزیه و ترکیب نظری یا ذهنی اینست که انسان مدرکات و معلومات ذهنی خود را مقایسه و تجزیه و ترکیب کند و تفکر که عالیترین عمل ذهن است جز تجزیه و ترکیب ذهنی چیزی نیست.

توضیح آنکه تجزیه و ترکیب ذهنی یا حسی است یا خیالی یا عقلی: تجزیه و ترکیب حسی آنست که ذهن در یک صورت محسوسه‌ای که حضوراً حس میکند تصرف کند مثل آنکه انسان در حالیکه بیک قالی که دارای نقشه‌ها و گل‌های مختلف است نظر میافکند در ذهن خود از جمع کردن و مورد توجه قرار دادن چند نقش و چند گل صورت معینی مجسم میکند و دوبرتبه از تجزیه و مورد توجه قرار دادن بعضی دون بعضی شکل دیگر را برخویش ظاهر میسازد و یا هنگامیکه در شب باسمان پرستاره نگاه میکند در ذهن خود از جمع و ترکیب و مورد توجه قرار دادن یکمده از ستارگان صورت حیوان مخصوصی را مجسم میسازد و در همانحال از تجزیه آنها و ضم و ترکیب دیگری صورت دیگری را برخود ظاهر میسازد. اینگونه تصرفات در صور محسوسه اولاً آزادانه و دلخواه صورت میگیرد ثانیاً فقط با دخالت عوامل ذهنی انجام مییابد و احتیاجی ندارد که انسان در وضع چشم و نگاه کردن خود تغییراتی بدهد.

تجزیه و ترکیب خیالی آنست که ذهن در صور جمع شده در حافظه آزادانه و دلخواه و طبق تمایلات و احساسات درونی تصرفاتی بکند مثلاً انسان در ذهن خود تصویری از کوه دارد و تصویری از پولاد آنگاه با نیروی تخیل تصویری از کوه پولادین میسازد و یا آنکه تصویری از انسان و تصویری از اسب و تصویری از پال پرندگان دارد آنگاه با نیروی تخیل صورت اسبی را میسازد که دارای سر آدمی و دو پال است. تخیلات شاعرانه از این نوع تجزیه و ترکیب سرچشمه میگیرد در تخیلات شاعرانه ذهن مبدع و مخترع و از قید رعایت مطابقت نفس الامر آزاد است و تنها از تمایلات درونی خویش اطاعت میکند در تخیلات شاعرانه ذهن نمیخواهد اشیاء را آنطور که هستند بنمایاند بلکه میخواهد آنطور که تمایلات درونی اقتضا دارد نقشه‌هایی از آنها بسازد: و روی همین جهت است که شعر از نوع هنر و صنعت بشمار میرود.

تجزیه و ترکیب عقلی آنست که ذهن تمایلات نفسانی را کنار بزند و مطابقت با نفس الامر را وجهه همت خویش قرار دهد و باینمنظور صور معقوله را مورد عمل تجزیه و ترکیب قرار دهد و آن پر دو قسم است: تصویری و تصدیقی. تصویری ←

علوم برهانی از همه جا روشنتر است. ما هیچگاه نمیتوانیم بسیاری از مسائل این علوم را بثبوت برسانیم جز اینکه پیش از آن، مسائل زیاد دیگری را بثبوت رسانده باشیم.

پس میان این معلومات تصدیقی یکنوع رابطه و بستگی هست که بتوالد و بارآوری مادی خالی از شباهت نیست. زیرا

→ آنست که يك مفهوم کلی را عقل منحل کند به جنبه‌های مشترك و جنبه اختصاصی وی. معمولاً تعریف‌هاییکه برای اشیاء میشود و جنبه‌های مشترك و جنبه اختصاصی آن شیء را بیان میکند يك نوع تحلیل تصویری عقلی است که در مفهوم و ماهیت آنشیء صورت میگیرد مثلاً در تعریف خط میگوئیم «کمیت متصلی است که پیش از يك بعد ندارد» در این تعریف فهمانده‌ایم که اولاً خط از نوع کمیات است نه از نوع کیفیات یا اضافات یا جواهر و ثانیاً کمیت متصله است که بین اجزایش میتوان حد مشترك فرض نمود نه از نوع کمیات منفصله (اعداد) و ثالثاً کمیت متصلی است که پیش از يك کشش ندارد و با سطح که دارای دوکشش است و جسم تعلیمی (حجم) که دارای سه کشش است فرق دارد. بدیهی است که این تحلیل که در مفهوم خط بعمل آمد از نوع تجزیه و تحلیل‌های عملی نیست زیرا خط در وجود خارجی خود مرکب از کمیت و اتصال و بعد واحد نیست یعنی قسمتی از وجودش کمیت و قسمتی اتصال و قسمتی بعد واحد نیست بلکه این سه مفهوم در خارج بوجود واحد موجودند و از اینجهت است که این قسم اجزاء که اجزاء مفهوم و ماهیت شیء است نه اجزاء وجود، در اصطلاح منطق و فلسفه «اجزاء تحلیلیه» خوانده میشوند. و اما تجزیه و ترکیب تصدیقی عبارت است از عمل مخصوص استدلال و استنتاج یا ترتیبهای مخصوص که مبحث قیاس منطق عهده‌دار بیان آنها است. حکماً استعداد مخصوص ذهن را برای تجزیه و ترکیب ذهنی «قوه متصرفه» میخوانند و قوه متصرفه را هنگامیکه آزادانه در میان محسوسات جزئی یا صور خیالیه (دو قسم اول) عمل میکند بنام مخصوص «قوه متخیله» و هنگامیکه بمنظور تحقیق واقع و نفس‌الامر در میان معانی معقوله (قسم سوم) عمل میکند بنام مخصوص «قوه مفکره» میخوانند.

همانطوریکه گفته شد «قوه متخیله» در عمل خود آزاد است و هر صورتی را بهر نحو که بخواهد و تمایلات نفسانی ایجاب کند فصل و وصل میکند ولی «قوه مفکره» آن آزادی را ندارد بلکه همواره از قانون معین پیروی میکند یعنی میبایست طوری در معقولات تصرف کند که با واقع و نفس‌الامر مطابقت داشته باشد. و از اینجهت است که تجزیه و ترکیبهای حسی و خیالی ارزش منطقی ندارد ولی تجزیه و ترکیبهای عقلی که با نیروی مفکره صورت میگیرد ارزش منطقی دارد و همین تجزیه و ترکیب عقلی است که در منطق بنام مخصوص «تحلیل و ترکیب» خوانده میشود. پس تحلیل و ترکیب یعنی تجزیه و ترکیب عقلی که با نیروی قوه مفکره صورت میگیرد و ارزش منطقی دارد. ارسطو در منطق خویش باب قیاس را بعنوان تحلیل آنالوطیقا - آنالیتیک (Analytique) اول و باب حد و برهان را بعنوان تحلیل دوم نامیده است.

گفتیم که تجزیه و ترکیب یا عملی است یا نظری (ذهنی) و تجزیه و ترکیب عملی مهمترین شرط لازم کشف رموز و بدست آوردن قوانین طبیعت است و از

در هر دو تصدیقی که نسبت اصل و فرع را دارند عیناً مانند پدر و مادر و فرزندان یا مانند درخت و میوه اصول مادی ساختمان فرع در وجود اصل محفوظ و با صورت تازه از اصل خود جدا گشته و پدیده تازه میشود بلی فرقی که هست اینست که پیدایش فرع مادی بسته بهستی اصل خود میباشد نه ببقاء زندگی وی لکن هر تصدیق

→ اقسام تجزیه و ترکیبهای ذهنی تنها تجزیه و ترکیب عقلی است که ارزش منطقی دارد و در اصطلاح منطق تعقلی بنام مخصوص «تحلیل و ترکیب» خوانده میشود. در اینجا این سؤال پیش میآید که ذهن چگونه قدرت دارد که معانی را بطور منطقی تحلیل و ترکیب کند؟ و آیا واقعاً ممکن است که ذهن در معانی و مفهوماتی که پیش خود دارد طوری عمل کند که با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد؟ لهذا در اینجا چند مطلب است که شایسته توجه و دقت است از اینقرار:

- ۱- کیفیت تحلیل و ترکیب عقلی تصورات.
 - ۲- کیفیت تحلیل و ترکیب تصدیقات.
 - ۳- ارزش منطقی تحلیل و ترکیب عقلی تصورات.
 - ۴- ارزش منطقی تحلیل و ترکیب تصدیقات.
- ما در اینجا نمیتوانیم وارد بیان تفصیلی این چهار قسمت بشویم. راجع به قسمت اول و سوم يك بیان اجمالی در متن و در پاورقیها شد. در کتب مبسوط منطق کم و بیش در اطراف آن دو قسمت بحثهایی شده و قسمت دوم راهم باید از مبحث قیاس منطق بدست آورد. آنچه اهمیت فوق العاده دارد و در درجه اول مسائل منطقی و فلسفی است و در عین حال ندیده ایم که تحقیق کافی در اطراف آن شده باشد بیان قسمت چهارم است. راه منطق تعقلی و منطق تجربی و بالنتیجه راه فلسفه تعقلی و فلسفه تجربی در اینجا بکلی از یکدیگر جدا میشود. منطق تعقلی برای تحلیل و ترکیب تصدیقات که از آن بروش استنتاج و استدلال عقلی تعبیر میشود ارزش منطقی قائل است ولی منطق تجربی جز برای استقراء و مشاهده و تجربه و تجزیه و ترکیب عملی ارزشی قائل نیست

در مقدمه این مقاله و در طی خود مقاله اختلاف نظر «حسی و عقلی» را مشروحاً بیان کردیم و توضیح دادیم و مجدداً نیز یادآوری میکنیم که آن اختلاف نظر، مربوط به تصورات است نه تصدیقات و آنهم از این جنبه که راه پیدایش اولی تصورات در ذهن چیست؟ و آن مسئله بیشتر جنبه «علم النفسی» دارد و راه حکما را در باب مبدأ و منشأ اصلی تصورات از یکدیگر جدا میکند ولی این مسئله که اکنون میخواهیم وارد بیان آن بشویم مربوط به تصدیقات است یعنی مربوط به «احکامی» است که ذهن در مورد تصوراتیکه برایش از راه حس یا راه دیگر پیدا میشود صادر میکند و این مسئله صرفاً جنبه «منطقی» دارد و راه حکما را در باب تعقل و ارزش استدلال عقلی از یکدیگر جدا میسازد. این دو مسئله چندان ارتباطی با یکدیگر ندارد هر چند نویسندگان جدید خلط مبحث کرده اند و معمولاً دیده میشود تحت عنوان امپیریسم (Empirisme) (مسلك تجربی) و راسیونالیسم (Rationalisme) (مسلك عقلی) مطالب را درهم آمیخته اند و همین خلط مبحث بین این دو مسئله موجب شده است که مطلب در حد ابهام باقی بماند. ما برای اولین بار این دو را از ←

و فکر که نتیجه‌ای را می‌دهد بقاء وی در بقاء نتیجه ضرور می‌باشد که اگر چنانچه نتیجه دهنده از میان برود از میان رفتن نتیجه ضروری است.

پس وجود يك سلسله افکار و تصدیقاتی را که يك فکر و تصدیق منحصرأ تولید میکنند بوجود يك سلسله پدیده‌های مادی

→ یکدیگر تفکیک میکنیم و برای جلوگیری از اشتباه لفظی اختلاف نظر در مسئله اول را که در مورد تصورات است و جنبه علم‌النفسی دارد بنام «حسی و عقلی» و اختلاف نظر در مسئله دوم را که در مورد تصدیقات است و جنبه منطقی دارد بنام «تعقلی و تجربی» خوانده و میخوانیم. نظریه حکماء مشرق و حکماء مغرب و نظریه مخصوص این مقاله در مورد مسئله اول قبلاً بیان شد و اکنون نوبت آن رسیده است که بمسئله دوم بپردازیم و اختلاف نظر منطق تجربی و منطق تعقلی را شرح دهیم. در این مسئله تاکنون تحقیق کافی و بی‌نیازکننده‌ای نشده است و مخصوصاً طرفداران منطق تعقلی در هیچ‌جا در صدد بیان مبسوط و مشروح و بی‌نیازکننده‌ای پرنیامده‌اند ما با استفاده از اشارات و بیانیهای اجمالی که کسانی مانند ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمطالین و سایر طرفداران منطق تعقلی در اینباب کرده‌اند و آنچه خود در اینجهت فکر کرده‌ایم نظریه منطق تعقلی را تشریح و از آن دفاع میکنیم.

اختلاف نظر تعقلی و تجربی در لزوم تجربه یا تعقل نیست. نه منطق تعقلی تأثیر عظیم و شگرف تجربه را در تحقیقات علمی منکر است و نه منطق تجربی تعقل و تفکر را که عمل ذهن است لغو و بی‌ثمر میدانند. اختلاف در قوانین و مقیاسهای اصلی تفکر و طرز عمل ذهن در تفکرات است. اساساً منطق یعنی علم «میزان» و «مقیاس». علماء منطق میخواهند میزان و مقیاس اصلی صحت و سقم تفکرات را بدست بدهند. تجربیون مقیاس اصلی را تجربه معرفی میکنند و بوجود مقیاس دیگری قائل نیستند ولی تعقلیون بیک سلسله اصول و مبادی عقلی مستقل از تجربه قائلند که آنها را «میزان» و «مقیاس» و «آلت سنجش» اصلی تفکرات میدانند. بمقیده تعقلیون تجربه هرچند مقیاس و آلت سنجش بسیاری از مسائل است ولی تجربه مقیاس اولی نیست بلکه مقیاس درجه دوم است یعنی يك سلسله مقیاس‌های اصلی داریم که بسیاری از مسائل و از آنجمله مقیاس بودن تجربه را بوسیله آن مقیاسهای اصلی بدست آورده‌ایم. اینک برای توضیح نظریه دوطرف، بشرح ذیل میپردازیم.

نظریه تعقلی

منطق تعقلی مدعی است که احکامیکه ذهن در مورد قضایا صادر میکند بر دو قسم است: بدیهی و نظری - بدیهی یعنی قضایائیکه در آنها ذهن بدون استعانت بامستدلال حکم جزمی میکند مثل حکم بامتناع تناقض و حکم باینکه کل از جزء بزرگتر است و حکم باینکه اشغال دو جسم مکان واحد را ممتنع است و حکم باینکه اشغال جسم واحد در آن واحد دو مکان را ممتنع است و حکم باینکه مقادیر مساوی با مقدار واحد با یکدیگر مساویند و حکم باینکه حادثه بدون علت و عبارت دیگر ←

که مولد يك پدیده مادی میباشند نمیتوان مقایسه کرد زیرا سلسله علل حوادث مادی را میتوان غیر متناهی فرض کرد که هر حلقه از این سلسله با رسیدن نوبت حلقه پسین از میان رفته و جای خود را بحلقه بعدی بدهد ولی هر علت تصدیقی بهمراه وجود معلول تصدیقی خود باید موجود بوده باشد و فرض عدم تناهی در سلسله

→ صدفه و اتفاق محال است... بدیهی نیز بنویه خود پردو قسم است بدیهی اولی و بدیهی ثانوی - بدیهی اولی آنست که نه تنها احتیاج باستدلال و جستجو کردن «حد اوسط» و تشکیل صفری و کبری ندارد احتیاج بهیچ واسطه‌ای حتی مشاهده و تجربه ندارد بلکه تنها عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول بر ذهن، کافی است که ذهن حکم جزمی خود را صادر کند و باصطلاح تنها تصور محمول وموضوع کافی است برای جزم ذهن بثبوت محمول از برای موضوع مانندی مثالهای فوق ولی بدیهی ثانوی آنست که تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول برای حکم کردن ذهن کافی نیست و هرچند احتیاجی بجستجوی حد اوسط و تشکیل قیاس نیست ولی مداخله احساس یا تجربه برای ادراك رابطه موضوع و محمول لازم است مانند جمیع مسائل تجربی.

اما همانطوریکه محققین منطق تعقلی تصریح کرده‌اند در حقیقت بدیهیات ثانویه بدیهی نیستند و نظری هستند زیرا بعقیده تعقلیون تمام قضایای تجربی به بیانی که بعداً گفته خواهد شد یکنوع اتکائی به بدیهیات اولیه دارند پس بدیهی حقیقی منحصر است به بدیهی اولی و مابعد از این هروقت بدیهی یا اصول و مبادی عقلی بگوئیم منظور همان بدیهیات اولیه است.

منطق تعقلی مدعی است که ممکنست ذهن این بدیهیات را پایه و مبنا قرار دهد و از روی آنها قضایای مجهوله نظری را کسب کند و باصطلاح باستنتاج (Deduction) و استدلال عقلی بپردازد. در استدلال عقلی معمولاً ذهن از احکام کلی تر باحکام جزئی تر نائل میشود.

منطق تعقلی مدعی است که نه تنها چنین احکام بدیهی اولی داریم و از روی آنها استنتاج و استدلال میکنیم و از کلی بجزئی پی میبریم بلکه در قضایای تجربی خود نیز که با نظر سطحی شخص می‌پندارد مشاهده و استقراء و آزمایش یگانه عامل بوجود آوردن آنقضایا است همین اصول و مبادی عقلی مداخله دارند و اگر مداخله آنها نباشد هیچ علم تجربی صورت قانون کلی پیدا نمیکند.

نظریه منطق تعقلی شامل سه قسمت اساسی زیر است:

الف - پاره‌ای از احکام ذهنی بدیهی اولی‌اند یعنی صرف عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول برای حکم ذهن در مورد آنها کافی است و ذهن آن احکام خود را مدیون هیچ تجربه و مقدمه و واسطه‌ای نیست (بدیهیات اولیه تصدیقیه).
ب - ممکن است ذهن همان احکام بدیهی اولی را پایه و مبنا قرار دهد و با روش استنتاج و قیاس عقلی نتایج تازه بدست آورد و باز آن نتایج بدست آمده را پایه و مبنا برای نتایج جدید قرار دهد و بهمین ترتیب...

ج - احکام تجربی هنگامی بصورت قانون کلی علمی درمیآید که يك نوع قیاس عقلی مرکب از بدیهیات اولیه عقلیه مداخله کند باین معنی که در مورد تمام مسائل علمی تجربی همواره وجود يك قیاس عقلی مفروض و مسلم است و اگر آن

علل تصدیقی مستلزم عدم حصول آن تصدیق میشود پس اگر يك معلوم تصدیقی فرض نمائیم باید سلسله تصدیقی مولده او در جائی وقوف کند یعنی بتصدیقی برسد که خود بخود بی استعانت بتصدیقی دیگر پیدا شده باشد (بدیهی اولی).

→ قیاس را مفروض نگیریم مشاهدات و تجربیات ما نتیجه کلی و عمومی نمیتواند بدهد.

نظریه تجربی

منطق تجربی مدعی است که اولاً احکام بدیهی اولی نداریم یعنی هیچ موردی نیست که عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول برای حکم کافی باشد و ثانیاً ذهن همواره در مورد احکام و تصدیقات خود از احکام جزئی باحکام کلی و از احکام کلی باحکام کلی تر میرسد نه از کلی بجزئی و بعبارت دیگر عادت ذهن برایست که همواره از دانی بعالی سیر میکند و قوس صعود می پیماید نه از عالی بدانی. تمام احکام کلی که الآن در ذهن بشر هست و تعقلیون میپندارند که «بدیهی اولی» اند و ذهن بصرف عرضه شدن تصور موضوع و محمول حکم خود را صادر کرده است يك سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی بدست آمده اند و ابستداه ذهن بصورت قضایای جزئی آن احکام را صادر کرده سپس بصورت احکام کلی درآمده است. چیزیکه هست چونکه در این قضایا انسان از آغاز زندگی با آنها روبرو بوده و در آزمایشگاه بزرگ زندگی آن قضایا را یاد گرفته است نه در مدرسه و آزمایشگاه های معمولی چنین میپندارد که آنقضایا بدیهی اولی اند.

و اما اینکه منطق تعقلی می پندارد که ذهن قادر است با روش قیاس عقلی از کلی بجزئی سیر کند و از اینراه کاری پیش ببرد و مجهولی را معلوم سازد اشتباه است زیرا تمام شکلهای معروف منطق تعقلی که مدعی است با ترتیب صغری و کبری و واسطه شدن يك مفهوم کلی بنام «حد اوسط» ذهن بنتیجه میرسد مبتنی بشکل اول است و شکل اول مستلزم تکرار معلوم یا مصادره برمطلوب است مثلاً میگویند انسان حیوان است و هر حیوانی جسم است پس انسان جسم است. جسم بودن حیوان وقتی بر ما محقق میشود که يك افراد حیوان و از آنجمله انسانرا استقراء کرده باشیم و جسم بودن آنها را یافته باشیم و اگر نه از کجا میتوانیم بفهمیم که حیوان جسم است. حالا اگر ما استقراء کامل کرده ایم و این قیاس را میسازیم تکرار امر معلوم است مثل اینست که گفته باشیم انسان جسم است پس انسان جسم است و اگر استقراء کامل نکرده ایم و بگوئیم هر حیوانی جسم است مصادره برمطلوب است مثل اینست که ادعا کنیم انسان جسم است و اگر از ما پرسند بچه دلیل انسان جسم است بگوئیم بدلیل اینکه انسان جسم است.

نظریه تجربی شامل دو قسمت اصلی زیر است:

الف- ما بدیهی اولی نداریم. تمام قضایائیکه تعقلیون میپندارند بدیهی اولی اند يك سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی پیدا میشوند.

ب- اساس فعالیت ذهن سیر از احکام جزئی باحکام کلیه است.

پاسخ قسمت اول نظریه تجربی اینست که فرضاً در مورد بعضی از قضایای بدیهی اولی مناقشه تجربیون را بپذیریم و قبول کنیم که از راه تجربه بدست آمده ←

از این بیان نتیجه گرفته میشود:

۱- اگر تصدیقی علمی (مقابل شك) فرض کنیم یا خود آن مفروض، بدیهی است یا منتهی به بدیهی و بعبارت دیگر ما تصدیق بدیهی داریم.

۲- هر معلوم نظری (غیر بدیهی) بواسطه تألیف بدیهیات و

→ از قبیل حکم باینکه کل از جزء خودش بزرگتر است و مقادیر مساوی با يك مقدار، با یکدیگر مساویند ولی پاره‌ای از قضایا که ذهن ما نسبت بآنها اذعان دارد قابل تجربه و مشاهده نیست از قبیل حکم بامتناع تناقض و حکم بامتناع صدقه یعنی حدوث شئی بدون علت و حکم بامتناع دور یا تقدم شئی بر نفس، غایت امر اینست که انسان در مشاهدات و تجربیات خود بجمع متناقضین یا ارتفاع متناقضین یا صدقه یا تقدم شئی بر نفس برخورد نکرده است، صرف برخورد نکردن با چیزی دلیل بر عدم یا امتناع آن نمیشود. ثانیاً اگر ما قبول کنیم که تمام احکام عقلی بلا استثناء مولود تجربیات زندگی است ناچار باید قبول کنیم که یگانه مقیاس منطقی صحت و سقم قضایا همانا تجربه است. و اگر قبول کنیم که یگانه حکمی صحیح است که عامل تجربه صحت آنرا تضمین کرده باشد آیا خود این حکم ما باینکه فقط آنچه با تجربه بدست آمده صحیح و منطقی است صحیح است یا غلط. اگر غلط است پس مدعای منطق تجربی غلط است و مدعای منطق عقلی صحیح است که این انحصار را منکر است و اگر صحیح و منطقی است آیا خود این حکم نیز مولود تجربه است یعنی صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم یا آنکه خود این حکم مولود تجربه نیست. اگر خود این حکم مولود تجربه نیست پس معلوم میشود ما بدیهی اولی یعنی حکمی که بدون وساطت تجربه برای ما حاصل است داریم و اگر صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم پس قبل از آنکه بتجربه بپردازیم هنوز تجربه را معتبر نمیدانیم بعدهم که تجربه را تجربه کردیم آنرا با چیزی مقیاس گرفتیم که صحت آن در نزد ما ثابت نیست پس صحت تجربه در نزد ما ثابت نیست پس این حکم که تنها حکمی معتبر و منطقی است که تجربه صحت آنرا تأیید کرده باشد بطریق اولی ثابت نیست.

حقیقت اینست که تمام احکام مع الواسطه ذهن باید منتهی شود باحکام بلاواسطه و اگر فرض کنیم تمام احکام احتیاج بواسطه دارد (تجربه یا چیز دیگر) حصول هیچ حکمی برای ذهن میسر نخواهد بود و در نتیجه میبایست ذهن در شك مطلق فرو رود و بعبارت دیگر انکار بدیهیات اولیه مستلزم شك مطلق و غرق شدن در ورطه هولناک سوفسطائی‌گری است.

ثالثاً عامل مشاهده و آزمایش همواره محدود است بزمان معین و مکان معین و عدد معین و اگر فرض کنیم تمام قضایائی که تعقلیون آنها را بدیهیات اولیه می خوانند قضایای تجربی هستند ذهن با عامل تجربه تنها در همان موارد محدودی که بمشاهده و آزمایش در آمده است میتواند حکم کند نه زیاده‌تر. فرضاً ما بمشاهده و آزمایش ده مورد و صد مورد و هزار مورد بدست آوردیم که مقادیر مساوی بسا مقداری، با یکدیگر مساویند و تناقض معتنع است و... بچه ملاک این حکم را توسعه میدهم بطوریکه شامل جمیع ازمنه و امکنه و موارد غیر متناهی میشود. ما در ذهن خود این احکام را کلی و ازلی و ابدی و استثنای ناپذیر (ضروری) مییابیم و حال آنکه این سه خاصیت (کلیت - دوام - ضرورت) هیچکدام نمیتواند مولود تجربه ←

یا نظریاتی که بیدیهیات منتهی میباشند پیدا میشود.
۳- علوم کثرتی بواسطه انقسام بیدیهی و نظری دارند.

اشکال

ممکنست بسخن گذشته خرده گرفته و بگویند سیر روزانه‌ای

→ باشد. از اینجا پاسخ قسمت دوم نظریه تجربی نیز روشن شد - تجربیون مدعی هستند که ذهن همواره از احکام جزئی باحکام کلی میرسد میگوئیم چرا و بچه جهت ذهن حکم خود را از موارد آزمایش شده بغیر موارد آزمایش شده بسط و تعمیم می- دهد و از جزئی بکلی میرود و قوس صعودی میپیماید؟ آیا ذهن اذعان دارد که هر حکمی که برای بعضی از افراد کلی ثابت شد پس برای همه افراد کلی ثابت است و باصطلاح حکم اشیاء مماثل، مماثل یکدیگر است یا ندارد اگر اذعان ندارد پس آزمایش درباره افراد آزمایش شده نمیتواند ملاک حکم درباره افراد آزمایش نشده واقع شود. عیناً مثل اینست که قبل از آنکه اصلاً با آزمایش و مشاهده‌ای پرداخته شود ذهن درباره آن افراد آزمایش نشده حکمی صادر کند و حال آنکه بالضروره و به اعتراف خود دانشمند تجربی ذهن در مورد مسائل آزمایشی قبل از آزمایش حکمی ندارد و اگر اذعان دارد ناچار این حکم را بدون وساطت مشاهده و آزمایش تحصیل کرده است زیرا اگر این حکم نیز مولود آزمایش باشد قهراً در تعمیم خود محتاج به حکم دیگری بود و همینطور...

از اینجا معلوم میشود که در جمیع مسائل تجربی که ذهن از احکام جزئی و احکام کلی سیر میکند با اتکاء بیک سلسله اصول کلی غیر تجربی است چیزیکه هست چون این اصول کلی در همه موارد استعمال میشود و ذهن مانند یکدستگاه خودکار از آن اصول استفاده میکند شخص میپندارد که تنها ما عامل مشاهده و تجربه از جزئی بکلی و از دانی بعالی سیر کرده و قوس صعود را طی نموده است و حال آنکه این سیر و صعود باکمک اصول کلی‌تری صورت گرفته است.

در احکام تجربی اصول عقلانی زیادی شرکت میکند. عمده اصول عقلانی که هر تجربه‌ای متکی به آنست دو اصل است یکی اصل امتناع صدفه - ذهن روی این اصل میدانند که هیچ حادثه‌ای بدون علت وقوع پیدا نمیکند و از اینسراهم اجمالاً بوجود علت برای هر حادثه‌ای یقین دارد. این اصل، بدیهی اولی است و بتجربه بستگی ندارد و یکی اصل سنخیت بین علت و معلول یعنی همواره از هر علت معین معلول معین صادر میشود. این اصل از اصل امتناع تناقض نتیجه میشود و بتجربه بستگی ندارد.

ذهن پس از آنکه ایندو اصل را پذیرفت میتواند از تجربیات خود نتیجه بگیرد زیرا تجربه کوشش میکند که رابطه بین دو حادثه جزئی را دریابد و عللیت یک حادثه‌ای را برای حادثه دیگر بدست آورد و چون ذهن اذعان دارد که صدفه محال است و حادثه بدون علت نیست قهراً اذعان میکند که حادثه مورد نظر بلاعلت نیست آنگاه با روشهای مخصوص که علماء تجربی عملاً در آزمایشهای خود به کار میبرند علت واقعی آن حادثه را بدست می‌آورند (علماء تجربی از قبیل فرانسیس بیکن و استوارت میل دستورهای عملی سودمندی برای طرز آزمایش و بدست آوردن علت حقیقی هر حادثه پیشنهاد کرده‌اند. آن دستورها مورد استفاده دانشمندان علوم طبیعی ←

که علم با فرضیه‌های موقتی مینماید ناقض این نظریه میباشد زیرا هر رشته علمی فرضیه‌ای را گرفته و در مسیر همان فرضیه چندی بکنجکاوای پرداخته و خواصی را روشن مینماید و پس از چندی خواصی تازه‌تر که با فرضیه موجود سازگار نیستند استشعار نموده و فرضیه تازه و وسیعتر و سازگارتر بجای فرضیه کهنه

→ واقع شده و اگر آن روشها در عمل رعایت نشود آزمایش نتیجه نمیدهد ولی خواننده محترم میداند که صحت هر آزمایشی موقوف برعایت آن روشها است ولی صحت آن روشها را عامل تجربه تضمین نکرده است و ناچار صحت آن روشها را با یکنوع استدلال عقلی که خود منکر صحتش هستند بدست آورده‌اند) و پس از آنکه علت یک حادثه را برای یک حادثه دیگر در موارد جزئی بدست آورد. به حکم اصل سنخیت بین علت و معلول و اینکه علت معین همواره معلول معین را ایجاب میکند که فلسفه تعقلی صحت آنرا تضمین کرده است آن حکم جزئی را تممیم میدهد و قوس صعودی را طی کرده قانون کلی میسازد ولی البته چیزی که دشوار است این است که تجربه و آزمایش عملاً بتواند علت واقعی یک حادثه را در میان انبوه اموری که احتمال میرود هر یک از آنها علت حادثه باشند و امور دیگری که آزمایش‌کننده احتمال میدهد از نظر وی دور باشند درک کند. جنبه غیریقینی قضایای تجربی از همین‌جا سرچشمه میگیرد علت تغییر و تبدیلهای قضایای تجربی که به چشم خود می‌بینیم بسرعت انجام میگیرد همین است.

و اما ایرادی که منطق تجربی بر روش استنتاج منطق تعقلی میگیرد و مدعی است که سیر از کلی به جزئی و استدلال قیاسی یا تکرار امر معلوم است و یا مصادره بر مطلوب پاسخش اینست که اولاً خود همین استدلال منطق تجربی استدلال قیاسی است و از کلی به جزئی سیر نموده و بنابراین یا تکرار امر معلوم است و یا مصادره بر مطلوب. ثانیاً اینکه منطق تجربی گمان کرده که تمام استدلالهای کلی یا تکرار امر معلوم است یا مصادره بر مطلوب مبنی بر این است که ذهن همواره از حکم جزئی به حکم کلی سیر میکند ولی بابتیان گذشته معلوم شد که ذهن در احکام خود نه تنها همیشه از جزئی بکلی سیر نمیکند بلکه در مواردی هم که از جزئی به کلی سیر میکنند و قوس صعودی طی کرده قوانین کلی علوم طبیعی را میسازد از یک سلسله اصول کلی‌تری که ذهن از آغاز آنها را بهمان کلیت و بدون وساطت هیچ عامل خارجی (تجربه و غیره) پذیرفته است مدد میگیرد. ثالثاً آنچه منطق تجربی در مورد انسان و حیوان که بعنوان مثال آورده شد میگوید مناقشه در مثال است ما میتوانیم تغییر مثال داده ریاضیات را گواه بیاوریم. در ریاضیات از روش قیاس عقلی استفاده میشود مثلاً در هندسه دو سه قانون مسلم کلی از قبیل قانون مساوات و قانون کل و جزء پایه و مبنا قرار داده میشود و یکایک موارد جزئی‌تر از آنها استنباط میشود و اگر استدلالهای عقلی و سیر از کلی به جزئی مطلقاً غلط و تکرار معلوم یا مصادره بر مطلوب باشد استدلال ریاضی بکلی بی‌ارزش است و لازم است برای دریافتن چند اصل متعارف ریاضی از قبیل اصل مساوات و اصل کل و جزء اول هر یک یک مسائل ریاضی را استقراء کنیم و به مسائل ریاضی آگاه شویم. بعد حکم کنیم که مقادیر مساوی با یک مقدار، مساوی با یکدیگرند. و کل از جزء بزرگتر است.

بعضی از دانشمندان بین استدلال ریاضی و استدلال قیاسی فرق گذاشته‌اند ←

نشانیده و باز بکنجکاوی خود ادامه میدهد و در اینحال فرضیه کهنه از جهان دانش سپری میشود با اینکه نتایج مثبت وی زنده هستند و زنده خواهند بود. پس از میان رفتن علت تصدیق مستلزم بطلان نتیجه وی نمیشد.

→ و ادعا کرده‌اند که استدلال‌های ریاضی در عین اینکه تجربی نیست سیر از کلی‌بخشی هم نیست بلکه بعکس سیر از جزئی‌بکلی است و تعمیم بکار میرود فلیسین شاله در متودولوژی فصل روش ریاضیات میگوید: «میتوان گفت که در تمام براهین ریاضی تعمیم بکار برده میشود. و آنچه را که برای يك مثال ثابت شد در موارد دیگر صادق میدانند یعنی وقتی ما مطلبی را درباره مثلث ABC اثبات کردیم آنرا درباره جمیع مثلث‌ها تعمیم میکنیم. ولی بین تعمیمی که در ریاضیات بکار میرود با تعمیمی که در علوم فیزیک و شیمی اعمال میشود يك فرق اساسی موجود است بدین‌قرار که تعمیم ریاضی بعکس تعمیم علوم تجربی از راه تجربه حاصل نمیشود مثلاً وقتی حکمی را که بوسیله برهان در باره مثلث ABC ثابت کردیم درباره تمام مثلث‌ها تعمیم میدهیم بهیچوجه تجربه در این تعمیم دخالت ندارد و حال آنکه بوسیله تجربه است که مطلع میشویم که در مقابل حرارت، يك فلز و دو فلز و سه فلز و بالاخره تمام فلزات منبسط میشوند.»

حقیقت اینست که در استدلال‌های ریاضی تعمیم بمعنای سیر از جزئی‌بکلی یا از کمتر کلی بکلی وسیع‌تر نیست زیرا آنچه‌یکه ذهن را در مسائل ریاضی ملزم بقبول میکند صرفاً برهان ریاضی است و با‌الضرورة هیچ برهان ریاضی اختصاص بمورد معین ندارد و اگر مورد معین، مثلاً مثلث ABC را مورد اعمال برهان ریاضی قرار میدهیم صرفاً برای تفهیم و روشن ساختن مفاد برهان بر ذهن است و لہذا اگر ذهن بتواند مفاد يك برهان ریاضی را بدون مراجعه بمورد خاص تصور کند فوراً ملزم بقبول میشود و عبارت دیگر عامل اذعان و الزام ذهن بقبول مفاد کلی برهان همان خود برهانست و بس. چیزیکه هست این است که در مورد هر اذعان و حکمی لازم است که ذهن قضیه مفروضه را بطور وضوح تصور کند تا بتواند بآن اذعان داشته باشد. احتیاج بموارد خاصه در مسائل ریاضی برای تصور مفاد برهان است نه برای تصدیق بآن.

مشارالیه سپس در مقام فرق بین استقراء و استدلال قیاسی و برهان ریاضی چنین میگوید: «بوسیله همین مطلب اساسی است که باید بین قیاس که در آن تجربه دخیل نیست و استقراء که مبتنی بر تجربه است امتیاز گذاشت و تعریفی را که معمولاً از قیاس میکرده‌اند (استدلایکه در آن ذهن از يك قضیه کلی بقضیه‌ای که کمتر کلی است میرسد) اصلاح نمود و از این استدلال تعریفی کرد که هم برقیاس صوری که در آن ذهن حکم کلی را درباره افراد آن اعمال میکند منطبق شود و هم بر برهان (برهان ریاضی) که در آن فکر از کمتر کلی گذشته بکلی بیشتر میرسد ما به‌الاشتراک قیاس صوری و برهان ریاضی اینست که در هیچ‌يك از آن دو، ذهن متوسل بتجربه نمیشود و خود ذهن روابطی را که منطقاً ضروری است بین افکار برقرار میکنند... پس بهتر اینست که در تعریف قیاس و یا استدلال استنتاجی بگوئیم که آن قولی است مؤلف از قضایا که بین تصورات رابطه ضروری برقرار میسازد. قیاس صوری یکی از موارد جزئی قیاس (استنتاج) است و در آن، معانی یکی از ←

پاسخ

فرضیه‌های علمی دو گونه میباشند:

۱- فرضیه‌ایکه پیدایش تازه‌ی وی کهنه را ابطال و تکذیب نمیکند بلکه فرضیه پسین يك منظره را نشان میدهدکه پهناتر و وسیعتر از منظره‌ایست که فرضیه کهنه نشان میداد. و دراین

دیگری بیرون کشیده میشود برای اینکه بعضی مندرج در بعضی دیگر و بعضی نسبت به بعضی دیگر عام‌تر است مثل فانی که عام‌تر از انسان و انسان عام‌تر از سقراط است (در مثال سقراط انسان است و انسان فانی است پس سقراط فانی است) و سقراط در ضمن انسان و انسان در ضمن فانی مندرج است و آن حکمی که برای شامل بطور کلی صادق باشد برای مشمول نیز صادق است. اما استدلال ریاضی یکی از صور قیاسی است که در آن، رابطه «اندراج» ملحوظ نیست بلکه در آنجا رابطه «تساوی» یا «معادل بودن» منظور است و مقادیر معادل را بجای هم میگذاریم و نتایج ضروری بدست میآوریم. اینکه در مقام فرق قیاس به اصطلاح صوری و برهان ریاضی در بالا گفته شد که در اولی رابطه «اندراج» در کار است و در دومی رابطه «تساوی» مخدوش است زیرا همانطوریکه منطقیین تحقیق کرده‌اند «قیاس مساوات» که مورد استفاده ریاضیات است منحل بدو قیاس است و در قیاس دوم رابطه اندراج ملحوظ است و تا قیاس دوم مدد نکند ذهن بمقصود خود نمیرسد مثلاً آنجا که استدلال میکنیم که زاویه A مساوی با زاویه B و زاویه B مساویست با زاویه C نتیجه مستقیم این قیاس این است که زاویه A مساویست با مساوی زاویه C (نه با خود زاویه C) سپس این نتیجه را مقدمه قیاس دیگری که در آن، رابطه اندراج ملحوظ است و ذهن از کلی بجزئی سیر میکند قرار میدهیم باین ترتیب: زاویه A مساویست با مساوی زاویه C و هرچند مقدار مساوی با يك مقدار، مساوی یکدیگرند پس زاویه A مساویست با زاویه C. چنانکه ملاحظه میشود خلافت ذهن مدیون همین قیاس به اصطلاح صوری است که ذهن را از کلی بکلی عبور داده. چیزیکه هست چونکه این قیاس دوم در همه موارد بیک نحو بکار برده میشود و همواره انسان نسبت بآن حضور ذهن دارد در فورمول ریاضی دخالت داده نمیشود.

بعضی از فلاسفه و روانشناسان جدید، غیر تجربی بودن يك سلسله اصول کلی عقلانی را پذیرفته‌اند یعنی قبول کرده‌اند که پیدایش این احکام کلی عقلانی مولود مشاهده و آزمایش و استقراء نیست لکن ادعا کرده‌اند که پیدایش این اصول معلول عوامل حیاتی یا عوامل اجتماعی است یعنی احتیاجات زندگی فردی یا زندگی اجتماعی ذهن را وادار کرده است که این اصول را بسازد مثلاً حکم کند باینکه تناقض محال است و ثبوت شئی برای خود ضروری است و صدق محالست... و با تفسیر احتیاجات زندگی ممکن است این اصول در فکر بشر جای خود را بیک سلسله اصول دیگر بدهد و علیهذا اصول اولیه فوق هر چند معلول تجربه نیست ولی ارزش منطقی مطلق هم که منطبق تعقلی برای آنها قائل است و آنها را صحیح مطلق و کلی و ازلی و ابدی و تخلف‌ناپذیر میدانند درست نیست.

این نظریه از نظریه تجربی ضعیف‌تر است. در این نظریه بین افکار حقیقی و افکار اعتباری فرق گذاشته نشده. ما در مقاله ۶ که در اعتباریات و افکار عملی گفتگو ←

صورت فرضیه کهنه که منتج يك نظریه مثبتی بود از میان نرفته بلکه با يك اندام نیرومندتری پیش آمده و نتیجه خود را روشنتر و استوارتر میدهد.

۲- فرضیه‌ای که با روی کار آمدن متأخر، متقدم راه نابودی سپرده و باطل میشود مانند فرضیه حرکت زمین با فرضیه حرکت

→ میکنیم در اطراف این نظریه مشروحاً بحث خواهیم کرد.

گروه دیگر نغمه دیگری ساز کرده‌اند. این گروه نیز قبول کرده‌اند که اصول فوق غیر تجربی است و هم قبول کرده‌اند که ذهن از حکم کلی بعکم جزئی سیر میکند لکن ادعا کرده‌اند که اصول فوق برای ذهن ارزش یقینی ندارد و صرفاً فرضیه‌ای است که ذهن آنها را ساخته و خود ذهن درباره آنها شك و تردید روا میدارد. چیزی که هست ذهن مجبور است که این فرضیه‌های بلادلیل را مسلم فرض کند زیرا اگر این فرضیه‌های بلادلیل را نپذیرد و فرض نکند که مثلاً تناقض ممتنع است و صدفه محال است... علم خراب میشود و علم بشر انتظام و استحکام و استقرار پیدا نمیکند.

پاسخ این نظریه اینست که آیا فرض این اصول کلی در نتیجه دادن مسائل علمی مؤثر هست یا نیست اگر مؤثر نیست پس ذهن چه فرض بکند و چه نکند علمی-السویه است و اگر فرض این اصول کلی در حصول نتایج مؤثر است آیا نتیجه شدن آن مسائل جزئی از آن فرضیه‌های کلی، قطعی و یقینی ذهن است یا آنکه آنها احتیاج بفرض دارد اگر قطعی و یقینی است پس معلوم میشود این يك بدیهی‌اولی (ضرورت انتاج قیاس) را داریم و این بدیهی برای ذهن ما قطعی و یقینی است و ذهن ما هیچگونه شك و تردیدی درباره آن روا نمیدارد و اگر نتیجه شدن مسائل علوم از این اصول کلی نیز محتاج بفرض است پس ذهن به‌خود که انتظام و استحکام مسائل علوم است نرسیده و در اینصورت نیز فرض کردن این اصول و فرض نکردن آنها برای ذهن علمی‌السویه است و مسائل علوم در حد فرض باقی میماند و از اول، ذهن بدون دست دراز کردن به این اصول میتواند هرچه بخواهد فرض کند.

حقیقت اینست که انکار احکام بدیهیه‌اولیه مستلزم شك در همه چیز است حتی شك در خود شك و حد فاصل فلسفه و منطق با سوفسطائی‌گری همین است. در اینجا بی‌مناسبت نیست که گفتار فلیسین شاله را که پیرو منطق و فلسفه تجربی است و مخصوصاً تحت تأثیر شدید مسلك وضعی و ظاهری آگوست کنت است راجع باینمطلب نقل و انتقاد کنیم. وی در متودولوژی فصل روش علوم فیزیکی و شیمیائی میگوید:

«استقراء عبارت است از استدلالی که در آن ذهن با اتکاء بتجربه از معرفت بحال جزئیات بقانون دست مییابد یعنی وقتی فرضیه‌ای در نتیجه توافق آن با تمام امور مشاهده و آزمایش شده محقق گشت بدون اینکه دخالت و فعالیت عقلانی دیگری لازم باشد آن فرضیه مبدل بقانون میشود. مطلب بهم فلسفی که درباره استقراء پدید میآید اینست که چنین استدلالی با قوانین عقل سازگار هست یا نه؟ اگر هست بچه دلیل است و اساس قانونی بودن آن چیست؟ البته برای قیاس (یا استنتاج) چنین اشکال و مطلبی پیش نمیآید برای اینکه ذهن همیشه حق دارد از اصولی که قبلاً وضع و قبول کرده است نتایجی که منطقی ضروری است بیرون بکشد ولی استقراء که مبتنی بر تجربه است بچه حق از حدود تجربی تجاوز میکند و حکمی را که درباره ...»

فلک در علم هیئت و در این صورت نتیجه چنین فرضیه مانند خود فرضیه ازمیان میرود ولی نتایج علمی که با حس و تجربه بدست آمده‌اند نابود نمیشوند چنانکه ارساد متوالیه و تجارب ممتد اوضاع اجرام متحرکه را در علم هیئت نگهداری مینمایند. گذشته از این در هر دو قسم از فرضیه بطور کلی میتوان

— مجربات صادق است درباره وقایعی که هنوز تجربه نکرده است تعمیم میدهد؟ یعنی مشاهدات و آزمایشهای ما که در مکان و زمان معینی انجام میگردد چگونه باعث می‌شود که ما قانونی عمومی برای تمام ازمینه و اسکنه وضع کنیم؟ و چگونه میتوانیم یقین کنیم که امور مجهول بیشمار دیگر مانند امور معدودی است که ما تجربه کرده‌ایم مبحث مشکل راجع به اساس استقراء عبارت از این مسائل است. معمولاً در اینکه استقراء بر اصل یکسان و متحدالشکل بودن طبیعت مبتنی است بین دانشمندان توافق حاصل است یعنی اگر طبیعت همیشه یک جریان را بپیماید کافی است که ما در یک زمان و مکان معینی بین حوادث رابطه‌ای ملاحظه کنیم و از آنجا پی ببریم که این رابطه همیشه و در همه جا برقرار خواهد بود ولی مشکل همه اینجا است که چگونه ممکنست ما یقین داشته باشیم که طبیعت همیشه یک جریان را بنحو متحدالشکل طی میکند. فلسفه تجربی که قائل است باینکه تمام افکار ما در نتیجه تجربه حاصل میشود اصل متحدالشکل بودن طبیعت را هم بوسیله تجربه توجیه کرده میگوید: تنها امری که به بشر ثابت کرده است که طبیعت جریان متحدالشکلی را سیر میکند تجربه است و فیلسوف انگلیسی «جان ستوارت میل» در کتاب منطق خود این نظریه را تأیید کرده و مرجع برهان او در این باب اصل علیت عمومی است که علت معین همیشه موجب معلول معین میشود و این قانون علیت عمومی امری نیست که خرد قبل از تجربه بآن پی برده باشد و از اصول فکر بشمار رود زیرا منطقاً ناممکن نیست که حوادث از روی تصادف و اتفاق حاصل شود آنچه باعث اعتقاد بشر باین مطلب شده همان تجربه است که انسان بوسیله آن دریافته است که همیشه علت معین موجب معلول معین میشود لاغیر. پس این اصل علیت عمومی که «جان ستوارت میل» مبنای استقراء میدانند خود در نتیجه استقراء و تعمیم ملاحظاتی که از راه آزمایش حاصل میشود بدست آمده است ولی در اینجا نباید تصور کرد که در این بیان ما دور باطل وجود دارد (چون مبنای استقراء اصل علیت و این اصل نتیجه استقراء شمرده شده است) زیرا مقصود از استقراء استقراء است که مبنای این اصل است استقراء عامیانه و سطحی میباشد در صورتیکه مقصود از استقراء دوم استقراء علمی است چنانکه میدانیم انسان عامی و کودک و حتی حیوانهم انتظار دارند که اگر امری یکبار موجب امری دیگر شد همیشه چنین بشود...

پاسخی که فلیسین شاله از اشکال «دور» میدهد پاسخی است بی‌معنا و دور از مبانی عقلی و علمی زیرا اولاً این سؤال پیش می‌آید که استقراء سطحی چگونه منجر بحکم کلی میشود و آیا ذهن در استقراء سطحی و حتی ذهن کودک و حیوان که از جزئی بکلی می‌گزاید گزاف و بدون ملاک است یا ملاکی در کار هست اگر گزاف است پس اصل علیت هم گزاف است و هیچ ارزش منطقی ندارد و تمام قوانین تجربی هم که بر روی یک همچو اصل بی‌ارزشی بنا شده است بی‌ارزش است و اگر ملاک دارد پس میتوان گفت که کودک و حتی حیوانهم اصل کلی علیت را بالفطره درک میکنند.

گفت که فرض فرضیه در يك علم نه برای استنتاج علمی میباشد یعنی نه برای این است که ما بمسائل و نظریه‌های علم نامبرده دانا شویم یعنی فرضیه نامبرده مجهولی را تبدیل بمعلوم نماید بلکه برای تشخیص خط سیر است که سلوك علمی ما راه خود را گم نکنند و گر نه استنتاج مسائل، رهین براهین مسئله و تجربه و سایر علل

→ حقیقت اینست که آنچه کودک و حیوان انتظار دارد از وقوع حادثه‌ای بعد از حادثه دیگری که یکبار موجب آن شده است با آنچه انسان از اصل علیت درک میکند بکلی متفاوت است. آنچه انسان با نیروی عاقله درک میکند یکی امتناع صدفه و یکی ضرورت ترتب معلول بر علت و امتناع تخلف آن است و همانا اصل «ضرورت» و «جبر علی و معلولی» است که بعلوم انتظام و استحکام و قانونیت داده و آنها را به صورت نوامیس قطعی در آورده است و اما آنچه کودک و حیوان انتظار آن را دارند صرفاً وقوع حادثه‌ایست بدنبال حادثه‌ایکه یکبار دیگر مشابه آنرا دیده است و این انتظار یکنوع سبق ذهنی است که ارزش منطقی ندارد و برای اذهان بسیطه از قبیل ذهن انسان عامی و کودک و حیوان دست میدهد و از قوه «تداعی معانی» سرچشمه میگیرد و باصطلاح از نوع انتقال از جزئی بجزئی دیگر است و ذهن هراندازه که بسیطتر و نیروی عاقله ضعیفتر باشد سبق ذهن در اینمورد که باصطلاح منطبق «تمثیل» خوانده میشود بیشتر است و هراندازه که عاقله نیرومندتر بشود ذهن از تمثیل که انتقال از جزئی بجزئی است بیشتر صرفنظر میکند و بقیاس که از احکام کلی و ضروری و دائم سرچشمه میگیرد میگراید و بعبارت دیگر ذهن در آغاز قدرت تمیز منطقی ندارد و احکامی که صادر میکند هم جزئی است و هم سطحی و لهذا در مطلق مواردی که بین دو معنی «تداعی» برقرار شد ذهن سبقت میجوید و حکم میکند ولی همینکه عاقله نیرومند و ذهن با واجد شدن اصول کلی و بدیهیات اولیه قوی و غنی شد احکام خود را طبق اصولی صادر میکند که جنبه منطقی داشته باشد و با واقع و نفس‌الامر مطابقت کند و لهذا ذهن پس از آنکه از اصول عقلی قوی شد از سبق ذهن‌هایی که بواسطه تداعی معانی در ذهن انسان عامی و کودک و حیوان صورت میگیرد که گاهی با واقع مطابقت دارد و گاهی غالباً مطابقت ندارد جلوگیری میکند. اساس نظریه «استوارت میل» که در ضمن گفتار فلیسین‌شاله بدان اشاره شده اینست که مبنای اصلی عمل ذهن در تفکر و استدلال نه انتقال از کلی بجزئی است (قیاس) و نه انتقال از جزئی بکلی (استقراء) بلکه انتقال از جزئی بجزئی دیگر است (تمثیل) و این انتقال بوسیله «تداعی معانی» صورت میگیرد و شاید اولین کسیکه اینمقیده را اظهار کرده هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) است ولی از آنچه در پاورقی- های صفحه ۵۰-۵۱ و از آنچه در بالا گذشت معلوم شد که اولاً «حکم» غیر از تداعی معانی است و علل و مبادی حکم نیز غیر از علل و مبادی تداعی معانی است و ثانیاً تداعی معانی گاهی مبنا و علت سبق ذهن در حکمی واقع میشود ولی این سبق ذهن‌ها ارزش منطقی و نفس‌الامری ندارد و بیشتر برای اذهان بسیطه مثل انسان عامی و کودک و حیوان دست میدهد و هراندازه ذهن دارای اصول عقلانی و منطق صحیح و قدرت پیش‌بینی‌های مطابق با واقع بشود بیشتر جلو سبق ذهن‌های مبتنی بر تداعی معانی را میگیرد پس مبنای اصلی انتقالات علمی و صحیح بشر تداعی معانی نیست و بالنتیجه اصل در استدلالات منطقی تمثیل نیست.

تولید نظریه میباید نه معلول فرضیه و حال فرضیه درست مانند حال پای ثابت پرگار میباید که با استوار بودن او خط سیر پای متحرك پرگار گرفتار پیوده روی و گمراهی نمیشود نه اینکه نقاطی را که پای متحرك دنبال هم میچیند پای ثابت چیده باشد.

اشکال ۲

اگر چنانچه علم بنظریات از علم بیدیهیات تولید شده و بیدیهیات از قانون توالد مستثنی میباشند دیگر توقف بدیهی بیدیهی دیگر مفهوم ندارد با اینکه میگوئید همه قضایا اعم از نظری و بدیهی بقضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف میباشند^{۲۴}.

→ معلوم نیست چرا فلیسین شاله و سایر طرفداران فلسفه تجربی از «لزوم دور» پرهیز دارند؟ و چه چیزی موجب شده است که آنان دور را باطل و ممتنع بشناسند؟ آیا بطلان دور را نیز ازراه استقراء توجیه میکنند؟! استقراء و مشاهده و آزمایش فقط درباره امور عینی معقول است اما معدومات و ممتنعات که قابل مشاهده و آزمایش عملی نیست.

از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که:

- ۱- انسان در ذهن خود احکام و تصدیقات بدیهی اولی دارد.
 - ۲- آن بدیهیات ارزش یقینی دارند.
 - ۳- ذهن با اتکاء بآن بدیهیات میتواند از حکم کلی بحکم جزئی برسد.
 - ۴- مبنای اصلی انتقالات و استدلالات فکری نه از جزئی بکلی و نه از جزئی بجزئی دیگر است بلکه از کلی بجزئی است.
 - ۵- ذهن در علوم طبیعی و تجربی از حکم جزئی بحکم کلی صعود میکند و این صعود با کمک احکام بدیهیه اولیه و قواعد متکی بآنها صورت میگیرد.
 - ۶- علت غیر یقینی بودن پاره‌ای از مسائل علوم طبیعی نقصان آزمایش است.
 - ۷- از لحاظ فن منطق و بدست آوردن «مقیاسهای فکر» تجربه مقیاس درجه دوم است و مقیاس درجه اول يك سلسله اصول عقلانی است که مقیاس بودن تجربه نیز بوسیله آن مقیاسها برای ذهن ثابت است.
- در خاتمه این مبحث آن جمله‌ای را که در مقدمه این مقاله گفتیم باز دیگر تکرار میکنیم: ما هر چند در ذهن خود تصورهائی مقدم بر تصورهائی حسی نداریم ولی تصدیقهائی مقدم بر تصدیقهائی تجربی داریم.
- ۲۴- سابقاً گفتیم که احکام ذهنی بر دو قسم است بدیهی و نظری بدیهی ایضاً بر دو قسم است بدیهی اولی و بدیهی ثانوی. منطقیین و فلاسفه پاره‌ای از قضایا را بعنوان بدیهی اولی نام میبرند از قبیل حکم بامتناع تناقض و حکم باینکه مقادیر مساوی با يك مقدار، مساوی یکدیگرند و حکم بامتناع اشغال جسم واحد در آن واحد دو مکان را و حکم بامتناع اشغال دو جسم در آن واحد يك مکان را... از میان همه این بدیهیات اولیه اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین که

پاسخ

اگر با ذهن روشن يك قضيه را (اعم از بدیهی و نظری) تأمل کنیم خواهیم دید خود بخود با قطع نظر از خارج و محکی خود ممکن است با خارج مطابقت بکند یا نکند (احتمال صدق و کذب) و هیچگاه نمی‌پذیریم که يك قضيه با جمیع قیود واقعی خود هم مطابقت را داشته باشد و هم نداشته باشد یعنی هم راست بوده باشد و هم دروغ بوده باشد و هم راست نبوده باشد و ازین روی اختیار یکی از دو طرف (اثبات و نفی) در استقرار علم (ادراک مانع از نقیض باصطلاح منطوق) کافی نیست بلکه طرف دیگر را نیز ابطال باید کرد و این کار دخیلی بماده و

→ برای رعایت اختصار از آن اصل باصل امتناع تناقض تعبیر میکنیم «اول‌الاول» و «ام‌القضایا» خوانده میشود. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که معنای اول‌الاول بودن آن چیست؟ اگر سایر بدیهیات بدیهی‌اولی‌اند و ذهن بصرف عرضه‌شدن موضوع و محمول حکم میکند و هیچگونه نیازمندی بهیچ چیز دیگر ندارد پس همه علی‌السویه‌اند و اول‌الاول یعنی چه؟ و اگر حکم ذهن در مورد آنها متوقف است برحکم بامتناع تناقض پس آن احکام واقعاً بدیهی نیستند و نظری هستند. در مقام پاسخ باین اشکال چند نظریه است:

الف- اینکه سایر قضایا واقعاً بدیهی نیستند بلکه نظری هستند و معنای اول‌الاول بودن و ام‌القضایا بودن اصل امتناع تناقض اینست که جمیع قضایا از آن استنتاج میشود. این نظریه قابل قبول نیست زیرا اولاً خلاف آنچه‌ای است که هرکس در وجدان خود مییابد و ثانیاً اگر جمیع بدیهیات دیگر نظری باشند نیازمند به استدلال خواهند بود و چنانکه میدانیم در هر استدلال دو مقدمه (صغری - کبری) باید مفروض و مسلم باشد پس حداقل علاوه بر اصل امتناع تناقض يك اصل بدیهی دیگر باید داشته باشیم که اولین قیاس را تشکیل دهند و بعلاوه لازم است نتیجه شدن جزئی را از کلی (انتاج شکل اول) بلاواسطه پذیرفته باشیم یعنی این را نیز بطور بدیهی تصدیق کرده باشیم. پس این نظریه که اصل بدیهی منحصر است باصل امتناع تناقض قابل قبول نیست.

ب- سایر اصلهای بدیهی اساساً اصلها بلکه حکمهای جداگانه‌ای نیستند بلکه عین اصل امتناع تناقض هستند که در موارد مختلف بکار برده میشود مثلاً اصل امتناع تناقض در مورد مقادیر بصورت قانون مساوات و در مورد علیت بصورت اصل امتناع صدقه و در موارد دیگر بصورت‌های دیگر تعبیر میشود. این نظریه نیز قابل قبول نیست زیرا اختلاف قضایا تابع اختلاف اجزاء تشکیل دهنده یعنی موضوع و محمول است. موضوع و محمول در سایر اصول با موضوع و محمول در این قضیه مختلف است و بعلاوه اشکال دوم که بر نظریه اول وارد بود بر این نظریه نیز وارد است.

ج- اصل امتناع تناقض و سایر بدیهیات همه بدیهی‌اولی هستند و در عین حال همه آن بدیهیات نیازمند باصل امتناع تناقض هستند چیزی که هست نوع نیازمندی بدیهیات اولیه باصل امتناع تناقض با نیازمندی نظریات بدیهیات مختلف است نوع نیازمندی -

صورت قضایا ندارد بلکه با فرض تمامیت ماده و صورت در يك قضیه برای استقرار علم باید یکی از دو طرف صدق و کذب را اثبات و طرف دیگر را نفی کرد.

فرقی که بدیهیات با نظریات دارند اینست که نظریات برای دریافت ماده و صورت مستمند دیگران هستند ولی بدیهیات ماده و صورت را از خود دارند چنانکه در طبیعت هر ترکیب مفروض مستمند آخرین ماده تحلیلی بوده ولی ماده، دیگر ماده نمیخواهد بلکه خود ماده است پس سنخ احتیاج هر قضیه بقضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین (اول الاوائل باصطلاح فلسفه) غیر از سنخ احتیاج نظری بدیهی میباشد که احتیاج مادی و صوری است.

→ نظریات به بدیهیات اینست که نظریات تمام هستی خود را مدیون بدیهیات هستند یعنی نتیجه‌ایکه از يك قیاس گرفته میشود عیناً مانند فرزندی است که مولود پدر و مادر است ولی نوع نیازمندی بدیهیات اولیه پاول الاوائل طور دیگری است و آنرا بدو نحو میتوان تقریر کرد یکی بهمان تقریری که در متن شده که حکم جزئی عبارت است از ادراك مانع از طرف مخالف مثلاً حکم جزئی درباره اینکه زید قائم است وقتی میسر میشود که حکم حالتی را بخود بگیرد که احتمال عدم قیام را سد کند و سد این احتمال بدون کمک اصل امتناع تناقض میسر نیست و با کمک اصل عدم تناقض است که علم باینکه حتماً زید قائم است و خلاف آن نیست صورت وقوع پیدا میکند و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم ذهن بهیچ چیزی حالت جزئی و علم قطعی پیدا نمیکند پس نیازمندی همه علمهای بدیهی و نظری باصل امتناع تناقض نیازمندی حکم است در جزئی بودن. تقریر دیگر اینکه اگر اصل امتناع تناقض در فکر موجود نمیبود هیچ علمی مانع وجود علم دیگر نمیشد توضیح آنکه بعضی از علمها (ادراکات جزئی) مانع وجود علمهای دیگر نیست مثل علم باینکه این کاغذ سفید است یا علم باینکه زید ایستاده است ولی بعضی علمها مانع وجود علمهای دیگر بلکه مانع وجود پاره‌ای از احتمالات است مثل علم باینکه زید ایستاده است مانع علم باینست که زید نه ایستاده است. این مانعیت با دخالت اصل امتناع تناقض صورت میگیرد و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ علمی مانع هیچ علمی نخواهد بود بنابراین مانعی در فکر نخواهد بود که شخص در عین اینکه علم جزئی دارد باینکه زید قائم است علم جزئی پیدا کند که زید قائم نیست یا لااقل احتمال بدهد که زید قائم نیست.

بنابر تقریر اول اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بگیریم پایه «جزم» و «یقین» خراب خواهد شد و ذهن در شك مطلق فرو خواهد رفت و هیچگونه تصدیق جزئی در هیچ موضوعی برای ذهن حاصل نخواهد شد هر چند صدها هزار «برهان» همراه خود داشته باشد. و بنابر تقریر دوم هیچ جزئی مانع جزم دیگر نخواهد شد و مانعی نخواهد بود که ذهن در عین اینکه بیکطرف قضیه (نفی یا اثبات) گزاشیده است بطرف دیگر نیز بگراید و هیچ طرفی را انتخاب نکند و بنابر هر دو تقریر اساس جمیع قوانین علمی خراب خواهد شد زیرا قانون علمی یعنی انتخاب و گرایش ←

توضیح اینکه ما اگر يك برهان ریاضی را مثلاً با نتیجه‌اش در نظر گرفته و مورد بررسی قرار دهیم و با تأمل کافی چشم را با برهان پر کرده و بسوی نتیجه نگاه کنیم و بالعکس نتیجه را بدست ادراک سپرده و ببرهان مراجعه نماییم درین حرکت فکری با دو پیش‌آمد تازه مواجه خواهیم شد. یکی اینکه اگر مواد برهان مفروض را با مواد برهان دیگری عوض کنیم مثلاً قضایای مستعمله در يك برهان طبیعی را با قضایای مستعمله در يك برهان ریاضی عوض کنیم مشروط بر اینکه شکل و ترتیب محفوظ بماند خواهیم دید نتیجه روابط خود را با برهان قطع کرده و سقوط کرد. دیگر اینکه اگر جای مقدمات برهان و ترتیب آنها را بهم زنیم خواهیم

→ ذهن بیک طرف بالخصوص و اگر اصلاً گرایشی در کار نباشد (شك) یا گرایش دو طرفی باشد قانون علمی برای ذهن معنا ندارد مثلاً روی اصول هندسه اقلیدسی ذهن این مسئله را که سه زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است بمنوان يك قانون علمی پذیرفته و این يك قضیه موجهه است که ذهن بحکم برهان ریاضی و اصل امتناع تناقض باو گرائیده است و از نقیض وی که سه زاویه مثلث مساوی نیست با دو قائمه اعراض کرده است حالا اگر فرض کنیم که اصل امتناع تناقض را از فکر بیرون بکشیم و قهراً ذهن جزم و گرایش پیدا نکند (بنابر تقریر اول) دیگر این اصل برای ذهن قانون علمی نخواهد بود و یا اینکه در عین جزم و گرایش بوی به نقیض وی هم گرایش پیدا کند (بنابر تقریر دوم) این مسئله و نقیض این مسئله هردو برای ذهن علی‌السویه است و همانطوریکه ممکنست این مسئله قانون علمی باشد میتوانیم نقیض او را قانون علمی بدانیم و علی‌الحال از قانون علمی بودن که معنایش انتخاب یکطرفی ذهن است بیرون خواهد رفت.

اصل امتناع تناقض تکیه‌گاه تمام احکام بدیهی و نظری ذهن است **صدرالمتألهین** در مقام تمثیل میگوید نسبت اصل امتناع تناقض با سایر اصول و تصدیقات بدیهی و نظری مانند نسبتی است که در عالم اعیان ذات واجب‌الوجود با سایر موجودات دارد یعنی معیت و قیومیت است که «اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها» حقیقت هم‌همین است. زیرا اگر این اصل را که «زیربناء» حقیقی تمام اصول فکری است از فکر بشر بیرون بکشیم جز شك مطلق و تصورات درهم و برهم و عاری از تصدیق یا تصدیقهای درهم و برهم و عاری از انتخاب چیزی باقی نمی‌ماند. و حقاً باید نام «اصل‌الاصول» بوی داده شود.

اصل امتناع تناقض مورد قبول تمام اذهان بشری است و واقعاً نمیتوان انسانی را پیدا کرد که در حاق ذهن خود منکر این اصل باشد یعنی ممکنست انسانی پیدا شود که بواسطه عروض شبهات از این حکم فطری ذهن خود غفلت کند و یا وجود آنرا انکار کند ولی ممکن نیست که انسانی پیدا شود که واقعاً در ذهن خود این حکم را نداشته باشد. دانشمندان جهان از قدیم و جدید - تجربی و عقلی - وجود چنین اصلی را در فکر بشر منکر نشده‌اند. از دانشمندان قدیم کسانی که در صدد انکار این اصل برآمده‌اند **سوفسطائیان** هستند و از دانشمندان جدید طرفداران **منطق دیالکتیک** -

دید نتیجه اختلال پیدا نمود.

از این بیان نتیجه گرفته میشود:

۱- چنانکه مواد تصدیقات منتجه (مقدمات) در حصول نتیجه مؤثر هستند همچنین هیئت و ترتیب مقدمات در نتیجه تأثیر دارند.
۲- چنانکه مواد قضایا یعنی قضیه بی تألیف بدیهی دارند همچنان هیئت و تألیف از جهت دخالت در نتیجه یا خود بدیهی است یا منتهی بدیهی (تفصیل این مطلب را از بحث قیاسات نظری و بدیهی منطق باید بدست آورد).

همانطوریکه ازین بیان روشن است توقفی که نظری بدیهی پیدا میکند یا در تولد ماده از ماده است و یا در تولد صورت از صورت و دخل بتوقف حکم بیک حکم دیگر ندارد و آنچه گفته شده که همه قضایا بقضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف میباشد مراد از وی توقف علم و حکم است نه توقف مادی و صورتی.

اشکال

دانشمندان مادیت تحولی^{۲۵} میگویند همه این نظریات گذشته

— منکر این اصل شده‌اند.

پیروان ماتریالیسم دیالکتیک سعی دارند که بمضی دیگر از قدام یونان را که قائل بحرکت در طبیعت شده‌اند و یا آنکه فلسفه خویش را روی اصل مبارزه/اضداد در طبیعت تأسیس کرده‌اند منکر اصل امتناع تناقض در فکر جلوه‌دهند و از اینجهت است که هراکلیت (Heraclite) (هرقلیطوس) فیلسوف اقدم یونان را احیاناً منکر اصل امتناع تناقض در فکر معرفی میکنند ولی حقیقت اینست که قبل از هگل (Hegel) که بانی دیالکتیک جدید است بااستثناء سوفسطائیان کس دیگر یا دسته دیگر رسماً منکر این اصل فکری نشده است. خود هگل نیز متوجه شده است که آنچه او میگوید ربطی باصل امتناع تناقض ندارد ولی مادیین روی علل خاصی جداً بمخالفت با این اصل برخاسته‌اند. مادیین در منطق و فلسفه خویش به بن‌بست‌هایی میرسند که جز با انکار این اصل بدیهی راه فراری ندارند. ما در پاورقی‌های مقاله ۴ بمضی از این بن‌بست‌ها اشاره کردیم و عنقریب توضیح بیشتری در اطراف مطلب خواهیم داد.

۲۵- فلسفه مادی جدیدی که بنام ماتریالیسم دیالکتیک خوانده میشود و دوشخصیت معروف بنام کارل مارکس (Karl Marx) و فردریک انگلس (Frederic Engels) بانیان اصلی آن بشمار میروند دارای یک تئوری فلسفی و یک روش منطقی است تئوری فلسفی وی ماتریالیستی است که وجود را مساوی با ماده میدانند و وجود ماوراء مادی را منکر است و روش منطقی وی شیوه و روش خاصی است که درطرز —

که از بیان سابق نتیجه گرفته شده و اساس منطق جامد را می‌چینند منطق خود را روی سه اصل زیرین استوار مینماید:

- ۱- اصل عینیت یعنی هرچیز خودش عین خودش میباشد.
- ۲- اصل ثبات یعنی هر شیء در لحظه دومی همان است که در لحظه اولی بود.
- ۳- اصل امتناع اجتماع ضدین یعنی وجود و عدم یکجاگرد نمی‌آیند.

(اجتماع نقیضین را که اجتماع صدق و کذب یا اجتماع سلب و ایجاب از یکجبهه حقیقی بوده باشد تبدیل بمتناقضین سپس تبدیل بضدین کرده‌اند و معنی وجود و عدم را از معنی ایجاب و سلب توسعه داده و بمورد قوه و فعل شامل گرفته و سپس این تعبیر

→ تحقیق و راه یافتن بمعرفت طبیعت پیش گرفته و معتقد است که تنها با این روش و این طرز تحقیق است که میتوان طبیعت را شناخت و بآن معرفت حقیقی حاصل کرد. این روش تحقیق که همان روش دیالکتیکی مارکسیستی است عبارت است از طرز تفکر مبتنی برچند اصل از اصول کلی که حاکم بر طبیعت است و بعقیده آنان یگانه طرز تفکر و شیوه مطالعه‌ای که طبیعت و اجزاء طبیعت را آنطور که هست میشناساند همانا مطالعه‌ای است که طبق این اصول صورت بگیرد. این اصول از اینقرار است:

الف - ماهیت هرچیزی عبارت است از رابطه آنچیز با سایر اجزاء طبیعت هیچ چیز و هیچ‌جزئی از اجزاء طبیعت بخودی خود قابل شناسائی نیست و بنابراین اگر موجودی از موجودات طبیعت را بخواهیم مطالعه کنیم باید مجموع ارتباطات وی را با سایر اشیاء بدست آوریم و آنرا در تحت تأثیر محیط مخصوصی که خواه ناخواه ماهیت او را تحت نفوذ گرفته است مطالعه کنیم. استالین در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی میگوید: «متد دیالکتیک معتقد است که هیچگونه پدیده‌ای در طبیعت منفرداً و بدون در نظر گرفتن روابط آن با سایر پدیده‌های محیطش نمیتواند مفهوم واقع شود زیرا پدیده‌ها در هر رشته از طبیعت که تصور کنیم وقتی خارج از شرایط محیط در نظر گرفته شوند به امری بی‌معنی تبدیل خواهد شد.»

این اصل بعنوان اصل تبعیت جزء از کل و یا اصل تأثیر متقابل و یا اصل پیوستگی عمومی اشیاء خوانده میشود.

ب - همه چیز دائماً در تغییر و حرکت و شدن است. سکون وجود ندارد و فکر نیز که از خواص طبیعت است تابع همین قانون تغییر و حرکت است انگلس میگوید «دنیا را نباید بصورت مخلوطی از اشیاء ثابت و تمام شده تصور نمود بلکه دنیا عبارت است از مخلوطی از سیرهای تحولی که در آن موجوداتی که ظاهراً ثابت میباشد و همچنین انعکاس این موجودات در ضمیر انسان که همان افکار باشد دائماً در حال سیر تحولی و انهدام میباشد» این اصل معمولاً اصل تغییر یا اصل حرکت یا اصل تکامل خوانده میشود.

ج - تغییر و حرکت همواره بحالت یکنواخت نیست لحظاتی فرا میرسد که ←

و تفسیر را نموده‌اند).

ولی پس از اینکه علم امروزه با پیشرفت شگرف و تازه خود قانون تحول و تکامل عمومی را سر و صورت داده و سازمان تز و آنتی‌تز و سنتز (بودن - نبودن - شدن) را تأسیس نمود دیگر تکیه‌گاهی برای سه‌اصل نامبرده متافیزیک و منطق‌وی نمانده و از ارزش دیرین خود افتاده‌اند زیرا بموجب سازمان نامبرده هر موجودی واقعیت بود و هستی خود را دارا است که حافظ وضع فعلی او می‌باشد و چون در تبدیل است نبود و نیستی خود را همراه خود داشته و می‌پرورد و از مجموع این هستی و نیستی و بود و نبود موجود دیگر پیدا می‌شود و در عین حال که مراتب سه‌گانه (بود و نبود و شد) بسه مرحله مترتب این موجود متعلق می‌باشد از مرحله

→ این تغییرات تدریجی حالت شدید و انقلابی بخود می‌گیرد و منجر به تغییر در کیفیت می‌شود. استالین می‌گوید «دیالکتیک برخلاف متافیزیک سیر تکاملی را یک جریان ساده نشو و نما که در آن تغییرات کمی منجر به تغییرات کیفی نشود نمیداند بلکه تکامل را از تغییرات کم‌اهمیت و پنهانی کمی میداند که بتغییرات کیفی آشکار و اساسی منتهی میگردد». این اصل معمولاً بنام اصل جهش خوانده می‌شود.

د - حرکت تکاملی اشیاء در نتیجه تناقضات و تضادهائی که در داخل اشیاء وجود دارد صورت می‌گیرد. استالین می‌گوید «متد دیالکتیک بر آنست که جریان تکامل پست بمالی نتیجه تکامل و توسعه هم‌آهنگ پدیده‌ها نبوده بلکه برعکس در اثر بروز تضادهای داخلی اشیاء و پدیده‌ها و در طی یک «مبارزه» بین تمایلات متضاد که براساس آن تضادها قرار گرفته است انجام می‌گیرد».

ژرژ پولیتسر در اصول مقدماتی فلسفه می‌گوید «نه تنها امور بیکدیگر تبدیل میشوند بلکه هیچ امری بتنهایی و همانکه هست نماند و عبارت از چیزی خواهد بود که شامل ضد خودش نیز هست و هر چیز آبستن ضد خود میباشد امور عالم در عین حال هم خود و هم ضد خود میباشند... تغییر و تحول امور از آنجهت است که دارای تضاد میباشند و تحول از آنجهت دست میدهد که هیچ چیز با خودش سازگار نیست تخمی که در زیر مرغ است در داخل خود دو قوه دارد یکی آنکه میخواهد تخم را بحالت خود نگهدارد دیگری آنکه میخواهد تخم را تبدیل بجوجه کند از اینرو تخم با خودش سازگار نیست... چیزیکه از نفی مشتق میشود حالت اثبات پیدا میکند. جوجه اثباتی است که از نفی تخم خارج میشود این یکی از مراحل تکامل است مرغ از تغییر جوجه بوجود می‌آید و در خلال این تحول بین قوائیکه میخواهند جوجه را بهمین حال نگهدارند و قوائیکه میخواهند جوجه را به مرغ تبدیل کنند کشمکش است. مرغ نفی جوجه است و جوجه بنوبه خود محصول نفی تخم میباشد. پس مرغ نفی در نفی است و این شیوه عمومی دیالکتیکی است:

۱- اثبات که تز نام دارد (حکم)

۲- نفی - آنتی تز (ضد حکم)

۳- نفی در نفی - سنتز

دوم وی (نبود) نیز شروع کرده و منطبق میشوند یعنی «نبود» «بود» و «شد» «نبود» میشود و يك وجود بعدی که از «شد» بواسطه تبدیل بوجود آمده «شد» میشود و بهمین قیاس...

با این ترتیب دیگر موردی برای اصل ثبات و عینیت و امتناع اجتماع ضدین نمیماند. دانشمندان مادی با اتکاء باین نظریه پس ازین بیان اجمالی بیکی یکی از بدیهیات و همچنین بنظریاتی که در ابواب مختلفه منطق اثبات شده حمله نموده و بی ارزشی آنها را با بیانهائی که ازین بیان سرچشمه میگیرند ابطال نموده مثلاً در مورد حد میگوید حد که منطق متافیزیک میگوید که مجموعه اجزای مهیت شیء، معرف او است وقتی میتواند درست بوده باشد که شیء مهیتی جدا از دیگر مهیات داشته باشد و حال آنکه چنین

این اصل معمولاً بنام اصل تضاد یا اصل مبارزه اضداد خوانده میشود. همانطوری که گفته شد تئوری فلسفی ماتریالیسم دیالکتیک براساس مادیت و نفی وجود ماوراء مادی قرار دارد و طرز تفکر منطقی وی براساس اصول چهارگانه فوق میباشد. ما در این مقاله که افکار و ادراکات و کیفیت پیدایش تکثر در ادراکات را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌ایم از موضوع بحث خارج نشده وارد انتقاد تئوری ماتریالیستی و بحث در اطراف اصول چهارگانه دیالکتیک نمیشویم آنچه مربوط به تئوری کلی فلسفی است بطور مشروح در مقاله ۱۴ و آنچه مربوط بتوجیه قوانین کلی و اصول عمومی حاکم بر طبیعت است در مقاله ۱۰ بیان خواهیم کرد. هر يك از اصول چهارگانه دیالکتیک کم و بیش از قدیم و جدید در مقام توجیه قوانین عمومی طبیعت طرفدارانی داشته و دارد و بعضی از آن اصول با قطع نظر از نقطه‌های ضمنی که در منطق مادیین است قابل قبول است و ما مفصلاً در مقاله ۱۰ در این خصوص گفتگو خواهیم کرد. آنچه مربوط به این مقاله است که در متن بیان شده عقاید و نظریاتی است که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک روی اصول چهارگانه فوق و روی تئوری ماتریالیستی خود درباره «ادراکات» و «افکار» اظهار داشته‌اند. در اینجا است که منطق مادیین يك منظره عجیب و وضع مخصوص به‌خودی پیدا میکند. اصول کلی آن عقائد از اینقرار است:

الف - هیچ چیز خودش خودش نیست هر چیز خودش غیر خودش است اگر بگوئیم «الف الف است و غیر الف نیست» غلط است زیرا اینطرز فکر یکی از آنجا سرچشمه میگیرد که اشیاء را از یکدیگر جدا و بی‌رابطه فرض کنیم ولی مطابق اصل اول دیالکتیک هیچ چیزی (نه در خارج و نه در فکر) ماهیتی جدا از ماهیت سایر اشیاء ندارد ماهیت هر چیزی مجموعه ارتباطات متقابل آن شئی است با سایر اشیاء و یکی از آنجا که برای اشیاء ماهیتی ثابت (چه در فکر و چه در خارج) فرض کنیم. ژرژ پولیتسر میگوید «یکسان بودن بمعنای یکجور ماندن و تغییر شکل ندادن است اکنون باید دید که از این خاصیت متافیزیک (اصل یکسان بودن) چه نتایج عملی بدست میآید. وقتی بهتر دیدیم که موجودات را لایتغیر بشمریم خواهیم گفت زندگی زندگی و مرگ هم مرگ».

نیست. وقتی میتواند درست بوده باشد که مهیت شیء در یکحال ثابت بماند و حال آنکه چنین نیست وقتی میتواند درست بوده باشد که شیء ضد خود را نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست. و مثلاً در مورد شکل اول قیاس اقتراعی میگوید: در مثال معروف هر انسان حیوان است و هر حیوان حساس است پس هر انسان حساس است – وقتی این شکل این نتیجه را داده و انسان حساس خواهد بود که: انسان مهیتی جدا از دیگر مهیات داشته باشد و انسان انسان بماند و غیر انسان نباشد – و حال آنکه اینجور نیست و در غیر این دو مورد نیز نظیر این اشکالات را کرده‌اند و چنانکه روشن است همه آنها از تقریر سه اصل نامبرده که دیالکتیک نفی مینماید سرچشمه میگیرند.

→ آنچه متافیزیک قائل است در مورد یکسان بودن و در مورد اینکه هر چیزی خودش فقط خودش است در مورد مفاهیم و تصورات ذهنی است نه در مورد اعیان خارجی. متافیزیک میگوید هر مفهومی در ذهن «منعزل» از مفهوم دیگری است و تصور هر چیز غیر از تصور دیگری است. تصور زندگی غیر از تصور مرگ و تصور مفیدی غیر از تصور جسم ...

این خاصیت از برای تصورات از آنجا حاصل میشود که تصورات خاصیت مادی ندارد و اگر تصورات مادی بودند تصور هر چیز با تصور هر چیز دیگر یکی میشد یعنی واقعاً از هیچ چیزی تصور تشخیص‌دهنده‌ای نداشتیم. مادیین روی اصل قانون عمومی حرکت که افکار را مشمول آن میدانند و اصل اینکه ادراکات نیز تحت تأثیر محیط تغییر ماهیت میدهند چاره‌ای ندارند که این اصل متافیزیک را انکار کنند. این اصل را که مادیین منکر آن در فکر هستند بنام اصل «عینیت» یا اصل هویت (Identite) خوانده میشود و یکی از اصول و پایه‌های اولیه فکر بشر است. روان‌شناسی جدید نیز وجود این اصل فکری را تصدیق کرده است. این اصل نسبت بتصورات ذهنی همان‌مقامی را دارد که اصل امتناع تناقض در تصدیقات، همانطوری که اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ حکمی نسبت به هیچ قضیه‌ای استقرار پیدا نخواهد کرد همچنین اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ تصویری نسبت به هیچ چیز نخواهیم داشت زیرا لازم می‌آید که در فکر ما تصور هر چیزی عین تصور همه چیز بوده باشد.

اصل تبعیت جزء از کل یا اصل تأثیر و رابطه متقابل در طبیعت مورد قبول دانشمندان است و باقرار و اعتراف خود مادیین اولین بار این اصل از طرف افلاطون و ارسطو ابراز شد لکن آنچه الان هم مورد قبول دانشمندان است نه باینمعنی است که ماهیت هر چیزی مجموعه ارتباطات آن شئی است با سایر اشیاء و بالخصوص این اصل آن نتیجه بی‌معنی را در مورد تصورات و افکار نمیدهد. خود مادیین نیز بالفطره اصل عینیت را در افکار و تصورات قبول دارند زیرا آنان میگویند: هر پدیده‌ای مجموع روابط و مناسبات خودش است با سایر پدیده‌های مجاورش – پس آنان نیز قبول دارند که هر پدیده‌ای که در صدد تحقیق روابط و مناسبات آن باشند در فکر ←

پاسخ

ما اکنون بگفتگوی اساسی در اطراف سازمان «تز - آنتی تز - سنتز» نمیپردازیم و شرح کامل اجزای این نظریه تازه را بمقاله‌ای که بخواست خدای یگانه بعنوان قوه و فعل خواهیم نگاشت موکول می‌نمائیم.

ما در آنجا با روشن ساختن معنای حرکت عمومی روشن خواهیم ساخت که این مسئله عیناً مضمون همان تفسیری است که فلاسفه دیرگاهی است متعرض شده و حقیقت مطلق حرکت را تقریر کرده‌اند «کمال اول بالقوه چیزی که بالقوه است» یا «اتحاد قوه و فعل در حرکت» و فرقی که میان این دو تقریر و تفسیر است اینست که فلاسفه مادیت تحولی يك مطلب پخته را

→ «خودی» دارد که شخص تحقیق‌کننده بدنبال تعیین روابط و مناسبات همان خود پدیده است (نه غیر آن) با سایر پدیده‌ها. مادین نیز بالفطره اعتراف دارند که فکر در هر چیز عین فکر درباره همه چیز نیست و تحقیق علمی درباره هر پدیده عین تحقیق علمی درباره سایر پدیده‌ها نیست و این خود، اعتراف باصل «عینیت» است و همانطوریکه در متن بیان شده عینیت بطوری لزوم عمومی با مفاهیم دارد که حتی سلب عینیت نیز بعینه مستلزم اثبات عینیت است. زیرا هرگاه شخص در صدد انکار عینیت برآید همان عین عینیت و خود او را می‌خواهد نفی کند نه چیز دیگر را پس در فکر آنکسیکه در صدد انکار اصل عینیت برمیآید مفهوم عینیت همان مفهوم عینیت است نه چیز دیگر.

انگلس در کتاب لودویک فویرباخ (Leudwick Feuerbach) دیالکتیک را تعریف میکند و میگوید که آن عبارت است از «علم قوانین حرکت چه در جهان خارجی چه در اندیشه انسانی» آیا در فکر انگلس دیالکتیک دیالکتیک است یا چیز دیگر؟ آیا آنگاه که در صدد تعریف دیالکتیک است دیالکتیک در فکر وی مثلاً متافیزیک است و هزارها چیز دیگر یا آنکه در فکر وی دیالکتیک فقط دیالکتیک است؟

ب - روی قانون عمومی حرکت و تغییر، تمام افکار و احکام ذهنی نیز در جریان و تغییرند و هیچ فکر ارزش دائمی ندارد و لهذا حقیقت موقت است و هیچ فکری از افکار حقیقی صحت مطلق و دائم ندارد. انگلس در کتاب لودویک فویرباخ میگوید «باین ترتیب انسان برای همیشه از خواستن راه‌حلهای قطعی و حقایق دائمی خودداری میکند و متوجه جنبه محدود هر نوع معلوماتی میباشد که این معلومات تابع شرایطی میباشد که در آن شرایط حاصل شده است».

در مقاله ۳ اثبات شد که افکار و ادراکات خصائص عمومی ماده را ندارند و در مقدمه و پاورقی مقاله ۴ راجع باینجهت که آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟ و آیا حقیقت متحول و متکامل است؟ بعد کافی استدلال شد (رجوع شود) در اینجا همینقدر میگوئیم که آیا تئوری فلسفی ماتریالیسم دیالکتیک و اصول منطقی آن حقایقند یا نه و اگر حقایقند آیا حقایق دائمی هستند و جهان هستی و قوانین طبیعت را برای همیشه توجیه میکنند یا نه؟ اگر اصلاً حقیقت نیستند پس مادین ←

با بیان خام و نارس و نارسائی تقریر نموده‌اند. آری داستان دراز «تز – آنتی‌تز – سنتز» همان يك جمله کوتاه «اتحاد قوه و فعل در حرکت» میباشد. و راه‌های دور و درازی که فلاسفه مادی در این وادی پیموده و ارمغانهای تروتازه و تازه‌تری که در هر بازگشت به‌مراه خودشان آورده و در پرده‌های مختلف در معرض نمایش گذاشته‌اند بطور شگفت‌آور باندازه‌ای با همدیگر ضد و نقیض هستند که در حقیقت نظامی از بی‌نظامی تشکیل داده‌اند.

همین اندازه که از رشته سخن ویژه این مقاله دور نشویم به نتیجه منطقی این سخن پرداخته و در موضوع سه اصل نامبرده (عینیت – ثبات – استحاله اجتماع ضدین) که دیالکتیک نفسی

→ چه ادعائی دارند؟ و اگر حقیقت‌اند آیا موقت‌اند و ارزش موقت دارند و روی قانون تکامل و «مثلث» تز و آنتی‌تز و سنتز تبدیل بحد خود شده یا میشوند پس اینهمه جار و جنجال و هو یعنی چه و چرا لنین میگوید «نمیتوان هیچیک از قسمتهای اصلی فلسفه مارکسیسم را که کاملاً با فولاد ساخته شده تغییر داد» و اگر این تئوری فلسفی و آن اصول منطقی حقایق دائمی هستند پس این نظریه که هر حقیقتی موقت است غلط است.

بعلاوه خود این حکم که هر حقیقتی موقت است آیا حقیقت است یا نیست اگر حقیقت است آیا موقت است یا دائمی؟ اگر دائمی است پس تمام حقیقتها موقت نیستند و مورد استثناء پیدا شد و اگر موقت است پس بطور کلی و مطلق و دائمی نمیتوان گفت تمام حقیقتها موقت است. اساساً لازمه این نظریه فرو رفتن در شک مطلق و دم فرو بستن و خودداری از هرگونه اظهار نظر درباره هر چیزی است. حتی درباره حقایق تاریخی هم نمیتوان اظهار نظر قطعی کرد زیرا هر حقیقت تاریخی فکری است که در مغز جای دارد و مشمول قانون تغییر و تبدیل است و مثلاً این فکر که انقلاب اکتبر در ۱۹۱۷ میلادی بوده برای مدت موقتی حقیقت است و بعد از چندی ارزش حقیقی خود را از دست میدهد. اساساً روی نظریه تغییر فکر حتی حقیقت موقت هم معنی ندارد یعنی هیچ فکر برای يك مدت موقت نیز نمیتواند باقی بماند زیرا جریان و تغییر و حرکت لاینقطع است و هیچ چیز در لحظه دوم آن نیست که در لحظه اول بوده.

حقیقت اینست که اگر برای فکر و ادراکات وجود متغیر و گذران و سیال قائل شویم ناچار باید امکان علم را منکر شویم و همه چیز را مجهول بدانیم و همان طوریکه در متن بیان شده باید گفت همه چیز مجهول است و حتی خود این قضیه که همه چیز مجهول است نیز مجهول است.

از اینجهت است که حکما از دیر زمان دریافته‌اند که نحوه وجود ادراکات غیر از نحوه وجود حرکت و تغییر است. ما در پاورقی‌های همین مقاله گفتیم که وجود مادی شاغل مکان و متغیر در زمان خودش از خودش پنهان و محتجب است و ما که اشیاء مکانی و زمانی همه را در جای خود و در مرتبه خود ←

میکند نکاتی را که در مقاله‌های گذشته نیز روشن شده یادآوری میکنیم.

اولا انتفاء عینیت که دانشمند مادی میگوید درست است ولی این سخن را در مورد ماده خارجی و ترکیبات وی میتوان گفت نه در مورد علم و ادراک زیرا ما در مقاله ۳ (علم و ادراک) بثبوت رسانیدیم که علم و ادراک خاصه تحول مادی را ندارند و هر صورت ادراکی از هر صورت ادراکی دیگر کاملاً جدا میباشد و غریزه دانش و اندیشه سازی ما خود گواه این نظر است و البته دانشمند دیالکتیک نیز همین غریزه انسانی را دارا است و هیچگاه وجدان دراک وی حاضر پذیرفتن حقیقت سخن خودش نیست زیرا در همین بیان و تخاطب دلش میخواهد که عین مقصد خود را بما

→ درک میکنیم از آنجهت است که ادراکات ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و حتی خود حرکت را که هیچ جزء مفروضی از آن با جزء مفروض دیگر در زمان مجتمع نیستند از آنجهت میتوانیم درک کنیم که فکر ما میتواند در ظرف خود به جزء متقدم و جزء متأخر - جزء گذشته و جزء رونده احاطه پیدا کند و همه را همانطور که هستند در جای خود و در مرتبه خود در ظرف خویش بگنجاند و اگر فرضاً افکار و ادراکات نیز وجود جمعی و احاطی نمیداشتند ادراک میسر نبود. از يك اشتباه جلوگیری میکنیم. ما نمیخواهیم مانند بعضی از فلاسفه اروپا ادعا کنیم که ادراک کردن مستلزم ساکن فرض کردن اشیاء است بلکه برعکس نظریه ما اینست که ادراک و مطالعه حرکت و تغییر واقعی اشیاء از آنجهت برای ذهن میسر است که خود ذهن دارای وجهه ثابت و جمعی و احاطی است.

ج - بین وجود و عدم و نفی و اثبات اختلافی نیست. يك چیز ممکنست موجود باشد و در عین حال معدوم باشد. يك قضیه ممکنست راست باشد و در عین حال دروغ باشد بین راست و دروغ و صحیح و غلط و نفی و اثبات اختلافی نیست. ژرژ پولیتسر میگوید «در نظر متافیزیسین موجودات و انعکاس آنها در مغز و ادراکات مسائل جداگانه‌ای هستند که بایستی تك تك و پشت سرهم بطرز ثابت و منجمد و جدا از تغییرات مورد مطالعه قرار گیرند و آنتی‌تز «ضد حکم» را بلاواسطه و جدا از حکم میدانند یا میگویند بله، بله، یا میگویند نه، نه، و غیر از آن عقیده‌ای جایز نیست بتصور او از بودن و نبودن یکی را باید انتخاب کرد...»

انگلس در کتاب لودویک فویرباخ میگوید «همچنین انسان دیگر از تناقضاتیکه بموجب علوم ماوراءالطبیعه قدیم ثابت و تغییرناپذیر قلمداد شده بود از قبیل ضدیت - درست و نادرست - خیر و شر - یکسان و متفاوت - حتمی و اتفاقی و غیره واهمه‌ای ندارد میدانیم که این تناقضات دارای ارزشی نسبی است و آنچه امروز درست تلقی میشود جنبه نادرست و مستتری دارد که بعدها ظاهر خواهد شد و آنچه که امروز نادرست تلقی میشود جنبه درستی هم دارد که در اثر آن در قدیم درست تلقی میشد. آنچه که ما واجب‌الوقوع میدانیم مرکب از وقایع کاملاً اتفاقی است و آنچه را که ما اتفاقی میدانیم فقط ظاهری است که در زیر آن وجوب و لزوم -

(مخاطب خود) برساند نه غیر او را، دلش میخواد که ماعین مقصد او را بپذیریم نه غیر او را، وجدانش گواه است که مطلبی را که امروز تقریر میکند همان است که دیروز فهمیده و همان است که پریروز جزء مجهولات بود. عینیت بطوری لزوم عمومی با مفاهیم دارد که حتی سلب عینیت نیز بعینه اثبات عینیت است (تأمل شود) و ثانیاً ثبات را که دیالکتیک نفی میکند چنانکه در عینیت گفته شد در ماده درست میباشد نه در صورت علمیه تصویری یا تصدیقی.

راستی اینان در قضایای سپری شده تاریخی و در بیوگرافی گذشتگان و پیشینیان چه میپندارند؟ آیا همه چیز برای انسان مجهول است؟ حتی خود این قضیه نیز مجهول است؟ آیا همه

→ پنهان شده است.

فلسفه مادی جدید چون در طبیعت قائل باصل مبارزه اضداد و تبدیل شئی بضد خود است و از طرفی هم افکار را صرفاً مادی میداند و از طرف دیگر بین تضاد و بین تناقض و ایجاب و سلب فرق نگذاشته اصل امتناع تناقض را در افکار منکر میشود و البته گرفتاری در يك بن بست هائی (رجوع شود بجلد اول صفحات ۱۵۷ - ۱۵۸) نیز كمك کرده است تا این فلسفه خود را مجبور دیده است که یکباره این اصل مسلم فکری را انکار کند و مدعی شود مانعی نیست که يك چیز هم راست باشد و هم دروغ هم صحیح باشد و هم غلط.

ما قبلاً توضیح دادیم که با صرف نظر کردن از اصل امتناع تناقض اساس تمام علوم واژگون خواهد شد. همانطوریکه گفتیم قانون علمی برای ذهن بشر یعنی گرایش ذهن بیک قضیه خاص و اعراض از طرف مقابلش. خود شما که در فکر خود يك تئوری فلسفی را پذیرفته اید و ادعا میکنید وجود مساوی است با ماده لایذ در ذهن خود باینقضیه گرایش پیدا کرده اید و از مقابل اینقضیه که وجود مساوی نیست با ماده اعراض کرده اید و همچنین هریک از اصول چهارگانه دیالکتیک را که پذیرفته اید ناچار از نقطه مقابل این اصول اعراض کرده اید پس شما هم در مورد تئوری فلسفی و اصول منطقی خود گفته اید بله، بله، و نسبت به تئوری فلسفی و اصول منطقی متافیزیک گفته اید نه، نه.

از علوم مثال میآوریم. ما در ریاضیات زحمت میکشیم و برهانی برای يك مسئله اقامه میکنیم و نتیجه ای اثبات میکنیم و ناچار ذهن آن نتیجه را میپذیرد و از نقطه مقابل آن نتیجه اعراض میکند زیرا آن نتیجه را با نقطه مقابلش قابل جمع نمیداند همانطوریکه در متن بیان شده چگونه متصور است که در مورد نظریه ای برهانی اقامه شده و نتیجه ای را اثبات نماید و در عین حال تکذیب نتیجه ببرهان صدمه نزند.

این بود که اصل اساسی از اصولی که ماتریالیسم دیالکتیک در مورد افکار و ادراکات دارد و این که اصل درست نقطه مقابل سه اصلی است که سایر سیستمهای فلسفی و بالخصوص متافیزیک دارد. متافیزیک در مورد افکار قائل سه اصل: —

چیز در ادراک انسان نسبی و متغیر است حتی خود این چیز؟ شاید ما باروش متافیزیک فکر میکنیم و سخن اینانرا نمی‌فهمیم؟ (چنانکه میگویند) ولی در این فرض آیا فکرهائی دارای عینیت و ثبات پیدا نشد؟ و آیا در این صورت یکدسته فکر دارای عینیت و ثبات و یک دسته فاقد وصف عینیت و ثبات پیدا خواهد شد؟! یعنی فکر میتواند هم با اوصاف ماده و هم بی آنها موجود شود؟! یعنی فکر که همیشه مادی است گاهی مادی است و گاهی مادی نیست (و این تناقض محال است ولی این دانشمندان اجتماع متناقضین را صریحاً جایز میدانند!!).

و ثالثاً اجتماع نقیضین (که غالباً در دیالکتیک با اجتماع ضدین تعبیر میشود) هم در ماده و هم در ادراک محال است و بطوری روشن میباشد که اگر در هر قضیه بدیهی شك نمائیم (چنانکه گفتیم که حصول علم در هر بدیهی متوقف بقضیه استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین میباشد و با فرض نبودن این قضیه علم مستقر نمیشود) در حکم نقیضین نمیشود شك و تردید نمود و غریزه فطری انسان و من جمله خود دانشمند مادی تحولی نیز بطلان این حکم را نمیپذیرد و این همه تکاپو که دیالکتیک در نفی این حکم میکند و مثالهای بسیار که در راه اثبات حقانیت دعوای خود میآورد و تعبیرات مختلف (مثل وجود و عدم و بالقوه و بالفعل و تز و آنتی تز و ضدان و متغایران و متنافیان) که مینماید همه آنها گواه براین است که خلط کرده و چیزی دیگر بجای نقیضین گرفته و از محل کلام بیرون افتاده و بهدفع دیگری تیراندازی

→ عینیت - ثبات - امتناع تناقض است و خواننده محترم متوجه شد که امکان علم موقوف باین سه اصل است که متافیزیک قائل است و با فرض انکار هر یک از این سه اصل حصول علم غیر میسر است.

آشنایان بفلسفه و تاریخ فلسفه آگاهند که سوفسطائی‌گری جز انکار امکان علم چیزی نیست. سوفسطائیان قدیم برای خراب کردن امکان علم تنها بانکار اصل امتناع تناقض قناعت کرده‌اند ولی مادیین دو مطلب دیگر اضافه کردند که هر یک از آن دو نیز اگر مورد قبول واقع شود کافی است در نفی امکان علم. و عجب اینست که این آقایان در عین حال تئوری فلسفی و اصول منطقی دارند و مدعی جزم درباره آنها هستند و حال آنکه سوفسطائیان متوجه شده بودند که با انکار اصل امتناع تناقض از هرگونه تئوری فلسفی و اصول جزمی منطقی باید چشم‌پوشند!! مجبتر آنکه این آقایان خود را حامی و طرفدار علم معرفی میکنند!!!

مینماید و گرنه هیچگاه حاضر نیست که يك حکم صد در صد راست و هم صد در صد دروغ بوده و هم راست نباشد و هم دروغ نباشد. آری دانشمندان دیالکتیک میگویند روش فکر متافیزیک که فکر مطلق است این گرفتاری را پیش می‌آورد و روش فکری دیالکتیک نسبت است و خارج ماده نیز باوی موافق میباشد و در خارج ماده اثبات مطلق و نفی مطلق نداریم پس هر اثباتی که در خارج است با نفی قابل جمع است.

ولی ما میگوئیم اولاً این، اعتراف بصحت حکم نقیضین است حتی در خارج زیرا حکمی را که در خارج اثبات میکنند (فکر نسبی است و خارج مادی موافق میباشد) راضی نیستند دروغ درآمده و از خارج نفی شود.

ثانیاً روش فکری خود دیالکتیک نیز روش اطلاق است زیرا این دانشمندان راضی نیستند بایشان گفته شود که اینهمه رنج شما بیموده و این استدلالتان پوچ و دروغ است پس ناچار این استدلال در اعتقادشان راست است و این يك فکر مطلق است که در مغزشان جایگزین شده و خوشبختانه فکری است با روش دیالکتیک پس فکر با روش دیالکتیک مطلق بوده نه نسبی.

اصولاً چگونه متصور است که در مورد نظریه‌ای برهانی اقامه شده و نتیجه‌ای اثبات نماید و با اینهمه تکذیب نتیجه برهان صدمه نزنند.

اشکال

فرضاً همه سخنان گذشته با پایه‌های استدلالی آنها که در این مقاله‌ها (مقاله ۳ - ۴ - ۵) ذکر شده درست باشند این حقیقت قابل انکار و اغماض نیست که همه علوم و ادراکات یا بیشتر آنها از واقعیت ماده خارجی گرفته شده پس ماده بهر تقدیر در زایش اینها مؤثر میباشد و متصور نیست که يك موجود متحول متکامل يك پدیده ثابت غیر متغیر بوجود آورد. و از این روی از پذیرفتن تحول در علوم و ادراکات چاره و گریزی نیست و روی این اصل همه سخنان دیالکتیک در توصیف حال علوم و ادراکات و روشی که اتخاذ کرده درست خواهد بود.

پاسخ

آنچه را اصول مبرهنه گذشته اقتضا میکند اینست که بافرض مادی نبودن علوم و ادراکات از زایش طبیعی نمیتوان دم زد و طبعاً درین صورت تبعیت‌های حکمی میان ماده و ادراکات از میان برمیخیزد و آنچه بحثهای فلسفی در مورد نسبت وجودی درمیان موجودات غیر مادی نتیجه گرفته با حفظ موافقت آن در مورد ادراکات باید گفت انسان در موقع حصول يك سلسله آثار مادیانه با شرایط مخصوص، این پدیده‌های غیر مادی برایش ظهور می‌کند که با ماده مطابقت مخصوصی دارند جز اینکه ماده همیشه ناقص و متحول و آن پدیده‌های غیر مادی تام و ثابت میباشند. و اینکه ما در میان سخنان خود در مورد این پدیده‌ها نام زایش و توالد و استنتاج و تکون بزبان میآوریم در اثر محیط بحث و انس با ماده و مادیات بوده و جز تجوز و تسامح صورتی ندارد.

اشکال

آزمایشهای متوالی نشان میدهد که محیط زندگی انسان در افکار وی سهمیم میباشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یکفرد انسانی بحسب دو زمان و بموجب اختلاف شرایط روشن و غیرقابل انکار است و همچنین ما میتوانیم با تربیتهای گوناگون در انسان و افکار گوناگون ایجاد نمائیم پس حقایق علمی مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و يك ثبوت غیر قابل تغییری ندارند.

پاسخ

وصف مزبور (تغییر) مخصوص يك سلسله ویژه‌ای از معلومات و ادراکات است که مطابق خارجی آنها اجزاء اجتماعی است که خودمان بوجود میآوریم و ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزاء و شرایط اجتماع ایجاد می‌دهیم ادراکات ویژه آنها تغییر میپذیرند.

اما يك سلسله ادراکاتی که مطابق آنها خارج از ظرف اجتماع میباشد و بافرض وجود و عدم انسان مجتمع یا هر جانور زنده

اجتماعی بوصف تحقق و وجود موصوفند یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آنها مؤثر نمیباشد آنها با اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین اختلاف پیدا نمیکنند.

توضیح کامل این مطلب ببيان مبسوطتری نیازمند است که در مواد علوم و ادراکات از طریق دیگر و راه تازهتری بجستجو و بررسی پرداخته و علوم و ادراکات حقیقی و اعتباری را مورد بحث و کنجکاوی قرار داده و کیفیت مطابقت آنها را با خارج خود و خواص دیگرشان را روشن سازیم و از این روی ناچاریم در همین جا این مقاله را خاتمه داده و مقاله دیگری را آغاز کنیم.

مسائلی که این مقاله بثبوت آنها پرداخته بشرح زیر است:

- ۱- هر علم حصولی در مورد خود يك علم حضوری دارد.
- ۲- ما بنفس خود و قوی و افعال ادراکی خود و همچنین بنحوی بمحسوسات اولی خود علم حضوری داریم و هر علم حصولی ازین علوم حضوری سرچشمه میگیرد.
- ۳- علوم و ادراکات منقسم میشوند به تصورات و تصدیقات و تصورات منقسم میشوند بدو قسم: مہیات و اعتباریات.
- ۴- در مورد مہیات کنه معلوم بر ما معلوم است.
- ۵- مفاهیم اعتباریه پس از مہیات معلومند.
- ۶- مفاهیم اعتباریه را ابتداء بانسبة و پس از آن با معنای مستقل بدست میآوریم و در همه حال حکایت آنها از خارج بالعرض میباشد.
- ۷- مقدار زیادی از تصورات بحسب حقیقت قضیه هستند و بالعکس.
- ۸- انقسام بسوی حقیقت و اعتبار چنانکه در تصور هست در تصدیق نیز هست.
- ۹- مفاهیم کثرت و انقسام دیگری از راه بساطت و ترکیب دارند.
- ۱۰- مہیات را بوسیله تحدید منطقی باید شناخت.
- ۱۱- علوم و ادراکات کثرتی دیگر بواسطه انقسام بدیهی و نظری دارند.
- ۱۲- هر معلوم تصدیقی فرض کنیم یا خود بدیهی است یا

منتهی بیدیهی.

۱۳- هر معلوم نظری بواسطه تألیف بیدیهای یا نظریات منتهی بیدیهای یا مختلط پیدا میشود.

۱۴- فرق میان بیدیهی و فرضیه.

۱۵- احتیاج نظری بیدیهی غیر از سنخ احتیاج هر قضیه به حکم نقیضین میباشد و حکم نقیضین محتاج الیه همه معلومات است.

۱۶- چنانکه مواد تصدیقات منتجه در نتیجه مؤثرند همچنین هیئت مقدمات.

۱۷- هیئت نیز مثل ماده بیدیهی و نظری منقسم است.

۱۸- نسبت میان معلوم خارجی و میان صورت علمی نسبت زایش نیست.

مقالة ششم

ادراکات اعتباری

مقدمه

مبحثی که در اینمقاله می‌خواهیم وارد آن بشویم نیز از مباحث مربوط به عالم ذهن و ادراکات است. آنچه در اینمقاله مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد قسمتی از ادراکات است که در اصطلاح این سلسله مقالات «ادراکات اعتباری» خوانده میشوند.

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است و آنچه در مقاله ۵ در بیان اقسام تصورات و اقسام تصدیقات و طرز پیدایش آنها برای ذهن گفته شد مربوط به ادراکات حقیقی بود و اما ادراکات اعتباری فرضیه‌ای است که ذهن بمنظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارد. ادراکات حقیقی را میتوان دربراهین فلسفی یا علمی - طبیعی یا ریاضی - جاداد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین میتوان از يك برهان فلسفی یا علمی يك ادراك حقیقی تحصیل نمود ولی درمورد اعتباریات نمیتوان چنین استفاده‌ای کرد و بعبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمیکند و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر میکند. ادراکات حقیقی قابل تطور و نشوء و ارتقاء نیست و اما ادراکات اعتباری يك سیر تکاملی و نشوء و ارتقاء را طی میکند. ادراکات حقیقی مطلق و دائم و ضروری است ولی ادراکات اعتباری نسبی و موقت و غیر ضروری است.

اینجا است که با يك مطلب مهم مواجه میشویم و آن اینکه آیا واقعاً ما دو قسم ادراکات داریم يك قسم حقیقی و مطلق و ثابت و آزاد از نفوذ احتیاجات طبیعی و عوامل محیط و يك قسم فرضی و نسبی و متطور و تابع احتیاجات طبیعی و عوامل محیط؟ و اگر واقعاً اینطور است امتیاز و مشخصات این دو قسم از یکدیگر جداست؟ تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است و همین عدم تفکیک است

که بسیاری از دانشمندان را از پا درآورده است که بعضی اعتباریات را بحقایق قیاس کرده و با روشهای عقلانی مخصوص حقایق در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی بمکس نتیجه مطالعات خود را در مورد اعتباریات درباره حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته‌اند.

در اواخر مقاله ۵ آنجا که از «اصل ثبات» سخن به میان آمد گفتیم که ادراکات خاصیت تغییر را ندارند آنگاه در متن آنمقاله مطلبی بصورت اشکال ذکر شد و آن اینکه: «آزمایشهای متوالی نشان میدهد که محیط زندگی انسان در افکار وی دخیل میباشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یک فرد انسان بحسب دو زمان و بموجب اختلاف شرایط، روشن و غیر قابل انکار است و همچنین ما میتوانیم با تربیتهای گوناگون در انسان افکار گوناگونی ایجاد نمائیم. پس حقائق علمی مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و يك ثبوت غیر قابل تغییری ندارند».

ایضا در پاورقی‌های همان مقاله (مقاله ۵) آنجا که اختلاف نظر منطق تمقلى و منطق تجربی را در باب «اصول و مبادی کلی عقلی» تشریح میکردیم گفتیم که بعضی از فلاسفه و روانشناسان جدید پیدایش اصول و مبادی عقلی یعنی همان تصدیقاتی را که در اصطلاح منطق تمقلى «بدیهیات اولیه تصدیقیه» خوانده میشود معلول عوامل حیاتی یا اجتماعی دانسته‌اند.

نظریه این دانشمندان با نظریه منطق تمقلى در اینجهت که این اصول عقلانی مولود تجربه نیست موافق است و نظریه منطق تجربی را رد میکند ولی از لحاظ ثابت و یکنواخت بودن و تغییر نکردن این اصول با منطق تمقلى مخالف است زیرا مطابق این نظریه پیدایش این اصول همواره متناسب و مرتبط با محیط طبیعی یا اجتماعی انسان است و با تغییر محیط طبیعی یا اجتماعی قهراً تغییر و تبدیل پیدا میکند ولی مطابق نظریه تعقلیون عقل و اصول عقلانی تابع وضع محیط نیست و با تغییر محیط تغییر نمیکند.

این نظریه متکی بمطالعات و مشاهداتی است که عده‌ای از دانشمندان در روحیه اقوام و ملل و طوایف مختلف نموده‌اند. این مطالعات این دانشمندان را باین نتیجه رسانده است که اصول عقلانی اولاً در نزد همه مردمان یکسان نیست و ثانیاً وضع ثابت و یکنواختی ندارد بلکه با احتیاجات و مقتضیات زندگی آنان مرتبط است و با تغییر آن احتیاجات تغییر میکند. مطابق این نظریه تمام اصول و مبادی عقلی احکامی و ضمی (اصول موضوعه) هستند که ذهن بمنظور سازگار ساختن انسان با محیط زندگانش آن اصول را وضع کرده و با تغییر محیط زندگانی و پیدایش احتیاجات جدید؛ ذهن ناچار این اصول را ترك و اصول دیگری را که متناسب با آن احتیاجات باشد وضع خواهد نمود. علیهذا عقل و ادراکات عقلانی با

احتیاجات زندگانی و عوامل حیاتی یا اجتماعی که تولیدکننده آن احتیاجات است رابطه مخصوص دارد و آن رابطه همانا رابطه تابعیت و متبوعیت است. برای تشریح نظریه فوق و هم برای فهم دقیق مطالبیکه در ضمن خود مقاله خواهد آمد ناچاریم بدو اصل از اصولیکه در علم الحیات مورد قبول اهل فن است و نظریه فوق نیز مبتنی بآن دو اصل است اشاره کنیم:

۱- اصل کوشش برای حیات

علماء علم الحیات در مطالعات خود باین نتیجه رسیده‌اند که موجود زنده در يك کوشش دائمی است. این کوشش دائمی بطرف جلب نفع و فرار از زیان متوجه است. هرکوشش و فعالیتی که از موجود زنده سر میزند منظور و مقصودی در آن نهفته است و آن منظور یا جلب منفعتی از منافع و یا دفع ضرر و خطری از مضار و خطرات حیات است و بنابراین، محور تمام فعالیت‌های موجود زنده ادامه حیات یا تکمیل آن است - این اصل یعنی اصل کوشش برای ادامه حیات یا تکمیل آن، گاهی بنام اصل کوشش بقاء خوانده میشود.

این اصل یکی از اصل‌هایی است که داروین در نظریه معروف خود راجع به تبدیل و تکامل انواع^۱ بدان تکیه کرده است. این مقاله راجع پایین اصل بیان مخصوصی دارد که در طی خود مقاله خواهد آمد.

۲- اصل انطباق با محیط

موجود زنده در کوششی که برای حیات میکند ناچار است خود را طوری مجهز بسازد که بتواند در محیطی که هست بحیات خود ادامه دهد و تردیدی نیست که عوامل طبیعی و شرایط ادامه حیات همیشه و همه‌جا یکسان نیست بلکه مختلف و متفاوت است. این اختلاف و تفاوت شرایط ادامه حیات قهراً موجب اختلاف و تفاوت احتیاجات حیاتی موجود زنده میشود یعنی ادامه حیات در هر محیطی مستلزم مجهز بودن موجود زنده بوسایل و ابزارها و تجهیزات مخصوصی است که احتیاجات مخصوص آن محیط را رفع کند.

علماء علم الحیات و مخصوصاً جانورشناسان در مطالعات خود باین نکته برخورد کرده‌اند که همواره با تغییر محیط و تغییر احتیاجات در وضع تجهیزات وجودی موجود زنده تغییراتی حاصل میشود که با محیط و احتیاجات جدید متناسب است. این تغییرات وجودی گاهی خود بخود و پنهان از شعور موجود زنده وقوع پیدا میکند و گاهی آشکار یعنی گاهی موجود زنده از روی علم و شعور و اراده این تغییرات را ایجاد میکند و گاهی بدون آنکه خود توجه داشته باشد این تغییرات و تجهیزات پیدا میشود چنانکه مثلاً اگر انسانی را بارتفاع زیاد ببرند خود بخود برعهده گلبولهای

1- Transformisme

قرمز خون وی افزوده میشود تا بتوانند اکسیژن را که در آن ارتفاع، تقلیل یافته بمقدار کافی بخود جلب کنند همچنانکه در نباتات نیز کم و بیش این اصل حکمفرما است. این اصل بنام اصل انطباق با محیط خوانده میشود. بسیاری از علماء حیوان‌شناسی پیدایش اعضاء و جوارح و جہازات عجیب بدنی حیوانات را روی همین اصل توجیه کرده‌اند.

در اینکه وضع ساختمان وجودی موجود زنده متناسب با احتیاجات وی است و هم در اینکه تغییر احتیاجات موجب تغییراتی در ساختمان وجودی موجود زنده از لحاظ تجهیزات حیاتی میشود و این تغییر تجهیزات همواره متناسب با رفع نیازمندیهای حیاتی است و بطوری است که موجبات ادامه حیات را فراهم میسازد علماء حیوان‌شناسی تردیدی ندارند و از قدیم هم کم و بیش توجهی باین مطلب شده - این‌سینا در کلمات خود اشاره‌ای باین مطلب کرده است ولی در اینکه علت حقیقی این تغییرات در ساختمان وجودی موجود زنده چیست و هم در اینکه حدود این تغییرات چقدر است و موجود زنده تا چه اندازه قدرت دارد که فعالیت کرده خود را با محیط سازگار و برای ادامه حیات آماده کند اختلاف است. بعضی علت این تغییرات را همان عوامل طبیعی محیط میدانند و بعضی خود احتیاج را موجب پدیدآورنده میدانند و بعضی نیروی حیاتی را که از آن بنفس نامیه (در نباتات) و نفس حیوانیه (در حیوانات) تعبیر میشود علت این تغییرات و تجهیزات میدانند و بعضی مستقیماً این تغییرات را مستند بمثل ماوراءالطبیعه‌ای میدانند - قدر مسلم اینست که علم تاکنون نتوانسته است علت واقعی این تغییرات را نشان بدهد و آنچه گفته شده است از قبیل نظریه‌های فلسفی است که با استدلالات فلسفی باید صحت و سقم آنها را سنجید. ما در اینجا نمیتوانیم از مطلب خودمان خارج شده وارد این مطلب بشویم ناچار بجای دیگر موقوف میکنیم - آنچه مربوط بمطلب فعلی ما است همینقدر است که چنین اصلی بنام اصل انطباق با محیط که ما برای آنکه معنای عامتری را شامل شود آنرا اصل انطباق با احتیاجات میخوانیم بر وجود موجود زنده حکمفرما است و این انطباق گاهی پنهان از شعور و گاهی آشکار واقع میشود و این اصل هم بر شئون جسمانی و هم بر شئون نفسانی حاکم است یعنی از جہازات مختلف بدنی گرفته تا احساسات قلبی و ملکات اخلاقی و عواطف و تمایلات درونی همه محکوم این اصل هستند - اینجا است که با یک مطلب فوق‌العاده مهم و قابل توجه و بی‌سابقه که بیش از هر چیز با منطق و فلسفه سروکار دارد مواجه میشویم و آن عبارتست از «رابطه عقل و ادراکات عقلانی با اصل انطباق با محیط» یعنی آیا همانطوریکه سایر شئون جسمانی بلکه نفسانی موجود زنده همواره طبق اصل «انطباق با احتیاجات» متناسب است با محیط و احتیاجات حیاتی و با تغییر آن محیط و آن احتیاجات تغییر میکند، عقل و ادراکات عقلانی و مخصوصاً اصول و مبای‌عقلانی که بنام بدیهیات اولیه خوانده میشوند و در مقاله ۵ اثبات شد که آن اصول از لحاظ منطقی «مقیاس»های اصلی فکر بشرند و پایه‌های افکار فلسفی

و علمی - ریاضی و طبیعی - روی آن اصول گذاشته شده است تابع اصل کلی انطباق با محیط است و هر محیطی عقل خاص و اصول عقلانی مخصوصی را ایجاد میکند و همان عامل یا عواملی که در سایر قسمتهای ساختمان وجودی موجود زنده تجهیزاتی متناسب با احتیاجات بوجود میآورد و با تغییر احتیاجات، آن تجهیزات را تغییر میدهد اعمال عقلانی را نیز تحت کنترل خود دارد یا نه؟ و بعبارت دیگر در حال حاضر يك سلسله اصول و مبادی عقلانی در دست ما هست و ما روی آن اصول و مبادی، فلسفه و منطق و علوم ریاضی و طبیعی خود را بنا کرده ایم آیا این اصول تابع اصل انطباق با محیط است و ذهن در تحت تأثیر عامل یا عوامل تطبیق دهنده، این اصول را وضع و فرض کرده و با تغییر اوضاع محیط طبیعی یا اجتماعی و تغییر احتیاجات، این اصول جای خود را «با اصول موضوعه» دیگری خواهد داد یا نه؟ و اگر چنین است ما چه اطمینانی میتوانیم بعلم و فلسفه و منطق داشته باشیم؟! مسلماً تا این مطلب تحقیق نشود مطالب و مسائلیکه در مقاله های ۴ و ۵ گذشت ناقص خواهد بود بلکه تا تکلیف این مطلب روشن نشود اساساً پای منطق و فلسفه و علوم بجائی بند نخواهد بود و مخصوصاً از آنجهت تحقیق این مطلب لازم است که بعضی از فلاسفه و روانشناسان جدید چنانکه خواهیم دید مدعی شده اند که مشاهدات و مطالعات آنها در عقاید و افکار ملل مختلف آنها را بهمین نتیجه رسانده است. مسئله تعیین رابطه عقل و ادراکات عقلانی با اصل انطباق با احتیاجات يك مسئله نو و بی سابقه ایست که در این مقاله مطرح شده و علتش اینست که دو اصل بئولوژی فوق که می خواهیم رابطه افکار و ادراکات را با آنها بسنجیم دو اصلی است که بیش از یک قرن و نیم از ورود آنها در صحنه علم نمیگذرد و این دو اصل بیشتر از طرف دو شخصیت معروف یکی لامارک (۱۷۴۴-۱۸۲۹) و یکی داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) مورد تأیید و تقویت قرار گرفت و هرچند سابقاً باین دو اصل کم و بیش توجه مختصری شده بود ولی تردیدی نیست که بسیار مختصر و ناچیز بوده است.

روی همین جهت است که حکمائیکه طرفدار نظریه ثبوت و یکسانی و يك نواختی عقل و اصول عقلانی بوده اند از خود ارسطو گرفته تا فارابی و ابن سینا و صدرالمتألهین در مشرق و تا دکارت و پیروانش در مغرب وارد این مبحث نشده اند و تا آنجا که ما اطلاع داریم این اولین مرتبه است که بوسیله این سلسله مقالات از افکار و ادراکات و رابطه آنها با دو اصل بئولوژی بنام اصل کوشش برای حیات و اصل انطباق با احتیاجات سخن بمیان میآید و بطور مستقل توضیح و تشریح می شود که ادراکات بردو گونه است: حقیقی و اعتباری - و ادراکات اعتباری مولود اصل کوشش برای حیات و تابع اصل انطباق با احتیاجات است و مانند بسیاری دیگر از شئون جسمانی و نفسانی يك سیر تکاملی و «نشوء و ارتقاء» را طی میکند و این سیر از چه نقطه آغاز و چگونه و بچه ترتیب طی مراحل میکند و چه قواعد و قوانینی دارد بخلاف افکار و ادراکات حقیقی که تابع این اصل نیست و يك وضع

ثابت و مطلق و یکنواختی دارد.

همچنانکه قبلاً اشاره شد نظریه تبعیت عقل و مطلق ادراکات عقلانی از اصل انطباق با محیط با نظریه تجربیون که جمیع اصول عقلانی را مولود تجربه میدانند از يك جهت مخالف و با نظریه تعقلیون موافق است زیرا بوجود عقل و اصول عقلانی مستقل از تجربه قائل است چیزیکه هست برخلاف نظریه تعقلیون این اصول را دارای جنبه مجرد و تغییرناپذیر نمیدانند بلکه آنها را تغییرپذیر و تابع اصل انطباق با احتیاجات میدانند. اینک عبارات ذیل مطلب را واضعتر میکند.

در کتاب علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید تألیف آقای دکتر علی اکبر سیاسی رئیس دانشگاه تهران در فصل نظریه‌های جدید راجع به عقل و مبادی آن مینویسد: «یکی از حکماء و روانشناسان معاصر (برنسویگ)^۲ که در اینباب تحقیقات دقیق دارد می‌گوید حکماء نسبت به اصول منطقی که قبل از ظهور علم (بمعنای جدید) اذهان را عارض شده بود سراب دوگانه‌ای را دنبال میکنند گروهی خواب دانشی را می‌بینند که منحصرأ عقلی است و حاجتی بحس و تجربه ندارد و گروه دیگر ادراک حسی را بتصور می‌آورند که از بکسار انداختن فعالیت مخصوص ذهن بی‌نیاز باشد در صورتیکه حقیقت اینستکه علم انسان نتیجه رابطه و اثر متقابل حس و عقل میباشد».

این رابطه و اثر متقابل را بعضی از دانشمندان تابع عوامل حیاتی و عملی دانسته‌اند و برخی بیشتر قائل بعوامل اجتماعی گردیده‌اند. گروه اول معتقدند باینکه نفس و عقل (نفس ناطقه) آلتی را ماند که کارش سازگار ساختن انسان با مقتضیات زندگی است زندگی ما را وادار میکند باینکه در موارد مختلف کردار واحدی داشته باشیم و این کیفیت در ما ایجاد عادت میکند.

باری جستجوی وحدت در میان کثرت یکی از ضروریات حیات است و این احتیاج و ضرورت است که ما را بدرك مفاهیم مجرد و کلی و سرانجام بدرك مبدأ هویت^۳ (اصل ضرورت حمل شیء بر نفس - هرچیز خودش خودش است) رهبری و هدایت میکند و این مبدأ خود مبنای سایر مبادی عقلی حتی مبدأ علیت واقع میشود چه علیت عبارت است از اطلاق نیازمندی مذکور باموریکه در زمان جریان دارند یا بمبارت دیگر ساختن قبلی آینده است در زمان حال. (برگسن)^۴ مخصوصاً باحتیاجات فنی و صنعتی بشر اهمیت داده و آنها را موجد مبادی عقلی میدانند و می‌گویند فکر منطقی و معقول زاده صنعت است... گروهی دیگر از حکماء حصول معلومات اولیه و مبادی عقلیه را ناشی از هیئت اجتماعی پنداشته یا لااقل تأثیر عوامل اجتماعی را در اینمورد در درجه اول قرار میدهند. تحقیقات این دانشمندان در اخلاق و احوال و معتقدات اقوام بدوی آنها را باین نتیجه رسانده است که

2- Brunschvicg

3- Identité

4- Bergson

زندگی در اجتماع و تشکیلات اجتماعی و تشریفات و معتقدات دینی منشأ و موجب تصور زمان - مکان - علت و علیت و سایر مبادی تصویری و تصدیقی گردیده است. و نیز همان تحقیقات توجه داده است به اینکه برخلاف عقیده رایج و مختار، عقل بشر از نظر منطقی در امکان و ازمنه مختلف پیوسته متشابه و یکسان نبوده و نیست چنانکه مثلاً «مبدأ عدم تناقض» اختصاص بمردمانی دارد که به درجه معینی از تکامل ذهنی نائل شده و در اجتماعات نسبتاً پیشرفته زندگی می کنند ولی در میان اقوام بدوی وجود ندارد و برای افراد این جماعات که دارای عقاید خاصی هستند و مثلاً از «توتم» بهره میگیرند و ممکنست خود را در آن واحد مثلاً هم انسان و هم کلاغ یا بزجه بدانند تناقض محال نمینماید. نه اینست که در ذهن این مردمان «مبادی عقلی» وجود نداشته باشد بلکه هست ولی غیر از آنست که در ذهن اعضاء اجتماعات مترقی است... پس عقل و مبادی عقلی یکسان و ثابت در نفس انسان بودیمت گذاشته نشده بلکه چیزی است که بتناسب نیازمندیها و مقتضیات زندگی اجتماعی و چگونگی تربیت آدمی بتدریج ساخته و پرداخته میشود. بنابراین هیچیک از نظریه های عقلی مذہبان و تجربی مذہبان بوجهیکه بیان کرده اند نمیتواند مورد قبول روانشناسی جدید باشد زیرا هرچند آنها در تحقیقات خود براههای مختلف میروند و مقدمات گوناگون بکار میبرند ولی سرانجام بیک مقصد و نتیجه میرسند که عبارت است از اعتقاد بوجود عقل و مبادی عقلی که بصورت قطعی تکوین یافته است. این عقل را چنانکه دیدیم اصحاب عقل ناشی از ساختمان طبیعی نفس انسان میدانند و از اینرو معتقد بقطری بودن مبادی اولیه و تقدم آنها بر حس و تجربه هستند و اصحاب تجربه آنها مؤخر و بر حس و تجربه و مبادی را زاده و ساخته و پرداخته شده اینها میندازند. تحقیقات دقیقی که در یکی دو سده اخیر در احوال و اخلاق مردمان بدوی و کودکان و سایر افراد انسان از نژادها و طبقات مختلف بعمل آمده حکما و روانشناسان معاصر را در این عقیده متفق ساخته است که اولاً عقل و مبادی آن بتدریج و بتناسب با مقتضیات حیاتی و خصوصیات زندگی اجتماعی و چگونگی ساختمان دماغی افراد انسان و باگذشتن از پیچ و خمها و قبول صورتهای گوناگون تکون حاصل میکند. ثانیاً چون هر یک از عوامل حیاتی و اجتماعی و نفسانی بسوی همانندی بلکه وحدت و یگانگی میگرایند عقل که تحت تأثیر آن عوامل است در تغییرات و تحولات خود همهجا و همیشه توجه به اصول کلی متشابه دارد و وصول بمبدأ هویت را مقصد قرار میدهد و از اینرو تفاهم افراد بشر را ممکن میسازد. ثالثاً بنا بر اصول دوگانه فوق، عقل همیشه در حال تطور و تکوین و تکمیل است و هیچگاه بصورت قطعی و ثابت و غیرقابل تنبیر درنمیآید و عقلی که ظاهراً تکرین یافته یعنی دارای معلومات اولیه و مبادی عقلیه معینی گردیده است در واقع صورتی موقت است که بخود گرفته و قابل تغییر و تحول میباشد. در تأیید این اصل کافی است مراحل را که علوم طی میکنند و گاهگاه سبب میشوند که نفس ناطقه از اصول علمی که مسلم بشمار میرفته روگرداند و به اصول دیگری

اعتقاد حاصل کند یادآور شویم. بنابراین یکبار دیگر تکرار میکنیم که همانگونه که هدف فعالیت مادی و بدنی انسان اینست که طبیعت را مطابق احتیاجات خود سازد فعالیت نفسانی هم برای آنست که نفس حقیقت و واقع را با مقتضیات مخصوص خود مطابقت دهد.

نظریه بالا در آنچه مربوط بمطلب ما است شامل سه قسمت است:

- ۱- علم محصول همکاری حس و عقل است.
- ۲- عقل و ادراکات عقلانی بتدریج تکون پیدا میکنند و از اول ساختمان پرداخته و کاملی ندارد.
- ۳- اصول عقلانی تابع اصل انطباق با محیط است. از این مطلب دو مطلب دیگر نتیجه میشود:

الف - عقل و اصول عقلانی در همه اشخاص یکسان و مانند هم نیست.
 ب - عقل و اصول عقلانی با تغییر اوضاع و شرایط و احتیاجات تغییر میکنند! نظریه ما راجع بقسمت اول همانست که در مقاله ۵ گفتیم. در آن مقاله دخالت حس را در پیدایش یکرشته تصورات و دخالت وجدان را در پیدایش یکرشته تصورات دیگر و دخالت «حمل» یا «حکم» را در پیدایش تصورات عمومی و دخالت عاقله را در تعمیم تصورات جزئی که از راه حس یا راه دیگر حاصل می شود و همچنین دخالت تجربه را در پیدایش یکرشته احکام و تصدیقات و دخالت مستقیم و بلاواسطه عقل را در پیدایش یکرشته احکام و تصدیقات دیگر که بنام بدیهیات اولیه یا اصول و مبادی عقلیه میخوانندیم بیان کردیم. و نتیجه ای که از آن مقاله گرفتیم این بود که علم بشر محصول همکاری حس و عقل است و ما در آن مقاله بین تصورات مقدم بر حس و تصدیقات مقدم بر تجربه فرق گذاشتیم بنابراین در این قسمت، ما موافق نظریه بالا هستیم ولی با بیان مخصوصی که در مقاله ۵ شرح دادیم و از تکرار آن بی نیازیم.

در قسمت دوم نیز نظریه موافق داریم. این نظریه کم و بیش از زمان ارسطو رائج بوده و ابن سینا به بهترین وجهی آنرا توضیح داده ولی مطابق نظریه ارسطو و ابن سینا نفس از آغاز جوهری است مستقل از بدن، و ادراکات عقلانی که برای وی به تدریج پیدا می شود بمنزله اوصاف و عوارض یا نقش هائی است که ویرا عارض می شود.

کاملترین و جامع ترین نظریه تکامل تدریجی عقل و معقولات نظریه محکم و برهانی صدرالمتألهین است که از طرفی نفس را در آغاز امری مادی و جسمانی میداند که بتدریج کمال جوهری حاصل میکند و بمرتب حس و خیال و سپس بمرتب عقل میرسد و از طرف دیگر عقل و عاقل و معقول را متحد میداند. مطابق این نظریه نه نفس در آغاز جوهری است مستقل از بدن و نه ادراکات عقلانی نقشها و عوارض و اوصافی است برای نفس. مطابق این نظریه پیدایش تدریجی معقولات عین تکون تدریجی کمالی عقل و عاقله است. بنابراین عقل و ادراکات عقلانی

بتدریج تکون پیدا میکند و از اول ساختمان پرداخته و کاملی ندارد. اختلاف نظر ما با نظریه فلاسفه و روانشناسان جدید در قسمت سوم است. ما با کمال احترامی که نسبت بمطالعات و مشاهدات و تجربیات این دانشمندان قائلیم و کمال قدردانی که از زحمات این دانشمندان در اینباره مینمائیم بخود حق میدهیم که استنباطی را که این دانشمندان از مطالعات خود کرده‌اند مورد تجزیه و تحلیل و انتقاد قرار دهیم.

همچنانکه از عبارات فوق استفاده می‌شود این دانشمندان این نظریه را بیشتر از مطالعه اخلاق و عادات و آداب و سنن مختلف مردمان پیدا کرده‌اند زیرا در مطالعات خود برخورده‌اند که طرز افکار و عقاید هرملتی متناسب است با احتیاجات و شرایط مخصوص زندگانی آنها و نیز دریافته‌اند که با تغییر احتیاجات و شرایط زندگی طرز فکر و عقاید افراد یا جماعات فرق میکند و از طرف دیگر این دانشمندان همه افکار و ادراکات را یکجور و مانند هم پنداشته‌اند ناچار استنباط کرده‌اند که بطور کلی عقل و ادراکات تابع احتیاجات حیاتی است.

چنین بنظر میرسد که با تفکیک و تمیزی که ما اکنون در اینمقاله بین ادراکات حقیقی یا «حقایق» و ادراکات اعتباری یا «اعتباریات» میدهیم و افکار و معتقداتی را که بیشتر مورد مطالعه آن دانشمندان بوده یعنی همان اعتباریات که دستخوش تغییر و تبدیل است مشخص میکنیم این سوء استنباط خودبخود از بین میرود و مشکل حل میشود.

و اما آنچه در مورد خصوص اصل امتناع تناقض که از حقایق است گفته شده يك اشتباه دیگر است زیرا اولاً فرضاً «توتیمیه» یا دسته و طبقه دیگر خودشانرا هم کلاخ و هم حیوان دیگر میدانند ربطی باصل امتناع تناقض ندارد. ثانیاً از يك نکته دیگر نباید غفلت کرد و آن اینکه گاهی ذهن حکمی میکند و بسرعت از آن حکم اعراض و بضد یا نقیض آن حکم می‌گراید و از این حکم دومی نیز اعراض میکند و برای بار دوم بحکم اول می‌گراید و همچنین... و شخص می‌پندارد که در آن واحد ذهن دو حکم متناقض نموده است و این حالت برای اذهان بسیط و ساده که قدرت استدلال منطقی ندارند زیاد دست میدهد و ذهن هراندازه از لحاظ منطقی مجهزتر بوده باشد در احکام خود ثابت‌تر و راسخ‌تر است.

ذهن مادامیکه قدرت استدلال منطقی پیدا نکرده روی تلقین یا تداعی معانی یا چیز دیگر احکام و تصدیقاتی میکند که میتوان آنها را یکنوع سبق ذهن دانست. این قبیل احکام بسرعت تغییر و تبدیل پیدا میکنند و جای خود را بیکدیگر میدهند. مثلاً طفل که در تحت تأثیر تلقینات پدر و مادر است بآنچه آنها میگویند گرایش میکند و لهذا اگر پدر باو بگوید چنین است قبول میکند که چنین است و اگر فوراً بگوید چنین نیست فوراً ذهن کودک از حکم اولی خود منصرف میشود معتقد میشود که چنین نیست و شاید در میان قبائل وحشی نیز چنین باشد که افراد در يك آن معتقد شوند که کلاخند و در آن دیگر بسرعت معتقد شوند که کلاخ نیستند و لسی

هیچگاه در آن واحد نه ذهن کودک و نه ذهن انسان وحشی بدو طرف نقیض گرایش پیدا نمیکند. ثالثاً عین ایرادیکه از طرف طرفداران این نظریه بر نظریه تجربی وارد کرده‌اند بطریق اولی برخودشان وارد است. در همان کتاب صفحه ۱۲۳ مینویسد: «مذهب تجربی این اشکال را دارد که اصول و قواعدیکه در نتیجه حس و تجربه درست میشود همیشه با حقایق تجربی تطبیق نمیکند و نمیتوانند کلیت و قطعیت داشته باشد چه ممکن است طبیعت ذهن را وادار بتغییر آن مبادی سازد و ازاینرو علمیکه براین پایه‌های متزلزل استوار گردیده با خود آنها فرومیریزد و از بین میرود».

اشکال متزلزل ارکان علم در این نظریه قویتر است زیرا مطابق این نظریه علم محصول همکاری حس و عقل است و مبادی عقلی که یکی از دو عنصر سازنده علم هستند یکوضع ثابت و مطلق و تغییرناپذیر ندارند زیرا این مبادی طبق مقتضیات مخصوص محیط و احتیاجات مخصوص زندگانی ساخته شده و درصورت تغییر مقتضیات زندگانی آن قوه‌ایکه کارش سازگار ساختن انسان با مقتضیات زندگانی است این مبادی را رها و مبادی دیگری بجای اینمبادی بوجود خواهد آورد. پس هیچیک از اصول و قواعد علمی نمیتوانند کلیت و قطعیت داشته باشد زیرا ممکن است در مقتضیات زندگانی تغییراتی حاصل شود و ذهن مجبور بترك این مبادی و پذیرفتن مبادی دیگری بشود و از اینرو علمیکه براین پایه‌های متزلزل استوار گردیده با خود آنها فرومیریزد و از بین میرود.

اشکال فوق را بصورت يك برهان صریح و روشن بر رد نظریه بالا میتوان اقامه کرد باین بیان که لازمه صحت و قبول این نظریه متزلزل و عدم اعتبار جمیع قواعد و نظریه‌های علمی و از آنجمله خود این نظریه است یعنی صحت و اعتبار این نظریه مستلزم بطلان و عدم اعتبار خودش است زیرا مطابق این نظریه چنانکه مکرر گفته شده مبادی عقلی که یکی از دو عنصر سازنده قواعد و قوانین علمی است فرضیهائی است که طبق احتیاجات مخصوص زندگانی بر اذهان ما تحمیل شده و در مورد هیچ نظریه و قاعده علمی نمیتوان گفت واقع و نفس‌الامر چنین است بلکه همینقدر میتوان گفت بحسب مبادی و اصولیکه فعلاً بر اذهان ما تحمیل شده ما چنین حکم میکنیم و البته این نظریه شامل خودش نیز هست یعنی در مورد خود این نظریه نیز نمیتوانیم قائل شویم که در واقع و نفس‌الامر عقل و مبادی عقلی تابع اوضاع محیط است بلکه همینقدر میتوانیم بگوئیم که بحسب مبادی و اصولیکه فعلاً بر اذهان ما تحمیل شده ما چنین حکم میکنیم اما واقع و نفس‌الامر بطور است؟ نمیدانم. پس این نظریه در درجه اول فتوی بطلان و بی‌اعتباری خودش میدهد و خودش، خودش را نقض میکند و باصطلاح تیشه بریشه خود میزند.

از آنچه در بالا گذشت معلوم شد که استحکام بلکه امکان علم جز با نظریه عقل

و معقولات یقینی و ثابت و لایتغیر معنا ندارد و با قبول فرضیه تجربیون در مورد عقل و مبادی عقلی که در مقاله گذشت یا فرضیه عده‌ای از روانشناسان جدید که در اینجا شرح آن رفت نمیتوان بعلم اعتماد و اطمینان پیدا کرد و باید برای همیشه دست از جزم و یقین شست و علم را کنار نهاد و خواننده محترم اگر در مطالب مقاله‌های ۴ و ۵ و آنچه در اینمقدمه گذشت بخوبی دقت کرده باشد این نتیجه صریح و روشن بدستش می‌آید که: ما باید قبل از هر تئوری فلسفی و هر قانون منطقی و هر قاعده علمی بوجود عقل و معقولات مطلق نظری اذعان داشته باشیم یعنی باید بوجود يك سلسله ادراکات اذعان داشته باشیم که در تکوین و تشکیل خود از نفوذ احتیاجات زندگانی و اوضاع محیط و کیفیت مخصوص ساختمان مغز و اعصاب و سایر عوامل طبیعی آزاد است و همان ادراکات است که پایه‌های اولیه علوم و فلسفه نظری را پی‌ریزی میکند و البته يك سلسله ادراکات دیگری نیز داریم که تابع مقتضیات زندگانی هستند و دائماً در تغییر و تبدیله و يك سیر نشود و ارتقاء را طی میکنند و در اصطلاح اینمقاله ادراکات اعتباری و افکار عملی خوانده میشوند ولی چنانکه خواهیم دید این سلسله ادراکات ربطی بعقل و معقولات مطلق نظری ندارد و اینمقاله کیفیت پیدایش و تکون و تطور آن ادراکات را بیان میکند و البته پس از مشخص شدن این سلسله ادراکات، بسیاری از اشتباهاتی که در این زمینه واقع شده رفع خواهد شد. مطالب و مسائل مربوط بافکار نظری و افکار عملی زیاد و از حدود بحث فعلی ما خارج است. همین اندازه که تاکنون در اینمقدمه گفته شد برای فهم مطالب خود مقاله کافی خواهد بود ما اگر بخواهیم در این مقدمه بتفصیل وارد همه آن مطالب بشویم با توجه بآنچه کم و بیش فلاسفه قدیم و جدید در اینموضوعات سخن رانده‌اند پس طولانی خواهد شد و البته در ضمن خودمقاله که کیفیت پیدایش و تکثر و تکامل ادراکات اعتباری و رابطه آنها با احتیاجات زندگانی تشریح میشود بسیاری از آن مسائل معلوم خواهد شد و ما در پاورقی‌ها توضیح کافی خواهیم داد.

اعتباریات و علوم غیر حقیقیه یا اندیشه‌های پنداری

حافظ گوید:

ماهی چو تو آسمان ندارد سروی چو تو بوستان ندارد
فردوسی گوید:

دو نیزه دو بازو دو مرد دلیر یکی ازدها و یکی نره شیر
ناچار از این شعرهای بزمی و رزمی تاکنون هزارها شنیده‌اید
که شعرا يك موضوع بزمی را از گل و سبزه و بهار و می و مطرب
و معشوقه یا يك موضوع رزمی را از مردان سلحشور و دلاوران
رزمجو و صحنه‌های جنگی با دست مشاطه خیال آرایش داده و در
حجله دل بکرسی مهر نشانیده یا در جلگه هولناک پنداری پیشتازی
نموده‌اند.

و البته میدانیم که این سلیقه تنها بشعر و شعرا اختصاص
ندارد در نثر نیز قابل اجراء است و همه‌مان کم و بیش همین
سلیقه را با غریزه تخیل داشته و همه روزه در مفردات و مرکبات
معانی با استعاره و تمثیل نمونه‌هایی از وی بوجود می‌آوریم.
و میدانیم که این کار بیموده نبوده و در بکار بردن این
سلیقه و پیمایش این راه، غرض و هدفی داریم. و آن همانا تهییج
احساسات درونی است که با عمل تشبیه و استعاره^۱ بدست می‌آید

۱- تشبیه و استعاره و تمثیل از اصطلاحات مخصوص علماء ادب در فن بلاغت است.
در گفتگوهای معمولی بمطلق بیان مشابَهت بین چیزی و چیز دیگر تشبیه گفته میشود
ولی در اصطلاحات ادبی تشبیه فقط بموردی اطلاق میشود که هر دو طرف تشبیه
(مشبه و مشبه‌به) در کلام ذکر شود.

در تشبیهات، اگر کلماتیکه دلالت بر مشابَهت میکنند از قبیل کلمات «چه» و
«چون» و «مانند» و امثال اینها (در زبان فارسی) ذکر شود آن تشبیه، تشبیه ساده
تلقی میشود مانند تشبیه مردم دانا به زر خالص و تشبیه اشراف زادگان نادان بسکه
تقلبی در این شعر شیخ:

وجود مردم دانا مثال زر طلاست بهر کجا که رود قدر و قیمتش دانند

و در حقیقت، عمل تشبیه بمنزله يك معادله است که در میان مشبه و مشبه به انجام میگیرد که با ملاحظه خواص و اوصاف مشبه به احساسات درونی بیدار شده و يك سلسله معانی احساسی بسوی مشبه اضافه نماید و از این تمثیل احساسی نتیجه عملی گرفته شود مثلاً رخسار ماه را تصور نموده و احساس درونی تازه را بروی احساس مهرآمیزی که نسبت بمعشوقه داریم گذاشته و آتش مهر

→ بزرگزاده نادان بشهر واماند که در دیار غریبش بهیچ نستانند و اگر این کلمات از عبارت اسقاط شود آن تشبیه، تشبیه بلیغ خوانده می شود مانند تشبیه امیر سامانی بماء و تشبیه بغارا بآسمان در این شعر رودکی:

میر ماه امت و بخارا آسمان ماه سوی آسمان آید همی و اما اگر از دو طرف تشبیه فقط یکی ذکر شود مثل آنکه فقط بذکر مشبه به قناعت شود و در موردی که میخواهیم حکمی را برای مشبه اثبات کنیم لفظ مشبه به را بجای لفظ مشبه آورده و با آن لفظ «عاریتی» از مشبه تعبیر کنیم اصطلاحاً استعاره خوانده می شود مانند تعبیر از محبوب بماء در این شعر شیخ:

به بند يك نفس ای آسمان دریچه صبح بر آفتاب که امشب خوش است با قمرم و مانند تعبیر از عالم تن و علائق جسمانی بزندان سکندر و تعبیر از عالم معنویات بملك سلیمان در این شعر خواجه:

دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملك سلیمان بروم و اما تمثیل نوعی خاص از همان تشبیه اصطلاحی است که گفتیم و آن اینست که وضع خاص و کیفیت مخصوصی که از اجتماع و ارتباط اموری چند حاصل میشود تشبیه شود بوضع خاص و کیفیت مخصوصی که از اجتماع و ارتباط چند چیز دیگر حاصل میشود مانند تشبیه وضع و کیفیت مخصوصی که از نشستن قطرات شبنم بر برگ گل سرخ پدید میآید بوضع و کیفیت مخصوصیکه از جمع شدن دانه های عرق بر چهره شاهدی خشمگین پدید میآید در این شعر شیخ:

اول اردیبهشت ماه جلالی بلبل گوینده بر منابر غضبان بر گل سرخ از نم او فتاده لئالی همچو عرق بر عذار شاهد غضبان و مانند تشبیه حالت دل سخت معشوق و اشك عاشق که فقط اشك فراوان عاشق میتواند دل سخت معشوق را تکان دهد و تسلیم کند بحالت سنگهای صحرای سیل که فقط سیل میتواند آن سنگها را از جا بکند و تالاب دریا بفلطاند در این شعر خواجه: دل سنگین ترا اشك من آورد براه سنگرا سیل تواند بلب دریا برد و البته هریک از تشبیه و استعاره اقسام و انواع متعددی دارد طالبین باید بکتاب فن بلاغت مراجعه کنند.

چیزی که تذکرش در اینجا لازم است اینست که تشبیه ساده اختصاص ندارد بمورد اعتباریات و تخیلات شاعرانه بلکه در مقام بیان حقایق و مسائل نظری نیز میتوان از آن استفاده کرد مثل اینکه وقتی که میخواهیم در درس جغرافی شکل کروی زمین و فرورفتگی های قطبین را بآسانی بشاگرد تعلیم دهیم زمین را تشبیه می کنیم بیک سیب که هم کروی شکل است و هم در دو طرف فرورفتگی دارد. و اما تشبیه بلیغ و استعاره و تمثیل اختصاص دارد بتخیلات شاعرانه و اعتباریات.

را تیزتر کنیم یا اندام مهیب و جرئت و صلابت شیر را اندیشیده و احساسات تازه را به سیمای خیالی مردی جنگجو بار نموده و موقعیت شجاعتش را در دل تحکیم نمائیم. و همچنین عمل استعاره بمنزله نتیجه معادله و تبدیل است که مشبه به را بجای مشبه گذاشته و نتایج بالارا مستقیماً و بی مقایسه بدست آوریم.

اکنون اگر دانشمندی که از نقطه نظر واقع بینی بتمیز مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب قضایا میپردازد با این مفاهیم و قضایای استعاری روبرو شود البته مفردات آنها را غیر مطابق با مصادیق و مرکبات و قضایای آنها را کاذب تشخیص خواهد داد. زیرا مطابق خارجی کلمه شیر جانور درنده میباشد نه انسان و مطابق واژه ماه کره‌ای است آسمانی نه خوبروی زمینی. و بهمین قیاس... چنانکه اگر کلمه شیر یا ماه را بی عنایت مجازی در مورد سنگ بجای واژه سنگ استعمال کنیم غلط خواهد بود (بی مطابقت) یا اگر بگوئیم «گاهی که آفتاب بالای سر ما میباشد شب است» دروغ خواهد بود (بی مطابقت). ولی دانشمند مزبور میان این دو نوع غلط و دروغ فرقی^۲

۲- علماء ادب فرق بین غلط و مجاز را که استعاره نوعی از آنست از راه وجود و عدم «علقه» های مجازی بیان میکنند. توضیح آنکه بمعنیه علماء ادب همواره در استعمالات مجازی که لفظی در غیر مورد معنای اصلی خود استعمال میشود میبایست که بین معنای اصلی و معنای مجازی یکنوع علاقه و رابطه خاصی از قبیل «مشابهت» یا «مجاورت» یا «سببیت و مسببیت» و غیره وجود داشته باشد. استعاره که یکی از انواع مجازات است آن مجازی است که علاقه‌ای که در آن منظور شده علاقه مشابهت است و بمعنیه علماء ادب وجود این علاقه‌ها است که مجازات را از اغلاط متمایز میکند.

این فرقی که علماء ادب بیان میکنند قابل مناقشه است زیرا در استعاره لزومی ندارد که بین مشبه و مشبه به شباهت واقعی در کار باشد مثلاً اگر مردی را بشیر تشبیه کنیم لزومی ندارد که واقعاً آن مرد دارای خصلت شجاعت باشد بلکه ممکن است مردی را که از همه مردم ضعیف‌تر و ترسو تر است ما روی دواعی شاعرانه خود او را بشیری قوی‌پنجه تشبیه کنیم همانطوریکه هزارها تشبیهات و استعارات از این قبیل در کلمات شعرا موجود است و در عین حال آن گفته‌ها لطف شعری خود را بعد اعلیٰ واجد است. حتی آنکه گفته شده است. «احسن الشعر کذب» یعنی هر اندازه که شعر دروغ‌تر و از واقعیت دورتر باشد نیکوتر است. فقط چیزیکه هست اینستکه در تشبیهات صلاحیت و شأنت نوعی مشبه معتبر است یعنی تشبیه و استعاره در موردی مستحسن است که مشبه بحسب نوع خود، وصف منظور را داشته باشد. مثلاً ←

خواهد دید و آن اینست که غلط و دروغ واقعی اثری ندارد ولی غلط و دروغ شاعرانه آثار حقیقی واقعی دارد. زیرا تمییح احساسات درونی و آثار خارجی مترتب با احساسات درونی را بدنبال خود دارد. بسیار اتفاق افتاده که شنیدن یا فکر سپردن معنای استعاره‌ای يك شعر آشوب و شورشهایی در جهان برپا کرده و براه انداخته که خانه و کاشانه‌هایی بباد داده و زندگی‌هایی بدست مرگ سپرده یا بعکس ناچیزهایی را چیز نموده و بی‌ارزشهایی را ارزشی داده. تاریخ^۲ از اینگونه حوادث بسیار بیاد دارد. این نظریه دانشمند واقع بین بود.

→ چیزی را میشود به شیر در شجاعت تشبیه کرد که از نوع حیوان بوده باشد و اما چیزی که از نوع حیوان نیست و شایسته نسبت شجاعت نیست مثل یکقطعه سنگ تشبیهش بشیر در شجاعت غلط است.

۳- در چهار مقاله عروضی سمرقندی مینویسد که: «احمد بن عبدالله الخجستانی را پرسیدند که تو مردی خربنده بودی بامیری خراسان چون افتادی گفت بیادغیس در خجستان روزی دیوان حنظله بادغیسی همی خواندم بدین دوبیت رسیدم: مهتری گر بکام شیر در است شو خضر کن ز کام شیر بجوی یا بزرگی و عز و نعمت و جاه یا چو مردانت مرگ رو یا روی داعیه‌ای در من پدید آمد که بهیچوجه در آنحالت که بودم راضی نتوانستم بود خران را بفروختم و اسب خریدم و از وطن خویش رحلت کردم و بخدمت علی بن الیث (صفاری) شدم ... اصل و سبب این دو بیت بود».

ایضا در چهار مقاله مینویسد که: «نصر بن احمد سامانی که «واسطه عقد» آل سامان بود زمستان بدارالملک بخارا مقام کردی و تابستان بسمرقند رفتی یا به شهری از شهرهای خراسان. یکسال نوبت هری بود. نصر بن احمد روی بهری نهاد آنجا لشکر برآسود و هوا خوش بود و باد سرد و نان فراخ و میوه‌ها بسیار و مشغومات فراوان و لشکری از بهار و تابستان برخوردار تمام یافتند از عمر خویش. مهرگان درآمد و عصیر در رسید انصاف از نعیم جوانی بستند. چون امیر نصر مهرگان و ثمرات او بدید عظیمش خوش آمد زمستان آنجا مقام کردند و چون تابستان درآمد میوه‌ها در رسید نصر بن احمد گفت تابستان کجا برویم که از این خوشتر مقام گاه نباشد مهرگان برویم - چون مهرگان در آمد گفت مهرگان هری بخوریم و برویم. همچنان فصلی بفصلی انداخت تا چهار سال. لشکر ملول گشتند و آرزوی خانمان برخواست پادشاه را ساکن دیدند هوای هری در سراو و عشق هری در دل او پس سران لشکر بنزدیک استاد ابو عبدالله الرودکی رفتند گفتند پنج هزار دینار تو را خدمت کنیم اگر صنعتی کنی که پادشاه از این خاک حرکت کند که دلهای ما آرزوی فرزند همی برد و جان ما از اشتیاق بخارا همی برآمد رودکی قبول کرد و قصیده‌ای بگفت و بوقتی که امیر صیوح کرده بود درآمد و بجای خویش بنشست و چون مطربان فرو داشتند او چنگ برگرفت و در پرده عشاق این قصیده آواز کرد:

بوی جوی مولیان آید همی یار مهریان آید همی ←

و اگر بسوی يك شاعر و یا هرکسی که با احساسات ویژه خود يك تمثیل و نمود تخیلی را میسازد نگاه کنیم خواهیم دید که برای الفاظ استعاری یا جمله های تمثیلی خود مطابق دارد و آثار خارجی نیز از وی نتیجه میگیرد (اگرچه با از میان رفتن احساسات ویژه همه از میان میروند).

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود:

۱- این معانی و همیه در ظرف توهم مطابق دارند اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند یعنی در ظرف تخیل و توهم^۴ مثلاً

→ آب جیحون از نشاط روی دوست خنک ما را تا میان آید همی
ای بخارا شادباش و دیر زی میر، زی تو شادمان آید همی
میر ماه است و بخارا آسمان ماه سوی آسمان آید همی
میر سرو است و بخارا بوستان سرو سوی بوستان آید همی
چون رودکی بدین بیت رسید امیر از تخت فرود آمد و بی موزه پای در رکاب
خنک نوبتی آورد و روی به بخارا نهاد چنانکه راتین و موزه دو فرسنگ در پی امیر
بردند به «بروته» و آنجا در پای کرد و عنان تا بخارا هیچ جای باز نگرفت.
در تاریخ همه ملل از این قبیل داستانها که معرف ارزش ادبیات است زیاد
است تأثیر ادبیات در روحیه و اخلاق و اوضاع زندگانی بشر و در تحولات تاریخی
که در مجتمع بشری رخ داده اگر بیشتر از تأثیر عقل و استدلال نباشد کمتر نیست
گاه اتفاق میافتد که يك شعر یا يك ضرب المثل که فقط ارزش شعری و ادبی دارد
يك پایه روحیه ملتی را تشکیل میدهد. بشهادت تاریخ غالب تحولات و انقلابات
علمی و فلسفی و صنعتی که در دنیا پدید آمده بدنهای انقلابهای ادبی بوده، در تمدن
جدید اروپا تأثیر وجود شعرا و نویسندگان بزرگ کشورهای اروپائی کمتر از
تأثیر وجود علماء طبیعی و ریاضی و فلاسفه و مخترعین و مکتشفین نبوده است.
۴- عمل تشبیه و استعاره بحکم غریزه و فطرت در میان تمام افراد و طوایف
و قبائل بشر معمول بوده و میباشد تمام مردم همواره در نظم و نثر خود بکار برده
و میبرند و عملاً بین مردم در بکار بردن و بکار نبردن تشبیهات و استعارات اختلافی
نیست ولی علماء ادب در مقام توجیه علمی و بیان ماهیت این عمل غریزی با یکدیگر
اختلاف دارند.

جمهور علماء ادب قبل از سکاکی استعاره را از شئون الفاظ میدانستند و
معتقد بودند که استعاره جز نقل مکان دادن الفاظ و بکار بردن لفظی بجای لفظ دیگر
بواسطه علاقه مشابهت بین معانی آندو لفظ چیزی نیست - مثلاً انسان هنگامیکه
میخواهد بفهماند فلان شخصی که میآید شجاعت شیر دارد بجای آنکه نام خودش را ببرد
میگوید «شیر آمد» یعنی کلمه شیر را که نام آن حیوان مخصوص است و ضرب المثل
شجاعت است بجای نام خود آنشخص میگذارد و با آن لفظ «عاریتی» از آنشخص تعبیر
میکند پس ماهیت استعاره عبارت است از بکار بردن لفظی بجای لفظ دیگری که بین معنای
آندو لفظ مشابهت وجود دارد بمنظور اثبات یکی از اوصاف یکی از ایندو برای -

انسان مصداق شیر یا ماه است اگرچه در ظرف خارج چنین نیست یعنی در پندار، حد شیر یا ماه بانسان داده شده اگر چه در خارج از آن يك موجود دیگری است.

۲- این مصادیق تازه دارای این حدود هستند تا جایی که احساسات و دواعی موجودند و با از میان رفتن آنها از میان میروند و با تبدل آنها مبتدل میشوند چنانکه مثلاً میتوان روزی

→ دیگری.

ولی سکاکی (متوفی قرن هفتم هجری) معتقد شد که استعاره از شئون الفاظ نیست بلکه از شئون معانی است یعنی از اعمال مخصوص ذهن است و در مورد عمل استعاره هیچگاه لفظ از جای خود تکان نمیخورد و در غیر معنای اصلی خود استعمال نمیشود. استعاره حقیقتاً يك عمل نفسانی و ذهنی است یعنی انسان در ذهن خود فرض و اعتبار میکند که مشبه یکی از مصادیق مشبه به است و خارج از آنها نیست و حد و ماهیت مشبه به را در تخیل خود منطبق بمشبه میکند. همواره بناء محاوره بشر در مقام تمبیر و القاء مطلب بمخاطب براینست که متکلم در ضمن کلام خود مدعی است که مشبه اساساً از مصادیق مشبه به است. قرائن لفظی و محاوراتی عمومی بشر مؤید این مطلب است. مثلاً در مثال گذشته هنگامیکه انسان در حالیکه شخص معینی را مورد اشاره قرار میدهد و بمخاطب خود میگوید «شیر میآید» يك جمله بجای دو جمله بکار برده است یکی اینکه فلان شخص میآید و دیگر آنکه فلان شخص مصداق ماهیت شیر است و حد شیر بر او منطبق است. مفاد جمله ضمنی دوم که فرض و اعتبار شیر بودن یکنفر انسان است (بحسب فرض و اعتبار متکلم) ماهیت استعاره را تشکیل میدهد - بعد از سکاکی عده ای از علماء ادب این نظریه را پذیرفته اند و البته این نظریه تنها جنبه ادبی دارد و ماهیت استعاره را که عمل مخصوصی است و سروکار با محاورات و مکالمات دارد توجیه میکند ولی هنگامیکه عمل ذهن و طرز اندیشه سازی نفس را در مورد مطلق اعتباریات مورد مطالعه دقیق قرار میدهم نظریه سکاکی را درست می بینیم. اینست معنای جمله متن که میگوید «در پندار خود حد چیز را بچیز دیگر میدهم».

۵- تغیر و تبدل افکار و تصورات اعتباری چه در اعتباریات اخلاقی و چه در اعتباریات اجتماعی و چه در اعتباریات شعری زیاد است و اصول کلی این تغییرات بتدریج در طی خود مقاله خواهد آمد - از همه متغیرتر و آنی تر اعتباریات شعریست که شاید نتوان تحت ضابط کلی در آورد. شاعر از آنجهت که شاعر است و سر و کارش از طرفی با احساسات و از طرفی با قوه متخیله است جهان را و آنچه در آنست همواره با نیروی تخیل و با عینك احساسات و تمایلات مخصوص خود می بیند. قضاوت های شاعرانه در مورد هر چیزی همواره از روابط معنوی شاعر و آن چیز حکایت میکند نه از اوصاف واقعی نفس الامری آنچه و به عبارت دیگر افکار شاعرانه انعکاس واقعیت خارجی نیست بلکه انعکاس احساسات درونی خود شاعر است. احساسات درونی شاعر بحسب اوضاع و احوال، مختلف است و از این رو قضاوت های شاعرانه دستخوش همین اختلافات است بخلاف قضاوت های عقلانی و نظری که از نفوذ این عوامل آزاد است. شاعر تحت تأثیر احساسات ویژه و نیروی تخیل، کوهی ←

يك فرد انسان را از روی احساسات ویژه شیر تصور کرد و روزی دیگر بواسطه بروز احساسات دیگری موش قرار داد پس این معانی قابل تغییر میباشند و با تبدل عوامل وجودی خود (احساسات درونی) متبدل میشوند.

۳- هریک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است^۶

→ را کاه و کاهی را کوه میبیند دریک حال چیز را در کمال حسن و زیبایی و در حال دیگر همان چیز را در نهایت زشتی و ناهنجاری میبیند و همچنین... مطابق نقل عروضی سمرقندی هنگامیکه فردوسی هنوز شاهنامه را پیش سلطان محمود نبرده بود و امید حمایت و مساعدت از او داشت این اشعار را در وصف سلطان غزنوی سرود.

چو کودك لب از شیر مسادر پشست ز گهواره محمود گوید نخست
بتن ژنده پیل و بجان جبرئیل بكف ابر بهمن بدل رود نیل
جهاندار محمود شاه بزرگك بآشخور آرد همی میش و گرگ
ولی پس از آنکه شاهنامه را پیش سلطان محمود برد و حامدان سعایت کردند و گفتند او مردی «رافضی» است و دلیل رافضی بودنش هم اینست که در آغاز شاهنامه از اهل بیت پیغمبر نام برده و سلطان عنایتی بفردوسی نکرد فردوسی صد بیت در هجاء شاه غزنوی سرود و بعدها در اثر خواهش «سپیدشهریار» پادشاه طبرستان آن اشعار را محو کرد این ابیات از آنجمله است:

پرستار زاده نیاید بكار و گر چند باشد پدر شهریار
بتنگی نبد شاه را دستگاه و گرنه مرا بر نشانندی بگاه
چو اندر تبارش بزرگی نبود ندانست نام بزرگان شنود

۶- کلمه حقیقی برافکار و ادراکات نظری از آنجهت اطلاق میشود که هریک از آنها تصویر يك امر واقعی و نفس الامری است و بمنزله عکسی است که از يك واقعیت نفس الامری برداشته شده و اما برافکار و ادراکات عملی و اعتباری کلمه «وهمی» اطلاق میشود و این از آنجهت است که هیچیک از آن ادراکات تصویر و انعکاس يك امر واقعی و نفس الامری نیست و از يك واقعیت نفس الامری حکایت نمیکند و مصداقی جز آنچه انسان در ظرف توهم خویش فرض نموده ندارند.

نکته ای که تذکرش لازم است اینست که ممکن است بعضی چنین بپندارند که مفاهیم اعتباری (مثلاً مفهوم مالکیت و مملوکیّت) چون مفاهیمی فرضی و قراردادی هستند و ما بدان خارج نیاندند پس صرفاً ابداعی و اختراعی هستند یعنی اذهان از پیش خود با يك قدرت خلاقه مخصوصی اینمعانی را وضع و خلق میکنند ولی این تصور صحیح نیست زیرا همانطوریکه در مقاله ۵ گفتیم قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتباریات) و همانطوریکه در آنمقاله مشروحاً بیان شد مادامیکه قوه مدرکه با يك واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند نمیتواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی که ذهن از خود نشان میدهد عبارت است از انواع تصرفاتی که در آن تصویرات مینماید از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع.

اینجا ممکن است این اشکال یا سؤال بنظر برسد که آن ضابطه کلی که در مقاله ۵ بیان شد در مورد ادراکات حقیقی صادق است و در اعتباریات صادق نیست ←

یعنی هر حد و همی را که بمصداقی میدهیم مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم يك شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست.

۴- این معانی و همی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعی دارند پس میتوان گفت اگر یکی از این معانی و همیه فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود (لغو - بی اثر) پس این معانی هیچگاه لغو نخواهد بود. ۵- این عمل فکری را طبق نتایج گذشته میتوان تحدید کرده و گفت عمل نامبرده اینست که با عوامل احساسی حدچیزی را بچیز دیگری بدهیم بمنظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی

→ زیرا همانطوریکه در بالا اشاره شد حقایق مصداق واقعی دارند و بنمایش آنها را از راه اتصال وجودی قوه مدرکه با مصداقهای واقعی میتوان توجیه کرد بخلاف اعتباریات که مصداق واقعی ندارد پس آیا میتوان گفت که ذهن مفاهیم اعتباریه را از پیش خود وضع و خلق میکند؟!

پاسخ این اشکال واضح است زیرا چنانکه بتدریج در ضمن مقاله معلوم خواهد شد هیچیک از ادراکات اعتباری عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی نیستند که عارض ذهن شده باشند و ما ناچار باشیم راه ورود آنها را بذهن توجیه کنیم. بلکه حقیقت اینست که هر يك از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است یعنی يك مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت بآن مصداق حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است چیزیکه هست ما برای وصول بمنظور و مقصودهای عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگر را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست و در حقیقت این عمل خاص ذهنی که ما نامشرا «اعتبار» گذاشته‌ایم یکنوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی میدهد و این خود یکنوع فعالیت و تصرفی است که ذهن بر روی عناصر ادراکی مینماید و فرق این فعالیت و تصرف ذهنی با تصرفاتی که در مقاله ۵ شرح آنها رفت اینست که این تصرف تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی (بطور ارادی یا غیر ارادی) واقع میشود و با تغییر آنها تغییر میکند بخلاف آن تصرفات که از نفوذ اینعوامل آزاد است. علیهذا مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده است و همانطوریکه در مقاله ۴ گفته شد که خطای مطلق نداریم و هر خطائی از صحیحی پیدا شده است. اعتبار و فرض مطلق هم نداریم تمام مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است و این است معنای جمله متن: **هر يك از این معانی و همی روی حقیقتی استوار است** و البته درك اینمطلب در مورد اعتباریات شعری (مثال شیر میاید) واضح است و در مورد اعتباریات عملی و اجتماعی نیز با بیانیهائیکه بتدریج در متن و پاورقی‌ها میشود اینمطلب واضح خواهد شد.

خود دارند.

۶- این ادراکات و معانی چون زائیده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی^۲ با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و با اصطلاح

۷- این مطلب که ادراکات اعتباری نمیتوانند با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند از مهمترین نکات قوانین تفکر است و از نظر فن منطق که قوانین اصلی تفکر را بیان میکند کمتر مسئله ایست که ارزش این مسئله را داشته باشد. خصوصاً با توجه باینکه غفلت از این نکته فنی موجب لغزشهای زیادی از برای بسیاری از فلاسفه و غیر فلاسفه در قدیم و جدید شده است که ببعضی از آنها اجمالاً اشاره خواهیم کرد از آنچه بنحو اختصار در اینجا ذکر میکنیم خواننده محترم حدس خواهد زد که تحقیق مفصل این مبحث منطقی در خور يك رساله مستقلى است ولى توضیحات ذیل با همه اختصار با اتکام بقسمتهائیکه در مقاله ۵ گذشت سر رشته مطلب را بدست خواننده محترم خواهد داد. این توضیحات را در چهار قسمت بیان میکنیم.

۱- ارتباط تولیدی یعنی چه؟

۲- افکار و ادراکات حقیقی چگونه با یکدیگر ارتباط تولیدی پیدا میکنند؟

۳- چرا افکار و ادراکات اعتباری نمیتوانند با افکار و ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند؟

۴- طریق سیر و سلوك فکری در اعتباریات چیست؟

ارتباط تولیدی یعنی چه؟

هالترین و در عین حال شگفت انگیزترین فعالیتهای ذهنی همان است که بحسب اصطلاحات منطقی «فکر» نامیده شده است. فعالیت فکری اینست که ذهن برای آنکه مطلبی را که بر وی مجبول است برخویش معلوم سازد معلومات و اطلاعات قبلی خود را وسیله میسازد یعنی آنها را بطرز مخصوصی تجزیه و تالیف و تحلیل و ترکیب میکند. تا بالاخره آن مجبول را تبدیل بمعلوم میسازد. اطلاعات و معلومات قبلی ذهن بمنزله «سرمایه» کار وی بشمار میرود که در آنها عمل میکند و از آنها سود میبرد و بر مقدار اصلی میفزاید.

البته در اینکه حدود کامیابی ذهن در این فعالیت چه قدر است و تا چه اندازه ذهن میتواند با استفاده از معلومات و اطلاعات خود بکشف جدید نائل شود؟ و یا اینکه در هر فکری چه اندازه سرمایه اصلی لازم است و خود آن سرمایه ها از کجا و از چه راه بدست میآید؟ و هم در اینکه طرز سلوك و رفتار و قوانین اصلی این جنبش و فعالیت چیست؟ اختلاف نظرهایی بوده و هست و همین اختلاف نظرها است که روشهای مختلف منطقی را بوجود آورده است ولى در اصل موضوع که ذهن یکنوع فعالیتی میکند و در آن فعالیت معلومات و اطلاعات قبلی را وسیله قرار داده مجبولى را تبدیل بمعلوم میسازد بین منطقیین یا فلاسفه یا روانشناسان اختلافی نیست. و حتی حسی مسلک ترین علماء نیز اذعان دارند که وصول ذهن بیک قانون تجربی علاوه بر مشاهده مستقیم و آزمایش عملی نیازمند بفعالیت ویژه فکری بر اساس استفاده از معلومات و اطلاعات قبلی است. ذهن بوسیله فعالیت فکری پیشروی میکند یعنی مجبولى را تبدیل بمعلوم میسازد و از اینراه بر معلومات خویش میفزاید و ممکن است این پیشروی ادامه پیدا کند و چنانکه دانستیم این پیشروی بخودى خود ←

منطق يك تصدیق شعری را با برهان نمیشود اثبات کرد و درین صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی و همیه مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود.

→ و ابداعی محض نیست بلکه در نتیجه تصرف و مورد استفاده قرار دادن معلومات و اطلاعات قبلی ذهن است و در حقیقت همان معلومات و ادراکات قبلی است که باعث این پیشروی و موجد و پدید آورنده این ادراک جدید است و از اینجهت است که افکار و ادراکات جدیدیکه بوسیله عمل تفکر برای ذهن حاصل میشود همواره از نوع همان معلومات و اطلاعات قبلی است و بین آنها منخیت برقرار است پس همانطوریکه در متن مقاله ۵ گذشت «بستگی و رابطه معلومات و اطلاعات قبلی با نتیجه جدیدیکه بواسطه عمل تفکر از آنها بدست آمده بتوالد و بارآوری مادی خالی از شباهت نیست». رابطه تولیدی که در بالا نام برده شد ناظر بهمین مطلب است یعنی عبارت است از علاقه‌ای شبیه توالد و پدر و فرزندی که بواسطه عمل تفکر (طبق اصول و قوانین منطق) بین بعضی از ادراکات با بعضی دیگر برقرار میشود.

ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا میکنند؟

دانستن اینکه ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا میکنند موقوف براینست که بدانیم، ذهن هنگامیکه در تکاپو و جنبش است و میخواهد مجهولی را بر خویش معلوم سازد واقعاً چه میخواهد؟ و آنچه‌یکه بدست آوردن آنچیز موجب تبدیل مجهول بمعلوم میشود چیست؟ ذهن تحت تأثیر خریزه حقیقت‌جویی یا عامل دیگر دوفهموم را با یکدیگر مقایسه میکند و میخواهد رابطه واقعی آنها را از «تلازم» یا «تماند» یا «اندراج» یا «تساوی» دریابد. در این مقایسه گاهی باشکال برنمیخورد و بدون آنکه احتیاج به تکاپو و جنبش داشته باشد رابطه را مییابد (از قبیل بدیهیات اولیه و محسوسات و وجدانیات) و گاهی باشکال برنمیخورد یعنی احتیاج به تکاپو و جنبش دارد. این تکاپو و جنبش برای پیدا کردن واسطه است که در اصطلاح منطق «حد اوسط» خوانده میشود. ذهن برای پیدا کردن حد اوسط تلاش میکند و معلومات و اطلاعات قبلی خویش را مورد تفتیش و مطالعه قرار میدهد اگر در میان آنها چیزی را که صلاحیت واسطه شدن داشته باشد پیدا کرد نتیجه مطلوب را میگیرد. نقشی که حد اوسط دارد اینست که با هر دو مفهوم مورد نظر رابطه روشن و واضح دارد و بواسطه میانجی واقع شدن خود آن دو را بیکدیگر مربوط میسازد. در مقام تشبیه گفته‌اند هینا مثل اینست که انسان میخواهد از روی جوی آبی بپرد و نمیتواند آنگاه سنگی را پیدا میکند و بوسط جوی آب میگذارد و با گذاشتن یکپا روی سنگ از جوی عبور میکند.

شما مثلاً گرفتاری سختی پیدا کرده‌اید و میدانید که فلان شخص اگر قدم جلو بگذارد میتواند آن گرفتاری را رفع کند اما نمیدانید که آیا او حاضر به چنین اقدامی خواهد شد یا نه؟ مدتی متحیر میشوید و باندیشه فرو میروید يك وقت به یسادتان می‌آید که آن شخص با پدر شما سابقه دوستی و رفاقت داشته فوراً مطمئن میشوید که اگر تقاضا بکنید مساعدت خواهد کرد. در این جا دانستن سابقه دوستی «حد اوسط» واقع شده یعنی رابطه آن شخص را با مساعدت نمیدانستید و لهذا مردد بودید که آیا ←

۷- ممکن است این معانی و همیه را اصل قرار داده و معانی و همیه دیگری از آنها بسازیم و بواسطه ترکیب و تحلیل کثرتی در آنها پیدا شود (سبک مجاز از مجاز).

با تأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود باینکه ممکن

→ مساعدت میکند یا نمیکند ولی پس از آنکه یادتان افتاد که با پدرتان سابقه دوستی داشته و رابطه دوستی را با مساعدت کردن باولاد میدانید فوراً حکم میکنید که پس با من مساعدت خواهد کرد. در مسائل علوم بهترین مثال ریاضیات است شما ابتداء نمیدانید که زاویه A مساوی است با زاویه B یا مساوی نیست ولی از اینکه زاویه A مساوی است با زاویه C و زاویه C مساوی با زاویه B فوراً با اتکام بقانون کلی «دو چیز مساوی با یکچیز مساوی یکدیگرند» مطلب را کشف میکنید (همانطوریکه در مقاله ۵ گذشت اینگونه قیاسات منحل بدو قیاس است و دوبار احتیاج بعد اوسط پیدا میشود).

پس هنگامیکه ذهن در تکاپو و جنبش است و میخواهد مجهولی را تبدیل به معلوم سازد در حقیقت میخواهد رابطه واقعی بین دو مفهوم را بدست آورد و عاقبت از راه میانجی شدن یک مفهوم سوم به نتیجه مطلوب میرسد. پس ارتباط تولیدی ادراکات باین ترتیب است که از ادراک رابطه حد اوسط با یک مفهوم و ادراک رابطه اش با مفهوم دیگر ادراک رابطه خود آن دو مفهوم تولید میشود. از اینجا معلوم میشود که پیشروی فکری ذهن بر اساس درک روابط است و آن روابط، واقعی و نفس الامری است یعنی هرچند «فکر» یکنوع فعالیت است ولی این فعالیت دلخواه و آزاد نیست بلکه تابع واقع و نفس الامر است. و اگر ذهن بلاواسطه یا معالواسطه حکم بتلازم یا تعاند یا تساوی یا اندراج میکند از آنجهت است که در واقع و نفس الامر چنین است.

محققین منطقیین در فن برهان منطق در مقام تحقیق آنکه در مقدماتیکه در برهان بکار برده میشود بین موضوع و محمول چگونه رابطه ای باید برقرار باشد تا بتواند در نتیجه ذهن را بکشف یک رابطه واقعی و نفس الامری برساند یعنی واقعاً بتواند «حقیقتی» را معلوم سازد شرائطی ذکر کرده اند و از همه مهمتر سه شرط است - ذاتیت - ضرورت - کلیت - و البته از هر یک از این شروط معنای خاصی را در نظر گرفته اند که در کتاب برهان مسطور است و آنکس که بطور مشروح و مبسوط و محققانه اینمطلب را بیان کرده این سینا در منطق الشفا است. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اساس الاقتباس و در منطق التجرید کم و بیش مطابق آنچه شیخ بیان کرده اشاره ای کرده است ولی جمهور منطقیین و فلاسفه اسلامی این نکات مهم را مورد غفلت قرار داده اند و همین تغافل منشأ لغزشهای زیادی شده است. دانشمندان جدید نیز که بمسائل منطقی اهمیت شایانی داده اند باین طرز و روش وارد و خارج نشده اند.

آنچه برای مطلب فعلی ما لازم است همینقدر است که فکر منطقی و سیر و سلوک برهانی متکی بر روابط واقعی محتویات ذهن است و زمینه فعالیت عقلانی و فکری که ارزش منطقی داشته باشد در جایی فراهم است که بین مفاهیم درواقع و نفس الامر رابطه برقرار باشد. و اما تفصیل چگونگی این روابط را از فن برهان منطق باید جستجو کرد.

←

است انسان یا هر موجود زنده دیگر (باندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود يك سلسله احتیاجات وجودی مربوط بساختمان ویژه‌اش میباشد يك رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص با احساسات مزبور داشته و بعنوان

— چرا ادراکات اعتباری نمیتوانند با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند؟

با توجه بآنچه تاکنون گفته شد پاسخ این پرسش واضح است. زیرا چنانکه دانستیم اساس تکاپو و جنبش فکری و عقلانی ذهن، روابط واقعی و نفس‌الامری محتویات ذهنی است و چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبطند زمینه این فعالیت ذهنی در میان آنها فراهم است و از این‌رو ذهن میتواند بتشکیل‌قیاسات و براهین منطقی موفق شود و از پاره‌ئی حقایق، حقایق دیگر را برخویش معلوم سازد ولی در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با يك مفهوم حقیقی و یا يك مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد و لهذا زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست و بمبارت دیگر که با اصطلاحات منطقی نزدیکتر است ما نمیتوانیم با دلیلی که اجزاء آنها حقایق تشکیل داده‌اند (برهان) يك مدهای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمیتوانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده «حقیقتی» از حقایق را اثبات کنیم و هم نمیتوانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده يك امر اعتباری نتیجه بگیریم.

مثلا در حقایق، تقدم شيء بر نفس و ترجیح بلامرجح و تقدم معلول بر علت و تسلسل علل و دور علل و توارد علل متعدده بر معلول واحد و صدور معلولات متعدده از علت واحده و عرض بلاموضوع و اجتماع دو عرض متماثل یا متضاد در موضوع واحد و تقدم زمانی مشروط بر شرط محال است و انتفاء کل با انتفاء جزء و انتفاء مشروط با انتفاء شرط و انتفاء ممنوع با وجود مانع ضروری است و جعل ماهیت و جعل مفاهیم انتزاعی از قبیل سببیت و مسببیت نامعقول است. در مورد حقایق میتوان باین اصول کلی توسل جست و برای نفی یا اثبات چیزی نتیجه گرفت یعنی در مورد يك امر حقیقی میتوان بتقدم شيء بر نفس یا ترجیح بلامرجح و در مورد علت و معلول حقیقی بقانون امتناع تقدم معلول بر علت و امتناع تسلسل علل و دور علل و توارد علل متعدده بر معلول واحد و صدور معلولات متعدده از علت واحده و در مورد عرض و موضوع حقیقی بامتناع عرض بلاموضوع و امتناع اجتماع مثلیین و اجتماع ضدین و در مورد شرط و مشروط حقیقی بامتناع تقدم مشروط بر شرط و در مورد کل و جزء حقیقی بضرورت انتفاء کل با انتفاء جزء استناد جست و نتیجه گرفت ولی در مورد علت و معلول اعتباری و شرط و مشروط اعتباری و عرض و موضوع اعتباری و کل و جزء اعتباری بهیچیک از این اصول و قواعد نمیتوان توسل جست و نتیجه گرفت زیرا در اعتباریات تقدم شيء بر نفس و ترجیح بلامرجح و تقدم معلول بر علت و... محال نیست و انتفاء کل با انتفاء جزء و انتفاء مشروط با انتفاء شرط و... ضروری نیست و جعل ماهیت و جعل سببیت و... نامعقول نیست.

از اینجا روشن می‌شود که عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق از لحاظ منطقی فوق‌العاده خطرناک و زیان‌آور است و استدلالهاییکه در آنها رعایت نکات بالا نشود فاقد ارزش منطقی است خواه آنکه برای اثبات «حقایق» بمقدماتیکه از امور —

نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقاء و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زائل و متبدل شود (و اینها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی الاخص میباشند که در آخر مقاله ۵ تذکر داده شد).



ما در نگاه نخستین پدیده‌های جهان را بدو قسم مختلف: موجودات زنده (دارای شعور) و موجودات غیر زنده تقسیم مینمائیم^۸ و گاهی که در يك موجود غیر زنده مانند یکفرد درخت

→ اعتباری تشکیل شده است استناد شود مثل غالب استدالات «متکلمین» که غالباً «حسن و قبح» یا سایر مفاهیم اعتباری را دست‌آویز قرار داده و خواسته‌اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند و مثل بسیاری از استدالات «مادیین» که احکام و خواص اعتباریات را در حقایق جاری دانسته‌اند و ما بتدریج بهمه یا بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد و خواه آنکه در اعتباریات به اصول و قواعدی که از مختصات حقایق است که برای نمونه چند مثال در بالا ذکر شد استناد شود مانند معظم استدالاتیکه معمولاً در «فن اصول» بکار برده میشود.

طریق سیر و سلوک فکری در اعتباریات چیست؟

در امور اعتباری رابطه بین دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبار کننده، این فرض و اعتبار را برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی نموده و هرگونه که بهتر او را به هدف و مصلحت منظور وی برساند اعتبار میکند. یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات بکار برده میشود لغویت و عدم لغویت اعتبار است و البته در اینجهت خصوصیت اعتبار کننده را باید در نظر گرفت مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر داشت و همچنین فرق است بین اعتبارات قانونی يك نفر بشر و اعتبارات قانونی که بوسیله «وحی الهی» تعیین میشود.

ولی در اینجهت فرقی نیست که هرکس و هرچیز و هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار می‌کند غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول بآن هدف را مقصد قرار میدهد و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد ممکن نیست که عین همان قوه اعتبار کننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول بآن مقصد دور کند پس یگانه مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همانا مقیاس لغویت و عدم لغویت است.

۸- معمولاً موجود زنده یا ذی‌حیات بمطلق موجوداتی گفته میشود که دارای خاصیتتهای - تغذیه - رشد - تولیدمثل - میباشند و این تعریف همانطوریکه شامل حیوانات از قبیل اسب و شتر و مرغ و مار و ماهی هست شامل نباتات از قبیل درخت آلبالو و گل‌سرخ و تره نیز هست و لهذا در اصطلاحات معمولی و متداول، «علم الحیات» عبارت است از مطلق علم شناخت موجودات زنده که به‌دو بخش گیاه‌شناسی و حیوان-
—

تأمل نمائیم میبینیم اجتماع چندین واحد مثلاً شاخه و تنه و ریشه یکواحد را تشکیل داده و با اعضاء و قوای مختلفی مجهز نموده‌اند و همین واحد با فعالیت ذاتی خود فعالیت کرده و تدریجاً افعال و آثار و حوادثی بوجود آورده و وجود خود را یا بقاء وجود خود را حفظ مینماید. بوسیله ریشه‌های خود آب و غذا از زمین جذب میکند و از راه تنه و شاخه و برگ تهویه مینماید و بواسطه جهازات داخلی غذای اندوخته را بهمه اطراف جسم خود پخش میکند و بهمین واسطه تغذی و تنمیه بعمل می‌آورد و زوائد و فضلات را بیرون میدهد و در هر سال چندی استراحت کرده و بگردآوری و تجهیز نیروی فرسوده خود اشتغال ورزیده و سپس سرگرم نمو گردیده

→ شناسی منقسم میشود.

در مقابل موجودات زنده و ذی‌حیات جماداتند مانند سنگ و سرب و آهن. فرق گذاشتن موجودات زنده و جمادات روی سه خاصیت فوق آسان است و اشکالی ندارد. ولی فرق گذاشتن حیوان و نبات خالی از اشکال نیست. قدامت فرق حیوان و گیاه را در حس و حرکت میدانستند ولی دانشمندان جدید که مطالعات زیادی در انواع مختلف نباتات و حیوانات کرده‌اند این فرق را قابل مناقشه دانسته‌اند و بعضی امتیاز اصلی حیوان و نبات را در مواد غذایی آنها دانسته‌اند زیرا نباتات از مواد جامد تغذی میکنند بخلاف حیوانات که از گیاه و گوشت تغذی میکنند و بعضی دیگر هیچیک از اینفرقها را صحیح ندانسته و اختلاف نسبتاً اساسی که در حیوان و نبات یافته‌اند همانا اختلاف در وضع ساختمان داخلی سلولهای تشکیل دهنده آنها می‌باشد.

ولی چنین بنظر میرسد که اگر فرق حیوان و نبات را مطابق همانچیزیکه قدامت گفته‌اند در شعور و حرکت ارادی بگذاریم اشکال مهمی پیش نیاید و اشکالاتی که در این زمینه شده قابل دفع است و ما خود را نیازمند پیحث در اطراف اینمطلب نمیدانیم. هلیپذا کلمه «حیوان» بموجوداتی گفته میشود که (در طبیعت) دارای شعور و تشخیص و حرکات مسبق بتشیص و اراده هستند.

در اینمقاله هر جا که موجود زنده اطلاق میشود مقصود مطلق موجوداتی که بآنها کلمه «حی» یا «ذی‌حیات» گفته میشود نیست بلکه مقصود خصوص همان موجوداتی است که بآنها کلمه «حیوان» یا «جانور» گفته میشود. یعنی موجوداتی که شاعر بنود و به پاره‌ای از افعال خود هستند و حرکاتی از روی شعور و اراده انجام میدهند و مقصود از تقسیم بالا تقسیم موجودات است به حیوان و غیر حیوان نه تقسیم موجودات بذی‌حیات و غیر ذی‌حیات (جماد).

برای آنکه ادراکات اعتباری را بشناسیم باید نظری اجمالی و کلی بوضع احتیاجات طبیمی و عملیات بدنی موجود زنده (حیوان) بنمائیم و با نظر دیگر دستگاه اندیشه موجود زنده و بالاخص انسان را مورد بررسی قرار دهیم زیرا چنانکه قبلاً اشاره شد ادراکات اعتباری مولود رابطه احتیاجات زندگی و دستگاه شعور موجود زنده است و مقدمه‌ای که در متن بیان شده برای تمهید این مطلب است.

و سبز شده و شکوفه باز کرده و میوه درآورده و میرساند، دوباره از فعالیت بیرونی افتاده و کار گذشته را از سر میگیرد.

خلاصه همه این حوادث (خواص و افعال) با هسته مرکزی خودشان (واحد درخت) يك جهان کوچک را تشکیل میدهند که همه اجزاء وی بهم دیگر بستگی داشته و يك سازمان واحدی را پدید آورده اند که در نقطه مرکزی وی واحدی بنام جوهر درخت و در شمع عمل وی موجودات دیگری بعنوان طفیلی واحد جوهری نامبرده گرداگردش را گرفته و وابسته وی میباشند چندی فعالیت واحد نامبرده پدید و پیدا و پس از چندی میمیرد و با سقوط وی همه این جهان کوچک سقوط کرده و نابود میشود.

پس واحد درخت يك موجود طبیعی است که يك سلسله خواص و آثار طبیعی را با اوضاع معینه (مراد از وضع هیئت ترکیبی است که شرایط زمانی و مکانی و ماده با گرد آمدن و فعل و انفعال خود بوجود می آورند) بطور ضرورت و جبر انجام میدهد.

اکنون اگر از موجود غیر زنده بموجود زنده پرداخته و مثلاً انسان را مورد بررسی قرار دهیم خواهیم دید دارای همان فرمول وجودی است و یکفرد انسان عیناً وضعیت ذاتی يك موجود طبیعی را مانند درخت دارد و هر فرد انسانی هر که و هر وقت و هر کجا باشد اعم از شاه و گدا اعم از مرد و زن اعم از عاقل و دیوانه اعم از بیابانی و شهری اعم از دانشمند و نادان يك واحد طبیعی است که در دایره هستی خود يك سلسله خواص و آثار طبیعی را از قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل بحسب طبیعت و تکوین «جبراً» انجام میدهد و چندی بدینسان زندگی خود را ادامه داده و سپس از میان رفته و آثار وی نیز از میان میروند. این يك جنبه وجودی

۹- در ساختمان وجودی انسان و هر حیوانی دو قسمت دیده میشود: دستگاه طبیعت - دستگاه نفسانیات.

حیوان از طرفی دارای جهازات بدنی و طبیعی از قبیل جهازات تنفس و تغذیه و تولید مثل و غیره است که هر يك از آنها اعمال ویژه ای را در وجود موجود زنده یا طرز شگفت انگیزی انجام میدهند که در کتب تشریح و فیزیولوژی حیوانی مسطور است و از طرف دیگر مجهز بدستگاه شعور و اندیشه و میل و لذت و اراده و خواهش است که آن نیز با طرز مخصوصی در کار و فعالیت است و در کتب علم النفس مسطور است.

در قسمت اول نباتات با حیوانات کم و بیش شریکند یعنی نباتات نیز دارای -

موجود زنده (مثلاً انسان) است که مورد مطالعه قرار می‌دهیم حالا از جنبه دیگر مورد بررسی قرار می‌دهیم:

گاهی که بصحنه ممتد زندگی خود تماشا می‌کنیم و از طریق دیگر و جنبه دیگر زندگی خود را مورد بررسی قرار می‌دهیم می‌بینیم دمیکه کودکی خوردسالیم در برابر دیدگان پر از احساسات نغز و تازه ما همان و همان مهر و عطوفت مادر بوده و فکری بجز

→ جهازات طبیعی از قبیل تنفس و تغذی و تولید مثل هستند و این جهازات برای بقاء فرد یا بقاء نوع فعالیت می‌کنند و همان غایتی را که جهازات طبیعی حیوانی بنفع حیوان تحصیل می‌کنند جهازات نباتی بنفع نبات تحصیل می‌کنند با این فرق که جهازات نباتی معمولاً ساده‌تر و بسیط‌تر و جهازات حیوانی مفصل‌تر و وسیع‌تر و زیادتر است و قهراً احتیاجات بیشتری را برای حیوان تولید می‌کند و از طرف دیگر تغذی نبات از موادی است که معمولاً در دسترس وی هست از قبیل هوا و مواد خاکی و رطوبت بخلاف حیوان که معمولاً از مواد نباتی یا حیوانی باید تغذی کند و این خود بر احتیاجات وجودی حیوان می‌فزاید و او را مجبور می‌کند که نقل مکان داده از نقطه‌های دور دست تحصیل غذا نماید.

حیوان در اثر اینکه از طرفی ساختمان وجودی وی وسیع‌تر و نیازمندی‌های بیشتری دارد و از طرف دیگر مایحتاج زندگانش در دسترس وی نیست ناچار است برای آنکه قسمت مهم مایحتاج خود را تحصیل کند بتکاپو و جنبش بپردازد و موادی را که مورد نیازمندی وی است برای استفاده خود آماده سازد.

تکاپو و جنبش حیوان برای تحصیل مایحتاج حیات و آماده ساختن مواد مورد نیاز با هدایت و راهنمایی و فعالیت آن قسمت دیگر از ساختمان وجودی حیوان یعنی دستگاه شعور و اندیشه و میل و لذت و اراده انجام می‌یابد. از اینرو طبیعت حیوانی برای وصول با اهداف و غایات کمالی خود نیازمند میانجی شدن شعور و ادراک و میل و لذت و خواهش است بخلاف طبیعت نباتی که بواسطه وضع مخصوص خود راه تکامل خود را بدون واسطه شدن این امور طی می‌کند.

ما در این مقاله نمی‌خواهیم وارد کیفیت ساختمان طبیعی وجود حیوانات و طرز فعالیت اعضاء و اجزاء بدن حیوانات بشویم و قسمتی از تشریح یا علم وظائف الاعضاء را برای خواننده محترم بیان کنیم و یا اینکه وارد موضوعات علم النفسی بشویم و از غرائز و تمایلات و شعور و ادراک حیوانات و بسالخص انسان صحبت بداریم و البته این هردو قسمت بسیار شیرین و دلکش و سودمند است و علماء حیوانشناسی از یکطرف و علماء علم النفس از طرف دیگر تحقیقات بسیار مفید و سودمندی در هردو قسمت نموده‌اند و مخصوصاً در قرون اخیر پیشرفتهای فوق‌العاده و قابل ملاحظه‌ای در هردو قسمت حاصل شده و دانشمندان نتیجه زحمات خود را در اختیار عموم علاقه‌مندان بعلم و دانش گذاشته‌اند. و همچنین نمی‌خواهیم در اینجا وارد اینمبحث فلسفی بشویم که آیا نفسانیات حیوان جنبه مادی دارد و از خواص معینه تشکیلات مادی بدن حیوان است و یا وجود مستقل دارد و باصطلاح معمول فلسفی جدید آیا اصالت با روح است یا با ماده یا با هردو یا با هیچکدام؟ هیچیک از این قسمتها مربوط بمدعای اینمقاله نیست.

آنچه مربوط بمدعای اینمقاله است کیفیت میانجی شدن و واسطه واقع شدن →

نازیدن و یازیدن بکنار مادر و مکیدن پستان و خوردن شیر و خوابیدن و التذاذ از راه چشم و گوش و دهان مثلاً نداریم. و پس از چندی بروی همین مشاغل موجودی خود دستگاه بازی کردن و خیال پروریدن و انس پدید آوردن را گذاشته روز و شب ما با همین فکر و اندیشه سپری میشود. و پس از چندی احساسات مهر و عشق از افق هستی ما طلوع نموده و یک بخش مهمی از انبوه ذرات

→ ادراکات حیوان است میان طبیعت حیوانی و غایات و اهداف آن و البته آنها نه تمام ادراکات بلکه قسمتی از ادراکات که ما آنها را «ادراکات اعتباری» میخوانیم و اگر احياناً وارد قسمتهای دیگر بشویم بر سبیل مقدمه خواهد بود. در اینجا تذکر چند نکته لازم است:

۱- همانطوریکه در مقدمه مقاله تذکر دادیم اصل کوشش برای حیات قانون عمومی موجودات زنده است و گفتیم که موجود زنده در یک کوشش دائمی است و آن کوشش بطرف جلب نفع و فرار از زیان متوجه است. البته فعالیت و کوشش دائم اختصاص به حیوان ندارد نباتات بلکه جمادات نیز در یک فعالیت دائم هستند «چه، یک قطره و ذره بیکار نیست» و میتوان گفت وجود مساوی با فعالیت است و موجود غیرفعال نداریم ولی آنچه بالاخص در باره حیوان گفته میشود یک نوع فعالیت مخصوص است که از آن به کوشش برای حیات یا کوشش برای بقا تعبیر میشود یعنی کوشش حیوان در یک جهت و مسیر معین است و آن حیات و بقا خود حیوان است و بتعبیر دیگر حیوان در یک فعالیت و کوشش دائمی برای «خود» است و همه کوششهای حیوان گرد یک نقطه مرکزی میچرخند و آن حیات و بقا خود حیوان است و همین قانون حیاتی است که «تنازع بقا» را در حیوانات بوجود آورده است و عنقریب آنجا که از اصل «استخدام» سخن بمیان میآید بحث مفصلتری در اطراف اینمطلب خواهد شد.

۲- قبلاً اشاره کردیم که حیوان بواسطه وضع خاص ساختمان بدنی و جبهات طبیعی که دارد نیازمند است که پاره‌ای از احتیاجات طبیعی خود را با میانجی شدن اندیشه و اراده و میل و لذت رفع کند برخلاف نبات که وضع ساختمان وجودیش طوری است که نیازمند میانجی شدن این امور نیست. اکنون اضافه میکنیم که دقت و مطالعه در حال حیوانات اینمعنی را میرساند که بموازات هر یک از آن احتیاجات طبیعی که نیازمند بوساطت امور نفسانی مزبور است در دستگاه نفسانی وی میلها و غرائزی تعبیه شده که حیوان را بطرف رفع نیازمندی طبیعت رهبری میکند مثلاً حیوان برای رشد و نمو بمواد غذائی احتیاج دارد که از خارج باید تهیه شود، بموازات این احتیاج طبیعی میل بقذا و لذت از خوردن آن در دستگاه نفسانی وی هست و آن تمایل است که هیجان آمیخته بلذتی در حیوان ایجاد میکند و حیوان برای ارضاء آن تمایل بجانب غذا حرکت میکند و آنرا در اختیار دستگاه هضم قرار میدهد و یا آنکه در دستگاه طبیعت وی جهاز دیگری است بنام جهاز تناسل و این جهاز بقاء نوع حیوان را تأمین میکند، بموازات اینجهاز طبیعی در دستگاه نفسانیات حیوان غریزه و تمایل مخصوصی هست بنام غریزه جنسی و میل جنسی، این تمایل در موقعی که جهازات طبیعی آماده انجاسام دادن وظیفه خود برای بقاء نوع است هیجانی در حیوان پدید میآورد و حیوان برای آنکه آن تمایل را ارضاء و آن هیجان

اندیشه ما را بسوی خود جذب کرده و همه اوقات ما با اندیشه‌های مهرورزی و تمایلات جنسی و جریان‌دار زناشویی که بشعبه‌های گوناگون دیدن و پسندیدن و شیفته شدن و برد و باخت‌های مهر و بیوفائی - راز و نیاز - وصل و جدائی میگذرد و پس از آن اگر یکمرد سیاست‌مدار را در دست گرفته و پیوسته مراقب سیاست جهان بوده و اندیشه‌ای بجز پیروزی سیاسی نداریم.

→ را تسکین دهد بدنبال عملی که این نتیجه را میدهد میرود.

خلاصه اینکه بموازات احتیاجات طبیعت حیوانی يك سلسله تمایلات و غرائز مخصوص در وجود حیوان است که وجود آن احتیاجات را اعلام و حیوان را وادار بتکاپو و جنبش مینماید البته نمیخواهیم مدعی شویم که تمام تمایلاتیکه در وجود حیوان و بالاخص انسان است بازاء یکی از احتیاجات طبیعی است زیرا تمایلاتی در وجود انسان هست که مبنای طبیعی نمیتوان برای آنها پیدا کرد و آن تمایلات نماینده يك احتیاجات وجودی دیگری در انسان است علاوه بر احتیاجات طبیعی و هم در مقام بیان اینجهت نیستیم که از تمایلات زیادی که در وجود حیوان هست کدامیک از آنها اصلی و کدامیک فرعی است و اساس تمایلات حیوان و بالاخص انسان چیست؟ و شاید در اینمقاله جایی برسد که در اطراف این دو قسمت که از مهمات مسائل علم‌النفسی و فلسفی است بحث کنیم بلکه مدعای ما در اینجا اینست که بازاء هر يك از احتیاجات طبیعی حیوان که از راه حرکت و تکاپو و جنبش حیوان باید تأمین بشود موازات و غرائزی هست که حیوان را وادار و بطرف اعمالیکه نتیجه آن منظور را میدهد رهبری میکنند.

۳- در عین اینکه هر يك از جهازات طبیعی حیوان با تمایل و غریزه و اندیشه‌های مربوطه بآن واقعاً مرتبط و پیوسته است و بالاخره از همه آنها منظور واحدی تأمین میشود و همه بمنزله يك دستگاهند که برای يك منظور واحد بوجود آمده‌اند نکته قابل توجه اینست که طرز فعالیت این دو قسمت (قسمت طبیعی و قسمت نفسانی) چنان نمودار میسازد که این دو قسمت مجزا از یکدیگرند و هر يك برای خود و برای يك غایت و هدف جداگانه و مختص بخود کار میکنند و بحسب تصادف نتیجه یکی از این دو قسمت بنفع دیگری هم تمام میشود.

شما از انسان عالم صرف نظر کنید و وضع کودک یا حیوان یا انسان بسیط را مورد مطالعه خود قرار دهید. کودک یا حیوان یا انسان بسیط در دستگاه مربوط بتغذیه وی (مثلاً) احتیاج بفدا پیدا میشود و او بدون آنکه از این احتیاج طبیعی آگاه شود و بداند که «بدن» احتیاج به بدل‌مایتحلل دارد و فائده غذا از لحاظ طبیعی چیست؟ بلکه بدون آنکه از وجود معده و دستگاه هضم و جذب و دفع آگاهی داشته باشد و بدون آنکه توجهی بحیات و بقاء خود داشته باشد فقط احساس مخصوصی در خود مییابد که ما نام آنرا گرسنگی میخوانیم آنگاه میل پسیری و لذتی که از اینراه حاصل میشود در دستگاه نفسانی وی شروع بمعاملت میکند و اندیشه سیرشدن (باید سیر بشوم) را در وی پدید میآورد تا بالاخره منجر باراده و حرکاتی در ظاهر بدن که مظهر آن تمایل و آن اندیشه است میشود و همچنین وقتی که بدن آماده انجام اعمالی که منجر بتولید مثل میگردد بشود حیوان بدون آنکه از احتیاج طبیعی بدن خود آگاه شود و بدون آنکه نتیجه طبیعی عمل خود را که بقاء نوع است بداند فقط ←

و اگر یکفرد بازرگانیم همه روزه سرگرم اندیشه داد و ستد و پرورش مکنّت و تولید ثروت میباشیم و اگر یک فرد مالک و اگر یک دهقان و اگر یک دانشور و اگر.... بوده باشیم با احساسات ویژه و اندیشه‌های مخصوص بسر پرده و زندگی خود را بسرانجام میرسانیم.

راستی ممکنست یکنفر انسان یکعمر تمام سرگرم اندیشه‌های

→ احساس مخصوصی در خود مییابد و اندیشه کاری که منجر بارضاء تمایل نفسانی وی است در وی پدید میآید تا بالاخره آن تمایل و آن اندیشه منجر بانجام اعمال مخصوص میشود. حیوان در اعمال خود که از روی قصد و اراده انجام میدهد منظور و مقصود دارد ولی آن منظوری که در شعور حیوان منمکس میشود غایت طبیعی اعمال نیست بلکه کسب لذت و ارضاء تمایلات است.

حیوان بلکه انسان در اعمال قصدی و ارادی خود صرفاً مطیع تمایلات و عواطف و احساسات درونی خویش است و کارهایی که در طبیعت و برای رسیدن طبیعت بمقصد و هدف خویش انجام میدهد از راه اطاعت تمایلات درونی خود و برای وصول بلذات نفسانی خود انجام میدهد و روی اینجهت است که بعضی از فلاسفه مانند شوپنهاور میگویند «طبیعت انسان را «میفریبد» و برای آنکه بمقصد خودش برسد دل او را بلذات فریبنده خوش میکند. مثلاً برای آنکه نسل ادامه یابد راهی بهتر از این نیست که انسان را با دلخوش کردن بلذات دروغی و فریبنده‌ای که زن و مرد از معاشرت یکدیگر میبرند گول بزنند و هزاران مصیبت و رنج و بدبختی را بدوششان بگذارند. ولی حقیقت اینست که وجود این تمایلات و لذات را نمیتوان حمل بر تصادف یا تحمیل و فریب نمود بلکه لازمه ذاتی قوای فعاله طبیعی حیوان وجود این تمایلات و لذات است و جز این نتواند بود و مادرپاورقی‌های آینده مبنای علمی آنرا بیان خواهیم کرد و چیزیکه مبنای علمی و علی و معلولی دارد قابل حمل بر تصادف یا فریب نیست.

خلاصه اینکه در عین اینکه بین احتیاجات طبیعی حیوان و بین تمایلات و غرائز و اندیشه‌های حاصل از آن تمایلات که منجر بفعل ارادی حیوان میشود هم‌آهنگی برقرار است و فعالیت‌های نفسانی حیوان که مقدمه فعل ارادی است برای رسیدن طبیعت است بمقصد و هدف خویش از بقا و کمال فرد یا نوع، در دستگاه شعور و اندیشه و اراده حیوان توجهی بطبیعت و غایتی که طبیعت بسوی آن غایت میشتابد نیست.

تنها غایت و هدفی که در شعور حیوان منمکس میشود و او را وادار بتکاپو و فعالیت میکند ارضاء تمایلات و نیل بلذات است و حیوان بلکه انسان بدون آنکه از احتیاجات طبیعی خود آگاه باشد و غایت فعالیت‌های طبیعی وجود خویش را که این امور نفسانی برای آنها کار میکنند بداند و یا اگر بداند آنها را در نظر بگیرد (مانند انسان عالم) کارهای ارادی و قصدی خویشرا انجام میدهد و او در این کارها صرفاً از تمایلات درونی خویش اطاعت میکند و نیل بلذات حاصل از اعمال را منظور میدارد. و گاهی چنان سرگرم اطاعت از تمایلات و پیروی از احساسات و پروراندن آرزوها و تمنیات و اندیشه‌های ناشی از آن تمایلات است که بکلی از طبیعت و وجود واقعی خویش بیخبر است و همانطوریکه در متن اشاره شده: «ممکن

گوناگون بوده و حتی یکدم، نظر نخستین که گفته شد از فکر وی عبور و بمتخیله‌اش خطور نکند و اگر نیز گاهی بفکر سیر طبیعی و تکوینی وجود خود بیفتد بسیار ناچیز و نسبت بتوده‌های جهان اندیشه و پندار وی در حکم صفر می‌باشد.

ولی آیا اقامت انسان در کوی احساسات و اندیشه‌ها و فرو رفتنش در دریای پندار، سازمان طبیعت و تکوین را ساقط یا راکد

→ است یکنفر انسان يك عمر تمام سرگرم اندیشه‌های گوناگون بوده و حتی یکدم، نظر نخستین (فعالیت‌های طبیعی وجود وی) از فکر وی عبور و بمتخیله‌اش خطور نکند.

۴- گفتیم در عین اینکه هدفی را که حیوان بحسب شعور و ادراک خود در نظر می‌گیرد و برای آن فعالیت میکند مغایر است با هدفی که طبیعت حیوان بسوی آن می‌شتابد، بین این دو دستگاه (طبیعت و نفسانیات) همکاری و هم‌آهنگی کامل برقرار است و معمولاً همان چیزی تمایل حیوان را ارضاء میکند که طبیعت را بسوی مقصد خویش کمک میکند و برعکس چیزی طبیعت را بسوی مقصد کمک میکند که تمایل حیوان را نیز ارضاء میکند. حالا باید بدانیم آیا کدامیک از این دو قسمت تابع است و کدامیک متبوع؟ یعنی آیا وجود این تمایلات و غرائز و اندیشه‌ها برای رسیدن طبیعت است بمقصد و هدف خویش یا آنکه دستگاه طبیعت برای این بوجود آمده که تمایلات مخصوصی را در حیوان ارضاء کند و این اندیشه‌ها و آرزوها و تمنیات را در او پدید آورد؟ همانطوریکه در متن بیان شده «آیا اصالت و هستی حقیقی از آن کدامیک از این دو مرحله بوده و کدامیک از آنها مستقل و متبوع و کدامیک مستمند و طفیلی دیگری خواهد بود؟».

مطالعه زندگی حیوانات خصوصاً با توجه به «اصل انطباق با احتیاجات» که در مقدمه اینمقاله گفته شد روشن میکند که نفسانیات حیوان یعنی تمایلات و احساسات و اندیشه‌های ناشی از آنها که این مقاله آنها را اندیشه‌های اعتباری نام نهاده تابع و طفیلی هستند و بمنزله ابزاری هستند که طبیعت آنها را برای رسیدن به هدف و مقصد خویش ساخته است.

هنگامیکه با نظری دقیق‌تر مطالعه کنیم خواهیم دید که در حیوان نیروی هست که موجبات «بقا» او را فراهم می‌سازد و او را بجانب کمال فرد یا نوع سوق میدهد و هر يك از جهازات بدنی که ما از آنها باعضاء و جوارح تعبیر میکنیم و هر يك از جهازات روحی از تمایلات و غرائز و اندیشه‌های ناشی از آنها ابزارهایی هستند که بحسب اقتضاء محیط‌ها و شرائط ظروف و احوال، حیوان آنها را بکار می‌برد و از آنها استفاده میکند و همواره تغییر محیط و تغییر احتیاجات حیوان خواه ناخواه به حکم قانون انطباق با محیط از طرفی در وضع تجهیزات بدنی و از طرفی در وضع تجهیزات روحی وی موجب تغییرات متناسبی می‌شود. و البته همانطوریکه در مقدمه این مقاله گذشت از نظر حیوانشناسی تجربی نمیتوان عامل اصلی این تطبیق را تعیین نمود و هر دو دسته‌ای مطابق مشرب فلسفی خود نظریه‌ای داده‌اند (رجوع شود بصفحه ۱۳۳) و هم نمیتوان حدود این تطبیقات را دقیقاً تعیین نمود یعنی نمیتوان گفت که حیوان تحت تأثیر همان عامل مرموز تا چه اندازه میتواند خود را از لحاظ تجهیزات بدنی و تجهیزات روحی با احتیاجات سازگار کند ←

نموده و بنیان طبیعت و تکوین را کننده یا او را از فعالیت جبری خود باز میدارد؟ البته نه.

و درین صورت آیا اصالت و هستی حقیقی از آن کدامیک از این دو مرحله بوده و کدامیک از آنها مستقل و متبوع و کدامیک تابع و طفیلی دیگری خواهد بود؟ و آیا طبیعت بواسطه پیش آمد مرگ از فعالیت خود باز می ایستد و در نتیجه طومار اندیشه و آرزوهای انسانی پیچیده میشود یا اینکه انسان بواسطه خاتمه دادن اندیشه و پندار بسیر طبیعت خاتمه داده و در آرامگاه جاویدانی خود نشیمن میگزیند؟

پاسخی که کاوش علمی بلکه معلومات بسیط ابتدائی انسان باین پرسش میدهد اینست که سازمان طبیعت و تکوین متبوع و سازمان اندیشه و پندار تابع و طفیلی او میباشد.

ولی بااینهمه سازمان فکری را بکلی بی رابطه، بسازمان طبیعت و تکوین نمیتوان انگاشت زیرا افعال ارادی همراه فکر خاصی است که با تغییر و بطلان وی فعل نیز متغیر و باطل میشود. چنانکه روشن ترین آزمایشها در زندگی انسان گواه این سخن میباشد. طبیعت با بطلان فعالیت خود باطل و نابود میشود پس همان طبیعت انسانی است مثلاً که این اندیشه ها را برای

→ ولی فی الجمله مسلم است که تغییر محیط و تغییر احتیاجات هم در وضع تجهیزات بدنی و اعضاء و جوارح موجود زنده مؤثر است و هم در وضع روحی و نفسانی وی. مثلاً مطالعات احوال و عقائد و روحیه ملل مختلف ثابت کرده که همواره طرز افکار و تمایلات و احساسات هر مردمی متناسب است با منطقه جغرافیائی زندگانی آنان مثلاً مردمی که در مناطق حاره زندگی میکنند یا مردمی که در سایر نقاط زندگی میکنند همانطوریکه از لحاظ شکل و اندام و قیافه متفاوتند از لحاظ احساسات و تمایلات و اندیشه نیز متفاوتند لهذا بسیار چیزها است که آن مردم بحسب احتیاج محیط و تحت تأثیر عامل «تطبیق دهنده» خوب و زیبا می پندارند در صورتیکه در نظر مردم سایر مناطق آن چیزها زشت و ناپسند است. و روی همین جهت است که طرز فکر ملل و جماعات مختلف، متفاوت است و هر ملتی يك نوع قضاوت میکنند ولی خواننده محترم از یاد نبرد که اختلاف طرز فکر ملل و اسم در افکار اعتباری است نه در حقایق و همانطوریکه در مقدمه مقاله گفتیم عقل و معقولات نظری در همه کس و همه جا و جمیع ظروف و احوال یکسان است و لهذا ما نمیخواهیم مدعی شویم که مردم مناطق حاره طرز فکرشان در ریاضیات و منطق مثلاً با مردم مناطق منجمده متفاوت است. بلکه همانطوریکه بحد آموخته شد در میان افکار اعتباری نیز يك سلسله افکار هست که قابل تغییر و تبدیل نیست. تفکیک این دو قسم از یکدیگر در متن مقاله خواهد آمد.

دریافت خواص و آثار خود بوجود آورده و از راه آنها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود میرسد.

ازین بیان نتیجه گرفته میشود

میان طبیعت انسانی (مثلاً) از یکطرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر يك سلسله ادراکات و افکار موجود میانجی است که طبیعت، نخست آنها را ساخته و بدستکاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور میدهد. اکنون باید دید که اولاً این ادراکات و افکاری که میان طبیعت و آثار طبیعت واسطه هستند چگونه افکاری میباشند و فرق آنها با افکاری که دارای این خاصیت نیستند چیست؟ ثانیاً ارتباط آن افکار با طبیعت چه ارتباطی است؟ ثالثاً ارتباط آن افکار با آثار طبیعت چگونه میباشد؟

جای تردید نیست که هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره پیدایش خود با افعالی سروکار دارد و نقاطی را هدف فعالیت خود قرار میدهد که با قوی و ابزار و وسایل آنها بحسب طبیعت و تکوین مجهز میباشد چنانکه مثلاً جانوران تخم‌کننده هیچگاه اندیشه زائیدن و شیر دادن نمیکنند و اگر زائیدن و شیر دادن يك جانور زاینده را ببینند التذافی از تصور آن ندارند و جز آنچه تجهیزات آنها اقتضا میکند چیز دیگری تصور نمیکنند و همچنین آنچه را که بحسب طبیعت با ابزار مناسب وی مجهز هستند نمیتوانند تصور نکنند یا منفی وی تصور نمایند مثلاً پیش انسان برای جواز خوردن و نزدیکی جنسی حجتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذی و تولید مثل نیست.

و از همین‌جا میشود حدس زد که اگر یکی ازین موجودات فعاله را (و البته هر موجودی فعال است) علمی فرض کنیم^{۱۰} باین

۱۰- سابقاً گفتیم که حیوان و از آنجمله انسان قسمتی از نیازمندیهای وجود خویش را که در نبات بطور هادی و طبیعی انجام میگیرد (باضافه قسمتهائی علاوه) باید با وساطت و هدایت میل و لذت و اراده و اندیشه انجام دهد و در حقیقت این امور بمنزله ابزارهائی هستند که طبیعت حیوان برای طی مراحلی که باید به پیماید آنها را بکار میبرد و از اینرو حیوان نیازمند بیک سلسله فعالیت‌های ارادی است تا بتواند حیات و بقاء خویش را حفظ کند.

معنی که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام دهد باید صور ادراکی افعال خود را باقتضای قوای فعاله خود داشته باشد. و چون افعال وی تعلق بماده دارد باید صور علمیه موادی را که متعلق افعال وی میباشد داشته باشد و باید روابط خود را با آنها

→ هر فعل ارادی چون با اندیشه انجام مییابد قهراً از شعور حیوان مخفی نیست یعنی حیوان بافعالی که در ظاهر بدن وی با مداخله اراده و اندیشه انجام مییابد آگاه است و نیز چون هر فعل ارادی برای غایت و منظوری انجام مییابد حیوان باید بغایت فعل خود آگاه باشد پس حیوان در کارهایی که با مداخله اراده و اندیشه انجام میدهد باید بخود آن افعال و بغایت و نتیجه‌ایکه از آن افعال عاید حیوان میشود آگاه باشد بلکه چون افعالی که حیوان بتحریرک طبیعت انجام میدهد سروکار بآماده‌ای از مواد خارجی دارد یعنی آن افعال یکنوع تصرفاتی است در ماده‌ای از مواد خارجی باید ماده متعلق فعل خود را نیز بشناسد و بالاتر اینکه بعضی از افعال حیوان تصرفاتی دقیق و پیچیده و صنعتی است که از طرفی اطلاع حیوان را بکیفیت مخصوص این عمل ایجاب میکند و از طرف دیگر مستلزم مهارت عملی حیوان است از قبیل همه اعمال فنی و صنعتی انسان و مانند اعمال غریزی شگفت‌انگیز حیوانات و بالاخص حشرات که در کتب حیوانشناسی مسطور است و تعجب هر بیننده یا خواننده‌ای را برمی‌انگیزد. پس هر فعل ارادی که از حیوان سر میزند مستلزم اندیشه‌ها و شناسائی‌هایی است و لااقل شناسائی خود فعل و غایتی که از آن فعل باید منظور حیوان بوده باشد.

علاوه بر این افکار و اندیشه‌ها که گفته شد هیچ فعل ارادی بدون آنها تحقق نمی‌پذیرد، بمقتضای این مقاله یک رشته اندیشه‌های اعتباری نیز در کار است که در مقدمه هر فعل ارادی لازم است علیهذا هر فعل ارادی که از حیوان سر میزند مسبوق بیک سلسله اندیشه‌های حقیقی و یکسلسله اندیشه‌های اعتباری است حالا باید یک نظری کلی و اجمالی باین دو قسمت اندیشه‌های حیوان که مقدمه افعال وی است بیان‌داریم و آنها را بدست آوریم و ضمناً ببینیم هر یک از این دو قسمت تحت تأثیر چه عواملی و بچه ترتیبی برای حیوان پیدا میشود.

فعلاً نظر خود را باندیشه‌های حقیقی حیوان معطوف میداریم از قبیل معرفت حیوان بافعال خود و بغایت افعال خود و احیاناً بماده متعلق افعال خود و بکیفیت‌های دقیق افعال خود و اما اندیشه‌های اعتباری بتدریج و ترتیبی که در خود مقاله خواهد آمد مورد بحث قرار خواهد گرفت. و قبلاً مقدمه ذیل را یادآور میشویم.

بشر قبل از آنکه روی اسلوب فنی وارد تحقیق موجودات اینجهان گردد در برخوردهای اولی که با طبیعت میکند تمام اجزاء بیجان و جاندار طبیعت را دارای تأثیر و خاصیت می‌بیند: از آتشی که با بدنش تماس میگیرد و از آبی که مینوشد و از سنگی که از زمین بر میدارد و از درختی که میوه و سایه‌اش را مورد استفاده قرار میدهد و از حیوانیکه از سواری یا شیر یا گوشتش بهره میگیرد. مطالعاتیکه دانشمندان از دوره‌های قدیم تاکنون روی اسلوب‌های فنی و علمی در اینموجودات کرده‌اند و تأثیرات و فعالیتهای اینموجودات را مورد نظر قرار داده‌اند موجب شده که برای اینموجودات یک تقسیم و طبقه‌بندی کلی قائل شوند ←

بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید میکند. ما ابتدائاً متعلق مادی فعل را تمیز داده و سپس فعل را که یکنوع تصرف در ماده است انجام میدهیم (اگرچه این سخن فعلاً خام بوده و مفهوم حقیقی خود را چنانکه شاید و باید پیدا نمیکند و در جای ویژه

→ باین ترتیب: جماد - نبات - حیوان - انسان - ودراین تقسیم و طبقه‌بندی آنچه در درجه اول مقیاس و ملاک واقع شده نوع فعالیت و آثار اینموجودات است یعنی چون اختلاف کلی بین نوع فعالیت جماد و نبات و هریک از این دو باحیوان و هریک از این سه با انسان دیده شده این تقسیم و طبقه‌بندی بوجود آمده.

دانشمندان جمادات را مورد مطالعه قرار داده‌اند و یک سلسله خواص و آثار در پساتط و مرکبات آنها یافته‌اند ولی در نباتات برخوردند که علاوه بر آنچه در جمادات دیده میشود یک نوع فعالیت مخصوص دیگر که عبارت است از تغذی و جزء خودکردن مواد خارجی ورشد و تولید مثل کردن نیز دیده میشود و مثل اینکه یکدستگاه «خودکار» که خودش خودش را ترمیم و اصلاح میکند و نقص خود را رفع میکند در درون این دسته از موجودات گذاشته شده و پس از مدتی به‌تدریج مجهول و نامعلومی (که هنوز هم نامعلومست) ایندسته از موجودات راه نزول و انحطاط را می‌پیمایند و از بین می‌روند. در دسته دیگر از موجودات که آنها را حیوان نام نهاده‌اند علاوه بر آنچه در نباتات دیده‌اند آنها را دارای شعور و ادراک و میل و لذت یافته‌اند که کارهایی را بتحریک میل و راهنمایی شعور و اندیشه انجام میدهند و درمیان آنها انسان را از لحاظ شعور و اندیشه دارای امتیاز فوق‌العاده‌ای یافته‌اند.

بدیهی است که مطالعات دانشمندان اولیه در مورد هریک از این چهارقسمت موجودات با آنچه امروز در دست بشر است از زمین تا آسمان متفاوت است. معلومات بشر اولیه در مورد شناخت طبیعت بیجان و طبیعت جاندار از نبات و حیوان و انسان در مقابل معلومات بشر امروز صفر است ولی در عین حال این تقسیم و طبقه‌بندی که در بالا گفته شد که با مقیاس اختلاف موجودات در نوع فعالیت در نظر گرفته شده بقوت و استحکام خود باقی است و از طرف همه دانشمندان برسمیت شناخته شده و هنوز هم دانشمندانی که در مقام طبقه‌بندی و درجه‌بندی علوم پرآمده‌اند در درجه اول همین طبقه‌بندی مزبور را که در موجودات است ملاک درجه‌بندی و تقسیم علوم قرار داده‌اند و البته این طبقه‌بندی موجودات ناظر باینجهت نیست که این اختلافات از چه نقطه آغاز شده و آیا از اول چنین بوده یا بعد پیدا شده و اگر بعد پیدا شده بچه ترتیب بوده؟ و همچنین ناظر باینجهت نیست که مبنای این اختلافات چیست؟ آیا ماده بیجان یگانه عامل اصلی این اختلافات است یا چیز دیگری هم در کار است؟ این طبقه‌بندی فقط وضع فعلی موجودات را در طرز فعالیت نمایان میسازد. فرق بین فعالیت فیزیکی جمادات و فعالیت حیاتی نباتات از یکدیگر و همچنین فرق ایندو با فعالیت حیوانی چندان دشوار نیست آنچه نیازمند تأمل است طرز فعالیت ارادی حیوان است که مستلزم یک سلسله اندیشه و ادراکات است که باید در مقدمه آن افعال واقع شود و اینک بشرح آن میپردازیم: حیوان چون با اراده و اندیشه کارهایی میکند ناچار همانطور که باراده و اندیشه خود آگاهی دارد بحرکتی که ناشی از اراده و اندیشه است آگاهی دارد. ولی در اینجا یک سؤال مهم فلسفی پیش می‌آید و آن اینکه آیا آگاهی حیوان بفعل خود مانند آگاهی وی است باشیاء خارجی یا بنحو ←

خود باید روشن شود ولی عجالتاً همین اندازه و سر بسته کافی است).

بهر حال قوای فعاله ما احساساتی درونی در ما ایجاد میکنند ما انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و میخواهیم و حوادث

دیگری است؟ و اگر مانند آگاهی وی است پسایر اشیاء لازم است که اول حرکت ارادی بدون اطلاع حیوان صادر شود سپس حیوان از راه یکی از حواس خود بآن آگاه شود!! و حال آنکه این خلاف ضرورت است و مخصوصاً از آنجهت که انسان هم در اینجهت شریک است و هر کسی خود را میتواند مورد مطالعه قرار دهد. ما از حال خودمان میدانیم که قبل از فعل ارادی و لااقل در حین وقوع آن از وجودش آگاهی پس ناچار علم حیوان بحرکات ارادی خود از قبیل علم وی باشیاء خارجی نیست و باصطلاح فلسفی علم حصولی انفعالی نیست. بلکه طوری دیگر است یعنی بطور علم حضوری است و اینمسئله از فروع یکی از مهمترین مسائل فلسفی در باب علم و معلوم است و همین اشاره مطلب ما را کافی است. ایضاً حیوان بفایت فعل ارادی خویش آگاه است. هر فعلی که بمقتضای اندیشه و اراده واقع میشود خواه ناخواه از یکی از «تمایلات» یا «میلها» نفسانی حیوان سرچشمه میگردد.

تمایلات یا میلها عبارت است از منشأهای اصلی نفسانی هیجانها و اشتیاقاتیکه در وجود حیوان پیدا میشود و منجر بحرکات ارادی میشود. در وجود حیوان تمایلات مختلفی هست و هر تمایلی هیجانی بطرف شیء خاصی ایجاد میکند، تمایل بغذا غیر از تمایل جنسی و هر یک از این دو غیر از تمایل بجاه و مقام است. در اینکه تمایلات حیوان و بالاخص انسان چندتا است و کدامیک اصل است و کدامیک فرع بحثهای دقیق علم النفسی شده و نظریه های دقیقی پدید آمده و شاید درآینده ما وارد اینمبحث بشویم.

بهر حال هر فعلی که بمقتضای اراده و اندیشه از حیوان سر میزند خواه ناخواه از يك میلی سرچشمه میگردد و غایتی که در درجه اول منظور حیوان است ارضاء آن میل است. مثلاً کودک احتیاج بغذا پیدا میکند و يك احساس آمیخته بهیجان و لذتی در وجود خود احساس میکند که ما آن را گرسنگی میخوانیم این هیجان از میل بغذا سرچشمه میگردد و کودک تلاشی که برای غذا میکند برای ارضاء همین میل است و ما نام این ارضاء را در اینجا «سیری» گذاشته ایم.

هر فعلی که ابتداء بنظر میرسد که علی رغم میل انسان واقع میشود از يك میل مخفی سرچشمه میگردد مثلاً شخص برخلاف تمایلات خودپرستی خویش بیک عمل اخلاقی نوع خواهانه اقدام میکند و چون برخلاف تمایلات خودپرستی است می پندارد که این فعل مطلقاً برخلاف میلش صورت گرفته و حال آنکه واقعاً يك تمایل دیگری (تمایل نوع خواهی مثلاً) در وجودش مکتوم بوده که در آن حال پرسایر تمایلات شخص فائق آمده و عمل وی را تحت کنترل خود قرار داده. و اگر چنین تمایلی در وجودش نمی بود محال بود که اراده اش برانگیخته شود و فعلی صورت بگیرد.

علیهذا در هر فعلی از افعال ارادی ارضاء تمایلی منظور است و غایتی که هیچ فعل ارادی خالی از آن نیست (چه در حیوان و چه در انسان) و حیوان مستشعر ←

و وارداتی که با قوای ما ناجورند دشمن داشته و نمی‌خواهیم یا در مورد آنها افعال مقابل آنها را دوست داشته و می‌خواهیم. پس ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم بفعل و هم به ماده و هم بخودمان می‌دهیم چنانکه بچه در نخستین روزهای زندگی

→ بآنست و او را می‌جوید همانا ارضاء تمایلی از تمایلات است.

پس همانطوریکه حیوان بفعل خود آگاه است بفایت نفسانی فعل خود نیز آگاه است و علم حیوان بفایت فعل خود نیز از قبیل علم وی باشیام خارجی نیست یعنی حصولی انفعالی نیست بلکه حضوری است مثل سایر امور نفسانی که در مقاله ۵ گذشت.

این دو علم و ادراک که تاکنون گفته شد (ادراک فعل و ادراک غایت نفسانی فعل) خواه ناخواه در هر فعل ارادی موجود است و این دو ادراک حیوان چون مربوط به چیزهایی است که خارج از وجود خودش نیست. از نظر توجیه علمی و فلسفی چندان اشکالی ندارد حالا ببینیم آگاهیها و اطلاعات حیوان از اموریکه خارج از وجود وی است چگونه و بچه وسیله است؟

این قسمت نیز تا آنجا که از راه حس و تجربه و فکر قابل توجیه است چندان اشکالی ندارد. مانند آگاهیهای انسان از طبیعت و قوانین طبیعت. انسان در آغاز امر نه طبیعت را می‌شناسد و نه بقوانین آن آگاهی دارد. بتدریج در اثر برخورد با طبیعت عینی آنرا می‌شناسد و قوانینش را بدست می‌آورد و در عمل از آنها استفاده میکند.

مشکل در یک سلسله حرکات و اعمالی است که از حیوانات دیگر سر می‌زنند که اصطلاحاً حرکات غریزی خوانده میشود مانند اعمال شگفت‌انگیز مورچگان و زنبور عسل و لانه ساختن و بچه بزرگ کردن و مهاجرت‌های تابستانی و زمستانی پرندگان و هزارها کارهای دیگر از هزارها حیوان دیگر که در کتب حیوانشناسی مسطور است. در قرون جدید دانشمندان مطالعات ارجمنندی در زمینه غرائز حیوانات کرده‌اند و عجائبی از عالم زندگی حیوانات کشف کرده‌اند.

حرکات غریزی اختصاص بدسته مخصوصی از حیوانات ندارد. از حشرات پست بلکه از حیوانات تک سلولی گرفته تا خزندگان و حیوانات ذوقار و پستانداران و انسان کم و بیش دارای حرکات غریزی هستند و آنکه از این لحاظ از همه ناقص‌تر است انسان است.

کارهای دقیق و ماهرانه‌ایکه حیوان بنفع شخص یا نوع یا نسل آینده انجام میدهد اگر انسان بخواهد انجام دهد مدت‌ها وقت برای یاد گرفتن و تعلم می‌خواهد. حالا باید ببینیم آیا واقعاً حیوان از دقت‌هاییکه در کارهای غریزی خود بکار می‌برد و از فوائد و نتایجی که در طبیعت بر اینکارها مترتب است آگاه است یا نه؟ اگر آگاه است این آگاهی را از کجا کسب کرده؟ و اگر آگاه نیست چگونه کارهای خود را «من حیث لایشمر» چنان دقیق تنظیم میکند که نتایج مفیدی برای حیات فرد یا نوع در بردارد؟ در اینجا چند نظریه است:

۱- حیوان از نتایج فعل خود آگاه نیست و در ساختمان وجودیش هیچگونه دستگاهی که موجب صدور حرکاتی معین که متضمن نتایجی معین باشد وجود ندارد. وقوع حرکات غریزی باین ترتیب بطور تصادف است.

←

هرچه بدستش می‌آید گرفته و بدهان میبرد آنگاه چیزهای خوردنی را خورده و آنچه نمیتواند، نمیخورد. البته اشتباهی خوردن بصورت احساس در مغز وی جایگزین شده و سپس نام اراده و مراد و مرید (خواست خواسته - خواهان) بوی داده و با آزمایش، خوردنی را

→ واضح است که این نظریه هیچ ارزش علمی ندارد و نمیتوان حرکات منظم حیوانات را که پیدا است از قانونی پیروی میکنند حمل بر تصادف کرد.
۲- حیوان از افعال و حرکات خود و از نتایج افعال خود بیخبر است زیرا حیات و لوازم حیات از هوش و ادراک و میل و لذت و اراده از مختصات انسان است ولی در وجود حیوان دستگاهی هست که موجب میشود حرکاتیکه متضمن فوایدی برای حیوان است پدید آید. ساختمان حیوان عیناً مانند یک ماشین است چیزیکه هست این ماشین طوری ساخته شده که در مواقع معین آثاری بروز میدهد که انسان می‌پندارد از روی شعور و ادراک کار میکند. مثلاً طوری ساخته شده که در موقع نزدیک شدن چیزی که موجب ویرانی وی است خود را از او دور میکند (مانند فرار کردن گوسفند از گرگ) و در موقعیکه احتیاج بمواد دارد که بمنزله روغن و بنزین این ماشین است خود را بآن نزدیک میکند (مانند نزدیک شدن گوسفند بآب و علف) و انسان می‌پندارد که در صورت اول ترس، و در صورت دوم اشتیاق، حیوان را وادار بحرکت کرده است و حال آنکه حیوان نه ترس دارد و نه اشتیاق و نه لذت و نه رنج. این نظریه منسوب به دکارت و پیروانش است و گویند روزی شاگردان دکارت سگی را آزار میکردند حیوان فریاد میکشید، آنها با تعجب میگفتند طوری صدا میکند که انسان خیال میکند احساس درد میکند. روی این نظریه حرکات غریزی غیر ارادی است و علت آنکه حرکات غریزی منجر به نتایج معین میشود وضع مخصوص ساختمان مکانیکی وجود آنها است.

این نظریه نیز بقدری ضعیف است که احتیاج بانققاد ندارد و امروز در میان هیچ دسته‌ای طرفدارانی ندارد.

۳- حرکات غریزی اعمالی خودبخودی هستند ولی در نسلهای پیش اعمالی بوده‌اند که از روی شعور و اندیشه و اراده صادر میشده‌اند این اعمال بعدها در اثر تکرار زیاد «عادت» این حیوانات شده و این عادت طبق قانون وراثت باعقاب منتقل شده و حالت غریزه پیدا کرده است. این نظریه منسوب به لامارک است.

براین نظریه چند ایراد مهم وارد کرده‌اند یکی اینکه اینفرضیه مستلزم اینست که حرکات نسلهای پیش را از روی شعور و اندیشه فرض کنیم و مشکل دوباره عود میکند که آنها این شعور را از کجا کسب کرده بودند؟ البته نمیتوانیم بگوئیم بتدریج در اثر تجربه یادگرفته‌اند زیرا بسیاری اعمال غریزی است که نوزاد حیوان در آغاز تولد محتاج بآنها است و این با آنفرض سازگار نیست و دیگر آنکه حرکاتی را میتوان با عادت توجیه کرد که مستلزم تکرار و توالی زیاد باشد و حال آنکه بعضی از حرکات غریزی در طول عمر حیوان بیش از چند دفعه معدود واقع نمیشود و بعلاوه اگر عادت مبدأ غریزه بود لازم بود که حیوانات هرچه طویل‌العمرتر باشند از لحاظ غریزه کاملتر باشند و حال آنکه قضیه عکس است و حیوانات کامل‌الغریزه غالباً عمرهای بسیار کوتاه دارند.

و دیگر آنکه این نظریه مبتنی بر یک نظریه کلی است که لامارک و داروین ←

تمیز داده و گاهی هم میفهمد که ماده‌ای که در دست دارد خوردنی نیست البته آن وقت نامهای خوردن و خوردنی و خورنده را بفعل و بخود و بماده میدهد و این جمله را در دل دارد «این خوردنی را باید بخورم» و بیشتر میگفت «این خواستنی را باید بخوام» با بیانی

— در مورد انتقال صفات اکتسابی از اسلاف باعقاب دارند و تحقیقات جدید علم وراثت این نظریه را مردود شناخته است و دیگر اینکه مادر مورد انسان مشاهده میکنیم که حرکات عقلانی و ادراکی هیچگاه بصورت غریزه باعقاب منتقل نمیشود و اگر این نظریه درست بود لازم بود که اعمال عقلانی انسان بصورت غریزه باعقاب منتقل شود و نوزادان انسان کاملترین حیوانات باشند از لحاظ غرائز و حال آنکه قضیه کاملاً برعکس است و آنکه از لحاظ هدایت غریزه از همه ناقص‌تر است انسان است.

۴- حرکات غریزی اعمالی خودبخودی هستند و بدون دخالت اراده و اندیشه صورت میگیرند مانند اعمال انعکاسی که از موجود زنده سر میزند از قبیل حرکات جهاز هاضمه هنگامیکه غذا وارد آن میشود و یا ترشح غدد زیر زبان هنگامیکه مثلاً ترشی روی زبان قرار میگیرد و غیر اینها. فرقی که هست اینست که این سلسله اعمال انعکاسی بسیط و ساده هستند ولی حرکات غریزی مرکب و پیچیده‌اند. تمام حرکات غریزی حیوان در نسلهای پیش حرکاتی انعکاسی و ساده بوده‌اند بعدها بتدریج که حیوانات تکامل یافته‌اند و انواع از یکدیگر اشتقاق یافته‌اند این حرکات نیز که بصورت عادت درآمده‌اند بموازات سایر قسمت‌های وجودی حیوان تکامل پیدا کرده و طبق قانون وراثت باعقاب منتقل شده‌اند. این نظریه منسوب به داروین است. این نظریه نیز بچند دلیل مردود شناخته شده یکی همانکه در بالا گفته شد که علم وراثت نظریه انتقال صفات اکتسابی را قبول نمیکند و دیگر آنکه حرکات انعکاسی عکس‌العمل بدن حیوان در مقابل یکی از مؤثرات خارجی است و حال آنکه حرکات غریزی از عوامل درونی حیوان سرچشمه میگیرد. آیا چه محرك خارجی در بدن حیوان تأثیر میکند که او را بطرف غذا یا لانه ساختن یا نزدیکی جنسی روانه میسازد. بعلاوه چگونه میتوان قبول کرد که حرکات غریزی شگفت‌انگیز حیوانات یا حرکات نوزاد انسان در آغاز تولد حرکاتی انعکاسی و خالی از شعور و قصد و اراده است.

خود داروین در اثر ایراداتیکه بر نظریه‌اش در باب غرائز حیوانات وارد کردند از عقیده خود صرف نظر کرد و بنظریه لامارک که در بالا گفتیم گرائید. دکتر ارانی در مقام توجیه حرکات غریزی همان نظریه لامارک را بالاخره انتخاب میکند وی در پسیکولوژی صفحه ۱۸۲ میگوید «رفتار موجود زنده با حرکات بلا اراده یعنی حرکات انعکاسی شروع میشود و بعد از حرکات انعکاسی حرکات ارادی بوجود میآید ولی ما بین این دو نوع حرکت يك نوع رفتار هست که کاملتر از حرکت انعکاسی است و مدت بیشتری دوام پیدا میکند ولی چون جامد است و موجود زنده بر حسب اراده در آن تغییراتی نمیدهد ناقص‌تر از حرکات ارادی است این نوع رفتار را حرکت غریزی یا بطور ساده غریزه مینامند مانند پرواز پروانه در اطراف شمع، لانه ساختن يك پرنده و غیره. مجذوب شدن پروانه بشمع غریزی اوست... غریزه بدکام ارتباط ندارد و جبری موجود است مثلاً اگر کاغذهای مثلثی-شکل مقابل سوراخ کرم خاکی ریخته شود حیوان با نهایت کم‌هوشی که دارد جدیت —

که شد و مفهوم باید همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است.

و این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمیگذارد بلکه پیوسته در میان

میکنند کاغذها را از طرف رأس مثلث بلانه خود ببرد. اگر بوسیله ماشین از تخم مرغ جوجه تهیه کنیم حیوان بمجرد خارج شدن از تخم راه میرود، دانه می‌چیند و حرکات دیگر انجام میدهد. شناختن خواص رأس مثلث یا مغزی بودن دانه ارزن را کسی بحیوان نیاموخته است ولی این خاصیت بطور ارث در سلسله عصبی وی از نسلهای پیش باقی مانده است.

پاسخ، همانها است که در مقام رد نظریه لامارک گفتیم و نیازی بتکرار نداریم. معلوم نیست که اجداد کرم خاکی که از خودش کم‌هوش‌تر بوده‌اند (زیرا روی نظریه «نشوء و ارتقاء» حیوانات يك سیر تکاملی را طی میکنند) چگونه خواص رأس مثلث را دریافته‌اند و بآن عادت کرده‌اند و بعد برای اعتقاد خود بآرت گذاشته‌اند!!!

۵- حرکات غریزی حیوانات حرکاتی است ارادی و مقرون بشعور و تدبیر. حیوان هر يك از اینکارهای غریزی خویش را با علم و عمد و آگاهی از نتیجه و خاصیت طبیعی فعل خود انجام میدهد مثلاً آنکه لانه میسازد میدانند فائده لانه ساختن چیست و چگونه باید ساخت تا برای استفاده مهیا شود و آنکه با غریزه اجتماعی فعالیت‌های اجتماعی میکند از روی آگاهی بوظیفه و آگاهی از فوائد زندگانی اجتماعی فعالیت‌های اجتماعی میکند از قبیل زنبور عسل و مورچه و پاره‌ای پرندگان بلکه پاره‌ای پستانداران. این علم و آگاهی برای هر نسلی از طریق حس و تجربه حاصل میشود و بوسیله يك نوع تفاهمی که بین حیوانات است از فردی بفردی و از نسلی بنسلی منتقل می‌شود.

این نظریه را هر چند نمیتوان صددرصد باطل دانست زیرا این نظریه متکی به دو جهت است یکی علم اکتسابی تجربی حیوان و یکی تفاهم حیوانات و تردید نیست که حیوان کم‌وبیش در طول عمر اطلاعاتی کسب میکند و موضوع تفاهم حیوانات نیز هنوز از نظر علمی روشن نیست که آیا واقعاً هست یا نیست و اگر هست تا چه اندازه است و بچه وسیله است. ولی صددرصد نیز قابل قبول نیست زیرا اولاً يك سلسله حرکات غریزی از بعضی حیوانات در همان آغاز تولد یعنی قبل از آنکه حیوان فرصت تعلیم و تعلم یا تجربه پیدا کند بطرز شگفت‌انگیزی صادر میشود که با این نظریه قابل توجیه نیست و ثانیاً حیوانشناسان بعضی حیوانات پیدا کرده‌اند که هیچ‌گاه نسل بعدی قبلی را مشاهده نمیکنند و همیشه قبل از آمدن نسل بعدی، نسل قبل از بین میرود و در همین حال حیوان حرکات غریزی شگفت‌انگیزی دارد این نیز با این فرض قابل توجیه نیست و ثالثاً اگر حرکات غریزی از راه تجربه و تعلیم و تعلم صورت میگیرد پس چرا غرائز حیوانات جنبه اختصاصی دارد و هر حیوانی فقط در يك اعمال بالخصوص تخصص دارد؟ و چرا افراد نوع همه با هم از لحاظ حرکات غریزی مساوی و در یکدرجه‌اند؟ و چرا از لحاظ غریزه، تکاملی در آنها پیدا نمیشود مثلاً چرا زنبورهای عسل در طول قرن‌ها زندگانی اجتماعی تجدید نظر و تکمیلی در تمدن خود بوجود نمی‌آورند؟ و حال آنکه اگر حرکات غریزی —

خود و میان صورت علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت میگذارد.

مثلاً وقتی که انسان خوردن را میخواهد نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنهاتنها که عضلات

— صدرصد از روی فکر و نظر و کشف قوانین کلی بود میبایست همه حیوانات صاحب غریزه در همه کارها تخصص و مهارت اعمال کنند و بین افراد نوعشان اختلاف باشد (همانطوریکه از لحاظ جسمانی کم و بیش اختلاف هست) و میبایست در وضع حرکات غریزی آنها تکامل و ترقی بوجود آید همانطوریکه در انسان که کارهای خویش را از روی فکر و نظر و تعلیم و تعلم انجام میدهد همه این خصوصیات هست. ۶— هدایت غریزه بوسیله يك نوع الهام غیبی صورت میگیرد. حکماء اشراق مدعی بودند که تدبیر حیات هر نوع از انواع حیوانات بوسیله يك «نور مدبر» صورت میگیرد که آنهم بالاخره منتهی میشود بنورالانوار و ذات واجب الوجود. این نظریه را با دلائل علمی نمیتوان رد کرد و اگر از هیچ راه از راههای مادی و طبیعی حرکات غریزی قابل توجیه نباشد ناچار باید حکم کرد که حیوان در حرکات غریزی خود بوسیله يك نیروی دیگری که محیط بروی خودش است هدایت میشود. چیزیکه هست کیفیت الهام و کیفیت یادگرفتن و هدایت شدن حیوان مطابق این نظریه بر ما روشن نیست.

۷— حرکات غریزی حیوان همه حرکاتی است از روی شعور و اراده و قصد و لکن در عین حال این فعالیتها فعالیت تدبیری نیست یعنی حیوان فعالیتهای خود را بمنظور نتایج طبیعی آنها انجام نمیدهد بلکه از نتایج طبیعی افعال خود بکلی بیخبر است چیزیکه هست وضع ساختمان هر حیوانی (نسبت بکارهای غریزی مخصوص خودش) طوری است که از آن افعال طبعاً لذت میبرد و حیوان بدون آنکه از نتیجه آن فعل آگاه باشد و بدون آنکه میل به نتیجه فعل او را تحریک کرده باشد بلکه فقط برای لذتی که از نفس فعل عائد حیوان میشود فعالیت میکند.

برای توضیح مطلب میتوان دو نوع فعالیتی که در انسان دیده میشود مورد مطالعه قرار داد. انسان هر چند مرفعالیتی را برای آرزوئی و رسیدن بیک لذتی و ارضاء يك تمایلی انجام میدهد ولی در بعضی از افعال مستقیماً خود فعل را نمیخواهد یعنی خود فعل لذت بخش نیست بلکه بسا هست مقرون برنج است و لکن آن فعل، انسان را بیک مقصود نهائی نزدیک میکند از قبیل شخم زدن زمین و دانه پاشیدن و درو کردن و خرمن کردن و... که يك نفر کشاورز برای يك مقصود اصلی و نهائی انجام میدهد. در اینگونه افعال چون خودشان مطلوب و مقصود نیستند و تمایلات انسان را بسوی خود جذب نمیکند لازم است که انسان فائده طبیعی اینها را بداند و قوانین و قواعد صحیح اینکارها را بداند تا آنها را طوری انجام دهد که به نتیجه مطلوب یعنی به چیزی که مستقیماً آسایش و آرامش خاطر انسان را فراهم میکند و يك تمایلی را خشنود میسازد برسد. در اینگونه کارها راهنمای انسان فقط فکر و اندیشه است و لهذا باید از طریق تجربه و تمقل و تعلیم و تعلم بدست آید. اینگونه فعالیتها را میتوان فعالیت تدبیری اصطلاح کرد.

يك قسم فعالیتهای دیگر است که انسان خود فعل را میخواهد یعنی خود فعل مستقیماً لذت بخش و ارضاءکننده یکی از تمایلات است از قبیل تفننی و اعمال جنسی —

دست و لبها و فك و دهان و زبان و گلسو و مری و معده و كبس و عروق ... هنگام تغذیه انجام میدهند نمیگذارد بلکه در حال گرسنگی بیاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته و

— حیوانات.

اینگونه افعال خودشان مطلوب و مقصود حیوانند و تمایلات حیوان را بسوی خود جذب میکنند یعنی احساس هریک از این افعال بواسطه ملایمتی که با طبع حیوان دارد هیجانی در وی ایجاد و او را بعمل وادار میکند نظیر هیجانی که خود بخود از دیدن يك منظره زیبا یا شنیدن يك آواز خوش و یا استشمام يك بسوی مطبوع در انسان پیدا میشود که بصرف روبرو شدن و انعکاس ذهنی این امور، جذب و انجذاب پیدا میشود. اینگونه افعال هایات طبیعی مهمی دارد و طبیعت عینی خارجی انسان است که برای بقاء و کمال فرد یا نوع این تمایلات را بوجود آورده است ولسی در شعور انسان این نتایج طبیعی منعکس نمی شود. و اگر فرضاً منعکس بشود (مانند انسان عالم) باز داعی و محرك نفسانی همان ارضاء تمایل است. اینگونه فعالیتها را میتوان فعالیت التذائی اصطلاح کرد.

حرکات غریزی حیوان را میتوان حرکات التذائی دانست نه تدبیری یعنی حیوانات (برخلاف انسان) از لحاظ وضع تمایلات و نفسانیات طوری مجهز ساخته شده اند که از جمیع حرکات غریزی خود مستقیماً لذت میبرند و تمام آن کارها را صرفاً برای همان لذتی که از خود آن افعال میبرند انجام میدهند بدون آنکه از نتیجه و فائده طبیعی عمل خود آگاه باشند و آنرا منظور بدانند.

این نظریه را نیز با دلائل علمی نمیتوان صد در صد باطل دانست. چیزیکه هست خیلی بعید بنظر میرسد که حرکاتی از قبیل لانه ساختن پرندگان صرفاً التذائی باشد و حیوان از نتیجه کار خود و قانون کار خود بیخبر باشد زیرا قرائن، چنین نمودار می سازد که حیوان يك مقصود دیگر از کار خود دارد و اینکار را برای آن مقصود نهائی می کند و در اینکار خود عیناً مثل انسان که برای يك مقصود نهائی تدبیر میکند و متحمل رنج و زحمت میشود تدبیر میکند و بخود رنج می دهد. بعلاوه روی این نظریه معلوم نیست که چرا انسان که قوه عقل و شعور و استعداد تدبیر در امور دارد این اندازه از لحاظ تمایلات که هادی غریزه اوست ضعیف است و حیوان که این استعداد را ندارد دارای اینهمه تمایلات عجیب شده که حتی زنبور عسل که لانه خود را با اشکال مسدس تنظیم میکند در وجود او تمایلی آفریده شده که فقط از این نوع کار لذت می برد و او بدون آنکه در شعور و قوه ادراک خویش فائده اینکار را بداند فقط برای اطاعت از آن تمایل مخصوص این کار را انجام میدهد. این بود مجموعه فرضیه هایی که در مورد غریزه گفته شده یا می توان فرض کرد.

موضوع هدایت غریزه یکی از اسرارآمیزترین مسائل علم الحیات است و خوشبختانه دانشمندان قرون جدید دست بمطالعات عمیقی درباره کردار و رفتار غریزی حیوانات زده اند و عجائبی در این زمینه ها کشف کرده اند و هرچه مطالعات و مشاهدات در این زمینه بیشتر شود زمینه تحقیق فلسفی در ماهیت غریزه فراهم تر خواهد شد.

صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و درین زمینه خود را خواهان و او را خواسته خود می‌پندارد. پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه میکند اینست که این خواسته خود را (سیری) باید بوجود آورم و چنانکه روشن است در این فکر نسبت (باید) از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و در میان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود يك اعتباری است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیدا کرده پس از آنکه نداشت و در حقیقت صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعاله می‌باشد. و درین میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتباراً بصفت وجوب و لزوم متصف شد.

بنابراین همینکه انسان قوای فعاله خود را بکار انداخت عده زیادی از این نسبت (باید) را در غیر مورد حقیقی خودش گذاشته و همچنین بچیزهای بسیاری صفت وجوب و لزوم داده در حالیکه اینصفت را بحسب حقیقت ندارند.

مثلاً در مورد خوردن (مثال گذشته) اگرچه متعلق «باید» را سیری قرار داده ولی چون می‌بیند سیری بی‌بلمیدن غذا و بلمیدن بی‌جویدن و بی‌بدهان گذاشتن و بدهان گذاشتن بی‌برداشتن و برداشتن بی‌نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن و... ممکن نیست، بهمه این حرکات صفت وجوب و لزوم میدهد و چون می‌بیند که قوه فعاله در حقیقت يك چیز می‌خواهد بهمه این حرکات و یا بيك دسته از آنها صفت وحدت و یگانگی میدهد و بهمین قیاس... از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود:

الف - انسان (یا هر موجود زنده) بواسطه بکار انداختن قوای فعاله خود يك سلسله مفاهیم و افکار اعتباریه تهیه مینماید.
ب - ضابط کلی در اعتباری بودن يك مفهوم و فکری اینست که بوجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت (باید) را در وی توان فرض کرد. پس اگر بگوئیم «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوئیم «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود.

ج - باتذکر آنچه در مقاله ۵ گذشت روشن میشود که

اعتباریات بدو قسم منقسم میباشند:

۱- اعتباریات مقابل مهیات که آنها را اعتباریات بالمعنی-
الاعم نیز میگوئیم.

۲- اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است و آنها را اعتباریات بالمعنی الاخص و اعتباریات عملی مینامیم.

د- چون اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله میباشند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال تابع آن احساسات درونی اند و احساسات نیز دو گونه هستند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض - و احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر. از این روی باید گفت اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند:

۱- اعتباریات عمومی ثابت غیر متغیر مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص (چنانکه بیان خواهیم نمود).

۲- اعتباریات خصوصی قابل تغییر مانند زشت و زیبائی-
های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات.

انسان میتواند که هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده روز دیگر بد بشمارد ولی نمیتواند از اصل اجتماع صرف نظر نموده و یا اصل خوبی و بدی را فراموش نماید.

پس اعتباریات عملی بر دو قسمند: اعتباریات ثابت که انسان از ساختن آنها ناگزیر است - و اعتباریات متغیره.

آنچه بیانات گذشته تاکنون نتیجه داده اینست: انسان یا هر جانور زنده، میان خود (قوای فعاله) و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود اجمالاً يك سلسله ادراکات و علومى را ساخته و توسط مینماید.

ولى آیا آنها را چگونه ساخته؟ و آنها چه انقسامات و احکامی دارند؟ و آنها چگونه با خواص و افعال حقیقی انسان ارتباط پیدا میکنند؟ پرسشهایی هستند که هنوز پاسخ تفصیلی آنها داده نشده اگر چه شالوده سخن در بیان گذشته ریخته شده.

ریشه اعتباریات و آغاز پیدایش آنها

چنانکه از بیان گذشته دستگیر میشود قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود يك سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت بوجود آورده و در مورد فعل بواسطه تطبیق همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده (معنای بایستی را بوی داده - وجوب میان خود و میان او گذاشته) و فعل را انجام دهد و آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید میکند.

شاخه‌های اعتباریات (انقسامات)

چنانکه از نتیجه ۶ که در آغاز سخن گرفتیم روشن است در مورد اعتباریات نمیتوان دست توقع بسوی برهان دراز کرد زیرا مورد جریان برهان حقایق میباشد و بس.

و از راه دیگر در نوع انسان مثلاً که روزگارهای دراز و سدهای متراکم از تاریخ پیدایش وی که بما تاريك است گذشته و بواسطه تکاثر تدریجی جهات احتیاج فردی و نوعی که روز بروز کشف شده و هر روز اعتباریاتی و افکاری تازه‌تر و پیچیده‌تر بگذشته افزوده نمی‌توان از میان انبوه توده‌های متراکم اعتبار ریشه‌های اصلی را پیدا نمود.

ولی چیزی که هست اینست که اجتماع امروزه ما بامعلومات اعتباری و اجتماعی تدریجاً و بمرور زمان روی هم چیده شده و از این روی ما میتوانیم با سیر قهقری بعقب برگشته و بسرچشمه اصلی این زاینده‌رود اگر هم نرسیدیم دست کم نزدیک شویم.

و همچنین

با کنجکاوی در اجتماع و افکار اجتماعی ملل غیر مترقیه که اجتماعات و افکاری (نسبتاً) ساده دارند و یا بررسی اجتماعات سایر جانوران زنده معلوماتی بدست آوریم.

و همچنین

در فعالیت‌های فکری و عملی نوزادان خودمان باریك شده و

ریشه‌های ساده افکار اجتماعی یا فطری را تحصیل نمائیم.
پس از این مقدمه:

چنانکه گذشت ساختن علوم اعتباریه معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان میباشد و پر روشن است که فعالیت این قوی یا پاره‌ای از آنها محدود و بسته با اجتماع نمیباشد مثلاً انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذی خود را بکار خواهد انداخت خواه تنها باشد و خواه در میان هزار. آری یکدسته از ادراکات اعتباری بی فرض اجتماع صورت پذیر نیست مانند افکار مربوط با اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظایر آنها و از اینجا نتیجه گرفته میشود: اعتباریات با نخستین تقسیم بدو قسم منقسم میشوند:

۱- اعتباریات پیش از اجتماع.

۲- اعتباریات بعد از اجتماع.

البته معلوم است که افعالی که متعلق قسم اول هستند با هر شخص شخص قائمند و افعالی که متعلق قسم دوم میباشند بانوع مجتمع قائمند (البته نباید فعل مشترك را بفعل اجتماعی اشتباه کرد. ما افعالی داریم که شخص فعل بشخص فرد قائم است چون تغذی و افعالی داریم که شخص فعل با اجتماع قائم است چون ازدواج و تکلم).

قسم اول - اعتباریات قبل الاجتماع

۱

وجوب

چنانکه از بیان گذشته روشن شد انسان در نخستین بار با بکار انداختن قوای فعاله خود نسبت ضرورت و وجوب (باید) را میان خود و میان صورت احساسی خود که بنتیجه عمل تطبیق مینماید میگذارد و حال آنکه این نسبت بحسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد پس نسبت نامبرده اعتباری خواهد بود.

و از اینجا روشن میشود:

۱- نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان

میتواند بسازد همان نسبت وجوب است. و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی میشود.

۲- اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر میشود با اعتقاد وجوب صادر میشود.

و این نظریه اگر چه با مشاهده موارد افعال مختلفه غیر قابل قبول بنظر میرسد چه بسیار میافتد که انسان کارهایی را بواسطه عادت یا نادانی یا عصبیت و مانند آنها انجام میدهد در حالیکه خود میداند کاری غیر لازم یا بیخود و یا ناشایسته و نکردنی میباشد.

ولی باریک بینی در همین موارد صحت و درستی نظریه نامبرده را تأیید مینماید زیرا ما میبینیم که کسانی که اینگونه کارهای پست نابایسته یا ناشایسته را با اعتقاد و اعتراف بعدم لزوم یا با ایمان بلزوم عدم، انجام میدهند گاهی که از آنان پرسیده شود که باینکه میدانید و میگوئید که اینگونه کارها نکردنی است پس چرا میکنید بعنوان عذر و پوزش پاسخ میدهند که چاره نداریم چون عادی هستیم یا در نکردن فلان محذور را داریم یا مجبور بودیم و از نکردن ترسیدیم و مانند این پوزشها. روشن است که مفهوم پوزششان اینست که وجوب فعل مقید بعدم تحقق عذر بوده یعنی فعل در صورت تحقق عذر وجوب نداشته یعنی فعل با اعتقاد وجوب انجام گرفته و پوشیده نمائاد که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آنها پیدا میکنند چنانکه فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده اند دخیل باین وجوب که مورد بحث ما میباشد ندارند زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل میباشد و عمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فی نفسه میباشد و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان میباشد ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است.

۲

حسن و قبح - خوبی و بدی

اعتبار دیگری که میتوان گفت زائیده بلا فصل اعتبار وجوب عام میباشد اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً آنها را اعتبار خواهد نمود.

تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب میدانیم دوست داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد میدانیم دشمن داریم. بسیاری از اندامها و مزه‌ها و بویها را از راه ادراک حسی نه از راه خیال خوب میشماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار بد میشماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل نمیتوان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و بآنها واقعیت مطلق داد زیرا می-بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها بخلاف روش ما میباشد. الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از وی لذت میبرد و جانورانی هستند که از فاصله‌های دور ببوی مردار می‌آیند و یا مثلاً از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند نسبی بوده و مربوط بکیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً میباشد.

پس میتوان گفت که خوبی و بدی که در يك خاصه طبیعی است ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت وی با قوه مدرکه میباشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت وجوب انجام میگیرد پس ما هر فعلی را که انجام میدهیم به اعتقاد اینکه بمقتضای قوه فعاله است انجام میدهیم یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله میدانیم و همچنین ترك را ناسازگار میدانیم. در مورد فعل، فعل را خوب میدانیم و در مورد ترك، فعل را بد میدانیم. از این بیان نتیجه گرفته میشود:

خوب و بد «حسن و قبح در افعال» دو صفت اعتباری میباشد که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بردو قسم است، حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است چون وجوب عام و بنا بر این ممکن

است که فعلی بحسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت.

۳

انتخاب اخف و اسهل (سبکتر و آسانتر)

قوای فعاله ما که کارهای خود را با فکر انجام میدهند و یا هر قوه فعاله طبیعی هرگاه با دو فعل مواجه شود که از جهت نوع متشابه ولی از جهت صرف قوه و انرژی مختلف یعنی یکی دشوار و پرنج و دیگری آسان و بیرنج بوده باشد ناچار قوه فعاله به سوی کار بیرنج تمایل کرده و کار پر رنج را ترك خواهد گفت و البته علتش اینست که کار پرنج در عین حال که مقتضای قوه فعاله است مقرون بموانع و موانعی است که با قوه فعاله سازگار نیستند و گاهی که قوه فعاله چنین کاری را انجام میدهد خود کار را میخواست و از کشیدن رنج و دفع عائق چاره نداشت پس وجوب چنین کار و فعلی پیش قوه فعاله مقید بفقدان کار بیرنج یا کمرنج بوده پس در موردی که دو فعل بیرنج و با رنج فرض شود انتخاب بیرنج معین خواهد بود.

و روی این اصل میباشد که تطور و تحولی در همه اعتباریات، در جمیع شئون انفرادی و اجتماعی انسان موجود میباشد (و ممکنست افکار سایر جانوران زنده بویژه افکار انفرادی آنها کم و بیش بهره‌ای از این تطور و تحول داشته باشند) چنانکه تأثیر این اصل در عادات و رسوم و لغات در انسان بسیار روشن است. انسان پیوسته میخواهد با سرمایه کم، سود بسیار برد و با تلاش سبکتر، کاری سنگین‌تر انجام دهد.

و اگر چنانچه گاهی نتیجه معکوس پیش آمده و سیر تطوری از شکل آسانتر بحالت دشوارتری تبدیل میشود و یا عادت و رسم ساده‌تری بیک مرحله پیچیده‌تری میرسد نه از راه تطور تنها است بلکه اغراض دیگری ضمیمه و پیوند اصل شده و سنگینی بار آورده چنانکه زندگی ساده و بسیط انسان اولی فعلاً بشکل بسیار دشوار و سختی افتاده ولی استفاده‌های بسیار دیگری منظور شده که باصل افزوده شده و حالت بفرنجی پیدا کرده مثلاً انسان اولی تنها

گرسنگی احساس کرده و تنها برای سیری، علف یا گوشت خام
میخورد و ولی انسان امروز از تغذیه، تنها سیری نمیخواهد و
مقاصد دیگری نیز دارد و همچنین...

۴

اصل استخدام و اجتماع

ما در خارج بهر پدیده مادی که میرسیم ترکیبی یاهمراه
ترکیبی است که برای حفظ بقاء خود از خارج بنحوی استفاده
مینماید و این خاصیت در همه موجودات و بویژه در یکدسته از
موجودات که جانوران زنده را تشکیل میدهند بسیار روشن می-
باشد. این دسته مثلاً آبرا نوشیده و گیاه یا میوه را خورده و با
بکار انداختن جهاز تغذی و هضم مخصوص خود اجزائیرا که
برای بدن خود لازم دارد از وی گرفته و بازمانده را پس میدهد و
پاره‌ای از جانوران با پاره‌ای از آنها چون گربه با گوسفند، و
باز با کبوتر، تغذی مینماید و جانوران با شعورتر و بویژه انسان
این روش را نه تنها در خواص طبیعی و لوازم مادی بکار میبرند
بلکه در هر کاری که وابسته باحتیاجات است اگر چه بوسیله
زیاد نیز بوده باشد روش آنها همین است.

انسان اولی برای رهائی از شر درندگان و دشمنان خود میان
آب زندگی میکرد و بالای درختان یا در شکاف کوهها مینشست و
هر محذوری را با ضد آن (تقریباً) پاسخ عملی میداد.
انسان احتیاجات صنایع خود را نخست با سنگ‌های تیز
برنده، پس از آن با فلزات، پس از آن با بخار، پس از آن با برق
و مغناطیس، سپس با شکافتن اتم تأمین میکرده و میکند و پس از
آن...

انسان همه‌گونه بهره‌برداری خوراکی و دوائی و پوشاکی
و نشیمنی از گیاه و درخت و چوب میکند.
انسان هر جور تصرف در گوشت و استخوان و خون و پوست
و شیر و پشم حتی در مدفوعات حیوانات مینماید.
انسان نتیجه‌های گوناگون از کار حیوانات میگیرد باسب و
الاغ سوار میشود و بار می‌بندد و با سگ پاس میدهد و شکار

میکنند با گربه موش میگیرد و با کبوتر پیک میفرستد و... راستی اگر تنها کلیات تصرفات انسان در خارج شمرده شود یک رقم سرسام آور خارج از پندار پیدا میشود.

اکنون آیا این موجود عجیب با نیروی اندیشه خود اگر با یک ممنوع خود (انسان دیگر) روبرو شود بفکر استفاده از وجود او و از افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد ممنوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟! بی شبهه چنین نیست زیرا این خوی همگانی یا واگیر را که پیوسته دامنگیر افراد انسان میباشد نمیتوان غیر طبیعی شمرد و خواه ناخواه این روش مستند بطبیعت است. ولی سخن اینجاست که:

آیا روش استخدام مستقیم و بلاواسطه مقتضای طبیعت میباشد و این اندیشه نخست در مغز انسان جایگیر شده و در دنبال وی اندیشه دیگری بنام اندیشه اجتماع (گردهم آمدن و زندگی دسته جمعی کردن) پیدا میشود؟ یا اینکه انسان بامشاهده ممنوعان خود اول بفکر اجتماع و زندگی دسته جمعی افتاده و افراد نوع بهمدیگر گرائیده و زندگانی تعاونی را پی جوئی نموده و همه از همه برخوردار میشوند و ضمناً گاهی یا بیشتر اوقات، اجتماع از مجرای طبیعی خود منحرف شده و مبدل بیک توده هرج و مرج و سودبری و رنج کشی و بالاخره بردگی و استثمار میشود؟ ما گمان میکنیم که یک بررسی یا تماشای فعالیتهای ابتدائی نوع انسان و روشهای ساده بیشتر انواع دیگر حیوان و همچنین بررسی تجهیزات طبیعت پاسخ حقیقی این پرسش را مشخص میسازد.

درست است که ساختمان کالبد انسان با جهاز تغذیه «نسبتاً» اجتماعی مجهز میباشد، فرد ماده انسان پستان دارد که دقیقاً برای بیرون دادن شیر آماده است و پشت سر این دستگاه دستگاه دقیق دیگری برای ساختن شیر درست شده و بدن با وی مجهز گردیده و از طرف دیگر فرد دیگر (کودک) بالب و دهانی مجهز میباشد که کاملاً با مکیدن پستان و گرفتن شیر توافق داشته و سازگار میباشد. و همچنین مجموع دوفرد مذکور و اناث رویهمرفته با یک دستگاه دقیق و باریک تمایل جنسی و تهیه ماده اصلی نوزاد

انسانی و بقالب زدن و بیرون دادن و بالاخره ساختن يك فردی مانند خود با همه لوازم و احتیاجات (و شاید شماره واحدها و اجزاء اولی این دستگاه از اندازه بیرون بوده باشد) مجهز است و البته این تجهیزات (تجهیز تغذیه و تولید) بجز با اجتماع سر نمیگیرد.

نظیر این وضع را در جانوران پستاندار دیگر غیر انسان و در بیشتر مرغان چون کبوتر و باز و مانند آنها و همچنین جهاز توالد و تناسل را در بیشتر یا همه جانوران زنده میتوان یافت. ولی (با در نظر گرفتن اینکه غرض طبیعت و تکوین از این تجهیزات همان تولید و تغذیه و تنمیه میباشد) آیا راهی که طبیعت برای تأمین آرمان و هدف خود برای انسان مشخص میسازد همان اجتماع و تعاون است. یا اینکه اندیشه استخدام را بمغز انسان وارد میسازد که جنس نر و ماده و نوزاد و مادر برای ارضاء قوای فعاله و پاسخ خواهش غریزی خود باین کارها دست بزنند؟ مرد از روی خواهش غریزی خود آمیزش ویژه ای را از زن میخواهد و زن نیز کاری که پاسخ دهنده همین کار است میخواهد نوزاد از پستان مادر رفع گرسنگی میخواهد و مادر نیز از نوزاد خالی کردن پستان از شیر و رفع ناراحتی که در خود مییابد میخواهد. گواه این سخن اینست که این تجهیزات در بیشتر یا همه حیوانات همگانی و همیشگی (کلی و دائمی) نیست زیرا تصور ندارد که همه افراد از شیر تغذی نمایند و نیز همان طبیعت که انسان را بانجام این گونه کارها دعوت میکند دعوت خود را بایک سلسله علوم و احساسات ادراکی چون شهوت جنسی و اشتهاى تغذی و عاطفه و رحم فعلیت میدهد ولی همین احساسات را پس از چندی نگاهداری دیر یا زود از دست انسان میگیرد دیگر مرد یا زن احساس تمایل جنسی را ندارند. دیگر انسان که یکروز نام نوزاد داشت شیفته پستان مادر نبوده و خواب و بیداری را با اندیشه شیر نمیگذراند گذشته از اینکه دهانش نیز از دندان پر شده و بسوی غذای جویدنی هدایت میشود و از دیگر سو، پستان مادر نیز خشك شده و دیگر شیر ندارد. پس در حقیقت اینگونه اجتماع فرع استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف

متقابل میباشند، اینک طبیعت، انسان را مستقیماً بچنین اندیشه‌ای رهبری نماید.

گذشته از این سخنان:

اصولاً نمیتوان باور کرد که انسان با همه پدیده‌های جهان کار دارد و بهر موجودی که از راه حس یا خیال یا عقل راه پیدا میکند تماس ذی‌غرضانه با وی میگیرد (لا اقل تماشای ادراکی و اقناع و ارضاء غریزه شعور) در همه این دسته‌های بیرون از اندازه و شمار سودای استفاده و استخدام داشته باشد و در درجه اول سود خود را بخواهد تنها در یکدسته از آنها (همنوعان خود) با همان قوای فعاله و اراده غریزی استثنائاً اجتماع را خواسته و استخدام را تبدیل با استفاده اشتراکی نماید.

بلی هر پدیده از پدیده‌های جهان و از آنجمله حیوان و بویژه فرد انسان حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و هم‌نوع خود را همان خود میبیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به‌هم‌نوعان خود را میخواهد و با اجتماع فعلیت میدهد و چنانکه پیدا است همین نزدیک شدن و گرد هم آمدن (تقارب و اجتماع) یکنوع استخدام و استفاده است که بسود احساس غریزی انجام میگیرد و سپس در هر مورد که یکفرد راهی با استفاده از هم‌نوعان خود پیدا نماید خواهد پیمود و چون این غریزه در همه بطور متشابه موجود است نتیجه اجتماع را میدهد و این همان اجتماع است که مورد بحث و نظر ما است (اجتماع تعاونی که احتیاجات همه با همه تأمین شود) و تأمل و مطالعه در فعالیتهای متحول نوزاد انسان و جانوران زنده دیگر این نظر را تأمین مینماید.

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود:

- ۱- انسان در نخستین بار استخدام را اعتبار داده است.
 - ۲- انسان مدنی بالطبع است.
 - ۳- عدل اجتماعی خوب و ظلم بد میباشد.
- و البته نباید از کلمه استخدام سوءاستفاده کرد و تفسیر ناروا نمود. ما نمیخواهیم بگوئیم انسان بالطبع روش استثمار و اختصاص را دارد. چنانکه یک ملتی در پس پرده آزادی بخشی و

الغاء برده‌فروشی بنام استعمار و استملاك و قیومت و تحت‌الحمایه و هزار نام دیگر، دیگران را زین به پشت و لگام بدهان زده و سوار شوند یا جنس دو پا را مانند چارپایان خرید و فروش بنمایند و معنی بردگی و بدبختی و پستی را با الفاظ شیرین آزادی و خوشبختی و پیشرفت تأذیه کنند و بروی هر حقیقتی اسم کهنه و پوسیده گذاشته و بدور اندازند.

و همچنین نمیخواهیم بگوئیم چون انسان بالطبع مدنی و اجتماعی است بدست‌آویز اینکه همه زمین و آفریده‌های زمینی از آن همه است تنی چند در پس پرده فریبده انترناسیونالیسم بنام رفع تضادهای داخلی افکار انسانی را کشته و يك گله انسان بی فکر بی اراده بار آورند که کوچکترین دخالتی در خوب و بد و باید و نباید جهان نداشته باشند و بآتهام ارتجاع، اخلاق فاضله عفت و عصمت و غیرت و حیا و صبر را پایمال نمایند و بعنوان اینکه مرام کمونیزم و سازمان اشتراك برپایه تحول و تکامل عمومی استوار است واژه انصاف و رحم و عطف و صداقت و صدق و صفاء و همچنین بیم و امید و آرزو و افسوس را از قاموس بشریت شسته و چراغهای که صنع و ایجاد در درون تاریک انسان روشن نموده خاموش کرده و يك انسان لا انسان آری انسان لا انسان بار آورند.

مراد ما اینها نیست:

بلکه ما میگوئیم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را میخواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را میخواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را میخواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین مینماید قضاوت عمومی است و هیچگونه کینه خصوصی با طبقه متراقیه ندارد و دشمنی خاصی با طبقه پائین نمیکند بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرائح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده میخواهد هر کسی در جای خودش بنشیند.

۴- آزادی انسان که موهبتی طبیعی است در حدود هدایت طبیعت میباشد. و البته هدایت طبیعت بسته به تجهیزات است که

ساختمان نوعی دارای آنها میباشد و از اینروى هدایت طبیعت (احکام فطری) بکارهائی که با اشکال و ترکیبات جبهات بدنی وفق میدهد محدود خواهد بود. مثلاً از اینراه ما هیچگاه تمایل جنسی را که از غیر طریق زناشوئی انجام میگیرد (مرد با مرد - زن با زن - زن و مرد از غیر طریق زناشوئی - انسان با غیر انسان - انسان با خود - تناسل از غیر طریق ازدواج) تجویز نخواهیم نمود.

مثلاً تربیت اشتراکی نوزادان و الفاء نسب و وراثت و ابطال نژاد و... را تحسین نخواهیم کرد زیرا ساختمان مربوط با ازدواج و تربیت با این قضایا وفق نمیدهد.

۵- اعتبارات سه گانه نامبرده از اعتبارات ثابت میباشد.

(۵)

اصل متابعت علم

پروشن است که قوای فعاله در ماده چنانکه خود مادی هستند فعالیت آنها نیز در ماده میباشد و يك قوه فعاله همینکه ماده ای را مناسب فعالیت خود یافت شروع بفعالیت کرده و اثر خود را بسوی متأثر خود روانه خواهد ساخت و انسان و هر جانور زنده در فعالیت خود از این حکم مستثنی نیستند.

ما در صحنه فعالیت خود با واقعیت خارج کار داریم واقعیت خارج را میخواهیم با کسی که سخن میگوئیم با شنونده خارجی رازگوئی مینمائیم. بسوی مقصدی که روانه میشویم مقصد را میجوئیم و اگر میخوریم یا می آشامیم یا برمیخیزیم و اگر چشم باز میکنیم یا گوش فرا میگیریم یا میچشم یا میبوئیم یا دست میمالیم یا پای میگذاریم و اگر می خندیم یا میگرییم و اگر شاد میباشیم یا اندوهگین میشویم و اگر دوست میگیریم یا دشمن میداریم و اگر و اگر... در همه این مراحل سر و کار ما با خود خارج و واقعیت هستی است زیرا بحسب فطرت و غریزه ره آلیست و واقع بین هستیم (چنانکه در مقاله ۲ و ۳ روشن گردید).

پس ناچار بعلم اعتبار واقعیت داده ایم یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج میگیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک

میشماریم.

و در میان حالات گوناگون ادراکی، علم، ظن، شك، وهم، تنها علم میتواند این خاصه را داشته باشد زیرا در حالات دیگر (غیر حال علم) چون ادراك دوجانبه بوده و متزلزل است نمیتوان بیک جانب گرائیده و مستقر شد. موجودی را که وجودش مظنون یا مشکوک یا موهوم است نمیتوان گفت موجود است ولی موجودی که معلوم الوجود بوده و هیچ گونه تردیدی در وجودش نداریم موجود است (بی قید علم) اگرچه بحسب دقت معلوم الوجود است. ولی وقتی که باینجا میرسیم (موجودی که پیش ما است بحسب دقت موجود نیست بلکه معلوم الوجود یعنی صورت علمی است نه خود موجود خارجی) باز می بینیم معلوم الوجود معلوم الوجود است نه معلوم معلوم الوجود و باز هرچه پیش برویم دست خود را بروی واقعیت خارج (یعنی روی علم بنام معلوم خارجی) خواهیم گذاشت نه روی علم بواقعیت خارج.

پس باید قضاوت کرد که انسان و هر موجود زنده هیچگاه از اعتبار دادن بعلم (مقابل مطلق تردید) مستغنی نیست و بحکم اضطرار غریزی بعلم اعتبار خواهد داد. یعنی صورت علمی را همان واقعیت خارج خواهد گرفت.

(اعتبار واقعیت علم با اصطلاح این مقاله - حجیت قطع با اصطلاح فن اصول).

و از این روی ما نمیتوانیم دخالت تازه ای اثباتاً و نفیاً در اعتبار علم بکنیم. ما هیچگاه نمیتوانیم این اعتبار را از دست علم بگیریم زیرا هر گامی که در این راه برمیداریم در خط علم راه پیمائی نموده ایم و هیچگاه نمیتوانیم دوباره بعلم اعتبار بدهیم زیرا خواه و ناخواه این اعتبار را در نخستین برخوردی که با خارج نموده ایم بوی داده ایم و انسان نمیتواند در دائره زندگی خود بیک نقطه برسد (برای نمونه) که از عمل بعلم خالی بوده باشد.

مثلاً يك رئيس یا هر مافوق میتواند گزاف گوئی کرده بزیر دست خود بگوید «ازین پس در فرمانهای من آنچه را که علم داری ترك گفته و موارد مشکوک را انجام ده» ولی باز با این بازی

بآرزوی خود (الفاء اعتبار علم) نخواهد رسید زیرا زیردست نامبرده اگر فرمانبرداری هم بکند تازه در همه موارد عمل بشك، بفرمان نخستین وی اطاعت علمی کرده و همه موارد شك را نیز با علم تشخیص داده.

و مثلاً انسان در موارد محذورات احتمالی استنکاف کرده و وارد نمیشود (قاعده دفع ضرر محتمل) آبپرا که راستی احتمال مسمومیت دارد نمیخورد. بجائی که احتمال چاه می‌رود پای نمی‌گذارد. بماده‌ای که احتمال انفجار دارد دست نمی‌زنند ولی اینها مواردی است که انسان در سر دو راه ایستاده یکی مقطوع‌الامن و دیگری غیرمقطوع و با غریزه عمل بعلم راه مقطوع‌الامن را انتخاب مینماید. گذشته از اینکه احتمال محذور را نیز با علم تشخیص میدهد.

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود:

- ۱- یکی از اعتباریات حجیت علم است.
- ۲- این اعتبار از اعتبارات عمومی است (قبل‌الاجتماع).

نکاتی چند

۱- نظر بقریحه مسامحه که در انسان از قاعده انتخاب اخف و اسهل استقرار جسته انسان در مرحله عمل هر چیز غیر مهم را بعدم ملحق مینماید و ما روزانه این روش را در هزارها مورد بکار می‌بریم که یکی از آنها ادراك ظنی است. در جائیکه جانب مرجوح طرفین ظن بی‌اهمیت بوده باشد به حسابش نمی‌آوریم و در نتیجه ظن قوی را به جای علم گذاشته و نام علم بوی میدهیم و این همان ظن اطمینانی است که مدار عمل انسان میباشد و این خود یکی از اعتبارات عمومی است.

پوشیده نماند: که دانشمندان مادی چنانکه در علم نظری کجروی نموده و علم (ادراك مانع از نقیض) را منکر شده‌اند هم چنان در علم عملی (مورد بحث) نیز اشتباه کرده و درست در نقطه مقابل ما قرار گرفته میگویند انسان همیشه بظن عمل مینماید و علمی در کار نیست.

این نظر از دو جا سرچشمه میگیرد یکی انکار اصل ادراك

علمی. و ما در مقاله های گذشته بطلان این نظر را روشن نموده و به ثبوت رسانیدیم که این نظر جز روش شکاکان (نمیدانم) حقیقتی در بر ندارد. دوم خلط میان اعتبار ظن اطمینانی و میان الغام اعتبار علم. دانشمند مادی باید بداند که سخن دوتا است که از همدیگر جدا میباشند.

یکبار میگوئیم انسان بناگذاری نموده که غیر علم را (ظن اطمینانی) علم شناخته و با وی معامله علم کند البته در اینصورت اعتبار حقیقی از آن علم بوده و علم اعتباری (ظن اطمینانی) تنها زنده اسم علم میباشد. و یکبار میگوئیم انسان بعلم عمل نمیکند بلکه پیوسته پیرو ظن است یعنی انسان در عمل مستقیماً بسوی رجحان و اولویت می گراید. و این سخنی است بیپایه و اندیشه ایست خام زیرا انسان در اعتباریات عملی خود محکوم طبیعت و پیرو هدایت فطرت و غریزه خود میباشد و چنانکه در آغاز سخن گفته شد طبیعت و فطرت برای نیل به هدف خود انسان را بسوی واقعیت خارج میکشاند و قوای فعاله و مدرکه را با واقعیت خارج ارتباط میدهد و ادراکی که خارج بطور اطلاق میتواند در ظرف وی بگنجد همان علم است و بس.

جای بسی شگفت است اگر چنانچه انسان در مورد عمل تنها ظن یعنی طرف راجح را گرفته و انتخاب میکند آیا خود رجحان را نیز با رجحان تشخیص میدهد و همچنین این رجحان های مترتب الی غیرالنهاییه میروند و بالاخره یکطرف نمیتواند ترجیح (نه ظن ترجیح) پیدا کند؟ یا بالاخره بعلم میرسد زیرا اگر در جایی گفتیم که راستی راجح است علم را بکار برده ایم؟

نکته ۲

انسان اگر بوجود چیزی علم داشته باشد تا علم بیطلان وجود وی نرسانیده علم نخستین را معتبر میدارد و مطالعه حالات مختلف حیوانات دیگر وجود این روش را در آنها نیز تأیید میکند. و اگر وجود چیزی که کردنی است یا نکردنی در میان دو چیز مردد شود بفعل هر دو طرف یا ترک هر دو طرف مبادرت میورزد. و اگر وجود چیزی را نداند ترتیب آثار وجود ویرا بمورد نمیدهد.

خبر

و اگر چیزی میان کردنی و نکردنی (خیر و شر) مردد شود توقف خواهد کرد.

(چهار اصل: استصحاب - احتیاط - برائت - توقف - باصطلاح فن اصول).

و چون در جاهای دیگر در اطراف این چهار اصل بحثهای وافی شده از دامنه دادن گفتگو در این مقاله در باره آنها خودداری میشود.

خاتمه این بحث و گفتگوها

اعتبارات عمومی که سخنان گذشته ما در پیدایش آنها بود منحصراً به پنج اعتباری که شمرده شد (وجوب - حسن و قبح - انتخاب اخف و اسهل - استخدام - عمل علم) نمیباشد بلکه اعتبارات دیگری نیز میتوان یافت که جنبه عمومیت داشته باشند.

چنانکه اعتبار اختصاص و اعتبار فائده و غایت در عمل از اعتبارات عامه هستند زیرا اگر انسان را تنها و در حال انفراد فرض کنیم در هر استفاده که از ماده میکند اگر يك مانع و مزاحمی (اگر چه انسان و یا موجود زنده دیگری نبوده و يك مانع طبیعی باشد) پیش آمده و بخواهد انسان فعال را از اصل فعالیت یا از کمال فعالیت یا از تکمیل فعالیت مانع شود انسان نیز ناچار و خواهی نخواهی بمقام دفاع برآمده و با فعالیت دفاعی خود ماده را تخصیص بخود داده و تصرف خود را بر وی مستقر خواهد ساخت. و در عین حال این وضع را يك نسبتی میان خود و ماده اندیشیده و مفهوم اختصاص (این ماده از آن من است) در پندار وی جلوه گر خواهد شد و این مفهوم همان اختصاص مطلق است که اصل مالکیت یکی از شعب او است و همچنین دارائی - رتبه و مقام و هرگونه حقوق قراردادی و علقه زناشویی و... از شعب اوست.

همچنین لزوم فائده در عمل (باید کار آرمان داشته باشد) یکی از اعتبارات عمومی است که بنحویکه در آغاز سخن گفته شد از اصل مفهوم اعتبار استنتاج میشود.

و همچنین اعتبارات عمومی دیگری نیز میتوان یافت - ولی اعتبارات پنجگانه نامبرده در تشریح و استنتاج بقیه اعتبارات (اعتبارات بعدالاجتماع) و احکام آنها کافیست.

بهر حال

اعتبارات عمومی (اعتبارات قبل الاجتماع) چون اعتباراتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل میگیرد از اعتبار آنها گزیری ندارد یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آنها را بوجود می آورد. از این روی هیچگاه از میان نرفته و تغییری در ذات آنها پیدا نمیشود.

مثلاً انسان میتواند یا میشود که يك اندیشه ویژه ای را بواسطه پیدایش عواملی از مغز خود بیرون براند ولی هرگز نمیتواند یا نمیشود که اصل اندیشه را (باید اندیشه کنم) نکند و مثلاً هر اجتماعی میتواند فکر خاص يك فردی را پایمال کند ولی هرگز نمیتواند فکری را که در فکر هر فرد اجتماع ثابت است کشته و از میان ببرد زیرا فکر اجتماعی یک شماره محصلی از افکار میباشد که رویهم ریخته شده وحدتی پیدا کرده و مانند يك واحد حقیقی مشغول فعالیت است. و درین صورت چگونه متصور است که يك اجتماعی (فکر متراکم واحد) خودش، خودش را از میان ببرد. ما با قریحه مسامحه بسیاری از موارد نام انتحار و خودکشی میدهیم ولی بحسب دقت خودکشی در جهان هستی مصداق ندارد.

بلی يك موجود زنده مثلاً میتواند فعالیت خود را بیک ماده ای ارتباط دهد که حادثه مربوطه وی خود موجود زنده یا قوه مربوطه وی را ابطال نماید یا فعالیتش را خنثی کند. مثلاً انسان میتواند سم را در آب حل کرده بنوشد (یعنی فعالیتی که ملایم قوه غذایی که نوشیدن است انجام دهد) ولی سم محلول بواسطه ورود بمعدده فعالیت کرده او را بکشد.

یا بنور بسیار قوی مانند قرص خورشید نگاه کرده و قوه باصره را از کار اندازد و یا با یکی از قوا قوه دیگری را خنثی نماید مثلاً پلکها را بسته و نگذارد چشم کار کند. انگشت بگوش گذاشته و نشنود ولی هرگز نمیشود انسان یا هر موجود از وجود خود مستقیماً عدم خود را بخواهد یا از قوه ای مستقیماً بطلان فعالیت خود قوه را تقاضا نماید.

ازین بیان میتوان نتیجه زیر را گرفت:

اگر چه اعتبارات عامه قابل تغییر نیستند ولی از راه برخی

از آنها در مورد برخی دیگر میشود تصرف نموده و بوجهی اعتبار عمومی را از کار انداخت.

یعنی موردی را در دائره فعالیت وی دخل داده و مورد دیگر را بیرون کرده و در نتیجه اعتبار عمومی را نسبت بمورد اول خود از کار انداخت مثلا زمانی مسافرتهاى طولانى را با چارپا یا کجاوه یا تخت روان انجام میدادند کجاوه یا تخت روان یا چارپا برای پیمودن راههای دور و دراز لازم بود ولی با پیدایش وسائل تازه مانند اتومبیل - راه آهن - هواپیما - قاعده لزوم انتخاب اخف و اسهل وسیله تازه را بجای کهنه نشانیده و صفت لزوم و خوبی را از آن گرفته و باین داده البته اصل خوبی از میان نرفت ولى جای خود را عوض نمود. در هر گوشه و کناری از اجتماع امروز صدها مثال برای اینگونه تغییرات رسومی آدابی - اخلاقی - معاملاتی - تماس های اجتماعی - میتوان پیدا کرد.

چیزی که هست اینست که اصول اعتبارات عمومی پیوسته زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده تنها موارد و مصادیق آنها جابجا میشود و جامعه بشری پیوسته پیشرفت خود در استخدام و استفاده از ماده ادامه داده و سرگرم توسعه و رفع تضییقات زندگی بوده و هر روز صحنه زندگی دیروزی خود را عوض میکند و این لازمه برخورد و فعل و انفعالی است که اصول اعتبارات در همدینگر دارند. و از این بیان نتیجه گرفته میشود: «تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است».

تغییر اعتبارات را در بخشهای زیر میتوان تلخیص کرد:

۱- منطقه های گوناگون زمین که از جهت گرما و سرما و دیگر خواص و آثار طبیعی مختلف میباشد تأثیرات مختلف و عمیقی در طبایع افراد انسان داشته و از این راه در کیفیت و کمیت احتیاجات تأثیر بسزائی میکنند و همچنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی، و در پیرو آنها ادراکات اعتباری آنها از هم جدا خواهد بود. مثلا احتیاجات گرما و سرمائی منطقه استوائی نقطه مقابل احتیاجات منطقه قطبی بوده و از همین جهت از حیث تجهیزات، مختلف میباشد. در منطقه استوائی در اغلب اجزاء سال برای انسان يك لنگ که بمیان ببندد لازم و زیاده بر آن خرق

عادت و شگفت‌آور بوده و قبیح شمرده میشود و در منطقه قطبی درست بعکس است. اختلافات فاحشی که در افکار اجتماعی و آداب و رسوم سکنه منطقه‌های مختلفه زمین مشهود است بخش مهمی از آنها از همین‌جا سرچشمه میگیرد.

و همچنین محیط عمل نیز در اختلاف افکار و ادراکات اعتباری دخیل میباشد. مثلاً یکنفر باغبان با یکنفر بازرگان یا یکنفر کارگر با یکنفر کارفرما از جهت روش فکری یکسان نیست زیرا احساساتی که مثلاً سبزه و آب و درخت و گل و بهار بوجود میآورند غیر از احساساتی است که مال‌التجاره و دادوستد لازم دارد و اختلاف احساسات اختلاف ادراکات اعتباریه را مستلزم میباشد.

۲- کثرت ورود يك فکر بمغز انسان نصب‌العین گردیده و نتواند از نظر دور داشته و بغير او توجه کند و البته در این صورت خواهی نخواهی يك فکر، منطقی و صحیح و خوب بنظر خواهد آمد و خلاف وی بخلاف وی و در این صورت، توارث افکار - تلقین - اعتیاد - تربیت، در تثبیت و تغییر افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی را بازی خواهد کرد.

۳- ما تردید نداریم که با قریحه تکامل پیوسته بر معلومات خود میافزائیم و خلاصه در اثر اینکه نخستین روزهای پادگشائی بجهان ماده معلومات زیادی از نیاکان خود بطور توارث دریافت داشته و پایه پیشرفتهای آینده خود قرار میدهم دائره علوم روز بروز در توسعه است و هرچه توسعه پیدا کند از مزایای طبیعت بواسطه تطبیق عمل، استفاده‌های بیشتر و کاملتری نموده و طبیعت سرکش را بهتر بخود رام میکنیم و ازین روی مفهوم «باید و نباید و خوب و بد» و نظایر آنها پیوسته هم‌آغوش تغییرمیباشد مثلاً دو فرد انسان فرض کنیم که یکی از آنها (انسان امروز) در یکی از تالارهای کاخی زیبا روی کرسی زیبای خود نشسته و فاخرترین لباس را که با آخرین مدل روز دوخته شده باشد پوشیده و در مقابل میزی که روی او خوراکیهای رنگارنگ چیده شده قرار گرفته باشد. و دیگری (انسان اولی) روزگار شیرین خود را در شکاف کوهها با گیاه بیابانها و میوه جنگلها میگذراند. با سنجشی که در میان این دو فرد بعمل بیاوریم روشن خواهد شد که انسان چه

بسیار بایستنی‌ها را ترك گفته و خوب‌ها را بد شمرده تا بعد امروزه رسیده. انسان هیچگاه از فكر خوب و بد دست‌بردار نیست ولى پیوسته با پیشرفت زندگى، بد را خوب و خوب را بد می‌شمارد زیرا هیچگاه زندگانی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمیدهد.

اگر در معلومات اعتباری تأمل نمائیم خواهیم دید که حال ادراکات اعتباری در تولید و استنتاج مانند حال علوم حقیقی میباشد مثلاً ما نسبت وجوب را (باید) از نسبت ضرورت خارجی که در میان علت و معلول خارجی است گرفته‌ایم و عامل اصلی این اعتبار همین بود که دیدیم فعل با قوه فعاله ارتباط داشته و به ایده‌آل (مصلحت) قوه نامبرده مشتمل میباشد و البته این وجوب اعتباری مانند وجوب حقیقی میان يك فاعل و يك فعل تحقق پیدا میکند (وجوب تعیینی با اصطلاح فن اصول) ولى پس از انجام این امر چون گاهی می‌بینیم که دو فعل مختلف در اشتغال بر مصلحت یکسان میباشند وجوب نامبرده را میان قوه فعاله و میان یکی از دو فعل (لاعلى التعمین) اعتبار میکنیم و در نتیجه وجوبی تازه بنام وجوب تخییری پیدا میشود.

و همچنین همه یا بیشتر تغییراتی که در لغات مختلفه پیش آمده و بطور غیر قابل احتراز دامنگیر کلمات و الفاظ میشود از این راه است زیرا ما لفظی را که وجود لفظی معنای خودش قرار میدهم پس از چندی که استعمال میکنیم قریحه مسامحه‌کاری ما با اتکام بقاعده لزوم انتخاب اخف و اسهل لفظ دیگری را که شبیه‌وی بوده و بزبان آسانتر است بجای او گذاشته و کم‌کم لفظ اولی را بدست فراموشی می‌سپارد (چون واژه ورخ بجای برخیز و پاش - بجای بیای شو) و باید دانست که تغییرات دیگری نیز بجز تغییرات سه‌گانه نامبرده میتوان پیدا کرد ولى نوع تغییرات بهمان بخشهای سه‌گانه نامبرده منتهی میگردد.

و نیز روشن است که تغییرات سه‌گانه نامبرده گاهی بواسطه امتزاجهای مختلفه و آمیزش‌های گوناگون که میانشان پیدا شود يك سلسله نتایج ترکیبی نیز میدهد و اینگونه تغییر در میان آداب و رسوم اجتماعی امثله زیادی دارد و شاید کمتر موردی بتوان پیدا کرد که عوامل مختلفه تغییر در وی تأثیری نکرده باشد و از منبع‌های

گوناگون سرچشمه نگرفته باشد.

قسم دوم - اعتباریات بعدالاجتماع

مفاهیم اعتباری که انسان اجتماعی امروزه از قالب ذهن خود درآورده باندازه‌ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه‌بندی و شمردن آنها بالاتر از توانائی فکر بوده باشد اگر چه همه آنها ساخته فکر و اندیشه میباشند. با اینهمه پیوسته انسان بحسب پیشرفت اجتماع و تکامل فکر خود مفاهیم تازه‌ای ساخته و هرروز يك یا چند نمونه تازه بمعرض نمایش میگذارد. و از همین‌جا نیز میفهمیم که اگر بقمقری برگشته و بانسان اولی اجتماعی نزدیکتر شویم این ساخته‌های فکری کمتر شده و به ریشه‌هایی که محل انشعاب شاخه‌ها هستند نزدیکتر خواهند گشت.

از اینرو و برای اینکه این مقاله بیشتر از حد معینی از تفصیل را گنجایش ندارد ما در این جا اعتبارات بعدالاجتماع چندی که بمنزله ریشه‌های سایر اعتبارات بعدالاجتماع میباشند مورد بحث و گفتگو قرار میدهم.

(۱)

اصل ملك

چنانکه از بحثهای گذشته بدست آمد ریشه این اصل پیش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان اختصاص است که بعدها بصورت ملك تکمیل شده و دارای اثر خاصی که جواز همه‌گونه تصرفات بوده باشد گردیده و اصل اختصاص یا اختصاص مطلق در مورد بعضی تصرفات اعتبار پذیرفته چنانکه می‌بینیم در ملك دیگران میتوانیم اختصاصاتی (امتيازات) داشته باشیم یا آنکه میتوانیم اختصاصی در مواردی پیدا کنیم که مورد تعلق ملك نخواهد بود مانند اختصاصات زوجیت و دوستی و همسایگی و پدری و فرزندی و خویشاوندی و جز اینها.

البته این اختصاصات نیز هرکدام در مورد مخصوص خود باندازه تماس احتیاج اجتماعی قیود تازه‌ای بخود گرفته و نامهای ویژه‌ای پیدا میکنند و در نتیجه احکام و آثار تازه‌ای برای آنها

اعتبار میشود که قابل انطباق بمورد بوده باشد. در عین حال همه اینگونه اختصاصات «حقوق» نامیده میشوند و تقبیلاً یا تحقیقاً در نظر اجتماع، مورد اختصاص، فائده میباشد و در نخستین روزی که اجتماع میان عین و فائده فرق گذاشته اختصاص (حق) را بمعنای ملك فائده نامیده و ملك را اختصاص بعین (که محل جمیع تصرفات ممکنه است) اعتبار نموده است. در مرتبه تالی این اعتبار، بواسطه احتیاجی که هر يك از افراد اجتماع بمواد متصرفی و بالخصوص ملكی غیر پیدا نموده اند اضطراراً اعتبار تبدیل پیش آمده اگر چه انسان فرد این منظور را با غلبه و تهاجم انجام میداد چنانکه پس از اجتماع افراد مقتدر و حتی در اجتماع متمدن امروزه جامعه های مقتدر نیز اگر چه با ظاهرسازی و مغلطه کاری باشد همین روش را دارند. و بواسطه اعتبار مبادله، تقسیمات تازه ای بواسطه اختلافات نوعی مالك (واجد شرایط تصرف و غیر واجد چون بچه - دیوانه، مالك شخصی و مالك اشتراکی گوناگون و مالك نوعی و هیئت و مقام) و اختلاف نوعی اعیان مملو که (انسان برده و حیوان و نبات و جماد و املاك قابل نقل و انتقال و غیر قابل نقل و انتقال و موجود و غیر موجود و جز اینها) پیش آمده که منشأ اعتبار يك سلسله موضوعات اعتباری تازه دامنهدار از معاملات گوناگون و وضع احکام گوناگون از برای آنها گردیده است. و در نتیجه عدم تعادل نسبت میان مواد مورد مبادله احتیاج باعتبار پول پیش آمده که یکی از مواد مورد رغبت را واحد مقیاس از برای سنجش سایر مواد مورد حاجت قرار بدهند و البته این اعتبار نیز يك سلسله اعتبارات فرعی مربوطه را ایجاب میکند که دستگاه وضع پول طلا و نقره و اسکناس و چك و اوراق دیگر بهادار و اعتبار و غیره با احکام و آثار خود نماینده آنها میباشند. و البته اینهمه تحولات اعتباری تنها بمورد ملك اختصاص نداشته و در سایر موارد اختصاص نیز عیناً مانند ملك یا باتغییرات مناسبی مانند اقسام طلاق و مبادله های گوناگون حقوقی پیدا میشوند.

و هر يك از این موضوعات اعتباریه و آثار دامنهدار آنها قابل

گفتگوهای علمی دراز میباشد که ممکنست در اطراف آنها نظرهای گوناگون داده شود و در جاهای مخصوص بخود مورد کنجکاوی گردیده‌اند ولی از غرض بحث ما گذار بوده و فقط نظر ما از این بحث تذکر دادن این نکته است که همه این موضوعات و خواص و آثار آنها اعتباری و ساخته ذهن هستند که مطابق حقیقی خارجی ندارند.

(۲)

کلام - سخن

نیازمندی بساختن سخن و وضع لفظ دلالت‌کننده از چیزهایی است که انسان (و غالب جانوران صدا دار تا آنجا که میدانیم) در اولین مرحله اجتماع پی‌آن می‌برند زیرا هر اجتماع کوچک یا بزرگ، احتیاج افراد خود را بفهمیدن مقاصد و منویات همدیگر تثبیت میکند.

والبتّه این ساخته اجتماعی نیز مانند سایر ساخته‌های پرشاخ و برگ اجتماعی نخستین بار بطور خیلی ساده از يك فطرت بسیار ساده و بی‌آلایش سرچشمه گرفته است و چنانکه میان نوزادان حیوانات و مادرهای آنها در نخستین تفهیم و تفهم و همچنین در فهمانیدن و فهمیدن نوزادان انسانی مشاهده مینمائیم اینکار از محسوسات شروع میشود چنانکه مرغ به جهت فهمانیدن جوجه برابر چشم او نوك منقار بدانه زده و برداشته و میخورد و جوجه نیز همان کار را کرده و رفع حاجت (گرسنگی) خود را حس میکند. و اگر چنانچه جوجه غافل بوده باشد مرغ صدائی کرده و اینکار را انجام میدهد و جوجه نیز بموجب غریزه بحث از علل و حوادث که غریزه حیوانی است متوجه جهت صدا شده و کار مادر را دیده و خود نیز با تقلید همان کار را انجام میدهد و نظایر اینکار در انسان و سایر حیوانات زیاد میباید. و چنانکه می‌بینیم درین مرحله دلالت صدا بمعنی مقصود دلالت عقلی بوده و بالملازمه است و خود معنی مقصود (با وجود خارجی) بمخاطب نشان داده میشود - و همه صداها در افاده این غرض یکسان بوده و تمیزی لازم نیست - ولی پس از چندبار تکرار، ذهن مخاطب میان مقصود

و صدا يك نحو ملازمه (نظير تداعی معانی) معتقد شده با شنیدن صدا از دور بسوی مادر بقصد دانه میشتابد.

واز طرف دیگر اختلاف احساسات درونی مانند مهر و کینه و دوستی و دشمنی و انفعال و شفتت و تملق و شهوت جنسی و غیر آنها در شکل صدا اختلافاتی غیر قابل انکار بوجود میآورد و باینوسیله صداها تنوع پیدا کرده و کم و بیش تمیز و تعدد میپذیرند و در این مرحله مستمع يك گام فراتر گذاشته و با صداهاى مختلف بمقاصد نسبتاً گوناگونی استدلال کرده و بچیزهائی غایب از حواس پی میبرد ولی باز چنانکه روشن است دلالت صدا بر مقصود، عقلی و طبیعی است و درین حال ذهن مستمع و خاصه انسان برابطه میان حادثه و صدای ویژه وى کم و بیش آشنا میگردد و کم کم حوادث را با صدا های ملازم وجود آنها حکایت مینماید و در نتیجه حروف تهجی از همدیگر تمیز پیدا کرده و کلمات مرکبه پیدا میشود چنانکه میبینیم مقدار زیاد و مفتنی بهی از کلمات در لغتهای گوناگون حکایت اصواتی است که در حوادث صدا دار مقارن حادثه پیدا میشوند و درین باب استعمال اشاره با دست و سروچشم و سایر اعضاء زیاد مؤثر هستند و مقارن این احوال، دیگر انسان بمجرد شنیدن کلمه بی توقف پیاد حادثه میافتد و دلالت عقلی و طبیعی جای خود را بدلالت لفظی میدهد و انسان با پیدا کردن شعور باین خاصه کار تکلم را یکسره مینماید. تا کار بجائی میرسد که انسان هنگام سخن گفتن یا سخن شنیدن از الفاظ غفلت کرده و تنها متوجه معنی میشود چنانکه گوئی معنی را میگوید یا میشنود یعنی معنی بحسب عقیده وى خود لفظ گردیده و از اینجاست که زشتی و زیبایی - محبوبیت و منفوریت معنی در لفظ تأثیر کرده و گاهی میشود که صفتی از معنائی بلفظی و از لفظ بمعنای دیگر و همچنین... سرایت میکند. اینجاست که کار اعتبار تمام شده و بحسب اعتبار لفظ عین معنی میشود.

آنگاه اختلاف محیطهائی که افراد انسان بواسطه مهاجرت و انشعابات قومی بوجود آورده اند از يك طرف و وضع الفاظ تازه بواسطه مواجهه با احتیاجات تازه بواسطه تکامل زندگی اجتماعی از طرف دیگر و انتخاب اخف و اسهل از طرف دیگر موجب اشتقاق

لغتهای متنوعه از يك لغت اصلی و بروز و ظهور تهجی‌های گوناگون در محیط‌های مختلف شده و تکلمات کامله صورت میپذیرد.

در همه کلمات لفظ نماینده معنی گردیده و بلکه در ظرف اعتبار و محیط تفهیم و تفهم، خود معنی می‌گردد.

(۳)

ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها

چنانکه تأمل کافی در روش جامعه‌های انسانی حتی جامعه‌های مترقی امروزه بدست میدهد. و همچنین تاریخ نقلی از دوره‌های نسبتاً نزدیک زندگانی بشر و وسائل دیگر تاریخی از دوره‌های دور و دراز زندگی دسته‌جمعی انسان اولی نشان میدهد بمقتضای قریحه و غریزه استخدام، افرادی که در جامعه‌های ابتدائی از همه قویتر بوده‌اند و خاصه آنانکه توانائی جسمی و توانائی ارادی بیشتری داشته‌اند همان‌گونه که موجودات جمادی و نباتی و حیوانی دیگر را مورد استفاده خود قرار میداده‌اند افراد دیگر جامعه را نیز استخدام می‌کرده و اراده خود را بآنها تحمیل می‌نموده‌اند یعنی وجود فعال خود را بزرگتر و وسیعتر می‌ساخته و در میان افراد پراکنده نسبتی پیدا کرده‌اند که نسبت روان بتن یا بمبارت ساده‌تر و شاید هم باستانی‌تر و کهنه‌تر نسبت سربیدن بوده باشد. زیرا چنانکه قرائن نشان میدهد انسان به اهمیت سر در بدن پیشتر از اهمیت قلب در بدن پی برده گذشته از اینکه بحسب حس نیز در ابتداء اجزاء و بالاتر از همه میباید و از این روی نامگذاری اینگونه نسبتها را از «سر» گرفته‌اند مانند سر نخ و سر راه و سردسته و سرلشکر و سر سلسله و جز آنها.

و در نتیجه این اعتبار لوازم طبیعی حقیقت این نسبت (نسبت سر بهریک از اعضاء فعاله و بمجموع بدن) از قبیل فرمانروائی جامعه و انقیاد دسته‌جمعی و انقیادهای فردی و یکسلسله مقررات و رسوم و آداب که مقام رئیس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظیم او میباشد مانند اقسام تعارفات و کسرنشها و پرسشهای بزرگ و کوچک با وجهی که مناسب کمال فعلی اجتماع میباشد

جعل و اعتبار شده.

و از طرف دیگر چون اعتبار ریاست را اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی (چنانکه سابقاً گفته شد) پیش آورده يك سلسله اعتبارات مناسبه برله مرئوس و علیه رئیس که در حقیقت جوابده اعتباراتی است که برله رئیس و علیه مرئوس وضع گردیده ساخته شده و البته چون این اعتبارات بنفع مرئوس و ضرر رئیس است از جهت قوه و ضعف با قوه و ضعف رئیس نسبت متعاکس دارند هرچه مقام ریاست توانا تر باشد تأثیر اعتبارات و حقوق مرئوس ضعیفتر و هرچه ضعیفتر قویتر و همچنین توانائی و ناتوانی مرئوس در اعتبارات جانب رئیس تأثیر متعاکس دارد.

البته باکمترین توجه میتوان فهمید که اعتبار ریاست که گفته شد بیشتر در دنباله خود، اعتبارات دامنه دار زیادی دارد که تشخیص هویت های تفصیلی آنها خارج از بحث ما بوده و سیر اجمالی در رشد و تکون آنها مانند نظایر شان برای ما کافیست فقط در میان اینهمه لواحق چیزی که واجد اهمیت و تأثیر در اباحات گذشته و آینده دارد سازمان اعتبار امر و نهی و تبعات و لواحق آنها است.

امر و نهی و جزاء و مزد

امر و خواستن کاری از دیگری چنانکه با تأمل بدست میآید بستگی دادن خواست و ربط دادن اراده است بفعل دیگری. و چون بحسب واقع اراده هر فرد مرید جز بفعل خود یعنی حرکات عضلانی خود تعلق نمیگیرد و همچنین فعل دیگری نیز جز باراده خودش بجای دیگر متعلق نمیشود ناچار تعلق دادن مرید اراده خودش را بفعل غیر جز دعوی و اعتبار صورت دیگری نخواهد داشت و از اینرو می بین اعتبار تعلق اراده ارتباط مستقیم باعتبار ریاست دارد که بمعنای توسعه دادن وجود خود و دیگران را جزء وجود نمودن تفسیر نمودیم و در نتیجه باید گفت که در مورد امر شخص آمر مأمور را جزء وجود خود و بمنزله عضو فعال خود قرار میدهد پس نسبت میان مأمور و میان فعل نسبت وجوب (باید) میباشد چنانکه نسبت میان عضو فعال مرید و میان فعل مربوط نسبت

وجوب (ضرورت تکوینی) است.

و نظر باینکه وجوب حقیقی با وجوب اعتباری از جهت قوت و ضعف فرق روشن دارد استشمار این ضعف در اراده اعتباری و وجوب اعتباری، بشر را مضطر و وادار باعتبار جزاء یعنی اعتبار پاداش در صورت اطاعت و امثال که دست پائین و حداقلش ثنا و مدح و ستایش است و اعتبار کیفر در صورت مخالفت و تمرد که کمترین درجه اش ذم و لوم و نکوهش است مینماید.

و قوت و ضعف جزاء نیز با قوت و ضعف مقام آمریت نسبت متعکس دارد یعنی هرچه آمر قویتر باشد اعتبار جزاء موافقت ضعیفتر و اعتبار جزاء مخالفت قویتر خواهد بود و هرچه آمر ضعیفتر باشد اعتبار جزاء موافقت قویتر و اعتبار جزاء مخالفت ضعیفتر خواهد بود.

با اینهمه بحسب نظر عمومی جزاء موافقت واجب نیست زیرا وی لازمه آمریت آمر یعنی ریاست رئیس است ولی جزاء مخالفت به معنی استحقاق مأمور متمرد لازم است اگر چه فعلیت وی بسته بخواست آمر است.

و در این مرحله اطاعت و معصیت نسبت بساراده اعتباری (امر) طبق انقیاد و گردن گذاری حقیقی و عصیان و سرپیچی حقیقی اعتبار شده یعنی اطاعت را از مطاوعت و پذیرش تأثیر خارجی و معصیت را از عصیان و نپذیرفتن تأثیر خارجی گرفته اند. و بهمین ملاحظه نسبت اطاعت بامثالهای خصوصی اوامر خاصه نسبت کلی بفرد میباشد و همچنین نسبت معصیت بتمردهای خصوصی.

و همچنین بهمین نظر نسبت میان اطاعت و میان مأمور نسبت وجوب است چنانکه نسبت میان فعل (متعلق امر) و مأمور همین است.

و چون انسان همین اطاعت و وجوب را برای نخستین بار بموجب فطرت در مورد ریاست و امر گرفته در هر جا که وجوب اطاعت را ببیند همان جا وجود «امر» را معتقد خواهد بود و در نتیجه آمر و حاکم نیز اثبات خواهد نمود.

چنانکه عملی کردن اقتضائات غریزی و احساسی را مانند

اقتضائات احساس شهوی یا دوستانه یا دشمنانه اطاعت حکم و امر غریزه میدانیم و همچنین انجام دادن قضایائی که در شرایع آسمانی ثبت شده امتثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با مندرجات يك قانون مدنی اطاعت امر و حکم قانون می‌شماریم و همچنین يك سلسله اموری که فطرت بلزوم آنها قضاوت می‌کند و صلاح جامعه که توأم باصلاح و تکامل فردی است در آنها می‌باشد احکام و اوامر عقلیه نامیده و انجام دادن آنها را اطاعت اوامر عقلیه (یا اطاعت از امر وجدان) میدانیم و در مورد آنها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم.

با تأمل در اطراف این بیان روشن خواهد شد که این مفاهیم اعتباریه و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بیکران بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فرا گرفته و بهمه جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است يك سازمان ریاست و مرئوسیت (فرمانروائی و فرمان‌برداری) بیش نبوده و نیروی فعاله‌ای بجز اصل استخدام سابق‌الذکر ندارد.

و هرگونه اندیشه تازه که تکامل اجتماع پیش آورد و هر طرح نوینی که ریخته شود باز کاریرا که انسان بحسب فطرت اولی انجام داده پیروی کرده و روی همان کارگاه نخستین و نقشه اولی می‌بافد.

البته همه اینها مستوره و نمایش دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می‌کند.

سخن در اعتبار نهی مانند سخنی است که در اعتبار امر گفته شد جز اینکه اعتبار اولی نهی نباید اعتبار تعلق اراده بترك فعل بوده باشد برای اینکه انسان کاریرا که با قصد و اراده خود نمی‌کند حقیقتاً اراده‌اش بترك و عدم فعل متعلق نمیشود زیرا اراده هیچگاه بعدم قابل‌تعلق نیست بلکه حقیقتاً اعتبار نهی اعتبار عدم تعلق اراده است بفعل ولی چون انسان پیوسته در جای عدم اراده فعل، فعل دیگر را اراده کرده نظر مردم بهمینجا معطوف شده و تصور می‌کنند که انسان عدم‌الفعل را اراده نموده است.

بهرحال پس از تحقق اعتبار نهی نظیر اعتبارات فرعی که در امر لازم بود و ساخته میشود در نهی نیز بحسب مناسبت و

اقتضای معنای خودش پیش می‌آید. میان شخص منہی و فعل منہی‌عنه نسبتی است (مانند وجوب ترك) که حرمت نامیده میشود چنانکه در امر نسبتی بود که وجوب نامیده میشد و همچنین از ثواب و عقاب و ستایش و نکوهش با خواص و کیفیاتی که در امر گفته شد پیدا میشود.

و باید دانست:

چنانکه در اوایل مقاله گفته شد نسبت وجوب (باید) در همه اعتباریات از وجوب (ضرورت) خارجی گرفته‌شده و از همین روی نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد و قهراً در جاهائی که ضرورت وجود و ضرورت عدم هیچکدام موجود نیست نسبت تساوی طرفین موجود و اعتبار خواهد شد که همانا «اباحه» میباشد و با این سه نسبت (وجوب - حرمت - اباحه) محاذات اعتبار با حقیقت تمام است جز اینکه در میان عقلا و اجزاء اجتماع دو نسبت دیگر بنام استحباب و کراهت نیز موجود است که بمعنی رجحان فعل و رجحان ترك میباشد و این دو نسبت چنانکه روشن است مستقیماً از خارج و واقعیت گرفته نشده‌اند زیرا هرچه در خارج محقق است نسبت ضرورت را دارد. بلی ممکنست فعلی در ظرف علم صفت رجحان را پیدا کند که حال فعلی است که از مرحله تساوی بیرون آمده و بعد ضرورت نرسیده باشد آنگاه این نسبت اگر بفعل متعلق شود رجحان فعل (استحباب) و اگر بترك متعلق شود رجحان ترك (کراهت) خواهد بود و در عین حال این دو نسبت (استحباب و کراهت) میان اهل اجتماع دوش بدوش سه نسبت دیگر (وجوب و حرمت و اباحه) کار میکنند.

(۴)

اعتبارات در مورد تساوی طرفین

ما يك سلسله اعتبارات بالحاظ تساوی طرفین نیز داریم که در میان افراد متساوی الحال (بدون ریاست و مرئوسیت) از راه حاجت اجتماع اعتبار شده‌اند مانند اقسام مبادله‌ها و ارتباط‌ها و حقوق متعادل اجتماع که حاجت بشرح تفصیلی ندارد. و باید دانست که اعتباریات باب ریاست و مرئوسیت درین باب نیز مانند امر و

نهی و جزاء خوب و بد درین مرحله نیز قابل جریان است. ولی چیزی که هست امر و نهی درین جا تکیه بمولویت ندارند بلکه بخوبی و بدی فعل و همچنین جزاء بخود فعل متکی است و از این رو این اوامر و نواهی را مولوی نمیگویند بلکه ارشادی مینامند یعنی اینگونه اوامر و نواهی بفائده فعل دلالت و هدایت مینمایند مثلاً میگوئیم فلان کار را بکن تا سعادت یا فلان فائده را بیابی.

ارتباط اعتباریات با حقایق مترتبه بآنها

یا

کیفیت ارتباط علوم مجعوله انسان با خواص واقعی وی

چنانکه در آغاز مقاله گفته شد گفتگوی ما در علوم اعتباریه در سه بخش میباشد:

- ۱- کیفیت پیدایش علم اعتباری از انسان.
- ۲- کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباریه (انقسامات).
- ۳- کیفیت ارتباط علوم اعتباریه با آثار واقعی و حقیقی یعنی با اعمال خارجی وجود انسان.

انسان با پیمودن این سه مرحله، خود را بحقایق یعنی بخواص واقعی خود ارتباط داده و به عبارت دیگر علوم ساخته خود را توسط نموده و با حقایق کمالی خود استکمال میورزد.

بحثهایی که تاکنون درین مقاله انجام داده ایم بدو مرحله اولی از این سه مرحله بستگی داشت اینک میخواهیم کم و بیش در مرحله سوم باندازه ظرفیت این مقاله بگفتگو بپردازیم.

مقدمتاً نظریات زیرین را باید در نظر گرفت:

- ۱- تا آنجای جهان ماده که پای مشاهده و آزمایش خود را رسانیده ایم و تا آنجا که موجوداتی یافته ایم و به بررسی پرداخته و بدست آورده ایم هر موجودی دارای فعالیتی در دائره هستی خود بوده و موجود غیرفعال نداریم.

- ۲- فعالیت هر موجودی مناسب و ملایم وجود خودش (بمنفع هستی و بقاء خود) می باشد و از این روی موجودی که بسوی

نابودی یا ضرر خود قدمی بردارد سراغ نداریم و این نظریه البته نیازمند بتوضیح میباشد. در بحثهای گذشته توضیح نسبتاً کافی در این باب داده‌ایم.

۳- این فعالیت پیوسته بواسطه حرکتی است (حرکتهای گوناگون که در هر موجود مناسب با ذاتش انجام میگیرد) که موجود فعال انجام داده و بغایات حرکات که کمال وی میباشد نائل شده و هستی خود را تکمیل مینماید (البته خود وجود وی نیز از قانون حرکت مستثنی نبوده و چنانکه در مقاله‌های آینده بیاری‌خدا بثبوت خواهیم رسانید با حرکت جوهری متحرك میباشد و نزدیک باین سخن از دانشمندان امروزه نیز بطور فرضیه میشنویم «جهان طبیعت = حرکت»).

۴- گروهی از موجودات این فعالیت و حرکت استکمالی را از راه علم (فکر) انجام میدهند و قدر متیقن از اینگروه انسان و تقریباً یا تحقیقاً سایر انواع حیوان میباشد.

و البته همه حرکاتی که در دایره وجود انسان یا سایر حیوانات تحقق پیدا میکند نمیتوان از راه علم انجام یافته پنداشت یعنی در اثبات اینکه همه حرکات انسان اعم از طبیعی و ارادی، علمی و از راه علم انجام میگیرد نمیتوان برهان اقامه کرد اگرچه انکار نیز نمیتوان کرد زیرا ما در تأمل ابتدائی بی‌تردید فرقی واضح میان فعالیت دستگاه داخلی تغذیه و تنمیه و میان سخن گفتن و نگاه کردن و غذا خوردن مییابیم. زیرا در قسم اول اگر چه گاهی علم بوجود عمل پیدا میکنیم ولی بود و نبود علم، کمترین تأثیری در عمل ندارد ولی در قسم دوم با از میان رفتن علم وجود فعل از میان میرود.

پس علم (فکر) يك ابزار عمومی است که جنس حیوان کارها و فعالیتهای مخصوص بخود را بوسیله او انجام میدهد یعنی ارتباط او با حرکات خودش و متعلق حرکات خودش (ماده) بوسیله رابطه علم است.

۵- علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیله استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است علم اعتباری است نه علم حقیقی. توضیح این نظریه اینکه چنانکه در آغاز مقاله اشاره نمودیم وسیله بودن علم

از برای فعالیت انسان از این راه است که علم پشت سر خود و خارج از خود را نشان داده و انسان او را درمییابد و بی تردید یافتن ماوراء علم برای اینست که انسان کمال خود را تمیز دهد (یعنی چیزی را که رافع احتیاج و نقص میباشد از غیر او بشناسد) و از این روی ناچار انسان خواهش قوای فعاله خود را که مظاهر احتیاج و استکمال هستند باید با علم و ادراک آمیزش دهد و سپس آن خواهش‌ها را با ماده خارجی ارتباط داده و صورت آنها را بماده تطبیق نماید تا قوای فعاله خود را با آنها بوسیله حرکتهای گوناگون تماس دهد. و همین جا است که قوه فعاله انسان با ماده‌ای که مورد تعلق فعالیت وی میباشد ارتباط حاصل میکند.

چنانکه در آغاز مقاله اشاره نمودیم این علوم که رابطه میان انسان و حرکات فعلی اوست علوم اعتباری میباشد نه علوم حقیقی اگرچه علوم حقیقیه نیز هرگز مستغنی عنه نخواهند بود زیرا چنانکه اثبات کردیم اعتبار بی حقیقت محض نمیشود مثلاً هنگامی که آب میاشامیم نخست از جهاز تغذی صورت احساسی تشنگی را مشاهده میکنیم و پس از آن، خواهش سیراب شدن بما جلوه میکند و نسبت وجوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن بکار میبریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فراگرفتن از دیگران در آب سراغ داریم صورت خواسته و سیراب کننده را بآب میدهیم و پس از آن نسبت وجوب را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تأمین خوردن آب را میتواند بکند میگذاریم و درین هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش (کار مخصوص).

و اگر چنانچه این دستگاه تطبیق و توسیط وجوب نبود علوم و ادراکات حقیقی که در مورد آب داریم فعل را بوجود نمیآورد نه روزی که انسان اولی و یا کودک بوده و اسم آب را نیز نمیدانستیم و تنها آب میدیدیم و نه روزی که بما گفتند آب تنها عنصری است که همه جهان از وی ترکیب یافته و نه روزی که از یونانیها شنیدیم که آب یکی از چهار عنصر میباشد و نه روزی که بثبوت رسید که آب نیز مانند سایر مرکبات مرکب بوده و از آمیزش اکسیژن و هیدروژن به نسبت ۳۳٪ و ۶۶٪ بوجود آمده است.

و همچنین اگر از اجزاء همان دستگاه تطبیق و توسیط وجوب

بمنوان آزمایش یکی را کم کنیم فعالیت قوه فعاله سپری خواهد شد مثلاً اگر چنانچه جهاز تغذی، تشنگی را احساس نکند یا تشنگی را احساس کرده ولی بواسطه سرگرمی بجای دیگر بیاد سیراب شدن نیفتد یا بیاد سیراب شدن نیز بیفتد ولی بواسطه محذور مزاجی یا خارجی سیراب شدن را فعلاً لازم نبیند یا همه آنها را داشته ولی بواسطه نبودن آب مثلاً نسبت وجوب را میان خود و فعل خود (حرکت مخصوص) برقرار نکند حرکت و فعالیت بوجود نخواهد آمد.

و از اینجا روشن خواهد بود که انسان پس از ادراک وجوب فعل در انجام دادن حرکت و فعالیت خود هیچگونه توقف نخواهد داشت چنانکه در مواردی که ملکه کاریرا داشته باشیم مانند ملکه تکلم هیچگونه نیازی ب فکر نداریم و خاصه در چیدن حروف پس از آغاز تکلم و همچنین در جاهائی که مربوط بمورد فعل بواسطه عوارض محلی مخصوص جز يك فکر در متخیله پیدا نشود مانند کسی که نورزیده بالای پایه پنجاه متری یا مناره بسیار بلند، خود را ببیند بدیهی است که از هول جان فکری بجز تخیل افتادن نخواهد داشت و در نتیجه سقوط خواهد کرد و یا مانند کسی که دفتماً شیر شرزه‌ای را در برابر خود ببیند اگر فکر فرار کردن بمغزش بیفتد ناچار بی توقف فرار خواهد کرد و اگر تصور مهابت شیر دلش را فراگیرد زمین گیر شده و فرار بلکه پای فرار را فراموش خواهد نمود و اگر فکر مقصد شیر و تعرض و عدم تعرض وی دهشت زده اش کند مسخر وی گردیده و با اصطلاح مستسبع شده و بدنبال شیر خواهد افتاد. اینگونه حرکات عموماً افعال اختیاری و ارادی هستند که در مورد آنها يك فکر بیشتر در برابر چشم قوه فعاله نیست و در نتیجه نسبت وجوب جایگیر شده و انسان از روی اختیار و اراده انجام میدهد.

و گاهی که انسان در انجام دادن فعل ارادی خود ب فکر و تروی محتاج است چنانکه اغلب کارهای ما همین رنگ را دارد درحقیقت در میان عنوانهای گوناگونی که قابل انطباق بفعل میباشند يك عنوانی میجوید که با انطباق وی فعل نسبت وجوب مطلق (بی تقیید) را پیدا کند و این سخن با رجوع به گفتگوئی که سابقاً در مبحث اعتبار وجوب کردیم بیشتر روشن میشود.

و همچنین در مواردی که با نظر بدوی فاعل اختیاری را مجبور مینامیم مانند کسی که کاریرا انجام میدهد که اگر نمیکرد کشته میشد. در حقیقت شخص اجبارکننده نکردن را ملازم باکشته شدن قرار میدهد و از اینرو فاعل از فکر «نکردن» افتاده و تنها در برابر خود یک فکر می بیند و آن فکر «کردن» است و دیگر موضوعی از برای ترك باقی نمی ماند و چنانکه روشن است فاعل در این صورت انتخاب و اراده فعل را دارد اگرچه از راه ناچاری یعنی نبودن چاره که طرف مقابل فعل است فعل را اراده میکند.

و البته این بیان با نظر عقلا که فعل جبری را مستند با اختیار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط میدانند منافات ندارد چنانکه اختیاری (انتخابی) بودن فعل با آنچه از آغاز سخن گفتیم که صدور فعل از قوه فعاله در مورد تشخیص ضروری است منافات ندارد.

مباحث جبر و اختیار نتایج علمی بسیار دارد ولی از غرض این مقاله خارج میباشد و از اینرو سخن را پایان داده و مقاله را ختم میکنیم.

مسائلی که درین مقاله بیان نمودیم بشرح ذیل میباشد:

- ۱- یک سلسله از علوم داریم که مطابق خارج از توهم ندارند. (اعتباریات).
- ۲- علوم اعتباریه تابع احساسات درونی میباشند.
- ۳- هر اعتباری را حقیقتی هست.
- ۴- علوم اعتباریه بی آثار خارجی نخواهند بود.
- ۵- معرف اعتبار، دادن حد چیزی است بچیز دیگر.
- ۶- در مورد اعتباریات برهان جاری نمیشود.
- ۷- ممکنست علم اعتباری علم اعتباری دیگری را تولید کند.
- ۸- انسان با اعمال قوای فعاله خود یک سلسله علوم اعتباریه تهیه میکند.
- ۹- ضابط اعتباری بودن علمی اینست که نسبت «باید» را میتوان بوی متعلق فرض کرد.
- ۱۰- اعتباریات دو قسم هستند اعتباریات بالمعنی الاعم و

اعتباریات بالمعنی الاخص.

۱۱- اعتباریات اجتماعی منقسم بدو قسم میباشند:

الف - اعتباریات عمومی ثابت.

ب - اعتباریات قابل تغییر.

۱۲- اعتباریات بالمعنی الاخص با تقسیم دیگر منقسم بدو

قسم اند:

الف - اعتباریات قبل الاجتماع.

ب - اعتباریات بعد الاجتماع.

۱۳- وجوب، اعتباری است قبل الاجتماع.

۱۴- وجوب، نخستین اعتبار است.

۱۵- حسن و قبح، اعتبارهای قبل الاجتماع هستند.

۱۶- انتخاب اخف و اسهل، لازم و اعتباریست قبل الاجتماع.

۱۷- اصل استخدام و اجتماع.

۱۸- اعتبار علم، قبل اجتماع است.

۱۹- اعتبار ظن اطمینانی.

۲۰- اعتبار وظیفه انسان در مورد فقدان علم.

۲۱- از راه بعضی از اعتباریات در بعضی دیگر میتوان تصرف

کرد و یا اعتبار ثابت را از کار انداخت.

۲۲- تغییر اعتبار یکی از اعتبارات عمومی است.

۲۳- اعتباریات بعد الاجتماع.

(۱) ملك

۲۴- اعتبار ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها.

۲۵- اعتبار امر و لوازم آن.

۲۶- امر منقسم بدو قسم میباشد:

الف- امر عقلی

ب- امر غیر عقلی

۲۷- نهی

۲۸- اعتبار بقیه احکام - حرمت و استحباب و کراهت و اباحه.

۲۹- اعتبارات متساوی الطرفین.

۳۰- کیفیت ارتباط اعتباریات بخواص واقعی مترتبه.

بسمه تعالی

جلد سوم اینکتاب که اکنون از نظر خواننده محترم میگذرد مشتمل بر مقاله ۷ و ۸ و ۹ از مجموع چهارده مقاله‌ای است که دوره اینکتاب را تشکیل میدهد. مقاله ۷ مشتمل بر یکرشته مطالب است که بنام مسائل وجود خوانده میشود. این رشته مسائل از لحاظ دخالتی که در سرنوشت سایر مسائل فلسفه دارد اساسی‌ترین مسائل فلسفه باید شمرده شود. مسائل وجود در اینمقاله بصورت ۱۲ مسئله بیان شده و از این ۱۲ مسئله فقط یکی دو مسئله است که از یونان قدیم یارث رسیده و قسمت عمده آن مسائل که دخالت زیادی در مبنا و اساس فلسفه دارد در دوره اسلامی بتدریج پیدا شده و در ضمن خود کتاب اجمالا بتاریخچه این مسائل اشاره‌ای شده است. دو مسئله از این ۱۲ مسئله یکی اینکه «موجود معدوم نمیشود» و دیگر اینکه «عدم، نسبی است» - برای اولین بار در اینمقاله عنوان قرار داده شده و مستقلا با سبک مخصوصی از آنها بحث شده است.

مقاله ۸ مشتمل بر مسائل ضرورت و امکان است و آنچه در آن مقاله مورد توجه است موضوع وجوب و حتمیت و قطعیتی است که در کار جهان حکمفرما است. بحث از ضرورت و حتمیت نظام هستی یکی از مهمترین مباحثی است که همواره افکار فلاسفه را بخود متوجه ساخته است و امروز هم در میان فلاسفه غرب در ردیف اول مسائل فلسفی بشمار میرود. در آخر اینمقاله موضوع اجبار و اختیار انسان و استمداد تکلیف و مسئولیت وی در برابر نظام حتمی موجودات مطرح شده و در آن اظهار نظر شده است.

مقاله ۹ مشتمل بر قانون علیت و متفرعات وی است. قانون علیت از قدیمترین و سابقه‌دارترین مسائل فلسفه است و اگر سبقت و قدمت را مناط قرار دهیم هیچ مسئله‌ای بپای مسئله علت و معلول نمیرسد. مسئله علت و معلول از آن مسائل است که با کمال سبقت و قدمتی که دارد اهمیت و جلال خود را از دست نداده است بلکه در اثر تحقیقات و کاوشها و موشکافیهای زیادی که در اطراف اینمسئله کهن بعمل آمده حقایق زیادی درباره کیفیت ارتباط موجودات با یکدیگر در عالم فلسفه روشن شده است.

مقالاتی که در جلد اول و دوم گذشت با استثناء مقاله ۱ همه در حول مسائل ادراکی بود و آنچه موضوع بحث مستقیم آن مقالات بود، انسان و افکار و اندیشه‌ها و ادراکات انسان بود و ما اهمیت بحث از جنبه‌های ادراکی را در جلد اول و دوم گوشزد کردیم و اما آنچه موضوع بحث این سه مقاله است مستقیماً واقعیت عینی است یعنی در این سه مقاله رسماً در اطراف واقعیت عینی تحقیق شده ولی خواننده محترم در ضمن اینکه بکیفیت اقامه براهین فلسفی در این مسائل آشنا میشود باز بیک حقیقت روشن برمیخورد و آن اینست: **تا ذهن را نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم.** یعنی شناختن واقعیت، بدانسان که بشر از فلسفه انتظار دارد بدون شناختن ذهن و آگاهی از انبوه اندیشه‌های غلط‌انداز ذهن میسر نیست. اینحقیقت در ضمن مطالعه خود اینمقالات روشن خواهد شد.

در ضمن اینحقیقت شاید یک مشکل دیگر نیز حل شود و آن مشکل عبارت است از چگونگی قدرت ذهن برای پیشروی درمسائل تعقلی محض. اگر ما از عهد برآمده باشیم و منظور خود را بطور واضح و روشنی بیان کرده باشیم خواننده محترم بخوبی خواهد فهمید که ذهن با یک سلسله مسائل جدی روبرو میشود و خواهان جواب دادن صحیح بآنها است و قادر است بدون آنکه از وسائل خارجی کمک بگیرد بآسانی جواب آنها را بدهد بلکه متوجه میشود که در حل این رشته مسائل توسل بغیر این راه هیچ معنی ندارد.

همانطوریکه درمقدمه جلد اول و مقدمه جلد دوم این کتاب گفتیم ما حتی المقدور سعی کرده‌ایم که مطالب را با زبان ساده و عمومی فهم در دسترس خوانندگان محترم بگذاریم و شاید اینجانب در اثر حرص و اصراری که نسبت باینمقصود داشته است و از اینجهت یک مطلب را با عبارات و تعبیرات مکرر ادا کرده است موجب ملال خاطر برخی از خوانندگان محترم را فراهم آورده باشد.

یکی از موضوعاتی که امروز نظر دانشمندان جهان را جلب کرده اینست که حتی الامکان سعی کنند حقایق علمی را آسان و ساده تحویل دهند و البته دانشمندان غربی پیشقدم این راه هستند. در دنیای غرب اهتمام آسان کردن معضلات علمی کمتر از اهتمام بکشف مسئله تازه نیست والحق این منتهی بسپار منتهی پسندیده‌ای است و باید همه دانشمندان در همه رشته‌ها این روش را تعقیب کنند و این خود، خدمتی بزرگ بجامعه علم و دانش است. و متأسفانه باید اذعان کرد غالب کتب قدیمه ما (در همه رشته‌ها) فاقد این خصیصه عالی است بطوریکه در برخی از بدبینان تولید سوءظن کرده که شاید تمندی در کار بوده و نا مفهوم بودن، مقصود و منظور بوده است.

امروز طرفداران عوض کردن متد تعلیم و تالیف زیاده‌دیده و با غالب اشخاصی که روبرو میشویم از همین موضوع سخن بمیان می‌آورند و برخی در اینراه بعد

افراط اظهار نظر میکنند و خیال میکنند که واقعاً هر مطلبی که برای هرکس نامفهوم است در اثر طرز تعلیم و بیان آن مطلب است ولی ما، در ضمن اینکه بطرفداران تغییر متد تعلیم و تألیف حق میدهیم و خود نیز طرفدار آن هستیم این نکته را یادآوری میکنیم که همان اندازه که برداشتمندان است که حقایق را از قید اسارت عبارات مغلط و معقد آزاد سازند بیش از آن اندازه بر مطالبان معرفت است که سطح افهام خویش را با سطح حقایق نزدیک سازند.

یکی از چیزهایی که در کشور ما موجب شده که افراد، طالب فلسفه به زبان ساده باشند پاره‌ئی از ترجمه‌های کتابهایی است که احیاناً بنام فلسفه منتشر شده و نویسندگان آنها بنام فلسفه، آسمان و ریسمان کرده‌اند و هر چه خواسته‌اند بقالب زده‌اند و برخی خوانندگان پنداشته‌اند که فلسفه اروپا ساده است و حال آنکه اگر کسی کوچکترین اطلاعی داشته باشد میداند که فلاسفه و دانشمندانی که واقعاً در خود اروپا آرام و نظریاتشان مورد احترام است کمتر کسی است که ادعا کند که از عمده فهم نظریات آنها برمی‌آید، آیا فلسفه کانت یا هگل یا هانری برگسون یا نظریه نسبیت اینشتاین یا بسیاری از نظریه‌های مهم اقتصادی و اجتماعی بهمین سادگی‌هایی است که این ساده‌دلان پنداشته‌اند؟! است

افکار و نظریات عالی در هر رشته‌ای خواه ناخواه دقت‌هایی را همراه دارد و تا انسان کوشش نکند و سطح فکر خویش را بالا نبرد موفق بذكر آنها نخواهد شد.

گویند هنگامیکه ابوتمام شاعر توانای عرب یکی از قصائد غرام خویش را انشا کرده بود برخی از خرده‌گیران بوی گفتند: **لم لا تقول ما يفهم** یعنی چرا چیزی نمیگویی که فهمیده شود؟ مقصودشان این بود که چرا طوری سخن نمیگویی که ما بفهمیم ابوتمام در پاسخ گفت: **لم لا تفقهون ما يقال** یعنی شما چرا آنچه را گفته میشود نمیفهمید؟

اینجانب برای هر سه مقاله پاورقی‌های مشروح نوشت و فقط قسمتی از اواخر مقاله ۹ که مربوط بمبحث «غایات» بود باقی ماند. راجع بان قسمت از آن جهت که با مطالب مقالات آینده بستگی داشت بهتر آن دید که بهمان اندازه که در متن بیان شده قناعت کند و البته بعداً در مقاله ۱۰ و مقاله ۱۴ بعد لزوم درباره آن قسمت عالی در متن و پاورقی‌ها بحث خواهد شد.

تهران - تیرماه ۱۳۳۵ شمسی - مرتضی مطهری

مقالة هفتم

واقعیت و هستی اشیا

مقدمه

مبحث مورد نظر اینمقاله مبحث واقعیت و هستی و عبارت دیگر مبحث «وجود» است و شامل يك رشته مسائل است که در فلسفه بنام «مسائل وجود» شناخته میشود. انسان در فلسفه پیش از هرلغت و مفهومی یا لغت و مفهوم وجود برخورد میکند و علت این امر اینست که وجود یا موجود بعنوان موضوع فلسفه شناخته میشود (رجوع شود بمقاله ۱) و همین جهت موجب شده که فلسفه رسماً بصورت فنی مستقل درآید و از سایر فنون که اصطلاحاً همگی تحت عنوان «علم»؛ و هریک با نام مخصوص خوانده میشود تمایز پیدا کند و بدیهی است که در هر فنی انسان پیش از هرچیز بامفهوم موضوع آن فن سروکار پیدا میکند. ما فلسفه را میتوانیم بنام «علم وجود» بخوانیم در مقابل علم اعداد و علم مقادیر و علم النفس و علم الحیوان و علم المعادن و... یعنی همانطوریکه سایر محصولات اندیشه بشری هریک متعلق بیک شیء معین است فلسفه نیز متعلق بیک معنا و مفهوم متمایزی است که همانا مفهوم وجود یا موجود است.

لازم است قبلاً ذهن خواننده محترم را متوجه این نکته سازیم که مبحث مورد نظر اینمقاله که شامل یکرشته مسائل بنام «مسائل وجود» است فصلی است که حکماء اسلامی در دوره های اخیر در فلسفه باز کرده اند و بااهتمام زیاد ببحث و تحقیق در اطراف مسائل آن پرداخته اند و این طبقه از حکماء این مبحث را اساسی ترین مباحث فلسفه بشمار آورده اند زیرا بعقیده آنها اصول و قواعد اصلی فلسفه که به منزله «مفتاح حل» سایر مسائل فلسفی است در اینجا بدست میآید و در سایر مباحث بداشتن این مفتاحها میتوان توفیق حاصل کرد و نتایج قطعی بدست آورد.

البته بحث در وجود سابقه ممتد و طولانی دارد و همه مکاتب فلسفی یونان قدیم هریک طبق سبک خویش در وجود بحث کرده اند و علت اینکه ارسطو در دائره المعارف خود يك قسمت را که بعدها بنام «متافیزیک» یا فلسفه اولی یا علم اعلی معروف شد مجزا کرد و بیک رشته مسائل معین اختصاص داد همین بود که اینمسائل

بر محور وجود می‌چرخد و بحث از وجود است؛ در مقابل سایر قسمت‌ها که هر یک از آنها بحث از موضوع خاص دیگری است.

ارسطو در مقاله جیم رساله مابعدالطبیعه که بکتاب حروف معروف است تصریح میکند که مباحث اینقسمت درخور هیچیک از علوم یا ریاضی نیست زیرا موضوع بحث اینقسمت یکمعنائی است ام از موضوعات طبیعی و ریاضی و غیره.

مترجمین عربی آن معنای اعم را در ترجمه کتاب الحروف بکلمه «هویت» ترجمه کرده‌اند و بعدها حکماء اسلامی بجای کلمه هویت کلمه موجودات را استعمال کرده‌اند و شاید اول کسیکه با این تعبیر مطلب را ادا کرده است ابونصر فارابی در رسالات خویش است. بهر حال دانشمندان شرق و غرب اینمعنی را بطور مسلم منتسب بارسطو میدانند که فلسفه اولی و علم کلی که شامل کلی‌ترین مسائل است بحث از وجود و موجودا است و موضوع آن، وجود مطلق است. علیهذا بحث در وجود سابقه ممتد و طولانی دارد بلکه اساساً فلسفه اولی بحث از وجود است.

ولی مسائلی که در فلسفه اسلامی بنام «مسائل وجود» خوانده میشود و در یک فصل علیحده جا داده میشود و اینمقاله بطور جداگانه بآنها اختصاص داده شده یکمده مسائل مخصوصی است که تا آنجا که ما جستجو کرده و اطلاعاتی بدست آورده‌ایم بتدریج وارد فلسفه اسلامی شده و نظر صاحب نظران را جلب کرده تا آنکه بصورت جدی‌ترین و اساسی‌ترین مسائل فلسفی درآمده بطوریکه یکباره سرنوشت فلسفه را در دست گرفته است.

اینمسائل پیش از آنمقدار که با منابع یونانی و غیر یونانی ارتباط داشته باشد از طرفی از آراء و نظریات متکلمین و از طرف دیگر از عقائد و افکار عرفا سرچشمه گرفته و البته اینمسائل در نزد متکلمین یا عرفا حالت بسیط‌تر و ساده‌تری داشته و بعلاوه با روش صحیح عقلانی فلسفی تجزیه و تحلیل نمیشده و بعداً که وارد فلسفه شده مورد تجزیه و تحلیلهای حکیمانانه حکما واقع شده و صورت فلسفی بنخود گرفته و نضج و کمال یافته تا آنکه در قرون اخیر باینصورتیکه امروز هست درآمده. ما در همین مقاله پس از آنکه خود این مسائل را توضیح و تشریح کردیم بکیفیت سیر اینمسائل در میان متکلمین و در میان عرفا و سپس ورود آنها در فلسفه و تحولاتیکه در فلسفه راجع باین مسائل رخ داده تا حدیکه متناسب با وضع این کتاب است اشاره میکنیم و مفتاحی بدست خواننده محترم میدهیم.

علت اینکه در فلسفه جدید اروپائی اینمسائل بصورتیکه مفهوم حکماء مشرق زمین است مورد توجه واقع نشده و اگر احیاناً مسائلی باین اسماء نام برده میشود صرفاً جنبه اشتراك در لفظ و اسم دارد ولی از لحاظ معنا و مفهوم بکلی متباین است (مثل اصالت وجود در اصطلاح قدیم و جدید) اینست که رابطه فلسفه اروپائی با فلسفه اسلامی از منابع ده قرن پیش یا اندکی پیشتر یا بعدتر سرچشمه میگیرد و در ده قرن پیش اینمسائل باینصورت و کیفیت وجود نداشته است.

خواننده محترم اگر با کتب علمی آشنائی کامل داشته باشد، میدانند که در قدیم معمول چنین بود که برای هر علمی مقدمه‌ای وضع میکردند و در آن مقدمه سه مطلب را بیان میکردند و آنها عبارت بود از بیان موضوع آن علم و تعریف آن و فائده آن، و احیاناً امور دیگری نیز اضافه میشد. اینعمل در تمام علوم و فنون از فلسفه و غیره جریان داشت و در مقدمه فلسفه (علم کلی و فلسفه اعلی باصلاح آنزمان) و احیاناً در کتب منطق (مانند منطق الشفا) چند مطلب دیگر اضافه میشد که عبارت بود از: تقسیمات علوم - تمایز علوم - موضوع علم چیست؟ - و بعضی مطالب دیگر. دانشمندان همواره متوجه بودند که مقدمه هر علمی یعنی بیان موضوع و تعریف فائده آن علم جزء آن علم نمیتواند قرار بگیرد و همچنین تقسیمات علوم جزء فلسفه یا منطق نیست و سر اینمطلب واضح و روشن است و در ضمن بیانات آینده روشن‌تر خواهد شد.

ولی فن مستقلی که متکفل بیان همه این امور باشد و آنچه بعنوان مقدمه در آغاز هر علم بیان میشود بیان کند در قدیم موجود نبود. از جمله قدمهای مفیدیکه دانشمندان جدید در عالم فلسفه و منطق برداشتند این بود که فن مستقلی بوجود آوردند که متکفل همه این جهات است و در آن فن علاوه بر اموری که در بالا ذکر شد قسمت‌های مفید و مهم دیگری علاوه شد از قبیل بیان «اصول متعارفه» و «اصول موضوعه» ای که در هر علمی بکار برده میشود و روش و اسلوب فکری که در هر یک از علوم باید از آن استفاده شود تا در آن علم پیشروی حاصل شود.

قسمت اخیر یعنی بیان اختلاف علوم از لحاظ روش و اسلوب فکری و تعیین اینکه در فلان علم از چه روش و اسلوبی باید استفاده کرد تا به نتیجه مطلوب رسید مهمترین تنبه و توجهی است که این دانشمندان در این زمینه پیدا کرده‌اند و بمقیده این دانشمندان از آنروزی که روشهای علوم شناخته شد راه پیشروی و تکامل باز شد و علت اصلی رکود و توقف علم در قدیم همانا نشناختن «متد» و طرز تفکر صحیحی است که در هر علم لازم است مثل آنکه در مواردیکه باید از طرز تفکر تجربی استفاده شود با طرز تعقلی و استنتاجی میخواستند به نتیجه برسند.

بهرحال این قسمت بقدری توسعه پیدا کرد که سایر قسمت‌ها را تحت‌الشعاع قرار داد و با الحاق سایر قسمت‌ها که در بالا اشاره شد علم جدیدی بوجود آمد که همه بنام «روش‌شناسی» یا «متودولوژی» خوانده میشود بمقیده این دانشمندان فائده شناختن روشهای علوم از لحاظ صحیح فکرکردن که غایت و نتیجه منطق است از منطق ارسطو که بیشتر متوجه اشکال و صور و هیئت و ترتیب افکار و معقولات است بدرجاتی بیشتر است و از اینرو دانشمندان منطق را بدو قسمت تقسیم کرده‌اند: منطق صوری که همان منطق ارسطویی است - و متودولوژی که متضمن تقسیمات علوم و تعریفات و موضوعات و فوائد و روشها و اصول متعارفه و موضوعه آنهاست.

بدیهی است که استقصاء بحث در آنچه امروز بصورت فنی مستقل و دامنه‌دار درآمده ربطی بمباحث مورد نیاز ماکه در این سلسله مقالات فلسفی طرح شده ندارد ولی آنچه از آنقسمتها که تماسی با فلسفه دارد و بطوری است که ممکن است اگر ما نظریه خود را درباره آنها بیان نکنیم در ذهن خواننده محترم شبهات و اشکالاتی باقی بگذارد ناچاریم بیان کنیم.

خصوصاً آنکه بعضی از قسمتها که در همین مقدمه خواهد آمد تا آنجا که ما اطلاع داریم در اطراف آنها تاکنون تحقیقی نشده است.

در مقاله ۱ تعریف فلسفه و موضوع و فائده آن بیان شد و در مقاله ۵ درباره صحت روش تمثلی که مورد استفاده فلسفه است بحث شد. در مقدمه اینمقاله بمناسبت اینکه همانطوریکه قبلاً اشاره شد مسائل مطروحه اینمقاله پایه و اساس سایر مسائل فلسفی است و از لحاظ صناعی بمنزله آغاز فلسفه محسوب میشود بسایر قسمتهای لازم میپردازیم که شامل مطالب ذیل است:

- ۱- تمایز علوم.
- ۲- موضوع چیست؟
- ۳- نقطه‌های اتکاء مسائل علوم یا مبادی تصویری و تصدیقیه.
- ۴- نقطه‌های اتکاء فلسفه یا مبادی فلسفی.
- ۵- اسلوب و روش فکر در فلسفه.
- ۶- منشأ اختلاف علوم از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و اسلوب و روش.

تمایز علوم

هر علمی مجموعه‌ای از مسائلی است که در آغاز ظهور آنعلم بسیط و محدود بوده و بعد توسعه و افزایش یافته است. بشر از دوران قدیم تاکنون همواره مسائل علمی را دسته‌بندی میکرده و بهر دسته‌ای نام مخصوص میداده: طب - هندسه - حساب - منطق - فلسفه - و غیره مثل اینکه هر دسته بخصوصی را بمنزله افراد يك خانواده تشخیص میداد که همه آنها از اصل واحدی منشعب میشوند و بیک ریشه می‌پیوندند و همین جهت وجه امتیاز و جدائی آن دسته از مسائل از سایر مسائل بوده و البته این خانواده‌ها بتدریج روبرو ازدیاد و توسعه رفته‌اند یعنی با مرور زمان هر اندازه مجاهدتهای بیشتری از طرف علما شده افراد دیگری از همان اصل واحد (مستقیماً) تولید شده است.

گاهی بین افراد هر خانواده‌ای با خانواده دیگر در عین اینکه از لحاظ خانوادگی متمایزاند رابطه‌ای شبیه رابطه فامیلی دیده میشود که قرابت و خویشاوندی علمی را با علم دیگر نمایان میسازد نظیر رابطه‌ایکه بین علم حساب و علم هندسه وجود دارد. و همچنین بین هر فامیل دیگری رابطه‌ای شبیه رابطه نژادی دیده میشود نظیر رابطه‌ایکه بین علوم نظری (در مقابل علوم عملی) هر يك با دیگری دیده میشود.

ارتباط خانواده‌ها و فامیل‌ها و نژادها در علوم موجب شد که دانشمندان به تقسیم و طبقه‌بندی علوم بپردازند و اولین تقسیم و طبقه‌بندی که از قدیم دیده می‌شود همان تقسیم و طبقه‌بندی معروف ارسطویی است و این‌سینا آنرا به‌بهترین صورتی بیان و تکمیل کرده و برخی مانند شیخ اشراق ایراداتی بر آن وارد کرده‌اند و برخی دیگر، آن ایرادات را دفع کرده‌اند که در جای خود مسطور است و لزومی ندارد ما در اینجا کلام را اطاله کنیم.

آنچه در اینجا لازم است بیان اینجنت است که آن اصل واحدیکه مسائل هر علمی را بصورت افراد يك خانواده درآورده و بین آنها رابطه‌ذاتی برقرار کرده چیست؟ و همچنین منشأ قرابت فامیلی خانواده‌های مختلف علوم و منشأ قرابت نژادی فامیل‌ها چیست؟ و آیا تمام نژادهای علوم واقعا و حقیقتاً از يك جد اعلا منشعب میشوند؟! و اگر چنین جد اعلائی درکار هست آن کیست و چیست؟

منطقیین و فلاسفه بعد از تحقیق و جستجوی بسیار باین نتیجه رسیده‌اند که هیچ علمی خالی از موضوع نیست و آنچیزیکه مسائل هر علمی را بصورت افراد يك خانواده در می‌آورد همان موضوع آن علم است و آنچیزی هم که منشأ قرابت‌های فامیلی و نژادی علوم است همانا قرابت‌هائی است که بین موضوعات علوم برقرار است و اگر برای همه علوم جد اعلائی قائل شویم همانا آن جد اعلا نیز مربوط بموضوعات علوم است.

موضوع چیست؟

موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزیکه در آن علم از احوال و عوارض او گفتگو میشود و قضایای مربوط باو حل میشود. تدبیر و تدقیق درمسائل هر علمی و تجزیه مسائل آن روشن میکند که همه آن مسائل بیان احکام و آثار و عوارض و حالات يك شیء بخصوص است و همان شیء بخصوص است که همه آنمسائل را بصورت افراد يك خانواده درآورده است و ما آنرا موضوع آن علم مینامیم.

در اینجا يك سؤال مهم برای منطقیین و فلاسفه پیش آمده است و آن اینکه نظربه اینکه موضوعات علوم متباین من جمیع الجهات نیستند بلکه چنانکه قبلا اشاره کردیم قرابت‌هائی بین موضوعات علوم برقرار است و همان قرابتها منشأ خویشاوندی فامیلی و نژادی علوم است مثل اینکه بین کم منفصل که موضوع علم حساب شمرده شده و کم متصل که موضوع علم هندسه شمرده شده قرابت جنسی است یعنی هر دو از جنس کمیت هستند و از طرف دیگر آنچه موضوع يك علم نامیده میشود همواره دارای انواع و اقسامی است و هر نوع و قسمی اختصاص دارد بیک سلسله احکام و عوارض و حالات مثل اینکه موضوع هندسه که کم متصل شناخته میشود و منقسم میشود بخط و سطح و حجم و هریک از آنها احوال و عوارض مخصوص بخود دارد و از طرفی هم کلمه «عوارض و احکام» کلمه کشداری است و آنچه از عوارض نوع و قسم يك شیء محسوب میشود از عوارض خود آنشیء نیز محسوب میشود و در

اینصورت یا باید جمیع علوم را علم واحد بدانیم یعنی مسائل مختلف جمیع علوم را بمنزله افراد يك خانواده و همه را مستقیماً منشعب از يك اصل بدانیم و اختلافات خانوادگی و فامیلی و نژادی را منکر شویم و اختلاف هر علمی را با علم دیگر يك امر قراردادی و وضعی بدانیم و یا آنکه بپیراندازه که موضوعات، انواع و اقسام پیدا میکنند علوم را متکثر و مختلف بدانیم مثلاً هندسه را مجموعه‌ای از سه علم: علم الخط و علم السطح و علم الحجم بدانیم بلکه نظر باینکه ممکن است هر يك از این سه، نیز انقساماتی پیدا کنند مثل انقسام خط بمستقیم و منحنی انقسامات جزئی‌تری برای آن علم قائل شویم.

علاوه براینکه موضوعات علوم متباینات من جمیع الجهات نیستند و بین آنها وجه مشترك هائی درکار احیاناً می‌بینیم که موضوع يك علم عیناً جامع مشترك و موضوع علم دیگر بایک رشته اشیاء دیگر است مثل آنکه موضوع علم النبات جامع مشترك موضوع علم الحيوان و یکمده از اشیاء است و همینطور...

منطقیین و فلاسفه باین سؤال پاسخ داده‌اند. حاصل آنچه در مقام پاسخ باین سؤال بیان شده اینست که عوارض واحکامیکه بیک شیء نسبت داده میشود بردو قسم است عوارض اولیه یا عوارض ذاتیه و عوارض ثانویه یا عوارض غریبه و در مقام تمیز عوارض ذاتیه از عوارض غریبه تحقیقات نیکو و ارجمندی بعمل آمده و آنکس که از همه بیشتر و بهتر اینمطلب را تحقیق کرده ابن‌سینا در کتب منطقیه خویش و بالخصوص منطق الشفا است هرچند متأخرین نکات لازمی را که وی یافته است درک نکرده‌اند و براهبای دیگر رفته‌اند و همین جهت موجب اضطراب و اختلاف آرام زیادی در آن مسئله شده تا آنجا که از طرف برخی از غیرمنطقیین عقائد عجیب و گزافه مانند در این زمینه اظهار شده است.

چنانکه معلوم شد در مسئله تمایز و تشابه علوم و طبقه‌بندی آنها نکته حساسی که از نظر منطقی هست همانا تمیز و تشخیص عوارض ذاتیه از عوارض غریبه است و تمیز و تشخیص این جهت احتیاج بمقدمات منطقی زیادی دارد که از عهده این مقدمه و این مقاله خارج است و طالبین باید بکتب منطقیه و بالاخص کتب ابن‌سینا مراجعه کنند.

توضیح يك نکته لازم است و آن اینکه نظر باینکه عوارض ذاتیه هر موضوعی همواره بنحوی است که ذهن یا مستقیماً و بلاواسطه رابطه آن را با موضوع درک میکند یعنی احتیاج بدخالت حد وسط و اقامه برهان ندارد و یا اینکه با مداخله حد وسط رابطه وی با موضوع روشن میشود قهراً رابطه بین هر موضوعی و عوارض ذاتیه وی باید واقعی و نفس‌الامری باشد (نه اعتباری) و قهراً باید آنموضوع کلی باشد (نه جزئی) و بنائاً علیهذا علوم اعتباریه که رابطه بین موضوعات و محمولات در آنمعلوم وضعی و قراردادی است نه واقعی و نفس‌الامری مانند حقوق و فقه و اصول و صرف و نحو و همچنین علومیکه يك سلسله قضایای شخصییه، مسائل آنها را تشکیل میدهد مانند لغت و تاریخ و جغرافیا از محل کلام منطقیین خارج است زیرا

آنچه در مورد تمایز و تشابه و طبقات علوم گفته میشود اولاً در مورد علوم حقیقی است که رابطه واقعی نفس‌الامری امور را بیان میکند (نه علوم اعتباری) و ثانیاً در مورد کلیات است که برای ذهن قابل استدلال و استنتاج است نه جزئیات که بقول منطقیین «نه کاسب‌اند و نه مکتسب». و بالاخره در مورد علوم است که برهان بمعنای صحیح منطقی در آن علوم جاری است مانند تمام علوم عقلی محض و علوم آزمایشی.

در علوم تجربی و آزمایشی هرچند مستقیماً برهان جاری نیست ولی مطابق آنچه در مقاله ۵ تحقیق شد آنسلسله علوم، قطعی بودن و کلی بودن و قانون عمومی بودن خود را مدیون یک سلسله براهین عقلانی میباشد که بطور ضمنی مورد استناد آن علوم است.

نقطه‌های اتکاء مسائل علوم یا مبادی تصویری و تصدیقیه

از آنچه در مقام معرفی موضوع علم گفتیم میزان معرفت «مسائل علم» نیز حاصل میشود مسئله هر علم عبارت است از قضیه‌ایکه رابطه موضوع آن علم را با یکی از عوارض و احکام وی بیان میکنند. و از این رو هر علمی عبارت است از مجموعه‌ای از مسائل که مشتمل است بر موضوع و محمول و نسبتی. و هنگامی آن مسئله صورت «قانون» بخود میگیرد که اولاً کلی باشد و ثانیاً حالتی پیدا کند که ذهن «جبراً» اذعان بثبوت محمول از برای موضوع پیدا کند.

این اذعان و تصدیق هنگامی پیدا میشود که «اولاً ذهن تصور روشن و صریحی از موضوع مسئله و هم چنین از محمول آن داشته باشد تا مورد قضاوت خویش را بشناسد و ثانیاً یک نوع دلیل و حجتی در کار باشد که سند قضاوت واقع شود و ذهن را ملزم بتصدیق و اذعان نماید - پس قانون شدن یک مسئله برای اذعان در درجه اول متوقف است بمعرفت موضوع و محمول آن مسئله و در درجه دوم متوقف است بدلیل و حجتی که سند قضاوت واقع شود و بتواند ذهن را قانع و ملزم کند. آنچه در مقام معرفی موضوعات و محمولات آورده میشود همان «تعریفات» است که در همه علوم مورد استفاده قرار میگیرد و آنچه سند قضاوت ذهن واقع میشود یک سلسله «اصول متعارفه» یا «اصول موضوعه» و یا یکرشته مسائل متکی باصول متعارفه و اصول موضوعه است.

تعریفات و اصول متعارفه و اصول موضوعه هر علمی بعنوان «مبادی» آن علم شناخته میشود.

تعریفات را «مبادی تصویری» و اصول متعارفه و موضوعه را «مبادی تصدیقیه» میخوانند.

تعریفات را معمولاً همه می‌شناسند مثل آنچه در مقام تعریف خط و سطح و حجم و دایره و مربع و مثلث و غیره در هندسه بکار برده میشود. در اینجا لازم است فرق اصول متعارفه و اصول موضوعه را بیان کنیم:

اصول متعارفه عبارت است از يك يا چند اصلی که دلائل و براهین آن علم بر روی آنها بنا شده و خود آن اصول؛ بدیهی و غیرقابل تردید است و هیچ ذهنی خلاف آنرا جایز نمیشمارد مانند اصل کل و جزء (کل از جزء بزرگتر است) و اصل مساوات (دو مقدار مساوی با يك مقدار مساوی پایکدیگرند) در هندسه و اصل (امتناع تناقض) در فلسفه و منطق.

اصول موضوعه عبارت است از يك يا چند اصلی که برخی از دلائل آن علم متکی بآنهاست و خود آن اصول بدیهی و جزئی اذهان نیست و دلیلی هم عجالتاً بر صحت آن اصول نیست ولی آن اصول را مفروض الصحه گرفته ایم.

والبته ممکن است که يك اصل موضوع در يك علم، جنبه «وضعی» و فرضی داشته باشد ولی در علم دیگر با دلائل مخصوص آن علم بتحقیق پیوسته باشد مثل اینکه در علوم طبیعی از اصول ریاضی و در علوم ریاضی از اصول طبیعی و در هر يك از اینها از اصول فلسفی و در فلسفه از هر يك از اینها استفاده شود.

پس فرق اصل متعارف و اصل موضوع باینست که اصل متعارف بخودی خود قطعی و جزئی است و ذهن خلاف آن را جایز نمیشمارد و اصل موضوع بخودی خود غیر قطعی است و ذهن خلاف آن را جایز میشمارد خواه آنکه آن اصل موضوع بطور مطلق جنبه وضعی و فرضی داشته باشد و یا آنکه با توجه بیک رشته دلائل که مخصوص فن دیگری است غیر از آن فنی که این اصول موضوعه مورد استفاده آن فن قرار گرفته جنبه قطعیت و ضرورت پیدا کرده و بتحقیق پیوسته باشد. تفصیل این مطالب و جمیع وجوه فرق بین اصول متعارفه و اصول موضوعه و تعریفات، و اقسام علوم متعارفه با اصول عامه و خاصه و همچنین بیان اینکه در فلان علم چه اصول متعارفه و چه اصول موضوعه ای بکار برده میشود یکی از سودمندترین مباحثی است که باید در منطق مورد بحث واقع شود. منطقیین جدید زحمات گرانمایه ای در این زمینه کشیده اند و یکی از کسانی که اصول متعارفه و موضوعه علوم متداول عصر خویش را طبق استنباط خود بیان کرده گانت است. آنچه در اینجا لازم است اشاره ای است بوضع مبادی تصویری و تصدیقیه فلسفی.

مبادی فلسفی

از آنچه گفتیم معلوم شد که مبادی تصویری و تصدیقیه هر فنی بمنزله نقاط اتکام و از لحاظی بمنزله ابزار و اسباب کار آن فن بشمار میرود از اینجهت لازم است که بدانیم مبادی تصویری و تصدیقیه فلسفی و بمبارت دیگر تعریفات و اصول متعارفه و موضوعه فلسفه چه وضعی دارد؟

فلسفه از لحاظ تعریفات غنی ترین فنون است زیرا مفاهیمی که موضوعات و محمولات مسائل فلسفی را تشکیل میدهند از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و امتناع و علت و معلول و متناهی و نامتناهی و حادث و قدیم و قوه و فعل و غیر اینها مفاهیمی بسیط میباشند (نه مرکب) و بهمین جهت

بدیهی‌الصور و مستغنی از تعریف میباشند. برای توضیح اینکه مفاهیم فلسفی بسیط‌اند. نه مرکب و توضیح اینکه اگر مفهومی بسیط بود مستغنی از تعریف میباشند (رجوع شود بمقدمه مقاله ۸).

اصول متعارفه فلسفی: تمیین جمیع اصول متعارفه فلسفی بسیار مفید و مهم است و جمع و استقصاء همه آنها خالی از صعوبت و دشواری نیست و تاکنون دیده نشده است که کسی درصدد جمع و استقصاء آنها برآید و شاید ما موفق شدیم که پس از استقصاء کامل در محل مناسبی همه آنها را با اشاره باینکه هر یک از آنها در چه مسائلی مورد استفاده قرار میگیرد ذکر کنیم. در اینجا لازم است به دو اصل متعارف عمده که مهمترین اصول متعارفه فلسفی است اشاره کنیم زیرا این دو اصل بمنزله آغاز سیر فلسفی محسوب میشود و چنانکه بعداً در ضمن خود مقاله خواهیم دید اینمقاله که شامل مباحث وجود یعنی شامل مسائل اصلی فلسفه است با یکی ازین دو اصل آغاز شده. آن دو اصل ازاینقرار است:

۱- اصل امتناع تناقض: شکی نیست که این اصل مستحکم‌ترین نقاط اتکاء فلسفه است این اصل در همه علوم و بالاخص در فلسفه مورد نیازمندی است ارسطو در الف صغری و ابن‌سینا در اوائل الیهیات شفا و صدرالمآلهین در مباحث عقل و معقول و دیگران از فلاسفه قدیم و جدید در جاهای دیگر در اطراف این اصل متعارف که بنام «اصل‌الاصول» و «ام‌القضایا» نامیده شده بحثهایی کرده‌اند و ما در مقاله‌های ۲ و ۵ بحث کافی از اینمطلب کردیم و شبهات منکرین این اصل را بیان و انتقاد کردیم و ثابت کردیم که استقرار علم نسبت بهر چیزی بدون این اصل امکان‌پذیر نیست. در اینجا از تکرار آن بی‌نیازیم.

۲- اصل اثبات واقعیت: در طی مقالات گذشته معلوم شد که سفسطه مبنی بر انکار واقعیت و هستی است و همه چیز و هرآنچه در اندیشه بگذرد باطل و دروغ و هیچ در هیچ‌میداند گورگیاس سوفیست معروف یونانی برهان اقامه میکند که محال است چیزی موجود باشد پروتوگوراس سوفیست دیگر یونان باستان که میگوید: «مقیاس همه‌چیز انسان است» سخنش همین نتیجه را میدهد. دیگران نیز باستناد اصل وقوع خطا در ادراکات بر پندار و موهوم بودن جمیع ادراکات استدلال کرده‌اند و نیز معلوم شد که سرحد رئالیسم و ایده‌تالیسم یا فلسفه و سفسطه همانا اذعان بواقعیت و هستی است یعنی اذعان باینکه موجودی هست و واقعیتی درکار است. ما این‌حقیقت را بعنوان «اصل‌الاثبات واقعیت» میخوانیم. این اصل، فطری هر ذی‌شعوری است و احدی یافت نمیشود که بتواند در حاق ذهن‌خویش دراین اصل کلی تردید روا دارد و همانطوریکه در مقاله ۲ گذشت شکاک‌ترین شکاکان و سفسطائی‌ترین سفسطائی‌ان در عمل به‌پیروی از فطرت خویش رئالیست و واقع‌بین هستند و بقول پاسکال شکاک واقعی یافت نمیشود.

فلسفه این اصل بدیهی و قطعی را اصل متعارف قرار داده و چنانکه بعداً در همین مقاله خواهیم دید مسائل اساسی فلسفه که آنها را بنام «مسائل وجود» میخوانیم

و بتبع سایر مسائل مهم فلسفی بترتیب از همین اصل استنباط شده. اصل امتناع تناقض چون «زیربناء» تمام اصول فکری بشری است (رجوع شود بمقاله ۵) در همه علوم و همه مسائل مورد استعمال دارد و باصطلاح از اصول متعارفه عامه است ولی اصل اثبات واقعیت تنها در فلسفه است که بعنوان اصل متعارف مورد استعمال قرار میگیرد.

اصول موضوعه در فلسفه: در مقاله ۱ آنجا که رابطه فلسفه را بیان میکردیم بنیازمندیهای علوم بفلسفه و همچنین بنیازمندیها و استفاده کردنیهای فلسفه از علوم اشاره کردیم و گفتیم که فلسفه خواه ناخواه نتایج تحقیقات علوم را مورد استفاده قرار میدهد.

آن نتایج علمی بمنزله مواد اولیه ایست که در اختیار فلسفه قرار داده میشود و فلسفه از آن مواد اولیه حقایق کلی فلسفی میسازد. اصول موضوعه فلسفی عبارت است از همان موادی که علوم در اختیار فلسفه قرار میدهد و البته همواره ضمانت صحت و سقم مواد بعیده علم است و فلسفه نمیتواند صحت و سقم مطلق آن حقائق فلسفی که از مواد علمی تهیه شده تضمین کند.

علیهذا هر استدلال فلسفی که متکی بمواد علمی باشد درجه صحت و استواریش تابع درجه صحت و اعتبار آنمسئله علمی است. بخلاف استدلالات فلسفی خالص که برپایه بدیهیات اولیه و اصول متعارفه قرار گرفته که فلسفه میتواند صحت مطلق آنها را تضمین کند، لهذا آن قسمت از مسائل فلسفی که مبتنی برقبول مسائل حسی و تجربی یا حدسی و تخمینی طبیعیات و فلکیات بوده یا هست با تجدیدنظرهائی که در مسائل طبیعی و فلکی شده و میشود مورد تجدیدنظر قرار گرفته و خواهد گرفت. یکی از قسمتهائیکه فوقالعاده لازم است مورد بررسی قرار گیرد همانا تفکیک مسائل فلسفی خالص از مسائل متکی بعلوم است و تاکنون دیده نشده که کسی درصدد این تفکیک و تجزیه برآید و اینجانب درنظر دارد که پس از آنکه با دقت همه آن مسائل را از یکدیگر تفکیک کرد در محل مناسبی بیان نماید. آنچه میتواند در اینجا بیان کند همین قدر است که مسائل عمده ای که در فلسفه هست و بمنزله ستون فقرات فلسفه بشمار میرود از نوع مسائل فلسفی خالص است و فقط قسمتی از مسائل فرعی علت و معلول و قسمتی از مباحث قوه و فعل و حرکت و بعضی قسمتهای فرعی دیگر است که خواه و ناخواه متکی بنظریه های علمی باید بوده باشد و در حقیقت مسائلی که مربوط بشناختن جهان هستی از جنبه کلی و عمومی است مثل مسائل وجود و عدم و ضرورت و امکان و وحدت و کثرت و علت و معلول و متناهی و نامتناهی و غیره جنبه فلسفی خالص دارد. در سیستمهای فلسفی حسی اصول نظریه ها مبتنی برهمین اصول موضوعه است بلکه گاهی بر فرضیه های غیر قطعی که از جنبه علمی نیز محقق شناخته نشده مبتنی میشود و این خصوصیت از همه بیشتر در ناصیه ماتریالیسم دیالکتیک هویدا است.

منشا اختلاف علوم و فنون از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و از لحاظ روش و اسلوب تفکر

در هریک از علوم و همچنین فلسفه یک عده اصول متعارفه و موضوعه معینی بکار برده میشود که در غیر آن مورد استفاده نیست و در حقیقت هریک یا چند اصل متعارف و اصل موضوع اختصاص دارد ب مورد خاصی و همچنین همه علوم و فنون از لحاظ سبک تحقیق و روش تفکر یکسان نیستند زیرا هر چند همگی محصول اندیشه و فعالیت فکری و عقلانی هستند ولی سبک فعالیت و تحقیق در همه جا یکسان نیست. در برخی موارد باید راه عمل و آزمایش خارجی را پیش گرفت و در برخی موارد باید تنها بمشاهده و احساس پرداخت و در برخی موارد باید مشاهده حضوری نفسانی را وجهه همت قرار داد و در برخی موارد باید اسلوب برهان و قیاس عقلی را بکار انداخت. و در برخی موارد یکی از این راهها و در برخی موارد دیگر بیش از یکراه مورد استفاده قرار میگیرد.

اختلاف علوم و فنون از لحاظ روش و اسلوب تفکر همان مطلبی است که قبلاً اشاره کردیم که منطقیین جدید بآن اهمیت دادند و متودولوژی را روی همین زمینه تأسیس کردند.

آنچه ما میخواهیم در اینجا بیان کنیم نکته لازم و مهمی است که ندیده ایم کسی تاکنون متعرض آن شده باشد و آن عبارت است از بیان منشا اختلاف علوم و فنون از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و همچنین از لحاظ روش و اسلوب تفکر یعنی چرا و بچه علت بعضی اصول متعارفه و موضوعه فقط در بعضی علوم مورد استعمال دارند نه در بعضی دیگر؟ و چرا در هر علم و فنی از اسلوب خاص باید پیروی نمود نه از اسلوبی دیگر؟

بعقیده ما اختصاص یک علم به بعضی اصول متعارفه و موضوعه و همچنین اختصاص آن بیک روش و اسلوب معین از ناحیه موضوع آن علم سرچشمه میگیرد زیرا اصول متعارفه و موضوعه هر علمی عبارت است از یک عده احکامی قطعی یا وضعی که عقل در مورد موضوع آن علم دارد و این مطلب از بررسی یکایک آن اصول متعارفه روشن میشود. و اسلوب و روش فکری خاص هر علمی نیز عبارت است از یک نوع ارتباط فکری خاصی که بین انسان و موضوع آن علم باید برقرار شود و بدیهی است که نوع ارتباط فکری بین انسان و شیء از اشیا بستگی دارد بنحوه وجود و واقعیت آن شیء. مثلاً اگر شیء از نوع اجسام است ناچار باید ارتباط جسمانی و مادی بین انسان و آن شیء برقرار شود و احساس و آزمایش عملی همان ارتباطات مادی است که دستگاه فکر با اشیا پیدا میکند و اگر آن شیء وجود نفسانی دارد باید بمشاهده حضوری و نفسانی که یگانه وسیله ارتباط ذهن با آن شیء است پرداخته شود و اگر آن شیء کیفیت عقلانی دارد یعنی حقیقتی است که عقل با اعمال قوه انتزاع آنرا یافته است باید با سبک قیاس و برهان و تحلیل عقلانی مورد بررسی قرار گیرد.

از اینجا نقش مهمی را که موضوعات علوم در علوم دارند میتوان دریافت زیرا از آنچه در اینمقدمه گفته شد معلوم شد که اولاً استقلال و امتیاز يك علم از علم دیگر و ثانیاً اختصاص اصول متعارفه و موضوعه آن علم بآن علم وثالثاً اختصاص اسلوب تحقیق خاص آن علم بآن علم ناشی از ناحیه موضوع آن علم است پس: موضوع هر علم و فنی نماینده استقلال، و تعیین کننده روش و اسلوب تحقیق، و منشأ اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آن علم بآن علم است.

اسلوب و روش تفکر در فلسفه

بعد از شناختن موضوع فلسفه و بعد از دانستن اینکه دستگاه فکر اینمفهومی را که موضوع فلسفه است از چه راه و بچه کیفیتی نائل میشود و دانستن اینکه اسلوب و روش تفکر هر علم و فنی بستگی دارد به نحوه حصول و واقعیتی که آنموضوع برای ذهن دارد دانسته میشود که اسلوب فکری فلسفی باید چه اسلوبی باشد؟ در مقاله ۵ که کیفیت پیدایش مفاهیم را برای ذهن بیان کردیم و نظریه حسیون و عقلیون را بیان و انتقاد نمودیم ثابت کردیم که مفهوم وجود و موجود موضوع اصلی مسائل فلسفه است و همچنین مفاهیم فلسفی دیگری مانند وحدت و کثرت و غیره صرفاً عقلانی هستند یعنی مفاهیمی هستند که ذهن از راه هیچ حس خارجی یا داخلی قادر بنیل بآنها نیست بلکه با یکی از عالیتین اعمال عقلانی آنها را نائل شده است (رجوع شود بمقاله ۵). و بدیهی است که بررسی و کنجکاوی درباره موضوعی که عقل با عالیتین اعمال خویش آن را یافته است جز با بررسی های عقلانی میسر نیست.

بسم الله الرحمن الرحيم

واقعیت و هستی اشیا

ما هرگز تردید نداریم و هم نباید داشته باشیم در اینکه در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیا مواجه و سروکار ما با واقعیت هستی خواهد بود یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده با غریزه غیرقابل دفع خود بجستجو و کنجکاوی از واقعیت‌های گوناگون خواهیم پرداخت.

و عبارت دیگر میدانیم «واقعیتی هست» و سپس بتولید و

۱- این همان اصلی است که در مقدمه به عنوان «اصل اثبات واقعیت» از آن یاد کردیم. این اصل عبارت است از اذعان و تصدیق باینکه اجمالا «موجود داریم» و برخلاف زعم سوفسطائیان؛ جهان هیچ در هیچ و موجود بودن امری پوچ نیست. این اصل اصلی است یقینی و مقطعی و مورد قبول تمام اذهان بشری و نخستین نقطه ایست که فکر انسان در این سیر عقلانی به نام فلسفه که در پیش دارد آنرا مبدأ و آغاز حرکت خویش قرار میدهد.

باید دانست که بر هر فیلسوفی لازم است که افکار خویش را از يك نقطه قطعی و غیرقابل تردیدی آغاز کند و براهین و استدلالات خویش را بر روی يك پایه محکم و متین بگذارد زیرا بدیهی است که اگر اساس و بنیان يك سلسله افکار به نام افکار فلسفی بر يك فرضیه غیرقطعی و نظریه احتمالی گذاشته شود هیچگونه ارزش و اعتباری نمیتوان برایش قائل شد زیرا بنیانی است که از پای پست ویران است. پس آن اصل اولی که بعنوان مبدأ سیر و نقطه اتکاء انتخاب میشود باید اصلی باشد که هیچگونه تردیدی در او روا نباشد و باید «اصل متعارف» باشد نه «اصل موضوع» بلکه باید بمثابه‌ای باشد که انکارش مساوی انکار همه اصلهای مسلم دیگر باشد. محققین حکما باین نکته برخورد دارند که یگانه اصلی که صلاحیت دارد مبدأ و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد همان اصل «واقعیتی هست» میباشد که سرحد فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده‌آلیسم محسوب میشود و اصلی است یقینی و قطعی و مورد تصدیق تمام اذهان بشری و حتی خود سوفسطائی نیز بدون آنکه توجه داشته —

تکثیر این حقیقت که حقیقت‌های دیگری را بوجود می‌آورد خواهیم پرداخت. ولی پس از آنکه شماره چندی از این معلومات پیش ما پیدا میشوند می‌یابیم که همه‌شان حقیقت نیستند بلکه برخی از آنها دروغ‌های راست‌نما می‌باشند اگرچه ریشه اصلی این معلومات

— باشد در حاق ذهن خود به آن اعتراف دارد.

ما در نخستین لحظه‌ای که گریبان خویش را از چنگال مغالطات سفسطی خلاص می‌کنیم و از فطرت واقع بین خود استفاده می‌کنیم خود را با واقعیت اشیاء مواجه می‌بینیم و اذعان و تصدیق قطعی باینکه «واقعیتی هست» را در نهایت وضوح و روشنی در ذهن خود می‌یابیم یعنی خود را مواجه با همان چیزی می‌بینیم که هرکسی با فطرت ساده خود بدون آنکه توجهی بمغالطات سفسطی داشته باشد خود را مواجه با آن می‌بیند همانطوریکه در متن بیان شده: در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیاء مواجه شده و سروکار ما با واقعیت هستی خواهد بود یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده و با غریزه...

پس از قبول این اصل یعنی پس از اذعان و تصدیق باینکه «واقعیتی هست» در مرحله دوم سیر عقلانی خویش بدنبال این مطلب می‌رویم که مظاهر این واقعیت چیست؟ و عبارت دیگر چه چیز هست و چه چیز نیست؟ در این مرحله است که مظاهری می‌یابیم و می‌رسیم باینکه من هستم — زمین هست — ستارگان هست — ماده هست — قوه هست — روح هست — . همانطوریکه در متن بیان شد: «میدانیم واقعیتی هست» و سپس بتولید و تکثیر این حقیقت که حقیقت‌های دیگری را بوجود می‌آورد خواهیم پرداخت. و البته برخی از این حقائق حقائق است بدیسی و عیانی و غنی از استدلال مثل حقیقت اینکه «من هستم» که از علم حضوری نفس بذات خویش سرچشمه می‌گیرد و یا حقیقت اینکه زمین یا خورشید هست که از علم احساسی بدیسی خارجی سرچشمه می‌گیرد و برخی دیگر نیازمند بحث و تحقیق است ولی در هر حال قبول و اذعان اصل کلی «واقعیتی هست» و نفی زعم باطل سفسطائی که مدعی است همه چیز هیچ اندر هیچ و باطل اندر باطل است و اصلاً موجود شدن و واقعیت پیدا کردن امری محال و ممتنع است. بما فرصت و نوبت می‌دهد که این حقایق جزئی‌تر را بدون هیچ اشکال و مانعی اذعان کنیم.

این اصل کلی مانند سایر حقائق (برخلاف حقائق اعتباری که در مقاله ۶ گذشت) اصلی است مطلق و ثابت و هرگز مشمول قانون تحول و تکامل و نشوء و ارتقاء نخواهد بود و همانطوریکه در متن بیان شده: پیوسته یک حقیقت پای‌برجا و غیرقابل تغییر و تحول بوده و برخلاف انتظار طرفداران حقیقت نسبی هیچگاه از جای خود تکان نخواهد خورد یعنی برخلاف زعم نسیبونی و طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک (چنانکه در مقاله ۴ گذشت) که تمام اصول فکری و عقلانی را قابل تغییر و تبدیل بضد خود میدانند این اصل که حدفاصل رئالیسم و ایده‌آلیسم است هیچگاه تغییر نکرده و تبدیل بضد خویش که همان مدعای ایده‌آلیسم و سفسطائی‌گری است نخواهد شد. مجدداً یادآوری می‌کنیم که این اصل کلی که نقطه شروع کنجکاو فلسفی است پس از قبول اصل کلی امتناع تناقض است که «زیر بنام» جمیع افکار و اندیشه‌های بشری است و در سایر علوم عموماً و در فلسفه خصوصاً مورد استفاده است. همانطوریکه در مقدمه مقاله گفتیم اصل امتناع تناقض و اصل اثبات واقعیت —

(واقعیتی هست) پیوسته يك حقیقت پای برجا و غیر قابل تغییر و تحول بوده برخلاف انتظار طرفداران حقیقت نسبی هیچگاه از جای خود تکان نخواهد خورد.

و همان اندازه که اصل واقعیت پیش ما روشن است وجود

→ دو «اصل متعارف» عمده‌ایست که مورد استفاده استدلال و براهین فلسفی قرار میگیرد. در حقیقت این دو اصل بمنزله دو بال اصلی است که سیر و پرواز فلسفی قوه عاقله را در صحنه پهناور هستی میسر میسازد.

پس از قبول اصل کلی واقعیتی هست و پس از تولید و تکثیر این حقیقت و پیدایش معلومات چندی در اینباب؛ انسان بیک نکته واضح و روشن دیگر برمیخورد که مربوط بخویشتن و دستگاه ادراکی و فکری خویشتن است و آن وجود اغلاط و اشتباهاتی است که خواه ناخواه گرفتار آنها میشود و گاهی چیز را که نیست هست و چیز را که هست نیست می‌پندارد. و همانطوری که در متن بیان شده. همان اندازه که اصل واقعیت پیش ما روشن است وجود این اغلاط و تصادفی با این اشتباهات نیز روشن است و از اینجا نیازمندی شدید بشناختن واقعیت و عبارت دیگر بفن وجودشناسی که با دارا بودن آن فن بتوان موجودات واقعی را از امور پنداری و حقایق را از اوهام تمیز داد. برای انسان پیدا میشود و این همان فلسفه است که میتوانیم آنرا علم‌الوجود یا فن واقعیت‌شناسی بنامیم.

در اینجا که از نقطه شروع فلسفه بحث کردیم بی‌مناسبت نیست که به نکته ذیل توجه کنیم.

دکارت دانشمند شهیر فرانسوی که خواست تحولی در فلسفه تعقلی ایجاد کند و شالوده نوینی بریزد چنانکه میدانیم ابتداء در همه چیز شك کرد و یگانه چیزی را که یقینی و قابل اعتماد دانست و همان را نقطه شروع در فلسفه قرار داد وجود خویشتن بود (من وجود دارم) هرچند وجود خویشتن را نیز از راه وجود اندیشه و فکر بثبوت رسانید پس در حقیقت دکارت نقطه شروع را وجود فکر و اندیشه قرار داد.

بهر حال دکارت مدعی شد که فرضاً در همه چیز شك کنم در اینکه من خودم وجود دارم نمیتوانم شك کنم و تنها همین يك یقین اولی کافی است که مرا هدایت کند و یقین‌های دیگری بدنبال خود بیاورد. لهذا نقطه شروع در فلسفه دکارت «من وجود دارم» بشمار میرود بر روش دکارت ایرادات زیادی وارد کرده‌اند و ما نیز بنوبه خود ایراداتی محکم بر این روش وارد کردیم (رجوع شود به جلد اول صفحه ۴۹ و جلد اول صفحه ۹۳) در اینجا بمناسبت مطلب بالا اضافه میکنیم که قطع نظر از همه ایراداتی که از طرف ما و دیگران بر این روش وارد شده، اساساً انتخاب این راه برای نقطه شروع فلسفه متضمن فایده‌ای نیست. زیرا با اعتراف خود دکارت شك وی در همه چیز سوای وجود خویشتن شك واقعی و حقیقی نبود بلکه شك دستوری و فرضی بود و البته ممکن نیست که کسی بتواند در یقینیات فطری خویش که جبراً و اضطراراً به آنها اذعان دارد واقعاً شك کند و بقول پاسکال «شكاك واقعی وجود ندارد» و حتی سوفسطائی‌ترین افراد نیز طبق فطرت ادراك و اراده خویش در حاق ذهن خود به بسیاری از حقایق جزماً اذعان دارد و روی آن اذعانها در جریان حیات و زندگی خویش حرکاتی میکند. علیهذا پس اینکه دکارت میگوید «در هر چیزی اگر...

این اغلاط و تصادف با این اشتباهات نیز روشن است و تردید در وجود خطا و غلط فکری از تردید در اصل واقعیت که آنرا سفسطه میخوانیم دست کمی ندارد. زیرا سفسطه باکشتن واقعیت «حقیقت» را که گرامیترین دوست ما بود از برما میگرفت و نفی خطا و غلط نیز پندار (غلط) را در برما میگنجاند و در هر دو حال حقیقت از بر ما ربوده میشود.

پس واقعیت را باید شناخت و بدینوسیله موجودات واقعی را از موجودات پنداری و حقائق را از وهمیات تمیز داد. اکنون چه باید کرد و بسوی کدام وسیله باید دست دراز کرد؟

— شك كنم خواهم گفت اندیشه است ولی در خود اندیشه نمیتوانم شك كنم، جز يك بيان شاعرانه چیزی نیست زیرا اگر بنابر شك دستوری و فرضی باشد در جمیع بدیهیات (بلااستثناء) حتی در وجود همین اندیشه و شك نیز میتوان شك كرد و مانند شاعر باستانی فارسی زبان میتوان گفت «همین سمراد هم سمراد باشد» یعنی میتوان گفت همه چیز پندار است و هر پنداری حتی خود همین پندار هم پندار است و وجهی ندارد که مابین یقینیات فطری خویش تبیض قائل شویم و اما اگر بنابر قبول یقینیات فطری است البته انسان هیچ فرقی بین وجود خویشتن و سایر علمهای بدیهی و یقینی نمی بیند مثلاً هیچ فرقی از این جهت بین وجود خویشتن و وجود این قلم و کاغذ که بدست گرفته و این چراغ که در پرتو آن چیز مینویسد و همچنین سایر بدیهیات از قبیل امتناع تناقض و غیره نمی بیند و در این صورت ترتیب عقلی اقتضا میکند که پس از خاموش کردن ترانه سوفسطائی گری که وجود و موجودیت را منکر و امری محال میداند بنقطه مقابل آن، که همان اصل یقینی و بدیهی «واقعیتی هست» می باشد تکیه کنیم و سپس در مرحله دوم به ترتیبی که گفته شد بتکثیر و تولید این حقیقت پردازیم و در مرحله سوم که مصادف با اغلاط حقیقت نما میشویم با انتخاب روش صحیح بواقعیت شناسی و علم الوجود که همان فلسفه است پردازیم و این همان یگانه ترتیب صحیحی است که در این مقاله انتخاب شده و با روشی که محققین حکما نیز تاکنون پیش گرفته اند وفق میدهد.

۲- در مقدمه مقاله گفتیم که انسان در طریق تحقیقات علمی وسیله های مختلف بکار میبرد گاهی از روش حسی و گاهی از روش عقلانی استفاده میکند. گاهی بآزمایش و تجربه علمی و گاهی بتجزیه و تحلیل عقلانی میپردازد و فلسفه و علوم مطلقاً با آنکه همه محصول فعالیت فکر و اندیشه بشری است راهها و وسائل بدست آوردن آنها متفاوت است و از اینرو است که علماء منطق جدید فصل جدیدی در منطق باز کرده اند و در آن فصل، روشها و اسلوبهایی را که لازم است در هر علم بکار برده شود تعیین کرده اند.

وارد شدن در این فصل منطقی و بحث از روشهای علوم خارج از وظیفه فعلی ما است آنچه تذکرش در اینجا مناسب است همان است که در متن اشاره شده و آن عبارت است از تعیین اینکه: برای شناخت واقعیت و به عبارت دیگر برای تحقیق —

آیا مانند دانشمندانی که گفته‌اند حقایق را باید با کمک حس و تجربه فقط بدست آورد برای شناختن مطلق واقعیت و اوصاف و خواص او بحس و تجربه بپردازیم؟
و یا پسرخ آنانی که گفته‌اند (حقیقت باید متکی بعمل و وابسته بکار بوده باشد وگرنه اندیشه وفکری که ارتباط بعمل نداشته باشد پندار خالی بوده از حقیقت دوراست) گوش کنیم و یا مانند...
این راهها راههای رسائی هستند ولی نسبت بمقصد ویژه خودشان نه بهر مقصد.

— غوامض فلسفی چه باید کرد و بسوی چه وسیله‌ای باید دست دراز کرد؟ تعیین اینمطلب مخصوصاً از آنجهت لازم است که اخیراً برخی از کسانی که «حدود حس» و «حدود عقل» را بدرستی تشخیص نداده‌اند و در اعتبار و ارزش روش حسی راه اغراق و مبالغه پیموده‌اند صریحاً ادعا کرده‌اند که یگانه وسیله منحصر بفرد تحقیق در همه قسمت‌ها حس و تجربه است و بغیر آن اعتمادی نیست. ما در مقاله ۵ آنجا که اختلاف نظر منطق تعقلی و منطق تجربی را بیان میکردیم جواب کافی باین ادعا دادیم و ثابت کردیم که این ادعا از عدم تمق در حدود حس و عقل و بررسی نکردن افکار و ادراکات و محتویات ذهن ناشی شده و روشن کردیم که در حسی‌ترین و تجربی‌ترین علوم قضایائی چند مورد استفاده قرار میگیرد که گواهی از حس و تجربه ندارد و صرفاً جنبه عقلانی دارد. در اینجا در مقام توضیح متن و اثبات اینکه نمیتوان منشأ همه تصدیق‌ها و اذعانهای ضروری ذهن را احساس دانست اضافه میکنیم که یکی از تصدیقهای ضروری ذهن ما واقعیت داشتن خود احساس است؛ آیا وجود احساس را نیز ما احساس کرده‌ایم؟ یکی دیگر از تصدیقهای ضروری ذهن ما واقعیت داشتن تجربه است آیا وجود تجربه را ما با تجربه ثابت کرده‌ایم؟ و بملاوه همانطوریکه در متن بیان شده خود این ادعاها که از این اشخاص میشنویم که باینصورت تعبیر میشود: هر حقیقتی را فقط با حس و تجربه باید بدست آورد و یا اینکه «بغیر محسوس اعتباری نیست» حسی و تجربی نیست زیرا برخی کلی است و برخی منفی و حس بمنفی و کلی تعلق نمیگیرد پس اگر بغیر حس و تجربه اعتباری نیست بخود این ادعاها نیز اعتباری نیست.
يك توجه مختصر بخود مسائل فلسفی این گمان کودکانه را از بین میبرد و روشن میکند که تحقیق این مسائل از حدود احساس و آزمایش خارج است مثلاً تصور همین مسائلی که در همین مقاله بنظر خواننده محترم میرسد: اشتراك وجود - اصالت وجود - تشكيك وجود - و غیره بخوبی میرساند که ادعای اینکه تحقیق در این مسائل را باید از راه حس و تجربه و در زیر ذره بین و لابلای لابراتوار انجام داد چه قدر مضحك و مسخره است.
اشتباه در وسیله تحقیقات فلسفی تا اندازه زیادی ناشی از اشتباه دیگری است راجع باینکه فلسفه چیست؟ و چه فایده‌ای دارد؟ و فرق آن با علم چیست؟ در مقاله ۱ رفع این اشتباهات بعد کافی شده است.

این دانشمندان کسانی هستند که بتحقیق درباره يك سلسله از امور ماده که میدان فعالیت حس و تجربه میباشد اشتغال ورزیده يك رشته واقعیتهای مقیده (خواص موضوعات ماده) بدست آورده اند آنگاه خاموشی فن خود را از بحثهایی که خارج از وظیفه آن میباشد مانند بحث و کنجکاوی در اصل واقعیت و چگونگی آن، نفی پنداشته و از مجموع این سخنان مثبت و منفی (خواص مثبت ماده - غیر ماده و غیر خواص ماده که نفی مینمایند) یکرشته سخنانی بنام فلسفه تهیه نموده اند. و در حقیقت از وظیفه يك فیلسوف که در اصل و اساس بود و نبود اشیاء باید گفتگو کند غفلت کرده اند. این دانشمندان باید این نکته را متذکر شوند که حس و محسوس آن و تجربه و مورد آن و عمل (که يك طفیلی وجودی ما است) و متعلق آن و همچنین ماکه همه آنها را بکار میندیم همگی بواقعیت مطلق بستگی داریم و چیزهای واقعیت دار هستیم.

و بهمین جهت ما باید اول بواقعیت حس تکیه بزینم تا بتوانیم بانیروی آن محسوس را بیابیم و همچنین نخست باید بواقعیت تجربه (تکرار عمل) ایمان داشته باشیم و پس از آن بمورد تجربه پرداخته قضاوت نمائیم و پیش از اینها بواقعیت خودمان و همچنین بواقعتهای دیگری که برای انجام این کارها لازم است باید علم داشته باشیم، و هرگز نمیتوان گفت که چیزی در واقعیت خود و مقدم تراز واقعیت خود تأثیر میتواند کرد یعنی قضاوت حسی و تجربی ما در واقعیت خود و واقعیت علل خود قضاوت نماید. گذشته از اینکه همین سخنانی که از این دانشمندان میشنویم (هرحقیقتی را با حس و تجربه باید بدست آورد). (بغیر محسوس اعتباری نیست)، خود حسی و تجربی نیستند زیرا برخی کلی و برخی منفی هستند و حس و تجربه بکلی و منفی تعلق نمیگیرند. در صورتیکه اصل همه معلومات ما علم باصل واقعیت میباشد نتایج ضروری این علم و تصدیق را نمیشود انکار کرد و گرنه مائیم و چالۀ تاریک سفسطه.

پس درمورد کنجکاوی از اصل واقعیت و احکام آن بیک رشته معلومات و تصدیقات اولیه که ما اضطراراً و خواه ناخواه آنها را پذیرفته ایم باید دست زد.

ما در برابر سوفسطی (ایده‌آلیست حقیقی) که بچیزی جز اندیشه اعتراف نداشت و ندارد می‌گوئیم زمین هست - آسمان هست - انسان هست - درخت هست - ماده هست - قوه هست... یعنی هر يك از این شمرده‌ها دارای واقعیت است. البته این واقعیت که برای همه اثبات می‌کنیم معنایی است غیر از معنای هر يك از آنها و هم يك معنی است^۲: واگر چنانچه معنی موضوع و محمول در این قضایا

۳- اشاره است بدو مسئله از مسائل وجود که یکی بنام مغایرت مفهومی وجود با سهیت و یا بنام زیادت وجود بر ماهیت و دیگری بنام اشتراك وجود خوانده میشود.

مسائل وجود که بصورت دوازده مسئله در متن بیان شده برخی متعلق بعالم ذهن است یعنی جنبه ذهنی دارد و برخی متعلق بعالم خارج است یعنی جنبه عینی دارد و برخی دوجنبتین است و ما بترتیب این جنبه‌ها را در هر يك از آنها توضیح میدهیم خواننده جلد اول و دوم این کتاب متوجه اهمیت تحقیق و بررسی ادراکات و اعمال و افعال ذهنی و رابطه شدید طرز تحقیق فلسفی با شناختن فعالیتها و طرز اندیشه‌سازی ذهن شد و مشاهده کرد که غالب مقالات گذشته بر محور مسائل ادراکی می‌چرخید. در اینمقاله نیز که از مسائل وجود بحث می‌کنیم و سر کار ما با خود واقعیت و هستی است باز بمسائلی برمیخوریم که با مسائل ادراکی مرتبط است. البته بر آشنایان باین مباحث پوشیده نیست که طرز تحقیق مسائل ادراکی در فلسفه با طرز تحقیق روانشناسی جدید کاملاً متفاوت است، نظر روانشناسی متوجه مطالعه عالم درون و قوانین بوجود آمدن و از بین رفتن و روابط پدیده‌های نفسانی با یکدیگر یا با امور خارجی است و مقصود وی شناختن موجودات عالم درونی است ولی نظر فلسفه اولاً و بالذات متوجه شناخت وجود و واقعیت است و باندیشه‌های ذهن جز با نظر ابزار و اسباب کار نگاه نمی‌کند. از نظر فلسفی ما شناخت وجود و واقعیت وقتی میسر است که انبوه اندیشه‌های را که نماینده واقعیت خارج است از آنچه محصول و معلول فعالیت ذهن است تشخیص دهیم و بعبارت دیگر به بررسی ادراکات ذهن پرداخته آنچه را «حقیقت» است از آنچه «حقیقت‌نما» است تمیز دهیم و به تعبیر فلاسفه اسلامی امور اصیل را از امور اعتباری بازشناسیم و اینمطلب از مطالعه همین مقاله و مقاله‌های بعدی روشن‌تر خواهد شد. و خواننده محترم از حالا باید ذهن خویش را برای قبول يك حقیقت که مکرر بآن اشاره خواهیم کرد آماده کند و آن اینکه: «تا ذهن را نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم».

انسان پس از اذعان و قبول اصل قطعی «واقعیتی هست» و پس از یافتن پاره‌ای مظاهر واقعیت از قبیل: - من هستم - سفیدی هست - درخت هست - سنگ هست - خورشید هست و... باین نکته برمیخورد که ذهن خود تصورات زیادی از اشياء زیادی دارد، مثلاً تصویری از سفیدی دارد و تصویری از خورشید و تصویری از درخت و تصویری از سنگ... آنگاه می‌بیند اینمعانی که از آنها تصوراتی دارد هیچکدام بیکدیگر قابل تطبیق نیستند یعنی بالضروره مییابد که درخت عین سنگ ←

یکی بودند (انسان هست یعنی انسان انسان) دیگر اثبات لزوم نداشت گذشته از اینکه سوفسطایی اندیشه این معانی را انکار نداشت. و هم یک معنی بیشتر انکار ندارد و آن مصداق همان مفهوم هستی و واقعیت است از همینجا باید نتیجه گرفت که:

→ و هر دو عین خورشید و هر سه عین انسان و هر چهار عین سفیدی یا قرمزی نیستند پس میفهمد که اجمالا عینیت مطلق بین این مفهومات حکمفرما نیست و یک نحو مفایرتی در کار است ولی در عین حال همه این امور متفایر در یک امر با یکدیگر شریکند یعنی ذهن درباره آنها از یک حیث بیک جور حکم میکند و آن جهت مبادرت است از جنبه موجود بودن و واقعیت داشتن در خارج، یعنی ذهن درباره هر یک از آنها حکم میکند که در خارج موجود است و واقعیت دارد باین ترتیب: درخت واقعیت دارد - سنگ واقعیت دارد - انسان واقعیت دارد - پس هر کس که بذهن خویش مراجعه کند مییابد که اولاً تصورات و مفاهیم زیادی از اشیاء پیش خود دارد مثل تصور سفیدی و تصور گرمی و تصور درخت و تصور سنگ (اما اینکه علت و منشأ پیدایش این مفاهیم و تصورات چیست؟ خارج از بحث فعلی ما است و در مقاله ۵ بیان شده است) و ثانیاً مفهوم وجود یا واقعیت با همه آنها در ذهن انتساب و ارتباط پیدا می‌کند یعنی ذهن حکم میکند که سفیدی واقعیت دارد - درخت واقعیت دارد - سنگ واقعیت دارد... در اینجا چند پرسش می‌آید:

اول - آیا مفهوم وجود یا واقعیت که ما در فارسی از آن، با کلمه «هستی» تعبیر میکنیم عین همان مفاهیم متعدده‌ایست که ما از اشیاء داریم، مثلاً مفهوم هستی در ذهن ما عین مفهوم انسان و مفهوم سفیدی و مفهوم درخت و غیره است؟ و بمبادرت دیگر تصور ذهنی ما از وجود و هستی عین تصور ذهنی ما از انسان و سفیدی و درخت و سایر اشیائی است که در ذهن وجود را بآنها نسبت میدهم یا غیر آنها است؟

این سؤال، مسئله اول از دو مسئله بالا را که بنام «زیادت وجود پرماهیت» یا «مفایرت وجود با ماهیت» خوانده میشود طرح میکند. این مسئله چنانکه واضح است صرفاً جنبه ذهنی دارد و روی همین جهت برای یافتن پاسخ سؤال بالا همان مراجعه بذهن و بررسی مختصر تصورات ذهنی بدون احتیاج پیمودن پیچ و خم استدلال کافی است. انسان با مراجعه بذهن خود مییابد که همانطوریکه خود تصوراتیکه ما از اشیاء داریم مفایر با یکدیگرند مثلاً تصور ذهنی انسان غیر از تصور ذهنی سنگ و غیره است مییابد که تصور ذهنی سنگ و درخت و غیره غیر از تصور ذهنی هستی نیز هست یعنی همانطوریکه سنگ و درخت و غیره هر یک در ذهن صورتی دارد مفایر با صورتی که خورشید در ذهن دارد، هستی نیز صورتی در ذهن دارد مفایر با صورت ذهنی خورشید و صورت ذهنی درخت و غیره و البته همانطوریکه در متن اشاره شده میتوان برهان نیز بر مطلب اقامه کرد باین ترتیب: که اگر تصور ذهنی هستی عین تصور ذهنی انسان (مثلاً) بوده باشد لازم است که لفظ هستی یا وجود یا واقعیت مرادف با لفظ انسان بوده باشد. مثل لفظ بشر که مرادف لفظ انسان است و در اینصورت باید معنای جمله «انسان موجود است» مساوی باشد با جمله «انسان انسان است» همانطوریکه جمله «انسان بشر است» مساوی است با جمله «انسان انسان است» و اگر این دو جمله مساوی و مرادف یکدیگر بوده باشند باید هنی از استدلال ←

- ۱- ما واقعیت «هستی» را بیک معنی بهمه چیز اثبات میکنیم.
- ۲- مفهوم واقعیت «هستی» غیر از مفهوم هریک از اشیا واقعیت‌دار است.
- ۳- نظر باینکه ما در خارج همه چیز را عین هم نمیپنداریم و

— و غیرمحتاج باثبات بوده باشد زیرا «انسان انسان است» برای ذهن‌هنگی از استدلال است و حال آنکه اثبات وجود انسان برای ذهن محتاج با استدلال است و البته مفهوم انسان بعنوان مثال آورده شد و میتوان چیزهای دیگر را بجای انسان ذکر کرد. و ایضاً چنانکه در پرسش دوم خواهیم دید مفهوم هستی مفهوم واحدی است و مفاهیم انسان و درخت و سنگ و سفیدی مفاهیم متعدده هستند و مفهوم واحد محال است که عین چند مفهوم متعدد بوده باشد.

پس نتیجه گرفته میشود که مفهوم وجود یا واقعیت یا هستی يك مفهومی است که در ذهن مفایر است با مفهوم هریک از اموری که ما در نظر واقع‌بینی خود آنها را اموری واقعیت‌دار می‌بینیم و حکم میکنیم که فلان چیز هست. و اینست معنای مغایرت مفهومی وجود با مهیت یا زیادت وجود بر مهیت.

اینمسئله در مقابل عقیده برخی متکلمین که معتقد بوده‌اند هیچ مغایرت مفهومی بین وجود و مهیت نیست طرح شده یعنی بحثهای کلامی متکلمین موجب ورود اینمسئله در مباحث فلسفی شده. در کتب حکما اول کسیکه می‌بینیم این مسئله را متعرض و یادآوری کرده فارابی است.

هرچند خود اینمسئله از نظر اینکه واضح و بی‌نیاز از استدلال است اهمیت چندانی ندارد ولی چنانکه بعداً خواهیم دید همین مسئله غیر مهم موجب پیدایش اساسی‌ترین مسائل فلسفه یعنی مسئله اصالت وجود و اصالت مهیت شده و توجه به این مسئله برای پراهینی که در آن مسئله اقامه میشود لازم است.

دوم — آیا مفهوم وجود یا هستی که باین امور متعدده در ذهن حمل میشود و حکم میشود که زمین هست. آسمان هست. انسان هست. درخت هست. يك مفهوم واحد و يك معنای واحدی است یا آنکه مفاهیم و معانی متعدده است و با اصطلاح آیا مشترك معنوی است یا مشترك لفظی؟

از مسائل وجود همین يك مسئله است که در مابعدالطبیعه ارسطو طرح شده ارسطو در مقاله «الف کبری» برای اثبات اینکه وجود يك مفهوم عام و شاملی است بحث اشتراك لفظی و اشتراك معنوی را پیش میکشد و ثابت میکند که مفهوم وجود از قبیل مشترك معنوی است نه لفظی.

قبلاً باید معنای اصطلاحی مشترك معنوی و مشترك لفظی را توضیح دهیم. اگر فرض کنیم قضایای چندی را که دارای موضوعات متعدده‌ای باشند ولی همه آنها از لحاظ محمول مشترك و مانند یکدیگر باشند طرح کنیم مثل اینکه بگوئیم زید انسان است و عمرو انسان است و حسن انسان است، در اینصورت گاه هست که محمول مشترك ما فقط از جنبه لفظ در همه یکی است نه از جنبه معنی مثل اینکه ما بمایمی که از پستان گاو دوشیده شده اشاره میکنیم و میگوئیم که این شیر است و بعیوان مخصوصی که دارای چنگال و دندان و پال و دم مخصوص است و در موزه حیوانات در قفسی حبس شده است نیز اشاره میکنیم و میگوئیم این شیر است و بشیر سمار نیز اشاره میکنیم و میگوئیم «این شیر است». در اینجا محمول در هر سه قضیه —

تردید هم نداریم یعنی انسان غیر درخت و درخت غیر انسان است (بهرمعنی از غیریت بوده باشد همین اندازه که دوتایی درست شود) از همین جا باید نتیجه گرفت که ما از موجودات خارجی دو مفهوم

→ بحسب لفظ یکی است ولی بحسب معنا و مفهوم متعدد است یعنی آنگاه که بآن مایع میگوئیم شیر است یکمعنا و مفهوم در ذهن ما پیدا میشود و آنگاه که بانحیوان میگوئیم شیر است يك معنا و مفهوم دیگر و آنگاه که بشیر سماور میگوئیم شیر است يك معنا و مفهوم سوم و بعبارت دیگر در هر یکی از این سه «حمل» که محمول یا يك لفظ ادا شده يك صورت ذهنی بخصوص را بر موضوع منطبق ساخته ایم و هیچگونه معنا و مفهوم مشترکی که بهره موضوع قابل انطباق باشد در نظر نگرفته ایم. ولی گاه هست که محمول مشترك ما از جنبه معنا و مفهوم واحد است مثل آنکه میگوئیم زید انسان است؛ عمرو انسان است، حسن انسان است. در اینجا مفهوم و مقصود ما از لفظ انسان دو همه این قضایا يك چیز است یعنی در هر سه «حمل» که محمول یا لفظ انسان ادا شده يك صورت کلی ذهنی را بر موضوع منطبق ساخته ایم و يك معنا و مفهوم مشترکی را در هر سه مورد در نظر گرفته ایم. و البته ممکن است در این تقسیم که معنا و مفهوم در هر سه مورد یکی است الفاظ متعدد باشد مثل آنکه الفاظ مترادفه را بکار ببریم و بگوئیم زید انسان است و عمرو بشر است و حسن حیوان ناطق است. در اینجا با اینکه الفاظ متعدد و مختلف است و در ناحیه لفظ اشتراکی نیست. در ناحیه معنا اشتراك هست. بحسب اصطلاح، اشتراك در مورد مثال اول (مثال شیر) اشتراك لفظی و اشتراك در مورد مثال دوم (مثال انسان) اشتراك معنوی خوانده میشود و البته اشتراك لفظی چون از صفات لفظ است و از رابطه لفظ با معنایکایت میکند در لغات مختلف، مختلف است ولی اشتراك معنوی چون خاصیت ذهنی معنا است ربطی بعالم وضع - الفاظ ندارد.

حالا باید به بینیم که مفهوم وجود یا هستی که بموضوعات متعدده حمل میشود و حکم میشود که زمین هست - انسان هست - آسمان هست - مشترك لفظی است یا مشترك معنوی؟

پاسخ این پرسش نیز چون مستقیماً مربوط بوجدانیات ذهنی خود ما است واضح است یعنی هرکس با توجه مختصر بمحتویات ذهنی خویش درک میکند که مفهوم واقعیت یا وجود یا هستی که به اشیائی مانند زمین و آسمان و درخت و انسان و ماده و قوه و غیره حمل میشود از قبیل مشترك معنوی است نه از قبیل مشترك لفظی یعنی ما هنگامیکه در ذهن خود هستی را بهر يك از این اشیاء حکم میکنیم و حکم بهستی آنها مینمائیم يك معنا و مقصود را در همه موارد حمل میکنیم نه بیشتر. سوم - ما از هر چیز واقعیت دار که علی رغم سوفسطائی حکم میکنیم واقعیت دار است مثل انسان و درخت و زمین و غیره دو مفهوم در ذهن خود داریم یکی همان مفهوم انسان (در مورد انسان) و درخت (در مورد درخت) که ملاک تمیز و شناسائی ما همان مفهوم است و روی همان مفهوم او را غیر از سایر اشیاء میدانیم و دیگر مفهوم هستی که مشترك فیه همه این امور است حالا باید بدانیم که از این دو مفهوم که نسبت بهر چیزی داریم کداميك اصیل است و کداميك اعتباری؟ پاسخ این پرسش را که مسئله سومی را طرح میکند در پاورقی بعد به پیروی از متن خواهیم داد.

متباین میگیریم یکی مفهومی که اشیا واقعیت دار با آن از همدیگر متمایزند و سوفسطی نیز بنام اندیشه آنرا میپذیرد مانند مفهوم انسان.... درخت و.... و دیگری مفهوم هستی (واقعیت). پس هر چیز واقعیت دار بما دومفهوم اعطا میکند مانند انسان خارجی که دومفهوم انسان و واقعیت را میدهد.

اصالت وجود و واقعیت

اکنون باید دید با در نظر گرفتن اینکه هرچیز در خارج يك واحد واقعیت دار بیش نیست و مسا دومفهوم مختلف – مهیت و هستی – از وی میگیریم. اصالت از آن کدام يك از این دوجہت است؟^۴ یعنی آیا مفهوم انسان از واقعیت (که مبغوض ایده آلیست

۴- این همان سؤال سومی است که در پاورقی پیش گفتیم که پس از پیمودن مرحله دوم و اذعان باینکه مثلاً انسان هست – درخت هست – سفیدی هست... یعنی پس از تولید و تکثیر اصل کلی «واقعیتی هست» و یافتن امور واقعیت دار متعددی؛ برای ذهن پیش میآید.

ما بعد از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» که حد فاصل رئالیسم و ایده آلیسم و قدم اول شدن از عالم خیال بینی و دخول در عالم واقع بینی بود بتولید و تکثیر این اصل پرداختیم و امور واقعیت دار گوناگونی یافتیم و دیدیم که اموری چند از قبیل انسان و درخت و جسم و خط و سطح و حجم و سفیدی و گرمی و غیره هست و در ذهن خویش اذعان و تصدیق قطعی بواقعیت داشتن این امور را یافتیم سپس به بررسی حال ذهن خود پرداختیم و دیدیم که اولاً ذهن از هر يك از این امور واقعیت دار صورتی پیش خود دارد مقایر با صورتی که وجود هستی پیش خود را رد (زیادت وجود بر ماهیت) و ثانیاً مفهوم وجود یا هستی يك مفهوم عام و مشترکی است که بمعنای واحد و مفهوم واحد بر همه این امور واقعیت دار منطبق میشود (اشترک معنوی وجود). پس از این بررسی مختصر ذهنی نتیجه سومی نیز گرفتیم و آن اینکه پس ما از هرچیز واقعیت دار که اذعان و تصدیق بواقعیت داشتنش داریم دو مفهوم در ذهن خویش داریم یکی همان مفهوم عام و مشترک یعنی «وجود» که بهمه این امور واقعیت دار منطبق است و مشترک فیه همه آنها است و یکی هم يك مفهوم اختصاصی در مورد هريك علیحده که فقط بمورد معین اختصاص دارد. مثل مفهوم انسان و مفهوم آتش و مفهوم سنگ که هريك بمورد معین قابل انطباق است که اصطلاحاً ماهیت نامیده میشود.

در اینجا دو سؤال پیش میآید: یکی اینکه منشأ پیدایش هر يك از آن مفاهیم اختصاصی و همچنین منشأ پیدایش آن مفهوم عام و مشترک در اذهان چیست؟ و چگونه و از چه راه این مفاهیم و تصورات در ذهن نقش می بندد؟ این سؤال بیشتر جنبه علم النفسی دارد و در مقاله ۵ مشروحاً به آن پاسخ داده شده است و دیگر اینکه پس از اینکه دانستیم از هر امر واقعیت داریکه اذعان بواقعیت داشتنش داریم در ذهن خود دو مفهوم و دو تصور داریم (ماهیت – وجود) کداميك اصیل و کداميك ←

میباشد) حکایت میکند یا مفهوم هستی. روشن است که هرچیزی یعنی هر واحد واقعیت دار خارجی در سایه واقعیت، واقعیت دار میشود و اگر فرض کنیم که واقعیت هستی از آن مرتفع شده نیست و نابود گردیده یک پنداری پوچ

→ اعتباری است؟ آیا هر دو اصیل است یا هر دو اعتباری است یا آنکه وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا بعکس، ماهیت اصیل است و وجود اعتباری این مسئله است که در عین اینکه جنبه ذهنی دارد صد درصد فلسفی است و جنبه عینی دارد و شناخت واقعیت موقوف بآنست بلکه اساسی ترین مسئله شناخت واقعیت همین مسئله است.

مقدمتاً بیان چند مطلب لازم است:

۱- اصلاتی که در اینجا مورد نظر است بمعنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که بمعنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است. معمولاً در اصطلاحات فلسفی جدید اصالت بمعنای تقدم و اصل بودن در مقابل نتیجه بودن و فرع بودن استعمال میشود مثلاً میگویند آیا اصالت با ماده است یا با روح؟ بدیهی است که مقصود نه اینست که کدامیک عینیت خارجی دارد و کدامیک اعتبار ذهنی است بلکه مقصود اینست که آیا ماده بمنزله اساس است و روح خاصیت و نتیجه ترکیبات آن است یا آنکه روح بمنزله اساس است و ماده نتیجه اوست؟

در مبحث اصالت وجود یا ماهیت، مقصود این نیست که آیا وجود اساس است و ماهیت خاصیت و یا ماهیت اساس است و وجود خاصیت؟ بلکه مقصود اینست که ما نسبت بهر امر واقعیت دار که حکم بواقعیت داشتنش میکنیم دو تصور و دو مفهوم داریم از این دو مفهوم کدامیک جنبه عینی و خارجی دارد و کدامیک جنبه ذهنی و اعتباری؟

هریک از وجود یا ماهیت را که ما اعتباری بدانیم بهیچوجه برای او جنبه عینی قائل نیستیم نه بعنوان اصل و اساس بودن و نه بعنوان فرع و نتیجه بودن بهر حال نباید بحث از اصالت و عدم اصالت اینجا را از نوع بحث اصالت و عدم اصالت در فلسفه جدید گرفت. هرچند در آن فلسفه گاهی اصطلاحات بیکدیگر مخلوط میشود و ممکن است در یک مورد معین از عدم اصالت اعتباریت را قصد کنند.

۲- لازم است توضیح داده شود که ماهیت که در مقابل وجود قرار میگیرد و بحث از اصالت و عدم اصالتش در میان است یعنی چه؟

خواننده محترم توجه دارد که ما این بحث را بمدای توجه باینکه بواقعیت اموری چند تصدیق قطعی داریم بمیان آوردیم یعنی واقعیت داشتن اموری چند را مقدمه ورود در اینمطلب قرار دادیم. و البته اینکه (اجمالاً) اشیاء واقعیت داری در جهان هستی هست یک فرضیه احتمالی نیست بلکه یک امر قطعی و بدیهی و مورد اذعان و تصدیق تمام اذهان بشریست.

حالا فرض کنید که ما بواقعیت این سه چیز: خط و عدد و انسان - تصدیق قطعی پیدا کرده ایم و هر سه را امری واقعیت دار میدانیم و حکم میکنیم خط موجود است - عدد موجود است - انسان موجود است - این سه چیز در موجود بودن و واقعیت داشتن مانند یکدیگرند و اختلافی ندارند ولی در عین حال میدانیم که سه چیز واقعیت دار هستند.

←

بیش نخواهد بود. نتیجه گرفته میشود که:

اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی اوست و مهیت آن پنداری است. یعنی واقعیت هستی بخودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت - دار یعنی عین واقعیت است و همه مهیات با آن واقعیت دار و بی آن

- برای ذهن ما چنین نمودار میشود که در هریک از اینموارد وجود بیک چیز تعلق گرفته و در هر موردی یک چیز است که متلبس بلباس وجود شده و بمبارت دیگر برای ذهن ما چنین نمودار میشود که در هریک از این موارد وجود، یک چیز معین را از کتم عدم خارج و از پرده ابهام و ظلمت نیستی ظاهر کرده؛ در یک جا وجود بچیزی تعلق گرفته که آنرا کمیت متصل میخوانیم و در یک جا بچیز دیگری که آن را کمیت منفصل و یک جا بچیز دیگری که آنرا جوهر عاقل میخوانیم. آنچه در ذهن بصورت معروض و متلبس جلوه میکند و مثل اینست که چیزی است که لباس هستی پوشیده یا چیزی است که از کتم عدم و ظلمت نیستی خارج شده ماهیت است. مثلاً در مثال بالا که حکم میکنیم خط یا عدد یا انسان موجود است خط و عدد و انسان ماهیتهای مختلفی هستند که واقعیت دار شده اند. ماهیات منشأ کثرت و تعددند و وجود منشأ وحدت یعنی اینکه این سه امر واقعیت دار سه امر هستند نه یکی. از این جهت است که یکی خط است و دیگری عدد و سومی انسان والا از جنبه موجودیت و واقعیت داشتن همه مانند یکدیگرند. البته ممکن است کسی در اینکه ما آنچه از اشیا درک میکنیم عین ماهیت اشیا است تردید روا دارد و صورت ذهنی خط یا عدد یا انسان را عین ماهیت متلبس بوجود خارجی نداند یعنی در مسئله «وجود ذهنی» یا «ارزش معلومات» راه تردید یا انکار پیش گیرد ولی بهر حال با قبول اینکه این سه چیز، سه امر واقعیت دار هستند جای تردید باقی نیست که هریک از این سه، یک شیء بخصوص است که وجود باو تعلق گرفته و آن چیز که مورد تعلق وجود است همان ماهیت آن شیء است خواه آنکه ما بکنه وی رسیده باشیم یا نرسیده باشیم.
- ۳- در برخی موارد که محمولی را بر موضوعی حمل میکنیم همانطوریکه هریک از موضوع و محمول در ذهن تصویری مخصوص بخود دارند، در خارج واقع نیز هریک واقعیتی مخصوص بخود دارند.
- مثلاً هنگامیکه حکم میکنیم این کاغذ سفید است یا این اطاق مربع است یا این قند شیرین است - در اینجا همانطوریکه هریک از کاغذ و سفیدی یا اطاق و شکل مربع یا قند و شیرینی تصویری مخصوص بخود در ذهن دارد، در خارج و واقع نیز یک واقعیتی علیحده و «مابعدها» علیحده دارد - واقعیت کاغذ و واقعیت سفیدی - واقعیت اطاق و واقعیت شکل مربع - واقعیت قند و واقعیت شیرینی. هرچند در این موارد واقعیت یکی وابسته بواقعیت دیگری است مثل آنکه واقعیت سفیدی وابسته بواقعیت کاغذ است و... ولی در عین حال هریک واقعیت و مصداق واقعی و بالاخره «مابعدها» مخصوص بخود دارند.
- ولی در برخی موارد که محمولی را بر موضوعی حمل میکنیم اینطور نیست یعنی موضوع و محمول هریک واقعیت علیحده ندارند و در خارج بین موضوع و محمول هیچگونه الثنیت و کثرتی حکمفرما نیست بلکه وحدت حکمفرماست و کثرت صرفاً مستند بذهن است و بمبارت دیگر ذهن با یک نوع قدرت تجزیه و قوه تحلیلی ←

(بخودی خود) پنداری و اعتباری میباشند. بلکه این مہیات تنہا جلوه‌ها و نمودہائی هستند کہ واقعیتہای خارجی آنها را در ذہن و ادراک ما بوجود میآورند و گرنہ در خارج از ادراک نمیتوانند از وجود جدا شدہ و بوجہی مستقل شوند.

→ کہ دارد یک واحد خارجی را در قرع و انبیق مخصوص خود منحل میکند بامور متعدده و از یک واقعیت خارجی کہ در خارج هیچگونہ کثرتی ندارد معانی و مفاهیم متعدده می‌سازد.

قدرت تجزیہ و قوہ تحلیل ذہن قابل انکار نیست ہزارہا شواہد واضح دارد. شما یک نظری بہ «تعریفات» بیندازید و ببینید کہ چگونہ ذہن برای یک شیء بسیط خارجی در ظرف خویش معانی و مفاهیم متعدده می‌سازد و جنبہ‌های مشترک و جنبہ‌های اختصاصی برای آن می‌سازد بطوریکہ ہمہ آن معانی و مفاهیم متکثرہ بر آن شیء بسیط خارجی منطبق است مثل آنکہ در مقام تعریف خط، ذہن حکم میکند کہ «کمیتی است متصل کہ دارای بعد واحد است».

در اینجا ذہن خط را در قرع و انبیق خود منحل کردہ است بکمیت و اتصال و دارای بعد واحد بودن و مفاهیم سہ‌گانہ کمیت و اتصال و دارای بعد واحد بودن را بر خط منطبق میکند. بدیہی است کہ وجود خارجی خط، مرکب از سہ جزء نیست یعنی قسمتی از وجودش کمیت و قسمتی اتصال و قسمتی بعد واحد نیست بلکہ ہر سہ مفهوم در خارج دارای یک واقعیتند و بوجود واحد موجودند و این ذہن است کہ از برای یک واقعیت وحدانی چندین مفهوم مختلف انتزاع میکند و ہمہ را بر آن منطبق می‌سازد.

بہر حال قدرت ذہن برای اینکہ از یک واقعیت واحد مفاهیم و معانی متعدده بسازد قابل انکار نیست.

یکی از مواردیکہ محمولی را بر موضوعی حمل میکنیم و آن موضوع و محمول ہر یک واقعیت علیحدہ ندارند مبحث ماہیت و وجود است یعنی مواردی است کہ ماہیتی از قبیل خط یا عدد یا انسان یا چیز دیگر را موضوع و وجود را محمول قرار میدہیم و قضایائی درست میکنیم و حکم میکنیم کہ (مثلاً) خط موجود است یا عدد موجود است یا انسان موجود است...

در اینگونہ موارد موضوع و محمول (مفہوم انسان و مفہوم وجود مثلاً) در ظرف ذہن بطور مسلم کثرت دارند و بین آنها مغایرت حکمفرما است و باصطلاح؛ «وجود زائد بر مہیت است» بلکہ چنانکہ گفتیم در نمایش اولی برای ذہن، وجود چیزی است کہ تعلق بماہیت گرفتہ و خارج کنندہ او از کتم عدم و ظاہر کنندہ وی از زیر پردہ ابہام و ظلمت نیستی است و یا بمنزلہ لباسی است کہ مہیت متلبس بوی شدہ باشد ولی بطور قطع و مسلم در خارج، وجود و ماہیت دو چیز نیستند کہ یکی ظاہر کنندہ و دیگری ظاہر شدہ، یکی متعلق و دیگر متعلق بہ، یکی لباس و دیگری متلبس بودہ باشد این ذہن است کہ از یک عینیت خارجی دو مفہوم ساختم است و از این دو مفہوم یکی را عارض و دیگری را معروض و یکی را متعلق و دیگری را متعلق بہ اعتبار میکند. در خارج انواع ترکیبات ممکن است ولی ترکیب خارجی از ماہیت و وجود معنی ندارد و بطور قطع و یقین این کثرت یعنی ترکیب شیء از ماہیت و وجود معلول قوہ تحلیل و قدرت تجزیہ ذہن است و در خارج، وجود ←

نکاتی چند یا نتایجی چند

۱- ما بحقیقت هستی نمیتوانیم پی ببریم. زیرا چنانکه در مقاله پنج بیان کردیم شناختن هرچیزی یا بواسطه مهیت آن میباشد و یا بواسطه خواص آن، و درحقیقت هستی هیچکدام از این دو چیز،

→ و ماهیت و فی‌المثل انسان و وجود انسان یا خط و وجود خط یا زمین و وجود زمین دو امر واقعیت‌دار نیستند و باصطلاح دو «ما‌بذام» خارجی ندارند اساساً چگونه ممکن است يك واحد واقعیت‌دار (هرچیز که میخواهید فرض کنید - واحد انسان یا واحد خط یا واحد ذره) خودش و واقعیت و وجودش هر کدام واقعیت علیحده داشته و مجموعاً دو واحد واقعیت‌دار بوده باشند؟!

اینکه هرچیزی با وجود و واقعیت خودش يك واحد را تشکیل میدهند و اختلاف و تعدد ماهیت و وجود بحسب ظرف ذهن و معلول قوه تحلیل ذهن است احتیاج باقامه برهان ندارد و اگر کسی بتواند مطلب را تصور کند بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد.

ولی در عین حال ما برای کسانی که مایل هستند، برهان نیز اقامه میکنیم باین ترتیب: اگر هرچیزی با وجود و واقعیت خودش دو امر واقعیت‌دار بوده باشند لازم می‌آید که هر امر واقعیت‌داری از امور واقعیت‌دار غیر متناهی تشکیل شده باشد بعلاوه لازم می‌آید که اساساً آنشیء موجود و واقعیت‌دار نبوده باشد زیرا اگر هريك از ماهیت و وجود يك امر واقعیت‌دار بوده باشد پس وجود واقعیت دارد و مهیت واقعیتی و هريك از این دو بخودی‌خود يك واحد واقعیت‌دار است آنگاه نقل کلام میکنیم بهريك از این دو واحد واقعیت‌دار (ماهیت و وجود) و چون هريك از این دو واحد واقعیت‌دار، يك امر واقعیت‌دار است و هر امر واقعیت‌داری بحسب فرض با واقعیت خود دو امر واقعیت‌دار است یعنی بین خودش دوگانگی حکمفرما است و مجموعاً يك واحد را تشکیل نمیدهند پس هريك از ماهیت و وجود نیز مجموعاً دو امر واقعیت‌دار است برای مرتبه دوم نقل کلام میکنیم بدو امر واقعیت‌داری که واقعیت ماهیت را تشکیل میدهند و بدو امر واقعیت‌داری که واقعیت وجود را تشکیل داده‌اند و چون هريك از این چهار، يك امر واقعیت‌داری است و هر امر واقعیت‌داری بحسب فرض از مجموع دو امر واقعیت‌دار که بین آنها دوگانگی خارجی حکمفرما است تشکیل شده پس هريك از آنها نیز مجموعاً دو امر واقعیت‌دار است و همچنین برای مرتبه سوم و چهارم... و تا بی‌نهایت که پیش برویم بامور واقعیت‌داری میرسیم که مرکب است از دو امر واقعیت‌دار و هريك از آن دو امر واقعیت‌دار نیز از دو امر واقعیت‌دار دیگر و همینطور... و البته این امر عقلاً محال و منتع است زیرا اولاً يك واحد واقعیت‌دار مثل واحد انسان واحد انسان است نه مجموعه‌ای غیر متناهی از انسانها و واحد خط يك واحد خط است نه مجموعه‌ای غیر متناهی از واحدها (قابلیت انقسام خط باجزاء غیر متناهی با اینمطلب اشتباه نشود) و واحد آتم يك واحد آتم است نه غیر متناهی آتمها و اساساً چگونه ممکن است که يك واحد از يك شیء در عین يك واحد بودن، بالفعل واحدهای غیر متناهی باشد و ثانیاً غیر متناهی مفروض ما از نوع کثیری است که بالاخره بوحداتی منتهی نمیشود زیرا چنانکه دیدیم تا بینهایت، شیء مرکب است از دو امر واقعیت‌دار و هیچگاه بیک امر واقعیت‌داری که مجموعه‌ای از دو امر واقعیت‌دار نبوده باشد منتهی نمیشود و ←

حقیقتاً تحقق ندارد.

اما مهیت: برای اینکه مهیت چیزی است که با یافتن واقعیت، واقعیت‌دار و موجود و با نیافتن واقعیت، معدوم می‌شود و فرض یافتن و نیافتن واقعیت از برای خود واقعیت هستی تصور ندارد.

→ کثیریکه بواحد منتهی نشود وجودش محال است زیرا کثیر از مجموع واحدهاتولید می‌شود و اگر واحد نباشد کثیری هم نخواهد بود پس لازمه اینکه شیء با واقعیت خودش دو امر واقعیت‌دار بوده باشند اینست که آنشیء اساساً موجود و واقعیت‌دار نبوده باشد.

۴- درمقدمه بالا گفتیم که شیء با واقعیت خودش و بعبارت دیگر ماهیت و وجود نمیتوانند دو عینیت داشته و دو امر واقعیت‌دار بوده باشند حالاً می‌گوئیم که همینطور هم ممکن نیست که مهیت و واقعیت خودش هیچکدام عینیت و خارجیت نداشته باشند زیرا فرض اینست امور واقعیت‌داری در ماوراء ذهن و اندیشه ما هست؛ و ما اذهان داریم که مثلاً انسان یا خط یا عدد یا آتم در خارج از ظرف ذهن ما واقعیت دارند حالاً اگر بنا شود که یک واحد واقعی مثلاً انسان و واقعیت انسان یا خط و واقعیت خط هر دو امری غیرعینی بوده و صرفاً اندیشه ذهنی باشند پس معنای اینکه انسان واقعیت‌دار این میشود که صرفاً من اینطور اندیشه میکنم اما در ماوراء ذهن من چیزی نیست و این، خلاف اصل قطعی و بدیهی است که ما داریم و عیناً تسلیم بمذعای سوفسطائیان است.

پس از بیان این مقدمات می‌گوئیم که از مقدمه اول دانستیم که بحث اصالت وجود یا ماهیت در عین اینکه بحث از تعیین و تحقیق خارج و واقع است بحث و کاوش از ذهن نیز هست و این بحث دارای دو جنبه است از یک جنبه ذهنی و از جنبه دیگر خارجی است و هر دو جنبه توأم با یکدیگر است و از مقدمه دوم دانستیم که ماهیت چیست و نسبت وی با وجود بحسب اعتبار ذهن چیست و از مقدمه سوم دانستیم که ماهیت و وجود مجموعاً یک واحد را در خارج تشکیل میدهند و دو امر واقعیت‌دار نیستند پس ممکن نیست که هر دو اصالت و عینیت داشته باشند یعنی هم وجود اصیل باشد و هم ماهیت و از مقدمه چهارم دانستیم که ممکن نیست که ماهیت وجود هر دو غیرواقعی باشند و هر دو اندیشه محض و ساختگی ذهن باشند یعنی هر دو اعتباری باشند.

پس از این مقدمات نوبت طرح این مسئله میرسد که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا ماهیت اصیل است و وجود اعتباری؟

برای اثبات اصالت وجود براهین زیادی اقامه شده و برخی از آن براهین متکی باصول موضوعه‌ایست که آن اصول موضوعه را علم یا فلسفه باید ثابت کند و قهراً تا وقتی که آن اصول موضوعه بمرحله اثبات نرسد براهان متکی بآنها نیز جنبه قطعیت پیدا نمیکند، و برخی دیگر اینطور نیست. ما در اینجا نمیتوانیم همه براهینی که برای اثبات اصالت وجود اقامه شده بیان و نقادی کنیم بلکه فقط به بیان یک براهان که جنبه فلسفی خالص دارد و از همه ساده‌تر و در عین حال محکم‌تر و قوی‌تر است اکتفا میکنیم و آن براهانی است که از نظر کردن در خود وجود و ماهیت بدون استعانت از مقدمات خارجی حاصل میشود صدرالمتألهین که تثبیت‌کننده پایه مسئله اصالت وجود است غالباً در کتب خود بآن براهان استناد میکنند و آن اینست که حالا ←

چنانکه مثلاً انسانیت انسان که مهیت انسان میباشد بطوری است که اگر موجود شود چیزی در خارج پیدا خواهد شد که از اسب و درخت و چیزهای دیگر متمیز میباشد و اگر موجود نشود هیچ و پنداری است ولی برای واقعیت انسان نمیشود واقعیت دیگری

→ که امر دائر است بین اینکه یا وجود امر واقعی است و ماهیت از قوه انتزاع ذهن پیدا شده یا ماهیت امر واقعی است و وجود از قوه انتزاع ذهن پیدا شده ما نسبت هر یک از وجود و ماهیت را با واقعی بودن و خارجی بودن میسنجیم می بینیم که ماهیت (مثلاً انسان یا خط و غیره) در ذات خود بطوری است که هم صلاحیت موجود بودن و هم صلاحیت موجود نبودن را دارد و نظر نسبتش با واقعیت و لا واقعیت یعنی با وجود و عدم علی السویه است ماهیت بواسطه توأم شدن با وجود و واقعیت است که ذهن او را صالح برای حکم بواقعیت دار شدن میداند و اما وجود و واقعیت عین واقعی بودن و موجود بودن و خارجی بودن است و فرض واقعیت غیر واقعی و وجود غیر موجود فرض امر محال است پس وجود است که عین واقعی بودن و عینیت است و تشکیل دهنده خارج و عالم عین است اما مهیت یک قالب ذهنی است برای وجود که ذهن روی خاصیت مخصوص خود در اثر ارتباط با واقعیت خارجی آن قالب را تهیه میکند و او را بواقعیت خارجی منتسب میکند و اینست معنای جمله متن: هر چیزی یعنی هر واحد واقعیتدار خارجی در سایه واقعیت واقعیتدار میشود و اگر فرض کنیم که واقعیت هستی از وی مرتفع شده، نیست و نابود گردیده یک پنداری پوچ بیش نخواهد بود.

اصالت وجود در فلسفه نتایج زیادی دارد و کمتر مسئله ایست که سرنوشتش با اصالت وجود بستگی نداشته باشد و مخصوصاً در باب حرکت، نتایج زیادی از اینمسئله گرفته میشود و ما در اینجا از شمارش نتایج اینمسئله معذوریم و هر یک را بجای خود موكول میکنیم در خاتمه نکته ذیل را یادآوری میکنیم.

چنانکه خواننده محترم ملاحظه کرد ما بحث اصالت وجود را بعد از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» و پس از اذعان و تصدیق بواقعیت داشتن اموری چند و پس از توجه بزیادت وجود برماهیت و پس از قبول اشتراك معنوی وجود بمیان آوردیم و از لحاظ ترتیب فنی اینمسئله را متاخرتر از چند مسئله قرار دادیم ولی لازم است توضیح دهیم که لزومی ندارد ما این ترتیب را رعایت کنیم و ممکن است راه را نزدیک تر کرده پس از قبول اصل کلی واقعیتی هست که سرحد سفسطه و فلسفه است وارد این مبحث بشویم و آنرا اولین مسئله فلسفی خود قرار دهیم و باین ترتیب مطلب را ادا کنیم که روی آن اصل کلی پس امر واقعیتداری هست و موجودی داریم و آن موجود واقعی یا خود وجود است یا چیزی که دارای وجود است یعنی یا اینست که آن واقع ماوراء ذهن طوری نیست که برای ذهن صالح باشد که حکم کند فلان ماهیت از کتم عدم خارج شده یا فلان ماهیت دیگر و یا اینست که واقع ماوراء ذهن طوری است که قابل حکم ذهن باینکه فلان شیء از کتم عدم خارج شده هست.

بفرض اول اساساً ماهیت بهیچوجه پایش در کار نیست و بفرض دوم ماهیت، معروض وجود و متعلق بهوجود است و روی اینفرض برهان فوق را بطریقیکه گفته شد اجرا میکنیم و اگر اینراه را پیش بگیریم زودتر بمقصد میرسیم و کمتر احتیاج برفع شبهات داریم. از اینجا واضح میشود که کسانی که (مانند حکیم سبزواری) قاعده ←

فرض نمود.

و اما خواص: برای اینکه خاصیت و اثر يك پدیده ایست که طفیلی پدیده دیگر بوده در هستی خود تکیه بسوی میدهد چنانکه جاذبه اثر جسم و تیزی، اثر زاویه میباشد. پس اثر و خاصه پیوسته از موضوع خود کنار و بآن نیازمند و پیوسته میباشد و این سخن در مورد واقعیت هستی صادق نیست زیرا چیزیکه از هستی کنار بیفتد پوچ و باطل خواهد بود و اگر کنار نیفتد اثر و خاصه نخواهد بود پس واقعیت هستی خاصه خارج ندارد و اگر چنانچه ببرخی از خصوصیات واقعیت «اوصاف و خواص» اطلاق کنیم یکنوعی عنایت مجازی بکار برده ایم پس از این روی باید گفت ما بهیچ وسیله ای واقعیت هستی را نمیتوانیم بشناسیم. و از همین جا روشن است که واقعیت هستی باید یا بالذات و خود بخود معلوم و یا شناختن وی^۵ محال بوده باشد و چون ما

→ زوج ترکیبی بودن ممکن را که مشعر بتقسیم موجود بواجب و ممکن و بساطت واجب و ترکیب ممکن است مقدمه این مسئله قرار داده اند راه دوری پیش گرفته و از نظم و ترتیب منطقی خارج شده اند زیرا انقسام موجود بواجب و ممکن بسی متأخرتر از مسئله اصالت وجود است.

۵- در اینجا بحث اینست که آیا وجود را میتوان تعریف کرد یا نه؟ و بر فرض دوم آیا عدم امکان تعریف از آنجهت است که وجود، بدیهی معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است و یا از آنجهت است که تعلق علم بوی محال و ممتنع است. پاسخ قسمت اول مشروحاً در متن داده شده و چندان احتیاجی بتوضیح ندارد و بعلاوه در آینده نزدیک در همین مقاله مطالبی خواهد آمد که مطلب را بیشتر توضیح دهد و راجع بقسمت دوم اضافه میکنیم که مفهوم وجود، مفهومی است بسیط و هر مفهوم بسیطی معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است. اما بسیط بودنش امری واضح و روشن است و میتوان برهان نیز بر بسیط بودنش از راه اعم بودنش اقامه کرد زیرا وجود از مفاهیم عامه است و بوجهی شامل مفهوم عدم نیز هست و مفهومی اعم از مفهوم وجود قابل فرض نیست و بهمین دلیل مرکب نیست زیرا همانطوریکه در منطق مبرهن است هر مفهوم مرکبی خواه ناخواه باید مرکب شود از دو جزء که یکی اعم از خود آن مفهوم و یکی مساوی بوده باشد، و فرض این است که اعم از مفهوم وجود امکان ندارد و اما اینکه هر مفهوم بسیط، بدیهی است بجهت آنکه مفهوم غیر بدیهی آن مفهومی است که عارض ذهن شده باشد و لکن اجمال و ابهام داشته باشد و بایست بوسیله تجزیه و تحلیل ذهن اجزاء تشکیل دهنده وی را روشن کرد و باینوسیله ابهام و اجمال آن را رفع کرد و آن را بصورت معلوم بالتفصیل در آورد و این، در مفاهیم مرکبه که اجزاء تشکیل دهنده ای دارد و آن اجزاء بر ذهن مجهولست معنی دارد اما مفهوم بسیط هرچه هست همانست که عارض ذهن شده و هیچگونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست و بالذات از غیر خود ←

بواقعیت پی برده ایم باید اینگونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است و هرگز مجهول نمیشود - یعنی فرض واقعیت مجهول عیناً فرض واقعیت بی واقعیت است.

۲- چنانکه دانسته شد هر چیزی که دارای واقعیت هستی است از واقعیت هستی نمیتواند کنار بیفتد و از این روی اختلافات واقعی که در خارج است بخود واقعیت برمیگردد و از سوی دیگر، ما واقعیت را برای همه اشیا واقعیت دار بیک معنی اثبات مینمائیم. پس واقعیت هستی در عین اینکه گوناگون و مختلف

۱- متمیز است در مقدمه مقاله ۸ مفصلتر در اینباره بحث خواهد شد. علیهذا مفاهیم بسیط یا اصلاً عارض ذهن نمیشوند و ذهن نسبت بآنها بکلی بی خبر است و یا آنکه عارض ذهن میشوند در حالیکه هیچگونه ابهام و اجمالی در کار نیست و از غیر متمیزند و معنای بداهت نیز غیر این نیست. این برهان در سایر مفاهیم عامه که مورد استفاده فلسفه واقع میشود نیز جاری میشود در اینجا توضیح چند نکته لازم است: ۱- معنی بدیهی و معلوم بالذات بودن همین است که گفتیم معنی عدم ابهام و اجمال و متمیز بودن بخودی خود از غیر بدون احتیاج بتفسیر و شرح و گاهی بجای کلمه بدیهی، کلمه فطری استعمال میشود و همین معنی مقصود است و البته مانند بسیاری از اشخاص نباید اشتباه کرد و پنداشت که مفاهیم بدیهی مفاهیمی است که ذاتی نفس است و نفس از ابتداء تکون خود آن مفاهیم را همراه دارد. ما در مقاله ۵ ثابت کردیم که معلوم فطری باین معنی غلط و اشتباهی است که احياناً بعضی از حکما نیز دچار آن شده اند. در متن مقاله ۵ کیفیت پیدایش مفهوم وجود که ایده بدیهیات است بیان شده و معلوم شد که پیدایش این مفهوم برای ذهن از بسی مفاهیم دیگر متأخرتر است.

۲- این بحث چنانکه دیدیم جنبه منطقی دارد زیرا بحث در امکان تعریف و عدم امکان تعریف و از استغناء تعریف و عدم استغناء تعریف وجود است. البته مقصود این نیست که بحث از این مسئله وظیفه منطق معمولی است. اساساً بحثهای مربوط به تعریفات در هر علمی مربوط بخود آن علم نیست و درعین اینکه جنبه منطقی دارد وظیفه منطق باصطلاح معمولی نیز نیست و چون این بحث از جنبه ای از جنبه های منطقی وجود است قهراً جنبه ذهنی دارد پس این مسئله از مسائل وجود نیز جنبه ذهنی دارد.

۳- بحث فوق مربوط بعلم حصولی است که در همه موارد دیگر نیز هر جا سخن از تعریف یا استغناء از تعریف بمیان می آید همین قسم از علم مقصود است (نه علم حضوری) و البته علم حصولی (چنانکه در مقاله ۵ معلوم شد) مربوط بعالم تصورات و مفاهیم است و لذا معلوم شدن وجود بعلم حضوری که مربوط بکنه حقیقت وجود است مطلب دیگری است.

۴- این نظریه را که: «واقعیت هستی در عین اینکه گوناگون است یکی است» میتوان بنام نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نامید» و چنانکه واضح است مربوط به بیان وحدت و کثرت واقعیت است.

توجیه وحدت و کثرت واقعیت از مسائل درجه اول فلسفه است و سابقه ممتد ←

میباشد یکی است (حقیقت تشکیکی باصطلاح منطقی).
واقعیت هستی بحسب تمثیل مانند نور میباشد که بنظر سطحی
از جهت قوت و ضعف گوناگون است.
نه مرتبه ضعیف آن نور آمیخته بظلمت است و نه مرتبه قوی

۱- و طولانی در تاریخ فلسفه دارد.

از نظر ما پس از اصالت وجود، این مسئله مهمترین مسائل فلسفه است و در
غالب مسائل فلسفه و از آنجمله مسائل حرکت نتیجه‌های پر ارجی دارد که در جای
خود بیان خواهیم کرد. روی اینجهت ناچاریم توضیح بیشتری در اطراف این مسئله
بدهیم قبل از ورود بمطلب نکات ذیل را بیان میکنیم:

۱- هرچند تحقیق در وحدت و کثرت واقعیت عینی سابقه ممتد و طولانی
در تاریخ فلسفه دارد ولی از اول باین صورتیکه امروز مورد مطالعه ما است نبوده
بلکه تدریجاً باین صورت درآمده و اینجهت چنانکه خواهیم دید معلول پیشرفتهای
دیگری است که در سایر مسائل رخ داده مخصوصاً نظریه اصالت وجود و اعتباریت
مهیات شکل و قیافه این مسئله را بکلی تغییر داده است و بدیهی است که در این
مقاله با توجه باصالت وجود نظریه بالا داده شده است.

۲- گاهی در ضمن مسائل فلسفی بمسائل دیگری پرمیخوریم که آنها نیز
کم و بیش مربوط به بیان یکنوع وحدت و یگانگی یا کثرت و بیگانگی موجودات جهان
است مثل تحقیق در اینکه: آیا همه موجودات جهان از اصل واحد بیرون آمده‌اند؟
یا اینکه آیا بر همه موجودات نظام واحد حکومت میکند و همه تحت قانون واحد یا
اراده واحدی اداره میشوند؟ یا اینکه آیا همه موجودات بسوی غایت واحد و هدف
واحدی میشتابند؟ آن اصل واحد یا آن نظام واحد یا آن غایت واحد چیست؟

البته این مسائل نیز بنوبه خود يك سلسله بحثهای کلی و عمومی است و همه
مربوط به بیان یکنوع وحدت و یگانگی یا کثرت و بیگانگی واقعیت‌های عینی است و
فلسفه باید پاسخ آنها پردازد ولی آنچه فعلاً مطمح نظر ما است غیر از اینها است
و از نظر فنی مهم‌تر و اساسی‌تر و مقدم بر آن مسائل است و اول باید تکلیف این
مسئله روشن شود تا بعداً بآنها نوبت برسد.

۳- سابقاً یادآوری شد و از ضمن مسائل گذشته نیز معلوم شد که مسائل
وجود که در اینمقاله طرح شده بعضی صرفاً جنبه ذهنی دارد و بعضی صرفاً جنبه
عینی و بعضی ذوجنبتین است. مسئله وحدت و کثرت واقعیت صددرصد جنبه عینی
دارد و محتاج بتوضیح نیست که اینمسئله يك مسئله کلی و عمومی است و سراسر
هستی که ماوراء آن نیستی و عدم است یعنی ماوراء ندارد موضوع بحث آن است.

در ابتداء اینمقاله گفتیم که یکی از دو اصل متعارف ما که مبدأ شروع سیر
فلسفی ما نیز هست و سرحد فلسفه و سفسطه باید شمرده شود این اصل است:
«واقعیتی هست و موجودی داریم و جهان هیچ در هیچ و موهوم محض نیست».
این اصل برای ما يك اصل غیر قابل تردیدی بود که بی‌چوجه نمیتوانستیم
در آن تردید کنیم. سپس گفتیم که يك امر غیر قابل تردید دیگری نیز داریم و آن
اینکه ذهن بتکثیر این اصل می‌پردازد و مظاهر گوناگونی برایش پیدا میکند و امور
متکثره و مختلفه‌ای (مهیات) از قبیل انسان و درخت و خورشید و سنگ و عدد و ...

آن نور و چیزی دیگر.

بلکه مرتبه بالائی نور است و پس و مرتبه پائینی نیز نور است و بس و هر دو نورند با اینکه مختلف هستند همچنین حقیقت هستی را اگر بجلوه‌های گوناگون خودش نسبت دهیم هم بسیار

→ مقدار و هزارها چیز دیگر را تحت عنوان «موجود» در می‌آورد و قهراً اصل اولی «موجودی داریم» بصورت «موجوداتی داریم» در ذهن جلوه میکند. حالا باید به بینیم این کثرتیکه بر ذهن جلوه میکند حقیقی است یا موهوم؟ یعنی این کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی موجودات است یا آنکه ذهن بفعل کثرات می‌بیند و موجودات فرض میکند و این کثرت ذهنی به پیچوجه نماینده کثرتی درواقع و نفس الامر نیست.

با توجه بمسئله اصالت وجود که در پیش گذشت شکل و قیافه اینمسئله عوض میشود. در مسئله اصالت وجود گفتیم که ماهیات که ذهن آنها را اموری واقعیت‌دار و ذی وجود فرض میکند همه اموری ذهنی و انتزاعی هستند و تنها چیزیکه واقعیت دارد و ملأ خارجی را تشکیل داده است همانا خود وجود و واقعیت است. بنابراین پس هر جا که پای تحقیق از عینیت خارجی بمیان می‌آید ماهیات را برای همیشه باید از حوزه تحقیق خارج کرد و پای وجود را بمیان کشید. در اینجا نیز که سخن وحدت و کثرت عینیت خارجی در میان است قهراً باید وجود را موضوع بحث وحدت و کثرت قرار داد.

اگر ماهیات را ما اموری عینی و واقعی بدانیم و آنها را ملاک بحث در اینمسئله قرار دهیم جای گفتگو در کثرت واقعیت عینی نیست زیرا بالبداهه این مہیات که در ذهن ما جلوه‌گر هستند متکثر و مختلف و متباین هستند و فرض اینست که عیناً همین امور متکثره و متباینه واقعیت عینی را تشکیل میدهند پس واقعیت عینی از امور متکثره متباینه‌ای تشکیل یافته است.

و اما اگر وجود را امری عینی و ملصیل، و ماهیات را اعتبارات ذهن بدانیم جای این گفتگو هست زیرا وجود از لحاظ ذهن ما مفهوم واحدی بیش نیست و باید تحقیق کرد که آیا حقیقت وجود که ملأ عدم و تشکیل دهنده خارج است واحد است یا کثیر؟ اگر واحد است چگونه امر واحد من جمیع الجهات منشأ انتزاع مہیات کثیره متباینه شده؟ یعنی چرا ذهن ما انواع کثیره و افراد مختلفه دریافت میکند؟ و اگر کثیر است در وجود چه نحو است و در اینصورت چرا وجود بیش از مفهوم واحد در ذهن ما ندارد؟

با توجه بشکلی که اینمسئله روی اصالت وجود و اعتباریت مہیت بخود می‌گیرد و با توجه بنظریات عمده‌ایکه در اینجا ابراز شده میتوان اینمسئله را باینصورت طرح کرد: آیا وحدت محض بر واقعیت (وجود) حکمفرما است یا کثرت محض یا هم وحدت و هم کثرت؟

در باب وحدت و کثرت وجود سه نظریه است:

- ۱- وحدت وجود.
- ۲- کثرت و تباین وجودات.
- ۳- وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (تشکیک وجود).

←

است و هم یکی.

البته نباید تصور کرد که این کثرت کثرت عددی است زیرا عدد و شماره نیز یکی از جلوه‌های گوناگون هستی می‌باشد.

۳- مهیات حقیقیه که ما آنها را جلوه‌های گوناگون واقعیت

— وحدت وجود

این نظریه با این شکل که با توجه با اعتباریت ماهیات ابراز شده منسوب به عرفا است.

عرفا در نظریات خود پراهمین و استدلالات عقلانی را که مورد اعتماد فلاسفه است راهنمای خود قرار نمی‌دهند و یگانه راهنمای قابل اطمینان را مکاشفه و شهود میدانند و صحت نظریه‌های خویش را از همانراه تضمین میکنند و از اینکه آن نظریه‌ها با قواعد عقلانی وفق ندهد چندان ابائی ندارند زیرا معتقدند که مرحله کشف فوق مرحله عقل است و خطاهای عقل را در مرحله کشف میتوان تصحیح کرد همانطوریکه مرحله عقل فوق مرحله حس است و ما خطاهای بیحد و حصر حس را با عقل تصحیح می‌کنیم.

عرفا در نظریه وحدت وجود نیز بهمان اصول تکیه میکنند و ملتزم نیستند که با اصول عقلی یا حسی سازگار درآید. لکن گاهی برای الزام و الحام فلاسفه، با اصول و قواعد عقلانی فلسفی نظریه فلاسفه را نقض و نظریه خویش را تأیید میکنند و احیاناً با طرز استدلال محکمی وارد میدان مبارزه میشوند که فلاسفه را بزانو درمی‌آورند. مانحن‌فیه یکی از آنموارد است و روی همین جهت است که ما نظریه عرفا را در اینجا آوردیم.

استدلال عرفا بر وحدت وجود از راه مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی و مساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت من جمیع الجهات است. در حقیقت استدلال عرفا از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل شده باین ترتیب:

۱- وجود مساوی با وجوب ذاتی است.

۲- وجوب ذاتی مساوی با وحدت من جمیع الجهات.

نتیجه: پس وجود مساوی با وحدت من جمیع الجهات است.

بلا تردید هر دو مقدمه قابل تأمل و تعمق بسیاری است. راجع باینکه آیا وجود مساوی با وجوب ذاتی است (مقدمه اول) یانه؟ در آخر اینمقاله اشاره‌ای شده و در مقاله هشتم که از «ضرورت و امکان» بحث میشود و مخصوصاً در مقدمه مفصلی که برای آنمقاله نوشته مشروحاً بحث خواهد شد. و راجع باینکه آیا وجوب ذاتی مساوی با وحدت است (مقدمه دوم) یانه؟ یعنی اینکه لازمه وجوب ذاتی وحدانیت است در مقاله ۱۴ آنجا که در «توحید واجب الوجود» بحث میکنیم تحقیق خواهد شد.

و عمده چیزیکه استدلال عرفا را ضعیف میکند همانا مطالبی است که درمقاله هشتم راجع بمساوی بودن وجود با وجوب ذاتی خواهد آمد. و البته در ضمن بیان نظریه‌های دوم و سوم راههای اشکالات خاصی که بر استدلال عرفا وارد است توضیح داده خواهد شد.

یکی از جهاتیکه موجب شده شیخ اشراق با اعتباریت وجود رای بدهد همان است که زمینه مقدمه اول استدلال عرفا را تشکیل میدهد یعنی شیخ اشراق دیده‌اگر وجود را اصیل و عینی بداند ناچار است که وجود را مساوی با وجوب ذاتی بداند و —

خارج در ذهن نامیدیم در عین اینکه نسبت بواقعیت خارج، اعتباری و پندارهای بی اثر هستند نسبت بهمدیگر مختلف هستند (چنانکه هردو مطلب دانسته شد) و این اختلاف و تباین از خارج سرچشمه میگیرد ولی اختلاف خارجی چون اصل و عین واقعیت خارج

→ چون مساوی بودن وجوب با وجوب ذاتی برایش غیرقابل قبول بوده باعتباریت وجود نظر داده.

ولی حقیقت اینست که اصالت وجود، مطلبی نیست که قابل انکار باشد و موضوع مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی راه حل دیگری دارد که در مقدمه مقاله هشتم مشروحاً خواهد آمد؟

تباین و کثرت وجودات

نظریه تباین و کثرت وجودات نظریه ایست که ابتداء برای هرکس تنها نظریه قابل قبول جلوه میکند. حکما میگویند مردم عوام بحسب نظر عامیانه خویش این نظریه را انتخاب میکنند.

این نظریه را معمولاً بحکماء مشاء و اتباع ارسطو نسبت میدهند ولی از آنجائیکه اینمسئله باینصورت در نزد حکماء پیشین مطرح نبوده و بعد از پیدایش نظریه عرفا این نظریه باینصورت پیدا شده نمیتوان دسته ای را مدافع این نظریه معرفی کرد. در کلمات ابن سینا که رئیس المشائین لقب یافته جمله هائی یافت میشود که درست مخالف این نظریه است. اساساً اینمسئله این صورت را از ناحیه اصالت وجود یافته و مسئله اصالت وجود و اعتباریت مبیات چنانکه عنقریب توضیح خواهیم داد در نزد حکماء پیشین مطرح نبوده پس چگونه ممکن است آندسته از حکما در اینمسئله نظریه ای را صریحاً انتخاب کرده باشند.

بهرحال مطابق این نظریه (ملاً) خارج را «وجودات» تشکیل داده است و بعد از انواع مبیات بلکه بعد از افراد انواع مبیات که بر ذهن نمودار میشود وجودات است و هر وجود بالذات مباین است باوجود دیگری و هیچگونه جنسیت و سنخیت و وجه اشتراکی بین وجودات نمیتواند بوده باشد و تنها وجه اشتراکی که در کار هست اینست که از همه این امور متکثره مختلفه که هیچگونه تناسب و تجانس و سنخیتی بین آنها نیست ذهن ما مفهوم واحدی بنام مفهوم وجود انتزاع کرده است والا بین حقایق وجود به هیچوجه تشابهی در کار نیست.

این نظریه شامل دو جهت است:

۱- وجود امر واحد من جمیع الجهات نیست که هیچگونه کثرتی در ذات او نباشد (بخلاف نظریه اول) بلکه کثیر و مختلف است یعنی «وجودات» است که خارج را تشکیل داده اند نه «وجود».

۲- این «وجودات» متکثره همه با یکدیگر متباین اند و هیچگونه وجه مشابهت و سنخیت و جنسیتی بین آنها در کار نیست (بخلاف نظریه سوم).

دلیل بر قسمت اول اینکه هرچند ماهیات متکثره ای که بر ذهن ما نمودار میشوند اموری اعتباری هستند ولی بطور قطع، کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی خارجی است زیرا ماهیت ذهنی نماینده وجود خارجی است و همانطوری که امکان ندارد واقعیت خارجی در کار نباشد و ذهن بگزاف تصویری از واقعیت خارجی پیش →

میباشد دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود.
و از سوی دیگر همه مہیات و احکام و آثار آنها از آن وجود
و واقعیت هستی است زیرا مہیت بواسطه وجود همان مہیت شده
و حکم و اثر بواسطه وجود، حکم و اثر شده و گر نه هیچ و باطل

→ خود اختراع کند (چنانکه در مقاله ۴ گذشت) همچنین امکان ندارد که واقعیت خارج،
واحد محض باشد و ذهن بگزاف مہیات کثیره از آن واحد حقیقی انتزاع نماید.
و اگر وجود که تنها حقیقت عینی است واحد محض بود تصورات مختلف حسی و
عقلی ما گزاف و پلاجہت بود پس قبول نظریه وحدت وجود مستلزم تکذیب عقل و
حس و انکار یکی از بدیہی ترین بدیہیات است.

دلیل بر قسمت دوم همانا بساطت وجود است. توضیح مطلب اینکه اگر بین
دو شیء یا بیشتر وجه مشترک و ملاک وحدتی باشد ناچار باید وجه امتیاز و ملاک
کثرتی نیز درکار باشد پس در حقیقت آنشیء مؤلف باشد از مجموع آن مابہ الاشتراک
و مابہ الامتیاز و البته این مطلب در امور مرکبہ صادق است نه در بساطت و چنانکه
با برهان البات شده و مورد قبول جمیع حکماء نیز هست وجود بسیط است و امکان
ندارد مرکب از مابہ الاشتراک و مابہ الامتیاز باشد و اینگونه ترکیبیات از خواص
مخصوص مہیات است پس ممکن نیست بین وجودی و وجود دیگر وجه مشترک و
مشابہتی در کار باشد پس حقایق وجودیہ بسیطہ ہر یک حقیقتی است جدا و مستقل
و مابین با سایر وجودات و هیچ سنخیتی بین آنها در کار نیست. این بود استدلالی
کہ برتباین و کثرت وجودات میتوان اقامہ کرد.

این استدلال صحیح نیست و پاسخ آن در ضمن بیان نظریہ سوم کہ پگانہ
نظریہ ایست کہ خالی از اشکال و در عین حال بسیار دقیق است روشن خواهد شد.

وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت

مطابق این نظریہ، وجود کہ تنها امر عینی واصل است حقیقت واحد است
ولی دارای درجات و مراتب مختلفہ است. مہیات متکثرہ و مختلفی کہ بر عقل و حس
نمودار میشود گزاف و پلاجہت نیست، از مراتب و درجات وجود انتزاع می شود.
وجود بہمان دلیلی کہ ضمن تقریر نظریہ بالا گذشت واحد محض نیست
«وجودات» در کار است یعنی نظریہ عرفا قابل قبول نیست. این وجودات متباینات
نیستند بلکہ مراتب حقیقت واحدند و وجه مشترک و ملاک وحدت دارند لکن داشتن
وجه مشترک و ملاک وحدت ہر چند مستلزم داشتن وجه امتیاز و ملاک کثرت است ولی
مستلزم این نیست کہ وجه امتیاز مغایر وجه اشتراک باشد تا با بساطت وجود کہ
امری مسلم و قطعی است مناقات داشته باشد. در حقایق وجودیہ مابہ الاشتراک از
سنخ مابہ الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر بشدت وضعف و کمال و نقص
است و اساساً شدت و ضعف تنها در مورد مراتب حقیقت واحدہ صادق است و در غیر
آن صادق نیست.

حقیقت اینست کہ ادعای طرفداران نظریہ دوم مبنی براینکہ مابہ الامتیاز باید
مغایر مابہ الاشتراک باشد از قیاس وجود بمہیت ناشی شدہ و بمبارت دیگر از قیاس
گرفتن واقعیت عینی بمفہیم و معانی ذهنی ناشی شدہ و حال آنکہ تجزیہ و تحلیل و
تکثیر معانی مفہیم بصورت مابہ الاشتراک و مابہ الامتیازهای متغایر از خواص →

بوده است و ازین مقدمات باید نتیجه گرفت که:
اولاً "مهیات و احکام و آثار ذهنی مهیات در وجود و واقعیت
هستی جاری نیست مانند اینکه مهیت خود بخود «بالذات» کلی
بوده و بر افراد غیر متناهی بحسب فرض صادق است مثل انسان

→ مخصوص ذهن و معلول خاصیت محدود ساختن ذهن است.

خاصیت ذهن محدود ساختن واقعیت عینی است و از لحاظی میتوان گفت ادراک کردن جز محدود ساختن واقعیت عینی در ظرف ذهن چیزی نیست. همچنانکه مکرر یادآوری کرده ایم مطالعه فلسفی درباره واقعیت قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم سازی ذهن میسر نیست یعنی باید اول جنبه هاییکه روی خاصیت مخصوص ذهن برای مفاهیم پیدا میشود تشخیص دهیم تا بتوانیم با در نظر گرفتن آن جنبه ها بدریافت حقیقی واقعیت نائل شویم ذهن فی المثل روی خاصیت مخصوص خود مفهوم عدم را میسازد و این مفهوم را باشیائی در ظرف خارج نسبت میدهد و این نسبتها با واقع و نفس الامر مطابقت دارند ولی بطوریکه میدانیم عدم در واقع و نفس الامر واقعیتی ندارد و از نسبت دادن مرتبه ای از مراتب وجود پیرامون غیر از مرتبه واقعی خودش انتزاع می شود و همانطوریکه در متن بیان شده «عدم در خارج» نسبی است و از نسبت دادن وجودی که در یک ظرف متحقق است بطرف دیگر عدم پیدا میشود» پس عدم در ظرف ذهن بنحوی است و در خارج بشکل دیگر است.

همچنین است کثرت و تباین مفاهیم و مهیات در ذهن، ذهن کارش محدود ساختن واقعیت است و یا تعبیر دیگر کارش حدود ساختن از برای واقعیت است و البته این حدود که در ذهن بشکل حدای ظاهر میشوند از هم جدا هستند یعنی هیچ حدی بعد دیگر قابل انطباق نیست و کثرت و تباین حقیقی بین آنها حکمفرما است. حکما گفته اند مهیات مناطق کثرت اند و بین آنها «بینونت عزلی» حکمفرما است ولی واقعیت عینی در ظرف خویشتن همه آن امور متباینه را بشکل دیگر در خود گنجانیده است. هر مقام تمثیل میتوان بدریا و امواج و اشکالی که در سطح دریا پیدا میشود متمثل شد. هر یک از اشکالی که در سطح دریا پیدا میشود باشکل دیگر متباین است ولی خود دریا که این اشکال و امواج مظاهر و مجالی او هستند یک حقیقت واحد است و در عین وحدت با حرکات جزری و مدی و کمون و پروانهائی اشکال و امواج مختلفی را پدید آورده است. بهر حال این خاصیت وجود را ما بنام «تشکیک» مینامیم و چون از مختصات وجود است، مشابه و نظیر واقعی ندارد که بعنوان مثال و نمونه ذکر شود ولی از چند مثال تقریبی بمنظور رفع استیحا از اینکه مابه الاشتراک از سنخ مابه الامتیاز باشد میتوان استفاده کرد.

۱- مراتب اعداد که کثرت غیر متناهی را تشکیل میدهند مابه الامتیازشان از سنخ مابه الاشتراک است. زیرا اعداد از ۲ تا لانهایت، مابه الاشتراکشان همان عددیت است و عدد یعنی مجموعه ای از وحدات پس هر عددی با عدد دیگر در اینجهت شریک است که هر دو، مجموعه ای از وحدتها هستند و البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است زیرا واضح است که عدد چهار غیر از عدد پنج و عدد شش غیر از عدد هفت است و همچنین... اما مابه الامتیاز هر عددی از عدد دیگر با مابه الاشتراک آنها مغایر نیست یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیست زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر با ضافه شدن واحد یا واحدهائی است یعنی همانچیزیکه مناط عددیت و مناط اشتراک اعداد ←

که بر هر فرد انسان خارجی و مفروض صادق است ولی وجود، اینگونه نیست و عین خارجیت و شخصیت میباشد اساساً وجود بچیزی صدق نمی نماید و از ماورای خود حکایت نمیکند بلکه وجود هر چیزی واقعیت و «خود» اوست.

→ است مناط اختلاف و کثرت و امتیاز آنها واقع شده و روی همین خاصیت است که اعداد بالطبع در طول یکدیگر قرار میگیرد نه در عرض و مراتب تشکیل میدهند و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال میکند که فوق بعضی و دون بعضی دیگر است یعنی افراد ماهیت عدد افراد طولی است نه عرضی و البته اگر مابه‌الامتیاز از غیرسنگ مابه‌الاشترک بود افراد طولی معنا نداشت بلکه هیچگاه کمال و نقص در افراد نوع واحد معنا نداشت بلکه میتوان گفت کمال و نقص در هیچ موردی مصداق نداشت. ۲- از مثال عدد نزدیکتر مثال نور قوی و ضعیف است. نور قوی و ضعیف در اصل حقیقت نوریت با هم شریکند و در عین حال نور قوی و ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند این تمایز بشدت و ضعف است ولی شدت و ضعف نور خارج از حقیقت نور نیست یعنی نه اینست که نور در اثر اختلاط غیر نور بنور دارای شدت یا ضعف شده و نور شدید مرکب است از نور و غیرنور یا نور ضعیف مرکب است از نور و غیرنور پس مابه‌الاشترک نور قوی و ضعیف همانا خود نوریت است و مابه‌الامتیاز آنها نیز تراکم و عدم تراکم نور است و تراکم نور امری خارج از نور نیست که با نور مختلط شده باشد.

۳- از مثال نور بهتر و خالی از مناقشه‌تر مثال حرکت سریع و بطی است. حرکت سریع و بطی هر دو حرکتند و وجه مشترکشان همانا حرکت و انتقال است و بالضرورة حرکت سریع مغایر است با حرکت بطی و مابه‌الامتیاز حرکت سریع از حرکت بطی‌تر از خود بسرعت است ولی وقتی که سرعت را تحلیل میکنیم می‌بینیم از غیر جنس حرکت نیست یعنی مثلاً از قبیل گرمی و سفیدی و شکل نیست که ضمیمه جسم و ملحق بجسم شده باشد بلکه سرعت حرکت افزایش و وفور حرکت است و بدیهی است که وفور یک شیء هرچند مفهوماً غیر خود آن شیء است و ذهن بآنها حالت صفت و موصوف میدهد ولی مصداقاً مغایر با او نیست. مثال حرکت نزدیکترین مثالها بمطلب است و میتوان گفت که مثال از نوع مثل است. در مقاله ۱۰ که از حرکت بحث خواهد شد این حقیقت نیز روشن میشود.

علیهذا دلیلی که برای اثبات «تباین وجودات» اقامه شده از راه اینکه جهت اشتراك همواره باید مغایر جهت امتیاز باشد ناتمام است. گذشته از ناتمامی آن دلیل، ادله‌ای نیز هست برای آنکه فرضیه تباین وجودات غلط است و تنها نظریه قابل قبول همانا نظریه سوم است که ما از آن نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت یا تشکیک وجود تعبیر میکنیم آن ادله از این قرار است:

۱- اگر وجودات حقائق متباینه بوده باشد هیچگونه مناسبت و ارتباط واقعی بین وجودات نخواهد بود زیرا طبق آنفرض وجودات، همه نسبت بیکدیگر بیگانه محض هستند و نسبت تمام وجودات با یکدیگر متساوی است و آن نسبت متساوی همانا نسبت نداشتن بیکدیگر است و حال آنکه در میان وجودات ارتباط واقعی و نظام حقیقی در کار است و بعضی از وجودات با بعضی دیگر نسبت و رابطه ←

و مانند اینکه مهیت کلیه، بواسطه انضمام قیود از کلیت و عموم اولی خود می افتد مثل انسان و انسان دانشمند و انسان دانشمند نویسنده که هر اندازه قیود زیادتر میشود دایره مفهوم تنگتر میگردد ولی وجود، این حل را ندارد زیرا قید خارج از

→ واقعی دارند که آن نسبت و رابطه را با بعضی دیگر ندارند. در میان وجودات رابطه علی و معلولی در کار است و این رابطه واقعی است (نه ذهنی) و این رابطه واقعی چنانکه واضح است (و در مقاله ۹ که از علت و معلول بحث میشود توضیح بیشتری خواهد آمد) خارج از وجودات اشیا نیست و حال آنکه طبق نظریه تباین وجودات میبایست هیچ نسبتی بین آنها در کار نباشد پس نظریه تباین وجودات مستلزم انکار قطعی روابط علی و معلولی اشیا است.

۲- ما ماهیات را دسته بندی میکنیم و آنها را در ده مقوله یا بیشتر یا کمتر جمع میکنیم یعنی برای ماهیات وجه مشترك یا وجوه مشترك پیدا میکنیم و هر يك از مقولات مابۀ الاشتراك عده كثری از انواع واجناس است همانطوریکه هر يك از اجناس مابۀ الاشتراك عده ای از انواع و هر يك از انواع مابۀ الاشتراك عده ای از افراد است. هر چند ماهیات ساخته ذهن میباشند و این دسته بندیها با این شکل روی خاصیت مخصوص مفهوم سازی ذهن صورت میگیرد و واقعیت عینی را نمیتوان با این ترتیب و با این شکل پنداشت ولی بالضروره اینجهت که هر دسته ای از ماهیات تحت يك جنس درمی آیند و عده ای از اجناس تحت يك مقوله درمی آیند گزاف و بلاجهت نیست بلکه يك منشأ خارجی از وجود دارند و اگر وجودات متباینات صرف باشند میبایست تمام ماهیات نیز متباین بایکدیگر باشند و هر مفهومی مستقلا مقوله ای بوده باشد. و بعبارت دیگر همانطوریکه كثر و تمایز ماهیات از یکدیگر نماینده يك نوع كثری در وجود است و روی همین جهت نظریه عرفا را مبنی بر وحدت محض وجود باطل شناختیم، اتحاد و اشتراك ماهیات در جنس واحد و در مقوله واحد نماینده يك نوع اشتراك و وحدتی در وجود و واقعیت است. البته نحوه اشتراك و اختلاف در وجودات با نحوه اشتراك و اختلاف در ماهیات مختلف است ولی اشتراك و اختلاف در وجودات است که در ذهن روی خاصیت مخصوص ذهن بصورت دیگری جلوه میکند.

۳- در مبحث حرکت تحقیق خواهد شد که فرض اصالت مهیت و همچنین فرض تباین وجودات با حرکات اشتدادی و استکمالی که در واقعیت هست منافی است و چون وقوع حرکت و وقوع استکمال و اشتداد در حرکت؛ امری قطعی و غیر قابل تردید است پس از فرض اصالت مهیت و همچنین از فرض تباین وجودات برای همیشه باید دست کشید.

۴- ما در ذهن خود از وجود، مفهوم واحدی داریم که بر همه وجودات عینی قابل انطباق است و بدیهی است که انطباق مفهومی بر مصداقی گزاف و بلامناط امکان پذیر نیست یعنی میبایست يك جهتی در مصداق باشد که باعتبار آن جهت آن مفهوم بر آن مصداق منطبق میشود والا میبایست هر مفهومی بر هر مصداقی قابل انطباق باشد و یا هیچ مفهومی بر هیچ مصداقی قابل انطباق نباشد مفهوم وجود، مفهومی است که بالضروره بر همه وجودات عینی قابل انطباق است و اگر این وجودات هر يك حقیقتی مباین و بیگانه مطلق از سایر وجودات باشد يك جهت ←

وجود که بوجود ضم شود تصور ندارد - چنانکه گذشت.
و مانند اینکه ترکیب ذاتی - عرضی - جوهر - عرض -
نوع - جنس - فصل - و غیر اینها از خواص مہیت بوده و در
وجود جاری نیست و ہم چنین وجود، هیچ گونه ترکیب خارجی

→ مشترکی که مناط انطباق مفهوم وجود بر مصادیق وی باشد در کار نبود و قہراً
این مفهوم بر آن مصادیق قابل انطباق نبود و حال آنکہ بالضرورہ قابل انطباق هست.
پس در مسئلہ تحقیق در وحدت و کثرت واقعیت عینی یگانہ نظریہ ای کہ قابل
قبول است، ہم نظام خارجی عینی موجودات را میتواند توجیہ کند و ہم نظام ذهنی
مفاهیم و ماہیات را، ہم با عقل سازگار است و ہم با حس، همانا نظریہ تشکیک
وجود است و اینکه ما این نظریہ را بنام نظریہ وحدت در عین کثرت و کثرت در
عین وحدت نامیدیم از آنجہ است کہ ملاک کثرت بیرون از ملاک وحدت و ملاک
وحدت بیرون از ملاک کثرت نیست. روی این نظریہ حقیقت وجود ہم واحد شخصی
است و کثیر شخصی اگر نظر باصل حقیقت سازی در جمیع مراتب بیندازیم واحد
بالشخص است و اگر نظر بمراتب و درجات بیندازیم کثیر بالشخص است.

در این مقالہ مجموع مسائلیکہ بنام مسائل وجود ذکر شدہ ۱۲ مسئلہ است و
ما ہفت مسئلہ آنها را کاملاً توضیح دادیم.
از ہفت مسئلہ گذشتہ دوتای آنها فوق العادہ با اہمیت است و از نظر دخالتی
کہ آن دو مسئلہ در سرنوشت فلسفہ دارند هیچ مسئلہ بیایہ آنها نمیرسد. آن دو؛
عبارت بود از اصالت وجود و تشکیک وجود. اہمیت پنج مسئلہ دیگر (بداہت وجود -
تحلیل ذہن، ہر واقعیت خارجی را بدو مفهوم: مہیت و وجود - مفارقت مفهوم
وجود با مہیت - اشتراک معنوی وجود - حقیقت وجود با علم حصولی قابل معلوم
شدن نیست) از لحاظ دخالت و جنبہ مقدمیتی است کہ نسبت بدو مسئلہ نامبرہ
دارند.

- از مسائل دوازده گانہ وجود، پنج مسئلہ دیگر باقی ماند کہ عبارت است از:
- ۱- خواص ذہنی وجود در مہیات جاری نیست.
 - ۲- خواص خارجی مہیات از آن وجود است و در وجود بشکل دیگری مفایر با
شکلی کہ این خواص در ذہن با مہیات دارند درمیآید.
 - ۳- موجود هیچگاہ معدوم نمیشود.
 - ۴- تحقق عدم در خارج نسبی است.
 - ۵- مطلق ہستی قابل زوال و انعدام نیست.
- خوانندہ محترم اگر وارد باشد میداند کہ این پنج مسئلہ چہ نقش مہمی در
عالم فلسفہ دارند. این پنج مسئلہ بمنزلہ نتیجہ دو مسئلہ اساسی فوق الذکر (اصالت
وجود - تشکیک وجود) و بالاخص مسئلہ اصالت وجود میباشند پس در حقیقت از
دوازده مسئلہ وجود برخی بمنزلہ مقدمہ اصالت وجود و برخی بمنزلہ نتیجہ آن است.
ما در مورد پنج مسئلہ اخیر عجالتاً توضیحی نمیدہیم و بہمان اندازہ کہ در
متن بیان شدہ قناعت میکنیم زیرا آنچه قبلاً در مورد اصالت وجود و تشکیک وجود
گفتہ شد و مخصوصاً آنچه در ضمن مسئلہ تشکیک وجود در مورد کیفیت مفهوم سازی
ذہن و اختلافی کہ قہراً روی خاصیت مخصوص ذہن بین مفاهیم و مصادیق آنها -

نمی‌شود داشته باشد زیرا هر جزئی که برای وجود فرض شود باز همان وجود و واقعیت است. و از این نکته باید نتیجه گرفت که: وجود بسیط محض و خالص است. ثانیاً حقایق گوناگون مہیلت و خواص و آثار خارجی آنها

— پیدا میشود بیان کردیم برای پی بردن باین پنج مسئله کافی است. بعلاوه در مقالات ۸ و ۹ و ۱۰ مطالبی خواهد آمد که در آنجا خواه و ناخواه مسائل بالا توضیح داده خواهد شد و مخصوصاً در مقدمه مقاله ۸ که از ضرورت و امکان بحث میشود درباره دو مسئله از این مسائل پنجگانه که اهمیت بیشتری دارد یعنی اینکه «موجود معدوم نمیشود» و اینکه «تحقق عدم در خارج نسبی است» مفصلاً بحث خواهد شد. و اگر بخواهیم بتوضیح کامل این مسائل پنجگانه بپردازیم با در نظر گرفتن اینکه قسمتی از مطالب مقالات آینده را باید باینجا بیاوریم دنباله مطلب بسیار طولانی خواهد شد. علیهذا عجالاً صرف نظر میکنیم. چیزیکه لازم است مجدداً یادآوری کنیم اینست که اصل عمده‌ایکه همه اینمسائل و عده دیگر از مہمات فلسفه را حل میکند همانا مسئله «اصالت وجود و اعتباریت مہیت» است و اینمسئله است که قیافه عمومی فلسفه را یکباره تغییر میدهد و بحل مشکلات زیادی کمک میکند.

خواننده محترم باید ذهن خود را برای درک و فهم و قبول اینمسئله آماده کند و در مقدمات و نتایج آن تدبیر نماید ما در مقالات آینده نیز هر جا که مناسبی پیش آید برای آنکه ذهن خوانندگان محترم را بیشتر روشن کنیم با عبارات دیگر و طرز تقریرهای دیگری اینمسئله را بیان خواهیم کرد و مطمئن هستیم که در مورد اینمسئله هر اندازه کوشش بخرج دهیم زیاد نخواهد بود. صدرالمتألهین که قهرمان اینمسئله است در کتب خویش مکرر از اینمسئله یاد میکند و در ابواب مختلف با طرز تقریرها و دلائل متعدد آنرا ذکر میکند. در یکی از تعلیقات حکمةالاشراق که نسبتاً بسط زیادتری در اطراف اینمطلب میدهد میگوید:

«ما سخن را در اطراف اینمطلب بسط دادیم (هر چند آنچه نگفتیم بیش از آنچه‌ای است که گفتیم) بجهت آنکه بسیار شریف و ذقیمت و فوق‌العاده غامض است و از مہمترین مقاصد و سزاوارترین آنها است که بذل مساعی در تحصیل آن بشود». سپس مشارالیه باین شعر عربی متمثل میشود:

لئن كان هذا الدمع يجري صباية على غير ليلي فهو دمع مضيع
خواننده محترم از آنچه گذشت دریافت که مسئله اصالت وجود هم جنبه علم‌النفسی دارد هم جنبه فلسفی زیرا هم جنبه عینی دارد هم جنبه ذهنی از یکطرف تحقیق درباره واقعیت عینی است و از طرف دیگر درباره قوه عقل و ادراک و کیفیت تحلیل و انتزاع ذهن.

مکرر گفته‌ایم که مطالعه فلسفی درباره واقعیت عینی قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم‌سازی ذهن میسر نیست و ما تا ذهن را از اینجهت نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم. روانشناسی جدید با همه پیشرفتهای ارجمند و ذقیمتی که در قسمتهای مختلف اینعلم نصیبش شده متأسفانه تا آنجا که مطالعاتی کرده و اطلاعاتی بدست آورده‌ایم در اینقسمت که ما آنرا فصل فلسفی روانشناسی میخوانیم بسیار کوتاه و ناتوان است. علت مطلب هم واضح است و آن اینست که متدیکه مورد —

اگر چه حقیقتاً از آن وجود و در وجودند ولی در مرحله واقعیت شکل دیگر بخود میگیرند مثلاً آتش چوب رامیسوزاند و انسان سیب را بخون تبدیل مینماید ولی اگر از این مهیت‌ها صرفنظر کرده بسوی متن واقعیت هستی برگردیم واقعیت از واقعیت دیگر

→ استفاده روانشناسی است و در سایر قسمتها مفید است در اینقسمت مورد استفاده نیست در اینقسمت از متد و طرز تحلیل دیگری باید استفاده کرد که نمونه آنرا خواننده محترم در اینمقاله می‌بیند.

بخش روانشناسی فلسفه، اختصاصی بمسائل وجود ندارد در سایر قسمتها نیز هست و هر يك در مورد خود شرح داده خواهد شد.

●●●

در خاتمه بی‌مناسبت نیست از جنبه تاریخی مسائل وجود نیز بحث مختصری بکنیم. سابقاً معمول نبود که در کتب فلسفه از جنبه تاریخی مسائل نیز بحثی بمیان آورند و تاریخ مسائل یعنی ابتداء پیدایش نظریه‌ها و تحولاتیکه در دوره‌های مختلف در نظریه‌ها پیدا شده بیان نمایند. مخصوصاً در مشرق زمین اینجهت بکلی مهجور و متروک و مورد غفلت اهل نظر بود. این قسمت اختصاص بفلسفه ندارد در سایر قسمتها از طب و منطق و ریاضیات و ادبیات و فقه و اصول و حدیث نیز همینطور بود علماء مشرق‌زمین که در فنی وارد میشدند فقط بجنبه‌های نظری مسائل می‌پرداختند و نظر بجنبه‌های تاریخی آنها نداشتند روی اینجهت نظریه‌ها در کتب طرح میشد ولی روشن نبود که این نظریه را چه کسی ابراز داشته و چه کسی آنرا تکمیل کرده است و اگر احیاناً نام کسی در ضمن مسائل برده میشد نه از نظر تحقیق درباره مبدأ و نشوء و نمو يك فکر بود بلکه از نظرهای دیگری بود چنانکه بر کسانی که واردند پوشیده نیست و روی اینجهت، تاریخ حیات علوم و فنون روشن نمیشد. در تحولات جدید اروپائی یکی از موضوعات مفیدی که نظر دانشمندان را جلب کرد مطالعه تاریخ حیات علوم و فنون بود در دوره جدید علاوه بر اینکه کتب و رسالات مستقل در اینموضوعات نوشته میشود معمول اینست که در متن کتب علمی و حتی کتب درسی، انتساب مسائل به پدید آورندگان و تکمیل‌کنندگان آنها روشن میشود.

عدم توجه بجنبه‌های تاریخی مسائل موجب شده که متخصصین فنون نیز از این قسمتها بی‌خبر بمانند و احیاناً اشتباهات عظیمی پانها دمت بدهد مثلاً اگر کسی بکتاب فلسفه از قبیل شرح منظومه حکیم مسزوارى و غیره مراجعه‌کند و مسائل وجود را مورد نظر قرار دهد چنین می‌پندارد که از دوهزار و چهارصد سال پیش که مکتب مشاء و مکتب اشراق تأسیس شده مسئله اصالت وجود و اصالت مهیت مطرح بوده و مشائین اصالت وجودی و اشراقیین اصالت ماهوی بوده‌اند و همچنین از همان زمان‌ها مسئله وحدت و کثرت وجود بهمین صورتی که امروز مورد مطالعه است یعنی با توجه باصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مطرح بوده و حکماء مشاء قائل بکثرت وجود بوده‌اند و حکماء ایران باستان قائل به تشکیک وجود بوده‌اند و حال آنکه وقتی انسان بکتاب فلسفه از چهار قرن پیش بانطرف مراجعه میکند اسمی از اصالت مهیت نمی‌یابد و اگر احیاناً در بعضی کتب که از دوره ابن‌سینا به بعد تألیف یافته بحثی از اعتباریت وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است بمیان آمده و دلائلی آورده —

سلب واقعیت یا تغییر واقعیت نمیدهد زیرا واقعیت از خودش سلب نمیشود و چیز دیگری جز خود واقعیت نیست که بوی تبدیل شود.

ثالثاً اگر چه اشیا واقعیت‌دار (مهیات موجوده) نظر بذاتشان

→ شده نه بآن معنی و مفهومی است که اخیراً در مبحث اصالت وجود و اصالت مهیت قصد میشود چنانکه عن قریب توضیح خواهیم داد. در دوره‌های قبل از آندوره حتی اینقدر هم بحث نشده است در دوره‌های اولیه‌ایکه فلسفه یونان بمرئی ترجمه شده مسائل وجود خیلی محدود بوده و بحثی از مسائل اساسی بمیان نیامده است. در رساله ماوراءالطبیعه ارسطو که بکتاب الحروف معروف است و سرچشمه اصلی فلسفه اولی محسوب میشود از مسائل وجود تنها مسئله‌ایکه دیده میشود مسئله اشتراك معنوی و اشتراك لفظی وجود است.

در رسالات ابونصر فارابی مسئله مفارقت وجود با مهیت نیز که بنام زیادت وجود بر مهیت معروف است عنوان میشود و علی‌الظاهر بحث حکما از زیادت وجود بر مهیت عکس‌العمل نظریه‌ای است که برخی متکلمین در مورد عینیت وجود با مهیت داشته‌اند و همچنین بحث زیادت وجود بر مهیت منجر به پدید آمدن مبحث اصالت مهیت و اصالت وجود شده. نظریه عینیت وجود با مهیت منسوب بابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری از متکلمین است و مخصوصاً نام ابوالحسن اشعری در اینجا زیاد برده میشود. از کتب و رسالات شیخ اشعری عجلتاً چیزی در دست ما نیست که مستقیماً حال را تحقیق کنیم ولی صاحب مواقف قاضی عضد ایچی مدعی است که انتساب این نظریه بشیخ اشعری صحیح نیست چیزیکه هست شیخ اشعری با حکما در مسئله وجود ذهنی مخالف است و مدعی است که عین ماهیات اشیا در آن زمان حاصل نمیشوند (برخلاف نظریه حکماء) پس در ذهن ماهیتی نیست که با وجود مفارقت باشد یا نباشد.

بهر حال چه این نسبت بشیخ اشعری صحیح باشد و چه نباشد بحث حکماء از زیادت وجود بر مهیت در ذهن عکس‌العمل بحث‌های کلامی دائر بر عینیت وجود با مهیت در ظرف ذهن است.

بعداً اینمسئله، مسئله دیگری را بدنبال خود کشانیده و آن اینکه بعد از اینکه مسلم شد که وجود در ظرف ذهن نه عین ماهیت است و نه جزء آن بلکه مفارقت و زائد بر آن و بعبارت دیگر عارض آن است، آیا در ظرف خارج چگونه است؟ آیا وجود در خارج نیز امری زائد و علاوه بر مهیت است یا آنکه در خارج عین آنست. در پاسخ این سؤال البته حکما پاسخ داده‌اند که وجود در خارج عین مهیت است و ممکن نیست که وجود و مهیت در خارج مفارقت داشته باشد. بعداً سؤال دیگری پیش آمده که دو چیزی که در ذهن نه عین یکدیگرند و نه یکی از آنها جزء دیگریست چگونه ممکن است در خارج عین یکدیگر بوده باشند؟ در پاسخ این سؤال بحث انتزاعی بودن وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است بمیان آمده و دلائلی آورده شده که وجود مفهومی انتزاعی است و مفاهیم انتزاعی مابعداء جداگانه از منشأ انتزاعشان ندارند در اینمرحله است که سخن انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود بمیان می‌آید. شیخ اشراق در حکمة‌الاشراق دلائل بسیاری اقامه میکند که وجود مفهومی انتزاعی و اعتباری است ولی همچنانکه گفتیم شیخ اشراق نیز اینمطلب→

غیر از واقعیت هستی هستند و نسبتشان بواقعیت و ارتفاع واقعیت (وجود و عدم) مساوی است و میشود با هر يك از دو صفت هستی و نیستی متصف شوند مثلاً بگوئیم انسان هست و انسان نیست. ولی خود واقعیت هستی مقابل خود را (نیستی) بالذات

→ را تحت عنوان زیادت وجود بر مهیت در خارج عنوان میکند (نه تحت عنوان اصالت وجود و اصالت مهیت) در اینمرحله هنوز سخن از اینست که وجود در خارج امری علاوه بر مهیت نیست زیرا امری اعتباری است. و چنین تصور میشود که اگر وجود امری اعتباری و انتزاعی نباشد لازم میآید که در خارج امری علاوه بر مهیت بوده باشد. یعنی اینمسئله بصورت دوران امر بین اصالت مهیت و اصالت وجود مطرح و مفهوم نبوده در مرحله دیگر این بحث دقیقتر میشود و آن مرحله در کتب محقق، میرمحمدباقر داماد متوفی در سال ۱۰۴۰ هجری دیده میشود در اینمرحله بحث از این است که اگر وجود امری اعتباری نباشد و امر حقیقی باشد لازمه اش این نیست که در خارج علاوه بر مهیت باشد بلکه لازمه اش اینست که ماهیت امری اعتباری و ذهنی باشد در اینمرحله رسماً بحث اصالت وجود و اصالت مهیت بهمین صورتی که امروز مورد مطالعه ما است طرح میشود و محقق داماد که خودش قائل باصالت مهیت است رسماً از اصالت مهیت در تحقق و در جمل نام میبرد و از آن دفاع میکند. و بعداً نوبت پشاکرد وی صدرالمآلهین میرسد و او ابتداء از استاد خویش پیروی میکند و قائل باصالت مهیت میشود ولی بعداً متوجه میشود که اصالت مهیت قابل قبول نیست و یگانه راهی که قابل قبول است و براهینی نیز آن را تأیید میکند و علاوه مشکلات عظیم فلسفه را حل میکند اصالت وجود است و براهین متعددی بر اصالت وجود اقامه میکند و بعد از وی اینمطلب بصورت قطعی و غیرقابل تردید درمیآید و بواسطه اهمیتی که دارد سرنوشت فلسفه را تغییر میدهد.

علیهذا پس در رساله ماوراءالطبیعه ارسطو تنها بحث از اشتراك معنوی وجود بمیان بوده و در قرن سوم و چهارم هجری در مقابل عقائد متکلمین بحث زیادت وجود بر مهیت بمیان آمده و بتدریج، از اینکه وجود ذاتی مهیت نیست یعنی جزء مهیت نیست بحث شده (ابن سینا این قسمت را بحث کرده) و بعد موضوع عینیت و مفایرت وجود با مهیت در خارج جلب نظر کرده (این قسمت نیز از مطاوی کلمات ابن سینا استفاده میشود) و سپس درباره انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود بحث شده بدون آنکه ملازمه اعتباریت وجود با اصالت مهیت و ملازمه اصالت وجود با اعتباریت مهیت مورد توجه واقع شده باشد (همانطوریکه از بحثهای شیخ اشراق استفاده میشود) بعداً در دوره محقق داماد رسماً از اصالت مهیت و اصالت وجود بحث شده و بوسیله صدرالمآلهین اصالت وجود بصورت قطعی درآمده است.

صدرالمآلهین سخت اظهار تعجب میکند از اینکه شیخ اشراق از یکطرف قائل باصالت ماهیت و اعتباریت وجود میشود و از طرف دیگر تحت عنوان «نور» اظهاراتی میکند که هیچگونه با اصالت ماهیت سازگار نیست بلکه آنچه را او تحت عنوان نور برای حقیقت نور بیان میکند همان است که يك فیلسوف اصالت وجودی برای حقیقت وجود میتواند بگوید.

ولی حقیقت اینست که توجه بکیفیت تحول و تکامل مسائل وجود و اینکه مفهوم شیخ اشراق از انتزاعی بودن وجود بآنچه بعداً از اصالت ماهیت قصد کرده —

نپذیرفته هرگز باوی متصف نمیشود یعنی هستی نیستی نمیشود (با حفظ وحدت در جمیع شرایط).

البته مراد ما نه اینست که چیزی که روزی موجود شد روز دیگر معدوم نمیشود چنانکه جهان هستی پر از این حوادث است

→ و میکند فرق میکند و همچنین آنچه شیخ اشراق با پیشینیان نسبت بنور اظهار داشته‌اند با آنچه یک فیلسوف اصالت وجودی که ماهیات را اعتبارات ذهن میداند از حقیقت وجود قصد میکند فرق میکند این تعجب خودبخود رفع میشود. بطور قطع مسئله اصالت وجود و اصالت مهیت باینصورتی که امروز مورد مطالعه حکما است در سابق مطرح نبوده. اگر ما از انتصابات سرشته‌ای که متأخرین داده‌اند صرف نظر کنیم و آنها را حمل بعدم توجه بتاریخ تحول علوم بکنیم و شخصاً بمتون کتب فلاسفه مراجعه کنیم و دوره بدوره مسائل مورد نظر را مقایسه کنیم حقیقت بالا روشن میشود.

متأخرین حکما سرشته اصالت وجود را بمشائین نسبت میدهند. اگر مشائین از قدیم چنین عقیده‌ای داشته‌اند میبایست ابن‌سینا که رئیس‌المشائین لقب یافته صریحاً این عقیده را قبول یا لااقل نقل کرده باشد و حال آنکه هر کسی در اینباب یک نوع عقیده برای ابن‌سینا قائل است. صاحب موافق در مسئله زیاده وجود بر مهیت که موضوع انتزاعی بودن وجود را بیان میکند میگوید «ابن‌سینا در شفا تصریح دارد که وجود از معقولات ثانیه است و مابعدائی در خارج علاوه بر مهیات که معقولات اولیه‌اند ندارد». ایضاً نامبرده در مبحث بداهت وجود میگوید «حق در نزد حکما اینست که وجود و نقیض وی متصف بعدم میشوند وجود از معقولات ثانیه است که در خارج واقعیت ندارد و موجود نیست و هر چیزیکه موجود نیست معدوم است زیرا واسطه‌ای بین موجود و معدوم در کار نیست».

و اگر مشائین رسماً قائل باصالت وجود بودند و در آن عهد‌ها رسماً این مسائل مطرح بود ممکن نبود که صاحب موافق چنین استنباط کند که جمیع حکما قائل بانتزاعی بودن وجود هستند.

خود صدرالمشائین در اسفار میگوید «من خودم در سابق قائل باصالت مهیت بودم و شدیداً از قدما دفاع میکردم و معتقد بودم که همه آنها قائل باصالت مهیت بوده‌اند تا آنکه خدا مرا هدایت کرد و بطور وضوح بر من ثابت شد که اصالت با وجود است». مشارالیه بعداً که اصالت وجودی میشود عیناً روش سابق خویش را تکرار میکند یعنی بشدت از قدما دفاع میکند و میگوید همه آنها اصالت وجودی بوده‌اند و بپاره‌ای از جمله‌ها که در مواردی گفته شده و بوی اصالت وجود از آنها استشمام میشود استناد میکند و البته این خود، دلیل واضحی است بر مطالب ما زیرا اگر مسئله اصالت وجود مثل پاره‌ای از مسائل در نزد قدما مطرح بود خود صدرالمشائین که در دو زمان دو عقیده دارد درباره قدما دو عقیده متضاد پیدا نمیکرد بطور قطع مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت و همچنین مسئله وحدت و کثرت وجود بصورت دو مسئله روشن که حدود و مقدمات و لوازم آنها کاملاً در نظر گرفته شده باشد در قدیم موجود نبوده چیزیکه هست اینست که احیاناً در کتب بعضی از حکما کلماتی یافت میشود که دلالت بر اصالت وجود میکند مثل برخی کلمات ابن‌مینا یا کلمات خواجه نصیرالدین طوسی ولی با توجه بسایر عقایدیکه این

بلکه مراد اینست که چیزی که با شرایط معینی واقعیت هستی را یافت دیگر با حفظ عین شرایط، محال است که نیست و ناپود شود مثلاً درخت بید معینی که در آب معین و هوای معین و زمین

— دانشمندان در سایر مسائل اظهار داشته‌اند روشن میشود که اگر احیاناً در مورد بخصوصی وجود را بصورت امری اصیل و ماهیت را بصورت امری اعتباری تلقی کرده‌اند بجمیع مقدمات و نتایج و لوازم اینمطلب توجه نداشته‌اند.

لازم است گفته شود که در طول زمانیکه درباره وجود بحث کردند عرفا از راه دیگری درباره وجود بحث کردند. عرفا وجود را با نظر یک مفهوم اعتباری و انتزاعی نگاه نمیکردند بلکه وجود را یگانه حقیقت می‌پنداشتند. البته سخن عرفا روی اصول دیگری که مبتنی بر کشف و شهود بود ادا میشد یعنی عرفا بحث عقلی بعنوان اصالت وجود و اعتباریت مهیت نداشتند فقط سخنانی داشتند که با اصالت وجود سازگار بود و صدرالمتألهین که قائل باصالت وجود شد و آنرا با براهین عقلی و فلسفی اثبات کرد و از آراء و عقائد عرفا الهام میگرفت. چیزیکه هست مشارالیه برای نظریه آنان مبنای عقلی و فلسفی پیدا کرد. همانطوریکه در بسیاری از موارد دیگر نیز نظریه عرفا را تأیید کرده و برای آنها مبنای عقلی و فلسفی محکمی تأسیس کرده علیهذا صدرالمتألهین را نمیتوان مبتکر اصالت وجود دانست ولی قطعاً یگانه کسیکه نظریه اصالت وجود را بصورت یک نظریه قطعی فلسفی درآورد و مقدمات و مبادی آن را بدست آورد و تا حد زیادی از لوازم و نتایج آن استفاده کرد صدرالمتألهین است.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که مسائل وجود و بالاخص دو مسئله اساسی آنها «اصالت وجود و تشکیک وجود» پیش از آن اندازه که مستند بفلسفه قدیم یونان است از یکطرف مستند بنظریه عرفا است و از طرف دیگر در نتیجه مبارزه با عقائد متکلمین پیدا شده.

آنچه تاکنون گفته شد مختصری بود از تاریخ تحول مسائل وجود و اگر بنا بشود دقیقاً بحث شود با استناد باقوال و آراء فلاسفه هر زمانی بسیار طولانی خواهد شد.

اینجانب در نظر دارد تحت عنوان تحول منطق و فلسفه در اسلام مسائل منطق و فلسفه را یکایک مورد بررسی قرار دهد و میراث قدیم یونان را از آنچه بعداً افزوده شده روشن کند و ضمناً ارزش واقعی نظریه‌ها را بیان نماید. مقدمات اینکار تا اندازه زیادی فراهم شده و یادداشتهای مفیدی نیز در این زمینه تهیه شده این مختصری که در اینجا راجع بتحول مسائل وجود بیان شد نمونه‌ای بود از این موضوع و مطمئن است که با روشن شدن اینموضوع ابتکاری حقایق زیادی روشن خواهد شد.

در اینجا چند قسمت دیگر نیز مربوط بموضوع باقی ماند که مجال بحث از آنها نیست یکی موضوع انتساب نظریه تشکیک وجود بحکماء ایران باستان (فهلویون) یکی دیگر انتساب این نظریه بافلاطونیان جدید و بالاخص شخص افلوپتین و یکی تجزیه و تحلیل بحث جدیدی که اخیراً در اروپا بنام اگزستانسیالیسم شایع است و آن نیز بعنوان اصالت وجود خوانده میشود. امید است توفیقی حاصل شود و در جای دیگر این موضوعات محل بحث قرار گیرد.

معین و در زمان معین سبز و موجود شد هرگز همین قطعه معین زمان را با حفظ بقیه شرایط از وجود آن تهی و خالی نمیشود فرض کرد. چنانکه این نظر در حوادث گذشته و سپری شده پیش ما قابل ملاحظه میباشد. ما بی‌تأمل می‌گوئیم حوادثی را که مثلا دیروز اتفاق افتاده نمیشود تغییر داده و یا از جای خود تکان داد.

و از همینجا باید نتیجه گرفت که تحقق عدم در خارج؛ نسبی است یعنی از نسبت دادن وجودی که در یکطرف متحقق است بظرف دیگر عدم پیدا میشود مثلا ما نمیتوانیم بگوئیم «فلان شیء که دیروز بود دیروز نبود» ولی میتوانیم بگوئیم «فلان شیء که دیروز بود فردا نیست» یا «فلان شیء که در این اطاق است در اطاق دیگر نیست»

توضیح

فرضیه لاوازیه دانشمند معروف که میگوید: «موجود معدوم نمیشود و معدوم موجود نمیشود» بحسب مفهوم غیر از نظریه‌ای است که بیان شد زیرا این دانشمند این فرضیه را از ابحاث ماده استفاده کرده و خود نیز در علوم ماده بحث میکند و موضوع این علوم ماده است و در نتیجه، ماده را مساوی با وجود گرفته و در همه اختلافات خارجی در صدد تجزیه و تحلیل اجسام از جهت ماده است و ناچار نظر بوحدت نوعی ماده فعالیت‌های علمی وی در مورد همه اختلافات؛ ماده یکنواخت را نشان میدهد و از این روی همه اختلافات را بسته باختلاف ترکیبات ماده تشخیص داده و در همه موارد یکنوع واحد (ماده یکنواخت) یافته فرضیه گذشته را وضع میکند. پس معنی فرضیه وی این خواهد بود که هر ماده که به واسطه ترکیب خاصی بصورتی افتاد پس از انحلال ترکیب باز باقی است.

مثلا اگر بگوئیم - این درخت بید که امروز موجود است معدوم نمیشود. معنی این سخن نظر بفرضیه لاوازیه اینست که ماده معینی که در تحت شرایط معینه امروز شکل درخت بید سبز بخود گرفته پس از انحلال ترکیب درخت باز همان ماده است که بود و

از میان نمی‌رود.

ولی فیلسوف معنی مثال را اینگونه می‌فهمد که «امروز که با وجود درخت بید با شرایط معینه اشغال شده دیگر، با عدم آن اشغال نخواهد شد».

و همچنین

نظریه دیگر طبیعی که این فرضیه را تکمیل میکند (هر حادثه که در جهان هستی اتفاق می‌افتد هرگز از میان نمی‌رود) نظر به بیان گذشته مفهومش اینست که چون هر عمل عکس‌العملی دارد که خود نیز عملی است و عکس‌العمل دیگری دارد و همچنین ... بوسیله تبدیل قهقرائی میتوان حادثه نخستین را پیدا کرد یعنی حادثه‌ای مانند حادثه گذشته بوجود آورد (نه عین آن) و گرنه شرایط زمانی و مکانی هر حادثه باید از کار بیفتد و در این صورت ناموس علیت و معلولیت باطل گردیده و نظام خارج و ذهن سپری خواهد شد.

توضیحی که فلسفه میتواند باین سخنان بدهد همین است و بس ولی راستی اگر کسی پیدا شود که بگوید ماده جسمانی هر صورتی را که بواسطه ترکیب پیدا میکند مجموع ماده و صورت هرگز و هیچگاه حتی پس از انحلال ترکیب نیز از میان نمی‌رود و یا هر حادثه که با شرایط زمانی و مکانی معینی پیدا شده حتی پس از اختلال شرایط نیز موجود است چنین کسی باید باور کند که همه چیز همه چیز است و فلسفه با چنین متفکری سخنی نداشته او را پائین‌تر از سوفسطی حقیقی می‌شمارد زیرا سوفسطی میان‌اندیشه‌ها لااقل تمایز قائل است و این متفکر این خاصه را نیز ندارد.

چنین کسی اگر آب بخواهد در پاسخ باید با سب سوار شد و اگر نان بخواهد در پاسخ باید بیرون دوید زیرا همه چیز با همه چیز مساوی است.

رابعاً - نظر به بیانی که در نتیجه ۳ گذشت مطلق واقعیت هستی هیچگاه و بهیچ فرض قابل ارتفاع و انعدام نیست یعنی حقیقت وجود ضروری الوجود است.

البته با تأمل در این نظریه این پرسش پیش می‌آید که آیا این خاصه، ذاتی وجود و از آن خود اوست یا از جای دیگر بوی میرسد؟

برای دریافتن پاسخ تفصیلی این پرسش باید در انتظار مقاله آینده بود.

نظریه‌هایی که در این مقاله بثبوت رسید:

- ۱- ما واقعیت هستی را بهمه اشياء بيك معنى اثبات میکنیم.
- ۲- معنى واقعیت غیر از مفهوم هر يك از موجودات واقعیت‌دار میباشد.
- ۳- ما از واقعیت‌های خارجی. دو مفهوم مختلف انتزاع میکنیم: وجود و مهیت.
- ۴- اصالت در خارج از آن هستی بوده و مهیات پنداری و اعتباری هستند.
- ۵- ما بحقیقت هستی نمیتوانیم پی ببریم - یعنی با واسطه -
- ۶- واقعیت هستی بالذات معلوم است.
- ۷- وجود، يك حقیقت تشکیکی است.
- ۸- خواص ذهنی مهیات در وجود جاری نیست.
- ۹- خواص خازجی مهیات از آن وجود است ولی در آن بشکل دیگری درمی‌آید.
- ۱۰- موجود هیچگاه معدوم نمیشود.
- ۱۱- تحقق عدم در خارج نسبی است.
- ۱۲- مطلق هستی قابل زوال و انعدام نیست.

مقاله هشتم

ضرورت و امکان

مقدمه

یکی از مسائلی که در فلسفه مورد بررسی قرار میگیرد و همواره مورد توجه فلاسفه جهان بوده اینست که: «آیا نظام موجودات جهان نظامی ضروری و وجوبی است یا نه؟» یعنی آیا آنچه در این جهان موجود میشود و مرتبه‌ای از مراتب هستی را اشغال میکند موجود شدنش خلاف ناپذیر و جبری و بعکم ضرورت است یا آنکه ضرورت و وجوبی در کار نیست و هیچگونه امتناعی ندارد که آنچه در ظرفی از ظروف یا مرتبه‌ای از مراتب، موجود میشود موجود نشود؟ و اگر نظام موجودات نظامی وجوبی و ضروری است این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده است؟ تحقیق در اینکه آیا نظام هستی نظام وجوبی است یا نه یک مبحث خاصی را که مشتمل بر چندین مسئله است در فلسفه بوجود آورده که بنام «مبحث مواد سه‌گانه عقلی» خوانده میشود و در اطراف وجوب و امکان و امتناع گفتگو میکند. در اطراف این مواد سه‌گانه عقلی از جنبه‌های مختلف بحثهای زیادی شده و قسمت‌هایی هم هست که مفید و مبهم و قابل تحقیق است و دیده نشده است که در اطراف آنها تحقیقی شده باشد.

ولی یا در نظر گرفتن وضع اینمقاله از بعضی قسمت‌ها صرفنظر میکنیم و به پیروی خود اینمقاله فقط به بیان قسمت‌هایی میپردازیم که از مقدمات یا نتایج اصل فوق‌الذکر است.

در متن اینمقاله با طرز مخصوصی که اختصاص بخود اینمقاله دارد از ضرورت و امکان بحث شده و این طرز با آنکه متکی بمسائلی است که در مقاله ۷ گذشت و آن مسائل مورد قبول قاطبه پیروان حکمت متعالیه است از لحاظ طرز استنباط مسائل ضرورت و امکان از «مسائل وجود» و بالاخص از اصالت وجود بی‌سابقه است و اختصاص به خود اینمقاله دارد و از طرفی مطالب مختلفی که در اینمقاله بیان شده خیلی درهم فشرده شده و از اینرو ممکن است که طرز تحقیق مسائل ضرورت و امکان در اینمقاله حتی برای آشنایان باین مسائل نامفهوم یا

عجیب و غیرقابل قبول جلوه کند.

لذا ما در اینمقدمه مجموع مسائلی را که مطالب مقاله متکی بآنها است و با اشاره مختصری در متن مقاله بآنها شده باضافه بعضی مسائل لازم دیگر توضیح کافی میدهم و با توضیح مختصریکه در پاورقی خود مقاله میدهم مطالب بخوبی واضح خواهد شد.

اینمقدمه مشتمل بر قسمتهای ذیل است:

- ۱- معنای ضرورت و امکان.
- ۲- ضرورت و امکان معقول است نه محسوس.
- ۳- آیا بحث از ضرورت و لازضرورت نظام موجودات بحثی است علمی یا فلسفی؟
- ۴- منشأ ضرورت و امکان.
- ۵- قانون علیت و معلولیت.
- ۶- علت ضرورت دهنده بمعلول است (جبر علی و معلولی)
- ۷- نیازمندی معلول بعلت در بقاء.
- ۸- ضرورت بالذات و بالغیر.
- ۹- ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی.
- ۱۰- توجیه نظام موجودات.
- ۱۱- اصالت وجود و ضرورت و امکان.
- ۱۲- موجود معدوم نمیشود.

معنای ضرورت و امکان

ضرورت و امکان از جمله مفاهیمی هستند که احتیاج بتمرین و توضیح ندارند. اگر در يك مفهوم، ابهام و اجمالی باشد برای توضیح آنمفهوم باید متوسل بتمرین شد و اگر ابهام و اجمالی نباشد مستغنی از تمرین و توضیح است. تمرین یعنی تحصیل معرفت بذات يك چیز و آن با تجزیه مفهوم آنشیء باجزاء و عناصر اولیه ذهنی وی صورت میگیرد همانطوریکه معرفت اجزاء و عناصر و مرکبات خارجی با تجزیه خارجی و عملی آنها صورت میگیرد یعنی تمرین تحلیل و تجزیه عقلانی مفهوم شیء است و از اینرو تنها در مورد مفاهیم مرکبه مصداق دارد، اما مفاهیم بسیطه که عناصر اولیه ذهنیات را تشکیل میدهند قابل تمرین نیستند و قهراً این عناصر بدیهی التصور و مستغنی از تمرین خواهند بود زیرا ابهام در بسائط ذهنی معنا ندارد.

توضیح آنکه هر صورت ذهنی (چنانکه در مقاله ۴ و ۵ گذشت) انطباق ذاتی دارد با واقعیتی از واقعیتها و آنصورت، علم است و آنواقعیت، معلوم علمهین آگاهی و اطلاع و انکشاف معلوم است و در علم از آنجهت که علم است ابهام و اجمال که نوعی از جهالت است راه ندارد. چیزیکه هست اینست که اگر يك مفهوم و صورت ذهنی مرکب باشد، بدلائلی که در منطق ثابت شده میبایست مرکب باشد

از يك جزء اعم كه ما به الاشتراك وى با يكدمه اشیاء ديگر است و از جزء ديگر مساوى كه اختصاص بخود وى دارد و البته تنها حصول يك صورت ذهنى در ذهن كافى نيست كه جزء مشترك و جزء اختصاصى وى از يكديگر تميز داده شوند و آنمفهوم بواسطه جزء اختصاصى از غير خودش باز شناخته و تميز داده شود. تشخيص و تميز شىء از غير خودش بوسيله جزء اختصاصى، اصطلاحاً «معرفت ياشناسائى» ناميده ميشود و گاهى علم اولى و حصول صورت اولى را كه معلول برخورد ذهن با واقعيت عينى است معرفت اجمالى و تميز و بازشناسى شىء را كه نتيجه تجزيه و تحليل ذهن بمابه الاشتراك و مابه الامتياز است معرفت تفصيلى مينامند بهر حال معرفت، تميز دادن و تعريف، ممتاز ساختن است و البته يك مفهوم و صورت ذهنى در صورتى نيازمنند ب تعريف و تحصيل شناسائى است كه وجه مشتركى با اشیاء ديگر داشته باشد تا با تحصيل وجه اختصاص و امتياز معرفت و شناخت حاصل شود و اگر مفهومی بسيطه باشد بالذات. باجمع مفاهيم ديگر مباينت دارد و بالذات از ساير مفاهيم متمايز است و قهراً معرفت بوى بالذات حاصل است.

عليهذا عناصر ذهنيه بسيطه يا اصلاً عارض ذهن نميشوند و ذهن از آنها هيچ اطلاعى ندارد و يا عارض ذهن ميشوند در حاليكه واضح و بدیهى و بازشناخته و عارى از هرگونه ابهام و اجمال ميباشند.

ضرورت و امکان و همچنين ساير «مفاهيم عامه فلسفى» از قبيل وجود و عدم و وحدت و كثرت و علت و معلوليت مفاهيم بسيطه اند و اگر مركب بودند ميبايست از دو جزء مركب باشند يکى جزء اعم (جنس) و يکى جزء مساوى (فصل) و فرض جزء اعم با جنبه عمومى بودن آنمفاهيم چنانكه واضح است منافات دارد. عليهذا بحكم برهان مفهوم ضرورت و امکان غيرقابل تعريف و مستغنى از تعريف ميباشند.

براى الثبات مستغنى بودن اين دو مفهوم از تعريف چندان احتياجى باقامه برهان نيست. هرکس بضمير و وجدان خویش مراجعه کند ميبايد كه تصور روشن و بسيار واضحى از اين دو مفهوم دارد. هرکسى در ذهن خود يك سلسله احكام قطعى و يقينى دارد مثلاً همه کس ميداند كه چهار ضرب در پنج مساوى بيست است و باينمطلب يقين دارد و خلاف آن را محال و ممتنع ميداند پس بيست بودن چهار ضرب در پنج را ضرورى ميداند و البته تا اذهان تصور روشنى از ضرورت نداشته باشند نمیتوانند در مورد قضيه اى اينگونه حکم نمايند. اساساً مفاهيم عامه فلسفى همه بدیهى التصور و همه آنها ابزارهاى اصلى تفکر بشر هستند. بشر اگر تصورى از وجود و عدم و تصورى از وجوب و امکان و امتناع و تصورى از وحدت و كثرت و تصورى از علت و معلول نداشته باشد نمیتواند در هيچ موضوعى با طرز عقلاى و منطقى فکر کند و در اطراف موضوعات بطرز استدلالى سخن براند. ملاك «نطق» كه مابه الامتياز انسان از ساير حيوانات است

برخلاف آنچه عموماً فلاسفه میگویند تنها قوه تجرید و تممیم و کلی‌سازی ذهن نیست بلکه واجد بودن اینمفاهیم عامه فلسفی است که معقولات ثانیه و نتیجه يك نوع فعالیت خاص ذهن میباشد. بهر حال پس ما در مقام بیان معنای ضرورت و امکان، احتیاج بتمرین نداریم و در اینگونه موارد طبق معمول به تنبیه و تذکار و ارجاع اذهان بمرتکبات و وجدانیات آنها باید قناعت کرد.

ضرورت و امکان معقول است نه محسوس

بیان مفصل اینکه مفاهیم ضرورت و امکان و امتناع از چه راهی وارد ذهن میشوند و قوه مدرکه بچه ترتیب و بچه کیفیت بآنها نائل میشود؟ و آیا آنطوریکه برخی از حسیون پنداشته‌اند ورود اینمفاهیم را بذهن از راه یکی از حواس میتوان توجیه کرد یا نه؟ و همچنین بیان اینکه بچه دلیل باید اینمفاهیم را جزء مفاهیم عامه فلسفی و معقولات ثانیه شمرد و همچنین بیان اینکه آیا دلیلی هست که همه اذهان خواه ناخواه واجد این مفاهیم هستند یا نه؟ جزء مطالبی است که با در نظر گرفتن وضع ایتقاله ما نمیتوانیم بتفصیل وارد آنها بشویم ولی اندک توجیهی کافی است که بفهمیم هیچیک از اینمفاهیم سه‌گانه حسی نیستند و معقولند. بدیهی است که ضرورت و جبر و خلاف‌ناپذیری که بر سراسر موجودات حاکم است يك پدیده بالخصوصی در عرض سایر پدیده‌های جهان نیست که قابل حس و لمس باشد و ما هرگز جبر و ضرورت را ندیده یا نشنیده یا بو نکرده‌ایم و در عین حال تصور روشنی از آنها داریم پس عقل ما اینحقایق را بطریق دیگر نائل شده بعلاوه، ما در مقاله ۵ باثبات رسانیدیم که علیت و معلولیت قابل احساس نیست و همچنین ثابت کردیم که مفهوم وجود را ذهن از راه احساس نائل نشده پس چگونه ممکن است که ضرورت و جبر را که از شئون علیت و معلولیت است واز لعاطی از شئون وجود است ما احساس کرده باشیم.

دانستن اینکه ضرورت و امکان و امتناع معقول است نه محسوس از آنجهت برای ما مفید است که وقتی اقسام ضرورتها و امکانها را بیان میکنیم و توضیح میدهم که غیر از جبر علی و معلولی که مادیین آنها میشناسند ضرورتها و جبر-های دیگری نیز هست اگر مورد اعتراض واقع شویم که ما جز جبر علی و معلولی را احساس نمیکنیم در پاسخ خواهیم گفت که ما حتی جبر علی و معلولی را نیز احساس نمیکنیم و همه این ضرورت و جبرها را بانوهای از تحلیل عقلی مییابیم.

این بحث علمی است یا فلسفی؟

ممکن است برای کسانی که حدود حس و عقل و حدود علم و فلسفه را درست باز نشناخته‌اند این توهم پیش آید که اینمسئله را از طریق «علوم» میتوان حل کرد باین بیان که: هر علمی ما را بیک سلسله مسائل ضروری و قوانین قطعی هدایت میکند مثلاً اگر شیمی بپایمگوید نتیجه فلان فورمول فلان ترکیب است معنایش اینست که بطور

ضرورت و وجوب این نتیجه را دارد و اگر فیزیک خواص ماده و قوه و قوانین حرکت را بیان میکند بطور ضرورت و جبر و تخلف ناپذیر بیان میکند و اگر هندسه میگوید خاصیت فلان شکل فلان چیز است یعنی بطور ضرورت و جبر آن خاصیت ثابت است و خلافتش محال و ممتنع است و همچنین سایر علوم. پس هر علمی ما را بیک سلسله قواعد ضروری و نوامیس قطعی هدایت میکند و ما میتوانیم بگوئیم طبق راهنمایی علوم و یا لاقلاً بگوئیم تا آنجا که علوم نشان میدهد یک سلسله نظامات قطعی و نوامیس ضروری بر این جهان حکومت میکند.

ولی اگر خواننده محترم آنچه را در مقاله ۱ در مقام فرق فلسفه و علم گفتیم در نظر داشته باشد میداند که سنخ بحث علمی اینست که همواره موضوعی را مفروض الوجود میگیرد و بتحقیق درباره خواص آن موضوع میپردازد و اما اینکه فلان چیز آیا موجود است یا موجود نیست و بفرض وجود وجودش چگونه وجودی است پاسخ بحث دیگری که نامش را فلسفه گذاشته‌ایم قابل تحقیق است و علم نمی‌تواند بتحقیق این امور بپردازد و اگر بپردازد خواه ناخواه سنخ بحث و موضوع بحث و متد تحقیق و وسائل و ابزارهای تحقیق یعنی اصول متعارفه و موضوعه‌ایکه بکار برده میشود همه عوض میشود و تبدیل بفن دیگری میشود که نامش را «فلسفه» گذاشته‌ایم.

علیهذا در اینجا که در مقام تحقیق از ضرورت و لا ضرورت موجودات هستیم خواه ناخواه باید از روش بحث فلسفی استفاده کنیم و با اصول متعارفه یا موضوعه فلسفی دست بکار شویم و ثانیاً فرضاً که روش مخصوص علوم بتوانند ما را بضرورت قسمتی از نظام موجودات واقف سازند، اما از آنجائیکه حوزه تحقیقات علوم محدود است و تنها کاری که از علمی از علوم برمیآید اینست که خواص شیء یا اشیاء معینی را بیان میکند، تحقیقات ما درباره نظام موجودات محدود خواهد شد بموضوعاتی که علوم بآنها دسترسی پیدا کرده‌اند و خواص آنها را شناخته‌اند و اما حوزه تحقیقات فلسفی چون جنبه کلی و عمومی واحاطی دارد و بطوری است که ماوراء آن عدم است یعنی ماوراء ندارد قهراً شامل نظام کلی موجودات است و قدر متیقن اینست که این مسئله اگر قابل تحقیق باشد تنها از طریق فلسفی قابل تحقیق است و اگر قابل تحقیق نیست از هیچ طریقی نیست و ثالثاً هر چند همانطوریکه در ضمن اشکال بیان شد هر علمی قواعد و مسائل خویش را بصورت ضروری و جبری بیان میکند ولی از بیان اینجهت عاجز است که چرا ضروری و جبری و تخلف ناپذیر است و منشأ این ضرورت و جبر چیست؟ و این عجز در علوم طبیعی و تجربی آشکارتر است زیرا حد اکثر یک فرضیه و نظریه طبیعی آنست که حس و تجربه‌های مکرر آنرا تأیید کرده است و البته آنچه حس و تجربه بما افاده میکند اینست که آنچه در طبیعت واقع شده و میشود اینگونه است و اما اینکه چرا و بچه جهت باید حتماً چنین باشد و خلافتش محال و ممتنع است از عهده حس و تجربه بیرون است و ناچار باید دست بدامن یک نوع دلائل دیگری شد که همانا دلائل فلسفی است.

حقیقت اینست که همه علوم و بالاخص علوم طبیعی با استناد ضمنی بیک «اصل موضوع» مسائل خود را بصورت ضروری و قطعی بیان میکنند و آن اصل موضوع «اصل ضرورت نظام وجود» است. این اصل که در علوم بمنزله اصل موضوع بکار برده میشود جزء مسائل اصلی فلسفه است. و این خود یکی از جهات نیازمندی علوم بفلسفه است که در مقاله ۱ اجمالاً اشاره شد و اگر با روش فلسفی یعنی باتفکر عقلانی درباره «وجود و موجود» در مبحثی که فلاسفه آن را مبحث مواد سه گانه عقلی میخوانند ضروری بودن نظام موجودات را بتوانیم اثبات کنیم و منشأ این ضرورت را نتوانیم نشان دهیم قهراً نمیتوانیم مسائل علوم را ضروری و قطعی تلقی کنیم بلکه نمیتوانیم آن مسائل را بعنوان «قانون علمی» بپذیریم زیرا قانون علمی هنگامی صورت قانون علمی بخود میگیرد که ذهن آنرا بصورت قطعی و خلاف ناپذیر تلقی کند والا هیچ فرقی بین قانون علمی و فرض احتمالی نخواهد بود. پس بیان اینکه این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده تنها باطرز تحقیق فلسفی میسر است.

منشأ ضرورت و امکان

در اینجا ما عقاید دیگری که در این زمینه ابراز شده بیان میکنیم و از قدیم ترین زمانها شروع میکنیم تا ضمناً سیر تحولی این مسئله را نیز فی الجمله بیان کرده باشیم و نظریه خود را بعداً تحت عنوان «اصالت وجود و ضرورت و امکان» بیان خواهیم کرد.

آنچه از زمانهای بسیار قدیم در این زمینه رسیده اینست که هر یک از ضرورت و امکان و امتناع خاصیت مخصوص برخی از ماهیات و ذوات هستند یعنی ماهیات بالذات مختلفند و خاصیت بعضی از آنها ضرورت وجود و خاصیت بعضی امکان وجود و خاصیت بعضی امتناع وجود است و لهذا ماهیات از این لحاظ بر سه قسم اند واجب الوجود - ممکن الوجود - متمنع الوجود.

این دسته واجب و ممکن و متمنع را اینطور تعریف کرده اند واجب آنست که ذات و ماهیتش مقتضی وجودش است و متمنع آنست که ذات و ماهیتش مقتضی عدمش میباشد و ممکن آنست که ذات و ماهیتش نسبت بوجود و عدم لاقتضا است.

بعداً فلاسفه اندکی دقیق شدند و این بیان را خیلی ناقص بلکه کودکانه دیدند و گفتند ذاتیکه خودش مقتضی وجود یا مقتضی عدم خویش باشد معنا ندارد و چگونه ممکن است که یک چیز خودش وجود دهنده یا معدوم کننده خودش باشد و گفتند اگر واجب الوجودی داشته باشیم باین معنا است که ذاتی است که وجودش از ناحیه علت خارجی بوی نرسیده و اگر متمنع الوجودی داشته باشد باین معنا است که عدمش معلول علت خارجی نیست نه اینکه واجب الوجود ذاتی است که خودش وجود دهنده خویش است و متمنع الوجود ذاتی است که خودش معدوم کننده خویش است آری اینقدر میتوان گفت که واجب الوجود ذات و ماهیتی است که

اگر عقل آنرا تصور کند موجودیت را از حاق ذات آن ماهیت انتزاع میکند همانطوریکه چون عدد چهار را تصور میکند جفت بودن را از حاق ذات وی انتزاع میکند و خلاف آنرا محال میداند و ممتنع الوجود ماهیتی است که اگر عقل آنرا تصور کند معدومیت را از حاق ذات وی انتزاع میکند. پس واجب الوجود ذاتی است که از ناحیه غیر و معلول غیر نیست و عقل از حاق ذات وی موجودیت را انتزاع میکشد و ممتنع الوجود ذاتی است که بخودی خود وقطع نظر از علت خارجی معدوم است و عقل از حاق ذات وی معدومیت را انتزاع میکند و ممکن الوجود ذاتی است که از ناحیه غیر و معلول غیر است و بطوری است که عقل از ذات وی با قطع نظر از شیء خارجی نه موجودیت را انتزاع میکند و نه معدومیت را.

ولی بعداً که فلاسفه در الهیات غور بیشتری کردند و روی براهین مخصوصی خواص واجب را بدست آوردند ثابت کردند که اگر واجب الوجودی داشته باشیم ممکن نیست که آن واجب الوجود مانند سایر اشیاء مرکب باشد از ماهیتی و وجودی بلکه واجب الوجود باید وجود محض و هویت صرف باشد و از اینرو تعریف واجب الوجود «بماهیتی که موجودیت از حاق ذاتش انتزاع میشود» نیز صحیح نیست بلکه تعریف صحیح واجب الوجود اینست «حقیقتی که وجود صرف است و قائم بذات خویش میباشد».

مطابق نظریه اینعده از فلاسفه اساس دو نظریه بالا در مقام بیان منشأ ضرورت و امکان و امتناع که هر یک از این سه را خاصیت ماهیتی از ماهیات میدانستند غلط است زیرا چنانکه دیدیم وجوب ذاتی نمیتواند خاصیت ماهیتی از ماهیات باشد بلکه اگر وجوب ذاتی داشته باشیم یعنی اگر واجب الوجود بالذاتی داشته باشیم که وجوب خاصیت ذاتی او است او باید وجود محض و هویت صرف (بلاماهیت) بوده باشد. خواننده محترم توجه دارد که فعلاً در مقام بیان نظریه های فلاسفه درباره منشأ ضرورت و امکان هستیم و اینمطلب را مانند یکمده مطالب دیگر مقدمه اثبات «اصل ضرورت نظام موجودات» قرار داده ایم و فعلاً نظری باثبات ذات واجب الوجود و اینکه بچه دلیل واجب الوجودی داریم؟ و آیا واجب الوجود وجود صرف است و ماهیت ندارد یا اینطور نیست؟ و خواص واجب الوجود چه چیزهایی باید بوده باشد؟ نداریم. از لحاظ فلسفی مسئله اثبات واجب مؤخر است از اینمسئله و آنچه در اینمقاله گفته میشود مقدمه و پایه است نسبت بآنمسئله و فهمیدن آنچه در اینجا گفته میشود برای حل آن معما فوق الماده دخیل است و آخرین مقاله اینسلسله مقالات بمسئله اثبات واجب و متفرعات آن اختصاص داده شده و البته در اینمقاله بعد از آنکه ثابت شد نظام وجودات نظام وجوبی است و ثابت شد که هر ضرورت بالغیری منتهی میشود بضرورت بالذات خواه ناخواه اجمالاً اینمطلب نیز بمیان خواهد آمد که وجود ممکن منتهی بواجب الوجود است. در مقام بیان منشأ ضرورت و امکان نظریه چهارمی هست که عنقریب گفته خواهد شد.

قانون علیت و معلولیت

قانون علیت و معلولیت عبارت از اینست که هر حادثه‌ایکه پیدا میشود احتیاج بوجود و پدیدآورنده‌ای بمبارت دیگر هرچیزی که هویتش «کار» و «حادثه» بوده باشد آنچیزکننده و پدیدآورنده میخواهد. مقاله ۹ به این قانون و متفرعات وی اختصاص داده شده. قانون علیت و معلولیت در مقابل فرض صدفه و اتفاق است. صدفه عبارت است از اینکه فرض کنیم حادثه‌ای خودبخود بدون آنکه شیء از اشیاء دخالت داشته باشد بوجود آید یکی از ضروریات عقل امتناع صدفه و اتفاق است درمقاله ۹ که مستقلا از علت و معلول بحث میشود مواردیکه موهم الوقوع صدفه و اتفاق است باتوجیه صحیح آنها خواهد آمد. در میان دانشمندان جهان از آغاز تاریخ جهان کمتر افرادی پیدا میشوند که وقوع صدفه را جایز بدانند فقط در میان دانشمندان قدیم یونان احیاناً کسانی یافت میشوند که منکر مبدأ جهان بوده‌اند و وقوع صدفه را جایز میدانسته‌اند ولی حقیقت اینست که معلوم نیست این نسبتها که در تاریخ داده میشود چه اندازه صحت دارد.

اعتقاد بصدفه و اتفاق و نفی قانون قطعی علیت و معلولیت مستلزم اینست که هیچگونه نظم و قاعده و ترتیبی در کار جهان قائل نشویم و هیچ چیز را شرط و دخیل در هیچ چیز ندانیم و پیدایش هیچ حادثه‌ای را مربوط به هیچ امری ندانیم و بین هیچ چیزی و چیز دیگری رابطه‌ای قائل نشویم و البته اینجهت مستلزم اینست که خط بطلان روی تمام علوم بکشیم زیرا هر علمی عبارت است از بیان مجموعه‌ای از قواعد و نظامات جهان و اگر پیدایش یک حادثه بلاجهت و بلاعلت جایز باشد در همه وقت و تحت هرشرطی وقوع هر حادثه‌ای را میتوان انتظار داشت و در هیچ وقت و تحت هیچگونه شرائطی اطمینان بعدم وقوع هیچ حادثه‌ای نمیتوان پیدا کرد.

قانون علیت و معلولیت عمومی یکی از قوانین فلسفی است که جزء پایه‌ها و ارکان کلی قواعد و قوانین همه علوم است.

علت ضرورت دهنده بمعلول است - جبر علی و معلولی

یکی از احکام و فروع قانون علیت و معلولیت که مربوط بمبحث ضرورت و امکان است و لازم است در مقدمه بحث از ضرورت نظام موجودات از او سخن بمیان آید اینست که: «علت ضرورت دهنده بمعلول است».

علت را هرکس باین اندازه میشناسد که «وجود دهنده معلول است». حالا میخواهیم بفهمیم که آیا همانطوریکه علت وجود دهنده معلول است ضرورت دهنده وی نیز هست یا نه، و معنای اینجمله اینست که آیا با فرض تحقق علت تامه شیء، تحقق یافتن معلول؛ قطعی و جبری و تخلف ناپذیر است یا نه؟

اندک تأملی روشن میکند که اگر علت ضرورت دهنده نباشد وجود دهنده نیز نخواهد بود زیرا معلول با قطع نظر از علت «امکان وجود» دارد و البته امکان وجود

شیء به تنهایی کافی برای موجودیت آن شیء نیست و الالمیایست هر حادثه ممکن بدون علت و موجبی بوجود آید و این همان صدفه و اتفاق است که مساوی بانفی علیت و معلولیت عمومی است و چنانکه دیدیم مساوی بانفی همه علوم و فرورفتن در ورطه سوفسطائی گری است.

بعد از اینکه معلوم شد امکان ذاتی وجود شیء به تنهایی کافی نیست اگر فرض کنیم که معلول مفروض ما از ناحیه علت خویش نیز امکان وجود دارد نه ضرورت وجود یعنی بافرض تحقق علت نیز حالش همان حالی است که قبل از تحقق علت داشت پس فرض تحقق علت و عدم تحقق علت نسبت بمعلول مساوی است و همانطوریکه در فرض عدم تحقق علت مرجحی برای پدید آمدن معلول نیست در فرض تحقق علت نیز مرجحی در کار نیست و همانطوریکه در فرض عدم تحقق علت، وجود یافتن معلول مساوی با صدفه و اتفاق است و امتناع عقلی دارد، در صورت تحقق علت نیز وجود یافتن معلول امتناع عقلی دارد پس اگر علت ضرورت دهنده بمعلول خویش نباشد وجود دهنده آن نیز نخواهد بود یعنی واقعاً علت، علت نخواهد بود. پس علیت از این لحاظ مساوی با ضرورت و جبر است و نظام علی و معلولی قهراً نظام ضروری و جبری خواهد بود.

اینکه علت ضرورت دهنده بمعلول است فطری و مورد قبول تمام اذهان بشری است و اگر کسی احیاناً در بحثهای علمی در مقام انکار آن برآید در مقام عمل بحسب فطرت ساده خویش از آن پیروی میکند و همانطوریکه در متن بیان شده: «اگر بلدری بسته فشار آوردیم و باز نشد برمیگردیم و از گوشه و کنار جستجو می-پردازیم یعنی میخواهیم بفهمیم چه کموکاستی در علت باز شدن در پیدا شد. که در باز نمیشود چه اگر چنین کموکاستی موجود نبود فشار دست با بقیه شرائط حتماً (بالضروره) در را باز میکرد و همچنین. پس ناچار علت تامه هر معلول بمعلول خود «ضرورت» میداده و معلول وی در دنبال ضرورت بوجود میآمده».

این قانون را که علت ضرورت دهنده بمعلول است و معلول تا وجوب و ضرورت پیدا نکند وجود پیدا نمیکند قانون جبر علی و معلولی میخوانیم. این قانون را قاطبه حکما قبول دارند و مخالفین این قانون دو دسته هستند یکدسته کسانی که بنوعی قائل بصدفه و اتفاق میباشند و خود قانون علیت و معلولیت را منکرند طرفدار این نظریه چه در قدیم و چه در جدید بسیار کم است. اخیراً گروهی از علماء فیزیک در اثر یک قسمت مطالعاتی که در عالم ذرات نموده اند و آزمایشهای بعمل آورده اند، پنتائجی رسیده اند که از آن نتایج؛ نفی جبر علی و معلولی را استنباط نموده اند. ولی حقیقت اینست. که اصل جبر علی و معلولی خارج از حوزه فیزیک است نه با اصول فیزیکی اثبات شدنی است و نه ابطال شدنی. معمولا استنباطاتیکه از طرف علماء فیزیک در این زمینه ها میشود یک نوع استنباطات نظری و تعقلی است و چون این استنباطات نظری طبق اصول منطقی صورت نمیگیرد ارزشی ندارد. و رابطه صحیح و مقولی بین آزمایشهای محقق علمی و این استنباطات نظری وجود ندارد.

و ما در مقاله ۹ یا مقاله ۱۰ در اطراف این موضوع مفصلاً بحث خواهیم کرد. دسته دیگر که منکر قانون جبر علی و معلولی میباشند گروهی از متکلمین می-باشند اینگروه قانون علیت و معلولیت را انکار ندارند ولی اصل جبر علی و معلولی را منکرند اینگروه از متکلمین بجای قانون جبر علی و معلولی بقانون دیگری بنام «قانون اولویت» قائلند و بیانهای مخصوصی برای اثبات مدعای خویش دارند و حکماء و محققین متکلمین پاسخهای مفید و قانعکنندهای بآنان داده‌اند و چون بیان اینگروه حاوی مطلب مهمی نیست ما از شرح آن و شرح پاسخهای که بآن داده شده صرف‌نظر میکنیم.

آیا نیازمندی معلول بعلت تنها در حدوث است یا هم در حدوث است و هم در بقاء؟ برای آنکه اصل «ضرورت نظام موجودات» را درک کنیم ناچاریم یکی دیگر از مسائل مربوط بقانون علت و معلول را که آن نیز از مقدمات این اصل است طرح کنیم و آن اینست که آیا تأثیر علت در معلول و نیازمندی معلول بعلت تنها در حدوث معلول است یا هم در حدوث است و هم در بقاء؟

معنای این سؤال اینست که آیا حادثه‌ایکه نبود و بوجود آمد و بعد برای مدتی کم یا زیاد بوجود خود ادامه میدهد تنها در لحظه اول که نبود و پیدا شد نیازمند بعلت است و اما بعد از آنکه بوجود آمد مستغنی از علت است یا آنکه معلول حدوثاً و بقائاً متکی بعلت است و محال است که چیزی وجود معلولی داشته باشد و بتواند لحظه‌ای بدون استناد بعلت، بوجود خویش ادامه دهد. فرض کنید جسم ساکنی را بوسیله وارد آوردن یک نیرو برای بحرکت آوریم، حرکت جسم حادثه‌ایست که نبود و پیدا شد. نیروی اولی که بر جسم وارد شد علت حرکت جسم است حالا باید ببینیم که این حرکت تنها در ابتدا نیازمند بعلت است و همینکه پیدا شد در ادامه خویش نیازمند بعلت نیست یا آنکه برای همیشه محتاج بعلتی هست و ممتنع است که از علت منفک شود هرچند آنعلت بر ما مخفی باشد.

و بنابراینکه ما معلول را در بقاء محتاج بعلت ندانیم و بگوئیم که معلول بخودی خود بوجود خویش ادامه میدهد یک سؤال دیگر پیش می‌آید و آن اینکه آیا این ادامه دادن، ضروری و جبری خواهد بود یا نه؟

پس ما بعد از قبول قانون علیت و معلولیت و قبول قانون جبر علی و معلولی برای آنکه اذعان کنیم وجود هر موجودی بطور ضرورت و وجوب و جبر است ناچار باید قبلاً بر ما ثابت شده باشد که معلول در بقاء نیز محتاج بعلت است و علت که وجود دهنده و ضرورت‌دهنده بمعلول است حدوثاً و بقائاً وجوددهنده و ضرورت‌دهنده است و یالاقل باید بر ما ثابت شده باشد که هرچند معلول در بقاء نیازمند بعلت نیست و خود بخود بوجود خویش ادامه میدهد ولی این ادامه دادن خود بخود، جبری و ضروری و تخلف‌ناپذیر است. و البته بدیهی است که اگر معلولات را در بقاء محتاج بعلت ندانیم و هم آنکه ادامه دادن خود بخودی معلول را نیز جبری و ضروری

ندانیم نمیتوانیم اثبات کنیم که «نظام موجودات جهان نظام جبری و ضروری است». در اینجا سه نظریه است:

۱- معلولات حدوثاً و بقائاً نیازمند بعلت هستند و حدوثاً و بقاء از ناحیه علل خویش کسب وجود و ضرورت میکنند: این عقیده قاطبه فلاسفه است و در میان فلاسفه مخالفی دیده نمیشود.

۲- معلولات در حدوث محتاج بعلت هستند نه در بقاء لکن بقاء و ادامه خود بخودی بطور جبر و ضرورت صورت میگیرد. این نظریه عده‌ای از دانشمندان جدید است که از یکمده تجربیات فیزیکی استنباط کرده‌اند.

۳- معلولات در بقاء و ادامه محتاج بعلت نیستند و هیچگونه ضرورت و جبری هم در بقاء و ادامه آنها نیست. این نظریه آندسته از متکلمین است که از طرفی اصل نیازمندی معلول را بعلت در بقاء متکرمند و از طرف دیگر اصل جبر علی و معلولی (اینکه علت ضرورت دهنده بمعلول است) را انکار دارند.

فلاسفه برای اثبات نظریه خویش دلائل متقنی آورده‌اند و آرام و عقاید متکلمین را با طرز عقلانی صحیحی انتقاد کرده‌اند و در متن اینمقاله آنچه متکلمین و سایر طرفداران نظریه عدم نیازمندی معلول بعلت در بقاء ابراز داشته‌اند بیان و انتقاد شده و به نظریه فیزیکی دانشمندان جدید نیز اشاره شده و ثابت شده که معلول در بقاء نیز محتاج بعلت است و از ناحیه علتی کسب وجود و کسب ضرورت میکند. و این مطالب بعداً در ضمن خود مقاله تحت عنوان «اشکال» و «پاسخ»های متعدد و مشروحی خواهد آمد و چون اینمطلب علاوه بر آنچه در ضمن اشکال و پاسخهای اینمقاله گفته شده در مقاله ۹ در ضمن بیان اینکه: «آیا مناسبت احتیاج بعلت حدوث است یا امکان؟» مشروحتر خواهد آمد و در آنجا ناچاریم تمام جوانب و حدود مطلب را ذکر کنیم برای اجتناب از تکرار از بیان مشروح آن در اینمقدمه خودداری میکنیم. برای فهمیدن مدهای اینمقاله همین طرح اجمالی کافی است.

ضرورت بالذات و بالغیر

از آنچه قبلاً در ضمن بیان منشأ ضرورت و امکان گفتیم و از آنچه در ضمن بیان قانون جبر علی و معلولی گفتیم تا اندازه‌ای معنای ضرورت بالذات و بالغیر روشن شد ولی برای مزید توضیح لازم است اقسام ضرورت و امکان و استناع را بحسب آنچه عقل اعتبار کرده‌است و مطابق آخرین تحقیقاتی که در اینزمینه شده بیان کنیم:

هریک از این مواد سه‌گانه عقلی بحسب فرض ابتدائی یا بالذات است یا بالغیر ضرورت بالذات یعنی اینکه موجودی بدون استناد به هیچ علتی موجود بوده و قائم بالذات باشد و عدم برذات او محال باشد. چنین موجودی را ما واجب‌الوجود میخوانیم. ضرورت بالغیر یعنی اینکه موجودی در وجودش مستند بغیر باشد و از ناحیه آن غیر که علت وجود او است وجود و ضرورت وجود کسب کرده باشد.

امتناع بالذات یعنی اینکه چیزی بالذات وجود بر او محال باشد مثل اجتماع نقیضین و صدفه و طفره و غیره.

امتناع بالفیر یعنی اینکه چیزی بالذات وجود بر او محال نیست بلکه اگر علت وجود دهنده‌ای در کار باشد موجود خواهد شد لکن چون علتش موجود نیست آن نیز قهراً و جبراً موجود نیست پس بواسطه نبودن علت، آن چیز امتناع وجود پیدا کرده و چون این امتناع از ناحیه عدم علت است آنرا امتناع بالفیر میخوانیم.

امکان ذاتی عبارت است از اینکه شیء بحسب ذات نه‌ضرورت وجود داشته باشد و نه امتناع وجود بلکه بحسب ذات هم قابل موجود شدن است و هم قابل معدوم شدن مثل همه اموری که در اینجهان پدید می‌آیند و از بین می‌روند. امکان ذاتی با‌ضرورت بالفیر و امتناع بالفیر منافات ندارد زیرا اشکالی ندارد که شیء بحسب ذات، لااقتضا باشد یعنی نه ضرورت وجود داشته باشد و نه امتناع وجود لکن بحسب اقتضاء غیر، ضرورت یا امتناع پیدا کند و چون علت ضرورت‌دهنده بمعلول است هر ممکن بالذاتی در حال وجود، ضرورت بالفیر دارد و در صورت عدم؛ امتناع بالفیر.

و اما امکان بالفیر معنائدارد یعنی معقول نیست که امکان از ناحیه غیر برای شیء حاصل شود زیرا آن شیء بحسب ذات یا ممکن است یا واجب یا ممتنع اگر ممکن است پس بحسب ذات واجب امکان است و معنا ندارد که از ناحیه غیر باو امکان برسد و اگر واجب یا ممتنع است لازم می‌آید که واجب بالذات و ممتنع بالذات بواسطه يك امر خارجی حالتی پیدا کند که هم بر او عدم جایز باشد و هم وجود و البته اینجهت با وجوب ذاتی و امتناع ذاتی منافی است پس امکان بالفیر معنا ندارد و از اقسام شش‌گانه فرضی ابتدائی ما پنج قسم معقول و يك قسم غیر معقول است.

از بیان فوق معلوم شد که هر معلولی وجوب و ضرورت بالفیر دارد و اگر فرضاً نظام موجودات از سلسله علل و معلولات غیر متناهی تألیف یافته باشد تمام نظام موجودات از وجوبات بالفیر تشکیل شده (نه وجوب بالذات).

یکی از موارد تناقض‌گویی مادیین همین‌جا است یعنی از طرفی خود را بنظام علی و معلولی معتقد نشان میدهند و از طرف دیگر جبر علی و معلولی را دلیل بر نفی مبدأ کل و صانع کل میگیرند و ادعا میکنند که چون پیدایش موجودات بر طبق نظام علی و معلولی، جبری و خلاف‌ناپذیر است فرض وجود مبدأ کل و صانع کل معنا ندارد، زیرا وجود هر موجودی بطور وجوب و جبر و ضرورت است و هر موجودی در مرتبه خود واجب‌الوجودی است پس فرض واجب‌الوجودی که خالق کل موجودات باشد چه لزومی دارد ولی حقیقت اینست که جبر علی و معلولی یکی از مقدمات قطعی است که ما را بوجود علّة‌العلل و واجب‌الوجود بالذات که همه وجوبات بالفیر و وجوبات بالفیر منتهی باو و قائم بذات او است رهبری میکند و مادیین نعل و ارونه میزنند زیرا اساس مادیت و انکار مبدأ کل روی بنام صدفه و نفی نظام علی و معلولی است نه روی اثبات آن، لکن مادیین چون چاره‌ای از قبول قانون علیت و معلولیت نمی‌بینند فهمیده یا نفهمیده بین جبر غیری و جبر ذاتی اشتباه میکنند

بهرحال این نکته را برای فهمیدن بعضی قسمت‌ها که درخود مقاله خواهد آمد نباید از نظر دور داشت.

ضرورت ذاتی فلسفی و ضرورت ذاتی منطقی

بعد از آنکه معنای ضرورت ذاتی را مطابق اصطلاح شایع فلسفی بیان کردیم لازم است در اینجا معنای ضرورت ذاتی را طبق اصطلاح شایع منطقیین نیز بیان کنیم زیرا تا فرق این دو قسم روشن نشود حقیقت مطلب آنجا که اثبات میکنیم وجود مطلقاً مساوی با وجوب ذاتی است و هر وجودی (خواه وجود ممکن و خواه وجود واجب) دارای وجوب و ضرورت ذاتی است یعنی هر وجودی واجب‌الوجود بالذات است روشن نخواهد شد.

البته خواننده محترم اگر اهل تعمق و تدبیر باشد متوجه خواهد بود که آنچه در تحت عنوان فوق می‌گوئیم صرفاً بیان اصطلاحات و تلاعب با الفاظ نیست بلکه تجزیه دقیقی است از احکام مختلفه عقل. قبلاً اشاره کردیم که احکام ذهن در مورد ضرورت و امکان و امتناع احکامی است عقلی نه حسنی و ناچار در مورد این سنخ احکام باید بکلی دم فرو بست و سخنی از جبر و ضرورت نظام موجودات یا از امکان یا از استحاله و امتناع اشیاء بزیان نیاورد و یا آنکه باید تجزیه دقیق عقلانی بعمل آورد و اعتبارات مختلف ذهن را از یکدیگر باز شناخت. و چنانکه میدانیم مسئله ضرورت نظام موجودات در قدیم و جدید همواره در درجه اول اهمیت قرار داشته و امروز هم صاحبان مکاتب مختلف اعم از الهی و مادی قسمتی از کاوشهای خویش را باین مسئله اختصاص داده‌اند و روی اینجهت اگر کسی بخواهد که مسئله ضرورت نظام موجودات برایش روشن شود باید تمام اقسام ضرورتها را و بمبارت دیگر انواع احکام عقل را در این زمینه تشخیص دهد تا حقیقت روشن و جلو سفسطه‌ها گرفته شود.

ما این دو قسم ضرورت ذاتی را تحت عنوان دو اصطلاح فلسفی و منطقی بیان میکنیم و ضمناً یادآوری میکنیم که قبل از طلوع نظریه اصالت وجود از لحاظ تحقیق فلسفی در «مواد سه‌گانه عقلی» شناختن این دو قسم ضرورت ذاتی چندان لزومی نداشت ولی بنابر اصل اصالت وجود اگر کسی این دو قسم ضرورت را بخوبی باز شناسد گرفتار اشکالات عظیمی خواهد شد و همان گرفتاریها است که برخی را بطرف نفی وجود ممکن و برخی دیگر را بسوی نظریه اعتباری بودن وجود کشانیده است.

طرفداران منطق دیالکتیک چون این دو قسم ضرورت را نمیشناخته‌اند با اشتباهات عظیم و احیاناً مضحکی دچار شده‌اند و ما بعداً در پاورقی‌های مقاله به آنها اشاره خواهیم کرد.

ضرورت، همه‌جا چه در منطق و چه در فلسفه در مقابل امکان و امتناع گفته میشود چیزی که هست اینست که منطقیین در باب قضایا هر وقت سخن از ضرورت ذاتی بمیان می‌آورند آنرا در مقابل ضرورت وصفی و شرطی قرار میدهند و این

تقسیم را منطقیین از نظر کیفیت حکم عقل کرده‌اند نه از نظر واقع و نفس‌الامر هرچند بین حکم عقل و واقع و نفس‌الامر مطابقت است.

ضرورت وصفی عبارت از اینست که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد ولی نه مطلقاً بلکه در حالیکه موضوع دارای صفت خاص و حالت خاصی بوده باشد مثل آنکه میگوئیم حرکت برای جسم ضرورت دارد در حالیکه نیروئی بر او اثر کند و مانعی در کار نباشد و ضرورت ذاتی اینست که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد مطلقاً بدون اینکه مشروط بشرط خارجی خاصی باشد و بدون آنکه حالت معینی دخالت داشته باشد بلکه مادامیکه ذات موضوع محفوظ است این محمول بالضروره برای موضوع ثابت است یعنی تنها در نظر گرفتن ذات موضوع کافی است برای حکم عقل بضرورت اتصاف موضوع بمحمول مثل آنکه میگوئیم جسم دارای مکان یا مقدار است یا آنکه میگوئیم انسان حیوان است یا آنکه میگوئیم مثلث مجموع زاویه‌هایش مساوی با دو قائمه است. معنای اینجمله‌ها اینست که جسم مادامیکه جسم بودنش محفوظ است دارای مکان و مقدار است و انسان مادامیکه انسان بودنش محفوظ است دارای حیوانیت است و مثلث مادامیکه مثلث بودنش محفوظ است تساوی زوایا با دو قائمه برایش ثابت است.

در حقیقت در اینگونه قضایا حکم عقل بضرورت فقط مشروط به یک شرط است و آن عبارت است از بقاء ذات موضوع یعنی عقل در فرض بقاء موضوع حکم میکند بضرورت ثبوت محمول از برای موضوع بخلاف قضایای ضروری و صفیه که علاوه بر بقاء موضوع، وجود حالت معین نیز شرط است.

منطقیین در وهله اول از نظر کیفیت حکم عقل، بیش از این دو قسم ضرورت و در نتیجه بیش از دو قسم قضایای ضروری نیافتند، یکقسم قضایائیکه تنها در نظر گرفتن ذات موضوع برای حکم عقل بضرورت کافی است و یکقسم قضایائیکه در نظر گرفتن حالت معین و شرایط خاص نیز شرط است.

و البته از نظر منطقی این دو قسم ضرورت و همچنین امکان و امتناع بمحمول معینی اختصاص ندارد بلکه هر محمولی با هر موضوعی سنجیده شود اتصاف موضوع به آن محمول یا ضروری است یا ممکن است یا ممتنع است.

این بود آن معنا از ضرورت ذاتی که مصطلح و شایع منطقیین است و چنانکه دیدیم این ضرورت ذاتی در مقابل ضرورت وصفی است و این انقسام از برای ضرورت از لحاظ مناط حکم عقل است.

اما فلاسفه ضرورت ذاتی را در مقابل ضرورت غیری (نه ضرورت وصفی) بکار می‌برند همچنانکه امتناع ذاتی را در مقابل امتناع غیری بکار می‌برند. این انقسام ضرورت که مورد توجه فلاسفه است از لحاظ مناط حکم و عقل و کیفیت انمقاد قضایای ذهنیه و لفظیه نیست بلکه صرفاً از لحاظ واقع و نفس‌الامر است.

ضرورت غیری عبارت است از ضرورتیکه برای شیء بواسطه یک علت خارجی حاصل شده است خواه آن ضرورت از نظر منطقی ضرورت ذاتی باشد یا وصفی، و

ضرورت ذاتی عبارت است از ضرورتیکه برای شیء حاصل است و در آن ضرورت هیچگونه علت خارجی بهیچنحو دخالت ندارد. بعلاوه نظر فلسفی بحسب اقتضاء فن درباب ضرورت و امکان و امتناع نسبت بهمه محمولات عمومیت ندارد بلکه اختصاص دارد بمحمول معینی که همانا موجودیت است و از این نظر هرگاه واجب یا ممکن یا ممتنع گفته شود واجب الوجود و ممکن الوجود و ممتنع الوجود قصد میشود. ولی چنانکه قبلاً اشاره شد نظر منطقی در این باب شامل هر محمولی نسبت بهر موضوعی است.

روی این دو جهت پس ضرورت ذاتی فلسفی عبارت است از اینکه موجودی دارای صفت موجودیت بنحو ضرورت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نبوده باشد و بعبارت دیگر موجودی مستقل و قائم بنفس و غیرمعلول بوده باشد و ضرورت غیری عبارت است از اینکه موجودی صفت موجودیت را بنحو ضرورت داشته باشد ولی این ضرورت را مدیون علت خارجی بوده باشد.

لازمه ضرورت ذاتی فلسفی، ازلی و ابدی بودن است یعنی اگر موجودی بنحو ضرورت ذاتی موجود باشد و ذاتی قائم بنفس و غیرمعلول بوده باشد خواه ناخواه ذاتی است ازلی و ابدی و صفت موجودیت برایش ازلا و ابدأ ثابت خواهد بود ولی لازمه ضرورت ذاتی منطقی، ازلی و ابدی بودن نیست زیرا حکم عقل در ضرورت ذاتی منطقی مشروط ببقاء موضوع است و اگر موضوع امری زائل شدنی باشد خواه ناخواه اتصاف موضوع بمحمولات خویش نیز منتفی است (سالبه بانتفاء موضوع). برخی از فلاسفه و منطقیین مدعی شده اند که از نظر منطقی یعنی از نظر مناط حکم عقل سه قسم ضرورت داریم و در نتیجه سه قسم قضایای ضروریه داریم ضرورت وصفی و ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی. ضرورت وصفی عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع بمحمول بشرط بقاء موضوع و بشرط وجود حالت معین و ضرورت ذاتی عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع مادامیکه موضوع باقی است و ضرورت ازلی عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع بمحمول مطلقاً یعنی بدون هیچ شرط و قیدی.

روی این نظر در قضایای ضروریه وصفیه دو شرط در مناط حکم عقل بضرورت معتبر است و در قضایای ضروریه ذاتیه يك شرط و در قضایای ازلیه هیچ شرطی دخالت ندارد.

روی این نظر ضرورت ذاتی فلسفی را میتوان از نظر منطقی قسم جداگانه بحساب آورد و آن را در عرض ضرورت ذاتی و وصفی منطقی قرار داد و علیهذا ضرورت مطلقه اختصاص دارد به ضرورت ازلیه و سایر ضرورتهای همه ضرورتهای مقیده هستند.

بهر حال قطع نظر از اصطلاحاتی که بین فلاسفه و منطقیین شایع است ما اگر بطرز حکم کردن عقل بضرورت چیزی از برای چیزی مراجعه کنیم آن را چند قسم می بینیم يك قسم احکامیکه در مورد ضرورت برخی از صفات برای اشیاء است ولی در حالت خاص و شرایط معین (ضرورت وصفی) و يك قسم احکامیکه در مورد ضرورت

برخی دیگر از صفات از برای اشیاء است بدون دخالت حالت خاص و شرایط مبینه خارجی ولی بشرط باقی بودن ذات آن اشیاء (ضرورت ذاتی منطقی) و يك قسم احکامی که در مورد ضرورت صفتی از صفات است ولی بطور مطلق و بدون آنکه شرط بقاء موضوع در مناط حکم عقل لزومی داشته باشد (ضرورت ازلی).

در اینجا ممکن است این توهم پیش آید که در حقیقت هیچ فرقی بین ضرورت ذاتی فلسفی (ضرورت ازلی) و ضرورت ذاتی منطقی نیست و این فرقی که گفته شد که در ضرورت ذاتی منطقی بقاء موضوع بعنوان شرط حکم عقل اعتبار میشود و هیچ مانعی ندارد که موضوع از بین برود و بالتبع اتصاف موضوع به محمول خویش نیز از بین برود ولی در ضرورت ذاتی فلسفی اعتبار این شرط لغو است زیرا اگر شیء قائم بنخویشتن شد قهراً ازلی و ابدی است و از بین رفتن برای او معنا ندارد - مربوط به ماهیت این دو قسم ضرورت نیست بلکه فقط مربوط باینست که در ضرورت ازلی محمول را وجود فرض کرده ایم و اگر صفت وجود برای شیء از اشیاء دارای ضرورت ذاتی منطقی باشد یعنی موجودیت لازم ذات چیزی باشد لازمه اش اینست که آنشیء ازلی و ابدی بوده باشد و لازمه اش اینست که آنشیء ذاتی مستقل و قائم بنخویشتن و واجب الوجود بوده باشد.

ولی این توهم باطل است و ملازمه ای بین وجوب ذاتی وجود بحسب اصطلاح منطق با وجوب ذاتی وجود بحسب اصطلاح فلسفی نیست و همچنین هیچ منافاتی بین ضرورت ذاتی وجود بحسب اصطلاح منطق و ضروری غیری وی بحسب اصطلاح فلسفه نیست و ما همه این مقدمات را برای همین يك نکته بیان کردیم و آنجا که در همین مقدمه عنوان «اصالت وجود و ضرورت و امکان» را طرح میکنیم مشروحاً این مطلب را بیان خواهیم کرد.

فروق نگذاشتن بین ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی موجب اشتباهات عظیمی برای عده ای از مدعیان فلسفه و غیر هم از مادی و غیرمادی شده و همین فرق نگذاشتن موجب شده که طرفداران منطق دیالکتیک مبحث ضرورت را در منطق زائد بدانند بلکه اعتقاد به نسبت ضروریه را از مظاهر جمود منطق با اصطلاح «استاتیک» بدانند. ما این اشتباهات را بعداً در متن پاورقی های خود مقاله بیان خواهیم کرد.

توجیه نظام موجودات

مطالبی که تحت عناوین گذشته بیان کردیم همه مقدمه توجیه نظام موجودات بود، از مطالب گذشته معلوم شد که نتیجه برخی از نظریه ها نفی وجوب و ضرورت نظام موجودات بود و نتیجه برخی اثبات آن، و طرفداران نظریه ضرورت نظام موجودات نیز یکدسته نبودند بلکه برخی آن نظام را مؤلف از ضرورت بالذات و ضرورت بالغیر میدانستند و برخی تمام این نظام را از ضرورات بالغیر مؤلف میدانستند.

مجموع آرام دانشمندان را در توجیه ضرورت و لاضرورت نظام موجودات میتوان

اینطور خلاصه کرد:

قائلین بصدقه و اتفاق که منکر نظام جهان و منکر مبدأ جهان بوده‌اند.

گروهی از متکلمین.

کسانی که معلول را در حدوث نیازمند بعلت میدانند نه در بقا و جبر خود بخودی را نیز نفی میکنند.

عده‌ای از عرفا.

حکماء الهی از قبیل ارسطو و ابن‌سینا و فارابی و غیرهم.

برخی از دانشمندان الهی جدید.

هیچ ضرورت و وجوبی بر موجودات حکمفرما نیست زیرا قانون علیت و معلولیت عمومی خلط است و پدید آمدن و از بین رفتن موجودات بحسب صدقه و اتفاق است.

نظام موجودات، نظام ضروری و وجوبی نیست زیرا هرچند قانون علیت صحیح است ولی قانون جبر علی و معلولی باطل است.

نظام موجودات نظام ضروری و جبری نیست زیرا هرچند قانون علیت و قانون جبر علی و معلولی صحیح است ولی تأثیر علت در وجود و در ضرورت معلول تنها در حدوث معلول است و هیچ چیزی بقاء و لایقام معلولات را ایجاب نمیکند.

وجود، نظامی ندارد که ضروری یا لاضروری باشد زیرا وجود حقیقتی است واحد محض و آن حقیقت واحد، واجب بالذات است.

نظام موجودات نظام وجوبی و ضروری است زیرا قانون علیت عمومی و قانون جبر علی و معلولی و اصل نیازمندی معلول بعلت در بقا معتبر است. و این نظام از وجوب ذاتی و وجوب غیری تألیف یافته است زیرا سلسله منظم علل و معلولات قائم بذات واجب‌الوجود است که علت بالذات است.

نظام موجودات نظام وجوبی و ضروری است زیرا قانون علیت عمومی و قانون جبر علی و معلولی معتبر است و معلول هرچند در بقاء نیازمند بعلت نیست ولی باقی ماندن معلول تا نیامدن علت زایل کننده، خود بخود وجبری است و این نظام از وجوب بالذات و وجوب

بالتغیر تألیف یافته و سلسله علل منتهی میشود بمحرك اول که ذات واجب‌الوجود است.

نظام موجودات نظام ضروری و جویی است زیرا قانون علیت عمومی و قانون جبر علی و معلولی معتبر است و هر چند معلولات در بقا محتاج بعلت نیستند ولی بقاء آنها جبری و خود بخودی است و این نظام تماماً از ضرورت بالتغیر تألیف یافته است زیرا سلسله علل و معلولات نامتناهی است.

ما در اینجا نظریه قائلین بصدفه و اتفاق را که منکر قانون علیت عمومی هستند از نظریه متکلمین که تنها جبر علی و معلولی را منکرند و از نظریه تمام آنکسانی که (الهی و مادی) معلول را تنها در حدود نیازمند بعلت میدانند مجزاساختیم و به صورت نظریه علیحده بیان کردیم. و البته بر اهل فن پوشیده نیست که لازمه نفی جبر علی و معلولی و همچنین لازمه نفی نیازمندی معلول بعلت در بقا همانا نفی قانون علیت و معلولیت و قول بصدفه است و ما قبلاً هم باین نکته اشاره کرده‌ایم و در مبحث علت و معلول مفصل بیان خواهیم کرد. علیهذا این تجزیه در اینجا بر سبیل مباحثات است یعنی بر طبق ادعای طرفداران این نظریه‌ها است که از طرفی جبر علی و معلولی یا نیازمندی معلول را بعلت در بقا نفی میکنند و از طرف دیگر خود را بقانون علیت عمومی مذمّن می‌شمارند و قائلین بصدفه و اتفاق را منکر علم و ضد عقل قلمداد می‌کنند و الا این نظریه‌ها از نظریه صدفه و اتفاق قابل انفکاک نیست.

بهر حال لازمه ضروری بودن نظام موجودات اینست که هر حادثه‌ای که در جهان هستی واقع میشود واقع شدنش حتمی و قطعی و خلاف ناپذیر است و آن حادثه رابطه ذاتی و تکوینی با سایر موجودات جهان دارد یعنی نسبت ببعضی معلول و نسبت ببعضی علت و نسبت ببعضی اشتراک در علل اولیه دارد و چون ارتباط آن حادثه با سایر حوادث عالم ذاتی و تکوینی است مشخصات وجودی وی نیز ضروری و قطعی و خلاف ناپذیر است یعنی آن حادثه که فرضاً رابطه زمانی و مکانی و ضمنی و اضافی و غیره با سایر موجودات دارد مثلاً از لحاظ زمان بر بعضی مقدم و بر بعضی مؤخر و با بعضی مقارن است و در هر لحظه از زمان نسبت ببعضی از موجودات از لحاظ مکانی دور یا نزدیک و از لحاظ ضمنی محاذی با بعضی و غیرمحاذی با بعضی دیگر است همه اینها با در نظر گرفتن علل قطعی که بحوادث احاطه کرده است ضروری و جویی است و محال است که خلاف آنچه هست و واقع میشود واقع شود.

اصالت وجود و ضرورت و امکان

آنجا که منشأ ضرورت و امکان را بیان میکردیم بیه نظریه که بترتیب هر نظریه بعدی از نظریه قبلی کاملتر بود اشاره کردیم. آنچه قبلاً در بیان منشأ ضرورت و امکان گفتیم باقطع نظر از اصالت وجود یا اصالت ماهیت بود. همچنانکه در مقاله ۷ گفتیم بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت باینصورتیکه امروز مطرح است در پیش از چهار قرن پیش مطرح نبود و از اینرو مسائل فلسفه با عدم توجه باصالت وجود یا اصالت ماهیت حل و فصل میشده هرچند عموماً بحسب ذوق ابتدائی طوری قضاوت میکردند که بااصالت ماهیت متناسب بوده است.

ولی با در نظر گرفتن اصالت وجود در سرنوشت مسائل ضرورت و امکان نیز تغییراتی حاصل میشود. بنا بر اصالت وجود علیت و معلولیت و وجوب ذاتی و وجوب غیری همه از شؤن وجود است و همه ضرورتها و جبرها از وجود سرچشمه میگیرند و بوجود برمیگردند و ماهیت همانطوریکه حقیقتاً متصف بصفات موجودیت نیست بلکه مجازاً و اعتباراً موجود است، بصف و وجوب و ضرورت نیز حقیقتاً متصف نمیشود نه بوجوب ذاتی و نه بوجوب غیری و اگر احیاناً صفت وجوب غیری را بماهیت نسبت بدهیم مجازی و اعتباری است. یعنی ماهیت همانطوریکه موجود میشود یعنی مجازاً و اعتباراً ضروری و واجب نیز میشود یعنی مجازاً و اعتباراً نه حقیقتاً.

با در نظر گرفتن اصالت وجود و اعتباریت ماهیت باید گفت ضرورت مطلقاً (بالذات و بالغیر) شان وجود است و امکان شان ماهیت، همانطوریکه امتناع نیز از عدم سرچشمه میگیرد. علیهذا برخلاف آنچه در میان قدما شایع بوده و ما قبلاً نقل کردیم که هر يك از اینها را شان ماهیتی از ماهیات میدانستند باید بگوئیم که هر يك از ضرورت و امکان و امتناع بترتیب، شان وجود و ماهیت و عدم میباشند. اینکه میگوئیم ضرورت شان وجود است از آنجهت است که نسبت موجودیت باوجود ضرورت است زیرا بنابر اصالت وجود، وجود عین موجودیت و واقعیت است و فرض وجودیکه موجود نباشد فرض محال است و همانطوریکه در ابتداء اینمقاله بیان شده «واقعیت هستی يك مهیت هرگز نمیتواند مقابل خود را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لا واقعیت شود یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمیتوان سلب کرد».

اینکه میگوئیم امکان شان ماهیت است باین معنا است که نسبت موجودیت و معدومیت با ماهیت مساوی است یعنی فرض موجودیت و معدومیت؛ هیچيك برای ماهیت ضرورت ندارد و همانطوریکه در ابتداء مقاله بیان شده «معنای امکان مساوی بودن نسبت شیء با وجود و عدم است... و اگر بگوئیم انسان ممکن است معنایش اینست که نسبت ماهیت انسان باوجود و عدم مساوی است اگرچه نسبت وجود این ماهیت بغود وجود ماهیت اینگونه نیست».

و اینکه میگوئیم امتناع شأن عدم است باین معنی است که نسبت معدومیت باعدم ضرورت است و امتناع جز ضرورت عدم چیزی نیست. تمام متنوعات بالذات بامتناع تناقض برمیگردد و در بحث عدم نسبی خواهیم گفت که تنها عدم مناقض است که عدم حقیقی است و امتناع ذاتی دارد. بنابراینکه وجوب مطلقاً (بالذات و بالغیر) شأن وجود است و ماهیت بحسب حقیقت از آن بی بهره است دومطلب تازه پیش میآید:

الف - معلولات که بنا بر اصالت وجود از سنخ وجوداتند و وجوب بالغیر دارند يك نحو امکان ذاتی میبایست داشته باشند زیرا لازمه وجوب غیری امکان ذاتی است. و چون بنا بگفته پیش امکان ذاتی شأن ماهیت است و ضرورت شأن وجودات است امکان ذاتی وجودات را چگونه باید تصور کرد؟

وجودات امکان ذاتی و احتیاج ذاتی نسبت بعقل خویش دارند ولی این امکان ذاتی غیر از آن امکان ذاتی است که برای ماهیات فرض میشد زیرا امکان ذاتی ماهیت بمعنای لاقتضائیت ماهیت نسبت بموجودیت و معدومیت و یا بمعنای تساوی نسبت ماهیت با موجودیت و معدومیت است و چنانکه دیدیم درباره وجودات اینمعنا غلط است. امکان ذاتی وجودات باینمعنی است که حقیقت ذات این وجودات عین معلولیت و عین احتیاج و عین تعلق بعلم است و حیثیتی جز حیثیت ایجاد و حیثیت فعل بودن ندارند و ارتباط آنها با علل خویش عین ذات آنها است.

اینکه معلولات وجوداتند نه ماهیات و اینکه حقایق وجودیه معلولیه عین معلولیت و احتیاجند و ارتباط بعلم عین ذات آنها است یکی از عمیقترین افکار بشری در باب علیت و معلولیت است و حقیقتی است که از اصالت وجود وتشکک وجود سرچشمه میگیرد و با براهین محکم و منطقی اثبات شده. در مسئله احتیاج معلول بعلم در بقا که در مقاله ۹ مشروحاً بحث خواهد شد ما اینمطلب را بایان روشن و صریحی از نظرخواننده محترم میگذرانیم.

امکان وجودات بهمین معنا که اشاره شد همان است که صدرالمتألهین برای اولین بار بآن تنبیه پیدا کرده و آنرا امکان ففقری اصطلاح کرده است.

ب - بنا بر اصالت وجود و اینکه وجودیت و علیت و معلولیت همه از شئون وجود است و ماهیت از حوزه موجودیت و دایره علیت و معلولیت حقیقی خارج است و صلاحیت موجودیت و علیت و معلولیت را ندارد مگر مجازاً و اعتباراً، قهراً معنای امکان ذاتی ماهیت با آنچه قدما روی اصالت ماهیت یا باعدم توجه باصالت ماهیت فرض میکردند فرق میکند.

فرض قدما روی این بود که ماهیت واقعاً و حقیقتاً صلاحیت دارد که در خارج موجود باشد لکن خود ماهیت نسبت باینکه در واقع موجود باشد یا نباشد لاقتضا است یعنی ماهیت نمیتواند بخودی خود موجود یا معدوم باشد بلکه موجود بودن یا معدوم بودن واقعی و حقیقی ماهیت تابع علت خارجی است که او را بوجود آورده یا معدوم نموده است و از اینرو ماهیت داشتن يك شیء ملازم با معلولیت آنشیء

است و اینکه ماهیت بحسب ذات لاقتضا است و بتبع علت موجود یا معدوم است حقیقتی است واقعی و ربطی باعتبار و عدم اعتبار اذهان ندارد. ولی بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت برای همیشه از اینفرض باید دست کشید زیرا بنابر اصالت وجود، ماهیت نه بالذات و نه بتبع علت، صلاحیت موجود بودن واقعی را ندارد و آنچه صلاحیت موجودیت و معلولیت حقیقی را دارد همانا وجود است و بس و اینکه ماهیت را باصفت موجودیت یا معلولیت متصف میکنیم بیک نحو مجاز و اعتبار است و ماهیت در اینموجودیت و معلولیت مجازی تابع آنوجودی است که از آنوجود انتزاع شده نه تابع شیء خارجی (علت) و علیهذا ماهیت موجود است بتبع بموجودیت آنوجودی که از آن وجود انتزاع شده و معلول است بتبع معلولیت همان وجود یعنی صفت موجودیت و معلولیت مجازی و اعتباری خویش را از ناحیه وجود کسب کرده که اینگونه صفات را بنحو حقیقت و بدون شائبه مجازیت و قطع نظر از هر اعتباری واجد است و اگر فرض کنیم آن وجودیکه منشأ انتزاع ماهیت است معلول نیست ماهیت نیز معلولیت تبعی ندارد. بنابر اصالت وجود ماهیت امر ذهنی است و موجودیت ماهیت نیز اعتبار ذهن است و قهراً امکان موجودیت و معدومیت ماهیت نیز مربوط بمرحله ذهن است (نه واقع) و این امکان باینممنی است که ماهیت بخودی خود و قطع نظر از اعتبار ذهن صلاحیت اتصاف بموجودیت و معدومیت را ندارد.

پس هم بنا به نظریه قدما و هم بنا بر اصالت وجود معنای امکان ذاتی ماهیت لاقتضائیت ذات ماهیت نسبت بموجودیت و معدومیت است و بمعنای اینست که ماهیت بخودی خود و در ذات خود صلاحیت موجود بودن ندارد لکن بنابر نظریه قدما باید بواقع نظر داشت و معنای اینکه میگوئیم ماهیت بخودی خود نمیتواند موجود باشد یعنی قطع نظر از علت خارجی نمیتواند در واقع موجود باشد ولی با فرض علت خارجی واقعاً موجود است ولی بنابر اصالت وجود باید نظر باعتبار ذهن داشت و معنای اینکه میگوئیم ماهیت بخودی خود نمیتواند موجود باشد یعنی قطع نظر از اعتبار ذهن نمیتواند موجود باشد و با اعتبار ذهن بنحو مجاز موجود است و از اینرو امکان ذاتی ماهیت شیء بحسب نظر قدما ملازم با معلولیت آنشیء است ولی بنابر اصالت وجود ملازم با آن نیست و بتمبیر دیگر نظر قدما در امکان ذاتی ماهیت بنیازمندی ماهیت است بحیثیت تعلیلی و واسطه در ثبوت ولی نظر ما در امکان ذاتی ماهیت که مبتنی بر اصالت وجود است بنیازمندی بحیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است. بنابر اصالت وجود باقطع نظر از حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض برای ماهیت، از موجودیت یا معدومیت یا از نیازمندی وی به حیثیت تعلیلیه یا عدم نیازمندی بآن نمیتوان دم زد و پادر نظر گرفتن حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، ماهیت در نیازمندی بحیثیت تعلیلیه و عدم نیازمندی تابع همان واسطه است که آن واسطه همانا وجود آن ماهیت است یعنی اگر وجود معلل است ماهیت نیز بالمرض معلل است و اگر وجود غیر معلل است ماهیت نیز بالمرض

غیر معلل است و ماهیت در ذات خود نه معلل است و نه مستغنی از علت. از اینجا معلوم میشود که اصالت وجود تا چه اندازه سرنوشت مسئله ضرورت و امکان را تغییر میدهد. زیرا از مجموع آنچه گفته شد معلوم شد که ضرورت بهیچ معنا (نه بالذات و نه بالغیر) باماهیت ارتباط پیدا نمیکند و خالص از برای وجود است و معلوم شد که یک نوع امکان ذاتی در وجودات هست که مغایر است با امکان ذاتی ماهیات و معلوم شد که امکان ذاتی ماهیت بآن معنا که قدما فرض می کردند معنا ندارد و معلوم شد که اساس نظریه قدما در باب منشأ ضرورت و امکان و امتناع که هر یک از این سه را خاصیت مخصوص برخی ماهیات میدانستند غلط است و ضرورت شان وجود و امکان شان ماهیت و امتناع شان عدم است. از این قسمتها فقط اینجهت که ضرورت ذاتی شان وجود است قبل از طلوع نظریه اصالت وجود از روی قرائن دیگری در مسئله نفی ماهیت از ذات واجب الوجود ابراز شده و اما اینجهت که وجوب غیری نیز شان وجود است و همچنین اینکه وجودات امکان فقری دارند بعد از طلوع نظریه اصالت وجود ابراز شده و از کلمات صدر المتألهین استفاده میشود. و اما اینکه امکان ذاتی ماهیات بآن معنی که قدما فرض کرده بودند غلط است و بمعنای دیگری صحیح است و همچنین اینکه هر یک از وجوب و امکان و امتناع بترتیب خاصیت هر یک از وجود و ماهیت و عدم است برای اولین بار در این کتاب ابراز شده و از اصالت وجود استنباط شده است. اینکه معنای امکان ذاتی ماهیت بنابر اصالت وجود بآنچه قدما فرض کرده اند فرق میکند نکته ایست عالی و ارجمند و طرز استدلال را در بسیاری از مسائل تغییر میدهد و این نکته از نظر صدر المتألهین نیز که قهرمان اصالت وجود شمرده میشود مخفی مانده و روی همین جهت در کتب خویش و مخصوصاً در اسفار در مسائل امکان ذاتی در حیص و بیص سختی گرفتار شده و قسمتی از اشکالات لاینحل مانده و روی همین غفلت در برخی مسائل که مربوط باینمطلب بوده در یک جا به پیروی از دیگران طوری اظهار نظر کرده و در جای دیگر خودش باشتباه خویشتن پی برده و طوری دیگر اظهار نظر کرده است و ما برای آنکه بیش از این اطلاله نکنیم از توضیح بیشتر خودداری میکنیم.

آیا موجود معلوم میشود؟

بنابر آنچه در اینمقدمه گفته شد که ضرورت خاصیت وجود است و در خود اینمقاله باینصورت استدلال شده: «واقعیت هستی یک ماهیت هرگز نمیتواند مقابل خود را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لاواقعیت شود یعنی هیچ واقعیتی را نمیتوان از خودش سلب کرد اگرچه از غیر مورد خودش جایز السلب است». و همین مطلب در مقاله ۷ باینمبارت گذشت واقعیت هستی مقابل خود را (نیستی) بالذات نپذیرفته و هرگز بوی متصف نمیشود یعنی هستی نیستی نمیشود». دوسوال

مهم پیش می‌آید که نمیتوان نادیده گرفت و پاسخ باین دوسؤال غور فوق‌العاده‌ای را در یکرشته مسائل منطقی و فلسفی ایجاب میکند. آن دو سؤال از اینقرار است: سؤال اول: بنابراینکه موجودیت خاصیت ذاتی وجود است و از وی سلب نمیشود لازم می‌آید که تمام وجودات ازلی و ابدی بوده باشند زیرا فرض اینست که عدم بر وجود طاری نمیشود و لازمه اینکه عدم برچیزی طاری نشود اینست که همیشگی و ابدی بوده باشد پس لازم می‌آید که هیچ‌وجودی معدوم نشود و ابدی بوده باشد و لازمه اینکه وجودات ابدی و همیشگی بوده باشند اینست که ماهیات نیز ابدی و همیشگی بوده باشند زیرا ماهیت تابع وجود است و چیزیکه وجودش باقی است قهراً ماهیتش نیز باقیست پس لازم می‌آید که هیچ‌وجودی معدوم نشود و همه‌چیز ابدی بوده باشد و لازمه اینقول نفی حرکت و نفی کون و فساد است و لازم یگفتن نیست که این نظریه خلاف عقل و حس است.

پاسخ این اشکال نیازمند باینست که ما در اطراف موضوعیکه قبلاً در مقاله ۷ وعده دادیم به بحث و توضیح بیشتری پردازیم و آن اینکه آیا ممکن است موجود معدوم یا معدوم موجود بشود؟!

از دو راه استدلال شده براینکه هیچ‌چیز موجودی معدوم و هیچ‌چیز معدومی موجود نمیشود: یکی از راه علمی و تجربی و یکی از راه فلسفی و عقلانی. راه علمی و تجربی همان است که در قرن هجدهم از طرف لاوازیه شیمیست معروف فرانسه پیموده شد. لاوازیه از تجربیات و مطالعات شیمیایی خود باین نتیجه رسید که مجموع مواد و اجرام اینعالم که مصالح اولیه کاخ اینجهان را تشکیل داده‌اند ثابت و لایتغیر هستند. تمام موجود شدن و معدوم شدن‌ها و حادث شدن و فانی شدن‌ها و پدید آمدن و از بین رفتن‌ها که در نظر ظاهر بین ما نمودار میشود هیچیک از آنها موجودیت و معدومیت واقعی و حدوث و فناء حقیقی نیست بلکه صرفاً کیفیات مختلف تجزیه و ترکیبها و انواع گوناگون ارتباطاتی است که اجرام و مواد ثابت جهان بایکدیگر پیدا میکنند پس: «در ایندنیا هیچ معدومی وجود و هیچ موجودی معدوم نمیشود».

راه فلسفی و عقلانی اینست که اگر بنا بشود موجود معدوم بشود یا معدوم موجود بشود لازم می‌آید که وجود تبدیل بعدم یا عدم تبدیل بوجود بشود و عقلاً محال است که وجود و عدم بیکدیگر تبدیل بشوند زیرا مستلزم تناقض است. آنچه در ضمن سؤال بیان شد که از بیانات گذشته استنباط شده است بیان اشکال فلسفی مطلب بطرز دیگر است.

چنانکه واضح است این هردو راه ما را بیک قانون هدایت میکند و بیک نتیجه میرساند و آن اینکه موجود معدوم و معدوم موجود نمیشود و همه چیز ازلی و ابدی است.

اما راه اول که اولین بار توسط لاوازیه پیموده شده از دو جنبه مورد خدشه و مناقشه واقع شده یکی از این جنبه که تجربیات و مطالعات دانشمندان بعدی پایه اصل

بقاء ماده را متزلزل ساخته و ثابت کرده که فرض اجسام و مواد فناپذیر و غیرقابل زوال صحت ندارد و فرضاً ما ناچار بشویم که برای موجودات اینجهان يك مایه اصلی و «هیولای اولی» قائل شویم و نام آن را ماده‌المواد بگذاریم. آن ماده‌المواد بدرجاتی ساده‌تر و بسیط‌تر از اجرام و موادی است که لاوازیه فرض کرده. و فرض آن ماده‌المواد با موجود شدن و معدوم شدن و حادث شدن و فانی شدن حقیقی و واقعی اشیاء منافات ندارد. بحث ماده‌المواد با توجه بسیر تاریخی آن مسئله از قدیمترین ازمنه تا عصر حاضر در مقاله ۱۰ خواهد آمد و در آنجا در اطراف قانون لاوازیه و آنچه علم امروز درباره اینقانون میگوید بحث خواهد شد. دیگر آنکه ما فرضاً اجرام و مواد مورد فرض لاوازیه را ثابت و لایزال به‌پنداریم نمیتوانیم بمدعای وی که اعم از دلیلی است که آورده تسلیم شویم. زیرا حداکثر دلیل تجربی او اینست که مواد و اجرام جهان ثابت و همیشگی است و حال آنکه مدعای وی اعم از مواد و اجرام است و شامل همهچیز است یعنی لاوازیه بجای اینکه بگوید اجرام این جهان ثابت و لایتغیر هستند گفته است همهچیز ثابت و لایتغیر است و بجای اینکه يك قانون علمی شیمی را بیان کند يك اصل فلسفی را بیان کرده است.

اما راه دوم که سؤال گذشته نیز متوجه همان است هرچند خیلی بسیط و ساده بنظر می‌رسد و هرکسی خود را قادر می‌بیند که آن را طرح کند ولی توفیق یافتن به جواب دقیق و خالی از مناقشه‌ای برای وی صعبیت و دشواری زیادی همراه دارد. پاسخ اجمالی که باین اشکال باید داده شود اینست که آری موجود معدوم و معدوم موجود نمیشود ولی لازمه‌اینکه موجود معدوم نشود و معدوم موجود نشود ازلی و ابدی بودن اشیاء و نفی حرکت و تغییر و کون و فساد نیست بلکه صحت اینقانون از دریچه نظر فلسفی با صحت و قبول نظریه تبدلات ذاتی و جوهری اشیاء و اینکه همهچیز در جهان طبیعت در يك تغییر دائم است و ذات هیچچیز در دو لحظه باقی نیست منافات ندارد. از اینراه که عدم همواره نسبی است و هر چیزیکه در يك لحظه موجود و در لحظه دیگر معدوم میشود انعدام لحظه بعد واقعاً عدم او نیست یعنی در لحظه بعد واقعاً عدم بر شخصیت واقعی آن شیء طاری نشده است.

ولی پاسخ تفصیلی این اشکال نیازمند باینست که ما یکی دیگر از احکام وجود را بیان کنیم و آن اینست که «مرتبه هر وجودی مقوم آنوجود است». توضیح اینکه وجودات بعضی علتند و بعضی معلول و قهراً علت تقدم ذاتی دارد بر معلول و همچنین بعضی تقدم زمانی دارند نسبت به بعضی و تقارن یا تأخر زمانی دارند نسبت به بعضی دیگر و بنابراین هر وجودی مرتبه‌ای از مراتب طولی علی و معلولی یا مراتب طولی زمانی را اشغال کرده است. اکنون میخواهیم ببینیم هر وجودی چه نسبتی دارد با مرتبه‌ایکه در آن مرتبه هست؟ مثلاً وجودی مرتبه علیت دارد و وجود دیگری مرتبه معلولیت، آیا هریک از این دو وجود با مرتبه‌ایکه دارد چه نسبتی دارد؟ آیا این مرتبه خارج از حقیقت آنوجود است یا خارج نیست؟ یعنی اگر فرض کنیم که آنوجود در آنمرتبه نباشد خودش خودش است و فقط يك امر خارجی

از وی سلب شده؟ یا آنکه اگر فرض کنیم که آنوجود در آنمرتبه نباشد و در مرتبه دیگر باشد خودش خودش نیست و هویت آنوجود عین مرتبه آنست؟ و همچنین در مراتب زمانی: مثلاً حادثه‌ای در يك قطعه از زمان واقع میشود و حادثه دیگر در يك قطعه بعد از آن قطعه و حادثه دیگر در يك قطعه قبل از آن قطعه آیا آن حادثه با آن مرتبه از زمانی که آن را اشغال کرده چه نسبتی دارد؟ و اگر فرض کنیم آن حادثه بجای حادثه قبلی یا بجای حادثه بعدی باشد خودش خودش خواهد بود و فقط یکی از عوارض وجودی وی که بودن در قطعه خاص و مرتبه خاص از زمان است از وی سلب شده؟ یا آنکه بودن آنحادثه در زمانی که واقع شده خارج از هویت و وجود آنحادثه نیست و اگر فرض کنیم آنحادثه در قطعه دیگر و در مرتبه دیگر از زمان باشد دیگر آنحادثه آنحادثه نیست یعنی زمان هر موجودی مقوم ذات آن موجود است و زمان، واقعیتی خارج از هویت و شخصیت واقعی موجودات زمانی نیست.

یکی از بهترین نتایجی که از اصل «اصالت وجود» و اصل «تشکک وجود» استنتاج میشود. همین است که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آنوجود است و حتی در مراتب زمانی نیز زمان خارج از هویت و تشخص واقعی موجودات نیست.

معمولاً زمان را بمنزله ظرفی خارج از حقیقت وجود موجودات زمانی فرض می‌کنند یعنی زمان را موجودی علیحده و زمانیات را موجودات دیگری فرض میکنند و چنین می‌پندارند که هر موجود زمانی در يك قسمت از آن موجود دیگر که بنام زمان خوانده میشود قرار گرفته است عیناً مانند اشیائی که در يك صندوق یا اطاق جا داده میشود با اینفرق که ظرفیت و گنجایش زمان طولی است و ظرفیت صندوق و اطاق عرضی. از لحاظ طولی موجودات که در پشت سر یکدیگر از لحاظ زمان قرار گرفته‌اند عیناً شبیه بدانه‌های يك زنجیر است که پشت سر یکدیگر ردیف شده‌اند.

و چون زمان موجودی است و زمانیات موجود دیگری مانعی ندارد که يك حادثه زمانی که در يك قطعه از زمان واقع شده با حفظ هویت و عینیت؛ در يك قطعه دیگر واقع میشد مانند اینکه فلان شیء خاص که در فلان گوشه صندوق است در گوشه دیگر آن واقع میشد یا فلان دانه زنجیر که در این سر است در آن سر یا در وسط بود.

این طرز تصور، طرز تصور ابتدائی و عامیانه‌ایست که معمولاً افراد از زمان و زمانیات دارند. ولی حقیقت اینست که زمان هویتی مستقل از هویت زمانیات ندارد و بعبارت دیگر زمانیات هویتی خارج از زمان ندارند و هر موجودی از موجودات زمانی؛ مرتبه‌ای از مراتب حرکت و زمان است و فرض موجودی در غیر آنمرتبه از زمان که واقع شده عیناً مثل اینست که فرض کنیم آن موجود آنوجود نباشد و مادر مقاله ۱۰ که مستقلاً از قوه و فعل و حرکت و زمان بحث میکنیم بتفصیل در اطراف این مطلب عالی و ارجمند بحث میکنیم و نظریه‌های جدیدیکه اخیراً در تأیید این مطلب از طرف فلاسفه و دانشمندان فیزیکی و ریاضی ابراز شده بیان می‌کنیم. در اینجا بدلائل مخصوص اینمطلب نمی‌پردازیم. فقط برای آنکه خواننده محترم مقصود را واضحتر درک کند با يك تشبیه مطلب را توضیح میدهم:

زمانیات را با مراتب زمانی‌شان نباید بدانه‌های زنجیر که پشت سر یکدیگر ردیف شده‌اند یا باشیائیکه در يك صندوق یا اطاق جا داده میشود تنظیر کرد. آنچه از این لحاظ شبیه زمانیات و مراتب زمانی است اعداد و مراتب آنها است. اعداد از يك تا لانهایت مراتبی را تشکیل داده‌اند و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال کرده که بموجب آنمرتبه مقدم بر بعضی و مؤخر از بعضی دیگر است. مثلاً عدد ۵ مرتبه‌ای را بین ۴ و ۶ و عدد ۸ مرتبه‌ای را بین ۷ و ۹ واجد است و همچنین... حالا ببینیم چه نسبتی بین هر عددی و مرتبه آن عدد است؟ آیا مرتبه هر عددی خارج از حقیقت آن عدد است یا خارج نیست بلکه مرتبه هر عددی مقوم آنعدد است؟ و عبارت دیگر اگر يك عدد را در غیرمرتبه خودش فرض کنیم مثل آنکه ۵ را بجای ۸ و ۸ را بجای ۵ فرض کنیم آنعدد خودش خودش است و فقط جایش تغییر کرده یا آنکه در اینفرض آنعدد آنعدد نیست یعنی آیا در اینصورت ۵ همان ۵ است که در جای ۸ قرار گرفته و ۸ همان ۸ است که در جای ۵ قرار گرفته یا آنکه با فرض تغییر مرتبه دیگر ۵ خود ۵ نیست بلکه این ۵ فرضی ما همان خود ۸ است و ۸ فرضی ما همان خود ۵ است.

البته واضح است که هیچ عددی را با حفظ هویت و ذات، در غیرمرتبه خودش نمیتوان فرض کرد. موجودات زمانی در مراتب زمان عیناً از اینقبیل است مثلاً سعدی در يك قطعه‌ای از زمان گذشته بوده و ما در يك قطعه از زمان بعد از او واقع شده‌ایم. بحسب و هم ابتدائی این سؤال پیش می‌آید که چه مانعی داشت که سعدی در زمان ما یا ما در زمان سعدی بودیم ولی اگر حقیقت اصالت وجود را خوب درك کرده باشیم و این مطلب را نیز که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن وجود است نیز درك کرده باشیم و باین مطلب اذعان داشته باشیم که زمان خارج از حقیقت ذات وجودات زمانی نیست، بخوبی میفهمیم که این سؤال عیناً مانند اینست که از ما بپرسند چه مانعی داشت که عدد ۵ بجای عدد ۸ و عدد ۸ بجای عدد ۵ بود؟ یا آنکه چه مانعی داشت که دیروز بجای امروز و امروز بجای دیروز بود یعنی آنقطعه از زمان بجای این قطعه از زمان و این قطعه از زمان بجای آن قطعه از زمان بود.

علت اینکه مقوم بودن مرتبه را در اعداد همه‌کس بخوبی تصدیق دارد و لکن مقوم بودن مراتب را در وجودات کمتر اشخاص میتوانند درك کنند بلکه در انظار بسیار عجیب جلوه میکند اینست که مقوم بودن مرتبه در اعداد مربوط به «ماهیت» اعداد است و مقوم بودن مراتب زمان یا مراتب علت و معلول مربوط به «وجودات» اشیاء است و ماهیات اشیاء اینگونه نیست یعنی مراتب زمان یا علت و معلول مقوم ماهیت اشیاء نیست و از طرف دیگر اذهان بطور عادی ماهیات را میشناسند نه وجودات را و بعد از هزارها موشکافی‌های فلسفی است که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ثابت میشود و در نتیجه مقوم بودن مراتب برای وجودات و همچنین حقیقت زمان روشن میشود. از اینرو است که شناختن مقومات ماهیات اشیاء چندان صعبیتی ندارد برخلاف شناختن مقومات وجودات.

اینجا است که یکبار دیگر ثابت میشود که ما تا ذهن و اعتبارات ذهن و خواص مخصوص ذهن و طرز اندیشه‌سازی ذهن را نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم. بهر حال بعد از این مقدمه پاسخ این سؤال روشن میشود زیرا بعد از اینکه معلوم شد که زمان هر وجودی مقوم آن است معلوم میشود اگر وجودی يك مرتبه از مراتب زمان را اشغال کرد نه مرتبه دیگر را نه اینست که آنوجود در آنمرتبه دیگر معدوم شده و عدم بر او طاری شده است زیرا هویت آنوجود بسته بهمان زمانی است که آنرا اشغال کرده و اگر بخواهیم آنوجود را در مرتبه دیگر از آنزمان فرض کنیم دیگر خودش خودش نیست و همچنین همان وجود در آنمرتبه از زمان که آنرا اشغال کرده ابتدا و وسط و انتهای دارد یعنی يك وجود ممتد است بامتداد زمان و هر جزء مفروض از آنوجود را که با يك جزء مفروض از زمان منطبق میشود در نظر بگیریم آن جزء از زمان مقوم همان جزء از وجود است نه مقوم جزء قبلی و نه مقوم جزء بعدی. و اگر واقعاً بر وجودی از وجودات زمانی عدم طاری شود میبایست آنوجود از همان زمان خودش رفع شود و البته این امری است محال.

پس معلوم شد که لازمه اینکه موجودیت خاصیت ضروری وجود است و هرگز عدم بر وجود طاری نمیشود یا همانطوریکه در متن مقاله ۷ گذشت و در اینمقاله نیز خواهد آمد که «هرگز واقعیت هستی يك ماهیتی لاواقعیت نمیشود» این نیست که هر وجودی باید ازلی و ابدی بوده باشد و بعبارت دیگر این قانون که «هرگز موجود معدوم و معدوم موجود نمیشود» قانونی است که صددرصد صحیح است ولی تفسیر این قانون این نیست که هر موجودی وجودش ازلی و ابدی است و هر معدومی عدمش ازلی و ابدی است.

بلکه همان طوریکه در مقاله ۷ گذشت فقط لازمه اش اینست که مثلاً در مورد درخت بگوئیم: درخت بید معینی که در آب معین و هوای معین و زمین معین و در زمان معین سبز و موجود شد هرگز همین قطعه معین زمان را با حفظ بقیه شرایط از وجود وی تهی و خالی نمیشود فرض کرد.

سؤال دوم: بنابراین که موجودیت خاصیت ذاتی وجود است و ممتنع است که از وی سلب شود لازم می‌آید که تمام وجودات واجب بوجوب ذاتی باشند یعنی لازم می‌آید که هر وجودی واجب‌الوجود باشد و چون بنا بر اصالت وجود هیچ چیزی جز وجود حقیقت ندارد و ماهیات اعتبارات ذهنند و در موجودیت و معدومیت و وجوب ذاتی و وجوب غیری و علیت و معلولیت و قدم و حدوث تابع وجودات هستند لازم می‌آید که هر موجودی واجب‌الوجود باشد و اینمطلب علاوه بر آنکه خلاف مشهوداتی است که ما از حدوث اشیاء و از نشانه‌های امکان اشیاء داریم و علاوه بر اینکه خلاف مقتضی قانون علیت و معلولیت عمومی است که موجودات را بهم مربوط ساخته و نظامی پدید آورده و همه علوم بر پایه این قانون استوار شده است، خلاف مدعای خود اینمقاله که گفته شد ماسوای وجود باری، سایر وجودات وجوب غیری دارند زیرا بنابه بیان فوق موجودیت خاصیت ذاتی هر وجودی است و هر وجودی موجود بالذات است و وجوب

ذاتی دارد و نمیتواند وجوب غیری داشته باشد.

این سؤال یا اشکال با سؤال اول فرق دارد. سؤال اول این بود که لازمه اینکه عدم بر وجود طاری نمیشود قدیم و ازلی و ابدی بودن اشیاء است و این سؤال اینست که لازمه اینمطلب وجوب ذاتی و نفی امکان ذاتی اشیاء است و بر اهل فن پوشیده نیست که ملازمه ای بین ازلی و ابدی بودن با وجوب ذاتی نیست و هرچند لازمه وجوب ذاتی ازلیت و ابدیت است ولی لازمه ازلیت و ابدیت وجوب ذاتی نیست.

این سؤال نیز معضله مهمی است و هرچند مستقیماً در هیچ جا از کتب فلسفه طرح نشده و مورد نفی و اثبات قرار نگرفته ولی هر جا که در کتب فلسفه حدودمطلب باینجا کشیده سخت فلاسفه را دچار اضطراب ساخته است و همین مطلب است که پایه استدلال عرفا قرار گرفته و خواسته اند از روی برهان عقلی فلاسفه را ملزم سازند که بمدعای آنان که متکی بکشف و شهود است در باب وحدت محض وجود و نفی هرگونه کثرتی از آن اقرار کنند از اینراه که وجود مساوی با وجوب ذاتی و وجوب ذاتی مساوی با وحدت است پس وجود مساوی با وحدت است. و نیز همین مطلب یکی از جهاتی است که موجب شده شیخ اشراق باعتباریت وجود رأی بدهد و مدعی شود اگر وجود واقعیت عینی باشد لازم می آید که وجوب ذاتی داشته و متمنع العدم بوده باشد. ولی اگر خواننده محترم آنچه قبلاً در مقام فرق میان ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی گفته شد در نظر داشته باشد پاسخ این سؤال برایش روشن است.

اینکه میگوئیم موجودیت وجود ضرورت ذاتی دارد عیناً مانند اینست که میگوئیم انسانیت یا حیوانیت انسان برای انسان یا تساوی مجموع زوایا با دو قائمه از برای مثلث ضرورت دارد. معنای این ضرورت ذاتی که مصطلح منطقیین است اینست که اگر فرض کنیم شیء را انسان با فرض انسان بودن آنشیء، حیوانیت برایش ضروری است و یا اگر فرض کنیم مثلثی را با فرض مثلث بودن آن مثلث خاصیت تساوی مجموع زوایا با دو قائمه برایش ضروری است و اما اینکه آیا انسان یا مثلث، حقیقتی است معلولی و قائم بغیر، یا حقیقتی است غیرمعلولی و قائم بذات، خارج از مفاد این قضیه است.

و همچنین اینکه میگوئیم هر وجودی موجود است بالضروره یعنی هر وجود مفروضی در فرض اینکه موجود است وجودیت برایش ضروری است و اما اینکه آن وجود حقیقتی است مستقل و قائم بالذات (واجب الوجود) یا حقیقتی است غیرمستقل و معلولی و قائم بغیر ربطی باین ضرورت ذاتی ندارد.

و بمبارت دیگر ضرورت ذاتی فلسفی در مقابل امکان فقری است که قبلاً گفتیم.

امکان فقری وجود باین معنی بود که این وجود در عین اینکه وجود است و عین موجودیت است حقیقتی است متعلق بغیر و محتاج بغیر بلکه عین تعلق و احتیاج بغیر و باقی است ببقای غیر و محفوظ است بحفظ غیر ولی وجوب ذاتی يك وجود باین معنی است که موجودیت آن وجود، مستقل و بی نیاز و غیرمتکی بحقیقت دیگری است.

خواننده محترم اگر در آنچه تاکنون در ضمن پاسخ باین دو سؤال گفته شد تمیق کافی کرده باشد بعل بسیاری از شبهات و تشکیکاتی که از طرف اشخاص مختلفی راجع بنفی علیت و معلولیت و بی‌معنا بودن خلقت و آفرینش و بطلان حدوث و فناء اشیاء ابراز شده موفق خواهد شد.

از آنجمله تشکیک مهم و معروفی است که امام فخر رازی در مورد معمولیت و معلولیت ممکنات کرده و آنرا بصورت امری محتنع و محال جلوه داده است و ما بعداً در مقاله علت و معلول آن تشکیک را بطور مشروح و واضح بیان میکنیم.

اخیراً یکی از مسائلی که در افواه مدعیان فلسفه شایع است و کتابهایی را در اطراف آن پر کرده‌اند اینست که «لاشیء شیء نمیشود و شیء لاشیء نمیشود».

قانون لاوازیه شیمیست معروف قرن ۱۸ که میگوید «در این دنیا هیچ چیز معدوم و هیچ چیز موجود نمیشود» نیز چنانکه قبلاً گفته شد ناظر بهمین مطلب است. این قانون را لاوازیه از روی تحقیق و آزمایشهای غیرقابل انکاری بیان کرد.

چیزیکه هست در این قانون مدعا اعم از دلیل ذکر شده. مدعا باینصورت است که «هیچ چیز» معدوم یا موجود نمیشود و البته واضح است که اگر مدعا را باینصورت تصدیق کنیم باید همه چیز را ازلی وابدی بدانیم و هرگونه تغییر و تبدیل و حرکت و تحول و تکامل را نفی کنیم ولی وقتی که بدلائل این قانون مراجعه میکنیم می‌بینیم همه چیز اینطور نیست تنها اجرام اولیه‌ای که ماده اصلی ترکیبات شیمیائی هستند موجود یا معدوم نمیشوند. بعلاوه در نظریه لاوازیه که طبق بیان بالا بهتر است آن را قانون بقاء ماده بخوانیم از لحاظ بقاء ماده نیز يك نوع مجاز در تعبیر بکار رفته است زیرا آنچه در این قانون منظور اصلی است اینست که مجموع مواد این جهان کم یا زیاد نمیشود و البته اینکه مجموع مواد این جهان کم یا زیاد نمیشود اعم است از اینکه هر واحد ماده همیشه بوده و خواهد بود یا اینکه هر واحد ماده فرضاً از بین برود و احد دیگری جایگزین او خواهد شد.

در قانون لاوازیه بعداً از طرف دانشمندان اصلاحاتی بعمل آمده و هر چه تحقیقات دانشمندان پیش‌رفته نظریه عدم بقاء واحد ماده یعنی تبدل مواد بیکدیگر یا تبدل ماده بانرژی و انرژی بماده بیشتر تأیید شده و افکار بسوی اینکه هیچ واحد شخصی ماده با حفظ شخصیت و واقمیت ازلی و ابدی نخواهد بود جلو رفته است.

اینکه در بالا بصورت احتمال گفتیم که واحدی از ماده از بین میرود و واحد دیگری جایگزین او میشود نه باین‌معنا مقصود بود که يك واحد ماده معدوم مطلق بشود و از کتم عدم واحد دیگری ابداع شود. زیرا این مطلب طبق تحقیقات دقیق و عمیقی که در فلسفه الهی شده صحیح نیست بلکه مطابق تحقیقات دقیقی که در این زمینه از یکطرف از طرف فلاسفه بعمل آمده و از طرف دیگر علماء طبیعی آنرا تأیید کرده‌اند هر حادثی مسبوق بماده و مدت است و هر فانی شونده‌ای زمینه پیدایش حادث جدیدی است و البته همینکه سخن باینجا برسد بحث ماده‌المواد پیش می‌آید که نیازمند باینست فصل دیگری را مورد تحقیق قرار دهیم و آن فصل همان

است که موضوع مقاله ۱۰ از این سلسله مقالات واقع شده است. اینکه شیء لاشیء نمیشود و لاشیء شیء نمیشود دست‌آویزی برای مادیین شده و آنرا وسیله انکار موضوع خلقت و آفرینش قرار داده‌اند غافل از آنکه اگر اینمطلب را بمفهوم عرفی وی اخذ کنیم باید قانون علیت و معلولیت عمومی و قانون حرکت و تکامل را نفی‌کنیم و حال آنکه انکار این دو قانون بمنزله انکار جمیع علوم است و خود مادیین همواره درکتب خویش از این دو قانون دم میزنند و اگر آن را بمفهوم «علمیش» اخذ کنیم که در بالا اشاره شد منافاتی با موضوع علیت و معلولیت و خلقت و آفرینش و هرچه میخواهید نام بگذارید ندارد.

بهرحال این نظریه که «هیچ موجودی معدوم نمیشود و هیچ معدومی موجود نمیشود» اگر بمعنای عام فلسفی وی گرفته شود از طریق براهین فلسفی باید نفی یا اثبات شود و هم با زبان فلسفه باید تفسیر شود تفسیر وی بزبان فلسفه همانست که در مقاله ۷ و دراین مقدمه گذشت و چنانکه دیدیم طبق این تفسیر این قانون نه مستلزم ازلیت و ابدیت اشیاء است و نه مستلزم نفی خلقت و آفرینش آنها.

ضرورت و امکان

در مقاله گذشته بثبوت رسانیدیم که واقعیت هستی هر مهیتی هرگز نابود نمیشود (با حفظ وحدت شرایط در هر دو حال) و بعبارت دیگر هر مهیت اگر چه نظر بذات خودش میتواند بهر يك از وجود و عدم متصف شود مثلاً انسانیت انسان میشود موجود شود و میشود معدوم شود ولی واقعیت هستی يك مهیت هرگز نمیتواند^۱ مقابل خودش را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لاواقعیت شود یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمیشود سلب کرد اگرچه از غیر مورد خودش جایزالسلب است. هرگز

۱- اینکه واقعیت هستی نمیتواند مقابل خود را که نیستی است بپذیرد و واقعیت، لاواقعیت شود خاصیت تمام وجودات است از واجب و ممکن و جوهر و عرض و این همان است که در آخر مقاله ۷ باین عنوان بیان شد: «موجود معدوم نمیشود» و در مقدمه اینمقاله توضیح کافی درباره آن داده شد. و چنانکه در آنمقدمه کاملاً توضیح دادیم این نحو از ضرورت ذاتی وجودات نه مستلزم نفی مخلوقیت و معلولیت آنها و نه مستلزم ازلی و ابدی بودن آنها است زیرا این نحو از ضرورت ذاتی وجود از نوع ضرورت ذاتی منطقی است که در مقدمه شرح داده شد که هم با وجوب ذاتی و هم با وجوب غیری فلسفی قابل جمع است. این نحو از ضرورت ذاتی در «وجودات» مبنی بر اصالت وجود است یعنی بنا بر اصالت ماهیت این نحو از ضرورت معنا ندارد. تفکیک این نحو ضرورت ذاتی در وجود از ضرورت ذاتی فلسفی و اینکه لازمه این نحو ضرورت نه ازلی و ابدی بودن وجودات است و نه واجب‌الوجود بودن آنها از مسائل دقیقه‌ایست که بر غالب حکما و فلاسفه مخفی مانده است و چنانکه قبلاً بیان کردیم عرفاً استدلال خویش را مبنی بر مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی و مساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت که در مقاله ۷ گذشت روی همین عدم تفکیک بنا کرده‌اند و شیخ اشراق نیز آنجا که بر اعتباریت وجود استدلال میکند یکی از اموری که وی را مضطرب و منحرف کرده است همین عدم تفکیک است.

نمیشود گفت درختی که امروز هست امروز نیست ولی میشود گفت درختی که امروز هست فردا نیست.

ما این خاصه را در بحثهای خودنام «ضرورت» میدهیم چنانکه خاصه تساوی وجود و عدم را در مهیت «امکان» مینامیم. پس معنی ضرورت واجب و لازم و غیر قابل انفکاک بودن (و باصطلاح علمی جدید جبری^۲ بودن) وجود است و معنی امکان مساوی بودن نسبت

۲- جبر یا ضرورت یا وجوب همه بیک معنا است دو لغت ضرورت و وجوب از اصطلاحات قدیمه شایع در منطق و فلسفه است ولی لغت جبر در اصطلاحات فلسفی جدید زیاد در اینمورد بکار برده میشود و البته همان معنای ضرورت و وجوب از این کلمه قصد میشود.

نکته‌ای که در اینجا لازم است توضیح دهیم اینست که مادیین کلمه جبر را زیاد بکار میبرند ولی آنان از اقسام ضرورتها و جبرها که ما در مقدمه نام بردیم فقط جبر علی و معلولی را که عبارت از ضرورت بالفیر فلسفی است میشناسند و اما ضرورت ذاتی فلسفی و همچنین ضرورت ذاتی منطقی را آنان نمیشناسند. شناختن ضرورت ذاتی فلسفی همان است که موجب شده در باب ذات باری تصورات بچه‌گانه و موهومی بنمایند و عاقبت الامر آن را نفی کنند.

ما عن‌قرب در پاورقی‌های همین مقاله قسمتی از تصورات کودگانه و موهوم مادیین را در مورد ذات باری که باصطلاح فلسفی واجب‌الوجود بالذات و علة‌العلل خوانده میشود بعین عبارات نقل میکنیم تا خواننده محترم مستقیماً با طرز تفکر و تصورات کودگانه مادیین در اینموضوع دقیق‌عالی فلسفی آشنائی پیدا کند.

شناختن ضرورت ذاتی منطقی موجب اشتباهات عجیب و غریب دیگری برای آنان شده مادیین جدید که خود را پیرو منطق دیالکتیک معرفی میکنند و منطق خود را منطق دینامیک (تحولی) و منطق الهیون را منطق استاتیک (جامد) مینامند چون در کلمات منطقیین بلغت ضرورت ذاتی در مورد مثالیهائیکه در مقدمه گذشت برخورده‌اند چنین پنداشته‌اند که معنای آن ضرورت ذاتی اینست که هر ذاتی (مثلاً انسان) همیشه به یک حال باقی میماند و تغییری در آن رخ نمیدهد و از اینجا نتیجه گرفته‌اند که منطق قدیم جامد فکر میکند.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک میگوید: «از منطق جامد مخصوصاً اعتقاد به ضروری و دائمی بودن به‌تتایج غلط میرساند مثلاً نسبت سفیدی به برف را ضروری و دائمی دانسته بر روی آن استدلال مینمایند و ما میدانیم که رنگ برف بطور ضروری و دائمی سفید نیست. سفید جسمی است که تمام انواع نور را پس بفرستد.

در فضای کاملاً تاریک برف سفید نیست یعنی سفیدی برف ضروری دائمی نیست بهمین ترتیب هیچ حقیقت دائمی وجود ندارد ولی اشراقیون مثل شهاب‌الدین اغراق کرده تمام صفات را ضروری دائمی دانسته‌اند و این جمود مطلق است.» کسانی که موارد انعقاد قضایای ضروری و دائم را میشناسند میدانند که این ایراد چقدر بی‌سروته است و گوینده آن تا چه اندازه بی‌اطلاع است و ما مخصوصاً این قسمت را نقل کردیم تا گوینده آن را بهتر معرفی کرده باشیم از آنچه بشیخ شهاب‌الدین معروف بشیخ اشراق نسبت میدهد معلوم میشود که همینقدر افواها—

شیء با وجود و عدم میباید.
مثلاً اگر بگوئیم هرواقعیت خارجی ضروری است معنایش اینست که واقعیت را از خودش سلب نمیتوان کرد و اگر بگوئیم انسان ممکن است معنایش اینست که نسبت مهیت انسان بوجود و عدم مساوی است اگر چه نسبت وجود این مهیت بخود وجودش اینگونه نیست (امکان بمعانی دیگر نیز در استعمالات فلسفی میآید که از آن جمله بمعنی قوه است که مقابل فعلیت است و همچنین ضرورت گاهی بمعنی لزوم عدم نیز میآید که مترادف با امتناع و استحاله میباید چنانکه میگوئیم سلب واقعیت ازخودش ضروری-العدم و ممتنع و محال میباید).

بیان دیگر

از جمله بدیهیاتی که ما کوچکترین شك و تردید در آن روا نداشته و مؤثرترین سلاح علمی خود میدانیم قانون علیت و معلولیت است^۲ (هر حادثه علتی دارد).

→ شنیده است که وی تمام قضایای موجهه را بقضیه ضروریه ارجاع کرده است و خیال کرده که مقصود وی این بوده که نسبت هر محمولی با هر موضوعی ضروری و ازلی و ابدی است و هر محمولی که با موضوعی انتساب پیدا کرد ازلاً چنین بوده است و تا ابد چنین خواهد بود و محال است که خلاف آن صورت گیرد. و حال آنکه اگر دکتر ارانی به یکنفر که فی الجمله از منطق اطلاعاتی داشت مراجعه کرده بود چنین سند فضاحتی بدست نمیداد. مثال برف و سفیدی مثالی است که از پیش خود اختراع کرده است مثالهای ضرورت همانطوریکه منطقیین تصریح کرده و میکنند منحصر است بموارد نسبت ذات ماهیت بخودش (انسان انسان است - مثلث مثلث است) و موارد نسبت اجزاء ذات ماهیت بماهیت (انسان حیوان است - مثلث شکل است) و موارد لوازم ذاتی ماهیت بماهیت (هر انسانی شاغل مکان است - مثلث مجموعه زوایایش مساوی با دو قائمه است) و چنانکه واضح است معنای این قضایا این نیست که انسان همیشه انسان است و بیک حال باقی میماند و مثلث همیشه مثلث است و به یک حال باقی میماند بلکه معنای این ضرورت صرفاً اینست که هر چیزیکه انسان بود مادامیکه انسان بودنش محفوظ است محال است که انسان نباشد (سلب شیء از نفس) یا حیوان نباشد یا شاغل مکان نباشد و همچنین مثال مثلث.

۳- در مقدمه اینمقاله قانون علیت و معلولیت را تعریف کردیم و گفتیم که مطابق این قانون هر حادثه‌ای که پدید میآید علتی دارد و وقوع صدفه و اتفاق محال است.

اگر بین اشیاء رابطه علی و معلولی نباشد خواه از آنجهت که وقوع همه حوادث روی صدفه و اتفاق باشد و خواه از آنجهت که همه موجودات واجب‌الوجود بالذات و مستغنی از علت بوده باشند قهراً هیچ رابطه‌ای بین هیچ موجودی و -

هر پدیده که پدیدار میشود علتی دارد و اگر این علت نبود پدیده مفروض نیز نبود.

اگر به‌دري بسته فشار آوردیم و باز نشد برمیگردیم و از گوشه و کنار بجستجو میپردازیم یعنی میخواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت باز شدن در پیدا شده که در باز نمیشود چه اگر چنین کم و کاستی نبود فشار دست با بقیه شرایط حتماً^۴ در را باز میکرد. و همچنین یکنفر مکانیسین ماشینی را که بکار انداخته با مشاهده کوچکترین خللی در حرکت ماشین فوراً بکنجکاوی در پیکره ماشین میپردازد یعنی میخواهد بفهمد که کدام شرط از شرایط علی حرکت ماشین مفقود میباشد چه اگر چنین واقعه‌ای در کار نبود ماشین هرگز در حرکت خود لنگ نمی‌شد یعنی اگر علت تامه حرکت موجود بود حرکت ضروری بود.

→ موجود دیگر نخواهد بود و همه از یکدیگر بیگانه و جدا و غیر مربوط خواهند بود. و البته در اینصورت هیچ قانون و ناموسی هم وجود خارجی نخواهد داشت زیرا همه قوانین و نوامیس حاکم بر طبیعت کیفیتهای خاص علی و معلولی اشیاء است و در اینفرض؛ «علم» نیز معنا ندارد زیرا علم عبارت است از بیان قوانین و نوامیس و روابط واقعی بین اشیاء و اگر بین هیچ چیزی با چیز دیگر رابطه‌ای وجود نداشته باشد علمی هم وجود نخواهد داشت، پس قانون علیت و معلولیت پایه و اساس علم است و کسانی که از طرفی خود را منکر قانون علیت و معلولیت نشان میدهند و در عین حال مقام علم را نیز میخواهند حفظ کنند راه پیجوده میروند.

این قانون از پرارزش‌ترین قوانین مورد استفاده فلسفه الهی است و در همین مقاله اشاره خواهد شد که همین قانون با سایر قوانین منشعبه از آن است که ما را ملزم میکند که تمام رشته‌های علی و معلولی را منتهی بیک ذات کامل و غیرمعلول بدانیم و همه نظامات را تحت نظام واحد و قائم بذات واحد بشناسیم.

۴- یکی از قوانینی که از قانون علیت و معلولیت منشعب میشود قانون جبر علی و معلولی است یعنی اینکه علت ضرورت‌دهنده بمعلول است و هر معلولی بوجود آمدنش و مختصات وجودیش همه ضروری و قطعی و غیرقابل اجتناب است. در مقدمه این مقاله نظریه‌های مختلفی که درباره این قانون فرعی ابراز شده نقل کردیم و یک برهان ساده نیز بر صحت این قانون اقامه کردیم.

مجبب اینست که در عین اینکه این قانون از قوانینی است که هنگامیکه بصورت یک قانون کلی و عمومی بر اذهان عرضه میشود موجب استیحاخ میشود و صمب‌القبول جلوه میکنند و تمرین و ممارستهای برهانی زیادی لازم است تا این استیحاخ و همی از بین برود در عین حال هر کسی در شعور مخفی خود بان اذهان دارد و بحسب فطرت ادراك و اراده خویش از آن پیروی مینماید جمله متن که میگوید: «اگر به‌دري بسته فشار آوردیم... تا آنجا که میگوید: پس ناچار علت تامه هر معلولی بمعلول خود ضرورت میدهد...» اذهان و تصدیق فطری و عملی این قانون را در اذهان بیان مینماید.

پس ناچار علت تامه هر معلول بمعلول خودش ضرورت میداده و معلول وی در دنبال این ضرورت بوجود میآمده. بدیهی است که اگر مجرد وجود خارجی علت در یکزمانی (اگر چه بهمراه معلول نباشد) کافی بود که پس از نابودی آن معلول خودبخود بوجود خود ادامه دهنده هیچگاه این تفتیش انجام

— در اینجا یکی دیگر از قوانین منشعب از قانون علیت و معلولیت بیان شده و آن اینکه: «معلول همانطوریکه حدوثاً نیازمند بعثت است بقاء نیز نیازمند بعثت است».

در مقدمه این مقاله وعده دادیم که تفصیل این مطلب را در مقاله ۹ بیان کنیم ولی حالا مناسبتر میدانیم که در همینجا آنچه میخواستیم بگوئیم بیان کنیم. تصور ابتدائی هر کسی اینست که چه مانعی دارد که معلول در بقاء خویش از علت بی نیاز باشد زیرا رابطه و علاقه معلول با علت باین وجه است که علت بوجودآورنده معلول است و البته همینکه معلول از ناحیه علت وجود یافت قسراً باید رابطه اش با علت قطع شود و معنا ندارد که آن رابطه و علاقه باقی بماند و قسراً باید معلول بتواند بعد از آنکه بوسیله علت حدوث یافت خودبخود بوجود خویش ادامه بدهد مگر آنکه علت یا حلل فانی کننده ای پیدا شود و آن معلول را فانی و نابود کند. طرفداران بی نیازی معلول از علت در بقاء، امثله و شواهدی نیز برای مدعای خودشان ذکر میکنند از قبیل بقاء فرزند بعد از پدر و بقاء ساعت بعد از ساعت ساز و بقاء ساختمان بعد از بنا و بقاء حرکت سنگی که بوسیله دست پرتاب میشود بعد از جداشدن از دست و از بین رفتن فشار دست و حتی ادعا میشود که در علم الحركات و فیزیک جدید رسماً تأیید شده که جسم در حالات حرکت و سکونی که بر وی عارض میشود تنها هنگامی احتیاج به تأثیر نیروی خارجی دارد که بخواهد تغییر حالتی برایش پیدا شود مثل آنکه صفر درجه حرکت دارد یعنی ساکن است و بحرکت درآید یا آنکه بدرجه خاصی حرکت دارد و بعد تغییر حالت دهد و درجه ای از حرکت کمتر یا زیاده تر پیدا کند و اگر جسم بوسیله تأثیر نیروی خارجی بحرکت درآمد مادامیکه عامل خارجی پیدا شود که آن حرکت را کند یا تند یا متوقف کند آن جسم خودبخود و بدون احتیاج بمامل و علت خارجی بحرکت اولی خود ادامه میدهد همانطوریکه اگر در اثر تأثیر نیروی خارجی متوقف شد مادامیکه عامل خارجی پیدا نشود و درجه ای از حرکت بوی ندهد بتوقف خود ادامه میدهد نتیجه اینکه هر درجه ای از حرکت که برای جسم متحرك فرض کنیم آن درجه حرکت تنها در حدوث اولی خود احتیاج بمامل خارجی دارد ولی در ادامه خود بی نیاز از هر عامل و علتی است.

ما فعلاً بدون آنکه بمشالهای فوق توجهی بکنیم و مناقشه آنها را بیان کنیم و بدون آنکه در مقام توجیه و تفسیر نظریه فیزیکی از لحاظ فلسفی برائیم یک تحلیل عقلانی کلی در مورد رابطه علت با معلول بعمل میآوریم تا ببینیم فتوای عقل و فلسفه در این مورد چیست؟ بعداً در پاورقی های دیگر به پیروی متن مثالهای فوق و همچنین نظریه فیزیکی فوق را بررسی میکنیم تا ببینیم که آیا این امور ناقض حکم عقل و مخالف آن است یا آنکه ناقض و مخالف نیست و تصور مناقضت و مخالفت نتیجه سوء استنباطی است که بعمل آمده.

←

نمیگرفت.

اشکال

ممکنست گفته شود که در مثال حرکت ماشین، ماحقیقتاً از علت وجود حرکت تفتیش نمیکنیم بلکه از علت سکون ماشین

→ تصویری که هر انسانی از قانون علیت دارد اینستکه «علت» وجوددهنده بمعلول است، هرکس که خود را مدعی باین قانون کلی میشمارد و رابطه علی و معلولی بین موجودات قائل است چه متکلم و چه حکیم، چه الهی، و چه مادی، چه عالم و چه فیلسوف، اینطور فکر میکند که علت وجوددهنده بمعلول است و رابطه ای که بین آنها برقرار است اینست که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت دریافت میکند. ما همین فکر قطعی و یقینی را مورد تجزیه و تحلیل قرار میدهیم و میگوئیم درست است که علت واقعیتدهنده و وجود دهنده بمعلول است ولی درموارد معمولی که چیزی چیزی را بچیزی میدهد مثل آنکه شخصی بنام «الف» بشخص دیگری بنام «ب» شیء خاصی را بنام «ج» میدهد پای چهار امر واقعیتدار در کار است.

۱- دهنده (الف)

۲- گیرنده (ب)

۳- شیء داده شده (ج)

۴- دادن (عمل و حرکتی که از ناحیه دهنده صورت میگیرد)

و البته ممکن است در برخی موارد امر پنجمی هم فرض شود و آن عبارت است از «گرفتن» یعنی عملی که از ناحیه گیرنده صورت میگیرد.

بهرحال در اینجا لااقل چهار امر واقعیتدار در کار است که واقعیت هر يك غیر از واقعیت سه امر دیگر است.

حالا باید ببینیم در مورد علت و معلول که ما علت را بعنوان وجوددهنده بمعلول میشناسیم پای چند واقعیت در کار است و آیا واقعاً در اینجا نیز پای چهار واقعیت در کار است باین ترتیب:

۱- دهنده (علت).

۲- گیرنده (ذات معلول).

۳- داده شده (وجود واقعیت).

۴- دادن (ایجاد).

و عبارت دیگر آیا در مورد علیت و معلولیت موجد ایجاد و وجود و موجود و به تعبیرهای دیگر جاعل و جعل و مجعول و مجهول له ... معطی و اعطاء و معطی و معطی به چهار امر واقعیتدار است یا آنکه چنین نیست! و بر فرض اینکه چنین نیست پس چگونه است؟

ما اولاً گیرنده و داده شده را در مورد علت و معلول در نظر میگیریم و بررسی میکنیم که آیا ممکن است که این دو مفهوم دو واقعیت خارجی باشند یا نه؟ میبینیم اگر گیرنده یعنی ذات معلول قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت میکند واقعیتی بوده باشد لازم میآید که آن معلول، معلول نباشد و باصطلاح خلف لازم میآید زیرا بحسب اصل اولی و تعریف اولی، ما علت را بعنوان واقعیتدهنده بمعلول شناختیم به این معنا که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب کرده و اگر بنا شود آنچه ←

کنجکاوی مینمائیم. روشن‌تر بگوئیم نه‌اینست که ما اعتقاد داشته باشیم که علت حرکت به‌مراه حرکت تا آخر وجود حرکت باقی و ضرورت دهنده است تا در موقع پیدایش خلل، از نقص علت حرکت جويا باشیم بلکه با پیدایش علت حرکت میبایست وجود

→ معلول از علت کسب میکند واقعیتی باشد و خود معلول يك امر واقعیت‌دار دیگری باشد پس معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده یعنی واقعا معلول، معلول نیست پس در مورد علت و معلول، واقعیت گیرنده عین واقعیت داده شده است و این ذهن ما است که برای يك واقعیت عینی دو مفهوم مختلف (گیرنده - داده شده) اعتبار میکند.

برای مرتبه دوم بررسی میپردازیم که آیا آنچه ما آنرا بعنوان افاضه و ایجاد مینامیم (دادن) واقعیتی جدا از واقعیت داده شده دارد یا نه؟ در اینجا میبینیم اگر واقعیت «دادن» غیر از واقعیت «داده شده» باشد لازم می‌آید که ما وجود معلول «داده شده» را چنین فرض کنیم که قطع نظر از افاضه و عمل علت يك واقعیتی است مستقل و کاری که علت میکند اینست که با آن واقعیت مستقل اضافه و ارتباط پیدا میکند و آن را بر میدارد و بمعلول میدهد و البته این فرض مستلزم اینست که ما برای گیرنده نیز واقعیتی مستقل از واقعیت «داده شده» فرض کنیم و حال آنکه قبلاً دیدیم که این فرض محالست. پس معنای واقعیت دادن علت بمعلول و واقعیت یافتن معلول از علت این نیست که واقعیت معلول در کناری جزء سایر واقعیتها انبار شده و کار علت اینست که آن واقعیت کنار گذاشته را بر میدارد و تحویل معلول می‌دهد بلکه معنای واقعیت دادن علت بمعلول اینست که واقعیت معلول عین افاضه و اعطاء علتست یعنی همانطوریکه گیرنده و داده شده در مورد علت و معلول دو امر واقعیت‌دار نیستند، داده شده و دادن نیز دو امر علیحده خارجی نیستند پس در مورد علت و معلول گیرنده و داده شده و دادن همه يك چیز است و ما باید معلول را بعنوان عین افاضه علت بشناسیم نه بعنوان چیزیکه چیز دومی را بنام «فیض» بوسیله واقعیت سومی بنام «افاضه» از شیء چهارمی بنام «علت» دریافت کرده است. برای مرتبه سوم، واقعیت «دهنده» را در نظر میگیریم ولی در اینجا میبینیم که واقعیت وی باید مستقل از واقعیت گیرنده و داده شده و دادن باشد زیرا دهنده، واقعیتی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است و البته امکان ندارد که يك شیء خودش منشأ خودش باشد زیرا مستلزم صدفه و تقدم شیء بر نفس است که مستلزم تناقض است.

از اینجا اینطور می‌فهمیم که در مورد علت و معلول که ما علت را بعنوان وجود دهنده بمعلول میشناسیم و ابتداء چنین تصور میکنیم که وجود دادن مستلزم چهار چیز است (دهنده - گیرنده - داده‌شده - دادن) اینطور نیست بلکه در خارج دو واقعیت بیشتر نیست - واقعیت علت و واقعیت معلول که عین افاضه علت است - و عبارت دیگر پس از بررسی کامل درك می‌کنیم که در مورد معلولات واقعیت ایجاد و وجود و موجود یکی است و این ذهن ما است که از يك واقعیت وحدانی سه مفهوم مختلف ساخته است و موجب طرز تفکر غلط ابتدائی ما شده است.

حقیقت اینست که علت عمده این طرز تفکر غلط ابتدائی که متأسفانه غالب مذهبیان فلسفه چهار آن هستند بیشتر از يك قیاس گرفتن بیجا سرچشمه می‌گیرد. →

حرکت ادامه پیدا کند اگر چه خود علت از میان برود چنانکه با از میان رفتن بنا، ساختمان از میان نمیرود و با نابود شدن پدر و مادر، فرزند نابود نمیشود و چون در مثال فوق، حرکت از میان رفته و سکون پیدا شده از علت پیدایش سکون جستجو مینمائیم.

→ معمولاً می‌بینند که اگر فی‌المثل کسی بکس دیگر پولی بدهد یا گلی اهدا کند این خود مستلزم اینست که لااقل پای چهار امر واقعیت‌دار در کار باشد و دیده‌اند بطور قطع در اینمورد شیء داده شده غیر از عمل اعطاء و دادن است و دیده‌اند که هرگاه مثلاً کسی از کسی پولی یا گلی گرفت تنها در همان لحظه اول که آن چیز را از او بگیرد باو نیازمند است ولی در لحظات بعد خودش شخصاً واجد آن شیء داده شده است و در واجد بودن آن شیء هیچگونه احتیاجی بدهنده اولی ندارد پس چنین خیال کرده‌اند که وجود دادن نیز نظیر پول دادن یا گل اهدا کردن است که اولاً واقعیت کل و پول غیر از واقعیت اعطاء آن گل و آن پول است و حتی مغایر با واقعیت گیرنده آنست و ثانیاً در لحظه بعد از لحظه دریافت؛ گیرنده بشخصه میتواند واجد آن شیء باشد بدون آنکه احتیاجی بدهنده داشته باشد و از اینجا نتیجه گرفته‌اند که معلول در بقاء خود بی‌نیاز از علت است.

بعد از این که بنا بر اصل کلی مسلم اولی قبول کردیم که رابطه علت و معلول رابطه وجود دادن و وجود یافتن است و بنا بر مقدمه گذشته دانستیم که این رابطه، یعنی وجود دادن و وجود یافتن معلول، با خود وجود معلول واقعیت‌هائی مغایر و جدا از یکدیگر نیستند یعنی واقعیت معلول با رابطه معلول با علت یکی است پس دانسته میشود که واقعیت معلول را نمیتوان منفک از رابطه معلول با علت فرض کرد یعنی قطع رابطه معلول با علت با حفظ بقاء معلول امری محال و ممنوع است. و از اینجا نتیجه گرفته میشود که معلول حدوثاً و بقائاً نیازمند بعلت و متکی بعلت است و محالست که يك شیء بوسیله علتی بوجود آید و بعد رابطه‌اش با علت قطع شود و بتواند بخودی خود بوجود خود ادامه دهد.

از نظر فلسفی ما یا باید بکلی قانون علت و معلول را بکناری گذاشت و در نتیجه تسلیم مدعای سوفسطائیان و قائلین بصدفه و اتفاق شد و یا آنکه باید اصل نیازمندی معلول را بعلت در بقاء پذیرفت. و اما توجیه مثالها و شواهدی که بر عدم نیازمندی معلول بعلت در بقاء آورده شده بعداً خواهد آمد. در اینجا نکات ذیل را بتناسب مطلب گذشته یادآوری میکنیم.

الف - ما مکرر گفته‌ایم که اولین وظیفه هر فیلسوف اینست که پذهن و اندیشه‌های ذهنی توجه کند و طرز اندیشه‌سازی ذهن را بشناسد و این قسمت مهم را ما قسمت روانشناسی فلسفه خواندیم. در اینجا نیز خواننده محترم متوجه شد که منتهای کاری که ما کردیم این بود که اندیشه‌های ذهنی خود را در مورد علت و معلول با اتکاء یکی دو اصل متعارف فلسفی بررسی کردیم و ثابت کردیم که این تکرر صرفاً تکرر مفهومی و ذهنی است و این تکرر ذهنی است که منشأ بزرگترین اشتباه در فلسفه میشود. لهذا مجدداً جمله‌ای را که قبلاً نیز ادا کرده‌ایم تکرار میکنیم: ما تا ذهن را شناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم.

ب - برهانی که در اینجا بر مطلب اقامه کردیم يك برهان عقلی خالص بود و ←

پاسخ

ما پاسخ این خورده‌گیری را بوجدان خود اشکال‌کننده موکول
مینمائیم و میپرسیم که در مثال فوق آیا مکانیسین در مراجعه خود،

→ مطابق آنچه در مقدمه مقاله ۷ گفتیم این مسئله را جزء مسائل فلسفی خالص باید تلقی کرد که بهیچ اصل تجربی یا غیرتجربی خارج از حوزه فلسفه متکی نیست بلکه يك توجه دقیق باین مسئله روشن میکند که این مسئله جزء مسائلی است که تحقیق در آنها فقط از راه برهان عقلی بترتیبی که بیان شد میسر است و ضمناً ثابت میکند که نظریه کسانیکه حدود حس و عقل و تجربه و تعقل و علم و فلسفه را نشناخته‌اند و در ارزش حس و تجربه راه اغراق پیموده و ادعا کرده‌اند مسائل فلسفی نیز از راه حس و تجربه باید تحقیق شود چقدر مضحك و مسخره است.

ج - مادیین طرفدار عدم نیازمندی معلول بعلت در بقا هستند و ما بعداً در محل دیگری که مناسبتی پیش آید گفتار آنها را نقل و انتقاد خواهیم کرد. وعده‌ای از متکلمین نیز همین عقیده را دارند ولی محققین فلاسفه عموماً طرفدار نیازمندی معلول بعلت در بقا هستند و هر دسته‌ای طبق مشرب و مسلک خود برهان یا براهینی اقامه کرده‌اند و برخی از آن براهین در عین اینکه طرفداران اصالت وجود بآنها اعتماد کرده‌اند بوی اصالت ماهیت میدهد و ما برای دوری جستن از اطاله از بحث و انتقاد در آن براهین صرف نظر میکنیم و چنین گمان میکنیم که آنچه در بالا گفته شد بهترین و ساده‌ترین راهی است که تاکنون بیان شده است. و بهرحال اینمطلب از مهمترین مسائلی است که در مباحث الهیات که در مقاله ۱۴ خواهد آمد مورد استفاده قرار میگیرد.

د - علت در اصطلاحات فلسفی غالباً بهمان معنا اطلاق میشود که در بالا تعریف شد یعنی «وجود دهنده شیء» ولی گاهی بمعنائی اعم از این معنا اطلاق میشود و آن عبارت است از مطلق چیزهائیکه شیء در وجود یافتن خود محتاج بآنها است. اگر علت را بمعنای اعم اطلاق کنیم شامل معادات و شرائط وجود شیء نیز میشود همانطوریکه اگر معلول مرکب باشد شامل اجزاء تشکیل‌دهنده واقعیت وی نیز هست چنانکه اگر قائل بعلت غائی باشیم شامل آن نیز هست زیرا درپاره هریک از اجزاء تشکیل‌دهنده واقعیت شیء صادقست که گفته شود وجود شیء محتاج بآنهاست ولی تعریف اولی که عنوان وجوددهندگی در آن اعتبار شده بر شرائط و معادات و همچنین بر غایت و بر اجزاء تشکیل‌دهنده واقعیت شیء صادق نیست بلکه تنها بر آنچیزی صادق است که اصطلاحاً «علت فاعلی» خوانده میشود اینکه در بالا گفته شد که معلول حدوثاً و بقاءً نیازمند بعلت است همان علت فاعلی در نظر گرفته شده و برهانی که در بالا اقامه شد همانطوری که واضح است تنها شامل علت فاعلی است و این برهان شامل شرائط و معادات و همچنین غایت و اجزاء تشکیل‌دهنده واقعیت شیء مرکب نمیشود. آری درمورد اجزاء تشکیل‌دهنده واقعیت شیء (مثل آنکه آنشیء مرکب حقیقی باشد و از ماده و صورت ترکیب یافته باشد) از راه دیگر باید گفت که هویت معلول حدوثاً و بقاءً نیازمند بآنهاست و اینمطلب خیلی واضح و روشن و غنی از استدلال بنظر میرسد زیرا گمان نمیرود که کسی در این مطلب شك کند که بقاء مرکب موقوف به بقاء جمیع اجزاء آن است و با انتقاء يك جزء (حداقل) مرکب منتفی میشود و تاکنون بنظر نرسیده که کسی مخالف این مطلب بوده باشد.

در اجزاء علت حرکت کاوش میکند یا به کنجکاوی تازه از علت پیدایش سکون میپردازد؟

این مستشکل اگر بوجدان و فطرت خود رجوع کند خواهد دید سکون، عدم حرکت است و علت عدم معلول، پیوسته عدم علت میباشد پس در هر حادثه منفی یعنی در موقع نابودی يك حادثه اثباتی ما پیوسته بعلمت و اجزاء علت حادثه قبلی برمیگردیم. بلی هنگام حدوث حادثه اثباتی بعلمت حادثه قبلی رجوع نمیکنیم ولی استدلال ما متکی باین فرض نیست.

گذشته از این، بنابنظریه خود مستشکل، موجود بودن علت سکون نیز به همراه سکون لزوم ندارد و در اینصورت جستجو کردن در چیزی که ممکنست معدوم بوده باشد قابل توجیه نیست.

اشکال

درست است که جستجو از معدوم وجه ندارد ولی درین موارد علت مرکب بوده پیوسته دارای اجزائی است که برخی از آنها موجود و برخی معدوم میباشد و ما با پی بردن باجزائی که هنوز موجودند باجزاء مربوطه دیگر نیز پی میبریم جزاینکه تمام علت مرکب است و مرکب با انعدام بعض از اجزاء نابود میشود پس هیچگاه همراه بودن وجود علت (باتمام اجزاء) با وجود معلول لازم نیست چنانکه نوزاد انسانی تنها حاجت و نیازی که بوجود پدر و مادر دارد در زائیده شدن است و بس و پس از زائیده شدن دیگر نیازی در میان نیست.

پاسخ

در تقریب مفهوم علت در اشکال چنانکه روشن است وجود هر يك از اجزاء علت مطلق گرفته شده و این خود اشتباه بزرگی است و بویژه از کسانی که بیشتر از همه سنگت تحول و تکامل را بسینه میزنند بسیار شگفت آور است.^۶

۶- بواسطه پیچیدگی و اهمیت مطلب ناچاریم مجموع آنچه در متن راجع به بقاء علت به همراه معلول بصورت مدما و سپس بصورت اشکال و پاسخهای متعدد بیان شده توضیح دهیم تا بهتر مورد استفاده خوانندگان محترم واقع شود: ←

زیرا ما در جهان ماده موجودی مطلق و خارج از قانون حرکت و تکامل نداریم و هر پدیده‌ای که پیدا میشود با اجزاء مکانی و زمانی جزء وجودش ارتباط دارد. و بنابراین علت مرکب یعنی یک سلسله حوادث مربوطه که برای

→ مدعا - ضرورت‌دهنده. بمعلول حدوث و بقا همانا علت آنست و بقاء علت، هم در وجود و هم در ضرورت معلول شرط است. اینکه (مثلاً) یکنفر مکانیسین اگر خللی در حرکت ماشین ببیند جستجو میپردازد از اینجهت است که بحسب فطرت اذعان دارد که مادامیکه علت تامه حرکت موجود است حرکت بالضروره موجود است و اگر در یک لحظه خللی در حرکت مشهود شد کاشف از اینست که در علت حرکت نقصانی راه یافته یعنی فطرتاً اذعان دارد که مجرد وجود خارجی علت حرکت در یک زمانی ضامن بقاء حرکت نیست بلکه بقاء علت تامه حرکت است که ضامن بقاء حرکت است.

اشکال - اینگونه جستجوها دلیل بر اذعان فطری بدهای فوق نیست زیرا ممکن است گفته شود که این جستجوها برای کشف نقطه نقصان علت حرکت نیست بلکه این جستجوها برای این است که تغییر حالتی برای حرکت پیدا شده و حرکت تند یا کند یا متوقف شده یعنی حادثه جدیدی رخ داده و شخص در جستجوی علت حدوث حادثه جدید است (نه در جستجوی یافتن منشأ عدم بقاء علت حادثه اولی) پس میتوان ادعا کرد که یکنفر مکانیسین مثلاً بحسب فطرت ساده خویش عیناً برخلاف مدعای فوق اذعان دارد یعنی میداند که بقای علت حرکت در بقای حرکت شرط نیست بلکه اگر خللی در حرکت پیدا شد مثل آنکه تند یا کند یا متوقف شد از این جهت است که علت جدیدی پیدا شده و اثر علت از بین رفته سابق را خنثی کرده است. پاسخ - اولاً سکون امر وجودی نیست که مستلزم علت وجودی باشد بلکه امر عدمی است زیرا سکون عدم حرکت است و بنابراین علت سکون (یا عدم الحركة) همان عدم علت حرکت است و بنا بر این جستجو از علت سکون عین جستجو از عدم بقا و از نقصان یافتن علت حرکت است و ثانیاً بنا بر فرض فوق که بقای علت حادثه در بقای حادثه شرط نیست اگر فرضاً ما سکون را یک حادثه وجودی بدانیم جستجو از علت سکون معنا ندارد زیرا علت سکون (بنا بر فرض فوق) در بقای سکون شرط نیست و ممکن است معدوم شده باشد و جستجو از معدوم معنا ندارد.

اشکال - قسمت دوم پاسخ که گفته شد علت سکون معدوم شده و جستجو از معدوم معنا ندارد درست است ولی این در موردی است که علت را بسیط و غیرمرکب فرض کنیم و حال آنکه علل بسیط باینصورت در جهان طبیعت وجود ندارد بلکه علت هر چیز مجموعه‌ای از حوادث متعدده‌ایست که در طول زمان واقع میشود، اینگونه حوادث که اجزای علل شسعی میباشند بقای آنها در بقای معلول شرط نیست بلکه ممکن است بعضی بهمراه معلول باقی باشند و بعضی باقی نباشند و البته با پیدا کردن آن قسمت از اجزاء علل که موجود است سایر اجزاء را میتوان بدست آورد و این خود دلیل است که بقای علت تامه (تمام اجزاء علل) در بقای معلول شرط نیست.

پاسخ - اینگونه حوادث طولیه زمانی که وجود معلول مشروط بوجود قبلی آنها است همانها است که بهتر است بنام شرائط و معدیات نامیده شود نه بنام علت. -

پیداشدن يك پدیده مادی فرض میکنیم. در حقیقت ماده‌ای را فرض کرده‌ایم که در جاده حرکت افتاده و یکرشته احوال و شرایطی را بنحو تحول و تکامل طی میکند و البته هر يك از این احوال و شرایط پابند جای ویژه خویش بوده و پس‌وپیش نخواهد شد پس

→ مثلاً سنگی که حرکت میکند و مسافتی را طی مینماید، تا تمام نقطه‌های وسط را طی نکند محالست که بنقطه آخر برسد و همچنین هر نقطه‌ای را که فرض کنیم، رسیدن بآن نقطه قبل از رسیدن بنقطه‌های قبلی محالست یعنی پیمودن بعضی از قسمتهای مسافت شرط رسیدن و پیمودن برخی دیگر از قسمتهای مسافت است ولی پیمودن و رسیدن هیچ قسمتی را نمیتوان بعنوان علت محرکه آنجسم در قسمت دیگر شناخت بلکه علت محرکه که همه‌جا همراه حرکت هست همانا آن نیروئی است که جسم را در مسیر معینی میراند بنسب اصل تحول و تکامل جوهری و ذاتی موجودات طبیعت، هر موجودی از موجودات طبیعت در مراحل وجودی خود همواره حالت همان سنگی را دارد که در جریان طی مسافت است و گذشتن از مرحله قبلی شرط عبور از مرحله بعدی است و در همین حال آن نیروئی که سیر تکاملی موجودات را مباشرت میکند نیروی باقی و لایزال دیگری است علیهذا این شرائط و معدات که بمنزله مراحل و منازل عبور يك شیء است و احياناً بنام «علل» نیز خوانده میشوند وجودشان شرط وجود معلولست ولی نه بطور مطلق بلکه بطور نسبی یعنی وجود هر يك از آنها در يك مرحله معین و قطعه معین از زمان شرط وجود معلولست نه مطلقاً و اینکه ما گفتیم بقای علت در بقای معلول شرط است منظور علت فاعلی و همچنین علت مادی و صوری (اجزای تشکیل‌دهنده واقمیت شیء بود نه مطلق علل که حتی شامل شرائط و معدات نیز باشد).

اشکال - امثله و شواهد حسی همه این استدلالات عقلانی را نقض میکنند. ما هزارها کار در جهان می‌یابیم که فاعل آنها از میان رفته و فعل همچنان بر پای خود ایستاده است. بنا ساختمانی را می‌سازد و پس از رفتن بنا ساختمان باقی میماند. ساعت‌ساز ساعتی می‌سازد و سالها آن ساعت بدون آنکه احتیاجی بساعت‌ساز داشته باشد بکار خود ادامه میدهد. پدر فرزند تولید مینماید و خودش میمیرد و فرزند بزندگی خود ادامه میدهد و همچنین هزارها مثال دیگر...

بهترین دلیل بر امکان يك چیز وقوع آن است. وقوع اینحوادث دلیل بر امکان بقای معلول بدون علت است.

پاسخ - این امثله حسی ناقض حکم عقلی نیست زیرا در این موارد مسامحه‌ای بکار رفته و آنچه علت فرض شده علت نیست. بنا علت حرکاتی است که انجام میدهد نه علت ساختمان که مجموعه‌ای از مواد با خاصیت‌های معینه است ضامن بقای ساختمان آن موادی است که با خواص معینه در آنجا بکار رفته و بنا هیچگونه علیتی نسبت بآن مواد و خواص آن مواد ندارد تنها علیتی که دارد نسبت بهحرکاتی است که شخصاً مباشر بوده و بدیهیست که با نبود بنا آن حرکات معین نیز ناپود میشود و همچنین در مثال ساعت و ساعت‌ساز و پدر و فرزند که هر يك از پدر و ساعت‌ساز فقط علت حرکاتی هستند که در لحظات معین با مباشرت آنها صورت میگیرد و...

در حقیقت علت مفروضه با اجزاء تدریجی که دارد از وجود معلول خودش جدا نشده و مجموع علت که بمعلول نسبت داده میشود هیچ يك از اجزاء خودش را گم نکرده زیرا بدیهی است که هر يك از اجزاء در جای خود محفوظ میباشد.

مثلاً در نوزاد انسانی از جمله اجزاء علت انجام یافتن عمل تناسلی و قرار گرفتن ماده در رحم مادر و شرایط و احوال دیگر تحول و تکامل نه ماهه میباشد و درین سلسله هریک از احوال و شرایط، وجود مفید دارند نه مطلق یعنی انجام یافتن عمل تناسلی نه ماه پیش از تولد باید باشد نه هروقت و نه وقت تولد...

و بسیار روشن است که همه این احوال و شرایط بی واسطه و مستقیماً با خود نوزاد (معلول - پدیده تازه) سرو کار نداشته بلکه مختلف بوده و برخی از آنها شرط شرط و برخی شرط شرط میباشند چنانکه انجام یافتن عمل تناسلی ارتباط مستقیم و بلافاصله ای که دارد با استقرار منی در رحم است نه با تولد نوزاد. تنها در میان اجزاء علت آنهایی که تماس مستقیم با معلول دارند با نابود شدن آنها پدیده معلول موجود نخواهد بود. چنانکه اگر ماده ای را که نوزاد با وی موجود است و یا صورت نوزاد انسانی را و یا کننده این کار را یعنی فاعل ترکیب را معدوم فرض کنیم نوزادی در میان نخواهد بود. انسان نوزاد بی ماده معنی ندارد و همچنین ماده ای که صورت نوزاد انسانی را ندارد انسان نخواهد بود و همچنین فاعل کار ترکیب هرگاه دست از کار بکشد کار همانجا متوقف و نیمه خواهد ماند پس در هر حال وجود

→ البته بقاء آنها با بقای آنحرکات که معلولات واقعی وجود آنهاست شرط است و از همین جا میتوان فهمید که بنا بر اصل حرکت و تکامل ذاتی اشیاء و اینکه وجود هر موجودی از موجودات طبیعت يك وجود سیال و متغیر و متحرکی است و هویت این موجودات را حرکت تشکیل میدهد و بنا بر نظریه فوق که حرکت حادثه ایست که علاوه بر شرائط و معدات و مجاری و مراحل؛ بمحرك و فاعل مباشر نیازمند است؛ وجود يك محرك دائم و باقی و مباشر را باید تصدیق و اذعان نمود (تفصیل این مطلب در مقاله ۱۰ که مستقیماً از حرکت و زمان بحث میشود خواهد آمد).

اشکال - نظریه فیزیکی نیوتن که با تجربه های غیرقابل انکاری تأیید شده و میگوید «هر جسمی همیشه.....» مناقض استدلالات عقلانی فوق است و بدیهی است که هرگاه يك قاعده عقلانی مناقض تجربیات دقیق درآید اعتباری ندارد.

پاسخ - پاسخ این اشکال را در پاورقی بعدی توضیح خواهیم داد.

علت به‌مراه معلول ضروری است.

اشکال

بیان گذشته درست است مگر در فاعل و در حقیقت خورده-گیری ما نیز در اطراف همین علت فاعلی می‌باشد. و ما هرگز نمی‌گوئیم انسان بی‌ماده باز انسان است یا ماده بی‌انسانیت باز انسان است ولی می‌توانیم بگوئیم که فعل پس از نابود شدن فاعل باقی می‌ماند. ما هزارها کار در جهان می‌یابیم که فاعل آنها از میان رفته و فعل همچنان بسر پای خود ایستاده است و با این حال چگونه می‌توان گفت همینکه کار کننده دست از کار کشید کار نابود می‌شود.

پاسخ

منشأ اشکال سست‌گیری و مسامحه در باب حقایق یا پی‌نبردن بحقیقت فعل و فاعل است که ما اگرچه بنا را کار بنا و نوزاد را کار پدر و مادر معرفی می‌نمائیم ولی بحسب حقیقت کار بنا همان حرکات گوناگون دستهای وی می‌باشد که بامجرد خودداری از کار از میان می‌رود و گرنه ساختمان هرگز بینا قائم نیست و همچنین در سایر موارد. پس ما اولاً اینرا میدانیم که ماده فعل و صورت فعل قائم باین فاعل (بنا مثلاً) نیست. و ثانیاً اینرا نیز میدانیم که حرکات گوناگون دست این فاعل باو قائم است که با مجرد ترك معدوم می‌شود و ثالثاً اینرا نیز میدانیم که نام فعل را که باین حرکت داده‌ایم تنها برای اینست که حرکت بوده و بمحرك خود قائم می‌باشد و گرنه برداشتن و گذاشتن سنگ و آجر رویهم و بنا بودن بردارنده و گذارنده در نامگذاری، خصوصیت و دخالتی ندارد و در اینصورت هر حرکتی (فعل) فاعلی (محرک) می‌خواهد که بوی قائم بشود و بی‌وی از میان خواهد رفت و رابعاً اینرا نیز میدانیم که هر يك از موجودات جهان ماده حرکتی است و محرکی می‌خواهد که به‌مراه وی موجود بوده باشد.

اینها معلوماتی هستند که با کوچکترین تردید در یکی از آنها دستگاه علیت و معلولیت و تحول و تکامل از میان خواهد رفت و

از این روی حکم میکنیم که فاعل فعل مانند ماده و صورت فعل به‌همراه خود فعل باید موجود بوده باشد.

بلی. چون ممکنست که در يك فعل فاعلهای گوناگون علی-التوالی شرکت داشته و هريك از آنها فعلی را که انجام میدهد بدست شريك و انباز خود بسپارد یعنی فاعل دومی اتصال وجودی بفاعل اولی پیدا کرده و پس از وی جای وی را بگیرد ممکنست فعلی پس از رفتن فاعل نخستین بفاعلهای دیگری قائم بوده و از میان نرود و همه مواردی که فعل پس از فاعل باقی میماند از همین قبیل.

چنانکه روشن شد فلسفه متافیزیک درین نظریه، قانون علیت و حرکت عمومی را اساس نظر خود قرار میدهد و علم امروزه نیز با هرگونه تلاش؛ نظریه تحول و تکامل (حرکت عمومی) را تأیید میکند و در اینجا شگفت‌آور اینست که ماتریالیسم دیالکتیک تحول و تکامل را که گردش جهان ماده روی اوست فراموش کرده و بر اساس وجودات مطلقه بدون تقیید فکر میکند و شگفت‌آورتر از اینکه میگوید متافیزیک بمفهوم علت و معلول پی نبرده.

اشکال

این سخن با فرضیه فیزیکی نیوتن که میگوید: «هر جسمی همیشه بر حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود باقی میماند مگر اینکه قوایی که بروی کارگر میافتد مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد» که از روی آزمایشهای غیر قابل رد تهیه کرده منافی است^۷ زیرا بدیهی است که در حرکت

۷- در پاسخ آخرین اشکالی که گذشت سخن باینجا رسید که مواردیکه معمولاً بعنوان شاهد و مثال آورده میشود برای اینکه معلول بعد از علت و فعل بعد از فاعل باقی مانده است از قبیل پدر و فرزند - بنا و ساختمان - ساعت‌ساز و ساعت - نظر مسامحی عرفی بجای نظر دقیق عقلی بکار رفته و آنچه صرفاً از نظر عرف علت و معلول و فاعل و فعل شناخته میشود استناد شده. از نظر عرفی مسامحی البته ساختمان کار بنا و ساعت، کار کارخانه ساعت‌سازی و فرزند، کار پدر است ولی از نظر دقیق عقلی هیچیک از اینها کار هیچیک از امور نامبرده نیست زیرا مجموعه موادی که وجود فرزند یا ساختمان یا ساعت را تشکیل داده است با خواص فیزیکی یا شیمیایی یا حیاتی که در اینمورد هست هیچکدام مخلوق و معلول پدر یا بنا یا کارخانه ساعت‌سازی نیست. کار هر يك از عوامل نامبرده دخل و تصرفاتی است ←

دائمی، محرك اولی از میان رفته با اینهمه حرکت باقی است.

پاسخ

با چشم پوشی از اینکه این فرضیه تنها حدس بوده که دانشمندان

— که در مواد موجود این جهان بعمل میآورند و این دخل و تصرفها عبارت است از يك سلسله حرکاتیکه با نظم معین از آنها سر میزند و البته نتیجه اینحرکات با نظم معینی که صورت میگیرد با در نظر گرفتن عوامل فیزیکی و شیمیائی و حیاتی که در این دنیای عظیم موجود است پیدایش یکدستگاه ماشینی یا يك مرکب شیمیائی یا يك موجود ذی حیات است. پس امور نامبرده که ما با نظر عرفی مسامحی آنها را فاعل فرزند یا ساختمان یا ساعت مینامیم در حقیقت فاعل يك سلسله حرکاتی هستند که قائم بآنها است و البته نسبت باینحرکات که فعل واقعی این فاعلها و معلول واقعی این علتها هستند قاعده عقلی فلسفی ما یعنی اینکه معلول حدوثاً و بقائاً نیازمند بعلت است جاری است زیرا محال است که حرکتی پیدا شود و فاعل مباشر آنحرکت از بین برود و آنحرکت بتواند بوجود خود ادامه دهد.

همینکه سخن پانچا رسید اشکال تازه ای پیش میآید و آن همان آخرین اشکالی است که در متن بیان شده. توضیح آن اینکه در علمالحرکات و فیزیک جدید با شواهد و دلائل عملی و تجربی انکارناپذیری ثابت شده که ادامه حرکت مستلزم بقا فاعل حرکت نیست و رسماً تأیید شده که نظریه احتیاج حرکت بمحرك دائمی که يك نظریه ارسطویی است یعنی اولین بار توسط ارسطو ابراز شده صددرصد مخالف تجربیات دقیقی است که از سیصد سال پیش تاکنون بعمل آمده. پایه مکانیک و فیزیک جدید روی قانون جبر گالیله و نیوتن است که درست نقطه مقابل نظریه ارسطویی است و بدیهی است که هر جا حکم عقل برخلاف مشاهدات تجربی درآید و علم برخلاف فلسفه فتوی دهد باید فتوای عقل و فلسفه را بکناری گذاشت و از علم و تجربه پیروی نمود.

در کتاب خلاصه فلسفی نظریه اینشتاین ترجمه آقای احمد آرام مینویسد: «یکی از مسائلی که در نتیجه بفرنجی و پیچیدگی، هزاران سال در تاریکی کامل مانده بود مسئله حرکت است. جسم ساکنی را در محل بی حرکتی در نظر میگیریم برای تغییر وضع دادن بهین جسمی لازم است مؤثر خارجی بر آن اثر کند و آن را بجلو براند یا پردازد. ما با تصور غریزی و الهامی خویش حرکت را وابسته باعمالی چون راندن و بلند کردن و کشیدن میدانیم. تکرار تجربه ما را در اینخطر میاندازد که فکر کنیم برای آنکه جسمی تندتر حرکت کند باید آنرا سخت تر برانیم طبیعتاً چنین بنظر ما میرسد که هرچه عامل مؤثر در حرکت شدیدتر باشد سرعت بیشتری نتیجه آن خواهد شد... این طرز استدلال غریزی درباره حرکت باطل است و همین نوع تفکر سبب شد که قرنهای زیادی تصور ما نسبت بمسئله حرکت غلط بماند. شاید شخصیت ارسطو که مدت های مدید مقتدرترین مقام علم را در اروپا داشت علت اساسی پایداری این تصور غلط و الهامی بوده باشد. در کتاب مکانیکی که منسوب پاو است و دوهزار سال از عمرش میگذرد چنین میخوانیم: «جسم متحرك موقعی بحالت سکون درمیآید که قوه ای که آنرا در امتداد خود بحرکت واداشته است نتواند دیگر تاثیر کند و آنرا براند». اکتشاف روشن استدلال علمی و بکارانداختن —

مزبور از تأمل در اختلاف حرکات با اختلاف عوائق زده است و غیر قابل آزمایش میباشد زیرا حرکت بی عائق هیچگاه پیدا نمی- شود برای اینکه فرض يك جسم تنها در جهان هستی با فرض حرکت مکانی که تبدیل تدریجی نسبت جسم بخارج از خود می-

→ آن بوسیله گالیله یکی از بزرگترین پیشرفتهای فکر بشر است و آغاز حقیقی علم فیزیک را باید از همان موقع دانست... حال ببینیم آیا در مسئله حرکت براستی ندای ضمیر ما را باشتباه انداخته است؟ فرض کنیم کسی که در امتداد جاده صافی ارابه دستی را بجلو میراند ناگهان از آمدن آن دست بدارد. ارابه پیش از آنکه بایستد مدتی طی مسافت میکند، از خود پرسیم چگونه ممکن است این مسافت را زیادتیر کرد؟ این کار چندین راه دارد که از جمله روغن زدن چرخها و صافتر بودن جاده است و هرچه روغن زنی چرخها بهتر و جاده هموارتر باشد مسافتی که پس از قطع عمل راندن ارابه پیش میرود افزونتر خواهد شد. بسیار خوب، ببینیم روغن زدن چرخها و هموارتر بودن جاده چه اثری دارد؟ اثر آنها فقط اینست که تأثیرات خارجی کمتر و کوچکتر شده و آن عاملی که اصطکاک نام دارد هم در چرخها و هم در میان چرخها و زمین جاده نقصان پذیرفته است؟ اینکه میگوئیم تعبیر و تفسیر نظری درباره حادثه‌ای است که مشهود افتاده و البته این طرز تعبیر کاملاً احتمالی است. يك قدم مهمتر که برداریم مفتاح حقیقی معماریست میآوریم. فرض کنیم راهی باشد در کمال صافی و چرخهاییکه هیچ مالش و اصطکاک نداشته باشد در اینصورت هیچ چیز باعث ایستادن ارابه نمیشود و برای همیشه بسیر خود ادامه خواهد داد. این نتیجه بوسیله تفکر درباره تجربه خیالی بدست آمد و چون غیرممکن است که چنین راه و چنین چرخهایی در اختیار ما باشد باین تجربه خیالی هم هرگز نمیتوان جامه عمل پوشانید. این آزمایش خیالی همان کلید رمزی است که شالوده تمام قوانین مکانیکی مربوط بحرکت را میسازد. از مقایسه این دو طریقه تفکر درباره مسئله حرکت میتوان گفت نتیجه طرز تصور الهامی عبارت از اینست که هرچه مؤثر قویتر باشد سرعت زیادتیر میشود و باین ترتیب از روی سرعت میتوان دریافت که آیا نیروهای خارجی در سرعت تأثیر دارند یا ندارند؟ با کلید جدیدی که گالیله پیدا کرد نتیجه چنین بیان میشود: اگر جسمی رانده یا برداشته یا کشیده نشود و از هیچ راه دیگریهم تأثیری بر آن وارد نیاید بمعبارت ساده‌تر چون بر جسمی هیچ قوه خارجی کار نکند، حرکت یکنواخت پیدا میکند یعنی با سرعت ثابتی در امتداد خط مستقیم تغییر مکان میدهد. باین تعبیر سرعت نشان نمیدهد که آیا قوای خارجی بر روی جسم تأثیر دارند، یا ندارند؟ طرز استدلال گالیله را يك نسل بعد نیوتن بشکل قانون جبر بدون ساخت: هر جسمی همیشه بر حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود باقی میماند مگر اینکه قوایی که بر آن کارگر میافتد مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد. چنانکه دیدیم این قانون نمیتواند نتیجه مستقیم تجربه باشد بلکه تفکر محققانه‌ای که سازگار با مشاهدات حاصل شده از تجربه بوده سبب پیدایش آن شده است. در حالت فعلی هرگز نمیتوان چنین تجربه‌ای تحقق خارجی داد معذک همین تجربه خیالی وسیله فهم کامل تجربیات واقعی و امکان‌پذیر میبافت... پس از این مقدمات مسئله دیگری نسبت بحرکت پیش میآید اگر سرعت نشانه نیروهای خارجی مؤثر در جسم نیست →

باشد غیر قابل جمع است، خود فرضیه که فاعل نخستین حرکت را فرض میکند از فاعل بقاء حرکت ساکت است و تنها متوجه بقاء حرکت میباشد. درین صورت بمقتضای بیان گذشته اگر چنین حادثه‌ای اتفاق بیفتد ناچار فاعل دیگری برای بقاء حرکت پیدا خواهد شد.

— پس سرعت چیست. جواب این سؤال اساسی را هم گالیله یافت و نیوتن آنرا تکمیل کرد و این خود نشانه و مفتاح رمز دیگری برای تجسّسات ما میباشد. برای یافتن جواب صحیح بایستی در مثال آرابه‌ای که بر جاده کاملاً هموار حرکت میکند کمی همیقانه‌تر فکر کنیم در مثال خیالی ما یک نواختی حرکت نتیجه فقدان قوای خارجی بود. اگر فرض کنیم بر آرابه‌ای که حرکت یکنواخت دارد فشاری در امتداد حرکت وارد شود چه اتفاقی خواهد افتاد؟ پرواضح است که سرعت آن زیادتیر خواهد شد همانگونه که اگر فشار در جهت مخالف حرکت وارد آید سرعت تنزل خواهد کرد. در حالت اول حرکت آرابه تندتر شده و در حالت دوم کندتر. از همینجا فوراً این قاعده بدست می‌آید نتیجه تأثیر قوه خارجی تغییر سرعت است. از اینقرار نه خود سرعت بلکه تغییر آن نتیجه راندن یا پس کشیدن آرابه میشود. علاقه میان نیرو و تغییر سرعت (نه مطابق تصور فطری ما علاقه میان نیرو و خود سرعت) پایه مکانیک رسمی است که نیوتن آن را تدوین کرده است.

مطابق آنچه در بالا گذشت جسم در هر لحظه‌ای هر سرعت یعنی هر درجه‌ای از حرکت را که دارد (مثبت یا منفی) آن را مدیون قوه مؤثر خارجی نیست بلکه مدیون خاصیت جبر خود بخودی آن است یعنی مدیون این خاصیت است که جسم هر حالتی را که پیدا کند در خود محفوظ نگاه میدارد تا وقتیکه علت خارجی پیدا شود و آن حالت را از جسم سلب کند علیهذا اگر جسم دارای صفر درجه سرعت باشد یعنی ساکن باشد این حالت را روی خاصیت جبر حفظ میکند تا وقتیکه عاملی پیدا شود و بآن مثلاً یکدرجه سرعت بدهد و اگر دارای یکدرجه سرعت بود روی خاصیت جبر، آن را حفظ میکند تا وقتیکه عاملی پیدا شود و آن سرعت را کمتر یا زیادتیر کند پس اثر تأثیر نیرو بر جسم همانا تغییر سرعت است نه خود سرعت و در لحظه بعد از لحظه تغییر سرعت، آن سرعت احتیاج بمامل مؤثر خارجی ندارد مگر آنکه فرض کنیم لحظه بلحظه آن سرعت تغییر پذیرد و البته فقط در اینصورت است که ادامه مؤثر خارجی شرط است.

نتیجه‌ای که از مجموع بیانات گذشته گرفته میشود اینست که در مسئله حرکت «علم» صریحاً برخلاف «فلسفه» رأی داده و قانون فیزیکی گالیله و نیوتن. که بقانون جبر موموم است ناقض قاعده فلسفی نیازمندی معلول بعلت در بقاء است. ولی حقیقت اینست که اگر صرفاً از دریچه چشم فیزیک نگاه کنیم صحت قانون جبر نیوتن ناقض قاعده فلسفی فوق‌الذکر و هیچ قاعده فلسفی دیگر نیست بلکه قرائن فلسفی آنرا تأیید میکند. توهم مناقضت از آنجا پیدا میشود که احياناً در این مورد نیز مانند بسیاری از موارد دیگر استنباطات نظری غیر منطقی با نظریه فیزیکی فوق‌الذکر آمیخته میشود و در نتیجه اینگونه توهمات پیدا میشود. این نظریه آنگاه ناقض قاعده فلسفی بقاء علت با بقاء معلول خواهد بود که ادامه حرکت را بدون وجود محرك مباشر ثابت کند و حال آنکه اگر صرفاً از دریچه چشم فیزیک نگاه —

- از مجموع آنچه تاکنون بیان شد نتیجه گرفته میشود که:
- ۱- هر پدیده خارجی تا ضرورت پیدا نکند موجود نخواهد شد.
 - ۲- هر موجود خارجی در حال وجود متصف بضرورت میباشد.

→ کنیم و استنباطات شخصی بی‌منطق خود را دخالت ندهیم خواهیم دید که این قانون صرفاً در مقام بیان رابطه حالت جسم است با نیروی خارجی یعنی این قانون رابطه سرعت را با نیروی خارجی که بر جسم کارگر می‌افتد بیان میکند و میگوید که تأثیر نیروی خارجی در تغییر سرعت جسم است نه در خود سرعت ولی این قانون از بیان علت مستقیم سرعت و عبارت دیگر از بیان قوه مباشر حرکت ساکت است و حتی این قانون نمیتواند بیان کند علت مستقیم و بلاواسطه تغییر سرعت چیست؟ و آیا علت مستقیم و بلاواسطه تغییر سرعت همان نیروی خارجی است یا آنکه تأثیر نیروی خارجی از لحاظ تغییر سرعت نیز بطور غیرمستقیم و عبارت دیگر این قانون نه تنها علت ادامه حرکت را بیان نمیکند از بیان علت مستقیم و بلاواسطه حدوث حرکت نیز ساکت است.

چیزی که برای نگارنده بسیار شگفت‌آور است و هنوز نتوانسته است راه‌حلی برایش پیدا کند اینست که همچنانکه دیدیم در کتاب سابق الذکر رسماً چنین اظهار میدارد که تا زمان گالیله طرز استنباط بشر طبق اصل ارسطویی این بود که جسم متحرک موقعی بحال سکون درمی‌آید که قوه‌ای (نیروی خارجی) که آنرا در امتداد خود بحرکت واداشته است نتواند دیگر تأثیر کند و آنرا براند. و حال آنکه آنچه ما تاکنون از طرز تفکر فلاسفه در این مسئله سراغ داریم رابطه حرکت جسم را با نیروی خارجی غیر از این نحو بیان میکنند. این‌سینا در مبحث خلا میگوید: «سنگی که به‌و پرتاب میشود اگر معاوقت هوا (یا سایر اصطکاکات) درکار نباشد آن سنگ تا سطح محدودالجهات بحرکت خویش ادامه میدهد.» معنای این جمله اینست که اگر جسمی در اثر نیروی خارجی وارد بر آن بحرکت درآید بعد از آنکه علاقه جسم با نیروی خارجی از بین رفت آنجسم برای همیشه بحرکت خود ادامه میدهد مگر آنکه عوائقی در کار باشد و مانع ادامه آن حرکت بشود. چنانکه واضح است این مطلب عین قانون جبر نیوتن و گالیله است. بعلاوه این قانون را علمای فیزیک باینصورت بیان میکنند که هیچ دلیلی نیست که جسم حالتی را که کسب کرده از دست بدهد ولی فلاسفه احیاناً دلائلی نیز اقامه کرده‌اند براینکه در فرض عدم عائق و مانع باید آن حالت محفوظ بماند.

آری فلاسفه که از دریچه دیگری نظر میکنند روی قرائن خاصی علت مباشر حرکت جسم را نیروی خارجی نمیدانند بلکه محرك مباشر جسم را همواره طبع خود جسم یعنی قوه‌ای که با خود جسم یک نوع اتحاد وجودی دارد میدانند خواه آنکه آن حرکت حرکت طبیعی باشد یا حرکت قسری. روی این نظریه فاعل مباشر حرکت هر جسمی قوه‌ای متحد با خود جسم است نه قوه خارجی و حتی حدوث حرکت نیز اثر بلاواسطه نیروی خارجی نمیتواند بوده باشد. اثر مستقیم نیروی خارجی تنها اعداد آن قوه متحد با جسم است که اصطلاحاً «طبیعت» نامیده میشود و آن قوه مباشر حرکت جسم یعنی طبیعت جسم حدوثاً و بقائاً همراه آنست یعنی علت حرکت حدوثاً و بقائاً با حرکت موجود است.

۳- ضرورت وجود هر پدیده معلول از راه ضرورت علت خودش پیدا شده و ترشح اوست.
و از همین نظریه میشود نتیجه گرفت که ضرورت وجود هر معلولی که ضرورت بالغیر میباشد منتهی بضرورت علت است

→ البته اثبات اینکه فاعل مباشر حرکت، نمیشود خارج از جسم بوده باشد و همچنین اثبات قوای متحد با اجسام که فلاسفه آنها را بنام «طبیعی» میخوانند خارج از حوزه فیزیک است و با اصول فیزیکی هم هیچگونه مناقضتی ندارد و تنها با اصول فلسفی قابل نفی و اثبات است. ما در مقاله ۱۰ بتحقیق اینمطلب خواهیم پرداخت. ما در اینجا نمیخواهیم ادعا کنیم که نظریه راجع بر رابطه جسم با نیروی خارجی مطابق آنچه از ابن سینا نقل کردیم و همچنین این نظریه که فاعل مباشر حرکت نمیتواند نیروی خارجی بوده باشد متفق علیه همه مدعیان فلسفه است لکن اینقدر میتوانیم ادعا کنیم که این دونظریه در میان محققین فلاسفه سابقه روشن دارد. اینجانب از نظریه شخص ارسطو در این باب فعلاً اطلاع درستی ندارد و فعلاً مجال نکرد که مستقیماً بترجمه‌های کتب ارسطو مراجعه کند ولی اینقدر میدانم که فلاسفه اسلامی چنین نسبتی بارسطو نداده‌اند که جسم مادامی بحرکت خود ادامه میدهد که نیروی خارجی مؤثر در آن باقی بماند و البته بسیار مستبعد است که ارسطو چنین نظریه‌ای داشته باشد. آیا ارسطو اینقدر نمیدانست که اگر سنگی با دست بهوا پرتاب شود بعد از آنکه آنسنگ از دست جدا شد لااقل تا مدتی آن سنگ بحرکت خود ادامه میدهد؟!!

اگر گفتار ارسطو را در کتاب مکانیک که قبلاً از طریق کتاب خلاصه فلسفی نظریه انیشتاین نقل کردیم باین معنا حمل کنیم که مقصود وی از قوه‌ایکه جسم را میراند قوه از نظر فلسفی یعنی همان طبیعت داخلی جسم است نه قوه از نظر فیزیک (نیروئی که از خارج بر جسم کارگر میافتد) توجیه بعیدی نخواهد بود. این اولاً. وثانیاً فرضاً ما قانون جبر نیوتن را مخالف با قاعده فلسفی بقاء علت بهمراه معلول بشناسیم؛ خود اینقانون یک قانون مسلم تجربی نیست زیرا همان طوریکه از گفتار کتاب خلاصه فلسفی روشن بود امکان ندارد که این قانون مورد تجربه قرار گیرد. تجربه ما در مورد این قانون یک تجربه خیالی است نه یک تجربه واقعی. پس اساساً این نظریه را از نظر علمی یک فرضیه باید تلقی کرد نه یک قانون. و ثالثاً اگر ادامه حرکت مستلزم وجود محرك نباشد لازم میآید که حرکت حدوثاً نیز نیازمند بعلت نباشد و به تعبیر دیگر لازم میآید که تغییر سرعت نیز خود بخود حاصل شود و علاقه‌ای با نیروی خارجی نداشته باشد زیرا حرکت دارای یک حالت اختصاصی معینی است که بواسطه آنحالت اختصاصی لازمه عدم نیازمندی آن در بقاء بعلت اینست که ابتداء نیز نیازمند بعلت نباشد. آن حالت اختصاصی این است که حقیقت حرکت حدوث تدریجی است بعبارت دیگر حرکت حدوث مستمر است و ادامه حرکت عین ادامه حدوث و استمرار حدوث است. حرکت امری نیست که در یک لحظه حادث شود و در لحظات بعد باقی بماند بلکه هر جزء حرکت که در یک لحظه موجود میشود در لحظه دیگر معدوم میشود و در آن لحظه جزء دیگری از حرکت حادث میشود و همینطور... بقاء حرکت عبارت است از استمرار اتصالی این حدوثات و اگر بنا شود که حرکت در یک لحظه بی‌نیاز از محرك و فاعل مباشر باشد لازم میآید -

و چون اگر فرض کنیم که این ضرورت‌ها بالا بروند و در جایی توقف نکنند ضرورت نخستین که ضرورت معلول نخستین است پیدا نخواهد شد ناچار همه این ضرورت‌های بالغیر بیک ضرورت بالذات منتهی شود پس این نتیجه بدست می‌آید که:

— که شیء در حدوث بی‌نیاز از علت باشد و بدیهی است که اگر در يك مورد بالخصوص شیء را در حدوث بی‌نیاز از علت دانستیم ناچار در جمیع موارد باید بی‌نیاز بدانیم و بعبارت دیگر اگر صدفه و اتفاق را در يك جا جایز دانستیم در همه جا باید جایز باشد و در اینصورت برای همیشه باید قانون علت و معلول را بکناری بگذاریم و هیچ چیز را شرط هیچ چیز ندانیم و هیچ رابطه‌ای بین اشیاء قائل نشویم یعنی یکباره علم و فلسفه و نظم و قانون را انکار کنیم. در اینجا بیش از این بسخن ادامه نمیدهیم. بحث بیشتر در اطراف این مسئله مستلزم اینست که بیشتر در اطراف حرکت بحث بپردازیم. بحث مبسوط درباره حرکت را مقاله ۱۰ متکفل شده است. در خاتمه این مطلب برای اینکه ارزش افکار مادیون را در این موضوع روشن کنیم بیک مطلب دیگر نیز اشاره میکنیم و آن اینکه فرضاً ما بقاء علت را به همراه معلول شرط ندانیم آیا بقاء علت در لحظه حدوث معلول شرط است یا اینقدر هم لازم نیست بلکه علت همواره در زمان حدوث معلول معدومست چیزیکه هست زمان علت، متصل است بزمان معلول و لحظه حدوث معلول لحظه موت و عدم علت است؟ تصور مادیین از علت و معلول اینست که فقط زمان علت متصل است بزمان معلول و بین آنها فاصله زمانی نیست و در لحظه حدوث معلول علت از بین رفته و قانی شده.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۴۵ میگوید «ضمناً باید متوجه بود که نباید علت و معلول را همزمان فرض کرد. اسکولاستیک قرون وسطی میگوید چون نقطه زمان یعنی آن وجود خارجی ندارد پس مابین علت و معلول هیچ آن فاصله نیست یعنی همزمان میباشد. غلط این سفسطه واضح است زیرا زمان متوالیاً میگردد و ممکن است دو قضیه بدنبال هم طوری متصل باشند که میان آنها هیچ فاصله زمانی وجود نداشته باشد ولی در هر حال شروع یکی درست همان لحظه ختم دیگری باشد مثل اینکه دو خط ممکن است بدنبال هم وصل شوند که مابین ابتدای یکی و انتهای دیگری مکانی فاصله نباشد و با وجود این نمیتوانیم بگوئیم که هر دو خط يك مکان را اشغال کرده‌اند. اسکولاستیک قرون وسطی قهراً مجبور بود که اینطور سفسطه کند زیرا در بیان موضوع شروع طبیعت باشکال برمیخورد».

معلوم نیست که دکتر ارانی استدلال بر بقاء علت به همراه معلول را از راه وجود نداشتن نقطه زمان (آن) از کجا پیدا کرده است؟ ما مدافع اسکولاستیک قرون وسطی نیستیم و ممکن است واقماً چنین استدلالهایی در اروپا وجود داشته است خواننده محترم بطرز فکر و طرز استدلال مخصوص ما در این موضوع آشنا شد. ولی اینقدر معلوم است که مدعای دکتر ارانی در مورد عدم بقاء علت در لحظه حدوث معلول بدرجاتی از استدلال مکتب اسکولاستیک سخیف‌تر است. دکتر ارانی ناچار است اینطور نظریه بدهد زیرا همینقدر که قائل بشود که وجود علت (ولو فقط در لحظه حدوث معلول) به همراه معلول لازم است مجبور است که بوجود جهان دیگری که باقی و دائمیست اقرار کند. چنانکه بتدریج روشن خواهد شد. ←

اولاً هر ضرورت بالغیر منتهی بضرورت بالذات است یعنی وجود ممکن منتهی بواجب الوجود است.
ثانیاً سلسله عللی که وجود يك معلول بآنها موقوف است منتهی بعلتی است که دیگر معلول نیست پس ناگزیر سلسله علل

در اینجا لازم است به پیروی متن درباره يك مسئله مهم دیگر که در متن اشاره شده و از مسائل گذشته استنتاج شده توضیحات لازم را بدهیم. آن مسئله عبارت است از «بطلان تسلسل علل» که در همه علوم و بالاخص در فلسفه زیاد مورد استعمال دارد.

از آنچه تاکنون تحقیق شد معلوم شد که: «نظام موجودات نظام وجوبی و ضروریست» و این وجوب و ضرورت یکی از آنجا ناشی شده که این نظام، نظام «وجودات» است نه نظام «ماهیات» و وجود، مساوی با ضرورت است و دیگر از این راه که این نظام، نظام علی و معلولی است و علت همانطوریکه وجوددهنده بمعلول است ضرورت دهنده وی نیز هست یعنی معلول، وجود و ضرورت خویش را از ناحیه علت کسب میکند و تا علت وجود و ضرورت نداشته باشد نمیتواند وجود دهنده و ضرورت دهنده بمعلول باشد و ضمناً معلوم شد که معلول حدوثاً و بقائاً وجود خویش و ضرورت خویش را از ناحیه علت کسب میکند.

نتیجه چنین گرفته میشود که وجوداتی که بصورت حادثه اکنون در این جهان هستند و ما وجود آنها را بلاواسطه ادراک میکنیم دارای ضرورت وجودند و وجود و ضرورت وجود خویش را از ناحیه عللی موجود و ضروری که همراه آنها هستند کسب میکنند.

در اینجا دو سؤال پیش میآید یکی اینکه آن علل؛ وجوددهنده و ضرورتدهنده چه حالی دارند؟ آیا آن علل، وجود و ضرورت وجود خویش را از خارج کسب نکرده‌اند یعنی هویتی قائم بذات میباشند یا آنکه آن علل نیز وجود و ضرورت خویش را از ناحیه علل دیگری کسب کرده‌اند و بر فرض ثانی آیا سلسله این علل منتهای است یا غیرمنتهای؟

سؤال دوم. بنابر هریک از دو فرض بالا یعنی چه اینکه سلسله علل را منتهای بدانیم و چه غیرمنتهای، آیا تمام رشته‌ها و سلسله‌های علی و معلولی بیک سلسله غیرمنتهای یا بیک هویت مستقل قائم بذات منتهی میشود یا اینکه بسلسله‌های غیرمنتهای یا بهویات مستقل قائم بذات منتهی میشود؟

سؤال اول همان است که موجب طرح مسئله تسلسل علل شده است. حکما براهین زیادی بر بطلان تسلسل علل اقامه کرده‌اند. از دوره یونان باستان براهینی بر بطلان تسلسل نقل شده. حکماء اسلامی از قبیل فارابی و ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد و صدرالمآلهین هریک براهینی بر بطلان تسلسل علل اقامه کرده‌اند و یا لااقل تکمیل و اصلاحی در براهین اقامه شده. از طرف دیگران بعمل آورده‌اند. در اطراف هر يك از آن براهین بحث و انتقادهای زیادی شده و لزومی ندارد ما وارد آن بحث و انتقادهای بشویم. در اینجا بذکر يك براهان که با مطالب اینمقاله ارتباط نزدیک دارد و از نظر ما بهترین براهان است بر بطلان تسلسل علل، قناعت میکنیم.

متناهی است.

توضیح و تذکر

چنانکه از سخنان گذشته روشن است ما با پیمودن دو راه
بیک آرمان رسیدیم. هم از راه گفتگو در خواص وجود خارجی و

→ بهترین برهان بر امتناع تسلسل علل برهانی است که از راه ضرورت نظام
موجودات اقامه میشود. این راه همان است که اولین بار محقق خواجه نصیرالدین
طوسی از آن وارد شده و بروی دیگران باز کرده است. بیان مختصر متن نیز اشاره
بهمین راه است. ما در اینجا سعی میکنیم آن برهان را با ساده‌ترین وجهی تقریر کنیم
باین بیان:

نظام موجودات نظام علی و معلولی و نظام ضروری است و هر معلولی ضرورت
خویش را از ناحیه علت خود کسب کرده. حالا یا اینست که درواقع و نفس‌الامر
این نظام ضروری علی و معلولی یکسره از ضرورت‌های بالذات تألیف یافته است یعنی
سلسله علل و معلولات غیرمتناهی است و هر علتی بنوبه خود معلول علتی است و
همینطور... و یا اینکه این نظام از ضرورت‌های بالذات تألیف
یافته است یعنی تمام وجودات و ضرورات همه منتظمی بموجودیست که قائم بالذات و
کامل بالذات و ضروری بالذات است و از لحاظ شدت و تمامیت غیرمتناهی است
و او بمنزله اساس همه هستیها و منبع و سرچشمه همه وجودها و وجوبها و ضرورتها
با نظم و ترتیب معین است!

بنابر فرض اول این نظام قابل ترجیح نیست زیرا اگر معلول خاصی را در نظر
بگیریم و بخواهیم بدانیم چرا این شیء ضرورت یافته و موجود شده ممکن است
ابتداء اینطور فرض کنیم که علتش موجود و ضروری بوده و با فرض وجود علت
وجود این شیء ضروری و غیرقابل تخلف بوده ولی دومرتبه سؤالی برای ما پیدا
میشود که چرا علت وی وجود پیدا کرده یعنی چرا معلول مورد نظر از راه معدوم
بودن علتش معدوم نشده باز ممکن است بگوئیم که چون علت این علت موجود بوده
و با فرض وجود علت اینعلت وجود اینعلت نیز ضروری و غیرقابل انفکاک بوده.

برای مرتبه سوم این سؤال پیش میاید که چرا معلول مورد نظر ما از راه
انعدام علت علتش معدوم نشده و البته نظیر جوابهای بالا جوابی خواهد داشت ولی
اگر از عقل بپرسیم که چرا معلول مورد نظر از راه انعدام تمام این سلسله غیر
متناهی معدوم نشده و چرا عدم محض بجای این سلسله در کار نیست در اینصورت
برای عقل پاسخی باقی نمی ماند. عبارت دیگر معلول مورد نظر ما هنگامی وجود پیدا
میکند که ضرورت داشته باشد و هنگامی ضرورت وجود پیدا میکند که جمیع امکانات
عدم وی از بین رفته باشد. از جمله امکانات عدم وی عبارت است از عدم وی
بواسطه معدوم بودن تمام این سلسله. البته اگر این سلسله از ضرورت ذاتی و
ضرورت غیری تألیف یافته باشد عدم این سلسله معالست معنی معلول مورد نظر ما
از راه انعدام تمام سلسله امکان عدم ندارد زیرا عدم این سلسله مستلزم عدم واقعیتهای
عدم ندارد و چون آنواقعیت موجود است لازمه وجود و ضرورت وجود وی وجود
و ضرورت تمام آحاد سلسله با ترتیب و نظام معین است و اما اگر فرض کنیم این ←

هم از راه کنجکاوی در قانون علت و معلول باین نتیجه رسیدیم که هرپدیده موجود و واقعیت دارای ضرورت وجود میباشد. یعنی وجودش با حفظ شرایط و قیودی که در خارج دارد قابل

→ سلسله از ضرورت‌های بالفیر غیر متناهی تألیف یافته باشد عدم این سلسله از راه انعدام جمیع آحاد این سلسله محال نیست پس ضمناً عدم معلول مورد نظر ما نیز محال نیست پس آنمعلول نیز ضرورت نیافته پس نمیتواند موجود باشد.

به تمبیر دیگر: نظام موجودات نظامی محقق است و چون محقق است ضروری است و امکان عدم ندارد یعنی محالست که اصلاً این نظام موجود نبود و عدم محض بجای آن حکمفرما بود، حالا که این نظام، نظامی محقق و ضروری است اگر ضرورت بالذاتی در این نظام وجود داشته باشد تحقق این نظام و ضرورت این نظام قابل توجیه است زیرا علت اینکه این نظام موجود و ضروری است اینست که در این نظام واقعیتی هست که عدم ذاتاً بر وی محال است و از ناحیه آن واقعیت ضروری و متمنع عدم که آنرا «علة الملل» میخوانیم ضرورت و امتناع عدم بر سایر اشیائیکه عدم ذاتاً بر آنها محال نیست رسیده است ولی اگر ضرورت بالذاتی در این نظام نباشد تحقق این نظام و ضرورت آن قابل توجیه نیست، زیرا نسبت اینکه این نظام موجود باشد با اینکه موجود نباشد متساوی است و بمبارت دیگر هر واحدی از آحاد این نظام (بلا امتثناء) نسبت موجود بودن آن (از راه وجود سلسله علل غیرمتناهی) و معدوم بودن آن (از راه انعدام جمیع سلسله) متساوی است پس منشأ ی برای ضرورت این نظام و همچنین تحقق این نظام در کار نیست.

علیهذا بطور قطع و جزم، جهان علت و معلول باید متکی بعلت بالذات یا علل بالذات باشد. اما اینکه آیا تمام رشته‌های علی و معلولی منتهی بیک علت بالذات و یک واجب‌الوجود بالذات است یا اینکه مانعی ندارد که علت‌های بالذات و واجب‌الوجودهای بالذات در کار باشد و بمبارت دیگر آیا اساس و مبدأ و منبع و سرچشمه کلیکی است یا مانعی ندارد که متعدد باشد و بنا برهریکی از این دوفرض آیا این علت بالذات یا علل بالذات از منخ ماده است یا مجرد از ماده است؟ مطالبی است که پاسخ سؤال دوم ما را میدهد و خود، بحث بسیار مفصل و طولانی است و مقاله ۱۴ که در الهیات بحث میکند متکفل اینمطالب است.

در خاتمه یادآوری میکنیم که موضوع بحث در تسلسل علل در درجه اول علل فاعلیه است و اما اینکه تسلسل علل در علل غائییه یا علل سوریه و علل ماده‌متمنع است یا متمنع نیست بحث دیگری است که خارج از موضوع بحث حاضر ما است. و لازم بتذکر نیست که شرائط و معذات یعنی مراحل وجود شئی که احیاناً بنام «علل اعدادی» نیز خوانده میشود از موضوع بحث و در مورد براهین تسلسل علل بکلی خارج است زیرا چنانکه دیدیم براهین بطلان تسلسل علل در موردعللی است که واجب است همراه وجود معلول موجود باشد. اما شرائط و معذات که مجاری وجود شئی باید شمرده شوند نه علل وجود دهنده وی لزومی ندارد که همراه وجود معلول موجود باشند بلکه باید تقدم زمانی بوجود آن شئی داشته باشند. علیهذا نباید چنین توهم کرد که لازمه بطلان تسلسل علل اینست که سلسله شرائط و معذات متناهی است یعنی حوادث زمانی که دخالت در وجود شئی دارند متناهی است و در نتیجه زمان و حوادث زمانی متناهی است.

اینکه غیر از اینکه واقع شده باشد نیست. و این نسبت ضرورت را علت آن بآن میدهد. این نظریه قابل تشکیک و تردید نیست جز اینکه دو نکته را در این زمینه نباید از نظر دور داشت.

نکته اول

مقصود از پدیده و حادثه‌ای که با اصطلاح فلسفه، بآن پدیده و حادثه می‌گوئیم ضروریش می‌دانیم واحد حقیقی است نه واحد مسامحی عرفی. ما عادت داریم که یک سلسله امور متفرقه را که واحدهای زیادی دارد بمناسبت اینکه مجموعاً یک واحد غرض را تأمین میکنند یکی دیده و واحد نامیده و دارای یک ضرورت پنداشته یک علت برای وی قائل شویم مانند توطئه در یک شهر، اقامت در یک خانه، خوردن یک ناهار، نوشیدن یک جرعه آب، و مانند یک ناهار، یک خانه، یک شهر، یک کشور، و... درحالیکه بنظر فلسفی هیچگاه هیچکدام از اینها را که هر یک دارای واحدهای بسیاری هستند نمیشود یک واحد شمرد و نه دارای یک ضرورت دانست و نه استناد بیک علت داد.

تنها یک جرعه آب را که مینوشیم اگرچه در ظاهر یک کار می‌شماریم ولی در واقع حرکت‌های مختلف و زیادی را انجام میدهیم که هر واحد آنها یک وجود و یک ضرورت و یک علت دارد. لازمه بحث در علت و ضروری هر پدیده همین است. اگر چه از روی کنجکاوی دیگری (چنانکه در مقاله ۱۰ تفصیلاً انشاءالله می‌آید) جهان ماده یکواحد بیش نیست و از این روی باید گفت یک ضرورت داشته و مستند بیک علت میباشد. این نکته بعنوان تذکر اینجا گفته شد و توضیح کافی و بی‌نی را از مقاله‌های آینده باید جست.

نکته ۲

دو نظریه گذشته (هر پدیده معلولی تا ضرورت نداشته باشد موجود نمیشود - این ضرورت را علت بوی میدهد) این نتیجه را میدهند که: هر معلول نسبت بعلت ضرورت بالقیاس دارد. یعنی اگر معلولی را با علت خودش بسنجیم نسبت ضرورت را خواهد داشت و البته این نسبت یعنی ضرورت بالقیاس تنها میان

معلول و علت تامه آن وجود دارد نه میان معلول و اجزاء علت آن و نه میان معلول و خارج از علت بلکه نظر باینکه تنها علت تامه است که ضرورت دهنده میباشداگر چیزی را بغیر علت تامه اش نسبت دهیم نسبتی دیگر که مخالف با نسبت ضرورت است پیدا خواهد کرد که نسبت امکان بالقیاس نامیده میشود.

مثلا اگر نسبت آب را بترکیب اکسیژن و هیدروژن با بقیه شرائط زمانی و مکانی بدهیم خواهیم گفت پیدایش آب ضروری است ولی اگر همین آب را با اکسیژن تنها نسبت دهیم البته ضرورتی پیدا نخواهد شد زیرا از اکسیژن تنها، آب بوجود نمیآید ولی «امکان» دارد باین معنی اگر بقیه اجزاء علت با شرایط منضم شوند آب بوجود میآید وگرنه، نه. پس اکسیژن میشود آب بشود (با انضمام بقیه اجزاء و شرایط) و میشود نشود (بی انضمام بقیه اجزاء و شرایط) و همچنین اگر خوردن را که یکی از افعال ما است بعلت تامه اش (مجموع انسان - علم - اراده - سلامت اعضاء فعاله و بودن ماده قابل و شرایط دیگر) نسبت بدهیم تحقق وی ضروری است ولی اگر پیاره ای از اجزاء علت با قطع نظر از اجزاء و شرایط دیگر مثلا بانسان تنها یا انسان و علم تنها نسبت بدهیم دیگر نسبت ضرورت را نخواهد داشت بلکه ممکن خواهد بود یعنی میشود از فاعل صادر شود و میشود صادر نشود. و این همان اختیاری است^۸ که انسان فطرتاً برای خود اثبات

۸- گفتگو از وجوب و ضرورت نظام موجودات خواه ناخواه منجر ببحث از مسئله خاصی میشود که همواره از جنبه های مختلفی مورد توجه علماء و فلاسفه بوده و در تمام دوره ها و اعصار با اهمیت خاصی تلقی شده است و آن، مسئله «جبر و اختیار» است. این مسئله را علاوه بر فلاسفه، روانشناسان و علماء اخلاق و متکلمین و فقها و علماء حقوق نیز از جنبه های مختلف مورد توجه و تحقیق قرار داده اند زیرا این مبحث از آنجهت که مربوط بکیفیت صدور افعال انسان از انسان و طرز انجام یافتن مقدمات ذهنی و نفسانی افعال و حرکات انسان است مربوط بروانشناسی است و از آنجهت که هر یک از جبر و اختیار بنابر بعضی توهّمات عبارت است از ضرورت و لاضرورت افعال انسان در نظام کلی وجود، با علم اعلی و فلسفه کلی ارتباط پیدا میکند و از آنجهت که با نحوه تعلق علم ذات پاری و اراده ذات پاری بافعال انسان رابطه دارد با علم کلام و قسمت الهیات فلسفه پیوستگی دارد و از آن جهت که بنا بر جبر، موضوع تشریع و تقنین و تکلیف و مسئولیت و پاداش کیفر (الهی یا بشری) منتفی میشود با فقه و حقوق سروکار پیدا میکند و از آنجهت که ←

میکنند و خودش را مختار یعنی آزاد در فعل و ترك، و افعال خود را برای خود اختیاری می‌شمارد.

اگر چنانچه انسان خود را فطرتاً مختار نمیدانست هیچگاه با فکر و تروی، فعلی را انجام نمیداد و یا ترك نمیکرد و هرگز

→ اینموضوع با موضوع سرشت و طینت و اخلاق غیر قابل تغییر بستگی دارد با علم اخلاق وابستگی دارد.

بخشهای مختلفی که از جنبه‌های مختلف روی موضوع جبر و اختیار بعمل آمده موجب يك ابهام مخصوصی در مفهوم جبر و اختیار شده یعنی موجب شده که این دو کلمه در نظر همه، يك تعریف معین و مفهوم مشخصی ندارد و هر دسته‌ای بحسب فهم و سلیقه خود از هر يك از جبر و اختیار يك تعریف و تفسیر خاصی کرده‌اند و در اطراف آن بنفی و اثبات پرداخته‌اند ولی يك ماده مشترك در همه این گفتگوها موجود است و آن اینست که همه خواسته‌اند «حدود آزادی انسان را در عمل» بیان نمایند و بعبارت دیگر خواسته‌اند تعیین کنند که آیا انسان در اعمال خویش آزاد است یا آزاد نیست و اگر آزاد است این آزادی چگونه است.

البته ما در اینجا در درجه اول اینمسئله را از جنبه فلسفی مورد توجه قرار میدهم یعنی رابطه اینمسئله را با مسئله ضرورت و وجوب نظام هستی بیان میکنیم و ضمناً بسایر جنبه‌های اینمسئله نیز توجه خواهیم کرد.

مطابق اصل ضرورت و وجوب نظام هستی هیچ حادثه‌ای در این جهان بدون وجوب و ضرورت موجود نمیشود. معنای اینجمله طبق بیانات گذشته این بود که هر حادثه‌ای از حوادث اگر علت تامه وی محقق شد جبراً و ضرورتاً تحقق خواهد یافت و محال است که تحقق پیدا نکند و اگر علت تامه وی محقق نگشت خواه از آنجهت که در یکی از شرایط وجود وی نقصانی باشد و خواه از آن جهت که مانعی پیدا شود و اقتضای علت را خنثی کند جبراً و ضرورتاً آن حادثه تحقق نخواهد یافت یعنی محال است که در اینفرض آنحادثه تحقق پیدا کند. حادثه‌ایکه در اینجهان تحقق پیدا میکند از وجود علت تامه وی و بالنتیجه از ضرورت وی حکایت میکند و هر حادثه ممکن که تحقق پیدا نمیکند از عدم علت تامه وی و بالنتیجه از عدم ضرورت وی بلکه از ضرورت عدم وی حکایت میکنند. مطابق آنچه قبلاً گذشت انکار جریان قانون علیت در پیدایش حوادث جهان مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هر قاعده و نظم و قانون و حقیقتی در کار جهان است همچنانکه انکار قانون ضرورت نظام هستی نیز مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هرگونه نظم و قاعده‌ای است. این قانون استثنا ندارد یعنی اینطور نیست که دربرخی موارد حوادث جهان طبق قانون علیت عمومی و ضرورت عمومی پدید می‌آیند و از بین می‌روند و در برخی موارد پدید آمدن و از بین رفتن حوادث با گزاف و صدفه و اتفاق صورت می‌گیرد. اینجا است که اشکال «جبر» جان می‌گیرد. زیرا اگر نظام هستی ضروری و وجوبی است و هرچه شدنی است میشود و محال است که نشود و هرچه نشدنی است نمیشود و محال است که بشود، افعال حرکات صادره از انسان نیز که جزئی از حوادث اینجهان است همینطور است یعنی آنچه باید از انسان صادر شود خواه ناخواه صادر میشود و آنچه باید صادر نشود خواه ناخواه صادر نمیشود و هیچ فعلی از افعال انسان نیست که بتوان گفت «ممکن» است صادر بشود و ممکن است صادر نشود ←

اجتماعی را که دارای شئون مختلفه امر و نهی و پاداش و تربیت و سایر توابع است برپا نمیکرد. زیرا هرچه شدنی است شدنی است و هرچه نشدنی است نشدنی است و دیگری چیزی که فعلا نیست و میشود بشود نیست و فعلی که اکنون انجام نیافته و میتوانیم

→ پس هیچگونه اختیار و آزادی برای انسان در اعمال و افعالش نیست زیرا اختیار امکان است و جبر ضرورت، و چنانکه دیدیم جهان، جهان ضرورت است نه جهان امکان. بمبارت دیگر همانطوریکه حرکات اجرام بزرگ و کوچک اینجهان از آتم گرفته تا کواکب و سیارات عظیم همه بحکم نوامیس و قوانین ضروری خلاف ناپذیر صورت میگیرد و همانطوریکه حوادثی مانند خسوف و کسوف و زلزله و آمد و شد روز و شب و نزول برف و باران و غیره تحت تأثیر علل معین، قطعی و قابل پیشبینی است، حرکاتی که از انسان صادر میشود و حوادثیکه بوسیله انسان رخ میدهد نیز همینطور است یعنی این حرکات و اینحوادث نیز بحکم قوانین و نوامیس معین صورت میگیرد و تحت تأثیر علل معین، قطعی میشود از اینرو هیچگونه امکان و اختیار و آزادی در بین نیست و هرچه هست ضرورت و جبر و محدودیت است. پس ما نمیتوانیم هیچگونه تکلیف و قانون و مسئولیت (الهی یا بشری) بمعهده بگیریم و نمیتوانیم مستوجب هیچگونه پاداش یا کیفری بوده باشیم زیرا تکلیف و مسئولیت و پاداش و کیفر فرع آزادی است و چون هرچه هست جبر و محدودیت است هیچیک از این امور معنا ندارد.

بدون تردید یکی از معضلات بزرگی که تاکنون فکر دانشمندان را بخود متوجه ساخته، این مسئله است و بسیار کم دیده میشود که کسی در اینمسئله وارد شده باشد و جمیع جوانب و اطراف مسئله را در نظر گرفته باشد و بدرستی ازعهده حل آن برآمده باشد. غالباً کسانی از مدعیان فلسفه یا روانشناسان یا علمام اخلاق یا اصولیین که وارد اینمطلب شده اند یا از اول راهخطا پیموده اند یا آنکه بقسمتی از مطلب توجه کرده و جمیع اطراف و جوانب مطلب را در نظر نگرفته یا نتوانسته اند در نظر بگیرند.

و چون اینمسئله علاوه برجنبه نظری دارای جنبه عملی نیز هست زیراچنانکه میدانیم لازمه جبر، خارج شدن از زیر بار تکلیف و مسئولیت و بی اثر دانستن تربیت و اخلاق و در نتیجه لاقیدی و تنبلی و انحطاط و بیچارگی است و کمتر فکری است که باندازه فکر جبرزیانهای عملی و اخلاقی دربرداشته باشد و بسا اشخاصی پیدا میشوند که برای آنکه فلسفه ای برای اعمال زشت خویش پیدا کنند به نظریه جبر متمسک میشوند لهذا ما تفصیلاً وارد این مبحث میشویم و سعی میکنیم با طرز بدیع و بی سابقه ای اینمطلب را بخواننده محترم تحویل دهیم. مجموع راهبانی را که بشر در مسئله جبر و اختیار پیش گرفته میتوان اینطور خلاصه کرد:

صدور افعال انسان از انسان ضروری	جبریون مطلق. کسانی که در هر دوره ای
وجبری است و هیچگونه اختیار و آزادی	کمابیش پیدا میشوند و مکتب مشخصی
برای انسان در کار نیست و هیچگونه	ندارند.
تکلیف و مسئولیتی هم برای انسان صحیح	
نیست.	

←

انجام دهیم نداریم.

خلاصه اینکه نباید وصف ضرورت را که اشیاء نسبت به علت تامه خود دارند توسعه داده میان هر چیز و هر چیز سرایت داد چنانکه اغلب دانشمندان مادی باین اشتباه دچار شده و با اثبات جبر

مادیین جدید	→ صدور افعال انسان از انسان جبری است و هیچگونه اختیار و آزادی در کار نیست ولی در همین حال تکلیف و مسئولیت صحیح است.
منکرین ضرورت علی و معلولی - مانند برخی از متکلمین و برخی از علماء فیزیک جدید برخی از متکلمین و برخی از اصولیین	هیچگونه ضرورت و وجوبی در کار جهان حکمفرما نیست و در نتیجه بر افعال انسان نیز ضرورتی حکمفرما نیست. علیت و معلولیت و همچنین ضرورت علی و معلولی منحصر بماده و مادیات است و غیرماده مثل نفس انسان و ذات باری نسبت بآثار خود فاعل است نه علت و نسبت معلول به علت ضرورت است ولی نسبت فعل بفاعل ضرورت نیست.
بعضی از روانشناسان	هیچگونه ضرورت و وجوب و جبری بر اعمال انسان حکومت نمیکند زیرا افعال انسان با اراده انجام مییابد و اراده از قانون علیت عمومی آزاد است. نظام هستی نظام ضروری است و استثنا - پذیر هم نیست و در همین حال انسان در افعال و آثار خود مختار و آزاد است و حد اهلائی آزادی برای انسان موجود است و این اختیار و آزادی با ضرورت نظام هستی منافات ندارد.
نظریه محققین حکماء اسلامی که مورد اعتماد اینمقاله است.	چنانکه از جدول بندی معلوم است مخالفین نظریه ما مجموعاً دو صف عمده را تشکیل میدهند یکی صف کسانی که بضرورت علی و معلولی اذعان دارند و قائل بعدم اختیار انسان هستند و دیگری صف کسانی که بنوعی منکر ضرورت علی و معلولی در مورد افعال انسان هستند و قائل باختیار میباشند. در حقیقت هر دو صف یک عقیده مشترک دارند و آن اینست که هر دو دسته یک نوع ملازمه ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان از یکطرف و بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار و آزادی انسان از طرف دیگر قائل هستند. منتها، یکدسته ضرورت علی و معلولی را پذیرفته و اختیار را نفی کرده اند و دسته دیگر اختیار را پذیرفته و ضرورت علی و معلولی را در مورد افعال انسان نفی کرده اند.
	نظریه ما درست نقطه مقابل نظریه مشترک این دو دسته است یعنی ما هیچ ملازمه ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمه ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد →

(ضرورت) در کلیه حوادث و افعال اختیاری و غیر اختیاری موضوع اختیار (نسبت امکان) را از اساس وریشه نفی کرده و در نتیجه در چالۀ تناقض‌های عجیبی افتاده‌اند و عجیب‌تر از همه اینکه قول بشبوت اختیار را مستلزم انکار علیت و معلولیت و قول باتفاق

→ نیستیم بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت بافعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است.

اینجا است که مطلب يك قیافه تازه و بدیع و حیرت‌آوری بخود میگیرد و ما باید در اینجا به دو قسمت بپردازیم یکی اینکه نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با آزادی و اختیار نیست بلکه منافای با آن است و دیگر اینکه ضرورت علی و معلولی افعال انسان منافای با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است.

اینک قسمت اول:

فرضاً افعال انسان یا مبادی افعال انسان (مثلاً اراده) را دارای ضرورت علی و معلولی ندانیم یعنی برای این امور علت تامه‌ای که نسبت آن علت تامه و این امور ضرورت باشد قائل نشویم ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آنها را با صدفه توجیه کنیم (خواه آنکه اصلاً این امور را معلول علت و فعل فاعلی ندانیم و خواه آنکه برای این امور منشأ استنادی قائل بشویم ولی ترتب وجود و عدم این امور را بر وجود و عدم آن منشأ استناد، غیر ضروری بدانیم زیرا چنانکه در مقدمه اینمقاله دیدیم نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با فرض صدفه و گزاف و اتفاق است) و در این صورت انسان در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرائطی انتظار هرگونه حرکت و عملی از خود میتواند داشته باشد، و در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرائطی از وقوع هیچگونه عملی از خود نمیتواند مطمئن باشد. زیرا اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال با آن علل تامه ضرورت باشد و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته بوجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم باید زمام آن فعل را صرفاً بدست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان بهیچ‌نحو دخالتی در آن فعل نمیتواند داشته باشد. جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساساً با این فرض؛ آزادی معنا ندارد بلکه در این فرض اساساً نمیتوان این فعل را فعل انسان بالخصوص بلکه فعل هیچ فاعلی دانست.

پس کسانی که خواسته‌اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علی و معلول یا از راه استثناً یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان، از جبر فرار کنند و با اختیار برسند راه پیروده‌ای رفته‌اند. آری پیمودن این راهها (بفرض صحت) موجب میشود که انسان را اجبار شده از طرف يك علت خارجی ندانیم ولی از طرف دیگر بصورت دیگری یعنی بصورت صدفه و گزاف و اتفاق، آزادی و اختیار را از انسان سلب کرده‌ایم و محدودیت عجیبی برایش قائل شده‌ایم. اشتباه این صف دانشمندان هم همینجا است یعنی این دانشمندان همینقدر دیده‌اند که با فرض انکار ضرورت علی و معلولی از چنگل اعتقاد باجبار انسان در مقابل علل طبیعی یا مافوق‌الطبیعی رهائی مییابند اما توجه نکرده‌اند ←

دانسته واعتقاد بجبر را مستلزم انکار صانع واجب وانکار اعجاز و جز اینها معرفی کرده‌اند. همه این پندارهای خام زائیده اینست که این دانشمندان بجبر (نسبت میان معلول و علت تامه) چسبیده و اختیار (نسبت میان معلول و علت غیر تامه) را فراموش

→ که فرضیه آنها موجب میشود که از راه دیگر از انسان سلب آزادی و اختیار بشود و زمام امور بدست تصادف کور و کر و بیحساب بیفتد. اما قسمت دوم:

ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی منافی با اختیار و آزادی انسان نیست. زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا میکند بواسطه علت تامه‌اش ضرورت پیدا میکند. افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آنها ضرورت پیدا میکنند. علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرائز و تمایلات و عواطف و سوايق ذهنی و قوه عقل و سنجش و موازنه و مآل‌اندیشی و قدرت عزم و اراده. یعنی هر فعلی که از انسان صادر میشود باید مطلوبی را برای انسان دربر داشته باشد یعنی باید با یکی (لااقل) از تمایلات و غرائز انسان وفق بدهد. از اینرو انجام هر فعلی را که انسان تصور میکند اگر هیچ مطلوبی را دربر نداشته باشد و هیچیک از غرائز و تمایلات را ارضا نکند و با اصطلاح حکماء، نفس، فائده‌اش را تصدیق و امضا نکند امکان ندارد که قوای فعاله انسان بسوی آن عمل روانه شود. پس از آنکه توافق آن با بعضی از تمایلات محرز شد و فائده‌اش امضا شد جمیع سوايق و اطلاعات ذهنی انسان مداخله میکند و سپس قوه سنجش و مقایسه و موازنه و بالاخره قوه عاقله انسان جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر میگیرد و مآل‌اندیشی میکند اگر احیاناً آن کار در عین موافقت و ارضاء برخی از تمایلات از جنبه‌های دیگری مضاری را دربرداشت مثل آنکه درعین لذت و خوشی حاضر الم و ناخوشی را بالمآل همراه داشته باشد یا آنکه در عین موافقت با بعضی از غرائزدانی غرائز عالی‌تر را ناراضی سازد، در اینصورت اراده در مقابل تمایل تحریک شده مقاومت میکند و آنرا بعقب میراند و اگر از این لحاظها بموانعی بر نخورد و یا آنکه آن موانع در مقابل فوایدی که از فعل حاصل میشود کوچکتر باشد حالت عزم و اراده پیدا میشود و فعل صورت وقوع پیدا میکند یعنی در یکی از این دو صورت انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنه فواید و مضار؛ جانب ترك را ترجیح میدهد و در صورت دیگر جانب فعل را و در هر دو صورت، آنچیزی که بفعل وجود میدهد و ضرورت میبخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است. پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا میکند و اگر ترك شد طبق ضرورت ترك میشود ولی آن علتی که بتحقیق آن فعل یا ترك آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر و معنای این ضرورت در اینجا اینست که افعال انسان باختیار ضرورت پیدا میکند و این ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است.

اینکه میگوئیم برخی افعال انسان ضروری‌الوجود است و برخی ضروری‌العدم نباید موجب اشتباه بشود و این تصور را پیش آورد که افعال انسان بهیچ‌نحو متصف بامکان نمیشود یعنی دربارہ هیچ فعلی از افعال نمیشود گفت که ممکن است بشود و ممکن است نشود. زیرا اینکه میگوئیم برخی شدنی است یعنی با فرض تحقق —

نموده‌اند.

میگویند: آنچه ما سخن کرده‌ایم و تجربه‌های علمی و غیر علمی بثبوت رسانیده اینست که در جهان هستی هر پدیده و موجودی زائیده خلق است که با پیدایش وی پیدا شده و باز میان

→ جمیع شرائط و اجزای طبیعتی است و آنرا که میگوئیم نشدنی است یعنی با فرض عدم اجتماع شرائط و مقدمات، نشدنی است و گرنه هر فعلی در ذات خود ممکن است بشود و ممکن است نشدنی و همچنین هر فعلی با در نظر گرفتن بعضی از شرائط و مقدمات وجودی (یعنی شرائط) باز ممکن است بشود و ممکن است نشود. مثلاً اگر فعل را صرفاً با ذات انسان در نظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان را در نظر نگیریم آن فعل ممکن است صادر بشود و ممکن است صادر نشود ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز بفعل تعلق گرفته البته در اینصورت تمیز بین انسان ضرورت است نه امکان.

برای اینکه مقایسه بین بودن افعال انسان بهتر فهم شود بهتر اینست که مقایسه‌ای بین طرز فعالیت‌های انسانی و طرز فعالیت‌های جمادی و نباتی و حیوانی واقع شود.

از مشخصات فعالیت‌های جمادی اینست که همواره بر «نیچ واحد» است و محدود و یک‌نواخت است. هر جسم جامدی از کوچکترین ذره گرفته تا بزرگترین منظومه‌ها هر خاصیتی که دارد آن را به نیچ واحد و بطور یک‌نواخت انجام میدهد. جسم جامد بخودی خود هرگز انحراف از مسیریکه پیش گرفته است ندارد مگر آنکه عوامل خارجی فعالیت او و مسیر آن را تغییر دهد یا آنکه آن عوامل خارجی در وضع داخلی آن جسم حالت تغییراتی ایجاد نماید که موجب اختلافی در اثر و خاصیت و طرز فعالیت آن جسم جامد گردد.

اما هنگامیکه فعالیت‌های نباتی را مطالعه میکنیم اختلافاتی بین نوع فعالیت‌های نباتی و فعالیت‌های جمادی مشاهده میکنیم و از آنجمله اینکه آن محدودیت و یک‌نواختی و بر نیچ واحد بودن که در جمادات مشهود است در نباتات نیست زیرا خاصیتی در نبات هست که در برخی موارد میتواند مجرای عمل خود را بمنظور حفظ بقا خود تغییر دهد و حتی اگر عوامل محیط خارج نامساعد باشد تا حدی میتواند در وضع تغییرات و تغییرات داخلی خود، تغییرات متناسب با ادامه بقا در آن محیط؛ ایجاد نماید. گیاه برای خاصیت «انطباق با محیط» هستند و این خاصیت مستلزم قدرت تغییر مسیر و مجرای عمل است. ریشه گیاه که در زیرزمین میشود اگر به نزدیک سنگی برسد مجرای خود یعنی تحت تأثیر عوامل داخلی خود مسیر خود را تغییر میدهد. بوته گشویی که بتدریج بزرگ میشود و بر روی زمین حرکت میکند همینکه به نزدیک دیوار برسد جهت سیر خود را عوض میکند و متوجه بالا میشود و همینطور... پس معلوم میشود آن یک نواختی و محدودیت عمل که در جمادات است در نبات نیست و فی الحقیقه حیوان همگی برای نبات هست که برای جمادات نیست. البته واضح است که نبات بواسطه پرتو ضعیفی از حیات که بوی رسیده قدرت تطبیق با محیط پیدا کرده و میتواند بر مرده بیجان سلطه بخرج دهد و آن را تابع خود کند و بمنظور حفظ حیات ادامه حیات تصرفات متناسبی در ماده نماید.

همینکه فعالیت‌های نباتی را مورد مطالعه قرار میدهیم می‌بینیم فعالیت‌های →

رفتن وی معلول نیز از میان می‌رود پس وجود هر موجودی در جای خودش جبری و غیر قابل اجتناب می‌باشد و از این‌روی همه پدیده‌ها و حوادث جهان اعم از حوادث بیرون از انسان و حوادث مربوط بانسان مانند حوادث اجتماعی و حوادث و افعالی بیرونی پیروی

— مخصوص حیوانی یعنی فعالیت‌های ارادی حیوان بهیچ‌نحو آن محدودیت و یک‌نواختی و بر نهج واحد بودن را ندارد. حیوان در حرکات ارادی خویش از قبیل آب آشامیدن و غذا خوردن و راه رفتن و غیره هیچ‌گونه محدودیتی ندارد. زیرا از طرفی این حرکات و فعالیت‌ها وابسته است به اراده حیوان نه چیز دیگر و از طرف دیگر یک‌نواختی و بر نهج واحد نیست. حیوان قادر است در حالیکه رو بنقطه‌ای حرکت میکند آنرا اراده کند و درست بجهت مخالف حرکت اولی خود حرکت کند. قادر است حرکت دورانی کند یعنی آنرا فائز تغییر مسیر و جهت بدهد. از محدودیت و یک‌نواختی فعالیت جمادات بهیچ‌نحو در حیوان مشاهده نمی‌شود. اگر یک جسم جامد بخواهد حرکات مختلفی بکند (مانند یک دستگاه ماشین) حتماً لازم است نیروهای خارجی او را اداره کنند ولی حیوان صرفاً با استفاده از نیروی داخلی یعنی نیروی احساس و اراده هزارچیز حرکت و اثر مختلف می‌تواند از خود نشان بدهد. یک کیبوتر می‌تواند بمیل خود پشت سر یکدیگر چندین معلق بزند بنابراین حیوان بیش از نیت قادر است مجرای عمل خود را تغییر دهد، و میدان عمل وسیعتری برای حیوان باز است، و بدیهی است که بهر اندازه محدودیت عمل از بین برود و میدان وسیعتری پیدا شود و آزادی بیشتری پیدا می‌شود. نسبت حیوان با حرکت پائین‌سو و حرکت به‌آنسو متساوی است و هر دو طرف برایش امکان دارد و این اختیار حیوان یعنی میل و اراده حیوان است که از آزادی مسیر استفاده می‌کند و یک سو را انتخاب می‌کند.

یک قدم بالاتر عالم فعالیت انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهیم در اینجا آزادی را بعد اهلا که ممکن است فرض شود مشاهده می‌کنیم حیوان هر چند در حرکات مخصوص حیوانی خویش آزاد است و طبیعت مسیر معین و خط‌سیر معین برای حیوان معین نکرده است؛ و میدان عمل وسیعی به حیوان داده است، حیوان با انواع مختلف حرکات؛ نسبت متساوی دارد و فقط اراده و اختیار خود حیوان است که مسیر را تعیین و مشخص می‌کند ولی یک‌چیز هست و آن اینکه اراده و اختیار حیوان محدود است باطاعت از تمایلات و غرائز حیوان، و هر چه مورد تصویب و موافقت غرائز و تمایلات حیوان واقع شود اراده حیوان بی‌درنگ عملی می‌کند. اراده در وجود حیوان و انسان بیشتر شبیه است بقوه مجریه و این قوه مجریه در وجود حیوان تابع فرمان بلاشرط و مستبدانه غرائز و تمایلات است و در حقیقت، کشور وجود حیوان در عین استقلال و آزادی و خودمختاری زمام اختیار این کشور در دست یک سلسله تمایلات و غرائز است و تحت هدایت و رهبری آن تمایلات و نیروی اجراء قوه مجریه است که مناسبات و روابط این کشور با خارج رعایت می‌شود و مبادلاتی صورت می‌گیرد و دستگاه وجود حیوان اداره می‌شود. در دستگاه وجود حیوان بصرف اینکه تصور مطلوبیکه موافق با یکی از تمایلات است پدید آمد و موافقت وی با یکی از غرائز و تمایلات روشن شد بی‌درنگ بحکم آن تمایل، نیروی اراده در صدد اجراء برمی‌آید و اجراء می‌کند مگر آنکه یک مانع خارجی پیدا شود و مانع اجراء گردد. پس حیوان در عین اینکه در حرکات خویش آزاد و مختار است و طبیعت بوی میدان داده و مسیر —

قانون کلی طبیعی علت و معلول را نموده و محکوم جبر هستند.
اگر بنا شود که انسان در افعال فردی یا اجتماعی خودش
مختار بوده باشد باید قانون علیت و معلولیت از میان برود و درین
صورت انسان را استثنائاً از کلیت قانون بیرون کشیده در عالم

معینی را برای وی تعیین نکرده است و تعیین مسیر را بازاده خود حیوان واگذار
کرده است، این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشاره غریزه
صورت میگیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد.

ولی در انسان این محدودیت نیز از بین رفته است؛ انسان علاوه بر آنکه از
لحاظ تنوع و تکامل غرائز و تمایلات غنی تر است از حیوان یعنی تمایلات درونی
انسان منحصر بتمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست
بلکه چندین تمایل عالی بالاخص در انسان وجود دارد که در حیوان نیست از
قبیل تمایلات زیبایی و تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت جوئی، حکومت مستبدانه و
بلاشرط غرائز نیز در انسان وجود ندارد. زیرا یک اختلاف فاحش بین طرز فعالیت
انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلاشرط
تمایلات و غرائز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون با آزادی روی کار بیاید.
این اختلاف فاحش روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان التذائی است و نوع
فعالیت انسان تدبیری.

در پاورقی های جلد دوم این کتاب فرق بین فعالیت التذائی و تدبیری
را بیان کردیم و بر سبیل احتمال گفتیم که هر چند هنوز کنه فعالیت های غریزی حیوان
کشف نشده ولی با قرب احتمال حتی عجیب ترین اعمال دقیق غریزی حیوانات از
قبیل اعمال مورچگان و زنبور عسل از نوع فعالیت التذائی است نه فعالیت تدبیری.
فعالیت تدبیری انسان باین نحو است که صرف مورد موافقت قرار گرفتن یک
عملی با بعضی تمایلات کافی نیست برای اینکه قوه اراده در صدد اجرا برآید و
انسان را وادار بعمل کند بلکه بعد از اینکه تصور مطلوبی که موافقت با یکی از
تمایلات دارد پیش آمد انسان روی استعداد مخصوص خود بسنجش و مقایسه و
مآل اندیشی میپردازد و سوابق ذهنی خود را دخالت میدهد و قوه پیش بینی خود را
بکار میاندازد و در نتیجه جمیع لوازم و نتایج منطقی که ممکن است این عمل
دربر داشته باشد تا حد امکان در نظر میگیرد و انواع و اقسام فوائد و مضار متصوره
آنشیء را میسنجد اگر فوائد آن عمل بر مضارش چربید آن را انتخاب و اختیار
میکند و اگر مضار آن کار را بیشتر یافت مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضر،
الم و ناخوشی بیشتری را بالمآل همراه داشت یا آنکه در عین موافقت با غرائز دانی
برخی از غرائز عالی را ناراحت و متاثر سازد در اینصورت اراده در مقابل تمایل
تحریک شده مقاومت میکند و آن را یعقب میراند البته این نکته مورد تصدیق است
که مقیاس مفید بودن و مضر بودن همانا موافقت و مخالفت با غرائز و تمایلات
مختلف انسان است ولی هدایت غریزه در انسان عاجز است که خط مشی انسان را
در حیات معین کند زیرا تحریک غریزه و هدایت غریزه همیشه آنی است یعنی غریزه
همواره انسان یا حیوان را بسوی لذت حاضر و رفع الم حاضر رهبری میکند. خط مشی
انسان در حیات باید بوسیله هدایت عقل و علم و قانون و تکلیف معین شود. با
هدایت و راهنمایی عقل انسان برخلاف میل غریزه دواى تلخ مینوشد از لذت و —

خودش خداوندی قرار دهیم و هرگز انسان با این فرض نمیتواند چیزی را پیش‌بینی نموده و از پی‌چیزی رفته و بکاری اقدام کرده و مقصدی را تعقیب نماید. پس اختیاری که انسان برای خود اثبات میکند هویتی بیرون از ذهن نداشته و مفهومی است

— خوشی‌های آتی صرف‌نظر میکند، بخاطر نسیه زیاد و بادوام از نقد کم و بی‌دوام صرف‌نظر میکند از منافع زیاد با کمال میل و رغبتی که دارد بخاطر فضیلت اخلاقی صرف‌نظر میکند، رنج خود و راحت یاران میطلبد، احياناً خود را از قید اطاعت غرائزدانی بکلی خلاص میکند و دو زیر این چرخ کبود از هرچه رنگ تعلق‌پذیرد خود را آزاد میسازد.

در حکومت غریزه، محرکات غریزی، حیوان را بطرف عمل برمی‌انگیزد و بدون آنکه فرصتی بعیوان بدهد اراده او را منبعت و بعمل صورت وقوع می‌بخشد یعنی حکومت غریزه حکومت مستبدانه و بلاشرط برای جلب لذات و دفع آلام است. اما در حکومت عقل هر چند محرکات غریزی انسان را بطرف عمل برمی‌انگیزد ولی این فرصت و آزادی برای انسان باقی است که بتأمل و تفکر و سنجش و محاسبه پردازد و حاصل جمع مصالح و مفاسدی که اینممل از هر لحاظ دربر دارد در نظر بگیرد و سپس بترجیح جانب فعل یا ترك پردازد.

یعنی در حکومت عقل استبداد محرکات غریزی از بین رفته و جای آنرا حکومت اکثریت مصالح که مقرون به سنجش و موازنه و محاسبه است گرفته. انسان این آزادی کامل را در پرتو موهبت نیروی تعقل یافته است و همین موهبت است که وی را مستعد پذیرفتن و بهره‌مند شدن از تشریع و تکلیف و قانون و اخلاق نموده است و باو توانائی داده است که بار امانتی را که آسمانها نتوانستند کشید بدوش بگیرد.

حکومت استبدادی غرائز در حیوان همیشه یکراه معین برای حیوان تعیین میکند و اراده حیوان، حیوان را در آن راه بعمل وامیدارد ولی حکومت عقل در انسان او را در سر دوراهی‌ها نگاه میدارد و ابتداء در وی ایجاد تردید میکند و تا ترجیح یکراه بتصویب نرسد اجازه حرکت نمیدهد.

شک و تردید پیدا کردن در انجام کاری از مختصات انسان است و انسان این اختصاص را از ناحیه طرز حکومت مشروطه عقل باز یافته است.

انسان میتواند دارای «شخصیت اخلاقی» بشود. انسان شخصیت اخلاقی خود را مدیون اینجهت است که توانائی دارد در برابر محرکات غریزی حیوانی مقاومت نشان بدهد و آنها را به عقب براند. این توانائی از آنجا پیدا میشود که از یکطرف در پرتو غرائز عالییه میتواند هدفهای عالی معنوی از قبیل خیر اخلاقی و کمال علمی و قرب بذات حق را در نظر بگیرد و از طرف دیگر در پرتو قوه تعقل میتواند اهمیت يك هدف و موجبات و موانع رسیدن آنرا بطور منطقی تحت محاسبه درآورد.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که اولاً افعال صادره از انسان مانند هر ممکن‌الوجود دیگری در ذات خود بطوری است که ممکن است بشود و ممکن است نشود و در پرتو علل و مقدمات معینی است که ضرورت و وجوب پیدا میکند و ثانیاً فعالیت‌های انسان و حیوان با فعالیت‌های جمادی از قبیل سوختن آتش و جذب جاذبه و مغناطیس و غیره فرق دارد و آن فرق اینست که برای فعالیت‌های جمادی —

بی‌مصدق. آنچه در خارج مسلم است اینست که هر چیزی علتی دارد که بواسطه وی جبراً بوجود می‌آید و اما اینکه ما در راه مقاصد خود فداکاری مینمائیم یا بتر بیت و امر و نهی دست میزنیم نه از راه اینست که در اعمال خود مختاریم بلکه افعال ما در وجود مقاصد

→ فقط یکراه در طبیعت تعیین شده و امکان انحراف از آن راه بجمادات داده نشده و از اینرو فعالیت‌های جمادی محدود و یک‌نواخت است ولی این محدودیت و یک‌نواختی از فعالیت‌های حیوانی برداشته شده و میدان عملی بآنها داده شده و تعیین راه باراده و انتخاب خود حیوان واگذار شده است و ثالثاً انسان در کیفیت اختیار و انتخاب با حیوان فرق میکند و آن اینکه حیوان فقط تحت تأثیر غریزه راهی را که تعیین آن باراده و اختیار خود حیوان واگذار شده است تعیین و اختیار میکند و در مقابل حکومت غریزه آزادی ندارد ولی انسان بعملی در مقابل تحریکات غریزی اجبار ندارد و آزاد است که اثر تحریک غریزه را تحت محاسبه درآورد و احیاناً در مقابل آن مقاومت کند و آن را بمعقب براند.

اکنون چند مطلب است که باید ذیلاً بیان شود:

- ۱- مقدمات افعال اختیاری چیست؟
- ۲- آیا این مقدمات اختیاری است یا غیراختیاری؟
- ۳- جبر و تفویض از جنبه کلامی.
- ۴- جبر و اختیار و وجدان.
- ۵- جبر و اختیار و اخلاق.
- ۶- امر بین امرین از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی.
- ۷- بحثی با مادیین.

مقدمات افعال اختیاری

در هر فعل اختیاری قدر مسلم اینست که دو مقدمه ادراکی و یک مقدمه انفعالی و یک مقدمه فعلی وجود دارد. دو مقدمه ادراکی عبارت است از ادراک فعل و ادراک فائده فعل. ادراک فعل عبارت است از تصور فعل و ادراک فائده فعل عبارت است از تصدیق موافقت اثر نهائی فعل با تمایلات حیاتی فاعل. مقدمه انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهائی فعل، و مقدمه فعلی عبارت است از عزم و اراده که آخرین مقدمات فعل اختیاری است و منجر بصدور فعل خارجی است. البته در انسان بالخصوص یک مقدمه و مرحله دیگر قبل از مرحله عزم و اراده هست که همان مقدمه موجب امتیاز مخصوص انسان از حیوانات است آن مرحله عبارت است از مرحله سنجش و مقایسه و محاسبه و تأمل. برخی از متکلمین قائل به یک مرحله علاوه‌ای شده‌اند و مدعی شده‌اند که علاوه بر مراحل گذشته یک مرحله دیگر وجود دارد و آن عبارت است از تهاجم و حمله نفس بسوی عمل. نام این مرحله را گاهی طلب و گاهی اختیار گذاشته‌اند. ولی اینفرضیه مبتنی بر ملاحظات علمی فنی نیست بلکه صرفاً منظور فرض‌کنندگان این فرض فرار از شبهه جبر (بزعم خودشان) بوده و از اینرو ارزش علمی ندارد که قابل بحث و انتقاد باشد طلب کردن یا اختیار کردن، چیزی سواى اراده کردن نیست.

—

مادی دخیل هستند ما اگر کار نکنیم بنتیجه کار نمیتوانیم برسیم برخلاف حوادث جهانی دیگر مانند کسوف و خسوف و حرکت زمین و جز آنها که افعال ما تأثیری در وجود آنها نداشته و فقط وابسته بعقل و اسباب خود میباشند.

→ آیا این مقدمات، اختیاری است یا غیراختیاری؟

ما بعد از آنکه معنای آزادی و اختیار انسان را در افعال خویش فهمیدیم بخوبی میفهمیم که مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیست و شرط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد یعنی اینطور نیست که مثلاً انسان قبل از آنکه فعل را تصور کند یا فائده اش را تصدیق کند یا نسبت بآن شوق پیدا کند یا در اطراف آن تفکر و محاسبه نماید یا نسبت بآن اراده کند اولاً تصور کند تصور خودش را و بعد فائده این تصور را تصدیق کند و بعد نسبت بآن شوق پیدا کند و بعد در اطراف آن حساب کند و بعد اراده کند و آنگاه تصور نماید و همچنین در مورد سایر مقدمات فعل اختیاری از تصدیق بفائده و شوق و تأمل و اراده زیرا اولاً تصور و تصدیق و شوق و تأمل و اراده جزء افعال عضلانی نیست که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد و ثانیاً اگر ما فرض کنیم همواره مقدمات فعل اختیاری نیز با مقدمات اختیاری حاصل میشود متسلسل خواهد شد و تا بی نهایت پیش خواهد رفت و این خود امری محال و ممتنع است بعلاوه ما وجداناً حس میکنیم که نسبت به انتخاب و اختیار خود فعل آزادیم نه نسبت به مقدمات فعل و مقدمات مقدمات آن تا بی نهایت.

انسان همواره نسبت به هر حرکت خارجی و هر فعل عضلانی آزاد و مختار است که بکند یا نکند یعنی اگر اراده کند بکند میکند و اگر اراده نکند نمیکند ولی نسبت بافعال نفسانی خویش اینگونه آزادی ندارد که همواره اگر بخواهد و اراده کند که تصور کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که تصدیق کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که فکر و تأمل محاسبه کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که اراده کند میکند و اگر نه نه.

این نکته محتاج به توضیح است که مقصود ما از اینکه میگوئیم افعال نفسانی اختیاری نیست این نیست که هیچیک از افعال انسانی بهیچ نحو تحت قدرت و اختیار و اراده انسان درنیاید و نسبت این امور بانسان از قبیل نسبت حرکات گواکب آسمانی نسبت بانسان است. بلکه مقصود اینست که امور نفسانی از قبیل حرکات و افعال خارجی انسان نیست. افعال و حرکات خارجی دارای دو خاصیت هستند یکی اینکه هر فعل خارجی همواره مسبوق بمقدمات اختیاری است ولی امور نفسانی اینطور نیست یعنی هر يك از مقدمات نفسانی همواره مسبوق بمقدمات اختیاری نیست و اگر همواره مقدمات نفسانی مسبوق بمقدمات نفسانی دیگر باشد مستلزم تسلسل است و البته لازمه این برهان این نیست که امور نفسانی بهیچ نحو تحت اراده و اختیار در نمی آید زیرا لازمه این برهان نفی ایجاب کلی است نه اثبات سلب کلی یعنی لازمه این برهان اینست که «هر امر نفسانی اختیاری نیست» نه اینکه «هیچ امر نفسانی اختیاری نیست» لازمه این برهان اینست که →

پاسخ

چنانکه از نمود این گفتگو واستدلال پیدا و روشن است اینان «جبر» را بمعنی ضرورت و وجوب وجود گرفته‌اند و آنگاه «اختیار» را بمعنی مقابل و نقیض وی یعنی رفع ضرورت وجود

→ هر اراده‌ای مسبوق باراده نیست نه اینکه هیچ اراده‌ای مسبوق باراده نیست. برخی از دانشمندان باین برهان تسلسل در کلمات حکما برخورده‌اند و آنرا دلیل بر نفی اختیاریت امور نفسانی بطور کلی گرفته‌اند غافل از آنکه این برهان، نفی ایجاب کلی میکند نه ایجاب نفی کلی و بسلاوه اگر بهیچ وجه امور نفسانی اختیاری نباشد لازم می‌آید که تعلیمات اخلاقی راجع به تقویت اراده و تقویت نیروی تعقل و ایجاد ملکه تقوی و شجاعت و غیره لغو و بی‌ثمر باشد و حال آنکه ما بالضروره اختیاری بودن این موضوع را احساس میکنیم و این البته اشتباه بزرگی است که برخی از علماء دچار شده‌اند. خاصیت دوم افعال و حرکات خارجی اینست که بلاواسطه تحت نفوذ اراده انسان است مثلاً این قلم را که من در دست گرفته‌ام و با او مینویسم، نوشتن و نوشتن من بهیچ چیز دیگر جز اراده من بستگی ندارد. ولی امور نفسانی من اینگونه نیست یعنی اگر من بخواهم که اراده غیراخلاقی از من سر نزند و دارای ملکه تقوی باشم یا آنکه بخواهم جبن یا بغل یا حسادت را از خود دور کنم بصرف اراده آنی نمیتوانم این مقاصد را انجام دهم ولی با انجام مقدماتی که بلاواسطه در اختیار من است میتوانم بتدریج در روحیات خودم تغییراتی مطابق میل و اراده خودم ایجاد کنم. و در نتیجه اراده خودم را تقویت کنم و آنرا نسبت به بعضی امور کنترل کنم. آری تنها در مورد تعقل و محاسبه و سنجش میتوان گفت که بلاواسطه در اختیار من است.

در مورد آزادی و اختیار انسان شبهه معروفی هست و آن اینکه بنا بر مقدمات بالا مقدمات افعال اختیاری غیر اختیاری است و هر چیزیکه مقدمات وی غیراختیاری است خودش نیز غیراختیاری است و چگونه ما میتوانیم فعل را اختیاری بدانیم و حال آنکه بالاخره مقدمات این فعل منتهی میشود بامور غیراختیاری.

پاسخ این شبهه اینست که کبرای این قیاس که میگوید «هر چیزیکه مقدماتش غیراختیاری است خودش غیراختیاری است» غلط است زیرا اولاً ما بالوجدان والعیان در خود احساس میکنیم که نسبت بانتخاب و عدم انتخاب فعل آزادی داریم و هیچ قوه خارجی ما را اجبار نمیکند و اینکه گفته میشود حوادث جهان متصل و متسلسل و مرتبط است و مانند زنجیر پیوسته‌ای از علل و معلولات است و افعال ما نیز جزء این زنجیر است و در اینصورت ما چه اختیاری میتوانیم در این زنجیر پیوسته داشته باشیم پاسخ اینست که اراده و اختیار ما و سنجش ما نیز یکی از حلقات این زنجیر پیوسته است و ما خود یکی از عوامل مؤثر این جهان هستیم که از خارج متأثر میشویم و بنوبه خود در غیر خود تأثیر میکنیم و ما را و اراده و اختیار ما را در خارج از این زنجیر پیوسته نیافریده‌اند که نتوانیم در این زنجیر ذی‌السر باشیم و ثانیاً اگر ما نظریه فوق را که هم برهان و هم وجدان آن را تأیید میکند و مبتنی بر اصل ضرورت علی و معلولی است نپذیریم باید قائل شویم که افعال انسان عاری از ضرورت علی و معلولی است و در این صورت یا اینست که صدور فعل را با صدفه توجیه میکنیم و علیت را انکار میکنیم و یا اینست که علیت را →

استعمال کرده‌اند و البته پر روشن است که در اینحال اگر فرض کنیم برای انسان اختیار (ارتفاع ضرورت علیت و معلولیت) ثابت است باید بگوئیم وجوب و ضرورتی نیست، باید بگوئیم انسان هیچگاه حادثه مترقی را و هرگز آینده‌ای را نمیتواند پیش‌بینی

می‌پذیریم و ضرورت علی و معلولی را انکار میکنیم بنا بر انکار علیت و قول بصدفه (همچنانکه قبلاً گذشت) بکلی رابطه ما با فعل قطع میشود و آزادی از ما گرفته میشود و تمام فعل بدست تصادف کور و کر و بی‌حساب میافتد و بنا بر انکار ضرورت علی و معلولی نیز چون این انکار مستلزم انکار علیت و تسلیم صدفه شدن است باز همان نتیجه را میدهد. در اینجا يك فرض دیگر باقی میماند و آن اینکه ما چنین فرض کنیم که جمیع مقدمات افعال اختیاری اختیاری است و مقدمات این مقدمات نیز اختیاری است و همینطور مقدمات این مقدمات تا بی‌نهایت. یعنی تمام این امور با اراده و اختیار صورت میگیرد و هر اراده و اختیاری نیز با اراده و اختیار دیگر و همینطور... این فرض نیز اگر مخل به اختیار و آزادی انسان نباشد مؤید آن نیست زیرا روی این فرض هر اراده‌ای معلول اراده‌ای است و آن اراده نیز معلول اراده دیگر و همینطور...

بنابراین هیچگاه این فعل با شخصیت من ارتباط پیدا نمیکند و رابطه‌اش با من بکلی قطع میشود زیرا هر اراده‌ای مستند به اراده دیگری است و هیچ اراده از ذات من و شخصیت من سرچشمه نمیگیرد و درست مثل این است که اشخاص دیگری از خارج روی فعل من تصمیم بگیرند.

اینست که ما میگوئیم یگانه فرضی که اختیار و آزادی انسان را تصحیح می‌کند نظریه‌ایست که مبتنی بر قبول قانون ضرورت علی و معلولی است و اما سایر نظریه‌ها علاوه بر آنکه مبتنی بر محالاتی از قبیل صدفه و تسلسل علل است مخالف آزادی و اختیاری است که مقصود طرفداران این نظریه‌ها است و هرکسی هم وجداناً آنرا حس میکند علیهذا کسانی که نظریه ما درباب اختیار آنها را قانع نمی‌کند هیچ نظریه دیگر نباید آنها را قانع کند.

بعلاوه تنها با این نظریه است که تأثیر و فائده تربیت و تعلیم اخلاقی قابل توجیه است. فائده و اثر تربیت و اخلاق امری است غیر قابل انکار و حال آنکه طبق نظریه‌های تصادفی و همچنین طبق فرض تسلسل علل و همچنین طبق نظریه جبری که افعال انسان را صددرصد تحت تأثیر عوامل خارجی میداند تربیت و اخلاق قابل توجیه نیست. مطابق این نظریه اثر تربیت و اخلاق تکوین يك سلسله سجایای اخلاقی است و اثر این سجایای اخلاقی اینست که اراده را نیرومند میسازد و قدرت اراده را برای مقاومت در مقابل تحریکات تمایلات منحط زیاد میکند یعنی رابطه علی و معلولی بین تربیت و سجایای اخلاقی و بین سجایای اخلاقی و قدرت اراده و بین قدرت اراده و عقبراندن میل‌های منبم از شهوات برقرار است و اگر بنا بشود رابطه علی و معلولی در کار نباشد (طبق نظریه‌های تصادفی) یا آنکه رابطه علی و معلولی در کار باشد و اراده انسان صددرصد تابع تحریکات غریزی یا عوامل خارجی باشد یا آنکه اراده انسان تابع اراده دیگر و آن اراده نیز تابع اراده دیگر باشد تا بی‌نهایت، موضوع تربیت و اخلاق بکلی منتفی میشود.

نماید.

و چون زیر بار این محالات نمیتوان رفت باید گفت انسان مجبور است و اینکه افعال خود را اختیاری (بی ضرورت و بی علت) یا خود را در اراده خود آزاد فکر میکند اندیشه و پنداری

→ جبر و تفویض از جنبه کلامی

متکلمین در مباحث الهیات آنجا که از عموم و شمول اراده ذات باری نسبت به همه حوادث جهان سخن میگویند این مبحث را پیش می آورند که آیا اراده ذات باری شامل جمیع حوادث کائنه و از آنجمله افعال صادره از انسان هست یا شامل نیست. متکلمین در اینجا دو دسته شده اند. اشاعره معتقدند که اراده ذات حق شامل جمیع حوادث است و هر حادثه ای که فرض شود مستقیماً صادر از ذات باری است و هیچ چیز دیگر در وجود این حادثه دخیل نیست اگر می بینید که آتش میسوزاند و افعلاً آتش نمیسوزاند بلکه اراده حق است که پشت سر اینکه بعضی از اجسام بآتش نزدیک میشوند سوزاندن را خلق میکند و اگر می بینید که فلان زهر خورنده اش را میکشد و فلان تریاق دفع سم میکند نه زهر تأثیری در کشتن و نه تریاق تأثیری در بهبود یافتن دارد بلکه اراده خداوند است که بعد از خوردن زهر، خورنده را میکشد و بعد از استعمال تریاق بهبودی و شفا میدهد اساساً اسباب و مسببات بمعنای واقعی معنا ندارد و این عادت حق است که جاری شده بر اینکه آنچه را ما مسببات می پنداریم پشت سر آن چیزهایی که اسماشان را اسباب گذاشته ایم ایجاد کند بنائاً علیها هیچگونه رابطه علی و معلولی و شرط و مشروطی و سببیت و مسببیت بین حوادث جهان موجود نیست و تمام حوادث مستقیماً و بلاواسطه مربوط است به اراده ذات باری افعال انسانها نیز که جزء حوادث این جهان است همین حکم را دارد یعنی خود انسان هیچ دخالتی ندارد و آن فعل مستقیماً ناشی از اراده حق است. اشاعره را روی این نظر جبری میگویند دسته دیگر از متکلمین معتزله هستند عقیده ایندسته درست نقطه مقابل عقیده اشاعره است بمقتضای معتزله اراده خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد. دخالت اراده خداوند صرفاً همینقدر است که ابتداء اینجهان را تکوین کرده است. جهان بعد از آنکه با اراده ذات باری تکوین یافت بحسب طبع خود گردش و جریانی دارد و حوادثی که بتدریج پدید می آید مقتضای طبع خود جهان است عیناً مانند کارخانه ای که بوسیله یک نفر مهندس تأسیس میشود دخالت آن مهندس فقط در بکار انداختن ابتدائی آن کارخانه است ولی بعد از آنکه کارخانه تأسیس و ایجاد شد به حسب طبع خود کار میکند و اراده مهندس در جریان و ادامه کار این کارخانه دخالت ندارد. بنابراین جهان پس از آنکه از طرف ذات باری خلقت یافت و تأسیس شد بخود واگذاشته و تفویض شده. انسان نیز یکی از موجودات این جهان است و بخود واگذاشته و تفویض شده افعال وی کاملاً از دخالت اراده ذات باری آزاد است این نظریه را از این جهت نظریه تفویضی میگویند.

در مقابل این دو نظریه نظر سومی ابراز شده و هر دو نظریه بالا را تخطئه و تکذیب کرده است. آن نظر اینست که نه جبر است و نه تفویض بلکه امری است بین امرین یعنی نه اینست که افعال انسان یا سایر حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه ناشی از اراده ذات باری باشد و رابطه سببی و مسببی بین اشیاء منقطع باشد و نه →

است که با خارج وفق نمیدهد.

اینست خلاصه نظر این دانشمندان و اگر این بیان با رجوع باصل این بحث در فلسفه با ترازوی درست و مطلق صحیح سنجیده شود روشن خواهد شد که مغالطه ایست سرگشته نظر مغالطه های چندی

→ اینست که جهان و انسان بخود وا گذاشته شده است بلکه هر حوادث جهان و انسان هم علل و اسباب نزدیک دخالت دارند و هم اراکه گفته اند که حله المعلن است. این نظر اولین بار از طرف پیشوایان دین ایران الهیست بعداً که محققین حکماء الهی با موازین دقیق عقلی منطقی در این مسئله فلسفی بحث کردند حکم عقل را نیز با این نظر که از منبع وحی سرچشمه میگیرد موافق یافتند. تفصیل این مطلب را از مقاله ۱۴ باید جستجو کرد.

شبهه جبر از راه علم ذات باری نیز از طرف بعضی تقویت شده باین بیان که علم ذات باری عام و شامل همه چیز است و اگر علم ذات باری عامی گناه می کند در علم حق معلوم است که گناه میکند و بنابراین اگر علم ذات باری بگنودن از وی سلب می شود زیرا اگر گناه نکند مستلزم اینست که علم ذات باری گناه چهل شود. این شبهه نیز يك مغالطه ای بیش نیست. این مغالطه ها همانند شبهه ناهمی میشود که علم ذات باری و تقدیر ذات باری را نسبت به حوادث جهان از منبع علم انسان و تقدیر انسان در افعال خویش قیاس گرفته اند. در مقاله ۱۴ طریقی در این باره بحث خواهد شد. در پاسخ این شبهه کودکانه در اینجا همینقدر گفتیم که بر طریق اهل جدل نقض کرده و بگوئیم در علم حق ثابت است که انسان را آزاد است و اگر انسان مستلزم الاختیار باشد موجب می شود که علم خداوند مستلزم جبر باشد.

جبر و اختیار و وجدان

نظریه جبر غالباً از طرف کسانی ابراز میشود که با استفاده خود را باینوسیله از زیر بار تکلیف و قانون و اخلاق آزاد سازند و جبر را سرگشته بگویند میشوند برای انکار بغیال خود قدر موجبی بتراشند، گاهی بگویند که خداوند است که چنین بشود و در مقابل خواسته خدا چه میتوان کرد و گاهی بگویند که خداوند محیط ایجاب میکند و جلو «جبر تاریخ» را نمیتوان گرفت.

البته توجیه و تفسیر فلسفی مسئله جبر و اختیار در آنچه به جمیع جوانب و اطراف آن از فاضل ترین مسائل است و کمتر مدعیان جبر متفکران حاصل کرده که به درستی از عهده حل آن برآید ولی ادراک اجمالی اینست که اصل خویش آزاد است و در مقابل هیچ عامل طبیعی یا مافوق طبیعی مستلزم اختیار نیست امری است بدیهی و وجدانی زیرا مربوط بطرز انجام دادن اعمال و وجدانی ذهنی خود انسان است. هرکسی وجداناً حس میکند که نه طبع او را مجبور نموده ذات باری او را مستلزم الاختیار کرده است و نه طبق ادعای مادیین که او را مستلزم محیط ایجاب میکند او را مانند برگ که گاهی بر روی یک سیل خروشان بی اختیار با خود میبرد.

انسان وجداناً احساس میکند که در هر حالتی که در هر حالتی که در انتخاب فعل یا ترك آزاد است. انسان بالوجدان احساس میکند که قدرت مقاومت در مقابل عوامل مادی بخاطر حفظ فضیلت اخلاقی و بهره مندی از سعادت است. انسان وجداناً احساس میکند که استعداد پذیرفتن تکلیف و قانون را دارد و از این

از چند بحث مختلف و جداگانه که نه تنها تنها و نه مجموعاً این نتیجه افسون‌آمیز را نمیدهند و فلاسفه نیز چنین تهمتی را که این دانشمندان بایشان نسبت داده‌اند نمیپذیرند. اساساً سخن و کنجکاوی فلاسفه در دوجا و در دو مسئله است:

→ لحاظ با جمادات و نباتات و حیوانات فرق دارد و همانطوریکه در متن بیان شده: اگر انسان خود را فطرتاً مختار میدانست هیچگاه با فکر و تروی فعلی را انجام نمیداد و یا ترک نمیکرد و هرگز اجتماعی را که دارای شئون مختلفه امر و نهی و پاداش و تربیت و سایر توابع است برپا نمیکرد. انکار اینمطلب انکار يك امر بدیهی و وجدانی است و يك نوع سفسطه بشمار میرود. مولوی میگوید:

در خرد جبر از قدر رسواتر است زانکه جبری حس خود را منکر است
منکر حس نیست آن مورد قدر فعل حق حسی نباشد ای پسر
درک وجدانی بجای حس بود هر دو در يك جدول ایعم میرود
اینکه فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم
مقصود مولوی از مذهب قدر در اینجا مذهب تفویض است که قبلاً شرح دادیم. بعضی در اصطلاحات خود بمذهب تفویض قدر میگویند و بعضی بمذهب جبر. و این خود يك علت تاریخی دارد.

اینگونه سفسطه‌ها و انکار بدیهی‌ها بطور کلی دو علت عمده دارد: بهم خوردن تعادل فکری - اغراض فاسد اجتماعی. برخی در اثر ضعف نیروی تعقل و برخورد با استدلالهای پریپیچ و خم، تعادل فکری خود را از دست داده و علی‌رغم وجدان فطری خود اظهار نظر میکنند و برخی دیگر اغراض فاسد اجتماعی محرك آنها واقع شده که برای آنکه خود برای خود عذری بتراشند متوسل بسفسطه میشوند.

راه معالجه دسته اول تمرین و ممارست منطقی و استدلال و تقویت قوه تعقل آن است ولی برای دسته دوم این راه را نباید پیشنهاد کرد.

این سینا در شفا در مورد دسته دوم میگوید آخرین پاسخ شفابخشی که باید به آنها داده شود اینست که از طریق عمل وارد شوند و در گفتار، همان منطق خود او را پیش بگیرند مثلاً او را بزنند و بگویند زدن و نزدن هر دو یکی است یا در آتش بیندازند و بگویند آتش و غیر آتش یکی است در اینوقت است که فعلرت واقع بینی وی او را بسخن می‌آورد و بحقیقت اعتراف خواهد کرد.

مولوی اینمطلب را در مورد «جبری» که خود را علی‌رغم وجدان، فطرت خود مسلوب‌الاختیار فرض میکند بنظم آورده است:

آن یسکی بر رفت بالای درخت	میفشاند او میوه را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی	از خدا شرمست بگو چه میکنی
گفت از باغ خدا بنده خدا	میخورد خرما که حق کردش عطا
پس به بستش سخت آندم بر درخت	میزدش بر پشت و پهلوی چوب سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار	میکشی این پیگنه را زار زار
گفت کز چوب خدا این بنده‌اش	میزند بر پشت دیگر بنده خوش
چوب حق و پشت پهلوی آن او	من غلام و آلت فرمان او
گفت تو به کردم از جبر ای هیار	اختیار است اختیار است اختیار →

۱- اینکه آیا اشیائی که در عالم موجود میشود با وجوب وجود (ضرورت باصطلاح فلسفه) که از ناحیه علت کسب کرده باشند موجود میشوند یا نه؟ پاسخ فلاسفه در این مسئله مثبت است به شهادت اقوال و آثاری که از سه هزار سال پیش تاکنون از آنان

→ جبر و اختیار و اخلاق

مسئله جبر و اختیار از نظر تربیت اخلاق از جنبه خاصی مورد مطالعه قرار میگیرد و آن اینکه آیا سجایا و ملکات روحی انسان قابل تغییر و تبدیل هست یا نیست؟ تمام سیستمهای اخلاقی با همه اختلافاتی که از لحاظ هدف و وسیله با یکدیگر دارند یک مطلب را بعنوان اصل مسلم پذیرفته‌اند و آن اینکه سجایا و ملکات روحی انسان قابل تغییر است و ممکن است عادت جای طبیعت را بگیرد. علماء اخلاق میگویند تربیت عبارت است از فن تشکیل عادت، و عادت برای بشر طبیعت ثانیه میشود، معنای این جمله این است که ساختمان روحی انسان قابل انعطاف است و هر حالت جدیدی که بوی بدهند و مدتی ادامه بدهند آن حالت جدید صفت راسخ میشود در مقابل این نظریه، نظریه کسانی است که سرشت و طینت‌های غیر قابل تغییر قائلند و اثر اخلاق و تربیت را در مزاج آنکس که سرشت نیک ندارد صفر میدانند و معتقدند که تربیت نااهل را چون گردکان پر گنبد است. بمقیده ایندسته امزجه روحی بشر عیناً مانند طبایع مخصوص نیاتات و جمادات و حیوانات است و همانطوریکه هرگز شاخ بید بر ندهد و نی بوری شکر ندهد و زمین شوره سنبل بر نیآورد و آهن بد شمشیر نیک نشود آدم بد سرشت و زشت طینت و بدگوهر نیز پاک نهاد و پاکیزه نفس نشود و مصدر اعمال نیک نگردد و آنکس که سرشت او را بد آفریدند تغییر سرشت نخواهد داد.

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد مولوی از زبان منکرین انبیا که منکر قوم گفتند ای نصوحان پس بود نقش ما این کرد این تصویرگر سنگ را صد سال گوئی لعل شو خاک را گوئی صفات آب گیر نار را گوئی که نور محض شو قلب را گوئی که زر پاک شو هیچ از آن اوصاف دیگرگون شوند؟ آنگاه از زبان انبیا بآنها جواب میدهد:

انبیا گفتند آری آفرید	وصفهای که نتان زان سرکشید
وآفرید او وصفهای عارضی	که گهی میغوض، میگردد رضی
رنجها داده است کانرا چاره نیست	آن بمثل گنگی و قطس و عمی است
رنجها داده است کانرا چاره هست	آن بمثل لقوه و درد سر است
بلکه اغلب رنجها را چاره هست	چون بجند جوئی بیاید آن بدست
این دواها ساخت بهر ائتلاف	نیست این درد و دواها از گزاف

گذشته از اینکه موضوع سرشت پاک و ناپاک با موضوع جبر و اختیار بمفهوم →

در دست است و هرگز حل مسئله را موکول به پیدایش این افکار التقاطی مادیین نکرده‌اند و پاسخ دانشمندان قائل باتفاق منفی است و اینان عده‌ای از مادیین هستند که برای مجموع عالم علت قائل نیستند.

→ فلسفی آن چندان ارتباطی ندارد این موضوع از جنبه علمی مردود شناخته شده اگر این موضوع را از جنبه علمی بخواهیم مورد مطالعه قرار دهیم باید در قانون وراثت از جنبه پثولوژی مطالعه کنیم در پثولوژی ثابت شده که هر چند صفات و ملکات اخلاقی نیز تا حدی مانند مشخصات نوعی از نسلی بنسلی منتقل میشود ولی این صفات و سجایا آن ثبات و استحکامی را که در مشخصات نوعی موجود است واجد نیستند و با عوامل تربیتی و اخلاقی، قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش‌اند. بعلاوه ماحسا و وجدانا اثر تربیت را در افراد و امم مشاهده میکنیم. امروزه مسمتین چیزیکه نظر علماء اجتماع را جلب کرده تجهیزات تربیتی و اخلاقی ملل و اقوام است.

امر بین امرین از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی

از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که در مسئله جبر و اختیار چه از جنبه فلسفی و چه از جنبه کلامی و چه از جنبه اخلاقی وارد شویم نظر صحیح همانا نظریه امر بین امرین است زیرا چنانکه دیدیم از جنبه فلسفی افعال صادره از انسان در عین اینکه از نظری امکان شدن و امکان نشدن دارد از نظر دیگری آنچه شدنی است شدنی است و آنچه نشدنی است نشدنی یعنی نه ضرورت بطور مطلق حکم فرما است و نه امکان بلکه امری است بین امرین و از نظری ضرورت و وجوب حکم فرما است و از نظر دیگر امکان و هنگامی که از جنبه کلامی این مسئله را مورد مطالعه قرار می‌دهیم می‌بینیم نه اینست که افعال انسان صرفاً مستند باراده ذات باری است و انسان منزول است از تأثیر و نه اینست که صرفاً مستند بخود انسان است و رابطه فعل با ذات باری منقطع است بلکه امری است بین امرین و در عین اینکه فعل مستند بخود انسان است مستند باراده ذات باری نیز هست منتها در طول یکدیگر (نه در عرض و بطور شرکت) و هنگامیکه از جنبه اخلاقی مطالعه میکنیم باز می‌بینیم نه اینست که سرشتهای موروثی ثابت و غیر قابل تغییر باشد و نه اینست که موضوع سرشت و طینت و اخلاق موروثی یکلی دروغ باشد بلکه امری است بین امرین یعنی در عین اینکه پاره‌ای از اخلاق با عوامل وراثت از نسلی بنسلی دیگر منتقل میشود با عوامل تربیتی قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش است.

بحثی با مادیین

مادیین صد درصد طرفدار عقیده جبر هستند و هرگونه اختیار و آزادی را از انسان در مقابل عوامل مادی محیط و جبر تاریخ منتفی میدانند. مادیین کوشش می‌کنند که انسان را صد درصد محکوم طبیعت و تابع طبیعت و مقهور طبیعت جلوه بدهند و او را در تمام افعال و آثار و افکار و انتخاب خط‌مشی و راه و روش و مسلک و عمل تابع وضع مخصوص محیط مادی جلوه بدهند. مادیین طبق همین عقیده مادی خود تاریخ بشر را بطور مادی توجیه و تفسیر میکنند یعنی هر عمل و هر وضع

۲- آیا در مورد افعال انسان جبر باید قائل شد یا تفویض یا امر بین امرین و بعبارت دیگر آیا افعال انسان صددرصد تحت تأثیر علتی خارج از انسان بوده و اراده انسان هیچگونه تأثیری در فعل ندارد و انسان مجبور است (اینست معنی جبر در اینجا نه

— و هر نمود اجتماعی و هر حرکت و تطور و انقلاب اجتماعی را صرفاً مولود وضع مادی محیط میدانند و شرائط مختلف محیط مادی را بوجود آورنده آن وضع و آن حالت میدانند بمقتیده مادیین پیدایش مرامها و مسلکها و مذاهب و سیستمهای فلسفی و هنرها و دانشها در هر عصری انعکاس وضع مخصوص حوائج مادی زندگانی بشر در آن عصر است و خلاصه نه تنها «مایه عیش آدمی شکم است» بلکه مایه فکر و عقل و علم و فلسفه و هنر و اخلاق و هر تجلی روحی و معنوی انسان همانا شکم و مانندهای شکم است.

مادیین برای اثبات عقیده جبری خود به سفسطه‌های عجیبی متوسل میشوند دکتی ارانی در جزوه جبر و اختیار پس از آنکه مقدمه قانون علیت را بیان میکنند و میگویند پیدایش حوادث طبق قوانین و نوامیس معین علی و معلولی صورت میگیرد میگوید: «در صورتیکه در طبیعت هیچ امری بدون علت و دلیل واقع نمیشود و عموم حوادث مبتنی بر قوانین معین و نظام مسلمی هستند و تشریح کردیم مقصود از قانون یا ناموس چیست باید دید این نوامیس جبری هستند یا اختیاری یعنی آیا قوانین عالم باید حتماً اینطور باشند یا ممکن بود بشکل دیگر درآیند. بعبارت دیگر دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟ جواب این سؤال واضح است زیرا در صورتیکه قبول کردیم هر امری را علتی و هر علتی را معلولی است یعنی همواره متعاقب هر موصیعت و علل معینی نتایج معین میآید نمیتوانیم تصور کنیم که دنیا ممکن باشد زیرا در اینصورت لازم میشود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقاً قبول نموده‌ایم زیرا باید آن محل توقف را معلول بی‌علت بدانیم و این منطقاً محال است پس از اینجا اینطور نتیجه میگیریم که در طبیعت اعجاز نیست...»

اولاً موضوع جبر و اختیار که مربوط بکیفیت صدور افعال انسان از انسان است و ده‌ها قرن سابقه بحث فلسفی دارد چه ربطی دارد با اینکه ما بگوئیم آیا قوانین عالم بایستی حتماً اینطور باشند یا ممکن بود بشکل دیگر درآیند، ثانیاً، فرضاً ما جبر و اختیار را بهمین معنا گرفتیم باز اینموضوع چه ربطی دارد با اینکه بگوئیم آیا دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟ و مگر منافاتی است بین اینکه ما این جهان را ممکن بدانیم و در عین حال ضرورت و ایجاب علی و معلولی را قبول کنیم؟ ما قبلاً گوشزد کرده‌ایم که مادیین بین وجوب غیری که همان وجوب علی و معلولی است و با امکان ذاتی قابل جمع است، و وجوب ذاتی که با هیچ نحو امکان قابل جمع نیست نتوانسته‌اند فرق بگذارند. این مورد شاهد آن مدعای ما است ثالثاً اینکه میگویند اگر دنیا ممکن باشد لازم میشود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم چه معنا دارد؟ اگر مقصود اینست که لازم میشود ما سلسله علل را منتهی بعله‌العلل و واجب‌الوجود بدانیم پس اینکه میگویند باید آن محل توقف را معلول بی‌علت بدانیم یعنی چه؟ مگر معنای واجب‌الوجود اینست که معلول بی‌علت است!!! رابعاً، این نتیجه که آخر کار میگیرد و میگوید پس در طبیعت —

ضرورت وجود که علت داده باشد و گرنه دو قول دیگری روی اساس نفی این ضرورت مبنی نیست) و یا افعال انسان صددرصد در تحت تأثیر اراده بوده و هیچگونه استنادی بفاعل دیگر و علتی دیگر ندارد و انسان در افعال خود از قید علت خارج از خود

— اعجاز نیست یعنی چه؟ مگر طرفداران اعجاز مدعی هستند که اعجاز عبارت است از يك معلول بلا علت. اگر اعجاز معلول بلا علت است پس چه رابطه‌ای با قدرت‌آورنده آن دارد؟! حقیقتاً در چند سطر این اندازه منسطفه کردن بسیار شگفت‌آور است و عجب‌تر اینکه با چنین منطق محکم! میخواهند جبر مادی را اثبات کنند و تاریخ را طبق دلبخواه خود تفسیر و توجیه کنند. بعد از چند سطر میگویند «این موضوع در اصطلاح فلسفی بمسئله جبر و اختیار (تفویض) موسوم است و حل آن پایه و اساس عموم فلسفه‌ها و عقائد است معتقدین اجباری بودن اراده انسانی را جبریون و مخالفین آنها را تفویضی یا اختیاری میگویند». از آنچه ما سابقاً گفتیم معلوم شد که تفویض از اصطلاحات مخصوص معتزله است و مفهوم خاصی میدهد و معنای تفویض نه مرادف با اختیار است که مورد قبول ما است و نه مرادف با ضد علت. و آنجا که لغت جبر نیز در مقابل لغت تفویض بکار برده میشود مفهوم خاصی میدهد که ما قبلاً بیان کردیم و آن نیز ربطی بمفهوم علت یا مفهوم ایجاب علی و معلولی ندارد ایضاً میگوید «علت عمده پیدایش این عقیده (عقیده اختیار) از اینجاست که اغلب اوقات تصور استقلال اراده را با خود استقلال و اختیار اشتباه میکنیم مثلاً فرض کنیم ناطقی در موقع نطق، گیلان آبی را در برابر دارد و پس از آنکه مدتی صحبت کرد جرعه‌ای از آب گیلان مینوشد. کسی او را مجبور به نوشیدن آب نکرده خود او اختیاراً گیلان را برداشته و نوشید مسلماً نزد خود احساس این اختیار را نیز مینماید ولی آیا اطمینان او بر اختیار خویش دلیل است بر اینکه او واقعاً با اختیار آب را نوشید؟ نه. زیرا هر شخص دقیقی میفهمد که اگر ناطق، گیلان آب را با این حرارت بسر کشیده علت اینست که گلویش خشک شده و این خشکی گلو در اثر حرف زدن او است که منتج بحدوث تغییراتی در گلوئ او شده که بالاخره منجر باشامیدن گردیده پس علت اینکار تغییر فیزیولوژی (جسمانی و آلی) بوده که در ناطق ما پیدا شده و او را مجبور به نوشیدن آب کرده است». اولاً موضوع مختار بودن و آزاد بودن انسان ارتباطی با موضوع استقلال اراده ندارد. البته اراده انسان نیز حادثه‌ایست از حوادث عالم و پیدایش وی در اثر علل مبینی است و ثانیاً اینکه میگوید تغییر فیزیولوژی، ناطق را مجبور کرده که آب بنوشد غلط است. اینگونه عوامل همواره انسان را بطرف عمل تحریک میکند ولی مجبور نمیکند یعنی قدرت مقاومت انسان در مقابل این عوامل همیشه محفوظ است و اگر حیثاً پس از سنجش و مقایسه فهمید که ضرر نوشیدن آب بر فائده‌اش غلبه دارد مثل آنکه چنین تشخیص داد که این نوشیدن در اینحال موجب عوارض ناخوشی خواهد شد جلو آن تحریک غریزی را میگیرد و از نوشیدن آب صرف‌نظر میکند. پس انسان هیچ اجباری در مقابل تحریکات غریزی که از طبیعت مادی سرچشمه میگیرد ندارد انسان دارای شخصیت اخلاقی است. شخصیت اخلاقی انسان وابسته بمقدار مقاومتی است که در مقابل همین تحریکات نشان میدهد و اگر اراده انسان صددرصد مطیع این تحریکات است پس شخصیت اخلاقی معنا ندارد.

آزاد میباشد - اینست معنی تفویض نه اینکه اختیار بمعنی نفی ضرورت بوده باشد - و یا اینکه افعال انسان هم استناد بساراده وی و هم استناد بعلتی دیگر فوق انسان دارد ولی در طول همدیگر نه در عرض همدیگر یعنی علتی فوق انسان، فعل انسان را از راه

→ در اینمورد يك نکته روانشناسی هست كه بنوبه خود حاوی سر فلسفی بزرگی است آن نکته اینست كه انسان هنگامیکه بمنظور اخلاقی در مقابل تحریکات شپوانی مقاومت میکند در خود احساس پیروزی و موفقیت میکند و درست مثل اینست كه بر حریمی فائق آمده و او را شکست داده است و برعکس هرگاه كه بمنظور هدف شپوانی از هدف اخلاقی صرف نظر میکند در خود احساس ضعف و شکست خوردگی مینماید و درست همان حالتی به وی دست میدهد كه از حریمی شکست میخورد، و حال آنكه در هر دو حال فاعل يك شخص است و اراده يك شخص كه مبادرت بعمل نموده است. این نکته ایست كه روانشناسان یادآوری کرده اند و بعلاوه هر کسی میتواند از مطالعه ضمیر خود آن را بیابد.

این نکته میرساند كه حیات معنوی و اخلاقی انسان نسبت بحیات مادی وی اصالت بیشتری دارد و شخصیت واقعی انسان وابسته به پندهای معنوی و اخلاقی است و جنبه های حیوانی و شپوانی طفیلی های شخصیت واقعی انسان است و آنجا كه احساس ظفر میکند چون شخصیت واقعی «خودش» بر طفیلی های وجودش فائق آمده و آنجا كه احساس شکست خوردگی میکند از اینست كه شخصیت واقعی از طفیلی های وجودش شکست خورده است یعنی این احساس ظفر و احساس شکست خوردگی از غریزه علاقه بشخصیت سرچشمه میگیرد.

و از اینجا اجمالاً باید فهمید كه برخلاف نظر مادیین حیات معنوی و اخلاقی انسان تابع حیات مادی وی نیست و از خود استقلال دارد. توضیح بیشتر اینمطلب را در جای دیگر خواهیم دید.

ایضاً میگوید: «عده ای از فلاسفه نظر باینكه ضعف و بی پایگی عقیده اختیار را درك نموده اند برای اینکه دچار اشکالات عدیده ای كه بر این عقیده وارد است نشده و در عین حال عقائد پوسیده و مندرس تفویضی را از اضمحلال قطعی حفظ نمایند طریقه التقاط را پیش گرفته حد وسط این دو عقیده را قبول نموده اند نه تمام اعمال و افعال را جبری و نه کلیه آنها را اختیاری میدانند امر را بین امرین فرض کرده و گاهی به نعل و زمانی به میخ، کج دار و مریز مسائل فلسفی را با منطه و منسطه برای مریدان خویش پسر شكل هست توضیح میدهند. بیفائده است بگوئیم كه اینعقیده هم مثل عقیده تفویض محكوم به بطلان است چه نتیجه قبول این فكر این خواهد بود كه بعضی از افعال علتی دارند و برخی فاقد آنند و یا اینکه در عین حال هم دارای علت و هم بی علتند».

حقیقتاً من متحیرم نام این گفته ها را چهل بگذارم یا تهاجل و تقلب و تعریف. ما قبلاً مشروحاً توضیح دادیم كه تعبیر امر بین امرین تعبیری است كه اولین بار توسط پیشوایان دین در مورد دخالت اراده ذات باری در پیدایش افعال انسان یا مطلق حوادث جهان ابراز شده و كوچكترین تماسی با قبول یا انكار قانون علیت ندارد. و اینمطلب در تاریخ علم كلام سابقه روشن و واضیح دارد و هر کسی با اندك مراجعه ای میتواند مطلب را كشف كند. نظریه تفویض و امر بین امرین از طرف ←

اراده انسان اراده میکند و انسان فعل را بواسطه اراده، اختیار و انتخاب کرده و باموافقت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد مینماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد میکند پس انسان فعل را با اراده انتخاب میکند ولی در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است و اینست معنی امر بین امرین که میان دو قول جبر و تفویض واقع است نه اینکه بعضی افعال علت دارند و بعضی دیگر ندارند چنانکه برخی از دانشمندان مادی معنی کرده و نسبت داده‌اند.

با بررسی این بیان روشن میشود که این دانشمندان دو مسئله نامبرده را یکی پنداشته و پس از آن نام جبر و تفویض را با تبدیل لغت تفویض باختیار از مسئله دومی برداشته و بجای دو خاصه مسئله اولی یعنی ضرورت و لاضرورت گذاشته‌اند و سپس حکم لاضرورت را در مسئله اولی که اختیار نامیده بودند و منفی است برای اختیار که در مسئله دومی است و حکم مثبت دارد حکم قرار داده‌اند

→ فلاسفه ابراز نشده که فلاسفه تفویضی برای نجات خویش متوسل بنظریه امر بین امرین شده باشند. و اتفاقاً اگر مفهوم جبر و تفویض و امر بین امرین را از جنبه کلامی در نظر بگیریم و با نظریه‌های فلسفی مقایسه کنیم نظریه تفویضی را نزدیک‌ترین نظریه‌ها بفلسفه مادی خواهیم یافت زیرا طرفداران این نظریه که معتزله هستند معتقدند که عالم پس از خلقت اولیه بخود تفویض شده و اراده خداوند در پیدایش حوادث جهانی دخالتی ندارد و چنانکه می‌بینیم این نظریه تا اندازه‌ای جنبه ماتریالیستی دارد و اما نظریه جبر (مقابل تفویض) صددرصد یک نظریه باصطلاح ایده‌آلیستی است زیرا رابطه علی و معلولی و سببی و مسببی را بین حوادث جهان بکلی منکر است و همه حوادث را مستقیماً مولود اراده ذات باری میدانند. ایضاً میگوید: «مهمتر از همه اینست که اعتقاد به اتفاق ما را مستقیماً وادار پایمان بامور خارق‌العاده و اعجاز نموده مجبور بخلقت از عدم و سایر اباطیل دیگر میکند چنانکه ارسطو و میسرون و لایبنیتس و کریستیان ولف برای اثبات صانع متمسک بمقیده اتفاق گردیده...». در اینجا جزآنکه بگوئیم دروغ و تقلب و تحریف بآخرین حد خود رسیده چیز دیگری نمیتوانیم بگوئیم خواننده محترم خودش میداند که عقیده اتفاق مناقض عقیده اثبات صانع است و تاکنون در همه جهان یکنفر حکیم الهی هم پیدا نشده که متمسک بمقیده اتفاق برای اثبات صانع شده باشد.

اگر کسی باینرساله کوچک ۱۲ صفحه‌ای مراجعه کند و اطلاعات نسبتاً جامعی در اینموضوعات داشته باشد میفهمد که چه اندازه در اینرساله کوچک راست و دروغ بهم آمیخته شده و مغلطه و سفسطه بکار رفته است.

پس از این همه نقل و تبدیل اولاً حکم لا ضرورت یعنی نسبت معلول بعلت ناقصه اش را انکار کرده اند و ثانیاً اختیار و همه آثار اختیار را در انسان موهوم پنداشته اند و ثالثاً در تفسیر امر بین امرین اشتباه کرده اند و رابعاً بخیال اینکه اختیار همان اتفاق است قول باتفاق را از همکیشان خود گرفته و بفلاسفه نسبت داده اند و خامساً گاهی که به آنان خورده گرفته شده که وجود آثار اختیار مانند امر و نهی و تربیت و تبلیغ و دعوت و اقدام و فداکاری در انسان با نفی کامل اختیار نمیسازد پاسخ داده اند که اراده انسان جزء فعل است در حالیکه مستشکل با تسلیم همین مقدمه اشکال خود را متوجه آنها میسازد و چنانکه روشن است مستشکل نمیگوید که انسان یکی از اجزاء علت فعل نیست بلکه میگوید با اینکه انسان یکی از اجزاء علت فعل است و با اینکه فعل در خارج بواسطه اجتماع این جزء و بقیه اجزاء با صفت وجوب موجود میشود ولی تا فعل نسبت بانسان مساوی الطرفین نبوده باشد یعنی تا نسبت فعل انسان بانسان امکان نبوده باشد بطوریکه ممکن باشد از فاعل صادر بشود و ممکن باشد صادر نشود امر و نهی و پاداش و کیفر و تعلیم و تربیت و دعوت و فداکاری در راه فعل معنی ندارد. در این صورت آیا پاسخ دادن باین مستشکل باینکه انسان از اجزاء علت فعل خودش است و فعل انسان بدون انسان وجود خارجی پیدا نمیکند خنده آور نیست؟

مسائلی که در این مقاله بثبوت رسیده:

- ۱- در میان واقعیت های خارجی نسبتی بنام نسبت ضرورت داریم که در مقابل نسبت دیگری بنام امکان واقع است.
- ۲- هر پدیده خارجی تا ضرورت پیدا نکند موجود نخواهد شد.
- ۳- هر موجود خارجی در حال وجود متصف بضرورت میباشد.
- ۴- ضرورت وجود هر معلول از ضرورت وجود علتش ترشح می کند.
- ۵- هر ضرورت بالغیر (یعنی بواسطه علت) منتهی بضرورت بالذات میباشد. یعنی ضرورت بر دو قسم بالذات و بالغیر

- ۶- هر سلسله از ضرورت‌های مرتبه بالاخره متناهی است.
- ۷- ضرورت دیگری بنام ضرورت بالقیاس داریم که از نسبت دادن معلول بعلت پیدا میشود و در امکان نیز امکانی بنام امکان بالقیاس داریم.
- ۸- جبر و تفویض و امر بین امرین.

مقالة نهم

علت و معلول

در مقاله‌های گذشته بیان نمودیم که در نخستین روز، که ما بهره از هستی یافته و چشم بروی این جهان پرحادثه و انقلاب باز می‌کنیم در سرآغاز همانا خود و کارهای داخلی خود (علم و اراده و...) را مییابیم. و همینکه نسبت میان خود و کارهای خود را سنجیدیم از روی همین نظر از برای کارهای دیگر که بکارهای ما میمانند و در اختیار ما نیستند (معلومات حسی که از راه حس پیش ما می‌آیند) یک جوهر دیگر که موضوع همان خواص و آثار بوده باشد اثبات مینمائیم. این سیاهی و سفیدی را که می‌بینیم و این گرمی و سردی را که حس میکنیم این مزه که میچشیم این بوی که می‌بوئیم و این آواز که میشنویم از آن چیزی است که این خواص را دارد زیرا این صفات مانند صفت علم و اراده من هستند که بدون من نمی‌شوند پس دارنده این خواص چیز دیگری است جز من و کنار از من زیرا هیچکدام از آنها در اختیار من نیستند و از همین‌جا بوجود واقعیتی بیرون از خودمان معتقد میشویم (مقاله ۲ و ۵).

از همین‌جا شالوده قانون کلی علت و معلول^۱ ریخته شده و

۱- یکی از مسائل درجه اول فلسفه، مسئله علت و معلول است که چندین مسئله از وی منشعب میشود. در مقاله‌های گذشته و بالاخص مقاله ۸ از قانون علت و معلول زیاد نام برده شد و احیانا بعضی از مسائل مربوط باین قانون طرح و اثبات شد و در مقاله‌های آینده نیز خواه ناخواه موجباتی پیش خواهد آمد که برخی دیگر از مسائل مربوط باین قانون را طرح کنیم و البته آنچه در مقاله‌های گذشته بشود رسیده در اینجا تکرار نخواهد شد همانطوریکه قسمت‌هایی که توقفی بمطالب مقاله‌های آینده دارد در محل مناسب دیگری خواهد آمد.

انسان حتم میکند که هرگز کار، بی‌کننده نمیشود و هر معلولی علتی میخواهد. پس از این؛ پیوسته بواسطه مشاهده‌های گوناگون که از حوادث و پیش‌آمدها مینماید این نظریه را تأیید و در آزمایش خود استوارتر میشود و از این روی هر آوازی که میشوند

— در میان مسائل فلسفی قانون علت و معلوم از لحاظ سبقت و قدمت اولین مسئله‌ایست که فکر بشر را بخود متوجه ساخته و او را بتفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. برای انسان که دارای استعداد «فکر کردن» است مهمترین عاملی که او را در مجرای تفکر میاندازد همانا ادراک قانون کلی علت و معلولیت است که باین تعبیر بیان میشود: هر حادثه علتی دارد. و در اثر همین ادراک است که مفهوم «چرا؟» برای ذهن انسان پیدا میشود.

مفهوم (چرا؟) همان سؤال و استفساری است که ذهن از علت اشیاء میکند و اگر ذهن ادراک کلی از علت و معلول نمیداشت یعنی این قانون را نپذیرفته بود که (هر حادثه علتی دارد) مفهوم (چرا؟) برای ذهن مورد نداشت بلکه اساساً چنین مفهومی در ذهن وجود پیدا نمیکرد.

کودک و حیوان نیز طوری حرکات خویش را تنظیم میکنند که مینمایند رابطه علی و معلولی را درک میکنند. ولی شکی نیست که بر فرض اینکه کودک و حیوان ادراکی از رابطه علی و معلولی داشته باشند این ادراک بطور کلی و تجریدی که باین ادراک بطور کلی و تجریدی که باین تعبیر بیان میشود: (هر حادثه علتی دارد) نیست بلکه ادراک آنها محدود است بمواردی که در زندگی، مورد تجربه مکرر آنها واقع شده و همچنانکه در پاورقی‌های مقاله ۵ گذشت میتوان ادراک حیوان و کودک را در این زمینه يك نوع (عادت ذهنی) و (تداومی معانی) دانست که در اثر اعتیاد و تکرار پیدا میشود یعنی حیوان کودک بدون آنکه تصویری از مفهوم (وجود دهندگی) که همان علیت است داشته باشد بحکم عادت ذهنی از حادثه‌ای به حادثه دیگر منتقل میشود و در دنبال حادثه‌ای دیگر را انتظار میکشد. قدر متیقن اینست که کودک و حیوان قانون علیت و معلولیت را بصورت يك قانون کلی و قطعی که در بالا اشاره شد ادراک نمیکند و این طرز ادراک، مخصوص بانسان است و این طرز ادراک است که عامل افتادن انسان در مجرای تفکر منطقی میباشد و اگر فرضاً بعضی از حیوانات هالی همین طرز ادراک را از علیت و معلولیت داشته باشند ناچار دارای قدرت تفکر منطقی خواهند بود.

افتادن انسان بمجرای تفکر يك عامل دیگر نیز دارد و آن قدرت انعطاف ذهن است بمال درون و ضمیر. روی این خاصیت، انسان میتواند علم بعلم یا علم بجهل خود پیدا کند. حکما مدعی هستند که يك امتیاز انسان از حیوان باینست که انسان میتواند از علم خود و از جهل خود آگاه شود و توجه پیدا کند که فلان چیز رامیداند و فلان چیز را نمیداند و حیوان این توانایی را ندارد و بعبارت دیگر، حیوان همواره یا در جهل مرکب است و یا در علم بسیط ولی انسان میتواند دارای جهل بسیط و علم مرکب بشود.

انسان بهوادی برمیخورد که علت آنها را نمیداند و روی خاصیت انعطاف، این نادانی را درخود احساس میکند و از طرف دیگر طبق ادراک کلی که از علیت و معلولیت دارد میداند که این حادثه در واقع علتی دارد آنگاه بسائق حقیقت‌جویی —

و هر واقعه بزرگ و کوچکی را که حس میکند بسوی آن منعطف شده از علتش جويا میشود و اگر در مورد حادثه‌ای نتواند علت حادثه را دستگیر نماید علتی مجهول برای آن معتقد میشود. این نظر را در هر موجود ذی‌شعوری میتوان سراغ گرفت و

→ یا پسائیک احتیاجات زندگی ب جستجوی علل حوادث میپردازد در این جستجو اگر علت واقعی و حقیقی را پیدا کرد که بمقصد خود رسیده است و اگر پیدا نکرد علتی مجهول برای او معتقد میشود و بسا میشود که برای ارضاء حس کاوش خود علتی موهوم برای حادثه مورد نظر خود فرض میکند. میگویند بشر اولیه که اطلاعاتش برای توجیه حوادث طبیعت کافی نبود با ارباب انواع و ارواح خبیثه و طایفه حوادث جهان را توجیه میکرد. البته خود این مطلب گواه بر اینست که ادراک کلی قانون علیت در ذهن بشر بوده و نمیتوانسته است حوادث را بلاسبب فرض کند و با صدفه و اتفاق توجیه کند. منتهای امر چون حقیقت را نمیدیده و نمی‌یافته ره افسانه میزده است.

مطابق آنچه تاریخ فلسفه نشان میدهد در دوره‌های بسیار قدیم که فلسفه دوران کودکی خود را طی میکرد و با سایر رشته‌های علمی آمیخته بوده، آن را بنام «علم علل» میخوانده‌اند و در دوره‌های نسبتاً نزدیک به ما نیز که فلسفه رسماً از سایر رشته‌ها جدا شد و دانشمندان در مقام فرق و تمیز فلسفه از سایر رشته‌ها برآمدند احیاناً می‌بینیم که فلسفه را بعنوان «علم علل اولیه» تعریف کرده‌اند. ماهرچند این تعریف را از لحاظ فنی صحیح ندانیم ولی تردیدی نداریم که بزرگترین انتظاری که بشر از فلسفه دارد اینست که او را بمعلل اولیه دستگاه هستی آشنا نماید و رمز اولی جهان را بر وی مکشوف سازد.

طبق مسلک و مشرب ما که خواننده محترم بآن آشنائی دارد تحقیق در اطراف قانون علت و معلول باین نحو باید انجام یابد که این قانون را مورد تجزیه و تحلیل عقلانی قرار دهیم و با اصول کلی بدیهی که پایه‌های اولی فکر بشر است و - صحت آنها را عقل بلاواسطه ضمانت کرده است و هیچ تجربه‌ای در آنها دخالت ندارد بلکه آن اصول ضامن صحت تجربه نیز هست - پیشروی کنیم. یعنی ما قانون علت و معلول را از جنبه تعللی بررسی میکنیم نه از جنبه تجربی، و از نظر ما قانون علت و معلول يك مسئله فلسفی خالص است نه يك مسئله فلسفی متکی بنظریات فیزیکی و غیر فیزیکی و از نظر ما دخالت تجربه‌های فیزیکی برای اثبات یا نفی قانون کلی علت و معلول چیزی شبیه بلفو یا از قبیل تیشه بریشه خود زدن است و اینمطلب در مباحث آینده روشن خواهد شد.

•••

تصور می‌کنیم که انسان از علت و معلول دارد اینست که از دو امر معین یکی را وجود دهنده و واقعیت دهنده دیگری و دیگری را وجود یافته و واقعیت یافته از ناحیه او میدانند. پرسشهاییکه در درجه اول برای ذهن در زمینه علیت و معلولیت پیدا میشود یکی اینست که تصور علیت و معلولیت از کجا برای ذهن پیدا میشود؟ و آیا انسان علیت و معلولیت را مانند سفیدی و سیاهی و آهنگ موزون و ناموزون و بوی خوش و ناخوش و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی و ترشی و شیرینی و غیره - با یکی از حواس خود ادراک میکند یا بوسیله دیگری آن را ادراک میکند؟ آنوسيله -

حتی دیوانگان و آنانی که آفت شعوری دارند همین راه را می-پیمایند. آنان برای تفهیم و تفهم سخن میگویند و برای انجام مقاصدشان حرکاتی میکنند و همچنین... بلکه کمترین دقت به-ثبوت میرساند که پایه زندگی انسان و هر موجود جاندار با آن

→ دیگر چیست؟ پاسخ این سؤال را در مقاله ۵ که از «پیدایش کثرت در ادراکات بحث میکردیم دادیم.

پرمش دیگر اینست که آیا قانون علت و معلوم قانونی است حقیقی و واقعی یا نه؟ یعنی آیا واقعاً بین موجودات رابطه علی و معلولی برقرار است یا اینکه این قانون بیحقیقت و القاء موهوم و فریبدهنده‌ای است که در اذهان پیدا میشود؟ تا قبل از ظهور فیزیک نو؛ در میان فلاسفه یا علماء علوم طبیعی کسی پیدا نمیشد که در صحت و اعتبار قانون علت و معلول تردید روا دارد. تنها در میان متکلمین اسلامی کسانی پیدا میشدند که بعضی از لوازم لاینفک این قانون مثل ضرورت علی و معلولی را که مستلزم انکار خود این قانون بود مورد انکار قرار میدادند یا اینکه شمول این قانون را در مورد فاعلهای شاعر و مدرک انکار میکردند. بعقیده برخی از متکلمین فاعلهای شاعر و مدرک و مختار؛ مانند ذات باری یا نفس انسان را نباید «علت» آثار و افعالشان شمرد و نباید احکام علیت و معلولیت را در مورد این فاعلهای تعمیم داد. و اگر طرفدار چنین عقیده دارای عقیده «جبر» نیز بود قهراً در نظر او برای قانون علت و معلول هیچ مصداقی نبود زیرا همانطوریکه در پاورقی‌های مقاله ۸ در مبحث جبر و اختیار گفتیم معنای جبر از نظر متکلمین اینست که تمام حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه از اراده ذات باری ناشی میشود و هیچگونه سببیت و مسببیتی بین امور جهان در کار نیست و این نظامی که مشهود است که پشت سر یک عده امور که ما نام آنها را اسباب گذاشته‌ایم یک سلسله امور دیگر که ما نام آنها را مسببات گذاشته‌ایم پیدا میشوند «عادت ذات باری» است که جاری شده براینکه اینعده امور را در پشت سر آنعده امور دیگر خلق کند و در واقع هیچ رابطه سببی و مسببی بین خود امور جهان در کار نیست. پس از نظر طرفدار عقیده جبر همه حوادث بلاواسطه مستند بفاعل شاعر مختار است و اگر نظریه عدم شمول قاعده علیت بر فاعلهای شاعر مختار باین نظریه توأم شود نتیجه میدهد که قانون علیت ابداً مصداق ندارد.

نظریه متکلمین که مبتنی بر انکار قانون علیت بود قرن‌ها مورد تحقیر و استهزاء فلاسفه بود ولی از نیم قرن پیش تاکنون در پرتو خیره‌کننده پیشرفت علوم تحولاتی در فیزیک پیدا شده که عقیده برخی از دانشمندان را بقانون علیت متزلزل ساخته است و نظریه مهجور و متروک متکلمین را تا اندازه‌ای احیا میکند. متکلمین اسلامی از بدو ورود فلسفه در اسلام قرن‌ها یا فلاسفه نبرد کردند و خدشه‌هایی بر قواعد فلسفی وارد کردند و حتی در اصول مسلم و مبادی اولیه فلسفه نیز شک و تردید روا داشتند و فلاسفه نیز سخت در برابر آنها مقاومت کردند و از خود دفاع کردند. هرچند مکتب متکلمین تاب مقاومت در برابر مکتب فلاسفه را نداشت ولی بدون شك طبق گواهی تاریخ تحول فلسفه در اسلام پیدایش بسیاری از نظریه‌های دقیق فلسفه در خلال همین نبردهای کلام و فلسفه صورت گرفته و ما در مقاله ۷ گفتیم که قسمت عمده «مسائل وجود» که از نظر فلاسفه اصالت وجودی ←

اندازه هوش و شعوری که دارد روی همین قانون علت و معلول استوار است. اگر چنانچه انسان و هر ذی‌شعور دیگر علیت و معلولیت را در میان خود و کار خود، و در میان کار خود و انجام یافتن آرمان و مقصد خود باور نداشته هرگز کمترین حرکت و فعالیت از خود بروز نمیداد و هرگز چیزی را پیش‌بینی نمی‌کرد و در انتظارش نمی‌نشست از این بیان نتیجه گرفته میشود: «هر چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد باید علتی داشته باشد».

راه دیگر

راهی که گفته شد راهی بود^۱ که انسان بنظر ساده می-

→ مفتاح حل معضلات فلسفی است تا اندازه زیادی برهون مناقشات متکلمین در این زمینه‌ها است و شاید در محل‌های مناسبی موفق شویم بعضی از فصل‌های عالی فلسفه را که عکس‌العمل حملات متکلمین است با دلیل و مدرک نشان دهیم. و این نکته‌ایست که تاکنون ندیده‌ایم مورد توجه واقع شده باشد و اگر پرده از روی این مطلب برداشته شود اسرار تاریخی مهمی هویدا خواهد شد.

قانون علیت یکی از مواردی است که متکلمین مورد خدشه قرار داده‌اند و بآن ناخن زده‌اند و ما امروز در اظهارات برخی دانشمندان بزرگ علوم فیزیک و ریاضی چیزها می‌بینیم که بنظر میرسد تا اندازه‌ای نظر متکلمین را تأیید میکند. قسمتهای نسبتاً زیاد دیگری نیز از مسائل خلافی کلام و فلسفه هست که علم و فلسفه جدید نظریه متکلمین را تأیید کرده است.

قانون علیت از پایه‌هایی است که اگر متزلزل شود فلسفه زیرورو می‌شود و بعقیده فلاسفه، قانون علیت یکی از ارکان عمومی است که اگر آنرا متزلزل فرض کنیم دیگر علم بطور کلی بی‌معنا است. در پاورقی‌های آینده مشروحاً در اطراف این مطالب بحث خواهیم کرد.

۲- در پاورقی پیش گفتیم که تصویری که هرکس از علیت و معلولیت دارد اینست که از دو امر: یکی را بعنوان وجود دهنده و واقعیت دهنده و دیگری را بعنوان وجود یافته و واقعیت یافته میشناسد. هر دو چیزیکه نسبت بالا را بایکدیگر داشته باشند میگوئیم که بین آنها رابطه علی و معلولی برقرار است. در مقاله ۸ گفتیم که گاهی در اصطلاح فلاسفه علیت و معلولیت مفهوم وسیعتری از آنچه در بالا گذشت پیدا میکند و بمطلق اشیائیکه در وجود چیزی دخالت دارند و وجود آن چیز وابسته بوجود آنها است علت گفته میشود هر چند آن اشیاء وجود دهنده نباشند و از اینرو باجزاء تشکیل دهنده وجود یک شیء یا شرائط و مقدمات مخصوص وجود شیء نیز احياناً عنوان «علل» داده میشود و حال آنکه در مورد این امور مفهوم ایجاد و وجود دهنده‌گی صادق نیست.

اگر مفهوم علیت و معلولیت را بمعنای اعم در نظر بگیریم رابطه علیت و معلولیت عبارت است از استناد واقعیتی بواقعیت دیگر و البته بعداً باید تحلیل بعمل

پیماید. نظر فلسفی دقیق نیز همین نتیجه را تأیید میکند. در مقاله ۸ بشبوت رسانیدیم که اولاً هرگز ماهیت موجودی بی‌وجوب وجود (ضرورت) بوجود نمی‌آید. و ثانیاً این وجوب وجود را از موجود دیگری دریافت میکند وگرنه خود بخود نسبتش باوجود و

— آوریم و ببینیم این استناد را بچه نحو باید در نظر بگیریم تا باواقع مطابقت کند. حالا میخواهیم بسؤالی که در پاورقی پیش طرح کردیم — مبنی براینکه آیا قانون علت و معلول قانونی است حقیقی و واقعی یا القاء موهوم و کاذبی است که اذهان را هاراض شده — پاسخ بدهیم.

مقدمتاً لازم است تذکر دهیم که اگر بنا بشود رابطه علت و معلول را نپذیریم باید ارتباط و وابستگی واقعیتها را با یکدیگر یکباره منکر شویم زیرا اگر بین اشیاء رابطه علی و معلولی برقرار نباشد یا از آنجهت است که جمیع موجودات دارای وجوب ذاتی هستند و «امکان» که لازمه معلولیت است موهوم و باطل است و در نتیجه هرچه موجود است اولاً و ابداً موجود است و هرچه معدوم است اولاً و ابداً معدوم است و حدوث و زوال و تغییر و تکامل مفاهیمی بی‌مصادق هستند و یا از آنجهت است که وجود و عدم اشیاء روی صدفه و اتفاق صورت میگیرد. شق ثالثی ندارد. هر يك از این دو شق را که بگیریم لازمه اش عدم ارتباط و وابستگی واقعیتها با یکدیگر است و در اینصورت انعکاس جهان عینی در ذهن ما بصورت واقعیتهای منفرد و یا پیوسته خواهد بود و ما نخواهیم توانست مجموع جهان را بصورت یکدستگاه واحد تصور کنیم بلکه هیچ مجموعه کوچکی از موجودات اینجهان را نخواهیم توانست به صورت یکدستگاه مرتبط‌الاجزاء در ذهن خود مجسم سازیم. ممکن است ابتداء چنین بپنداریم که فرضاً رابطه علی و معلولی بین موجودات نباشد ممکن است يك رابطه دیگر بین موجودات در کار باشد که آنها را بیکدیگر پیوندند مثلاً اگر نظریه معروف منسوب به دیمقراطیس را که در قرن نوزدهم مقبولیت تام یافت بپذیریم و اجسام را مرکب از ذرات كوچك تجزیه ناپذیر بدانیم و بقول ماکسول دانشمند شهیر قرن نوزدهم آنها را (سنگهای فنائناپذیر پی‌کاخ جهان) بدانیم و معتقد باشیم که خود این ذرات ازل و ابدی و قائم بذات میباشند و بآنها حادثه (چیزی که نبود و بود شد) نمیتوان گفت و از اینرو وجودشان ناشی از علتی نیست. در اینصورت هیچگونه رابطه علی و معلولی بین اجزاء جهان قائل نشده‌ایم و در عین حال اجزاء این دستگاه با یکدیگر مرتبط است و همین ارتباطات اجزاء جهان است که انواع مرکبات را از جمادات و نباتات و حیوانات بوجود آورده است.

ولی واضح است که نظریه فلسفی منسوب به دیمقراطیس مبتنی بر نفی قانون علیت نیست زیرا هرچند طبق این نظریه بین خود ذرات رابطه علی و معلولی نیست یعنی نه بعضی از ذرات علت وجود بعضی دیگر هستند و نه دريك علت اولی شرکت دارند ولی طبق این نظریه نیز هر يك از ذرات دارای خاصیت یا خاصیتهای معینه است و بواسطه همان خاصیتها است که قابل ترکیب با یکدیگر هستند و مرکبات مختلف با آثار مختلف بوجود می‌آورند و البته رابطه هر ذره با خاصیت یا خاصیتهای خود و همچنین رابطه ذره با مرکب ساخته شده خود، رابطه علیت و معلولیت است. پس نظریه آتمیسم نیز مبتنی بر نفی علیت نیست و همانطوریکه گفتیم نفی کلی قانون علیت مستلزم نفی هرگونه پیوستگی و ارتباط واقعی موجودات است و تمام —

عدم مساوی است. نتیجه گرفته میشود که: «هر موجود که نسبتش باوجود و عدم مساوی است وجودش که مساوی با وجوب است از موجود دیگری (علت) سرچشمه میگیرد» و این نتیجه را با جمله زیرین میشود تعبیر نمود؛ «ممکن باین علتی داشته باشد».

→ ارتباطات واقعی از رابطه علی و معلولی سرچشمه میگیرد و با عدم رابطه علی و معلولی هیچگونه ارتباط واقعی صورت پذیر نیست. آری انسان احیاناً روابط دیگری میان اشیاء اعتبار میکند مثل رابطه مالکیت؛ زوجیت، ریاست، و غیره، ولی اینگونه روابط از مرحله ذهن تجاوز نمیکند و جنبه عینی ندارد. و اما اگر قائل بعلیت باشیم و جهان را با لباس علیت و معلولیت ببینیم ناچار وابستگی و ارتباط واقعیتها را با یکدیگر پذیرفته ایم و جهان عینی در نظر مادیستگاهی پیوسته و مرتبط الاجزاء جلوه گر خواهد شد. بنابراین گفتگو در قانون علیت عیناً گفتگو در ارتباط و پیوستگی موجودات جهان است.

از قانون اصلی علیت قوانین فرعی زیادی منشعب میشود و دوتای از آن قوانین است که اگر بثبوت نپیوندند تنها قانون کلی علیت کافی نیست که نظام جهان هستی را توجیه کند. یکی از آن دو قانون اینست که علل معینه همواره معلولات معینه به دنبال خود میآورند. معنای این قانون اینست که در قانون کلی علیت سنخیت معتبر است و نه اینست که از هر علتی هر معلولی صحت داشته باشد و هر معلولی بهر علتی قابل استناد باشد بلکه علل خاص همواره معلولات خاصی بدنبال خود میآورند. حکماء این قانون را قانون سنخیت علت و معلول میخوانند. اگر ما قانون کلی علیت را بپذیریم و قانون سنخیت را نپذیریم باید بپذیریم که هر چند هیچ حادثه ای خود بخود و بلاسبب پیدا نمیشود ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است و در این صورت هر چند جهان در نظر ما بصورت موجوداتی منفرد و ناپیوسته نیست ولی محققاً بصورت یک نظام معین نیز تجسم پیدا نخواهد کرد. قانون دیگری که از اصل کلی علیت منشعب میشود قانون عدم امکان انفکاک معلول از علت تامه است که از آن بقانون وجوب ترتیب معلول بر علت تامه یا قانون ضرورت علی و معلولی یا جبر علی و معلولی تعبیر میکنیم و این قانون همان است که در مقاله ۸ مشروحاً در اطراف آن بحث کردیم.

از قانون علیت و قانون سنخیت و قانون جبر علی و معلولی بترتیب، سه مطلب نتیجه میشود:

- ۱- ارتباط و پیوستگی موجودات.
 - ۲- نظام معین موجودات.
 - ۳- وجوب و ضرورت نظام معین موجودات.
- با در نظر گرفتن سه مطلب ما و در نظر گرفتن «امتناع تسلسل علل و انتهای سلسله علل بعلمت بالذات» (در مقاله ۸ گذشت) و در نظر گرفتن وحدت علت بالذات (در مقاله ۱۴ خواهد آمد) مجموع جهان هر چند دارای ابعاد غیر متناهی زمانی و مکانی باشد یکدستگاه واحد کامل المیار خواهد بود که بین تمام اجزاء و ابعاد غیر متناهی ایندستگاه ارتباط و پیوستگی برقرار است.
- فلاسفه اروپا مکتب علیت را مکانیسم اصطلاح کرده اند از آنرو که اینمکتب →

نظر به بیان گذشته هر حادثه و پدیده‌ای در جهان که انگشت برویش بگذاریم باید گفت موجودی است که وجودش با خصوصیات و شرایطی که دارد ضروری (جبری) است و در نتیجه دست بدست دادن يك سلسله پدیده‌های دیگر (علت) پیدا شده و اگر

→ جهانرا بصورت یک دستگاه مکانیکی که آلات و اجزاء مختلف وی بیکدیگر پیوسته است و بطور منظم حرکات مکانیکی انجام میدهند مجسم میسازد ولی ما بعداً خواهیم گفت که طرز تصور ما از علیت با تصور مکتب مکانیسم که روابط را منحصر به روابط مادی میداند متفاوت است.

قانون علیت

ما در بیانات خودمان اصل کلی علیت را از دو قانون دیگر فرعی که آنها را بنام سنخیت و قانون جبر علی و معلولی میخوانیم مجزا شناختیم ولی در بیانات بسیاری از دانشمندان این تجزیه بعمل نیامده و همین عدم تجزیه بنوبه خود موجب اشتباهات و سوء استنباطاتی شده است و احیاناً دیده میشود که برخی از دانشمندان بقانون علیت حمله کرده‌اند و پس از دقت معلوم شده که حمله آنان باصل کلی علیت نیست بلکه بیکي از دو قانون منشعب از اصل علت یا بسایر قوانین منشعبه از آن است. هر چند دقت فلسفی ثابت میکند که انکار قانون سنخیت یا قانون جبر علی و معلولی مستلزم انکار اصل کلی علیت است ولی تأمل در گفتار دانشمندانی که اصل علیت را مورد حمله قرار داده‌اند روشن میکند که نظر این دانشمندان اعراض از اصل ارتباط و پیوستگی علی و معلولی نیست بلکه منظور، اعراض از نظام معین و مرتب علی و معلولی است که نتیجه قانون سنخیت است یا منظورشان اعراض از عدم جواز انفکاک معلول از علت تامه است که مفاد قانون جبر علی و معلولی است. مثلاً متکلمین آنجا که مدعی میشوند که موجود شاعر مرید؛ فاعل آثار خویش است نه علت آنها دو منظور دارند، یکی آنکه میخواهند باینوسیله نظریه معروف حکما را در ترتیب صدور موجودات از ذات باری که نتیجه قانون سنخیت است متزلزل سازند و ترتیب سببی و مسببی را انکار کنند و اراده ذات باری را بلاواسطه در هر حادثه‌ای دخالت دهند و دیگر آنکه میخواهند نظریه دیگر حکما را دائر بعدم تناهی بعد زمانی و لایتناهی بودن سلسله زمان و زمانیات که از امتناع انفکاک معلول از علت تامه نتیجه میشود ابطال نمایند. و گرنه آنان نیز معترفند که فاعل، وجود دهنده فعل خویش است و مفهوم علیت هم چیزی جز این نیست. همچنین در اظهارات بعضی از علماء فیزیک نو که قانون علیت تخطئه میشود پس از بررسی و دقت معلوم میگردد که مقصود اصلی نفی قانون علیت نیست بلکه منظور نفی وجود نظام معین و قطعی در جهان ذرات است و ما بعداً عبارت یکی از علماء مبرز فیزیک جدید را در این زمینه نقل خواهیم کرد. آری طرفداران نظریه وحدت وجود را که در صف اول عرفای خودمان قرار گرفته‌اند میتوان منکر قانون علیت شمرد زیرا طبق نظریه اینعده غیر از یار، دیاری نیست و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات واقعیتی نیست و بالاخره اثبیت و دوگانگی در کار نیست تا سخن ارتباط و وابستگی واقعیتی با واقعیت دیگر مورد داشته باشد. عرفاء وحدت وجودی خالص، از استعمال لغت علیت و معلولیت پرهیز ←

علت آن موجود نمیشد خودش نیز موجود نمیشد و به عبارت دیگر باید گفت: «وجود علت؛ علت وجود معلول است - عدم علت، علت عدم معلول است». (اگرچه این سخن «عدم علت؛ علت عدم معلول است» خالی از يك نحو مجاز نیست زیرا چنانکه در مقاله

→ دارند.

یکدسته دیگر را نیز میتوان منکر قانون کلی علیت شمرد و آنان کسانی هستند که در تصور علیت و معلولیت درمانده‌اند و نتوانسته‌اند درک کنند که چگونه ممکن است چیزی بچیز دیگر وجود واقعیت بدهد و چنین پنداشته‌اند که وجود دادن چیزی بچیزی امری محال و ممتنع است. تمام کسانی که مدعی هستند شیء لاشیء نمیشود و لاشیء شیء نمیشود یا آنکه میگویند خلقت از عدم امری محال و ممتنع است و این مطلب را دلیل بر عدم وجود صانع کل و مبدأ کل میگیرند جزء ایندسته باید شمرده شوند. ما در مقاله ۸ آنجا که راجع بامتناع معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم بحث میکردیم ثابت کردیم که امتناع موجود شدن معدوم و معدوم شدن موجود بآنمکانه فلسفه میپذیرد و تفسیر میکند نه مستلزم ازلیت و ابدیت موجودات است و نه مستلزم نفی معلولیت و خلقت و آفرینش آنها - مراجعه شود - بعداً نیز در اینباره بحث خواهیم کرد.

احتیاج بعلت

از دسته عرفا که طرفدار وحدت وجودند و از عده معدودیکه تصور علیت و معلولیت برای آنها بصورت امری محال و ممتنع جلوه کرده بگذریم سایر مکاتب همه طرفدار قانون علیت هستند.

برای طرفداران علیت يك سؤال مهم پیش میآید که پاسخ آن؛ دشواریهای زیادی همراه دارد و آن سؤال اینست: «مناط احتیاج علت چیست؟»

قبلاً گفتیم که «مفهوم چرا؟» سؤال از علت وجود شیء است و هر حادثه‌ای که پیدا میشود ما از علت آن حادثه سؤال میکنیم و البته در مقام جواب سؤال از علت هر حادثه با بیان علت آن حادثه پاسخ میدهیم. ولی يك سؤال مهم و کلی در فلسفه باقی است که پاسخ آنرا فلسفه باید بدهد و آن سؤال اینست که علت احتیاج بعلت چیست؟ معنای این سؤال اینست که چه خصوصیت از خصوصیات شیء است که سبب شده آن شیء وجودش ناشی از علت باشد. بتناسب پاسخی که طرفداران مکاتب مختلف باین سؤال میدهند عقیده خود را درباره اینمطلب بیان میکنند که آیا هر موجودی محتاج بعلت است و موجودی که وجودش متکی بعلت نباشد محال است؟ یا آنکه اشکالی ندارد که موجودی بی‌نیاز از علت و غیرمتکی بعلت باشد و بنا بر فرض دوم مناط این بی‌نیازی و نیازمندی چیست؟ و چه خصوصیتی دخالت دارد که يك موجود بی‌نیاز از علت است و يك موجود دیگر نیازمند؟

مجموع نظریه‌هایی که از طرف طرفداران قانون علت و معلول در اینزمینه ابراز شده چهار نظریه است:

- ۱- نظریه حسی - مطابق این نظریه علت احتیاج بعلت، چیزی سواي وجود داشتن نیست و وجود ملازم با معلولیت است و بنابراین باید گفت: «مناط احتیاج بعلت همانا موجود بودن است» و هر چیزی که موجود است محتاج بعلت و متکی بعلت ←

۷ گفته شد عدم يك معنایی است که ساخته ذهن بوده و واقعیتی نسبی دارد ولی بافرض واقعیت برای آن حکمش همان است و بس) و از همین جا نتیجه گرفته میشود که: «شیء در هر حال علت میخواهد». (والبته لفظ شیء که در این نتیجه گفته میشود

→ است و وجود موجودیکه متکی بعلت نباشد محال است. این نظریه متعلق بمادیین جدید است که سلسله علل و معلولات را غیر متناهی میدانند و بوجود واجب‌الوجود و علت‌العلل قائل نیستند. این نظریه درست نقطه مقابل نظریه آن‌دسته دیگر از مادیین است که وجود داشتن را منافی با معلولیت و مخلوقیت میدانستند. این نظریه در سخاقت کمتر از آن نظریه نیست. دلیل طرفداران این نظریه اینست که ما تاکنون هرچه دیده و حس کرده و تجربه نموده‌ایم وجود اشیاء و حوادث را معلول عللی یافته‌ایم. پس از اینجا میفهمیم که موجود بودن ملازم با معلول بودن است. گمان نمیرود که نقص این استدلال محتاج بیان باشد. ایندسته از مادیین برای اثبات این منظور دانسته یا ندانسته گاهی منطقه خاصی بکار میبرند و اظهار میدارند که اگر بنا بشود موجودی باشد که معلول علتی نباشد لازم میآید که وجود آن موجود بحسب صدفه و اتفاق واقع شده باشد و عقلاً صدفه محال است. اینگروه از همین جهت یکی از ادله خود را برعدم وجود واجب‌الوجود امتناع صدفه قرار داده‌اند. مثلاً دکتر ارانی در جزوه جبر و اختیار صفحه ۳ میگوید «نمیتوانیم تصور کنیم که دنیا ممکن باشد زیرا در اینصورت لازم میشود سلسله علت و معلولی خود را درجائی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقاً قبول نموده‌ایم زیرا باید آنمحل توقف را معلول بی‌علت بدانیم و این منطقی محال است...»!!! ایضاً در صفحه ۱۰ همان جزوه میگوید: «مهمتر از همه اینست که اعتقاد به «اتفاق» ما را مستقیماً وادار بایمان بامور خارق‌العاده و اعجاز نموده مجبور بقبول خلقت از عدم و سایر اباطیل دیگر میکند چنانکه ارسطو و سیسرون و لایبنیتس و کریستیان‌ولف برای اثبات صانع متمسک بمقیده اتفاق گردید...»!

این مغالطه يك مغالطه بسیار واضحی است. صدفه و اتفاق که همه‌کس محال بودن آن را ادراک میکند اینست که چیزی که وقتی نبوده و بعد بود شده، بلاعلت بود بشود. این چه ربطی دارد بوجود واجب‌الوجود که قدیم و ازلی و قائم بذات است. و تاکنون هیچ حکیمی هم برای اثبات صانع متمسک بمقیده اتفاق نگردیده و این گروهی از مادیین بوده‌اند که پیدایش جهان را با اتفاق توجیه کرده‌اند.

عجیب‌تر اینکه این آقایان در مقام نفی مبدأ کل و خالق کل گاهی بقاعده علیت متمسک میشوند و گاهی بنظریه امتناع خلقت از عدم و حال آنکه نظریه امتناع خلقت از عدم اگر درست مورد مذاقه قرار گیرد نقطه مقابل قانون علیت است. صورت جامع تقریر شبیه امتناع خلقت از عدم که بیان شده وفلاسفه بآن پاسخهای دندان‌شکن داده‌اند اینست که خلقت و علیت (یا هرچه میخواهد نام بگذارد) و بالاخره وجود دادن چیزی یچیزی محال است بجهت آنکه آن معلول و مخلوق یا معدوم است یا موجود اگر معدوم است لازمه تأثیر علت در معلول اینست که عدم را تبدیل بوجود کند و انقلاب عدم بوجود محال است و اگر موجود است پس نیازی بعلت ندارد و علت نمیتواند موجود را موجود کند و تحصیل حاصل نماید. پس درهرحال تأثیر علت و خالق در ایجاد مخلوق و معلول محال است.

←

معرف حال تساوی شیء است نسبت بوجود و عدم). پس اگر بخود شیء نگاه نموده نظری بوجود و عدمش نداشته باشیم در میان دو طرف متقابل وجود و عدم واقع خواهد بود و علت است که یکی از دو طرف وجود و عدم را رجحان و مزیت میدهد و از همین

→ ما اگر این نظریه را طبق این استدلال بپذیریم نه تنها علیت مفهوم درستی نخواهد داشت بلکه اساساً معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم امری محال و ممتنع خواهد بود و بنابراین کون و فساد و حرکت و تحویل و تحول معنا پیدا نخواهد کرد زیرا لازمه این امور لااقل معدوم شدن حالتی و موجود شدن حالت دیگر است ولی مادیین در مقام نفی وجود خالق کل و مبدأ کل اینقدر شتاب و عجله بخرج میدهند که توجهمی باین تناقضها ندارند و شاید در اینجا باتغییر لفظ خلقت بلفظ علیت خود را راضی ساخته اند همانطوریکه نظیر این بازی با لفظ را از متکلمین نیز که بجای لغت علیت لغت فاعلیت بکار بردند دیدیم.

گذشته از اینکه دلیل ایندسته برای نشان دادن مناط احتیاج بعلت - مبنی براینکه هر موجودی محتاج بعلت است ضعیف و بی پایه است، ادله وجود مبدأ کل و خالق کل بطلان این نظریه را روشن میکند و مخصوصاً برهان معروف برهان صدیقین که عالیتین و شریف ترین براهین اینمطلب است و از غور درحقیقت وجود نتیجه میشود بطلان این نظریه را بیش از پیش روشن میسازد. برهان صدیقین از اصالت وجود و تشکیک وجود استنتاج میشود و تنها فلاسفه اسلامی هستند که باین برهان تنبه پیدا کرده اند. در مقاله ۱۴ مفصلاً در اطراف مقدمات و نتایج این برهان بحث خواهد شد.

۲- نظریه حدوثی - طبق این نظریه خصوصیتی که موجب میشود شیء نیازمند بعلت باشد همانا «حدوث» است و خصوصیتی که موجب میشود شیء بی نیاز از علت باشد «قدم» است یعنی ادراک ما از قانون کلی علیت که منشأ استفهام ذهنی «چرائی» میشود اینست که هر امر حادث یعنی چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد حتماً علتی دارد و محال است که چنین موجودی بلاعلت بوجود آید (صدفه) و در چنین موارد است که جای استفهام «چرائی» که سؤال از علت است باقی است ولی اگر موجودی قدیم بود نمیتوان گفت علتی دارد و جای این استفهام باقی نیست زیرا زمانی نبوده که آن موجود موجود نبوده تا ما بتوانیم سؤال کنیم که این موجود که نبود و بعد بود شد چرا بود شد. و چون معنای علیت اینست که هر موجدودیکه وقتی نبود و بعد بود شد حتماً علتی دارد ما نمیتوانیم (مانند مادیین) وجود موجود قدیم را بحکم قانون علیت نفی کنیم و بگوئیم ممکن نیست که موجودی قدیم باشد از راه اینکه مستلزم استثناء در قانون علیت است بجهت آنکه قانون علیت از اول فقط شامل موجودات «حادث» است و بهیچوجه نمیتواند شامل موجودات قدیمه بوده باشد و واضح است که این استثنا نیست. استثنا در قانون علیت هنگامی پیدا میشود که فرض کنیم یک موجود حادث که وقتی نبود و بعد پیدا شد بلاسبب پیدا شود. این نظریه، متعلق بمتکلمین و بسیاری از مدعیان فلسفه است. متکلمین روی این نظریه خویش؛ قدیم را منحصر بذات باری میدانند و برای همه چیز ابتدا زمانی قائلند. آن دسته از المیین که میکوشند در مقام اثبات وجود مبدأ کل برای تمام جهان ابتدائی زمانی پیدا کنند و همچنین آندسته از مادیین که در نقطه -

جهت بعلت، نام مرجح نیز میدهم. از این جا باید نتیجه گرفت که:

۱- وجود شیء با علت خود يك رابطه و نسبت وجودی دارد که با هیچ چیز جز او ندارد.

→ مقابل، نظریه های لایتناهی بودن زمان و زمانیات را پیش میکشند و آنها را دلیل بر عدم وجود مبدأ کل قلمداد میکنند همین طرز فکر را دارند. نویسندگان تواریخ فلسفه و انسیکلوپدیا غالباً دچار همین طرز فکر هستند و از اینرو هر يك از فلاسفه را که دیده اند زمان را لایتناهی میدانند یا آنکه ماده را قدیم میدانند؛ مادی و لااقل «نوی» معرفی میکنند و این خود منشأ اشتباهات بزرگی در تاریخ فلسفه شده. شاید ما موفق شدیم در مقاله ۱۱ در اطراف این مطلب نکاتی را یادآوری کنیم.

۳- نظریه ماهوی - مطابق این نظریه علت احتیاج بعلت، ماهیت داشتن است و هر چیزی که ماهیتی دارد و وجودی، و ذاتش یعنی ماهیتش غیر از وجود و اقمیتش میباشد نیازمند بعلت است خواه آنکه آن موجود حادث باشد یا قدیم و اما موجودیکه ذاتش عین وجود و واقمیت است و حقیقتش مؤلف از ماهیت و وجود نیست بی نیاز از علت است: (در پاورقی های مقاله ۷ فرق ماهیت و وجود بیان شده مراجعه شود) و البته چنین موجودی چون موجودیت عین ذاتش است و نسبت ذاتش با موجودیت ضرورت است نه امکان محال و ممتنع است که معدوم باشد و چون محال است که معدوم باشد پس ازلی وابدی خواهد بود یعنی همیشه خواهد بود. مطابق این نظریه موجود بی نیاز از علت که آن را واجب الوجود میخوانیم قدیم است و لکن هر قدیمی بی نیاز از علت نیست و اشکالی ندارد که موجود قدیمی یافت بشود که در ذات خود امکان وجود داشته باشد و بافاضه واجب الوجود ازلا وابدأ موجود باشد. این نظریه متعلق است بعموم حکماء اصالت ماهیتی و همچنین حکمایی که توحیدی باصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته اند. وحتی فلاسفه اصالت وجودی نیز از همین نظریه پیروی کرده اند. این نظریه یکی از موارد اختلاف بزرگ حکماء الهی و متکلمین است. حکما طبق این نظریه، ممکن الوجود را منحصر بحادثات و قدیم را منحصر بذات باری نمیدانند برخلاف متکلمین که ممکن را مساوی با حادث و قدیم را مساوی با واجب میدانند. دلیل ایندسته برای اثبات اینکه علت احتیاج بعلت، ماهیت داشتن است مرکب از دو مقدمه است.

۱- هر ماهیتی مثل ماهیت انسان و درخت و سنگ و خط و حجم و غیره در ذات خود با هر يك از وجود و عدم نسبت مساوی دارد و میشود موجود باشد و میشود معدوم باشد. ماهیت بخودی خود لاقتضای وجود و عدم است، یعنی نه میتواند اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم. حکما در اصطلاحات خود نام این لاقتضائیت و تساوی نسبت را «امکان» میگذارند و میگویند ماهیت در ذات خود «ممکن» است یا آنکه میگویند، امکان از لوازم ماهیت است.

۲- هر چیزی که با دو چیز نسبت مساوی داشته باشد عقلاً محال است که بدون آنکه عامل مرجحی برای یکطرف بالخصوص پیدا شود آنچیز بآنطرف متمایل شود. امتناع تمایل يك چیز که با دو طرف نسبت مساوی دارد بیک طرف بالخصوص بدون مرجح، همان قاعده عقلی معروفی است که «امتناع ترجیح بلامرجح» نام دارد. ←

۲- علتی که نسبت آن بدو چیز مساوی بوده باشد هرگز نمیشود یکی از آن دو تا را تخصیص بوجود دهد و نیز یکی از آن دو تا نمیشود بوجود اختصاص یابد. و از همین جا دو قاعده معروف زنده میشوند یکی اینکه ترجیح بلامرجح محال است دیگر

→ امتناع ترجیح بلامرجح از بدیهیات اولیه عقل است و هرکسی که درست آن را تصور کند خواه ناخواه تصدیق خواهد کرد برای تصور اینقاعده عقلی با اینمثالها میتوان مانوس شد. فرض کنید جسمی روی خط مستقیم در جهت معینی حرکت میکند در خلال حرکت پعاملی برمیخورد که مانع ادامه حرکت آنجسم در آنجهت معین است و فرض کنید که امر دائر است بین اینکه آنجسم بطرف راست یا بطرف چپ متمایل شود ولی هیچ عاملی در واقع و نفس الامر وجود ندارد که موجب مزیت طرف راست یا طرف چپ بشود. آیا در اینصورت ممکن است که آنجسم خود بخود و بدون آنکه هیچ مرجعی در کار باشد یکطرف معین را اختیار کند. البته نه. یا فرض کنید ترازویی را که دوکفه اش در حال تعادل ایستاده اند. البته اگر ما بخواهیم یکی از آن دوکفه بردیگری بچربد باید کاری کنیم که فشار قوه ثقل بر آن طرف زیادتر شود مثل آنکه وزنه ای روی آن طرف بگذاریم یا آنکه از طرف دیگر چیزی کم کنیم. حالا فرض کنید که هیچ عاملی که موجب ازدیاد قوه فشار ثقل بر یکطرف باشد و مرجح آنطرف شود انجام نشد. و هیچ عاملی چه از عواملی که ما میتوانیم درک کنیم و چه از عواملی که نمیتوانیم درک کنیم پیدا نشد و شرائط کاملاً مساوی است آیا عقلاً ممکن است که خود بخود بیکطرف متمایل بشود... قانون امتناع ترجیح بلامرجح يك قانون عقلی است و بدلائلی که برخواننده مخفی نخواهد بود نمیشود تجربی باشد ولی در علوم تجربی مورد استفاده قرار میگیرد و لهذا اگر دانشمند تجربی بمواردی مشابه دو مثال مزبور بر بخورد و آن چیزی را که نسبتش با دو طرف مساوی می پنداشت ببیند بیک طرف متمایل شد حتم میکند که شرائط مساوی نبوده و عاملی مخفی در کار است که از نظر او مخفی است و بکنجکاوای برای پیدا کردن آن عامل مخفی میپردازد. در تاریخ علم از این شواهد میتوان یافت.

بهر حال ترجیح بلامرجح یعنی قابلی که قابل پذیرش دو طرف باشد و نسبتش بهر دو طرف متساوی باشد بدون عامل مرجح یکطرف را بپذیرد و همچنین ترجیح بلامرجح یعنی فاعلی که دو فعل مختلف از وی صحت صدور دارد؛ بدون آنکه تغییری در وضع آن فاعل پیدا شود که یکطرف را متعین کند یکطرف را انتخاب کند - عقلاً محال و ممتنع است. آری کسانی که غور کاملی در این مسائل ندارند يك رشته مثالهای عوامانه ای را مورد نقض قرار داده و ادعا کرده اند که ترجیح بلامرجح محال نیست. مثل آنکه گفته اند که اگر دو کاسه آب که از هر جهت متساوی باشند در جلو تشنه ای بگذاریم او قهراً یکی از آن دو کاسه را بخواهد داشت در صورتیکه نسبت شخص بردارنده با برداشتن این کاسه و آن کاسه متساوی است و همچنین است حال کسی که از راهی میرود و بسر دوراهی میرسد و هر دوراه او را بیک نحو بمقصد میرسانند و همچنین است حال کسی که متاعی میخواهد تهیه کند و از نوع آن متاع افراد متساوی وجود دارد قهراً یکی از آن افراد را انتخاب میکند. → در این مثالها ما علت مرجح را یعنی آن چیزی که موجب میشود اراده، بیک

اینکه ترجیح بلامرجح محال است.

۳- از نتیجه دوم بدست می‌آید که اختیار بمعنائی که انسان بنظر ساده و سطحی میپذیرد تحقق ندارد. انسان بنظر سطحی تصور میکند که گاهی که باچند کار مساوی روبرو است میتواند

→ طرف بالخصوص متمایل شود نمیشناسیم نه اینکه چنین مرجعی وجود ندارد. این اشخاص گمان کرده‌اند که انسان همواره میتواند عللی را که موجب تعلق اراده بیک طرف میشود تمیز بدهد و حال آنکه در علم‌النفس ثابت شده که هزاران عوامل نفسی در مرتبه شعور مخفی ما، در ترجیح اراده دخالت میکند که شعور ظاهر ما بکلی از آنها بی‌اطلاع است. پس این مثالها را نمیتوان دلیل بر وقوع ترجیح بلامرجح گرفت.

بعد از این دو مقدمه - تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم و امتناع ترجیح بلامرجح - ما میتوانیم مدعای حکماء را راجع بعلت احتیاج بعلت بفهمیم. حکماء میگویند هر ماهیتی؛ نسبتش با وجود و عدم متساوی است (مقدمه اول) و هرچیزیکه نسبتش با دو چیز متساوی است اگر بخواهد بیکطرف مخصوص متمایل شود احتیاج بمرجح دارد (مقدمه دوم) نتیجه اینکه: ماهیت در موجود بودن و معدوم بودن احتیاج بمرجح دارد و ما نام مرجح وجود یا عدم ماهیت را «علت» گذاشته‌ایم. پس همواره موجود بودن و معدوم بودن ماهیت وابسته بعلت است. چیزی که هست وجود ماهیت وابسته بوجود علت و عدم ماهیت وابسته بعدم علت است یعنی وجود علت، مرجح وجود ماهیت است و عدم علت، مرجح عدم ماهیت است. طبق این نظریه ادراک قانون کلی علیت از قانون ترجیح بلامرجح نتیجه میشود و منشأ استغهام «چرایی» هم همین قانون امتناع ترجیح بلامرجح است یعنی ذهن انسان فقط در جایی سؤال «چرا» را که سؤال از علت است صحیح میداند که یک چیز نسبتش با دو طرف متساوی باشد و آنگاه بیک طرف متمایل شده باشد.

مطابق این نظریه، امتناع صدفه، - یعنی اینکه چیزی که وقتی نبود بعد بلاعلت بود بشود که همه‌کس میداند عقلاً محال است - از متفرعات قانون امتناع ترجیح بلامرجح است. زیرا عقل چنین می‌بیند که این چیزیکه وقتی نبود و بعد بود شد اگر ذاتاً اقتضای وجود دارد پس میبایست قبلاً نیز موجود بود و چون قبلاً موجود نبوده معلوم میشود که امکان وجود و عدم دارد یعنی نسبتش با وجود و عدم متساوی است پس چنین چیزی اگر بلاعلت موجود شود مستلزم ترجیح بلامرجح است پس ممتنع است که چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد بلاعلت بود شود؛ بعقیده حکماء؛ کسانی که مناط احتیاج بعلت را حدوث میدانند درست دقت و تجزیه در حکم عقل بعمل نیاورده‌اند و پنداشته‌اند که علت اینکه ممتنع است که چیزی که یکزمان نبوده بعداً بلاعلت موجود بشود صرفاً همین است که یکزمان نبوده و بعد بود شده و حال آنکه این خصوصیت یعنی مسبقیت وجود بعدم که نامش حدوث است در حکم عقل بااحتیاج بعلت دخالتی ندارد و آنچه در مناط حکم عقل دخالت دارد امکان ماهیت یعنی تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم است که با انضمام حکم عقل بامتناع ترجیح بلامرجح؛ احتیاج بعلت را نتیجه میدهد. پس مناط احتیاج بعلت امکان است نه حدوث و هم می‌توان گفت علت احتیاج بعلت؛ ماهیت است زیرا ماهیت علت و مناط امکان است و امکان علت و مناط احتیاج بعلت است.

←

خود بخود یکی از آنها را انتخاب نموده و انجام دهد بدون اینکه صدور فعل ضرورت وجود پیدا کند یا مرجحی بکار رود و از برای اثبات این نظریه دروغین یکرشته مواردی که در آنها علت موجب و مرجح مجهول یا مغفول عنه است تراشیده‌اند و ثلی اگر انسان

→ حکما میگویند در حکم عقل، ماهیت مقدم بر امکان است و امکان مقدم بر احتیاج است و احتیاج، مقدم بر ایجاب و ایجاب علت است و ایجاب و ایجاب علت مقدم بر وجوب و وجود معلول است و وجود معلول، مقدم بر حدوث معلول است. اینکه میگوئیم وجود معلول؛ مقدم بر حدوث معلول است از آنجهت است که حدوث، مسبوقیت وجود بعدم است و وصف وجود است و البته موصوف؛ عقلاً مقدم است بر وصف. لازم بتذکر نیست که همه این تقدم‌ها تقدم رتبی و عقلی است نه تقدم زمانی. بهر حال مطابق نظریه حدوثی، ادراک ذهن را راجع بقانون علیت و معلولیت اینطور باید بیان کرد: هر حادثی یعنی هر موجودیکه وقتی نبود و بعد پیدا شد حتماً علتی دارد و ولی مطابق نظریه ماهوی ادراک ذهن را راجع باین قانون اینطور باید تعریف کرد: «هر ممکن حتماً علتی دارد».

دوراهی که در متن در مقام بیان قانون علیت طی شده یکی راه حدوثی است و یکی راه ماهوی.

۴- نظریه فقر وجودی - تقریر کامل این نظریه موقوف بر اینست که راجع بامکان و وجوب «حقیقت وجود» بیش از آن اندازه که در مقاله ۸ و این مقاله بحث کرده‌ایم نکاتی را یادآوری کنیم و ما این مطلب را برای مقاله ۱۶ گذاشته‌ایم و شک نداریم که این مسئله که جنبه فلسفی خالص دارد از پرمقوترین قسمتهائی است که تاکنون بشر در آنها غور کرده است ولی برای اینکه خواننده محترم را فی‌الجمله آشنا سازیم تا آن اندازه که متناسب با اینمقاله است توضیح میدهیم.

از سه نظریه‌ایکه تاکنون بیان کردیم، نظریه حسی از لحاظ نشان دادن مناسبت احتیاج بعلت حاوی مطلبی نبود زیرا این نظریه حداکثر استدلالش این بود که چون تاکنون آنچه ما دیده و شهود کرده‌ایم این بوده که مرتباً یک سلسله قضایا پشت سر یک سلسله قضایای دیگر پیدا می‌شوند و هرگاه این دسته قضایا پیدا شد آندسته قضایا پیدا میشود و هرگاه این دسته از بین رفت آندسته از بین میرود پس میفهمیم که همواره یکمده قضایا علت یکمده قضایای دیگر هستند و سپس یک تعمیم کلی میدهیم و ندیده‌ها را بر دیده‌ها قیاس میگیریم و میگوئیم «هر موجودی محتاج بعلت است و وجود موجودیکه متکی بعلت نباشد محال است». ضعف این استدلال از این راه است که اولاً ما اگر صرفاً بمقدار شهود و احساس خود قناعت کنیم فقط باید بگوئیم که بعضی از قضایا متعاقب یا مقارن بعضی قضایای دیگر پیدا میشوند و نمیتوانیم بگوئیم بعضی علت بعضی دیگر هستند زیرا ما علیت را با احساس نمیتوانیم درک کنیم (رجوع شود بجلد دوم) و ثانیاً آنچه ما بحکم احساس و تجربه و قانونی که از این تجربه نتیجه میشود می‌توانیم نتیجه بگیریم اینست که تمام موجوداتیکه مشابه با موجودات تجربی ما هستند محتاج بعلتی مشابه با علل تجربه شده هستند ولی موجوداتیکه تحت تجربه ما درنیامده‌اند و مشهود ما نیستند و مشابه با مشهودات ما نیز نیستند و اساساً ما از وجود و عدم آنها اطلاعی نداریم خارج از حوزه نفی و اثبات ما است مضحك اینست که مدعی شویم وجود قائم بذات و غیرمتکی ←

بوجدان خود رجوع کند خواهد دید تایک مرجح نظری را ضمیمه فعل قرار نداده و بآن صفت لزوم ندهد نمیتواند آن را اراده کند. و چنانکه در مقاله ۸ گفته شد اختیاری که انسان دارد اینست که کاری که انجام میدهد نسبت بخودش که یکی از اجزای علت

→ بعلت استثناء در قانون علت است!! استثنا وقتی است که ما مناط علیت و معلولیت و احتیاج بعلت را بدانیم و آنگاه موجودی را که آن مناط روی او هست بلاعلت فرض کنیم و حال آنکه این خود اول مطلب است. پس با استناد بامتناع استثناء در قانون علیت نمیتوانیم مدعی شویم که هر موجودی محتاج بعلت است.

باقی میماند نظریه دوم و سوم. حق اینست که ایراد حکما بر نظریه متکلمین وارد است و حدوث را نمیتوان مناط احتیاج بعلت دانست ولی نظریه حکما نیز که ماهیت و امکان ماهیت را مناط احتیاج بعلت دانسته اند قابل قبول نیست. قاعده کلی امتناع ترجیح بلامرجح صحیح است و قابل هیچگونه مناقشه ای نیست ولی موضوع تساوی نسبت ماهیت را با وجود و عدم، مصداق این کلی و صغرای این کبری قراردادن خالی از اشکال نیست. این طرز استدلال که از قدیمترین ازمه تا عصر حاضر مورد قبول حکما بوده فقط روی نظریه اصالت ماهیت صحیح است که ماهیت را قابل موجودیت و معدومیت و معلولیت واقعی میداند و هر یک از مفهوم وجود و عدم را مفهومی اعتباری میداند که از دو حالت مختلف ماهیت انتزاع میشود.

و اما بنا بر اصالت وجود در تحقق و در معلولیت، ماهیت از حریم ارتباط با علت برکنار است. نه وجود علت، ترجیحی بماهیت میدهد و نه عدم علت، ماهیت همواره بحال تساوی خود باقی است.

آری هنگامیکه ذهن ملزم است حکم کند که فلان ماهیت (مثلا ماهیت انسان) موجود است این تساوی مجازاً از بین رفته است نه حقیقتاً. و هر چند بهم خوردگی این تساوی مجازی از حقیقتی ناشی میشود ولی آن حقیقت، وجود و واقعیت خود ماهیت است نه وجود علت خارجی و ماهیت در احتیاج بعلت و عدم احتیاج بعلت تابع همان وجود و واقعیت است و از خود اصالتی ندارد یعنی اگر آن وجود محتاج و معلول بود ماهیت نیز بالتبع و مجازاً محتاج و معلول است و اگر آن وجود غیر محتاج و غیر معلول بود ماهیت نیز بالتبع غیر محتاج و غیر معلول است.

ما در مقدمه مقاله ۸ گفتیم که بنا بر اصالت وجود معنای امکان ماهیت چیزی غیر از آن چیز خواهد بود که قبلاً قائلین باصالت ماهیت یا غافلین از اصالت وجود و اصالت ماهیت میدانستند، مراجعه شود.

علیهذا ما نمیتوانیم از راه ماهیت با استناد بقاعده امتناع ترجیح بلامرجح احتیاج بعلت را اثبات کنیم. بنا بر اصالت وجود در تحقق و در معلولیت صورت این مسئله بکلی عوض میشود و صورت دیگری پیدا میشود.

حکما و متکلمین تاکنون از علت احتیاج بعلت بحث میکردند و هر دسته ای معلول را چیزی و احتیاج معلول را چیز دیگر و علت احتیاج را چیز سومی فرض میکردند حالا ببینیم واقعا همینطور است یا نه؟

ما قبلاً در مقاله ۸ تحلیلی بعمل آوردیم و برهان اقامه کردیم که اگر رابطه علی و معلولی در جهان وجود داشته باشد (و البته وجود دارد) نمیتوان ذات معلول را چیزی و آنچه را که معلول از ناحیه علت دریافت میکند چیز ←

است نسبت ضرورت ندارد اگر چه در عین حال نسبت بمجموع اجزای علت که مجموع انسان و غیر انسان است نسبت ضرورت دارد.

۴- علت منقسم میشود بعلت ناقصه و علت تامه زیرا علتی که

→ دیگری و تأثیر علت را در معلول چیز سومی فرض کنیم. در آنجا ثابت کردیم که در معلولات، وجود و موجود و ایجاد یکی است یعنی هویت معلول عین هویت وجود و عین هویت ایجاد است. از آنچه در آنجا بیان کردیم معلوم شد که رابطه و وابستگی معلول با علت و احتیاج معلول بعلت عین هویت معلول است یعنی هویت واحد است که بوی وجود و موجود و ایجاد و همچنین رابطه و مرتبط و نسبت و منتسب و وابسته و وابستگی و محتاج و احتیاج با اعتبارات مختلف گفته میشود و اساساً این تکثر، ساخته طرز اندیشه‌سازی ذهن است و گر نه در خارج کثرتی از این لحاظ نیست و محال است که چنین کثرتی شسج باشد.

مطابق این بیان اگر در جهان، علت و معلولی وجود داشته باشد، چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و احتیاج معلول بعلت چیز دیگری و مناط احتیاج بعلت چیز سومی بوده باشد تا نوبت این سؤال برسد که علت و مناط احتیاج فلان شئی بعلت چیست؟ این سؤال درست مانند اینست که بگوئیم علت احتیاج بعلت آن چیزی که هویتش عین احتیاج بعلت است چیست؟ عیناً مثل اینست که پرسیم علت اینکه عدد چهار، عدد چهار است چیست؟ یا علت اینکه خط، خط است چیست؟... آری میتوانیم وضع سؤال را تغییر بدهیم و از معلول واقعی که خود وجود است صرف‌نظر کنیم و طبق عادت ذهن خود، ماهیت را که معلول بالمجاز است مورد پرسش قرار دهیم و از خود پرسیم مناط احتیاج ماهیت بعلت چیست؟ در جواب این سؤال میتوان گفت که علت احتیاج ماهیت (البته احتیاج مجازی) همانا فقر وجودی است. یعنی علت اینکه ماهیت در موجودیت و معدومیت مجازی خود تابع علت خارجی است اینست که نحوه وجود ماهیت، نحوه وجود ایجاد و تعلق و ارتباطی است. این سؤال در مورد ماهیت از آنجهت صحیح است که ما بایک مسامحه ذهنی، محتاج را غیر از احتیاج و غیر از علت احتیاج فرض کرده‌ایم ولی این سؤال در مورد وجود صحیح نیست زیرا این تفکیک، در وجود میسر نیست.

اگر ما معلول را با این وصف شناختیم که هویتش عین ایجاد و عین احتیاج و عین وابستگی است دو نتیجه مهم میگیریم: یکی اینکه بدون آنکه احتیاجی ببراهین امتناع تسلسل علل داشته باشیم، وجود علت بالذات و واجب‌الوجود را یعنی هویتی که واقعتش هویت تعلق و ارتباطی و ایجاد نیست بلکه هویتش عین فنا و استقلال و قیام بالذات است اثبات میکنیم و فرضیه حسی مادی مبنی بر اینکه هر موجودی معلول است با واضح‌ترین بیانی باطل شناخته میشود. تفصیل این مطلب را در مقاله ۱۴ خواهیم دید. دیگر اینکه روی هر یک از سه نظریه بالا حداکثر پیوستگی و ارتباطی که میان موجودات میتوانیم تعقل کنیم این بود که موجودات همه بمنزله حلقه‌های يك زنجیر و آلات و ابزار يك کارخانه است که بیک دیگر پیوسته و مرتبط است ولی مطابق این نظریه پیوستگی و ارتباط عین هویت موجودات است و جهان را ما باید بمنزله يك خط متصل و یا بمنزله يك حقیقت متموج تعقل کنیم و تنها اختلافی که بین اجزاء آن فرض میشود اختلافات شدت و ضعفی و کمال و نقصی است. این مطلب ←

دارای اجزاء میباشد همچنانکه معلول بمجموع اجزائش احتیاج دارد نسبت بهر يك يك از آنها نیز نیازمند است. پس هر يك از اجزای علت مانند مجموع اجزاء، نسبت بآن علیت دارد که با از

→ را نیز در محل دیگری توضیح کافی خواهیم داد.

نظریه فقر وجودی که در مقابل سه نظریه گذشته است نتیجه قطعی اصول «حکمت متعالیه» است و بیشتر از هر چیز با اصالت وجود و تشکک وجود رابطه دارد. روی نظریه اصالت وجود در تحقق و در معمولیت، از نظریه ماهوی که مورد قبول قاطبه حکماء پیشین بوده برای همیشه باید دست کشید ولی چیزی که موجب تعجب میشود اینست که پیروان حکمت متعالیه و حکماء اصالت وجودی نیز در اظهارات و استدلالات خود بهمان نظریه ماهوی اعتماد کرده‌اند. و آنرا مقبول و مسلم گرفته‌اند و تاکنون دیده نشده که خدشه‌ای بر او وارد کرده باشند. شاید علت این اعتماد اینست که نتیجه این استدلال با نظریه فقر وجودی یکی است و همانطوریکه طبق نظریه ماهوی، حدوث موجودات دلیل بر امکان ماهوی و کاشف از عدم وجوب ذاتی آنها است، طبق این نظریه نیز حدوث موجودات دلیل احتیاج وجودی و وابستگی آنها بشرائط و مقدمات خاصی است و ایضا همانطوریکه طبق نظریه ماهوی قدم زمانی با معلولیت منافی نیست طبق این نظریه نیز منافی نیست. مطابق نظریه ماهوی، ماهیت داشتن نشانه تساوی نسبت ذات شیء با وجود و عدم (امکان) است و این تساوی دلیل بر احتیاج بعلت و مرجع است، در این نظریه نیز (به بیانی که در مقاله ۱۴ خواهد آمد) ماهیت داشتن دلیل بر فقر وجودی است. پس نتیجه محاسبه، طبق این دو نظریه یکی است و هر چند اصول نظریه ماهوی غلط است ولی چون بالمآل همان نتیجه را میدهد که نظریه فقر وجودی میدهد و از طرفی محاسبه‌اش آسانتر است، مانعی ندارد که در قسمتهای مقدماتی آن را بکار ببریم. درست مثل اینکه ما میدانیم اصول و مبانی اولی هیئت بطلمیوس غلط است و اصول هیئت کپرنیک صحیح است ولی هیچ مانعی ندارد که برای اندازه‌گیری برخی حرکات اجرام آسمانی و پیش‌بینی خسوف و کسوف و بعضی چیزهای دیگر با اصول بطلمیوسی محاسبه کنیم بجهت آنکه نتیجه محاسبه در بسیاری از موارد یکی است و بسا هست که در برخی موارد روی اصول غلط بطلمیوسی محاسبه آسان‌تر باشد.

البته اینجانب شخصاً واقف است که آنچه در مقام بیان رابطه علت و معلول و مناط احتیاج معلول بعلت روی اصول حکمت متعالیه بیان کردیم و گفتیم معلول عین احتیاج است از مطالبی نیست که برای همه کس قابل فهم باشد و بسا هست که برای کسانی که تمرین زیادی در عقلیات فلسفی ندارند و مخصوصاً کسانی که طرز تفکر حسی دارند این گفته‌ها صرفاً «لفاظی» جلوه کند و ما نیز انتظار نداریم که با این بیان مختصر آن حقیقت عالی را که جزء شاهکارهای اعجاز‌آمیز فکر بشر است بفهمانیم ولی خواننده محترم باید بداند که این نظریه جزء آن دسته نظریات فلسفی است که برای کسی که درست با اصول و مبادی آشنا باشد از يك مسئله ریاضی یقینی‌تر است. ضمناً برای کسانی که فی‌الجمله مقصود را یافتند و براه عقلانی این مقصود که از بررسی انبوه اندیشه‌های غلط‌انداز ذهن بدست آمد نیز واقف شدند، جمله‌ای را که مکرر در دو مقاله پیش گفته‌ایم تکرار میکنیم: تا ذهن را شناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم.

میان رفتن آن معلول نیز از میان می‌رود و از همینجا روشن می‌شود که:

الف - معرف علت تامه اینست که با وجود او معلول ضرورت وجود پیدا میکند و با عدم او ضرورت عدم؛ و معرف علت ناقصه اینست که وجود او معلول را ضروری‌الوجود نمیکند ولی عدمش آنرا ضروری‌العدم می‌سازد.

ب- عدم علت تامه یا یکی از علل ناقصه علت تامه عدم معلول است.

۵- با سنجش نتیجه‌ای که در آغاز سخن از طریقۀ اولی گرفتیم (چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد باید علتی داشته باشد) با نتیجه‌ای که از طریقۀ دومی گرفتیم (هر ممکن محتاج بعلت است) روشن می‌شود که نتیجه دومی اعم بوده و دائره‌اش وسیعتر است زیرا از روی همین نتیجه ممکنست معلولی پیدا شود که قدم زمانی داشته و هیچوقت مسبوق بعدم زمانی نبوده باشد ولی نظر بنتیجه اولی چنین موجودی را نمیشود گفت احتیاج بعلت دارد زیرا این نتیجه تنها در مورد موجوداتی که سابقه عدم زمانی دارند حکومت مینماید.

اشکال

معلولی که برای آن وجود بلانهایت فرض شده و هیچگاه درگذشته یا آینده نابود و نیست نبوده و نخواهد بود، هرگز احتیاجی بعلت نخواهد داشت و بعبارت دیگر فرض وجود دائمی با فرض احتیاج، دو فرض متناقض میباشد.

پاسخ

فرض معلول، فرض احتیاج است پس وجود دائمی معلول، وجود دائمی محتاج میباشد. وجود دائمی محتاج، احتیاجش شدیدتر و قویتر است و پایه مطلب روی این است که ممکن بجهت تساوی نسبت بوجود و عدم محتاج بعلت مرجعه میباشد نه بجهت سابقه عدم که يك معنای نسبی انتزاعی است.

اشکال

قانون کلی علت و معلول را ما با آزمایشی که در حوادث مادی انجام داده‌ایم بدست آورده‌ایم و هیچ موردی از این موارد از سابقه عدم خالی نبوده و از این روی هرگز نمی‌توانیم يك معلولی را قدیم زمانی فرض نموده نیازمند بعلت بدانیم زیرا خاصه و حکمی را که در محیط شرایط ویژه‌ای از آزمایش گذرانده‌ایم توسعه بغیر مورد شرایط نمیتوان داد مگر اینکه يك یا چند مورد پیدا شود که حکم و خاصه بی‌شرایط مزبور موجود شود و هرگز نمیشود بمجرد قیاس عقلی اعتماد نمود.

پاسخ

حکم تجربی همان است که گفته شد ولی مستشکلین ما وجود خود زمان را فراموش کرده‌اند که يك واقعیت مادی و امکانی است و حقیقت وی اندازه حرکت بوده و معلول حرکت عمومی ماده میباشد و هرگز برای این حقیقت سابقه عدم زمانی فرض نمیتوان کرد هرگز نمیشود گفت زمانی بود که زمانی نبود و پس از آن زمان شد یا روزی بود که روزی نبود و سپس روز پیدا شد آری این دانشمندان چون در کاوشهای علمی خود از حقیقت زمان بحث نکرده‌اند نه تنها درین بحث بلکه در هر بحث فلسفی مربوط بخواص نظری زمان دچار يك رشته فراموشکاری و اشتباهات گردیده‌اند.

بهر حال، زمان از جمله پدیده‌هایی است که بی‌سابقه عدم زمانی نیازمند بعلت میباشد و همچنین حرکت عمومی، و ماده‌ای که موضوع حرکت است همین خاصه را دارند چنانکه در جای ویژه خود خواهد آمد انشاءالله تعالی.

گذشته از اینها پاسخ جمله اخیره اشکال را (هرگز نمیشود بمجرد قیاس عقلی اعتماد نمود) در مقاله پنجم دادیم.

۶- چون احتیاج معلول بعلت در وجود خودش میباشد از اینروی دیگر نمیشود معلولی را علت علت خودش فرض کرد و اینگونه علت به واسطه یا با واسطه محال میباشد زیرا علت علت شیء، علت خود شیء است و نمیشود شیء، علت خودش بوده باشد

و این همان مسئله بطلان دور است.

۷- وجود علت تامه از وجود معلول قویتر است زیرا تمام واقعیت و وجود معلول از آثار وجود علت بوده و متکی بوجود آن میباشد و البته در اینجا نباید دست بیکرشته نقضهای عوالمانه زد مانند پدر و پسر، و بنا و ساختمان؛ و سنگتراش و سنگ، و آتش-افروز و آتش، و جز اینها، زیرا چنانکه در مقاله هشتم تذکر دادیم آنچه در اینها برآستی علت فاعلی است مانند پدر نسبت بحرکات تناسلی خودش پیوسته و بی تردید از معلول خودش قویتر است و همچنین علت تامه نسبت بمعلول قویتر میباشد.

و از این روی، علت برمعلول مقدم و معلول، از علت متأخر میباشد زیرا تا علت نباشد معلول نخواهد بود در عین حال در يك زمان باید هر دو جمع بوده و گرد آمده باشند و از همین جا روشن است که این تقدم و تأخر، زمانی نیست چنانکه خواهد آمد.

و از مجموع این بیانات این نتیجه را باید گرفت: «استقلال و تمامیت وجودی معلول، عین استقلال و تمامیت وجودی علت است» زیرا معلول در وجود ضروری خود که بواسطه آن صفت واقعیت را بخودگرفته و لاواقعیت را میراند متکی بعلت یعنی باستقلال وجود ضروری علت میباشد پس معلول با استقلال علت مستقل است نه با استقلالی دیگر یعنی علت و معلول دو مستقل هستند با يك استقلال. این نظریه با بیانی که ایراد شد در فلسفه عالیه بخوبی روشن است و البته از سطح گفتگو و بحث این اصول مقدماتی بالاتر است.

از برای دریافتن این نظر باید چنانکه در مقاله هفتم گذشت مهیت را از وجود تمیز داده و صرف نظر بوجود نموده و وارد بحث شد و اما کسی که وجود را مساوی ماده قرار داده و در راه کنجکاوی فلسفی در هر گامی میافتد و برمیخیزد و در هر لحظه میمیرد و زنده میشود و در مورد هر نسبت و صفت عمومی مانند وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قوه و فعلیت و جز آنها پوزش پس از پوزش یا مکابره پی مکابره میآورد چنین کسی در این موارد نباید نظری بدهد.

۸- چنانکه در مقاله هشتم تذکر دادیم سلسله علت تامه يك معلولی نمیتواند تا لانهایت رفته و در جایی وقوف نکند و ما این نظریه را در فلسفه عالیه با يك بیان روشنی که از احتیاج وجودی

معلول و استقلال علت گرفته شده بیان نموده ایم.

۹- دو علت مستقل و جدا از هم در يك معلول نمیتواند تأثیر کند چنانکه يك علت با يك علیت و تأثیر نمیتواند در دو معلول تأثیر کند.^۳

۳- در پاورقی‌های پیش گفتیم که از اصل کلی علیت قوانین فرعی زیادی منشعب میشود و دوتای از آنها است که اگر بشود نه پیوند نمیتوان برای جهان نظامی قطعی و یقینی اثبات کرد. آن دو قانون عبارت است از قانون سنخیت و قانون ضرورت علی و معلولی.

مطابق آنچه قبلاً روشن کردیم از اصل کلی علیت ارتباطات و وابستگی‌های موجودات و از اصل سنخیت، نظام و انتظام این ارتباطات و از اصل ضرورت علی و معلولی قطعیت و ضرورت این نظام نتیجه میشود.

راجع باصل کلی علیت در پاورقی‌های همین مقاله و راجع بضرورت علی و معلولی درمقاله ۸ بحث کافی شد. جمله‌های مختصر بالا اشاره باصل سنخیت است و نظر باینکه اینمسئله علاوه بر آنکه فی‌حد نفسه بااهمیت است؛ از طرف متکلمین یا سایر فرق مورد ایراداتی شده و اظهارات بمضی از علماء فیزیک نو نیز مینمایاند که تحقیقات دقیق علماء در عالم ذرات؛ خلاف این اصل را ثابت کرده؛ ناچاریم بسط کافی در اطراف اینمطلب مهم بدهیم.

اصل سنخیت را اگر با زبان ساده بخواهیم بیان کنیم باید اینطور تعریف کنیم: «از علت معین فقط معلول معین صادر میشود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد». حکما اینقاعده را آنجا که بمفهوم دقیقش بیان میکنند باینصورت بیان میکنند: «صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممنوع است» معنای اینجمله اینست که علت واحد فقط با معلول واحد وابستگی دارد و معلول واحد فقط با علت واحد مرتبط است و اگر احیاناً در مواردی میپنداریم که علت واحد منشا معلولات کثیره است یا معلول واحد از مجموع چند علت حاصل شده واقعاً آنعلت یا آن معلول مفروض ما واحد نیست بلکه مجموعی از واحدها است.

البته آنچه در درجه اول مورد نظر حکما است؛ واحد بالشخص است و لسی اینقاعده در واحدهای بالنوع یعنی افراد مختلفی که از نوع واحد هستند نیز تا حدی جاری است و نتیجه این میشود که افراد مختلف؛ هراندازه تشابه نوعی زیاده‌تری داشته باشند از لحاظ آثار و خواص مشابه‌ترند پس از تعمیم واحد بواحد بالشخص و واحد بالنوع معنای اینقاعده این خواهد بود که هر واحد حقیقی علت فقط با يك واحد حقیقی از معلول وابسته و مرتبط است و هر دسته از افراد واحد بالنوع با يك سلسله آثار واحد بالنوع مرتبط میباشد.

از قسمت اول نتیجه میگیریم: صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که بحکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است برطبق نظامی معین است یعنی صدور موجودات بترتیب است و حتماً پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه؛ در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و همینطور. و نظریه اشعری که اراده ذات باری را بلاواسطه دخیل در جمیع امور میدانست غلط است.

از قسمت دوم نتیجه میگیریم: طبیعت همواره جریان مشابه و يك نواختی را طی میکند یعنی در طبیعت همواره شرائط کاملاً مساوی، نتیجه مساوی میدهد. و —

زیرا رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول، مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد بنابراین، تباین وجودی دو علت متباین، معلول را دو مرتبه ضعیفه متباینه قرار خواهد داد و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین، مستلزم دو علت متباین خواهد بود.

و باید دانست که نسبت باین دو نظریه نیز بنظر سطحی موارد

اینکه در موارد خاصی ما میپنداریم شرائط مساوی است و درعین حال میبینیم نتیجه مختلف است باید بفهمیم که واقعا شرائط مساوی نبوده و اختلاف وجود داشته، چیزیکه هست ما این اختلاف را درک نکرده ایم. برای اثبات اصل سنخیت میتوان دو نوع دلیل اقامه کرد: دلیل حسی و استقرائی و دلیل عقلی و قیاسی.

دلیل حسی و استقرائی

انسان هر اندازه که جزئیات را استقراء کرده و میکند و در قسمتهای مختلف تجربه بعمل میآورد میبیند که اشیاء دارای خواص معین ثابتی هستند و همواره شرائط و مقدمات و علل معین نتایج و معلولات معین بدنبال خود میآورد و تغلفی از این لحاظ مشاهده نمیکند و از اینرو برایش قطعی میشود که هر چیزی خاصیت و استعداد خاصی دارد مخالف با خواص و استعداداتی که سایر اشیاء دارد. انسان در اثر تجربه و استقراء یقین حاصل کرده که هر یک از مواد معدنی و آلی خاصیتهای مخصوص بخود دارد، خاصیت آتش سوزاندن و خاصیت آب خاموش کردن آتش و خاصیت هوا قابلیت تنفس است. انسان در اثر تجربه دریافته است که از گندم، گندم میروید و از جو؛ جو و از انسان انسان متولد میشود و از اسب؛ اسب و از گوسفند؛ گوسفند و هیچگاه ممکن نیست که کسی گندم بکارد و جو بر دهد یا آنکه اسب، بچه الاغ بزاید پس انسان از این استقراء جزئیات یک حکم کلی انتزاع میکند. آن حکم کلی اینست که علل و مقدمات معین همواره معلولات و نتایج معین میدهند.

این استدلال اگر هیچ مقدمه قیاسی بآن اضافه نشود ضعیف است. زیرا اولاً همانطوریکه در مقاله ۵ گفتیم ذهن قادر نیست فقط با استقراء جزئیات بکشف یک قانون کلی نائل شود و در تمام مواردیکه ذهن در اثر استقراء و تجربه بکشف یک قانون کلی نائل شود برخی اصول عقلانی غیر تجربی مداخله دارد و در آنجا ثابت کردیم که از جمله اصولی که همواره قوانین کلی تجربی متکی بقبول قبلی آنها است همانا اصل سنخیت علی و معلولی است و واضح است که اگر بنابشود خود این اصل نیز با تجربه ثابت شود مستلزم دور است (مقاله ۵ - جلد دوم) و ثانیاً قوانین تجربی بطور کلی قطعیت ندارد زیرا زمینه تجربه کامل که بشر بتواند جمیع عوامل دخیله را تحت نظر بگیرد تقریباً غیر میسر است و لهذا قوانین تجربی متوالیاً نقض میشود و تجربیات بعدی نقض تجربیات قبلی را روشن میکند و اگر صرفاً تجربیات گذشته را در مورد اصل سنخیت ملاحظه قرار دهیم تجربیات جدید علمی بشر در عالم ذرات که مینمایاند طبیعت جریان متحدالشکلی را علی نمیکند آن را نقض میکند چنانکه ←

نقض زیادی موجود است چه در خارج بسیار اتفاق میافتد چندین فاعل دست بهم داده و فعلی را انجام دهند و یا يك فاعل چندین فعل بوجود آورد ولی باید باریك بینی نموده و فهمید که در صورت اولی مجموع چندین فاعل يك فاعل را تشکیل میدهند و در صورت دومی يك فاعل با شرایط مختلف چندین فاعل میشود و یا چندین فعل بواسطه ترتب يك فعل میباشد.

→ من قریب بیان خواهیم کرد.

دلیل عقلی و قیاسی

این راه متکی بتحلیل عقلانی حقیقت علت و معلولیت است؛ ما قبلا دیدیم که علت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی دو چیز است که ما نام یکی را علت و نام دیگری را معلول گذاشته ایم و اگر دو موجود را فرض کنیم که پایکدیگر بیگانه و متباین محض باشند معنا ندارد که یکی را علت و دیگری را معلول بدانیم و از طرفی میدانیم که رابطه علت و معلول از نوع وجود دادن و وجود یافتن است یعنی از دو موجودیکه یکی وجوددهنده دیگری است و آن دیگری وجود یافته از ناحیه او است مفهوم علت و معلولیت انتزاع میشود. از طرف دیگر قبلا ثابت کردیم که ارتباط و پیوستگی معلول بعلت مغایر با واقعیت معلول نیست یعنی واقعیت معلول عین ارتباط و اضافه است نه چیزی که دارای ارتباط و اضافه است. يك مقدمه دیگر که باین سه مقدمه علاوه شود مطلب کاملا روشن میشود و آن مقدمه اینست حقایق معلولات که عین اضافه و ارتباط هستند باین نحو است که هر معلولی عین اضافه بعلتی خاص است و گر نه اضافه و ارتباط مطلق و بلاطرف معنا ندارد. و اختلاف معلولات با یکدیگر در عین اینکه در اصل اضافی بودن و رابطه بودن با یکدیگر شریکند در اینست که هر معلولی هویتش انتساب و ارتباط با علتی خاص است و آن علت خاص مقوم واقعیت آن معلول است یعنی اگر فرض کنیم بجای این علت يك علت دیگر بود نه فقط طرف اضافه تغییر کرده است بلکه دیگر آن اضافه آن اضافه نیست و آن معلول آن معلول نیست و از اینجا است که: میگوئیم مرتبه هر موجودی در نظام وجود مقوم ذات آن موجود است یعنی هویت و آن موجود بودن آن موجود باینست که در همان مرتبه خاصی که هست بوده باشد؛ اگر او را در مرتبه دیگر فرض کنیم نه اینست که خودش خودش است و جایش تغییر کرده بلکه خودش خودش نیست و اینکه خودش خودش باشد موقوف باینست که در همان مرتبه ای که دارد بوده باشد و همانطور که در مقدمه مقاله ۸ بیان کردیم مراتب موجودات در سلسله زمان یا در مراتب علی و معلولی و نظام اسباب مسببات را نباید از قبیل يك صف سرباز فرض کرد که هر يك در محل معینی جا گرفته اند و مانعی ندارد که تغییر وضع و محل و نسبت بدهند بلکه در مقام تشبیه و تنظیم بهتر است که نظام موجودات را بمراتب اعداد تشبیه کنیم که مرتبه هر عددی مقوم حقیقت آن عدد است و همانطوریکه در اعداد معنی ندارد که بپرسیم چرا عدد يك، عدد دو نیست و چرا عدد دو؛ عدد پنج نیست همینطور در نظام موجودات نیز معنا ندارد سؤال کنیم چرا فلان معلول، معلول فلان علت است و معلول فلان علت نیست یا آنکه چرا آن معلول بجای ←

علتهای چهارگانه

اگر یکی از کارهای خود را که اختیاری مینامیم مثلاً دوختن یک پیراهنی را مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید بوجود آمدن یک پیراهن که معلول است (مسامحتاً) موقوف است بمقداری پارچه که پیراهن دوز برای پوشیدن با ابزار ویژه خود او را بشکل مخصوص درمی آورد. و وجود پیراهن بهمین این اطراف بسته میباشد:

→ علت خودش و علتش بجای خودش نیست یا آنکه چرا من معلول اول یا چرا علت اولی نیستم؟

بعد از اینکه دانستیم که واقعیت نسبت هر معلول با علت خاص عین واقعیت معلول و مقوم ذات معلول است میتوانیم بدانیم که واقعیت نسبت با دو علت مختلف و متفاوت؛ مختلف و متفاوت است و اگر از دو علت مختلف معلول واحد صادر شود لازم می آید که معلول واحد مفروض ما در عین وحدت کثیر باشد و در عین اینکه هویتش عین انتساب بفلان علت است و متقوم به آن علت است عین انتساب بفلان علت دیگر و متقوم به آن نیز باشد و اگر از علت واحد دو معلول متفاوت صادر شود لازم می آید که آن دو معلول در عین کثرت مفروض بیش از یک هویت نداشته باشند و همانطوریکه در متن بیان شده: رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد. بنابراین؛ تباین وجودی دو علت متباین؛ معلول را دومرتبه ضعیفه متباینه قرار خواهد داد و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین مستلزم دو علت متباین خواهد بود.

برای اثبات قانون سنخیت ادله و براهین زیادی اقامه شده و این مسئله از سنخ آن رشته مسائل فلسفی است که برای کسیکه درست با اصول فلسفی وارد باشد جای کوچکترین شک و تردیدی باقی نماند و تنها با قبول این اصل است که نظام معین موجودات قابل توجیه است و این اصل است که اذعان قطعی می آورد بر اینکه پیدایش حوادث و اشیا حتماً طبق جریان و اسباب معینه صورت میگیرد و چنانکه دیدیم این مسئله یک مسئله فلسفی خالص است یعنی مبتنی بقبول اصول موضوعه ای از علوم طبیعی یا ریاضی نیست و خواننده محترم اگر درست مبادی تصویری و تصدیقیه این مسئله را بدست آورده باشد میفهمد که تحقیق در اطراف این مسئله، نفیاً و اثباتاً - جز در حوزه فلسفه میسر نیست. و اگر درست در عقلیات فلسفی تمرین کرده باشد باندازه یک مسئله ریاضی یقین حاصل میکند.

در کتاب راز آفرینش یا جهان شگفت (The mysterious universe) تألیف جینز (Jeans) دانشمند فیزیک و ریاضی و ستاره شناس قرن حاضر ترجمه آقای مهرداد رضا بعد از آنکه عقاید بشر اولیه را در تحلیل حوادث به اراده ارباب انواع و خدایان و سپس توجه بشر را بر رابطه علی و معلولی بین حوادث عالم توضیح میدهد مینویسد: «چند هزار سال برین منوال گذشت تا در قرن هفدهم یعنی قرن گالیله و نیوتن بالاخره قانون علیت بعنوان مبنای کشف و تحقیق امور طبیعی پذیرفته شده. دانشمندان در مطالعه امور و قضایای طبیعی بملل و اسباب توجه کرده متقاعد شدند که هر علت مفروضی معلول معینی را بوجود می آورد. مطالعات نجومی و ستاره شناسی نیز حرکت منظم سیارات را مشهود داشته خرافات و اوهام قران ماه و مشتری و سعد و نحس زهره و زحل را بدور انداخته ←

- ۱- فاعل که پیراهن دوز است.
 - ۲- غایت و آرمان که پوشیدن میباشد.
 - ۳- ماده که پارچه است.
 - ۴- صورت که شکل پیراهن بوده باشد.
- اگر یکی از اینها در میان نبود پیراهنی بوجود نمی آمد.
ما در مورد افعال اختیاریه خود این علت‌های چهارگانه را باور

→ مؤمن شدند که برای دانشمند «سعد افندم زحل باشتی»... در قرن هفدهم ثابت شد که حرکت کلیه اجرام آسمانی بر طبق قوانین ثابت و پابرجائی صورت میگیرد که توسط دانشمند قرن توجیه و اعلام شده است. نیوتن میگفت که باید تمام امور طبیعی را با استدالات مناسبتی از روی اصول مکانیک (قواعدیکه از اعمال قانون علیت در طبیعت بیجان بدست می آید) نتیجه گرفت... گفته نیوتن روز بروز بر طرفداران خود افزود و در نیمه دوم قرن نوزدهم این عقیده باوج عظمت خود رسید تا آنجا که هملولنز دانشمند معروف آلمانی اذعان کرد که همه علوم طبیعی باید بعلم مکانیک منجر شود یعنی آنگاه که هر جهان بیروح مطالعه میکنیم باید علت ومعلول را تشخیص داده رابطه آنها را تحقیق معلوم کنیم و هیچ چیز را جز در سلسله قانون علیت در نظر نگیریم. همچنین دانشمند نامی لردکلون انگلیسی اعتراف نمود که تا نمونه مکانیکی از چیزی را بتصور درنیاورد آنها درک نمیکند... این بحث‌دار حیات انسانی اثرات جالبی بوجود آورد زیرا هرچه اعتقاد بقانون علیت افزایش مییافت اعتقاد باختیار مستتر میگردید و افکار بیشتر باینمطلب اقبال میکردند که اکنون که جهان بیروح تابع قانون علیت است چرا جهان ذیروح از اینقاعده برکنار باشد اینگونه تفکرات، فلاسفه مکانیست قرن هفدهم و هیجدهم را بوجود آورده ایشان را در برابر اصحاب اصالت تصور (ایده آلیستها) قرار داد... در پیچ و خم این افکار سیر میکردیم که قرن بیستم با جلوه بسیار فرا رسید و قدمهای بلندی بسوی دانش نو برداشته شد. نخستین گام بلند ما در اینقرن مطالعه قسمت بسیار کوچکی از ماده بود که تا آن زمان علماء وسیله نداشتند که جزء بسیار کوچکی از ماده را در تحت مطالعه دقیق قرار دهند و قضاوت ایشان فقط بر جزئی از ماده بود که با حواس پنجگانه مستقیماً محسوس شود حال آنکه چنین جزئی از ماده میلیون میلیون ذره را در بر داشت و شک هم نداشتیم که چنین قطعه مادی تابع قانون علیت است اما معلوم نبود که اثر يك ذره مثلاً با اثر يك میلیون ذره تناسب و تشابهی داشته باشد... فیزیک قرن نوزدهم دست در دامان اصول مکانیک زد هر قضیه طبیعی را بماشینی تشبیه کرد و سرانجام خواست در ماشین فکر انسانی نیز با همان نظر مطالعه کند ولی يك اشکال بزرگ برای او باقی ماند و آن توجیه نور و قوه جاذبه بین کرات آسمانی بود که باهیچ فرمول مکانیکی توجیه نمیدیرفت. در آخرین ماههای قرن نوزدهم پرفسور ماکس پلانک (Max-Planck) برخی از قضایای تابش نور را که تا آن زمان تاریک و مجهول بود کشف کرده ثابت نمود که تنها نمیتوان امثال این امور طبیعی را با کمک فرمول مکانیکی قانون علیت تفسیر و توجیه کرد بلکه اساساً نمیتوان آنها را باهیچگونه فکر مکانیکی یعنی وجوب و اضطراری که از قانون علیت برمیآیند ارتباط داد. چون افکار تازه همیشه مورد حمله متمصبین قرار میگیرد، پرفسور پلانک نیز مدتی مورد سخریه واستهزاء دانشمندان زمان شد ولی چندی نگذشت که یکی از بزرگترین

داریم و چنین می‌انگاریم که کارهائی که با تروی و فکر انجام می‌دهیم روی این پایه‌های چهارگانه ایستاده در هستی خود از آنها سرچشمه میگیرند ولی آیا این اندیشه ما درست است یا پنداری است و بس، که با واقعیت خارج وفق نمیدهد و اساساً علیتی و معلولیتی در کار نبوده و هیچ پدیده و حادثه‌ای نیازمند بعلت نیست؟ و یا قانون علت و معلول درست بوده ولی چهارتا بودن

→ تئوریهای فیزیک کنونی برپایه سخنان وی استوار گشت. این تاریخ را باید پایان سلطه قانون علیت و آغاز دوره نوینی در سیر علم و حکمت دانست. پرفسور پلانک جریان امور طبیعت را در طی حرکات جسته جسته میدانند وی ثابت میکند که حرکات کوچکی که در طبیعت صورت میگیرد همه بهمین روش است. مثلاً عقربه دقیقه‌شمار ساعت در هر دقیقه با یک حرکت چرخ‌دنده‌ای که درون ساعت تعبیه شده، یکدرجه از محیط صفحه ساعت را می‌پیماید. ناظری که زمان طولی را بکمک ساعت می‌سنجد چنین می‌پندارد که عقربه دقیقه‌شمار با نظم و ترتیب و اتصال و پیوستگی محیط ساعت را پیموده، حال آنکه کسی که در زمان کوچکی شاهد قضیه باشد می‌بیند که عقربه در طی هر دقیقه بر جای ثابتی ایستاده و در آخر آن دقیقه با یک حرکت یکدرجه را می‌پیماید. علامه معاصر اینشتاین (Albert Einstein) در سال ۱۹۱۷ متعرض شد که تئوری پلانک علاوه بر انفصال حرکات مطالب مهمی را دربر دارد. اگر در عمق این معنی فرو رویم بر اثر اینشتاین و دیگر دانشمندان اذهان می‌کنیم که نظم و ترتیب قانون علیت که بیشتر پیشوای سیر علوم و اندیشه علماء ما بود دیگر توانائی هدایت افکار ما را ندارد. بر طبق علوم قدیم (علوم پیش از قرن بیستم) قانون علیت حکم میکند که دنیا سیر ثابت و معینی دارد که از صبح ازل تا شام ابد بازنجیر علیت بهم پیوسته شده، هر علت را بطور قطع معلول معینی در پی است و این معلول خود علت پیدایش وضع جدیدی است و... عبارت دیگر علوم قدیم میگفتند که اگر وضع کنونی جهان را به A بنمائیم وضع آتی آن شکل مفروض و معین B را خواهد داشت که بطور قطع از A نتیجه شده ولی علوم جدید تا حال ما را باین نتیجه رسانیده‌اند که بطور قطع نمیتوان حکم کرد که وضع A وضع مفروض B را در پی دارد، ممکن است جهان در لحظه بعد از وضع A شکل B یا C یا D یا وضع دیگری باشد، ما نمیتوانیم وضع بطور قطع وضع آتی را پیش‌بینی کنیم (برخلاف دانش قدیم که میگفت با داشتن وضع A بطور قطع میتوان وضع آتی B را پیش‌بینی کرد) وضع آتی محتمل است C و یا وضع دیگری باشد علوم ما توانائی یافته‌اند که بگویند احتمال وقوع هر یک از حالات B یا C یا D یا... چقدر است (حساب احتمالات) خلاصه علم به یقین، راز آفرینش و سر غیب است و هیچ محرم دل را در آن حرم راه نیست. مثالی بیاوریم: رادیوم یا گوهر شب‌چراغ جسمی است که مدام نور و گرما از آن تراوش میکند؛ در نتیجه این فیضان نور و حرارت، آتمهای رادیوم یکایک تبدیل بآتمهای سرب و هلیوم میشوند و چون سرب و هلیوم از رادیوم سبکترند لذا بمرور زمان از وزن قطعه رادیوم کاسته میگردد موضوع کلام ما این نکته است که کاهش وزن قطعه رادیوم در طول زمان بر طبق فرمول عجیبی انجام می‌پذیرد که بآن اشاره میکنم: شهری را در نظر بگیرید که همه زنان آن نازا باشند و بفرض، یک درصد ساکنان آن در هر سال بسرای نیستی بروند بشرط اینکه مرگ ایشان کاملاً ناگهانی —

آنها در هر موردی مانند ماده و صورت در هر موجود یا غایت در غیر افعال اختیاریه ما؟ یا در هیچ مورد (حتی در افعال اختیاریه ما) لزوم نداشته بلکه الهامی است ناصواب؟

پاسخ فلسفه پیرشش اولی مثبت و چنان است که در آغاز این مقاله تذکر داده شد ولی پاسخ پیرشش دومی مختلف و بتفصیلی است که گفته میشود.

→ و تقدیری بوده بهیچ وجه وابسته بسن و سالشان نباشد حساب معلوم میکند که کاهش شماره ساکنین چنین شهری نظیر کاهش شماره اتمهای تکه رادیوم سابق الذکر است. همچنین میتوانید لشکری را تصور بفرمائید که زیر باران و گلوله دشمنی قرار گرفته باشد که بدون رؤیت و اطلاع صحیح از موضع؛ حریف بطرف ایشان تیر خالی کند بدیهی است با این فرض اصابت گلوله با افراد لشکر فقط برحسب اتفاق و تقدیر خواهد بود. کاهش شماره این لشکر نیز مانند کاهش اتمهای يك قطعه رادیوم است. عبارت دیگر اتم رادیوم بر اثر مرور زمان و رسیدن بعمر طبیعی و یا مواجه شدن با اتفاق دیگری از میان نمیرود بلکه فقط و فقط دست تقدیر است که او را بسرای نیستی میفرستد حال فرض کنیم که در اطاق ما تکه رادیومی شامل ۲۰۰۰ قطعه اتم قرار داشته باشد علوم جدید باسانی حساب میکنند که احتمال اینکه پس از یکسال شماره اتمهای قطعه رادیوم مزبور ۱۹۹۹ یا ۱۹۹۸ یا ... شود چقدر است ولی در عین حال بهیچ وجه نمیتوانند نظریه قطعی اعلام داشته و شماره اتمها را پس از یکسال بوجه یقین معین نمایند. حساب میگوید ظن قوی آنست که پس از یکسال بوجه یقین معین نماید. حساب میگوید ظن قوی آنست که پس از یکسال فقط يك اتم رادیوم درهم بشکند ولی محال نیست که از این لشکر اتفاقاً دو سرباز دچار مرگ شوند بملاوه نکته دقیق دیگری که علوم جدید بما می آموزند اینست که پس از یکسال با احتمال قوی يك اتم از هر ۲۰۰۰ اتم بسرای نیستی می رود ولی بهیچ وجه نمی توان پیش بینی کرد که آن اتم کدام يك از این ۲۰۰۰ اتم است. علم در این پرده راه ندارد و جز تقدیر کسی را از این ماجرا آگهی نه. شما ممکن است پیش خود (هنر) موجه علمی بتراشید مثلاً بگوئید آن اتمی زودتر می میرد که با فلان علت فیزیکی یا شیمیائی مواجه شود ولی دغدغه بخاطر راه مدهید که سخن آنچه باشد گفته اند و سرانجام ثابت شده که جز تقدیر عاملی در این کار ذی اثر نیست. با اینحال هنوز برخی از طرفداران قانون علیت از عقیده خود دست برنداشته مترصد عاملی هستند که بتواند جای تقدیر را بگیرد... مشاهدات و مطالعات فیزیکی بسیاری در این طریق گفتار ما را تأیید کرده اند مثلاً پرفسور هایزنبرگ (Werner Heisenberg) آلمانی ثابت کرده است که تئوری جدید کوانتاراً فقط بكمك اصل عدم وجوب ترتب معلول بر علت میتوان توجیه کرد...

مثالهای فیزیکی فراوان تاکنون علی رهم قانون علیت بدست آمده و بر اثر آنها بسیاری از علماء فیزیک معتقد شده اند که در امور مربوط به الکترونها و اتمها قانون علیت، صادق نیست و اگر در پادشاه چنین اندیشه ای بخاطر ما راه یافته بود از آن بود که مقیاس نظر را بزرگ و وسیع اختیار کرده بر قسمت مخصوص از ماده حکم نموده و در امور بسیار خورد باریک نشده بودیم. فیزیک دان انگلیسی دراک (Dirac) همین مفهوم را در کتاب خود چنین بیان میکند: «در تجربیات و مطالعات

علت فاعلی

ما در روزهای نخستین زندگی که بقانون علت و معلول پی میبریم اگرچه در آغاز کار، همین اندازه اجمالاً تأثیر علت در معلول را می‌فهمیم (هرموجودی در وجود خود نیازمند بوجود دیگر است و وجود معلول ناشی از علت میباشد) ولی کم‌کم که بواسطه مشاهده‌های بیشمار بمعنی علت و معلول آشنا میشویم خواص

→ مربوط باتمها و الکترونها عموماً در حالت مفروض و معینی نتیجه آزمایش معین و ثابت نیست (عدم وجوب ترتب معلول بر علت) بدین معنی که چون يك آزمایش معین را چندین بار با همان شرائط اولیه تکرار کنیم احتمال دارد به نتایج مختلف برسیم... و نیز باید بگوئیم که فیزیک نو گرچه مدتی است در این راه گام برمیدارد هنوز تصمیم قطعی خود را اعلام نداشته است. برخی از فیزیک‌دانها که شماره ایشان روز بروز کمتر میشود، عقیده دارند که روزگاری قانون علیت دوباره برمسند علوم جلوس خواهد کرد و حق آنست که اینک فیزیک نو در خلاف جهت عقیده این آقایان راه میسپارد. در دانشهای نو نقش علیت مطلق بهیچوجه آب و رنگ ندارد، از اینرو بتدریج از اصحاب مکتب مکانیست کاسته شده، طرح نوئی که ما در صفحات پیشین تصویر کردیم بیشتر مورد نظر دانشمندان قرار میگیرد. مبناء این طرح هم باختیار مختصری که ما در زندگی داریم توافق دارد. با پذیرفتن اینمطالب ایمان میآوریم که آفریننده جهان اختیاری هم‌درکار ماقرار داده‌است که بکمک آن میتوانیم درکارهای عالم اظهار وجود کنیم و اینکه گفتیم در کارگاه اتمها دست تقدیری در کار است آن دست ممکن است در کارگاه تن ما همان روح و جان ما باشد. شاید اختیاری که مغز ما درپاره سلولهای تن ما روا میدارد عامل همان افعالی باشد که در محیط خارجی پناهم حرکات اختیاری و ارادی موسوم شده‌اند. حقیقت این موضوع از نظر ما پوشیده است نه میتوانیم آن را بپذیریم و نه میتوانیم آن را رد کنیم...»

این بود خلاصه نظریه این دانشمند بزرگ در باب قانون علیت. از مجموع آنچه نقل شده چند مطلب استفاده میشود:

۱- علم امروز قانون علیت را که برحسب آن همواره علل معین باید معلولات معینه را بدنبال خود بیاورند و مروضمی معلول وضع قبلی و علت وضع بعدی است و سلسله حوادث مانند حلقه‌های زنجیر بهم پیوسته و مرتبط است نمی‌پذیرد.

۲- نظر باینکه در جهان ذرات قانون علیت فرمانروائی ندارد و اوضاع گذشته و حال و آینده با یکدیگر رابطه علی و معلولی ندارند، دانش نو وجود تقدیر و مداخله غیبی را در جهان ذرات اثبات میکند.

۳- لازمه قانون علیت و رابطه زنجیری حوادث، امکان پیش‌بینی‌های قطعی نسبت بآینده از روی وضع حاضر است ولی چون جهان ذرات از پیروی قانون علیت آزاد است امکان این پیش‌بینی‌ها از بین رفته است. در جهان ذرات قانون علیت نمیتواند هادی و راهنمای یشر واقع شود یعنی بشر نمیتواند در جهان ذرات با اتکاء بقانون علیت پیش‌بینی‌های قطعی بنماید. تنها کاری که از این لحاظ از بشر در آنجا ساخته است این است که با حساب احتمالات پیش‌بینی‌های احتمالی بنماید. ←

گوناگون علیت و معلولیت پیش چشم ما جلوه گر میشود. لقمه‌ای را که با دست و دهان میخوریم، جامه‌ای را که دوزنده با ابزار از پارچه بریده و میدوزد، و دری را که درودگر از چوب میسازد، (مثالهایی است مسامحی) درست است صورتهای وجودی و شکلهای تازه که پیدا میشوند وابسته و مرهون همه اطراف قضیه و اجزای علل میباشند ولی نسبت آنها بهمهمه اطراف یکسان نیست مثلاً

۴- قانون علیت منافی با آزادی و اختیار انسان است ولی با باطل شناختن قانون علیت موضوع اختیار انسان نیز ثابت میشود.

خواننده محترم اگر با اصول فلسفی ما کاملاً آشنا باشد خوب متوجه میشود که از چهار مطلب فوق که همه جنبه نظری و استنباطی دارد باستثناء قسمتی از بند ۲ که جنبه علمی تجربی دارد هیچیک قابل قبول نیست ما نمیخواهم مشاهدات تجربی دانشمندان بزرگ و نوابغ جهان فیزیک را منکر شویم و هم نمیتوانیم ولی چیزیکه میخواهیم و میتوانیم که استنباطات فلسفی این دانشمندان را مورد انتقاد قرار دهیم یکی از مخاطرات بزرگ اینست که يك قانون مربوط به فن مخصوصی را بخواهیم با ابزار و مسائل مخصوص فن دیگر رد، یا اثبات کنیم. همانطوریکه عمل غالب قنایا که مسائل طبیعیات را احیاناً میخواستند با اصول فلسفی نفی یا اثبات کنند مخاطراتی را دربر داشت و حداقل این بود که علم را متوقف میکرد، راهی را که برخی از دانشمندان جدید پیش گرفته‌اند و میخواهند فلسفه را نیز از دریچه چشم فیزیک ببینند مخاطراتی کمتر از آن مخاطرات دربر ندارد.

قانون علیت با شعب و متفرعاتی که دارد از قبیل قانون ضرورت علی و معلولی و قانون سنخیت و بطلان دور و تسلسل و غیره از قوانین فلسفی خالص است و فقط با اصول فلسفی میتوان در مقام نفی یا اثبات آن برآمد و علوم، نه، میتوانند این قوانین را رد کنند و نه اثبات و نمیتوانند از آنها بی‌نیاز باشند و تنها کاریکه فیزیک یا علم دیگر میتواند بکند اینست که این قانون را با متفرعات وی بصورت اصول موضوعه بپذیرد و تا هر جا که میتواند از آن استفاده کند و هر جا که نمیتواند، درباره آن سکوت اختیار کند.

اشتباه اصلی این دانشمندان هم همین‌جا است این دانشمندان قانون علیت را بعنوان يك قانون تجربی تلقی کرده‌اند و چون آنچه مورد تجربه واقع میشود از سنخ ماده است ناچار قانون علیت را منحصر بمواد و اجسام دانسته‌اند و روی همین جهت علیت را مساوی بامکانیسم گرفته‌اند. در مکانیسم تنها اصل اصیلی که واقعیت‌دار شناخته شده و ماده و حرکات مکانیکی ماده است و قهراً روابط موجودات منحصر است بروابط مادی و مکانیکی. و از اینرو هر جا که دیده‌اند مشاهدات علمی و تجربی با مکانیسم قابل توجیه نیست بجای اینکه چنین استنباط کنند که روابط علی و معلولی منحصر بروابط مادی و مکانیکی نیست خط بطلان روی قانون علیت کشیده و اظهار داشته‌اند حوادث درون اتم درملاوراء قانون علیت انجام میگیرد. چه ضرورتی ایجاب میکند که قانون علیت را يك قانون تجربی بدانیم و آنگاه آنرا مرادف با مکانیسم بگیریم و آنجا که خلاف مکانیسم ثابت میشود، چنجال راه بیندازیم که قانون وجوب ترتب معلول بر علت که قرن‌ها بر فکر بشر حکومت میکرد از مقر فرمانروائی خود معزول شد. ادله واضعی موجود است که قانون علیت را —

نسبت صورت پیراهن بدوزنده جز نسبتی است که بپارچه دارد زیرا دوزنده مانند اینست که چیز را از خود بیرون میدهد (کار و کنش و فعل) و پارچه، مانند اینست که چیزی را از بیرون خود میگیرد (پذیرش و قبول و انفعال) و البته روشن است که این دو نسبت مختلف، دو خاصه مختلف دارند. خاصه نسبتی که با فاعل و کننده پیدا می شود این است که فاعل دارا و واجد اثری است که

→ نمیتوان بعنوان قانون تجربی تلقی کرد و ما در پاورقی های مقاله ۵ (صفحات ۲۴۰-۲۴۸) در این باره بحث کردیم.

خلاصه آنچه در آنجا گفتیم اینست که احساس و آزمایش چنانکه واضح است بجزئی تعلق میگیرد (نه کلی) و انسان پس از مشاهده و اعمال آزمایش در چند مورد بالخصوص نتیجه آزمایش خود را تعمیم میدهد پس از مواردیکه شخصاً تحت آزمایش در نیامده است. این تعمیم معلول قبول قبلی چند اصل است که یکی از آنها عبارتست از اصل تشابه طبیعت. اصل تشابه عبارتست از اینکه طبیعت در شرائط کاملاً مساوی در همه جا و همه وقت جریان واحدی دارد مابعد از قبول اصل تشابه طبیعت میتوانیم تجربیات خود را در ماده محسوس یا در جهان ذره ای تعمیم دهیم. اصل تشابه طبیعت چیزی جز اصل سنخیت علی و معلولی یعنی اینکه علل معین همواره معلولات معینه را بدنبال خود می آورند نیست. پس همیشه صحت قانون کلی تجربی موقوف بقبول قبلی اصل تشابه طبیعت یا اصل سنخیت علی و معلولی است و بنابراین ما نه میتوانیم با تجزیه این قانون را رد کنیم و نه اثبات و نه میتوانیم از آن در علوم تجربی خود مستثنی باشیم. زیرا اگر بخواهیم رد کنیم و مدعی شویم تجربه ثابت کرده که در طبیعت تشابه موجود نیست و بخواهیم این را بصورت يك قانون کلی بیان کنیم باید اول قانون تشابه را بپذیریم و با اتکاء خود قانون تشابه خودش را رد کنیم و اگر بخواهیم آنرا اثبات کنیم باید با اتکاء خود قانون تشابه خودش را اثبات کنیم. واضح است که در صورت اول؛ باطل شناختن قانون تشابه مستلزم صحیح شناختن و باطل نشناختن آنست و در صورت دوم صحیح شناختن این قانون متوقف بر صحیح شناختن آنست یعنی «دور» است مگر اینکه مدعی شویم که امتناع دور چون از فروغ قانون علیت است مورد قبول ما نیست!!

پس اگر قانون علیت را نپذیریم در درجه اول باید علوم تجربی را بکناری بگذاریم. اینست که ما میگوئیم، علوم باید قانون علیت را بعنوان اصل موضوع بپذیرند.

علاوه بر این، اگر قانون علیت را نپذیریم هیچ قانون علمی (تجربی و غیر تجربی) را نباید بپذیریم. زیرا هر قانون علمی محصول و معلول يك رشته مقدمات قیاسی یا غیر قیاسی است که با پیدایش آن مقدمات پیدایش آن قانون علمی که ثمره و نتیجه آن مقدمات است قطعی است. حال اگر بنا بشود که قانون علیت دروغ باشد هیچ رابطه ای بین مقدمات یکدلیل و ثمره آن دلیل نخواهد بود یعنی هیچ مطلبی را ثمره هیچ دلیلی نمیتوان دانست و اگر قانون سنخیت علی و معلولی دروغ باشد از هر مقدمه و قیاس و استدلالی هر نتیجه را میتوان انتظار داشت بلکه از هر چیزی هر چیزی را میتوان انتظار داشت. مثلاً از خدا خوردن يك انسان، دانشمند شدن يك جماد را میتوان انتظار داشت و اگر قانون ضرورت علی و معلولی دروغ باشد، در ←

بیرون میدهد (البته مقصود نه اینست که شکل پیراهن مثلاً در دست و نخ و سوزن دوزنده است و بچشم دیده میشود و پس از آن حرکت کرده و بسوی پارچه می‌آید) و خاصه نسبتی که با قابل و پذیرنده پیدا میشود اینست که قابل، دارا و واجد فعلیت اثر نیست اگرچه قبول وی را دارا است. از اینروی باختلاف قابل‌ها آثار، مختلف میشود. و هرچه این آزمایش را در مواد و

→ حال اجتماع جمیع شرائط و مقدمات و اجزاء علل یک چیز؛ نمیتوان انتظار قطعی آنچه را داشت یعنی در اینحال نیز ممکن است آن شیء موجود بشود و ممکن است موجود نشود، معنای اینسخن اینست وجود جمیع مقدمات ذهنی یکدلیل در ذهن یا عدم آنها در ذهن یکی است زیرا اگر ضرورت علی و معلولی دروغ باشد نه بین وجود علت و وجود معلول ضرورت است و نه بین عدم علت و عدم معلول و بنابراین درحال وجود علت و در حال عدم (هردو) معلول امکان وجود و عدم دارد پس بود و نبود علت مساوی است.

اگر قانون علت و متفرعات وی دروغ باشد ترتب نتیجه منظور آقای جینز نیز بر استدلالات خودشان هیچ ضرورتی ندارد و مانند اینست که چنین استدلالاتی اصلاً و ابداً وجود نداشته باشد.

اشتباه این آقایان يك منشأ دیگر هم دارد و آن اینست که نخواسته یا نتوانسته‌اند فرق بگذارند بین واقعی بودن قانون علیت و بین تطبیق و مورد استعمال قرار دادن آن بر نموده‌های داخل اتم، مطلب صحیحی که مربوط بمالم تجربیات فیزیکی است و این دانشمندان اظهار داشته‌اند و دیگران نیز ناچارند از آنها بپذیرند اینست که قانون علیت نمیتواند راهنمای دانشمندان در داخل آنها باشد. قانون علیت در جایی میتواند راهنمای فیزیک واقع شود که دانشمندان بتوانند بکمک او از وضع مشهود پیش‌بینیهای قطعی نماید و البته پیش‌بینیهای قطعی هنگامی میسر است که جمیع مقدماتیکه زمینه قطعی آینده را تشکیل میدهند تحت مشاهده و محاسبه درآیند و اگر جمیع مقدمات قابل محاسبه نبود امکان پیش‌بینی از بین میرود. آنچه مسلم است اینست که دانشمندان فیزیک نو نتوانسته‌اند وضع درون اتم‌ها را طوری تحت محاسبه درآورند که بتوانند پیش‌بینیهای قطعی نمایند. و البته امر دائر است بین اینکه دانش امروز در این زمینه قاصر باشد و نتوانسته باشد جمیع عوامل ذی‌دخل را تحت محاسبه درآورد و یا اینکه درواقع و نفس‌الامر حوادث رابطه زنجیری نداشته باشند و قانون علیت دروغ باشد. بدیهی است که هیچ دلیلی در کار نیست که دانش امروز آخرین حد را طی کرده و جمیع عوامل را شناخته است لازمه واقعی بودن قانون علیت امکان پیش‌بینی بشر نیست بلکه لازمه اطلاع بشر بر آن مقدمات و علل امکان پیش‌بینی است پس ما اگر بخواهیم بطرز منطقی استنتاج کنیم نباید از عدم امکان پیش‌بینی در برخی موارد عدم واقعی بودن قانون علیت را نتیجه بگیریم بلکه همینقدر باید نتیجه بگیریم که ما از وجود چنین عوامل قطعی اطلاعی نداریم یا از آنجهت که اصلاً چنین عواملی وجود ندارد و یا آنکه وجود دارد و ما بی‌اطلاع هستیم.

اگر ما طرز تفکر حسی خود را در مورد قانون علیت بکناری بگذاریم و این قانون را بدرستی بشناسیم، و بفهمیم که نه تصور این قانون از راه احساس بذهن →

موارد مختلفه پی‌گیری کرده ادامه بدهیم اختلاف این دو نسبت (فعل و انفعال کردن و پذیرفتن) و خاصه و یژه هر یک از آنها روشنتر و استوارتر میشود. و از اینجا است که حکم میکنیم که هر فعل یک فاعلی میخواهد و ساده‌تر بگوئیم: هر اثری مؤثری میخواهد. وجود هیچ موجود نیازمند بعلت، بی‌علت فاعلی درست نخواهد شد اگر چه سایر علل را مانند علت مادی و جز آن داشته باشد.

→ وارد شده (رجوع شود بمقاله ۵ صفحه ۲۱۱-۲۱۵) و نه تصدیق ذهنی ما (بدلالی که در همین جا اشاره کردیم و در مقاله ۵ نیز گذشت) معلول و محصول تجربه است میتوانیم بفهمیم که قانون علیت از شئون واقعیت مطلق است خواه آنکه آن واقعیت مادی باشد یا غیر مادی و بنابراین هر عاملی که بمعلول خود واقعیت بدهد آن عامل، علت است و آن معمول، معلول و علیتها فرضاً نظریه آقای جینز صحیح باشد و عامل تغییر و تبدیلهای فنا و زوالهای درون آنها «تقدیر و اراده مافوق‌الطبیعی» بوده باشد باز خارج از قانون علیت نیست و علت اینکه ما وجود این تقدیرها را نمیتوانیم پیش‌بینی کنیم از آنجهت است که قوانین خاص آن تقدیرات در دست ما نیست که بتوانیم پیش‌بینی کنیم.

ولی حقیقت اینست که مداخله مستقیم تقدیر و اراده مافوق‌الطبیعی را در اینگونه حوادث کسی میتواند باور کند که با علوم الهی آشنائی نداشته باشد. ممکن است کسانی که شخصاً در این زمینه اطلاعات کافی ندارند چنین بپندارند که ماکه عقائد الهی داریم اعتراف دانشمند مبرزی مانند جینز را در مداخله مستقیم تقدیر و اراده مافوق‌الطبیعی در برخی حوادث اینجهان با آغوش باز میپذیریم و این اعترافات را مؤید نظریات الهی خود بحساب میآوریم ولی خواننده محترم از همین حالا مطمئن باشد و بعداً در مقاله ۱۴ بتفصیل خواهد شنید که ما وجود اینگونه تقدیرات و مداخلات مافوق‌الطبیعی را محال و ممتنع میدانیم و اظهار نظرهای جینز و دیگران را در اینزمینه‌ها از بی‌اطلاعی ایشان بعلوم الهی میدانیم. ما در نظریات الهی خود مانند آندسته از مدعیان فلسفه و غیرهم نیستیم که در مقام اثبات صانع کل و مبدأ کل در جستجوی استثناها باشیم و هر جا که بنظر ما رسید استثنا و خلاف عادتی صورت گرفته آن را با اراده ذات باری توجیه کنیم و دلیل بر وجود باری بگیریم از نظر فلسفی ما نظام هستی نظام متقن و مرتب است و سراسر این نظام مرتبط و پیوسته، قائم بذات باری و اراده باری است؛ و این نظام علی و معلولی همان نفوذ تقدیر و اراده باری است که بصورت این نظام درآمده است از نظر دقیق فلسفی همین نظام متقن دلیل بر وجود ذات باری است نه استثناها (بفرض وجود) خواننده محترم در مقاله ۱۴ بطرز استدلال ما کاملاً آشنا خواهد شد. آری متکلمین غالباً هر جا که در مقام استدلال برآمده‌اند مثل اینست که طبیعت را شریک ذات باری میدانسته‌اند و فعل طبیعت را مستند بذات باری نمیدانسته‌اند و از اینجهت همواره در جستجوی موارد استثنائی بوده‌اند و چنین میپنداشته‌اند که با ابطال نظام مسلم موجودات باید وجود صانع کل را اثبات نمود. همچنانکه تا آنجا که ما جستجو کرده و اطلاعاتی بدست آورده‌ایم جمیع فلاسفه اروپائی (الهی و مادی و شکاک) دارای همین نظریه بوده‌اند.

اشکال

آزمایشی که اعتقاد بلزوم علت فاعلی را بوجود میآورد در مواردی است که طبیعت کار خود را از راه فعل وانفعال و باتعبیر امروزی بطریق عمل و عکس العمل (کنش و واکنش) انجام میدهد و البته نتیجه آزمایش را بغیر مورد خودش سرایت نمیتوان داد. ما موارد زیادی داریم که ماده یا موضوع اثر، اثر را بنحو

→ نظریه معروف اوگوست کنت نیز در بیان حالات سه گانه بشر در مورد تحلیل حوادث که در مقاله ۵ گذشت از همین طرز تفکر حکایت میکند و اینمطلب بنوبه خود خیلی موجب تعجب اینجانب شده است.

در اینجا بی مناسبت نیست که عبارتی را که صدر المتألهین در رد متکلم معروف امام فخر رازی مربوط بهمین موضوع آورده نقل کنیم. وی در جلد چهارم اسفار در مبحث «سعادت و شقاوت حسی» بعد از آنکه برخی از استدلالات فخر رازی را در باب اثبات صانع و همچنین روش تفسیری وی را در قرآن کریم نقل و انتقاد میکند میگوید: **واعجب الامور ان هؤلاء القوم متى حاولوا اثبات اصل من اصول الدين كالاثبات لقدر الصانع او اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع ونفي الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللاتقضي بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا تبدل لها وهذه عاداتهم في اثبات اكثر اصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل امام اهل البعث والكلام** یعنی عجیب ترین چیزها اینست که متکلمین در مقام اثبات توحید یا نبوت یا معاد خود را ناچار می بینند که خواص معینه طبایع را انکار کنند و در صدد نفی نظام ضروری علی و معلولی و ترتیب وجودی موجودات که حکم صریح عقل است و سنت قطعی ذات پاری است و قابل تبدیل نیست برآیند و اساساً عادت این دسته همواره همین بوده و هست بهر حال ما برای هستی نظام متقن و خلاف ناپذیر قائل هستیم و این نظریه را هم از تجربه حوادث روزانه بدست نیاورده ایم تا با برخورد تجربه بمشکلاتی پایه نظریه ما سست شود ما نظریه ترتیب و نظام موجودات را از برهان عقلی کسب کرده ایم و این برهان هم از نوع «برهان لمی» است که از معرفت بملة الملل سرچشمه میگیرد نه «برهان انی» تفصیل این مطالب در مقاله ۱۲ می آید.

در بیانات چنین قانون علیت از قانون ضرورت علی و معلولی و قانون سنخیت تجزیه نشده و همه بصورت يك قانون بیان شده ولی ما قبلاً ثابت کردیم که هر چند این سه قانون متلازم هستند ولی نمیتوان آنها را یکی شمرد. هذری که این دانشمندان و دیگران در اینجا دارند اینست که این قانون را تجربی میدانند و در تجربه نمیتوان این سه قانون را از یکدیگر مجزا تصور نمود. این تفکیک و تجزیه فقط با طرز تفکر فلسفی میسر است.

عجب اینست که این دانشمندان و گروه زیاد دیگری بموضوع اختیار چسبیده و اختیار و علیت را منافی یکدیگر پنداشته اند و آنگاه احساس وجدانی انسان را راجع باختیار و آزادی خود، دلیلی از ضمیر بر نفی قانون علیت بحساب آورده اند و حال آنکه اندک تأمل کافی است که بفهمیم آزادی و اختیار ما که امری وجدانی است و ضمیر ما پان گواهی میدهد اینست که در طبیعت يك راه معین و خط مشی معین برای ما تعیین نشده و میدان عملی بما داده شده که میتوانیم هر راهی را که —

لزوم، پیوسته همراه خود دارد بی‌اینکه نیازی بعلت فاعلی داشته باشد چنانکه مثلاً نور، حرکتی معادل سیصد هزار کیلومتر در ثانیه (تقریباً) دارد و این حرکتی است که معلول موضوع خودش بوده و

→ خواهیم انتخاب کنیم و انتخاب یکی از آن راهها باراده و اعمال قدرت ما واگذار شده یعنی ما آزادیم که اگر میل داشته باشیم و اراده کنیم بکنیم و اگر نخواهیم و اراده نکنیم نکنیم یعنی اراده ما است که خط‌مشی ما را متعین میکند. معنای اختیار این نیست که اراده ما آزاد است که خودبخود و بدون علت پیدا شود و همچنین این نیست که ما آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم و خلاصه ما نسبت بفعل خارجی آزادیم نه نسبت بمقدمات نفسانی آن فعل. و آنچه که ضمیر انسان گواهی میدهد بیش از این نیست. ما در مقاله ۸ نکات لازم را راجع بجبر و اختیار بیان کردیم و مخصوصاً این نکته را برای اولین بار بیان کردیم که آزادی اراده و نفی ضرورت علی و معلولی که این دانشمندان و متکلمین اسلامی برای اثبات اختیار پان چسبیده‌اند بیشتر منافاتی با اختیار و آزادی انسان در عمل خویش است. خلاصه نظریه ما راجع بقانون علیت از اینقرار است:

۱- قانون علیت و جمیع قوانین منشمیه از آن که در اینمقاله بیان شد قوانینی است واقعی و نفس‌الامری و مستقل از ذهن و ادراکات ما است.

۲- ادراک ذهنی تصویری ما از علیت و معلولیت ناشی از احساس خارجی نیست بلکه از مطالعه درونی جوهر نفس و حالات نفسانی ناشی شده بتفصیلی که در مقاله ۵ گذشت.

۳- ادراک ذهنی تصدیقی ما راجع بقانون علیت و معلولیت (مناطق احتیاج بعلت) و متفرعات وی ناشی از حکم عقل است و مستقل از تجربه میباشد. بتفصیلی که در همین مقاله گذشت.

۴- قانون علیت از شئون واقعیت مطلق است و اختصاصی بماده و روابط مادی ندارد.

۵- قانون علیت و منشمیات وی قوانین فلسفی هستند و تحقیق در آنها از حوزه علوم جزئی خارج است.

۶- قانون علیت و منشمیات وی ناچار باید به‌عنوان اصل موضوع در علوم جزئی مورد استفاده قرار بگیرد و این علوم از این قوانین نمیتوانند پکلی بی‌نیاز باشند.

۷- علم به‌علت تامه موجب علم بمعلول است و از اینرو از وجود علت میتوان بوجود معلول پی برد.

۸- حوادث اینجهان «ضرورت وقتی» دارند یعنی وقوع هر حادثه‌ای فقط در لحظه معین قابل واقع شدن است و پس و پیش ندارد.

۹- شرایط و اوضاع‌زمانی، علت تامه اوضاع‌بعدی نیست بلکه زمینه اوضاع بعدی است و در عین حال (باده‌ای که بعداً خواهد آمد) اطلاع کامل از اینزمینه موجب پیش‌بینی قطعی است.

۱۰- تقدیر و اراده مافوق‌الطبیعی در عرض علل طبیعی (نه در طول) معنا ندارد.

۱۱- انسان در افعال خویش مختار و آزاد است و این آزادی و اختیار با ضرورت علی و معلولی منافاتی نیست.

فاعل موجد نمیخواهد. ساده‌تر بگوئیم حرکتی است که متحرك میخواهد نه محرك. و همچنین در اصل ماده، حرکت دائمی اثبات شده که پیوسته بواسطه آن در جنب و جوش است بی‌اینکه دلیلی بثبوت فاعل محرك که موجد حرکت بوده باشد داشته باشیم بلکه همین ماده قابله که متحرك است کافی است.^۴

۴- موضوع تقسیم علت بعلل اربعه - فاعلی، غائی، مادی، صوری از تقسیمات ارسطویی است. اگر فاعل را انسان فرض کنیم و آنسلسله افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرف در ماده خارجی است (نه افعال نفسانی از قبیل تصور و تصدیق و شوق و اراده و غیره) این تقسیم ارسطویی بسیار واضح است تصرفاتی که انسان در ماده خارجی می‌کند قائم به چهار رکن است - فاعل، غایت، ماده، صورت - فاعل خود انسان است که علت وجود دهنده فعل است.

غایت یا علت غائی همان چیزی است که انسان فعل را بخاطر رسیدن به او انجام میدهد و البته غایت از آنجهت علت شمرده میشود که مکمل و متمم علت فاعلی است زیرا تصور غایت است که اراده انسان را پرمی‌انگیزد و انسان را که در حد فاعل بالقوه است بعد فاعل بالفعل میرساند پس علت غائی مندرج در علت فاعلی و علت فاعلی مندرج در علت غائی است. صورت، همان فعلیت و حالتی است که انسان بماده خارجی میدهد و آن همان است که معلول واقعی علت فاعلی است. ماده عبارت است از آن چیزی که صورت را قبول میکند و فعلیت را می‌پذیرد. در مثال پیراهن که قبلاً در متن بیان شد این چهار علت جمع است. همانطوریکه در متن بیان شده علت اینکه بماده و صورت علت گفته میشود اینست که حقیقت هر شیء مادی در خارج، مرکب است از مجموع ماده و صورت و این مجموع، در تحقق خود محتاج به این دو میباشد و قبلاً گفتیم که معمولاً در مفهوم علت توسعه داده میشود و بمطلق دو چیزی که یکی از آنها در واقعیت خود محتاج بدیگری است علت و معلول گفته میشود و از اینرو هر یک از ماده و صورت علت مجموع مرکب بشمار می‌روند و به آنها علت مادی و علت صوری اطلاق میشود. و علت اینکه بنهایت علت اطلاق میشود همان است که گفتیم که علت غائی متمم و مکمل علت فاعلی است و اما اگر در مفهوم علت توسعه ندهیم و علت را بهمان معنای وجود دهنده و واقعیت دهنده بگیریم تنها چیزی که شایسته است باو علت گفته شود همانا فاعل است و معلول این علت هم همان چیزی است که ما آنرا صورت خواندیم.

همانطوریکه قبلاً تذکر دادیم اگر فاعل را انسان فرض کنیم و فعل را تصرفات انسان در ماده خارجی فرض کنیم هم تصور و هم تصدیق این ارکان چهارگانه بسیار واضح است. و هیچیک از این ارکان چهارگانه را نمیتوان عین دیگری گرفت ولی اگر فرض را تغییر دهیم مثل اینکه فاعل را انسان یا چیزی شبیه بانسان فرض نکنیم بلکه فاعل را طبیعت بیجان فرض کنیم البته وجود علت غائی قابل تشکیک خواهد بود (به تفصیلی که بعد خواهد آمد) و یا اینکه فعل را از قبیل تصرف در ماده فرض نکنیم مثل آنکه خود ماده را فعل بدانیم و یا آنکه موضوع سخن خود را «مبدعات» قرار دهیم البته وجود علت مادی معنا ندارد.

در اینجا يك سؤال یا تشکیك اساسی هست و آن اینست که آیا در مواردیکه فعل قائم بماده و باصطلاح، تصرف در ماده است اساساً لازم است که علت فاعلی -

بلکه دانشمندان مادی تکون بدوی و پیدایش نخستین جهان را معلول برخورد حرکتیهای سرزده گروه اتم میدانند که در فضا سرگرم شناوری بوده و بواسطه تصادم، همدیگر را نگاه داشته و کراتی بوجود آورده و با ترکیبات گوناگون خواص و آثاری راه انداخته‌اند در حالیکه برای پیدایش این صورتها بجز ماده، علتی در کار نبوده. و اما مواردی که علت فاعلی و مادی هر دو وجود دارند (موارد عمل و عکس‌العمل) در آنها نیز بحسب حقیقت چون هر دو یعنی فاعل و منفعل دارای اثر هستند مانند پدر و مادر هر دو

→ غیر از علت مادی باشد؟ و بنابراین آیا لازم است که برای حرکات و تفییسات و تبدیلاتی که دائماً در ماده واقع میشود فاعلی غیر از خود ماده که مادی است بشناسیم یا آنکه مانعی ندارد که علت فاعلی عین علت مادی بوده باشد اینکه میگوئیم علت فاعلی عین علت مادی بوده باشد یا باین معنی است که تنها علت مادی کافی است و نیازی به علت فاعلی نیست و یا باین معنی است که عین همان چیزیکه علت مادی است علت فاعلی است.

یکی از نقاط نسبتاً حساس بحث الهی و مادی همین‌جا است. چنانکه میدانیم سرچشمه نظریه الهی خود ارسطو نیز همین‌جا است. ارسطو بکمک سه مقدمه وجود «محرک اول» را اثبات میکند. یکی اینکه ممتنع است متحرك عین محرك باشد و به عبارت دیگر ممتنع است که علت فاعلی عین علت قابلی بوده باشد، دیگر آنکه باید محرك همواره به‌مراه متحرك وجود داشته باشد یعنی حرکت مادامی ادامه دارد که عامل تحريك باقی باشد و اگر عامل تحريك از بین برود حرکت هم بلافاصله قطع میشود. دیگر اینکه اگر محرك؛ نیز پنوبه خود متحرك باشد نیازمند بمحرك دیگری خواهد بود و آن محرك دیگر، نه؛ میتواند همان متحرك اولی باشد و نه می‌تواند تا بی‌نهایت پیش برود. پس سلسله محرکات باید منتهی شود بمحرکی که متحرك نیست و او عبارت است از موجودی مجرد و ماوراءالطبیعی.

مقدمه اول ارسطو همین مسئله مانحن‌فیه است. مقدمه دوم همان است که گالیله و نیوتن برخلافش قیام کردند و در مقاله ۸ مفصلاً در اطرافش بحث و انتقاد کردیم مقدمه سوم مبتنی بر امتناع دور و تسلسل است - و اگر کسی در یکی از مقدمات سه‌گانه؛ خدشه وارد ساخت و مثلاً نظر داد که لزومی ندارد محرك غیر از متحرك باشد یا آنکه معتقد شد بقاء عامل حرکت به‌مراه حرکت لازم نیست و یا آنکه دور یا تسلسل ممتنع نیست و یا اینکه فرض ارسطو مصداق دور و تسلسل نیست البته برهان ارسطو برای اثبات محرك اول ناقص خواهد ماند ما در مقاله ۱۴ که براین فلاسفه را راجع باثبات صانع نقل و انتقاد میکنیم در اطراف این برهان نیز بحث خواهیم کرد و بهر حال موضوع وحدت محرك و متحرك از بزرگترین مسائل فلسفی است و بحسب نظر مادیین مانعی ندارد که متحرك عیناً همان محرك باشد ولی بحسب نظر ما ممتنع است که محرك عیناً همان متحرك باشد. در متن نکات لازم بطور اشاره بیان شده و چون تحقیق کامل این مطلب موقوف بر این است که از طرفی ماده و از طرفی دیگر حرکت را کاملاً بشناسیم ما در اینجا بهمان اندازه که در متن بیان شده قناعت میکنیم و باقی را بمعده مقاله ۱۰ میگذاریم.

علت مادی میباشند اگرچه فرقی در راه جذب و انجذاب دارند. و هم میتوان گفت که انقسام علت به علت فاعلی و مادی درین موارد بمجرد اتفاق بوده و مانند حصول توارث و قابلیت بقاء خود بخود بوجود آمده است.

پاسخ

ما یکبار مانند کسانی که اعتقاد به علت و معلول را پسته بتداعی معانی و تنها عادت ذهنی میدانند در مورد علت و معلول تنها بنام گذاری قناعت کرده بدون اثبات رابطه حقیقی در هر جایی که موجودی دنبال موجودی پیدا شده پیشین را علت و پسین را معلول

۵- برای تصدیق و اذعان صحیح هر مسئله و قانون علمی اولین شرط اینست که آن قانون و مسئله را خوب تصور کنیم. بعد از آنکه خوب تصور کردیم حق داریم که در مقام رد یا اثبات آن برآئیم. و این مطلب در همه مسائل نظری جاری است و اختصاصی به فلسفه ندارد. بسیار دیده میشود که اشخاص، از يك مسئله ای دفاع می- کنند و یا به آن حمله میکنند ولی پس از بررسی معلوم میشود تصور صحیحی از آن مسئله ندارند. البته اشکالی ندارد که یک نفر یا یک دسته از يك تعبیر مخصوص يك اصطلاح معین و مخصوص بخود داشته باشند. در اصطلاح نمیتوان مناقشه کرد. و ما هم بکسانی که يك اصطلاح روشن و سنجیده دارند ایراد و بحثی نداریم. ایراد ما بکسانی است که مفهوم مورد نظرشان حتی پیش خودشان چندان مشخص نیست و چون مفهوم مشخصی از يك مسئله بالخصوص ندارند چهار اظهار نظرهای ضد و نقیضی میشوند. علت اینکه از قدیم ترین ازمینه، منطقیین اصرار داشته اند که تعریفات همواره باید مشخص و معین و واضح باشد همین است.

مسئله علیت از مسائلی است که چهار همین سرنوشت شوم شده و بسیار دیده میشود که کسانی که از آن دفاع میکنند یا بآن حمله میکنند مفهوم مشخصی از آن ندارند. و روی همین جهت است که دیده میشود برخی از مدعیان فلسفه در يك جا مدعی میشوند که مفهوم علیت غیر از مفهوم تعاقب است و بواقعی بودن آن نیز اعتراف میکنند و در جای دیگر که بجای لغت علیت؛ لغت خلقت بکار میرود آن را امری محال و موهوم جلوه میدهند. رابطه علیت را دو نحو میتوان تعریف کرد.

۱- رابطه علیت چیزی جز تعاقب دو حادثه نیست. ما از دو حادثه ای که بحسب تجربه همواره یکی را بعد از دیگری مشاهده کرده ایم مفهوم علیت را انتزاع میکنیم و ادراک ما هم از علیت چیزی جز ادراک تعاقب نیست یعنی اینکه میگوئیم فلان شیء علت فلان شیء است معنایش اینست که این شیء همواره دنبال آن شیء پیدا میشود و منشأ کلیت این حکم در ذهن، تداعی معانی است که يك نوع عادت است یعنی بعد از آنکه بطور مکرر حادثه ای را بعد از حادثه ای مشاهده کردیم عادت میکنیم که پس از شهود حادثه اول حادثه ثانی را تصور کنیم. پس آنچه در واقع هست و ما از آن اطلاع داریم تعاقب دائمی (تا آنجا که مشاهده کرده ایم) دو حادثه است و حکم کلی ما باینکه همواره فلان حادثه در دنبال فلان حادثه پیدا میشود عبارت است از تداعی —

مینامیم البته در این صورت حقیقتاً منکر این قانون بوده و باین قانون ارزشی بیشتر از تسمیه نداده، خط بطلان بگرداگرد همه علوم و افکار خود خواهیم کشید. و یکبار حقیقتاً میان اشیاء رابطه

→ ذهنی و تلازمی که بین تصور حادثه اول و تصور حادثه دوم بحسب عادت و تکرار در ذهن ما پیدا شده است. این نظریه متعلق به **حسیون** است.

پاسخ این نظریه اینست که **اولاً** تصور ما از علیت غیر از تصور تعاقب است و این تصور منشأ صحیح دارد - رجوع شود بمقاله ۵ و ثانیاً بالضروره در مواردیکه بشر حکم بعلیت میکند وجود دو امر را بیکدیگر مرتبط میداند بطوریکه میداند اگر حادثه‌ای که نامش را علت گذاشته نبود قطعاً آن حادثه دیگر که نامش معلول است وجود پیدا نمیکرد و حال آنکه اگر علیت همان تعاقب بود معنی نداشت که ذهن حکم کند که با نبود علت، معلول نیز ناپود میشود و ثالثاً ما در برخی موارد، در عین اینکه دو چیز تقارن زمانی دارند (نه تعاقب) حکم بعلیت میکنیم مثلاً هنگامی که عصائی را بدست گرفته و آن را با دست خود حرکت میدهیم حرکت دست را علت حرکت عصا میدانیم و حال آنکه این دو حرکت همزمان هستند پس علیت غیر از تعاقب است و رابعاً در برخی موارد ما تعاقب دائمی را درک میکنیم و حکم بعلیت نمیکنم مثل تعاقب روز و شب و خامساً اساس نظریه حسیون که تصدیق و حکم را جز تداعی دو تصور چیزی نمیدانند باطل است و روانشناسی نیز بطلان آن را اعلام نموده است ما در پاورقی‌های مقاله ۵ نظر خود را در این باره بیان کردیم.

۲- علیت و معلولیت عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین دو واقعیت که یکی وابسته بدیگری است و با نبودن واقعیت علت واقعیت معلول محال است. این همان نظریه‌ایست که همه فیلسوفانی که غوری در فلسفه دارند آن را می‌پذیرند و ما مکرراً رابطه علیت را بهمین نحو تعریف کردیم و تحلیل‌هایی که در باب کیفیت رابطه معلول با علت میکردیم روی همین طرز ادراک از علیت و معلولیت است.

این طرز ادراک از علیت، واقعی است. حداقل آنچه در مقام اثبات واقعی بودن آن میتوانیم بگوئیم اینست که موجوداتی که در یک زمان نیستند و در زمان بعد حادث میشوند بطور قطع واقعیت آنها وابسته و ناشی شده از واقعیت دیگری است و صدفه محال و ممنوع است.

در اینجا یک شبهه هست و آن اینست که ممکن است ما طرز ادراک ذهن خود را از علیت تکذیب کنیم و ادعا کنیم که هیچ واقعیتی مستند بواقعیت دیگری نیست و در عین حال وجود اموری را که در زمانی نبوده و بعد بود شده‌اند منطبق با صدفه ندانیم از این راه که هنگامی وجود حوادث (بلاعلت) منطبق با صدفه است که ما حوادث آینده را معدوم مطلق بپنداریم و حال آنکه طبق برخی فرضیه‌ها نه گذشته معدوم است و نه آینده. هر یک از گذشته و آینده از ما پنهانند زیرا ما از گذشته عبور کرده‌ایم و به آینده هنوز نرسیده‌ایم. و بنابراین هیچ چیزی حیات لولا و ایضاً موجودند و هیچ‌گاه معدوم نبوده‌اند که وجودشان محتاج بطفی بوده باشد و اگر آنها را بلاعلت فرض کنیم با صدفه منطبق شود.

قسمتی از آنچه مربوط به پاسخ این شبهه است در پاورقی‌های پیش گذشت و قسمت دیگرش موقوف بمطالبی است که در مقاله ۱۰ خواهد آمد.

واقعی علیت و معلولیت یعنی رابطه نیازمندی وجودی مستقر میسازیم و درین صورت در جاهائی که فاعل از ماده جدا است، رابطه معلول را با ماده جدا از رابطه‌ای که معلول با فاعل دارد مشاهده نموده، میفهمیم که رابطه معلول با ماده رابطه پذیرفتن و بخود گرفتن اثر میباشد و نیز بدست آورده‌ایم که پذیرفتن و بخود گرفتن اثر باوجود قبلی اثر نمیسازد. نمیشود تصور کرد که آبی که ده درجه حرارت دارد ده درجه را دوباره قبول کرده و تازه دارای ده درجه حرارت بشود و انسانی که انسان است انسان شود و ماده‌ای که فعلاً صورت سیب را دارد صورت سیب را با وجود داشتن آن بخود بگیرد. و در نتیجه بطور کلی می‌فهمیم که پذیرنده و بخود گیرنده اثری باید آن اثر را از پیش خود نداشته و فاقد بوده باشد و باصطلاح فلسفی «حیثیت قبول حیثیت فقدان است» و نظیر همین بیان در رابطه معلول با فاعل اثبات میکند که کننده کار باید اثری را که بماده میدهد از پیش خود داشته و واجد بوده باشد و باصطلاح فلسفی «حیثیت فاعلیت حیثیت وجدان است» و از این بیان این نتیجه روشن گرفته میشود: هرگز قابل و پذیرنده اثری عین فاعل آن اثر نخواهد بود.

و با پشت‌گرمی این نتیجه می‌گوئیم در جاهائی که موضوع اثری اثر لازمی را بخود گرفته و دارا است یا وجودش مجموعه‌ای از دو وجود قابل و فاعل است که با یکی میدهد و بایکی میگیرد و یا (اگر بسیط است) تنها قابل است و فاعل اثر جدا از او است. و با در نظر گرفتن بیان گذشته در مورد حرکت سریمه نور و همچنین در مورد ذرات اتمی جهان که حرکت دائمی دارند اگر صورت و فعلیتی دارند که حرکت را بآنها میدهد و از سوی دیگر نیز حرکت را پذیرفته و بخود میگیرند ناچار وجود آنها مجموعه دو وجود فاعل و قابل میباشد و اگر تنها متحرک هستند و هیچگونه صورتی ندارند جز اینکه صورتهای بعدی را پذیرفته و بخود میگیرند ناچار فاعل و محرکی ماورای ماده دارند که حرکت را از وی می‌پذیرند و از اینجا است که فلاسفه الهی فاعلی ماوراء ماده اثبات مینمایند گذشته از اینها ماده یکنواخت حرکتهای مختلف

دارد و ناچار برای هر يك از آنها علتی بیرون از ماده خواهد بود. پس در هر حال در مورد هر معلولی از اثبات علت فاعلی چاره و گزیری نیست.

و اینکه در آخر اشکال گفته شده است که در حقیقت، علت فاعلی نیز علت مادی است اشتباهی است که پاسخش نیز از بیان گذشته روشن است.

و اینکه در اشکال گفته شده که ممکنست پیدایش علت فاعلی در مواردی که هست اتفاقی بوده باشد سخنی است متناقض و مفهومی نیست که علتی که رابطه وجودی واقعی با معلول دارد بمجرد اتفاق و بی رابطه وجودی، واقعی است.

علت مادی

بیانی را که در علت فاعلی ایراد کردیم در معرفی علت مادی عجالتاً کافی است و بیشتر از آن را از لایلای مقاله ۱۰ باید جستجو نمود. تنها در اینجا دو نکته زیر را نباید از نظر دور داشت:

الف - در بحثهای ما میان ماده و علت مادی فرق است و آن اینست که مرکبی که از ماده و صورت ترکیب یافته جزء مادی آن نسبت بجزء دیگر صوری، ماده است که صورت را میپذیرد و نسبت بمجموع مرکب (ماده و صورت) علت مادی است که مرکب در وجودش نیازمند اوست ولی در صورت اولی صورت نیازمند ماده نیست بلکه ماده بیصورت نمی تواند وجود داشته باشد.

ب - در عین حال (چنانکه مشهود است) که ما گفتگوی فلسفی خود را با تسلیم اصل مسلم علوم مادی که «اجسام مرکب از ذرات بسیار کوچکی بنام ماده اجسام میباشند» ادامه میدهم چون علوم مادی برای این ماده عمومی فعالیت های چندی اثبات کرده اند ما نیز ناچاریم از روی قانون علیت و معلولیت عمومی چنانکه در علت فاعلی گفتیم ماده ای بسیط تر^۶ از این ماده مفروض که ما در

۶- از آنچه قبلاً بیان شد معلوم شد که ماده در اصطلاحات فلسفی به آن چیزی گفته میشود که صورت و فعلیتی را بپذیرد. در اصطلاحات عرفی نیز بمعنای مشابه با اصطلاح فلسفی برده میشود و معمولاً انسان اگر بیک امر مصنوعی یا طبیعی برخورد که دارای فائده و خاصیت معین است فوراً میپرسد که ماده این چیز چیست؟ ←

بحثهای خود باین ماده، نام ماده‌المواد و هیولی می‌دهیم اثبات نمائیم.

علت صوری

در حقیقت، وی همان فعلیت شیء است که نام نوعی خود را

→ یعنی این چیز از چه ساخته شده و باینصورت درآمده است؟ مثلاً انسان می‌پرسد که ماده نمک طعام یا ماده دندان یا استخوان چیست؟ یا آنکه می‌پرسد ماده کاغذ لاستیک یا نایلن چیست؟ در همه این سئوالات مقصود اینست که آنچه‌ها که استخوان یا کاغذ یا لاستیک از آنها ساخته شده و بعبارت دیگر آنچه‌هایی که در شرائط معین حالت و صورت استخوانی یا کاغذی پیدا کرده چیست؟

در پاسخ این‌گونه سئوالات عرفی انسان معمولاً بذکر همان اموری که از ترکیب آنها جسم مورد سؤال ساخته شده قناعت می‌کند مثلاً می‌گوید نمک طعام از دو عنصر یکی بنام کلر و یکی بنام سدیم ساخته شده و یا می‌گوید استخوان از یک جزء آهکی و یک جزء دیگر بنام استئین ساخته شده و طرف هم بهمین مقدار قانع می‌شود ولی ممکن است که آن چیزهایی که در مورد سؤال ما نسبت به شیء مفروض ما، ماده و مایه فرض شده خود نیز بنوبه خود مجموع مرکبی از ماده و صورت بوده باشند یعنی ممکن است که آنها نیز از اجتماع چندین ماده بسیط‌تر و ساده‌تر که صورت و فعلیت خاصی را پذیرفته‌اند بوجود آمده باشند و آن مواد نیز ممکن است از ماده‌هایی بسیط‌تر و ساده‌تر بوجود آمده باشند و چون ممکن نیست که تا بی‌نهایت این فرض پیش برود بالاخره باید منتهی شود به چیزی که او از اجتماع چندین ماده درست نشده در اصطلاح فلسفی (نه علمی) چنین چیزی را عنصر می‌گویند ولی آیا عنصر بسیط است یا مرکب اگر بسیط است پس همه عناصر باید یکنواخت و دارای یک خاصیت بوده باشند و حال آنکه اینطور نیست پس معلوم می‌شود که هر عنصر نیز از ماده مشترکه و صورت مخصوص بخود که منشأ اختلاف اثر شده بوجود آمده است و آن ماده مشترکه یا خود ماده حقیقی است، و یا آنکه مجموعی از ماده و صورت است و بالاخره منتهی بماده حقیقی است ماده حقیقی چیزی است که فقط ماده است یعنی او چیزی است که فعلیت و واقعیتی جز ماده بودن و مایه بودن ندارد. و اما سایر مراتب، ماده حقیقی نیستند بلکه ماده نسبی هستند یعنی نسبت به اموری که از آنها ساخته شده‌اند ماده هستند ولی خودشان مجموعی از ماده و صورت هستند.

مسئله غامض و مهمی که از آغاز تاریخ تفکر فلسفی، بشر را بخود متوجه ساخته اینست که ماده اولی یا ماده‌المواد عالم چیست؟ یعنی آن چیزی که همه این نقشها و صورتها را فعلیتها را بخود گرفته و پذیرفته است چیست؟ این سؤال، سؤال از علت مادی عالم است، همانطوریکه سؤال از وجود واجب‌الوجود و صانع‌کل، سؤال از علت فاعلی عالم است. قسمتی که در پیش فی‌الجمله مورد بحث قرار گرفت دائر بر اینکه آیا ممکن است علت فاعلی عین علت مادی باشد مربوط بهمین مطلب است. زیرا منظور فلسفی از طرح آن مسئله اینست که آیا همان چیزی که این نقشها و صورتها را فعلیتها را پذیرفته و بخود گرفته همان است که این صورتها و نقشها و فعلیتها را داده است یا آنکه دهنده این نقوش و صور غیر از پذیرنده این نقوش و صور است؟

بواسطه او برداشته مانند انسان، گوسفند، گنجشگ، درخت بید، اکسیژن، هیدروژن و...
و فرق میان صورت و علت صوری نظیر فرق میان ماده و علت مادی میباید چنانکه گفته شد.
و پوشیده نماند که اختلافات اشیاء و خواص و آثار آنها

→ بهر حال تحقیق در اینکه ماده‌المواد یعنی ماده اصلی عالم چیست از قدیم‌ترین مسائل فلسفی است که در آن بحث شده و نظریه‌هایی درباره آن ابراز شده.
از دوره یونانیان قبل از سقراط تا عصر حاضر نظریه‌های مختلفی در بیان ماده‌المواد ابراز شده که بسیاری از آنها چندان قابل توجه نیست و در مقاله ۱۰ که تاریخ تطور این مسئله را بیان می‌کنیم نقل خواهیم کرد در میان نظریه‌های قبل از سقراط تنها نظریه‌ای که نظر فلاسفه اخیر را جلب کرده نظریه ذیمقراطیس است که ماده اصلی جهان را ذراتی کوچک و نامحسوس و غیرقابل شکست میدانست. نظریه ذیمقراطیس شامل دو قسمت بود فیزیکی و فلسفی قسمت فیزیکی نظریه وی این بود که در نظر ما بصورت متصل واحد می‌آیند متصل واحد نیستند بلکه مجموعی از اجسام کوچکتر هستند که بچشم دیده نمی‌شوند. قسمت فلسفی نظریه وی عبارت است از اینکه آن اجسام کوچک چون تجزیه‌ناپذیر هستند و قابل شکسته شدن نیستند پس مجموعی از ماده قابل و صورت جسمی امتدادی نیستند بلکه خود ماده هستند و ماده‌المواد عالم همان ذرات است. حکما از دیر زمانی بنظریه وی اعتراضاتی وارد آوردند و مخصوصاً جنبه فلسفی نظریه وی را باطل شناختند و چون جنبه فلسفی نظریه وی را باطل شناختند بجنبه فیزیکی و علمی نظریه وی نیز چندان توجهی نکردند تا آنکه در قرن نوزدهم در اثر کشفیات جدید جنبه فیزیکی نظریه وی بتحقیق پیوست و معلوم شد که همان‌طوریکه ذیمقراطیس نظر داده اجسام محسوسه ما یک واحد متصل نیستند بلکه مجموعی از ذرات کوچک بعددار هستند که واحد جسم آنها هستند. تقویت جنبه طبیعی نظریه ذیمقراطیس موجب شد که جنبه فلسفی نظریه وی نیز طرفدارانی پیدا کند و مدعی شوند که ذرات ذیمقراطیسی تجزیه‌ناپذیرند و ماده‌المواد عالم همانها هستند چنانکه ماکسول ذرات ذیمقراطیسی را سنگهای اولی کاخ جهان نامید. ولی طولی نکشید که معلوم شد آن ذرات نیز بنوبه خود از ذراتی کوچکتر تشکیل یافته‌اند و هنوز این سؤال باقی است که ماده‌المواد عالم چیست؟ و هنوز هم کسانی که معتقدند که ماده‌المواد جهان را فقط فلسفه باید معرفی کند و از عهده علم خارج است مدعی هستند که ذرات تشکیل‌دهنده اتم نیز ماده اولی نیستند و ماده‌المواد چیز دیگری باید بوده باشد.
در میان نظریه‌های معروف؛ راجع بماده‌المواد نظریه متکلمین نیز بنوبه خود جلب توجه کرده. متکلمین جسم را مرکب از جواهر فرد و جزء لایتجزای حقیقی می‌پندارند. بمقیده متکلمین اجزاء اولیه تشکیل‌دهنده جسم بشکل نقطه جوهری هستند یعنی طول و عرض و عمق ندارند و حتی ذهن نیز نمیتواند آنها را منقسم فرض کند و در عین حال آن ذرات خالی از بعد شاغل مکان هستند. پس بمقیده متکلمین ماده اولی عالم ذراتی است غیرمنقسم که نه تنها در خارج غیرقابل تجزیه هستند در ذهن نیز قابل تجزیه نیستند. تفصیل کامل این نظریه‌ها در مقاله ۱۰ خواهد آمد.

مرهون صورتهای مختلف آنهاست و ما چون تا اندازه‌ای در اطراف این بحث در مقاله پنجم بگفتگو پرداخته‌ایم دیگر از تکرار خودداری مینمائیم.

علت غائی

چنانکه گفته شد ما در افعال اختیاریه خودمان که معمولاً با تفکر و تروی برای رفع احتیاجات وجودی انجام میدهم غایت و غرض داریم که باوی نقص خود را تکمیل مینمائیم - میخوریم برای اینکه سیری را بجای گرسنگی بگذاریم، میخوابیم برای اینکه بیاسائیم، راه میرویم برای اینکه بمقصد برسیم و...

ولی آیا^۷ همه کارهای اختیاری ما همین خاصه را دارند با اینکه کارهای اختیاری بسیاری داریم که از راه گزاف انجام میگیرد و در دنباله آنها غایتی یافت نمیشود مانند بازیها و حرکات بیسوده کودکان مانند بازیهایی که از روی عادت با سر و صورت و دست میکنیم و مانند نفسهایی که بیفکر میکشیم و جز آنها؟ و آیا در غیر مورد افعال اختیاریه، اینهمه کارهای بیشمار که در جهان هستی و در گاهواره طبیعت انجام میگیرد در حالیکه کمترین شعوری در آنها سراغ گرفته نشده باز هم غایت دارند؟ و آیا خدای جهانیان در آفرینش جهان غایت داشته و دارد؟ پاسخ این پرسشهای سه‌گانه مثبت است و اینک توضیح میدهم:

۷- قبلاً گفتیم که موضوع تقسیم علت بعلل چهارگانه معروف؛ اولین بار از طرف ارسطو بیان شده و گفتیم که قدر متیقن است که اگر فاعل را انسان یا وجودی شبیه به انسان بدانیم که دارای حالاتی شبیه به حالات انسان بوده باشد و فعل را نیز از نوع تصرف در ماده خارجی بدانیم موضوع علل چهارگانه قابل تصدیق است. در اینجا سه سؤال مهم راجع بعلت غائی پیش میاید یکی راجع بنوع انسان و دیگری راجع به طبیعت بیروح و دیگری راجع به مبدأ کل و صانع کل. سؤال اول اینست که انسان بسیاری از افعال ارادی و اختیاری خود را انجام میدهد که عبث و لغو است مانند بازی با ریش و انگشتان که هیچ سود و غایتی را دربر ندارد پس چگونه میتوان گفت جمیع افعال ارادی و اختیاری انسان بخاطر غایتی انجام میگیرد؟ سؤال دوم اینست که در طبیعت بیجان یعنی موادی که احساس و ادراک ندارند مانند جمادات و نباتات، فرض علت غائی چگونه قابل تصور است؟ سؤال سوم اینست که مبدأ کل و صانع کل که فعلش از نوع تصرف در ماده نیست بلکه تمام مأمور از ماده و غیر ماده با نظام محفوظ و مرتبی که دارند فعل او بشمار میروند غایتی دارد؟ در متن بهر سه سؤال مشروحاً پاسخ داده شده است.

(۱)

در مورد کارهای بیپه‌وده و گزاف با تأمل کمی میتوان بغایت و آرمان پی برد زیرا لزوم ندارد که هر غایت غایت اجتماعی و با فکر تفصیلی که عقلای اجتماع بکار می‌بندند بوده باشد. بچه و کودک از راه زیادتى انرژی حرکت زیاد خواسته و از شکل حرکت يك التذاذ خیالی دارد و این خود غایتی است و همچنین ما در موارد عادیات خودمان بواسطه رسوخ صورت فعل در متخیله از صورت حرکت و کار مخصوص لذت می‌بریم و این خود غایتی است. و همچنین در امثال نفس زدن و چشمک زدن، آسایش طبیعی می‌یابیم و این خود يك غایتی است. والیته کار اختیاری تنها شعور و اراده لازم دارد نه فکر تفصیلی چنانکه ما با اختیار سخن می‌گوئیم در حالیکه نسبت بچیدن حرف پهلوی حرف، در کلمات و جمل اعمال فکر نمی‌کنیم. پس همه افعال اختیاریه غایت دارند.

(۲)

هر غایتی^۸ که ما از فعلی از افعال اختیار خود می‌خواهیم چیزی

۸- این قسمت مربوط به سؤال دومی است که قبلاً در متن طرح شد و آن این بود: «آیا این همه کارهای بیشمار که در جهان هستی و در گاهواره طبیعت انجام می‌گیرد در حالیکه کمترین شعوری در آنها سراغ گرفته نمی‌شود غایت دارند؟». موضوع این سؤال اصل غایت یا اصل علت غائی خوانده می‌شود و در حقیقت انسان می‌خواهد بفهمد که آیا طبیعت بیجان نیز مثل خود او همواره در تعقیب هدف است یا نیست؟ پاسخ باین سؤال امر آسانی نیست زیرا از یکطرف برای انسان مشکل بنظر می‌رسد که بتواند فعالیت‌های طبیعت بیجان را برای رسیدن به هدف و نیل بغایت معین توجیه کند و از طرف دیگر انسان، هم‌آهنگیها و توافقهائی بین اجزاء طبیعت مشاهده میکند و فعالیت‌های طبیعت را همواره تحت انتظام می‌بیند بطوریکه همواره نتیجه این توافقهها و هم‌آهنگیها هدف‌های خاصی است و انسان نمیتواند بپذیرد که بدون آنکه در طبیعت هدف‌گیری شده باشد این توافقهها و هم‌آهنگیها حاصل شده باشد. بملاوه انسان در برخی موارد یا همه موارد طبیعت را در يك خط‌سیر تکاملی جهت‌داری مشاهده میکند و این خود دلیل است بر اینکه طبیعت بنقطه معینی متوجه است و سیر خود را برای رسیدن به آن نقطه آغاز میکند و ادامه می‌دهد. فلاسفه در مقام پاسخ باین سؤال دو دسته شده‌اند. برخی اصل غایت را پذیرفته و برخی دیگر آن را نفی کرده‌اند. غالب حکماء الهی طرفدار اصل غایت بشمار می‌روند ولی مادیین عموماً منکر آن هستند. در میان فلاسفه قبل از میلاد مطابق نقل قدما دیمقراطیس و اناباذلس منکر اصل علت غائی بوده‌اند. دیمقراطیس که ضمناً دارای نظریه آتمیسم نیز بوده مدعی^۹

است که او را برای تأمین احتیاج وجودی می‌خواهیم گرسنه‌ایم و با خوردن غذا سیری می‌خواهیم، تشنه‌ایم و با نوشیدن آب سیراب شدن می‌طلبیم و همچنین یعنی ما ناقصیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل مینمائیم ساده‌تر بگوئیم نسبت غایت بما که فاعل هستیم نسبت کمال است بنقص.

و از همین راه ما طبق قانون تکامل عمومی خواهان کمال‌خود

→ بوده که تکنون جهان با همه انتظامی که امروز در آن مشاهده میشود در ابتدا بحسب اتفاق صورت گرفته باین ترتیب که ذرات آتمی که مبادی اصلی و سنگهای اولی کاخ اینجهانند روی خاصیت ذاتی خود در حرکت دائم بوده و در فضا پراکنده بوده‌اند و حرکاتی بدون نظم و ترتیب داشته‌اند و بحسب اتفاق (بدون هدف‌گیری) برخی با برخی دیگر تصادم کرده و مجتمع شده‌اند و به‌نسبت‌های معین با یکدیگر ترکیب شده‌اند و از اینجا مرکبات تشکیل یافته است. دیمقراطیس منکر علت فاعلی و ضرورت علی و معلولی نبوده بلکه منکر علت غائی بوده است. مطابق نقل قدس دیمقراطیس در تکنون نبات و حیوان قائل باتفاق نبوده و اصل غائیت را در مورد این دو قبول داشته است.

انبیاذ قلس بطور دیگری تکنون عالم را بلاغایت توجیه میکرده است بمعقیده وی عناصر اولیه بسیطه عالم آب و هوا و خاک و آتش است و همه مرکبات از ترکیبات مختلف این چهار عنصر که چهار طبع مختلف دارند تشکیل یافته‌اند و این ترکیبات گوناگون همه از روی اتفاق یعنی بدون هدف‌گیری صورت گرفته و هر مرکبی که بحسب اتفاق دارای ساختمانی محکم بوده باقی مانده و آنکه چنین نبوده فانی شده و در میان این مرکبات آندسته که بحسب اتفاق دارای خاصیت تولید مثل و تناسل شده‌اند مثل نباتات و حیوانات نوعشان باینوسیله محفوظ مانده و آندسته که فاقد این استعداد بوده و چنین اتفاقی برای آنها رخ نداده نتوانسته‌اند نوع خود را از این راه حفظ کنند.

و چون طبیعت گنجایش حفظ و نگهداری همه این انواع را نداشته تراحم رخ داده و در این تراحم و کشمکش روی ناموس «بقاء اصلح»، آن نوع که بحسب اتفاق دارای تجهیزات کاملتری بوده و برای بقاء اصلح بوده باقی مانده و سایر انواع منقرض شده‌اند.

قبول و عدم قبول اصل غائیت در فرضیه تکنون عالم و همچنین در فرضیه‌های جزئی مربوط بموجودات خاص تأثیر بسزائی دارد و شایدخواننده محترم واقف باشد که در زمینه تکنون عالم و پیدایش جهان چه اندازه نظریه‌های مختلف ابراز شده و برخی از فرضیه‌های علماء جدید در اینزمینه مشابه است با فرضیه دیمقراطیس و انبیاذ قلس و ما البته در مقاله ۱۰ که جای اینمطلب است آنها را طرح خواهیم کرد در اینجا فقط بآنچه مربوط بقانون علیت است تحت عنوان ذیل بیان میکنیم ضمناً مقدمه‌ای برای مطالب مقاله ۱۰ خواهد بود.

۱- رابطه غایت و شعور و ادراک.

۲- رابطه غایت و فعل.

۳- علت غائی و علت فاعلی.

هستیم و از این روی از فعالیتهای وجودی خود آنچه میتواند کمال مزبور را بوجود آورد و با آن مرتبط است در راه آن بمصرف رسانیده و آنرا بوجود آورده و کمال خود را میابیم. برای رسیدن بمکانی راه میرویم، برای بدست آوردن سیری دست و دهانرا بکار

→ ۴- اصل تنظیم کننده.

غایت و شعور و ادراک

منکرین اصل غایت ادلهای برای مدعای خود آورده اند. از جمله اینکه همانطوریکه در طبیعت برای حیات و صحت و کمال، نظامی هست برای نقص و فساد و موت نیز نظامی معین است و اگر نظام و انتظام دلیل براین است که طبیعت هدف دارد میبایست در مورد این امور نیز هدف داشته باشد و حال آنکه معنی ندارد که طبیعت فنا و زوال و فساد و بالاخره عدم را هدف قرار دهد. و از جمله، اینکه در طبیعت بی نظمیهای احياناً مشاهده میشود که با هدف گیری طبیعت ناسازگار است و از جمله، اینکه طبیعت در برخی موارد دو اثر مختلف و متناقض از خود نشان میدهد که با هدف داری وی ناسازگار است. و عمده دلیلی که منکرین غایت آورده اند این است که غایت و هدف داری از خواص معینه شعور و ادراک و اطلاع است و در موجودیکه فاقد شعور و اطلاع است توجه به هدف معنا ندارد. و چون طبیعت بیجان فاقد شعور است پس فاقد غایت است. پس تمام هدفها و غایاتیکه از انتظام طبیعت پیدا میشود بحسب تضاد و اتفاق است.

این اشکال همان شبهه ابتدائی است که بذهن همه کس میرسد و فلسفه منکرین غایت از دوهزار سال پیش این اشکال را با سایر اشکالاتیکه در بالا اشاره شد در کتب خود ذکر کرده اند.

اکنون ما باید در مورد افعال غائی موجودات ذیشعور که غائی بودن آنها مورد اتفاق همه است سبر و تقسیمی بعمل آوریم تا بلکه بتوانیم مناط حقیقی غایت را بدست آوریم و بفهمیم که شعور و اطلاع از غایت در مناط غایت دخالت دارد یا ندارد.

در افعالی که انسان برای غایتها و هدفهای معین انجام میدهد مثل آنکه غذا میخورد برای آنکه سیر شود، میخوابد برای آنکه بیاماید، در مسابقات شرکت میکند برای آنکه برتری خود را ثابت کند، کتاب میخواند برای آنکه از موضوع آگاه شود، و هزارها کار دیگر ... چندین خصوصیت هست:

- ۱- فاعل، انسان است.
 - ۲- فاعل از کار خود و نتیجه کار خود اطلاع دارد.
 - ۳- عامل اجرای کار، اراده است.
 - ۴- فاعل از رسیدن به نتیجه کار لذت و از نرسیدن پآن رنج میبرد.
 - ۵- فاعل متوجه به هدف است و در میان کارهاییکه از وی صحت صدور دارد کار معین را از آنجهت انتخاب میکند که معبر و وسیله رسیدن به هدف است.
 - ۶- فاعل باینوسیله احتیاج خود را رفع و نقص خود را تکمیل میکند.
- در انسان همه این امور با یکدیگر جمع است و همه این امور دخالت دارند. تا انسان يك فعل غائی را انجام می دهد. و حالا باید دید آنچه مناط غایت است —

میاندازیم... پس در حقیقت فعل خود را تبدیل بغایت (شکل کامل وجود خودمان) مینمائیم: و از این راه حقیقت غایت عبارت است از صورت کاملتر وجود هرچیزی که در راه تکامل افتاده صورت ناقصتر موجود خود را تبدیل بوی نماید.

→ چیست؟ و آیا همه این امور در مناط غایت دخیل هستند و یا آنکه غایت متقوم به بعضی از این امور است و برخی دیگر در غایت دخیل نیستند بلکه خصوصیت انسان است که وجود بعضی دیگر را ایجاب میکند. برای کشف این منظور باید بیک تجربه ذهنی و خیالی که منطقیین نام آن را سیر و تقسیم گذاشته‌اند دست میزنیم. اول فرض میکنیم که فاعل، انسان نیست ولی سایر جنبه‌ها از شعور و اراده و لذت و توجه به هدف و استكمال همه جمع است در اینجا باسانی میفهمیم که انسان بودن فاعل در غائی بودن فعل دخالت ندارد و چنین فعلی البته غائی است هرچند فاعل آن، موجود دیگری غیر از انسان باشد.

برای مرتبه دوم فرض میکنیم که فاعل لذت و رنج نمیرد ولی سایر جنبه‌ها محفوظ است در اینجا نیز باسانی میفهمیم که باز فعل غائی است و وجود لذت و رنج در مناط غائی بودن دخیل نیست.

برای مرتبه سوم فرض میکنیم که عامل اجراء اراده نیست یعنی آن موجود انسان یا غیر انسان که از غایت و وسیله آگاه و مطلع است و با آن غایت استكمال میکند بدون آنکه اراده کند و تصمیم بگیرد با یک نیروی داخلی طبیعی متوجه هدف میشود و از وسیله عبور میکند و خود را به هدف میرساند باز می‌بینیم که غائی بودن فعل محفوظ است.

برای مرتبه چهارم فرض میکنیم که توجه به هدف و حرکت بسوی او و استكمال هست ولی شعور و اطلاع نیست باز هم می‌بینیم که غایت فعل محفوظ است و فعل برای آن هدف واقع شده.

ولی اگر فرض را عکس کنیم یعنی توجه به نقطه معین را که منجر بانتخاب وسیله میشود و همچنین استكمال فاعل را بگیریم و سایر جنبه‌ها را محفوظ نگهداریم خواهیم دید که غایت محفوظ نمیماند پس از اینجا میفهمیم که آنچه در غایت دخیل است فقط دو جنبه آخری است و چون این دو جنبه از یکدیگر در خارج منفک نمیشود میتوان گفت که هر دو یکی است. و آنچه روح غایت را تشکیل میدهد اینست که موجود متحول متکامل در یک جهت معین که همان جهت سیرکمالی خویش است سیرکند و فعالیت‌هایش همه مقدمه رسیدن بان کمال واقع شود. و همانطوریکه در متن بیان شده: حقیقت غایت عبارت است از صورت کاملتر وجود چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقصتر موجود خود را تبدیل بوی نماید.

طرز هدف‌گیری در انسان یکی از مصادیق اصل غایت و تمقیب هدف در طبیعت است آنچه در طبیعت حکمفرما است اصل تکامل است. این تکامل در موجودات بیروح و بیجان بنحوی و در حیوانات که دارای غرائز بشمار هستند بنحو دیگر و در انسان که دارای هوش و عقل و ادراک مخصوص است بنحو دیگر صورت میگیرد. آنچه را که سایر موجودات بحکم طبیعت یا بحکم فریزه انجام میدهند انسان موظف است که در پرتو اندیشه و عقل و اراده انجام دهد طرز هدف‌گیری انسان باین نحو →

واز این بیان روشن میشود که در جهان طبیعت که قانون تکامل عمومی حکمفرما است همه علل طبیعی درکارها و فعالیتهای خود در واقع، غایت و آرمان را دارند و هر شکل کامل وجودی، علت غائی شکل ناقص پیشین خود می باشد که علتش منظور داشته

→ است که در پرتو هوش اندیشه، هدف کمالی خویش را تشخیص میدهد و میل و اشتیاقش نسبت باو تحریک میشود و آنگاه در اندیشه فرو میرود که بچه وسیله بآن مقصود برسد بهترین وسیله ای که بنظرش رسید اراده اش متوجه او میشود و آنرا انتخاب میکند و پسوی هدف میشتابد. در انسان کار وسیله هدف است. وسیله واقع شدن کار در انسان باین نحو است که با تصور و اندیشه و میل به هدف و تصدیق بوسیله بودن وسیله، اراده وسیله تولید میشود و بالنتیجه وسیله ایجاد میشود. مثلاً از تصور و اشتیاق بسیری و تصدیق باینکه دست دراز کردن، وسیله اینهدف است اراده دست بردن پسوی غذا پیدا میشود روی اینجهت ما میگوئیم که دست بردن پسوی غذا «برای» سیر شدن انجام گرفت. حالا اگر فرض کنیم اینعمل نیز مثل هزاران هزار عمل دیگر که در وجود خود انسان و سایر حیوانات، مخفی از شعور انجام مییابد و همه وسیله سیر شدن یا مانند آنست انجام میگرفت و طبیعت آنرا بمسئله عقل و ادراک و اراده انسان واگذار نکرده بود آیا واقعاً در آنصورت اینعمل غائی نبود؟! چه فرق است بین حرکت دست انسان و ترشحات غده بزاق که برای کمک هضم انجام مییابد؟ چه فرقی هست بین جویدن غذا بوسیله دندان که با اراده و اطلاع انجام میگیرد با زیروروکردنهای متوالی معده که بهمین منظور صورت میگیرد؟ چه فرقی هست بین حرکت دست بسوی غذا و حرکت مخصوص لوله مری برای رساندن غذا از حلق بمعده؟

غایت و فعل

فعل و غایت نسبت بیکدیگر علیت متقابل دارند یعنی هم فعل علت غایت است و هم غایت؛ علت فعل، ولی این علیت متقابل از قبیل دور که امری محال است نیست. چنانکه قبلاً تحقیق شد معنای علیت صرفاً این نیست که دو چیز دائماً متعاقب یا مقارن یکدیگر پیدا شوند. رابطه علیت، یک رابطه واقعی است بین وجود علت و وجود معلول، باینمعنی که وجود معلول ناشی از وجود علت و متکی بعلت است. و قدر متیقن اینست که در مورد هر علت و معلولی این قضیه صادق است که اگر علت وجود نمیداشت معلول وجود پیدا نمیکرد ولی هرگز صادق نیست که اگر معلول وجود پیدا نمیکرد علت وجود پیدا نمیکرد یعنی معلول در وجود و واقعیت خود وابسته و نیازمند بعلت است ولی علت در وجود و واقعیت خود مستقل و بی نیاز از معلول است.

حالا باید ببینیم که علیت متقابل و نیازمندی متقابل که بین فعل و غایت هست چگونه است؟ در اینکه فعل علت و شرط وجود غایت است شك و تردیدی نیست زیرا مسلماً اگر فعل وجود پیدا نکند غایت وجود پیدا نمیکند مثلاً اگر انسان غذا نخورد سیر نمیشود و اگر سنگی که از بالا بیائین حرکت میکند مسافت بین راه را طی نکند بمرکز نمیرسد. پس علیت و دخالت فعل در وجود غایت بطور واضح محرز است و منکرین غایت نیز آن را قبول دارند. ولی علیت و دخالت غایت →

است و البته مفهوم منظور داشتن در اینجا «بفکر افتادن و بخاطر سپردن» نیست بلکه رابطه مخصوص واقعی است که میان ناقص و کامل بوده و ناقص را بسوی کامل رهبری نموده و میراند و غایت فکری نیز در افعال اختیاریه ما یکی از مصادیق این حقیقت است.

→ در وجود فعل باین نحو نیست که وجود خارجی غایت که مؤخر است از وجود فعل علت وجود فعل باشد زیرا این محال و ممتنع است بلکه باین نحو است که وجود غایت در مرتبه وجود فاعل، علت وجود فعل است و بعبارت دیگر توجه فاعل ب غایت علت وجود فعل است و اگر این توجه و میل ب غایت در فاعل نبود هرگز فعل وجود خارجی پیدا نمیکرد مثلاً انسانی که غذا میخورد برای آنکه سیر بشود اول بجانب سیر شدن متوجه میشود و بطرف سیر شدن حرکت میکند و غذا خوردن از آن جهت وجود پیدا میکند که وسیله سیر شدن و معبر سیر شدن است و بعبارت دیگر مسافتی است که انسان باید طی کند تا بسیر شدن برسد و همچنین سنگی که از بالا بطرف مرکز زمین میآید متمایل و متوجه بمرکز زمین است (خواه آنکه مبدأ میل در سنگ باشد یا در زمین) و مسافت بین راه را از آن جهت طی میکند که بمرکز زمین جذب شود و اگر این جذب و انجذاب بین سنگ و مرکز زمین که نتیجه اش رسیدن سنگ به زمین است نبود و بعبارت دیگر اگر توجه سنگ بمرکز زمین نبود مسافت بین راه طی نمیشد پس همانطوریکه صادق است که اگر طی مسافت بین راه نباشد رسیدن بمرکز محقق نمیشود ایضاً صحیح است که اگر رسیدن بمرکز نباشد طی مسافت بین راه وجود نمی یابد یعنی بین این دو، علت متقابل برقرار است.

علت غائی و علت فاعلی

ممکن است که این تصور برای بعضی پیش آید که فرض علت غائی با فرض علت فاعلی منافعی است (چنانکه این توهم برای برخی پیش آمده) زیرا علت فاعلی همان است که وجود دهنده معلول است و بدیهی است که یک شیء نمیتواند دو علت وجود دهنده داشته باشد یعنی هم وجودش معلول علت فاعلی باشد و هم معلول علت غائی.

پاسخ این توهم از آنچه قبلاً در مقام بیان رابطه فعل و غایت گفتیم معلوم شد زیرا معلوم شد که تأثیر علت غائی و علت فاعلی در عرض یکدیگر نیست که منافعی با یکدیگر باشد بلکه در طول یکدیگر است و علت غائی مکمل علت فاعلی است یعنی علت فاعلی قطع نظر از علت غائی فاعل بالقوه است نه بالفعل و ناقص است نه کامل و با علت غائی است که فاعل تمام و علت تامه میشود. حکما گفته اند که علت غائی مکمل فاعلیت فاعل است و این دو در یکدیگر مندرجند.

سخت تر از این اشکال اینست که بگوئیم چون اصل غائیت مستلزم انتخاب وسیله است پس مستلزم اختیار است و چون اختیار منافعی با جبر و ضرورت علی و معلولی است پس اصل غائیت منافعی با ضرورت علی و معلولی است و از طرف دیگر اصل ضرورت علی و معلولی پایه نظام قطعی موجودات است پس اصل غائیت منافعی با نظام قطعی موجودات است.

پاسخ این اشکال نیز از آنچه در مقاله ۸ و این مقاله گفته شد روشن است و ما ثابت کردیم که اختیار در انسان منافعی با ضرورت علی و معلولی نیست بلکه ثابت →

از این روی که موجودات این جهان فعل خداوند آفریدگار میباشند و هر واحد از آنها غایتی دارد پس فعل خدای پاک نیز بی غایت نخواهد بود. ولی این غایت، تنها برای فعل، غایت شمرده میشود یعنی غایت آفرینش است نه غایت آفریدگار. زیرا

→ کردیم که نفی ضرورت علی و معلولی منافی با اختیار و آزادی انسان است تا چه رسد بنوع انتخاب و اختیاری که طبیعت در سیر تکاملی خویش میکند. بنابر اصل غایت نظام قطعی علی و معلولی موجودات، صورت کاملتری بخود میگیرد زیرا ما اگر در قانون علت تنها علت فاعلی را دخیل بدانیم یعنی علل فاعلیه را بلاغایت و بلاهدف بدانیم هرچند موجودات همه با یکدیگر مرتبط و متصل خواهند بود ولی روابط منحصر خواهد بود بروابطی که بین هر فعل و فاعل بلاواسطه خودش هست ولی بنا بر اصل غایت علاوه بر رابطه‌ایکه همواره بین فعل و فاعل هست یک رابطه خاصی نیز بین هر فاعل و نتیجه فعل هست و مثل اینستکه یک نوع جذب و انجذابی بین این دو برقرار است و بعبارت دیگر بنا بر انکار اصل علت غائی یگانه چیزیکه حوادث را بجلو میبرد رابطه‌ای است که بین حوادث حاضر و بین حوادث گذشته است و این حوادث گذشته است که در پشت سر این حوادث واقع شده‌اند و آنها را از عقب میرانند ولی بنا بر اصل غایت حوادث آینده نیز بنحوی دخالت دارند و مثل اینست که از جلو؛ این حوادث را میکشند. البته بنا بر قبول اصل غایت (که چاره‌ئی از قبولش نیست) یک مسئله دیگر پیدا میشود و آن اینکه آیا سلسله غایات منتهای است یا غیرمنتهای و بعبارت دیگر آیا همانطوریکه سلسله علل (علل فاعلی) منتهی میشود بعلمت بالذات و علة‌العلل، سلسله غایات نیز منتهی میشود. بغایت بالذات و غایة‌الغایات یا نه؟ و بنابر فرض دوم آیا غایة‌الغایات همواره همراه همه غایات نامتنهای است یا نه؟ حل این مسئله را از مقاله ۱۴ باید بخواهیم.

اصل تنظیم کننده

مطابق آنچه قبلاً گفتیم حقیقت غایت متقوم باینست که علت توجه بغایت داشته باشد و برای رسیدن بغایت راه و مسافتی را طی کند و وسیله را که همان فعل و کار است بکار ببرد و گفتیم که غایت متقوم بشعور و اطلاع فاعل از غایت نیست.

در اینجا یک سؤال باقی میماند و آن اینست که اگر فرض کنیم که در طبیعت خاصیت ذاتی هر ماده‌ای توجه بغایت خاص است و همان توجه بغایت خاص حرکت آن ماده را تنظیم و تعیین میکند و آنرا در جهت معین بحرکت می‌آورد و آن ماده نیز همواره در همان جهت معین بحرکت خویش ادامه میدهد البته مطلب تمام است و حال آنکه آنچه در طبیعت مشاهده میشود غیر از این است در طبیعت انتظامات و توافقه‌ها و هم‌آهنگیها بین اجزاء طبیعت دیده میشود که همواره منجر بههدف معین میشود در طبیعت موجوداتی مشاهده میشود که از میلیاردها جزء مادی ترکیب یافته‌اند و مجموعاً یک واحد را تشکیل داده‌اند و در یک خط‌سیر تکاملی سیر می‌کنند و همواره بنفع بقاء خود فعالیتها میکنند و مواد داخلی و مواد خارجی را بطرزهای عجیب و حیرت‌آوری استخدام میکنند چنانکه از مطالعه عالم نباتات و حیوانات پیدا است. تنها →

غایت فاعل بمعنائی که اثبات کردیم کمالی است که نقص فاعل را ترمیم مینماید و برای خدای آفریدگار نقص نمیتوان فرض کرد. آری فلسفه عالیه در مورد آفریدگار بیک معنی باریکتر که از سطح این بحث بالاتر است غرض و غایتی اثبات میکند. از بررسی حقیقت غایت دو نظریه ذیل استنتاج میشود:

- ۱- در جهان هستی اتفاق وجود ندارد.
- ۲- بخت خوب یا بد (شانس) موهوم و بی حقیقت است.

اتفاق

ما میگوئیم سال گذشته بار درختان خوب بود و کمک شایانی باقتصاد ما میکرد ولی اتفاقاً سرمای آخر بهار یا تگرگت اول تابستان محصول سردرخت را از میان برده، برشد اقتصاد لطمه زد.

→ مطالعه يك برگ از برگهای درختان سبز کافی است که يك دفتر از این تشکیلات و انتظامات را بما نشان بدهد در مواردیکه طبیعت با هزارها هزار اقسام فعالیت نسبت متساوی دارد فقط آن فعالیت را بخرج میدهد که وی را بمقصد و هدف معین میرساند. و از طرفی ثابت شده که روابط فیزیکی و مکانیکی اجزاء ساده کافی نیست که حرکت موجوداتی را که در خطسیر تکاملی حرکت میکنند توجیه کند و این اعمال هدفی غالباً در وجود حیوانات نیز مخفی از شعور و از اراده آنها انجام مییابد. توافق و هماهنگیهایی که در وجود نباتات و حیوانات است با روابط مکانیکی که اجزاء آنها را بمنزله يك دستگاه ماشین فرض کنیم قابل توجیه نیست. چنانکه در علوم امروز ثابت و میرهن شده است. علیهذا مبدأ این توافق و هماهنگی بین اجزاء مختلف طبیعت چیست؟ و چرا يك مجموعه از ذرات واحدی را تشکیل میدهند و آن واحد يك سیر تکاملی را آغاز میکنند؟ و بمبارت دیگر این توجه بههدف بین مجموعه های مختلف که ما در طبیعت می بینیم از کجا پیدا میشود؟ و از چه راهی قابل توجیه است؟ زیرا نه خود طبیعت شاعر است و نه این هدفها مقتضای ذات هر واحد از اجزاء این مجموعه ها است.

پاسخ این سؤال را در مقاله های آینده خواهیم داد. در اینجا همینقدر اشاره میکنم که همین جهت است که فلاسفه را مجبور کرده است که بیک اصل تنظیم کنند احترام کنند و برای تمام جهان يك حیات کلی قائل شوند که او بمنزله جان جهان و جهان همچون بدن او است و این جهت بالاخره ما را مذهب میکند که بیک تدبیر عامی در سراسر جهان قائل شویم. چیزیکه هست طرز این تدبیر عام و تنظیم عام را با تدبیرهای بشری در مصنوعات خود نمیتوان قیاس گرفت بحث کلی این تدبیر عام را با توجه بفرضیه ها و نظریه های که مادیین و غیرمادیین در اینزمینه اظهار داشته اند و با توجه بانچه متکلمین یا سایر کسانی که غوری در علم الهی ندارد اظهار داشته و با وضع و مصنوع بشری قیاس گرفته اند و در مقاله های آینده خواهد آمد.

همچنین میگوئیم امروز بامدادان برای خریدن حوائج خانه بیازار میرفتم اتفاقاً با فلان دوستم برخورد نمودم و فلان گزارش را بمن داد.

و همچنین میگوئیم با اتومبیل از تهران ساعت نه بسوی قزوین رهسپار شدیم و بنا بود تا ساعت دوازده برسیم ولی اتفاقاً میان راه ماشین عیب کرده، یکساعت ما را لنگت نمود.

و همچنین میگوئیم چند سال پیش اوضاع اقتصادی و آرامش کشورها بد نبود و مردم دست باصلاحتی زده بودند اتفاقاً جنگ جهانی دوم پیش آمده، نظام موجود زندگی را بهم زد.

در این مثالها و صدها مثال دیگر اگر کنجکاوی کنیم خواهیم دید حوادثی که بآنها نام اتفاق و اتفاقی داده‌ایم (در مثال ۱ سرما و تأثیر او، در مثال ۲ ملاقات دوست و گزارش آن، در مثال ۳ عیب کردن و لنگت شدن ماشین، در مثال ۴ حدوث جنگ جهانی و آثار آن) نمیخواهیم بگوئیم علت فاعلی نداشت و فعل بی‌فاعل بوجود آمده زیرا علت فاعلی هر يك از حوادث در مثالهای مزبوره پهلوی خود حادثه معلوم است.

بلکه میخواهیم بگوئیم حادثه اتفاقی در هر يك از مثالها ارتباطی بعمل و عواملی که در مثال ذکر شده نداشته، از جریان آنها پیش‌بینی نمیشد. مثلاً در مثال محصول و سرما (مثال ۱) طبیعت درختهای میوه و سبز شدن بهاری و شکوفه باز کردن و بار نگاهداشتن و بواسطه تغذیه میوه را بزرگ نمودن و بالاخره این مجموعه، این غایت را (سرما و از میان رفتن میوه) در دنبال خود نداشت و پیش‌بینی نمیشد پس حادثه اتفاقی غایتی است که بدون ارتباط بفاعل و بی‌اقتضای فاعل در دنبال کار بیاید. و از این جا است که در جاهائی که ارتباط فاعل و فعل و غایت درست است نمیشود دعوی اتفاق نمود. مثلاً درست نیست بگوئیم: همه پله‌های نردبان را بالا رفتم اتفاقاً بپام رسیدم؛ هرچه آب در حوض بود بیرون کشیدیم اتفاقاً حوض خالی شد، سنگی از دیوار جدا شده و پائین آمد و اتفاقاً بزمین رسید.

و با تأمل در این بیانات دستگیر میشویم که در مورد اتفاق، باید سلسله‌ای از علل، معلول خود را بوجود آورند و یکرشته دیگری

از علل نیز معلول دیگری را موجود سازند و بواسطه برخوردی که میانشان پیدا میشود سلسله دوم در مجرای سلسله اول تصرف و تأثیری موافق یا مخالف انجام دهند که با سلسله اول ارتباط نداشته باشد.

از رویهمرفته سخنان گذشته دستگیر میشود که: (اتفاق، پیدا شدن غایتی است که ارتباط بفاعل یا فعل نداشته باشد) و از این بیان میتوان فهمید که مادیین در تشخیص مفهوم اتفاق راه خطا پیموده‌اند.

اینان گاهی که در قانون علت و معلول سخن میرانند می‌گویند پیدایش و پیشرفت علوم بشبوت رسانیده که قانون علت و معلول ثابت بوده، اتفاقی در کار نیست و گاهی که از غایات آفرینش سخن بمیان می‌آید از ریشه منکر شده و میگویند هر موجودی که با جهازهای مخصوصی از قوی و اعضاء مجهز شده نه برای اینست که منافع و نتایج آنها در وجودش منظور بوده بلکه چون ابزار مخصوص را داشته راهی که موافق آنها است می‌پیماید و نتیجه این دو سخن اینست که اتفاق را وقتی که نفی کرده‌اند بمعنی نفی علت مادی و وقتی که اثبات کرده‌اند بمعنی نفی علت فاعلی (یا نفی علت غائی) گرفته‌اند.

و روشن‌تر از همه اینکه در نکوهش متافیزیک میگویند که طرفداران متافیزیک جهان را اتفاقی و مخلوق از عدم میدانند (یعنی بی‌علت مادی سابق) و همچنین خدا را موجود اتفاقی میدانند (یعنی بی‌علت فاعلی) و همچنین اعتقاد بمعجزه، قول باتفاق و استثنا است (یعنی نقض کلیت قانون علت و معلول) و همچنین اثبات اختیار در افعال افراد، مستلزم اثبات اتفاق میباشد (یعنی نفی جبر علت). چنانکه از این سخنان پراکنده که نشان دادیم پیدا است این گروه از اسم اتفاق معنی حقیقی او را (غایت غیر مرتبط بعلت فاعلی) گرفته و معنی دیگر (فعل بی‌فاعل یا ماده) بوی داده‌اند و باین اندازه نیز نساخته و متافیزیک را با قول بوجود اتفاق متهم داشته و این نسبت ناروا را داده‌اند باینکه بگوایی مثالهایی که صدها امثال آنها در مطالب علمی و فلسفی و محاورات روزانه از این گروه سر میزند صددرصد مثبت

وجود اتفاق میباشند!!

بهر حال شبهه‌ای که دامن‌گیر مادیین گردیده اینست که: حوادث عمومی که با همدیگر جور آمده و توافق نشان میدهند مانند دارا بودن کره زمین بمواد و حوادثی زمینی و فعل و انفعالاتی جوی مانند حوادث آسمانی و فصول اربعه و دوری و نزدیکی و سایر اوضاع زمین نسبت بخورشید و ستارگان که يك رشته حوادث منظم و مرتبط بهم نتیجه میدهد و در نتیجه انواع موجودات زمینی از نبات و حیوان و انسان استفاده‌های شایانی در بقای خود از آنها مینمایند و همچنین تجهیزاتی که انواع این موجودات در ساختمان موجود خود داشته و بواسطه آنها تصرفاتی در مواد خارجی نموده و افعالی بنفع بقای خود انجام میدهند و بالاخره همه توافقی‌هایی که در نظام طبیعت مشهود بوده و با بقای انواع موجودات وفق داده و با نفع آنها تطابق میدهد از غیر راه غایت‌گیری و با فرضیه‌های علوم طبیعی از قبیل تنازع بقاء، غلبه قوی و تبعیت محیط و جز آنها قابل توضیح بوده و نیازی بدستگاه غایت در آفرینش نیست.

بچه دلیل میتوان گفت و از چه راه بگوئیم که جهان پهناور هستی با نظام شگفت‌آور خودش از برای انسان آفریده شده و یا اینکه جهان باستثناء انسان برای حیوانات دیگر بوجود آمده است و همچنین...

بلکه از روی فرضیه‌های علمی، جهان هستی توده‌ی انبوهی است از انرژی که باتراکم گروهی از خود اجزای اتمی ماده را بوجود آورده و با ترکیب اجزاء اتمی عناصر را و با ترکیب عناصر، اجسام بیشمار را تهیه نموده و با حرکت و تحول عمومی پیوسته صور و خواص آنها در تغییر میباشد. آنگاه هر پدیده‌ای که اجزاء ساختمانش یا خواص آنها باهم وفق نمیدهد یا باخارج از خود و قویتر از خود برخورد میکند بزودی از میان میرود و پدیده‌هایی که قابل بقا و خالی از معارضه میباشند به زندگی خود با تناسل‌یابی تناسل ادامه میدهد. بااینهمه اینها نیز از تأثیر محیط بر کنار نبوده و تدریجاً تحولاتی در ساختمان یا خواص خود گرفته بامحیط سازش مینمایند چنانکه شواهد

زیادی برای اثبات این نظر از کتب طبیعی میتوان بدست آورد. گذشته از این، با استقراء، پدیده‌هایی میتوان پیدا کرد که سودی برای آنها متصور نیست که غایت خلقت آنها قرار بگیرد مانند روده اعور و برخی از غده‌هایی که در بدن انسان درست میشود و مانند پستان مرد و مانند پرده میان انگشتان برخی مرغان غیرآبی و جزء آنها.

پاسخ این شبهه اینست که ما بی‌اینکه در اجزای این بیان خورده‌گیری نمائیم با تسلیم همه این سخنان سه اصل مسلم علمی زیرین را یادآوری مینمائیم:

- ۱- جهان هستی بواسطه ارتباط و تأثیری که همه اجزایش در همه اجزایش دارد یکواحد حقیقی را تشکیل میدهد.
- ۲- فعالیت‌های تویهم پیچیده این واحد روی یک نظام مرتبی است که هیچگونه استثنائی در وی نیست (قانون علت و معلول).
- ۳- این جهان با نظام مخصوص خویش پیوسته در تحول بوده و رو به تکامل میرود.

با در نظر گرفتن سه اصل نامبرده و با بیانی که در مفهوم غایت کردیم آیا در مورد هر حادثه‌ای که بنفع برخی از موجودات تمام میشود نباید گفت که این پدیده در چینش سلسله علل هر دو طرف که بالاخره بیک واحد برمیگردند منظور بوده و از همانجا صفت ضرورت بآن داده شده چنانکه قبلاً اشاره شد (درین بیان، مراد منظور بودن تصویری و فکری نیست بلکه مراد غایت کمالی و جبری است) و آیا جز این راهی هست؟

و آیا در موجوداتی که هر یک از آنها با ساختمان مخصوص و ابزار ویژه وجودی، بسوی کمالات مناسب خودشان رهسپار می‌شوند نباید گفت که آنها برای کسب این کمالات با خصوصیات وجودی مناسب آنها تجهیز شده‌اند؟

و آیا در مورد پدیده‌هایی که بواسطه تراکیب ناجور یا متناقض از میان میروند نباید گفت که آنها مقدمه وجود و لازمه پیدایش موجودات کاملتر دیگری میباشند و بنابراین غایت و فائده وجود این پدیده‌ها همان غایت و فائده وجود کاملترشان میباشد زیرا تا اینها موجود نشده و از خمیره وجود کاملتر جدا

نشوند وجود کاملتر پیدا نمیشود؟

مثل اینگونه پدیده‌ها مثل خراطه‌ایست که از دهانه رنده نجار کنار ریخته، و در نتیجه، از چوب ناهموار يك ذری درست بوجود می‌آید چه چوب ناهموار صلاحیت پیدا کردن شکل در را نخواهد داشت مگر با تباه شدن مقداری از ماده آن.

مثال دیگر: طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک انقلاب خونین اجتماعی را با اینکه هزاران فجائع و حوادث ناگوار را در بر می‌گیرد برای استقرار رژیم سوسیالیستی یا کمونیستی که اجتماع کامل معرفی میشود تجویز، بلکه ایجاب میکنند و البته غایت وی نیز همان آرمان و غایت اجتماع کامل میباشد.

گذشته از این؛ بخش دوم اشکال (پدیده‌هایی یافت میشود که بیفایده هستند) مغالطه‌ای است که در وی از «نمیدانم» «نیست» نتیجه گرفته شده، آنچه مسلم است اینست که برای این گونه پدیده‌ها تا کنون فایده‌ای کشف نشده و این جز اینست که اینها در واقع نیز فایده ندارند. علاوه باینکه ممکنست آینده علم، فوایدی برای آنها کشف نماید.

بخت خوب و بد

ما هريك از کارهای خود را برای آرمان و غایتی که در نظرمان مشخص هست انجام میدهیم و از طرفی از روی قریحه مسامحه که در زندگی داریم پیوسته «غالب» را بجای «دائم» و «کلی» میگذاریم و از طرف دیگر البته برای رسیدن بهرمقصودی بحسب «غالب» راهی ویژه وجود دارد و آن همان کار و فعالیت است که انسان را بآرمان و غرضی که در پایش مشخص بوده و قرار گرفته میرساند. مثلاً برای رسیدن بآب در زمین خشك، کندن چاه لازم است و برای رسیدن بسرمنزل، پیمودن راه میخواهد و برای بردن سود، باید داد و ستد نمود و...

پایان هر يك از این راهها غایت و آرمان خود آن میباشد. غایت کندن چاه، رسیدن به آب و غایت پیمودن راه؛ رسیدن بسرمنزل مقصود و غایت داد و ستد، بردن سود میباشد. همه اینها بحسب غلبه وقوع.

اکنون اگر کسی چاهی کند و بگنجی رسید و یا بسنگی مصادف شد که رنج او را بیسوده ساخت و یا کسی در یکمعامله کوچکی بجای هزار ریال سود صد هزار ریال سود برد و یا همه ثروت خود را بزیان گذاشت و همچنین... درین گونه موارد غایتی پیش آمده که غایت فعل و معلول کار نبوده و چون برای هر حادثه علتی اثبات مینمائیم طبعاً در همین جا نیز علتی مجهول الهویه اثبات میکنیم (بخت خوش و بخت بد یا بخت سیاه و بخت سفید).

و ازین روی کسی را که در تلاش عادی خود یا بی کوچکترین تلاش باغایتها و پیشآمدهای شیرینی روبرو میشود خوش بخت مینامیم و کسی را که پی در پی با حوادث تلخ و ناگواری روبرو میشود بد بخت میشماریم.

و در آثار گذشتگان از برای این موجود خرافی؛ اندام مخصوص و در خصوص وی افسانه‌های بسیاری یافت میشود و هنوز هم که هنوز است بخت در پیشآمدها و کارهای روزانه بشر دخالت‌های مستقیم و غیرمستقیم بسیار دارد.

ولی وقتی که باریک بینی کرده و بمحاسبه علل اینگونه حوادث پردازیم باشتباه خود پی برده، خواهیم فهمید که علت پیدایش این موضوع خرافی این بوده که ما «دائم» را بجای «غالب» گذاشته ایم. کندن چاه ۵۰ متری پیوسته انسان را بآب میرساند (که در نتیجه اگر بآب نرسید بدبختی و اگر به گنج رسید خوشبختی بوده باشد) بلکه گاهی بآب میرساند که در پنجاه متری سطح زمین آب موجود بوده باشد. چیزی که هست کندن چاه پنجاه متری همیشه انسان را بهمان چیزی که در پنجاه متری سطح واقع است میرساند. اگر آب است آب و اگر گنج است گنج و اگر سنگ است سنگ. و این دائمی است.

و البته موقعی که کندن چاه بگنج هدایت کرده از اینجهت بوده که در پنجاه متری سطح زمین گنج وجود داشته و با برداشتن خاک که روی او را پوشانیده بود گنج پوشیده پیدا شده و این علل و شرایط جز این، نتیجه نداشته است.

در همه موارد بخت سفید و بخت سیاه نمیتوانیم حادثه‌ای را پیدا کنیم که اثر مستقیم علل و شرایطی که در محل واقعه تراکم

نموده‌اند، نباشد و غایتی نمیتوانیم بیابیم که ارتباط ذاتی با اسباب و قوای حاضره و فعاله پیدا نکند.

مسائلی که در این مقاله اثبات گردیده بشرح زیر است:

- ۱- هر حادثه زمانی نیازمند علت میباشد و باتعبیر عمومی‌تر هر ممکن محتاج علت است.
- ۲- چنانکه وجود علت، علت وجود معلول است عدم علت؛ نیز علت عدم معلول است.
- ۳- وجود معلول با علت خود رابطه‌ای دارد که با هیچ چیز غیر او ندارد.
- ۴- علتی که نسبتش با دو چیز متساوی بوده باشد نمیتواند یکی از آن‌دوتا را تخصیص بوجود دهد و همچنین یکی از آن‌دوتا نیز نمیتواند باچنین علتی بوجود اختصاص یابد.
- ۵- اختیار بمعنای ایجاد گزافی تحقق ندارد.
- ۶- علت دو قسم است: علت تامه و علت ناقصه.
- ۷- احتیاج معلول به علت از جهت امکان اوست نه از جهت حدوث و سابقه عدم.
- ۸- علیت و معلولیت دوری محال است.
- ۹- وجود علت تامه از وجود معلول خود قویتر است.
- ۱۰- علت بر معلول خود متقدم است و معلول از آن متأخر.
- ۱۱- استقلال و تمامیت وجودی معلول همان استقلال و تمامیت وجودی علت است.
- ۱۲- سلسله علت تامه معلولی نمیتواند تا لانهایت برود.
- ۱۳- دو علت مستقله یک معلول را نمیشود ایجاد کند چنانکه یک علت دو معلول مستقل را.
- ۱۴- علت بچهار قسم منقسم میشود - علت فاعلی، علت غائی، علت مادی، علت صوری.
- ۱۵- هیچ معلولی بی علت فاعلی نخواهد بود.
- ۱۶- هر معلول مادی علت مادی میخواهد.
- ۱۷- ماده دیگری بسیط‌تر از ماده جسمانی باید اثبات کرد.
- ۱۸- هر معلول مادی علت صوری میخواهد.

- ۱۹- هیچ معلولی بی علت غائی نخواهد بود.
 ۲۰- اتفاق و بخت وجود ندارد.

پایان