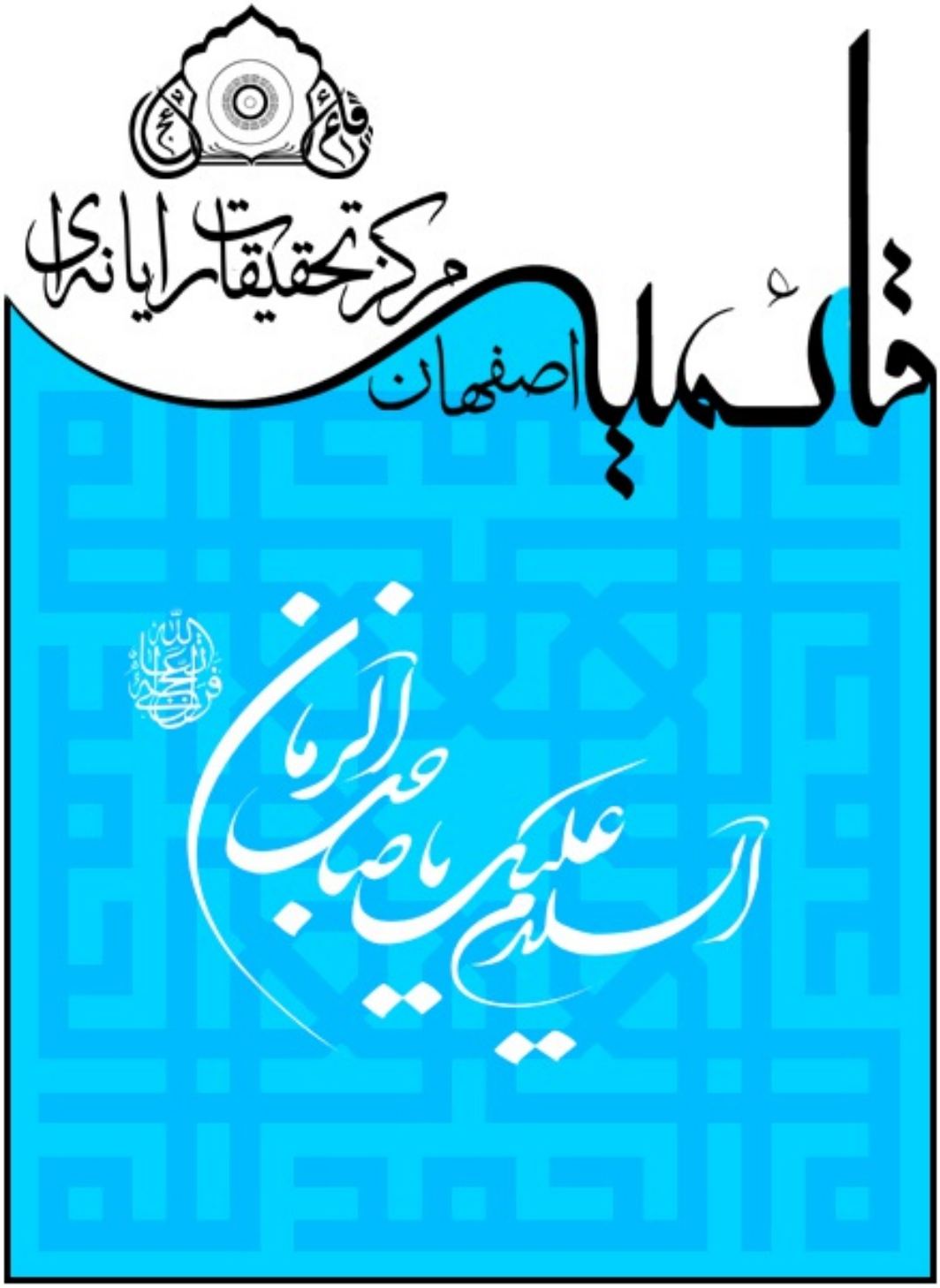
PDF.tarikhema.org

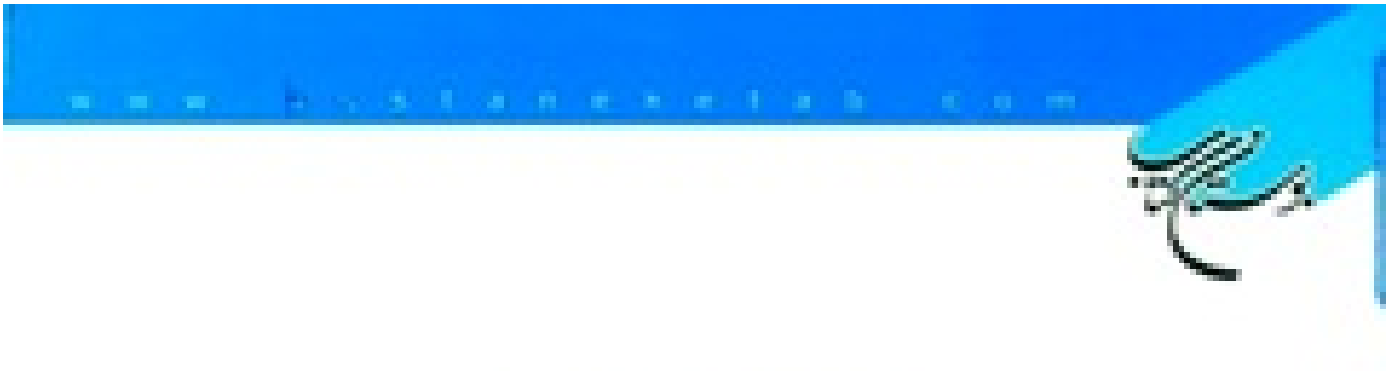


www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org



تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم

جلد اول

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه سیدمحمدحسین طباطبائی

نویسنده:

محمد باقر شریعتی سبزواری

tarikhema.org

ناشر چاپی:

بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

فهرست

فهرست ----- ۵
تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه سیدمحمدحسین طباطبائی جلد ۱ ----- ۱۵
مشخصات کتاب ----- ۱۵
اشاره ----- ۱۶
پیش گفتار ----- ۲۷
مقدّمه ----- ۳۶
مقاله اوّل: فلسفه چیست؟ ----- ۶۱
اشاره ----- ۶۱
تعریف لفظی فلسفه ----- ۶۲
تطوّرات مفهوم فلسفه ----- ۶۴
فلسفه حسی اگوست کنت ----- ۶۵
معنای متافیزیک ----- ۶۸
معنای دیالکتیک ----- ۶۹
علت احتیاج بشر به فلسفه ----- ۷۱
اشاره ----- ۷۱
دلیل اوّل ----- ۷۲
دلیل دوم ----- ۷۲
اشاره ----- ۷۲
فایده فلسفه در دید ویل دورانت ----- ۷۵
فرق فلسفه و علوم ----- ۷۶
دلیل سوم ----- ۷۷
رابطه فلسفه با سایر علوم ----- ۸۱
اشاره ----- ۸۱

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

خلاصه بحث ----- ۸۴
فرق استنتاج و انتزاع ----- ۸۶
رابطه علم و فلسفه ----- ۸۷
اشاره ----- ۸۷
خدمت فلسفه به علوم ----- ۸۸
خدمت علم به فلسفه ----- ۸۸
خلاصه مطلب ----- ۹۰
خاتمه مقاله ----- ۹۱
اشاره ----- ۹۱
نکته ۱: ----- ۹۱
اشاره ----- ۹۱
اشکالات دانشمندان ماتریالیست ----- ۹۳
نکته ۲: ----- ۹۹
نکته ۳: ----- ۱۰۳
سیر اجمالی از تطوّرات فلسفه ----- ۱۰۴
مکاتب فکری در قلمرو اندیشه اسلامی ----- ۱۰۶
روش شیخ اشراق و افلاطون ----- ۱۰۶
ارکان فلسفه افلاطونی ----- ۱۰۷
اشاره ----- ۱۰۷
الف) نظریه مُثُل: ----- ۱۰۷
ب) نظریه آفرینش روح قبل از ابدان: ----- ۱۰۸
ج) نظریه سوم: ----- ۱۰۸
افلاطون و مثل ----- ۱۰۸
روش های دیگر ----- ۱۰۹

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

اشاره ----- ۱۰۹
۱- فلسفه مشّایی ----- ۱۰۹
۲- فلسفه اشراق ----- ۱۰۹
۳- سلوک عرفانی: ----- ۱۰۹
۴- روش کلامی: ----- ۱۱۱
مقاله دوم فلسفه و سفسطه (رئالیسم و ایدئالیسم) ----- ۱۱۴
امکان شناخت و جایگاه آن در فلسفه ----- ۱۱۴
اشاره ----- ۱۱۴
فلسفه و سفسطه (رئالیسم و ایدئالیسم). ----- ۱۱۵
تاریخچه پیدایش سفسطه ----- ۱۱۶
رئالیسم و ایدئالیسم ----- ۱۱۹
جرج برکلی و نظریه وی ----- ۱۲۴
فلسفه شوپنهاور ----- ۱۲۶
اشاره ----- ۱۲۶
توضیح مطلب ----- ۱۳۱
اشکال سخن دکارت ----- ۱۳۱
برخی از شبهات ایدئالیسم ----- ۱۳۳
شبهه یکم: ----- ۱۳۳
پاسخ شبهه یکم: ----- ۱۳۴
شبهه دوم: ----- ۱۳۵
پاسخ شبهه دوم: ----- ۱۳۶
شبهه سوم: ----- ۱۳۸
پاسخ شبهه سوم: ----- ۱۳۸
شبهه چهارم: ----- ۱۴۰

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

پاسخ شبهه چهارم: ۱۴۰
شبهه پنجم: ۱۴۱
پاسخ شبهه پنجم: ۱۴۱
اشاره ۱۴۱
نکته ۱: ۱۴۳
نکته ۲: ۱۴۵
اشاره ۱۴۵
تعبیرات مادیون از ادرکات (معلومات) ۱۴۶
دوام در قضایا ۱۵۱
اطلاق ونسبیت مفاهیم ۱۵۴
عقاید جزمیون و اقسام آن ها ۱۵۵
نظریه ماتریالیست ها درباره ادراک ۱۵۷
علم حضوری و علم حصولی ۱۵۸
پرسش از دانشمندان دیالتیک ۱۶۰
پاسخ دانشمندان دیالکتیک ۱۶۰
پاسخ ما ۱۶۱
پاسخ مجدد دانشمندان دیالکتیک ۱۶۳
پاسخ مجدد ما ۱۶۳
نکته ۳: ۱۶۴
نظریات بعضی از فلاسفه ۱۶۷
۱- هرمس: ۱۶۷
۲- بلیناس: ۱۶۷
۳- فیثاغورث: ۱۶۹
۴- افلاطون: ۱۷۰

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

۵- افلوطین: ۱۷۰
مقاله سوم: علم و ادراک ۱۷۱
اشاره ۱۷۱
مراتب ادراک ۱۷۳
اشاره ۱۷۳
تمثیل ۱۷۸
برگردیم به سوی مقصد اصلی ۱۸۰
اشاره ۱۸۰
یکم: عدم انطباق کوچک بر بزرگ ۱۸۱
دوم: اصل تحول ماده و عدم تغییر ادراکات ۱۸۲
سوم: انقسام ناپذیری ۱۸۳
خلاصه بیان ۱۸۴
اشاره ۱۸۴
اشکال ۱۹۲
پاسخ ۱۹۴
اشکال ۱۹۵
اشاره ۱۹۵
کمیّات متصله ۱۹۷
اشاره ۱۹۷
نکته اوّل: این که این مفاهیم از کجا ناشی شده و منشأ این تصورات چیست؟ ۱۹۸
نکته دوم: منشأ اصلی تصور خط و سطح و دایره و غیره ۱۹۹
پاسخ اشکال ۲۰۰
برهان دیگر ۲۰۲
مراحل گوناگون احساس از دیدگاه روان شناسان ۲۰۴

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

اشاره ----- ۲۰۴
نظریه روحی ----- ۲۰۵
نظریه مادی ----- ۲۰۶
نقد نظریه مادی ----- ۲۰۷
استدلال بر مادی بودن حافظه ----- ۲۰۹
اشاره ----- ۲۰۹
الف) عروض نسیان: ----- ۲۰۹
ب) عروض امراض حافظه ای: ----- ۲۱۰
پاسخ استدلال ----- ۲۱۰
اشاره ----- ۲۱۰
اشکال ----- ۲۱۲
پاسخ ----- ۲۱۲
اشکال ----- ۲۱۴
پاسخ ----- ۲۱۴
اشکال یا تقریر نظر مادیین ----- ۲۱۵
اشاره ----- ۲۱۵
پاسخ ----- ۲۱۶
اشکال یا تقریر ----- ۲۱۹
اشاره ----- ۲۱۹
پاسخ ----- ۲۲۰
اشکال ----- ۲۲۰
پاسخ ----- ۲۲۱
تتمیم اصل مقصد ----- ۲۲۲
نظریه حسی ----- ۲۲۳

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

دلیل روحیون بر تجرد روح ----- ۲۲۵
تناقض گویی دکتر ارانی ----- ۲۲۸
اشاره ----- ۲۲۸
نتیجه ----- ۲۳۱
اشکال یا تقریر ----- ۲۳۲
پاسخ ----- ۲۳۲
آنچه در این مقاله به ثبوت رسید ----- ۲۳۳
۱. علم و ادراک مطلقاً مادی نیست ----- ۲۳۳
۲. علم بر دو قسم است: ----- ۲۳۳
مقاله چهارم: علم و معلوم (ارزش معلومات) ----- ۲۳۴
اشاره ----- ۲۳۴
مقدّمه ----- ۲۳۶
ارزش معلومات ----- ۲۳۸
حقیقت یعنی چه؟ ----- ۲۳۸
تعریف های گوناگون حقیقت ----- ۲۳۹
مفهوم سخن فلیسین شاله ----- ۲۴۰
نقد تعریف فلیسین شاله ----- ۲۴۰
پاسخ به انتقاد فلیسین ----- ۲۴۱
نقد تعریف ویلیام جیمز ----- ۲۴۲
نقد تعریف چهارم ----- ۲۴۴
نزاع فلسفه و سفسطه ----- ۲۴۶
اشاره ----- ۲۴۶
۱. آیا حقیقت فی الجمله وجود دارد؟ ----- ۲۴۷
۲. میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟ ----- ۲۴۸

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

۳. آیا ممکن است یک چیز هم حقیقت باشد و هم خطا؟ ----- ۲۴۹
۴. آیا حقیقت موقت است یا دایمی؟ ----- ۲۵۰
۵. آیا حقیقت متحول و متکامل است؟ ----- ۲۵۳
اشاره ----- ۲۵۳
راه های اثبات تکامل حقیقت در نظر طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک ----- ۲۵۴
اشاره ----- ۲۵۴
راه اوّل: ----- ۲۵۴
پاسخ ----- ۲۵۵
راه دوم: ----- ۲۵۶
پاسخ ----- ۲۵۷
اشاره ----- ۲۵۷
قسمت اوّل: ----- ۲۵۷
قسمت دوم: ----- ۲۵۸
قسمت دوم اشکال: ----- ۲۶۰
پاسخ ----- ۲۶۱
نظریه صدرالمتألهین ----- ۲۶۲
راه سوم ----- ۲۶۳
اشاره ----- ۲۶۳
پاسخ: ----- ۲۶۳
راه چهارم: ----- ۲۶۴
اشاره ----- ۲۶۴
تکامل علوم در نظر دانشمندان ----- ۲۶۵
۶. چرا علوم تجربی یقینی نیست؟ ----- ۲۶۷
اشاره ----- ۲۶۷

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

چرا فلسفه و ریاضیات یقینی است؟ ----- ۲۷۰
۷. آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟ ----- ۲۷۰
۸. آیا بین رولاتیویسم وماتریالیسم دیالکتیک ازلحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟ ----- ۲۷۳
سیر تاریخی عقاید و آرای دانشمندان ----- ۲۷۶
پیدایش سوفیسم در یونان ----- ۲۷۶
مکتب شکاکان ----- ۲۷۷
عقیده قدما ----- ۲۷۸
اشاره ----- ۲۷۸
نظریه دکارت ----- ۲۸۱
نظریه حسیون ----- ۲۸۴
نظریه کانت ----- ۲۸۶
اشاره ----- ۲۸۶
الف) فلسفه اولی: ----- ۲۸۷
ب) ریاضیات: ----- ۲۸۸
ج) طبیعیات: ----- ۲۸۹
فرق نظریه کانت و ماتریالیسم ----- ۲۹۲
نظریه هانری برگسن ----- ۲۹۳
جمع بندی آرای دانشمندان ----- ۲۹۵
علم و معلوم (ارزش معلومات) ----- ۲۹۶
اشاره ----- ۲۹۶
سخن سوفسطاییان درباره ارزش معلومات ----- ۲۹۷
اشاره ----- ۲۹۷
اشکال ----- ۲۹۹
اشاره ----- ۲۹۹

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

مقدمه یک: تقسیم علم: ----- ۲۹۹
مقدمه دو: تقسیم دیگر: ----- ۳۰۰
پاسخ اشکال ----- ۳۰۶
حقیقت نسبی به تقریر دانشمندان مادی ----- ۳۰۸
اشاره ----- ۳۰۸
نتیجه بحث ----- ۳۱۱
خرده گیری ----- ۳۱۲
پاسخ فلسفه ما ----- ۳۱۶
بررسی خطا ----- ۳۱۹
خلاصه نظریات ثابت شده ----- ۳۲۵
پانوشته ها ----- ۳۲۶
بدیهیات شش گانه منطق ----- ۳۲۶
اقسام قضیه ----- ۳۲۹
درباره مرکز ----- ۳۳۱

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه سیدمحمدحسین طباطبائی جلد ۱

مشخصات کتاب

شابک : ۳۵۰۰۰ ریال ۹۷۸-۹۶۴-۹۷۱-۸۵۳-۴ : ؛ ۳۸۰۰۰ریال:ج.۱ چاپ دوم ۹۷۸-۹۶۴-۰۹۰-۰۱۱-۶: ؛ ۵۵۰۰۰ ریال : ج.۳ ۹۷۸-۹۶۴-۰۹۰-۲۱۵-۸ : ؛ ۸۰۰۰۰ریال:ج.۹۷۸:۴-۹۶۴-۰۹۱-۴۵-۹۵ ؛ ۸۵۰۰۰ ریال: ج.۵: ۹۷۸-۹۶۴-۰۹-۱۲۴۴-۷

شماره کتابشناسی ملی : ۱۱۴۶۰۸۵

عنوان و نام پدیدآور : تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه سیدمحمدحسین طباطبائی با پاورقی شهید مطهری / محمدباقر شریعتی سبزواری.

مشخصات نشر : قم : بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) ، ۱۳-

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : بوستان کتاب ؛ شماره ۱۳۱۸، ۱۵۴۰ . فلسفه اسلامی ؛ ۴۷، ۱۱۱ . فلسفه و عرفان ؛ ۹۲، ۲۱۲

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جلد دوم : ۱۳۸۵.

یادداشت : ص .ع .لاتینی شده : Mohammad Bagher-e Shariati-ye Sabzevari.Tahriri bar osul-e falsafeh... .

یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کتاب " اصول فلسفه و روش رئالیسم "تالیف محمدحسین طباطبایی است.

یادداشت : ج.۱(چاپ دوم:۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۴ (چاپ اول: ۱۳۹۲).

یادداشت : ج.۵ (چاپ اول: ۱۳۹۱).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ . اصول فلسفه و روش رئالیسم -- نقد و تفسیر

موضوع : فلسفه اسلامی

موضوع : واقع گرایی

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

رده بندی کنگره : BBR۱۳۹۲ / الف۶۰۳ ش۴ ۱۳۸۰ی

سرشناسه : شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۱۹ -

شناسه افزوده : مطهری، مرتضی، ۱۲۹۸ - ۱۳۵۸.، مقدمه نویس

شناسه افزوده : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ . اصول فلسفه و روش رئالیسم. شرح

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم. دفتر تبلیغات اسلامی. بوستان کتاب قم

ص: ۱

اشاره

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲

پیش گفتار

تقدیم به روح پدر موحد و روحانی ام که به گونه ظریفی از کودکی علاقه به حکمت و فلسفه را در قلب کوچکم جای داد و به مادر ارجمندم که با فراهم ساختن وسایل تحصیلاتم به این فهم تحقق بخشید و به تمام دوستداران حکمت و فلسفه اسلامی در خارج و داخل کشور، وبه روح متعالی علّامه طباطبائی و شهید مطهری درود می فرستم.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳

اگر تاریخ زندگی اقوام و ملت ها را از نظر بگذرانیم، خواهیم دید که یک سلسله مسائل و عقاید وجود دارد که از مقدس ترین مقدسات آن ها به شمار می رود. اگر مقدسات بشری را مطالعه کنیم، درمی یابیم که عقیده و شعاری برای جمعی مقدس است، ولی برای گروه دیگر نه تنها تقدسی ندارد، بلکه جزو خرافات می باشد؛ مثلًا ایمان به خالق جهان برای اکثر ملل جهان از عالی ترین مقدسات اعتقادی محسوب می گردد، ولی گروهی این عقیده را مولود جهل و ترس بشر و یا شرایط اجتماعی و اقتصادی می دانند و در نهایت تریاکِ مخدر معرفی می کنند! لیکن در میان همه مقدسات که برای انسان ها مطرح است، علم و دانش، تقدسی جهانی و همگانی دارد.

به فرمایش امام علی علیه السلام:

«کفی بالعلم شرفاً أنّه یدّعیه من لا ـ یحسنه، و یفرح إذا نُسِبَ إلَیه، و کَفی بِالجهْلِ ذمّاً إنّهُ یَتَبرَّأ مِنه مَن هو فیه؛(۱) در شرف علم و دانش همین اندازه کافی است که حتی بی سواد هم ادعای دارا بودن آن را دارد و اگر به وی دانشمند بگویند، از این انتساب بسیار خوشحال می شود و در پستی جهل همین بس که جاهل آن را از خود دور می کند.»

انسان ها تابع هر مسلک و مرامی که هستند و از هر نژاد و تباری که باشند، به عظمت و قداست علم و معرف اعتراف دارند. و در ادبیات ملت ها قداست علم و عالم به گونه های مختلف منعکس شده است. به قول شاعر:

آن را که علم و دانش و تقوا مسلم است هرجا قدم نهد، قدمش خیر مقدم است

کس را به مال نیست بر اهل کمال فخرعلم است آن که مفخر اولاد آدم است

جاهل اگر چه جست مقدم، مؤخر است عالم اگر چه زاد مؤخر، مقدم است

بدون شک علاقه اصلی انسان به دانش تنها برای رفع حوایج مادی نبوده و نیست، بلکه

۱- بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۸۵، ح ۱۰۷

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴

دانشمندان بزرگ در راه کشف اسرار علمی از همه لذایذ مادی چشم پوشیده و مرارت ها و تلخی های فراوانی چشیده و گردنه های خطرناکی را طی کرده اند. اساساً حس حقیقت جویی و انگیزه کنجکاوی و لذت های معنوی است که انسان را به کسب علم و معرفت وا می دارد تا از این رهگذر بر مشکلات و غوامض جهان فایق آید و بر فراز مراکز فرهنگی و مدارس علمی قرار گیرد و مانند خواجه طوسی این گونه نغمه سرایی کند:

لذات دنیوی همه هیچ است نزد من در خاطر از تغیر آن هیچ ترس نیست

روز تنعّم و شب عیش و طرب مراغیر از شب مطالعه و روز درس نیست

و یا هم چون دانش پژوهان دینی و علمی، آهنگ «أیْنَ الْمُلوک و أیْنَ أبْناءُ الملوک» را بر بام مدرسه ها سر دهد.

دانش به هر اندازه که زایل کننده شک باشد، به همان اندازه ارزش بیش تری خواهد داشت.

همان گونه که هر چه کلی تر و جهان شمول تر باشد، شرفش افزون تر خواهد بود. معلومات انسان در همه زمینه ها در برابر مجهولاتش بسیار ناچیز است، ولی حیاتی ترین مسائلی که همواره توجه انسان ها را به خود معطوف داشته و می دارد، دانشی است که با نظام جهان و فلسفه خلقت انسان یا جهان بینی آنان ارتباط پیدا می کند؛ یعنی به همان سه سؤال مشهوری که در اشعار ذیل منعکس شده است:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتنم

از کجا آمده ام، آمدنم بهر چه بودبه کجا می روم آخر ننمایی وطنم

مانده ام سخت عجب از چه سبب ساخت مرایا چه بوده است مرادِ وی از این ساختنم

آدمی چه از عهده حل «معمای هستی» بر آید و چه بر نیاید، نمی تواند از کاوش های فکری درباره مبدأ و معاد باز ایستد. جنجال تسخیر ارواح و ارتباط با جنیان، تنویم مغناطیسی، علاقه وافر به کشف اسرار غیب و تحمل ریاضت های سنگین و طاقت فرسا، همه در این راستا صورت می گیرد. انسان از آغاز پیدایش همواره در صدد یافتن پاسخ هایی مناسب برای نیازهای درونی خویش بوده است. گرچه در بدو امر، شناخت او سطحی بوده، در سایه تکامل علم و عقل از ظواهر اشیا عبور و به عمق آن ها دست پیدا کرده و اندیشه اش را در بی نهایت و ابدیت به جولان در آورده است و این تلاش خستگی ناپذیر را تا پایان عمر ادامه می دهد. بشر می خواهد به علل و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵

عوامل اشیا پی ببرد و نظام علیت و معلولیت را کشف کند. در واقع همین نیاز فطری و انگیزه های عقلانی است که فلسفه را به وجود آورده است.

از آن جا که فلسفه نیاز ذاتی و عقلی همه انسان ها است، از این رو هیچ جامعه و نسلی نیست که به گونه طبیعی و معمولی و یا اصطلاحی و علمی با فلسفه سر و کار نداشته باشد. نیاز شدید جامعه و نسل حاضر ما به فلسفه کاملًا مشهود است. گمراهی بسیار از اندیشمندانِ جوان بر اثر عدم آشنایی با متون فلسفه اسلامی است.

فقدان یک متن روشن فلسفی، نابسامانی های فکری بسیاری برای روشن فکران ما فراهم ساخته است، در حالی که فلسفه اسلامی، عالی ترین و عمیق ترین مکتب فلسفی در جهان به شمار می رود و می تواند هر گونه خلأ فکری و فرهنگی را برطرف سازد؛ ولی متأسفانه اکثر متون فلسفی موجود ما به شکل بسیار غامض و پیچیده و به زبان عربی تدوین گردیده است که فقط تعداد معدودی از افراد مطلع می توانند از آن بهره گیرند.

فیلسوفان قدیم معتقد بودند که باید فلسفه را از دسترس عموم خارج و در محدوده تنگی محصور و محبوس کرد، به همین دلیل از مشکل نویسی و به کار بردن اصطلاحات پیچیده دریغ نکردند، به طوری که فلسفه را از زمین به آسمان بردند.

امّا بزرگانی چون علّامه طباطبائی و شهید مطهری تلاش کردند تا دوباره فلسفه را زمینی کنند: علّامه بزرگوار سید محمد حسین طباطبائی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم که بهترین متن فلسفی در زبان فارسی است، را به نگارش درآورد ولی این کتاب هم به علت مشکل و مجمل بودن نمی توانست برای کلیه تحصیل کرده ها قابل فهم باشد، از این رو فیلسوف و اندیشمند بزرگ، شهید مطهری مصمّم شد که پاورقی هایی بر آن بیفزاید. گرچه این پاورقی ها بسیار سودمند و مفید واقع شد، باز هم به دلیل اجمال متن و تفصیل پاورقی ها و نیز در بسیاری از موارد برای بریدگی مطالب پاورقی از متن نتوانست آن چنان که بایدپاسخگوی خیل مشتاقان فلسفه باشد و فقط عده کمی از آن بهره مند گردیدند و بیش تر افراد محروم ماندند؛ به همین دلیل این جانب پس از بیست بار تدریس کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در مجامع مختلف فرهنگی و علمی بر آن شدم که با شرح و تفسیر بیش تر و توضیح عبارت های مجمل و مشکل، آن را به صورت خودآموز درآورم و در اختیار علاقه مندان به فلسفه بگذارم تا کسانی که به اساتید فلسفه دسترسی ندارند بتوانند تا حدودی با برخی از مسائل مهم فلسفی و حکمت متعالیه آشنا شوند.

انگیزه دیگری که بنده را بر این عمل وادار کرد، برخوردهای فراوانی بود که با محققان جوان

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶

به ویژه دانشجویان و فرهنگیان داشته ام و نیز تحقیقاتی که از علل انحراف ها و گرایش های الحادی شماری از آنان به عمل آورده ام و هم چنین نظرخواهی هایی که از طبقات مختلف و عده ای از گروهک های نادم انجام گرفته است، همگی به یک حقیقت اعتراف کرده اند که انگیزه عمده جذب و گرایش آنان به فلسفه های مادی و التقاطی، تبلیغات گروهی و احساس نیاز به اتخاذ جهان بینی فلسفی و فقدان یک متن روان و جامع از فلسفه اسلامی است که بتواند جهان بینی الهی را به روشنی تبیین کند.

چنین خلئی موجب گردید که نسل تحصیل کرده در مقابل زرق و برق فلسفه های وارداتی غرب و شرق نتواند مقاومت کند و مجذوب و مفتون افکار آنان گردد. گروه های چپ و التقاطی نیز این کمبود را احساس کردند و همواره سعی داشته و دارند که اصول فلسفه خود را به سبک ساده با نثری جذاب و ادبی و در قالب های گوناگون برای قشرهای مختلف جامعه حتی کارگران و نوجوانان بنویسند، ولی در جامعه اسلامی ما یک متن فلسفی روشن با گستره زیاد که فراخور ظرفیت و استعداد دانشجویان و طبقات تحصیل کرده ما باشد، وجود ندارد و اگر هم هست، به صورت مبهم و مشکل نوشته شده است. مضافاً این که اگر متنی احیاناً در خور فهم عموم هم باشد، با طرح مسائل غیر ضروری و تطویل بی ثمر و نقادی های محققانه و خسته کننده، نتوانسته پایگاهی در میان اندیشمندان ما پیدا کند. البته در عصر انقلاب اسلامی که بازار راکد فلسفه و عرفان رونق قابل توجهی پیدا کرد، بعضی از شاگردان امام امت قدس سره و علّامه طباطبائی رحمه الله در این راه گام های بزرگی برداشتند که همواره حوزه های علمیه از برکات آن ها بهره مند هستند، ولی هنوز هم مشکل هم چنان باقی است و نقاط ضعف بسیاری در نوشته های فلسفی ما به چشم می خورد. با این که امام راحل رحمه الله در فلسفه خواهی موجی ایجاد کرد، ولی دریغا که اسرار حکمت و عرفان را با خود به دار بقا برد و به زبان حال فرمود: گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش.

خوشبختانه علّامه طباطبائی، که از سردمداران حرکت جدید فلسفه و عرفان به شمار می رود، این دانش را بیش از پیش در حوزه های علمیه و مراکز دانشگاهی مطرح کرد، آن گاه شاگرد شهیرش آیه اللّه مطهری و سایر شاگردانش این راه را تکمیل کردند.

علّامه فقید با توجه به نیاز عصر، عالی ترین و جامع ترین متن فلسفی رابه زبان فارسی نگاشت و شهید مطهری نیز با نوشتن مقدّمه و پاورقی بر شکوه و جلال این مقاله ها افزود که هم اکنون نیز این متن کامل فلسفی در دسترس متخصّصان فلسفه قرار دارد. یکی از امتیازات «اصول فلسفه و روش رئالیسم» این است که علّامه فقید، اکثر ابتکارات و ابداعات خود را در این مقاله ها

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷

مطرح کرده و به وسیله متفکران حاضر در جلسه، مورد نقد و تحلیل قرار داده است.

به هر حال، برای ضرورت طرح این مسائل در جامعه و اصرار محافل درسی و تقاضای مکرر قشرهای مختلف که علاقه مند بودند این کتاب ارزنده به صورت خودآموزی چاپ و منتشر شود، این جانب به این موضوع ترغیب شد. آنان مدّعی بودند که مشکل اصول فلسفه و روش رئالیسم در این است که وقتی انسان متن را می خواند، پاورقی را فراموش می کند و به عکس وقتی به پاورقی منتقل می شود، متن را از دست می دهد. و در نهایت متحیر می ماند.

این جانب پس از مشورت با اساتید فلسفه و دانشجویان و نیز تجربه های به دست آمده در طول تدریس، اصول فلسفه را به این شکل تنظیم و تشریح کرد تا بهتر مورد استفاده قرار گیرد.

بعضی از خصوصیات این خودآموز بدین شرح است:

۱- هدف شهید مطهری، روشن ساختن عبارت های علّامه طباطبائی رحمه الله نیست، بلکه مقصد اصلی وی، تشریح و تکمیل مباحثی است که در اصول فلسفه مطرح گردیده است؛ به همین دلیل قسمت هایی از متن کتاب را به حال خود رها کرده و تحلیل و تشریحی در مورد آن ها به عمل نیاورده است. این بنده با کمیِ بضاعت، سعی کرده آن قسمت ها را شرح و تکمیل کنم تا جملات علّامه روشن تر شود.

۲- در عبارت های شهید مطهری- طبق توصیه فرزند برومندشان- هیچ گونه تغییری انجام نگرفته است، ولی برای اتحاد و هم آهنگی با متن کتاب، ناگزیر تقطیع به عمل آمده و هر بخشی از پاورقی در کنار متن مناسب خود قرار گرفته است. هم چنین عناوینی نیز بر آن افزوده شده تا مطالب مجزا و برای خوانندگان مفیدتر باشد.

۳- در این خودآموز پاورقی های شهید مطهری با متن علّامه آمیخته شده به طوری که متن واحد و یک پارچه ای پیدا کرده است تا خوانندگان دچار سردرگمی نشوند. پاورقی هایی که در ذیل صفحات آمده، مطالبی است که ارتباط اصولی با مباحث مطروحه ندارد؛ بخشی از آن ها مربوط به مفاهیم لغوی و اصطلاحی است و قسمتی نیز جنبه تاریخی دارد که در فهم اصل مطلب چندان دخالتی ندارد. البته بعضی پاورقی ها جنبه تکمیلی و تحلیلی دارد و برخی به صورت مقایسه با سایر مکاتب فلسفی تدوین شده است.

۴- امتیاز این کتاب بر سایر متون فلسفی در این است که ضروری ترین مسائل حکمت در مقایسه با مکاتب فلسفی غرب و شرق مطرح شده است و شهید مطهری با بیان جذاب و قلم شیوای خود مسائل فلسفه رابه صورت ریاضی و طبیعی تبیین کرده است به گونه ای که ضرورت و نیاز جامعه به فلسفه، کاملًا ملموس گردیده است.

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸

در ادامه مقاله ها بر خوانندگان روشن می شود که فلسفه به مفهوم صحیح و اصیل خود، یک سلسله اوهام و بافته های ذهنی نیست که فیلسوفان در حالت خلوت و تنهایی بافته باشند، بلکه فلسفه عبارت است از: یک سلسله معقولات کلی و قوانین اصولی که فیلسوفان، آن را از ادراکات کلی و ناب انسان ها گرفته و به صورت یک رشته مسائل عقلی به نام «فلسفه» تدوین کرده اند.

همان گونه که فن موسیقی به کمک عقل هنرمندان از آهنگ پرندگان و برخورد نسیم با شاخ و برگ درختان و صدای جویباران و آوای انسان ها نشأت یافته و امروز به صورت علم و فن موسیقی در اختیار هنرجویان قرار گرفته است و یا ادبیات هر ملت، که از تکلم و تعبیرات آن ملت گرفته شده و به شکل علم نحو، صرف، معانی، بیان و بدیع در آمده است. فلسفه هم از این قانون مستثنا نیست، بلکه سلسله مسائلی است که از توجه به هستی، مراتب وجود، مبدأ هستی، اقسام وجود و هم چنین اصولی که حیات معقول انسان ها بر آن استوار می باشد؛ مانند ماهیت علوم، ارزش علوم، مبادی تصوریه و تصدیقیه علم، نحوه وجود علم، کثرت و وحدت و ده ها مسائل دیگر کشف شده است.

ما و شما خوانندگان عزیز معتقدیم که غیر از ما و اندیشه ما، عالم خارجی هم وجود دارد، زمینی هست، آسمانی هست، بشری هست، و ...؛ از همین نقطه، حرکت فلسفی آغاز می گردد که انسان را از راه سفسطه و سوفیسم جدا می کند. تجسس از علت ها، فرار از خطرها، درمان بیماری ها، تصدیق و انکار قضایا و توجه به امور شدنی و نشدنی و مطالب دیگر، از مسائل فلسفی محسوب می گردد که فیلسوفان در کتاب های خود مطرح کرده و برهان های خود را بر آن پایه نهاده اند. البته ما انکار نمی کنیم که سلسله مسائلی در فلسفه وجود دارد که هیچ ربطی به این دانش ندارد و از علوم و فنون دیگر اقتباس گردیده و بر مبنای آن، مسائل دیگری تولّد یافته است؛ هم چون «عقول عشره»، «افلاک نه گانه» و مباحث «طبیعیات» که از علم هیئت و علوم طبیعی مایه گرفته است. به علاوه دخالت فلاسفه در علوم دیگر و جزئیات عوالم ماورای طبیعت و تفسیر و تحلیل های خاصی که به کمک عقل از مسائل شریعت به عمل آورده اند، پی آمدهای ناگواری به دنبال داشته و دست آویزی به دست مخالفان داده است، ولی این گونه موارد نادر نمی تواند به استحکام و ضرورت فلسفه آسیب و ضربه ای وارد آورد. همان گونه که تئوری های سست افرادی مانند لامارک، داروین، فروید و اگوست کنت نتوانست قداست و شکوه علم طبیعی را بشکند، فرضیه های کارل مارکس و سارتر و تدوین فلسفه علمی نیز نتوانست فلسفه را به علوم طبیعی تبدیل کند و آن را از استقلال و کلیت بیندازد.

۵- در این خودآموز سعی شده است که متن علّامه طباطبائی با حروف درشت و پاورقی های

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹

استاد شهید مطهری با حروف ریزتر چاپ شود تا هر یک از عبارت ها مشخص گردد. نیمی از توضیحات بنده در خلال کلمات علّامه طباطبائی قرار دارد و بخشی نیز به گونه مستقل و مجزا از شرح استاد شهید است. بعضی از مطالب شهید مطهری به پاورقی منتقل و با علامت (م) مشخص شده است.

۶- استقبال شایانی که از سوی قشرهای مختلف در طی تدریس به وجود آمد و نامه های فراوانی که از گروه های مختلف فکری و فرهنگی دریافت شد و صمیمانه و به دور از تظاهر و ریا گفتند: «روش رئالیسم ما را با دنیای جدیدی آشنا کرد و کلیه اتهامات و تشکیکاتی را که بر این فلسفه وارد آورده بودند، به طور طبیعی از ذهن ما خارج ساخت».

مرحوم آیه الله میرزا جواد آقای تهرانی بارها از نقش این مقالات در هدایت دانشجویان سخن به میان آوردند و مرا نیز مورد لطف و دعای خویش قرار دادند. اعتراف بسیاری از متفکران معاصر بر این که، حرکت فلسفی خود را با مطالعه این مجموعه آغاز کردند و به مراحل عالی رسیدند، انگیزه این جانب را بر شرح این مقالات تقویت کرد.

امید است این خودآموز برای عموم تشنگان فلسفه اسلامی مفید واقع شود و طلاب و دانشجویان ارجمند و فرهنگیان معظّم، ضمن آشنایی با فلسفه متعالی بتوانند در حکمت نظری و عملی موفقیت چشمگیری به دست آورند و عظمت فلسفه اسلامی را بیش از پیش دریابند.

والسلام علی من اتبع الهدی

حوزه علمیّه قم

محمد باقر شریعتی سبزواری

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱

مقدّمه

در میان همه مقدسات بشر، «دانش» یگانه چیزی است که همه افراد از هر نژادی و تابع هر طریقه و مسلکی، آن را مقدس می شمارند و به رفعت و عظمت و تقدس آن اعتراف دارند و حتی نادان ترین نادان ها نیز دانش را از آن جهت که دانش است، کوچک نمی شمارد و شایسته تحقیر نمی داند. محبوبیت و احترام دانش نه تنها از آن جهت است که بهترین ابزار زندگی است و در مبارزه حیاتی به انسان نیرو می دهد و توانایی می بخشد و تسلط او را بر طبیعت مستقر می سازد، زیرا اگر چنین بود می بایست انسان با آن چشم به دانش نگاه کند که هر ابزار و وسیله کار دیگری را می بیند.

تاریخ علم مقرون به رنج ها و محرومیت ها و مصایب و متاعبی است که دانشمندان در راه کسب علم تحمل کرده اند و زندگی مادی را بر خویش تلخ ساخته اند و اگر علاقه مندی انسان به دانش، تنها به منظور رفع حوایج مادی زندگی بود، پس این همه از خود گذشتگی ها و صرف نظر کردن از عیش و لذت ها و خوشی های زندگی در راه علم چرا؟ پیوند علم با روح بشر بالاتر از این پیوندهای پست و حقیری است که ابتدا تصور می رود. دانش به هر اندازه که یقینی تر و شکننده تر شک و ریب و جهالت باشد و به هر اندازه که کلی تر و عمومی تر و پرده بزرگ تری را کنار بزند، اهمیت و مطلوبیت بیش تری دارد.

در میان همه مجهولاتی که انسان آرزوی دست یافتن به آن ها را دارد، یک رشته از مسائل است که از این لحاظ در درجه اوّل اهمیت قرار دارد و آن ها همان مسائل مربوط به نظام کلی عالم و جریان عمومی امور جهان و رمز هستی و راز دهر می باشد.

انسان خواه از عهده برآید و خواه بر نیاید، نمی تواند از کاوش و فعالیت فکری درباره 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

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲

فلسفه را برای بشر به وجود آورده است.

فلسفه، سراپای هستی را جولان گاه فکر بشر قرار می دهد و عقل و فکر انسان را بر روی بال و پر خود می نشاند و به سوی عوالمی که منتهای آرزو و غایت اشتیاق انسان، سیر در آن عوالم است، پرواز می دهد. تاریخ فلسفه با تاریخ فکر بشر توأم است، لهذا نمی توانـد یک قرن و زمان معین و یا یک منطقه و مکان معین را به عنوان مبدأ و منشأ اصـلی پیدایش فلسـفه در روی زمین معرفی کرد؛ بشـر به حکم خواهش فطری خویش هر وقت و در هر جـا که مجـال و فرصتی برای تفکر پیـدا کرده است، از اظهار نظر درباره نظام کلی عالم خودداری نکرده است و تا آن جا که تاریخ می تواند نشان بدهد در بسیاری از نقاط جهان؛ مانند: مصر، ایران، هند، چین و یونان، فلاسـفه و متفکرین بزرگ ظهور کرده انـد و مکاتب فلسـفی مهمی به وجودآورده اند و از دوران هایی که فاصـله تاریخی زیادی با ما ندارد و دست تطاول ایام نتوانسته است تمام آثار آن دوره ها را محو کند، کم و بیش آثار فلسفی باقی مانده است.

از آثار دوره های بالنسـبه قدیم، از همه بیش تر و بهتر، آثار نهضت عظیم علمی و فلسفی یونان، که تقریباً از دو هزار و ششصد سال قبل آغاز می شود، باقی مانده است، زیرا از آن وقت تاکنون فترتی که موجب محو و نابودی کلی آن آثار بشود حاصل نشده است. آن نهضت فکری که در کرانه های آسـیای صغیر و یونان پدید آمد، در اسکندریه تعقیب شد و هنگامی که حوزه اسکندریه و آتن رو به نـابودی و اضـمحلال کلی می رفت و ژوستی نین، امپراتور روم شـرقی در سال ۵۲۹ میلادی دسـتور تعطیل دانشگاه ها و بستن درهای مدارس آتن و اسـکندریه را داد و دانشـمندان از بیم، متواری شدند و حوزه های تدریس و تعلیم به هم خورد، در یک قطعه دیگر جهان، نهضت دیگری با طلوع اسلام آغاز شد و مقدمات مدنیّت جدید و عمیق دیگری فراهم آمد.

در اثر تشویق و تجلیلی که از طرف پیشوای عظیم الشأن اسـلام و اولیای بزرگواران دین از مقام دانش و دانشـجویی شد، شـعله طلب علم، دو مرتبه در دل ها روشن گشت تا آن که تمدن وسـیع و عظیم اسـلامی به وجود آمد، رشـته های مختلف علوم تدوین و تنظیم شـد، کتاب ها از زبان های مختلف و بیش از همه، کتب یونانی ترجمه شد، مدارس و دانشـگاه ها از نو تأسـیس گشت، کتاب خانه ها پدیـد آمـد، شـهرهای بزرگ کشور پهناور اسـلامی مهـد علوم و محل آمـد و شـد محصّلین گشت. از اروپای فعلی و سایر نقاط جهان دانشـجویان به کشورهای اسـلامی اعزام شدنـد، تا آن که بالأخره پس از گذشت چند قرن، تحول جدید اروپا پدید آمد و در عالم علم و دانش، رخ داد آنچه رخ داد؛ ولی چیزی که از نظر تاریخ مسلم است این است که، یونان قدیم نیز

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳

سرمایه های اصلی معلومات خویش را مدیون مشرق زمین است و دانشمندان بزرگِ آن جا مسافرت ها به مشرق کرده اند و از اندوخته های دانشمندان شرقی بهره مند گشته و پس از عودت، در وطن خود منتشر ساخته اند.

ما نمی خواهیم در این مقدّمه به معرفی فلسفه باستانی مشرق و مقدار بهره ای که یونان باستان از آن برده است و یا معرفی فلسفه ده قرن پیش اسلامی و میزان استفاده هایی که اروپای جدید از آن کرده است و یا به بحث در مقدار میراثی که از یونانیان به مسلمین رسید و تحولاتی که در دوره اسلامی پیدا کرد و این که مسلمین، فلسفه یونان را به چه صورتی در آوردند و چه اندازه از خود بر آن افزودند، بپردازیم، زیرا علاوه بر این که اگر بنا شود از روی سند و تحقیق در این موضوعات قضاوت شود، احتیاج به صرف وقت های زیاد و نوشتن کتاب های مستقل دارد [و] با موضوع کتاب حاضر ارتباط زیادی ندارد.

آنچه با کتاب حاضر نسبتاً ارتباط بیش تری دارد و به علاوه کم تر درباره آن گفتگو شده است، یک معرفی اجمالی از فلسفه اسلامی از سه قرن و نیم پیش تاکنون می باشد که متأسفانه، کما هو حقه، هنوز در جهان معرفی نشده است و قهراً از طرف طبقه جوان و تحصیل کرده های جدید خودمان نیز- که معمولًا اطلاعاتشان در این زمینه ها از طرق اروپایی است- توجهی که می بایست به آن نشده است.

این فلسفه که موسوم است به «حکمت متعالیه» به وسیله صدرالمتألهین شیرازی مشهور به ملا صدرا در قرن یازدهم هجری تأسیس شد و از آن به بعد محور تمام تعلیمات فلسفی در ایران، تحقیقاتی بود که این دانشمند در مسائل مهم فلسفی به عمل آورده است.

تحقیقات صدرالمتألهین بیش تر در فلسفه اولی و حکمت الهی است. ملاصدرا آنچه در این زمینه از قدمای یونان و بالأخص افلاطون و ارسطو رسیده بود و آنچه حکمای بزرگ اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی و شیخ اشراف و غیرهم توضیح داده بودند یا از خود افزوده بودند و آنچه عرفای بزرگ با هدایت ذوق و قوت عرفان یافته بودند، به خوبی هضم کرد و از نو اساس جدیدی را پی ریزی کرد و آن را بر اصول و قواعدی محکم و خلل ناپذیر استوار کرد و از جنبه استدلال و برهان، مسائل فلسفه رابه صورت قواعد ریاضی در آورد که هر یک از دیگری استخراج و استنباط می شود و به این وسیله فلسفه را از پراکندگی طرق استدلال بیرون آورد.

از زمان ارسطو- که بر خلاف نظریات استادش (افلاطون) قیام کرد- پیوسته دو مکتب و دو مشرب فلسفی به موازات یک دیگر سیر می کرد 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

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴

داشتند. در میان مسلمین نیز این دو مشرب به نام مشرب اشراق و مشرب مشاء معروف بود و دو هزار سال مشاجرات فلسفی بین آن 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 جدیدی که از نو پی ریزی کرد، به این مشاجرات دو هزار ساله خاتمه داد به طوری که بعد از او دیگر مکتب اشراق و مکتب مشّاء در مقابل یک دیگر معنا ندارد و هر کس که بعد از وی آمده و با فلسفه وی آشنایی پیدا کرده، مشاجرات دو هزار ساله اشراقی و مشایی را خاتمه یافته دیده است.

فلسفه صدارالمتألهین علاوه بر آن که از جنبه هایی بدیع و بی سابقه است، نتیجه زحمات هشتصد ساله محققین بزرگی است که هر یک از آن ها در جلو بردن فلسفه سهیم هستند. با همه این احوال، مطابق گواهی خاورشناسان، متأسفانه تا الآن که تقریباً چهار قرن از بدو پیدایش این فلسفه می گذرد، هنوز در اروپا یک معرفی صحیحی، ولو اجمالًا، از آن نشده است.

پروفسور ادوارد براون،(۱) 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 می گوید: «با وجود شهرت و رواج فلسفه ملاصدرا در ایران فقط دو خلاصه سطحی و ناقص از طریقه فلسفی او در السنه اروپایی دیده ام».

کنت گوبینو(۲) چند صفحه راجع به عقاید ملاصدرا نگاشته، اما معلومات او ظاهراً بالتمام از درس شفاهی معلمینش در ایران مأخوذ بوده و معلمین هم علی الظاهر اطلاع کاملی نسبت به آن عقاید نداشته اند. گوبینو در پایان شرحی که راجع به ملاصدرا نوشته، می گوید: طریقه حقیقی ملاصدرا عیناً متخذ از ابوعلی سینا است، در صورتی که صاحب «روضات الجنات» راجع به ملاصدرا می نویسد: «کان ... منقّحاً أساس الإشراق بما لا مزید علیه، و مفتّحاً أبواب الفضیحه علی طریقه المشّاء و الرواق». تعریف مختصرتر، ولی جدی تر و صحیح تر که از مذهب ملاصدر نموده اند آن است که شیخ محمد اقبال (دکتر اقبال پاکستانی) کرده است.

ایضاً ادوارد براون در همان کتاب می نویسد: «مشهورترین کتب ملاصدرا، اسفار اربعه و شواهد الربوبیه است». و در پاورقی، تذکر می دهد که «کنت گوبینو در معنای اسفار که جمع «سفر» یعنی کتاب است، اشتباه کرده و آن را جمع سَفَر گرفته». در کتاب مذاهب و فلسفه های آسیای وُسطی صفحه ۸۱ می نویسد: «ملاصدرا چند کتاب دیگر راجع به مسافرت (سفرنامه) نوشته است».

۱- EdwardBrown.

۲- ContedeGobineau.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵

کتابی که مرحوم اقبال پاکستانی به زبان انگلیسی هنگام تحصیل در دانشگاه کمبریج به نام «توسعه حکمت در اسلام» منتشر کرده است، به دست نیامده ولی قدر مسلم این است که بسیار مختصر و ناچیز بوده است.

این دو نفر (کنت گوبینو و ادوارد براون) از مستشرقین بزرگ به شمار می روند. دانشمند متتبع، مرحوم شیخ محمد خان قزوینی که خود در حدود سی سال در کتاب خانه های مختلف اروپا مشغول مطالعه بوده است و با بسیاری از خاورشناسان رابطه نزدیک و صمیمی داشته است، در مقاله ای که در مجله «ایرانشهر» چاپ برلین به مناسبت فوت ادوارد براون منتشر کرده و جزء «بیست مقاله» ایشان ضبط شده است، درباره ادوارد براون می گوید:

«مابین مستشرقین اروپا و امریکا هیچ کس این همه زحمت درباره ادبیات ایران نکشیده است و مخصوصاً به ادبیات و ذوقیات و معنویات ایران؛ یعنی به افکار حکما و عرفا و ارباب مذاهب این مملکت این اندازه محبت خالص و صمیمی از اعماق قلب نداشته است».

ایضاً در همان مقاله، راجع به کنت گوبینو می نویسد: «وی از نویسندگان بسیار مشهور فرانسه است و صاحب تألیفات در مواضیع 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 به سمت نیابت اوّل سفارت فرانسه در طهران و در سنوات ۱۲۷۸- ۱۲۸۰ به سمت وزیر مختاری همان دولت در همان شهر اقامت داشته است».

چنان که ملاحظه می فرمایید یکی از این دو مستشرق بزرگ، صدرالمتألهین را تابع مکتب مشاء معرفی می کند و دیگر در مقام رد قول او به مسطورات یکی از کتب تواریخ و تراجم (روضات الجنات) استناد می کند؛ یکی می گوید: اسفار، سفرنامه است، دیگری می گوید: اسفار- جمع سفر- به معنای کتاب است و اگر این دو نفر شخصاً ورق اوّل اسفار را مطالعه کرده بودند، می دانستند که اسفار نه جمع سفر است و نه سفرنامه است.

آن معلم شفاهی که ادوارد براون می گوید که به گوبینو در ایران فلسفه ملاصدرا را تعلیم می کرده است، علی الظاهر یک نفر یهودی بوده است به نام ملا لاله زار و با کمک و معاونت او بوده که رساله گفتار دکارت را به فارسی ترجمه کرده است.

گوبینو در همان کتاب در ضمن شرح حال صدرالمتألهین، از استاد وی فیلسوف عظیم الشأن میر محمد باقر داماد به عنوان یک نفر «دیالکتیسین» (جدلی) یاد می کند و پس از آن که رفتن ملاصدرا را به درس میرداماد به اشاره شیخ بهائی نقل می کند، به نتیجه تحصیلات ملاصدرا

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶

نزد میرداماد این طور اشاره می کند: «و پس از چند سال به فصاحت 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 آن ها بیایند و مثلًا فلسفه و علوم یا مذهب یا ادبیات یا تاریخ ما را توضیح دهند و به جهان معرفی کنند. در زبان عربی، این مثل معروف است: «ماحكّ ظهری مثل ظفری؛ یعنی هیچ چیزی مانند سرانگشت خودم پشتم را خارش نمی دهد». اگر مردمی راستی علاقه مند باشند که خود را بشناسانند و تاریخ یا ادبیات یا مذهب یا فلسفه خود را به جهانیان معرفی کنند، تنها راهش این است که این کار به وسیله خودشان انجام بگیرد. افراد ملل بیگانه اگر فرضاً باکمال بی غرضی و علاقه مندی دست به این کار بزنند، بالأخره در اثر عدم آشنایی کامل، گرفتار اغلاط و اشتباهات بزرگی می شوند؛ چنان که صدها از این اشتباهات در مورد بیان تاریخ یا معرفی آداب و عادات ساده رسمی رخ داده است تا چه رسد به فلسفه که تخصص فنی لازم دارد و تنها دانستن زبان و مراجعه به کتب کافی نیست.

برای کسانی که به عملیات خاورشناسان اعتقاد راسخ دارند، به عنوان نمونه این قسمت را نقل می کنیم: همین کنت گوبینو سابق الذکر که در زمان ناصر الدین شاه در ایران اقامت داشته و زبان فارسی را خوب تکلم می کرده، در کتابی که به نام «سه سال در ایران» به زبان فرانسه منتشر کرده و به فارسی ترجمه شده است، آن جا که کیفیت احوال پرسی ایرانیان را شرح می دهد، می گوید:

«پس از آن که شما و صاحب خانه و جمیع حضار نشستید، شما به طرف صاحب خانه رو می کنید و می گویید: آیا بینی شما فربه است؟ صاحب خانه می گوید: در سایه توجهات باری تعالی بینی من فربه است، بینی شما چه طور؟ ... من در بعضی مجالس دیده ام که حتی پنج مرتبه این را از یک نفر سؤال کرده اند و او پاسخ داده است و حتی شنیدم در توصیف ...

(یکی از علمای تهران) می گفتند که از بزرگ ترین خصایلش این بود که وقتی به ملاقات یکی از بزرگان می رفت، نه تنها در خصوص بینی وی و متعلقات وی پرسش می نمود، بلکه راجع به بینی تمام نوکرها و حتی دربان، استفسار می کرد».

ملاحظه کنید که این مرد در اثر عدم آشنایی کامل به تعبیرات زبان فارسی و گمان این که در جمله «دماغ شما چاق است؟» منظور از کلمه دماغ، بینی و منظور از چاقی، فربهی است، دچار چه اشتباهی شده و به چه صورت مسخره آمیزی آن را نقل کرده است. قطعاً کنت گوبینو در بیان این جمله، غرض سویی نداشته و تنها عدم آشنایی کامل به تعبیرات فارسی او را

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷

به این اشتباه انداخته است.

وقتی که در مقام معرفی آداب و عادات رسمی این گونه اشتباهات رخ می دهد، در مورد افکار فلسفی چه انتظار می توان داشت. ما می دانیم در خود ایران که مهد پرورش افکار کسانی مانند بوعلی و صدرالمتألهین است، در تمام دوره ها فضلایی که مایل بودند با آن افکار آشنایی کامل پیدا کنند، سال ها از عمر خویش را صرف این کار می کردند؛ آخر کار در میان هزاران محصل فقط افراد معدودی بودند که واقعاً از عهده این کار برمی آمدند و غالباً عده آن ها از عدد انگشتان یک دست تجاوز نمی کرد. بنابراین چگونه ما می توانیم اطمینان پیداکنیم که فلسفه ده قرن پیش اسلامی و افکار ابن سینا مثلًا همان طور که مفهوم شاگردان خودشان بوده، در ترجمه هایی که از آن ها شده است، منعکس گردیده است.

مقارن زمانی که صدرالمتألهین 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 زمانی که صدرالمتألهین در حال انزوا و خلوت به تفکر و ریاضت پرداخته بود و مدتی کوهستان قم را برای این کار انتخاب کرده بود تا بهتر بتواند افکار وسیع خویش را به رشته تحریر در آورد، در اروپا دکارت فرانسوی نغمه جدیدی از خود ساز کرد، ربقه تقلید را از گردن خویش دور افکند و راه نوی پیش گرفت و چندین سال در گوشه ای از «هلاند» انزوا و گوشه نشینی اختیار کرد و فارغ از امور زندگانی، روزگار خویش را وقف امور علمی کرد.

از زمان دکارت به بعد، اروپا به سرعت سرسام آوری به کشفیات علمی نایل گشت. در تمام رشته های علمی، طریق تحقیق عوض شد و مسائل جدیدی پدید آمد. علاوه بر دانشمندانی که در رشته های علوم طبیعی و ریاضی پیدا شدند.

فلاسفه بزرگی نیز هر یک پس از دیگری ظهور کردند و فلسفه را وارد مراحل تازه ای کردند.

در فلسفه جدید اروپا به مسائلی که سابقاً در قرون وسطی مورد توجه بود کم تر توجه می شود و در عوض، یک عده مسائل جدید که کم تر مورد توجه قدما بود مطرح می شود.

در اروپا از زمان دکارت تا عصر حاضر، مکاتب فلسفی گوناگونی پدید آمده، هر دسته پیرو یک مکتب خاصی شده اند؛ برخی به فلسفه تعقلی پرداخته اند و برخی دیگر از دریچه علوم تجربی به فلسفه نظر کرده اند؛ بعضی مسائل فلسفه اولی و حکمت الهی را قابل بحث و تحقیق دانسته و در این زمینه آرا و نظریاتی ابراز داشته اند و بعضی دیگر مدعی شده اند که اساساً بشر از درک این مسائل عاجز است و آنچه تاکنون نفیاً یا اثباتاً در این زمینه گفته شده بلا دلیل

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸

بوده است. گروهی در عقاید خود الهی شده اند و گروهی مادی.

روی هم رفته در آن فنی که از قدیم به عنوان «فلسفه حقیقی» یا «علم اعلا» شناخته شده است؛ یعنی فن تحقیق در نظام کلی عالم و توضیح سراپای هستی در اروپا، چه در قرون وُسطی و چه در دوره جدید، پیشرفت قابل ملاحظه ای حاصل نشده است و یک سیستم قوی و قانع کننده ای که فلسفه را از تشتت و تفرق و پراکندگی نجات بخشد، به وجود نیامده و همین امر موجب پیدایش مشرب های ضد و نقیض در اروپا شده است. و آنچه هم از تحقیقات اروپایی قابل ملاحظه و شایسته تحسین و تمجیداست و به نام مسائل فلسفی معروف است، در حقیقت مربوط به فلسفه نیست، بلکه مربوط به ریاضیات یا فیزیک یا روان شناسی است.

والحق باید انصاف داد که فلاسفه اسلامی بیش تر همت خویش را صرف تحقیق در این فن کرده اند، خوب از عهده این کار بر آمده اند و فلسفه نیمه کاره یونان را تا حد زیادی جلو برده اند و با آن که فلسفه یونان، در ابتدای ورود در حوزه اسلامی مجموعاً بیش از دویست مسئله نبود، در فلسفه اسلامی بالغ بر هفتصد مسئله شده است و علاوه، اصول و مبانی و طرق استدلال، حتی در مسائل اولیه یونان به کلی تغییر کرده و مسائل فلسفه تقریباً خاصیت ریاضی پیدا کرده؛ این خصوصیت در فلسفه صدرالمتألهین کاملًا هویدا است و باید انصاف داد که در این جهت، تقدم با دانشمندان اسلامی است. این ها مطالبی است که در ضمن این سلسله مقالات با اسناد و دلایل، بر خواننده محترم روشن خواهد گشت.

مدتی است که موج فلسفه اروپا به ایران هم رسیده و کم و بیش رسالات فلسفی از زبان های اروپایی به فارسی ترجمه شده است و شاید اولین نشریه فلسفی جدید به زبان فارسی، ترجمه رساله «گفتار» دکارت است که در یک قرن پیش به وسیله کنت گوبینو و دستیاری بعضی، ترجمه شده و البته بعدها هر چه بیش تر صیت علوم غربی پیچید، نام علما و فلاسفه غرب هم بیش تر بر سر زبان ها افتاد و به تدریج کتابها و رساله های بیش تری به زبان فارسی منتشر شد و عده ای هم از طریق رسالات و مجلات عربی از نظریات جدید آگاه می شدند. و با این که مدتی است که توجه علاقه مندان جلب شده است که عقاید و آرای 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 به سبک قدما بوده و احیاناً در مسائل مرتبط به طبیعیات و فلکیات هم که نظریات جدید به کلی مخالف آن ها است، باز از سبک قدیم پیروی شده و یا آن که صرفاً جنبه نقل و ترجمه نظریات جدید را داشته است و چون که طریق تحقیق و سبک ورود و خروج فلاسفه جدید با قدما اختلاف کلی دارد و

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹

از طرف دیگر بیش تر مسائلی که در فلسفه جدید کم تر به آن ها توجه شده یا اصلًا مورد توجه قرار نگرفته و در عوض مسائل دیگری در این فلسفه مطرح شده که قدما کم تر به آن توجه داشته اند یا اصلًا توجه نداشته اند، از خواندن و مطالعه این دو رشته کتب فایده و نتیجه هایی که منظور اهل فضل است حاصل نشده است.

از این رو کتاب حاضر، که جلد اوّل آن از نظر خوانندگان محترم می گذرد، به هیچ یک از دو سبک نگارش فلسفی که در بالا شرح داده شد، نگارش نیافته؛ این کتاب مشتمل بر یک دوره مختصر فلسفه است، مهمات مسائل فلسفه را بیان می کند و سعی شده است که حتی الامکان ساده و عمومی فهم باشد تا جمیع اشخاصی که ذوق فلسفی دارند با داشتن اطلاعات مختصری به فراخور حال خود استفاده کنند و لذا از ذکر دلایل و براهین متعدد در هر مورد خودداری شده و برای اثبات هر مدعا، ساده ترین راه ها و بسیطترین براهین انتخاب شده است.

در این کتاب در عین این که از تحقیقات گران بهای هزار ساله فلسفه اسلامی استفاده شده است، به آرا 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 حایز اهمیت است، مطرح می شود و چنان که در جای خود توضیح می دهیم، در ضمن این کتاب به قسمت هایی برخورد خواهد شد که در هیچ یک از فلسفه اسلامی و فلسفه اروپایی سابقه ندارد؛ مانند مُعظم مسائلی که در مقاله پنجم حل شده و آنچه در مقاله ششم بیان شده است.

در مقاله ششم با طرز بی سابقه ای به نقادی دستگاه ادراکی و تمیّز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری پرداخته شده است. در این مقاله، هویت و موقعیت ادراکات اعتباری نشان داده می شود و فلسفه از آمیزش با آن ها بر کنار داشته می شود. و همین آمیزش نابه جا است که بسیاری از فلاسفه را از پا در آورده است.

در این کتاب، در عین این که فلسفه حریم خود را حفظ کرده، با علوم، مختلط نمی شود؛ رابطه فلسفه و علم، محفوظ مانده است، ولی رابطه فلسفه با طبیعیات و فلکیات قدیم به کلی قطع شده ولَدَی الاقْتِضاء از نظریات علمی جدید استفاده می شود.

مؤلف کتاب حاضر حضرت استاد علّامه (دام بقاؤه) که سال ها از عمر خویش را صرف تحصیل و مطالعه و تدریس فلسفه کرده اند و از روی بصیرت به آرا و نظریات فلاسفه بزرگ اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی و شیخ اشراق و صدرالمتألهین و غیرهم احاطه دارند و به علاوه، روی عشق فطری و ذوق طبیعی، افکار محققین فلاسفه اروپا را نیز به خوبی از نظر گذرانیده اند و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰

در سنوات اخیر علاوه بر تدریس های فقهی، اصولی و تفسیری، یگانه مدرس حکمت الهی در حوزه علمیه قم می باشند و خود این جانب؛ قسمتی از تحصیلات فلسفی خود (الهیات شفا ی بوعلی) را از محضر ایشان استفاده کرده است، سال ها است در این فکر هستند که به تألیف یک دوره فلسفه بپردازند که هم مشتمل بر تحقیقات گران مایه هزار ساله فلسفه اسلامی باشد و هم آرا و نظریات فلسفی جدید، مورد توجه قرار گیرد و این فاصله زیاد که بین نظریات فلسفی قدیم و جدید ابتداءاً به نظر می رسد و این دو را به صورت دو فن مختلف و غیر مرتبط به هم جلوه گر می سازد، مرتفع شود و بالأخره به صورتی در آید که با احتیاجات فکری عصری بهتر تطبیق شود و مخصوصاً ارزش فلسفه الهی که جلودار آن دانشمندان اسلامی هستند و فلسفه مادی در تبلیغات خود دوره آن را خاتمه یافته معرفی می کند، به خوبی روشن شود.

نشریات روز افزون فلسفی اخیر و توجه جوانان روشن فکر ما به آثار فلسفی دانشمندان اروپا که هر روز به صورت ترجمه یا مقاله و رساله در عالم مطبوعات ظاهر می شود- و این خود نماینده روح کنجکاو و حقیقت جوی 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 ابتداءاً به تشکیل یک انجمن بحث و انتقاد فلسفی، مرکب از عده ای از فضلا مبادرت کردند و از دو سال و نیم پیش در آن انجمن، بنابراین بود که حضرت معظم له در خلال هفته قسمت هایی تهیه می کردند و در جلسات انجمن- که در هفته دو شب به آن اختصاص داده شده بود- قرائت می شد و هر کسی هر نظری داشت اظهار می کرد. و این جانب نیز تا یک سال و نیم پیش که در قم بودم افتخار شرکت در آن انجمن را داشتم و هنوز هم آن انجمن ادامه دارد و تاکنون چهارده مقاله فلسفی که چهارتای آن ها از نظر خوانندگان محترم می گذرد، نگارش یافته.

این روشی که حضرت معظم له آغاز کرده اند، یک اقدام اساسی است و فلسفه را در ایران وارد مرحله جدیدی می کند. محصلین فلسفه سابقاً اطلاعاتشان منحصر بود به آنچه در کتاب های معمولی تدریسی خوانده بودند، ولی با آن که چند سالی بیش، از اقدامات حضرت معظم له نمی گذرد، بسیاری از محصلین حوزه علمیه قم هستند که اطلاعات فلسفی نسبتاً جامعی دارند و مخصوصاً به مطالب و تئوری های فلسفه مادی زیاد آشنا هستند و راه های مغلطه آن را به خوبی دریافته اند.

از ابتدای تنظیم این مقالات، علاقه مندان زیادی از روی آن ها نسخه برمی داشتند و حتی بعضی

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۱

از اهـل علم خـارج از حوزه قم نیز که از موضوع آگـاه شـده بودنـد نسـخه هـایی تهیه می کردنـد و این مقالاـت دست به دست می گشت تـا آن که در حـدود یـک سـال و نیم پیش عـده ای از علاقه منـدان تقاضا کردنـد که این مقالات از همین حالا چاپ شود تا مورد اسـتفاده عموم قرار گیرد و ضـمناً متذکر شدند که با آن که به زبان فارسـی نوشـته شده و سـعی شده است حتی الامکان ساده باشـد، برای فهم عمـومی ثقیـل است و احتیـاج به توضـیحاتی دارد، لهـذا خـوب است از این لحـاظ تجدیـد نظری بشود. مقـارن این احوال، مقـدرات، این جانب را پس از پانزده سال اقامت و اشـتغال علمی در حوزه قم به تهران کشانیـد. حضـرت معظم له به واسـطه کثرت مشاغل تدریسـی و تألیفی فقهی و اصولی و تفسـیری و فلسفی، این کار را به عهده این جانب گذاشتند و اینجانب نیز چند ماه وقت خود را تا حدی که سایر مشاغل اجازه می داد صرف این کار کردم و به توضیح بعضی قسمت ها و اضافه کردن بعضی قسمت ها- در مواردی که به نظر خودم لزوم آن ها را استنباط کردم- به ضمانت شخص خودم پرداختم و بالأخره به همین صورتی در آمد که ملاحظه می فرمایید.

این جانب تاکنون به نوشتن پاورقی برای چهار مقاله از این سلسله مقالات توفیق یافته ام که با خود آن چهار مقاله به عنوان جلد اوّل کتاب از نظر خوانندگان محترم می گذرد. و همان طوری که ملاحظه می فرمایید مقاله اوّل، در معرفی فلسفه است (فلسفه چیست؟) و سـه مقـاله دیگر، در مسائـل مربـوط بـه علـم (ادراک) اسـت که یکی به عنـوان «رئـالیسم و ایـدئالیسم» و دیگری به عنـوان «علم و ادراک» و سومی تحت عنوان «ارزش معلومات» نگارش یافته. سایر مقالاتی که تاکنون از طرف مؤلف تنظیم شده از این قرار است:

مقاله پنجم: پیدایش کثرت در علم؛

مقاله ششم: ادراکات اعتباریه؛

مقاله هفتم: مباحث وجود؛

مقاله هشتم: امکان و وجوب، جبر و اختیار؛

مقاله نهم: علت و معلول؛

مقاله دهم: امکان و فعلیت، حرکت و زمان؛

مقاله یازدهم: حدوث و قدم، تقدم، تأخر، معیت؛

مقاله دوازدهم: وحدت و کثرت؛

مقاله سیزدهم: مهیت، جوهر و عرض؛

مقاله چهاردهم: خدای جهان و جهان (الهیات).

در ضمن این فصول و مقالات، آرای بسیاری از دانشمندان قدیم و جدید، چه الهی و چه مادی،

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۲

مورد بحث و انتقـاد قرار گرفته و به علت خاصـی که بعـداً گفته خواهـد شـد به مادیت جدیـد (ماتریالیسم دیالکتیک) بیش تر توجه شده و سعی شده است که تمام انحرافات این مکتب به طور وضوح نمایانده شود.

از زمان های قـدیم آرا و عقایـد مادی مربوط به نفی علت اولی یا نفی غایت یا نفی تجرد روح در کتب فلسـفه مطرح می شود، ولی چیزی که به حسب تاریـخ مسـلم است این است که در میان پیشـینیان، هیـچ گاه یک مکتب مشـخص مادی که به کلی منکر ماوراء الطبیعه باشد و وجود را مساوی ماده بداند، پدید نیامده است و از زمان های بسیار قدیم که بحث های فلسفی وجود داشته گفتگو از عـالمی مـاورای عـالم طبیعت در میـان بوده و البته تردیـدی نیست که این بحث ها ابتـدا بسـیار بسـیط و ساده بوده، بعـدها به تـدریج منطقی تر و برهانی تر شـده و توسـعه بیش تری پیـدا کرده به طوری که از کلماتی که قـدما نقل کرده اند بر می آید، نخستین بحث های فلسـفی را که صورت مکتب فلسفی به خود گرفته، «هرمس»(۱) حکیم تنظیم نموده و عده ای از فلاسـفه، که «هرامسه» خوانده می شوند، در مکتب او تعلیم و تربیت یافته اند و چنان که از کتاب «علل» منسوب به بلیناس(۲) بر می آید، در آن عهد، فلسفه به نام علل اشیا نامیده می شده؛ پیروان این مکتب به وجود عالمی ماورای عالم طبیعت قائل بوده اند.

پس از این دوره، نظرهای فلسـفی گوناگونی از «ملطیین» داریم؛ دوره ملطیین رامی توان دوره دوم تکامل فلسـفه نامید. در این دوره نیز مطابق نقل های تاریخی قـدیم و جدیـد و آنچه در کتب فلسـفه از عقایـد و آرای آن ها نقل شده، گفتگو از عالمی ماورای عالم طبیعت در میان بوده، هم چنین یونانیین معاصر ملطیین یا متأخر از آن ها تا زمان سقراط.

آنچه هم از فلاسـفه هند و چین که معاصر ملطیین (قرن ششم قبل از میلاد) یا قبل از آن ها بوده اند نقل شده است، تقریباً همین طور است. بالأـخره در میان پیشـینیان یک مکتب مشـخص فلسـفی که دارای پیروانی بوده باشـد و به کلی منکر ماوراءالطبیعه بوده باشـد، نمی توان پیدا کرد.

افراد مادی و دهری که در غالب زمان ها بوده اند، غالباً کسانی هستند که در حال حیرت و تردید بوده اند و مدعی بوده اند که ادله الهیون آن ها را قانع نکرده است.

علی هذا، برای فلسـفه مادی نمی توان یک سابقه تاریخی پیدا کرد و تنها در قرن هیجدهم و نوزدهم بود که در اروپا فلسفه مادی به عللی- که عن قریب خواهیم گفت- سـرو صـدایی راه انـداخت و قیـافه یـک مکتب فلسـفی به خود گرفت و در مقابل سایر مکاتب عرض اندام و اظهار قدرت نمود؛ هر چند طولی نکشید که در قرن بیستم با شکست شدید مواجه شد و

۱- Hermes.

۲- Baginas.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۳

جلال و جبروت خود را از دست داد. پس در حقیقت تاریخچه حقیقی فلسفه مادی از قرن هیجدهم شروع می شود.

ولی مادیین، خودشان سعی دارند که مکتب مادی را دارای یک سابقه ممتد تاریخی و جمیع دانشمندان بزرگ دنیا را مادی جلوه دهند. جلوداران پیش روی علوم را مادی و مادیین را جلوداران پیشروی علوم معرفی کنند تا جایی که گاهی درباره ارسطو می گویند: «بین ماتریالیسم و ایدئالیسم در نوسان بوده». و گاهی در نوشته های خود، ابن سینا را نیز «ماتریالیست» می خوانند!

مادیین در نشریات خود، تمام فلاسفه یونان از زمان ثالیس(۱) ملطی تا زمان سقراط را مادی می خوانند. بخنر(۲) آلمانی، مادی معروف قرن نوزدهم در مقاله پنجم از شرحی که بر نظریه داروین نوشته است و دکتر شبلی شمیل آن را به عربی ترجمه کرده است، بسیاری از فلاسفه از قبیل انکسیماندر(۳) (انکسیمندروس) و اناکسیمین(۴) (انکسیمانوس) و اکزینوفان(۵) (اکسینوفانوس) و هراکلیت(۶) (هرقلیطوس) و برمانید(۷) (برمانیدس) و امپیدوکل(۸) (انباذقلس) و دیموکریت(۹) (ذیمقراطیس) را به این عنوان نام می برد.

ولی حقیقت این است که هیچ یک از این دانشمندان را نمی توان مادی به معنای منکر ماوراءالطبیعه خواند، هر چند این جماعت را در اصطلاح تاریخ فلسفه، طبیعیون یا مادیون می خوانند- در مقابل ریاضیون «فیثاغورسیان» که اصل عالم راعدد می دانستند و در مقابل سوفسطاییان که منکر وجود عالم خارج بودند- به اعتبار این که به یک ماده و اصل اولی در طبیعت قائل بوده اند؛ مثلًا ثالیس، ماده المواد را آب و انکسیمندروس، هیولای مبهمه وانکسیمن، هوا و هرقلیطوس، آتش و انباذقلس، عناصر چهارگانه و ذیمقراطیس، ذرات کوچک غیر قابل تقسیم می داند و همه این دانشمندان حوادث طبیعت را با علل طبیعی توجیه می کردند، ولی هیچ گونه دلیلی در دست نیست که این دانشمندان منکر ماوراءالطبیعه بوده اند. افلاطون و ارسطو

۱- Thales.

۲- Buchner.

۳- Anaximander.

۴- Anaximenes.

۵- Xenophanes.

۶- Heraclitus.

۷- Parmenides.

۸- Empedocles.

۹- Democritus.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۴

در نوشته های خود از این اشخاص خیلی نام برده اند، ولی هرگز آن ها را منکر ماوراءالطبیعه نخوانده اند.

آنچه مادیین و بعضی از نویسندگان دیگر به آن استناد می کنند، که در بالا نقل کردیم، ارتباطی به نفی ماوراءالطبیعه ندارد و اگر بنا شود تمام کسانی که به ماده اولی قائل بوده اند و حوادث طبیعت را با علل طبیعی توجیه می کرده اند مادی بدانیم، باید تمام الهیون از قبیل سقراط و افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سینا و صدرالمتألهین و دکارت بلکه تمام پیغمبران و پیشوایان مذاهب را مادی بدانیم.

و به علاوه در کتب فلسفه، آرایی از قدمای یونان در موضوعات ماوراءالطبیعه نقل می شود که کشف می کند آنان رسماً الهی بوده اند؛ مثل عقیده ثالیس و عقیده انکسیمانوس در باب علم باری.

و عجب این است که خود بخنر چیزهایی نقل می کند که بر خلاف مدعای خودش است؛ مثلًا درباره هرقلیطوس می گوید: «نفس انسان به عقیده هرقلیطوس، شعله آتشی است که از ازلیت الهی برخاسته است».

انباذقلس را با آن که پدر اوّل «داروینیسم» می خواند و اعتراف می کند که نظریه تطور و تنازع بقا را اولین بار او به خوبی بیان کرده، درباره اش می گوید: «وی معتقد به مفارقت نفس نیز هست و منتسب می کند این جهت را به یک غایت معنوی که نفس رجوع می کند در آن غایت به سوی حالت اولی از راحت و شوق وحبّ». فقط چیزی که ممکن است گفته شود این است که دانشمندان قبل از سقراط غالباً تحت تأثیر محیط، یک نوع معتقدات شرک آمیزی در مورد الهه و ارباب انواع داشته اند.

بخنر از هرقلیطوس نقل می کند که، «اصل عالم، آتش است که گاهی در حال اشتعال است و گاهی فرو می نشیند و این یک بازی است که ژوپیتر(۱) (یکی از خدایان) همواره با خود می کند».

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

صدرالمتألهین در اواخر جلد دوم اسفار کلماتی از ثالیس و انکسیمانوس و آناکساگوراس(۲) و انباذقلس و افلاطون و ارسطو و ذیمقراطیس و ابیقورس (اپیکور)(۳) و عده دیگر نقل می کند و

۱- Jupiter.

۲- Anaxagoras.

۳- Epicur.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۵

مـدعی است که کلمات پیشـینیان مشـتمل بر رموز و لغزها بوده و ناقلین، مقصود حقیقی را درک نکرده اند و خود، مشارالیه کلمات آن ها را به مدعای خود در مسئله حرکت جوهریه و حدوث عالم تأویل می کند.

ادله هایی که معمولًا بر مادی بودن عـده ای از قـدما یا متأخرین اقامه می شود، مطالبی است که ارتباطی با این مسـئله نـدارد؛ از قبیل «اعتقـاد به مـاده المواد و مـاده اصـلی» یـا «تعلیـل حوادث طبیعت به علـل طبیعی» یا اعتقاد به این که «نظام هستی یک نظام وجوبی و ضروری است» یـا اعتقـاد به این که «هیـچ شـی ء از لاشـی ء به وجود نمی آیـد» و یـا اهمیت دادن به منطق تجربی در تحقیق مسـائل طبیعت و امثال این ها.

مـادیین در اثر عـدم تعمق در مسائـل الهی، پیش خود گمـان می کننـد که مسائـل بالاـ منافی بااعتقاد به عالمی ماورای عالم طبیعت است و از این رو هر کسی که تفوّه به یکی از مسائل فوق کرده است، او را در جرگه مادیین به شمار آورده اند و با این که خود آن اشـخاص تصریح می کنند به خلاف، باز مادیین دست بردار نیستند. بعضی از غیر مادیین، از نویسندگان تواریخ فلسفه و نویسندگان «انسیکلوپدی»(۱) ها نیز همین اشتباه را کرده اند.

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

تنهـا چیزی که مسـلم است این است که در میـان قـدما عـده ای بـوده انـد که تجرد روح و بقـای بعـد از مـوت را انکـار داشـته انـد؛ ذیمقراطیس و اپیکور و پیروانشان را صاحب این عقیده می دانند.

از قرن شانزدهم به بعد در اروپا نیز نظریه عدم بقای نفس بعد از موت، پیروانی پیدا کرد.

گویند: اولین بار در سال ۱۵۱۶ بطرس بومبوناتیوس کتابی در رد ارسـطو در باب تجرد روح نوشت. به تدریج این عقیده شایع شد و پیروانی پیدا کرد و بسیاری از رساله ها در این موضوع نگارش یافت.

مطـابق آنچه بخنر در مقاله شـشم کتاب خود می گویـد، همین بومبوناتیوس در عین حال به شـدت پیرو تعلیمات مسـیح بود و از آن حمـایت می کرد. وی می گویـد: تا نیمه قرن هفـدهم همه همین طور بودنـد و شایـد علت، ترس یا رسوخی بود که ایمان در دل ها داشت. مطابق نقل بخنر فقط در قرن هیجدهم بوده که عده ای رسماً منکر خدا شده اند.

بارون هولباخ(۲) در ۱۷۷۰ کتابی به نام «نظام طبیعت» نوشت و رسـماً وجود خـدا و دین را انکار کرد. درقرن هیجـدهم عـده ای در فرانسه به تألیف دایره المعارفی پرداختند و بعضی از

۱- Encyclopaedia. (ف راعملا هریاد)

۲- Holbach.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۶

نویسندگان بزرگ آن ها؛ مانند هولباخ و دیدرو(۱) و دالامبر(۲) مادی بودند، ولی دالامبر بیش تر اظهار تحیر و تردید می کرد. «بخنر» می گوید: دالامبر بارها تصریح کرده که در مسائل ماوراءالطبیعه «نمی دانم» بهترین راه ها است. از «دیدرو» نیز گفتاری نقل شده است که آخرالامر تردید و تحیر وی را می رساند.

در قرن نوزدهم فلسفه مادی، طرف داران بیش تری پیدا کرد و در نیمه دوم این قرن بود (۱۸۵۹) که نظریه داروین مربوط به «تبدّل انواع» منتشر شد و مادیین آن را بهترین وسیله پیشرفت فلسفه مادی تلقی کردند. داروین شخصاً در عقاید خود مادی نبود، فقط از جنبه «بیولوژی» (علم الحیات) فرضیه خویش را بیان کرد؛ ولی مادیین عصر وی از آن نظریه به نفع فلسفه مادی استفاده نمودند.

دکتر شبلی شمیل، مادی معروف که ابتدا شرح بخنر را بر نظریه داروین به عربی ترجمه کرد و بعد خود قسمت های مختلفی به آن افزود و مجموعه ای به نام فلسفه النشوء و الارتقاء منتشر ساخت. در دیباچه این کتاب اعتراف می کند که داروین فقط از جنبه علمی (نه فلسفی) نظریه تطوّر را، که اختصاص به موجودات زنده دارد، بیان کرد و بعد عده ای از طرف داران فلسفه مادی از قبیل: هکسلی(۳) و بخنر آن را سند مادیت و فلسفه مادی قرار دادند.

در صفحه شانزده همان کتاب می گوید: «عجب تر این است که با آن که داروین واضع اساسی این مذهب است جمیع نتایجی که می بایست بگیرد، نگرفته است».

در مقاله اوّل شرح بخنر (ترجمه عربی) این جمله را از خود داروین نقل می کند: «مطابق آنچه تاکنون بر من کشف شده تمام موجودات زنده ای که در روی زمین پیدا شده، همه از یک اصل منشعب شده اند و اولین موجود زنده ای 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 به مادیت داد و مکتب جدیدی به وجود آورد به نام «ماتریالیسم دیالکتیک». به وجود آورنده این مکتب، دو شخصیت معروف هستند به نام کارل مارکس(۴) (۱۸۸۳- ۱۸۱۸) و فردریک انگلس(۵) (۱۸۹۰- ۱۸۲۰) که بیش از

۱- Didero.

۲- D'Alembert.

۳- Huxley.

۴- KarlMarx.

۵- F .Engels.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۷

هر چیز دارای افکـار انقلابی و احساسـات تنـد اجتمـاعی بودنـد. از مشـخصات ایـن مکتـب یکی ایـن است که از منطـق مخصـوص «دیالکتیک» پیروی می کند.

کارل مارکس که پایه گـذار اصـلی ماتریالیسم دیالکتیک به شـمار می رود، برای مـدت کوتاهی شاگرد هگل،(۱) فیلسوف بزرگ آلمـان بوده و منطق دیالکتیـک را از او آموخته است. هگـل در افکـار فلسـفی خود، مـادی نبود، ولی کارل مارکس فلسـفه مادی را پسندید و آن را بر منطق دیالکتیک که از استاد آموخته بود، استوار کرد و از این جا ماتریالیسم دیالکتیک به وجود آمد.

یکی دیگر از مشـخصات آن این است که بر خلاف سایر سیسـتم های فلسـفی که تاکنون در دنیا پدیـد آمـده است مقصود و هدف اصـلی، تحقیق در مسائل بغرنـج فلسـفی نیست، بلکه مقصود اصـلی، یافتن مبنا برای ایـده ها و افکار مخصوص اجتماعی و سیاسـی و اقتصادی است.

پرچم داران این مکتب به جای آن که عمر خود را مانند سایر فلاسـفه و دانشـمندان صرف تفکر و تحقیق در مسائل پیچیده و بغرنج علمی یا فلسـفی بکنند، صـرف مبارزات حزبی و سیاسـی کرده اند. و مطابق آنچه در مجله «انترناسیونالیست» که از طرف پیروان این مکتب در ایران در سـنه ۱۳۲۵ منتشـر می شد مسـطور است، کارل مارکس از سن ۲۴ سـالگی که تز دکترای خود را گذرانـد، وارد مبارزات سیاسـی شد و تا سن ۳۱ سالگی که از پاریس تبعیـد گردیـد و به لنـدن عزیمت کرد، دایماً در مبارزه و کشـمکش و دچار مزاحمت ها و تبعیدها بود؛ گاهی در آلمان و گاهی در پاریس و گاهی در بروکسل به سـر می برد و در خلال این کشمکش ها بود که از طرف اتحـادیه کمونیست هـا در بروکسل مأمور تهیه و تـدوین برنامه حزب کمونیست گردیـد و کتاب مانیفسـت(۲) را که به قـول لنین مظهر ماتریـالیسم تـاریخی و ماتریـالیسم دیالکتیـک و مظهر تئـوری مربوط به مبـارزه طبقـاتی و آموزش هـای اجتمـاعی و اقتصادی مکتب مارکس است، به وجود آورد.

مارکس از سال ۱۸۵۱ به بعد در لندن که تا آخر عمر در آن جا به سر برد، در عین سرگرمی به مبارزات اجتماعی، اوقات خویش را صرف نگارش «کاپیتال»(۳) که به قول آن مجله، اسـاس نظریات اقتصادی و پایه تئوری های اجتماعی و سیاسـی مکتب مارکس می باشد، نمود.

مطابق مسطورات آن مجله، انگلس از ۱۸ سالگی مدرسه را ترک گفت و در ۲۱ سالگی به برلن رفت و در ارتش اسم نویسی نمود و در ضمن انجام امور دولتی، در کنفرانس های اونیورسیته

۱- Hegel.

۲- Manifest.

۳- Capital.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۸

برلن نیز شرکت می کرد 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 آن جا مبارزه دسته جمعی آن ها 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 به عنوان ماتریالیسم دیالکتیک معروف است، با خود برده است.

به همین مناسبت در سال های اخیر در کشور ما نیز کتب و رسالات و مقالات زیادی تحت عنوان ماتریالیسم دیالکتیک منتشر شده. این نشریات به واسطه بستگی با کانون های حزبی، از نوع تبلیغاتی که در نشریات حزبی (نه نشریات علمی و فلسفی) از آن ها استفاده می شود، استفاده کرده است. در نشریات حزبی چون هدف اصلی، هموار کردن جاده های سیاسی و از بین بردن جمیع موانع و سدها است، توسل به هر وسیله جایز است، زیرا طبق اصول حزبی «هدف، وسیله را مباح می کند». اصول حزبی مقید نیست حقایق را چنان که هست جلوه بدهد، بلکه مقید است آن طوری جلوه بدهد که وصول به هدف را ممکن سازد ولی در آثار علمی و فلسفی معمولًا چون غرض اصلی، اقناع حس حقیقت جویی است، از روش فوق احتراز می شود.

مادیین قرون جدید به طور کلی این تصور برایشان پیدا شده است که علوم حسی و تجربی به سود مادیت پیش می رود، ولی طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک چنان راه اغراق و مبالغه را پیش می گیرند که مادی گری را ثمره مستقیم و خاصیت لا ینفک علوم معرفی می کنند و حتی از این که خود دانشمندان و پدید آورندگان این علوم مادی نبوده اند تعجب می کنند. طرف داران این مکتب صریحاً ادعا می کنند 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 این ها را قبول کرد و پشت پا به حکمت الهی زد.

کم ترین فایده ای که ممکن است یک خواننده با ذوق از مطالعه این کتاب ببرد این است که به خوبی درک می کند ماتریالیسم دیالکتیک علی رغم ادعای طرف دارانش ارتباطی با علوم ندارد و تمام اصول آن، یک نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که عده ای به سلیقه خود کرده اند.

مهم ترین دلیلی که این اشخاص در تبلیغات خود می آورند این است که، در قرون جدید، مقارن با پیدایش علوم حسی و تجربی، فلسفه مادی اروپا رونق گرفت، ولی حقیقت امر این است که تجدد علمی اخیر اروپا در اثر تکان سختی که به افکار داد و مسلمات چند هزار ساله بشر را در مورد فلکیات و طبیعیات باطل شناخت، دهشت و حیرت و تشتت فکری عجیبی ایجاد کرد.

هر چند این تحول در مورد مسائل حسی یا حدسی بود، ولی قهراً افکار را در مورد مسائل

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۹

تعقلی و نظری و هم چنین 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 دسته ای راهی را پیش گرفتند و از آن جمله گروهی مادی شدند.

و هم چنان که می دانیم بازار سوفسطا گری نیز پس از دو هزار سال سردی و بی رونقی، دو مرتبه رواج زاید الوصفی پیدا کرد و اگر پیدایش مکاتبی که مقارن ظهور علوم جدید پدید آمده اند دلیل بر ارتباط صحیح و معقول آن مکاتب با آن علوم بوده باشد، پس می بایست «سوفیسم(۱) و ایدئالیسم(۲)» را نیز ثمره مستقیم و خاصیت لاـ ینفک علوم جدید بدانیم؛ ولی پیدایش مکاتب گوناگون در اروپا یک علت عمده دیگر نیز دارد و آن نبودن یک مکتب فلسفی تعقلی قوی و نیرومند است که بتواند با علوم سازگار باشد و مخصوصاً وجود یک سلسله عقاید سخیف به نام حکمت الهی در اروپا بیش از اندازه میدان را برای فلسفه مادی باز کرد. شما اگر به کتب مادی مراجعه کنید به خوبی می بینید که این ها چه سنخ عقایدی را مورد حمله شدید قرار می دهند، حتی آن که یک عده از دانشمندان جدید اروپا که نظریه الهی داشته اند، از محتویات آن حکمت الهی نالیده اند.

دانشمند الهی و ستاره شناس معروف، فلاماریون(۳) در کتاب «خدا در طبیعت» می گوید: «یک ناظر دقیق و حقیقت بین، امروزه می تواند در جامعه صاحب فکر انسانی، دو تمایل مختلف را مشاهده نماید که هر یک دسته ای را به طرف خود کشانده و بر سر آن مسلّط گردیده اند؛ از یک طرف علمای علم شیمی در لابراتوارهای خود به تحقیق فعل و انفعالات مواد شیمیایی و قسمت های مادی علوم جدید پرداخته و ترکیبات جوهریه اجسام را استخراج نموده و صراحتاً اظهار می دارند که در این ترکیبات مستخرجه از عملیات شیمیایی، ابداً حضور و وجود خدا را نمی توان مشاهده و ادراک کرد و از طرف دیگر حکمای الهی در میان یک توده کتب قدیمه و نسخه های خطی که از گرد و غبار پوشیده شده اند نشسته و در حالتی که لاـ ینقطع، با کمال شوق و رغبت به کنجکاوی و تفتیش محتویات آن کتب و بحث و تحقیق و ترجمه و استنساخ و نقل و استعلام یک سلسله آیات مذهبی و احادیث مختلفه بوده و به عقیده خود با رفائیل فرشته هم صدا گردیده اند، اظهار می کنند که از مردمک چشم چپ تا مردمک چشم راستِ پدر جاودانی، شش هزار فرسنگ است».

۱- Sophism.

۲- Idealism.

۳- Flammarion.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴۰

از کتاب مجموعه لاهوتیه قدّیس «توماس اکوینی»(۱) که او را بزرگ ترین حکیم قرون وسطی، و مظهر کامل حکمت اسکولاستیک(۲) خوانده اند و کتب او نزدیک چهار صد سال، فلسفه رسمی حوزه های علمی و دیانتی اروپا بوده، نقل شده که قسمتی را به این بحث اختصاص داده است: «آیا چند فرشته ممکن است در نوک سوزن جا بگیرد؟».

دکتر شبلی شمیل در جلد دوم مجموعه فلسفه النشوء و الارتقاء در مقاله ای که تحت عنوان «القرآن و العمران» نگاشته، می گوید: «فلسفه در میان مسلمین در اولین برخورد، محو و نابود گشت و جمیع مباحث آن به استثنای مباحث مربوط به لاهوت مسیحی، تحریم شد».

در دوره جدید، حکمای الهی بزرگی از قبیل دکارت و پیروانش پیدا شدند، ولی این دانشمندان موفق نشدند که یک فلسفه الهی قوی و قانع کننده ای به وجود آورند. مسلماً اگر حکمت الهی همان پیشرفتی که در میان مسلمین کرد در اروپا کرده بود، این همه رشته های فلسفی متشتت و متفرق به وجود نمی آمد؛ نه میدان برای خیال بافی سوفسطاییان باز می شد و نه برای اظهارات نخوت و غرور مادیین و بالأخره نه ایدئالیسم به وجود می آمد و نه ماتریالیسم.

در این کتاب، سعی شده است که تمام انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک به طور واضح نمایانده شود. البته ممکن است افرادی که شخصاً بی پایگی این فلسفه را دریافته اند به ما اعتراض کنند که بیش از حد لزوم به نقد و ایراد مسائل این فلسفه پرداخته ایم، ولی ما متذکر می شویم که در این جهت، ارزش فلسفی و منطقی آن را در نظر نگرفته ایم، بلکه از لحاظ این که نشریات مربوط به ماتریالیسم دیالکتیک بیش از اندازه در کشور ما منتشر شده و افکار عده نسبتاً زیادی از جوانان را به خود متوجه ساخته و شاید عده ای باشند که واقعاً باور کرده باشند که ماتریالیسم دیالکتیک عالی ترین سیستم فلسفی جهان و ثمره مستقیم علوم و خاصیت لاینفک آن ها 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 به خوبی واضح گردد.

ما در پاورقی ها آن جا که آرا و عقاید مادیین را تقریر می کنیم، بیش تر به نوشته های دکتر ارانی استناد می کنیم. دکتر ارانی به اعترافِ خود پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک از بهترین دانشمندان این مکتب است. در سر مقاله شماره بهمن ماه ۱۳۵۷ مجله مردم (نشریه تئوریک حزب توده ایران) می نویسد: «ارانی از لحاظ وسعت معلومات و جامعیت علمی، بی نظیر است».

دکتر ارانی علاوه بر مقالاتی که در مجله دنیا منتشر کرده و بعد از مرگش طرف دارانش به

۱- ThomasAquinas.

۲- Scholastic.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴۱

صورت جزوه های مستقل، بارها چاپ و انتشار داده اند؛ مثل جزوه ماتریالیسم دیالکتیک و جزوه عرفان و اصول مادی و غیر این ها، کتاب های مستقل نیز تألیف کرده است که شاید مهم تر از همه پسیکولوژی است. با آن که تقریباً پانزده سال از مرگ دکتر ارانی می گذرد، هنوز طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک در ایران نتوانسته اند بهتر از او بنویسند. دکتر ارانی در اثر آشنایی به زبان و ادبیات فارسی و آشنایی فی الجمله به زبان عربی، ماتریالیسم دیالکتیک را سر و صورتی بهتر از آنچه مارکس و انگلس و لنین و غیرهم داده بودند، داده است و از این جهت کتاب های فلسفی وی بر کتاب های فلسفی پیشینیانش برتری دارد. به این مناسبت است که با وجود بسیاری از تألیفات و ترجمه ها در این زمینه، ما بیش تر، گفتار دکتر ارانی را سند قرار دادیم.

تهران، اسفند ماه ۱۳۳۲ شمسی، مرتضی مطهری

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴۲

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴۳

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴۴

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴۵

مقاله اوّل: فلسفه چیست؟

اشاره

فلسفه چیست؟

پاسخ به این پرسش، سرنوشت فلسفه را معین می کند و ابهاماتی که در اذهان متفکران ما هست بر طرف می سازد.

به طور کلی تعریف بر دو گونه است: تعریف لفظی و تعریف حقیقی.

تعریف لفظی برای کشف مفهوم لفظ و موارد استعمال آن است، که با مراجعه به کتاب های لغت و شناخت کاربردهای آن به دست می آید.

گاهی ممکن است مفهوم یک کلمه برای ما روشن باشد، ولی حقیقت و کنه آن مستور و نامعلوم بماند؛ مانند مفهوم «وجود» یا «دانش» و یا «حقیقت مرگ و حیات». روشن ساختن حقیقت معنا و مشخص کردن حد و حدود مفهوم یک کلمه در اصطلاح رایج، تعریف حقیقی گفته می شود. پس برای دست یابی به تعریف حقیقی، ابتدا باید معنای لغوی یک کلمه روشن گردد و سپس آن معلوم مشخص، مورد تحلیل و تعریف حقیقی واقع شود. مخصوصاً اگر لفظی معانی متعددی داشته باشد ممکن است با غفلت از تعدّد معانی، هر دسته ای مفهوم خاصی را در نظر داشته باشند و آن را تعریف کنند و یا تحولاتی را که در معنای لفظ حاصل شده به حساب حقیقت معنا بگذارند.

متأسفانه در مورد فلسفه چنین تطوراتی رخ داده و منشاء اشتباه فیلسوفان شرق و غرب گردیده است. به همین دلیل گروه های مختلف فلسفی هر کدام تعریف خاصی از فلسفه ارائه داده اند و این اختلاف در تعریف، مولود اختلاف در مفهوم فلسفه است. آنان یک حقیقت را به گونه های متضاد تعریف نکرده اند، بلکه هر یک از آنها کلمه فلسفه را در معنای خاصی به کار برده اند و سپس آن مفهوم و برداشت مخصوص خود را تعریف کرده اند.

آنچه گروهی آن را فلسفه می داند، گروه مقابل یا فلسفه نمی داند و یا به نام دیگری

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴۶

می خواند و یا علم دیگر می داند.

بنابراین لازم است در پاسخ به پرسش «فلسفه چیست؟» در اصطلاحات گوناگونی که موجود است تأملی کنیم و ریشه لغوی آن را قبل از هر چیز روشن سازیم. پس در ابتدا ضروری است تعریف لفظی فلسفه و تطوّرات آن را مورد توجه قرار دهیم.

تعریف لفظی فلسفه

فلسفه، مصدر جعلی است که از دو کلمه یونانی «فیلوس» و «سوفیا» ترکیب شده است که «فیلوس» به معنای دوست داری و «سوفیا» یعنی دانش، در مقابل «سوفیسا» که به مفهوم دانش می باشد.(۱) لفظ فلسفه در دهه اخیر در معانی گوناگونی به کار برده شد، از این رو در هاله ای از ابهام فرو رفت به طوری که هر متفکری از مفهوم فلسفه یک نوع تصوری از پیش خود ساخته است تا جایی که برخی گمان کرده اند که فلسفه عبارت است از: اظهار نظرهای متضاد و بهت آور؛ ولی حقیقت امر این است که فلسفه در گذشته، شامل جمیع معلومات نظری و عملی بود و تقریباً با علم به معنای مطلق آگاهی و معرفت، مرادف می شد.

پس از آن، فلسفه به معنای مطلق دانش های عقلی در مقابل دانش های نقلی(۲) به کار برده می شد. هر کدام از این معانی، تعریف خاصی را می طلبد؛ اگر به مفهوم مطلقِ دانش های عقلی باشد، طبق این معنای عام، فلسفه عبارت است از: متحوّل شدن یک انسان به صورت یک جهان عقلی مشابه با جهان عینی و خارجی: «صیروره الإنسان عالماً عقلیّاً مضاهیاً للعالم العینی» یعنی فیلسوف، علم تمام دنیا را در ذهن خود جمع کرده است.

دانش های عقلی که حکمت هم نام داشت، بر دو قسم بود: حکمت نظری و حکمت عملی.

حکمت نظری درباره انسان و جهان، آن چنان که هستند، بحث می کند؛ ولی حکمت عملی درباره افعال انسان، آن چنان که باید باشد، سخن می گوید.

حکمت نظری در گذشته سه شعبه داشت: فلسفه اولی، فلسفه وسطی و فلسفه سفلی.

۱- می گویند: افلاطون و ارسطو از این که آنان را فیلسوف خطاب کنند، امتناع می ورزیدند و سعی داشتند خود را هوادار فلسفه معرفی نمایند. در مقابل آنان سوفیست ها قرار داشتند که خود را دانشمند می دانستند؛ ولی در اثر مغالطه گری ها و سفسطه کاری ها، کلمه« سوفیست» مفهوم اصلی خود را از دست داد و معنای سفسطه گر و غلط انداز پیدا کرد؛ ولی لفظ فیلسوف بر اثر تواضع از دوستداری دانش به دانشمندی ارتقای مقام یافت: دکتر هومن، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۹

۲- دانش های نقلی مثل علم نحو، حرف، معانی، بیان، بدیع، علم الحدیث، فقه، اصول، رجال، تفسیر و ...

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴۷

حکمت اولی از آن جهت که کاملًا تعقلی و نظری است «علم حقیقی» و از جهت این که درباره کلی ترین موضوع یعنی «وجود و هستی» بحث می کند «علم کلی» و از این که درباره الهیات بحث می کند «علم اعلی» گفته می شود.

فلسفه اولی، شامل دو بخش است:

الف) امور عامه که درباره احوالِ مطلقِ وجود بحث می کند و اختصاص به موضوع خاص و هستی معینی ندارد؛ مانند مباحث علیت و معلولیت، قوه و فعل، اصالت وجود و ماهیت، کثرت و وحدت وجود، مراتب وجود، امتناع اجتماع، ارتفاع نقیضین و سایر مقولات؛

ب) الهیات که مربوط به مبدأ و معاد، فلسفه نبوت و صفات ثبوتیه و سلبیه و اثبات صانع و غیره است.

فلسفه وسطی (ریاضیّات) شامل حساب و هندسه، موسیقی و نجوم است.

فلسفه سفلی نیز مربوط به علوم طبیعی است و شامل طبیعیات (طب، فیزیک و شیمی) می شود.

به تدریج، علوم رده بندی و موضوعات فوق از فلسفه جدا شدند و هر کدام جایگاه خاص خود را باز یافتند و تنها فلسفه اولی زیر چتر مفهوم فلسفه- که در مورد امور عامه بحث می کند- باقی ماند. مطابق این سیر تاریخی، فلسفه تعریف خاصی پیدا کرد که عبارت است از:

علمی که در مورد مسائل مطلق وجود، از آن جهت که وجود است، سخن می گوید، بدون توجه به تعین و تشخّص خاصّ آن؛ مثل وجود گیاه، خاک، انسان و حیوان که در این موارد، وجود به اضافه خاک یا انسان و یا حیوان مقید و متشخص است و مطلق وجود نیست، بلکه وجودِ مقید و مضاف است که تعین مخصوصی دارد. حتی وجود مطلق هم، مطلق وجود نیست و تعین خاصی دارد.(۱)

هم چنین فلسفه در مورد کیفیت وجود اشیا نیز بحث می کند که آیا وجود فلان موجود از سنخ جوهر است یا عرض؟ بالقوه است یابالفعل؟ واجب الوجود است یا ممکن الوجود؟ ضمن این که درباره مراتب وجود اشیا هم بحث می کند؛ مثل این که آیا فلان شی ء در مرتبه علل واقع شده یا معلول؟ در مرتبه ضعف است یا شدت؟ در مرتبه علل فاعلی قرار دارد و یا از نوع علل

۱- وجود مطلق در ذات اقدس متعال متعیّن می باشد، ولی مطلق وجود شامل همه موجودات می شود

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴۸

قابلی و اعدادی است؟

بنیـاد مبـاحث فلسـفی بر روی احکـام کلی وجود، از آن جهت که وجود است، قرار دارد و مشـتمل بر امور عـامه است. در این گونه مسائل، همه مکاتب فلسفی، اعم از مادی و الهی، باید به تحلیل و بررسی بپردازند.(۱)

پس طبق نظر فلاسـفه پیشین، فلسفه دو معنا داشت: یکی، معنای عام و شامل که عبارت بود از: مطلق دانش های عقلی که همه علوم غیر نقلی را در بر می گرفت و دیگری، معنـای خـاص و غیر شامـل که عبـارت بود از: الهیـات بـالمعنی الاـعم که شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص بود، که از شعب سه گانه فلسفه نظری است.

اطلاق لفظ «فلسفه» بر این دو معنا به «اشتراک لفظی»(۲) بوده است نه اشتراک معنوی.

بنـابراین اگر بخواهیم فلسـفه را به حسب اصـطلاح قـدما تعریف کنیم و مفهوم رایـج آن را در نظر نگیریم، فلسـفه یـک مفهوم کلی پیدامی کند و به فن خاص و علم مخصوصـی اطلاق نمی شود و لذا تعریف مشخصـی هم ندارد. فلسفه، مطابق عرف متداول فلسفی آن زمان یعنی مطلقِ علومِ غیر نقلی و فیلسوف یعنی جامع همه علوم عقلی شـدن. به اعتبار عمومیت مفهوم فلسـفه بود که می گفتند: فلسفه، کمال نفس انسان است از جنبه نظری و عملی، چون حکمت بر دو قسم می شد: حکمت نظری و حکمت عملی.

اما اگر اصـطلاح غیر شامل را در نظر بگیریم و منظورمان از فلسـفه تنها همان علمی باشد که قدما آن را «فلسـفه حقیقی» و یا «فلسفه اولی» و یا «علم اعلی» می خوانند، فلسفه تعریف خاص خود را پیدا می کند که توضیح آن داده خواهد شد.

تطوّرات مفهوم فلسفه

لفـظ فلسـفه که ریشه یونانی دارد، سابقاً به یک معنای عام گفته می شـد که شامل جمیع معلومات نظری و عملی بود و تقریباً با لفظ علم، مرادف بود. در میان دانشمندان ما هم همین اصطلاح

۱- مانند مقولات ده گانه: فعل، انفعال، اضافه، ملک، متی، کم، کیف، وضع، و ..

۲- یعنی از لفظ فلسفه، دو معنای مختلف فهمیده شده است؛ مثل لفظ« شیر» که بر معانی شیر بیابانی و شیر آب و شیر گاو اطلاق می گردد که در معنا با هم اشتراکی ندارنـد، عکس مفهوم نور که به همه اقسام آن، نور اطلاق می گردد و یک معنا دارند. در اشتراک معنوی مـا به الامتیـاز، عین مـا به الاـشتراک است؛ یعنی نور خورشـید یـا نور چراغ در نور بودن با هم مشترکنـد، اما از نظر شـدت و ضعف از یک دیگر جدا هستند که شدت و ضعف مربوط به ذات نور است نه چیز دیگر

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۴۹

جریـان داشت، لکن از زمـانی که در پاره ای از علوم، اسـلوب برهان و قیاس عقلی جای خود را به اسـلوب تجربی داد، در اصـطلاح دانشـمندان، لفظ علم و فلسـفه هر یک به معنای جداگانه ای به کار می رود. و باید در نظر داشت که اصـطلاحات دانشمندان جدید نیز به حسب اختلاف نظرها و مسلک هایی که در باب فهم و عقل انسان و حدود توانایی قوای مدرکه دارند، فرق می کنند.

معمولًا آنان که هم اسـلوب تجربی و هم اسـلوب برهان و قیاس عقلی را صـحیح و معتبر می دانند به آن دست از مسائل که محصول تجربیات بشر است، «علم» می گویند و به آنها که صرفاً جنبه تعقلی و نظری دارد، «فلسفه» می گویند.

و چون که حکمت اولی- که سابقاً یکی از شـعب سه گانه فلسـفه نظری شـمرده می شـد و دانشـمندان قـدیم آن را از آن جهت که کاملًا تعقلی و نظری بود، «فلسـفه حقیقی» و از آن جهت که در اطراف کلی ترین موضوعات یعنی «وجود» بحث می کرد و مشـتمل بر کلی ترین مسائـل بود، آن را «علم کلی» و از آن جهت که یکی از مسائـل آن، بحث از علة العلـل و واجب الوجود بود، «الهیـات» می خواندنـد و در یونان باسـتان به مناسـبت خاصـی که در ضـمیمه این مقاله گفته خواهد شد متافیزیک(۱) خوانده می شد- صـرفاً محصول قوه تعقل بشـر است و تجربه حسـی در مسائل آن راه ندارد، غالباً هر وقت فلسفه گفته شود مقصود همان است؛ ولی از قرن هفدهم به بعد گروهی از دانشـمندان پدید آمدند که ارزش «برهان» و «قیاس عقلی» را به کلی انکار کردند و اسـلوب تجربی را تنها اسـلوب صـحیح و قابل اعتماد دانسـتند: به عقیده این گروه، فلسـفه نظری و تعقلی که مسـتقل از علم باشد پایه و اساسی ندارد و علم هم محصـول حـواس است و حواس جز به ظواهر و عوارض طـبیعت و فنومن هـا (Phenomenon) تعلق نمی گیرد، پس مسـائل فلسفه اولی، که صرفاً نظری و تعقلی و مربوط به کنه واقعیات و امور غیر محسوسه است، بی اعتبار است و این گونه مسائل برای بشر نفیاً و اثباتاً درک نشدنی است؛ آنها را باید از دایره بحث خارج کرد و امور غیر قابل تحقیق نامید.

فلسفه حسی اگوست کنت

اگوست کنت (August Conte) دانشـمند معروف فرانسـوی قرن نـوزدهم، یکی از کسـانی است که منکر فلسـفه عقلی و نظری است؛ ولی در عین حال به یک فلسفه حسیِ متکیِ به علوم

۱- Metaphysics.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵۰

معتقـد است؛ به این معنـا که بیـان روابط علوم را با یک دیگر و هم چنین پاره ای از فرضـیه های بزرگ را که در همه یا اغلب علوم مورد اسـتفاده قرار می گیرد، از لحاظ شـباهتی که فی الجمله به فلسـفه اولی از حیث کلی و عمومی بودن دارند، «مسائل فلسفی» می خوانـد. امروزه هم بیـان روش های علوم و متـدهایی که در هر یک از علوم به کار برده می شونـد به نام «فلسـفه علمی» خوانـده می شود.

این فلسـفه حسـی که اگوست کنت قائل است و هم چنین سایر سیستم های فلسفی حسی که از طرف فلاسفه امپریست(۱) یا حسیون ابراز شـده، متکی به علوم حسـی است و ماننـد خود آن علوم محـدود است و از حـدود توجیه عوارض و ظواهر طـبیعت (فنومن هـا) تجاوز نمی کند.

در این مقاله با فلاسفه حسی و کسانی که فلسفه اولی را از آن جهت که صرفاً نظری است و از قلمرو حس و تجربه بیرون است قابل بحث و تحقیق نمی داننـد، کاری نیست. رد عقیده این دسـته از دانشـمندان و بیان این که اسـلوب 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 این مقاله گفتگو با کسانی که نفیاً یا اثباتاً به بحث در مسائل این فلسفه می پردازند. گفتگو با ماتریالیست ها (Materialist) و طرف داران ماتریـالیسم دیالکتیک (Dialectic Materialism) است که در مسائل این فلسـفه نظری اظهار نظر می کننـد بدون آن که این مسائـل را از مسائـل مربوط به علوم، تفکیک کننـد. و عجب این است که این دانشـمندان در عین این که به نفی یا اثبات مسائلی که گواهی از حس و علوم حسی ندارد می پردازند، خود را همه جا تابع منطق حس و تجربه معرفی می کنند.

خواننـده محترم بایـد از حالا متوجه باشـد- و بعـداً در مقالات بعدی برایش محقق خواهد گشت- که فلسـفه مادی و آخرین سیسـتم آن، ماتریـالیسم دیالکتیـک، یـک فلسـفه نظری است نه یک فلسـفه حسـی و تجربی. البته در اروپا برخی از دانشـمندان بوده انـد که طرف دار فلسفه حسی بوده اند، ولی فلسفه آنها نه مادی است و نه الهی، زیرا فلسفه حسی آنها قهراً محدود بوده به مسائل مربوط به علوم حسی و طبق منطق حسی خود ناچار درباره کنه وجود سکوت کرده اند.

بارزترین فلسـفه های حسی، همان فلسفه پوزیتیویسم (Positivisme) اگوست کنت است که در بالا اشاره شد، ولی فلسـفه مادی با آخرین شکل خود (ماتریالیسم دیالکتیک) هر چند ابتداءاً از

۱- Empirist.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵۱

جنبه تبلیغاتی دم از حس و علوم حسی می زنند و گاهی یک مسئله علمی را تحریف کرده گواه می آورند، هرگز پابند این منطق نبوده، مسائل تعقلی و نظری فلسفه اولی را، که گواهی از حس و تجربه ندارد، مورد بحث قرار می دهند.

لهذا در این مقاله به معرفی این فلسفه (که مادیین خواه ناخواه وارد مباحث آن می شوند) و تفکیک آن از مسائل علوم (که مادیین آنها را از یک دیگر تفکیک نکرده، خلط مبحث می کنند) پرداخته شده است.

پس منظور از فلسفه در این مقاله، همان، «فلسفه اولی» است که صرفاً نظری و تعقلی است و مقصود، بیان تعریف و بیان فرق آن با سایر قسمت هایی است که امروزه به نام «علوم» خوانده می شود. و برای آن که خواننده محترم بتواند تعریف فلسفه را خوب درک کند و مسائل فلسفی را با مسائلی که مربوط به سایر علوم است اشتباه نکند، از ذکر این مقدمه کوتاه ناچاریم:

علومی که میان بشر رایج است، قسمت های مختلفی را تشکیل می دهند و هر یک به نام مخصوصی خوانده می شود. فیزیک، شیمی، حساب، هندسه، ستاره شناسی، زیست شناسی و ...

هر یک از این ها ما را به یک سنخ دانستنی های مخصوص و معینی آگاه می سازد، به طوری که قبل از آن که وارد آن قسمت بشویم می توانیم بفهمیم چه سنخ مسائلی مورد توجه ما قرار خواهد گرفت، زیرا بر ما معلوم است که هر علمی عبارت است از: یک سلسله مسائلی که در زمینه معین و در اطراف موضوع معینی گفتگو می کند و بین مسائل هر علم رابطه خاصی وجود دارد که آنها را به یک دیگر پیوسته و از مسائل علوم دیگر جدا می سازد. پس ما برای آن که تعریف هر یک از علوم را به دست آوریم و برای آن که بتوانیم تشخیص دهیم فلان مسئله در صف چه مسائلی باید قرار گیرد و جزء کدام علم است، باید موضوعات علوم را تشخیص دهیم و مادامی که نفهمیم مثلًا موضوع علم حساب چیست و موضوع علم هندسه کدام است، نمی توانیم مسائل حساب را از مسائل هندسه فرق بگذاریم و هم چنین سایر علوم.

پس از بیان این مقدّمه می گوییم: فلسفه نیز به نوبه خود حل مشکلات مخصوصی را به عهده گرفته و مسائل وی نیز در اطراف موضوع معینی صورت می گیرد؛ فلسفه هیچ گاه در مسائل مربوط به علوم دخالت نمی کند و نیز اجازه نمی دهد آنها در قلمرو او دخالت نمایند. فلسفه عبارت است از: یک سلسله مسائل بر اساس برهان و قیاس عقلی که از مطلقِ وجود و احکام و عوارض آن گفتگو می کند. فلسفه از بود و نبود اشیا سخن می گوید و احکام مطلق هستی را مورد

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵۲

دقت قرار می دهـد و هیـچ گاه به احکام و آثاری که مخصوص یک یا چنـد موضوع مخصوص است نظر ندارد، به عکس علوم که همواره یک یا چند موضع را مفروض الوجود می گیرند و به جستجوی احکام و آثار آن می پردازند و سنخ بحث علوم متوجه بود و نبود اشیا نیست. برای توضیح بیش تر به ذکر دو مثال می پردازیم:

مثلًا اگر دربـاره دایره این مسئله را در نظر بگیریم که محیط هر دایره برابر است با ۳/۱۴ در قطر آن، مربـوط به هنـدسه است، زیرا معنـای این جمله این است که هر دایره که وجود خارجی پیـدا کنـد دارای این خاصـیت (تساوی محیط با ۳/۱۴ در قطر آن) است؛ پس برای دایره فرض وجود نموده ایم و یک حکم یا خاصیت (تساوی محیط با ۳/۱۴ در قطر آن) برایش ثابت نموده ایم. و اما اگر این مسئله را در نظر بگیریم که آیـا اصـلًا در خـارج، دایره وجود دارد یـا نه؟ بلکه آنچه ما خیال می کنیم دایره کثیرالاضـلاع است، مربوط به فلسفه است، زیرا از بود و نبود دایره گفتگو کرده ایم نه از خواص و احکام آن.

و یـا مثلًا اگر درباره جسم، این مسئله را طرح کنیم: هر جسم دارای شـکل است و یا: هر جسم دارای تشـعشع است، مربوط به علوم طبیعی است و امـا اگر بگوییم: آیـا جسم (شـی ء دارای ابعـاد سه گانه) در خارج وجود دارد یا نه؟ و آن چیزی که ما آن را جسم و دارای سه بعد حس می کنیم، در واقع مجموعه ای است از ذرات خالی از بعد، مربوط به فلسفه است.

معنای متافیزیک

در مورد مفهوم متافیزیـک بایـد دانست که، متافیزیـک لغتی است یونـانی و مرکب از دو کلمه «متـا» یعنی مـا بعـد و «فیزیـک» یعنی طبیعت و متافیزیک یعنی ما بعدالطبیعه.

در تاریـخ فلسـفه از تألیفـات ارسـطو این طـور یـاد می شود که وی در جمیع علوم آن زمـان (قرن چهـارم قبـل از میلاـد) به اسـتثنای ریاضیات، کتاب تألیف کرده و مجموعه تألیفات وی دایرهالمعارفی را تشکیل می داده 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 مُدُن بوده؛

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

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵۳

و چون که فلسفه اولی به حسب ترتیب تألیفی بعد از طبیعیات ذکر شده بود و از طرف مؤلف، نام و عنوان خاصی به آن داده نشده بود، بعدها متافیزیک (ما بعد الطبیعه) نامیده شد؛ یعنی قسمت بعد از طبیعیات و کم کم به مرور زمان به واسطه غلط مترجمین، کلمه متافیزیک به معنای ماوراءالطبیعه و علم مجردات تقسیم شد و متافیزیسین در مورد فیلسوف الهی اطلاق شد.

هر چند این غلط ابتدا یک غلط لفظی به نظر می رسید، لکن این غلط لفظی منشأ غلطهای معنوی بسیاری شده است. شما اگر به کتب فلسفه مادی رجوع کنید می بینید متافیزیک را این طور تفسیر کرده اند: «علمی است که از خدا و روح بحث می کند». البته خواننده محترم باید خود را از این اشتباه مصون بدارد و گمان نبرد که موضوع بحثِ متافیزیک، خدا و روح است، بلکه چنان که قبلًا گفته شد، موضوع بحثِ متافیزیک (فلسفه اولی) مطلقِ وجود است و ممکن است شخص، متافیزیسین باشد و در عین حال مادی باشد.

هر بحثی که وجود را مورد گفتگو قرار می دهد، بحثی متافیزیکی و هر قانونی که شامل کل وجود شود، قانونی متافیزیکی خواهد بود، از این رو تقابلی بین متافیزیک و دیالکتیک وجود نخواهد داشت؛ یعنی نمی توان گفت: فلسفه یا متافیزیکی است یا دیالکتیکی، بلکه فلسفه همیشه متافیزیکی است و دیالکتیک هم به عنوان فلسفه یکی از مصادیق متافیزیک می باشد، لکن برای آن که از اصطلاح هایی که اخیراً شایع شده خیلی دور نرفته باشیم، کلمه متافیزیک را به آن مکتب فلسفی می گوییم که قائل به ماوراء الطبیعه نیز بوده باشد.

معنای دیالکتیک

دیالکتیک:(۱) کلمه ای است یونانی و از اصل دیالگو(۲) مشتق شده که به معنای مباحثه و مناظره است. روش بحث و مناظره خاصی که معمولًا سقراط، دانشمند بزرگوار یونان در مقابل طرف برای رفع اشتباه و اثبات خطای وی پیش می گرفت «دیالکتیک نامیده می شد.» به این کیفیت که از مقدمات ساده شروع به پرسش می نمود و از طرف اقرار می گرفت و به تدریج به سؤالات خود ادامه می داد تا جایی که یک وقت رقیب ملتفت می شد که به مدعای سقراط اعتراف کرده است.

این روشِ مخاطبه در علوم تعلیم و تربیت، امروز به نام روش سقراطی معروف است.

۱- Dialectique.

۲- Dialogo.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵۴

افلاطون، شاگرد سقراط نیز این کلمه را در مورد طریقه مخصوص خود برای راه بردن عقل در راه کسب معرفت حقیقی اصطلاح کرد. افلاطون می گوید: به افراد محسوسه، علم تعلق نمی گیرد، زیرا متعلق علم باید کلی باشد نه جزئی. معرفت حقیقی، درک «مثل» است و این معرفت در روح هر کسی قبل از این که به این عالم بیاید حاصل شده است. علم در این جهان، تذکر و یادآوری گذشته است. به عقیده افلاطون از راه ورزش فکری و از طریق ذوق و عشق باید نفس را نسبت به گذشته متذکر کرد. افلاطون طریقه خویش را برای کسب این نوع معرفت، تذکره و یا دیالکتیک می نامد. دانشمندان جدید از قبیل کانت آلمانی و غیره نیز این کلمه را در مواردی استعمال کرده اند.

فردریک هگل(۱)، دانشمند شهیر آلمانی که از فلاسفه نیمه اوّل قرن نوزدهم است، منطق مخصوص و روش خاصی برای راه بردن عقل در کشف حقایق انتخاب نمود و نام آن را دیالکتیک گذاشت. شرح منطق دیالکتیک هگل در مقالات آینده خواهد آمد. هگل در نظریات فلسفی خویش مادی نبود، ولی کارل مارکس و فردریک انگلس که شاگردان وی بودند و منطق دیالکتیک را از استاد فرا گرفته بودند، نظریات ماتریالیستی داشتند و در این جهت از فلاسفه مادی قرن هیجدهم پیروی می کردند. مارکس و انگلس، نظریات مادی خویش را بر اساس منطق هگل تشریح و توضیح دادند و از این جا ماتریالیسم دیالکتیک به وجود آمد. در حقیقت ماتریالیسم دیالکتیک، ترکیبی است از فلسفه مادی قرن هیجدهم و منطق هگل که آن دو را کارل مارکس و فردریک انگلس به یک دیگر مربوط ساختند.

چنان که بعداً خواهد آمد، یکی از اصول منطق دیالکتیک، اصل حرکت است.

دیالکتیک می گوید: اشیا را در حال حرکت و تحول باید مطالعه نمود. دیالکتیک- به حسب ادعای خود- جمود و یک سان ماندن را از خواص طرز تفکر متافیزیکی می داند. از این رو دانشمندان آن فلسفه مادی را که قبلًا طرز تفکر متافیزیکی داشت؛ یعنی بر اساس جمود و یک سان ماندن موجودات تفکر می کرد، ماتریالیسم متافیزیک می نامند؛ یعنی مادیتی که طرز تفکر متافیزیکی دارد. از این روی ماتریالیسم متافیزیک در مقابل ماتریالیسم دیالکتیک است.

۱- Hegel.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵۵

علت احتیاج بشر به فلسفه

اشاره

این سؤال، بسیار مهم و ضروری است و پاسخ به آن، نقش اصلی فلسفه را تعیین می کند و اذهان بسیاری از متفکران و دانشجویان را از ابهام و حیرت بیرون می آورد، زیرا همه مایلند بدانند فلسفه چیست؟ در زندگی بشر چه نقشی ایفا کرده و می کند؟ فرق فلسفه با علوم دیگر در چیست؟ برای حل این معما مقدّمه ای می آوریم:

انسان به حکم داشتن عقل، آزادی، اراده و اختیار و هم چنین قدرت خلاقیت و ابتکار، ادراک می کند که از حیوان به مراتب بالاتر است و نمی تواند محکوم جبر غریزی خود باشد و باوجود اختیار و آزادی در انتخاب راه وکار، گرفتار جبر طبیعت (ناتورالیسم)، جبر مادی، اجتماعی، اقتصادی و جبر طبقاتی و حتی جبر الهی نیست. عصیان انسان علیه جریانات طبیعت و سنت های اجتماعی و طبقاتی و سنن الهی و تاریخی، نشانه حریت و آزادی او است، لیکن در عین آزادی و اختیار اگر بخواهد زندگی معقولی پیدا کند و با تفکر و محاسبه زیست نماید، نمی تواند بدون یک خط مشی منطقی، زندگی عاقلانه ای داشته باشد و آزادانه بتازد و عمل کند. تضاد منافع نوع بشر، درگیری های اجتماعی، قوانین مدنی و جزایی، سنن طبیعی و طبی، آزادی انسان را تا حدود زیادی محدود ساخته و او را به اتخاذ یک روش منطقی می کشاند و آزادی مطلق را نامقبول و غیر ممکن می سازد. پس ناگزیر می شود حیات معقولی را در پیش بگیرد. برای نیل به این هدف به فلسفه نیازمند است تا بینش و روش درستی در زندگی انتخاب کند.

و از سوی دیگر برای هر انسان عاقل و اندیشمند سؤالاتی مطرح می شود که تا پاسخ آن را پیدا نکند نمی تواند آرامش پیداکند. نوع بشر، روزها و سال های متوالی به فکر می رود تا بداند از کجا آمده و برای چه آمده؟ به کجا می رود؟ فلسفه آفرینش انسان و جهان کدام است؟ آیا این جهان با عظمت، طراح و برنامه ریزی حکیم دارد یا خیر؟ آیا طبیعت بی شعور، جهان را اداره می کند یا عقل خلاقی، مدیر و مدبر جهان است؟ از طرفی هم می بیند هیچ کس در این عالم نمی تواند بدون یک مکتب و جهان بینی، زندگی متفکرانه و حکیمانه ای داشته باشد، به همین دلیل همه افراد بشر در تمام عصرها و نسل ها برای خود، دین و مکتبی اتخاذ کرده اند و یا در حال تحقیق و انتخاب مکتب به سر برده اند و حداقل لامذهبی را به عنوان یک مرام و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵۶

مذهب اختیار کرده اند و یا در وادی شک و حیرت افتاده و راه سوفسطاییان را پیش گرفته و به همه چیز پشت پا زده اند.

این سؤالات ایجاب می کند که آدمی برای اطفای این عطش روحی و پاسخ به این گونه چراها، مکتب و فلسفه ای را انتخاب و یا اختراع نماید که جوابگوی این نوع مسائل باشد، زیرا هیچ علمی به این گونه سؤالات پاسخ نمی دهد. وانگهی انسان می خواهد در چارچوب آن تفکر و بینش، جهان و انسان را بشناسد و بر طبق اصول آن فلسفه و جهان بینی، عمل کند. انسان متعالی- به گمان خودش- تا جهان بینی درستی پیدا نکند، آرامش واقعی برایش فراهم نمی شود و زندگی اجتماعی او هم چون کلافی سردرگم، خواهد بود و در برابر مکتب ها و فلسفه های متضادِ موجود، گرفتار حیرت و سرگردانی می شود که کدام یک حق است و کدام یک باطل؟

بنابراین ما به چند دلیل به فلسفه نیازمندیم:

دلیل اوّل

فلسفه برای انتخاب یک جهان بینی صحیح و منطقی که بتواند فلسفه حیات و راز آفرینش انسان و جهان را تبیین کند و آدمی را از احساس پوچی، نجات داده و به حیات معقولی برساند ضرورت دارد، زیرا در حیات معقول نقش عمده را نیروی عقلانی ایفا می کند نه غرایز حیوانی، بلکه غرایز باید تحت کنترل و هدایت عقل قرار گیرد و متضمّن پاسخ به سؤالات مخصوصی باشد که در مباحث علمی از این گونه پرسش ها و پاسخ ها خبری نیست.

دلیل دوم

اشاره

دلیل دیگری که نیاز ما به فلسفه را روشن می کند، تمیز بین ادراکات حقیقی از اعتباریات و موهومات است، چه فرمایش علّامه طباطبائی:

در جهان هستی که دارای موجودات بسیار و پدیده های بی شمار بوده و ما نیز جزئی از مجموعه آنها می باشیم، بسیار می شود که چیزی را راست و پا برجا پنداشته و موجود انگاریم و سپس بفهمیم که دروغ و بی پایه بوده است؛ مانند اعتقاد به وجود شانس، بخت و اقبال، شوم بودن آواز جغد، نحوست عدد ۱۳، مخوف بودن غول و دیو و اعتقاد به حرکت مردگان و آسیب رسانی آنان و در یک کلام عقاید خرافی و پوچ، و بسیار می شود چیزی را نابود و دروغ

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵۷

اندیشیده و پس از چندی بر ما روشن شود که راست بوده و آثار و خواص بسیاری در جهان داشته است؛ مانند وجود خدا و روح، حرکت زمین، وجود میکروب ها، ویروس ها و آتمسفر هوا. از این رو ما که خواه نا خواه غریزه بحث و کاوش از هر چیز که در دسترس ما قرار بگیرد و از علل وجودی وی داریم، باید موجودات حقیقی و واقعی (حقایق به اصطلاح فلسفه) را از موجودات پنداری (اعتباریات و وهمیات) تمیز دهیم.(۱)

به عبارت روشن تر چنان که در خاتمه همین مقاله گفته خواهد شد، فلسفه در نقطه مقابل سفسطه قرار دارد و چون سوفسطایی منکر واقعیت خارج از ذهن است و تمام ادراکات و مفاهیم ذهنی را اندیشه خالی می داند، در نظر وی حقیقت (یعنی ادراک مطابق با واقع) معنا ندارد؛ اما فیلسوف به واقعیت های خارج از ظرف ذهن اذعان دارد و پاره ای از ادراکات را به عنوان حقایق و ادراکات مطابق با واقع می پذیرد و از طرف دیگر به وجود 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 می دهند:

۱- حقایق یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی دارند؛ مانند اعتقاد به وجود آب و خاک، آسمان و زمین.

۲- اعتباریات یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی ندارند، لکن عقل برای آنها مصداق اعتبار می کند؛ یعنی چیزی را که مصداق واقعی این مفاهیم نیست، مصداق فرض می کند.(۲)؛ مانند لشکر و امت.

و برای آن که خواننده فی الجمله بتواند ادراکات حقیقی را از ادراکات اعتباری تمیز دهد؛ مثال ساده ای ذکر می کنم:

مثلًا اگر از هزار نفر سرباز، یک فوج تشکیل داده شود، هر یک از سربازها یک جزء از این فوج به شمار می روند و خود فوج، عبارت است از: مجموع نفرات.

نسبت هر فرد به مجموع، نسبت جزء به کل است. ما هم هر یک از افراد را ادراک می کنیم و

۱- مقصود این نیست که تمام موضوعات مورد تصور ما از سنخ مسائل فلسفی باشد؛ مقصود علّامه رحمه الله این است که قانون عام مربوط به تشخیص« وجود حقیقی و اعتباری» که مربوط است به فلسفه، اگر درست فهمیده شود، ما درباره آنچه در هستی واقعیت دارد و یا ساخته ذهن ما است، معمولًا دچار اشتباه نمی شویم

۲- در فصلی مستقل، کیفیت پیدایش ادراکات اعتباری در این که عقل از اعتبار یک رشته مفاهیم ناچار است، بحث خواهد شد(م)

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵۸

درباره آنها حکم های مختلفی می نماییم و هم مجموع آنها را که فوج نامیده ایم و درباره آن نیز حکم های مخصوصی می نماییم.

ادراکات ما نسبت به افراد، ادراکات حقیقیه است، زیرا مصداق واقعی و خارجی دارد و اما ادراک ما نسبت به مجموع (یعنی گُردان) اعتباری است، زیرا مجموع، مصداق واقعی ندارد و آنچه واقعیت دارد هر یک از افراد است نه مجموع.

۳- وهمیات یعنی ادراکاتی که هیچ گونه مصداقی در خارج ندارند و باطل محض می باشند؛ مثل تصور غول و سیمرغ و شانس و امثال آنها.

فلسفه سعی می کند با میزان های دقیق خود، امور حقیقی را از دو دسته دیگر جدا سازد. لازم است تذکر داده شود چیزی که بسیار دشوار است و از لغزشگاه های فلاسفه به شمار می رود، تمیز امور اعتباری است، که حقیقت نما هستند، از حقایق.

دانشمندان جدید اروپا که به نقادی عقل و فهم انسان پرداخته اند، کوشش بسیار کرده اند که ساخته های ذهن را از حقایقی که واقعیت خارجی دارند، جدا سازند و همین امر سبب انحراف بعضی از آنان شده و آن ها را تا سرحد ایدئالیسم Idealisme (سفسطه) کشانیده که یک باره جمیع مفاهیم را صرفاً مصنوع ذهن دانسته اند و بعضی دیگر، احیاناً مسلک شک (Septisisme) را اختیار کرده اند. در فلسفه اسلامی نیز عنایت خاصی نسبت به این مطلب مبذول شده و تحقیقات سودمندی برای تفکیک اعتباریات از حقایق به عمل آمده است.(۱)

این نکته ناگفته نماند که بر تفکیک مفاهیم حقیقی از اعتباریات و وهمیات، فواید بسیار مهمی مترتب است. نقش فلسفه در این خصوص، نقشی حساس و سرنوشت ساز است، زیرا اندیشه های موهوم و خیال گونه و خرافی در زندگی بشر نقش مهمی دارند. آنان که نتوانستند از چنگال خیالات و اندیشه های موهوم خویش رها گردند و سعادت حقیقی را در آغوش بگیرند، راه نجات خویش را انتحار پنداشتند. از این رو بشر در پی میزان و معیاری بر آمد که افکار حقیقی را از اندیشه های اعتباری و موهومات ذهنی جدا سازد تا افراد بشر بدانند که شانس و بخت و اقبالی در کار نیست و این گونه ذهنیات انسان کش، ساخته و پرداخته تخیلات و ذهنیات بشری می باشد و هم چنین بداند که آیا خوش بختی و بدبختی، وجود مستقلی دارد یا

۱- شرح و تفصیل نقادی های دانشمندان اروپا و تحقیقات دانشمندان اسلامی را به مقاله پنجم، که مخصوص آن مطلب است، موکول می کنیم(م)

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۵۹

اعتباریاتی بیش نیست؟ آیا سرنوشت بشر به دست ساحران و کاهنان است یا مولود تلاش و مجاهدت های خود انسان می باشد؟ آیا آوای مرغ و فریاد جغد، شوم است و بلا می آورد و یا هیچ گونه تأثیری در سرنوشت انسان ها ندارد؟ آیا چشم زخم از نوع واقعیت ها است یا موهومات؟ اندیشه خداپرستی و اعتقاد به حیات ابدی از وهمیّات نشأت یافته یا از ذات انسان ها است؟ نفی و اثبات این امور تأثیر عظیمی در زندگی بشر خواهد داشت. اثبات بود و نبود این نوع معلومات کار فلسفه است نه علوم طبیعی، چرا که در علوم طبیعی از بود و نبود بحث نمی شود، بلکه از خواص و فنومن های اشیا بحث می گردد. تمیز اعتباری و موهوم بودن آن نیز به عهده فیلسوف می باشد نه در مسئولیت فیزیک دانان و پزشکان.

تفکیک اعتباریات از حقایق باعث می شود که بشر متفکر، هرگز از طریق مقدمات اعتباری، حقیقت را استنتاج نکند و از رهگذر اعتباریات، حقایق را به اثبات نرساند. آن ها که از داروینیسم طبیعی به داروینیسم اجتماعی منتقل شدند و از تنازع بقا در طبیعت، تنازع بقا در عالم انسان را نتیجه گرفتند، فاجعه های بزرگی آفریدند و تاریخ را سیاه کردند.

فایده فلسفه در دید ویل دورانت

ویل دورانت تحت عنوان «فایده فلسفه» بعد از این که از افلاطون کلامی را بازگو می کند که فلسفه «آن لذت گرامی و گران بها» است، می نویسد:

اغلب ما در بهار عمر خویش روزهای طلایی را گذرانده ایم که در آن معنای قول افلاطون را درک کرده ایم. در آن روزها، عشق به یک حقیقت ساده آمیخته با اشتباه، برای ما از لذایذ جسمانی و آلودگی های مادی خیلی برتر بود.

«ما همواره در خود، ندای مبهمی می شنویم که ما را به سوی این نخستین عشق به حکمت می خواند. ما در جستجوی فهم اشیا هستیم. معنای زندگی برای ما این است که خود و آنچه را که به آن بر می خوریم به روشنی و شعله آتش مبدل سازیم؛ مانند میتیا در برادران کارامازوف.

از کسانی هستیم که احتیاجی به آلاف و الوف ندارند، فقط پاسخی به سؤالات خود می خواهند. ما می خواهیم ارزش و نمای واقعی اشیایی را که از نظر ما می گذرند دریابیم و بدین وسیله خود را از طوفان حوادث روزانه بر کنار داریم. ما می خواهیم پیش از آن که

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶۰

دیر شود اشیای کوچک و بزرگ را تشخیص دهیم و آن ها را، چنان که در واقع و نفس الامر هستند، ببینیم. ما می خواهیم در برابر حوادث و ناملایمات، خندان باشیم و هنگام مرگ هم تبسمی بر لب داشته باشیم. ما می خواهیم، کامل باشیم، نیروها و قوای خود را بررسی کنیم و آن ها را نظم و ترتیب دهیم، امیال خویش را هم آهنگ سازیم، زیرا نیروی منظم و مرتب، آخرین سخن اخلاق (حکمت عملی) و شاید آخرین کلمه منطق و ماوراءالطبیعه باشد.

می گوید: برای فیلسوف شدن، داشتن افکار و حتی تأسیس مکتب خاص کافی نیست، تنها کافی است که حکمت را دوست بداریم و بر طبق احکام آن، زندگی مستقل و شرافتمندانه و مستقلی داشته باشیم. اگر ما فقط حکمت را پیدا کنیم می توانیم مطمئن باشیم که بقیه به دنبال آن خواهد آمد ... فلسفه، وظیفه ای سنگین و خطرناک دارد و آن عبارت است از: حل مسائلی که هنوز ابواب آن بر روی روش های علوم باز نشده است؛ مانند مسائل خیر و شر، زیبایی و زشتی، جبر و اختیار، حیات و موت. همین که یک میدانِ بحث و بررسی معلوماتِ دقیق با قواعد صحیح در دسترس بشر می گذارد علم به وجود می آید.

این فلسفه است که علوم را می سازد و ثمرات پیروزی خود را به موالید خود می سپارد و سپس راه خود را به سوی مجهولات و سرزمین های کشف نشده، ادامه می دهد و در این کار، اشتهای ملکوتی سیری ناپذیری دارد.

فرق فلسفه و علوم

ویل دورانت می نویسد: اگر بخواهیم از روی اصطلاحات سخن بگوییم، باید بگوییم که علم، وصف تحلیلی است و فلسفه، تغییر ترکیبی. علم می خواهد کل را به اجزای خود تقسیم کند و بدن را به اجزای آن تجزیه نماید و تاریکی جهل را به روشنی مبدل سازد. علم درباره ارزش و امکانات مطلوب اشیا بحث نمی کند و از شرح مجموعه اشیا وغایات آن سخن نمی راند ... فیلسوف می خواهد ارتباط آن را به تجربه به طور کلی ثابت کند ... و اشیا را به یک ترکیب قابل فهم جمع کند. او می خواهد بهتر از پیش، قطعات ماشین عظیم جهان را که به تجزیه و تحلیل علم، از هم تفکیک شده سوار کند. علم راه هلاکت و نجات را به ما می آموزد و به تدریج نسبت مرگ و میر را کم تر می کند؛ ولی در جنگ، مردم را به طور دسته جمعی می کشد ....

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶۱

علم عبارت است از: مشاهده نتایج و تحصیل وسایل. فلسفه عبارت است از: انتقاد و تنظیم غایات ... علم بدون فلسفه، مجموعه اموری است که نما و ارزش ندارد و نمی تواند ما را از قتل و کشتار حفظ کند و از نومیدی نجات بخشد. علم، دانستن است و فلسفه و حکمت، خردمندی است.

ویل دورانت پس از بر شمردن اجزای فلسفه چنین می گوید: ما فلسفه را در کلمات بی جان و تجریدات و انتزاعیات مطالعه نخواهیم کرد، بلکه در شکل زنده مورد بحث قرار خواهیم داد ... وقت خود را با ائمه و شهدای فکر خواهیم گذراند ... تا اشعه تابناک روح آن ها بر ما بتابد و به قول لئوناردو داوینچی: «از عالی ترین لذت درک و معرفت» بهره مند شویم.

هر یک از فلاسفه یک درس به ما می دهند، البته اگر ما بتوانیم آن را، چنان که هست، دریابیم. امرسون می پرسد: آیا از راز عالم حقیقی خبردار هستید؟ در هر انسانی چیزی هست که می توان آن را یاد گرفت و من در این قسمت شاگرد او هستم؛ ولی مشخص ترین و عمیق ترین پیشرفت فلسفه یونان با سوفسطاییان شروع گردید. این ها حکمای دوره گرد بودند که به خود فرو رفته بودند و دقتشان بیش از آنچه به جهان اشیا معطوف باشد، به تفکر و طبیعت خودشان متوجه بود. همه آن ها مردمی با استعداد بودند؛ از قبیل گورگیاس و هیپیاس و بیش تر آن ها عمیق بودند؛ مثل پروتاگوراس و پرودیکوس.

دلیل سوم

یکی دیگر از دلایل نیاز ما به فلسفه، احتیاج علوم به آن است به قول علّامه:

گذشته از این کاوش غریزی، برای رفع حوایج زندگی دست به هر رشته از رشته های گوناگون علوم بزنیم، اثبات هر خاصه از خواص موجودات به موضوع خود، محتاج به ثبوت قبلی آن موضوع می باشد و بی گمان تا وجود موضوعی ثابت نشود اثبات خواص آن غیر ممکن و محال خواهد بود.

خلاصه آن که ما از دو جهت نیازمند به فلسفه می باشیم: یکی از نظر کاوش غریزی و این که بشر طبعاً علاقه مند است حقایق را از اوهام و امور واقعیت دار را از امور بی واقعیت تمیز دهد و دیگر، از راه نیازمندی علوم به فلسفه است، زیرا، چنان که گفته خواهد شد، هر یک از علوم، اعم از طبیعی و ریاضی، خواه با اسلوب تجربی پیش برود و خواه با اسلوب برهان

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶۲

و قیاس منطقی سلوک نماید،(۱) ناگزیر شـی ء معینی را که اصـطلاحاً موضوع آن علم نامیـده می شود، موجود و واقعیت دار فرض می کنـد و به بحث از آثـار و خواص آن می پردازد. و پرواضـح است که ثبوت یـک «حـالت» و داشـتن یک «اثر و خاصـیت» وقتی ممکن است که خود آن چیز موجود باشـد، پس اگر بخواهیم مطمئن شویم چنین خواص و آثاری برای آن شـی ء هست باید قبلًا از وجود خود آن شی ء مطمئن شویم و این اطمینان را فقط فلسفه می تواند به ما بدهد.(۲)

به علت این که اثبات موضوع، تعیین فایـده و تعریف تمام علوم به عهـده فلسـفه است، زیرا هر علمی مجموعه ای از مسائل است که حول یـک محور و موضوع واحـدی بحث می کنـد؛ ولی هرگز هیـچ علمی نمی توانـد از خودش تعریف کنـد و یا موضوع و فایـده خویش را در ضمن یک مسئله بیان کند؛ تعیین این مسائل سه گانه به عهده فلسفه است، به همین دلیل مبادی تصوریه و تصدیقیه هر علمی را فلسـفه تعیین و مشخص می کند.(۳) اثبـات وجود موضوعـات علوم و چگونگی وجود آن ها از نظر ذهنی و عینی بودن نیز کار عقل و فلسفه می باشد.(۴) و از سوی دیگر اثبـات اصول موضوعه علوم یعنی کلی ترین اصول مورد نیـاز همه علوم حقیقی، در فلسـفه بحث می شود که مهم ترین آن ها اصل علیت و معلولیت است؛ بدین بیان که محور تمام تلاش های علمی دانشـمندان، برای کشف رابطه علی و معلولی و سـبب و مسـببی، بین اشیا و پدیده ها است؛ اگر دانشمندی سالیان متمادی در آزمایشگاه ها به تجزیه و ترکیب مواد شیمیایی می پردازد،

۱- قبـل از این که فلسـفه از طبیعیـات و ریاضـیات جـدا شود، فیلسوفـان، مسائـل علوم طبیعی و ریاضـی را به صورت برهـان و قیـاس منطقی مطرح می کردند و این یک نوع دخالت نابه جای فلسـفه در این علوم بود. در صورتی که باید مسائل قطعی علوم را صـغرای قیاس خود قرار دهد و نیتجه مخصوص خود را بگیرد، چنان که الآن بدین صورت است

۲- در متن بیان اسـتاد علّامه و شـهید مطهری، مسئله ضرورت آموزش فلسفه برای اتخاذ یک جهان بینی صحیح به عنوان سومین نیاز بشر به فلسفه ذکر نشده بود که ما بر آن افزودیم

۳- مبـادی تصوریه علوم عبـارت است از: تعریف، موضوع و فایـده آن علم. مبادی تصـدیقیه عبارت است از: اصول موضوعه ای که هر علمی برای اثبـات یا نفی هر چیزی بـدان نیازمنـد است و بـدون آن هیـچ مسـئله ای قابل اثبات و نفی نیست؛ ماننـد امتناع اجتماع نقیضـین و امتناع ارتفاع آن دو؛ یک مسئله نمی تواند هم صحیح باشد و هم غلط، چنان که نمی تواند در یک شرایط هم باشد و هم نباشد. قضیه در مقاله پنجم خواهد آمد و هر علمی ناگزیر باید این گونه مسائل را به عنوان اصل موضوعی بپذیرد و نفی و اثبات آن را علم دیگری متکفل می شود که آن هم فلسفه است

۴- هنگامی که وجود موضوع یک علمی، بدیهی نباشد طبیعی است که احتیاج به اثبات دارد، در حالی که در هیچ علمی مسئله ای، تحت عنوان موضوع نـداریم، وانگهی در برخی موارد از طریق روش تجربی نمی توان موضوعـات علوم را ثابت کرد؛ بنابراین وجود حقیقی موضوعات باید با روش تعقلی اثبات گردد

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶۳

در جستجوی کشف علت و سبب پیدایش پدیده ها است. اگر دانشمندی برای کشف میکرب و یا دارویی در لابراتوارها فعالیت می کند، به این دلیل است که می خواهد علت بروز بیماری و سبب بهبود آن را به دست آورد؛ پس قبل از تلاش علمی، همگی بر این باورند: «هر پدیده علتی دارد»، زیرا اگر معتقد به تصادف بودند، هرگز حاضر نبودند رنج درس و آزمایش را تحمل کنند. بدون شک اثبات قانون علیت و معلولیت با تمام فروعات آن، در فلسفه امکان پذیر است نه در علوم.

پس ما از سه جهت به فلسفه احتیاج داریم:

یکی از نظر اقناع حس کنجکاوی و تمیز حقایق از اوهام، و امور واقعی از امور پوچ و خیالی؛

دوم از راه نیازمندی علوم به فلسفه؛

سوم که اساسی ترین نیاز بشر محسوب می گردد، عبارت است از: تفسیر جهان و انسان و حل معضلات روحی که از عمق جان برخاسته است و در هیچ علمی پاسخی برای این پرسش ها نیست.(۱) بنابراین یک سلسله بحث های برهانی که غرض و آرمان نام برده را تأمین نماید و نتیجه آن ها اثبات وجود حقیقی اشیا در برابر وجود وهمی و اعتباری- که مصداق واقعی ندارند و فقط در ظرف ذهن به صورت ادراکات حضور دارند- و تشخیص علل و اسباب وجود آن ها(۲) و چگونگی و مرتبه وجود آن ها می باشد، فلسفه نامیده می شود.

مقصود علّامه از «مرتبه وجود» این است که، وجود فلان موجود در چه مرتبه ای قرار دارد، در مرتبه علت یا در رتبه معلول؟ آیا در فهرست علل فاعلی قرار دارد یا در جرگه علل ماهوی؟ در مرتبه ذهن قرار دارند یا در خارج؟ وجود تجردی دارند یا مادی؟(۳) وجود واجبی و امکانی و غیره از نظر شدت و ضعف در چه شرایطی قرار دارند؟ وجود انسان در

۱- این قسمت در کلام علّامه نیست و شهید مطهری نیز در این جا اشاره نفرموده است، ولی در نوشته های دیگر به طور مبسوطمورد توجه قرار داده است

۲- هنگامی که وجود موضوع یک علمی، بدیهی نباشد طبیعی است که احتیاج به اثبات دارد و مسئله ای در هیچ علمی تحت عنوان اثبات موضوع نداریم، وانگهی بر برخی موارد از طریق روش تجربی نمی شود موضوعات علوم را ثابت کرد بلکه وجود حقیقی موضوعات باید با روش تعقلی اثبات گردد.(فی المثل علت و یا علل ایجاد ادراکات چیست؟ مبدأ پیدایش جهان و انسان کدام است؟ آیا علل و عوامل مادی در پیدایش« عقل و روح» دخیلند؟ آیا علل و عوامل غیر مادی در پیدایش« معلومات» سهیمند یا خیر؟

۳- مراتب وجود از نظر غزالی عبارت است از: وجود ذاتی: حسی، خیالی، عقلی و شجی

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶۴

مرتبه بالاتری از حیوان است و حیوان از نبات و نباتات از جمادات برترند و مجردات از مادیات بالاترند.

دکتر شریعتمداری پس از نقل تعریف علّامه می نویسد:

چنان که از تعریف بالا ـ بر می آید، فلسفه رشته یا علمی است که درباره وجود بحث می کند و به اصطلاح، فلسفه محدود به آنتولوژی و هستی شناسی است.

در این تعریف، جنبه های دیگر متافیزیک که به طور عمومی درباره ماهیت جهان و حقیقت آن بحث می کند، ذکری به میان نیامده است و مسائل دیگر مثل ماهیت معرفت انسان و ارزش شناسی نیز از قلمرو فلسفه خارج مانده اند.

در پاسخ باید گفت: اولًا، هستی شناسی شامل ماهیت و حقیقت جهان می شود، وانگهی در مسئله علیت و معلولیت از علل وجودی انسان و ادراکات و معرفت بحث به میان آمده است.

بحث علم و معرفت در وجود ذهنی مورد تحلیل قرار گرفته و همه این امور از شاخه های هستی شناسی است. البته ارزش شناسی به مفهوم حکمت عملی مربوط به علم اخلاق است نه حکمت نظری و از قلمرو فلسفه خارج است. از قدیم گفته اند: تعریف باید جامع افراد و مانع اغیار باشد، وقتی فلسفه از احکام مطلق وجود و مراتب و عوارض آن بحث کند، بی شک ماهیت و حقیقت جهان و انسان را در بر خواهد گرفت. به علاوه این که واژه متافیزیک در این جا تناسبی ندارد، زیرا فلسفه در قطب مخالف سفسطه قرار دارد و علمی است که درباره حالات مختلف موجود از آن جهت که موجود است بحث می کند، نه از دیدگاه وجود معین.

با این حساب، فلسفه درباره مطلق وجود بحث می کند و ربطی به متافیزیک ندارد. فلسفه مادی نیز فلسفه است، باید دید کدام یک درست است و کدام یک نادرست. البته یکی از مباحث فلسفه الهیات، بحث از مبدأ و معاد است که در محدوده خاصی حرکت کرده و اصل وجود مبدأ و معاد را اثبات می کند، ولی جزئیات آن را از وحی می گیرد.

در پایان این بحث فهرست وار علل نیاز به فلسفه را مجدداً بیان می کنیم:

۱. برای هر انسان خردمندی یک سلسله مسائل اصولی مطرح است که علوم طبیعی و ریاضی پاسخگوی آن نیستند؛ مانند از کجا آمده ام و برای چه و به کجا می روم؟ و همچنین حل معمای هستی و راز آفرینش انسان و جهان به اتخاذ یک جهان بینی فلسفی جهان شمول نیازمند است، که آن هم با حل مسائل بنیادی هستی امکان پذیر است، یعنی با شناخت

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶۵

«خـدا هست»، «معـاد هست»، «حسـاب و کتـاب هست»، «حکمت و عـدالت هست»، «وحی هست» می شود به «بایـد» هـا و «نبایـد» ها برسد و با جدیت عمل نماید.

۲. تمام علوم در مبادی تصدیقی به فلسفه نیازمندند؛ ولی فلسفه نیازی به علوم ندارد.

از این رو فلسفه، در علوم است.

۳. از سوی دیگر حس کنجکـاوی و حقیقت طلبی انسـان در تمـام ابعاد زنـدگی بایـد ارضا شود و از همه مهم تر اقناع حس حقیقت طلبی در مسائلی همچون شناخت عوامل سعادت و مسائل ماورای طبیعت، جز از طریق معقول امکان پذیر نیست.

۴. هر عملی نقشی در بعد زیستی انسان دارد، ولی فلسفه الهی در بعد معنوی، که اساس و پایه بهزیستی است، نقش کلیدی دارد.

۵. در برابر مکتب های متضاد فلسفی و دینی جز فلسفه اولی، هیچ علمی به فریاد انسان حیرت زده نمی رسد.

مسائل جهان بینی از مقوله مسائل فلسـفی است. در علم، جهان بینی وجود ندارد و فرضاً اگر به کمک اصول عقلانی بخواهیم جهان بینی علمی بسازیم، سرابی بیش نخواهد بود. و بی گمان حل مسائل فلسفی کم تر از کشف اسرار طبیعت نیست.

مخالفت بعضـی دانشـمندان بی غرض مسـلمان با فلسفه به جهت وجود برخی از مسائلی بوده که با مبانی اسلام سازش نداشته است، نه مطلق مسائل عقلی؛ طرح بعضی از مسائل فلسفی در کتاب و سنت مؤید این مدعا است.

اختلاـف در مسائـل فلسـفی ماننـد سایر علوم، اجتناب ناپـذیر است و آن را نمی توان دلیلی بر بطلان روش فلسـفی پنـداشت. تفسـیر بسـیاری از مطالب بغرنـج عقلانی در کتاب و سـنت جز با خوانـدن فلسـفه امکان پـذیر نیست. به شـبهات الحادی به شـکل کلامی و فلسفی جز با فلسفه اسلامی رایج، نمی توان جواب داد.

رابطه فلسفه با سایر علوم

اشاره

علوم دیگر، روش بحث و نتیجه کـاوش آن هـا این گونه نیست و در هر یـک از آن هـا که تأمـل کنیم خواهیم دیـد که یک یا چند موضوع را مفروض الوجود گرفته و آن گاه به جسـتجوی خواص و آثار وی پرداخته و روشن می کند؛ مثلًا آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن ترکیب

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶۶

شده است، اکسیژن عنصر قابل احتراق است و هیدروژن گاز خفه کننده.

هیچ یک از این علوم نمی گوید فلان موضوع موجود است یا وجودش چگونه وجودی است، بلکه خواص و احکام موضوع مفروض الوجودی را بیان کرده و وجود و چگونگی وجود آن را به جای دیگر (حس یا برهان فلسفی) احاله می نماید.

در توضیح این کلام باید گفت: علوم در مورد موضوعات خود بر دو گونه اند: بعضی از علوم موضوعاتشان در ظرف خارج وجود دارد؛ مانند علم طب که موضوع آن «بدن» انسان است، یا گیاه شناسی که موضوع آن «گیاه» است که محسوس است و فیزیک و شیمی که در خصوص «ماده» بحث می کنند. این گونه موضوعات را حواس، کم و بیش ادراک می نماید.

بعضی از علوم هستند که موضوعات آن ها در ظرف خارج نیست؛ مانند هندسه، ریاضیات و روان شناسی که موضوعات آن ها به ترتیب: مقدار یا کم متصل، عدد و روح است که هیچ یک از آن ها در ظرف خارج محسوس نیستند و فقط وجود ذهنی دارند و بس. با این که احکام هندسه و ریاضیات قطعی و یقینی است، اما موضوعات آن ها مانند نقطه، دایره، سطح و عدد، وجود خارجی ندارند، بلکه یک واقعیت ذهنی هستند.

موضوع روان شناسی هم «روان» است، گرچه در خارج هست؛ ولی محسوس نیست و از قلمرو قدرت حواس خارج است و به حکم عقل و فلسفه از آثار و احکام آن به وجودش پی می بریم. به علاوه در شناخت عمیق و دقیق وجود، موضوعات علوم مادی نیز از جهاتی به فلسفه نیازمندند، زیرا درباره همین موضوعات پرسش هایی مطرح می شود که از قلمرو حواس خارج است؛ آیا «ماده» همان گونه است که ما مشاهده می کنیم؟ اگر محسوس و روشن باشد، پس این همه عقاید متضاد درباره ماهیت ماده چیست؟

اما حقیقت ماده معلوم نیست، آنچه ما مشاهده می کنیم رنگ و اندازه و صورت های ترکیبی ماده است. ما در واقع صفات و عوارض ظاهری ماده را درک می کنیم؛ اما این که آیا ماده در زیر پرده خواص و عوارض وجود دارد، با برهان عقلی اثبات می شود.

شاید گفته شود: همین که رنگ و بو و ترکیب را یافتیم در حقیقت اصل وجود آن شی ء را، که دارای این خواص است، پذیرفته ایم؛ می گوییم: در این صورت عملًا این حقیقت را اعتراف کرده ایم که برای اثبات ماده و یا جسم احتیاج به دلیل داریم؛ بدین معنا که چون طعم و رنگ و صورت ظاهری از مقوله عرض می باشند و موجودات مستقلی نیستند و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶۷

احتیـاج به شـی ء مسـتقلی دارنـد، پس بایـد رنـگ و بوی یـک «چیز» باشـند و هنگامی که وجود رنگ و طعم و شـکل ظاهر از نظر حواس ثابت شد، آن شـی ء نیز باید موجود باشد، زیرا عقل می گوید: ثبوت یک حالت برای یک شـی ء متفرع بر وجود آن شـی ء است و این خود یک برهان عقلی است، به علاوه این که تشخیص و تطبیق فلان موضوع با فلان علم نیز به کمک فلسفه صورت می گیرد؛ چون علوم نه موضوع را تشخیص می دهند و نه هدف و روش خود را بیان می نمایند.

در هر صورت برای تبیین تفاوت علم و فلسـفه، بایـد به اختلاف آن دو از نظر «هـدف»، «موضوع» و «روش تحقیق» توجه کرد؛ چون روش علوم در تحقیق بر اساس روش تجربی است؛ ولی در فلسـفه بر پایه قیاس عقلی است. یک متخصص علمی برای دست یابی به یک قانون علمی، الزاماً مراحل سه گانه «مشاهده»، «فرضیه» و «آزمون» را پشت سر می گذارد و فلسفه چنین روشی ندارد.

در خصوص فرق علوم و فلسـفه، این مطلب شایسـته دقت است و مخصوصاً از آن جهت که لفظ فلسفه اخیراً در موارد زیادی به کار برده شـده و نتیجتاً دارای معنای ابهام آمیزی شـده است؛ به طوری که هر کسـی از لفظ «فلسـفه» پیش خود معنایی می فهمد تا جایی که بعضـی گمان می کنند فلسـفه یعنی اظهار نظرهای آمیخته با بهت و حیرت درباره جهان و برخی کار را به جایی کشانیده اند که خیال می کنند فلسفه، یعنی پراکنده گویی و احیاناً تناقض گویی و برخی بین مسائل فلسفی و مسائلی که در سایر علوم مورد گفتگو قرار می گیرد فرق نمی گذارند و از این رو حل یک مسـئله فلسفی را از علوم دیگر انتظار دارند و یا مسئله ای را که مربوط به علوم دیگر است جواب آن را از فلسـفه می خواهند و عده دیگر بین اسـلوب فکری ای که در فلسـفه مورد استفاده قرار می گیرد (اسلوب قیاس عقلی) و اسـلوب فکری ای که در سایر علوم مخصوصاً طبیعیات (اسـلوب تجربی) از آن اسـتفاده می شود فرق نمی گذارنـد و انتظـار دارنـد مسائـل دقیق و عمیق فلسـفه را که جز بـا براهین مخصوص عقلی نمی توان کشف کرد، در زیر ذره بین هـا یا لابه لای لابراتوارها پیدا نمایند؛ ولی با بیانی که در متن داده شده و توضیحاتی که داده می شود این ابهام رفع می شود و آن انتظارات بی جا نیز خود به خود از بین می رود.(۱)

۱- برای اطلاع بیش تر رجوع کنید به پی نوشت شماره ۲ در آخر همین مقاله

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶۸

خلاصه بحث

گفتار بالایی را در چند جمله زیر می توان خلاصه کرد:

چنان که ما در خواص و احکام اشیا گاهی دچار خطا یا تردید می شویم؛ مثلًا می گوییم: فلان ترکیب فلان طعم را ندارد (با جزم یا تردید) در صورتی که [فلان طعم را] داشته یا بالعکس، هم چنان گاهی در اصل بود و نبود اشیا مبتلا به خطا یا جهل می شویم؛ مثلًا می گوییم: روح در خارج نیست یا بخت و شانس هست، پس روشن است سبک بحث در دو مثال گذشته یک سان نیست، بلکه نخست باید وجود شی ء را اثبات کرد یا او را مفروض الوجود گرفت و سپس به خواص و احکامش پرداخت. اگر وجود موضوعی اثبات نشود یا اصل وجود آن را نپذیریم، نمی توانیم خواص آن را بررسی کنیم و احکامی را بر آن بار نماییم.

پس علوم در زمینه اثبات و تعیین وجود موضوعات خود، به فلسفه نیازمندند، چنان که در تعمیم و کلی سازی نیز باید از فلسفه استفاده کنند. تجزیه و ترکیب، تجرید و تعمیم مفاهیم علمی یک نوع کار عقلانی است وگرنه علم می گوید: این آب به موجب آزمایش، مرکب است از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن. چند نوع را بدین گونه آزمایش می کند، ولی وقتی می خواهد یک قانون کلی را استنباط کند که هر آبی از این دو عنصر ترکیب یافته، این عمل، کار عقل است نه علم. به هر حال انسان با آزمایش های محدودی که درباره دارو و یا فلزی انجام می دهد قانونی را کشف می کند که نسبت آن به گذشته و آینده و حال یک سان است؛ مثلًا فلان داروی آنتی بیوتیک، ضد سل است؛ یعنی این دارو میکروب سل را در هر زمان می کشد.

نکته جالب این است که در کنار هر تجربه ای، یک قیاس عقلی و یک استنتاج مستقیم عقلی وجود دارد که ذهن به کمک آن، نتیجه تجربه را گسترش می دهد؛ به طوری که اگر حکم عقلی در کار نبود، گسترش امکان نداشت.

یک اصل بدیهی در این جا هست و آن این که، «حکم الأمثال فیما یَجُوز و فیما لا یجُوز واحد؛ افراد مشابه در احکام ممکن و غیر ممکن یک سان هستند». اگر دو شی ء از هر نظر یک سان باشند، باید حکم واحدی داشته باشند و با فرض تساوی، اگر یکی دارای خصوصیت و ویژگی خاصی گردد همانند آن و امثال آن هم، چنین ویژگی و خصوصیتی را دارا خواهد بود؛ به عبارت دیگر اگر خاصیتی از یک چیزی سلب شود از همانند آن نیز سلب می شود و اگر

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۶۹

اثبات شود در همه مصادیق آن نیز ثابت خواهد بود و هنگامی که یکی از مصادیق، خاصیتی را دارا شد امکان ندارد مصداق دیگر آن نوع، خاصیت مذکور را نداشته باشد، زیرا ترجیح بلامرجح می شود که آن هم محال و غیر ممکن است؛ مثلًا انسان با آزمایش های مکرر خود به این نکته می رسد که انبساط، به دو عامل به نام های آهن و حرارت مربوط است و بس و خصوصیت های دیگر مانند آهن این کارخانه یا آن کارخانه، این زمان و آن زمان و ... دخالتی ندارد، زیرا آزمایشگران در مقام آزمایش آن قدر شرایط را عوض می کنند که سرانجام می فهمند انبساط، مربوط به شرایطی خاص نیست، بلکه فقط مربوط به آهن و حرارت است و در نهایت به یک قانون کلی دست پیدا می کنند که دو شی ء متساوی از هر نظر باید در حرارت خاصی انبساط پیدا کنند و اگر برخی دارای چنین صفت و برخی فاقد آن گردند، در این صورت دلیل و علت می خواهد و چون چنین علتی وجود ندارد، پس باید خصوصیتی در کار نباشد و همه آهن ها زیر چتر حکم مشترک قرار گیرند و این همان قیاس عقلی است که می گویند: «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد».

از این بیان، مفهوم می گردد که در کنار هر شناسایی طبیعی و تجربی، یک شناسایی عقلی و غیر تجربی وجود دارد و تا حکم عقل به تجربه ضمیمه نگردد، تمام تجربه ها خنثی و بی نتیجه خواهد بود. از همین جا روشن می شود که همه علوم در استواری کاوش های خود، متوقف و نیازمند به فلسفه می باشند، همان گونه که فلسفه نیز در بعضی موارد از مسائل علوم استفاده می کند.

فلیسین شاله نیز این اصل بدیهی را به گونه ای دیگر بیان می کند و می گوید: عقل انسان حکم می کند که طبیعت، جریان متحدالشکلی را طی می کند، از این رو فیزیولوژی بدن انسان در تمام کشورها یک روند را طی می کند؛ چون انسان ها مصداق های همانندی از ذات و نوع واحدی می باشند و از نظر بافت بدنی شکل واحدی دارند؛ بنابراین حکم واحدی نیز دارند.

آری، ما بیش تر اوقات پس از آن که از راه کاوش علمی به احکام و خواص موضوعی پی بردیم (با استفاده از فلسفه و برداشت عقلی) به چگونگی وجود نیز پی برده و می فهمیم که وجودش چگونه وجودی بوده و با کدام علت مرتبط است؛ مثلا (با جستجو و کاوش های علمی) در طبیعیات به ثبوت می رسانیم که جزئی از ماده، پروتون است که با حرکت سریع به گرد خود گردش می کند. (سپس این مسئله را صغرای قضیه قرار داده و با توجه به این که هر چیزی که به

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷۰

دور خود حرکت کند، یک نوع حرکت وضعی خواهد بود این کبری را از فلسفه می گیریم) و سپس می گوییم: پس حرکت وضعی دوری در خارج داریم؛ اصل وجود چنین حرکتی را به اثبات می رسانیم و بر اقسام حرکت می افزاییم.

روشن است که این سخنان دو قضیه است نه یکی، زیرا گفتار نخستین (جزئی از ماده پروتون است و به گرد خود می چرخد) به برهان طبیعی و تجربه علمی متکی است و گفتار دومی (حرکت دوری وضعی در خارج داریم) به گفتار نخستین مستند است نه به برهان و تجربه مستقیماً.

و از همین جا روشن می شود چنان که همه علوم در استواری کاوش های خود متوقف و نیازمند به فلسفه می باشند، فلسفه نیز در پاره ای از مسائل به برخی از مسائل علوم متوقف است که از نتایج آن ها استفاده کرده و مسئله انتزاع نماید.

تا این جا فرق فلسفه و علم معلوم شد و نیازمندی علوم به فلسفه از راه اثبات وجود موضوعاتشان نیز روشن شد. در این جا مقصود، بیان استفاده ای است که فلسفه گاهی از مسائل علوم می نماید و این استفاده البته به این نحو نیست که پاره ای از مسائل علوم در صف مسائل فلسفی قرار بگیرد و یا آن که مسئله فلسفی از مسئله علمی استنتاج شود، بلکه به این نحو است که فلسفه از مسائل علوم، مسئله دیگری را که جنبه فلسفی دارد انتزاع می کند؛ یعنی یکی از کشفیات علمی را صغرای یک قضیه فلسفی قرار داده و به کمک این مقدّمه و به اضافه یک کبرای کلی، یک مسئله فلسفی را استنباط می کند.

در این جا لازم است معنای انتزاع و فرق آن بااستنتاج بیان شود تا معلوم گردد که مسئله فلسفی نه عین مسئله علمی است و نه مستنتج از آن، بلکه منتزع از آن است.

فرق استنتاج و انتزاع

استنتاج: استنتاج در جایی گفته می شود که ذهن از یک حکم کلی، یک حکم جزئی نتیجه بگیرد و به اصطلاح از کلی به جزئی پی ببرد؛ مثلًا پس از آن که بر ما ثابت شد هر موجود طبیعی فناپذیر است، نتیجه می گیریم پس درخت هم که موجود طبیعی است فناپذیر است و اگر بخواهیم ترتیب منطقی بدهیم این طور می گوییم: درخت موجودی است طبیعی و هر موجود طبیعی فناپذیر است؛ پس درخت فناپذیر است.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷۱

و اگر درست دقت شود معلوم می شود که علم به جزئی، از علم به کلی زاییده شده است و مولود و نتیجه آن به شمار می رود. بنابراین منظور از استنتاج، استخراج و تحصیل وضع یک قانون کلی می باشد که قبلًا تحصیل کرده است. فرض کنید شخصی از مقدار زوایای مثلث آگاه نیست، مثلثی در پیش روی او هست و می خواهد مقدار زوایای آن را به دست آورد.

استاد هندسه با براهین مخصوص ثابت می کند که مجموع زوایای هر مثلثی برابر با دو زاویه قائمه یعنی ۱۸۰ درجه است. او از این طریق حکم مورد نظر خود را به دست می آورد.

و البته هیچ گاه ممکن نیست مسائل فلسفه از مسائل علوم استنتاج شود، زیرا نتیجه دهنده از نتیجه گیرنده باید کلی تر باشد و حال آن که مسائل فلسفی، خود کلی ترین مسائل است، زیرا موضوع آن ها وجود مطلق است و «وجود» کلّی ترین موضوعات است.

انتزاع: انتزاع در اصطلاح فلسفه و روان شناسی به یک عمل خاص ذهنی گفته می شود که آن را تجرید نیز می توان نامید. به این نحو که ذهن پس از آن که چند چیز مشابه را درک کرد، آن ها را با یک دیگر مقایسه می نماید و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آن ها تمیز می دهد و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می سازد که بر همه افراد صدق می کند. در این هنگام گفته می شود که این مفهوم کلی از این مصادیق انتزاع شده است؛ مانند مفهوم «انسان» که از احمد و محمود و زید و عمرو انتزاع گردیده است.

در اصطلاحات فلسفی، کلمه انتزاع در موارد دیگر نیز به کار برده می شود. در این جا منظور از این تعبیر، صرفاً این است که فلسفه بر اساس یک مسئله علمی، استدلال فلسفی می کند و نتیجه فلسفی می گیرد و به اصطلاح یک مسئله علمی را صغرای قیاس فلسفی خود قرار می دهد، نه کبری و از روی اصول کلی خود یک نتیجه فلسفی استنتاج می کند. پس معلوم شد در عین این که فلسفه غیر از علم است، یک نوع ارتباطی نیز دارند.

در ضمن مقالات آینده خواهد آمد که نیازمندی علوم به فلسفه منحصر به این جهت نیست، بلکه جمیع قوانین کلی علمی، قانون بودن و قطعی بودنشان متوقف به یک سلسله اصول کلی است که فقط فلسفه می تواند عهده دار آن اصول باشد.

رابطه علم و فلسفه

اشاره

همان گونه که قبلًا اشاره شد، فلسفه و علم در دو قلمرو مختلف و جدا به بررسی و شناخت

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷۲

جهـان هسـتی می پردازنـد، ولی آن چنـان نیست که بین این دو شـاخه معرفت، هیـچ نـوع رابطه ای نباشـد؛ بلکه ارتبـاط و خـدمات متقابلی بین فلسفه و علم وجود دارد که بخشی از آن را می آوریم.

خدمت فلسفه به علوم

در این جـا مهم ترین نکته این است که اگر چه موضـوع علم و فلسـفه به کلی مغـایر هم بـوده و روش تحقیـق هر یـک از آن دو نیز تفـاوت اساسـی بـا دیگری دارد، امـا فلسـفه و علـم رابطه طـولی بـا هم دارنـد و در عرض هم نیسـتند. دانشـمند وقـتی می خواهـد به تحقیقات علمی بپردازد، ابتدا اصولی را به لحاظ عقلی پذیرفته و پایه کار خود قرار می دهد؛ از جمله: وجود عالم خارج و مستقل از شعور انسان، قابل شـناخت بودن آن، توانایی قوای ادراکی در جهت شناسایی رابطه علی و معلولی، اصل سنخیت میان علت و معلول و اصل امتناع اجتماع نقیضـین و ارتفاع آن دو، و ... این اصول به وسـیله فلسـفه و منطق اسـتنباط شده است و دانشمندان با اطمینان از استحکام آن ها به تحقیقات علمی می پردازند.

خـدمت مهم دیگری که فلسـفه به علوم می کند، از نظر تعمیم دادن نتایج علمی و قاعده کلی درست کردن است؛ به عبارت روشـن تر به کمک علم، روی چند قطعه آهن، آزمایش خود را آن قدر تکرار می کنیم تا یقین حاصل شود که انبساط، اثر مخصوص آهن در گرمای معین است؛ در این صورت قاطعانه می توان گفت: تمام آهن های جهان که از نظر آلیاژ و حرارت با آهن آزمایش شـده مساوی باشند، در حرارت معین انبساط پیدا می کنند و بدین ترتیب قوانین کلی علمی به کمک فلسفه ساخته می شود.

خدمت علم به فلسفه

همان گونه که دانشمند به کاوش های فلسفی نیازمند است، فیلسوف هم به تحقیقات علمی دانشمند، محتاج می باشد. مسائل کشف شده به کمک علم به عنوان صـغرای قضـیه فلسـفه قرار می گیرد و بر اساس آن، استنتاج عقلی صورت می گیرد؛ مثلًا انسان به وسیله کـاوش های علمی به کشف اتم و نظام داخلی آن دست می یابـد و بیان می کنـد که یک اتم مرکب از سه جزء الکترون، پروتون و نوترون است. پروتون و نوترون در هسته آن قرار داشته و الکترون به دور

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷۳

هسته می گردد. هر حرکتی که بدین گونه باشد، حرکت وضعی است. فلسفه از این مسئله به عنوان کبرای کلی استفاده کرده و نتیجه می گیرد که «حرکت انتقالی و دوری در خارج وجود دارد»، و از طرف دیگر با مشاهده حرکت زمین به دور خورشید اظهار می دارد که، «حرکت انتقالی در جهان وجود دارد».

برای روشن شدن این موضوع، مثال دیگری می آوریم:

بر اساس تحقیقاتی که دانشمندان در زمینه تبدل ماده و انرژی انجام داده اند، مشخص شده است که هر تغییر شکل حرارت با انرژی، مقداری کسر حرارت و کاهش انرژی در بر دارد که منجر به سود بخشی کم تر فرم های انرژی می شود؛ این فنومن یا پدیده، «آنتروپی» نام دارد که عنوانی در علم «ترمودینامیک» برای افزایش بی نظمی و ناتوانی انرژی در تغییر شکل های متوالی آن است. بر طبق قانون علمی آنتروپی، ماده به سمت کهولت پیش می رود. این اصل علمی می تواند صغرای یک قضیه فلسفی باشد. فلسفه به کمک این اصل استنتاج می کند که هر چیزی که به سمت پیری برود، بی گمان روزی جوان بوده است و قبل از آن نوزاد بوده و قبل از آن هم وجود نداشته است. بنابراین معلوم می شود که ماده هم، مسبوق به عدم و حادث است.

مطابق این استنتاج فلسفی، فرضیه مادیون که ماده را ازلی و ابدی می دانند، باطل می شود.

در این جا منظور از این تعبیر صرفاً این است که بر اساس یک مسئله علمی، نتیجه فلسفی گرفته شود و به اصطلاح یک مسئله علمی را صغرای قیاس فلسفی خود قرار می دهد نه کبری.

و از روی اصول کلی خود، یک مسئله فلسفی را انتزاع می کند. پس معلوم شد در عین این که فلسفه غیر از علم است و بین این دو، رابطه خاصی برقرار است؛ به این معنا که علم از فلسفه استفاده می کند و فلسفه نیز از علم.

البته ممکن است این پرسش پیش آید که مگر یک دانشمند طبیعی نمی تواند دریابد که اگر حکمی در یک مورد صادق باشد، در مورد همانند آن نیز صادق است؟ پاسخ این است که، بله.

اصولًا اساس فلسفه از تفکرات ناب و خالص بشر گرفته شده است؛ بدین توضیح که فیلسوف به مطالعه دقیق عقلیات مردم می پردازد و بر اساس آن ها قوانین فلسفی به دست می آورد گرچه بر اثر دقت های عقلانی بیش تر به اندیشه های عمیقی فراتر از عقل مردم می رسند؛ ولی خمیر مایه اولیه، همان عقل ناب خردمندان است. همان گونه که ادبیات از گفتگوهای روزمرّه و محاورات مردم گرفته شده است و به صورت منظم و تحت ضوابط

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷۴

خاصی تدوین گردیده است.

در واقع ما معترفیم که همه دانشمندان برخی از مسائل عقلی را می فهمند و بر اساس همین فهم است که مسائل علمی را دنبال می کنند و درپی یافتن علل و اسباب پدیده ها و وابستگی های آن ها به یک دیگر هستند؛ ولی باید بدانیم که این «فهمیدنی ها» کار اندام های حسی و نیروهای ادراکیِ مربوط به آن ها نیست، بلکه کار نیروی باطنی دیگری به نام «عقل» است که حقایق ثابتی را بدون محدودیت و قیود زمانی و مکانی درک می کند. در هر حال فلسفه از کشفیات علمی می تواند مسئله فلسفی را انتزاع کند، چنان که از قانون تکامل- که می گوید: ماده پیوسته به سوی کمال برتر می رود- فیلسوف نتیجه می گیرد که ماده در زمان های دور بسیار ساده و بسیط بوده است، بلکه در یک زمان بسیطترین و ساده ترین صورت را داشته و پیش از آن نبوده، زیرا ماده بدون صورت، امکان تحقق ندارد، پس ماده نمی تواند ازلی باشد. فلسفه، نفی ازلی بودن ماده را از قانون علمی تکامل استفاده می کند؛ ولی قوانین علمی کاری به حدوث و قدم ماده و جهان ندارند.

خلاصه مطلب

علم از دو جهت به فلسفه یاری می رساند:

۱. از نظر مقدّمه سازی؛ بدین معنا که علوم طبیعی، حقیقتی را به اثبات می رسانند و فلسفه، آن موضوع ثابت شده را صغری برای کبرای کلی قرار داده و نتیجه فلسفی می گیرد؛ به عنوان مثال:

در فیزیولوژی به اثبات رسیده که سلول های بدن انسان همواره در حال تغییر است؛ سلول های کهنه می میرند و سلول های تازه جایگزین می شوند. فلسفه از طریق ثبات ادراکات در طی تغییر بافت بدن نتیجه می گیرد که ادراکات و معلومات انسان، غیر مادی است و کانون مُدرکات، روح انسان است نه سلول های عصبی و مغزی، چرا که وحدت شخصی و ثبات معلومات، امری وجدانی و بدیهی است.

۲. از طریق زمینه سازی برای تحلیل مسائل جدید فلسفی، مانند تسخیر ارواح (اسپرتیزم) و تنویم و سایر مسائل روحی که مباحث جدیدی مانند وجود عالم مثال و اشباح و دنیای ارواح را مطرح می کند.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷۵

هنگامی که نظریه تبـدیل ماده به انرژی و ساختار ذرّات ماده از انرژی متراکم در عصـر جدیـد مطرح گردیـد، مسائلی برای فیلسوف طرح شد که آیا امکان دارد چیزی یافت شود که صفات اساسی ماده را مانند حجم نداشته باشد؟ آیا ممکن است شی ء حجم داری به بی حجم تبـدیل گردد؟ در صورتی که پاسـخ این سؤالات منفی باشـد، نتیجه این می شود که انرژی فاقـد حجم نیست. هر چند با تجربه علمی قابل اثبات نباشد.

مثـال دیگر: اصـل دوم قـانون ترمودینامیـک، اصـل آنتروپی است. در این علم ثـابت شـده که ماده از حرارت به سـردی و از نیرو به ضعف می گراید. فلسفه از این موضوع نتیجه می گیرد که ماده حادث است نه قدیم.

مثال سوم: بعضـی از فیزیک دان ها بر این باورنـد که انرژی از مقوله حرکت است، این سؤال پیش می آید که آیا ممکن است ماده هم که انرژی متکـاثف است، از مقوله حرکت باشـد؟ آیا با تبـدیل ماده به انرژی و تبـدیل بعضـی از ذرات اتمی به «میـدان»، ممکن است ماده خواص ذاتی خود را از دست بدهـد؟ ماده چه نسـبتی با جسم فلسـفی دارد؟ با طرح چنین مسائلی در علوم دیدگاه فلسـفه گسترش پیدا کرده و زمینه طرح مسائل جدیدی فراهم می گردد.

خاتمه مقاله

اشاره

از بیان گذشته چند نکته زیر روشن می شود:

نکته ۱:

اشاره

نظر به این که سـنخ بحث فلسـفی بـا سـنخ بحث های علمی، دو سـنخ صـد در صـد مختلف می باشـد، چون بحث های فلسـفی یک سلسـله بحث هـای برهـانی است که در آن به بررسـی احکـام کلی وجود از آن جهت که وجود است بـدون تعین و تشـخص خاص پرداخته می شود، در حـالی که علم به بررسـی آثـار و خواص یـک موضوع خـاص و موجود مشـخص بـا روش تجربه و آزمون می پردازد، بنـابراین هیـچ گـاه یـک مسئله علمی از هیـچ علمی جزء بحث فلسـفی نبوده و متن بحث فلسـفی قرار نخواهـد گرفت، بلکه هرگونه بحث و کاوش فلسـفی (الهی یا مادی) از بحث های علمی کنار می باشد. علم و فلسـفه در دو قلمرو متفاوت و جدا از هم به بررسی هستی می پردازند؛ فلسفه به روش خاصی که از بود و نبود سخن گوید بحث خواهد نمود؛ ولی علم درباره خواص

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷۶

شی ء موجود بر طبق روش تجربی بحث می کند. و از این جا بی پایگی یک رشته پندارهایی که دامن گیر دانشمندان فلسفه مادیت تحولی (ماتریالیسم دیالکتیک) شده به خوبی روشن می شود.

این مکتب با اعتراف به وجود مسائلی که باید در سطح فلسفی بررسی شود، کوشیده است چنین وانمود کند که گویا این مسائل را می توان با استفاده از دست آوردهای علوم تجربی، استنباط کرد. روشی که این افراد به کار می برند به این گونه است که ابتدا مثالی از طبیعت ذکر می کنند و سپس مثالی از اجتماعی و پدیده های تاریخی می زنند و آن گاه با ربط دادن اجباری آن ها به یک دیگر نتیجه کلی می گیرند و به گمان خود اصل فلسفی مورد نظرشان را اثبات می کنند که همه اجزای طبیعت، اعم از بی جان و جان دار و جامعه و تاریخ و اندیشه انسانی را فرا می گیرد و بدین ترتیب فلسفه خود را علمی و متکی به نتایج علوم معرفی می نمایند.

طرف داران این فلسفه، «ماتریالیسم دیالکتیک» را تنها فلسفه ای می دانند که می تواند جهان بینی صحیحی را با دلایل محکمی عرضه کند و مفتخرانه آن را «علمی» می نامند و فلسفه های دیگر را به صورت تحقیرآمیزی «متافیزیکی» و یا «ایدئالیستی» معرفی می نمایند و چنین وانمود می کنند که گویا همان گونه که بر چسب «علمی» نشانه اعتبار فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک است، بر چسب «متافیزیکی و ایدئالیستی» هم علامت بی اعتباری و محکوم بودن فلسفه های دیگر تلقی می شود تا آن جا که ماتریالیسم غیر دیالکتیک راماتریالیسم متافیزیکی نام گذاری کرده اند تا به کلی از اعتبار ساقط شود. در صورتی که فلسفه غیر از علم است و هر کدام موضوع و قلمرو جداگانه ای دارند، برچسب علم به فلسفه زدن، گذشته از این که باعث محدود ساختن حوزه فلسفه خواهد شد اصولًا فلسفه را از کلیت و عمومیت خود خارج خواهد ساخت مضافاً این که علوم طبیعی در دایره موضوع خود (طبیعت) حرکت می کند و نمی تواند در مسائل ماورای طبیعت نفیاً و اثباتاً سخنی بگوید، در صورتی که ماتریالیسم دیالکتیک خدا و روح و ماورای طبیعت را منکر است و با طرح مسئله «تقدم ماده بر شعور» به گمان خود بطلان خدا و جهان و عوالم متافیزیک را به اثبات رسانیده است!

از سوی دیگر، «ماتریالیسم» در مقابل «متافیزیک» قرار دارد، پس اضافه کردن متافیزیک بر سایر مکاتب ماتریالیستی تناقض فاحش و ترفند مضحکی بیش نیست. فلسفه فن مستقلی است که نه ارتباطی به علوم طبیعی دارد و نه به علوم دینی و متافیزیکی، بلکه با روش تعقلی،

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷۷

کل هستی را مورد تحلیل مخصوص خود قرار می دهد. به همین جهت کلیه اشکالات آن ها بی اساس است.

اشکالات دانشمندان ماتریالیست

این دانشمندان می گویند: فلسفه ماوراءالطبیعه و متافیزیک تنها به یک رشته مقدمات عقلی و پندارهای ساده بی گواه متکی است، در حالی که روش ما به علم امروز- که با حس و تجربه پیش رفته و همه روزه هزاران ارمغان که گواه راستی [آن فلسفه] است از کارخانه های خود بیرون می دهد- مستند می باشد و اساساً به غیر حس و تجربه اعتماد نکرده و از ماورای «طبیعت» در کاوش های خود نشانی نمی بیند.

می گویند: فلسفه ماوراءالطبیعه به یک بن بست هایی می رسد که بحث را متوقف ساخته و سیر علمی را می میراند؛ ولی فلسفه ما چون متکی به علم می باشد با پیشرفت علم پیش می رود.

پاسخ این سخنان از بیان گذشته روشن است و در مقالات و فصول آینده به یاری خدای یگانه روشن تر خواهد شد. این دانشمندان باید بدانند که بحث فلسفی اصولًا از بحث علمی جدا است و ماتریالیسم دیالکتیک آنان مانند متافیزیک ما در کنار علوم حقیقی(۱)- چنان که گفته شد- نشسته و از محصول آن ها که بالأخره به بحث فلسفی متکی می باشد استفاده می نماید.(۲)

ماتریالیسم دیالکتیک نیز مانند فلسفه متافیزیک به تبیین هستی می پردازد و در این راه با بهره گیری از نتایج علوم مختلف، آن ها را پایه استنتاجات فلسفه قرار می دهد. بنابراین، سخن در این نیست که فلسفه متافیزیک به یک سری پندارهای بی اساس اتکا دارد و فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک از مقوله علم است و به شواهد علمی مستند می باشد، بلکه هر دو فلسفه هستند؛ فقط سخن در این است که کدام یک از این دو فلسفه، مقدمات لازمه خود را راست و درست اخذ می کند؛ به عبارت دیگر سخن در این است که آیا ارکان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک از نظر عقل و منطق صحیح است یا فلسفه الهی؟

۱- علوم حقیقی(در مقابل علوم اعتباری) به علومی گفته می شود که موضوع آن ها در فلسفه جزو مفاهیم حقیقی قرار می گیرد وعلوم اعتباری همان علومی است که پیشینیان آن ها را علوم عملی نامیدند؛ مانند علم اخلاق وغیره، اما علومی از قبیل ریاضیات و هندسه جزو علوم حقیقی به شمار می رود

۲- همان گونه گفتیم نتیجه تحقیقات و تجربیات دانشمندان برای این که صورت کلی و قانونی بگیرد ناگزیر باید به یک سلسله اصول فلسفی متکی باشد؛ مانند اصل امتناع، اجتماع نقیضین، قانون علیت و معلولیت و اصل تساوی احکام همانندها و ...

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷۸

اگر سراسر کتب ماتریالیسم دیالکتیک رابا دقت بررسی نمایید خواهید دید که تمام مسائل آن یک نوع استنباطات نظری است که دانشمندان ماتریالیست خواسته اند از نظریات و فرضیه های علمی بنمایند(۱) و یا از علوم برای اثبات نظریات خود شاهد بیاورند. یک فیلسوف الهی هم می تواند برای اثبات نظریات فلسفی خود شواهدی از علوم اقامه کند و از مسائل علوم استنباط صحیحی داشته باشد. ضمن این که فلسفه درباره مفاهیم حقیقی بحث می کند و این گونه مفاهیم باید مصداق عینی داشته باشد؛ لیکن فلسفه می گوید: عینیات منحصر در «ماده» نیست، بلکه خیلی از چیزها داریم که ماده نیست؛ مانند علم و معلومات، محبت و کینه. اگر این امور مادی بود، مراکز مادی داشت و بشر می توانست حسد و کینه را با جراحی معالجه کند، پس فلسفه مادی نیز فلسفه است نه علم.

گواه سخن ما این است که در گفتار بالایی که از این دانشمندان نقل نمودیم حتی یک مسئله علمی طبیعی یا ریاضی پیدا نمی شود و در کتاب های طبیعی و ریاضی مثلًا از این سخنان اثری نیست.

اما این که می گویند: فلسفه ماوراءالطبیعه به یک بن بست هایی می رسد که حرکت علمی را می میراند؛ ولی ماتریالیسم دیالکتیک با پیشرفت علم پیش می رود، مقصود اصلی آن ها این است که با بررسی شیوه کار دانشمندان علوم تجربی مشخص شده که آنان برای توجیه حوادث طبیعی با نیروی حدس و قدرت ذهن خود فرضیه هایی می سازند، سپس صحت آن را با تجربه و نتیجه علمی گرفتن آزمایش می کنند؛ اگر با تجربه های موجود منطبق باشد و عملًا بتواند پدیده های طبیعت را توجیه کند، آن را به صورت یک قانون علمی در می آورند و تا وقتی که فرضیه ای جامع تر و کامل تر که با تجربه های بیش تر و دقیق تر منطبق شود و بهتر بتواند پدیده ها و حوادث طبیعت را توجیه کند پیدا نشد، این قانون به قوت خود باقی است و با آمدن فرضیه ای کامل تر جای خود را به آن می دهد و به همین ترتیب هر تئوری ناقصی جای خود را به تئوری کامل تر از خود می دهد و علوم طبیعی راه تکامل خود را به این ترتیب می پیماید؛ ولی ماتریالیسم دیالکتیک با تکیه بر فرآورده های علوم با پیشرفت علم تکامل می یابد و هیچ گاه سکون و توقفی برای آن نمی توان تصور کرد.

۱- در فصل های آینده نقد و بررسی اصول فلسفی و منطقی ماتریالیسم دیالکتیک دقیقاً بیان خواهد شد و روشن خواهد شد که آن اصول چگونه به طور غلط از نظریات و فرضیه های علمی استنباط شده است.(م)

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۷۹

در پاسخ می گوییم:

اولًا: اگر چنان چه فلسفه ماوراءالطبیعه مانند سایر علوم، پیوسته در تحول نمی باشد، علتش این است که سایر علوم روی فرضیه هایی کار می کنند که با پیشرفت و توسعه تجربه تحول پیدا می کند؛ ولی فلسفه روی بدیهیات کار می کند و نظر علمی ثابت نتیجه می دهد.

و گواه این سخن این است که در جاهایی که مقدمات خود را از علوم می گیرد؛ مانند فلکیات و جواهر و اعراض و بحث های دیگر، فلسفه نیز مانند علوم با تحول فرضیه ها متحول می شود.

دکتر شریعتمداری در کتاب فلسفه خود پس از نقل کلام علّامه مبنی بر این که علوم روی فرضیه هایی کار می کنند؛ ولی فلسفه روی بدیهیات، می گوید: «در این قسمت چند نکته قابل بحث است:

اوّل این که اگر واقعاً تحقیقات فلسفی مبنی بر چند اصل یا امر بدیهی هستند، آیا این رشته ارزش آن را دارد که متفکران درباره آن بحث کنند و به بررسی چند اصل بدیهی و نتایج بدیهی تر بپردازند؟

دوم این که این اصول در نظر چه اشخاصی بدیهی هستند؟ از باب نمونه، اصل این که هر شی ء از دو جنبه وجود و ماهیت تشکیل شده یا این که اصل در تحقق، وجود است و نیز اصل یک سان بودن وجود و واقعیت، برای چه فردی بدیهی است؟ آیا هر کس به آسانی می تواند این دو جنبه را از هم متمایز سازد و بدون تأمل به ترکیب شی ء از آن ها حکم کند؟ آیا آن که اصل در تحقق را ماهیت می پندارد و ضمناً فیلسوف هم خوانده شود از درک یک اصل به اصطلاح بدیهی، که همان اصالت وجود باشد، عاجز است؟ آیا آن که با استفاده از تحقیقات علمی، وجود را به عنوان امری ثابت مورد انکار قرار می دهد و جهان یا اشیا را متغیر تلقی می کند، قدرت درک این امور بدیهی را ندارد؟ حداقل در این ماده باید معنای بدیهی و این که این اصول برای چه شخصی بدیهی تلقی می شوند مشخص شود.

نکته دیگر مربوط به اختلاف آرای فلاسفه است؛ اگر آرای فلسفی از چند اصل بدیهی به دست می آمدند، چرا این همه اختلاف میان فیلسوفان باشد، چرا افلاطون کلیات یا مُثُل را امور واقعی تلقی می کند، در صورتی که ارسطو جزئیات را واقعی فرض می کند؟ چرا یکی روح را امری مجرد و قبل از پیدایش بدن موجود می پندارد و دیگری روح را به صورت

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸۰

منبع حیات معرفی می کند؟»(۱)

در پاسخ می گوییم:

اولًا، مقصود از این که «فلسفه روی بدیهیات کار می کند» این نیست که مسائل فلسفه بدیهی است، چون بر همگان روشن است که مسائلی چون حدوث و قدم، ماهیت علم، ضرورت و امکان، اقسام وجود، ربط حادث به قدیم، قانون علیت، جواهر و اعراض، اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و غیره از مشکل ترین معارف بشری محسوب می گردد، بلکه منظور اصلی این است که فلسفه روی مبانی بدیهی کار می کند و آن مبانی راعلم منطق از ارتکازات بشر گرفته و تدوین کرده است؛ به عنوان مثال: حل همه قضایای فلسفی مبتنی بر دو اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است و این دو اصل، بدیهی و روشن می باشند و استدلال بردار نیستند، چنان که قضایای مجهول ریاضی هم باید به یک سلسله قضایای بدیهی منتهی شود که آن را اصول متعارفه و قضایای بدیهی می نامند؛ ولی این بدان معنا نیست که همه مردم اصول متعارف علوم و قضایای بدیهی را به سادگی درک می کنند. پس هندسه و ریاضیات نیز بر اصول بدیهی متکی می باشند و با تحول علوم متحول نمی شوند.

بنابراین، اصول موضوعه علمی عبارت است از: اصولی که فلسفه در اختیار علوم قرار می دهد و همواره ضمانت صحت و سقم مواد آن به عهده فلسفه است و علوم نمی تواند صحت و سقم مطلق حقایق فلسفی را تضمین نماید.

و از طرفی دیگر استدلال فلسفی، که متکی به تجربیات علمی باشد، درجه صحت و استواری اش تابع درجه صحت و اعتبار آن مسئله علمی است، به خلاف استدلال های فلسفی خالص که بر پایه بدیهیات اولیه و اصول متعارفه قرار گرفته و فلسفه می تواند صحت مطلق آن ها را تضمین کند. از این رو آن قسمت از مسائل فلسفی که مبتنی بر قبول مسائل حسی و تجربی و یا حدسی و تخمینی طبیعیات و هیئت بوده و یا هست با تجدید نظرهایی که در مسائل طبیعی و فلکی شده و می شود، مورد تجدید نظر قرار گرفته و تحول پیدا خواهد کرد.

طبیعی است وقتی صغری تغییر یافت کبری نیز تغییر خواهد کرد.

ثانیاً، این که شما مطرح می کنید فلسفه در مسائل مورد بحث خود به یک بن بست هایی

۱- با بیان مطلب دکتر شریعتمداری و پاسخ آن، اکنون ادامه اشکال مادیون و پاسخ آن را دنبال می کنیم. ص ۳۳۲

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸۱

می رسـد، خوب است که روشن کنیـد فلسـفه کجا و به چه بن بستی می رسد؟ مثلًا فلسـفه در کنجکاوی های خویش درباره ازلی و غیر ازلی بودن مـاده، به حـدوث و یـا قـدم ماده می رسـد. آیا این توقف و حل نهایی یک مسئله به مفهوم کشـتن تحقیق است یا به نهایت رسیدن آن؟ آیا اگر انسان به حقیقتی رسید باید دست از آن حقیقت بردارد و به باطل روی آورد؟ رسیدن به حقیقت، هدفی است که انسان همواره در جستجوی دست یابی به آن بوده است؛ مثلًا انسان درباره مبدأ این عالم به تحقیق و کاوش می پردازد و از خود می پرسـد: آیا این عالم دارای مبدئی است حکیم یا بی شـعور؟ ماتریالیسم در پاسخ به این سؤال، ماده را مبدأ جهان می داند و می گویـد: مبـدأ عالم ماده است و ماده هم ازلی و ابدی است، و دیگر توقف می کند و از حسن اتفاق، مادیون از تاریخ بسـیار دور در این مسئله توقف کرده اند، پس باید به بن بست رسیده و سیر علمی را کشته باشند.

فلسـفه هم از این قماش است؛ در تحقیقات گاهی به این جا می رسـیم که اصالت از آنِ وجود است نه ماهیت، جهان واحـد است نه کـثیر، آیـا به نهـایت تحقیق رسـیدن یعنی در بن بست قرار گرفتن؟ مگر علم نمی گویـد: قـانون جـاذبه بر جهـان حـاکم است و آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است، هر مثلثی مساوی است با دو زاویه قائمه، جدول ضرب فیثاغورت صحیح است و دیگر هیچ، آیا همه این ها باید به مثابه به بن بست رسـیدن هندسه و ریاضیات و علوم باشد؟ فلسفه می گوید: اجتماع نقیضین محال است، شما اگر بخواهیـد گرفتار رکود و توقف نشوید باید بگویید: اجتماع نقیضـین ممکن است. سـرانجام، تحقیق در این گونه مسائل به منتهی الیه خود می رسد![(۱)]

به هر حال اصول ماتریالیست نیز علم را متوقف می سازد و اصول لایتغیری دارد. باید پرسـید: شما هم که علم را کشتید، پس چرا به فلسـفه رئالیسم ایراد می گیرید؟ در حالی که دست یابی به حقیقت، توقف است؛ مثلًا اگر گفته شود: ۲۵/ ۵* ۵ آیا مردن علم است؟ بایـد پرسـید که چرا جـدول ضـرب فیثاغورت تحولی نـدارد؟ مسائل وقتی به نهایت مطلوب خود رسـیدند، از این جهت تحقیقات به پایـان می رسـد؛ مثلًا یـک حقیقت تاریخی را در نظر می گیریم و می گوییم: ارسـطو در قرن چهارم پیش از میلاد، شاگرد افلاطون بوده است یا

۱- اگر مقصود عدم رشد فلسـفه باشد، باید گفت: فلسفه پیوسته رو به رشد است. در عصر ارسطو مجموعه مسائل فلسفی سی مسئله بود و فارابی و ابوعلی به سیصد مسئله ارتقا دادند و با رشد سایر علوم و معارف همواره رو به تکامل است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸۲

یک حقیقت طبیعی که می گوید: فلزات در اثر حرارت، منبسط می شوند. و یا یک حقیقت فلسفی را که می گوید: دور و تسلسل باطل است، آیا ممکن است به تدریج در اثر تکامل علوم این حقایق هم تکامل یابند؟ البته نه. آری، ممکن است اطلاعات ما در مورد هر یک از موضوعات بالا توسعه پیدا کند و بر معلومات ما افزوده شود؛ یعنی علاوه بر حقیقت اوّل، یک سلسله حقایق دیگر در ذهن ما وارد شود نه این که حقیقت اوّل تکامل یابد. در این نوع مسائل، تکامل عرضی و طولی برقرار است.

ثالثاً، این دانشمندان که فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک را فلسفه علمی می دانند، باید روشن کنند که اصول دیالکتیک در کدام یک از علوم مورد بحث قرار گرفته است؟ اصل تضاد در کدام کتاب علمی وجود دارد؟ آیا بحث وجود و انکار وجود خدا در بیولوژی و یا گیاه شناسی، مطرح می شود؟ چرا که در صورت انکار باید تمام طبیعی دانان مادی باشند، در حالی که بسیاری از علمای علوم طبیعی با دیدن شگفتی های طبیعت و زندگی جان داران در اعتقاد خود به توحید راسخ تر گشته و بر ایمان آن ها به خدا افزوده می شود. اینان با مشاهده این گونه مسائل در برابر خداوند متعال به سجده می افتند و آن ها را نشانه ای از وجود پروردگار بزرگ خود می دانند.

رابعاً، نغزتر این که این دانشمندان همین سخن (ماتریالیسم دیالکتیک با تحول علم متحول است) را به عنوان یک نظر ثابت و غیر متحول به ما می فروشند. اگر قانون تحول، اصل همگانی و دایمی باشد، باید شامل همین قضیه و سخن نیز بشود که در این صورت نمی تواند به عنوان یک فلسفه و کلید حل مسائل انسانی در همه زمان ها و مکان ها مطرح باشد، درحالی که طرفداران این فلسفه (مادیت تحولی) اصول آن را اصول کلی و ثابت و جهان شمول می دانند و اگر بگویند که اصل تحول در همه موارد غیر از خود اصول دیالکتیک جاری است، پس اصل تحول شامل این سخن (استثنای دیالکتیک از تحول) نمی شود، اینان بر چه مبنایی چنین استثنایی را قائل شده اند؟ این سخن که ماتریالیسم با تحول علم متحول می شود اگر شامل تحول گردد، به شکل «ماتریالیسم با تحول علم متحول نمی شود» در می آید. با این بیان، سخن آنان که می گویند: متافیزیک با اعتقاد به ثبات اصول عقاید به بن بست می رسد، بی اساس خواهد بود، زیرا خود اصول دیالکتیک نیز ثابت بوده و شامل اصل تحول نمی شود.

از طرف دیگر اساساً مفاهیم ذهنی مجرد بوده و شامل قوانین عمومی ماده نمی باشد.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸۳

در صورت اعتقاد به تغییر مفاهیم ذهنی باید یکسره راه سوفسطاییان را پیمود، زیرا هر قضیه و قانون علمی و ریاضی که در ذهن ما هست پس از اندک زمانی باید جای خود را به اصول دیگر بدهد؛ بنابراین ما حقایق ثابت و پابرجایی نداریم، تمام حقایق پس از مدتی ابطال می شوند، پس بشر هرگز نمی تواند در هیچ نوع علم و معرفتی به اصولی اطمینان پیدا کند.

نکته ۲:

از بیانی که در رابطه فلسفه با علوم گذشت، دستگیر می شود که،

۱- علوم از راه اثبات وجود موضوع به طور کلی نیازمند به فلسفه می باشند.

۲- نظر فلسفه با نظرهای سایر علوم از راه اطلاق و تقیید عموم و خصوص مختلف می باشند.

فلسفه به مطلق وجود نظر دارد و در مورد وجود از آن جهت که وجود است بدون تعین و تقید خاص بحث می کند، در حالی که علم به بررسی یک موجود معین می پردازد آن هم از نظر خواص و آثار، نه بود و نبود؛ مثلًا درباره خواص موجود از آن جهت که گیاه است و یا از آن جهت که حیوان است بررسی می نماید و در تحقیقات خود مقید به وجودهای مشخصی می باشد؛ به عنوان مثال: اگر هر موجودی را دارای شکلی خاص، و سطحی معین در هستی بدانیم، فلسفه مساحت کلی این سطح و خواص آن را مورد بحث قرار می دهد و به هیچ شکل خاصی در محدوده آن شکل، کار ندارد. بنابراین، فلسفه درباره مطلق وجود- خواه وجود مادی باشد یا مجرد، از سنخ اعراض باشد یا جواهر، ممکن باشد یا واجب- بحث می کند؛ ولی علم در حیطه ماده و جهان مادی از نظر خواص و آثار به گفتگو می پردازد؛ یعنی بررسی وجود خاصی با قیدهای مادی بودن در حیطه علم قرار می گیرد؛ به این معنا که بحث مادی، اثبات وجود مادی و نفی وجود مادی می کند نه مطلق وجود، زیرا کاوش هر علم در اطراف موضوع بحث خویش خواهد بود. پس در صورتی که موضوع وی مادی بوده باشد، نفی و اثبات وی از ماده تجاوز ننموده و حق تعرض به غیر ماده نفیاً و اثباتاً نخواهد داشت؛ به خلاف فلسفه که نظر اطلاق داشته و به یک موجود مخصوصی مقصور نیست.

به عبارت دیگر در هر یک از علوم یک یا چند چیز را به عنوان «موضوع» زمینه کاوش و فعالیت خود قرار می دهد و به کشف خواص و آثار آن می پردازد و اما موضوع و زمینه فعالیت فلسفه، وجود مطلق است. بنابراین هر یک از علوم در یک محیط محدود سیر می نماید و نظریات

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸۴

وی از حدود موضوع خودش، که موجود خاصی است، تجاوز نمی نماید و هر یک از علوم اگر فرضاً نظر بدهند فلان چیز هست؛ یعنی در محیط کار من هست و اگر نظر بدهد نیست؛ یعنی در محیط 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 اصلًا وجود ندارد. بنابراین ممکن است یکی از علوم چیزی را اثبات نماید و فلسفه به اثبات وی قناعت ورزد یا به نفی نظری بدهد و فلسفه به نفی وی اعتنایی ننماید. با ذکر چند مثال مطلب روشن تر می شود.

مثال یک: باآزمایش های طبی به دست آمده که هنگام تفکر، کیفیت خاصی در ماده مغز حاصل می شود که نام وی پیش دانشمند طبیعی «ادراک» است. معنای سخن وی این است که بحث و آزمایش در مورد ادراک، این پدیده مادی را می یابد؛ ولی آیا در مورد ادراک، موجود دیگری غیر مادی به همراه این پدیده مادی نیز هست یا نیست، آزمایش و بحث طبیعی ساکت است؛ اگر چنان چه موجود هم بوده باشد بحث طبیعی نمی تواند او را نشان بدهد، زیرا هر مقدّمه ای نتیجه ای را می تواند بدهد که از سنخ خودش باشد. اساساً روی غرض فنی در طبیعیات، وجود و ماده به یک معنا است (ماده مساوی است با وجود) و نفی وجود مساوی با نفی ماده است. بنابراین اگر مثلًا در مورد رؤیت، علوم طبیعی، اعمال فیزیکی چشم را تشریح می کند، می توان از آن پرسید: چرا گاهی یک نفر بدون توجه به محیط اطراف خود نشسته است و شخصی از جلو چشم وی عبور می کند با این که تمام اعمال فیزیکی چشم صورت می گیرد؛ ولی عمل رؤیت انجام نمی گیرد و آن فرد می گوید: من متوجه عبور فلان شخص یا وقوع آن حادثه کذایی نشدم. این مسئله نشان می دهد که برای حصول ادراک، غیر از اعمال طبیعی چشم، به عواملی دیگر نیازمند هستیم.

بنابراین نمی توان تنها به مسائلی که علم در این باره مطرح می کند اکتفا کرد؛ باید دید کیست در دیده که از دیده، برون می نگرد و آن کیست که به وسیله گوش می شنود و با ابزار مغز فکر می کند و زمین و زمان را به هم می بافد؟

ولی چون نظر فلسفه اوسع و گسترده تر است به مجرد این که بحث طبیعی از چیزی نفی وجود کرد، فلسفه به آن قناعت نکرده و به کاوش خود ادامه می دهد. به همین ترتیب اگر علم پس از تحقیقات تجربی اظهار داشت که واقعیتی به نام روح وجود ندارد، فلسفه به این نظر اکتفا نمی کند. اساساً روح به علت غیر مادی بودن در حیطه کار علم قرار نمی گیرد و

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸۵

علم نفیاً و اثباتاً در این باره نمی تواند اظهار نظر نماید. این نوع گفتار، استنباط نظری دانشمندان طبیعی است نه علم طبیعی، علم در این باره ساکت است و چنان چه کشف کرده عرضه می دارد.

مثال دو: ریاضی می گوید دو طرف معادله جبری که مشتمل به ارقام سلبی یا ایجابی می باشد، رقم ایجابی را از طرفی برداشته و تبدیل به رقم سلبی نموده و در طرف دیگر می گذاریم و بالعکس و این سخنی است برهانی و البته حق است.

فلسفه، این سخن را به معنای ثبوت نتایج مثبته می پذیرد نه به معنای تبدیل وجود به عدم یا بالعکس؛ مثلًا اگر یک معادله ریاضی به صورت ۴-//۵ X داشته باشیم، می توان عدد ۵ را، که یک رقم ایجابی است، به طرف دیگر معادله برده و آن را به یک عدد سلبی تبدیل کرد که در آن صورت، معادله به شکل X//-۴۵ /+۴ //-۵ X در می آید و یا می توان عدد ۴ را که یک رقم سلبی است، به یک رقم ایجابی تبدیل کرد و معادله را به این شکل نوشت: ۵-//۴ X و این به معنای تبدیل کردن وجود به عدم یا بالعکس نیست، بلکه تبدیل عوامل معادله از صورتی به صورت دیگر می باشد و در واقع، جابه جایی صورت گرفته است. رقم سلبی گرچه منفی است؛ ولی وجود دارد و از سنخ عدم فلسفی نیست. بنابراین تبدیل یک رقم سلبی به ایجابی، وجود دادن به آن و تبدیل یک رقم ایجابی به سلبی، به معنای معدوم کردن آن نیست.

قرار دادن ارقام سلبی و ایجابی در دو طرف معادله و تبدیل کردن آن ها به یک دیگر و یا واقع شدن رقم سلبی در ابتدای معادله و بالعکس، یک عملیات ذهنی و یک امر قراردادی است و تأثیری در نتیجه معادله ندارد.

مثالی دیگر: در الکتریسیته که مثبت و منفی وجود دارد، بار منفی در عین منفی بودن موجود است و سخن در مورد آن، بحث درباره عدم نیست.

الکتریسیته چه مثبت و چه منفی، هر دو موجودند و به خاطر خواص مختلفی که دارند یکی را مثبت و دیگری را منفی می خوانند وگرنه الکتریسیته منفی نیز الکتریسیته است و موجودیت دارد. در هر حال فلسفه این امور را به عنوان ثبوت نتایج ثابت شده می پذیرد؛ یعنی هر مقدّمه ای در معادله، نتیجه خاص خود را می دهد؛ ولی نه به معنای تبدیل عدم به وجود، چون از دیدگاه فلسفه هر دو در ظرف ذهن موجودند و هرگز وجود به عدم تبدیل نمی شود و محال است عدم به وجود تبدیل گردد؛ ولی در قلمرو ریاضیات به مفهوم ریاضی می توان چنین

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸۶

تبدیلی صورت بگیرد.

روی هم رفته، مَثَل این علوم و فلسفه، مَثَل یک خارکن است که تیشه خود را برداشته و برای کندن خار رهسپار کوه می شود؛ اگر کسی از کوه سرازیر شود و به وی بگوید: «مرو، چیزی نیست». معنای سخن وی این است 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 به صیادی که سلاح به دست گرفته و متوجه کوه است گفته شود، معنای چیز، شکار خواهد بود، زیرا پیش شکارچی چیز و شکار یکی است (چیز/ شکار). و هم چنین ....

ولی کسی که هدف عمومی دارد این سخن (چیزی نیست) برای وی معنای بسیار وسیعی دارد به طوری که ناچار است بگوید دروغ است، زیرا چیزی نیست. از دیدگاه فلسفه یعنی هیچ نوع وجودی در آن جا نیست؛ نه مجرد و نه مادی، نه سبزه و نه سنگ ریزه و ....

مثال سه: یک نظریه علمی اگر ابطال شود می تواند به طور ناقص و جزئی صحیح باشد، اما ابطال یک قانون فلسفی به منزله ریشه کن شدن آن قانون است؛ یعنی فی المثل اگر کلیت قانونِ تساویِ زوایای تابش و بازتاب باطل شود، باز هم محال نیست که در مواردی این دو زاویه، مساوی باشند؛ اما اگر قانون اتکای معلول به علت ابطال گردد، دیگر محال است که حتی یک معلول هم متکی به علت باشد.

و هم چنین اگر در یک مورد هم قانون «نیاز معلول به علت» و «سنخیت بین علت و معلول» نقض شود، دیگر بحث علت و معلول نخواهیم داشت. بلکه هر چیزی ممکن است بدون تناسب، از چیز دیگری تولید شود؛ گندم از ذرت به وجود آید و گربه از انسان و کرگدن از دل سنگ زاده شود و هرج و مرج به وجود آید. و یا هیچ چیز از هیچ چیز تولید نگردد و جهان راکد باشد.

از بیان گذشته نتیجه گرفته می شود که، با نظر مثبت و منفی که از علوم دیگر گرفته شده یک نظریه مثبت یا منفی فلسفی را نمی توان رد کرد؛ مثلًا علوم طبیعی می گوید: ادراکات، مولود مغز است یا رؤیت به وسیله دستگاه چشم صورت می گیرد و نه غیر آن؛ ولی فلسفه می گوید: ادراکات، مولود روح می باشد و سلسله مغز و اعصاب زمینه و ابزار کارند و رؤیت فقط به وسیله چشم صورت نمی گیرد، بلکه روح با ابزار چشم می بیند و تشخیص می دهد که

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸۷

شی ء مریی چیست؟ به علاوه این که اگر علم بگوید: ادراک عبارت است از: فعالیت سلول های مغزی و عصبی و دیگر هیچ چیزی وجود ندارد، مقصودش این است که عامل مادی دیگری در این زمینه دخالت ندارد و این تعریف مادی علم از ادراک می باشد؛ به معنای این که روح که یک موجود غیر مادی است، وجود نـدارد و اگر زمانی هم بگویـد: روح وجود نـدارد از علم پـذیرفته نیست، زیرا ادامه بحث و نظر و کاوش علم در محدوده مادیت است نه مجردات و عوامل روحی.

نکته ۳:

چنان که گفته شد بحث فلسفی بحثی است که به اثبات وجود و عدم وجود اشیا می پردازد.

حالا ـ اگر کسـی فرض شـود که بحث فلسـفی دربـاره وی مـؤثر نشود (یعنی نتوانـد علم قطعی به وجود چیزی به هم برسانـد) بـاحث مزبور، سوفسطی (ایدئالیست) نامیده شده.

[چون می گویـد: جهـان علم و خواب، خیالی بیش نیست] و در نقطه مقابل فیلسوف قرار می گیرد و از این روی مکتبی که متعرض وجود و عدم اشیا می شود به حسب تقسیم اولی به دو قسم فلسفه و سفسطه (رئالیسم و ایدئالیسم) منقسم می شود.

و هم چنین مکتب فلسفی از نقطه نظر اثبات و عدم اثبات ماوراءالطبیعه، به دو مکتب ماوراء الطبیعه (متافیزیک) و مادی (ماتریالیسم) و هـم چنیـن مکتـب مـادی از نقطه نظر اعتمـاد به منطـق ثـابت و اعتمـاد به منطـق متحـول، به دو مکتب مـادیت معنـوی (ماتریالیسـم متافیزیک) و مادیت تحولی (ماتریالیسم دیالکتیک) منقسم می شود.

مکتب الهی نیز مطابق روش فلسـفی خود به دو دسـته تقسـیم می شود: فلسـفه مشّاء و فلسـفه اشـراق. فلسـفه مشّاء به کشف حقایق از طریق عقل و اسـتدلال های عقلی اعتقاد دارد؛ ولی فلسفه اشراق معتقد است که برای وصول به حقیقت باید به تهذیب نفس و تزکیه نیز پرداخت.

مکاتب فوق هر یک به دلیل اختلافاتی که در میان شاگردان آن ها پیدا شده به تقسیماتی دیگر نیز منقسم شده اند. چیزی که هست این است که همه این تقسـیمات تنها از نظر تاریـخ فلسـفه واجد اهمیت است، اما پیش کسـی که به بحث و انتقاد پرداخته و هدف و آرمانی جز تمیز حق از باطل و جدا کردن راست از دروغ ندارد، ارزش زیادی ندارد.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸۸

سیر اجمالی از تطوّرات فلسفه

برای آشنایی بهتر دانش آموزان، تحولات فلسفی را به شکل گذرا در این مقام اشاره می کنیم:

در قرون وسطی به مجموعه علومی که در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می شد و شامل دستور زبان و قواعد ادبی بود، فلسفه «اسکولاستیک» می گفتند.

طرح مباحث عقلانی در این دوره برای توجیه عقاید مسیحیت از دیدگاه کلیسا صورت می گرفت. انتخاب مباحث فلسفی از افلاطون نیز به دست ارباب کلیسا بود. در پایان این دوره نظرات ارسطو نیز تدریس می شد.

پس از قرن چهاردهم و ظهور رنسانس و تحول علمی که به فرو ریختن پایه های فکری و اعتقادی و پیدایش بحران دینی انجامید، روحیه شکاکی گری پیدا شد. ارباب مسیحی کوشیدند تا مذهب را از علم و عقل جدا سازند تا از این طوفان مصونیت پیدا کند، ولی فیلسوفان تلاش کردند تا پایگاه محکمی برای تعقل و فلسفه پیدا نمایند.

در قرن هفدهم میلادی دکارت به بازسازی فلسفه همت گماشت و شک را نخستین گام برای درک واقعیت ها قلمداد کرد که حداقل وجود شک کننده را به اثبات می رساند:

«من شک می کنم پس هستم».

در اواخر همین قرن بود که مکتب تجربه گرایی در انگلستان رواج یافت، لیکن در قرن هیجدهم مجدداً به شک گرایی منتهی گردید.

در نیمه قرن هجده مکتب فلسفی جدیدی در آلمان به وسیله کانت پایه ریزی شد که علوم هندسه، ریاضی و طبیعی را از علوم قطعی به شمار آوردند؛ ولی فلسفه متافیزیک را قابل حل علمی و تجربی ندانستند. پس از کانت چند تن از فیلسوفان آلمانی با الهام از مکتب اصالت عقل و علم وی و افزایش مایه های عرفانی برای جبران کاستی های آن، فلسفه جدیدی را به اسم «فلسفه رمانتیک» به وجود آوردند.

هگل با استفاده از فیلسوفان معاصرش مانند فیخته و شلینگ و بررسی نقادانه از سخنان ایشان، فلسفه «ایدئالیسم عینی» را ساخت.

به نظر این فیلسوف، پدیده های جهان همگی اندیشه روح مطلق است که بر اساس قوانین منطق دیالکتیک پدید آمده و تکامل می یابند.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۸۹

اصول دیالکتیک با این که اصول منطقی و ذهنی است؛ ولی بر عالم عینی و خارجی نیز حکومت دارد، چرا که در این نگرش ایدئالیستی، دوگانگی ذهن و عین برداشته می شود؛ همه پدیده های خارجی پدیده های ذهنی و علمی روح مطلق (خدا) می باشند.

در آغاز قرن نوزدهم میلادی اگوست کنت فرانسوی، پدر جامعه شناسی، با افراط در تجربه گرایی، مکتب «پوزیتویسم» را در مقابل ایدئالیسم به وجود آورد. وی هرگونه مفهومی را که از مشاهده مستقیم حاصل نمی شود، متافیزیکی خواند و اصالت را به حس و تجربه داد.

وی برای فکر بشر سه مرحله قائل شد:

۱- مرحله ربانی و الهی که در این دوره بشر حوادث طبیعی را به علت ماورای طبیعت (خدا) نسبت داده است؛

۲- مرحله فلسفی و متافیزیکی که علت حوادث رادر جوهر نامریی طبیعت می جوید؛

۳- مرحله علمی و تحققی که به چگونگی پیدایش پدیده ها (نه چرایی) و روابط آن ها با یک دیگر می اندیشد. روابطی که قابل درک حسی و تجربی است و این نهایت چیزی است که انسان می تواند بشناسد. هر چیزی که حسی نباشد علمی نخواهد بود و در جرگه اساطیر مذهبی و یا اندیشه های فلسفی متافیزیکی قرار خواهد داشت.

فلسفه هگل به واسطه سستی پایه های منطقی اش مورد انتقاد قرار گرفت و دو مکتب در برابر او پدید آمد: الف) مکتب اگزیستانسیالیسم؛ ب) ماتریالیسم دیالکتیک.

در مکتب اگزیستانسیالیسم، انسان دارای اختیار است و باید سرنوشت و ماهیت خود را بسازد. این گرایش نخست با انگیزه مذهبی به وسیله کشیش دانمارکی موسوم به کی یرکگارد و برای تأکید بر مسئولیت انسان برابر خدای متعال ساخته شد، ولی به تدریج شکل یک گرایش اومانیستی منهای دین درآمد و سارتر به آن سر و صورت الحادی و مادی بخشید.

در همین زمان پراگمانیسم، به وسیله دانشمندان آمریکایی پی ریزی شد که اصالت را به کار و ابتکار می دهد. حتی حقیقت را با فکری می داند که درمقام عمل مفید باشد.

ویلیام جیمز، روان شناس معروف به این فلسفه سامان بخشید. وی کسی است که بر تجربه های دینی و روحی تکیه کرده و نماز و نیایش را بهترین ضامن سلامتی روان و داروی شفابخش امراض روانی می داند و تأثیر آن را در زندگی شخصی و گروهی از بیماران روانی آزمود. او هم چنین به اراده آزاد انسان باور داشت، در صورتی که روان شناسان حس گرا و

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹۰

پوزیتویست منکر اختیار و آزادی انسان بودند.

مکاتب فکری در قلمرو اندیشه اسلامی

برای این که خوانندگان محترم با مشرب های مختلف فکری و کلامی آشنا شوند، با استفاده از مطالب شهید مطهری و اندیشمندان دیگر این تقسیم را به پایان مقاله اوّل اضافه می کنیم.

فلاسفه اسلامی به دو دسته تقسیم می شوند: فلاسفه اشراقی و فلاسفه مشّایی.

بنیان گذار فلسفه اشراقی در اسلام شیخ شهاب الدین سهروردی است و بانی فلسفه مشاء در فرهنگ اسلامی، شیخ الرئیس ابوعلی سینا است. اشراقیون، پیرو افلاطون و مشّاییون، تابع ارسطو هستند. تفاوت جوهری این دو فلسفه در این است که اشراقی ها برای تحقیق در مسائل فلسفی- به خصوص حکمت الهی- استدلال و تفکرات عقلی را کافی نمی دانند و معتقدند که سلوک قلبی و تصفیه و تزکیه نفسانی نیز ضرورت دارد.

روش شیخ اشراق و افلاطون

در این جا یک سؤال مطرح می شود که آیا واقعاً طریقه شیخ اشراق همان روش افلاطون است و افلاطون طرف دار سلوک معنوی و حکمت ذوقی بوده است و آیا مسائلی مانند اصالت ماهیت و وجود، وحدت و کثرت وجود، مسئله جعل، مسئله ترکیب و عدم ترکیب جسم از هیولی و صورت و قاعده امکان اشرف و ده ها مسئله دیگر از زمان شیخ اشراق به بعد، که مورد اختلاف فلاسفه اشراق و مشّاء قرار گرفته، بین ارسطو و افلاطون مطرح بوده است؟ جواب منفی است.

بدون شک بین ارسطو و افلاطون اختلاف نظرهایی بوده است. در دوره اسکندریه، که حد فاصل میان دوره یونانی و دوره اسلامی است، پیروان و طرف داران ارسطو و افلاطون دو گروه مختلف را تشکیل داده اند. فارابی کتاب کوچکی دارد به نام الجمع بین رای الحکمین که کوشیده است تا اختلافات بین این دو حکیم را از بین ببرد؛ ولی آنچه از مطالعه آثار افلاطون و ارسطو به دست می آید این است که مسائل عمده مورد اختلاف بین مشّایی و اشراقی به استثنای یکی دو مسئله (مُثُل و ارباب انواع) یک رشته مسائل کاملًا تازه و جدید اسلامی است که باید بررسی شود. به علاوه بسیار بعید به نظر می رسد که افلاطون طرف دار سیر و سلوک

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹۱

معنوی و مجاهدت و ریاضت نفسانی باشد، از این رو بعید است که اصطلاح مشّایی و اشراقی به عنوان دو فلسفه متضاد در آن زمان مطرح گردیده باشد. ما قبل از شیخ اشراق، در سخن هیچ یک از فلاسفه مانند فارابی و بوعلی یا تاریخ نویسان نمی بینیم که از افلاطون به عنوان یک حکیم «اشراقی» یاد کرده باشند و فقط شیخ اشراق بود که این کلمه را بر سر زبان ها انداخت، و در مقدمه کتاب حکمهالاشراق گروهی از حکمای قدیم از جمله فیثاغورت و افلاطون را طرف دار حکمت ذوقی و اشراقی معرفی کرده است.

به عقیده ما شیخ اشراق تحت تأثیر عرفا و متصوفه اسلامی، روش اشراقی را انتخاب نمود.

آمیختن اشراق و استدلال از ابتکارات خود او است؛ پس برای این که این نظریه جدید مقبولیت عامه پیدا کند، عده ای از فلاسفه گذشته را نیز طرف دار این مشرب معرفی کرد؛ ولی او هیچ گونه سندی بر مدعای خود به دست نداده است.

برتراند راسل نیز در جلد اوّل تاریخ فلسفه اش از آمیختگی تعقل و اشراق در فلسفه افلاطونی بسیار یاد کرده است؛ ولی سند و دلیلی نیاورده است.

در مورد فیثاغورث شاید بتوان قبول کرد که روش اشراقی داشته و از مشرق زمین الهام گرفته است. در کتاب سیر حکمت در اروپا عشق افلاطونی یادآوری شده و از زبان افلاطون این گونه بازگو می کند: «روح پیش از آمدن به دنیا زیبایی مطلق را دیده و چون در این دنیا زیبایی ظاهر را می بیند، به یاد زیبایی مطلق می افتد و غم هجران به او دست می دهد. عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است؛ اما عشق حقیقی چیزی دیگر است و مایه ادراک اشراقی و دریافت زندگی جاوید می گردد.»

عشق افلاطونی عشق زیبایی ها است که به عقیده افلاطون ریشه الهی دارد و ربطی به آنچه شیخ اشراق در باب تهذیب نفس و سیر و سلوک الهی گفته است، ندارد.

ارکان فلسفه افلاطونی

اشاره

در میان آرای افلاطونی تنها سه مسئله است که از ارکان مشخصات اصلی فلسفه افلاطون به حساب می آید و ارسطو در این سه مسئله با وی مخالف است:

الف) نظریه مُثُل:

طبق این نظریه آنچه در جهان مشاهده می شود، اعم از جواهر و اعراض، حقیقتشان در جهان دیگر وجود دارد و افراد این جهان به منزله سایه ها و عکس های آن

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹۲

حقایق هستند. افلاطون آن حقایق را «ایده» می نامد که به کلمه «مثال» ترجمه شده است و مجموع آن حقایق نام «مُثُل افلاطونی» به خود گرفته است. بوعلی سخت با این نظریه مخالف است و شیخ اشراق عمیقاً طرف دار آن است.

یکی از طرف داران نظریه «مُثُل» میرداماد است و دیگری صدرالمتألهین. البته تعبیرات این دو حکیم از «مُثُل» خصوصاً میرداماد با تعبیر افلاطون و حتی شیخ اشراق نیز متفاوت است و یکی هم میرفندرسکی است که قصیده معروفی دارد.

ب) نظریه آفرینش روح قبل از ابدان:

افلاطون معتقد است که روح ها قبل از تعلق به بدن در عالمی برتر و بالاتر- که همان عالم مُثُل است- مخلوق و موجود بوده و پس از خلق بدن، روح به کالبد تعلق پیدا کرده است.

ج) نظریه سوم:

این نظریه مبتنی بر دو نظریه فوق است و آن این است: علم، تذکر و یادآوری است نه یادگیری واقعی، زیرا ما همه چیز را قبلًا در جهان ارواح می دانستیم و به دنیا که آمدیم فراموش کردیم.

ارسطو با هر سه نظریه مخالف است؛ اولًا، عالم مثال را بی اساس می داند، ثانیاً، می گوید:

روح به همراه بدن خلق شده است و ثالثاً، معتقد است علم، یادگیری است نه یادآوری.

افلاطون و مثل

مثال یک شی ء ممکن است «مثال کلی» نوع آن شی ء باشد؛ مثلًا انسان مثال علی، فریدون حسن است، و نیز ممکن است مثال یک شی ء، عبارت از قانون و یا قوانینی باشد که بر شی ء مزبور حاکم است، در این صورت مثال علی یا حسن عبارت است از: خلاصه و مجموعه «قوانین طبیعی» که حاکم بر او هستند، و ممکن است غایت یا مطلوبی باشد که یک موجود یا نوع و طبقه او در پیشرفت و توسعه خویش به سوی آن متوجه است ... احتمال قوی می رود که مقصود افلاطون از «مثال» در آن واحد، تمام این سه معنا باشد؛ یعنی کلی و قانون و غایت مطلوب. در پشت سر حوادث ظاهری وجزئیاتی که حواس ما با آن مواجه است کلیات و قوانین منظم و متوجه به غایات وجود دارد که به حواس درک نمی شود؛ ولی عقل و اندیشه ما به آن اذعان دارد. این کلیات و قوانین و غایات مطلوبه، از اشیای جزئی محسوس، جاویدان تر و به همین علت حقیقتی تر است. اشیای محسوس و جزئی، وسیله درک و استنتاجِ آن کلیات و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹۳

قوانین و غایات است. انسان از یک شخص معینی مانند حسن یا فریدون جاویدتر است. این دایره هایی که با حرکت نوک مداد من به وجود آمده است با یک مداد پاک کن نیز از بین خواهد رفت؛ ولی صورت دایره همواره جاوید خواهد ماند. درختی ایستاد و درخت دیگری افتاده است؛ ولی قوانینی که علت و کیفیت و زمان سقوط اجسام را تعیین می کند، ازلی و ابدی است. هم چنان که اسپینوزا می گوید: یک جهان اشیای محسوس وجود دارد و یک جهان قوانین که به نیروی اندیشه استنتاج شده است، ما قانون جاذبه عمومی را نمی بینیم.

روش های دیگر

اشاره

غیر از روش مشّایی و اشراقی دو روش عقلی دیگر نیز در جهان اسلام بوده و هست:

عرفانی؛ کلامی.

عرفا و متکلمین هیچ گاه خود را تابع حکمای اشراقی و مشّایی نمی دانسته اند، بلکه در مقابل آن ها موضع گیری های سختی داشته اند.

ناگفته نماند که مقصود از چهار روش فکری، یعنی روش هایی که به معنای عام، رنگ فلسفی دارد نوعی هستی شناسی و جهان شناسی است و ربطی به روش های فکری دیگری چون روش فقهی، تفسیری، حدیثی، ادبی یا سیاسی و اخلاقی ندارد.

۱- فلسفه مشّایی

پیروان زیادی دارد؛ مانند بوعلی، فارابی، خواجه طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی، ابن الصائغ، و مظهر و نماینده کامل این مکتب، بوعلی سینا است.

۲- فلسفه اشراق

پیروان کم تری دارد. کسی که این روش را احیا کرد، شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق، از اندیشمندان قرن ششم است.

قطب الدین شیرازی، سهروردی و عده دیگر روش اشراقی داشته اند. در این روش به دو چیز تکیه می شود: استدلال و برهان عقلی؛ مجاهده و تصفیه.

۳- سلوک عرفانی:

روش عرفانی و تصوف فقط و فقط بر تصفیه نفس بر اساس سلوک الی اللّه و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت تکیه دارد و به استدلال عقلی هیچ گونه اعتمادی ندارد و پای استدلال را چوبین می شمارد.

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

افراد زیادی پیرو روش عرفانی بوده اند و هستند؛ مثل بایزید بسطامی، حلاج، شبلی، جنید،

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹۴

بغدادی، ذوالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، محی الدین عربی اندلسی، ابوطالب مکی، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، ابن فارض مصری، مولای رومی و مظهر کامل عرفان و آن که این روش را به صورت علم در آورد، محی الدین عربی است.

روش سلوک عرفانی با فلسفه اشراقی یک وجه اشتراک دارد و دو وجه اختلاف: وجه اشتراک آن دو، تکیه بر اصلاح و تهذیب نفس است؛ اما دو وجه امتیاز، یکی این است که عارف استدلال را به کلی طرد می کند؛ ولی فیلسوف اشراقی آن را حفظ می کند و فکر و تصفیه را به کمک یک دیگر می گیرد؛ دیگر این که هدف فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگر کشف حقیقت است؛ ولی هدف عارف وصول به حقیقت است.

من یار طلب کردم و او جلوه گه یارحاجی به ره کعبه و من طالب دیدار

او خانه همی جوید و من صاحب خانه

۴- روش کلامی:

متکلمین مانند فلاسفه مشّاء تکیه بر استدلال زده اند؛ ولی با دو تفاوت:

یکی این که اصول و مبادی عقلی متکلمین از اصول و مبادی فلاسفه جدا است؛ متکلمین به خصوص معتزله، مهم ترین اصل متعارفی که به کار می گیرند «حسن و قبح» است؛ با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می دانند و اشاعره، شرعی؛ ولی فلاسفه اصل «حسن و قبح» را اصل اعتباری و بشری از گونه مقبولات و معقولات عملی می دانند که در منطق مطرح است و فقط در «جدل» قابل استفاده است نه در برهان. از این رو فلاسفه، کلام را «حکمت جدلی» می خوانند نه «حکمت برهانی».

دومین وجه تمایز این است که متکلم بر خلاف فیلسوف خود را متعهد می داند که از حریم اسلام دفاع کند. بحث فیلسوفانه بحثی آزاد است؛ یعنی فیلسوف هدفش قبلًا تعیین نشده است که از چه عقیده ای دفاع کند.

روش کلامی نیز به نوبه خود به سه روش تقسیم می شود:

کلامی معتزلی؛ کلامی اشعری؛ کلامی شیعی. شرح کامل این روش ها را در کتاب های مفصل بجویید.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹۵

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹۶

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹۷

مقاله دوم فلسفه و سفسطه (رئالیسم و ایدئالیسم)

امکان شناخت و جایگاه آن در فلسفه

اشاره

علّامه طباطبائی در این مقاله تحت عنوان «فلسفه و سفسطه» یا «رئالیسم و ایدئالیسم»، راه فلسفه را از سفسطه جداکرده است و معرفت و شناخت را یک امر بدیهی و روشن تلقی می کند. به همین منظور، کلیه دلایل سوفسطاییان را، که مبتنی بر نفی شناخت حقیقی است، ابطال ساخته و اصل «وجود واقعیت» را یک امر انکار ناپذیر و فطری قلمداد کرده است.

پیش از تعیین جایگاه اصلی علم و ادراک در فلسفه، تذکر این نکته ضرورت دارد که مسائل فلسفی به جهت پیچیدگی خاصی که دارند، لازم است به گونه ای منظم و سیستماتیک مطرح گردند به طوری که هر یک دیگری را تداعی کند و رابطه منطقی بین مسائل فلسفه بر قرار گردد. ارتباط معقول بین مسائل عقلی در حل مشکلات فلسفی نیز نقش به سزایی دارد.

بهترین راه کشف، ترتیب منطقی و ایجاد تسلسل ذهنی، از تعریف فلسفه آغاز می گردد. در تعریف فلسفه گفتیم که، «فلسفه مجموعه مسائلی است که درباره مطلق وجود و عوارض و احکام کلی موجود، از آن جهت که وجود است، بحث می کند بدون توجه به خصوصیات آن»؛ مثلًا فلسفه درباره گیاه از نظر وجودی آن به بحث و تحلیل می پردازد نه از نظر گیاه بودن، زیرا بررسی خصوصیات گیاهی به عهده علم گیاه شناسی است نه فلسفه. بنابراین اولین مسئله در فلسفه پس از مبادی تصوریه و تصدیقیه،(۱) بحث وجود واقعیت ها است؛ ولی قبل از هستی شناسی باید اصل علم و معرفت و امکان حصول شناخت روشن گردد.

پوشیده نماند که علم از شاخه های بحث وجود است و فلاسفه در بحث «وجود ذهنی» علم و ادراک را مطرح می کنند. البته علم و ادراک متضمن مباحث بسیاری است که در مقاله سوم

۱- مبادی تصدیقیه، مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹۸

مطرح می شود، لیکن اصل وجود واقعیت ها و امکان شناخت راستین در این جا مطرح گردیده است؛ به عبارت روشن تر در این بخش، به امکان شناخت واقعیت های مستقل از ذهن توجه شده است، چه اگر واقعیتی در کار نباشد و یا شناخت جهان خارجی برای انسان امکان پذیر نگردد، در هر دو صورت، فلسفه و علوم بدون موضوع خواهند بود و برای مطلق علم و ادراک، ارزش و اعتباری باقی نخواهد ماند.

علّامه، نخست به اصل «وجود واقعیت» به عنوان یک اصل بدیهی اشاره کرده و سپس امکان علم و معرفت حقیقی به اشیا را گوشزد کرده است.

در این گفتار از دو جریان متضاد فکری و فلسفی سخن به میان آمده است: گروهی معتقدند ما جهان را نمی توانیم بشناسیم، و جهان خواب و خیالی بیش نیست؛ تصورات علمی ما نمی تواند واقعیات خارجی را- آن گونه که هست- منعکس کند. معیار، معرفت انسان است و بس. هر کس مطابق ساختار مغزی و ذهنی خویش جهان را می شناسد. این گروه با اختلاف مشرب هایی که دارند، اصالت را به تصورات ذهنی داده اند، از این رو آنان را سوفیسم(۱) یا ایدئالیسم(۲) می نامند.

گروه دیگر معتقدند که جهان خارج، مستقل از ذهن ما وجود دارد و قابل شناخت نیز هست که آن ها را فیلسوف یا رئالیسم می نامند.

اکنون به متن پرداخته و عنوان علّامه را به گونه دیگری تشریح و تفسیر می کنیم:

فلسفه و سفسطه (رئالیسم و ایدئالیسم).

از دیر زمان دو جریان فکری متضاد به شکل های گوناگون در مقابل هم قرار داشته اند و به مبارزات فلسفی و اعتقادی پرداخته اند. این دو جریان، یکی مکتب «رئالیسم» و دیگری «ایدئالیسم» است که در قدیم فلسفه و سفسطه نام داشت.

در قرن اخیر، طرف داران فلسفه مادی، واژه «ایدئالیسم» را از مفهوم اصلی خارج کردند و در یک مفهوم خود ساخته و جدیدی به کار گرفتند. آن گاه این کلمه را حربه و دست آویزی قرار دادند تا همه فلسفه ها و فیلسوفان را از صحنه معارف بشری بیرون کنند و به ایدئالیستی

۱- Sophisme.

۲- Idealisme.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۹۹

متهم سازنـد و فقـط فلسـفه ماتریالیسم دیالکتیک را فلسـفه ای حقیقی و رئالیستی قلمـداد نماینـد! حتی می کوشـند سایر فلسـفه های مادی را هم با بر چسب «متافیزیک» از رده فلسـفه های مادی حذف کنند. چنان چه فلسفه الهی را هم با همین برچسب ناچسب و نیز به دلیـل این که فلسـفه الهی منحصـراً دربـاره خـدا و روح بحث می کنـد نه چیز دیگر، به گمـان خود از جرگه فلسـفه حقیقی بیرون کرده و گفته اند: چون خدا و روح در جهان هستی، وجود ندارد، پس فلسفه الهیون نیز صرفاً تفکری ایدئالیستی است.

ما به یاری حق و با اسـتمداد از این متن فلسـفی، مسئله را ریشه یابی کرده و حقیقت را روشن خواهیم ساخت تا فلسفه الهی از زندان اتهام آزاد و چهره فیلسوف نماهای ایدئالیست و مصادیق حقیقی این دو مفهوم روشن شود.

تاریخچه پیدایش سفسطه

فیلسوف شهید، مرتضی مطهری درباره منشأ پیدایش «سفسطه» می فرماید:

در میان دانشـمندان یونانی قبل از سـقراط، گروهی هسـتند که سوفسطایی یا سوفیست خوانده می شوند و نام اشخاصی به این عنوان برده می شود. مطابق آنچه از تواریخی که در دست هست اسـتفاده می شود، پیدایش سفسطه در یونان در قرن پنجم قبل از میلاد در اثر دو چیز صورت گرفت: یکی، ظهور آرا و عقایـد فلسـفی گونـاگون و ضـد و نقیض و حیرت آور و یکی دیگر، رواج فوق العاده فن خطـابه و مخصوصاً خطابه قضایی؛ یعنی از یک طرف، مکاتب فلسـفی مختلف که هر یک نظریه خاصـی درباره جهان اظهار می نمود و عقایـد دیگران را ابطـال می نمود، پدیـد آمـد و از طرف دیگر در اثر یـک حـادثه تاریخی که برای مردم آن سـرزمین پیش آمـده بود، منازعات مالی زیادی واقع می شد که کار را به محکمه می کشانید و گروهی از دانشـمندان به سـمت وکالت در محاکم عمومی با حضور جمعی کثیر از تماشاچیان به دفاع از حقوق موکلین خود می پرداختند و خطابه های مؤثری ایراد می نمودند.

کار خطابه به تدریـج بالا گرفت و اساتیـد فن، کلاس هایی برای تعلیم فن خطابه افتتاح کردند و به تدریس اصول آن پرداختند و از شاگردان اجرت گرفتند و از این راه ثروت زیادی به چنگ آوردند.

این گروه سعی می کردند برای هر مدعایی- اعم از حق و باطل- دلیل بیاورند و برهان اقامه

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰۰

نمایند و گاهی برای دو طرف دعوا دلیل می آوردند و کم کم کار به جایی کشید که معتقد شدند حق و باطل و راست و دروغی در واقع نیست که گاهی با رأی و نظر انسان مطابقت کند و گاه نکند، بلکه حق آن چیزی است که انسان او را حق بداند و باطل آن چیزی است که انسان او را باطل پندارد. و به تدریج این عقیده در سایر امور عالم نیز سرایت کرد و گفتند: حقیقت به طور کلی تابع شعور و ادراک انسان است و هر کسی از امور عالم، هر چه ادراک می کند، درست است و اگر دو نفر بر خلاف یک دیگر ادراک می کنند، هر دو درست است. این گروه را به واسطه آن که در همه علوم و فنون عصر خود ماهر بودند، سوفیست می گفتند؛ یعنی دانشمند. کلمه سوفسطایی- که شاید صحیحش سوفسطی باشد- از کلمه سوفیست تعریب شد؛ ولی بعدها این کلمه را به کلیه کسانی که روش فوق را داشته باشند؛ یعنی به هیچ اصل ثابت علمی پای بند نباشند، اطلاق کردند و این مسلک را سوفیسم نامند.

بعضی از سوفسطاییان پارا فراتر گذاشته و می گویند: همه این عالم، خواب و خیالی بیش نیست که به نقل از بوعلی سینا باید با شلاق آن ها را با واقعیت ها آشنا کرد.

پس پیدایش این گروه ها را باید مولود حوادث اجتماعی و تضادهای فکری و عکس العملی که در برابر آرای گوناگون و ضد و نقیض زمان به وجود آمد، دانست وگرنه، هر یک از ماها که نگاهی به خود نموده و زندگانی خود را تحت نظر گرفته، وضع فعلی و آتی خود را بررسی کند و سپس به طور قهقر و به گونه عقب گرد به روزهای گذشته خود برگشته و تا آن جا که از روزهای زندگی و هستی خود در یاد دارد پیش رود، خواهد دید که نخستین روزی که دیدگان خود را باز کرده و به تماشای زشت و زیبای این جهان پرداخته، برای اولین بار خود به خود چیزهایی (جهان) خارج از خود دیده و کارهایی به حسب خواهش خود انجام داده- البته در این جا نباید فراموش کرد که در این تماشا به خطاهایی نیز بر می خوریم که تدریجاً، علماً و عملًا با آن ها مواجه شده ایم- ولی با این مطالعه و مشاهده، آنچه برای هر انسانی محسوس می گردد این است که، ما در جهان پهناوری زندگی می کنیم و حوایج خود را در صحنه این جهان بر طرف می سازیم؛ در عین حال گاهی به خطاهایی برخورد می کنیم؛ مثلًا ستارگان را بر اثر طول مسافت مانند میخ های نورانی بر سقف آسمان دوخته شده می بینیم، زمین را ساکن و خورشید را متحرک، آتش گردان را دایره و چوب را در آب، شکسته مشاهده می کنیم. و اگر باز این عمل را تکرار کرده و در هر یک از اطوار گوناگون زندگی نظر خود را بیازماید، سنین مختلف زندگی

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰۱

را مورد دقت قرار دهد و فراز و نشیب ها را، دوران تجرد و لحظات تأهل، ایام تحصیل، آغاز انتخاب شغل و سرانجام هر یک از این مراحل را مطالعه نماید، همان خاطره به وی جلوه گر خواهد شد و این حقیقت را- علی رغم آن خطاها- با تمام وجود احساس و اعتراف خواهد کرد که، خارج از من جهانی هست که در وی کارهایی به حسب خواهش خود می کنم و این نقطه جدایی فلسفه از سفسطه است؛ یعنی کسانی که برای جهان خارج، اصالت و حقیقتی قائل نیستند و همه پدیده ها را مولود ذهن و اندیشه خود می دانند، از فلسفه جدا می شوند، چون آن ها اصالت را به فهم و ذهن آدمی داده اند نه به واقعیت های خارجی؛ آنان راه سفسطه را انتخاب کرده اند نه طریق فلسفه را.

یکی از سوفیست های معروف، پروتاگوارس(۱) است. وی می گوید:

مقیاس همه چیز، انسان است؛ هر کسی هر حکمی که می کند، مطابق آن چیزی است که فهمیده، پس حق است، زیرا حقیقت غیر از آنچه انسان می فهمد چیزی نیست و چون که اشخاص به طور مختلف ادراک می کنند و چیزی را که یک نفر راست می پندارد دیگری دروغ می داند و سومی در راست و دروغ بودنش شک می کند، پس یک چیز هم راست است و هم دروغ و هم صواب است و هم خطا.

یکی دیگر از سوفیست های معروف، گورگیاس(۲) است. از وی براهینی نقل شده بر این که، محال است چیزی موجود شود و اگر هم به فرض محال، موجود بشود، قابل شناختن نیست و اگر به فرض محال شناخته شود، قابل تعریف و توصیف برای دیگری نیست. وی برای هر یک از ادعاهای سه گانه خود، ادله ای آورده که در ضمن شرح حالش، در کتب تاریخ مسطور است.

سقراط و افلاطون و ارسطو به شدت به مبارزه با سوفسطاییان پرداختند و مغلطه های آنان را آشکار ساختند و ثابت کردند که اشیا، قطع نظر از ادراک ما، واقعیت دارند و دارای کیفیت مخصوصی می باشند.

حکمت عبارت است از: علم به احوال اعیانِ موجودات آن طور که هستند و اگر انسان به طور صحیح فکر خود را راه ببرد، می تواند «حقایق» را دریابد. ارسطو به همین منظور، قواعد منطق را که برای درست فکر کردن و تمیز دادن خطا از صواب است، جمع و تدوین نمود. لکن از دوره

۱- Protagoras.

۲- Gorgias.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰۲

ارسطو به بعد، گروه دیگری پیدا شدند که آن ها را «لاادریون» یا «شکاکان» می گویند و مسلک آن ها را «سپتی سیسم»(۱) می نامند. این گروه به عقیده خود راه وسطی را انتخاب نمودند، نه پیرو سوفسطاییان شدند که می گفتند: واقعیتی خارج از ذهن انسان وجود ندارد و نه عقیده سقراطیون را پسندیدند که می گفتند: می توان به حقایق اشیا نایل شد؛ این جماعت گفتند: انسان وسیله ای برای رسیدن به حقایق اشیا، که قابل اطمینان باشد، ندارد. حس و عقل هر دو خطا می کنند.

راه های منطقی که ارسطو برای مصونیت از خطا باز نمود، کافی نیست، راه صحیح برای انسان در جمیع مسائل، توقف و خودداری از رأی جزمی است. حتی مسائل ریاضی از قبیل حساب و هندسه را نیز باید به عنوان 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 مسلک های فلسفی پدید آمده که کم و بیش به این مسلک شبیه است که بیان هر یک از فلسفه ها در آینده خواهد آمد.

در این مقاله، مسلک «سوفیسم»- که از جهتی مرادف با ایدئالیسم(۲) است- و این دو در نقطه مقابل رئالیسم (فلسفه) می باشند، ابطال می شود.

رئالیسم و ایدئالیسم

در این جا لازم است در اطراف دو کلمه «ایدئالیسم» و «رئالیسم» توضیحاتی داده شود، زیرا در کتب مادیین جدید معمولًا «ایدئالیسم» در مقابل «ماتریالیسم» (اصالت ماده) قرار می گیرد و چنین وانمود می شود که تمام دانشمندان غیر مادی، ایدئالیست می باشند. ما برای این که خواننده محترم مورد استعمال این دو کلمه (ایدئالیسم و رئالیسم) را بهتر دریابد و ضمنا از مغلطه هایی که ممکن است به واسطه معانی و اصطلاحات گوناگونی که مخصوصاً کلمه ایدئالیسم در طول تاریخ به خود گرفته مصون بماند، معانی لغوی و اصطلاحی این دو کلمه را- مطابق آنچه از مطالعه نظریات فلاسفه و از ترجمه دائره المعارف انگلیسی بر می آید- شرح می دهیم:

ایدئالیسم: کلمه (Idea) اصلًا یونانی است و معانی مختلفی از قبیل ظاهر، شکل، نمونه وغیره برایش ذکر شده است و از اصل یونانی «ایده ئیو» که به معنای دیدن است، مشتق شده.

۱- Scepticisme.

۲- به جهت مقیاس قرار دادن انسان در شناخت، اصالت دادن به معلومات ذهنی، جهان خارج را هیچ در هیچ دانستن و ذهن رامحور معارف معرفی کردن، آنان را ایدئالیسم می گویند

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰۳

اوّل کسی که در اصطلاحات فلسفی این کلمه را به کار برده، افلاطون است، که به اعتبار یکی از معانی لغوی آن (نمونه)، آن را در مورد یک سلسله حقایق مجرد که خود قائل بوده و امروز در میان ما به نام «مُثُل 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(۱) و او را «ایده»- که مترجمین دوره اسلامی «مثال» ترجمه کرده اند- می خواند. افلاطون، منکر وجود افراد محسوس نیست، بلکه وجود آن ها را متغیر و جزئی و فانی می داند، بر خلاف «ایده» یا «مثال» که به عقیده وی دارای وجود لا یتغیر و کلی و باقی است.

در میان مسلمین، اشراقیون به مُثُل افلاطونی معتقد بودند. میرفندرسکی در قصیده معروف خود اشاره به این مطلب می کند، آن جا که می گوید:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی

صورت عقلی که بی پایان و جاویدان بودبا همه و بی همه مجموعه و یکتاستی

این سخن در رمز، دانایان پیشین سفته اندپی برد در رمزها هر کس که او داناستی

در نیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری گر ابو نصرستی و گر بوعلی سیناستی

از کسانی که سخت با اعتقاد به مثل افلاطونی مخالف بوده و بر آن طعنه ها و تشنیعاتی وارد کرده، شیخ الرئیس ابوعلی سینا است.

طبق عقیده افلاطون، افراد متغیر مادی تنها به حواس ادراک می شوند؛ ولی علم به آن ها تعلق نمی گیرد، زیرا علم به چیزی تعلق می گیرد که کلی و خارج از حیطه زمان و مکان می باشد و آن همان «ایده» است.

بنابر آنچه از کتب تاریخ فلسفه استفاده می شود، تا اواخر قرن هفدهم، «ایدئالیسم» تنها به این مسلک (اعتقاد به مثل) گفته می شده و مورد استعمال دیگری نداشته. ولی بعدها موارد استعمال زیادی پیدا کرد و حتی آن که گفته شده است: شاید هیچ یک از لغات دنیا این قدر معانی

۱- فی المثل برای نوع انسان ها، یک انسان کلی و مجردی معتقد است که افراد انسان ها در هر قاره ای که زندگی کرده و می کنند، از عناصر آن می باشند؛ با این تفاوت که این ها جزئی، محسوس، متغیر و فانی هستند؛ ولی آن، کامل و ثابت و کلی و ابدی می باشد و هم چنین برای نوع خروس و مرغ و غیره مثالی قائل است

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰۴

مختلف به خود ندیده است.

اما معنای اصطلاحی که اخیراً شایع شده و مادی ها نیز در کتب خود طبق همان معنا ایدئالیسم را تعریف می کنند و در این مقاله هم رعایت همین اصطلاح شده، این است که ایده یعنی مطلق تصورات ذهنی- اعم از حسی و خیالی و عقلی- و ایدئالیسم، یعنی مسلک کسانی که ایده یا تصویرات ذهنی را اصیل می دانند؛ یعنی این تصویرات را صرفاً مصنوع خود ذهن می دانند و به وجود خارجی این صور در عالم خارج قائل نیستند. این مسلک از لحاظ این که منکر یک امر بدیهی است و جهان خارج را هیچ در هیچ می داند 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 به معنای اصالت واقعیت است، قرار داده شد.

این نکته ناگفته نماند، مادیین باآن که ایدئالیسم را طبق همین اصطلاح اخیر- که مرادف با سفسطه است- در کتب خود تعریف می کنند، تحولاتی که این لغت از عهد افلاطون تا کنون پیدا کرده و معانی گوناگونی که به خود گرفته، نادیده گرفته کلیه دانشمندان غیر مادی از قبیل افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت و غیره را ایدئالیست می خوانند و از افلاطون و ارسطو به عنوان دو فیلسوف بزرگ یونان یاد می کنند و چنین وانمود می کنند که انحراف از اصول ماتریالیسم، به ایدئالیسم یعنی سفسطه می کشاند؛ مثلًا دکتر تقی ارانی با آن که در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک ایدئالیسم را مطابق تعریف فوق تعریف می کند، پس از آن که عقیده ایدئالیست معروف، برکلی و عقیده دکارت را در باب خواص اولیه و ثانویه اجسام و عقیده کانت را در ذهنی بودن زمان و مکان نقل می کند، این طور به گفته خود ادامه می دهد:

شرح کلیه اقسام ایدئالیسم از موضوع مقاله ما خارج و باعث اطاله کلام خواهد شد، زیرا ایدئالیسم انشعابات بسیار پیدا کرده و هر فیلسوف به خیال خود چیزی بافته و استدلال یا تحقیقی مخصوص به خود کرده و به قول 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 ایدئالیسم را در مقابل ماتریالیسم اصطلاح کنیم؟

و البته در این صورت ایدئالیسم معنای دیگری غیر از اصالت تصور خواهد داد. منظور این است که اصطلاحات مختلف را نباید منشأ هو و مغلطه قرار داد [و جنجال ایجاد کرد].

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰۵

حقیقت این است، ایـدئالیسم که به معنـای «اصـالت تصـور» است، در مقابـل رئـالیسم است که به معنـای «اصـالت واقـع» می باشـد و ایـدئالیست کسـی است که جهـان خارج از ظرف ذهن، را منکر است؛ ماننـد: پروتوگواراس(۱) و گورکیاس(۲) از قـدمای یونان و برکلی(۳) و شوپنهاور(۴) از متأخرین اروپا.

و امـا الهی یـا روحی بودن ربطی به ایـدئالیسم نـدارد. ما با آن که تمام اصول ایـدئالیستی را باطل می کنیم و هیـچ نوع اصالتی برای ذهن قائل نیستیم، با یک نظر واقع بینانه عقاید الهی و روحی خود را با دلایل محکم اثبات می کنیم.

رئالیسم: این کلمه نیز که از «رئل»(۵) که به معنای واقع است مشتق شده، در طول تاریخ به معنای مختلفی استعمال شده:

الف) در فلسـفه «اسکولاستیک»(۶)، که به فلسـفه اصـحاب مـدرسه معروف است. در میان اصـحاب مـدرسه در قرون وسـطی یگانه مبحثی که شـغل شاغـل آن هـا محسوب می شـد و جـدال عظیمی بر پا نموده بود، مبحث «وجود کلی» بود که آیا کلی (مثل انسان) 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 مسـتقل از افراد قائل بودنـد، «رئالیست» یا «واقعیون» می گفتند و کسانی که هیچ نحو وجودی برای کلی، نه در خـارج و نه در ذهن، قائـل نبودنـد و کلی را فقـط لفظ خالی می دانسـتند «نومینالیست»(۷) یا «اسـمیون» می گفتند. دسته سومی نیز بودنـد که برای کلی، وجود ذهنی و وجود خارجی در ضـمن افراد قائل بودنـد و آن ها را «ایـدئالیست» یا «تصوریون» می گفتند.

تـذکر این نکته بی فایـده نیست که در فلسـفه اسـکولاستیک، دو مسـئله از یک دیگر تفکیک نشده بود: ۱- مسـئله وجود کلی؛ ۲- مسئله مُثُل افلاطونی. این دو مبحث، آمیخته به هم ذکر می شد

۱- Protagroas.

۲- Gorgias.

۳- Berkley.

۴- Schopenhauer.

۵- Reel.

۶- Scholastique.

۷- Nominalist.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰۶

و البته خوانندگان محترم و کسانی که به فلسفه اسلامی آشنایی دارند می دانند که در این فلسفه، این دو مسئله از یک دیگر جداست: مسئله اوّل در منطق و گاهی در فلسفه بیان می شد و عموم فلاسفه در آن یک روش قاطعی داشتند و اختلافی در بین نبود؛ اما مسئله دوم در فلسفه در یک فصل جداگانه مطرح می شد و فلاسفه، همه یک روش در آن نداشتند؛ بعضی نفی می کردند و بعضی اثبات. علی ایّ حال این مبحث به صورتی که در قرون وسطی در اروپا مطرح بوده پوچ و بی معنا بوده.

مرحوم فروغی در جلد اوّل سیر حکمت در اروپا پس از آن که بحث نزاع در کلیات را در قرون وسطی نقل می کند، می گوید:

توجه می فرمایید که فحص در کلیات یک باره بحثی پوچ و بیهوده نبوده، به یک اعتبار نزاع معتقدان و منکران وحدت وجود است.

ولی از توضیح فوق معلوم شد که این نزاع به آن صورت پوچ بوده و ریشه این نزاع هم در دو مسئله ای است که گفته شد و ربطی به مسئله «وحدت وجود» ندارد.

ب- معنای رئالیسم همان است که اخیراً در اصطلاحات فلسفی به کار برده می شود؛ یعنی اصالت واقعیت خارجی و در این معنا، رئالیسم فقط در مقابل ایدئالیسم که به معنای اصالت ذهن یا تصور است، قرار می گیرد. در این مقاله همین معنا منظور است. در ادبیات نیز سبک رئالیسم در مقابل سبک ایدئالیسم است. سبک رئالیسم یعنی سبکِ گفتن یا نوشتن متکی بر نمودهای واقعی و اجتماعی و اما سبک ایدئالیسم عبارت است از: سبک متکی به تخیلات شاعرانه گوینده یا نویسنده.

در هر صورت هیچ انسانی نیست که از سلامت طبیعی برخوردار باشد و در عین حال وجدان، فطرت و عقل خود را نادیده بگیرد و دنیای خارج را منکر شود.

اگر کسانی پیدا شوند که این حقیقت فطری را به زبان، انکار کنند، بدون شک در مقام عمل، قبول دارند؛ یعنی سوفسطایی به زبان ایدئالیست است، ولی عملًا رئالیست می باشد. به خصوص در این گونه فطریات که همه اذهان در آن توافق دارند.

اکنون با در نظر گرفتن این معلوم فطری در انسان(۱)- که مورد اتفاق قاطبه انسان ها است-

---

۱- برای رفع اشتباه لازم است تذکر داده شود که معلومات فطری با فطریات اصطلاحاً به دو معنا و در دو مورد استعمال می شود: اوّل: معلوماتی که مستقیماً ناشی از عقل است و قوه عاقله بدون آن که به حواس پنج گانه یا چیز دیگر احتیاج داشته باشد، به حسب طبع خود واجد آن ها است. در این که آیا چنین معلوماتی وجود دارد یا ندارد بین دانشمندان اختلاف است؛ افلاطون جمیع معلومات فطری و علم را فقط تذکر می داند، دکارت و پیروانش پاره ای از معلومات را فطری و ناشی از عقل می دانند و گروهی از دانشمندان اساساً وجود چنین معلوماتی را منکرند. دوم: حقایق مسلمه که همه اذهان در آن ها توافق دارند و برای احدی قابل انکار و یاتردید نیست و اگر کسی به زبان انکار یا تردید نماید، عملًا مورد قبول و پذیرش وی هست. مقصود از معلوم فطری در متن، معنای دوم است و معنای اوّل منظور نیست(م)

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰۷

اگر بشنویم 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 که چگونه این اصل بدیهی و فطری را منکر شده اند!؟ در صورتی که تمام انسان ها این حقیقت را اعتراف دارند. خاصه آن که اگر به ما بگویند: اینان مردمانی دانشمند و کنجکاو بوده و روزگاری از زندگی خود را در راه گره گشایی از رازهای هستی گذرانیده اند، بر تعجب انسان افزوده خواهد شد که مگر این دانشمندان، زمین و آسمان و کوه و دشت و بیابان رامشاهده نمی کنند!؟ و چگونه نتیجه تحقیقات آن ها بدین جا منتهی شده که جز انسان و اندیشه او چیزی نیست،(۱) خصوصاً که آن ها دانشمندان گمنامی نیستند و امثال برکلی و شوپنهاور در میان آن ها دیده می شوند.

جرج برکلی و نظریه وی

جرج برکلی(۲)، اسقف انگلیسی در سال ۱۶۸۵ میلادی تولد یافته و در سال ۱۷۵۳ وفات

۱- نویسنده کتاب فلسفه(ص ۳۳۳) پس از نقل کلام علّامه می گوید: محدود کردن افکار فیلسوفان به فلسفه و سفسطه و مترادف ساختن فلسفه با رئالیسم و سفسطه با ایدئالیسم، مبنا و اساسی ندارد مگر این که مؤلف دلیلی بر استعمال و انتخاب این کلمات داشته باشد. پاسخ ما: مقصود علّامه از رئالیسم و ایدئالیسم معنای حقیقی است نه اصطلاحی؛ یعنی در متن واقع، متفکران یا راه فلسفه و حقیقت گرایی را در پیش کشیده اند و یا راه سفسطه و ایدئالیسم را؛ مثل این که بگوییم: هر انسانی در زندگی یا طرف دار حق است و یا باطل، این محدودیت جنبه واقعی و حقیقی دارد. گرچه هر متفکری خود را حق گرا می داند و ایدئالیسم را محکوم می نماید، لیکن ادعا هرگز حقیقت را تغییر نمی دهد. بنابراین محدودیت افکار فلاسفه و غیر فلاسفه که مرادف با رئالیسم و ایدئالیسم است، مبنای حقیقی و عینی دارد نه جعلی و ساختگی. همان گونه که نقطه جدایی فلسفه و سفسطه- اعم از مادی و الهی- را هم باید در اعتراف به وجود جهان خارج و افکار آن جستجو کرد. البته موارد کاربرد این دو واژه را در گذشته بیان داشتیم، اختلاف کاربردها مربوط به مفاهیم اصطلاحی است نه واقعی. علّامه در صدد بیان یک واقعیت کلی و حقیقی است نه کاربردهای لغوی و اصطلاحی، وانگهی خود مادیون، ماتریالیسم دیالکتیک را رئالیسم می دانند و غیر آن را ایدئالیسم می شمارند. به علاوه این که هر فیلسوفی حق دارد لغاتی را در اصطلاح خاصی به کار برده و سپس به بررسی و تحلیل مسائل مطابق آن بپردازد

۲- GeorgeBerkeley.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰۸

نموده است. مطابق آنچه از شرح حال و نظریات وی استفاده می شود، وی از اصحاب حس و فلاسفه «امپریست»(۱) به شمار می رود؛ یعنی منشأ همه علوم را حس و تجربه می داند و به معلومات عقلی و فطری، که گروهی از فلاسفه اروپا قائل بودند، قائل نیست. وی در این نظریه از دانشمند انگلیسی معاصر خودش ژان لاک(۲) (G .lock) پیروی کرده است؛ اما در عین حال برای محسوسات وجود خارجی قائل نیست و منشأ احساس را تأثیرات خارجی نمی داند و برای اثبات این که احساس، دلیل وجود خارجی محسوسات نیست، خطاهای حواس را دلیل می آورد.

برکلی برای خود تصورات ذهنی، وجود حقیقی قائل است و از همین راه وجود نفس را اثبات می کند و می گوید:

ادراک، ادراک کننده می خواهد و آن نفس است؛ بدین معنا که چون ادراکات و معلومات ما وجود حقیقی دارند، بنابراین منبع ادراکات و کانون اصلی معلومات هم باید موجود باشد و آن عبارت است از: روح که به منزله مرکز و کانونی است برای مدرکات.

در هر حال برکلی چنین وانمود می کند که منکر وجود اشیا نیست، لکن می گوید: معنای این جمله که می گوییم: فلان چیز موجود است اگر درست دقت شود این است: من برای او ادراک وجود می کنم؛ مثلًا اگر بگوییم: زمین هست، آسمان هست، کوه هست، دریا هست و یا آن که بگوییم: خورشید نورانی است و جسم دارای بعد است(۳) و زمین می چرخد، همه صحیح است؛ اما اگر حقیقت معنای این جمله ها را بشکافیم این است: ما این طور علم پیدا کرده ایم. پس وجود داشتن، یعنی بودن در ادراک شخص ادراک کننده.

برکلی می گوید: من سوفسطایی نیستم، زیرا وجود موجودات را منکر نیستم؛ لکن معنای وجود داشتن را غیر آن می دانم که دیگران خیال می کنند. من می گویم: وجود داشتن، یعنی بودن در ادراک شخص ادراک کننده.

چنان که گفته شد، برکلی منشأ علم را حس می داند، لکن منشأ حس را وجود خارجی شی ء محسوس نمی داند و به وجود نفس، که قوه ادراک کننده است و به وجود خدا قائل است و برای

۱- Empiriste.

۲- پاورقی اصول فلسفه، ج ۱، ص ۵۹

۳- یعنی طول و عرض و عمق

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۰۹

اثبات ذات خدا این طور استدلال می کند:

چون که می بینیم صور محسوسات با ترتیب و نظم مخصوص در ذهن ما پیدا می شوند و از بین می روند و این آمدن و رفتن از اختیار نفس ما خارج است؛ مثلًا گاهی احساس می کنیم روز است و در آن حال نمی توانیم شب را احساس کنیم و پس از چند ساعت احساس می کنیم شب است و در آن حال نمی توانیم روز را احساس کنیم و هم چنین در سایر مدرکات بصری و سمعی و غیره نظام و ترتیب مخصوصی را می یابیم، پس از این جا می فهمیم یک ذات دیگری هست که این تصورات را با نظم و حساب معینی در ذهن ما ایجاد می کند و آن ذاتِ باری است.

فلسفه شوپنهاور

اشاره

شوپنهاور،(۱) دانشمند شهیر آلمانی در سال ۱۷۸۸ در آلمان تولد یافته و در سال ۱۸۶۰ در گذشته است. شوپنهاور سردسته بدبینان جهان به شمار رفته، زندگی را سراسر رنج و الم و دنیا را غم خانه و ماتم کده می داند، بیش تر به حال انزوا می زیست و تا آخر عمر به حال تجرد به سر برد. گویند: از جوانی گرفتار توهمات و بیم های بی اساس بود و از کم ترین چیزی به وحشت می افتاد؛ مثلًا شب از شنیدن صدای مختصری از خواب می پرید و هم چون دیوانگان دست به تپانچه می برد. 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 بالأخره خودکشی کرد.

شوپنهاور شخصاً در زندگی، ناگواری ها و محرومیت های زیاد دیده، کتاب ها و نوشته هایش در زمان خودش طالب پیدا نکرده و مردم رغبتی به خواندن آن ها نشان نداده اند. وی بنا گذاشت در دانشگاه برلن به تدریس فلسفه بپردازد؛ اما در رشته ای که بنا بود تدریس کند، غیر از سه نفر از افراد غیر مستعد، کسی دیگر ثبت نام نکرد. بالأخره در صدد بر آمد معلومات و اندیشه های خود را به همسایه خود که زنی خیاط بود، تلقین کند؛ لکن کار مباحثه آن ها به نزاع و کتک کاری کشید و زن در دادگاه اقامه دعوا نمود و دادگاه، شوپنهاور را به جرم ضرب و جرح محکوم به غرامت کرد.

شوپنهاور بر خلاف دکارت و پیروانش به معلومات و تصورات ناشی از عقل معتقد نیست؛ منشأ تصورات و مبدأ همه علوم را حس می داند و کار عقل را فقط تصرف در فرآورده های

۱- Arthur Schopenhaver.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱۰

حواس می داند. شوپنهاور از این رو ایدئالیست شمرده شد که جمیع معلومات را بی حقیقت می داند و جهانی که به وسیله حس و شعور و عقل دریافت می شود، که جهان ماده است، آن را ذهنی و نمایشی محض می داند، بلکه بر خلاف اسقف برکلی که وجود ادراک و قوه ادراک کننده را حقیقی می پنداشت، وی وجود آن دو را نیز بی حقیقت می داند؛ لکن در عین حال یک چیز را حقیقت می داند و آن «اراده» است و می گوید: حقیقت جهان، اراده است و انسان به حقیقت خودش، که اراده است، بدون وساطت حس و عقل پی می برد.

می گوید: اراده در ذات خود، یک حقیقت مطلق و مستقل بالذات و خارج از حدود مکان و زمان است و تمام حقایق جهان درجات و مراتب اراده می باشند.

بنابراین شوپنهاور هر چند معلومات را بی حقیقت می داند و از این جهت ایدئالیست خوانده می شود؛ اما به یک جهان حقیقی قائل است که ماورای جهان معلومات است و آن جهان به وسیله حس و شعور و عقل دریافت نمی شود و آن «جهان اراده» است و از این جهت می توان وی را رئالیست خواند.

شوپنهاور روی همین مبنای فلسفی درباب زندگی و لذت و عشق و زن و سعادت حقیقی عقاید مخصوصی دارد. می گوید: اراده- که اصل و حقیقت جهان است و واحد است- مایه شر و فساد است، زیرا همین که به عالم کثرت آمد یگانه چیزی را که می خواهد، ادامه هستی است، پس ناچار به صورت خودخواهی و خودپرستی در افراد در می آید و این خود خواهی ها با یک دیگر معارضه می کنند و نزاع و کشمکش و شر و فساد بر می خیزد.(۱) می گوید: لذت، امر عدمی و الَم، امر وجودی است و عشق دو جنس مخالف (مرد و زن) با یک دیگر مایه بدبختی است و حقیقتش اراده زندگی است که می خواهد نسل را امتداد بدهد، منتها برای آن که افراد مصایب و ناملایمات آن را متحمل شوند، طبیعت، افراد را می فریبد و دلشان را به لذت فریبنده خوش می کند.

می گوید: فلسفه این که عاشق و معشوق می کوشند حرکات خود را از دیده اغیار مستور

۱- هدف وی این است که اراده، حقیقت جهان هستی است و بر جهان حکومت دارد؛ ولی این اراده مطلق، یگانه و کلی، وقتی تنزل پیدا کرده، از جهان وحدت، که جهان مجردات است، به عالم کثرت، که جهان ماده است، وارد شد و در مظاهر انسان و حیوان جلوه نمود، فساد و شرور می آفریند؛ انسان ها برای جلب منافع و استخدام دیگران و رفع ضرر و زیان ها با یک دیگر به مبارزه برمی خیزند و قتل و غارت می نمایند؛ ولی به طبیعت اولیه عنصر آن ها خیر است. به قول مولوی\: ُs\i چون که بی رنگی اسیر رنگ شد\z موسئی با موسئی در جنگ شد\z چون که این رنگ از میان برداشتی\z موسی و فرعون دارند آشتی\z\E\E

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱۱

بدارنـد و نگـاه هـا با هزاران احتیاط و نگرانی بین آن ها رد و بـدل می شود، این است که زنـدگی سراسـر بـدبختی است و عاشق و معشوق می خواهند این بدبختی را با ادامه نسل ادامه دهند و به این وسـیله جنایت فجیعی را مرتکب شوند. و بدیهی است اگر عشـق آن ها نبود، دنیا به پایان می رسید و مصایب جهان نابود می گشت.

شوپنهاور به فلسـفه بودا اعتقاد تامی داشت و مایه سـعادت حقیقی را در ریاضت نفس و خفه کردن اراده زنـدگی و مخصوصاً ترک آمیزش با زنان، که موجب انقطاع نسل و راحتی نوع است، می داند.

ولی اگر کمی بردباری پیش گرفته و به بیوگرافی شان سـری زده و در تاریخچه زندگی شان تأمل کنیم، خواهیم دید که هیچ کدام از آنان با سفسـطه از مادر نزاییـده و زبان با سفسـطه باز نکرده و فطرت «ادراک و اراده» انسانی را گم نکرده است، بلکه ماننـد سایر انسان ها زنـدگی می کرده انـد و مانند آنان قوای عقل و حواس ظاهری را به کار می برده اند و هیچ نشده که در جای خنده بگرید و در جای گریه بخنـدد و یا یک بار برای احساس مسـموعات [شـنیدنی ها]، حس باصـره [بینایی] را اسـتعمال کنـد و بالعکس برای دیدن از قوه شنوایی استفاده نماید و یا در مورد خوردن بخوابد و بالعکس و یا برای سخن گفتن لب ببندد و یا سخن پریشان بگوید، بلکه آنان نیز عیناً ماننـد ما (رئالیست ها)(۱) با نظام مخصوصـی که در زنـدگانی انسانی هست زندگی می کنند و چنان که با ما در زنـدگی نوعی شـرکت دارنـد، در انجـام دادن افعـال نوعی و افعـال ارادی نیز شـرکت دارنـد و از همین جـا می فهمیم که، اینـان در حقیقتی که در آغـاز سـخن تـذکر دادیم و در همه معلومـاتی که اصول اولیه این حقیقت را تشـکیل می دهنـد، با ما هم دست و هم داسـتان بوده و نظیر ادراکـات و افعـال ساده اولیه ما را دارنـد، به گونه ای که، اگر این حقیقت (خارج از من جهانی است که من در وی کارهایی به حسب خواهش خود می کنم) را که ذهن ما آن را از مجموع معلومات و ادراکاتی که اجزای اصـلیه یا عناصـر اولیه آن به شمار می رود ترکیب نموده، تجزیه و تحلیل نماییم، به عدد قابل توجهی از معلومات ابتدایی برخواهیم خورد که در ایجاد این حقیقت، شـرکت داشـته اند. این معلومات ابتدایی را در منطق، گاهی (در مقاله تحلیل و ترکیب) مبادی تصوریه و تصدیقیه و گاهی (در باب برهان) ضروریات و بدیهیات می نامند. اما

۱- این جمله نیز شاهد گویایی است که مفهوم حقیقی« رئالیسم» مطرح است نه مفهومِ اصطلاحی آن

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱۲

بـدیهیاتش می نامنـد، زیرا انسـان بـدون احتیـاج به اقـامه دلیـل، وجود جهان خارج را درک می کنـد همان گونه که خود و افعال و افکارش را می شـناسد و احساس می کند و اگر به صورت قضـیه مطرح شود بدون تأمل پذیرفته می شود و از آن رو مبادی تصوریه نامیـده می شود که انسـان به گونه اجمالی از جهان هستی و افعال و افکار خویش شـناختی دارد، خود را درک می کنـد و می داند که کارهـایش هـدف دار است و با پـذیرش اصل امتناع اجتماع نقیضـین و ارتفاع آن، کارها و قضایای ذهنی خود را نفی و یا اثبات می کند (مبادی تصدیقیه). گر چه مردم به صورت فنی و اصطلاحی، مبادی تصدیقیه و تصوریه را نمی توانند بازگو کنند، لیکن در زنـدگی روزمره و در افعـال و قضـاوت هـای ابتـدایی، عملًا پـای بنـد و ملتزم به آن هـا هسـتند، همان گونه که مردم در گفتگوهای معمولی نـاخود آگاه قواعـد ادبی را به کار می برنـد، ولی ادیب نیسـتند. فیلسوفان نیز به حسب فطرت اولیه و مشـی عملی، این گونه بـدیهیات را قبول دارنـد، لکن در مقام بحث و مجادله و فلسـفه بافی ها است که راه غلط را انتخاب می کننـد و بر خلاف وجـدان و خط مشی عملی خودشان سخن می گویند و به زبان، انکار می کنند.

آری، هنگامی که پس از رشـد و تمیز به صـحنه تفکر و بحث وارد می شوند، ایدئالیسم و سفسـطه را پذیرفته و می گویند: «واقعیتی نیست» و برخی از آنـان چون می بیننـد که در همین یک جمله واقعیت های بسـیاری را تصـدیق نموده انـد،(۱) شـکل جمله را تغییر داده و می گوینـد: «علم به واقعیت نـداریم». و برخی از آنان دقیق تر شـده و می بیننـد باز در همین سـخن خودشان و علم خودشان، فکر را تصـدیق نموده اند، لذا می گویند: «واقعیتی خارج از خودمان (ما و فکر ما) نداریم»؛ یعنی علم به واقعیت خارج از خودمان و فکر خودمان نـداریم، که در این صورت واقعیت هایی چون کلام، متکلم، مخاطب و علم پـذیرفته شده است و این که واقعیت هایی فی الجمله هست، خواه علم به آن ها تعلق بگیرد و یا دست علم به دامن آن ها نرسد.

وانگهی آن که می گویـد: «به واقعیت هـای خـارجی علم دارم» آیـا علمش واقعیت دارد یـا خیالات است؟ اگر خیالات باشـد، پس علم سوفسطایی نیز خیالات است؛ اگر حقیقت دارد، پس متعلق آن علم نیز باید حقیقت داشته باشد.

۱- زیرا اصـل واقعیت را پـذیرفته انـد و سـپس نفی کرده انـد وگرنه معـدوم نمی توانـد موضـوع واقع شود. وانگهی خود این جمله(واقعیتی نیست) یک نوع واقعیت است، زیرا حکم عقل به عـدم وجود واقعیت خارجی ایجاب می کند که واقعیتی فی الجمله باشد تا نبودش نفی گردد. به علاوه این که خود این حرف، در حد گفتار، واقعیت دارد و گوینده و شنونده نیز حقیقت دارد

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱۳

اینان می گویند: ما به غیر خودمان علم نداریم، می گوییم: علم نداشتن به حقایق خارجی دلیل بر عدم وجود آن ها نمی باشد، زیرا میلیون ها انسان در جهان هستند که به حقایق عینی، علم و اذعان دارند. در هر صورت این گروه، وجود جهان خارج را از اساس انکار نمی کنند؛ ولی شناخت آن را غیر ممکن می شمارند و جمعی گام فراتر نهاده و به جز خود و فکر خود، همه چیز را منکر شده اند: «جز من و فکر من چیزی نمی دانم» اینان معتقدند که جز ما و افکار ما، هیچ حقیقت قابل قبولی نداریم. البته قبول نداشتن حقایق خارجی با نبودن امور واقعی، فاصله بسیاری دارد؛ هم اکنون بشر بسیاری از اسرار طبیعت را کشف و پذیرا شده، در صورتی که دیروز وجود آن ها را منکر بود و یا اطلاعی از آن امور نداشت. گرچه مقصود اصلی آن ها این است که علم فقط به انسان و افکارش تعلق می گیرد و به فرض این که جهان خارجی هم باشد، از قلمرو علم ما بیرون خواهد بود. البته خطرناک تر از همه این ها کسانی هستند که مطلق واقعیت حتی واقعیت خود را منکر بوده و به جز شک و تردید چیزی اظهار نمی دارند و معتقدند که جهان و انسان، خواب و خیالی بیش نیست، حتی خودمان و سخنانمان هم پوچ و خیالات است. به گفته نظامی:

سوفسطایی که از خرد بی خبر است گوید عالمِ خیال اندر نظر است

آری، عالم همه خیال است ولی جاوید حقیقتی در او جلوه گر است

بوعلی سینا می گوید: باید در مقابل سوفسطاییان آتشی افروخت و آن ها را به دخول در آتش وادار کرد و چون سرباز زدند به آن ها گفت: اگر وجود آتش، وهم و خیالی بیش نیست، پس چرا امتناع می ورزید و یا باید با شلاق و تازیانه واقعیت ها را به آنان نشان داد تا لمس کنند و از بافته های ذهنی خود دست بردارند.(۱) پس از این جا روشن می شود که حقیقت سفسطه، انکار علم (ادراک مطابق با واقع) است، چنان که ادله ای که از این طایفه نقل شده، همه در گرد همین محور چرخیده و عموماً به همین نکته متکی می باشند.

در مباحث آتی بیان خواهد شد که اگر سوفسطاییان می گویند: ما نمی توانیم به خارج، علم پیدا کنیم، چون جهان خارج در ظرف اندیشه ما نمی گنجد، پس هر چه داریم یک سلسله افکار و معلوماتی است که غیر از خارج است، پس ما واقعیت های خارجی نمی شناسیم و بهتر این است که بگوییم جز ما و فکر ما واقعیتی وجود ندارد.

۱- برای اطلاع از تاریخچه و اقسام سوفسطاییان ر. ک: دبستان المذاهب، ج ۱، ص ۲۲

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱۴

و از این جاست که فلسفه می گوید: اساس سفسطه مبتنی بر اصل عدم تناقض است، زیرا همه معلومات به حسب تحلیل، به این قضیه متکی بوده و با تسلیم وی حقیقتی را انکار نمی توان کرد، چنان که با انکار وی حقیقتی را اثبات نمی توان کرد.

توضیح مطلب

انسان در برابر هر اندیشه و عقیده ای که قرار می گیرد از سه حالت بیرون نیست: یا به آن نظریه و عقیده، یقین دارد یا ظن و گمان قوی می برد و یا شک و تردید دارد؛ اگر به یک قضیه ای یقین و باور داشته باشد، احتمال صحت طرف مقابل آن تا حد صفر تنزل پیدا می کند و اگر به مضمون یک قضیه ای ظن قوی داشته باشد، معمولًا طرف ظن و گمان را می گیرد- اگر چه احتمال خلاف را هم می دهد- و یا از نظر علمی مشکوک است، که بی گمان نفی و اثبات آن نیاز به دلیل دارد، زیرا امکان ندارد قضیه ای هم درست باشد و هم نادرست؛ ولی گاهی نسبت به یک قضیه مشکوک است، نه جانب اثبات را می گیرد و نه نفی را؛ فی المثل این قضیه که، «علم، منشأ تکامل انسان است» قضیه ای قطعی است که ضدش را که، «علم، منشأ انحطاط بشر باشد» نفی می کند.

نکته ای که بی فایده نیست این جا تذکر داده شود این است که، دکارت، دانشمند معروف فرانسوی همین که خواست در جمیع معلومات خود تجدید نظر نماید و طرحی از نو بریزد، همه افکار خود را از محسوسات و معقولات و منقولات، مورد شک و تردید قرار داد و با خود گفت:

شاید این طور که من حس می نمایم یا فکر می کنم یا به من گفته اند، نباشد و همه آن ها مانند آنچه در عالم خواب بر من ظاهر می شود خیال و اندیشه محض باشد؛ چه دلیلی هست که این طور نیست؟ پس کلیه افکار من (حتی اصل عدم تناقض) باطل شد و هیچ اصلی برای من باقی نماند که به آن اعتقاد کنم. آن گاه متوجه شدم که، «در هر چیزی تردید کنم» آن گاه همین اندیشه را دلیل بر وجود اندیشه کننده قرار داد و به وجود خود مطمئن شد و گفت: «می اندیشم، پس هستم». سپس همین اصل را پایه سایر اصول قرارداد و پیش رفت.

اشکال سخن دکارت

دانشمندان بعد از دکارت به این استدلال او اشکالاتی کرده اند که فعلًا نمی خواهیم

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱۵

متعرض شویم و فقط به ذکر یک اشکال که مناسب مطلب بالا است و ندیده ایم کسی توجه کرده باشد می پردازیم و آن این که، اگر انسان این اصل (اصل عدم تناقض) را نیز مورد تردید قرار دهد، نمی تواند آن نتیجه (من می اندیشم، پس هستم) را بگیرد، زیرا با فرض عدم امتناع تناقض می تواند بگوید: من می اندیشم در عین حال اصلًا نمی اندیشم و نیز می تواند بگوید: من هستم در عین این که نیستم.

حقیقت مطلب این است که امتناع تناقض، پایه جمیع علوم و ادراکات است و اگر از این یک اصل فکری صرف نظر شود، هیچ علمی استقرار پیدا نخواهد کرد. از این جهت است که فلاسفه از قدیم گفته اند: با انکار این اصل، هیچ حقیقتی را نمی توان اثبات کرد.(۱)

و نیز با تذکر مقدّمه ای که بیان کردیم روشن می شود که برای ابطال مذهب این طایفه (اگر اطلاق مذهب به دعوای ایشان صحیح بوده باشد) ... زیرا این گروه با منکر شدن تعلق علم به واقعیات عینی، راه سفسطه را در پیش گرفته اند و این راه با تمام مکاتب و مذاهب جهان منافات دارد. در واقع این گونه خط مشی ها روش لامذهبی و بی مکتبی است نه مذهب فلسفی.

به فرض این که بگوییم: سوفیسم نیز یک نوع مذهب و روش فکری است، برای ابطال مذهب این گروه و نقض ادله شان راه های بسیاری در دست داریم، زیرا همین که آنان به سخن درآمدند و شروع به تفهیم و تفهم نمودند، معلومات زیادی را بدون توجه تصدیق نموده اند (متکلم هست، مخاطب هست، کلام هست، دلالت هست، اراده هست و ... بالأخره تأثیر هست، علیت و معلولیت مطلق هست) که هر یک از آن ها در الزام ایشان و روشن کردن حق کافی است، زیرا اگر مخاطب را منکر شوند خواهیم گفت: پس شما با چه کسی صحبت می کنید و طرف سخن شما کیست؟ و چرا با منِ مخاطب، که یک توده خیالات بیش نیستم، سخن می گویید؟! وانگهی آیااگر الفاظ بر معانی دلالت ندارند، پس چگونه مقاصدتان را به مخاطب تفهیم می کنید، آیا اراده دارید؟ اگر اراده در کار نیست، چگونه تصمیم گرفته اید ما را قانع کنید و راهتان را تبلیغ نمایید؟ چرا شغل و کاری در زندگی برای خود انتخاب می کنید؟ آنان در طی سخن گفتن به اصل تأثیر نیز اعتراف دارند و گرنه در هم آهنگ ساختن دیگران و تزریق

۱- در مقالات آینده کاملًا توضیح داده خواهد شد که با انکار اصل عدم تناقض، هیچ حقیقتی را نمی توان اثبات کرد و نیز از اصلی که دانشمندان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک به عنوان« اصل وحدت ضدین» تقریر می کنند و آن را خراب کننده اصل عدم تناقض می دانند، مفصلًا گفتگو خواهد شد(م)

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱۶

نظریات خود به سخن گفتن لب باز نمی کردند.

از سوی دیگر اصل علیت و معلولیت را نیز معتقدند وگرنه برای مبارزه با گرسنگی دنبال غذا نمی رفتند و برای رفع عطش آب نمی خوردند و از طوفان و خطر، فرار نمی کردند و برای رسیدن به مقصد از مبدأ حرکت نمی کردند و ....

برخی از شبهات ایدئالیسم

شبهه یکم:

ایدئالیست ها می گویند که ما هر چه دست به سوی واقعیت های خارج از وجود خودمان دراز می کنیم، به جز یک رشته معلومات، که از سنخ ادراک و (فکر) هستند، چیزی به دست ما نخواهد آمد و این روشن است، چون معلومات خارجی با تمام طول و عرض و عمق، امکان ندارد به حوزه ذهن ما داخل شود؛ لابد عکس و تصویری از اشیا در ذهن ما منعکس می گردد که آن هم غیر از شی ء خارجی است؛ مانند تصویر انسان روی مقوا که غیر از صاحب عکس است.

پس به جز خودمان و فکر خودمان چیزی نداریم و به عبارت دیگر هر واقعیتی را که به پندار خودمان اثبات کنیم در حقیقت اندیشه تازه ای در ما پیدا می شود که قبل از آن نبوده و پس از یک رشته عملیات ذهنی پیدا شده است، پس چگونه می توان گفت: «واقعیتی خارج از خودمان و فکر خودمان داریم؟» در صورتی که همین جمله، خودش اندیشه و پنداری بیش نیست؛ به عبارت دیگر راه هایی که بشر به خیال خود برای رسیدن به واقع فرض کرده راه رسیدن به واقع نیست، بلکه راه وصول به یک رشته اندیشه ها و افکار است؛ مثلًا انسان از راه حس و مشاهده مستقیم می تواند از عالم آسمان ها مطلع شود و یا از راه تجربه و آزمایش می خواهد یک قانون کلی را در طبیعت کشف کند و یا از راه عقل و فکر می خواهد وجود یک حقیقتی را ثابت نماید، آیا پس از آن که مدتی پشت تلسکوپ به مشاهده پرداخت و یا در آزمایشگاه عملیات آزمایشی را انجام داد و یا مقدار زیادی به مغز خود فشار آورد، آخر کار جز به یک مشت ادراکات و صور ذهنی، که در حافظه خود جمع نموده، به چیز دیگر نایل شده است؟ پس این راه ها که بشر آن ها را راه رسیدن به واقعیت خارجی می پندارد، فقط راه وصول به یک رشته افکار و اندیشه های ذهنی است نه راه وصول به واقع خارجی.

نباید از نظر دور داشت که شبهات ایدئالیسم هر چند از آن جهت که می خواهد بر خلاف

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱۷

بـدیهی و حقایق مسـلمه نتیجه بگیرد، فاقـد ارزش است و هر کس می دانـد مغلطه است و معمولًا در پاسـخ این شـبهات به وضوح و بـداهت مطلب قناعت می کننـد؛ لکن حل علمی و فلسـفی این مغلطه ها دقت زیادی لازم دارد و موقوف بر این است که حقیقتاً علم (ادراک) و ارزش معلومـات دانسـته شود. و این دو مطلب در مقـاله سه و چهـار مفصـلًا گفته خواهـد شـد و در نکته سه همین مقـاله خواهـد آمـد که فلسـفه ماتریالیسم دیالکتیک، که خود را نقطه مقابل ایـدئالیسم می دانـد، در بیان حقیقت علم، نظریه ای را انتخاب کرده که صد در صد ایدئالیستی است.

پاسخ شبهه یکم:

اولًا، چنـان که روشن است در ضـمن شـبهه، واقعیتی فی الجمله اثبـات شـده و آن، واقعیت مـا و فکر مـا است که معلوم ما است؛ به عبـارت دیگر براهین عقلی نبایـد کلی بودن خود را از دست بدهـد و نقض به قوانین عقلی و فلسـفی راه پیـدا کنـد، زیرا وقتی قانون عقلی از کلیت افتاد، باطل می شود. سوفسـطایی با این استدلال می خواهد واقعیت های عینی را به طور مطلق انکار کند، در صورتی که انسان یک واقعیت خارجی است و معلوماتش نیز به تبع او خارجیت دارد. پس در ضمن این اشکال به دو حقیقت اعتراف شده و دلیـل عقلی از کلی بودن، خـارج گردیـده و طبیعتاً اعتبار خود را از دست داده است. به علاوه این که دست درازی به سوی واقعیت هـای خارجی دلیل بر وجود آن ها است، لیکن ما از رهگـذر عقل و حواس نمی توانیم آن ها را دریابیم، پس به اصل وجود واقعیت های عینی اعتراف شده است.

ثانیـاً، هیـچ انسـانی به حسب فطرت و عقـل به طرف چیزهایی که معـدوم است، دست درازی نمی کنـد حتی حیوان نیز چنین کاری انجام نمی دهـد. مگر پیدایش ادراکات جدید ذهنی پس از مواجهه با شـی ء خارجی و عملیات مخصوص ذهنی، خود بیانگر وجود آن حقیقـت در خـارج نیست؟ و البته این سـخن راست است که هر چه برای شـناخت اشـیای خـارجی تلاـش کنیم، جز یـک مشـت اندیشه و افکار بر ما افزوده نمی شود؛ ولی چیزی که هست این است که کسی که این استدلال را ساخته، تصور نموده است که اگر ما راستی، واقعیتی داشـته باشـیم در صورت تعلق علم به وی بایـد واجد واقعیت (خود واقعیت) بوده باشـیم نه واجد علم به واقعیت و حال آن که قضـیه به عکس است و آنچه به دست ما می آیـد علم است نه معلوم که همان واقعیت خارجی باشـد، چه ممکن نیسـت اشیای خارجی با تمام ابعاد مادی و طول و عرض و عمق وارد ذهن ما

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱۸

شوند؛ خورشید و ماه چگونه در ظرف ذهن ما می توانند جای بگیرند؟ و این تصوری است خام، زیرا اگر چه پیوسته علم دستگیر ما می شود نه معلوم خارجی، ولی پیوسته علم با خاصه کاشفیت خود، دستگیر ما می شود نه بی خاصه وگرنه علم نخواهد بود، بلکه علم بدون واقع نمایی و کاشفیت از خارج، عین جهل است و کسی نیز مدعی نیست که ما با علم به خارج خود، واقعیت خارج را واجد می باشیم نه علم را، زیرا بدیهی است علم ما به یک کوه بزرگ یا شهر چند میلیونی بدین گونه نیست و امکان هم ندارد که عین خارج با همه ابعادش در حوزه ذهن حضور پیدا کند، بلکه حقیقت علم و ادراک، حضور ماهیت یک شی ء است عندالعقل؛ ولی تا حقایق خارجی نباشند، ترسیمی و صورتی از آن ها با عملیات ذهن برای ما پیدا نمی شود، زیرا عدم مطلق صورتی ندارد تا در ذهن انعکاس پیدا کند و لذا گفته اند: معدوم مطلق اصلًا قابل تصور نیست.

فعلًا در مقام پاسخ علمی به شبهه بالا همین مقدار که در متن اشاره شده کافی است و خلاصه آن این که علم دارای خاصه کاشفیت از خارج است، بلکه 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 آن که به اقرار خصم علم وجود دارد؛ منتهای مراتب بدون ارائه واقعیت های عینی؛ در صورتی که علم منهای کاشفیت، عین جهل است. آیا نور بدون روشنایی، نور است یا عین تاریکی و ظلمت می باشد؟ همان طوری که خورشید منهای نور و حرارت، خورشید نیست، علم و دانش هم بدون واقع نمایی، علم نیست، بلکه جهل مرکب است. یک فرد نابینا هیچ گونه تصویری از پدیده های خارجی ندارد، مگر آن که با قوّه لامسه و شامه درک کرده باشد و یا کور مادرزادی نباشد و قبلًا جهان خارج را مشاهده کرده باشد.

شبهه دوم:

ما برای شناخت حقایق راهی جز حواس و عقل نداریم؛ لیکن حواس ما، که قوی ترین وسایل علم به واقعیت خارج می باشند، پیوسته خطا می کنند؛ مثلًا حس باصره، جسم را از دور کوچک می بیند و از خیلی نزدیک بزرگ تر از آنچه هست نشان می دهد و یا آتش، آتش گردان را در حال

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۱۹

گردش به شکل دایره و قطره باران را که از آسمان فرود می آید، به شکل خط نشان می دهد و هم چنین سایر حواس؛ مثلًا گرمی و سردی به وسیله حس لامسه دانسته می شود؛ اگر فرض کنیم یک دست ما گرم و دست دیگری سرد باشد و هر دو را در آب نیم گرم فرو ببریم، با یک دست آن آب را سرد و با دست دیگر آن را گرم احساس می نماییم.

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 می باشد.

هم چنین وسایل و طرق دیگر غیر حواس گرفتار اغلاط زیاد هستند. خطاهای عقل هم کم تر از حواس نیست وگرنه این همه مکاتب متضاد و نظریات ضد و نقیض پیدا نمی شد.

آزمایشگاه ها و عکس برداری ها و منطق صوری و سایر ابزارهایی که بشر برای جلوگیری از خطا ساخته نیز دردی را دوا نکرده است. چنان که دانشمندانی که با هرگونه وسایل تحرز و اجتناب از خطا خودشان را مجهز کرده اند، از خطا مصون نمانده و یکی پس از دیگری از پای درآمده اند، پس چگونه می توان به وجود واقعیت وثوق و اطمینان پیدا کرد؟ در صورتی که این واقعیت را از رهگذر حواس خطاکار و یا عقل غلط انداز به دست آورده ایم؛ نه آزمایشگاه ها برای دوری از خطای حواس کارایی دارد و نه علم منطق می تواند جلو اشتباهات عقل را بگیرد.

پاسخ شبهه دوم:

در پاسخ این اشکال می گوییم:

اولًا، وقوع خطا در بعضی از موارد سبب نمی شود که ما از جمیع معلومات خود حتی از فطریات و حقایق مسلمه سلب اعتماد نموده و منکر جمیع واقعیت های خارج که از راه علم به آن ها رسیده ایم، بشویم، بلکه خود همین پی بردن به خطا دلیل بر این است که ما یک سلسله حقایق مسلمه داریم که آن ها را مقیاس قرار داده ایم و از روی آن ها به این خطاها پی برده ایم وگرنه پی بردن به خطا معنا نداشت، زیرا با یک غلط، غلط دیگر را نمی توان تصحیح کرد.(۱)

ثانیاً، کسی نمی تواند مدعی شود که ما در جهان معلومات، خطا و لغزش نداریم و یا هر چه می فهمیم راست و درست است و فلسفه نیز این ادعا را ندارد، بلکه دعوا و ادعای فلسفه این

۱- پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۶۷

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲۰

است که ما واقعیت خارج از خودمان فی الجمله داریم و خود به خود (فطرتاً) این واقعیت را اثبات می کنیم، زیرا اگر اثبات نمی کردیم، نسبت به موضوعات ترتیب اثر منظم نمی دادیم، پیوسته پس از گرسنگی به خیال خوردن نمی افتادیم، پیوسته پس از احساس خطر، فرار نمی کردیم، پیوسته پس از احساس نفع، تمایل نمی نمودیم که این کار سودمند را انجام دهیم، پیوسته ... و پیوسته ... پس از احساس بیماری به طبیب مراجعه نمی کردیم، با احساس نیاز به علم و دانش، برای کسب آن رنج بسیار بر خود هموار نمی ساختیم، با این که اندیشه خالی در دست خودمان و اثر خودمان می باشد و همه وقت می توانیم به دلخواه خودمان اندیشه هایی بکنیم؛ مثلًا دیو هفت سر بسازیم و آرمان های خیالی در سر بپرورانیم که نه در خارج مصداق داشته باشد و نه اعتبار عقلایی داشته باشد.

و به علاوه، دانشمند ایدئالیست با همه خطاهایی که از حس دیده است، هیچ گاه نشده که چشم خود را ببندد و در کوچه و خیابان راه برود یا راه و چاه را که می بیند هر دو در نظرش مساوی باشند و هر دو را به عنوان دو اندیشه تلقی نماید و هم چنین با همه خطاهایی که از عقل دیده است، هیچ گاه نشده از استدلال عقلی لب ببندد، بلکه خود همین شبهات ایدئالیسم به صورت استدلال عقلی بیان شده است و اگر استدلال عقلی باطل باشد، خود این استدلال هم باطل است.

نکته جالب آن که شکاکان می گویند: انسان در حال عصبانیت و غضب، تمام حرف ها و اتهاماتی که می زند، صحیح می پندارد در صورتی که دیگران آن را موهوم و بی اساس می دانند.

این هم یکی از دست آویزهای ناروای آن ها است، زیرا سخن ما درباره ادراکات و تصوراتی است که عامل دیگری در ایجاد قضاوت دخیل نباشد و انسان در حال طبیعی و بدون دخالت عشق و تعصب فکر کند و داوری کند، وانگهی در حال غضب و لجاجت قبول نداریم که گوینده اتهاماتی را که می زند صحیح بداند، گرچه قبول داریم گاهی عشق فرد را کور و کر می کند.

از مجنون پرسیدند: جهان بینی تو چیست؟ گفت: لیلی است. به دلیل آن که مجنون به جهت عشق مفرط به لیلی، جز او چیزی نمی بیند و نمی فهمد؛ منطق عشق چنین ایجاب می کند:

به صحرا بنگرم، صحرا تو بینم به دریا بنگرم، دریا تو بینم

به هرجا بنگرم، کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا تو بینم

ثالثاً، حواس و عقل، اعمال یک دیگر را بررسی کرده و خطاهای یک دیگر را کشف می کنند؛ عقل به چشم می فهماند که بُعد مسافت باعث کوچک بینی و نزدیکی زیاد موجب

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲۱

بزرگ بینی و احول بودن منشأ دو بینی می شود. حس لامسه در تاریکی به نابینا می فهمانـد پایش روی خاک یا آب و لجن و یا در لبه چاه قرار دارد. نکته مهم دیگر این است که انسان ها یک دیگر را هدایت و ارشاد می کنند و برای هم راه را از چاه مشخص می سازند و از خطرها، یک دیگر را باز می دارند، که این هم دلیلی است بر وجود حقیقت خارجی.

شبهه سوم:

اگر کاشفیت علم و فکر از خارج، یک صفت واقعی بود و تنها اندیشه و پندار نبود، هیچ گاه علم از معلوم خارجی تخلف نمی کرد و مـا به این همه افکـار پر از تنـاقض و معلومـات پر از خطـا گرفتـار نمی شـدیم، زیرا تحقق خطـا و غلط در واقعیت خارج از ما قابل تصـور نیسـت، آنچـه در ظرف خـارج قرار دارد، عیـن حقیقـت اسـت؛ زمیـن و آسـمان، کـوه و بیابـان و کلیه پدیـده هـا و هم چنین قانونمندی های طبیعت آن گونه که باید باشـند هستند، این ماییم که ستارگان را کوچک می بینیم و خورشید را متحرک و زمین را ساکن می پنـداریم. پس اگر بین علم و معلوم خارجی رابطه طبیعی برقرار باشد، باید حقایق خارجی، آن گونه که هسـتند، در حوزه ذهن ما حضور یابند و کاشف عین مکشوف، خطابردار نباشد، در حالی که بسیار اتفاق می افتد که صورت های علمی و ترسـیمات ذهنی مـا بـا واقعیت های عینی انطباق ندارنـد و چون ظرف خارج دست خوش اشـتباه واقع نمی شود، پس فکر ما که به تبع خودمان در خـارج حضور دارد نیز حقیقت می باشـد و خطـا بردار نخواهـد بود. چنـان که وجود مـا و فکر ما هیـچ گاه نمی توانـد غلط بوده باشـد، پس به جز مـا و افکـار مـا چیزی را نمی توان اثبـات کرد و کاشـفیت علم از خارج پنـداری بیش نیست؛ پس یا عالم خارجی نیست که متعلّق علم ما قرار گیرد و اگر هم باشـد در ظرف ذهن ما نمی گنجـد و قابل ادراک نمی باشد؛ ولی در هر حال، معلومات ذهنی ما قابل انکار نیستند، همان گونه که وجود خویشتن را نمی توانیم منکر شویم.

پاسخ شبهه سوم:

این شـبهه نمی تواند غرض ایدئالیست را تأمین نموده و سفسطه را نتیجه بدهد که جز ما و فکر ما، واقعیتی به نام جهان خارج نیست؛ تنها کاری که این شبهه می تواند انجام بدهد این است که این پرسش را پیش می آورد که در صورتی که علم و ادراک ذاتاً خاصه کاشفیت داشته و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲۲

نشان دهنـده معلوم خارجی می باشـد، بایـد هیـچ گاه خطا نکرده و پیوسـته خارج از خود را نشان دهد، پس این همه خطاها از کجا است؟ چرا بعضـی خدا را انکار و برخی آن رااثبات می نمایند؟ برخی سـعادت را در کوبیدن غرایز می دانند و دسـته ای در ارضای مطلق آن ها و گروهی در اقناع نسبی؟ جمعی آسـمان ها را به صورت پوست پیاز داخل هم می پندارند و دیگری آن را مسـخره می کند؟ این پرسش معقولی است که سؤالات دیگری را به دنبال دارد؛ مانند آیا خطا در تصور است یا تصدیق؟ و آیا خطاها مطلقن یا نسبی؟ یعنی آیـا خـط و غلـط برای همه نسـل هـا و عصـرها و در تمام شـرایط خطا محسوب می شود و یا خطا نسبی است و فقط در شرایط خاصـی و نسبت به بعضی افراد غلط است؛ ولی نسبت به زمان دیگر و اشخاص دیگر صحیح است؟ مانند طرف داران اخلاق نسبی که می گویند: دروغ در شـرایطی بد است و در شـرایط دیگر صـحیح است. برهنگی برای زن در جامعه ای عین تمدن است و در جامعه دیگر عین وحشیت می باشد.

خطاهای علمی و فکری نیز نسبی اند؛ یعنی آن که می گوید: ماده حادث است و آن که می گوید: ماده قدیم است، هر دو نسبت به ساختمان فکر خودشان درست می گویند؛ شرایط زمانی، وضع ساختمان مغزی و سایر عوامل در صحت و سقم تفکرات دخیلند.

ولی فلسـفه ما به خطای مطلق معتقـداست؛ فی المثل خـدمت به امپریالیسم در بعد سیاسـی و انسانی و مکتبی در تمام شـرایط و برای همه افراد، یـک کار پلیـد و زشت است و نسـبت در معیارهای فلسـفی و اخلاقی معنا نـدارد. ماده یا حادث است و یا قـدیم، یا خـدا هست و یا نیست. از این دو قضیه، یکی باطل است و دیگری حق. نسبت، دیگر معنا ندارد. البته ما پاسخ این پرسش را در یک مقاله جداگانه (مقاله چهارم) خواهیم داد و علت خطاها را روشن خواهیم ساخت.

وانگهی باید چاره جویی کرد و جلو خطای ذهن را گرفت. علم منطق برای مصونیت تفکر از خطا تدوین شده است، همان گونه که ادبیـات برای حفظ زبان از خطای در تکلم به وجود آمـده است و در گذشـته گفتیم که خطای ذهن در برخی از مسائل موجب نمی شود که انسان از همه معلوماتش دست بکشد، همان گونه که اشـتباه چشم و گوش و شامه و ذایقه در برخی موارد باعث نشده است که در سایر امور، از حواس سلب اعتماد کنیم و چشم ها را ببندیم و راه برویم؛ خطاهای ذهنی نیز از این قبیل است؛ خطاها یا مربوط به مضمون و ماده قضیه است و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲۳

یا شکل قضایا، که منطق صوری عهده دار صحت صورت استدلال است. پس باید به دنبال معیار صحت و سقم رفت، نه این که از معلومات دست کشید؛ باید صورت استدلال را به مواد یقین آور مجهز نمود تا نتیجه صحیح و قطعی بدهد.

شبهه چهارم:

برای تکمیل این بحث، لازم است دو اشکال دیگر از ایدئالیست ها را ذکر کنیم خصوصاً که روی این دو برهان مانور زیادی هم داده اند؛ ولی علّامه طباطبائی حذف نموده اند:

ایرادی که ایدئالیست های جدید مطرح می کنند این است که چون جهان به هم پیوسته است و به گفته فلاسفه رئالیسم نظام علی و معلولی بر آن حکومت دارد، بنابراین، شناخت هر پدیده ای موقوف است به شناخت تمام عواملی که در پیدایش و بقای آن دخالت دارند؛ به عبارت دیگر شناخت یک معلول بستگی به شناخت همه علل پدید آورنده آن دارد، از زمان و مکان گرفته تا سایر علت ها و مُعدّات و آن هم غیر ممکن است؛ به عنوان نمونه: شناخت یک شخص امکان ندارد، مگر این که تمام عوامل پدید آورنده جسم و روح و عوامل نگه دارنده او را کشف کنیم، حتی اجداد و نیاکان او را نیز بشناسیم، محیطهای طبیعی و اجتماعی او هم شناخته شود؛ کوچک ترین اشتباه در یکی از این عوامل زنجیره ای باعث ضربه خوردن به اصل شناخت ما خواهد شد، پس چنین شناختی میسور نیست و معرفت به حقایق خارجی غیر مقدور است.

پاسخ شبهه چهارم:

اولًا، در این استدلال به وجود واقعیت هایی چون عقل، حواس، علت و معلول، فرهنگ، محیط جغرافیایی و زمان و مکان اعتراف شده است و فقط یک معرفت همه جانبه و حقیقی را انکار کرده اند؛ ولی تلویحاً معرفت نسبی و آمیخته با اشتباه را پذیرفته اند. همین امر برای رد استدلال آن کافی است، چرا که معرفت نسبی وقتی امکان پذیر شد، استدلال آن ها مبنی بر عدم شاخت جز با تمام عوامل و زمینه ها باطل گردید.

ثانیاً، این که می گویند شناخت یک فرد به شناخت تمامی عوامل در ساختار روحی و جسمی آن بستگی دارد، اگر صحیح باشد، در شناخت کامل و همه جانبه درست است؛ ولی ما

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲۴

هیچ گاه برای شناخت یک انسان این گونه معرفت وسیع و گسترده لازم نداریم؛ ما به مقدار ضرورت، شناخت لازم داریم. فرض کنید میزی در جلو ما است و می خواهیم شکل هندسی آن را بشناسیم. بامختصر تأمل می فهمیم مثلث است یا مربع، مدور است یا لوزی و از نظر ماده از جنس چوب گردو است یا چنار، از چوب جنگلی ساخته شده و یا غیر جنگلی و از طرفی اجداد و نیاکان این درخت چگونه در زمین پیدا شده اند. این گونه معرفت برای ما ضرورتی ندارد و مورد احتیاج ما نیست تا مقدار و ممکن نبودن آن، اصل شناخت را غیر ممکن سازد.

ثالثاً، اگر شناخت مفید و معقول به شناخت عوامل وابسته به آن منوط باشد، پس تمام معرفت های علمی، حسی، عقلی و عرفی باید باطل و پوچ باشد، در صورتی که بشر در سایر علوم و اختراعات و شناخت های معمولی، حیات معقولی را گذرانیده و حماسه های بزرگی را در اکتشافات طبیعی و مسائل علمی و ادبی آفریده است؛ درمان بیماران به وسیله معلومات پزشکی، پرتاب موشک ها به دست متخصصان و صدها مسائل دیگر باید پوچ و بی اساس تلقی شود.

شبهه پنجم:

می گویند: اختلاف افکار و تضاد آرای متفکران، یکی از دلایل ایدئالیست ها بر عدم دست یابی به شناخت صحیح است. آنان معیارهای اخلاقی را با نحوه تربیت و فرهنگ افراد مربوط می دانند، از این رو استنتاج می کنند که بدی ها و خوبی ها در هر جامعه متفاوت است.

می گویند: تصورات ما از جهان، تابع اثرهای حسی ما است؛ مثلًا مبتلایان به بیماری «دالتون» رنگ سبز را از سرخ تمیز نمی دهند و همه رنگ ها را سبز می بینند.

پاسخ شبهه پنجم:

اشاره

اولًا، هیچ کس منکر اختلاف فلاسفه و متفکران نیست و کسی هم به طور مطلق از اشتباه مصونیت ندارد. سخن در این است آیا حقیقتی هست که همه مردم پذیرا باشند؟ مسلماً جواب مثبت است. بشر امروز در هزاران مسائل علوم طبیعی و هم چنین در کلیه مسائل ریاضی و جدول ضرب فیثاغورث به توافق رسیده اند و در بسیاری از مسائل فلسفه توافق دارند؛ مانند امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو؛ کل بزرگ تر از جزء است؛ ثبوت شی ء

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲۵

برای شـی ء فرع بر ثبوت اصل آن شی ء است؛(۱) دو چیز همانند در احکام از نظر نفی و اثبات، مساوی هسـتند. هم چنین معیارهای اخلاـقی ثـابت و مورد اتفـاق نیز داریم؛ ماننـد حسن صـداقت، صـراحت، امـانت، عـدالت، زشتی جهل و نفاق و غیره، که این اصول بدون توجه به شرایط جغرافیای سیاسی و اجتماعی مورد قبول همه اقوام بشری است.

و درباره این که می گویند: تصورات ما از محسوسات، تابع اثرهای حسی ما است باید گفت:

حقایقی در این عالم هست که تابع اثرهای حسـی ما نیست؛ مثلًا کسـی که گرفتار بیماری دالتون شـده است و کاخ سـرخ را سبز می بیند، ولی در اصل وجود آن اشتباه نمی کند و هم چنین در کاخ بودن نیز دچار خطا نمی شود؛ فقط در نوع رنگ اشتباه می کند که پزشک معالج و یا مردم می توانند او را به واقع هدایت کنند. پس ممکن است انسان در کیفیت و ماهیت شـی ء خارجی اشتباه کند، سگ را از دور گرگ پندارد؛ ولی در اصل وجود آن اشتباه نمی کند. آیا کشف اشتباهات حسی دلیل بر وجود حقایق ثابت و عینی نیست؟ اشکالات اساسی ایدئالیست ها همین ها بود که مطرح گردید.

برمی گردیم به آغاز سـخن. چنان که در آغاز سـخن بیان نمودیم، سخنان سوفسطی اگر چه به شکل انکار واقعیت چیده شده، چون می گوینـد: جز مـا و فکر مـا چیزی نیست؛ ولی حقیقتـاً برای انکـار وجود علم (ادراک جـازم مطـابق با واقع) سوق داده شـده؛ یعنی مقصودشان این است که ما علم حقیقی به مفهوم شـناخت مطابق با واقع نـداریم نه این که هیـچ واقعیتی در ظرف خارج نداریم، چه اگر انکـار واقعیت را بـا تسـلیم وجود علم فرض کنیم و بگوییم: می دانیم چیزی نیست، نتیجه اش اثبات علم به عـدم واقعیت خواهد بود و این خود یـک واقعیتی است که اثبـات می شود، به گونه ای که اگر تجزیه شود می شود «من» که هسـتم، علم و یقین دارم که واقعیت خارجی وجود نـدارد و هم چنین علم به عـدم واقعیت دارم که خود «عدم واقعیت» باید واقعیت داشـته باشد، چه اگر واقعیت نداشته باشد، این قضیه پوچ و هیچ خواهد بود. پس به قول علّامه:

«من، علم، خاصه کاشـفیت علم از عـدم واقع» در جمله فوق ثابت شده است و با تسـلیم خاصه کشف در این علم و ادراک، که علم من به عدم وجود واقعیت علم صـحیحی است و کشف از واقع دارد. با قبول کاشـفیت برای این علم، خاصه کاشفیت را از سایر افراد علم، سلب نمی توان

۱- « حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد.»

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲۶

کرد؛ یعنی آن که می گوید: من به عدم وجود واقعیت خارجی علم دارم، در کاشفیت این علم تردیدی ندارد که صحیح است. پس این علم و سایر علوم هم از واقعیت حکایت می کنند و نمی توان گفت: فقط علم ایدئالیست ها به عدم وجود خارج، کاشف از واقعیت است؛ ولی علم سایر دانشمندان جهل مرکب است؛ آن ها که به وجود واقعیت عینی هم علم دارند باید صحیح باشد؛ و به عبارت دیگر این دو علم با هم تضاد پیدا می کنند، باید دید کدام صحیح است و کدام باطل.(۱) و این بیان چند نکته زیر را نتیجه می دهد:

نکته ۱:

کسانی را که یک نحوه واقعیت خارج اثبات می کنند، نباید در صف ایدئالیستها قرار داده سوفسطی شمرد، چنان که،

۱- بعضی واقعیت را از خواص اجسام به جز خواص هندسی نفی کرده و همه را ساخته ذهن می دانند، چنان که دکارت می گوید: خواص هندسی اجسام موجود و خواص غیر هندسی که خواصی ثانوی نامیده می شود؛ مانند رنگ، بوی و مزه و کیفیات دیگر، موهوم و ساخته های ذهن می باشند. دکارت معتقد است هر چیزی یک سلسله خواص هندسی دارد؛ مانند شکل و طول و عرض و عمق و سنگینی که واقعیت دارد، ولی طعم و بو و سایر خواص، ساخته و پرداخته ذهن است.

۲- جمعی جسم و خواص جسم را انکار نموده و عالم را مجرد از ماده می دانند؛ نظر افلاطون که اشیای مادی را فانی و شبحی از عالم مثال می خوانند؛ ولی حقیقت اشیا در عالم مثل، کلی، مجرد و فناناپذیرند و آنچه در این عالم است، نمود است نه وجود حقیقی.

۳- جمعی مکان را موهوم می دانند و می گویند: مکان از ساخته های ذهن می باشد، در خارج حقیقتی به نام مکان نداریم. برکلی و کانت هر دو معتقدند وجود زمان و مکانی که مستقل از ذهن باشد، بی اساس است، زمان و مکان امری اعتباری است که خارجیت ندارد؛ مانند رنگ ها و طعم ها.

۴- جمعی زمان را موهوم و تعریف آن را به گردش افلاک، از پرداخته های ذهن می دانند و

۱- بی گمان علمی که بر خلاف عقل و حس و وجدان و تشخیص اکثر مردم است، پوچ و بی پایه خواهد بود

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲۷

می گویند: زمان تابع طلوع و غروب خورشید است و حرکت زمین و زمان یک واقعیت عینی نیست، بلکه از ساخته های ذهن است، در صورتی که زمان عبارت است از: کشش و امتداد حرکت، و حقیقت دارد.

۵- جمعی زمان و مکان را مولود ذهن و خیال می دانند.

این عقاید اگر چه عموماً پوچ و بی پایه می باشند و فلسفه، پرده از روی آن ها برداشته و بطلان هر یک را مانند آفتاب، روشن نموده؛ ولی چون ارباب این عقاید، جهان با واقعیتی را معتقدند، نمی توان آن ها را در میان سوفسطاییان و تیپ ضد علم نام برد، زیرا اشتباه در بعضی از موارد نمی تواند تمام آرای آن فیلسوفان را زیر سؤال ببرد، چون هر فیلسوفی ممکن است در بعضی از آرای خود اشتباه داشته باشد، بنابراین نمی توان سایر آرای وی را باطل اعلام کرد.

و هم چنین عده دیگری را از غیر فلاسفه که از غیر طریق استدلال، سیر می کنند، نباید ایدئالیست شمرد و با همین ترازو سنجید؛ مانند:

۱- دسته ای از عرفا که راه وصول به حقایق را تنها کشف ذوقی معرفی کرده اند و روش استدلال را منکرند و معتقدند برای کشف حقایق باید به تهذیب نفس پرداخت تا در آینه قلب منعکس شود.

۲- گروهی از اصحاب شرایع، که معلومات صحیحه را به معلوماتی که از طریق وحی آسمانی و ادیان انبیا و رسل اخذ می شود، محدود می سازند. هم چنین طایفه دیگر از فلاسفه که عالم را به حسب روش علمی از دو سنخ مختلف مادی و مجرد، مرکب و مولف دانسته و به حسب روش عملی به تنزه از عالم مادی فانی و ارتقا و انجذاب به عالم عقلی باقی دعوت می کنند، چنان که از امثال هرمس و بلیناس و فیثاغورث و افلاطون و افلوطین نقل کرده اند.(۱)

مولوی درباره نقاشان رومی و چینی داستانی دارد که در یک مسابقه، چینی ها روی دیوار نقاشی کردند؛ ولی رومی ها دیوار مقابل را به قدری صیقل زدند که مانند آینه شفاف و روشن شد و تمام نقاشی هایی که چینی ها کرده بودند در آن دیوار منعکس گردید و داوران به نفع رومیان قضاوت کردند. آن گاه نتیجه می گیرد که باید آینه دل را صاف کرد تا همه حقایق جهان در آن انعکاس پیدا کند.

۱- ر. ک: به آخر همین مقاله

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲۸

در هر صورت کسانی که دارای این نوع طرز تفکرند، نباید اینان را منکر واقعیت شمرد و پدران ایدئالیسم نامید، زیرا اینان به حکم دانش و بینش، دوستان حقیقت و شیفتگان واقعیت بوده و آرزویی به جز تکمیل علم و عمل و خدمتگزاری انسانیت نداشته و پایه این کاخ با عظمت را گذاشته اند و زهی ناروا است که انسان با زبان و دهانی که از خون دل پدر و مادر خود درست کرده همین که به سخن درآمد، صلب پدر و رحم مادر را دشنام داده و ناسزا گوید. اساساً دشنام و ناروا سرودن یک مرد ناقد و بحاث، عیناً دعوی دانایی نمودن و گواه به نادانی آوردن است. این دانشمندان به دلیل دقیق بودن مسائل عقلی، برخی از حقایق را نتوانسته اند ادراک کنند، بنابراین انکار کرده اند؛ مانند بسیاری از اندیشمندان که روح انسانی را منکر شده اند، یا جن و ابلیس را قبول ندارند که نباید آن ها را در ردیف ایدئالیست ها قرار داد، در صورتی که حقایق عینی جهان را پذیرفته اند و در هزاران مسائل علمی و معارف بشری با ما یکسان و همراهند؛ ولی تجرد روح و ادراکات را قبول ندارند.

نکته ۲:

اشاره

دانشمندانی که فکر را مادی محض می دانند و با تعبیرات مختلف از آن یاد کرده اند، می گویند: افکار و معلومات انسان «ساخته مغز» بشر است، همان گونه که گلبول قرمز خون می سازد، مغز هم ادراک و علم و اندیشه می آفریند؛ در صورتی که اگر افکار و ادراکات از موالید مستقیم سلول های مغزی باشد باید در کنار مغز و در دامن سلول ها جایگزین شود به طوری که اگر مغز را بشکافیم، علوم و ادراکات را مشاهده کنیم و اگر با چشم عادی هم دیده نشود، با چشم مسلح و به کمک ابزارهای علمی باید دیده شود و حال آن که اگر تمام چین و شکنج های مغز را بشکافیم، اثری از معلومات در آن نخواهیم یافت. وانگهی مغز یک دانشمند و بی سواد را اگر تجزیه کنیم، به مواد مشابهی که تشکیل دهنده سلول ها است، خواهیم رسید.

کسی که میلیون ها مسئله علمی را می داند با کسی که حتی یک مسئله ریاضی را هم نمی داند، از نظر ترکیب سلول های مغزی و عصبی هیچ گونه فرقی ندارد. اگر با کسب علم و دانش چیزی بر انسان افزوده می شود و آن هم به شکل ماده است، باید کمیت و کیفیت و مکان خاصی را دارا باشد و با ابزارهای علمی اندازه گیری و کنترل گردد؛ در صورتی که با آموزش های علمی، چیز جدیدی بر مغز و اعصاب افزوده نمی شود، و با تحول مغز و اعصاب، معلومات

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۲۹

تغییر نمی کند. جدول ضرب فیثاغورث از معلومات مغزی ما است؛ ولی از چهار هزار سال پیش در مغز بشر ثابت و پا برجا است وگرنه همراه با تحولات انسان و جهان می بایست تغییر می کرد و این همه معلومات ثابت تاریخی، اجتماعی، طبیعی، ریاضی، اخلاقی و ادبی حکایت از غیر مادی بودن ادراکات می کند.

مضافاً این که چگونه بزرگی و کوچکی معلومات در مغز تجسم پیدا می کند؟ تصویر یک شهر بزرگ و ترسیم یک کوه عظیم و یا تجسم کوچک ترین ذرات اتمی و انواع و اقسام رنگ ها و اشکال آن ها در کجای مغز و عصب مشخص شده است؟ می گویند: بخش خاکستری مغز، «کرتکس» مخصوص ادراکات است، در صورتی که چند سانتی متر بیش نیست! چگونه این قسمت کوچک می تواند معلومات فراوانی را تولید و نگهداری کند!؟ پس قانون عدم انطباق بزرگ بر کوچک در این جا نقض می شود. البته مغز یکی از عوامل پیدایش ادراکات است آن هم در حد ابزاری زمینه ساز و این روح است که با ابزار مغز، فکر می کند و ادراکات را می سازد و با آن اتحاد پیدا می کند. «کیست در دیده که از دیده برون می نگرد.»

آری، روح انسان با چشم ظاهری در دنیا می بیند و با گوش می شنود و با مغز می اندیشد.

ولی این ها از ابزارهای روح بشر به شمار می روند، نه عامل اصلی تولید. به علاوه این که دانشمندان علوم طبیعی اعتراف کرده اند که در عملیات فکری با تمام خستگی و سنگینی، متابولیسم بدن افزایش مناسبی پیدا نمی کند و به قدری نامحسوس است که قابل اندازه گیری نیست(۱) و از سوی دیگر کوچک ترین حرکت دست، متابولیسم را به گونه قابل توجهی بالا- می برد. کم تر لرزش عضلانی در سوخت و ساز بدن مؤثّر است، ولی ساعت ها تفکر، چنین تأثیری ندارد. این قراین نشان می دهد که اعصاب و مغز، متفکر اصلی نیستند، بلکه ابزار روح متفکرند؛ بدین معنا که روح در تفکر، نیاز به ابزار و اسباب دارد و سلسله اعصاب به منزله دستگاه گیرنده و دهنده است.

تعبیرات مادیون از ادرکات (معلومات)

مادیون برای خروج از این گونه بن بست ها همواره تعبیرات خویش را تغییر می دهند و

۱- ر. ک: محمد باقر شریعتی سبزواری، معاد در نگاه وحی و فلسفه، ص ۴۹

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳۰

می گوینـد: ادراکـات، «اثر فعـل و انفعال جزء ماده و جزء مغز» است؛ به این معنا که وقتی انسان درباره یک حقیقت مادی به مطالعه می پردازد به طور طبیعی آن شـی ء مادی در سـلول های خاص تأثیر می کند و به گونه متقابل اثر پذیری هم دارد. سـلول نیز از آن شی ء اثر می پـذیرد و در نتیجه این تـأثیر و تـأثر، شـی ء ثـالثی به نـام «ادراک» تولیـد می شود. پاسـخ این تعبیر نیز روشن است؛ اگر ادراک، ترکیبی از سـلول و ماده خارجی است، بایـد در مقام کاشـفیت هر دو را ارائه دهـد؛ یعنی به موازات دلالت بر ماده خارجی، سلول های ذی ربط را نیز روشن سازد، درصورتی که هیـچ متفکری از مغز خود خبری نـدارد؛ با این که به کمک معلومات خویش هزاران حقیقت خارجی را می شـناسد. وانگهی شـی ء ثالث، نه عین مغز است و نه ماده خارجی، چگونه ادراکی که غیر از ماده مغز است می توانـد نشـان دهنـده اشـیای دیگر باشـد؛ مثل این است که بگوییم: ما از طریق آب، هوا را می توانیم بشناسـیم و از رهگـذر آسـمان، معرفت به ریسـمان پیدا می کنیم. به علاوه این که بعضـی از حقایق اصـلًا در ظرف خارج اثر و موضوع مادی ندارند؛ مانند مسائل ریاضـی و هندسـی. وانگهی چگونه فعل و انفعالات بین ماده مغز با موضوعات نامحسوس می توانـد انجام گیرد؟ سـلول های مغز با کـدام ماده خارجی برای کشف ریاضـیات ارتباط پیدا می کنند؟ و از سوی دیگر اگر این فعل و انفعال در محیط مغز صورت بگیرد، طبعاً باید محصول آن، که ادراکات می باشد، محسوس و ملموس گردد؟

طرف داران مکاتب مادی این تصور را نیز رها ساخته اند و گفته اند: معلومات، همان «عکس العمل تأثیر خارج در اعصاب و نخاع» است و چون اشکالات گذشته بر این تفسیر نیز وارد می شد ناگزیر راه دیگری انتخاب کرده اند و با جمله «تبدیل کمیت به کیفیت» خود را از این گیرودار، خلاص کرده اند. مقصود از این تعبیر، که همان اصل «گذار از کمیت به کیفیت» و یا «هم بستگی تضادها» است، این است که مواجهه انسـان بـا شـی ء خـارجی و تمرکز فکر در مورد آن، یـک نوع تضادی در حوزه مغز ایجاد می کنـد و یا باعث تشدید تضاد داخلی می گردد و ثمره این نوع تضاد، تبدیل قسـمتی از ماده مغز به کیفیت جدید و متکامل است که آن را علم و ادراک می نامیم. در واقع، علم محصول عالیِ تکامل ماده است.

در پاسخ می گوییم: آیا بخشـی از سـلول های مغز (کرتکس) فقط به کیفیت تازه تبدیل می گردد؟ و آیا محصولی که مولود مغز و شی ء خارجی است، چنین تحولی پیدا می کند؟ اگر تبدیل، منحصراً در تعدادی از سلول ها صورت بگیرد، پس باید به همان میزان از ماده سلول ها

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳۱

کاسته شود و سپس ترمیم گردد که در غیر این صورت این گونه تبدلات و عدم جایگزینی، موجب تهی شدن مغز انسان می شود. وانگهی از نظر علمی سلول های مغز و عصب از نظر تعداد و اندام هرگز تغییرپذیر نیستند، فقط رشد و تکامل در آن ها صورت می گیرد، نه تکثیر و تحول و اگر معلومات، زاده سلول ها و شی ء خارجی باشد، در این صورت معلومات انسان به تعداد سلول ها که رسید باید متوقف شود و با ابزارهای دقیق علمی محسوس گردد و حال آن که علم و معلومات به هیچ وجه قابل تغییر و توقف نیست. مضافاً این که کیفیت و مکانیسم این تغییر را هنوز علوم طبیعی پیش بینی و مشخص نساخته است.(۱)

وانگهی تبدیل کمیت به کیفیت، مفهوم درستی ندارد، بلکه باید گفت: تبدیل ماهیت به ماهیت دیگر، وگرنه هر کمیتی به نوبه خود حامل کیفیت است که در تبدلات هر دو تغییر پیدا می کنند؛ آب به بخار تبدیل می شود که هرکدام کمیت و کیفیت مخصوصی را دارا می باشند؛ تخم مرغ، کمیت و کیفیت مشخص دارد که وقتی جوجه می شود کمیت و کیفیت جدیدی پیدا می کند.

گذشته از این اشکالات، قانون «گذار از کمیت به کیفیت» در مورد اصل تضاد معنادار می شود. باید دید هنگام شناخت اشیا آیا بین سلول ها و اشیای خارجی و یا محصول آن دو، تضادی پیدا می شود یا هر چیزی ضد خود را در درون (نه در برون) خویش می پروراند؟

بنابر این تضادی که در داخل سلول ها ایجاد می گردد از تضاد اشیای خارجی مجزا است؛ ولی باید دید این تضاد چگونه معلومات را تولید و هر معلولی چگونه تضاد خود را آغاز می کند؟

هر مدرکی نقیض خود را چه طور حمل می کند و به کیفیت جدیدتری تبدیل می گردد؟ و یا چگونه هنگام مواجهه انسان با مجهولات خارجی تأثیر اشیا باعث تحریک و تشدید تضاد سلولی می شود؟ و ده ها پرسش دیگر که ذکر آن ها موجب اطاله کلام می شود.

واقعیت این است که ماتریالیسم، شعری گفته و در قافیه اش گیر کرده است و نمی داند برای خروج از این نوع بن بست ها چه کند، جز این که با یک سلسله عبارت های مشکل و نامفهوم خود را از این مخمصه ها رهایی بخشد. از این رو مانند قدمای ماتریالیسم و برخی از فلاسفه به تعبیرات دیگری نیز متوسل می شوند و ادراکات را به «عکس برداری مغز از خارج» و یا

۱- البته باید گفت که، فلسفه قلمرو وسیعی دارد؛ در جایی که علم متوقف شود، فلسفه به حرکت خویش ادامه می دهد. اما چون فلسفه مادیت تحولی، خود را در چارچوب علم زندانی کرده است، انتقادات فوق صحیح است

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳۲

«ترشحات مغز» تفسیر نموده و بالأخره اثر مادی ماده معرفی می کنند، ولی باید دید آیا واقعاً مغز مانند دستگاه عکاسی است که از شی ء خارجی عکس بر می دارد؟ و آیا عکس و تصویر اشیا در مغز قابل رؤیت است؟ صورت ها در کجای مغز ماندگارند؟ آیا داخل سلول ها قرار می گیرند یا روی سلول را می پوشانند؟ به هر حال باید با ابزارهای دقیق علوم، مشخص شوند، در صورتی که نه عکس برداری از مغز، کیفیت ادراکات و جایگاه معلومات را نشان داده است و نه تجزیه مغز دانشمندان، مسائل علمی و مشاهدات عینی آنان را مشخص ساخته است. پس معلوم می شود جایگاه معلومات در حوزه مغز نیست، بلکه مغز ابزاری است برای گرفتن و منتقل ساختن؛ انبار معلومات، روح مجرد است، نه مغز مادی.

آنان می گویند: ادراکات، یک نوع ترشحات مغزی است، به همان گونه که کبد، صفرا می سازد و ذخیره می کند، بنابراین باید کانون اصلی ترشحات را علوم تجربی به بشر ارائه دهد و نشان دهد که کیسه معلومات در کجای مغز، قرار دارد، در صورتی که تاکنون علوم طبیعی، هیچ نشانی از مرکزیت ادراکات به بشر ارائه نداده است؛ به عبارت دیگر در برون و درون مغز چیزی نیست تا بتواند نشان دهد و یا با ابزارهای ظریف علمی از نحوه وجود آن ما را آگاه سازد، با این که هر پدیده مادی نمی تواند از خواص عمومی ماده جدا باشد.

نظریه عکس برداری مغز از خارج، به ماتریالیست ها اختصاص ندارد، بلکه بعضی از الهیون نیز گفته اند. (قول به اشباح در بحث وجود ذهنی از فلسفه) همین نظریه را بازگو می سازد. کلیه کسانی که درباره ماهیت علم و ادراک، چنین نظریاتی دارند، باید در جرگه ایدئالیسم جای گیرند، زیرا بازگشت این تئوری ها به این است که شناخت حقایق عینی امکان ندارد، زیرا معلومات انسان از سنخ ماده است و جایگاه مخصوصی را در مغز اشغال می کند و حال آن که ادراکات از قلمرو قوانین ماده بیرون هستند؛ نه زمانی دارند و نه مکانی و قابل تقسیم و تجزیه هم نیستند و از تغییر و تحول نیز در امانند.

البته این عقیده تازگی نداشته، از عهد باستان در کتب فلسفه ذکر شده و از گذشتگان مادیین و گروهی از غیر مادیین و برخی از الهیون نیز بازگو گردیده است که ادراکات، مولود مغز و یا تصویری است که مغز از اشیای خارجی بر می دارد؛ ولی امروزه میان دانشمندان مادی شهرت به سزایی کسب کرده و مقبولیت تامی به دست آورده است. حتی بسیاری از دانشمندان طبیعی و اطبای خداپرست هم طبق فرمول های علمی و قالب های ذهنی برخاسته از علوم، همین اعتقاد

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳۳

را دارند که ادراکات به طور مستقل از ساخته های سلول های مغز می باشد و هر کدام از سلول ها معلومات معینی را در خلال اندام خود نگه می دارنـد، در حـالی که از پی آمـدهای این نظریه غافلنـد. و البته سـنخ بحث هـای علمی شـان نیز همین نظر را اقتضـا می نماید.(۱)

همـان گـونه کـه در گذشـته روشن شـد هر علمی در دایره موضـوع خـود حرکت می کنـد و در محـدوده خـود به نفی و اثبـات می پردازد؛ مثلًا علم طب و فیزیولوژی در قلمرو مخصوص و محـدود «بـدن» و خواص و قانون منـدی های خاص این ارگانیسم به نفی و اثبات می پردازد. یک دکتر جراح می گوید: «من چین و شکنج های مغز را شکافتم و اثری از نفس عاقله در آن نیافتم.»

تا این جا صـحیح است و تئورهای طبی جز این، اقتضای چیز دیگری را نـدارد؛ ولی اگر بگوید: پس روحی وجود ندارد، این مطلب خـارج از قلمرو علم است، زیرا هر عـاقلی می دانـد نیـافتن غیر از نبودن است؛ به ویژه بـا وجـدانی بودن معلومات انسان، نمی توان با نیـافتن، منکر این حقیقت روشن شـویم. بایـد اعـتراف کنیم که وجود، منحصـر در مـاده نیست بلکه موجودات مجردی نیز داریم که فوق مکان هستند؛ از جمله آن ها معلومات و دانستنی های انسان است.

آیا با ندیدن معلومات پزشکی در مغز یک انسان می توانیم پزشک بودن آن را منکر شویم؟

پس نـاگزیر بایـد بگوییم معلومـات در جایی دیگر نگهـداری می شونـد و آن عبارت است از: روح آدمی، که خود نیز مجرد است؛ ولی فلسـفه که حوزه وسـیعی دارد، می توانـد به نفی و اثبـات علوم اکتفا نکنـد و با طرح دلایل و اشـکالات، وجود روح را به اثبات برساند و جلو استنتاجات غلط مأخوذ از علوم را بگیرد.

طبیب جراح با ابزارهای علوم مادی می توانـد فقط از خواص مادی بـدن آگاهی پیـدا کند و پدیده های مادی را محور نفی و اثبات خود قرار دهـد، نه مطلق وجود را. از نظر علوم طبیعی، وجود مساوی با ماده است؛ ولی از نظر فلسـفه، وجود منحصـر در پدیـده های مادی نیست، بلکه به طور کلی وجود بر سه قسم است: مجرد، مادی و ذهنی و هر کدام یا بسیطند و یا مرکب.

موجودات ذهنی عبـارت است از: کلیه ادراکـات، تصویرهـا، اعتقادهـا، انـدیشه هـا که علم و دانش از سـنخ ادراکـات ذهنی است و هنگامی که به مرحله تعقل رسید و کلیت پیدا کرد، مجرد می شود و از تحت قوانین ماده، خارج می گردد.

۱- رجوع شود به نکته ۲ از خاتمه مقاله ۱

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳۴

و بالأخره دانشمندان مادی امروز روی سه اصل(۱) زیرین:

۱- در جهان هستی جز ماده چیزی نیست (ماده مساوی است با وجود)؛

۲- ماده در تحول و تکامل ذاتی است. به موجب این اصل هیچ موجود ثابت و مطلقی در عالم نیست؛

۳- همه اجزای ماده در هم دیگر مؤثرند؛

مجبور شده اند فکر را مولود و زاییده ماده گرفته و در همه خواص و آثار همدوش ماده بشمارند و از این روی ناچار لباس کلیت، دوام و اطلاق از تن مفاهیم ذهنی کنده شده و خط بطلان به دور منطق قدیم، که بزم آرای این مفاهیم بوده، کشیده شده و منطقی تازه به نام «دیالکتیک» پیدا شده و دست به کار گردیده است.

اما این که ناچار شده اند لباس کلیت را از تن مفاهیم کلی بکنند به خاطر این است که هر پدیده مادی در عالم خارج دارای ویژگی هایی است: مکان خاصی را هم اشغال می کند و به موجب خصوصیات و دارا بودن مکان معین، از فردیت و جزئیت برخوردار است و نمی تواند کلی باشد، زیرا مفهوم کلی نمی تواند وجود خارجی داشته باشد. از قدیم گفته اند: خارجیت، مساوی با جزئیت است و مفهوم جزئی نمی تواند از محدوده خودش بگذرد و مصادیق دیگری را در بر بگیرد. در صورتی که بالبداهه می دانیم جدول ضرب فیثاغورث یک سلسله مفاهیم کلی است و هم چنین در هندسه، ریاضیات و علوم طبیعی مفاهیم کلی داریم که شامل همه مصادیق می شوند، اعم از مصادیق موجود یا مصداق هایی که بعداً وجود پیدا می کنند؛ مانند:

«هر مثلث مساوی است با دو زاویه قائمه»، «هر فلزی در حرارت انبساط پیدامی کند»، «هر انسانی دارای خصلت هایی است»، «نور، روشنی می بخشد» و «آتش دارای حرارت است». این ها مفاهیم کلی هستند که مصداق های زیادی را شامل می شوند؛ اما این که دوام را از مفاهیم سلب کرده اند با یک مقدّمه، علت خطای آنان را روشن می سازیم:

دوام در قضایا

در منطق قدیم در مبحث قضایا، قضیه را از جنبه های مختلف تقسیماتی می نمودند و از جمله تقسیم قضیه بود به حسب «جهت»؛ یعنی کیفیت ارتباط محمول به موضوع و از این لحاظ، قضیه

۱- این اصول از مشترکات مکاتب مختلف مادی است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳۵

اقسام مختلفی پیدامی کرد. شرح همه اقسام از عهده این مقاله بیرون است و باید به کتب منطق مراجعه شود، لکن برای توضیح مطلب بالا می گوییم: از جمله آن قضایا، قضیه «دایمه» است؛ یعنی آن قضیه ای که در وی حکم شده است به ثبوت محمول از برای موضوع دایماً و ابداً؛ مثل مواردی که محمول خاصیت لاینفک موضوع است و قدما برای مثال، حرکت فلک را ذکر می کردند؛ اما پیروان صدرالمتألهین که به حرکت جوهری قائل بودند- چون جسم فلکی را که موضوع حرکت دوری فلک است به همراه همه اجسام دیگر، متغیر و متحرک به حرکت جوهری ذاتی می دانستند- از این رو توضیح می دادند که موضوع حرکت فلکی، جسم مطلق آن است نه جسم خاص آن.(۱)

ماتریالیسم دیالکتیک می گوید:

از منطق جامد (منطق قدیم)، اعتقاد به ضروری و دایمی بودن مفاهیم است که به نتایج غلط می رساند، زیرا هر مفهومی جزئی از طبیعت و تحت تأثیر تمام اجزای دیگر طبیعت است و اجزای طبیعت دایماً در تغییر و تبدیل می باشند، پس مفاهیم دایماً در حال تکاپو و تغییر می باشند، پس هیچ مفهوم جامدی وجود ندارد.

و نیز می گوید:

قضایایی که در ذهن ما پیدا می شود چون تصویر یکی از ارتباطاتی است که اجزای طبیعت با یک دیگر دارند و آن ارتباطات، آن به آن، در تغییر می باشند، پس هیچ قضیه دایمی وجود ندارد و مخصوصاً اعتقاد به ضروری و دایمی در منطق جامد، انسان را به نتایج غلط می رساند.(۲) چنان که ملاحظه می فرمایید خود ماتریالیست ها بدون آن که توجه داشته باشند به دایمی بودن بعضی قضایا (ماده دایماً در حرکت است) معترفند. در منطق قدیم نیز بعضی از قضایا را دایمی می دانستند نه تمام قضایا را.

دکتر ارانی در صفحه ۵۷ ماتریالیسم دیالکتیک می گوید:

ایستادن، جمود و ثابت ماندن، نسبی و محدود، ولی حرکت و تغییر، دایمی و بی حد است.

نهایت این است که قدما حرکت فلک را مثال می آوردند و مادیین حرکت مطلق ماده را، تنها اختلاف در بیان مثال است.

۱- رجوع شود به: منظومه منطق سبزواری، باب بیان عرض لازم و عرض مفارق

۲- رجوع شود به: ماتریالیسم دیالکتیک، تقی ارانی، ص ۴۸- ۴۶

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳۶

از این اشـخاص باید پرسـید: آیا قوانینی که به عنوان اصول دیالکتیک بیان می کنید؛ مثل اصل نفوذ ضدین و اصل تکاپوی طبیعت، آیا خود این اصول را ما به عنوان قضایای دایمی و همیشـگی تلقی کنیم یا به عنوان قضایای موقتی؟ اگر دایمی هسـتند، پس مدعای ما ثابت شد و اگر دایمی نیستند، پس اصول دیالکتیک بر فرض صحت، صحت موقتی دارد و نمی تواند جهان و تمام طبیعت را ازلًا و ابداً توضیح و تشریح نماید.

نکته ای که لازم است تـذکر داده شود این است که دانشـمندان ماتریالیست آن جا که می خواهند حقایق دایمی را نفی کنند، از دو راه وارد می شونـد (البته خودشان این دو را با هم مخلوط می کننـد): یکی آن که می گویند: چون تمام قضایای ذهنی، تصویری از ارتباطات موجود در طبیعت است و آن ارتباطات دایماً در تغییر است، پس هیچ قضـیه دایمی وجود ندارد- و ما جواب این مطلب را الآـن دادیم و گفتیم به اعتراف خود ماتریـالیست هـا در طبیعت نیز (صـرف نظر از مـاوراء الطبیعه) قضایای دایمی وجود دارد- دیگر این که می گوینـد: هر مفهومی، جزیی از طبیعت و تحت تـأثیر تمـام اجزای طبیعت است و همراه سایر اجزا دایماً در تکاپو و تغییر و تحول است، پس هیچ مفهوم ثابت و جامد وجود ندارد و بنابراین خود تصویری که ما از ارتباطات متغیر داریم نیز متغیر است.

و البته روی اصل این که روح هم مادی است و تمام خواص ماده را دارا است، باید هم در باب مفاهیم ذهنی این طور قائل شد؛ ولی این جا این اشـکال پیش می آیـد که اگر مفاهیم و تصوراتی که از روابط متغیر طبیعت در ذهن پیـدا می شود؛ مانند خود آن روابط متغیر باشـند، پس هیچ قضـیه ای در دو آن به یک حال در ذهن باقی نیست، پس ما نسبت به یک لحظه گذرنده از واقعیت خارجی نمی توانیم در ذهن خود یـک تصور بـاقی داشـته باشـیم که آن تصور ذهنی یا قضـیه در همه آنات نسـبت به حالت آن لحظه خاص صادق باشد؛ مثلًا اگر در ذهن ما این تصور پیدا شد: «زید فلان روز با عمرو ملاقات نمود»، یا «ارسطو شاگرد افلاطون بوده است» در آنِ دیگر باید این تصویر شکل دیگر به خود بگیرد و رابطه تغییر کند و مثلًا این طور فکر کنیم: ارسطو شاگرد افلاطون نبوده است.

و به عبارت روشن تر در واقعیات خارجی هیچ گاه ارتباط دو جزء در دو لحظه به یک حال باقی نیست. آیا تصویری که ما نسبت به یـک لحظه خـاص در ذهن خود داریم؛ مثـل آن که می گوییم: «دیروز بعـد از پریروز بود»، یا «زیـد در روز جمعه سـخن گفت»، یا «ارسطو شاگرد

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳۷

افلاطون بوده است»، به یک حال باقی است یا آن نیز متغیر است؟ البته روی اصل مادی بودن روح نمی توانید بگویید باقی است و اگر بگویید متغیر است علاوه بر این که خلاف یک امر بدیهی است، پس ما باید نسبت به تصوراتی که از حقایق گذشته داریم سلب اعتماد نماییم، زیرا می دانیم مفاهیم ذهنی ما خود به خود متغیر است و هر لحظه حالت خاصی دارد. و ما بعداً در مقاله چهار خواهیم گفت این مطلب یکی از مطالبی است که ماتریالیسم دیالکتیک را وارد جرگه شکاکان می نماید.

برای آن که معنای «اطلاق مفاهیم»، که منطق به آن قائل بود، و معنای «نسبیت مفاهیم»، که ماتریالیسم دیالکتیک به آن قائل است، روشن شود، لازم است مقدمه ذیل تذکر داده شود:

اطلاق ونسبیت مفاهیم

یکی از مسائل مهمی که از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه بوده است، مسئله ارزش معلومات و حقیقی بودن آن ها است؛ یعنی آیا اندازه واقع نمایی علوم (ادراکات) از واقعیات چقدر است و آیا ادراکات ما نسبت به اشیای خارجی چه اندازه با وجود خارجی آن ها مطابقت دارد؟ چنان که گفتیم سوفسطاییان و ایدئالیست ها هیچ گونه ارزشی برای معلومات قائل نیستند، زیرا بنا به گفته آن ها در ماورای ذهن، واقعیتی وجود ندارد که ادراکات با آن واقعیت مطابقت بکند یا نکند و اساساً حقیقت و خطا هیچ کدام معنا ندارد.

و اما شکاکان، هر چند منکر واقعیت های خارجی نیستند؛ اما برای علوم و ادراکات، ارزش قطعی قائل نیستند و می گویند: ممکن است اشیای خارجی چگونگی خاصی داشته باشند و ما طور دیگری که قوای ادراکی ما اقتضا می کند و متناسب با شرایط زمانی و مکانی است، ادراک نماییم و ما نمی دانیم معلومات ما حقیقت است یا خطا و میزانی هم که بتوان حقیقت را از خطا تشخیص داد، در دست نیست.

پیرهون(۱) (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 می برد.

پس به عقیده سوفسطایی، حقیقتی (ادراک مطابق با واقع) در کار نیست و به عقیده شکاک نمی دانیم علوم ما حقیقت است یا نیست.

۱- Pyrrhon.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳۸

مسلک های دیگری در قرون جدید پیدا شده است و همه آن ها با اختلافات جزئی که در این مسئله دارند، نتیجتاً با مذهب شکاکان (سپتی سیسم) یکی می شود؛ مانند مسلک انتقادی کانت آلمانی (گریتی سیسم)(۱) و مسلک اصالت عمل (پراگماتیسم)(۲) ویلیام جیمز امریکایی.(۳)

عقاید جزمیون و اقسام آن ها

از این دو دسته که بگذریم (سوفسطاییان و شکاکان) به کسانی بر می خوریم که اصحاب جزم و یقین خوانده می شوند؛ یعنی برای معلومات ارزش قطعی قائل هستند (می دانم علم و ادراکات با واقع مطابق است). این گروه معتقدند که اگر فکر با اسلوب منطقی صحیحی راهنمایی بشود، به حقایق غیر قابل تردیدی نایل می شود که با واقع مطابقت دارد، لکن این گروه نیز دو دسته اند:

دسته اوّل 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 اروپاییان جدید از آن جمله اند. این گروه به حقیقت مطلق قائلند و معتقدند که واقعیات (فی الجمله) همان گونه که هستند در فکر ما جلوه گر می شوند بدون آن که فکر ما از خود تصرفی بکند و رنگ خاصی به او بدهد و چنان که می دانیم منطق قدیم که فلسفه اولی بر آن استوار است و هم چنین اصول منطقی که دکارت تأسیس نموده، بر اساس دریافتن حقایق مطلقه است. البته بین نظر قدما و نظر دکارت و پیروانش فی الجمله اختلاف است.(۴)

دسته دوم نسبیون هستند که به حقایق نسبی قائلند و بیان عقیده این دسته در مقاله چهارم خواهد آمد. پیروان ماتریالیسم دیالکتیک عقیده نسبیون را راجع به نسبیت حقایق می پذیرند و ما فعلًا در این مقاله تنها نظر به گفتار پیروان ماتریالیسم دیالکتیک داریم.

این گروه خود را پیرو منطق خاصی که اصول آن را هگل آلمانی بیان نموده است، می دانند. این گروه می گویند: محک انسان برای تشخیص حقیقت، تجربه و عمل است؛ یعنی هر علمی اگر گواه عملی داشت، صحیح و اگر نه، غلط است. دلیل بر آن که علوم طبیعی امروز حقیقت دارد این است که در کارخانه ها عملًا ضروریات زندگی روزانه را تولید می کنند و از طرف دیگر

۱- Griticisme.

۲- Pragmatisme.

۳- در مقاله چهارم که مستقلًا از ارزش معلومات بحث خواهد شد، بیان هر یک از این مسلک ها خواهد آمد

۴- رجوع شود به: مقدمه مقاله ۴

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۳۹

می گویند: منشأ علم، تأثراتی است که اعصاب ما از خارج پیدا می کنند به وسیله دیدن و شنیدن و غیره، لکن سلسله عصبی ما از خود تأثیری بر روی این تأثرات و فرآورده های حواس می نماید و چون ساختمان اعصاب حیوانی با حیوان دیگر یا یک فرد انسان با انسان دیگر فرق می کند، قهراً تأثیرات آن ها هم با یک دیگر اختلاف پیدا می کند.

پس هر علم و ادراک در عین این که حقیقت است، بستگی خاصی با نوع ساختمان مادی سلسله عصبی شخص ادراک کننده دارد و تأثیر خاص مغز ادراک کننده دخیل است، پس حقایق نسبی است؛ یعنی در عین این که حقیقت است با طرز ساختمان مغز هر شخص و شرایط زمانی و مکانی نیز مربوط است.

دکتر ارانی در صفحه ۳۴ ماتریالیسم دیالکتیک می گوید:

چه قدر بی مغز است اگر مکتب های مخالف ما توقع دارند شناختن، صورت خارجی پیدا کند و فکر در تأثیری که از اشیا گرفته است، تصرف نکند؛ بالأخره این تصرف، همان شناختن است.

این هایی که عقب عین حقیقت، حقیقت مطلق و مفهوم های پوچ دیگر می باشند، مثل این است که می خواهند عمل شناختن مانند عمل هضمی صورت گیرد که نه ماده غذایی وارد معده شود و نه معده بر روی مواد غذایی اثر کند.

همان طوری که ملاحظه می فرمایید، به عقیده ماتریالیست ها محسوسات برای فکر مانند مواد غذایی برای معده است و عمل شناختن، تأثیر مادی مخصوصی است که سلسله اعصاب بر روی آن پدیده های محسوس مادی می نماید؛ مانند تأثر خاصی که معده بر روی مواد غذایی می نماید و همان طوری که معده ها در عمل هضم با یک دیگراختلاف دارند، سلسله اعصاب نیز مختلفند.

و نیز در همان صفحه می گوید:

نوع ساختمان سلسله عصبی به طرز مخصوصی در عمل شناختن مؤثر خواهد بود، زیرا خود همین تأثیر، شناختن است. ما می دانیم که اعصاب انسان و حیوان دیگر به طرز مختلف عمل می نماید؛ بوی معین، انسان را متنفر، ولی حیوانی را جلب می کند؛ رنگ معین به نظر دیگر، حال دیگری را دارد یا این که آهنگ معین به گوش یک نفر خوش و به گوش دیگری نا مطبوع است؛ درجه حرارت معین گاه به نظر سرد و گاه گرم جلوه می کند. خلاصه تأثیر ساختمان سلسله عصبی را در شناختن می دانیم؛ ولی از این جا نباید نتیجه بگیریم چون نوع عصب در شناختن مؤثر است،

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴۰

پس عین حقیقت را نمی توان شناخت، زیرا چنان که ذکر کردیم مفهوم کلمه شناختن شامل همین تأثیر مخصوص هم هست.

قطع نظر از سایر اشکالاتی که بر این گفته ها وارد است و در مقاله چهار مشروحاً گفته خواهد شد، با اندک توجه روشن می شود که موضوع «حقایق نسبی»، که مادیون قائلند، نتیجتاً به مذهب شکاکان منتهی می شود [و] چیز تازه ای نیست و آن چیزی که شکاکان را وادار نموده است که ارزش قطعی معلومات را نفی کنند، اختلاف ادراکات موجودات ادراک کننده است.

نظریه ماتریالیست ها درباره ادراک

پیرهون، مؤسس مکتب شکاکان یکی از ده سببی که برای نفی ارزش یقینی معلومات دلیل آورده، این است که اختلاف ادراکات اشخاص مختلف است. این که ما ابتداءاً پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک را جزو اصحاب جزم و یقین شمردیم، به حسب ادعای خود آن ها بود، و الاـ در حقیقت در مقابل مکتب شک (سپتی سیسم) و مکتب متافیزیک، مکتب سومی از لحاظ بیان ارزش معلومات وجود ندارد؛ یا باید از اصول متافیزیک پیروی نمود و یا تابع (سپتی سیسم) شد.

تفصیل بیش تر در مقاله چهارم خواهد آمد.

در هر صورت به مقتضای قواعد دیالکتیک، ما هیچ گاه نمی توانیم و نخواهیم توانست یک مفهوم کلی یا ثابت و یا مطلق تصور کنیم و یا تصدیقی با این اوصاف داشته باشیم و هر تصور و یا تصدیقی که داشته باشیم، متغیر، جزئی و نسبی خواهد بود، زیرا طبق ناموس علیت و معلولیت، فکر (هر ادراک) زاییده ماده بوده و نتیجه جبری تحولی است که در مجموعه پدر و مادرش پیدا شده است، زیرا ماتریالیسم معتقد است که هر اندیشه و ادراکی جزئی از طبیعت و مولود سایر اجزای طبیعت است. همان طوری که کلیه پدیده های طبیعی در اثر فعل و انفعالات مادی به وجود می آیند، مفاهیم ذهنی هم که از پدیده های مادی محسوب می شوند در پرتو فعل و انفعالات شیمیایی مغز و شی ء خارجی پدیدار می گردند و بی گمان ادراک و فکر یک تافته جدابافته ای نیست که مولود روح مجرد یا نیروی دیگری غیر از بافته های مغز و اعصاب باشد و اگر بنا است هر اندیشه و فکری به همراه کاروان طبیعت در تحول باشد، اصول ماتریالیسم نیز از این قانون مستثنا نخواهد ماند، زیرا تافته جدا بافته ای نیست. وانگهی خود همین پدیده فکری- که ادراکات زاده ماده و ثمره جبری تحول ماده مغزی و شی ء خارجی

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴۱

است- دو لحظه در یک حال نمانـده و هر لحظه تحولی تازه داشـته و مبـدل به پدیده های تازه تری یکی پس از دیگری می شود. و بالأخره فکر که زاییـده دو پدیده مادی است یک پدیده سومی است که نه مساوی با اولی (جزء مادی خارجی) می تواند بشود و نه مساوی با دومی (جزء مغز) است، بلکه یک پدیده دیگر است با کیفیت دیگر.

سخن ما در همین جمله آخری است و فعلًا در سـخنان دیگر بحث نکرده و به جای دیگر موکول می نماییم. جمله ای که مضمونش این است: «فکر زاییـده جزء ماده و جزء مغز بوده و غیر از هر دو تا است»، یک سـنتز جدیـد و ترکیب سومی است که از ماده شـی ء خارجی و سـلول های مغزی ساخته و پرداخته شده است که نه عین مغز است و نه عین شی ء خارجی بلکه یک حقیقت سومی است کاملًا جدای از آن دو. آیا این سـخن صریحاً نمی رساند که خود معلوم (جزء ماده) به فکر ما نمی آید و آنچه مظروف و متعلق فکر مـا است، غیر از واقعیت خـارج است، آن گـاه این پرسـش پیش می آیـد: در صورتی که واقعیت خـارج هیـچ گاه به فکر وارد نمی شود، ما از کجا فهمیـدیم که واقعیت خارج هست و فکر ما زاییـده آن می باشد و حال آن که هر چه را در خارج فرض کنیم فکری است که غیر از خارج است، پس آیا نتیجه جز این به دست می آیـد که ما هیچ گاه راه به خارج نداریم؛ یعنی علم به خارج نداریم؛ و این سخن بعینه سخن ایدئالیست ها است که می گویند: هر چه هست، فقط انسان و فکر او است و معیار فقط انسان است. برای آن که مقصود واضح شود باید این مقدّمه را در نظر داشت.

علم حضوری و علم حصولی

در اصطلاح فلسفی، علم بر دو گونه است: علم حضوری و علم حصولی.

علم حضوری، یعنی علمی که عین واقعیت معلوم پیش عـالم (نفس یـا ادراک کننـده دیگری) حاضـر است و عـالم عاقـل شخصـیت معلوم را می یابد؛ مانند علم نفس و روح به ذات خود و حالات وجدانی و ذهنی خود.

علم حصولی، یعنی علمی که واقعیت معلوم پیش عـالم حاضـر نیست، فقـط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عـالم حاضـر است؛ مثل علم نفس به موجودات خارجی از قبیل زمین، آسمان، درخت، انسان های دیگر، اعضای بدن شخص ادراک کننده.

در علم حضوری مطابق تعریف بالا علم و معلوم یکی است؛ یعنی وجود علم عین وجود

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴۲

معلوم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه حضور خود معلوم است در نزد عالم و از این جهت این علم را حضوری می نامند. به خلاف علم حصولی که واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه مفهوم یا تصوری است که از وی در پیش خود دارد و به عبارت دیگر به واسطه حصول صورتی است از معلوم در نزد عالم و از این جهت این علم را حصولی می نامند. تمام اطلاعات ما نسبت به عالم خارج از ذهن، علم حصولی است. در علم حصولی آن چیزی که ذهن اولًا و بالذات و بلاواسطه می یابد، همان مفاهیم و تصاویر ذهنی است؛ ولی این مفاهیم دارای یک خاصیت مخصوصی هستند و آن این که آینه و نشان دهنده خارج می باشند به طوری که انسان در مرحله اوّل خیال می کند که بلاواسطه به خارج نایل شده است. در مرحله دوم می گوید: این مفاهیمی که من تصور می کنم: زمین، آسمان و ... در خارج وجود دارد. و در مرحله سوم می گوید: منشأ و مبدأ پیدایش تصورات ذهنی، تأثیرات خارجی است. پس هر چند ذهن در مراحل بعدی درک می کند که پیدایش تصورات ذهنی در اثر تأثیرات خارجی است، باید دید چه رابطه ای بین مفهوم ذهنی و وجود خارجی است که پیش از آن که نوبت به مرحله سوم برسد در مرحله اوّل- همان طور که گفته شد- مفاهیم خارج را ارائه می دهند؟ و در مرحله دوم انسان می گوید: عین همین چیزهایی که در تصور من است زمین و آسمان، درخت، انسان و ... خارجیت و واقعیت دارند؟ و بالأخره چه خصوصیتی در علم است که شخص عالم را به خارج توجه می دهد؟

هرچند هر کس اعم از ایدئالیست یا رئالیست تابع هر مسلک و پیرو هر مکتب بوده باشد، به حسب فطرت خود عملًا برای علم کاشفیت تامه از خارج قائل است و تردیدی ندارد که عین آنچه در ذهن است واقعیت خارجی دارد نه چیز دیگر و یک نحوه وحدت وعینیت بین ذهن و خارج هست،(۱) لکن تشریح فلسفی مطلب یکی از مسائل مهم فلسفه است و مسئله ارزش معلومات، که در حاشیه قبل اشاره شد، از این مسئله سرچشمه می گیرد.

چنان که از مطالب گذشته معلوم شد، ایدئالیست ها (سوفسطاییان) از آن جا که منکر واقعیت های خارجی هستند (به حسب مشرب فلسفی نه به حسب فطرت) خود را در این مسئله از قید هر زحمتی راحت نموده اند و سخنی با آنان نیست؛ اما پیروان ماتریالیسم دیالکتیک که خود را نقطه مقابل ایدئالیسم معرفی می کنند، در این مسئله نظریه هایی را انتخاب نموده اند که

۱- برای فهم کامل این مطلب به مقاله چهارم رجوع کنید

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴۳

صـد در صـد مـدعای ایدئالیست ها را تأیید می نماید؛ می گویند: فکر (ادراک) جزئی از طبیعت و مولود سایر اجزای طبیعت است. همان طوری که سایر اجزای طبیعت در اثر فعل و انفعالات طبیعی به وجود می آینـد، مفاهیم و تصورات هم پدیده هایی است مادی که در اثر فعل و انفعال خارج و مغز پیدا می شوند و رابطه بین این مفاهیم و خارج جز رابطه تولیدی وجود ندارد.

پرسش از دانشمندان دیالتیک

این جا این پرسش پیش می آید که اگر هیچ رابطه ای بین علم و معلوم جز رابطه زایش و تولید وجود ندارد، پس

اولًا، معنای واقع نمایی علم یعنی چه؟

و ثانیاً، هر مفهومی که در ذهن پیدا شود (توجه داشته باشید که تمام اطلاعات ما نسبت به خارج از طریق همین مفاهیم است)؛ مانند انسـان، حیوان، نبات، جماد و غیره، نمی توان گفت مصـداق خارجی دارد، بلکه همین انـدازه می توان گفت منشأ خارجی دارد و با توجه به این که تمام اطلاعات ما نسـبت به خارج به وسیله همین مفاهیم است باید بگوییم هیچ یک از مفاهیمی که در ذهن ما است واقعیت خارجی ندارد و این بعینه سخن ایدئالیست ها است.

و ثالثاً، اگر علم بالذات واقع نما نیست، ما از کجا فهمیدیم که واقعیت خارجی هست و این واقعیت خارجی مولّد و منشأ پیدایش این مفاهیم و تصاویر است.(۱)

پاسخ دانشمندان دیالکتیک

شمـا با روش متافیزیکی فکر کرده و از طریق ثبات حقایق و معلومات و اعتقاد به روح مجرد سـخن می گوییـد و در نتیجه مفاهیم را مطلق گرفته و به خطا می افتید، پس این که می خواهید نفی علم به خارج مطلق را به گردن ما بگذارید- نظر به این که اساساً خارج مطلق در ظرف علم موجود نیست- ضـرر به جـایی نمی رسانـد و مـا پیوسـته به خـارج، علم نسبی داریم. ما مـدعی نیستیم که حقایق خارجی را، همان گونه که هستند، دریافت می کنیم، بلکه واقعیت های عینی

۱- اگر خواننـده محترم دقت کرده باشـد می داند ماتریالیسم دیالکتیک در باب ارزش معلومات- که در حاشـیه پیش شـرح دادیم- نظریه ای را انتخـاب کرده است که به مسـلک شـکاکان شبیه می شود و در مسـئله(ماهیت علم) نظریه ای را انتخاب کرده است که منتهی به مسـلک سوفسـطاییان می شود. تحقیق مسئله ماهیت علم بنابر اصول فلسفه اولی(متافیزیک) در مقاله چهارم و پنجم خواهد آمد(م)

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴۴

را مطابق شرایط زمان و مکان و چگونگی ساختار مغز و اعصابمان می فهمیم، پس شناخت ما از خارج محدود و نسبی است نه مطلق و به همین دلیل ممکن است با عوض شدن شرایط، فهم ما نیز تغییر پیدا کند.

پاسخ ما

اولًا، در این پاسخ به وجود فکر تصوری و تصدیقی مطلق اعتراف نمودید که خارج مطلق هست و اگر محدودیت زمان و مکان و اعصاب نبود، بشر می توانست واقعیت های خارجی را، آن چنان که هست، ادراک نماید؛ بنابراین در مقام ثبوت، خارج مطلق را در بعد تصور و تصدیق پذیرفتید، زیرا وجود چنین فکری را در مغز ما قبول کرده و پس از آن صحتش را نفی نمودید؛ ولی بدین شکل که صحت مطلق را نفی مطلق نمودید وگرنه صحت مطلق با نفی نسبی تقابل و تنافی ندارد.

شما در مقام انتقاد گفتید که طرف داران متافیزیک چون اشیا را به گونه ثابت و مطلق مورد مطالعه قرار می دهند، گرفتار خطا می شوند، پس اندیشه مطلق و خطای مطلق در ظرف ذهن وجود دارد و به همین دلیل شما اندیشه مطلق را به طور مطلق نفی می کنید، چون اگر بخواهید به طور نسبی ابطال کنید که نسبیت با مطلق تضادی ندارد، چون معنای نفی نسبی این است که تفکرات متافیزیکی به طور مطلق و کلی نادرست است؛ ولی فی الجمله صحیح است، در صورتی که مقصود شما این است که مطلق اندیشی به طور مطلق نادرست می باشد. پس تفکرات مطلق گونه در مقام تصور و هم چنین نفی این گونه تفکر به طور مطلق در مقام تصدیق وجود دارد و حوزه ذهن می تواند نسبیت و مطلق را در خود جای دهد و ابطال اندیشه مطلق در مقام تصدیق بدون تصور ادراک مطلق امکان پذیر نیست. پس ماتریالیست ها در مقام تصور و تصدیق به ادراکات مطلق معتقدند، چنان چه به خارج مطلق هم اعتراف دارند، منتها می گویند: بشر راهی برای وصول بدان ندارد. پس اندیشه مطلق به صورت اثبات و نفی و در مقام تصور و تصدیق وجود دارد و حال آن که اندیشه ها جز بازتابی از خارج نیست و از نظر آن ها پدیده هایی است که مولود مغز و خارج است و هرگز نمی تواند به صورت «مطلق» یافت شود.

ثانیاً، اگر دانشمند دیالکتیک، راستی خارج را تعقل نسبی می کند، باید هم خارج مطلق و هم

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴۵

تعقل مطلق را بپذیرد، زیرا تعقل نسبی، تعقلی است که نسبی است و وصف و موصوف غیر هم دیگر می باشند. صفت نسبیت غیر از موصوف (تعقـل) است؛ بایـد نخست تعقـل مطلق خـارج، که موصوف است، باشـد تـا صـفت نسـبی بودن بر آن اطلاـق شود وگرنه وصف و موصوف یکی خواهـد شد و این امر، بر خلاف وجدان و بداهت است. در همه موارد صـفت و موصوف جدا است؛ هم در ادبیـات و هم در متن واقعیت هـا. هم چنین اگر تعقـل مطلق در کار باشـد، خارج مطلق نیز هست، چون تفکر ما در رابطه با خارج بر دو گونه است: مطلق و نسبی.

و از طرفی مفهوم را به صورت ثابت و مطلق می گویید نه نسبی و متغیر. فولکیه از نظریه نسبیون دفاع می کند و می گوید:

نظریه نسبیت هر چند نوعی از مذهب شک است؛ ولی مذهب شک مطلق نیست، زیرا صاحبان این نظریه قائل نیستند که ما هیچ چیز را به یقین نمی توانیم بشناسـیم، بلکه به عکس معتقدنـد که از همین ظواهری که از جهـان می شناسـیم می توانیم علمی بسـازیم که اجزای آن با هم هر چه بهتر ربط و نظم منطقی داشته باشند

البته این گروه قائـل به جزمنـد؛ امـا آیـا پس از پیـدایش حـالت یقین می تـوانیم بگـوییم جهـان خـارج همـان طور که هست برای ما منعکس است؟ طرف داران نسبیت می گویند: نه.

در هر حـال اساسـاً چگونه امر نسبی را بی امر مطلق می توانـد تصور کرد؟ تا مطلقی در کار نباشـد، نسبیتی را نمی توان تصور کرد. این امور از حقایق ذات اضافه هسـتند؛ ماننـد علیت و معلولیت، علم، شـجاعت، سـخاوت که بدون عالم و شـجاع و انسان سـخاوتمند تحقـق نـدارد؛ گرچه تصـور دارد؛ ولی تقیـد و نسـبیت بـدون مطلق نمی توان تصور کرد؛ ماننـد خـالقیت، رازقیت، که بـدون تصور مخلوق و مرزوق قابـل تعقـل نیست. چنـان چه خـاص بـدون عام نیز قابل تعقل نیست، زیرا نسبیت و خاص از مطلق و عام گرفته می شود، چه، نسبیت به مفهوم فلسفی منهای مطلق معنا نخواهد داشت؛ همواره در کنار مفاهیم مطلق می شود نسبیت را انتزاع کرد.

ثالثـاً، ایـدئالیسم که علم به واقعیت خـارج را نفی می کرد، مرادش همان علم مطلق به واقعیت خارج بود نه علم نسبی، به همین دلیل می گفت: «هر چه را که در خـارج تصـور کنیم فکری است که غیر از خـارج است.» مـا گمـان داریم که عین خـارج می باشـد، در صورتی که ظرف خـارج هرگز در حوزه ذهن ما وارد نمی شود. پس در واقع یک سلسـله تصوراتی بیش نیست و انـدیشه و ادراک غیر از واقعیت های عینی هستند. بنابراین به چه دلیل دانشمندان

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴۶

دیالکتیک با گروهی که هم عقیده خودشان می باشند به جنگ برخاسته و سخنانشان را ابطال می نمایند، در صورتی که شناخت نسبی به مفهوم این که هر انسانی طبق شرایط، شناخت او هم دگرگون می شود.

این کلام در نهایت با سخن ایدئالیست ها مساوی است، از این رو ماتریالیسم باید در صف ایدئالیست قرار گرفته و در فهرست آن ها ثبت نام کند و همه با هم شناخت جهان را منکر شوند، حتی بدیهی ترین مفهوم علیت و معلولیت را نیز نفی کنند، زیرا وقتی هر کسی طبق اعصابش جهان را بشناسد و در لحظه بعدی شناختش عوض شود، پس باید گفت: اصلًا شناختی وجود ندارد. واعظی می گفت: پل صراط از مو باریک تر و از شمشیر تیزتر است، شنونده ای گفت: آقا پس بفرمایید اصلًا پل صراطی نداریم!

پاسخ مجدد دانشمندان دیالکتیک

واقعیت خارج چون در تحول دایمی است، ثابت نیست و تغییر عین ذاتش می باشد و وصف و موصوف در آن یکی است. در واقع شی ء خارجی مساوی است با تحول، چنان چه تحول هم با اشیای خارجی، اتحاد بلکه عینیت دارد. اگر چه به حسب تعبیر، از این مصداق با مجموع دو مفهوم حکایت می کنیم و می گوییم: تخم مرغ تبدیل به جوجه شد یا خاک تبدیل به گل و گیاه گردید، در صورتی که تغییر با تخم مرغ یکی است و تحول عین ذات اشیا است نه صفتی که بر شی ء عارض می شود؛ مانند سیاهی که بر جسمی عروض پیدا می کند. و آن گاه متافیزیک دو مفهوم مطلق می پندارد؛ ماده و اشیا را مطلق پنداشته و اصل تحول را هم مفهوم مطلق می شمارد؛ یعنی واقعیت خارجی را ثابت و مطلق گرفته و طبعاً مفهوم و تغییر را نیز مطلق می انگارد و حال آن که واقعیت خارجی پیوسته در حال تغییر است و به تبع آن مفاهیم ذهنی نیز متغیر هستند.

پاسخ مجدد ما

تغییر و تحول را در واقعیت «ماده» قبول داریم، زیرا خارج، ظرف تحول است؛ ولی «فکر» این خاصه را ندارد و همین سخن که شما می گویید: این مفهوم در پندار شما «مطلق» و «ثابت» است دلیل ما است بر مدعای خودمان، چون این مفهوم و قضاوت را که به صورت یک قضیه

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴۷

حملیه بیان می دارید به طور ثابت و مطلق می گویید: نه متغیر و نسبی، پس به ادراک تصدیقی و فکر ثابت و مطلق در ظرف ذهن ما و خودتان معترفید، بنابراین، مفاهیم ذهنی از نظر ثبات و اطلاق از مصادیق خارجی کاملًا جدا هستند؛ ظرف ذهن ظرف اطلاق و ثبات است؛ ولی منطقه خارج، منطقه تغییر و تحول و نسبیت است.

نکته ۳:

ایدئالیست حقیقی کسی است که مطلق واقعیات را نفی می کند که در معنای نفی مطلق است، وقتی آن ها مطلق واقعیت ها را نفی می کنند، مقصودشان این است که هیچ گونه واقعیتی در ظرف خارج وجود ندارد. این کلام به منزله نفی مطلق واقعیت است؛ یعنی به طور کلی هیچ چیزی نیست و هر چه هست خواب و خیالی بیش نیست. هیچ حقیقتی در هیچ شرایطی وجود ندارد. مکان و زمان و شرایط، همگی خیالات است و حتی انسان و فکر او نیز هیچ در هیچ است و این گفتار نیز پوچ است. و اینان اگر چه بسیار کم و نایاب و شاید در این عصر مصداق نداشته باشد؛ ولی دسته ای از قدما را تاریخ با این مسلک ضبط نموده است و در هر حال ایدئالیست (سوفسطی) به معنای حقیقی کلمه اینانند، نه آن هایی که بعضی از حقایق را قبول دارند و برخی را منکرند.

با این همه، ما نمی توانیم 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 یافت می شود در وی یافت نشود؛ بدین معنا که موقع گرسنگی به فکر غذا نیفتد و به هنگام ترس به فکر فرار نباشد و برای درمان به پزشک مراجعه ننماید و برای ادامه حیات و در اندیشه کار و اتخاذ شغل مناسب نباشد! هر یک از ماها با یک آزمایش دامنه دار هزاران فعل از خود دیده که از علوم مختلفه به عنوان واقع بینی (نه به عنوان اندیشه) سرچشمه می گیرد؛ مانند پرورش دام و طیور، هواپیماسازی، تسخیر برق، فرار از بمباران و کارهای مخصوص در کارخانه های صنعتی، کلیه اعمالی که از علوم مایه می گیرد، به مقتضای علوم عمل کردن و نسخه پزشک را انجام دادن. و هر فعل ارادی وی متکی به اراده و هر اراده متکی به علم می باشد، زیرا هیچ کاری از انسان بدون تصمیم و اراده صادر نمی شود. انسان هنگامی برای انجام کاری مصمم می گردد که در مورد آن کار علم و اطلاعی داشته باشد، چرا که گفته اند: «اوّل الفکر آخر العمل»، آدمی

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴۸

بدون اندیشه و ارزیابی ولو فکر خرافی به عمل دست نمی زند.

و هم چنین هر یک از ماها هزاران فرد از نوع خود با هزاران فعل دیده که همه آن ها را با اراده و علم انجام می دهد و این علوم و افکار از خارج سرچشمه می گیرد و به عبارت دیگر هر انسانی قبل از این که عملی را انجام دهد، اوّل آن را مورد ارزیابی قرار می دهد، سود و زیان آن را طبق تجارب شخصی و یا علوم طبیعی می سنجد، سپس اراده می کند و عمل را انجام می دهد. به قول شاعر:

اوّل فکر آخر آمد در عمل بِنْیَت عالم چنان دان از ازل

البته واقع بینی علوم و افکار، همه به یک نحو نمی باشد- چنان که در مقاله های بعدی روشن خواهد شد- و از این جا روشن می شود که ایدئالیست حقیقی یکی از دو کس خواهد بود:

۱- کسی که برخی از علوم و افکار نظری به وی مشتبه شود و در عین حال که یک سلسله علوم و افکار عملی و نظری که برای زندگی روزانه لازم می باشد در ذهنش محفوظ و منشأ اثر هستند و مطابق آن ها زندگی روزمره خود را ادامه می دهد؛ ولی به واسطه اختلافات و تناقضات که در افکار و انظار دانشمندان دیده و یا خطاهایی که از حواس خود مشاهده کرده، معلومات محفوظه خود را به حساب نیاورده و از واقع بینی آن ها غفلت ورزیده و فقط به اشتباهات و تناقضات مزبور چسبیده و می گوید: علوم و ادراکات ما از خارج کشف نمی کنند؛ یعنی به چیزی علم نداریم و تصورات ما واقع نما نیستند، بلکه خیال محض و باطل صرفند و عقل و اندیشه ها مانند سایر حواس ما خطاکارند، ستاره را نقطه های نورانی می بینند و زمین را ثابت می انگارند.

۲- کسی که بدون پیش آمدن آفت های ذهنی برای پاره ای از مقاصد فاسد و آزادی جستن از مقررات و اصول مسلمه اجتماعی این مسلک را پیش گرفته است و در همه چیز تردید و حتی در تردید نیز تردید می کند، در برابر هر حقیقت روشن و آشکاری مکابره می نماید و از این تقسیم روشن است که راه گفتگو با این دو دسته مختلف بوده و هر دسته طریق راهنمایی جداگانه دارد.

اگر با ایدئالیست «مشتبه» مواجه شدیم، باید با رویه معتدلی در وی انصاف را به جنب وجوش آورده، بگوییم: مراد از واقع بینی این معنا نیست که ما هیچ خطا نمی کنیم؛ ولی اگر هم هیچ راه به واقع نداشته باشیم کاری از پیش نمی رود، نه چیزی را می توان نفی و نه می توان

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۴۹

اثبات کرد؛ باید راه لاادریون را پیش کشید. با این اعتقاد، ایدئالیسم متوقف می گردد و راه به جایی نمی برد. بنابراین، نفی و اثبات حقایق و آرای دیگران عملی است پوچ و اگر دامنه این ایده را توسعه بدهیم، باید زندگی روزمره را تعطیل کنیم، موقع خستگی نخوابیم، از هیچ خطری فرار نکنیم، دنبال شغل و مسکن و پوشاک نرویم، زیرا راهی برای کشف و شناخت نداریم! پس چرا آن ها موقع بیماری به دکتر مراجعه می کنند و از متخصص ها بهره می گیرند و با علم به وجود نان و نانوا صبح و شب برای خرید نان به کوچه و خیابان می روند، بنابراین در برخورد با چنین فردی، در بدو امر، باید وجدان و انصافش را بیدار کرد و سپس یک سلسله علوم و ادراکات محفوظه خودش را به خودش ارائه داده و مقداری هم از اندیشه های غیر منظم (اندیشه هایی که به دلخواه خود همه وقت می تواند بکند) به پیشش آورده و تفاوت این دو دسته از اندیشه ها را عیناً به وی نشان داده تا متذکر شود که از ته دل به واقع معتقد بوده است.

در این صورت وی خواهد دید که،

۱- گاهی گرسنه می شود و به دنبال آن غذا می خورد؛

۲- گاهی تصور غذا خوردن می کند و ملزم به غذا خوردن نیست؛

۳- گاهی راستی گرسنه می شود و اندیشه غذا خوردن اقناعش نمی کند. و در این سه فرض، اندیشه ها و افکار وی یک سان نیستند، بلکه برخی از آن ها با واقع تماس دارد و برخی دیگر اندیشه بی پایه ای بیش نیست. و به همین ترتیب خواهد دید که پیوسته در امتداد جاده زندگی در پیش پای خود یک رشته افکار منظم (قهری) و یک رشته افکار غیر منظم (دل به خواه) دارد و اندیشه های منظم وی با واقع تماس دارند و پیوسته این اندیشه ها او را با خارج پیوند می دهند.

ولی اگر با ایدئالیست مکابر رو به رو شویم، باید از رویه عقلایی خودمان استفاده کرده و با وی مانند یک آفت بی جان رفتار کنیم، زیرا کسی که علم ندارد، جماد است؛ آتش که می سوزاند، باید خاموش کرد و آب را که غرق می نماید، باید خشک و نابود نمود و سنگی که رهگذر را گرفته باشد، باید خرد کرده کنار ریخت و هم چنین جانوران کشنده را باید کشت و حشرات موذی را باید راند، زیرا کاری که با طبع خود می کنند ناچار جایز می دانند و اگر چنان چه جایز است، در مورد خودشان نیز جایز است. این گونه افراد بلای جان خود و بشرند. آنان اگر این افکار مسموم را به دیگران سرایت بدهند و بخواهند آنان را از زندگی بازدارند و به پوچی بکشانند، باید پس از ارائه منطق با زبان زور جواب آن ها داده شود.

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵۰

نظریات بعضی از فلاسفه

۱- هرمس:

(۱) تواریخ قدیم، جماعتی از حکما و علمای نجوم را نام می برد که به عنوان هرامسه خوانده می شوند و دوره آنان را قبل از دوره یونانیان ضبط می کند. معروف ترین آنان همان است که هرمس الهرامسه خوانده می شود و هرگاه هرمس مطلق گفته شود وی مقصود است. در تاریخ الحکما قفطی و محبوب القلوب اشکوری می نویسد:

هرمس الهرامسه در مصر قبل از طوفان تولد یافته و او همان است که عبرانیین به نام «اخنوخ» و یونانیین به نام «ارمیس» و عرب به نام «ادریس» می خوانند و همان است که خداوند به وی نعمت های سه گانه ملک، حکمت و نبوت عطا فرمود.

از گفته مورخین قدیم بر می آید که هرمس همان ادریس پیغمبر است که در کتب آسمانی از وی یاد شده.

اشکوری در محبوب القلوب از تاریخ ابن الجوزی نقل می کند که، هرمس اوّل کسی است که حکمت و علم نجوم را به الهام الهی استخراج نمود.

و از ابومعشر بلخی نقل می کند 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.

۲- بلیناس:

(۲) بلیناس نیز از اقدمین حکما است. کتابی به نام علل بلیناس در دست است که منسوب به وی است. گویند: وی یکی از هرامسه است.

در اوّل کتاب علل بلیناس ترجمه قسّیس ساخنوس داستان عجیبی که ضمناً مشتمل بر یک نوع مکاشفه از بلیناس است، از زبان خود بلیناس نقل می کند. در آن جا می گوید:

من یتیمی بودم از اهل طوانه و چیزی نداشتم. در شهر ما یک مجسمه سنگی وجود داشت که بالای یک ستونی از چوب نصب شده بود و بر آن نوشته شده بود: من هرمس هستم که خداوند او را به نعمت خود مخصوص داشت؛ من این نشانه را آشکارا در این جا قرار دادم و سر آن را پنهان کردم، برای آن که به آن سر آگاه نشود مگر حکیمی مانند خودم. بر سینه آن مجسمه نوشته بود: «هرکس میل دارد به سر خلقت و صنعت طبیعت آگاه شود، به زیر پای من نگاه کند.»

۱- Hermes.

۲- Balinas.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵۱

مردم متوجه مقصود حقیقی این جمله نمی شدند تا آن که من بزرگ شدم و سنم 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 آن جا حفره تاریکی یافتم که هیچ نور در آن داخل نمی شد و از طرفی ممکن نبود آتشی برای روشنایی آن جا برد، زیرا باد مخصوصی به شدت می وزید و آتش را خاموش می کرد، از این جهت زیاد اندوهگین شدم و در این حال 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 حفره زیر زمینی شو. من گفتم: آن جا تاریک است و رفتن مقدور نیست. پس به من دستور داد که آتشی را به کیفیت خاصی در داخل یک جسم شفاف قرار دهم تا باد نتواند آن را 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 منتی 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. همین که داخل آن حفره تاریک شدم، مجسمه مردی را دیدم که لوحی در دست داشت و کتابی در پیش.

در آن لوح نوشته بود: «صنعت طبیعت در این جا است.» و در آن کتاب نوشته بود: «این است سر خلقت.» و من از آن جا علم علل اشیا را آموختم و نامم به حکمت مشهور شد.

۳- فیثاغورث:

(۱) در قرن ششم قبل از میلاد تولد یافته و از معاریف حکمای قدیم است، عقیده وی در باب اعداد و این که عدد، اصل وجود است و پیدایش همه امور به وسیله ترکیب های عددی است، معروف است و در کتب فلسفه ذکر می شود. شیخ الرئیس در شفا شرح مبسوطی از عقیده وی نقل می کند و به پاسخ می پردازد.

فیثاغورث زمین را کروی و متحرک می دانسته و می گفته است که زمین و همه سیارات و از آن جمله خورشید و یک کره نامریی دیگر گرد یک کانون آتش که غیر مریی است، می چرخند.

وی به مشرق زمین مسافرت کرده و بعضی از آرای خود را از دانشمندان مشرق استفاده نموده و پس از مراجعت از سفر و عودت به وطن به ایتالیا مهاجرت نموده و چون علاوه بر عقاید فلسفی دارای آرای سیاسی و اجتماعی و عقاید مذهبی خاصی نیز بوده، در آن جا جمعیتی مرکب از زن و مرد تشکیل داد که از آن جمله زن و سه دختر خودش بودند؛ ولی موفقیتی حاصل نکرد و در یکی از شورش ها و انقلاب ها کشته شد.

۱- Pythagoras.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵۲

افلاطون که مسافرتی به ایتالیا نموده است، عقاید اشتراکی خود را درباره «ثروت» و «زن» از فیثاغورث استفاده نموده و فلسفه فیثاغورث برای اولین بار به وسیله افلاطون در یونان منتشر شد.

۴- افلاطون:

(۱) 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 می شود به صولون، حکیم و مقنن معروف یونان.

افلاطون پس از تحصیل علوم مقدماتی و ریاضیات و مقداری فلسفه، شاگردی سقراط نمود و تا آخر عمرِ سقراط در خدمتش بوده و ارادت کاملی نسبت به وی داشته. مکتب فلسفی افلاطون یکی از معروف ترین مکاتب فلسفی دنیا است و محور و عقاید فلسفی افلاطون اعتقاد به مُثُل است.

افلاطون بعد از مرگ سقراط به جهان گردی پرداخته، به مصر و قیروان مسافرت کرده و به ایتالیا رفته، فلسفه فیثاغورث را آن جا 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 اجتماعی باید به وسیله حکما باشد. و خودش برای عملی کردن این منظور به جزیره سیسیل مسافرت کرد و لکن نتیجه نگرفت و در آن جا وی را گرفته و به عنوان بردگی فروختند تا آن که یکی از دوستانش پیدا شد و وی را آزاد ساخت و دوبار دیگر به همین منظور مسافرت کرد و نتوانست نتیجه بگیرد. وی آخر کار از عقاید اشتراکی خود صرف نظر نمود و کتاب دیگری نوشت و بطلان نظریات سابق خود را مدلل ساخت. افلاطون در خارج شهر آتن باغی داشت که در آن جا به تعلیم علم و حکمت می پرداخت و آن باغ «آکادمیا» نام داشت و پیروان افلاطون را از این رو آکادمیان می خوانند.

۵- افلوطین:

(۲) سردسته فلاسفه معروفی است که به نام افلاطونیان جدید خوانده می شوند. وی در سال ۲۰۵ بعد از میلاد تولد یافته و در سال ۲۷۰ میلادی در گذشته است و مردی عارف و مرتاض بوده است، به ایران و هند مسافرت کرده است و شاید بسیاری از عقاید عرفانی خویش را از ایران و هند استفاده کرده باشد. گویند: کتاب معروف اثولوجیا، که منسوب به ارسطو است، تألیف افلوطین است.

۱- Platon.

۲- Plotin.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵۳

مقاله سوم: علم و ادراک

اشاره

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵۴

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵۵

علم و ادراک

سخنی که در این مقاله خواهیم راند، مربوط به علم (ادراک) بوده و به منظور کنجکاوی از هویت و سنخ واقعیت وی می باشد؛ بدین معنا که در این مقاله بحث خواهد شد که، آیا ماهیت علم و آگاهی هایی که به واقعیت های خارجی داریم، از سنخ ماده است یا از نوع مجرد؟ آیا ادراکات از مقوله اعراض است یا مقوله جواهر؟ آیا از نوع کمیات است یا کیفیات؟ اگر از کیفیات است، آیا محسوس است یا نفسانی و سرانجام آیا روح و خواص روحی مجرد است یا مادی؟

در این مقاله از طریق علم و ادراک، تجرد روح به ثبوت می رسد، چرا که معلومات و ادراکات ذهنی در سلول های مغز و عصب نمی گنجد؛ سلول های مغز، تنها وسیله ارتباط انسان با معلوماتی است که با روان انسان وحدت یافته است و خرابی سلول های مغزی باعث قطع این ارتباط می شود.

در این مقاله این مطلب به ثبوت می رسد که روح و خواص روحی، مجرد از ماده هستند و عقیده مادیین دایر بر این که روح و ادراکات روحی از خواص معینه ماده است، با توجه به دلایلی که اظهار می دارند، ابطال می شود.

لازم است یادآوری شود که علم و ادراکی که در این مقاله ماهیت و نحوه واقعیت وی مورد بحث قرار گرفته است که آیا از سنخ ماده است یا مجرد از ماده، اعم است از ادراک حسی و خیالی و عقلی. فرق این سه نوع ادراک را بیان می کنیم تا مسائل علم و ادراک را عمیق تر بفهمیم.

مراتب ادراک

اشاره

قدما و هم چنین متأخرین برای ادراکات انسان از خارج، سه مرتبه قائل شده اند: مرتبه حس و مرتبه خیال و مرتبه تعقل.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵۶

مرتبه حس: عبارت است از: آن صوری از اشیا که در حال مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنج گانه (یا بیش تر) در ذهن منعکس می شود؛ مثلًا وقتی که انسان چشم ها را باز نموده و منظره ای را که در برابرش موجود است تماشا می کند، تصویری از آن منظره در ذهنش پیدا می شود و آن تصویر همان حالت خاصی است که انسان حضوراً و وجداناً در خود مشاهده می کند و آن را «دیدن» می نامیم، یا آن که در حالی که شخصی صحبت می کند و صدای وی به گوشش می رسد حالت دیگری را در خود مشاهده می نماید که آن را «شنیدن» می نامیم و ...

مرتبه خیال: ادراک حسی پس از آن که از بین رفت، اثری از خود در ذهن باقی می گذارد و یا به تعبیر قدما پس از پیدایش صورت حسی در حاسه، صورت دیگری در قوه دیگری که آن را «خیال» یا «حافظه» می نامیم پیدا می شود و پس از آن که صورت حسی محو شد، آن صورت خیالی باقی می ماند و هر وقت انسان بخواهد می تواند آن صورت را احضار کند و به اصطلاح به این وسیله آن شی ء خارجی را تصور می کند. صورت خیالیه شبیه صورت محسوسه است با این فرق:

اولًا، غالباً و در حال عادی، وضوح و روشنی آن را ندارد، صورت محسوسه روشن تر و واضح تر است.

ثانیاً، صورت محسوسه، همیشه با وضع خاص (نسبت مخصوص با اجزای مجاور) و جهت خاص (در طرف راست یا چپ یا پیش رو یا پشت سر و غیره) و مکان خاص احساس می شود؛ مثلًا انسان هر وقت چیزی را می بیند او را در جای معین و در جهت معین و در محیط معین مشاهده می کند؛ اما اگر بخواهد همان شی ء را که بارها با اوضاع و جهات مختلف و در جاهای مختلف دیده تخیل کند می تواند آن را تنها پیش نظر خود مجسم نماید بدون آن که آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید؛ مثلًا یک شخص را می تواند در فضای ذهن تصور کند بدون این که جهت و مکان معینی را برای او در نظر بگیرد.

ثالثاً، در ادراکات حسی، تماس ارتباط قوای حاسه با خارج شرط است. در صورتی که آن ارتباط از بین برود خود به خود ادراک حسی نیز از بین می رود؛ بدین معنا که اندام های حسی مانند چشم، گوش و لامسه در دید و شنید و لمس شی ء خارجی تا زمانی که تمرکز دارند آن چیز محسوس است؛ به مجرد این که اندام های حسی از کار دست بکشند آن صورت های محسوس

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵۷

نیز منتفی می شوند. ارتباط اندام های حسّی با اشیای خارجی، شرط اصلی تحقق صورت های حسی است؛ اما ادراکات خیالی ذهن احتیاجی به [اندام های حسی و] خارج ندارد و لهذا ادراکات حسی، خارج از اختیار شخص ادراک کننده است؛ مثلًا در مواقع عادی نمی تواند چهره کسی را که حاضر نیست، ببیند، یا آوازش را بشنود، یا بوی گلی را که موجود نیست، استشمام نماید؛ اما همه این ها را با میل و اراده خود هر گاه بخواهد می تواند با استمداد از قوه خیال تصور نماید.

مرتبه تعقل: ادراک خیالی- چنان که 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 کثیره باشد. عملیات ذهنی به این ترتیب صورت می گیرد: پس از آن که چند فرد و مصداق را از یک نوع ادراک نمود (مانند احمد و زهرا از نوع انسان) علاوه بر صفات اختصاصی هر یک از افراد، به پاره ای از صفات مشترک نیز نایل می شود؛ یعنی یک معنا را که در یک فرد دیده دو مرتبه متوجه می شود که عین همین معنا در فرد دوم نیز هست و همچنین در سوم و چهارم و ... این مکرر دیدن یک معنا در افراد مختلف، ذهن را مستعد می کند که از همان معنا یک صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد. این نحوه از تصور را «تعقل» یا «تصور کلی» می نامند.

این سه نحوه ادراک بالوجدان برای انسان وجود دارد و هر کس با علم حضوری آن ها را در خود می یابد. فلاسفه اسلامی قبل از صدر المتألهین به پیروی از فلاسفه یونان تنها قوه عاقله را، که مدرک کلیات است، مجرد از ماده می دانستند؛ براهینی که برای تجرد نفس اقامه می کردند در اطراف قوه عاقله دور می زد. صدر المتألهین معتقد شد که قوه خیال بلکه همه قوای باطنی از ماده مجرد هستند و تجرد آن ها را نیز از راه عدم تطبیق خواص آن ها با خواص عمومی ماده، که در این مقاله شرح آن رفته است، به اثبات رسانید.

فلاسفه اسلامی علاوه بر این سه قسم ادراک، به ادراک دیگری نیز به نام «توهم» یا «ادراک وهمی» قائل شده اند و در تعریف آن گفته اند: ادراک عقلی و درک کلی اشیا، اگر با اضافه و نسبت به یک امر محسوس و جزئی لحاظ شود، ادراک وهمی نامیده می شود؛ مثل ادراک کلی «محبت» با توجه به این که به شخص خاصی نسبت داده شود.

مرحوم صدرالمتألهین در جلد سوم اسفار صفحه ۳۶۰ تحت عنوان «فی انواع الادراکات»

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵۸

به چهار نوع ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی اشاره می کند و می گوید:

«تجریـد» لازمه هر ادراکی است و هرکـدام از این چهار نوع ادراک حـدی از «تجریـد» هسـتند. ادراک حسـی مشـروط به سه شـرط است:

۱. حضور ماده نزد ابزار ادراک؛ یعنی موقع لمس و یا مشاهده، شی ء ملموس و مریی در قوه باصره و لامسه حضور دارد؛

۲. وجود وضع و هیئت خاص در مدرک؛ بدین معنا که شـی ء محسوس با همان وضع و هیئت خارجی حس می شود؛ مثلًا ستاره در آسمان و احمد در مغازه؛

۳. جزئی بودن متعلق ادراک؛ مثل فلان چیز شخص خاص است.

ادراک خیالی، شـرط اوّل صورت خیالی، دیگر صورت محسوس مادی وجود ندارد. ادراک وهمی نیز از شرط اوّل و دوم و ادراک عقلی از هر سه شرط مجرد است.

فرق ادراک وهمی وادراک عقلی بالـذّات، فرق دو نـوع ادراک نیست، بلکه فرق این دو، بـالعرض و به واسـطه امری خـارج از ذات ادراک اسـت و آن «اضـافه» ادراک عقلی بـه یـک امر محسـوس و جزئی اسـت. بنـابراین، ادراک وهمی، ادراک مغـایری نسـبت به ادراک عقلی نیست.

پس ادراک بر سه قسم بیش تر قابل قسمت نیست: حسی، خیالی و عقلی.(۱)

در مقـاله پیش گفتیم که سوفسـطایی در حقیقت منکر علم به خـارج است و دلایلی که می آورد به این مسـئله برمی گردد، به همین دلیل مصنف می فرماید: علت طرح مباحث علم به جهت تکمیل ابطال نظریات سوفیسم است.

و همانا گفتگو در عقایـد سفسـطه و ایدئالیسم (مقاله ۲) بود که طرح ابحـاث علم ماننـد هویت علم [ماهیت علم]، انـدازه واقع نمایی علم، ارزش معلومـات، خطـای علم، پیـدایش کثرت در علوم واختلافـات خانوادگی علم را در پی مقاله دوم ایجاب می کرد و گرنه این گفتگو در فلسفه از

۱- در مورد چگونگی ساخته شدن مفهوم کلی، فلاسفه اسلامی بر دو گروه هستند: بوعلی و پیروان مکتب او- که در نفس انسان به خلاقیت قائل هسـتند- می گوینـد: نفس انسان به کمک ادراکات جزئی قـدرت پیدا می کند تا یک صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد، در حالی که صدر المتألهین در برخی از سـخنان خود، مسئله تعالی و صعود مفهوم را از مرتبه خیال به مرتبه عقل پیش می کشـد و می گویـد: همان طور که صورت حسـی با ریختن برخی از مشـخصات به مقام بالاتر، که مقام خیالی و بایگانی است، صـعود می کنـد و صورت خیالی، حالت تعالی به خود می گیرد، هم چنین صورت خیالی با حـذف مشـخصات دیگر که به آن جنبه جزئیت و تشـخص می دهـد به مقـام برتر صـعود کرده، حالت تعالی به خود می گیرد و مفهوم جزئی به صورت کلی درمی آید و رابطه این صورت با صورت پیش، رابطه تولیدی نیست، بلکه رابطه صـعود و تعالی است. ر. ک: اسـفار، ج ۱، ص ۳۱۹

PDF.tarikhema.org
tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

و تعلیقه صدرالمتألهین بر شفاء، ص ۱۲۹

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۵۹

نقطه نظر سوق برهان از بسیاری از مباحث؛ مانند مفهوم وجود، اصالت وساطت وجود یا ماهیت، وحدت وجود، تقسیمات وجود، تشکیک وجود و مقولات نه گانه متأخرتر است.

تمثیل

برای شناخت نحوه واقعیت علم و ادراک و تجرد آن و این که معلومات ما دارای خواص عمومی ماده نیست، علّامه تمثیلی می آورد؛ اما پیش از طرح آن، برای تقریب بیش تر اذهان خوانندگان تمثیل زنده تری را ذکر می کنیم:

اگر نقشه کامل جغرافیای ایران را در کتاب های درسی مشاهده کنید، در نخستین نگاه با یک سلسله خطوط باریک و نقطه های کوچک به شکل دایره، علامت گذاری با فاصله های کوتاه و بلند، نام استان ها، شهرستان ها، بخش ها، دریاها و دشت ها مواجه می شوید؛ اما اگر عمیق تر نگاه کنید واقعیت عینی کشور ایران را به یاری این نقشه دریافت می کنید؛ فواصل را به شکل کیلومتر می نگرید. نواحی خشک، جزایر، کویرها و جنگل ها را با عرض دقیق جغرافیایی و فاصله های کیلومتری مشخص شده مشاهده می کنید، زیرا با دیدن این نقشه، تصویری در حوزه ذهن شما به وجود می آید و بدین وسیله تمام اطلاعات جغرافیایی کشور مفهوم می گردد به گونه ای که می توان طبق این ترسیم ذهنی با برنامه ای از پیش تعیین شده به مسافرت رفت.

از سوی دیگر این صورت علمی مانند نقشه ترسیم شده روی صفحه کاغذ نیست، ظرف کرتکس مغز نمی تواند این همه معلومات را در نقطه خاکستری مغز بگنجاند، در صورتی که وجود ذهنی در اندیشه جغرافی دان امری وجدانی و بدیهی است. و نیز این نقشه ذهنی از سنخ پدیده های مادی نمی تواند باشد، زیرا با تغییر و تحول سلول ها هیچ گونه تغییری در آن ایجاد نمی شود، چنان چه نیازی به مکان هم پیدا نمی کند، چرا که با تغییر ظرف، مظروف به حال خود باقی می ماند. پس مکان مادی ندارد، چون با تحول مکان، متحول نمی گردد، بلکه کانون ادراکات انسان، روح مجرد است و ظرف مظروف مجرد هرگز تابع قوانین ماده نمی باشد. و به این دلیل است که کوچکی، بزرگی، زمان و مکان در ماهیت علم و ادراک هیچ گونه تأثیری ندارد.

اکنون به شرح تمثیل علّامه می پردازیم:

فرض کنید قطعه عکسی را به درازای ۱۲ سانتی متر و پهنای ۸ سانتی متر در دستتان گرفته و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶۰

به تماشای وی، که مشتمل به یک منظره و بساط یک خانواده چند تنی است، پرداخته اید:

دریاچه ای است که آب زلال وی مانند نقره خام روی هم چیده شده و با امواج چین در چین خود، اهتزاز پرنشاط هوا و وزش نرم نسیم را حکایت می کند، پهلوی این دریاچه، چمنی نغز با درختانی سرسبز که جسته جسته در گوشه و کنار مرغزار خودنمایی کرده و با جامه های زیبای خود در رهگذر نسیم بهاری می یازند(۱) و می نازند و می نوشند و می پاشند. نمای افقی این منظره که در حدود پانزده کیلومتر می باشد منتهی به کوهستانی است که قله های وی مانند دندانه های شانه صف کشیده و منظره را مانند یک تابلو نقاشی که در کنار کودکی قرار گیرد در دامنه خود گسترده و قله های سربلند وی پشت سرهم صف کشیده و سرگرم تماشا می باشند، در یک گوشه این چمن، بساطی پهن شده و مردی که سیمای وی تقریباً چهل سال را نشان می دهد، با بچگانی چند که قراین مهر و عطوفت شهادت می دهد که فرزندان خودش می باشند 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 می بوید و دیگری با این که سیبی در دست گرفته مانند بوته گلی به کنار پدر یازیده و بازهم سیب می خواهد و یکی، با این که محرومیتی ندارد، درصدد است خود را روی طبق انداخته و دیگران را محروم سازد، کشمکش [عجیبی] است!

این یک نظری است که نظر اوّل می نامیم در این نظر، واقعیت خارجی این تصویر را می بینیم و این تصویر نشان دهنده واقعیت عینی است.

دوباره به همین قطعه عکس برگشته و به نظر استقلالی به آن عکس بنگرید، خواهید دید که یک پارچه مقوای سفیدی است که لکه های سیاهی در سطحش قرار گرفته و با اشکال مختلفی برخی نسبتاً بزرگ و برخی نسبتاً کوچک و برخی نسبت به برخی دور یا نزدیک یعنی فواصلشان نسبتاً بزرگ یا کوچک می باشد و بس؛ به عبارت دیگر این عکس و تصویر به مثابه آینه است؛ یک مرتبه، صورت خود را در آینه می بینیم و آینه، واسطه نشان دادن صورت ما است و یک مرتبه خود آینه مورد توجه است که از چه ساخته شده و چگونه است؟ به تعبیر دیگر گاهی تصویر یک منظره «ما به ینظر» است و زمانی «مافیه ینظر». و این نظر دیگری است که نظر دوم می نامیم.

۱- قصد کردن، بلند شدن، برداشتن(فرهنگ دکتر معین)

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶۱

در این دیدگاه، نفس ما تصویر و عکس خارجی را مورد توجه قرار داده، نه واقعیتی را که این صورت نشان دهنده اوست.

اکنون اگر از شما بپرسند که آیا این منظره پهناور با همه خصوصیاتی که توصیف شد (و البته هر چه بیش تر تماشا کرده و تعمق نمایید معلومات تازه تری دستگیرتان خواهد شد) واقعاً در دست شما بوده و در این سطح ۱۲ در ۸ سانتی متر گنجیده و در وی می باشد؟ چه پاسخی خواهید داد؟ البته خواهید گفت: نه، زیرا هیچ گاه یک منظره پانزده کیلومتری با محتویات زیاد خود با همه طول و عرض و عمق و مسافت های مختلف و خواص جسمی و روحی گوناگونی که در وی پیدا است، نمی تواند در یک صفحه ۱۲ ضرب در ۸ بگنجد و هم نمی توان گفت که چنین چیزی امکان دارد، زیرا عدم انطباق بزرگ بر کوچک از خواص عمومی و لاینفک ماده است، بلکه این عکس منظره را نشان می دهد و گرنه روی صفحه مقوا به جز لکه های سیاه و سفید چندی که دوربین عکاسی تهیه کرده، دیگر چیزی نیست. ببین تفاوت ره از کجا است تا به کجا!

واقعیت منظره خارجی در ذهنیت ما قرار دارد و عکس مزبور باعث تداعی آن می شود.

اصل تصویر در ذهن ما است نه در عکس خارجی که واقعیتش خارجی است و صورت مقوایی ما را به صورت ذهنی که در آن منعکس است متوجه می سازد، و گرنه حقیقت منظره در ظرف عکس و تصویر نمی گنجد.

عکس ظاهری، صورت ذهنی را تداعی می کند و صورت ذهنی واقعیت خارجی را به ما نشان می دهد.

برگردیم به سوی مقصد اصلی

اشاره

مشاهده و تجربه به ما اثبات کرده اند که هنگام استعمال حواس و به کار بردن اندام های حسی در نتیجه تأثیری که واقعیت ماده (جسم خارجی) در سلسله اعصاب و مغز ما می گذارد، عکس العملی مادی در ما پیدا می شود که با به کار انداختن حاسه مانند چشم و گوش و ابزار لمس پیدا شده و با از کار بازداشتن حاسه از میان می رود؛ یعنی به مجرد این که چشم بسته شود صورت حسی نیز از میان می رود؛ مانند این که با بازکردن چشم و نگاه کردن، عکس جسم خارجی در چشم افتاده و اعصاب شروع به فعالیت می کنند و مقارن این حال، چیزی را به نام «ادراک» می یابیم که با بستن چشم این حالت در ما پیدا می شود. هیچ گاه نمی توانیم بپذیریم که

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶۲

این منظره پهناور جهان با همه خصوصیات شگفت آوری که دارد، با همه خطها و سطح ها و جسم های یک پارچه و صاف (متصل واحد) که از وی به ما جلوه می کند، در یک پارچه ماده ناچیز عصبی یا مغزی، که اجزای جدا از هم و متراکم که بالأخره از مجموع بدن ما کوچک تر است، گنجیده و جای گرفته باشد؛ به عبارت دیگر بر ماده، خواصی حکومت می کند که قابل انطباق بر علم و ادراک نیست، که در ذیل بدان اشاره می کنیم:

یکم: عدم انطباق کوچک بر بزرگ

خاصیت اجسام این است که بزرگ و کوچک دارند و جسم بزرگ تر بر جسم کوچک تر قابل انطباق نیست؛ مثلًا نمی توانیم فرش ۳* ۴ را بر یک مساحت دو متری منطبق کنیم؛ ولی در ذهن خود می توانیم اشیای بزرگی را تصور کنیم؛ در حالی که اگر مغز، درک کننده واقعی بود محال بود که ما تصویر بزرگی را بتوانیم روی مغز کوچکمان بیندازیم؛ مثلًا اگر در تصویر روی مقوا دقت کنیم می بینیم که منظره بزرگی را در روی مقوایی به قطع ۱۲* ۸ سانتی متر انداخته اند؛ ولی آن تصاویر هم کوچک شده اند تا توانسته اند روی این قطعه مقوا جای بگیرند و اگر مقوا دارای ادراک و احساس می بود و می توانست احساس کند، آن تصاویر را به همان کوچکی که در عکس هست، ادراک می کرد، در حالی که ما تصاویر اشیای بزرگ را که با عدسی های چشمی کوچک شده و به همان کوچکی روی مغز ما افتاده است بزرگ می بینیم و مثلًا می گوییم: این منظره از یک باغ ۱۵ کیلومتر مربعی است، در حالی که تصویر این منظره در مغز ما بسیار کوچک خواهد بود.

«ذهن ما این تصور کوچک را با کمک لامسه و قرار دادن مبدأ مقایسه، بزرگ می کند؛ ولی بعد از بزرگ کردن این تصویر، دیگر معنا ندارد که منظره پانزده کیلومتری در روی یک ماده کوچک مغز قرار گیرد.»(۱) «صحبت ما این است که این تصویر کوچک را که بزرگش می کنیم ظرف این بزرگی کجا است؟ آن شیء بزرگ با وصف بزرگی در فیلم نیست، این نیرویی است که ما داریم و با آن از کوچک به بزرگ منتقل می شویم و از کوچک، بزرگ می سازیم؛ حالا ظرف این بزرگی که ساخته شده است، کجا است؟»(۲)

۱- عطاء اللّه کریمی، شناخت، ص ۶۸

۲- حسینعلی منتظری، درسهائی از نهج البلاغه، ص ۹۶

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶۳

«اهمیت مطلب، که باید به آن کاملًا دقت شود، در همین است که ما این منظره را به پهنای پانزده کیلومتر درک می کنیم، در حالی که اگر ذهن ما مادی بود، اندازه و ابعاد جسمانی ما هرگز نمی توانست منظره پانزده کیلومتری را بر خود منطبق نماید.»(۱) مغز ما چون فیلم است که موجودات خارجی در آن منعکس شده، ولی ادراک کننده مغز نیست، بلکه ما هستیم که ادراک می کنیم.

دوم: اصل تحول ماده و عدم تغییر ادراکات

از خواص دیگر ماده، تغییر و تحول دایمی آن است. در این جا لازم است بررسی کنیم که آیا تصورات و مفاهیم ذهنی ما نیز در حال تغییر و تحولند؟

انسان به قوه ای به نام «حافظه» مجهز است که اصلًا و اساساً کار این قوه، ثابت نگه داشتن مفاهیم است؛ مثلًا انسان تصوری از کودکی خویش دارد و این تصور هم اکنون در ذهن او باقی و ثابت است، در حالی که خودش رشد کرده و یک لحظه ثابت نبوده است. حتی مغز وی نیز- که بعضی آن را ادراک کننده دانسته اند نه وسیله درک- اگر نگوییم حرکت جوهری و ذاتی کرده است، آنچه مسلم است در سوخت و ساز و تبدیل و تحول اجزا سهیم بوده است؛ با وجود این، تصورات ما ثابت است. بنابراین در ذهن ما تصویر اشیا به طور ثابت و بدون تغییر باقی می ماند. برای روشن شدن مطلب به این مثال توجه کنید:

سیبی از حالت سبزی دایماً در حال سرخ شدن است، وقتی سرخ شد دیگر معنا ندارد سبز هم باشد، بلکه سبز بودن را رها می کند تا سرخ شود؛ ولی در همین لحظه که سیب سرخ شده است، ذهن از لحظه سبز بودنش تصویری دارد و این تصویر را حتی بعد از چیده شدن و به بازار عرضه کردن و فرضاً پلاسیده شدن نیز دارد و همیشه خواهد داشت. این مثال، روشن می کند تصاویری که ذهن از اشیا می گیرد ثابت و بدون تغییر است، در حالی که خود اشیای مادی در حال تغییر و حرکت هستند. به دلیل همان ثبات و عدم دگرگونی مفاهیم ذهنی است که مثلًا چهره یا گفته کسی بعد از سال های متمادی هنوز در ذهن ما باقی است، اگر چه چهره یا گفته مورد نظر در عالم خارج موجود نیست.

۱- عطاء اللّه کریمی، شناخت، ص ۶۸

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶۴

«از مطالب فوق این نتیجه گرفته می شود که چون تصاویر و مفاهیم ذهنی ما ثابت هستند و ماده هیچ گاه ثابت نیست، بنابراین، تصورات و مفاهیم ذهنی ما مادی نیستند.»(۱)

از طرف دیگر، هنگامی که دو صورت ادراکی را با هم مقایسه می کنیم تا اتحاد یا تغایر آن ها را بفهمیم، باید آن دو صورت را در کنار هم قرار دهیم. حال اگر در هر کدام از این دو ادراک، انعکاس یا اثری در مغز ما باشد، هر کدام از دو جزءِ مغز، که محل این صورت ها است، تنها صورت منعکس شده در خودش را درک می کند، چنان که هر یک از دو دست ما حرارت موجود در خود را احساس می کند(۲) و خبری از ادراک دیگری نخواهد داشت. پس باید ادراک سومی داشته باشیم که هر دو صورت را با هم نشان دهد و از هر دو آگاه باشد تا بتواند آن ها را از یک دیگر مجزا سازد اگر این ادراک هم بخواهد در جزئی از مغز منعکس شود، همان اشکال عیناً تکرار می شود و به عبارت دیگر هیچ عضو مادی یا جزئی از آن، نمی تواند صورت منعکس شده در جزء دیگر را درک کند و در نتیجه، مقایسه ای انجام نخواهد گرفت، در حالی که ما عیناً چنین مقایسه ای را در ذهن خود می یابیم. پس دست کم، ذهنی که دو ادراک مقایسه شده را درک می کند و حکم به وحدت یا تباین آن ها می دهد و هم چنین ادراک هم سانی یا ناهم سانی آن ها می نماید، مادی نخواهد بود.»(۳)

سوم: انقسام ناپذیری

یکی از قوانین عمومی حاکم بر ماده، قسمت پذیری است. بی شک ماده قابل تجزیه و ترکیب و تقسیم است؛ ولی معلومات و ادراکات، قسمت پذیر نیستند. آیا اگر مغز را به طور افقی دو نیم کنیم، همه معلومات ما نیز نصف خواهد شد؟ فی المثل: «یکی از معلومات تاریخی ما این است که «ارسطو شاگرد افلاطون است» پس از تقسیم می شود:

"ارسطو شاگرد ... "نیم دیگر که جمله "افلاطون است "باید در مقام تقسیم در قسمت دیگر مغز قرار گیرد. بی تردید این نظریه برخلاف وجدان عمومی و علم است»(۴) بنابراین، عدم قسمت پذیری ادراکات و معلومات ما، دلیل دیگری بر غیر مادی بودن آن ها است.

۱- همان، ص ۶۷

۲- توجه داشته باشید که این بیان، مبتنی بر دقت علمی نیست و فقط برای نزدیک کردن مطلب به ذهن آورده شده است

۳- محمد تقی مصباح، پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، ص ۸۱

۴- محمد باقر شریعتی سبزواری، معاد از دیدگاه وحی و فلسفه، ص ۵۱

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶۵

افراد عادی چنین می پندارنـد که وقتی چشم بر روی جهان باز می شود اشـیای دیـدنی را در جای خود و با تمام خصوصـیات واقعی شان درک می کند؛ ولی این یک قضاوت سـطحی است که صـرف نظر از موشکافی های فلسفی، از نظر علوم فیزیک و فیزیولوژی کاملًا نادرست است، زیرا عمل دیدن بدین صورت انجام می گیرد که، در اثر انعکاس نور از شـی ء مریی در عدسـی چشم، عکسی از آن دسـتگاه بینـایی منعکس می شود و با فعل و انفعالات فیزیکی، شـیمیایی و فیزیولوژیکی، اثر آن به وسـیله عصب بینایی به مغز منتقـل می گردد. بنـابراین، عمـل دیـدن روی شـی ء مریی و در جایی که آن واقع شـده، انجام نمی شود و در نتیجه خود آن شـی ء خارجی مورد ادراک قرار نمی گیرد، بلکه تصویری از آن در دستگاه عدسی چشم پیدا می شود.

از طرفی دیگر، صورتی که در دسـتگاه بینایی منعکس می شود دو بعـدی و عیناً ماننـد عکسـی است که در آینه یا روی کاغذ نقش می بنـدد و از این رو حجم اشـیا دیـده نمی شود. به علاـوه، عکس مـذکور طبق ساختمان خاص دسـتگاه بینایی خیلی کوچک تر از شی ء خارجی است و اندازه واقعی آ ن را نشان نمی دهد.

و از طرف دیگر، اختلافـاتی که در هنگـام به کـار انـداختن حـواس (خطـای حواس) در محسوسـات می بینیم نخواهـد گـذاشت که بگوییم: واقعیت جهان مادیِ خارج از خودمان را در جای خودش ادراک نموده و [به آن] نایل می شویم. ما سـتارگان را به صورت نقطه های کوچک و نورانی، خورشید را بزرگ تر، شوره زارها را چشمه سار و آتش گردان را دایره می بینیم، دستی را که در آب داغ بـوده اگر بلافاصـلـه در آب ولرم فرو بـبریم، آن آب را سـرد و بـه عکس اگر دسـتمان را از آب یـخ برداریـم و در آب ولرم بگـذاریم، آن را گرم احسـاس خواهیم کرد و ... در صورتی که خطا است. پس از این ادراکی نه در ماده ما جایگزین است و نه در ماده خارج از ما.

خلاصه بیان

اشاره

چون صورت ادراکی مـا خواص عمومی ماده از قبیل انقسام، تغییر و تحول و عـدم انطباق کوچک و بزرگ را نـدارد، مادی نیست، بلکه ماننـد خود روح، یک حقیقت مجرد و برهنه از خواص ماده است. ادراک نیز از موالیـد روح می باشد، گرچه منشأ مادی دارد؛ یعنی روح از طریق حضور صورت های حسی، صورت های عقلی را می سازد.

مادیین برای اثبات مادی بودن روح و امور روحی، (و یا فقط به منظور خلط مبحث و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶۶

مرعوب کردن طرف) موضوعاتی را از علوم مختلف: فیزیک، فیزیولوژی، روان شناسی و غیره پیش می کشند که ارتباطی به مدعا ندارد و چنین وانمود می کنند که این مطالب دلیل قاطع بر مادی بودن روح و خواص روحی است.

مارکس می گوید: «به هیچ وجه نمی توان فکر را از ماده مفکر جدا دانست، زیرا همین ماده، جوهر کلیه تغیرات است.»(۱)

انگلس می گوید «شعور و فکر ما به هر اندازه، در سطح بالایی قرار گرفته باشد جز نتیجه یک عضو مادی، که مغز باشد، نیست و هر چه انسان را به حرکت و فعالیت وا می دارد، به طور قطع از مغز عبور می کند، حتی فکر خوردن و آشامیدن که از راه احساس گرسنگی یا تشنگی درک می شود نیز به مغز مربوط است، زیرا کلیه آن ها احساساتی هستند که در مغز قابل ادراک هستند و به لفظی دیگر واکنش از جهان خارج هستند که در مغز انسان وارد گشته و به صورت احساسات و فکر و محرکات و اراده ها تجلی می کنند.»(۲)

ژرژ پولیستر می نویسد: «علوم طبیعی این حقیقت را روشن می کنند که نقص تکاملی مغز انسان بزرگ ترین مانع در راه تکامل شعور و فکر او است و این چنین نقصی را بلاهت و کند ذهنی می گویند. بنابراین، فکر نتیجه کامل تاریخی طبیعت است که در مرحله ای بسیار عالی از کمال قرار داشته و در کلیه انواع جان داران در اندام های حسی و دستگاه عصبی و به ویژه در کامل ترین بخش مرکزی آن، یعنی مغز، که بر تمام اندام های عضوی حاکم است، وجود دارد.»(۳)

دکتر تقی ارانی در جزوه بشر از نظر مادی می گوید: «موقع فکر کردن تغییرات مادی در سطح دماغ بیش تر می شود، خون متوجه دماغ می گردد، مغز بیش تر غذا را می گیرد و بیش تر مواد فسفری پس می دهد به طوری که در ادرار شخص فکر کننده مقدار این ماده بیش تر می شود.

موقع خواب که مغز کار زیاد انجام نمی دهد کم تر غذا می گیرد، این خود دلیلی بر مادی بودن آثار فکری است.»

برای روشن شدن نقاط ضعف نظریه مادیون باید توجه داشت که، بحث پیرامون

۱- مادیت دیالکتیکی و مادیت تاریخی، ترجمه عربی، ص ۱۹

۲- لودویک فویر باخ، ترجمه عربی، ص ۶۴

۳- المادیه و المثالیه فی الفلسفه، ص ۶۴

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶۷

«مسئله ادراک» در دو سطح مختلف انجام می گیرد و هر سطحی روشی ویژه ای دارد: یکی سطح علمی و دیگری سطح فلسفی.

در سطح علمی، کیفیت پیدایش ادراک در انسان و روابط این پدیده یا پدیده های دیگر بررسی می شود؛ کیفیت و ارتباطی که به وسیله آزمایش های گوناگون قابل بررسی است.

برعکس در سطح فلسفی، حقیقت و کنه ادراک با مفاهیم عقلی و متافیزیکی مورد پژوهش قرار می گیرد.

در مورد ادراک، گاهی بحث درباره این است که انواع ادراکات ما به چه صورت و تحت چه عواملی بیرونی و درونی و بر پایه چه قوانین علمی به وجود می آید؟ بدیهی است در این سطح باید از علوم مورد نظر استفاده کرد و بدون شک پیشرفت فیزیک، شیمی، فیزیولوژی و روان شناسی به شناخت شرایط ادراک و فعل و انفعالاتی که در جریان تحقق آن روی می دهد، کمک های فراوانی کرده است؛ ولی دست آوردهای علوم هیچ گاه کمکی به شناخت حقیقت ادراک در سطح فلسفی نکرده و نخواهد کرد و چنان که قبلًا گفته شد مسائل فلسفی را فقط با روش تعقلی و با تحلیلات و کاوش های ذهنی می توان حل کرد؛ یعنی پس از آن که علم فیزیک و شیمی، کیفیت انعکاس نور و انتقال امواج صوتی را در مورد دیدن و شنیدن، و تجزیه و ترکیب مواد را در مورد بوییدن و چشیدن نشان داد و علم فیزیولوژی، کیفیت کار اندام های حسی و نقل و انتقال تأثرات عصبی را به وسیله سلسله اعصاب و مغز روشن کرد و روان شناسی، مکانیسم ذهن وحافظه و تداعی معانی را تشریح کرد، بعد از همه این روشنگری ها، ابهامی که در زمینه فلسفی پیرامون حقیقت ادراک، وجود داشت که آیا پدیده ای است مادی یا مجرد، هم چنان باقی خواهد ماند، زیرا چنین فرضی که ورای فعل و انفعال مادی، یک موجود مجردی به نام «روح» وجود داشته باشد و «ادراک» به عنوان «فعلی» که از او صادر می شود یا «انفعالی» که در او پدید می آید تفسیر شود، با هیچ یک از تفسیرهای علمی و تجربی ادراک، منافات ندارد و اثبات یا نفی چنین موجودی، محتاج دلیل دیگری است.

متأسفانه مارکسیست ها، همواره مسائل علمی و فلسفی را از روی نادانی یا عوام فریبی با هم خلط می کنند و چنین وانمود می کنند که می خواهند آرای فلسفی خود را به کمک مطالب علمی اثبات نمایند. به همین دلیل فلسفه ماتریالیسم دیالتیک را «فلسفه علمی» می نامند و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶۸

ادعا می کنند که مخالفین ایشان از حقایق علمی غافل بوده اند و یا رابطه آن ها را با مسائل فلسفی مخصوصاً شکل دیالکتیکی آن ها درک نکرده اند، در صورتی که چه بسا آنان (مخالفین مارکسیسم) به مسائل علمی آشناتر بوده اند و در زمینه فلسفی هم دست کم آن قدر آگاهی داشته اند که بتوانند مرز علم و فلسفه را بازشناسند و بفهمند که مسائل فلسفی را تنها با دست آوردهای علمی نمی توان حل کرد.(۱) لهذا لازم است با ذکر چند مقدّمه، ذهن خوانندگان محترم را به اصل مطلب توجه دهیم:

۱. هر کسی بالبداهه و حضوراً به وجود یک سلسله امور ذهنی که آن ها را علوم و ادراکات می نامند، اذعان دارد. وجود این امور بر انسان از وجود عالم خارج روشن تر است، زیرا اگر کسی فرضاً پیدا شود (مانند ایدئالیست ها) که در وجود جهان خارج تردید کند و ادراکات خود را یکسره باطل. یعنی غیر مطابق با واقع بداند، در وجودِ خود این ادراکات نمی تواند تردید کند. پس وجودِ یک سلسله امور ذهنی که هر انسانی حضوراً به آن ها آگاه است، بدیهی است و احتیاجی به دلیل علمی یا فلسفی ندارد.

۲. کاوش های دانشمندان از قدیم و جدید ثابت کرده است که یک 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 یک به نوبه خود نظریاتی داشته اند.

در فیزیک جدید نیز مباحثی راجع به نور و صوت و غیره و این که امواج(۲) در چه حال و چگونه به چشم وارد شده و اعصاب چشم را متأثر می سازند و یا امواج صورتی در چه حال و تحت چه شرایطی اعصاب گوش را متأثر می سازند، مطرح می شود.

ایضاً کاوش های دانشمندان ثابت کرده که سلسله اعصاب انسان و حیوان مانند سایر اعضای بدن، وظیفه خاصی داشته و اعمال ویژه ای را انجام می دهد؛ از عوامل خارجی متأثر شده و عکس العمل هایی از خود نشان می دهند. بیان و توضیح فعالیت های عصبی به عهده علم فیزیولوژی (وظایف الاعضاء) می باشد. این دو مطلب (انجام یافتن یک سلسله عوامل خارجی

۱- اقتباس از: محمد تقی مصباح یزدی، پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، ص ۵۳

۲- آزمایش های میکلسن(neselekiM) ضربه کاری بر نظریه« اتر» وارد ساخت و چنین ماده سیالی که صفات خدایی پیداکرده بود، از میان رفت. فیزیک دانان قدیم« اتر» را واسطه انتقال نور و حرارت می دانستند

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۶۹

در خارج و انجام یافتن فعالیت های عصبی) مورد تسلیم و قبول قاطبه دانشمندان «رئالیست» می باشد که به دنیای خارجی ایمان دارند، چه روحی و چه مادی. اختلاف روحیون با مادیون در مطلب دیگری است که ذیلًا گفته خواهد شد. این نکته نیز ناگفته نماندکه هیچ کس به انجام یافتن فعالیت های عصبی در مغز خودش حضوراً آگاه نیست، بلکه اطلاعاتی که هر کس در این باب دارد، در اثر کشفیات علمی دانشمندان است. اساس اختلاف در این مطلب است که دانشمندان روحی از راه عدم انطباق امور روحی بر خواص عمومی ماده اثبات می کنند که امور روحی- همان ها که حضوراً به آن ها آگاه هستیم- مادی نیست. پس نمی تواند بر فعالیت های عصبی منطبق شود. پس فعالیت های عصبی مقدمه پیدایش یک سلسله امور غیر مادی است نه عین آن ها؛ اما دانشمندان مادی به جای آن که به اصل مطلب توجه کنند و ثابت کنند که آنچه ما درک می کنیم عین همین فعالیت های عصبی است، از مطلب خارج شده، از کتب فیزیک یا فیزیولوژی یا روان شناسی جدید (که مطابق اسلوب ویژه خود [یعنی مشاهده و تجربه] موضوع ماهیت و چگونگی امور روحی را از بحث خارج می کند) مطالبی را ذکر می کنند که ربطی به مدعای فلاسفه ندارد و مثل این که پیش خود گمان می کنند که کسانی که روح و امور روحی را مجرد می دانند، از این مطالب آگاهی نداشته و اگر آگاهی پیدا کنند داعی برای عقیده به تجرد روح نخواهند داشت، در حالی که الهیون از کاوش های علم مطلعند؛ ولی ادراکات را مادی نمی دانند.

۳. امور روحی و نفسانی نیز مانند همه امور جهان، تابع اصول و قواعد و قوانین معینی است و رابطه علیت و معلولیت بین خود آن ها یا بین هر یک از آن ها و مواد بدنی یا عوامل خارجی برقرار است.

روان شناسی جدید مطابق اسلوب ویژه خود (مشاهده و تجربه) همین اصول و قوانین را بیان می کند. دانشمندان و فلاسفه روحی هیچ گاه ادعا نکرده اند که روح و امور روحی از قید هرگونه اصل و قانونی آزاد است و تابع هیچ قاعده علمی نیست، تنها چیزی که اثبات کرده اند این است که روح و امور روحی خاصیت های مخصوص ماده را ندارند و قوانین مادی بر آن ها حکومت نمی کند. علی هذا نسبت هایی که بعضی از مادیون دانسته یا ندانسته به دانشمندان روحی می دهند، به کلی بی اساس است.

دکتر ارانی در کتاب پسیکولوژی صفحه ۶، پس از آن که شرحی در اطراف تغییر سبک

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷۰

تحقیقاتی علمی در اروپا از قرن هیجدهم به بعد می دهد، می گوید:

«این اصل کلی از این به بعد در تمام تحقیقات علمی حکم فرما شد که تحقیق علمی عبارت است از: جستجوی دقیق و عمیق. جستجوی دقیق و عمیق وقتی انجام می گیرد که انسان علم را با عمل توأم نموده، تغییراتی را که به وسیله امتحانات و تجربیات علمی معین می کند، به وسیله تفکر به یک دیگر مربوط نماید و روابط علمی و معلولی آن ها را بفهمد.» و پس از چند سطر این طور به گفته خود ادامه می دهد:

«از همان زمانِ راسیونالیست های(۱) قرن هفدهم (هوبس، اسپینوزا، لایپ نیتز و ...) عقاید علمی راجع به روح و تغییرات آن به کلی عوض شد و این فلاسفه برای اولین دفعه بیان کردند که تمام تغییرات روحی در تحت یک سلسله قوانین ثابت و معین است و بر خلاف آنچه مذاهب و ادیان قرون وسطی ادعا می کردند، روح آزاد نیست و به خودی خود نمی تواند اثری ظاهر سازد و رابطه علت و معلول که در علوم دیگر، مخصوصاً علوم طبیعی مشاهده می شود در علم روح نیز کاملًا و به طور دقیق حکم فرما است. «هوبس» مطابق با قانون نیوتن در مکانیک، قانون جبر را در روح کشف کرد؛ بدین معنا که هیچ قضیه روحی بدون سبب تولید نشده، بی علت نیز از میان نمی رود.»

این مطلب که امور روحی تحت یک سلسله قوانین ثابت و معین است یا این که هیچ قضیه روحی بدون سبب تولید نشده وبی علت نیز از میان نمی رود و یا موضوع روابط امور روحی با امور بدنی یا با امور خارج از بدن، جزء الفبای علم روح به شمار می رود و هزارها سال است که فلاسفه بر روی این اساس افکار خویش را بنا کرده اند و این چیزی نیست که برای اولین دفعه در قرن هفدهم گفته باشند، بلکه بر عکس از قرن هفدهم به بعد عده ای از فلاسفه اروپا که در مسئله جبر و اختیار به مختار بودن روح قائل شده اند، مختار بودن را مستلزم آزادی از قانون علت و معلول دانسته اند؛ ولی دانشمندان می دانند که این عقاید هیچ گونه ارزش علمی یا فلسفی ندارد.

مذاهب و ادیان نیز منکر این اصل نبوده اند، منتها چیزی که روحیون گفته و می گویند این است که، امور روحی، خواص عمومی ماده را ندارد نه آن که قانون و قاعده ندارد و یا آن که امور روحی، اصلًا با ماده ارتباط ندارد و یک دیواری به بزرگی دیوار چین بین روح و ماده موجود است.

۱- Rationaliste.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷۱

فلسفه ماتریالیسم تا کنون درباره تفکر و امور روحی نظریه قاطع و مستدلی ارائه نداده است. پیروان این مکتب در عین حال که خواسته اند حقیقت و ذات شعور و فکر را مادی بدانند، گاهی نیز از مضمون کلماتشان چنین استنباط می شود که از توجیه مادی شعور و تفکر، وامانده و منحرف شده اند و گاهی نیز به صراحت، شعور را از امور غیر مادی شمرده اند.

با این که شعور، بستگی به جریانات فیزیولوژیکی و مادی معینی دارد؛ ولی نباید آن را در زمزه این جریانات به شمار آورد. فکر از ماده و مغز انفکاک ناپذیر است، اما نمی توان آن را همانند ماده دانست. به گفته لنین: هرگاه فکر را مادی بنامیم، گامی برای اختلاط ماتریالیسم و ایدئالیسم برداشته ایم؛ گامی که اشتباه آمیز است.

فکر، جسم نیست، آن را نمی توان دید ویا از آن عکس گرفت؛ فکر صورت اشیا و پدیده های همان صور است، ولی نه صورت مادی، بلکه صورت معنوی صورت ایده ای. فکر، عکس برداری ساده واقعیت و کپی بی جان واقعیت نیست، بلکه واقعیت است که به طور متناسب در مغز انسان انعکاس می یابد.

مارکس می گوید: فکر یا هر چیز معنوی، عبارت از چیز مادی است که در مغز انسان جای می گیرد و به صورت معنوی درمی آید.(۱) گرچه تفکر، صفت اختصاصی مغز است؛ ولی به هیچ وجه خود ماده مخصوصی نیست، زیرا اگر تفکر خود نوعی از ماده بود، فرقی بین ماده و تفکر وجود نداشت.(۲)

عبارت های فوق، روشن می کند که «ماتریالیسم که به سادگی همه چیز را به جوهر مادی ارجاع می دهد، در مسئله ادراک و شناخت چگونه به تناقض گویی گرفتار می شود؟ پیروان این مکتب که اعتقاد به امور غیر مادی را پندارگرایی می دانند و به این وسیله دهان مخالفین خود را می بندند، ناچار شده اند سخنان انکارگرایان را- علی رغم اصول فلسفی خود- بپذیرند؛ یعنی هر چیزی را موجود بدانند و در عین حال موجود ندانند؛ به این وسیله تساوی وجود و ماده که اساس ماتریالیسم است، بی اعتبار می شود.»(۳)

بلکه مطابق آخرین تحقیقی که از طرف فیلسوف بزرگ اسلامی، صدرالمتألهین به عمل آمده

۱- آقا ناسیف، اصول فلسفه مارکسیسم، ص ۴۶

۲- مهدی سام، مبانی فلسفه علمی، ص ۲۶

۳- عطاء اللّه کریمی، شناخت، ص ۷۶

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷۲

و مورد قبول فلاسفه بعد از وی واقع شده، روح، خود عالی ترین محصول ماده است؛ یعنی مولود یک سلسله ترقی و تکامل ذاتی طبیعت است و طبق نظریه این دانشمند هیچ گونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراء الطبیعه وجود ندارد؛ یعنی ممکن است یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل به موجود غیر مادی شود.

پس از بیان این مقدمات می گوییم که مسئله مورد اختلاف بین روحیون و مادیون این است که، آیا ادراکات روحی و همچنین خود روح، مجرد است یا مادی؟ و به عبارت روشن تر اختلاف در ماهیت و چگونگی وجود این امور است. و مطابق آنچه در مقاله اوّل به ثبوت رسید، تنها با اصول و موازین خاص فلسفی می توان وجود شی ء را یا چگونگی وجود آن را اثبات کرد و در هیچ یک از چهار قسمتی که در بالا تشریح شد، اختلافی نیست که خلاصه اش از این قرار است:

۱. وجود ادراکات؛

۲. انجام یافتن یک سلسله عوامل خارجی؛

۳. انجام یافتن فعالیت های عصبی به هنگام تفکر؛

۴. وجود یک سلسله قوانین روحی.

سایر استدلال هایی که مادیین در مسئله روح آورده اند، همه خارج از موضوع است، بلکه بعضی از آنان کار را بالاتر کشانیده و می گویند: چون که در ضمن تشریح بدن، روح را نیافته اند، پس روح وجود ندارد.

فلیسین شاله در قسمت متافیزیک از یکی از علمای علم وظایف الاعضاء موسوم به بروسه، که عقاید مادی داشته، نقل می کند که گفته است: «من به وجود روح معتقد نخواهم شد مگر آن که آن را در زیر چاقوی تشریح خود کشف کنم.»

حقیقت این است که از مطالعه کتب مادیین این مطلب به خوبی روشن می شود که آنان از عقاید فلاسفه الهی و روحی و از تصوری که این دانشمندان در باب خدا و روح یا سایر مسائل دارند، اطلاع درستی ندارند و اطلاعاتشان به آنچه که مردم عوام در باب روح و جن و پری و غیره می گویند، منحصر است و یا به آنچه ایدئالیست ها نقل کرده اند که گفته هایشان از گفته های عوام پایین تر است.(۱) در صورتی که باید برای کسب اطلاع از یک مدعا به متون اصلی و منابع صحیح

۱- بخشی از پاروقی استاد مطهری تقطیع شده و به قسمت اوّل بحث برده شده است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷۳

صاحبان آن نظریه مراجعه کرد نه افسانه های عوامانه و متداول.

در هر صورت، خلاصه بیان این که، چون صورت ادراکی ما خواص عمومی ماده (انقسام، عـدم انطباق بزرگ به کوچک) را ندارد مادی نیست، زیرا ماده در هر شکلی و شرایطی که باشد هرگز نمی تواند خواص عمومی خود را از دست بدهد.

اشکال

ممکن است در بیـان گذشـته خرده گیری نموده و بگوییـد: ادراک، همان خاصه مادی است که در سلسـله عصب یا مغز حاصل می شـود و موضـوع بزرگی و کوچکی و دوری و نزدیکی را کـاوش هـای علمی حـل کرده. علم امروز عقیـده دارد به این که دسـتگاه ادراک بَصَری یک دسـتگاه دقیق عکاسی بیش نیست و همه اشعه در نقطه زرد چشم گرد آمده و ابصار محقق می شود؛ یعنی اشعه مستقیم یا منعکس از جسم مرئی به داخل چشم وارد شده، از حجاب شفاف قرنیه و مایع زلالیه و صفحه عنبیه گذشته، داخل سوراخ مردمـک می شود و از عدسـی چشم (جلیـدیه) عبور نموده و مطـابق خاصـیت مخصوص عدسـی هـا در نقطه معین، تصویری از نور ایجاد می نماید و آن نقطه عبارت است از: نقطه مخصوصی در شبکیه به نام نقطه زرد که تصویر در آن جا واقع می شود و ما به جز همـان نقطـه چیزی نمی بینیـم؛ چیزی کـه هسـت از کوچـک تریـن جزئی که در این نقطه مشاهـده می کنیم، بقیه اجزا را انـدازه می گیریم.

کوچکی و بزرگی اشـیا، نسبی است؛ مـا اگر خورشـید و مـاه را از سـتارگان بزرگ تر می بینیم به خاطر فاصـله کم تر و بیش تر می باشد، در حالی که واقع به عکس است.

و از نسب و فواصـل اجزا، بزرگ تری و کوچـک تری نسبی به دست می آیـد و البته در این مرحله، اختلافات کیفیات دیگر از قبیل سایه ها و مانند آن ها نیز مؤثر است. تا این جا تنها اختلافات نسبی مؤثر می باشند و چون با رؤیت های دیگری حجم باصره خود را تقریباً با بدن خود و بدن خود را با جسم های خارج از خود اندازه گرفته ایم، از این روی می دانیم که تقریباً نسـبت باصـره را تا چه انـدازه بایـد بزرگ نمود تـا به حقیقت نزدیـک شـده و انطبـاق پـذیرد و در نتیجه هنگـام رؤیت خـارج به انضـمام این افکـار، جهان پهنـاوری را تحت ابصـار در می آوریم و می پنـداریم که شـخص، این ابصـار با این بزرگی را درک می کنـد، در صورتی که فقط نقطه های ریز و درشتی را در نقطه زرد چشم می بیند نه ظرف خارج را، آنچه در خارج قرار دارد هرگز

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷۴

در قلمرو دید چشم ما قرار نمی گیرد.

پیش از این که به این اشکال پاسخی در خور بدهیم نظر فیلسوفان قدیم را درباره ابصار بازگو می کنیم: در میان قدما در باب کیفیت ابصار (دیدن) و این که عمل دیدن چگونه محقق می شود، دو نظریه معروف بود: نظریه انطباع؛ نظریه خروج شعاع.

صاحبان نظریه انطباع معتقد بودند که جلیدیه (عدسی چشم) جسمی شفاف و صیقلی و آینه مانند است، لهذا اگر جسمی در مقابلش قرار بگیرد، نقشی از آن جسم در سطح آن واقع می شود و به این وسیله عمل ابصار، محقق می شود. این عقیده منسوب به ارسطو و پیروانش بود و از دانشمندان اسلامی محمد بن زکریای رازی و ابن سینا پیرو این عقیده بودند.

صاحبان نظریه خروج، شعاع عدسی چشم را نیّر و منبع نور مانند آتش و خورشید و ستارگان می دانستند و معتقد بودند که از چشم، شعاعی نورانی خارج می شود و به جسم مقابل می خورد و به این وسیله ابصار محقق می شود.

صاحبان این نظریه دو دسته بودند: بعضی معتقد بودند که آن شعاع، مخروطی است که رأس آن دو چشم و قاعده آن بر روی مریی قرار می گیرد و گروه دیگر معتقد بودند که استوانه ای شکل است و آن سرشعاع که بر روی جسم مریی است، دایماً مضطرب و در حرکت است. این عقیده منسوب به افلاطون و جالینوس و پیروان آن ها بود. از دانشمندان اسلامی خواجه نصیرالدین طوسی و عده ای دیگر این عقیده را پذیرفته اند.

پیروان هر یک از دو نظریه فوق، له و علیه یک دیگر دلایلی ذکر کرده اند که در کتب فلاسفه مسطور است. و از جمله اشکالاتی که صاحبان خروج شعاع بر نظریه انطباع کرده اند، اشکال عدم انطباق بزرگ برکوچک است که در متن اشاره شده و جوابی هم که صاحبان نظریه انطباع داده اند، همان است که در متن اشکال بیان شده است و امروز هم مورد پسند دانشمندان علوم طبیعی است.

شیخ شهاب الدین معروف به «شیخ اشراق» عقیده سومی دارد که چندان قابل اهمیت نیست و از ذکر آن خودداری می کنیم.

صدرالمتألهین، فیلسوف شهیر اسلامی عقیده جداگانه ای در باب حقیقت ابصار دارد.

این دانشمند اظهار داشت: هیچ یک از دو نظریه فوق بر فرض صحت و تمامیت حقیقت ابصار را نمی تواند توجیه کند، زیرا هر دو نظریه مربوط به عمل فیزیکی (طبیعی) چشم است و ابصار

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷۵

ماورای 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 یک نوع فعالیت ابداعی نفس است که عمل طبیعی (فیزیکی) چشم مقدمه آن است و پس از انجام یافتن عمل طبیعی، نفس با قدرت فعاله خود، صورت مماثل شی ء محسوس را در صقع (ناحیه) خود ابداع و انشا می نماید.

صدرالمتألهین در جلد چهارم اسفار در مقام رد عقیده اصحاب انطباع می گوید:

«و هذا بعد تمامه إنّما یدل علی انطباع الشّبح فیه لاکون الابصار به؛ یعنی ادله نظریه انطباع بر فرض صحت و تمامیت دلالت می کند که شبح و تصویری در چشم واقع می شود؛ اما دلالت نمی کند که دیدن به او محقق می شود.»

و راجع به عقیده خروج شعاع می گوید: «و نحن لاننکر أیضاً تحقق الشعاع من البصر إلی المرئی صورته لکن نقول لابد فی الرؤیه من حصول صوره المرئی للنفس؛ یعنی ما درصدد انکار این جهت نیستیم که شعاعی از چشم خارج می شود، حرف ما این است که باید شی ء مریی یک صورتی پیش نفس داشته باشد تا دیدن محقق شود.»

روی نظریه صدرالمتألهین هر یک از دو نظریه فوق، تنها عمل طبیعی و فیزیکی چشم را توجیه می کند، نه حقیقت ابصار و دیدن را از لحاظ فلسفی.

مطابق تحقیقاتی که اخیراً دانشمندان علوم طبیعی از طرفی در باب نور و از طرفی در باب کیفیت ساختمان چشم کرده اند، مسلم شده است که دو نظریه فوق حتی از لحاظ توجیه عمل فیزیکی چشم نیز صحیح نیست؛ یعنی نه انطباع است و نه خروج شعاع.

خواننده محترم می داند که نظریه جدید در باب ابصار هر چند دو نظریه معروف بالا را باطل می کند، اما نظریه صدرالمتألهین راجع به این که این گونه اعمال طبیعی و فیزیکی حقیقت ابصار را نمی تواند توجیه کند، به قوت خود باقی است. جوابی که در متن، به اشکال داده شده روی این نظریه است.

پاسخ

بیان گذشته ما متکی به انکار این حقایق علمی نبوده، بلکه سخن ما متوجه هدف دیگری است و آن این است که مُدرَک ما به ضمیمه روابط تصدیقی (آن خورشید است، این ماه می باشد، آن شی ء کوه است) و فکر نام برده، یک واحد را تشکیل داده و چیزی را

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷۶

به وجود می آورد که به قول اشکال کننده «پندار» است.

در مقام پاسخ می گوییم: سخن در همین درک و پندار است که می پنداریم شخصی این تصویر با این بزرگی را درک می کند و این پندار در مدرکات انجام می گیرد و سرانجام صورت بزرگی را «درک» می کنیم یا «تخیل» می کنیم (بنا به گفته ماتریالیست ها)؛ ولی به هر حال این درک یا تخیل یک صورت ادراکی است و به وسیله یک قوه درک کننده ای باید حاصل شود و اگر این قوه، سلول ها، مغز و عصب باشد، نمی تواند چنین تصویر بزرگی را در خود جای دهد و اگر قوه مدرکه روح باشد که حقیقت آن تصویر را ساخته است نه جسم و حجم را، بلکه صورت مجرده آن را خلق کرده و سپس ادراک گردیده است، در این صورت حرفی نیست و اشکالی وارد نمی شود.

به هر حال این «پنداشته» ما با خواص عمومی ماده تطبیق نمی کند و در عین حال که پدیده ای در نقطه زرد یا مغز است، دارای خواص مادی است و نمی تواند از تحول و انقسام و عدم انطباق بزرگ بر کوچک به دور باشد. گذشته از این که همین روابط تصدیقی (این او است، این چنان است) قابلیت انقسام را ندارد و اگر چنان چه یک خاصه مادی و جای گیر در مغز بود، با انقسام مغز منقسم بود و از این روی این خصوصیات را به اشعه مجهوله یا امواج نامریی نیز نسبت نمی توان داد، زیرا بالأخره همه مادی بوده و حکم ماده را دارند. هم چنان که قبلًا نیز اشاره کردیم، بر مفاهیم ذهنی، قوانین عمومی ماده حاکم نیست، بلکه مفاهیم علمی قوانین مخصوص به خود را دارد و از سنخ پدیده های ماده نیست.

اشکال

اشاره

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، اجزای ماده را دیده و فواصل (خلأ) را نمی بینیم نه این که دیده باشیم فواصل نیست، آن گاه می پنداریم چیزهایی بی خواص ماده موجود شده اند.

قبل از پاسخ به این اشکال لازم است توضیح داده شود که، مفاهیم و تصوراتی که از امور هندسی مثل خط و سطح و حجم داریم، تصورات مخصوص ذهن هستند و این امور در عالم واقع بدین صورت تحقق ندارند. امور هندسی از ویژگی اتصال و پیوستگی برخوردارند؛ یعنی

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷۷

خط هندسی از ذرات منفصل تشکیل نشده است، اگر چه میان این ذرات به هم چسبیده هیچ گونه خلاء و فاصله ای نباشد. اصولًا خط و سطح و حجم از اجزا و ذرات ساخته نشده اند.

خط، امری ممتد است. اگر بخواهیم در ابراز و اظهار حقیقت سهل انگاری نکرده باشیم غلط است که خط را امری ممتد بدانیم، بلکه باید بگوییم: خط، یعنی امتداد؛ اگر تصور امتداد یک جهت را در ذهنتان حاضر کنید، در این صورت، خط را تصور کرده اید. خط، امتداد در یک جهت و سطح، امتداد در دو جهت و جسم تعلیمی، امتداد در سه جهت می باشد. بنابراین، خط، امر ممتد و متصل نیست، بلکه خط، خود امتداد و اتصال در یک جهت است.

برای درک صحیح اتصال، خطی را در ذهن فرض کنید و روی آن نقطه ای در نظر بگیرید، در این صورت این نقطه انتهای یک قسمت است و همین نقطه، ابتدای قسمت دوم است، در حالی که لازمه انفصال و جزء داشتن خط این است که نقطه انتهایی قسمت اوّل غیر از نقطه ابتدایی قسمت دوم باشد.

با دقت در این امر متوجه می شویم که تعریف خط به کمک نقطه، تعریف غلطی است و نمی توان گفت: خط عبارت است از: مجموعه بی نهایت نقطه، زیرا بعد از تصویر خط، نقطه را درک می کنیم و نه بر عکس؛ تصور نقطه از انتها و ابتدای خط حاصل می شود. تعریف صحیح این است که گفته شود: هر خطی عین امتداد است و به همین دلیل از اجزا و حتی ذرات به هم چسبیده تشکیل نشده است و مقصود از اتصال خط، متصل بودن اجزا نیست.

برای روشن شدن معنای اتصال لازم است میان امر متصل (خط) و امر منفصل (عدد) مقایسه ای صورت گیرد. برای این منظور می توان به مفاهیم ریاضیات، مانند ۵ یا ۲ و ...

توجه کرد که با اعداد قابل بیان نیستند، ولی می توان آن ها را به طریق هندسی نشان داد. و نیز ۲ وتر مثلث قائم الزاویه متساوی الساقینی است که طول هر ساق آن واحد باشد. چرا ۱۰ ریال را نمی شود بین سه نفر به طور مساوی تقسیم کرد، در حالی که به طور خیلی دقیق می توان خط ۱۰ سانتی متری را با روش هندسی دقیقاً به سه قسمت مساوی تقسیم کرد. علت این است که اعداد، بیان کننده حقایق جدای از هم هستند؛ به عنوان مثال نمی توان گفت: در این اتاق بیش از سه نفر و کم تر از چهار نفر وجود دارند. اگر به ما گفته شود: در این اتاق سه نفر بیش تر و پنج نفر کم تر، حضور دارند ما چاره ای نداریم جز این که بگوییم: چهار نفرند؛ میان ۳ و ۵ فقط یک نقطه عددی وجود دارد. گذار از عدد ۳ به عدد ۴ امری انفصالی و جهش وار است. اما

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷۸

اگر گفته شود: طول اتاق کم تر از ۴ متر و بیش تر از ۳ متر است، در این صورت بی نهایت طول، قابل فرض است. برای بهره برداری بهتر و محاسبه آسان این طول ها به اعداد کسری متوسل می شویم؛ ولی در حقیقت این اعداد علایمی هستند برای نشان دادن خطها و طول ها، که امور متصل هستند. کمک از اعداد برای نشان دادن خطوط به منظور سادگی عملیات است؛ ولی دقت کافی را ندارد.

در این صورت باید قبول کنیم که اموری داریم که جز امتداد و کشش چیز دیگری نیستند؛ اما باید دانست که امتداد و کشش، ماده یا صفت ماده نیست؛ لازمه متصل بودن اجسام (مثلًا یک قطعه چوب) این است که بتوانیم روی آن نقطه ای فرض کنیم که نقطه انتهای قسمت اوّل باشد و هم چنین همان نقطه ابتدای قسمت دوم چوب باشد. این عمل در روی اجسام و مواد محال است، در حالی که حقیقت امر متصل همین است که بتوان روی آن نقطه ای فرض کرد که آن نقطه مشترک میان دو قسمت باشد. بعد از اثبات امور متصل و نیافتن این خصوصیت در میان موجودات مادی عالم خارج، باید معتقد شد که، «امور متصل، امور غیر مادی است.

به همین دلیل است که می گویند: امور هندسی مثل خط و سطح و نقطه، ذهنی هستند و مثلًا خط و سطح و نقطه در عالم ماده موجود نیستند. البته امور وهمی هم نیستند، بلکه امور انتزاعی اند. فقط خط ذهنی است که می توان روی آن نقطه مشترک میان دو قسمت فرض کرد.

این خاصیت از جهت غیر مادی بودن آن است، زیرا اگر نقطه ای در روی جسم و یا ماده ای در نظر بگیرید، آن نقطه، انتهای قسمت اوّل و نقطه کناری آن (نه همان نقطه) ابتدای قسمت دوم جسم است؛ در این امور نقطه مشترک معنا ندارد.»(۱)

کمیّات متصله

اشاره

به عبارت دیگر از جمله ادراکات و تصوراتی که برای ذهن حاصل می شود، ادراک کمیات متصل است. در تعریف کم متصل معمولًا می گویند: کمیتی که اجزای آن به هم پیوسته است؛ مانند خط و سطح. البته واضح است که منظور این نیست که کم متصل بالفعل دارای اجزایی است و آن اجزا وصل به یک دیگر است، بلکه منظور این است که بین هر دو جزء که در آن فرض

۱- عطاالله کریمی، شناخت، ص ۷۱

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۷۹

می شود، حد مشترکی وجود دارد و بین آنها انفصال و جدایی نیست. به خلاف کمیات منفصله که دارای اجزای مستقل از یک دیگر و از هم جدا هستند. علی هذا هر کم متصل مانند خط مستقیم، خط منحنی، دایره، سطح یک واحد دارای امتداد و کشش (متصل واحد) است.

«کم متصل بر دو قسم است: ثابت یا (قارالذات) و غیر ثابت یا (غیر قارالذات). کم متصل غیر ثابت عبارت است از: زمان و حرکت.»(۱)

درباره این نوع ادراکات دو نکته هست که از لحاظ فلسفی لازم است مورد توجه قرار گیرد:

نکته اوّل: این که این مفاهیم از کجا ناشی شده و منشأ این تصورات چیست؟

گروهی از فلاسفه اروپا که «عقلیون» مشهورند (کسانی که به پاره ای از تصورات ناشی از فطرت و غیر منتهی به حس معتقدند) منشأ این تصورات را فقط عقل می دانند، این گروه می گویند: چون نقطه (شی ء بدون بعد) و خط (شی ء یک بعدی) و سطح (شی ء دو بعدی) در خارج وجود ندارد و آنچه وجود دارد اشیای سه بعدی، یعنی اجسام است، پس منشأ این تصورات نمی تواند احساس باشد، زیرا احساس فرع آن است که محسوس وجود خارجی داشته باشد، پس این تصورات مستقیماً از قوه عقلانی ناشی شده است.

گروه دیگر که آنها را «حسیون» می گویند و به فلاسفه حسی شهرت یافته اند، کسانی هستند که تمام ادراکات و تصورات را منتهی به حس می دانند، معتقدند که، منشأ تصورات ریاضی نیز ادراکات حسی خارجی است. [این گروه] می گویند: تصور نقطه و خط و سطح و دایره و غیره نیز از دیدن اشیایی در طبیعت برای ذهن حاصل شده است، لکن آن اموری که ابتدا منشأ تصور این مفاهیم هستند مصداق دقیق و واقعی نیستند، بلکه آن ها نمونه ناقصی برای ذهن هستند و ذهن پس از ادراک آن ها با قدرت فعاله خود مصداق کامل آن نمونه ها را می سازد؛ مثلًا دیدن اشیایی مانند سر سوزن نمونه شده است که ذهن تصور نقطه حقیقی را 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 به معنای هندسی آن ها ابداع نماید.

هرچند عقیده عقلیون- دایر بر این که تصورات مفاهیم هندسی هیچ گونه استنادی به احساس ندارد- صحیح نیست و دلیلی هم که اقامه کرده اند و در بالا ذکر شد ناتمام است (چنان که در فلسفه

۱- مظفر، المنطق، ص ۱۴۹

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸۰

در باب نسبت مقدار به جسم، ثابت شده)؛ لکن این اندازه مورد اتفاق همه علما حتی علمای حسی است که در ادراکِ کمیات متصل، ذهن بدون دخالت و فعالیت نیست.

نکته دوم: 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 کیفیاتی که ما ادراک می کنیم در طبیعت مادی وجود ندارد؛ ولی نه از این جهت که راسیونالیست های اروپا [عقلیون] می گفتند که، «خط و سطح مثلًا یک بعدی و دو بعدی هستند و آنچه در طبیعت وجود دارد جسم سه بعدی است»، بلکه از جهت این که آنچه در طبیعت مادی وجود دارد (اعم از ماده مغزی و ماده خارجی) منقسم و دارای اجزا و مفاصل است و این امور در ظرف ادراک ما صاف و یک پارچه و یک نواخت وجود ندارد؛ مثلًا ما فصل مشترک دو سطح مکعب را به صورت خط و حد فاصل یک جسم را از فضای خارج به صورت سطح و رسم حاصل از حرکت پایه پرگار را به صورت دایره ادراک می کنیم و حال آن که از روی قراین قطعی علمی می دانیم که در فضای مادی، خط و سطح و دایره با این کیفیت وجود ندارد، بلکه درباره دایره می توان گفت: اصلًا در طبیعت وجود ندارد؛ پس این امور-/ با این خواص معینی که در ذهن ما دارند مادی نیستند و ذهن، آن ها را در فضای دیگری که فضای ذهن یا فضای هندسی می توان نامید و با فضای مادی متفاوت است، رسم می کند.

ما در مسائل هندسی در ذهن خود خطوط و اشکالی رسم می کنیم و بر روی آن ها احکام ثابت قطعی صادر می کنیم؛ مثلًا در ذهن خود دایره یا مثلث رسم می کنیم و ذهن ما احکام مخصوص دوایر و مثلثات را با کمال قطعیت و یقین صادر می کند (ریاضیات قطعی ترین علوم به شمار آمده) و حال آن که در طبیعت مادی این احکام بلا موضوع هستند.

فلیسین شاله می گوید:(۱) «اشکال هندسی را ذهن در فضای موهومی که شبیه است به مکان محسوس، و لکن عین آن نیست، رسم می کند. مقصود از مکان محسوس، محیطی است که انسان اشیای خارجی را در آن جا می یابد. این محیط را انسان بینا به وسیله چشم و اشخاص کور به وسیله لامسه و مدد سامعه درک می کنند. مکان محسوس همیشه پر است از اشیا، چون اشیایی که آن را پر می کنند گوناگون و از حیث مقاومت مختلف است. مکان محسوس، غیر متجانس است و محدود هم هست، زیرا میدان دید و مسافتی که از آن می توان صدایی را شنید محدود می باشد؛ اما فضای هندسی بر خلاف مکان محسوس، محیطی است تهی و متجانس و بی کران و

۱- متدولوژی(igolodohteM)، فصل روش ریاضیات

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸۱

بی نهایت قابل قسمت.» و خلاصه این بیان آن که، از راه عدم انطباق خواص ادراکات ما درباره کمیات متصل با خواص معینه ماده، ناچار باید این ادراکات را غیر مادی بدانیم.

بعد از ذکر این مقدمات، اکنون به پاسخ اشکال می پردازیم:

پاسخ اشکال

این که گفته می شود: ما در مورد خط و سطح و جسم، خواص ماده را نمی بینیم و ندیدن غیر از نداشتن است، در صحت این بیان سخنی نداریم؛ ولی به خلاف انتظار شخص اشکال کننده نتیجه این بیان به نفع ما است؛ ما خط و سطح و جسم را بی شکاف می بینیم، پس در ظرف ادراک ما سطح و خط و جسم بی شکاف موجودند.

«ما اجسام مادی را به صورت پیوسته و یک پارچه می بینیم، در صورتی که بین مولکول ها و اتم ها و حتی بین پروتون ها و الکترون ها و سایر اجزای درونی اتم ها فواصل نسبتاً وسیعی وجود دارد، عکسی هم که در شبکیه چشم منعکس می شود، روی همین اجزای ناپیوسته قرار می گیرد؛ ولی صورت ادراکی ما پیوسته است»؛(۱) به عبارت دیگر- که شخص اشکال کننده بیش تر می پسندد- ما در مورد ادراک خط و سطح و جسم [تعلیمی که موضوع هندسه است نه جسم طبیعی] می پنداریم 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، چون در ظرف ذهن حضور دارد گرچه نشان دهنده واقعیت های عینی نیست؛ وانگهی بخش مهمی از زندگی بشر را همین پندارها و تصورات ذهنی اداره می کند، بلکه به حکم «أوّل الفکر آخر العمل» اساس زندگی بر پایه تصورات و پندارها است؛ در عین حال حضور مادی ندارند.

ممکن است گفته شود: این یکی از موارد خطای باصره است که با دست آوردهای علوم، تصحیح می شود و شاید به وسیله پیشرفت علم وسیله ای اختراع شود که ما به کمک آن، اجسام مادی را با فواصل آن ببینیم؛ ولی این گفته به استدلال ما لطمه ای وارد نمی کند، زیرا کلام ما در

۱- محمد تقی مصباح یزدی، پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، ص ۸۰

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸۲

همان «ادراک خطایی» است که در کجا تحقق می یابد، چون همین دید اشتباه آمیز و همین خیال و پندار، خود نوعی ادراک است و قوه ای باید آن را درک کند و اندام های بدن، که از اجزای از هم گسسته تشکیل یافته اند، نمی توانند یک صورت پیوسته را در خودشان جای دهند، در حالی که خود از اجزای گسسته ساخته شده اند.

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 به اصطلاح منطق) نیز صادق و قابل تطبیق است، زیرا ما این پدیده ها را آشکار وبی تردید در خودمان مشاهده می نماییم، در حالی که خواص عمومی ماده را از قبیل انقسام و تحول (درست دقت شود) ندارند. ماده و خواص آن به وسیله ابزارهای علوم مادی قابل اندازه گیری و سنجش است؛ ولی تظاهرات روانی با مقیاس های علمی قابل سنجش نیست. عشق، محبت، کینه، بخل، حسادت، خودپرستی، خود بزرگ بینی، ریاست طلبی و سایر نمودهای روحی در لابراتوارها قابل اندازه گیری نمی باشد، ادراکات و معلومات انسان با هیچ یک از وسایل علمی محاسبه نمی شود، در صورتی که پدیده های مادی، محکوم قوانین عمومی حاکم بر ماده است؛ ولی ادراکات ما از ثبات و عدم تحول و دوام و قسمت ناپذیری برخوردار است. ادراک ۴/ ۲+/ ۲ که از هنگام کودکی فهمیده ایم تا بزرگ سالی هم چنان محفوظ و ثابت است و با تغییر سلول ها تغییر نکرده است. پس این گونه پدیده های نفسانی نیز مادی نخواهند بود.

و نیز این سخن را در مورد یک دسته دیگر از ادراکات (مدرکات کلیه عقلیه به اصطلاح فلسفه) نیز می توان اجرا کرد، چون انسان غیر از ادراکات جزئی یک رشته مفاهیم کلی نیز دریافت می نماید؛ مثل اجتماع ضدین محال است، هر معلولی علتی دارد، جدول ضرب فیثاغورس، اصل تحول، کلیات هندسی، قوانین فیزیکی (در تصدیقات) و مفهوم وجود، ماهیت، وحدت و کثرت، جزئی و کلی (در تصورات). از خصوصیات مفاهیم کلی این است که در ظرف خارج وجود ندارد، چون ظرف خارج ظرف جزئیت و فردیت می باشد نه کلیت، زیرا معانی کلیه با یک سلسله اوصاف و خواصی مقارنند که در ماده ممتنع الوقوع هستند، اگر چه در عین حال به ماده به نحوی انطباق دارند (مانند مفهوم انسان کلی که به هر انسان خارجی صادق است؛ [ولی] با این همه در [ظرف] ماده [خارجی]، انسانی که به هر [فردی از افراد] انسان قابل تطبیق باشد نداریم، زیرا هر انسان که در خارج می باشد شخصی است که

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸۳

به غیر خود قابل تطبیق نیست)؛ [مانند احمد، محمود، زهرا و فاطمه که تنها شامل خودشان می شوند] با وجود این، ذهن این کلی را از روی انسان های محسوس خارجی ساخته است.

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

به دیگر کلام، مفاهیم کلی در ظرف ذهن و تفکر حضور دارند و به همین دلیل انسان با به کار گرفتن کلیات ریاضی به نتایج قطعی و مثبت می رسد. در هندسه، نقطه، خط، دایره و سطح در خارج وجود ندارد؛ ولی از نظر علمی ثمرات زیادی بر آن ها مترتب است، در صورتی که شی ء معدوم خاصیت ندارد؛ یعنی چیزی که در ظرف ذهن و یا خارج وجود نداشته باشد، طبعاً نه آثار علمی بر آن مترتب می شود و نه خواص عینی و خارجی می تواند داشته باشد.

ممکن است گفته شود که عدم اکسیژن خاصیتی دارد و آن از میان رفتن همه انسان ها و حیوانات است، در جواب می گوییم: این از باب تأثیر عدم در هستی نیست، بلکه فقدان یک موجودی به نام «اکسیژن» باعث شده که موجودات جان دار خفه شده و بمیرند نه عدم و نیستی به شکل مطلق.

برهان دیگر

در مورد علم، تنها یک نگاه کافی است، اگر باریک بینی کرده و با وجدان صاف بیازماییم، خواهیم دید صورت علمی و تغیر با هم هیچ گونه سازش ندارند و به عبارت فلسفی، حیثیت علم غیر از حیثیت تغییر و تحول می باشد و با توجه به این که موجود مادی عین تغیر و سیلان است باید قضاوت کرد که سنخ علم غیر از سنخ ماده است؛ علم صورت مجردی از واقعیت های خارجی است که با تحلیل های ذهنی به صورت معقولات ثانویه و تصورات و تصدیقات در می آید. از این رو علم ما مثل معلوم خارجی دست خوش تغییر و تحول واقع نمی شود، بلکه همواره ثابت و پابرجا است، لیکن تصور آن بسیار دقیق است. اگر چنان چه برای باریکی این نکته ذهنتان آماده دریافتش نباشد، ممکن است حالات مختلفه علم و ادراک را مانند معرفت و تذکر (شناختن و به یاد افتادن) در این باب بسنجید؛ چیزی را که ادراک کرده ایم و دوباره ادراک می کنیم، می فهمیم که مدرک در حال دومی عین همان مدرک اولی ما است، که از مرکز

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸۴

بایگانی بیرون آورده و به خاطر می آوریم.

انسان خاطرات تلخ و شیرین خود را یادآوری می کند و روی معلومات پیشین بازشناسی کرده و تجدید نظر می نماید و کاملًا دریافت می کند که این ها ادراکات جدید نیست.

تجدید خاطرات و بازشناسی اندوخته ها با معیارهای مادی سازش ندارد، چون سلول های بدن به طور کلی تغییر یافته و محتویاتش نیز تعویض شده و هر درکی هم معلوم جدید است، اما این سؤال پیش می آید که معلومات و خاطره های عصر کودکی در کجا است و عمل «تذکار» چگونه روی آن ها صورت می گیرد؟

کسی منکر نیست که هنگام یادآوری، اعصاب تحریک شده و مغز عملیاتی انجام می دهد؛ ولی مرکز اصلی خاطرات و ادراکات روح است که با تحریک عوامل مادی رابطه برقرار می شود و حیوانات از این خصوصیت بی بهره اند و تجدید مفاهیم ذهنی از ویژگی های انسان به شمار می رود.

و هم چنین چیزی را که ادراک نموده و سپس فراموش کرده یا غفلت می ورزیم و دوباره به یادش می افتیم، همان اولی به یادمان می افتد. اگر چنان چه مدرک ما در هر دو حال یک واحد حقیقی نبوده و ثبات و بقایی که حافظ عینیت است نداشت، تحقق «معرفت و تذکر» معنا نداشت؛ با این که معرفت ها و تذکرهایی با مرور هفتاد سال یا کم تر و بیش تر داریم که در ظرف این مدت ها اعصاب و مغز با همه محتویات مادی خود چندین بار تا آخرین جزء مادی خود تغییر و تبدیل یافته اند؛ ولی آن سلسله معارف هم چنان به قوت خود باقی هستند؛

شد مبدل آب این جو چند بارعکس ماه و عکس اختر برقرار

به عبارت روشن تر:

موضوع قدرت ذهن برای حفظ و نگهداری آنچه به وسیله یکی از حواس احساس نموده (قوه حافظه) و سپس یادآوری آن ها و تشخیص این که این یادآوری شده عین همان ادراک گذشته است و ادراک جدید نیست، یکی از اسرارآمیزترین مسائل روحی است. دقت فلسفی در این مسئله به خوبی واضح می کند که دستگاه روحی و ادراکی در ماورای دستگاه اعصاب و فعالیت های عصبی قرار گرفته و برخلاف فرضیه مادیین، ادراکات را از خواص معینه ماده نمی توان دانست. برای این که زمینه استدلال روشن شود، اوّل چگونگی این استعداد ذهنی را مطابق آنچه هر کسی حضوراً و وجداناً در خود می یابد و روان شناسان تشریح کرده اند یادآوری

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸۵

می کنیم، سپس به ذکر تئوری های علمی و فلسفی درباره آن می پردازیم:

مراحل گوناگون احساس از دیدگاه روان شناسان

اشاره

تردیدی نیست که اگر انسان چیزی را به وسیله یکی از حواس خود احساس نمود، برای دفعات بعد می تواند آن چیز را در ذهن خود حاضر سازد بدون آن که احتیاج داشته باشد که آن را از نو احساس نماید؛ مثلًا اگر یک روز رفیق خود را در یک نقطه معین ملاقات نمود و بین آن ها مذاکراتی واقع شد، خاطره ای از این ملاقات و مذاکره در ذهن او باقی می ماند و هر وقت بخواهد آن ملاقات و گفتگو را یادآوری می کند و آن منظره و کلمات را در صفحه ذهن حاضر می سازد. با تمیز و تشخیص این که این خاطرات فعلی، تخیل موهوم نیست که ذهن از خود اختراع کرده باشد و احساس مجدد هم نیست؛ یعنی آن ملاقات و گفتگو در زمان حاضر تکرار نشده است، بلکه این خاطرات مربوط به ملاقات و گفتگوهایی است که در گذشته واقع شده است.

علمای روان شناس می گویند: از ابتدای این که ذهن انسان چیزی را در تحت تأثیر عوامل خارجی احساس می کند تا هنگامی که خود به خود بدون تأثیر عوامل خارجی آن را در زمان بعد مورد توجه قرار می دهد، چهار مرحله را طی می کند:

۱. احساس ابتدایی (فراگیری): یعنی یک چیز ابتدا باید احساس شود تا آن که ذهن آن را نگاه داری و یادآوری نماید. بدیهی است تا چیزی از خارج وارد ذهن نشود، نگاه داری و یادآوری معنا ندارد.

۲. حفظ (نگاه داری): چیزی که وارد ذهن می شود تا اثری از خود باقی نگذارد (یا خود باقی نماند)، ممکن نیست خود به خود با نبودن عوامل مؤثر خارجی مجدداً در صفحه ذهن حاضر شود.

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

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

تئوری ها و فرضیه های دانشمندان، راجع به مرحله دوم از این چهار مرحله (مرحله حفظ) است. راجع به این جهت که صورت های ادراکی در مدتی که مورد توجه ذهن نیست، در چه

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸۶

حالی است؟ به چه نحو نگاه داری می شود؛ مثلًا در مثال بالا- پس از آن که رفیق خود را ملاقات نمود و مذاکراتی بین آن ها صورت گرفت در مدتی که این ملاقات و مذاکره مورد توجه ذهن نیست، در چه حالی است و به چه نحو نگاه داری می شود که بعدها می تواند مرحله سوم (یادآوری) و مرحله چهارم (بازشناسی) را طی کند؟

نظریه های دیگری نیز هست که قابل توجه نیست و ما فقط به شرح دو نظریه: یکی مبتنی بر مادی بودن حافظه، که طرف داران مادی بودن روح در عصر اخیر آن را اختیار کرده اند و پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک آن را تشریح کرده اند و دیگر مبنی بر مادی نبودن حافظه مطابق اصول مخصوص مکتب فلسفی صدرالمتألهین می پردازیم و ضمناً اشکالاتی که به نظریه مادی بودن حافظه وارد می شود برای خوانندگان محترم توضیح می دهیم و این دو نظریه را تحت عنوان «نظریه روحی» و «نظریه مادی» بیان می کنیم.(۱)

نظریه روحی

صاحبان این نظریه، ادراکات را فعالیت مستقیم نفس (جوهر غیر مادی) می دانند و اعمال عصبی را تنها مقدمه به وجود آمدن این ادراکات می دانند. مطابق این نظریه، نسبت ادراکات به نفس، نسبت فعل است به فاعل و به اصطلاح فلسفی این ادراکات قیام صدوری به نفس دارند نه قیام حلولی؛ یعنی از ساخته ها و صادرات روح می باشند نه از پذیرفته ها و واردات، بلکه روان آدمی در پرتو قدرت، عین این صور ادراکی را که در صقع نفس باقی است می سازد.

و تذکر (یادآوری) عبارت است از: مورد توجه قرار دادن همان صور اولیه. مطابق این نظریه، عین صورت های ادراکی اولی حفظ و نگه داری می شود و بعدها مورد یادآوری و بازشناسی قرار می گیرد. روح با خلاقیت، این گونه صورت های ادراکی را می سازد، منتهای مراتب مانند عکاس هنرمندی که به قیافه انسان و باغ می نگرد و عکس را با خلاقیّتی که دارد روی صفحه کاغذی ترسیم می کند، روح نیز به تصاویر حسی که از خارج آمده نگاه کرده،

۱- بعضی از حکمای یونان قدیم معتقد بوده اند که تصویری از شی ء ادراک شده در مغز نقش می بندد و عین آن تصویر در مغز باقی می ماند. این نظریه امروز طرف دارانی ندارد و از جهاتی مردود است. دکارت می گوید: تأثیرات ابتدایی، شیارهایی در مغز ایجاد می نماید و هر وقت روح به آن شیارها عبور نمود، تأثیری متشابه تأثیر اولی ایجاد می نماید. مطابق این نظریه، روح در ذات خود، موجود مستقل از بدن است؛ ولی از ادراکات تنها چیزی که باقی می ماند شیارهای مغزی است. این نظریه نیز نه مورد قبول فلاسفه روحی و نه مورد قبول فلاسفه مادی است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸۷

صورت های کلی و تازه می سازد؛ درست به عکس کار دستگاه عکاسی، ولی پس از خلق و آفرینش در ذهن باقی می ماند.

نظریه مادی

صاحبان این نظریه هر چند نتوانسته اند به طور قطعی اظهار نظر کنند؛ ولی در عین حال می گویند:

برخلاف نظریه بالا هیچ گاه عین ادراکات اولیه حفظ و نگاه داری نمی شود و این طور نیست که هر صورت ادراکی در ذهن پدید آمد، قوه حافظه عین آن را نگاه داری کند، زیرا ادراک عبارت است از: فعالیت اعصاب و اعصاب درباره یک شی ء نمی توانند فعالیت مداوم داشته باشند؛ یعنی فعالیت های اعصاب هر لحظه متوجه شی ء مخصوصی است و در حالی که چیزی مورد توجه نیست، قهراً سلسله عصبی درباره آن فعالیت ندارد، پس در حال عدم توجه، خاطره ادراکی به صورت ادراک وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد.

این دانشمندان می گویند: هر چیزی که یک بار ادراک شد، فقط اثری از آن در یک نقطه مخصوصی از مغز مثلًا یک یا چند سلول پیدا می شود و هر وقت آن نقطه مخصوص در اثر یک عامل خاصی (اراده و غیره) تهییج شد، اعصاب دوباره به فعالیت می پردازند و باعث دوباره تولید شدن ادراک اولی می گردند؛ مثلًا در مثال بالا ملاقات و مذاکره با رفیق، در حالی که مورد توجه نیست، به صورت خاطره ادراکی در ذهن موجود نمی باشد، بلکه فقط اثری از وی در یک نقطه معین مغز باقی می ماند که هر وقت آن نقطه تحریک شود، باعث دوباره تولید شدن آن خاطره ادراکی می گردد و شخص می پندارد که خود این خاطره محفوظ و باقی مانده است.

علی هذا مطابق این نظریه هر تذکر و یادآوری، تولید جدیدی است برخلاف نظریه اوّل که تذکر را تولید جدید نمی داند. و ما برای توضیح بیش تر، نظریه مادیین را درباره مادی بودن حافظه از قول خودشان نقل می کنیم.

دکتر تقی ارانی می گوید: «در عمل حافظه باید توجه کرد که چگونه یک تأثیر یا احساس در روح ثابت می شود؟ چگونه محفوظ می ماند؟ چطور دوباره تولید می شود؟ چگونه روح قضیه را در ازمنه گذشته مجسم می نماید؟»(۱)

۱- پسیکولوژی، ص ۱۱۷

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸۸

سپس به این پرسش ها چنین پاسخ می دهد: «گویا جاده های ارتباطی ما بین قضایا تولید می گردد و این جاده ها در مغز باقی می ماند ... وجود این راه ها سبب محفوظ بودن یک قضیه در حافظه، و تهییج آن ها باعث دوباره به یاد آمدن آن قضیه می گردد.»(۱)

در جای دیگر با نگرانی و تردید می گوید: «معلوم نیست ارتباط حافظه، مدت زیادی به چه حالت در روح باقی می ماند و به چه ترتیب می توان قضیه مخصوصی را دوباره در روح تولید نمود؟ می توان قبول نمود که موقع به یاد آوردن قضایا شخص به طور ارادی فشار خون یا درجه حرارت یا عوامل دیگر فیزیکی را در مغز تغییر می دهد.»(۲)

مطابق نظریه مادی بودن حافظه، دستگاه مغز عیناً مانند دستگاه ضبط صوت است که صدا را بر روی یک صفحه یا یک نوار ضبط می کند. همان طوری که مثلًا دستگاه نوار مغناطیسی این خاصیت را دارد که کلماتی که در برابر میکروفون ادا می شود، در خود ضبط می کند؛ یعنی اثری از آن ها در نقطه های مخصوص پیدا می شود که هر وقت آن نقطه با عوامل خاص فنی تهییج بشود، درست صدایی مانند همان صدای اصلی که در برابر میکروفون پیدا شده تولید می کند و این طور نیست که همیشه صوت با حالت صوتی در نوار موجود باشد؛ فقط وقتی به حالت صوتی موجود می شود که نقطه مخصوص تهییج شود. مغز هم عیناً همین طور است؛ اگر تأثیرات خارجی بر سلسله عصبی وارد شد، سلسله عصبی عکس العملی تولید می کند، این عکس العمل همان خاصیت ادراک کردن است و سپس اثری از آن در یک نقطه معین مغز باقی می ماند و کیفیت این اثر معلوم نیست، این قدر معلوم است که در حال عدم توجه که مغز درباره شی ء ادراک شده فعالیتی نمی کند، ادراک با حالت ادراکی نمی تواند موجود باشد، لکن هر وقت آن نقطه معین تهییج شد، ادراک اولی دوباره تولید می گردد. این بود خلاصه نظریه مادی بودن حافظه.

نقد نظریه مادی

بر این نظریه چند ایراد مهم وارد است:

۱. اینک مطابق این نظریه باید هر مفهوم ذهنی را به یک یا چند سلول معین اختصاص بدهیم و

۱- همان، ص ۱۱۸

۲- همان، ص ۱۱۶

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۸۹

این قابل قبول نیست، زیرا اولًا، بـدیهی است که هنگام ادراک یا به یاد آوردن یک مفهوم، تنها یک یا چند سـلول به کار نمی افتد؛ مثلًا هنگام دیدن چیزی تمام سلول های باصره به کار می افتد و هنگام دیدن چیز دیگر باز همان سلول ها به فعالیت می پردازد و هم چنین هنگـام به یـاد افتـادن یـا شـنیدن و غیره. و نظر به ورود امثـال این ایراد است که خود مادیین در صـحت این نظریه اظهار تردید کرده اند.

دکتر ارانی می گویـد: «روح هر وقت می تواند تولید تجسـمات کند؛ مثلًا می تواند یک مرد یا یک سگ را با تمام یا اغلب صـفات مجسم نماید، ترتیب تولید این شـکل مجسم در روح هنوز به وسایل علمی معین نشده و عقاید مختلفه در این باب موجود است؛ مثلًا اگر فرض کنیم پس از دیـدن یـک سگ، یک دسـته از سـلول های دماغ برای تولیـد تجسم سگ، بـدون وجود حیوان، مسـتعد می شوند، در این صورت بایستی برای هر شـی ء، یک دسـته مخصوص سلول معین شود و این مشکوک است، چون عده سلول ها برای اشـیای لاتعد و لاتحصی کافی نخواهد بود»؛(۱) یعنی تعـداد سـلول هـا معین است؛ ولی اشـیا و حقایقی که مورد ادراک ما قرار می گیرند، غیرقابل شمارش می باشند و تعدادشان از سلول ها بیش تر است.

ثانیاً، اگر فرض کنیم هنگام دیدن یا شـنیدن چیزی، یک سـلول یا چند سلول معین متأثر می شود و با دیدن یا شنیدن چیز دیگر یک یا چند سـلول دیگر، چه علتی دارد که اگر دیدن یا شـنیدن همان شـی ء اوّل تکرار شد یک عده سـلول دیگر متأثر نمی شود و فقط همان سـلول های اولی تهییـج می شونـد و یادآوری محقق می گردد؛ این نظریه برخلاف علم است، زیرا هنگام ادراک، کل سلسـله اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک تهییج می شود نه یک قسمت خاصی.

۲. همان طوری که در بالا اشاره شد، یکی از خواص حافظه، بازشناسـی است؛ یعنی تشخیص این خصوصیت که این یادآوری شده، عین اولی است و ادراک فعلی جدیـد نیست و موهوم و بی معنـا هم نیست و این با نظریه مادی بودن حافظه سازگار نیست، زیرا اگر فرضاً ما مغز را نسبت به ادراکات مانند یک دستگاه ضبط صوت بدانیم، تنها دارای این خاصیت خواهد بود که هر وقت نقطه خاص تحریک شود، ادراکی از هر جهت شبیه ادارک اولی تولیـد کند، همان طوری که دسـتگاه ضـبط صوت را اگر برگردانیم، عیناً شبیه صـدای اولی را تولیـد می کنـد نه عین آن را؛ در صورتی که مـا وجـداناً و حضوراً می دانیم که ذهن مـا دارای خاصـیت بازشناسـی است؛ یعنی تشخیص می دهد که «این او است» و تولید جدید و فعل جدید نیست. و خلاصه این اشکال این که از راه «عینیت»،

۱- پسیکولوژی، ص ۱۰۰

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹۰

که از مشخصات قوه حافظه است، نمی توان نظریه مادی بودن حافظه را پذیرفت.(۱)

۳. مغز با همه محتویات خود تغییر می کند و دست خوش تحول و تبدل است. در طول عمر هفتاد ساله یک نفر چندین بار ماده مغزی وی با همه محتویات خود عوض شده و ماده دیگری جای گزین آن شده، در صورتی که خاطرات نفسانی وی، چه در بعد تصورات؛ مانند چهره رفیق ایام کودکی اش که در ده سالگی او را دیده و قیافه آموزگارش که پس از دوره دبستان او را ندیده و چه در قسمت تصدیقات؛ مثل این که در دبستان شنیده که ارسطو شاگرد افلاطون بوده است و او به این مطلب اذعان (تصدیق به اصطلاح منطق) پیدا کرده، تمام این ها همان طور محکم و پابرجا در ذهنش باقی است و خلاصه تمام تصورات و تصدیقات سابقش کماکان باقی مانده است و اگر این ها جای گزین در ماده بود، قهراً تغییر کرده بود ....

خلاصه این اشکال آن که، از نظر ثبات ادرکات ذهنی، که از مشخصات قوه حافظه است، نمی توان نظریه مادی بودن قوه حافظه را بپذیریم.

استدلال بر مادی بودن حافظه

اشاره

طرف داران مادی بودن حافظه، مهم ترین استدلالی که در زمینه مادی بودن حافظه اقامه کرده اند این است که، ما عملًا می بینیم حافظه به بعضی از قسمت های مغز مربوط می شود و هر چند برای بسیاری از اعمال روحی از قبیل حافظه و دقت، هنوز محل معین و مکان مشخصی تعیین نشده است؛ ولی تردیدی نیست که با تغییر یا اختلالی که در بعضی از قسمت های دماغ پیدا میشود، حافظه از بین می رود. پس معلوم می شود که حافظه از خواص تشکیلات مادی مغز است و اصولًا می توان از دو راه نظریه مادی بودن حافظه را تأیید نمود:

الف) عروض نسیان:

تردیدی نیست که هر انسان بلکه [هر] حیوانی به تفاوت دچار فراموشی می شود، هیچ کس نیست که تمام خاطرات دوره زندگانی خود را در یاد داشته باشد و حال آن که اگر حافظه غیرمادی بود، نسیان و فراموشی معنا نداشت، زیرا فراموشی در اثر محو شدن

۱- اصل این همانی(اصل عینیت) قانونی است که مطابق آن هر تصور و مفهومی که وارد ذهن شد، ذهن آن را همان تصور و مفهوم قبلی می داند؛ اگر تصور سیاهی وارد ذهن شد، ذهن بر این اساس و با فرض این قاعده که،« سیاهی، سیاهی است» درباره آن، احکام و تصدیقاتی صادر می کند:« سیاهی، سیاهی است» ولی اگر این حالت ذهن را بخواهیم در الفاظ متبلور سازیم و آن را بیان کنیم، ناچاریم به این عبارت« سیاهی، سیاهی است» متوسل شویم، پس این حالت ذهن که هر تصوری را بعد از ادراک، همان تصور بداند، اساس تمام معلومات بشر است. این اصل به نام های« اصل هویت» یا« اصل هو هویت» و یا اصل عینیت(این همانی) نیز در فلسفه نام گذاری شده است

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹۱

صورت های ادراکی از صفحه ذهن عارض می شود و اگر روح از خود وجود مستقلی از بدن می داشت وصور ادراکی مصنوع و معلول او غیر مادی بودند، می بایست همیشه باقی باشند، زیرا منشأ و علت آن ها که به عقیده روحیون یک امر مجرد است، باقی است و هر معلولی در بقا تابع علت خودش می باشد؛ ولی مطابق نظریه مادی علت فراموشی واضح است؛ یعنی تغییراتی است که در ماده عصبی حاصل می شود. اختلاف اشخاص از لحاظ قدرت حافظه مربوط به وضع ماده عصبی آن ها است.

دکتر ارانی می گوید: قدرت حافظه یک شخص منوط به قدرتی است که ماده عصبی وی در مقابل حفظ تغییرات دارد، هر قدر وضعیت تغییر را بتواند نگاه داری کند قدرت حافظه بیش تر خواهد بود.

ب) عروض امراض حافظه ای:

که در اثر اختلالات مخصوص در دستگاه مغز حاصل می شود.

بسیار اتفاق افتاده که یک نفر در اثر یک مرض یا یک ضربه مغزی، تمام خاطرات گذشته یا قسمتی از آن ها را به کلی از یاد برده است؛ بعضی از مصدومین ایام جنگ که به سختی قسمت سر و جمجمه آن ها مصدوم شده بود پس از بهبودی، پدر و مادر و شهری که در آن جا بزرگ شده بودند و حتی نام خود را به کلی از یاد برده بودند. پس معلوم می شود که حافظه یک امر مادی است که در اثر وقوع اختلال در دستگاه مغز به کلی از بین می رود.

پاسخ استدلال

اشاره

پاسخ این استدلال این است که هر چند حافظه غیر مادی است؛ یعنی صور ادراکی در ماورای ماده نگاه داری می شود؛ ولی تذکر (یادآوری) که عبارت است از: حاضر ساختن صور ادراکی در صفحه آشکار ذهن، یک نوع کار و فعل است و در فلسفه ثابت شده است که روح در فعل و کار خود احتیاج به ماده دارد و ماده را به عنوان «آلت فعل» استخدام می کند. علی هذا فراموشی ها، چه آن هایی که به واسطه طول مدت در حال عادی پیدا می شود و چه آن هایی که به واسطه اختلالات مغزی حاصل می شود، نه از این جهت است که خاطرات ذهنی به کلی معدوم شده است، بلکه تنها از این جهت است که قدرت یادآوری روح برای احضار آن ها در سطح ذهن به واسطه فقدان «آلت فعل» از بین رفته است و اگر ابزار کار پیدا کند می تواند یادآوری نماید.

هانری برگسون(۱) دانشمند بزرگ قرن بیستم به نقل از مرحوم فروغی می گوید:

۱- Bergson

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹۲

«فرق است بین حافظه و ذاکره. حافظه یعنی آنچه تصویر اشیا و معانی را در یاد نگاه می دارد، امر مادی و خاصیت دماغ نیست، بلکه به عکس است؛ یعنی ماده، حاجب حافظه و مایه فراموشی است و فقط ذاکره است که عمل دماغ است. تصویر اشیا و معانی همواره در حافظه مضبوط است و هیچ گاه محو نمی شود؛ ولی دماغ هم چون پرده است که بر حافظه کشیده شده و ذاکره قوه ای است که از دماغ که به موجباتی و در اوقاتی پرده را پس می کشد و آنچه در حافظه مضبوط است، به یاد می آورد؛ ذاکره عمل است، عمل کار بدن است و دماغ که ذاکره را صورت می دهد، جزئی از بدن است؛ ولی حافظه انبار صور است و صور ذوات نیستند، بلکه معانی اند و معانی در مکان نیستند.»(۱)

دلیل براین که به واسطه طول مدت یا عروض اختلالات مغزی، صور ادراکی معدوم نمی شوند و فقط قدرت یادآوری و احضار آن ها که احتیاج به ماده دارد از روح سلب می شود، این است که آزمایش های متعدد روانی ثابت کرده است که در حالات غیر طبیعی یا فشارهای غیر عادی که بر روح وارد می شود ناگهان تمام خاطرات گذشته که انسان آن ها را فراموش کرده است، به یاد می آید.

این مطلب در روان شناسی جدید مورد قبول است. ما این جا فقط به نقل کلام خود دکتر ارانی، که عقاید مادی دارد و روح را فقط به عنوان خاصیت مخصوص ماده می شناسد، اکتفا می کنیم:

«هنوز به طور اطمینان معلوم نشده است آیا تمام قضایایی که در لحظه های متوالی زندگانی تولید می شود، در روح ثابت و باقی است یا نه؟ از یک طرف ملاحظه می نماییم قضایای اغلب دقایق دوره زندگانی خود را به کلی فراموش کرده ایم به قسمی که هیچ وقت دیگر نمی توانیم آن ها را در روح دوباره تولید کنیم؛ یعنی به یاد بیاوریم. اما از طرف دیگر امتحانات متعدد نشان می دهد در حالات غیر طبیعی، مثلًا هیپنوتیزم، اشخاصی که حشیش استعمال کرده اند، اشخاصی که به واسطه گرسنگی مشرف به مرگ می باشند و غیره، پس از برطرف شدن عامل غیر طبیعی، این اشخاص اظهار می نمایند قضایای بعید العهد دوره حیات خود را به یاد آورده اند.»(۲) بعضی از علمای دیگر نیز تصریح کرده اند که اشخاص در دم احتضار جمیع اموری را که در

۱- محمد علی فروغی سیر حکمت در اروپا ج ۳ ص ۳۰۶

۲- پسیکولوژی ص ۱۱۷

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹۳

مـدت زنـدگانی ادراک کرده انـد در یک آن به یاد می آورنـد. از این رو می توان از جنبه علمی کاملًا احتمال داد که روح پس از مفارقت از بـدن تمام خاطرات دوره عمر خود را از کوچک و بزرگ و تمام اعمال نیک یا بـد خود را در مدت زندگانی پیش خود حاضر ببیند. چندین قرن است که فلاسفه الهی این ادعا را دارند و خوشبختانه دلیلی بر نفی این مدعا اقامه نشده است.

اشکال

الهیون می گوینـد: سـلول های اعصاب و مغز ما تغییر و تبـدیل می یابند؛ ولی ادراکات ما ثابت و غیر قابل تحولند، بنابراین ثابت می شود که ادراکات مجردند.

دانشمندان مادی به این استدلال پاسخ می دهند که، تبدلاتی که در مغز مثلًا انجام می گیرد، تدریجی و دقیق است و دستگاه ادراک به دریـافتن وی قادر نیست و از طرف دیگر در نهایت سـرعت، جزئی جای جزء دیگر نشسـته و خاصه جزء تازه، که مشاکل و مشابه خاصه جزء کهنه می باشـد، به جای خاصه در گذشـته قرار می گیرد که قوه مـدرکه نمی توانـد این نقل و انتقالات سـریع و دقیق را ضبـط کنـد و از این روی می پنـدارد که تـازه خودِ کهنه می باشـد؛ به عبارت روشن تر هر سـلولی که می رود، خاصـیت خود را به سلول بعـدی منتقل می نمایـد؛ ولی انسان گمان می کند که خاطره و معلومات ثابت است؛ چنان که اگر آب صافی در مجرایی تراز و بی مقاومت بگذرد و شـما عکس خود را در سـطح آب تماشا کنید، عکس به چشم شما ثابت خواهد بود، در حالی که حقیقتاً در هر لحظه یک عکس تازه می بینیـد و تمییز نمی دهید. تبدیل مدرکات را به همین قیاس باید تصور کرد که همواره به همراه مغز در تغییر و تبدیل است؛ ولی این دگرگونی به قدری سریع و ظریف است که قابل کنترل و درک نیست.

پاسخ

چنـان که در پاسـخ اشـکالات گذشـته گفته شـد، مـا نمی خواهیم انجام گرفتن یک عمل فیزیکی را در مغز انکار نماییم یا تحول و تغییر را از ماده و مادیات نفی کنیم، اما این که گفته می شود:

تبـدلاتی که در مغز انجام می گیرد تـدریجی و دقیق است، چه مفهومی دارد؟ یعنی هر سـلولی که می رود، خواص خود را از جمله معلومات خود را به سـلول دیگر می سـپارد؟ آیا پس از واگـذاری ادراک موجود، عین ادراک سابق است یا ادراک جدیدی است؟ اگر عین ادراک

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹۴

گذشته باشد، با مادی بودن ادراک نمی سازد، چون ماده و انرژی به هر شکل باشد در تحول و تغییر است، بلکه وجود آن، عین سیلان و تحول می باشد و اگر ادراک منتقل شده غیر از ادارک گذشته باشد، کاشفیت خود را از دست می دهد؛ یعنی نمی تواند نشان دهنده واقعیت خارجی باشد. وانگهی با فرض مادی بودن ادرکات، بقا و انتقال به سلول دیگر معنا ندارد، چون تغییر فقط منحصر در سلول مغز نیست، بلکه بر کل ماده حکومت دارد؛ یعنی سلول با تمام محتویات خود تغییر می کند.

معلومات نیز مادی است و باید تغییر کند. از طرف دیگر، سخن ما فقط مربوط به یک جمله است و آن این است: «ما می پنداریم این تازه همان کهنه است.» برای مقایسه دو صورت ادراکی باید هر دوی آن ها را در کنار هم داشته باشیم، پس حتماً باید ادراک گذشته در ذهن وجود داشته باشد تا بتوانیم آن را با صورت ادراکی تازه مقایسه کرده و به تساوی و یا عینیّت حکم کنیم و این که می گوییم: در ظرف پندار ما تازه و کهنه یکی هستند و این وحدت با مادیت ادراک نمی سازد؛ زیرا اعتقاد به ثبات ادراکات گذشته با مادی بودن ادراکات سازش ندارد، چرا که هر پدیده مادی در تحول و دگرگونی است. و البته چنان چه گفته شد: این ادراک نسبت به خارج می تواند خطا و پوچ بوده باشد نه پیش خود و در ظرف وجودی خود که به عنوان یک واقعیت موجود است، اگر چه حقیقت نیست؛ ولی به شکل معلوم در فضای ذهن وجود دارد، چون گفتیم موهومات مفاهیمی هستند که نه در خارج مصداق دارند و نه زمینه اعتبار عقلایی. اما مثال عکسی که در آب جاری می افتد و مادیین آن را ذکر کرده اند، پیدا است مثالی شاعرانه است، زیرا این که ما او را ثابت می بینیم تنها به جهت آن است که در خیال ما صورت ادراکی ثابت و باقی دارد و اگر فرضاً در ظرف خیال صورت ادراکی باقی نمی بود، هرگز او را باقی نمی پنداشتیم. وانگهی بنا به عقیده این دانشمندان، تحقق تصدیق (مقابل تصور) در جهان امکان پذیر نباید باشد، زیرا هنگامی که ذهن ما موضوع را فرض کرد تا رفت محمول را آورده و بار کند، موضوع به واسطه تحول از میان رفته و موضوع تازه جایگزین او خواهد بود. بنابراین هیچ پاسخی به هیچ پرسشی، هیچ ابطالی به هیچ اثباتی، هیچ ذیلی به هیچ صدری ارتباط نخواهد داشت و بدین ترتیب تمام قضایای ذهنی باطل خواهد شد، در صورتی که هیچ گاه وجدان سالم زیر بار این گونه تشکیک و سفسطه ها نخواهد رفت و قضایای حقیقی و بدیهی را زیر سؤال نخواهد برد.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹۵

اشکال

ممکن است گفته شود که ذهن(۱) مـا و فکر ما از آن جا که خودش نیز خاصیت مغزی و با مـدرک خود هم لنگه بوده و هر دو از یـک نوع و مقوله انـد و با هم سوار ماده مغز می باشـد، از جهت سـرعت حرکت و تحول با مُـدرَک خودش مساوی است و پیوسته مـدرک خود را ثـابت می انگـارد، چنان که اگر دو جسم را با حرکت متشابه فرض کنیم که از حیث جهت و سـرعت حرکت با هم مسـاوی بوده باشـند، نسبت به هم دیگر تغییر پیـدا نکرده و در یـک حال ثابت خواهنـد مانـد؛ماننـد دو هواپیمای جنگی که از نظر سرعت و جهت حرکت و اسـتهلاک ماننـد هم هسـتند، با هم سـرعت می گیرند و به موازات یک دیگر تغییر می کنند و با هم کهنه می شوند؛ ولی وقتی نسبت به هم بسنجیم، ثابت و یک نواخت به نظر می رسند؛ اگر چه در واقع هر دو تغییر کرده اند، منتها چون با هم تحول پیدا کرده اند، نسبت به هم یک سان و ثابت خواهند بود و در واقع از ثبات نسبی و قیاسی برخوردارند نه ثبات مطلق.

بنابراین اشـکال بالا بی مورد خواهـد بود، چون ذهن و ادراک ما که سوار بر مغز شـده انـد، هر دو به همراه یک دیگر دچار تغییر و تحول می شونـد که طبیعتاً نسبت به هم از ثبـات و سـکون خاصـی برخوردارنـد و این را نبایـد به حساب شـکاک بودن یا سفسـطه گذاشت. سـکون نسبی با تغییر و تحول متضاد نیست، زیرا سکون نسبی در ظرف پندار است؛ ولی تحول در واقعیت عینی و خارجی صورت می گیرد.

پاسخ

سخن مـا در موضوع همین پنـدار وانگاشـته که می گوینـد: گرچه ادراکات ما متغیر است؛ ولی چون همراه ماده مغزی و سوار بر آن تحول می یابـد، به نظر ثابت می رسد، همان است که در پاسخ های گذشـته گفتیم که وقتی ادراک گذشـته را به خاطر می آوریم، وجـداناً درمی یـابیم که عین آن خـاطره را به ذهن آورده ایم وادراکات ما از خاصّه تغییر و تحول برخوردار نبوده و خواص عمومی مـاده را ندارنـد و گذشـته از آن، در مـورد دو حرکت متشـابه، که سـکون نسـبی را به وجود می آورد، برای این سـکون نسـبی اگر واقعیتی قائل نشویم و آن را یک امر موهوم

۱- ذهن یک نیروی ساخته شده روحی است که به وسیله آن، علم به علم پیدا می شود و تحول افکار به کمک آن درک می شود

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹۶

بـدانیم، در نفی و اثبات مطلب تأثیری ندارد- و مفهوم سـکون نه در ظرف ذهن هست و نه در خارج- و اگر واقعیتی قائل شویم، در جهـان خـارج از مـا یک موجودی ثابت پیـدا خواهـد شـد که خاصه تغییر ماده را نـدارد و این اشـکالی است بر مادیین نه بر ما، زیرا اعتقاد به سکون نسبی اگر در ظرف نسبت، واقعیت دار باشد، با اصل تحول سازگار نخواهد بود و این موضوع بر دیدگاه مادیین که تحول را قانونی جهان شمول می دانند، خدشه وارد می آورد. اگر بگویید:

در ظرف پندار ما این گونه ثبات و سـکون وجود دارد، می گوییم: پس در ظرف پندار ما به سکون و ثباتی معتقد هستید. برای نفی نظریه مادی بودن ادراکات، همین یک امر کفایت می کند.(۱)

اشکال یا تقریر نظر مادیین

اشاره

این دانشـمندان می گوینـد: در جهـان طبیعت تـأثیر یـک طرفی به حکم آزمـایش های علمی موجود نیست و هر مؤثر متأثری را می خواهد که عیناً در وجود اثر ذی دخل بوده باشد و به همین لحاظ موثر هم هست، پس «اثر» پیوسـته با شـرکت طرفین حاصل شده و فرزنـد زاییـده مجموع پـدر و مادر (مؤثر و متأثر) مادی خود می باشد، پس ادراک حسـی نیز نتیجه تأثیر متقابل ماده خارج و سلسـله اعصـاب یـا مغز می باشـد که در پدیـده هـای زنـده و من جمله انسـان یـافت می شود و چنان که تأثیر اعصاب یا مغز بی وجود ماده خـارجی معنـا نـدارد و هم چنین تأثیر ماده خارجی بی تأثیر اعصاب یا مغز نیز مفهوم نـدارد بنابراین نه می توانـد بر معلوم خارجی به گونه خالص منطبق باشد و نه بر ماده مغزی، بلکه باید هر ادراکی دو قسمت شود:

نیمی کـاشف از خـارج باشـد و نیم دیگر مغز را نشان دهـد، چون به هر حال، هر ادراکی مولود فعل و انفعالات ماده خارج و داخل است و آن دو در پیدایش این مولود سهیم می باشند.

هم چنان تأثیر و تأثر ماده خارجی و اعصاب یا مغز، بی تولّد و پیدایش اثری مادی در سلسـله اعصاب یا مغز، که ترکیب مخصوصـی از ماده می باشد، معنا ندارد و بالعکس.

۱- نگارنده معتقد است اشـکال آقای طباطبائی وارد نیست، چون برای سـکون نسبی فرض واقعیت خارجی به طور مطلق قابل تصور نیست، زیرا مـادیین اصـل تغییر را معتقدنـد، منتها چون به گمان آنان ذهن و فکر با هم تغییر می کننـد، یک نسـبت ثابتی بین آن دو برقرار است؛ یعنی در مقایسه با هم ثابتند. این گونه نیست که یکی بیش تر تغییر کند و دیگری کم تر. دو شـی ء وقتی مثل هم کهنه شوند، همانندی را در هیچ حال از دست نخواهند داد. وانگهی سـکون نسبی مفهوم ثبات حقیقی را حتی در ظرف ذهن نمی رساند، چون سکون نسبی، نسبی است و ما در پی اثبات حقیقت مطلق هستیم نه نسبی

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹۷

و از این روی فکر و ادراک که پیرو این تأثیر و تأثر پیـدا می شود، یک خاصه مادی خواهـد بود که در مغز مثلًا پدیـد می آید. پس علم و ادراک، انعکاس جهان عینی در ذهن است.

و چون مغز خاصـیت تولیـد را دارد می توانـد از فکر خود (همان خاصه مادی تازه) متأثر شـده، (البته این تأثیر دوم نیز به طور جبر و پیرو تأثیر طبیعت و محیط خواهد بود) فکرهای تازه، که اعصاب توانایی گرفتن آن ها را از خارج نداشت، تولید کند؛ می تواند علم به علم به هم رسانـد، معلومـات معنـوی و روحی پیـدا کنـد، قـوانین کلیه در طـبیعت ماننـد قـانون علیت و معلولیت را کشف نمایـد، معلومات حسی هر یک از حواس را به دیگری مبدل سازد.

این ها اقسام مختلفه افکار و ادراکاتی هستند که پشت سر هم تـدریجاً زاییـده مغز بوده و هویتی جز این که خاصـیت مادی ترکیب مخصوص ماده «مغز» هسـتند، ندارند. بنابر این مغز و اعصاب به کمک ماده خارجی فکر و ادراکی را تولید می کنند، این ادراک به نـوبه خود در مغز و اعصـاب اثر متقابـل دارد و در سـایه تـأثیر و تـأثر دیگری را ایجـاد می کنـد. ادراکـات نیز در یـک دیگر اثر می گذارند و ادراک چهارمی را می زایند که در نتیجه، علم به علم یا ادراک علمی درست می شود.

پاسخ

اولًا، اگر علـم و ادراک، مولـود مـاده خـارج و مغز است، پس علم یـک شـی ء مرکب و آمیزه ای است از مـاده داخلی و خـارجی، بنابراین نه می توانـد بر معلوم خارجی به گونه کامل و خالص منطبق گردد و نه بر ماده مغزی تنها، بلکه بایـد هر ادراک ذهنی از دو قسـمت کاشف باشـد؛ هم از معلوم خارجی حکایت کند و هم بخشـی از سـلول های مغز را که در تولید آن ادراک دخیل بوده اند، نشـان دهـد، زیرا فلسـفه- به اصـطلاح علمی- جز این نمی توانـد بگویـد، چون وقتی که ادراکات، مولود تأثیر و تأثّرات متقابل ماده خارجی و قسمتی از سلول های مغز واعصاب باشد، بدون شک مولود این دو باید والدین خود را به گونه مساوی ارائه نمایند.

دو علت در پیـدایش یک ادراک سـهیمند و چنین معلول و پدیـده ای نمی تواند از پدید آورندگان خود حکایت نکند و فقط نشان دهنده معلوم خارج باشد و بس. این، توجیه معقول و علمی ندارد که پدیده ای زاده دو علت باشد؛ ولی کاشفیت از یک علت داشته باشد و علت دیگر را به هیچ وجه نشان ندهد، مگر این که از این مدعا برگردیم و بگوییم: مغز و

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹۸

اعصاب، مقدمه پیدایش ادراکات هستند نه خالق معلومات، علم و آگاهی از تولیدات نفس مجرد وعقل خلاق بشر است نه از مواد مغز و اعصاب؛ این دو ابزار ارتباط هستند نه مولّد و زاینده ادراک.

ثانیاً، ما از این بیان (که خلاصه آن انجام یافتن یک عمل فیزیکی است در انسان در موقع ادراک) حتی یک جمله را نمی خواهیم انکار نماییم. البته این موضوع که ادراکات موجود چگونه با مغز و اعصاب دست به دست هم داده و ادراک تازه و مخصوصی را به وجود می آورند که نامش را «علم به علم» می گذاریم، جای بسی اشکال است. من علم و معلومات زیادی دارم؛ ولی علم به معلومات، یک حقیقت بیش نیست و گرنه باید به تعداد معلوماتِ اندوخته شده علم به معلومات داشته باشیم، در صورتی که بالوجدان، علم من به این که ریاضی می دانم و یا فلسفه و تفسیر و تاریخ می دانم، متعدد نمی باشد و این یک نوع شناخت است که بر همه معلومات مشرف است. مکانیسم پیدایش علم به علم کدام است و چگونه از اوّل عمر تا پایان آن، یک علم است و تعدد ندارد؟ وانگهی تأثیر و تأثر ادراکات در یک دیگر یا در مغز در چه شرایطی علم به علم تولید می سازد و در چه وضعیتی معلومات کلی را به وجود می آورند؟

و نیز علم به جهل: «می دانم که نمی دانم» چگونه پیدا می شود؟ جهل انسان، جهل بسیط است به خلاف حیوان که جهلش جهل مرکب است؛ یعنی نمی داند که نمی داند، اما انسان ندانستنی های خود را می داند و می کوشد تا مجهولات خود را برطرف کند. پس خیلی از قسمت های بحث از نظر علمی هم قابل انکار است.

چیزی که هست نظر این دانشمندان را به مثالی که در آغاز مقاله و دو نظری که در ذیل آن آوردیم، باید جلب کرد:

گفتیم که هنگام مشاهده یک منظره بزرگ از دو دید می توان به آن نگریست: یک بار می توان به تداعی آن تصویر در ذهن پرداخت که این عکس، نشان دهنده یک واقعیت خارجی است و یک بار دیگر فقط می توان به یک مقوا با لکه های سیاهی که در سطح آن پاشیده شده، نگاه کرد و پرسید که حقیقت آن منظره پهناور با تمام خصوصیات عینی اش در مغز ساخته می شود یا در حوزه ذهن حضور پیدا می کند و یا صرفاً عکس و تصویری از آن در ذهن انعکاس پیدا می کند؟ مثل عکسی که در صفحه مقوا به صورت لکه های جوهر و مرکب پاشیده شده است؛ این بیان با کدام یک از این دو دیدگاه منطبق است؟ این بیان کدام یک از دو

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۱۹۹

نظر نام برده را می توانـد تأمین کند؟ آیا این بیان می خواهد بگوید: معلوم ذهنی عین معلوم خارجی است یا لکه هایی بیش نیست؟ زیرا نظر دوم به فکر و ادراک قابـل انطبـاق نیست و نظر اوّل که به فکر و ادراک قابـل انطبـاق است، به این بیـان قابل انطباق نیست، چون مغز هم سرمایه گذاری کرده است.

بسیار شـگفت آور است این دانشـمندان مورد نزاع را از بیـخ فراموش کرده (البته این فراموشـی به فراموشـی عمـدی نیز بی شـباهت نیست) و مورد قبول و تسالم را پیوسـته به رخ خصم می کشـند. کسـی کارهای فیزیکی مغز و اعصاب را در صورتی که علم درست فهمیـده باشـد انکار نـدارد، ما فعالیت مغز و اعصاب را زمینه پیدایش ادراک و آلت فعل روح می دانیم؛ به دیگر سـخن کسـی نمی خواهد بگوید: هنگام ادراک در انسان، خواص مادی مربوط موجود نمی شوند.

کسـی نمی خواهد بگوید جانوران زنده و من جمله انسان هنگام ادراک و فکر، سلسـله اعصاب یا مغز را به کار نمی اندازند (و اگر کسـی بگویـد: روح بعـد از مفارقت بـدن باقی و به ادراکات خود ادامه می دهد، سـخنی است که اساساً دخلی به این گفتگو ندارد، چنان که خواهـد آمد إن شاء اللّه)، چون مغز و اعصاب، ابزار کار روح است، وقتی روح ابزارش را از دست بدهد، از بین نمی رود، بلکه فعالیت خود را به وضع دیگر ادامه خواهد داد.

ولی این حقیقت را نیز نمی شود نادیـده انگاشت که ادراکات و افکار پهناور ما با این که هیـچ کـدام از خواص ضـروری ماده مانند دارا بودن اجزای منفصـل انقسـام (قسـمت پـذیری)، تحول، شخصـیت و جزئیت را ندارنـد، چگونه می تواننـد مـادی بوده باشـند؟ و چگونه می توان گفت ادراکات خواص عمومی ماده را ندارند؟ مگر ما هر حقیقتی را با خواص ضـروری وی اثبات نمی کنیم؟ البته خواص ضروری، کلی و عمومی است و ربطی به خواص ویژه هر ماده ندارد؛ خواص عمومی ماده استثناپذیر نمی باشد.

گذشـته از این، اگر راستی مدرک یا ادراک ما همان لکه های سـیاه و سـفید عکسی بود (مطابق نظریه دوم مثال صدر مقاله) که در چین هـای مغز یـا لاـیه های اعصاب مرتسم می شونـد، چگونه می توانستیم این واقعیت های خارجی را توی آن ها پیـدا کنیم؟ یا از یک راهی به آن ها پی ببریم؟ اگر واقعیت های عینی را قبلًا ندیده باشیم، عکس و تصویر نمی تواند چیزی را به ما نشان دهد.

در خاتمه مقاله دوم این مطلب گذشت که مطابق نظریه مادیین در بیان حقیقت علم و ادراک،

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰۰

علم و معلوم بـا یک دیگر مباینـد، هم در وجود و هم در ماهیت و تنها رابطه ای که بین علم و معلوم فرض کرده انـد رابطه تولیـدی است.

و گفته شد که این نظریه صد در صد یک نظریه ایدئالیستی است، زیرا بر اساس این نظریه، صـفت کاشـفیّت، که ذاتی علم است، از علم سلب می شود و با سلب صفت کاشفیت از علم و ادراک، راهی برای اثبات عالم خارج مستقل از ذهن باقی نمی ماند.

و امـا این که مـادیین گمـان کرده انـد از راه این که ادراکات مولود تأثیرات خارجی هسـتند به وجود عالم خارج پی می بریم، غلط است، زیرا این پی بردن فرع آن است که مـا بتوانیم خـارج را تصور کنیم و در ذهن خود حاضـر سازیم تا بتوانیم حکم کنیم که این شی ء تصور شـده در عـالم خارج وجود دارد، چنان که منظره ای را، که عکسـی با همه خصوصـیاتش نشان می دهـد، اگر از خارج ندیـده و تهیه نکرده باشـیم، ممکن نیست در میان لکه های سیاه و سـفید عکس پیدا نماییم. و اگر بنا شود آنچه در ذهن ما پیدا می شود از هر جهت غیر از خارج باشد، محال است که خاطره خارج در ذهن ما پیدا شود.

و خلاصه بیان این که روی فرضـیه غلط مادیین در باب حقیقت علم و ادراک بایـد هیـچ گاه هیـچ کس به هیـچ نحو التفات به عالم خـارج پیـدا نکنـد، زیرا علم غیر از معلوم خارجی است و بـدیهی است که با حفظ غیریت و جـدایی بین علم و معلوم خارجی و قطع رابطه این دو، هیچ حقیقتی را نمی توان شناخت و فقط در صورت وحدت بین علم و معلوم است که شناخت حاصل می شود.

اشکال یا تقریر

اشاره

این دانشـمندان می گوینـد: نظر به فرمول زیر از پذیرفتن مغایرت میان علم و واقعیت خارج ناچاریم، چرا که هر متفکری که بخواهد ادراکـات را بشـناسد بایـد بـا این فرمول تحلیـل نمایـد؛ فی المثل: اگر معلوم را که جزئی از واقعیت خارج است (الف) فرض کنیم و جزئی از مغز را، که از تأثیر معلوم متأثر است، (ب) فرض کنیم، «اثر»، که فکر و ادراک می باشد، با (الف+/ ب) مساوی بوده و هیچ گـاه مسـاوی بـا (الف) تنهـا و یـا مساوی با (ب) تنها نخواهـد بود. به مقتضای این فرمول، هرگز معلوم خارجی نمی توانـد با ادراک ذهنی وحدت پیدا کند و مغایرت بین آن دو قطعی است.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰۱

پاسخ

در پاسخ می گوییم: اولًا، چرا جزئی از مغز را (ب) فرض کردید؟ مگر هنگام پیدایش یک نوع ادراک، شی ء خارجی در جزئی از مغز اثر می گذارد یا برای فهم یک حقیقت عینی، تمام اعصاب و مغز تحریک می شوند؟ بنابراین کل اعصاب و مغز تحت تأثیر قرار می گیرد نه بخشی از آن. ثانیاً، شکل فرمول شما ناقص است و تصویر کامل آن این است که، معلوم خارجی را (الف) و جزء مغزی را (ب) و اثر مادی مفروض را (ک) و صورت علمیه را (ج) فرض می کنیم؛ فرمول مزبور وقتی می توانـد درست بوده باشد که «ج/ ک» اثبات شود و گرنه ارزشـی نخواهـد داشت، چون بایـد معلوم بالـذات- که همان صورت علمی و ذهنی است- با معلوم بالعرض که مـاده خـارجی است، تطـابق داشـته باشـد و اگر صورت علمی غیر از صورت خـارجی باشـد، بی گمـان بر معلوم خـارجی منطبق نخواهد شد و در نتیجه معلومات ذهنی از ارزش خواهد افتاد، زیرا مصداق و منطبق علیه ندارد و یک سلسـله تصورات ذهنی خشک و خالی است.

و خلاصه این مطلب به لسـان فلسـفی این است که موجود ذهنی بـا موجود خارجی در ماهیت یکی هسـتند نه در وجود، زیرا وجود خارجی آتش سوزاننده است؛ ولی صورت علمی آتش چنین خاصـیتی ندارد و آنچه محال است اتحاد دو موجود مسـتقل در وجود است؛ مثل این که وجود آتش خارجی وحـدت پیـدا کنـد با عین وجود ذهنی که امکان پـذیر نیست، یا احمـد و محمود یک وجود پیـدا کننـد، نه اتحاد دو وجود در ماهیت با حفظ اختلاف در وجود که یکی وجود خارجی باشـد که منشأ آثار بوده باشد و دیگری وجود ذهنی (غیر خـارجی) غیر منشـأ آثـار باشـد. بـا اتحـاد صورت علمی و مفهوم خارجی، که هر دو در ماهیت یکی هسـتند نه در وجود خارجی، محال پیش نمی آیـد، منتها آثار خارجی ماهیت، مربوط به وجود خارجی او است و آنچه در ذهن است از این گونه آثـار تهی و خـالی است و فقـط اثر علمی دارد. از این رو قوانین عمومی مـاده که بر شـی ء خارجی حکومت دارد، بر صورت علمی آن حاکم نیست و این است معنای وحدت وجود در خارج که مقصود اتحاد در ماهیت است نه وجود.

اشکال

صورت علمی یا فکر و ادراک، اگر چه برخی از خواص ماده را مانند انقسام و یا تغییر

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰۲

ندارد؛ ولی برخی دیگر را دارد، زیرا افکار و ادراکات زمانی هستند و وی از خواص ماده می باشد؛ به عبارت دیگر لازم نیست یک پدیده مادی همه خواص و آثار ماده را داشته باشد، بلکه اگر یکی از خواص ماده را داشته باشد در مادی بودن آن کفایت می کند و آن «زمانی» بودن مواد این عالم است. همه پدیده های مادی همان گونه که مکان خاصی دارند، زمان خاصی را نیز اشتغال کرده اند و همین امر در مادی بودن یک شی ء کفایت می کند.

پاسخ

این سخنی است که بعضی از دانشمندان روان شناسی نیز تصریح کرده اند و نظر به این که این دانشمندان از هویت زمان بحث کافی نمی کنند، با این اشتباه مواجه شده اند.

توضیح مطلب آن که، در کتب روان شناسی معمولًا این طور می گویند که امور ذهنی مکانی نیستند، زیرا نمی توان برای آن ها یک نقطه معین را در مغز به عنوان محل و مکان فرض نمود و گفت: مثلًا فلان حکایتی که من حفظ دارم یا الآن در نظرم هست یا فلان شعر سعدی یا حافظ در فلان نقطه مغز من است یا محبت و خشمی که دارم، در قسمت شرقی یا غربی قلب من می باشد؛ ولی تمام این معلومات و خاطراتی که مکانی نیستند بالأخره زمانی هستند، زیرا پدید آمدن و از بین رفتن آن ها احتیاج به وقت و زمان دارد. البته این با یک نظر مسامحی و سطحی ادا شده، ولی مطابق نظریه فلسفی، که صدر المتألهین روی اسلوب فلسفی خود درباره «زمان» اظهار نموده و با براهین دقیق فلسفی آن را اثبات نموده و هم چنین مطابق آخرین نظریه علمی که امروز مورد قبول دانشمندان مغرب زمین است، زمان و تغییر هم دوش یک دیگرند و این دو از جوهر امور مادی و طبیعی انتزاع می شوند.

تحلیل عمیق نشان می دهد که واقعیت مادی غیر متغیر یا غیر زمانی و یا متغیر و غیر زمانی و یا زمانی و غیر متغیر تصور ندارد و بالأخره تغییر (حرکت) و زمان را نمی توانیم خارج از حقیقت و واقعیت امور مادی و طبیعی بدانیم. و به تعبیر صدرالمتألهین یکی از مشخصات هر موجود مادی همان مقطع زمانی است که در آن زمان به وجود آمده و تغییرات پیدا نموده و به تعبیر دانشمندان امروز مغرب زمین هر چیزی را در چهار مختص می توان نشان داد: طول و عرض و عمق و زمان. بنابراین اگر در موجودی اثبات شد که تغییر ندارد، ضمناً معلوم می شود که زمانی و مادی نیست و چون که در ادراکات ثابت شد که ثابت و پا بر جا هستند و تغییری در آن ها

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰۳

راه ندارند، ضمناً زمانی نبودن آن ها نیز ثابت می شود. بنابراین، مفهوم واقعی زمان،(۱) امتداد و مقدار حرکت است.

و به عبارت ساده تر ما حرکتی را که با سرعت و بطوء معین اخذ کرده و نسبت به سایر حرکات مقیاس قرار داده ایم، «زمان» می نامیم. پس زمان بی حرکت نخواهد بود، چنان که حرکت نیز بی ماده و ماده بی خواص ضروری ماده نخواهد بود، چه ماده را از خواص ضروری او می توان شناخت، زیرا اگر بنا شود موجودی از خواص عمومی ماده بهره نداشته باشد، دیگر ماده نیست و موجودی است غیر مادی.

اگر چنان چه ادراک ما زمانی بود، ناچار خواص دیگر ماده را نیز داشت و کسی که می پندارد ادراک و فکر ما زمانی است، میان عمل فیزیکی که در مغز مثلًا انجام می گیرد و میان حقیقت ادراک و فکر، خلط می نماید (چنان که دانشمندان مادی پیوسته این خلط و اشتباه را می کنند). عمل فیزیکی مغز بدون شک زمانی است؛ ولی ادراکات انسان که از ثبات و عینیت برخوردار است، زمانی نمی باشد، چون حرکت و تغییر در آن امکان ندارد.

شما صورت علمی را که در یک ساعت معین از زمان از راه حواس به دست می آورید، یک اثر مادی در سلسله اعصاب یا مغزتان پیدا می شود که پیش از آن و پس از آن قابل پیدایش نیست؛ ولی حقیقت همان ادراک مقید به آن زمان معین نیست، به گواه این که همان صورت ادراکی را با حفظ عینیت در زمان های مختلف می توانید ادراک کنید، در حالی که یک موجود زمانی در دو زمان به یک واقعیت باقی نمی ماند. پس معلوم می شود که زمان در حقیقت «ادراک» دخالتی ندارد و گرنه با تغییر، که عین زمان است، آن هم تحول می پذیرفت. البته عمل فیزیکی مغز در پیدایش ادراکات دخالت دارد؛ ولی به عنوان زمینه سازی نه به صورت جوهری و تولیدی.

تتمیم اصل مقصد

تا این جا گفتگو در اطراف اموری بود که به عنوان خواص روحی خوانده می شوند؛ 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 نمی توان آن ها را از خواص معینه تشکیلات

۱- در مقاله های آینده این مسئله روشن تر خواهد شد

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰۴

مخصوص مـادی دانست و تاکنون مسـتقیماً از شخصـیت مسـتقل خود روح- که این امور از عوارض و حالات و یا از افعال و اعمال وی هسـتند- بحثی نشد. مطلب ذیل اشاره به یک برهان ساده از براهینی است که فلاسـفه الهی برای شخصـیت مستقل روح در برابر تشکیلات مخصوص مادی اقامه کرده اند.

خواننـده محترم می دانـد که مـادیین، روح را فقـط به عنوان تشـکل و اجتماع و ارتباط مخصوص اجزای ماده می شناسـند و خواص روحی را نیز به عنوان خاصـیت هـای مخصوص اجزای ماده معرفی می کننـد 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 می دانند.

نظریه حسی

صاحبـان این نظریه می گوینـد که «خود» یـا «من» عبـارت است از: مجموعه ادراکـات مختلفی که به وسـیله احساس یا تخیل و غیره دایماً و علی التعاقب پیـدا می شونـد و لاینقطع یک دیگر را تعقیب می نماینـد. مطابق این نظریه، «خود» یک موجود وحدانی نیست، بلکه مجموعه احساسـات و خیالاـت و افکـاری است که سلسـله واحـدی را تشـکیل می دهنـد؛ پس «من» یعنی مجموعه دیـدن هـا و شنیدن ها و به یادآوردن ها و فکر کردن ها که در طول زندگی پدید می آیند.

این عقیـده را ابتـدا فلاسـفه حسـی و تجربی اروپا، که از قرن هفـدهم به بعد ظهور کرده اند و اساس شـناسایی صـحیح را احساس و تجربه دانسـتند، اظهار داشـتند. این دانشمندان روی اصل این که اساس معرفت صحیح، حس و تجربه است و حس جز به عوارض و حالات تعلق نمی گیرد، حقیقتی را غیر از آنچه به تجربه درآید، قبول ندارند (البته انکار هم نمی کنند) و در میان آن ها کسانی پیدا می شونـد ماننـد هیوم انگلیسـی که نه تنهـا به وجود جوهر مسـتقل نفسـانی ایمان ندارنـد، به وجود جوهر مادی خارجی که عوارض طبیعی حالات او هستند نیز، ایمان راسخ ندارند، زیرا می گویند: احساس و تجربه فقط ما را به وجود یک سلسله امور که عوارض و حالاـت نامیـده می شونـد، آگـاه می کننـد؛ امـا وجود جوهری جسـمانی که منشأ حالات طبیعی و وجود جوهری نفسانی، که منشأ حالات ضمیر و وجدان باشد، دلیلی از حس و تجربه ندارند.

این گروه نفس را این طور تعریف می کننـد: «مجموعه تصورات پی در پی که در ذهن پیـدا می شود.» مـادیون که قائـل به اصـالت ماده هستند؛ یعنی ماده را تنها جوهر اصیل می دانند و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰۵

در عین حال اساس معرفت و شناسایی را احساس و تجربه می دانند، در باب بیان حقیقت «خود» یا «من» از حسیون پیروی کردند و گفتند که، «خود» یا نفس عبارت است از: مجموعه افکار و خیالات و احساسات پی در پی که برای یک متشکله [ارگانیزم] مخصوص مادی پیدا می شود.

اینک بهتر است عقیده مادیون را راجع به حقیقت «خود» و این که این تصور از کجا ناشی می شود، از خود آن ها بشنویم:

دکتر ارانی می گوید: «تأثیر عوامل مؤثر فوراً از روح معدوم نمی شود و مابین تمام تأثراتی که به دنبال هم، روح را متأثر می سازند، به طور کلی یک رشته و رابطه عمومی موجود است که فقدان آن باعث بی هوشی روح می شود و در حالت طبیعی هشیار بودن روح به واسطه وجود رابطه کلی ما بین تمام عناصر و عوامل مؤثر است.»(۱)

و نیز در همان صفحه می گوید: «مفهوم خود بدین ترتیب پیدا می شود که یک متشکله [ارگانیزم] مادی دایماً تأثرات خارجی (صوت، نور و غیره) را می پذیرد و این قضیه باعث می شود که موجود زنده به وجود خود آشنا می شود.» در صحفه ۱۰۵ می گوید: «دو جنبه خود را باید از هم تشخیص داد: خود مؤثر و خود متأثر. غرض از خود مؤثر، عبارت از هیکلی است که من آن را خود می دانم و غرض از خود متأثر، من خودم هستم که از وجود خود اطلاع دارم.

«خود مؤثر نتیجه جمیع شرایطی است که آن را ایجاد نموده است؛ مانند اجزای 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 می باشد.»

در صفحه ۱۰۴ می گوید: «در موجود زنده سالم، مفهوم خود، منظماً و به طور متوالی در مدت زمان های متوالی وجود دارد و فقط به وسیله خواب قطع می شود. اختلال در خود، ممکن است به واسطه مواد بی هوش کننده و مسکرات به ظهور برسد.»

در صفحه ۱۰۶ می گوید: «من در عین این که خودم هستم خودم نیستم؛ من همان خود و ثابت هستم؛ ولی متغیر می باشم. بهترین مثال برای فهمیدن قضیه، تشبیه به 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 قبلًا گفته شد؛ مفهوم «من» عبارت است از: یک سلسله ادراکات و احساسات و افکار متوالی که رشته واحدی را تشکیل می دهند.

۱- پسیکولوژی، ص ۱۰۴

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰۶

دلیل روحیون بر تجرد روح

خلاصه نظریه دانشمندان روحی این که آنان روح را، که از حرکت و تکامل جوهری ماده پیدا شده است، در عین ارتباط و تعلق ذاتی با ماده، دارای شخصیت جداگانه و مستقل می دانند.

دانشمندان روحی شرقی و غربی دلیل های بسیاری برای اثبات تجرد و شخصیت مستقل روح اقامه کرده اند و البته بعضی از آن ها خالی از خلل هم نیست و فعلًا مجال آن نیست که به همه دلیل هایی که در این باب آورده شده، ذکر شود و در اطراف آن ها بحث و انتقاد شود. در این جا فقط به ذکر یک برهان ساده از براهینی که فلاسفه اسلامی به آن خوب توجه کرده اند(۱) و احتیاجی به مقدمات زیاد ندارد و از طریق اصول روان شناسی جدید نیز می توان آن را تأیید نمود و در متن اشاره شده است، اکتفا می شود و آن از راه علم نفس به خودش است (خودآگاهی).

مقدمتاً باید گفته شود که، «خودآگاهی» یعنی اطلاع هرکسی از وجود خودش، برای هر کسی بدیهی است و هر کس با علم حضوری خود را می شناسد. مادیین نیز این شعور (شعور به خود) را در انسان انکار ندارند. پس در این که هر کسی پیش خود تعقلی از خود دارد و از وجود خود مطلع است و خود را به عنوان یک موجود مستقل و ممتاز از سایر موجودات می شناسد، تردید یا اختلافی نیست، هر کسی بالضروره تشخیص می دهد که «من هستم»؛ تنها چیزی که احتیاج به استدلال دارد، این است که «خود» یا «من» که وجودش بدیهی است، حقیقتش چیست؟ و دارای چه خصوصیتی است؟ و آیا ممکن است مادی باشد یا خیر؟ آیا وجود مستقل دارد یا آن که عین بدن یا خواص بدنی است؟ پس این که من هستم روی حس مخصوص خود آگاهی، بدیهی است و قابل استدلال نیست. دانشمندان استدلال های خود را متوجه بیان حقیقت «من» یا «خود» نموده اند، نه بیان اصل وجود «من»، زیرا وجود «من» یک امر بدیهی است.

از این جا واضح می شود که استدلال معروف دکارت از راه فکر و اندیشه بر این که «من هستم» که به عبارت مخصوص ادا می شود: «من می اندیشم پس هستم»، مخدوش است، زیرا هستی هر کسی مانند خود اندیشیدن بدیهی است، بلکه بدیهی تر است، زیرا آگاهی از اندیشیدن با اضافه میم (می اندیشم) فرع بر آگاهی و شعور به خود است. عمل تفکر قبلًا متفکر می خواهد، زیرا ثبوت یک حالت یا خاصیتی برای شی ء، فرع بر ثبوت قبلی آن شی ء می باشد. بنابراین مصنف می گوید:

۱- اوّل کسی که این برهان را به تفصیل ذکر کرده است، شیخ الرئیس ابوعلی سینا است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰۷

سخنانی که در مادی نبودن ادراکاتی که به حواس و مغز منسوب هستند گفته شد، در یک مورد دیگر نیز جاری می باشد و آن مورد علم به نفس است. هر یک از ما (چنان که تجربه و قراین نشان می دهد، موجودات زنده دیگر نیز همین حال را دارند) شعور به خویشتن «من» دارد، که البته این همان نظریه روحیون است.

خلاصه این نظریه این که «من» یا «خود» که هرکس به حسب وجدان و علم حضوری آن را می یابد و به وجودش اطمینان دارد، عبارت است از: یک موجود وحدانی متشخص (نه یک امور متوالی) و ثابت و باقی در ضمن جمیع حالات و عوارض، و قابل تعدد و تکثر و تفاسر نیست. به همین دلیل این «من» در طی تمام حالات و تحولاتی که در سلول های بدن و عوارض آن پیدا می شود، ثابت و پا برجا است و به هیچ وجه قابل تعدد و تکثر و تغایر نیست.

انسان بالوجدان مشاهده می کند که عیناً چیزی است که قابل انطباق به هیچ عضوی و خواص عضوی نیست. بدون شک سر من، پای من، شکم و قلب من غیر از «من» است، زیرا با زیاده و نقیصه اعضا تفاوت نمی کند؛ اگر کلیه را بردارند و دست و پای انسان را قطع کنند، بی گمان از «من» بودن آن کاسته نمی شود، همان گونه که با اختلاف سنین عمر و تحلیل رفتن قوا نیز تغییر نمی پذیرد جز آن که کامل تر و روشن تر می شود. با این که عمری از او رفته و از قدرت جسمانی و زرق و برق جوانی خبری نیست؛ اما از روحیه بالا و عقل کامل تری برخوردار شده است، معلوماتش بسیار زیاد و قدرت خلاقیت و ابتکارش بسیار عجیب به نظر می رسد، شجاعت کم نظیری پیدا کرده است.

و گاهی می شود که بر اثر تمرکز و عشق به یک موضوعی (مانند فوتبالیست ها در میدان مسابقه) یک و یا چندین عضو و گاهی همه بدن فراموش می شود؛ ولی خویشتن فراموش شدنی نیست. می گوید: من سخت می کوشیدم ضربه بر رقیب وارد کنم یا توپ را از دروازه تیم مقابل بگذرانم؛ ولی به زمین افتادم و بعد فهمیدم که پایم شکسته است. در هیچ حالی انسان از خویشتن غافل نیست؛ ولی از اعضای بدن کاملًا غافل می شود.

دلیل بر این که «من» یک حقیقت وحدانی است نه یک سلسله ادراکات متوالی، اولًا، این است که حقیقت «من» همه آن ادراکات متوالی را به خود نسبت می دهد؛ مثلًا می گوید: زمانی تحت تأثیر تفکرات مارکسیست ها واقع شده بودم، بعد که فلسفه اسلامی را خواندم، فهمیدم سخنان آنان بی اساس است و یا اندیشه من در جوانی این گونه بود؛ ولی امروز اندیشه دیگری دارم. در واقع منسوب را غیر از منسوب الیه می داند (من می اندیشم، من می بینم) و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰۸

همان طوری که حضوراً به وجود خود آگاه است، این خصوصیت را نیز حضوراً آگاه است و در آن تردیدی ندارد.

این دلیلی است بر آن که نفس، غیر از بـدن است، چون بـدن، پیوسته در تغییر و تبـدل است؛ امـا نفس از اوّل عمر تـا آخر آن باقی است، به دلیـل آن که انسـان از کودکی وقـایع بسـیار در یاد دارد که پس از صـد سال نیز در حافظه او باقی است، با آن که بـدن او چند بار مبدل شده است.»(۱)

ثانیاً، هر کسـی بالوجـدان تشـخیص می دهد که در گذشـته و حال یکی است نه بیش تر و اگر مانند مجموع حلقه های زنجیر بود و در هر لحظه ای از زمان یک حلقه آن فقط موجود بود، این تمیز و تشـخیص میسر نبود. چگونه ممکن است درباره یک حلقه زنجیر که در یک سر زنجیر واقع شده، حکم کرد که عین همان حلقه ای است که در سر دیگر واقع شده؟ و به علاوه، نفس برای تشخیص این که در گذشـته و حال یکی است، احتیاجی به احیای خاطرات گذشـته نـدارد و اگر مانند حلقه های زنجیر بود باید ادراک خود در گذشته بدون تذکر یک خاطره، میسر نباشد.

ثالثاً: همان طوری که در قسـمت حافظه گفته شـد، روی فرضـیه مادیین، بازشناسـی یعنی تشـخیص این که این خاطره یادآوری شده متعلـق بـه گذشـته اسـت و ادراک جدیـد نیسـت، ممکن نیست. این اشـکال در این مسـئله به طریـق اولی وارد است؛ یعنی اگر «من» عبـارت از مجموع سلسـله متوالی ادراکـات باشـد که فقط با یک دیگر ارتباط تعاقبی یا عللی و معلولی دارنـد، چگونه ممکن اسـت شخص بتواند تمیز بدهد که من همان کسی هستم که در پیش بودم؟

رابعاً: روی فرضـیه مادیین، ادرکات عموماً عبارت است از: فعالیت ها و خواص سـلول هایی که مراکز سلسله اعصاب را تشکیل داده اند و خود این سلول ها دایماً با همه محتویات خود در تغییر و تبدیلند؛ یک دسته می میرند و دسته دیگر جای آن ها را می گیرند و حال آن که هر کسـی حضوراً تشـخیص می دهد که بدون تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان (البته در خود، نه در حالات) همان کسی است که در شصت یا هفتاد سال پیش بوده است.

و یا اصلًا آن عضو را نمی شناسد؛ مثلًا مغز و اعضای مغز و قلب و کبد را غیر آن که تشریح آن را در علوم طبیعی خوانده، اصلًا نمی دانـد. انسان در حالتی که ادراک خود کرده و شـعور به خود دارد، نه قلب را می دانـد و نه مغز و امثال آن را، بلکه از اعضای ظاهر خود هم غافل است.

ابوعلی سینا انسانی را در اوّل خلقت فرض کرده که بدنش از هیچ مؤثر خارجی متأثر نشود تا

۱- ابوالحسن شعرانی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۴۲

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۰۹

ادراک بـدن خود کنـد و در حالت خلأ باشد، در آن حال هم خویش را ادراک کرده است. همان شـعور به ذات خود او در ادراک خود کافی است، بی ادراک بدن. این برهان را «برهان معلق بوعلی سینا» می نامند. البته در این برهان پیش فرض هایی است که باید بدان ها توجه داشت:

اوّل این که، در عالم واقع بتوان اوضاع و احوالی فراهم آورد که در آن ها همه مجاری ادراکات حسی ظاهری کاملًا مسدود شود.

دوم، محل تأمل است. این که علم ما به بدنمان فقط از طریق حواس ظاهری باشد، جای تأمل دارد.

سوم این که، در اوضاع و احوال فرضی ابن سینا، آن انسانْ نفس را می یابد یا حالات نفسانی را که البته غیر نفسند، باز جای گفتگو دارد.

و خلاـصه این بیـان، که متکی به آگـاهی نفس از وجود و نحوه وجود خود است، آن که از راه انتسـاب (این که انسـان ادراکات را منسوب به خود می داند نه عین خود) و از راه وحدت (این که هر کسـی تشخیص می دهد که در گذشته و حال یکی است نه بیش تر) و از راه عینیت (این که تشـخیص می دهـد که خـود عین همـان است که بـوده نه غیر آن) و از راه ثبـات (تشـخیص این که هیچ گونه تغییری در خود من حاصـل نشـده است) ثـابت می شود که آنچه انسان آن را به عنوان حقیقت خود می شـناسد، یک حقیقت وحدانی ثابتی است که جمیع حالات نفسانی، مظاهر وی هستند و از خواص عمومی ماده مجرد و مبرا می باشد.

تناقض گویی دکتر ارانی

اشاره

دکـتر ارانی برای فرار از اشـکال ثبـات و عـدم تغییر کـه از خـواص روح اسـت و بـا خـواص عمـومی مـاده تطـبیق نمی کنـد و سـایر اشکالات، دچار تناقض گویی شدیدی شده در صفحه ۱۰۶ پسیکولوژی می گوید:

حال باید دید «من» و «خود» ثابت است یا متغیر؟ موجود زنده دایماً عوض می شود، یک دسته از سلول های بدن او مرده، یک دسته جای آن ها را می گیرد، مواد بـدن به تحلیل می رود و به وسیله مواد غـذایی دیگر دوباره تشـکیل می شود، پس ماده بدنی موجود زنده دایماً تغییر می کند، از طرف دیگر، حالت شـعور هشـیاری و دانستن از خود نیز دایماً تغییر می کند، خود اجتماعی من در چند سال پیش با اکنون فرق دارد، الآن نیز در یک لحظه معلوم من می توانم خود را به چند «خود» تقسیم کنم؛ مثلًا راه معلوم را دانسته و فهمیده بروم و در عین حال یک مسئله ریاضی یا سیاسی

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱۰

حل کنم. این دو «خود» من با «خود» های دیگر من در زمان های متوالی با یک دیگر اختلاف دارند.

«خلاصه نه فقط ماده جسم من، بلکه طرز ارتباط زمانی ومکانی اجزای آن ماده (حالات شعور) نیز دایماً در تغییر است؛ اما از طرف دیگر من همان من هستم، مسئول تمام امضاهای همان خودهای گذشته می باشم، از تمام کارهایی که خودِ گذشته کرده است برای خودِ کنونی و خودِ آینده متوقع جزا و نتیجه هستم. این تضاد را نیز با فکر دیالکتیک می توان برطرف کرد. من در عین این که خودم هستم، خودم نیستم. من خود و ثابت هستم؛ ولی متغیر می باشم. بهترین مثال برای فهمیدن قضیه، تشبیه به رودخانه 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 می گیرد؛ یعنی برای «دیالکتیک» «من مطلق» وجود ندارد، بلکه من به انضمام عده زیادی از قضایای خارجی وجود پیدا می کند. پس من، آن ثابتی است که به ازای قضایای خارجی متغیر می باشد.»

در این جا نویسنده خواسته است روی اصول ماتریالیسم، «من» و «خود» را متغیر و متکثر بداند و در عین حال، علم شهودی نفس را به ذات و شخصیت خود که حضوراً و عیاناً خود را ثابت و باقی و واحد می بیند، توجیه کند. در قسمت اوّل برای آن که ثابت کند «من» متغیر و متکثر است، اختلاف و تکثر حالات «خود» را دلیل می آورد، در صورتی که با اندک تأمل واضح است که این ها مربوط به تغییر و تکثر حالات «من» است نه شخصیت خود «من» و در قسمت دوم مدعی می شود که این ثبات با تغییر و این وحدت با کثرت منافات ندارد.

معلوم نیست چرا نویسنده، این جا حتی از اصول دیالکتیک منحرف شده، زیرا یکی از اصول منطق دیالکتیک اصل تغییر است و روی این اصل، ثبات و جمود و یک سان ماندن به کلی نفی می شود. منطق دیالکتیک به خیال خود با این اصل (اصل تغییر) همه تضادها را حل می کند و می گوید: هر شی ء چون در حال حرکت است، هم خودش است و هم ضد خودش.

حالا باید از این آقایان پرسش کرد که، آیا تضاد بین خود این اصل (اصل تغییر) و اصل یک سان ماندن را با چه اصلی می توان حل کرد؟ تشبیه به رودخانه یعنی چه؟ این فقط یک تشبیه شاعرانه است، تمام آب های رودخانه از واحدهایی به نام مولکول و هر مولکول از اتم ها و هر اتمی به نوبه خود از ذرات کوچک تری تشکیل شده و تمام آن ها در حرکتند، هیچ ذره ثابت در آن وجود ندارد و فقط در ذهن ما که برای مجموعه آن ها یک مفهوم (رودخانه) وضع نموده و اعتبار کرده ایم، یک تصویر واحد و باقی وجود دارد.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱۱

و هم چنین وقتی سر به جیب تفکر فرو برده و خاطرات تلخ و شیرین خود را متذکر می شود، مشاهده می کند که از آن دمی که می تواند از روزهای گذشته خود به یاد آورده و این حال شهودی خود را متذکر شود، پیوسته یک چیز ثابت و غیر متحول مشاهده می کرده و کم ترین تبدیل و تغییری در خود «من» نمی دیده و نمی بیند؛ مشاهده می کند چیزی است واحد که هیچ گونه کثرت و انقسام ندارد.

البته باید به این نکته متوجه بود که این تذکر غالباً با تذکر یک سلسله احوال و یا حوادث همراه است که زمانی هستند؛ مانند ورود به مدرسه و دبیرستان، رفتن به خارج، حادثه تصادفی که انجام گرفت، مرگ پدر و مادر، برخورد با افراد بد و یا خوب، ظهور انقلاب و غیره که همه این خاطرات و حوادث، در زمان معینی واقع شده اند؛ ولی دارنده این خاطرات و حامل اصلی بار مصایب و رویدادها همان است که هست. جوانی را پشت سر گذاشته و میان سال شده، دکتر و استاد شده؛ ولی خودش همان شخص معین است. چاقی و لاغری و جوانی و پیری، که از عوارض بدن او است، در جوهره وی هیچ گونه اثری نداشته و ندارد، ازدیاد مال وثروت و قد و قواره و یا قطع شدن دست و پا هیچ کدام در «من» ازدیاد و کاستی ایجاد نکرده است؛ اگر چه این تحولات و رخدادها در بستر «زمان» صورت گرفته است و تحولی در ارگانیزم «من» به وجود آورده است.

حوادث و عوارض جسمانی به زمان منتسب است، و گرنه «من» که مشاهده می شود، قابل انطباق به زمان حتی به حسب تصور نیز نیست. چگونه «من» را که اندامی لاغر در آبان سال ۴۰ داشتم و در مهر سال ۶۰ چاق و فربه شده ام، می توان به زمان منتسب نمود؟ آیا «من» لاغر با «من» چاق فرق دارد یا خیر؟ «من» همان «منم»؛ ولی جسمم چاق و لاغر می شود و صورتم تیره و روشن می گردد. سپس مشاهده می کند که انسان چیزی است واحد که هیچ گونه کثرت و انقسام ندارد. آیا شما خواننده محترم «خود» را قابل تقسیم می دانید و یا تعدد و کثرتی در واقعیت «خود» مشاهده می کنید؟ بی شک جوابتان منفی است.

انسان اعضای جسمانی را قابل تجزیه و تقسیم مشاهده می کند؛ تعدادی را به عنوان دست و پا و سر و پیکر می بیند؛ ولی هرگز «من» قابل کثرت و تقسیم نیست؛ بلکه من یک حقیقت واحدی است که قابل تکثیر و تقسیم نیست.

معلوم نیست چرا جمله معروف فیلسوف شهر یونان، هراکلید که در کتب مادیین همیشه به عنوان شاهد آورده می شود و خود دکتر ارانی نیز در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک آن را به عنوان

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱۲

شاهد ذکر نموده، این جا فراموش شده است. هراکلید می گوید: «دو دفعه وارد یک رودخانه نمی توان شد.» این جمله به خوبی می رساند که رودخانه در دو لحظه واقعاً همان رودخانه نیست.

پرواضح است وحدت و ثباتی که هر کس حضوراً وشهوداً برای «خود» احساس می نماید با وحدت و ثباتی که برای رودخانه در حال جریان یا یک فوج سرباز در حال سان دادن فرض می شود، متفاوت است، زیرا اولی حقیقی و دومی فرضی و اعتباری است و آن دو را با یک دیگر نمی توان یکی شمرد؛ اما در مورد علم و آگاهی انسان از خود- که هر کس حضوراً آن را می یابد- انسان نه در واقعیت خود و نه در علم به خود هیچ گونه تغییری نمی بیند، بلکه یک حقیقت واحد مشاهده می کند که هیچ گونه همراه ندارد، دست و پا و فکر و ادراکات را به خود نسبت می دهد و منسوب غیر از منسوب الیه است، بلکه خویش را بسیط و خالص مشاهده می کند و هیچ گونه محدودیتی در خود نمی بیند، هیچ گونه غیبتی از خود ندارد و چیزی بین انسان و خودش حایل نیست.

مشاهده می کند (و این از همه بالاتر است) این که چیزی است صرف و خالص که هیچ گونه تحدید نهایی و خلیط در وی موجود نیست؛ یعنی به هیچ وجه محدودیتی ندارد، نه از نظر مکانی و نه زمانی، بلکه از هر جهت بسیط و خالص می باشد، با چیزی مخلوط و ترکیب نشده است، نه با اعضای ظاهری و نه با اجزای داخلی قلب و کبد، سر و پیکر اعضای مذکور به وی نسبت داده می شوند و در اختیار او هستند؛ ولی او مرکب از این امور نمی باشد. البته صرف نسبت دادن، چیزی را اثبات نمی کند، چون ما روح و نفس خود را هم به خود نسبت می دهیم و مثلًا می گوییم: روحِ من، نفس من؛ لیکن بعضی از نسبت ها وجدانی است؛ اگر حقیقت «من» نفس و روح باشد و با براهین قاطع اثبات گردد، بی گمان این گونه نسبت ها را برنمی تابد و جز الفاظ بی پایه چیزی نخواهد بود، زیرا در تحلیل نهایی به «مَنِ مَنْ» برمی گردد و این یک نوع بازی با الفاظ است.

نتیجه

این بیان نتیجه می دهد که علم به نفس، مادی نیست و بالاتر از این نتیجه می دهد که نفس خودش علم به خودش می باشد؛ یعنی واقعیت علم و واقعیت معلوم در مورد نفس یکی است. و از این جا است که فلسفه، این نوع ادراک را (علم حضوری) با ادراکات دیگر مباین شمرده و مطلق علم را به دو قسم تقسیم می نماید: ۱. علم حصولی؛ ۲. علم حضوری؛

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱۳

و به زبان فلسفه، علم حصولی، حضور ماهیت معلوم است پیش عالم و علم حضوری، حضور وجود معلوم است پیش عالم.

در سابق گفته شد که علم حضوری، یعنی علمی که در آن عین واقعیت معلوم پیش عالم حاضر است؛ مانند علم نفس به ذات و حالات وجدانی و ذهنی خود، ولی در علم حصولی، واقعیت معلوم پیش عالم حضور ندارد، بلکه مفهوم و صورتی از معلوم پیش عالم حاضر می شود؛ مانند علم نفس به موجودات خارجی.

در علم حضوری، علم و عالم و معلوم یکی است؛ یعنی وجود علم عین وجود معلوم و عالم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه حضور خود معلوم است نه عکس و تصویری از آن، به همین جهت آن را علم حضوری نامیده اند؛ به خلاف علم حصولی که واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه صورتی است که از معلوم در ذهن عالم حاصل شده است و لذا این علم به علم حصولی نام گذاری شده است.

در علم حضوری، نفس علم و عالم و معلوم است که بین آن ها اتحاد وجودی برقرار است.

این جا است که بیان گذشته و فرمول سابق دانشمندان سیمای شگفت آوری به خود گرفته و جلوه تماشایی پیدا می کند، زیرا علم و ادراک را طوری تعریف کرده اند که با علم حضوری و حصولی سازش ندارد، درصورتی که این دو نوع معلوم کاملًا وجدانی می باشند.

اشکال یا تقریر

دانشمندان مادی می گویند: تأثرات گوناگون از طریق شنیدنی ها، بوییدنی ها و دیدنی ها و ... که پیوسته با نهایت سرعت از سلسله های اعصاب به مغز وارد می شوند، از راه تبدیل کمیت به کیفیت، خاصیت واحدی تشکیل می دهند که همان خاصه روحی است، چنان که با از کار افتادن حواس یا بی هوشی یا مرگ از کار می افتد. انسان همین که می میرد در حال مرگ و بی هوشی، شعور و آگاهی خود را از دست می دهد، پس معلوم می شود روح، مجموعه احساسات و ادراکات متوالی بیش نیست که با مرگش تمام می شود.

پاسخ

با تذکر سخنان گذشته ما پاسخ این دعوا روشن است، زیرا کسی در صدد انکار یک چنین

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱۴

خاصه مادی مغز نیست؛ این همان روانی است که روان شناسان نیز به حسب احتیاج بحث محلی، در فن خودشان موضوع بحث فرض کرده و قرار داده اند.

سخن در این است که مشهود یا «من» قابل انطباق با چنین کیفیت مغزی نیست، زیرا در هرحال یک پدیده مادی، خواص ضروری ماده را باید داشته باشد. این که گفته می شود گاهی روان و شعور روانی از میان می رود، ادعایی بیش نیست، بلکه برخی اوقات در حال بی هوشی نیز انسان متوجه خود می باشد و برخی از اوقات پس از هوشیاری چیزی به یادش نمی افتد؛ نه این که خود را مشاهده می کند که خود را مشاهده نمی کرد و میان این دو جمله فرق بسیار است، زیرا اگر خود را حضوراً دریابد، پس هرگز غفلتی از «خود» نداشته است و اگر خود را دریافته، ولی پس از هوشیاری، توجه به خویشتن را فراموش کرده، این صحیح است و گرنه توجه به غفلت از خود معنا ندارد، چون امکان ندارد که توجه به غفلت خود را بدون توجه به خود درک کند، چون ثبوت شی ء بر شی ء فرع بر ثبوت وجود آن شی ء است.

آنچه در این مقاله به ثبوت رسید

۱. علم و ادراک مطلقاً مادی نیست

، چون خواص عمومی ماده از قبیل انقسام پذیری، تحول و زمان و مکان و ... را ندارد. یک مسئله علمی در تمام زمان ها و مکان ها قابل طرح است، جدول ضرب فیثاغورث همواره ثابت و پا برجا مانده است، هر چند کسانی که این جدول ضرب را آموخته اند تاکنون مرده باشند.

۲. علم بر دو قسم است:

حصولی و حضوری. در علم حصولی حقایق خارجی مستقیماً قابل درک نیستند، بلکه به وسیله حصول صورتی در ذهن ادراک می شوند؛ یعنی اولًا و بالذات ما صور ذهنی را بلاواسطه دریافت می کنیم و در ثانی می فهمیم که این صورت ها و معلومات بالذات، خارجیت دارند، چون علم، کاشفیت ذاتی از خارج دارد؛ ولی در علم حضوری، وجود شی ء خارجی پیش عالم حاضر است وعلم و معلوم یکی است و عالم، معلوم را دریافت می کند؛ مثل علم نفس به خودش و علم به حالات نفسانی. پس این صورت ادراکی نه در ماده مغز و اعصاب ما جایگزین است و نه در ماده خارج از ما، زیرا نه عین خارج می تواند در ذهن جای گیرد و نه در ظرف ماده گنجایش دارد.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱۵

مقاله چهارم: علم و معلوم (ارزش معلومات)

اشاره

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱۶

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱۷

علم و معلوم

مقدّمه

بیـان ارزش و اعتبار معلومات- که بهتر است آن را ارزش «علوم وادراکات» بنامیم- برای این است که روشن شود آیا ادراکات ما تا چه اندازه حقیقت است و با واقع مطابقت دارد؟ آیا آنچه ما به وسـیله حس یا عقل خود ادراک می نماییم، می توانیم مطمئن باشـیم که واقع و نفس الامر هم همین طور است که ما می فهمیم یا آن که ممکن است اصـلًا واقع و نفس الامری نباشـد و جهان معلومات هیچ در هیچ باشد؟ یا آن که واقع و نفس الامر طوری باشد و ما طوری دیگری که مقتضای ذهن ما در تحت شرایط زمانی و مکانی است، بفهمیم؟

چنان که در مقاله اوّل گفته شد، فلسـفه پاره ای از ادراکات را به عنوان حقایق (مطابق با واقع) می شـناسد و سعی می کند حقایق را از اعتبارات و وهمیات تمیز دهد. بدیهی است این سـعی هنگامی مفید است که ذهن انسان، خاصیت ادراک واقعیات را- همان طور که هستند- داشته باشد و اگر ذهن همیشه اشیا را با شکل و کیفیتی که ساخته و پرداخته خود او است درک کند، فلسفه بلا موضوع و سعیش بیهوده است.

مسـئله تعیین ارزش و اعتبـار معلومـات را از جهـتی می توان اساسـی ترین مسائـل شـمرد، زیرا راه «رئالیسـم(۱)» از «ایدئالیسم(۲)» و «سوفیسم(۳)» و راه فلسفه جزمی (دگماتیسم(۴))- که افلاطون و ارسطو و پیروانشان در یونان قدیم و جمیع حکمای دوره اسلامی و دکارت(۵) و لایب نیتس(۶) و عده دیگر

۱- Realisme.

۲- Idealisme.

۳- Sophisme.

۴- Digmatisme.

۵- Descartes.

۶- Leibniz.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱۸

از فلاسفه جدید اروپا پیرو آن بودند- از راه فلسفه شکاکان (سپتی سیسم(۱))، که به وسیله پیرهون(۲) در حدود قرن چهارم قبل از میلاد در یونان تأسیس شد و سپس در حوزه اسکندریه و اخیراً در اروپا پیروانی داشته و دارد، جدا می شود.

هر چند در متن این مقاله فقط موضوع «کیفیت وقوع خطا» که دست آویز ایدئالیست ها قرار گرفته بررسی شده، ولی در مقاله ۲ در ضمن پاسخ به شبهات ایدئالیسم «ارزش معلومات» فی الجمله اثبات شد و در نکته ۲ آن مقاله، عقاید ماتریالیسم دیالکتیک در این مسئله انتقاد شد.

وامید است که از مطالعه این مقاله که تحت عنوان «پیدایش کثرت در علم» خواهد آمد با توضیحاتی که داده می شود، برای خواننده حل سه مسئله مهم فلسفی حاصل شود:

۱. ارزش معلومات؛

۲. راه حصول علم؛

۳. تعیین حدود علم.

با توجه به این که محققین و فلاسفه اروپا در چهار قرن اخیر بیش تر همت خویش را مصروف تحقیق در اطراف علم ومسائل مربوط به آن نموده اند و سه مسئله بالا تقریباً محور مسائل فلسفی اروپا به شمار می رود و با توجه به این که مسائل مربوط به علم در فلسفه اسلامی نیز از بغرنج ترین و پیچیده ترین مسائل است، لزوم امعان نظر در این مسائل روشن می شود.

ما به مناسبت اهمیت مسئله ارزش معلومات- که موضوع این مقاله است- و به مناسبت آن که دانشمندان مادی یک رشته عقاید مخصوص مربوط به این مسئله دارند و در تحت عنوان ارزش معلومات متعرض می شوند، مقدمه نسبتاً مفصل تری برای این مقاله می نویسیم و برای روشن شدن ذهن خوانندگان، مطالب مربوط را گردآوریم و در ضمن این مقاله می کوشیم خلاصه سیر عقاید و افکار را از دوره های باستان تا عصر حاضر درباره این مسئله شرح دهیم و تبیین دو مسئله دیگر را به مقاله پنجم واگذاریم.

خوانندگان محترم که علاقه مندند بر روش رئالیسم- که این مقالات عهده دار بیان آن شده است- آشنا شوند از مطالعه روش رئالیسم درباره حقیقت که در همین مقدّمه بیان شده است، به خوبی واقف خواهند شد که بسیاری از مکاتب فلسفی که روش خود را روش رئالیستی

۱- Sceptisisme.

۲- Pyrrhon.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۱۹

می خواننـد، در مسـئله ارزش معلومـات راهی پیش گرفته انـد که آن هـا را فرسـنگ هـا از رئـالیسم دور کرده و تـا پرتگـاه مخـوف ایـدئالیسم لغزیده اند. مخصوصاً ماتریالیسم دیالکتیک که روش خود را صد در صد رئالیسم می خواند، در مسـئله ارزش معلومات و بیان حقیقت به قدری انحراف پیدا کرده است که در گرداب سوفیسم و سپتی سیسم دست و پا می زند و خود نمی فهمد.

ارزش معلومات

چنان که اشاره شد، بحث در این مسـئله در اطراف این جهت است که آیا آنچه ما با حس یا عقل خود می فهمیم، واقع و نفس الامر هم همین طور است که مـا می فهمیم یـا نه؟ و به عبـارت اخری این بحث در اطراف حقیقی بودن ادراکـات و مطابقت آن ها با واقع است. حالا ببینیم تعریف حقیقت به اصطلاح فلسفی چیست؟

حقیقت یعنی چه؟

حقیقت به اصطلاح عرف معانی مخصوصی می دهد که در این جا منظور نیست. این جا منظور بیان مفهوم فلسفی آن است. فهمیدن تعریف حقیقت به اصـطلاح فلسـفه آسان است، زیرا در اصـطلاحات فلسـفی معمولًا حقیقت، هم ردیف «صدق» یا «صحیح» است. و [حقیقت] به آن قضـیه ذهنی گفته می شود که با واقع مطابقت کنـد؛ اما «خطا» یا «کـذب» یا «غلط» به آن قضـیه ذهنی گفته می شود که بـا واقع مطـابقت نکنـد؛ مثلًا اعتقـاد به این که چهار مساوی است با دو ضـرب در دو (۴/ ۲* ۲) یـا اعتقـاد به این که زمین، گرد خورشـید می چرخد، حقیقت و صدق و صـحیح است و اما اعتقاد به این که دو ضرب در دو مساوی است با سه (۳/ ۲* ۲) یا اعتقاد به این که خورشید، گرد زمین می چرخد، خطا و کذب وغلط است؛ پس حقیقت، وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس الامر(۱).

در اصطلاحات جدید، معمولًا به خود واقع و نفس الامر، واقعیت اطلاق می شود، نه حقیقت.

و مـا نیز از همین اصـطلاح پیروی می کنیم و لـذا هر وقت واقعیت بگوییم، منظور ما خود واقع و نفس الامر است و هر وقت حقیقت بگوییم، منظور آن ادراکی است که با واقع مطابقت دارد.

۱- به همین دلیل ادراکات حقیقی خوانده می شود

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲۰

فلاسفه از دوره های قدیم، حقیقت یا صدق یا صحیح را به همین معنا که گفته شد تعریف و تفسیر کرده اند؛ یعنی هر وقت می گفتند: فلان مطلب حقیقت است یا صحیح است یا صدق است؛ یعنی با واقع مطابق است و اگر می گفتند: 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 می کردند که روی همین اساس بحث می نمود؛ ولی بعضی از دانشمندان جدید در اثر اشکالاتی که در نتیجه این تعریف وارد می آمده و آن اشکالات به عقیده آن ها لاینحل بوده، مناط صدق و کذب قضایا را چیزهای دیگری غیر از مطابقت با واقع بیان نموده و حقیقت را به انحای دیگری تعریف کرده اند و به گمان خود به این وسیله، خود را از آن محذورات رهانیده اند.

اینک [به] بیان بعضی از تعریف ها و تفسیرهایی که اخیراً بعضی از دانشمندان کرده اند، اشاره کرده و به نقد اجمالی آن می پردازیم:

تعریف های گوناگون حقیقت

۱. اگوست کنت(۱) دانشمند معروف فرانسوی و مؤسس فلسفه پوزیتیویسم(۲) می گوید:

«حقیقت عبارت است از: فکری که تمام اذهان در یک زمان در آن وفاق داشته باشند.»

وی توافق تمام اذهان جوامع را در یک زمان علامت حقیقت نمی داند، بلکه می گوید: معنای حقیقت غیر از این نیست.

۲. فلیسین شاله(۳) که درباره «حقیقت» عقیده اگوست کنت را اختیار کرده در فلسفه علمی، فصل «ارزش و حدود علم» می گوید: «معمولًا در تعریف حقیقت (یا صدق) می گویند که آن مطابقت فکر با موضوع خود و یا مطابقت فکر با واقع است؛ اما این تعریف نه به حقایق ریاضی که موضوع آن ها وجود خارجی ندارد درست منطبق می شود و نه به حقایق نفسانی که وجود آن ها کاملًا ذهنی است و نه به حقایق تاریخی که موضوع آن ها بر حسب تعریف از بین رفته است.

صادق بودن این تعریف درباره حقایق هم خالی از اشکال نیست، زیرا برای ذهن، موضوع خارجی جز یک دسته احساس و صور، چیز دیگری نیست.»

۱- AugusteComte.

۲- Positivisme.

۳- F .Chaluis.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲۱

مفهوم سخن فلیسین شاله

معنای روشن عبارت آخر او این است که ما راهی به شناخت خارج نداریم جز به صورت یک رشته احساس ها و صورت ها که در اندیشه و ذهن ما پیدا می شود. پس موضوع تجربیات اگر چه ظرف خارج است؛ ولی از آن جا که موضوعات خارجی از طریق صورت های ذهنی برای ما قابل ادراک است، بنابراین، حقایق تجربی هم مطابقتی با خارج ندارد. تا آن جا که می گوید: «بر حسب گفته پر مغز اگوست کنت، وصف بارز حقیقت این است که وفاق تمام افکار را در ذهن فرد و توافق تمام اذهان جامعه انسانی را در یک زمان به حصول می آورد و وحدت معنوی ایجاد می کند.»

نقد تعریف فلیسین شاله

اولًا، «حقیقت» نشانه هایی دارد که یکی از آن ها توافق افکار بر روی آن مسئله حقیقی است.

پوزیتیویست ها در تعریف حقیقت، یکی از علایم مفهوم حقیقی را به آثارش تعریف کرده اند نه به کنه ذات و ماهیتش. و این نوع تعریف از اعتبار ساقط است و تعریف حقیقی و اصطلاحی نیست. به علاوه توافق همه صاحبان آرا بر یک رأی کاذب و خلاف واقع عقلًا محال نیست، گرچه عادتاً محال به نظر می رسد.

ثانیاً، چگونه ممکن است در یک زمان همه مردم بر روی یک سلسله مسائل توافق پیدا کنند؟ امکان توافق عمومی در تعداد معدودی از مسائل امکان پذیر است نه در کل مسائل، آن هم در گذشته و حال. وانگهی عده قلیلی در بدیهی ترین مسئله، که اعتراف به «وجود جهان خارج از ذهن» است، دچار تردید و انکار شده اند. از طرف دیگر اگر توافق افکار برای ما ملاک باشد، آیا منظور توافق اکثر است یا توافق اقل؟ چه بسا اتفاق می افتد که اکثر با اقل در مورد شناخت یک مسئله، دچار اشتباه شده باشند. و بدین ترتیب بسیاری از مسائل از حیطه علم خارج می شود، زیرا توافق همگان فراهم نیامده، بلکه اکثری هم در کار نیست و بسا حق با اقل ها است نه اکثرها، زیرا همواره متفکران جامعه در اقلیتند.

ثالثاً، تعریف حقیقت که تابع سلیقه اشخاص نیست تا هر شخص و گروهی تعریفی برای آن

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲۲

جعل کند؛ تعریف یک حقیقت بیان مفهوم کامل آن حقیقت است نه بیان سلیقه و ذوق شخصی و یا گروهی.

پاسخ به انتقاد فلیسین

در پاسخ به فلیسین شاله در مورد انتقادی که به تعریف قدمای از فلاسفه کرده باید گفت:

واقع و نفس الامر اعم از خارج و ذهن است و هر چیزی در ظرف خودش و در انطباق با واقع و نفس الامر خود، حقیقی می باشد؛ مثلًا حقایق تاریخی در همان ظرف خودشان صادق می باشند، برای تعیین صدق و کذب وقایع تاریخی باید به شناخت واقعیت های موجود در همان زمان بپردازیم و قراین و شواهد تاریخی و عینی آن واقعه را مورد مطالعه قرار دهیم تا بتوانیم آن حادثه تاریخی را آن چنان که بوده است بشناسیم.

در مورد ریاضیات نیز باید مسائل ریاضی با حاق ذهنی دقیق ریاضی دان و طبق معیاری که خود ذهن برای ریاضیات تراشیده است، منطبق شود نه با حقایق خارجی تا گفته شود ریاضیات در خارج موضوع ندارد و لذا اصول و تجربیات ذهنی برای کشف صحت و سقم مسئله ریاضی ساخته شده است.

این که گفته می شود موضوع خارجی برای ما جز یک رشته احساس و صورت های علمی چیزی نیست، در صحت آن شکی نیست، چون ما علم به واقعیت خارجی داریم، نه این که واقعیات خارجی را واجدیم. بدون تردید علم به واقعیت های عینی به صورت تصویر ذهنی می باشد؛ اما این صور ذهنی کاشفیت از خارج دارند؛ یعنی صورت محض و خالص نیستند، بلکه تصویری از واقعیت های خارجی می باشند، به همین دلیل نشان دهنده خارج هستند.

بنابراین هر مفهومی که در ذهن ما است اگر با واقع و نفس الامر منطبق باشد؛ یعنی انطباق مفهوم ذهنی بر گرفته از متن خارج باشد که به وسیله اندام های حسی به صورت روشن و خالص وارد حوزه ذهن گردیده، حقیقت است و گرنه باطل و پوچ خواهد بود و بدین دلیل، علوم تجربی در واقع انعکاسی از قانونمندی ها و کشف خواص اشیا است. پس اگر با ظرف خارج سازگار باشد، آن تصویرهای ذهنی، حقیقت خواهد بود و گرنه پوچ و بی خاصیت است.

۳. ویلیام جیمز،(۱) روان شناس و فیلسوف معروف آمریکایی و یکی از مؤسسین فلسفه

۱- WilliamJames.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲۳

پراگماتیسم(۱)، حقیقت را طور دیگری تعریف می کند. وی می گوید: «حقیقت عبارت است از:

فکری که در عمل تأثیر نیکو داشته باشد.»

این دانشمند جمله «مفید است» و جمله «حقیقت است» را مرادف یک دیگر قرار می دهد؛ مفید بودن در عمل را علامت حقیقت نمی داند، بلکه می گوید: معنای حقیقت، غیر از این نیست؛ در صورتی که یکی از نشانه های حقیقی بودن یک تفکر، مفید بودن در حوزه عمل و نظر است.

آن هم مفید بودن به معنای واقعی کلمه نه طبق برداشت شخصی.

ویلیام جیمز به نقل مرحوم فروغی می گوید: «می گویند: حق، رونوشت امر واقع است؛ یعنی قولی که مطابق با واقع باشد، حق است؛ بسیار خوب، اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؟ آیا امری ثابت و لایتغیر است؟ بی گمان نه، زیرا عالم متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست، پس بهتر این است که بگوییم: قول حق آن است که بر آنچه فعلًا هست تأثیر نیکو دارد، پس قول چون نتیجه صحیح دارد حق است، نه آن که چون حق است نتیجه اش صحیح است.»(۲)

نقد تعریف ویلیام جیمز

اولًا، به کار بردن معنای عملی صرف، در تعریف حقیقت و تجرید آن از خاصیت کشف از واقعیت هایی که در ورای فکر وجود داشته اند، منتهی به شک مطلق فلسفی خواهد شد، چرا که فکری که در عمل، اثر نیکو داشته باشد اگر مطابق با واقعیت عینی نباشد، نمی شود تعریف صحیح باشد، زیرا اثر عملی خوب برای هر کسی یک نوع تفسیر خواهد داشت و این یک نوع شکاکیت است. که مکتب اصالت واقع (رئالیسم) با مکتب اصالت تصور (ایدئالیسم) و سفسطه به همین منظور نبرد می کند. بنابراین تنها با گذاشتن لفظ حقیقت و به کار بردن آن در معنای دیگری که پراگماتیست ها می گویند، نمی تواند دلیل رد ایدئالیسم و سفسطه و یا راهی برای نجات از آن ها باشد، زیرا ایدئالیسم معتقد است هر چه هست صورت های ذهنی است، اصالت هم از آنها است و حقایق خارجی اصالت ندارد. البته در این تعریف نیز اثر عملی نیکو ملاک گرفته شده نه حقایق عینی.

۱- Pragmatisme.

۲- محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۲۶۶

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲۴

ثانیاً، ما این حق را داریم که از پراگماتیست ها بپرسیم مقصود شما از زیان و یا منفعت عملی که آن دو را معیار حق و باطل نظری دانسته اید چیست؟ آیا مقصود از منفعت، منفعت فردی است یا سود اجتماعی؟ اگر سود جمعی باعث زیان فردی شد، چگونه توجیه می شود؟

بالأخره در مسئله مفید بودن، اصالت را به جامعه می دهد یا فرد؟ وانگهی در منافع اجتماعی، منفعت یک طایفه، ملت و یا گروه مقصود است یا مقصود نوع انسان ها؟ استعمارگران به نفع ملت های خودشان سایر ملل را استثمار می کنند و از حقوق حقه خودشان محروم می سازند، آیا این منفعت طلبی می تواند معیار حقانیت نظری و مشروعیت اخلاقی و اجتماعی آن ها باشد؟ هر کدام از این شقوق را در نظر بگیریم، تفسیر معقولی برای پراگماتیسم ها نخواهد بود، زیرا اگر منفعت شخصی معیار صحیح بودن فکر باشد، بدون شک حقایق با مصالح مختلف افراد تغییر می یابند و در اثر آن، هرج ومرج اجتماعی اجتناب ناپذیر خواهد بود، زیرا هر کس حقایق و اندیشه های ویژه ای را که مصلحت عملی خود را تأمین خواهد کرد، برای خود انتخاب می کند و اعتنایی به حقایق دیگران که از مصالح ایشان ناشی گردیده، نخواهد داشت.

در این هرج و مرج، گذشته از این که طرف داران این مکتب در صورت عمل به دستورات آن به فایده و نفعی نمی رسند، بلکه خطر فراوانی نیز برای آن ها در پی خواهد داشت.

اگر مقصود، تأمین مصالح اجتماعی باشد، افراد باید فدای جامعه شوند، پس حقیقت به طور مطلق، مفید بودن در مقام عمل نخواهد بود، زیرا تفکراتی که به سود جامعه باشد معمولًا به سود افراد نخواهد بود، بلکه به زیان افراد است. اگر منفعت انسان ها به طور کلی و نوعی، معیار حقیقت باشد، این معیار برای همیشه در پاره ای از بحث ها و قلمروها به حال تعلیق در خواهد آمد، زیرا در بسیاری از اوقات مصالح بشری با یک دیگر برخورد و اصطکاک پیدا می کند و در درون تضادها به حقیقت نمی توان قطع پیدا کرد و در صورتی یقین پیدا خواهد شد که تجربه اجتماعی دراز مدتی در مورد آن به کار برده شود. لازمه این گفتار این است که خود جیمز نتوانسته باشد مذهب پراگماتیسم را مذهب صحیحی اعتبار کند، مگر آن که تجربه اجتماعی و عملی طولانی در اصول این مکتب به کار برده شود و شالوده زندگی عملی خود را بر آن استوار سازد و این امر هم غیر ممکن است. تازه خود مفید بودن در برداشت ها و تفکرات بشر مختلف است؛ مثلًا بعضی اندیشه اختلاط و آزادی مطلق دختر و پسر را مفید می دانند، بعضی روابط محدود را و برخی محدودیت مطلق و عده ای روابط نسبی

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲۵

را مفید می دانند و بدین سان مذهب پراگماتیسم خود را متوقف می سازد و روش کاربردی اش را از دست می دهد.

مسئله دیگر این است که شاید اذهان عمومی مردم در یک عصری قادر به تشخیص فایده عملی یک حقیقت نباشد، بنابراین می توانند منکر اصل حقیقت شوند.

ثالثاً، وجود فایده و مصلحت در یک تفکری، دلیل بر آن نیست که بتوان آن را تصدیق و مورد تأیید قرار داد، بنابراین کسی که ایمان به وجود خدا را انکار دارد اگر چه نقش فعال آن را در زندگی انسان و رسیدن به آرزوهای وی و همکاران در زندگی عملی قبول داشته باشد؛ اما حقیقت و واقعیت آن را نمی پذیرد.

هم چنین شاید مسئله موهومی در مقام عمل برای ما به صورت کوتاه مدت مفید باشد؛ اما آیا باید آن را حقیقت پنداشت؟

۴. گروهی می گویند: «حقیقت یعنی فکری که تجربه آن را تأیید کرده است.» این گروه نیز انطباق فکر با تجربه و نتیجه عملی دادن را علامت حقیقت نمی دانند، بلکه می گویند: معنای حقیقت غیر از این نیست.

نقد تعریف چهارم

نقد تعریف چهارم(۱)

اولًا: اگر تجربه عملی تنها معیار شناخت حقیقت باشد، بسیاری از مسائل قابل محک عملی نیست، چنان که تمام علمای عالم قبول دارند که «دور و تسلسل محال است» محال یک امر نشدنی است؛ آیا می توان یک امر نشدنی را در لابراتوار برد و آن را تجزیه کرد؟ یا در ظرف خارج در مقام تجربه آن را شناخت؟ در حالی که تحقق آن در ظرف خارج امکان پذیر نیست.

چیزی که در خارج ایجاد نمی شود، قابل آزمون نیز نخواهد بود.

ثانیاً: بسیاری از مسائل مانند بدیهیات و فطریات وجود دارد که شک و تردید در آن ها راه ندارد، در صورتی که آن ها علم محض و معرفت صِرف هستند و نمی توانند مورد تجربه و آزمایش قرار گیرند؛ مانند علم انسان به نفس خود، علم به علم، علم به جهل و اعتقاد به امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و اصل علیّت که همه اذهان این اصول را می پذیرند؛ ولی هیچ کدام از

۱- پاسخ نظریه تجربیون با استفاده از کتاب شناخت شهید مطهری نوشته شده است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲۶

آن ها قابل آزمون طبیعی نیستند.

ثالثاً: این که گفته می شود: «عمل، معیار شناخت است» چه معیاری برای حقیقی بودن این اصل مطروحه وجود دارد؟ آیا خود این اصل نیز با کمک عمل، تعیین می شود؟ در این صورت تسلسل لازم می آید و به لحاظ فلسفی مردود است.

و اگر این قانون، بدیهی و تجربه پذیر نیست، پس معیار حقیقت نمی باشد؛ بلکه باطل و پوچ است.

رابعاً: یک فرضیه در صورتی می تواند صحیح باشد و در عمل نتیجه درست بدهد که فرضیه یا فرضیه های دیگری مشابه آن وجود نداشته باشد. ممکن است در کنار فرضیه ما، فرضیه دیگری هم باشد که در عمل نتیجه درست بدهد؛ مانند هیئت بطلمیوس که گرچه فرضیه غلطی بود؛ ولی برای تعیین خسوف و کسوف، پیش بینی های دقیقی می کرد. هم چنین طب قدیم که بر اساس فرضیه عناصر چهارگانه (آب، آتش، هوا، خاک) و طبایع چهارگانه (رطوبت، یبوست، حرارت و برودت) و بر اساس اخلاط چهارگانه (خون، بلغم، سودا، صفرا) بنا شده بود؛ لیکن در معالجه بسیاری از بیماری ها مورد استفاده قرار می گرفت و با این که اساس و پایه های غلطی داشت؛ ولی بیماران را درمان می کرد و نتیجه عملی درستی داشت.

۵. گروهی دیگر می گویند: «حقیقت، یعنی فکری که در اثر مقابله و مواجهه حواس یا ماده خارجی پیدا می شود. پس اگر فرض کنیم دو نفر در اثر مواجهه و مقابله با یک واقعیت دو نوع ادراک کنند؛ یعنی اعصابشان دو گونه متأثر شود. هر دو حقیقت است؛ مثلًا اگر یک نفر یک رنگ را سبز و شخص دیگر همان رنگ را سرخ دید، هر دو حقیقت است، زیرا هر دو کیفیت در اثر تماس با خارج پیدا شده است در بحث آینده درباره این نظریه توضیح بیش تری خواهیم داد.

۶. برخی می گویند: «حقیقت یعنی آن چیزی که پذیرفتن آن برای ذهن سهل تر و آسان تر باشد؛ مثلًا این که می گوییم: وجود داشتن جهان خارج، حقیقت است؛ یعنی پذیرفتن آن برای ذهن سهل تر و آسان تر است و غیر از این معنایی ندارد.»

حقیقت را طورهای دیگری هم تفسیر کرده اند؛ مثل آن که: «حقیقت یعنی آن فکری که ذهن با اسلوب علمی به سوی او هدایت شده باشد.»

پرواضح است که همه این تعریف ها و تفسیرها به منزله «سپر انداختن» در برابر اشکالات ایدئالیست ها و سوفسطاییان و یک سلسله اشکالات دیگر است که بعضی از آن ها را در ضمن

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲۷

گفتار فلیسین شاله و ویلیام جیمز نقل کردیم.

نزاع فلسفه و سفسطه

اشاره

نزاع فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایدئالیسم، نزاع لفظی و اصطلاحی نیست که ما بتوانیم با تغییر دادن اصطلاح، از محذور ایدئالیسم رهایی پیدا کنیم. آیا سوفسطاییان غیر از این که خاصیت مطابقت با واقع را از ادراکات نفی می کنند، حرف دیگری دارند؟ آیا می توان مقیاس افکار علمی و فلسفی را از اوهام سفسطی، توافق همه اذهان در یک زمان و عدم توافق آن ها 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 غوطه ور شدن در ایدئالیسم یا سپتی سیسم نیست؟ آشنایان به منطق و فلسفه اسلامی می دانند اشکالاتی که فلیسین شاله و ویلیام جیمز در ضمن گفتار خود به مطابقت افکار با واقع وارد کرده اند، حل شده است و چندان قابل توجه نیست.

علی هذا برای یک فیلسوف رئالیست که از اصول ایدئالیستی احتراز دارد و می خواهد با یک روش واقع بینی سلوک نماید، چاره ای نیست جز آن که حقیقت را، همان طور که قدما تفسیر کرده اند، تفسیر کند و «مناط صدق» یک قضیه را همان چیزی بداند که قدما می دانستند.

این سلسله مقالات که عهده دار بیان روش رئالیسم است، به هیچ یک از معانی و تفسیرهایی که اخیراً برای حقیقت یا صدق نموده اند و دانسته یا ندانسته به سوی سوفیسم و ایدئالیسم گام برداشته اند، نظری ندارد، بلکه همان معنایی را که قاطبه دانشمندان قدیم و بیش تر دانشمندان جدید منظور داشته اند، در نظر گرفته است.

در فلسفه قدیم و جدید، مباحث زیادی مربوط به حقیقت- به این معنا که تعریف کردیم- مطرح می شود و البته ما در این مقاله نمی توانیم وارد تمام مباحث مربوط به این مطلب بشویم.

فقط قسمتی از آن مباحث را به طور اختصار بیان می کنیم. در این جا در این چند مبحث گفتگو خواهیم کرد:

۱. آیا حقیقت فی الجمله وجود دارد یا آن که تمام ادراکات بشر موهوم و باطل و هیچ در هیچ است؟

۲. میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲۸

۳. آیا ممکن است یک چیز هم حقیقت بوده باشد و هم خطا؟

۴. آیا حقیقت موقت است یا دایمی؟

۵. آیا حقیقت قابل تحول و تکامل است؟

۶. چرا حقیقت حاصل از تجربه، غیر یقینی است و اصلًا چرا علوم تجربی یقینی نیست؟

۷. آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟

۸. آیا بین رولاتیویسم و ماتریالیسم از لحاظ ارزش معلومات تفاوتی هست یا خیر؟

۱. آیا حقیقت فی الجمله وجود دارد؟

حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی الجمله) بدیهی است؛ یعنی این که همه معلومات بشر- علی رغم ادعای ایدئالیست ها- صد در صد خطا و موهوم نیست. بر همه کس در نهایت وضوح هویدا است و احتیاج به استدلال ندارد، بلکه استدلال بر این مطلب محال و غیر ممکن است.

یک سلسله حقایق مسلم یا بدیهیات که در مقاله ۲ آن ها را فطریات نامیدیم، در ذهن هر کسی حتی خود سوفسطاییان موجود است و خود آن ها نیز در حاق ذهن به آن ها اعتراف دارند.

سوفسطایی واقعی، یعنی کسی که نسبت به همه چیز مردد یا منکر باشد، یافت نمی شود.

سوفسطاییان و ایدئالیست ها وقوع خطا را از حس و عقل دلیل بر مدعای خود قرار داده اند و ما در گذشته(۱) پاسخ دادیم که خود همین پی بردن به خطا، دلیل بر این است که یک سلسله حقایق قطعی در نزد ما هست که آن ها را معیار و مقیاس قرار داده ایم و از روی آن ها به خطاهایی پی برده ایم و الا پی بردن به خطا معنا نداشت، زیرا با یک غلط نمی توان غلط دیگری را تصحیح کرد.

غرض از این بیان، تنبیه و توجه دادن هر کس است به فطریات خود نه استدلال و اقامه برهان بر مدعا، زیرا هم چنان که دانشمندان گفته اند: اگر کسی منکر جمیع اصول و حقایق کتمان ناپذیر بشود، (البته به زبان) استدلال و اقامه برهان برای محکوم کردن او بی فایده است، زیرا هر استدلالی متکی به مقدماتی خواهد بود و آن مقدمات یا خود بی نیاز از استدلالند یا آن که بالأخره

۱- به شبهه ۲ از مقاله ۲ رجوع شود

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۲۹

متکی به اصول و مقدماتی خواهند بود که بی نیاز از برهان و استدلالند و اگر طرف به هیچ اصلی اذعان نداشته باشد و برای هر مقدّمه دلیل بخواهد، تا بی نهایت پیش خواهد رفت و قهراً حصول نتیجه غیر میسر خواهد بود.

یکی از مادیین در مقام رد سفسطه ایدئالیست ها برای اثبات وجود عالم خارج به فرضیه «لاپلاس» و این که زمین از خورشید جدا شده و سال ها در حال التهاب بوده و پس از میلیون ها سال موجودات زنده و از آن جمله انسان ها و از آن جمله شخص ایدئالیست، که همه چیز را ذهنی می داند، متمسک شده و این را استدلال قاطعی در رد سفسطه ایدئالیست ها پنداشته است.

واضح است که این گونه استدلالات در رد کسی که خورشید و زمین و انسان های روی زمین و بالأخره همه جهان را صور ذهنی و بی واقعیت می داند و اساساً علم وفلسفه را بی معنا می شمارد، چه قدر بیهوده است.

در متن این مقاله که کیفیت وقوع خطا بررسی شده، منظور اقامه دلیل بر رد مدعای سوفسطاییان نیست، بلکه منظور جواب شبهه ای است که در باب کاشفیت علم و خطای قوای ادراکی ایراد نموده اند. همان گونه که قبلًا نیز متذکر شدیم، شبهه ایدئالیست ها به شرح زیر بود:

حواس ما که قوی ترین وسایل علم به واقعیت خارج می باشند، پیوسته خطا می کنند و هم چنین وسایل و طرق دیگر غیر حواس نیز گرفتار اغلاط زیاد هستند، چنان که دانشمندانی که با هر گونه وسایل اجتناب از خطا خودشان را مجهز کرده اند، از خطا مصون نمانده و یکی پس از دیگری از پای در آمده اند؛ پس چگونه می توان به واقعیتی وثوق و اطمینان پیدا کرد؟(۱)

در متن این مقاله بررسی شده که هیچ علمی بی مکشوف نیست و هیچ گاه قوای ادراک کننده در خود اشتباه نمی کنند؛ منشأ وقوع خطاها و اشتباهات چیز دیگری است که شرح داده شده است.

۲. میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

از یک سلسله حقایق مسلمی که ذهن ما آن ها را در کمال بداهت و روشنی می یابد بگذریم،

۱- شبهه ۲ از مقاله ۲(ایدئالیسم و رئالیسم)

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳۰

به مسائل دیگری برمی خوریم که بر ما روشن نیست و بایـد آن ها را از طریق فکری و اسـتدلالی کشف کنیم. و هم چنان که وجود یک سلسـله حقایق یقینی بر ما مسلم است، این مطلب نیز مسلم است که بشر گاهی در کوشش های علمی و استدلالی خود خطا می کند و به غلط می افتد، پس باید دید وسیله ای برای تشخیص صحیح از سقیم و حقیقت از خطا هست یا نه و آن وسیله چیست؟

مقیاس و معیار تشـخیص حقیقت از خطا، منطق نامیده می شود. معروف ترین و شاید قدیمی ترین اسـلوب های منطقی، همان اسـت که ارسطو موفق به جمع و تدوین آن ها شده است.

در تحول جدید اروپا، منطق ارسـطو مورد اعتراض و انتقاد دانشمندان قرار گرفته و بعضی از دانشمندان مانند دکارت و هگل مدعی منطق جدیدی هسـتند. در این سلسله مقالات، یک مقاله مستقل به این مطلب اختصاص داده شده. در ضمنِ آن مقاله از اسلوب های منطقی جدید و به خصوص از اسلوب منطق دیالکتیک، بحث و انتقاد کافی خواهد شد. علی هذا فعلًا از ورود در این مبحث طولانی خودداری می کنیم.

۳. آیا ممکن است یک چیز هم حقیقت باشد و هم خطا؟

معمولًا هر یک از «حقیقت و خطا» یا «صـحیح و غلط» یا «صـدق و کـذب» را در مقابل یک دیگر قرار می دهنـد ومی گوینـد: یک فکر اگر حقیقت و صـحیح و صادق بود، پس ممکن نیست خطا و غلط و کـذب باشد وبالعکس اگر خطا بود، ممکن نیست حقیقت بوده باشـد؛ مثلًا این فکر «زمین به دور خورشـید می چرخد» یا راست است یا دروغ، شق ثالث ندارد. راجع به هر مطلب دیگر نیز در نظر بگیریم، خواه مربوط به مسائـل روزمره باشـد، من امروز بـا فلاـن رفیق ملاقـات کردم، و خواه مربوط به حقایق تاریخی، ارسـطو شـاگرد افلاطون بوده است، و خواه مربوط به حقایق کلی علمی ریاضـی؛ مثل (پنـج ضـرب در پنـج مساوی است با بیست و پنـج) یا حقایق طبیعی کلی؛ مثل آن که (اجسام در اثر حرارت منبسط می شونـد) یا حقایق فلسـفی؛ مثل آن که (دور و تسـلسل باطل است)؛ همین طور است.

ولی اخیراً میان دانشـمندان جدید این جمله شایع است که حقایق علمی در عین این که حقیقت می باشند، ممکن است خطا نیز بوده باشـند. و این مطلب به دانشمندان هوادار ماتریالیسم دیالکتیک که طبق یکی از اصول منطق دیالکتیک (اصل وحدت ضدین) جمیع اضداد و نقایض را با یک دیگر آشتی داده اند و همه را با هم قابل اجتماع می دانند، فرصتی داده است تا نغمه جدیدی

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳۱

ساز کرده و بگویند: حقیقت و خطا یا صحیح و غلط و یا صدق و کذب چندان اختلافی با یک دیگر ندارند. ممکن است یک چیز هم حقیقت و خطا و هم صحیح و هم غلط و بالأخره هم راست و هم دروغ بوده باشد.

این که یک فکر از یک حیث و یک جهت محال است هم حقیقت و صحیح باشد و هم خطا و هم غلط، بر یک طفل دبستانی نیز مخفی نیست. آیا خود دانشمندان مادی حاضرند قبول کنند اصول فلسفی و منطقی آنان هم صحیح است و هم غلط؟ آیا همین مطلب که الان از آن ها نقل کردیم که گفتند: ممکن است یک 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، درباره تئوری ها و فرضیه های بزرگ علمی [درست] است و منظورشان این است که یک تئوری و یک فرضیه- که مشتمل بر چندین مطلب و شامل چندین فکر است- ممکن است دارای یک جزء خطا بوده باشد. البته این چیزی است که قابل قبول است و ربطی به اصل «وحدت ضدین» ندارد.

ما درباره این مطلب در همین مقاله، آن جا که نظریات ماتریالیسم دیالکتیک را- به خصوص درباره ارزش معلومات- بیان و انتقاد می کنیم، بحث زیادتری خواهیم کرد.

۴. آیا حقیقت موقت است یا دایمی؟

این مطلب نیز شایسته دقت است، دقت در این مطلب از بسیاری از اغلاط و اشتباهات جلوگیری می کند. محققین از منطقیین و فلاسفه قدیم، یکی از خواص حقیقی بودن مفاهیم و محتویات فکری را «دوام» می دانستند و می گفتند: حقایق دایمی هستند. شیخ الرئیس ابوعلی سینا در منطق شفا درباره این مطلب بحث کافی کرده [است].

برای عده ای از دانشمندان جدید و بالخص مادیین این مطلب تولید اشتباه کرده است و گمان کرده اند مقصود این بوده که موضوع یک فکر حقیقی و مطابق با واقع، باید یک امر ثابت و جاویدان باشد و از این راه به حمله پرداخته اند و مدعی شده اند که این عقیده از آن جا برای دانشمندان قدیم پیدا شده است که به اصل تغییر در طبیعت توجه نداشته اند و با توجه به اصل تغییر در طبیعت باید گفت: حقایق موقتند، نه دایمی.

مادیین اعتقاد به دایمی بودن حقایق را از آثار جمود منطق قدیم و از خواص تفکر متافیزیکی

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳۲

می دانند. بنابراین لازم است درباره این مطلب توضیح بیش تری بدهیم.

ابتدا پیش از آن که وارد بحث دوام و توقیت «حقیقت» بشویم، برای آن که از خلط مبحث جلوگیری کرده و دو مطلب را از یک دیگر تفکیک کرده باشیم، ببینیم آیا واقع و نفس الامر که مفاهیم و محتویات فکری و ذهنی ما از آن ها حکایت می کند، موقت است یا دایمی؟

تردیدی نیست که واقع و نفس الامری که قضیه ذهنی از آن حکایت می کند، ممکن است موقت باشد و ممکن است دایمی؛ مثلًا واقعیت های خاص مادی در عالم خارج موقت است، زیرا ماده و روابط اجزای آن دایماً در تغییر است. در طبیعت، یک چیز در دو لحظه به یک حال باقی نمی ماند. هر واقعیتی برای یک مدت محدود در صحنه طبیعت ظاهر می شود و از بین می رود. این نوع واقعیت ها موقت و زایل شدنی است. ولی یک نوع واقعیت های مستمر و ابدی در خود طبیعت هست (قطع نظر از ماوراء الطبیعه) مثل واقعیت «حرکت» و اگر بگوییم: ماده در حرکت است از یک امر مستمر و دایمی حکایت کرده ایم. در منطق قدیم در باب قضایا که بحث از دوام و ضرورت و غیره می شد، مقصود این نوع دوام بود که خاصیت بعضی از واقعیت ها است و این نوع از دوام مربوط به مطلب ما نیست.

پس واقعیت های خارج از ذهن ممکن است موقت باشند و ممکن است دایمی. حالا- ببینیم آیا حقایق موقت است یا دایمی؟ یعنی آیا مطابقت مفاهیم و محتویات ذهنی با واقع و نفس الامر (خواه موقت و خواه دایمی) موقت است یا دایمی؟ البته نمی تواند موقتی باشد، زیرا هر چند مفاهیم و محتویات ذهنی یک واقعیت متغیر را، که مربوط به یک لحظه خاص از زمان است بیان کند، مطابقت آن محتوای ذهن با واقع خود ابدی است؛ اختصاصی به یک لحظه معین از زمان ندارد.

و به عبارت روشن تر آنچه مقید و محدود به زمان است، واقعیت خارجی است نه مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیت خارجی؛ مثلًا موقعی که می گوییم ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است، یکی از روابط متغیر اجزای طبیعت را بیان کرده ایم، زیرا شاگردی ارسطو پیش افلاطون مربوط به یک قطعه خاص از زمان است (قرن چهارم قبل از میلاد). اما این حقیقت که در فکر ما آمده همیشه و دایماً صادق است و با واقع خود مطابقت دارد؛ یعنی در همه زمان ها صادق است که ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است.

مثال بالا یک حقیقت تاریخی بود مربوط به یک واقعیت مادی متغیر. این بیان درباره جمیع

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳۳

حقایق، اعم از ریاضی و طبیعی و فلسفی خواه مربوط به یک واقعیت متغیر باشد و خواه دایمی، صادق است.

در منطق قدیم در باب برهان، که بحث از دوام وضرورت می شد، مقصود این نوع از دوام بود که خاصیت حقایق است و مربوط به مطلب ما است. و این است مقصود دانشمندان قدیم که می گفتند: «حقایق دایمی هستند.»

علی هذا یک مفهوم ذهنی یا اصلًا حقیقت نیست و دروغ و غلط است و اگر حقیقی بود و از یک واقع و نفس الامر حکایت کرد، همیشه با واقع و نفس الامر خود مطابقت دارد.

از بیان چند نکته در این جا ناگزیریم.

الف) بیان گذشته مربوط به علوم حقیقی بود، در اعتباریات و مسائل مربوط به علوم اعتباری جاری نیست؛ مثلًا در مسائل اخلاقی و قوانین اجتماعی که مصداق عینی و خارجی ندارد و تابع اعتبار قانون گذاران وعرف عقلا است، ممکن است برای یک مدت محدود یک 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 نمی توان حقایق شناخت).

از این جا بی پایگی یک رشته استدلالات دانشمندان که موقت بودن مسائل اخلاقی را دلیل بر موقت بودن حقایق آورده اند، روشن می شود.

ب) بحث دوام و توقیت حقایق، مربوط به حقایق یقینی است نه حقایق احتمالی، چنان که خواهد آمد. دانشمندان تجربه را محصل یقین نمی دانند و قوانین تجربی را «حقایق احتمالی» و گاهی «یقینی نسبی» می خوانند. البته حقیقت احتمالی می تواند موقت باشد. مانعی ندارد اگر یک فرضیه و تئوری با چندین تجربه تطبیق شد، مادامی که خلافش مسلم نگشته، آن را یک قانون علمی فرض و تلقی کنیم. و البته هر وقت فرضیه دیگری پدید آمد که با تجربیات بیش تری تطبیق شد، آن را حقیقت علمی تلقی خواهیم کرد و به همین ترتیب ... (هر چند از لحاظ فلسفی، امور احتمالی را نیز حقایق نمی توان خواند و ما فقط به پیروی از اصطلاح دانشمندان جدید این تعبیرات را می کنیم).

ج) دانشمندانی که حقیقت را به معنای دیگری از معنای معروف، تفسیر کرده اند- که قبلًا اشاره شد- می توانند حقیقت را موقت بدانند؛ مثلًا حقیقت به تفسیری که اگوست کنت نموده است (آنچه همه اذهان در یک زمان بر آن توافق دارند) می تواند موقت باشد، زیرا مانعی ندارد در

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳۴

هر زمانی همه اذهان بر یک فکر نظریِ خاص، توافق داشته باشند.

فلیسین شاله- که تفسیر اگوست کنت را پسندیده- پس از عباراتی که سابقاً در تفسیر حقیقت از وی نقل کردیم، این طور به گفته خود ادامه می دهد: «البته این توافق و بالنتیجه حقیقت به این ترتیب موقت است، زیرا همان طور که گفته شد حقیقت، محصول علوم است و علوم دایماً در ترقی و سیر تکاملی است و بر خلاف آنچه سابقاً تصور می کردند حقیقت، تأمل در یک امر ثابت و جاویدان نیست، بلکه آن نیز مانند عدالت اجتماعی، نتیجه و ثمره کوشش بطی ء و با مرارت بشر می باشد.»

آنچه از دانشمندان قدیم نقل کردیم که خاصیت حقیقی بودن دایمی است، اولًا، درباره مسائل مربوط به علوم حقیقی بود نه علوم اعتباری و قرار دادی؛ مانند علم حقوق، قانون کار و کارگر، علم فقه و اخلاق که فروعات آن ها همواره تحول پذیر است؛ 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.

۵. آیا حقیقت متحول و متکامل است؟

اشاره

از بیانی که در بالا- راجع به دایمی بودن حقایق کردیم، پاسخ این سؤال نیز روشن می شود. در بالا گفتیم: اگر یک مفهوم ذهنی با واقعیتی از واقعیت ها منطبق بود، همیشه با همان واقع خود منطبق است و اگر منطبق نبود، هیچ وقت منطبق نیست و به عبارت اخری اگر راست بود، همیشه راست است و اگر دروغ بود، همیشه دروغ است. محال و ممتنع است یک مفهوم ذهنی که از یک واقعیت خاص حکایت می کند، نسبت به همان واقعیت در یک زمان راست باشد، و در یک زمان دروغ. حالا می خواهیم بدانیم یک مفهوم و به اصطلاح منطق، یک «قضیه» اگر راست و صحیح و حقیقت بود، آیا ممکن است به تدریج راست تر و صحیح تر و حقیقی تر بشود و به اصطلاح، درجه حقیقی بودنش بالا برود یا خیر؟

اگر ما در این مسئله، مفهوم فلسفی آن را (تعبیر تکاملی) در نظر بگیریم و از مسامحاتی که دانشمندان در تعبیرات خود در بیان تکامل علوم نموده اند و منظور خود را به عنوان «تکامل حقیقت» ادا کرده اند (البته مفهوم فلسفی آن منظور نبوده است) صرف نظر کنیم، پاسخ این سؤال خیلی ساده است. اگر این گونه تعبیرات مسامحی دانشمندان برای بعضی تولید اشتباه کرده است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳۵

و به ماتریالیست ها فرصتی داده است که تحریفات و مغلطه هایی به وجود آورند.

شما هر یک از حقایق را که در نظر بگیرید خواه جزئی، خواه کلی، خواه مربوط به امور مادی، خواه غیر مادی، خواهید دید همیشه و در همه زمان ها به یک نحو و یک منوال صادق است و اساساً معنا ندارد که به تدریج صادق تر شود؛ مثلًا یک حقیقت تاریخی را در نظر می گیریم و می گوییم: «ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است» یا یک حقیقت طبیعی را و می گوییم: «فلزات در اثر حرارت منبسط می شوند» و یا یک حقیقت ریاضی را و می گوییم:

«سه زاویه مثلث، مساوی است با دو قائمه» و یا یک حقیقت فلسفی را و می گوییم: «دور و تسلسل باطل است»، آیا ممکن است به تدریج در اثر تکامل علوم و یا هر چیز دیگر، این حقایق صحیح تر و صادق تر شود و درجه حقیقی بودن آن ها بالاتر برود؟ البته نه. هر چند ممکن است پیشرفت های علمی، خواص دیگری در عرض انبساط برای فلزات هنگام حرارت کشف کند، نه این که یک حقیقت را حقیقت تر سازد.

راه های اثبات تکامل حقیقت در نظر طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک

اشاره

طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک نظریه «تکامل حقیقت» را نه تنها یک نظریه صحیح معرفی می کنند، بلکه مدعی هستند یگانه متد و اسلوب صحیح تفکر، همان اسلوب منطق دیالکتیک است و مهم ترین اساس و اسلوب آن، اصل تکامل حقیقت (تغییر تکاملی مفهومات) است. طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک، طرز تفکر مادیین فکر از مارکس و انگلس را که بر این اساس نبوده، متافیزیکی می دانند. این دانشمندان، تکامل حقیقت را از راه های مختلفی اثبات می کنند.

راه اوّل:

فکر، خاصیت مخصوص ماده مغز است و بنابراین جزئی از طبیعت است. تمام اجزای طبیعت در تحت تأثیر عوامل مختلف دایماً تغییر می کنند و نمی توانند یک آن، ساکن و یک سان و بی حرکت بمانند؛ پس مغز نیز با همه محتویات خود (افکار و ادراکات) در تغییر است و نمی تواند ساکن و بی حرکت بماند. طبیعت همواره در تغییرات خود تکامل پیدا می کند، پس مفاهیم ذهنی نیز که در ماده مغز جایگزین هستند در تکامل هستند.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳۶

پاسخ

مـا در مقاله سوم روشن کردیم که ادراکات، خواص عمومی ماده و از آن جمله، «خاصـیت تغییر» را ندارنـد و با آن که مغز با جمیع محتویـات خود در طول عمر یـک نفر چنـدین بار عوض می شود؛ ولی ممکن است افکار شـخص در تمام این مـدت ثابت و پابرجا بمانند و این خود دلیلی است که افکار در ماده، جایگزین نیستند.

در این جا اضافه می کنیم اگر فرضاً افکار در ماده مغز جایگزین باشـند و به همراه سایر اجزای طبیعت سـیر اسـتکمالی داشـته باشند، این نوع از تکامـل افکار را نمی توان جزء قوانین مخصوص منطقی و متـد تفکر به شـمار آورد، زیرا بـدیهی است این تغییر و تبـدل، قانون جبری وضـرورت طبیعت است و اگر فکر از خواص مغز و جزء طبیعت باشد جبراً تغییر خواهد کرد و در این خاصیت، افکار و ادراکـات همه انسان ها، بلکه همه حیوان ها مساوی خواهنـد بود و قهراً مفاهیم ذهنی همه انسان ها، خواه مادی باشـند و خواه الهی، دارای تغییر تکاملی خواهند بود.

مادیین نمی توانند این خاصـیت را تنها طرز تفکر مخصوص خود بدانند و به عنوان اسـلوب و متد خاص منطق خود به شـمار آورند، زیرا چنان که می دانیم قواعد و قوانین منطق، قواعدی است دسـتوری و با قواعد فلسـفی و علمی فرق می کند؛ قانون فلسـفی و قانون علمی سایر علوم از یک واقعیت عینی خارج حکایت می کنـد؛ اما قانون منطقی، متد و روش فکر کردن را می آموزد و دسـتور طرز تفکری کـه به نـتیجه می رسانـد، می دهـد و از این جهت شـبیه قـانون اخلاقی است که از واقعیـتی حکـایت نمی کنـد، بلکه صـرفاً دستورالعمل نیکو می دهد.

علم اخلاق، دسـتور عمل صـحیح می دهد و منطق، دسـتور فکر کردن صحیح را، چون این دو علم، دستوری هستند به کار بستن آن ها منوط به اراده اشـخاص است [و] افراد می توانند طبق آن دستورات رفتار نکنند و از این جا تفاوت بین اشخاص پیدا می شود؛ اما یک قانون فلسفی، «مثل قانون حرکت» یا یک قانون فیزیکی، مثل «قانون ثقل» بر همه افراد به یک نحو حکومت می کند.

پس اگر روح و خـواص روحی و از آن جمله تفکر، مـادی و متغیر باشـند، قهراً و جـبراً مفـاهیم ذهنی عموم افراد، متغیر و متحرک و جنبنـده خواهنـد بود و چون که تفکر دیـالکتیکی به حسب تعریف مـادیین، یعنی تفکری که در وی مفاهیم [پویا و] متحرک بوده و جامد نیست، پس همه انسان ها تفکر دیالکتیکی دارند، خواه خودشان متوجه باشند و خواه متوجه نباشند. محال است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳۷

کسی پیدا شود که تفکر دیالکتیکی نداشته باشد. تنها امتیاز مادیون در این جهت خواهد بود که آن ها می دانند همه تفکرات، دیالکتیکی است و دیگران نمی دانند و این دانستن و ندانستن، تغییری در طرز تفکر عمومی- که جبراً دیالکتیکی است- نمی دهد.

خلاصه مطلب این که، اولًا، حقایق چون غیر مادی هستند تغییر نمی کنند و ثانیاً، اگر هم فرضاً تغییر بکنند، همه افراد در آن یک سان خواهند بود و نمی توان آن را به عنوان طرز تفکر و اسلوب منطقی یک دسته و گروه معرفی کرد.

راه دوم:

اشیای خارجی (اجزای طبیعت) که فکر با آن ها تماس می گیرد، تغییر وحرکت تکاملی دارند (اصل تغییر) و این اشیای متغییر و متحول، همه با یک دیگر مرتبط و در یک دیگر مؤثرند (اصل تأثیر متقابل).

اشیا را به دو نحو می توان مطالعه کرد: یکی در حال سکون و جدا جدا و دیگر در حال تغییر و ارتباط، پس مفاهیمی که از اشیای خارجی در ذهن ما نقش می بندد به دو نحو ممکن است صورت بگیرد. صحیح ترین طرز تفکر که همان طرز تفکر دیالکتیکی است، این است که شی ء را در حال «حرکت تکاملی» (نه در حال سکون و جمود) و در حال «ارتباط» با سایر اجزا (نه مستقل و جدا) مطالعه کند، از طرفی معلوم است هر مفهومی هنگامی حقیقت است که با واقعیت خارجی نظیر باشد و چون واقعیت های خارجی متکامل و همه با هم مرتبط و در یک دیگر مؤثرند، مفاهیم ذهنی ما نیز اگر بخواهند حقیقت باشند باید متحرکت و متغیر و در یک دیگر مؤثر باشند و الا حقیقت نبوده، خطا وغلط خواهند بود.

منطق قدیم، جامد (استاتیک(۱)) بود؛ اما منطق دیالکتیک، متحرک (دینامیک(۲)) است. عیب اساسی منطق قدیم که پایه متافیزیک است، دو چیز بود: یکی این که اشیا را در حال جمود و سکون مطالعه می کرد (اصل سکون) و لهذا مفاهیمی که از اشیا داشت ساکن و بی حرکت بود و دیگر این که اشیا را از یک دیگر مستقل و به گونه منفرد مطالعه می کرد (اصل جدایی) و بین هر شی ء و سایر اشیا، دیوار و حایلی قائل بود و لهذا هر مفهومی که مستقل و از سایر مفاهیم جدا بود،

۱- Statique.

۲- Dynamique.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳۸

در یک دیگر مؤثر نبودند.

اما برای کسی که با منطق دیالکتیک فکر می کند، مفاهیم همواره متحرک و در یک دیگر مؤثرند؛ نتیجه این که مفاهیم در منطق جامد همواره جامد و بی حرکت و و از یک دیگر مستقل و جدا بود، پس حقیقت نبود، زیرا با واقعیت خارجی نظیر نبود، و اما در دیالکتیک، مفاهیم، همواره متحرک و در یک دیگر مؤثرند، پس حقیقتند، 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 می گوید: «اصل دوم دیالکتیک، اصل تکامل ضدین یا قانون تکاپوی طبیعت است. واقعیت (که عبارت از ماده زمان دار و مکان دار است) چون زمان را در بر دارد، شامل مفهوم تغییر نیز می باشد. این تغییر و شدن و تکامل، واقعیت دارد و تکاپوی طبیعت واقعی است. همین تکاپوی واقعی در مغز ما به صورت حقیقت قانون تکاپوی طبیعت تصویر می شود.»

تا آن جا که می گوید: «این قانون راجع به حرکت (تغییر) واقعی اشیا و حرکت حقایق (تصاویر واقعیت) در فکر است.»

در صفحه ۴۸ می گوید: «دقت کنید که دو مفهوم را با یک دیگر مخلوط نکنید و اگر صحبت از دیالکتیک در طبیعت باشد، غرض واقعیت دیالکتیک یعنی تأثیر متقابل اجزای طبیعت و تکاپوی آن ها 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.»

tarikhema.org

پاسخ

اشاره

این بیان دانشمندان مادی شامل دو قسمت است:

قسمت اوّل:

این که طبیعت خارجی در حال تغییر و تحول و تکامل است و سکون و یک سان ماندن در طبیعت خارجی وجود ندارد و همین طبیعت متغیر و متکامل، همه اجزایش در یک دیگر مؤثر و با یک دیگر مرتبطند. این قسمت البته صحیح است و مورد تأیید فلاسفه الهی بوده و هست. اصل این نظریه تازگی ندارد و به اقرار خود مادیین، اصل حرکت و تغییر را اولین بار هراکلید (هرقلیطوس) در قرن ششم قبل از میلاد ابراز کرده و اصل تأثیر و ارتباط اجزای طبیعت با یک دیگر از طرف افلاطون و ارسطو ابراز شد.

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۳۹

در حدود سه قرن و نیم پیش صدرالمتألهین، فیلسوف بزرگ اسلامی که تحول عظیمی در فلسفه به وجود آورد، اصل تکامل طبیعت را به طرز بدیع و بی سابقه ای بیان کرد. وی با موازین فلسفی به اثبات رسانید که تمام اجزای طبیعت، اشکال و تنوعات مخصوص «حرکت» هستند وسکون و یک سان ماندن خلاف مقتضای ذات طبیعت است و از این جهت، حدود (ماهیت) همواره متحرک [هستند] و برای یک شی ء در دو لحظه نمی توان یک ماهیت ثابت فرض نمود.

دانشمندان اروپا در قرون جدید- و مخصوصاً در قرن نوزدهم- از راه کاوش های تجربی و تجسسات علمی، قوانین مخصوص تکامل را در نباتات و موجودات زنده به دست آوردند.

لامارک و داروین فرضیه تکامل تدریجی موجودات زنده را تحت قوانین مخصوص بیان کردند.

روی هم رفته تحقیقات فلسفی از یک طرف و تجسسات علمی از طرف دیگر در باب حرکت، این نتیجه را در باب کیفیت مطالعه اشیا و کشف حقیقت آنها به دست بشر داد که اشیا را نباید ساکن و جامد مطالعه کرد؛ یعنی اگر تصوری از یک حادثه طبیعی در یک حالت خاص داشته باشیم، نباید این تصور را برای همیشه نسبت به حادثه کافی بدانیم، زیرا آن شی ء یا آن حادثه طبیعی متدرجاً در امتداد زمان تغییر و تکامل پیدا می کند و تصور سابق ما فقط نسبت به حالت سابق آن حادثه طبیعی، صحیح است و اما نسبت به هر یک از حالات دیگر احتیاج به تصورهای جدا جدا داریم و از این جهت مصداق هر یک از تصورات متعدد ذهنی ما فقط یکی از حالات متعاقب آن حادثه است.

و در مقام تشبیه، دستگاه ادراکی را می توان به دستگاه عکس برداری تشبیه کرد که از یک کودک که به تدریج تکامل پیدا می کند، عکس های متعددی بر می دارد. البته هر یک از عکس ها و تصویرات روی صفحه مقوا، طفل را در یک زمان معین و یک مرحله معین از مراحل تکامل نشان می دهد و نسبت به آن حالت دایماً صادق و منطبق است؛ ولی نسبت به سایر حالات آن طفل که تغییر کرده صادق نیست و اگر بخواهیم حالات دیگر آن طفل را نشان بدهیم، احتیاج به عکس های متعدد دیگری داریم.

هم چنان که قبلًا اشاره شد، این قسمت از بیان تکامل، که مربوط به تکامل واقعیت است، مورد تأیید فلاسفه الهی بوده و هست و نتیجه اش مطالعه طبیعت به طرز خاصی است که گفته شد.

قسمت دوم:

این قسمت نتیجه مخصوصی است که طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک به سلیقه خود از قسمت اوّل در باب کیفیت مطالعه طبیعت گرفته اند و آن این که، مفاهیمی که انسان در

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴۰

ذهن خود از طبیعت دارد، هنگـامی حقیقت است و بـا واقع منطبق است که با واقعیت طبیعت نظیر باشـد؛ یعنی دارای همان خاصـیتی باشـد که واقیعت طبیعت دارد و چون که واقعیت هـای طبیعت به حکم «اصل تغییر» در تحول و تکامل و به حکم «اصل تأثیر متقابل» تحت تـأثیر یـک دیگرنـد، [به] ناچار اگر بنا شود تصورهای ذهنی، حقیقت و مطابق با واقع نباشـند بایـد همان خاصـیت ها را داشـته باشند؛ یعنی باید متحول و متکامل بوده و در یک دیگر تأثیر داشته باشند.

طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک این قسـمت را نیز به هراکلید، دانشمند قدیم یونان نسبت می دهند، چنان که دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک، صـفحه ۴۹ جزوه مزبـور پس از آن کـه جمله معروف را (در یـک رودخـانه دو دفعه نمی تـوان وارد شـد) از هراکلیـد نقل می کنـد، می گویـد: هراکلیـد متوجه تأثیر مفهوم جریان در مفهوم رودخانه شده است؛ ولی حقیقت این است که هیچ یـک از حکمـای قـدیم یونـان و حکمـای دوره اسـلامی و حکمای جدیـد اروپا در این قسـمت با طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک شریک نیستند.

اشتباه اساسی ماتریالیسم دیالکتیک هم همین جا است.

از دانشمندان جدید اروپا فقط هگل(۱) را می توان نام برد که چنین عقیده ای داشـته است و از دانشمندان دوره اسلامی، تنها محقق الهی، جلال الدین دوانی (قرن دهم هجری) عقیده خاصی در باب علم دارد که همین نتیجه را می دهد.

جلالـ الـدین در باب علم می گویـد: علم بایـد با معلوم خارجی منطبق باشـد. علم، معلوم بالـذات است و بایـد با معلوم بالعرض که همان واقعیت خارجی است، مطابقت داشـته باشـد. از این رو معلوم بالعرض از هر مقوله ای باشد، علم به آن معلوم هم باید از همان مقوله باشـد. این که قدما علم را حضور ماهیت یک شـی ء عندالعقل تعریف می کنند، بر اساس این تعریف بایستی این معلوم ذهنی بـا معلوم خارجی مطابقت کنـد و چون معلوم خارجی در تحول است و معلوم ذهنی ما در حال تغییر نیست، بنابراین تعریف قـدما در مورد علم درست نیست.

حاجی سبزواری اشکالات دوانی را با دو شعر مطرح می سازد:

فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ کَیْفَ اتَّحَدْامْ کَیْفَ تَحْتَ الْکَیْفِ کُلٌّ قَدْ وَقَعْ

یعنی جوهر با عرض چه گونه وحدت پیدا می کند یا چگونه همه مقولات می تواند در مقوله

۱- گئورک فردریـک ویلهم هگل George Friedrich Wilhelm Hegel (نیمه دوم قرن هجـدهم و نیمه اوّل قرن نوزدهم میلادی)

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴۱

کیف وارد شود.

اشکال این است که اگر ذات ماهیت موجود عینی و موجود ذهنی هر دو یک ذات و ماهیت باشد، لازم می آید که در بعضی از وجودات ذهنی یک چیز هم جوهر باشد.

و هم عرض و حال آن که جوهر و عرض دو مقوله متضاد می باشند، چرا که در تعریف جوهر گفته شده که ماهیتی است که اگر در خارج پیدا شود در تحقیق نیازمند به موضوعی ندارد، ولی در تعریف عرض گفته اند: ماهیتی است که اگر بخواهد در خارج یافت شود بی تردید در ضمن موضوعی قابل تحقیق است؛ مانند رنگ ها و شیرینی و شوری که در جسمی و جرمی می توانند یافت شوند. پس اگر بنا شود یک شئی هم جوهر باشد و هم عرض، لازمه اش این است که در زمان واحد هم وجودش در موضوع باشد و هم نباشد، بلکه مستقلًا وجود داشته باشد؛ مثلًا اگر جسمی یا انسانی را تصور کنیم طبق نظر فیلسوفان، این جسم و یا انسان که در ذهن آمده، ماهیتش باید جوهر باشد، چون ماهیت آن با ماهیت موجود خارجی یکی است و این ماهیت در طرف خارج جوهر است، پس در ذهن هم باید جوهر باشد. از سوی دیگر می دانیم که وجود ذهنی یعنی وجود علمی، یعنی این شی ء، علم انسان است و همه فیلسوفان بر این باورند که علم، کیف نفسانی است و از مقوله عرض می باشد؛ پس باید این انسان ذهنی هم جوهر باشد و هم عرض و این هم محال است.

به عبارت دیگر آیا چیزی در خارج موجود است که در عین جوهر بودن عرض باشد؟

بی گمان امکان ندارد؛ البته یک جوهر ممکن است حامل اعراض گوناگونی باشد؛ مثلًا انسان از آن جهت که جسمیت دارد دارای شکل و رنگ است؛ ولی انسان به عنوان یک وجود، جوهر است.

بنابراین امکان ندارد انسان هم جزو ماهیت جوهر باشد و هم جزو ماهیت عرض.

قسمت دوم اشکال:

تمام مقولات عرضی نه گانه (کم، کیف، اضافه، متی، ایْن، فعل، انفعال، جده، وضع) و جواهر پنج گانه اگر علم به آن ها پیدا شود، تبدیل به کیف نفسانی می شوند.

«به عقیده حکما، علم و ادراک از مقوله کیف است و اگر بنا شود هنگامی که ادراکی صورت می گیرد ماهیت شی ء مدرک در ذهن وجود پیدا کند، لازم می آید تمام مقولات- با این که انواع مختلفی هستند- در مقوله کیف واقع شود و این نیز محال است، زیرا مقولات با یک دیگر تباین ذاتی دارند؛ نه ممکن است ذات نفس مقوله ای تحت مقوله دیگر واقع شود و نه نوعی از مقوله ای تحت مقوله دیگر واقع شود؛ مثلًا اگر خود جوهر یا کم و اضافه را، که مقوله های

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴۲

گونـاگونی هسـتند، تصور کنیم، بنابر وجود ذهنی، ذات این مقولات در ذهن وجود پیـدا کرده انـد و از طرفی چون این ادراکات از مقوله کیف می باشـند، پس ذات مقولات از مقوله کیف خواهند بود و هم چنین است انواع سایر مقولات.»(۱) بنابراین چگونه تمام مقولات تحت مقوله کیف قرار می گیرد؟

کسانی که به منطق و فلسـفه قـدیم- که این آقایان آن ها را جامـد و کهنه می داننـد- آشـنایی دارنـد می داننـد که در مبحث وجود ذهنی، کـه از غـامض ترین و پیچیـده ترین مسائـل است، این شـبهه، که شـبهه معروفی است، مطرح می شـود که اسـاس آن شـبهه با اشـتباهی که ماتریالیسم دیالکتیک در باب حقیقت دچار آن شده است، یکی است. اینان می گویند: اگر عین ماهیت معلوم در ذهن موجود شود؛ یعنی اگر مفهوم ذهنی، حقیقت و مطـابق با واقع باشـد، ناچار بایـد تصورات ذهنی مصـداق ماهیت معلوم باشـند و قهراً تمام خواص و آثاری که سایر مصادیق دارنـد [این ها هم] داشـته باشـند؛ مثلًا اگر یک جوهری از جواهر یا کمی از کمیات یا کیفی از کیفیات جسـمانی را تصور کنیم، لازم است که تصور ما خودش مصـداق «جوهر» یا مصداق «کم» یا مصداق «کیف نفسانی» بوده باشد و قهراً خواص و آثار آن ها را داشته باشد و حال آن که ما می دانیم تصورات ما کیفیات نفسانی هستند و مصداق مقوله کیف بوده و خواص و آثار کیف نفسانی را دارا می باشند.

پاسخ

این آقایان گمان کرده انـد که اگر یک مفهوم، حقیقت و مطابق با واقع باشـند، بایـد خاصـیت مصـداق خود را داشـته باشـد و چون مصـداق های خارجی، خاصـیت تکامل و تأثیر متقابل را دارنـد، عین این دو خاصـیت بایـد در مفاهیم ذهنی هم موجود باشد و الا با واقع مطابق نخواهند بود. غافل از این که اگر بنا شود یک مفهوم خاصـیت مصداق خود را داشته باشد، باید تمام خاصیت های او را داشـته باشـد، چرا از میان تمام خاصـیت ها فقط «تغییر» را در نظر گرفته انـد؟ در این صورت مفهوم باید حجم شـی ء خارجی را هم داشـته باشـد، چگونه گنبـد امام رضا علیه السـلام در ذهن می گنجد؟ اگر مفهوم، تمام خواص مصداق خود را داشـته باشد، در این صورت این مفهوم، مفهوم شی ء خارجی نیست، بلکه خود یک واقعیتی است در عرض آن واقعیت و سایر واقعیت های طبیعت.

۱- مرتضی مطهری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۹

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴۳

نظریه صدرالمتألهین

فلاسفه پاسخ های متعددی به این شبهه [جلال الدین دوانی] داده اند. بهترین پاسخ ها همان است که صدر المتألهین داده و مورد قبول فلاسفه بعد از خودش واقع شده [است]. ما با حذف مقدمات و دلایلی که این فیلسوف بزرگ آورده، به اصل نظریه اش اشاره می کنیم، زیرا بیان مفصل این نظریه احتیاج به بیان مقدمات و توضیح اصطلاحات دارد که مناسب این مقاله نیست. غرض ما فعلًا اشاره به یکی از ریشه های اشتباهات ماتریالیسم دیالکتیک است و آن این که، مفاهیم از یک لحاظ عین ماهیت معلوم هستند (به حمل(۱) 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 این جهت اگر ما یک شی ء متکمّم (دارای کمیت) یا متکیّف (دارای کیفیت) یا متحرک (دارای حرکت) را تصور کنیم، مفهوم متصور ما در عین این که با خارج عینیت و تطابق دارد، خواص و آثار شی ء خارجی را ندارد؛ یعنی مفهوم متصور ما دارای کمیت یا کیفیت و یا حرکت نخواهد بود، زیرا یک چیز بر مبنای حمل ذاتی همان است که هست؛ این علم من و معلومات من اگر جوهر است، به حمل اولی ذاتی، جزئی و به حمل شایع صناعی همین جزئی، کلی است، زیرا مفهوم جزئی بر کثیرین صدق می کند و مصداق جزئی بر کثیرین صادق نیست. مفهوم جزئی مصادیق زیادی دارد؛ ولی مصداق عینی آن فقط بر خودش صدق می کند و لاغیر.

۱- معنای حمل، اتحاد بین دو شی است؛ یعنی« این»،« آن» چیز است. معنای حمل به عنوان اتحاد بین دو شی ء مستلزم مغایرت بین آن دو شی ء است، زیرا بنابر فرض، آن ها دو شی ء اند، چون اگر مغایرتی وجود نداشت یکی بیش تر نبود. پس در حمل، ضرورتاً از جهتی اتحاد و از جهت دیگر، افتراق وجود دارد، در غیر این صورت حمل معنا ندارد. بنابراین حمل بین دو شی ء متباین که هیچ اتحادی بین آن ها نیست، باطل است و نیز حمل شی ء بر نفس صحیح نیست، زیرا شی ء بر نفس صحیح نیست، و شی ء با ذات خود مغایرت ندارد. محل بر دو قسم است: حمل اولی ذاتی: ممکن است اتحاد در مفهوم دو شی ء باشد، در این صورت، مغایرت آن ها اعتباری و غیر حقیقی است. در چنین مواردی مقصود از حمل این است که مفهوم و ماهیت موضوع عیناً همان مفهوم و ماهیت محمول است و آن دو فقط از بعضی جهات مغایرت دارند؛ مثل این که گفته شود:« انسان، حیوان ناطق است.» مفهوم انسان و مفهوم حیوان ناطق یکی است و مغایرت آن ها فقط در اجمال و تفصیل است. این نوع حمل را« حمل اولی ذاتی» می گویند. حمل شایع صناعی: گاهی ممکن است اتحاد موضوع و محمول فقط در مصداق و وجود خارجی باشد، در این صورت، مغایرت آن ها به لحاظ مفهوم است. در این مورد معنای حمل این است که وجود موضوع، یکی از افراد مصادیق مفهوم محمول است؛ مثل این که گفته شود:« انسان، حیوان است». در این جا مفهوم انسان غیر از مفهوم حیوان است، اما هر موجودی(هر مصداقی) که مفهوم انسان بر آن صدق کند، مفهوم حیوان هم بر آن صدق می کند. این حمل را« حمل صناعی» و یا« حمل متعارف»، گویند، زیرا این نوع حمل در استعمال متعارف و در صناعت، شایع ومتداول است(مظفر، المنطق، ص ۱۰۲)

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴۴

معلومـات ذهنی ما به حمل اولی همان است که هست؛ ولی به حمل شایع صـناعی همان جوهر خارجی در ذهن، عرض است. جزئی در ذهن، کلی است، زیرا به حمل شایع صـناعی کلی می باشد و به تعداد افراد خارجی مصداق دارد؛ یعنی مصداق جزئی بر کثیرین مصداق ندارد، ولی مفهوم جزئی، صدق بر کثیرین می کند.

از خوانندگان ما آنان که با فلسـفه آشـنا هستند، به همین اشاره مختصر به ریشه این اشتباه، خوب متوجه شدند و تار و پود این منطق «دینامیک» را که همه جا به منطق قدیم حمله ور می شود و آن را جامد (اسـتاتیک) می خواند، به دست آوردند و دانستند که ریشه این منطق متحرک فقط یک اشتباه بزرگی است که قرن ها است پنبه آن زده شده است.

راه سوم

اشاره

تنهـا طریقه شـناختن حقیقت یک شـی ء عبارت است از این که، روابط آن شـی ء را با سایر اشـیا به دست آوریم. منطق قـدیم دچار اشـتباه بود، زیرا طریق شـناختن را تعیین «حد و رسم» و بیان «جنس و فصل» معرفی می نمود؛ اما در منطق دیالکتیک، طریقه شناختن حقیقی یـک چیز عبـارت است از: تعیین ارتباطـات آن شـی ء با سایر اشـیا (اعم از اشـیای گذشـته و اشـیای هم زمان)؛ یعنی این که تاریخچه گذشـته و وضع حاضـر آن را در تحت تأثیر اجزای مجاور (هم زمان) به دست آوریم و چون هر شـی ء با سایر اشـیا روابط بی نهایت زیاد دارد، پس شـناختن حقیقی یا حقیقت تدریجاً مراحلی [را] طی می کند و با کشف روابط بیش تری کامل تر می شود و هر یـک از این مراحـل نسـبت به مرحله قبـل از خودش خطـا است؛ پس حقیقت به معنـای «کثیر المطـابقه» و خطـا به معنـای «کثیر المغایره» خواهد بود؛ پس حقیقت به معنای شناختن حقیقی اشیای متحول و متکامل است.

پاسخ:

طریقه شـناختن حقیقی در مقاله پنجم با توجه به گفته های مادیین بیان خواهـد شـد، در این جا مربوط به مطلب خودمان همین قـدر می گـوییم: بـه فرض ایـن کـه طریقه شـناختن حقیقی تعیین روابـط هر شـی ء بـا سـایر اشـیای بی نهـایت باشـد، مـدعای ماتریالیسـم دیالکتیک به دست نمی آید، زیرا [اولًا،] مدعای ماتریالیسم دیالکتیک- چنان که کراراً گفته شد- این است که

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴۵

حقیقت همواره غیر مشخص و دارای تغییر تکاملی است و حال آن که بیان فوق این طور نتیجه می دهد که شناختن حقیقی عبارت است از: مجموع کشف روابط بی نهایت شی ء با سایر اشیا. 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 این که همان کشف رابطه اولی، تغییر و تکامل پیدا کرده است؛ به عبارت روشن تر شناختن، یعنی اطلاع بر حالات یک شی ء و البته ممکن است اطلاع شخص راجع به یک چیز ابتدا محدود باشد [و] بعد اطلاعات دیگری اضافه شود و معلومات شخص راجع به آن شی ء توسعه پیدا کند. ما سابقاً روشن کردیم که توسعه تدریجی معلومات ربطی به تغییر و تکامل حقیقت ندارد.

ثانیاً، شناخت حقیقی به حد و رسم و جنس و فصل است نه تعیین روابط، برای شناختن یک شی ء باید اوّل خودش را شناخت و سپس به تعیین روابطش پرداخت.

ثالثاً، یکی از اشکالات ایدئالیست ها در زمینه ممکن نبودن شناخت همین بود که چگونه ممکن است یک شی ء را با تمام ریشه ها و اشیایی که به گونه مستقیم و غیر مستقیم با آن مرتبط می باشند، شناخت؛ پس معرفت به اشیا غیر ممکن است.

راه چهارم:

اشاره

یک مطالعه اجمالی در تاریخ علوم روشن می کند که علوم در حال تحول و تکامل می باشند، هیچ یک از رشته های علوم وفلسفه به یک حال باقی نمانده و به تدریج کامل تر شده اند.

ما می دانیم قوانین علمی که امروز بشر آن ها را در علوم به رسمیت می شناسد با قوانین علمی هزار سال قبل فرق دارد؛ منطقی که امروز به کار می برد 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 کامل تر شده. پس علوم که در حقیقت بودن آن ها شکی نیست، متحول و متکامل می باشند. در صورتی که واقع این گونه نیست.

البته یک چیز دیگر ممکن است و آن این که اطلاعات مانسبت به هر یک از موضوعات [علم و فلسفه] توسعه پیدا کند و بر معلومات ما افزوده شود؛ مثلًا ابتدا اطلاع ما راجع به روابط ارسطو و افلاطون بیش از این که ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده نبود؛ ولی کم کم

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴۶

در اثر تحقیقات تاریخی، اطلاعات ما توسعه پیدا کرد و روابط بیش تری را کشف کردیم و معلوم شد که ارسطو از سن هجده سالگی به درس افلاطون حاضر شده و تا بیست سال ادامه داده و این شاگردی در شهر آتن بوده و ارسطو در باغ معروف آکادمیا(۱)- که تقریباً در یک کیلومتری شهر بوده- به درس افلاطون حاضر می شده و افلاطون او را «عقل مدرسه» لقب داده بود؛ یعنی علاوه بر حقیقت اوّل یک سلسله حقایق دیگر در ذهن ما وارد شد، نه این که حقیقت اوّل کمال یافت و درجه حقیقی بودنش بالا رفت.

هم چنین ممکن است در اثر پیشرفت فیزیک یک سلسله خواص دیگری از فلزات را در حین حرارت کشف کنیم و در اثر ترقی ریاضیات، احکام دیگری راجع به مثلثات به دست آوریم و در اثر پیشرفت فلسفه، انواع و اقسام دور و تسلسل را بشناسیم، ولی هیچ یک از این ها ربطی به تکامل حقیقت به مفهوم فلسفی آن ندارد؛ یعنی نه این است که آن حقیقت اوّل، که پیش ما بود، رشد و کمال یافته و به تدریج حقیقت تر و صحیح تر و صادق تر شده و درجه حقیقی بودنش بالا رفته، بلکه فقط در اثر کاوش های علمی یک عده حقایق دیگری مربوط به آن موضوع در ذهن ما حاصل شده است.

تکامل علوم در نظر دانشمندان

حالا ببینیم منظور دانشمندان از تکامل علوم یا تکامل حقیقت چیست؟ دانشمندان هر وقت دم از تکامل و ترقی حقیقت بزنند، مفهوم فلسفی آن منظور نیست، بلکه یکی از دو معنای زیر را که اساس ترقی و تکامل علوم است در نظر گرفته اند:

الف) همین معنا که در بالا اشاره شد (توسعه تدریجی معلومات). تردیدی نیست که علوم رو به توسعه و افزایش است و تحقیقات دانشمندان هر روز فصل جدیدی در هر یک از علوم باز می کند و علم جدیدی را در صحنه علوم وارد می کند. از روز اوّل هیچ یک از علوم و فلسفه به این توسعه که امروز هست نبوده، بلکه به تدریج که از عمر تمدن بشر گذشته در اثر کوشش های دانشمندان بر تعداد مسائل آن ها افزوده شده است و بعداً نیز افزوده خواهد شد. گمان نمی رود در تمام جهان یک دانشمند پیدا شود که منکر این مطلب باشد. البته این نوع از تکامل که می بایستی

۱- Acedemia.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴۷

آن را «توسعه تدریجی و یا تکامل عرضی» نامید، در فلسفه و جمیع شعب علوم جاری است و ربطی به تکامل حقیقت به مفهوم فلسفی- آن که ماتریالیست ها دست آویز قرار داده اند- ندارد.

ب) علوم تجربی یک نوع تحول و تکامل مخصوص به خود پیدا می کند که می توان آن را «تکامل طولی» نامید؛ به این معنا که این علوم فقط روی فرضیه و تئوری کار می کنند و به حسب سنخ موضوعات خود نمی توانند مانند ریاضیات و فلسفه متکی به اصول برهانی یقینی باشند و چون دلیل و گواهی بر صحت این فرضیه ها جز انطباق با تجارب و نتیجه عملی دادن نیست و انطباق با تجربه و نتیجه عملی دادن دلیل بر حقیقی بودن و یقین بودن نمی شود و جنبه احتمالی آن فرضیه ها را از بین نمی برد. و از طرفی راه دیگری برای به دست آوردن صحت این فرضیه ها در دست نیست، ناچار همین قدر که یک فرضیه با تجربیاتی که در دسترس بشر هست منطبق شد، دانشمندان این امر احتمالی را یک حقیقت علمی فرض و تلقی می کنند و به عنوان یک قانون علمی می شناسند و در کتب علمی ودرسی به صورت قانون علمی ذکر می کنند؛ ولی هر وقت یک فرضیه دیگری که در اجزای فرضیه اوّل اصلاحاتی به عمل آورده بود یا اساساً مباین با او بود پدید آمد و در هر صورت با تجربیات بیش تر و دقیق تری منطبق شد، فرضیه اوّل از صحنه علم خارج شده و فرضیه دوم جای آن را می گیرد و به همین ترتیب ....

دانشمند طبیعی برای توجیه حوادث طبیعی با نیروی حدس در ذهن خود فرضیه ای می سازد، سپس صحت آن را با تجربه و نتیجه عملی گرفتن، آزمایش می کند؛ اگر با تجربه های موجود منطبق شد و عملًا توانست پدیده های طبیعت را توجیه کند، آن را به صورت یک قانون علمی درآورد و تا وقتی که فرضیه ای جامع تر و کامل تر که با تجربه های بیش تر و دقیق تر منطبق شود وبهتر بتواند پدیده ها حوادث طبیعت راتوجیه کند نیامده باشد، به قوت خود باقی است و با آمدن فرضیه کامل تر جای خود را به او می دهد. و به همین ترتیب هر ناقصی جای خود را به کامل تر از خود می دهد و علوم طبیعی راه تکامل خود را به این ترتیب می پیماید.

علی هذا علوم تجربی علاوه بر این که مانند فلسفه و همه علوم دارای یک تکامل عرضی- که آن را در بالا- توسعه تدریجی نامیدیم- می باشند، دارای یک تکامل طولی نیز هستند، به ترتیبی که شرح داده شد. ولی خواننده محترم خوب توجه دارد که این نوع تکامل نیز ربطی به مسئله تکامل حقیقت به اصطلاح فلسفی آن ندارد؛ یعنی این طور نیست که یک حقیقت مسلم به تدریج صحیح تر و صادق تر شده باشد و به اصطلاح ماتریالیست ها درجه حقیقی بودنش بالاتر رفته

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴۸

باشـد، بلکه فرضـیه و تجربیـات جدیـد ثـابت کرد که فرضـیه اوّل را نمی توان به عنوان حقیقت تلقی کرد؛ تمـام آن را یـا بعضـی از قسـمت های آن را باید کنار گذاشت و البته به تدریج و بر حسب توالی زمان، فرضـیه ها جامع تر و دقیق تر می شود و وجود فرضیه پیشـین برای پیـدایش فرضـیه بعـد از خودش دخیـل است؛ یعنی هر چنـد دانشـمند طبیعی با نیروی حـدس خود فرضـیه می سازد؛ اما تردیـدی نیست که سوابق ذهنی وی در تحقق این حدس دخیل است و علی ایّ حال این مطلب ربطی به تکامل حقیقت به اصـطلاح فلسفی ندارد. این نوع از تکامل از جنبه احتمالی و غیر یقینی بودن مسائل علوم طبیعی ناشی می شود.

مادیین در مسـئله «تکامل مفاهیم حقیقی» که خوانندگان محترم بی اساس بودن آن را به خوبی دریافتند هو و جنجال راه می اندازند و می گوینـد: عامـل ترقی و توسـعه علوم، تکامـل مفـاهیم است؛ ولی از بیانـاتی که تاکنون مطرح شـد، به خوبی روشن می شود که ترقی و تکامـل علوم، هیـچ گونه ارتبـاطی بـا فرض موهوم مادیین در باب تکامل حقیقت نـدارد، بلکه اساس ترقی و تکامل علوم دو چیز دیگر است که ما قبلًا در مقدمه این مقاله توضیح داده ایم.

۶. چرا علوم تجربی یقینی نیست؟

اشاره

علت یقینی نبودن علومی که صـرفاً مسـتند به تجربه هستند این است که فرضیاتی که در علوم ساخته می شود، دلیل و گواهی غیر از انطبـاق بـا عمـل و نتیجه عملی دادن نـدارد و نتیجه عملی دادن هم دلیل بر صـحت یک فرضـیه و مطابقت آن با واقع نمی شود، زیرا ممکن است یک فرضیه صد در صد غلط باشد؛ ولی در عین حال بتوان از آن عملًا نتیجه گرفت؛ چنان که هیئت بطلیموس که زمین را مرکز عـالم و افلاک و خورشـید و همه سـتارگان رامتحرک به دور زمین می دانست غلط بود؛ ولی در عین حال از همین فرضـیه غلط درباره خسوف و کسوف و غیره نتیجه عملی می گرفتنـد. طب قـدیم که بر اساس طبایع چهارگانه (حرارت، برودت، رطوبت و یبوست) قضاوت می کرد غلط بود؛ ولی در عین حال عملًا صدها هزار مریض را معالجه کرده است.

ممکن است این پرسـش برای بعضـی پیش آید که چگونه ممکن است یک غلط و موهوم، نتیجه صـحیح و معقول بدهد؟ پاسخ این سؤال این است که گاهی دو چیز یا بیش تر یک خاصـیت دارنـد و به یک نحو نتیجه می دهنـد. حالا اگر در موردی یکی از آن دو چیز وجود داشت و ما آن دیگری را که موجود نیست فرض کردیم و روی آن حساب کردیم، قهراً چون در مقام محاسبه

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۴۹

هر دو بـه یـک نـتیجه می رسـد، عملًا از حسـاب خـود نـتیجه می گیریم؛ مثلًا چه خورشـید به دور زمین بچرخـد و چه زمین به دور خورشـید، لاـزمه اش این است که در فلاـن روز معین، ماه بین این دو حایل شود و کسوف محقق گردد. ما چه آن که روی حرکت خورشـید حسـاب کنیم و چه روی حرکت زمین، بالأخره نتیجه حساب ما این است که در فلان روز معین و در ساعت و دقیقه معین، کسوف محقق شود.

برای غیر یقینی بودن علوم تجربی دلیـل دیگری هم می توان آورد و آن این که علوم تجربی بالأخره منتهی به محسوسات می باشـند و حس هم خطـا می کنـد. فلیسـین شاله در متـدلوژی در باب قطعیت علوم فیزیکی و شـیمیایی می گویـد: «علوم فیزیکی و شـیمیایی مانند ریاضیات، محصل یقین و قطعیت مطلق نمی شود، زیرا مبدأ آن ها محسوسات است و هم حس خطاکار می باشد.»(۱)

تـا آن جا که می گویـد: «هر چنـد یقینی بودن علوم فیزیکی و شـیمیایی، نسبی و اضافی است، این نسبیت به هیـچ وجه از ارزش آن نمی کاهد، زیرا این علوم هم عقل ما را که خواستار نظم و همسازی است، خرسند می سازد و هم این که استفاده هایی که از آن ها در عمل می شود، بسیار شایان اهمیت است.»

در باب قطعیت و فایده ریاضـیات می گوید: «ریاضیات چون از اصل مسلم شروع کرده و به وسیله قیاس های ضروری بسط و توسعه می یابد، علمی است کاملًا متیقن؛ مثلًا این که «دو به اضافه دو مساوی است با چهار» حکمی است کاملًا مفهوم و محقق و مسـلم و به عقیده بعضی از دانشمندان فقط در این باب است که می توان از یقین مطلق گفتگو کرد.»

ممکن است برای خواننده محترم ابتدا تعجب آور باشد اگر بشـنود علوم طبیعی امروز با همه پیشـرفت ها و توسعه فوق العاده و با آن همـه اکتشافـات و صـنایع عظیم و آن همه اختراعـات بر پـایه آن اکتشافـات، ارزش قطعی و یقینی خـود را از دست داده است و تنها دارای ارزش عملی است؛ ولی با بیانی که در بالا شد مبنی بر این که قوانین علمی و طبیعی معمولًا گواهی بر صحت خود ندارند غیر از نتیجه عملی دادن، و نتیجه دادن هم دلیل بر صـحت و مطابقت با واقع نمی شود. و با مطالعه آرا و عقاید دانشـمندان که مختصری از آن را در ضمن بیان سیر عقاید و آرا نقل خواهیم کرد، این تعجب رفع خواهد شد.

۱- درباره این دلیل(خطای حسی) در آینده بحث خواهیم کرد

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵۰

در علوم طبیعی جدید فرضیه جاویدانی وجود ندارد. هر فرضیه به طور موقت در عرصه علم ظاهر می شود و صورت قانون علمی به خود می گیرد و پس از مدتی جای خود را بر فرضیه دیگر می دهد. علم امروز در مسائل طبیعیات یک قانون علمی ثابت و لایتغیری که تصور هیچ گونه اشتباهی در آن نرود نمی شناسد و اعتقاد به چنین قانونی را یک نوع غرور و از خصایص دوره «اسکولاستیک(۱)» و قرون وسطایی ها می داند. در نظر دانشمندان جدید اعتقاد به قطعی بودن و یقینی بودن یک قانون علمی، آن طور که قدما تصور می کردند، یک عقیده ارتجاعی است.

شاید از قرن نوزدهم به بعد در میان 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 نمی دانستند و آن ها را حدسیات می خواندند).

دانشمندان جدید هر گاه فرضیه ای ابراز دارند که تجربه های موجود آن را تأیید کند، ادعای یقین مطلق درباره آن نمی کنند و به عنوان حقیقت مسلم آن را بیان نمی کنند.

انیشتین،(۲) از دانشمندان معروف معاصر درباره نظریه معروف خود «نسبیت» که جانشین نظریه جاذبه عمومی نیوتن(۳) در فیزیک شده است، بیش از این نمی گوید که، «تجربه های فعلی آن را تأیید کرده است».

آری تنها مادیون هستند که در این مسائل اظهار قطع و یقین می کنند و این مسائل را حقایق مسلمه تلقی می کنند و به دانشمندانی که پدید آورنده این فرضیه ها هستند اعتراض دارند که چرا در حقیقی بودن آن ها تردید دارند.

هم چنان که در صفحات پیش در بیان و انتقاد آرای مادیون درباره ارزش معلومات گفتیم، مادیون روی غرض خاص چاره ای ندارند جز آن که بر خلاف همه دانشمندان، مسائل تجربی را یقینی بدانند و اگر غیر از این بگویند، پایه های موهوم فلسفه شان از بنیان خراب می شود و از طرف دیگر می بینند فرضیه های طبیعی بالعیان تغییر می کند و ناسخ و منسوخ دارد، ناچار یک مطلب موهوم دیگری را تحت «عنوان تکامل حقیقت» عنوان می کنند و جار و جنجال راه می اندازند و می خواهند از این راه هم برای علوم طبیعی ارزش یقینی قائل شوند و هم تغییر و تبدیل فرضیه ها را توجیه کنند.

۱- Scholasti.

۲- Einstein.

۳- Newton.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵۱

گمان می کنم با بیاناتی که تاکنون در این مقدّمه شده بر خواننده محترم روشن شده باشد که تکامل حقیقت به معنایی که منظور مادیین است (تغییر تکاملی) موهوم محض است. در این جا از یادآوری یک نکته ناگزیر هستیم و آن این که مسائل علوم تجربی بر دو گونه است:

الف) مسائلی که متکی بر فرضیه ها و تئوری هایی است که خود مشهود نیستند وفقط گواهشان انطباق با یک سلسله تجربیات و نتیجه عملی دادن است. این سنخ مسائل بود که ما آن ها را یقینی نخواندیم.

ب) مسائلی که از یک عده مشهودات خلاصه شده است و به وجهی می توان گفت خودشان مشهودند؛ مانند تعیین خواص اجسام و کیفیت ترکیبات شیمیایی آن ها. یقینی بودن و یقینی 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 آرای آن ها شرح خواهیم داد.

چرا فلسفه و ریاضیات یقینی است؟

در این جا علت یقینی نبودن علوم تجربی را بیان کردیم، مناسب بود که 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 مقاله 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 به مقاله پنجم، موکول می کنیم. اجمال مطلب این است که فلسفه بر بدیهیات و مسلمات متکی می باشد، نه بر تجربه و حدسیات.

۷. آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟

عده ای از دانشمندان جدید هستند که منکر اطلاق حقایقند و قائل به حقیقت نسبی می باشند.

این جماعت را نسبیون یا «رولاتیویست(۱)» و مسلک آن را نسبیت یا «رولاتیویسم(۲)» می خوانند.

۱- Relativiste.

۲- Relativisme.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵۲

خلاصه عقیده این دانشمندان این است: ماهیت اشیا، که علم به آن ها تعلق می گیرد، ممکن نیست به طور اطلاق و دست نخورده در قوای ادراکی بشر ظهور کند و مکشوف گردد، بلکه هر ماهیتی که بر انسان مکشوف می گردد دستگاه ادراکی از یک طرف، شرایط زمانی و مکانی از طرف دیگر، در کیفیت ظهور ونمایش شی ء ادراک شده بر شخص ادراک کننده دخالت دارد و از این جهت است که هر فرد یک چیز را مختلف ادراک می کند، بلکه یک نفر در دو حالت یک چیز را دو نحو ادراک می کند. پس هر فکری در عین این که صحیح و حقیقت است فقط برای شخص ادراک کننده، آن هم فقط در شرایط زمانی ومکانی معین، حقیقت است؛ اما برای شخص دیگر و یا برای خود همان شخص در شرایط دیگر، حقیقت چیز دیگری است؛ مثلًا من جسمی را در یک لحظه خاص از زمان در مکان و محیط مخصوص با حجم معین و شکل و رنگ معین ادراک می کنم، این ادراک، صحیح و حقیقت است؛ اما فقط نسبت به من و برای «من»، نه نسبت به دیگری و برای او، زیرا شاید انسان دیگر یا حیوان دیگر که ساختمان قوای ادراکی وی با من فرق می کند، همان شی ء را در همان زمان و در همان محیط با حجم و شکل و رنگ دیگری ادراک کند و البته برای او و نسبت به او حقیقت همان است که خودش ادراک کرده. خود من هم در لحظه دیگر یا در محیط دیگر ممکن است 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.

این دسته از تحقیقات علمی جدید بر مدعای خود گواه می آورند، زیرا در علوم امروز ثابت شده که اعصاب انسان با حیوان و هم چنین اعصاب انسان ها نسبت به یک دیگر در کیفیت عمل کردن اختلاف دارند؛ مثلًا انسان ها هفت رنگ اصلی و انواع و اقسام رنگ های فرعی را می بینند؛ ولی بعضی حیوانات تمام رنگ ها را به شکل خاکستری می بینند. بعضی از افراد انسان یافت می شوند که کوری رنگ دارند، بلکه ما در زندگی عادی خود می بینیم که اعصاب یک فرد در حالات مختلف دو گونه عمل می کند؛ مثلًا خوردنی معین در حال صحت و حال مرض دو طعم دارد، بوی معین گاهی خوش و مطبوع و گاهی ناخوش و نامطبوع جلوه می کند.

پس باید گفت: هر چیزی که بر ما معلوم و مشکوف می گردد، کیفیت ظهور و نمایشش بستگی دارد به کیفیت عمل اعصاب و یک سلسله عوامل خارجی، پس ماهیات اشیا به طور اطلاق و دست نخورده بر قوای ادراکی ظهور نمی کنند، پس حقایق در عین این که حقیقت هستند، نسبی و اضافی می باشند. این مسلک هر چند به ادله جدیدی از تحقیقات دانشمندان جدید مجهز شدن،

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵۳

ولی از لحاظ نتیجه و مدلول، عین مسلک شکاکان است.

پیرهون، شکاک معروف یونان از جمله ادله ای که بر مدعای خود اقامه کرده، اختلاف کیفیت ادراک انسان و حیوان و انسان ها نسبت به یک دیگر و هر انسانی در حالات مختلف بود؛ ولی با این تفاوت که پیرهون نتیجه گرفت: پس ما نباید معتقد باشیم که آنچه ادراک می کنیم حقیقت است، بلکه باید تمام ادراکات خود را با تردید تلقی کنیم؛ ولی نسبیون جدید نتیجه می گیرند: پس آنچه ما ادراک می کنیم حقیقت است؛ ولی نسبی است؛ یعنی حقیقت نسبت به اشخاص، مختلف است.

دقت در این مطلب روشن می کند که نتیجه نسبیون جدید غلط است و اساساً حقیقت نسبی معنا ندارد، زیرا در مثال بالا که دو نفر یک جسم را با دو کیفیت مختلف می بینند، خود آن جسم در واقع و نفس الامر یا دارای یکی از آن دو کیفیت مختلف خواهد بود و یا این که هیچ یک از آن دو کیفیت را نخواهد داشت و دارای کیفیت ثالثی خواهد بود و البته ممکن نیست در آنِ واحد دارای هر دو کیفیت مختلف باشد: در صورت اوّل، ادراک یکی از دو نفر خطای مطلق است و ادراک دیگری حقیقت مطلق و در صورت دوم هر دو خطاکارند و در هر صورت حقیقت نسبی نامعقول است.

بعضی از دانشمندان مانند برکلی اختلاف ادراکات را دلیل بر عدم وجود خارجی مدرکات دانسته اند و بعضی دیگر از دانشمندان مانند دکارت و جان لاک(۱) و پیروان این دو، اختلاف ادراکات را فقط منحصر به مورد خواص ثانویه اجسام دانسته (مانند بو، رنگ، شکل ظاهری و طعم و مزه) و این خواص را ذهنی و غیر خارجی می دانند.

ولی مطابق عقیده نسبیون که برای مدرکات، وجود خارجی قائلند، نتیجه ادله آن ها مدعای شکاکان است که می گویند: «حقیقت است؛ ولی نسبی است»، بلکه چنان که گفته شد، حقیقت نسبی اساساً بی معنا است. علی ایّ حال نسبیون جدید در باب «ارزش معلومات» مطلب تازه ای علاوه بر آنچه شکاکان قدیم گفته اند، ندارند. ماتریالیسم دیالکتیک مدعای نسبیون را در باب حقیقت می پسندد و در عین حال از شکاک بودن احتزار دارد. طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک حقیقت نسبی را طبق اصول مادی و منطق دیالکتیک خود را به طرز دیگری

۱- JohnLock.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵۴

بیان کرده اند و بین خودشان و سایر نسبیون فرقی قائلند و روی همان فرق است که آن ها را شکاک و خود را جزمی معرفی می کنند.(۱)

۸. آیا بین رولاتیویسم وماتریالیسم دیالکتیک ازلحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟

قبلًا اشاره کردیم که طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک بین نظریه خو د در باب ارزش معلومات و نظریه نسبیون فرق می گذارند، زیرا آن ها حقایق نسبی را دارای خاصیت تحول و تکامل می دانند؛ اما سایر نسبیون (به حسب ادعای مادیین) این عقیده را ندارند و از همین لحاظ است که مسلک خود را مسلک جزم (دگماتیسم) و مسلک آن ها را مسلک شک (سپتی سیسم) معرفی می کنند. حالا ـ باید ببینیم آیا واقعاً این مقدار فرق موجب می شود که ارزش معلومات در نظر این دو دسته فرق کند؟ نسبیون، شکاک و مادیین، یقینی و جزمی باشند یانه؟

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۳۹ می گوید: «از تولید یک اشتباه جلوگیری می کنیم، ممکن است از استعمال مفهوم نسبی راجع به حقیقت، ما را جزء نسبیون- که در جدول جزء آگنوستی سیست ها(۲) (لاادریون) ذکر شده- تصور کنند؛ ولی این دو موضوع را باید کاملًا جدا کرد. به عقیده ما درجه هر حقیقت، هر ایدئولوژی علمی، مشروط به زمان است و آن چه بلا شرط است این که هر تاریخ، هر ایدئولوژی علمی با یک واقعیت، یعنی با طبیعت مطلق نظیر می باشد.(۳) از یک طرف این حقیقت نسبی که ما می گوییم غیر مشخص است و به واسطه

۱- ما بعداً در همین مقاله درباره شکاک و یاجزمی بودن منطقی دیالکتیک گفتگو خواهیم کرد و اثبات خواهیم نمود ماتریالیسم دیالکتیک نیز با آن که از شکاک بودن احتزار دارد، از روش یقین خارج شده و از شکاکان پیروی نموده است(م)

۲- « آگنوستی سیست» از لحاظ ریشه لغت، یعنی Agnostisiste « آگنوستی سیسم» متهم می کردند و به مفهوم« لاادری» می آوردند. لا ادری گو(« نمی دانم» گو)؛ ولی این ها فلسفه کانت را با نام

۳- یعنی زمان در هویت و در حقیقی کردن یک ایدئولوژی دخیل است. در مورد زمان خودش حقیقت است و از یک واقعیت خارجی حکایت می کند و بالأخره ایدئولوژی با تمام فراز و فرود با طبیعت در گذشته و حال و آینده نظیر و همانند است؛ ولی چون در این زمان است با طبیعت این زمان نظیر است و به طور کلی همان می شود که ایدئولوژی علمی با مطلق طبیعت نظیر است. ممکن است اشکال شود شما که مطلق را قبول ندارید این اشکال به این صورت وارد نیست، چون مطلق طبیعت، یعنی ایدئولوژی، بالأخره بامقاطع طبیعت متغیر است و اگر طبیعت را مقطع مقطع در نظر بگیریم در کل که با طبیعت است، طبیعت های مقید به زمان های گوناگون، که اگر قید زمان برداشته شود، طبیعت مطلق می شود. و در کل مشخص می شود که ایدئولوژی، هم آهنگ با کل طبیعت پیش می رود؛ اگر زمان را برداریم ایدئولوژی منتفی می شود. زمان به عنوان یک واقعیت نه یک امر اعتباری و موهوم- در ایدئولوژی دخیل است. طبیعت که تکامل پیدا می کند، ایدئولوژی هم تکامل می یابد

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵۵

همین غیر مشخص بودن است که علم بشر جامد و راکد نمانده، تکامل پیدا کرده است؛ ولی از طرف دیگر در عین حال به اندازه کافی مشخص است که فکر منطقی را از انکار وجود حقیقت و واقعیت، یعنی از تبعیت ایدئالیسم و آگنوستی سیسم امثال کانت و هیوم خلاص نماید.(۱) این اختلاف بین «ماتریالیسم دیالکتیک» و عقیده «نسبی فلسفی» را باید در نظر داشت، همان طور که هگل گفته است: دیالکتیک شامل یک جزء عقاید نسبی، و نفی و شک را دارا است؛ ولی منحصر به این افکار نیست؛ یعنی نسبی بودن حقیقت را قبول می کند؛ ولی در ضمن نشان می دهد که این نسبی بودن، تاریخی، یعنی مطابق توالی زمان است و هر قدر زمان پیش می رود اجزای بیش تری از روابط واقعیت خارجی، جزء حقیقت نسبی می شود و حال آن که مکتب های نسبی و شکاکین این عقیده را ندارند.»

ما سابقاً مسئله تکامل حقیقت را بیان کردیم و روشن کردیم که تکامل حقیقت به معنایی که منظور مادیین است، (حقیقت متغیر و غیر مشخص) موهوم محض است و به معنایی که صحیح است (توسعه تدریجی معلومات، تبدیل فرضیه ها در علوم طبیعی) ربطی به مدعای مادیین ندارد. اکنون اضافه می کنیم فرضاً که ما حقایق را متغیر و متکامل بدانیم اشکال شکاک بودن باقی است، زیرا طبق عقیده مادیین این حقیقت متحول و متکامل در همه مراحل، نسبی است نه مطلق و این مراحل هم تا بی نهایت (به اعتراف خودشان) ادامه دارد. پس در جمیع مراحل هر حقیقتی را که در نظر بگیریم آن طور است که مقتضای خاص ذهن بشر است نه آن طور که واقع و نفس الامر است؛ یعنی واقعاً حقیقت نیست. و این عین همان است که نسبیون و سایر شکاکان می گویند، زیرا مادیین شناخت یک شی ء را منوط به شناخت روابط آن شی ء می دانند و چون یک شی ء روابط بی نهایتی با اشیای دیگر و هر کدام از آن اشیا با اشیای دیگر دارند، بنابراین عملًا شناخت یک شی ء ممکن نمی باشد و این همان نظریه ایدئالیست ها در رد

۱- چون اگر بگویند: حقیقت نامشخص است؛ یعنی بیرون نما نیست و با واقع منطبق نمی باشد، آن گاه مکتب آن ها به مکتب ایدئالیسم می انجامد. بنابراین در عین حال که حقیقت نسبی، مشخص است نسبت به آینده، نامشخص است؛ مثل یک فرضیه علمی که سرنوشت نامشخص دارد. واحدهای فکری در فرضیه، تکامل عرضی می یابد. مسئله ابطال قضیه را مادیون نمی پذیرند، در دیدگاه آنان تکامل، عبارت است از: آن که خود آن واحد فکری تکامل پیدا کند. وقتی فرضیه ها باطل می شود، بالطبع فرضیه جدیدی جایگزین خواهد شد و این به معنای تکامل نیست؛ مثلًا نمی توان گفت:« هیئت قدیم تکامل پیدا کرد.» اگر منظور مادیون این است که این فرضیه های باطل به تدریج انسان را به حقیقت می رساند، این تکامل نیست. از راه تجزیه و ترکیب و نفی و اثبات فرضیه ها، راه علمی را پیدا می کنیم. ابطال با تکامل فرق دارد و آن که را به عنوان زمینه ساز تکامل دانشمندان است، می توان پذیرفت

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵۶

امکان شناخت می باشد.

حقیقت این است که طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک، مسئله تکامل حقیقت یا تغییر تکاملی مفاهیم را، که پایه اساسی منطق دیالکتیک ومهم ترین سنگر حمله آن ها به منطق قدیم است، از راه های مختلفی بیان می کنند که با هم فرق می کند و خودشان راه ها را از یک دیگر تفکیک نمی کنند (شاید تعمد دارند که برای گم کردن راه، «چند پهلو» مقصود خود را ادا نمایند) و بسا هست که برای خواننده مقالاتشان ابتدا تولید تحیر نماید.

ما «راه های اثبات تکامل حقیقت را از نظر طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک» تفکیک کرده و جدا جدا بیان کرده و پاسخ گفتیم.

راستی اگر ما دخالت اعصاب یا ذهن و بالأخره دستگاه ادراکی خود را در جمیع معلومات اعم از محسوسات و معقولات بپذیریم، صریحاً باید به مدعای جمیع شکاکان اعتراف کنیم و بگوییم:

مانباید 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 حالی که ذهن قدرت دارد(۱) فی الجمله به ماهیت اشیا به طور اطلاق و دست نخورده نایل شود و یک رشته مسائل است که ذهن می تواند با کمال جزم و یقین و اطمینان در آن ها فتوا دهد.

یادآوری چند در این جا لازم است:

الف) کلیه دانشمندانی که به یک عنوان خاص از ادراکاتی که مصداق خارجی دارند نفی اطلاق می کنند و به تأثیر و دخالت اعصاب یا مغز و بالأخره ذهن و دستگاه ادراکی در کیفیت ظهور و انکشاف جمیع اشیا قائلند، خواه ناخواه جزء شکاکان قرار می گیرند هر چند خودشان از شکاک بودن احتراز دارند؛ مثلًا کانت، فیلسوف شهیر آلمانی با آن که از این که شکاک یا سوفسطایی خوانده شود بیزاری می جوید و خود را «نقاد عقل و فهم انسان» می خواند، بالأخره پس از نقادی های زیاد ادله جدیدی (در خصوص طبیعیات) برلَهِ [به نفع] شکاکان می آورد.

مسلک «کریتی سیسم» وی یک شکل جدیدی از اشکال مختلف و متنوع «سپتی سیسم» است و هم چنین ماتریالیسم دیالکتیک که نسبی بودن حقیقت را (در جمیع مسائل) می پذیرد، از لحاظ ارزش معلومات شکل دیگری از شکل های آن است.

۱- در مقاله دوم به این مسئله اشاره شد و در مقاله پنجم نیز در این باره گفت و گو خواهیم کرد

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵۷

ب) بعضی از دانشمندان، حقیقت حاصل از تجربه را از آن جهت 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. چنان که مشروحاً گفته شد، حقیقت نسبی به این معنا که به معنای حقیقت احتمالی است، در برخی از علوم قابل قبول است؛ ولی در فلسفه قابل قبول نیست.

ج) نظریه نسبی که در بالا بیان شد، مربوط به نسبیت حقایق ذهنی بود و این مسئله است که در فلسفه طرح می شود و تحت عنوان نسبیت عقلی و نسبیت تجربی مورد بحث قرار می گیرد.

برخی از دانشمندان فیزیک و ریاضی واقیعت ها و پدیده های فیزیکی را نسبی می دانند و البته این نسبیت فیزیکی ربطی به نسبیت فلسفی که در بالا بیان شد، ندارد.

حالا خوب است به بیان مختصری از سیر عقاید و آرا از دوره یونان باستان تا عصر حاضر در این مسئله بپردازیم. و البته نظری به عقاید فلاسفه هند و چین، که مقارن با دوره یونان قدیم افکاری شبیه به افکار آن ها داشته اند، نداریم.

سیر تاریخی عقاید و آرای دانشمندان

پیدایش سوفیسم در یونان

در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان قدیم که در آن وقت دارای تمدنی عالی بود و فلاسفه و دانشمندان بزرگی در آن سرزمین ظهور کرده بودند و مکاتب فلسفی گوناگونی را به وجود آورده بودند به واسطه حوادث چندی که از آن جمله است بروز عقاید و آرای گوناگون و متضاد در مسائل فلسفی و پیدایش نظریه های مختلف درباره توجیه جهان، عده ای از دانشمندان یک باره حیرت زده شدند و تمام ادراکات و آرا و عقاید بشری حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض دانستند و هیچ ارزشی برای هیچ ادراکی قائل نشده، جهان معلومات را هیچ در هیچ دانستند و به این ترتیب مکتب سفسطه (سوفیسم) پدید آمد؛ ولی در مقابل این عده، سقراطیون و بالاخص ارسطو قیام کردند، راه های مغلطه آنان را باز و ارزش معلومات را تثبیت نمودند و ثابت کردند که جهان معلومات هیچ در هیچ نیست و انسان نیرویی دارد که می تواند اشیا را، آن طور که در واقع و نفس الامر هستند، دریابد و اگر انسان فکر خود را راست و درست راه ببرد می تواند به ادراک واقع و نفس الامر نایل شود. چنان که می دانیم ارسطو منطق را، که میزان

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵۸

و مقیاس درست فکر کردن است، به همین منظور تدوین نموده و در فن برهان منطق، نتیجه برهان را «یقین» یعنی ادراک مطابق با واقع دانست و برای تحصیل یقین به وسیله برهان، به کار بردن محسوسات و معقولات هر دو را معتبر شمرد؛ یعنی هم برای ادراک حسی و هم برای ادراک عقلی ارزش یقینی قائل شد و پایه فلسفه جزمی (دگماتیسم) را به این وسیله استوار نمود.

مکتب شکاکان

ولی در همان زمان، مکتب دیگری تأسیس شد که «سپتی سیسم» یامکتب شکاکان خوانده می شود. پیروان این مکتب به عقیده خود راه وَسَطی را پیش گرفتند؛ نه پیرو سوفسطاییان شدند که گفتند: واقعیتی در ماورای ذهن انسان اصلًا وجود ندارد و نه فلسفه جزمی را، که مدعی بود به ادراک اشیا آن طور که در واقع و نفس الامر هستند می توان نایل شد، پسندیدند. پیروان این مکتب گفتند: ادراکات انسان از امور جهان، بستگی کامل با وضع شخصی ادراک کننده دارد و آنچه هر کس از امور جهان می فهمد آن چنان است که ذهن وی اقتضا کرده و نه آن چنان که آن شی ء در واقع و نفس الامر هست. ممکن است اشیا در واقع چگونگی خاصی داشته باشند و ما به حسب اقتضای خاص ذهن خود، آن ها را با کیفیت دیگری ادراک کنیم.

پیرهون، مؤسس این مکتب، ده دلیل که از آن جمله 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 به اشیا به یک سلسله عوامل خارجی و یک سلسله عوامل داخلی بستگی دارد و با تغییر آن عوامل تغییر می کند. پس ما نباید بگوییم اشیا را آن گونه که در واقع و نفس الامر هستند درک می کنیم، بلکه باید بگوییم آن ها را آن گونه که وضع ساختمان قوای ادراکی ما در تحت تأثیر شرایط مخصوص اقتضا می کند ادراک می کنیم؛ اما حقیقت چیست؟ نمی دانیم.

این جماعت گفتند: راه صحیح برای انسان در جمیع مسائل، خودداری از رأی جزمی است.

جمیع مسائل علمی و فلسفی، حتی ریاضیات را به عنوان احتمال و یا تردید باید تلقی نمود.

فلسفه شکاکان در مقابل فلسفه جزمی از این جا پایه گذاری شد. از این روی فلاسفه که به واقعیت جهان معلومات معتقد بودند، (در مقابل سوفسطاییان که جزء فلاسفه به شمار نمی روند) از

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۵۹

دوره های قدیم به دو دسته متمایز تقسیم شدند:

۱. جزمیون یا یقینیون: که تحصیل علم مطابق با واقع را ممکن می دانند؛ یعنی ذهن انسان را دارای خاصیتی می دانند که می تواند اشیا را آن طور که هستند درک کند و به یک سلسله قواعد منطقی قائل هستند که رعایت کامل آن قواعد، ذهن را از خطا حفظ می کند.

۲. شکاکان: که خاصیت مزبور را نفی می کنند و در حقیقت بودن معلومات بشری تردید می کنند؛ ولی جزمیون بعدها شبهات شکاکان را نیز یک نوع سفسطه تلقی کردند، آن ها را هم جزء سوفسطاییان به شمار آوردند و بین «سوفسطایی» و «شکاک» امتیازی قائل نشدند و یک باره فیلسوف به کسی گفتند که، اولًا، عالم را هیچ در هیچ ندانند و ثانیاً، پی بردن به حقایق جهان را میسر و ممکن بداند.

عقیده قدما

اشاره

این دو جهت از تعریفی که قدما برای فلسفه (به معنای عام) نمودند، خوب پیدا است. قدما در تعریف فلسفه می گفتند: «فلسفه عبارت است از: آگاهی به احوال موجودات عینی و خارجی به همان نحو که در واقع و نفس الامر هستند تا اندازه ای که در استطاعت بشر است.»(۱)

ناگفته نماند که اضافه کردن این جمله «تا اندازه ای که در استطاعت بشر است» برای این نکته بود که انسان هر چند می تواند با درست راه بردن فکر به کشف حقایق نایل شود؛ اما از طرف دیگر حقایق جهان بی پایان است و استعداد بشر محدود. پس بشر فقط به کشف پاره ای از حقایق جهان می تواند نایل شود و اما علم کل نصیب کسی نخواهد شد.

قدما روی مسلک جزمی خود، که حقیقت ادراک را ظهور و پیدایش جهان خارج در ذهن ادراک کننده می دانستند، فلسفه را از لحاظ غایتی که از آن عاید فیلسوف می شود، این طور تعریف می کردند: «فلسفه عبارت است از: این که انسان جهانی بشود علمی و عقلانی مشابه با جهان عینی خارجی.»(۲)

هر آن کو ز دانش برد توشه ای جهانی است بنشسته در گوشه ای

پس از انقراض مکتب شکاکان- که تا سه- چهار قرن بعد از میلاد ادامه داشت- تمام فلاسفه،

۱- « هو العلم بأحوال الأعیان الموجودات علی ماهی علیه فی نفس الأمر بِقَدْرِ الطّاقه البشریّه.»

۲- « صیروره الإنسان عالماً عقلیّاً مضاهیاً للعالم العینی.»

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶۰

چه در اروپا و چه در میان مسلمین، بر اساس مسلک جزم و یقین قضاوت می کردند و هیچ کس در قدر و ارزش ادراکات تردید نمی کردند تا آن که از قرن شانزدهم به 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 قسمت های مختلف طبیعیات، مطالبی که هزار سال مورد توجه و قبول و تسلم قاطبه دانشمندان جهان بود و خلاف آن ها در ذهن احدی خطور نمی کرد، یک باره بطلانشان مسلم گشت و این امر سبب شد که علوم، ارزش و اعتبار سابق خود را از دست دادند و گوشه ای از عجز بشر برای رسیدن به واقع آشکار شد. تقریباً همان وضعی که در یونان باستان در قرن پنجم قبل از میلاد موجب شد که عده ای از دانشمندان آن سرزمین از علم به کلی سلب اعتماد کنند و راه سفسطه را پیش بگیرند، در قرون جدید در اروپا تجدید شد. و چنان که می دانیم ایدئالیست هایی مانند برکلی و شوپنهاور(۱) در اروپا پیدا شدند که آرایشان نظیر آرای پروتاگوراس و گورگیاس از سوفسطاییان یونان قدیم است و مسلک ها و طریقه هایی در باب ارزش معلومات پدید آمد که نتیجتاً منتهی به مسلک شکاکان پیرهونی می شود؛ مانند مسلک نسبیون جدید که قبلًا شرح داده شد و مسلک کریتی سیسم و عقیده ماتریالیسم دیالکتیک در باب ارزش معلومات، که قبلًا اشاره شد و بعداً توضیح داده می شود.

همین امر موجب شد که در قرون اخیر، فلسفه اروپا بر محور مسائل مربوط به علم دوره جدید، اعتقاد ارزش مطلق معلومات به نحوی که در قدیم معمول بود به کلی منسوخ شده است.

اینک مختصری از عقاید دانشمندان جدید را بررسی می کنیم:

۱. آیا ماتریالیسم دیالکتیک شکاک است یا جزمی؟

طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک مسلک خود را مسلک جزم و یقین معرفی می کنند و از این که شکاک یا سوفسطایی خوانده شوند به شدت احتراز دارند. حتی آن که آن رشته از قوانین علمی علوم طبیعی که متکی به فرضیه ها است و گواهی جز انطباق با تجربیات محدود و موجود ندارد و قاطبه دانشمندان (حتی خود صاحبان فرضیه ها) آن ها را با احتمال و یقین اضافی تلقی می کنند نه با جزم و یقین حقیقی، دانشمندان مادی جدید درباره آن ها نیز ادعای جزم و یقین حقیقی می کنند و تغییر و تبدیل آن فرضیه ها را که گواه قطعی بر حقیقی نبودن آن ها است از راه تغییر و تکامل

۱- Schopenhauer.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶۱

توجیه می کنند؛ ولی این نکته را نباید از نظر دور داشت میزان سوفسطایی یا شکاک بودن و نبودن هر شخص یا هر دسته، ادعای خود آن ها نیست، بلکه میزان نظریاتی است که در باب ارزش معلومات اتخاذ می کنند و الا اغلب سوفسطاییان و شکاکان از این که شکاک یا سوفسطایی خوانده شوند احتراز دارند؛ مثلًا جرج برکلی، با آن که نظریاتش تماماً مبتنی بر عدم وجود دنیای خارج از ذهن وانکار بدیهات است، از سوفسطایی بودن استیحاش دارد. کانت و بعضی دیگر با آن که واقعاً شکاک هستند و دانشمندان مادی نیز آن ها را شکاک قلمداد می کنند میل ندارند که به آن ها شکاک اطلاق شود.

از طرف دیگر مسلک شک یک شکل و صورت معین ندارد؛ همواره در طول تاریخ فلسفه، با اشکال متنوع ظاهر شده و هر کسی از یک راه مخصوص در گرداب شک افتاده است. چنان که می دانیم راهی که مثلًا کانت پیش گرفت با راهی که «رولاتیویست ها» یا راهی که شکاکان قدیم پیرهونی پیش گرفتند، جدا بود و در عین حال همه یک صف واحد را از لحاظ شکاک بودن تشکیل می دهند. ماتریالیسم دیالکتیک نیز راه مادی بودن فکر و ادراک و نسبی بودن حقایق و از راه های دیگری که ذیلًا توضیح داده می شود، در همان گرداب افتاده و دست و پا می زند.

مادیون روی نظریه مادی بودن فکر و آن که شناخت و هر ادراکی ماورای عمل اعصاب نیست، طرز شناختن هر چیز را با نوع و ساختمان اعصاب و مغز شخص شناسنده مربوط می دانند و می گویند: چون نوع ساختمان اعصاب اشخاص با هم متفاوت است، پس اقسام شناختن های حقیقی نیز نسبت به اشخاص متفاوت خواهد بود.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک، صفحه ۲۴ می گوید: «نوع ساختمان سلسله عصبی به طرز مخصوصی در عمل شناختن مؤثر خواهد بود. خود همین تأثیر، شناختن است. ما می دانیم اعصاب انسان و حیوانات دیگر به طرز مختلف عمل می کند؛ بوی معین، انسان را متنفر، ولی حیوانی را جلب می کند. رنگ معین به نظر حیوان دیگر حال دیگر را دارد یا این که آهنگ معینی به گوش یک نفر خوش و به گوش دیگری نامطبوع است، درجه حرارت معین گاه به نظر گرم و گاه سرد جلوه می کند. خلاصه، تأثیر ساختمان عصبی را در شناختن می دانیم؛ ولی از این جا نباید نتیجه بگیریم چون نوع عصب در شناختن مؤثر است، پس عین حقیقت را نمی توان شناخت، زیرا چنان چه ذکر کردیم، مفهوم کلمه شناخت شامل همین تأثیر مخصوص هم هست.»

به عبارت دیگر شناختن، یک مفهوم ذهنی است؛ ولی جزئی از طبیعت و همراه با طبیعت

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶۲

خارجی است، که این ادراک نشان دهنده آن است و همراه با هم تغییر می کنند. همیشه تغییر و حرکت و تأثیر ادراک و شی ء خارجی مانند هم در تغییر و حرکت هستند؛ مانند حرکت انسان که با صرف انرژی تغییرات بافت ذهنی و جسمی همراه است. بنابراین، ادراک ما همیشه نشان دهنده آن چیزی است که در بیرون و خارج وجود دارد.

دکتر ارانی شناختن عینِ حقیقت و حقیقت مطلق را (حقیقتی که از ناحیه اعصاب شکل مخصوص پیدا نکند) پوچ و بی معنا می شمارد. در همان صفحه می گوید: «چه قدر بی مغز است اگر مکتب های مخالف ما توقع دارند که فکر و اشیا در هم تأثیر نمایند؛ یعنی عمل شناختن صورت خارجی پیدا کند بدون این که یک طرف تأثیر داشته باشد؛ یعنی فکر در تأثیری که از اشیا گرفته است تصرف نکند، بالأخره همین تصرف همان شناختن است و اگر یکی نباشد، دیگری هم نخواهد بود. این هایی که عقب عین حقیقت و حقیقت مطلق و مفهوم های پوچ دیگر می باشند، مثل این است که می خواهند عمل شناختن مانند عمل هضمی صورت گیرد که نه ماده غذایی وارد معده شود و نه معده بر روی مواد غذایی اثر کند.» بنابراین آن هایی که می گویند:

مفهوم ذهنی عین واقعیت بیرونی است، غلط است.

ایضاً در همان جزوه، صفحه ۲۹ می گوید: «مغز از همان زمان تولد دارای یک خاصیت اصلی است و آن خاصیت فکر کردن است؛ ولی این خاصیت اصلی وقتی می تواند کار کند که ماده لازم را دریافت کند؛ مثل این که یک معده خاصیت هضم دارد؛ ولی وقتی هضم می کند که ماده غذایی در آن داخل شود. اگر به واسطه عناصر تأثیر دیدن و شنیدن و غیره موضوعی پیدا کند، فکر هم کار می کند.»

نظریه دکارت

دکارت(۱) (۱۵۹۶– ۱۶۵۰– م) و پیروانش، که آن ها را «کارتزین»(۲) می گویند؛ به پیروی از ارسطو مکتب جزم را اختیار کردند؛ ولی با این تفاوت که ارسطو و پیروانش محسوسات و معقولات هر دو را معتبر و محصل یقین می دانستند و در منطق ارسطو در باب «برهان» استعمال معقولات و محسوسات هر دو جایز شمرده شده است؛ ولی دکارت تنها معقولات را محصل یقین می داند؛

۱- decart.

۲- cartesien.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶۳

اما محسوسات و تجربیات راتنها دارای ارزش عملی می داند.

دکارت بر خلاف ارسطو، در منطقی که خودش در مقابل منطق ارسطو وضع کرده، تنها به معقولات اعتماد می کند و از تجربیات نامی نمی برد. دکارت با آن که به تجربه حسی اهمیت داد و خود تا اندازه ای اهل تجربه بود، آن را فقط وسیله ارتباط انسان با خارج برای استفاده در زندگی مفید می دانسته نه برای کشف حقیقت.

وی به نقل مرحوم فروغی می گوید: مفهوماتی که از خارج به وسیله حواس پنج گانه وارد ذهن می شوند نمی توانیم 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 می گوید: من از بعضی اجسام ادراک گرمی می کنم و چنین می پردازیم که آن ها همان گونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم و حال آن که آنچه را می توانم معتقد شوم این است که در ذات آتش چیزی هست که در وجود من ایجاد حس گرمی می کند؛ اما از این احساس نباید درباره حقیقت اشیا عقیده اتخاذ کنم، زیرا ادراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سود و زبان و تشخیص مصالح وجود است و وسیله دریافت حقایق نیست.

دکارت از احوال جسم، فقط شکل و بعد و حرکت را که به عقیده او تنها معقول و فطری هستند و از راه حس به دست نیامده اند حقیقی می داند؛ اما سایر حالات جسم را که خواص ثانویه می نامد یک سلسله صور ذهنی می داند که در نتیجه یک سلسله حرکات مادی خارجی و ارتباط انسان با خارج و ذهن پدید می آیند؛ مانند رنگ و طعم و بو و غیره وی گفته است: «بعد و حرکت را به من بدهید جهان را می سازم.»

مرحوم فروغی می گوید: دکارت به وجه علمی باز نمود که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست، فقط وسیله ارتباط بدن با عالم جسمانی است و تصویری از عالم برای ما می سازد که حقیقت ندارد. حقیقت چیز دیگری است؛ مثلًا گوش آواز می شنود؛ اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه، واقع را درک می کرد فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر به ما می نمود و نیز می گوید:

«دکارت فقط همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی می داند.»(۱)

دکارت می گوید: تصوراتی که در ذهن ما است سه قسم است:

نخست: فطریات، یعنی صوری که همواره فکرند یا تحولات فکری یا قاعده تعقل می باشند؛

۱- محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶۴

دوم: مجعولات، یعنی صوری که قوه متخلیه در ذهن می سازد؛

سوم: خارجیات، یعنی آنچه به وسیله حواس پنج گانه از خارج وارد ذهن می شود.

تصورات مجهول را چون متخلیه می سازد می دانیم که البته معتبر نیستند، مفهوماتی هم که از خارج وارد ذهن می شوند نمی توانیم 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؛ چنان که صورتی که در ذهن ما از خورشید هست، مسلماً با حقیقت موافقت ندارد، زیرا به قواعد نجومی می دانیم خورشید چندین هزار برابر زمین است و حال آن که صورتش در ذهن ما اندازه یک کف دست هم نیست.

درباره فطریات می گوید: فطریات که عقل آن ها را بالبداهه دریافت می نماید، یقیناً درست است و خطا برای ذهن در آن ها دست نمی دهد؛ مانند شکل و حرکت و ابعاد (از امور مادی صرف) و دانایی و نادانی و یقین و شک (از امور عقلی صرف) و وجود و مدت و وحدت (از امور مشترک بین مادی و عقلی).

ایضاً درباره فطریات می گوید: هر کس به شهود و وجدان بالبداهه حکم به وجود خویشتن می کند یا ادراک می نماید که مثلث سه زاویه دارد و کُره بیش از یک سطح ندارد و دو چیز مساوی به یک چیز متساوی هستند.

دکارت در فلسفه خود در الهیات و طبیعیات تنها فطریات و معقولات صرفه را پایه قرار می دهد و مطابق روش مخصوص به خود سلوک کرده، آرا و نظریات خاصی در باب نفس و جسم و خدا و اثبات لایتناهی بودن جهان و غیر این ها اظهار می دارد.

جماعت دیگری از فلاسفه مانند لایب نیتس(۱) و مالبرانش و اسپینوزا(۲)، که بعد از دکارت آمده اند، اجمالًا عقیده وی را در باب محسوسات و این که محسوسات حقایق نیستند و هم چنین عقیده وی را در باب معقولات و فطریات و یقینی بودن آن ها را با اختلاف جزئی پذیرفته اند. این جماعت را از آن جهت که به معقولات غیر مستند به حس قائل هستند، «عقلیون» می خوانند.

خلاصه عقیده این دانشمندان این است که معقولات، ارزش یقینی و معرفتی دارند؛ اما

۱- Malebranche.

۲- Spinoza.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶۵

محسوسات تنها دارای ارزش عملی می باشند.

نظریه حسیون

در مقابل عقلیون، دسته دیگری از فلاسفه هستند که آن ها را «حسیون» می گویند. این دسته هر چند با دسته اوّل در موضوع فطریات مخالفند و همین اختلاف نظر آن ها را از یک دیگر متمایز کرده و موجب جدال ها و تألیف کتاب ها از طرف هر یک برای اثبات نظریه خود و ابطال نظریه مخالف شده؛ اما در نفی ارزش محسوسات عقیده دکارت را، که سردسته عقلیون است، قبول دارند.

جان لاک (۱۶۲۲- ۱۷۰۴ م) انگلیسی که سر دسته حسیون به شمار می رود، از دانشمندان بزرگ اروپا است و در روان شناسی نظریات قابل توجهی دارد، درباره محسوسات می گوید:

منکر موجودات محسوس شدن، چندان معقول نیست والبته یقین بر آن ها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی (آن چیزهایی که ذهن بی واسطه، نسبت میان موضوع و محمول را تصدیق می کند؛ مثل علم نفس به وجود خدا و این که سه با یک و دو برابر است و این که مثلث غیر از مربع است) و معلومات تعقلی (آن چیزهایی که ذهن برای درک نسبتِ میان موضوع و محمول احتیاج به تصور معانی دیگر دارد؛ مانند علم به این که مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است و یا این که جهان آفریدگار دارد) نیست و از نظر علمی و فلسفی می توان آن ها را در زمره گمان ها و پندارها به شمار آورد؛ ولی در امور زندگی البته باید به حقیقت محسوسات یقین داشت.

جان لاک در باب تقسیم خواص جسم نیز همان عقیده دکارت را دارد و می گوید: خاصیت بر دو قسم است: بعضی ذاتی جسمند و از آن منفک نمی شوند و آن ها را «خاصیت نخستین» می نامیم؛ مانند جرم و بعد و شکل و حرکت یا سکون، بعضی خاصیت ها مربوط به ذات جسم نیستند و عرضند و فقط احساساتی هستند که به واسطه خاصیت های نخستین در ذهن ایجاد می شوند؛ مانند رنگ و بو و آن ها را «خاصیت های دومین» می گوییم.

البته این جا این اشکال پیش می آید که در صورتی که ما جمیع معلومات خود را نسبت به عالم خارج (به حسب نظر لاک) مستند به حس می دانیم و فرض این است که حس ارزش یقینی ندارد، پس از چه راه می توانیم حکم کنیم که بعضی از خاصیت های جسم، ذاتی آن ها هستند و بعضی

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶۶

عرضی و به عبارت دیگر بعضی حقیقی هستند و در خارج واقعیت دارند و بعضی دیگر صرفاً ذهنی، در صورتی که همه آن ها به وسیله حس ادراک شده اند و چه دلیلی هست که خاصیت های نخستین نیز مانند خاصیت های دومین، ذهنی محض نباشند؟

این اشکال است که بعضی از دانشمندان مانند جرج برکلی که عقیده لاک را در باب «اصالت حس» پسندیده اند، وادار کرده است که جمیع محسوسات را ذهنی بدانند و به علاوه بنابر اصالت حسی، که لاک قائل است، از چه راه برای یک سلسله معلومات که آن ها را «وجدانیات» یا «بدیهیات» نامید و یک سلسله معلومات دیگر که آن ها را امور تعقلی و استدلالی خواند که در بالا در ضمن نقل کلمات خودش اشاره شد- ارزش یقینی قائل است؟ آیا بنابر اصالت حس با قبول این جهت که حس خطاکار است، می توان برای غیر معلومات حضوریه (علم نفس به خود و به اندیشه و افعال و قوای خود) ارزش یقینی قائل شد؟ در هر صورت عقیده حسیون نیز درباره محسوسات مانند عقیده عقلیون است و برای آن ها ارزش نظری و معرفتی قائل نیستند. در میان فلاسفه جدید مخصوصاً از قرن نوزدهم به بعد شاید کسی یافت نشود که نظریه قدما را در باب محسوسات بپذیرد.

در قرن نوزدهم نظریه «آتمیسم»(۱) که ابتدا از طرف ذیمقراطیس در قرن پنجم قبل از میلاد در یونان ابراز شده بود در اروپا قوت گرفت و معلوم شد جسم بر خلاف نظریه قدما، آن طور که ابتدا به نظر می رسید، یک متصل واحد نیست، بلکه مرکب است از ذرات بسیار کوچک که جسم واقعی آن ها هستند. اختلاف و تنوع اجسام محسوس تنها در اثر اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات آن ها است و آن ذرات دایماً در جنبش و حرکت هستند و آنچه منشأ دیدن و شنیدن و سایر احساس ها می شود غیر از همان ذرات که در حرکت هستند، چیز دیگری نیست و آنچه ما به وسیله حواس خود به عنوان رنگ یا طعم یا بو یا صوت ادراک می کنیم عینیت خارجی ندارند؛ فقط یک سلسله حالات ذهنی هستند که نماینده تأثیرات مختلف ذرات می باشند.

و به قول بعضی از دانشمندان: «طبیعت دارای رنگ و بو و صدایی نیست، ما هستیم که برای آن، اشعه زرین آفتاب و عطر فرح بخش گل و صدای دل نواز بلبل ساخته ایم».

خود ذیمقراطیس نیز تصریح کرده است که این صوری که ما از اشیا به وسیله حواس خود ادراک می کنیم دلیل بر حقیقت اشیا خارجی نیست، بلکه نماینده تأثیرات مختلف ذراتی است که

۱- Atomisme.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶۷

از اجسام خارج می شوند و داخل عضو حاسه ما می گردند.

از ذیمقراطیس نقل شده که گفته است: بر حسب قرار داد، شیرین، شیرین است و بر حسب قرار داد، تلخ، تلخ است، برحسب قرارداد، گرم، گرم است، برحسب قرارداد، سرد، سرد است، بر حسب قرار داد، رنگ، رنگ است؛ ولی اگر حقیقت را بخواهید این ها فقط ذرات هستند و خلأ.

و از جمله دانشمندان حسی که نظریه دکارت و پیروانش را راجع به معقولات صرفه نفی کردند و به پیروی لاک قائل به اصالت حس شده [و] جمیع معلومات را مستند به حس دانستند، جرج برکلی(۱) (۱۶۸۵- ۱۷۵۳ م) و دیوید هیوم(۲) (۱۷۱۱- ۱۷۷۶ م) می باشند. این دو نفر در نفی ارزش محسوسات که به عقیده آن ها مبدأ اصلی علم هستند، از دکارت و جان لاک نیز جلوتر رفتند؛ مثلًا دکارت بعد و شکل و حرکت را در جسم (خواص اولیه) که به عقیده او معقولند نه محسوس، حقیقی می دانست و تنها خواص ثانوی از قبیل صورت و رنگ و طعم و حرارت را، که محسوسند، بی حقیقت می دانست؛ ولی این دو نفر راه افراط پیمودند، خواص اولیه را نیز مانند خواص ثانویه بی حقیقت پنداشتند. این دو نفر با آن که مبدأ علم را حس شمردند، هیچ گونه ارزش و اعتباری برای ادراک حسی قائل نشده و حتی وجود خارجی محسوس را نیز انکار کردند.

نظریه کانت

اشاره

کانت،(۳)، فیلسوف شهیر آلمانی (۱۷۲۴- ۱۸۰۴ م) نظریات قابل توجهی در باب ارزش معلومات و سایر مسائل مربوط به علم دارد. کانت از فلاسفه درجه اوّل اروپا به شمار می رود و اروپاییان اعتقاد عظیمی به فلسفه وی دارند. یکی از دانشمندان اروپا درباره فلسفه وی می گوید:

«گویا کوهی است که از فلسفه ریخته شده است.»

فلسفه کانت را از آن جهت که به حد اعلا به نقادی و صرافی 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) می خوانند.

۱- GeorgeBerkely.

۲- DavidHume.

۳- kant.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶۸

مرحوم فروغی می گوید: «نقادی علم وفلسفه را فرنسیس بیکن(۱) (نیمه دوم قرن شانزدهم و نیمه اوّل قرن هفدهم) آغاز کرد و لاک دنبال آن را گرفت و برکلی به شیوه دیگری در آن وارد شد و هیوم این مشرب را به درستی روشن و آشکار ساخته است و این ها همه انگلیسی بوده اند.

سرانجام کانت آلمانی به راهنمایی هیوم در این خط افتاد و با اصلاح خطاها و تکمیل نقص های او ورق دانش را یک باره برگردانید.»

ما از فلسفه کانت آن اندازه که مربوط به ارزش معلومات است، در این جا نقل می کنیم: قسمت عمده تحقیقات وی مربوط به دو مسئله دیگر (راه حصول علم، حدود علم) از سه مسئله ای است که در اوّل این مقدّمه اشاره کردیم و ما در مقاله پنجم درباره آن ها گفتگو خواهیم کرد.

نظریه کانت را درباره ارزش معلومات می توان در طی سه قسمت بیان کرد:

الف) فلسفه اولی:

کانت در باره مسائل فلسفه اولی عقیده دارد که اساساً موضوع علم واقع نمی شوند، و آنچه در این باره تاکنون گفته شده است علم نیست، بلکه لفاظی و خیال بافی است، چرا که عقل تنها قادر به درک آنچه که در حس می آید می باشد و قلمرو عقل نظری، تنها محدود به تجربیاتی است که عوارض می باشند، هنر عقل همین است که عوارض ذوات را که از راه حس به او می رسند در تحت انتظام و قاعده درآورد و معلوم و معقول بسازد؛ بنابراین چون ذوات را به قوه عقل نه می توان ادراک کرد و نه می توان اثبات نمود، پس ارزش معلومات در فلسفه اولی- که دکارت و پیروانش آن ها را یقیناً می خواندند- صفر است؛ ولی از باب سالبه به انتفای موضوع، یعنی اساساً و آنچه در این باره تاکنون گفته شده علم نیست، بلکه لفاظی و خیال بافی است، زیرا حصول علم شرایطی دارد که در فلسفه اولی موجود نیست.

کانت در صدد نفی وجود نفس و مجردات و جاوید بودن نیست؛ او خود معتقد است: «از آن جا که موضوع این علم، مهم ترین اموری است که انسان بتواند به آن دل ببندد و چشم پوشیدن از آن ممکن نیست و مانند این است که بگویند: چون هوایی که تنفس می کنیم پاک نیست، باید دم زدن را ترک گفت. پس باید تکلیف را در این باب معلوم کرد که آیا رسیدن به فلسفه میسر است یا خیر(۲) و سپس معتقد می شود به این که، «از آن جا که رسیدن به این فلسفه از طریق قوه تعقل میسر نیست، لذا حکمت اولی از این جهت پایه استواری ندارد.»(۳)

۱- FrancisBacon.

۲- و. با استفاده از: محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۰۲- ۲۰۵

۳- و. با استفاده از: محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۰۲- ۲۰۵

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۶۹

«از گفت وگو در فلسفه اولی که نتیجه اصلی آن اثبات ذات باری است و تجرد و باقی ماندن نفس و چگونگی مبدأ و مآل کار انسان است، فایده بزرگی که دانشمندان همواره به آن دل بسته اند، استحکام مبانی علم و ایمان و دستور نیکی کردار و حسن خلق بوده است. کانت چون بنیاد فلسفه اولی را راست یافت، در باب علم خود را قانع کرد به این که از درک حقیقت ذوات دست برداشته و به معرفت ظواهر امور خرسند باشد؛ اما در باب نیکی کردار چون از کودکی پرورش اخلاق متین یافته بود، البته پی پروایی را پیشه نساخت و بر این شد که حسن عمل و ایمان به مبدأ و معاد، مبانی فلسفی نمی خواهد، پاکی سرشت لازم است تا دل به لزوم پرهیز از بدی و رغبت به نیکی گواهی دهد و وجدان پاک به ایمان به غیب حکم نماید و گرنه آن کس که به سبب بیم کیفر و امید پاداش از بدی می پرهیزد و به نیکی می گراید چندان شرافت و فضیلتی ندارد و چگونه می توان فضیلت قائل شد برای کسی که اگر به یمن سرشت نباشد، بد می کند و اگر طمع نداشته باشد، نیکی نخواهد کرد؟ وانگهی اگر پاکی سرشت نباشد، به وسیله فلسفه، ایمان درست نمی شود و عکس آن نیز دیده شده است».(۱)

ب) ریاضیات:

نظریه کانت در باب ریاضیات شامل دو جهت است:

نخست این که، کمیات که موضوع ریاضیات هستند، وجود خارجی ندارند و تنها وجودشان در ذهن است، از این رو کانت ریاضیات را یقینی می داند و سر یقینی بودن آن ها را این طور بیان می کند که موضوعات ریاضی صرفاً مخلوق عقل و ذهن انسان است (برخلاف موضوعات طبیعی یا موضوعاتی که فلسفه اولی مدعی حل مسائل مربوط به آن ها است). مثلًا ذهن اموری از قبیل دایره و مربع و مثلث و خط و نقطه و غیره را فرض می کند و برای آن ها خاصیت ها تشخیص می دهد و چون این موضوعات صرفاً مخلوق خود عقل است، هر حکمی که درباره آن ها بکند، قهراً راست و یقینی خواهد بود.

دوم این که، کانت منشأ پیدایش مفاهیم ریاضی را فطرت می داند و برخلاف نظریه فلاسفه حسی که برای مفاهیم ریاضی نیز منشأ حسی قائلند، برای آن ها منشأیی از حس و تجربه قائل نیست و معتقد است که مفاهیم ریاضی بلا واسطه از قوه عاقله ناشی می شود و هیچ استنادی به احساس ندارد.

۱- همان، ص ۲۲۰

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷۰

دانشمندان به هر دو قسم از نظریه کانت اعتراض کرده اند و چنان که در مقاله پنجم خواهیم گفت، با بیان کانت نمی توان یقینی بودن ریاضیات را اثبات نموده، راه دیگری را باید جستجو کرد.

ج) طبیعیات:

بیان کانت در طبیعیات مفصل است. خلاصه اش آن که در امور طبیعی، ذهن انسان قادر است عوارض و ظواهر (فنومن ها(۱)) را که به حس در می آیند ادراک کند و از ادراک ذوات (نومن ها(۲)) که مظهر عوارض و ظواهرند، عاجز است. در مورد ظواهر هم ذهن انسان به واسطه خاصیت های مخصوص خود، صورت ها و شکل های مخصوص به آن ها می دهد که هرگز نمی توان مطمئن شد در واقع و نفس الامر هم به همین شکل و صورت که در ذهن ظاهر می شوند، هستند یا نه؟

کانت می گوید: حواس، تنها مواد وجدانیات و معلومات را به ذهن می دهند و ذهن از خود، مایه به آن ها می دهد و به آن ها صورت می بخشد تا قابل ادراک شدن می شوند. می گوید: انسان هر چیزی که تصور می کند، در ظرف زمان و مکان تصور می کند 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 هستند و صورت هایی هستند که ذهن به محسوسات خود می دهد و اگر این مایه را ذهن از خود نمی افزود، جز یک عده تأثیرات پراکنده متفرقِ غیر مرتبط، چیزی وارد ذهن نمی گشت؛ یعنی تصور چیزی برای ذهن دست نمی داد؛ مثلًا ما از خورشید یک تصور واضح داریم و حال آن که آنچه به وسیله تأثیرات حسی وارد ذهن شده گرمی و روشنایی و رنگ بوده و اگر ذهن روی خاصیت مخصوص خود برای این ها جایگاه مکانی و زمانی تعیین نمی کرد و به این وسیله این ها را به یک دیگر مرتبط نمی ساخت، هرگز تصوری از خورشید برایش دست نمی داد. در مقام تشبیه می گوید: معلوم را تشبیه می کنیم به غذایی که باید به بدن برسد و بدل ما یتحلّل شود؛ برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود، آن گاه باید معده و دیگر اعضای هاضمه، شیره هایی از خود بر آن ها ضمیمه کند تا خوراک ها غذا شود، پس خوراک ها به منزله احساساتند و شیره ها حکم زمان و مکان را دارند.

این مقدار که گفته شد، درباره وجدانیات یا تصورات اولیه ای است که ما از اشیا

۱- Phenomenon.

۲- Noumenon.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷۱

(عوارض و ظواهر) داریم. اما هنگامی که بخواهیم آن اشیا را موضوع احکام قرار داده، تحت کلیات درآوریم و قوانین علمی و کلی بسازیم، یک عده معقولات دیگر- که آن ها نیز مخلوق ذهن هستند و از حس به دست نیامده اند- دخالت می کنند و صورت کلی و قانون علمی به آن ها می دهند. این قوانین، که همه معلومات بالأخره ناچار تحت این قوانین در می آیند، صرفاً مخلوق خود ذهن است، ممکن است در واقع و نفس الامر قوانین دیگری بر اشیا حکومت کند.

بیان کانت در این جا مفصل است. از جمله این قوانین به عقیده کانت، قانون علیت و معلولیت است. کانت درباره این قانون می گوید: رابطه علت و معلول ساخته عقل ما است، در عالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول بر علت واجب باشد.

خلاصه آن که جز یک عده آثار متغیر و جزئی ومتفرق و پراکنده که به وسیله حواس وارد ذهن می شوند، آنچه ما درباره جهان خارج ادراک می کنم به وسیله یک عده معلومات و مفاهیم و قوانینی است که ذهن ما از خود ساخته است و ما را مجبور می کند که جهان را با این اشکال و صور و تحت این قواعد و قوانین ادراک کنیم. والبته کانت در اطراف این مفاهیم و این قوانین و کیفیت و منشأ و ترتیب پیدایش آن ها بحث های مفصل دارد.

مرحوم فروغی می گوید: «حکیم مزبور (کانت) می گوید: در تحقیق این مسئله، من روش را از آنچه فیلسوفان دیگر داشته اند تغییر داده ام و مانند کپرنیک(۱) در امر هئیت عالم عمل کردم، که او دید با این فرض که ما مرکز جهان باشیم و خورشید و سیارات گرد ما بچرخند، مشکلات پیش می آید؛ پس فرض را معکوس کرد که خورشید مرکز باشد و ماگرد او بچرخیم، مشکلات به خوبی حل شد. من هم دیدم که تاکنون ما معتقد بوده ایم که اشیا اصل هستند و ذهن ما ادراک خود را تابع حقیقت آن ها می کند؛ یعنی بر آن ها منطبق می نماید، از این رو مشکل پیش آمده است که درباره اشیای بیرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی (فطری) می توان احکام ترتیبی (احکامی که موضوع و محمول در آن ها دو مفهوم مختلف هستند) ترتیب داد؟ پس من فرض کردم که ذهن ما اشیا را بر ادراک خود منطبق می کند؛ یعنی کاری نداریم به این که ادراک ذهن ما با حقیقت اشیا مطابق هست یا نیست، چون آن را نمی توانیم بدانیم، آنچه می دانیم این است که ما اشیا را آن چنان در می یابیم که ادراک ذهن ما اقتضا دارد، پس به این روش، مشکل حل شد.»

۱- Coprnicus.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷۲

البته فرق بزرگی بین فرض کپرنیک در هیئت عالم و فرض کانت در باب ارزش معلومات هست و آن این که، با فرض کپرنیک، مشکلاتی که برای علمای هیئت پیش آمده بود حل شد و اما با فرض کانت، علاوه بر این که خودش متضمن اشکالات غیر قابل انحلالی است، اشکالاتی که جمیع فلاسفه حتی خود کانت از آن احتراز داشتند، شدیدتر بود، زیرا خود کانت هم از سوفسطایی بودن و از پیروی شکاکان احتراز دارد؛ در صورتی که فرض کانت حداقل منتهی به مسلک شک می شود، زیرا ذهن ما باید با خارج انطباق داشته باشد نه خارج، با ذهن. از طرف دیگر این اشکال مطرح می شود که اگر آنچه ما در ذهن داریم واقعی است، بنابراین نباید هیچ ادراک غلطی داشته باشیم.

به علاوه، این فرض، فرض جدیدی نیست؛ پروتاگوراس، سوفسطایی معروف قرن پنجم قبل از میلاد در دو هزار و سیصد سال پیش از کانت این فرض را بیان کرد و گفت: «مقیاس همه چیز، انسان است.»

کانت از طرفی در ترتب معلول بر علت در عالم واقع تردید می کند و از طرف دیگر می گوید:

«هر چند ما عوارض و ظواهر را به وسیله حواس خود ادراک می کنیم، اما می دانیم که ظهور، ظهور کننده می خواهد؛ پس قطعاً ذواتی وجود دارند که این عوارض مظاهر آن ها هستند.»

این جا است که ایراد معروف شوپنهاور وارد می شود؛ وی می گوید: پس از آن که به نقادی معلوم کردی که علیت و معلولیت ساخته ذهن هستند، به چه دلیل حکم می کنی که ذواتی در خارج وجود دارند که علل این ظهورات می باشند؟»

راستی اگر کسی علیت و معلولیت را ساخته ذهن بداند و ترتب معلول را بر علت در عالم واقع واجب نداند، وجهی ندارد که به وجود عالم از خارج از ذهن که منشأ تأثیرات حسی است قائل شود.

عجب این است که مرحوم فروغی می گوید: «حکمای ما می گفتند: حکمت، علم به حقایق است در حدود طاقت بشر؛ در واقع کانت می خواهد حدود طاقت بشر را تشخیص دهد.»

از آنچه تاکنون گفتیم معلوم شد که نظر قدما در باب ارزش معلومات درست در نقطه مقابل نظریات کانت است. مسلک قدما، مسلک جزم و یقین است؛ اما مسلک کانت، شک است. قدما در مبحث وجود ذهنی اصرار و پافشاری می کردند که ماهیت اشیا به همان نحو که در خارج هستند در ذهن وجود پیدا می کنند؛ اما کانت می گوید؛ هر چه ما ادراک می کنیم به نحوی است که ذهن ما

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷۳

اقتضا دارد. آیا واقع هم همین طور است یا نیست؟ نمی دانیم. کانت در نقادی های خود به جایی می رسد که جریان قاعده علیت و معلولیت را در عالم خارج مورد تردید قرار می دهد؛ ولی قدما بارها تصریح کرده اند که تردید یا انکار جریان این قانون در عالم خارج، مستلزم نفی فلسفه و بطلان جمیع علوم و هم ردیف سفسطه می باشد.

اضافه کردن قدما جمله «تا اندازه ای که در استطاعت بشر است» را در تعریف فلسفه، همان طوری که قبلًا گفته شد، برای اشاره به این نکته است که حقایق جهان، بی پایان است و استعداد بشر محدود، پس بشر فقط به کشف پاره ای از حقایق جهان می تواند نایل شود؛ علم کل، نصیب کسی نخواهد شد؛ اما کانت می گوید: دست بشر از رسیدن به حقایق جهان به کلی کوتاه است؛ به عبارت دیگر قدما نظر به عجز بشر از لحاظ کمیت داشتند و کانت نظر به عجز بشر از لحاظ کیفیت دارد و بین این دو فرق بسیار است.

پس از کانت نیز دانشمندان بسیاری آمده اند و آرا و عقایدی در باب ارزش معلومات اظهار داشته اند؛ ولی چیزی زیادتر از آن مقدار که در ضمن بیان اشخاص نام برده نقل کردیم، ندارند و هر کس به وجه مخصوص و طریقه خاصی وارد شده و نتیجه همان است که تاکنون گفته شد.

فرق نظریه کانت و ماتریالیسم

آیا بین نظریه کانت و نظریه ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟

مادیین، کانت آلمانی را شکاک به حساب می آورند. از راه این که بین شی ء بنفسه (واقعیت خارجی شی ء) و شی ء برای ما (تصوری که از آن شی ء 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 می کند در ظرف آن معانی و در قالب آن ها ادراک می کند، پس نتیجه می گیرد:

همیشه بین «شی ء بنفسه» و «شی ء برای ما» اختلاف است. هم چنان که خواننده محترم متوجه است خود مادیین نیز بین «شی ء بنفسه» و «شی ء برای ما» فرق می گذارد، با این تفاوت که، کانت از راهی وارد شده که نتیجه اش اختلاف بین «شی ء بنفسه» و «شی ء برای ما» است؛ ولی «شی ء برای ما» نسبت به اشخاص فرق نمی کند؛ ولی مادیین از راهی وارد شده اند که بین شی ء بنفسه و شی ء برای هر کس، جدا جدا فرق پیدا می شود.

کانت به نقل مرحوم فروغی می گوید: «انسان ها جهان را با یک عینک مخصوص می بینند و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷۴

نمی توانند این عینک را از چشم خود دور سازند»؛ اما مادیین می گویند: «هر فردی از افراد انسان، جهان را با عینک مخصوص به شخص خود می بیند و نمی تواند آن را از خود دور سازد.»

فرق دیگری نیز هست و آن این که، کانت این عینک را فقط برای مشاهده عوارض طبیعت در جلوِ چشم انسان قرار می دهد و اما مادی ها این عینک را برای مطالعه هر چیزی حتی ریاضیات و فلسفه در جلو چشمِ اشخاص قرار می دهند.

کانت به نقل مرحوم فروغی می گوید: «معلوم را تشبیه می کنیم به مواد غذایی که باید به بدن برسد و بدل ما یتحلّل شود. برای [رسیدن به] این مقصود، باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود، آن گاه باید معده و اعضای دیگر هاضمه شیره هایی از خود ضمیمه کنند تا خوراکی ها غذا شود، سپس خوراکی ها به منزله احساساتند و شیره ها حکم زمان و مکان (که به عقیده کانت این دو غیر عینی و از مفهومات قبلی ذهن می باشند) را دارند.

چنان که سابقاً گفتار ارانی را نقل کردیم، مادیین نیز عین همین تشبیه کانت را تکرار کردند، تنها اختلاف نظر در نوع شیره هایی است که ذهن از خود ضمیمه می کند؛ به عقیده کانت آن شیره ها عبارت است از: مفهومات قبلی ذهن و به عقیده مادیین عبارت است از: نوع تأثیر مخصوص سلسله عصبی. بنابراین چه امتیازی در بین است که ما کانت را شکاک و ایدئالیست و مادیون را رئالیست بدانیم؟

نظریه هانری برگسن

در این نظریه هانری برگسن (۱۸۵۹- ۱۹۴۱- م)(۱) را نمی توان از نظر دور داشت. وی نیز به یک نوع فلسفه جزمی مقرون و آمیخته به عرفان معتقد است و همان عقیده را که دکارت و دیگران درباره حس داشتند و می گفتند: حواس، وسیله کشف حقیقت نیست، بلکه فقط وسیله ارتباط عملی پیدا کردن با عالم خارج است، برگسن نیز [این عقیده را] درباره عقل دارد. وی می گوید:

حس و عقل هیچ یک وسیله کشف حقیقت نیستند، وسیله کشف حقیقت، یک قوه دیگری است که می توان آن را قوه «درون بینی» یا «شهود باطنی» خواند و هم آن که او را عالی ترین مراتب عقل نامید. برگسن می گوید: انسان با یک نوع تفکر در «خود» و شهود درونی «نفس» به حقیقت مطلق

۱- دانشمند عارف مشرب فرانسوی(Henri Berson)

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷۵

راه می یابد و به فلسفه اولی که عهده دار تبیین حقایق مطلقه است، تنها از این راه می توان رسید.

در خاتمه توضیح این نکته لازم است که ارزش معلومات را از دو جنبه می توان مورد نظر قرار داد: از جنبه نظری و از جنبه عملی.

بیان ارزش معلومات از جنبه نظری، یعنی تحقیق این که آیا مدرکات و معلومات ما عین واقع و نفس الامر است که در ذهن ما پیدایش یافته یا غیر آن؟ [اساس] توجه فلاسفه در مبحث ارزش معلومات به این قسم از ارزش است و این قسم از ارزش است که قاطبه دانشمندان جدید از دکارت به بعد، از محسوسات نفی کرده اند و گفته اند: حس، وسیله کشف حقیقت نیست.

و اما ارزش عملی، یعنی تحقیق این که هر چند معلومات ما حقیقت را بر ما کشف نمی کند؛ اما این قدر هست که در عمل ما را هدایت می کند؛ یعنی این قدر می دانیم که بین ادراکات ما و اشیای خارجی یک رابطه مستقیم هست؛ مثلًا در خارج کیفیت مخصوصی هست که در ما صورت رنگ را ایجاد می کند و کیفیت دیگر مخصوصی هست که در ذهن ما ایجاد صوت می کند و لهذا به وسیله همین معلومات می توان با خارج ارتباط پیدا کرد و در عمل استفاده نمود. و به عبارت اخری معلومات ما اگر ما را به ماهیت اشیای خارجی واقف نمی کنند، اجمالًا به وجود آن ها واقف می کنند. این نوع از ارزش را تنها سوفسطاییان، انکار دارند و چنان که دانستیم، بعد از دکارت دانشمندان جدید هر چند ارزش نظری محسوسات را منکرند؛ اما ارزش عملی آن ها را انکار ندارند. دانشمندان بزرگ از قبیل دکارت و کانت تصریح کرده اند که ارزش عملی محسوسات قابل انکار نیست.

از این جا بی پایگی یک قسمت از پندارهای مادیین روشن می شود.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک، فصل ارزش معلومات می گوید: «کانت سردسته مکتب آگنوستی سیسم(۱) معتقد است که به حقیقت مطلق نمی توان رسید؛ یعنی یک شی ء بنفسه قبول می کند که فکر، قدرت تماس آن را ندارد. در کتاب موسوم به لودویک فویر باخ(۲) به این ادعا قوی ترین جواب ها داده شده است؛ با این بیان، تا مدتی که مواد آلی فقط در بدن حیوانات و نباتات ساخته و پرداخته به وجود می آمد می توانستیم آن ها را شی ء بنفسه بنامیم؛ ولی از موقعی که شیمی آلی تمام این مواد را یکی بعد از دیگری می سازد باید آن ها را شی ء برای ما نامید، زیرا

۱- Agnosticism.

۲- Ludwig Feuerbach.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷۶

عمل فکر ما با آن شی ء بنفسه تماس حاصل نموده است.»

راستی باید اذعان کرد که مادیین اصلًا اطلاع ندارند که در عالم علم و فلسفه چه می گذرد.

مادیین خیال می کنند که کانت و امثال او معتقدند که در عمل هم نمی توان از حواس استفاده نمود، باید یک باره همه حواس را کنار گذاشت. این ها نمی دانند که کانت و غیر کانت که بین شی ء بنفسه و شی ء برای ما، فرق می گذارند از لحاظ نظری است نه از لحاظ عملی اساساً همه فلاسفه که وارد بحث ارزش معلومات شده اند. نظر به جنبه نظری دارند نه به جنبه عملی.

جمع بندی آرای دانشمندان

مجموع آرای دانشمندان را درباره ارزش نظری معلومات، که در این مقدّمه بیان شد، می توان این طور خلاصه کرد:

۱. تمام ادراکات بشر، بی حقیقت و جهان معلومات هیچ در هیچ است (سوفسطاییان قدیم از قبیل پروتاگوارس و گورگیاس و ایدئالیست های جدید از قبیل برکلی و شوپنهاور).

۲. نمی دانیم که ادراکات. عین حقیقت است یا نیست، زیرا تمام ادراکات بشر حتی بدیهیات اولیه و فلسفه و علوم ریاضی بستگی دارد به طرز ساختمان دستگاه ادراکی اشخاص و این دستگاه هم در اشخاص متفاوت است (شکاکان قدیم و نسبیون جدید و طرف داران ماتریالیسم دیالتیک).

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

۴. فطریات عقل و معقولاتی که با رعایت اصول منطقی کسب شود، عین حقیقت است و اما محسوسات، نمی دانیم حقیقت است یا نیست، زیرا حواس وسیله ارتباط عملی با خارج است نه وسیله کشف حقیقت (دکارت ولایب نیتس [واسپینوزا] و عده ای دیگر از فلاسفه اروپا).

۵. معلومات ریاضی که صرفاً مخلوق ذهن ما است، حقیقت است و اما معلومات مربوط به جهان خارج را نمی دانیم حقیقت است یا نیست (کانت آلمانی و پیروانش).

۶. وجدانیات و آنچه با تعقل صحیح به دست آید، حقیقت است؛ اما محسوسات نمی دانیم حقیقت است یا نیست (جان لاک انگلیسی).

۷. حس و عقل هر دو فقط دارای ارزش عملی و وسیله ارتباط عملی با چند، وسیله کشف

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷۷

حقیقت تنها شهود باطن است (هانری برگسن)

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

علم و معلوم (ارزش معلومات)

اشاره

بررسی مسئله علم و معلوم را از لحاظ اهمیت در جرگه مسائل درجه یک فلسفه باید قرار داد، زیرا تا ما هستیم سر و کاری به غیر علم نداریم. منتها جمیع معلومات ما، یا از طریق علم حضوری به دست می آید و یا از طریق علم حصولی.

در علم حضوری، واقعیت و وجود معلوم در نزد عالم حاضر است و علم و معلوم با هم یکی هستند؛ به عبارت روشن تر معلوم بالذات عین علم است و معلوم بالعرض وجود ندارد و شی ء ادراک کننده بدون وساطت تصویر ذهنی، شخصیت واقعی معلوم را می یابد؛ مانند ادراک لذت یا اندوه.

علم حضوری بر چهار قسم است:

۱. علم نفس به خودش؛

۲. علم نفس به موجودات خارجی قبل از تصویربرداری؛

۳. علم به معلوماتی که در ذهن وجود دارد؛

۴. علم به ابزار و قوایی که به وسیله آن، شناخت حاصل می شود؛ مانند چشم و گوش و لمس و بویایی.

در علم حصولی، واقعیت علم با واقعیت معلوم خارجی دوتا است؛ مثل علم ما به زمین، آسمان، درخت و .... علم ما به این اشیا از طریق ترسیم و تصویری که از آن ها در ذهن ما به وجود می آید، حاصل می شود و به وسیله این تصویرها حقایق واقعی آن را می یابیم و به ماهیت آن ها پی می بریم.

پس هر چه برای انسان به عنوان شناخت و ادراک حاصل می شود، جز علم، چیزی نیست و عقل و حواس هم ابزار معرفتند. همان گونه که انسان حقایق عینی را از رهگذر حواس ادراک می کند. تمییز بین حقایق و اوهام و اعتباریات را نیز از طریق عقل می یابد.

مسئله علم و معلوم را از آن رو باید در عداد مسائل درجه یک فلسفه قرار دارد، چون با حل

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷۸

مسئله علم، راه فلسفه از سفسطه جدا می شود و سایر علوم و دانش ها نیز ارزش و اعتبارشان را باز می یابند و «مادر علوم» بودن فلسفه نیز به ثبوت می رسد.

سخن سوفسطاییان درباره ارزش معلومات

اشاره

البته این سخن را نباید از ما دلیل سفسطه گرفت، زیرا سوفسطاییان می گویند:

اولًا، جز انسان و صورت های علمی وی، واقعیتی وجود ندارد و هر چه هست همین صورت های ذهنی است و این صورت های ذهنی از خارج حکایت نمی کنند؛ به عبارت دیگر خارج و نفس الامری وجود ندارد تا صورت های ذهنی انعکاسی از خارج باشد. و به گفته ایدئالیست های جدید، اصالت، مخصوص صورت های ذهنی است نه واقعیت های خارجی.

ثانیاً، اگر هم بپذیریم که خارج وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست، زیرا معلوم نیست صورت های علمی منطبق با واقعیت های خارجی باشد تا معرفت حاصل می شود، چون هر کس بر طبق ساختمان احساس و مغز و اعصابش، حقایق را ادراک می کند نه آن چنان که هست.

ثالثاً، اگر هم امکان شناخت از خارج وجود داشته باشد، این معرفت قابل انتقال به دیگران نیست.

به عبارت دیگر سوفسطی می گوید: ما پیوسته علم می خواهیم و علم به دست ما می آید وغیر از صورت های ذهنی هیچ چیز اصالت ندارد و ما (فلاسفه رئالیست) می گوییم: ما پیوسته معلوم خارجی می خواهیم و علم به دست ما می آید، زیرا در حصول شناخت واقعیت های خارجی، معلوم با همه ابعاد خود در ذهن نمی گنجد، بلکه تصویری از آن در ذهن ما می آید که همان علم است.

و فرق میان این دو سخن (سخن سوفسطی و فلاسفه در مورد علم) بسیار است، زیرا بر خلاف سوفسطاییان، فلاسفه رئالیست معتقدند:

اولًا، جهان خارج وجود دارد و هستی را نمی توان به انسان و ذهنیات او منحصر کرد؛

ثانیاً، امکان شناخت وجود دارد و طبعاً هر چیزی که شناخته شود قابل انتقال به دیگران است؛

ثالثاً، شناخت ما حقیقی و منطبق با واقع می باشد و علم ما خاصه کاشفیت از خارج دارد؛

رابعاً: بدین ترتیب باید اصالت را به خارج بدهیم و علم و صورت های ذهنی فقط وسیله

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۷۹

ارتباط با خارج هستند و مناط انطباق با خارج، وحدت ماهیات با عینیات است و هدف ما شناخت معلومات خارجی می باشد و جز از طریق علم، راهی برای کشف معلومات خارجی نیست؛ ولی سوفسطایی می گوید: ما علم داریم بدون انطباق با خارج.

چنان که در مقاله های گذشته گفته شد، هر علم با معلوم خود از جهت ماهیت یکی است، منتها وجود خارجی منشأ آثار است؛ ولی وجود ذهنی منشأ آثار نیست. و از هر فیلسوفی حتی فلاسفه مادی و حتی از بزرگان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک نیز اگر از تعریف علم و معلوم پرسیده شود، خواهند گفت: معلوم مرتبه ترتب آثار و منشئیت آثار چیزی است و علم یا صورت عملی مرتبه عدم آثار و عدم منشئیت آثار همان چیز است و تنها به واسطه خاصیت علمی ای که دارد کاشف از معلوم خارج است وگرنه عکس و تصویری که در ذهن خویش از آتش داریم مسلماً حرارت و سوزندگی ندارد. و از این روی انطباق علم به معلوم بعضاً و (فی الجمله) از خواص ضروریه علم خواهد بود و به عبارتی واضح تر واقعیت علم، واقعیت نشان دهنده و بیرون نما (کاشف از خارج) است. و هم از این روی فرض علمی که کاشف و بیرون نما نباشد، فرضی است محال، زیرا در این صورت باید معتقد باشیم که حواس ما همیشه خطا می کنند و هیچ گاه نمی توانند ماهیت واقعی معلوم خارجی را به ذهن منتقل کنند؛ در نتیجه، علوم ما هیچ گاه نمی تواند مبین واقعیات خارجی باشند و به عبارتی واقع نما نیستند، «زیرا انکار عدم تطابق ماهوی میان علم و معلوم، انکار واقع نمایی علم و ادراک است و انکار واقع نمایی علم و ادراک به معنای مساوی بودن علم با جهل مرکب است و مساوی بودن علم با جهل مرکب مساوی است با نفی و انکار و لااقل تردید در جهان خارج از ذهن.»(۱) در صورتی که کاشفیت از ذاتیات علم است؛ به بیان دیگر علم، یعنی کاشفیت که مانند آینه، خارج را بر ما منکشف می کند.

هم چنین فرض علم بیرون نما و کاشف، بدون داشتن یک مکشوف بیرون از خود، فرضی است محال، زیرا باید حتماً معلومی در خارج وجود داشته باشد تا کشف آن به صورت علم در ذهن ما منعکس شود و الا اگر معلومی نباشد علم هم وجود نخواهد داشت. ذهن به منزله آینه است، اگر با اشیایی مواجهه صورت نگیرد چیزی در آن منعکس نخواهد شد. بنابراین، این معنا ندارد که شناخت و علم باشد؛ ولی شناخته شده و معلومی نداشته باشیم.

۱- مرتضی مطهری، شرح منظومه، ص ۳۹

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸۰

اشکال

اشاره

پس در این جا این پرسش پیش می آید: علم که دارای واقعیت می باشد، چگونه ممکن است خطا نموده و از معلوم خارج از خود تخلف نماید؛ با این که تخلف و اختلاف در مورد علم بسیار است؟ قبل از جواب علّامه می گوییم:

بزرگ ترین دست آویز سوفسطاییان برای اثبات واقعی نبودن دنیای خارج و نفی مطلق ارزش معلومات، خطای حواس است؛ به این بیان جمیع معلومات انسان از راه حواس به دست آمده اند و احساس، دلیل بر وجود واقعی محسوس نیست، زیرا همه کس می داند که حواس ما گاهی یک چیز را مختلف نشان می دهند و البته ممکن نیست یک شی ء واقعی به طور مختلف وجود داشته باشد و گاهی یک چیز به نحوی نشان می دهند که یقین داریم دروغ است؛ مثلًا در مثال معروف اگر یک دستتان را در آب گرم و دست دیگرتان را در آب سرد قرار دهید و پس از آن هر دو را با هم در آبی نیمه گرم بگذارید حواس از آب، دو چیز کاملًا متناقض که با خارج نیز وفق نمی کند به شما نشان می دهد. و یا قطره ای که از آسمان می افتد به شکل خط و آتشِ آتش گردان به شکل دایره احساس می شود.

پس معلوم می شود که احساس، دلیل بر وجود واقعی محسوس نیست و چون که جمیع معلومات و اطلاعات ما راجع به دنیای خارج منشأ حسی دارند و از راه حسی به دست آمده اند.

پس هیچ یک از ادراکات و علوم ما ارزش واقعی ندارند. اکنون ما برای روشن ساختن معنای این سخن (اشکال) به توضیح بیش تری می پردازیم. در همین زمینه ذکر مقدماتی را لازم می دانیم:

مقدمه یک: تقسیم علم:

علم با تقسیم اولی منقسم است به علم تصوری و تصدیقی. علم تصوری علمی است که مشتمل به حکم نیست؛ یعنی ذهن در محکمه خود حالت قضایی به خود نگرفته است؛ مانند صورت ادراکی «انسان» تنها، «اسبِ» تنها، «درختِ» تنها و .... علم تصدیقی علمی است که مشتمل به حکم بوده باشد؛ مانند صورت ادراکی چهار بزرگ تر از سه است (در ریاضیات)، امروز پس از دیروز است (در عرفیات) انسان هست، درخت هست و آسمان و زمین موجودند ..

(در فلسفه).

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸۱

روشن است که علم تصدیقی بی علم تصوری صورت پذیر نیست هرجا که تصدیقی صورت بگیرد، قبل از آن بایستی تصوری از موضوع و محمول و یا مقدم و تالی آن وجود داشته باشد؛ مثلًا وقتی که می گوییم: «درخت سبز است» باید ابتدا تصوری از «درخت» و تصوری از «سبز بودن» در ذهن داشته باشیم تا چنین حکمی در مورد این درخت بکنیم. اگر چه برخی از دانشمندان روان شناس در کلیت این قضیه، مناقشه کرده اند؛ ولی آنان تصور اجمالی را به حساب نیاورده اند.

روان شناسان می گویند: بعضی تصدیقات ما بدیهی است؛ مانند این که می گوییم: «آتش داغ است»، «خورشید سوزان است» و ... بنابراین در حکم کردن در چنین مواردی احتیاج به تصور هریک از اجزای قضیه برای قضاوت وجود ندارد.

فلاسفه در پاسخ این اشکال می گویند: تصور بر دو نوع است: تصور اجمالی و تصور تفضیلی. در تصور اجمالی ذهن انسان تصوری از داغی و آتش دارد و به سرعت بین آتش و داغی ارتباط بر قرار می کند و به قضاوت می نشیند، امّا در تصور تفصیلی، باید خیلی دقت کند و در مورد درستی یا نادرستی چیزی به تحلیل پرداخته و نظر بدهد.

بنابراین روان شناسان تصور اجمالی را به حساب نیاورده اند و گفته اند: تصدیق بلاتصور وجود دارد، در حالی که در هر تصدیقی تصوراتی است، گرچه با سرعت برق باید از ذهن بگذرد. هر معلوم تصدیقی، متکی بر معلوم تصوری است و باید تصور موضوع و محمول و نسبت، همواره وجود داشته باشد وگر نه صدور حکم بدون موضوع و محمول خواهد بود که محال است.

tarikhema.org

مقدمه دو: تقسیم دیگر:

علم با تقسیم دومی منقسم می شود به جزئی و کلی، چه اگر صورت علمی قابل انطباق به بیش تر از واحد نبوده باشد «جزئی» است؛ مانند این گرمی که حس می کنم و این انسان که می بینم اگر قابل انطباق به بیش از یک فرد بوده باشد، «کلی» است، چون مفهوم انسان و مفهوم درخت که به هر انسان و درخت مفروض، قابل انطباق هستند.

نتیجه این که علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی توانیم مثلًا انسان کلی را تصور نماییم مگر این که قبلًا افراد و جزئیاتی چند از انسان را

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸۲

تصور کرده باشیم، زیرا اگر چنان چه ما می توانستیم کلی را بدون هیچ گونه یگانگی و رابطه ای با جزئیات خودش تصور کنیم، نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آن ها متساوی بود؛ یعنی یا به همه چیز منطبق می شد یا به هیچ چیز منطبق نمی شد. با این که ما مفهوم انسان را مثلًا پیوسته به جزئیات خودش تطبیق نموده و به غیر جزئیات خودش قابل انطباق نمی دانیم، پس ناچار رابطه ای میان تصور انسان کلی وتصور جزئیات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیر قابل تغییر می باشد. دلالت انسان کلی بر «احمد» همان قدر صادق است که بر «محمود» صدق می کند و ...؛ یعنی رابطه انسان با مصادیق خودش یک نسبت ثابت و دایمی است و همیشه مصادیق، حمل بر انسان کلی می شود؛ مثلًا احمد انسان است، رابطه احمد با انسانیت یک رابطه ثابت و غیر قابل تغییر است؛ اگر احمد لاغر شود، پیر شود و ... در این رابطه هیچ گونه تحولی ایجاد نمی شود. تا وقتی این رابطه هست، نسبت ثابت نیز برقرار است.

و همین بیان را می توان میان صورت خیالی و صورت محسوسه جاری ساخت، زیرا هیچ صورت خیالی بدون صورت محسوسه به ذهن نمی آید، حتی در مورد تخیل موهومات نیز تمام جزئیات آن از طریق خارج به دست می آید و قدرت واهمه این جزئیات را در کنار هم قرار داده وصورتی تخیلی و موهوم می سازد؛ مانند تصور دیوِ ده سر که آن شخص تصور کننده، صورت خیالی سر و پیکر را قبلًا در ظرف خارج دیده و سابقه ذهنی داشته و بدین جهت توانسته بسازد، زیرا اگر چنان چه یک نوع یگانگی و رابطه ای میان صورت خیالی که بدون توسیطِ [واسطه قرار دادن] حواس تصور می کنیم و میان صورت محسوسه همان تصور خیالی، موجود نبود می بایست هر صورت خیالی به هر صورت حسی منطبق شود (هر چه باشد) و یا به هیچ چیز منطبق نشود؛ با این که صورت حسی منطبق شود (هر چه باشد) و یا به هیچ چیز منطبق نشود؛ با این که صورت خیالی فردی را که تصور می کنیم تنها به صورت محسوسه همان فرد منطبق بوده و به جز وی با چیز دیگر هرگز تطابق ندارد.

پس یک نوع رابطه حقیقی میان صورت محسوسه و صورت متخیله و میان صورت متخیله و مفهوم کلی و میان صورت محسوسه و مفهوم کلی موجود می باشد؛ بدین ترتیب در ساخته شدن یک مفهوم کلی ابتدا در ادراک حسی، یک شی ء خاص در زمان و مکان خاص مورد شناسایی قرار می گیرد که حتماً باید در مقابل شناسنده حاضر باشد تا آن را از طریق حس ادراک کند؛ مثلًا دیدن همین کلمات که در حال حاضر مشغول خواندن آن ها هستید قبل از

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸۳

این لحظه نیز کلمات را با حس باصره درک می کردید و می خواندید و اکنون که مورد مثال قرار گرفتید شما به این ادراک حسی آگاهانه برخورد کرده اید؛ ولی آگاهی یا عدم آگاهی شما تأثیری در ادراک این کلمات ندارد.

«در حوزه ادراک خیالی نیز شی ء مورد شناسایی جزئی است، لیکن لزومی ندارد که در زمان و مکان معینی آن را ادراک کنید، هم چنین لزومی ندارد آن شی ء مورد شناسایی در مقابل شما حاضر باشد؛ مثلًا می توانید برج ایفل را که در مقابل شما نیست، در مکانی چون تهران و در زمانی چون زمان قاجاریه تصور کنید، بنابراین ادراک حسی یا خیالی هر دو در مورد اشیای «جزئی» و «خاص» صادق است؛ اما ادراک خیالی مقید به زمان و مکان خاص نیست و لزومی ندارد در مقابل شما قرار داشته باشد، چون در حالی که رویاروی شما درختی است و شما در مقابل آن با چشم باز نشسته اید، در همان حال می توانید در ذهن خود شخص خاصی را تخیل کنید.

در ادراک عقلی، شی ء مورد ادراک و به اصطلاح معقول، شی ء خاص و جزئی نیست، بلکه امری کلی است و شامل افراد زیادی می شود؛ مثل مفهوم انسان به معنای موجودی دارای اندیشه که به حسن و حسین یک سان صدق می کند. فرق صورت عقلی (معقول) و صورت خیالی (متخیل) این است که صورت خیالی نشان دهنده صفات و عوارضی است؛ مانند رنگ های خاص و بو و اندازه خاص و ...؛ ولی صورت معقول نشان دهنده این عوارض و ویژگی ها نیست و به دلیل نبودن این قیود خاص، صلاحیت و امکان این را دارد که شامل حتی بی نهایت شی ء شود.»(۱)

بدین ترتیب روشن شود که حصول هر مرتبه ای از ادراک منوط به مرتبه قبل از خود می باشد. تا از طریق حواس، صورتی در ذهن نیاید، ادراک خیالی تحقق نمی یابد. در مرحله تعقلی نیز باید صورت های حسی بسیاری وارد ذهن شود و بعد از تحقق صورت خیالی آن ها، با عمل تجرید و انتزاع(۲) مفهوم کلی ساخته شود. بنابراین بین هر یک از مراتب ادراک، رابطه حقیقی برقرار است.

و اگر چنان چه ما می توانستیم مفهوم کلی را بی سابقه صورت محسوسه درست کنیم؛ یعنی

۱- عطاء اللّه کریمی، شناخت، ص ۵۱- ۵۳

۲- مفهوم تجرید و انتزاع قبلًا گذشت

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸۴

بدون این که فردی از آن افراد را در ذهن آورده و الگو قرار دهیم، در ساختن وی یا منشئیت آثار را ملاحظه می کردیم یا نه؛ یعنی در تصور انسان کلی، یک فرد خارجی منشأ آثار را (به نام احمد و محمود و ...) در نظر گرفته و مفهوم کلی بی آثار او را درست می کردیم یا نه. در صورت اولی (هنگامی که مفهوم کلی یک فرد منشأ آثار را در نظر گرفته باشیم) باید حقیقت منشأ آثار را که همان صورت محسوسه است، قبلًا یافته باشیم و در صورت ثانیه (هنگامی که مفهوم کلی یک فرد را بدون منشأ آثار در نظر بگیریم) آنچه را در ذهن می سازیم، باید ما به ازای خارجی داشته باشد و این مصداق خارجی در واقع یک واقعیتی از واقعیت های خارجی می شود که قبلًا وجود نداشته است و ما به آن وجود داده و درست کرده ایم نه [صرف] یک مفهوم ذهنی.

البته واضح است که چنین امری محال است، در حالی که مفهوم کلی گرچه بر مصداق های متعددی دلالت می کند؛ ولی در خارج به صورت وجودی عینی و قابل اشاره موجود نیست و تنها وجود ذهنی دارد. بنابراین وقتی ما در ذهن خود یک مفهوم بی سابقه را با توجه به داشتن آثار خارجی بسازیم، بی شک واقعیت مستقلی را ساخته ایم، زیرا وجود قیاسی نیست و در مقایسه با صورت های حسی و خیالی به دست نیامده است، بلکه یک موجود مستقل و بی سابقه است که در خارج مصداق و عینیت داشته و خود به خود منشأ آثار می باشد؛ پس مفهوم [ذهنی] نیست. برخلاف مواردی که مفهوم کلی به واسطه صورت های محسوسه و متخیله ساخته می شود و تنها وجود ذهنی بدون منشئیت آثار دارد، در این صورت است که مفهوم به حساب می آید و بی شک مفهوم ذهنی مرتبه عدم منشئیت آثار معلوم خارجی می باشد، عکس فرض مذکور که خود یک موجود خارجی است نه مفهوم ذهنی. و به همین جهت آثار خارجی باید داشته باشد و به فرمایش مصنف: آری نظر به ذاتش 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 می باشد؛ یعنی ذهن یک صورت خیالی را گاهی با توجه و عکس برداری از صورت حسی که منبع بروز آثار است، می سازد و زمانی بدون توجه به صورت های حسی می آفریند. در صورت اوّل باید صورت حسی را ابتدا بشناسیم سپس صورت خیالی را با قیاس بر آن بسازیم و در صورت دوم این تصویر، یک ادراک مستقلی خواهد بود که علم حضوری به آن داریم، چون

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸۵

وجودش را یافته ایم؛ نه علم حصولی که مرتبه فقدان آثار عینی می باشد و فقط به صورت مفهوم ذهنی تحقق پیدا می کند. و چنین صورتی نـاگزیر بایـد آثار خارجی داشـته باشـد و از هیـچ موجود دیگری حکایت نکنـد، همان گونه که یک سـنگ خارجی باتمام مشخصات و آثاری که دارد، نشان دهنده چیز دیگری نمی باشد.

وقتی ما صورت عقلی را بـدون واسـطه صورت های محسوس می سازیم، خود صورت عقلی بایـد حقیقی از حقایق خارجی باشـد و بـدین ترتیب لاـزم می آیـد یـک موجود ذهنی و مجرد به وجود مـادی وعینی تبـدیل شود و چنین امری محـال است. بنابراین امکان نـدارد صورت عقلی بـدون اتکای به صورت حسـی و خیالی ساخته شود و در ثانی، هر موجود خارجی مساوی است با جزئیت، زیرا یـک مـاهیت تا مشـخص نگردد وجود پیـدا نمی کند(۱)، زیرا وجـود خـارجی همـواره بـا تشـخص و فردیت همراه است، پس کلی نخواهد بود.

پس علم کلی مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی خواهد بود.

مضافاً از آنچه گذشت، آزمایش نشان داده که اشخاصـی که برخی از حواس را مانند حس باصـره یا حس سامعه فاقد می باشند، از تصور خیالی صورت هایی که بایـد از راه همان حس مفقود انجام دهنـد، عاجز و زبوننـد چرا که فیلسوفان گفته انـد: «مَنْ فَقَدَ حِسّـاً فَقَدْ فَقَدَ عِلْماً».

از این بیان نتیجه گرفته می شود:

۱. میـان صـورت محسـوسه و صـورت متخیلیه و صـورت معقوله (مفهوم کلی) هر چیزی نسـبتی ثـابت موجود است. همواره صورت خیالی یک شـی ء منطبق با صورت حسی آن بوده و صورت کلی همیشه قابل انطباق به صورت های خیالی و حسی می باشد. در وا قع این سه مرحله یک چیز هستند، منتها تفاوت هایی به لحاظ مرتبه وجودی دارند.

۲. به وجود آمدن مفهوم کلی موقوف است به تحقق تصور خیالی و تحقق تصور خیالی موقوف است بر تحقق صورت حسـی، چنان که هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می آیـد. اگر صورت حسـی نباشد، نه صورت خیالی وجود پیدا می کند و نه صورت عقلی.

۳. همه معلومـات و مفـاهیم تصـوری منتهی به حـواس می باشـد؛ به این معنـا که هر مفهوم تصوری را فرض کنیم، یـا مسـتقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که

۱- « الشی ء مالم یشتخص لم یوجد.»

PDF.tarikhema.org
tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸۶

دست خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجودی تازه ای پیدا نموده است. چنان چه گرمای شخص محسوس صورت محسوسه بوده که تشخص و تغییر را دارد و صورت خیالی وی ماهیت گرمی و تشخص را داشته، ولی از آن جهت که متخیل می باشد، ثابت است ومفهوم کلی وی تنها ماهیت گرمی را داشته، ولی تشخص و تغییر را ندارد، زیرا صورت خیالی رونوشت صورت حسی است. تشدید گرما همان گونه که صورت محسوس و ملموس آن را تغییر می دهد، در صورت تخیلی نیز تحول ایجاد می شود.

۴. اگر نتیجه سوم را به مقدّمه ای که در مقاله دوم به ثبوت رسید (به واقعیت خارج از خود فی الجمله می توانیم نایل شویم) ضم [ضمیمه] کنیم، این نتیجه را می دهد که ما به ماهیت واقعی محسوسات فی الجمله نایل می شویم. (این قضیه به همان اندازه که ساده و مبتذل می باشد و به همین جهت سهل التناول است، دقیق و صعب الفهم می باشد فلسفه او را به معنای دقیقش اثبات می کند نه به معنای ساده و مبتذل وی، چنان که در جای مناسب به خودش گفته خواهد شد).

این جا است که پرسش گذشته خودنمایی کرده و پیش می آید، که اگر چنان چه ما با حواس خود به ماهیت واقعی اشیا نایل می شویم، پس این همه اختلاف و تخلف در حس چیست؟ چرا حواس ما به اشکال مختلف خطا کارند؛ مثلًا حس باصره در ابصار مستقیم و منعکس خود اغلاط بی شماری دارد، ما اجسام را از دور کوچک تر و از نزدیک بزرگ تر از مقدار واقعی شان می بینیم، در یک سر سالن بلندی اگر بایستیم سطح زیر پایمان هر چه دورتر، بلندتر دیده می شود، سقف بالای سرمان هر چه دورتر، پایین تر دیده می شود، دو خط متوازی را اگر در وسط آن بایستیم، متمایل و گاهی دو خط متمایل را متوازی می بینیم، بسیاری از اجسام متحرک را اگر خود نیز متحرک باشیم با تساوی حرکتین در جهت و سرعت، ساکن و با تغایر حرکتین با حرکت های غیر واقعی می بینیم، قطره ای که از آسمان می افتد به شکل خط و آتش آتش گردان به شکل دایره دیده می شود، اجسام مختلف را از کره و استوانه و مکعب و مخروط و موشور (منشور) به شکل سطح های غیر منطبق مشاهده می کنیم، چیزهایی که اساساً دروغند؛ مانند شکل در شکم آینه که چیزی جز انعکاس نور از جسم بر سطح آینه نیست و آب در سراب که انعکاس نور بر روی شن های بیابان می باشد، می یابیم. و هم چنین به سبب اختلاف دوری و نزدیکی و تاریکی و روشنی رنگ اجسام را تغییر می دهیم و هم چنین ....

این آسمان که مانند یک سقف آبی به نظر می آید عبارت است از: جو، یعنی مقداری هوا و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸۷

گازهای داخل که محیط بر زمین است. چوب در آب شکسته به نظر می رسد و ستارگان از دور مانند میخ های نقره ای بر سطح آسمان کوبیده شده مشاهده می شوند، هنگام بازی روی میز پینگ پنگ سایه توپ با توپ اشتباه گرفته می شود، هنگام گرفتن طنابی که به طور افقی به دیوار بسته شده است، سایه ای از آن را به جای خود طناب می گیرند و هم چنین ....

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 آن ها کاملًا مؤثر می باشد. در مثال معروف اگر یک 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 جز کاملًا متناقض، که با خارج نیز وفق نمی دهد، به شما خواهند رسانید.

حس های دیگر مانند حس ذایقه و غیر آن به نوبه خود اغلاطی دارند و بالأخره غلط و تناقض در حواس به اندازه ای بسیار است که از هر گوشه و کنار می توان صدها مثال و شاهد برای آن پیدا کرد؛ به عنوان مثال:

پس از مسواک زدن با خمیر دندان، چیز شیرین در دهان مزه تلخ می دهد، یا بیماری که مبتلا به سرماخوردگی است، غذاها را بی طعم حس می کند و ....

غلط در خیال و هم چنین در فکر کلی، دیگر نیازمند به گشتن و مثال پیدا کردن نیست و این دسته از اغلاط اگر چه مستقیماً در حس نیست؛ ولی از راه این که این دسته از ادراکات بالأخره منتهی به حس می باشند، می توان گناه این ها را نیز به گردن حس نهاد.

tarikhema.org

پاسخ اشکال

این که سوفسطاییان خطای حواس را دست آویزی برای انکار وجود دنیای خارج و نفی ارزش معلومات قرار داده اند، مغلطه ای بیش نیست و از آن جهت که [این مغلطه] برای انکار یک امر بدیهی (وجود دنیای خارج) که ذهن هر کس حتی خود شخص مغلطه کننده به آن اذعان دارد بیان شده است، ارزش علمی ندارد و اگر کسی فرضاً از طریق استدلال علمی نتواند جواب این مغلطه را بدهد از آن جهت که خلاف یک 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 به بیاناتی که دانشمندان در این زمینه مطرح کرده اند، چه در مقام پاسخ به این اشکال و

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸۸

چه مستقیماً در مقام توجیه خطای حواس، اشاره می کنیم:

۱. فرضاً که حواس ما در نشان دادن کیفیت یا ماهیت محسوسات خطاکار باشند، در دلالت بر وجود خارجی محسوسات خطاکار نیستند. تمام این خطاها که به حواس نسبت داده شده فرضاً که ما آن ها را خطای حقیقی بدانیم، خطا در نشان دادن کیفیت یا ماهیت محسوس است نه در دلالت کردن بر وجود محسوس فی الجمله. ما در هیچ موردی سراغ نداریم (حتی در مورد سراب و آب) که محسوس به هیچ وجه وجود نداشته باشد و در عین حال ما وجود چیزی را احساس کنیم، پس مدعای سوفسطاییان (عدم دنیای خارج) با این بیان ثابت نشد.

۲. حس به خودی خود خطا نمی کند. در مواردی که گفته می شود حس خطا کرده است، واقعاً خطا در حس (احساس مجرد) نیست. وقتی ما آتش گردان را می گردانیم و یک دایره آتش در فضا به چشم می آید، کجای کار خطا است؟ آیا این که در چشم ما و شبکیه ما یک دایره آتش سرخ رنگ در فضا ترسیم شده، آیا این خطا بوده و یا خطا در چیز دیگری است؟

حقیقت آن است که دستگاه بینایی ما در این که یک دایره آتش را در فضا دیده خطا نکرده است، واقعاً دایره سرخ رنگ در فضا وجود داشت؛ منتها این دایره سرخ رنگ می تواند با گرداندن سریع آتش گردان در فضا به وجود آید (یعنی در اثر یک حرکت به وجود بیاید) و می تواند در اثر بودن یک حلقه واقعی آتشین به وجود بیاید.

«اگر یک حلقه آهنی را با وصل کردن سیم برق حرارت بدهند تا سرخ بشود، به راستی یک دایره سرخ رنگ آتشین در فضا وجود دارد و اگر آتش گردان را هم سریع بگردانیم، به راستی یک دایره آتشین سرخ رنگ ایجاد می کند؛ منتها دایره اوّل ثابت است و دایره دوم نتیجه حرکت است و الاـ هر دو از نظر این که در فضا یک دایره آتشین به وجود آورده اند مساوی اند. خطایی که ما داریم در مشاهده و دیدنمان نیست؛ خطا در این است که ما حلقه آتشینِ ایجاد شده از حرکت آتش گردان را تفسیر به حلقه ثابت کردیم. هنگامی هم که در مورد تلخ بودن غذا حکم می کنیم، خطا در تفسیر و تطبیق و مرتبط کردن آنچه از طریق حس به دست آمده است، با واقعیت عینی می باشد.

گاهی اوقات ما برای علاج خطاها از حواس دیگر کمک می گیریم؛ مثلًا در مورد چوبی که در آب، شکسته به نظر می آید کافی است که دست خود را در آب فرو برده و دریابیم که چوب، شکسته نیست. پس این که گفته می شود: «خطای حواس» باید این جمله را عوض کرده و گفت:

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۸۹

خطا در تفسیر آنچه ما با حس به دست آورده ایم.»(۱)

به عبارت دیگر خطا در حکم است؛ یعنی خطا وقتی وقوع پیدا می کند که ذهن در مقام قضاوت بر می آید و حکم می کند که این او است و الا خود حس که منشأ اصلی تمام معلومات است، خطابردار نیست.

۳. در موارد نام برده، خطا نه در حس است و نه در حکم؛ یعنی هیچ قوه ای از قوای ادراکی انسان در کار مربوط به خود خطا نمی کند. هر یک از خطاها را که در نظر بگیریم، پس از دقت معلوم می شود که خطای حقیقی نیست، بلکه کار مربوط به قوه ای را به قوه دیگر نسبت داده ایم، پس وقوع خطا بالعرض است نه بالذات. و این همان پاسخی است که به تفضیل در متن مقاله بیان شده است.

۴. در موارد نام برده اصلًا خطایی 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 به غلط خطای حواس نامیده شده است، یک حقیقت از حقایق نسبی است. و این اشتباه از آن جا پیدا شده است که حقیقت را مطلق پنداشته اند [و] از این جهت بعضی از مواردِ ادراکات حسی را خطا نامیده اند؛ ولی با توجه به این که حقیقت همیشه و همه جا نسبی است، این اشتباه خود به خود رفع می شود.

این پاسخی است که نسبیون جدید و طرف داران ماتریالیسم دیالکتیک می دهند و عن قریب به تفصیل بیان وانتقاد خواهد شد.

البته روشن است که توجه این اشکال که بر اساس خطای حواس در نفی اطلاق ارزش معلومات مطرح شد، به متافیزیسم قوی تر است تا به ماتریالیسم دیالکتیک، زیرا ما در سخنان گذشته خود به یافتن واقعیت خارج فی الجمله ملتزم شدیم؛ ولی آنان ملتزم نبودند و از این روی می توانند با تلاش (نسبتاً) کم تری از بن بست این اشکال بیرون آیند. اگر چه بالأخره در بن بست های دیگری گیر خواهند کرد.

حقیقت نسبی به تقریر دانشمندان مادی

اشاره

دانشمندان مادی می توانند بگویند: نظر به این که ادراکات حسی ما خواصی هستند که ماده خارجی در آن ها به وجود می آورد، همان ماده خارجی متحولِ متکامل که همه اجزایش در همه

۱- سید محمد حسین بهشتی، شناخت به زبان فطرت

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹۰

اجزایش مؤثر و فاعل (اثر گـذار) می باشد و اثری که می کند «سـنتز» و مولود دو طرف متقابل فاعل و منفعل است؛ به عبارت دیگر احسـاس، اثری است که به دنبال تأثیری که از شـی ء خارجی بر سلسـله عصبی وارد می شود، تولیـد می گردد؛ یعنی سلسـله عصبی انسـان و حیوان در اثر یـک سلسـله تکامـل تـدریجی دارای این خاصـیت شـده است که به دنبال تأثیری که از خارج بر آن وارد می شود، عکس العمل های مادی خاصی ایجاد کند؛ این تولیدِ عکس العمل، همان احساس است.

طبق اصول دیالکتیـک، هیـچ چیز در طبیعت دارای تأثیر جامـد و یک نواخت نیست؛ هر چیزی بنابه وضـعیت و موقعیت خاص، تأثیر مخصوص دارد و چون اشـیا دایمـاً تغییر وضع وموقعیت می دهنـد، قهراً دارای اثرات مختلف خواهنـد بود. این تغییر وضع و موقعیت هم در اشـیای خـارجی و هم در سلسـله عصبی مغز حکم فرما است؛ یعنی هم شـی ء خارجی (محسوس) که تأثیر اولی را بر اعصاب وارد می کنـد و هم سلسـله عصـبی ومغز (حـاسه) که بر روی تـأثیر اولی تـأثیر دیگری وارد کرده، احسـاس تولیـد می کنـد، وضع و موقعیتشـان تغییر می کنـد و در نتیجه تأثیرشـان نیز تغییر خواهـد کرد. پس هم «حس کننـده» و هم «محسوس» همواره بنـا به اختلاف وضع و موقعیت، دارای تأثیر مختلف خواهند بود.

و چون حقیقت عبارت است از: تأثیری که حاسه (سلسله عصبی) به دنبال تأثیری که از محسوس می گیرد تولید کند، پس هیچ یک از احسـاس هـای مـا در مـواردی که گفته می شود حس خطـا کرده است، خطـا نیست، زیرا در همه آن موارد، تحت شـرایط مـادی معین، خاصـیت مخصوص شی ء خارجی که بر اعصاب تأثیر وارد کرده است و خاصیت مخصوص سلسله عصبی غیر از آن که بوده نمی توانست بوده باشد.

از این جـا علت اختلاـف ادراکـات اشـخاص نسـبت به یـک دیگر نیز روشن می شود، زیرا اولًا، ممکن است تشـکیلات ساختمـانی اعصاب یک نفر با دیگران فرق کنـد و در نتیجه همیشه مختلف درک کنند و هم چنین ممکن است اعصاب یک نفر در یک لحظه عارضه مخصوص و وضع خاصـی داشـته باشد که این عارضه یک نفر در یک لحظه عارضه مخصوص و وضع خاصـی داشـته باشد که این عـارضه برای دیگری موجود نباشـد. و بنـا به تعریف فوق که گفتیم حقیقت عبـارت است از: آنچه در اثر مقـابله و مواجهه با خـارج حاصـل شود، پس هر کسـی در هر حـالت هر چه احساس می کنـد برای شـخص او در آن حالت خاص، حقیقت است، پس حقیقت همیشه نسبی است و خطای حواس معنا ندارد.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹۱

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم، صفحه ۳۸ می گوید: «ماخ(۱) می گوید: یک مداد در هوا مستقیم به نظر می آید و در آب شکسته دیده می شود. این تقصیر علم نیست، بلکه نقص در تجربه است. البته واضح است که صحبت قصور و تقصیر در این جا بی مورد است؛ یک مداد در شرایط مخصوص، تأثیر معین در اعصاب و اعصاب نیز متقابلًا در آن دارد و در تحت شرایط دیگر باید هم تأثیر دیگر داشته باشد. تجربه باعث نمی شود که (چنان که ماخ می گوید) ما یکی از حالات را حقیقت و دیگری را اشتباه بدانیم، بلکه به کمک تجربه است که علت این اختلاف و حقیقی بودن هر دو حال را می توان نشان داد.»

پس هیچ گاه واقعیت مطلق خود را اگر هم داشته باشد نمی تواند وارد حاسه کرده و در حال اطلاق و دست نخورده نگاه دارد، پس صواب و خطا نسبی است (نسبت به وضع چشم و قرار گرفتن جسم و وضع سلسله عصبی و ...) و از این نظر ادراک هر حاسه هر گونه انجام بگیرد، با ملاحظه شرایط حاضره زمانی و مکانی صحیح و صواب خواهد بود؛ یعنی محسوس موجود در حاسه ما همان است که آن است. اگر چه همان ادراک با فرض تغییر شرایط زمان و مکان خطا بوده و در فرض تازه، ادراک و فکر دیگری صواب خواهد بود. و هم چنین در مورد واحد حاسه ما هر چه با اجزای بیش تر از ماده و شرایط بیش تری از زمان و مکان مواجهه و مقابله بکند، ادراک وی صحیح تر و صواب تر خواهد بود؛ پس صواب به معنای کثیر المطابقه و خطا به معنای کثیرالمغایره می باشد، زیرا شناخت یک شی ء به معنای شناخت روابط آن شی ء با اشیای دیگر می باشد. هر چه روابط زیادتری کشف می شود، شناخت ما با واقعیت های زیادتری مطابقت می کند و حقیقت تر و صحیح تر می شود. و بر اساس آن که هنوز روابط کامل این شی ء با اشیای دیگر کشف نشده است، نسبت به آینده خطا بوده و با آن شی ء که در آینده با روابط کامل تری شناخته خواهد شد، مغایرت داشته و خطا می باشد؛ مثلًا ما جسم را از دور کوچک تر می بینیم و به حسب حقیقت نیز کوچک است؛ یعنی ماده با شرایط زمانی ومکانی حاضره، این صورت کوچک را در حاسه ما ایجاد کرده است و از نزدیک به واسطه تغییر یافتن شرایط، نام برده بزرگ تر دیده می شود. اگر چه به حسب واقعیت یک حجم واقعی متحول دارد؛ ولی هیچ گاه با حجم واقعی خود تحت ادراک نخواهد آمد، زیرا همه اجزا و شرایط غیر محدود و متحول مادی در وی دخیلند و هیچ گاه همه جهان به علاوه چشم در

۱- E .Mach.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹۲

چشم نخواهد گنجید. سرانجام در حد ظرف چشم می توانیم جهان را در چشم بگنجانیم.

نوع ساختمان سلسله اعصاب اشخاص ممکن است متفاوت باشد و اگر مختلف بود، قهراً نوع احساسات و ادراکات و طرز تفکرات اشخاص هم فرق خواهد کرد و به علاوه چون هر جزئی از اجزای طبیعت بنا به وضع و موقعیت مخصوص و در تحت تأثیر عوامل تغییر خاصیت می دهد، ممکن است نوع احساسات و طرز تفکرات یک نفر نیز در محیطهای مختلف فرق کند.

و از این روی می توان احتمال داد که حواس سایر جانوران زنده در ادراک، با حواس ما مخالف باشد، چنان که برخی آزمایش ها در برخی از آن ها این نظر را تأیید می نماید.

و هم چنین می توان احتمال داد که اگر چنان چه ما در غیر این زمین زندگی می کردیم؛ مثلًا در کره مریخ بزرگ می شدیم و دوران عمر خود را در آن جا طی می کردیم، ممکن بود در آن جا تمام افکار و ادراکات ما شکل دیگری که مقتضای آن محیط است پیدا می کرد؛ مثلًا به گونه دیگری قوانین طبیعت را کشف می کردیم و منطق و فلسفه را می ساختیم، ادراکات بدیهی خود را به خلاف کنونی انجام می دادیم؛ مثلًا (۲* ۲) را مساوی (۳) می یافتیم چنان که در این جا مساوی (۴) می یابیم و چنان که در همین جا گاهی (۴) را مساوی (۱) مثلًا می بینیم. اگر چهار تا یک (۱) را در یک خط مستقیم بنویسیم و از فاصله دور به آن نگاه کنیم، همه را به صورت یک خط مستقیم خواهیم دید، چنان که اگر ما و مدرکات چهارگانه(۱) ما در روی یک خط مستقیم قرار بگیریم، همان وضع پیش می آید.

و نظیر این بیان که در حس گفته شد، در مورد فکر نیز جاری است؛ اگر صورت حسی و خیالی وعقلی را در یک خط مستقیم قرار دهیم، صورت خیالی همان صورت حسی و صورت تعقلی همان صورت خیالی است. این ها چنان به دنبال هم هستند که انسان تصور می کند یک ادراک است و نمی تواند آن ها را از هم جدا کند.

نتیجه بحث

و از این بیان، حصول نتیجه های زیرین روشن است:

۱- یعنی خودمان با همان چهار خط مستقیم در یک خط قرار بگیریم و دیگری نگاه کند و یا خود به خطوط چهارگانه بنگریم، همان وضع پیش خواهد آمد

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹۳

این که فکر و ادراک به طور کلی از خواص ویژه تشکیلات مادی اعصاب مغزی است و این خاصیت وقتی به ظهور می رسد که تأثیری از خارج بر اعصاب وارد شود؛ مانند امواج نور از راه چشم و تأثیر امواج صوتی از راه گوش، پس از آن که تأثیرات زیادی از راه حواس بر مغز وارد شد و آثار مادی نسبتاً زیادی باقی گذاشت، قدرت تفکر در مغز پیدا می شود؛ یعنی استدلال می کند، قضایای ریاضی را حل می کند، قوانین کلی طبیعت را کشف می کند، اصول کلی فلسفی و منطقی را به دست می آورد البته قدرت تفکر را نباید عمل خارق العاده ای در طبیعت تلقی کرد، زیرا عمل تفکر جز یک سلسله تغییرات شیمیایی که در مغز حاصل می شود، چیز دیگری نیست.

۱. حقیقت غیر از واقعیت است، چون با توجه به تأثیرات و تأثراتی که از سلسله عصبی ومغز می گیرد و با توجه به شرایط مختلفِ تغییر و تصرفاتی که در صورت ادراکی حاصل می شود، نمی توان اطمینان داشت که صورت ادراکی عین خارج است.

۲. صحیح مطلق و هم چنین غلط مطلق نداریم، بلکه صحیح آن است که با اجزای (نسبتاً) بیش تری از ماده وفق دهد و غلط به عکس آن با اجزای (نسبتاً) کم تری مطابقت داشته باشد.

۳. هر حقیقتی که فرض شود، یک فرضیه قابل تغییر است که تحت حکومت تحول و تکامل عمومی روزی جای خود را به فرضیه دیگری بهتر از خود خواهد داد و از این روی باید از بدیهیات شش گانه منطق کهنه(۱) پوزش خواسته و دست به دامن دیالکتیک زد که اساس خود را روی تحول و تکامل عمومی واقعیت ماده مستقر ساخته است و برخلاف منطق استاتیک که به ثبوت مفاهیم اعتقاد داشت، باید به تغییر و تکامل اعتقاد پیدا کرد.

خرده گیری

این است خلاصه نظر دانشمندان مادی تحولی (ماتریالیسم دیالکتیک) که در مورد حقیقت بیان داشته اند و این نظر گذشته از دو اشکال اساسی که در مقاله گذشته وارد کردیم (۱. اشکال لزوم ایدئالیسم ۲. اشکال عدم انطباق خواص ماده به مورد ادراک) اشکال سومی نیز دارد.

۱. اشکال لزوم ایدئالیسم: وقتی ما مفاهیم ذهنی خود را در حال تغییر و تکامل بدانیم،

۱- ر. ک: پایان همین مقاله

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹۴

انطباق آن را با معلوم خود نفی کرده و این نتیجه به دست می آید که معلوم نیست مفهوم ذهنی، نشان دهنده عالم بیرون باشد و این همان سخن آیده آلیست ها است، زیرا در این صورت بر اساس نظریه مادیون آنچه از جهان چه به وسیله حس و چه به وسیله فکر (عقل) انسان ادراک می کند، همه آن طور هستند که ساختمان مغز وی در وضع و موقعیت مخصوص اقتضا می کند و اما واقع و نفس الامر چگونه است، مجهول می ماند.

آیا لازمه این مقدمات این نیست که ما باید از لحاظ واقع بینی به هیچ فکری اعتماد نکنیم و فلسفه (حتی خود ماتریالیسم دیالکتیک) و جمیع رشته های علوم طبیعی و ریاضی را با تردید و شک تلقی کنیم؟ چون تمام ادراکات هر شخص مطابق ساختمان مغز و اعصاب و شرایط زمان و مکان می باشد. آیا شکاکان قدیم و جدید (قطع نظر از راه استدلال) غیر از این مقصودی داشتند؟

۲. اشکال عدم انطباق خواص ماده به مورد ادراک: اگر ادراکات ما مادی باشد، باید تمام خواص عمومی را از قبیل تغییر و تحول، انقسام پذیری، عدم انطباق کوچک و بزرگ، زمانی و مکانی بودن و ... داشته باشد، در حالی که همان گونه که در مقاله سوم پیش از این اشاره کردیم، مفاهیم ذهنی، غیر مادی و غیر قابل تغییر می باشند.

اعتقاد به تغییر ادراکات ذهنی به ایدئالیسم منجر می شود، زیرا وقتی ادراکات در تحول باشد نمی تواند واقعیت های عینی را نشان دهد و این همان حرف ایدئالیست ها است که می گویند: «معلومات ذهنی با معلومات عینی انطباق ندارد.»

۳. اشکال سوم نیز [وجود] دارد و آن این است که، نتیجه هایی که از این بیان گرفته می شود و با خود بیان سازگار نیست، در حالی که نتیجه باید تابع اخَسِّ مقدمتین باشد، زیرا نتیجه دومی (صحیح مطلق نداریم و غلط مطلق نداریم) خودش به عنوان صحیح گرفته می شود، چون این سؤال مطرح است این که می گویید: صحیح مطلق و خطای مطلق نداریم، آیا در همه زمان ها و در همه شرایط و برای تمام انسان ها صادق است یا نه؟ اگر بگویند: در همه شرایط قضیه ذهنی ما صادق است، پس به یک قضیه ذهنی (صحیح مطلق و غلط مطلق نداریم) اعتراف کرده اند و اگر این قضیه را صحیح نسبی بگیریم، صحیح مطلق و خطای مطلق را اثبات خواهد نمود، زیرا وقتی حقیقتی را نسبی بدانیم؛ یعنی نسبت به یک شرایط زمانی ومکانی درست است و در شرایط دیگر ممکن است درست نباشد، در نتیجه این قضیه ذهنی (صحیح مطلق و غلط مطلق

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹۵

نداریم) ممکن است در شرایطی صحیح باشد ودر شرایط دیگر ناصحیح. بنابراین اثبات می شود که در شرایطی صحیح مطلق و غلط مطلق داریم و در شرایطی نداریم.

ممکن است مقصود از نسبیت، صحت و خطای ایدئالیستی باشد؛ بدین معنا که برای یک زمان و جامعه ای صحیح باشد؛ ولی همان چیز در شرایط زمانی دیگر و برای جامعه ای دیگر غلط باشد که البته این مسئله به کلی بی اساس است، زیرا به طور غیر مستقیم به ادراک مطلق اعتراف شده است و این امر با نسبیت ادراکات که اساس استدلال ایدئالیست ها است، نمی سازد.

و هم چنین نتیجه سومی (فکر بدیهی نداریم، یا علم ثابت و غیر متغیر نداریم) خودش به عنوان یک فکر ثابت و غیر متغیر نتیجه گرفته شده و گرنه قهراً یک علم ثابت غیر متغیر را مستلزم خواهد بود، زیرا این که می گویند: فکر بدیهی نداریم یا علم ثابت و غیر متغیر نداریم، این قضیه برای همه انسان ها و در تمام شرایط اگر درست باشد، این تفکر یک معلوم ثابت خواهد بود؛ بنابراین همین دو قضیه فکری را به عنوان ثابت می پذیرند و به این ترتیب قانون فلسفی شما استثنا برداشته و نقض می شود، چون به یک فکر ثابت معتقد می شوید، از این رو در جای دیگر هم می توانید به فکر ثابت معتقد شوید.

از طرف دیگر اگر فکر را مادی بدانید، باید شامل تمام خواص عمومی ماده از جمله تغییر و تحول باشد. این که می گویید: ما فکر ثابت نداریم، در اثر تغییر و تحول به «فکر ثابت داریم» تبدیل می شود، زیرا هر قضیه ای در تغییر و تحول باید به ضد خود تبدیل شود(۱) و تبدیل شدن به خود، تحصیل حاصل است. در این صورت همین قضیه (فکر ثابت نداریم) با تغیر و تبدل خود جای خود را به یک قضیه ثابت و غیر متغیر باید بدهد.(۲)

هم چنین این که می گویید: فکر بدیهی نداریم، یا خود بدیهی است و یا نظری. اگر بدیهی

۱- در مورد واقعیات، این سخن صادق است که تحول به معنای تبدل به ضد است، ولی قضیه« فکر ثابت داریم» اگر واقعیتی ازواقعیات باشد از حیث فکر بودنش است و تحول آن به معنای تبدل آن به ضد فکر است؛ یعنی تبدل به چیزی که با فکر قابل جمع نیست؛ مانند بیهوشی، نه به معنای تبدل آن به« فکر ثابت نداریم». وانگهی« فکر ثابت نداریم» نقیض« فکر ثابت داریم» است، نه ضد آن. به هر حال آنچه مهم است این است که ثبات فکر را با ثبات متعلق فکر اشتباه نکنیم

۲- ماتریالیست ها درباره اصول دیالکتیک چنین حرفی را می زنند که جز اصول دیالکتیک همه اندیشه ها متحول است. اصل تحول بر همه پدیده های ذهنی و عینی حکومت می کند، جز بر اصل تحول، در صورتی که این پندار به منزله انتحار ماتریالیسم به شمار می رود. مگر قانون فلسفی می تواند استثناپذیر باشد؟ این گونه استثناها مساوی است با مرگ یک اصل کلی و فلسفی، زیرا اصول دیالکتیک نیز از نوع ادراکات عادی و ذهنی است و تمام قوانین ماده را باید دارا باشد

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹۶

باشـد، بـاعث نقض خود قانون می شود و اگر نظری باشـد، نمی توانـد معیار شـناخت قرار بگیرد، زیرا با یک قضـیه نظری نمی شود قضایـای بـدیهی را نفی واثبات کرد. و از طرف دیگر «فکر بـدیهی نـداریم» اگر مشـمول تغییر و تحول شود، به «فکر بـدیهی داریم» تبـدیل خواهد شد که باعث بطلان قضـیه ذهنی می شود و اگر تحول پذیر نباشد، موجب بطلان اصل تحول خواهد شد که به مرگ مکتب مادی منتهی خواهد گردید.

اکنون به نقد دیدگاه مادیون در توجیه خطای حواس می پردازیم:

البته واضح است که با طرح حقیقت نسبی نمی توان خطای حواس را توجیه نمود و گفت:

اصـلًا خطـایی در حواس وجود نـدارد و همواره هر چه انسان احساس می کنـد و به هر نحو که باشـد حقیقت است، زیرا دانشـمندان مـادی اگر فقط می خواهنـد اصـطلاح را عوض کننـد و حقیقت را طور دیگری (هر چیزی که در اثر مقابله و مواجهه حس با خارج پیـدا شود) غیر از معنای معروف بین دانشـمندان (ادراک مطابق با واقع) تعریف کنند،(۱) البته بحثی نیست؛ ولی اصل اشـکال (عدم مطابقت صورت حسی با خارج) به جای خود باقی است.

واما اگر منظور این دانشـمندان این باشـد که بخواهنـد بگوینـد: همه احساس هایی که در اثر مقابله و مواجهه با خارج پیـدا می شود یک نوع مطابقت با واقع و نفس الامر دارد، واضح است که دروغ است، زیرا در مثال بالا که دکتر ارانی از «ماخ» در مورد مداد نقل می کند، هر چند خاصـیت مداد از لحاظ تأثیری که بر چشم وارد می کند و کیفیت امواج نوری که به چشم می فرستد در هوا و در آب فرق می کند و هر چند این مطلب نیز صحیح است که ما علت این اختلاف را به وسیله تجربه و قراین علمی می فهمیم.

و این که ماخ می گوید: نقص در تجربه است، غلط است، ولی نتیجه فلسـفی هم که دکتر ارانی و رفقایش از این دو مطلب صـحیح علمی می گیرند و می گویند: هر دو تصویر مختلف مداد که در حاسه ما پدیدار آمده است، حقیقت است نیز، غلط است، زیرا یقیناً خود مـداد در واقع و نفس الامـر یـا مستقیم است یـا منکسـر یـا دارای قامت راست است یا شکسـته و در هر دو حالت (محیط هوا و محیـط آب) قـامت مـداد تغییر نکرده؛ پس یکی از دو احسـاس ما از لحاظ واقع نمایی و نشان دادن قامت واقعی مـداد خطا است. ما اگر بخواهیم به طور صحیح از جنبه فلسفی

۱- هر چیزی که در اثر مقابله و مواجهه حواس با خارج پیدا شود، حقیقت است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹۷

نتیجه گیری کنیم باید این طور بگوییم: «به کمک تجربه و از روی قراین علمی است که علت این اختلاف و علت خطای باصره را در یکی از دو حال می فهمیم.»

علی هذا توجیه ماتریالیسم دیالکتیک در مورد خطای حواس قابل قبول نیست.

پاسخ فلسفه ما

پاسخی که با اصول فلسفه ماوراء الطبیعه (متافیزیک) به اشکال می توان داد، با یک مقدّمه آغاز می کنیم.

برای تقریب ذهن و روشن شدن مطلب مثالی از امور محسوسه می آوریم:

چنان که ما در میان امور خارجیه نسبتی یا حالی به نام مطابقت و عدم مطابقت می بینیم؛ مانند این که یک متر طول مطابق است با یک متر(۱) 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، چنان که قضیه «چهار از سه بزرگ تر است» با خارج ماده وفق می دهد، [یعنی چهار چیز از یک نوع به طور مسلم از سه چیز از همان نوع بزرگ تر است]، ولی قضیه «سه از چهار بزرگ تر است» این وفق را نمی دهد و فکر و ادراک را به ملاحظه پیدایش این دو صفت، صواب وخطا یا با الفاظ مرادف با آن ها [نظیر حقیقت و غیر حقیقت، صحیح و سقیم، درست یا غلط، حق و باطل و ...] می نامیم. و از همین جا روشن می شود که مورد صواب و خطا سه شرط اساسی را لازم دارد:

۱. نسبت و قیاس: صواب وخطا وقتی بین دو شی ء قابل تصور است که در قدم اوّل مقایسه ای بین آن دو صورت گیرد وگرنه هر کدام از تصورات در جایگاه خویش قرار دارد و خطا و صوابی در تک تکِ تصورات نیست. ابتدا باید این همانی محقق شود، سپس معلوم شود که این مقایسه خطا یا صحیح بوده است؛ مثلًا چوبی را که در آب، شکسته می بینیم، با چوبی را که خارج از آب، راست و مستقیم مشاهده می کنیم مقایسه کرده، نتیجه می گیریم که قضاوت ما

۱- مقصود از متر، همین متر معمولی است که با آهن ساخته شده است نه متر به مفهوم هندسی که فقط در حوزه ذهن یافت می شود، چون متر هندسی از امور حسی نیست. متر عبارت است از: یک خط ممتد که از نقطه های بی نهایت تشکیل شده است، نقطه هم کم متصل بی بعد است؛ در نتیجه مجموع یک متر ذهنی فقط یک بعد دارد. یک متر فلزی یا چوبی از ذراتی ترکیب یافته که طول و عرض و عمق دارد، به خلاف متر هندسی. که از نقطه های بدون بعد تشکیل شده است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹۸

در مورد شکسته بودن چوب خطا بوده است و گرنه مفهوم چوب و چوب داخل آب و چوب شکسته و سالم هر کدام تصورات مفرد هستند و در تصورات مفرد که هر کدام جداگانه ملاحظه می شود خطا و صوابی وجود ندارد.

۲. وحدت میان مقیس و مقیس علیه: وقتی نسبت به مقایسه ای بین دو شی ء صورت می گیرد، باید بین شیئی که مقایسه می شود با شی ء دیگری که مورد مقایسه قرار می گیرد وحدتی وجود داشته باشد؛ یعنی باید بین صورت ذهنی و صورت خارجی آن دو شی ء وحدت و سنخیت باشد. هم چنین اگر مقایسه بین دو شی ء خارجی صورت بگیرد، باید اصل وحدت بین مقیس و مقیس علیه در کار باشد. اگر بگوییم: عدد ۴ از الماس ارزشمندتر است، در این جا هیچ وحدتی بین مقیس و مقیس علیه وجود ندارد، یا مثلًا بگوییم: ماست را با دروازه نمی توان مقایسه کرد، در حالی که وحدت(۱) بین صورت ذهنی خورشید با صورت خارجی و یا بین حرارت و خورشید برقرار است.

۳. حکم که عبارت بوده باشد از: معنای «این او است» در شرط سوم غیر از مقایسه و سنخیت آن دو باید حکم و قضاوت به مفهوم این همانی تحقق پیدا کند؛ یعنی ذهن در مسند قضاوت نشسته باشد و حکم بکند که فرضاً چشم من از عقل من حساس تر است و یا طلای سفید از طلای زرد گران تر می باشد.

نظر به شرط نخستین، اگر یک صورت ادراکی را تنها و مفرد گرفته و هیچ گونه نسبتی به چیزی نداده و حکمی نکردیم؛ مانند صورت تصوری یک فرد انسان مثلًا، صواب و خطایی محقق نخواهد شد. و نظر به شرط دوم، اگر قضیه را نسبت به چیزی که هیچ گونه مجانست [و سنخیتی] با وی ندارد، بدهیم چنان که مثلًا قضیه «چهار بزرگ تر از سه است» را با شیشه بریدن الماس نسبت داده و بسنجیم، پای صواب و خطا به میان نخواهد آمد، زیرا هیچ شباهتی بین این دو وجود ندارد. و نظر به شرط سوم، اگر دو چیز قابل تطابق را گرفته، ولی حکم به مطابقت نکردیم، باز صواب و خطایی پیدا نخواهد شد.

از این بیان روشن می شود که در مرتبه حس (پیدایش اثر طبیعی در حاسه که با به کار بردن اندام حسی ایجاد می شود) خطایی نیست، زیر این مرتبه واجد شرایط گفته شده نیست؛ مثلًا

۱- منظور از وحدت در این جا، وحدت ماهوی است

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۲۹۹

صـدایی در گوش طنین افکنـده و درختی با چشم دیـده شـده است، لیکن نسـبت سـنجی و مقایسه ای با چیز دیگر صورت نگرفته و ذهن نیز در مسند قضاوت ننشسته است.

اینک تأثیر اندام حسی با شی ء خارجی و اثری را که در حس و ذهن می گذارد تشریح می کنیم:

عضو حسـاس موجود زنـده، در اثر تمـاس و برخورد ویژه ای که با جسم خارج از خود پیـدا می کنـد، از وی متأثر شـده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیـده است و پس از تصـرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در وی می کنـد اثری پیـدا می شود که حقیقی ومـادی نیست، زیرا نه از شـی ء خارجی چیزی کاسـته می شود و نه از عضو حساسـی ماننـد چشم، بلکه به منزله مجموعه ای است (نه خود مجموعه) مرکب از واقعیت خـاصه جسم و واقعیت خـاصه عضوی(۱) و در این پدیـده هیچ گونه حکمی موجود نیست و در نتیجه صواب وخطایی موجود نخواهد بود؛ مثلًا چشم در اثر تماس ویژه ای که با اجسام خارج می گیرد، اشعه ای وارد چشم شده و با خواص هندسی و فیزیکی چشم آمیزش یافته ودر نطقه زرد مستقر می گردد.

البته روشن است که در وی خطا و صوابی نیست، چون این عملیات فیزیکی واجـد شـرایطی که گفته شد نمی باشد و صـرف تمرکز شی ء مریی در نقطه زرد، نشان دهنده خطا و صوابی نیست، زیرا هنوز نسبتی پیدا نشده و قضاوتی صورت نگرفته است.

پس از این و در مرتبه دوم، قوه دیگری همین پدیـده مادی را ادراک می کند و البته به همان نحو که مسـتقر شده با خواص فیزیکی و هندسـی وی ادراک می کنـد و در میان اجزای وی به شـماره و نسـبتی که پیدا می شود حکم هایی از جهت بزرگی و کوچکی و جهت و حرکت و غیره می نمایـد؛ مثلًا در مثـال فـوق، روشـنایی که [از صـورت شـی ء خـارجی] در نقطه زرد اسـتوار شـده، دارای اجزایی است که هر یک رنگ مخصوصـی پیدا کرده و شـکل هندسـی ویژه ای دارد و نسـبتی از قبیل بزرگی و کوچکی و دوری و نزدیکی و جهت و حرکت به وجود آورده، ادراک می شود. و البته احکـامی به شـماره ترکیبـاتی که از مـدرکات به عمل می آیـد، انجام می گیرد: «ایـن جزء بزرگ تر از آن جزء است» و «این سـوی صـورت سـفید است» و «آن سـرخی دور است» و «این مجمـوع متحرک است» و در این مرحله اگر چه حکم موجود است؛ ولی چون تطبیق و

۱- و این همان سخنی است که گفتیم حواس به ماهیت خواص نایل می شود.(علّامه)

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰۰

سنجشی در میان نیست، باز صواب و خطایی محقق نمی شود.

و در مرحله سوم، چون قوه حاکمه [و عاقله] که حکم را به کار می بندد، در میان مدرکات خود اختلافی مشاهده می کند، زیرا در بعضی از آن ها سرخود بوده و دل خواه خود تصور می تواند بنماید و برخی از آن ها با یک نظام مخصوصی پیش می آیند که تصرف در آن ها از توانایی وی بیرون می باشد؛ مثلًا گاهی آتش را می بینید که در دنبال همین ادراک، صفت گرمی و سوزندگی بی امکان تفکیک، ادراک می شود (چنان که با حواس ظاهری و خاصه، موقعی که بیش تر از یک حاسه [و اندام حسی] در ادراک شرکت بکنند همان نحو است) و گاهی همان آتش را درک می کند و به آسانی می تواند میان خود وی و گرمی و سوزندگی وی تفکیک بیندازد (چنان که در خیال خالی همان جور می باشد)(۱). و از این روی قوه حاکمه مزبور [عقل] ناچار حکم می کند که واقعیتی خارج از خود وی ادراک کننده) موجود است که این گونه مدرکات نتیجه تأثیرات وی و بلکه معرف وی [شی ء خارجی] می باشد. پس از این بیان نتیجه گرفته می شود که،

۱. در مرتبه عمل طبیعی و اندام های حسی خطایی نیست، چرا که چشم، کار طبیعی و فیزیکی خود را انجام می دهد.

۲. در مرتبه انجام یافتن ادراک حسی خطایی نیست؛ قوه لامسه در احساس زبری و نرمی اشتباه نمی کند.

۳. در مرتبه حکم، در متن ادراک حسی، پیش از تطبیق به خارج نیز خطایی نیست.

و از این روی ناچار خطا در مرتبه پایین تر از مراتب گذشته می باشد (مرتبه ادراک و حکم که مقایسه و تطبیق به خارج شود)؛ یعنی خطا در تطبیق صورت ذهنی با مصداق خارجی است، چوبی که در آب شکسته به نظر می رسد اگر به همین شکل حکم جاری شود خطا است.

بررسی خطا

اکنون چگونگی این خطا را باید بررسی کرد. مقدمتاً باید دانست:

اولًا، حکم در عین حال که مدرک ما است، به طور صورت گیری و عکس برداری (انتزاع)

۱- یعنی انسان در حوزه تخیل، آتش را بدون حرارت می تواند ترسیم نماید به طوری که شعله های آن به آسمان صعود کرده باشد؛ ولی سوزندگی نداشته باشد

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰۱

مانند سایر صور ذهنی و علمی از خارج به پیش ما نیامده است، زیرا حکم در طرف خارج، وجود عینی ندارد و به اصطلاح فلسفی یک فعل خارجی یعنی فعل انسان است و نفس با قوه خلاقیت خود بین موضوع و محمول، حکم برقرار می کند؛ مثل این که وقتی می گوییم:

«گرگ درنده است» در خارج گرگی و درندگی وجود ندارد. و سنخش، سنخ علم می باشد، چون غیر مادی بوده و خواص عمومی ماده را از قبیل تغییر و تحول، انقسام پذیری، وابستگی به زمان و مکان و ... ندارد و با کلیت وجود خود پیش ما حاضر است، زیرا یک امر وجودی است نه این که مانند معلوم هایی که از طریق علم حصولی به آن ها علم پیدا می شود، ماهیت آن ها در ذهن حضور یابد؛ یعنی معلوم حضوری است نه معلوم حصولی. از این رو است که انسان حضور خود را و احکام صادره از نفس خود را با علم حضوری می یابد. حکم به وسیله قدرت نفسانی از تصور موضوع و محمول انتزاع می گردد، پس احکام از قماش انتزاعات نفس است نه صورت ذهنی، زیرا: اولًا، ما گاهی که همین حکم را با صورت مفهومی تصور کرده و به مجموع قضیه اضافه می نماییم، بی گمان آن را از صورت استقلال می اندازیم و با اضافه کردن یک «اگر» آن را به قضیه شرطیه تبدیل می کنیم و در این حال نمی تواند تمامیت قضیه را تأمین کند (صحت سکوت افاده نمی کند)؛ مثلًا وقتی بگویید: «اگر خورشید طلوع کرده باشد» و سکوت کنید، شنونده منتظر بقیه کلام می ماند. و به اصطلاح منطقی هر قضیه حملیه را می توان مقدم قضیه شرطیه قرار داد و با کلمه (اگر) تبدیل به قضیه شرطیه نمود و این عمل تمامیت قضیه حملیه را از میان برمی دارد یا این که اصل قضیه محفوظ است؛ ولی به منزله موضوع است که محمول می طلبد.

و ثانیاً، گاهی تصدیق و حکم خود را به طور استقلال (معنای اسمی) تصور کرده و موضوع یا محمول قضیه دیگری قرار می دهیم؛ مثلًا می گوییم: فلان حکم راست است، باز حکم، تمامیت خود را از دست می دهد، چون محمول قرار گرفتن حکم احتیاج به نتیجه دارد؛ مثل این که بگوییم: حقیقت امر همان حکم فلانی است یا قضاوت صحیح همان حکم صادر شده است.

و ثالثاً، مطابَق خارجی حکم را مشاهده می کنیم (یعنی صورت می گیریم) بدون وجود تصدیق و حکم از ما؛ مثلًا مفهوم احمد و مفهوم دزد را در ذهن داریم؛ ولی به دزد بودن احمد حکم نمی کنیم که بگوییم: احمد دزد است؛ پس باید گفت: حکم فعل خارجی، قوه حاکمه می باشد که

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰۲

با واقعیت خود روی قضیه مدرکه می آید. و از این رو است که می توانیم حکم را تغییر دهیم، گاه به صورت اسمی در بیاوریم، گاه به معنای حرفی و گاه به صورت شرطی در آورده و از استقلال بیندازیم و ... در حالی که اگر حکم از خارج آمده باشد، عیناً همان است و نمی توان آن را تغییر داد. و نظر به این که معلوم نیز هست، باید گفت: معلوم با علم حضوری است نه علم حصولی.

ثانیاً، چون هیچ موردی از حکم نقیضین، مستثنا نیست و اصل امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین یک اصل کلی فلسفی است، باید گفت: هیچ خطایی بی صواب محقق نمی شود؛ یعنی اگر قضیه ای به موردی منطبق نشد، قضیه دیگری (طرف مقابل) که منطبق به مورد بوده باشد، موجود است، زیرا نمی شود قضیه ای هم خطا باشد و هم صحیح، هم چنان که نمی شود نه خطا باشد و نه صحیح. هر قضیه ای در نقطه مقابل مشتمل بر کذب هست. اگر کسی گفت:

ماده متحول است؛ یعنی این قضیه متضمن غلطی نیز هست و آن عبارت است از: ثبات ماده.

هر قضیه ای مشتمل بر نقیض است، یا زید آمد، یانیامد، آمدن و نیامدن کنار هم نمی تواند باشد؛ پس هر خطایی صوابی دارد. اگر حدوث ماده صحیح باشد، ازلی بودن آن غلط خواهد بود و به عکس اگر قضیه حرکت زمین درست باشد، مسلماً سکون زمین باید غلط باشد، زیرا نمی شود زمین هم ساکن باشد و هم متحرک (ارتفاع نقیضین).

آن گاه می گوییم: قضیه ای که مشتمل بر خطا می باشد، اجزای وی موضوع و محمول و حکم می باشد (در قضایای حملیه) و اگر صورت قضیه غیر از این نحو باشد؛ مانند قضیه شرطیه که تالی و مقدم دارد و هر کدام موضوع و محمولی دارند و خطا، یا در تالی است یا در مقدم).

بالأخره مرجع همان ها است، زیرا قضیه شرطیه متشکل از دو قضیه حملیه می باشد که هر کدام به نوبه خود دارای موضوع و محمول و حکم هستند، باید دید خطا در قضایای مزبور به کدام یک از اجزای قضیه است؛ ولی حکم نمی تواند خطا باشد، زیرا فعلی است خارجی و فعل خارجی به خطا متصف نمی شود. چنان که گفته شد: حکم به عنوان یک معلوم پیش عالم و صاحب معلومات حضور دارد و به عنوان صورتی از معلوم در ذهن منعکس نشده است که امکان خطا در مورد آن وجود داشته باشد. آیا فعل خارجی می تواند متصف به خطا باشد؟

مسلماً خیر. فعل خارجی ممکن است به گناه یا صواب به حسب اعتبارات عرفی و شرعی متصف شود؛ ولی به خطا متصف نمی شود، چون فعل خارجی است و حکم هم فعل نفس است و آن هم در خارج تحقق دارد، پس ناچار به یکی از دو طرف (موضوع- محمول) بر می گردد و

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰۳

طرف قضیه نیز از آن جهت که مفرد بی حکم است، خطا بر نمی دارد؛ پس ناچار به حسب تحلیل همین مفرد به یک قضیه دیگر منحل است [و این موضوع و محمول، اجزای یک قضیه دیگر قرار می گیرند] که حکم در قضیه تحلیلی با حکمی که در قضیه مفروضه داریم موافق نبوده و به مورد وی قابل انطباق نیست و گرنه در اصل قضیه به جز موضوع و محمول و حکم [چیز دیگری] نبوده. و چنان که روشن کردیم هیچ کدام از این اجزا قابل خطا نیست و فرضاً هر چه با تحلیل پیش برویم باز موضوع ومحمول و حکم پیش خواهد آمد که خطابردار نیستند.

مثلًا اگر گفتیم: «دزد به خانه آمد» و فرضاً این سخن خطا بود- چنان که گفته شد- در تحلیل نهایی این خطا به یکی از دو طرف قضیه (یا به هر دو) باید برگردد نه به حکم، یا کسی به خانه آمده، ولی دزد نبوده؛ مثلًا برادرمان بوده نه دزد و ما خطا نموده و دزد را به جای برادر گذاشته ایم که به درون خانه آمده و از این روی «آمد» را به جای «از دم درگذشت» گذاشتیم. یا از هر دو جهت اشتباه کردیم و در نتیجه یا غیر موضوع را به جای موضوع گذاشته ایم یا غیر محمول را به جای محمول، یا هر دو کار را کرده ایم؛ یعنی موضوع و محمول را عوضی گذاشته ایم.

در صورتی که غیر موضوع را به جای موضوع گذاشته باشیم، ناچار میان غیر موضوع و موضوع مفروض یک رابطه و یگانگی دیده ایم که حکم به یکی بودن آن ها نموده و این را آن پنداشته ایم؛ مثلًا 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 به همراهی مشخصات دیگر تشخیص داده بودیم و در موقعی که گفتیم: «دزد به خانه آمد»، از کسی که وارد خانه شده جز اوصاف مشترک چیزی مشاهده نکردیم. [به] 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 به خانه آمد»

(هیکل+/ ضوابط و مشخصات+/ تحلیل ذهنی)

علت خطا در این است که در حقیقت دیده بودیم که کسی بلند قامت و پر موی و سیاه پوش به خانه آمد، این تصویر خیال در ذهن است و این اوصاف مشترک هم در ظرف تخیل ما هست (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 [ظاهری] و این حکم نیز صواب است و پس از آن به نیروی همین قوه [خیال] که دزد و برادر را یکی کرده بود در مورد قضیه که دیده بودیم کسی

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰۴

بلنـد قامت و پر موی و سـیاه پوش به خانه آمـد، این چنین گفتیم: «دزد به خانه آمـد» و این حکم نیز از همین قوه صواب است؛ ولی اگر مقایسه با مشاهده حس بشود، خطا خواهد بود.

و هم چنین در جـایی که غیر محمول را به جـای محمول گـذاشتیم، حـال از همـان قرار است؛ مثلًا در مثـال بالا موضوع حقیقتاً دزد بوده؛ ولی از راه خانه تا دم در خانه آمده و گذشـته و ما اشتباهاً گفتیم؛ داخل خانه شد و در حقیقت تا دم در خانه آمده و گذشته و ما اشـتباهاً گفتیم داخل خانه شد و در حقیقت حرکت در راه و رسیدن به دم در را دیده بودیم که مشترک فیه «دخول» و «مرور» می باشد و این حکم صواب است.

پس از آن گفـتیم: رسـیدن به دم در و مرور است و بـا دخـول اتحـاد دارد و این حکم نیز صواب است، پس از یکی کردن دخول و مرور، دخول را به جـای مرور گـذاشتیم و این حکم نیز صواب است، ولی در عرصه فعـالیت این قوه (خیـال) که دو تا را یکی کرده بود نه در عرصه حکم حس [و مشاهده خارجی]

حکم قوه خیال به قوه عقل داده شـده است، در حالی که این نقل و انتقال اشـتباه می باشـد؛ بنابراین، خطا در جابه جا کردن موضوع هـا، محمول هـا و حکمی را که مال دیگری است به جای دیگر منتقل کردن و بردن است و گرنه حواس هر چیزی را به همان گونه که بایـد ادراک کنـد احساس می نماید. این قوه خیال است که «مرور» را دخول و «دخول» را خروج فرض کرده و احکام صادره بر اساس جابه جایی محمول و موضوع، غلط از آب در می آید.

مثال دیگر: مادیین می گوینـد: «خـدا موجود نیست» و این سـخن خطا است؛ ولی معنای تحلیلی این سـخن که در ته دل گوینده می باشد صواب است، زیرا گوینده این سـخن یا «خدا» را به معنایی تفسـیر کرده که جز حقیقت است (مانند موجود جانشـین علل مادیه مجهوله و نظـایر آن) و یـا «موجود» را به معنـایی گرفته که بـا حقیقت خـدا هم نمی سـازد، چنـان که می گوینـد: (مـاده/ موجود) یا (موجود/ ماده) به اضافه زمان و مکان و پس از تحلیل به دست می آید که گویندگان این سخن در تطبیق معنای خیالی صواب خود به واقعیت خارج که الهیین می گویند خطا می نمایند، زیرا خدای متافیزیسـین ها خدایی است غیر مادی و نامحدود، و ترسـیم بشری نمی توان به آن داد و هنگامی که مادیین خدا را به معنای مفروض نفی می کنند، این حکم صـحیح است؛ ولی وقتی که آنها ساخته خیالی خود را به خـدای الهیون منطبق می سازنـد، اشـتباه است، زیرا خـدای الهیون همان خدای مادیون نمی باشد. پس در مورد هر ادراک ناصواب و فکر فاسد به ترتیبی که

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰۵

ذکر شد، باید نقطه حقیقتی را که به اصطلاح فلسفی مورد «انتقال ما بالعرض مکان ما بالذات(۱)» یعنی تطبیق حکم صواب قوه ای به مورد حکم صواب قوه دیگری است، به دست آورده و فهمید که هیچ ادراکی نمی تواند خطای مطلق بوده باشد، بلکه نسبت به برداشت ادراک کننده و طرز خیال او صواب است و در واقع تطبیق صورت خیالی ادراک کننده با صورت عقلی یک متفکر، چیز دیگر است؛ مثلًا دین و خدایی که در ذهن مارکس و انگلس است و افیون توده ها و تریاک مخدر بشر تلقی شده، بی شک با خدای عقلی و دین منطقی منافاتی ندارد، زیرا چنین خدایی از نظر الهیون نیز باعث تخدیر است؛ منتها خدای خیالی و دین وهمی مادیون با خدای عقلی و دین منطقی یک متفکر دو موضوع جدا است. در واقع خدای خیالی مادیون با خدای عقلی که حقیقت دارد، تطبیق شده است و خطا این جا است. و در جهان هستی به حسب حقیقت خطایی پیدا شود، بلکه پیوسته فکر اصلی و ادراک حقیقی در مورد خطا صواب می باشد.

بر حرف هیچ کس منه انگشت اعتراض آن نیست کلک صنع که خطّ خطا کشد

هر تصویر ذهنی در ظرف و جایگاه خودش صحیح است و هیچ ادراک و تصوری نمی تواند خطای محض و مطلق باشد؛ خطا در حکم و خلط در معلومات است. تا وقتی جابه جایی صورت نگیرد همه ادراکات در حوزه خودشان درستند؛ ولی وقتی حکم صورت عقلی در مورد صورت خیالی می نشیند، خطا پدید می آید و یا هنگامی که صورت خیالی با صورت حسی اشتباه شود، خطا تحقق پیدا می کند. از بیان فوق می توان نتیجه گرفت:

۱. وجود خطا در خارج بالعرض است؛ یعنی در جایی که ما خطا می کنیم، هیچ یک از قوای مدرکه و حاکمه مان در کار مخصوص به خود خطا نمی کند، بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه [خطا واقع می شود]؛ مثلًا حکم این قوه را به مورد قوه دیگر تطبیق می نماییم (حکم خیال را به مورد حکم حس یا به مورد حکم عقل). و این نکته مضمون سخنی است که فلاسفه می گویند که، «خطا در احکام عقلیه به واسطه مداخله قوه خیال است». قوه خیال موضوع خود را به عقل می دهد و عقل حکم می کند و می گوید: چوب شکسته است. از نظر آن چه در ظرف خیال است این حکم صحیح است؛ ولی در مورد انطباق آن با حس و عقل صحیح نیست.

۱- یعنی آنچه ما در ذهنیت داریم، اگر حکم روی همان مفهوم ذهنی که معلوم بالذات است برود صحیح است، خدایی که ساخته و پرداخته خیالات من و کلیسا است وجود خارجی ندارد، این امر درست است؛ ولی انتقال ما بالعرض(خدای حقیقی) مکان ما بالذات(یعنی ترسیمی که در ذهن ما هست و سپس حکم به این که خدای الهیون وجود ندارد) غلط از آب در می آید

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰۶

و از همین جا می شود نتیجه گرفت که اگر چنان چه ما در تکون [و ساختار] علوم کنجکاوی کرده و به تمیز ادراکات حقیقی و مجازی (بالذات و بالعرض) نایل گشته و خواص کلی آن ها را به دست آوریم، می توانیم به کلیات خطا و صواب خود واقف گردیم و به اصطلاح منطق در موارد قضایا، میان خطا و صواب تمیز دهیم. علم می تواند با پیشرفت خود مواردی را از جمله این که بطلمیوس خیال می کرد زمین ساکن است و بر اساس آن حکم ریاضی داده بود، ثابت کند که غلط بوده است و بگوید: زمین متحرک می باشد.

خلاصه نظریات ثابت شده

نظریاتی که در این مقاله به ثبوت رسید، به قرار ذیل می باشد:

۱. هر تصدیق مسبوق به تصور است زیرا تحقق یک تصدیق و باور بدون تصور محال است، چرا که هر مرکبی به اجزای خود نیازمند است.

۲. میان مدرک حسی وصورت خیالی و صورت عقلی وی نسبت ثابتی موجود می باشد؛ بدین معنا که صورت حسی همان صورت خیالی و آن هم صورت عقلی است و نسبت این همانی نسبت ثابت و دایمی است.

۳. صورت عقلی موجود خارجی مسبوق و به صورت خیالی وی و صورت خیالی وی مسبوق به ادراک حسی وی می باشد.

۴. معلومات تصوری که به نحوی قابل انطباق می باشند، منتهی به حس هستند (این حکم نیازمند به توضیحی است که در مقاله آینده داده می شود).

۵. ما به ماهیات اشیا فی الجمله نایل می شویم. به وسیله حضور آن در ذهن ابعاد آن را می یابیم؛ مانند ماهیت انسان از طریق حضور مصادیق وتجرید آن ها از عوارض شخصی؛ مانند احمد، محمود و زهرا که با حذف ویژگی ها، انسان می شوند.

۶. در مرتبه وجود حسی و تمرکز اندام حسی در یک شی ء محسوس (اثر موجود در عضو حساس) خطایی نیست، زیرا کار عضو حساس، عکس برداری در آنچه احساس می کند، است.

چشم چیزی را که می بیند به ذهن منتقل می سازد و لامسه آنچه را که لمس می کند و شامه بوها را به همان نحوی که احساس می کند به ذهن می سپارد و ....

۷. در مرتبه ادراک حسی مفرد، خطایی نیست؛ مانند ادراک جزئیات و مصادیق خارجی.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰۷

۸. در حکمی که در مرتبه حس می باشد، خطایی نیست. چشم، چوب را در آبْ شکسته می بیند و این خطا نیست.

۹. خطا در هرجا محقق شود، در مرتبه ادراک و حکم و مقایسه با خارج است و گرنه هر حکمی در ظرف خودش صحیح است.

۱۰. وجود خطا در خارج بالعرض است، نه بالذات.

۱۱. در مورد هر ادراک ناصواب، ادراک صوابی نیز داریم، چنان که به حسب واقع هر دروغی، راستی دارد.

۱۲. علم حضوری قابل خطا نیست، چون حقیقت معلوم پیش عالم حاضر است، بلکه علم و عالم و معلوم وحدت دارند.

پانوشته ها

بدیهیات شش گانه منطق

بدیهیات، اساس قضایای یقینی هستند و یقین به معنای اخص آن عبارت است از: اعتقاد مطابق واقع که احتمال نقیض در آن نیست و شناخت آن تقلیدی نمی باشد.

بدیهیات بر شش نوع است:

۱. اولیات: اولیات قضایایی هستند که ذاتاً مورد تصدیق عقل می باشند؛ یعنی عقل بدون توجه به امری خارج از این قضایا آن ها را تصدیق می کند؛ به این ترتیب که فقط توجه ذهن به طرفین قضیه و نسبت بین آن ها کافی است تا عقل بتواند این قضایا را تصدیق کند. در این قضایا هر وقت تصور حدود یا طرفین قضیه برای عقل ممکن گردد، به نحوی که بتواند حقیقت طرفین قضیه را هنگام مواجهه با آن دریابد، فوراً و بی درنگ آن قضیه را تصدیق می کند؛ مثل قضایایی از قبیل کل بزرگ تر از جزء خود است، یا دو نقیض با یک دیگر جمع نمی شود.

۲. مشاهدات (محسوسات) مشاهدات قضایایی هستند که عقل به کمک حس بر آن ها حکم می کند. برای تصدیق این قضایا صرف تصور طرفین و نسبت قضیه کافی نیست. با وجود این در اهمیت این قضایا گفته اند: «کسی که حس ندارد، محققاً علم ندارد.»

حس دو نوع است: حس ظاهر و حس باطن. حس ظاهر شامل پنج قسم است که عبارت است از: بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و بساوایی.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰۸

قضایای یقینی که از طریق حواس ظاهر حاصل می آید، حسیات نامیده می شود؛ مثل حکم به این که، خورشید نورانی است، این آتش گرم است، این میوه شیرین است، این گل خوش بو است و ....

قضایای یقینی که از طریق حواس باطن حاصل می آید، وجدانیات نامیده می شود؛ مثل حکم به این که ما فکر داریم، ترس داریم، رنج داریم، لذت داریم و گرسنگی و تشنگی داریم و ....

۳. تجربیات: تجربیات یا مجربات قضایایی هستند که از تکرار محسوسات بدان دست می یابیم. از تکرار مشاهدات، مفهومی در ذهن رسوخ می کند که در صحت آن تردیدی باقی نمی ماند؛ مثل حکم به این که هر آتشی گرم است، گرما موجب انبساط جسم میشود، با قطع و یقین حکم می کنیم که افزایش حرارت جسم موجب انبساط حجم آن است، چنان که کاهش حرارت موجب انقباض آن می شود. بیش تر قضایای علمی در پزشکی، شیمی و طبیعی از نوع مجربات هستند.

تجربیات باید دو شرط داشته باشند:

۱. تعاقب اثر؛ بدین معنا که هر موقعی این تجربه را بکنیم و شرایط محقق شود، همان اثر را داشته باشد.

. قیاس پنهانی؛ مثلًا «هر فلزی در حرارت منبسط می شود» یک قضیه تجربی است، زیرا دارای دو شرط مذکور می باشد، زیرا هر فلزی که در حرارت قرار گیرد منبسط می شود و هیچ گاه تخلف اثر از مؤثر وجود ندارد و فلزی نبوده است که در مقابل حرارت انبساط پیدا نکند و هم چنین قیاس پنهانی در آن وجود دارد که اثری که برای یک فلز در حرارت پیش می آید یک اثر تصادفی نبوده، بلکه ذاتی آن می باشد. اگر هر فلزی در اثر حرارت منبسط نمی شد، تخلف اثر از مؤثر می شد. تجربیات در مقابل استقراییات قرار گرفته اند. استقراییات همان تجربیات منهای قیاس پنهانی می باشند.

۴. متواترات: متواترات قضایایی هستند که مورد قبول اکثر مردم است و ذهن با قبول آن ها شک و تردید خود را رها می کند و به جزم و یقین می رسد. این قطع و یقین در مورد اخباری است که توافق عموم مردم بر کذب آن اخبار، ممتنع باشد. هم چنین ممکن نباشد که تمام مردم در فهم و درک آن اشتباه کرده باشند؛ مانند علم ما به شهرهای دور که آن ها را مشاهده

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۰۹

نکرده ایم و علم به نزول قرآن بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله و علم به اشخاص و ملت های پیشین که هیچ یک از آن ها را مشاهده نکرده ایم.

برخی گفته اند که، تعداد راویان خبر باید معین و مشخص باشند، این مطلب خطا است، زیرا ملاک متواترات این است که حصول یقین از شهادت افرادی که توافق آن ها بر کذب خبر و خطا بودن آن ممکن نیست، ممکن گردد. حصول یقین به تعداد راویان و شاهدان ربطی ندارد و افزایش و کاهش تعداد آن ها در صدق خبر مؤثر نیست.

۵. حدسیات: حدسیات قضایایی اند که از حدس ذهن قوی ناشی می شوند و به این وسیله شک وتردید برطرف می شود و ذهن به مضمون قضیه اعتراف می کند؛ مثل حکم به این که نور ماه و زهره و عطارد و سایر سیارات منظومه شمسی از نور خورشید است و تابش نور آن ها به زمین مانند انعکاس نور از آینه به شی ء مقابل آن است. منشأ این حکم یا حدس، اختلاف موقعیّت و نسبت سیارات در دوری و نزدیکی به خورشید است.

حدسیات به موجب تکرار مشاهده و تقارن با قیاس مخفی، در حکم مجرباتند؛ مثلًا در قیاس گفته می شود: دگرگونی و تغییرات نور ماه اگر اتفاقی یا معلول امری غیر از نور خورشید باشد، در طول زمان نمی تواند به صورت یک نواخت تغییر کند؛ اما چون تغییرات نور ماه به صورت یک نواخت است، ذهن حدس می زند که نور ماه انعکاس نور خورشید است.

۶. فطریات: فطریات قضایایی هستند که قیاس خود را همراه دارند؛ یعنی قضایایی که عقل، آن ها را مانند اولیات به صرف تصور طرفین قضیه تصدیق نمی کند، بلکه محتاج به حد وسط است؛ اما این حد وسط چیزی نیست که در ذهن موجود نباشد و ذهن برای کسب آن محتاج به فکر و طلب و کوشش باشد، بلکه هر گاه قضیه مطلوب در ذهن احضار شود، حد وسط نیز همواره به ذهن می آید؛ مثل حکم به این که دو، یک پنجم ده است. این حکم بدیهی است؛ اما توسط حد وسط (قیاس مخفی) درک می شود، زیرا ۲ عددی است که می توان عدد ۱۰ را به پنج برابر آن تقسیم کرد و هر عددی را که بتوان به پنج قسمت مساوی تقسیم کرد هر یک از این ۲ یک پنجم آن عدد است، پس دو، یک پنجم ده است. این قیاس در ذهن موجود است و نیازی به کسب و نظر و کوشش و بررسی ندارد.(۱)

۱- با استفاده و اقتباس از: مظفر، المنطق

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۱۰

اقسام قضیه

قضیه یا خبر، کلام مرکب تامی است که قابل صدق و کذب باشد. قضیه در تقسیم اولی به حملی و شرطی تقسیم می شود:

۱. قضیه حملی؛ مثل «آهن معدن است»، «ربا حرام است»، «راستی پسندیده است»، «دروغ گو مؤمن نیست»، «بخیل شریف نیست». اگر به این مثال ها توجه کنیم متوجه می شویم که هر یک از آن ها دارای دو طرف و یک نسبت است. این نسبت در بین دو طرف قرارداد و معنا و مقصود از آن، ایجاد اتحاد بین دو طرف و اثبات طرف دوم برای طرف اوّل است یا به عکس، کار آن نفی اتحاد بین طرفین و ثبوت طرف دوم است برای طرف اوّل.

خلاصه صورت قضیه حملیه به این ترتیب است که می گوییم: «الف، ب است» یا «الف، ب نیست». پس قضیه را می توان چنین تعریف کرد: قضیه ای که در آن به ثبوت شی ء برای شی ء دیگر یا نفی شی ء از شی ء دیگر حکم شود.

۲. قضیه شرطیه؛ مثل «اگر خورشید طلوع کند، روز است»، «اگر انسان سخن چین باشد، در امان نیست»، «لفظ یا مرکب است یا مفرد»، «نه چنین است که انسان یا نویسنده باشد یا شاعر».

از ملاحظه قضایا معلوم می شود که هر یک از آن ها دارای دو طرف است که هر کدام از طرفین، یک قضیه است. در مثال اوّل اگر لفظ «اگر» را که علامت شرط است، حذف کنیم، دو قضیه باقی می ماند: یکی «خورشید طلوع کند» و دیگری «روز موجود است». سایر مثال ها نیز به همین صورت است؛ اما وقتی گوینده این قضیه را جمع کند و یکی را به دیگری نسبت دهد، از ترکیب آن ها یک قضیه واحد می سازد و آن ها را از این حالت که هر کدام قضیه مستقلی باشد، خارج می کند. در حالت ترکیب اگر گفته شود: «خورشید طلوع کند» و گوینده بعد از ادای این کلام ساکت بماند، کلام، مرکب ناقص است.

اما نسبت بین این دو خبر (یعنی اجزای قضیه شرطی) مانند نسبت بین اجزای قضیه حملی، نسبت ثبوت و اتحاد نیست، زیرا اجزای قضیه شرطیه با یک دیگر متحد نمی شوند. این نسبت یا نسبت اتصاف و تصاحب و تعلیق است؛ یعنی وقوع خبر دوم متوقف و مشروط بر وقوع خبر اوّل است و یا نسبت نفی تعلیق است؛ مانند مثال های اوّل و دوم و یا نسبت تعاند و تباین

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

ص: ۳۱۱

و انفصال و یا نفی تباین و انفصال است؛ مانند مثال های سوم و چهارم. از آنچه گفته شد می توانیم نتایج زیر را بیان کنیم:

اوّل- تعریف قضیه شرطیه این است که در آن به وجود نسبت یا عدم نسبت بین دو قضیه حکم شود.

دوم- قضیه شرطیه بر دو نوع متصله و منفصله تقسیم می شود، زیرا نسبت بین اجزای آن اگر اتصال بین دو قضیه و تعلیق یکی بر دیگری و یا نفی این اتصال و تعلق باشد، آن را شرطی متصل می گویند؛ اما اگر نسبت، انفصال و تباین بین اجزا و یا عدم انفصال و تباین باشد، آن را شرطی منفصل می گویند.

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

tarikhema.org
PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

اصفهان –خیابان عبدالرزاق – بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای – کوچه شهید محمد حسن توکلی –پلاک ۱۲۹/۳۴– طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

PDF.tarikhema.org

tarikhema.org

PDF.tarikhema.org