

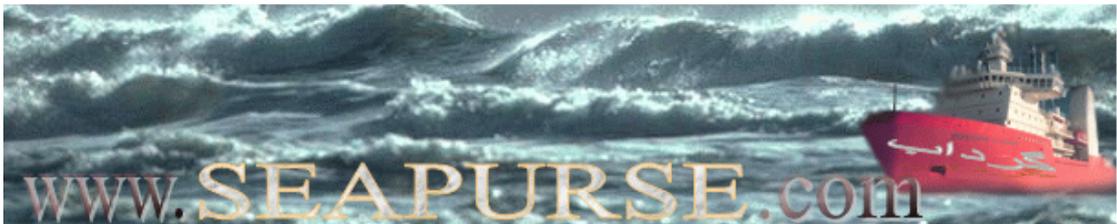
بسم الله الرحمن الرحيم

علم چیست؟

فلسفه چیست؟

دکتر عبدالکریم سروش

تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۵۷



بسم الله الرحمن الرحيم

نوشته‌ی حاضر، متن فشرده‌ایست درباره‌ی فلسفه (متافیزیک) و فلسفه‌ی علم، که به منظور تدریس تهیه و تنظیم شده است و به همین لحاظ، توصیه می‌شود که مطالعه‌ی آن، به کمک یک معلم صورت گیرد.

هم درباره‌ی فلسفه و هم درباره‌ی متافیزیک، سخن بسیار می‌توان گفت و هیچ متنی را نمی‌توان یافت که همه‌ی مطالب فراوانی را که درباره‌ی آن‌ها هست، شامل باشد. اصل‌گزینش در این‌جا هم حاکم است. ما بیشتر با توجه به پاسخ پرسش‌های چندی که با آن‌ها برخورد داشته‌ایم، و گمان می‌کنیم که کمابیش برای کسان بسیاری آن سؤالات وجود دارد، این متن را فراهم آورده‌ایم و توضیحات بسیار دیگر را که برای منظور فوق ضرورت نداشته‌اند، نیاورده‌ایم. نیز در مورد اخلاق، ما سخن با کوتاهی بسیار گفته‌ایم. بدیهی است با توجه به سؤالاتی که پس از این، از ناحیه‌ی خوانندگان به دست ما برسد، این نوشته را در جهات مورد لزوم، بسط و تفصیل بیشتر خواهیم داد و از آن، تا حد ممکن، ابهام‌زدایی خواهیم کرد.

عبدالکریم سروش

علم چیست؟

امروزه در زبان پارسی و عربی، کلمه‌ی «علم» به دو معنای متفاوت به کار برده می‌شود و غفلت از این دو نوع کاربرد، اغلب به مغالطاتی عظیم انجامیده است:

۱ - معنای اصلی و نخستین علم، دانستن در برابر ندانستن است. به همه‌ی دانستنی‌ها، صرف‌نظر از نوع آن‌ها، علم می‌گویند و عالم کسی را می‌گویند که جاهل نیست. مطابق این معنا، اخلاق، ریاضیات، فقه، دستور زبان، مذهب، زیست‌شناسی، و نجوم، همه علمند. و هر کس یک یا چند رشته از آن‌ها را بداند، عالم دانسته می‌شود.

خداوند، به این معنا، عالم است. یعنی نسبت به هیچ امری، جاهل نیست و برای او، مسأله‌ی مجهولی وجود ندارد. محتوای قرآن، به این معنا، علمی است. یعنی که مجموعه‌ای از دانستنی‌هاست و هر کس آن‌ها را بداند، عالم به قرآن است. همه‌ی فقها عالمند و هر کس از خدا و صفات و افعال او آگاهی داشته باشد نیز عالم است. دیده می‌شود که در این معنا، علم در برابر جهل قرار می‌گیرد. کلمه‌ی Knowledge در انگلیسی و Connaissance در فرانسه، معادل این معنا علمند.

۲ - کلمه‌ی علم در معنای دوم، منحصرأً به دانستنی‌هایی اطلاق می‌شود که از طریق تجربه‌ی مستقیم حسی به دست آمده باشند. علم در این‌جا، در برابر جهل قرار نمی‌گیرد. بل که در برابر همه‌ی دانستنی‌هایی قرار می‌گیرد که مستقیماً از آزمون حسی بر نمی‌خیزند. اخلاق (دانش خوبی‌ها و بدی‌ها)، متافیزیک (دانش احکام و عوارض هستی مطلق)، عرفان (تجارب درونی و شخصی)، منطق (ابزار هدایت فکر)، فقه، اصول، بلاغت، و... همه بیرون از علم، به معنای دوم آن، قرار می‌گیرند و همه به این معنا، غیر علمی‌اند. کلمه‌ی Science در انگلیسی و فرانسه، معادل این معنا علمند.

دیده می‌شود که علم در این معنا، بخشی از علم به معنای اول را تشکیل می‌دهد و به سخن دیگر، علم تجربی، نوعی از انواع دانستنی‌های بسیاری است که در اختیار بشر می‌تواند قرار گیرد.

رشد علم، به معنای دوم، عمدتاً از آغاز دوره‌ی رنسانس به بعد است. در حالی که علم، به معنای مطلق آگاهی (معنای اول)، تولدش با تولد بشریت هم‌آغاز است.

در اشعار زیر، مولوی کلمه‌ی علم را به معنای وسیع آن، که شامل همه‌گونه دانستنی تجربی و غیرتجربی است می‌شود، به کار برده است:

خرده‌کاری‌های علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش	ره به هفتم آسمان برنیستش
این همه علم بنای آخور است	که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز
علم راه حق و علم منزلش	صاحب دل داند آن را با دلش

همه‌ی مدح و تحسینی که در معارف اسلامی درباره‌ی علم و عالم رسیده است، و همه‌ی ذم و ملامتی که از عالمان بدون عمل شده است، و اصولاً هر چه درباره‌ی علم و عالم و معنا و صفات و خواص و فضایل و رذایل آن‌ها گفته شده است، همه ناظر به علم در برابر جهل است، نه علم تجربی در برابر علم غیر تجربی.

قرن نوزدهم، قرن غرور علم تجربی است. پیروزی علم در این قرن، به خوبی مکشوف بود. اما نارسایی‌های آن هنوز برای همه مشهود نبود. خصومت با طبیعت و تسلط بر آن، که محرک و هدف کاوش‌های تجربی است، برای چشم‌های ظاهریین به شکوفایی و ثمر نشسته بود. می‌پنداشتند که چندان چیزی نمانده است که کشف شود و تا مدت کوتاهی، پرده از راز همه‌ی معماهای جهان برداشته خواهد شد و همه‌ی مجهولات به سوهان علم، تراش خواهند یافت و بلور شفاف و پرتوخیز دانش، چشم همه‌ی بوالفضولان را خیره خواهد کرد. می‌گفتند جهان یک مسأله‌ی مکانیک ساده است. فیزیک آینده، اندکی فربه‌تر از فیزیک کنونی است. می‌گفتند نیوتن قوانین حرکت را برای همه‌ی زمان‌ها کشف کرده است. دکارت گفته بود به من امتداد و حرکت بدهید، جهان را می‌سازم. ماخ می‌گفت به من خطکش و ساعت بدهید، همه‌چیز را اندازه می‌گیرم. و لاپلاس می‌گفت حرکت امروز ذرات جهان را معین کنید، تا من همه‌ی آینده‌ی بشریت را پیش‌بینی قطعی کنم.

پوزیتیویسم در دامن چنین قرنی و در قلب چنین فشایی پرورش یافت. اندیشه‌ی مادر و بنیادین این مکتب، این بود که بشر جز به دانش تجربی، راه به دانش دیگری ندارد. و به گفته‌ی برتراند راسل، نماینده و سخن‌گوی این مکتب در قرن بیستم، اگر از چیزی آگاهی تجربی نتوان داشت، از آن هیچ آگاهی نمی‌توان داشت. به سخن دیگر، اینان علم به معنای اول را معادل علم به معنای دوم گرفتند و بخشی از آن را مساوی همه‌ی آن دانستند و هر چه را در قلمرو علم تجربی نمی‌گنید، در زمره‌ی مجهولات و مبهمات درآوردند. و چنین بود که لقب پر حرمت و کوبنده‌ی «علمی»، تولد یافت. «علمی»، از این پس، «معادل» درست و حقیقی به کار رفت. و «غیر علمی»، با طنینی پوزیتیویستیک مفهوم «نادرست و خرافی» را منتقل می‌نمود. «علم» هیبتی ساحرانه به خود گرفت و لقب «علمی»، چون بازبندی جاودانه شد که بر هر چه می‌بستند، از نقد و اعتراض مصون می‌ماند. علم اینک شرک بزرگ روزگار ماست و علم پرسشی، جانشین بت‌پرستی دوران‌های کهن شده است.

باید از همین جا به هوش بود که فروشنده‌ی متاع پوزیتیویست‌ها نباشیم و ناآگاهانه در ذهن خود، معادله‌ی «علمی = درست» را اذعان نکنیم و علم در برابر جهل را معادل علم در برابر دانستنی‌های غیر تجربی نگیریم. دایره‌ی درست و نادرست، بسی گشاده‌تر از دایره‌ی علمی و غیرعلمی است. نه هر چه درست است لزوماً علمی (تجربی) است و نه هر چه غیر علمی است، لزوماً نادرست است.

مارکسیست‌ها از سخاوتمندترین خریداران و فروشندگان این اندیشه‌ی پوزیتیویستیک‌اند و مکتب خود را که علمی می‌دانند، می‌خواهند بگویند حتماً درست است. و مکاتب دیگر را که غیر علمی می‌خوانند، منظورشان این است که مبتنی بر افکاری نادرست و بی‌اساسند و چه اندوه‌بار و رنج‌آور است که می‌بینیم کسانی مقلدانه و عامیانه، به دفاع از «علمی» بودن اسلام و ایمان برخاسته‌اند و در غایت خامی و ساده‌لوحی، تن به افسون رقیب داده‌اند و از سر حقارت و ضعف، حال که گویی حریف را در موضع قوت

دیده‌اند، می‌کوشند تا از آن نمذ کلاهی هم برای خود فراهم کنند. اما حقیقت این است که این جز کلاهی بیش نیست. کلاه فریبی بر سر صد خطای نهان، که همه‌جا اسم، حاکی از مسمی نیست.

خرقه‌پوشی من از غایت دین‌داری نیست
جامه‌ای بر سر صد عیب نهان می‌پوشم

پرسیدنی‌ست که همین مدعا که «فقط تجربه است که حقیقت را به ما می‌نمایاند» چه‌گونه و از چه راهی به ثبوت رسیده است و به سخن دیگر، از کجا می‌توان دانست که مدعای فوق درست است. پیداست که برای اثبات صحت این مدعا، دست به تجربه نمی‌توان برد. چرا که اولاً سؤال یاد شده و جواب آن، یک پرسش و پاسخ تجربی نیست؛ و ثانیاً، به فرض که تجربی باشد، مگر همین تجربه نیست که اکنون مورد سؤال و کاوش است و مگر می‌توان از چیزی که درستی خودش مورد سؤال است، برای اثبات درستی همان چیز اتخاذ دلیل نمود؟

چنین است که آشکار می‌شود درستی و واقع‌نمایی تجربه، اگر مورد پذیرش باشد، خودش یک امر تجربی نیست. یعنی درست و نادرست، معادل تجربی و غیر تجربی نیستند و اگرچه، هر چه قطعاً علمی (تجربی) است، قطعاً درست است، اما نه هر چه غیر علمی است قطعاً نادرست است. این سخنان، هیچ‌یک برای بی‌مقدار کردن علم تجربی نیست. بل که برای شناختن خود آن و تعیین مرزها و توانایی‌های آن است.

اینک، ویژگی‌های معرفت تجربی را به کوتاهی می‌آوریم:

۱ - روش علم، تجربه و مشاهده است؛ اما نه تجربه‌ی شخصی و درونی، بل که تجربه‌ای که به دست‌رس همه‌کس باشد؛ و نه تجربه‌ای خام و بی‌جان، بل که تجربه‌ای سنجیده و به‌سامان.

عارفان، ملامت از تجربه‌های درونی عارفان است؛ تجربه‌هایی که هیچ‌کس را جز شخص عارف، در آن شرکت نیست. زبانی هم برای بیان و توصیف این دریافت‌های عرفانی ساخته نشده است. این تجربه‌ها، به گمان برخی از فیلسوفان، حتی در قالب مفاهیم در نمی‌آید و به همین روی، راهی برای «فهمیدن» آن‌ها، جز چشیدن مستقیم آن‌ها، نیست. و از آن‌جا که «فهم کردن» چیزی به کمک مفهوم ساختن از آن است، تجارب عرفانی اساساً فهمیدنی نیست و به تعبیر فیلسوفان، ادراک آن‌ها از راه حضور مستقیم معلوم صورت می‌گیرد؛ نه حصول مفهوم و صورت. توصیف‌ناپذیر بودن و ماورای عقل و فهم بودن دریافت‌های ابرآگاهانه و اشراقی، محتوای ندای همه‌ی عارفان راستین است و همه‌ی آنان، یک‌صدا، از تنگی زبان و قالب‌های مفهومی می‌نالیده‌اند و همه خرد قالب‌ساز زبان‌پرداز را ملامت و مذمت می‌کرده‌اند:

زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن
آزمودم عقل دوراندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را

و درباره‌ی آن‌ها، به طریق علمی سخن نمی‌توان گفت. پدیده‌ای که مورد کاوش تجربی قرار می‌گیرد، باید چنان باشد که همه بتوانند در آزمون آن شرکت کنند و هر کس با تحصیل شرایط خاص بتواند به آسانی آن را تجربه کنند. اموری که تنها یک بار اتفاق می‌افتد و یا اموری که تجربه‌ی آن‌ها همگانی شدنی نیست، از قلمرو کاوش‌های علمی بیرون می‌مانند.

معنای عینی بودن Objectivity در علم، همین است. «عینی»، معنایی جز «تجربه‌پذیر همگانی» ندارد. کاوشی عینی و علمی است که همه بتوانند آن کاوش را انجام دهند و نتیجه‌ی حاصله از آن را بیازمایند. الهاماتی که به صالحان و پیامبران می‌شود، چون راه کاوش در آنها و الهام‌پذیری مستقیم بر روی دیگران بسته است، مشمول تحلیل تجربی و علمی قرار نمی‌گیرند.

این است که می‌گوییم تجربه، پایه‌ی علم است؛ اما نه هر تجربه و دریافتی. تجربه‌ی حسی مستقیم و همگانی و تکرارپذیر پایه‌ی علم است؛ نه تجربه‌های شخصی درونی و منحصر به فرد.

اساساً، صحیح‌تر این است که مشاهدات تکرارناپذیر را مواجهه نام دهیم و مشاهدات تکرارپذیر را تجربه Experiment بخوانیم. این دو اصطلاح، تا پایان این نوشتار، به همین معنا به کار گرفته خواهند شد.

وقتی از تکرار پدیده‌ای محرومیمی و فقط توفیق یک بار دیدن و چشیدن آن را داریم، با آن فقط مواجهه می‌شویم. اما وقتی بتوانیم پدیده‌ای را بارها تکرار کنیم و با حذف و تغییر عوامل، سهم عوامل مختلف را در ایجاد آن پدیده بررسی کنیم، آن‌گاه است که به تجربه پرداخته‌ایم.

تجربه‌ی سنجیده و به‌سامان، به همین معناست. عبور الکتروسیته از سیمی مقاومت‌دار، و پیدایش حرارت در آن، یک مشاهده است. اما تکرار این پدیده و معین کردن نقش کمی و کیفی شدت جریان، مقاومت سیم و زمان در تولید حرارت، یک تجربه است. این تجربه به این صورت انجام می‌گیرد که تک‌تک عوامل نامزدشده را باید یک بار حذف کرد و یک بار تغییر کمیت داد تا هم سهم آن و هم میزان سهم آن در ایجاد حرارت معلوم گردد. پدیده‌هایی که حذف و تغییر عوامل در آنها مقدور تجربه‌گران نباشد، تن به دستبرد علم نمی‌دهند و به همین روز، باز از قلمرو علم بیرون می‌مانند.

می‌توان به خوبی دریافت که چرا کوسموگونی Cosmogony، یعنی علمی که در آن چه‌گونگی پیدایش زمین و آسمان‌ها بحث می‌شود، این‌قدر مورد تردید و بی‌مهری فیلسوفان علم است و حتی در «علم» نامیدن آن، هم‌داستانی ندارند. این‌ها به خاطر این است که اوضاع، پیش از پیدایش آسمان‌ها چنان مجهول و دور از دست‌رس ظن است و حذف و تغییر عوامل در آن فضای تاریک و وهم‌انگیز چنان نامقدور است که تجربه را به معنای علمی در آن راهی نیست و جز به حدس و تخمین، در آن‌جا متوسل نمی‌توان شد.

هم‌چنین، می‌توان به روشنی دریافت که چرا موجودات ماورای طبیعی را نمی‌توان از راه کاوش‌های علمی، نفی و اثبات نمود. و چه‌قدر باید فیزیک‌دان یا شیمی‌دانی که به گمان خود قرائنی برای وجود روح پیدا می‌کند، بی‌خبر از علم و فلسفه باشد و باورکنندگان اکتشافات آن بی‌خبران نیز چه‌قدر باید محروم و بی‌نصیب باشند که چنان کالاهای میان‌تهی را با قدردانی تمام خریداری کنند.

تجربه‌ی علمی، مشتمل بر حذف و تغییر عوامل است. روح یا خدا یا ملائکه را که بنا به فرض غیر مادی‌اند، نمی‌توان با حفظ شرایط بدن یا جهان، حذف و یا اضافه کرد تا آثار مادی آنها را ملاحظه کنیم. و همین است سرّ این که در مورد خدا یا روح، کاوش تجربی غیر ممکن است. تجربه، نور علم است و با این نور، به شکار همه‌چیز نمی‌توان رفت. چه‌گونه می‌توان خدا را از جهان حذف کرد تا اثر حذف خدا را بتوان دید؟ چه‌گونه می‌توان با حفظ تمام شرایط بدن، فقط روح را از بدن بیرون کرد تا اثر نبودن روح معلوم گردد؟

۲ - کاوش تجربی، همیشه به دنبال فرضیه‌ای است که شخص در ذهن دارد. هیچ‌کس راه نمی‌افتد تا ببیند جهان چه خبر است. بل که همیشه به دنبال این می‌گردد که ببیند آیا آن‌طور که او فکر می‌کند، درست است یا نه. کتاب بزرگ طبیعت را هر کس از زاویه‌ای می‌خواند. و وقت خواندن آن، برای هر کس، بسته به ساختمان پیشین فکری و محتوای ذهنی او، کلماتی برجسته می‌شوند و جلوه می‌کنند و کلماتی دور از نظر می‌نمایند. معنای این سخن این است که ما با ذهن تهی و لوح نابشسته‌ی ضمیر، با جهان مواجه نمی‌شدیم. بل که همیشه با داشتن اندیشه‌ها و ارزش‌های پیشین، و به عزم حل پرسش‌هایی، به تجربه دست می‌زنیم. هر دانش پژوهشی که دست به تجربه می‌زند، بی‌جهت نیست که تجربه‌ای خاص را انتخاب می‌کند. به گفته‌ی هایزنبرگ، هزاران تجربی می‌توان پیدا کرد که امکان داشته است انجام شود، اما هیچ دانش‌مندی آن‌ها را تا کنون انجام نداده است. چرا چنین است؟ به خاطر این که افکاری که آن تجربه‌ها را در ذهن ما بیدار می‌کند، در ذهن آن دانش‌مندان نبوده است و به همین دلیل، به دنبال آن آزمون‌ها نرفته‌اند.

چرا پاسور به بررسی دقیق بلورهای اسید راسمیک پرداخت؟ آیا این تنها یک هوس بود، یا اندیشه‌هایی پیشین و عمیق و پیش آمدن مسأله‌ای خاص و فشارنده او را بدین بررسی وادار کرد؟ چرا نیوتن به تئوری جاذبه‌ی عمومی متوسل شد؟ آیا افتادن سیب، بی هیچ مقدمه‌ای، برای آفریدن آن تئوری و تجربه‌های بعدی بر اثر آن، کافی بود؟ کسانی که با تاریخ علم، و خصوصاً کاوش‌های گالیله و کپلر در مکانیک و نجوم، و تئوری‌های گیلبرت درباره‌ی مغناطیس و کیمیاگری‌های خود نیوتن آشنا باشند، می‌دانند که قضیه چنان نبوده است.

علم، مجموعه‌ی استقراءها و تعمیم‌های کور نیست. بل که تجربه‌ها و استقراءها، همیشه برای امتحان تئوری‌های ذهنی انجام می‌شوند و ذهن خالی به دنبال علم نمی‌گردد.

این سخن، استعداد کج فهمیده شدن دارد و به همین سبب، باید افزود معنای آن، این نیست که «علم» ذهنی است، یعنی هر کس دنیا را طوری می‌فهمد و علم هم محصول فهم‌های بولهوسانه و بی‌حساب اذهان افراد است. به هیچ‌وجه منظور این نیست. منظور این است که علم «گزینشی» است. یعنی هیچ‌کس نمی‌تواند به عزم فهمیدن کل جهان اقدام کند. بل که همواره هر کس با داشتن مسأله‌ای گزیده و فرضیه‌ای گزیده، دست به حل و پاسخ یافتن آن می‌زند.

تاریخ علم و تاریخ اکتشافات، تصادفی و متوالی نیست. تاریخ علم، تاریخ مسأله‌ها و معماها و فرضیه‌هایی است که برای حل آن‌ها پیشنهاد شده و به دنبال آن فرضیه‌ها، تجربه‌هایی صورت گرفته است.

برای کاوش علمی، باید مسأله‌ای گزیده داشت. کسانی که تاریخ را می‌خوانند تا ببینند در دنیا چه خبر بوده است، کاری عبث و غیر علمی می‌کنند. این را نمی‌توان کاوش علمی نام نهاد. باید معلوم کرد به دنبال چه می‌گردیم و باید به فرضیه‌هایی که در ذهن داریم رجوع کنیم و از آن‌ها آگاه باشیم. آن‌گاه است که ناگهان، تک‌تک جملات، معنای دیگری می‌یابند.

نقش فرضیه‌ها در علوم، درست همین است که میدان کارش را روشن کنند. یعنی معین کنند که به دنبال چه باید گشت و پدیده‌ها را در چه قالب‌هایی باید ریخت. نباید تصور کرد که فرضیه‌ها تنها سخنانی

ظنی و تخمینی هستند که دیر یا زود باید انتظار برافتادن آنها را داشت. فرضیه‌ها جهان‌بینی علمی هر زمان را می‌سازند و به کاوش‌گران زاویه‌ی دید می‌دهند و برای آنان چارچوب تحقیق معلوم می‌کنند و کاوش‌های آنان را رهبری می‌کنند. بدون فرضیه، کسی دست به تحقیق نمی‌زند.

در قرن هفدهم، فرضیه‌ی «مجال بودن تأثیر در اجسام دور» و یا «امکان تأثیر فقط از راه تماس»، به دانش‌مندان می‌گفت باور نکنید که جسمی بتواند در جسم دیگری که در فاصله‌ای از او قرار دارد تأثیر بگذارد. انتقال اثر، فقط از راه تماس ممکن است. به همین سبب، اگر ظاهراً دیدید که در جایی، جسمی در جسم دیگری از راه دور اثر می‌گذارد، حتماً به دنبال جسم ثالثی بگردید که حامل این اثر است. همین تئوری بود که دانش‌مندان را وادار می‌کرد تا به دنبال واسطه‌های مادی و گریادهای دکارتی و سیاله‌های عصبی و امثال آنها بگردند. تئوری میدان‌ها که به میدان آمد، جست‌وجو از چنان واسطه‌هایی مادی را عبث و بی‌نتیجه خواند و امکان اثر در فاصله‌ی دور را از طریق تماس میدانی، ممکن دانست و چنان بود که دیگر تجربه‌ای برای واسطه‌یابی انجام نگرفت.

نظریه‌ی جنبشی گازها می‌گفت که چسبندگی یک گاز، باید مستقل از چگالی آن باشد. تا آن روز، کسی اساساً به فکر این نیافتاده بود که رابطه‌ی بین این دو عامل را کمّاً و کیفاً تحقیق کند. و این تئوری بود که دانش‌مندان را برانگیخت تا خود این رابطه را بررسی کنند.

تئوری فلوژیستون می‌گفت هر جسم قابل احترام، هنگام سوختن، فلوژیستونش بیرون می‌رود و خاکستر بر جای می‌نهد و هر چه جسی پرفلوژیستون‌تر باشد، سوزنده‌تر است. آب نمی‌سوزد، چون بی‌فلوژیستون است. و پنبه خوب می‌سوزد، چون پرفلوژیستون است.

پرستلی اکسیژن را از طریق حرارت دادن اکسید جیوه به دست آورد و وقتی اجسام دیگر را در این گاز می‌سوزاند، احتراق به خوبی صورت می‌گرفت. نتیجه گرفت که اکسیژن هوا، بی‌فلوژیستون است. کاوندیش هیدروژن را کشف کرد و نتیجه گرفت که خود فلوژیستون است. شیل کلر را کشف کرد و نتیجه گرفت که اسید کلریدریک بی‌فلوژیستون است. این‌ها نشان می‌دهد که یک تئوری حاکم، چه‌گونه جهان‌بینی می‌دهد، یعنی به انسان‌ها می‌آموزد دنیا را چه‌گونه ببینند؛ پرسیاله؟ پرفلوژیستون؟ هدف‌دار؟ مکانیکی...؟ و نیز نشان می‌دهد که فرضیه‌ها چه‌گونه میدان کاوش را روشن می‌کنند و به کاوش‌گران می‌آموزند تا مداک تجربه‌ها را برگزینند.

جهان‌بینی آفرینی تئوری‌ها تا آنجاست که حتی بر مشاهده‌ی واقعیات تأثیر می‌گذارند. یعنی دو کس با دو تصویر ذهنی، یک واقعیت واحد را یکسان نمی‌بینند. به عبارت دیگر، هیچ حادثه‌ی عریان، که برای همه‌کس یک معنا داشته باشد، یافت نمی‌شود. هر کس خیاطی درونی دارد که بر اندام پدیده‌ها جامه‌ای از تفسیر می‌پوشاند و آنگاه این موجود جامه بر تن کرده است که به سرای ذهن وارد می‌شود. ما که امروز چها قرن پس از کپرنیک به زمین نظر می‌کنیم، آن را به گونه‌ای می‌یابیم و کسانی که پیش از کپرنیک زندگی می‌کردند، همین زمین را به گونه‌ای دیگر می‌نگریستند. زمین همان زمین است. اما دو گونه جامه بر تن کرده است.

توماس کوهن، مورخ و فیلسوف علم معاصر، حتی پا را از این هم فراتر می‌گذارد و معتقد است که واژه‌ی «زمین»، برای ما معنایی غیر از آن دارد که برای ساکنان این کره، قبل از عصر کپرنیک داشته است.

ما زمین می‌گوییم از آن کره‌ای سرد و دوار را اراده می‌کنیم، با عصری طولانی و طواف‌کننده به دور خورشید و برابرنشین با کرات سیار دیگر. گذشتگان زمین می‌گفتند و از آن، کره‌ای - و گاهی مکعبی یا استوانه‌ای - را اراده می‌کردند که ایستاده بود و خورشید و سایر سیارات به دور آن می‌گشتند. عمری کوتاه در پشت سر داشت و مرکز عالم بود.

گاز هیدروژن در چشم ما چیزیست و در چشم شیمی‌دانان پیش از لاوازه، چیز دیگر. برای آنان، هیدروژن خود فلوژیستون بود. هیدروژن را که می‌دیدند، فلوژیستون را دیده بودند. ما هم همان هیدروژن را می‌بینیم، اما خالی از فلوژیستون.

یک جامعه را دو کس می‌بینند و همان یک چیز برایشان دو چیز جلوه می‌کند. یکی آن را به یمن معدلت سلطان، در رفاه و تنعم می‌یابد و دیگری آن را حلقه‌ای از حلقات منازعات تاریخی طبقات می‌بیند. یکی آن را در اوج شکوفایی می‌بیند و دیگری، درست نقطه‌ی زوالش را مشاهده می‌کند. یکی در آن درجه رشد ابزار تولید را می‌خواند و دیگری میزان پاسخ آن را به هجوم تمدن مهاجم جست‌وجو می‌کند. همه یک چیز می‌بینند، اما هر کدام چیز دیگری در آن می‌خوانند. چه خوب گفت مولانا:

ای بسا کس رفته تا روم و هری	او ندیده هیچ جز افسون‌گری
ای بسا کس رفته ترکستان و چین	او ندیده هیچ غیر از مکر و کین
طالب هر چیز ای یار رشید	جز همان چیزی که می‌جوید ندید

علم از مسأله شروع می‌شود و در راه بی‌علم ماندن است. برای گزینشی بودن علم، معنای دیگری هم هست که در زیر خواهد آمد.

۳ - تفسیرهای علمی، همواره در سایه‌ی تئوری‌ها و قانون‌های علمی صورت می‌گیرد. بدون داشتن یک تئوری، نمی‌توان از پدیده‌ای تفسیر داد. تئوری‌ها، چنان‌که دیدیم، تصویری از جهان و یا قطعه‌ای از آن به دست می‌دهند. تفسیر یک پدیده‌ی خاص، به معنای گنجاندن آن پدیده در آن تصویر گسترده است. به عبارت دیگر، هر گاه واقعه‌ای خاص را مصداقی از نظمی عام قرار دهیم، از آن واقعه تفسیر به دست داده‌ایم.

اگر بگوییم همیشه گرما از جسم گرم به جسم سرد ریزش خواهد کرد، بیان یک نظم عام طبیعت را کرده‌ایم و اگر مشاهده کنیم که در این‌جا جسمی سرد با گرفتن گرما از جسمی گرم، گرم‌تر شد، این پدیده را در پرتو آن قانون کلی تفسیر می‌کنیم. یعنی می‌گوییم چون همیشه تماس دو جسم گرم و سرد منتهی به گرم‌تر شدن جسم سرد می‌شود، در این‌جا هم این جسم سرد، با گرفتن گرما از جسم مجاور، گرم‌تر شده است.

تفسیرهای علمی مرهون تئوری‌ها و قانون‌های علمی‌اند و قانون‌ها و تئوری‌های علمی نیز، برای آن که علمی باشند، باید تجربه‌پذیر باشند و برای تجربه‌پذیر بودن هم باید تکرارپذیر باشند. و از این روست که می‌گوییم هر قانون علمی، قضیه‌ای کلی است که یک نظم مکرر را در طبیعت توصیف می‌کند.

این سخن نتیجه می‌دهد که حوادث منحصر به فرد، مشمول تفسیرهای علمی قرار نمی‌گیرند. چرا که حادثه‌ای که تنها یک بار اتفاق می‌افتد، تجربه‌پذیر نیست و هم بدین سبب، برای آن قانونی نمی‌توان داد و از این رو، در علم بدون تفسیر می‌ماند.

مجموع هستی، واقعه‌ای است که بیش از یک بار اتفاق نیافتاده است. مجموع تاریخ بشری، واقعه‌ای است که فقط یک بار واقع شده است. این دو حادثه، به دلیل بی‌نظیر بودن، بی‌تفسیر هم هستند. برای مجموع تاریخ، قانون علمی نمی‌توان داد.

همچنین، موجودات و حوادثی که ماهیتاً بی‌نظیرند نیز بی‌تفسیرند. زیباترین شعر جهان - اگر موجود باشد - از آن جهت که مانند ندارد، تفسیر هم ندارد. دیده می‌شود که در همین جهان مادی هم بسیاری از عجایب یافت می‌شوند که تن به تفسیر علم نمی‌دهند.

۴ - به طور کلی، هر نظریه و یا قانون علمی، از سه صفت برخوردار است که نبودن هر یک از این‌ها، آن نظریه یا قانون را از علمی بودن بیرون می‌کند. این سه صفت، به قرار زیرند:

۱ - قانون یا نظریه، نظم‌ی همیشگی و پایدار را بیان می‌کند و از نظر منطقی، شکل کلی را دارد که با «هیچ»، «همیشه»، «هر»، یا «همه» آغاز می‌شود.

برای نمونه: هر گاه نوری بر صفحه‌ای صیقلی بتابد، با زاویه‌ی تابش، منعکس خواهد شد.

یا: هر گاز ایده‌آلی در درجه‌ی حرارت ثابت، حاصل‌ضرب فشارش در حجمش، همواره مقدار ثابتی خواهد بود.

یا: همیشه جرم یک توده‌ی رادیواکتیو، پس از گذشت زمان خاصی (نیمه‌ی عمر) نصف خواهد شد.

یا: نیروی جاذبه بین هر دو جسم، رابطه‌ی مستقیم با جرم آن دو دارد.

یا: همیشه حرارت، سرعت واکنش‌های شیمیایی را افزایش می‌دهد.

یا: همواره پنی‌سیلین باکتری‌های خاص مقاوم‌نشده را می‌کشد. و یا...

قوانینی علمی هستند که به شکل قضایای کلی منطقی بیان شده‌اند. حتی قوانین آماری نیز کلیت منطقی دارند. مثلاً وقتی می‌گوییم واکسن وبا در ۷۵٪ موارد مؤثر است، بدین معنی که همواره و در شرایط معمول، هر جا واکسن وبا به کار می‌رود، ۷۵٪ مردم را علیه بیماری مقاوم می‌کند. اما اگر بگوییم نمی‌دانیم واکسن وبا چه می‌کند، گاهی اثر دارد و گاهی ندارد، حتی میزان و درصد اثرش را نمی‌دانیم، پیداست که در این صورت، سخن ما علمی نیست و هنوز کاوش و کوشش بسیار لازم است تا آثار واکسن و با شرح و توصیف علمی در خور پیدا کند.

۲ - نظریات علمی، توانایی پیش‌بینی مشروط دارند و به کمک آن‌ها، می‌توان آینده‌ی حادثه را معلوم کرد. همه‌ی ما از رفتن سفینه‌ها به فضا و از گردش اقمار مصنوعی به دور زمین آگاهیم. همه‌ی ما در عمرمان برای بهبود بیماری دارو خورده‌ایم و همه‌ی ما ماشین‌ها و آلات مصنوعی زیادی را دیده‌ایم که به خوبی کار می‌کنند و بهره می‌دهند. فرستادن سفینه به فضا، خوردن دارو، و به کار گرفتن ماشین، همه مبتنی بر اطمینانی‌ست که ما به پیش‌بینی‌های علمی داریم.

وقتی قوانین حرکت به ما می‌گویند جسمی که با شتابی ویژه و با زاویه‌ای ویژه و در ارتفاعی ویژه پرتاب شود، چه مسیری را خواهد پیمود، در آن صورت است که ما مسیر قمر پرتاب‌شده را می‌توانیم پیش‌بینی و کنترل کنیم. و چنین است در سایر موارد.

به کم قانون تساوی زوایای تابش و بازتاب، می‌توان پیش‌بینی کرد که اگر نوری با زاویه‌ی ۵۰ درجه بر صفحه‌ای بتابد، با زاویه‌ی ۵۰ درجه نیز منعکس خواهد شد.

و با دانستن نیمه‌عمر رادیوم، می‌توان پیش‌بینی کرد که پس از گذشت ۱۶۰۰ سال، یک توده‌ی ۱۰۰ گرمی رادیوم، به ۵۰ گرم کاهش خواهد یافت.

و با داشتن فرمول تهیه‌ی آب، می‌توان مطمئن بود که اگر دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن با هم جمع شوند، آب ایجاد خواهد شد.

سخنان غیر علمی، به طور آشکاری، فاقد قدرت پیش‌بینی‌اند و به کمک آن‌ها نمی‌توان ذره‌ای به معرفت آینده نزدیک شد.

اگر بگویم گاهی عقرب در اثر رطوبت تولید می‌شود و یا گاهی نزدیک‌تر شدن کره‌ی ماه به کره‌ی مشتری مایه‌ی خوش‌بختی بعضی انسان‌ها می‌گردد، روشن است که با این سخنان، نمی‌توان به طور مطمئن، پیش‌بینی کرد که با فراهم کردن رطوبت عقرب زاده خواهد شد و یا نزدیکی مشتری و قمر، سعادت را نصیب کسی خواهد کرد.

ملاحظه می‌شود که سخن از درستی و نادرستی نیست. سخن از علمی بودن و غیر علمی بودن است. اگر بگویم «ممکن است داروی همه‌ی انواع بیماری سرطان یافت شود»، با این سخن قادر به هیچ‌گونه پیش‌بینی در مورد آینده‌ی هیچ بیمار، و در نتیجه، هیچ تجربه‌ی بالینی و آزمایش‌گاهی نخواهیم بود. در عین این که خود آن سخن، ممکن است واقعاً درست باشد و روزی به تحقق بپیوندد. یعنی این سخن در عین این که علمی نیست، اما احتمالاً صحیح است. هر سخن درستی، لزوماً علمی نیست. اما هر سخن علمی، باید درست باشد. دایره‌ی درست و نادرست، بزرگ‌تر از علمی و غیر علمی است.

بالأخره، این سخن که «بیماری سرطان حتماً دل‌پلی و علتی دارد»، یقیناً درست است و یقیناً علمی نیست. به خاطر این که هیچ پیش‌بینی خاصی با آن نمی‌توان کرد. چرا که علت سرطان، چه ویروس باشد چه میکروب، چه مواد شیمیایی، چه سموم غذایی، چه اختلالات هورمونی، چه نارسایی‌های آنزیمی، چه تعادل‌های روانی، چه چشم بد بدخواهان، چه نفرین دلسوختگان، و چه خشم خدایان، و چه... همه‌ی آن‌ها بر وفق سخن فوق، محتمل است. اما این سخن راهنمایی نمی‌کند که به دنبال کدام بگردیم و یا برای درمان بیماری، در پی رفع و به‌سامان کردن کدام باشیم. حتی نمی‌توان پیش‌بینی کرد که این علت یافته خواهد شد. در عین این که می‌دانیم باید علتی در کار باشد.

۳ - قانون‌ها و نظریه‌های علمی، وقوع بعضی پدیده‌ها را در جهان، ناممکن اعلام می‌کنند و هر چه قانونی بیش‌تر منع کند، بیش‌تر علمی است. یعنی قوانین علمی، با حدوث هر حادثه‌ای سازگار نیستند و به پدیده‌ها رخصت هر گونه مانور و گرفتن هر گونه جهتی را نمی‌دهند. و به عبارت دیگر، این قوانین نسبت به جهت‌گیری حوادث حساسند و تغییر جهت پدیده‌ها، آن‌ها را زیر و زبر می‌کند.

مثلاً قانون تساوی زوایای تابش و بازتاب اعلام می‌کند که نوری که با زاویه‌ی ده درجه تابیده است، محال است که با زاویه‌ی ۲۵ درجه منعکس شود. مطابق این قانون، نور منعکس یک راه خاص در پیش دارد،

نه هر راهی و مسیری، و در صورتی که نور با زاویه‌ای بیش‌تر یا کمتر از ۱۰ درجه منعکس شود، برافتادن قانون مسلم است.

قانون گازها می‌گوید که در حرارت ثابت، فشار حجم را چنان تغییر می‌دهد که حاصل‌ضربشان باز هم مساوی حاصل‌ضرب پیشین آن‌ها گردد. چنین نیست که در برابر تغییر فشاری خاص، هر تغییر حجمی برای گازها مجاز باشد.

وقتی قانونی وقوع پدیده‌هایی را ناممکن اعلام می‌کند، مفهوم دقیقش این است که در صورت وقوع آن پدیده‌ها، قانون از صحت می‌افتد و ابطال می‌شود. همه‌ی قوانین علمی چنین‌اند که در صورت اتفاق افتادن بعضی حوادث، باطل می‌شوند. چنین نیست که با همه‌چیز و همه‌ی اوضاع سازگار باشند و هر چه حادث شود، برای آن‌ها بی‌تفاوت باشد. خاصیت مهم قوانین علمی، همین بی‌تفاوت نبودن آن‌ها نسبت به جهان است. و همین است که آن‌ها را ابطال‌پذیر *Refutable* می‌کند.

ابطال‌پذیری، یعنی سازش نداشتن با همه‌ی پدیده‌های ممکن. و قانون ابطال‌پذیر، یعنی قانونی که برای آن بتوان تصور کرد که در صورت وقوع پدیده‌هایی، باطل خواهد شد. و به تعبیر دیگر، هر مدعی قانونی باید نشان دهد که در چه صورت دست از سخن خود خواهد کشید.

قانون تساوی زوایای تابش و انعکاس، ابطال‌پذیر است (اگرچه باطل نیست). یعنی می‌توان تصور کرد که اگر نوری با زاویه‌ی ۱۰ درجه بتابد و با زاویه‌ی ۲۰ درجه منعکس شود، در آن صورت این قانون باطل خواهد بود.

قانون دوم ترمودینامیک، قانونی ابطال‌پذیر است. یعنی اگر کسی ماشینی بسازد که با استفاده از کار حاصل از خودش، بتواند برای همیشه کار کند (همان ماشینی که این قانون، ساخته شدنش را محال اعلام می‌کند)، در آن صورت آن قانون از صحت می‌افتد.

قانون نسبیت اینشتاین ابطال‌پذیر است. یعنی اگر کسی به تجربه، نشان دهد که در جایی سرعت نور، تابع سرعت منبع مولد نور است و یا اگر جسمی با سرعت‌های مختلف حرکت کند، اما جرمش در همه‌ی مواد یکسان باشد، در این صورت اینشتاین نظر خود را پس خواهد گرفت.

دیده می‌شود که همه‌ی این نظریات، در صورت فرض وقوع بعضی از حوادث، استحکامشان متزلزل خواهد شد و فقط در قمر و خاصی صحیح خواهند بود.

ابطال‌پذیری، به معنای این نیست که این قوانین، حتماً روزی باطل خواهند شد. بل که اگر صحت قانونی علمی تضمین هم شده باشد، باز هم ابطال‌پذیر خواهد بود. یعنی در فرض، می‌توان تجربه‌ای را که ناقض آن است، پیدا کرد. ابطال‌پذیری معادل تجربه‌پذیری است. قانونی علمی است که تجربه‌پذیر باشد و وقتی تجربه‌پذیر است که ابطال‌پذیر باشد. و وقتی ابطال‌پذیر است که نسبت به جهان و جهت پدیده‌های آن، بی‌تفاوت نباشد.

حال در نظر بگیرید این سخن را که: «هر کس وقت مرگش برسد، می‌میرد.» آیا می‌توان حتی در عالم خیال، تجربه‌ای تشکیل داد که وقوعش مایه‌ی ابطال این سخن گردد؟ از دو حال خارج نیست. شخص الف یا مرده است یا نمرده است. اگر مرده است، سخن فوق می‌گوید حتماً وقت مرگش رسیده بوده. و اگر

هنوز نمرده، سخن فوق می‌گوید ناگزیر، هنوز وقت مرگش نرسیده. چنین است که این سخن، نسبت به جهت حوادث، بی‌تفاوت است و مردن و نمردن شخص، برای او فرقی نمی‌کند و در هر دو حال، به قوت خود باقی است. به توضیح بیشتر، به نظر می‌رسد که در صورت وقوع دو گونه پدیده، این سخن ابطال گردد. یکی این که کسی از قبل از رسیدن وقت مرگش بمیرد، دیگری این که کسی پس از رسیدن وقت مرگش، باز هم زنده باشد. اما چه‌گونه می‌توان تجربه کرد که کسی وقت مرگش رسیده و هنوز نمرده، و یا وقت مرگش نرسیده، اما مرده؟ وقتی مقیاس مستقلی برای دانستن وقت مرگ در دست نیست (یعنی قانون فوق به دست نداده است)، زمان مردن را از روی خود مردن باید فهمید. یعنی باید نشست تا شخصی بمیرد و آن‌گاه است که تازه از وقت مرگش باخبر می‌شویم و همین است آنچه این سخن را آسیب‌پذیر و ابطال‌ناپذیر می‌کند و به همین دلیل هم علمی نیست.

وقتی سخنی ابطال‌ناپذیر بود، از پیش‌بینی هم عاجز می‌ماند. مثلاً همین سخن بالا، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند مرگ و حیات کسی را، و نه هیچ حادثه‌ی دیگری را، پیش‌بینی کند. یعنی ابطال‌پذیری و قدرت پیش‌بینی، هم‌معنایند و هر جا این هست، آن هم هست.

باز در نظر بگیرید این سخن را که: «رنگ اشیاء در اثر نگاه ما بر آنها ایجاد می‌شود.» و یا: «مزه‌ی اشیاء در اثر زبان زدن ما بر آنها پیدا می‌شود.»

گوینده‌ی این سخن می‌تواند تمام اشیای رنگین و مزه‌دار (یعنی همه‌ی اشیای جهان را، چون در حقیقت هیچ‌چیزی بی‌مزه و بی‌رنگ در جهان نداریم)، شاهد صدق مدعای خود قلمداد کند. چرا که تا چیزی را ندیده‌ایم، که از رنگین بودنش سخن نمی‌توانیم بگوییم و همین که به آن نگاه کردیم و رنگش را دیدیم، مدعی سخن فوق خواهد گفت این نگاه کردن بود که رنگ را تولید کرد. و همچنین است در مورد مزه‌ها.

به نظر می‌رسد که این سخن، همیشه اثبات می‌شود و اگر بنا باشد اثبات‌پذیری تجربی را ملاک علمی بودن بگیریم، علمی‌تر از این‌ها سخنانی یافت نمی‌شود که چنین استوار و توانا، بر همه‌ی پدیده‌ها حکومت می‌کنند و پدیده‌ای هم از قلمرو حاکمی تانها بیرون نباشد. اما چرا احساس می‌کنیم که نوعی فریب و خلل در این سخنان هست؟ چراست که نمی‌توانند ما را اقناع کنند؟ چه تفاوتی با قوانین علمی دارند؟

تفاوت در این‌جاست که در حالی که قوانین علمی ابطال‌پذیرند، این سخنان چنین نیستند. قوانین علمی اگر نادرست باشند، نادرستی‌شان را می‌توان به تجربه، آشکار کرد (مفهوم دقیق ابطال‌پذیری). اما این سخنان، اگر هم نادرست باشند، نادرستی خود را از تجربه پنهان می‌دارند و نمی‌توان تجربه‌ای را تصور کرد که بطلان آن‌ها را نشان دهد.

چه‌گونه می‌توان دانست جسمی (من‌جمله نور) رنگین هست یا نه؟ جز با نظر کردن بر آن؟ اما برای امتحان آن مدعا، لازم است به شیوه‌ای غیر از نگاه، بتوانیم دریابیم که اجسام رنگین هستند یا نه. و وقتی راه مستقلی برای دانستن رنگ اشیاء، غیر از نگاه کردن، در دست نبود، ناگزیر راهی هم برای تمییز صحت و خطای سخن فوق در دست نخواهد بود.

دیده می‌شود که ابطال‌پذیری، معادل نقدپذیری‌ست. سخنانی که ابطال‌ناپذیرند، نقد و ارزیابی آنها هم از طریق تجربه، امکان‌ناپذیر می‌شود و همین آنها را آسیب‌ناپذیر می‌کند. این آسیب‌ناپذیری چه حسن باشد و چه عیب، به هر حال، موجب غیر علمی شدن سخن است.

در ضمن، دو مثال فوق، حاوی نکته‌ی مهم دیگری نیز هستند و آن این که یکی از دلایلی که قانونی را ابطال‌ناپذیر (و غیر علمی) می‌کند، این است که شیوه و قرینه‌ی مستقلی برای امتحان و ارزیابی قانون در دست نباشد و مفاهیمی که در قانون به کار می‌روند، منطقاً یا عملاً، به هم متکی باشند. در مثال اول، وقت مردن را فقط از روی مردن می‌توان دانست؛ نه از راهی مستقل. و در مثال دوم، رنگ را نگاه تشخیص می‌دهد و نگاه رنگ را تولید می‌کند و تشخیص رنگ را به طریقی مستقل از راه تولید آن (بنا بر مدعای قانون) نمی‌توان انجام داد.

علل بسیار دیگری وجود دارند که سخنی را ابطال‌ناپذیر می‌کنند. از آن جمله است:

۱. حاوی تناقض بودن. (مانند زمین هم کروی است، هم کروی نیست).
۲. توتولوژیک بودن. (تکراری بودن سخن، یا همان‌گونی، مانند: داروهای خواب‌آور داروهای هستند که خواب می‌آورند).
۳. مشتمل بر حصر منطقی بودن. (مانند فردا یا بارانی است، یا بارانی نیست).
۴. از بودن موجود خاصی سخن گفتن. (کیمیا وجد دارد. داروی سرطان یافت می‌شود. جانور پنج‌سری وجود دارد...)
۵. در مورد آینده، نامعلوم نظر دادن. (جهان نهایتاً رو به به‌تر شدن می‌رود. پرولتاریا پیروز خواهد شد).
۶. کیفی (غیر کمی) و با ابهام سخن گفتن (دیکتاتوری موجب طغیان توده‌هاست. قدرت فساد می‌آورد. پرحرفی دلیل کم‌عقلی است).

۵ - گزینشی بودن روش علم:

گزینشی بودن، از صفات جدایی‌ناپذیر روش‌شناسی علم است. و غفلت از این خصلت بنیادی، حاصلی جز فدا کردن علم، و غوطه‌ور شدن در تاریکی‌ها و آشفته‌گویی‌های علم‌نما نداشته است.

به سخن دیگر، «کل‌گرایی»، یعنی هوس مطالعه و تجربه‌ی همه‌ی جوانب یک پدیده، در علم جایی ندارد. عر علمی، جنبه‌ای و جانبی از جوانب بی‌شمار پدیده‌ای را کاوش و بررسی می‌کند. هیچ علمی، و حتی همه‌ی علوم بر روی هم، همه‌ی جوانب پدیده‌ها را تجربه و تحقیق نمی‌کنند.

امکان‌ناپذیر بودن «کل‌گرایی»، از یکی از محدودیت‌های بسیار جدی روش‌شناسی علم و تحقیق تجربی پرده بر می‌دارد و به خوبی آشکار می‌سازد که با چاقوی علم، همه‌چیز را نمی‌توان برید و با دلو علم، همه‌گونه حقیقتی را نمی‌توان از چاه طبیعت بیرون کشید.

یک قطره آب را در نظر بگیرید که چهره‌های فراوان دارد؛ حرارت، وزن، جرم، حلالیت، نقطه‌ی جوش، نقطه‌ی انجماد، خواص مغناطیسی، فشار اسمزی، عایق بودن، مدر بودن، مایع بودن، و... بر این چهره‌ها

می‌توان به مقدار بسیار زیادی افزود. و هرگز نمی‌توان مطمئن شد که همه‌ی چهره‌های آب شناخته و تجربه شده است. در حقیقت، به موازات پیشرفت علوم، چهره‌های نوینی برای پدیده‌های طبیعی کشف می‌شود و اگر سیر علم را جاودانه و بی‌منتها بدانیم، چهره‌های هر پدیده را نیز باید بی‌شمار بشماریم.

قوانین علمی روابط کمی و کیفی بین چهره‌های مختلف را به دست می‌دهند. مثلاً تشدید یونیزاسیون آب با بالا رفتن درجه‌ی حرارت، یک قانون در شیمی فیزیک است و یا پایین آمدن نقطه‌ی انجماد با انحلال نمک‌ها در آب، و یا بالا رفتن فشار اسمزی با انحلال نمک در آب، یا کاسته شدن از عایق بودن آب با ازدیاد درجه‌ی حرارت، و یا تفاوت جرم مخصوص آن با تفاوت حرارت، و یا کم و زیاد شدن وزن آن با دور و نزدیک شدنش به زمین و... همه قوانینی علمی هستند که روابط چهره‌های مختلف آب را با هم بیان می‌کنند. نه همه‌ی چهره‌های آب و نه همه‌ی روابط کمی و کیفی بین این چهره‌ها، هنوز کشف شده‌اند. گزینشی بودن علم، دقیقاً بدین معنی است که اولاً وقتی در علمی سخن از آب می‌رود، منظور چهره‌ی گزیده‌ای از آب است که در آن علم مورد مطالعه است، نه کل آب. آب، یعنی جمیع چهره‌های آن، هنوز مکتشف هیچ علمی نیست.

ثانیاً، علوم هیچ‌گاه همه‌چیز آب را و نه هیچ پدیده‌ی دیگر را کشف شده نمی‌پندارند. و تلاش‌ها و کاوش‌هایشان هم همه برای کشف و کسب چهره‌های نوین از پدیده‌هاست.

ثالثاً، هیچ قانون علمی وجود ندارد که رابطه‌ی همه‌ی چهره‌های یک پدیده را با همه‌ی پدیده‌ها را با هم بیان کند. هر قانون، مبین رابطه‌ایست بین چند چهره‌ی گزیده، مانند رابطه‌ی بین حرارت و فشار اسمزی، یا وزن و جرم، یا شتاب و نیرو، یا حلالیت و حرارت، یا فشار و حجم، و یا...

رابعاً (و این از همه مهم‌تر)، به هیچ روش علمی نمی‌توان یک‌جا و یک‌دفعه، بر کل یک پدیده احاطه کرد و همه‌چیز آن را دانست و سراپای آن را بررسی نمود. هر تجربه‌ای به قصد کاوش در چهره‌ی گزیده میسر نیست، مگر با غفلت از چهره‌های دیگر، و حتی دگرگون کردن آن‌ها.

برای نمونه، فرض کنید حرارت مقداری آب را می‌خواهید اندازه‌گیری کنید. ساده‌ترین راه، فرو بردن یک حرارت‌سنج در آب است. با این روش، مقدار حرارت آب را (چهره‌ی حرارتی آن را) به دست می‌آورید. اما سایر چهره‌های آب چه می‌شوند؟ آیا با فرو بردن حرارت‌سنج در آب و حل شدن قدری از دیواره‌ی شیشه‌ای آن در آب، بر میزان نمک محلول در آب نیافزوده‌اید؟ و آیا با بالا بردن میزان نمک محلول، فشار اسمزی آن را افزایش نداده‌اید؟ و آیا با بالا بردن نمک محلول، نقطه‌ی انجماد و تبخیر آن را تغییر نداده‌اید؟ و آیا با انحلال نمک در آن و تغییر تعادل آن، حتی خود حرارت آن را هم عوض نکرده‌اید (قانون لوشاتلیه)؟ و آیا با نزدیک کردن جرم حرارت‌سنج به آن، وزن آب را نیز تغییر نداده‌اید؟ و آیا...

آیا اساساً می‌توان تصور کرد که در مورد چهره‌ای از آب تجربه‌ای ترتیب دهیم، اما چهره‌های دیگر دست‌نخورده باقی بمانند؟ تکرار می‌کنیم. هر تجربه، کاوش درباره‌ی چهره‌ایست، با غفلت از سایر چهره‌ها و حتی دگرگون کردن آن‌ها. یا باید تجربه نکرد و علم نیاندوخت، و یا باید به نقش گزینش در تجربه تن در داد. تجربه‌ی بی‌گزینش، تجربه‌ای که هدفش کشف همه‌ی چهره‌های یک پدیده، با هم باشد، هنوز از مادر زاده نشده است. به گفته‌ی آرتور ادینگتون [A. S. Eddington](#)، فیلسوف و ستاره‌شناس انگلیسی، در

جنگل طبیعت، هیچ راهی نشان کرده نیست. ما با رفتن خود در این جنگل، کوره‌راه را می‌سازیم. و البته همه‌ی سطح جنگل را هم یکباره نمی‌توان پیمود. این است مفهوم گزینشی بودن علم.

نکات فوق، که همه از قبیل معماهای حل‌شده و آسان‌شده هستند، بی‌اندازه گران‌بها و ارج‌مندند و کسی را نمی‌توان عالم دانست، مگر این که به نیکی و کفایت، بر عمق این نکات وقوف یافته باشند. هنوز بسیاری کسانی که یک چهره از پدیده‌ای را به جای کل آن پدیده می‌پندارند و حکم درباره‌ی آن چهره را به منزله‌ی حکم درباره‌ی همه‌ی چهره‌های دیگر می‌انگارند. دیده‌اید کسانی را که همه‌ی جهان را جرم می‌پندارند؟ یا همه‌ی جهان را انرژی مجسم می‌کنند؟ یا جامعه را اقتصاد مجسم تصویر می‌کنند، و یا آب را فقط H_2O می‌انگارند؟ همه‌ی اینان به همین خطا گرفتارند که چهره‌ای از شیء را با همه‌ی آن شیء معاوضه کرده‌اند و یکی را به عوض دیگری برگرفته‌اند. جرم - با تعریف نیوتونی آن - چهره‌ایست از میان هزاران چهره‌ی ماده‌ی خارجی. همان چهره که نسبت نیرو بر شتاب آن را نمودار می‌سازد. ماده‌ی خارجی جرم، مجسم و متبلور نیست. جرم یکی از ابعاد آن است، نه تمامی آن. همچنین است انرژی. می‌گویند ماده، انرژی متراکم است. این درست است. اما این غلط است که بگوییم ماده، جز انرژی متراکم نیست.

درست است که بگوییم انسان برآمده از میمون است. اما نادرست است اگر بگوییم انسان چیزی جز «میمون برهنه» نیست. جولیان هاکسلی این مغالعه را مغالعه‌ی «هیچ نیست به جز» نام نهاده است و به خوبی، مبین منظوریست که ما تعقیب می‌کنیم. این تعویض چهره، با کل و یا «وجه» با «کنه» همان است که آلفرد نورث وایت‌هد *A. N. Whitehead*، فیلسوف و ریاضی‌دان انگلیسی، آن را مغالطه‌ی واقعیت جابه‌جا شده اصطلاح کرده است و به گمان او، دانش‌مندان قرون تنویر و جدید در اروپا، قربانی آن بوده‌اند. کنه و تمامیت شیء را با وجهی و چهره‌ای از آن شیء، به جای هم می‌گرفته‌اند و واقعیت خارجی را به درستی در جای خود نمی‌نشانده‌اند. شیء خارجی را چه جرم تنها، چه انرژی تنها، چه موج تنها، چه الکتریسیته‌ی تنها، و چه... بدانیم، در هر حال، آن را در موضع واقعی و شایسته‌ی خود نشانده‌ایم و هویت حقیقی‌اش را در بعدی از ابعادش محبوس کرده‌ایم. واقعیت خارجی همه‌ی این‌ها هست و هیچ‌کدام این‌ها به تنهایی نیست. مغالطه‌ی کنه و وجه، دقیقاً همین است که وقتی طبیعت یا پدیده‌ای را در پرتو مفهومی و چهره‌ای مطالعه می‌کنیم، ناشیانه نتیجه بگیریم که همه‌ی طبیعت یا پدیده، تجسم آن مفهوم است و بس. این صحیح نیست که پیرسیم قطره‌ی آبی که در این‌جاست، چه وضعی دارد. یا رو به چه جهتی دارد؟ باید معین کرد از کدام وضع سؤال می‌کنیم. اگر حرارتش مقصود است، فرضاً در کم شدن است. اگر جرمش مقصود است، مثلاً ثابت است. و اگر... از این رو، یک پدیده واحد خارجی از نظرگاه‌های مختلف جهت‌ها و مسیرهای متفاوت دارد. از «جهت» مطلق و واحد یک پدیده پرسیدن، افتادن در دام مغالطه‌ی کنه و وجه است.

از قربانیان رسوای این مغالطه، برخی از مورخان روزگار ما هستند که به نام تحلیل علمی تاریخ، چهره‌ای از تاریخ (مثلاً اقتصاد) را برمی‌گزینند و سایر حوادث را بر مبنای آن تبیین و تفسیر می‌کنند و آن‌گاه خیال می‌کنند که واقعاً حق تاریخ را ادا کرده‌اند و همه‌ی تاریخ را عربان و آشکار، آن‌چنان که هست، و در زیر ذره‌بین علم و به شیوه‌ای پژوهش‌گرانه و مدرن، عرضه و تفهیم کرده‌اند. این جز خیالی بیش نیست.

این پندار، که تاریخ چیزی نیست جز تحولات اقتصادی، همان مغالطه‌ی «هیچ نیست به جز» است که در مورد تاریخ تکرار می‌شود و عجب‌تر این که بگمان این که جهت تحولات اقتصادی را در تاریخ یافته‌اند، چنین وانمود می‌کنند که گویی جهت «تاریخ» را یافته‌اند. این هم خطایی دیگر است.

جهت کل تاریخ نه یافته شده است و نه از راه علم یافته‌شده است.

با دانستن این که این قطره‌ی آب حرارتش رو به افزودنی است، نمی‌توان پنداشت که جهت آب یافته شده است. در علم فقط می‌توان از جهت چهره‌ای از پدیده‌ای سخن گفت؛ نه از جهت «کل» آن پدیده.

همواره باید در خاطر داشت که علوم، هر قدر هم بیشتر و عمیق‌تر بروند، باز هم ناچار از سیر انتخابی هستند. کل‌گرایی در علوم، کاری است ناممکن و تناقض‌آمیز.

فلسفه چیست؟

فلسفه، از اقسام علم، به معنای وسیع آن است. یعنی نوعی آگاهی از جهان است. اما این آگاهی، با آگاهی‌ای که از طریق حس و تجربه مستقیم به دست می‌آید متفاوت است و به همین لحاظ، فلسفه در برابر علم دوم (آگاهی تجربی) قرار می‌گیرد.

از زمان‌های کهن، کلمه‌ی فلسفه را تقریباً مترادف با علم به کار می‌بردند. نیوتون و کپلر و گالیله، کاوش‌های خود را در قلمرو «فلسفه‌ی طبیعی» می‌دانستند؛ همان که ما امروزه علوم فیزیکی می‌خوانیم. هنوز هم بخش‌هایی در بعضی دانشگاه‌ها وجود دارد که نامشان «بخش تدریس فلسفه‌ی طبیعی» است و منظور، تعلیم علوم طبیعی است. فلسفه، نزد ارسطویان، مشتمل بر دو بخش بود: حکمت عملی و حکمت نظری.

حکمت نظری خود سه قسمت داشت: ۱ - حکمت طبیعی؛ ۲ - حکمت ریاضی؛ ۳ - حکمت مابعدالطبیعی.

و حکمت عملی هم سه بخش داشت: ۱ - اخلاق؛ ۲ - تدبیر منزل؛ ۳ - کشورداری (سیاست مدن). این معنای عام کلمه‌ی فلسفه بود. فلسفه، به معنای خاص، فقط بر حکمت مابعدالطبیعی اطلاق می‌شود که در زبان‌های فرنگی، متافیزیک نام می‌گیرد. در حقیقت، همین بخش اخیر بود که رشد بسیار یافت و فیلسوفان، هر جا کلمه‌ی فلسفه را بدون قید ذکر می‌کردند، حکمت مابعدالطبیعی را منظور داشتند. فیلسوف، کسی بود که مابعدالطبیعه را به خوبی بداند. یعنی فیلسوف بودن و حکیم نامیده شدن، به خاطر ریاضی‌دان بودن و یا فیزیک‌دان بودن کسی نبود. بل که به خاطر آگاهی او بر حکمت الهی بود.

این که می‌گویند علوم تجربی، تدریجاً از فلسفه آزاد شده‌اند و استقلال یافته‌اند، سخنی بسیار مسامحه‌آمیز و گمراه‌کننده است. اگر منظور از فلسفه، فلسفه به معنای عام است، علوم هنوز هم جزء فلسفه‌اند. یعنی فلسفه، نامی است برای همه‌ی آگاهی‌های بشر، و من جمله، علوم تجربی. و اگر منظور از فلسفه، فلسفه به معنای خاص آن است (یعنی مابعدالطبیعه)، در این صورت علوم تجربی، هیچ‌گاه جزء آن نبوده‌اند تا از آن جدا شوند و استقلال یابند. از این رو، وقتی فلسفه را در برابر علم تجربی قرار می‌دهیم، منظور دانش مابعدالطبیعی است. وگرنه، فلسفه به معنای وسیع، با علم به معنای وسیع، مترادفند.

فیلسوف، یعنی دانش‌دوست. کاهن مبعده دلفی در برابر این سؤال که داناترین کس کیست، پاسخ داده بود: سقراط. سقراط می‌گفت من از همه نادان‌ترم. اما دلیل این که مرا داناترین افراد شمرده‌اند، این است که به نادانی خود دانایم. و از همین رو، کلمه‌ی فیلسوف را برای خود انتخاب کرده بود.

واژه‌ی فلسفه، امروزه در فرهنگ غربیان معنایی ویژه یافته است. معرفت‌هایی چون فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی زبان، و...، تولد یافته و رشد کرده‌اند. در این موارد، باید با دقت به معنای این واژه در کاربردهای اخیر توجه داشت.

فلسفه در همه‌ی این موارد، «علم علم» است. برای مثال، فیزیک علمی است که از تحولات ماده و انرژی و روابط جرم، نیرو، سرعت، شتاب، فشار، انرژی، حجم، شدت (الکتریسیته، نور، میدان مغناطیس...) سخن می‌گوید. واقعیتی که در فیزیک مورد تحقیق است، طبیعت خارجی است. و دانشی که ما را با چهره‌ی خاصی از این واقعیت آشنا می‌سازد، فیزیک نام می‌گیرد. پس از این که از طبیعت خارجی آگاهی‌هایی به دست آمد و دانش فیزیک متولد گردید، حال، خود این دانش (یعنی فیزیک)، به منزله‌ی یک موجود خارجی، مورد مطالعه و کاوش قرار می‌گیرد. یعنی از چه‌گونگی تحول و رشد علم فیزیک، از ابزار و روش تحقیق در فیزیک، از نوع تئوری‌های آن، از واقع‌نمایی آن، از تحولات آن، از روابط قانون‌های آن، از حوزه‌ی عمل آن، و... سؤال می‌کنند و به دنبال پاسخ می‌گردند. این‌جاست که فلسفه‌ی علم فیزیک به وجود می‌آید. فلسفه‌ی علم فیزیک، خود علمی است که در آن، علم فیزیک موضوع تحقیق و بررسی است. در حالی که علم فیزیک، علمی است که در آن، طبیعت خارجی موضوع تحقیق و بررسی است. فلسفه‌ی فیزیک و علم فیزیک، دو دانش رقیب نیستند که - چنان‌که برخی گمان کرده‌اند - با افزوده شدن به علم فیزیک، از فلسفه‌ی فیزیک کاسته شود. فلسفه‌ی علم فیزیک و علم فیزیک، در طول هم‌راند، نه در عرض هم. همچنین است در مورد علم تاریخ و فلسفه‌ی علم تاریخ. علم تاریخ، علم به حوادث گذشته و نقد و تحلیل آن‌هاست. اما فلسفه‌ی علم تاریخ، علمی است که در آن، از چه‌گونگی، توانایی، و مرزهای علم تاریخ بحث می‌شود.

سؤالاتی که در علم تاریخ مطرح است، از این قبیل است: انقلاب کبیر فرانسه چه‌گونه صورت گرفت؟ دلایلش چه بود؟ به چه نتایجی منتهی شد؟ اثرات آن برای صنعت چه بود؟ برای سیاست چه بود؟ چه تأثیراتی در کشوری دیگر داشت؟ و... اما پرسش‌هایی که در فلسفه‌ی علم تاریخ مطرح است، از این قبیل است: چه‌گونه می‌توان در تاریخ پیش‌بینی نمود؟ آیا علم تاریخ یک علم تجربی است؟ آیا تفسیر پدیده‌های تاریخی، مانند پدیده‌های فیزیکی است؟ آیا متد کاوش در تاریخ، متدی تجربی است؟ آیا می‌توان قانون‌های تاریخی داشت؟ آیا تاریخ یک هنر است یا یک علم؟ و... به خوبی دیده می‌شود که نوع سؤالات متفاوت است و در حالی که در مورد اول، سؤالات ناظر به حوادث خارجی‌اند (خود تاریخ)، در دومی سؤالات ناظر به دانشی است به نام علم تاریخ*.

در کاربرد اخیر، فلسفه، مخلوطی است از منطق و روش‌شناسی. و به هیچ روی، با فلسفه، به معنای مابعدالطبیعه، و یا فلسفه، به معنای وسیع آگاهی، ربطی ندارد و این دو را نباید به یک معنا گرفت.

آنچه را که در بخش نخست، تحت عنوان «علم چیست» نگاشته‌ایم، اینک می‌توان دریافت که مباحثی است از فلسفه‌ی علم. اکنون، به توضیح و تبیین معرفت مابعدالطبیعه (فلسفه، به معنای خاص) می‌پردازیم.

* حال باید پرسید کسانی که دم از فلسفه‌ی تاریخ می‌زنند، منظورشان چیست. آیا مرادشان خود علم است، یا فلسفه‌ی علم تاریخ؟ و یا شیری که خدا هم نیافریده است؟!

متافیزیک چیست؟

«متا»، یعدی بعد؛ و «فیزیک» یعنی طبیعت. «متافیزیک» یعنی معرفت مابعدالطبیعه.

مابعدالطبیعه معرفتی است که در آن از این یا آن موجود خاص بحث نمی‌شود. صفات و ویژگی‌های حالتی خاص از موجودات و یا دسته‌ای خاص از آنها، مورد کاوش قرار نمی‌گیرد. بل که معرفتی است که از خود «بودن» و احکام و عوارض آن گفت‌وگو می‌کند. به سخن دیگر، متافیزیک، یعنی هستی‌شناسی، متافیزیک، نه انسان‌شناسی است، نه جانورشناسی است، نه گیاه‌شناسی، نه خداشناسی، نه ستاره‌شناسی، و نه... متافیزیک نگرشی است به هستی، وقتی هنوز در قالبی ریخته نشده است. جانورشناسی، معرفتی است متعلق به جانوران هستی‌های جان‌دار. هر چه بیرون از جان‌داران بماند، از جانورشناسی هم بیرون خواهد ماند. گیاه‌شناسی نیز به غیر گیاهان نمی‌پردازد. همچنین است هر معرفت دیگر. هیچ‌کدام از این علوم، به خود «بودن» نمی‌پردازد. بل که با «هستی‌های خاص و قالب گرفته» سر و کار دارند. وقتی «وجود»، جامه‌ی «گیاه» بپوشد، گیاه‌شناس به سراغش خواهد رفت. وقتی هستی جامه‌ی «بلور» بر تن کند، بلورشناس به او خواهد پرداخت و وقتی شکل و اندام «عدد» پیدا کند، ریاضی‌دان از آن سخاو خواهد گفت. اما وقتی هنوز هستی جامه‌ای بر تن ندارد و عریان و بی‌رنگ، آزاد از هر قالب و تعینی، تحقق و تجلی پیدا کند، چه کسی از آن خبر خواهد گرفت و چه کسی از آن سخن خواهد گفت؟ متافیزیسین، فیلسوف مابعدالطبیعه. گیاه‌شناس از صفات و ویژگی‌های گیاهان و قوانین حاکم بر رشد و رفتار آنها کاوش می‌کند. ریاضی‌دان از اعداد و معادلات و اشکال هندسی و روابط گونه‌گون و پیچاپیچ اشکال و ارقام جست‌وجو می‌کند. هستی‌شناس نیز در احکام و ویژگی‌های هستی غور و تأمل می‌کند و به یافتن و تبیین آنها می‌پردازد.

از این رو، موضوع معرفت مابعدالطبیعه، هستی مطلق است؛ چنان که موضوع شیمی «عناصر» است و موضوع زیست‌شناسی «موجود جان‌دار» است.

توضیحات فوق، دو نکته‌ی بسیار ارج‌مند و گران‌بها را روشن می‌کند:

الف - مابعدالطبیعه، معرفت است، نه جهان. منظور از واژه‌ی مابعدالطبیعه، جهانی برتر از طبیعت و یا ماوراء طبیعت نیست. (نمی‌گوییم چنان جهانی وجود ندارد. می‌گوییم معنای مابعدالطبیعه این نیست.)

مابعدالطبیعه دانشی است که از منظری بلند، مجموع هستی را نظاره می‌کند و در این نظاره، پستی‌ها و بلندی‌هایی را می‌بیند و می‌شناساند و قله و دامنه‌ی هستی، و روابط و احکام آنها را توصیف می‌کند.

ب - دانش مابعدالطبیعه، به طور یکسان، هم به موجودات محسوس و طبیعی تعلق می‌گیرد، هم به موجودات نامحسوس و ماوراء طبیعی. مابعدالطبیعه منحصراً دانش شناخت موجودات مابعدالطبیعی نیست. بل که از آن نظر که به مجموعه‌ی هستی تعلق دارد و احکام وجود را بازشناسی می‌کند، هر جا پای هستی باز شود و وجود هر جامعه و قالبی به خود برگردد، و به هر صورتی تجلی کند (خالق با مخلوق، علت یا معلول، طبیعی یا ماوراء طبیعی، حادث یا قدیم، انسان یا جماد، فرشته یا حیوان، زمان، مکان، بسیط، مرکب، بالقوه، بالفعل، ثابت، متغیر...) مابعدالطبیعه را در آن‌جا سخنی و حکمی هست.

سخن بوعلی‌سینا در شفا، در این مورد بسیار روشن‌گر است و می‌گوید به این معرفت، هم دانش ماقبل‌الطبیعه می‌توان گفت و هم مابعدالطبیعه. ماقبل‌الطبیعه است، به خاطر این که به هستی تعلق می‌گیرد، وقتی آزاد از قید طبیعی و ماوراء طبیعی است. مابعدالطبیعه است، به خاطر این که دانش‌آموز، برای شناختن جهان، ابتدا از شناخت طبیعت آغاز می‌کند و پس از آمادگی ذهنی و آشنایی با هستی‌های طبیعی، به شناخت هستی عریان می‌پردازد. ماقبل‌الطبیعه است، از لحاظ ذات و معنا و مرتبه (قبل در این‌جا، به معنای تقدم زمانی نیست. بل که به معنای تقدم مرتبه‌ای است) و مابعدالطبیعه است، از لحاظ آموزش‌ها و فراگیری‌های ما.

از این رو، در مورد همین جهان محسوس و طبیعی، و درباره‌ی هر پدیده‌ی مادی، دو گونه توصیف و تفسیر می‌توان داشت:

یکی توصیف علمی، و دیگری توصیف متافیزیکی. توصیف علمی، به خصوصیات پدیده در داخل مرزهای خاص آن پدیده می‌پردازد، در حالی که توصیف متافیزیکی، به توصیف و تفسیر همان پدیده، از نظر جای‌گاه آن در مجموع هستی، و از نظر این که در آن پدیده خاص بر «وجود» چه می‌گذرد، دست می‌زند.

مثال پلانک در این مورد، بی‌تناسب نیست. قطعه‌خاکی را در نظر بگیرید و ابعاد و حدود هندسی آن و ساختمان شیمیایی و فیزیکی آن را بررسی کنید. این یک بررسی علمی است. اما همین قطعه خاک را، ضمن یک تصویر بزرگ‌تر و فراگیرتر ببینید.

بیابانی را در نظر آورید با تپه‌ها و دامنه‌ها؛ و این قطعه خاک را در این مجموعه، از نظر آگاهی بلند نظاره کنید. تصویری دیگر از آن خواهید داشت. این دومی است که تا حدودی به بینش متافیزیکی مانده است. بنابراین، متافیزیک فقط از آن دنیایی دیگر نیست. مال همین دنیاست (و البته دنیاهایی دیگر، به فرض وجود).

متافیزیک معرفت است، نه جهان. و آن هم معرفت متعلق به همه‌ی دنیاها، من‌جمله همین دنیای محسوس مادی. مابعدالطبیعه و علم، اینک آشکار می‌شود که دو معرفتند که رقیب یکدیگر نیستند. بل که در طول هم‌اند. متافیزیک، ضد علم نیست. بل که یاور علم است و مسائل متافیزیکی، نه ضد علمی‌اند و نه لزوماً متعلق به موجوداتی بیرون از این جهان.

از دو معرفت طولی، یکی در شکم دیگری است. معرفت علمی در شکم معرفت متافیزیکی قرار می‌گیرد. درست مانند فیزیولوژی و بیوشیمی. فیزیولوژی رفتار بدن را تشریح می‌کند و بیوشیمی علمی است که در آن رفتار بدن را تفسیر شیمیایی می‌کنند. در فیزیولوژی از انقباض و انبساط عضلات سخن می‌گویند. از ترشحات غدد درون‌ریز بحث می‌کنند، از زیاد شدن قند خون، و همراه با آن، ازدیاد تشنگی، ازدیاد ادرار، و پرخوری سخن می‌گویند. بیوشیمی چه‌گونه همه‌ی این مسائل را از چشم یک شیمیست نگاه می‌کند؟ توضیح می‌دهد که بالا رفتن قند خون و نفوذ هند از صافی‌های کلیه، ورود مولکول‌های گلوکز همراه با آب به ادرار، تبیین شیمیایی‌اش چه‌گونه است. توضیح می‌دهد که مولکول‌های آکتین و میوزین چه‌گونه از منابع انرژی بدن (ATP) انرژی می‌گیرند تا انقباض و انبساط را تأمین کنند...

بیوشیمی، تا هر جا به پیش رود، نه رقیب فیزیولوژی می‌شود و نه بزرگ‌تر از آن. همیشه در شکم آن و به منزله‌ی جزئی از آن باقی می‌ماند. یعنی بیوشیمی، در طول فیزیولوژی است؛ نه در عرض آن.

متافیزیک و علوم تجربی هم، از نظر تشبیه محض، چنین نسبتی با هم دارند. این صرفاً یک تمثیل است و نباید آن را صددرصد مطابق با نمونه‌ی واقعی دانست.

این که عموماً مادیین، متافیزیک را دشمن علم معرفی می‌کنند، و یا بعضی اتباع و مقلدان بی‌خبر از آنان، برای بی‌اعتبار کردن سخنی، بدان لقب متافیزیکی می‌دهند، مطلبی است که سراغ آن را باید از تبلیغات چپان دستگاه‌های زر و زور گرفت و مناعی است که در دیار حقایق ارجی و واقعی بدان نمی‌نهند.

محتوای متافیزیک

حال ببینیم متافیزیک چه در انبان دارد و از چه راهی و بر چه پایه‌هایی جهان را توصیف و تفسیر می‌کند. نخست به کوتاهی، ساختمان معرفت‌های بشری را از نظر می‌گذرانیم. هر معرفت، دستگاهی است از تقسیم‌بندی‌ها، و ذکر روابطی مابین بخش‌های مختلف این دستگاه. مثلاً در شیمی، همه مواد را به ساده و مرکب تقسیم می‌کنیم. مرکب‌ها هم خود از ساده‌ها ساخته می‌شوند. ساده‌ها (عناصر) به نوبه‌ی خود به صد و چند عنصر تقسیم می‌شوند. مرکب‌ها هم بر حسب خواصشان، انواع گونه‌گون دارند: اسید، باز، نمک، الکل، آمین، ستون، نیتریل، حلقوی، زنجیری... بین این تقسیمات مختلف، روابطی برقرار است. مثلاً مابین اسید و باز، به طور ساده، این رابطه هست که افزودن آن‌ها بر هم، مایه‌ی پیدایش آب و نمک می‌شود. شناختن انواع تقسیماتی که در شیمی هست و شناختن روابط بین این تقسیمات (قوانین) علم شیمی را می‌آموزاند.

با تحول شیمی، طبقه‌بندی‌های این علم (و همراه با آن قوانینش)، تفاوت می‌کند. تا چند قرن قبل، شیمی‌دان‌ها مواد را به پرفلوژیستون، کم‌فلوژیستون، و بی‌فلوژیستون تقسیم می‌کردند. امروزه چنین تقسیم‌بندی‌ای وجود ندارد. از آن‌طرف تا یک قرن قبل، تقسیم مواد به الکترولیت (تجزیه‌پذیر به یون‌ها در آب، مانند نمک‌ها) و غیر الکترولیت (مانند گلوکز، بنزن...) وجود نداشت. اما پس از تئوری آرنیوس، این تقسیم‌بندی در شیمی راه یافت. همراه با هر تقسیم‌بندی، در حقیقت ما به شناخت نوبی از جهان دست می‌یابیم و می‌توانیم پدیده‌های پیشین را در قالب‌های دیگری، علاوه بر قالب‌های کهن، بگنجانیم. همین گنجانیدن پدیده‌ها در قالب و طبقه‌بندی‌هاست که استخوان‌بندی هر معرفت را تشکیل می‌دهد. وقتی ما با جهان، با تاریخ، با انسان، که به هر حال توده‌ی آشفته‌ای از واقعیات و حوادث و نیروها هستند، روبه‌رو می‌شویم، اگر نتوانیم به کمک تقسیم‌بندی‌هایی اجزا و اعضای متفاوت آن‌ها را از هم جدا کنیم و حکم هر یک را به دست آوریم، تا ابد در حیرت و ظلمت باقی خواهیم ماند. تقسیم‌بندی (کلاسیفیکاسیون)، آغاز علم، مصاحب علم، و هدف علم است. در هر معرفتی، از تقسیم‌بندی‌ای شروع می‌کنیم و دست‌آخر هم به تقسیم‌بندی دیگری دست می‌یابیم. هر معرفت تا جایی پیش می‌رود که بتواند طبقه‌بندی‌ای نوین ارائه کند و همین که از این کار عاجز ماند، از رشد باز ایستاده است.

از این رو، متافیزیک هم که یک نظام معرفتی است، استخوان‌بندی آن از یک دستگاه منظم تقسیم‌بندی می‌شود. تفاوت متافیزیک با علم (تجربی) در قلمرو تقسیم‌بندی آن‌هاست. متافیزیک در مجموع هستی دست به طبقه‌بندی می‌زند، در حالی که علم، در حوزه‌ی محسوسات تجربه‌پذیر تقسیم‌بندی می‌کند. متافیزیک، هستی عریان و بی‌قید را به علت و معلول، واجب و ممکن، جوهر و عرض، واحد و کثیر، عین و ذهن، بالقوه و بالفعل، مادی و غیر مادی... تقسیم می‌کند. و علم، هستی‌های محسوس و مادی

را به موج و ذره، مثبت و منفی، جرم و انرژی، اسید و باز، گاز و مایع و جامد، ساده و مرکب، اتم و مولکول... تقسیم می‌کند.

قانون‌های علمی، قضایای کلی هستند که روابط کمی یا کیفی تقسیمات مختلف را بیان می‌کنند. رابطه‌ی اسید و باز و حاصل تفاعل آن دو، یا رابطه‌ی جرم و انرژی و تبدیل این دو به یکدیگر، و یا مصاحبت را ذره با موجی خاص... نمونه‌ی قوانین علمی‌اند.

قوانین متافیزیکی هم روابطی کیفی (نه کمی) تقسیمات مختلف موجود در دستگاه متافیزیک را تبیین می‌کنند. قوانین زیر، نمونه‌ای از قوانین متافیزیکی‌اند:

همواره حضور علت تامه، پیدایش معلول را ایجاد می‌کند.

هر معلول، همواره و در همه‌ی اوقات وجودش، متکی به علت خویش است.

هیچ امری که تماماً بالقوه باشد، وجود مستقل پیدا نخواهد کرد.

از یک شیء خالص، دو نمونه وجود نخواهد داشت.

برگرداندن معدوم، محال است.

انتقال اعراض محال است.

هیچ موجود غیر مادی، مشمول زمان نیست.

اگر موجودی که در درجه‌ی خاصی از هستی است ایجاد شود، لازمه‌ی آن این است که همه‌ی موجوداتی که درجه‌ی هستی‌شان برتر از اوست، وجود یافته باشند...

دیده می‌شود که متافیزیک (مابعدالطبیعه)، یک دستگاه معرفتی است؛ همان قدر که علم یک دستگاه معرفتی‌ست. از نظر معرفت بودن، بین این دو تفاوتی نیست. اگر تفاوتی هست، در قلمرو آنها و در روش کار آنها و در هدف آنهاست:

۱ - قلمر متافیزیک، مجموع هستی‌ست، وقتی هستی را عریان و بی‌آمیختگی در نظر گیریم.

۲ - روش متافیزیک، روش عقلی و منطقی است؛ نه روش تجربی. راهی که یک متافیزیسین (فیلسوف مابعدالطبیعه) می‌پیماید، چنین است که از تن پدیده‌ها، جامه‌های خاص آنها را بر کند و ریشه‌ی همه‌ی نمودها را در اصل بودن جست‌وجو کند. و به سخن دیگر، کار فیلسوف این است که تقسیم‌بندی‌های تنگ علمی و حسی را پاره کند و به فراخ‌ترین تقسیم‌بندی‌های ممکن، که چیزی از آنها بیرون نماند، دست یابد.

گرم شدن آب، پدیده‌ای‌ست مشتمل بر تغییر حالت. رسیدن سیب کال نیز پدیده‌ای‌ست بر تغییر حالت. پرواز پیکان نیز پدیده‌ای‌ست مشتمل بر تغییر مکان. هر یک از این پدیده‌ها در علم جایی خاص دارند. اولی را در فیزیک و ترمودینامیک بررسی می‌کنند، دومی را در شیمی و بیوشیمی، و سومی را در مکانیک. اما اگر ویژگی‌های این پدیده‌ها را به کناری بزنیم و توجه کنیم که در همه‌ی این موارد تغییر رخ می‌دهد، و آن‌گاه از خود پرسیم تغییر اگر متعلق به وجود شود چه حکمی خواهد یافت و آیا صحیح است که هستی دگرگونی بپذیرد، این‌جاست که کاوش فلسفی می‌کنیم. تعلق تغییر به آب، یا سیب، یا مسافت پرواز

پیکان، اموری هستند که تبیین آنها به عهده‌ی علم است. اما تعلق تغییر به هستی - پیش از این که لباس سیب یا آب یا جسم متحرک بر تن بپوشد - امری است که توضیحش، شأن و فن متافیزیک است.

از این رو فیلسوف، از هر امری تا آنجا ریشه‌یابی می‌کند که به وجود عریان منتهی شود و حکمش را در این پهنه‌ی فراخ به دست آورد.

سرما در برابر گرما، کالی در برابر رسیدگی، و حرکت در برابر سکون، نمونه‌ی تقسیم‌بندی‌های علمی‌اند. اما تغییر در برابر ثبات، یک تقسیم‌بندی فلسفی‌ست که از همه‌ی تقسیم‌بندی‌های علمی فوق، فراخ‌تر و فراگیرتر است.

هستی را نمی‌توان پرسید که گرم است یا سرد، کال است یا رسیده، ساکن است یا متحرک (در مکان). این تقسیم‌بندی‌ها و احکام، متعلق به حوزه‌ی علمند، نه فلسفه. و به همین خاطر، این‌گونه پرسش‌ها، نامعقول و مضحک جلوه می‌کنند. ام با ریشه‌یابی مستمر و مداوم با عبور از شهرک‌های تنگ تقسیمات علمی به دشت‌های فراخ متافیزیک، سؤال صحیحی که درباره‌ی خود هستی می‌توان کرد، این است که آیا هستی ثابت است یا متغیر؟ و از این‌جاست که کار فیلسوف آغاز می‌گردد.

سرد و گرم، و یا کال و رسیده، دو تقسیمند که فقط ناظر به بخشی از پدیده‌ها، و آن هم مربوط به جنبه‌ای از آن پدیده‌ها هستند. سرد و گرم، از جنبه‌ی حرارت مطرحند (نه از جنبه‌ی جرم، انرژی، جاذبه، یا میدان مغناطیسی...) و کال و رسیده نیز فقط از جنبه‌ی نرمی و سختی بافت، و تحول ساختمانی مولکول‌های درون سیب (باز هم نه انرژی، نه جرم، نه سرعت...).

اما ثبات و تغیر، دو صفتند که متعلق به تمام موجودیت پدیده می‌شوند. یعنی یک موجود متغیر (به مفهومی فلسفی)، سراپا متغیر است و یک موجود ثابت (به مفهومی فلسفی) سراپا ثابت است. ثبات و تغیر، وقتی به مفهومی فلسفی به کار می‌روند، به صورت صفتی در کنار سایر صفات پدیده قرار نمی‌گیرند. بل که منعکس‌کننده‌ی همه‌ی هویت شیئند. از این‌روست که می‌گوییم تقسیمات فلسفی، که به روشی عقلی به دست می‌آیند، چنان فراگیر و فراخند که هیچ جنبه‌ای از شیء، از آنها بیرون نمی‌ماند. و در یک کلام، غیر‌گزینشی‌اند (بر خلاف علم). این که کدام اوصاف، به خود هستی متعلق می‌شوند و کدام اوصاف از آن هستی‌های مرزدار و مقید می‌باشد، و تفکیک و تمیز این دو، از اساسی‌ترین وظایف هر فیلسوف است.

این که هستی مرد یا زن نیست، و نیز این که هستی ترش یا شیرین نیست، و نیز این که هستی گرم یا سرد نیست، مسائلی هستند که کمابیش، بر همه‌ی ما روشن‌اند و ما به خوبی درمی‌یابیم که این تقسیمات، به خاطر خصوصیات بعضی پدیده‌ها به وجود آمده‌اند؛ وگرنه اگر آن خصوصیات را بردریم و به خود هستی نظر کنیم، ترش و شیرین و سیاه و سپید، محو می‌شوند. اما این که هستی ثابت است یا متغیر، معلول است یا علت، و این که چنین اوصاف و احکامی در خود هستی عریان نیز جاری هست یا نه، سؤالات ساده و کوچکی نیستند و حل آنها، نیازمند یک کوشش صددرصد متافیزیکی است.

حقیقت این است که برای مثال، حکیمان تا پیش از صدرالمتألهین، تغییر را شأن وجود نمی‌دانستند و آن را از ویژگی‌های اجسام می‌شمردند. انتساب وصف تغییر به خود هستی، و تقسیم موجود به ثابت و متغیر، از کاوش‌های فلسفی صدرالمتألهین است.

به طور خلاصه، روش متافیزیک، بر این مبتنی است که اوصاف پدیده‌های خاص را در نظر گیرد و ببیند آیا آن‌ها از ویژگی پدیده برمی‌خیزند (مانند ترشی و شیرینی) و یا می‌توانند به خود هستی هم متعلق شوند. و اگر به هستی متعلق شدند، چه چهره‌ای خواهند یافت.

۳ - هدف متافیزیک، دادن تفسیری عام و فراگیر از همه‌ی پدیده‌های محسوس و نامحسوس است. دادن چارچوبی است که بتوان همه‌ی پدیده‌ها را در آن گنجاند. و دادن روابط بین اجزای مختلف این چارچوب.

هدف متافیزیک، پیش‌بینی در عمل یست و به همین روی، به منزله‌ی یک ابزار تجربی در عمل به کار نمی‌آید و از آن انتظار پیش‌بینی در عمل (از قبیل ساختن پل، یا فرستادن سفینه به فضا، یا درمان بیماری) نمی‌توان داشت.

نتیجه‌ی سخنان فوق، این است که متافیزیک و علم، دو معرفتند، با دو روش و دو عزم.

متافیزیک، چنان‌که جمعی جاهل گمان کرده‌اند، علم ناقص نیست. متافیزیک دوران کودکی علم نیست و علم دوران بلوغ این کودک نیست. متافیزیک، مجموعه‌ی ظلمت‌ها و حیرت‌ها و نمی‌دانم‌ها نیست و علم، کامل‌کننده‌ی متافیزیک نیست. این دو معرفت از هم مستقلند. به معنای این که نباید یکی از این دو را مرتبه‌ی نازله‌ی دیگری گرفت. کسانی پنداشته‌اند که همان‌طور که مثلاً کیمیا دوران ناپختگی شیمی بوده، و همان‌طور که مکانیک ارسطویی پیش‌درآمد مکانیکی نیوتونی بوده، متافیزیک نیز مجموعاً، پیش‌درآمد علم بوده و کاری را که علم بعداً توانست بکند، همان بود که متافیزیک می‌خواست بکند، اما نتوانست. به گمان اینان، مجهولات و مبهمات در متافیزیک قرار می‌گیرند و وقتی معلوم و روشن شدند، وارد علم می‌شوند. اینان علم و متافیزیک را در عرض هم انگاشته‌اند و هدف هر دو را یکی گمان کرده‌اند. این بینشی‌ست پوزیتیویستیک، که پیشوا و پیامبر آن، آگوست کنت فرانسوی‌ست.

اما چنان‌که دیدیم، نه علم دوران بلوغ متافیزیک است، و نه هدف این دو یکی است، و نه یکی مجموعه‌ی ظلمات است و دیگری تجلی‌گاه انوار. این دو به یک اندازه، معرفتند. تفاوت در هدف و در روش و در استخوان‌بندی آن‌هاست. یکی کاریکاتور دیگری نیست. پذیرفتن علم و متافیزیک، هر دو با هم ممکن است. متافیزیک، علم ناقص نیست که با داشتن علم، از متافیزیک بی‌نیاز شویم. علم و متافیزیک، به پرسش‌های متفاوت پاسخ می‌دهند و پاسخ‌های علمی، پاسخ پرسش‌های متافیزیکی به شمار نمی‌آیند؛ و بالعکس.

آیا می‌توان از متافیزیک بی‌نیاز بود؟

حقیقت این است که هیچ‌کس را از به کار گرفتن نوعی متافیزیک در گفته‌ها و داوریه‌هایش گریزی نیست. خود همین سؤال را که از بی‌نیازی از متافیزیک می‌پرسد، تحلیل کنیم. بی‌نیازی یعنی چه؟ نیاز چیست؟ کجا چیزی را به چیز دیگر نیازمند می‌دانیم و کجا آن را بی‌نیاز محسوب می‌کنیم؟ انواع نیازمندی‌ها کدامند؟ آیا دو مفهوم که به هم نیازمندند، نیازمندی‌شان مانند دو موجود خارجی‌ست؟ آیا بین دو موجود که یکی نیازمند به دیگری است، رابطه‌ی تولید برقرار است یا انواع روابط دیگر هم برقرار است؟ روشن است که پاسخ به این سؤال نخستین (آیا بی‌نیازی از متافیزیک ممکن است) میسر نیست، مگر این که سؤالات دیگر را پاسخ دهیم و روشن کنیم نیاز چیست و چه‌گونه رابطه‌ای‌ست. همین مطلب،

خودش یک امر متافیزیکی است و مشتمل بر کاوشی است درباره‌ی رابطه‌ی هستی‌ها به طور کلی، که یکی از آن روابط هم شکل نیاز به خود می‌گیرد. یعنی چه بخواهیم بی‌نیازی از متافیزیک را ثابت کنیم و چه بخواهیم آن را انکار کنیم، در هر دو حال، محتاج متافیزیک هستیم.

این‌جاست که سخن منسوب به ارسطو به دل می‌نشیند که گفت: «اگر باید فیلسوف کرد، باید فیلسوفی کرد. و اگر نباید فیلسوفی کرد، باز هم باید فیلسوفی کرد.» یعنی رد فلسفه هم با فلسفه امکان دارد؛ لاغیر.

حقیقت این است که ما همه متافیزیکی فکر می‌کنیم، نظر می‌کنیم، و متافیزیکی داوری می‌کنیم. بدین‌معنی که سخنان ما در دل تقسیم‌بندی‌های فراخ و بزرگ جای می‌گیرد که تبیین آن‌ها و معین کردن احکام آن‌ها، به معنای دقیقش، از وظایف مابعدالطبیعه است. وقتی کسی می‌پرسد آیا راست است که سعدی این شعر را گفته است:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند
تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری

این شخص مسلماً از راست بودن، مفهوم و منظوری را در نظر گرفته است. اگر از او بپرسی «راست است» یعنی چه؟ لاجرم خواهد گفت منظورم این است که آیا سعدی واقعاً این شعر را گفته است. خوب، واقعاً یعنی چه؟ شما چه چیز را واقعیت می‌گویید؟ شما در نظر خودتان واقعیت را چه‌گونه معنا کرده‌اید که این سؤال را می‌کنید؟ آیا در خارج از ذهن هم چیزی وجود دارد؟ آیا واقعیت باید لزوماً خارجی باشد؟ آیا جنس واقعیت خارجی چیست، مادی یا روحی؟... به‌علاوه، نسبت یک فعل به یک فاعل، از نظر شما، ملاکش چیست؟ کجا می‌توان گفت که این کار را سعدی کرده است و کجا نمی‌توان گفت که او چه کرده است؟ آیا اگر کاری از سر اراده باشد، آن‌وقت می‌توان آن را به فاعل نسبت داد؟ حالا اراده چیست؟ اگر انسان سراپا مادی باشد و همه‌ی رفتارش با مکانیسم‌های مادی توجیه شود، آیا جایی برای اراده باقی می‌ماند؟ اگر آری، چه‌گونه؟ و اگر نه، چه‌گونه؟

همه‌ی این سؤالات، و خصوصاً سؤال از حقیقت (ادراک مطابق با واقع) و خود واقعیت خارجی و این که درست بودن یعنی چه، و سؤال از اراده و اختیار و صحت انتساب فعل به فاعل، از مهم‌ترین سؤالات متافیزیکی‌اند. البته کسی که از شعر سعدی می‌پرسد، لازم نیست همه‌ی این سؤالات را، آن‌طور که یک فیلسوف مطرح می‌کند، ابتدا از خود پرسیده باشد و برای خود حل کرده باشد. اما مسلماً، به نحوی مبهم (و در مواردی بسیار خام و نارسا) پاسخی برای این پرسش‌های متافیزیکی به ذهن خود داده است. وگرنه، اگر کسی از واژه‌ی «واقعاً» هیچ معنا و مفهومی در ذهن نداشته باشد، چه‌گونه از واقعیت انتساب آن شعر به سعدی سؤال خواهد کرد؟ شما همان سؤال نخستین را از خود بکنید و آن‌گاه سعی کنید معنای آن را واقعاً (!) برای خود روشن کنید و ببینید که چه‌گونه باید پرسش‌هایی متافیزیکی را ابتدا جواب بگویید. این است که می‌گوییم هیچ‌کس بی‌متافیزیک زندگی نمی‌نکند. درست مانند این که هیچ‌کس بی‌مذهب زندگی نمی‌کند و بالأخره چیزی را می‌پرستد. انسان آگاه، از وقتی متولد می‌شود که بداند متافیزیکش چیست و مذهبش کدام است (تقارن نام‌های مذهب و متافیزیک، نباید سخنان خام ماتریالیست‌ها را به خاطر آورد که مذهب همان متافیزیک است و چون متافیزیک مردود است، مذهب هم مردود است. متافیزیک یک معرفت است. در مذهب هم سخنان متافیزیکی یافت می‌شود، هم علمی.

انکار متافیزیک، نشانه‌ی ناپختگی عقل است؛ نه نشانه‌ی بلوغ آن

دیده می‌شود که پرداختن به اندیشه‌ها و کاوش‌های متافیزیکی، محصول تفکر است. و هر متفکر بصیری، همین که در تأملات خود، در شناخت خود، و در داوریه‌های خود، ژرف‌تر و نیک‌تر نظر می‌کند، خود را بیشتر و بیشتر سرگرم مابعدالطبیعه می‌یابد. مابعدالطبیعه انگیزه‌ای جز اندیشه‌ی دقیق و گریز از خامی و ساده‌لوحی ندارد. متافیزیک، حاصل اوقات بی‌کاری و خیال‌پردازی فیلسوفانه نیست. بل که بنای رفیعی‌ست که حکیمان، در لحظات ارجمند هوشیاری، و با کاوش در غامض‌ترین مسأله‌ها و اندیشه‌ها، آن را برپا کرده‌اند. بی‌متافیزیک، نه علم می‌توان داشت و نه هیچ معرفت دیگر. و آن مادر است که این فرزندان را می‌زاید.

بی‌بصیرتانی که در حکمت قدمی راسخ ندارند، و به قول صدرالمتهلین خفاش‌وار از انوار حکمت می‌گریزند، بی‌بهره ماندن خود را از این معرفت ارجمند و استوار، با بهانه‌ی بی‌فایده بودن متافیزیک می‌پوشانند. اما چه‌گونه می‌توان کسی را یافت که منکر فلسفه باشد و خود فیلسوف نباشد؟ مگر نفی فلسفه، جز با فلسفه امکان‌پذیر است؟

از این رو، بارزترین علامت این بیماران، این است که هم بی‌خبر از مابعدالطبیعه‌اند و هم آن را نفی می‌کنند. و چه خوب گفت مولانا:

کرده‌ای تأویل حرف بکر را
خویش را تأویل کن نی ذکر را

و اذ لم یهدوا به فسیقولون هذا افک قدیم: چون راه بدان ندارند، گویند افسانه‌ای کهن است. صدق الله العظیم.

این را هم بگویم که متافیزیک فکر کردن، نه به آن معناست که دیالکتیسین‌ها شهرت داده‌اند و گفته‌اند دو گونه تفکر داریم؛ دیالکتیکی و متافیزیکی. در تفکر دیالکتیکی روابط اشیاء و تأثیر و تأثر آن‌ها در هم، در نظر گرفته می‌شود، اما در تفکر متافیزیکی، پدیده‌ها را ساکن و جامد و بی‌ارتباط و بریده از هم در نظر می‌گیرند.

اولاً این تهمت‌ست که ناجوانمردانه‌تر از آن متصور نیست. کم‌ترین آشنایی با مکتوبات فیلسوفان، بطلان این پندار را روشن می‌کند.

ثانیاً، خود همین مطلب که آیا هستی‌ها به هم مرتبطند یا گسسته از هم، و نتایج این پیوستگی یا گسستگی چیست، و اصولاً مفهوم دقیق ارتباط دو هستی با هم، یا انقطاع آن دو از هم، مسائلی هستند متافیزیکی (به توضیح و تعریفی که از متافیزیک دادیم). از این رو، تفکر دیالکتیکی هم (به فرض وجود) در ضمن متافیزیک قرار می‌گیرد، نه بیرون از آن و در مقابل آن.

اهم مسائل متافیزیک

گفتیم وقتی جامه‌های ویژه‌ی پدیدارها برمی‌کنیم و ریشه‌صفتی را در هستی زلال و عریان جست‌وجو می‌کنیم، مشغول کاوش فلسفی (متافیزیکی) هستیم.

در پدیده‌های طبیعی چه می‌بینیم؟ می‌بینیم که برگ‌ها زرد می‌شوند، جوان‌ها پیر می‌شوند، چوب‌ها می‌سوزند و خاکستر می‌شوند. (تحول)

می‌بینیم: بی‌آتش آب را نمی‌توان گرم کرد، بی‌غذا زندگی نمی‌توان کرد، بی‌نیرو در را باز نمی‌توان کرد. (اتکاء)

می‌بینیم: با بریدن یک قطعه چوب، دو قطعه خواهیم داشت. برای رفتن به بام، چندین پله را می‌پیماییم. (تعدد)

می‌بینیم: هم سنگ داریم، هم چوب. هم طلا داریم، هم مس. هم الکل داریم، هم الئید. هم انسان داریم و هم حیوان. (تنوع)

می‌بینیم: سنگ وجود دارد. آب وجود دارد. زمین وجود دارد. آسمان وجود دارد. فکر ما وجود دارد. (وجود) سکوی پرش متافیزیک، همین پدیده‌های طبیعی است. اما فراتر از آنها می‌رود و اوج می‌گیرد. در متافیزیک، از سنگ و چوب و طلا و مس، به طور خاص، سخن نمی‌گوییم. اما وقتی از تحول یا تنوع، از آن نظر که به هستی تعلق می‌گیرد، سخن می‌گوییم، احکام حاصل به همه‌چیز، و از جمله به سنگ و چوب هم تعلق می‌گیرند.

در پدیده‌های طبیعی، تنوع دیده می‌شود، اتکای پدیده‌ای به پدیده‌ای دیگر دیده می‌شود، تحول یافت می‌شود، وجود واقعیت درک می‌گردد. با دیدن این پدیده‌ها، سؤال یک فیلسوف این است: وجود چه‌گونه چیزی است که می‌تواند در مرتبه‌ای پذیرای تحول شود؟ چه‌گونه تنوع، عارض وجود می‌گردد؟ ریشه‌ی تنوع و تعدد چیست؟ آیا می‌توان منطقه‌ای را در هستی پیدا کرد که در آن تنوع و تعدد نباشد؟ اتکای دو موجود به هم چه معنی دارد؟ علیت آیا در مطلق هستی جاریست؟ وجود معلول چه‌گونه وجودی است که نیازمند علت شده است؟ چرا نمی‌تواند بدون علت وجود بیابد؟ اساساً وجود، خودش چیست؟ چرا به جای این که چیزی نباشد، چیزی هست؟ چرا جهان خالی نیست؟ چه شده که هستی‌ها ظهور کرده‌اند؟ منشأ این هستی و ظهور کجاست؟ آیا اساساً می‌توان منشأ هستی را پیدا کرد؟ آیا لازم است هستی منشأ و مبدأ داشته باشد؟

آیا هستی هر جا یافت شود، کمیت‌پذیر است؟ و یا کمیت، مخصوص دسته‌ای از هستی‌هاست؟ در این صورت، خصوصیت این دسته‌ی خاص چیست؟

آیا معلومات ما خود نوعی «وجود» نیستند؟ چه نوعی؟ تفاوتشان با موجودهای دیگر چیست؟ چه شده که یک «موجود» از جنس آگاهی است و موجودات دیگر چنین نیستند؟ آیا هر موجودی که از جنس «آگاهی» باشد، لزوماً در ذهن است، یا در خارج از ذهن هم می‌توان چنان موجوداتی را یافت؟ آیا اساساً هستی همیشه در جامه‌ی ماده ظهور می‌کند، یا می‌توان موجودی غیر مادی پیدا کرد؟

سؤالات فوق، و ده‌ها سؤال از این قبیل، نوع سؤالات فلسفی را روشن می‌سازند. برای پاسخ به تمام این سؤالات، سعی می‌شود که احکام و خصلت‌های خود هستی یافت شود و بر مبنای آنها قضاوت صورت گیرد.

مثلاً در پاسخ به این سؤال مهم، که چرا به جای این که چیزی نباشد، چیزی هست، کوشش می‌شود که پرده از راز هستی بردارند که آیا هستی، خودبه‌خود فوران می‌کند و یا فواره‌ای دارد. اگر این صفت اصلی هستی کشف شود، پاسه آن پرسش یافته خواهد شد. در پاسخ به سؤال مهم مادی بودن همه‌ی هستی (ماتریالیزم) و یا نبودن آن، ابتدا باید روشن گردد که آیا اقتضای «بدون» مادی بودن است و یا این که هستی، فقط در مرتبه‌ای از مراتب خود جامه‌ی مادیت می‌پوشد. و بر این قرار است حل سایر پرسش‌ها و کشف جواب این‌ها.

مسائل مهم متافیزیک را اینک می‌توان حدس زد کدامند:

۱. منشأ هستی (خداوند)
۲. غایت هستی
۳. قلمروهای هستی (ماده - بیرون از ماده)
۴. ریشه‌ی تحول‌پذیری (حرکت جوهری)
۵. ریشه‌ی تنوع (مراتب هستی، تشکیک در هستی، علیت، جوهر و عرض، وحدت و کثرت)
۶. علیت (علیت و معلول، واجب و ممکن)
۷. وجود (اصالت وجود، اصالت ماهیت، وهم‌انگاری، واقع‌انگاری)
۸. حقیقت (درست، نادرست، آگاهی، حقیقت، ادراک، وجود ذهنی)
۹. طبیعت ماده و جسم (قوه، فعل، ماده‌المواد، مقدار)
۱۰. ارتباط بخش‌های مختلف هستی (روح و جسم، خدا و جهان، امکان اشرف، وحی، الهام، اراده و فعل...)

رابطه‌ی علم و متافیزیک

دریغ است که در این‌جا، اشارتی به مسأله‌ی مهم رابطه‌ی علم و متافیزیک نکنیم. رابطه‌ی علم و فلسفه‌ی علم را قبلاً دیدیم. حالا می‌خواهیم ببینیم متافیزیک با علم چه رابطه‌ای دارد؟

۱ - اولین سخن این است که این ارتباط، طولی است؛ نه عرضی. یعنی متافیزیک فراخ‌تر از علم است و منطقه‌ی علم، تماماً در داخل منطقه‌ی مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد. و به دیگر سخن، تقسیم‌بندی‌های متافیزیک، چنان فراخ است که همه‌ی تقسیم‌بندی‌های علم را در بر می‌گیرد و نه بالعکس. باز هم باید تأکید کرد که احکام متافیزیکی ناظر به هستی‌اند، از آن نظر که فراخ است و نه ناظر به خصوصیت پدیده‌ها. و به همین لحاظ، احکام علمی را نمی‌توان از احکام متافیزیکی به دست آورد. برای مثال، اگر خواص مربوط به چهارضلعی‌ها را بیان کنیم، این خواص شامل همه‌گونه چهارضلعی می‌شود و از جمله مربع. اما خواص ویژه‌ی مربع، از خواص کلی چهارضلعی‌ها به دست نمی‌آید. در عین حال، خواص مربع در طول خواص چهارضلعی‌هاست، نه در عرض آن‌ها. (یعنی با آن‌ها سازگار است و در دل آن‌ها جای می‌گیرد.) حال اگر خواص اشکال هندسی را به طور مطلق بگوییم (صرف‌نظر از چند ضلعی بودن یا منحنی بودن)، خواص ذکر

شده برای مربع هم صادق خواهد بود. اگر هر موجودی را «شکل» خاصی در «سطح» هستی بدانیم، متافیزیک مساحت این سطح و خواص آن را می‌دهد و به هیچ شکل خاصی در محدوده‌ی آن شکل کار ندارد.

۲ - نکته‌ی دوم این که قوانین علمی، به کار متافیزیک می‌آیند. یعنی متافیزیک آن‌ها را برای اثبات مقاصد خود استخدام می‌کند. برای مثال، همینکه در جهان تحولی روی می‌دهد (چوب‌ها خاکستر می‌شوند، جان‌ها پیر می‌شوند...) مقدمه‌ای می‌شود در دست یک فیلسوف. این مقدمه، علمی و تجربی‌ست. مقدمه‌ی دوم از متافیزیک می‌آید و توضیح می‌دهد که تحول، بی‌علت نمی‌شود. مقدمه‌ی سوم را هم باز متافیزیک می‌دهد که جسم نتواند علت (به معنای فلسفی) واقع شود. این مجموعه، نشان می‌دهد که علتی بر بالای جهان مادی هست که همه‌ی جهان ماده در تسخیر اوست و همه‌ی تحولات، به افاضه‌ی او، و از طریق اجسام (به منزله‌ی ابزار) صورت می‌گیرد.

این مثال نشان می‌دهد که هیچ نظریه و یا سخن علمی، اگر با سخن فلسفی توأم نشود، خود به تنهایی نمی‌تواند نتیجه‌ای فلسفی بدهد. و به عبارت دیگر، هیچ مطلب علمی، مستقلاً هیچ مطلب فلسفی نیست. و باز به سخن دیگر، هیچ سخن علمی، به تنهایی پاسخ هیچ پرسش فلسفی نیست.

عکس مطلب نیز صحیح است. هیچ پاسخ فلسفی، ناظر به یک پرسش خاص علمی نیست. (به مثال شکل و سطح در بالا توجه کنید.) و با هیچ مطلب فلسفی نمی‌توان مستقیماً یک مسأله‌ی علمی را نتیجه گرفت و یا آن را حل کرد. (باز هم به رابطه‌ی خواص مربع و خواص شکل، به طور کلی، توجه کنید.)

این‌ها از مهم‌ترین نکات تفکرند و عدم توجه به آن‌ها مایه‌ی خطاهای بسیار بوده است. و برآمیختن احکام علم و فلسفه، و با ابزار علم به کاوش‌های فلسفی پرداخت، و یا آب ابزار فلسفی در جست‌وجوی پاسخ پرسش‌های علمی بودن، چه آسیب‌ها و ضلالت‌ها که به همراه نیاورده است.

۳ - علم نمی‌تواند هیچ مسأله‌ی فلسفی را حل کند. این را آموختیم. اما علم می‌تواند برای فلسفه مسأله‌آفرین باشد. یک کشف علمی، یک کشف فلسفی نیست. اما می‌تواند انگیزه‌ی یک کشف فلسفی شود. یعنی می‌تواند فیلسوف را رهنمون شود که درباره‌ی آن کشف نوین تأمل کند و ریشه‌ی خاصیت جدید را در «وجود» جست‌وجو کند و بدین شیوه، بر غنا و محتوای متافیزیک بیافزاید.

برای مثال، حکیمان از روی دقت در مسأله‌ی ادراک قادر بوده‌اند که عواملی و عوالمی غیر جسمانی را اثبات کنند. مسأله‌ی غریزه، هنوز از نظر علمی سرّی ناگشوده است. این خود برای فیلسوف، مسأله‌ای را مطرح می‌کند و شناخت علمی بیش‌تر آن، شاید حکیم را رهنمون شود که پی به مراتب دیگری در هستی ببرد و آن را پایه‌ای برای صعود بر بام‌های کشف‌ناشده‌ای بسازد.

۴ - هم‌چنین، کشف‌های علمی، گاهی مواضع بعضی اشتباهات فلسفی را ممکن است روشن سازد. و به عبارت صحیح‌تر، یک کشف علمی ممکن است نشان دهد که مصداقی که یک فیلسوف برای سخن خود در نظر گرفته، مصداق واقعی نیست. برای مثال، بوعلی در برابر متکلمان، اصرار می‌ورزد که جسم، امری منقطع و بریده بریده نیست. بل که یک حقیقت یکپارچه‌ی ممتد است. این سخن صحیح است. یعنی درست است که جسم، واقعاً ذوامتداد است و نمی‌تواند از اجزای بی‌بعد و بی‌امتداد به وجود آمده باشد. اما سخن بعدی بوعلی درست نیست که می‌گوید همین اجسام محسوس، همین‌گونه که نزد حس

تکه‌تکه نیستند، در واقع هم تکه‌تکه نیستند. تئوری اتمی نشان می‌دهد که اجسام محسوس، واقعاً - به گفته‌ی بوعلی - ذومفاصلند؛ یعنی بریده‌بریده‌اند. آن که امروزه مصداق سخن بوعلی‌ست، الکترون‌ها و پروتون‌ها هستند. به عبارت دیگر، این درست است که جسم بالأخره امتداددار است و در آن، ذاتاً بریدگی نیست. اما مصداق این حکم، این اجسام ظاهری نیستند. بل که این‌ها خود مرکب از آن اجزای ذوبعد بی‌بریدگی‌اند.

نمونه‌ی اخیر، نمونه‌ای‌ست از موارد بسیاری که دخالت نامجاز فلسفه را در علم آشکار می‌کند، که باید هوش‌مندان و فیلسوفانه از آن پرهیز کرد.

تفاوت قوانین علمی و فلسفی

این قسمت، به‌علاوه‌ی قسمت بعد، به گمان نگارنده، مهم‌ترین بخش‌های این نوشتارند و میوه‌هایی هستند که از ازدواج میمون دو نهال علم و متافیزیک چیده می‌شوند و از همین رو، شایسته‌ی همه‌گونه دقت و تدبرند:

۱ - هیچ قانون متافیزیکی، کمی نیست؛ در حالی که اغلب قانون‌های علمی (خصوصاً امروزه) کمی‌اند.

۲ - هیچ قانون متافیزیکی را نمی‌توان از راه تجربه ابطال کرد. اما قوانین علمی، از راه تجربه قابل ابطالند. یعنی فرض ابطال آن‌ها به طریق تجربی، معقول است. (حساس بودن نسبت به جهت‌گیری حوادث مادی)

۳ - قوانین علمی گزینشی‌اند. یعنی به چهره‌ای از حوادث و موجودات نظر دارند؛ نه به کل آن‌ها و به طبیعت آن‌ها. در حالی که قوانین متافیزیکی، ناظر به کل پدیده‌ها و به طبیعت یک موجودند.

۴ - با قوانین علمی می‌توان حادثه‌ای خاص را پیش‌بینی کرد. اما با قوانین متافیزیکی پیش‌بینی عملی میسر نیست.

۵ - نفی یک قانون متافیزیکی، مستلزم یک محال عقلی است. اما نفی یک قانون علمی، مستلزم محال نیست. (نتیجه‌ی این سخن این است که نمی‌توان از راه برهان‌خلف بر مبنای مقدمات بدیهی، و نشان دادن تناقض در جایی، یک قانون علمی را به ثبوت رسانید. اما یک قانون فلسفی را می‌توان). برای مثال، قانون بقای انرژی را در نظر می‌گیریم. کسانی تصور کرده‌اند که این قانون چون عام است و برای همه‌ی جهان است، پس از قبیل قوانین متافیزیکی است و از آن نتایج متافیزیکی گرفته‌اند. و حتی کسانی در ردّ این مطلب که قوانین عام متافیزیکی قادر به پیش‌بینی نیستند، قانون بقای انرژی را مثال آورده‌اند. به همین رو، این قانون را اینک بررسی می‌کنیم:

الف - آشکار است که این قانون، کمی است. یعنی اساساً درباره‌ی بقای کمیت انرژی‌ست.

ب - می‌توان تصور کرد که این قانون ابطال شود. یعنی می‌توان تجربه‌ای را در نظر آورد که اگر واقع شود، قانون بقای انرژی باطل خواهد شد. کافی‌ست در یک سیستم ایزوله، در جایی قدری انرژی صرف شود و در جای دیگر معادلش ایجاد نشود تا بطلان این اصل (!) معلوم گردد.

ج - این قانون فقط ناظر به کمیت خاصی است که انرژی نام دارد. درباره‌ی همه‌ی ابعاد پدیده‌ها نیست. نمی‌گوید وقتی انرژی حفظ شد، همه‌چیز حفظ می‌شود. پیداست حفظ انرژی کل یک سیستم، ملازمه‌ای با حفظ شتاب، حفظ سرعت، حفظ رنگ، حفظ فشار، حفظ حجم، و غیره‌ی آن سیستم ندارد. از این رو، قانونی گزینشی است.

د - قادر به پیش‌بینی حوادث خاص است. می‌توان مقداری یخ را سایید و از روی انرژی مصرف‌شده، حساب کرد که چه قدر آب باید تولید شود.

ه - عدم بقای کمیت انرژی، امری نیست که عقلاً محال باشد. آن که محال است، معدوم شدن یک موجود است؛ در همان زمان که موجود است. اما کمیت خاصی با تعریفی خاص، اگر محفوظ نماند، با هیچ قاعده‌ی عقلی تناقض ندارد. اصل بقای نیرو، یا اصل بقای شتاب هم در جهان نداریم. و مستلزم محالی هم نیستند.

از این رو، اصل بقای انرژی، اصلی علمی است.

از آن‌طرف، این قانون فلسفی را در نظر بگیرید: با حضور علت تامه، معلول ضرورتاً حاضر است.

الف - این قانون کمی نیست.

ب - ابطال‌پذیر نیست. چرا که اگر علت حاضر بود و معلول حاضر نبود، نمی‌گوییم قانون باطل است؛ می‌گوییم علت هنوز تام نیست. و اگر معلول حاضر بود و علت را نیابیم، می‌گوییم علت حتماً حاضر است.

ج - معلولیت، صفتی از معلول نیست. همه‌چیز معلول است. معلول چیزی ندارد، جز معلولیت. به عبارت دیگر، معلولیت سراپای شیء معلول را در بر می‌گیرد؛ نه فقط جنبه‌ای از آن را. علت تامه، موجد همه‌ی وجوه و جنبه‌ها و همه‌ی صفات و آثار معلول است؛ نه موجد بعضی از وجوه آن. (به مفهوم دقیق فلسفی علیت توجه شود.)

د - با این قانون کلی نمی‌توان پیش‌بینی کرد که در یک مورد خاص چه پیش خواهد آمد. اگر آب را بر سر آتش نهیم، این قانون می‌گوید اگر آتش علت تامه‌ی گرم شدن آب باشد، آب گرم می‌شود و اگر نه، نه*.

ه - تخلف از این قانون محال است. یعنی محال است موجودی وجوداً وابسته به علتی باشد و بدون این علت، موجودیت پیدا کند. چرا که در این صورت، موجود وابسته، استقلال می‌یابد و این عین تناقض و خلاف فرض است.

تفاوت‌های مذکور، تفاوت‌هایی هستند که از آن‌ها می‌توان به منزله‌ی آزمون بهره چست و در تعیین علمی بودن یا متافیزیکی بودن یک سخن یا یک قانون، از آن‌ها کمک گرفت. اما باید دانست که تفاوت قوانین علمی و متافیزیکی، منحصر در این‌ها نیست. موارد تفاوت دیگری هم هستند که قبلاً نیز به طور پراکنده، به آن‌ها اشاره کرده‌ایم

۶ - راه حصول قوانین فلسفی، تعقل است. در حالی که راه کشف قوانین علمی، تجربه‌ی مستقیم است.

* دقیق‌تر این است که بگوییم اگر آتش (همراه با دیگر عوامل موجود)، مجموعاً علت تامه‌ی گرم شدن آب باشند، آب گرم می‌شود و اگر نه، نه.

۷ - قوانین فلسفی از آن هستی‌عریانند. در حالی که قوانین علمی، از آن هستی‌هایی هستند که جامه‌ی مادیت بر تن دارند.

۸ - قوانین فلسفی بر پایه‌ی کلی‌ترین تقسیم‌بندی‌ها بنا می‌شوند. اما تقسیم‌بندی‌های علمی که پایه‌ی قوانین علمی‌اند، خود در شکم تقسیمات فلسفی می‌گنجند.

۹ - هیچ سخن علمی، پاسخ هیچ پرسش فلسفی نیست. و هیچ سخن فلسفی هم پاسخ هیچ پرسش علمی نیست.

۱۰ - نه علم و تجربه، مستقیماً و مستقلاً فلسفه می‌آفریند و نه تعقل و کاوش منطقی محض، علم‌آفرین است.

۱۱ - علم از فلسفه، چارچوب فکری، و جهان‌بینی، می‌آموزد و برای آن مسأله می‌آفریند.

بر پایه‌ی مجموع سخنان فوق، و با تمرین و ممارست کافی، می‌توان به هدف تفکیک احکام علم از متافیزیک نزدیک گردید و ذهن را از آسیب خطای برآمیختن این دو گونه معرفت مصون داشت؛ که قربانیان این خلط و خطا کم نبوده‌اند.

چه‌گونه می‌توان به یافتن راه‌حل یک مسأله نوفیق یافت؟

نخست باید بگویم ما در پی دادن یک روش شناخت عام نیستیم که همه‌ی هستی‌ها و پدیده‌ها را فرا گیرد. چنان روش شناختی، اگر موجود باشد، به کار هیچ مسأله‌ی خاص نمی‌آید. ما در پی دادن روشی [هستیم] که به کمک آن روش بتوانیم راه‌حل مسأله‌ای را پیدا کنیم. سخن بر سر مسأله‌های فکری است و یافتن راه‌حل مناسب با آنها؛ نه هر پدیده و هر حادثه‌ای.

تمییز این که از چه راهی باید رفت تا به حل مشکل نزدیک شد، اولین قدم و مهم‌ترین قدم در راه حل یک مسأله است.

بسیار می‌شود که وقتی انسان رویه‌رو با مسأله‌ای می‌شود، خود را در برابر حصار نفوذناپذیری می‌یابد که هیچ روزنه‌ای برای داخل شدن بدان، پیدا نیست. دیوارها چنان بلند و سر به فلک کشیده‌اند که از هیچ کمندی کاری ساخته نیست و چنان لغزنده‌اند که پای و دست لحظه‌ای بر آن قرار نمی‌گیرند و چنان محکمند که به نیروی هیچ مشتتی و یا کلنگی خراب‌شدنی نیستند. حل مسأله را از کجا باید آغاز کرد؟

باید دید این قلعه از چه ساخته شده است. از گل؟ از سنگ؟ از سیمان؟... و برای هر یک از این‌ها ابزاری در خور تهیه کرد. و همین است آن که ما در این بحث دنبال می‌کنیم. در برابر هر مسأله، باید جنس مسأله را واریسی کرد. و وقتی این مطلب معلوم شد، راه‌حل مسأله معلوم شده است و از آن پس، خود شخص است که باید بقیه‌ی راه را برود و به حل نهایی مسأله توفیق یابد. ذهن هر یک از ما، آکنده از پرسش‌های گوناگون است؛ پرسش‌هایی که معمولاً نوع و جنس آنها بر ما معلوم نیست و به همین روی، در حل آنها، احیاناً متحیریم.

آیا قرآن علمی‌ست؟ آیا مارکسیسم علمی‌ست؟ آیا خدا وجود دارد؟ آیا روش علمی در حل همه‌ی مسائل موفق است؟ آیا تئوری طبقات مارکسیستی صحیح است؟ آیا تاریخ آینده‌ی بی‌تکاملی دارد؟ آیا

نهضت کنونی ایران، نهضتی اسلامی است؟ آیا روش شناختی برای حل این مسائل وجود دارد؟ آیا جهان خارج وجود دارد؟ دموکراسی چیست؟ آیا تضاد در همه‌ی پدیده‌ها هست؟ آیا جهان هدف دارد؟ آیا بشقاب‌پرنده راست است؟ هنر چیست؟ زن و مرد چه حقوقی دارند؟ آیا باید حقوق آنان مساوی باشد؟ لغو مالکیت خصوصی بهتر است یا حفظ آن؟ آیا وحی حقیقت دارد؟ نهضت‌ها چه‌گونه پا می‌گیرند؟ روش تفسیر تاریخ چیست؟ کجا و با چه کس و چه‌گونه باید مبارزه کرد؟ ادراک چیست؟ آیا می‌توان ماتریالیست بود؟ رهبری چیست؟ صفات یک راهبر واقعی کدام است؟ آیا مذهب مایه‌ی پیشرفت است یا انحطاط؟ نقش اسلام در رفتار و در سرگذشت مردم چه بوده است؟ آیا انسان مجبور است یا مختار؟ آیا پیشرفت صنعتی به سعادت بشر کمک کرده است؟ آیا فلسفه به درد می‌خورد؟...

برای پاسخ به این‌ها و صدها سؤال از این قبیل، باید از جایی شروع کرد. می‌خواهیم بدانیم آن‌جا کجاست. در کجا باید گشت تا پاسخ این سؤالات را بتوان یافت.

باز هم تکرار می‌کنیم. ما نمی‌خواهیم خود این مسائل را حل کنیم. می‌خواهیم روشن کنیم که برای یافتن جواب آن‌ها، به کجا باید مراجعه کرد و از چه راهی باید رفت.

۱ - نخستین قدم، وضوح بخشیدن به سؤال است. بسیاری از سؤالات، نه به خاطر دشوار بودنشان، بل که به خاطر مبهم بودنشان است که پاسخی نمی‌یابند و ایجاد حیرت می‌کنند. یک سؤال مبهم، همواره جوابی مبهم در پی خواهد داشت. هنر پرسیدن در این است که پرسش را تا حد ممکن، واضح و بی‌ابهام کنیم. بر خود و بر دیگران معلوم کنیم که از چه می‌پرسیم. این که می‌گویند حسن‌السؤال نصف‌العلم (خوب سؤال کردن، نیمی از علم است)، سخن صدق و حق است. اگر کسی بتواند خوب بپرسد، نیمی از جواب را پیشاپیش آماده کرده است.

مثلاً این که «آیا مارکسیسم علمی‌ست؟»، سؤالی‌ست که خوب ادا نشده است. باید سؤال را تکه‌تکه کرد. مارکسیسم یک چیز نیست. صدها چیز است. در آن انواع آموزش‌ها و ارزش‌ها وجود دارد. به همین سبب، کلمه‌ی واحد مارکسیسم، نباید شخص را بفریبد و گمان کند یک سؤال کرده و یک جواب آری یا نه هم لازم دارد. «آیا مارکسیسم علمی‌ست؟» در حقیقت مشتمل بر صدها سؤال است که هر یک را باید جداگانه پاسخ داد. همچنین است این سؤال که آیا قرآن علمی‌ست؟ قرآن هم یک چیز نیست. هزاران آیه دارد و هر آیه‌اش ممکن است مشتمل بر مسأله‌ای علمی یا غیر علمی (متافیزیکی، اخلاقی) باشد. به علاوه، «آیا قرآن علمی است» نقاط ابهام دیگری هم دارد. آیا منظور، محتوای قرآن است؟ یا منظور روش به دست آوردن این محتواست؟ (وحی؟) آیا منظور از علمی، تجربی‌ست یا علمی به معنای وسیع؟ با روشن کردن این نقاط، به خوبی می‌توان ملاحظه کرد که راه پاسخ یافتن برای آن، چه قدر روشن می‌شود.

مثلاً اگر منظور، محتوای قرآن باشد و اگر منظور از علمی، تجربی باشد، در این صورت، راه‌حل مسأله این است که به دنبال آیاتی بگردیم که مضمون آن‌ها را می‌توان تجربه، و یا مشاهده کرد و ببینیم چنین آیاتی را می‌توان تجربه کرد و یا مشاهده کرد، و ببینیم چنین آیاتی یافت می‌شود یا نه. مثلاً آیاتی که درباره‌ی داستان موسی است، علمی تجربی‌ست. چرا که می‌توان به تاریخ مستند مراجعه کرد و صحت آن‌ها را بررسی نمود.

۲ - قدم دوم، تمیز مرز ارزش‌ها و واقعیت‌هاست. و یا به قول حکیمان، فرق نهادن میان اعتبارات و حقایق است. علم و فلسفه، از حقایق سخن می‌گویند و درباره‌ی چه باید کرد و چه نباید کرد، ساکتند. آنچه مربوط به وظیفه، تکلیف، حق، خوب، بد، باید، نباید، ارزش، و... می‌شود، همه در حوزه‌ی اخلاق جای می‌گیرند؛ نه در علم و متافیزیک. از این رو، مرز تکلیف و توصیف را باید بازشناخت. هیچ‌گره اخلاقی و تکلیفی را نمی‌توان به کمک علم یا فلسفه گشود. راه‌حل یک مسأله‌ی اخلاقی، راه علمی یا متافیزیکی نیست.

آیا باید مبارزه کرد؟ آیا باید در بر انداختن ظلم مستعد بود؟ آیا تاریخ رو به تکامل است؟ انسان ایده‌آل کدام است؟ حق مالکیت از آن کیست؟ فرد یا جامعه؟ آیا حقوق زن و مرد باید مساوی باشد یا نه؟ این‌ها همه سؤالاتی هستند که ابزار علم و فلسفه به کار پاسخ دادن به آن‌ها نمی‌آیند. ارزش، منبع دیگری غیر از دانش دارد. و تکلیف از توصیف مایه نمی‌گیرد. و از راه علم، به اخلاق نمی‌توان رسید.

باید برای حل مسائل تکلیفی (به مفهوم عام)، ابتدا ارزش‌های خود را تعیین و تبیین نمود. باید ظلم و عدل و امثال آن‌ها را به خوبی معنی نمود. باید کمال و نقص را تصمیم گرفت که چیست. هیچ کشف علمی نمی‌تواند نشان دهد که جهان به‌تر شده است یا بدتر. همه‌ی موشکافی‌های علمی، فقط می‌تواند روشن کند که جهان چه‌گونه هست. اما این‌گونه بودن خوب است یا بد، مسأله‌ای نیست که پاسخش در دست علم باشد. با دلو علم، از چاه طبیعت نمی‌توان آب ارزش کشید. این نکته به [..؟..] و تشبیه و امثال آن‌ها مربوط می‌شود، همه از امور قراردادی هستند و حل مسائل مربوط به آن‌ها، منحصرأ در حوزه‌ی قراردادها صورت می‌گیرد و با متد علمی یا فلسفه، در حل آن‌ها نمی‌توان و نمی‌باید کوشید.

۳ - پس از طرح مسأله، و پس از وضوح بخشیدن به آن، و پس از جدا کردن مسائل ارزشی و اخلاقی و تکلیفی و قراردادی، ناگزیر، دو دسته مسأله باقی می‌مانند: علمی و متافیزیکی. برای این که تصمیم در این مورد آسان باشد، ابتدا می‌باید برای مسأله‌ی خود، پاسخی محتمل را گمان بزنیم و سپس این پاسخ را بر معیارهایی که در بخش پیشین آوردیم، عرضه کنیم تا جنس و طبیعت مسأله روشن گردد. با معین کردن جنس و طبیعت مسأله، به راحتی می‌توان راه‌حل آن را هم معین کرد. اگر مسأله علمی‌ست، برای حل آن از مشاهده و تجربه کمک می‌گیریم و اگر فلسفی‌ست، با مراجعه به قواعد فلسفی و با کاوش‌های منطقی، به حل آن می‌پردازیم. مهم این است که بدانیم حوزه‌ی عمل کجاست و از چه ابزاری باید استفاده کنیم.

برای مثال، این سؤال را در نظر می‌گیریم: دموکراسی چیست؟

این سؤال چند معنا می‌تواند داشته باشد که برای وضوح بخشیدن به آن، باید این معانی را از هم تفکیک کنیم:

الف - کسانی که از دموکراسی سخن می‌گویند، منظورشان چیست؟

ب - دموکراسی، آن‌طور که تاکنون در بعضی جوامع وجود داشته، چه‌گونه بوده است؟

ج - اصولاً دموکراسی چه‌گونه چیزی است؟ یک واقعیت است؟ یک ارزش است؟ خوب است؟ قابل دفاع است؟ معنای واقعی آن چیست؟ همیشه و همه‌جا قابل به کار بستن است؟ همه‌جا به یک شکل است؟

سؤال الف و ب، هر دو سؤال‌هایی علمی‌اند. یعنی با مراجعه به جوامع، چنان‌که بوده‌اند، و با مراجعه به آراء و اقوال فیلسوفان و سیاستمداران که درباره‌ی دموکراسی سخن گفته‌اند، پاسخ آن سؤال معلوم می‌شود. (راه تجربه و مشاهده)

اما سؤال ج، که خود مشتمل بر پرسش‌های ریزتر است، سؤالی چند بعدی‌ست. از خوب بودن و قابل دفاع بودن آن اگر می‌پرسیم، یک سؤال ارزشی و تکلیفی کرده‌ایم و باید به ایدئولوژی (مبانی ارزشی) خود مراجعه کنیم؛ نه به علم و نه به فلسفه.

سؤال از این که آیا دموکراسی یک ارزش است، دو پاسخ دارد: بلی و نه. چه‌گونگی دموکراسی و روش اجرای آن، امری توصیفی‌ست و علمی. ولی ارزیابی آن و بد یا خوب دانستن آن، امری ارزشی‌ست. سؤال از این که آیا دموکراسی همیشه و همه‌جا قابل به کار بستن است یا همه‌جا به یک شکل است، اصولاً سؤال علمی است. البته باید دموکراسی را قبلاً معنا کرد. اما به هر معنا که باشد، پاسخ سؤالات یادشده را باید از تجربه و مشاهده خواست؛ نه از متافیزیک و نه از ایدئولوژی.

اما سؤال از این که معنای واقعی دموکراسی چیست، گویا سؤال تهی‌ست!

باید پرسید معنای واقعی خود این سؤال چیست؟ معمولاً دموکراسی را حکومت مردم بر مردم معنا می‌کنند. آیا این کافی‌ست؟ البته نه. حکومت را هم باید معنا کرد. معنا کردن حکومت، و این که حدود آزادی چیست، و در هر حکومتی کدام آزادی را باید فدا کرد تا آزادی‌های دیگر تأمین شود، مطلب را به امر ارزشی منتهی می‌کند و معنای واقعی دموکراسی را مبهم می‌گذارد.

مثال دوم: تاریخ به کدام طرف سیر می‌کند؟

این سؤال پیداست که سؤالی ارزشی نیست. بل که یک سؤال توصیفی‌ست.

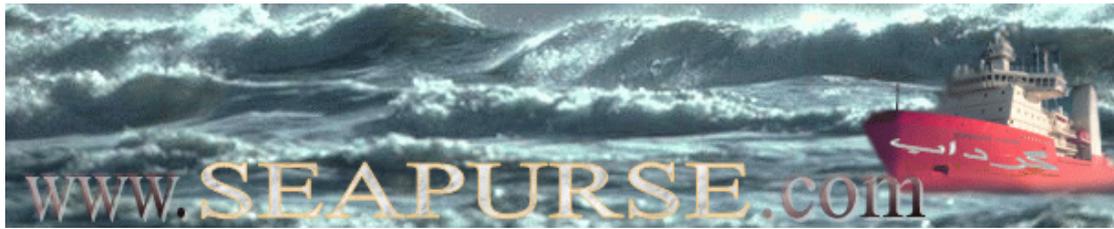
از این رو، برای پاسخ آن باید از علم یا متافیزیک کمک گرفت.

باید ابتدا سؤال را واضح‌تر کنیم: منظور از تاریخ چیست؟ منظور از طرف چیست؟ تاریخ را معنا می‌کنیم: مجموعه‌ی رفتار انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر و در ارتباط با محیط زیست.

طرف: شکل خاصی از مجموعه‌ی رفتار انسان‌ها در ارتباط با محیط زیست. از این رو سؤال به این برمی‌گردد: در آینده، روابط انسان‌ها با هم (و نسبت به محیط زیست) چه شکلی خواهد داشت؟

پیداست سؤال از روابط انسان‌ها با هم، یک سؤال متافیزیکی نیست. چرا که مربوط به حوزه‌ی خاص انسان‌ها، و در محدوده‌ی همین انسان‌هاست. سؤال درباره‌ی خصلتی از خصائل هستی نیست. اما با این حال، این سؤال، چهره‌ی یک سؤال علمی را ندارد. چرا که از روابط همه‌ی انسان‌ها نمی‌توان پرسید. باید گزینش کرد. ناچار، باید پرسید مثلاً روابط اقتصادی (یا سیاسی یا تعلیمی و تعلمی) انسان‌ها با هم چه‌گونه خواهد بود. این‌جاست که به یک پرسش علمی می‌رسیم. (منظور این است که باید علم معین کند برای آن پاسخی می‌توان یافت یا نه.) پاسخ احتمالی که برای این سؤال گمان می‌بریم، از این قبیل خواهد بود: در آینده، شکل روابط اقتصادی (تولید کالا، توزیع، مصرف) انسان‌ها، به شکل الف خواهد بود. حال از روی این پاسخ، و با توجه به معیارهای یاد شده، باید به دست آورد که آیا علم تجربی در مورد آن سؤال می‌تواند نظری بدهد یا نه. اینک راه یافته شده است و باید بقیه‌ی راه را به کمک علم بپیماییم.

یعنی باید دید آیا در علم می‌توان قوانینی یافت که با آنها بتوان آینده را پیش‌بینی کرد؟ (گمان نگارنده این است که هر گونه پاسخ به سؤال یادشده، از آن نظر که ابطال‌ناپذیر است، غیر علمی‌ست و از این رو، طرح چنین سؤالی نابه‌جاست و پاسخی برای آن یافت نمی‌شود.)



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های ناخواسته‌ی نگارشی، پوزش می‌خواهم.

بهمن ۱۳۸۵