

آموزش فلسفه

جلد اول

مؤلف

استاد محمد تقی مصباح یزدی

مصباح یزدی محمد تقی، ۱۳۱۳ -
آموزش فلسفه / مؤلف، محمد تقی مصباح یزدی. - تهران:
موسسه انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر
بین الملل. ۱۳۷۸.

۲ ج: جدول. - ([سازمان تبلیغات اسلامی]، معاونت پژوهشی: ۷).
ISBN 964 - 304 - 087 - 9 (۱). ج.
ISBN 964 - 304 - 088 - 7 (۲) ج
ISBN 964 - 7126 - 63 - 8 (2 VOL.SET)

فهرستنويسي براساس اطلاعات فيپا.

چاپ قبلی: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۳
۱. فلسفه. الف. سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت پژوهشی. ب. موسسه
انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

۱۰۰ عم ف/ ۹۹ B

۱۳۷۸

۱۳۱۰۴ - ۷۸ - م

كتابخانه ملي ايران



آموزش فلسفه

(جلد اول)

تأليف

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر

شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر

نوبت چاپ.....	۱۳۸۳	پنجم - زمستان
چاپ و صحافی.....		
چاپخانه سپهر		
شماره کان.....	۲۵۰۰	
تعداد.....	۲۴۰۰۰	ریال
قیمت.....		
شابک.....	۹۶۴ - ۳۰۴ - ۰۸۷ - ۹ (VOL. 1)	۳۰۴ - ۰۸۷ - ۹ (جلد ۱)

ISBN 964 - 7126 - 63 - 8 (2VOL.SET)

حق چاپ محفوظ است.

E. mail: intlpub @ amirkabir.com
WWW. Intlpub.com

فهرست کتاب

۹	مقدمه ناشر
۱۵	مقدمه مؤلف
بخش اول: مباحث مقدماتی	
۲۳	درس اول: نگاهی به سیر تفکر فلسفی از آغاز تا عصر اسلامی
• آغاز تفکر فلسفی ۲۴ • پیدایش سوفیسم و شک‌گرانی ۲۵ • دوران شکوفائی فلسفه ۲۶ • سرانجام فلسفه یونان ۲۸ • طلوع خورشید اسلام ۲۸ • رشد فلسفه در عصر اسلامی ۳۰	
۳۵	درس دوم: نگاهی به سیر تفکر فلسفی از قرون وسطی ^۱ تا قرن هیجدهم میلادی
• فلسفه اسکولاستیک ۳۶ • رنسانس و تحول فکری فراگیر ۳۷ • مرحله دوم شک‌گرانی ۳۸ • خطر شک‌گرانی ۳۹ • فلسفه جدید ۴۰ • احالت تجربه و شک‌گرانی جدید ۴۱ • فلسفه انتقادی کانت ۴۲	
۴۷	درس سوم: نگاهی به سیر تفکر فلسفی در دوران اخیر
• ایدئالیسم عینی ۴۸ • پوزیتیویسم ۴۹ • عقل‌گرانی و حس‌گرانی ۵۰ • اگریستانسیالیسم ۵۱ • ماتریالیسم دیالکتیک ۵۲ • پرآگماتیسم ۵۳ • مقایسه‌ای اجمالی ۵۴	
۵۹	درس چهارم: معانی اصطلاحی علم و فلسفه
• مقدمه ۶۰ • اشتراک لفظی ۶۱ • معانی اصطلاحی «علم» ۶۳ • معانی اصطلاحی، «فلسفه» ۶۵ • فلسفه علمی ۶۵	

درس پنجم: فلسفه و علوم

- ۷۱
• فلسفه علوم ۷۲ • متأفیزیک ۷۳ • نسبت بین علم و فلسفه و متأفیزیک ۷۴ • تقسیم و طبقه‌بندی علوم ۷۵
• ملاک مرزبندی علوم ۷۶ • کل و کلی ۷۸ • انتسابات علوم ۷۸

درس ششم: فلسفه چیست؟

- ۸۳
• رابطه موضوع با مسائل ۸۴ • مبادی علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل ۸۷ • موضوع و مبانی فلسفه ۸۸
• تعریف فلسفه ۹۰

درس هفتم: موقعیت فلسفه

- ۹۵
• ماهیت مسائل فلسفی ۹۶ • مبادی فلسفه ۹۹ • هدف فلسفه ۱۰۱

درس هشتم: روش تحقیق در فلسفه

- ۱۰۵
• ارزیابی روشن تعلقی ۱۰۶ • تمثیل و استقراء و قیاس ۱۰۸ • روشن تعلقی و روشن تجربی ۱۱۰
• نتیجه‌گیری ۱۱۱ • فلکرو روشن تعلقی و روشن تجربی ۱۱۲

درس نهم: رابطه میان فلسفه و علوم

- ۱۱۷
• ارتباط علوم با یکدیگر ۱۱۸ • کمکهای فلسفه به علوم ۱۱۹ • کمکهای علوم به فلسفه ۱۲۲ • رابطه ملتهب نا
عرفان ۱۲۵ • کمکهای فلسفه به عرفان ۱۲۵ • کمکهای عرفان به فلسفه ۱۲۶

درس دهم: ضرورت فلسفه

- ۱۲۹
• انسان عصر ۱۳۰ • مکتبهای اجتماعی ۱۳۲ • راز انسانیت ۱۳۴ • جواب چند شبهه ۱۳۵

بخش دوم: شناخت شناسی

درس یازدهم: مقدمه شناخت شناسی

- ۱۴۵
• اهمیت شناخت شناسی ۱۴۶ • نگاهی به تاریخچه شناخت شناسی ۱۴۷ • شناخت در فلسفه اسلامی ۱۴۹
• تعریف شناخت شناسی ۱۵۱

درس دوازدهم: بدایت اصول شناخت شناسی

- ۱۵۷
• کیفیت نیاز فلسفه به شناخت شناسی ۱۵۸ • امکان شناخت ۱۶۰ • بررسی ادعای شک گرایان ۱۶۱ • رد
شبهه شک گرایان ۱۶۳

درس سیزدهم: اقسام شناخت

- ۱۶۹
• در جستجوی سنگ بنای شناخت ۱۷۰ • نخستین تقسیم علم ۱۷۱ • علم حضوری ۱۷۲ • راز سلطان‌پذیری
علم حضوری ۱۷۵ • همراهی علم حضوری با علم حضوری ۱۷۶ • مراتب علم حضوری ۱۷۷

درس چهاردهم: علم حضوری

- ۱۸۳
• لزوم بررسی علم حضوری ۱۸۴ • تصور و تصدیق ۱۸۴ • اجزاء قضیه ۱۸۵ • اقسام تصور ۱۸۶ • تصورات کلی
۱۸۷ • تحقیق درباره منفوم کلی ۱۹۰ • پاسخ یک شبهه ۱۹۲ • بررسی نظریات دیگر ۱۹۳

۱۹۷	درس پانزدهم: اقسام مفاهیم کلی
	• اقسام مقولات ۱۹۸ • ویژگی هریک از اقسام مقولات ۲۰۰ • مفاهیم اعتباری ۲۰۱ • مفاهیم اخلاقی و حقوقی ۲۰۲ • باید و نباید ۲۰۴ • موضوعات اخلاقی و حقوقی ۲۰۵
۲۱۱	درس شانزدهم: حس گرانی
	• گرایش پوزیتیویسم ۲۱۲ • نقد پوزیتیویسم ۲۱۳ • اصلت حس یا عقل ۲۱۵
۲۲۱	درس هفدهم: نقش عقل و حس در تصویرات
	• اصلت عقل یا حس در تصویرات ۲۲۲ • نقد ۲۲۵ • تحقیق در مسئله ۲۲۶
۲۳۳	درس هیجدهم: نقش عقل و حس در تصدیقات
	• نکاتی پیرامون تصدیقات ۲۳۴ • تحقیق در مسئله ۲۳۶
۲۴۵	درس نوزدهم: ارزش شناخت
	• بازگشت به مسئله اصلی ۲۴۶ • تحقیقت چیست ۲۴۷ • معیار بازنگشتنی حقایق ۲۴۸ • تحقیق در مسئله ۲۴۹ • ملاک صدق و کذب قضایا ۲۵۲ • نفس الامر ۲۵۳
۲۵۷	درس بیستم: ارزشیابی قضایای اخلاقی و حقوقی
	• ویژگی شناختهای اخلاقی و حقوقی ۲۵۸ • ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی ۲۵۹ • بررسی معروفترین نظریات ۲۶۰ • تحقیق در مسئله ۲۶۲ • حل یک شبه ۲۶۴ • نسبیت در اخلاق و حقوق ۲۶۵ • فرق بین قضایای اخلاقی و حقوقی ۲۶۶

بخش سوم: هستی‌شناسی

۲۷۳	درس بیست و یکم: مقدمه هستی‌شناسی
	• مقدمه درس ۲۷۴ • هشداری درباره مفاهیم ۲۷۵ • هشداری درباره الفاظ ۲۷۸ • بداهت مفهوم وجود ۲۷۹ • نسبت بین وجود و ادراک ۲۸۰
۲۸۵	درس بیست و دوم: مفهوم وجود
	• وحدت مفهوم وجود ۲۸۶ • مفهوم اسمی و مفهوم حرفي وجود ۲۸۷ • وجود و موجود ۲۸۹
۲۹۵	درس بیست و سوم: واقعیت عینی
	• بداهت واقعیت عینی ۲۹۶ • گونه‌های انکار واقعیت ۲۹۷ • راز بداهت واقعیت عینی ۲۹۹ • منشأ اعتقاد به واقعیت ماذی ۳۰۱
۳۰۷	درس بیست و چهارم: وجود و ماهیت
	• ارتباط مسائل وجود و ماهیت ۳۰۸ • کیفیت آشناشی ذهن با مفهوم وجود ۳۱۱ • کیفیت آشناشی ذهن با ماهیت ۳۱۳

۳۱۹	درس بیست و پنجم: احکام ماهیت
	• اعتبارات ماهیت ۳۲۰ • کلی طبیعی ۳۲۱ • علت تشخّص ماهیت ۳۲۵
۳۲۲	درس بیست و ششم: مقدمه اصالت وجود
	• نگاهی به تاریخچه مسئله ۳۲۴ • توضیح واژه‌ها ۳۲۵ • توضیح محل نزاع ۳۳۹ • فایده این بحث ۳۴۱
۳۴۷	درس بیست و هفتم: اصالت وجود
	• ادلة اصالت وجود ۳۴۸ • مجاز‌فلسفی ۳۵۱ • حل دو شبهه ۳۵۴
۳۶۱	درس بیست و هشتم: وحدت و کثرت
	• اشاره‌ای به چند مبحث ماهیتی ۳۶۲ • اقسام وحدت و کثرت ۳۶۴ • وحدت در مفهوم وجود ۳۶۶ • متواطی و مشکک ۳۶۷
۳۷۳	درس بیست و نهم: وحدت و کثرت در وجود عینی
	• وحدت شخصی ۳۷۴ • وحدت جهان ۳۷۸
۳۸۳	درس سی ام: مراتب وجود
	• اقوال درباره وحدت و کثرت هستی ۳۸۴ • دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود ۳۸۸ • دلیل دوم بر مراتب تشکیکی وجود ۳۹۰

مقدمه ناشر

بکارگیری «حکمت» در امر دعوت و هدایت یکی از طرقی است که قرآن کریم، در کنار «موعظه» و «مجادله»، مورد توجه قرار داده است:
«أَذْعُ إِلَيْكُمْ سَبِيلَ رَبِّكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَالْقُرْآنِ الْحَسَنِ وَجَاهِلَهُمْ بِالْأَنْسِ هُمْ أَخْسَنُ». *(آیت ۱۰۷ سوره حم)*

حکمت که عبارت از تکیه بر عقل و منطق در شناختن و شناسانیدن است و اولین مطلبی است که بدان توصیه گشته، جایگاه ویژه دارد، همانگونه که هریک از دو طریق یاد شده را مقام و جایگاه بخصوصی است.

جائی که برهان و منطق کارائی دارد، گاه موعظه و اندرز سود نمی بخشد، همانطور که موعظه و اندرز را جائی مخصوص است و منطق و برهان در آن کارائی لازم را ندارد، و مجادله نیز در این میان نوعی ویژگی را به خود اختصاص می دهد و بالآخره، هرسخن را جائی و هرنکته را مقامی است.

* * *

با توجه به نیاز زمان و تلافی افکار و نوآوری های علمی و فرهنگی که آمادگی و مسئولیت جدیدی را از دانشمندان اسلامی می طلبد از یکسو، و پیدایش مکتب ها و «ایسم» ها با سفسطه کاریهای گمراه کننده به ظاهر علمی و فلسفی! که به صدد ویران سازی معتقدات و ارزشها فکری نسل کنونی و خدمت به استکبار غارت پیشه، به هر نوع مزدوری علمی! تن در داده اند، از

سوی دیگر، و در شرائطی که تبلیغات فربینده شیطانی اقطاب استکباری – چپ و راست – با زرق و برقهای خیره کننده از حلقوم دجالهای صدھا رسانه جمعی به زبانهای گوناگون در سطح جهان به گوش می‌رسد و هدف آن استثمار و استضعاف ملت‌های محروم و چپاول ثروت‌ها و پایمال ساختن ارزش‌های فکری و اخلاقی و فرهنگی آنان و جایگزین ساختن فرهنگ و اخلاق منحط و مبتدل استکباری است، آری در چنین موقعیت بسیار حساس، طبیعی است که رسالت عالمان و حکیمان و اندیشمندان و صاحبان بیان و قلم بیش از گذشته سنگین و پیچیده باشد.

آنان که از معارف دین شاختی دارند و از فرهنگ و فلسفه متعالی اسلامی توشه اند و خنده‌اند، صاحبان قلم و تحقیق اند و دردهای مهلک و رهآورد بیگانگان را در نسخه شفابخش قرآن می‌دانند و این نسل تشنۀ را در کویر کاوشها و در پی آب حیات ایمان سرگردان و سرخورده از پیوچی فلسفه‌های مادی و سیستم‌های بی‌محتوا می‌نگرند، هرگز به خود حق مسامحه کاری نداده و از باسخ مقتضی به این تشنۀ کامان معنویت دریغ نخواهند نمود.

هر روز می‌گذرد و صدھا سوال عقیدتی، علمی، فلسفی، سیاسی، حقوقی، اجتماعی از نسل جوان و پژوهشگر از داخل و خارج و اروپا و آمریکا و چهارگوشه جهان می‌رسد، اینها خواهان عنوان و امتیاز مادی نیستند، بلکه طالب علم و فهم و شناخت و آگاهی و خط و رهنمودند، آن چیزی که سالهای متتمادی حوزه‌های علمی و حاملان علم آرزویش را می‌کشیدند و اکنون چنین توفیقی به دنبال آنها افتاده است.

اکنون که چنین فرصتی دست داده و «مداد‌العلماء افضل من دماء الشهداء» بعدی جدید و مفهومی تازه گرفته، قلم‌های تحقیق گراست که می‌تواند خونهای پاک شهیدان اسلام و انقلاب اسلامی را زنده نگهداشد و پیام گرمانش را به اعماق دلها رسانیده و اصالت بخشد.

مقالات علمی و تحلیلی، رهنمودهای آموزشی و اخلاقی، روشنگریهای سیاسی و اجتماعی اگر همراه با تعهد باشد می‌تواند بنیادهای فرهنگی اسلام و انقلاب را به کشورها، خانه‌ها و مدرسه‌ها، دانشگاهها و

مناطق مختلف جهان گسترش بخشد و این چیزی است که مسئولیتش بر عهده حوزه‌ها و دانشگاهها و محققان و نویسنده‌گان دلسوز و دردمتایی است که سنگینی رسالت تعلیم و تربیت و تحمل رنج هدایت انسانها، آنان را راحت نمی‌گذارد و قدم را از محدوده مسجدها، مدرسه‌ها و دانشگاهها فراتر نهاده، به کل جامعه و جهان می‌اندیشند و نیز سازمانها و نهادهایی که مسئولیت تبلیغ و ارشاد را در نظام جمهوری اسلامی بر عهده دارند.

می‌دانیم که تلاشهای علمی و تبلیغی قابل توجهی همگام با انقلاب اسلامی در داخل و خارج صورت گرفته که شایسته تقدیر است، اما باید اعتراف کرد که این مقدار در حد انتظار و درخور عظمت اسلام و انقلاب و پاسخگوی خونهای پاک شهیدان این راه نبوده و این چیزی است که بارها رهبر بزرگوار انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی (آدام الله بقائه) بر آن تأکید فرموده‌اند.

* * *

بخش فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی بر اساس مسئولیتی که در تهیه متون آموزشی مناسب با روند فرهنگ اسلامی پذیرفته، بر آن شد تا درس‌های جامع و فشرده‌ای را در زمینه شناخت و فلسفه الهی و اصول عقائد استدلالی در سطوح مختلف تهیه و در اختیار علاقمندان قرار دهد. بدین منظور به حوزه مقدسه علمیه رو آورد تا با کمک اساتید دانشمند و طلاب فاضل خواسته فوق را عملی سازد، بخشی از این هدف به وسیله مؤسسه علمی «در راه حق» تأمین گردید که قسمتی از درس‌های تهیه شده آن در حال حاضر در اختیار طالبان فضیلت قرار می‌گیرد و در ادامه آن نیز درس‌های بعدی انشاء‌الله آماده و عرضه خواهد شد.

بخشی دیگر از هدف یاد شده با اسلوب و شیوه‌ای دیگر تحت عنوان «اصول اعتقادی» و درس سطح (مادون دیپلم، دیپلم، فوق دیپلم) به وسیله جمعی دیگر از دانشمندان و فضلاً حوزه علمیه قم در حال انجام و شکل‌گیری است که انشاء‌الله بزودی در معرض استفاده قرار خواهد گرفت.

کتاب حاضر

کتابی که پیش روی شما گشوده است مشتمل بر سه مبحث: (بحثهای مقدماتی، شناخت شناسی و هستی شناسی) بخشی است از مجموعه مطالعات و تحقیقات در زمینه های آموزشی فلسفه الهی مرتبط به مسائل اسلامی که می تواند در راه شناخت و تحقیق منطقی معارف الهی بنیه استدلال، و مبانی فکری را تقویت نموده و ببویژه در سطوح دانشگاهی تکیه گاه مطمئن علمی برای دانش پژوهان باشد.

امتیاز این مجموعه بر دیگر آثار مشابه، یکی اینست که: در نگارش آن شیوه کلاسیک آموزشی منظم اتخاذ گردیده و در هر موضوع پر شهابی مناسب با درسها جهت تمرین و آزمون دانش پژوهان مطرح شده که در اخذ نتیجه بسیار مؤثر خواهد بود.

دیگر امتیاز، به کار رفتن شیوه نگارش با قلم روان و رسا و به دور از تعقید و ابهام و اصطلاحات پیچیده است که در عین علمی بودن مباحث، فهم آن را آسان و سهل الوصول می سازد.

این مباحث درسهایی است از استاد و متفکر ارزشمند آقای محمد تقی مصباح (ادام الله توفيقه) که به وسیله برادران فاضل مؤسسه (در راه حق) تنظیم گردیده و معظم له آن را با بررسی و بازنگری کامل بدین صورت مطلوب درآورده اند. و از این نقطه نظر بر سایر آثار مشابه از دروس و کلاسهای ایشان برتری و امتیاز محسوس و اساسی دارد.

ضمن تشکر از این خدمت ارزشمند امید آن را دارد که با توجه به کثرت مراجعات از نقاط مختلف و درخواست کتب منحص آموزشی، از سازمان تبلیغات اسلامی، همکاران عزیزی که مسئولیت تهیه کتب آموزشی را پذیرفته اند هر چه زودتر با موفقیت بدین خواسته ها پاسخ مقتضی دهند.

این کتاب می تواند به عنوان یک متن آموزشی اضافه بر محیط های علمی و فرهنگی و دانشگاهی، در آموزش مکاتباتی — که بخشی از واحد آموزش سازمان است — مورد استفاده قرار گیرد، که به باری خداوند و کمک

دانشمندان مسئول صورت عمل پذیرد و با برنامه ریزی متناسب بتواند جمعی از علاقمندان به علم و فرهنگ را بدین طریق، زیر پوشش قرار دهد.

— والله ولی التوفيق

معاونت فرهنگی — سازمان تبلیغات اسلامی

مقدمه مؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

سالیان درازی بود که از وضع برنامه‌های درسی در حوزه‌های علمیه و کمبود مواد و کتب درسی و نارسایی کیفیت تدریس بویژه در زمینه فلسفه، رنج می‌بردم و آرزو من کردم که شرایطی فراهم شود که بتوان طرحی نو درآنداخت و به این اوضاع، سروسامانی بخشدید. ولی در شرایط خفقان بارگذیریم طاغوتی و فشارهایی که مخصوصاً بر روحانیت، وارد می‌کرد و محدودیتها و تنگناهایی که برای حوزه‌های علمیه به وجود می‌آورد امکان تحقق این آرزو، دشوار می‌نمود و کاری که موفق شدیم در آن دوران انجام دهیم این بود که در مؤسسه در راه حق، بخش آموزش را تأسیس کردیم و با امکانات بسیار محدود، برنامه میان مدتی پرای تکمیل دروس گروهی از فضلاء جوان حوزه به اجراء گذاشتیم که شامل موادی مانند تفسیر موضوعی قرآن کریم، فلسفه تطبیقی، اقتصاد اسلامی، زبان خارجه وغیرها بود تا اینکه خدای متعال بر ملت مسلمان ایران، مت نهاد و مبارزات و فداکاریهای چندساله ایشان را تحت رهبری حضرت امام خمینی — مذکوله العالی — به پیروزی رسانید و رثیم ضد اسلامی پهلوی را سرنگون

ساخت و شرایط مناسبی برای فعالیتهای سازنده و رشدیابنده، فراهم آمد. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، نیروهای رهایی یافته از بندهای استعمار و استبداد، به تکاپو افتادند و به بازشناسی کمبودها و نارسانیها و رفع و جبران آنها پرداختند و از جمله، جامعه روحانیت که بزرگترین سهم را در این انقلاب فرهنگی و سیاسی داشت پس از دهها سال ممنوعیت از ایفاء نقش اساسی خود در بهتر شناختن و بهتر شناساندن حقایق اسلام، و دفاع از مواضع نظری و عملی آن، زمینه مساعدی برای افزودن تلاشها و کوششها یافت.

ولی دیسیسه‌ها و توطئه‌هایی که از طرف دشمنان اسلام چیده می‌شد و به دست بعضی از گروههای سیاسی داخلی به اجراء درمی‌آمد مجال نمی‌داد که همه روحانیان شایسته، به انجام وظيفة اصلی خودشان بپردازند و شرایط خاص بعد از انقلاب، ایجاد می‌کرد که بسیاری از ایشان در دستگاههای قانونگذاری و قضائی و حتی اجرائی، شرکت کنند تا داستان مشروطیت، تکرار نشود و انقلاب از مسیر اسلامی خودش منحرف نگردد. و در نتیجه به جای اینکه نیروهای ایشان در جهت رفع کمبودهای حوزه‌ها و بسط و گسترش امکانات تحصیل علوم دینی به کار گرفته شود بسیاری از نیروهای کارآمد حوزه به ارگانهای دیگر جذب گردید و بار دیگران را سنگینتر و ظاییف ایشان را بیشتر و انباشته‌تر ساخت. مخصوصاً که سهل تقاضا از سوی جوانان متوجه برای فراگیری علوم اسلامی و از جمله فلسفه الهی سازیز گردید که در این زمینه نیز رهنمودهای رهبر عظیم الشأن انقلاب، نقش بسزایی داشت.

بدین ترتیب، ضرورت اجراء برنامه‌های کوتاه‌مدتی برای تربیت جوانان و آماده ساختن ایشان برای به عهده گرفتن مسئولیتهای ارشادی و تبلیغی و فرهنگی در سطح‌های متوسط، آشکار گردید و به این منظور در برنامه آموزش مؤسسه، تجدیدنظری به عمل آمد و کلاسهای دیگری با برنامه‌های فشرده، تأسیس گردید. از جمله گزیده‌ای از مسائل فلسفه اسلامی با شیوه‌ای نوین، تدریس شد و به وسیله بعضی از دانشجویان از نوار، پیاده و تکثیر گردید.

سپس به پیشنهاد سازمان تبلیغات اسلامی و به وسیله گروهی از دانشجویان مؤسسه (گروه پژوهش و نگارش) تکمیل شد و تنظیم جدیدی یافت و مورد بازنگری قرار گرفت و به صورت کتابی درآمد که هم‌اکنون پیش روی شما خوانندگان عزیز قرار دارد. امید آنکه گام مؤثری در راه رفع کمبودهای موجود بشمار آید و مورد عنایت حضرت ولی عصر – عجل الله فرجه الشریف – واقع شود.

وضع پیشین آموزش فلسفه

در میان دروس حوزه‌ها فلسفه وضع خاص و استثنائی داشت و کاستیهای بیشتری در آن به چشم می‌خورد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱. در اثر برداشت‌های غلطی که از فلسفه شده بود اساساً این درس در بعضی از حوزه‌ها زیر سؤال بود و نه تنها ضرورتش روش نبود که رجحانش نیز برای بعضی از افراد، مورد تردید بود.

البته در حوزه علمیة قم، به برکت کوشش‌های بزرگانی مانند حضرت امام (مد ظله العالی) و مرحوم استاد علامه طباطبائی (رضوان الله عليه) این وضع، تغییر یافته بود و دیگر کمتر کسی بود که دستخوش چنین وساوسی قرار گیرد ولی هنوز هم به صورت احتیاط‌آمیزی با فلسفه، برخورد می‌شد.

۲. از سوی دیگر، بعضی از علاقومندان به فلسفه که در موضع دفاع در برابر مخالفین قرار گرفته بودند به یک حالت جزم‌گرایی تعصب آمیزی نسبت به محتویات کتب فلسفی، مبتلى شده بودند و گویی وظيفة خودشان را توجیه همه سخنان فلسفه می‌دانستند و این حالت، نسبت به سخنان صدرالمتألهن که ناسخ همه سخنان فلسفه بشمار می‌رفت شدت وحدت بیشتری داشت و می‌رفت که فلسفه به صورت یک علم نیمه تقلیدی درآید و روح نقادی که عامل مهمی برای پیشرفت و شکوفایی علوم است از بین برود.

۳. هدف از آموزش فلسفه نه در کتابهای درسی کاملاً ذکر شده بود و نه در جلسات درس، درست بیان می‌گردید و دانشجویانی یافت می‌شدند که پس از صرف سالها عمر خود در خواندن این کتابها به درستی درنمی‌یافتند که آموختن فلسفه چه لزومی دارد و کدام خلاصی را پرمی‌کند و در رفع چه نیازی به کار می‌آید. و بسیاری از ایشان تنها بر اساس تقلید از بعضی از بزرگان به آموختن فلسفه می‌پرداختند و چون صرفین چنین کرده بودند ایشان هم چنین می‌کردند. و ناگفته پیدا است که این چنین درس خواندنی تا چه اندازه می‌توانست پیشرفت داشته باشد.

۴. طرح مسائل و تنظیم آنها هم به گونه‌ای نبود که دانشجویه آسانی دریابد که انگیزه طرح آنها چیست و چه ارتباطی بین آنها وجود دارد، و یا با خواندن بخشی از کتاب، شوق خواندن بخش‌های دیگر در او پیدید آید.

۵. کتب فلسفی، آکنده از اصطلاحات گیج کننده‌ای است که فهم صحیح آنها پس از سالها ممارست، امکان پذیر است و غالب دانشجویان در سالهای اول، به درک جان کلام، موقق نمی‌شوند.

۶. در این کتابها طبعاً توجهی به مسائل مورد بحث در محافل غربی نشده چه رسد به اینکه پاسخگوی شباهت جدیدی باشد که در عصر حاضر از طرف مکتبهای الحادی، مطرح شده و می‌شود.

ویژگیهای این کتاب

با توجه به کمبودهای یاد شده، در این کتاب سعی کرده‌ایم که حتی المقدور آن کمبودها جبران شود و نکات مفیدی رعایت گردد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱. نخست، اشاره‌ای گذاشته به سیر تفکر فلسفی و مکتبهای مختلف آن شده تا اینکه دانشجو تا حدودی به وضع فلسفه در جهان، از آغاز پیدایش آن

- تا کنون، آگاه شود و ضمناً علاقه اوبه مطالعه تاریخ فلسفه، جلب گردد.
۲. موقعیت کاذبی که در مغرب زمین برای علوم تجربی پیش آمده و کمابیش روشنفکران شرقی را هم تحت تأثیر قرار داده، مورد ارزیابی قرار گرفته و موقعیت واقعی فلسفه در برابر آنها ثابت شده است.
۳. همچنین رابطه فلسفه با دیگر علوم و معارف، مورد بررسی واقع شده و نیاز آنها به فلسفه، اثبات شده است.
۴. ضرورت آموختن فلسفه تبیین، و شباهاتی که پرامون آنها مطرح می شود رفع شده است.
۵. قبل از ذکر مسائل هستی شناسی، مبحث شناخت شناسی آورده شده که منطقاً مقدم است و امروزه هم در جهان، مورد گفتگوهای فراوانی قرار دارد.
۶. سعی شده که مسائل به گونه ای بیان شود که انگیزه طرح آنها و نیز موارد کاربرد آنها برای دانشجو روشن گردد و نیز به صورتی تنظیم شود که علاوه بر رعایت رابطه منطقی بین آنها شوق دانشجو را در آموختن مباحثت بعدی برانگیزاند.
۷. همچنین کوشیده ایم مطالب، طوری بیان شود که دانشجو را به سوی تحجر فکری، سوق ندهد بلکه روح نقادی را در روی زنده بسازد.
۸. مطالب به صورت درسهای جداگانه، بیان شده و به طور متوسط خوراک یک جلسه، در یک درس گنجانیده شده است.
۹. سعی شده نکته مهم هر درسی در درسهای بعدی مورد تأکید و احیاناً مورد تکرار قرار گیرد تا بهتر در ذهن دانشجو جایگزین شود.
۱۰. در پایان هر درسی خلاصه مطالب و نیز پرسش هایی پرامون آنها ذکر شده که نقش مهمی را در بهتر آموختن، بازی می کند.
- با این همه ما ادعای نمی کنیم که این کتاب، واجد همه شرایط لازم و نکات مفید می باشد و هیچ عیب و نقصی ندارد بلکه بر عکس، به کمبودهای آن، هم از نظر محتوا و هم از نظر شکل و قالب، اعتراف داریم و آن را تنها بعنوان گامی نخستین در راه رفع کمبودهای موجود و درجهت یک تحول بنیادی در

آموزش علوم اسلامی و بویژه فلسفه، عرضه می‌داریم و امیدواریم گامهای بعدی به وسیله دانشمندان بزرگ و شایسته به صورت استوارتر و کاملتری برداشته شود. در پایان، وظیفه خود می‌دانم از دوستان دانشجویی که در راه تهیه و نگارش این کتاب، کوشش کرده‌اند و همچنین از مسئولین محترم سازمان تبلیغات اسلامی که وسایل این کار را فراهم نموده‌اند تشکر کنم.

نیز لازم است سپاس خود را نثار شهدای والامقام انقلاب اسلامی نمایم که در راه بر پایی نظام اسلامی، جانهای پاک خود را فدا کردند و امکان چنین فعالیتهای فرهنگی را فراهم آورдند. و همچنین شهداء و معلولین جنگ جاری، و رزم‌نده‌گانی که هم اکنون در راه حفظ دستاوردهای انقلاب و دفاع از کیان حکومت اسلامی می‌جنگند. و از خداوند متعال، پیروزی نهائی ایشان و موفقیت روزافزون همه خدمتگزاران به اسلام و مسلمین را درخواست می‌کنم و طول عمر پربرکت رهبر کبیر انقلاب را تا زمان ظهور حضرت ولی عصر — عجل الله فرجه الشریف — توفیق قدردانی از نعمت وجود ایشان و همه نعمتهاي مادی و معنوی الهی را مستلت دارم و امیدوارم همه مردم مسلمان ایران و از جمله این خدمتگزاران کوچک، به انجام وظایف خودشان موفق شوند و همگی از یاران حضرت مهدی — ارواحنا لتراب مقدمه القداء — محسوب گردند. و همه سپاسها و ستایشها از آن پروردگار متعال است که این نعمتهاي بیشمار را به ما ارزانی داشته و می‌دارد.

قم — محمد تقی مصباح بزدی

تیرماه ۱۳۶۳ شمسی

درس اول

نگاهی به: سیر تفکر فلسفی

(از آغاز تا عصر اسلامی)

شامل:

آغاز تفکر فلسفی
پدایش سوفیسم و شک‌گرایی
دوران شکوفایی فلسفه
سرانجام فلسفه یونان
طلع خورشید اسلام
رشد فلسفه در عصر اسلامی

● آغاز تفکر فلسفی

تاریخ تفکر بشر به همراه آفرینش انسان تا فراسوی تاریخ پیش می‌رود. هرگاه انسانی می‌زیسته، فکر و اندیشه را به عنوان یک ویژگی جدایی ناپذیر با خود داشته، و هرچا انسانی گام نهاده تعلق و تفکر را با خود برده است. از اندیشه‌های نانوشتۀ بشر، اطلاعات متقن و دقیقی در دست نیست جز آنچه دیرینه شناسان بر اساس آثاری که از حفاریها به دست آمده است حدس می‌زند. اما اندیشه‌های مکتوب، بسی از این قافله، عقب‌مانده و طبعاً تا زمان اختراع خط، به تأخیر افتاده است.

در میان انواع اندیشه‌های بشری آنچه مربوط به شناخت هستی و آغاز و انجام آن است در آغاز، توأم با اعتقادات مذهبی بوده است و از این روی می‌توان گفت: قدیمترین افکار فلسفی را باید از میان افکار مذهبی شرقی جستجو کرد. مورخین فلسفه معتقدند که کهن‌ترین مجموعه‌هایی که صرفاً جنبه فلسفی داشته یا جنبه فلسفی آنها غالب بوده مربوط به حکماء یونان است که در حدود شش قرن قبل از میلاد می‌زیسته‌اند. و از دانشمندانی یاد می‌کنند که در آن عصر برای شناخت هستی و آغاز و انجام جهان تلاش می‌کرده‌اند و برای تفسیر پدایش و تحول موجودات، نظریات مختلف و احیاناً متناقضی ابراز می‌داشته‌اند. و در عین حال، پنهان نمی‌دارند که اندیشه‌های ایشان کمابیش متأثر از عقاید مذهبی و فرهنگ‌های شرقی بوده است.

به هر حال، فضای آزاد بحث و انتقاد در یونان آن روز، زمینه رشد و بالش افکار فلسفی را فراهم کرد و آن منطقه را به صورت پرورشگاهی برای فلسفه درآورد.

طبعی است که اندیشه‌های آغازین، از نظم و ترتیب لازم، برخوردار نبوده و مسائل مورد پژوهش و تحقیق، دسته‌بندی دقیقی نداشته است چه رسد به اینکه هر دسته از مسائل، نام و عنوان خاص و روش ویژه‌ای داشته باشد. و اجمالاً همه اندیشه‌ها به نام علم و حکمت و معرفت و مانند آنها نامیده می‌شده است.

پیدایش سوفیسم و شک‌گرایی

در قرن پنجم قبل از میلاد از اندیشمندانی یاد می‌شود که به زبان یونانی «سوفیست» یعنی حکیم و دانشور نامیده می‌شده‌اند ولی علی رغم اطلاعات وسیعی که از معلومات زمان خودشان داشته‌اند به حقایق ثابت، باور نداشته‌اند بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جزئی و یقینی نمی‌دانسته‌اند.

به نقل مورخین فلسفه، ایشان معلمان حرفه‌ای بودند که فن خطابه و مناظره را تعلیم می‌دادند و وكلای مدافعان برای دادگاه‌های پروزاندند که در آن روزگار، بازار گرمی داشتند این حرفه اقتضا می‌کرد که شخص وکیل بتواند هر ادعایی را اثبات، و در مقابل، هر ادعای مخالفی را رد کند. سرو کار داشتن مداوم با این گونه آموزش‌های مغالطه‌آمیز، کم کم این فکر را در ایشان بوجود آورد که اساساً حقیقتی و رای اندیشه انسان وجود ندارد!

داستان آن شخص را شنیده‌اید که به شوخی گفت: در فلان خانه، حلوای مجانی می‌دهند. عده‌ای از روی ساده‌لوحی به سوی خانه مزبور شتافتند و جلو آن ازدحام کردند، کم کم خود گوینده هم به شک افتاد و برای اینکه از حلوای مجانی، محروم نشود به صفحه ایشان پیوست.

گویا سوفیستها هم به چنین سرنوشتی دچار شدند و با تعلیم دادن روش‌های مغالطه‌آمیز برای اثبات و رد دعاوی، رفته رفته چنین گرایشی در خود

ایشان به وجود آمد که اساساً حق و باطل، تابع اندیشه انسان است و در نتیجه، حقایقی و رای اندیشه انسان، وجود ندارد!

واژه « Sofiست » که به معنای حکیم و دانشور بود به واسطه اینکه به صورت لقبی برای اشخاص نامبرده درآمده بود معنای اصلی خود را از دست داد و به عنوان رمز و علامتی برای شیوه تفکر و استدلال مغالطه آمیز درآمد. همین واژه است که در زبان عربی به صورت « Sofiست » درآمده و واژه « Sofiست » از آن گرفته شده است.

دوران شکوفایی فلسفه

معروفترین اندیشمندی که در برابر Sofiستها قیام کرد و به نقد افکار و آراء ایشان پرداخت سقراط بود. وی خود را « فیلاسوفوس » یعنی دوستدار علم و حکمت نامید. و همین واژه است که در زبان عربی به شکل « فیلسوف » درآمده و کلمه « فلسفه » از آن گرفته شده است.

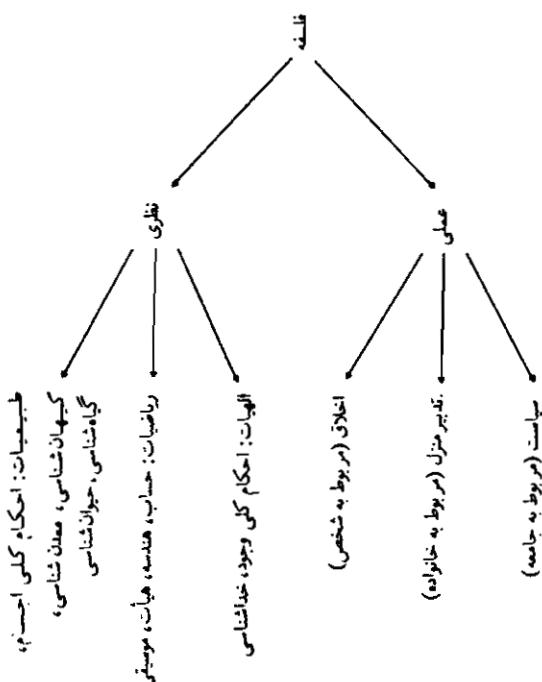
تاریخ نویسان فلسفه، علت گزینش این نام را دو چیز دانسته اند: یکی تواضع سقراط که همیشه به نادانی خود اعتراف می‌کرد، و دیگری تعریض به Sofiستها که خود را حکیم می‌خواندند، یعنی با انتخاب این لقب می‌خواست به آنها بفهماند: شما که برای مقاصد مادی و سیاسی به بحث و مناظره و تعلیم و تعلم می‌پردازید سزاوار نام « حکیم » نیستید و حتی من که با دلایل محکم، پندارهای شما را رد می‌کنم خود را سزاوار این لقب نمی‌دانم و خود را فقط « دوستدار حکمت » می‌خوانم.

بعد از سقراط، شاگردش افلاطون که سالها از درس‌های وی استفاده کرده بود به تحکیم مبانی فلسفه، همت گماشت و سپس شاگرد وی ارسطو، فلسفه را به اوج شکوفایی رساند و قواعد تفکر و استدلال را به صورت علم منطق، تدوین نمود چنان که لغزشگاههای اندیشه را به صورت بخش مغالطه به رشته تحریر درآورد.

از هنگامی که سقراط خود را فیلسوف نامید واژه فلسفه همواره در برابر

واژه سفسطه به کار می رفت و همه دانشهاي حقیقی مانند فیزیک، شیمی، طب، هیأت، ریاضیات والهیات را در بر می گرفت^۱ و تنها معلومات قراردادی مانند لغت، صرف و نحو و دستور زبان، از قلمرو فلسفه، خارج بود.

بدین ترتیب، فلسفه اسم عامی برای همه علوم حقیقی، تلقی می شد و به دو دسته کلی علوم نظری و علوم عملی تقسیم می گشت: علوم نظری شامل طبیعتیات، ریاضیات والهیات بود، و طبیعتیات به نوبه خود شامل رشته های کیهان شناسی و معدن شناسی و گیاه شناسی و حیوان شناسی می شد و ریاضیات به حساب و هندسه و هیأت و موسیقی، انشعاب می یافتد والهیات به دو بخش مابعد الطبیعه یا مباحث کلی وجود، و خداشناسی، منقسم می گشت. و علوم عملی به سه شعبه: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، منشعب می شد.



۱. هنوز هم در بسیاری از کتابخانه های معتبر جهان، کتب فیزیک و شیمی تحت عنوان «فلسفه» رده بندی می شود.

سرانجام فلسفه یونان

بعد از افلاطون و ارسطو مدتی شاگردان ایشان به جمع آوری و تنظیم و شرح سخنان اساتید پرداختند و کما بیش بازار فلسفه را گرم نگهداشتند ولی طولی نکشید که آن گرمی رو به سردی، و آن رونق و رواج رو به کسدای نهاد و کالای علم و دانش در یونان، کم مشتری شد و ارباب علم و هنر در حوزه اسکندریه، رحل اقامت افکنند و به پژوهش و آموزش پرداختند، و این شهر تا قرن چهارم بعد از میلاد به صورت مرکز علم و فلسفه باقی ماند.

ولی از هنگامی که امپراطوران روم به مسیحیت گرویدند و عقاید کلیسا را به عنوان آراء و عقاید رسمی، ترویج نمودند بنای مخالفت را با حوزه‌های فکری و علمی آزاد گذاشتند تا اینکه سرانجام «ژوستی نین» امپراطور روم شرقی در سال ۵۲۹ میلادی دستور تعطیل دانشگاهها و بستن مدارس آتن و اسکندریه را صادر کرد، و دانشمندان از بیم جان، متواری شدند و به دیگر شهرها و سرزمینها پناه بردنده، و بدین ترتیب، مشعل پر فروغ علم و فلسفه در قلمرو امپراطوری روم، خاموش گشت.

طلوع خورشید اسلام

مقارن این جریان (قرن ششم میلادی) در گوشه دیگری از جهان، بزرگترین حادثه تاریخ به وقوع پیوست و شبه جزیره عربستان شاهد ولادت، بعثت و هجرت پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله گردید که پیام هدایت الهی را از جانب خداوند متعال به گوش هوش جهانیان فرو خواند و در نخستین گام، مردم را به فraigیری علم و دانش فرا خواند^۱ و بالاترین ارج و منزلت را برای خواندن، نوشت و آموختن قائل گردید و پایه بزرگترین تمدنها و بالنده‌ترین فرهنگها را در

۱. اشاره به نخستین آیاتی است که بر پیغمبر اسلام (ص) نازل شد یعنی آیات اول سوره علق «اقرأ باسم ربك الذي خلق... الذي علم بالقلم.»

جهان بی ریزی کرد. و پروان خود را به آموختن علم و حکمت از آغاز تا پایان زندگی (من المهد الی اللحد) و ارزشیدکترین تا دورترین نقاط جهان (ولو بالصین) و به هربها و هزینه‌ای (ولو بسفک المهج و خوض اللجج) تشویق نمود.

نهال برومند فرهنگ اسلامی که به دست توانای رسول خدا(ص) غرس شده بود در پرتو اشعه حیات بخش وحی الهی و با تغذیه از مواد غذایی فرهنگ‌های دیگر، رشد یافت و به بارنشست و مواد خام اندیشه‌های انسانی را با معیارهای صحیح الهی جذب کرد و آنها را در کوره انتقاد سازنده به عناصر مفید، تبدیل نمود و در اندک مدتی بر همه فرهنگ‌های جهان، سایه گستر گردید.

مسلمانان در سایه تشویقهای رسول اکرم(ص) و جانشینان معصومش به فراگیری انواع علوم پرداختند و مواریث علمی یونان و روم و ایران را به زبان عربی ترجمه کردند و عناصر مفید آنها را جذب و با تحقیقات خودشان تکمیل نمودند و در بسیاری از رشته‌های علوم مانند جبر، مثلثات، هیأت، مناظر و مرایا و فیزیک و شیمی به اکتشافات و اختراعاتی نائل گردیدند.

عامل مهم دیگری که در راه رشد فرهنگ اسلامی به کار آمد عامل سیاسی بود: دستگاههای ستمگر بنی امیه و بنی عباس که به ناحق، مسند حکومت اسلامی را اشغال کرده بودند به شدت، احساس نیاز به پایگاهی مردمی در میان مسلمانان می‌کردند، و در حالی که اهل بیت پیامبر—صلوات الله عليهم اجمعین — یعنی همان اولیای به حق مردم، معدن علم و خزانه دار وحی الهی بودند، دستگاههای حاکم برای جلب افراد، وسیله‌ای جز تهدید و تطعیم در اختیار نداشتند. از این روی کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و جمع آوری صاحب نظران، به دستگاه خویش رونقی بخشنده و با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان در برابر پیشوایان اهل بیت(ع) دکانی بگشایند.

بدین ترتیب، افکار مختلف فلسفی و انواع دانشها و فنون با انگیزه‌های گوناگون و به وسیله دوست و دشمن، وارد محیط اسلامی گردید و مسلمانان به کاوش و پژوهش و اقتباس و نقد آنها پرداختند و چهره‌های درخشانی در عالم علم

و فلسفه در محیط اسلامی رخ نمودند و هر کدام با تلاش‌های پی گیر خود شاخه‌ای از علوم و معارف را پرورش دادند و فرهنگ اسلامی را بارور ساختند.

از جمله، علمای کلام و عقاید اسلامی با موضع‌گیریهای مختلف، مسائل فلسفه الهی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و هر چند بعضی در مقام انتقاد، راه افراط را پیش گرفتند ولی به هر حال همان انتقادات و خرده‌گیریها و طرح سوالات و شباهات، موجب تلاش بیشتر متفکران و فلاسفه اسلامی و بارورتر شدن اندیشه فلسفی و تفکرات عقلانی گردید.

رشد فلسفه در عصر اسلامی

با گسترش قلمرو حکومت اسلامی و گرایش اقوام گوناگون به این آیین حیات‌بخش، بسیاری از مراکز علمی جهان در قلمرو اسلام قرار گرفت و تبادل معلومات بین دانشمندان و تبادل کتابهای بین کتابخانه‌ها و ترجمه آنها از زبانهای مختلف هندی و فارسی و یونانی ولاطینی و سریانی و عبری وغیره به زبان عربی که عملاً زبان بین‌المللی مسلمانها شده بود آهنگ رشد فلسفه و علوم و فنون را سرعت بخشید و از جمله، کتابهای زیادی از فیلسوفان یونان و اسکندریه و دیگر مراکز علمی معتبر، به عربی برگردانده شد.

در آغاز، نبودن زبان مشترک و اصطلاحات مورد اتفاق بین مترجمین، و اختلاف در بنیادهای فلسفی شرق و غرب، کار آموزش فلسفه را دشوار، و کار پژوهش و گزینش را دشوارتر می‌ساخت ولی طولی نکشید نوابغی مانند ابونصر فارابی و ابن سینا با تلاش پی گیر خود مجموعه افکار فلسفی آن عصر را آموختند و با استعدادهای خدادادی که در پرتو انوار وحی و بیانات پیشوایان دینی شکوفا شده بود به بررسی و گزینش آنها پرداختند و یک نظام فلسفی نضج یافته را عرضه داشتند که علاوه بر افکار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان اسکندریه و عرفای مشرق زمین متضمن اندیشه‌های جدیدی بود و برتری فراوانی بر هر یک از نظامهای فلسفی شرق و غرب داشت گوینکه بیشترین سهم از آن ارسطو بود و از این روی

فلسفه ایشان صبغه ارسطویی و مشائی داشت.

بار دیگر این نظام فلسفی زیر ذره بین نقادی اندیشمندانی چون غزالی و ابوالبرکات بغدادی و فخر رازی قرار گرفت و از سوی دیگر سُهروردی با بهره گیری از آثار حکماء ایران باستان و تطبیق آنها با افکار افلاطون و رواقیان و نوافلاطونیان، مکتب جدیدی را به نام «مکتب اشراقی» پی ریزی کرد که بیشتر صبغه افلاطونی داشت. و بدین ترتیب، زمینه جدیدی برای رویارویی اندیشه های فلسفی و نضج و رشد بیشتر آنها پدید آمد.

قرنها گذشت و فیلسوفان بزرگی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و محقق دوانی و سید صدرالدین دشتکی و شیخ بهائی و میرداماد با اندیشه های تابناک خود بر غنای فلسفه اسلامی افزودند تا نوبت به صدرالدین شیرازی رسید که با نبوغ و ابتكار خود نظام فلسفی جدیدی را ارائه داد که در آن، عناصر هماهنگی آز فلسفه های مشائی و اشراقی و مکافات عرفانی با هم ترکیب شده بودند و افکار ژرف و آراء ذیقیمتی نیز بر آنها افزوده شده بود، و آن را «حکمت متعالیه» نامید.

خلاصه

۱. قدیمترین افکار فلسفی را باید از میان عقاید مذهبی به دست آورد.
۲. تاریخ نویسان فلسفه، آغاز پدایش آن را از شش قرن قبل از میلاد دانسته‌اند.
۳. سوفیستها یک دسته از اندیشمندان یونانی بودند که حقایق را تابع اندیشه انسانی می‌پنداشتند، و در واقع ایشان نخستین بنیانگذاران شک‌گرایی بودند.
۴. واژه سفسطه به معنای مغالطة، از «سفسطی» (= سوفیست) گرفته شده.
۵. واژه «فلسفه» از اصل یونانی «فیلسوف» گرفته شده که سقراط در برابر سوفیستها آنرا برای خود برگردید.
۶. فلسفه یونان با تلاش افلاطون و ارسطو به اوج شکوفایی خود رسید ولی پس از چندی از رونق افتاد و فلاسفه و دانشمندان در اسکندریه گرد آمدند.
۷. با ظهور اسلام، مشعل علم و حکمت در خاورمیانه روشن گردید و مسلمانان به فراغبری علوم و فنون جهانیان همت گماشتند.
۸. خلفاء برای رونق بخشیدن به دستگاه خلافت، از دانشمندان بیگانه استقبال کردند.
۹. علماء کلام با انتقادات و خرده گیریهای خودشان از فلسفه‌های وارداتی، زمینه رشد فلسفه اسلامی را فراهم ساختند.
۱۰. نخستین نظام فلسفی در عصر اسلامی به وسیله فارابی پی ریزی و به وسیله ابن سینا بارور شد.
۱۱. این نظام فلسفی که بیشتر ارسطوی بود از طرفی به وسیله غزالی و دیگر منتقدان، و از طرفی به وسیله شهروردی بنیانگذار مکتب اشرافی مورد نقadi قرار گرفت.
۱۲. مهمترین نظام فلسفی در عصر اسلامی به دست صدرالمتألهین شیرازی به وجود آمد که جامع عناصری از فلسفه مشائین و فلسفه اشرافیین و آراء عرفاء و متألهین بود و به نام «حکمت متعالیه» نامیده شد.

پرسش *

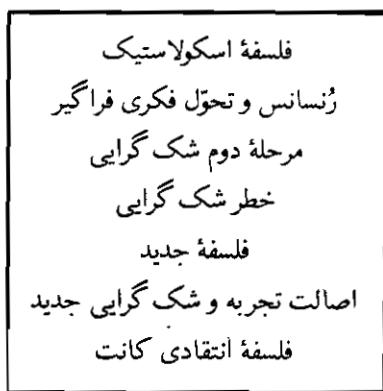
۱. نخستین مجموعه‌های فلسفی در کجا و از چه زمانی تهیه شده است؟
۲. مکتب سوفیسم چیست؟ و چگونه به وجود آمد؟
۳. فلسفه در اصطلاح اولی و عامش چه علومی را دربر می‌گرفت؟
۴. چگونه فلسفه در محیط اسلامی وارد شد؟ و چه عواملی موجب رشد آن گردید؟
۵. متکلمین چه نقشی در نضج یافتن فلسفه اسلامی داشتند؟
۶. نخستین نظام فلسفی در عصر اسلامی به وسیله چه کسانی به وجود آمد؟
۷. دو گرایش مهم فلسفی در عصر اسلامی را نام ببرید و ویژگیهای آنها را بیان کنید.
۸. مهمترین مکتب فلسفی در عصر اسلامی کدام است؟ و بنیانگذارش کیست؟ و چه ویژگیهایی دارد؟

درس دوم

نگاهی به: سیر تفکر فلسفی

(از قرون وسطی^۱ تا قرن هیجدهم میلادی)

شامل:



• فلسفه اسکولاستیک

بعد از رواج یافتن مسیحیت در اروپا و تأم شدن قدرت کلیسا با قدرت امپراطوری روم، مراکز علمی، زیر نفوذ دستگاه حاکمه قرار گرفت تا آنجا که در قرن شش میلادی – چنانکه قبل‌اشاره شد – دانشگاهها و مدارس آن و اسکندریه، تعطیل گردید. این دوران که در حدود یک هزار سال ادامه یافت به «قرون وسطی» موسوم شده و ویژگی کلی آن، تسلط کلیسا بر مراکز علمی و برنامه مدارس و دانشگاهها است.

از شخصیتهای برجسته این عصر، سن اگوستین است که کوشید تا معتقدات مسیحیت را با مبانی فلسفی، بخصوص آراء افلاطون و نوافلاطونیان، تبیین کند. بعد از وی، بخشی از مباحث فلسفی در برنامه مدارس گنجانیده شد ولی نسبت به افکار ارسطوبی مهری می‌شد و مخالف عقاید مذهبی، تلقی می‌گردید و اجازه تدریس آنها داده نمی‌شد. تا اینکه با تسلط مسلمانان بر اندلس و نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپای غربی، افکار فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا و ابن رشد کمابیش مورد بحث قرار گرفت و دانشمندان مسیحی از راه کتابهای این فیلسوفان با آراء ارسطونیز آشنا شدند.

رفته‌رفته کلیسا ثیان در برابر این موج فلسفی، تاب مقاومت نیاوردند و سرانجام سن توماس آکوینی بسیاری از آراء فلسفی ارسطورا پذیرفت و آنها را در کتابهای خودش منعکس ساخت و کم کم مخالفت با فلسفه ارسطو کاهش یافت

بلکه در بعضی از مراکز علمی به صورت گرایش غالب درآمد. بهر حال، در قرون وسطی نه تنها فلسفه در مغرب زمین پیشرفتی نداشت بلکه سیر نزولی خود را طی کرد و برخلاف جهان اسلام که پیوسته علوم و معارف شکوفاتر و بارورتر می‌شد، در اروپا تنها مباحثی که می‌توانست توجیه کننده عقاید غیرخالی از تحریف مسیحیت باشد به نام فلسفه اسکولاستیک (= مدرسي) در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می‌شد. وناگفته پیدا است که چنین فلسفه‌ای سرنوشتی جز مرگ و نابودی نمی‌توانست داشته باشد. در فلسفه اسکولاستیک علاوه بر منطق و الهیات و اخلاق و سیاست و پاره‌ای از طبیعتیات و فلکیات مورد قبول کلیسا، قواعد زبان و معانی و بیان نیز گنجانیده شده بود و به این صورت، فلسفه در آن عصر، مفهوم و قلمرو وسیعتری یافته بود.

رُنسانس و تحول فکری فراگیر

از قرن چهاردهم میلادی زمینه یک تحول همگانی فراهم شد. از طرفی در انگلستان و فرانسه، گرایش به نومینالیسم (= اصالت تسمیه) و انکار کلیات، نصیح گرفت، گرایشی که نقش مؤثری در سیاست کردن بنیاد فلسفه داشت. و از سوی دیگر طبیعتیات ارسطو در دانشگاه پاریس مورد مناقشه، واقع شد، و از سوی دیگر زمزمه ناسازگاری فلسفه با عقاید مسیحیت و به عبارت دیگر ناسازگاری عقل و دین، آغاز گردید و از سوی دیگر اختلافاتی بین فرمانروایان و ارباب کلیسا بروز کرد، و در میان رجال مذهبی مسیحیت نیز اختلافاتی درگرفت که به پیدایش «پروتستانیسم» انجامید، و از سوی دیگر گرایش اومانیستی و پرداختن به مسائل زندگی انسانی و صرف نظر کردن از مسائل ماوراء طبیعی والهی، اوچ گرفت، و بالآخره در اواسط قرن پانزدهم امپراطوری بیزانس سقوط کرد و یک تحول همه جانبیه (سیاسی – ادبی – مذهبی) در سراسر اروپا پدید آمد و دستگاه پاپ از هر طرف، مورد حمله واقع شد.

در این جریان، فلسفه بی رمق و ناتوان اسکولاستیک نیز به سرنوشت نهائی خود رسید.

در قرن شانزدهم گرایش به علوم طبیعی و تجربی، شدت یافت و اکتشافات گپرنسیک و کپلر و گالیله، فلکیات بطلمیوس و طبیعت‌شناسی ارسطورا متزلزل ساخت. و دریک جمله، همه شؤون انسانی در اروپا دستخوش اضطراب و تزلزل گردید.

دستگاه پاپ مذتها در برابر این امواج خروشان، مقاومت کرد و دانشمندان را به بهانه مخالفت با عقاید دینی — یعنی همان آراء طبیعی و کیهانی که به عنوان تفسیر کتاب مقدس و عقاید مذهبی از طرف کلیسا پذیرفته شده بود — به محاکمه کشید و بسیاری از ایشان را در آتش تعصب کور و خودخواهی ارباب کلیسا سوزانید، ولی سرانجام، این کلیسا و دستگاه پاپ بود که با سرافکندگی مجبور به عقب‌نشینی شد.

رفتار خشن و تعصب آمیز کلیسای کاتولیک فایده‌ای جزبدی‌بینی مردم نسبت به ارباب کلیسا و بطور کلی نسبت به دین و مذهب نداشت، چنانکه سقوط فلسفه اسکولاستیک یعنی تنها فلسفه رایج آن عصر، موجب پدایش خلاء فکری و فلسفی و سرانجام، شک گرایی جدید شد. و تنها چیزی که در این جریان، پیشرفت کرد گرایش اومانیستی و میل به علوم طبیعی و تجربی در صحنۀ فرهنگی، و گرایش به آزادیخواهی و دموکراسی در عرصه سیاست بود.

مرحله دوم شک گرایی

قرنها بود که کلیسا آراء و افکار بعضی از فیلسوفان را به عنوان عقاید مذهبی، ترویج کرده بود و مردم مسیحی مذهب هم آنها را به عنوان اموری یقینی و مقدس پذیرفته بودند و از جمله آنها نظریّة کیهانی ارسطوئی و بطلمیوسی بود که گپرنسیک آنرا واژگون کرد و سایر دانشمندان بی غرض هم به بطلان آن پی بردن و چنانکه اشاره کردیم مقاومتهای تعصب آمیز کلیسا و رفتار خشنوت آمیز ارباب

کلیسا با دانشمندان هم اثر معکوس بخشد.

این دگرگونی اندیشه‌ها و باورها و فرو ریختن پایه‌های فکری و فلسفی، موجب پدید آمدن یک بحران روانی در بسیاری از دانش‌پژوهان گردید و چنین شبهه‌ای را در اذهان پدید آورد که: از کجا سایر عقاید ما هم باطل نباشد و روزی بطلانش آشکار نگردد؟ و از کجا همین نظریات علمی جدید‌الاكتشاف هم روزگار دیگری ابطال نگردد؟ تا آنجا که اندیشمند بزرگی چون «مونتنی» منکر ارزش علم و دانش شد و صریحاً نوشت که از کجا می‌توان اطمینان یافت که نظریه «کپنیک» هم روزگار دیگری ابطال نشود؟ وی بار دیگر شباهت شگاکان و سوفسطائیان را با بیان جدیدی مطرح ساخت و از شک گرایی دفاع کرد، و بدین ترتیب، مرحله دیگری از شک گرایی پدید آمد.

خطرشک گرایی

حالت شک و تردید علاوه بر اینکه یک آفت رنج آور روانی است خطرهای مادی و معنوی بزرگی را برای جامعه در بردارد: با انکار ارزش شناخت نمی‌توان امیدی به پیشرفت علوم و معارف بست، همچنین جایی برای ارزش‌های اخلاقی و نقش عظیم آنها در حیات انسانی باقی نمی‌ماند، چنانکه دین هم پایگاه عقلانی خود را از دست می‌دهد. بلکه بزرگترین ضربه‌ها متوجه عقاید مذهبی می‌شود عقایدی که مربوط به امور مادی و محسوس نیست، و هنگامی که سیل شک در دلها می‌ردم، جریان یابد طبعاً عقاید متعلق به ماوراء طبیعت، آسیب پذیرتر خواهد بود.

بنابراین، شک گرایی آفتی است بس خطرناک که همه شؤون انسانی را تهدید به نابودی می‌کند، و با رواج آن هیچ نظام اخلاقی و حقوقی و سیاسی و دینی، قابل دوام نخواهد بود، و با توجیه آن هر گناه و جنایت و ظلم و ستمی قابل توجیه خواهد بود.

وبه همین جهت است که مبارزه با شک گرایی هم وظيفة دانشمند و

فیلسوف است و هم تکلیف رهبران دینی و مذهبی، و هم مورد اهتمام مردمیان و سیاستمداران و مصلحان اجتماعی.

در قرن هفدهم میلادی فعالیتهای مختلفی برای ترمیم ویرانیهای رُنسانس، و از جمله برای مبارزه با خطرهای شک گرایی انجام گرفت. کلیساها غالباً در صدد برآمدند که وابستگی مسیحیت را به عقل و علم ببرند و عقاید مذهبی را از راه دل و ایمان، تقویت کنند. ولی فلاسفه و دانشمندان کوشیدند تا پایه محکم و تزلزل ناپذیری برای دانش و ارزش بجویند بگونه‌ای که نوسانات فکری و طوفانهای اجتماعی نتواند بنیاد آن را نابود سازد.

فلسفه جدید

مهمترین تلاشی که در این عصر برای نجات از شک گرایی و تجدید حیات فلسفه انجام گرفت تلاش «رنہ د کارت» فیلسوف فرانسوی بود که او را «پدر فلسفه جدید» لقب داده‌اند. وی بعد از مطالعات و تأملات فراوان در صدد برآمد که پایه اندیشه فلسفی را بر اصلی خلل ناپذیر استوار کند، و آن اصل در جمله معروف وی خلاصه می‌شد که «شک می‌کنم پس هستم» یا «می‌اندیشم پس هستم» یعنی اگر در وجود هر چیزی شک راه یابد هیچگاه در وجود خود شک، تردیدی راه نخواهد یافت و چون شک و تردید بدون شک کننده معنی ندارد پس وجود انسانهای شک کننده و اندیشنده هم قابل تردید نخواهد بود. سپس کوشید قواعد خاصی برای تفکر و اندیشه شبیه قواعد ریاضی، وضع کند و مسائل فلسفی را بر اساس آنها حل و فصل نماید.

افکار و آراء دکارت در آن عصر تزلزل فکری، مایه آرامش خاطر بسیاری از دانش پژوهان گردید و اندیشمندان بزرگ دیگری مانند لاپ نیتز، اسپینوزا، و مالبرانش نیز در تحکیم مبانی فلسفه جدید کوشیدند. ولی به هر حال، این کوششها نتوانست نظام فلسفی منسجم و دارای مبانی متقن و مستحکمی را به وجود بیاورد. و از سوی دیگر، توجه عموم دانش پژوهان به علوم تجربی منعطف شده بود و چندان

علاقه‌ای به تحقیق در مسائل فلسفی و ماوراء طبیعی، نشان نمی‌دادند. و این بود که در اروپا سیستم فلسفی نیرومند و استوار و پایداری بوجود نیامد و هر چند گاه، مجموعه آراء و افکار فیلسوفی به صورت مکتب فلسفی خاصی عرضه می‌شد و در محدوده معینی کمابیش پیروانی پیدا می‌کرد ولی هیچکدام دوام و استقراری نمی‌یافت، چنانکه هنوز هم امر به همین منوال است.

اصالت تجربه و شک گرایی جدید

در حالی که فلسفه تعلقی در قاره اروپا تجدید حیات می‌کرد و می‌رفت که عقل، مقام و منزلت خود را در معرفت حقایق بازیابد گرایش دیگری در انگلستان، رشد می‌یافت که مبتنی بر اصالت حس و تجربه بود و به نام «فلسفه آمپریسم» نامیده شد.

آغاز این گرایش به اواخر قرون وسطی^۱ و به «ویلیام اکامی» فیلسوف انگلیسی باز می‌گشت که قائل به اصالت تسمیه و در حقیقت منکر اصالت تعلق بود، و در قرن شانزدهم «فرانسیس بیکن» و در قرن هفدهم «هابز» که ایشان نیز انگلیسی بودند بر اصالت حس و تجربه، تکیه می‌کردند، ولی کسانی که به نام فلاسفه آمپریست شناخته می‌شوند سه فیلسوف انگلیسی دیگر، بنام‌های جان لاک، جرج بارکلی و دیوید هیوم هستند که از اواخر قرن هفدهم تا حدود یک قرن بعد، به ترتیب درباره مسائل شناخت به بحث پرداختند و ضمن انتقاد از نظریه دکارت در باب «شناختهای فطری» سرچشمۀ همه شناختها را حس و تجربه شمردند.

در میان ایشان جان لاک، معتدلتر و به عقل گرایان نزدیکتر بود، و بارکلی رسماً طرفدار اصالت تسمیه (=نومینالیست) بود ولی (شاید ناخودآگاه) به اصل علیت که یک اصل عقلی است تمکن می‌کرد و همچنین آراء دیگری داشت که با اصالت حس و تجربه، سازگار نبود. اما هیوم کاملاً به اصالت حس و تجربه، وفادار ماند و به لوازم آن که شک در ماوراء طبیعت بلکه، در حقایق امور طبیعی

نیز بود ملتزم گردید و بدین ترتیب مرحله سوم شک‌گرایی در تاریخ فلسفه مغرب زمین، شکل گرفت.

فلسفه انتقادی کانت

افکار هیوم از جمله افکاری بود که زیربنای اندیشه‌های فلسفی کانت را تشکیل می‌داد، و بقول خودش «هیوم بود که او را از خواب جزم گرایی بیدار کرد» و مخصوصاً توضیحی که هیوم درباره اصل علیت داده بود مبنی بر اینکه تجربه نمی‌تواند رابطه ضروری علت و معلول را اثبات کند برای وی دلنشیں بود. کانت سالیان درازی درباره مسائل فلسفه اندیشید و رساله‌ها و کتابهای متعددی نوشت و مکتب فلسفی ویژه‌ای را عرضه کرد که نسبت به مکاتب مشابه، پایدارتر و مقبولتر واقع شد ولی سرانجام به این نتیجه رسید که عقل نظری، توان حل مسائل متفاوتی را ندارد و احکام عقلی در این زمینه، فاقد ارزش علمی است.

وی صریحاً اعلام داشت که مسائلی از قبیل وجود خدا و جاودانگی روح و اراده آزاد را نمی‌توان با برهان عقلی، اثبات کرد ولی اعتقاد و ایمان به آنها لازمه پذیرش نظام اخلاقی، و به عبارت دیگر از اصول پذیرفته شده در احکام عقل عملی است، و این اخلاق است که ما را به ایمان به مبدأ و معاد می‌خواند نه بالعکس. از این روی کانت را باید احیاء کننده ارزش‌های اخلاقی دانست که بعد از رنسانس، دستخوش تزلزل شده و در معرض زوال و اضمحلال قرار گرفته بود، ولی از سوی دیگر او را باید یکی از ویرانگران بنیاد فلسفه متفاوتیک به حساب آورد.

خلاصه

۱. در قرون وسطی^۱ مجموعه علومی که در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می شد و شامل دستور زبان و ادبیات نیز بود به نام فلسفه اسکولاستیک نامیده می شد.
۲. طرح مباحث عقلی در این مدارس، بیشتر برای توجیه عقایدی بود که کلیسا به نام عقاید مسیحیت می شناخت هر چند خالی از انحراف و تحریف نبود و به عقیده ما بعضی از آنها درست برخلاف حقایقی بود که حضرت مسیح(ع) بیان فرموده بود.
۳. انتخاب مباحث فلسفی، بستگی به نظر ارباب کلیسا داشت، از این روی غالباً نظریات افلاطون و نوافلاطونیان مورد تدریس و تأیید قرار می گرفت و تنها در اوآخر این دوره بود که نظریات ارسطو هم کمایش ارزش و اعتباری یافت و تدریس آنها مجاز شمرده شد.
۴. از قرن چهاردهم میلادی عصر دیگری در اروپا آغاز می شود که همراه با تحول فرهنگی و دگرگونی بنیادی در باورها و ارزشها است و به همین جهت بنام «رنسانس» یا تولد جدید (نوایش) نامگذاری شده است.
۵. از دستاوردهای نامطلوب این عصر می توان سست شدن پایه های ایمان به غیب و نیز انججار از مباحث عقلی و متافیزیکی، و به دیگر سخن: انحطاط دین و فلسفه را به حساب آورد.
۶. فرو ریختن پایه های فکری و عقیدتی، موجب پدایش یک بحران دینی – فلسفی، و رویه شک گرایی خطناک شد.
۷. برای مبارزه با این خطر، کلیسائیان کوشیدند برای مصونیت دین، آن را از وابستگی به عقل و علم برهانند و بر راه دل تأکید نمایند، ولی فلاسفه کوشیدند تا پایگاه محکمی برای تعقل و فلسفه بجوینند.
۸. در قرن هفدهم میلادی دکارت به بازسازی فلسفه، همت گماشت وجود شک را نخستین واقعیت یقینی قلمداد کرد که مستلزم وجود شک کننده نیز می باشد، و آن را نقطه اتنکائی برای اثبات سایر واقعیتات قرار داد.
۹. در اواخر همین قرن، مکتب تجربه گرایی در انگلستان رواج یافت وطنی یک قرن،

- مراحل تکامل خود را پیمود و در اوخر قرن هیجدهم به سرنوشت نهائیش یعنی شک گرایی، منتهی شد.
۱۰. در نیمه دوم قرن هیجدهم مکتب فلسفی جدیدی در آلمان به وسیله کانت بنیاد گردید که علوم ریاضی و طبیعی را قطعی و علمی معرفی می کرد ولی مسائل متافیزیک و غیرتجربی را قابل حل علمی نمی دانست.

* پرسش *

۱. دو شخصیت بزرگ مذهبی — فلسفی در قرون وسطی را نام ببرید و تفاوت دیدگاه فلسفی ایشان را بیان کنید.
۲. مهمترین دگرگونیهای فرهنگی و اجتماعی را در عصر رنسانس بیان کنید.
۳. ویژگی کلی این عصر را در یک جمله خلاصه کنید.
۴. مراحل سه گانه شک گرایی در تاریخ فلسفه مغرب زمین کدامند؟ و علت پدایش هر کدام چیست؟
۵. شک گرایی چه زیانهای دارد؟ و چه کسانی می‌بایست با آن مبارزه کنند؟
۶. کلیساها برای مصوّتیت از خطرهای ناشی از دگرگونی مبانی علمی — فلسفی چه راهی را در پیش گرفتند؟
۷. مهمترین مبارزه با مرحله دوم شک گرایی چگونه و به وسیله چه کسی انجام گرفت.
۸. تجربه گرایی چگونه آغاز شد و به وسیله چه کسانی به صورت یک مکتب فلسفی درآمد؟
۹. نظر کانت درباره مسائل متأفیزیکی چه بود؟
۱۰. وی اعتقاد به مبدأ و معاد را چگونه توجیه می‌کرد؟

درس سوم

نگاهی به: سیر تفکر فلسفی

(در دو قرن اخیر)

شامل:

ایدآلیسم عینی

پوزیتویسم

عقل‌گرایی و حس‌گرایی

اگزیستانسیالیسم

ماتریالیسم دیالکتیک

پراگماتیسم

مقایسه‌ای اجمالی

● ایدآلیسم عینی

همچنان که قبلًا اشاره شد بعد از رنسانس، نظام فلسفی پایداری در مغرب زمین به وجود نیامد بلکه همواره نظریات و مکاتب مختلف فلسفی در حال زایش و مرگ بوده و هستند. تعدد و تنوع مکتبها و ایسمها از قرن نوزدهم رو به افزایش نهاد. و در این نگاه گذرا، مجال اشاره‌ای هم به همه آنها نیست و تنها به بعضی از آنها اشاره سریعی خواهیم کرد:

بعد از کانت (از اوخر قرن هیجدهم تا اواسط قرن نوزدهم) چند تن از فلاسفه آلمانی شهرت یافتند که اندیشه‌های ایشان کمابیش از افکار کانت، سرچشمۀ می‌گرفت و می‌کوشیدند که نقطۀ ضعف فلسفه‌وی را با بهره‌گیری از مایه‌های عرفانی، جبران کنند، و با اینکه اختلافاتی در میان نظریات ایشان وجود داشت در این جهت، شریک بودند که از یک دیدگاه شخصی شروع می‌کردند و با بیانی شاعرانه به تبیین هستی و پیدایش کثرت از وحدت می‌پرداختند و بنام «فلسفه رومانتیک» موسوم شدند.

از جمله ایشان «فیخته» شاگردی واسطه کانت است که سخت علاقمند به اراده آزاد بود، و در بین نظریات کانت بر اصالت اخلاق و عقل عملی، تأکید می‌کرد. وی می‌گفت: عقل نظری، نظام طبیعت را بسان یک نظام ضروری می‌نگرد ولی ما در خودمان آزادی و میل به فعالیت اختیاری را می‌یابیم و وجودان ما نظامی را ترسیم می‌کند که باید برای تحقق بخشیدن به آن تلاش کنیم.

پس باید طبیعت را تابع «من» و نه امری مستقل و بی ارتباط با آن، تلقی نماییم. همین گرایش به آزادی بود که او وساير رومانیکها مانند شلینگ را به اصالت روح (که ویژگی آن را آزادی می شمردند) و نوعی ایدآلیسم، سوق داد مکتبی که به دست «هگل» سامان یافت و به صورت یک نظام فلسفی نسبتاً منسجم درآمد و بنام «ایدآلیسم عینی» نامیده شد.

هگل که معاصر شلینگ بود، جهان را به عنوان افکار و اندیشه‌هایی برای روح مطلق، تصور می‌کرد که میان آنها روابط منطقی، حکم‌فرما است نه روابط علی و معلولی، به گونه‌ای که دیگر فلاسفه، قائل هستند.

به نظر وی سیر پیدایش ایده‌ها از وحدت به کثرت و از عام به خاص است. در مرتبه نخست، عامترین ایده‌ها یعنی ایده «هستی» قرار دارد که مقابل آن یعنی ایده «نیستی» از درون آن پدید می‌آید و سپس با آن ترکیب شده به صورت ایده «شدن» درمی‌آید. شدن که جامع (سترن) هستی (تن) و نیستی (آن‌تی‌تن) است به نوبه خود در موقعیت «تن» قرار می‌گیرد و مقابل آن از درونش ظاهر می‌شود و با ترکیب شدن با آن، سنتز جدیدی تحقق می‌یابد و این جریان همچنان ادامه پیدا می‌کند تا به خاص‌ترین مفاهیم بینجامد.

هگل این سیر سه حتی (تریاد) را «دیالکتیک» می‌نامید و آن را قانونی کلی برای پیدایش همهٔ پدیده‌های ذهنی و عینی می‌پندشت.

پوزیتویسم

در اوائل قرن نوزدهم میلادی اگوست گنست فرانسوی که «پدر جامعه‌شناسی» لقب یافته است یک مکتب تجربی افراطی را به نام «پوزیتویسم» (= اثباتی، تحصیلی، تحقیقی) بنیاد نهاد^۱ که اساس آن را اکتفاء به داده‌های بی‌واسطه حواس، تشکیل می‌داد و از یک نظر، نقطه مقابل ایدآلیسم

۱. قبل از «گنست دومن سیمون» چنین مکتبی را پیشنهاد کرده بود و ریشه آن را در افکار کانت می‌توان یافت.

بشمار می‌رفت.

گُنت حتی مفاهیم انتزاعی علوم را که از مشاهده مستقیم به دست نمی‌آید متفاوتیکی و غیرعلمی می‌شمرد و کار به جایی رسید که اصولاً قضایای متفاوتیکی، الفاظی پوچ و بی معنی به حساب آمد.

اگوست کنت برای فکر بشر، سه مرحله قائل شد^۱: نخست، مرحله الهی و دینی، که حوادث را به علل ماورائی نسبت می‌دهد. دوم، مرحله فلسفی، که علت حوادث را در جوهر نامرئی و طبیعت اشیاء می‌جوید. و سوم مرحله علمی که به جای جستجو از چرایی پدیده‌ها، به چگونگی پیدایش و روابط آنها با یکدیگر می‌پردازد، و این همان مرحله اثباتی و تحقیقی است.

شگفت‌آور این است که وی سرانجام به ضرورت دین برای بش، اعتراف کرد ولی معبد آنرا «انسانیت» قرارداد و خودش عهده‌دار رسالت این آین شد و مراسمی برای پرستش فردی و گروهی، تعیین کرد.

آین انسان پرستی که نمونه کامل اومانیسم است در فرانسه و انگلستان و سوئد و آمریکای شمالی و جنوبی، پیروانی پیدا کرد که رسماً به آن گرویدند و معابدی برای پرستش انسان بنا نهادند ولی تأثیرات غیرمستقیمی در دیگران هم بجای گذاشت که در اینجا مجال ذکر آنها نیست.

عقل گرایی و حس گرانی

مکاتب فلسفی مغرب زمین به دو دسته کلی، تقسیم می‌شوند: عقل گرایان و حس گرایان، نمونه بارز دسته اول در قرن نوزدهم ایدآلیسم هگل بود که حتی در انگلستان هم طرفدارانی پیدا کرد، و نمونه بارز دسته دوم پوزیتویلتم بود که تا امروز هم رواج دارد و یتگنشتاین و کارناب و راسل از طرفداران این مکتب اند.

۱. گویند: اگوست کنت، این مراحل مه‌گانه را از پژوهشکی به نام دکتر بوردان، گرفته بود.

غالب فلسفه الهی از عقل گرایان، و غالب ملحدان از حس گرایان هستند و در میان موارد غیر غالبه می‌توان از «مک تاگارت» فیلسوف هنگلی انگلیسی نام برد که گرایش الحادی داشت.

تناسب حس گرایی با انکار و دست کم شک در مأموراء طبیعت، روش است و چنین بود که پیشرفت فلسفه‌های حتی و پوزیتivistی، گرایشهای مادی و الحادی را به دنبال می‌آورد و نبودن رقیب نیرومند در جناح عقل گرایان، زمینه را برای رواج آنها فراهم می‌کرد.

چنانکه اشاره شد مشهورترین مکتب عقل گرای قرن نوزدهم، ایدآلیسم هنگل بود که علی‌رغم جاذبه ناشی از نظام نسبتاً منسجم و وسعت مسائل و دیدگاهها، فاقد منطق قوی و استدلالهای متقن بود و طولی نکشید که حتی از طرف علاقمندان هم مورد انتقاد و معارضه، واقع شد. واژ جمله دونوع واکنش همزمان ولی مختلف در برابر آن پدید آمد که یکی از طرف «سون کی یرکگارد» کشیش دانمارکی و بنیانگذار مکتب اگزیستانسیالیسم، و دیگری از طرف «کارل مارکس» یهودی زاده آلمانی و مؤسس ماتریالیسم دیالکتیک، انجام گرفت.

گرایش رومانتیکی که به منظور توجیه آزادی انسان پدید آمده بود سرانجام در ایدآلیسم هنگل به صورت یک نظام فلسفی جامع درآمد و تاریخ را به عنوان جریان اصیل و عظیمی معرفی کرد که بر اساس اصول دیالکتیک پیش می‌رود و تکامل می‌یابد.

و بدین ترتیب از مسیر اصلی، منحرف گردید، زیرا در این نگرش، اراده‌های فردی، نقش اصیل خود را از دست می‌داد، و از این روی مورد انتقادات زیادی قرار گرفت.

یکی از کسانی که منطق و فلسفه تاریخ هنگل را شدیداً مورد انتقاد قرار داد کی یرکگارد بود که بر مسئولیت فردی انسان و اراده آزاد وی در سازندگی

خویش، تأکید می‌کرد و انسانیت انسان را در گروآگاهی از مسئولیت فردی به خصوص مسئولیت در برابر خدا می‌دانست و می‌گفت: «نزدیکی و پیوند و ارتباط با خدا است که آدمی را انسان می‌سازد».

این گرایش که با فلسفه پدیدارشناسی (فیومنوژی) ادموند هوتلر، تقویت می‌شد به پیدایش اگزیستانسیالیسم انجامید و اندیشمندانی مانند هایدگر و یاسپرس در آلمان، و مارسل و ژان پل سارتر در فرانسه با دیدگاههای مختلف الهی والحادی به آن گرویدند.

ماتریالیسم دیالکتیک

بعد از رُنسانس که فلسفه و دین در اروپا چار بحران شدند الحاد و مادیگری کمابیش رواج یافت و در قرن نوزدهم چند تن از زیست‌شناسان و پزشکان مانند فوگت و بوختر و ارنست هکل بر اصالت ماده و نفی ماوراء طبیعت، تأکید کردند ولی مهمترین مکتب فلسفی ماتریالیسم به وسیله کارل مارکس و انگلیس پی‌ریزی گردید. مارکس، منطق دیالکتیک و اصالت تاریخ را از هگل و مادیگری را از فویر باخ گرفت و عامل اصلی تحولات جامعه و تاریخ را که به گمان وی طبق اصول دیالکتیک و مخصوصاً بر اساس تضاد و تناقض صورت می‌گیرد عامل اقتصادی دانست و آن را زیربنای همه شؤون انسانی معرفی کرد و سایر شؤون اجتماعی و فرهنگی را تابع آن شمرد.

وی برای تاریخ انسان، مراحلی قائل بود که از مرحله اشتراکی نخستین آغاز می‌شود و به ترتیب از مراحل بردۀ داری و فئودالیسم و سرمایه‌داری می‌گذرد و به سوسیالیسم و حکومت کارگری می‌رسد و سرانجام به کمونیسم ختم می‌شود یعنی مرحله‌ای که مالکیت بطور کلی لغوی گردد و نیازی به دولت و حکومت هم نخواهد بود.

پراگماتیسم

در پایان این مرور سریع، نگاهی بیفکنیم بر تنها مکتب فلسفی که به وسیله اندیشمندان آمریکائی در آستانه قرن بیستم به وجود آمد و مشهورترین ایشان ویلیام جیمز روانشناس و فیلسوف معروف است.

این مکتب که به نام پراگماتیسم (= اصالتِ عمل) نامیده می‌شود قضیه‌ای را حقیقت می‌داند که دارای فایده عملی باشد، و به دیگر سخن: حقیقت عبارت است از معنایی که ذهن می‌سازد تا به وسیله آن به نتایج عملی بیشتر و بهتری دست یابد. و این نکته‌ای است که در هیچ مکتب فلسفی دیگری صریحاً مطرح نشده است، گوینکه ریشه آن را در سخنان هیوم می‌توان یافت در آنجا که عقل را خادم رغبتهای انسان می‌نامد و ارزش معرفت را به جنبه عملی، منحصر می‌کند.

اصالت عمل به معنایی که گفته شد نخستین بار توسط شارل پیرس آمریکائی مطرح شد و بعد به صورت عنوانی برای مشرب فلسفی ویلیام جیمز درآمد مشربی که طرفدارانی در آمریکا و اروپا پیدا کرد.

جیمز که روش خود را تجربی خالص می‌نامید در تعیین قلمرو تجربه با دیگر تجربه گرایان اختلاف نظر داشت و آن را علاوه بر تجربه حسی و ظاهری، شامل تجربه روانی و تجربه دینی هم می‌شمرد و عقائد مذهبی، مخصوصاً اعتقاد به قدرت و رحمت الهی را برای سلامت روانی مفید، و به همین دلیل، حقیقت می‌دانست. و خود وی که در بیست و نه سالگی دچاریک بحران روحی شده بود با توجه به خدا و رحمت و قدرت او بر تغییر سرنوشت انسان، بهبود یافت، و از این روی برنمازو نیایش تأکید می‌کرد ولی خدا را هم کامل مطلق و نامتناهی نمی‌دانست بلکه برای او هم تکامل، قائل بود و اساساً عدم تکامل را مساوی با سکون و دلیل نقص می‌پنداشت!

ریشه این تکامل‌گرایی افراطی و تجاوز‌گر را در پاره‌ای از سخنان هگل از جمله در مقدمه «پدیدارشناسی ذهن» می‌توان یافت ولی بیش از همه برگسون و

وایتهد اخیراً بر آن اصرار ورزیده‌اند.
ویلیام جیمز همچنین بر اراده آزاد و نقش سازنده آن، تأکید داشت و در این جهت با پروان اگریستنسیالیسم همنوا بود.

مقایسه‌ای اجمالی

با این نگاه سریع بر سیر تفکر فلسفی بشر، ضمن آشنا شدن با تاریخچه اجمالی فلسفه، روشن شد که فلسفه غربی بعد از رُنسانس چه نشیب و فرازهایی را پیموده و از چه پیچ و خمهايی عبور کرده و هم‌اکنون در چه موقعیت متزلزل و تناقض آمیزی قرار دارد. و با اینکه گهگاه موشکافیهای ظریفی از طرف بعضی از فیلسوفان آن سامان، انجام گرفته و مسائل دقیقی مخصوصاً در زمینه شناخت، مطرح شده و همچنین جرقه‌های روشنگری در برخی از عقلها و دلها درخشیده است ولی هیچگاه نظام فلسفی نیرومند و استواری به وجود نیامده و نقطه‌های درخشنان فکری نتوانسته است خط راست پایداری را فراراه اندیشمندان ترسیم نماید، بلکه همواره آشتفتگیها و نابسامانیها بر جو فلسفی مغرب زمین، حاکم بوده و هست.

و این، درست برخلاف وضعی است که در فلسفه اسلامی، جریان داشته و دارد. زیرا فلسفه اسلامی همواره یک مسیر مستقیم وبالنده را طی کرده و با وجود گرایشهایی که گهگاه به این سوی و آن سوی پیدا کرده هیچگاه از مسیر اصلی، منحرف نشده و گرایشهای فرعی مختلف مانند شاخه‌های درختی که در جهات مختلف می‌گسترد بر رشد و شکوفاییش افزوده است.
امید آنکه این سیر تکاملی به همت اندیشمندان متعهد همچنان ادامه یابد تا اینکه محیط‌های ظلمانی دیگر نیز در پتو انوار تابناکش روشن گردند و از حیرتها و سرگردانیها رهایی یابند.

خلاصه

۱. بعد از کانت چند تن از فلسفه آلمانی با الهام گرفتن از اصالت عقل عملی در فلسفه وی و با بهره گیری از مایه‌های عرفانی برای جبران نقاط ضعف آن، مکتب فلسفی ویژه‌ای را ارائه کردند که به نام «رومانتیک» نامیده شد.
۲. هگل با استفاده از پیش‌کسوتان (مانند فیخته) و معاصرینش (مانند شلینگ) و با بررسی نقادانه از سخنان ایشان فلسفه جامع و نسبتاً منسجمی را به وجود آورد که به نام ایدآلیسم عینی نامیده شد.
۳. به نظر وی پدیده‌های جهان، اندیشه‌های روح مطلق‌اند که بر اساس قوانین منطق دیالکتیک به وجود می‌آیند و تکامل می‌یابند. و اصول دیالکتیک در عین حال که اصولی منطقی و ذهنی هستند بر عالم عینی و خارجی نیز حکم‌فرما می‌باشند زیرا طبق این نگرش ایدآلیستی، دوگانگی ذهن و عین برداشته می‌شود و همه پدیده‌های عینی، پدیده‌های ذهنی روح مطلق نیز به شمار می‌روند.
۴. اگوست کنت برای اندیشه انسان، سه مرحله قائل بود: مرحله الهی و دینی، مرحله فلسفی و متافیزیکی، و مرحله علمی و تحقیقی، که مرحله نهائی فکر بشر است و به چگونگی پیدایش (نه چرایی) پدیده‌ها و روابط آنها با یکدیگر می‌اندیشد روابطی که قابل درک حتی واثبات تجربی است و این، نهایت چیزی است که انسان، توان شناخت واقعی آن را دارد. و هر آن چیزی که قابل درک بی‌واسطة حتی نباشد علمی نخواهد بود بلکه یا از اساطیر مذهبی است و یا از اندیشه‌های فلسفی متافیزیکی.
۵. فلسفه هگل به واسطه ضعف منطق و سستی پایه‌های عقلی اش، مورد انتقادهای گوناگونی قرار گرفت و از جمله دو خط کمابیش مخالف با آن به صورت اگزیستانسیالیسم و ماتریالیسم دیالکتیک در برابر آن پدید آمد.
۶. محور اصلی اگزیستانسیالیسم، اختیار انسان در ساختن خویش و رقم زدن سرنوشت خویش است. این گرایش با انگیزه الهی و به وسیله یک کشیش دانمارکی به نام کی یرکگارд و با تأکید بر مسئولیت انسان در برابر خدای متعال

- بنیاد گردید ولی رفته به صورت یک گرایش اومانیستی و بی تفاوت نسبت به دین درآمد و امروز معروف‌ترین شاخه‌های آن همان شاخه الحادی سارتر است.
۷. ماتریالیسم دیالکتیک به وسیله مارکس و انگلیس به وجود آمد و جوهر آن را انکار ماوراء طبیعت و نیز حرکت تکاملی جهان ماده براساس قوانین دیالکتیک و مخصوصاً قانون تضاد و تناقض، تشکیل می‌دهد.
۸. پراغماتیسم تنها مکتب فلسفی است که به وسیله اندیشمندان آمریکائی پی‌ریزی گردیده و اساس آن را اهتمام به کار و ابتسکار در برابر اندیشه و تعقل، تشکیل می‌دهد و حتی حقیقت را مساوی با فکری می‌داند که در مقام عمل به کار آید.
۹. معروف‌ترین چهره این مکتب، ویلیام جیمز روانشناس معروف است که بر تجربه‌های درونی و دینی، تکیه می‌کرد و نمازو نیایش را بهترین ضامن سلامت روان و داروی شفابخش امراض روانی می‌دانست و تأثیر آن را هم در زندگی خویش تجربه کرده بود و هم در بیماران روانی. وی همچنان بر اراده آزاد انسان تأکید می‌کرد چیزی که مورد انکار روانشناسان حس‌گرا و پوزیتویست بوده و هست.
۱۰. در طول تاریخ فلسفه غرب، جرقه‌های روشنگری در عقلها و دلها درخشیده ولی در اثر پرآکنده‌گی نتوانسته است خط مستقیم پایداری را در تفکر فلسفی آن سامان، رسم نماید برخلاف فلسفه اسلامی که هیچگاه از مسیر اصلی، منحرف نشده و اختلاف گرایش‌های فرعی بر غنی و نضع آن افزوده است.

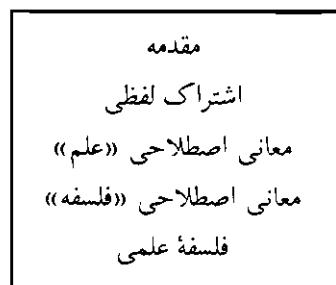
پرسش*

۱. هدف اصلی فلاسفه رومانتیک و روش ویژه ایشان چه بود؟
۲. سراجام کار ایشان به کجا منتهی شد؟
۳. قانون کلی حاکم بر جهان از نظر هگل چیست؟
۴. محور اندیشه پوزیتویستی کدام است؟
۵. اگوست کنت چه مراحلی را برای فکر انسان، قائل بود و تفاوت آنها را به چه چیزی می‌دانست؟
۶. اگریستانسیالیسم چگونه به وجود آمد؟ و مخالفت اصلی آن با فلسفه هگل در چیست؟
۷. ماتریالیسم دیالکتیک را توضیح دهید و اختلاف اصلی آن را با فلسفه هگل بیان کنید.
۸. مارکس چه مراحلی برای تاریخ، قائل بود؟
۹. مشخصه مکتب پراغماتیسم چیست؟
۱۰. ویلیام جیمس به چند نوع تجربه، باور داشت؟
۱۱. مهمترین عقیده انحرافی وی را بیان کنید.
۱۲. فلسفه غربی را در برابر فلسفه اسلامی چگونه ارزیابی می‌کنید؟

درس چهارم

معانی اصطلاحی علم و فلسفه

شامل:



● مقدمه

در درس اول اشاره شد که واژه فلسفه از آغاز به صورت اسم عامی بر همه علوم حقیقی (= غیر قراردادی) اطلاق می شد، و در درس دوم اشاره کردیم که در قرون وسطی قلمرو فلسفه، وسعت یافت و بعضی از علوم قراردادی مانند ادبیات و معانی و بیان را دربرگرفت، و در درس سوم دانستیم که پوزیتویسم، شناخت علمی را در مقابل شناخت فلسفی و متافیزیکی قرار می دهد و تنها علوم تجربی را شایسته نام «علمی» می داند.

طبق اصطلاح اول که در عصر اسلامی نیز رواج یافت فلسفه دارای بخش‌های مختلفی است که هریکی از آن بنام علم خاصی نامیده می شود و طبعاً تقابلی بین فلسفه و علم، وجود نخواهد داشت. و اما اصطلاح دوم در قرون وسطی در اروپا پدید آمد و با پایان یافتن آن دوران، متروک گردید.

و اما طبق اصطلاح سوم که هم اکنون در مغرب زمین رواج دارد فلسفه و متافیزیک در برابر علم، قرار می گیرد. و چون این اصطلاح کمابیش در کشورهای شرقی هم رایج شده لازم است توضیحی پراهمون علم و فلسفه و متافیزیک و نسبت بین آنها داده شود و ضمناً اشاره‌ای به اقسام علوم و دسته‌بندی آنها نیز بشود.

پیش از پرداختن به این مطالب، نکته‌ای را درباره اشتراک لفظی واژه‌ها و اختلاف معانی و اصطلاحات یک لفظ، یادآور می شویم که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و غفلت از آن، موجب مغالطات و اشتباه کاریهای فراوانی می گردد.

اشتراک لفظی

در همه زبانها (تا آنجا که اطلاع حاصل شده) لغاتی یافت می شود که هر کدام دارای معانی لغوی و عرفی و اصطلاحی متعددی است و به نام «مشترک لفظی» نامیده می شود چنانکه در زبان فارسی واژه «دوش» به معنای شب گذشته، و کتف (شانه) و دوش حمام به کار می رود و کلمه «شیر» به معنای شیر درنده، و شیر نوشیدنی، و شیر آب، استعمال می شود.^۱

وجود مشترکات لفظی، نقش مهمی را در ادبیات و شعر، بازی می کند ولی در علوم و بویژه در فلسفه، مشکلات زیادی را به بار می آورد مخصوصاً با توجه به اینکه معانی مشترک گاهی به قدری به هم نزدیکند که تمییز آنها از یکدیگر دشوار است و بسیاری از مغالطات در اثر این گونه اشتراکات لفظی روی داده و حتی گاهی بزرگان و صاحب نظران در همین دام، گرفتار شده اند.

از اینروی بعضی از بزرگان فلاسفه مانند ابن سینا مقید بوده اند که قبل از ورود در بحثهای دقیق فلسفی، نخست معانی مختلف واژه ها و تفاوت اصطلاحات آنها را روشن کنند تا از خلط و اشتباه، جلوگیری به عمل آید.

برای نمونه یکی از مشترکات لفظی را ذکرمی کنیم که کاربردهای گونا گون و اشتباه انگیزی دارد و آن واژه «جبر» است.

جبر در اصل لغت به معنای جبران کردن و برطرف نمودن نقص است، بعداً به معنای شکسته بندی به کاررفته و شاید نکته انتقال، این بوده که شکسته بندی نوعی جبران نقص است، و احتمالاً در آغاز برای شکسته بندی، وضع شده و بعد نسبت به جبران هر نقصی تعمیم داده شده است.

کاربرد سوم این کلمه، مجبور کردن و تحت فشار قرار دادن است و شاید نکته انتقال به این معنی، تعمیم لازمه شکسته بندی باشد یعنی چون لازمه عادی

۱. آن یکی تراست اندربادیه وان دگر شر است اندربادیه و آن دگر شیر است که آدم می خورد

این کار این است که عضوشکسته شده را تحت فشار قرار می‌دهند تا استخوانها جفت شود به هر فشاری که از کسی به دیگری وارد شود و اورابی اختیار و اداره انجام کاری کند جبر، اطلاق شده است و شاید ابتداء در مورد فشار فیزیکی و سپس در مورد فشار روانی به کار رفته باشد و بالآخره همین مفهوم هم توسعه یافته و در مورد هرگونه احساس فشاری به کار رفته است هر چند از ناحیه شخص دیگری نیاشد.

تا اینجا تحول مفهوم جبر را از نظر لغت و عرف، بررسی کردیم اکنون اشاره‌ای به معانی اصطلاحی این واژه در علوم و فلسفه نیز خواهیم کرد: یکی از اصطلاحات علمی جبر همان اصطلاح ریاضی است یعنی نوعی محاسبه که در آن به جای اعداد از حروف استفاده می‌شود و شاید نکته جعل این اصطلاح این باشد که در محاسبات جبری کمیت‌های مثبت و منفی به وسیله یکدیگر جبران می‌شوند یا کمیت مجهول در یکی از طرفین معادله را می‌توان با توجه به طرف دیگر یا با انتقال دادن عضوی از آن، معلوم کرد که این خود نوعی جبران است.

اصطلاح دیگر آن، مربوط به روانشناسی است که در مقابل اختیار و اراده آزاد به کار می‌رود. و مشابه آن مسئله «جبر و اختیار» است که در علم کلام، مطرح می‌شود، و همچنین در اخلاق و حقوق و فقه نیز کاربردهایی دارد که توضیح همه آنها به درازا می‌کشد.

از دیرزمان مفهوم جبر (در مقابل مفهوم اختیار) با مفهوم حتمیت و ضرورت و وجوب فلسفی، خلط شده و در واقع، کاربرد غلطی را برای آن به وجود آورده که همان حتمیت و ضرورت باشد، چنانکه در مورد معادل آن «ثیزمی نیسم» در زبانهای بیگانه، مشاهده می‌شود. و در نتیجه، چنین توهمندی بوجود آمده که در هر موردی، ضرورت علی و معمولی پذیرفته شود در آنجا اختیار، موردی نخواهد داشت و برعکس، نفی ضرورت و حتمیت، مستلزم اثبات اختیار است و آثار این توهمند در چندین مسئله فلسفی ظاهر شده که از جمله آنها این است

که متکلمین، ضرورت علی و معلولی را در مورد فاعل مختار، انکار کرده‌اند و به دنبال آن، فلاسفه را متهم نموده‌اند که خدای متعال را مختار نمی‌دانند. از سوی دیگر جبرئیل، وجود سرنوشت حتمی را دلیل قول خودشان دانسته‌اند، و در مقابل، معترض‌ها که قائل به اختیار انسان هستند، سرنوشت حتمی را نفی کرده‌اند. در صورتی که حتمیت سرنوشت، ربطی به جبر ندارد و در حقیقت، این مشاجرات که سابقه‌ای طولانی دارد در اثر خلط بین مفهوم جبر و مفهوم ضرورت، روی داده است.

نمونه تأسف‌انگیز دیگر آنکه: بعضی از فیزیکدانها ضرورت علی در مورد پدیده‌های میکروفیزیکی را مورد تشکیک یا انکار قرار داده‌اند و در مقابل، بعضی از دانشمندان خداپرست غربی خواسته‌اند از نفی ضرورت در این پدیده‌ها وجود اراده‌الهی را اثبات نمایند بگمان اینکه نفی ضرورت و انکار دترمی نیسم در این موارد، مستلزم این است که نیروی مختاری در آنجا اثبات شود!

حاصل آنکه وجود مشترکات لفظی بخصوص در مواردی که معانی متشابه و متقابله داشته باشند اشکالاتی را در بحث‌های فلسفی پیش می‌آورد و این دشواریها هنگامی مضاعف می‌شود که یک لفظ، معانی اصطلاحی متعددی در یک علم داشته باشد چنانکه در مورد واژه «عقل» در فلسفه و واژه‌های «ذاتی» و «عرضی» در منطق، چنین است. از این‌روی، ضرورت توضیح معانی مشترک و تعیین معنای موردنظر در هر مبحث، روشن می‌شود.

معانی اصطلاحی «علم»

از جمله واژه‌هایی که کاربردهای گوناگون و اشتباه‌انگیز دارد واژه «علم» است. مفهوم لغوی این کلمه و معادلهایش در زبانهای دیگر مانند دانش و دانستن در زبان فارسی، روشن وبی نیاز از توضیح است ولی علم، معانی اصطلاحی مختلفی دارد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱. اعتقاد یقینی مطابق با واقع، در برابر جهل بسیط و مرکب، هر چند در

قضیة واحدی باشد.

۲. مجموعه قضایایی که مناسبتی بین آنها در نظر گرفته شده هر چند قضایای شخصی و خاص باشد. و به این معنی است که علم تاریخ (دانستن حوادث خاص تاریخی) و علم جغرافیا (دانستن احوال خاص مناطق مختلف کره زمین) و علم رجال و بیوگرافی شخصیتها هم «علم» نامیده می‌شود.

۳. مجموعه قضایای کلی که محور خاصی برای آنها لحاظ شده و هر کدام از آنها قابل صدق و انطباق بر موارد و مصاديق متعدد می‌باشد هر چند قضایای اعتباری و قراردادی باشد، و به این معنی است که علوم غیرحقیقی و قراردادی مانند لغت و دستور زبان هم «علم» خوانده می‌شود ولی قضایای شخصی و خاص مانند قضایای فوق الذکر «علم» بشمار نمی‌رود.

۴. مجموعه قضایایی کلی حقیقی (= غیرقراردادی) که دارای محور خاصی باشد. این اصطلاح، همه علوم نظری و عملی و از جمله الهیات و مابعدالطبیعه را دربرمی‌گیرد ولی شامل قضایای شخصی و اعتباری نمی‌شود.

۵. مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه حسی، قابل اثبات باشد. و این همان اصطلاحی است که پوزیتویستها به کار می‌برند و بر اساس آن، علوم و معارف غیرتجربی را «علم» نمی‌شمارند.

منحصر کردن واژه «علم» به علوم تجربی تا آنجا که مربوط به نامگذاری و جعل اصطلاح باشد جای بحث و مناقشه ندارد ولی جعل این اصطلاح از طرف پوزیتویستها مبتنی بر دیدگاه خاص ایشان است که دایره معرفت یقینی و شناخت واقعی انسان را محدود به امور حسی و تجربی می‌پندازند و اندیشیدن در ماوراء آنها را لغو بی حاصل، قلمداد می‌کنند. ولی متأسفانه این اصطلاح، در سطح جهان، رواج یافته، و بر طبق آن، علم در مقابل فلسفه قرار گرفته است.

ما قضاوت در باره قلمرو معرفت یقینی و رده نظریه پوزیتویستی و اثبات شناخت حقیقی نسبت به ماوراء قلمرو حس و تجربه را به مبحث «شناخت شناسی» موكول می‌کنیم. و اینک به توضیح مفهوم فلسفه و متفاہیزیک می‌پردازیم:

معانی اصطلاحی «فلسفه»

تاکنون با سه معنای اصطلاحی فلسفه آشنا شده‌ایم: اصطلاح اول آن، شامل همه علوم حقیقی می‌شود، و اصطلاح دوم آن، بعضی از علوم قراردادی را هم در بر می‌گیرد، و اصطلاح سوم آن، مخصوص به معرفتهای غیرتجربی است و در مقابل علم (= معرفت تجربی) به کار می‌رود.

فلسفه، طبق این اصطلاح، شامل منطق، شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی (متافیزیک)، خداشناسی، روان‌شناسی نظری (= غیرتجربی)، زیبایی‌شناسی، اخلاق و سیاست می‌شود^۱ هر چند در این زمینه کمابیش اختلاف نظرهایی وجود دارد و گاهی فقط به معنای فلسفه اولی^۱ یا متافیزیک به کار می‌رود و بنابراین می‌توان آن را اصطلاح چهارمی تلقی کرد.

واژه فلسفه کاربردهای اصطلاحی دیگری نیز دارد که غالباً همراه با صفت یا مضارف الیه استعمال می‌شود مانند «فلسفه علمی» و «فلسفه علوم».

فلسفه علمی

این تعبیر نیز در موارد گونه گونی به کار می‌رود:

الف – درباره فلسفه تحقیقی. اگوست کنت پس از محکوم کردن تفکر فلسفی و متافیزیکی و انکار قوانین عقلی جهان شمول، علوم تحقیقی را به شش بخش اساسی، تقسیم کرد که هریک، قوانین ویژه خود را خواهد داشت، به این ترتیب: ریاضیات، کیهان‌شناسی، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و علم الاجتماع (جامعه‌شناسی) و کتابی به نام «درس‌هایی درباره فلسفه

۱. ر، ک: فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۴۲ و خلاصه فلسفه، ترجمه فضل الله صمدی، چاپ هشتم، و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۴، ص ۶۰۰، و تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، چاپ سوم ص ۶، و فلسفه با پژوهش حقیقت، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، ص ۲۰، و مسائل و نظریات فلسفه، ترجمه بزرگمهر.

پوزیتویسم» در شش مجلد نگاشت و کلیات علوم ششگانه را با شیوه به اصطلاح تحقیقی، مورد بررسی قرارداد و سه مجلد آن را به جامعه‌شناسی، اختصاص داد هر چند اساس این فلسفه تحقیقی را ادعاهای جزئی غیرتحقیقی، تشکیل می‌دهد! بهر حال، محتوای این کتاب که در واقع، طرحی برای بررسی علوم و بحث‌های علوم اجتماعی است بنام فلسفه تحقیقی و فلسفه علمی نامیده می‌شود.

ب — در مورد فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک. مارکسیستها برخلاف پوزیتویستها بر ضرورت فلسفه وجود قوانین جهان شمول، تأکید می‌کنند ولی معتقدند که این قوانین، از تعیین قوانین علوم تجربی به دست می‌آید نه از اندیشه‌های عقلی و متأفیزیکی، و از این روی فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک را که به حسب ادعای خودشان از دستآوردهای علوم تجربی به دست آمده است فلسفه علمی می‌نامند هر چند علمی بودن آن، بیش از علمی بودن فلسفه پوزیتویسم نیست و اساساً فلسفه علمی (در صورتی که «علمی» به معنای «تجربی» باشد) تعبیر ناهمانگ و شبیه «کوسه ریش پهن» است و در بحثهای تطبیقی، سخنان ایشان را مورد نقادی قرار داده ایم.^۱

ج — اصطلاح دیگر فلسفه علمی مرادف با «متدلوزی» (= روش‌شناسی) است. روش است که هر علمی به مقتضای نوع مسائل، روش خاصی را برای تحقیق و اثبات مطالب، می‌طلبد. مثلاً مسائل تاریخی را نمی‌توان در آزمایشگاه و به وسیله تجزیه و ترکیب مواد و عناصر، حل کرد. چنانکه هیچ فیلسوفی نمی‌تواند با تحلیلات واستنتاجات ذهنی و فلسفی اثبات کند که «ناپلئون در چه سالی به روسیه حمله کرد؟ و آیا در آن جنگ پیروز شد یا شکست خورد؟» بلکه باید این گونه مسائل را با بررسی اسناد و مدارک و ارزیابی اعتبار آنها اثبات کرد.

بطور کلی، علوم (به معنای عام) را از نظر اسلوب تحقیق و روش پژوهش

۱. ر. ک: ایدئولوژی تطبیقی، درس دوم.

و سبک بررسی مسائل و اثبات مطالب می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد: علوم عقلی، علوم تجربی، علوم نقلی و تاریخی.

بررسی انواع و طبقات علوم و تعیین روش‌های کلی و جزئی هریک از دسته‌های سه گانه، علمی را به نام «متدلوزی» پدید آورده است که احیاناً به نام «فلسفه علمی» نامیده می‌شود، چنانکه گاهی «منطق عملی» خوانده می‌شود.

خلاصه

۱. چون در چند قرن اخیر در اروپا واژه‌های علم و فلسفه در مقابل یکدیگر قرار گرفته، لازم است توضیحی پرامون اصطلاحات علم و فلسفه داده شود.
۲. اساساً اشتراک لفظی وجود معانی مختلف برای یک لفظ، موجب مشکلات و مغالطاتی در مباحث علمی وبخصوص مباحث فلسفی می‌شود. و از این‌روی، ضرورت دارد قبل از ورود در هر مبحث، معنای منظور از اصطلاحات مورد استعمال در آن مبحث، توضیح داده شود.
۳. واژه «علم» دارای معانی اصطلاحی گوناگونی است که مهمترین آنها از این قرار است:

الف — اعتقاد یقینی.

ب — مجموعه قضایای متناسب، اعم از جزئی و کلی.

ج — مجموعه قضایای کلی، اعم از حقیقی و اعتباری.

د — مجموعه قضایای کلی حقیقی.

ه — مجموعه قضایای تجربی.

۴. واژه فلسفه نیز اصطلاحاتی دارد که مهمترین آنها از این قرار است:

الف — همه علوم حقیقی.

ب — علوم حقیقی به اضافه بعضی از علوم فرادادی مانند ادبیات و معانی و بیان.

ج — علوم غیرتجربی مانند منطق، الهیات، زیبایی‌شناسی و غیرها.

د — خصوص مابعد الطبیعه والهیات.

۵. تعبیر «فلسفه علمی» نیز در موارد مختلفی به کار می‌رود:

الف — طرح بررسی علوم تحقیقی (فلسفه پوزیتیویسم).

ب — فلسفه مارکسیسم (ماتریالیسم دیالکتیک).

ج — متداولی یا روش شناسی علوم.

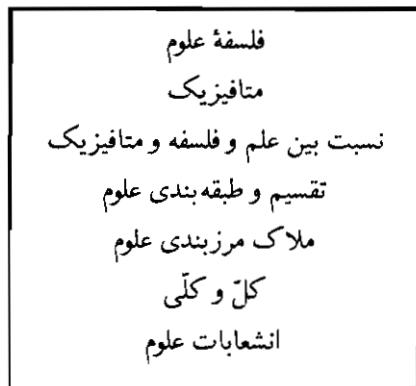
پرسش *

۱. اشتراک لفظی چه مشکلی را در مباحث علمی و فلسفی بار می آورد؟ یک نمونه از مشترکات لفظی را با موارد استعمال آن بیان کنید.
۲. معانی اصطلاحی علم و تفاوت آنها را توضیح دهید.
۳. چرا پژوهیستها مسائل فلسفی و متافیزیکی را «غیرعلمی» می نامند؟
۴. معانی اصطلاحی فلسفه را بیان کنید.
۵. تعبیر «فلسفه علمی» در چه مواردی به کار رفته است؟ و نظر شما درباره این کاربردها چیست؟

درس پنجم

فلسفه و علوم

شامل:



● فلسفه علوم

در درس قبل گفتیم که گاهی کلمه «فلسفه» به صورت «مضاف» به کار می‌رود مانند «فلسفه اخلاق» و «فلسفه حقوق» و ...

اکنون به توضیحی پردازیم این تعبیر می‌پردازیم:

اینگونه تعبیرات گاهی از طرف کسانی به کار می‌رود که واژه «علم» را به «علوم تجربی» اختصاص داده‌اند و واژه «فلسفه» را در مورد رشته‌هایی از معارف و معلومات انسانی به کار می‌برند که به وسیله تجربه حسی، قابل اثبات نیست. چنین کسانی به جای اینکه مثلاً بگویند «علم خداشناسی» خواهند گفت «فلسفه خداشناسی» یعنی ذکر «مضاف الیه» برای فلسفه فقط به منظور نشان دادن نوع مطالب مورد بحث و اشاره به موضوع آنها است.

همچنین کسانی که مسائل علمی و ارزشی را «علمی» نمی‌دانند و برای آنها پایگاه عینی و واقعی، قائل نیستند بلکه آنها را صرفاً تابع می‌لهم و رغبتهای مردم می‌پندازند بعضًا اینگونه مسائل را وارد قلمرو فلسفه می‌کنند و به جای اینکه مثلاً بگویند «علم اخلاق» می‌گویند «فلسفه اخلاق» یا به جای اینکه بگویند «علم سیاست» می‌گویند «فلسفه سیاست».

ولی گاهی این تعبیر به معنای دیگری به کار می‌رود و آن تبیین اصول و مبانی، و باصطلاح «مبادی» علم دیگر است و بعضًا مطالبی از قبیل تاریخچه، بنیانگذار، هدف، روش تحقیق، سیر تحول آن علم نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد

نظیر همان مطالب هشتگانه‌ای که سابقاً در مقدمه کتاب، ذکر و به نام «رؤوس ثمانیه» نامیده می‌شده است.

این اصطلاح، اختصاصی به پوزیتivistها و مانند ایشان ندارد بلکه کسانی که معارف فلسفی و ارزشی را هم «علم»، و روش بررسی و تحقیق آنها را هم «علمی» می‌دانند این اصطلاح را به کار می‌برند و گاهی برای اینکه با اصطلاح قبلی، اشتباه نشود کلمه «علم» را هم در «مضاف الیه» اضافه می‌کنند و مثلاً می‌گویند «فلسفه علم تاریخ» در برابر «فلسفه تاریخ» یا «فلسفه علم اخلاق» در برابر «فلسفه اخلاق» به اصطلاح قبلی.

متافیزیک

یکی از واژه‌هایی که در برابر «علمی» به کار می‌رود واژه «متافیزیک» است. از این روی لازم است توضیحی درباره این کلمه نیز بدheim: این واژه که از اصل یونانی «مَتَافِيُّزِيَّكَا» گرفته شده و با حذف حرف اضافه (تا) و تبدیل فوسيکا به فيزيک به صورت «متافیزیک» درآمده و در زبان عربی به «ما بعد الطبيعه» ترجمه شده است.

به حسب نقل مورخین فلسفه، این لفظ، نخست به صورت نامی برای یکی از کتابهای ارسطو به کار رفته که از نظر ترتیب، بعد از کتاب طبیعت قرار داشته و از مباحث کلی وجود، بحث می‌کرده است مباحثی که در عصر اسلامی به «امور عامه» نامیده شد و بعضی از فلاسفه اسلامی نام «ما قبل الطبيعه» را نیز برای آن، مناسب دانسته‌اند.

ظاهراً این بخش، غیر از بخش «شولوزی» یا «أُثُلُوجِيَا» به معنای خداشناسی است ولی در کتب فلاسفه اسلامی این دو بخش در یکدیگر ادغام شده و مجموعاً به نام «الهیات بالمعنى الاعم» نام گرفته چنانکه بخش خداشناسی بنام «الهیات بالمعنى الاخص» مشخص گردیده است. بعضی واژه متافیزیک را معادل با «ترانس فیزیک» و به معنای ماوراء

طبیعت گرفته‌اند و نامگذاری این بخش از فلسفه قدیم را از باب نامیدن کل به نام جزء شمرده‌اند زیرا در الهیات بالمعنى الاعجم درباره خدا و مجرّدات (ماوراء طبیعت) نیز بحث می‌شود. اما به نظر می‌رسد که همان وجه اول صحیح باشد.

به هر حال، متأفیزیک نام مجموعه‌ای از مسائل عقلی نظری است که بخشی از فلسفه (باصطلاح عام) را تشکیل می‌داده است چنانکه امروز گاهی واژه فلسفه به آنها اختصاص داده می‌شود و یکی از اصطلاحات جدید فلسفه، مساوی با متأفیزیک می‌باشد. و علت اینکه پوزیتیویستها اینگونه مسائل را «غیرعلمی» پنداشته‌اند این است که قابل اثبات به وسیله تجربه حتی نیست. چنانکه قبل از «کانت» هم عقل نظری را برای اثبات این مسائل، کافی ندانسته بود و آنها را «دیالکتیکی» یا جدلی‌الطرفین نامیده بود.

نسبت بین علم و فلسفه و متأفیزیک

با توجه به معانی مختلفی که برای علم و فلسفه، ذکر شد روشن می‌شود که نسبت بین علم و فلسفه و متأفیزیک، بر حسب اصطلاحات مختلف، تفاوت می‌کند. اگر علم به معنای مطلق آگاهی یا مطلق قضایای متناسب به کار رود اعم از فلسفه می‌باشد زیرا شامل قضایای شخصی و علوم قراردادی و اعتباری هم می‌شود. و اگر به معنای قضایای کلی حقیقی، استعمال شود مساوی با فلسفه (باصطلاح قدیم) خواهد بود. اما اگر به معنای مجموعه قضایای تجربی بکار رود اخص از فلسفه به معنای قدیم و مباین با فلسفه به معنای جدید (= مجموعه قضایای غیرتجربی) است. چنانکه متأفیزیک، جزئی از فلسفه باصطلاح قدیم، و مساوی با آن برحسب یکی از اصطلاحات جدید آن می‌باشد.

ولی باید دانست که مقابل قرار دادن علم و فلسفه در اصطلاح جدید هر چند به گمان پوزیتیویستها و امثال ایشان به معنای کاستن ارج مسائل فلسفی و انکار قدر و منزلت عقل و ارزش ادراکات عقلی است اما حقیقت، غیر از آن است. و در مبحث شناخت‌شناسی، روشن خواهد شد که ارزش ادراکات عقلی

نه تنها کمتر از ارزش معلومات حسی و تجربی نیست بلکه به مراتب بیشتر از آنهاست و حتی ارزش دانش‌های تجربی در گروه ارزش ادراکات عقلی و قضایای فلسفی می‌باشد.

بنابراین، اختصاص دادن واژه علم به دانش‌های تجربی، و واژه فلسفه به دانش‌های غیرتجربی تنها به عنوان یک اصطلاح، قابل قبول است و نباید از تقابل این دو اصطلاح، سوء استفاده شود و مسائل فلسفی و متافیزیکی به عنوان مسائل ظنی و پنداری وانمود گردد. چنانکه بر چسب «علمی» هیچ گونه مزیتی را برای هیچ گرایش فلسفی، اثبات نمی‌کند و اساساً این بر چسب، وصلة ناهمزنگی است که می‌تواند نشانه جهل یا عوام‌فریبی جعل کنندگان آن به حساب آید. و ادعای اینکه اصول فلسفه‌ای مانند ماتریالیسم دیالکتیک از قوانین تجربی به دست آمده نادرست است زیرا قوانین هیچ علمی قابل تعمیم به علم دیگر نیست چه رسد به اینکه به کل هستی، تعمیم داده شود مثلاً قوانین روانشناسی یا زیست‌شناسی قابل تعمیم به فیزیک یا شیمی یا ریاضیات نیست و بالعکس، قوانین این علوم، در خارج از فلمرو خودشان کارآیی ندارد.

تقسیم و طبقه‌بندی علوم

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که اساساً انگیزه جداسازی علوم از یکدیگر چیست؟ پاسخ این است که مسائل قابل شناخت، طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهد و در حالی که در این طیف، بعضی از مسائل در ارتباط تنگاتنگ با بعضی دیگر قرار می‌گیرند برخی دیگر از مسائل، دور و بیگانه از هم هستند و چندان ارتباطی با یکدیگر ندارند.

از سوی دیگر فرا گرفتن بعضی از معلومات، متوقف بر بعضی دیگر است و دست کم، دانستن یک دسته به فهم دسته دیگر کمک می‌کند در حالی که چنین رابطه‌ای میان دسته‌های دیگر از دانستنیها وجود ندارد. با توجه به اینکه فرا گرفتن همه معلومات برای هر دانش پژوهی می‌شود.

نیست، و به فرض میسر بودن، چنین انگیزه‌ای برای همه وجود ندارد چنانکه ذوق و استعداد افراد هم نسبت به فراگیری انواع مسائل، مختلف است و با توجه به اینکه بعضی از دانشها وابسته به بعضی دیگر و آموختن یکی متوقف بر دیگری است از این روی آموزشگران از دیرباز در صدد برآمده‌اند که از طرفی مسائل مرتبط و متناسب را دسته‌بندی کنند و دانشها و علوم خاص را مشخص سازند و از طرف دیگر علوم مختلف را طبقه‌بندی کنند و نیاز هر علمی را به علم دیگر، و در نتیجه تقدّم یکی را بر دیگری روش نمایند تا اولاً کسانی که انگیزه یا ذوق و استعداد خاصی دارند بتوانند گمشده خودشان را در میان انبوه مسائل بی‌شمار بیابند و راه رسیدن به هدفشان را بشناسند، و ثانیاً کسانی که می‌خواهند رشته‌های مختلفی از معلومات را فراگیرند بدانند از کدامیک آغاز کنند که راه را برای آموختن دیگر رشته‌ها هموار کند و فراگیری آنها را آسانتر نماید.

بدین ترتیب، علوم به قسمتها و بخش‌های گوناگون، تقسیم شد و هر بخش در طبقه و مرتبه خاصی قرار گرفت. از جمله تقسیمات علوم، تقسیم کلی آنها به علوم نظری و علوم عملی، و تقسیم علوم نظری به طبیعت‌شناسی و ریاضیات و الهیات، و تقسیم علوم عملی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست است که قبلاً به آن اشاره شد.

ملاک مرzbندی علوم

بعد از آنکه لزوم دسته‌بندی علوم، روشن شد سؤال دیگری طرح می‌شد که علوم را بر اساس چه معیار و ملاکی باید دسته‌بندی و مرzbندی کرد؟ پاسخ این است که علوم را می‌توان با معیارهای مختلفی دسته‌بندی کرد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱. بر اساس اسلوب و روش تحقیق. قبلاً اشاره کردیم که همه مسائل را نمی‌توان با روش واحدی مورد تحقیق و بررسی قرارداد و نیز خاطرنشان کردیم که همه علوم را با توجه به روش‌های کلی تحقیق می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف – علوم عقلی که فقط با براهین عقلی و استنتاجات ذهنی، قابل

بررسی است مانند: منطق و فلسفه الهی.

ب – علوم تجربی که با روش‌های تجربی قابل اثبات است مانند: فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی.

ج – علوم نقلی که بر اساس اسناد و مدارک منقول و تاریخی، بررسی می‌شود مانند: تاریخ، علم رجال و علم فقه.

۲. بر اساس هدف و غایت. ملاک دیگری که می‌توان بر اساس آن، علوم را دسته‌بندی کرد فایده و نتیجه‌ای است که بر آنها مترتب می‌شود و هدف و غایتی است که فراگیر از آموختن آنها در نظر می‌گیرد مانند هدفهای مادی و معنوی، و هدفهای فردی و اجتماعی.

بديهي است کسی که می‌خواهد راه تکامل معنوی خود را بشناسد به مسائلی احتمال دارد که شخص علاقمند به تحصیل ثروت از راه کشاورزی یا صنعت، به آنها احتمال ندارد، چنانکه یک رهبر اجتماعی نیازمند به داشتن معلومات دیگری است. پس می‌توان علوم را طبق این اهداف گوناگون، دسته‌بندی کرد.

۳. بر اساس موضوع. سومین ملاکی که می‌تواند معیار انفکاک و تمایز علوم، واقع شود موضوعات آنها است. یعنی با توجه به اینکه هر مسأله، موضوعی دارد و تعدادی از موضوعات در یک عنوان جامعی مندرج می‌شود آن عنوان جامع را محور قرار می‌دهند و همه مسائل مربوط به آن را زیر چتر یک علم، گردآوری می‌کنند چنانکه عدد، موضوع علم حساب، و مقدار (كمیت متصل) موضوع علم هندسه، و بدن انسان موضوع علم پزشکی قرار می‌گیرد.

تقسیم‌بندی علوم بر اساس موضوع، بهتر از معیارهای دیگر، هدف و انگیزه جداسازی علوم را تأمین می‌کند چنانکه با رعایت آن، ارتباط و هماهنگی درونی مسائل و نظم و ترتیب آنها بهتر حفظ می‌شود. و از این روی از دیرباز مورد توجه فلاسفه و دانشمندان بزرگ، قرار گرفته است. ولی می‌توان در دسته‌بندی‌های فرعی، معیارهای دیگری را نیز در نظر گرفت. مثلاً می‌توان علمی را به نام

«خداشناسی» ترتیب داد و محور مسائل آن را خدای متعال قرار داد و سپس آن را به شاخه های فلسفی و عرفانی و دینی، منشعب ساخت که هر کدام با روش ویژه ای مسائل مربوط را مورد بررسی قرار دهد و در واقع، معیار این انقسام جزئی را روش تحقیق، شکل دهد. همچنین ریاضیات را می توان به شاخه های گونه گونی منشعب کرد که هر شاخه بر اساس هدف خاصی مشخص شود مانند ریاضیات فیزیک، و ریاضیات اقتصاد. و بدین ترتیب، تلفیقی بین معیارهای مختلف به وجود می آید.

کل و کلی

عنوان جامعی که بین موضوعات مسائل در نظر گرفته می شود و بر اساس آن، علم به معنای مجموعه مسائل مرتبط، پدید می آید گاهی عنوان کلی و دارای افراد و مصادیق فراوان، و گاهی به صورت کل و دارای اجزاء متعدد است. مثال نوع اول عنوان عدد یا مقدار است که انواع و اصناف گونه گونی دارد و هر یک، موضوع مسئله خاصی را تشکیل می دهد، و مثال نوع دوم، بدن انسان است که جهازات و اعضاء و اجزاء متعددی دارد و هر کدام از آنها موضوع بخشی از علم پژوهشی است.

تفاوت اصلی بین این دو نوع موضوع آنست که در نوع اول، عنوان موضوع علم بر تک تک موضوعات مسائل که افراد و جزئیات آن هستند صدق می کند به خلاف نوع دوم که عنوان موضوع بر تک تک موضوعات مسائل، صدق نمی کند بلکه بر مجموع اجزاء، حمل می شود.

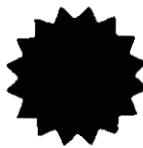
انشعابات علوم

از توضیحات گذشته به دست آمد که تقسیم بندی علوم برای سهولت آموزش و تأمین هر چه بیشتر اهداف تعلیم و تربیت، انجام می گیرد. در آغاز که معلومات

بشر، محدود بود امکان داشت که همه آنها را به چند دسته تقسیم کرد و مثلاً حیوان‌شناسی را به عنوان علم واحدی در نظر گرفت و حتی مسائل مربوط به انسان را نیز در آن گنجانید. ولی رفته‌رفته که دایره مسائل، وسعت یافت و مخصوصاً بعد از آنکه ابزارهای علمی مختلفی برای تحقیق در مسائل تجربی ساخته شد بیش از همه، علوم تجربی به شعبه‌های گوناگونی تقسیم شد و هر علمی به علوم جزئی‌تری منشعب گردید چنانکه این جریان هنوز هم به شکل فزاینده‌ای ادامه دارد.

بطور کلی انشاعاب علوم به چند صورت انجام می‌پذیرد:

۱. به این صورت که اجزاء کوچکتری از کل موضوع در نظر گرفته شود و هر جزء، موضوع شاخه جدیدی از علم مادر قرار گیرد مانند خلاصه‌شناسی، و ژن‌شناسی. روشن است که این نوع انشاعاب، مخصوص علومی است که رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل، رابطه کل و جزء است.
۲. به این صورت که انواع جزئی تر و اصناف محدودتری از عنوان کلی در نظر گرفته شود مانند حشره‌شناسی و میکروب‌شناسی. این انشاعاب در علومی پذید می‌آید که رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل، رابطه کلی و جزئی است نه کل و جزء.
۳. به این صورت که روش‌های مختلف تحقیق به عنوان معیار ثانوی در نظر گرفته شود و با حفظ وحدت موضوع، شاخه‌های جدیدی پدید آید، و این در موردی است که مسائل علم، با روش‌های مختلف، قابل بررسی و اثبات باشد مانند خداشناسی فلسفی و خداشناسی عرفانی و خداشناسی دینی.
۴. به این صورت که اهداف متعدد، به عنوان معیار فرعی در نظر گرفته شود و مسائل متناسب با هر هدف به نام شاخه خاصی از علم مادر معرفی گردد چنانکه در ریاضیات گفته شد.



۱. فلسفه به صورت مضاف، گاهی در مورد معلومات غیرتجربی به کار می‌رود و اضافه آن صرفاً برای نشان دادن نوع مسائل مورد بحث است مانند «فلسفه خداشناسی») چنانکه اضافه علم در مورد معلومات تجربی همین نقش را ایفاء می‌کند مانند «علم زیست‌شناسی».
۲. کلمه فلسفه گاهی به علم خاصی اضافه می‌شود و منظور از آن، تبیین اصول و مبانی آن علم است که بعضاً تاریخچه و هدف و روش تحقیق و سیر تحول و مطالبی مانند آنها را نیز دربرمی‌گیرد.
۳. متأفیزیک نام مجموعه‌ای از مسائل عقلی است که با روش تجربی، قابل اثبات نیست.
۴. نسبت بین علم و فلسفه و متأفیزیک به حسب معانی مختلف آنها تفاوت دارد و طبق بعضی از اصطلاحات، علم اعم از فلسفه، و فلسفه اعم از متأفیزیک است.
۵. هدف از دسته‌بندی و طبقه‌بندی دانشها این است که هر کسی بتواند مجموعه مسائل مورد نظر خود را جدا گانه بیاموزد و آموزش علوم به صورت آسان‌تر و سودمندتری انجام گیرد.
۶. مرزبندی علوم بر اساس معیارهای مختلفی از جمله روش، هدف و موضوع انجام می‌گیرد و تقسیمات معروف معمولاً بر اساس اختلاف موضوعات انجام گرفته است.
۷. نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، گاهی نسبت بین کل و جزء است و گاهی نسبت بین کلی و جزئی.
۸. انشعاب علوم گاهی با ریز کردن موضوع، و گاهی با محدود کردن دایره آن، و گاهی بر اساس اختلاف روشها، و زمانی بر طبق تفاوت اهداف، حاصل می‌شود.

* پرسش

۱. منظور از فلسفه علوم چیست؟
۲. مفهوم متافیزیک را شرح دهید و بیان کنید که آیا منظور از آن، نوعی دانش و معرفت است یا نوعی از موجودات خارجی؟
۳. چه نسبتی بین علم و فلسفه و متافیزیک، وجود دارد؟ و به چه معنی می‌توان فلسفه و متافیزیک را غیرعلمی دانست؟
۴. انگیزه جداسازی علوم از یکدیگر چیست؟
۵. ملاک تمایز علوم کدام است؟
۶. موضوعات علوم چه رابطه‌ای با موضوعات مسائل مربوطه دارند؟
۷. آیا ممکن است موضوع یک علم، اعمّ از موضوع علم دیگر باشد؟
۸. علوم به چند صورت، انشعاب می‌یابند؟ و هر کدام از آنها در چه نوعی از علوم، حاصل می‌شود؟

درس ششم

فلسفه چیست؟

شامل:

رابطه موضوع با مسائل
مبادی علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل
موضوع و مسائل فلسفه
تعریف فلسفه

● رابطه موضوع با مسائل

تاکنون با اصطلاحات مختلف فلسفه، آشنا شده‌ایم، اکنون نوبت آن فرا رسیده که موضوع بحث این کتاب را روشن کنیم و توضیح دهیم که منظور ما از فلسفه چیست و در این کتاب از چه مسائلی گفتوگومی شود. ولی پیش از آنکه به تعریف فلسفه و معرفی اجمالی مسائل آن بپردازیم خوبست توضیح بیشتری پیرامون «موضوع» و «مسائل» و «مبادی» علوم و روابط آنها با یکدیگر بدھیم.

در درس‌های گذشته گفتیم که واژه «علم» طبق چهار اصطلاح از اصطلاحات پنجگانه نامبرده، به مجموعه‌ای از قضایا اطلاق می‌شود که مناسبی بین آنها لحاظ شده باشد. و ضمناً روشن شد که این مناسبتهای گوناگون اند که علوم را از یکدیگر جدا و متمایز می‌کنند. و نیز معلوم شد که بهترین مناسبتهایی که بین مسائل مختلف، لحاظ می‌شود و ملاک تمايز علوم قرار می‌گیرد مناسب موضوعات آنها است یعنی مسائلی که موضوعات آنها اجزاء یک کل یا افراد یک کلی را تشکیل می‌دهند به صورت علم واحدی درمی‌آیند.

بنابراین، مسائل یک علم عبارتست از قضایایی که موضوعات آنها زیر چتر عنوان جامعی (کل یا کلی) قرار می‌گیرند، و موضوع یک علم عبارتست از همان عنوان جامعی که موضوعات مسائل را دربرمی‌گیرد.

در اینجا خوبست یادآور شویم که ممکن است یک عنوان، موضوع دو یا چند علم قرار گیرد و اختلاف آنها به حسب غایات یا روش‌های تحقیق باشد. اما

نکته دیگری را نباید از نظر دور داشت و آن این است که گاهی عنوانی که برای موضوع یک علم در نظر گرفته شده بطور مطلق، موضوع آن علم نیست و در واقع، قید خاصی دارد. اختلاف قیودی که برای یک موضوع، لحاظ می شود موجب پدید آمدن چند علم و اختلاف آنها می گردد. مثلاً «ماده» از حیث ترکیبات درونی و خواص مربوط به تجزیه و ترکیب عناصر، موضوع علم شیمی، و به لحاظ تغییرات ظاهری و خواص مترتب بر آنها موضوع علم فیزیک قرار می گیرد. یا «کلمه» از جهت تغییراتی که در ساختمان آن حاصل می شود موضوع علم صرف، و از نظر تغییرات اعرابی، موضوع علم نحو واقع می شود.

بنابراین، باید دقّت کرد که آیا عنوان جامع بطور مطلق، موضوع علم معینی است یا با قید و حیثیت خاصی. و بسا هست که عنوان جامعی بطور مطلق، موضوع علم عامی قرار داده شود و بعد با افزودن قیودی به صورت موضوعاتی برای علوم خاصی درآید. مثلاً در تقسیم معروف فلسفه (به اصطلاح قدیم) جسم، موضوع همه علوم طبیعی است و با اضافه کردن قیودی به صورت موضوع معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی، حیوان‌شناسی و غیرها درمی‌آید. و در کیفیت انشاعاب علوم، اشاره شد که قسمتی از انشاعابات به وسیله محدود کردن دایره موضوع و با افزودن قیودی به عنوان موضوع مادر، حاصل می شود.

از جمله قیودی که ممکن است به عنوان موضوع افزوده شود «قید اطلاق» است و معنایش این است که در آن علم از احکامی گفتگومی شود که برای ذات موضوع مطلق و بدون در نظر گرفتن تشخّصاتش ثابت، و در نتیجه، شامل همه افراد موضوع خواهد بود. مثلاً اگر احکام و خواصی برای مطلق اجسام، ثابت بود خواه جسم معدنی باشد یا آلی، و خواه گیاه باشد یا حیوان یا انسان، در این صورت می توان موضوع آنها را «جسم مطلق» قرار داد و اینگونه مسائل را به عنوان علم خاصی مشخص نمود. چنانکه حکماء، بخش اول طبیعتات را به این احکام، اختصاص داده و آنرا به نام «سمع طبیعی» یا «سمع الكيان» مشخص ساخته اند سپس هر دسته از اجسام را به علم خاصی مانند کیهان‌شناسی، معدن‌شناسی،

گیاه‌شناسی و حیوان‌شناسی، اختصاص داده‌اند.

عین این کار را در مورد انشعابات جزئی علوم نیز می‌توان انجام داد مثلاً مسائل مربوط به همه حیوانات را علم خاصی قرارداد که موضوع آن «حیوان مطلق» یا «حیوان بماهو حیوان» باشد و سپس احکام خاص به هر نوعی از حیوانات را در علمهای خاص دیگری مورد بحث قرارداد.

بدین ترتیب، «مطلق جسم» موضوع بخش طبیعی از فلسفه قدیم، و «جسم مطلق» موضوع نخستین بخش از طبیعت (سماع طبیعی) و هر یک از احسام خاص مانند جسم کیهانی، جسم معدنی، جسم زنده، موضوعات کیهان‌شناسی، معدن‌شناسی و زیست‌شناسی را تشکیل می‌دهند. و به همین ترتیب «مطلق جسم زنده» موضوع علم زیست‌شناسی عام، و «جسم زنده مطلق» موضوع علمی که از احکام همه موجودات زنده بحث می‌کند و انواع موجودات زنده، موضوعات علم زیستی جزئی را تشکیل می‌دهند.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن این است که اگر احکامی مشترک بین چند نوع از انواع موضوع کلی بود ولی شامل همه آنها نمی‌شد چنین احکامی را باید در کدام علم، مورد بررسی قرارداد؟ مثلاً اگر اموری مشترک بین چند نوع از موجودات زنده بود نمی‌توان آنها را از عوارض «جسم زنده مطلق» قرارداد زیرا شامل همه موجودات زنده نمی‌شود و از طرفی طرح کردن آنها در هر یک از علوم جزئی مربوطه هم موجب تکرار مسائل می‌گردد، در این صورت کجا باید آنها را طرح کرد؟

پاسخ این است که معمولاً اینگونه مسائل را نیز در علمی مورد بحث قرار می‌دهند که موضوعش مطلق است و احکام (عوارض ذاتیه) موضوع مطلق را به این صورت تعریف می‌کنند: احکامی که برای ذات موضوع، ثابت می‌شود قبل از آنکه مقید به قیود علوم جزئی گردد. و در واقع، این مسامحه در تعریف را بر تکرار مسائل، ترجیح می‌دهند. چنانکه بعضی از فلسفه در مورد فلسفه اولیٰ یا ما بعد الطبیعه گفته‌اند که از احکام و عوارضی بحث می‌کند که برای موجود

مطلق (یا موجود بما هو موجود) ثابت می‌شود قبل از آنکه مقید به قید «طبیعی» یا «ریاضی» شود.

مبادی علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل

دانستیم که در هر علمی از یک سلسله قضایای مناسب و مرتبط، بحث می‌شود و در واقع، هدف قریب و انگیزه تعلیم و تعلم آن علم، حل آن قضایا و مسائل یعنی اثبات مجملات آنها برای موضوعاتشان می‌باشد. پس در هر علمی فرض بر این است که موضوعی وجود دارد و می‌توان مجملاتی را برای اجزاء یا افراد آن اثبات کرد.

بنابراین، پیش از پرداختن به طرح و حل مسائل هر علمی نیاز به یک سلسله شناختهای قبلی وجود دارد مانند:

۱. شناخت ماهیت و مفهوم موضوع

۲. شناخت وجود موضوع

۳. شناخت اصولی که به وسیله آنها مسائل آن علم، ثابت می‌شود.

این شناختها گاهی بدیهی و بی نیاز از تبیین و اکتساب است و در این صورت مشکلی وجود نخواهد داشت ولی گاهی این شناختها بدیهی نیست و احتیاج به بیان و اثبات دارد مثلاً ممکن است وجود موضوعی (مانند روح انسان) مورد تردید واقع گردد و احتمال داده شود که امری موهوم و غیرحقیقی باشد در این صورت باید وجود حقیقی آن را اثبات کرد. همچنین اصولی که بر اساس آنها مسائل یک علم، حل و فصل می‌شود ممکن است مورد تشکیک قرار گیرد و لازم باشد که قبل آنها اثبات گرددند و گرنه نتایجی که متفرق بر آنها می‌شود دارای ارزش علمی و یقینی نخواهد بود.

اینگونه مطالب را «مبادی علوم» می‌نامند و آنها را به مبادی تصوّری و تصدیقی، تقسیم می‌کنند.

مبادی تصوّری که همان تعاریف و بیان ماهیّت اشیاء مورد بحث است

معمولاً در خود علم و به صورت مقدمه، مطرح می‌شود ولی مبادی تصدیقی علوم، مختلف‌اند و غالباً در علوم دیگری مورد بحث قرار می‌گیرند. و چنانکه قبل اشاره کردیم فلسفه هر علمی در واقع، علم دیگری است که عهده‌دار بیان و اثبات اصول و مبادی آن علم می‌باشد. و سرانجام، کلی ترین مبادی علوم در فلسفه اولیٰ یا متافیزیک، مورد بحث و بررسی واقع می‌شوند.

از جمله می‌توان از «اصل علیت» یاد کرد که در همه علوم تجربی، مورد استناد دانشمندان می‌باشد^۱ و اساساً پژوهش‌های علمی با پذیرفتن قبلی این اصل، انجام می‌گیرد زیرا محور آنها را کشف روابط علی و معلومی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد ولی خود این اصل در هیچ علم تجربی، قابل اثبات نیست و بحث درباره آن در فلسفه صورت می‌پذیرد.

موضوع و مسائل فلسفه

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که بهترین راه برای تعریف یک علم این است که موضوع آن، مشخص گردد و اگر قیودی دارد دقیقاً مورد توجه قرار گیرد، سپس مسائل آن علم به عنوان قضایایی که موضوع مزبور، محور آنها را تشکیل می‌دهد معرفی گرددند.

از سوی دیگر تشخیص موضوع و قیود آن در گرو تعیین مسائلی است که برای طرح کردن در یک علم، منظور شده‌اند یعنی تا حدودی بستگی به وضع و قرارداد دارد مثلاً اگر عنوان «موجود» را که عام‌ترین مفاهیم برای امور حقيقی است در نظر بگیریم خواهیم دید که همه موضوعات مسائل حقيقی در زیر چتر آن قرار می‌گیرد، و اگر آن را موضوع علمی قاردادهیم شامل همه مسائل علوم حقيقی

۱. آنکه باید پوزیتیویتها را استثناء کرد زیرا ایشان معتقدند که پژوهش علمی فقط در راه کشف چگونگی تحقق پدیده‌ها انجام می‌گیرد نه در راه کشف چرای آنها و اصولاً مفاهیم علت و معلول و مانند آنها را مفاهیمی متافیزیکی و غیرعلمی به حساب می‌آورند.

می‌شود، و این علم همان فلسفه به اصطلاح قدیم است. ولی مطرح کردن چنین علم جامع و فراگیری با اهداف تفکیک علوم، سازگار نیست و ناچار باید موضوعات محدودتری را در نظر بگیریم تا اهداف مزبور، تأمین شود. آموزشگران باستان، نخست دو دسته از مسائل نظری را که محورهای مشخصی دارند در نظر گرفته‌اند و یک دسته را به نام طبیعت‌شناسی و دسته دیگر را به نام ریاضیات نامیده‌اند و سپس هریک را به علوم جزئی تری تقسیم کرده‌اند. دسته سومی از مسائل نظری درباره «خدا» قابل طرح بوده که آنها را به نام خداشناسی یا «معرفة الربوبیه» نامگذاری نموده‌اند. ولی یک دسته از مسائل عقلی نظری باقی ماند که موضوع آنها فراتر از موضوعات یاد شده بود و اختصاصی به هیچیک از موضوعات خاص نداشت.

گویا برای این مسائل، نام خاصی را مناسب ندیدند و به مناسبت اینکه بعد از طبیعت‌شناسی، مورد بحث قرار می‌گرفت آنها را «مابعد الطبيعه» یا «متافیزیک» نامیدند. موقعیت این مسائل نسبت به سایر مسائل علوم نظری، همان موقعیت «سماع طبیعی» نسبت به علوم طبیعی است و همانگونه که موضوع آن «جسم مطلق» قرار داده شده موضوع ما بعد الطبيعه را هم «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» قرار داده‌اند تا تنها مسائلی را که اختصاص به موضوعات علوم خاص ندارد در پیرامون آن مطرح نمایند هر چند همه این مسائل، شامل همه موجودات نشود. بدین ترتیب علم خاصی به نام «ما بعد الطبيعه» یا «متافیزیک» به وجود آمد و بعداً به نام «علم کلی» یا «فلسفه أولی» نیز نامیده شد.

چنانکه قبل اشاره کردیم در عصر اسلامی مسائل متافیزیک با مسائل خداشناسی درهم ادغام شد و به نام «الهیات بالمعنى الاعم» نامگذاری گردید. و گاهی به مناسبت، مسائل دیگری مانند مسائل معاد و اسباب سعادت ابدی انسان و حتی پاره‌ای از مسائل نبوت و امامت نیز به آنها ضمیمه شد چنانکه در الهیات شفاء، ملاحظه می‌شد. و اگر بنا باشد که همه این مسائل به عنوان مسائل اصلی یک علم، تلقی شود و بعضی از آنها به صورت تطفّل و استطراد نباشد باید موضوع

این علم را خیلی وسیع در نظر گرفت و شاید تعیین موضوع واحد برای چنین مسائل گوناگون، کار آسانی نباشد و به همین جهت تلاشهای مختلفی برای تعیین موضوع و بیان اینکه همه این محمولات، از عوارض ذاتیه آن هستند انجام گرفته، گرچه چندان موفقیت آمیز نبوده است.

به هر حال، امر دایر است بین اینکه سایر مسائل نظری (غیر از طبیعت و ریاضیات) به عنوان علم واحدی در نظر گرفته شود و با تکلف، موضوع واحدی برای آنها منظور گردد یا معیار و ملاک همبستگی وجود آنها، وحدت هدف و غایت قرار داده شود و یا اینکه هر دسته از مسائل که موضوع مشخصی دارد علم خاصی تلقی گردد و از جمله مسائل کلی وجود، تحت عنوان «فلسفه اولی^۱» مورد بحث واقع شود چنانکه یکی از اصطلاحات خاص فلسفه هم همین است.

به نظر می‌رسد که این وجه، مناسبتر است و بنابراین، مسائل مختلفی را که در فلسفه اسلامی تحت عنوان فلسفه و حکمت، مطرح می‌شود به صورت چند علم خاص، تلقی می‌کنیم^۱ و به دیگر سخن: سلسله‌ای از علوم فلسفی خواهیم داشت که همه آنها در روش تعلقی شریکند ولی فلسفه را بطور مطلق بر «فلسفه اولی^۱» اطلاق خواهیم کرد و هدف اصلی این کتاب هم تبیین مسائل آن است ولی چون اثبات آنها متوقف بر مسائل شناخت می‌باشد نخست مبحث شناخت‌شناسی را مطرح می‌کنیم سپس به بررسی مسائل هستی‌شناسی و متافیزیک می‌پردازیم.

تعريف فلسفه

بنابراین که فلسفه را مساوی با فلسفه اولی یا متابفیزیک، و موضوع آن را «موجود مطلق» (نه مطلق موجود) بدانیم آن را به این صورت تعریف

۱. این مطلب را می‌توان از بعضی از مخنان صدرالمتألهین بخصوص در اوائل سفر سوم (الهیات بالمعنى الاخص) و سفر چهارم (علم النفس) از اسفار، استظهار کرد.

کنیم: علمی را که از احوال موجود مطلق، بحث می‌کند؛ یا علمی که از احوال کلی وجود گفته‌گویی کند؛ یا مجموعه قضایا و مسائلی که پیرامون موجود بما هو موجود، مطرح می‌شود.^۱

برای فلسفه، ویژگیهای ذکر شده که مهمترین آنها از این قرار است:

۱. روش اثبات مسائل آن، روش تعقیلی است برخلاف علوم تجربی و علوم نقلی. ولی این روش در منطق، خداشناسی، روان‌شناسی فلسفی، و بعضی از علوم دیگر مانند فلسفه اخلاق و حتی در ریاضیات نیز به کار گرفته می‌شود بنابراین نمی‌توان آنرا ویژه «فلسفه اولی» دانست.

۲. فلسفه متکلف اثبات مبادی تصدیقی سایر علوم است و این یکی از وجوه نیاز سایر علوم به فلسفه می‌باشد و از این روی بنام «مادر علوم» نامیده می‌شود.

۳. در فلسفه، معیار بازنگاری امور حقيقی از امور وهمی و اعتباری به دست می‌آید و از این روی گاهی هدف اصلی فلسفه، شناختن امور حقيقی و تمیز آنها از وهمیات و اعتباریات، شمرده می‌شود ولی بهتر آنست که آنرا هدف شناخت شناسی بدانیم.

۴. ویژگی مفاهیم فلسفی این است که از راه حس و تجربه به دست نمی‌آید مانند مفاهیم علت و معلول، واجب و ممکن، مادی و مجرد. این مفاهیم اصطلاحاً معقولات ثانیه فلسفی نامیده می‌شوند و توضیح آنها در مبحث شناخت شناسی خواهد آمد.

با توجه به این ویژگی می‌توان دریافت که چرا مسائل فلسفی تنها با روش تعقیلی، قابل اثبات است و چرا قوانین فلسفی از راه تعمیم قوانین علوم تجربی به دست نمی‌آید.

۱. انتخاب واژه «موجود» به جای «وجود» این مزیت را دارد که با قول کسانی که قائل به «اصالت ماهیت» هستند هم کاملاً سازگار است و پیش از آنکه اصالت وجود، اثبات شود مناسبتر این است که موضوع فلسفه چیزی قرارداده شود که با هر دو قول بسازد.

خلاصه

۱. مسائل یک علم عبارتست از قضایایی که موضوعات آنها تحت عنوان جامعی (کل یا کلی) مندرج می‌شوند، و موضوع علم عبارتست از همان عنوان جامع.
۲. ممکن است یک عنوان، موضوع علم عامی قرار گیرد و با اضافه کردن قيدی به آن، موضوعات علوم خاصی در قلمرو آن علم عام، پدید آید و از جمله این قيد، «قيد اطلاق» است. مثلاً «مطلق جسم» موضوع علم عام «طبیعی» و «جسم مطلق» موضوع «سماع طبیعی» و جسمهای مقید، موضوعات سایر علوم خاص طبیعی را تشکیل می‌دهند.
۳. پیش از ورود در مباحث هر علمی لازم است موضوع آن علم شناخته شود و وجود آن اثبات گردد (اگر بدیهی نباشد) و همچنین لازم است اصولی که اثبات مسائل آن علم، متوقف بر آنها است شناخته شوند. و این همه را مبادی تصوری و تصدیقی علم می‌نامند.
۴. کلی ترین مبادی علوم در فلسفه اولی مورد بحث قرار می‌گیرند.
۵. موضوع فلسفه به عنوان علم عامی که شامل همه علوم حقیقی می‌شود «مطلق موجود» است ولی موضوع فلسفه به معنای اخص (= متفاوتیک) «موجود مطلق» است و مسائل آن قضایایی هستند که اختصاص به نوع خاصی از موجودات ندارند.
۶. فلسفه به معنای اخص عبارتست از علمی که از احوال کلی وجود؛ و به عبارت دیگر: از احوال موجود بما هو موجود، بحث می‌کند.
۷. مفاهیم فلسفه از قبیل مقولات ثانیه فلسفی هستند که از راه حس و تجربه حسی به دست نمی‌آیند و از این روی مسائل آن با روش تجربی قابل اثبات نیستند و نمی‌توان قوانین فلسفی را از تعمیم قوانین علوم تجربی به دست آورد.
۸. در فلسفه، معیار بازشناسی حقایق از وهمیات و اعتباریات به دست می‌آید.

پرسش*

۱. مسائل و موضوع علم را تعریف کنید.
۲. فرق بین مطلق جسم و جسم مطلق چیست؟ و هر کدام از آنها موضوع چه علمی است؟
۳. مبادی علوم چیست؟ و در کجا اثبات می شود؟
۴. موضوع و مسائل فلسفه به معنای اخض را بیان کنید و توضیح دهید که قید اطلاق چه نقشی را در موضوع فلسفه، ایفاء می کند؟
۵. فلسفه به معنای اخض را تعریف کنید.
۶. ویژگیهای فلسفه را شرح دهید.

درس هفتم

موقعیت فلسفه

شامل:

ماهیت مسائل فلسفه
مبادی فلسفه
هدف فلسفه

● ماهیت مسائل فلسفی

در درس گذشته تعریفی برای فلسفه، ارائه شد و اجمالاً به دست آمد که این علم از احوال کلی وجود، بحث می‌کند. ولی این مقدار، کافی نیست که به ماهیت مسائل فلسفی بپریم. البته شناخت دقیق این مسائل هنگامی حاصل می‌شود که عملاً به بررسی تفصیلی آنها پردازیم. و طبعاً هر چه بیشتر در اعمق آنها غور کنیم و احاطه بیشتری پیدا نماییم حقیقت آنها را بهتر درخواهیم یافت. ولی قبل از شروع هم اگر بتوانیم دورنمای روشتری از آنها داشته باشیم بهتر می‌توانیم فواید فلسفه را درک کرده؛ با بصیرت و بیشنش بیشتر و با شوق و علاقه افزونتری به آموختن آن اقدام کنیم.

برای این منظور، نخست با ذکر نمونه‌ای از مسائل دیگر علوم فلسفی شروع کرده به تفاوت آنها با مسائل سایر علوم اشاره می‌کنیم آنگاه به بیان ماهیت فلسفه نخستین و ویژگیهای مسائل آن می‌پردازیم.

برای هر انسانی این سؤال اساسی وحیاتی، مطرح است که: آیا زندگی او با مرگ پایان می‌یابد و بعد از آن جز اجزاء متلاشی شده بدنش، چیزی باقی نمی‌ماند یا پس از مرگ هم حیاتی خواهد داشت؟

روشن است که پاسخ این سؤال از عهده هیچیک از علوم تجربی مانند فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی، گیاه‌شناسی، زیست‌شناسی و مانند آنها برنامی آید چنانکه محاسبات ریاضی و معادلات جبری هم پاسخی برای این سؤال

ندارند. پس علم دیگری لازم است که با روش ویژه خود به بررسی این مسأله و مانند آن پردازد و روشن کند که آیا انسان همین بدن مادی است یا حقیقت نامحسوس دیگری به نام روح دارد؟ و به فرض وجود روح، آیا پس از مرگ، قابل بقاء است یا نه؟

بدیهی است بررسی اینگونه مسائل با روش علوم تجربی، میسر نیست بلکه باید برای حل آنها از روش تعلقی بهره گیری شود و طبعاً علم دیگری می باید که چنین مسائل غیرتجربی را مورد بررسی قرار دهد و آن علم النفس یا روانشناسی فلسفی است.

همچنین مسائل دیگری از قبیل اراده و اختیار که اساس مسئولیت انسان را تشکیل می دهد باید در این علم، اثبات شود.

وجود چنین علمی و ارزش راه حل‌هایی که ارائه می دهد در گرو اثبات وجود عقل و ارزش شناختهای عقلانی است. پس باید علم دیگری نیز باشد که به بررسی انواع شناخت و ارزیابی آنها پردازد تا معلوم شود که ادراکات عقلی چیست؟ و چه ارزشی را می تواند داشته باشد؟ و چه مسائلی را می تواند حل کند؟ و آن نیز یکی دیگر از علوم فلسفی است که «شناخت شناسی» نامیده می شود.

در زمینه علوم عملی مانند اخلاق و سیاست هم مسائل اساسی و مهمی وجود دارد که حل آنها از عهده علوم تجربی برنمی آید و از جمله آنها شناختن حقیقت خیر و شر و خوب و بد اخلاقی و ملاک تعیین و تمیز افعال شایسته و ناشایسته است. بررسی اینگونه مسائل هم نیازمند به علم یا علوم فلسفی خاصی است که آنها هم به نوبه خود نیازمند به «شناخت شناسی» خواهند بود.

با دقّت بیشتر معلوم می شود که این مسائل با یکدیگر ارتباط دارند و مجموعاً با مسائل خداشناسی، بستگی پیدا می کنند: خدایی که روح و بدن انسان و همه موجودات جهان را آفریده است؛ خدایی که جهان را با نظم خاصی اداره می کند؛ خدایی که انسان را می میراند و بار دیگر برای پاداش و کیفر زنده

می سازد؛ پاداش و کیفری که به کارهای خوب و بد، تعلق می‌گیرد؛ کارهای خوب و بدی که با اراده و اختیار، انجام گرفته باشد و ... شناخت خدای متعال و صفات و افعال او سلسله مسائلی را تشکیل می دهد که در علم «خداشناسی» (الهیات بالمعنى الاخص) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اما همه این مسائل، مبتنی بر یک سلسله مسائل کلی تر و عمومی تری است، که قلمرو آنها امور حسی و مادی را نیز در برمی‌گیرد، از این قبیل: موجودات در پیدایش و بقاء خودشان نیازمند به یکدیگرند و میان آنها رابطه فعل و انفعال، تأثیر و تأثر و علیت و معلولیت، برقرار است؛ همه موجوداتی که در تیررس حس و تجربه انسان قرار دارند زوال پذیرند ولی باید موجود دیگری باشد که امکان زوال نداشته باشد و بلکه به هیچوجه عدم و نقص، راهی به سوی او نیابد؛ دایره هستی منحصر به موجودات مادی و محسوس و همچنین منحصر به موجودات متغیر و متحول و متحرک نیست بلکه انواع دیگری از موجودات هستند که این ویژگیها را ندارند و نیازی به زمان و مکان هم نخواهند داشت.

بحث درباره اینکه آیا لازمه هستی، تغییر و تحول و زوال پذیری و وابستگی است یا نه، و به دیگر سخن: آیا موجود ثابت و زوال ناپذیر و مستقل و ناوابسته هم داریم یا نه، بحثی است که پاسخ مثبت آن به تقسیم موجود به مادی و مجرد، ثابت و متغیر، واجب الوجود و ممکن الوجود و ... می انجامد و تا اینگونه مسائل، حل نشود و مثلًا وجود واجب و مجرّدات ثابت نشود علوم خداشناسی و روانشناسی فلسفی و مانند آنها پایه و اساسی نخواهند داشت. ونه تنها اثبات این مسائل، محتاج به استدلالات عقلی است بلکه اگر کسی بخواهد آنها را ابطال کند نیز ناگزیر است که روش تعقیلی را به کار گیرد. زیرا همانگونه که حسن و تجربه به خودی خود توان اثبات این امور را ندارد توان نفی و ابطال آنها را هم نخواهد داشت.

بدین ترتیب، روشن شد که برای انسان یک سلسله مسائل مهم و اصولی،

طرح است که هیچیک از علوم خاص حتی علوم خاص فلسفی، پاسخگوی آنها نیستند و باید علم دیگری برای بررسی آنها وجود داشته باشد و آن همان متافیزیک یا علم کلی یا فلسفه نخستین است که موضوع آن، اختصاصی به هیچیک از انواع موجودات و ماهیات متعین و مشخص ندارد و ناچار باید موضوع آن را کلی ترین مفاهیمی قرار داد که قابل صدق بر همه امور حقیقی و عینی باشد و آن عنوان «موجود» است البته نه موجود از آن جهت که مثلاً «مادی» است و نه از آن جهت که «مجرد» است بلکه از آن جهت که موجود است یعنی «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود». و چنین علمی جا دارد که «مادر علوم» نامیده شود.

مبادی فلسفه

در درس قبل گفته شد که پیش از پرداختن به حل مسائل هر علمی باید مبادی آن علم، مورد شناسایی قرار گیرند، اینک سؤالی مطرح می شود که: مبادی فلسفه چیست؟ و در چه علمی باید تبیین شود؟

پاسخ این است که شناخت مبادی تصوّری علوم یعنی شناخت مفهوم و ماهیّت موضوع علم و مفاهیم موضوعات مسائل آن، معمولاً در خود علم، حاصل می شود به این صورت که تعریف موضوع را در مقدمه کتاب، و تعریف موضوعات جزئی مسائل را در مقدمه هر مبحثی بیان می کنند. اما موضوع فلسفه «موجود» و مفهوم آن بدیهی و بی نیاز از تعریف است. و از این روی فلسفه نیازی به این مبدأ تصوّری ندارد. و اما موضوعات مسائل آن مانند سایر علوم در صدر هر مبحثی تعریف می شود.

و اما مبادی تصدیقی علوم بر دو قسم است: یکی تصدیق به وجود موضوع، و دیگری اصولی که برای اثبات و تبیین مسائل علم از آنها استفاده می شود. اما وجود موضوع فلسفه، احتیاج به اثبات ندارد زیرا اصل هستی، بدیهی است و برای هیچ عاقلی، قابل انکار نیست و دست کم هر کسی به وجود خودش آگاه است و

همین قدر کافی است که بداند مفهوم «موجود» مصداقی دارد آنگاه درباره سایر مصاديق به بحث و تحقیق بپردازد و بدین ترتیب مسئله‌ای برای فلسفه پدید می‌آید که سوفیستها و شکاکان و ایدآلیستها از یک سو و دیگر فلاسفه از سوی دیگر در آن، اختلاف دارند.

و اما قسم دوم از مبادی تصدیقی یعنی اصولی که مبنای اثبات مسائل، قرار می‌گیرند نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی اصول نظری (=غیر بدیهی) که باید در علوم دیگری اثبات گردد و به نام «اصول موضوعه» نامیده می‌شود و چنانکه قبلاً اشاره شد کلی ترین اصول موضوعه در فلسفه اولی اثبات می‌گردد یعنی پاره‌ای از مسائل فلسفه، اصول موضوعه سایر علوم را اثبات می‌کنند. و خود فلسفه اولی اساساً نیازی به چنین اصول موضوعه‌ای ندارد هر چند ممکن است در دیگر علوم فلسفی مانند خداشناسی و روانشناسی فلسفی و فلسفه اخلاق از اصولی استفاده شود که در فلسفه نخستین یا دیگر علوم فلسفی و یا حتی در علوم تجربی، ثابت شده باشد.

دسته دوم از اصول، قضایای بدیهی و بی نیاز از اثبات و تبیین است مانند قضیه محال بودن تناقض. و مسائل فلسفه اولی فقط نیاز به چنین اصولی دارند ولی این اصول، احتیاجی به اثبات ندارند تا در علم دیگری اثبات شوند. بنابراین، فلسفه نخستین، احتیاجی به هیچ علمی ندارد خواه علم تعقلی باشد یا تجربی یا نقلی. و این یکی از ویژگیهای مهم این علم می‌باشد. البته باید علم منطق و همچنین شناخت‌شناسی را استثناء کرد نظر به اینکه استدلال برای اثبات مسائل فلسفی بر اساس اصول منطقی، انجام می‌گیرد و نیز مبتنی بر این اصل است که حقایق فلسفی، قابل شناخت عقلانی می‌باشد یعنی وجود عقل و توان آن بر حل مسائل فلسفی، مفروغ عنه است. ولی می‌توان گفت آنچه مورد نیاز اساسی فلسفه است همان اصول بدیهی منطق و شناخت‌شناسی است که در واقع نمی‌توان آنها را «مسائل» و محتاج به اثبات بشمار آورد و بیاناتی که درباره آنها می‌شود در حقیقت بیانات تنبیهی است. توضیح بیشتراین مطلب در درس یازدهم خواهد آمد.

هدف فلسفه

هدف نزدیک و غایت قریب و بی واسطه هر علمی آگاهی انسان از مسائلی است که در آن علم، مطرح می شود، و سیراب کردن عطشی است، که بشر بالفطره نسبت به فهمیدن و دانستن حقایق دارد. زیرا یکی از غراییز اصیل انسان غریزه حقیقت جویی یا حس کنجدگاوی سیری ناپذیر و مرزنایشناست است و ارضاء این غریزه یکی از نیازهای روانی وی را برطرف می کند، هر چند این غریزه در همه افراد بطور یکسان، بیدار و فعال نیست ولی در هیچ فردی هم کاملاً خفته و بی اثر نمی باشد.

ولی معمولاً هر علمی فواید و نتایجی دارد که مع الواسطه بر آن، مترتب می شود و به نحوی در زندگی ماذی و معنوی و ارضاء سایر خواستهای طبیعی و فطری انسان، اثر می گذارد. مثلاً علوم طبیعی زمینه را برای بهره برداری بیشتر از طبیعت و بهزیستی ماذی، فراهم می کنند و با یک واسطه با زندگی طبیعی و حیوانی انسان، مربوط می شوند، و علوم ریاضی با دو واسطه ما را به این هدف می رسانند. هر چند ممکن است بنحو دیگری در زندگی معنوی و بعد انسانی بشر هم اثربگذارند و آن هنگامی است که با شناختهای فلسفی والهی و توجهات قلبی و عرفانی، توأم شوند و پدیده های طبیعت را به صورت آثار قدرت و عظمت و حکمت و رحمت الهی، ارائه دهند.

رابطه علوم فلسفی با بُعد معنوی و انسانی بشر نزدیکتر از رابطه علوم طبیعی است و چنانکه اشاره کردیم علوم طبیعی هم به کمک علوم فلسفی با بُعد انسان، ارتباط می یابند. این رابطه بیش از همه در خداشناسی و سپس در روانشناسی فلسفی و فلسفه اخلاق، تجلی می کند. زیرا فلسفه الهی است که ما را با خدای متعال آشنا می کند و ما را از صفات جمال و جلال وی آگاه می سازد و زمینه ارتباط ما را با منبع علم و قدرت و جمال بی نهایت، فراهم می نماید. و علم النفس فلسفی است که شناخت روح و صفات و ویژگیهای آنرا میسر می کند و ما را از چوهر انسانیت، آگاه می سازد و بینش ما را نسبت به حقیقت خودمان وسعت

می بخشد و به فراسوی طبیعت و ماورای مرزهای محدود زمان و مکان، رهمنون می گردد و به ما می فهماند که زندگی انسان، محدود و محصور در چارچوبیه تنگ و تاریک زندگی مادی و دنیوی نیست. و فلسفه اخلاق و علم اخلاق است که راههای کلی آراستن و پیراستن روح و دل، و کسب و سعادت ابدی و کمال نهائی را نشان می دهد.

اما چنانکه قبلاً اشاره کردیم به دست آوردن همه این معارف ارزنده و جانشین ناپذیر، در گرو حل مسائل شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی است. پس فلسفه اولیٰ کلید گنجهای شایگان و پایان ناپذیری است که خوشبختی و بهره‌مندی جاودانی را نوید می دهد، و ریشه پربرکت «شجره طیبه» ای است که انواع فضایل عقلی و روحی و کمالات بی‌کران معنوی و الهی را به بار می آورد و بزرگترین نقش را در فراهم کردن زمینه تکامل و تعالی انسان، ایفاء می نماید.

افزون بر این، فلسفه کمک شایانی به طرد وساوس شیطانی و ردة مکتبهای مادی والحادی، انجام می دهد و شخص را در برابر کژاندیشی‌ها و لغزشها و انحرافات فکری، مصون می دارد و او را در میدان نبرد عقیدتی به سلاح شکست ناپذیری، مسلح می سازد و به وی توان دفاع از بینشها و گرایشهای صحیح و حمله و هجوم بر افکار باطل و نادرست می بخشد.

بنابراین، فلسفه علاوه بر نقش اثباتی و سازنده بی‌نظیر، دارای نقش دفاعی و تهاجمی بی‌بديلی نیز هست و در گسترش فرهنگ اسلامی و ویرانی فرهنگ‌های ضد اسلامی، فوق العاده مؤثر می باشد.

خلاصه

۱. برای هر انسان آگاهی یک سلسله مسائل اصولی و بنیادی، مطرح است که علوم طبیعی و ریاضی، پاسخگوی آنها نیستند و تنها علوم فلسفی عهده‌دار حل و تبیین آنها می‌باشند.
۲. علوم فلسفی به نوبه خود مثکی بر شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی بوده حل نهائی و ریشه‌ای مسائل خود را مدیون فلسفه و متافیزیک هستند.
۳. موضوع فلسفه اولی هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی، بدیهی و بی نیاز از تعریف و اثبات است.
۴. مبادی تصدیقی فلسفه را فقط بدیهیات اولیه، تشکیل می‌دهند که آنها هم نیازی به اثبات ندارند.
۵. بنابراین، فلسفه نخستین یا متافیزیک، تنها علمی است که مبادی خود را مدیون هیچ علم دیگری نیست بلکه سایر علوم اند که برای اثبات مبادی تصدیقی، نیازمند به آن می‌باشند. و از این روی بجا است که آنرا «مادر علوم» بنامیم.
۶. هدف نزدیک هر علمی، ارضاء خواست حقیقت‌جویی انسان در محدوده مسائل همان علوم است ولی هر علمی می‌تواند به نحوی در شؤون مادی و معنوی انسان، مؤثر باشد و هدفهای با واسطه دیگری را نیز داشته باشد.
۷. علوم طبیعی، نقش مهمی را در بهزیستی مادی انسان، ایفاء می‌کنند و علوم ریاضی، وسیله‌ای برای پیشرفت و تکامل آنها به شمار می‌روند و با کمک علوم الهی می‌توانند در بعد معنوی انسان نیز مؤثر باشند.
۸. رابطه علوم فلسفی با بعد معنوی انسان، نزدیکتر است ولی همه آنها نیازمند به فلسفه اولی هستند. از این روی مابعد الطیعه را می‌توان کلید تکاملات معنوی و سعادت جاودانی بشر به حساب آورد.

پرسش *

۱. جایگاه فلسفه را در خانواده علوم شرح دهید.
۲. مبادی فلسفه چیست؟ و در چه علمی بیان می شود؟
۳. فواید علوم فلسفی و بویژه فلسفه اولی را بیان کنید.

درس هشتم

روش تحقیق در فلسفه

شامل:

ارزیابی روش تعقلی
تمثیل و استقراء و قیاس
روش تعقلی و روش تجربی
نتیجه گیری
فلمنو روش تعقلی و روش تجربی

• ارزیابی روش تعلقی

در درس‌های گذشته مکرراً گفته شد که مسائل فلسفی را باید با روش تعلقی، مورد بررسی قرارداد و روش تجربی در این زمینه، کارآیی ندارد. ولی کسانی که کمابیش تحت تأثیر اندیشه‌های پوزیتivistی واقع شده‌اند چنین می‌پندارند که این ویژگی، مایة نقص و کم‌بهایی اندیشه‌های فلسفی می‌شود به گمان اینکه روش تجربی تنها روش علمی و یقین‌آور است و با روش تعلقی به هیچ نتیجه قطعی نمی‌توان رسید.

بر این اساس، بعضی فلسفه را «دوران کودکی علوم» پنداشته‌اند و وظیفه آنرا ارائه فرضیه‌هایی برای حل مشکلات علمی قلمداد کرده‌اند^۱ و حتی کارل یاسپرس فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی می‌نویسد: «فلسفه، دانش قطعی به دست نمی‌دهد.. و به محض اینکه شناختی با دلایل قطعی نزد همه مسلم گشت و مقبول افتاد دیگر آن شناخت، معرفتی فلسفی محسوب نمی‌گردد بلکه فی الحال به معرفت علمی، تبدیل می‌یابد».^۲

بعضی دیگر از افرادی که مرعوب پیشرفتهای علمی و صنعتی غرب شده‌اند چنین استدلال می‌کنند که دانشمندان مغرب زمین، هنگامی به پیشرفتهای

۱. ر. گ: فلسفه چیست، ترجمه منوچهر نژگنگهر، ص ۲۱.

۲. ر. گ: درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر امداده میشری، ص ۱۸.

علمی چشمگیر و روزافزون نائل شدند که روش قیاسی و تعلقی را رها کردند و روش استقرائی و تجربی را به کار گرفتند و مخصوصاً از زمانی که فرانسیس بیکن بر روش تجربی، تأکید کرد این سیر تکاملی، شتاب گرفت. و این بهترین دلیل بربتری روش تجربی بر روش تعلقی است.

متأسفانه بعضی از نوادریشان و تقليدپیشگان مسلمان هم که این استدلال را باور کرده اند در صدد برآمده اند که مдал افتخار آنرا به سینه دانشمندان اسلامی نصب کنند که گویا با الهام گرفتن از قرآن کویم به مقابله و معارضه با فرهنگ یونانی پرداختند و روش استقرائی و تجربی را جایگزین روش قیاسی و تعلقی نمودند و بعدها نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپا موجب بیداری دانشمندان غربی و آگاهی از این روش پیروزی آفرین گردید.

این توهمنات، کار را به آنجا کشانیده که بعضی از ناآگاهان چنین پنداشته اند که روش تحقیقی که قرآن کریم برای حل همه مسائل؛ ارائه می دهد همان روش تجربی و تحقیقی (= پوزیتویستی) است و حتی مسائل زبانشناسی و فقه و اخلاق را هم باید با همین روش، بررسی کرد!

البته از کسانی که چشم خود را فقط به داده های حسی، دونخته و از ماورای ادراکات حسی بسته اند و در واقع، منکرنیروی تعلق و ادراکات عقلی شده اند و مفاهیم عقلی و متفاہیکی را پوچ و بی معنی (!) می شمرند جای تعجبی نیست که جایگاهی برای فلسفه در میان علوم انسانی، قائل نباشد و تنها نقش آنرا توضیح پاره ای از اصطلاحات رایج در زبانها بدانند و منزالت آنرا تا حد «زبانشناسی» تنزل دهند، و یا وظيفة آنرا ارائه فرضیه هایی برای حل مسائل علوم، معرفی کنند. ولی بسیار جای تأسف است که کسانی بنام مسلمان و آشنا با قرآن چنین انحرافات و انحطاطهای فکری را به قرآن کریم نسبت دهند و آنرا مایه افتخار اسلام و دانشمندان مسلمان، قلمداد کنند.

ما در اینجا قصد نقادی اندیشه های پوزیتویستی که اساس این پندارها را

تشکیل می‌دهند نداریم و در بحثهای تطبیقی کمایش به آن پرداخته ایم،^۱ ولی لازم می‌دانیم توضیحی پیرامون روش تعقلی و روش تجربی بدھیم تا بی‌مایگی سخنانی که در این زمینه گفته شده آشکار شود.

تمثیل و استقراء و قیاس

تلاش برای کشف مجھولی با استفاده از معلوم دیگر به سه صورت انجام می‌گیرد:

۱. سیر از جزئی به جزئی دیگر. یعنی دو موضوعی که مشابه یکدیگرند و حکم یکی از آنها معلوم است همان حکم را برای دیگری اثبات کنیم به استناد شباھتی که میان دو موضوع، وجود دارد. چنانکه اگر دو نفر شبیه هم باشند و یکی از ایشان باهوش باشد بگوییم آن دیگری هم باهوش است. این کار را به اصطلاح منطقی «تمثیل» و به اصطلاح فقهی «قیاس» می‌گویند؛ بدیهی است که صرف مشابهت دو موضوع، موجب یقین به اشتراک حکم آنها نمی‌شود و از این روی، تمثیل مفید یقین نیست و ارزش علمی ندارد.

۲. سیر از جزئی به کلی. یعنی با بررسی افراد یک ماهیت و یافتن خاصیت مشترکی بین آنها حکم کنیم که خاصیت مزبور برای آن ماهیت، ثابت و در همه افراد آن، تحقّق دارد. این کار را در اصطلاح منطق «استقراء» می‌نامند و آنرا بر دو قسم، تقسیم می‌کنند: استقراء تام، و استقراء ناقص.

فرض استقراء تام در جایی است که همه افراد موضوع، بررسی و خاصیت مشترک در همه آنها دیده شده باشد. و روشی است که چنین کاری عملاً میسر نیست زیرا اگر همه افراد همزمان یک ماهیت هم قابل بررسی باشند هیچگاه نمی‌توان افراد گذشته و آینده آنرا مورد تحقیق قرارداد و دست کم چنین احتمالی باقی خواهد ماند که در گذشته یا آینده نیز افرادی برای این ماهیت بوجود آمده

^۱. ر. ک: ایدئولوژی تطبیقی، درس نهم و شانزدهم.

باشد یا بوجود باید.

استقراء ناقص این است که افراد بسیاری از یک ماهیت، مورد مشاهده قرار گیرد و خاصیت مشترک بین آنها به همه افراد ماهیت، نسبت داده شود. ولی چنین سیر فکری، موجب یقین نخواهد شد زیرا همواره چنین احتمالی (هر قدر هم ضعیف باشد) وجود دارد که بعضی از افرادی که مورد بررسی قرار نگرفته اند دارای این خاصیت نباشند.

بنابراین، از استقراء هم نمی شود عملاً نتیجه یقینی و غیرقابل تردید گرفت.

۳. سیر از کلی به جزئی. یعنی نخست، محمولی برای یک موضوع کلی، ثابت شود و بر اساس آن، حکم جزئیات موضوع، معلوم گردد. چنین سیر فکری که در منطق «قياس» نامیده می شود با شرایطی مفید یقین می باشد یعنی در صورتی که مقدمات آن یقینی باشند و قیاس هم به شکل صحیح تنظیم شده باشد. منطقیین بخش مهمی از منطق کلاسیک را به بیان شرایط ماده و صورت قیاس یقینی (برهان) اختصاص داده اند.

در باره قیاس، اشکال معروفی هست که اگر حکم بطور کلی معلوم باشد ثبوت آن برای همه افراد موضوع هم معلوم خواهد بود و دیگر نیازی به تشکیل قیاس نیست. و علماء منطق پاسخ داده اند که حکم در «کبری» بطور اجمال، معلوم است و در «نتیجه» بطور تفصیل، معلوم می شود.^۱ و تأمل در مسائل ریاضی و راه حل های آنها نشان می دهد که قیاس تا چه اندازه کارآیی دارد زیرا روش ریاضیات، روش قیاسی است و اگر این روش، کارآیی نداشت هیچ مسئله ریاضی بر اساس قواعد ریاضیات، قابل حل نبود.

نکته ای که لازم است در اینجا خاطرنشان کنیم این است که در تمثیل و

۱. برای توضیح بیشتر به کتب مفصل منطق و به کتاب «آشنایی با علوم اسلامی — منطق و فلسفه» نوشتۀ استاد شهید مطهری مراجعه کنید.

استقراء هم یک قیاس ضمنی وجود دارد، نهایت این است که این قیاس در تمثیل و استقراء ناقص، برهانی نیست و از این جهت آنها مفید یقین نیستند و اگر چنین قیاس ضمنی نبود هیچ استنتاجی هر چند بطور ظنی، صورت نمی‌گرفت. قیاس ضمنی تمثیل این است: «این حکم برای احتمال مشابهین ثابت است، و هر حکمی که برای احتمال مشابهین ثابت باشد برای دیگری هم ثابت خواهد بود» و چنانکه ملاحظه می‌شود که برای این قیاس، یقینی نیست. نظری این قیاس ظنی در استقراء ناقص هم وجود دارد یعنی چنین کبرایی در آن نهفته است که «هر حکمی برای افراد بسیار از ماهیّتی ثابت باشد برای همه افراد آن ثابت خواهد بود». حتی اگر استقراء را از راه حساب احتمالات هم معتبر بدانیم باز هم نیازمند به قیاسی خواهد بود همچنین قضایای تجربی برای اینکه به صورت قضایای کلی درآیند نیازمند به قیاسی هستند که در کتب منطق، توضیح داده شده است.

حاصل آنکه استدلال برای یک مسئله همیشه به صورت سیر از کلی به جزئی است نهایت این است که این سیر فکری گاهی با صراحت و روشنی انجام می‌گیرد مانند قیاس منطقی، و گاهی بطور ضمنی مانند تمثیل و استقراء؛ و گاهی مفید یقین است مانند قیاس برهانی و استقراء تمام، و گاهی یقین آور نیست مانند قیاسات جدلی و خطابی، و تمثیل و استقراء ناقص.

روش تعقلی و روش تجربی

چنانکه اشاره شد قیاس هنگامی یقین آور است که علاوه بر داشتن شکل صحیح و واجد شرایط منطقی، هر یک از مقدمات آن هم یقینی باشد. و قضایای یقینی اگر خودشان بدیهی نباشند ناگزیر باید منتهی به بدیهیات شوند یعنی از قضایایی استنتاج شده باشند که نیازی به استدلال ندارند.

منطقیّین، بدیهیات را به دو دسته کلی تقسیم کرده‌اند: بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه. و یکی از اقسام بدیهیات ثانویه را «تجربات» می‌دانند یعنی قضایایی که از راه تجربه به دست آمده است. طبق نظر ایشان، تجربه، روشی در

مقابل روش قیاسی نیست و علاوه بر اینکه خودش مشتمل بر قیاسی است می‌تواند یکی از مقدمات قیاس دیگر را تشکیل دهد. بنابراین، نه مرادف قرار دادن استقراء و تجربه، صحیح است و نه مقابل قرار دادن تجربه با قیاس!

البته تجربه، اصطلاحات متعدد دیگری دارد که در اینجا مجال توضیح آنها نیست. و اما مقابل قرار دادن روش تجربی با روش تعقلی، مبنی بر این است که روش تعقلی را مخصوص قیاسی بدانیم که از مقدمات عقلی محض، تشکیل می‌یابد مقدماتی که یا از بدیهیات اولیه است یا منتهی به آنها می‌شود (نه به تجربیات) مانند همه قیاسهای برهانی که در فلسفه اولیه ریاضیات و بسیاری از مسائل علوم فلسفی بکار گرفته می‌شود. و فرق آن با روش تجربی به این نیست که در یکی از قیاس، استفاده می‌شود و در دیگری از استقراء، بلکه فرق آنها به این است که تکیه گاه روش تعقلی فقط بدیهیات اولیه است، ولی تکیه گاه روش تجربی، مقدمات تجربی است که از بدیهیات ثانویه شمرده می‌شود. و این نه تنها موجب نقصی برای روش تعقلی نیست بلکه بزرگترین امتیاز آن بشمار می‌رود.

نتیجه گیری

با توجه به نکاتی که در اینجا بطور اجمال و اختصار، ذکر شد روش می‌شود که سخنان نقل شده تا چه اندازه بی‌مایه و دور از حقیقت است، زیرا:

اولاً: مرادف قرار دادن تجربه و استقراء، صحیح نیست.

ثانیاً: مقابل قرار دادن روش تجربی با روش قیاسی، نادرست است.

ثالثاً: نه استقراء، مستغنى از قیاس است و نه تجربه.

رابعاً: روش تعقلی و روش تجربی هردو در قیاسی بودن شریکند و امتیاز روش تعقلی به این است که تکیه گاه آن، بدیهیات اولیه است که برخلاف روش تجربی که تکیه گاهش تجربیات می‌باشد یعنی مقدماتی که ارزش آنها هیچگاه به پایه ارزش بدیهیات اولیه نمی‌رسد.

یادآور می‌شویم که این مطالب نیاز به توضیحات و تحقیقات بیشتری

دارد و بعضی از مبانی منطق کلاسیک، قابل مناقشه می باشد و ما در اینجا به اندازه ضرورت و برای رفع پاره ای از توهمنات، اشاره ای به مطالب مورد حاجت کردیم.

قلمرو روش تعقّلی و روش تجربی

روش تعقّلی با وجود مزیتی که بر روش تجربی دارد در همه علوم، کارآیی ندارد چنانکه روش تجربی هم قلمرو خاص خود را دارد و در فلسفه و ریاضیات، کاربردی ندارد.

البته این مرزبندی میان قلمرو روشها یک امر قراردادی نیست بلکه مقتضای طبیعت مسائل علوم است. نوع مسائل علوم طبیعی اقتضا دارد که برای حل آنها از روش تجربی و از مقدماتی که از راه تجربه حسی به دست می آید استفاده شود زیرا مفاهیمی که در این علوم بکار می رود و موضوع و محمول قضایای آنها را تشکیل می دهد مفاهیمی است که از محسوسات گرفته می شود و طبعاً اثبات آنها هم نیاز به تجارت حسی دارد.

مثلًا هر فیلسوفی هر قدر به مغز خود فشار بیاورد نمی تواند با تحلیلات عقلی و فلسفی، کشف کند که اجسام از ملکولها و اتمها تشکیل شده اند و ترکیب کردن چه عناصری موجب پیدایش چه مواد شیمیایی می شود و چه خواصی بر آنها مترتب می گردد، یا موجودات زنده از چه موادی تشکیل یافته اند و حیات آنها در گرو چه شرایط مادی است، و چه چیزهایی موجب بیماری حیوان و انسان می شود و امراض گونا گون به چه وسایلی معالجه و درمان می گردد، پس این گونه مسائل و هزاران مسئله مانند آنها را تنها با روش تجربی می توان حل کرد.

از سوی دیگر مسائلی که مربوط به مجرّدات و امور غیرمادی است هرگز با تجربیات حسی حل نمی شود و حتی نفی آنها هم از علوم تجربی، ساخته نیست. مثلًا با کدام تجربه حسی و در کدام آزمایشگاهی و بوسیله کدام ابزار علمی می توان روح و مجرّدات را کشف یا نبودن آن را اثبات کرد؟ و بالاتر،

قضايای فلسفه اولی است که از معقولات ثانیه فلسفی تشکیل یافته، یعنی از مقاهمی که با کندوکاوهای ذهنی و تحلیلات عقلی بدست می‌آید و اثبات و نفی ارتباط و اتحاد آنها هم تنها بوسیله عقل، امکان پذیر است. پس اینگونه مسائل را باید با روش تعلقی و با انتکاء به بدیهیات عقلی، حل کرد.

و از اینجا بی‌مایگی سخن کسانی روش می‌شود که بین قلمرو روش‌های تعلقی و تجربی، خلط می‌کنند و می‌کوشند که برتری روش تجربی را بروش تعلقی، اثبات نمایند و چنین می‌پندارند که فلاسفه قدیم تنها روش تعلقی را به کار می‌گرفته‌اند و از این روی چندان موفقیتی در اکتشافات علمی نداشته‌اند. در صورتی که پیشینیان هم در علوم طبیعی از روش تجربی، استفاده می‌کرده‌اند و از جمله ارسطوبه کمک اسکندر مقدونی باغ بزرگی در آتن تهیه کرده و به پرورش انواع نباتات و حیوانات پرداخته بود و شخصاً حالات و خواص آنها را مورد مشاهده و تجربه قرار می‌داد. و پیشرفت سریع دانشمندان جدید را باید مرهون کشف ابزارهای علمی جدید و اهتمام ایشان به مسائل طبیعی و مادی و تمرکز فکر و اندیشه ایشان در اکتشاف و اختراع دانست نه در اعراض از روش تعلقی و جایگزین ساختن روش تجربی.

ناگفته نماند که فلاسفه باستان در مواردی که وسایل و ابزار تجربه برای حل مسئله مطلوبشان کافی نبوده می‌کوشیده‌اند که با طرح فرضیه‌هایی این کمبود را جبران کنند و احياناً برای تأیید یا تبیین آن فرضیه‌ها از روش تعلقی استمداد می‌کرده‌اند. ولی این کار، معلوم خامی اندیشه فلسفی و نارسایی ابزارهای تجربی بوده نه نشانه بی‌اعتنایی به روش تجربی و کم‌بها دادن به آن، و نه دلیل اینکه وظيفة فلسفه، ارائه فرضیات است و وظيفة علم، اثبات آنها با روش علمی. و اصولاً در آن عصر، مرزی بین علم و فلسفه وجود نداشته و همه علوم تجربی هم اجزائی از فلسفه به شمار می‌رفته است.

خلاصه

۱. بعضی از کسانی که تحت تأثیر اندیشه‌های پوزیتیویستی واقع شده‌اند چنین پنداشته‌اند که تنها روش علمی و یقین آور، روش تجربی است و چون این روش در فلسفه، کارآیی ندارد از این‌روی مسائل فلسفی، قابل حل علمی و یقینی نخواهد بود.
۲. بعضی از نوآندیشان مسلمان نیز به پیروی از آنان بر اهمیت روش تجربی، تأکید کرده و آن را به قرآن و اسلام نسبت داده‌اند و حتی راه اثبات مسائل دینی اعم از اعتقادی و عملی را روش تجربی قلمداد کرده‌اند.
۳. تلاش برای کشف مجھول به سه صورت انجام می‌گیرد: سیر از جزئی به جزئی (تمثیل) و سیر از جزئی به کلی (استقراء) سیر از کلی به جزئی (قیاس) ولی راه اول و دوم نیز متنضم قیاس است و در واقع، بدون سیر از کلی به جزئی هیچ استنتاجی انجام نمی‌گیرد.
۴. در صورتی که مواد (مقدمات) قیاس، یقینی باشد و به شکل صحیحی، هم تنظیم شود مفید یقین خواهد بود و بنام «برهان» نامیده می‌شود.
۵. مقدمات برهان یا باید از بدیهیات باشد و یا به وسیله برهان دیگری از بدیهیات، استنتاج شود.
۶. منطقیین، بدیهیات را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: بدیهیات اولیه و ثانویه، و دسته دوم را شامل تجربیات هم دانسته‌اند.
۷. قضایای تجربی متنضم قیاسی هستند و می‌توانند مقدمه‌ای برای قیاس دیگر واقع شوند. بنابراین نه تجربه مستغنی از قیاس است و نه روشی در برابر روش قیاسی.
۸. روش قیاسی را می‌توان به دو قسم تعقلی و تجربی تقسیم کرد که تکیه گاه قسم اول، بدیهیات اولیه است و تکیه گاه قسم دوم تجربیات که یکی از اقسام بدیهیات ثانویه به شمار می‌آید.
۹. ارزش مقدمات تجربی هیچگاه به پایه بدیهیات اولیه نمی‌رسد. بنابراین نه تنها رجحانی بر روش تعقلی ندارد بلکه در سطحی نازلت از آن قرار خواهد گرفت.
۱۰. روش تعقلی با وجود مزیتی که بر روش تجربی دارد در علوم طبیعی کارآیی ندارد چنان‌که روش تجربی در فلسفه کاربردی نخواهد داشت.

پرسش *

۱. سیر اندیشه برای کشف مجهول به چند صورت انجام می‌گیرد؟ و کدامیک ارزشمندتر است؟
۲. آیا هیچ راهی برای کشف مجهول وجود دارد که بی نیاز از قیاس و سیر از کلی به جزئی باشد؟
۳. استقرار و تجربه چیست؟ و آیا می‌توان آنها را مساوی یکدیگر قرار داد؟
۴. آیا روش تجربی را می‌توان در برابر روش قیاسی قرار داد؟
۵. فرق اساسی بین روش تعقلی و روش تجربی چیست؟ و کدامیک برتر است؟

درس نهم

رابطه میان فلسفه و علوم

شامل:

ارتباط علوم با یکدیگر
کمکهای فلسفه به علوم
کمکهای علوم به فلسفه
رابطه فلسفه با عرفان
کمکهای فلسفه به عرفان
کمکهای عرفان به فلسفه

● ارتباط علوم با یکدیگر

علوم به معنای مجموعه‌هایی از مسائل متناسب، هر چند با معیارهای مختلفی از قبیل موضوعات، اهداف و روش‌های تحقیق از یکدیگر جدا و متمایز می‌شوند ولی در عین حال، ارتباطاتی میان آنها وجود دارد و هر کدام می‌توانند تا حدودی به حل مسائل علم دیگر، کمک کنند و چنانکه قبل اشاره شد غالباً اصول موضوعه هر علمی در علم دیگر، بیان می‌شود و بهترین نمونه بهره‌گیری علمی از علم دیگر را در میان ریاضیات و فیزیک می‌توان یافت.

ارتباط علوم فلسفی با یکدیگر نیز روشن است و بهترین نمونه آن را در رابطه اخلاق با روانشناسی فلسفی می‌توان یافت. زیرا یکی از اصول موضوعه علم اخلاق، اراده داشتن و مختار بودن انسان است که بدون آن، خوب و بد اخلاقی و ستایش و نکوهش و کیفر و پاداشی معنی نخواهد داشت. و این اصل موضوع باید در علم النفس فلسفی که از ویژگیهای روح انسان با روش تعقلی بحث می‌کند اثبات شود.

در میان علوم طبیعی و علوم فلسفی هم کمابیش ارتباطاتی برقرار است و در برآهینی که برای اثبات بعضی از مسائل علوم فلسفی اقامه می‌شود می‌توان از مقدماتی استفاده کرد که در علوم تجربی اثبات شده است. مثلاً در روانشناسی تجربی اثبات می‌شود که گاهی با وجود شرایط فیزیکی و فیزیولوژیکی لازم برای دیدن و شنیدن، این ادراکات تحقق نمی‌یابد. و شاید برای همه ما اتفاق

افتاده باشد که با دوستی برخورد کرده باشیم و در اثر تمرکز ذهن در یک موضوعی او را ندیده باشیم، یا صدای این پرده گوشمان را مرتعش کرده باشد و آنها را نشنیده باشیم. این مطلب را می‌توان به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات یکی از مسائل علم النفس فلسفی مورد استفاده قرار داد و نتیجه گرفت که ادراک از سخن فعل و انفعالات مادی نیست و گرنه همیشه با وجود شرایط مادی آن، تحقق می‌یافتد.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا میان فلسفه (= متافیزیک) و سایر علوم و معارف هم، چنین ارتباطاتی وجود دارد یا میان آنها دیوار نفوذناپذیری کشیده شده و اصلًا ارتباطی بین آنها وجود ندارد؟

در پاسخ باید گفت: میان فلسفه و سایر علوم نیز ارتباطاتی برقرار است و هر چند فلسفه، نیازی به سایر علوم ندارد و حتی محتاج به اصول موضوعی که در سایر علوم، اثبات شود نیست ولی از یک طرف کمکهایی به دیگر علوم می‌کند و نیازهای بنیادی آنها را برطرف می‌سازد و از سوی دیگر بیک معنی بهره‌هایی از علوم دیگر می‌گیرد.

اینک بطور اختصار، رابطه متقابل فلسفه و علوم را در دو بخش، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

کمکهای فلسفه به علوم

کمکهای بنیادی فلسفه (= متافیزیک) به علوم دیگر اعمّ از فلسفی و غیرفلسفی، در تبیین مبادی تصدیقی آنها، یعنی اثبات موضوعات غیربدیهی و اثبات کلی ترین اصول موضوعه، خلاصه می‌شود:

الف) اثبات موضوع علم. دانستیم که محور مسائل هر علمی را موضوع جامع بین موضوعات مسائل آن علم، تشکیل می‌دهد، و هنگامی که وجود چنین موضوعی بدیهی نباشد احتیاج به اثبات خواهد داشت. و اثبات آن در قلمرو مسائل همان علم نیست زیرا مسائل هر علم، منحصر به قضایایی است که نمایانگر احوال و عوارض موضوع است نه وجود آن. و از سوی دیگر در پاره‌ای از موارد، اثبات

موضوع به وسیله روش تحقیق آن علم، میسر نیست مانند علوم طبیعی که روش آنها تجربی است ولی وجود حقیقی موضوعات آنها باید با روش تعقلی، اثبات گردد. در چنین مواردی تنها فلسفه^{اولی}^۱ است که می‌تواند به این علوم، کمک کند و موضوعات آنها را با براهین عقلی، اثبات نماید.

این رابطه بین فلسفه و علوم را بعضی از بزرگان، رابطه‌ای عمومی قلمداد کرده‌اند و همه علوم را بدون استثناء برای اثبات موضوعاتشان نیازمند به فلسفه شمرده‌اند و حتی بعضی پا را فراتر نهاده و اثبات وجود هر چیزی را وظیفه مابعدالطبیعه دانسته‌اند و هر قضیه‌ای را که به شکل «هلیة بسيطه» باشد یعنی محمول آن «موجود» باشد مانند «انسان موجود است» قضیه‌ای متفاوتی کی به حساب آورده‌اند.^۱ ظاهر این سخن گرچه مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد ولی جای شکی نیست که موضوعات غیربدیهی علوم، نیازمند به براهینی است که از مقدمات کلی و متفاوتی کی تشکیل می‌یابد.

ب) اثبات اصول موضوعه. چنانکه بارها اشاره کرده‌ایم کلی ترین اصول مورد نیاز همه علوم حقیقی، در فلسفه^{اولی}^۱ مورد بحث واقع می‌شود و مهمترین آنها اصل علیت و قوانین فرعی آن است. اینک به توضیحی در این باره می‌پردازیم:
محور همه تلاشهای علمی را کشف رابطه علی و معلولی و سبب و مسببی بین اشیاء و پدیده‌ها تشکیل می‌دهد. دانشمندی که سالهای درازی از عمر خود را در آزمایشگاه صرف تجزیه و ترکیب مواد شیمیایی می‌کند در جستجوی این است که دریابد چه عناصری موجب پیدایش چه موادی می‌شود و چه خواص و عوارضی از آنها پدید می‌آید و چه عواملی موجب تجزیه مرکبات می‌گردد، یعنی علت و سبب پیدایش این پدیده‌ها چیست؟

همچنین دانشمند دیگری که برای کشف میکرب یک بیماری یا داروی آن به آزمایش می‌پردازد در واقع می‌خواهد «علت» بروز آن بیماری و «علت»

بهبود آن را بشناسد.

پس دانشمندان، قبل از آغاز کردن تلاشهای علمی خودشان بر این باورند که هر پدیده‌ای علتی دارد و حتی نیوتن که از مشاهده افتادن سیبی از درخت به کشف قانون حاذبه، نائل گردید به برکت همین باور بود و اگر چنین می‌پنداشت که پدید آمدن پدیده‌ها تصادفی و بی علت است هرگز به چنین کشفی نائل نمی‌شد.

اکنون سؤال این است که خود این اصل که هم مورد نیاز فیزیک است و هم شیمی و هم پزشکی و هم سایر علوم، در کدام علمی مورد بررسی قرار می‌گیرد؟

پاسخ این است که بررسی این قانون عقلی درخور هیچ علمی به جز فلسفه نیست.

همچنین قوانین فرعی علیت مانند این قانون که: هر معلولی علت مناسب و ویژه‌ای دارد، و مثلاً غرش شیری در جنگلهای افریقا موجب ابتلاء یک نفر در آسیا به مرض سرطان نمی‌شود، و نغمه سرایی بلبلی در اروپا هم موجب بهبودی او نخواهد شد، و نیز این قانون که: هر جا علت تامه‌ای تحقیق یافته معلول آن هم بالضروره به وجود خواهد آمد، و تا سبب تام تحقیق نیابد هرگز مسبب آن هم موجود نخواهد شد، تبیین این قوانین هم شأن هیچ علمی بغیر از فلسفه نیست.

دانشمندان پس از انجام آزمایشات لازم هم بی نیاز از اصل علیت نیستند زیرا داده‌های بی واسطه آزمایشها، چیزی جز این نیست که در موارد آزمایش شده پدیده‌های خاصی همزمان یا به دنبال پدیده‌های دیگری تحقق یافته‌اند.

اما کشف یک قانون کلی و ادعای اینکه همیشه این اسباب و علل، موجب پیدایش این مسربات و معالیل بوده و خواهد بود نیازمند به اصل دیگری است که هرگز از راه آزمایش به دست نمی‌آید. و نظر صحیح این است که آن اصل، همان اصل علیت است یعنی هنگامی یک دانشمند می‌تواند بطور یقینی یک قانون کلی را ارائه دهد که موفق شود عامل مشترک در همه موارد را کشف

کند و به وجود علت پدیده، در همه موارد مورد آزمایش، پی ببرد. در این صورت است که می‌تواند بگویید هر وقت و در هر جا چنین علتی تحقیق یافته پدیده معلوم آن هم به وجود خواهد آمد.

نیز هنگامی این قانون می‌تواند به صورت کلی و استثناء ناپذیر، مورد قبول واقع شود که قانون ضرورت علی پذیرفته شده باشد و گرنه ممکن است کسی احتمال بدهد که وجود سبب تمام، همیشه مستلزم پدید آمدن معلوم نمی‌شود، یا پیدایش معلوم بدون وجود سبب تمام هم ممکن است. و در این صورت کلیت و ضرورت قانون مزبور، خدشه دار خواهد شد و از قطعیت خواهد افتاد.

البته بحث درباره اینکه آیا تجربه، توان کشف سبب تمام و انحصاری پدیده‌ها را دارد یا نه، بحث دیگری است. ولی بهر حال، ضرورت و قطعیت یک قانون کلی (اگر چنین قانونی در طبیعتیات با روش تجربی، قابل کشف باشد) در گرو پذیرفتن اصل علیت و فروع آن است. و اثبات این قوانین از جمله کمکهایی است که فلسفه به علوم می‌کند.

کمکهای علوم به فلسفه

مهمترین کمکهای علوم به فلسفه هم به دو صورت انجام می‌گیرد:

(الف) اثبات مقدمه بعضی از براهین. در آغاز همین درس اشاره کردیم که گاهی برای اثبات پاره‌ای از مسائل علوم فلسفی می‌توان از مقدمات تجربی، استفاده کرد چنانکه از عدم تحقق ادراک با وجود شرایط مادی آن می‌توان نتیجه گرفت که ادراک، پدیده مادی نیست. هچنین با استفاده از این مطلب زیست‌شناسخی که سلولهای بدن حیوانات و انسان تدریجاً می‌میرند و سلولهای دیگر جای آنها را می‌گیرند بطوری که در طول چند سال همه سلولهای بدن (bastenai سلولهای مغز) عوض می‌شوند و با ضمیمه کردن این مطلب که پیکره سلولهای مغز هم تدریجاً با تحلیل رفتن مواد اولیه و تغذیه از مواد غذائی جدید، عوض می‌شوند می‌توان برای اثبات روح، استفاده کرد زیرا وحدت شخصی و

ثبتات روح، امری وجودانی و غیرقابل انکار است ولی بدن دائماً در حال تبدیل و تبدیل می باشد پس معلوم می شود که روح، غیر از بدن، و امری ثابت و تبدیل ناپذیر است. و حتی در پاره ای از براهین اثبات وجود خدای متعال مانند برهان حرکت و برهان حدوث به یک معنی از مقدمات تجربی، استفاده شده است.

اکنون با توجه به این رابطه ای که بین علوم طبیعی و علوم فلسفی، وجود دارد می توانیم رابطه ای هم میان آنها و متافیزیک، اثبات کنیم به این صورت که برای اثبات این مسأله متافیزیکی که وجود، مساوی با ماده نیست و ماده بودن از خواص کل هستی و از عوارض همه موجودات نمی باشد و به عبارت دیگر: وجود، منقسم به ماده و مجرد می شود از مقدماتی استفاده کنیم که مثلاً از روانشناسی فلسفی گرفته شده و اثبات آنها هم به نوبه خود با کمک گرفتن از علوم تجربی، انجام گرفته است. و نیز برای اثبات این مسأله که وابستگی، لازمه لاینفک هستی نیست و موجود ناوابسته و مستقل (واجب الوجود) هم وجود دارد از برهان حرکت و حدوث استفاده کنیم که مبتنی بر مقدمات تجربی است.

ولی این رابطه بین علوم طبیعی و فلسفه به معنای نقض مطلبی نیست که قبل این کردیم یعنی منافاتی با بی نیازی فلسفه از سایر علوم ندارد زیرا راه اثبات مسائل نامبرده، منحصر در اینگونه برهانها نیست و برای هر یک از آنها برهان فلسفی خالصی هست که از بدیهیات اولیه وجودانسیات (قضايا حاکی از علوم حضوری) تشکیل می یابد چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد إن شاء الله تعالى. و در واقع، اقامه براهین مشتمل بر مقدمات تجربی برای ارافق به کسانی است که ذهنشان ورزیدگی کافی برای درک کامل براهین فلسفی خالص ندارد براهینی که از مقدمات عقلی محض و دور از ذهن آشنا به محسوسات، تشکیل می یابد.

ب) تهیه زمینه های جدید برای تحلیلهای فلسفی. هر علمی از تعدادی مسائل کلی و اصولی آغاز می شود و با پیدایش زمینه های جدید برای تفصیل و توضیح موارد خاص و جزئی، گسترش می یابد، زمینه هایی که گاهی به کمک دیگر علوم پدید می آید.

فلسفه نیز از این قاعده، مستثنی نیست و مسائل اولیه آن محدود است و با نمایان شدن افکهای وسیعتری گسترش یافته و می‌یابد، افکهایی که گاهی با کند و کاوهای ذهنی و برخورد افکار و اندیشه‌ها و گاهی با راهنمایی وحی یا مکاشفات عرفانی کشف می‌شود و گاهی هم به وسیله مطالبی که در علوم دیگر اثبات می‌گردد و زمینه را برای تطبیق اصول فلسفی و تحلیلهای عقلی جدیدی فراهم می‌کند. چنانکه مسائلی از قبیل حقیقت وحی و اعجاز، از طرف ادیان، و مسائل دیگری از قبیل عالم مثال و اشباح از طرف عرفاء مطرح شده و زمینه را برای تحقیقات فلسفی جدیدی فراهم کرده است. همچنین پیشرفت روانشناسی تحریبی مسائل جدیدی را فرا روی علم النفس فلسفی، گشوده است.

بنابراین، یکی از خدماتی که علوم برای فلسفه، انجام می‌دهند و موجب وسعت چشم انداز و گسترش مسائل و رشد و باروری آن می‌شوند این است که موضوعات جدیدی را برای تحلیلهای فلسفی و تطبیق اصول کلی، فراهم می‌آورند. مثلاً در عصر جدید هنگامی که نظریه تبدیل ماده به انرژی و تشکیل یافتن ذرات ماده از انرژی متراکم، مطرح شد چنین مسئله‌ای برای فیلسوف، طرح گردید که آیا ممکن است در عالم ماده چیزی تحقق یابد که قادر صفات اساسی ماده باشد و مثلاً حجم نداشته باشد؟ و آیا ممکن است شیء حجم داری به شیء بی حجمی تبدیل شود؟ در صورتی که پاسخ این سوالها منفی باشد نتیجه این خواهد بود که انرژی، قادر حجم نیست هر چند با تجربه حسی، قابل اثبات نباشد.

همچنین هنگامی که انرژی از طرف بعضی از فیزیکدانها، هم خانواده حرکت معرفی گردید چنین سوالی پیش آمد که آیا ممکن است ماده هم که علی الفرض از تراکم انرژی بوجود آمده از سخن حرکت باشد؟ و آیا با تبدیل شدن به انرژی یا تبدیل شدن بعضی از ذرات اتمی به «میدان» (برطبق بعضی از فرضیه‌های فیزیک جدید) ممکن است ماده، خواص ذاتی خود را از دست بدهد؟ و اساساً آیا ماده فیزیکی همان جسم فلسفی است؟ و چه نسبتی بین ماده فیزیکی

و مفاهیم دیگری از قبیل نیرو، انرژی، میدان با مفهوم فلسفی جسم، وجود دارد؟ روشن است که این خدمت علوم طبیعی به علوم فلسفی و بویژه متافیزیک نیز به معنای نیازمندی فلسفه به آنها نیست هر چند با مسائلی که در اثر پیشرفت علوم دیگر مطرح می شود زمینه های گسترده تری برای فعالیت و تجلی فلسفه پدید می آید.

رابطه فلسفه با عرفان

در پایان این درس خوب است اشاره ای به رابطه فلسفه با عرفان داشته باشیم^۱ و برای این منظور ناچاریم توضیح مختصری درباره عرفان بدھیم. عرفان که در لغت به معنای شناختن است در اصطلاح به ادراک خاصی اطلاق می شود که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس (نه از راه تجربه حسی و نه از راه تحلیل عقلی) به دست می آید و در جریان این سیر و سلوک معمولاً مکاشفاتی حاصل می شود که شبیه به «رؤیا» است و گاهی عیناً از وقایع گذشته یا حال یا آینده حکایت می کند و گاهی نیازمند به تعبیر است و زمانی هم در اثر تصرفات شیطان پدید می آید.

مطلوبی که عرفاء به عنوان تفسیر و مکاشفات و یافته های وجودانی خویش بیان می کنند «عرفان علمی» نامیده می شود و گاهی با ضمیمه کردن استدلالات و استنتاجاتی به شکل بحثهای فلسفی درمی آید.

میان فلسفه و عرفان نیز روابط متقابلی وجود دارد که در دو بخش بررسی می شود:

کمکهای فلسفه به عرفان

الف) عرفان واقعی تنها از راه بندگی خدا و اطاعت از دستورات او

۱. برای توضیح بیشتر به کتاب «چکیده جند بح فلسفی» ص ۱۳ – ۱۸، مراجعه کنید.

حاصل می شود و بندگی خدا بدون شناخت او امکان ندارد شناختی که نیازمند به اصول فلسفی است.

ب) تشخیص مکاشفات صحیح عرفانی با عرضه داشتن آنها بر موازین عقل و شرع، انجام می‌گیرد و با یک یا چند واسطه به اصول فلسفی، منتهی می شود.

ج) چون شهود عرفانی یک ادراک باطنی و کاملاً شخصی است تفسیر ذهنی آن به وسیله مفاهیم و انتقال دادن آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات، انجام می‌گیرد و با توجه به اینکه بسیاری از حقایق عرفانی فراتر از سطح فهم عادی است باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی به کار گرفته شود که موجب سوء تفاهم و بدآموزی نشود (چنانکه متأسفانه در مواردی رخ داده است) و تعیین مفاهیم دقیق، محتاج ذهن ورزیده‌ای است که جزباً ممارست در مسائل فلسفی، حاصل نمی شود.

کمکهای عرفان به فلسفه

الف) چنانکه اشاره کردیم مکاشفات و مشاهدات عرفانی مسائل جدیدی را برای تحلیلات فلسفی فراهم می‌کند که به گسترش چشم انداز و رشد فلسفه کمک می نماید.

ب) در مواردی که علوم فلسفی مسائلی را از راه برهان عقلی، اثبات می‌کند شهودهای عرفانی مؤیدات نیرومندی برای صحبت آنها به شمار می‌رود و در واقع آنچه را فیلسوف با عقل می‌فهمد عارف با شهود قلبی می‌یابد.

خلاصه

۱. اصول موضوعه هر علمی معمولاً در علم دیگری اثبات می شود و این وسیله ای است که علوم با یکدیگر پوند یابند.
۲. این ارتباط هم میان علوم طبیعی با یکدیگر، و هم میان علوم فلسفی با یکدیگر، و هم میان علوم طبیعی با علوم فلسفی برقرار است.
۳. فلسفه به دو طریق به علوم کمک می کنند: یکی از راه اثبات موضوعات غیربدیهی، و دیگری از راه اثبات کلی ترین اصول و مبانی.
۴. علوم نیز از دو طریق به فلسفه کمک می کنند: یکی از راه اثبات مقدمه برای بعضی از براهین فلسفی، و دیگری از راه ارائه مسائل جدیدی برای تحلیلات عقلانی.
۵. عرفان عبارتست از شناختی که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس، حاصل می شود.
۶. فلسفه از راه اثبات شناختهای لازم قبل از سیر و سلوک عرفانی، و همچنین از راه ارائه موازینی برای تشخیص مکاشفات صحیح، و نیز از راه تعیین مفاهیم و اصطلاحات دقیق برای تفسیر آنها به عرفان کمک می کند.
۷. عرفان از راه طرح مسائل جدید و نیز از راه تأیید نتایج به دست آمده از اندیشه های عقلانی، به فلسفه کمک می کند.

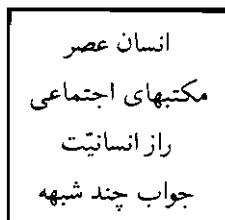
* پرسش

۱. علوم چگونه با یکدیگر مرتبط می‌شوند؟
۲. نمونه‌ای از ارتباط علوم فلسفی را با یکدیگر بیان کنید.
۳. نمونه‌ای از ارتباط علوم طبیعی با علوم فلسفی را شرح دهید.
۴. فلسفه چه کمکهایی به علوم می‌کند؟
۵. علوم چه کمکهایی به فلسفه می‌کنند؟
۶. چه فرقی میان کمک فلسفه به علوم و کمک علوم به فلسفه، وجود دارد؟
۷. عرفان چیست؟
۸. فلسفه چه کمکی به عرفان می‌کند؟
۹. عرفان چه کمکی به فلسفه می‌کند؟
۱۰. فرق اساسی بین کمک فلسفه به عرفان و کمک عرفان به فلسفه در چیست؟

درس دهم

ضرورت فلسفه

شامل:



● انسان عصر

خورشید، تازه سر از بستر آبهای سبز دریا برداشته و اشعه زرفام خود را بر چهره‌های خواب آلوده سرنشینان کشته تابانده است سرنشینانی که به تازگی از خواب دوشیز بیدار شده‌اند و با خیال راحت و بی خبر از همه جا به خوردن و آشامیدن و انواع سرگرمیها پرداخته‌اند، و کشته همچنان در اقیانوس کران ناپیدا پیش می‌رود.

در این میان یک نفر که هشیارتر بنظرمی‌رسد اندکی به فکر فرومی‌رود و آنگاه رو به همنشینان کرده می‌پرسد: «ما به کجا می‌رویم؟» دیگری که گویی از خواب پریده است حیرت زده همین سؤال را از دیگران می‌کند و ... بعضی آنچنان سرمست شادی و سرگرمی هستند که وقوعی به آن نمی‌نهند و بدون اینکه به پاسخ آن بیندیشند به کار خود ادامه می‌دهند، ولی این سؤال، اندک اندک گسترش می‌یابد و به ملوانان و ناخدا هم می‌رسد، آنها هم بدون اینکه پاسخی داشته باشند سؤال را تکرار می‌کنند و سرانجام علامت سؤالی بر فضای کشته، نقش می‌بندد و دلهره عجیب، و پریشاگی فراگیری پدید می‌آید ...

آیا این صحنه تخیلی، داستان مردم جهان نیست که بر سفینه عظیم زمین سوارند و در حالی که در فضای کیهانی بدور خود می‌چرخند اقیانوس بی‌کران زمان را درمی‌نوردند؟ و آیا مثل ایشان مثل چار پایان سردار آخر نیست؟ چنانکه

قرآن کریم می فرماید: «يَتَمَّعُونَ وَيَاكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ»^۱ بسان چار پایان بهره می گیرند و می خورند. و نیز می فرماید: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَقْعُدُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَغْيُنُ لَا يُنَصِّرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولُئِكَ كَالْأَنْعَامِ إِنَّهُمْ أَضَلُّ أُولُئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^۲ دلهایی دارند که با آنها حقایق را درنمی یابند و چشمهایی دارند که با آنها نمی بینند و گوشهایی دارند که با آنها نمی شنوند، ایشان مانند چار پایان بلکه گمراهتر از آنانند، ایشان همان غافلانند.

آری! این، داستان انسان عصر ما است که همراه با پیشرفت شگرف تکنولوژی، دچار حیرت و سردرگمی شده و نمی داند از کجا آمده؟ و به کجا می رود؟ و به کدام سوی باید رو کند؟ و از کدام راه باید بروند؟ و اینچنین است که در عصر فضا مکاتب پوچ گرایی و نهیلیسم و هیپیسم، ظهور می کند و چونان سرطان به جان فکر و روح انسان متمدن می افتد و به مانند موریانه پایه های کاخ انسانیت را می خورد و سست می کند.

اما این سؤلات از سوی آگاهان، مطرح شده و نیمه هشیاران را به خود آورده و اندیشمندان را برای یافتن پاسخ، به اندیشیدن و اداشته است. گروهی که آمادگی لازم برای درست اندیشیدن را دارند به پاسخهای صحیح و روشگر و جهت دهنده ای دست می یابند و مقصد حقیقی را می شناسند و با شوق، به پیمودن راه مستقیم می پردازند، ولی کسانی هم در اثر نارسایی فکر و عوامل روانی چنین می پندازند که این کاروان را نه آغازی است و نه انجامی، و همواره کشتیهایی در پنهان اقیانوس پدید می آیند و به وسیله امواج خروشان و بی هدف به این سوی و آن سوی کشانده می شوند و پیش از آنکه به ساحل آمن و آسوده ای برسند در دل دریا غرق می گردند «وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاةُ الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيِ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا

۱. سوره محمد، آیه ۱۲.

۲. سوره اعراف، آیه ۱۷۹.

الدَّهْر»^۱ گفتند که جز این زندگی دنیا حیاتی نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم، و کسی جزر روزگار ما را نابود نمی‌سازد.

بهر حال، این پرسشها خواهناخواه برای انسان آگاه، مطرح است که: آغاز کدام است؟ و انجام کدام؟ و راه راست به سوی مقصد کدام؟

وبدیهی است که دانشهاي طبیعی و ریاضی، پاسخی برای آنها ندارند، پس چه باید کرد؟ و پاسخ درست این سؤالات را از چه راهی باید به دست آورد؟ در درسهای گذشته راه یافتن پاسخ این پرسشها معلوم شده است. یعنی هر یک از این سؤالات اساسی سه گانه، مربوط به شاخه‌ای از فلسفه است که باید با روش تعلقی مورد بررسی قرار گیرد و همه آنها نیازمند به متأفیزیک و فلسفه اولی است پس باید از شناخت شناسی و هستی شناسی، آغاز کنیم و سپس به سایر علوم فلسفی بپردازیم تا پاسخهای صحیح این سؤالات و مانند آنها را بیابیم.

مکتبهای اجتماعی

سرگردانی و حیرتی که دامنگیر انسان عصر فضا شده در مسائل فردی و شخصی، محدود و محصور نگشته و مسائل اجتماعی را نیز در برگرفته و در مکتبهای و سیستمهای سیاسی — اقتصادی مختلفی متبلور شده است و با اینکه این نظامهای دست بافت بشر بارها امتحان نارسانی و ناشایستگی خود را داده اند هنوز هم جوامع سرگردان بشری دست از آنها برنداشته اند و کسانی هم که از آنها سرخورده شده اند در همان مسیرهای انحرافی، گام برمی‌دارند و به دنبال دست بافت‌های جدیدی از همان قماشها می‌گردند و هر بار که «ایسم» تازه‌ای در صحنه ایدئولوژیها ظاهر می‌شود، گروهی گمراه را به سوی خود جذب می‌کند و جنجال و غوغائی به راه می‌اندازد و طولی نمی‌کشد که ناکام و شکست خورده، سقوط می‌نماید تا چه وقت بنام ورنگ و بوی دیگری ظاهر شود و عده‌ای دیگر را بفریبد.

۱. سوره جاثیه، آیه ۲۴.

گویی این گمراهان نگون بخت، سوگند یاد کرده‌اند که هرگز به ندای حق، گوش فرا ندهند و سخن رهبران الهی را نشنوند و برایشان همی خرده گیرند که چرا دست شما از زر و سیم و زرق و برق جهان تهی است، و اگر راست می‌گویید چرا کاخهای سفید و سرخ جهان در اختیار شما نیست! آری؛ اینان دنباله‌رو کسانی هستند که قرآن کریم داستانهایشان را پی در پی در گوش جهانیان فروخوانده و همگان را به عبرت گرفتن از سرنوشتی شوم آنان دعوت کرده است. اما گوش شنوا کجاست؟!

باری، از باب دعوت با شیوه حکمت می‌باشد گفت: نظامهای اجتماعی می‌باشند براساس آگاهی از ساخت فطری انسان و همه ابعاد وجودی وی و با توجه به هدف آفرینش و شناخت عواملی که او را در رسیدن به هدف نهائی کمک می‌کند تنظیم شود و یافتن چنین فرمول پیچیده‌ای در توان معزهای انسانهای عادی نیست. و آنچه از اندیشه ما می‌توان انتظار داشت شناختن مسائل بنیادی و شالوده‌های کلی این نظامهای است که می‌باشد هر چه محکمتو و استوارتر پی‌ریزی گردد یعنی شناخت آفریننده جهان و انسان، شناخت هدف داری زندگی بشر، و شناخت راهی که آفریننده حکیم برای سیر و حرکت به سوی هدف نهائی فراروی بشر گشوده است. آنگاه نوبت دل به او سپردن است، و سر در راه آوردن، و از راهنماییهای الهی پیروی کردن، و گام استوار برداشتن، و بدون هیچ تردید و تزلزلی راه پیمودن و شتاب گرفتن.

اما اگر کسانی از نعمت خدادادی عقل، بهره نگرفتند و به آغاز و انجام هستی نیندیشیدند و مسائل بنیادی زندگی را حل نکردند و به دلخواه خود راهی برگزیدند و نظامی پدید آوردن و نیروهای خود و دیگران را بر سر آن گذاشتند، چنین کسانی باید به پس آمدهای خودخواهیها و نابخردیها و هوی پرستیها و کژاندیشیها و کجرویهای خودشان هم ملتزم شوند، و سرانجام نباید کسی را بر ناکامیها و بدبهختیهای جاودانه شان سرزنش کنند.

آری! یافتن ایدئولوژی صحیح در گروه داشتن جهان‌بینی صحیح است و تا

پایه‌های جهان‌بینی، استوار نگردد و مسائل بنیادی آن به صورت درست حل نشود و وسوسه‌های مخالف، دفع نگردد نمی‌توان به یافتن ایدئولوژی مطلوب و کارساز و راهگشاپی امید بست، و تا «هست» ها را نشناسیم نمی‌توانیم «باید» ها را بشناسیم.

ومسائل بنیادی جهان‌بینی همان پرسش‌های سه گانه‌ایست که وجودان بیدار و فطرت آگاه انسان، پاسخهای قطعی و قانع کننده‌ای برای آنها می‌جوید. و بی‌جهت نیست که دانشمندان اسلامی آنها را «اصول دین» نامیده‌اند؛ خداشناسی در پاسخ «آغاز کدام است؟» معادشناصی در پاسخ «انجام کدام است؟» وحی و نبوت‌شناسی در پاسخ «راه کدام است و راهنمایی کیست؟». و ناگفته پیدا است که حل صحیح و قطعی آنها مرهون اندیشه‌های عقلی و فلسفی است، و بدین ترتیب از راه دیگری به اهمیت و ضرورت مسائل فلسفی، و پیش‌اپیش آنها شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی بی می‌بریم.

رازانسایت

راه سومی برای شناختن اهمیت و ضرورت فلسفه وجود دارد که می‌تواند انسانهای والا همت و تعالی جورا برانگیزند و آن این است که اساساً انسایت حقیقی انسان در گروه‌تاوردهای فلسفه است و بیانش این است:

همه حیوانات با این ویژگی شناخته می‌شوند که افعال خود را با شعور و اراده برخاسته از غرایز، انجام می‌دهند و موجودی که هیچ نحو شعوری ندارد از صفات حیوانات، خارج است. در میان حیوانات، نوع ممتازی وجود دارد که نه درک او منحصر به درک حتی است و نه اراده وی تابع غرایز طبیعی، بلکه نیروی درک کننده دیگری به نام عقل دارد که اراده‌اش در پرتو راهنمایی آن، شکل می‌گیرد. و به دیگر سخن: امتیاز انسان به نوع بینش و گرایش اوست. پس اگر فردی تنها به ادراکات حسی، قناعت ورزد و نیروی عقل خود را درست بکار نگیرد و انگیزه حرکات و سکناتش هم همان غرایز حیوانی باشد در واقع، حیوانی

بیش نیست بلکه به تعبیر قرآن کریم از چهار پایان هم گمراحتراست! بنابراین، انسان حقیقی کسی است که عقل خود را در راه مهمترین مسائل سرنوشت ساز به کار گیرد و بر اساس آنها راه کلی زیستن را بشناسد و سپس با جذبیت به پیمودن آن بپردازد. واز بیانات گذشته معلوم شد که ریشه‌ای ترین مسائلی که برای هر انسان آگاه، مطرح است و در سرنوشت فردی و اجتماعی بشر، نقش حیاتی را ایفاء می‌نماید همان مسائل بنیادی جهان‌بینی است، مسائلی که حل‌قطعی و نهائی آنها مرهون تلاشهای فلسفی است. حاصل آنکه بدون بهره گیری از دستاوردهای فلسفه نه سعادت فردی می‌سرد است و نه سعادت اجتماعی و نه رسیدن به کمال حقیقی انسانی.

جواب چند شبهه

در برابر این بیانات، ممکن است شبهاتی مطرح شود که به ذکر مهمترین آنها و جواب هریک می‌پردازیم:

ش ۱. این بیانات هنگامی می‌تواند ضرورت فلسفه را اثبات کند که جهان‌بینی را منحصر به جهان‌بینی فلسفی، و راه شناختن مسائل بنیادی آن را منحصر در فلسفه بدانیم، در صورتی که جهان‌بینی‌های دیگری هم وجوددارد، مانند جهان‌بینی علمی، جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی عرفانی.

ح ۱. چنانکه بارها توضیح داده ایم حل اینگونه مسائل در توان علوم تجربی نیست و بنابراین، جهان‌بینی علمی (به معنای صحیح) واقعیتی ندارد. و اما جهان‌بینی دینی در صورتی کارساز خواهد بود که ما دین حق را شناخته باشیم ولی این شناخت، متوقف بر شناختن پیامبر و فرستنده او یعنی خدای متعال است و روشن است که به استناد محتوای وحی نمی‌توان فرستنده و گیرنده آنرا اثبات کرد. ومثلاً نمی‌توان گفت: چون قرآن می‌گوید خدا هست پس وجود او ثابت می‌شود! و اما جهان‌بینی عرفانی چنانکه در رابطه فلسفه و عرفان اشاره شد متوقف بر شناخت قبلی خدای متعال و شناخت راه صحیح سیرو و سلوک است که

اسلامی، موافق نبوده است.

۸. طرح بعضی از مسائل فلسفی در کتاب و سنت، ماهیت فلسفی آنها را تغییر نمی‌دهد و ما را بی‌نیاز از تلاشهای فلسفی برای دفع همه شباهات الحادی نمی‌سازد.

۹. اختلاف در مسائل فلسفی مانند هر علم دیگر، امری اجتناب ناپذیر است و نمی‌توان آنرا دلیلی بر بطلان روش فلسفی و تعلقی، قلمداد کرد بلکه باید با توجه به آن، بر تلاش و کوشش برای دستیابی به نتایج مطمئن‌تر، افزود.

۱۰. ضرورت فلسفه به معنای تأمین همه شرایط لازم برای سعادت فردی و اجتماعی نیست بلکه به معنای تحصیل شرط لازم و اساسی آن است.

پرسش*

۱. ضرورت تلاش فلسفی را از سه راه اثبات کنید و فرق بین این راهها را بیان نمایید.
۲. جهان‌بینی علمی و دینی و عرفانی را شرح دهید و بیان کنید که چرا آنها ما را از فلسفه، بی‌نیاز نمی‌سازند؟
۳. آیا بهتر نیست که بجای تلاش در حل مسائل فلسفی که گفته می‌شود چندان امیدی به موققیت در آنها نمی‌توان داشت به پژوهش‌های تجربی و فعالیتهاي اجتماعی پردازیم که نتایج مطمئن‌تری دارند؟
۴. با وجود مخالفت بسیاری از دانشمندان با فلسفه، و اختلاف خود فلسفه در مسائل فلسفی چگونه می‌توان به صحت آن، اطمینان داشت؟
۵. آیا طرح مسائل فلسفی در قرآن کریم و روایات شریفه ما را بی‌نیاز از دیگر تلاشها در این زمینه نمی‌کند؟
۶. چرا بعضی از فلسفه‌ها با وجود موشکافیهای تحسین انگیز فلسفی، موفق به یافتن ایدئولوژی صحیح نشده‌اند، و یا اینکه عملاً تعهدی برای ایشان نیاورده و مبتلی به انحرافات اخلاقی و سیاسی و اجتماعی شده‌اند؟
۷. مطالب این درس را با مطالب درس هفتم مقایسه کنید و توضیح دهید که چه فرقی بین بحث از موقعیت و هدف فلسفه در آن درس و بحث از ضرورت فلسفه در این درس وجود دارد.

☆ بخش دوم ☆
شناخت شناسی

درس یازدهم

مقدمهٔ شناخت‌شناسی

شامل:

اهمیت شناخت‌شناسی
نگاهی به تاریخچهٔ شناخت‌شناسی
شناخت در فلسفهٔ اسلامی
تعريف شناخت‌شناسی

● اهمیت شناخت شناسی

از بحثهای مقدماتی روشن شد که برای انسان به عنوان یک موجود آگاه که فعالیتهاش از آگاهی، نشأت می‌گیرد یک سلسله مسائل بنیادی، مطرح است که تغافل و شانه خالی کردن از تلاش برای یافتن پاسخهای صحیح آنها او را از مرز انسانیت خارج کرده به چار پایان، ملحق می‌سازد، و باقی ماندن در حال شک و دودلی علاوه بر اینکه وجودان حقیقت جویش را خرسند نمی‌کند و نگرانی از مسئولیت محتمل را رفع نمی‌نماید وی را موجودی ایستا و بی تحرک و احياناً خطرناک به بار می‌آورد. چنانکه راه حل‌های غلط و انحرافی مانند مادیگری و پوچ‌انگاری نیز نمی‌توانند آرامش روانی و خوشبختی اجتماعی را فراهم کنند، و ریشه‌ای ترین عامل مفاسد فردی و اجتماعی را باید در کژینی‌ها و کژاندیشی‌ها جستجو کرد. پس چاره‌ای جز این نیست که با عزمی راسخ و سستی ناپذیر به بررسی این مسائل بپردازیم، و از هیچ کوششی در این راه دریغ نورزیم، تا هم پایه‌های زندگی انسانی خود را استوار سازیم و هم دیگران را در این راه یاری دهیم، و از نفوذ اندیشه‌های نادرست و رواج مکتبهای منحرف در جامعه خویش جلوگیری کنیم.

اکنون که ضرورت تلاش عقلانی و فلسفی کاملاً روشن شده و جای هیچگونه شک و تردید و وسوسه‌ای نسبت به آن، باقی نمانده و عزیمت برسیر و سلوك در این مسیر ضروری و اجتناب ناپذیر کرده‌ایم در نخستین گام با این

سؤال، مواجه می‌شویم که آیا عقل بشرطی حل این مسائل را دارد؟ این پرسش، هسته مرکزی مسائل «شناخت‌شناسی» را تشکیل می‌دهد و تا مسائل این بخش، حل نشود نوبت به بررسی مسائل «هستی‌شناسی» و دیگر علوم فلسفی نمی‌رسد. زیرا تا هنگامی که ارزش شناخت عقلانی ثابت نشده ادعای ارائه راه حل واقعی برای چنین مسائلی بیهوده و ناپذیرفتی است و همواره چنین سوالی وجود خواهد داشت که از کجا عقل، این مسئله را درست حل کرده باشد؟ و درست در اینجاست که بسیاری از چهره‌های سرشناس فلسفهٔ غرب مانند هیوم و کانت و اگوست کنت و همه پوزیتivist‌ها لغزیده‌اند، و با نظریات نادرست خود بنیاد فرهنگ جوامع غربی را واژگون ساخته‌اند و حتی دانشمندان علوم دیگر مخصوصاً روانشناسان رفتارگرا را به گمراهی کشانده‌اند. و مناسفانه امواج شکننده و تباہ کننده اینگونه مکتبها به دیگر نقاط جهان نیز گسترش یافته و جز قله‌های رفیع و صخره‌های سرسخت و آسیب‌ناپذیری که در پناه فلسفهٔ استوار و نیرومند الهی قرار داشته‌اند دیگران را کمابیش تحت تأثیر قرار داده است.

بنابراین، باید بکوشیم تا گام نخستین را با استواری برداریم و سنگ بنای کاخ اندیشهٔ فلسفی خود را با استحکام و اتقان هرچه بیشتر به کار گذاریم تا بتوانیم به یاری خدای متعال مراحل دیگر را نیز به شایستگی پیماییم و به هدف مطلوب برسیم.

نگاهی به تاریخچهٔ شناخت‌شناسی

گرچه شناخت‌شناسی (= اپیستمولوژی) به عنوان شاخه‌ای از علوم فلسفی، سابقهٔ زیادی در تاریخ علوم ندارد ولی می‌توان گفت که مسئله ارزش شناخت که محور اصلی مسائل آنرا تشکیل می‌دهد از قدیمترین دوزانه‌ای فلسفه کمابیش مطرح بوده است. و شاید نخستین عاملی که موجب توجه اندیشمندان به این مسئله شده کشف خطاهای حواس و نارسانی این ابزار شناخت برای نمایش دادن واقعیت‌های خارجی بوده است و همین امر، موجب شد که اثایان بهای

بیشتری به ادراکات عقلی بدھند و ادراکات حسی را قابل اعتماد ندانند. از سوی دیگر اختلافات دانشمندان در مسائل عقلی واستدللات متناقضی که هر گروهی برای اثبات و تأیید افکار و آراء خودشان می‌کردند به سوفیستها مجال داد که ارزش ادراکات عقلی را انکار کنند و بقدرتی در این زمینه زیاده روی کردند که اساساً واقعیت خارجی را مورد شک و انکار قرار دادند.

از این پس، مسئله شناخت به صورت جدی تری مطرح شد تا اینکه ارسطو اصول منطقی را به عنوان ضوابطی برای درست اندیشیدن و سنجش استدلالها تدوین کرد که هنوز هم بعد از گذشت بیست و چند قرن، مورد استفاده می‌باشد و حتی مارکسیستها پس از سالها مبارزه با آن سرانجام آنرا به عنوان بخشی از منطق مورد نیاز بشر، پذیرفته‌اند.

بعد از دوران شکوفایی فلسفه یونان، نوساناتی در ارزشگزاری به ادراکات حسی و عقلی پدید آمد و چنانکه در درس‌های اول، اشاره کردیم دو مرتبه دیگر بحران شک گرایی در اروپا رخ داد و بعد از عهد رنسانس و پیشرفت علوم تجربی تدریجاً حس گرایی، رواج بیشتری یافت چنانکه اکنون هم گرایش غالب، همین است هر چند در میان عقل گرایان هم گهگاه چهره‌های برجسته‌ای رخ نموده‌اند. تقریباً نخستین پژوهش‌های سیستماتیک درباره شناخت‌شناسی در قاره اروپا به وسیله لایب نیتز و در انگلستان به وسیله جان لاک، انجام یافت و بدین ترتیب شانه مستقلی از علوم فلسفی رسماً شکل گرفت. پژوهش‌های لاک به وسیله اخلاق‌نش بازکلی و هیوم، دنبال شد و مکتب تجربه گرایی ایشان شهرت یافت و تدریجاً موقعیت عقل گرایان را تضعیف کرد بطوری که کانت فیلسوف معروف آلمانی که در جناح عقل گرایان قرار دارد شدیداً تحت تأثیر افکار هیوم واقع شد. کانت ارزشیابی شناخت و توان عقل را مهمترین وظیفه فلسفه قلمداد کرد ولی ارزش ادراکات عقل نظری را تنها در محدوده علوم تجربی و ریاضی و در خدمت آنها پذیرفت و نخستین ضربه سهمگین را از میان عقل گرایان بر پیکر متافیزیک وارد ساخت هر چند قبلاً هیوم چهره برجسته مکتب تجربه گرایی (=

آمپریسم) حمله سختی را آغاز کرده بود و بعداً هم به وسیله پوزیتیویستها به صورت جدی تری دنبال شد. بدین ترتیب تأثیر عینی شناخت‌شناسی در سایر رشته‌های فلسفی و راز انحطاط فلسفه غربی آشکار می‌شود.

شناخت در فلسفه اسلامی

برخلاف نوسانات و بحرانهایی که برای فلسفه غربی بویژه در زمینه شناخت‌شناسی پیش آمده بطوری که بعد از گذشت بیست و پنج قرن از طول عمر آن هنوز هم نه تنها بر پایگاه محکم واستواری دست نیافته بلکه می‌توان گفت پایه‌هایش لرزانتر هم شده است بر عکس، فلسفه اسلامی همواره از موضع نیرومند و استواری برخوردار بوده و هیچگاه دستخوش تزلزل و اضطراب و بحران نگردیده است و با اینکه کما بیش گرایشهای مخالفی در کنار آن بوجود آمده و گهگاه فلسفه اسلامی را درگیر کرده ولی پیوسته موضع قاطع ایشان مبنی بر اصالت عقل در مسائل متأفیزیکی کاملاً محفوظ بوده و بدون اینکه از ارج تجارب حسی بکاهند و اهمیت بکارگیری روش تجربی را در علوم طبیعی انکار کنند بر استفاده از متد تعقیلی در حل مسائل فلسفی، تأکید داشته‌اند. و برخورد با گرایشهای مخالف و دست و پنجه نرم کردن با منتقدان و جدل پیشگان نه تنها سستی و ضعفی در ایشان پدید نیاورده بلکه بر نیرو و توانشان افزوده است. و چنین بوده که درخت فلسفه اسلامی روز بروز شکوفاتر و بارورتر، و در برابر حملات دشمنان، مقاومتر و آسیب ناپذیرتر شده است. و هم‌اکنون قدرت کامل بر دفاع از موضع حقه خویش و پیروزی بر هر حریفی را دارد. و به خواست خدا با گسترش امکانات برای ارائه و تبیین نظریات اصولی خود، محافل فلسفی جهان را فتح، و زمینه سلطه فرهنگ اسلامی را برابر کل جهان فراهم خواهد کرد.
گرایشهایی که کما بیش آهنگ مخالفت با فلسفه را داشته غالباً از دو منبع، مایه می‌گرفته است: یکی از ناحیه کسانی که پاره‌ای از آراء فلسفی رایج در عصر خودشان را با ظواهر کتاب و سنت، ناسازگار می‌دیده‌اند و از بیم آنکه مبادا

گسترش این افکار، موجب سنتی عقاید مذهبی مردم شود با آنها به مخالفت بر می خاسته اند. و دیگری از ناحیه عارف مشربانی که بر اهمیت سیر معنوی، تأکید داشته اند و از ترس اینکه مبادا گرایش فلسفی موجب غفلت و عقب ماندگی از سیر قلبی و سلوک عرفانی گردد بهایی به آن نمی داده اند و پای استدلالیان را چوین، معرفی می کرده اند.

ولی باید دانست که دین حقیقی مانند دین مبین اسلام هیچگاه از ناحیه اندیشه های فیلسوفان هر چند کاستیها و کژیهایی هم داشته باشد مورد تهدید قرار نخواهد گرفت بلکه با نضج و رشد یافتن فلسفه و گذشت آن از مراحل خامی و ناپختگی، حقایق اسلام به وسیله آن، جلوه گرتر و حقانیت‌ش آشکارتر می شود و فلسفه به صورت خدمتگزار شایسته و جانشین ناپذیری برای آن درمی آید که از یک سوی، معارف والای آنرا تبیین، و از سوی دیگر در برابر مکتبهای انحرافی مهاجم، از آن دفاع می کند چنانکه تاکنون چنین بوده و بعداً به خواست خدای متعال به صورت کاملتری ادامه خواهد یافت.

اما سیر و سلوک معنوی و عرفانی هیچگاه تضادی با فلسفه الهی نداشته بلکه همواره کمکهایی به آن نموده و بهره هایی از آن دریافت داشته است. چنانکه در رابطه فلسفه با عرفان، اشاره شد. و باید گفت: اینگونه مخالفتها در مجموع، برای جلوگیری از یک سونگری و افراط و تفریط و برای حفظ مرزهای هر یک، مفید بوده است.

با توجه به ثبات و استحکام وتزلزل ناپذیری موضع عقل در فلسفه اسلامی، ضرورتی برای بررسی تفصیلی مسائل شناخت به صورت منظم و سیستماتیک و به عنوان شاخه مستقلی از فلسفه، پیش نیامده و تنها به طرح مسائل پراکنده ای پیرامون شناخت در ابواب مختلف منطق و فلسفه، اکتفاء شده است. مثلاً در یک باب به مناسبتی به سخن سوفسطائیان و بطلان آن، اشاره شده و در باب دیگری اقسام علم و احکام آنها بیان گردیده است و حتی مسأله وجود ذهنی که یکی از مواضع مناسب برای طرح مسائل شناخت می باشد تا زمان ابن سینا هم

به صورت یک مسئله مستقل، مطرح نبوده و بعداً هم تمام اطراف و جوانب آن مورد بررسی و تحقیق فراگیر و همه‌جانبه، واقع نشده است.

ولی اکنون با توجه به شرایط فعلی که اندیشه‌های غربیان کماپیش در محافل فرهنگی ما نفوذ یافته و بسیاری از مسلمات فلسفه الهی را زیر سؤال برده است نمی‌توان کادر مسائل فلسفه را بسته نگاه داشت و روش سنتی را در طرح و تنظیم مباحث، ادامه داد. زیرا این کار علاوه بر اینکه از رشد و تکامل فلسفه به وسیله برخورد با دیگر مکاتب، جلوگیری می‌کند روشنفکران ما را هم که خواه ناخواه با اندیشه‌های غربی، آشنا شده و می‌شوند نسبت به فلسفه اسلامی بدین می‌سازد و چنین توهمنی را در ایشان پدید می‌آورد که این فلسفه، کارآئی خود را از دست داده و دیگر توان هماوردی با سایر مکتبهای فلسفی را ندارد و در نتیجه، روزبروز بر گرایش ایشان به سوی فرهنگ‌های بیگانه افزوده می‌شود و فاجعه عظیمی را ببار می‌آورد. چنانکه این روند در زمان رژیم گذشته در دانشگاه‌های کشور خودمان مشهود بود.

پس به پاس پیروزی انقلاب اسلامی و به احترام خونهای پاکی که در راه آن نثار شده و به حکم وظيفة الهی که بر عهده ما آمده است می‌باشد بر تلاش خودمان در راه تبیین مبانی فلسفه بیفزائیم و آنها را به صورتی عرضه کنیم که پاسخگوی شباهات مکتبهای الحادی و انحرافی و تأمین کننده نیازمندیهای عقیدتی این عصر بوده برای جوانان حقجو و حقیقت پژوه، هر چه بیشتر و بهتر قابل فهم و هضم باشد تا آموزش فلسفه اسلامی در سطح وسیعی گسترش یابد و فرهنگ اسلامی را از آسیب پذیری در برابر اندیشه‌های بیگانه، بیمه کند.

تعريف شناخت‌شناسی

پیش از آنکه به تعریف علم شناخت‌شناسی پردازیم لازم است توضیحی پیرامون واژه «شناخت» بدھیم. این واژه که معادل کلمه «معرفت» در زبان عربی است کاربردهای مختلفی دارد و عامترین مفهوم آن، مساوی با مطلق علم و

آگاهی و اطلاع است و گاهی به ادراکات جزئی، اختصاص داده می‌شود و زمانی به معنای بازشناسی به کار می‌رود چنانکه گاهی هم به معنای علم مطابق با واقع و یقینی، استعمال می‌گردد. در بارهٔ معادلهای خارجی آن نیز بحثهایی از نظر لغت‌شناسی و ریشه‌یابی لفظ شده که نیازی به ذکر آنها نیست.

اما شناخت بعنوان موضوع علم شناخت‌شناسی ممکن است به هر یک از معانی یاد شده یا جز آنها در نظر گرفته شود و در واقع، تابع قرارداد است ولی نظر به اینکه هدف از بررسی مسائل شناخت، اختصاص به نوع خاصی از آن ندارد بهتر این است که همان معنای اعم و مساوی با مطلق علم، اراده شود.

مفهوم علم یکی از روشترین و بدیهی ترین مفاهیم است و نه تنها نیازمند به تعریف نیست که اساساً تعریف آن، امکان ندارد زیرا مفهوم واضحتری از آن وجود ندارد که معرف آن، واقع شود. عباراتی که به عنوان تعریف علم و معرفت در کتابهای منطقی یا فلسفی به کار می‌رود تعریف حقیقی نیست و منظور از ذکر آنها یا تعیین مصدق مورد نظر در علم یا در مبحث خاصی است چنانکه منطقی‌نیز علم را به «حصول صورت چیزی در ذهن» تعریف کرده‌اند و فایده آن تعیین مصدق مورد نظر ایشان یعنی «علم حصولی» است و یا اشاره به نظریه تعریف کننده در بارهٔ بعضی از مسائل هستی شناختی مربوط به آن است چنانکه بعضی از فلاسفه می‌گویند «علم عبارتست از حضور مجرّد نزد مجرّد دیگر» یا «حضور شبیّ نزد موجود مجرّد» تا بدینوسیله نظر خود را در بارهٔ تجرّد علم و عالم، بیان کنند.

اگر قرار باشد توضیحی در بارهٔ علم و شناخت داده شود بهتر این است که بگوییم: علم عبارتست از حضور خود شئی یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرّد.

باید اضافه کیم که لازمه شناخت این نیست که همیشه شناسنده، غیر از شناخته شده باشد بلکه ممکن است در مواردی مانند آگاهی نفس از خودش، تعددی بین عالم و معلوم نباشد، و در حقیقت در اینگونه موارد «وحدت» کاملترین

مصداق «حضور» می‌باشد.

با توضیحی که درباره واژه «شناخت» داده شد می‌توانیم علم شناخت‌شناسی را به این صورت تعریف کنیم: علمی است که درباره شناختهای انسان و ارزشیابی انواع، و تعیین ملاک صحّت و خطای آنها بحث می‌کند.

خلاصه

۱. علت پرداختن به مسائل شناخت‌شناسی قبل از سایر مسائل فلسفی این است که تا توان عقل بر حل آنها مورد سؤال باشد جای بحث درباره آنها نخواهد بود.
۲. شاید نخستین عاملی که موجب توجه به مسئله «ارزش شناخت» شده کشف خطاهای حواس بوده که بر اساس آن، فیلسوفان الثایی به شناخت عقلانی در برابر شناخت حسی و تجربه، تکیه کردند و سپس سو福سطائیان، منکر ارزش شناخت عقلی شدند و بدین ترتیب، ضرورت بحث درباره این مسائل، آشکار شد و از جمله تلاشهایی که در این زمینه انجام گرفت تدوین قواعد منطق به وسیله ارسطو بود.
۳. بحث درباره اصالت حس یا عقل یکی از محورهای اساسی مسائل فلسفه غربی را تشکیل می‌دهد ولی نخستین پژوهش‌های سیستماتیک در این باره به وسیله لایب‌نیتز و جان لاک انجام گرفته و سپس کانت که تحت تأثیر افکار هیوم واقع شده بود وظيفة فلسفه را ارزشیابی شناخت دانست و نتیجه گرفت که شناخت نظری فقط در زمینه علوم طبیعی و ریاضی، معتبر است و در زمینه متافیزیک، اعتباری ندارد.
۴. فلاسفه اسلامی در عین ارج نهادن به روش تجربی در علوم طبیعی، همواره بر ارزش ادراک عقلی؛ تأکید کرده‌اند و در این باره هیچ اختلافی در میان ایشان پدید نیامده، هر چند گرایش‌های مخالف جنبی به وجود آمده است.
۵. انگیزه اصلی مخالفت با فلسفه دو چیز بوده است: یکی حفظ عقاید دینی در برابر پاره‌ای آرای فلسفی رایج در یک عصر خاص، و دیگری اهتمام به سیر معنوی و قلبی در برابر سیر عقلی و ذهنی.
۶. با ثبات موضع عقل در فلسفه اسلامی نیازی به اهتمام به مسائل شناخت‌شناسی پدید نیامده بدانگونه که در مغرب زمین پدید آمده است. و از اینروی، فلاسفه اسلامی به ذکر بعضی از مسائل شناخت در ابواب متفرق فلسفه، بسته کرده‌اند.
۷. ولی با توجه به شیوع بعضی از افکار انحرافی غربی در این عصر، لازم است توجه

- بیشتری به این مسائل بشود به گونه‌ای که نیازهای موجود، برطرف گردد.
۸. مفهوم شناخت، بدیهی و بی نیاز از تعریف است و منظور از آن مطلق علم و آگاهی و اطلاع می‌باشد.
۹. شناخت و علم عبارت است از حضور خود شئی یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد.
۱۰. شناخت‌شناسی عبارت است از علمی که درباره شناختهای انسانی و ارزشیابی انواع، و تعیین ملاک صحّت و خطای آنها بحث می‌کند.

* پرسش *

۱. چرا در این کتاب، بخش شناخت‌شناسی قبل از بخش هستی‌شناسی آمده است؟
۲. شناخت‌شناسی از چه زمانی آغاز شده و در چه زمانی رسماً به صورت یک علم درآمده است؟
۳. مسائل شناخت در فلسفه اسلامی چگونه طرح شده؟ و چرا همه مسائل آن، مورد اهتمام قرار نگرفته است؟
۴. گرایش‌های مخالف فلسفه از چه منبعی مایه می‌گرفته است؟
۵. شناخت‌شناسی را تعریف کنید.

درس دوازدهم

بداهت اصول شناخت‌شناسی

شامل:

کیفیت نیاز فلسفه به شناخت‌شناسی
امکان شناخت
بررسی ادعای شک گرایان
رد شبهه شک گرایان

• کیفیت نیاز فلسفه به شناخت شناسی

با توجه به مفهوم وسیع شناخت که شامل هر نوع آگاهی و ادراکی می‌شود مسائل فراوانی را می‌توان در بخش شناخت‌شناسی، مطرح کرد که برخی از آنها رسماً در این علم، عنوان نمی‌شود هانند بحث درباره حقیقت وحی و الهام و انواع مکاشفات و مشاهدات عرفانی. اما مسائلی که معمولاً در این شاخه از فلسفه مورد بحث، قرار می‌گیرد بر محور حسن و عقل، دور می‌زند ولی ما همه آنها را نیز در اینجا مطرح نمی‌کنیم زیرا هدف اصلی، توضیح ارزش ادراک عقلی و تثبیت موضع بر حق فلسفه و صحت روش تعقیل آن است و از اینروی تنها به مسائلی خواهیم پرداخت که برای متافیزیک و خداشناسی و ضمناً برای بعضی دیگر از علوم فلسفی مانند روانشناسی فلسفی و فلسفه اخلاق، مفید باشد.

در اینجا ممکن است سؤالی مطرح شود که مبادی تصدیقی علم شناخت‌شناسی چیست و در کجا اثبات می‌شود؟ و پاسخ این است که شناخت‌شناسی نیازی به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها بر اساس بدیهیات اولیه، تبیین می‌شود.

سؤال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که اگر حل مسائل هستی‌شناسی و دیگر علومی که با روش تعقیلی، مورد بررسی قرار می‌گیرند متوقف بر اثبات این مسئله است که آیا عقل، توان حل اینگونه مسائل را دارد یا نه، لازمه‌اش این است که فلسفه اولی هم نیازمند به علم شناخت‌شناسی باشد و این

علم باید مبادی تصدیقی فلسفه را نیز اثبات کند در صورتی که قبلًاً گفته شد فلسفه نیاز به هیچ علم دیگری ندارد.

ما در درس هفتم اشاره‌ای به پاسخ این سؤال کرده‌ایم و اینکه به بیان پاسخ دقیق آن می‌پردازیم:

اولاً قضايائی که مستقیماً مورد نیاز فلسفه اولی است در واقع قضایای بدیهی و بی نیاز از اثبات است و توضیحاتی که پیرامون این قضایا در علم منطق یا شناخت‌شناسی داده می‌شود در حقیقت بیاناتی است تنبیه‌ی نه استدلالی. یعنی وسیله‌ای است برای توجه دادن ذهن به حقایقی که عقل بدون نیاز به استدلال، آنها را درک می‌کند. و نکته مطرح کردن اینگونه قضایای در این علوم این است که شباهتی در باره آنها بوجود آمده که منشأ توهمنات و تشکیکاتی شده است چنانکه در باره بدیهی ترین قضایای یعنی محال بودن تناقض هم چنین شباهتی پدید آمده تا آنجا که بعضی پنداشته‌اند که تناقض نه تنها محال نیست بلکه اساس همه حقایق است!

شباهتی که در باره ارزش ادراک عقلی، مطرح شده نیز از همین قماش است و برای پاسخگویی از این شباهت و زدودن آنها از اذهان است که این مباحث، مطرح می‌شود. و در واقع، نامگذاری این قضایا به مسائل علم منطق یا مسائل شناخت‌شناسی از باب مسامحه یا استطراد یا مماشات با صاحبان شباهت است. و اگر کسی ارزش ادراک عقلی را هر چند به صورت ناخودآگاه نپذیرفته باشد چگونه می‌توان با برهان عقلی برای او استدلال کرد؟! چنانکه همین بیان، خود بیانی عقلی است (دققت شود).

ثانیاً نیاز فلسفه به اصول منطق و معرفت‌شناسی در حقیقت، برای مضاعف کردن علم، و به اصطلاح برای حصول علم به علم است. توضیح آنکه: کسی که ذهنش مشوب به شباهت نباشد می‌تواند برای بسیاری از مسائل، استدلال کند و به نتایج یقینی هم برسد و استدلالاتش هم منطبق بر اصول منطقی باشد بدون اینکه توجهی داشته باشد که مثلاً این استدلال در قالب شکل اول،

بیان شده و شرایط آن چیست یا توجهی داشته باشد که عقلی وجود دارد که این مقدمات را درک می‌کند و صحت نتیجه آنها را می‌پذیرد. و از سوی دیگر ممکن است کسانی برای ابطال اصلت عقل یا متفاوتیک دست به استدلالاتی بزنند و ناخودآگاه از مقدمات عقلی و متفاوتیکی، استفاده کنند یا برای ابطال قواعد منطق بر اساس قواعد منطقی استدلال کنند یا حتی برای ابطال محال بودن تناقض ناخودآگاه به خود این اصل، تمسک نمایند چنانکه اگر به ایشان گفته شود: این استدلال شما در عین حال که صحیح است باطل است، ناراحت شوند و آنرا حمل بر استهzae نمایند.

پس در واقع، نیاز استدلالات فلسفی به اصول منطقی یا اصول شناخت شناسی از قبیل نیاز مسائل علوم به اصول موضوعه نیست بلکه نیازی ثانوی و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آنها است یعنی برای مضاعف شدن علم و حصول تصدیق دیگری متعلق به این تصدیقات می‌باشد. چنانکه در مورد بدیهیات اولیه نیز گفته می‌شود که نیاز به اصل محال بودن تناقض دارند و معنای صحیح آن همین است زیرا روشن است که نیاز قضایای بدیهی به این اصل، از قبیل نیاز قضایای نظری به قضایای بدیهی نیست و گرنه فرقی بین قضایای بدیهی و نظری باقی نمی‌ماند و حتاً کثر می‌بایست اصل محال بودن تناقض را بعنوان تنها اصل بدیهی، معرفی کرد.

امکان شناخت

هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می‌داند و چیزهایی را می‌تواند بداند، و از اینروی برای کسب اطلاع از امور مورد نیاز یا مورد علاقه اش کوشش می‌کند و بهترین نمونه اینگونه کوششها به وسیله دانشمندان و فلاسفه انجام گرفته که رشته‌های مختلف علوم و فلسفه را پدید آورده‌اند. پس امکان وقوع علم، مطلبی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که ذهنش به وسیله پاره‌ای از شباهات، آشفته نشده باشد قابل انکار و یا حتی قابل تردید باشد و آنچه جای بحث

و بررسی دارد و اختلاف در باره آن، معقول است تعیین قلمرو علم انسان، و تشخیص ابزار دستیابی به علم یقینی، و راه بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست و مانند آنها است.

ولی چنانکه در بحثهای گذشته اشاره شد بارها در اروپا موج خطرناک شک گرایی پدید آمده و حتی اندیشمندان بزرگی را در کام خود فروبرده است و تاریخ فلسفه از مکتبهای نام می‌برد که مطلقاً منکر علم بوده‌اند مانند سوفیسم (= سوفسطایی گری) و سپتی‌سیسم (= شک گرایی) و آگنوستی سیسم (= لاادری گری). و اگر نسبت انکار علم بطور مطلق به کسانی صحیح باشد بهترین توجیهش این است که ایشان مبتلی به وسوس ذهنی شدیدی شده بودند چنانکه گاهی چنین حالاتی نسبت به بعضی از مسائل برای افرادی رخ می‌دهد و در واقع باید آنرا نوعی بیماری روانی به حساب آورد.

باری، ما بدون اینکه به بررسی تاریخی در باره وجود چنین کسانی بپردازیم یا ازانگیزه ایشان در این اظهارات، جستجو کنیم یا پیرامون صحت و سقم نسبتها بی که به ایشان داده شده به کنکاش بپردازیم سخنان نقل شده از آنرا به عنوان شباهات و سؤالاتی تلقی می‌کنیم که باید به آنها پاسخ داده شود، کاری که در خور یک بحث فلسفی است، و سایر مطالب را به پژوهشگران تاریخ و دیگران وامی‌گذاریم.

بررسی ادعای شک گرایان

سخنانی که از سوفیستها و شگاکان نقل شده از یک نظر، به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی آنچه در باره وجود و هستی گفته‌اند، و دیگری آنچه در باره علم و شناخت، اظهار کرده‌اند. یا سخنان ایشان دو جنبه دارد: یک جنبه آن، مربوط به هستی‌شناسی، و جنبه دیگر آن، مربوط به شناخت‌شناسی است. مثلاً عبارتی که از افراطی ترین سوفیستها (گرگیاس) نقل شده که «هیچ چیزی موجود نیست، و اگر چیزی وجود می‌داشت قابل شناختن نمی‌بود، و اگر قابل شناختن

می بود قابل شناساندن به دیگران نمی بود» جمله اول آن، مربوط به هستی است که باید در بخش هستی شناسی مورد بررسی قرار گیرد، ولی جمله دوم آن مربوط به بحث فعلی (شناخت شناسی) است و طبعاً در اینجا به بخش دوم می پردازیم و بخش اول را در مبحث هستی شناسی، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

نخست، این نکته را خاطرنشان می کنیم که هر کس در هر چیزی شک کند نمی تواند در وجود خودش و در وجود شکش و نیز وجود قوای ادراکی مانند نیروی بینایی و شنوایی وجود صورتهای ذهنی و حالات روانی خودش شک کند، و اگر کسی حتی در چنین اموری هم اظهار شک نماید یا بیماری است که باید معالجه شود یا به دروغ و برای اغراض سوئی چنین اظهاری می کند که باید تأدیب و تنبیه شود.

همچنین کسی که به بحث و گفتگو می پردازد یا کتاب می نویسد نمی تواند در وجود طرف بحث و یا در وجود کاغذ و قلمی که می نویسد شک کند. نهایت این است که بگوید همه آنها را در درون خودم درک می کنم و اما در وجود خارجی آنها شک دارم، چنانکه ظاهر سخنان «بارکلی» و بعضی دیگر از ایدآلیستها این است که ایشان همه مدرکات را فقط به عنوان صورتهای درون ذهنی می پذیرفته اند و وجود خارجی آنها را انکار می کرده اند ولی وجود انسانهای دیگری را که دارای ذهن و ادراک هستند قبول داشته اند. ولی چنین نظری به معنای نفی مطلق علم یا مطلق وجود نیست بلکه انکار موجودات مادی — چنانکه از بارکلی نقل شده — به معنای انکار بعضی از موجودات، و شک در آنها به معنای شک در باره بعضی از معلومات است.

حال، اگر کسی ادعای کند که «هیچ شناخت یقینی، امکان ندارد» از وی سؤال می شود که آیا این مطلب را می دانی یا در باره آن شک داری؟ اگر بگوید «می دانم» پس دست کم به یک شناخت یقینی، اعتراف کرده، و بدین ترتیب، ادعای خود را نقض کرده است. و اگر بگوید «نمی دانم» معنایش این است که احتمال می دهم معرفت یقینی، ممکن باشد، پس از سوی دیگر سخن

خود را ابطال نموده است.

اما اگر کسی بگوید «من درباره امکان علم و شناخت جزئی، شک دارم» از روی سؤال می شود که «آیا می دانی که شک داری یا نه؟» اگر پاسخ دهد «می دانم که شک دارم» پس نه تنها امکان بلکه وقوع علم را هم پذیرفته است، اما اگر بگوید «در شک خودم هم شک دارم» این همان سخنی است که یا به علت مرض و یا از روی غرض گفته می شود و باید به آن، پاسخ عملی داد. با کسانی که مدعی نسبی بودن همه شناختها هستند و می گویند: هیچ قضیه ای بطور مطلق و کلی و دائمی، صحیح نیست نیز می توان چنین گفتگویی را انجام داد. یعنی می توان به ایشان گفت: همین قضیه که «هیچ قضیه ای بطور مطلق صحیح نیست» آیا مطلق و کلی و دائمی است یا نسبی و جزئی و موقت؟ اگر همیشه و در همه موارد و بدون هیچ قید و شرطی، صادق است پس دست کم یک قضیه مطلق و کلی و دائمی، ثابت می شود. و اگر خود این علم هم نسبی است معناش این است که در بعضی از موارد، صحیح نیست و ناچار موردی که این قضیه درباره آن صدق نمی کند قضیه ای مطلق و کلی و دائمی خواهد بود.

رد شباهه شک گرایان

شباهه ای که سوفیستها و شک گرایان به آن تمیسک جسته اند و آنرا به صورتهای گوناگون و با ذکر مثالهای مختلفی بیان کرده اند این است: گاهی انسان از راه حس به وجود چیزی یقین پیدا می کند ولی بعداً متوجه می شود که خطأ کرده است پس معلوم می شود که ادراک حسی، ضمانت صحت ندارد. و به دنبال آن، چنین احتمالی پیش می آید که از کجا سایر ادراکات حسی من هم خطأ نباشد، و شاید روزی بباید که به خطأ بودن آنها هم پی ببرم. همچنین گاهی انسان از راه دلیل عقلی، اعتقاد یقینی به مطلبی پیدا می کند اما پس از چندی می فهمد که آن دلیل، درست نبوده و یقینش مبدل به شک می شود. پس معلوم می شود که ادراک عقلی هم ضمانت صحت ندارد و به همان ترتیب، احتمال

خطا به سایر مدرکات عقل هم سرایت می‌کند. نتیجه آنکه نه حسن، قابل اعتماد است و نه عقل، و برای انسان جز شگ باقی نمی‌ماند.
در پاسخ باید گفت:

۱. معنای این استدلال آن است که شما می‌خواهید از راه این دلیل به نتیجه منظورتان که همان صحّت شک گرایی است برسید و به آن علم پیدا کنید و دست کم بخواهید نظر خودتان را به این وسیله، به طرف بقولانید یعنی انتظار دارید که او علم به صحّت ادعای شما پیدا کند، در صورتی که مدعای شما این است که حصول علم، مطلقاً محال است!
 ۲. معنای کشف خطأ در ادراکات حسّی و عقلی این است که بفهمیم ادراک ما مطابق با واقع نیست، پس لازمه‌اش اعتراف به وجود علم به خطأ بودن ادراک است.
 ۳. لازمه دیگر آن این است که بدانیم واقعیّتی وجود دارد که ادراک خطائی ما با آن مطابقت ندارد و گرنه خطأ بودن ادراک، مفهومی نخواهد داشت.
 ۴. لازمه دیگر کشش این است که خود ادراک خطائی و صورت ذهنی مخالف با واقع، برای ما معلوم باشد.
 ۵. وبالآخره باید وجود خطأ کننده و حسن یا عقل خطأ کار را نیز بپذیریم.
 ۶. این استدلال خودش یک استدلال عقلی است (هر چند در واقع مغالطه است) و استناد به آن به معنای معتبر شمردن عقل و ادراکات آن است.
 ۷. افزون بر اینها، در اینجا علم دیگری نیز مفروض است و آن این است که ادراک خطائی در عین خطأ بودن نمی‌تواند درست باشد.
پس همین استدلال، مستلزم اعتراف به وجود چندین علم است و با این وصف چگونه می‌توان امکان علم را مطلقاً انکار کرد و یا حتی در وقوع آن تشکیک نمود؟!
- اینها همه پاسخهای نقضی به استدلال شک گرایان بود و اما حل مطلب و

بیان وجه مغالطه در آن این است که صحّت و خطاًی ادراکات حسّی را به کمک دلایل عقلی، اثبات می‌کنیم و اما اینکه گفته شد کشف خطاً در یک ادراک عقلی موجب سرایت احتمال خطاً به سایر ادراکات عقل می‌شود، صحیح نیست زیرا احتمال خطاً تنها در ادراکات نظری (=غیر بدیهی) راه دارد و اما بدیهیات عقلی که اساس براهین فلسفی را تشکیل می‌دهند به هیچ وجه قابل خطا نیستند و توضیح خطاناپذیری آنها در درس نوزدهم خواهد آمد.

خلاصه

۱. چون هدف ما از بررسی مسائل شناخت، تثبیت موضع برحق فلسفه الهی است از اینروی تنها به مسائلی از شناخت‌شناسی خواهیم پرداخت که در این راه مفید باشد.
۲. شناخت‌شناسی نیاز به اصول موضوعه‌ای که در علم دیگری بیان شود ندارد.
۳. نیاز فلسفه به شناخت‌شناسی از قبیل نیازیک علم به علم دیگر برای اثبات اصول موضوعه‌اش نیست. زیرا اولاً قضایای مورد نیاز فلسفه، قضایای بدیهی و غیرقابل انکار است، و ثانیاً نیاز به این گونه قضایا که در شناخت‌شناسی مورد بحث واقع می‌شود مانند نیاز به قضایایی که در علم منطق، بیان می‌گردد در واقع، برای حصول علم به علم و مضاعف شدن شناخت می‌باشد.
۴. امکان و تحقق شناخت، بدیهی و بی نیاز از اثبات است ولی از سوفیستها و شکاکان، نقل شده که مطلقاً امکان آنرا انکار می‌کرده‌اند.
۵. ادعای عدم امکان شناخت، متضمن علم به این مطلب و ناقض خودش می‌باشد و همچنین ادعای نسبی بودن همه علوم و شناختها.
۶. استدلال برای این ادعای نادرست به خطأپذیری ادراکات حسی و عقلی نیز مستلزم چندین علم است: علمی که علی الفرض از این دلیل، حاصل می‌شود، علم به خطأ بودن بعضی از ادراکات حسی و عقلی، علم به واقعیتی که ادراک خطأی با آن مطابق نیست، علم به وجود خود ادراک خطأی، علم به خطأ کننده، علم به اعتبار این استدلال که از شناختهای عقلانی تشکیل یافته است و علم به محال بودن تناقض.
۷. جواب حلی این شبهه آن است که صحت و خطای ادراکات حسی را به کمک دلایل عقلی، اثبات می‌کنیم و این دلایل، مبتنی بر یک دسته از ادراکات عقلی است که خطأی در آنها راه ندارد و بهیچوجه مورد شک و تردید، واقع نمی‌شود و خطأ بودن بعضی از ادراکات عقلی موجب سرایت احتمال خطأ به همه آنها نمی‌گردد.

پرسش *

۱. مبادی تصدیقی شناخت‌شناسی چیست و در چه علمی بیان می‌شود؟
۲. کدامیک از شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی، اصول موضوعه برای دیگری اثبات می‌کند؟
۳. ادعای شک‌گرایان چیست و چگونه آنرا ارزیابی می‌کنید؟
۴. مهمترین شباهت شک‌گرایان چیست و چگونه باید به آن جواب داد؟

درس سیزدهم

اقسام شناخت

شامل:

درجستجوی سنگ بنای شناخت
نخستین تقسیم علم
علم حضوری
راز خطاناپذیری علم حضوری
همراهی علم حضوری با علم حضوری
مراتب علم حضوری

● در جستجوی سنگ بنای شناخت

در درس گذشته اشاره شد که بعضی از شناختها و ادراکات بهیچ وجه قابل شک و تردید نیست و حتی دلیلی که شک گرایان برای توجیه نظریه انحرافی خودشان مبنی بر انکار مطلق علم، بیان کرده بودند متضمن و مستلزم چندین علم بود.

از سوی دیگرمی دانیم که همه شناختها و اعتقادات ما هم درست و مطابق با واقع نیست و حتی در بسیاری از موارد، خودمان به خطا بودن بعضی از آنها بی می بریم.

با توجه به این دو مطلب طبعاً چنین سؤالی پیش می آید که چه فرق اساسی بین انواع ادراکات انسان، وجود دارد بطوری که بعضی از آنها خطاناپذیر و غیرقابل تشکیک هستند و بعضی خطابردار و قابل شک و تردید؟ و چگونه باید این نوع را از یکدیگر تشخیص داد؟

در درس دوم اشاره کردیم که دکارت برای مبارزه با شک گرایی، در مقام پی ریزی فلسفه تزلزل ناپذیری برآمد و سنگ بنای آنرا شک ناپذیری خود شک، قرارداد و حتی وجود «من» شک کننده و اندیشنده را نیز متفرع بر آن ساخت. سپس ملاک شک ناپذیری آنرا «وضوح و تمايز» معرفی کرد و آنرا معیاری برای بازشناسی اندیشه های درست از نادرست، قرارداد و درصد برآمد که روش ریاضی را در فلسفه بکار گیرد و در واقع، منطق جدیدی را ارائه دهد.

ما اکنون در مقام ارزیابی فلسفه دکارت و بررسی درجه موقیت وی در کاری که بعده گرفته بود نیستیم. تنها این نکته را خاطرنشان می‌کنیم که آغازکردن از شک به عنوان نقطه شروعی برای جدال با شک گرایان، موجه است چنانکه در درس سابق، ملاحظه شد. ولی اگر کسی گمان کند که وجود هیچ چیزی به این اندازه روشن و یقینی نیست و حتی وجود خود شک کننده هم می‌بایست از راه وجود شک، معلوم شود صحیح نیست بلکه وجود «من» آگاه و اندیشنده دست کم به اندازه وجود شک که یکی از حالات او می‌باشد روشن و غیرقابل تردید است.

همچنین «وضوح و تمایز» را نمی‌توان معیار اصلی بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست، قرار داد زیرا علاوه بر اینکه خود این معیار به قدر کافی «واضح و متمایز» و غیرخالی از ابهام نیست و مخفک قاطع و تعیین کننده‌ای به شمار نمی‌رود نمی‌تواند راز خطاناپذیری نوع خاصی از ادراکات را آشکار سازد. البته سایر سخنان وی نیز جای بحثهای فراوانی دارد که در اینجا مجال بررسی آنها نیست.

اما شک ناپذیری شک و شک کننده و چزهای دیگری از این قبیل را زی دارد که برای پرده‌داری از آن بایستی به بررسی انواع علم و ادراک پرداخت.

نخستین تقسیم علم

نخستین تقسیمی که می‌توان برای علم و شناخت در نظر گرفت این است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم، تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده، منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن، مورد شهود و آگاهی عالم، قرار نمی‌گیرد بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم می‌باشد و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» و قسم دوم را «علم حصولی» می‌نامیم.

تقسیم علم به این دو قسم، یک تقسیم عقلی و دائرین نفی و اثبات

است و به همین جهت، حالت سومی را در عرض این دو قسم نمی‌توان برای علم، فرض کرد، یعنی علم از این دو قسم، خارج نیست: یا واسطه‌ای بین شخص عالم و ذات معلوم، وجود دارد که آگاهی بوسیله آن حاصل می‌شود که در این صورت به علم حصولی نامیده می‌گردد، و یا چنین واسطه‌ای وجود ندارد و در این صورت علم حضوری خواهد بود. اما وجود این دو قسم در انسان، احتیاج به توضیح دارد.

علم حضوری

علم و آگاهی هر کسی از خودش به عنوان یک موجود در کننده، علمی است غیرقابل انکار، و حتی سوفیستهایی که مقیاس هر چیزی را انسان دانسته‌اند وجود خود انسان را انکار نکرده‌اند و منکر آگاهی وی از خودش نشده‌اند.

البته منظور از خود انسان همان «من» درک کننده و اندیشنده است که با شهود درونی از خودش آگاه است نه اینکه از راه حس و تجربه و به واسطه صورو مفاهیم ذهنی، آگاهی پیدا کند و به دیگر سخن: خودش عین علم است و در این علم و آگاهی، تعدد و تغایری بین علم و عالم و معلوم، وجود ندارد و چنانکه قبل اشاره شد «وحدت عالم و معلوم» کامل‌ترین مصداق «حضور معلوم نزد عالم» است، اما آگاهی انسان از رنگ و شکل و سایر ویژگی‌های بدن، چنین نیست بلکه از راه دیدن و لمس کردن و سایر حواس و با وساطت صورتهای ذهنی، حاصل می‌شود. و در درون بدن، اعضاء و احشاء زیادی هست که از آنها آگاه نیستیم مگر اینکه از راه علائم و آثار بوجود آنها پی ببریم یا به وسیله آموختن علم تشریع و فیزیولوژی و دیگر علوم زیستی، از آنها آگاه شویم.

همچنین منظور از این آگاهی، همان یافت بسیط و تجزیه‌ناپذیر است نه این قضیه که «من هستم» یا «خودم وجود دارم» که مرکب از چند مفهوم است. پس منظور از «علم به نفس» همان آگاهی شهودی بسیط و بی واسطه از روح خودمان است و این علم و آگاهی، ویژگی ذاتی آن می‌باشد. و در جای خودش ثابت شده که روح، مجرد و غیرمادی است و هر جوهر مجردی از خودش آگاه

است و این مسائل، مربوط به هستی‌شناسی و روانشناسی فلسفی است و فعلاً جای بحث درباره آنها نیست.

نیز آگاهی ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان علمی است بی‌واسطه و حضوری. هنگامی که دچار «ترس» می‌شویم این حالت روانی را مستقیماً و بلوں واسطه می‌یابیم نه اینکه به وسیله صورت یا مفهوم ذهنی آنرا بشناسیم. یا هنگامی که نسبت به کسی یا چیزی «محبت» پیدا می‌کنیم این جذب و انجذاب درونی را در خودمان می‌یابیم، یا هنگامی که تصمیم برکاری می‌گیریم از تصمیم و اراده خودمان بی‌واسطه آگاه هستیم. و معنی ندارد که کسی بترسد یا چیزی را دوست بدارد یا تصمیم برکاری بگیرد ولی از ترس یا محبت یا اراده خودش آگاه نباشد!

و به همین دلیل است که وجود شک و گمان خودمان، قابل انکار نیست و هیچکس نمی‌تواند ادعا کند که از شک خودش، آگاه نیست و در وجود شکش هم شک دارد!

یکی دیگر از مصادیق علم حضوری، علم نفس به نیروهای ادراکی و تحریکی خودش می‌باشد. آگاهی نفس از نیروی تفکر یا تخیل یا نیروی بکار گیرنده اعضاء و جوارح بدن، علمی است حضوری و مستقیم، نه اینکه آنها را از راه صورت یا مفهوم ذهنی بشناسد. و به همین دلیل است که هیچگاه در بکارگیری آنها اشتباه نمی‌کند و مثلاً نیروی ادراکی را بجای نیروی تحریکی به کار نمی‌گیرد و به جای اینکه درباره چیزی بیندیشید به انجام حرکات بلند نمی‌پردازد.

از جمله چیزهایی که با علم حضوری، درک می‌شود خود صورتها و مفاهیم ذهنی است که آگاهی نفس از آنها به وسیله صورت یا مفهوم دیگری حاصل نمی‌شود. و اگر لازم بود که علم به هر چیزی از راه حصول صورت یا مفهوم ذهنی، حاصل شود می‌بایست علم به هر صورت ذهنی، به وسیله صورت دیگری تحقیق یابد و علم به آن صورت هم از راه صورت دیگری. و بدین ترتیب

می‌بایستی در مورد یک علم، بی‌نهایت علمها و صورتهای ذهنی، تحقق یابد! در اینجا ممکن است اشکال شود که اگر علم حضوری عین معلوم است لازم می‌آید که صورتهای ذهنی هم علم حضوری باشند و هم علم حضوری. زیرا این صورتها از آن جهت که با علم حضوری، درک می‌شوند خودشان عین علم حضوری هستند و از سوی دیگر فرض این است که آنها علم حضوری به اشیاء خارجی هستند، پس چگونه ممکن است که یک علم هم علم حضوری باشد و هم علم حضوری؟

جواب این است که صورتها و مفاهیم ذهنی، خاصیت مرأتیت و بیرون‌نمایی و حکایت از اشیاء خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزاری برای شناختن خارجیات هستند علم حضوری به شمار می‌روند ولی از آن جهت که خودشان نزد نفس، حاضر هستند و نفس مستقیماً از آنها آگاه می‌شود علم حضوری، محسوب می‌شوند و این دو حیثیت با یکدیگر فرق دارد: حیثیت حضوری بودن آنها آگاهی بی‌واسطه نفس از خود آنهاست، و حیثیت حضوری بودن آنها نشانگری آنها از اشیاء خارجی است.

برای توضیح بیشتر به مثال «آینه» توجه می‌کیم. ما می‌توانیم آینه را به دو صورت بنگریم و به آن نظر بیفکیم: یکی نظر استقلالی، مثل هنگامی که می‌خواهیم آینه بخریم و پشت و روی آنرا نگاه می‌کنیم که شکسته و موج دار نباشد، دیگری نظر آلتی و ابزاری، مثل هنگامی که می‌خواهیم صورت خود را در آن ببینیم که در این حالت گرچه به آینه نگاه می‌کنیم ولی توجه اصلی ما معطوف به صورت خودمان است نه به آینه. صورتهای ذهنی هم می‌توانند مورد توجه استقلالی نفس، قرار بگیرند و در این حالت است که می‌گوییم با علم حضوری، درک می‌شوند و می‌توانند وسیله و ابزاری برای شناختن اشیاء یا اشخاص خارجی، قرار بگیرند و در این حال است که می‌گوئیم علم حضوری هستند. البته توجه داشته باشید که منظور از این بیان، تفکیک دو حالت از نظر زمانی نیست بلکه منظور تفکیک دو حیثیت است و لازمه اش این نیست که

صورت ذهنی در حالی که علم حصولی برای اشیاء خارجی است برای نفس، معلوم نباشد و حیثیت حضوری بودن را نداشته باشد.

راز خطان‌پذیری علم حضوری

با توجه به توضیحی که درباره علم حضوری و علم حصولی و فرق آنها داده شد معلوم می‌شود که چرا علم به نفس، و علم به حالات نفسانی و همچنین سایر علوم حضوری، اساساً خطان‌پذیرند. زیرا در این موارد، خود واقعیت عینی، مورد شهود قرار می‌گیرد به خلاف موارد علم حصولی که صورتها و مفاهیم ذهنی، نقش میانجی را ایفاء می‌کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیاء و اشخاص خارجی نداشته باشند.

به دیگر سخن: خطای در ادراک در صورتی قابل تصور است که بین شخص درک کننده و ذات درک شونده، واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن، تحقق یابد. در چنین صورتی جای این سؤال هست که این صورت یا مفهومی که بین درک کننده و درک شونده، واسطه شده و نقش نمایانگری از درک شونده را ایفاء می‌کند آیا دقیقاً درک شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک شونده هست یقین به صحت ادراک، حاصل نمی‌شود. اما در صورتی که شئی یا شخص درک شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک کننده، حاضر باشد و یا با آن، وحدت یا اتحادی داشته باشد دیگر جای فرض خطای نیست. و نمی‌توان سؤال کرد که آیا علم با معلوم، مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت، علم عین معلوم است.

ضمناً معنای صحت و حقیقت بودن، و متقابلاً معنای خطای بودن ادراک، روشن شد. یعنی حقیقت، عبارت است از ادراکی که مطابق با واقع باشد و کاملاً آنرا منکشف سازد، و خطای عبارتست از اعتقادی که مطابق با واقع نباشد.

همراهی علم حصولی با علم حضوری

در اینجا لازم است نکته مهمی را خاطرنشان کنیم و آن این است که: ذهن همواره مانند دستگاه خودکاری ازیافته‌های حضوری، عکس برداری می‌کند و صورتها یا مفاهیم خاصی را از آنها می‌گیرد سپس به تجزیه و تحلیلها و تعبیر و تفسیرهایی درباره آنها می‌پردازد. مثلاً هنگامی که دچارت‌رس می‌شویم ذهن ما از حالت ترس، عکسی می‌گیرد که بعد از رفع شدن آن حالت می‌تواند آن را به خاطر بیاورد. همچنین مفهوم کلی آن را درک می‌کند و با ضمیمه کردن مفاهیم دیگری آن را به صورت جمله «من می‌ترسم» یا «من ترس دارم» یا «ترس در من وجود دارد» منعکس می‌سازد. نیز با سرعت عجیبی پدید آمدن این حالت روانی را بر اساس دانسته‌های پیشین، تفسیر می‌کند و علت پیدایش آنرا تشخیص می‌دهد.

همه این فعل و انفعالات ذهنی که سریعاً انجام می‌گیرد غیر از یافتن حالت ترس و علم حضوری به آن است ولی مقاشرت و همزمانی آنها با علم حضوری در بسیاری از اوقات، موجب اشتباه می‌شود و شخص می‌پنداشد همانگونه که خود ترس را با علم حضوری یافته علت آنرا هم با علم حضوری شناخته است در صورتی که آنچه با علم حضوری درک شده یک امر بسیط و عاری از هرگونه صورت و مفهوم و همچنین خالی از هرگونه تعبیر و تفسیر بوده و به همین جهت، جای خطأی در آن وجود نداشته است در صورتی که تفسیر مقابله آن از قبیل ادراکات حصولی بوده که خود بخود ضمانتی برای صحبت و مطابقت با واقع ندارند.

با این توضیح، روشن می‌شود که چرا و چگونه در مورد پاره‌ای از علوم حضوری، خطاهایی پدید می‌آید. مثلاً گاهی انسان، احساس گرسنگی می‌کند و می‌پنداشد که نیاز به غذا دارد در صورتی که اشتها کاذبی است و در آن حال، نیازی به غذا ندارد. سرّ مطلب این است که آنچه با علم حضوری خطاناپذیر، درک شده همان احساس خاص، بوده است ولی همراه آن احساس، تفسیری

بوسیله ذهن بر اساس مقایسه آن با سایر احساسهای قبلی، انجام گرفته که علت این احساس، نیاز به غذا است اما این مقایسه، صحیح نبوده و بدین وسیله خطابی در تشخیص علت و تفسیر ذهنی، پدید آمده است. خطاهایی که در مکاشفات عرفانی پدید می‌آید نیز از همین قبیل است. بنابراین، لازم است در تشخیص علم حضوری کاملاً دقت کنیم و آنرا از تفسیرهای ذهنی مقارن آن، جدا کنیم تا دچار لغزشها و انحرافات ناشی از اینگونه خلطها نشویم.

مراتب علم حضوری

نکته دیگر شایان توجه این است که همه علمهای حضوری از نظر شدت و ضعف، یکسان نیستند بلکه گاهی علم حضوری، از قوت و شدت کافی، بربوردار است و به صورت آگاهانه تحقیق می‌یابد ولی گاهی هم بصورت ضعیف و کمرنگی حاصل می‌شود و به صورت نیمه آگاهانه و حتی نا آگاهانه درمی‌آید.

اختلاف مراتب علم حضوری گاهی معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک کتنده است یعنی هر قدر نفس از نظر مرتبه وجودی، ضعیفتر باشد علوم حضوریش ضعیفتر و کم رنگتر است و هر قدر مرتبه وجودیش کاملتر شود علوم حضوری آن کاملتر و آگاهانه ترمی گردد. تبیین این مطلب، متوقف بر بیان مراتب وجود و همچنین مراتب تکاملی نفس است که باید در سایر علوم فلسفی، اثبات شود و در اینجا می‌توانیم بر اساس این دو اصل موضوع، امکان شدت و ضعف در علوم حضوری را پذیریم.

علم حضوری به حالات روانی نیز به صورت دیگری قابل شدت و ضعف است. مثلاً بیماری که از درد، رنج می‌برد و درد خود را با علم حضوری می‌یابد هنگامی که دوست عزیزی را می‌بیند و توجهش به سوی او معطوف می‌شود دیگر شدت درد را درک نمی‌کند. علت ضعف این ادراک، ضعف توجه است. برعکس، موقع تنهایی و بخصوص در شب تاریک که توجهی به سایر امور ندارد درد خود را با شدت بیشتری درک می‌کند که علت آن، شدت توجه است.

اختلاف مراتب علم حضوری می‌تواند در تفسیرهای ذهنی آنها مؤثر باشد، مثلاً نفس در مراحل اولیه با اینکه علم حضوری به خویشتن دارد ممکن است در اثر ضعف این علم، ارتباط خود را با بدن به صورت «رابطه عینیت» تصوّر کند و در نتیجه بپندازد که حقیقت نفس همین بدن مادی یا پیشه‌های مربوط به آن است ولی هنگامی که مراتب کاملتری از علم حضوری برایش حاصل شدو و به عبارت دیگر: هنگامی که جوهر نفس، تکامل یافته دیگر چنین اشتباہی رخ نمی‌دهد.

همچنین در جای خودش ثابت شده که انسان، نسبت به آفریدگار خویش، علم حضوری دارد ولی در اثر ضعف مرتبه وجودی و نیز در اثر توجه به بدن و امور مادی، این علم به صورت ناآگاهانه درمی‌آید. اما با تکامل نفس و کاهش توجه به بدن و امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خداوند متعال همان علم به مراتبی ازوضوح و آگاهی می‌رسد تا آنجا که می‌گوید: «ایکون لغیرک من الظہور ما لیس لک؟»^۱

۱. ر. ک: دعای حضرت سیدالشهداء(ع) در روز عرفه.

خلاصه

۱. دکارت، سنگ بنای شناخت یقینی را علم به وجود شک قرارداد و خواست از این راه، وجود شک کننده (روح انسان) را اثبات کند سپس وضع و تمایز را به عنوان معیاری برای بازشناسی اندیشه های درست از نادرست، معوقی کرد.
۲. آغاز کردن از شک برای شروع بحث با شک گرایان، صحیح است ولی نمی توان آنرا مقتضم بر علم به نفس و دلیل وجود آن قرارداد. چنانکه نمی توان وضع و تمایز را به عنوان معیار شناخت حقیقت، پذیرفت.
۳. در علم حصولی، شخص به وسیله صورت یا مفهوم ذهنی از شئی یا شخص درک شونده آگاه می شود ولی در علم حضوری چنین واسطه ای وجود ندارد.
۴. علم هر کس به وجود خودش و به قوای نفسانی و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی و به فعلی که بی واسطه از نفس صادر می شود مانند تصمیم و اراده، حضوری است.
۵. صورتها و مفاهیم ذهنی نسبت به اشیاء یا اشخاصی که از آنها حکایت می کنند علم حصولی هستند ولی نفس، خود آنها را حضوراً می یابد.
۶. خطای که عبارت است از عدم مطابقت ادراک با ادراک شونده در جایی امکان تحقق دارد که ادراک با واسطه، انجام گیرد زیرا در چنین موردی جای این احتمال هست که صورت ادراکی مطابق با واقعیت معلوم نباشد اتا در علم حضوری که ذات معلوم، مورد شهود عالم قرار می گیرد جای چنین احتمالی نیست و همین است راز خطای پذیری علم حضوری.
۷. علم حضوری یک شهود بسیط است و در آن نه موضوع و محمولی وجود دارد و نه تحلیل و تفسیری. ولی همراه آن یک یا چند علم حصولی تحقق می یابد که ممکن است بعضی از آنها خطای باشد مانند اشتهای کاذب و مکاشفاتی که همراه با تفسیرهای ذهنی غلط است.
۸. علم حضوری دارای مراتب مختلفی است و ممکن است بعضی از آنها آگاهانه نباشد. مانند علم حضوری اغلب مردم نسبت به خدای متعال.

۹. علت اختلاف مراتب علم حضوری یا تفاوت درجات وجودی ذات عالم است مانند اختلاف علم نفس به خودش در مراتب مختلفی که از تجرد پیدا می‌کند و یا تفاوت مراتب توجه نفس است مانند اختلاف احساس درد در اثر شدت و ضعف توجه.

۱۰. ضعف علم حضوری ممکن است موجب تفسیر ذهنی غلط شود چنانکه کسانی می‌پندارند که روحشان با بدنشان یکی است با اینکه علم حضوری به آن دارند.

پرسش *

۱. دکارت چه راهی را برای بازشناسی حقایق، پیشهاد کرد؟ و چگونه آنرا ارزیابی می‌کنید؟
۲. فرق اساسی علم حضوری با علم حصولی چیست؟
۳. سه مثال برای علم حضوری بنویسید.
۴. راز خطاناپنیری علم حضوری چیست؟
۵. اشتهای کاذب و مکاشفات غلط عرفانی را چگونه باید توجیه کرد؟
۶. علت اختلاف مراتب علم حضوری چیست؟

درس چهاردهم

علم حصولی

شامل:

لزوم بررسی علم حصولی
تصوّر و تصدیق
اجزاء قضیّة
اقسام تصوّر
تصوّرات کلی
تحقیق درباره مفهوم کلی
پاسخ یک شبهه
بررسی نظریّات دیگر

● لزوم بررسی علم حصولی

دانستیم که علم حضوری، یافتن خود واقعیت عینی است و از این روی شک و شباهی در آن، راه ندارد. ولی می‌دانیم که دایرۀ علم حضوری، محدود است و به تنها بی نمی‌تواند مشکل شناخت‌شناسی را حل کند و اگر راهی برای بازشناسی حقایق در میان علوم حصولی نداشته باشیم نمی‌توانیم منطقاً هیچ نظریهٔ قطعی را در هیچ علمی بپذیریم و حتی بدیهیات اولیه هم قطعیت و ضرورت خودشان را از دست خواهند داد و از بداهت و ضرورت تنها نامی برای آنها باقی خواهد ماند. بنابراین، لازم است تلاش خود را برای ارزشیابی شناختهای حصولی و بدست آوردن معیار حقیقت در آنها ادامه دهیم و بدین منظور به بررسی انواع علم حصولی می‌پردازیم.

تصوّر و تصدیق

منطقیّین علم را به دو قسم تصوّر و تصدیق، تقسیم کرده‌اند و در واقع مفهوم عرفی علم را از یک نظر، محدود کرده و آنرا به علم حصولی، اختصاص داده‌اند، و از سوی دیگر آنرا به تصوّر ساده هم گسترش داده‌اند.

تصوّر در لغت به معنای «نقش بیتن» و «صورت پذیرفتن» است و در اصطلاح اهل معقول عبارت است از پدیدهٔ ذهنی ساده‌ای که شائیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد مانند تصوّر کوه دماوند و مفهوم کوه.

تصدیق در لغت به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است و در اصطلاح منطق و فلسفه بر دو معنای نزدیک به هم اطلاق می‌شود و از این نظر، از مشترکات لفظی بشمار می‌رود:

الف – به معنای قضیه منطقی که شکل ساده‌آن، مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنها است.

ب – به معنای خود حکم که امر بسیطی است و نشان دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است.

بعضی از منطق دانان جلید غربی پنداشته‌اند که تصدیق عبارت است از انتقال ذهن از یک تصور به تصور دیگر بر اساس قواعد تداعی معانی. ولی این پندار نادرست است زیرا نه هر جا تصدیقی هست تداعی معانی لازم است و نه هر جا تداعی معانی هست ضرورتاً تصدیقی وجود خواهد داشت بلکه قوام تصدیق، به حکم است و همین است فرق بین قضیه و چند تصوری که همراه هم یا پی درپی در ذهن، نقش بند بدون اینکه إسنادی بین آنها باشد.

اجزاء قضیه

دانستیم که تصدیق به معنای حکم، امر بسیطی است اما به معنای مساوی با «قضیه» مرکب از چند جزء می‌باشد. ولی درباره اجزاء قضیه، نظریات مختلفی ابراز شده است که بررسی همه آنها به طول می‌انجامد و باید در علم منطق، مورد بحث قرار گیرد و ما در اینجا اشاره سریعی به آنها می‌کنیم:

بعضی هر قضیه حمله را مرکب از دو جزء (موضوع و محمول) دانسته‌اند، بعضی دیگر نسبت بین آنها را هم به عنوان جزء سومی افزوده‌اند، و بعضی دیگر حکم به وقوع نسبت یا به عدم وقوع نسبت را نیز جزء چهارمی برای قضیه شمرده‌اند.

برخی بین قضایای موجبه و سالبه فرق نهاده‌اند و در قضایای سالبه، قائل به وجود حکم نشده‌اند بلکه مفاد آنها را سلب حکم دانسته‌اند و برخی دیگر وجود

نسبت را در قضایای هلیه بسیطه (یعنی قضایائی که مفاد آنها وجود موضوع در خارج است) و در حمل اولی (یعنی قضایائی که مفهوم موضوع و محمول آنها یکی است مانند «انسان حیوان ناطق است») انکار کرده‌اند.

ولی نباید تردیدی روا داشت که از دیدگاه منطقی هیچ قضیه‌ای فاقد نسبت و حکم نمی‌باشد زیرا چنانکه گفتیم قوام تصدیق به حکم است و حکم به نسبت بین دو جزء قضیه، تعلق می‌گیرد. هر چند ممکن است از دیدگاه فلسفی و هستی‌شناسی فرقهایی بین قضایای قائل شد.

اقسام تصور

تصور در یک بخش بندی به دو قسم کلی و جزئی، تقسیم می‌شود: تصور کلی عبارت است از مفهومی که بتواند نمایشگر اشیاء یا اشخاص متعددی باشد مانند مفهوم انسان که بر میلیاردها فرد انسانی صدق می‌کند. و تصور جزئی عبارت است از صورت ذهنی که تنها نمایشگر یک موجود باشد مانند صورت ذهنی سقراط.

هر یک از تصورات کلی و جزئی به اقسام دیگری منقسم می‌گردد که به توضیح مختصری پیرامون آنها می‌پردازیم.

تصورات حسی: یعنی پدیده‌های ذهنی ساده‌ای که در اثر ارتباط اندامهای حسی با واقعیتهای مادی، حاصل می‌شود مانند صورتهای مناظری که با چشم می‌بینیم یا صدای‌هایی که با گوش می‌شنویم. بقاء اینگونه تصورات، منوط به بقاء ارتباط با خارج است و پس از قطع تماس با خارج در فاصله کوتاهی (مثلاً یک دهم ثانیه) از بین می‌رود.

تصورات خیالی: یعنی پدیده‌های ذهنی ساده و خاصی که به دنبال تصورات حسی و ارتباط با خارج، حاصل می‌شود ولی بقاء آنها منوط به بقاء ارتباط با خارج نیست، مانند صورت ذهنی منظره بااغی که حتی بعد از بستن چشم، در ذهن ما باقی می‌ماند و ممکن است بعد از سالها به یاد آورده شود.

تصورات وهمی: بسیاری از فلاسفه، نوع دیگری برای تصورات جزئی ذکر کرده‌اند که مربوط به معانی جزئی است و به احساس عداوتی که بعضی از حیوانات از بعضی دیگر دارند مثال زده‌اند احساسی که موجب فرار آنها می‌شود و بعضی آنرا نسبت به مطلق معانی جزئیه و از جمله احساس محبت و عداوت انسان هم توسعه داده‌اند.

بدون شک مفهوم کلی محبت و عداوت از قبیل تصورات کلی است و نمی‌توان آنها را از اقسام تصورات جزئی شمرد. اما ادراک جزئی محبت و عداوت را در خود درک کننده یعنی محبتی که انسان در خودش نسبت به کسی می‌یابد، یا عداوتی که در خودش نسبت به دیگری احساس می‌کند، در واقع از قبیل علم حضوری به کیفیات نفسانی است و نمی‌توان آنرا از قبیل تصوّر که نوعی علم حضولی است به حساب آورد.

و اما احساس دشمنی در شخص دیگر، در حقیقت، احساس مستقیم و بی‌واسطه‌ای نیست بلکه نسبت دادن نظری حالتی است که انسان در خودش یافته بوده به شخص دیگری که در موقعیت مشابهی قرار گرفته است. و اما قضاوت در باره ادراکات حیوانات نیاز به بحثهای دیگری دارد که در اینجا مجال طرح و بررسی آنها نیست.

آبچه را می‌توان به عنوان نوع خاصی از تصور جزئی پذیرفت تصوّری است که از حالات نفسانی حاصل می‌شود و قابل یادآوری است و شبیه تصور خیالی نسبت به تصور حسی می‌باشد مانند یادآوری ترس خاصی که در لحظه معینی پدید آمده، یا محبت خاصی که در لحظه مشخصی وجود داشته است.

لازم به تذکر است که گاهی تصور وهمی به تصوری گفته می‌شود که واقعیت ندارد و گاهی بنام «توهم» اختصاص می‌یابد.

تصورات کلی

دانستیم که تصور از یک نظر به دو بخش کلی و جزئی، منقسم می‌شود.

اقسام تصوراتی را که تاکنون، مورد بحث قراردادیم همگی تصورات جزئی بود. و اما تصورات کلی که به نام «مفاهیم عقلی» و «معقولات» نامیده می‌شود محور بحثهای فلسفی مهمی را تشکیل هی دهد و از دیرزمان، مورد گفتگوهای فراوانی قرار گرفته است.

از زمانهای قدیم چنین نظری وجود داشته که اساساً مفهومی به نام مفهوم کلی نداریم و الفاظی که گفته می‌شود دلالت بر مفاهیم کلی دارند در واقع، نظیر مشترکات لفظی هستند که دلالت بر امور متعددی می‌نمایند. مثلاً لفظ «انسان» که بر افراد فراوانی اطلاق می‌شود مانند اسم خاصی است که چندین خانواده برای فرزندانشان قرار داده باشند یا مانند نام فامیلی است که همه افراد خانواده به آن نامیده می‌شوند.

طرفداران این نظریه به نام «اسمیّین» یا «طرفداران اصالت تسمیه» (= نومینالیست) شهرت یافته‌اند. و در درس دوم اشاره کردیم که در اواخر قرون وسطی ویلیام اکامی به این نظریه گروید و سپس بارکلی آنرا پذیرفت. و در عصر حاضر، پوزیتویستها و بعضی از مکتبهای دیگر را باید جزء این دسته به حساب آورد.

نظریه دیگر که قریب به نظریه مزبور می‌باشد این است که تصور کلی عبارت است از تصور جزئی مهم. به این صورت که بعضی از خصوصیات صورت جزئی و خاص، حذف شود بطوری که قابل انطباق بر اشیاء یا اشخاص دیگری گردد. مثلاً تصوری که از شخص خاصی داریم با حذف بعضی از ویژگیهایش قابل انطباق بر برادر او هم می‌باشد و با حذف خصوصیات دیگری بر چند فرد دیگر هم قابل تطبیق می‌شود. و بدین ترتیب هر قدر ویژگیهای بیشتری از آن، حذف شود کلی تر و قابل انطباق بر افراد بیشتری می‌گردد تا آنجا که ممکن است شامل حیوانات و حتی نباتات و جمادات هم بشود چنانکه شبیه را که از دور می‌بینیم در اثر ابهام زیادی که دارد هم قابل انطباق بر سنگ است و هم بر درخت و هم بر حیوان و هم بر انسان. و به همین جهت است که در آغاز رؤیت،

شک می‌کنیم که آیا انسان است یا چیز دیگری. و هر قدر نزدیکتر شویم و آنرا روشنتر بینیم دایره احتمالات، محدودتر می‌شود تا سرانجام در شی یا شخص خاصی، تعین پیدا کند. هیوم درباره مفاهیم کلی چنین نظری را داشت چنانکه تصور بسیاری از مردم درباره کلیات، همین است.

از سوی دیگر بعضی از فلسفه‌باستان مانند افلاطون بر واقعیت مفاهیم کلی، تأکید کرده‌اند و حتی برای آنها نوعی واقعیت عینی و خارج از ظرف زمان و مکان، قائل شده‌اند و ادراک کلیات را از قبیل مشاهده مجرّدات و مثالهای عقلانی (مثل افلاطونی) دانسته‌اند. این نظریه به صورتهای گوناگونی تفسیر شده یا نظریات فرعی دیگری از آن، اشتراق یافته است.^۱ چنانکه بعضی گفته‌اند: روح انسان قبل از تعلق به بدن، در عالم مجرّدات، حقایق عقلی را مشاهده می‌کرده است و بعد از تعلق گرفتن به بدن آنها را فراموش کرده، و با دیدن افراد مادی به یاد حقایق مجرّد می‌افتد و ادراک کلیات، همین یادآوری آنهاست. بعضی دیگر که قائل به قدمی بودن وجود روح قبل از بدن نیستند ادراکات حتی را وسیله‌ای برای مستعد شدن نفس نسبت به مشاهده مجرّدات، دانسته‌اند. اما مشاهده‌ای که از راه چنین استعدادی حاصل می‌شود مشاهده‌ای از دور است و ادراک کلیات، عبارتست از همین مشاهده حقایق مجرّد از دور، به خلاف مشاهدات عرفانی که با مقدمات دیگری حاصل می‌شد و مشاهده‌ای از نزدیک است. بعضی از فلسفه‌اسلامی مانند صدرالمتألهین و مرحوم استاد علامه طباطبائی این تفسیر را پذیرفته‌اند.

ولی معروفترین نظریات در باب مفاهیم کلی اینست که آنها نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند و با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن، تحقق می‌یابند و درک کننده آنها عقل است. و بدین ترتیب یکی از اصطلاحات عقل به عنوان نیروی درک کننده مفاهیم ذهنی کلی، شکل یافته است. این نظریه از ارسطو

۱. نظریه پدیدارشناسی ادموند هوتلر را نیز باید از مشتقات این نظریه به حساب آورد.

نقل شده و اکثر فلاسفه اسلامی آنرا پذیرفته اند.

با توجه به اینکه نظریه اول و دوم در واقع به معنای نفی ادراک عقلی است و نقطه انتکائی برای ویران کردن متأفیزیک و تنزل دادن آن به حد مباحث لفظی و تحلیلات زبانی به شمار می رود لازم است در این مقام بیشتر درنگ کنیم تا پایه استواری برای مباحث بعدی نهاده شود.

تحقیق درباره مفهوم کلی

چنانکه اشاره شد بازگشت سخنان اسمیّن (= نومینالیستها) به این است که الفاظ کلی از قبیل مشترک لفظی یا در حکم آن هستند که دلالت بر افراد متعددی می‌کنند. از این روی برای پاسخ قطعی به ایشان لازم است توضیحی در باره مشترک لفظی و مشترک معنوی و فرق بین آنها بدھیم:

مشترک لفظی عبارت است از لفظی که با چند وضع و قرارداد برای چند معنی، وضع شده است چنانکه لفظ شیر در زبان فارسی یک بار برای حیوان درنده معروف، و بار دیگر برای مایع گوارابی که در درون حیوانات پستاندار بوجود می‌آید، و بار سوم برای شیر آب، وضع شده است.

اما مشترک معنوی لفظی است که با یک وضع، دلالت بر جهت مشترکی بین امور متعدد می‌کند و با یک معنی، قابل انطباق بر همه آنها است.

مهمنترین فرق‌ها بین مشترک لفظی و مشترک معنوی از این قرار است:

- ۱ — مشترک لفظی نیازمند به وضعهای متعددی است ولی مشترک معنوی نیازی به بیش از یک وضع ندارد.
- ۲ — مشترک معنوی قابل صدق بر برعایت افراد و مصاديق است ولی مشترک لفظی فقط بر معانی معمودی که برای آنها وضع شده صدق می‌کند.
- ۳ — معنای مشترک معنوی معنای واحد عامی است که فهمیدن آن نیاز به هیچ قرینه‌ای ندارد، ولی مشترک لفظی دارای معناهای خاصی است که تعیین هریک نیاز به قرینه تعیین کننده دارد.

اکنون با توجه به این فرقها به بررسی الفاظی مانند انسان و حیوان و ... می پردازیم که آیا از هریک از این الفاظ، معنای واحدی را بدون احتیاج به قرینه تعیین کننده می فهمیم یا اینکه هنگام شنیدن آنها چندین معنی به ذهن ما می آید و اگر قرینه تعیین کننده ای نباشد متوجه می مانیم که منظور گوینده کدامیک از آنها است. بدون شک محمد و علی و حسن و حسین را بعنوان معانی لفظ «انسان» تلقی نمی کنیم تا هنگام شنیدن این واژه، دچار شک و تردید شویم که منظور از این واژه کدامیک از این معانی است بلکه می دانیم که این واژه معنای واحدی دارد که مشترک بین این افراد و دیگر افراد انسانی است، پس مشترک لفظی نیست.

اکنون ببینیم که آیا این گونه الفاظ هیچ محدودیتی را نسبت به مصاديق، نشان می دهند یا اینکه قابل صدق بر بی نهایت افراد می باشند؟ بدیهی است که معنای این الفاظ، مقتضی هیچ نوع محدودیتی از نظر تعداد مصاديق نیست بلکه قابل صدق بر افراد نامتناهی است.

و بالآخره ملاحظه می کنیم که هیچیک از این الفاظ دارای وضعهای بی نهایت نیستند و هیچکس قادر نیست که افراد نامتناهی را در ذهن خود تصور کند و لفظ واحدی را با بی نهایت وضع، به آنها اختصاص دهد. و از سوی دیگر می بینیم که خود ما می توانیم یک لفظ را به گونه ای وضع کنیم که قابل انطباق بر بی نهایت افراد باشد. پس کلیات، نیازی به بی نهایت وضع ندارند.

نتیجه آنکه الفاظ کلی از قبیل مشترکات معنوی هستند نه از قبیل مشترکات لفظی.

ممکن است کسی اعتراض کند که این بیان برای عدم امکان وضعهای متعدد در مشترکات، کافی نیست زیرا ممکن است وضع کننده، یک مصدق (و نه بی نهایت مصدق) را در ذهن خود تصور کند و لفظ را برای آن و همه افراد مشابه وضع نماید.

ولی می دانیم که چنین کسی می بایست معنای «همه» و «فرد» و

«مشابه» را تصور کند تا بتواند چنین قراردادی را انجام دهد. پس سؤال متوجه خود این الفاظ می‌شود که چگونه وضع شده‌اند؟ و چگونه قابل صدق بررسی نهایت مورد هستند؟ و ناچار باید پذیریم که ذهن ما می‌تواند مفهومی را تصور کند که در عین وحدت، قابل انطباق بر مصادیق نامحدود است، و ممکن نیست چنین مفهومی با درنظر گرفتن تک تک مصادیق نامتناهی، وضع شده باشد زیرا چنین چیزی برای هیچ انسانی میسر نیست.

پاسخ یک شبه

نومینالیستها برای انکار واقعیت مفاهیم کلی به شبههای تمیک کرده‌اند و آن این است: هر مفهومی در هر ذهنی تحقق یابد یک مفهوم مشخص و خاصی است که با مفاهیمی از همان قبیل که در اذهان دیگر تحقق می‌یابد مغایرت دارد و حتی یک شخص، وقتی بار دیگر همان مفهوم را تصور کند مفهوم دیگری خواهد بود. پس چگونه می‌توان گفت که مفهوم کلی با وصف کلیت و وحدت در ذهن، تحقق می‌یابد.

منشأ این شبه خلط بین حیثیت مفهوم و حیثیت وجود، و به دیگر سخن: خلط بین احکام منطقی و احکام فلسفی است. ما هم شک نداریم که هر مفهومی از آن جهت که وجودی دارد متشخص است و به قول فلاسفه «وجود، مساوی با تشخّص است» و هنگامی که بار دیگر تصور شد وجود دیگری خواهد داشت ولی کلیت و وحدت مفهومی آن به لحاظ وجودش نیست بلکه به لحاظ حیثیت مفهومی آن است یعنی همان حیثیت نشانگری آن نسبت به افراد و مصادیق متعدد.

به عبارت دیگر: ذهن ما هنگامی که مفهومی را با نظر آلتی و مرأتی (ونه استقلالی) می‌نگرد و قابلیت انطباق آنرا بر مصادیق متعدد می‌آزماید صفت کلی را از آن، انتزاع می‌کند. به خلاف هنگامی که وجود آنرا در ذهن، ملاحظه می‌کند که امری شخصی است.

بررسی نظریات دیگر

و اتا کسانی که پنداشته‌اند مفهوم کلی عبارت است از تصور جزئی مبهم، و لفظ کلی برای همان صورت رنگ پریله و گشاد، وضع شده است ایشان هم نتوانسته‌اند حقیقت کلیت را دریابند. و بهترین راه برای روشن کردن اشتباہ ایشان توجه دادن به مفاهیمی است که یا اصلاً مصدق حقیقی در خارج ندارند مانند مفهوم معبدوم و محال، و یا مصدق مادی و محسوسی ندارند مفهوم خدا و فرشته و روح، و یا هم بر مصاديق مادی، قابل انطباق‌اند و هم بر مصاديق مجرد، مانند مفهوم علت و معلول. زیرا درباره چنین مفاهیمی نمی‌توان گفت که همان صورتهای جزئی رنگ پریله هستند. و همچنانی مفاهیمی که بر اشیاء متضاد، صدق می‌کند مانند مفهوم «رنگ» که هم بر «سیاه» و هم بر «سفید» حمل می‌شود و نمی‌توان گفت که رنگ سفید آنقدر مبهم شده که به صورت مطلق رنگ درآمده و قابل صدق بر سیاه هم هست یا رنگ سیاه آنقدر ضعیف و کم رنگ شده که قابل صدق بر سفید هم هست.

نظیر این اشکال بر قول افلاطونیان نیز وارد است زیرا بسیاری از مفاهیم کلی مانند مفهوم معبدوم و محال، مثال عقلانی ندارد تا گفته شود که ادراک کلیات، مشاهده حقایق عقلانی و مجرد آنها است.

بنابراین، قول صحیح همان قول مورد قبول اکثر فلاسفه اسلامی و عقل گرایان است که انسان دارای نیروی درک کتنده ویژه‌ای به نام عقل است که کار آن، ادراک مفاهیم ذهنی کلی است خواه مفاهیمی که مصدق حتی دارند و خواه سایر مفاهیم کلی که مصدق حسی ندارند.

خلاصه

۱. علوم حضوری، محلود هستند و خطاپذیری آنها بتهایی برای حل مشکل شناخت، کافی نیست و از این روی باید برای ارزشیابی علوم حضوری، کوشش کرد.
۲. تصور عبارت است از پدیده ذهنی ساده‌ای که شائیت نمایش دادن ماوراء خود را داشته باشد.
۳. تصدیق در یک اصطلاح عبارت است از قضیه منطقی که مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنهاست و به اصطلاح دیگر تها به خود حکم، اطلاق می‌شود.
۴. قوام قضیه به حکم است و از دیدگاه منطقی هیچ قضیه‌ای فاقد حکم نیست.
۵. تصور به دو قسم (کلی و جزئی) تقسیم می‌شود و تصورات جزئی به حسی و خیالی و وهبی، منقسم می‌گردند.
۶. اسمیین، کلیت را به عنوان صفتی برای مفاهیم، انکار کرده‌اند و الفاظ کلی را از قبیل مشترکات لفظی به حساب آورده‌اند.
۷. گروه دیگری مفهوم کلی را صورت جزئی مبهم دانسته‌اند که در اثر ابهام، قابل انطباق بر امور متععدد می‌باشد.
۸. افلاطونیان، ادراک کلیات را به عنوان مشاهده حقایق مجرد یا یادآوری آنها تفسیر کرده‌اند.
۹. ارسطوئیان، ادراک کلی را نوع ویژه‌ای از ادراک ذهنی دانسته‌اند که به وسیله عقل، انجام می‌گیرد.
۱۰. نظریه اسمیین، با تأمل در ویژگیهای مفاهیم کلی و الفاظ حاکی از آنها مانند وحدت وضع، عدم احتیاج به قرینه معینه و قابلیت انطباق بر مصاديق نامتناهی، ابطال می‌شود.
۱۱. وحدت مفهوم کلی به لحاظ حیثیت مفهومی آن است و با تعدد وجودهای آن در اذهان مختلف یا تکرار آن در ذهن واحد، منافاتی ندارد.

۱۲. وجود مفاهیمی مانند مصالح و معادوم، دلیل بطلان نظریه دوم و سوم است و بدین ترتیب، نظریه چهارم تعیین می‌یابد.

● انسان عصر

خورشید، تازه سر از بستر آبهای سبز دریا برداشته و اشعه زرفام خود را بر چهره‌های خواب آلوده سرنشینان کشته تابانده است سرنشینانی که به تازگی از خواب دوشین بیدار شده‌اند و با خیال راحت و بی خبر از همه جا به خوردن و آشامیدن و انواع سرگرمیها پرداخته‌اند، و کشته همچنان در اقیانوس کران ناپیدا پیش می‌رود.

در این میان یک نفر که هشیارتر بنظرمی‌رسد اندکی به فکر فرومی‌رود و آنگاه روبه همنشینان کرده می‌پرسد: «ما به کجا می‌رویم؟» دیگری که گویی از خواب پریده است حیرت‌زده همین سؤال را از دیگران می‌کند و ... بعضی آنچنان سرمست شادی و سرگرمی هستند که وقوعی به آن نمی‌نهند و بدون اینکه به پاسخ آن بیندیشند به کار خود ادامه می‌دهند، ولی این سؤال، اندک اندک گسترش می‌یابد و به ملوانان و ناخدا هم می‌رسد، آنها هم بدون اینکه پاسخی داشته باشند سؤال را تکرار می‌کنند و سرانجام علامت سؤالی بر فضای کشته، نقش می‌بندد و دلهره عجیب، و پریشانی فراگیری پدید می‌آید...

آیا این صحنه تخیلی، داستان مردم جهان نیست که بر سفینه عظیم زمین سوارند و در حالی که در فضای کیهانی دور خود می‌چرخند اقیانوس بی‌کران زمان را درمی‌نوردند؟ و آیا مثل ایشان مثُل چار پایان سردر آخر نیست؟ چنانکه

پرسش*

۱. تصور و تصدیق را تعریف کنید و فرق بین آنها را شرح دهید.
۲. آیا ممکن است قضیه‌ای فاقد حکم باشد؟
۳. تصور کلی و جزئی را تعریف کنید.
۴. اقسام تصویرات جزئی را بیان کنید.
۵. اقوال مختلف دربارهٔ تصور کلی را شرح دهید.
۶. کدامیک از این اقوال، صحیح است؟ و دلیل بطلان سایر اقوال چیست؟

درس پانزدهم

اقسام مفاهیم کلی

شامل:

اقسام معقولات
ویژگی هریک از اقسام معقولات
مفاهیم اعتباری
مفاهیم اخلاقی و حقوقی
باید و نباید
موضوعات اخلاقی و حقوقی

● اقسام معقولات

مفاهیم کلی که در علوم عقلی از آنها استفاده می‌شود به سه دسته تقسیم می‌گرددند: مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی، و مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی مانند مفهوم علت و مفهوم معلوم، و مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیه منطقی مانند مفهوم عکس مستوی و مفهوم عکس نقیض. یادآور می‌شویم که انواع دیگری از مفاهیم کلی هستند که در علم اخلاق و علم حقوق، مورد استعمال واقع می‌شوند و بعداً به آنها اشاره می‌کنیم. این تقسیم سه گانه که از ابتكارات فلسفه اسلامی است فوائد فراوانی دارد که در ضمن بحثهای آینده با آنها آشنا خواهیم شد و عدم دقّت در بازنگاری و تمییز آنها از یکدیگر موجب خلطها و مشکلات زیادی در بحثهای فلسفی می‌شود و بسیاری از لغزش‌های فلسفه غربی در اثر خلط بین این مفاهیم، حاصل شده که نمونه آنها را در سخنان هگل و کانت می‌توان یافت.^۱ از اینروی لازم است توضیحی پیرامون آنها بدھیم.

مفهوم کلی یا قابل حمل بر امور عینی است و به اصطلاح: اتصاف آن خارجی است، مانند مفهوم انسان که بر حسن و حسین و ... حمل می‌گردد و گفته می‌شود «حسن انسان است» و یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر

۱. ر. ک: «ایدئولوژی تطبیقی»، درس دهم و یازدهم پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، مقاله دیالکتیک.

مفاهیم و صورتهای ذهنی، حمل می‌گردد و به اصطلاح: اتصاف آن ذهنی است. مانند مفهوم کلی و جزئی (به اصطلاح منطقی) که اولی صفت برای «مفهوم انسان» و دومی صفت برای «صورت ذهنی حسن» واقع می‌شود. دسته دوم را که تنها حمل بر امور ذهنی می‌شود «مفاهیم منطقی» یا «معقولات ثانیه منطقی» می‌نامند.

اما مفاهیمی که حمل بر اشیاء خارجی می‌شوند بر دو دسته تقسیم می‌گردند: یک دسته مفاهیمی که ذهن بطور خودکار از موارد خاص، انتزاع می‌کند. یعنی همینکه یک یا چند ادراک شخصی به وسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی، حاصل شد فوراً عقل، مفهوم کلی آنرا به دست می‌آورد مانند مفهوم کلی «سفیدی» که بعد از دیدن یک یا چند شیء سفیدزنگ، انتزاع می‌شود، یا مفهوم کلی «ترس» که بعد از پیدایش یک یا چند بار احساس خاص بدست می‌آید. چنین مفاهیمی را مفاهیمی ماهوی یا معقولات اولی^۱ می‌نامند.

دسته دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کندو کاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر می‌باشد مانند مفهوم علت و معلول که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، انتزاع می‌شود. مثلاً هنگامی که آتش را با حرارت ناشی از آن مقایسه می‌کنیم و توقف حرارت را بر آتش، مورد توجه قرار می‌دهیم عقل، مفهوم علت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت، انتزاع می‌کند و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد هرگز اینگونه مفاهیم به دست نمی‌آیند چنانکه اگر هزاران بار آتش دیده شود و همچنین هزاران بار، حرارت احساس شود ولی بین آنها مقایسه‌ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه واقع نشود هرگز مفهوم علت و معلول به دست نمی‌آید. اینگونه مفاهیم را «مفاهیم فلسفی» یا «معقولات ثانیه فلسفی» می‌نامند و اصطلاحاً می‌گویند:

معقولات اولی هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان.

معقولات ثانیه فلسفی عروضشان ذهنی ولی اتصافشان خارجی است.

معقولات ثانیه منطقی هم عروضشان ذهنی است و هم اتصافشان. درباره این تعاریف و کاربرد واژه «عروض ذهنی» و «عروض خارجی» و همچنین درباره نامی‌لدن مفاهیم فلسفی به «معقولات ثانیه» جای مناقشاتی هست ولی ما آنها را فقط به عنوان «اصطلاح» تلقی می‌کنیم و بصورتی که گفته شد توجیه می‌نماییم.

ویژگی هریک از اقسام معقولات

۱. ویژگی مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم و صورتهای ذهنی، حمل می‌گردد و از این‌روی با اندک توجهی کاملاً بازشناخته می‌شوند. همه مفاهیم اصلی علم منطق از این دسته هستند.
۲. ویژگی مفاهیم ماهوی این است که از ماهیت اشیاء، حکایت می‌کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می‌سازند و به منزله قالبهای خالی برای موجودات هستند و از این روی می‌توان آنها را به «قالبهای مفهومی» تعریف کرد. این مفاهیم در علوم مختلف حقیقی، کاربرد دارند.
۳. ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیلهای عقلی به دست نمی‌آیند و هنگامی که بر موجودات، حمل می‌گردد از اتحاد وجود آنها (نه حدود ماهوی آنها) حکایت می‌کنند مثلاً مفهوم علت که بر آتش، اطلاق می‌گردد هیچگاه ماهیت خاص آنرا مشخص نمی‌سازد بلکه از نحوه رابطه آن با حرارت که رابطه تأثیر است حکایت می‌کند رابطه‌ای که بین اشیاء دیگر هم وجود دارد. گاهی از این ویژگی به این صورت تعبیر می‌شود که مفاهیم فلسفی «مازاره عینی» ندارند، یا عروضشان ذهنی است. هرچند این تعبیرات قابل مناقشه و محتاج به توجیه و تأویل هستند. همه مفاهیم فلسفی خالص از این دسته‌اند.
۴. ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی این است که در ازاء آنها مفاهیم و تصوّرات جزئی، وجود ندارد. مثلاً چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از علیت داشته باشد و یک مفهوم کلی، و همچنین مفهوم معلوم و دیگر مفاهیم

فلسفی. بنابراین، هر مفهوم کلی که در ازاء آن، یک تصور حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشت بطوری که فرق بین آنها فقط در کلیت و جزئیت بود از مفاهیم ماهوی خواهد بود نه از مفاهیم فلسفی. ولی باید توجه داشت که عکس این ویژگی در مفاهیم ماهوی بطور کلی صادق نیست یعنی چنین نیست که در ازاء هر مفهوم ماهوی یک صورت حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد مثلاً مفهوم «نفس» یک مفهوم نوعی و ماهوی محسوب می‌شود ولی صورت ذهنی جزئی ندارد و فقط مصدق آنرا می‌توان با علم حضوری، مشاهده کرد.

مفاهیم اعتباری

واژه «اعتباری» که در سخنان فلسفه، فراوان به چشم می‌خورد به چند معنی، استعمال می‌شود و در واقع، از مشترکات لفظی است که باید به فرق بین معانی آن دقیقاً توجه کرد تا خلط و اشتباہی روی ندهد و مغالطه‌ای پیش نیاید. طبق یک اصطلاح، همه معمولات ثانیه خواه منطقی باشند و خواه فلسفی، اعتباری نامیده می‌شوند و حتی مفهوم «وجود» از مفاهیم اعتباری بشمار می‌رود. این اصطلاح در کلمات شیخ اشراق، زیاد به کار رفته و در کتب مختلف وی درباره «اعتبارات عقلی» به همین معنی بحث شده است.

در اصطلاح دیگری عنوان «اعتباری» به مفاهیم حقوقی و اخلاقی، اختصاص می‌یابد مفاهیمی که در اصطلاح متأخرین «مفاهیم ارزشی» نامیده می‌شوند. چنانکه در اصطلاح سومی تنها مفاهیمی که به هیچ‌وجه مصدق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال، ساخته می‌شود «اعتبارات» نامیده می‌گردند مانند مفهوم «غول». این مفاهیم را «وهمنیات» نیز می‌نامند. همچنین «اعتبار» اصطلاح دیگری در مقابل «اصالت» دارد که در بحث اصالت وجود یا ماهیت به کار می‌رود و در جای خودش توضیح داده خواهد شد.

آنچه مناسب است توضیحی پیرامون آن داده شود اعتباری به معنای ارزشی است. البته تفصیل مطلب را باید در فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق جستجو

کرد و ما در اینجا به مناسبت، توضیح مختصری خواهیم داد.

مفاهیم اخلاقی و حقوقی

هر عبارت اخلاقی یا حقوقی را که در نظر بگیریم خواهیم دید که مشتمل بر مفاهیمی از قبیل باید و نباید، واجب و منع و مانند آنهاست که می‌تواند محمول قضیه‌ای را تشکیل دهد. همچنین مفاهیم دیگری مانند عدل و ظلم، و امانت و خیانت در آنها به کارمی رود که می‌تواند در طرف موضوع قضیه، قرار گیرد.

وقتی این مفاهیم را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند و به اصطلاح، ما به ازاء عینی ندارند و از اینروی به یک معنی «اعتباری» نامیده می‌شوند. مثلاً مفهوم دزد و غاصب هر چند صفت برای انسانی واقع می‌شود ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت انسانی است بلکه از آن جهت که «مال» کسی را ربوده است و هنگامی که مفهوم مال را در نظر می‌گیریم می‌بینیم هر چند بر طلا و نقره، اطلاق می‌شود ولی نه از آن جهت که فلزهای خاصی هستند بلکه از آن جهت که مورد رغبت انسان قرار می‌گیرند و می‌توانند وسیله‌ای برای رفع نیازمندیهای او باشند. از سوی دیگر، اضافه مال به انسان نشانه مفهوم دیگری بنام «مالکیت» است که آن هم ما به ازاء خارجی ندارد یعنی با اعتبار کردن عنوان «مالک» برای انسان و عنوان «ملوک» برای طلا نه تغییری در ذات انسان پدید می‌آید و نه در ذات طلا.

نتیجه آنکه اینگونه عبارات دارای ویژگیهای خاصی هستند که از نقطه نظرهای مختلفی باید درباره آنها بحث شود:

یکی از نقطه نظر لفظی و ادبی. یعنی اینگونه الفاظ از آغاز برای چه معنایی وضع شده‌اند و چه تحولاتی در معانی آنها رخ داده تا به صورت فعلی درآمده‌اند؟ و آیا استعمال آنها در این معانی، حقیقی است یا مجازی؟ و همچنین بحث درباره عبارات انشائی و اخباری، و اینکه مفاد انشاء چیست؟ و آیا عبارات

اخلاقی و حقوقی دلالت بر انشاء می‌کنند یا إخبار؟ اینگونه بحثها مربوط به شاخه‌هایی از زبان‌شناسی و ادبیات است و علماء اصول فقه نیز بسیاری از آنها را مورد پژوهش و تحقیق قرار داده‌اند.

جهت دیگر بحث در این مفاهیم، مربوط به کیفیت ادراک این مفاهیم و مکانیسم انتقال ذهن از مفهومی به مفهوم دیگر است که باید در روانشناسی ذهن، مورد بررسی قرار گیرد.

و بالآخره جهت دیگر بحث درباره آنها مربوط به ارتباط این مفاهیم با واقعیات عینی است که آیا این مفاهیم از ابداعات ذهن است و هیچ رابطه‌ای با واقعیتهای خارجی ندارد و مثلاً «باید» و «نباید» و سایر مفاهیم ارزشی، نوع کاملاً مستقلی از دیگر انواع مفاهیم است که نیروی ذهنی ویژه‌ای آنها را می‌سازد یا اینکه فقط حکایت از میلها و رغبات‌های فردی یا اجتماعی می‌کند یا اینکه این مفاهیم هم پیوندهایی با واقعیتهای عینی دارند و به نحوی از آنها انتزاع می‌شوند؟ و آیا قضایای اخلاقی و حقوقی، قضایای إخباری و قابل صدق و کذب و صحت و خطا هستند یا اینکه از قبیل عبارات انشائی می‌باشند و درستی و نادرستی درباره آنها معنی ندارد؟ و در صورتی که صدق و کذبی درباره آنها تصور شود ملاک صدق و کذب آنها چیست؟ و با چه معیاری باید حقیقت و خطای آنها را تشخیص داد؟ و این بخش از مباحثت است که با «شناخت‌شناسی» ارتباط پیدا می‌کند و جا دارد که در این شاخه از فلسفه درباره آنها گفتگو شود.

ما در اینجا توضیح مختصری درباره مفاهیم ساده و تصویری اخلاق و حقوق می‌دهیم و در آخرین قسمت از مباحثت شناخت‌شناسی به آرزشیابی قضایای ارزشی خواهیم پرداخت و ضمناً اشاره‌ای به فرق بین قضایای اخلاقی و قضایای حقوقی خواهیم کرد.

باید و نباید

واژه‌های «باید» و «نباید» که در مورد امر و نهی به کار می‌رond در بعضی از زبانها نقش معنای حرفی را ایفاء می‌کنند (مانند لام امر و لا نهی در زبان عربی) و در همهٔ زبانها (تا آنجا که ما اصطلاح داریم) جایگزین هیئت و صیغهٔ امر و نهی می‌شوند چنانکه عبارت «باید بگویی» جانشین «بگویی» و عبارت «نباید بگویی» جانشین «نگویی» می‌شود. ولی گاهی هم به صورت مفهوم مستقل و به معنای «واجب» و «ممنوع» بکار می‌rond چنانکه به جای عبارت انشائی «بگویی» جملهٔ اخباری «واجب است بگویی» یا «گفتن تو واجب است» بکار می‌رود.

این تفتثات کمایش در زبانهای مختلف، وجود دارد و نمی‌توان آنها را کلیدی برای حل مسائل فلسفی، تلقی کرد و مثلاً نمی‌توان ویژگی عبارتهای حقوقی و قضائی را انشائی بودن آنها قرارداد زیرا چنانکه ملاحظه شده می‌توان به جای عبارتهای انشائی، جمله‌های خبری را به کار گرفت.

واژهٔ «باید» چه به صورت معنای حرفی به کار رود و چه به صورت معنای اسمی و مستقل، و نیز واژه‌های جانشینی آن مانند واجب و لازم، گاهی در قضایایی بکار می‌rود که به هیچوجه جنبهٔ ارزشی ندارند چنانکه معلم در آزمایشگاه به دانش آموز می‌گوید «باید گلر و سدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام به دست بیابد» یا پزشک به بیمار می‌گوید «باید از این دارو استفاده کنی تا بهبود یابی». بدون شک، مفاد چنین عباراتی جزیyan رابطهٔ فعل و انفعالات و تأثیر و تأثیر بین ترکیب دو عنصر با پدید آمدن یک مادهٔ شیمیایی، یا بین استعمال دارو و حصول بهبودی نیست و به اصطلاح فلسفی، واژهٔ باید در این موارد، می‌بین «ضرورت بالقياس» بین سبب و مسبب و علت و معلول است یعنی تا کار مخصوصی (علت) تحقق نیابد نتیجهٔ آن (معلول) تحقق نخواهد یافت.

اما هنگامی که این واژه‌ها در عبارات اخلاقی و حقوقی به کار می‌rond جنبهٔ ارزشی پیدا می‌کنند و در اینجاست که نظریات مختلفی پیرامون آنها مطرح

می‌شود از جمله آنکه مفاد چنین عباراتی بیان رغبت و مطلوبیت کاری برای فرد یا جامعه است و اگر به صورت جمله خبری هم بیان شود حکایت از چیزی جز همین مطلوبیت ندارد.

ولی نظر صحیح این است که چنین عباراتی مستقیماً دلالت بر مطلوبیت ندارد بلکه ارزش و مطلوبیت کار با دلالت التزامی، فهمیده می‌شود و مفاد اصلی آنها همان بیان رابطه علیت است علیتی که بین کار و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد. مثلاً هنگامی که یک حقوقدان می‌گوید «باید مجرم را مجازات کرد» هر چند نامی از هدف این کار نمی‌برد ولی در واقع می‌خواهد رابطه بین مجازات و هدف یا یکی از اهداف حقوق یعنی امنیت اجتماعی را بیان کند.

همچنین هنگامی که یک مرتبی اخلاقی می‌گوید «امانت را باید به صاحبیش رد کرد» در حقیقت می‌خواهد رابطه این کار را با هدف اخلاق مانند کمال نهائی انسان یا سعادت ابدی بیان کند. و به همین جهت است که اگر از حقوقدان پرسیم: «چرا باید مجرم را مجازات کرد؟» پاسخ خواهد داد: زیرا اگر مجرم به مجازات نرسد جامعه دچار هرج و مرج می‌شود. و نیز اگر از مرتبی اخلاقی پرسیم: «چرا باید امانت را به صاحبیش رد کرد؟» جوابی متناسب با معیارهایی که در فلسفه اخلاق، پذیرفته است خواهد داد.

بنابراین، مفهوم باید و واجب اخلاقی و حقوقی هم در واقع از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و اگر احیاناً معانی دیگری در آنها تضمین شود یا به صورت دیگری از آنها اراده گردد نوعی مجازیاً استعاره خواهد بود.

موضوعات اخلاقی و حقوقی

چنانکه اشاره شد دسته دیگری از مفاهیم در قضایای اخلاقی و حقوقی به کار می‌روند که موضوعات این قضایا را تشکیل می‌دهند مانند عدل و ظلم و مالکیت و زوجیت. در پیرامون این مفاهیم نیز بحثهایی از نظر لغت‌شناسی و ریشه‌یابی واژه‌ها و تحولات معانی حقیقی و مجازی، صورت گرفته که مربوط به

ادبیات و زبان‌شناسی است و اجمالاً می‌توان گفت که غالب آنها از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته شده و به مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه‌های فردی و اجتماعی، در معانی قراردادی به کار رفته است. مثلاً با توجه به لزوم کنترل غرایز و خواستها و رعایت محدودیتهای در رفارار، بطور کلی حدودی در نظر گرفته شده و خروج از آنها به نام ظلم و طغیان، و نقطه مقابل آن به نام عدل و قسط، نامگذاری گردیده، چنانکه با توجه به لزوم محدود شدن تصرفات انسان در دایره اموالی که از مجرای خاصی به چنگ آورده، تسلطی اعتباری و قراردادی بر پاره‌ای از اموال، لحاظ و «مالکیت» نامیده شده است.

اما آنچه از نقطه نظر شناخت‌شناسی قابل بررسی است این است که آیا این مفاهیم فقط بر اساس خواستهای فردی یا گروهی قرار داده شده و هیچ رابطه‌ای با حقایق عینی و مستقل از تمایلات افراد یا گروههای اجتماعی ندارد و در نتیجه قابل هیچگونه تحلیل عقلانی هم نیست یا اینکه می‌توان برای آنها پایگاهی در میان حقایق عیتی و واقعیت‌های خارجی، جستجو کرد و آنها را بر اساس روابط علی و معلولی، تحلیل و تبیین نمود؟

در این زمینه نیز نظر صیحیح این است که این مفاهیم هر چند قراردادی و به معنای خاصی «اعتباری» هستند ولی چنین نیست که به کلی بی ارتباط با حقایق خارجی، و بیرون از حوزه قانون علیت باشند. بلکه اعتبار آنها بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می‌دهد. تشخیصی که مانند موارد دیگر گاهی صحیح و مطابق با واقع است و زمانی هم خطأ و مخالف با واقع. چنانکه ممکن است کسانی صرفاً برای جلب منافع شخصی خودشان چنین قراردادهایی را بکنند و حتی به زور بر جامعه‌ای هم تحمیل نمایند. ولی به هر حال نمی‌توان آنها را گزاف و بدون ملاک به حساب آورد. و به همین جهت است که می‌توان در باره آنها به بحث و کنکاش نشست و پاره‌ای از نظریات یا قراردادها را تأیید و پاره‌ای دیگر را رد کرد و برای هر کدام دلیل و برهانی آورد. و اگر این قراردادها صرفاً نمایشگر تمایلات شخصی و به

منزلهٔ سلیقه‌های فردی در انتخاب رنگ لباس می‌بود هرگز سزاوار استایش یا نکوهشی نمی‌بود و تأیید یا محکوم کردن آنها معنایی جز اظهار موافقت یا مخالفت در سلیقه نمی‌داشت.

حاصل آنکه اعتبار این مفاهیم گرچه در گرو جعل و قرارداد است ولی به عنوان سمجوی برای روابط عینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته می‌شوند روابطی که می‌باشد کشف شود و در رفتار انسان، مورد توجه قرار گیرد. و در حقیقت، آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتونه این مفاهیم تشریعی و قراردادی است.

خلاصه

۱. مفاهیم کلی مورد استعمال در علوم عقلی به سه دسته تقسیم می‌شوند: مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی، مفاهیم منطقی.
۲. مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) مفاهیمی هستند که ذهن انسان بطور خودکار و بدون نیاز به مقایسات و تعمیلات، آنها را از موارد جزئی، انتزاع می‌کند مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی.
۳. مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیه فلسفی) مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیاز به کن杜کاو و مقایسه دارد مانند مفهوم علت و معلول که از مقایسه مصاديق آنها و رابطه خاص آنها با یکدیگر، انتزاع می‌شوند.
۴. مفاهیم منطقی (معقولات ثانیه منطقی) مفاهیمی هستند که از ملاحظه مفاهیم دیگر و در نظر گرفتن ویژگیهای آنها انتزاع می‌شوند چنانکه وقتی مفهوم انسان را مثلاً در نظر می‌گیریم و می‌بینیم که قابل انطباق بر مصاديق بیشمار است مفهوم «کلی» را از این مفهوم، انتزاع می‌کنیم و به همین جهت، این مفاهیم فقط صفت برای مفاهیم دیگر، واقع می‌شوند و به اصطلاح هم عروض و هم اتصافشان ذهنی است.
۵. واژه «اعتباری» دارای اصطلاحات متعددی است و هنگام کاربرد آن باید دقیق کافی به عمل آوردن تا خلط و اشتباہی پیش نیاید و یکی از آنها مفاهیم اخلاقی و حقوقی است که گاهی «مفاهیم ارزشی» هم نامیله می‌شوند.
۶. باید و نباید و واژه‌های جانشین آنها مانند واجب و منوع به لحاظ اینکه التزاماً دلالت بر مطلوبیت متعلقشان دارند «ارزشی» نامیله می‌شوند نه اینکه با سه دسته مذکور، مباینت کلی داشته باشند و حتی بانیروی درک کننده دیگری درک شوند بلکه در اصل از قبیل معقولات ثانیه فلسفی و میان «ضرورت بالقياس» هستند.
۷. مفاهیمی که موضوعات قضایای اخلاقی و حقوقی را تشکیل می‌دهند معمولاً از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته می‌شوند و هر چند تابع وضع و قرارداد

هستند ولی به عنوان سمبولی برای امور حقیقی و غیرقراردادی، لحاظ می‌گردند و روابط حقیقی بین افعال انسانها و نتایج آنها و به دیگر سخن: مصالح و مفاسد اعمال، پژوهانه عینی و حقیقی این مفاهیم را تشکیل می‌دهند.

پرسش *

۱. انواع مقولات و ویژگیهای هر کدام را بیان کنید.
۲. اصطلاحات «اعتباری» را توضیح دهید.
۳. ویژگی مفاهیم ارزشی را بیان کنید.
۴. باید و نباید و واجب و ممنوع و مانند آنها چگونه مفاهیمی هستند؟ و مفاد اصلی آنها چیست؟
۵. مفاهیمی که موضوعات قضایای اخلاقی و حقوقی را تشکیل می‌دهند چگونه به دست می‌آیند؟

درس شانزدهم

حس گرایی

شامل:

گرایش پوزیتویسم

نقد پوزیتویسم

اصالت حسن یا عقل

● گرایش پوزیتیویسم

در درس‌های گذشته انواع تصورات را به اختصار، ذکر کردیم و ضمناً با پاره‌ای از اختلاف نظرها درباره آنها آشنا شدیم. اینکه به توضیح بیشتری پیرامون بعضی از اقوال که در محافل غربی، شهرت چشمگیری یافته است می‌پردازم. دانستیم که بسیاری از اندیشمندان غربی اساساً وجود تصورات کلی را انکار کرده‌اند و طبیعاً نیروی درک کننده ویژه‌ای برای آنها بنام «عقل» را نیز نمی‌پذیرند. در عصر حاضر پوزیتیویستها همین مشرب را اتخاذ کرده‌اند بلکه پا را فراتر نهاده ادراک حقیقی را منحصر در ادراک حتی دانسته‌اند ادراکی که در اثر تماس اندامهای حتی با پدیده‌های مادی، حاصل می‌شود و پس از قطع ارتباط با خارج به صورت ضعیفتری باقی می‌ماند.

ایشان معتقدند که انسان برای مدرکاتی که شبیه یکدیگرند سمبولهای لفظی می‌سازد و هنگام سخن گفتن یا فکر کردن به جای اینکه همه موارد همگون را به خاطر بیاورد یا بازگو کند همان سمبولها لفظی را مورد استفاده قرار می‌دهد. و در واقع، فکر کردن نوعی سخن گفتن ذهنی است. پس آنچه را فلاسفه، تصوّر کلی و مفهوم عقلی می‌نامند به نظر ایشان چیزی جز همان الفاظ ذهنی نیست. و در صورتی که این الفاظ مستقیماً نشانگر مدرکات حتی باشند و بتوان مصادیق آنها را به وسیله اندامهای حتی درک کرد و به دیگران ارائه داد آنها را الفاظی با معنی و تحققی می‌شمارند و در غیر این صورت، آنها را الفاظی پوچ و

بی معنی، قلمداد می‌کنند و در حقیقت، در میان سه دسته از معقولات، تنها بخشی از مفاهیم ماهوی را می‌پذیرند آن هم به عنوان الفاظ ذهنی، که معانی آنها همان مصاديق جزئی محسوس می‌باشد. و اما معقولات ثانیه و بویژه مفاهیم متافیزیکی را حتی به عنوان الفاظ ذهنی با معنی هم قبول ندارند. و براین اساس، مسائل متافیزیکی را مسائل غیرعلمی بلکه مطلقاً فاقد معنی می‌شمارند.

از سوی دیگر، تجربه را منحصر به تجربهٔ حسی می‌کنند و به تجارب درونی که از قبیل علوم حضوری هستند وقعي نمی‌نهند و دستکم آنها را اموری غیرعلمی قلمداد می‌کنند زیرا به نظر ایشان واژه «علمی» تنها شایستهٔ اموری است که قابل اثبات حسی برای دیگران باشد.

بدین ترتیب کسانی که گرایش پوزیتویستی دارند بحث از گراییز و انگیزه‌ها و دیگر امور روانی را که تنها با تجربهٔ درونی می‌توان دریافت بعثهایی غیرعلمی می‌پندازند و فقط رفتارهای خارجی را به عنوان موضوعات روانشناسی، قابل بررسی علمی می‌دانند و در نتیجه روانشناسی را از محتوای اصلی خودش تهی می‌سازند.

طبق این گرایش که می‌توان آن را «حس گرایی» یا «اصالت حس افراطی» نامید جای بحث و پژوهش علمی و یقین آور پرآمون مسائل ماوراء طبیعت، باقی نمی‌ماند و همهٔ مسائل فلسفی، پوچ و بی ارزش تلقی می‌گردد. و شاید فلسفه هرگز با دشمنی سرسخت‌تر از صاحبان این گرایش، مواجه نشده باشد. و از این روی بجا است که آنرا بیشتر مورد بررسی قرار دهیم.

نقد پوزیتویسم

گرایش پوزیتویستی که حقاً باید آنرا منحط‌ترین گرایش فکری بشر در طول تاریخ دانست دارای اشکالات فراوانی است که ذیلاً به مهمترین آنها اشاره می‌شود:

۱ — با این گرایش، محکمترین پایه‌های شناخت، یعنی شناخت

حضوری و بدبیهیات عقلی، از دست می‌رود و با از دست دادن آنها نمی‌توان هیچگونه تبیین معقولی برای صحّت شناخت و مطابقت آن با واقع، ارائه داد چنانکه توضیح آن خواهد آمد و از این روی پوزیتیویستها کوشیده‌اند که شناخت حقیقی را به صورت دیگری تعریف کنند یعنی حقیقت را عبارت دانسته‌اند از شناختی که مورد قبول دیگران واقع شود و بتوان آن را با تجربهٔ حسّی اثبات کرد. و ناگفته‌پیداست که جعل اصطلاح، مشکل ارزش شناخت را حل نمی‌کند و موافقت و قبول کسانی که توجه به این مشکل ندارند نمی‌تواند ارزش و اعتباری را بیافریند.

۲ – پوزیتیویستها نقطهٔ اتكاء خود را بر ادراک حتی قرار داده‌اند که لرزانترین و بی‌اعتبارترین نقطه‌ها در شناخت است و شناخت حتی بیش از هر شناختی در معرض خطا می‌باشد. و با توجه به اینکه شناخت حتی هم در واقع در درون انسان، تحقق می‌یابد راه را برای اثبات منطقی جهان خارج، بر خودشان مسلود ساخته‌اند و نمی‌توانند هیچگونه پاسخ صحیحی به شباهت ایدآلیستی بدهند.

۳ – اشکالاتی که بر نظریهٔ اسمیّین وارد کردیم عیناً بر ایشان هم وارد است.

۴ – ادعای اینکه مفاهیم متافیزیکی، پوچ و فاقد محتوی هستند ادعایی گزارف و واضح البطلان است زیرا اگر الفاظی که دلالت بر این مفاهیم دارند به کلی فاقد معنی بودند فرقی با الفاظ مهمل نمی‌داشتند و نفي و اثبات آنها یکسان می‌بود. در صورتی که مثلاً آتش را علت حرارت دانستن هیچگاه با عکس آن یکسان نیست و حتی کسی که اصل علیت را انکار می‌کند منکر قضیه‌ای است که مفهوم آن را درک کرده است.

۵ – بر اساس گرایش پوزیتیویستی جایی برای هیچ قانون علمی به عنوان بک. قضیهٔ کلی و قطعی و ضروری، باقی نمی‌ماند زیرا این ویژگیها به هیچوجه قابل اثبات حسّی نیست و در هر موردی که تجربهٔ حتی انجام گرفت تنها

بی توان همان مورد را پذیرفت (صرف نظر از اشکالی که در خطاب‌پذیری ادراکات حسی وجود دارد و به همه موارد، سوابیت می‌کند) و در جایی که تجربهٔ حسی انجام نگیرد باید سکوت کرد و مطلقاً از نفی و اثبات، خودداری نمود.

۶ - مهمترین بن‌بستی که پوزیتویستها در آن گرفتار می‌شوند مسائل ریاضی است که به وسیلهٔ مفاهیم عقلی، حل و تبیین می‌گردد یعنی همان مفاهیمی که به نظر ایشان فاقد معنی است. و از سوی دیگر بی معنی دانستن قضایای ریاضی یا غیر علمی شمردن آنها چنان رسوایتنده است که هیچ اندیشمندی جرأت به زبان آوردن آن را نمی‌کند. از این روی گروهی از پوزیتویستهای جدید ناچار شده‌اند که نوعی شناخت ذهنی را برای مفاهیم منطقی، بپذیرند و کوشیده‌اند که مفاهیم ریاضی را هم به آنها ملحق سازند. و این یکی از نمونه‌های خلط بین مفاهیم منطقی و دیگر مفاهیم است. و برای ابطال آن همین بس که مفاهیم ریاضی، قابل انطباق بر مصادیق خارجی هستند و به اصطلاح، اتصافشان خارجی است در حالی که ویژگی مفاهیم منطقی این است که جز بر مفاهیم ذهنی دیگر، قابل انطباق نیستند.

اصالت حسی یا عقل

از پوزیتویسم که بگذریم انواع دیگری از حس گرایی در میان اندیشمندان غربی وجود دارد که معتقد‌تر و کم اشکال‌تر از آن است و غالباً وجود ادراک عقلی را می‌پذیرند ولی در مقام مقایسهٔ آن با ادراکات حسی، نوعی اصالت برای ادراکات حسی، قائل می‌شوند. و در مقابل آنان گروههای دیگری هستند که اصالت را از آن ادراکات عقلی می‌دانند.

معطالبی که می‌توان آنها را تحت عنوان «اصالت حسی یا عقل» مطرح کرد به دو بخش، منقسم می‌شود: یک دستهٔ معطالبی که مربوط به ارزشیابی شناختهای حسی و عقلانی و ترجیح یکی از آنها بر دیگری است و منی بایست در مبحث «ارزش شناخت» مورد بررسی قرار گیرد؛ و دیگری معطالبی که مربوط به

وابستگی یا استقلال آنها از یکدیگر است، یعنی آیا هریک از حسن و عقل، ادراکی جداگانه و مستقل از دیگری دارد یا ادراک عقل، تابع و وابسته به ادراک حسن است؟ دسته دوم نیز دارای دو بخش فرعی است: یکی مربوط به تصوّرات است، و دیگری مربوط به تصدیقات.

نخستین مبحثی که در اینجا مطرح می‌کنیم اصالت حسن یا عقل در تصوّرات است و منظور این است که بعد از پذیرفتن نوع ویژه‌ای از مفاهیم به نام کلّیات، و پذیرفتن نیروی درک کنندهٔ خاصی برای آنها به نام عقل، این سؤال مطرح می‌شود که آیا کار عقل تنها تغییر شکل دادن و تجرید و تعمیم ادراکات حسّی است یا اینکه خودش ادراک مستقلی دارد و حتّاً کسر، ادراک حسّی می‌تواند در پاره‌ای از موارد، شرط تحقق ادراک عقلی را فراهم کند؟

قالئین به اصالت حسن معتقدند که عقل، کاری جز تجرید و تعمیم و تغییر شکل دادن ادراکات حسّی ندارد و به دیگر سخن: هیچ ادراک عقلی نیست که مسبوق به ادراک حسّی و تابع آن نباشد، و در مقابل ایشان عقل گرایان غربی معتقدند که عقل، دارای ادراکات مستقلی است که لازمه وجود آن، و به تعبیر دیگر فطری آن است و برای درک آنها هیچ نیازی به هیچ ادراک قبلی ندارد. اما نظر صحیح این است که ادراکات تصوّری عقل که همان مفاهیم کلّی می‌باشد همیشه مسبوق به ادراک جزئی و شخصی دیگری است که گاهی آن ادراک جزئی، تصوّر ناشی از حسن است و گاهی علم حضوری که اساساً از قبیل تصوّرات نیست. ولی بهر حال، کار عقل منحصر به تغییر شکل دادن ادراکات حسّی نیست.

مبحث دوم، اصالت حسن یا عقل در تصدیقات است که باید آنرا مبحث مستقلی به شمار آورد و نمی‌توان آن را تابع مسئلهٔ قبلی، تلقی کرد. زیرا محور بحث در این مسئله آن است که پس از حصول مفاهیم سادهٔ عقلی، خواه تابع حسن فرض شود و خواه مستقل از آن، آیا حکم به اتحاد موضوع و محمول در قضیّة حملیه، و به تلازم یا تعانّ مقتضم و تالی در قضیّة شرطیه، همیشه منوط به تجربهٔ

حسی است یا اینکه عقل می‌تواند پس از به دست آوردن مفاهیم تصوری لازم، خودش مستقلاً حکم مربوط را صادر نماید بدون اینکه نیازی به کمک گرفتن از تجارب حسی داشته باشد؟ پس چنین نیست که هر کس در مسئله تصوّرات، قائل به اصالت حس شد ناصار باید در تصدیقات هم ملتزم به اصالت حس شود بلکه ممکن است کسی در آنجا قائل به اصالت حس بشود ولی در این مبحث، قائل به اصالت عقل گردد.

قائلین به اصالت حس در تصدیقات که معمولاً به نام «تجربیّین» (= آمپریستها) نامیده می‌شوند معتقدند که عقل بدون کمک گرفتن از تجارب حسی نمی‌تواند هیچ حکمی را صادر کند، ولی قائلین به اصالت عقل در تصدیقات برآورده که عقل، مدرکات تصدیقی خاصی دارد که آنها را مستقلاً و بدون نیاز به تجربه حسی، درک می‌کند.

عقل گرایان غربی معمولاً این ادراکات را فطري عقل می‌دانند و معتقدند که عقل به گونه‌ای آفریده شده که این قضایا را خود به خود درک می‌کند. ولی نظر صحیح این است که تصدیقات استقلالی عقل، یا از علوم حضوری، مایه می‌گیرد و یا در اثر تحلیل مفاهیم تصوری و سنجیدن رابطه آنها با یکدیگر حاصل می‌شود. و تنها در صورتی می‌توان همه تصدیقات عقلی را نیازمند به تجربه دانست که مفهوم «تجربه» را توسعه دهیم به گونه‌ای که شامل علوم حضوری و شهودهای باطنی و تجارب روانی هم بشود. ولی به هر حال، چنین نیست که همیشه تصدیق عقلی، نیازمند به «تجربه حسی» و در گرو بکار گرفتن اندامهای حسی باشد.

حاصل آن است که هیچکدام از نظریات حس گرایان و عقل گرایان چه در مسئله تصوّرات و چه در مسئله تصدیقات، بطور درست، صحیح نیست و نظر صحیح در هر باب، اصالت عقل به معنای خاصی است. اما در باب تصوّرات به این معنی که مفاهیم عقلی همان تصوّرات حسی تغییر شکل یافته نیست، و اما در باب تصدیقات به این معنی که عقل برای احکام ویژه خودش نیازی به تجربه حسی ندارد.

خلاصه

۱. پوزیتivistها منکر ادراک عقلی و مفاهیم کلی هستند و شناخت واقعی را همان شناخت حسی می دانند.
۲. ایشان معتقدند که آنچه به نام مفاهیم کلی نامیده می شود در واقع، الفاظی است ذهنی که به عنوان سمبولهایی برای مصادیق همگون، وضع شده است.
۳. ایشان معقولات ثانیه را الفاظی پوج و بی معنی قلمداد می کنند و مسائل متافیزیکی را «غیرعلمی» می دانند زیرا قابل اثبات با تجربه حسی نبستند.
۴. نخستین اشکال برایشان این است که با نادیده گرفتن علوم حضوری و بدیهیات عقلی، راهی برای اثبات ارزش شناخت نخواهند داشت.
۵. با توجه به درونی بودن ادراکات حسی، اساساً راهی برای اثبات جهان خارج ندارند و نمی توانند پاسخ قاطعی به شبهات ایدآلیستی بدهند.
۶. اشکالات واردہ بر اسمین عنان برایشان هم وارد است.
۷. پوج پنداشتن مفاهیم متافیزیکی ادعایی گراف واضح البطلان است.
۸. بر اساس گرایش پوزیتivistی جایی برای هیچ قانون علمی قطعی و ضروری، باقی نمی ماند.
۹. پوزیتivistها می بابستی مفاهیم ریاضی را هم پوج، تلقی کنند در حالی که جرأت چنین اظهاری را ندارند و از این روی بعضی از ایشان ناچار شده اند که آنها را به مفاهیم منطقی، ملحق سازند.
۱۰. اصالت حس با عقل به دو معنی به کار می رود: اول ترجیح ارزش و اعتباریکی از آنها بر دیگری، و دوم استقلال با وایستگی یکی به دیگری. و معنای دوم در دو مسئله مطرح می شود بکی در باب تصوّرات، و دیگری در باب تصدیقات.
۱۱. منظور از اصالت عقل در تصوّرات این است که تصوّرات عقلی همان تصوّرات حتی تغییر شکل یافته نیست.
۱۲. منظور از اصالت عقل در تصدیقات این است که همه احکام عقلی، نیازمند به تجربه حسی نمی باشد.

پرسش *

۱. پوزیتivistها چه الفاظی را «با معنی» و چه الفاظی را «بی معنی» می‌شمارند؟
۲. نظر پوزیتivistها درباره علوم حضوری و تجربه‌های درونی چیست؟
۳. چه اشکالاتی بر نظریه پوزیتivism، وارد است.
۴. در باب تصوّرات چند قول، وجود دارد؟ و کدامیک صحیح است؟
۵. در باب تصدیقات چه نظریاتی وجود دارد؟ و کدامیک صحیح است؟
۶. چگونه ممکن است کسی که در تصوّرات، قائل به اصلاح حس شده در تصدیقات، قائل به اصلاح عقل گردد؟

درس هفدهم

نقش عقل و حس در تصوّرات

شامل:

اصالت عقل یا حس در تصوّرات
نقد
تحقيق در مسئله

● اصالت عقل یا حس در تصوّرات

چنانکه اشاره کردیم فلاسفه غربی در مقام تبیین پدایش تصوّرات بردو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته معتقدند که عقل خود به خود یک سلسله از مفاهیم را درک می‌کند بدون اینکه نیازی به حس داشته باشد چنانکه «دکارت» درباره مفاهیم «خدا» و «نفس» از امور غیرمادی، و درباره «امتداد» و «شكل» از امور مادی، معتقد بود و اینگونه صفات مادیات را که مستقیماً از حس دریافت نمی‌شود «کیفیّات اولیه» می‌نامید در مقابل اوصافی از قبیل رنگ و بوی و مزه که از راه حواس، درک می‌شوند و آنها را «کیفیّات ثانویه» می‌خواند و به این صورت، نوعی اصالت برای عقل، قائل می‌شد. و از سوی دیگر، درک کیفیّات ثانویه را که با مشارکت حواس، حاصل می‌شود خطاب‌دار و غیرقابل اعتماد می‌شمرد و بدین ترتیب، نوعی دیگر هم از اصالت برای عقل، اثبات می‌کرد که مربوط به بحث ارزش شناخت است.

همچنین «کانت» یک سلسله از مفاهیم را به عنوان «ما تقدّم» یا «قبل از تجربه» به ذهن، نسبت می‌داد و از جمله مفهوم «زمان» و «مکان» را مربوط به مرتبه حساسیت، و مقولات دوازده گانه^۱ را مربوط به مرتبه فاهمه می‌دانست و درک این مفاهیم را خاصیّت ذاتی و فطريِ ذهن به حساب می‌آورد.

۱. به جدول ضمیمه مراجعه کنید.

جدول مقولات کانت

مثال	مقولات	احکام	
هر انسانی می میرد بعضی از مردم فیلسوف هستند سفراط حکیم بوده است	وحدت کرت تمامیت	کلی جزئی شخصی	کیفیت
انسان می میرد روح نمی میرد روح غیرماذی است	اثبات نفی حصر	ایجابی سلبی عدولی	کیفیت
خدا عادل است اگر خدا عادل است به مردم، پاداش و کیفر می دهد. یونان یا روم بزرگترین ملت اروپای باستان بوده اند	جوهر علت تبادل	حملی شرطی انفصالی	نسبت
ممکن است بعضی از ستارگان دارای موجودات زنده باشند زمین کروی است. خدا بالضروره عادل است.	امکان وجود ضرورت	احتمالی جزئی یقینی	جهت

دسته دیگر معتقدند که ذهن انسان مانند لوح ساده‌ای آفریده شده که هیچ نقشی در آن وجود ندارد و تماس با موجودات خارجی که به وسیله اندامهای حسی انجام می‌گیرد موجب پدایش عکسها و نقشهایی در آن می‌شود و به این صورت، ادراکات مختلف، پدید می‌آید. چنانکه از «ایپکون» نقل شده که «چیزی در عقل

نیست مگر اینکه قبلاً در حسن بوده است» و عین همین عبارت را «جان لاک» فیلسوف تجربی انگلیسی تکرار کرده است.

اما سخنان ایشان درباره پیدایش مفاهیم عقلی، متفاوت است و ظاهر بعضی از آنها این است که ادراک حتی به وسیله عقل، دستکاری می شود و تغییر شکل می یابد و تبدیل به ادراک عقلی می گردد همانگونه که نجخار، قطعات چوب را می برد و به شکلهای گوناگون درمی آورد و از آنها میزو صندلی و درب و پنجه را می سازد پس مفاهیم عقلی همان صورتهای حتی تغییر شکل یافته است. و بعضی دیگر از سخنانشان قابل چنین توجیهی هست که ادراک حتی، مایه و زمینه ادراک عقلی را فراهم می کند نه اینکه صورت حتی حقیقت تبدیل به مفهوم عقلی گردد.

قبلاً اشاره کردیم که تجربه گرایان افراطی مانند پوزیتویستها اساساً منکر وجود مفاهیم عقلی هستند و آنها را به صورت الفاظ ذهنی، تفسیر می کنند.

از سوی دیگر، بعضی از تجربه گرایان مانند «کنندیاک» فرانسوی تجربه ای را که موجب پیدایش مفاهیم ذهنی می شود منحصر به تجربه حتی می دانند در حالی که بعضی دیگر مانند «جان لاک» انگلیسی آن را به تجربه های درونی هم توسعه می دهند. و در این میان «بارکلی» وضع استثنائی دارد و تجربه را منحصر به تجربه درونی می داند زیرا وجود اشیاء مادی را انکار می کند و بر این اساس، دیگر جایی برای تجربه حتی، باقی نمی ماند.

باید اضافه کنیم که بسیاری از تجربه گرایان مخصوصاً کسانی که تجربه را شامل تجربه های درونی هم می دانند حوزه شناخت را منحصر به مادیات نمی کنند و امور ماوراء طبیعی را هم به وسیله عقل، اثبات می کنند هر چند بر اساس اصالت حس و وابستگی کامل ادراکات عقلی به ادراکات حتی، چنین اعتقادی چندان منطقی نیست چنانکه نفی ماوراء طبیعت هم بی دلیل است و از اینروی «هیوم» که به این نکته پی برد بود اموری را که مستقیماً مورد تجربه،

واقع نمی‌شوند مشکوک، تلقی کرد.^۱

روشن است که نقد تفصیلی و گسترش هر دو مشرب، نیازمند به کتاب مستقل و پرحجمی است که سخنان هر صاحبنظری جداگانه نقل و بررسی شود و چنین کاری با وضع این کتاب، مناسب نیست. از اینروی به نقد مختصراً از اصل نظرات بدون درنظر گرفتن ویژگیهای هر قول، بسنده می‌کنیم.

نقد

۱ — فرض اینکه عقل از آغاز وجود، دارای مفاهیم خاصی باشد و با آنها سرشنط شده باشد یا پس از چندی خودبخود و بدون تأثیر هیچ عامل دیگری به درک آنها نائل شود فرض قابل قبولی نیست و وجdan هر انسان آگاهی آنرا تکنیب می‌کند خواه مفاهیم مفروض، مربوط به مادیات باشند یا مربوط به مجرّدات و یا قابل صدق بر هر دو دسته.

۲ — با فرض اینکه یک سلسله مفاهیم، لازمه سرشنط و فطرت عقل باشد نمی‌توان واقع‌نمایی آنها را اثبات کرد و حتاً کشتمی توان گفت که فلان مطلب، مقتضای فطرت عقل است و جای چنین احتمالی باقی می‌ماند که اگر عقل، طور دیگری آفرینده شده بود مطالب را بگونه‌ای دیگر درک می‌کرد. برای جبران این نقیصه است که دکارت به حکمت خدا تمسک می‌کند و می‌گوید: اگر خدا این مفاهیم را برخلاف واقع و حقیقت، در سرشنط عقل نهاده بود لازمه اش این بود که فربیکار باشد.

ولی روشن است که صفات خدای متعال و علم فربیکاری او هم باید با دلیل عقلی، اثبات شود و اگر ادراک عقلی، ضمانت صحّتی نداشته باشد اساس این دلیل هم فرمی‌ریزد، و تضمین صحّت آن از راه این دلیل، مستلزم دور است.

۱. ر. ک: «ایدئوژوری تطبیعی» درس بایزدهم و دوازدهم.

۳— و اما فرض اینکه مفاهیم عقلی از تغییر شکل صورتهای حسی پدید می‌آید. مستلزم این است که صورتی که تغییر شکل می‌یابد و تبدیل به مفهوم عقلی می‌شود دیگر به شکل اولش باقی نماند در حالی که می‌بینیم همراه و همزمان با پیدایش مفاهیم کلی در ذهن، صورتهای حسی و خیالی هم به حال خودشان باقی هستند. افزون بر این، تغییر شکل و تبدیل و تبدل، مخصوصاً موجودات مادی است و چنانکه در جای خودش ثابت خواهد شد صورتهای ادراکی، مجرد هستند.

۴— بسیاری از مفاهیم عقلی مانند مفهوم علت و معلول اصلاً صورت حسی و خیالی ندارند تا گفته شود که از تغییر شکل صورتهای حسی پدید آمده‌اند.

۵— و اما فرض اینکه صورتهای حسی، مایه و زمینهٔ مفاهیم عقلی را فراهم می‌کنند و حقیقت تبدیل به آنها نمی‌شوند هر چند کم اشکالترو به حقیقت نزدیکتر است و می‌تواند در مورد بخشی از مفاهیم ماهوی پذیرفته شود ولی منحصر کردن زمینهٔ مفاهیم عقلی به ادراکات حسی، صحیح نیست و مثلًاً در مورد مفاهیم فلسفی نمی‌توان گفت که از تجربید و تعمیم ادراکات حسی به دست می‌آیند زیرا چنانکه اشاره شد در ازاء این مفاهیم هیچ ادراک حسی و خیالی، وجود ندارد.

تحقیق در مسئله

برای روشن شدن نقش حقیقی حس و عقل در تصوّرات، نگاهی به انواع مفاهیم و کیفیت پیدایش آنها در ذهن می‌افکریم:

هنگامی که چشم به منظرة زیبای باعچه می‌گشاییم رنگ‌های مختلف گلها و برگها توجه ما را جلب می‌کند و صورتهای ادراکی گوناگونی در ذهن مانقش می‌بندد و با بستن چشم، دیگر آن رنگ‌های زیبا و خیره کننده را نمی‌بینیم و این همان ادراک حسی است که با قطع ارتباط با خارج، از بین می‌رود. اما می‌توانیم همان گلها را در ذهن خودمان تصور کنیم و آن منظرة زیبا را به خاطر بیاوریم، و این همان ادراک خیالی است.

غیر از این صورتهای حسی و خیالی که نمایشگر اشیاء خاص و

مشخصی است یک سلسله مفاهیم کلی را هم در کمی کنیم که از اشیاء مشخصی حکایت نمی‌کنند مانند مفاهیم سبز، سرخ، زرد، ارغوانی، نیلوفری و ... همچنین خود مفهوم «رنگ» که قابل انطباق بر رنگ‌های گوناگون و متضاد است و نمی‌توان آنرا صورت رنگ پریله و مبهمی از یکی از آنها انگاشت. بدیهی است که اگر ما رنگ برگ درختان و چیزهای هم‌رنگ آنها را ندیده بودیم هرگز نه می‌توانستیم صورت خیالی آن را در ذهن خودمان تصور کنیم و نه مفهوم عقلی آن را. چنانکه نابینایان هیچ تصوری از رنگ‌ها ندارند و کسانی که فاقد حس بویایی هستند، هیچ مفهومی از بویهای مختلف ندارند. و از اینجاست که گفته‌اند «من فقد حسأ فقد علمأ» یعنی کسی که فاقد حسی باشد از نوعی از ادراکات و آگاهیها محروم خواهد بود.

پس بدون شک، پیدایش اینگونه مفاهیم کلی در گرو تحقق ادراکات جزئی آنهاست. ولی نه بدان معنی که ادراکات حسی، تبدیل به ادراک عقلی می‌شوند آنچنانکه چوب به صندلی، یا ماده به انرژی، و یا نوع خاصی از انرژی به نوع دیگری تبدیل می‌شود زیرا چنانکه گفتیم اینگونه تبدیل و تبدلات مستلزم آن است که تبدیل شونده به حال اوّلش باقی نماند در صورتی که ادراکات جزئی بعد از پیدایش مفاهیم عقلی هم قابل بقاء هستند. علاوه بر اینکه اصولاً تبدیل و تبدل، مخصوص مادیات است در حالی که ادراک مطلقاً مجرد است چنانکه در جای خودش ثابت خواهد شد ان شاء الله تعالى.

بنابراین، نقش حس در پیدایش اینگونه مفاهیم کلی تنها به عنوان زمینه و شرط لازم، قابل قبول است.

دسته دیگری از مفاهیم هستند که هیچ رابطه‌ای با اشیاء محسوس ندارند بلکه از حالات روانی، حکایت می‌کنند حالاتی که با علم حضوری و تحریره درونی، درک می‌شوند مانند مفهوم ترس، محبت، عداوت، لذت و درد.

بدون تردید اگر ما چنین احساسات درونی را نمی‌داشتمی هرگز نمی‌توانستیم مفاهیم کلی آنها را درک کنیم چنانکه کودک تا هنگامی که به

حدّ بلوغ نرسيله پاره‌ای از لذت‌های افراد بالغ را درک نمی‌کند و هیچ مفهوم خاصی هم از آنها ندارد. پس این دسته از مفاهيم هم نيازمند به ادراکات شخصي قبلی هستند ولی نه ادراکاتی که به کمک اندامهای حسی، حاصل شده باشد.

بنابراین، تجربه حسی، نقشی در حصول این دسته از مفاهيم ماهوي ندارد. از سوی دیگر، یک سلسله از مفاهيم داريم که اصلاً مصادق خارجي ندارند و تنها مصاديق آنها در ذهن، تحقق می‌یابند مانند مفهوم «کلی» که بر مفاهيم ذهنی دیگري منطبق می‌شود و هرگز در خارج از ذهن چيزی که بتوان آنرا «کلی» به معنای مفهوم قابل صدق بر افراد بي شمار ناميد وجود ندارد.

روشن است که اينگونه مفاهيم هم از تجرييد و تعميم ادراکات حسی به دست نمی‌آيد هر چند نيازمند به نوعی تجربه ذهنی هست یعنی تا يك سلسله از مفاهيم عقلی در ذهن، تحقق نیابد نمی‌توانيم چنین بررسی را درباره آنها انجام دهيم که آيا قابل صدق بر افراد متعدد هستند یا نه. و اين همان تجربه ذهنی است که اشاره كردیم. یعنی ذهن انسان، چنین قدرتی را دارد که به مفاهيم درون خودش، التفات پیدا کند و آنها را همانند «أبڑه» های خارجي، مورد شناسايی مجدد قرار دهد و مفاهيم خاصی از آنها انتزاع نماید که مصاديق اين مفاهيم انتزاع شده همان مفاهيم اوليه است. و به اين لحاظ است که اينگونه مفاهيم را که در علم منطق به کار می‌رود «معقولات ثانیه منطقی» می‌نامند.

و بالآخره می‌رسیم به يك سلسله دیگر از مفاهيم عقلی که مورد استفاده علوم فلسفی هستند و حتی بدیهیات اوليه نیز از همین مفاهيم تشکیل می‌یابند و از این روی حائز اهمیت فوق العاده‌ای می‌باشند. درباره پیدايش اين مفاهيم نظرهای گوناگونی بيان شده که بررسی آنها بطول می‌انجامد و به خواست خدا در مباحث هستی‌شناسی درباره کیفیت پیدايش هریک از مفاهيم مربوطه گفتگو خواهیم کرد. و در اینجا به قدر ضرورت، توضیحی پرامون آنها می‌دهیم و یادآور می‌شویم که این مفاهيم از آن جهت که بر اشیاء خارجي، حمل می‌شوند و به اصطلاح، اتصافشان خارجي است شبيه مفاهيم ماهوي هستند و از آن جهت که

حکایت از ماهیت خاصی نمی‌کنند و به اصطلاح، عروضشان ذهنی است شبیه مفاهیم منطقی هستند و از اینروی گاهی با این دسته و گاهی با آن دسته، اشتباه می‌شوند چنانکه چنین اشتباهاتی برای صاحبینظران بزرگ به ویژه فلاسفهٔ غربی، رخ داده است.

قبل‌اً دانسته‌ایم که ما نفس خودمان و همچنین حالات روانی یا صور ذهنی یا افعال نفسانی مانند ارادهٔ خودمان را با علم حضوری می‌یابیم. اکنون می‌افزاییم که انسان می‌تواند هریک از شوون نفسانی را با خود نفس بسنجد بدون اینکه توجهی به ماهیت هیچیک از آنها داشته باشد بلکه رابطهٔ وجودی آنها را مورد توجه قرار دهد و دریابد که نفس بدون یک یک آنها می‌تواند موجود باشد ولی هیچکدام از آنها بدون نفس، تحقق نمی‌یابد و با توجه به این رابطه، قضایوت کند که هریک از شوون نفسانی «احتیاج» به نفس دارد ولی نفس، احتیاجی به آنها ندارد بلکه از آنها «غنى» و «بى نياز» و «مستقل» است و بر این اساس مفهوم «علت» را از نفس، و مفهوم «معلول» را از هریک از شوون مذکور، انتزاع نماید.

واضح است که ادراکات حسی هیچ نقشی را در پیدایش مفاهیم احتیاج، استقلال، غنى، علت و معلول ندارند و انتزاع این مفاهیم، مسبوق به ادراک حسی مصدق آنها نیست و حتی علم حضوری و تجربهٔ درونی نسبت به هریک از آنها هم برای انتزاع مفهوم مربوط به آن، کافی نیست بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسهٔ گردد و رابطهٔ خاصی در نظر گرفته شود و به این لحاظ است که گفته می‌شود که این مفاهیم «ما بازاء عینی» ندارند در عین حالی که اتصافشان خارجی است.

نتیجه آنکه هر مفهوم عقلی، نیازمند به ادراک شخصی سابقی است ادراکی که زمینهٔ انتزاع مفهوم ویژه‌ای را فراهم می‌کند. و این ادراک در پاره‌ای از موارد، ادراک حسی، و در موارد دیگری علم حضوری و شهود درونی می‌باشد. پس نقش حس در پیدایش مفاهیم کلی عبارت است از فراهم کردن زمینه برای

یک دسته از مفاهیم ماهوی و بس، نقش اساسی را در پیدایش همه مفاهیم کلی، عقل ایفاء می‌کند.

خلاصه

۱. عقل گرایان غربی معتقدند که عقل یک سلسله از مفاهیم را بالفطره درک می‌کند که از جمله آنها می‌توان از مفاهیم فطری دکارت و مقولات کانت، یاد کرد.
۲. تجربه گرایان معتقدند که هیچ مفهوم عقلی بدون کمک گرفتن از تجربه، امکان ندارد و بعضی از ایشان همه آنها را نیازمند به تجربه حسی می‌دانند.
۳. قائل شدن به وجود مفاهیم عقلی از آغاز وجود انسان، یا پیدایش خودبخودی آنها در زمان خاصی، خلاف وجود است.
۴. با فرض فطری بودن مفاهیم عقلی نمی‌توان واقع‌نمایی آنها را اثبات کرد.
۵. اگر مفاهیم عقلی از تغییر شکل یافتن ادراکات حسی، حاصل می‌شد می‌بایستی خود آن ادراکات، بعد از تبدیل شدن باقی نمانند.
۶. تبدیل یافتن ادراک حسی به ادراک عقلی در مورد مقولات ثانیه معنی ندارد.
۷. ادراکات حسی را حتی به عنوان فراهم کننده زمینه برای مفاهیم عقلی در همه موارد نمی‌توان پذیرفت زیرا در ازاء همه مفاهیم عقلی، ادراک حسی وجود ندارد.
۸. برای پیدایش مفاهیم ماهوی که مصدق محسوسی نداشته باشند وجود ادراک حسی سابق، شرط لازم است و ازین روی فاقد هر حسی نمی‌تواند مفاهیم کلی مربوط به آنرا درک کند. به خلاف ماهیّات مجرد و مقولات ثانیه.
۹. نخستین مفاهیم فلسفی از مقایسه معلومات حضوری با یکدیگر و در نظر گرفتن رابطه وجودی آنها با یکدیگر انتزاع می‌شوند و در مرحله بعد، خود مفاهیم، نقش میانجی را ایفاء می‌کنند.
۱۰. نتیجه آنکه حس تنها نقش فراهم کننده شرط لازم برای پیدایش یک دسته از مفاهیم ماهوی را ایفاء می‌کند و بس.

پرسش *

۱. نظر عقل گرایان درباره پیدایش مفاهیم عقلی چیست؟
۲. تجربه گرایان چه نقشی را برای تجربه حسی در پیدایش مفاهیم عقلی قائل هستند؟
۳. نظریات این دو دسته از فلسفه غربی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟
۴. نقش حقیقی حس و عقل را در پیدایش مفاهیم کلی، بیان کنید.

درس هیجدهم

نقش عقل و حس در تصدیقات

شامل:

نکاتی پیرامون تصدیقات
تحقیق در مسئله

● نکاتی پیرامون تصدیقات

پیش از آنکه به بحث درباره نقش حس و عقل در تصدیقات بپردازیم لازم است نکاتی را پیرامون تصدیقات و قضایا گوشزد کنیم نکاتی که مربوط به علم منطق است و ما در اینجا به اندازه نیاز بحث، آنها را با اختصار بیان خواهیم کرد:

۱ - چنانکه در تعریف تصوّر، اشاره شد، هر تصوّری، فقط شائیت نشان دادن ماوراء خود را دارد یعنی هیچگاه تصوّریک امر خاص یا یک مفهوم کلی به معنای تحقق مطابق آن نیست و این واقع‌نمایی شائی، هنگامی به فعلیت می‌رسد که به شکل یک قضیه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد. مثلاً مفهوم «انسان» به تنها بی دلالتی بر تحقق انسان خارجی ندارد ولی هنگامی که با مفهوم «موجود» ترکیب شد و رابطه اتحادی، آنها را به صورت یک علم تصدیقی درآورد کاشفیت بالفعل از خارج پسدا می‌کند یعنی می‌توان این قضیه را که «انسان موجود است» به عنوان قضیه‌ای که حکایت از خارج می‌کند تلقی کرد.

حتی علمهای حضوری بسیط که هیچگونه ترکیب و تعددی ندارند (مانند احساس ترس) هنگامی که در ذهن یعنی ظرف علم حضولی، منعکس می‌شود دست کم دو مفهوم از آنها گرفته می‌شود: یکی مفهوم ماهوی «ترس» و دیگری مفهوم «هستی» و با ترکیب آنها به اینصورت انعکاس می‌یابد که «ترس هست»

و گاهی با اضافه کردن مفاهیم دیگری به صورت «من می‌ترسم» یا «من ترس دارم» درمی‌آید.

باید توجه داشت که گاهی تصوری که ساده و بی‌حکم به نظر می‌رسد در واقع منحل به تصدیق می‌شود مثلاً مفاد این قضیه که «انسان، حقیقت جو است» این است که انسانی که در خارج موجود است دارای صفت حقیقت جویی است. پس در واقع، موضوع قضیه (انسان) که در ظاهر، تصور ساده‌ای بیش نیست منحل به این قضیه می‌شود که «انسان در خارج موجود است» و آنگاه محمول «حقیقت جو» برای آن، اثبات می‌شود، این قضیه انحلالی و ضمنی را منطقیین «عقدالوضع» می‌نامند.

۲ — موضوع قضیه، گاهی تصوری است جزئی و حاکی از یک موجود مشخص، مانند «اُورست، مرتفع‌ترین قلهٔ روی زمین است» و گاهی مفهومی است کلی و قابل انطباق بر مصادیق بی‌شمار. و در صورت دوم گاهی از مفاهیم ماهوی است مانند «فلزات در اثر حرارت، منبسط می‌شوند» و گاهی از مفاهیم فلسفی است مانند «معلول بدون علت بوجود نمی‌آید» و گاهی مفهومی است منطقی مانند «نقیض سالبهٔ کلیه، موجبهٔ جزئیه است».

۳ — در منطق کلاسیک قضیه به دو صورت حملیه و شرطیه، تقسیم شده که اولی مشتمل بر موضوع و محمول است و رابطهٔ بین آنها «اتحادی» می‌باشد مانند «انسان، متفکر است» و دومی مشتمل بر مقتم و تالی است و رابطهٔ آنها یا تلازم است مانند «اگر سطحی مثلث باشد مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه خواهد بود» و یا تعاند است مانند «عدد یا زوج است یا فرد» یعنی اگر عددی زوج باشد فرد نخواهد بود و اگر فرد باشد زوج نخواهد بود. ولی شکل‌های دیگری هم برای قضایا می‌توان تصور کرد و همه آنها را می‌توان به شکل قضیه حملیه بازگرداند.

۴ — نسبت بین موضوع و محمول گاهی صفت «امکان» دارد مانند این قضیه «یک فرد انسان بزرگ‌تر از فرد دیگر است» و گاهی صفت ضرورت، مانند

این قضیه «هر کلی از جزء خودش بزرگتر است». این صفتها را منطقی‌ان «مادة قضیه» می‌نامند و هنگامی که در لفظ آورده شود آنها را «جهت قضیه» می‌خوانند.

مواد قضایا معمولاً به صورت ضمنی، لحاظ می‌شوند نه به عنوان رکنی برای آنها، ولی می‌توان محمول را در موضوع، ادغام کرد و ماده یا جهت قضیه را به صورت محمول و رکن آن درآورد مثلاً در قضایای بالا می‌توان گفت «بزرگتر بودن یک فرد انسان از فرد دیگر، ممکن است» و «بزرگتر بودن هر کلی از جزء خودش، ضروری است». اینگونه قضایا در واقع، نمایانگر چگونگی رابطه موضوع و محمول در قضایای دیگری هستند.

۵ – اتحادی که بین موضوع و محمول در نظر گرفته می‌شود گاهی اتحاد مفهومی است مانند «انسان بشر است» و گاهی اتحاد مصدقی مانند «انسان، حقیقت جو است» که موضوع و محمول آن، اتحاد مفهومی ندارند ولی مصدقاآ متحلند. نوع اول را «حمل اولی» و نوع دوم را «حمل شایع» می‌نامند.

۶ – در حمل شایع اگر محمول قضیه «موجود» یا معادل آن باشد قضیه را «هلیة بسیطه» و در غیر این صورت آنرا «هلیة مرکبه» می‌خوانند. اولی مانند «انسان موجود است» و دومی مانند «انسان حقیقت جو است».

پذیرفتن هلیة بسیطه، مبتنی بر این است که مفهوم «وجود» به عنوان یک مفهوم مستقل و قابل حمل (مفهوم محمولی) قبول شود. ولی بسیاری از فلاسفه غربی، مفهوم وجود را تنها به عنوان مفهوم حرفی و غیرمستقل می‌پنیرند و توضیح آن در بخش «هستی شناسی» خواهد آمد.

۷ – در هلیات مرکبه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست بیاید قضیه را «تحلیلی» و در غیر این صورت آنرا «ترکیبی» می‌نامند. مثلاً قضیه «هر فرزندی پدر دارد» تحلیلی است زیرا وقتی مفهوم «فرزند» را تحلیل می‌کنیم مفهوم «پدردار» از آن به دست می‌آید ولی این قضیه که «فلزات در اثر حرارت، انبساط می‌یابند» ترکیبی است زیرا از تحلیل معنای «فلز» به مفهوم «انبساط»

نمی‌رسیم. و همچنین این قضیه که «هرانسانی پدر دارد» ترکیبی است زیرا از تحلیل معنای «انسان» مفهوم «پدردان» به دست نمی‌آید. و نیز «هر معلولی محتاج به علت است» تحلیلی، و «هر موجودی محتاج به علت است» ترکیبی می‌باشد.

لازم است یادآور شویم که کانت قضایای ترکیبی را به دو قسم «مقدم بر تجربه» و «مؤخر از تجربه» تقسیم می‌کند و قضایای ریاضی را از قسم اول می‌شمارد ولی بعضی از پوزیتیویستها می‌کوشند که آنها را به «قضایای تحلیلی» برگردانند.

۸ — در منطق کلاسیک، قضایا به دو قسم بدیهی و نظری (= غیربدیهی) تقسیم شده‌اند. بدیهیات، قضایایی هستند که تصدیق به آنها احتیاج به فکر و استدلال ندارد ولی نظریات، قضایایی هستند که تصدیق به آنها نیازمند به فکر و استدلال است. سپس بدیهیات را به دو قسم فرعی، تقسیم کرده‌اند: یکی «بدیهیات اولیه» که تصدیق به آنها احتیاج به هیچ چیزی به جز تصور دقیق موضوع و محمول ندارد مانند قضیه محل بودن اجتماع نقیضین که آنرا «أُم القضایا» نامیده‌اند. و دیگری بدیهیات ثانویه که تصدیق به آنها درگرو به کار گرفتن اندامهای حتی یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است و آنها را به شش دسته تقسیم کرده‌اند: حسیات، وجودانیات، حدسیات، فطريات، تجربیات و متواترات.

اما حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان «بدیهی» به معنای واقعی دانست یکی بدیهیات اولیه، و دیگری وجودانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشد و حدسیات و فطريات از قضایای قریب به بدیهی هستند. و اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان، تلقی کرد و توضیح آن در مبحث «ارزش شناخت» خواهد آمد.

تحقیق در مسئله

مسئله اصالت حسّ یا عقل در تصدیقات هر چند معمولاً به صورت مسئله مستقلی مطرح نمی‌شود ولی با توجه به مبانی مکتبهای مختلف حسّ و عقلی می‌توان آراء ایشان را در این زمینه به دست آورد. مثلاً پوزیتیویستها که شناخت واقعی را منحصر به شناخت حسّ می‌دانند طبعاً در این مسأله هم سرسخنانه از اصالت حسّ، طرفداری می‌کنند و هرقضیّه غیرتجربی را بی معنی و یا فاقد ارزش علمی می‌پندازند. سایر تجربیّین به صورت معتقد‌تری بر نقش تجربهٔ حسّ تأکید می‌کنند ضمن اینکه نقش عقل را هم کمابیش می‌پذیرند. و اما عقل گرایان بر اهمیّت نقش عقل، تأکید می‌کنند و کمابیش به قضایای مستقل از تجربه معتقد‌ند. مثلاً کانت علاوه بر اینکه قضایای تحلیلی را بی نیاز از تجربه می‌داند یک دسته از قضایای ترکیبی و از جمله همه مسائل ریاضی را مقدم بر تجربه و بی نیاز از آن می‌شمارد.

برای اینکه سخن به درازانکشد از بررسی سخنان هریک از صاحبنظران

تجربی و عقلی، صرف نظر کرده به بیان نظر صحیح در این مسأله می‌پردازیم: با توجه به اینکه در بدیهیات اولیه، تصور دقیق موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کفايت می‌کند. بخوبی روشن می‌شود که اینگونه تصدیقات نیازی به تجربهٔ حسّ ندارند هر چند ممکن است تصور موضوع و محمول آنها نیازمند به حسّ باشد. زیرا سخن در این است که بعد از آنکه موضوع و محمول دقیقاً تصور شدند — خواه تصور آنها منوط به استفاده از اندامهای حسّی باشد یا نباشد — آیا تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع، نیازی به کاربردن حواس دارد یا نه؟ وفرض، اینست که در بدیهیات اولیه، صرف تصور موضوع و محمول، کافی است که عقل، حکم به اتحاد آنها نماید.

قضایای تحلیلی کلاً همین حکم را دارند زیرا در این قضایا، مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و روشن است که تحلیل مفهوم، امری است ذهنی و بی نیاز از تجربهٔ حسّ. و ثبوت محمولی که از خود موضوع به

دست می‌آید نیز ضروری و به منزله «ثبت الشیء لنفسه» است.

همین حکم برای حملهای اولی نیز ثابت و مستغنى از بیان است.

همچنین قضایایی که از انعکاس علوم حضوری در ذهن به دست می‌آیند (و جدانیات) هیچ نیازی به تجربه حسی ندارند زیرا در این قضایا حتی مفاهیم تصوّری هم از علوم حضوری گرفته می‌شود و تجربه حسی ابدأ راهی به آنها ندارد. با توجه به اینکه صور ذهنی به رشکلی باشند — خواه حسی و خواه خیالی و خواه عقلی — با علم حضوری، درک می‌شوند تصدیق به وجود آنها به عنوان افعال یا افعالات نفسانی از قبیل وجدانیات است و نیازی به تجربه حسی ندارد هر چند بدون انجام گرفتن تجربه حسی پاره‌ای از آنها مانند صورتهای حسی، تحقیق نمی‌یابد ولی کلام در این است که بعد از تحقیق آنها و بعد از آنکه ذهن، آنها را به مفاهیم وجودی و ماهوی، تحلیل کرد آیا حکم به اتحاد این مفاهیم که موضوع و محمول قضیه را تشکیل می‌دهند نیازی به تجربه حسی دارد یا نه؟ و پیدا است که حکم در هیئت‌بسطیه‌ای که مربوط به امور وجدانی است نیازی به نکار بردن اندامهای حسی ندارد بلکه حکمی است بدیهی و حاکی از علم حضوری خطاناپذیر.

اما تصدیق به وجود مصادیق محسوسات در خارج، هر چند به گمان بعضی به محض تحقق تجربه حسی، حاصل می‌شود ولی با دقت، معلوم می‌گردد که قطعیت این حکم، نیاز به برهان عقلی دارد چنانکه بزرگان فلسفه اسلامی مانند ابن سینا و صدرالمتألهین و علامه طباطبائی، تصریح فرموده‌اند.^۱ زیرا صورتهای حسی، ضمانتی برای صحت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند.

بنابراین، تنها در اینگونه قضایا است که می‌توان برای تجربه حسی،

^۱: ر. ک: «تعلیقات ابن سینا»، ص ۱۴۸ و ۸۸ و ۶۸، و «اسفار»، ج ۳، ص ۴۹۸، و «نهاية الحكمة»، مرحله ۱۱، فصل ۱۳.

نقشی قائل شد، اما نه نقش تام و تعیین کننده بلکه نقشی ضمنی و مقدماتی. همچنین در قضایای حسی کلی که در اصطلاح منطقیین «تجربیات» یا «تجربات» نامیده می‌شود علاوه بر نیاز باد شده به حکم عقل برای اثبات مصاديق خارجی، نیاز دیگری هم به برهان عقلی برای تعمیم و اثبات کلیت آنها وجود دارد چنانکه در درس نهم اشاره شد.

نیز مضاعف شدن شناخت در هر قضیه و علم به ضرورت مفاد آن و محال بودن نقیضش نیازمند به «أُم القضایا» یعنی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین است.

نتیجه آنکه هیچ تصدیق یقینی به صرف تجربه حسی، حاصل نمی‌شود ولی قضایای یقینی بی نیاز از تجربه حسی، فراوان است. و با توجه به این حقیقت، بی مایگی اندیشه پوزیتویستی بسی روشتر و مؤکدتر می‌گردد.

خلاصه

۱. تصور تنها را هیچگاه نمی‌توان به عنوان شناختی که از واقعیات خارجی، حکایت می‌کند تلقی کرد بلکه حکایت بالفعل، مخصوص تصدیق و قضیه است.
۲. پاره‌ای از تصویرات، دارای یک تصدیق ضمنی هستند مانند عقدالوضع این قضیه «انسان حقیقت جو است».
۳. موضوع قضیه گاهی تصوری است جزئی و گاهی مفهومی ماهوی یا فلسفی یا منطقی.
۴. در منطق کلاسیک قضایا به دو قسم حملیه و شرطیه، تقسیم شده‌اند ولی می‌توان شکل‌های دیگری را هم برای قضایا در نظر گرفت، نیز می‌توان همه آنها را به حملیه برگرداند.
۵. قضایا از نظر موادشان به دو قسم ممکنه و ضروریه، تقسیم می‌شوند.
۶. در هریک از آنها می‌توان محمول را با موضوع، ترکیب کرد و ماده قضیه را به صورت محمول آن درآورد.
۷. حمل گاهی به لحاظ اتحاد مفهومی است که «حمل اولی» نامیده می‌شود و گاهی به لحاظ اتحاد مصدقی که «حمل شایع» نامیده می‌گردد.
۸. در حمل شایع اگر مفاد قضیه، وجود موضوع باشد آنرا «هلیة بسیطه» و در غیر این صورت، آنرا «هلیة مرکب» نامند.
۹. در هلیات مرکب اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید آنرا «تحلیلی» و گرنه آنرا «ترکیبی» خوانند.
۱۰. قضایا به دو قسم بدیهی و نظری، تقسیم می‌شوند و قضایای بدیهی به معنای واقعی بر دو دسته اند: یکی بدیهیات اولیه که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کافی است، و دیگری وجودیات که از علوم حضوری گرفته می‌شوند.
۱۱. بدیهیات اولیه و مطلق قضایای تحلیلیه، نیازی به تجربه حسی ندارند. همچنین وجودیات، حمل اولی هم در حقیقت از بدیهیات اولیه است.

۱۲. قضایایی که حکایت از وجود صورتهای حتی در نفس می‌کنند نیز از وجود اثبات بشرطی روند.

۱۳. تنها قضایایی که حکایت از وجود محسوسات خارجی و صفات آنها می‌نمایند نیاز به تجربه حتی دارند آن هم به عنوان شرط لازم نه شرطی کافی. زیرا حکم قطعی به وجود محسوس خارجی، نیازمند به برهان عقلی است.

۱۴. تجربیات علاوه بر نیاز مذکور به حکم عقل، نیاز دیگری هم به برهان عقلی برای اثبات کلیتیشن دارند.

۱۵. مضاعف شدن شناخت در هر قضیه، نیازمند به حکم عقل به محال بودن اجتماع نقیضین است.

۱۶. نتیجه آنکه هیچ تصدیق یقینی به صرف تجربه حتی، حاصل نمی‌شود اما تصدیقات یقینی بی نیاز از تجربه حتی، فراوان است.

پرسش*

۱. آیا تصور می‌تواند به تنها بی حکایت بالفعل از خارج داشته باشد؟
۲. چگونه تصور، متضمن تصدیق می‌شود؟
۳. قضایا از نظر کلی و جزئی بودن موضوع به چند دسته تقسیم می‌شوند؟
۴. رابطه قضایای حملیه و شرطیه را با ذکر مثال، بیان کنید.
۵. ماده قضیه چیست؟ و چه فرقی با جهت قضیه دارد؟
۶. قضایا از نظر مواد به چند دسته تقسیم می‌شوند؟
۷. چگونه می‌توان ماده قضیه را محمول آن قرار داد؟
۸. فرق بین حمل اولی و حمل شایع چیست؟
۹. هلیات بسیطه و مرکبه را تعریف کنید.
۱۰. فرق بین قضایای تحلیلی و ترکیبی کدام است؟
۱۱. قضایای بدیهی و نظری را طبق منطق کلاسیک، تعریف و سپس ارزیابی کنید.
۱۲. کدامیک از قضایا نیاز به تجربه حسی دارند؟
۱۳. آیا هیچ قضیه یقینی وجود دارد که عقل، نقشی در آن نداشته باشد؟
۱۴. نقش عقل را در انواع قضایا شرح دهید.

درس نوزدهم

ارزش شناخت

شامل:

بازگشت به مسئله اصلی
حقیقت چیست؟
معیار بازشناسی حقایق
تحقیق در مسئله
ملاک صدق و کذب قضایا
نفس الامر

● بازگشت به مسئله اصلی

دانستیم که مسئله اصلی شناخت شناسی این است که آیا انسان، توان کشف حقایق و اطلاع بر واقعیات را دارد یا نه؟ و اگر دارد از چه راهی می‌تواند به آنها برسد؟ و معیار بازشناسی حقایق از پندارهای نادرست و مخالف با واقع چیست؟ و به دیگر سخن: محور اصلی مباحث شناخت شناسی را مسئله «(ارزش شناخت)» تشکیل می‌دهد و سایر مسائل از مقدمات یا توابع این مبحث به شمار می‌روند.

و چون شناخت، دارای انواع گوناگونی است طبعاً مسئله ارزش شناخت هم ابعاد مختلفی خواهد داشت ولی آنچه برای فلسفه اهمیت ویژه‌ای دارد ارزشیابی شناخت عقلانی و اثبات توان عقل بر حل مسائل هستی شناسی و سایر شاخه‌های فلسفه است.

ما نخست به بررسی اقسام کلی شناخت پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که یک دسته از شناختهای انسان، بی‌واسطه و حضوری، و به تعبیر دیگر: یافتن خود واقعیت است. و در چنین شناختهایی جای احتمال خطأ هم وجود ندارد. ولی نظر به اینکه این شناختها به تنها بی نیاز علمی بشر را رفع نمی‌کند به بررسی علم حصولی و اقسام آن، همت گماشیم و نقش حس و عقل را در آنها روشن کردیم.

اکنون نوبت آن فرا رسیده که به مسئله اصلی بازگردیم و به تبیین ارزش

شناختهای حصولی پردازیم. و با توجه به اینکه شناخت حصولی به معنای کاشف بالفعل از واقعیات، همان تصدیقات و قضایا است طبعاً ارزشیابی شناختهای حصولی هم در دایره آنها انجام می‌گیرد و اگر سخنی از تصوّرات به میان بیاید به صورت ضمنی و به عنوان اجزاء تشکیل دهنده قضایا خواهد بود.

حقیقت چیست؟

مشکل اساسی در باب ارزش شناخت این است که چگونه می‌توان اثبات کرد که شناخت انسان، مطابق با واقع است؟ و این مشکل در موردی رخ می‌نماید که بین شناسنده و متعلق شناخت، واسطه‌ای در کار باشد که به لحاظ آن، فاعل شناسایی، متصف به «عالی» و متعلق شناسایی، متصف به «معلوم» گردد و به دیگر سخن: علم غیر از معلوم باشد، اما در موردی که واسطه‌ای در کنار نباشد و عالم، وجود عینی معلوم را بباید طبعاً جای چنین سوالی هم نخواهد بود. بنابراین، شناختی که شأنیت حقیقت بودن — یعنی مطابق با واقع بودن — و خطأ بودن — یعنی مخالف با واقع بودن — را دارد همان شناخت حصولی است و اگر شناخت حضوری، متصف به حقیقت شود به معنای نفي خطأ از آن است.

ضمناً تعریف «حقیقت» که در مبحث ارزش شناخت، مورد بحث واقع می‌شود معلوم شد یعنی عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند. و اما تعریفهای دیگری که احياناً برای حقیقت می‌شود مانند تعریف پرآگماتیستها «حقیقت عبارت است از فکری که در زندگی عملی انسان، مفید باشد» یا تعریف نسبیین که «حقیقت عبارت است از شناختی که مقتضای دستگاه ادراکی سالم باشد» یا تعریف سومی که می‌گوید «حقیقت عبارت است از آنچه همه مردم بر آن، اتفاق دارند» یا تعریف چهارمی که می‌گوید «حقیقت عبارت است از شناختی که بتوان آنرا با تجربه حسی، اثبات کرد» همه اینها در واقع، فرار از موضوع بحث و شانه‌حالی کردن از پاسخ به سوال اساسی در مبحث

ارزش شناخت است و می‌توان آنها را به عنوان نشانه‌هایی از عجز تعریف کنند گان نسبت به حل این مسأله، تلقی کرد. و به فرض اینکه بتوان توجیه صحیحی برای بعضی از آنها ارائه داد یا آنها را حمل بر تعریف به لوازم اخصر کرد (که تعریف صحیحی نیست) یعنی به عنوان ذکر نشانه‌های خاصی از بعضی از حقایق به حساب آورد یا حمل بر اصطلاحات خاصی نمود ولی به هر حال باید توجه داشت که هیچ‌کدام از این توجیهات، راهی به سوی حل مسأله مورد بحث نمی‌گشاید و همچنان سؤال درباره حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع، به حال خود محفوظ مانده پاسخ صحیح و روشنگری می‌طلبد.

معیار بازناسی حقایق

عقل گرایان، معیار بازناسی حقایق را «فطرت عقل» معرفی می‌کنند و قضایایی را که به شکل صحیحی از بدیهیات، استنتاج شود و در واقع، جزئیاتی از آنها را تشکیل دهد حقیقت می‌شمارند و قضایای حسی و تجربی را هم تا آنجا که به کمک براهین عقلی، قابل اثبات باشد معتبر می‌دانند. ولی بیانی از ایشان برای مطابقت بدیهیات و فطریات با واقعیات، به ما نرسیده جز آنچه از دکارت نقل کردیم که در مورد افکار فطری به حکمت و عدم فریبکاری خدای متعال، تمسک کرده بود، وضعف آن هم روشن است چنانکه در درس هفدهم گذشت. البته جای هیچ شکی نیست که عقل، بعد از تصور موضوع و محمول قضایای بدیهی، خودبخود و بدون نیاز به تجربه، قاطعانه حکم به اتحاد آنها می‌کند و کسانی که در باره این قضایا تشکیکاتی کرده‌اند یا موضوع و محمول آنها را درست تصور نکرده‌اند و یا دچار نوعی بیماری و وسواس بوده‌اند. ولی سخن در این است که آیا این نوع درک با اصطلاح فطری، لازمه نوع آفرینش عقل انسانی است بطوری که ممکن است عقل موجود دیگری (مثلًا عقل جن) همین قضایا را به گونه دیگری درک کند یا اگر عقل انسان، طور دیگری آفریده شده بود مطالب را به صورت دیگری درک می‌کرد و یا اینکه این ادراکات کاملاً مطابق با واقع و

نمایشگر امور نفس الامری است و هر موجود دیگری هم که دارای عقل باشد به همین صورت، درک خواهد کرد؟

واضح است که معنای ارزش واقعی داشتن و حقیقت بودن شناخت عقلانی همین شق دوم است ولی صرف فطری بودن آن (بنابراینکه به صورت صحیحی تفسیر شود) چنین مطلبی را اثبات نمی‌کند.

از سوی دیگر، تجربه گرایان، معیار حقیقت بودن شناخت را این دانسته‌اند که قابل اثبات به وسیله تجربه باشد و بعضی از ایشان افزواده‌اند که باید با تجربه عملی (پراتیک) اثبات شود.

اما روش است که اولاً این معیار فقط درباره محسوسات و اموری که قابل تجربه عملی باشند کارآیی دارد و حتی مطالب منطقی و ریاضی محض را نمی‌توان با این معیار سنجید. و ثانیاً نتیجه تجربه حسی و عملی را باید به وسیله علم حصولی، درک کرد و عیناً سؤال مورد بحث درباره آن تکرار می‌شود که آن علم حصولی چه ضمانت صحبتی دارد و حقیقت بودن آن را با چه معیاری باید تشخیص داد؟

تحقیق در مسئله

نقطه اصلی اشکال در علوم حصولی این است که چگونه می‌توان مطابقت آنها را با متعلقات خودشان تشخیص داد در حالی که راه ارتباط ما را با خارج، همواره همین صورتهای ادراکی و علوم حصولی، تشکیل می‌دهند؟! بنابراین باید کلید حل اشکال را در جایی جستجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک، اشراف یابیم و تطابق آنها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم. و آن قصاید وجودانی است که از یک سو متعلق ادراک را که مثلاً همان حالت ترس است حضوراً می‌یابیم و از سوی دیگر صورت ذهنی حاکی از آن را بی واسطه درک می‌کنیم. و از این روی قضیه «من هستم» یا «من می‌ترسم» یا «من شک دارم» به هیچ وجه قابل شک و

تردید نیست. پس این قضایا (وجدانیات) نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صد آنها ثابت می‌شود و خطا و اشتباه، راهی به سوی آنها نمی‌یابد. البته باید دقّت کنیم که این قضایا را با تفسیرهای ذهنی، در نیامیزیم چنانکه در درس سیزدهم یادآور شدیم.

نظیر این اشراف را در قضایای منطقی که از صورتها و مفاهیم ذهنی دیگری حکایت می‌کنند می‌یابیم زیرا هر چند حاکی و محکی در دو مرتبه ذهن قرار گرفته اند ولی هر دو مرتبه آن نزد نفس (= من درک کننده) حاضرند. مثلاً این قضیه که «مفهوم انسان، مفهوم کلی است» قضیه‌ای است که از ویژگی «مفهوم انسان» حکایت می‌کند مفهومی که در ذهن، حاضر است و ما می‌توانیم با تجربه درون ذهنی، این ویژگی را در آن تشخیص دهیم یعنی بدون بکار گرفتن اندامهای حسی و واسطه شدن صورت ادراکی دیگری دریابیم که این مفهوم، حکایت از فرد خاصی نمی‌کند بلکه قابل صدق بر افراد بی‌شمار است، پس قضیه «مفهوم انسان، کلی است» صادق خواهد بود.

بدین ترتیب راه برای بازشناسی دو دسته از قضایا گشوده می‌شود ولی این مقدار هم برای تشخیص همه علوم حصولی، کفایت نمی‌کند. و اگر بتوانیم ضمانت صحّتی برای بدیهیات اولیه به دست بیاوریم به موفقیت کامل رسیده ایم زیرا در پرتو آنها می‌توانیم قضایای نظری و از جمله قضایای حسی و تجربی را بازشناسی و ارزشیابی کنیم.

برای این کار باید در ماهیّت این قضایا بیشتر دقّت کنیم: از یک سوی، مفاهیم تصوّری آنها را مورد بررسی قرار دهیم که از چگونه مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می‌آیند؟ و از سوی دیگر در رابطه آنها بیندیشیم که چگونه عقل، حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها می‌کند؟

اما جهت اول را در درس هفدهم روشن کردیم و دانستیم که این قضایا از مفاهیم فلسفی، تشکیل می‌یابند مفاهیمی که به علوم حضوری، منتهی می‌شوند. یعنی نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و

سپس «علت» و «معلول» را از معلومات بلاواسطه وجودانیات، انتزاع می‌کنیم و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می‌یابیم و سایر مفاهیم فلسفی هم به آنها باز می‌گردند.

و اما جهت دوم — یعنی کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها — با مقایسه موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر، روشن می‌شود. به این معنی که همه این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید. مثلاً در این قضیه که «هر معلولی احتیاج به علت دارد» هنگامی که به تحلیل مفهوم «معلول» می‌پردازیم به این نتیجه می‌رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن، وابسته به موجود دیگری باشد یعنی «احتیاج» به موجود دیگری داشته باشد که آنرا «علت» می‌نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی می‌یابیم. به خلاف این قضیه که «هر موجودی احتیاج به علت دارد» زیرا از تحلیل مفهوم «موجود» مفهوم «احتیاج به علت» به دست نمی‌آید، و از این روی نمی‌توان آن را از قضایای بدیهی به حساب آورد بلکه از قضایای نظری صادق هم نیست.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می‌شوند و به سرچشمۀ ضمانت صحت، دست می‌یابند.

ممکن است اشکال شود که آنچه را ما با علم حضوری می‌یابیم معلول شخصی است پس چگونه می‌توانیم حکم آنرا درباره هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلّی را بدیهی بشماریم؟

پاسخ این است که هر چند ما از یک پدیدهٔ خاصی — مانند ارادهٔ خودمان — مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود بلکه از آن جهت که وجود آن، وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود. البته اثبات این خصوصیت برای موارد دیگر،

نیازمند به برهان عقلی است و از این روی این قضیه به تنها بی نمی تواند نیازمندی پدیده های مادی را به علت، اثبات کند مگر آنکه با برهان عقلی، وابستگی وجودی آنها ثابت شود چنانکه به خواست خدا در باب علت و معلوم، برهان آن را بیان خواهیم کرد، ولی با همین قضیه می توان حکم کرد که هر جا وابستگی وجودی، ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت خواهد بود.

نتیجه آنکه: راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه، اتکاء آنها بر علوم حضوری است.

ملأک صدق و کذب قضایا

با توضیحی که پیرامون معیار بازشناسی حقایق دادیم روشن شد که قضایای بدیهی مانند بدیهیات اولیه و وجدانیات، دارای ارزشی یقینی هستند و راز خطاناپذیری آنها این است که تطابق علم و معلوم به وسیله علم حضوری، ثابت می شود. و قضایای غیربدیهی را باید با معیارهای منطقی، ارزشیابی کرد یعنی اگر قضیه ای بر طبق ضوابطی که در علم منطق برای استنتاج، بیان شده از قضایای بدیهی به دست آمده صحیح، و در غیر این صورت، ناصحیح خواهد بود. البته باید توجه داشته باشیم که نادرست بودن دلیل، همیشه نشانه نادرستی نتیجه نیست، زیرا ممکن است برای اثبات مطلب صحیحی از دلیل نادرستی استفاده شود. بنابراین، بطلان دلیل فقط می تواند دلیل عدم اعتماد به نتیجه باشد نه دلیل غلط بودن واقعی آن.

در اینجا ممکن است شبهه ای القاء شود که بر اساس تعریفی که برای حقیقت شد که عبارت است از شناختی که مطابق با واقع باشد حقیقت و خطا تنها در قضایایی مورد پیدا می کند که بتوان آنها را با واقعیت خارجی سنجید اما قضایای متأفیزیکی دارای واقعیت عینی نیستند که بتوان تطابق آنها را آزمود، و از اینروی نمی توان آنها را حقیقت یا غلط دانست بلکه باید گفت که این قضایا پوچ و بی معنی هستند!

این شبهه از آنجا ناشی می‌گردد که واقعیت خارجی و عینی، مساوی با واقعیتهای مادی پنداشته می‌شود و برای رفع آن باید خاطرنشان کرد که اولاً واقعیت خارجی و عینی منحصر به مادیات نیست و شامل مجرّدات هم می‌شود بلکه در جای خودش ثابت خواهد شد که بهره آنها از واقعیت بیش از بهره مادیات است. و ثانیاً منظور از واقعی که قضايا باید مطابق با آن باشند مطلق محکیات قضایا، و منظور از خارج، ماوراء مفاهیم آنها است هرچند آن واقعیات و محکیات در ذهن، تقریر یافته باشند یا از امور روانی باشند و چنانکه توضیح دادیم قضایای منطقی خالص از امور ذهنی دیگری حکایت می‌کنند و نسبت مرتبه‌ای از ذهن که جای تقریر محکیات این قضایا است به مرتبه‌ای که بر آن، اشراف دارد مانند نسبت خارج از ذهن به ذهن است.

بنابراین، ملاک کلی صدق و کذب قضایا، تطابق و عدم تطابق آنها با ماوراء مفاهیم آنهاست. یعنی راه تشخیص صدق و کذب قضایای علوم تجربی این است که آنها را با واقعیتهای مادی مربوط بسنجهیم مثلاً برای پی بردن به صحّت این قضیه که «آهن در اثر حرارت، انبساط می‌یابد» این است که آهن خارجی را حرارت دهیم و تفاوت حجم آن را بیازماییم، ولی قضایای منطقی را باید مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آنها قرار دارند بسنجهیم، و برای تشخیص صحّت و خطای قضایای فلسفی باید رابطه ذهن و عین را مورد توجه قرار دهیم یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیات عینی آنها اعم از مادی و مجرّد به گونه‌ای باشند که ذهن، مفاهیم مربوطه را از آنها انتزاع کند. و این سنجش مستقیماً در قضایای وجودی انجام می‌گیرد و با یک یا چند واسطه در سایر قضایا، چنانکه توضیحش گذشت.

نفس الامر

در بسیاری از عبارات فلاسفه به این تعبیر برمی‌خوریم که فلان مطلب مطابق با «نفس الامر» است از جمله در مورد «قضایای حقیقیه» که بعضی با

هیچیک از مصاديق موضوع آنها در خارج، موجود نیست ولی هر وقت موجود شود محمول برای آن، ثابت خواهد بود در چنین قضایایی گفته می شود که ملاک صدق آنها مطابقت با نفس الامر است زیرا همه مصاديق آنها در خارج، موجود نیست تا مطابقت مفاد قضایا را با آنها بسنجیم و بگوییم که مطابق با خارج است.

همچنین در قضایایی که از معقولات ثانیه تشکیل می شوند مانند قضایای منطقی یا قضایایی که احکامی برای معدهمات و محالات اثبات می کنند گفته می شود که ملاک صدق آنها مطابقت با نفس الامر است.

در باره معنای این اصطلاح، سخنرانی گفته شده که یا تکلف آمیز است مانند اینکه بعضی از فلاسفه گفته اند منظور از کلمه «امر» عالم مجرّدات است، و یا مشکلی را حل نمی کند مانند اینکه گفته شده که منظور از نفس الامر، خود شیء است زیرا این سؤال به حال خود باقی می ماند که سرانجام برای ارزشیابی این قضایا باید آنها را با چه چیزی سنجید؟

با توضیحی که در ملاک صدق و کذب قضایا داده شد روش گشت که منظور از نفس الامر غیر از واقعیات خارجی، ظرف ثبوت عقلی محکیات می باشد که در موارد مختلف، تفاوت می کند و در مواردی مرتبه خاصی از ذهن است مانند قضایای منطقی، و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است مانند محکی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین، و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می شود چنانکه می گویند: «علت عدم معلوم، عدم علت است» که رابطه علیّت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلوم، برقرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می شود.

خلاصه

۱. حقیقت بودن شناخت، عبارت است از مطابقت آن با واقعی که از آن، حکایت می‌کند و سایر تعاریف، مستلزم خروج از محل بحث است.
۲. عقل گرایان، معیار بازشناسی حقایق را فطرت عقل، معرفی می‌کنند ولی این معیار نمی‌تواند مطابقت قضایا را با واقعیتات، اثبات کند.
۳. تجربه گرایان، معیار حقیقت را تجربه حسی می‌دانند ولی علاوه بر اینکه کاربرد این معیار، مخصوص محسوسات است نتیجه مطلوب نمی‌دهد زیرا حاصل تجربه را باید با حسن، درک کرد که مجدداً نیاز به ارزشیابی دارد.
۴. وجودیات چون انکاس ذهنی علوم حضوری است و تطابق آنها را می‌توان حضوراً درک کرد دارای ارزش صد درصد می‌باشد.
۵. همچنین قضایای منطقی که حکایت از امور ذهنی دیگری دارند با تجربه درون ذهنی، قابل ارزشیابی هستند.
۶. تصوّرات تشکیل دهنده قضایای بدیهی از قبیل مقولات ثانیه هستند که بی‌واسطه یا با واسطه از علوم حضوری گرفته می‌شوند و اتحاد آنها با تجربه درون ذهنی، ثابت می‌شود زیرا مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و اثبات اتحاد آنها نیاز به امر خارجی ندارد. و بنابراین، راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه هم اتكاء آنها بر علوم حضوری است.
۷. واقعیتی که قضایای صادقه باید مطابق آن باشند اعم از واقعیت‌های مادی و مجرد، و همچنین اعم از واقعیت‌های ذهنی و عینی است.
۸. منظور از نفس الامر، همان محکم قضایا است و موارد آن به حسب اختلاف انواع قضایا تفاوت می‌کند. مثلاً مصدق نفس الامر در قضایای علوم تجربی، واقعیتات مادی؛ و در وجودیات، واقعیت‌های نفسانی؛ و در قضایای منطقی مرتبه خاصی از ذهن؛ و در پاره‌ای از موارد، واقعیت مفروض است.

پرسش *

۱. چه ارتباطی میان مباحث شناخت‌شناسی می‌بینید؟
۲. تعاریف حقیقت را بیان و نقادی کنید.
۳. معیار حقیقت را از دیدگاه عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، بیان و نقادی کنید.
۴. دلیل حقیقت بودن وجودیات چیست؟
۵. حقیقت بودن قضایای منطقی چگونه ثابت می‌شود؟
۶. راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه چیست؟
۷. قضایای غیربدیهی را چگونه می‌توان ارزشیابی کرد؟
۸. منظور از مطابقت قضایا با واقع خارجی چیست؟
۹. قضایایی که مصادیق عینی ندارند چگونه ارزشیابی می‌شوند؟
۱۰. معنای نفس الامر را توضیح دهید.

درس بیستم

ارزشیابی قضایای اخلاقی و حقوقی

شامل:

ویژگی شناختهای اخلاقی و حقوقی
ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی
بررسی معروفترین نظریات
تحقیق در مسئله
حل یک شبه
نسبت در اخلاق و حقوق
فرق بین قضایای اخلاقی و حقوقی

• ویژگی شناختهای اخلاقی و حقوقی

شناختهای اخلاقی و حقوقی که گاهی به نام «معرفتهای ارزشی» نامیده می‌شوند، دارای ویژگیهایی هستند که می‌توان آنها را به دو دستهٔ کلی، تقسیم کرد: یک دستهٔ ویژگیهای مربوط به مفاهیم تصوری خاصی است که عبارات اخلاقی و حقوقی از آنها تشکیل می‌یابند و در درس پانزدهم دربارهٔ آنها بحث شد. و دستهٔ دیگر مربوط به شکل و هیئت عبارات ارزشی است. یعنی معرفتهای اخلاقی و حقوقی را به دو شکل می‌توان بیان کرد: یکی شکل انشائی و امر و نهی، چنانکه در آیات قرآن کریم، فراوان دیده می‌شود و دیگری شکل خبری و به صورت قضیهٔ منطقی که دارای موضوع و محمول یا مقدم و تالی است چنانکه در موارد دیگری در آیات و روایات بکاررفته است.

می‌دانیم که عبارت انشائی از قبیل قضایا و قابل صدق و کذب نیست و دربارهٔ آن نمی‌توان سؤال کرد که آیا عبارت انشائی، راست است یا دروغ؟ واگر چنین سؤالی بشود باید پاسخ داد که نه این است و نه آن، و فقط انشاء است. بلی، دربارهٔ امر و نهی می‌توان گفت که بالالتزام دلالت بر مطلوبیت متعلق امر برای امرکننده، و مبغوضیت متعلق نهی برای نهی کننده دارد، و به لحاظ همین دلالت التزامی می‌توان صدق و کذبی برای آنها در نظر گرفت، یعنی اگر متعلق امر واقعاً مطلوب امرکننده، و متعلق نهی واقعاً مبغوض نهی کننده باشد عبارت انشائی به حسب این دلالت التزامی، صادق و درغیراین صورت، کاذب خواهد بود.

بعضی از اندیشمندان غربی پنداشته‌اند که قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به امر و نهی و الزام و تحذیر است و به عبارت دیگر ماهیّت آنها ماهیّت انشائی است و از این جهت شناختهای اخلاقی و حقوقی را قابل صدق و کذب نمی‌دانند و طبعاً معتقد‌اند که ملاکی هم برای صدق و کذب آنها نمی‌توان در نظر گرفت و معیاری هم برای بازشناسی حقیقت و خطا‌ی آنها نمی‌توان ارائه داد.

ولی این، پنداشی نادرست است و بدون شک قواعد اخلاقی و حقوقی را در شکل قضایای منطقی و عبارات اخباری هم می‌توان بیان کرد بدون اینکه متضمن معنای انشائی باشند. و در واقع، ریختن شناختهای اخلاقی و حقوقی در قالب عبارات انشائی یا نوعی تفتن ذهنی است و یا برای تأمین اهداف تربیتی خاصی انجام می‌گیرد.

ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی

قضایای اخلاقی و حقوقی به دو صورت بیان می‌شود: صورت اول برای حکایت از ثبوت قاعده‌خاصی در نظام ویژه‌ای است، چنانکه گفته می‌شود: «دروغ گفتن برای اصلاح ذات البین در اسلام جایز است» یا «بریدن دست زد در اسلام واجب است» و هنگامی که فقیه یا حقوقدان مسلمانی بخواهد چنین احکامی را بیان کند نیازی به ذکر نظام اخلاقی یا حقوقی اسلام ندارد و از اینروی معمولاً قید «در اسلام» در کلام نمی‌آید.

ملاک صدق و کذب در چنین قضایایی مطابقت و عدم مطابقت آنها با مدارک و منابع اخلاقی و حقوقی است و راه شناختن آنها هم مراجعه به منابع مربوط به نظام معین است و مثلاً راه شناختن قواعد اخلاقی و حقوقی اسلام، مراجعه به کتاب و سنت می‌باشد.

صورت دوم برای حکایت از ثبوت واقعی و نفس الامری مفاد آنهاست صرف نظر از اینکه در نظام ارزشی خاصی معتبر شمرده شده یا جامعه‌ای آن را پذیرفته باشد: چنانکه در باره اصول کلی اخلاق و حقوق و از جمله حقوق فطری

گفته می شود، مانند این قضایای اخلاقی: «عدالت خوب است» و «به هیچ انسانی نباید ظلم کرد» و مانند این قضایای حقوقی «هر انسانی حق حیات دارد» و «هیچ انسانی را به ناحق نباید کشت».

در اینجا است که نظریات مختلفی داده شده و مخصوصاً در فلسفه های اخلاق و حقوق غربی، معركه آرائی بپا شده است.

بررسی معروفترین نظریات

معروفترین نظریاتی که در این باره اظهار شده بدین شرح است:

الف: بعضی از فلسفه اخلاق و حقوق غربی اساساً منکر چنین اصول کلی و ثابتی شده اند و مخصوصاً پژوهیستها بحث درباره این مسئله را لغو و بیهوده پنداشته اند و آنها را اندیشه هایی متأفیزیکی و غیرعلمی، قلمداد کرده اند.

البته از طرفداران مکتب به اصطلاح تحقیقی که چشمان خود را فقط به داده های حواس دوخته اند جز این نمی توان انتظاری داشت ولی درباره بعضی از اندیشمندان دیگر که احیاناً چنین سخنانی را ابراز کرده اند باید گفت: منشأ این پندار، تحول ارزشها اخلاقی و حقوقی در جوامع مختلف و در زمانهای متفاوت است که موجب اعتقاد ایشان به نسبیت اخلاق و حقوق شده و اصول ثابت ارزشی را مورد تشکیک یا انکار قرار داده اند. و با توضیحی که درباره نسبیت اخلاق و حقوق خواهیم داد ریشه این پندار، برکنده می شود.

ب: بعضی دیگر از فلسفه، قضایای ارزشی را از قبیل اعتباریات اجتماعی دانسته اند که برخاسته از نیازهای مردم و احساسات درونی آنها می باشد و با تغییر آنها تحول می پذیرد و از اینروی آنها را از حوزه مباحث برهانی که مبتنی بر مبادی یقینی و دائمی و ضروری است خارج دانسته اند. بر این اساس، ملاکی که برای صدق و کذب این قضایا می توان در نظر گرفت عبارتست از همان نیازها و رغبتها یعنی که موجب اعتبار آنها شده است.

در برابر ایشان باید گفت: شکی نیست که همه شناختهای عملی،

مربوط به رفتار اختیاری انسان است رفتاری که از نوعی میل و رغبت درونی، سرچشم میگیرد و به سوی هدف و غایت خاصی، متوجه است. و بر این اساس، مفاهیم ویژه‌ای که از سخن مفاهیم ماهوی نیست شکل میگیرد و قضایایی از آنها پدید می‌آید. ولی نقش شناختهای عملی این است که در مقام انتخاب و گزینش میلها و رغبتهای متعارض، راهی را نشان دهد که به هدف اصلی و والای انسانی، منتهی گردد و او را به سوی سعادت و کمال مطلوب، رهنمون سازد. چنین راهی همواره با خواستهای بسیاری از مردم که در بند هوها و هوشهای حیوانی و لذتهاي زودگذر مادی و دنیوی هستند وفق نمی دهد بلکه ایشان را به تعدل خواستهای غریزی و حیوانی و چشم‌پوشی از پاره‌ای از لذایذ مادی و دنیوی، وادرار می‌کند.

بنابراین، اگر منظور از نیازها و رغبتهای مردم، مطلق نیازهای شخصی و گروهی است که همیشه مورد تعارض و تراحم، واقع می‌شود و موجب فساد و تباہی جوامع می‌گردد چنین چیزی مخالف با اهداف اساسی اخلاق و حقوق است. و اگر منظور، نیازهای خاص و رغبتهای والای انسانی است که در بسیاری از مردم، خفته و غیرفعال و مغلوب هوشهای امیال حیوانی می‌باشد منافاتی با ثبات و دوام و کلیت و ضرورت ندارد و موجب خروج اینگونه قضایای از حوزه شناختهای برهانی نمی‌گردد. چنانکه اعتباری بودن مفاهیمی که معمولاً موضوعات اینگونه قضایا را تشکیل می‌دهند و متضمن نوعی مجاز و استعاره هستند به معنای فقدان پایگاه عقلانی نیست چنانکه در درس پانزدهم اشاره شد.

ج: نظریه سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدبیهیات عقل عملی است و مانند بدبیهیات عقل نظری، برخاسته از فطرت عقل و بی نیاز از دلیل و برهان می‌باشد و ملاک صدق و کذب آنها موافقت و مخالفت با وجود انسانها است.

این نظریه که ریشه در اندیشه‌های فلسفه یونان باستان دارد و بسیاری از دیگر فلسفه‌های شرق و غرب هم آنرا پذیرفته‌اند و از جمله کانت برآن، تأکید کرده است از دیگر نظریات، متین تر و به حقیقت، نزدیکتر است ولی در عین حال،

- قابل مناقشات ظریفی است که به بعضی از آنها اشاره می شود:
- ۱ — ظاهر این نظریه، تعدد عقل و انفکاک مدرکات آنها از یکدیگر است که قابل منع می باشد.
 - ۲ — اشکالی که بر فطری بودن مدرکات عقل نظری شد بر این نظریه هم وارد است.
 - ۳ — اصول اخلاقی و حقوقی بدانگونه که در این نظریه، تصور شده بی نیاز از استدلال و غیرقابل تعلیل نیست و حتی کلی ترین آنها که حسن عدل و قبح ظلم است نیازمند به برهان می باشد چنانکه اشاره خواهد شد.

تحقیق در مسئله

- برای روشن شدن حق در این مسئله، چند مقدمه کوتاه را یادآور می شویم و تفصیل آنها را به فلسفه اخلاق و حقوق وامی گذاریم:
- ۱ — قضایای اخلاقی و حقوقی مربوط به رفتار اختیاری انسان اند رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب می باشند، و ارزشی بودن آنها به لحاظ همین مطلوبیت وسیله ای و مقدمی آنهاست.
 - ۲ — اهدافی که انسانها برای تحقق بخشیدن به آنها تلاش می کنند یا تأمین نیازمندیهای طبیعی و دنیوی و ارضاء غراییز حیوانی است یا تأمین منافع و مصالح اجتماعی و جلوگیری از فساد و هرج و مرج، و یا رسیدن به سعادت ابدی و کمال معنوی و روحی. اما هدفهای طبیعی و حیوانی، منشأ ارزشی برای حرکات مقدمی آنها نمی شوند و خود بخود ارتباط با اخلاق و حقوق، پیدا نمی کنند. اما تأمین مصالح اجتماعی که خواه ناخواه اصطکاک با منافع ولذت‌های فردی پیدا می کند یکی از خاستگاههای ارزش به شمار می رود. همچنین در نظر گرفتن سعادت ابدی که مستلزم چشم پوشی از پاره ای از خواستها و مطلوبهای مادی و دنیوی است خاستگاه دیگری برای ارزش می باشد و بالاتر از همه این است که انگیزه رفتار، رسیدن به کمال حقیقی انسان باشد که مصدق آن از نظر بینش

اسلامی همان قرب خدای متعال است. و بنابراین، می‌توان گفت که ارزش در همهٔ موارد، از صرف نظر کردن خواستی برای رسیدن به خواست بالاتری برمی‌خizد.

۳— برای حقوق، اهداف مختلفی بیان کرده‌اند که کلی ترین و جامعترین آنها تأمین مصالح اجتماعی است و به شاخه‌های گوناگونی منشعب می‌شود. از سوی دیگر برای اخلاق، ایده‌های مختلفی ذکر کرده‌اند که فوق همهٔ آنها کمال نهائی در سایهٔ قرب به خدای متعال است. و هرگاه این هدف، انگیزه رفتار انسان، واقع شود خواه رفتار فردی باشد و خواه اجتماعی، دارای ارزش اخلاقی خواهد شد. بنابراین، رفتارهای متعلق به حقوق هم می‌توانند در زیر چتر اخلاق، قرار بگیرد به شرط اینکه به انگیزه اخلاقی انجام پذیرد.

۴— هدفهای نامبرده دارای دو حیثیت هستند: یکی مطلوبیت آنها برای انسان به گونه‌ای که موجب صرف نظر کردن از خواستهای پست‌ترمی شود و از این نظر با خواست فطری انسان برای رسیدن به سعادت و کمال، ارتباط پیدا می‌کند و حیثیتی است روانی و تابع شناخت و مبادی علمی و ادراکی. و دیگری حیثیت تکوینی آنها که کاملاً عینی و مستقل از میل و رغبت و تشخیص و شناخت افراد است. و هرگاه فعل را در ارتباط با هدف مطلوب از جهت مطلوبیتش در نظر بگیریم مفهوم «ارزش» از آن انتزاع می‌شود، و هرگاه آنرا از نظر رابطه وجودی با نتیجهٔ مترتب بر آن، لحاظ کنیم مفهوم «وجوب» یا «شایستگی» یا «بایستگی» از آن گرفته می‌شود که در لسان فلسفی از آن به «ضرورت بالقياس» تعبیر می‌گردد.

اکنون با توجه به این مقامات می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که ملاک صدق و کذب و صحت و خطا در قضایای اخلاقی و حقوقی، تأثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب است تأثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رأی کسی نیست و مانند سایر روابط علی و معلولی از واقعیات نفس الامری است. البته تشخیص هدف نهائی و هدفهای متوسط، ممکن است مورد اشتباه، واقع شود چنانکه

کسانی بر اساس بینش ماده گرایانه خودشان هدف انسان را در بهزیستی دنیوی، خلاصه کرده‌اند. همچنین ممکن است در تشخیص راههایی که انسان را به هدفهای واقعی می‌رساند اشتباهاتی رخ دهد، ولی همه این اشتباهات، ضرری به واقعی بودن رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آنها نمی‌زند و موجب خروج آنها از حوزه مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی نمی‌گردد چنانکه اشتباهات فلاسفه به معنای انکار واقعیّات عقلی و مستقل از آراء و اندیشه‌ها نیست و چنانکه اختلافات دانشمندان در قوانین علوم تجربی به معنای نفی آنها نمی‌باشد.

نتیجه آنکه اصول اخلاق و حقوق از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است هر چند عقل انسان عادی، در فروع و جزئیات — در اثر پیچیدگی فرمولها و کثرت عوامل و متغیرات و عدم احاطه به آنها — نارسا باشد و نتواند حکم هر قضیه جزئی را از اصول کلی، استنتاج کند و در این موارد است که چاره‌ای جز استناد به وحی نیست.

بنابراین نه قول کسانی صحیح است که قضایای اخلاقی و حقوقی را تابع می‌لها و رغبتها یا سلیقه‌ها و بینش‌های فردی و گروهی می‌پندازند و از این روی اصول کلی و ثابتی را برای آنها نمی‌پذیرند و نه قول کسانی حق است که آنها را تابع نیازها و شرایط متغیر زمانی و مکانی می‌دانند و استدلال برهانی را که مخصوص قضایای کلی و دائمی و ضروری است در مورد آنها جاری نمی‌دانند، و نه قول کسانی صحیح است که این قضایا را مربوط به عقل دیگری غیر از عقل نظری می‌انگارند و از اینروی استدلال برای آنها را با مقدمات فلسفی که مربوط به عقل نظری است نادرست می‌شمارند.

حل یک شبه

در اینجا ممکن است شبه‌ای القاء شود که این نظر، مخالف با نظر همه منطقیّین است که مورد قبول فلاسفه اسلامی هم می‌باشد. زیرا در منطق، بیان

کرده‌اند که جدل از مقدمات مشهوره و مسلمه، تشکیل می‌یابد برخلاف برهان که از مقدمات یقینی، ترکیب می‌شود و برای مقدمات مشهوره به «حسن صدق» مثال زده‌اند که از قضایای اخلاقی است.

در پاسخ باید گفت: بزرگان منطقیین اسلام همچون ابن سینا^۱ و خواجه نصیرالدین طوسی تصویح کرده‌اند که این قضایا به همین صورت کلی و مطلق، از مشهورات به شمار می‌روند و تنها در جدل می‌توان از آنها استفاده کرد نه در برهان. زیرا آنها دارای قیود خفی و خاصی است که از رابطه فعل با نتیجه مطلوب به دست می‌آید و از این جهت راست گفتنی که موجب قتل نفس بی‌گناهی شود پسندیده نیست. بنابراین، اگر اینگونه قضایا با همین شکل کلی و مطلق و به استناد پذیرش عمومی در قیاسی به کار گرفته شوند آن قیاس، جدلی خواهد بود. ولی ممکن است همین قضایا را با توجه به ملاک‌های عقلی و با درنظر گرفتن روابط دقیق و قیود خفی به صورت قضایای یقینی درآورد و برای آنها برهان اقامه نمود و نتیجه آن را در برهان دیگری به کار گرفت.

نسبیت در اخلاق و حقوق

همانطور که اشاره شد بسیاری از قضایای ارزشی به خصوص قضایای حقوقی، دارای استثنائاتی هستند و حتی حسن راست گفتن هم کلیت ندارد، و از سوی دیگر گاهی موضوع واحدی محل اجتماع دو عنوان واقع می‌شود که دارای حکمهای متضاد هستند و در صورت تساوی ملاک‌های آنها شخص در انجام دادن یا ندادن آن مخیر است و در صورت اهمیت یکی از ملاک‌ها و رجحان مصلحت آن بر دیگری، موظف است که ملاک اهم را رعایت کند و عملاً حکم دیگر ساقط می‌شود، و همچنین ملاحظه می‌شود، که بعضی از احکام حقوقی دارای قیود زمانی هستند و پس از مدتی منسوخ می‌گردند. با توجه به

۱. ر. ک: «برهان شفا»، مقاله ۱، فصل ۴؛ و «طیعیات شفا»، فن ۶، مقاله ۱، فصل ۵.

این نکات، چنین تصوری بوجود آمده که احکام ارزشی مطلقاً نسبی هستند و عمومیت افرادی و اطلاق زمانی ندارند و نیز مکتبهای که گرایش‌های پوزیتویستی دارند اختلاف نظامهای ارزشی در جوامع و زمانهای مختلف را دلیل نسبی بودن کلیه قضایای ارزشی دانسته‌اند.

ولی حقیقت این است که نظیر اینگونه نسبیتها در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و کلیت یک قانون تجربی هم در گرو تحقق شرایط و نبودن موافع و مزاحمات است و از دیدگاه فلسفی، بازگشت این قیود به مرگب بودن علل پدیده‌ها است و با فقدان یک شرط، معلول هم منتفی می‌گردد.

بنابراین، اگر علل احکام اخلاقی و حقوقی دقیقاً تعیین شود و قیود و شروط موضوعات آنها کاملاً در نظر گرفته شود خواهیم دید که اصول اخلاقی و حقوقی هم در دایره ملاکات و علتهای تامه، دارای عمومیت و اطلاق می‌باشند و از این جهت نیز تفاوتی با سایر قوانین علوم ندارند.

یادآور می‌شویم که در این مبحث، تکیه روی اصول کلی اخلاق و حقوق است اما پاره‌ای از جزئیات مانند مقررات راهنمایی و نظایر آنها از محل این بحث، خارج است.

فرق بین قضایای حقوقی و اخلاقی

در پایان این مبحث خوب است اشاره‌ای به فرق بین قضایای اخلاقی و حقوقی داشته باشیم. البته بین این دو دسته از قضایا، تفاوت‌های متعددی وجود دارد که باید در فلسفه اخلاق و حقوق، مورد بررسی قرار گیرد و ما در اینجا تنها به یکی از آنها که به نظر ما مهمترین و اساسی‌ترین فرق بین این دو دسته از قضایای عملی است اشاره می‌کنیم و آن تفاوت در اهداف است:

چنانکه می‌دانیم هدف اصلی حقوق، سعادت اجتماعی مردم در زندگی دنیا است که به وسیله قواعد حقوقی با ضمانت اجرائی دولت، تأمین می‌شود. ولی هدف نهائی اخلاق، سعادت ابدی و کمال معنوی است و دایره آن وسیعتر از

مسائل اجتماعی است. و از این روی موضوعات حقوقی و اخلاقی، تداخل پیدا می‌کند و یک قضیه از این نظر که مربوط به سعادت اجتماعی انسان است و مورد حمایت دولت می‌باشد حقوقی، و از این لحاظ که می‌تواند در سعادت ابدی و کمال معنوی انسان مؤثّر باشد اخلاقی، تلقّی می‌شود مانند، وجود رّد امانت و حرمت خیانت. در چنین مواردی اگر رعایت این قاعده فقط به انگیزهٔ ترس از مجازات دولت باشد ارزش اخلاقی ندارد هرچند کاری است موافق با موازین حقوقی. و اگر به انگیزهٔ هدف عالیتر که همان هدف اخلاقی است انجام گیرد کاری اخلاقی هم خواهد بود.

باید یادآور شویم که این تفاوت بر حسب نظری است که در فلسفهٔ اخلاق پذیرفته ایم ولی نظرهای دیگری هم وجود دارد که باید برای اطلاع از آنها به کتب فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ حقوق، مراجعه کرد.

خلاصه

۱. برخلاف آنچه بعضی از غربیان پنداشته‌اند قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به انشاء و امر و نهی نیست و از این روی می‌توان برای آنها ملاک صدق و کذبی در نظر گرفت.
۲. هنگامی که بیان یک قاعدة اخلاقی یا حقوقی به منظور حکایت از ثبوت آن در نظام خاصی باشد ملاک صدق و کذب آن مطابقت یا عدم مطابقت با مدارک و منابع آن نظام خواهد بود.
۳. اما هنگامی که منظور حکایت از ثبوت واقعی مفاد آن باشد با صرف نظر از اینکه در نظام خاصی معتبر شناخته شده یا مورد قبول جامعه‌ای قرار گرفته است درباره ملاک صدق و کذب آن، اختلاف نظرهایی وجود دارد.
۴. بعضی اساساً منکر اصول ثابتی برای اخلاق و حقوق شده‌اند چنانکه پوزیتivistها چنین بحثی را متأفیزیکی و غیرعلمی پنداشته‌اند.
۵. چیزی که می‌تواند بعنوان سندی برای این انکار ارائه شود اختلاف نظامهای ارزشی و نسبی بودن آنهاست که درباره آن بحث خواهد شد.
۶. بعضی از فلاسفه، قضایای ارزشی را از اعتباریات اجتماعی و تابع نیازها و رغبتهای تغییر پذیر مردم دانسته‌اند و از این روی آنها را از حوزه بحثهای برهانی، خارج شمرده‌اند.
۷. روشن است که خواستهای شخصی و گروهی که همیشه منشأ اختلافات و فسادها است نمی‌تواند منشأ قواعد اخلاقی و حقوقی به حساب آید. اما خواستهای والای انسانی، اموری ثابت و تغییر ناپذیرند و از اینروی نمی‌توان تغییر پذیری را دلیل خروج از مباحث برهانی قرارداد.
۸. بعضی دیگر از فلاسفه، اصول اخلاق و حقوق را از بدبیهیات عقل عملی انگاشته‌اند و استدلال از مقدمات عقل نظری را برای آنها رواندانسته‌اند.
۹. تعدد عقل و انفکاک مدرکات آنها از یکدیگر قابل منع است چنانکه بدیهی بودن همه اصول اخلاقی و حقوقی نیز مورد قبول نیست علاوه بر آنکه اشکالی که در

- مورد فطری بودن بدبیهای نظری شد در اینجا هم وارد است.
۱۰. حق این است که اصول اخلاقی و حقوقی، مبین رابطه سبب و مسببی، بین افعال اختیاری انسان و هدفهای مطلوب در اخلاق و حقوق است که مانند دیگر رابطه‌های علی، امری واقعی و نفس الامری است و باید کشف شود نه اینکه به وسیله انشاء، اعتبار گردد. و ملاک صدق و کذب چنین قضایایی موافقت و مخالفت آنها با آن روابط واقعی و مصالح نفس الامری است.
 ۱۱. اما اینکه منطقیین قضایای اخلاقی را از «مشهورات» شمرده‌اند که فقط در جمل از آنها استفاده می‌شود نه در برهان، مبنی بر این است که معمولاً اینگونه قضایا دارای قیدهای خاصی هستند که در کلام آورده نمی‌شود و به صورت مطلق از مشهورات به شمار می‌روند. ولی اگر قیود واقعی آنها دقیقاً در نظر گرفته شود هم به وسیله برهان قابل اثبات است و هم می‌توان نتیجه برهان را مقتممه برهان دیگری قرار داد.
 ۱۲. منشأ توهمنسیت در اخلاق و حقوق، یکی همین قیود واقعی قضایای ارزشی است که منشأ استثنائاتی می‌شود چنانکه حسن راست گفتن هم کلیت ندارد، و دیگری اجتماع دو عنوان مختلف در موضوع واحد است که گاهی موجب دو حکم متضاد برای آن می‌گردد و همچنین محدودیتهای زمانی بعضی از احکام جزئی حقوق می‌باشد.
 ۱۳. صرف نظر از احکام و مقررات جزئی که از محل بحث خارج است قیود و استثنائات و همچنین تعارض و تراحم در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و بازگشت آنها از دیدگاه فلسفی به مرکب بودن علت حکم از مقتضی و شروط وجودی و عدمی است.
 ۱۴. قواعد حقوقی و اخلاقی فرقهای مختلفی دارند که مهمترین آنها از اختلاف اهداف آنها سرچشمه می‌گیرد زیرا هدف کلی قواعد حقوقی، تأمین سعادت اجتماعی است که در سایه اجراء قوانین به وسیله دولت، حاصل می‌شود ولی هدف نهائی اخلاق، سعادت ابدی و کمال نهائی انسان است که فوق هدف حقوق می‌باشد چنانکه از نظر مورد، وسعت بیشتری دارد و شامل مسائل فردی هم می‌شود.

پرسش*

۱. ویژگی شناختهای ارزشی را بیان کنید.
۲. قضایای اخلاقی و حقوقی با چه ملاکی ارزشیابی می‌شوند؟
۳. محل نزاع صاحب نظران در ملاک صدق و کذب قضایای ارزشی کدام است؟
۴. نظریات مهم را در این باب بیان و نقادی کنید.
۵. نظر مورد قبول را توضیح دهید.
۶. چرا منطقیین قضایای اخلاقی را از مشهورات شمرده‌اند و استفاده از آنها را در برهان روای ندانسته‌اند؟
۷. منشأ توهم نسبیت در اخلاق و حقوق چیست؟ و راه دفع آن کدام است؟
۸. فرق اصلی بین قضایای اخلاقی و حقوقی را بیان کنید.

درس بیست و یکم

مقدمه هستی شناسی

شامل:

مقدمه درس
هشداری درباره مفاهیم
هشداری درباره الفاظ
بداهت مفهوم وجود
نسبت بین وجود و ادراک

• مقدمه درس

در بخش اول، نخست مروری بر سیر تفکر فلسفی داشتیم و سپس به بیان اصطلاحات علم و فلسفه و روابط فلسفه با علوم و با عرفان پرداختیم و در پایان، اهمیت و ضرورت پژوهش در مسائل فلسفی را توضیح دادیم.

در بخش دوم، اقسام شناخت را مورد بررسی قراردادیم و نقش عقل و حس را در تصوّرات و تصدیقات، روشن ساختیم و سرانجام، مسئله اساسی شناخت‌شناسی یعنی «ارزش شناخت» را بیان کردیم و توان عقل را برحال مسائل فلسفی و متافیزیکی، ثابت نمودیم.

اینک نوبت آن فرا رسیده که به کمک این نیروی عظیم خدادادی که یکی از بزرگترین نعمتهاي الهی برای انسان است به بررسی مسائل هستی شناسی و متافیزیک پردازیم که ازسویی «مادر علوم» به شمار می‌رود و ازسوی دیگر کلید حل مهمترین مسائل بنیادی در زندگی انسان می‌باشد مسائلی که اساسی‌ترین نقش را در سرنوشت بشر و سعادت و خوشبختی ابدی یا شقاوت و بدبختی جاودانی وی ایفاء می‌نمایند.

در این بخش، حقیقت هستی و انواع و جلوه‌های آن و روابط کلی موجودات با یکدیگر مورد بحث و کاوش، قرار می‌گیرد اما پیش از پرداختن به این مباحث، لازم است توضیحی پیرامون مفاهیم و روابط آنها با مصادیق عینی، و نیز توضیحی پیرامون الفاظ و روابط آنها با معانی بدھیم و به برخی از لغتشگاههایی

که در این زمینه‌ها وجود دارد اشاره کنیم تا در ضمن بحث‌های آینده دچار لغزش و مغالطه نشویم آنچنانکه بسیاری از اندیشمندان، دچار شده‌اند.

هشداری درباره مفاهیم

واضح است که سروکار عقل، همواره با مفاهیم است و هر جا فکر و اندیشه‌ای تحقق یابد یا تعقل و استدلالی انجام گیرد مفاهیم ذهنی نقش ابزارهای ضروری و جانشین ناپذیر را ایفاء می‌کنند. حتی علوم حضوری هنگامی می‌توانند در فکر و استدلال، مورد بهره‌برداری قرار گیرند که مفاهیم ذهنی از آنها گرفته شود، و حتی هنگامی که به «وجود عینی و خارجی» اشاره می‌کنیم و توجه ذهن را به ماورای خودش معطوف می‌داریم باز هم از مفاهیم «عینی» و «خارجی» استفاده می‌کنیم مفاهیمی که نقش آینه و مرآت یا سمبول و علامت را برای حقایق عینی، بازی می‌کنند.

ولی به کار گرفتن مفاهیم در افکار و استدلالها همیشه و در همه علوم عقلی، یکسان نیست. و اختلاف استفاده از مفاهیم از سویی به تفاوت ذاتی خود مفاهیم برمی‌گردد مانند اختلافی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، وجود دارد و ویژگی هر دسته از آنها موجب اختصاص به شاخه معینی از علوم می‌شود، و از سوی دیگر به کیفیت به کار گرفتن مفاهیم و چگونگی التفات و توجه ذهن به آنها مربوط می‌گردد. مثلاً مفهوم «کلی» را نمی‌توان مرآت و نشانه‌ای برای امور خارجی و عینی، قرارداد زیرا اشیاء و اشخاص خارجی همیشه به صورت «شخصی» موجود می‌شوند و ممکن نیست یک موجود خارجی با وصف «کلیت» تحقق یابد. و این همان مطلبی است که فلاسفه می‌گویند «وجود، مساوق با تشخّص است». پس عدم استفاده از مفهوم «کلی» به عنوان مرآت و علامتی برای امور خارجی، مربوط به ویژگی ذاتی خود این مفهوم است که مانند سایر معقولات منطقی فقط درباره مفاهیم ذهنی دیگر می‌تواند به کار رود برخلاف مفاهیم ماهوی و فلسفی که به شکلی می‌توانند از امور خارجی، حکایت کنند.

این مفاهیم چنانکه در مبحث شناخت‌شناسی دانستیم به دو دسته (کلی و جزئی) تقسیم می‌شوند. مفاهیم جزئی همواره آینه‌ای برای اشیاء و اشخاص خاصی هستند و توان حکایت از غیر از مصاديق مشخص خودشان را ندارند، بر عکس مفاهیم کلی که می‌توانند مرآت برای اشیاء بی‌شماری واقع شوند. و این دو ویژگی، مربوط به حیثیت مرآتیت و مفهومیت آنهاست. ولی همین مفاهیم کلی، دارای حیثیت دیگری هستند و آن عبارت است از حیثیت «وجود» آنها در ذهن. و از این نظر، مانند وجود مفاهیم جزئی و مانند وجودهای خارج از ذهن، اموری «شخصی» به شمار می‌روند چنانکه در درس چهاردهم گفته شد.

آن دسته از مفاهیم کلی که مصادق خارجی دارند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است نیز بر دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته، مفاهیمی که به منزله قالبهایی برای امور یکسانی هستند و حدود ماهوی آنها را مشخص می‌سازند (مفاهیم ماهوی) و دیگری مفاهیمی که از اصل هستی و روابط وجودی و نیز از نقص و امور عدمی، حکایت می‌کنند و نمایشگر ماهیت خاصی نیستند (مفاهیم فلسفی). دسته اول طبعاً ماهیت مشترک بین افراد، و به عبارت دیگر: حدود یکسان موجوداتی را نشان می‌دهند، اما دسته دوم چنین شأنی را ندارند و چون انتزاع آنها مرهون دیدگاه عقلی خاصی است و به اصطلاح عروضشان ذهنی است صدق آنها بر موارد متعدد، نشانه وحدت دیدگاهی است که عقل درباره آنها دارد هر چند از نظر ماهیت و حدود وجودی، مختلف باشند مانند مفهوم علت که هم بر امور مادی، صدق می‌کند و هم بر امور مجرد که اختلاف ماهوی با آنها دارند.

البته انتزاع مفهوم «علت» از امور مختلف حقیقه گراف و بی حساب نیست اما نمی‌تواند وحدت مفهومی آن، دلیل وحدت حقیقت مصاديق باشد و کافی است که همه آنها در این جهت، شریک باشند که موجود دیگری بر آنها توقف دارد، جهتی که با التفات عقل، تعین می‌یابد. و برای اینکه اینگونه جهات عقلی، با جهات خارجی و حدود وجودی، اشتباه نشوند بهتر این است که

اصطلاح «انحاء و شوون وجودی» را به جای «حدود وجودی» در باره آنها به کار بریم و مثلاً بگوییم: وحدت مفهوم علت، نشانه اشتراک نحوه وجود، یا اشتراک چند موجود در شأن واحدی است یعنی همه آنها در این جهت شریک اند که در موجود دیگری تأثیر می‌کنند یا وجود دیگری وابسته به آنها است.

همچنین کثرت و مفاهیم فلسفی یا تعدّد مفاهیم ماهوی و فلسفی در موردی دلیل کثرت جهات و حیثیات خارجی آن نمی‌شود و چنانکه در مورد وجودانیات و علوم حضوری دانستیم با اینکه معلوم ما امر واحد و بسیطی است ذهن، مفاهیم متعددی از آن می‌گیرد و آن را به صورت قضیه‌ای مرکب از چند مفهوم، منعکس می‌سازد.

نیز صدق یک مفهوم فلسفی مانند مفهوم علت، بر مورد خاصی دلیل نفی مقابل آن نیست برخلاف مفاهیم ماهوی. مثلاً اگر مفهوم «سفید» بر جسمی صادق بود دیگر مفهوم «سیاه» در همان حال و بر همان نقطه، صادق نخواهد بود به خلاف اینکه شیء واحدی در عین حال که متصف به «علت» برای موجودی می‌شود متصف به «معلول» برای موجود دیگری می‌گردد. به عبارت اصطلاحی: برای تحقق تقابل در مفاهیم فلسفی، باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت.

حاصل آنکه در مقام به کار گرفتن مفاهیم باید به دونکته مهم، توجه داشته باشیم: یکی آنکه ویژگی خاص هر نوع از مفاهیم را در نظر داشته باشیم که مبادا بی‌جهت حکم نوع خاصی از مفاهیم را به انواع دیگر تعمیم ندهیم و مخصوصاً به ویژگیهای هریک از مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، توجه داشته باشیم زیرا بسیاری از مشکلات فلسفی در اثر خلط بین این مفاهیم پدید آمده است. و دیگری آنکه ویژگی مفاهیم را به مصاديق، وبالعکس ویژگی مصاديق را به مفاهیم، سرایت ندهیم تا در دام مغالطه و اشتباه مفهوم با مصاديق نیفتیم.

نسبت بین وجود و ادراک

از جمله بحثهایی که پیرامون مفهوم وجود، مطرح شده این است که «بارکلی» ادعای کرده است که معنای «وجود» چیزی جز «درک کردن یا درک شدن» نیست ولی فلاسفه آن را به معنای دیگری گرفته‌اند و به دنبال آن، بحثهای بی‌حاصلی را مطرح ساخته‌اند که منشأ آن همان سوء استعمال این واژه می‌باشد. وی بر این ادعا پای می‌فرشد و آنرا یکی از اصول نظریه فلسفی خودش قلمداد می‌کند.

حقیقت این است که خود بارکلی به این اتهام سزاوارتر است زیرا معنای این واژه و معادلهایش در همه زبانها (مانند هستی در زبان فارسی) جای هیچگونه ابهامی ندارد و ابدآ معنای درک شدن یا درک کردن را نمی‌فهماند. و اگر در بعضی از زبانها واژه معادل «وجود» یا واژه معادل «ادراک» ریشه مشترک داشته باشد باید آن را در معنای معروف این کلمه، دخالت داد.

از جمله شواهد بطلان این ادعا آن است که وجود بیش از یک معنی ندارد در صورتی که درک کردن و درک شدن دو معنای مختلف‌اند. نیز معنای وجود یک مفهوم نفسی است که در آن نسبتی به فاعل یا مفعول، لحاظ نمی‌شود و به همین جهت بر وجود خدای متعال هم که جای توهمندی فاعلی و مفعولی ندارد اطلاق می‌گردد، به خلاف معنای ادراک که متضمن نسبت به فاعل و مفعول است.

در واقع، این سخن بارکلی یکی از موارد اشتباه مفهوم به مصدق است آن هم اشتباهی مضاعف! زیرا وی مقام ثبوت و اثبات را با هم خلط کرده است و لازمه اثبات وجود برای موجودات را که درک کردن یا درک شدن می‌باشد به ثبوت نفس الامری آنها نسبت داده است.

حاصل آنکه: مفهوم وجود و مفهوم ادراک، دو مفهوم متباین هستند و مفهوم هیچکدام از تحلیل مفهوم دیگری به دست نمی‌آید. و تنها چیزی که

می‌توان گفت این است که بعد از اثبات وجود خدا و احاطه علمی او بر همه موجودات می‌توان گفت هر موجودی یا درک کننده است یا درک شونده، زیرا اگر موجودی درک کننده هم نباشد دست کم متعلق علم الهی می‌باشد. اما این تساوی در مصدق که نیازمند به براهینی می‌باشد ربطی به تساوی مفهوم وجود با مفهوم ادراک ندارد.

خلاصه

۱. سروکار عقل، همواره با مفاهیم ذهنی است و حتی استفاده از علوم حضوری در فکر و استدلال، متوقف بر گرفتن مفاهیم ذهنی از آنها است.
۲. استفاده از مفاهیم به صورتهای مختلفی انجام می‌گیرد و این اختلاف یا مربوط به اختلاف ذاتی خود مفاهیم است مانند تفاوتی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، وجود دارد، و یا مربوط به اختلاف جهات و حیثیاتی است که برای آنها در نظر گرفته می‌شود مانند حیثیت مفهومی و حیثیت وجودی.
۳. وحدت مفاهیم ماهوی، نشانه حدود وجودی مشترک ویکسان بین مصاديق خارجی است ولی وحدت مفهوم فلسفی، نشانه وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آن می‌باشد و می‌توان از آن به وحدت نحوه یا شأن وجود، تعییر کرد.
۴. کثرت مفاهیم فلسفی یا تعدد معقولات اولیٰ و ثانیه‌ای که از یک مورد، انتزاع می‌شوند نشانه تعدد حیثیات عینی و خارجی آن نیست.
۵. در تقابل مفاهیم فلسفی باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت.
۶. در مقام فکر و استدلال باید ویژگیهای مفاهیم را مورد توجه قرار داد و مخصوصاً از خلط احکام مفاهیم با مصاديق، احتراز کرد که مغالطه‌ای از باب اشتباه مفهوم به مصدق، رخ ندهد.
۷. رابطه حکایت و نمایشگری که بین الفاظ و معانی، وجود دارد ممکن است منشأ خلط احکام لفظ با احکام معنی شود چنانکه ممکن است در مشترکات لفظی معنایی به جای معنای دیگر گرفته شود و مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظ، رخ دهد.
۸. «موجود» که موضوع فلسفه اولیٰ است از نظر مفهوم، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است و یکی از شواهد آن، انعکاس معلومات حضوری به صورت هلیات بسیطه در ذهن است که در آنها از مفهوم «موجود» استفاده می‌شود.
۹. بارکلی مفهوم وجود را مساوی با درک کردن و درک شدن پنداشته و فلاسفه را به سوءاستعمال این واژه، متهم ساخته است.

۱۰. ولی خود او به این اتهام سزاوارتر است، زیرا تباین مفهوم وجود و مفهوم درک، روشن است و از شواهد آن وحدت مفهوم وجود و خالی بودن آن از نسبت فاعل و مفعول می‌باشد. و اما تساوی مصدق که نیازمند به برهان است ربطی به اتحاد مفهومی ندارد.

پرسش *

۱. چه اشتباهاتی ممکن است از ناحیه مفاهیم در تفکر و استدلال رخ دهد؟
۲. چه اشتباهاتی از ناحیه الفاظ در بحثهای عقلی، رخ می دهد؟
۳. چرا موضوع فلسفه، احتیاجی به تعریف ندارد؟
۴. ادعای بارکلی را درباره مفهوم وجود، بیان و نقادی کنید.

درس بیست و دوم

مفهوم وجود

شامل:

وحدة مفهوم وجود
مفهوم اسمی و مفهوم حرفي وجود
وجود و موجود

● وحدت مفهوم وجود

یکی دیگر از مباحثی که پیرامون مفهوم وجود، مطرح شده این است که آیا وجود به معنای واحدی بر همه موجودات، حمل می شود و به اصطلاح مشترک معنوی است یا اینکه دارای معانی متعددی می باشد و از قبیل مشترکات لفظی است؟

بنشأ این بحث از آنجاست که گروهی از متکلمین پنداشته اند که وجود را به معنایی که به مخلوقات، نسبت داده می شود نمی توان به خدای متعال نسبت داد. از اینروی بعضی گفته اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت، مثلاً در مورد انسان، معنای انسان را دارد و در مورد درخت، معنای درخت را. وبعضی دیگر برای آن، دو معنی قائل شده اند: یکی مخصوص خدای متعال، و دیگری مشترک بین همه مخلوقات.

خاستگاه این شبهه، خلط بین ویژگیهای مفهوم و مصاداق است، یعنی آنچه در مورد خدای متعال، قابل مقایسه با مخلوقات نیست مصاداق وجود است نه مفهوم آن. و اختلاف در مصاديق، موجب اختلاف در مفهوم نمی شود.

و می توان خاستگاه آنرا خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانست به این تقریر: هنگامی وحدت مفهوم، نشانه ماهیت مشترک بین مصاديق است که از قبیل مفاهیم ماهوی باشد ولی مفهوم وجود از قبیل مفاهیم فلسفی است و وحدت آن فقط نشانه وحدت حیثیتی است که عقل برای انتزاع آن در نظر می گیرد و آن

عبارت است از حیثیت طرد عدم.

فلسفه اسلامی در مقام رد قول اول، بیاناتی ایراد کرده‌اند از جمله آنکه: اگر وجود بر هر چیزی که حمل می‌شد معنای همان موضوع را می‌داشت لازمه اش این بود که حمل در هلیات بسطه که از قبیل حمل شایع است به حمل اولی و بدیهی برگردد. و نیز شناخت موضوع محمول آنها یکسان باشد بطوری که اگر کسی معنای موضوع را ندانست معنای محمول را هم نفهمد.

و برای رد قول دوم بیانی دارند که حاصلش این است: اگر معنای وجود در مورد خدای متعال، غیر از معنای آن در مورد ممکنات می‌بود لازمه اش این بود که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق گردد زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین برآن، صدق نکند مثلاً هر چیزی یا «انسان» است و یا «لامان». و نقیض معنای وجود در ممکنات، عدم است. حال اگر وجود به همین معنای مقابل عدم به خدا نسبت داده نشود باید نقیض آن (عدم) به آفریدگار نسبت داده شود وجودی که به او نسبت داده می‌شود در واقع از مصاديق عدم باشد! به هر حال، کسی که ذهنش با چنان شبیه‌ای مشوب نشده باشد تردیدی نخواهد داشت که واژه وجود و هستی در همه موارد به یک معنی به کار می‌رود، و لازمه وحدت مفهوم وجود، این نیست که همه موجودات، دارای ماهیت مشترکی باشند.

مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود

سومین بحثی که پیرامون مفهوم وجود، مطرح شده درباره اشتراک واژه وجود بین معنای اسمی و مستقل و معنای حرفی و ربطی است.

توضیح آنکه: در قضیه منطقی علاوه بر دو مفهوم اسمی و مستقل (موضوع و محمول) مفهوم دیگری لحاظ می‌شود که رابط بین آنهاست و در زبان فارسی با لفظ «است» به آن، اشاره می‌شود ولی در زبان عربی، معادلی ندارد و هیئت ترکیبی جمله را می‌توان حاکی از آن به شمار آورد. این مفهوم از قبیل معانی

حروفی است و مانند معانی حروف اضافه، استقلالاً قابل تصور نیست بلکه باید آن را در ضمن جمله، درک کرد. منطقیّین این معنای حرفی را «وجود ربطی» یا «وجود رابط» می‌نامند در برابر معنای اسمی آن که می‌تواند محمول، واقع شود و از این روی آنرا «وجود محمولی» می‌خوانند.

صدرالمتألهین در اسفرار تصریح کرده است که استعمال واژه «وجود» در چنین معنای حرفی به اصطلاح خاصی غیر از معنای معروف و مصطلح آن است که معنایی اسمی و مستقل می‌باشد و بنابراین باید کاربرد کلمه وجود را در این دو معنی به صورت مشترک لفظی دانست.

ولی بعضی دیگر به این نکته، توجه نکرده‌اند و مفهوم وجود را مطلقاً مشترک معنوی دانسته‌اند بلکه پا را فراتر نهاده خواسته‌اند از راه چنین مفهومی وجود عینی رابط را نیز اثبات کنند، به این بیان که وقتی مثلاً می‌گوییم «علی دانشمند است» واژه «علی» حکایت از شخص خاصی می‌کند و در ازاء واژه «دانشمند» هم دانش وی وجود دارد که آن هم در خارج، موجود است پس مفهوم رابط قضیه هم که با لفظ «است» نشان داده می‌شود حکایت از نسبت خارجی بین دانش و علی می‌نماید بنابراین، در متن خارج هم نوعی وجود ربطی، اثبات می‌شود.

ولی در اینجا هم بین مفاهیم و احکام منطقی با مفاهیم و احکام فلسفی، خلطی صورت گرفته و احکام قضیه را که مربوط به مفاهیم ذهنی است به مصادیق خارجی سرایت داده‌اند. و بر این اساس، وجود نسبت در هلیات بسیطه را انکار کرده‌اند به این جهت که نمی‌توان بین خود شیء وجود آن، نسبتی تصور کرد. در صورتی که وجود نسبت در قضیه‌ای که حاکی از یک امر بسیط است مستلزم وجود خارجی نسبت در مصدق آن نیست بلکه اساساً هیچگاه نمی‌توان نسبت را از امور عینی و خارجی به حسب آورد و نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که نسبت در هلیات بسیطه، نشانه وحدت مصدق موضوع و محمول، و در هلیات مرکب، نشانه اتحاد عینی آنهاست.

عجیب این است که بعضی از فلسفه‌مغرب زمین اصلاً معنای اسمی وجود (وجود محمولی) را انکار کرده‌اند و مفهوم وجود را منحصر در معنای حرفی و رابط بین موضوع و محمول پنداشته‌اند و بدین ترتیب هلیات بسیطه را «شبه قضیه» شمرده‌اند نه قضیه حقیقی، زیرا اینگونه قضایا به گمان ایشان در واقع، محمولی ندارند!

حقیقت این است که اینگونه سخنان از ضعف قدرت ذهن بر تحلیلات فلسفی، نشأت می‌گیرد و گرنۀ مفهوم اسمی و استقلالی وجود، چیزی نیست که قابل انکار باشد بلکه معنای حرفی آن است که باید با زحمت، اثبات شود مخصوصاً برای کسانی که در زبان ایشان معادل خاصی برای آن یافت نمی‌شود. و شاید منشأ انکار معنای اسمی وجود، این باشد که در زبان انکار کنندگان، معادل معنای اسمی و حرفی وجود، یکی است برخلاف زبان فارسی که در ازاء معنای اسمی آن واژه «هستی» به کار می‌رود و در ازاء معنای حرفی آن واژه «است». و از اینجا چنین توهمی برای ایشان پیش آمده که معنای وجود مطلقاً از قبیل معانی حرفی است.

باری، مجدداً تأکید می‌کنیم که در مباحث فلسفی نباید روی بحثهای لفظی، تکیه شود و احکام دستوری و زبان‌شناختی نباید مبنای حل مشکلات فلسفی قرار گیرد و همواره باید مواطن باشیم که ویژگی‌های الفاظ، ما را در راه شناخت دقیق مفاهیم، گمراه نسازد و نیز ویژگی‌های مفاهیم، ما را در شناخت احکام موجودات عینی به اشتباہ نیندازد.

وجود و موجود

نکته دیگری که در باره واژه وجود و مفهوم آن، قابل تذکر است این است که لفظ «وجود» از آن جهت که مبدأ اشتراق «موجود» به حساب می‌آید مصدر و متضمن معنای «حدّث» و نسبت آن به فاعل یا مفعول است و معادل آن در فارسی، واژه «بودن» می‌باشد. چنانکه واژه «موجود» از نظر ادبی «اسم مفعول»

و متضمن معنای وقوع فعل بر ذات است. و گاهی از کلمه «موجود» مصدر جعلی به صورت «موجودیت» گرفته می شود و مساوی با «وجود» به کار می رود. الفاظی که در زبان عربی به صورت مصدر، استعمال می شوند گاهی از معنای نسبت به فاعل یا مفعول، تجرید شده به صورت اسم مصدر به کار می روند که دلالت بر اصل حدث دارد. بنابراین، برای وجود هم می توان چنین معنای اسم مصدری را در نظر گرفت.

از سوی دیگر، معانی حَدَثَی که دلالت بر حرکت، و دست کم دلالت بر حالت و کیفیتی دارند مستقیماً قابل حمل بر ذوات نیستند. مثلاً نمی توان «رفتن» را که مصدر است یا «رفتار» را که اسم مصدر است برشیء یا شخصی حمل کرد بلکه یا باید مشتقی از آن گرفت و مثلاً کلمه «رونده» را محمول قرار داد و یا کلمه دیگری را که متضمن معنای مشتق باشد به آن اضافه کرد و مثلاً گفت «صاحب رفتار». قسم اول را اصطلاحاً «حمل هوهو» و قسم دوم را «حمل ذوهو» می نامند. از باب نمونه، حمل «حیوان» را بر «انسان» حمل هوهو، و حمل «حیات» را بر او حمل ذوهومی خوانند.

این مباحث چنانکه ملاحظه می شود در اصل، مربوط به دستور زبان است که قواعد آن، قراردادی است و در زبانهای مختلف، تفاوت می کند و بعضی از زبانها از نظر وسعت لغات و قواعد دستوری، غنی تر، و بعضی دیگر محدودتر هستند. ولی از آنجا که ممکن است رابطه لفظ و معنی، موجب اشتباهاتی در بحثهای فلسفی گردد لازم است تذکر دهیم که در کاربرد واژه های وجود و موجود در مباحث فلسفی نه تنها این ویژگیهای زبان شناختی مورد توجه، قرار نمی گیرد بلکه اساساً توجه به آنها ذهن را از دریافتن معانی منظور، منحرف می سازد.

فلسفه نه هنگامی که واژه «وجود» را به کار می برد معنای مصدری و حدثی را در نظر می گیرند و نه هنگامی که واژه «موجود» را به کار می گیرند معنای مشتق و اسم مفعولی را. مثلاً هنگامی که درباره خدای متعال می گویند «وجود محض» است آیا در این تعبیر جایی برای معنای «حدث» و نسبت به فاعل و

مفهول، یا معنای کیفیت و حالت و نسبت آن به ذات، می‌توان یافت؟ و آیا می‌توان بر ایشان خرده گرفت که چگونه لفظ وجود را بر خدای متعال، اطلاق می‌کنید در حالی که حمل مصدر بذات، صحیح نیست؟ و یا هنگامی که تعبیر «موجود» را در باره همه واقعیات به کار می‌برند و آنها را شامل واجب الوجود و ممکن الوجود می‌دانند آیا می‌توان معنای اسم مفعولی را از آن فهمید؟ و آیا می‌توان بر این اساس، استدلال کرد که اقتضای اسم مفعول آن است که فاعلی داشته باشد پس خدا هم فاعلی لازم دارد؟ و یا بر عکس، چون کلمه «موجود» چنین دلالتی دارد استعمال آن در مورد واجب الوجود، صحیح نیست و نمی‌توان گفت: خدا موجود است؟!

بدیهی است که اینگونه بحثهای زبان‌شناسانه جایی در فلسفه نخواهد داشت و پرداختن به آنها نه تنها مشکلی از مشکلات فلسفه را حل نمی‌کند بلکه بر مشکلات آن می‌افزاید و نتیجه‌ای جز کژاندیشی و انحراف فکری، به بار نخواهد آورد. و برای احتراز از سوء فهم و مغالطه باید به معانی اصطلاحی واژه‌ها دقیقاً توجه کرد و در مواردی که با معانی لغوی و عرفی یا اصطلاحات سایر علوم، وفق نمی‌دهد تفاوت آنها را کاملاً در نظر گرفت تا خلط و اشتباهی رخ ندهد.

حاصل آنکه: مفهوم فلسفی وجود، مساوی است با مطلق واقعیت، و در نقطه مقابل عدم، قرار دارد و با صلح، نقیض آن است و از ذات مقدس الهی گرفته تا واقعیتهای مجرد و مادی، و همچنین از جواهر تا اعراض و از ذوات تا حالات، همه را در بر می‌گیرد. و همین واقعیتهای عینی هنگامی که در ذهن به صورت قضیه، منعکس می‌گردند دست کم دو مفهوم اسمی از آنها گرفته می‌شود که یکی در طرف موضوع قرار می‌گیرد و معمولاً از مفاهیم ماهوی است و دیگری که مفهوم «موجود» باشد در ظرف محمول قرار می‌گیرد که از مفاهیم فلسفی است، و مشتق بودن آن مقتضای محمول بودن آن است.

خلاصه

۱. گروهی از متکلمین پنداشته اند که واژه «وجود» را با یک معنی نمی‌توان هم به خدا نسبت داد و هم به مخلوقات. از این روی بعضی از ایشان گفته اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت. بعضی دیگر برای آن، دو معنی قائل شده‌اند: یکی مخصوص خدا، و دیگری مشترک بین همه مخلوقات.
۲. منشأ شبهه ایشان خلط بین مفهوم و مصدق است یعنی مصدق وجود است که در خدا و مخلوقات، فرق می‌کند نه مفهوم آن. و می‌توان منشأ آنرا خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانست یعنی اشتراک یک مفهوم فلسفی، دلیل وحدت ماهوی موارد آن نیست.
۳. لازمه قول اول این است که هلیات بسیطه از قبیل حمل اولی و بدیهی باشد. و نیز شناخت موضوع و محمول آنها یکسان باشد.
۴. لازمه قول دوم این است که وجودی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود از مصاديق نقیض وجودی باشد که به ممکنات نسبت داده می‌شود یعنی از مصاديق عدم باشد.
۵. منطقیّین رابطه قضایا را که مفهومی حرفي است «وجود رابط» نامیده‌اند. و اشتراک وجود بین این معنای حرفي و معنای اسمی معروفش از قبیل اشتراک لفظی است.
۶. وجود رابط در قضایا دلیل وجود رابط عینی نمی‌شود و چنانکه قبلًا گفته شد احکام فلسفی را نمی‌توان از احکام منطقی، استنتاج کرد.
۷. بعضی از فلاسفة غربی مفهوم اسمی وجود را انکار کرده‌اند و بر اساس آن، هلیه بسیطه را قضیّة حقیقی نشمرده‌اند.
۸. شاید منشأ این توهّم، این باشد که در زبان ایشان واژه‌ای که حاکی از رابط قضایا است عیناً همان واژه‌ای باشد که از مفهوم اسمی حکایت می‌کند.
۹. درباره الفاظ وجود و موجود بحثهایی انجام گرفته که ربطی به فلسفه ندارد مانند

مصدریاً اسم مصدر بودن وجود و اسم مفعول بودن موجود، ولوازمی که بر آنها متربّ می‌شود.

۱۰. وجود در اصطلاح فلسفی مساوی با واقعیت است و هم شامل ذات می‌شود و هم آحداث و حالات، و هنگامی که واقعیت خارجی به صورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود مفهوم «موجود» محمول آن قرار می‌گیرد که در آن هم جهات ادبی، لحاظ‌نمی‌شود.

پرسش*

۱. چه شباهی موجب توهم اشتراک لفظی وجود شده و حل آن چیست؟
۲. در اشتراک لفظی وجود، چند قول هست و چه اشکالاتی بر آنها وارد است؟
۳. مفهوم حرفی وجود کدام است؟
۴. اشتراک وجود بین معنای حرفی و معنای اسمی چه نوع اشتراکی است؟
۵. آیا از راه رابط قضیه می توان وجود رابط خارجی را اثبات کرد؟
۶. منشأ انکار وجود محمولی چیست؟
۷. معنای مصدری و اسم مصدری وجود را بیان کنید و فرق آنها را توضیح دهید.
۸. حمل هوهو و حمل ذوهو و فرق آنها را با ذکر مثال بیان کنید.
۹. منظور از وجود در مباحث فلسفی چیست؟
۱۰. فرق بین وجود و موجود کدام است؟

درس بیست و سوم

واقعیت عینی

شامل:

بداهت واقعیت عینی
گونه های انکار واقعیت
راز بداهت واقعیت عینی
منشأ اعتقاد به واقعیت مادی

● بداهت واقعیت عینی

نظر به اینکه موضوع فلسفه «موجود» است در دو درس گذشته توضیحی پیرامون مفهوم آن دادیم و اینک به بیان بدیهی بودن اعتقاد به حقیقت عینی آن می پردازیم.

حقیقت این است که وجود، هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی، مانند علم است و همچنانکه مفهوم آن، نیازی به تعریف ندارد تحقق عینی آن هم بدیهی و بی نیاز از اثبات است. و هیچ انسان عاقلی چنین توهمی هم نمی‌کند که جهان هستی هیچ در هیچ است و نه انسانی وجود دارد و نه موجود دیگری. و حتی سوفیستهایی که مقیاس همه چیز را انسان می‌دانند دست کم وجود خود انسان را قبول دارند. تنها یک جمله از «گرگیاس» که افراطی ترین سوفیستها به شمار می‌رود نقل شده که ظاهر آن، انکار مطلق هر وجودی است چنانکه در مبحث شناخت‌شناسی گذشت. ولی گمان نمی‌رود که مراد وی — به فرض صحبت نقل — همین ظاهر کلام باشد به طوری که شامل وجود خودش و سخن خودش هم بشود، مگر اینکه به بیماری روانی سختی مبتلی شده بود یا در اظهار این کلام، غرضی داشته باشد.

در درس دوازدهم درباره شباهه نفی علم گفتیم که خود آن، متضمن چندین علم است در اینجا اضافه می‌کنیم که همان شباهه، مستلزم پذیرفتن موجوداتی است که متعلق علمهای یاد شده می‌باشند. اما اگر کسی وجود خودش

و وجود انکارش را هم انکار کند مانند کسی است که در مسأله گذشته وجود شکش را هم انکار نماید و باید او را عملًاً و ادار به پذیرفتن واقعیت کرد.

به هر حال، انسان عاقلی که ذهنش با شباهات سوفیستها و شگاکان و ایدآلیستها آلوده نشده باشد نه تنها وجود خودش و وجود قوای ادراکی و صورتها و مفاهیم ذهنی و افعال و افعالات روانی خودش را می‌پذیرد بلکه به وجود انسانهای دیگر و جهان خارجی هم اعتقاد یقینی دارد و از این روی هنگامی که گرسنه می‌شود به خوردن غذای خارجی می‌پردازد وقتی احساس گرما پا سرما می‌کند در مقام استفاده از اشیاء خارجی برمی‌آید و موقعی که با دشمنی روبرو شود یا خطر دیگری را احساس کند به فکر دفاع و چاره‌جویی می‌افتد و اگر بتواند به مبارزه برمی‌خیزد و گرنۀ فرار را برقرار، ترجیح می‌دهد و نیز هنگامی که احساس دوستی می‌کند در صدد انس‌گرفتن با دوست خارجی برمی‌آید و با او روابط دوستانه، برقرار می‌نماید، و همچنین در سایر امور زندگی. و گمان نمی‌رود که سوفیستها و ایدآلیستها هم جز این رفتاری داشته بودند و گرنۀ زندگی آنان دیری نمی‌پایید و یا از گرسنه‌گی و تشنه‌گی می‌مردند و یا دچار آفت و سانحه دیگری می‌شوند.

از این روی گفته می‌شود که اعتقاد به وجود عینی، بدیهی و فطری است. ولی این سخن نیاز به بسط و تفصیلی دارد که در حدود گنجایش این مبحث، به آن می‌پردازیم. اما قبل از پرداختن به این مطلب، خوب است گونه‌های مختلف انکار واقعیت را بر شمریم تا در برابر هر یک از آنها موضع مناسبی اتخاذ نماییم.

گونه‌های انکار واقعیت

انکار واقعیت عینی به شکل‌های مختلفی ظاهر می‌شود که می‌توان آنها را در پنج گروه دسته‌بندی کرد:

۱ — انکار مطلق هستی بطوری که برای مفهوم «موجود» که موضوع

فلسفه است هیچ مصدقای باقی نماند چنانکه ظاهر کلامی که از گرگیاس، نقل شده اقتضاء دارد. واضح است که با چنین فرضی نه تنها جایی برای بحثهای فلسفی و علمی باقی نمی‌ماند بلکه باید باب گفت و شنود را هم مطلقاً بست. و در برابر چنین ادعائی پاسخ منطقی، کارآیی ندارد و باید به وسائل عملی، دست زد.

۲ – انکار هستی خارج از «من درک کننده» به طوری که تنها برای مفهوم «موجود» یک مصدقای باقی بماند. این ادعاء گرچه به سخافت ادعای قبلی نیست ولی بر اساس آن، ادعا کننده حق بحث و گفتگوندارد زیرا وجود شخص دیگری را نمی‌پذیرد تا با او به بحث و مناظره پردازد و اگر چنین کسی در مقام مباحثه برآید باید نخست او را به نقض ادعای خودش محکوم کرد. و پذیرفتن این نقض، مستلزم خروج از این فرض است.

۳ – انکار هستی ماوراء انسان، چنانکه از بعضی از سوفیستها نقل شده است. و بر اساس آن، مصدقاق «موجود» منحصر در انسانها خواهد بود. این ادعاء که نسبةً معتمدتر است باب بحث و گفتگو را بازمی‌کند و جا دارد که از ادعا کننده، دلیل پذیرفتن وجود خودش و انسانهای دیگر را سؤال کرد و وی را به پذیرفتن بدیهیات، ملزم نمود و سپس بر اساس بدیهیات، مسائل نظری را هم برایش اثبات کرد.

۴ – انکار هستی موجودات مادی، چنانکه از سخنان «بارکلی» برمی‌آید. زیرا وی موجود را مساوی با درک کننده و درک شونده می‌شمارد و درک کننده را شامل خدا و موجودات غیرمادی می‌داند. سپس در صدد برمی‌آید که درک شونده‌ها را منحصر در صورتهای ادراکی (معلومات بالذات) نماید که در خود درک کننده‌ها تحقّق می‌یابند نه خارج از ایشان. و بدین ترتیب، جایی برای وجود خارجی اشیاء مادی باقی نمی‌ماند.

سایر ایدآلیستهایی که مانند «هگل» جهان را به صورت اندیشه‌هایی برای روح مطلق، تصور می‌کنند و آنها را محکوم قوانین منطقی (نه قوانین علی و

معلولی) می‌دانند نیز به این گروه، ملحق می‌شوند.

۵— جا دارد که در برابر ایدآلیستها که بخشی از واقعیت (یعنی واقعیت مادی) را انکار می‌کنند ماتریالیستها را نیز از منکرین واقعیت به شمار آورده. زیرا ایشان در حقیقت، بخش عظیمت‌تری از واقعیت را انکار می‌کنند. افزون بر این، سخن ایدآلیستها منطقی‌تر از ایشان است زیرا تکیه گاه آنان علوم حضوری و تجارتی درونی است که دارای ارزش مطلق می‌باشند. هر چند در استنتا جاتشان به خطای روند ولی تکیه گاه ماتریالیستها داده‌های حسی است که خاستگاه بیشترین خطایها در ادراک می‌باشد.

با توجه به گونه‌های مختلف انکار واقعیت، به این نتیجه می‌رسیم که تنها فرض اول به معنای انکار مطلق واقعیت است و فرضهای دیگر هر کدام به معنای انکار بخشی از واقعیت و محدود کردن دایرۀ آن می‌باشد.

از سوی دیگر، در برابر هر یک از فرضهای پنجگانه، فرض دیگری وجود دارد که به صورت شک در مطلق واقعیت یا در واقعیتهای خاص، ظاهر می‌شود. این شکها اگر توأم با ادعای نفسی امکان علم باشد یعنی اگر گوینده علاوه بر اینکه خودش اظهارشک می‌کند ادعا داشته باشد که منطقاً هیچکس نمی‌تواند علم پیدا کند چنین ادعائی در واقع، مربوط به شناخت شناسی می‌شود و پاسخ آن در جای خودش داده شده است. اما اگر اظهارشک، توأم با نفسی امکان علم نباشد می‌تواند پاسخ خود را در مباحث هستی‌شناسی بیابد. و اصولاً تبیین مسائل فلسفی برای رفع و دفع اینگونه شکها و شباهه‌ها است.

راز بداهت واقعیت عینی

چنانکه در آغاز این درس، اشاره کردیم انکار مطلق واقعیت و هیچ انگاری جهان، سخنی نیست که هیچ عاقلی آگاهانه و بی‌غرضانه بر زبان بیاورد همانگونه که انکار مطلق علم و اظهارشک در همه چیز حتی در وجود خود شک و شک کننده چنین است. و به فرض اینکه کسی چنین اظهاری کند

نمی‌توان اورا با استدلال منطقی، محکوم کرد بلکه باید به او پاسخ عملی داد.
از سوی دیگر، وجود همه واقعیت‌های خاص هم بدیهی نیست و اثبات
بسیاری از آنها نیاز به دلیل و برهان دارد و چنانکه اشاره شد یکی از بزرگترین
وظایف فلسفه، اثبات انواع واقعیت‌های خاص است.

اکنون این سؤال، مطرح می‌شود که راز بدهالت اصل واقعیت چیست؟
ممکن است پاسخ داده شود که تصدیق به وجود واقعیت عینی بطور
اجمال و سربسته، و تصدیق به واقعیت مادی بطور متعین و مشخص، مقتضای
فطرت عقل است و شاهد آن وجود چنین اعتقادهایی در همه انسانها است چنانکه
رفتار عملی ایشان نیز آنرا تأیید می‌کند. و بدین ترتیب چهارگونه از گونه‌های انکار
واقعیت (غیر از گونه پنجم) ابطال می‌شود.

ولی این سخن، از ارزش منطقی کافی، برخوردار نیست زیرا همانگونه
که در درس هفدهم و نوزدهم گفته شد چنین مطلبی نمی‌تواند صحت این
اعتقادها را تضمین کند و جای این سؤال، باقی می‌ماند که از کجا اگر عقل ما
طور دیگری آفریده شده بود بگونه دیگری درک نمی‌کرد؟ افزون بر این، استناد به
نظر و رفتار انسانها در واقع، استدلال به استقراء ناقص است که ارزش منطقی
صدق رصد ندارد.

ممکن است گفته شود که این تصدیقات از بدیهیات اولیه است که
صرف تصور موضوع و محمول آنها برای تصدیق، کفایت می‌کند.

ولی این ادعا هم نادرست است زیرا اگر قضیه را به صورت «حمل
اولی» فرض کنیم روشن است که مفاد آن چیزی جزو حدث مفهومی موضوع و
محمول نخواهد بود، و اگر آن را به صورت «حمل شایع» فرض کنیم موضوع آن
را ناظر به مصادیق خارجی بگیریم و به اصطلاح منطقی از قبیل «ضروریات
ذاتیه» به حساب آوریم صدق چنین قضایایی مشروط به وجود خارجی موضوع
است در صورتی که منظور این است که وجود خارجی آن با همین قضیه، اثبات
شود. و به دیگر سخن: قضایای حقیقیه در حکم قضایای شرطیه‌اند و مفاد آنها این

است که هرگاه مصدق موضع در خارج، تحقق یافت محمول قضیه برای آن، ثابت خواهد بود. مثلاً قضیه بدیهی معروف «هر کلی از جزء خودش بزرگتر است» نمی‌تواند وجود کل و جزء را در خارج، اثبات کند بلکه معنايش این است که هرگاه «کل»‌ی در خارج، تحقق یافت از جزء خودش بزرگتر خواهد بود.

بطلان این ادعا نسبت به واقعیتهای مادی روشنتر است زیرا فرض نفی وجود از جهان مادی، امتناعی ندارد. و اگر اراده الهی، تعلق نگرفته بود چنین جهانی به وجود نمی‌آمد چنانکه بعد از آفریدن آن هم هروقت اراده کند آنرا نابود خواهد کرد.

حقیقت این است که بداهت واقعیت، نخست در مورد وجودانیات و اموری که با علم حضوری خطاناپذیر، درک می‌شوند شکل می‌گیرد و سپس با انتزاع مفهوم «موجود» و «واقعیت» از موضوعات آنها به صورت «قضیه مهمله» که دلالت بر اصل واقعیت دارد درمی‌آید و بدین ترتیب، اصل واقعیت عینی بطور اجمال و سربسته به صورت یک قضیه بدیهی، نمودار می‌گردد.

منشأ اعتقاد به واقعیت مادی

نتیجه‌ای که از بحث گذشته به دست آمد این بود که منشأ اعتقاد به اصل واقعیت عینی، همان علم حضوری به واقعیتهای وجودانی است و بنابراین، نمی‌توان علم به سایر واقعیتها و از جمله واقعیتهای مادی را «بدیهی» به حساب آورد. زیرا همانگونه که در درس هیجدهم گفته شد آنچه را واقعاً می‌توان بدیهی و مستغنى از هرگونه استدلالی دانست وجودانیات و بدیهیات اولیه است و وجود واقعیتهای مادی جزء هیچکدام از این دو دسته نیست. از این روی این سؤال، مطرح می‌شود که منشأ اعتقاد جزئی به وجود واقعیتهای مادی چیست؟ و چگونه است که هر انسانی خودبخود وجود آنها را می‌پذیرد و رفتار همه انسانها بر همین اساس، استوار است؟

پاسخ این سؤال این است که اعتقاد انسان به واقعیت مادی از یک

استدلال ارتکازی و نیمه‌آگاهانه سرچشمه می‌گیرد و در واقع از قضایای قریب به بداهت است که گاهی به نام «فطريات» نيز نامیده می‌شود.

توضیح آنکه در بسیاری از موارد، عقل انسان بر اساس آگاهیهایی که به دست آورده با سرعت و تقریباً به صورت خودکار نتیجه‌هایی می‌گیرد بدون آنکه این سیر و استنتاج، انعکاس روشی در ذهن بیابد و مخصوصاً در دوران کودکی که هنوز، خودآگاهی انسان، رشد نیافته این سیر ذهنی، توأم با ابهام بیشتری است و به ناآگاهی، تزدیکتر می‌باشد. و از این روی چنین پنداشته می‌شود که علم به نتیجه بدون سیر فکری از مقدمات، حاصل شده و به دیگر سخن: خودبخودی و فطري است. ولی هر قدر خودآگاهی انسان، رشد بیابد و از فعالیتهاي درون ذهنی خودش بیشتر آگاه گردد از ابهام آن کاسته می‌شود و تدریجاً به صورت استدلال منطقی آگاهانه، ظاهر می‌شود.

قضایایی را که منطقیین به نام «فطريات» نامگذاری کرده‌اند و آنها را به این صورت تعریف نموده‌اند: قضایایی که توأم با قیاس هستند (القضایا التي قیاساتها معها) یا حد وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است، در واقع از قبیل همین قضایای ارتکازی هستند که استدلال برای آنها با سرعت و نیمه‌آگاهانه، انجام می‌گیرد.

علم به واقعیات مادی هم در واقع از همین استنتاجات ارتکازی، حاصل می‌شود که مخصوصاً در دوران کودکی، از مرتبه آگاهی دورتر است و هنگامی که بخواهیم آنرا به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی‌آید:

این پدیده ادراکی (مثلاً سوزش دست هنگام تماس با آتش) معلوم علتی است، و علت آن یا خود نفس (= من درک کننده) است و یا چیزی خارج از آن. اما من خودم آن را به وجود نیاورده‌ام زیرا هرگز نمی‌خواستم دستم بسوزد. پس علت آن، چیزی خارج از وجود من خواهد بود.

البته برای اینکه اعتقاد ما نسبت به اشیاء مادی به وصف مادیت،

مضاعف شود و احتمال تأثیر مستقیم یک امر غیرمادّی دیگری نفی شود نیاز به ضمیمه کردن استدلالهای دیگری دارد که مبتنی بر شناخت ویژگیهای موجودات مادّی و غیرمادّی می‌باشد. ولی خدای متعال چنین توانی را به ذهن انسان داده است که قبل از آنکه ملکه استدلالات دقیق فلسفی را پیدا کند بتواند نتایج آنها را به صورت ارتکازی و با استدلال نیمه‌آگاهانه به دست بیاورد و بدین وسیله، نیاز زندگی خود را تأمین کند.

خلاصه

۱. اصل واقعیت عینی همانند اصل علم، بدیهی و غیرقابل انکار است.
۲. وجود موجودات عینی دیگر غیر از «من در کننده» نیز قطعی است و رفتار همه انسانها بر اساس پذیرفتن آنها استوار است.
۳. انکار واقعیت عینی را می توان برونق گونه، تقسیم کرد که یکی انکار مطلق واقعیت است و بقیه انکار واقعیتهای خاص. مانند قول به انحصار وجود در من درک کننده، یا انحصار آن به انسانها، یا قول به انکار وجود مادی، یا قول به انکار وجود غیرمادی.
۴. بعضی اعتقاد به واقعیت عینی را بطور اجمالی، و به واقعیت مادی را به صورت خاص، مقتضای فطرت عقل دانسته اند. ولی چنانکه قبل اشاره شد چنین سخنی علاوه بر اینکه قابل منع است نمی تواند صحبت این اعتقاد را تضمین نماید.
۵. همچنین اعتقاد به واقعیات عینی را نمی توان از بدیهیات اولیه شمرد، زیرا مفاد حمل اولی، چیزی جزو حدت مفهومی موضوع و محمول نیست، و صدق حمل شایع هم مشروط به تحقق موضوع است.
۶. راز بدیهی بودن اعتقاد به واقعیت عینی، علم حضوری به امور وجودانی است که از آنها قضیه مهمله ای گرفته می شود که مفاد آن وجود واقعیت فی الجمله است.
۷. اعتقاد به واقعیت مادی، در حقیقت از قضایای قریب به بداهت است که ابتداء انسان آن را به صورت ارتکازی و بر اساس استدلالی نیمه آگاهانه، درک می کند و سپس با استدلال دقیق فلسفی، علم آگاهانه و مضاعف به آن، پیدا می کند.
۸. شکل استدلال برای واقعیتهای مادی این است: این پدیده ادراکی معلوم علتی است، علت آن یا من هستم یا موجودی خارج از من، ولی من علت آن نیستم، پس علت آن در خارج، موجود است.

پرسش*

۱. توضیح دهید که واقعیت عینی، قابل انکار نیست.
۲. وجهه مختلف انکار واقعیت را شرح دهید.
۳. با کسی که مدعی انکار یا شک در مطلق واقعیت است چگونه باید برخورد کرد؟
۴. با کسی که مدعی انحصر واقعیت در «من درک کننده» است چطور؟
۵. با کسی که واقعیت را منحصر در انسانها می‌داند چگونه باید بحث کرد؟
۶. آیا منکر واقعیت مادی یا منکر واقعیت غیرمادی را می‌توان از منکرین بدیهیات شمرد؟
۷. راز بدیهی بودن اصل واقعیت عینی چیست؟
۸. آیا می‌توان این مطلب را از بدیهیات اولیه یا مقتضای فطرت عقل دانست؟
۹. منشأ اعتقاد جسمی به واقعیت مادی چیست؟ و به چه معنی می‌توان آن را «فطري» دانست؟
۱۰. برهان بر وجود واقعیتهای خارجی چیست؟

درس بیست و چهارم

وجود و ماهیت

شامل:

ارتباط مسائل وجود و ماهیت
کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود
کیفیت آشنایی ذهن با ماهیات

• ارتباط مسائل وجود و ماهیت

در ضمن درس‌های گذشته، بارها اشاره شد که واقعیت عینی، هنگامی که در ذهن (ظرف علم حصولی) انعکاس می‌یابد به صورت قضیهٔ هلیهٔ بسیطه، معکس می‌شود که دست کم از دو مفهوم اسمی و مستقل، تشکیل می‌یابد و یکی از آنها که معمولاً در طرف موضوع، قرار می‌گیرد مفهومی ماهوی است که می‌توان آن را به عنوان قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی، در نظر گرفت؛ و دیگری که در طرف محمول، واقع می‌شود مفهوم «موجود» است که از مقولات ثانیهٔ فلسفی به شمار می‌رود و دلالت بر تحقق مصدق آن ماهیت دارد. و بدین ترتیب، دو مفهوم مختلف از یک حقیقت بسیط، گرفته می‌شود که هر کدام دارای احکام و ویژگیهایی است.

در بارهٔ مفهوم موجود و وجود، فلاسفه به همین اندازه اکتفاء کرده‌اند که از مفاهیم عقلی بدیهی است و دیگر، متعرض کیفیت دستیابی ذهن به این مفهوم نشده‌اند و تنها در عصر اخیر، مرحوم استاد علامه طباطبائی — رضوان الله عليه — در صدد بیان کیفیت انتزاع آن برآمده‌اند.

و اما در بارهٔ پیدایش مفاهیم ماهوی، نظرهای گوناگونی داده شده که در مبحث شناخت‌شناسی با آنها آشنا شدیم و نظریهٔ مورد قبول، این بود که نیروی ذهنی خاصی به نام عقل، این مفاهیم را به طور خودکار، از مدرکات خاص می‌گیرد و ویژگی این انعکاسات عقلی همان کلیت و قابلیت انطباق آنها بر

مصاديق بى شمار است.

ولی بسیاری از فلسفه، مخصوصاً مشائین، کیفیت به دست آوردن مفاهیم ماهی ا را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که منشأ بحثها و کشمکشهای زیادی در طول تاریخ فلسفه شده و در اغلب مباحث فلسفی، آثار خاصی را به جای نهاده است.

حاصل بیان ایشان این است: هنگامی که ما چند فرد انسان را مثلاً با هم مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که این افراد، علی‌رغم اختلافاتی که در طول و عرض و زنگ پوست و دیگر اوصاف خاص دارند همگی در یک حقیقت مشترکند که منشأ آثار مشترکی در ایشان می‌شود، و صفات خاص هر فرد، در واقع مشخصات خاص آن فرد است که او را از دیگر افراد، متمایز می‌سازد. پس ذهن به وسیله حذف مشخصات فردی، به ادراک مفهوم کلی انسان، دست می‌یابد که ماهیت افراد انسانی، نامیده می‌شود.

از این روی برای دستیابی مستقیم به هر ماهیتی ادراک چند فرد از آن را لازم می‌دانند تا ذهن با توجه به خصوصیات عرضی فردی و حذف آنها بتواند جهت ذاتی مشترک را از عوارض مشخصه، تجرید کرده ماهیت کلی را انتزاع نماید. مگر اینکه ماهیتی از راه تجزیه و ترکیب ماهیات دیگری شناخته شود که در این صورت، نیازی به شناخت قبلی افراد خودش نخواهد داشت.

بنابراین، ماهیت هر چیزی همواره در خارج، مخلوط با ویژگیهایی است که موجب تشخّص آن می‌شود و تنها عقل است که می‌تواند ماهیت را از جمیع عوارض مشخصه، تجرید کند و ماهیت صرف و خالص و تجرید شده از خصوصیات را بیابد. پس، آنچه را بعد از تجرید می‌یابد همان امری است که در خارج همراه با خصوصیات فردی و عوارض مشخصه، موجود است و با کثرت عوارض، تعدد و تکثر می‌یابد ولی هنگامی که عقل آن را تجرید کرد دیگر قابل تعدد نیست و از این روی گفته‌اند که ماهیت صرف، قابل تکرار نیست (صرف الشیء لا یشتبه ولا یتکرر).

و چون ماهیت با همان وصف وحدت ماهوی، قابل انطباق بر افراد بی شمار است آنرا «کلی طبیعی» نامیده اند که البته وصف کلیت تنها در ذهن، عارض آن می شود و گرنه همانگونه که گفته شد در خارج همیشه مخلوط با عوارض مشخصه می باشد، و به صورت افراد و جزئیات، تحقیق می یابد.

به دنبال آن، مسئله دیگری مطرح شده که آیا خود کلی طبیعی هم در خارج، وجود دارد یا آنچه در خارج هست همان افرادند و کلی طبیعی تنها در ذهن، تحقیق می یابد؟ و بر سر آن، بحثها و مناقشات فراوانی انجام یافته و بالآخره نظر محققین بر این قرار گرفته که کلی طبیعی خودبخود در خارج، موجود نمی شود بلکه وجود آن به وجود افرادش می باشد و افراد، نقش واسطه را در تحقیق کلی طبیعی، ایفاء می کنند.

ولی در اینجا سؤال دقیق دیگری مطرح می شود که آیا وساطت افراد برای تحقیق کلی طبیعی به عنوان وساطت در ثبوت است یا وساطت در عرض؟ به دیگر سخن: آیا وساطت افراد موجب این می شود که کلی طبیعی حقیقتاً با وجود دیگر غیر از وجود افراد، تحقیق یابد و صفت موجودیت را به عنوان صفت حقیقی برای خودش واجد شود، یا اینکه وساطت افراد، موجب اتصاف عرضی و مجازی آن به موجودیت می گردد؟

از سوی دیگر، اشکالی از طرف فلاسفه اسلامی بر نظریه تشخّص کلی به وسیله عوارض مشخصه شده، مبنی بر اینکه هر یک از عوارض هم در واقع، دارای ماهیتی هستند که در ذهن، متصف به کلیت می شود و از این روی در نیاز به تشخّص، با ماهیت معروض، شریکند و این سؤال درباره خود آنها تکرار می شود که تشخّص بخش آنها چیست؟ و چگونه انضمام ماهیّات کلیه ای موجب تشخّص ماهیّت کلیه معروض می گردد؟

سرانجام، فارابی این راه حل را ارائه داد که تشخّص، لازمه ذاتی وجود عینی است، و هر ماهیّتی در واقع، با وجود، تشخّص می یابد. و اما عوارض مشخصه را که تشخّص هر یک از آنها در گرو وجود خودش می باشد تنها به عنوان

نشانه‌هایی از تشخّص ماهیّت معروض می‌توان به حساب آورد نه اینکه حقیقۀ موجب تشخّص آن بشوند.

به نظر می‌رسد که این سخن فارابی، نخستین جوانۀ قول به «اصالت وجود» است که تدریجاً رشد یافت تا اینکه در زمان صدرالمتألهین به صورت یک مسئله مستقل و بنیادی در حکمت متعالیه درآمد.

با این توضیح مختصری که دادیم و ضمناً به مسائل متعددی اشاره کردیم روشن شد که مسئله اصالت وجود، مسئله‌ای نیست که به طور ابتداء به ساکن، طرح و مورد پژوهش قرار گرفته باشد. و از اینجا می‌توان حدس زد که چرا طرح کردن آن به عنوان نخستین مسئله فلسفی، موجب ابهام و سردرگمی دانشجویان می‌شود بطوری که بعد از صرف وقت زیاد دربحث پیرامون آن، باز هم به درستی درنمی‌یابند که انگیزۀ طرح این مسئله چه بوده؟ و چه مشکل فلسفی را می‌تواند حل کند؟

پس برای اینکه مسئله اصالت وجود، جای شایسته خود را بیابد و بتوان آن را به صورت روشنی تبیین کرد باید قبلاً به مسائل دیگری که زمینه طرح و همچنین زمینه تبیین آن را فراهم می‌کنند اشاره کنیم و درباره هریک، موضع صحیح و مشخصی را اتخاذ نماییم سپس به توضیح اصطلاحات و مفاهیم مورد نیاز در این مبحث پردازیم و آنگاه اصل مسئله را مورد بحث قرار دهیم. و در آن صورت است که هم به شکل روشنی حل می‌شود و هم تأثیر شایان آن در حل دیگر مسائل مهم فلسفی، آشکار می‌گردد.

کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود

چنانکه اشاره کردیم از فلاسفه پیشین، بیانی درباره کیفیت انتزاع این مفهوم، به دست ما نرسیده، و در میان فلاسفه اسلامی، نخستین بار مرحوم استاد رضوان الله علیه — به این مطلب پرداخته‌اند. ایشان در «اصول فلسفه» و همچنین در «نهاية الحكمه» بیانی دارند که حاصلش این است:

انسان ابتداءً وجود رابط در قضایا را که در واقع، فعل نفس است حضوراً می‌یابد و ذهن، از آن، مفهومی حرفی می‌گیرد که در زبان فارسی با کلمه «است» از آن، حکایت می‌شود. سپس آن را به صورت استقلالی می‌نگرد و مفهوم اسمی وجود را با قید اضافه (وجود مضاف) انتزاع می‌کند و بعد قید آنرا حذف کرده به صورت مطلق، درک می‌کند. مثلاً در جمله «علی دانشمند است» نخست معنای «است» را از حکم نفس به ثبوت دانش برای علی می‌گیرد که معنایی است حرفی و تصور آن جز در ضمن جمله، میسر نیست. سپس آن را به صورت مستقل، لحاظ می‌کند چنانکه معنای حرفی «از» را مستقلًا لحاظ کرده آن را به «ابتداء» تفسیر می‌نماید و می‌گوید: کلمه «از» دلالت بر «ابتداء» می‌کند. و بدین ترتیب، معنای «ثبت دانش برای علی» را که یک مفهوم اضافی و متضمن معنای نسبت است به دست می‌آورد. آنگاه حیثیت اضافه و نسبت آنرا حذف کرده به معنای مستقل و مطلق «وجود» نائل می‌شود.

ولی شاید بتوان بیان ساده‌تری برای آشنایی ذهن با مفهوم وجود و سایر مفاهیم فلسفی، ارائه داد که نمونه آن را در اینجا ذکر می‌کنیم و در موارد دیگر هم به آن، اشاره خواهیم کرد. و آن این است:

هنگامی که نفس، یک کیفیت نفسانی، مثلاً ترس را در خودش مشاهده کرد و بعد از برطرف شدن آن، دو حالت خود را، در حال ترس و در حال فقدان ترس، با یکدیگر مقایسه نمود ذهن، مستعد می‌شود که از حالت اول، مفهوم «وجود ترس» و از حالت دوم، مفهوم «عدم ترس» را انتزاع کند و پس از تجرید آنها از قید اضافه و نسبت، مفهومهای مطلق «وجود» و «عدم» را به دست بیاورد. این شیوه‌ای است که در انتزاع سایر مفاهیم فلسفی هم به کار می‌رود و از مقایسه دو موجود از دیدگاه خاصی دو مفهوم متقابل، انتزاع می‌شود. و از اینجا راز جفت بودن این مفاهیم، آشکار می‌گردد. مانند مفهوم علت و معلول، خارجی و ذهنی، بالقوه و بالفعل، ثابت و متغیر. و در درس پانزدهم بیان کردیم که یکی از فرقهای مفاهیم ماهوی با مفاهیم فلسفی این است که دسته اول به طور اتوماتیک

در ذهن، انعکاس می‌یابد ولی دسته دوم نیاز به فعالیت درون ذهنی و مقایسه و تحلیل دارد و در اینجا هم دیدیم که چگونه ذهن به وسیله مقایسه دو حالت نفسانی، استعداد انتزاع دو مفهوم متقابل وجود و عدم را پیدا می‌کند.

کیفیت آشنایی ذهن با ماهیّات

صرف نظر از قول افلاطونیان که ادراک ماهیّات را به مشاهده حقایق مجرد یا یادآوری مشاهده قبلي آنها تفسیر می‌کنند و بعضی از اقوال دیگر، مشهور بین فلاسفه این است که ادراک ماهیّات از راه تجربید مدرکات خاص از عوارض مشخصه، صورت می‌پذیرد. و بر این اساس، تقدّم ادراک چند مورد جزئی و مشخص را لازم می‌دانند. ولی اولاً جای این سؤال باقی می‌ماند که در مورد انواع منحصر در فرد چگونه این تجربید، انجام می‌گیرد؟ و ثانیاً در مورد خود عوارض که به قول خودشان دارای ماهیّاتی هستند چه باید گفت؟ زیرا در مورد هر امر عرضی نمی‌توان گفت که دارای عوارض مشخصه‌ای است که با تجربید و تفسیر آنها، ماهیّت کلی به دست می‌آید!

از اینروی بعضی از بزرگان فرموده‌اند که این بیان فلاسفه، بیانی تمثیلی و برای تقریب مطلب به ذهن نوآموزان فلسفه احت.

حقیقت این است که مفهوم ماهوی، یک ادراک افعالی است که برای عقل، حاصل می‌شود و تنها تقدّم یک ادراک شخصی، برای حصول آن کفايت می‌کند، همانگونه که ادراک خیالی، ادراک افعالی خاصی است که به دنبال ادراک حسی واحدی، در قوّه خیال، تحقق می‌یابد.

مثلاً هنگامی که چشم ما رنگ سفیدی را دید صورت خیالی آن در قوّه خیال، و مفهوم کلی آن در عقل، انعکاس می‌یابد که از آن به «ماهیّت سفیدی» تعبیر می‌شود، و همچنین در مورد سایر مدرکات حسی و شخصی دیگر. آنچه موجب پیدایش چنین نظریه‌ای شده که درک ماهیّت کلی از راه تجربید و تفسیر عوارض، حاصل می‌شود این است که در موجودات مرکب مانند

انسان که اجزاء و اوصاف آنها با حواس مختلف و حتی با کمک ابزارهای علمی و تجزیه و تحلیلها و استنتاجات ذهنی، شناخته می‌شود و طبعاً مفاهیم عقلی گوناگونی از آنها انتزاع می‌گردد چگونه می‌توان ماهیت واحدی را به آنها نسبت داد که جامع ذاتیات آنها باشد؟

در این موارد، چنین اندیشه‌اند که نخست باید جهات عارضی آنها را شناخت جهاتی که تبدیل و تبدل وزوال آنها موجب ازین رفتن اصل آن موجود نمی‌شود، مثلاً اگر رنگ پوست انسان از سفیدی به سیاهی گرایید انسانیت او زایل نمی‌شود و همچنین تغییراتی که در طول و عرض و سایر صفات بدنی و حالات روانی وی پدید می‌آید. پس، همه این جهات و اوصاف، نسبت به انسان، عارضی هستند و برای شناختن ماهیت وی باید آنها را حذف کرد. و یکی از بهترین راهها برای شناختن اوصاف غیرذاتی این است که بینیم در افراد مختلف، تفاوت می‌کند پس باید چند فرد انسان را در نظر بگیریم که دارای صفات و عوارض مختلف هستند و از راه اختلاف آنها پی ببریم که هیچکدام از آنها ذاتی انسان نیست تا برسیم به مفاهیم ذاتی و مشترک بین همه افراد و انسانیت او باقی نخواهد ماند و آنها همان مفاهیم ذاتی و مشترک انسان، سلب شود دیگر تشکیل دهنده ماهیت وی خواهند بود. بدین ترتیب، ماهیات مرکب را دارای اجناس و فضولی دانسته‌اند که هر کدام از آنها از حیثیت ذاتی خاصی در ماهیت مرکب، حکایت می‌کند، چنانکه در منطق کلاسیک، بیان شده است.

اما این مطالب، مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که باید در فلسفه، مورد بررسی قرار گیرد. از جمله اینکه: آیا هر یک از موجودات مرکب، دارای وجود واحد و حدود وجودی واحدی هستند که به صورت ماهیت واحدی در ذهن، منعکس شود؟ و ملاک وحدت حقیقی آنها چیست؟ و چگونه کثرت اجزاء به وحدت مزبور، زیانی نمی‌رساند؟ و رابطه بین اجزاء بایکدیگر، و رابطه مجموع آنها با کل، به چه شکلی است؟ آیا همه اجزاء در ضمن کل، به وصف فعلیت موجوداند یا وجود همه یا بعضی از آنها در ضمن کل، بالقوه است؟ و یا اینکه آنچه

به نام اجزاء و مقومات موجود مرکب، نامیده می‌شوند در واقع، زمینه ساز پیدایش وجود بسیط دیگری هستند که حقیقت آن موجود را تشکیل می‌دهند و از روی مسامحه، مجموع آنها موجود واحدی نامیده می‌شود؟

به فرض اینکه این مسائل و جز آنها به صورتی حل گردد که با تئوری منطقی جنس و فصل کاملاً سازگار باشد تازه در مورد ماهیّات مرکب، صادق خواهد بود و ادراک ماهیّات بسیط را نمی‌توان به این صورت، توجیه نمود و بالآخره هر ماهیّت مرکبی از چند ماهیّت بسیط، تشکیل می‌یابد و سؤال درباره معرفت بسیط بجای خود باقی خواهد ماند.

خلاصه

۱. مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، از انعکاس واقعیات خارجی در ذهن، به دست می‌آیند.
۲. فلاسفه در مورد مفهوم وجود به همین اندازه اکتفاء کرده‌اند که از مفاهیم عام بدبیهی است.
۳. در مورد مفهوم ماهوی گفته‌اند که از تجزیید عوارض مشخصه، به دست می‌آید و چون قابل صدق بر افراد بی شمار است آنرا «کلی طبیعی» نامیده‌اند که در خارج، به صورت مخلوط با عوارض، تحقیق می‌یابد و وصف کلیت آن مخصوص به مفهوم ذهنی آن است که عاری و خالص از عوارض می‌باشد.
۴. در باره وجود کلی طبیعی در خارج، نظرهای مختلفی ابراز شده و نظر محققین این است که با وساطت وجود افراد، موجود می‌شود.
۵. در باره این نظر، سؤال دقیقی مطرح می‌شود که آیا وساطت افراد از قبیل وساطت در ثبوت است یا وساطت در عروض؟
۶. فلاسفة پیشین، تشخّص ماهیّت را به وسیله عوارض مشخصه، توجیه می‌کردند ولی این اشکال برایشان وارد بود که عوارض هم به عنوان ماهیّتات کلیّه، نمی‌توانند موجب تشخّص ماهیّت معروض گردند. تا اینکه فارابی، ثابت کرد که تشخّص، لازمه ذاتی وجود است و هر ماهیّتی در سایه وجود، تشخّص می‌یابد.
۷. این نظریّة فارابی، جوانه قول به اصالت وجود بود که تدریجاً رشد کرد تا اینکه مرحوم صدرالمتألهین مسئله اصالت وجود را به عنوان یکی از اصول بنیادی حکمت متعالیه، مطرح ساخت. و می‌توان گفت که قبل ازوی اکثر مسائل فلسفی، آهنگ اصالت ماهیّت داشت.
۸. برای اینکه مبحث اصالت وجود جایگاه خودش را در میان مسائل فلسفی بیابد و به صورت روشنی تبیین گردد می‌بایست نخست به مسائلی که زمینه طرح یا تبیین آن را فراهم می‌کنند اشاره شود.
۹. مرحوم علامه طباطبائی – رضوان الله عليه – برای نخستین بار در صدد بیان

کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود برآمدند و آن را به این صورت، تصویر کردند که ذهن انسان، نخست با مفهوم وجود رابط در قضایا (است) آشنا می‌شد و سپس با نگرش استقلالی به آن و حذف قید نسبت و اضافه، به درک مفهوم اسمی و مطلق «وجود» نائل می‌گردد.

۱۰. بیان ساده‌تری که می‌توان ارائه داد این است که ذهن با توجه به پدید آمدن و از بین رفتن حالات نفسانی، مفهوم وجود و عدم را انتزاع می‌کند. نظری این بیان را در بارهٔ سایر مفاهیم مزدوج فلسفی نیز می‌توان جاری دانست.

۱۱. آشنایی ذهن با ماهیّات بسیط، به وسیلهٔ انعکاس مفهوم آنها در عقل، حاصل می‌شود و جنبهٔ انفعالی دارد چنانکه در مورد صورتهای خیالی نیز چنین است. و اتا بیان کیفیت شناختن ماهیّات مرکب، نیاز به اصولی دارد که باید بعداً مورد بررسی قرار گیرد.

۱۲. مشهور میان فلاسفه و منطقیّین این است که ماهیّات با تحلیلهای ذهنی و تشخیص جهات ذاتی از جهات عرضی، و به دست آوردن اجناس و فضولی، شناخته می‌شوند. ولی به فرض اینکه این بیان در مورد ماهیّات مرکب، تمام باشد نمی‌توان آن را در مورد ماهیّات بسیط، جاری دانست.

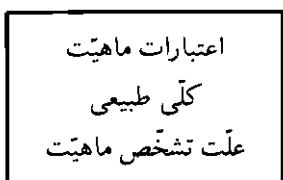
پرسش *

۱. کلی طبیعی چیست؟ و چرا آنرا «کلی» نامیده اند؟
۲. آیا کلی طبیعی به وصف کلیت در خارج، موجود است؟
۳. نظر محققین درباره وجود خارجی کلی طبیعی چیست؟
۴. فلاسفه پیشین چه چیزی را موجب تشخّص ماهیّت دانسته اند؟ و چه اشکالی بر آن وارد است؟
۵. نخستین پایه اصالت وجود چگونه و به وسیله چه کسی نهاده شد؟
۶. کیفیّت آشنایی ذهن با مفهوم وجود را با دو بیان، شرح دهید.
۷. علت جفت بودن مفاهیم فلسفی چیست؟
۸. فلاسفه، کیفیّت درک مفاهیم ماهوی را چگونه بیان کرده اند؟
۹. منشأ پیدایش این نظریه چیست؟ و چگونه آن را ارزیابی می کنید؟
۱۰. نظرمورد قبول درباره کیفیّت آشنایی ذهن با ماهیّات را بیان کنید.

درس بیست و پنجم

احکام ماهیّت

شامل:



● اعتبارات ماهیّت

در درس قبل، از حکماء نقل کردیم که ماهیّت هر موجودی در خارج، مخلوط با عوارض مشخصه است و ماهیّت صرف و خالص، تنها در ذهن، تحقّق می‌یابد. با توجه به این نکته، دو اعتبار برای ماهیّت، در نظر گرفته می‌شود: یکی ماهیّت مقیده یا مخلوط که در خارج، تحقّق می‌یابد، و دیگری ماهیّت مجرّده که فقط در ذهن، قابل تصور است. اعتبار اول را «اعتبار بشرط شیء» و دومی را «اعتبار به شرط لا» می‌نامند و مقسم آنها را اعتبار دیگری برای ماهیّت می‌شمنند و آن را «اعتبار لاشرط» می‌خوانند که نه حیثیّت خارجیّت و اختلاط با عوارض (با تقیّد به وجود) در آن، لحاظ شده و نه حیثیّت ذهنیّت و خالی بودن از عوارض (با از وجود خارجی) و آنرا «کلّی طبیعی» می‌نامند. و معتقدند که چون کلّی طبیعی هیچگونه قید و شرطی ندارد نه قید اختلاط و نه قید تجرید، از این روی با هر دو اعتبار دیگر، جمع می‌شود. یعنی هم در خارج همراه با ماهیّت مقیده هست و هم در ذهن همراه با ماهیّت مجرّده. و به همین مناسبت می‌گویند: «الماهية من حيث هي ليست الا هي، لا موجودة ولا معدومة. ولا كليّة ولا جزئيّة» یعنی هنگامی که توجه ما به خود ماهیّت باشد و هیچ حیثیّت دیگری را در نظر نگیریم تنها مفهومی را خواهیم داشت که نه متضمّن معنای وجود است و نه معنای عدم و نه معنای کلّی بودن را در بردارد و نه معنای جزئی بودن را. و از این جهت هم متتصف به وجود می‌شود و هم متتصف به عدم، و هم متتصف به کلّی می‌گردد و هم

به جزئی، ولی به عنوان صفاتی که خارج از ذات آن می‌باشد. و به دیگر سخن: همه این اوصاف به طور حمل شایع، بر ماهیت لا بشرط (کلی طبیعی) حمل می‌شوند ولی هیچکدام از آنها به طور حمل اولی، بر آن، حمل نمی‌گردد زیرا وحدت مفهومی با آن ندارند.

لازم به تذکر است که حکماء، تعبیر «لا بشرط» و «بشرط لا» را در مورد دیگری نیز به کار می‌برند و آن در مقام فرق بین مفهوم جنس و فصل و مفهوم ماده و صورت است. توضیح آنکه: هرگاه موجود خارجی، مرکب از ماده و صورت باشد از هر یک از آنها مفهومی گرفته می‌شود که ممکن است عیناً جنس و فصل آن ماهیت را تشکیل دهدن با این تفاوت که اگر آن مفهومها را به عنوان جنس و فصل در نظر بگیریم قابل حمل بر یکدیگر نیستند و مثلاً در مورد جنس و فصل انسان می‌توان گفت «ناطق حیوان است» ولی اگر آنها را حاکی از ماده و صورت قرار دهیم قابل حمل بر یکدیگر نیستند چنانکه هیچکدام از روح و بدن، قابل حمل بر یکدیگر نیست. در چنین مقامی می‌گویند فرق بین مفهوم جنس و فصل با مفهوم ماده و صورت این است که جنس و فصل «لا بشرط» هستند ولی ماده و صورت «بشرط لا».

این اصطلاح، ربطی به اصطلاح قبلی ندارد و فقط از نظر لفظی، اشتراک دارند.

نکته‌ای را که باید خاطرنشان کنیم این است که تعدد و اختلاف «اعتبارات ماهیت» صرفاً امری ذهنی، و چنانکه از عنوان آن پیدا است «اعتباری» می‌باشد و هیچ منشأ عینی و خارجی ندارد و نه تنها در ازاء آنها وجودهای عینی مختلفی نیست بلکه اگر اصالت ماهیت هم ثابت شود در برابر آنها ماهیّات متعددی هم نخواهد بود.

کلی طبیعی

از بررسی اعتبارات مختلف ماهیت، ضمناً تعریف کلی طبیعی هم به

دست آمد، و آن عبارت است از همان اعتبار مقسمی ولا بشرطی ماهیت، که در آن هیچگونه قیدی حتی قید تجربید و خالی بودن از عوارض یا وجود خارجی هم لحاظ نشده است و واژه «کلی» اشاره به اشتراک آن بین افراد، و واژه «طبیعی» برای احتراز از «کلی منطقی» و «کلی عقلی» است که منظور از اولی همان مفهوم «کلی» است که در ذهن، عارض مفاهیم دیگر می شود و منظور از «کلی عقلی» همان مفاهیم معروض و از جمله ماهیت مجرد و بشرط لا است که تنها در ظرف عقل، تحقق می یابد و مصدق ذهنی برای مفهوم کلی منطقی است.

قبل‌اشاره کردیم که یکی از بحث‌های پرسابقه در تاریخ فلسفه، بحث در باره وجود کلی طبیعی است که آیا می‌توان گفت در خارج هم وجود دارد یا باید گفت که وجود آن منحصر به ذهن است و تنها بر کلی عقلی یعنی ماهیت مجرد از عوارض، صدق می‌کند و نظیر کلیات منحصر به فرد می‌باشد؟

ممکن است تصور شود که قائل شدن به وجود کلی طبیعی در خارج، منافات دارد با مطلبی که قبل‌اگفته شد که هیچ موجود خارجی به وصف کلیت، تحقق نمی‌یابد، پس چگونه می‌توان پذیرفت که در خارج، چیزی به نام «کلی طبیعی» وجود داشته باشد؟

ولی قائلین به وجود کلی طبیعی، توضیح داده‌اند که منظور از وجود آن در خارج این نیست که به وصف کلیت در ظرف خارج، تحقق یابد بلکه منظور این است که در خارج، امری مشترک بین افراد، موجود است که عیناً در ذهن هم تحقق می‌یابد و در آنجاست که متصف به کلیت می‌شود.

قابلین به وجود خارجی آن، استدلال کرده‌اند که کلی طبیعی، مقسم دو اعتبار دیگر ماهیت، یعنی اعتبار اختلاط و تجربید است و مقتضای مقسم بودنش این است که در ضمن هر دو قسم، موجود باشد چنان‌که وقتی انسان را به دو قسم مرد و زن، تقسیم می‌کنیم انسانی که مقسم آنهاست هم در قسم مرد، موجود است و هم در قسم زن. پس کلی طبیعی نیز باید هم در ماهیت عقلی و مجرد، وجود داشته باشد و هم در ماهیت مخلوط و مقید. و چون ظرف وجود ماهیت مخلوط،

ظرف خارج است پس کلی طبیعی هم در خارج، موجود خواهد بود. ولی تمام بودن این استدلال، منوط به این است که تعبیر «ماهیت مخلوطه» یک تعبیر حقیقی و خالی از مسامحه باشد، و موجود خارجی حقیقت مخلوطی از ماهیت معروض و عوارض مشخصه، یا مرکب از ماهیت وجود باشد ولی چنین چیزی قابل اثبات نیست چنانکه در بیان کیفیت آشنایی ذهن با ماهیات اشاره شد و توضیح بیشتر آن در درسهای آینده خواهد آمد.

مگر اینکه گفته شود که منظور از وجود کلی طبیعی در خارج و اختلاط آن با عوارض مشخصه یا وجود، بیش از این نیست که عقل می‌تواند از موجود خارجی، این مفاهیم مختلف را انتزاع کند. و به دیگر سخن: منظور این است که مفهوم کلی طبیعی و ماهیت، قابل صدق بر موجودات خارجی است چنانکه مفاهیم عرضی و مفهوم موجود هم بر آنها حمل می‌شود. ولی گمان نمی‌رود که منکرین وجود کلی طبیعی هم وجود آنرا به این معنی، انکار کنند.

از سوی دیگر، منکرین وجود کلی طبیعی در خارج، استدلال کرده‌اند که در ظرف خارج، چیزی جز افراد ماهیات، یافت نمی‌شود بنابراین، جایی برای وجود چیز دیگری به نام «کلی طبیعی» باقی نمی‌ماند.

از این استدلال، پاسخ داده شده که هر فردی از ماهیت را در نظر بگیرید همراه با عوارض دیگری غیر از خود ماهیت است چنانکه فرد انسان، همراه با طول و عرض و رنگ و دیگر عوارض می‌باشد و شکنی نیست که این امور، جزء ماهیت انسان نیستند و به همین جهت، اختلاف و تغییر آنها موجب تعدّد و تبدیل ماهیت نمی‌شود، پس در همه افراد، حیثیت مشترکی وجود دارد که همان کلی طبیعی است.

اما روشن است که در این پاسخ، بین فرد بالذات و فرد بالعرض، خلط شده است. یعنی آنچه فرد انسان نامیده می‌شود در واقع، مجموعه‌ای از افراد ماهیات مختلف جوهری و عرضی است که از روی مسامحه، همگی آنها به عنوان فرد انسان، تلقی می‌گردد. در صورتی که فرد اصلی وبالذات انسان همان

فرد جوهری و معروض عوارض مختلف می باشد، یعنی همان چیزی که حیثیت ذاتی انسان و مشترک بین همه افراد به شمار می رود، و جز آن چیز دیگری به نام «کلی طبیعی انسان» وجود ندارد.

سرانجام، محققین از قائلین به وجود کلی طبیعی، اظهار داشته اند که منظور از وجود آن در خارج، این نیست که در کنار وجود افراد، وجود مستقل و منحازی از آنها باشد بلکه منظور این است که وجود کلی طبیعی به وجود افرادش می باشد.

ولی همچنانکه قبل اشاره شده این سخن، قابل دو تفسیر مختلف است: یکی آنکه وجود فرد، واسطه در ثبوت وجود کلی طبیعی و علت تحقیق آن شمرده شود و در این صورت است که می توان حقیقتَ برای کلی طبیعی، وجودی در خارج اثبات کرد. ولی چنین چیزی قابل اثبات نیست زیرا در خارج، غیر از فرد بالعرض که مشتمل بر فرد بالذات نیز می باشد چیز دیگری که معلوم آن فرض شود، تحقیق ندارد. علاوه بر اینکه اساساً کلی را نمی توان معلول فرد دانست. تفسیر دیگر آنکه: منظور از وساطت فرد برای تحقیق کلی طبیعی، وساطت در عروض باشد یعنی ملاک حمل مفهوم انسان بر شخص خارجی (فرد بالعرض) وجود جوهر انسانی (فرد بالذات) در آن است، و معنایش این است که همان حیثیت انسانیت وی، مصدق حقیقی و بالذات برای مفهوم انسان می باشد. و چنانکه ملاحظه می شود لازمه این تفسیر، اثبات چیزی جز فرد بالذات در ضمن فرد بالعرض نیست.

مگر اینکه قائلین به وجود کلی طبیعی به همین اندازه، اکتفاء کنند و بگویند: منظور ما هم چیزی جز صحت حمل ماهیت بر فرد نیست. و چنانکه اشاره شد چنین معنایی مورد انکار منکرین وجود کلی طبیعی هم نخواهد بود. از اینروی بعضی از بزرگان فرموده اند که بدین ترتیب، نزاع بین مشتبین و منکرین وجود کلی طبیعی، به نزاع لفظی بازمی گردد.

علت تشخّص ماهیّت

کلی طبیعی چنانکه بیان شد همان ماهیّت لا بشرط است که هیچ‌گونه قیدی در آن، لحاظ نمی‌شود ولی قابل اجتماع با هر قید و شرطی است و از این روی در ذهن، با ماهیّت مجرد که به شرط لا است جمع می‌شود و متصرف به کلّیت می‌گردد، و در خارج، با ماهیّت مخلوطه همراه می‌شود و متصرف به جزئیت می‌گردد.

البته همان‌گونه که در همین درس، خاطرنشان کردیم معنای اجتماع کلی طبیعی با ماهیّت مجرد یا ماهیّت مخلوطه این نیست که دو ماهیّت مستقل با یکدیگر اجتماع پیدا کنند یا در یکدیگر ادغام شوند بلکه منظور، اجتماع دو اعتبار است یعنی ماهیّت هنگامی که در ذهن، تقرّر می‌یابد عقل می‌تواند به دو گونه به آن بنگرد: یکی آنکه اصل مفهوم را مورد توجه قرار دهد بدون اینکه حیثیت خالی بودن آنرا از عوارض مشخصه، لحاظ کند و این همان اعتبار لا بشرطی و کلی طبیعی است، دوم آنکه حیثیت برهنه بودن از عوارض را هم ملاحظه کند و این همان اعتبار بشرط لابی است. همچنین می‌تواند ماهیّت موجود در خارج را به دو گونه مورد لحاظ قرار دهد: یکی اصل ماهیّت که مشترک بین ذهن و خارج است یعنی اعتبار لا بشرطی و کلی طبیعی، و دوم حیثیّت اختلاط آن با عوارض، یعنی اعتبار تقید و بشرط شیء.

حال اگر از کسانی که ماهیّت و اعتبارات آن را بدین گونه بیان می‌کنند سؤال شود که چه امری موجب اتصاف کلی طبیعی به جزئیت می‌شود در حالی که ذاتاً اقتضاء چنین وصفی را ندارد؟ و به دیگر سخن: ملاک تشخّص ماهیّت چیست؟ طبعاً پاسخ خواهد داد که آنچه موجب اتصاف ماهیّت به جزئیت و تشخّص می‌شود همان اختلاط با عوارض مشخصه است که لازمه ماهیّت موجود در خارج می‌باشد چنانکه آنچه موجب اتصاف ماهیّت به کلّیت می‌شود خالی بودن آن از این عوارض است که لازمه ماهیّت موجود در ذهن می‌باشد. و لازمه

این پاسخ آن است که اگر موجود خارجی فرضًا خالی از عوارض می‌شد متصف به کلیت می‌گردید و همچنین اگر ماهیت ذهنی، مقرر بود عوارض می‌شد متصف به جزئیت می‌گردید.

اما این پاسخ چنانکه ملاحظه می‌شود به هیچ وجه قانع کننده نیست زیرا این سؤال درباره ماهیت هریک از عوارض هم تکرار می‌شود که چه امری موجب جزئیت و تشخّص آنها شده تا ماهیت معروف هم در سایهٔ تشخّص آنها متخلّص و متعین گردد؟ افزون بر این، لازمهٔ این پاسخ که اگر ماهیت ذهنی هم مقرر بود عوارض شود جزئی می‌گردد و اگر ماهیت خارجی، برنهٔ از عوارض شود کلی می‌گردد، قابل قبول نیست زیرا کلیت مفهوم عقلی که همان قابلیت انطباق آن بر مصاديق متعدد و مراتیت آن برای افراد بی شمار است چیزی نیست که با اقتران به عوارض، سلب گردد. نیز موجود خارجی به گونه‌ای نیست که اگر خالی از عوارض، فرض شود قابلیت صدق بر افراد بی شمار را پیدا کند. چنانکه کسانی که وجود مجرّدات را خالی از عوارض می‌دانند نمی‌توانند قائل به کلیت آنها شوند زیرا ویژگی حکایت از افراد بی شمار در آنها یافت نمی‌شود.

از اینروی، بعضی از فلاسفه در صدد برآمده‌اند که ملاک تشخّص ماهیت را در چیزهای دیگری مانند ماده و زمان و مکان جستجو کنند. ولی روشن است که این تشبیثات هم سودی نمی‌بخشد و بر همهٔ آنها این اشکال وارد است که ملاک تشخّص ماهیت ماده یا زمان و مکان چیست تا اقتران به آن، موجب تشخّص ماهیت دیگری شود؟

حاصل آنکه: ضمیمه کردن هزاران ماهیت کلی و فاقد تشخّص به ماهیت کلی و نامتشخّص دیگر، موجب تشخّص آن نمی‌شود خواه ماهیات جوهری باشد و خواه ماهیات عرضی.

برای نخستین بار (تا آنجا که ما اطلاع داریم) فارابی فیلسوف بزرگ اسلامی راه حل صحیحی برای مسئلهٔ ملاک تشخّص ماهیت، ارائه داد، و حاصل آن این است که تشخّص، لازمهٔ ذاتی وجود است و ماهیت تنها در سایهٔ وجود،

تعیین می‌یابد. یعنی هیچ ماهیتی از آن جهت که مفهومی است کلی و قابل صدق بر افراد و مصاديق متعدد، هیچگاه تشخّص و تعیین نمی‌یابد هر چند به وسیله اضافه کردن دهها قید، منحصر در فرد شود زیرا بالأخره عقل محال نمی‌داند که همان مفهوم مقید، بر افراد متعدد مفروضی صدق کند گرچه در خارج، بیش از یک فرد نداشته باشد.

پس ملاک تشخّص را نمی‌توان در انضمام و اقتران ماهیات دیگر جستجو کرد. بلکه این وجود عینی است که ذاتاً قابلیت صدق بر موجود دیگری را ندارد حتی اگر یک موجود شخصی دیگری باشد. و اساساً صدق و حمل و مفاهیمی از این قبیل از ویژگیهای مفاهیم می‌باشند.

نتیجه آنکه وجود است که ذاتاً متشخّص است و هر ماهیتی متصف به جزئیت و تشخّص گردد تنها در سایه اتحادی است که با وجود برای آن، لحاظ می‌شود.

این پاسخ فارابی، منشأ تحولی در بینش فلاسفه گردید و باید آن را به حق، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه به شمار آورد. زیرا تا آن زمان، بحثهای فلسفی هر چند بطور ناخودآگاه، مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها به وسیله ماهیات باید شناخت و در حقیقت، ماهیت، محور اصلی مباحث فلسفی را تشکیل می‌داد. ولی از آن پس، توجه فلاسفه به سوی وجود، معطوف شد و دانستند که وجود عینی دارای احکام ویژه‌ای است که آنها را از راه احکام ماهوی نمی‌توان شناخت.

ولی متأسفانه این نقطه روشنگر نتوانست به سرعت بر همه مباحث فلسفی، پرتوافکن شود و بزودی چهره فلسفه را دگرگون سازد و قرنها طول کشید تا این جوانه، رشد یافت و سرانجام، فیلسوف کبیر اسلامی مرحوم صدرالمتألهین شیرازی رسماً مسأله اصالت وجود را به عنوان بنیادی ترین اصل در حکمت متعالیه، مطرح ساخت هر چند او هم در بسیاری از مباحث، شیوه پیشینیان را رها نکرد و مخصوصاً در طرح مسائل گوناگون فلسفی همان روش گذشتگان را دنبال

نمود و غالباً در مقام نتیجه‌گیری و اظهار نظر نهائی بود که نظر خاص خود را مبنی بر اصالت وجود ارائه می‌داد.

در پایان این مبحث، لازم است تذکر دهیم که بر اساس اصالت وجود، مطالبی که در این درس، پیرامون اعتبارات ماهیت و به ویژه وجود کلی طبیعی در خارج، بیان شد چهره دیگری می‌یابد و اساساً وجود ماهیت مخلوطه هم تنها به عنوان یک اعتبار عقلی، قابل پذیرش خواهد بود. و شاید خواننده هوشیار از مطالب این درس، دریافته باشد که خاستگاه قول به اصالت ماهیت در واقع، همان قائل شدن به وجود حقیقی برای کلی طبیعی است.

خلاصه

۱. حکماء برای ماهیّت، سه اعتبار قائل شده‌اند: اعتبار بشرط شیء یا ماهیّت مخلوطه، اعتبار بشرط لا یا ماهیّت مجرد، و اعتبار لا بشرط که همان کلی طبیعی است.
۲. واژه‌های «لاشرط» و «بشرط لا» اصطلاح دیگری دارند که در مقام بیان فرق بین مفهوم جنس و فصل با مفهوم ماده و صورت به کار گرفته می‌شوند.
۳. قائلین به وجود کلی طبیعی در خارج، استدلال کرده‌اند که آن، مقسم ماهیّت مجرد و ماهیّت مخلوطه است و چون مقسم باید در ضمن اقسام، وجود داشته باشد و ماهیّت مخلوطه، در خارج وجود دارد پس کلی طبیعی هم در خارج، موجود خواهد بود.
۴. تمام بودن این استدلال، منوط به اثبات وجود خارجی برای ماهیّت مقررین به عوارض است.
۵. منکرین وجود کلی طبیعی در خارج، استدلال کرده‌اند که در خارج، چیزی جز افراد ماهیّات، تحقق نمی‌یابد. بنابراین، جایی برای وجود چیز دیگری به نام کلی طبیعی نیست.
۶. مشبّتین پاسخ داده‌اند که کلی طبیعی همان حیثیّت مشترک بین افراد است.
۷. بر این پاسخ، اشکال روشنی وارد است که آن حیثیّت، همان فرد بالذاتِ ماهیّت است نه چیز دیگر.
۸. محقّقین، وجود فرد را واسطه برای وجود کلی طبیعی دانسته‌اند.
۹. اگر منظور از وساطت فرد، وساطت در ثبوت باشد چنین چیزی قابل اثبات نیست، و اگر منظور، وساطت در عروض باشد لازمه آن، وجود حقیقی برای کلی طبیعی نیست.
۱۰. حکماء پیشین، علت تشخّص و جزئیّت ماهیّت یا کلی طبیعی را اقتران به عوارض انگاشته‌اند چنان‌که علت کلیّت آنرا خالی بودن آن از آنها شمرده‌اند.
۱۱. این نظر، قابل قبول نیست زیرا سؤال دربارهٔ تشخّص هر یک از عوارض، تکرار

می شود. علاوه بر اینکه لازمه آن این است که اگر ماهیت در ذهن هم مقترب به عوارض می شد متصف به جزئیت می گردید چنانکه اگر در خارج هم منفک از آنها می شد متصف به کلیت می گردید در صورتی که چنین نیست.

۱۲. حل صحیح این مسأله همانگونه که فارابی بیان کرده این است که اساساً تشخّص، لازمه ذاتی وجود عینی است چنانکه قابلیت صدق و حمل بر افراد بسی شمار لازمه ذاتی مفهوم عقلی است. بنابراین، ماهیت تنها در سایه اتحاد با وجود عینی، تشخّص می یابد.

پرسش *

۱. اعتبارات سه گانه ماهیت را شرح دهید.
۲. اصطلاح دیگر لا بشرط و بشرط لا را توضیح دهید.
۳. دلیل قائلین به وجود کلی طبیعی را بیان و نقادی کنید.
۴. دلیل منکرین وجود کلی طبیعی را، بیان و ارزیابی کنید.
۵. آفوال حکماء را درباره علت تشخّص ماهیت، بیان و نقادی کنید.
۶. چه ارتباطی بین بیان حکماء پیشین درباره وجود کلی طبیعی و قول به اصالت ماهیت می‌بینید؟

درس بیست و ششم

مقدمه اصالت وجود

شامل:

نگاهی به تاریخچه مسئله
توضیح واژه ها
توضیح محل نزاع
فایده این بحث

● نگاهی به تاریخچه مسئله

همانگونه که قبل‌اشاره شد پیش از فارابی تقریباً همه مباحث فلسفی بر محور ماهیت، دور می‌زد و دست کم به صورت ناخودآگاه، مبتنی بر اصالت ماهیت می‌شد و در سخنانی که از فلسفه یونان، نقل شده نشانه روشنی بر گرایش به اصالت وجود به چشم نمی‌خورد. ولی در میان فلسفه‌اسلامی مانند فارابی، ابن سینا، بهمنیار و میرداماد، چنین گرایشی مشاهده می‌شود بلکه تصریحاتی نیز یافت می‌گردد.

از سوی دیگر، شیخ اشراق که عنایت خاصی به بازشناسی اعتبارات عقلی، مبدول می‌داشت در برابر گرایش اصالت وجودی نیز موضع می‌گرفت و می‌کوشید با اثبات اعتباری بودن مفهوم وجود، آن گرایش را ابطال کند هر چند در سخنان خود او نیز مطالبی یافت می‌شود که با اصالت وجود، سازگار است و با قول به اصالت ماهیت، توجیه صحیحی ندارد.

به هر حال، صدرالمتألهین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی‌شناسی مطرح ساخت و آنرا پایه‌ای برای حل دیگر مسائل قرار داد. وی می‌گوید: من خودم نخست، قادر به اصالت ماهیت بودم و سخت از آن، دفاع می‌کردم تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر، پی بردم.^۱

۱. ر. ک: «اسفار»، ج ۱، ص ۴۹.

او قول به اصالت وجود را به مشائین، قول به اصالت ماهیت را به اشراقیّین، نسبت می‌دهد. ولی با توجه به اینکه موضوع اصالت وجود قبلًا به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده است به آسانی نمی‌توان فلاسفه را نسبت به آن بطور مشخص و قطعی دسته‌بندی کرد و مثلاً قول به اصالت وجود را از ویرگیهای مكتب مشائی، قول به اصالت ماهیت را از خصایص مكتب اشراقی به شمار آورد. و به فرض اینکه این گروه‌بندی هم صحیح باشد نباید فراموش کرد که اصالت وجود از طرف اتباع مشائین هم به گونه‌ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل دیگر مسائل، روشن گردد بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده‌اند که با اصالت ماهیت، سازگارتر است.

توضیح واژه‌ها

برای اینکه مفهوم این مسئله، درست روشن شود و محل نزاع کاملاً مشخص گردد لازم است نخست توضیحی پیرامون واژه‌هایی که در عنوان مسئله به کار می‌رود بدھیم و بعد مفاد عنوان و محل نزاع را دقیقاً تعیین کنیم. این مسئله معمولاً به این صورت، عنوان می‌شود که: آیا وجود، اصیل است و ماهیت، اعتباری یا اینکه ماهیت، اصیل است وجود، اعتباری؟ ولی خود صدرالمتألهین آن را به این صورت، عنوان کرده است که «وجود، دارای حقیقت عینی است» و مفاد تلویحی آن به قرینه مقام، این است که ماهیت، دارای حقیقت عینی نیست. بنابراین، واژه‌های محوری این مسئله عبارتند از: وجود، ماهیت، اصالت، اعتبار، حقیقت.

اما واژه «وجود» را قبلًا توضیح دادیم که گاهی به صورت مصدر (= بودن) به کار می‌رود، زمانی به صورت اسم مصدر (= هستی) و گاهی هم در اصطلاح منطقیّین به معنای حرفی (= است) استعمال می‌شود. روشن است که در این بحث فلسفی، معنای حرفی آن، منظور نیست.

همچنین معنای مصدری که متضمن نسبت به فاعل و مفعول است نیز اراده نمی شود. معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر «حدث» نمی تواند اراده شود مگر اینکه آن را از قید مزبور، تحرید کنیم به گونه ای که قابل حمل بر واقعیات عینی و از جمله ذات مقدس الهی باشد.

اما واژه «ماهیت» که مصدر جعلی از «ماهو» (= چیست؟) می باشد در اصطلاح فلاسفه به صورت اسم مصدر (= چیست) به کار می رود ولی با همان شرط تحرید از معنای «حدث» تا اینکه قابل حمل بر ذات باشد.

این واژه در فلسفه به دو صورت، استعمال می شود که یکی از آنها اعم از دیگری است. اصطلاح خاص آن را به این صورت تعریف می کنند «ما یقال فی جواب ماهو» یعنی مفهومی که در پاسخ از سؤال درباره چیستی شیئی گفته می شود، و طبعاً در مورد موجوداتی به کار می رود که قابل شناخت ذهنی باشند و به اصطلاح، دارای حدود وجودی خاصی باشند که به صورت معقولات اولی (مفاهیم ماھوی) در ذهن، منعکس گردند. و از این روی در مورد خدای متعال گفته می شود که ماهیت ندارد (لا ماهیة لواجب الوجود) چنانکه قائلین به اصالت وجود، درباره حقیقت عینی وجود نیز می گویند که خود وجود، ماهیت ندارد، و گاهی به این شکل، تعبیر می کنند که «صورت عقلانی ندارد».

اما اصطلاح اعم آن را به این صورت تعریف می کنند «ما به الشيء هوهو» و آنرا شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدس الهی نیز می دانند. و طبق این اصطلاح است که در مورد خدای متعال می گویند «الحق ماهیته إنیته» یعنی ماهیت خدا همان هستی اوست.

در این مبحث، منظور از واژه «ماهیت» همان اصطلاح اول است ولی نه مفهوم خود این کلمه یا ماهیت به حمل اولی، بلکه بحث درباره مصاديق این مفهوم یعنی ماهیت به حمل شایع مانند «انسان» است. زیرا قائلین به اصالت ماهیت هم اعتراف دارند که خود این مفهوم، مفهومی است اعتباری.^۱ و به تعبیر

۱. ر. ک: «المقاومات»، ص ۱۷۵، و «المطراحات»، ص ۳۶۱.

دیگر: بحث درباره «مفاهیم ماهوی» است نه مفهوم «ماهیت». اما واژه «اصالت» که در لغت به معنای ریشه‌ای بودن، در مقابل «فرعیت» به معنای شاخه‌ای بودن به کار می‌رود در این مبحث در مقابل «اعتباری» به معنای خاصی استعمال می‌شود و مفهوم دقیق آنها توأم‌روشن می‌گردد.

در درس پانزدهم، چند معنای اصطلاحی برای واژه «اعتباری» ذکر شد که بر طبق بعضی از آنها حتی مفهوم «وجود» هم مفهومی اعتباری خواهد بود ولی منظور از «اعتبار» در این مبحث در مقابل «اصیل» معنای دیگری است و اعتباری بودن مفهوم وجود، طبق اصطلاح قبلی، هیچ منافاتی با قول به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به معنای منظور در این مبحث ندارد.

منظور از دو مفهوم متقابل اصیل و اعتباری در اینجا این است که کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی، از واقعیت عینی، حکایت می‌کند. یعنی بعد از قبول اینکه واقعیت عینی در ذهن، به صورت «هلیة بسيطه» منعکس می‌شود که موضوع آن، یک مفهوم ماهوی، و محمول آن، مفهوم «وجود» است که با حمل اشتراق و به صورت مفهوم «موجود» بر آن، حمل می‌شود و طبعاً هریک از آنها به شکلی قابل حمل بر واقعیت عینی خواهد بود و می‌توان گفت مثلاً: «این شخص خارجی، انسان است» چنانکه می‌توان گفت «این شخص، موجود است» و هیچ‌کدام از آنها از نظر عرفی و ادبی، مجازی نیست، در عین حال، از دیدگاه دقیق فلسفی، این سؤال، طرح می‌شود که با توجه به وحدت و بساطت واقعیت عینی، و با توجه به اینکه تعداد این مفاهیم و حیثیات، مخصوص به ظرف ذهن است، آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت خاص عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی، بر آن، حمل می‌شود و از این روی جنبهٔ فرعی و ثانوی دارد یا اینکه واقعیت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می‌شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت وجود عینی است که

با عنایت دقیقی خود آن محسوب می‌شود و در واقع، مفهوم ماهوی است که جنبهٔ فرعی و ثانوی دارد؟

در برابر این سؤال اگر شقّ اول را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصدق ذاتی و بی‌واسطهٔ ماهیّت دانستیم قائل به اصالت ماهیّت و اعتباری بودن وجود شده‌ایم و اگر شقّ دوم را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصدق بالذات و بی‌واسطهٔ مفهوم وجود دانستیم و مفهوم ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعیّت‌های محدود شمردیم قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت شده‌ایم.

و اما واثهٔ «حقیقت» که در کلام صدرالمتألهین در عنوان این مسئله به کار رفته بود نیز دارای اصطلاحات متعددی است از این قرار:

۱ – حقیقت به معنای استعمال لفظ در معنایی که برای آن، وضع شده در مقابل مجاز که استعمال آن در معنای دیگری است که نوعی مناسبت با معنای حقیقی داشته باشد مثلاً استعمال «شیر» به معنای حیوان درندهٔ معروف، حقیقت، و به معنای انسان نیرومند، مجاز است.

۲ – حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع، چنانکه در مبحث شناخت‌شناسی گذشت.

۳ – حقیقت به معنای ماهیّت، چنانکه گفته می‌شود دو فرد انسان «متفق الحقیقه» هستند.

۴ – حقیقت به معنای واقعیت عینی.

۵ – حقیقت به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به خدای متعال است و در اصطلاح عرفاء به کار می‌رود و در برابر آن، وجود مخلوقات را «مجازی» می‌نامند.

۶ – حقیقت به معنای کُنه و باطن، چنانکه گفته می‌شود حقیقت ذات الهی، قابل درک عقلی نیست.

روشن است که منظور از حقیقت در اینجا همان اصطلاح چهارم است.

توضیح محل نزاع

شکنی نیست که هر موجودی که دارای مفهوم ماهوی باشد مفهوم مربوط، بر آن حمل می‌شود چنانکه مفهوم «انسان» بر اشخاص خارجی، قابل حمل است. همچنین شکنی نیست که مفهوم وجود (به صورت حمل اشتراق) بر هر موجود خارجی، حمل می‌گردد و حتی در مورد خدای متعال هم که ماهیت ندارد می‌توان گفت: موجود است. و به عبارت دیگر: از دیدگاه عقلی، هر موجود ممکن‌الوجودی دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت ماهیت، و دیگری حیثیت وجود. چنانکه فلاسفه گفته‌اند: «کل ممکن زوج ترکیبی، مرکب من ماهیة و وجود». و این همان مطلبی است که بارها اشاره کرده‌ایم که انعکاس واقعیتهاي خارجي در ذهن به صورت قضيه‌اي است که معمولاً (يعني در امور ذي ماهيه) از يك مفهوم ماهوي و مفهوم وجود، تشکيل مي‌يابد.

در چنین مواردی اگر فرض شود که در ازای هر یک از این دو مفهوم، یک حیثیت عینی و خارجی، وجود دارد یعنی مفهوم ماهوی از یک حیثیت عینی، و مفهوم وجود از حیثیت عینی دیگری حکایت می‌کند که در خارج با یک دیگر ترکیب شده‌اند و به دیگر سخن: ترکیب موجود از وجود و ماهیت، ترکیبی خارجی و عینی است معنای این فرض آن است که هم ماهیت، اصلی است و هم وجود. ولی این، فرض صحیحی نیست زیرا اگر هر موجودی دارای دو حیثیت عینی باشد هر یک از آنها به صورت قضیه دیگری در ذهن، منعکس می‌شود که مشتمل بر دو مفهوم است و باید در ازاء هر یک از آنها حیثیت عینی دیگری را فرض کرد و این جریان تا بی‌نهایت، ادامه می‌یابد و لازمه اش این است که هر موجود بسیطی مرکب از بی‌نهایت حیثیتهاي عيني و خارجي باشد! و این همان مطلبی است که فلاسفه گفته‌اند که تغایر وجود و ماهیت، تغایری ذهنی است «إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَهِيَّةِ تَصْوِرًا وَ اتَّحِدًا هُوَيْهَ». یعنی عروض وجود و حمل وجود بر ماهیت که مقتضی تعدد و تغایر آنهاست

فقط در ظرف تصور ذهنی، حاصل می‌شود و گرنه این دو حیثیت از نظر هویت خارجی، با یکدیگر متشابهند. پس نمی‌توان هم ماهیت را اصیل و دارای واقعیت عینی دانست و هم وجود را. چنانکه نمی‌توان هر دو را اعتباری انگاشت. زیرا بالآخره همین قضیه هلیه بسیطه است که از واقعیت عینی حکایت می‌کند و ناچار مشتمل بر مفهومی است که در ازاء واقعیت عینی، قرار می‌گیرد. پس امر، دایر است بین اینکه ماهیت، اصیل باشد و وجود، اعتباری یا برعکس.

بنابراین، طرح مسئله به صورتی که دارای دوفرض باشد مبتنی بر چند

اصل است:

۱— پذیرفتن مفهوم وجود به عنوان مفهوم اسمی مستقل، و به اصطلاح، پذیرفتن «وجود محمولی». زیرا اگر مفهوم وجود، منحصر در معنای حرفی و رابط در قضایا باشد جای چنین فرضی درباره آن نیست که حکایت از واقعیت عینی بکند و به قول صدرالمتألهین دارای حقیقت عینی باشد، و طبعاً چاره‌ای جز قول به اصالت ماهیت نخواهد بود.

۲— پذیرفتن تحلیل موجودات امکانی به دو مفهوم وجود و مفهوم ماهوی. یعنی اگر کسی چنین بپندارد که مفهوم وجود چیزی جز مفهوم ماهیت نیست چنانکه از بعضی از متكلّمین نقل شده که معنای وجود در هر قضیه‌ای همان معنای ماهیتی است که موضوع آن را تشکیل می‌دهد در چنین فرضی باز جای تردید بین اصالت ماهیت و اصالت وجود، باقی نمی‌ماند و اصالت ماهیت، متعین خواهد بود. ولی بطلاً این فرض در درس بیست و دوم، روشن گردید.

۳— پذیرفتن اینکه ترکیب وجود و ماهیت، ترکیبی ذهنی است و در متن خارج، دو حیثیت متمایز، وجود ندارد که یکی در ازاء مفهوم ماهوی و دیگری در ازاء مفهوم وجود، قرار می‌گیرد، یعنی فرض اصالت هر دو، فرض صحیحی نیست چنانکه بیان شد.

بر اساس این سه اصل، مسئله به این شکل، مطرح می‌شود که آیا واقعیت عینی اصاله‌ای در ازاء مفهوم ماهوی قرار می‌گیرد و بالعرض، مفهوم وجود بر آن حمل

می‌شود یا برعکس، اصاله^۲ در ازاء مفهوم وجود قرار می‌گیرد و بالعرض مفهوم ماهوی بر آن حمل می‌گردد؟ و به دیگر سخن: آیا واقعیت عینی، مصدق بالذات ماهیت است یا وجود؟ بنابر فرض اول، شناخت ماهیات و احکام ماهوی، همان شناخت واقعیتهای عینی است، ولی بنابر فرض دوم، شناخت ماهیات به معنای شناخت قالبهای موجودات و حدودی است که در ذهن، منعکس می‌شود نه شناخت محتوای عینی آنها.

فایدهٔ این بحث

ممکن است چنین پنداشته شود که بحث درباره اصالت وجود یا ماهیت، یک بحث تفتی ای است و تأثیری در حل مسائل مهم فلسفی ندارد چنانکه هم قائلین به اصالت وجود، این مسائل را حل کرده‌اند و هم قائلین به اصالت ماهیت. ولی این، پندار نادرستی است و چنانکه در طی مباحثت آینده روشن خواهد شد حل بسیاری از مسائل مهم فلسفی در گرو اصالت وجود است و راه حل‌هایی که براساس اصالت ماهیت، ارائه می‌شود تمام نیست و منتهی به بن‌بست می‌شود. چنانکه در مسئله تشخّص ماهیت دیدیم که براساس اصالت ماهیت، راه حل صحیحی ندارد. و البته این مسئله در مقابل مسائل بسیار مهمی که مبتنی بر اصالت وجود می‌شود، قابل مقایسه نیست. و اگر بخواهیم همه موارد را در اینجا یادآور شویم سخن به درازا می‌کشد. علاوه بر اینکه بیان ارتباط آنها با اصالت وجود، نیازمند به طرح آن مسائل و نشان دادن نقطه‌های حساس آنهاست که می‌بایست در جای خودش بیان شود.

در اینجا فقط به دو مسئله بسیار مهم فلسفی اشاره می‌کنیم که هر یک به نوبه خود، مبنای مسائل ارزشمند دیگری است: یکی از آنها مسئله علیت و حقیقت رابطه معلوم با علّت است که نتیجه آن براساس اصالت وجود، عدم استقلال معلوم نسبت به علّت هستی بخش می‌باشد و برپایه آن، مسائل بسیار مهمی از جمله نفی جبر و تفویض و توحید افعالی، حل می‌گردد. و دیگری مسئله

حرکت جوهری اشتدادی و تکاملی است که تبیین آن نیز متوقف بر پذیرفتن اصالت وجود است و تفصیل آنها در جای خودش بیان خواهد شد.

بنابراین، مسئله اصالت وجود، یک مسئله کاملاً جدی و بنیادی و درخور اهتمام فراوان است و هیچگاه نباید درباره آن، مسامحه و سهل انگاری روا داشت.

خلاصه

۱. مسئله اصالت وجود یا ماهیت، قبل از صدرالمتألهین به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و هر چند در میان فلاسفه پیشین گرایشهای به یکی از دو طرف مسئله، به چشم می خورد ولی نمی توان هیچکدام از دو قول را به صورت قطعی به مکتب فلسفی خاصی نسبت داد.
۲. منظور از واژه «وجود» در این مبحث، معنای اسم مصدری آن با حذف ویژگی «حدث» است.
۳. ماهیت، دارای دو اصطلاح اعم و اخص است و منظور از آن در این مبحث، همین اصطلاح اخص آن می باشد آن هم ماهیت به حمل شایع.
۴. منظور از اصالت و اعتباریت در این مبحث، دو معنای متقابل خاص است و اولی یعنی مصدق بالذات بودن واقعیت عینی برای یکی از این دو مفهوم، دومی یعنی مصدق بالعرض بودن آن.
۵. «حقیقت» دارای اصطلاحات متعددی است و منظور از آن در اینجا همان واقعیت عینی است.
۶. فرض اصیل بودن وجود و ماهیت با هم، فرض صحیحی نیست و مستلزم تسلسل می باشد.
۷. همچنین فرض اعتباری بودن هر دونادرست است زیرا لازمه آن این است که قضیة هلیه بسیطه، مشتمل بر مفهومی نباشد که از واقعیت عینی، حکایت کند.
۸. طرح مسئله به صورتی که دارای دو طرف (اصالت وجود و اصالت ماهیت) باشد مبتنی بر چند اصل است: پذیرفتن وجود محمولی، وحدت مفهوم وجود، و دوگانگی ماهیت وجود در ذهن نه در خارج.
۹. معنای اصالت وجود این است که واقعیت عینی، مصدق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوی تنها از حدود واقعیت، حکایت می کند و بالعرض بر آن حمل می شود. و معنای اصالت ماهیت این است که واقعیت عینی، مصدق بالذات مفهوم ماهوی است و مفهوم وجود بالعرض به آن نسبت داده می شود.

۱۰. نتیجه این بحث در مسائل زیادی ظاهر می شود که از جمله آنها تشخّص ماهیّت، رابطه بودن معلول نسبت به علت هستی بخش، و حرکت جوهری تکاملی است.

پرسش *

۱. تاریخچه مسئله اصالت وجود را بیان کنید.
۲. منظور از واژه «وجود» در عنوان این مسئله چیست؟
۳. اصطلاحات ماهیت را شرح دهید و منظور از «ماهیت» در این مبحث را بیان کنید.
۴. منظور از اصالت و اعتباریت ماهیت یا وجود چیست؟
۵. اصطلاحات حقیقت را بیان کنید و اصطلاح منظور در این مبحث را تعیین نمایید.
۶. معنای مرکب بودن موجود ممکن از ماهیت وجود چیست؟
۷. انفکاک وجود از ماهیت، در چه ظرفی انجام می‌گیرد؟
۸. چرا هم ماهیت و هم وجود را نمی‌توان اصلی یا اعتباری دانست؟
۹. تردید بین اصالت وجود و اصالت ماهیت بر چه اصولی استوار است؟
۱۰. فایده این مبحث را شرح دهید.

درس بیست و هفتم

اصالت وجود

شامل:

ادله اصالت وجود

مجاز فلسفی

حل دوشبه

● ادله اصالت وجود

برای اینکه بدانیم که آیا واقعیت عینی همان است که مفاهیم ماہوی از آن، حکایت می‌کنند یا اینکه ماهیات تنها نمایانگر حدود و قالبهای واقعیتهاست خارجی هستند و آنچه حکایت از ذات واقعیت و محتواي قالبهای مفهومی آنها می‌کند مفهوم وجود است که عنوانی برای خود واقعیت به شمار می‌رود و ذهن به وسیله آن، متوجه به ذات واقعیت می‌گردد؟ و به عبارت دیگر: برای اینکه بدانیم ماهیت، اصلی است یا وجود، راههای مختلفی وجود دارد که ساده‌ترین آنها تأمل در پیرامون خود این مفاهیم و مفاد آنهاست.

هنگامی که یک مفهوم ماہوی مانند مفهوم «انسان» را مورد دقت، قرار می‌دهیم می‌بینیم که این مفهوم هر چند بر تعدادی از موجودات خارجی، اطلاق می‌شود و قابل حمل بر آنهاست، حملی که در عرف محاوره، حقیقی و بدون تجوز، تلقی می‌گردد ولی این مفهوم به گونه‌ای است که می‌توان وجود را از آن سلب کرد بدون اینکه تغییری در مفاد آن، حاصل شود. و این، همان مطلبی است که فلاسفه بر آن، اتفاق دارند که ماهیت از آن جهت که ماهیت است نه موجود است و نه معدوم، یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم (الماهیة من حيث هي هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة) و به همین جهت است که هم موضوع، برای وجود، واقع می‌شود و هم برای عدم. پس ماهیت به خودی خود نمی‌تواند نمایانگر واقعیت خارجی باشد و گزنه حمل «معدوم» بر آن، نظیر حمل

یکی از نقیضین بر دیگری می‌بود چنانکه حمل عدم بر وجود چنین است.
شاهد دیگر بر اینکه ماهیت، نمایانگر واقعیت عینی نیست این است که
برای حکایت از یک واقعیت خارجی ناچاریم از قضیه‌ای استفاده کنیم که
مشتمل بر مفهوم وجود باشد و تا وجود را بر ماهیت، حمل نکنیم از تحقق عینی
آن، سخنی نگفته‌ایم. و همین نکته، بهترین دلیل است براینکه مفهوم وجود است
که دلالت بر واقعیت عینی می‌کند و به قول بهمنیار در کتاب التحصیل^۱ «چگونه
وجود، دارای حقیقت عینی نباشد در حالی که مفاد آن، چیزی جز تحقق عینی
نیست؟!».

بعضی از طرفداران اصالت ماهیت گفته‌اند: درست است که خود
ماهیت در ذات خودش فاقد وجود و عدم است و اقتصائی نسبت به هیچکدام از
آنها ندارد و به این معنی می‌توان آن را «اعتباری» محسوب داشت ولی هنگامی
که انتساب به «جاعل» و ایجاد کننده، پیدا می‌کند واقعیت خارجی می‌یابد و در
چنین حالی است که گفته می‌شود: ماهیت، اصالت دارد.
ولی روشی است که انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت می‌باشد در
گرو ایجاد یعنی وجود بخشیدن به آن است، و این، نشانه آن است که واقعیت آن
همان وجودی است که به آن، افاضه می‌شود.

دلیل دیگر بر اعتباری بودن ماهیت این است که اساساً تحلیل واقعیت
عینی به دو حیثیت ماهیت وجود، تنها در علم حصولی و در ظرف ذهن، تحقق
می‌یابد و در علوم حضوری، اثری از ماهیت، یافت نمی‌شود، در صورتی که اگر
ماهیت اصالت می‌داشت می‌بایست متعلق علم حضوری نیز واقع شود زیرا در این
علم است که خود واقعیت عینی بدون وساطت صورت یا مفهوم ذهنی، مورد
ادراک و مشاهده درونی قرار می‌گیرد.

ممکن است به این دلیل، اشکال شود که همانگونه که در علم حضوری،

.۱. ر. ک: «التحصیل»، ص ۲۸۶.

اثری از مفاهیم ماهوی، یافت نمی شود اثرباری از مفهوم وجود هم دیده نمی شود. و به دیگر سخن: همانگونه که مفاهیم ماهوی از تحلیل ذهنی، حاصل می شود مفهوم وجود هم در ظرف تحلیل ذهنی، تحقیق می یابد. بنابراین، نمی توان گفت که وجود هم اصالت دارد.

در پاسخ این اشکال باید گفت: شکنی نیست که دو حیثیت ماهیت و وجود تنها در ظرف ذهن، از یکدیگر، انفکاک می یابند و دوگانگی آنها مخصوص به ظرف تحلیل ذهنی است و به همین جهت است که مفهوم وجود هم از آن نظر که مفهوم ذهنی است عین واقعیت خارجی نیست و اصالتی ندارد ولی در عین حال، همین مفهوم، وسیله‌ای است برای حکایت از اینکه واقعیتی در خارج هست که مفهوم ماهوی از آن، انتزاع می شود و منظور از اصالت وجود و واقعیت عینی داشتن آن هم همین است.

افزون بر این، در درس قبلی روشن شد که امر، دایribین اصالت وجود یا ماهیت است و با ابطال اصالت ماهیت، اصالت وجود، ثابت می شود.

دلیل دیگر بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت این است که همانگونه که در درس بیست و پنجم اشاره کردیم حیثیت ذاتی ماهیت، حیثیت تشخّص نیست در صورتی که حیثیت ذاتی واقعیتهای خارجی، حیثیت تشخّص و اباء از کلّیت و صدق بر افراد است و هیچ واقعیت خارجی از آن جهت که واقعیت خارجی است نمی تواند متصف به کلّیت و عدم تشخّص گردد، از سوی دیگر هیچ ماهیتی تا وجود خارجی نیابد متصف به تشخّص و جزئیت نمی شود. و از اینجا به دست می آید که حیثیت ماهوی همان حیثیت مفهومی و ذهنی است که شائینت صدق بر افراد بی شمار را دارد و واقعیت عینی، مخصوص وجود می باشد یعنی مصداق ذاتی آن است.

دلیل دیگری بر اصالت وجود نیز می توان اقامه کرد مبنی بر آنچه مورد قبول فلاسفه است که ذات مقدس الهی، منزه از حدودی است که با مفاهیم ماهوی، از آنها حکایت شود یعنی ماهیت به معنای مورد بحث ندارد در صورتی که

اصلی‌ترین واقعیت‌ها و واقعیت‌بخش به هر موجودی است. و اگر واقعیت خارجی، مصدق ذاتی ماهیت بود بایستی واقعیت ذات الهی هم مصدق ماهیتی از ماهیات باشد.

البته این دلیل، مبتنی بر مقدمه‌ای است که باید در بخش خداشناسی، اثبات شود ولی چون مورد قبول طرفداران اصالت ماهیت نیز هست در اینجا هم می‌توان از آن، استفاده کرد و دست کم به عنوان جدال به احسن، با ایشان احتجاج نمود.

مجاز فلسفی

در اینجا ممکن است شبهه‌ای به ذهن بیاید که مبنای اصالت وجود این است که واقعیت عینی، مصدق ذاتی وجود است و لازمه اش این است که مصدق بالعرض برای ماهیت باشد یعنی حمل ماهیتی مانند انسان بر افراد خارجیش بالعرض و با واسطه در عروض باشد، و اتصاف به چنین مفهومی، اتصافی مجازی و قابل سلب است. بنابراین، باید سلب مفهوم انسان از افراد خارجی، صحیح باشد و این چیزی جز سفسطه نیست.

پاسخ این است که همانگونه که در تقریر دلیل اول، اشاره کردیم حمل هر ماهیتی بر افراد خارجیش از نظر عرفی و ادبی، حمل حقیقی و خالی از تجویز است. اما احکام دقیق فلسفی، تابع حقیقت و مجاز عرفی و ادبی نیست چنانکه کلید حل آنها را نمی‌توان از میان قواعد مربوط به الفاظ، جستجو کرد. و چه بسا استعمالی که از نظر ادبی، حقیقت باشد و از نظر فلسفی، مجاز شمرده شود، و بر عکس چه بسا اطلاقی که از نظر ادبی، مجاز ولی از نظر فلسفی، حقیقت باشد.

مثلاً علماء ادبیات و اصول فقهه گفته‌اند که معنای حقیقی مشتقات عبارت است از ذاتی که مبدأ اشتراق برای آن، ثابت باشد (معنی المشتق ذات ثبت له المبدء) چنانکه «عالی» یعنی کسی که «علم» دارد، و «موجود» یعنی چیزی که «وجود» دارد. پس اگر واژه «موجود» بر خود وجود عینی، اطلاق شود

از نظر ادبی، مجاز خواهد بود ولی از نظر فلسفی، چنین نیست.

در اینجا هم امر به همین منوال است یعنی از نظر عرفی، بین حد و محدود، تفکیک نمی شود و همانگونه که موجود محدود، امری واقعی به شمار می رود حد آن هم امری واقعی و عینی، تلقی می گردد در صورتی که از نظر فلسفی چنین نیست و حدود موجودات، در واقع، از امور عدمی، انتزاع می شوند و واقعی شمردن آنها مجازی و اعتباری است.

برای تقریب به ذهن، مثالی می آوریم: اگر صفحه کاغذی را به اشکال مختلف مثلث و مربع و ... بُریم پاره کاغذهایی خواهیم داشت که هر کدام علاوه بر کاغذ بودن، صفت دیگری به نام مثلث یا مربع یا ... را خواهد داشت. در صورتی که قبل از بریدن کاغذ، چنین صفاتی، وجود نداشت.

تلقی عرفی در این مورد آن است که آشکال و صفات خاصی در کاغذ به وجود آمده و اموری وجودی بر آن، افزوده شده است در حالی که در کاغذ مذکور، غیر از بریدگیها که اموری عدمی هستند چیزی به وجود نیامده است.

به دیگر سخن: خطوط که حدود و مرزهای آشکال مختلف را تشکیل می دهند چیزی جز منتهی الیه سطح پاره های کاغذ نیستند چنانکه خود سطح هم در حقیقت همان منتهی الیه حجم است. ولی این حدود و مرزهای عدمی، از نظر عرفی و سطحی، اموری وجودی و صفاتی عینی، تلقی می شوند، و سلب وجود از آنها از قبیل انکار بدیهیات به شمار می رود.

اکنون می افزاییم که مفهوم ماهوی کاغذ (به عنوان مثال) نسبت به واقعیت عینی، همین حال را دارد یعنی حکایت از حدود واقعیت خاصی می کند (البته حدود مفهومی نه حدود هندسی) حدودی که به منزله قالبهای تهی برای واقعیتها به شمار می روند واقعیت عینی، محتوای آنها را تشکیل می دهد. و ماهیّت، چیزی جز همین قالب مفهومی برای واقعیت خارجی نیست ولی چون وسیله و مرآتی برای شناخت موجود خارجی است و به طور استقلالی، ملاحظه نمی شود به منزله خود واقعیت خارجی، تلقی می گردد و همین است معنای

اعتباری بودن ماهیّت، یعنی ماهیّت را واقعیّت انگاشتن، یا مفهوم را عین مصدق خارجی شمردن.

از این روی، می‌توان ذهن را به آینه‌ای تشبیه کرد که مفاهیم ماهوی همانند عکس‌هایی در آن ظاهر می‌شود و به وسیله آنها از حدود واقعیّتهای خارجی و گونه‌های وجود، مطلع می‌شویم. و در این نگرش آلی و مرآتی، توجه استقلالی به خود عکس‌ها نمی‌کنیم بلکه از راه آنها توجه ما به سوی صاحبان عکس‌ها یعنی واقعیّتهای عینی، معطوف می‌گردد و از این جهت چنین می‌انگاریم که این عکس‌ها همان صاحبان عکس‌ها هستند. چنانکه هنگامی که عکس خود را در آینه تماشا می‌کنیم چنین می‌انگاریم که مشغول تماشای خودمان هستیم در صورتی که آنچه در آینه دیده می‌شود انعکاسی از رنگها و خطوط چهره ماست یعنی انعکاسی از حدود و نه ذات محدود. ولی با نظر سطحی می‌توانیم بگوییم آنچه را در آینه می‌بینیم چهره خودمان است.

حمل ماهیّات بر موجودات عینی هم از این قبیل است و هر چند از نظر عرفی، حمل حقیقی به شمار می‌رود ولی با نظر دقیق فلسفی، روش می‌گردد که تنها انعکاسی از قالبهای آنهاست و نه عین آنها. و چنین است که صدرالمتألهین بارها در کتابهای خودش تأکید می‌کند که «ماهیّت، شیخ ذهنی یا قالب عقلی برای حقیقت عینی است».^۱

با این توضیحات، روشن شد که جایگاه حقیقی ماهیّات، از آن جهت که ماهیّت است فقط ذهن است و تحقق عینی آن همان وجود افرادش می‌باشد. و با نظر دقیق فلسفی، هیچگاه ماهیّت، بالذات تحقق عینی نمی‌یابد. پس وجود ماهیّت مخلوطه، و به دنبال آن، وجود کلی طبیعی در خارج هم تنها به معنای اعتباری، قابل قبول است، چنانکه در پایان درس بیست و پنجم اشاره شد.

و از این روی می‌توان گفت که قائل شدن به وجود حقیقی برای کلی

^۱. ر. ک: «اسعار»، ج ۱، ص ۱۹۸، وج ۲، ص ۲۳۶.

طبیعی همان قول به اصالت ماهیّت است و قائل شدن به اینکه وجود کلی طبیعی، بالعرض است و افراد، واسطه در عروض وجود برای کلی طبیعی هستند در حقیقت همان قول به اصالت وجود می‌باشد یعنی کلی طبیعی که همان ماهیّت است امری اعتباری، و نسبت وجود و تحقق خارجی به آن، بالعرض و نوعی مجاز فلسفی است.

حل دوشبه

قائلین به اصالت ماهیّت، به شباهاتی تمسک کرده‌اند که مهمترین آنها این دوشبه است:

ش ۱ — اگر وجود، اصیل و دارای واقعیّت عینی باشد بایستی بتوارد مفهوم «موجود» را بر آن حمل کرد و معناش این است که وجود، دارای وجود است، پس باید برای آن، وجود عینی دیگری فرض کرد که به نوبه خود، موضوع برای «موجود» واقع می‌شود، و این جریان تا بی‌نهایت، ادامه می‌یابد و لازمه اش این است که هر موجودی دارای بی‌نهایت وجود باشد!

از اینجا به دست می‌آید که وجود، امری است اعتباری و تکرار حمل «موجود» بر آن، تابع اعتبار ذهن است.

ج ۱ — مبنای این شببه، استناد به قواعد لفظی است که لفظ «موجود» از آن جهت که مشتق است دلالت بر ذاتی می‌کند که مبدأ اشتراق (وجود) برای آن، ثابت باشد و لازمه آن، تعدد ذات و مبدأ است. پس هنگامی که مفهوم «موجود» بر وجود عینی، حمل می‌شود باید آن را ذاتی فرض کرد که مبدأ اشتراق، که امر دیگری است برای آن، ثابت باشد و همچنین...

اما بارها خاطرنشان کرده‌ایم که مسائل فلسفی را نمی‌توان بر اساس قواعد صرف و نحو و دستور زبان، حل و فصل کرد. و مفهوم موجود در عرف فلسفی، تنها نشانه‌ای از تحقق عینی و خارجی است، خواه حیثیّت تحقق خارجی در ظرف تحلیل ذهنی، غیر از حیثیّت موضوع قضیّه باشد و خواه عین آن باشد. مثلاً

هنگامی که این مفهوم بر ماهیتی حمل می‌شود بین موضوع و محمول، تعدد و تغایری منظور می‌گردد ولی هنگامی که بر ذات وجود عینی، حمل می‌شود معناش این است که وجود خارجی، عین حیثیت موجودیت است.

و به دیگر سخن: حمل مشتق بر ذات همیشه نشانه تعدد و تغایر ذات با مبدأ استقاق نیست بلکه گاهی نشانه وحدت آنهاست. و حاصل آنکه: معنای حمل موجود بر وجود عینی این است که خودش عین موجودیت و واقعیت عینی و منشأ انتزاع مفهوم «موجود» است نه اینکه با وجود دیگری موجود شده باشد.

ش ۲ — شباهه دیگر این است که اگر واقعیت عینی، مصدق بالذات وجود باشد معناش این است که هر واقعیتی بالذات موجود است و لازمه اش این است که هر واقعیت خارجی، واجب الوجود باشد در صورتی که موجود بالذات تنها خدای متعال است.

ج ۲ — مبنای این شباهه، خلط بین دو اصطلاح «بالذات» و در واقع، مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظی است.

توضیح آنکه: واژه «بالذات» گاهی در مقابل «بالغیر» به کار می‌رود و معناش این است که واسطه در ثبوت ندارد چنانکه در مورد خدای متعال گفته می‌شود که «موجود بالذات» یا «واجب الوجود بالذات» است یعنی بالغیر نیست و علت ایجاد کننده ندارد و به تعبیر دیگر حمل «موجود» یا «واجب الوجود» بر او نیازمند به واسطه در ثبوت نیست.

همین واژه گاهی در مقابل «بالعرض» نیز به کار می‌رود و معناش این است که حمل محمول، نیاز به واسطه در عرض ندارد هر چند نیازمند به واسطه در ثبوت باشد. چنانکه بنابر اصالت وجود می‌گوییم: واقعیت عینی، مصدق بالذات موجود است ولی ماهیت، مصدق بالعرض آن می‌باشد.

طبق اصطلاح دوم، هم وجود خدای متعال که واسطه در ثبوت ندارد و طبق اصطلاح اول نیز «بالذات» است مصدق بالذات وجود می‌باشد و هم وجود مخلوقات که علت آفریننده و واسطه در ثبوت دارد. و معناش این است که

موجودیت، صفت حقیقی وجود آنهاست نه صفت ماهیتشان. و از دیدگاه فلسفی،
ماهیتها بالعرض، متتصف به موجودیت می‌شوند.

خلاصه

۱. ساده‌ترین دلیل بر اصلالت وجود این است که ماهیت ذاتاً اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و چنین چیزی نمی‌تواند نمایانگر واقعیت عینی باشد. نیز تا مفهوم وجود را حمل بر ماهیت نکنیم از واقعیت عینی آن، سخنی نگفته‌ایم.
۲. بعضی از طرفداران اصلالت ماهیت گفته‌اند که ماهیت اصولی، ماهیتی است که انتساب به جاعل، یافته باشد. در برابر آنان باید گفت: انتسابی که توانم با واقعیت یافتن ماهیت باشد هنگامی حاصل می‌شود که جاعل، آن را ایجاد کند. پس اصلالت از آن وجودی است که به ماهیت، افاضه می‌شود.
۳. دلیل دوم بر اصلالت وجود این است که در علم حضوری که خود واقعیت عینی، بی‌واسطه، مورد شهدود قرار می‌گیرد اثری از ماهیت یافت نمی‌شود.
۴. دلیل سوم این است که حیثیت ذاتی واقعیتها خارجی، حیثیت تشخّص و اباء از صدق بر افراد است در صورتی که ماهیت، ابائی از صدق بر افراد ندارد و بدون وجود، تشخّص نمی‌یابد.
۵. دلیل چهارم این است که اگر واقعیت خارجی، مصدق ذاتی ماهیت بود باید خدای متعال هم دارای ماهیت باشد.
۶. ممکن است توهم شود که اگر واقعیت عینی را مصدق بالعرض ماهیت بدانیم باید سلب ماهیت از آن، صحیح باشد در صورتی که مثلاً سلب «انسان» از اشخاص خارجی، صحیح نیست.
۷. پاسخ آن است که منظور از مصدق بالعرض بودن واقعیت برای ماهیت این است که ماهیت تنها از حدود و قالبهای واقعیات، حکایت‌می‌کندنه از ذات آنها. و این حدود هر چند از نظر عرفی، دارای واقعیت هستند اما از نظر دقیق فلسفی، اموری عدمی به شمار می‌روند.
۸. نتیجه آنکه قول به وجود حقیقی برای کلی طبیعی در خارج، همان قول به اصلالت ماهیت است و قول به اینکه وجود آن بالعرض است همان قول به اصلالت وجود می‌باشد.

۹. یکی از شباهت طرفداران اصالت ماهیت این است که اگر وجود، امری عینی بود باید حمل «موجود» بر آن، صحیح باشد یعنی وجودی برای آن اثبات شود که به نوبه خود، موضوع برای مفهوم «موجود» قرار گیرد و لازمه آن، اثبات وجودهای نامتناهی برای هر موجود واحدی است!

۱۰. پاسخ این است که حمل «موجود» بر وجود عینی به این معنی است که خود واقعیت عینی، منشأ انتزاع این مفهوم است.

۱۱. شباهه دیگر آنکه: اگر واقعیت عینی، مصدق بالذات موجود باشد لازمه اش این است که هر موجودی واجب الوجود باشد.

۱۲. پاسخ این است که منظور از «بالذات» در اینجا در مقابل «بالعرض» است نه در مقابل «بالغیر». و مفادش این است که واسطه در عروض ندارد نه اینکه واسطه در ثبوت هم نداشته باشد تا لازمه اش واجب الوجود بودن هر موجودی باشد.

پرسش*

۱. دلایلهای اصالت وجود را بیان کنید.
۲. چرا نمی‌توان ماهیّت منتبه به جاعل را اصیل دانست؟
۳. آیا لازمهٔ اصالت وجود این است که ماهیّات از افراد خودشان سلب شوند؟
۴. معنای حمل «موجود» بر واقعیّت عینی چیست؟
۵. آیا لازمهٔ اصالت وجود این نیست که هر موجودی واجب الوجود باشد؟

درس بیست و هشتم

وحدت و کثرت

شامل:

اشاره‌ای به چند مبحث ماهوی
اقسام وحدت و کثرت
وحدة در مفهوم وجود
متواطی و مشکک

● اشاره‌ای به چند مبحث ماهوی

مفهوم ماهوی یا بسیط است و یا مرکب. دو مفهوم ماهوی بسیط، طبعاً جهت اشتراکی نخواهد داشت و به کلی از یکدیگر متباین خواهد بود زیرا اگر جهت اشتراکی بین آنها فرض شود که عین ماهیت بسیط آنها باشد به طوری که دیگر جهت امتیازی نداشته باشند در این صورت، تعددی نخواهد داشت و یک ماهیت، بیشتر نخواهد بود، و اگر فرض شود که هر کدام از آنها علاوه بر جهت مشترک، جهت امتیازی هم دارند در این صورت، هر کدام از آنها مرکب از دو حیثیت ماهوی خواهد بود، و این، خلاف فرض بساطت آنهاست.

پس دو مفهوم ماهوی بسیط، متباین به تمام الذات هستند. اما اگر یکی از آنها یا هر دو مفهوم، مرکب باشند صورتهای مختلفی را برای آنها می‌توان فرض کرد.

در منطق کلاسیک، ماهیات مرکب، دست کم دارای دو جزء، دانسته شده‌اند: یک جزء مشترک به نام «جنس» که مفهومی است مبهم و نامتعین، و از تردید بین چند نوع به دست می‌آید و یک جزء مختص به نام «فصل» که موجب تعین جنس می‌باشد. چنانکه می‌گویند: ماهیت انسان، از مفهوم «حیوان» و مفهوم «ناطق» ترکیب یافته است که اولی جنس مشترک بین انواع حیوانات، و دومی فصل مختص به انسان می‌باشد.

مفهوم جنس، ممکن است به نوبه خود، مرکب و دارای جنس عالیترو

عامّتّری باشد چنانکه مفهوم «جسم» هم شامل حیوان می‌شود و هم شامل جمادات و نباتات. ولی مفاهیم فصلی را بسیط و غیرقابل ترکیب می‌دانند. سرانجام، برای همهٔ ماهیّات مرکّب، ده جنس عالی بسیط پا ده «مفهوم»

قابل شده‌اند، از این قرار:

جوهر، کمیّت، کیفیّت، اضافه، وضع، آین (=نسبت مکانی)، متّ^۱ (=نسبت زمانی)، جده (=نسبت به شیء احاطه کننده)، آن یافع (=حالت تأثیر تدریجی)، آن ینفع (=حالت تأثیر و افعال تدریجی).

در بارهٔ تعداد مقولات (=اجناس عالیه) و اینکه آیا همهٔ آنها واقعاً از قبیل مفاهیم ماهوی (=معقولات اولی^۱) هستند یا دست کم بعضی از آنها (مانند اضافه و مقولات مشتمل بر مفهوم نسبت) از قبیل مقولات ثانیه می‌باشند اختلافاتی در میان فلاسفه، وجود دارد که فعلاً از بررسی آنها صرف نظر می‌کنیم.

طبق دستگاه جنس و فصل منطقی و بر اساس اینکه همهٔ ماهیّات مرکّب، منتهی به چند مقوله می‌شوند تمایز آنها به دو صورت، حاصل می‌شود: یکی آنکه تمایز آنها به تمام الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیّت از دو مقوله را با یکدیگر، مقایسه کنیم که حتّی جنس مشترکی هم بین آنها نخواهد بود مانند مفهوم «انسان» و مفهوم «سفیدی». دوم آنکه تمایز آنها ببعض الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیّت از یک مقوله را با یکدیگر بسنجیم مانند مفهوم «اسب» و مفهوم «گاو» که در حیوانیّت و جسمیّت و جوهریّت، مشترکند.

حاصل آنکه: ماهیّات تام (=انواع) اگر بسیط باشند به تمام الذات با یکدیگر متباین و متمایزنند، همچنین اگر مرکّب و از دو مقوله باشند. نیز فصول و اجناس عالیه که همگی آنها مفاهیم بسیطی به شمار می‌روند به تمام الذات از یکدیگر متمایز هستند و نمی‌توان جنسی را فرض کرد که شامل همهٔ ماهیّات بشود و از این روی نمی‌توان همهٔ ماهیّات را حتّی مشترک در یک جزء ماهوی دانست. از سوی دیگر، مفهوم «وجود» را که از مقولات ثانیهٔ فلسفی است مفهومی بسیط و متعین و عام و مطلق می‌شمارند که با اضافه شدن به هر ماهیّتی،

تخصص و تقیید می‌یابد و مفهوم وجودی را که بدین ترتیب، تخصص و تقیید یافته است «حصه» ای از مفهوم کلی «وجود» می‌نامند.

بدین ترتیب، اصطلاحاتی مانند بساطت و ترکیب، ابهام و تعیین، مشارکت و تمایز، عمومیت و تخصص، اطلاق و تقیید در موارد یاد شده پدید آمده است و اصطلاح «تشخّص» را که در درس‌های گذشته، بیان شد نیز باید بر آنها افزود.

ولی در میان آنها دو مفهوم محوری، وجود دارد که عبارتند از مفهوم «وحدت» و مفهوم «کثرت». و اینک به توضیحی پیرامون این دو مفهوم می‌پردازیم:

اقسام وحدت و کثرت

هر ماهیت نوعی را که در نظر بگیریم غیر از ماهیت دیگری است، و اگر دو ماهیت، بسیط باشد حتی جهت مشترکی هم بین آنها وجود نخواهد داشت چنانکه دو ماهیت مرکب از دو مقوله هم جهت مشترکی ندارند. با توجه به اینکه ماهیتی را می‌توان تنها در نظر گرفت و می‌توان آن را با یک یا چند ماهیت دیگر، لحاظ کرد دو مفهوم متقابل «واحد» و «کثیر» انتزاع می‌شود.

وحدتی که به هر ماهیت تأم، نسبت داده می‌شود «وحدة نوعی» نام دارد، و تکرار تصوّر آن در یک یا چند ذهن، زیانی به وحدتش نمی‌زند زیرا منظور، وحدت مفهومی است نه وحدت وجود ذهنی آن.

همچنین هنگامی که جهت مشترک ذاتی بین چند ماهیت مرکب را در نظر می‌گیریم وحدت دیگری به آن نسبت می‌دهیم که «وحدة جنسی» نامیده می‌شود.

در مقابل این دو قسم وحدت، «وحدة عددی» قرار دارد که بر هر فردی از ماهیت، حمل می‌گردد و ملاک آن همان تشخّصی است که فلاسفه‌پیشین، آن را مرهون عوارض مشخصه می‌دانسته‌اند و نظر صحیح این است که این تشخّص و

این وحدت، ذاتاً صفت وجود فرد است و بالعرض منسوب به ماهیّت می‌گردد. افراد یک ماهیّت را که ذاتاً دارای کثرت عددی هستند «واحد بالنوع» می‌نامند، چنانکه انواع مندرج در جنس واحدی را که ذاتاً کثرت نوعی دارند «واحد بالجنس» می‌خوانند. و روشن است که این دو قسم وحدت، صفت حقیقی افراد و انواع نیستند بلکه بالعرض به آنها نسبت داده می‌شوند.

حاصل آنکه: وحدت بالذات ماهوی، صفت نوع و جنس است و بالعرض بر افراد و انواع، حمل می‌شود بر عکس وحدت فرد که در واقع صفت وجود فرد است و بالعرض به ماهیّت آن، نسبت داده می‌شود. و از سوی دیگر، افراد خارجی، دارای وجودهای متعددی هستند و ذاتاً متصف به کثرت می‌گردند ولی با توجه به ماهیّت واحدی که دارند «واحد بالنوع» نام می‌گیرند، یا انواع مختلف که ذاتاً دارای کثرت نوعی هستند به لحاظ جنس واحدشان «واحد بالجنس» خوانده می‌شوند.

بنابراین، هر یک از موجودات خارجی، وحدت شخصی دارند و هنگامی که بیش از یکی از آنها را در نظر بگیریم متصف به کثرت می‌گردند. و این هر دو صفت که مفهومهایی انتزاعی و از قبیل معقولات ثانیه هستند — بنابر اصالت وجود — از وجود موجودات، انتزاع می‌شوند و از این روی «وجود» هم دارای وحدت و کثرتی ورای وحدت و کثرت ماهوی خواهد بود.

و از اینجا می‌توان حدس زد که اعداد مختلف هم که مصادیقی از کثرت هستند از قبیل معقولات ثانیه می‌باشند نه از قبیل معقولات اولی و معقولات ماهوی، آنچنانکه اکثر فلاسفه، قائل شده‌اند. این مطلب، دلایل دیگری هم دارد که از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

از سوی دیگر؛ بنابر اصالت ماهیّت، کثرت ماهوی همیشه نشانه کثرت موجودات عینی و خارجی است زیرا هر یک از آنها علی الفرض حکایت از یک حیثیّت عینی خاصی می‌کند، هر چند کثرت موجودات خارجی همیشه مستلزم کثرت ماهوی نیست چنانکه کثرت افراد یک ماهیّت، منافاتی با وحدت ماهیّت

آنها ندارد.

با توجه به این نکته، سؤالی مطرح می‌شود که آیا کثرت ماهیّات بنابر اصالت وجود هم کاشف از کثرت وجودات آنهاست یا اینکه ممکن است چند ماهیّت از یک وجود – دست کم در مراحل مختلف – انتزاع شود؟ بدین ترتیب، مسئله دیگری درباره وجود، طرح می‌گردد که آیا همانگونه که ماهیّات تام، و بخصوص ماهیّات بسیط، با هم متباین و از یکدیگر منعزل و متمایز هستند وجودات آنها هم ضرورتاً با هم متباین و از یکدیگر منعزلند یا ممکن است بین آنها نوعی وحدت که بخصوص وجود است حکمفرما باشد؟ ولی پیش از آنکه به متن این مسئله پیردازیم لازم است توضیحی پیرامون کاربرد واژه «وحدة» در مورد وجود بدھیم.

وحدة در مفهوم وجود

وحدة و کثرت مفهومی، اختصاصی به ماهیّات ندارد هر چند اصطلاح «وحدة نوعی» و «وحدة جنسی» مختص به آنها می‌باشد، بلکه هر مفهومی گرچه از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی یا منطقی باشد مباین با مفهوم دیگر بوده هر یک از آنها متصف به «وحدة» و مجموع آنها متصف به «کثرت» می‌شود و مخصوصاً تعدد و کثرت مفاهیم در مشترکات لفظی، و وحدت مفهومی در مشترکات معنوی، کاربرد زیادی دارد.

مفهوم وجود نیز که از معقولات ثانیهٔ فلسفی به شمار می‌رود مباین با سایر مفاهیم است و چنانکه در درس بیست و دوم گذشت مفهوم واحدی است که مشترک معنوی بین مصادیق مختلف می‌باشد.

این مفهوم نه تنها مانند ماهیّات مرکب، منحل به جنس و فصل نمی‌شود بلکه به واسطهٔ بساطتی که دارد از هرگونه ترکیب دیگری نیز مبرّی است. و از سوی دیگر به عنوان جنس یا فصل، جزء هیچ ماهیّتی به شمار نمی‌رود زیرا از قبیل مفاهیم ماهوی نیست.

حاصل آنکه: هر چند مفهوم وجود، دارای وحدت نوعی یا وحدت جنسی نیست اما مانند سایر معقولات ثانیه، متصف به وحدت مفهومی می‌شود چنانکه مقتضای اشتراک معنوی آن است.

اما وحدت مفهومی وجود به معنای یکنواختی و تساوی صدق آن در جمیع موارد نیست بلکه از قبیل «مفاهیم مشکّک» می‌باشد که حمل آنها بر موارد، متفاوت است. و برای روشن شدن این مطلب باید توضیحی درباره دو اصطلاح متواتری و مشکّک بدھیم.

متواتری و مشکّک

مفاهیم کلّی را از نظر کیفیت صدق بر مصاديق، به دو دسته تقسیم کرده‌اند:

متواتری، مفهومی است که صدق آن بر همه افراد، یکنواخت باشد و افراد آن، تقدّم و تأخّر یا اولویّت یا اختلاف دیگری در مصداقیت برای آن مفهوم نداشته باشند. مثلاً مفهوم «جسم» بر همه مصاديقش بطور یکسان، حمل می‌شود و هیچ جسمی نیست که از نظر جسمیّت، مزیّتی بر جسم دیگر داشته باشد هر چند هر کدام از اجسام دارای خواصی هستند و بعضی از آنها مزایایی بر بعضی دیگر دارند ولی از نظر صدق مفهوم جسم، تفاوتی با یکدیگر ندارند.

اما مشکّک، مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصاديقش، متفاوت باشد و بعضی از آنها از نظر مصداقیت برای آن مفهوم، مزیّتی بر بعضی دیگر داشته باشند. چنانکه همه خطها در مصدق بودن برای طول، یکسان نیستند و مصداقیت خط یک متری برای آن، بیش از مصداقیت خط یک سانتیمتری است. یا مفهوم سیاه بر همه مصاديقش بطور یکسان، حمل نمی‌شود و بعضی از آنها سیاهتر هستند.

مفهوم وجود هم از این قبیل است و اتصاف اشیاء به موجودیت، یکسان نیست و بین آنها تقدّم و تأخّر و اولویّتهايی وجود دارد. چنانکه صدق وجود بر

خدای متعال که هیچگونه محدودیتی ندارد با صدق آن بر وجودهای دیگر، قابل مقایسه نیست.

در باره اینکه راز اختلاف در صدق مفاهیم مشکک چیست؟ و اینکه آیا مفاهیم ماهوی هم بالذات قابل تشکیک هستند یا نه؟ و اصولاً چند نوع تشکیک وجود دارد؟ بحثهایی انجام گرفته است و قائلین به اصالت ماهیت، چند نوع تشکیک از قبیل تشکیک در کم و زیادی (مانند طول) را در کمیتها، و تشکیک در ضعف و شدت (مانند رنگ) را در کیفیتها پذیرفته اند. ولی قائلین به اصالت وجود، تشکیک در ماهیت را بالعرض می دانند و مرجع این اختلافات را اختلاف در وجود، معرفی می کنند.

افزون بر این، مرحوم صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه، اینگونه تشکیکات را «تشکیک عامی» می نامند و برای حقیقت عینی وجود، تشکیک دیگری قائل هستند که آن را «تشکیک خاصی» می خوانند و ویژگی آن این است که دو مصدق وجود، مستقل از یکدیگر نباشند بلکه یکی از مراتب دیگری به شمار آید. بعضی دیگر از عارف مشریان، اقسام دیگری را نیز برای تشکیک در وجود، ذکر کرده اند که نیازی به بیان آنها نیست.

خلاصه

۱. دو ماهیّت بسیط، متباین بتمام الذات هستند و هیچ جهت ماهوی مشترکی نخواهند داشت.
۲. در منطق کلاسیک، جهت ماهوی مشترک بین چند ماهیّت مرکب را جنس، و جهت امتیاز هر کدام را فصل می‌نامند.
۳. جنس، ممکن است مرکب و دارای جنس عالی‌تری باشد ولی فصل، همواره بسیط خواهد بود.
۴. مشهور این است که عالی‌ترین اجناس (= مقولات) ده تا هستند که یکی از آنها جوهر و بقیه، مقولات عرضی می‌باشند ولی اقوال دیگری نیز در این زمینه وجود دارد.
۵. دو ماهیّت مرکب که از دو مقوله باشند متباین به تمام الذات خواهند بود ولی ماهیّات مندرج در یک مقوله، متباین بعض الذات هستند و جهت ماهوی مشترکی دارند.
۶. مفهوم وجود، مفهوم بسیط و عامی است که با اضافه شدن به ماهیّات مختلف، تخصص می‌یابد.
۷. هر ماهیّت تامی (= نوع) دارای «وحدت نوعی» و هر جهت اشتراکی ذاتی بین چند ماهیّت (= جنس) دارای «وحدت جنسی» است و هر فردی از ماهیّت، دارای «وحدت عددی» می‌باشد و این وحدت، بالذات صفت وجود آن است.
۸. افراد کثیر از یک ماهیّت «واحد بال النوع» و انواع کثیر از یک جنس «واحد بالجنس» نامیده می‌شوند که اوصافی بالعرض برای آنها به شمار می‌رود.
۹. وحدت و کثرت و همچنین «عدد» مفاهیمی انتزاعی و از قبیل مقولات ثانیه می‌باشند.
۱۰. وحدت مفهومی اختصاصی به ماهیّات ندارد و هر کدام از مقولات ثانیه (مانند مفهوم وجود) نیز متصف به وحدت مفهومی می‌شود چنان‌که بیش از یکی از آنها متصف به کثرت می‌گردند.

۱۱. مفهوم وجود هیچگونه ترکیبی ندارد و نه جنس و فصلی برای آن تصور می شود نه خودش جنس یا فصل برای ماهیتی به شمار می آید.
۱۲. متواطی مفهومی است کلی که صدق آن بر همه مصاديق، یکنواخت باشد مانند مفهوم جسم.
۱۳. مشکک مفهومی است کلی که صدق آن بر افراد، متفاوت باشد مانند مفهوم سفیدی و سیاهی.
۱۴. مفهوم وجود از مقایم تشکیکی است که صدق آن بر موجودات مختلف، یکسان نیست.
۱۵. قائلین به اصالت ماهیت، چند نوع تشکیک را در ماهیات پذیرفته اند از قبیل تشکیک در کمیت و کیفیت، ولی قائلین به اصالت وجود منشأ این تشکیکات را اختلاف در وجود می دانند.
۱۶. اصحاب حکمت متعالیه، نوع دیگری از تشکیک برای وجود عینی، قائل هستند که آنرا «تشکیک خاصی» می نامند و ویژگی آن این است که دو موجود از یکدیگر مستقل نباشند و یکی از مراتب دیگری باشد.

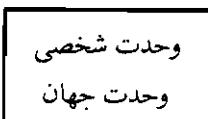
پرسش *

۱. تباین کدامیک از ماهیّتها بتمام الذات است؟
۲. ماهیّات مرکب از چه چیزهایی ترکیب می‌یابند؟
۳. آیا اجناس هم ممکن است مرکب باشند؟
۴. آیا ترکیب در فصول هم تصوّر می‌شود؟
۵. قول مشهور در تعداد اجناس عالیه چیست؟
۶. مفهوم وجود، بسیط است یا مرکب؟
۷. آیا مفهوم وجود، ممکن است جنس یا فصل ماهیّتی باشد؟
۸. فرق بین تعین و تشخّص و تمایز چیست؟
۹. وحدت ماهوی چند قسم است؟
۱۰. وحدت‌های بالعرض کدام‌اند؟
۱۱. وحدت مفهوم وجود چه نوع وحدتی است؟
۱۲. متواطی را تعریف کنید.
۱۳. مشکّک چیست؟ و چند قسم دارد؟
۱۴. مفهوم وجود، متواطی است یا مشکّک؟
۱۵. آیا تشکیک در ماهیّت هم هست؟
۱۶. تشکیک عامی و خاصی را تعریف کنید.

درس بیست و نهم

وحدت و کثرت در وجود عینی

شامل:



● وحدت شخصی

در درس گذشته از یک نوع وحدت در واقعیت‌های عینی، سخن به میان آمد و آن، وحدت هر فردی از افراد متشخص ماهیات بود. یعنی هنگامی که عقل، فردی از یک ماهیت را در نظر می‌گیرد و آن را با خود ماهیت، مقایسه می‌کند و این تفاوت را مورد توجه قرار می‌دهد که ماهیت، قابل صدق بر افراد است ولی افراد، این ویژگی را ندارند عنوان «تشخص» را از فرد، انتزاع می‌کند، و هنگامی که یک فرد را با چند فرد دیگر مقایسه می‌کند و تعددی در فرد واحد نمی‌بیند وحدت را از آن، انتزاع می‌نماید. از این روی گفته اند: «وجود با تشخص و با وحدت، مساوی است و هر چیزی از آن جهت که موجود است متشخص و واحد می‌باشد». البته باید توجه داشت که منظور از این وحدت، وحدت شخصی است نه مطلق وحدت، و شامل وحدت نوعی و جنسی نمی‌شود.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که وحدت موجود خارجی را چگونه می‌توان شناخت؟ و از کجا می‌توانیم یقین پیدا کنیم که موجودی را که «واحد» تصور کرده‌ایم واقعاً «یک موجود» و دارای «یک وجود» است؟ فلاسفه غالباً پاسخ این سؤال را به وضوش واگذار کرده‌اند ولی در پیرامون آن، نقاط ابهامی وجود دارد که باید به اندازه ظرفیت مقام، توضیحی در باره آنها داده شود.

اگر موجودی بسیط و غیرقابل تجزیه باشد (مانند ذات مقدس الهی و همه

مجرّدات) طبعاً وجود واحدی خواهد داشت. البته وجود مجرّدات و بساطت آنها با برهان، اثبات می‌شود و تنها وجود نفس و بساطت آنرا می‌توان با علم حضوری آگاهانه دریافت. ولی بطور کلی می‌توان گفت که هر موجودی بسیط باشد وجود واحدی خواهد داشت.

اما درباره موجودات مادی و قابل تجزیه، اثبات وحدت آنها کار ساده‌ای نیست.

در نظر سطحی، هر موجودی که دارای اتصال باشد و اجزاء مفروض آن، از یکدیگر گسته نباشند موجود واحد و دارای وجود واحدی تلقی می‌شود. ولی هنگامی که با دقّت می‌نگریم دونقطه ابهام رخ می‌نماید:
یکی آنکه: آیا اجسامی که به نظر ما متصل و یکپارچه می‌رسند در واقع هم چنین اند یا در اثر خطای باصره آنها را متصل می‌پنداریم؟

پاسخ این سؤال به عهده علوم طبیعی است، و چنانکه می‌دانیم به کمک ابزارهای علمی، ثابت شده است که اجسام در واقع، چنین اتصال و یکپارچگی ظاهری و محسوس را ندارند و از ذرات بسیار ریز و جدای از یکدیگر تشکیل یافته‌اند. ولی از نظر فلسفی می‌توانیم بگوییم که چون هیچ جسمی قادر امتداد نیست سرانجام هر کدام از ذرات اجسام هر قدر هم ریز باشد اتصال، و درنتیجه وحدت اتصالی را خواهد داشت.

نقطه ابهام و سؤال انگیز دیگری که مهمتر است این است که به فرض اینکه اتصال اجزاء یک موجود جسمانی، ثابت شد از کجا هیچ نوع کثرت دیگری خواهد داشت؟

در پاسخ، می‌توان گفت که یک موجود متصل و یکپارچه، بالفعل دارای کثرتی نیست هر چند بالقوه قابل تجزیه و تکثر می‌باشد ولی هر وقت تجزیه‌ای انجام گرفت موجودات دیگری تحقق خواهند یافت که هر کدام از آنها دارای وحدت مخصوص به خودش خواهد بود.

این پاسخ هر چند درباره مقدار و کمیت هندسی اجسام، پاسخ صحیحی

است اما آن را پاسخ کامل و جامعی نمی توان دانست. زیرا از طرفی این سؤال پیش می آید که اگر فرضاً دو جسم مختلف با یکدیگر نزدیک شوند بگونه ای که هیچ فاصله ای میان آنها باقی نماند و به عنوان مثال مسامحه آمیز، دو قطعه فلز مختلف بهم جوش داده شوند آیا می توان آنها را موجود واحد و دارای وجود واحدی به حساب آورد یا باید آنها را «کثیر» و دارای چند وجود دانست؟

ممکن است از این سؤال، پاسخ داده شود که چون دو قطعه فلز مفروض، دارای دو ماهیت مختلف هستند و طبعاً هر کدام از آنها فردی غیر از فرد دیگری خواهد داشت از این روی نمی توان آنها را موجود واحدی دانست.

ولی این پاسخ، مبنی بر این است که کثرت ماهیت، کاشف از کثرت وجود عینی است، در صورتی که چنین مطلبی به ثبوت نرسیده است. به عبارت دیگر: کثرتی که در اینجا ثابت می شود ذاتاً صفت ماهیت است نه وجود، و سخن بر سر وحدت و کثرت وجود عینی است.

از طرف دیگر، سؤال دقیقتی مطرح می شود که از کجا موجود متصلبی که دارای وحدت اتصالی است دارای دو وجود متراکب نباشد به گونه ای که یکی سوار بر دیگری باشد و حس نتواند دوگانگی آنها را تشخیص دهد؟

توضیح آنکه: همانگونه که هریک از حواس ما یکی از ویژگیهای اجسام را درک می کند (مثلاً چشم ما رنگ آن را می بیند و بیانی ما بوی آن را می شنود و چشایی ما مزه آن را می چشد) بدون اینکه وحدت جسمی که دارای همه آنهاست از بین بروд همینطور ممکن است کثرتی در اجسام، موجود باشد که حس ما قادر به درک آن نباشد. به دیگر سخن: وحدت و کثرت ادراکات حسی را نمی توان دلیل کافی بر وحدت و کثرت وجود عینی، تلقی کرد. از این روی، جای این احتمال، باقی می ماند که جسم در عین وحدت اتصالی در مقدار هندسی، دارای کثرت دیگری باشد چنانکه بعضی از فلاسفه در مورد صور جوهری مختلف، قائل شده اند و مثلاً حیوان را دارای چند صورت در طول یکدیگر دانسته اند: صورت عنصری، صورت معدنی، صورت نباتی و صورت حیوانی.

پاسخ این سؤال را باید در درس‌های آینده، جستجو کرد و در اینجا بطور سربسته می‌گوییم که ترکیب اجسام به چند صورت، قابل تصور است:

- ۱ – ترکیب بین اجزاء مقداری که بالفعل، وجود ندارند و در اثر تجزیه، به وجود می‌آیند. چنین ترکیبی هیچ منافاتی با وحدت بالفعل ندارد.
- ۲ – ترکیب بین ماده و صورت با فرض اینکه وجود ماده، وجودی بالقوه باشد. در این صورت هم ضرری به وحدت آن نمی‌رسد و از یک نظر، شبیه فرض قبلی می‌باشد.

۳ – ترکیب بین ماده و صورت با فرض اینکه ماده هم وجود بالفعلی غیر از وجود صورت، داشته باشد، و نیز ترکیب بین صورتهایی که هر یک، فوق دیگری و در طول آن، قرار گرفته باشد. در این فرض، واحد شمردن موجود به لحاظ وحدت صورت فوقانی است و بالعرض به کل آنها نسبت داده می‌شود و بهتر این است که آنها را «متّحد» بنامیم نه «واحد».

۴ – ترکیب بین چند موجود بالفعلی که در عرض هم واقع شده باشند و هیچکدام صورت فوقانی برای دیگران نباشد هر چند نوعی اتصال و ارتباط، میان آنها برقرار باشد مانند ترکیب اجزاء ساعت و سایر ماشینها که آن را «ترکیب صناعی» می‌نامند. در این فرض، مجموع مرکب را نمی‌توان از نظر فلسفی «واحد» و یا حتی «متّحد» دانست بلکه باید آن را موجوداتی متعدد و دارای وحدت اعتباری، تلقی کرد.

۵ – ترکیب بین چند موجود گستته که نوعی وحدت بین آنها در نظر گرفته شود مانند ترکیب سپاه از چند لشکر، و ترکیب لشکر از چند تیپ، و ترکیب تیپ از چند گردان، و بالآخره ترکیب گردان از تعدادی سرباز. و همچنین ترکیب جامعه از نهادها و قشرها و گروههای اجتماعی و سرانجام ترکیب آنها از افراد انسان. اینگونه ترکیب نیز از نظر فلسفی، اعتباری است و چنین مرکباتی را نمی‌توان «واحد حقیقی» به حساب آورد.

دو نوع دیگر از ترکیب خارجی را می‌توان بر اقسام نامبرده افزو: یکی

ترکیبات شیمیایی، و دیگری ترکیبات عضوی (= ارگانیک) مانند ترکیب موجود زنده از تعدادی از مواد آلی و معدنی. ولی حقیقت این است که این ترکیبات، از دیدگاه فلسفی، حکم خاصی ندارند و به نظر بعضی از فلاسفه از قبیل قسم دوم، و به نظر بعضی دیگر از قبیل قسم سوم می باشند و شاید نظر اخیر، صحیحتر باشد مخصوصاً در باره موجودات زنده.

در پایان، یادآور می شویم که فلاسفه، نوعی دیگر از ترکیب را برای همه ممکنات، قائل شده‌اند و آن ترکیب از وجود و ماهیت است که بحث درباره آن گذشت و به حسب این اصطلاح، وجود بسیط، منحصر به ذات مقدس الهی خواهد بود. ولی آن ترکیب، ترکیبی تحلیلی و ذهنی است نه خارجی و عینی.

حاصل آنکه موجودات مادی به چند صورت، متصف به وحدت می شوند که بعضی از آنها وحدت حقیقی است مانند وحدت اتصالی ذرات، و وحدت صورت که دارای وجود بسیطی است. وبعضی دیگر وحدت اعتباری است مانند وحدت صناعی و اجتماعی. اما در ترکیب ماده و صورت، اگر قائل شدیم که ماده، وجود بالفعلی ندارد و هر موجود جسمانی تنها یک وجود بالفعل دارد که همان وجود صورتش می باشد طبعاً دارای وحدت حقیقی خواهد بود. اما اگر برای ماده هم وجود بالفعل، قائل شدیم و به عبارت دیگر: «هیولای اولی» را به عنوان یک موجود بالقوه نپذیرفتیم باید برای هر کدام وجود خاصی در نظر بگیریم و مجموع آنها را «متعدد» بنامیم نه «واحد». نیز در صورتی که قائل به صورتهای طولی و متراکب شدیم باید مجموع آنها را «کثیر» بدانیم و فقط به لحاظ وحدت صورت فوقانی است که می توانیم کل آنها را واحد بالعرض بشماریم چنانکه مجموع روح و بدن انسان را یک موجود به حساب می آوریم و در حقیقت، وحدت آن، مرهون وحدت روح می باشد.

وحدت جهان

وحدتی که تاکنون برای هر موجود عینی، مورد بحث قرار گرفت به هیچ

وجه، کثرت مجموع آنها را نفی نمی‌کند. اما وحدت دیگری برای کل جهان، مطرح می‌شود که کثرت و تعدد آن را نفی می‌نماید چنانکه معروف است که فلاسفه، جهان را «واحد» می‌دانند. اما این سخن را به چند صورت می‌توان تفسیر کرد:

۱ – آنکه منظور از وحدت جهان، وحدت اتصالی جهان طبیعت باشد، چنانکه فلاسفه، مبحثی را در فلسفه طبیعی تحت عنوان «بطلان خلاء» مطرح کرده‌اند و با بیانات مختلفی کوشیده‌اند تا اثبات نمایند که بین دو موجود طبیعی، خلاء محض، محال است و در جاهایی که پنداشته می‌شود چیزی موجود نیست در واقع، اجسام رقیق و لطیفی وجود دارند که قابل درک حتی نیستند.

بر این اساس، استدلال کرده‌اند که اگر دو یا چند جهان طبیعی، فرض شود در صورتی که آنها متصل و پیوسته به یکدیگر باشند دارای وحدت اتصالی خواهند بود و جهان واحدی را تشکیل خواهند داد، و اگر میان آنها خلاء حقیقی، فرض شود بطوری که آنها را کاملاً از یکدیگر جدا و منعزل نماید منافات با دلیلهای نفی خلاء، خواهد داشت.

۲ – آنکه منظور، وحدت نظام جهان طبیعت باشد به این معنی که موجودات طبیعی همواره در یکدیگر تأثیر و تأثیر و فعل و انفعال دارند و هیچ موجود طبیعی را نمی‌توان یافت که نه در موجود طبیعی دیگری مؤثر، و نه از آن، متأثر باشد. چنانکه موجودات همزمان، با تفاعلات خودشان زمینه پیدایش موجودات بعدی را فراهم می‌کنند و خودشان نیز از تفاعلات موجودات قبلی به وجود آمده‌اند. بنابراین، همه جهان طبیعت، محکوم این رابطه علیت و معلولیت مادی است و از این روی می‌توان آن را دارای نظام واحدی دانست. ولی روش است که این وحدت، در واقع، صفت نظام است که وجود عینی مستقلی از موجودات بی‌شمار جهان ندارد و بر اساس آن نمی‌توان وحدتی حقیقی برای جهان طبیعت، اثبات کرد.

۳ – آنکه منظور، وحدت جهان در سایه وحدت صورتی باشد که همه

اجزاء آن را در زیر چتر خودش متحدد می‌سازد. چنانکه اجزاء نبات و حیوان در سایهٔ وحدت صورت جوهری خودشان متحدد می‌شوند.

صورت واحدی که برای کل جهان می‌توان فرض کرد بطوری که موجودات ذیروح مانند انسان و حیوان را نیز در برگیرد ناچار روح دیگری خواهد بود که می‌توان آن را «نفس کلی» یا «روح جهان» نامید. اما بعضی از فلاسفه پا را فراتر نهاده و مجرّدات و جمیع ما سوی الله را نیز مشمول آن دانسته‌اند و بدین ترتیب عقل اول یا کاملترین موجود امکانی را به منزلهٔ صورتی برای مادون آن به حساب آورده‌اند. چنانکه بسیاری از عرفاء، جهان را «انسان کبیر» نامیده‌اند. اما تاکنون برهانی بر این مطلب، نیافته‌ایم و مخصوصاً موجود مجرّد تامی مانند عقل اول را صورت جهان نامیدن، خالی از مسامحه نیست.

به هر حال، چنین فرضی نیز به معنای نفی کثرت حقیقی از اجزاء جهان نخواهد بود زیرا این وحدت، در واقع، صفت همان صورت فوقانی جهان است و بالعرض به مجموع جهان، نسبت داده می‌شود چنانکه در مورد وحدت روح و بدن گفته شد.

ناگفته نماند که پذیرفتن این وحدت برای جهان، مستلزم پذیرفتن قسم سوم از ترکیبات یاد شده است ولی پذیرفتن آن قسم ترکیب، مستلزم پذیرفتن چنین وحدتی نیست.

خلاصه

۱. وحدت شخصی، مساوق با تشخّص وجود عینی است و هر موجودی از آن جهت که موجود بالفعلی است دارای تشخّص وجودت خواهد بود.
۲. هر موجود بسیط و تجزیه‌ناپذیری مانند خدای متعال و مجرّدات، دارای وجود واحدی می‌باشد و جای فرض کثرت در ذات آن نیست.
۳. اجسام کلان هر چند دارای گستینگیها و خلاعه‌های نسبی باشند در نهایت به ذرات خُردی می‌رسند که دارای امتداد و اتصال حقيقی، و نیز دارای وحدت اتصالی خواهند بود.
۴. ترکیب در اجسام به چند صورت، قابل نصوّر است: ترکیب از اجزاء بالقوه، ترکیب از ماده و صورت با فرض بالقوه بودن ماده، ترکیب از ماده و صورت با فرض فعلیت داشتن ماده و همچنین ترکیب صور متراکب، ترکیب صناعی مانند اجزاء ساعت، ترکیب اجتماعی مانند ترکیب سپاه از سربازان و ترکیب جامعه از افراد انسان. دو قسم اول، دارای وحدت حقيقی، و قسم سوم دارای وحدت بالعرض، و دو قسم اخیر دارای وحدت اعتباری می‌باشند.
۵. ترکیبات اُرگانیک را باید از قسم سوم به حساب آورد، و همچنین ترکیبات شیمیابی در صورتی که برای آنها صورت واحدی ثابت شود.
۶. ترکیب موجودازماهیّت وجود، ترکیبی تحلیلی وذهنی است نه عینی و خارجی.
۷. اثبات وحدت جهان به معنای وحدت اتصالی تمام موجودات طبیعی، منوط به ابطال خلاعه‌محض است.
۸. وحدت نظام در جهان طبیعت، امری قابل قبول است ولی وحدت حقیقی برای اجزاء جهان به شمار نمی‌رود.
۹. اثبات وحدت جهان به معنای داشتن روح یا صورت عقلانی واحد، در گروبرهان است.
۱۰. پذیرفتن چنین وحدتی به معنای پذیرفتن قسم سوم از ترکیبات یاد شده است، هر چند پذیرفتن آن قسم از ترکیب، مستلزم پذیرفتن چنین فرضی نیست.

پرسش *

۱. آیا هیچ موجود عینی را می توان بدون وحدت شخصی فرض کرد؟
۲. آیا در موجود بسیط می توان کثرتی را اثبات نمود؟
۳. آیا موجود جسمانی بدون وحدت اتصالی، تحقق می یابد؟
۴. اقسام ترکیبات و وحدتهاي بالذات وبالعرض و اعتباری آنها را بیان کنید.
۵. ترکیبات شیمیایی و ترکیبات ارگانیک از چه نوع ترکیبی هستند؟
۶. ترکیب جامعه از افراد، چه نوع ترکیبی است؟
۷. ترکیب موجود از ماہیت وجود چگونه ترکیبی است؟
۸. وحدت جهان را به چند صورت می توان تفسیر کرد؟
۹. طبق کدامیک از این تفسیرها می توان وحدت حقیقی وبالذات برای جهان، اثبات نمود؟
۱۰. آیا میان پذیرفتن وحدت بالعرض برای ماده و صورت یا صورتهای متراکب، با پذیرفتن جهان به عنوان موجود زنده واحد، تلازم طرفینی وجود دارد؟

درس سی ام

مراتب وجود

شامل:

اقوال درباره وحدت و کثرت هستی

دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود

دلیل دوم بر مراتب تشکیکی وجود

● اقوال درباره وحدت و کثرت هستی

دانستیم که وحدت شخصی در هر موجود عینی، منافاتی با کثرت حقیقی همه موجودات ندارد. همچنین وحدت اتصالی جهان ماده، منافاتی با کثرت موجودات مادی ندارد کثرتی که در سایه تعدد صورتهای مختلف، حاصل می شود. نیز دانستیم که وحدت نظام جهان به معنای وحدت حقیقی آن نیست. و اما وحدت شخصی جهان به عنوان یک موجود زنده و دارای روح واحد را نمی توان اثبات کرد، و به فرض اینکه ثابت شود وحدتی بالعرض خواهد بود. و به هر حال، موضوع وحدت در این سه فرض یاد شده، جهان طبیعت وحدتاً کثر، جهان ممکنات است. اکنون سخن در این است که آیا می توان برای کل هستی که شامل ذات مقدس الهی هم می شود وحدتی را اثبات کرد یا نه؟

در این زمینه به چهار قول می توان اشاره کرد:

۱ — قول صوفیه که وجود حقیقی را منحصر به ذات مقدس الهی می دانند و بقیه موجودات را دارای وجودهای مجازی می شمارند و به عنوان «وحدة وجود و موجود» معروف است.

ظاهر این قول، خلاف بداهت و وجدان است ولی شاید بتوان برای آن، تأویلی درنظر گرفت و آن را به قول دیگری که ذکر خواهد شد (قول چهارم) بازگردانید.

۲ — قول محقق دوانی که آن را مقتضای «ذوق تأله» دانسته، و به عنوان

«وحدت وجود و کثرت موجود» هم معروف شده است، و حاصلش این است که «وجود حقیقی» مخصوص به خدای متعال است ولی «موجود حقیقی» شامل مخلوقات هم می‌شود اما به معنای «منسوب به وجود حقیقی» نه به معنای «دارای وجود حقیقی». چنانکه بعضی از مشتقات دیگر هم چنین معنایی را افاده می‌کنند، مثلاً واژه «تامر» (از مادهٔ تمر = خرما) به معنای خرمافروش و منسوب به خرما است، و واژه «مشمس» (از مادهٔ شمس = خورشید) به معنای جسمی است که آفتاب بر آن تابیده و نسبتی با خورشید پیدا کرده است.

این قول هم قابل قبول نیست زیرا صرف نظر از اینکه برای تامر و مشمس هم می‌توان ماده‌ای به معنای خرما فروختن و آفتاب تابیدن در نظر گرفت، لازمه این قول آن است که واژه «موجود» دارای دو معنای مختلف و از قبیل مشترکات لفظی باشد ولی همچنانکه اشتراک لفظی در مورد «وجود» صحیح نیست در باره «موجود» هم پذیرفتی نخواهد بود. افزون بر این، قول مزبور، مبتنی بر اصالت ماهیت منتبه به جاعل است که نادرستی آن در درس بیست و هفتم روشن شد.
 ۳— قول سوم به اتباع مشائین، نسبت داده شده و به عنوان «کثرت وجود و موجود» معروف شده است. و حاصلش این است که کثرت موجودات، قابل انکار نیست و ناچار هر کدام از آنها وجودی خاص به خود خواهد داشت و چون وجود، حقیقت بسیطی است پس هر وجودی با وجود دیگر متباین به تمام الذات خواهد بود.

برای این قول می‌توان چنین استدلال کرد: وجودهای عینی از چند حال، خارج نیستند: یا همگی آنها افراد حقیقت واحدی هستند همانند افراد نوع واحد، یا دارای انواع مختلفی هستند که در جنس واحدی مشترکند مانند اشتراک انواع حیوانات در جنس حیوان، و یا هیچ جهت اشتراک ذاتی ندارند و متباین به تمام الذات می‌باشند. شق سوم همان شق مورد نظر است و با ابطال دو شق دیگر، اثبات می‌شود.

اما بطلان شق دوم، روشن است زیرا لازمه اش این است که حقیقت

وجود، مرکب از جهت اشتراک و جهت امتیاز، یعنی مرکب از جنس و فصل باشد و چنین چیزی با بساطت حقیقت وجود نمی‌سازد و بازگشت آن به این است که وجود، در واقع همان جهت اشتراک باشد و با اضافه شدن چیزهای دیگری به آن، به صورت انواع مختلف درآید ولی در دار هستی، چیزی جز وجود یافت نمی‌شود که به عنوان جهت امتیاز عینی، به آن اضافه گردد.

و اما شق اول، لازمه اش این است که وجود، همچون کلی طبیعی باشد که با اضافه شدن عوارض مشخصه، به صورت افراد مختلف درآید ولی سؤال در باره عوارض، تکرار می‌شود که آنها هم موجودند و علی الفرض همه موجودات، دارای حقیقت واحدی هستند، پس چگونه بین عوارض و معروضات از یک سوی، و بین خود عوارض از سوی دیگر، اختلاف پدید می‌آید و با اختلاف آنها افراد مختلف وجود، تحقق می‌یابند؟

به دیگر سخن: اگر اشتراکی بین وجودهای عینی فرض شود یا اشتراک در تمام ذات است و معناش این است که وجود، ماهیت نوعی و دارای افراد متعدد باشد، و یا اشتراک در جزء ذات است و لازمه اش این است که وجود، ماهیت جنسی و دارای انواع مختلف باشد، و هر دو فرض، باطل است پس راهی جز این نمی‌ماند که بگوییم وجودهای عینی، متباین به تمام الذات هستند.

ولی این استدلال تمام نیست زیرا شقوق سه گانه‌ای که برای حقیقت عینی وجود، فرض شده در واقع از احکام ماهیت، اقتباس شده است و تلاش شده که با نفی ترکیب وجود از جنس و فصل و همچنین نفی ترکیب آن از طبیعت نوعیه و عوارض مشخصه، تباینی ذاتی برای وجودات، نظری تباین ماهیات بسیطه، اثبات شود. در صورتی که نه اشتراک وجودات در حقیقت وجود از قبیل اشتراک در معنای نوعی و جنسی است و نه تباین آنها از قبیل تباین انواع بسیط.

حاصل آنکه: چنین استدلالی نمی‌تواند اشتراک وجودهای عینی را به صورت دیگری غیر از اشتراک در معنای نوعی و جنسی، نفی نماید. و بزودی روشن خواهد شد که گونه دیگری از وحدت و اشتراک را می‌توان برای حقایق

عینی، اثبات کرد.

۴— قول چهارم قولی است که صدرالمتألهین به حکماء ایران باستان، نسبت داده و خود وی نیز آن را پذیرفته و در صدد تبیین و اثبات آن برآمده و به عنوان «وحدت در عین کثرت» معروف شده است. و حاصلش این است که حقایق عینی وجود، هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی. ولی مابه الاشتراک و مابه الامتیاز آنها به گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود و یا آن را قابل تحلیل به معنای جنسی و فصلی نماید بلکه بازگشت مابه الامتیاز آنها به ضعف و شدت است چنانکه اختلاف نور شدید با نور ضعیف، ضعف و شدت آنهاست ولی نه بدین معنی که شدت در نور شدید، چیزی جز نور، و یا ضعف در نور ضعیف چیزی غیر از نور باشد بلکه نور شدید چیزی غیر از نور نیست و نور ضعیف هم چیزی غیر از نور نیست و در عین حال، از نظر مرتبه شدت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند اما اختلافی که به بساطت حقیقت نور که مشترک بین آنهاست آسیبی نمی‌رساند. و به دیگر سخن: وجودات عینی دارای اختلاف تشکیکی هستند و مابه الامتیاز آنها به مابه الاشتراکشان باز می‌گردد.

البته تشبیه مراتب وجود به مراتب نور، فقط برای تقریب به ذهن است و گزنه نور مادی، حقیقت بسیطی نیست. (آنچنانکه غالب فلاسفه پیشین آنرا عرض بسیطی می‌پنداشته‌اند) و از سوی دیگر، وجود، دارای تشکیک خاصی است به خلاف تشکیک در مراتب نور، که تشکیک عامی است و فرق بین آنها در درس بیست و هشتم روشن شد.

اما این قول را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: یکی آنکه اختلاف هر وجودی با وجود دیگر، در مرتبه وجود، فرض شود بطوری که افراد یک ماهیت یا چند ماهیت هم عرض نیز دارای چنین اختلافی دانسته شوند. دیگری آنکه اختلاف مراتب، فقط میان علل و معلولات حقیقی، در نظر گرفته شود، و چون همه موجودات، معلول بی واسطه یا با واسطه خدای متعال هستند نتیجه گرفته شود

که عالم هستی از یک وجود مستقل مطلق و وجودهای رابط و نامستقل بی شماری تشکیل یافته است که هر علتی نسبت به معلوم خودش استقلال نسبی خواهد داشت و از این جهت کاملتر و دارای مرتبه عالیتری از وجود خواهد بود هر چند معلومهای هم عرض که رابطه علیت و معلویتی با یکدیگر ندارند چنین اختلاف تشکیکی را نداشته باشند و از یک نظر، متباین به تمام الذات به حساب آیند. ولی تفسیر اول، خیلی بعيد بلکه غیرقابل قبول است هر چند ظاهر بعضی از سخنان صدرالملتألهین و اتباعش بر آن دلالت دارد.

ناگفته نماند که وی سخنان عرفاء و اهل تحقیق از صوفیه را به همین معنی، تأویل کرده و منظور ایشان را از «موجود و وجود حقیقی» موجود و وجود مستقل مطلق، و از «موجود و وجود مجازی» موجود و وجود غیرمستقل و تعلقی و ربطی دانسته است.

دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود

برای این قول، به دو صورت می‌توان استدلال کرد که یکی از آنها با تفسیر اول، و دیگری با تفسیر دوم، سازگارتر است. دلیل اول همان است که در سخنان صدرالملتألهین و اتباعش در این مبحث آمده، و دلیل دوم از بیانات ایشان در مبحث علت و معلوم، استفاده می‌شود.

اما دلیل اول، در واقع، ناظر به اثبات مابه الاشتراک عینی بین واقعیتهای خارجی است. توضیح آنکه: قول چهارم، منحل به دو مطلب می‌شود: یکی آنکه وجودهای خارجی، دارای وصف کثرت هستند و ناچار مابه الامتیازی خواهند داشت؛ مطلب دیگر آنکه: مابه الامتیاز آنها مغایر با مابه الاشتراکشان نخواهد بود و همه آنها در عین کثرت دارای مابه الاشتراکی هستند که نه منافاتی با بساطتشان دارد و نه با کثرتشان. و چون مطلب اول، بدیهی و غیرقابل انکار است مطلب دوم را وجهه همت خود قرار داده در صدد اثبات آن برآمده اند.

تقریر دلیل این است که از همه واقعیتهای عینی، مفهوم واحدی که

همان مفهوم وجود است انتزاع می‌شود، و انتزاع این مفهوم واحد از واقعیت‌های کثیر، دلیل آن است که مابه الاشتراک عینی بین آنها وجود دارد که منشاً انتزاع این مفهوم واحد می‌شود و اگر جهت وحدتی بین وجودهای خارجی نمی‌بود، چنین مفهوم واحدی از آنها انتزاع نمی‌شد.

این دلیل، مبتنی بر دو مقدمه است: یکی آنکه مفهوم «وجود» مفهوم واحد و از قبیل مشترکات معنوی است، و این همان مطلبی است که در درس بیست و دوم به ثبوت رسید. مقدمه دیگر آنکه: انتزاع مفهوم واحد، از امور کثیر، کاشف از حیثیت واحد و مشترکی بین آنهاست. و دلیل آن این است که اگر حیثیت واحدی برای انتزاع مفهوم واحد، لازم نباشد لازمه اش این است که انتزاع آن بدون ملاک باشد و بتوان هر مفهومی را از هر چیزی انتزاع کرد در صورتی که بطلان آن، روشن است.

بدین ترتیب نتیجه گرفته می‌شود که وجودهای عینی دارای مابه الاشتراک خارجی هستند. سپس مقدمه دیگری به آن، ضمیمه می‌شود و آن این است که وجود عینی، بسیط و دارای حیثیت عینی واحدی است و نمی‌توان آن را مرکب از دو حیثیت متمایز دانست. پس حیثیت امتیاز وجودهای عینی، مغایر با حیثیت وحدت و اشتراک آنها نخواهد بود یعنی اختلاف وجودها، تشکیکی و به معنای اختلاف در مراتب حقیقت واحد خواهد بود.

ولی به نظر می‌رسد که این دلیل، قابل مناقشه باشد زیرا همانگونه که در درس بیست و یکم خاطرنشان کردیم وحدت و کثرت معقولات ثانیه، دلیل قاطعی بر وحدت و کثرت جهات عینی و خارجی نیست بلکه تابع وحدت و کثرت دیدگاهی است که عقل در انتزاع اینگونه مفاهیم دارد. چه بسا که از حقیقت واحد و بسیطی، مفاهیم متعددی را انتزاع کند چنانکه از ذات مقدس الهی، مفاهیم وجود و علم و قدرت و حیات را انتزاع می‌کند با اینکه هیچگونه کثرت و تعدد جهت عینی در آن مقام شامخ، تصور نمی‌شود، و چه بسا از دیدگاه واحدی به حقایق مختلفی بنگرد و از همه آنها مفهوم واحدی را انتزاع نماید چنانکه از

واقعیت‌های خارجی گوناگون، مفهوم «واحد» را انتزاع می‌نماید. و مفهوم وجود و موجود نیز از همین قبیل است. و نظیر آن، انتزاع مفهوم «عرض» از مقولات نه گانه، و مفهوم «ماهیت» و «مفهوم» و «جنس عالی» از همه مقولات دهگانه است با اینکه بنظر خود صدرالمتألهین هم هیچگونه مابه الاشتراک ذاتی، بین آنها وجود ندارد.

بنابراین، وحدت اینگونه مفاهیم، فقط کافش از وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آنهاست نه از وحدت حیثیت عینی مشترک بین آنها. و اگرچنان حیثیتی وجود داشته باشد باید از راه دیگری ثابت شود.

دلیل دوم بر مراتب تشکیکی وجود

دلیل دوم از مقدماتی تشکیل می‌یابد که در مبحث علت و معلول، اثبات می‌شود و شاید به همین جهت از ذکر آن در این مبحث، خودداری کرده‌اند. ولی نظر به اهمیتی که دارد مقدمات آن را به عنوان «اصل موضوع» می‌آوریم تا در جای خودش اثبات شود.

مقدمه اول این است که میان موجودات، رابطه علیت و معلولیت، برقرار است و هیچ موجودی نیست که از سلسله علل و معلولات، بیرون باشد. البته موجودی که در رأس سلسله، واقع می‌شود فقط متصرف به علیت می‌گردد و موجودی که در نهایت سلسله قرار می‌گیرد فقط متصرف به معلولیت می‌شود ولی به هر حال، هیچ موجودی نیست که رابطه علیت و معلولیت با موجود دیگری نداشته باشد به گونه‌ای که نه علت برای چیزی باشد و نه معلول برای چیزی.

مقدمه دوم این است که وجود عینی معلول، استقلالی از وجود علت هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام، وجود مستقلی داشته باشد و به وسیله یک رابطه‌ای که خارج از متن وجود آنهاست به یکدیگر پیوند داده شوند بلکه وجود معلول، هیچگونه استقلالی دربرابر علت ایجاد کننده‌اش ندارد. و به تعبیر دیگر: عین ربط و تعلق وابستگی به آن است نه اینکه امری مستقل و

«دارای ارتباط» با آن باشد چنانکه در رابطه اراده با نفس ملاحظه می‌شود. این مطلب از شریفترین مطالب فلسفی است که مرحوم صدرالمتألهین آن را اثبات فرموده و به وسیله آن راهی به سوی حل بسیاری از معضلات فلسفی گشوده است و حقاً باید آن را از والاترین و نفیسترین ثمرات فلسفه اسلامی به شمار آورد.

از انضمام این دو مقدمه، نتیجه گرفته می‌شود که وجود همه معلومات، نسبت به علل ایجاد کننده و سرانجام نسبت به ذات مقدس الهی که افاضه کننده وجود به ما سوای خودش می‌باشد عین وابستگی وربط است و همه مخلوقات، در واقع جلوه‌هایی از وجود الهی می‌باشد که بر حسب مراتب خودشان دارای شدت و ضعفها و تقدّم و تأخّرهاست و بعضی نسبت به بعضی دیگر، استقلال نسبی دارند ولی استقلال مطلق، مخصوص به ذات مقدس الهی است.

بدین ترتیب، سراسر هستی را سلسله‌ای از وجودهای عینی تشکیل می‌دهد که قوام هر حلقه‌ای به حلقه بالاتر، و از نظر مرتبه وجودی نسبت به آن، محدودتر و ضعیفتر است و همین ضعف و محدودیت، ملاک معلولیت آن می‌باشد تا بر سرده مبدأ هستی که از نظر شدت وجودی، نامتناهی و محیط بر همه مراتب امکانی و مقوم وجودی آنها می‌باشد و هیچ موجودی از هیچ جهت و حیثیتی مستقل و بی نیاز از او نخواهد بود بلکه همگی عین فقر و نیاز و وابستگی به او خواهند بود.

این ارتباط وجودی که استقلال را از هر موجودی غیر از وجود مقدس الهی، نفی می‌کند به معنای وحدتی خاص است که تنها در وجود عینی و طبعاً بر اساس اصالت وجود، مفهوم پیدا می‌کند و هنگامی که هستی استقلالی، موردنظر باشد مصداقی جز ذات نامتناهی الهی نخواهد داشت و از این روی باید هستی مستقل را «واحد» دانست آن هم واحدی که قابل تعدد نیست و از این روی به نام وحدت حقه نامیده می‌شود و هنگامی که مراتب وجود و جلوه‌های بی شماری مورد توجه قرار گیرند متصف به «کثرت» می‌شوند ولی در عین حال باید میان آنها نوعی «اتحاد» قائل شد. زیرا با وجود اینکه معلول، عین ذات علت نیست

نمی‌توان آن را «ثانیِ» او شمرد بلکه باید آن را قائم به علت و شأنی از شؤون و جلوه‌ای از جلوه‌های وی به حساب آورد و منظور از اتحاد آنها همین است که یکی نسبت به دیگری هیچ استقلالی در متن هستی خودش ندارد گرچه این تعبیر «اتحاد» تعبیر متشابه نارسایی است که به حسب متفاهم عرفی، معنای منظور را افاده نمی‌کند و موجب برداشت‌های نادرستی می‌شود.

ناگفته پیداست که این بیان، کثرت وجودهای هم‌رتبه در بعضی از حلقات سلسله مانند جهان طبیعت را نفی نمی‌کند و مقتضای آن این نیست که افراد یک یا چند ماهیت هم درجه نیز دارای اختلاف تشکیکی با یکدیگر باشند. بلکه باید اختلاف آنها را تباین تمام وجود بسیط آنها دانست.

خلاصه

۱. صوفیه، وجود حقیقی را متحصر به خدای متعال دانسته‌اند و به این معنی، قائل به وجود شده‌اند. و ظاهر این کلام، مخالف بدأهت وجودان است.
۲. محقق دواني، وجود را واحد و موجودات را کثیر دانسته و اطلاق «موجود» را در مورد مخلوقات، به معنای «منسوب به وجود» گرفته است. این قول، مبتنی بر اصالت ماهیت و مستلزم اشتراک لفظی در مورد «موجود» و مردود است.
۳. این بیان مشائین نقش شده که وجودهای عینی را حقایق متباین به تمام الذات دانسته‌اند.
۴. دلیل این قول آن است که اگر وجودهای عینی، مابه‌اشتراکی می‌داشتند نظریه ماهیات نوعیه و جنسیه می‌شدند و لازمه‌اش این بود که حقایق عینی وجود، مرکب باشند.
۵. این دلیل تمام نیست، زیرا مابه‌اشتراک وجودهای عینی از قبل ماهیت نوعیه یا جنسیه نیست.
۶. صدرالمتألهین نوعی دیگر از وجودت را برای وجودهای عینی، قائل شده و کثرت آنها را مستند به اختلاف مراتب آنها دانسته، و بدین ترتیب مابه‌امتیاز آنها را به مابه‌اشتراک بازگردانده است.
۷. دلیلی که براین مطلب، ذکر کرده این است که وجودت مفهوم وجود، کاشف از حیثیت عینی مشترک بین همه واقعیتهاست عینی است.
۸. این دلیل، قابل مناقشه است زیرا مفهوم وجود از قبل مقولات ثانیه است و وجود و کثرت آنها دلیل قاطعی بر وجودت و کثرت جهات عینی نیست.
۹. دلیل دیگری برای مراتب تشکیکی وجود می‌توان اقامه کرد به این بیان که وجود معلوم، عین ربط به وجود علت هستی بخش و مرتبه‌ای از مراتب وجود اوست پس سراسر هستی که از سلسله‌ای از علل و معلمولات، تشکیل می‌یابند نسبت به خدای متعال، استقلالی ندارند و همگی آنها مراتبی از تجلیات او به شمار می‌آیند.
۱۰. مقتضای این دلیل، قائل شدن به تشکیک خاصی بین معلمولات و علل ایجاد کننده است. اما معلمولات هم رتبه را باید متباین به تمام وجود بسیط آنها دانست.

* پرسش *

۱. اقوال درباره وحدت و کثرت هستی را بیان کنید.
۲. قول محقق دوانی چیست؟ و چه اشکالی بر آن وارد است؟
۳. دلیل قول مشائین را بیان و نقادی کنید.
۴. قول صدرالمتألهین را در این مسئله، شرح دهید.
۵. قول صوفیه را چگونه می‌توان تأویل کرد؟
۶. دلیلی که صدرالمتألهین برای اثبات مدعایش اقامه کرده چیست؟
۷. چه مناقشه‌ای در این دلیل می‌توان کرد؟
۸. دلیل دیگر بر مراتب تشکیکی وجود را بیان کنید و مقتضای آن را توضیح دهید.