تذکراین کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین عليهما‌السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام گردیده است.

آموزش فلسفه جلد اول

استاد محمد تقى مصباح يزدى

# مقدمه مؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين .

ساليان درازى بود كه از وضع برنامه هاى درسى در حوزه هاى علميه و كمبود مواد و كتب درسى و نارسايى كيفيت تدريس بويژه در زمينه فلسفه رنج مى بردم و آرزو مى كردم كه شرايطى فراهم شود كه بتوان طرحى نو درانداخت و به اين اوضاع سر و سامانى بخشيد

ولى در شرايط خفقان بار رژيم طاغوتى و فشارهايى كه مخصوصا بر روحانيت وارد مى كرد و محدوديتها و تنگناهايى كه براى حوزه هاى علميه به وجود مى آورد امكان تحقق اين آرزو دشوار مى نمود و كارى كه موفق شديم در آن دوران انجام دهيم اين بود كه در مؤسسه در راه حق بخش آموزش را تاسيس كرديم و با امكانات بسيار محدود برنامه ميان مدتى براى تكميل دروس گروهى از فضلاء جوان حوزه به اجراء گذاشتيم

كه شامل موادى مانند تفسير موضوعى قرآن كريم فلسفه تطبيقى اقتصاد اسلامى زبان خارجه و غيرها بود تا اينكه خداى متعال بر ملت مسلمان ايران منت نهاد و مبارزات و فداكاريهاى چند ساله ايشان را تحت رهبرى حضرت امام خمينى - مد ظله العالى - به پيروزى رسانيد و رژيم ضد اسلامى پهلوى را سرنگون ساخت و شرايط مناسبى براى فعاليتهاى سازنده و رشد يابنده فراهم آمد .

بعد از پيروزى انقلاب اسلامى ايران نيروهاى رهايى يافته از بندهاى استعمار و استبداد به تكاپو افتادند و به بازشناسى كمبودها و نارساييها و رفع و جبران آنها پرداختند و از جمله جامعه روحانيت كه بزرگترين سهم را در اين انقلاب فرهنگى و سياسى داشت پس از دهها سال ممنوعيت از ايفاء نقش اساسى خود در بهتر شناختن و بهتر شناساندن حقايق اسلام و دفاع از مواضع نظرى و عملى آن زمينه مساعدى براى افزودن تلاشها و كوششها يافت .

ولى دسيسه ها و توطئه هايى كه از طرف دشمنان اسلام چيده مى شد و به دست بعضى از گروههاى سياسى داخلى به اجراء درمى آمد مجال نمى داد كه همه روحانيان شايسته به انجام وظيفه اصلى خودشان بپردازند و شرايط خاص بعد از انقلاب ايجاب مى كرد كه بسيارى از ايشان در دستگاههاى قانونگذارى و قضائى و حتى اجرائى شركت كنند تا داستان مشروطيت تكرار نشود و انقلاب از مسير اسلامى خودش منحرف نگردد

و در نتيجه به جاى اينكه نيروهاى ايشان در جهت رفع كمبودهاى حوزه ها و بسط و گسترش امكانات تحصيل علوم دينى به كار گرفته شود بسيارى از نيروهاى كار آمد حوزه به ارگانهاى ديگر جذب گرديد و بار ديگران را سنگينتر و وظايف ايشان را بيشتر و انباشته تر ساخت

مخصوصا كه سيل تقاضا از سوى جوانان متعهد براى فرا گيرى علوم اسلامى و از جمله فلسفه الهى سرازير گرديد كه در اين زمينه نيز رهنمودهاى رهبر عظيم الشان انقلاب نقش بسزائى داشت .

بدين ترتيب ضرورت اجراء برنامه هاى كوتاه مدتى براى تربيت جوانان و آماده ساختن ايشان براى به عهده گرفتن مسئوليتهاى ارشادى و تبليغى و فرهنگى در سطح هاى متوسط آشكار گرديد و به اين منظور در برنامه آموزش مؤسسه تجديد نظرى به عمل آمد و كلاسهاى ديگرى با برنامه هاى فشرده تاسيس گرديد از جمله گزيده اى از مسائل فلسفه اسلامى با شيوه اى نوين تدريس شد و به وسيله بعضى از دانشجويان از نوار پياده و تكثير گرديد .

سپس به پيشنهاد سازمان تبليغات اسلامى و به وسيله گروهى از دانشجويان مؤسسه گروه پژوهش و نگارش تكميل شد و تنظيم جديدى يافت و مورد بازنگرى قرار گرفت و به صورت كتابى در آمد كه هم اكنون پيش روى شما خوانندگان عزيز قرار دارد اميد آنكه گام مؤثرى در راه رفع كمبودهاى موجود بشمار آيد و مورد عنايت حضرت ولى عصر عجل الله فرجه الشريف واقع شود

## وضع پيشين آموزش فلسفه

در ميان دروس حوزه ها فلسفه وضع خاص و استثنائى داشت و كاستيهاى بيشترى در آن به چشم مى خورد كه مهمترين آنها از اين قرار است:

١- در اثر برداشتهاى غلطى كه از فلسفه شده بود اساسا اين درس در بعضى از حوزه ها زير سؤال بود و نه تنها ضرورتش روشن نبود كه رجحانش نيز براى بعضى از افراد مورد ترديد بود .

البته در حوزه علميه قم به بركت كوششهاى بزرگانى مانند حضرت امام مد ظله العالى و مرحوم استاد علامه طباطبائى رضوان الله عليه اين وضع تغيير يافته بود و ديگر كمتر كسى بود كه دستخوش چنين وساوسى قرار گيرد ولى هنوز هم به صورت احتياط آميزى با فلسفه برخورد مى شد .

٢- از سوى ديگر بعضى از علاقه مندان به فلسفه كه در موضع دفاع در برابر مخالفين قرار گرفته بودند به يك حالت جزم گرايى تعصب آميزى نسبت به محتويات كتب فلسفى مبتلى شده بودند و گويى وظيفه خودشان را توجيه همه سخنان فلاسفه مى دانستند و اين حالت نسبت به سخنان صدر المتالهين كه ناسخ همه سخنان فلاسفه بشمار مى رفت شدت و حدت بيشترى داشت و مى رفت كه فلسفه به صورت يك علم نيمه تقليدى درآيد و روح نقادى كه عامل مهمى براى پيشرفت و شكوفائى علوم است از بين برود .

٣- هدف از آموزش فلسفه نه در كتابهاى درسى كاملا ذكر شده بود و نه در جلسات درس درست بيان مى گرديد و دانشجويانى يافت مى شدند كه پس از صرف سالها عمر خود در خواندن اين كتابها به درستى درنمى يافتند كه آموختن فلسفه چه لزومى دارد و كدام خلئى را پر مى كند

و در رفع چه نيازى به كار مى آيد و بسيارى از ايشان تنها بر اساس تقليد از بعضى از بزرگان به آموختن فلسفه مى پرداختند و چون صرفيين چنين كرده بودند ايشان هم چنين مى كردند و ناگفته پيدا است كه اين چنين درس خواندنى تا چه اندازه مى توانست پيشرفت داشته باشد .

٤- طرح مسائل و تنظيم آنها هم به گونه اى نبود كه دانشجو به آسانى دريابد كه انگيزه طرح آنها چيست و چه ارتباطى بين آنها وجود دارد و يا با خواندن بخشى از كتاب شوق خواندن بخشهاى ديگر در او پديد آيد .

٥- كتب فلسفى آكنده از اصطلاحات گيج كننده اى است كه فهم صحيح آنها پس از سالها ممارست امكان پذير است و غالب دانشجويان در سالهاى اول به درك جان كلام موفق نمى شوند .

٦- در اين كتابها طبعا توجهى به مسائل مورد بحث در محافل غربى نشده چه رسد به اينكه پاسخگوى شبهات جديدى باشد كه در عصر حاضر از طرف مكتبهاى الحادى مطرح شده و مى شود

## ويژگيهاى اين كتاب

با توجه به كمبودهاى ياد شده در اين كتاب سعى كرده ايم كه حتى المقدور آن كمبودها جبران شود و نكات مفيدى رعايت گردد كه مهمترين آنها از اين قرار است:

١- نخست اشاره اى گذرا به سير تفكر فلسفى و مكتبهاى مختلف آن شده تا اينكه دانشجو تا حدودى به وضع فلسفه در جهان از آغاز پيدايش آن تا كنون آگاه شود و ضمنا علاقه او به مطالعه تاريخ فلسفه جلب گردد .

٢- موقعيت كاذبى كه در مغرب زمين براى علوم تجربى پيش آمده و كما بيش روشنفكران شرقى را هم تحت تاثير قرار داده مورد ارزيابى قرار گرفته و موقعيت واقعى فلسفه در برابر آنها تثبيت شده است .

٣- همچنين رابطه فلسفه با ديگر علوم و معارف مورد بررسى واقع شده و نياز آنها به فلسفه اثبات شده است .

٤- ضرورت آموختن فلسفه تبيين و شبهاتى كه پيرامون آنها مطرح مى شود رفع شده است .

٥- قبل از ذكر مسائل هستى شناسى مبحث شناخت شناسى آورده شده كه منطقا مقدم است و امروزه هم در جهان مورد گفتگوهاى فراوانى قرار دارد .

٦- سعى شده كه مسائل به گونه اى بيان شود كه انگيزه طرح آنها و نيز موارد كاربرد آنها براى دانشجو روشن گردد و نيز به صورتى تنظيم شود كه علاوه بر رعايت رابطه منطقى بين آنها شوق دانشجو را در آموختن مباحث بعدى برانگيزاند .

٧- همچنين كوشيده ايم مطالب طورى بيان شود كه دانشجو را به سوى تحجر فكرى سوق ندهد بلكه روح نقادى را در وى زنده بسازد .

٨- مطالب به صورت درسهاى جداگانه بيان شده و به طور متوسط خوراك يك جلسه در يك درس گنجانيده شده است .

٩- سعى شده نكته مهم هر درسى در درسهاى بعدى مورد تاكيد و احيانا مورد تكرار قرار گيرد تا بهتر در ذهن دانشجو جايگزين شود .

١٠- در پايان هر درسى خلاصه مطالب و نيز پرسشهايى پيرامون آنها ذكر شده كه نقش مهمى را در بهتر آموختن بازى مى كند .

با اين همه ما ادعا نمى كنيم كه اين كتاب واجد همه شرايط لازم و نكات مفيد مى باشد و هيچ عيب و نقصى ندارد بلكه بر عكس به كمبودهاى آن هم از نظر محتوا و هم از نظر شكل و قالب اعتراف داريم و آن را تنها بعنوان گامى نخستين در راه رفع كمبودهاى موجود و در جهت يك تحول بنيادى در آموزش علوم اسلامى و بويژه فلسفه عرضه مى داريم و اميدواريم گامهاى بعدى به وسيله دانشمندان بزرگ و شايسته به صورت استوارتر و كاملترى برداشته شود .

در پايان وظيفه خود مى دانم از دوستان دانشجويى كه در راه تهيه و نگارش اين كتاب كوشش كرده اند و همچنين از مسئولين محترم سازمان تبليغات اسلامى كه وسايل اين كار را فراهم نموده اند تشكر كنم .

نيز لازم است سپاس خود را نثار شهداى والا مقام انقلاب اسلامى نمايم كه در راه برپايى نظام اسلامى جانهاى پاك خود را فدا كردند و امكان چنين فعاليتهاى فرهنگى را فراهم آوردند و همچنين شهداء و معلولين جنگ جارى و رزمندگانى كه هم اكنون در راه حفظ دستاوردهاى انقلاب و دفاع از كيان حكومت اسلامى مى جنگند و از خداوند متعال پيروزى نهائى ايشان و موفقيت روز افزون همه خدمتگزاران به اسلام و مسلمين را درخواست مى كنم و طول عمر پر بركت رهبر كبير انقلاب را تا زمان ظهور حضرت ولى عصر عجل الله فرجه الشريف و توفيق قدر دانى از نعمت وجود ايشان و همه نعمتهاى مادى و معنوى الهى را مسئلت دارم

و اميدوارم همه مردم مسلمان ايران و از جمله اين خدمتگزاران كوچك به انجام وظايف خودشان موفق شوند و همگى از ياران حضرت مهدى ارواحنا لتراب مقدمه الفداء محسوب گردند و همه سپاسها و ستايشها از آن پروردگار متعال است كه اين نعمتهاى بى شمار را به ما ارزانى داشته و مى دارد .

قم - محمد تقى مصباح يزدى تير ماه ١٣٦٣ شمسى

# بخش اول - مباحث مقدماتى

## درس اول - نگاهى به: سير تفكر فلسفى از آغاز تا عصر اسلامى

شامل:

آغاز تفكر فلسفى ، پيدايش سوفيسم و شك گرايى ، دوران شكوفايى فلسفه ، سرانجام فلسفه يونان ، طلوع خورشيد اسلام ، رشد فلسفه در عصر اسلامى

### آغاز تفكر فلسفى

تاريخ تفكر بشر به همراه آفرينش انسان تا فراسوى تاريخ پيش مى رود هر گاه انسانى مى زيسته فكر و انديشه را به عنوان يك ويژگى جدايى ناپذير با خود داشته و هر جا انسانى گام نهاده تعقل و تفكر را با خود برده است .

از انديشه هاى نانوشته بشر اطلاعات متقن و دقيقى در دست نيست جز آنچه ديرينه شناسان بر اساس آثارى كه از حفاريها به دست آمده است حدس مى زنند اما انديشه هاى مكتوب بسى از اين قافله عقب مانده و طبعا تا زمان اختراع خط به تاخير افتاده است .

در ميان انواع انديشه هاى بشرى آنچه مربوط به شناخت هستى و آغاز و انجام آن است در آغاز توام با اعتقادات مذهبى بوده است و از اين روى مى توان گفت قديمترين افكار فلسفى را بايد از ميان افكار مذهبى شرقى جستجو كرد .

مورخين فلسفه معتقدند كه كهنترين مجموعه هايى كه صرفا جنبه فلسفى داشته يا جنبه فلسفى آنها غالب بوده مربوط به حكماى يونان است كه در حدود شش قرن قبل از ميلاد مى زيسته اند و از دانشمندانى ياد مى كنند كه در آن عصر براى شناخت هستى و آغاز و انجام جهان تلاش مى كرده اند و براى تفسير پيدايش و تحول موجودات نظريات مختلف و احيانا متناقضى ابراز مى داشته اند و در عين حال پنهان نمى دارند كه انديشه هاى ايشان كما بيش متاثر از عقايد مذهبى و فرهنگهاى شرقى بوده است .

به هر حال فضاى آزاد بحث و انتقاد در يونان آن روز زمينه رشد و بالش افكار فلسفى را فراهم كرد و آن منطقه را به صورت پرورشگاهى براى فلسفه در آورد .

طبيعى است كه انديشه هاى آغازين از نظم و ترتيب لازم برخوردار نبوده و مسائل مورد پژوهش و تحقيق دسته بندى دقيقى نداشته است چه رسد به اينكه هر دسته از مسائل نام و عنوان خاص و روش ويژه اى داشته باشد و اجمالا همه انديشه ها به نام علم و حكمت و معرفت و مانند آنها ناميده مى شده است

### پيدايش سوفيسم و شك گرايى

در قرن پنجم قبل از ميلاد از انديشمندانى ياد مى شود كه به زبان يونانى سوفيست يعنى حكيم و دانشور ناميده مى شده اند ولى على رغم اطلاعات وسيعى كه از معلومات زمان خودشان داشته اند به حقايق ثابت باور نداشته اند بلكه هيچ چيزى را قابل شناخت جزمى و يقينى نمى دانسته اند .

به نقل مورخين فلسفه، ايشان معلمان حرفه اى بوده اند كه فن خطابه و مناظره را تعليم مى دادند و وكلاى مدافع براى دادگاهها مى پروراندند كه در آن روزگار بازار گرمى داشتند اين حرفه اقتضا مى كرد كه شخص وكيل بتواند هر ادعايى را اثبات و در مقابل هر ادعاى مخالفى را رد كند سروكار داشتن مداوم با اين گونه آموزشهاى مغالطه آميز كم كم اين فكر را در ايشان بوجود آورد كه اساسا حقيقتى وراى انديشه انسان وجود ندارد .

داستان آن شخص را شنيده ايد كه به شوخى گفت در فلان خانه حلواى مجانى مى دهند عده اى از روى ساده لوحى به سوى خانه مزبور شتافتند و جلو آن ازدحام كردند كم كم خود گوينده هم به شك افتاد و براى اينكه از حلواى مجانى محروم نشود به صف ايشان پيوست .

گويا سوفيستها هم به چنين سرنوشتى دچار شدند و با تعليم دادن روشهاى مغالطه آميز براى اثبات و رد دعاوى رفته رفته چنين گرايشى در خود ايشان به وجود آمد كه اساسا حق و باطل تابع انديشه انسان است و در نتيجه حقايقى وراى انديشه انسان وجود ندارد .

واژه سوفيست كه به معناى حكيم و دانشور بود به واسطه اينكه به صورت لقبى براى اشخاص نامبرده در آمده بود معناى اصلى خود را از دست داد و به عنوان رمز و علامتى براى شيوه تفكر و استدلال مغالطه آميز در آمد همين واژه است كه در زبان عربى به صورت سوفسطى در آمده و واژه سفسطه از آن گرفته شده است

### دوران شكوفايى فلسفه

معروفترين انديشمندى كه در برابر سوفيستها قيام كرد و به نقد افكار و آراء ايشان پرداخت سقراط بود وى خود را فيلاسوفوس يعنى دوستدار علم و حكمت ناميد و همين واژه است كه در زبان عربى به شكل فيلسوف در آمده و كلمه فلسفه از آن گرفته شده است .

تاريخ نويسان فلسفه علت گزينش اين نام را دو چيز دانسته اند يكى تواضع سقراط كه هميشه به نادانى خود اعتراف مى كرد و ديگرى تعريض به سوفيستها كه خود را حكيم مى خواندند يعنى با انتخاب اين لقب مى خواست به آنها بفهماند شما كه براى مقاصد مادى و سياسى به بحث و مناظره و تعليم و تعلم مى پردازيد سزاوار نام حكيم نيستيد و حتى من كه با دلايل محكم پندارهاى شما را رد مى كنم خود را سزاوار اين لقب نمى دانم و خود را فقط دوستدار حكمت مى خوانم .

بعد از سقراط شاگردش افلاطون كه سالها از درسهاى وى استفاده كرده بود به تحكيم مبانى فلسفه همت گماشت و سپس شاگرد وى ارسطو فلسفه را به اوج شكوفايى رساند و قواعد تفكر و استدلال را به صورت علم منطق تدوين نمود چنان كه لغزشگاههاى انديشه را به صورت بخش مغالطه به رشته تحرير در آورد .

از هنگامى كه سقراط خود را فيلسوف ناميد واژه فلسفه همواره در برابر واژه سفسطه به كار مى رفت و همه دانشهاى حقيقى مانند فيزيك، شيمى، طب، هيات، رياضيات و الهيات را در بر مى گرفت (١) و تنها معلومات قراردادى مانند لغت صرف و نحو و دستور زبان از قلمرو فلسفه خارج بود .

بدين ترتيب فلسفه اسم عامى براى همه علوم حقيقى تلقى مى شد و به دو دسته كلى علوم نظرى و علوم عملى تقسيم مى گشت علوم نظرى شامل طبيعيات رياضيات و الهيات بود و طبيعيات به نوبه خود شامل رشته هاى كيهان شناسى و معدن شناسى و گياه شناسى و حيوان شناسى مى شد و رياضيات به حساب و هندسه و هيات و موسيقى انشعاب مى يافت و الهيات به دو بخش ما بعد الطبيعه يا مباحث كلى وجود و خدا شناسى منقسم مى گشت و علوم عملى به سه شعبه اخلاق تدبير منزل و سياست مدن منشعب مى شد

### فلسفه:١- نظرى ٢- عملى

#### نظرى

١- طبيعيات: احكام كلى اجسام، كيهان شناسى، معدن شناسى، گياه شناسى، حيوان شناسى

٢- رياضيات: حساب، هندسه، هيات، موسيقى

٣- الهيات: احكام كلى وجود، خداشناسى

#### عملى

١- اخلاق (مربوط به شخص)

٢- تدبير منزل (مربوط به خانواده)

٢- سياست (مربوط به جامعه)

### سرانجام فلسفه يونان

بعد از افلاطون و ارسطو مدتى شاگردان ايشان به جمع آورى و تنظيم و شرح سخنان اساتيد پرداختند و كمابيش بازار فلسفه را گرم نگهداشتند ولى طولى نكشيد كه آن گرمى رو به سردى و آن رونق و رواج رو به كسادى نهاد و كالاى علم و دانش در يونان كم مشترى شد و ارباب علم و هنر در حوزه اسكندريه رحل اقامت افكندند و به پژوهش و آموزش پرداختند و اين شهر تا قرن چهارم بعد از ميلاد به صورت مركز علم و فلسفه باقى ماند .

ولى از هنگامى كه امپراطوران روم به مسيحيت گرويدند و عقايد كليسا را به عنوان آراء و عقايد رسمى ترويج نمودند بناى مخالفت را با حوزه هاى فكرى و علمى آزاد گذاشتند تا اينكه سرانجام ژوستى نين امپراطور روم شرقى در سال ٥٢٩ ميلادى دستور تعطيل دانشگاهها و بستن مدارس آتن و اسكندريه را صادر كرد و دانشمندان از بيم جان متوارى شدند و به ديگر شهرها و سرزمينها پناه بردند و بدين ترتيب مشعل پر فروغ علم و فلسفه در قلمرو امپراطورى روم خاموش گشت

### طلوع خورشيد اسلام

مقارن اين جريان قرن ششم ميلادى در گوشه ديگرى از جهان بزرگترين حادثه تاريخ به وقوع پيوست و شبه جزيره عربستان شاهد ولادت بعثت و هجرت پيامبر بزرگوار اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گرديد كه پيام هدايت الهى را از جانب خداوند متعال به گوش هوش جهانيان فرو خواند

و در نخستين گام مردم را به فرا گيرى علم و دانش فرا خواند (٢) و بالاترين ارج و منزلت را براى خواندن نوشتن و آموختن قائل گرديد و پايه بزرگترين تمدنها و بالنده ترين فرهنگها را در جهان پى ريزى كرد و پيروان خود را به آموختن علم و حكمت از آغاز تا پايان زندگى من المهد الى اللحد و از نزديكترين تا دورترين نقاط جهان و لو بالصين و به هر بها و هزينه اى و لو بسفك المهج و خوض اللجج تشويق نمود .

نهال برومند فرهنگ اسلامى كه به دست تواناى رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم غرس شده بود در پرتو اشعه حيات بخش وحى الهى و با تغذيه از مواد غذايى فرهنگهاى ديگر رشد يافت و به بار نشست و مواد خام انديشه هاى انسانى را با معيارهاى صحيح الهى جذب كرد و آنها را در كوره انتقاد سازنده به عناصر مفيد تبديل نمود و در اندك مدتى بر همه فرهنگهاى جهان سايه گستر گرديد .

مسلمانان در سايه تشويقهاى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و جانشينان معصومش به فراگيرى انواع علوم پرداختند و مواريث علمى يونان و روم و ايران را به زبان عربى ترجمه كردند و عناصر مفيد آنها را جذب و با تحقيقات خودشان تكميل نمودند و در بسيارى از رشته هاى علوم مانند جبر مثلثات هيات مناظر و مرايا و فيزيك و شيمى به اكتشافات و اختراعاتى نائل گرديدند .

عامل مهم ديگرى كه در راه رشد فرهنگ اسلامى به كار آمد عامل سياسى بود دستگاههاى ستمگر بنى اميه و بنى عباس كه به ناحق مسند حكومت اسلامى را اشغال كرده بودند به شدت احساس نياز به پايگاهى مردمى در ميان مسلمانان مى كردند و در حالى كه اهل بيت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يعنى همان اولياى به حق مردم معدن علم و خزانه دار وحى الهى بودند دستگاههاى حاكم براى جلب افراد وسيله اى جز تهديد و تطميع در اختيار نداشتند از اين رو كوشيدند تا با تشويق دانشمندان و جمع آورى صاحب نظران به دستگاه خويش رونقى بخشند و با استفاده از علوم يونانيان و روميان و ايرانيان در برابر پيشوايان اهل بيتعليهم‌السلامدكانى بگشايند .

بدين ترتيب افكار مختلف فلسفى و انواع دانشها و فنون با انگيزه هاى گوناگون و به وسيله دوست و دشمن وارد محيط اسلامى گرديد و مسلمانان به كاوش و پژوهش و اقتباس و نقد آنها پرداختند و چهره هاى درخشانى در عالم علم و فلسفه در محيط اسلامى رخ نمودند و هر كدام با تلاشهاى پى گير خود شاخه اى از علوم و معارف را پرورش دادند و فرهنگ اسلامى را بارور ساختند .

از جمله علماى كلام و عقايد اسلامى با موضع گيري هاى مختلف مسائل فلسفه الهى را مورد نقد و بررسى قرار دادند و هر چند بعضى در مقام انتقاد راه افراط را پيش گرفتند ولى به هر حال همان انتقادات و خرده گيريها و طرح سؤالات و شبهات موجب تلاش بيشتر متفكران و فلاسفه اسلامى و بارورتر شدن انديشه فلسفى و تفكرات عقلانى گرديد

### رشد فلسفه در عصر اسلامى

با گسترش قلمرو حكومت اسلامى و گرايش اقوام گوناگون به اين آيين حيات بخش بسيارى از مراكز علمى جهان در قلمرو اسلام قرار گرفت و تبادل معلومات بين دانشمندان و تبادل كتابها بين كتابخانه ها و ترجمه آنها از زبانهاى مختلف هندى و فارسى و يونانى و لاتينى و سريانى و عبرى و غيره به زبان عربى كه عملا زبان بين المللى مسلمانها شده بود آهنگ رشد فلسفه و علوم و فنون را سرعت بخشيد و از جمله كتابهاى زيادى از فيلسوفان يونان و اسكندريه و ديگر مراكز علمى معتبر به عربى برگردانده شد .

در آغاز نبودن زبان مشترك و اصطلاحات مورد اتفاق بين مترجمين و اختلاف در بنيادهاى فلسفى شرق و غرب كار آموزش فلسفه را دشوار و كار پژوهش و گزينش را دشوارتر مى ساخت ولى طولى نكشيد نوابغى مانند ابو نصر فارابى و ابن سينا با تلاش پى گير خود مجموعه افكار فلسفى آن عصر را آموختند و با استعدادهاى خدادادى كه در پرتو انوار وحى و بيانات پيشوايان دينى شكوفا شده بود به بررسى و گزينش آنها پرداختند و يك نظام فلسفى نضج يافته را عرضه داشتند كه علاوه بر افكار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونيان اسكندريه و عرفاى مشرق زمين متضمن انديشه هاى جديدى بود و برترى فراوانى بر هر يك از نظامهاى فلسفى شرق و غرب داشت گو اينكه بيشترين سهم از آن ارسطو بود و از اين روى فلسفه ايشان صبغه ارسطويى و مشائى داشت .

بار ديگر اين نظام فلسفى زير ذره بين نقادى انديشمندانى چون غزالى و ابو البركات بغدادى و فخر رازى قرار گرفت و از سوى ديگر سهروردى با بهره گيرى از آثار حكماء ايران باستان و تطبيق آنها با افكار افلاطون و رواقيان و نوافلاطونيان مكتب جديدى را به نام مكتب اشراقى پى ريزى كرد كه بيشتر صبغه افلاطونى داشت و بدين ترتيب زمينه جديدى براى رويارويى انديشه هاى فلسفى و نضج و رشد بيشتر آنها پديد آمد .

قرنها گذشت و فيلسوفان بزرگى مانند خواجه نصير الدين طوسى و محقق دوانى و سيد صدر الدين دشتكى و شيخ بهائى و مير داماد با انديشه هاى تابناك خود بر غناى فلسفه اسلامى افزودند تا نوبت به صدر الدين شيرازى رسيد كه با نبوغ و ابتكار خود نظام فلسفى جديدى را ارائه داد كه در آن عناصر هماهنگى از فلسفه هاى مشائى و اشراقى و مكاشفات عرفانى با هم تركيب شده بودند و افكار ژرف و آراء ذي قيمتى نيز بر آنها افزوده شده بود و آن را حكمت متعاليه ناميد .

خلاصه

١- قديمترين افكار فلسفى را بايد از ميان عقايد مذهبى به دست آورد .

٢- تاريخ نويسان فلسفه آغاز پيدايش آن را از شش قرن قبل از ميلاد دانسته اند .

٣- سوفيستها يك دسته از انديشمندان يونانى بودند كه حقايق را تابع انديشه انسانى مى پنداشتند و در واقع ايشان نخستين بنيانگذاران شك گرايى بودند .

٤- واژه سفسطه به معناى مغالطه از سوفسطى سوفيست گرفته شده .

٥- واژه فلسفه از اصل يونانى فيلسوف گرفته شده كه سقراط در برابر سوفيستها آنرا براى خود برگزيد .

٦- فلسفه يونان با تلاش افلاطون و ارسطو به اوج شكوفايى خود رسيد ولى پس از چندى از رونق افتاد و فلاسفه و دانشمندان در اسكندريه گرد آمدند .

٧- با ظهور اسلام مشعل علم و حكمت در خاور ميانه روشن گرديد و مسلمانان به فراگيرى علوم و فنون جهانيان همت گماشتند .

٨- خلفاء براى رونق بخشيدن به دستگاه خلافت از دانشمندان بيگانه استقبال كردند .

٩- علماء كلام با انتقادات و خرده گيريهاى خودشان از فلسفه هاى وارداتى زمينه رشد فلسفه اسلامى را فراهم ساختند .

١٠- نخستين نظام فلسفى در عصر اسلامى به وسيله فارابى پى ريزى و به وسيله ابن سينا بارور شد .

١١- اين نظام فلسفى كه بيشتر ارسطويى بود از طرفى به وسيله غزالى و ديگر منتقدان و از طرفى به وسيله سهروردى بنيانگذار مكتب اشراقى مورد نقادى قرار گرفت .

١٢- مهمترين نظام فلسفى در عصر اسلامى به دست صدر المتالهين شيرازى به وجود آمد كه جامع عناصرى از فلسفه مشائين و فلسفه اشراقيين و آراء عرفاء و متالهين بود و به نام حكمت متعاليه ناميده شد

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- هنوز هم در بسيارى از كتابخانه هاى معتبر جهان كتب فيزيك و شيمى تحت عنوان فلسفه رده بندى مى شود

٢- اشاره به نخستين آياتى است كه بر پيغمبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نازل شد يعنى آيات اول سوره علق «اقرا باسم ربك الذى خلق ... الذى علم بالقلم »

## درس دوم - نگاهى به: سير تفكر فلسفى

### از قرون وسطى تا قرن هيجدهم ميلادى

شامل:

فلسفه اسكولاستيك رنسانس و تحول فكرى فراگير، مرحله دوم شك گرايى، خطر شك گرايى، فلسفه جديد، اصالت تجربه و شك گرايى جديد، فلسفه انتقادى كانت

### فلسفه اسكولاستيك

بعد از رواج يافتن مسيحيت در اروپا و توام شدن قدرت كليسا با قدرت امپراطورى روم مراكز علمى زير نفوذ دستگاه حاكمه قرار گرفت تا آنجا كه در قرن شش ميلادى چنانكه قبلا اشاره شد دانشگاهها و مدارس آتن و اسكندريه تعطيل گرديد اين دوران كه در حدود يك هزار سال ادامه يافت به قرون وسطى موسوم شده و ويژگى كلى آن تسلط كليسا بر مراكز علمى و برنامه مدارس و دانشگاه ها است .

از شخصيتهاى برجسته اين عصر سن اگوستين است كه كوشيد تا معتقدات مسيحيت را با مبانى فلسفى بخصوص آراء افلاطون و نوافلاطونيان تبيين كند بعد از وى بخشى از مباحث فلسفى در برنامه مدارس گنجانيده شد ولى نسبت به افكار ارسطو بى مهرى مى شد و مخالف عقايد مذهبى تلقى مى گرديد

و اجازه تدريس آنها داده نمى شد تا اينكه با تسلط مسلمانان بر اندلس و نفوذ فرهنگ اسلامى در اروپاى غربى افكار فلاسفه اسلامى مانند ابن سينا و ابن رشد كمابيش مورد بحث قرار گرفت و دانشمندان مسيحى از راه كتابهاى اين فيلسوفان با آراء ارسطو نيز آشنا شدند .

رفته رفته كليسائيان در برابر اين موج فلسفى تاب مقاومت نياوردند و سرانجام سن توماس آكوينى بسيارى از آراء فلسفى ارسطو را پذيرفت و آنها را در كتابهاى خودش منعكس ساخت و كم كم مخالفت با فلسفه ارسطو كاهش يافت بلكه در بعضى از مراكز علمى به صورت گرايش غالب در آمد .

بهر حال در قرون وسطى نه تنها فلسفه در مغرب زمين پيشرفتى نداشت بلكه سير نزولى خود را طى كرد و بر خلاف جهان اسلام كه پيوسته علوم و معارف شكوفاتر و بارورتر مى شد در اروپا تنها مباحثى كه مى توانست توجيه كننده عقايد غير خالى از تحريف مسيحيت باشد به نام فلسفه اسكولاستيك مدرسى در مدارس وابسته به كليسا تدريس مى شد و ناگفته پيدا است كه چنين فلسفه اى سرنوشتى جز مرگ و نابودى نمى توانست داشته باشد .

در فلسفه اسكولاستيك علاوه بر منطق و الهيات و اخلاق و سياست و پاره اى از طبيعيات و فلكيات مورد قبول كليسا قواعد زبان و معانى و بيان نيز گنجانيده شده بود و به اين صورت فلسفه در آن عصر مفهوم و قلمرو وسيعترى يافته بود

### رنسانس و تحول فكرى فراگير

از قرن چهاردهم ميلادى زمينه يك تحول همگانى فراهم شد از طرفى در انگلستان و فرانسه گرايش به نوميناليسم اصالت تسميه و انكار كليات نضج گرفت گرايشى كه نقش مؤثرى در سست كردن بنياد فلسفه داشت و از سوى ديگر طبيعيات ارسطو در دانشگاه پاريس مورد مناقشه واقع شد و از سوى ديگر زمزمه ناسازگارى فلسفه با عقايد مسيحيت و به عبارت ديگر ناسازگارى عقل و دين آغاز گرديد و از سوى ديگر اختلافاتى بين فرمانروايان و ارباب كليسا بروز كرد

و در ميان رجال مذهبى مسيحيت نيز اختلافاتى در گرفت كه به پيدايش پروتستانتيسم انجاميد و از سوى ديگر گرايش اومانيستى و پرداختن به مسائل زندگى انسانى و صرف نظر كردن از مسائل ماوراء طبيعى و الهى اوج گرفت و بالاخره در اواسط قرن پانزدهم امپراطورى بيزانس سقوط كرد و يك تحول همه جانبه سياسى - فلسفى ادبى - مذهبى در سراسر اروپا پديد آمد و دستگاه پاپ از هر طرف مورد حمله واقع شد .

در اين جريان فلسفه بى رمق و ناتوان اسكولاستيك نيز به سرنوشت نهائى خود رسيد .

در قرن شانزدهم گرايش به علوم طبيعى و تجربى شدت يافت و اكتشافات كپرنيك و كپلر و گاليله فلكيات بطلميوس و طبيعيات ارسطو را متزلزل ساخت و در يك جمله همه شؤون انسانى در اروپا دستخوش اضطراب و تزلزل گرديد . دستگاه پاپ مدتها در برابر اين امواج خروشان مقاومت كرد و دانشمندان را به بهانه مخالفت با عقايد دينى يعنى همان آراء طبيعى و كيهانى كه به عنوان تفسير كتاب مقدس و عقايد مذهبى از طرف كليسا پذيرفته شده بود به محاكمه كشيد و بسيارى از ايشان را در آتش تعصب كور و خودخواهى ارباب كليسا سوزانيد ولى سرانجام اين كليسا و دستگاه پاپ بود كه با سرافكندگى مجبور به عقب نشينى شد .

رفتار خشن و تعصب آميز كليساى كاتوليك فايده اى جز بدبينى مردم نسبت به ارباب كليسا و بطور كلى نسبت به دين و مذهب نداشت چنانكه سقوط فلسفه اسكولاستيك يعنى تنها فلسفه رايج آن عصر موجب پيدايش خلاء فكرى و فلسفى و سرانجام شك گرايى جديد شد و تنها چيزى كه در اين جريان پيشرفت كرد گرايش اومانيستى و ميل به علوم طبيعى و تجربى در صحنه فرهنگى و گرايش به آزاديخواهى و دموكراسى در عرصه سياست بود

### مرحله دوم شك گرايى

قرنها بود كه كليسا آراء و افكار بعضى از فيلسوفان را به عنوان عقايد مذهبى ترويج كرده بود و مردم مسيحى مذهب هم آنها را به عنوان امورى يقينى و مقدس پذيرفته بودند و از جمله آنها نظريه كيهانى ارسطوئى و بطلميوسى بود كه كپرنيك آنرا واژگون كرد و ساير دانشمندان بى غرض هم به بطلان آن پى بردند و چنانكه اشاره كرديم مقاومتهاى تعصب آميز كليسا و رفتار خشونت آميز ارباب كليسا با دانشمندان هم اثر معكوس بخشيد .

اين دگرگونى انديشه ها و باورها و فرو ريختن پايه هاى فكرى و فلسفى موجب پديد آمدن يك بحران روانى در بسيارى از دانش پژوهان گرديد و چنين شبهه اى را در اذهان پديد آورد كه از كجا ساير عقايد ما هم باطل نباشد و روزى بطلانش آشكار نگردد و از كجا همين نظريات علمى جديد الاكتشاف هم روزگار ديگرى ابطال نگردد

تا آنجا كه انديشمند بزرگى چون مونتنى منكر ارزش علم و دانش شد و صريحا نوشت كه از كجا مى توان اطمينان يافت كه نظريه كپرنيك هم روزگار ديگرى ابطال نشود وى بار ديگر شبهات شكاكان و سوفسطائيان را با بيان جديدى مطرح ساخت و از شك گرايى دفاع كرد و بدين ترتيب مرحله ديگرى از شك گرايى پديد آمد

### خطر شك گرايى

حالت شك و ترديد علاوه بر اينكه يك آفت رنج آور روانى است خطرهاى مادى و معنوى بزرگى را براى جامعه در بر دارد با انكار ارزش شناخت نمى توان اميدى به پيشرفت علوم و معارف بست همچنين جايى براى ارزشهاى اخلاقى و نقش عظيم آنها در حيات انسانى باقى نمى ماند چنانكه دين هم پايگاه عقلانى خود را از دست مى دهد بلكه بزرگترين ضربه ها متوجه عقايد مذهبى مى شود عقايدى كه مربوط به امور مادى و محسوس نيست و هنگامى كه سيل شك در دلهاى مردم جريان يابد طبعا عقايد متعلق به ماوراء طبيعت آسيب پذيرتر خواهد بود .

بنابراين شك گرايى آفتى است بس خطرناك كه همه شؤون انسانى را تهديد به نابودى مى كند و با رواج آن هيچ نظام اخلاقى و حقوقى و سياسى و دينى قابل دوام نخواهد بود و با توجيه آن هر گناه و جنايت و ظلم و ستمى قابل توجيه خواهد بود .

و به همين جهت است كه مبارزه با شك گرايى هم وظيفه دانشمند و فيلسوف است و هم تكليف رهبران دينى و مذهبى و هم مورد اهتمام مربيان و سياستمداران و مصلحان اجتماعى .

در قرن هفدهم ميلادى فعاليتهاى مختلفى براى ترميم ويرانيهاى رنسانس و از جمله براى مبارزه با خطرهاى شك گرايى انجام گرفت كليسائيان غالبا در صدد بر آمدند كه وابستگى مسيحيت را به عقل و علم ببرند و عقايد مذهبى را از راه دل و ايمان تقويت كنند ولى فلاسفه و دانشمندان كوشيدند تا پايه محكم و تزلزل ناپذيرى براى دانش و ارزش بجويند بگونه اى كه نوسانات فكرى و طوفانهاى اجتماعى نتواند بنياد آن را نابود سازد

### فلسفه جديد

مهمترين تلاشى كه در اين عصر براى نجات از شك گرايى و تجديد حيات فلسفه انجام گرفت تلاش رنه دكارت فيلسوف فرانسوى بود كه او را پدر فلسفه جديد لقب داده اند وى بعد از مطالعات و تاملات فراوان در صدد بر آمد كه پايه انديشه فلسفى را بر اصلى خلل ناپذير استوار كند و آن اصل در جمله معروف وى خلاصه مى شد كه شك مى كنم پس هستم يا مى انديشم پس هستم يعنى اگر در وجود هر چيزى شك راه يابد هيچگاه در وجود خود شك ترديدى راه نخواهد يافت

و چون شك و ترديد بدون شك كننده معنى ندارد پس وجود انسانهاى شك كننده و انديشنده هم قابل ترديد نخواهد بود سپس كوشيد قواعد خاصى براى تفكر و انديشه شبيه قواعد رياضى وضع كند و مسائل فلسفى را بر اساس آنها حل و فصل نمايد .

افكار و آراء دكارت در آن عصر تزلزل فكرى مايه آرامش خاطر بسيارى از دانش پژوهان گرديد و انديشمندان بزرگ ديگرى مانند لايب نيتز اسپينوزا و مالبرانش نيز در تحكيم مبانى فلسفه جديد كوشيدند ولى به هر حال اين كوششها نتوانست نظام فلسفى منسجم و داراى مبانى متقن و مستحكمى را به وجود بياورد و از سوى ديگر توجه عموم دانش پژوهان به علوم تجربى منعطف شده بود و چندان علاقه اى به تحقيق در مسائل فلسفى و ماوراء طبيعى نشان نمى دادند و اين بود

كه در اروپا سيستم فلسفى نيرومند و استوار و پايدارى بوجود نيامد و هر چند گاه مجموعه آراء و افكار فيلسوفى به صورت مكتب فلسفى خاصى عرضه مى شد و در محدوده معينى كمابيش پيروانى پيدا مى كرد ولى هيچكدام دوام و استقرارى نمى يافت چنانكه هنوز هم امر به همين منوال است

### اصالت تجربه و شك گرايى جديد

در حالى كه فلسفه تعقلى در قاره اروپا تجديد حيات مى كرد و مى رفت كه عقل مقام و منزلت خود را در معرفت حقايق باز يابد گرايش ديگرى در انگلستان رشد مى يافت كه مبتنى بر اصالت حس و تجربه بود و به نام فلسفه آمپريسم ناميده شد .

آغاز اين گرايش به اواخر قرون وسطى و به ويليام اكامى فيلسوف انگليسى باز مى گشت كه قائل به اصالت تسميه و در حقيقت منكر اصالت تعقل بود و در قرن شانزدهم فرانسيس بيكن و در قرن هفدهم هابز كه ايشان نيز انگليسى بودند بر اصالت حس و تجربه تكيه مى كردند ولى كسانى كه به نام فلاسفه آمپريست شناخته مى شوند

سه فيلسوف انگليسى ديگر به نام هاى جان لاك و جرج باركلى و ديويد هيوم هستند كه از اواخر قرن هفدهم تا حدود يك قرن بعد به ترتيب درباره مسائل شناخت به بحث پرداختند و ضمن انتقاد از نظريه دكارت در باب شناختهاى فطرى سرچشمه همه شناختها را حس و تجربه شمردند .

در ميان ايشان جان لاك معتدلتر و به عقل گرايان نزديكتر بود و باركلى رسما طرفدار اصالت تسميه نوميناليست بود ولى شايد ناخودآگاه به اصل عليت كه يك اصل عقلى است تمسك مى كرد و همچنين آراء ديگرى داشت كه با اصالت حس و تجربه سازگار نبود اما هيوم كاملا به اصالت حس و تجربه وفادار ماند و به لوازم آن كه شك در ماوراء طبيعت بلكه در حقايق امور طبيعى نيز بود ملتزم گرديد و بدين ترتيب مرحله سوم شك گرايى در تاريخ فلسفه مغرب زمين شكل گرفت

### فلسفه انتقادى كانت

افكار هيوم از جمله افكارى بود كه زيربناى انديشه هاى فلسفى كانت را تشكيل مى داد و بقول خودش هيوم بود كه او را از خواب جزم گرايى بيدار كرد و مخصوصا توضيحى كه هيوم درباره اصل عليت داده بود مبنى بر اينكه تجربه نمى تواند رابطه ضرورى علت و معلول را اثبات كند براى وى دلنشين بود .

كانت ساليان درازى درباره مسائل فلسفه انديشيد و رساله ها و كتابهاى متعددى نوشت و مكتب فلسفى ويژه اى را عرضه كرد كه نسبت به مكاتب مشابه پايدارتر و مقبولتر واقع شد ولى سرانجام به اين نتيجه رسيد كه عقل نظرى توان حل مسائل متافيزيكى را ندارد و احكام عقلى در اين زمينه فاقد ارزش علمى است .

وى صريحا اعلام داشت كه مسائلى از قبيل وجود خدا و جاودانگى روح و اراده آزاد را نمى توان با برهان عقلى اثبات كرد ولى اعتقاد و ايمان به آنها لازمه پذيرش نظام اخلاقى و به عبارت ديگر از اصول پذيرفته شده در احكام عقل عملى است و اين اخلاق است كه ما را به ايمان به مبدا و معاد مى خواند نه بالعكس از اين روى كانت را بايد احياء كننده ارزشهاى اخلاقى دانست كه بعد از رنسانس دستخوش تزلزل شده و در معرض زوال و اضمحلال قرار گرفته بود ولى از سوى ديگر او را بايد يكى از ويرانگران بنياد فلسفه متافيزيك به حساب آورد .

خلاصه

١- در قرون وسطى مجموعه علومى كه در مدارس وابسته به كليسا تدريس مى شد و شامل دستور زبان و ادبيات نيز بود به نام فلسفه اسكولاستيك ناميده مى شد .

٢- طرح مباحث عقلى در اين مدارس بيشتر براى توجيه عقايدى بود كه كليسا به نام عقايد مسيحيت مى شناخت هر چند خالى از انحراف و تحريف نبود و به عقيده ما بعضى از آنها درست بر خلاف حقايقى بود كه حضرت مسيحعليه‌السلامبيان فرموده بود .

٣- انتخاب مباحث فلسفى بستگى به نظر ارباب كليسا داشت از اين روى غالبا نظريات افلاطون و نوافلاطونيان مورد تدريس و تاييد قرار مى گرفت و تنها در اواخر اين دوره بود كه نظريات ارسطو هم كمابيش ارزش و اعتبارى يافت و تدريس آنها مجاز شمرده شد .

٤- از قرن چهاردهم ميلادى عصر ديگرى در اروپا آغاز مى شود كه همراه با تحول فرهنگى و دگرگونى بنيادى در باورها و ارزشها است و به همين جهت بنام رنسانس يا تولد جديد نوزايش نامگذارى شده است .

٥- از دستاوردهاى نامطلوب اين عصر مى توان سست شدن پايه هاى ايمان به غيب و نيز انزجار از مباحث عقلى و متافيزيكى و به ديگر سخن انحطاط دين و فلسفه را به حساب آورد .

٦- فرو ريختن پايه هاى فكرى و عقيدتى موجب پيدايش يك بحران دينى فلسفى و روحيه شك گرايى خطرناك شد .

٧- براى مبارزه با اين خطر كليسائيان كوشيدند براى مصونيت دين آن را از وابستگى به عقل و علم برهانند و بر راه دل تاكيد نمايند ولى فلاسفه كوشيدند تا پايگاه محكمى براى تعقل و فلسفه بجويند .

٨- در قرن هفدهم ميلادى دكارت به بازسازى فلسفه همت گماشت و وجود شك را نخستين واقعيت يقينى قلمداد كرد كه مستلزم وجود شك كننده نيز مى باشد و آن را نقطه اتكائى براى اثبات ساير واقعيات قرار داد .

٩- در اواخر همين قرن مكتب تجربه گرايى در انگلستان رواج يافت و طى يك قرن مراحل تكامل خود را پيمود و در اواخر قرن هيجدهم به سرنوشت نهائيش يعنى شك گرايى منتهى شد .

١٠- در نيمه دوم قرن هيجدهم مكتب فلسفى جديدى در آلمان به وسيله كانت بنياد گرديد كه علوم رياضى و طبيعى را قطعى و علمى معرفى مى كرد ولى مسائل متافيزيك و غير تجربى را قابل حل علمى نمى دانست

## درس سوم - نگاهى به: سير تفكر فلسفى در دو قرن اخير

شامل:

ايدآليسم عينى، پوزيتويسم، عقل گرايى و حس گرايى، اگزيستانسياليسم، ماترياليسم، ديالكتيك، پراگماتيسم، مقايسه اى اجمالى

### ايدآليسم عينى

همچنان كه قبلا اشاره شد بعد از رنسانس نظام فلسفى پايدارى در مغرب زمين به وجود نيامد بلكه همواره نظريات و مكاتب مختلف فلسفى در حال زايش و مرگ بوده و هستند تعدد و تنوع مكتبها و ايسمها از قرن نوزدهم رو به افزايش نهاد و در اين نگاه گذرا مجال اشاره اى هم به همه آنها نيست و تنها به بعضى از آنها اشاره سريعى خواهيم كرد.

بعد از كانت از اواخر قرن هيجدهم تا اواسط قرن نوزدهم چند تن از فلاسفه آلمانى شهرت يافتند كه انديشه هاى ايشان كمابيش از افكار كانت سرچشمه مى گرفت و مى كوشيدند كه نقطه ضعف فلسفه وى را با بهره گيرى از مايه هاى عرفانى جبران كنند و با اينكه اختلافاتى در ميان نظريات ايشان وجود داشت در اين جهت شريك بودند كه از يك ديدگاه شخصى شروع مى كردند و با بيانى شاعرانه به تبيين هستى و پيدايش كثرت از وحدت مى پرداختند و بنام فلاسفه رومانتيك موسوم شدند .

از جمله ايشان فيخته شاگرد بى واسطه كانت است كه سخت علاقمند به اراده آزاد بود و در بين نظريات كانت بر اصالت اخلاق و عقل عملى تاكيد مى كرد وى مى گفت عقل نظرى نظام طبيعت را بسان يك نظام ضرورى مى نگرد ولى ما در خودمان آزادى و ميل به فعاليت اختيارى را مى يابيم و وجدان ما نظامى را ترسيم مى كند كه بايد براى تحقق بخشيدن به آن تلاش كنيم پس بايد طبيعت را تابع من و نه امرى مستقل و بى ارتباط با آن تلقى نماييم .

همين گرايش به آزادى بود كه او و ساير رومانتيكها مانند شلينگ را به اصالت روح كه ويژگى آن را آزادى مى شمردند و نوعى ايدآليسم سوق داد مكتبى كه به دست هگل سامان يافت و به صورت يك نظام فلسفى نسبتا منسجم در آمد و بنام ايدآليسم عينى ناميده شد . هگل كه معاصر شلينگ بود جهان را به عنوان افكار و انديشه هايى براى روح مطلق تصور مى كرد كه ميان آنها روابط منطقى حكمفرما است نه روابط على و معلولى به گونه اى كه ديگر فلاسفه قائل هستند . به نظر وى سير پيدايش ايده ها از وحدت به كثرت و از عام به خاص است در مرتبه نخست عامترين ايده ها يعنى ايده هستى قرار دارد كه مقابل آن يعنى ايده نيستى از درون آن پديد مى آيد و سپس با آن تركيب شده به صورت ايده "شدن" در مى آيد "شدن" كه جامع "سنتز"، هستى "تز" و نيستى "آنتى تز" است به نوبه خود در موقعيت تز قرار مى گيرد و مقابل آن از درونش ظاهر مى شود و با تركيب شدن با آن سنتز جديدى تحقق مى يابد و اين جريان همچنان ادامه پيدا مى كند تا به خاصترين مفاهيم بينجامد .

هگل اين سير سه حدى ترياد را ديالكتيك مى ناميد و آن را قانونى كلى براى پيدايش همه پديده هاى ذهنى و عينى مى پنداشت

### پوزيتويسم

در اوائل قرن نوزدهم ميلادى اگوست كنت فرانسوى كه پدر جامعه شناسى لقب يافته است يك مكتب تجربى افراطى را به نام پوزيتويسم (اثباتى- تحصّلى- تحققى) بنياد نهاد (١) كه اساس آن را اكتفاء به داده هاى بى واسطه حواس تشكيل مى داد و از يك نظر نقطه مقابل ايدآليسم بشمار مى رفت .

كنت حتى مفاهيم انتزاعى علوم را كه از مشاهده مستقيم به دست نمى آيد متافيزيكى و غير علمى مى شمرد و كار به جايى رسيد كه اصولا قضاياى متافيزيكى الفاظى پوچ و بى معنى به حساب آمد .

اگوست كنت براى فكر بشر سه مرحله قائل شد (٢) : نخست مرحله الهى و دينى كه حوادث را به علل ماورائى نسبت مى دهد دوم مرحله فلسفى كه علت حوادث را در جوهر نامرئى و طبيعت اشياء مى جويد و سوم مرحله علمى كه به جاى جستجو از چرايى پديده ها به چگونگى پيدايش و روابط آنها با يكديگر مى پردازد و اين همان مرحله اثباتى و تحققى است .

شگفت آور اين است كه وى سرانجام به ضرورت دين براى بشر اعتراف كرد ولى معبود آنرا انسانيت قرار داد و خودش عهده دار رسالت اين آيين شد و مراسمى براى پرستش فردى و گروهى تعيين كرد .

آيين انسان پرستى كه نمونه كامل اومانيسم است در فرانسه و انگلستان و سوئد و آمريكاى شمالى و جنوبى پيروانى پيدا كرد كه رسما به آن گرويدند و معابدى براى پرستش انسان بنا نهادند ولى تاثيرات غير مستقيمى در ديگران هم بجاى گذاشت كه در اينجا مجال ذكر آنها نيست

### عقل گرايى و حس گرايى

مكاتب فلسفى مغرب زمين به دو دسته كلى تقسيم مى شوند عقل گرايان و حس گرايان نمونه بارز دسته اول در قرن نوزدهم ايدآليسم هگل بود كه حتى در انگلستان هم طرفدارانى پيدا كرد و نمونه بارز دسته دوم پوزيتويسم بود كه تا امروز هم رواج دارد و ويتگنشتاين و كارناپ و راسل از طرفداران اين مكتب اند .

غالب فلاسفه الهى از عقل گرايان و غالب ملحدان از حس گرايان هستند و در ميان موارد غير غالب مى توان از مك تاگارت فيلسوف هگلى انگليسى نام برد كه گرايش الحادى داشت .

تناسب حس گرايى با انكار و دست كم شك در ماوراء طبيعت روشن است و چنين بود كه پيشرفت فلسفه هاى حسى و پوزيتويستى گرايشهاى مادى و الحادى را به دنبال مى آورد و نبودن رقيب نيرومند در جناح عقل گرايان زمينه را براى رواج آنها فراهم مى كرد .

چنانكه اشاره شد مشهورترين مكتب عقل گراى قرن نوزدهم ايدآليسم هگل بود كه على رغم جاذبه ناشى از نظام نسبتا منسجم و وسعت مسائل و ديدگاهها فاقد منطق قوى و استدلالهاى متقن بود و طولى نكشيد كه حتى از طرف علاقه مندان هم مورد انتقاد و معارضه واقع شد و از جمله دو نوع واكنش همزمان ولى مختلف در برابر آن پديد آمد كه يكى از طرف سون كى يركگارد كشيش دانماركى و بنيانگذار مكتب اگزيستانسياليسم و ديگرى از طرف كارل ماركس يهودى زاده آلمانى و مؤسس ماترياليسم ديالكتيك انجام گرفت .

### اگزيستانسياليسم

گرايش رومانتيكى كه به منظور توجيه آزادى انسان پديد آمده بود سرانجام در ايدآليسم هگل به صورت يك نظام فلسفى جامع در آمد و تاريخ را به عنوان جريان اصيل و عظيمى معرفى كرد كه بر اساس اصول ديالكتيك پيش مى رود و تكامل مى يابد . و بدين ترتيب از مسير اصلى منحرف گرديد زيرا در اين نگرش اراده هاى فردى نقش اصيل خود را از دست مى داد و از اين روى مورد انتقادات زيادى قرار گرفت .

يكى از كسانى كه منطق و فلسفه تاريخ هگل را شديدا مورد انتقاد قرار داد كى يركگارد بود كه بر مسئوليت فردى انسان و اراده آزاد وى در سازندگى خويش تاكيد مى كرد و انسانيت انسان را در گرو آگاهى از مسئوليت فردى به خصوص مسئوليت در برابر خدا مى دانست و مى گفت نزديكى و پيوند و ارتباط با خدا است كه آدمى را انسان مى سازد .

اين گرايش كه با فلسفه پديدار شناسى فنومنولژى ادموند هوسرل تقويت مى شد به پيدايش اگزيستانسياليسم انجاميد و انديشمندانى مانند هايدگر و ياسپرس در آلمان و مارسل و ژان پل سارتر در فرانسه با ديدگاههاى مختلف الهى و الحادى به آن گرويدند

### ماترياليسم ديالكتيك

بعد از رنسانس كه فلسفه و دين در اروپا دچار بحران شدند الحاد و ماديگرى كمابيش رواج يافت و در قرن نوزدهم چند تن از زيست شناسان و پزشكان مانند فوگت و بوخنر و ارنست هگل بر اصالت ماده و نفى ماوراء طبيعت تاكيد كردند ولى مهمترين مكتب فلسفى ماترياليسم به وسيله كارل ماركس و انگلس پى ريزى گرديد

ماركس منطق ديالكتيك و اصالت تاريخ را از هگل و ماديگرى را از فويرباخ گرفت و عامل اصلى تحولات جامعه و تاريخ را كه به گمان وى طبق اصول ديالكتيك و مخصوصا بر اساس تضاد و تناقض صورت مى گيرد عامل اقتصادى دانست و آن را زيربناى همه شؤون انسانى معرفى كرد و ساير شؤون اجتماعى و فرهنگى را تابع آن شمرد .

وى براى تاريخ انسان مراحلى قائل بود كه از مرحله اشتراكى نخستين آغاز مى شود و به ترتيب از مراحل برده دارى و فئوداليسم و سرمايه دارى مى گذرد و به سوسياليسم و حكومت كارگرى مى رسد و سرانجام به كمونيسم ختم مى شود يعنى مرحله اى كه مالكيت به طور كلى لغو مى گردد و نيازى به دولت و حكومت هم نخواهد بود

### پراگماتيسم

در پايان اين مرور سريع نگاهى بيفكنيم بر تنها مكتب فلسفى كه به وسيله انديشمندان آمريكائى در آستانه قرن بيستم به وجود آمد و مشهورترين ايشان ويليام جيمز روانشناس و فيلسوف معروف است اين مكتب كه به نام پراگماتيسم اصالت عمل ناميده مى شود قضيه اى را حقيقت مى داند كه داراى فايده عملى باشد و به ديگر سخن حقيقت عبارت است از معنايى كه ذهن مى سازد تا به وسيله آن به نتايج عملى بيشتر و بهترى دست يابد و اين نكته اى است كه در هيچ مكتب فلسفى ديگرى صريحا مطرح نشده است گو اينكه ريشه آن را در سخنان هيوم مى توان يافت در آنجا كه عقل را خادم رغبتهاى انسان مى نامد و ارزش معرفت را به جنبه عملى منحصر مى كند .

اصالت عمل به معنايى كه گفته شد نخستين بار توسط شارل پيرس آمريكائى مطرح شد و بعد به صورت عنوانى براى مشرب فلسفى ويليام جيمز در آمد مشربى كه طرفدارانى در آمريكا و اروپا پيدا كرد .

جيمز كه روش خود را تجربى خالص مى ناميد در تعيين قلمرو تجربه با ديگر تجربه گرايان اختلاف نظر داشت و آن را علاوه بر تجربه حسى و ظاهرى شامل تجربه روانى و تجربه دينى هم مى شمرد و عقائد مذهبى مخصوصا اعتقاد به قدرت و رحمت الهى را براى سلامت روانى مفيد و به همين دليل حقيقت مى دانست و خود وى كه در بيست و نه سالگى دچار يك بحران روحى شده بود با توجه به خدا و رحمت و قدرت او بر تغيير سرنوشت انسان بهبود يافت و از اين روى بر نماز و نيايش تاكيد مى كرد ولى خدا را هم كامل مطلق و نامتناهى نمى دانست بلكه براى او هم تكامل قائل بود و اساسا عدم تكامل را مساوى با سكون و دليل نقص مى پنداشت .

ريشه اين تكامل گرايى افراطى و تجاوزگر را در پاره اى از سخنان هگل از جمله در مقدمه پديدار شناسى ذهن مى توان يافت ولى بيش از همه برگسون و وايتهد اخيرا بر آن اصرار ورزيده اند .

ويليام جيمز همچنين بر اراده آزاد و نقش سازنده آن تاكيد داشت و در اين جهت با پيروان اگزيستانسياليسم همنوا بود

### مقايسه اى اجمالى

با اين نگاه سريع بر سير تفكر فلسفى بشر ضمن آشنا شدن با تاريخچه اجمالى فلسفه روشن شد كه فلسفه غربى بعد از رنسانس چه نشيب و فرازهايى را پيموده و از چه پيچ و خمهايى عبور كرده و هم اكنون در چه موقعيت متزلزل و تناقض آميزى قرار دارد و با اينكه گهگاه موشكافيهاى ظريفى از طرف بعضى از فيلسوفان آن سامان انجام گرفته و مسائل دقيقى مخصوصا در زمينه شناخت مطرح شده و همچنين جرقه هاى روشنگرى در برخى از عقلها و دلها درخشيده است ولى هيچگاه نظام فلسفى نيرومند و استوارى به وجود نيامده و نقطه هاى درخشان فكرى نتوانسته است خط راست پايدارى را فرا راه انديشمندان ترسيم نمايد بلكه همواره آشفتگيها و نابسامانيها بر جو فلسفى مغرب زمين حاكم بوده و هست .

و اين درست بر خلاف وضعى است كه در فلسفه اسلامى جريان داشته و دارد زيرا فلسفه اسلامى همواره يك مسير مستقيم و بالنده را طى كرده و با وجود گرايشهايى كه گهگاه به اين سوى و آن سوى پيدا كرده هيچگاه از مسير اصلى منحرف نشده و گرايشهاى فرعى مختلف مانند شاخه هاى درختى كه در جهات مختلف مى گسترد بر رشد و شكوفاييش افزوده است .

اميد آنكه اين سير تكاملى به همت انديشمندان متعهد همچنان ادامه يابد تا اينكه محيطهاى ظلمانى ديگر نيز در پرتو انوار تابناكش روشن گردند و از حيرتها و سرگردانيها رهايى يابند .

خلاصه

١- بعد از كانت چند تن از فلاسفه آلمانى با الهام گرفتن از اصالت عقل عملى در فلسفه وى و با بهره گيرى از مايه هاى عرفانى براى جبران نقاط ضعف آن مكتب فلسفى ويژه اى را ارائه كردند كه به نام رومانتيك ناميده شد .

٢- هگل با استفاده از پيش كسوتان مانند فيخته و معاصرينش مانند شلينگ و با بررسى نقادانه از سخنان ايشان فلسفه جامع و نسبتا منسجمى را به وجود آورد كه به نام ايدآليسم عينى ناميد شد .

٣- به نظر وى پديده هاى جهان انديشه هاى روح مطلق اند كه بر اساس قوانين منطق ديالكتيك به وجود مى آيند و تكامل مى يابند و اصول ديالكتيك در عين حال كه اصولى منطقى و ذهنى هستند بر عالم عينى و خارجى نيز حكمفرما مى باشند زيرا طبق اين نگرش ايدآليستى دوگانگى ذهن و عين برداشته مى شود و همه پديده هاى عينى پديده هاى ذهنى روح مطلق نيز به شمار مى روند .

٤- اگوست كنت براى انديشه انسان سه مرحله قائل بود مرحله الهى و دينى مرحله فلسفى و متافيزيكى و مرحله علمى و تحققى كه مرحله نهائى فكر بشر است و به چگونگى پيدايش نه چرايى پديده ها و روابط آنها با يكديگر مى انديشد روابطى كه قابل درك حسى و اثبات تجربى است و اين نهايت چيزى است كه انسان توان شناخت واقعى آن را دارد و هر آن چيزى كه قابل درك بى واسطه حسى نباشد علمى نخواهد بود بلكه يا از اساطير مذهبى است و يا از انديشه هاى فلسفى متافيزيكى .

٥- فلسفه هگل به واسطه ضعف منطق و سستى پايه هاى عقلى اش مورد انتقادهاى گوناگونى قرار گرفت و از جمله دو خط كمابيش مخالف با آن به صورت اگزيستانسياليسم و ماترياليسم ديالكتيك در برابر آن پديد آمد .

٦- محور اصلى اگزيستانسياليسم اختيار انسان در ساختن خويش و رقم زدن سرنوشت خويش است اين گرايش با انگيزه الهى و به وسيله يك كشيش دانماركى به نام كى يركگارد و با تاكيد بر مسئوليت انسان در برابر خداى متعال بنياد گرديد ولى رفته رفته به صورت يك گرايش اومانيستى و بى تفاوت نسبت به دين در آمد و امروز معروفترين شاخه هاى آن همان شاخه الحادى سارتر است .

٧- ماترياليسم ديالكتيك به وسيله ماركس و انگلس به وجود آمد و جوهر آن را انكار ماوراء طبيعت و نيز حركت تكاملى جهان ماده بر اساس قوانين ديالكتيك و مخصوصا قانون تضاد و تناقض تشكيل مى دهد.

٨- پراگماتيسم تنها مكتب فلسفى است كه به وسيله انديشمندان آمريكائى پى ريزى گرديده و اساس آن را اهتمام به كار و ابتكار در برابر انديشه و تعقل تشكيل مى دهد و حتى حقيقت را مساوى با فكرى مى داند كه در مقام عمل به كار آيد.

٩- معروفترين چهره اين مكتب ويليام جيمز روانشناس معروف است كه بر تجربه هاى درونى و دينى تكيه مى كرد و نماز و نيايش را بهترين ضامن سلامت روان و داروى شفابخش امراض روانى مى دانست و تاثير آن را هم در زندگى خويش تجربه كرده بود و هم در بيماران روانى وى همچنان بر اراده آزاد انسان تاكيد مى كرد چيزى كه مورد انكار روانشناسان حس گرا و پوزيتويست بوده و هست .

١٠- در طول تاريخ فلسفه غرب جرقه هاى روشنگرى در عقلها و دلها درخشيده ولى در اثر پراكندگى نتوانسته است خط مستقيم پايدارى را در تفكر فلسفى آن سامان رسم نمايد بر خلاف فلسفه اسلامى كه هيچگاه از مسير اصلى منحرف نشده و اختلاف گرايشهاى فرعى بر غنى و نضج آن افزوده است

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- قبلا كنت دوسن سيمون چنين مكتبى را پيشنهاد كرده بود و ريشه آن را در افكار كانت مى توان يافت.

٢- گويند: اگوست كنت اين مراحل سه گانه را از پزشكى بنام دكتر بوردان گرفته بود.

## درس چهارم - معانى اصطلاحى علم و فلسفه

شامل:

مقدمه، اشتراك لفظى، معانى اصطلاحى علم، معانى اصطلاحى فلسفه، فلسفه علمى

### مقدمه

در درس اول اشاره شد كه واژه فلسفه از آغاز به صورت اسم عامى بر همه علوم حقيقى غير قراردادى اطلاق مى شد و در درس دوم اشاره كرديم كه در قرون وسطى قلمرو فلسفه وسعت يافت و بعضى از علوم قراردادى مانند ادبيات و معانى و بيان را در برگرفت و در درس سوم دانستيم كه پوزيتويسم شناخت علمى را در مقابل شناخت فلسفى و متافيزيكى قرار مى دهد و تنها علوم تجربى را شايسته نام علمى مى داند .

طبق اصطلاح اول كه در عصر اسلامى نيز رواج يافت فلسفه داراى بخشهاى مختلفى است كه هر بخشى از آن بنام علم خاصى ناميده مى شود و طبعا تقابلى بين فلسفه و علم وجود نخواهد داشت و اما اصطلاح دوم در قرون وسطى در اروپا پديد آمد و با پايان يافتن آن دوران متروك گرديد .و اما طبق اصطلاح سوم كه هم اكنون در مغرب زمين رواج دارد فلسفه و متافيزيك در برابر علم قرار مى گيرد و چون اين اصطلاح كمابيش در كشورهاى شرقى هم رايج شده لازم است توضيحى پيرامون علم و فلسفه و متافيزيك و نسبت بين آنها داده شود و ضمنا اشاره اى به اقسام علوم و دسته بندى آنها نيز بشود .

پيش از پرداختن به اين مطالب نكته اى را درباره اشتراك لفظى واژه ها و اختلاف معانى و اصطلاحات يك لفظ يادآور مى شويم كه از اهميت ويژه اى برخوردار است و غفلت از آن موجب مغالطات و اشتباه كاريهاى فراوانى مى گردد

### اشتراك لفظى

در همه زبانها تا آنجا كه اطلاع حاصل شده لغاتى يافت مى شود كه هر كدام داراى معانى لغوى و عرفى و اصطلاحى متعددى است و به نام مشترك لفظى ناميده مى شود چنانكه در زبان فارسى واژه دوش به معناى شب گذشته و كتف شانه و دوش حمام به كار مى رود و كلمه شير به معناى شير درنده و شير نوشيدنى و شير آب استعمال مى شود (١) .

وجود مشتركات لفظى نقش مهمى را در ادبيات و شعر بازى مى كند ولى در علوم و بويژه در فلسفه مشكلات زيادى را به بار مى آورد مخصوصا با توجه به اينكه معانى مشترك گاهى به قدرى به هم نزديكند كه تمييز آنها از يكديگر دشوار است و بسيارى از مغالطات در اثر اين گونه اشتراكات لفظى روى داده و حتى گاهى بزرگان و صاحب نظران در همين دام گرفتار شده اند .

از اين روى بعضى از بزرگان فلاسفه مانند ابن سينا مقيد بوده اند كه قبل از ورود در بحثهاى دقيق فلسفى نخست معانى مختلف واژه ها و تفاوت اصطلاحات آنها را روشن كنند تا از خلط و اشتباه جلوگيرى به عمل آيد .

براى نمونه يكى از مشتركات لفظى را ذكر مى كنيم كه كاربردهاى گوناگون و اشتباه انگيزى دارد و آن واژه جبر است .

جبر در اصل لغت به معناى جبران كردن و بر طرف نمودن نقص است بعدا به معناى شكسته بندى به كار رفته و شايد نكته انتقال اين بوده كه شكسته بندى نوعى جبران نقص است و احتمالا در آغاز براى شكسته بندى وضع شده و بعد نسبت به جبران هر نقصى تعميم داده شده است .

كاربرد سوم اين كلمه مجبور كردن و تحت فشار قرار دادن است و شايد نكته انتقال به اين معنى تعميم لازمه شكسته بندى باشد يعنى چون لازمه عادى اين كار اين است كه عضو شكسته شده را تحت فشار قرار مى دهند تا استخوانها جفت شود به هر فشارى كه از كسى به ديگرى وارد شود

و او را بى اختيار وادار به انجام كارى كند جبر اطلاق شده است و شايد ابتداء در مورد فشار فيزيكى و سپس در مورد فشار روانى به كار رفته باشد و بالاخره همين مفهوم هم توسعه يافته و در مورد هر گونه احساس فشارى به كار رفته است هر چند از ناحيه شخص ديگرى نباشد .

تا اينجا تحول مفهوم جبر را از نظر لغت و عرف بررسى كرديم اكنون اشاره اى به معانى اصطلاحى اين واژه در علوم و فلسفه نيز خواهيم كرد

يكى از اصطلاحات علمى جبر همان اصطلاح رياضى است يعنى نوعى محاسبه كه در آن به جاى اعداد از حروف استفاده مى شود و شايد نكته جعل اين اصطلاح اين باشد كه در محاسبات جبرى كميتهاى مثبت و منفى به وسيله يكديگر جبران مى شوند يا كميت مجهول در يكى از طرفين معادله را مى توان با توجه به طرف ديگر يا با انتقال دادن عضوى از آن معلوم كرد كه اين خود نوعى جبران است .

اصطلاح ديگر آن مربوط به روانشناسى است كه در مقابل اختيار و اراده آزاد به كار مى رود و مشابه آن مساله جبر و اختيار است كه در علم كلام مطرح مى شود و همچنين در اخلاق و حقوق و فقه نيز كاربردهايى دارد كه توضيح همه آنها به درازا مى كشد .

از دير زمان مفهوم جبر در مقابل مفهوم اختيار با مفهوم حتميت و ضرورت و وجوب فلسفى خلط شده و در واقع كاربرد غلطى را براى آن به وجود آورده كه همان حتميت و ضرورت باشد چنانكه در مورد معادل آن دترمى نيسم در زبانهاى بيگانه مشاهده مى شود و در نتيجه چنين توهمى به وجود آمده كه در هر موردى ضرورت على و معلولى پذيرفته شود در آنجا اختيار موردى نخواهد داشت و بر عكس نفى ضرورت و حتميت مستلزم اثبات اختيار است و آثار اين توهم در چندين مساله فلسفى ظاهر شده كه از جمله آنها اين است

كه متكلمين ضرورت على و معلولى را در مورد فاعل مختار انكار كرده اند و به دنبال آن فلاسفه را متهم نموده اند كه خداى متعال را مختار نمى دانند از سوى ديگر جبريين وجود سرنوشت حتمى را دليل قول خودشان دانسته اند و در مقابل معتزله كه قائل به اختيار انسان هستند سرنوشت حتمى را نفى كرده اند در صورتى كه حتميت سرنوشت ربطى به جبر ندارد و در حقيقت اين مشاجرات كه سابقه اى طولانى دارد در اثر خلط بين مفهوم جبر و مفهوم ضرورت روى داده است .

نمونه تاسف انگيز ديگر آنكه بعضى از فيزيكدانها ضرورت على در مورد پديده هاى ميكروفيزيكى را مورد تشكيك يا انكار قرار داده اند و در مقابل بعضى از دانشمندان خداپرست غربى خواسته اند از نفى ضرورت در اين پديده ها وجود اراده الهى را اثبات نمايند به گمان اينكه نفى ضرورت و انكار دترمى نيسم در اين موارد مستلزم اين است كه نيروى مختارى در آنجا اثبات شود .

حاصل آنكه وجود مشتركات لفظى بخصوص در مواردى كه معانى متشابه و متقاربى داشته باشند اشكالاتى را در بحثهاى فلسفى پيش مى آورد و اين دشواريها هنگامى مضاعف مى شود كه يك لفظ معانى اصطلاحى متعددى در يك علم داشته باشد چنانكه در مورد واژه عقل در فلسفه و واژه هاى ذاتى و عرضى در منطق چنين است از اين روى ضرورت توضيح معانى مشترك و تعيين معناى مورد نظر در هر مبحث روشن مى شود

### معانى اصطلاحى علم

از جمله واژه هايى كه كاربردهاى گوناگون و اشتباه انگيز دارد واژه علم است مفهوم لغوى اين كلمه و معادلهايش در زبانهاى ديگر مانند دانش و دانستن در زبان فارسى روشن و بى نياز از توضيح است ولى علم معانى اصطلاحى مختلفى دارد كه مهمترين آنها از اين قرار است:

١- اعتقاد يقينى مطابق با واقع در برابر جهل بسيط و مركب هر چند در قضيه واحدى باشد .

٢- مجموعه قضايايى كه مناسبتى بين آنها در نظر گرفته شده هر چند قضاياى شخصى و خاص باشد و به اين معنى است كه علم تاريخ دانستن حوادث خاص تاريخى و علم جغرافيا دانستن احوال خاص مناطق مختلف كره زمين و علم رجال و بيوگرافى شخصيتها هم علم ناميده مى شود .

٣- مجموعه قضاياى كلى كه محور خاصى براى آنها لحاظ شده و هر كدام از آنها قابل صدق و انطباق بر موارد و مصاديق متعدد مى باشد هر چند قضاياى اعتبارى و قراردادى باشد و به اين معنى است كه علوم غير حقيقى و قراردادى مانند لغت و دستور زبان هم علم خوانده مى شود ولى قضاياى شخصى و خاص مانند قضاياى فوق الذكر علم بشمار نمى رود .

٤- مجموعه قضايايى كلى حقيقى غير قراردادى كه داراى محور خاصى باشد اين اصطلاح همه علوم نظرى و عملى و از جمله الهيات و ما بعد الطبيعه را در بر مى گيرد ولى شامل قضاياى شخصى و اعتبارى نمى شود .

٥- مجموعه قضاياى حقيقى كه از راه تجربه حسى قابل اثبات باشد و اين همان اصطلاحى است كه پوزيتويستها به كار مى برند و بر اساس آن علوم و معارف غير تجربى را علم نمى شمارند .

منحصر كردن واژه علم به علوم تجربى تا آنجا كه مربوط به نامگذارى و جعل اصطلاح باشد جاى بحث و مناقشه ندارد ولى جعل اين اصطلاح از طرف پوزيتويستها مبتنى بر ديدگاه خاص ايشان است كه دايره معرفت يقينى و شناخت واقعى انسان را محدود به امور حسى و تجربى مى پندارند و انديشيدن در ماوراء آنها را لغو و بى حاصل قلمداد مى كنند ولى متاسفانه اين اصطلاح در سطح جهان رواج يافته و بر طبق آن علم در مقابل فلسفه قرار گرفته است .

ما قضاوت درباره قلمرو معرفت يقينى و رد نظريه پوزيتويستى و اثبات شناخت حقيقى نسبت به ماوراء قلمرو حس و تجربه را به مبحث شناخت شناسى موكول مى كنيم و اينك به توضيح مفهوم فلسفه و متافيزيك مى پردازيم

### معانى اصطلاحى فلسفه

تا كنون با سه معناى اصطلاحى فلسفه آشنا شده ايم اصطلاح اول آن شامل همه علوم حقيقى مى شود و اصطلاح دوم آن بعضى از علوم قراردادى را هم در بر مى گيرد و اصطلاح سوم آن مخصوص به معرفتهاى غير تجربى است و در مقابل علم (معرفت تجربى) به كار مى رود .

فلسفه طبق اين اصطلاح شامل منطق شناخت شناسى هستى شناسى متافيزيك خدا شناسى روان شناسى نظرى (غير تجربى) زيبايى شناسى اخلاق و سياست مى شود (٢) هر چند در اين زمينه كمابيش اختلاف نظرهايى وجود دارد و گاهى فقط به معناى فلسفه اولى يا متافيزيك به كار مى رود و بنابراين مى توان آن را اصطلاح چهارمى تلقى كرد .

واژه فلسفه كاربردهاى اصطلاحى ديگرى نيز دارد كه غالبا همراه با صفت يا مضاف اليه استعمال مى شود مانند فلسفه علمى و فلسفه علوم

### فلسفه علمى

اين تعبير نيز در موارد گونآ گونى به كار مى رود:

#### الف- درباره فلسفه تحققى

اگوست كنت پس از محكوم كردن تفكر فلسفى و متافيزيكى و انكار قوانين عقلى جهان شمول علوم تحققى را به شش بخش اساسى تقسيم كرد كه هر يك قوانين ويژه خود را خواهد داشت به اين ترتيب رياضيات، كيهان شناسى، فيزيك، شيمى، زيست شناسى و علم الاجتماع، جامعه شناسى و كتابى به نام درسهايى درباره فلسفه پوزيتويسم در شش مجلد نگاشت و كليات علوم ششگانه را با شيوه ی به اصطلاح تحققى مورد بررسى قرار داد و سه مجلد آن را به جامعه شناسى اختصاص داد هر چند اساس اين فلسفه تحققى را ادعاهاى جزمى غير تحققى تشكيل مى دهد .

به هر حال محتواى اين كتاب كه در واقع طرحى براى بررسى علوم و به ويژه علوم اجتماعى است بنام فلسفه تحققى و فلسفه علمى ناميده مى شود .

#### ب- در مورد فلسفه ماترياليسم ديالكتيك

ماركسيستها بر خلاف پوزيتويستها بر ضرورت فلسفه و وجود قوانين جهان شمول تاكيد مى كنند ولى معتقدند كه اين قوانين از تعميم قوانين علوم تجربى به دست مى آيد نه از انديشه هاى عقلى و متافيزيكى و از اين روى فلسفه ماترياليسم ديالكتيك را كه به حسب ادعاى خودشان از دستاوردهاى علوم تجربى به دست آمده است، فلسفه علمى مى نامند هر چند علمى بودن آن بيش از علمى بودن فلسفه پوزيتويسم نيست و اساسا فلسفه علمى در صورتى كه علمى به معناى تجربى باشد تعبير ناهماهنگ و شبيه كوسه ريش پهن است و در بحثهاى تطبيقى سخنان ايشان را مورد نقادى قرار داده ايم . (٣) ج- اصطلاح ديگر فلسفه علمى مرادف با متدلوژى روش شناسى است روشن است كه هر علمى به مقتضاى نوع مسائل روش خاصى را براى تحقيق و اثبات مطالب مى طلبد مثلا مسائل تاريخى را نمى توان در آزمايشگاه و به وسيله تجزيه و تركيب مواد و عناصر حل كرد چنانكه هيچ فيلسوفى نمى تواند با تحليلات و استنتاجات ذهنى و فلسفى اثبات كند كه ناپلئون در چه سالى به روسيه حمله كرد و آيا در اين جنگ پيروز شد يا شكست خورد بلكه بايد اين گونه مسائل را با بررسى اسناد و مدارك و ارزيابى اعتبار آنها اثبات كرد .

بطور كلى علوم به معناى عام را از نظر اسلوب تحقيق و روش پژوهش و سبك بررسى مسائل و اثبات مطالب مى توان به سه دسته كلى تقسيم كرد علوم عقلى علوم تجربى علوم نقلى و تاريخى .

بررسى انواع و طبقات علوم و تعيين روشهاى كلى و جزئى هر يك از دسته هاى سه گانه علمى را به نام متدلوژى پديد آورده است كه احيانا به نام فلسفه علمى ناميده مى شود چنانكه گاهى منطق عملى خوانده مى شود.

خلاصه

١- چون در چند قرن اخير در اروپا واژه هاى علم و فلسفه در مقابل يكديگر قرار گرفته لازم است توضيحى پيرامون اصطلاحات علم و فلسفه داده شود .

٢- اساسا اشتراك لفظى و وجود معانى مختلف براى يك لفظ موجب مشكلات و مغالطاتى در مباحث علمى و بخصوص مباحث فلسفى مى شود و از اين روى ضرورت دارد قبل از ورود در هر مبحث معناى منظور از اصطلاحات مورد استعمال در آن مبحث توضيح داده شود .

٣- واژه علم داراى معانى اصطلاحى گوناگونى است كه مهمترين آنها از اين قرار است: الف- اعتقاد يقينى . ب- مجموعه قضاياى متناسب اعم از جزئى و كلى . ج- مجموعه قضاياى كلى اعم از حقيقى و اعتبارى . د- مجموعه قضاياى كلى حقيقى . ه- مجموعه قضاياى تجربى .

٤- واژه فلسفه نيز اصطلاحاتى دارد كه مهمترين آنها از اين قرار است: الف- همه علوم حقيقى . ب- علوم حقيقى به اضافه بعضى از علوم قراردادى مانند ادبيات و معانى و بيان . ج- علوم غير تجربى مانند منطق، الهيات، زيبايى شناسى و غيرها . د- خصوص ما بعد الطبيعه و الهيات .٥- تعبير فلسفه علمى نيز در موارد مختلفى به كار مى رود: الف طرح بررسى علوم تحققى فلسفه پوزيتويسم . ب- فلسفه ماركسيسم ماترياليسم ديالكتيك . ج- متدلوژى يا روش شناسى علوم

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ١- آن يكى شير است اندر باديه |  | و آن دگر شير است اندر باديه |
| آن يكى شير است كه آدم مى خورد |  | و آن دگر شير است كه آدم مى خورد |

٢- ر.ک :فلسفه عمومي يا مابعدالطبيعه، ترجمه يحيي مهدوي ص 42 ،خلاصه فلسفه، ترجمه فضل الله صمدي چاپ هشتم؛ تاريخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دريابندري ج 4 ص 600 ، تاريخ فلسفه، ترجمه عباس زرياب خوئي چاپ سوم ،ص 6 ، فلسفه يا پژوهش حقيقت،ترجمه سيدجلال الدين مجتبوي،ص 20، مسائل و نظريات فلسفه، ترجمه بزرگمهر

## درس پنجم - فلسفه و علوم

شامل:

فلسفه علوم، متافيزيك، نسبت بين علم و فلسفه و متافيزيك، تقسيم و طبقه بندى علوم، ملاك مرزبندى علوم، كل و كلى، انشعابات علوم

### فلسفه علوم

در درس قبل گفتيم كه گاهى كلمه فلسفه به صورت مضاف به كار مى رود مانند فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق و ... .

اكنون به توضيحى پيرامون اين تعبير مى پردازيم: اينگونه تعبيرات گاهى از طرف كسانى به كار مى رود كه واژه علم را به علوم تجربى اختصاص داده اند و واژه فلسفه را در مورد رشته هايى از معارف و معلومات انسانى به كار مى برند كه به وسيله تجربه حسى قابل اثبات نيست چنين كسانى به جاى اينكه مثلا بگويند علم خدا شناسى خواهند گفت فلسفه خدا شناسى يعنى ذكر مضاف اليه براى فلسفه فقط به منظور نشان دادن نوع مطالب مورد بحث و اشاره به موضوع آنها است .

همچنين كسانى كه مسائل عملى و ارزشى را علمى نمى دانند و براى آنها پايگاه عينى و واقعى قائل نيستند بلكه آنها را صرفا تابع ميلها و رغبتهاى مردم مى پندارند بعضا اينگونه مسائل را وارد قلمرو فلسفه مى كنند و به جاى اينكه مثلا بگويند علم اخلاق مى گويند فلسفه اخلاق يا به جاى اينكه بگويند علم سياسيت مى گويند فلسفه سياست .

ولى گاهى اين تعبير به معناى ديگرى به كار مى رود و آن تبيين اصول و مبانى و باصطلاح مبادى علم ديگر است و بعضا مطالبى از قبيل تاريخچه بنيانگذار، هدف، روش تحقيق، سير تحول آن علم نيز مورد بررسى قرار مى گيرد نظير همان مطالب هشتگانه اى كه سابقا در مقدمه كتاب ذكر و به نام رؤوس ثمانيه ناميده مى شده است .

اين اصطلاح اختصاصى به پوزيتويستها و مانند ايشان ندارد بلكه كسانى كه معارف فلسفى و ارزشى را هم علم و روش بررسى و تحقيق آنها را هم علمى مى دانند اين اصطلاح را به كار مى برند و گاهى براى اينكه با اصطلاح قبلى اشتباه نشود كلمه علم را هم در مضاف اليه اضافه مى كنند و مثلا مى گويند فلسفه علم تاريخ در برابر فلسفه تاريخ يا فلسفه علم اخلاق در برابر فلسفه اخلاق به اصطلاح قبلى

### متافيزيك

يكى از واژه هايى كه در برابر علمى به كار مى رود واژه متافيزيك است از اين روى لازم است توضيحى درباره اين كلمه نيز بدهيم: اين واژه كه از اصل يونانى متاتافوسيكا گرفته شده و با حذف حرف اضافه تا و تبديل فوسيكا به فيزيك به صورت متافيزيك در آمده و در زبان عربى به ما بعد الطبيعه ترجمه شده است .

به حسب نقل مورخين فلسفه اين لفظ نخست به صورت نامى براى يكى از كتابهاى ارسطو به كار رفته كه از نظر ترتيب بعد از كتاب طبيعت قرار داشته و از مباحث كلى وجود بحث مى كرده است مباحثى كه در عصر اسلامى به امور عامه ناميده شد و بعضى از فلاسفه اسلامى نام ما قبل الطبيعه را نيز براى آن مناسب دانسته اند .

ظاهرا اين بخش غير از بخش تئولوژى يا اثولوجيا به معناى خدا شناسى است ولى در كتب فلاسفه اسلامى اين دو بخش در يكديگر ادغام شده و مجموعا به نام الهيات بالمعنى الاعم نام گرفته چنانكه بخش خدا شناسى بنام الهيات بالمعنى الاخص مشخص گرديده است .

بعضى واژه متافيزيك را معادل با ترانس فيزيك و به معناى ماوراء طبيعت گرفته اند و نامگذارى اين بخش از فلسفه قديم را از باب ناميدن كل به نام جزء شمرده اند زيرا در الهيات بالمعنى الاعم درباره خدا و مجردات ماوراء طبيعت نيز بحث مى شود اما به نظر مى رسد كه همان وجه اول صحيح باشد .

به هر حال متافيزيك نام مجموعه اى از مسائل عقلى نظرى است كه بخشى از فلسفه باصطلاح عام را تشكيل مى داده است چنانكه امروز گاهى واژه فلسفه به آنها اختصاص داده مى شود و يكى از اصطلاحات جديد فلسفه مساوى با متافيزيك مى باشد و علت اينكه پوزيتويستها اينگونه مسائل را غير علمى پنداشته اند اين است كه قابل اثبات به وسيله تجربه حسى نيست چنانكه قبلا كانت هم عقل نظرى را براى اثبات اين مسائل كافى ندانسته بود و آنها را ديالكتيكى يا جدلى الطرفين ناميده بود

### نسبت بين علم و فلسفه و متافيزيك

با توجه به معانى مختلفى كه براى علم و فلسفه ذكر شد روشن مى شود كه نسبت بين علم و فلسفه و متافيزيك بر حسب اصطلاحات مختلف تفاوت مى كند اگر علم به معناى مطلق آگاهى يا مطلق قضاياى متناسب به كار رود اعم از فلسفه مى باشد زيرا شامل قضاياى شخصى و علوم قراردادى و اعتبارى هم مى شود و اگر به معناى قضاياى كلى حقيقى استعمال شود مساوى با فلسفه باصطلاح قديم خواهد بود اما اگر به معناى مجموعه قضاياى تجربى بكار رود اخص از فلسفه به معناى قديم و مباين با فلسفه به معناى جديد مجموعه قضاياى غير تجربى است چنانكه متافيزيك جزئى از فلسفه باصطلاح قديم و مساوى با آن بر حسب يكى از اصطلاحات جديد آن مى باشد .

ولى بايد دانست كه مقابل قرار دادن علم و فلسفه در اصطلاح جديد هر چند به گمان پوزيتويستها و امثال ايشان به معناى كاستن ارج مسائل فلسفى و انكار قدر و منزلت عقل و ارزش ادراكات عقلى است اما حقيقت غير از آن است و در مبحث شناخت شناسى روشن خواهد شد كه ارزش ادراكات عقلى نه تنها كمتر از ارزش معلومات حسى و تجربى نيست بلكه به مراتب بيشتر از آنها است و حتى ارزش دانشهاى تجربى در گرو ارزش ادراكات عقلى و قضاياى فلسفى مى باشد .

بنابراين اختصاص دادن واژه علم به دانشهاى تجربى و واژه فلسفه به دانشهاى غير تجربى تنها به عنوان يك اصطلاح قابل قبول است و نبايد از تقابل اين دو اصطلاح سوء استفاده شود و مسائل فلسفى و متافيزيكى به عنوان مسائل ظنى و پندارى وانمود گردد چنانكه برچسب علمى هيچ گونه مزيتى را براى هيچ گرايش فلسفى اثبات نمى كند

و اساسا اين دو برچسب وصله ناهمرنگى است كه مى تواند نشانه جهل يا عوام فريبى جعل كنندگان آن به حساب آيد و ادعاى اينكه اصول فلسفه اى مانند ماترياليسم ديالكتيك از قوانين تجربى به دست آمده نادرست است زيرا قوانين هيچ علمى قابل تعميم به علم ديگر نيست چه رسد به اينكه به كل هستى تعميم داده شود مثلا قوانين روانشناسى يا زيست شناسى قابل تعميم به فيزيك يا شيمى يا رياضيات نيست و بالعكس قوانين اين علوم در خارج از قلمرو خودشان كارآيى ندارد.

### تقسيم و طبقه بندى علوم

در اينجا سؤالى مطرح مى شود كه اساسا انگيزه جداسازى علوم از يكديگر چيست پاسخ اين است كه مسائل قابل شناخت طيف گسترده اى را تشكيل مى دهد و در حالى كه در اين طيف بعضى از مسائل در ارتباط تنگاتنگ با بعضى ديگر قرار مى گيرند برخى ديگر از مسائل دور و بيگانه از هم هستند و چندان ارتباطى با يكديگر ندارند .

از سوى ديگر فرا گرفتن بعضى از معلومات متوقف بر بعضى ديگر است و دست كم دانستن يك دسته به فهم دسته ديگر كمك مى كند در حالى كه چنين رابطه اى ميان دسته هاى ديگر از دانستنيها وجود ندارد .

با توجه به اينكه فرا گرفتن همه معلومات براى هر دانش پژوهى ميسر نيست و به فرض ميسر بودن چنين انگيزه اى براى همه وجود ندارد چنانكه ذوق و استعداد افراد هم نسبت به فرا گيرى انواع مسائل مختلف است و با توجه به اينكه بعضى از دانشها وابسته به بعضى ديگر و آموختن يكى متوقف بر ديگرى است از اين روى آموزشگران از ديرباز در صدد بر آمده اند كه از طرفى مسائل مرتبط و متناسب را دسته بندى كنند و دانشها و علوم خاص را مشخص سازند و از طرف ديگر علوم مختلف را طبقه بندى كنند

و نياز هر علمى را به علم ديگر و در نتيجه تقدم يكى را بر ديگرى روشن نمايند تا اولا كسانى كه انگيزه يا ذوق و استعداد خاصى دارند بتوانند گمشده خودشان را در ميان انبوه مسائل بى شمار بيابند و راه رسيدن به هدفشان را بشناسند و ثانيا كسانى كه مى خواهند رشته هاى مختلفى از معلومات را فرا گيرند بدانند از كداميك آغاز كنند كه راه را براى آموختن ديگر رشته ها هموار كند و فراگيرى آنها را آسانتر نمايد .

بدين ترتيب علوم به قسمتها و بخشهاى گوناگون تقسيم شد و هر بخش در طبقه و مرتبه خاصى قرار گرفت از جمله تقسيمات علوم تقسيم كلى آنها به علوم نظرى و علوم عملى و تقسيم علوم نظرى به طبيعيات و رياضيات و الهيات و تقسيم علوم عملى به اخلاق و تدبير منزل و سياست است كه قبلا به آن اشاره شد

### ملاك مرزبندى علوم

بعد از آنكه لزوم دسته بندى علوم روشن شد سؤال ديگرى طرح مى شود كه علوم را بر اساس چه معيار و ملاكى بايد دسته بندى و مرزبندى كرد .

پاسخ اين است كه علوم را مى توان با معيارهاى مختلفى دسته بندى كرد كه مهمترين آنها از اين قرار است:

١- بر اساس اسلوب و روش تحقيق قبلا اشاره كرديم كه همه مسائل را نمى توان با روش واحدى مورد تحقيق و بررسى قرار داد و نيز خاطر نشان كرديم كه همه علوم را با توجه به روشهاى كلى تحقيق مى توان به سه دسته تقسيم كرد:

الف- علوم عقلى كه فقط با براهين عقلى و استنتاجات ذهنى قابل بررسى است مانند منطق و فلسفه الهى .

ب- علوم تجربى كه با روشهاى تجربى قابل اثبات است مانند فيزيك شيمى و زيست شناسى .

ج- علوم نقلى كه بر اساس اسناد و مدارك منقول و تاريخى بررسى مى شود مانند تاريخ علم رجال و علم فقه .

٢- بر اساس هدف و غايت ملاك ديگرى كه مى توان بر اساس آن علوم را دسته بندى كرد فايده و نتيجه اى است كه بر آنها مترتب مى شود و هدف و غايتى است كه فراگير از آموختن آنها در نظر مى گيرد مانند هدفهاى مادى و معنوى و هدفهاى فردى و اجتماعى .

بديهى است كسى كه مى خواهد راه تكامل معنوى خود را بشناسد به مسائلى احتياج دارد كه شخص علاقمند به تحصيل ثروت از راه كشاورزى يا صنعت به آنها احتياج ندارد چنانكه يك رهبر اجتماعى نيازمند به داشتن معلومات ديگرى است پس مى توان علوم را طبق اين اهداف گوناگون دسته بندى كرد .

٣- بر اساس موضوع سومين ملاكى كه مى تواند معيار انفكاك و تمايز علوم واقع شود موضوعات آنها است يعنى با توجه به اينكه هر مساله موضوعى دارد و تعدادى از موضوعات در يك عنوان جامعى مندرج مى شود آن عنوان جامع را محور قرار مى دهند و همه مسائل مربوط به آن را زير چتر يك علم گردآورى مى كنند چنانكه عدد موضوع علم حساب و مقدار كميت متصل موضوع علم هندسه و بدن انسان موضوع علم پزشكى قرار مى گيرد .

تقسيم بندى علوم بر اساس موضوع بهتر از معيارهاى ديگر هدف و انگيزه جداسازى علوم را تامين مى كند چنانكه با رعايت آن ارتباط و هماهنگى درونى مسائل و نظم و ترتيب آنها بهتر حفظ مى شود و از اين روى از ديرباز مورد توجه فلاسفه و دانشمندان بزرگ قرار گرفته است ولى مى توان در دسته بنديهاى فرعى معيارهاى ديگرى را نيز در نظر گرفت مثلا مى توان علمى را به نام خدا شناسى ترتيب داد و محور مسائل آن را خداى متعال قرار داد

و سپس آن را به شاخه هاى فلسفى و عرفانى و دينى منشعب ساخت كه هر كدام با روش ويژه اى مسائل مربوط را مورد بررسى قرار دهد و در واقع معيار اين انقسام جزئى را روش تحقيق تشكيل دهد همچنين رياضيات را مى توان به شاخه هاى گونه گونى منشعب كرد كه هر شاخه بر اساس هدف خاصى مشخص شود مانند رياضيات فيزيك و رياضيات اقتصاد و بدين ترتيب تلفيقى بين معيارهاى مختلف به وجود مى آيد

### كل و كلى

عنوان جامعى كه بين موضوعات مسائل در نظر گرفته مى شود و بر اساس آن علم به معناى مجموعه مسائل مرتبط پديد مى آيد گاهى عنوان كلى و داراى افراد و مصاديق فراوان و گاهى به صورت كل و داراى اجزاء متعدد است مثال نوع اول عنوان عدد يا مقدار است كه انواع و اصناف گوناگونى دارد و هر يك موضوع مساله خاصى را تشكيل مى دهد و مثال نوع دوم بدن انسان است كه جهازات و اعضاء و اجزاء متعددى دارد و هر كدام از آنها موضوع بخشى از علم پزشكى است .

تفاوت اصلى بين اين دو نوع موضوع آنست كه در نوع اول عنوان موضوع علم بر تك تك موضوعات مسائل كه افراد و جزئيات آن هستند صدق مى كند به خلاف نوع دوم كه عنوان موضوع بر تك تك موضوعات مسائل صدق نمى كند بلكه بر مجموع اجزاء حمل مى شود

### انشعابات علوم

از توضيحات گذشته به دست آمد كه تقسيم بندى علوم براى سهولت آموزش و تامين هر چه بيشتر اهداف تعليم و تربيت انجام مى گيرد در آغاز كه معلومات بشر محدود بود امكان داشت كه همه آنها را به چند دسته تقسيم كرد و مثلا حيوان شناسى را به عنوان علم واحدى در نظر گرفت و حتى مسائل مربوط به انسان را نيز در آن گنجانيد ولى رفته رفته كه دايره مسائل وسعت يافت و مخصوصا بعد از آنكه ابزارهاى علمى مختلفى براى تحقيق در مسائل تجربى ساخته شد بيش از همه علوم تجربى به شعبه هاى گوناگونى تقسيم شد و هر علمى به علوم جزئى ترى منشعب گرديد چنانكه اين جريان هنوز هم به شكل فزاينده اى ادامه دارد .

بطور كلى انشعاب علوم به چند صورت انجام مى پذيرد:

١- به اين صورت كه اجزاء كوچكترى از كل موضوع در نظر گرفته شود و هر جزء موضوع شاخه جديدى از علم مادر قرار گيرد مانند غده شناسى و ژن شناسى روشن است كه اين نوع انشعاب مخصوص علومى است كه رابطه بين موضوع علم و موضوعات مسائل رابطه كل و جزء است .

٢- به اين صورت كه انواع جزئى تر و اصناف محدودترى از عنوان كلى در نظر گرفته شود مانند حشره شناسى و ميكرب شناسى اين انشعاب در علومى پديد مى آيد كه رابطه بين موضوع علم و موضوعات مسائل رابطه كلى و جزئى است نه كل و جزء .

٣- به اين صورت كه روشهاى مختلف تحقيق به عنوان معيار ثانوى در نظر گرفته شود و با حفظ وحدت موضوع شاخه هاى جديد پديد آيد و اين در موردى است كه مسائل علم با روشهاى مختلف قابل بررسى و اثبات باشد مانند خدا شناسى فلسفى و خدا شناسى عرفانى و خدا شناسى دينى .٤- به اين صورت كه اهداف متعدد به عنوان معيار فرعى در نظر گرفته شود و مسائل متناسب با هر هدف به نام شاخه خاصى از علم مادر معرفى گردد چنانكه در رياضيات گفته شد.

خلاصه

١- فلسفه به صورت مضاف گاهى در مورد معلومات غير تجربى به كار مى رود و اضافه آن صرفا براى نشان دادن نوع مسائل مورد بحث است مانند فلسفه خدا شناسى چنانكه اضافه علم در مورد معلومات تجربى همين نقش را ايفاء مى كند مانند علم زيست شناسى .

٢- كلمه فلسفه گاهى به علم خاصى اضافه مى شود و منظور از آن تبيين اصول و مبانى آن علم است كه بعضا تاريخچه و هدف و روش تحقيق و سير تحول و مطالبى مانند آنها را نيز در بر مى گيرد .

٣- متافيزيك نام مجموعه اى از مسائل عقلى است كه با روش تجربى قابل اثبات نيست .

٤- نسبت بين علم و فلسفه و متافيزيك به حسب معانى مختلف آنها تفاوت دارد و طبق بعضى از اصطلاحات علم اعم از فلسفه و فلسفه اعم از متافيزيك است .

٥- هدف از دسته بندى و طبقه بندى دانشها اين است كه هر كسى بتواند مجموعه مسائل مورد نظر خود را جداگانه بياموزد و آموزش علوم به صورت آسانتر و سودمندترى انجام گيرد .

٦- مرزبندى علوم بر اساس معيارهاى مختلفى از جمله روش هدف و موضوع انجام مى گيرد و تقسيمات معروف معمولا بر اساس اختلاف موضوعات انجام گرفته است .

٧- نسبت بين موضوع علم و موضوعات مسائل گاهى نسبت بين كل و جزء است و گاهى نسبت بين كلى و جزئى .

٨- انشعاب علوم گاهى با ريز كردن موضوع و گاهى با محدود كردن دايره آن و گاهى بر اساس اختلاف روشها و زمانى بر طبق تفاوت اهداف حاصل مى شود.

## درس ششم - فلسفه چيست؟

شامل:

رابطه موضوع با مسائل، مبادى علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل، موضوع و مسائل فلسفه، تعريف فلسفه

### رابطه موضوع با مسائل

تا كنون با اصطلاحات مختلف فلسفه آشنا شده ايم اكنون نوبت آن فرا رسيده كه موضوع بحث اين كتاب را روشن كنيم و توضيح دهيم كه منظور ما از فلسفه چيست و در اين كتاب از چه مسائلى گفتگو مى شود ولى پيش از آنكه به تعريف فلسفه و معرفى اجمالى مسائل آن بپردازيم خوبست توضيح بيشترى پيرامون موضوع و مسائل و مبادى علوم و روابط آنها با يكديگر بدهيم .

در درسهاى گذشته گفتيم كه واژه علم طبق چهار اصطلاح از اصطلاحات پنجگانه نامبرده به مجموعه اى از قضايا اطلاق مى شود كه مناسبتى بين آنها لحاظ شده باشد و ضمنا روشن شد كه اين مناسبتهاى گوناگون اند كه علوم را از يكديگر جدا و متمايز مى كنند و نيز معلوم شد كه بهترين مناسبتهايى كه بين مسائل مختلف لحاظ مى شود و ملاك تمايز علوم قرار مى گيرد مناسبت موضوعات آنها است يعنى مسائلى كه موضوعات آنها اجزاء يك كل يا افراد يك كلى را تشكيل مى دهند به صورت علم واحدى درمى آيند .

بنابراين مسائل يك علم عبارت است از قضايايى كه موضوعات آنها زير چتر عنوان جامع كل يا كلى قرار مى گيرند و موضوع يك علم عبارت است از همان عنوان جامعى كه موضوعات مسائل را در بر مى گيرد .

در اينجا خوبست يادآور شويم كه ممكن است يك عنوان موضوع دو يا چند علم قرار گيرد و اختلاف آنها به حسب غايات يا روشهاى تحقيق باشد اما نكته ديگرى را نبايد از نظر دور داشت و آن اين است كه گاهى عنوانى كه براى موضوع يك علم در نظر گرفته شده بطور مطلق موضوع آن علم نيست و در واقع قيد خاصى دارد و اختلاف قيودى كه براى يك موضوع لحاظ مى شود موجب پديد آمدن چند علم و اختلاف آنها مى گردد

مثلا ماده از حيث تركيبات درونى و خواص مربوط به تجزيه و تركيب عناصر موضوع علم شيمى و به لحاظ تغييرات ظاهرى و خواص مترتب بر آنها موضوع علم فيزيك قرار مى گيرد يا كلمه از جهت تغييراتى كه در ساختمان آن حاصل مى شود موضوع علم صرف و از نظر تغييرات اعرابى موضوع علم نحو واقع مى شود .

بنابراين بايد دقت كرد كه آيا عنوان جامع بطور مطلق موضوع علم معينى است يا با قيد و حيثيت خاصى و بسا هست كه عنوان جامعى بطور مطلق موضوع علم عامى قرار داده شود و بعد با افزودن قيودى به صورت موضوعاتى براى علوم خاصى در آيد مثلا در تقسيم معروف فلسفه به اصطلاح قديم جسم موضوع همه علوم طبيعى است و با اضافه كردن قيودى به صورت موضوع معدن شناسى گياه شناسى حيوان شناسى و غيرها در مى آيد و در كيفيت انشعاب علوم اشاره شد كه قسمتى از انشعابات به وسيله محدود كردن دايره موضوع و با افزودن قيودى به عنوان موضوع مادر، حاصل مى شود .

از جمله قيودى كه ممكن است به عنوان موضوع افزوده شود قيد اطلاق است و معنايش اين است كه در آن علم از احكامى گفتگو مى شود كه براى ذات موضوع مطلق و بدون در نظر گرفتن تشخصاتش ثابت و در نتيجه شامل همه افراد موضوع خواهد بود مثلا اگر احكام و خواصى براى مطلق اجسام ثابت بود خواه جسم معدنى باشد يا آلى و خواه گياه باشد يا حيوان يا انسان در اين صورت مى توان موضوع آنها را جسم مطلق قرار داد و اينگونه مسائل را به عنوان علم خاصى مشخص نمود چنانكه حكماء بخش اول طبيعيات را به اين احكام اختصاص داده و آنرا به نام سماع طبيعى يا سمع الكيان مشخص ساخته اند سپس هر دسته از اجسام را به علم خاصى مانند كيهان شناسى معدن شناسى گياه شناسى و حيوان شناسى اختصاص داده اند .

عين اين كار را در مورد انشعابات جزئى علوم نيز مى توان انجام داد مثلا مسائل مربوط به همه حيوانات را علم خاصى قرار داد كه موضوع آن حيوان مطلق يا حيوان بما هو حيوان باشد و سپس احكام خاص به هر نوعى از حيوانات را در علمهاى خاص ديگرى مورد بحث قرار داد .

بدين ترتيب مطلق جسم موضوع بخش طبيعى از فلسفه قديم و جسم مطلق موضوع نخستين بخش از طبيعيات سماع طبيعى و هر يك از اجسام خاص مانند جسم كيهانى جسم معدنى جسم زنده موضوعات كيهان شناسى معدن شناسى و زيست شناسى را تشكيل مى دهند و به همين ترتيب مطلق جسم زنده موضوع علم زيست شناسى عام و جسم زنده مطلق موضوع علمى كه از احكام همه موجودات زنده بحث مى كند و انواع موجودات زنده موضوعات علم زيستى جزئى را تشكيل مى دهند .

در اينجا سؤالى مطرح مى شود و آن اين است كه اگر احكامى مشترك بين چند نوع از انواع موضوع كلى بود ولى شامل همه آنها نمى شد چنين احكامى را بايد در كدام علم مورد بررسى قرار داد مثلا اگر امورى مشترك بين چند نوع از موجودات زنده بود نمى توان آنها را از عوارض جسم زنده مطلق قرار داد زيرا شامل همه موجودات زنده نمى شود و از طرفى طرح كردن آنها در هر يك از علوم جزئى مربوطه هم موجب تكرار مسائل مى گردد در اين صورت كجا بايد آنها را طرح كرد .

پاسخ اين است كه معمولا اينگونه مسائل را نيز در علمى مورد بحث قرار مى دهند كه موضوعش مطلق است و احكام عوارض ذاتيه موضوع مطلق را به اين صورت تعريف مى كنند احكامى كه براى ذات موضوع ثابت مى شود قبل از آنكه مقيد به قيود علوم جزئى گردد و در واقع اين مسامحه در تعريف را بر تكرار مسائل ترجيح مى دهند چنانكه بعضى از فلاسفه در مورد فلسفه اولى يا ما بعد الطبيعه گفته اند كه از احكام و عوارضى بحث مى كند كه براى موجود مطلق يا موجود بما هو موجود ثابت مى شود قبل از آنكه مقيد به قيد طبيعى يا رياضى شود

### مبادى علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل

دانستيم كه در هر علمى از يك سلسله قضاياى متناسب و مرتبط بحث مى شود و در واقع هدف قريب و انگيزه تعليم و تعلم آن علم حل آن قضايا و مسائل يعنى اثبات محمولات آنها براى موضوعاتشان مى باشد پس در هر علمى فرض بر اين است كه موضوعى وجود دارد و مى توان محمولاتى را براى اجزاء يا افراد آن اثبات كرد .

بنابراين پيش از پرداختن به طرح و حل مسائل هر علمى نياز به يك سلسله شناختهاى قبلى وجود دارد مانند:

١- شناخت ماهيت و مفهوم موضوع .

٢- شناخت وجود موضوع .

٣- شناخت اصولى كه به وسيله آنها مسائل آن علم ثابت مى شود .

اين شناختها گاهى بديهى و بى نياز از تبيين و اكتساب است و در اين صورت مشكلى وجود نخواهد داشت ولى گاهى اين شناختها بديهى نيست و احتياج به بيان و اثبات دارد مثلا ممكن است وجود موضوعى مانند روح انسان مورد ترديد واقع گردد و احتمال داده شود كه امرى موهوم و غير حقيقى باشد

در اين صورت بايد وجود حقيقى آن را اثبات كرد همچنين اصولى كه بر اساس آنها مسائل يك علم حل و فصل مى شود ممكن است مورد تشكيك قرار گيرد و لازم باشد كه قبلا آنها اثبات گردند و گرنه نتايجى كه متفرع بر آنها مى شود داراى ارزش علمى و يقينى نخواهد بود . اينگونه مطالب را مبادى علوم مى نامند و آنها را به مبادى تصورى و تصديقى تقسيم مى كنند .

مبادى تصورى كه همان تعاريف و بيان ماهيت اشياء مورد بحث است معمولا در خود علم و به صورت مقدمه مطرح مى شود ولى مبادى تصديقى علوم مختلف اند و غالبا در علوم ديگرى مورد بحث قرار مى گيرند و چنانكه قبلا اشاره كرديم فلسفه هر علمى در واقع علم ديگرى است كه عهده دار بيان و اثبات اصول و مبادى آن علم مى باشد و سرانجام كلى ترين مبادى علوم در فلسفه اولى يا متافيزيك مورد بحث و بررسى واقع مى شوند .

از جمله مى توان از اصل عليت ياد كرد كه در همه علوم تجربى مورد استناد دانشمندان مى باشد (١) و اساسا پژوهشهاى علمى با پذيرفتن قبلى اين اصل انجام مى گيرد زيرا محور آنها را كشف روابط على و معلولى بين پديده ها تشكيل مى دهد ولى خود اين اصل در هيچ علم تجربى قابل اثبات نيست و بحث درباره آن در فلسفه صورت مى پذيرد

### موضوع و مسائل فلسفه

از آنچه گفته شد به دست مى آيد كه بهترين راه براى تعريف يك علم اين است كه موضوع آن مشخص گردد و اگر قيودى دارد دقيقا مورد توجه قرار گيرد سپس مسائل آن علم به عنوان قضايايى كه موضوع مزبور محور آنها را تشكيل مى دهد معرفى گردند .

از سوى ديگر تشخيص موضوع و قيود آن در گرو تعيين مسائلى است كه براى طرح كردن در يك علم منظور شده اند يعنى تا حدودى بستگى به وضع و قرارداد دارد مثلا اگر عنوان موجود را كه عامترين مفاهيم براى امور حقيقى است در نظر بگيريم خواهيم ديد كه همه موضوعات مسائل حقيقى در زير چتر آن قرار مى گيرد و اگر آن را موضوع علمى قرار دهيم شامل همه مسائل علوم حقيقى مى شود و اين علم همان فلسفه به اصطلاح قديم است .

ولى مطرح كردن چنين علم جامع و فراگيرى با اهداف تفكيك علوم سازگار نيست و ناچار بايد موضوعات محدودترى را در نظر بگيريم تا اهداف مزبور تامين شود آموزشگران باستان نخست دو دسته از مسائل نظرى را كه محورهاى مشخصى دارند در نظر گرفته اند

و يك دسته را به نام طبيعيات و دسته ديگر را به نام رياضيات ناميده اند و سپس هر يك را به علوم جزئى ترى تقسيم كرده اند دسته سومى از مسائل نظرى درباره خدا قابل طرح بوده كه آنها را به نام خدا شناسى يا معرفة الربوبيه نامگذارى نموده اند ولى يك دسته از مسائل عقلى نظرى باقى ماند كه موضوع آنها فراتر از موضوعات ياد شده بود و اختصاصى به هيچيك از موضوعات خاص نداشت .

گويا براى اين مسائل نام خاصى را مناسب نديدند و به مناسبت اينكه بعد از طبيعيات مورد بحث قرار مى گرفت آنها را ما بعد الطبيعه يا متافيزيك ناميدند موقعيت اين مسائل نسبت به ساير مسائل علوم نظرى همان موقعيت سماع طبيعى نسبت به علوم طبيعى است و همانگونه كه موضوع آن جسم مطلق قرار داده شده موضوع ما بعد الطبيعه را هم موجود مطلق يا موجود بما هو موجود قرار داده اند تا تنها مسائلى را كه اختصاص به موضوعات علوم خاص ندارد در پيرامون آن مطرح نمايند هر چند همه اين مسائل شامل همه موجودات نشود .

بدين ترتيب علم خاصى به نام ما بعد الطبيعه يا متافيزيك به وجود آمد و بعدا به نام علم كلى يا فلسفه اولى نيز ناميده شد .

چنانكه قبلا اشاره كرديم در عصر اسلامى مسائل متافيزيك با مسائل خدا شناسى درهم ادغام شد و به نام الهيات بالمعنى الاعم نامگذارى گرديد و گاهى به مناسبت مسائل ديگرى مانند مسائل معاد و اسباب سعادت ابدى انسان و حتى پاره اى از مسائل نبوت و امامت نيز به آنها ضميمه شد

چنانكه در الهيات شفاء ملاحظه مى شود و اگر بنا باشد كه همه اين مسائل به عنوان مسائل اصلى يك علم تلقى شود و بعضى از آنها به صورت تطفل و استطراد نباشد بايد موضوع اين علم را خيلى وسيع در نظر گرفت و شايد تعيين موضوع واحد براى چنين مسائل گوناگون كار آسانى نباشد و به همين جهت تلاشهاى مختلفى براى تعيين موضوع و بيان اينكه همه اين محمولات از عوارض ذاتيه آن هستند انجام گرفته گر چه چندان موفقيت آميز نبوده است .

به هر حال امر داير است بين اينكه ساير مسائل نظرى غير از طبيعيات و رياضيات به عنوان علم واحدى در نظر گرفته شود و با تكلف موضوع واحدى براى آنها منظور گردد يا معيار و ملاك همبستگى و وحدت آنها وحدت هدف و غايت قرار داده شود و يا اينكه هر دسته از مسائل كه موضوع مشخصى دارد علم خاصى تلقى گردد و از جمله مسائل كلى وجود تحت عنوان فلسفه اولى مورد بحث واقع شود چنانكه يكى از اصطلاحات خاص فلسفه هم همين است .

به نظر مى رسد كه اين وجه مناسبتر است و بنابراين مسائل مختلفى را كه در فلسفه اسلامى تحت عنوان فلسفه و حكمت مطرح مى شود به صورت چند علم خاص تلقى مى كنيم (٢) و به ديگر سخن سلسله اى از علوم فلسفى خواهيم داشت كه همه آنها در روش تعقلى شريكند

ولى فلسفه را بطور مطلق بر فلسفه اولى اطلاق خواهيم كرد و هدف اصلى اين كتاب هم تبيين مسائل آن است ولى چون اثبات آنها متوقف بر مسائل شناخت مى باشد نخست بحث شناخت شناسى را مطرح مى كنيم سپس به بررسى مسائل هستى شناسى و متافيزيك مى پردازيم

### تعريف فلسفه

بنابراين كه فلسفه را مساوى با فلسفه اولى يا متافيزيك و موضوع آن را موجود مطلق نه مطلق موجود بدانيم مى توانيم آن را به اين صورت تعريف كنيم علمى را كه از احوال موجود مطلق بحث مى كند يا علمى كه از احوال كلى وجود گفتگو مى كند يا مجموعه قضايا و مسائلى كه پيرامون موجود بما هو موجود مطرح مى شود. (٣)

براى فلسفه ويژگيهايى ذكر شده كه مهمترين آنها از اين قرار است:

١- روش اثبات مسائل آن روش تعقلى است بر خلاف علوم تجربى و علوم نقلى ولى اين روش در منطق خدا شناسى روان شناسى فلسفى و بعضى از علوم ديگر مانند فلسفه اخلاق و حتى در رياضيات نيز به كار گرفته مى شود بنابراين نمى توان آنرا ويژه فلسفه اولى دانست .

٢- فلسفه متكفل اثبات مبادى تصديقى ساير علوم است و اين يكى از وجوه نياز ساير علوم به فلسفه مى باشد و از اين روى بنام مادر علوم ناميده مى شود. ٣- در فلسفه معيار باز شناسى امور حقيقى از امور وهمى و اعتبارى به دست مى آيد و از اين روى گاهى هدف اصلى فلسفه شناختن امور حقيقى و تمييز آنها از وهميات و اعتباريات شمرده مى شود ولى بهتر آنست كه آنرا هدف شناخت شناسى بدانيم .

٤- ويژگى مفاهيم فلسفى اين است كه از راه حس و تجربه به دست نمى آيد مانند مفاهيم علت و معلول واجب و ممكن مادى و مجرد اين مفاهيم اصطلاحا معقولات ثانيه فلسفى ناميده مى شوند و توضيح آنها در مبحث شناخت شناسى خواهد آمد .

با توجه به اين ويژگى مى توان دريافت كه چرا مسائل فلسفى تنها با روش تعقلى قابل اثبات است و چرا قوانين فلسفى از راه تعميم قوانين علوم تجربى به دست نمى آيد .

خلاصه

١- مسائل يك علم عبارت است از قضايايى كه موضوعات آنها تحت عنوان جامع كل يا كلى مندرج مى شوند و موضوع علم عبارت است از همان عنوان جامع .

٢- ممكن است يك عنوان موضوع علم عامى قرار گيرد و با اضافه كردن قيودى به آن موضوعات علوم خاصى در قلمرو آن علم عام پديد آيد و از جمله اين قيود قيد اطلاق است مثلا مطلق جسم موضوع علم عام طبيعى و جسم مطلق موضوع سماع طبيعى و جسمهاى مقيد موضوعات ساير علوم خاص طبيعى را تشكيل مى دهند .

٣- پيش از ورود در مباحث هر علمى لازم است موضوع آن علم شناخته شود و وجود آن اثبات گردد اگر بديهى نباشد و همچنين لازم است اصولى كه اثبات مسائل آن علم متوقف بر آنها است شناخته شوند و اين همه را مبادى تصورى و تصديقى علم مى نامند .

٤- كلى ترين مبادى علوم در فلسفه اولى مورد بحث قرار مى گيرند .

٥- موضوع فلسفه به عنوان علم عامى كه شامل همه علوم حقيقى مى شود [مطلق موجود] است ولى موضوع فلسفه به معناى اخص (= متافيزيك) [موجود مطلق] است و مسائل آن قضايايى هستند كه اختصاص به نوع خاصى از موجودات ندارند .

٦- فلسفه به معناى اخص عبارت است از علمى كه از احوال كلى وجود و به عبارت ديگر از احوال موجود بما هو موجود بحث مى كند .

٧- مفاهيم فلسفه از قبيل معقولات ثانيه فلسفى هستند كه از راه حس و تجربه حسى به دست نمى آيند و از اين روى مسائل آن با روش تجربى قابل اثبات نيستند و نمى توان قوانين فلسفى را از تعميم قوانين علوم تجربى به دست آورد .

٨- در فلسفه معيار بازشناسى حقايق از وهميات و اعتباريات به دست مى آيد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- البته بايد پوزيتويستها را استثنا كرد زيرا ايشان معتقدند كه پژوهش علمى فقط در راه كشف چگونگى تحقق پديده ها انجام مى گيرد نه در راه كشف چرايى آنها و اصولا مفاهيم علت و معلول و مانند آنها را مفاهيمى متافيزيكى و غير علمى به حساب مى آورند.

٢- اين مطلب را مى توان از بعضى از سخنان صدر المتالهين بخصوص در اوائل سفر سوم الهيات بالمعنى الاخص و سفر چهارم علم النفس از اسفار استظهار كرد.

٣- انتخاب واژه موجود به جاى وجود اين مزيت را دارد كه با قول كسانى كه قائل به اصالت ماهيت هستند هم كاملا سازگار است و پيش از آنكه اصالت وجود اثبات شود مناسبتر اين است كه موضوع فلسفه چيزى قرار داده شود كه با هر دو قول بسازد.

## درس هفتم - موقعيت فلسفه

شامل:

ماهيت مسائل فلسفی، مبادى فلسفه، هدف فلسفه

### ماهيت مسائل فلسفى

در درس گذشته تعريفى براى فلسفه ارائه شد و اجمالا به دست آمد كه اين علم از احوال كلى وجود بحث مى كند ولى اين مقدار كافى نيست كه به ماهيت مسائل فلسفى پى ببريم البته شناخت دقيق اين مسائل هنگامى حاصل مى شود كه عملا به بررسى تفصيلى آنها بپردازيم و طبعا هر چه بيشتر در اعماق آنها غور كنيم و احاطه بيشترى پيدا نماييم حقيقت آنها را بهتر درخواهيم يافت ولى قبل از شروع هم اگر بتوانيم دورنماى روشنترى از آنها داشته باشيم بهتر مى توانيم فوايد فلسفه را درك كرده با بصيرت و بينش بيشتر و با شوق و علاقه افزونترى به آموختن آن اقدام كنيم .

براى اين منظور نخست با ذكر نمونه اى از مسائل ديگر علوم فلسفى شروع كرده به تفاوت آنها با مسايل ساير علوم اشاره مى كنيم آنگاه به بيان ماهيت فلسفه نخستين و ويژگيهاى مسائل آن مى پردازيم .

براى هر انسانى اين سؤال اساسى و حياتى مطرح است كه آيا زندگى او با مرگ پايان مى يابد و بعد از آن جز اجزاء متلاشى شده بدنش چيزى باقى نمى ماند يا پس از مرگ هم حياتى خواهد داشت .

روشن است كه پاسخ اين سؤال از عهده هيچيك از علوم تجربى مانند فيزيك، شيمى، زمين شناسى، گياه شناسى، زيست شناسى و مانند آنها برنمى آيد چنانكه محاسبات رياضى و معادلات جبرى هم پاسخى براى اين سؤال ندارند پس علم ديگرى لازم است كه با روش ويژه خود به بررسى اين مساله و مانند آن بپردازد و روشن كند كه آيا انسان همين بدن مادى است يا حقيقت نامحسوس ديگرى به نام روح دارد و به فرض وجود روح؛ آيا پس از مرگ قابل بقاء است يا نه .

بديهى است بررسى اينگونه مسائل با روش علوم تجربى ميسر نيست بلكه بايد براى حل آنها از روش تعقلى بهره گيرى شود و طبعا علم ديگرى مى بايد كه چنين مسائل غير تجربى را مورد بررسى قرار دهد و آن علم النفس يا روانشناسى فلسفى است . همچنين مسائل ديگرى از قبيل اراده و اختيار كه اساس مسئوليت انسان را تشكيل مى دهد بايد در اين علم اثبات شود .

وجود چنين علمى و ارزش راه حلهايى كه ارائه مى دهد در گرو اثبات وجود عقل و ارزش شناختهاى عقلانى است پس بايد علم ديگرى نيز باشد كه به بررسى انواع شناخت و ارزيابى آنها بپردازد تا معلوم شود كه ادراكات عقلى چيست و چه ارزشى را مى تواند داشته باشد و چه مسائلى را مى تواند حل كند و آن نيز يكى ديگر از علوم فلسفى است كه شناخت شناسى ناميده مى شود .

در زمينه علوم عملى مانند اخلاق و سياست هم مسائل اساسى و مهمى وجود دارد كه حل آنها از عهده علوم تجربى برنمى آيد و از جمله آنها شناختن حقيقت خير و شر و خوب و بد اخلاقى و ملاك تعيين و تمييز افعال شايسته و ناشايسته است بررسى اينگونه مسائل هم نيازمند به علم يا علوم فلسفى خاصى است كه آنها هم به نوبه خود نيازمند به شناخت شناسى خواهند بود .

با دقت بيشتر معلوم مى شود كه اين مسائل با يكديگر ارتباط دارند و مجموعا با مسائل خدا شناسى بستگى پيدا مى كنند خدايى كه روح و بدن انسان و همه موجودات جهان را آفريده است خدايى كه جهان را با نظم خاصى اداره مى كند خدايى كه انسان را مى مى راند و بار ديگر براى پاداش و كيفر زنده مى سازد پاداش و كيفرى كه به كارهاى خوب و بد تعلق مى گيرد كارهاى خوب و بدى كه با اراده و اختيار انجام گرفته باشد و ... .

شناخت خداى متعال و صفات و افعال او سلسله مسائلى را تشكيل مى دهد كه در علم خدا شناسى [الهيات بالمعنى الاخص] مورد بررسى قرار مى گيرد .

اما همه اين مسائل مبتنى بر يك سلسله مسائل كلى تر و عمومى ترى است كه قلمرو آنها امور حسى و مادى را نيز در برمى گيرد از اين قبيل: موجودات در پيدايش و بقاء خودشان نيازمند به يكديگرند و ميان آنها رابطه فعل و انفعال تاثير و تاثر و عليت و معلوليت برقرار است، همه موجوداتى كه در تيررس حس و تجربه انسان قرار دارند زوال پذيرند ولى بايد موجود ديگرى باشد كه امكان زوال نداشته باشد و بلكه به هيچ وجه عدم و نقص راهى به سوى او نيابد دايره هستى منحصر به موجودات مادى و محسوس و همچنين منحصر به موجودات متغير و متحول و متحرك نيست بلكه انواع ديگرى از موجودات هستند كه اين ويژگيها را ندارند و نيازى به زمان و مكان هم نخواهند داشت .

بحث درباره اينكه آيا لازمه هستى تغير و تحول و زوال پذيرى و وابستگى است يا نه و به ديگر سخن آيا موجود ثابت و زوال ناپذير و مستقل و ناوابسته هم داريم يا نه بحثى است كه پاسخ مثبت آن به تقسيم موجود به مادى و مجرد ثابت و متغير واجب الوجود و ممكن الوجود و ... مى انجامد

و تا اينگونه مسائل حل نشود و مثلا وجود واجب و مجردات ثابت نشود علوم خدا شناسى و روانشناسى فلسفى و مانند آنها پايه و اساسى نخواهند داشت و نه تنها اثبات اين مسائل محتاج به استدلالات عقلى است بلكه اگر كسى بخواهد آنها را ابطال كند نيز ناگزير است كه روش تعقلى را به كار گيرد زيرا همانگونه كه حس و تجربه به خودى خود توان اثبات اين امور را ندارد توان نفى و ابطال آنها را هم نخواهد داشت .

بدين ترتيب روشن شد كه براى انسان يك سلسله مسائل مهم و اصولى مطرح است كه هيچيك از علوم خاص حتى علوم خاص فلسفى پاسخگوى آنها نيستند و بايد علم ديگرى براى بررسى آنها وجود داشته باشد و آن همان متافيزيك يا علم كلى يا فلسفه نخستين است كه موضوع آن اختصاصى به هيچيك از انواع موجودات و ماهيات متعين و مشخص ندارد و ناچار بايد موضوع آن را كلى ترين مفاهيمى قرار داد كه قابل صدق بر همه امور حقيقى و عينى باشد و آن عنوان "موجود" است

البته نه موجود از آن جهت كه مثلا مادى است و نه از آن جهت كه مجرد است بلكه از آن جهت كه موجود است يعنى موجود مطلق يا موجود بما هو موجود و چنين علمى جا دارد كه مادر علوم ناميده شود

### مبادى فلسفه

در درس قبل گفته شد كه پيش از پرداختن به حل مسائل هر علمى بايد مبادى آن علم مورد شناسايى قرار گيرند اينك سؤالى مطرح مى شود كه مبادى فلسفه چيست و در چه علمى بايد تبيين شود .

پاسخ اين است كه شناخت مبادى تصورى علوم يعنى شناخت مفهوم و ماهيت موضوع علم و مفاهيم موضوعات مسائل آن معمولا در خود علم حاصل مى شود به اين صورت كه تعريف موضوع را در مقدمه كتاب و تعريف موضوعات جزئى مسائل را در مقدمه هر مبحثى بيان مى كنند اما موضوع فلسفه موجود و مفهوم آن بديهى و بى نياز از تعريف است و از اين روى فلسفه نيازى به اين مبدا تصورى ندارد و اما موضوعات مسائل آن مانند ساير علوم در صدر هر مبحثى تعريف مى شود .

و اما مبادى تصديقى علوم بر دو قسم است يكى تصديق به وجود موضوع و ديگرى اصولى كه براى اثبات و تبيين مسائل علم از آنها استفاده مى شود اما وجود موضوع فلسفه احتياج به اثبات ندارد زيرا اصل هستى بديهى است و براى هيچ عاقلى قابل انكار نيست دست كم هر كسى به وجود خودش آگاه است و همين قدر كافى است كه بداند مفهوم موجود مصداقى دارد آنگاه درباره ساير مصاديق به بحث و تحقيق بپردازد و بدين ترتيب مسئله اى براى فلسفه پديد مى آيد كه سوفيستها و شكاكان و ايدآليستها از يك سو و ديگر فلاسفه از سوى ديگر در آن اختلاف دارند .

و اما قسم دوم از مبادى تصديقى يعنى اصولى كه مبناى اثبات مسائل قرار مى گيرند نيز به دو دسته تقسيم مى شوند يكى اصول نظرى غير بديهى كه بايد در علوم ديگرى اثبات گردد و به نام اصول موضوعه ناميده مى شود و چنانكه قبلا اشاره شد كلى ترين اصول موضوعه در فلسفه اولى اثبات مى گردد

يعنى پاره اى از مسائل فلسفه اصول موضوعه ساير علوم را اثبات مى كنند و خود فلسفه اولى اساسا نيازى به چنين اصول موضوعه اى ندارد هر چند ممكن است در ديگر علوم فلسفى مانند خدا شناسى و روانشناسى فلسفى و فلسفه اخلاق از اصولى استفاده شود كه در فلسفه نخستين يا ديگر علوم فلسفى و يا حتى در علوم تجربى ثابت شده باشد .

دسته دوم از اصول قضاياى بديهى و بى نياز از اثبات و تبيين است مانند قضيه محال بودن تناقض و مسائل فلسفه اولى فقط نياز به چنين اصولى دارند ولى اين اصول احتياجى به اثبات ندارند تا در علم ديگرى اثبات شوند بنابراين فلسفه نخستين احتياجى به هيچ علمى ندارد خواه علم تعقلى باشد

يا تجربى يا نقلى و اين يكى از ويژگيهاى مهم اين علم مى باشد البته بايد علم منطق و همچنين شناخت شناسى را استثناء كرد نظر به اينكه استدلال براى اثبات مسائل فلسفى بر اساس اصول منطقى انجام مى گيرد و نيز مبتنى بر اين اصل است كه حقايق فلسفى قابل شناخت عقلانى مى باشد يعنى وجود عقل و توان آن بر حل مسائل فلسفى مفروغ عنه است

ولى مى توان گفت آنچه مورد نياز اساسى فلسفه است همان اصول بديهى منطق و شناخت شناسى است كه در واقع نمى توان آنها را مسائل و محتاج به اثبات بشمار آورد و بياناتى كه درباره آنها مى شود در حقيقت بيانات تنبيهى است توضيح بيشتر اين مطلب در درس يازدهم خواهد آمد

### هدف فلسفه

هدف نزديك و غايت قريب و بى واسطه هر علمى آگاهى انسان از مسائلى است كه در آن علم مطرح مى شود و سيراب كردن عطشى است كه بشر بالفطره نسبت به فهميدن و دانستن حقايق دارد زيرا يكى از غرايز اصيل انسان غريزه حقيقت جويى يا حس كنجكاوى سيرى ناپذير و مرز ناشناس است و ارضاء اين غريزه يكى از نيازهاى روانى وى را بر طرف مى كند هر چند اين غريزه در همه افراد بطور يكسان بيدار و فعال نيست ولى در هيچ فردى هم كاملا خفته و بى اثر نمى باشد .

ولى معمولا هر علمى فوايد و نتايجى دارد كه مع الواسطه بر آن مترتب مى شود و به نحوى در زندگى مادى و معنوى و ارضاء ساير خواستهاى طبيعى و فطرى انسان اثر مى گذارد مثلا علوم طبيعى زمينه را براى بهره بردارى بيشتر از طبيعت و بهزيستى مادى فراهم مى كنند و با يك واسطه با زندگى طبيعى و حيوانى انسان مربوط مى شوند و علوم رياضى با دو واسطه ما را به اين هدف مى رسانند هر چند ممكن است بنحو ديگرى در زندگى معنوى و بعد انسانى بشر هم اثر بگذارند و آن هنگامى است كه با شناختهاى فلسفى و الهى و توجهات قلبى و عرفانى توام شوند و پديده هاى طبيعت را به صورت آثار قدرت و عظمت و حكمت و رحمت الهى ارائه دهند .

رابطه علوم فلسفى با بعد معنوى و انسانى بشر نزديكتر از رابطه علوم طبيعى است و چنانكه اشاره كرديم علوم طبيعى هم به كمك علوم فلسفى با بعد معنوى انسان ارتباط مى يابند اين رابطه بيش از همه در خدا شناسى و سپس در روانشناسى فلسفى و فلسفه اخلاق تجلى مى كند زيرا فلسفه الهى است كه ما را با خداى متعال آشنا مى كند و ما را از صفات جمال و جلال وى آگاه مى سازد و زمينه ارتباط ما را با منبع علم و قدرت و جمال بى نهايت فراهم مى نمايد و علم النفس فلسفى است كه شناخت روح و صفات و ويژگيهاى آنرا ميسر مى كند و ما را از جوهر انسانيت آگاه مى سازد و بينش ما را نسبت به حقيقت خودمان وسعت مى بخشد و به فراسوى طبيعت و ماوراى مرزهاى محدود زمان و مكان رهنمون مى گردد و به ما مى فهماند كه زندگى انسان محدود و محصور در چارچوبه تنگ و تاريك زندگى مادى و دنيوى نيست و فلسفه اخلاق و علم اخلاق است كه راههاى كلى آراستن و پيراستن روح و دل و كسب سعادت ابدى و كمال نهائى را نشان مى دهد .

اما چنانكه قبلا اشاره كرديم به دست آوردن همه اين معارف ارزنده و جانشين ناپذير در گرو حل مسائل شناخت شناسى و هستى شناسى است پس فلسفه اولى كليد گنجهاى شايگان و پايان ناپذيرى است كه خوشبختى و بهره مندى جاودانى را نويد مى دهد و ريشه پر بركت شجره طيبه اى است كه انواع فضايل عقلى و روحى و كمالات بى كران معنوى و الهى را به بار مى آورد و بزرگترين نقش را در فراهم كردن زمينه تكامل و تعالى انسان ايفاء مى نمايد .

افزون بر اين فلسفه كمك شايانى به طرد وساوس شيطانى و رد مكتبهاى مادى و الحادى انجام مى دهد و شخص را در برابر كژانديشى ها و لغزشها و انحرافات فكرى مصون مى دارد و او را در ميدان نبرد عقيدتى به سلاح شكست ناپذيرى مسلح مى سازد و به وى توان دفاع از بينشها و گرايشهاى صحيح و حمله و هجوم بر افكار باطل و نادرست مى بخشد . بنابراين فلسفه علاوه بر نقش اثباتى و سازنده ی بى نظير داراى نقش دفاعى و تهاجمى بى بديلى نيز هست و در گسترش فرهنگ اسلامى و ويرانى فرهنگهاى ضد اسلامى فوق العاده مؤثر مى باشد .

خلاصه

١- براى هر انسان آگاهى يك سلسله مسائل اصولى و بنيادى مطرح است كه علوم طبيعى و رياضى پاسخگوى آنها نيستند و تنها علوم فلسفى عهده دار حل و تبيين آنها مى باشند .

٢- علوم فلسفى به نوبه خود متكى بر شناخت شناسى و هستى شناسى بوده حل نهائى و ريشه اى مسائل خود را مديون فلسفه و متافيزيك هستند .

٣- موضوع فلسفه اولى هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجى بديهى و بى نياز از تعريف و اثبات است .

٤- مبادى تصديقى فلسفه را فقط بديهيات اوليه تشكيل مى دهند كه آنها هم نيازى به اثبات ندارند .

٥- بنابراين فلسفه نخستين يا متافيزيك تنها علمى است كه مبادى خود را مديون هيچ علم ديگرى نيست بلكه ساير علوم اند كه براى اثبات مبادى تصديقى نيازمند به آن مى باشند و از اين روى بجا است كه آنرا مادر علوم بناميم .

٦- هدف نزديك هر علمى ارضاء خواست حقيقت جويى انسان در محدوده مسائل همان علوم است ولى هر علمى مى تواند به نحوى در شؤون مادى و معنوى انسان مؤثر باشد و هدفهاى با واسطه ديگرى را نيز داشته باشد .

٧- علوم طبيعى نقش مهمى را در بهزيستى مادى انسان ايفاء مى كنند و علوم رياضى وسيله اى براى پيشرفت و تكامل آنها به شمار مى روند و با كمك علوم الهى مى توانند در بعد معنوى انسان نيز مؤثر باشند .

٨- رابطه علوم فلسفى با بعد معنوى انسان نزديكتر است ولى همه آنها نيازمند به فلسفه اولى هستند از اين روى ما بعد الطبيعه را مى توان كليد تكاملات معنوى و سعادت جاودانى بشر به حساب آورد

## درس هشتم - روش تحقيق در فلسفه

شامل:

ارزيابى روش تعقلى، تمثيل و استقراء و قياس ،روش تعقلى و روش تجربى، نتيجه گيرى، قلمرو روش تعقلى و روش تجربى

### ارزيابى روش تعقلى

در درسهاى گذشته مكررا گفته شد كه مسائل فلسفى را بايد با روش تعقلى مورد بررسى قرار داد و روش تجربى در اين زمينه كارآيى ندارد ولى كسانى كه كمابيش تحت تاثير انديشه هاى پوزيتويستى واقع شده اند چنين مى پندارند كه اين ويژگى مايه نقص و كم بهايى انديشه هاى فلسفى مى شود به گمان اينكه روش تجربى تنها روش علمى و يقين آور است و با روش تعقلى به هيچ نتيجه قطعى نمى توان رسيد .

بر اين اساس بعضى فلسفه را دوران كودكى علوم پنداشته اند و وظيفه آن را ارائه فرضيه هايى براى حل مشكلات علمى قلمداد كرده اند (١) و حتى كارل ياسپرس فيلسوف اگزيستانسياليست آلمانى مى نويسد فلسفه دانش قطعى به دست نمى دهد و به محض اينكه شناختى با دلايل قطعى نزد همه مسلم گشت و مقبول افتاد ديگر آن شناخت معرفتى فلسفى محسوب نمى گردد بلكه فى الحال به معرفت علمى تبديل مى يابد. (٢)

بعضى ديگر از افرادى كه مرعوب پيشرفتهاى علمى و صنعتى غرب شده اند چنين استدلال مى كنند كه دانشمندان مغرب زمين هنگامى به پيشرفتهاى علمى چشمگير و روز افزون نائل شدند كه روش قياسى و تعقلى را رها كردند و روش استقرائى و تجربى را به كار گرفتند و مخصوصا از زمانى كه فرانسيس بيكن بر روش تجربى تاكيد كرد اين سير تكاملى شتاب گرفت و اين بهترين دليل بر برترى روش تجربى بر روش تعقلى است .

متاسفانه بعضى از نوانديشان و تقليدپيشگان مسلمان هم كه اين استدلال را باور كرده اند در صدد برآمده اند كه مدال افتخار آنرا به سينه دانشمندان اسلامى نصب كنند كه گويا با الهام گرفتن از قرآن كريم به مقابله و معارضه با فرهنگ يونانى پرداختند و روش استقرائى و تجربى را جايگزين روش قياسى و تعقلى نمودند و بعدها نفوذ فرهنگ اسلامى در اروپا موجب بيدارى دانشمندان غربى و آگاهى از اين روش پيروزى آفرين گرديد .

اين توهمات كار را به آنجا كشانيده كه بعضى از ناآگاهان چنين پنداشته اند كه روش تحقيقى كه قرآن كريم براى حل همه مسائل ارائه مى دهد همان روش تجربى و تحققى پوزيتويستى است و حتى مسائل خدا شناسى و فقه و اخلاق را هم بايد با همين روش بررسى كرد .

البته از كسانى كه چشم خود را فقط به داده هاى حسى دوخته و از ماوراى ادراكات حسى بسته اند و در واقع منكر نيروى تعقل و ادراكات عقلى شده اند و مفاهيم عقلى و متافيزيكى را پوچ و بى معنى مى شمرند جاى تعجبى نيست كه جايگاهى براى فلسفه در ميان علوم انسانى قائل نباشند

و تنها نقش آن را توضيح پاره اى از اصطلاحات رايج در زبانها بدانند و منزلت آن را تا حد زبانشناسى تنزل دهند و يا وظيفه آنرا ارائه فرضيه هايى براى حل مسائل علوم معرفى كنند ولى بسيار جاى تاسف است كه كسانى بنام مسلمان و آشنا با قرآن چنين انحرافات و انحطاطهاى فكرى را به قرآن كريم نسبت دهند و آنرا مايه افتخار اسلام و دانشمندان مسلمان قلمداد كنند .

ما در اينجا قصد نقادى انديشه هاى پوزيتويستى كه اساس اين پندارها را تشكيل مى دهند نداريم و در بحثهاى تطبيقى كمابيش به آن پرداخته ايم (٣) ولى لازم مى دانيم توضيحى پيرامون روش تعقلى و روش تجربى بدهيم تا بى مايگى سخنانى كه در اين زمينه گفته شده آشكار شود

### تمثيل و استقراء و قياس

تلاش براى كشف مجهولى با استفاده از معلوم ديگر به سه صورت انجام مى گيرد .

١- سير از جزئى به جزئى ديگر يعنى دو موضوعى كه مشابه يكديگرند و حكم يكى از آنها معلوم است همان حكم را براى ديگرى اثبات كنيم به استناد شباهتى كه ميان دو موضوع وجود دارد چنانكه اگر دو نفر شبيه هم باشند و يكى از ايشان باهوش باشد بگوييم آن ديگرى هم باهوش است اين كار را به اصطلاح منطقى تمثيل و به اصطلاح فقهى قياس مى گويند بديهى است كه صرف مشابهت دو موضوع موجب يقين به اشتراك حكم آنها نمى شود و از اين روى تمثيل مفيد يقين نيست و ارزش علمى ندارد .

٢- سير از جزئى به كلى يعنى با بررسى افراد يك ماهيت و يافتن خاصيت مشتركى بين آنها حكم كنيم كه خاصيت مزبور براى آن ماهيت ثابت و در همه افراد آن تحقق دارد اين كار را در اصطلاح منطق استقراء مى نامند و آن را بر دو قسم تقسيم مى كنند استقراء تام و استقراء ناقص .فرض استقراء تام در جايى است كه همه افراد موضوع بررسى و خاصيت مشترك در همه آنها ديده شده باشد و روشن است كه چنين كارى عملا ميسر نيست زيرا اگر همه افراد همزمان يك ماهيت هم قابل بررسى باشند هيچگاه نمى توان افراد گذشته و آينده آنرا مورد تحقيق قرار داد و دست كم چنين احتمالى باقى خواهد ماند كه در گذشته يا آينده نيز افرادى براى اين ماهيت بوجود آمده باشد يا بوجود بيايد .

استقراء ناقص اين است كه افراد بسيارى از يك ماهيت مورد مشاهده قرار گيرد و خاصيت مشترك بين آنها به همه افراد ماهيت نسبت داده شود ولى چنين سير فكرى موجب يقين نخواهد شد زيرا همواره چنين احتمالى هر قدر هم ضعيف باشد وجود دارد كه بعضى از افرادى كه مورد بررسى قرار نگرفته اند داراى اين خاصيت نباشند .

بنابراين از استقراء هم نمى شود عملا نتيجه يقينى و غير قابل ترديد گرفت .

٣ سير از كلى به جزئى يعنى نخست محمولى براى يك موضوع كلى ثابت شود و بر اساس آن حكم جزئيات موضوع معلوم گردد چنين سير فكرى كه در منطق قياس ناميده مى شود با شرايطى مفيد يقين مى باشد يعنى در صورتى كه مقدمات آن يقينى باشند و قياس هم به شكل صحيحى تنظيم شده باشد منطقيين بخش مهمى از منطق كلاسيك را به بيان شرايط ماده و صورت قياس يقينى برهان اختصاص داده اند .

درباره قياس اشكال معروفى هست كه اگر حكم بطور كلى معلوم باشد ثبوت آن براى همه افراد موضوع هم معلوم خواهد بود و ديگر نيازى به تشكيل قياس نيست و علماء منطق پاسخ داده اند كه حكم در كبرى بطور اجمال معلوم است و در نتيجه بطور تفصيل معلوم مى شود (٤) و تامل در مسائل رياضى و راه حلهاى آنها نشان مى دهد كه قياس تا چه اندازه كارآيى دارد زيرا روش رياضيات روش قياسى است و اگر اين روش كارآيى نداشت هيچ مسئله رياضى بر اساس قواعد رياضيات قابل حل نبود .

نكته اى كه لازم است در اينجا خاطرنشان كنيم اين است كه در تمثيل و استقراء هم يك قياس ضمنى وجود دارد نهايت اين است كه اين قياس در تمثيل و استقراء، ناقص برهانى نيست و از اين جهت آنها مفيد يقين نيستند و اگر چنين قياس ضمنى نبود هيچ استنتاجى هر چند بطور ظنى صورت نمى گرفت قياس ضمنى تمثيل اين است اين حكم براى احد المتشابهين ثابت است و هر حكمى كه براى احد المتشابهين ثابت باشد براى ديگرى هم ثابت خواهد بود و چنانكه ملاحظه مى شود؛ كبراى اين قياس يقينى نيست نظير اين قياس ظنى در استقراء ناقص هم وجود دارد يعنى چنين كبرايى در آن نهفته است كه هر حكمى براى افراد بسيار از ماهيتى ثابت باشد براى همه افراد آن ثابت خواهد بود حتى اگر استقراء را از راه حساب احتمالات هم معتبر بدانيم باز هم نيازمند به قياسى خواهد بود همچنين قضاياى تجربى براى اينكه به صورت قضاياى كلى درآيند نيازمند به قياسى هستند كه در كتب منطق توضيح داده شده است .

حاصل آنكه استدلال براى يك مسئله هميشه به صورت سير از كلى به جزئى است نهايت اين است كه اين سير فكرى گاهى با صراحت و روشنى انجام مى گيرد مانند قياس منطقى و گاهى بطور ضمنى مانند تمثيل و استقراء و گاهى مفيد يقين است مانند قياس برهانى و استقراء تام و گاهى يقين آور نيست مانند قياسات جدلى و خطابى و تمثيل و استقراء ناقص

### روش تعقلى و روش تجربى

چنانكه اشاره شد قياس هنگامى يقين آور است كه علاوه بر داشتن شكل صحيح و واجد شرايط منطقى هر يك از مقدمات آن هم يقينى باشد و قضاياى يقينى اگر خودشان بديهى نباشند ناگزير بايد منتهى به بديهيات شوند يعنى از قضايايى استنتاج شده باشند كه نيازى به استدلال ندارند .منطقيين بديهيات را به دو دسته كلى تقسيم كرده اند بديهيات اوليه و بديهيات ثانويه و يكى از اقسام بديهيات ثانويه را مجربات مى دانند يعنى قضايايى كه از راه تجربه به دست آمده است طبق نظر ايشان تجربه روشى در مقابل روش قياسى نيست و علاوه بر اينكه خودش مشتمل بر قياسى است مى تواند يكى از مقدمات قياس ديگر را تشكيل دهد بنابراين نه مرادف قرار دادن استقراء و تجربه صحيح است و نه مقابل قرار دادن تجربه با قياس .

البته تجربه اصطلاحات متعدد ديگرى دارد كه در اينجا مجال توضيح آنها نيست و اما مقابل قرار دادن روش تجربى با روش تعقلى مبنى بر اين است كه روش تعقلى را مخصوص قياسى بدانيم كه از مقدمات عقلى محض تشكيل مى يابد مقدماتى كه يا از بديهيات اوليه است يا منتهى به آنها مى شود

نه به تجربيات مانند همه قياسهاى برهانى كه در فلسفه اولى و رياضيات و بسيارى از مسائل علوم فلسفى بكار گرفته مى شود و فرق آن با روش تجربى به اين نيست كه در يكى از قياس استفاده مى شود و در ديگرى از استقراء بلكه فرق آنها به اين است كه تكيه گاه روش تعقلى فقط بديهيات اوليه است ولى تكيه گاه روش تجربى مقدمات تجربى است كه از بديهيات ثانويه شمرده مى شود و اين نه تنها موجب نقصى براى روش تعقلى نيست بلكه بزرگترين امتياز آن بشمار مى رود

### نتيجه گيرى

با توجه به نكاتى كه در اينجا بطور اجمال و اختصار ذكر شد روشن مى شود كه سخنان نقل شده تا چه اندازه بى مايه و دور از حقيقت است زير

اول مرادف قرار دادن تجربه و استقراء صحيح نيست .

ثاني مقابل قرار دادن روش تجربى با روش قياسى نادرست است .

ثالث نه استقراء مستغنى از قياس است و نه تجربه .

رابع روش تعقلى و روش تجربى هر دو در قياسى بودن شريكند و امتياز روش تعقلى به اين است كه تكيه گاه آن بديهيات اوليه است بر خلاف روش تجربى كه تكيه گاهش تجربيات مى باشد يعنى مقدماتى كه ارزش آنها هيچگاه به پايه ارزش بديهيات اوليه نمى رسد .

يادآور مى شويم كه اين مطالب نياز به توضيحات و تحقيقات بيشترى دارد و بعضى از مبانى منطق كلاسيك قابل مناقشه مى باشد و ما در اينجا به اندازه ضرورت و براى رفع پاره اى از توهمات اشاره اى به مطالب مورد حاجت كرديم

### قلمرو روش تعقلى و روش تجربى

روش تعقلى با وجود مزيتى كه بر روش تجربى دارد در همه علوم كارآيى ندارد چنانكه روش تجربى هم قلمرو خاص خود را دارد و در فلسفه و رياضيات كاربردى ندارد .

البته اين مرزبندى ميان قلمرو روشها يك امر قراردادى نيست بلكه مقتضاى طبيعت مسائل علوم است نوع مسائل علوم طبيعى اقتضا دارد كه براى حل آنها از روش تجربى و از مقدماتى كه از راه تجربه حسى به دست مى آيد استفاده شود زيرا مفاهيمى كه در اين علوم بكار مى رود و موضوع و محمول قضاياى آنها را تشكيل مى دهد مفاهيمى است كه از محسوسات گرفته مى شود و طبعا اثبات آنها هم نياز به تجارب حسى دارد .

مثلا هر فيلسوفى هر قدر به مغز خود فشار بياورد نمى تواند با تحليلات عقلى و فلسفى كشف كند كه اجسام از ملكولها و اتمها تشكيل شده اند و تركيب كردن چه عناصرى موجب پيدايش چه مواد شيميايى مى شود و چه خواصى بر آنها مترتب مى گردد يا موجودات زنده از چه موادى تشكيل يافته اند

و حيات آنها در گرو چه شرايط مادى است و چه چيزهايى موجب بيمارى حيوان و انسان مى شود و امراض گوناگون به چه وسايلى معالجه و درمان مى گردد پس اين گونه مسائل و هزاران مسئله مانند آنها را تنها با روش تجربى مى توان حل كرد .

از سوى ديگر مسائلى كه مربوط به مجردات و امور غير مادى است هرگز با تجربيات حسى حل نمى شود و حتى نفى آنها هم از علوم تجربى ساخته نيست مثلا با كدام تجربه حسى و در كدام آزمايشگاهى و بوسيله كدام ابزار علمى مى توان روح و مجردات را كشف يا نبودن آنها را اثبات كردو بالاتر قضاياى فلسفه اولى است كه از معقولات ثانيه فلسفى تشكيل يافته يعنى از مفاهيمى كه با كندوكاوهاى ذهنى و تحليلات عقلى بدست مى آيد و اثبات و نفى ارتباط و اتحاد آنها هم تنها بوسيله عقل امكان پذير است پس اينگونه مسائل را بايد با روش تعقلى و با اتكاء به بديهيات عقلى حل كرد .

و از اينجا بى مايگى سخن كسانى روشن مى شود كه بين قلمرو روشهاى تعقلى و تجربى خلط مى كنند و مى كوشند كه برترى روش تجربى را بر روش تعقلى اثبات نمايند و چنين مى پندارند كه فلاسفه قديم تنها روش تعقلى را به كار مى گرفته اند و از اين روى چندان موفقيتى در اكتشافات علمى نداشته اند در صورتى كه پيشينيان هم در علوم طبيعى از روش تجربى استفاده مى كرده اند و از جمله ارسطو به كمك اسكندر مقدونى باغ بزرگى در آتن تهيه كرده و به پرورش انواع نباتات و حيوانات پرداخته بود

و شخصا حالات و خواص آنها را مورد مشاهده و تجربه قرار مى داد و پيشرفت سريع دانشمندان جديد را بايد مرهون كشف ابزارهاى علمى جديد و اهتمام ايشان به مسائل طبيعى و مادى و تمركز فكر و انديشه ايشان در اكتشاف و اختراع دانست نه در اعراض از روش تعقلى و جايگزين ساختن روش تجربى.

ناگفته نماند كه فلاسفه باستان در مواردى كه وسايل و ابزار تجربه براى حل مساله مطلوبشان كافى نبوده مى كوشيده اند كه با طرح فرضيه هايى اين كمبود را جبران كنند و احيانا براى تاييد يا تبيين آن فرضيه ها از روش تعقلى استمداد مى كرده اند

ولى اين كار معلول خامى انديشه فلسفى و نارسايى ابزارهاى تجربى بوده نه نشانه بى اعتنايى به روش تجربى و كم بها دادن به آن و نه دليل اينكه وظيفه فلسفه ارائه فرضيات است و وظيفه علم اثبات آنها با روش علمى و اصولا در آن عصر مرزى بين علم و فلسفه وجود نداشته و همه علوم تجربى هم اجزائى از فلسفه به شمار مى رفته است.

خلاصه

١- بعضى از كسانى كه تحت تاثير انديشه هاى پوزيتويستى واقع شده اند چنين پنداشته اند كه تنها روش علمى و يقين آور روش تجربى است و چون اين روش در فلسفه كارآيى ندارد از اين روى مسائل فلسفى قابل حل علمى و يقينى نخواهد بود .

٢- بعضى از نوانديشان مسلمان نيز به پيروى از آنان بر اهميت روش تجربى تاكيد كرده و آن را به قرآن و اسلام نسبت داده اند و حتى راه اثبات مسائل دينى اعم از اعتقادى و عملى را روش تجربى قلمداد كرده اند .

٣- تلاش براى كشف مجهول به سه صورت انجام مى گيرد سير از جزئى به جزئى تمثيل و سير از جزئى به كلى استقراء و سير از كلى به جزئى قياس ولى راه اول و دوم نيز متضمن قياس است و در واقع بدون سير از كلى به جزئى هيچ استنتاجى انجام نمى گيرد .

٤- در صورتى كه مواد مقدمات قياس يقينى باشد و به شكل صحيحى هم تنظيم شود مفيد يقين خواهد بود و بنام برهان ناميده مى شود .

٥- مقدمات برهان يا بايد از بديهيات باشد و يا به وسيله برهان ديگرى از بديهيات استنتاج شود .

٦- منطقيين بديهيات را به دو دسته تقسيم كرده اند بديهيات اوليه و ثانويه و دسته دوم را شامل تجربيات هم دانسته اند .

٧- قضاياى تجربى متضمن قياسى هستند و مى توانند مقدمه اى براى قياس ديگر واقع شوند بنابراين نه تجربه مستغنى از قياس است و نه روشى در برابر روش قياسى .

٨- روش قياسى را مى توان به دو قسم تعقلى و تجربى تقسيم كرد كه تكيه گاه قسم اول بديهيات اوليه است و تكيه گاه قسم دوم تجربيات كه يكى از اقسام بديهيات ثانويه به شمار مى آيد .

٩- ارزش مقدمات تجربى هيچگاه به پايه بديهيات اوليه نمى رسد بنابراين نه تنها رجحانى بر روش تعقلى ندارد بلكه در سطحى نازلتر از آن قرار خواهد گرفت .

١٠- روش تعقلى با وجود مزيتى كه بر روش تجربى دارد در علوم طبيعى كارآيى ندارد چنانكه روش تجربى در فلسفه كاربردى نخواهد داشت

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: فلسفه چيست ترجمه منوچهر بزرگمهر ص ٢١.

٢- ر. ك: درآمدى بر فلسفه ترجمه دكتر اسد الله مبشرى ص ١٨.

٣- ر. ك: ايدئولوژى تطبيقى، درس نهم و شانزدهم.

٤- براى توضيح بيشتر به كتب مفصل منطق و به كتاب آشنائى با علوم اسلامى منطق و فلسفه نوشته استاد شهيد مطهرى مراجعه كنيد.

## درس نهم - رابطه ميان فلسفه و علوم

شامل:

ارتباط علوم با يكديگر، كمكهاى فلسفه به علوم، كمكهاى علوم به فلسفه، رابطه فلسفه با عرفان، كمكهاى فلسفه به عرفان، كمكهاى عرفان به فلسفه

### ارتباط علوم با يكديگر

علوم به معناى مجموعه هايى از مسائل متناسب هر چند با معيارهاى مختلفى از قبيل موضوعات اهداف و روشهاى تحقيق از يكديگر جدا و متمايز مى شوند ولى در عين حال ارتباطاتى ميان آنها وجود دارد و هر كدام مى توانند تا حدودى به حل مسائل علم ديگر كمك كنند و چنانكه قبلا اشاره شد غالبا اصول موضوعه هر علمى در علم ديگر بيان مى شود و بهترين نمونه بهره گيرى علمى از علم ديگر را در ميان رياضيات و فيزيك مى توان يافت .

ارتباط علوم فلسفى با يكديگر نيز روشن است و بهترين نمونه آن را در رابطه اخلاق با روانشناسى فلسفى مى توان يافت زيرا يكى از اصول موضوعه علم اخلاق اراده داشتن و مختار بودن انسان است كه بدون آن خوب و بد اخلاقى و ستايش و نكوهش و كيفر و پاداشى معنى نخواهد داشت و اين اصل موضوع بايد در علم النفس فلسفى كه از ويژگيهاى روح انسان با روش تعقلى بحث مى كند اثبات شود .

در ميان علوم طبيعى و علوم فلسفى هم كمابيش ارتباطاتى برقرار است و در براهينى كه براى اثبات بعضى از مسائل علوم فلسفى اقامه مى شود مى توان از مقدماتى استفاده كرد كه در علوم تجربى اثبات شده است مثلا در روانشناسى تجربى اثبات مى شود كه گاهى با وجود شرايط فيزيكى و فيزيولوژيكى لازم براى ديدن و شنيدن اين ادراكات تحقق نمى يابد

و شايد براى همه ما اتفاق افتاده باشد كه با دوستى برخورد كرده باشيم و در اثر تمركز ذهن در يك موضوعى او را نديده باشيم يا صداهايى پرده گوشمان را مرتعش كرده باشد و آنها را نشنيده باشيم اين مطلب را مى توان به عنوان مقدمه اى براى اثبات يكى از مسائل علم النفس فلسفى مورد استفاده قرار داد و نتيجه گرفت كه ادراك از سنخ فعل و انفعالات مادى نيست و گرنه هميشه با وجود شرايط مادى آن تحقق مى يافت .

اكنون اين سؤال مطرح مى شود كه آيا ميان فلسفه متافيزيك و ساير علوم و معارف هم چنين ارتباطاتى وجود دارد يا ميان آنها ديوار نفوذ ناپذيرى كشيده شده و اصلا ارتباطى بين آنها وجود ندارد .

در پاسخ بايد گفت ميان فلسفه و ساير علوم نيز ارتباطاتى برقرار است و هر چند فلسفه نيازى به ساير علوم ندارد و حتى محتاج به اصول موضوعه اى كه در ساير علوم اثبات شود نيست ولى از يك طرف كمكهايى به ديگر علوم مى كند و نيازهاى بنيادى آنها را برطرف مى سازد و از سوى ديگر بيك معنى بهره هايى از علوم ديگر مى گيرد .

اينك بطور اختصار رابطه متقابل فلسفه و علوم را در دو بخش مورد بررسى قرار مى دهيم

### كمكهاى فلسفه به علوم

كمكهاى بنيادى فلسفه متافيزيك به علوم ديگر اعم از فلسفى و غير فلسفى در تبيين مبادى تصديقى آنها يعنى اثبات موضوعات غير بديهى و اثبات كلى ترين اصول موضوعه خلاصه مى شود .

الف) اثبات موضوع علم دانستيم كه محور مسائل هر علمى را موضوع جامع بين موضوعات مسائل آن علم تشكيل مى دهد و هنگامى كه وجود چنين موضوعى بديهى نباشد احتياج به اثبات خواهد داشت و اثبات آن در قلمرو مسائل همان علم نيست زيرا مسائل هر علم منحصر در قضايايى است

كه نمايانگر احوال و عوارض موضوع است نه وجود آن و از سوى ديگر در پاره اى از موارد اثبات موضوع به وسيله روش تحقيق آن علم ميسر نيست مانند علوم طبيعى كه روش آنها تجربى است ولى وجود حقيقى موضوعات آنها بايد با روش تعقلى اثبات گردد در چنين مواردى تنها فلسفه اولى است كه مى تواند به اين علوم كمك كند و موضوعات آنها را با براهين عقلى اثبات نمايد .

اين رابطه بين فلسفه و علوم را بعضى از بزرگان رابطه اى عمومى قلمداد كرده اند و همه علوم را بدون استثناء براى اثبات موضوعاتشان نيازمند به فلسفه شمرده اند و حتى بعضى پا را فراتر نهاده و اثبات وجود هر چيزى را وظيفه ما بعد الطبيعه دانسته اند

و هر قضيه اى را كه به شكل هليه بسيطه باشد يعنى محمول آن موجود باشد مانند انسان موجود است قضيه اى متافيزيكى به حساب آورده اند (١) . ظاهر اين سخن گر چه مبالغه آميز به نظر مى رسد ولى جاى شكى نيست كه موضوعات غير بديهى علوم نيازمند به براهينى است كه از مقدمات كلى و متافيزيكى تشكيل مى يابد .

ب) اثبات اصول موضوعه چنانكه بارها اشاره كرده ايم كلى ترين اصول مورد نياز همه علوم حقيقى در فلسفه اولى مورد بحث واقع مى شود و مهمترين آنها اصل عليت و قوانين فرعى آن است اينك به توضيحى در اين باره مى پردازيم .

محور همه تلاشهاى علمى را كشف رابطه على و معلولى و سبب و مسببى بين اشياء و پديده ها تشكيل مى دهد دانشمندى كه سالهاى درازى از عمر خود را در آزمايشگاه صرف تجزيه و تركيب مواد شيميايى مى كند در جستجوى اين است كه دريابد چه عناصرى موجب پيدايش چه موادى مى شود و چه خواص و عوارضى از آنها پديد مى آيد و چه عواملى موجب تجزيه مركبات مى گردد يعنى علت و سبب پيدايش اين پديده ها چيست .

همچنين دانشمند ديگرى كه براى كشف ميكرب يك بيمارى يا داروى آن به آزمايش مى پردازد در واقع مى خواهد علت بروز آن بيمارى و علت بهبود آن را بشناسد .

پس دانشمندان قبل از آغاز كردن تلاشهاى علمى خودشان بر اين باورند كه هر پديده اى علتى دارد و حتى نيوتن كه از مشاهده افتادن سيبى از درخت به كشف قانون جاذبه نائل گرديد به بركت همين باور بود و اگر چنين مى پنداشت كه پديد آمدن پديده ها تصادفى و بى علت است هرگز به چنين كشفى نائل نمى شد .

اكنون سؤال اين است كه خود اين اصل كه هم مورد نياز فيزيك است و هم شيمى و هم پزشكى و هم ساير علوم در كدام علمى مورد بررسى قرار مى گيرد. پاسخ اين است كه بررسى اين قانون عقلى در خور هيچ علمى به جز فلسفه نيست .

همچنين قوانين فرعى عليت مانند اين قانون كه هر معلولى علت مناسب و ويژه اى دارد و مثلا غرش شيرى در جنگلهاى آفريقا موجب ابتلاء يك نفر در آسيا به مرض سرطان نمى شود و نغمه سرايى بلبلى در اروپا هم موجب بهبودى او نخواهد شد و نيز اين قانون كه هر جا علت تامه اى تحقق يافت معلول آن هم بالضروره به وجود خواهد آمد و تا سبب تام تحقق نيابد هرگز مسبب آن هم موجود نخواهد شد تبيين اين قوانين هم شان هيچ علمى بغير از فلسفه نيست .

دانشمندان پس از انجام آزمايشات لازم هم بى نياز از اصل عليت نيستند زيرا داده هاى بى واسطه آزمايشها چيزى جز اين نيست كه در موارد آزمايش شده پديده هاى خاصى همزمان يا به دنبال پديده هاى ديگرى تحقق يافته اند .

اما كشف يك قانون كلى و ادعاى اينكه هميشه اين اسباب و علل موجب پيدايش اين مسببات و معاليل بوده و خواهد بود نيازمند به اصل ديگرى است كه هرگز از راه آزمايش به دست نمى آيد و نظر صحيح اين است كه آن اصل همان اصل عليت است يعنى هنگامى يك دانشمند مى تواند بطور يقينى يك قانون كلى را ارائه دهد كه موفق شود

عامل مشترك در همه موارد را كشف كند و به وجود علت پديده در همه موارد مورد آزمايش پى ببرد در اين صورت است كه مى تواند بگويد هر وقت و در هر جا چنين علتى تحقق يافت پديده معلول آن هم به وجود خواهد آمد .

نيز هنگامى اين قانون مى تواند به صورت كلى و استثناء ناپذير مورد قبول واقع شود كه قانون ضرورت على پذيرفته شده باشد و گرنه ممكن است كسى احتمال بدهد كه وجود سبب تام هميشه مستلزم پديد آمدن معلول نمى شود يا پيدايش معلول بدون وجود سبب تام هم ممكن است و در اين صورت كليت و ضرورت قانون مزبور خدشه دار خواهد شد و از قطعيت خواهد افتاد .

البته بحث درباره اينكه آيا تجربه توان كشف سبب تام و انحصارى پديده ها را دارد يا نه بحث ديگرى است ولى بهر حال ضرورت و قطعيت يك قانون كلى اگر چنين قانونى در طبيعيات با روش تجربى قابل كشف باشد در گرو پذيرفتن اصل عليت و فروع آن است و اثبات اين قوانين از جمله كمكهايى است كه فلسفه به علوم مى كند

### كمكهاى علوم به فلسفه

مهمترين كمكهاى علوم به فلسفه هم به دو صورت انجام مى گيرد:

الف) اثبات مقدمه بعضى از براهين در آغاز همين درس اشاره كرديم كه گاهى براى اثبات پاره اى از مسائل علوم فلسفى مى توان از مقدمات تجربى استفاده كرد چنانكه از عدم تحقق ادراك با وجود شرايط مادى آن مى توان نتيجه گرفت كه ادراك پديده مادى نيست همچنين با استفاده از اين مطلب زيست شناختى كه سلولهاى بدن حيوانات و انسان تدريجا مى ميرند و سلولهاى ديگر جاى آنها را مى گيرند به طورى كه در طول چند سال همه سلولهاى بدن باستثناى سلولهاى مغز عوض مى شوند

و با ضميمه كردن اين مطلب كه پيكره سلولهاى مغز هم تدريجا با تحليل رفتن مواد اوليه و تغذيه از مواد غذايى جديد عوض مى شوند مى توان براى اثبات روح استفاده كرد زيرا وحدت شخصى و ثبات روح امرى وجدانى و غير قابل انكار است ولى بدن دائما در حال تبديل و تبدل مى باشد پس معلوم مى شود كه روح غير از بدن و امرى ثابت و تبديل ناپذير است و حتى در پاره اى از براهين اثبات وجود خداى متعال مانند برهان حركت و برهان حدوث به يك معنى از مقدمات تجربى استفاده شده است .

اكنون با توجه به اين رابطه اى كه بين علوم طبيعى و علوم فلسفى وجود دارد مى توانيم رابطه اى هم ميان آنها و متافيزيك اثبات كنيم به اين صورت كه براى اثبات اين مساله متافيزيكى كه وجود مساوى با ماده نيست و مادى بودن از خواص كل هستى و از عوارض همه موجودات نمى باشد و به عبارت ديگر وجود منقسم به مادى و مجرد مى شود از مقدماتى استفاده كنيم كه مثلا از روانشناسى فلسفى گرفته شده و اثبات آنها هم به نوبه خود با كمك گرفتن از علوم تجربى انجام گرفته است

و نيز براى اثبات اين مساله كه وابستگى لازمه لاينفك هستى نيست و موجود ناوابسته و مستقل واجب الوجود هم وجود دارد از برهان حركت و حدوث استفاده كنيم كه مبتنى بر مقدمات تجربى است .

ولى اين رابطه بين علوم طبيعى و فلسفه به معناى نقض مطلبى نيست كه قبلا بيان كرديم يعنى منافاتى با بى نيازى فلسفه از ساير علوم ندارد زيرا راه اثبات مسائل نامبرده منحصر در اينگونه برهانها نيست و براى هر يك از آنها برهان فلسفى خالصى هست كه از بديهيات اوليه و وجدانيات قضاياى حاكى از علوم حضورى تشكيل مى يابد

چنانكه در جاى خودش بيان خواهد شد ان شاء الله تعالى و در واقع اقامه براهين مشتمل بر مقدمات تجربى براى ارفاق به كسانى است كه ذهنشان ورزيدگى كافى براى درك كامل براهين فلسفى خالص ندارد براهينى كه از مقدمات عقلى محض و دور از ذهن آشنا به محسوسات تشكيل مى يابد .

ب) تهيه زمينه هاى جديد براى تحليلهاى فلسفى هر علمى از تعدادى مسائل كلى و اصولى آغاز مى شود و با پيدايش زمينه هاى جديد براى تفصيل و توضيح موارد خاص و جزئى گسترش مى يابد زمنيه هايى كه گاهى به كمك ديگر علوم پديد مى آيد .

فلسفه نيز از اين قاعده مستثنى نيست و مسائل اوليه آن معدود است و با نمايان شدن افقهاى وسيعترى گسترش يافته و مى يابد افقهايى كه گاهى با كندوكاوهاى ذهنى و برخورد افكار و انديشه ها و گاهى با راهنمايى وحى يا مكاشفات عرفانى كشف مى شود و گاهى هم به وسيله مطالبى كه در علوم ديگر اثبات مى گردد

و زمينه را براى تطبيق اصول فلسفى و تحليلهاى عقلى جديدى فراهم مى كند چنانكه مسائلى از قبيل حقيقت وحى و اعجاز از طرف اديان و مسائل ديگرى از قبيل عالم مثال و اشباح از طرف عرفاء مطرح شده و زمينه را براى تحقيقات فلسفى جديدى فراهم كرده است همچنين پيشرفت روانشناسى تجربى مسائل جديدى را فرا روى علم النفس فلسفى گشوده است .

بنابراين يكى از خدماتى كه علوم براى فلسفه انجام مى دهند و موجب وسعت چشم انداز و گسترش مسائل و رشد و بارورى آن مى شوند اين است كه موضوعات جديدى را براى تحليلهاى فلسفى و تطبيق اصول كلى فراهم مى آورند .

مثلا در عصر جديد هنگامى كه نظريه تبديل ماده به انرژى و تشكيل يافتن ذرات ماده از انرژى متراكم مطرح شد چنين مساله اى براى فيلسوف طرح گرديد كه آيا ممكن است در عالم ماده چيزى تحقق يابد كه فاقد صفات اساسى ماده باشد و مثلا حجم نداشته باشد و آيا ممكن است شى ء حجم دارى به شى ء بى حجمى تبديل شود در صورتى كه پاسخ اين سؤالها منفى باشد نتيجه اين خواهد بود كه انرژى فاقد حجم نيست هر چند با تجربه حسى قابل اثبات نباشد. همچنين هنگامى كه انرژى از طرف بعضى از فيزيكدانها هم خانواده حركت معرفى گرديد چنين سؤالى پيش آمد كه آيا ممكن است ماده هم كه على الفرض از تراكم انرژى بوجود آمده از سنخ حركت باشد و آيا با تبديل شدن به انرژى يا تبديل شدن بعضى از ذرات اتمى به ميدان بر طبق بعضى از فرضيه هاى فيزيك جديد ممكن است ماده خواص ذاتى خود را از دست بدهد و اساسا آيا ماده فيزيكى همان جسم فلسفى است و چه نسبتى بين ماده فيزيكى و مفاهيم ديگرى از قبيل نيرو انرژى ميدان با مفهوم فلسفى جسم وجود دارد .

روشن است كه اين خدمت علوم طبيعى به علوم فلسفى و بويژه متافيزيك نيز به معناى نيازمندى فلسفه به آنها نيست هر چند با مسائلى كه در اثر پيشرفت علوم ديگر مطرح مى شود زمينه هاى گسترده ترى براى فعاليت و تجلى فلسفه پديد مى آيد

### رابطه فلسفه با عرفان

در پايان اين درس خوب است اشاره اى به رابطه فلسفه با عرفان داشته باشيم (٢) و براى اين منظور ناچاريم توضيح مختصرى درباره عرفان بدهيم .

عرفان كه در لغت به معناى شناختن است در اصطلاح به ادراك خاصى اطلاق مى شود كه از راه متمركز كردن توجه به باطن نفس نه از راه تجربه حسى و نه از راه تحليل عقلى به دست مى آيد و در جريان اين سير و سلوك معمولا مكاشفاتى حاصل مى شود كه شبيه به رؤيا است و گاهى عينا از وقايع گذشته يا حال يا آينده حكايات مى كند و گاهى نيازمند به تعبير است و زمانى هم در اثر تصرفات شيطان پديد مى آيد .

مطالبى كه عرفاء به عنوان تفسير و مكاشفات و يافته هاى وجدانى خويش بيان مى كنند عرفان علمى ناميده مى شود و گاهى با ضميمه كردن استدلالات و استنتاجاتى به شكل بحثهاى فلسفى در مى آيد .

ميان فلسفه و عرفان نيز روابط متقابلى وجود دارد كه در دو بخش بررسى مى شود

### كمكهاى فلسفه به عرفان

الف عرفان واقعى تنها از راه بندگى خدا و اطاعت از دستورات او حاصل مى شود و بندگى خدا بدون شناخت او امكان ندارد شناختى كه نيازمند به اصول فلسفى است .

ب) تشخيص مكاشفات صحيح عرفانى با عرضه داشتن آنها بر موازين عقل و شرع انجام مى گيرد و با يك يا چند واسطه به اصول فلسفى منتهى مى شود .

ج) چون شهود عرفانى يك ادراك باطنى و كاملا شخصى است تفسير ذهنى آن به وسيله مفاهيم و انتقال دادن آن به ديگران با الفاظ و اصطلاحات انجام مى گيرد و با توجه به اينكه بسيارى از حقايق عرفانى فراتر از سطح فهم عادى است بايد مفاهيم دقيق و اصطلاحات مناسبى به كار گرفته شود كه موجب سوء تفاهم و بدآموزى نشود چنانكه متاسفانه در مواردى رخ داده است و تعيين مفاهيم دقيق محتاج ذهن ورزيده اى است كه جز با ممارست در مسائل فلسفى حاصل نمى شود

### كمكهاى عرفان به فلسفه

الف) چنانكه اشاره كرديم مكاشفات و مشاهدات عرفانى مسائل جديدى را براى تحليلات فلسفى فراهم مى كند كه به گسترش چشم انداز و رشد فلسفه كمك مى نمايد .

ب) در مواردى كه علوم فلسفى مسائلى را از راه برهان عقلى اثبات مى كند شهودهاى عرفانى مؤيدات نيرومندى براى صحت آنها به شمار مى رود و در واقع آنچه را فيلسوف با عقل مى فهمد عارف با شهود قلبى مى يابد.

خلاصه

١- اصول موضوعه هر علمى معمولا در علم ديگرى اثبات مى شود و اين وسيله اى است كه علوم با يكديگر پيوند يابند .

٢- اين ارتباط هم ميان علوم طبيعى با يكديگر و هم ميان علوم فلسفى با يكديگر و هم ميان علوم طبيعى با علوم فلسفى بر قرار است .

٣- فلسفه به دو طريق به علوم كمك مى كند يكى از راه اثبات موضوعات غير بديهى و ديگرى از راه اثبات كلى ترين اصول و مبانى .

٤- علوم نيز از دو طريق به فلسفه كمك مى كنند يكى از راه اثبات مقدمه براى بعضى از براهين فلسفى و ديگرى از راه ارائه مسائل جديدى براى تحليلات عقلانى .

٥- عرفان عبارت است از شناختى كه از راه متمركز كردن توجه به باطن نفس حاصل مى شود .

٦- فلسفه از راه اثبات شناختهاى لازم قبل از سير و سلوك عرفانى و همچنين از راه ارائه موازينى براى تشخيص مكاشفات صحيح و نيز از راه تعيين مفاهيم و اصطلاحات دقيق براى تفسير آنها به عرفان كمك مى كند .

٧- عرفان از راه طرح مسائل جديد و نيز از راه تاييد نتايج به دست آمده از انديشه هاى عقلانى به فلسفه كمك مى كند

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك قبسات ص ١٩١

٢- براى توضيح بيشتر به كتاب چكيده چند بحث فلسفى ص ١٨ ١٣ مراجعه كنيد.

## درس دهم - ضرورت فلسفه

شامل:

انسان عصر، مكتبهاى اجتماعى، راز انسانيت، جواب چند شبهه

### انسان عصر

خورشيد تازه سر از بستر آبهاى سبز دريا برداشته و اشعه زرفام خود را بر چهره هاى خواب آلوده سرنشينان كشتى تابانده است سرنشينانى كه به تازگى از خواب دوشين بيدار شده اند و با خيال راحت و بى خبر از همه جا به خوردن و آشاميدن و انواع سرگرميها پرداخته اند و كشتى همچنان در اقيانوس كران ناپيدا پيش مى رود .

در اين ميان يك نفر كه هشيارتر بنظر مى رسد اندكى به فكر فرو مى رود و آنگاه رو به همنشينان كرده مى پرسد ما به كجا مى رويم ديگرى كه گويى از خواب پريده است حيرت زده همين سؤال را از ديگران مى كند و ... بعضى آن چنان سرمست شادى و سرگرمى هستند

كه وقعى به آن نمى نهند و بدون اينكه به پاسخ آن بينديشند به كار خود ادامه مى دهند ولى اين سؤال اندك اندك گسترش مى يابد و به ملوانان و ناخدا هم مى رسد آنها هم بدون اينكه پاسخى داشته باشند سؤال را تكرار مى كنند و سرانجام علامت سؤالى بر فضاى كشتى نقش مى بندد و دلهره عجيب و پريشانى فراگيرى پديد مى آيد .

آيا اين صحنه تخيلى داستان مردم جهان نيست كه بر سفينه ی عظيم زمين سوارند و در حالى كه در فضاى كيهانى بدور خود مى چرخند اقيانوس بى كران زمان را درمى نوردند و آيا مثل ايشان مثل چارپايان سر در آخور نيست چنانكه قرآن كريم مى فرمايد (يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ) (١) بسان چارپايان بهره مى گيرند و مى خورند و نيز مى فرمايد (لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَـٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَـٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) (٢) دلهايى دارند كه با آنها حقايق را در نمى يابند و چشمهايى دارند كه با آنها نمى بينند و گوشهايى دارند كه با آنها نمى شنوند ايشان مانند چارپايان بلكه گمراهتر از آنانند ايشان همان غافلانند .

آرى! اين داستان انسان عصر ما است كه همراه با پيشرفت شگرف تكنولوژى دچار حيرت و سردرگمى شده و نمى داند از كجا آمده و به كجا مى رود و به كدام سوى بايد رو كند و از كدام راه بايد برود و اين چنين است كه در عصر فضا مكاتب پوچ گرايى و نهيليسم و هيپيسم ظهور مى كند و چونان سرطان به جان فكر و روح انسان متمدن مى افتد و به مانند موريانه پايه هاى كاخ انسانيت را مى خورد و سست مى كند .

اما اين سؤالات از سوى آگاهان مطرح شده و نيمه هشياران را به خود آورده و انديشمندان را براى يافتن پاسخ به انديشيدن واداشته است گروهى كه آمادگى لازم براى درست انديشيدن را دارند به پاسخهاى صحيح و روشنگر و جهت دهنده اى دست مى يابند و مقصد حقيقى را مى شناسند

و با شوق به پيمودن راه مستقيم مى پردازند ولى كسانى هم در اثر نارسايى فكر و عوامل روانى چنين مى پندارند كه اين كاروان را نه آغازى است و نه انجامى و همواره كشتيهايى در پهنه اقيانوس پديد مى آيند و به وسيله امواج خروشان و بى هدف به اين سوى و آن سوى كشانده مى شوند

و پيش از آنكه به ساحل امن و آسوده اى برسند در دل دريا غرق مى گردند (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ) (٣) گفتند كه جز اين زندگى دنيا حياتى نيست مى ميريم و زنده مى شويم و كسى جز روزگار ما را نابود نمى سازد .

به هر حال اين پرسشها خواه ناخواه براى انسان آگاه مطرح است كه آغاز كدام است و انجام كدام و راه راست به سوى مقصد كدام . و بديهى است كه دانشهاى طبيعى و رياضى پاسخى براى آنها ندارند پس چه بايد كرد و پاسخ درست اين سؤالات را از چه راهى بايد به دست آورد .

در درسهاى گذشته راه يافتن پاسخ اين پرسشها معلوم شده است يعنى هر يك از اين سؤالات اساسى سه گانه مربوط به شاخه اى از فلسفه است كه بايد با روش تعقلى مورد بررسى قرار گيرد و همه آنها نيازمند به متافيزيك و فلسفه اولى است پس بايد از شناخت شناسى و هستى شناسى آغاز كنيم و سپس به ساير علوم فلسفى بپردازيم تا پاسخهاى صحيح اين سؤالات و مانند آنها را بيابيم

### مكتبهاى اجتماعى

سرگردانى و حيرتى كه دامنگير انسان عصر فضا شده در مسائل فردى و شخصى محدود و محصور نگشته و مسائل اجتماعى را نيز در بر گرفته و در مكتبها و سيستمهاى سياسى اقتصادى مختلفى متبلور شده است و با اينكه اين نظامهاى دست بافت بشر بارها امتحان نارسايى و ناشايستگى خود را داده اند هنوز هم جوامع سرگردان بشرى دست از آنها برنداشته اند و كسانى هم كه از آنها سرخورده شده اند در همان مسيرهاى انحرافى گام برمى دارند و به دنبال دست بافتهاى جديدى از همان قماشها مى گردند

و هر بار كه ايسم تازه اى در صحنه ايدئولوژيها ظاهر مى شود گروهى گمراه را به سوى خود جذب مى كند و جنجال و غوغائى به راه مى اندازد و طولى نمى كشد كه ناكام و شكست خورده سقوط مى نمايد تا چه وقت با نام و رنگ و بوى ديگرى ظاهر شود و عده اى ديگر را بفريبد .

گويى اين گمراهان نگون بخت سوگند ياد كرده اند كه هرگز به نداى حق گوش فرا ندهند و سخن رهبران الهى را نشنوند و بر ايشان همى خرده گيرند كه چرا دست شما از زر و سيم و زرق و برق جهان تهى است و اگر راست مى گوييد چرا كاخهاى سفيد و سرخ جهان در اختيار شما نيست .

آرى، اينان دنباله رو كسانى هستند كه قرآن كريم داستانهايشان را پى در پى در گوش جهانيان فرو خوانده و همگان را به عبرت گرفتن از سرنوشت شوم آنان دعوت كرده است اما گوش شنوا كجا است .

بارى از باب دعوت با شيوه حكمت مى بايست گفت نظامهاى اجتماعى مى بايستى بر اساس آگاهى از ساخت فطرى انسان و همه ابعاد وجودى وى و با توجه به هدف آفرينش و شناخت عواملى كه او را در رسيدن به هدف نهائى كمك مى كند تنظيم شود و يافتن چنين فرمول پيچيده اى در توان مغزهاى انسانهاى عادى نيست و آنچه از انديشه ما مى توان انتظار اشت شناختن مسائل بنيادى و شالوده هاى كلى اين نظامها است كه مى بايست هر چه محكمتر و استوارتر پى ريزى گردد يعنى شناخت آفريننده جهان و انسان و شناخت هدف دارى زندگى بشر و شناخت راهى كه آفريننده حكيم براى سير و حركت به سوى هدف نهائى فراروى بشر گشوده است آنگاه نوبت دل به او سپردن است و سر در راه آوردن و از راهنماييهاى الهى پيروى كردن و گام استوار برداشتن و بدون هيچ ترديد و تزلزلى راه پيمودن و شتاب گرفتن .

اما اگر كسانى از نعمت خدادادى عقل بهره نگرفتند و به آغاز و انجام هستى نينديشيدند و مسائل بنيادى زندگى را حل نكردند و به دلخواه خود راهى برگزيدند و نظامى پديد آوردند و نيروهاى خود و ديگران را بر سر آن گذاشتند چنين كسانى بايد به پى آمدهاى خودخواهيها و نابخرديها و هوى پرستيها و كژانديشيها و كجرويهاى خودشان هم ملتزم شوند و سرانجام نبايد كسى را بر ناكاميها و بدبختيهاى جاودانه شان سرزنش كنند .

آرى! يافتن ايدئولوژى صحيح در گرو داشتن جهان بينى صحيح است و تا پايه هاى جهان بينى استوار نگردد و مسائل بنيادى آن به صورت درست حل نشود و وسوسه هاى مخالف دفع نگردد نمى توان به يافتن ايدئولوژى مطلوب و كارساز و راهگشايى اميد بست و تا هستها را نشناسيم نمى توانيم بايدها را بشناسيم .

و مسائل بنيادى جهان بينى همان پرسشهاى سه گانه ايست كه وجدان بيدار و فطرت آگاه انسان پاسخهاى قطعى و قانع كننده اى براى آنها مى جويد و بى جهت نيست كه دانشمندان اسلامى آنها را اصول دين ناميده اند خدا شناسى در پاسخ آغاز كدام است معاد شناسى در پاسخ انجام كدام است و وحى و نبوت شناسى در پاسخ راه كدام است و راهنما كيست .

و ناگفته پيدا است كه حل صحيح و قطعى آنها مرهون انديشه هاى عقلى و فلسفى است و بدين ترتيب از راه ديگرى به اهميت و ضرورت مسائل فلسفى و پيشاپيش آنها شناخت شناسى و هستى شناسى پى مى بريم

راز انسانيت

راه سومى براى شناختن اهميت و ضرورت فلسفه وجود دارد كه مى تواند انسانهاى والا همت و تعالى جو را برانگيزاند و آن اين است كه اساسا انسانيت حقيقى انسان در گرو دستاوردهاى فلسفه است و بيانش اين است همه حيوانات با اين ويژگى شناخته مى شوند كه افعال خود را با شعور و اراده برخاسته از غرايز انجام مى دهند و موجودى كه هيچ نحو شعورى ندارد از صف حيوانات خارج است در ميان حيوانات نوع ممتازى وجود دارد كه نه درك او منحصر به درك حسى است

و نه اراده وى تابع غرايز طبيعى بلكه نيروى درك كننده ديگرى به نام عقل دارد كه اراده اش در پرتو راهنمايى آن شكل مى گيرد و به ديگر سخن امتياز انسان به نوع بينش و گرايش اوست پس اگر فردى تنها به ادراكات حسى قناعت ورزد و نيروى عقل خود را درست بكار نگيرد و انگيزه حركات و سكناتش هم همان غرايز حيوانى باشد در واقع حيوانى بيش نيست بلكه به تعبير قرآن كريم از چهارپايان هم گمراهتر است .

بنابراين انسان حقيقى كسى است كه عقل خود را در راه مهمترين مسائل سرنوشت ساز به كار گيرد و بر اساس آنها راه كلى زيستن را بشناسد و سپس با جديت به پيمودن آن بپردازد و از بيانات گذشته معلوم شد كه ريشه اى ترين مسائلى كه براى هر انسان آگاه مطرح است و در سرنوشت فردى و اجتماعى بشر نقش حياتى را ايفاء مى نمايد همان مسائل بنيادى جهان بينى است مسائلى كه حل قطعى و نهائى آنها مرهون تلاشهاى فلسفى است .

حاصل آنكه بدون بهره گيرى از دستاوردهاى فلسفه نه سعادت فردى ميسر است و نه سعادت اجتماعى و نه رسيدن به كمال حقيقى انسانى

### جواب چند شبهه

در برابر اين بيانات ممكن است شبهاتى مطرح شود كه به ذكر مهمترين آنها و جواب هر يك مى پردازيم:

ش ١. اين بيانات هنگامى مى تواند ضرورت فلسفه را اثبات كند كه جهان بينى را منحصر به جهان بينى فلسفى و راه شناختن مسائل بنيادى آن را منحصر در فلسفه بدانيم در صورتى كه جهان بينى هاى ديگرى هم وجود دارد مانند جهان بينى علمى جهان بينى دينى و جهان بينى عرفانى .

ج ١. چنانكه بارها توضيح داده ايم حل اينگونه مسائل در توان علوم تجربى نيست و بنابراين جهان بينى علمى به معناى صحيح واقعيتى ندارد و اما جهان بينى دينى در صورتى كارساز خواهد بود كه ما دين حق را شناخته باشيم ولى اين شناخت متوقف بر شناختن پيامبر و فرستنده او يعنى خداى متعال است

و روشن است كه به استناد محتواى وحى نمى توان فرستنده و گيرنده آنرا اثبات كرد و مثلا نمى توان گفت چون قرآن مى گويد خدا هست پس وجود او ثابت مى شود و اما جهان بينى عرفانى چنانكه در رابطه فلسفه و عرفان اشاره شد متوقف بر شناخت قبلى خداى متعال و شناخت راه صحيح سير و سلوك است كه مى بايست بر اساس اصول فلسفى اثبات شود پس همه راهها در نهايت به فلسفه منتهى مى شود. (٤)

ش ٢. تلاش براى حل مسائل جهان بينى و فلسفه در صورتى شايسته است كه شخص به نتيجه تلاش خود اميدوار باشد ولى با توجه به عمق و گستردگى اين مسائل چندان اميدى به موفقيت نمى توان داشت بنابراين بهتر است بجاى صرف عمر در راهى كه پايان آن معلوم نيست به بررسى مسائلى بپردازيم كه اميد بيشترى به حل آنها داريم .

ج ٢. اولا اميد به حل اين مسائل به هيچ وجه كمتر از اميد به نتايج تلاشهاى علمى دانشمندان در كشف اسرار علمى و تسخير نيروهاى طبيعت نيست و ثانيا ارزش احتمال تنها تابع يك عامل يعنى مقدار احتمال نيست بلكه عامل ديگرى را نيز بايد منظور داشت و آن مقدار محتمل است

و حاصل ضرب اين دو عامل است كه ارزش احتمال را تعيين مى كند و با توجه به اينكه محتمل در اينجا سعادت بى نهايت انسان در جهان ابدى است مقدار احتمال هر قدر هم ضعيف باشد باز هم ارزش احتمال بيشتر از ارزش احتمال موفقيت در هر راهى است كه نتيجه آن محدود و متناهى باشد .

ش ٣. چگونه مى توان به ارزش فلسفه مطمئن بود در حالى كه دانشمندان زيادى با آن مخالفت كرده اند و حتى رواياتى نيز در مذمت آن نقل شده است .

ج ٣. مخالفت با فلسفه از طرف اشخاص مختلف و با انگيزه هاى متفاوتى انجام گرفته است ولى مخالفت دانشمندان آگاه و بى غرض مسلمان در واقع به معناى مخالفت با مجموعه انديشه هاى فلسفى رايجى بوده كه بعضى از آنها دست كم به نظر ايشان با مبانى اسلامى موافق نبوده است

و اگر روايت معتبرى هم در نكوهش از فلسفه رسيده بود قابل حمل بر اين معنى بود اما منظور ما از تلاش فلسفى عبارت است از بكار گرفتن عقل در راه حل مسائلى كه تنها با روش تعقلى قابل حل است و ضرورت اين كار مورد تاكيد آيات محكمه قرآن كريم و روايات شريفه مى باشد چنانكه نمونه هاى فراوانى از اين تلاش در روايات و حتى در متن قرآن كريم ملاحظه مى شود مانند استدلالهايى كه در باب توحيد و معاد در كتاب و سنت شده است .

ش ٤. اگر مسائل جهان بينى با روش تعقلى و فلسفى در كتاب و سنت بررسى شده ديگر چه نيازى هست كه ما به كتب فلسفى و مباحث مطرح شده در آنها بپردازيم مباحثى كه غالبا از يونانيان اقتباس شده است .

ج ٤. اولا طرح مباحث فلسفى در كتاب و سنت ماهيت فلسفى آنها را تغيير نمى دهد ثانيا استخراج اين دسته از مسائل و تنظيم آنها در شكل يك علم هيچ مانعى ندارد چنانكه در مورد فقه و اصول و ساير علوم اسلامى انجام گرفته است و سابقه اين مباحث در كتب يونانيان و حتى اقتباس از آنها از ارج اين مسائل نمى كاهد چنانكه حساب و طب و هيئت نيز چنين است ثالثا در كتاب و سنت تنها شبهاتى مورد بررسى قرار گرفته كه در آن عصر شايع بوده است

و اين مقدار براى پاسخگوئى به شبهاتى كه نوبنو از سوى مكتبهاى الحادى القاء مى شود كافى نيست بلكه مى بايست طبق تاكيدات قرآن كريم و سخنان پيشوايان دينى تلاشهاى عقلانى گسترش يابد تا آمادگى كافى براى دفاع از عقايد حقه و پاسخگوئى به هر گونه شبهه اى درباره آنها حاصل شود .

ش ٥. بهترين دليل بر نقص فلسفه اختلافاتى است كه در ميان خود فلاسفه وجود دارد و توجه به آنها موجب سلب اطمينان از صحت روش ايشان مى شود .

ج ٥. اختلاف در مسائل نظرى هر علمى امرى اجتناب ناپذير است چنانكه فقهاء نيز در مسائل فقهى اختلافاتى دارند در صورتى كه اينگونه اختلافات دليل بطلان علم فقه و روش ويژه آن نمى شود چنانكه اختلاف دو نفر رياضى دان هم درباره يك مساله رياضى دليل بطلان رياضيات نيست و توجه به اين اختلافات بايد انگيزه نيرومندى براى انديشمندان متعهد باشد كه بر تلاش و كوشش و استقامت و پشتكار خود بيفزايند تا به نتايج مطمئن ترى دست يابند .

ش ٦. كسانى ديده شده اند كه در علوم فلسفى تحقيقات قابل تحسينى داشته اند ولى هم در مسائل شخصى و اخلاقى داراى نقطه ضعفهايى بوده اند و هم در مسائل اجتماعى و سياسى پس چگونه مى توان فلسفه را كليد سعادت فردى و اجتماعى دانست .

ج ٦. تاكيد بر اهميت و ضرورت فلسفه به اين معنى نيست كه اين علم علت تامه و شرط كافى براى داشتن ايدئولوژى صحيح و رفتار عملى بر طبق آن است بلكه به اين معنى است كه شرط لازم براى دستيابى به ايدئولوژى مطلوب مى باشد يعنى پيمودن راه راست متوقف بر شناختن آن است

و شناخت راه مستقيم متوقف بر داشتن جهان بينى صحيح و حل مسائل فلسفى آن و اگر كسى گام اول را درست برداشت ولى در گام دوم ايستاد يا منحرف شد دليل آن نيست كه در گام اول هم منحرف بوده است بلكه بايد علت توقف يا انحراف او را در گام دوم پى جويى كرده.

خلاصه

١- انسان عصر فضا على رغم پيشرفت شگرف در زمينه هاى تجربى و صنعتى در حل مسائل بنيادى جهان بينى كه شالوده زندگى انسانى را تشكيل مى دهند ناتوان است و بعضى مانند چهارپايان سر در آخور تنها به ارضاء غرايز حيوانى پرداخته اند و اصلا توجهى به اين مسائل ندارند و بعضى ديگر در حل آنها وامانده اند و پوچ گرا شده اند .

٢- مكتبهاى متناقض سياسى اجتماعى و نظامهاى اقتصادى سرمايه دارى و سوسياليسم نيز نمونه هايى از سرگردانى انسان در حل مسائل اجتماعى است كه به نوبه خود از فقدان بينش صحيح در مسائل فلسفى نشات مى گيرد .

٣- انسان واقعى كسى است كه نخست عقل خود را در راه شناخت هستى و حل مسائل بنيادى جهان بينى بكار گيرد و بفهمد كيست و از كجا و در كجا و به سوى كجا است و آنگاه بر اساس شناخت اين هستها به شناختن راه صحيح براى رسيدن به هدف نهائى يعنى شناختن بايدها بپردازد و سپس با جديت آن راه را بپيمايد .

٤- همه اين مطالب ضرورت تلاش عقلانى براى حل مسائل بنيادى جهان بينى اصول دين را ثابت مى كند و در يك جمله سعادت فردى و اجتماعى و رسيدن به كمال انسانى مرهون دستاوردهاى فلسفه است .

٥- مسائل جهان بينى از سنخ مسائل فلسفى است بنابراين جهان بينى علمى سرابى بيش نيست و جهان بينى هاى دينى و عرفانى هم نيازمند به فلسفه هستند .

٦- اميد موفقيت در حل مسائل فلسفى به هيچ وجه كمتر از اميد به كشف اسرار طبيعت نيست علاوه بر اينكه چون نتيجه آن ارزش نامحدود دارد هر قدر احتمال رسيدن به آن ضعيف باشد باز هم ارزشمندتر از احتمال موفقيت در هر كارى است كه نتيجه محدودى داشته باشد .

٧- مخالفت بعضى از دانشمندان آگاه و بى غرض مسلمان با فلسفه در حقيقت به معناى مخالفت با مجموعه آراء فلسفى رايجى بوده كه بعضى از آنها با مبانى اسلامى موافق نبوده است .

٨- طرح بعضى از مسائل فلسفى در كتاب و سنت ماهيت فلسفى آنها را تغيير نمى دهد و ما را بى نياز از تلاشهاى فلسفى براى دفع همه شبهات الحادى نمى سازد .

٩- اختلاف در مسائل فلسفى مانند هر علم ديگر امرى اجتناب ناپذير است و نمى توان آنرا دليلى بر بطلان روش فلسفى و تعقلى قلمداد كرد بلكه بايد با توجه به آن بر تلاش و كوشش براى دستيابى به نتايج مطمئن تر افزود .

١٠- ضرورت فلسفه به معناى تامين همه شرايط لازم براى سعادت فردى و اجتماعى نيست بلكه به معناى تحصيل شرط لازم و اساسى آن است

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- سوره محمد آيه ١٢

٢ - سوره اعراف آيه ١٧٩

٣- سوره جاثيه آيه ٢٤

٤- براى توضيح بيشتر به درس دوم از ايدئولوژى تطبيقى مراجعه كنيد.

# بخش دوم: شناخت شناسى

## درس يازدهم مقدمه شناخت شناسى

شامل:

اهميت شناخت شناسى، نگاهى به تاريخچه شناخت شناسى، شناخت در فلسفه اسلامى، تعريف شناخت شناسى

### اهميت شناخت شناسى

از بحثهاى مقدماتى روشن شد كه براى انسان به عنوان يك موجود آگاه كه فعاليتهايش از آگاهى نشات مى گيرد يك سلسله مسائل بنيادى مطرح است كه تغافل و شانه خالى كردن از تلاش براى يافتن پاسخهاى صحيح آنها او را از مرز انسانيت خارج كرده به چارپايان ملحق مى سازد

و باقى ماندن در حال شك و دودلى علاوه بر اينكه وجدان حقيقت جويش را خرسند نمى كند و نگرانى از مسئوليت محتمل را رفع نمى نمايد وى را موجودى ايستا و بى تحرك و احيانا خطرناك به بار مى آورد چنانكه راه حلهاى غلط و انحرافى مانند ماديگرى و پوچ انگارى نيز نمى توانند آرامش روانى و خوشبختى اجتماعى را فراهم كنند و ريشه اى ترين عامل مفاسد فردى و اجتماعى را بايد در كژبينى ها و كژانديشى ها جستجو كرد پس چاره اى جز اين نيست

كه با عزمى راسخ و سستى ناپذير به بررسى اين مسائل بپردازيم و از هيچ كوششى در اين راه دريغ نورزيم تا هم پايه هاى زندگى انسانى خود را استوار سازيم و هم ديگران را در اين راه يارى دهيم و از نفوذ انديشه هاى نادرست و رواج مكتبهاى منحرف در جامعه خويش جلوگيرى كنيم .

اكنون كه ضرورت تلاش عقلانى و فلسفى كاملا روشن شده و جاى هيچگونه شك و ترديد و وسوسه اى نسبت به آن باقى نمانده و عزيمت بر سير و سلوك در اين مسير را ضرورى و اجتناب ناپذير كرده ايم در نخستين گام با اين سؤال مواجه مى شويم كه آيا عقل بشر توان حل اين مسائل را دارد .

اين پرسش هسته مركزى مسائل شناخت شناسى را تشكيل مى دهد و تا مسائل اين بخش حل نشود نوبت به بررسى مسائل هستى شناسى و ديگر علوم فلسفى نمى رسد زيرا تا هنگامى كه ارزش شناخت عقلانى ثابت نشده ادعاى ارائه راه حل واقعى براى چنين مسائلى بيهوده و ناپذيرفتنى است و همواره چنين سؤالى وجود خواهد داشت كه از كجا عقل اين مسئله را درست حل كرده باشد .

و درست در اين جا است كه بسيارى از چهره هاى سرشناس فلسفه غرب مانند هيوم و كانت و اگوست كنت و همه پوزيتويست ها لغزيده اند و با نظريات نادرست خود بنياد فرهنگ جوامع غربى را واژگون ساخته اند و حتى دانشمندان علوم ديگر مخصوصا روانشناسان رفتارگرا را به گمراهى كشانده اند و متاسفانه امواج شكننده و تباه كننده اينگونه مكتبها به ديگر نقاط جهان نيز گسترش يافته و جز قله هاى رفيع و صخره هاى سرسخت و آسيب ناپذيرى كه در پناه فلسفه استوار و نيرومند الهى قرار داشته اند ديگران را كمابيش تحت تاثير قرار داده است .

بنابراين بايد بكوشيم تا گام نخستين را با استوارى برداريم و سنگ بناى كاخ انديشه فلسفى خود را با استحكام و اتقان هر چه بيشتر به كار گذاريم تا بتوانيم به يارى خداى متعال مراحل ديگر را نيز به شايستگى بپيماييم و به هدف مطلوب برسيم

### نگاهى به تاريخچه شناخت شناسى

گرچه شناخت شناسى اپيستمولوژى به عنوان شاخه اى از علوم فلسفى سابقه زيادى در تاريخ علوم ندارد ولى مى توان گفت كه مسئله ارزش شناخت كه محور اصلى مسائل آنرا تشكيل مى دهد از قديمترين دورانهاى فلسفه كمابيش مطرح بوده است و شايد نخستين عاملى كه موجب توجه انديشمندان به اين مسئله شده كشف خطاهاى حواس و نارسايى اين ابزار شناخت براى نمايش دادن واقعيتهاى خارجى بوده است و همين امر موجب شد كه الئائيان بهاى بيشترى به ادراكات عقلى بدهند و ادراكات حسى را قابل اعتماد ندانند .

از سوى ديگر اختلافات دانشمندان در مسائل عقلى و استدلالات متناقضى كه هر گروهى براى اثبات و تاييد افكار و آراء خودشان مى كردند به سوفيستها مجال داد كه ارزش ادراكات عقلى را انكار كنند و بقدرى در اين زمينه زياده روى كردند كه اساسا واقعيت خارجى را مورد شك و انكار قرار دادند .

از اين پس مسئله شناخت به صورت جدى ترى مطرح شد تا اينكه ارسطو اصول منطقى را به عنوان ضوابطى براى درست انديشيدن و سنجش استدلالها تدوين كرد كه هنوز هم بعد از گذشت بيست و چند قرن مورد استفاده مى باشد و حتى ماركسيستها پس از سالها مبارزه با آن سرانجام آنرا به عنوان بخشى از منطق مورد نياز بشر پذيرفته اند .

بعد از دوران شكوفايى فلسفه يونان نوساناتى در ارزشگزارى به ادراكات حسى و عقلى پديد آمد و چنانكه در درسهاى اول اشاره كرديم دو مرتبه ديگر بحران شك گرايى در اروپا رخ داد و بعد از عهد رنسانس و پيشرفت علوم تجربى تدريجا حس گرايى رواج بيشترى يافت چنانكه اكنون هم گرايش غالب همين است هر چند در ميان عقل گرايان هم گهگاه چهره هاى برجسته اى رخ نموده اند .

تقريبا نخستين پژوهشهاى سيستماتيك درباره شناخت شناسى در قاره اروپا به وسيله لايب نيتز و در انگلستان به وسيله جان لاك انجام يافت و بدين ترتيب شاخه مستقلى از علوم فلسفى رسما شكل گرفت پژوهشهاى لاك به وسيله اخلافش باركلى و هيوم دنبال شد و مكتب تجربه گرايى ايشان شهرت يافت و تدريجا موقعيت عقل گرايان را تضعيف كرد به طورى كه كانت فيلسوف معروف آلمانى كه در جناح عقل گرايان قرار دارد شديدا تحت تاثير افكار هيوم واقع شد .

كانت ارزشيابى شناخت و توان عقل را مهمترين وظيفه فلسفه قلمداد كرد ولى ارزش ادراكات عقل نظرى را تنها در محدوده علوم تجربى و رياضى و در خدمت آنها پذيرفت و نخستين ضربه سهمگين را از ميان عقل گرايان بر پيكر متافيزيك وارد ساخت هر چند قبلا هيوم چهره برجسته مكتب تجربه گرايى آمپريسم حمله سختى را آغاز كرده بود و بعدا هم به وسيله پوزيتويستها به صورت جدى ترى دنبال شد بدين ترتيب تاثير عينى شناخت شناسى در ساير رشته هاى فلسفى و راز انحطاط فلسفه غربى آشكار مى شود

### شناخت در فلسفه اسلامى

بر خلاف نوسانات و بحرانهايى كه براى فلسفه غربى بويژه در زمينه شناخت شناسى پيش آمده به طورى كه بعد از گذشت بيست و پنج قرن از طول عمر آن هنوز هم نه تنها بر پايگاه محكم و استوارى دست نيافته بلكه مى توان گفت پايه هايش لرزانتر هم شده است

بر عكس فلسفه اسلامى همواره از موضع نيرومند و استوارى برخوردار بوده و هيچگاه دستخوش تزلزل و اضطراب و بحران نگرديده است و با اينكه كمابيش گرايشهاى مخالفى در كنار آن بوجود آمده و گهگاه فلاسفه اسلامى را درگير كرده ولى پيوسته موضع قاطع ايشان مبنى بر اصالت عقل در مسائل متافيزيكى كاملا محفوظ بوده و بدون اينكه از ارج تجارب حسى بكاهند و اهميت بكار گيرى روش تجربى را در علوم طبيعى انكار كنند

بر استفاده از متد تعقلى در حل مسائل فلسفى تاكيد داشته اند و برخورد با گرايشهاى مخالف و دست و پنجه نرم كردن با منتقدان و جدل پيشگان نه تنها سستى و ضعفى در ايشان پديد نياورده بلكه بر نيرو و توانشان افزوده است و چنين بوده كه درخت فلسفه اسلامى روز بروز شكوفاتر و بارورتر و در برابر حملات دشمنان مقاومتر و آسيب ناپذيرتر شده است و هم اكنون قدرت كامل بر دفاع از مواضع حقه خويش و پيروزى بر هر حريفى را دارد و به خواست خدا با گسترش امكانات براى ارائه و تبيين نظريات اصولى خود محافل فلسفى جهان را فتح و زمينه سيطره فرهنگ اسلامى را بر كل جهان فراهم خواهد كرد .

گرايشهايى كه كمابيش آهنگ مخالفت با فلسفه را داشته غالبا از دو منبع مايه مى گرفته ست يكى از ناحيه كسانى كه پاره اى از آراء فلسفى رايج در عصر خودشان را با ظواهر كتاب و سنت ناسازگار مى ديده اند و از بيم آنكه مبادا گسترش اين افكار موجب سستى عقايد مذهبى مردم شود

با آنها به مخالفت برمى خاسته اند و ديگرى از ناحيه عارف مشربانى كه بر هميت سير معنوى تاكيد داشته اند و از ترس اينكه مبادا گرايش فلسفى موجب غفلت و عقب ماندگى از سير قلبى و سلوك عرفانى گردد بهايى به آن نمى داده اند و پاى استدلاليان را چوبين معرفى مى كرده اند .

ولى بايد دانست كه دين حقى مانند دين مبين اسلام هيچگاه از ناحيه انديشه هاى فيلسوفان هر چند كاستيها و كژيهايى هم داشته باشد مورد تهديد قرار نخواهد گرفت بلكه با نضج و رشد يافتن فلسفه و گذشت آن از مراحل خامى و ناپختگى حقايق اسلام به وسيله آن جلوه گرتر و حقانيتش آشكارتر مى شود

و فلسفه به صورت خدمتگزار شايسته و جانشين ناپذيرى براى آن در مى آيد كه از يك سوى معارف والاى آنرا تبيين و از سوى ديگر در برابر مكتبهاى انحرافى مهاجم از آن دفاع مى كند چنانكه تا كنون چنين بوده و بعدا به خواست خداى متعال به صورت كاملترى ادامه خواهد يافت .

اما سير و سلوك معنوى و عرفانى هيچگاه تضادى با فلسفه الهى نداشته بلكه همواره كمكهايى به آن نموده و بهره هايى از آن دريافت داشته است چنانكه در رابطه فلسفه با عرفان اشاره شد و بايد گفت اينگونه مخالفتها در مجموع براى جلوگيرى از يكسونگرى و افراط و تفريط و براى حفظ مرزهاى هر يك مفيد بوده است .

با توجه به ثبات و استحكام و تزلزل ناپذيرى موضع عقل در فلسفه اسلامى ضرورتى براى بررسى تفصيلى مسائل شناخت به صورت منظم و سيستماتيك و به عنوان شاخه مستقلى از فلسفه پيش نيامده و تنها به طرح مسائل پراكنده اى پيرامون شناخت در ابواب مختلف منطق و فلسفه اكتفاء شده است

مثلا در يك باب به مناسبتى به سخن سوفسطائيان و بطلان آن اشاره شده و در باب ديگرى اقسام علم و احكام آنها بيان گرديده است و حتى مساله وجود ذهنى كه يكى از مواضع مناسب براى طرح مسائل شناخت مى باشد تا زمان ابن سينا هم به صورت يك مسئله مستقل مطرح نبوده و بعدا هم تمام اطراف و جوانب آن مورد بررسى و تحقيق فراگير و همه جانبه واقع نشده است .

ولى اكنون با توجه به شرايط فعلى كه انديشه هاى غربيان كمابيش در محافل فرهنگى ما نفوذ يافته و بسيارى از مسلمات فلسفه الهى را زير سؤال برده است نمى توان كادر مسائل فلسفه را بسته نگاه داشت و روش سنتى را در طرح و تنظيم مباحث ادامه داد زيرا اين كار علاوه بر اينكه از رشد و تكامل فلسفه به وسيله برخورد با ديگر مكاتب جلوگيرى مى كند روشنفكران ما را هم كه خواه ناخواه با انديشه هاى غربى آشنا شده و مى شوند نسبت به فلسفه اسلامى بدبين مى سازد

و چنين توهمى را در ايشان پديد مى آورد كه اين فلسفه كار آيى خود را از دست داده و ديگر توان هماوردى با ساير مكتبهاى فلسفى را ندارد و در نتيجه روز به روز بر گرايش ايشان به سوى فرهنگهاى بيگانه افزوده مى شود و فاجعه عظيمى را ببار مى آورد چنانكه اين روند در زمان رژيم گذشته در دانشگاههاى كشور خودمان مشهود بود .

پس به پاس پيروزى انقلاب اسلامى و به احترام خونهاى پاكى كه در راه آن نثار شده و به حكم وظيفه الهى كه بر عهده ما آمده است مى بايست بر تلاش خودمان در راه تبيين مبانى فلسفه بيفزائيم و آنها را به صورتى عرضه كنيم كه پاسخگوى شبهات مكتبهاى الحادى و انحرافى و تامين كننده نيازمنديهاى عقيدتى اين عصر بوده براى جوانان حقجو و حقيقت پژوه هر چه بيشتر و بهتر قابل فهم و هضم باشد تا آموزش فلسفه اسلامى در سطح وسيعى گسترش يابد و فرهنگ اسلامى را از آسيب پذيرى در برابر انديشه هاى بيگانه بيمه كند

### تعريف شناخت شناسى

پيش از آنكه به تعريف علم شناخت شناسى بپردازيم لازم است توضيحى پيرامون واژه شناخت بدهيم اين واژه كه معادل كلمه معرفت در زبان عربى است كاربردهاى مختلفى دارد و عامترين مفهوم آن مساوى با مطلق علم و آگاهى و اطلاع است و گاهى به ادراكات جزئى اختصاص داده مى شود

و زمانى به معناى بازشناسى به كار مى رود چنانكه گاهى هم به معناى علم مطابق با واقع و يقينى استعمال مى گردد. درباره معادلهاى خارجى آن نيز بحثهايى از نظر لغت شناسى و ريشه يابى لفظ شده كه نيازى به ذكر آنها نيست .

اما شناخت بعنوان موضوع علم شناخت شناسى ممكن است به هر يك از معانى ياد شده يا جز آنها در نظر گرفته شود و در واقع تابع قرار داد است ولى نظر به اينكه هدف از بررسى مسائل شناخت اختصاص به نوع خاصى از آن ندارد بهتر اين است كه همان معناى اعم و مساوى با مطلق علم اراده شود .

مفهوم علم يكى از روشنترين و بديهى ترين مفاهيم است و نه تنها نيازمند به تعريف نيست كه اساسا تعريف آن امكان ندارد زيرا مفهوم واضحترى از آن وجود ندارد كه معرف آن واقع شود و عباراتى كه به عنوان تعريف علم و معرفت در كتابهاى منطقى يا فلسفى به كار مى رود تعريف حقيقى نيست و منظور از ذكر آنها يا تعيين مصداق مورد نظر در علم يا در مبحث خاصى است چنانكه منطقيين علم را به حصول صورت چيزى در ذهن تعريف كرده اند و فايده آن تعيين مصداق مورد نظر ايشان يعنى علم حصولى است و يا اشاره به نظريه تعريف كننده درباره بعضى از مسائل هستى شناختى مربوط به آن است چنانكه بعضى از فلاسفه مى گويند علم عبارت است از حضور مجردى نزد مجرد ديگر يا حضور شيئى نزد موجود مجرد تا بدين وسيله نظر خود را درباره تجرد علم و عالم بيان كنند .

اگر قرار باشد توضيحى درباره علم و شناخت داده شود بهتر اين است كه بگوييم علم عبارت است از حضور خود شى ء يا صورت جزئى يا مفهوم كلى آن نزد موجود مجرد . بايد اضافه كنيم كه لازمه شناخت اين نيست كه هميشه شناسنده غير از شناخته شده باشد بلكه ممكن است در مواردى مانند آگاهى نفس از خودش تعددى بين عالم و معلوم نباشد و در حقيقت در اينگونه موارد وحدت كاملترين مصداق حضور مى باشد .

با توضيحى كه درباره واژه شناخت داده شد مى توانيم علم شناخت شناسى را به اين صورت تعريف كنيم: علمى است كه درباره شناختهاى انسان و ارزشيابى انواع و تعيين ملاك صحت و خطاى آنها بحث مى كند.

خلاصه

١- علت پرداختن به مسائل شناخت شناسى قبل از ساير مسائل فلسفى اين است كه تا توان عقل بر حل آنها مورد سؤال باشد جاى بحث درباره آنها نخواهد بود .

٢- شايد نخستين عاملى كه موجب توجه به مسئله ارزش شناخت شده كشف خطاهاى حواس بوده كه بر اساس آن فيلسوفان الئايى به شناخت عقلانى در برابر شناخت حسى و تجربه تكيه كردند و سپس سوفسطائيان منكر ارزش شناخت عقلى شدند و بدين ترتيب ضرورت بحث درباره اين مسائل آشكار شد و از جمله تلاشهايى كه در اين زمينه انجام گرفت تدوين قواعد منطق به وسيله ارسطو بود .

٣- بحث درباره اصالت حس يا عقل يكى از محورهاى اساسى مسائل فلسفه غربى را تشكيل مى دهد ولى نخستين پژوهشهاى سيستماتيك در اين باره به وسيله لايب نيتز و جان لاك انجام گرفته و سپس كانت كه تحت تاثير افكار هيوم واقع شده بود وظيفه فلسفه را ارزشيابى شناخت دانست و نتيجه گرفت كه شناخت نظرى فقط در زمينه علوم طبيعى و رياضى معتبر است و در زمينه متافيزيك اعتبارى ندارد .

٤- فلاسفه اسلامى در عين ارج نهادن به روش تجربى در علوم طبيعى همواره بر ارزش ادراك عقلى تاكيد كرده اند و در اين باره هيچ اختلافى در ميان ايشان پديد نيامده هر چند گرايشهاى مخالف جنبى به وجود آمده است .

٥- انگيزه اصلى مخالفت با فلسفه دو چيز بوده است يكى حفظ عقايد دينى در برابر پاره اى از آراى فلسفى رايج در يك عصر خاص و ديگرى اهتمام به سير معنوى و قلبى در برابر سير عقلى و ذهنى .

٦- با ثبات موضع عقل در فلسفه اسلامى نيازى به اهتمام به مسائل شناخت شناسى پديد نيامده بدانگونه كه در مغرب زمين پديد آمده است و از اين روى فلاسفه اسلامى به ذكر بعضى از مسائل شناخت در ابواب متفرق فلسفه بسنده كرده اند .

٧- ولى با توجه به شيوع بعضى از افكار انحرافى غربى در اين عصر لازم است توجه بيشترى به اين مسائل بشود به گونه اى كه نيازهاى موجود برطرف گردد .

٨- مفهوم شناخت بديهى و بى نياز از تعريف است و منظور از آن مطلق علم و آگاهى و اطلاع مى باشد .

٩- شناخت و علم عبارت است از حضور خود شى ء يا صورت جزئى يا مفهوم كلى آن نزد موجود مجرد .

١٠- شناخت شناسى عبارت است از علمى كه درباره شناختهاى انسانى و ارزشيابى انواع و تعيين ملاك صحت و خطاى آنها بحث مى كند

## درس دوازدهم - بداهت اصول شناخت شناسى

شامل:

كيفيت نياز فلسفه به شناخت شناسى، امكان شناخت، بررسى ادعاى شك گرايان، رد شبهه شك گرايان

### كيفيت نياز فلسفه به شناخت شناسى

با توجه به مفهوم وسيع شناخت كه شامل هر نوع آگاهى و ادراكى مى شود مسائل فراوانى را مى توان در بخش شناخت شناسى مطرح كرد كه برخى از آنها رسما در اين علم عنوان نمى شود مانند بحث درباره حقيقت وحى و الهام و انواع مكاشفات و مشاهدات عرفانى اما مسائلى كه معمولا در اين شاخه از فلسفه مورد بحث قرار مى گيرد بر محور حس و عقل دور مى زند ولى ما همه آنها را نيز در اينجا مطرح نمى كنيم زيرا هدف اصلى توضيح ارزش ادراك عقلى و تثبيت موضع بر حق فلسفه و صحت روش تعقلى آن است و از اين روى تنها به مسائلى خواهيم پرداخت كه براى متافيزيك و خدا شناسى و ضمنا براى بعضى ديگر از علوم فلسفى مانند روانشناسى فلسفى و فلسفه اخلاق مفيد باشد .

در اينجا ممكن است سؤالى مطرح شود كه مبادى تصديقى علم شناخت شناسى چيست و در كجا اثبات مى شود و پاسخ اين است كه شناخت شناسى نيازى به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها بر اساس بديهيات اوليه تبيين مى شود .

سؤال ديگرى كه ممكن است مطرح شود اين است كه اگر حل مسائل هستى شناسى و ديگر علومى كه با روش تعقلى مورد بررسى قرار مى گيرند متوقف بر اثبات اين مسئله است كه آيا عقل توان حل اينگونه مسائل را دارد يا نه؟ لازمه اش اين است كه فلسفه اولى هم نيازمند به علم شناخت شناسى باشد و اين علم بايد مبادى تصديقى فلسفه را نيز اثبات كند در صورتى كه قبلا گفته شد فلسفه نياز به هيچ علم ديگرى ندارد .

ما در درس هفتم اشاره اى به پاسخ اين سؤال كرده ايم و اينك به بيان پاسخ دقيق آن مى پردازيم .

اولا قضايائى كه مستقيما مورد نياز فلسفه اولى است در واقع قضاياى بديهى و بى نياز از اثبات است و توضيحاتى كه پيرامون اين قضايا در علم منطق يا شناخت شناسى داده مى شود در حقيقت بياناتى است تنبيهى نه استدلالى يعنى وسيله اى است براى توجه دادن ذهن به حقايقى كه عقل بدون نياز به استدلال آنها را درك مى كند

و نكته مطرح كردن اينگونه قضايا در اين علوم اين است كه شبهاتى درباره آنها بوجود آمده كه منشا توهمات و تشكيكاتى شده است چنانكه درباره بديهى ترين قضايا يعنى محال بودن تناقض هم چنين شبهاتى پديد آمده تا آنجا كه بعضى پنداشته اند كه تناقض نه تنها محال نيست بلكه اساس همه حقايق است .

شبهاتى كه درباره ارزش ادراك عقلى مطرح شده نيز از همين قماش است و براى پاسخگوئى از اين شبهات و زدودن آنها از اذهان است كه اين مباحث مطرح مى شود و در واقع نامگذارى اين قضايا به مسائل علم منطق يا مسائل شناخت شناسى از باب مسامحه يا استطراد يا مماشات با صاحبان شبهات است و اگر كسى ارزش ادراك عقلى را هر چند به صورت ناخود آگاه نپذيرفته باشد چگونه مى توان با برهان عقلى براى او استدلال كرد چنانكه همين بيان خود بيانى عقلى است دقت شود .

ثانيا نياز فلسفه به اصول منطق و معرفت شناسى در حقيقت براى مضاعف كردن علم و به اصطلاح براى حصول علم به علم است توضيح آنكه كسى كه ذهنش مشوب به شبهات نباشد مى تواند براى بسيارى از مسائل استدلال كند و به نتايج يقينى هم برسد و استدلالاتش هم منطبق بر اصول منطقى باشد بدون اينكه توجهى داشته باشد

كه مثلا اين استدلال در قالب شكل اول بيان شده و شرايط آن چيست يا توجهى داشته باشد كه عقلى وجود دارد كه اين مقدمات را درك مى كند و صحت نتيجه آنها را مى پذيرد و از سوى ديگر ممكن است كسانى براى ابطال اصالت عقل يا متافيزيك دست به استدلالاتى بزنند

و ناخود آگاه از مقدمات عقلى و متافيزيكى استفاده كنند يا براى ابطال قواعد منطق بر اساس قواعد منطقى استدلال كنند يا حتى براى ابطال محال بودن تناقض ناخود آگاه به خود اين اصل تمسك نمايند چنانكه اگر به ايشان گفته شود اين استدلال شما در عين حال كه صحيح است باطل است ناراحت شوند و آن را حمل بر استهزاء نمايند .

پس در واقع نياز استدلالات فلسفى به اصول منطقى يا اصول شناخت شناسى از قبيل نياز مسائل علوم به اصول موضوعه نيست بلكه نيازى ثانوى و نظير نياز قواعد اين علوم به خود آنها است يعنى براى مضاعف شدن علم و حصول تصديق ديگرى متعلق به اين تصديقات مى باشد

چنانكه در مورد بديهيات اوليه نيز گفته مى شود كه نياز به اصل محال بودن تناقض دارند و معناى صحيح آن همين است زيرا روشن است كه نياز قضاياى بديهى به اين اصل از قبيل نياز قضاياى نظرى به قضاياى بديهى نيست و گر نه فرقى بين قضاياى بديهى و نظرى باقى نمى ماند و حد اكثر مى بايست اصل محال بودن تناقض را بعنوان تنها اصل بديهى معرفى كرد

### امكان شناخت

هر انسان عاقلى بر اين باور است كه چيزهايى را مى داند و چيزهايى را مى تواند بداند و از اين روى براى كسب اطلاع از امور مورد نياز يا مورد علاقه اش كوشش مى كند و بهترين نمونه اينگونه كوششها به وسيله دانشمندان و فلاسفه انجام گرفته كه رشته هاى مختلف علوم و فلسفه را پديد آورده اند

پس امكان و وقوع علم مطلبى نيست كه براى هيچ انسان عاقلى كه ذهنش به وسيله پاره اى از شبهات آشفته نشده باشد قابل انكار و يا حتى قابل ترديد باشد و آنچه جاى بحث و بررسى دارد و اختلاف درباره آن معقول است تعيين قلمرو علم، انسان و تشخيص ابزار دستيابى به علم يقينى و راه باز شناسى انديشه هاى درست از نادرست و مانند آنها است .

ولى چنانكه در بحثهاى گذشته اشاره شد بارها در اروپا موج خطرناك شك گرايى پديد آمده و حتى انديشمندان بزرگى را در كام خود فرو برده است و تاريخ فلسفه از مكتبهايى نام مى برد كه مطلقا منكر علم بوده اند مانند سوفيسم سوفسطايى گرى و سپتى سيسم شك گرايى و آگنوستى سيسم لاادرى گرى و اگر نسبت انكار علم بطور مطلق به كسانى صحيح باشد بهترين توجيهش اين است كه ايشان مبتلى به وسواس ذهنى شديدى شده بودند چنانكه گاهى چنين حالاتى نسبت به بعضى از مسائل براى افرادى رخ مى دهد و در واقع بايد آن را نوعى بيمارى روانى به حساب آورد .

بارى ما بدون اينكه به بررسى تاريخى درباره وجود چنين كسانى بپردازيم يا از انگيزه ايشان در اين اظهارات جستجو كنيم يا پيرامون صحت و سقم نسبتهايى كه به ايشان داده شده به كنكاش بپردازيم سخنان نقل شده از آنان را به عنوان شبهات و سؤالاتى تلقى مى كنيم كه بايد به آنها پاسخ داده شود كارى كه در خور يك بحث فلسفى است و ساير مطالب را به پژوهشگران تاريخ و ديگران وامى گذاريم

### بررسى ادعاى شك گرايان

سخنانى كه از سوفيستها و شكاكان نقل شده از يك نظر به دو بخش تقسيم مى شود يكى آنچه درباره وجود و هستى گفته اند و ديگرى آنچه درباره علم و شناخت اظهار كرده اند يا سخنان ايشان دو جنبه دارد يك جنبه آن مربوط به هستى شناسى و جنبه ديگر آن مربوط به شناخت شناسى است مثلا عبارتى كه از افراطى ترين سوفيستها گرگياس نقل شده كه هيچ چيزى موجود نيست و اگر چيزى وجود مى داشت قابل شناختن نمى بود و اگر قابل شناختن مى بود قابل شناساندن به ديگران نمى بود

جمله اول آن مربوط به هستى است كه بايد در بخش هستى شناسى مورد بررسى قرار گيرد ولى جمله دوم آن مربوط به بحث فعلى شناخت شناسى است و طبعا در اينجا به بخش دوم مى پردازيم و بخش اول را در مبحث هستى شناسى مورد بررسى قرار خواهيم داد .

نخست اين نكته را خاطر نشان مى كنيم كه هر كس در هر چيزى شك كند نمى تواند در وجود خودش و در وجود شكش و نيز وجود قواى ادراكى مانند نيروى بينايى و شنوايى و وجود صورتهاى ذهنى و حالات روانى خودش شك كند و اگر كسى حتى در چنين امورى هم اظهار شك نمايد يا بيمارى است كه بايد معالجه شود يا به دروغ و براى اغراض سوئى چنين اظهارى مى كند كه بايد تاديب و تنبيه شود .

همچنين كسى كه به بحث و گفتگو مى پردازد يا كتاب مى نويسد نمى تواند در وجود طرف بحث و يا در وجود كاغذ و قلمى كه مى نويسد شك كند نهايت اين است كه بگويد همه آنها را در درون خودم درك مى كنم و اما در وجود خارجى آنها شك دارم چنانكه ظاهر سخنان باركلى و بعضى ديگر از ايدآليستها اين است كه ايشان همه مدركات را فقط به عنوان صورتهاى درون ذهنى مى پذيرفته اند و وجود خارجى آنها را انكار مى كرده اند ولى وجود انسانهاى ديگرى را كه داراى ذهن و ادراك هستند قبول داشته اند ولى چنين نظرى به معناى نفى مطلق علم يا مطلق وجود نيست بلكه انكار موجودات مادى چنانكه از باركلى نقل شده به معناى انكار بعضى از موجودات و شك در آنها به معناى شك درباره بعضى از معلومات است .

حال اگر كسى ادعا كند كه هيچ شناخت يقينى امكان ندارد از وى سؤال مى شود كه آيا اين مطلب را مى دانى يا درباره آن شك دارى اگر بگويد مى دانم پس دست كم به يك شناخت يقينى اعتراف كرده و بدين ترتيب ادعاى خود را نقض كرده است و اگر بگويد نمى دانم معنايش اين است كه احتمال مى دهم معرفت يقينى ممكن باشد پس از سوى ديگر سخن خود را ابطال نموده است .

اما اگر كسى بگويد من درباره امكان علم و شناخت جزمى شك دارم از وى سؤال مى شود كه آيا مى دانى كه شك دارى يا نه اگر پاسخ دهد مى دانم كه شك دارم پس نه تنها امكان بلكه وقوع علم را هم پذيرفته است اما اگر بگويد در شك خودم هم شك دارم اين همان سخنى است كه يا به علت مرض و يا از روى غرض گفته مى شود و بايد به آن پاسخ عملى داد .

با كسانى كه مدعى نسبى بودن همه شناختها هستند و مى گويند هيچ قضيه اى بطور مطلق و كلى و دائمى صحيح نيست نيز مى توان چنين گفتگويى را انجام داد يعنى مى توان به ايشان گفت همين قضيه كه هيچ قضيه اى بطور مطلق صحيح نيست آيا مطلق و كلى و دائمى است يا نسبى و جزئى و موقت اگر هميشه و در همه موارد و بدون هيچ قيد و شرطى صادق است پس دست كم يك قضيه مطلق و كلى و دائمى ثابت مى شود و اگر خود اين علم هم نسبى است معنايش اين است كه در بعضى از موارد صحيح نيست و ناچار موردى كه اين قضيه درباره آن صدق نمى كند قضيه اى مطلق و كلى و دائمى خواهد بود

### رد شبهه شك گرايان

شبهه اى كه سوفيستها و شك گرايان به آن تمسك جسته اند و آنرا به صورتهاى گوناگون و با ذكر مثالهاى مختلفى بيان كرده اند اين است گاهى انسان از راه حس به وجود چيزى يقين پيدا مى كند ولى بعدا متوجه مى شود كه خطا كرده است پس معلوم مى شود كه ادراك حسى ضمانت صحت ندارد

و به دنبال آن چنين احتمالى پيش مى آيد كه از كجا ساير ادراكات حسى من خطا نباشد و شايد روزى بيايد كه به خطا بودن آنها هم پى ببرم همچنين گاهى انسان از راه دليل عقلى اعتقاد يقينى به مطلبى پيدا مى كند اما پس از چندى مى فهمد كه آن دليل درست نبوده و يقينش مبدل به شك مى شود پس معلوم مى شود كه ادراك عقلى هم ضمانت صحت ندارد و به همان ترتيب احتمال خطا به ساير مدركات عقل هم سرايت مى كند نتيجه آنكه نه حس قابل اعتماد است و نه عقل و براى انسان جز شك باقى نمى ماند .

در پاسخ بايد گفت:

١- معناى اين استدلال آن است كه شما مى خواهيد از راه اين دليل به نتيجه منظورتان كه همان صحت شك گرايى است برسيد و به آن علم پيدا كنيد و دست كم بخواهيد نظر خودتان را به اين وسيله به طرف بقبولانيد يعنى انتظار داريد كه او علم به صحت ادعاى شما پيدا كند در صورتى كه مدعاى شما اين است كه حصول علم مطلقا محال است .

٢- معناى كشف خطا در ادراكات حسى و عقلى اين است كه بفهميم ادراك ما مطابق با واقع نيست پس لازمه اش اعتراف به وجود علم به خطا بودن ادراك است .

٣- لازمه ديگر آن اين است كه بدانيم واقعيتى وجود دارد كه ادراك خطائى ما با آن مطابقت ندارد وگرنه خطا بودن ادراك مفهومى نخواهد داشت .

٤- لازمه ديگرش اين است كه خود ادراك خطائى و صورت ذهنى مخالف با واقع براى ما معلوم باشد .

٥- و بالاخره بايد وجود خطا كننده و حس يا عقل خطا كار را نيز بپذيريم .

٦- اين استدلال خودش يك استدلال عقلى است هر چند در واقع مغالطه است و استناد به آن به معناى معتبر شمردن عقل و ادراكات آن است .

٧- افزون بر اينها در اينجا علم ديگرى نيز مفروض است و آن اين است كه ادراك خطائى در عين خطا بودن نمى تواند درست باشد .

پس همين استدلال مستلزم اعتراف به وجود چندين علم است و با اين وصف چگونه مى توان امكان علم را مطلقا انكار كرد و يا حتى در وقوع آن تشكيك نمود .

اينها همه پاسخهاى نقضى به استدلال شك گرايان بود و اما حل مطلب و بيان وجه مغالطه در آن اين است كه صحت و خطاى ادراكات حسى را به كمك دلايل عقلى اثبات مى كنيم و اما اينكه گفته شد كشف خطا در يك ادراك عقلى موجب سرايت احتمال خطا به ساير ادراكات عقل مى شود صحيح نيست زيرا احتمال خطا تنها در ادراكات نظرى غير بديهى راه دارد و اما بديهيات عقلى كه اساس براهين فلسفى را تشكيل مى دهند به هيچ وجه قابل خطا نيستند و توضيح خطا ناپذيرى آنها در درس نوزدهم خواهد آمد.

خلاصه

١- چون هدف ما از بررسى مسائل شناخت تثبيت موضع بر حق فلسفه الهى است از اين روى تنها به مسائلى از شناخت شناسى خواهيم پرداخت كه در اين راه مفيد باشد .

٢- شناخت شناسى نياز به اصول موضوعه اى كه در علم ديگرى بيان شود ندارد .

٣- نياز فلسفه به شناخت شناسى از قبيل نياز يك علم به علم ديگر براى اثبات اصول موضوعه اش نيست زيرا اولا قضاياى مورد نياز فلسفه قضاياى بديهى و غير قابل انكار است و ثانيا نياز به اين گونه قضايا كه در شناخت شناسى مورد بحث واقع مى شود مانند نياز به قضايايى كه در علم منطق بيان مى گردد در واقع براى حصول علم به علم و مضاعف شدن شناخت مى باشد .

٤- امكان و تحقق شناخت بديهى و بى نياز از اثبات است ولى از سوفيستها و شكاكان نقل شده كه مطلقا امكان آنرا انكار مى كرده اند .

٥- ادعاى عدم امكان شناخت متضمن علم به اين مطلب و ناقض خودش مى باشد و همچنين ادعاى نسبى بودن همه علوم و شناختها .

٦- استدلال براى اين ادعاى نادرست به خطاپذيرى ادراكات حسى و عقلى نيز مستلزم چندين علم است علمى كه على الفرض از اين دليل حاصل مى شود علم به خطا بودن بعضى از ادراكات حسى و عقلى علم به واقعيتى كه ادراك خطائى با آن مطابق نيست علم به وجود خود ادراك خطائى علم به خطا كننده علم به اعتبار اين استدلال كه از شناختهاى عقلانى تشكيل يافته است و علم به محال بودن تناقض .

٧- جواب حلى اين شبهه آن است كه صحت و خطاى ادراكات حسى را به كمك دلايل عقلى اثبات مى كنيم و اين دلايل مبتنى بر يك دسته از ادراكات عقلى است كه خطائى در آنها راه ندارد و به هيچ وجه مورد شك و ترديد واقع نمى شود و خطا بودن بعضى از ادراكات عقلى موجب سرايت احتمال خطا به همه آنها نمى گردد

## درس سيزدهم - اقسام شناخت

شامل:

در جستجوى سنگ بناى شناخت، نخستين تقسيم علم، علم حضورى راز خطا ناپذيرى، علم حضورى، همراهى علم حصولى با علم حضورى ،مراتب علم حضورى

### در جستجوى سنگ بناى شناخت

در درس گذشته اشاره شد كه بعضى از شناختها و ادراكات به هيچ وجه قابل شك و ترديد نيست و حتى دليلى كه شك گرايان براى توجيه نظريه انحرافى خودشان مبنى بر انكار مطلق علم بيان كرده بودند متضمن و مستلزم چندين علم بود .

از سوى ديگر مى دانيم كه همه شناختها و اعتقادات ما هم درست و مطابق با واقع نيست و حتى در بسيارى از موارد خودمان به خطا بودن بعضى از آنها پى مى بريم .

با توجه به اين دو مطلب طبعا چنين سؤالى پيش مى آيد كه چه فرق اساسى بين انواع ادراكات انسان وجود دارد به طورى كه بعضى از آنها خطا ناپذير و غير قابل تشكيك هستند و بعضى خطا بردار و قابل شك و ترديد و چگونه بايد اين دو نوع را از يكديگر تشخيص داد .

در درس دوم اشاره كرديم كه دكارت براى مبارزه با شك گرايى در مقام پى ريزى فلسفه تزلزل ناپذيرى برآمد و سنگ بناى آنرا شك ناپذيرى خود شك قرار داد و حتى وجود من شك كننده و انديشنده را نيز متفرع بر آن ساخت سپس ملاك شك ناپذيرى آنرا وضوح و تمايز معرفى كرد و آنرا معيارى براى بازشناسى انديشه هاى درست از نادرست قرار داد و در صدد بر آمد كه روش رياضى را در فلسفه بكار گيرد و در واقع منطق جديدى را ارائه دهد .

ما اكنون در مقام ارزيابى فلسفه دكارت و بررسى درجه موفقيت وى در كارى كه به عهده گرفته بود نيستيم تنها اين نكته را خاطر نشان مى كنيم كه آغاز كردن از شك به عنوان نقطه شروعى براى جدال با شك گرايان موجه است چنانكه در درس سابق ملاحظه شد ولى اگر كسى گمان كند كه وجود هيچ چيزى به اين اندازه روشن و يقينى نيست و حتى وجود خود شك كننده هم مى بايست از راه وجود شك معلوم شود صحيح نيست بلكه وجود من آگاه و انديشنده دست كم به اندازه وجود شك كه يكى از حالات او مى باشد روشن و غير قابل ترديد است .

همچنين وضوح و تمايز را نمى توان معيار اصلى باز شناسى انديشه هاى درست از نادرست قرار داد زيرا علاوه بر اينكه خود اين معيار به قدر كافى واضح و متمايز و غير خالى از ابهام نيست و محك قاطع و تعيين كننده اى به شمار نمى رود نمى تواند راز خطا ناپذيرى نوع خاصى از ادراكات را آشكار سازد البته ساير سخنان وى نيز جاى بحثهاى فراوانى دارد كه در اينجا مجال بررسى آنها نيست .

اما شك ناپذيرى شك و شك كننده و چيزهاى ديگرى از اين قبيل رازى دارد كه براى پرده دارى از آن بايستى به بررسى انواع علم و ادراك پرداخت

### نخستين تقسيم علم

نخستين تقسيمى كه مى توان براى علم و شناخت در نظر گرفت اين است كه علم يا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق مى گيرد و وجود واقعى و عينى معلوم براى عالم و شخص درك كننده منكشف مى گردد و يا وجود خارجى آن مورد شهود و آگاهى عالم قرار نمى گيرد بلكه شخص از راه چيزى كه نمايانگر معلوم مى باشد و اصطلاحا صورت يا مفهوم ذهنى ناميده مى شود از آن آگاه مى گردد قسم اول را علم حضورى و قسم دوم را علم حصولى مى ناميم .

تقسيم علم به اين دو قسم يك تقسيم عقلى و دائر بين نفى و اثبات است و به همين جهت حالت سومى را در عرض اين دو قسم نمى توان براى علم فرض كرد يعنى علم از اين دو قسم خارج نيست يا واسطه اى بين شخص عالم و ذات معلوم وجود دارد كه آگاهى بوسيله آن حاصل مى شود كه در اين صورت به علم حصولى ناميده مى گردد و يا چنين واسطه اى وجود ندارد و در اين صورت علم حضورى خواهد بود اما وجود اين دو قسم در انسان احتياج به توضيح دارد

### علم حضورى

علم و آگاهى هر كسى از خودش به عنوان يك موجود درك كننده علمى است غير قابل انكار و حتى سوفيستهايى كه مقياس هر چيزى را انسان دانسته اند وجود خود انسان را انكار نكرده اند و منكر آگاهى وى از خودش نشده اند .

البته منظور از خود انسان همان من درك كننده و انديشنده است كه با شهود درونى از خودش آگاه است نه اينكه از راه حس و تجربه و به واسطه صور و مفاهيم ذهنى آگاهى پيدا كند و به ديگر سخن خودش عين علم است و در اين علم و آگاهى تعدد و تغايرى بين علم و عالم و معلوم وجود ندارد

و چنانكه قبلا اشاره شد وحدت عالم و معلوم كاملترين مصداق حضور معلوم نزد عالم است اما آگاهى انسان از رنگ و شكل و ساير ويژگيهاى بدن چنين نيست بلكه از راه ديدن و لمس كردن و ساير حواس و با وساطت صورتهاى ذهنى حاصل مى شود و در درون بدن اعضاء و احشاء زيادى هست كه از آنها آگاه نيستيم مگر اينكه از راه علائم و آثار بوجود آنها پى ببريم يا به وسيله آموختن علم تشريح و فيزيولوژى و ديگر علوم زيستى از آنها آگاه شويم .

همچنين منظور از اين آگاهى همان يافت بسيط و تجزيه ناپذير است نه اين قضيه كه من هستم يا خودم وجود دارم كه مركب از چند مفهوم است پس منظور از علم به نفس همان آگاهى شهودى بسيط و بى واسطه از روح خودمان است و اين علم و آگاهى ويژگى ذاتى آن مى باشد و در جاى خودش ثابت شده كه روح مجرد و غير مادى است و هر جوهر مجردى از خودش آگاه است و اين مسائل مربوط به هستى شناسى و روانشناسى فلسفى است و فعلا جاى بحث درباره آنها نيست .

نيز آگاهى ما از حالات روانى و احساسات و عواطف خودمان علمى است بى واسطه و حضورى هنگامى كه دچار ترس مى شويم اين حالت روانى را مستقيما و بدون واسطه مى يابيم نه اينكه به وسيله صورت يا مفهوم ذهنى آن را بشناسيم يا هنگامى كه نسبت به كسى يا چيزى محبت پيدا مى كنيم

اين جذب و انجذاب درونى را در خودمان مى يابيم يا هنگامى كه تصميم بر كارى مى گيريم از تصميم و اراده خودمان بى واسطه آگاه هستيم و معنى ندارد كه كسى بترسد يا چيزى را دوست بدارد يا تصميم بر كارى بگيرد ولى از ترس يا محبت يا اراده خودش آگاه نباشد . و به همين دليل است كه وجود شك و گمان خودمان قابل انكار نيست و هيچ كس نمى تواند ادعا كند كه از شك خودش آگاه نيست و در وجود شكش هم شك دارد .

يكى ديگر از مصاديق علم حضورى علم نفس به نيروهاى ادراكى و تحريكى خودش مى باشد آگاهى نفس از نيروى تفكر يا تخيل يا نيروى بكار گيرنده اعضاء و جوارح بدن علمى است حضورى و مستقيم نه اينكه آنها را از راه صورت يا مفهوم ذهنى بشناسد و به همين دليل است كه هيچگاه در بكار گيرى آنها اشتباه نمى كند و مثلا نيروى ادراكى را بجاى نيروى تحريكى به كار نمى گيرد و به جاى اينكه درباره چيزى بينديشد به انجام حركات بدنى نمى پردازد .

از جمله چيزهايى كه با علم حضورى درك مى شود خود صورتها و مفاهيم ذهنى است كه آگاهى نفس از آنها به وسيله صورت يا مفهوم ديگرى حاصل نمى شود و اگر لازم بود كه علم به هر چيزى از راه حصول صورت يا مفهوم ذهنى حاصل شود مى بايست علم به هر صورت ذهنى به وسيله صورت ديگرى تحقق يابد و علم به آن صورت هم از راه صورت ديگرى و بدين ترتيب مى بايستى در مورد يك علم بى نهايت علمها و صورتهاى ذهنى تحقق يابد .

در اينجا ممكن است اشكال شود كه اگر علم حضورى عين معلوم است لازم مى آيد كه صورتهاى ذهنى هم علم حصولى باشند و هم علم حضورى زيرا اين صورتها از آن جهت كه با علم حضورى درك مى شوند خودشان عين علم حضورى هستند و از سوى ديگر فرض اين است كه آنها علم حصولى به اشياء خارجى هستند پس چگونه ممكن است كه يك علم هم علم حصولى باشد و هم علم حضورى .

جواب اين است كه صورتها و مفاهيم ذهنى خاصيت مرآتيت و بيرون نمايى و حكايت از اشياء خارجى را دارند و از آن جهت كه وسيله و ابزارى براى شناختن خارجيات هستند علم حصولى به شمار مى روند ولى از آن جهت كه خودشان نزد نفس حاضر هستند و نفس مستقيما از آنها آگاه مى شود علم حضورى محسوب مى شوند و اين دو حيثيت با يكديگر فرق دارد حيثيت حضورى بودن آنها آگاهى بى واسطه نفس از خود آنها است و حيثيت حصولى بودن آنها نشانگرى آنها از اشياء خارجى است .

براى توضيح بيشتر به مثال آينه توجه مى كنيم ما مى توانيم آينه را به دو صورت بنگريم و به آن نظر بيفكنيم يكى نظر استقلالى مثل هنگامى كه مى خواهيم آينه بخريم و پشت و روى آنرا نگاه مى كنيم كه شكسته و موج دار نباشد ديگرى نظر آلى و ابزارى مثل هنگامى كه مى خواهيم صورت خود را در آن ببينيم كه در اين حالت گر چه به آينه نگاه مى كنيم ولى توجه اصلى ما معطوف به صورت خودمان است نه به آينه صورتهاى ذهنى هم مى توانند مورد توجه استقلالى نفس قرار بگيرند و در اين حالت است كه مى گوييم با علم حضورى درك مى شوند و مى توانند وسيله و ابزارى براى شناختن اشياء يا اشخاص خارجى قرار بگيرند و در اين حال است كه مى گوئيم علم حصولى هستند

البته توجه داشته باشيد كه منظور از اين بيان تفكيك دو حالت از نظر زمانى نيست بلكه منظور تفكيك دو حيثيت است و لازمه اش اين نيست كه صورت ذهنى در حالى كه علم حصولى براى اشياء خارجى است براى نفس معلوم نباشد و حيثيت حضورى بودن را نداشته باشد

### راز خطا ناپذيرى علم حضورى

با توجه به توضيحى كه درباره علم حضورى و علم حصولى و فرق آنها داده شد معلوم مى شود كه چرا علم به نفس و علم به حالات نفسانى و همچنين ساير علوم حضورى اساسا خطا ناپذيرند زيرا در اين موارد خود واقعيت عينى مورد شهود قرار مى گيرد به خلاف موارد علم حصولى كه صورتها و مفاهيم ذهنى نقش ميانجى را ايفاء مى كنند و ممكن است مطابقت كامل با اشياء و اشخاص خارجى نداشته باشند .

به ديگر سخن خطاى در ادراك در صورتى قابل تصور است كه بين شخص درك كننده و ذات درك شونده واسطه اى در كار باشد و آگاهى به وسيله آن تحقق يابد در چنين صورتى جاى اين سؤال هست كه اين صورت يا مفهومى كه بين درك كننده و درك شونده واسطه شده و نقش نمايانگرى از درك شونده را ايفاء مى كند

آيا دقيقا درك شونده را نشان مى دهد و كاملا با آن مطابقت دارد يا نه و تا ثابت نشود كه اين صورت و مفهوم دقيقا مطابق با ذات درك شونده هست يقين به صحت ادراك حاصل نمى شود اما در صورتى كه شى ء يا شخص درك شونده با وجود عينى خودش و بدون هيچ واسطه اى نزد درك كننده حاضر باشد و يا با آن وحدت يا اتحادى داشته باشد ديگر جاى فرض خطا نيست و نمى توان سؤال كرد كه آيا علم با معلوم مطابقت دارد يا نه زيرا در اين صورت علم عين معلوم است .

ضمنا معناى صحت و حقيقت بودن و متقابلا معناى خطا بودن ادراك روشن شد يعنى حقيقت عبارت است از ادراكى كه مطابق با واقع باشد و كاملا آن را منكشف سازد و خطا عبارت است از اعتقادى كه مطابق با واقع نباشد

### همراهى علم حصولى با علم حضورى

در اينجا لازم است نكته مهمى را خاطر نشان كنيم و آن اين است كه ذهن همواره مانند دستگاه خودكارى از يافته هاى حضورى عكس بردارى مى كند و صورتها يا مفاهيم خاصى را از آنها مى گيرد سپس به تجزيه و تحليلها و تعبير و تفسيرهايى درباره آنها مى پردازد مثلا هنگامى كه دچار ترس مى شويم ذهن ما از حالت ترس عكسى مى گيرد كه بعد از رفع شدن آن حالت مى تواند آن را به خاطر بياورد همچنين مفهوم كلى آن را درك مى كند و با ضميمه كردن مفاهيم ديگرى آن را به صورت جمله من مى ترسم يا من ترس دارم يا ترس در من وجود دارد منعكس مى سازد نيز با سرعت عجيبى پديد آمدن اين حالت روانى را بر اساس دانسته هاى پيشين تفسير مى كند و علت پيدايش آنرا تشخيص مى دهد .

همه اين فعل و انفعالات ذهنى كه سريعا انجام مى گيرد غير از يافتن حالت ترس و علم حضورى به آن است ولى مقارنت و همزمانى آنها با علم حضورى در بسيارى از اوقات موجب اشتباه مى شود و شخص مى پندارد همانگونه كه خود ترس را با علم حضورى يافته علت آنرا هم با علم حضورى شناخته است

در صورتى كه آنچه با علم حضورى درك شده يك امر بسيط و عارى از هر گونه صورت و مفهوم و همچنين خالى از هر گونه تعبير و تفسير بوده و به همين جهت جاى خطائى در آن وجود نداشته است در صورتى كه تفسير مقارن آن از قبيل ادراكات حصولى بوده كه خود بخود ضمانتى براى صحت و مطابقت با واقع ندارند .

با اين توضيح روشن مى شود كه چرا و چگونه در مورد پاره اى از علوم حضورى خطاهايى پديد مى آيد مثلا گاهى انسان احساس گرسنگى مى كند و مى پندارد كه نياز به غذا دارد در صورتى كه اشتهاى كاذبى است و در آن حال نيازى به غذا ندارد سر مطلب اين است كه آنچه با علم حضورى خطا ناپذير درك شده همان احساس خاص بوده است

ولى همراه آن احساس تفسيرى بوسيله ذهن بر اساس مقايسه آن با ساير احساسهاى قبلى انجام گرفته كه علت اين احساس نياز به غذا است اما اين مقايسه صحيح نبوده و بدين وسيله خطايى در تشخيص علت و تفسير ذهنى پديد آمده است خطاهايى كه در مكاشفات عرفانى پديد مى آيد نيز از همين قبيل است بنابراين لازم است در تشخيص علم حضورى كاملا دقت كنيم و آنرا از تفسيرهاى ذهنى مقارن آن جدا كنيم تا دچار لغزشها و انحرافات ناشى از اينگونه خلطها نشويم

### مراتب علم حضورى

نكته ديگر شايان توجه اين است كه همه علمهاى حضورى از نظر شدت و ضعف يكسان نيستند بلكه گاهى علم حضورى از قوت و شدت كافى برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق مى يابد ولى گاهى هم بصورت ضعيف و كمرنگى حاصل مى شود و به صورت نيمه آگاهانه و حتى ناآگاهانه در مى آيد .

اختلاف مراتب علم حضورى گاهى معلول اختلاف مراتب وجود شخص درك كننده است يعنى هر قدر نفس از نظر مرتبه وجودى ضعيفتر باشد علوم حضوريش ضعيفتر و كم رنگتر است و هر قدر مرتبه وجوديش كاملتر شود علوم حضورى آن كاملتر و آگاهانه تر مى گردد تبيين اين مطلب متوقف بر بيان مراتب وجود و همچنين مراتب تكاملى نفس است كه بايد در ساير علوم فلسفى اثبات شود و در اينجا مى توانيم بر اساس اين دو اصل موضوع امكان شدت و ضعف در علوم حضورى را بپذيريم .

علم حضورى به حالات روانى نيز به صورت ديگرى قابل شدت و ضعف است مثلا بيمارى كه از درد رنج مى برد و درد خود را با علم حضورى مى يابد هنگامى كه دوست عزيزى را مى بيند و توجهش به سوى او معطوف مى شود ديگر شدت درد را درك نمى كند علت ضعف اين ادراك ضعف توجه است بر عكس موقع تنهايى و بخصوص در شب تاريك كه توجهى به ساير امور ندارد درد خود را با شدت بيشترى درك مى كند كه علت آن شدت توجه است .

اختلاف مراتب علم حضورى مى تواند در تفسيرهاى ذهنى آنها مؤثر باشد مثلا نفس در مراحل اوليه با اينكه علم حضورى به خويشتن دارد ممكن است در اثر ضعف اين علم ارتباط خود را با بدن به صورت رابطه عينيت تصور كند و در نتيجه بپندارد كه حقيقت نفس همين بدن مادى يا پديده هاى مربوط به آن است ولى هنگامى كه مراتب كاملترى از علم حضورى برايش حاصل شد و به عبارت ديگر هنگامى كه جوهر نفس تكامل يافت ديگر چنين اشتباهى رخ نمى دهد .

همچنين در جاى خودش ثابت شده كه انسان نسبت به آفريدگار خويش علم حضورى دارد ولى در اثر ضعف مرتبه وجودى و نيز در اثر توجه به بدن و امور مادى اين علم به صورت ناآگاهانه در مى آيد اما با تكامل نفس و كاهش توجه به بدن و امور مادى و تقويت توجهات قلبى نسبت به خداوند متعال همان علم به مراتبى از وضوح و آگاهى مى رسد تا آنجا كه مى گويد: ا يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك؟ (١).

خلاصه

١- دكارت سنگ بناى شناخت يقينى را علم به وجود شك قرار داد و خواست از اين راه وجود شك كننده روح انسان را اثبات كند سپس وضوح و تمايز را به عنوان معيارى براى بازشناسى انديشه هاى درست از نادرست معرفى كرد .

٢- آغاز كردن از شك براى شروع بحث با شك گرايان صحيح است ولى نمى توان آن را مقدم بر علم به نفس و دليل وجود آن قرار داد چنانكه نمى توان وضوح و تمايز را به عنوان معيار شناخت حقيقت پذيرفت .

٣- در علم حصولى شخص به وسيله صورت يا مفهوم ذهنى از شى ء يا شخص درك شونده آگاه مى شود ولى در علم حضورى چنين واسطه اى وجود ندارد .

٤- علم هر كس به وجود خودش و به قواى نفسانى و احساسات و عواطف و ساير حالات روانى و به فعلى كه بى واسطه از نفس صادر مى شود مانند تصميم و اراده؛ حضورى است .

٥- صورتها و مفاهيم ذهنى نسبت به اشياء يا اشخاصى كه از آنها حكايت مى كنند علم حصولى هستند ولى نفس خود آنها را حضورا مى يابد .

٦- خطا كه عبارت است از عدم مطابقت ادراك با ادراك شونده در جايى امكان تحقق دارد كه ادراك با واسطه انجام گيرد زيرا در چنين موردى جاى اين احتمال هست كه صورت ادراكى مطابق با واقعيت معلوم نباشد اما در علم حضورى كه ذات معلوم مورد شهود عالم قرار مى گيرد جاى چنين احتمالى نيست و همين است راز خطا ناپذيرى علم حضورى .

٧- علم حضورى يك شهود بسيط است و در آن نه موضوع و محمولى وجود دارد و نه تحليل و تفسيرى ولى همراه آن يك يا چند علم حصولى تحقق مى يابد كه ممكن است بعضى از آنها خطا باشد مانند اشتهاى كاذب و مكاشفاتى كه همراه با تفسيرهاى ذهنى غلط است .

٨- علم حضورى داراى مراتب مختلفى است و ممكن است بعضى از آنها آگاهانه نباشد مانند علم حضورى اغلب مردم نسبت به خداى متعال .

٩- علت اختلاف مراتب علم حضورى يا تفاوت درجات وجودى ذات عالم است مانند اختلاف علم نفس به خودش در مراتب مختلفى كه از تجرد پيدا مى كند و يا تفاوت مراتب توجه نفس است مانند اختلاف احساس درد در اثر شدت و ضعف توجه .

١٠- ضعف علم حضورى ممكن است موجب تفسير ذهنى غلط شود چنانكه كسانى مى پندارند كه روحشان با بدنشان يكى است با اينكه علم حضورى به آن دارند

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك دعاى حضرت سيد الشهداء (عليه السلام) در روز عرفه

## درس چهاردهم - علم حصولى

شامل:

لزوم بررسى علم حصولى، تصور و تصديق، اجزاء قضيه، اقسام تصور، تصورات كلى، تحقيق درباره مفهوم كلى، پاسخ يك شبهه، بررسى نظريات ديگر

### لزوم بررسى علم حصولى

دانستيم كه علم حضورى يافتن خود واقعيت عينى است و از اين روى شك و شبهه اى در آن راه ندارد ولى مى دانيم كه دايره علم حضورى محدود است و به تنهايى نمى تواند مشكل شناخت شناسى را حل كند و اگر راهى براى باز شناسى حقايق در ميان علوم حصولى نداشته باشيم نمى توانيم منطقا هيچ نظريه قطعى را در هيچ علمى بپذيريم و حتى بديهيات اوليه هم قطعيت و ضرورت خودشان را از دست خواهند داد و از بداهت و ضرورت تنها نامى براى آنها باقى خواهد ماند بنابراين لازم است تلاش خود را براى ارزشيابى شناختهاى حصولى و بدست آوردن معيار حقيقت در آنها ادامه دهيم و بدين منظور به بررسى انواع حصولى مى پردازيم

### تصور و تصديق

منطقيين علم را به دو قسم تصور و تصديق تقسيم كرده اند و در واقع مفهوم عرفى علم را از يك نظر محدود كرده و آنرا به علم حصولى اختصاص داده اند و از سوى ديگر آنرا به تصور ساده هم گسترش داده اند .

تصور در لغت به معناى نقش بستن و صورت پذيرفتن است و در اصطلاح اهل معقول عبارت است از پديده ذهنى ساده اى كه شانيت حكايت از ماوراى خودش را داشته باشد مانند تصور كوه دماوند و مفهوم كوه .

تصديق در لغت به معناى راست شمردن و اعتراف كردن است و در اصطلاح منطق و فلسفه بر دو معناى نزديك به هم اطلاق مى شود و از اين نظر از مشتركات لفظى به شمار مى رود .

الف- به معناى قضيه منطقى كه شكل ساده آن مشتمل بر موضوع و محمول و حكم به اتحاد آنها است .

ب- به معناى خود حكم كه امر بسيطى است و نشان دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است .

بعضى از منطق دانان جديد غربى پنداشته اند كه تصديق عبارت است از انتقال ذهن از يك تصور به تصور ديگر بر اساس قواعد تداعى معانى ولى اين پندار نادرست است زيرا نه هر جا تصديقى هست تداعى معانى لازم است و نه هر جا تداعى معانى هست ضرورتا تصديقى وجود خواهد داشت بلكه قوام تصديق به حكم است و همين است فرق بين قضيه و چند تصورى كه همراه هم يا پى در پى در ذهن نقش بندد بدون اينكه اسنادى بين آنها باشد

### اجزاء قضيه

دانستيم كه تصديق به معناى حكم امر بسيطى است اما به معناى مساوى با قضيه مركب از چند جزء مى باشد ولى درباره اجزاء قضيه نظريات مختلفى ابراز شده است كه بررسى همه آنها به طول مى انجامد و بايد در علم منطق مورد بحث قرار گيرد و ما در اينجا اشاره سريعى به آنها مى كنيم .

بعضى هر قضيه حمليه را مركب از دو جزء موضوع و محمول دانسته اند بعضى ديگر نسبت بين آنها را هم به عنوان جزء سومى افزوده اند و بعضى ديگر حكم به وقوع نسبت يا به عدم وقوع نسبت را نيز جزء چهارمى براى قضيه شمرده اند .

برخى بين قضاياى موجبه و سالبه فرق نهاده اند و در قضاياى سالبه قائل به وجود حكم نشده اند بلكه مفاد آنها را سلب حكم دانسته اند و برخى ديگر وجود نسبت را در قضاياى هليه بسيطه يعنى قضايائى كه مفاد آنها وجود موضوع در خارج است و در حمل اولى يعنى قضايائى كه مفهوم موضوع و محمول آنها يكى است مانند انسان حيوان ناطق است انكار كرده اند .

ولى نبايد ترديدى روا داشت كه از ديدگاه منطقى هيچ قضيه اى فاقد نسبت و حكم نمى باشد زيرا چنانكه گفتيم قوام تصديق به حكم است و حكم به نسبت بين دو جزء قضيه تعلق مى گيرد هر چند ممكن است از ديدگاه فلسفى و هستى شناسى فرقهايى بين قضايا قائل شد

### اقسام تصور

تصور در يك بخش بندى به دو قسم كلى و جزئى تقسيم مى شود تصور كلى عبارت است از مفهومى كه بتواند نمايشگر اشياء يا اشخاص متعددى باشد مانند مفهوم انسان كه بر ميلياردها فرد انسانى صدق مى كند و تصور جزئى عبارت است از صورت ذهنى كه تنها نمايشگر يك موجود باشد مانند صورت ذهنى سقراط .

هر يك از تصورات كلى و جزئى به اقسام ديگرى منقسم مى گردند كه به توضيح مختصرى پيرامون آنها مى پردازيم .

تصورات حسى: يعنى پديده هاى ذهنى ساده اى كه در اثر ارتباط اندامهاى حسى با واقعيتهاى مادى حاصل مى شود مانند صورتهاى مناظرى كه با چشم مى بينيم يا صداهايى كه با گوش مى شنويم بقاء اينگونه تصورات منوط به بقاء ارتباط با خارج است و پس از قطع تماس با خارج در فاصله كوتاهى مثلا يك دهم ثانيه از بين مى رود .

تصورات خيالى: يعنى پديده هاى ذهنى ساده و خاصى كه به دنبال تصورات حسى و ارتباط با خارج حاصل مى شود ولى بقاء آنها منوط به بقاء ارتباط با خارج نيست مانند صورت ذهنى منظره باغى كه حتى بعد از بستن چشم در ذهن ما باقى مى ماند و ممكن است بعد از سالها به ياد آورده شود .

تصورات وهمى: بسيارى از فلاسفه نوع ديگرى براى تصورات جزئى ذكر كرده اند كه مربوط به معانى جزئى است و به احساس عداوتى كه بعضى از حيوانات از بعضى ديگر دارند مثال زده اند احساسى كه موجب فرار آنها مى شود و بعضى آن را نسبت به مطلق معانى جزئيه و از جمله احساس محبت و عداوت انسان هم توسعه داده اند .

بدون شك مفهوم كلى محبت و عداوت از قبيل تصورات كلى است و نمى توان آنها را از اقسام تصورات جزئى شمرد اما ادراك جزئى محبت و عداوت را در خود درك كننده يعنى محبتى كه انسان در خودش نسبت به كسى مى يابد يا عداوتى كه در خودش نسبت به ديگرى احساس مى كند در واقع از قبيل علم حضورى به كيفيات نفسانى است و نمى توان آنرا از قبيل تصور كه نوعى علم حصولى است به حساب آورد .

و اما احساس دشمنى در شخص ديگر در حقيقت احساس مستقيم و بى واسطه اى نيست بلكه نسبت دادن نظير حالتى است كه انسان در خودش يافته بوده به شخص ديگرى كه در موقعيت مشابهى قرار گرفته است و اما قضاوت درباره ادراكات حيوانات نياز به بحثهاى ديگرى دارد كه در اينجا مجال طرح و بررسى آنها نيست .

آنچه را مى توان به عنوان نوعى خاصى از تصور جزئى پذيرفت تصورى است كه از حالات نفسانى حاصل مى شود و قابل ياد آورى است و شبيه تصور خيالى نسبت به تصور حسى مى باشد مانند يادآورى ترس خاصى كه در لحظه معينى پديد آمده يا محبت خاصى كه در لحظه مشخصى وجود داشته است .

لازم به تذكر است كه گاهى تصور وهمى به تصورى گفته مى شود كه واقعيت ندارد و گاهى بنام توهم اختصاص مى يابد

### تصورات كلى

دانستيم كه تصور از يك نظر به دو بخش كلى و جزئى منقسم مى شود اقسام تصوراتى را كه تا كنون مورد بحث قرار داديم همگى تصورات جزئى بود و اما تصورات كلى كه به نام مفاهيم عقلى و معقولات ناميده مى شود محور بحثهاى فلسفى مهمى را تشكيل مى دهد و از دير زمان مورد گفتگوهاى فراوانى قرار گرفته است .

از زمانهاى قديم چنين نظرى وجود داشته كه اساسا مفهومى به نام مفهوم كلى نداريم و الفاظى كه گفته مى شود دلالت بر مفاهيم كلى دارند در واقع نظير مشتركات لفظى هستند كه دلالت بر امور متعددى مى نمايند مثلا لفظ انسان كه بر افراد فراوانى اطلاق مى شود مانند اسم خاصى است كه چندين خانواده براى فرزندانشان قرار داده باشند يا مانند نام فاميلى است كه همه افراد خانواده به آن ناميده مى شوند .

طرفداران اين نظريه به نام اسميين يا طرفداران اصالت تسميه نوميناليست شهرت يافته اند و در درس دوم اشاره كرديم كه در اواخر قرون وسطى ويليام اكامى به اين نظريه گرويد و سپس باركلى آنرا پذيرفت و در عصر حاضر پوزيتويستها و بعضى از مكتبهاى ديگر را بايد جزء اين دسته به حساب آورد .

نظريه ديگر كه قريب به نظريه مزبور مى باشد اين است كه تصور كلى عبارت است از تصور جزئى مبهم به اين صورت كه بعضى از خصوصيات صورت جزئى و خاص حذف شود به طورى كه قابل انطباق بر اشياء يا اشخاص ديگرى گردد مثلا تصورى كه از شخص خاصى داريم با حذف بعضى از ويژگيهايش قابل انطباق بر برادر او هم مى باشد و با حذف خصوصيات ديگرى بر چند فرد ديگر هم قابل تطبيق مى شود و بدين ترتيب هر قدر ويژگيهاى بيشترى از آن حذف شود

كلى تر و قابل انطباق بر افراد بيشترى مى گردد تا آنجا كه ممكن است شامل حيوانات و حتى نباتات و جمادات هم بشود چنانكه شبحى را كه از دور مى بينيم در اثر ابهام زيادى كه دارد هم قابل انطباق بر سنگ است و هم بر درخت و هم بر حيوان و هم بر انسان و به همين جهت است كه در آغاز رؤيت شك مى كنيم كه آيا انسان است يا چيز ديگرى و هر قدر نزديكتر شويم و آنرا روشنتر ببينيم دائره احتمالات محدودتر مى شود تا سرانجام در شى ء يا شخص خاصى تعين پيدا كند هيوم درباره مفاهيم كلى چنين نظرى را داشت چنانكه تصور بسيارى از مردم درباره كليات همين است .

از سوى ديگر بعضى از فلاسفه باستان مانند افلاطون بر واقعيت مفاهيم كلى تاكيد كرده اند و حتى براى آنها نوعى واقعيت عينى و خارج از ظرف زمان و مكان قائل شده اند و ادراك كليات را از قبيل مشاهده مجردات و مثالهاى عقلانى مثل افلاطونى دانسته اند اين نظريه به صورتهاى گوناگونى تفسير شده يا نظريات فرعى ديگرى از آن اشتقاق يافته است (١) چنانكه بعضى گفته اند روح انسان قبل از تعلق به بدن در عالم مجردات حقايق عقلى را مشاهده مى كرده است و بعد از تعلق گرفتن به بدن آنها را فراموش كرده و با ديدن افراد مادى به ياد حقايق مجرد مى افتد و ادراك كليات همين يادآورى آنها است بعضى ديگر كه قائل به قديم بودن و وجود روح قبل از بدن نيستند ادراكات حسى را وسيله اى براى مستعد شدن نفس نسبت به مشاهده مجردات دانسته اند

اما مشاهده اى كه از راه چنين استعدادى حاصل مى شود مشاهده اى از دور است و ادراك كليات عبارت است از همين مشاهده حقايق مجرده از دور به خلاف مشاهدات عرفانى كه با مقدمات ديگرى حاصل مى شد و مشاهده اى از نزديك است بعضى از فلاسفه اسلامى مانند صدر المتالهين و مرحوم استاد علامه طباطبائى اين تفسير را پذيرفته اند .

ولى معروفترين نظريات در باب مفاهيم كلى اينست كه آنها نوع خاصى از مفاهيم ذهنى هستند و با وصف كليت در مرتبه خاصى از ذهن تحقق مى يابند و درك كننده آنها عقل است و بدين ترتيب يكى از اصطلاحات عقل به عنوان نيروى درك كننده مفاهيم ذهنى كلى شكل يافته است اين نظريه از ارسطو نقل شده و اكثر فلاسفه اسلامى آنرا پذيرفته اند .

با توجه به اينكه نظريه اول و دوم در واقع به معناى نفى ادراك عقلى است و نقطه اتكائى براى ويران كردن متافيزيك و تنزل دادن آن به حد مباحث لفظى و تحليلات زبانى به شمار مى رود لازم است در اين مقام بيشتر درنگ كنيم تا پايه استوارى براى مباحث بعدى نهاده شود

### تحقيق درباره مفهوم كلى

چنانكه اشاره شد بازگشت سخنان اسميين نوميناليستها به اين است كه الفاظ كلى از قبيل مشترك لفظى يا در حكم آن هستند كه دلالت بر افراد متعددى مى كنند از اين روى براى پاسخ قطعى به ايشان لازم است توضيحى درباره مشترك لفظى و مشترك معنوى و فرق بين آنها بدهيم .

مشترك لفظى عبارت است از لفظى كه با چند وضع و قرار داد براى چند معنى وضع شده است چنانكه لفظ شير در زبان فارسى يك بار براى حيوان درنده معروف و بار ديگر براى مايع گوارايى كه در درون حيوانات پستاندار بوجود مى آيد و بار سوم براى شير آب وضع شده است .

اما مشترك معنوى لفظى است كه با يك وضع دلالت بر جهت مشتركى بين امور متعدد مى كند و با يك معنى قابل انطباق بر همه آنها است .

مهمترين فرقها بين مشترك لفظى و مشترك معنوى از اين قرار است .

١- مشترك لفظى نيازمند به وضعهاى متعددى است ولى مشترك معنوى نيازى به بيش از يك وضع ندارد .

٢- مشترك معنوى قابل صدق بر بى نهايت افراد و مصاديق است ولى مشترك لفظى فقط بر معانى معدودى كه براى آنها وضع شده صدق مى كند .

٣- معناى مشترك معنوى معناى واحد عامى است كه فهميدن آن نياز به هيچ قرينه اى ندارد ولى مشترك لفظى داراى معناهاى خاصى است كه تعيين هر يك نياز به قرينه تعيين كننده دارد .

اكنون با توجه به اين فرقها به بررسى الفاظى مانند انسان و حيوان و . . .مى پردازيم كه آيا از هر يك از اين الفاظ معناى واحدى را بدون احتياج به قرينه تعيين كننده مى فهميم يا اينكه هنگام شنيدن آنها چندين معنا به ذهن ما مى آيد و اگر قرينه تعيين كننده اى نباشد متحير مى مانيم كه منظور گوينده كداميك از آنها است بدون شك محمد و على و حسن و حسين را بعنوان معانى لفظ انسان تلقى نمى كنيم تا هنگام شنيدن اين واژه دچار شك و ترديد شويم كه منظور از اين واژه كداميك از اين معانى است بلكه مى دانيم كه اين واژه معناى واحدى دارد كه مشترك بين اين افراد و ديگر افراد انسانى است پس مشترك لفظى نيست .

اكنون ببينيم كه آيا اين گونه الفاظ هيچ محدوديتى را نسبت به مصاديق نشان مى دهند يا اينكه قابل صدق بر بى نهايت افراد مى باشند بديهى است كه معناى اين الفاظ مقتضى هيچ نوع محدوديتى از نظر تعداد مصاديق نيست بلكه قابل صدق بر افراد نامتناهى است .

و بالاخره ملاحظه مى كنيم كه هيچيك از اين الفاظ داراى وضعهاى بى نهايت نيستند و هيچ كس قادر نيست كه افراد نامتناهى را در ذهن خود تصور كند و لفظ واحدى را با بى نهايت وضع به آنها اختصاص مى دهد و از سوى ديگر مى بينيم كه خود ما مى توانيم يك لفظ را به گونه اى وضع كنيم كه قابل انطباق بر بى نهايت افراد باشد پس كليات نيازى به بى نهايت وضع ندارند .

نتيجه آنكه الفاظ كلى از قبيل مشتركات معنوى هستند نه از قبيل مشتركات لفظى .

ممكن است كسى اعتراض كند كه اين بيان براى عدم امكان وضعهاى متعدد در مشتركات كافى نيست زيرا ممكن است وضع كننده يك مصداق و نه بى نهايت مصداق را در ذهن خود تصور كند و لفظ را براى آن و همه افراد مشابهش وضع نمايد .

ولى مى دانيم كه چنين كسى مى بايست معناى همه و فرد و مشابه را تصور كند تا بتواند چنين قراردادى را انجام دهد پس سؤال متوجه خود اين الفاظ مى شود كه چگونه وضع شده اند و چگونه قابل صدق بر بى نهايت مورد هستند و ناچار بايد بپذيريم كه ذهن ما مى تواند مفهومى را تصور كند كه در عين وحدت قابل انطباق بر مصاديق نامحدود است و ممكن نيست چنين مفهومى با در نظر گرفتن تك تك مصاديق نامتناهى وضع شده باشد زيرا چنين چيزى براى هيچ انسانى ميسر نيست

### پاسخ يك شبهه

نوميناليستها براى انكار واقعيت مفاهيم كلى به شبهه اى تمسك كرده اند و آن اين است هر مفهومى در هر ذهنى تحقق يابد يك مفهوم مشخص و خاصى است كه با مفاهيمى از همان قبيل كه در اذهان ديگر تحقق مى يابد مغايرت دارد و حتى يك شخص وقتى بار ديگر همان مفهوم را تصور كند مفهوم ديگرى خواهد بود پس چگونه مى توان گفت كه مفهوم كلى با وصف كليت و وحدت در ذهن تحقق مى يابد .

منشا اين شبهه خلط بين حيثيت مفهوم و حيثيت وجود و به ديگر سخن خلط بين احكام منطقى و احكام فلسفى است ما هم شك نداريم كه هر مفهومى از آن جهت كه وجودى دارد متشخص است و به قول فلاسفه وجود مساوق با تشخص است و هنگامى كه بار ديگر تصور شد وجود ديگرى خواهد داشت ولى كليت و وحدت مفهومى آن به لحاظ وجودش نيست بلكه به لحاظ حيثيت مفهومى آن است يعنى همان حيثيت نشانگرى آن نسبت به افراد و مصاديق متعدد .

به عبارت ديگر ذهن ما هنگامى كه مفهومى را با نظر آلى و مرآتى و نه استقلالى مى نگرد و قابليت انطباق آنرا بر مصاديق متعدد مى آزمايد صفت كلى را از آن انتزاع مى كند به خلاف هنگامى كه وجود آنرا در ذهن ملاحظه مى كند كه امرى شخصى است.

### بررسى نظريات ديگر

و اما كسانى كه پنداشته اند مفهوم كلى عبارت است از تصور جزئى مبهم و لفظ كلى براى همان صورت رنگ پريده و گشاد وضع شده است ايشان هم نتوانسته اند حقيقت كليت را دريابند و بهترين راه براى روشن كردن اشتباه ايشان توجه دادن به مفاهيمى است كه يا اصلا مصداق حقيقى در خارج ندارند مانند مفهوم معدوم و محال و يا مصداق مادى و محسوسى ندارند مانند مفهوم خدا و فرشته و روح و يا هم بر مصاديق مادى قابل انطباق اند

و هم بر مصاديق مجرد مانند مفهوم علت و معلول زيرا درباره چنين مفاهيمى نمى توان گفت كه همان صورتهاى جزئى رنگ پريده هستند و همچنين مفاهيمى كه بر اشياء متضاد صدق مى كند مانند مفهوم رنگ كه هم بر سياه و هم بر سفيد حمل مى شود و نمى توان گفت كه رنگ سفيد آنقدر مبهم شده كه به صورت مطلق رنگ درآمده و قابل صدق بر سياه هم هست يا رنگ سياه آنقدر ضعيف و كم رنگ شده كه قابل صدق بر سفيد هم هست .

نظير اين اشكال بر قول افلاطونيان نيز وارد است زيرا بسيارى از مفاهيم كلى مانند مفهوم معدوم و محال مثال عقلانى ندارد تا گفته شود كه ادراك كليات مشاهده حقايق عقلانى و مجرد آنها است .

بنابراين قول صحيح همان قول مورد قبول اكثر فلاسفه اسلامى و عقل گرايان است كه انسان داراى نيروى درك كننده ويژه اى به نام عقل است كه كار آن ادراك مفاهيم ذهنى كلى است خواه مفاهيمى كه مصداق حسى دارند و خواه ساير مفاهيم كلى كه مصداق حسى ندارند.

خلاصه

١- علوم حضورى محدود هستند و خطا ناپذيرى آنها به تنهايى براى حل مشكل شناخت كافى نيست و از اين روى بايد براى ارزشيابى علوم حصولى كوشش كرد .

٢- تصور عبارت است از پديده ذهنى ساده اى كه شانيت نمايش دادن ما وراء خود را داشته باشد .

٣- تصديق در يك اصطلاح عبارت است از قضيه منطقى كه مشتمل بر موضوع و محمول و حكم به اتحاد آنها است و به اصطلاح ديگر تنها به خود حكم اطلاق مى شود .

٤- قوام قضيه به حكم است و از ديدگاه منطقى هيچ قضيه اى فاقد حكم نيست .

٥- تصور به دو قسم كلى و جزئى تقسيم مى شود و تصورات جزئى به حسى و خيالى و وهمى منقسم مى گردند .

٦- اسميين كليت را به عنوان صفتى براى مفاهيم انكار كرده اند و الفاظ كلى را از قبيل مشتركات لفظى به حساب آورده اند .

٧- گروه ديگرى مفهوم كلى را صورت جزئى مبهم دانسته اند كه در اثر ابهام قابل انطباق بر امور متعدد مى باشد .

٨- افلاطونيان ادراك كليات را به عنوان مشاهده حقايق مجرد يا يادآورى آنها تفسير كرده اند .

٩- ارسطوئيان ادراك كلى را نوع ويژه اى از ادراك ذهنى دانسته اند كه به وسيله عقل انجام مى گيرد .

١٠- نظريه اسميين با تامل در ويژگيهاى مفاهيم كلى و الفاظ حاكى از آنها مانند وحدت وضع، عدم احتياج به قرينه معينه و قابليت انطباق بر مصاديق نامتناهى ابطال مى شود .

١١- وحدت مفهوم كلى به لحاظ حيثيت مفهومى آن است و با تعدد وجودهاى آن در اذهان مختلف يا تكرر آن در ذهن واحد منافاتى ندارد .

١٢- وجود مفاهيمى مانند محال و معدوم دليل بطلان نظريه دوم و سوم است و بدين ترتيب نظريه چهارم تعين مى يابد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- نظريه پديدار شناسى ادموند هوسرل را نيز بايد از مشتقات اين نظريه بحساب آورد.

## درس پانزدهم - اقسام مفاهيم كلى

شامل:

اقسام معقولات، ويژگى هر يك از اقسام معقولات، مفاهيم اعتبارى، مفاهيم اخلاقى و حقوقى، بايد و نبايد، موضوعات اخلاقى و حقوقى

### اقسام معقولات

مفاهيم كلى كه در علوم عقلى از آنها استفاده مى شود به سه دسته تقسيم مى گردند مفاهيم ماهوى يا معقولات اولى مانند مفهوم انسان و مفهوم سفيدى و مفاهيم فلسفى يا معقولات ثانيه فلسفى مانند مفهوم علت و مفهوم معلول و مفاهيم منطقى يا معقولات ثانيه منطقى مانند مفهوم عكس مستوى و مفهوم عكس نقيض .

يادآور مى شويم كه انواع ديگرى از مفاهيم كلى هستند كه در علم اخلاق و علم حقوق مورد استعمال واقع مى شوند و بعدا به آنها اشاره مى كنيم .

اين تقسيم سه گانه كه از ابتكارات فلاسفه اسلامى است فوائد فراوانى دارد كه در ضمن بحثهاى آينده با آنها آشنا خواهيم شد و عدم دقت در بازشناسى و تمييز آنها از يكديگر موجب خلطها و مشكلات زيادى در بحثهاى فلسفى مى شود و بسيارى از لغزشهاى فلاسفه غربى در اثر خلط بين اين مفاهيم حاصل شده كه نمونه آنها را در سخنان هگل و كانت مى توان يافت (١) . از اين روى لازم است توضيحى پيرامون آنها بدهيم .

مفهوم كلى يا قابل حمل بر امور عينى است و به اصطلاح اتصاف آن خارجى است مانند مفهوم انسان كه بر حسن و حسين و ... حمل مى گردد و گفته مى شود حسن انسان است و يا قابل حمل بر امور عينى نيست و تنها بر مفاهيم و صورتهاى ذهنى حمل مى گردد و به اصطلاح اتصاف آن ذهنى است مانند مفهوم كلى و جزئى به اصطلاح منطقى كه اولى صفت براى مفهوم انسان و دومى صفت براى صورت ذهنى حسن واقع مى شود دسته دوم را كه تنها حمل بر امور ذهنى مى شود مفاهيم منطقى يا معقولات ثانيه منطقى مى نامند .

اما مفاهيمى كه حمل بر اشياء خارجى مى شوند بر دو دسته تقسيم مى گردند يك دسته مفاهيمى كه ذهن بطور خودكار از موارد خاص انتزاع مى كند يعنى همينكه يك يا چند ادراك شخصى به وسيله حواس ظاهرى يا شهود باطنى حاصل شد فورا عقل مفهوم كلى آنرا به دست مى آورد مانند مفهوم كلى سفيدى كه بعد از ديدن يك يا چند شى ء سفيد رنگ انتزاع مى شود يا مفهوم كلى ترس كه بعد از پيدايش يك يا چند بار احساس خاص بدست مى آيد چنين مفاهيمى را مفاهيمى ماهوى يا معقولات اولى مى نامند .

دسته ديگر مفاهيمى هستند كه انتزاع آنها نيازمند به كندوكاو ذهنى و مقايسه اشياء با يكديگر مى باشد مانند مفهوم علت و معلول كه بعد از مقايسه دو چيزى كه وجود يكى از آنها متوقف بر وجود ديگرى است و با توجه به اين رابطه انتزاع مى شود مثلا هنگامى كه آتش را با حرارت ناشى از آن مقايسه مى كنيم و توقف حرارت را بر آتش مورد توجه قرار مى دهيم عقل مفهوم علت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت انتزاع مى كند و اگر چنين ملاحظات و مقايساتى در كار نباشد هرگز اينگونه مفاهيم به دست نمى آيند چنانكه اگر هزاران بار آتش ديده شود و همچنين هزاران بار حرارت احساس شود ولى بين آنها مقايسه اى انجام نگيرد و پيدايش يكى از ديگرى مورد توجه واقع نشود هرگز مفهوم علت و معلول به دست نمى آيد اينگونه مفاهيم را مفاهيم فلسفى يا معقولات ثانيه فلسفى مى نامند و اصطلاحا مى گويند:

معقولات اولى هم عروضشان خارجى است و هم اتصافشان .

معقولات ثانيه فلسفى عروضشان ذهنى ولى اتصافشان خارجى است .

معقولات ثانيه منطقى هم عروضشان ذهنى است و هم اتصافشان .

درباره اين تعاريف و كاربرد واژه عروض ذهنى و عروض خارجى و همچنين درباره ناميدن مفاهيم فلسفى به معقولات ثانيه جاى مناقشاتى هست ولى ما آنها را فقط به عنوان اصطلاح تلقى مى كنيم و بصورتى كه گفته شد توجيه مى نماييم

### ويژگى هر يك از اقسام معقولات

١- ويژگى مفاهيم منطقى اين است كه فقط بر مفاهيم و صورتهاى ذهنى حمل مى گردند و از اين روى با اندك توجهى كاملا باز شناخته مى شوند همه مفاهيم اصلى علم منطق از اين دسته هستند .

٢- ويژگى مفاهيم ماهوى اين است كه از ماهيت اشياء حكايت مى كنند و حدود وجودى آنها را مشخص مى سازند و به منزله قالبهاى خالى براى موجودات هستند و از اين روى مى توان آنها را به قالبهاى مفهومى تعريف كرد اين مفاهيم در علوم مختلف حقيقى كاربرد دارند .

٣- ويژگى مفاهيم فلسفى اين است كه بدون مقايسات و تحليلهاى عقلى به دست نمى آيند و هنگامى كه بر موجودات حمل مى گردند از انحاء وجود آنها نه حدود ماهوى آنها حكايت مى كنند مثلا مفهوم علت كه بر آتش اطلاق مى گردد هيچگاه ماهيت خاص آنرا مشخص نمى سازد بلكه از نحوه رابطه آن با حرارت كه رابطه تاثير است حكايت مى كند رابطه اى كه بين اشياء ديگر هم وجود دارد گاهى از اين ويژگى به اين صورت تعبير مى شود كه مفاهيم فلسفى ما بازاء عينى ندارند يا عروضشان ذهنى است هر چند اين تعبيرات قابل مناقشه و محتاج به توجيه و تاويل هستند همه مفاهيم فلسفى خالص از اين دسته اند .

٤- ويژگى ديگر مفاهيم فلسفى اين است كه در ازاء آنها مفاهيم و تصورات جزئى وجود ندارد مثلا چنين نيست كه ذهن ما يك صورت جزئى از عليت داشته باشد و يك مفهوم كلى و همچنين مفهوم معلول و ديگر مفاهيم فلسفى بنابراين هر مفهوم كلى كه در ازاء آن يك تصور حسى يا خيالى يا وهمى وجود داشت به طورى كه فرق بين آنها فقط در كليت و جزئيت بود از مفاهيم ماهوى خواهد بود نه از مفاهيم فلسفى ولى بايد توجه داشت كه عكس اين ويژگى در مفاهيم ماهوى بطور كلى صادق نيست يعنى چنين نيست كه در ازاء هر مفهوم ماهوى يك صورت حسى يا خيالى يا وهمى وجود داشته باشد مثلا مفهوم نفس يك مفهوم نوعى و ماهوى محسوب مى شود ولى صورت ذهنى جزئى ندارد و فقط مصداق آنرا مى توان با علم حضورى مشاهده كرد

### مفاهيم اعتبارى

واژه اعتبارى كه در سخنان فلاسفه فراوان به چشم مى خورد به چند معنى استعمال مى شود و در واقع از مشتركات لفظى است كه بايد به فرق بين معانى آن دقيقا توجه كرد تا خلط و اشتباهى روى ندهد و مغالطه اى پيش نيايد .

طبق يك اصطلاح همه معقولات ثانيه خواه منطقى باشند و خواه فلسفى اعتبارى ناميده مى شوند و حتى مفهوم وجود از مفاهيم اعتبارى بشمار مى رود اين اصطلاح در كلمات شيخ اشراق زياد به كار رفته و در كتب مختلف وى درباره اعتبارات عقلى به همين معنى بحث شده است .

در اصطلاح ديگرى عنوان اعتبارى به مفاهيم حقوقى و اخلاقى اختصاص مى يابد مفاهيمى كه در اصطلاح متاخرين مفاهيم ارزشى ناميده مى شوند چنانكه در اصطلاح سومى تنها مفاهيمى كه به هيچ وجه مصداق خارجى و ذهنى ندارند و به كمك قوه خيال ساخته مى شوند اعتباريات ناميده مى گردند مانند مفهوم غول اين مفاهيم را وهميات نيز مى نامند همچنين اعتبار اصطلاح ديگرى در مقابل اصالت دارد كه در بحث اصالت وجود يا ماهيت به كار مى رود و در جاى خودش توضيح داده خواهد شد .

آنچه مناسب است توضيحى پيرامون آن داده شود اعتبارى به معناى ارزشى است البته تفصيل مطلب را بايد در فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق جستجو كرد و ما در اينجا به مناسبت توضيح مختصرى خواهيم داد

### مفاهيم اخلاقى و حقوقى

هر عبارت اخلاقى يا حقوقى را كه در نظر بگيريم خواهيم ديد كه مشتمل بر مفاهيمى از قبيل بايد و نبايد واجب و ممنوع و مانند آنها است كه مى تواند محمول قضيه اى را تشكيل دهد همچنين مفاهيم ديگرى مانند عدل و ظلم و امانت و خيانت در آنها به كار مى رود كه مى تواند در طرف موضوع قضيه قرار گيرد .

وقتى اين مفاهيم را ملاحظه مى كنيم مى بينيم از قبيل مفاهيم ماهوى نيستند و به اصطلاح ما به ازاء عينى ندارند و از اين روى به يك معنى اعتبارى ناميده مى شوند مثلا مفهوم دزد و غاصب هر چند صفت براى انسانى واقع مى شود ولى نه از آن جهت كه داراى ماهيت انسانى است بلكه از آن جهت كه مال كسى را ربوده است و هنگامى كه مفهوم مال را در نظر مى گيريم مى بينيم هر چند بر طلا و نقره اطلاق مى شود ولى نه از آن جهت كه فلزهاى خاصى هستند

بلكه از آن جهت كه مورد رغبت انسان قرار مى گيرند و مى توانند وسيله اى براى رفع نيازمنديهاى او باشند از سوى ديگر اضافه مال به انسان نشانه مفهوم ديگرى بنام مالكيت است كه آن هم ما به ازاء خارجى ندارد يعنى با اعتبار كردن عنوان مالك براى انسان و عنوان مملوك براى طلا نه تغييرى در ذات انسان پديد مى آيد و نه در ذات طلا .

نتيجه آنكه اينگونه عبارات داراى ويژگيهاى خاصى هستند كه از نقطه نظرهاى مختلفى بايد درباره آنها بحث شود يكى از نقطه نظر لفظى و ادبى يعنى اينگونه الفاظ از آغاز براى چه معنايى وضع شده اند و چه تحولاتى در معانى آنها رخ داده تا به صورت فعلى در آمده اند

و آيا استعمال آنها در اين معانى حقيقى است يا مجازى و همچنين بحث درباره عبارات انشائى و اخبارى و اينكه مفاد انشاء چيست و آيا عبارات اخلاقى و حقوقى دلالت بر انشاء مى كنند يا اخبار اينگونه بحثها مربوط به شاخه هايى از زبان شناسى و ادبيات است و علماء اصول فقه نيز بسيارى از آنها را مورد پژوهش و تحقيق قرار داده اند .

جهت ديگر بحث در اين مفاهيم مربوط به كيفيت ادراك اين مفاهيم و مكانيسم انتقال ذهن از مفهومى به مفهوم ديگر است كه بايد در روانشناسى ذهن مورد بررسى قرار گيرد .

و بالاخره جهت ديگر بحث درباره آنها مربوط به ارتباط اين مفاهيم با واقعيات عينى است كه آيا اين مفاهيم از ابداعات ذهن است و هيچ رابطه اى با واقعيتهاى خارجى ندارد و مثلا بايد و نبايد و ساير مفاهيم ارزشى نوع كاملا مستقلى از ديگر انواع مفاهيم است كه نيروى ذهنى ويژه اى آنها را مى سازد يا اينكه فقط حكايت از ميلها و رغبتهاى فردى يا اجتماعى مى كند يا اينكه اين مفاهيم هم پيوندهايى با واقعيتهاى عينى دارند و به نحوى از آنها انتزاع مى شوند

و آيا قضاياى اخلاقى و حقوقى قضاياى اخبارى و قابل صدق و كذب و صحت و خطا هستند يا اينكه از قبيل عبارات انشائى مى باشند و درستى و نادرستى درباره آنها معنى ندارد و در صورتى كه صدق و كذبى درباره آنها تصور شود ملاك صدق و كذب آنها چيست و با چه معيارى بايد حقيقت و خطاى آنها را تشخيص داد و اين بخش از مباحث است كه با شناخت شناسى ارتباط پيدا مى كند و جا دارد كه در اين شاخه از فلسفه درباره آنها گفتگو شود .

ما در اينجا توضيح مختصرى درباره مفاهيم ساده و تصورى اخلاق و حقوق مى دهيم و در آخرين قسمت از مباحث شناخت شناسى به ارزشيابى قضاياى ارزشى خواهيم پرداخت و ضمنا اشاره اى به فرق بين قضاياى اخلاقى و قضاياى حقوقى خواهيم كرد

### بايد و نبايد

واژه هاى بايد و نبايد كه در مورد امر و نهى به كار مى روند در بعضى از زبانها نقش معناى حرفى را ايفاء مى كنند مانند لام امر و لا نهى در زبان عربى و در همه زبانها تا آنجا كه ما اطلاع داريم جايگزين هيئت و صيغه امر و نهى مى شوند چنانكه عبارت بايد بگويى جانشين بگوى و عبارت نبايد بگويى جانشين نگوى مى شود ولى گاهى هم به صورت مفهوم مستقل و به معناى واجب و ممنوع بكار مى روند چنانكه به جاى عبارت انشائى بگوى جمله اخبارى واجب است بگويى يا گفتن تو واجب است بكار مى رود .

اين تفننات كمابيش در زبانهاى مختلف وجود دارد و نمى توان آنها را كليدى براى حل مسائل فلسفى تلقى كرد و مثلا نمى توان ويژگى عبارتهاى حقوقى و قضائى را انشائى بودن آنها قرار داد زيرا چنانكه ملاحظه شد مى توان به جاى عبارتهاى انشائى جمله هاى خبرى را به كار گرفت .

واژه بايد چه به صورت معناى حرفى به كار رود و چه به صورت معناى اسمى و مستقل و نيز واژه هاى جانشينى آن مانند واجب و لازم گاهى در قضايايى بكار مى رود كه به هيچ وجه جنبه ارزشى ندارند چنانكه معلم در آزمايشگاه به دانش آموز مى گويد

بايد كلر و سديم را با هم تركيب كنى تا نمك طعام به دست بيايد يا پزشك به بيمار مى گويد بايد از اين دارو استفاده كنى تا بهبود يابى بدون شك مفاد چنين عباراتى جز بيان رابطه فعل و انفعالات و تاثير و تاثر بين تركيب دو عنصر با پديد آمدن يك ماده شيميايى يا بين استعمال دارو و حصول بهبودى نيست و به اصطلاح فلسفى واژه بايد در اين موارد مبين ضرورت بالقياس بين سبب و مسبب و علت و معلول است يعنى تا كار مخصوصى علت تحقق نيابد نتيجه آن معلول تحقق نخواهد يافت .

اما هنگامى كه اين واژه ها در عبارات اخلاقى و حقوقى به كار مى روند جنبه ارزشى پيدا مى كنند و در اين جا است كه نظريات مختلفى پيرامون آنها مطرح مى شود از جمله آنكه مفاد چنين عباراتى بيان رغبت و مطلوبيت كارى براى فرد يا جامعه است و اگر به صورت جمله خبرى هم بيان شود حكايت از چيزى جز همين مطلوبيت ندارد .

ولى نظر صحيح اين است كه چنين عباراتى مستقيما دلالت بر مطلوبيت ندارد بلكه ارزش و مطلوبيت كار با دلالت التزامى فهميده مى شود و مفاد اصلى آنها همان بيان رابطه عليت است عليتى كه بين كار و هدف اخلاق يا حقوق وجود دارد مثلا هنگامى كه يك حقوقدان مى گويد بايد مجرم را مجازات كرد هر چند نامى از هدف اين كار نمى برد ولى در واقع مى خواهد رابطه بين مجازات و هدف يا يكى از اهداف حقوق يعنى امنيت اجتماعى را بيان كند .

همچنين هنگامى كه يك مربى اخلاقى مى گويد امانت را بايد به صاحبش رد كرد در حقيقت مى خواهد رابطه اين كار را با هدف اخلاق مانند كمال نهائى انسان يا سعادت ابدى بيان كند و به همين جهت است كه اگر از حقوقدان بپرسيم چرا بايد مجرم را مجازات كرد پاسخ خواهد داد زيرا اگر مجرم به مجازات نرسد جامعه دچار هرج و مرج مى شود و نيز اگر از مربى اخلاقى بپرسيم چرا بايد امانت را به صاحبش رد كرد جوابى متناسب با معيارهايى كه در فلسفه اخلاق پذيرفته است خواهد داد .

بنابراين مفهوم بايد و واجب اخلاقى و حقوقى هم در واقع از قبيل معقولات ثانيه فلسفى است و اگر احيانا معانى ديگرى در آنها تضمين شود يا به صورت ديگرى از آنها اراده گردد نوعى مجاز يا استعاره خواهد بود

### موضوعات اخلاقى و حقوقى

چنانكه اشاره شد دسته ديگرى از مفاهيم در قضاياى اخلاقى و حقوقى به كار مى روند كه موضوعات اين قضايا را تشكيل مى دهند مانند عدل و ظلم و مالكيت و زوجيت در پيرامون اين مفاهيم نيز بحثهايى از نظر لغت شناسى و ريشه يابى واژه ها و تحولات معانى حقيقى و مجازى صورت گرفته كه مربوط به ادبيات و زبان شناسى است و اجمالا مى توان گفت كه غالب آنها از مفاهيم ماهوى و فلسفى به عاريت گرفته شده و به مقتضاى نيازهاى عملى انسان در زمينه هاى فردى و اجتماعى در معانى قراردادى به كار رفته است

مثلا با توجه به لزوم كنترل غرايز و خواستها و رعايت محدوديتهايى در رفتار بطور كلى حدودى در نظر گرفته شده و خروج از آنها به نام ظلم و طغيان و نقطه مقابل آن به نام عدل و قسط نامگذارى گرديده چنانكه با توجه به لزوم محدود شدن تصرفات انسان در دايره اموالى كه از مجراى خاصى به چنگ آورده تسلطى اعتبارى و قراردادى بر پاره اى از اموال لحاظ و مالكيت ناميده شده است .

اما آنچه از نقطه نظر شناخت شناسى قابل بررسى است اين است كه آيا اين مفاهيم فقط بر اساس خواستهاى فردى يا گروهى قرار داده شده و هيچ رابطه اى با حقايق عينى و مستقل از تمايلات افراد يا گروههاى اجتماعى ندارد و در نتيجه قابل هيچگونه تحليل عقلانى هم نيست يا اينكه مى توان براى آنها پايگاهى در ميان حقايق عينى و واقعيتهاى خارجى جستجو كرد و آنها را بر اساس روابط على و معلولى تحليل و تبيين نمود .

در اين زمينه نيز نظر صحيح اين است كه اين مفاهيم هر چند قراردادى و به معناى خاصى اعتبارى هستند ولى چنين نيست كه به كلى بى ارتباط با حقايق خارجى و بيرون از حوزه قانون عليت باشند بلكه اعتبار آنها بر اساس نيازهايى است كه انسان براى رسيدن به سعادت و كمال خودش تشخيص مى دهد تشخيصى كه مانند موارد ديگر گاهى صحيح و مطابق با واقع است و زمانى هم خطا و مخالف با واقع چنانكه ممكن است كسانى صرفا براى جلب منافع شخصى خودشان چنين قرار دادهايى را بكنند

و حتى به زور بر جامعه اى هم تحميل نمايند ولى به هر حال نمى توان آنها را گزاف و بدون ملاك به حساب آورد و به همين جهت است كه مى توان درباره آنها به بحث و كنكاش نشست و پاره اى از نظريات يا قرار دادها را تاييد و پاره اى ديگر را رد كرد و براى هر كدام دليل و برهانى آورد و اگر اين قرار دادها صرفا نمايشگر تمايلات شخصى و به منزله سليقه هاى فردى در انتخاب رنگ لباس مى بود هرگز سزاوار ستايش يا نكوهشى نمى بود و تاييد يا محكوم كردن آنها معنايى جز اظهار موافقت يا مخالفت در سليقه نمى داشت .

حاصل آنكه اعتبار اين مفاهيم گرچه در گرو جعل و قرار داد است ولى به عنوان سمبولى براى روابط عينى و حقيقى ميان افعال انسانى و نتايج مترتب بر آنها در نظر گرفته مى شوند روابطى كه مى بايست كشف شود و در رفتار انسان مورد توجه قرار گيرد و در حقيقت آن روابط تكوينى و مصالح حقيقى پشتوانه اين مفاهيم تشريعى و قراردادى است.

خلاصه

١- مفاهيم كلى مورد استعمال در علوم عقلى به سه دسته تقسيم مى شوند مفاهيم ماهوى مفاهيم فلسفى مفاهيم منطقى .

٢- مفاهيم ماهوى معقولات اولى مفاهيمى هستند كه ذهن انسان بطور خود كار و بدون نياز به مقايسات و تعملات آنها را از موارد جزئى انتزاع مى كند مانند مفهوم انسان و مفهوم سفيدى .

٣- مفاهيم فلسفى معقولات ثانيه فلسفى مفاهيمى هستند كه انتزاع آنها نياز به كند و كاو و مقايسه دارد مانند مفهوم علت و معلول كه از مقايسه مصاديق آنها و رابطه خاص آنها با يكديگر انتزاع مى شوند .

٤- مفاهيم منطقى معقولات ثانيه منطقى مفاهيمى هستند كه از ملاحظه مفاهيم ديگر و در نظر گرفتن ويژگيهاى آنها انتزاع مى شوند چنانكه وقتى مفهوم انسان را مثلا در نظر مى گيريم و مى بينيم كه قابل انطباق بر مصاديق بى شمار است مفهوم كلى را از اين مفهوم انتزاع مى كنيم و به همين جهت اين مفاهيم فقط صفت براى مفاهيم ديگر واقع مى شوند و به اصطلاح هم عروض و هم اتصافشان ذهنى است .

٥- واژه اعتبارى داراى اصطلاحات متعددى است و هنگام كاربرد آن بايد دقت كافى به عمل آورد تا خلط و اشتباهى پيش نيايد و يكى از آنها مفاهيم اخلاقى و حقوقى است كه گاهى مفاهيم ارزشى هم ناميده مى شوند .

٦- بايد و نبايد و واژه هاى جانشين آنها مانند واجب و ممنوع به لحاظ اينكه التزاما دلالت بر مطلوبيت متعلقشان دارند ارزشى ناميده مى شوند نه اينكه با سه دسته مذكور مباينت كلى داشته باشند و حتى با نيروى درك كننده ديگرى درك شوند بلكه در اصل از قبيل معقولات ثانيه فلسفى و مبين ضرورت بالقياس هستند .

٧- مفاهيمى كه موضوعات قضاياى اخلاقى و حقوقى را تشكيل مى دهند معمولا از مفاهيم ماهوى و فلسفى به عاريت گرفته مى شوند و هر چند تابع وضع و قرار داد هستند ولى به عنوان سمبولى براى امور حقيقى و غير قراردادى لحاظ مى گردند و روابط حقيقى بين افعال انسانها و نتايج آنها و به ديگر سخن مصالح و مفاسد اعمال پشتوانه عينى و حقيقى اين مفاهيم را تشكيل مى دهند

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: ايدئولوژى تطبيقى درس دهم و يازدهم و پاسدارى از سنگرهاى ايدئولوژيك مقاله دياليكتيك.

## درس شانزدهم - حس گرايى

شامل:

گرايش پوزيتويسم، نقد پوزيتويسم، اصالت حس يا عقل

### گرايش پوزيتويسم

در درسهاى گذشته انواع تصورات را به اختصار ذكر كرديم و ضمنا با پاره اى از اختلاف نظرها درباره آنها آشنا شديم اينك به توضيح بيشترى پيرامون بعضى از اقوال كه در محافل غربى شهرت چشمگيرى يافته است مى پردازيم .

دانستيم كه بسيارى از انديشمندان غربى اساسا وجود تصورات كلى را انكار كرده اند و طبعا نيروى درك كننده ويژه اى براى آنها بنام عقل را نيز نمى پذيرند در عصر حاضر پوزيتويستها همين مشرب را اتخاذ كرده اند بلكه پا را فراتر نهاده ادراك حقيقى را منحصر در ادراك حسى دانسته اند ادراكى كه در اثر تماس اندامهاى حسى با پديده هاى مادى حاصل مى شود و پس از قطع ارتباط با خارج به صورت ضعيفترى باقى مى ماند .

ايشان معتقدند كه انسان براى مدركاتى كه شبيه يكديگرند سمبولهاى لفظى مى سازد و هنگام سخن گفتن يا فكر كردن به جاى اينكه همه موارد همگون را به خاطر بياورد يا بازگو كند همان سمبولهاى لفظى را مورد استفاده قرار مى دهد و در واقع فكر كردن نوعى سخن گفتن ذهنى است پس آنچه را فلاسفه تصور كلى و مفهوم عقلى مى نامند به نظر ايشان چيزى جز همان الفاظ ذهنى نيست و در صورتى كه اين الفاظ مستقيما نشانگر مدركات حسى باشند و بتوان مصاديق آنها را به وسيله اندامهاى حسى درك كرد و به ديگران ارائه داد آنها را الفاظى با معنى و تحققى مى شمارند و در غير اين صورت آنها را الفاظى پوچ و بى معنى قلمداد مى كنند و در حقيقت در ميان سه دسته از معقولات تنها بخشى از مفاهيم ماهوى را مى پذيرند آن هم به عنوان الفاظ ذهنى كه معانى آنها همان مصاديق جزئى محسوس مى باشند و اما معقولات ثانيه و بويژه مفاهيم متافيزيكى را حتى به عنوان الفاظ ذهنى با معنى هم قبول ندارند و بر اين اساس مسائل متافيزيكى را مسائل غير علمى بلكه مطلقا فاقد معنى مى شمارند .

از سوى ديگر تجربه را منحصر به تجربه حسى مى كنند و به تجارب درونى كه از قبيل علوم حضورى هستند وقعى نمى نهند و دست كم آنها را امورى غير علمى قلمداد مى كنند زيرا به نظر ايشان واژه علمى تنها شايسته امورى است كه قابل اثبات حسى براى ديگران باشد .

بدين ترتيب كسانى كه گرايش پوزيتويستى دارند بحث از غرايز و انگيزه ها و ديگر امور روانى را كه تنها با تجربه درونى مى توان دريافت بحثهايى غير علمى مى پندارند و فقط رفتارهاى خارجى را به عنوان موضوعات روانشناختى قابل بررسى علمى مى دانند و در نتيجه روانشناسى را از محتواى اصلى خودش تهى مى سازند .

طبق اين گرايش كه مى توان آن را حس گرايى يا اصالت حس افراطى ناميد جاى بحث و پژوهش علمى و يقين آور پيرامون مسائل ماوراء طبيعت باقى نمى ماند و همه مسائل فلسفى پوچ و بى ارزش تلقى مى گردد و شايد فلسفه هرگز با دشمنى سرسخت تر از صاحبان اين گرايش مواجه نشده باشد و از اين روى بجا است كه آنرا بيشتر مورد بررسى قرار دهيم

### نقد پوزيتويسم

گرايش پوزيتويستى كه حقا بايد آنرا منحطترين گرايش فكرى بشر در طول تاريخ دانست داراى اشكالات فراوانى است كه ذيلا به مهمترين آنها اشاره مى شود .

١- با اين گرايش محكمترين پايه هاى شناخت يعنى شناخت حضورى و بديهيات عقلى از دست مى رود و با از دست دادن آنها نمى توان هيچگونه تبيين معقولى براى صحت شناخت و مطابقت آن با واقع ارائه داد چنانكه توضيح آن خواهد آمد و از اين روى پوزيتويستها كوشيده اند كه شناخت حقيقى را به صورت ديگرى تعريف كنند يعنى حقيقت را عبارت دانسته اند از شناختى كه مورد قبول ديگران واقع شود و بتوان آن را با تجربه حسى اثبات كرد و ناگفته پيدا است كه جعل اصطلاح مشكل ارزش شناخت را حل نمى كند و موافقت و قبول كسانى كه توجه به اين مشكل ندارند نمى تواند ارزش و اعتبارى را بيافريند .

٢- پوزيتويستها نقطه اتكاء خود را بر ادراك حسى قرار داده اند كه لرزانترين و بى اعتبارترين نقطه ها در شناخت است و شناخت حسى بيش از هر شناختى در معرض خطا مى باشد و با توجه به اينكه شناخت حسى هم در واقع در درون انسان تحقق مى يابد راه را براى اثبات منطقى جهان خارج بر خودشان مسدود ساخته اند و نمى توانند هيچگونه پاسخ صحيحى به شبهات ايدآليستى بدهند .

٣- اشكالاتى كه بر نظريه اسميين وارد كرديم عينا بر ايشان هم وارد است .

٤- ادعاى اينكه مفاهيم متافيزيكى پوچ و فاقد محتوى هستند ادعايى گزاف و واضح البطلان است زيرا اگر الفاظى كه دلالت بر اين مفاهيم دارند به كلى فاقد معنى بودند فرقى با الفاظ مهمل نمى داشتند و نفى و اثبات آنها يكسان مى بود در صورتى كه مثلا آتش را علت حرارت دانستن هيچگاه با عكس آن يكسان نيست و حتى كسى كه اصل عليت را انكار مى كند منكر قضيه اى است كه مفهوم آن را درك كرده است .

٥- بر اساس گرايش پوزيتويستى جايى براى هيچ قانون علمى به عنوان يك قضيه كلى و قطعى و ضرورى باقى نمى ماند زيرا اين ويژگيها به هيچ وجه قابل اثبات حسى نيست و در هر موردى كه تجربه حسى انجام گرفت تنها مى توان همان مورد را پذيرفت صرف نظر از اشكالى كه در خطاپذيرى ادراكات حسى وجود دارد و به همه موارد سرايت مى كند و در جايى كه تجربه حسى انجام نگيرد بايد سكوت كرد و مطلقا از نفى و اثبات خوددارى نمود .

٦- مهمترين بن بستى كه پوزيتويستها در آن گرفتار مى شوند مسائل رياضى است كه به وسيله مفاهيم عقلى حل و تبيين مى گردد يعنى همان مفاهيمى كه به نظر ايشان فاقد معنى است و از سوى ديگر بى معنى دانستن قضاياى رياضى يا غير علمى شمردن آنها چنان رسوا كننده است كه هيچ انديشمندى جرات به زبان آوردن آن را نمى كند از اين روى گروهى از پوزيتويستهاى جديد ناچار شده اند كه نوعى شناخت ذهنى را براى مفاهيم منطقى بپذيرند و كوشيده اند كه مفاهيم رياضى را هم به آنها ملحق سازند و اين يكى از نمونه هاى خلط بين مفاهيم منطقى و ديگر مفاهيم است و براى ابطال آن همين بس كه مفاهيم رياضى قابل انطباق بر مصاديق خارجى هستند و به اصطلاح اتصافشان خارجى است در حالى كه ويژگى مفاهيم منطقى اين است كه جز بر مفاهيم ذهنى ديگر قابل انطباق نيستند

### اصالت حس يا عقل

از پوزيتويسم كه بگذريم انواع ديگرى از حس گرايى در ميان انديشمندان غربى وجود دارد كه معتدلتر و كم اشكالتر از آن است و غالبا وجود ادراك عقلى را مى پذيرند ولى در مقام مقايسه آن با ادراكات حسى نوعى اصالت براى ادراكات حسى قائل مى شوند و در مقابل آنان گروههاى ديگرى هستند كه اصالت را از آن ادراكات عقلى مى دانند .

مطالبى كه مى توان آنها را تحت عنوان اصالت حس يا عقل مطرح كرد به دو بخش منقسم مى شود يك دسته مطالبى كه مربوط به ارزشيابى شناختهاى حسى و عقلانى و ترجيح يكى از آنها بر ديگرى است و مى بايست در مبحث ارزش شناخت مورد بررسى قرار گيرد و ديگرى مطالبى كه مربوط به وابستگى يا استقلال آنها از يكديگر است يعنى آيا هر يك از حس و عقل ادراكى جداگانه و مستقل از ديگرى دارد يا ادراك عقل تابع و وابسته به ادراك حس است دسته دوم نيز داراى دو بخش فرعى است يكى مربوط به تصورات است و ديگرى مربوط به تصديقات .

نخستين مبحثى كه در اينجا مطرح مى كنيم اصالت حس يا عقل در تصورات است و منظور اين است كه بعد از پذيرفتن نوع ويژه اى از مفاهيم به نام كليات و پذيرفتن نيروى درك كننده خاصى براى آنها به نام عقل اين سؤال مطرح مى شود كه آيا كار عقل تنها تغيير شكل دادن و تجريد و تعميم ادراكات حسى است يا اينكه خودش ادراك مستقلى دارد و حداكثر ادراك حسى مى تواند در پاره اى از موارد شرط تحقق ادراك عقلى را فراهم كند .

قائلين به اصالت حس معتقدند كه عقل كارى جز تجريد و تعميم و تغيير شكل دادن ادراكات حسى ندارند و به ديگر سخن هيچ ادراك عقلى نيست كه مسبوق به ادراك حسى و تابع آن نباشد و در مقابل ايشان عقل گرايان غربى معتقدند كه عقل داراى ادراكات مستقلى است كه لازمه وجود آن و به تعبير ديگر فطرى آن است و براى درك آنها هيچ نيازى به هيچ ادراك قبلى ندارد اما نظر صحيح اين است كه ادراكات تصورى عقل كه همان مفاهيم كلى مى باشد هميشه مسبوق به ادراك جزئى و شخصى ديگرى است كه گاهى آن ادراك جزئى تصور ناشى از حس است و گاهى علم حضورى كه اساسا از قبيل تصورات نيست ولى بهر حال كار عقل منحصر به تغيير شكل دادن ادراكات حسى نيست .

مبحث دوم اصالت حس يا عقل در تصديقات است كه بايد آنرا مبحث مستقلى به شمار آورد و نمى توان آن را تابع مسئله قبلى تلقى كرد زيرا محور بحث در اين مسئله آن است كه پس از حصول مفاهيم ساده عقلى خواه تابع حس فرض شود و خواه مستقل از آن آيا حكم به اتحاد موضوع و محمول در قضيه حمليه و به تلازم يا تعاند مقدم و تالى در قضيه شرطيه هميشه منوط به تجربه حسى است يا اينكه عقل مى تواند پس از به دست آوردن مفاهيم تصورى لازم خودش مستقلا حكم مربوط را صادر نمايد بدون اينكه نيازى به كمك گرفتن از تجارب حسى داشته باشد پس چنين نيست كه هر كس در مسئله تصورات قائل به اصالت حس شد ناچار بايد در تصديقات هم ملتزم به اصالت حس شود بلكه ممكن است كسى در آنجا قائل به اصالت حس بشود ولى در اين مبحث قائل به اصالت عقل گردد .

قائلين به اصالت حس در تصديقات كه معمولا به نام تجربيين "آمپريستها" ناميده مى شوند معتقدند كه عقل بدون كمك گرفتن از تجارب حسى نمى تواند هيچ حكمى را صادر كند ولى قائلين به اصالت عقل در تصديقات برآنند كه عقل مدركات تصديقى خاصى دارد كه آنها را مستقلا و بدون نياز به تجربه حسى درك مى كند .

عقل گرايان غربى معمولا اين ادراكات را فطرى عقل مى دانند و معتقدند كه عقل به گونه اى آفريده شده كه اين قضايا را خود به خود درك مى كند ولى نظر صحيح اين است كه تصديقات استقلالى عقل يا از علوم حضورى مايه مى گيرد

و يا در اثر تحليل مفاهيم تصورى و سنجيدن رابطه آنها با يكديگر حاصل مى شود و تنها در صورتى مى توان همه تصديقات عقلى را نيازمند به تجربه دانست كه مفهوم تجربه را توسعه دهيم به گونه اى كه شامل علوم حضورى و شهودهاى باطنى و تجارب روانى هم بشود ولى به هر حال چنين نيست كه هميشه تصديق عقلى نيازمند به تجربه حسى و در گرو بكار گرفتن اندامهاى حسى باشد .

حاصل آن است كه هيچكدام از نظريات حس گرايان و عقل گرايان چه در مسئله تصورات و چه در مسئله تصديقات بطور دربست صحيح نيست و نظر صحيح در هر باب اصالت عقل به معناى خاصى است اما در باب تصورات به اين معنى كه مفاهيم عقلى همان تصورات حسى تغيير شكل يافته نيست و اما در باب تصديقات به اين معنى كه عقل براى احكام ويژه خودش نيازى به تجربه حسى ندارد.

خلاصه

١- پوزيتويستها منكر ادراك عقلى و مفاهيم كلى هستند و شناخت واقعى را همان شناخت حسى مى دانند .

٢- ايشان معتقدند كه آنچه به نام مفاهيم كلى ناميده مى شود در واقع الفاظى است ذهنى كه به عنوان سمبولهايى براى مصاديق همگون وضع شده است .

٣- ايشان معقولات ثانيه را الفاظى پوچ و بى معنى قلمداد مى كنند و مسائل متافيزيكى را غير علمى مى دانند زيرا قابل اثبات با تجربه حسى نيستند .

٤- نخستين اشكال بر ايشان اين است كه با ناديده گرفتن علوم حضورى و بديهيات عقلى راهى براى اثبات ارزش شناخت نخواهند داشت .

٥- با توجه به درونى بودن ادراكات حسى اساسا راهى براى اثبات جهان خارج ندارند و نمى توانند پاسخ قاطعى به شبهات ايدآليستى بدهند .

٦- اشكالات وارده بر اسميين عينا بر ايشان هم وارد است .

٧- پوچ پنداشتن مفاهيم متافيزيكى ادعايى گزاف و واضح البطلان است .

٨- بر اساس گرايش پوزيتويستى جايى براى هيچ قانون علمى قطعى و ضرورى باقى نمى ماند .

٩- پوزيتويستها مى بايستى مفاهيم رياضى را هم پوچ تلقى كنند در حالى كه جرات چنين اظهارى را ندارند و از اين روى بعضى از ايشان ناچار شده اند كه آنها را به مفاهيم منطقى ملحق سازند .

١٠- اصالت حس يا عقل به دو معنى به كار مى رود اول ترجيح ارزش و اعتبار يكى از آنها بر ديگرى و دوم استقلال يا وابستگى يكى به ديگرى و معناى دوم در دو مسئله مطرح مى شود يكى در باب تصورات و ديگرى در باب تصديقات .

١١- منظور از اصالت عقل در تصورات اين است كه تصورات عقلى همان تصورات حسى تغيير شكل يافته نيست .

١٢- منظور از اصالت عقل در تصديقات اين است كه همه احكام عقلى نيازمند به تجربه حسى نمى باشد

## درس هفدهم - نقش عقل و حس در تصورات

شامل:

اصالت عقل يا حس در تصورات، نقد، تحقيق در مسئله

### اصالت عقل يا حس در تصورات

چنانكه اشاره كرديم فلاسفه غربى در مقام تبيين پيدايش تصورات بر دو دسته تقسيم مى شوند يك دسته معتقدند كه عقل خود به خود يك سلسله از مفاهيم را درك مى كند بدون اينكه نيازى به حس داشته باشد چنانكه دكارت درباره مفاهيم خدا و نفس از امور غير مادى و درباره امتداد و شكل از امور مادى معتقد بود و اينگونه صفات ماديات را كه مستقيما از حس دريافت نمى شود كيفيات اوليه مى ناميد در مقابل اوصافى از قبيل رنگ و بوى و مزه كه از راه حواس درك مى شوند و آنها را كيفيات ثانويه مى خواند و به اين صورت نوعى اصالت براى عقل قائل مى شد و از سوى ديگر درك كيفيات ثانويه را كه با مشاركت حواس حاصل مى شود خطا بردار و غير قابل اعتماد مى شمرد و بدين ترتيب نوعى ديگر هم از اصالت براى عقل اثبات مى كرد كه مربوط به بحث ارزش شناخت است .

همچنين كانت يك سلسله از مفاهيم را به عنوان ما تقدم يا قبل از تجربه به ذهن نسبت مى داد و از جمله مفهوم زمان و مكان را مربوط به مرتبه حساسيت و مقولات دوازده گانه را مربوط به مرتبه فاهمه مى دانست و درك اين مفاهيم را خاصيت ذاتى و فطرى ذهن به حساب مى آورد .

دسته ديگر معتقدند كه ذهن انسان مانند لوح ساده اى آفريده شده كه هيچ نقشى در آن وجود ندارد و تماس با موجودات خارجى كه به وسيله اندامهاى حسى انجام مى گيرد موجب پيدايش عكسها و نقشهايى در آن مى شود و به اين صورت ادراكات مختلف پديد مى آيد چنانكه از اپيكور نقل شده كه چيزى در عقل نيست مگر اينكه قبلا در حس بوده است و عين همين عبارت را جان لاك فيلسوف تجربى انگليسى تكرار كرده است .

اما سخنان ايشان درباره پيدايش مفاهيم عقلى متفاوت است و ظاهر بعضى از آنها اين است كه ادراك حسى به وسيله عقل دستكارى مى شود و تغيير شكل مى يابد و تبديل به ادراك عقلى مى گردد همانگونه كه نجار قطعات چوب را مى برد و به شكلهاى گوناگون درمى آورد و از آنها ميز و صندلى و درب و پنجره مى سازد پس مفاهيم عقلى همان صورتهاى حسى تغيير شكل يافته است و بعضى ديگر از سخنانشان قابل چنين توجيهى هست كه ادراك حسى مايه و زمينه ادراك عقلى را فراهم مى كند نه اينكه صورت حسى حقيقة تبديل به مفهوم عقلى گردد .

قبلا اشاره كرديم كه تجربه گرايان افراطى مانند پوزيتويستها اساسا منكر وجود مفاهيم عقلى هستند و آنها را به صورت الفاظ ذهنى تفسير مى كنند .

از سوى ديگر بعضى از تجربه گرايان مانند كندياك فرانسوى تجربه اى را كه موجب پيدايش مفاهيم ذهنى مى شود منحصر به تجربه حسى مى دانند در حالى كه بعضى ديگر مانند جان لاك انگليسى آن را به تجربه هاى درونى هم توسعه مى دهند و در اين ميان باركلى وضع استثنائى دارد و تجربه را منحصر به تجربه درونى مى داند زيرا وجود اشياء مادى را انكار مى كند و بر اين اساس ديگر جايى براى تجربه حسى باقى نمى ماند .

بايد اضافه كنيم كه بسيارى از تجربه گرايان مخصوصا كسانى كه تجربه را شامل تجربه هاى درونى هم مى دانند حوزه شناخت را منحصر به ماديات نمى كنند و امور ما وراء طبيعى را هم به وسيله عقل اثبات مى كنند هر چند بر اساس اصالت حس و وابستگى كامل ادراكات عقلى به ادراكات حسى چنين اعتقادى چندان منطقى نيست چنانكه نفى ما وراء طبيعت هم بى دليل است و از اين روى هيوم كه به اين نكته پى برده بود امورى را كه مستقيما مورد تجربه واقع نمى شوند مشكوك تلقى كرد. (١)

روشن است كه نقد تفصيلى و گسترده هر دو مشرب نيازمند به كتاب مستقل و پر حجمى است كه سخنان هر صاحبنظرى جداگانه نقل و بررسى شود و چنين كارى با وضع اين كتاب مناسب نيست از اين روى به نقد مختصرى از اصل نظرات بدون در نظر گرفتن ويژگيهاى هر قول بسنده مى كنيم

### نقد

١- فرض اينكه عقل از آغاز وجود، داراى مفاهيم خاصى باشد و با آنها سرشته شده باشد يا پس از چندى خود بخود و بدون تاثير هيچ عامل ديگرى به درك آنها نائل شود فرض قابل قبولى نيست و وجدان هر انسان آگاهى آنرا تكذيب مى كند خواه مفاهيم مفروض مربوط به ماديات باشند يا مربوط به مجردات و يا قابل صدق بر هر دو دسته .

٢- با فرض اينكه يك سلسله مفاهيم لازمه سرشت و فطرت عقل باشد نمى توان واقع نمايى آنها را اثبات كرد و حداكثر مى توان گفت كه فلان مطلب مقتضاى فطرت عقل است و جاى چنين احتمالى باقى مى ماند كه اگر عقل طور ديگرى آفريده شده بود مطالب را بگونه اى ديگر درك مى كرد .

براى جبران اين نقيصه است كه دكارت به حكمت خدا تمسك مى كند و مى گويد اگر خدا اين مفاهيم را بر خلاف واقع و حقيقت در سرشت عقل نهاده بود لازمه اش اين بود كه فريبكار باشد .

ولى روشن است كه صفات خداى متعال و عدم فريبكارى او هم بايد با دليل عقلى اثبات شود و اگر ادراك عقلى ضمانت صحتى نداشته باشد اساس اين دليل هم فرو مى ريزد و تضمين صحت آن از راه دليل مستلزم دور است.

٣- و اما فرض اينكه مفاهيم عقلى از تغيير شكل صورتهاى حسى پديد مى آيد مستلزم اين است كه صورتى كه تغيير شكل مى يابد و تبديل به مفهوم عقل مى شود ديگر به شكل اولش باقى نماند در حالى كه مى بينيم همراه و همزمان با پيدايش مفاهيم كلى در ذهن صورتهاى حسى و خيالى هم به حال خودشان باقى هستند افزون بر اين تغيير شكل و تبديل و تبدل مخصوص موجودات مادى است و چنانكه در جاى خودش ثابت خواهد شد صورتهاى ادراكى مجرد هستند .

٤- بسيارى از مفاهيم عقلى مانند مفهوم علت و معلول اصلا صورت حسى و خيالى ندارند تا گفته شود كه از تغيير شكل صورتهاى حسى پديد آمده اند .

٥- و اما فرض اينكه صورتهاى حسى مايه و زمينه مفاهيم عقلى را فراهم مى كنند و حقيقة تبديل به آنها نمى شوند هر چند كم اشكالتر و به حقيقت نزديكتر است و مى تواند در مورد بخشى از مفاهيم ماهوى پذيرفته شود ولى منحصر كردن زمينه مفاهيم عقلى به ادراكات حسى صحيح نيست و مثلا در مورد مفاهيم فلسفى نمى توان گفت كه از تجريد و تعميم ادراكات حسى به دست مى آيند زيرا چنانكه اشاره شد در ازاء اين مفاهيم هيچ ادراك حسى و خيالى وجود ندارد

### تحقيق در مسئله

براى روشن شدن نقش حقيقى حس و عقل در تصورات نگاهى به انواع مفاهيم و كيفيت پيدايش آنها در ذهن مى افكنيم .

هنگامى كه چشم به منظره زيباى باغچه مى گشاييم رنگهاى مختلف گلها و برگها توجه ما را جلب مى كند و صورتهاى ادراكى گوناگونى در ذهن ما نقش مى بندد و با بستن چشم ديگر آن رنگهاى زيبا و خيره كننده را نمى بينيم و اين همان ادراك حسى است كه با قطع ارتباط با خارج از بين مى رود اما مى توانيم همان گلها را در ذهن خودمان تصور كنيم و آن منظره زيبا را به خاطر بياوريم و اين همان ادراك خيالى است .

غير از اين صورتهاى حسى و خيالى كه نمايشگر اشياء خاص و مشخصى است يك سلسله مفاهيم كلى را هم درك مى كنيم كه از اشياء مشخصى حكايت نمى كنند مانند مفاهيم سبز سرخ زرد ارغوانى نيلوفرى و ... .

همچنين خود مفهوم رنگ كه قابل انطباق بر رنگهاى گوناگون و متضاد است و نمى توان آنرا صورت رنگ پريده و مبهمى از يكى از آنها انگاشت .

بديهى است كه اگر ما رنگ برگ درختان و چيزهاى همرنگ آنها را نديده بوديم هرگز نه مى توانستيم صورت خيالى آن را در ذهن خودمان تصور كنيم و نه مفهوم عقلى آن را چنانكه نابينايان هيچ تصورى از رنگها ندارند و كسانى كه فاقد حس بويايى هستند هيچ مفهومى از بويهاى مختلف ندارند و از اين جا است كه گفته اند من فقد حسا فقد علما يعنى كسى كه فاقد حسى باشد از نوعى از ادراكات و آگاهيها محروم خواهد بود .

پس بدون شك پيدايش اينگونه مفاهيم كلى در گرو تحقق ادراكات جزئى آنها است ولى نه بدان معنى كه ادراكات حسى تبديل به ادراك عقلى مى شوند آنچنانكه چوب به صندلى يا ماده به انرژى و يا نوع خاصى از انرژى به نوع ديگرى تبديل مى شود زيرا چنانكه گفتيم اينگونه تبديل و تبدلات مستلزم آن است كه تبديل شونده به حال اولش باقى نماند در صورتى كه ادراكات جزئى بعد از پيدايش مفاهيم عقلى هم قابل بقاء هستند علاوه بر اينكه اصولا تبديل و تبدل مخصوص ماديات است در حالى كه ادراك مطلقا مجرد است چنانكه در جاى خودش ثابت خواهد شد ان شاء الله تعالى .

بنابراين نقش حس در پيدايش اينگونه مفاهيم كلى تنها به عنوان زمينه و شرط لازم قابل قبول است .

دسته ديگرى از مفاهيم هستند كه هيچ رابطه اى با اشياء محسوس ندارند بلكه از حالات روانى حكايت مى كنند حالاتى كه با علم حضورى و تجربه درونى درك مى شوند مانند مفهوم ترس محبت عداوت لذت و درد .

بدون ترديد اگر ما چنين احساسات درونى را نمى داشتيم هرگز نمى توانستيم مفاهيم كلى آنها را درك كنيم چنانكه كودك تا هنگامى كه به حد بلوغ نرسيده پاره اى از لذتهاى افراد بالغ را درك نمى كند و هيچ مفهوم خاصى هم از آنها ندارد پس اين دسته از مفاهيم هم نيازمند به ادراكات شخصى قبلى هستند ولى نه ادراكاتى كه به كمك اندامهاى حسى حاصل شده باشد بنابراين تجربه حسى نقشى در حصول اين دسته از مفاهيم ماهوى ندارد .

از سوى ديگر يك سلسله از مفاهيم داريم كه اصلا مصداق خارجى ندارند و تنها مصاديق آنها در ذهن تحقق مى يابند مانند مفهوم كلى كه بر مفاهيم ذهنى ديگرى منطبق مى شود و هرگز در خارج از ذهن چيزى كه بتوان آنرا كلى به معناى مفهوم قابل صدق بر افراد بى شمار ناميد وجود ندارد .

روشن است كه اينگونه مفاهيم هم از تجريد و تعميم ادراكات حسى به دست نمى آيد هر چند نيازمند به نوعى تجربه ذهنى هست يعنى تا يك سلسله از مفاهيم عقلى در ذهن تحقق نيابد نمى توانيم چنين بررسى را درباره آنها انجام دهيم كه آيا قابل صدق بر افراد متعدد هستند يا نه و اين همان تجربه ذهنى است كه اشاره كرديم يعنى ذهن انسان چنين قدرتى را دارد كه به مفاهيم درون خودش التفات پيدا كند و آنها را همانند ابژه هاى خارجى مورد شناسايى مجدد قرار دهد و مفاهيم خاصى از آنها انتزاع نمايد كه مصاديق اين مفاهيم انتزاع شده همان مفاهيم اوليه است و به اين لحاظ است كه اينگونه مفاهيم را كه در علم منطق به كار مى رود معقولات ثانيه منطقى مى نامند .

و بالاخره مى رسيم به يك سلسله ديگر از مفاهيم عقلى كه مورد استفاده علوم فلسفى هستند و حتى بديهيات اوليه نيز از همين مفاهيم تشكيل مى يابند و از اين روى حائز اهميت فوق العاده اى مى باشند درباره پيدايش اين مفاهيم نظرهاى گوناگونى بيان شده كه بررسى آنها به طول مى انجامد و به خواست خدا در مباحث هستى شناسى درباره كيفيت پيدايش هر يك از مفاهيم مربوطه گفتگو خواهيم كرد و در اينجا به قدر ضرورت توضيحى پيرامون آنها مى دهيم و يادآور مى شويم كه اين مفاهيم از آن جهت كه بر اشياء خارجى حمل مى شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجى است شبيه مفاهيم ماهوى هستند و از آن جهت كه حكايت از ماهيت خاصى نمى كنند و به اصطلاح عروضشان ذهنى است شبيه مفاهيم منطقى هستند و از اين روى گاهى با اين دسته و گاهى با آن دسته اشتباه مى شوند چنانكه چنين اشتباهاتى براى صاحبنظران بزرگ به ويژه فلاسفه غربى رخ داده است .

قبلا دانسته ايم كه ما نفس خودمان و همچنين حالات روانى يا صور ذهنى يا افعال نفسانى مانند اراده خودمان را با علم حضورى مى يابيم اكنون مى افزاييم كه انسان مى تواند هر يك از شؤون نفسانى را با خود نفس بسنجد بدون اينكه توجهى به ماهيت هيچيك از آنها داشته باشد، بلكه رابطه وجودى آنها را مورد توجه قرار دهد و در يابد كه نفس بدون يك يك آنها مى تواند موجود باشد ولى هيچكدام از آنها بدون نفس تحقق نمى يابد و با توجه به اين رابطه قضاوت كند كه هر يك از شؤون نفسانى احتياج به نفس دارد ولى نفس احتياجى به آنها ندارد بلكه از آنها غنى و بى نياز و مستقل است و بر اين اساس مفهوم علت را از نفس و مفهوم معلول را از هر يك از شؤون مذكور انتزاع نمايد .

واضح است كه ادراكات حسى هيچ نقشى را در پيدايش مفاهيم احتياج استقلال غنى علت و معلول ندارند و انتزاع اين مفاهيم مسبوق به ادراك حسى مصداق آنها نيست و حتى علم حضورى و تجربه درونى نسبت به هر يك از آنها هم براى انتزاع مفهوم مربوط به آن كافى نيست بلكه علاوه بر آن بايد بين آنها مقايسه گردد و رابطه خاصى در نظر گرفته شود و به اين لحاظ است كه گفته مى شود كه اين مفاهيم ما بازاء عينى ندارند در عين حالى كه اتصافشان خارجى است .

نتيجه آنكه هر مفهوم عقلى نيازمند به ادراك شخصى سابقى است ادراكى كه زمينه انتزاع مفهوم ويژه اى را فراهم مى كند و اين ادراك در پاره اى از موارد ادراك حسى و در موارد ديگرى علم حضورى و شهود درونى مى باشد .پس نقش حس در پيدايش مفاهيم كلى عبارت است از فراهم كردن زمينه براى يك دسته از مفاهيم ماهوى و بس و نقش اساسى را در پيدايش همه مفاهيم كلى عقل ايفاء مى كند.

خلاصه

١- عقل گرايان غربى معتقدند كه عقل يك سلسله از مفاهيم را بالفطره درك مى كند كه از جمله آنها مى توان از مفاهيم فطرى دكارت و مقولات كانت ياد كرد .

٢- تجربه گرايان معتقدند كه هيچ مفهوم عقلى بدون كمك گرفتن از تجربه امكان ندارد و بعضى از ايشان همه آنها را نيازمند به تجربه حسى مى دانند .

٣- قائل شدن به وجود مفاهيم عقلى از آغاز وجود انسان يا پيدايش خود بخودى آنها در زمان خاصى خلاف وجدان است .

٤- با فرض فطرى بودن مفاهيم عقلى نمى توان واقع نمايى آنها را اثبات كرد .

٥- اگر مفاهيم عقلى از تغيير شكل يافتن ادراكات حسى حاصل مى شد مى بايستى خود آن ادراكات بعد از تبديل شدن باقى نمانند .

٦- تبديل يافتن ادراك حسى به ادراك عقلى در مورد معقولات ثانيه معنى ندارد .

٧- ادراكات حسى را حتى به عنوان فراهم كننده زمينه براى مفاهيم عقلى در همه موارد نمى توان پذيرفت زيرا در ازاء همه مفاهيم عقلى ادراك حسى وجود ندارد .

٨- براى پيدايش مفاهيم ماهوى كه مصداق محسوسى نداشته باشند وجود ادراك حسى سابق شرط لازم است و از اين روى فاقد هر حسى نمى تواند مفاهيم كلى مربوط به آنرا درك كند به خلاف ماهيات مجرد و معقولات ثانيه .

٩- نخستين مفاهيم فلسفى از مقايسه معلومات حضورى با يكديگر و در نظر گرفتن رابطه وجودى آنها با يكديگر انتزاع مى شوند و در مرحله بعد خود مفاهيم نقش ميانجى را ايفاء مى كنند .

١٠- نتيجه آنكه حس تنها نقش فراهم كننده شرط لازم براى پيدايش يك دسته از مفاهيم ماهوى را ايفاء مى كند و بس

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك: ايدئولوژى تطبيقى درس يازدهم و دوازدهم.

## درس هيجدهم - نقش عقل و حس در تصديقات

شامل:

نكاتى پيرامون تصديقات، تحقيق در مسئله

### نكاتى پيرامون تصديقات

پيش از آنكه به بحث درباره نقش حس و عقل در تصديقات بپردازيم لازم است نكاتى را پيرامون تصديقات و قضايا گوشزد كنيم نكاتى كه مربوط به علم منطق است و ما در اينجا به اندازه نياز بحث آنها را با اختصار بيان خواهيم كرد:

١- چنانكه در تعريف تصور اشاره شد هر تصورى فقط شانيت نشان دادن ماوراء خود را دارد يعنى هيچگاه تصور يك امر خاص يا يك مفهوم كلى به معناى تحقق مطابَق آن نيست و اين واقع نمايى شانى هنگامى به فعليت مى رسد كه به شكل يك قضيه و تصديق درآيد و مشتمل بر حكم و نمايانگر اعتقاد به مفاد آن باشد مثلا مفهوم انسان به تنهايى دلالتى بر تحقق انسان خارجى ندارد ولى هنگامى كه با مفهوم موجود تركيب شد و رابطه اتحادى آنها را به صورت يك علم تصديقى درآورد كاشفيت بالفعل از خارج پيدا مى كند يعنى مى توان اين قضيه را كه انسان موجود است به عنوان قضيه اى كه حكايت از خارج مى كند تلقى كرد .

حتى علمهاى حضورى بسيط كه هيچگونه تركيب و تعددى ندارند مانند احساس ترس هنگامى كه در ذهن يعنى ظرف علم حصولى منعكس مى شود دست كم دو مفهوم از آنها گرفته مى شود يكى مفهوم ماهوى ترس و ديگرى مفهوم هستى و با تركيب آنها به اين صورت انعكاس مى يابد كه ترس هست و گاهى با اضافه كردن مفاهيم ديگرى به صورت من مى ترسم يا من ترس دارم درمى آيد .

بايد توجه داشت كه گاهى تصورى كه ساده و بى حكم به نظر مى رسد در واقع منحل به تصديق مى شود مثلا مفاد اين قضيه كه انسان حقيقت جو است اين است كه انسانى كه در خارج موجود است داراى صفت حقيقت جويى است پس در واقع موضوع قضيه انسان كه در ظاهر تصور ساده اى بيش نيست منحل به اين قضيه مى شود كه انسان در خارج موجود است و آنگاه محمول حقيقت جو براى آن اثبات مى شود اين قضيه انحلالى و ضمنى را منطقيين عقد الوضع مى نامند .

٢- موضوع قضيه گاهى تصورى است جزئى و حاكى از يك موجود مشخص مانند اورست مرتفع ترين قله روى زمين است و گاهى مفهومى است كلى و قابل انطباق بر مصاديق بى شمار و در صورت دوم گاهى از مفاهيم ماهوى است مانند فلزات در اثر حرارت منبسط مى شوند و گاهى از مفاهيم فلسفى است مانند معلول بدون علت بوجود نمى آيد و گاهى مفهومى است منطقى مانند نقيض سالبه كليه موجبه جزئيه است .

٣- در منطق كلاسيك قضيه به دو صورت حمليه و شرطيه تقسيم شده كه اولى مشتمل بر موضوع و محمول است و رابطه بين آنها اتحادى مى باشد مانند انسان متفكر است و دومى مشتمل بر مقدم و تالى است و رابطه آنها يا تلازم است مانند اگر سطحى مثلث باشد مجموع زواياى آن مساوى با دو قائمه خواهد بود و يا تعاند است مانند عدد يا زوج است يا فرد يعنى اگر عددى زوج باشد فرد نخواهد بود و اگر فرد باشد زوج نخواهد بود ولى شكلهاى ديگرى هم براى قضايا مى توان تصور كرد و همه آنها را مى توان به شكل قضيه حمليه بازگرداند .

٤- نسبت بين موضوع و محمول گاهى صفت امكان دارد مانند اين قضيه يك فرد انسان بزرگتر از فرد ديگر است و گاهى صفت ضرورت مانند اين قضيه هر كلى از جزء خودش بزرگتر است اين صفتها را منطقيين ماده قضيه مى نامند و هنگامى كه در لفظ آورده شود آنها را جهت قضيه مى خوانند .

مواد قضايا معمولا به صورت ضمنى لحاظ مى شوند نه به عنوان ركنى براى آنها ولى مى توان محمول را در موضوع ادغام كرد و ماده يا جهت قضيه را به صورت محمول و ركن آن درآورد مثلا در قضاياى بالا مى توان گفت بزرگتر بودن يك فرد انسان از فرد ديگر ممكن است و بزرگتر بودن هر كلى از جزء خودش ضرورى است اينگونه قضايا در واقع نمايانگر چگونگى رابطه موضوع و محمول در قضاياى ديگرى هستند .

٥- اتحادى كه بين موضوع و محمول در نظر گرفته مى شود گاهى اتحاد مفهومى است مانند انسان بشر است و گاهى اتحاد مصداقى مانند انسان حقيقت جو است كه موضوع و محمول آن اتحاد مفهومى ندارند ولى مصداقا متحدند نوع اول را حمل اولى و نوع دوم را حمل شايع مى نامند .

٦- در حمل شايع اگر محمول قضيه موجود يا معادل آن باشد قضيه را هليه بسيطه و در غير اين صورت آنرا هليه مركبه مى خوانند اولى مانند انسان موجود است و دومى مانند انسان حقيقت جو است .

پذيرفتن هليه بسيطه مبتنى بر اين است كه مفهوم وجود به عنوان يك مفهوم مستقل و قابل حمل مفهوم محمولى قبول شود ولى بسيارى از فلاسفه غربى مفهوم وجود را تنها به عنوان مفهوم حرفى و غير مستقل مى پذيرند و توضيح آن در بخش هستى شناسى خواهد آمد .

٧- در هليات مركبه اگر مفهوم محمول از تحليل مفهوم موضوع به دست بيايد قضيه را تحليلى و در غير اين صورت آنرا تركيبى مى نامند مثلا قضيه هر فرزندى پدر دارد تحليلى است زيرا وقتى مفهوم فرزند را تحليل مى كنيم مفهوم پدردار از آن به دست مى آيد ولى اين قضيه كه فلزات در اثر حرارت انبساط مى يابند تركيبى است زيرا از تحليل معناى فلز به مفهوم انبساط نمى رسيم و همچنين اين قضيه كه هر انسانى پدر دارد تركيبى است زيرا از تحليل معناى انسان مفهوم پدردار به دست نمى آيد و نيز هر معلولى محتاج به علت است تحليلى و هر موجودى محتاج به علت است تركيبى مى باشد .

لازم است يادآور شويم كه كانت قضاياى تركيبى را به دو قسم مقدم بر تجربه و مؤخر از تجربه تقسيم مى كند و قضاياى رياضى را از قسم اول مى شمارد ولى بعضى از پوزيتويستها مى كوشند كه آنها را به قضاياى تحليلى برگردانند .

٨- در منطق كلاسيك قضايا به دو قسم بديهى و نظرى غير بديهى تقسيم شده اند بديهيات قضايايى هستند كه تصديق به آنها احتياج به فكر و استدلال ندارد ولى نظريات قضايايى هستند كه تصديق به آنها نيازمند به فكر و استدلال است سپس بديهيات را به دو قسم فرعى تقسيم كرده اند يكى بديهيات اوليه كه تصديق به آنها احتياج به هيچ چيزى به جز تصور دقيق موضوع و محمول ندارد

مانند قضيه محال بودن اجتماع نقيضين كه آنرا ام القضايا ناميده اند و ديگرى بديهيات ثانويه كه تصديق به آنها در گرو به كار گرفتن اندامهاى حسى يا چيزهاى ديگرى غير از تصور موضوع و محمول است و آنها را به شش دسته تقسيم كرده اند حسيات وجدانيات حدسيات فطريات تجربيات و متواترات .

اما حقيقت اين است كه همه اين قضايا بديهى نيستند و تنها دو دسته از قضايا را مى توان بديهى به معناى واقعى دانست يكى بديهيات اوليه و ديگرى وجدانيات كه انعكاس ذهنى علوم حضورى مى باشند و حدسيات و فطريات از قضاياى قريب به بديهى هستند و اما ساير قضايا را بايد از قضاياى نظرى و محتاج به برهان تلقى كرد و توضيح آن در مبحث ارزش شناخت خواهد آمد

### تحقيق در مسئله

مسئله اصالت حس يا عقل در تصديقات هر چند معمولا به صورت مسئله مستقلى مطرح نمى شود ولى با توجه به مبانى مكتبهاى مختلف حسى و عقلى مى توان آراء ايشان را در اين زمينه به دست آورد مثلا پوزيتويستها كه شناخت واقعى را منحصر به شناخت حسى مى دانند طبعا در اين مساله هم سرسختانه از اصالت حس طرفدارى مى كنند

و هر قضيه غير تجربى را يا بى معنى و يا فاقد ارزش علمى مى پندارند ساير تجربيين به صورت معتدلترى بر نقش تجربه حسى تاكيد مى كنند ضمن اينكه نقش عقل را هم كما بيش مى پذيرند و اما عقل گرايان بر اهميت نقش عقل تاكيد مى كنند و كما بيش به قضاياى مستقل از تجربه معتقدند مثلا كانت علاوه بر اينكه قضاياى تحليلى را بى نياز از تجربه مى داند يك دسته از قضاياى تركيبى و از جمله همه مسائل رياضى را مقدم بر تجربه و بى نياز از آن مى شمارد .

براى اينكه سخن به درازا نكشد از بررسى سخنان هر يك از صاحبنظران تجربى و عقلى صرف نظر كرده به بيان نظر صحيح در اين مساله مى پردازيم .

با توجه به اينكه در بديهيات اوليه تصور دقيق موضوع و محمول براى حكم به اتحاد آنها كفايت مى كند بخوبى روشن مى شود كه اينگونه تصديقات نيازى به تجربه حسى ندارند هر چند ممكن است تصور موضوع و محمول آنها نيازمند به حس باشد زيرا سخن در اين است كه بعد از آنكه موضوع و محمول دقيقا تصور شدند خواه تصور آنها منوط به استفاده از اندامهاى حسى باشد يا نباشد آيا تصديق به ثبوت محمول براى موضوع نيازى به كار بردن حواس دارد يا نه و فرض اينست كه در بديهيات اوليه صرف تصور موضوع و محمول كافى است كه عقل حكم به اتحاد آنها نمايد .

قضاياى تحليلى كلا همين حكم را دارند زيرا در اين قضايا مفهوم محمول از تحليل مفهوم موضوع به دست مى آيد و روشن است كه تحليل مفهوم امرى است ذهنى و بى نياز از تجربه حسى و ثبوت محمولى كه از خود موضوع به دست مى آيد نيز ضرورى و به منزله ثبوت الشى ء لنفسه است .

همين حكم براى حملهاى اولى نيز ثابت و مستغنى از بيان است .

همچنين قضايايى كه از انعكاس علوم حضورى در ذهن به دست مى آيند "وجدانيات" هيچ نيازى به تجربه حسى ندارند زيرا در اين قضايا حتى مفاهيم تصورى هم از علوم حضورى گرفته مى شود و تجربه حسى ابدا راهى به آنها ندارد .

با توجه به اينكه صور ذهنى بهر شكلى باشند خواه حسى و خواه خيالى و خواه عقلى با علم حضورى درك مى شوند تصديق به وجود آنها به عنوان افعال يا انفعالات نفسانى از قبيل وجدانيات است و نيازى به تجربه حسى ندارد هر چند بدون انجام گرفتن تجربه حسى پاره اى از آنها مانند صورتهاى حسى تحقق نمى يابد ولى كلام در اين است كه بعد از تحقق آنها و بعد از آنكه ذهن آنها را به مفاهيم وجودى و ماهوى تحليل كرد آيا حكم به اتحاد اين مفاهيم كه موضوع و محمول قضيه را تشكيل مى دهند نيازى به تجربه حسى دارد يا نه و پيدا است كه حكم در هليات بسيطه اى كه مربوط به امور وجدانى است نيازى به كار بردن اندامهاى حسى ندارد بلكه حكمى است بديهى و حاكى از علم حضورى خطا ناپذير .

اما تصديق به وجود مصاديق محسوسات در خارج هر چند به گمان بعضى به محض تحقق تجربه حسى حاصل مى شود ولى با دقت معلوم مى گردد كه قطعيت اين حكم نياز به برهان عقلى دارد چنانكه بزرگان فلاسفه اسلامى مانند ابن سينا و صدرالمتالهين و علامه طباطبائى تصريح فرموده اند. (١) زيرا صورتهاى حسى ضمانتى براى صحت و مطابقت كامل با مصاديق خارجى ندارند .

بنابراين تنها در اينگونه قضايا است كه مى توان براى تجربه حسى نقشى قائل شد اما نه نقش تام و تعيين كننده بلكه نقشى ضمنى و مقدماتى .

همچنين در قضاياى حسى كلى كه در اصطلاح منطقيين تجربيات يا مجربات ناميده مى شود علاوه بر نياز ياد شده به حكم عقل براى اثبات مصاديق خارجى نياز ديگرى هم به برهان عقلى براى تعميم و اثبات كليت آنها وجود دارد چنانكه در درس نهم اشاره شد . نيز مضاعف شدن شناخت در هر قضيه و علم به ضرورت مفاد آن و محال بودن نقيضش نيازمند به ام القضايا يعنى قضيه محال بودن اجتماع نقيضين است .

نتيجه آنكه هيچ تصديقى يقينى به صرف تجربه حسى حاصل نمى شود ولى قضاياى يقينى بى نياز از تجربه حسى فراوان است و با توجه به اين حقيقت بى مايگى انديشه پوزيتويستى بسى روشنتر و مؤكدتر مى گردد.

خلاصه

١- تصور تنها را هيچگاه نمى توان به عنوان شناختى كه از واقعيات خارجى حكايت مى كند تلقى كرد بلكه حكايت بالفعل مخصوص تصديق و قضيه است .

٢- پاره اى از تصورات داراى يك تصديق ضمنى هستند مانند عقد الوضع اين قضيه انسان حقيقت جو است .

٣- موضوع قضيه گاهى تصورى است جزئى و گاهى مفهومى ماهوى يا فلسفى يا منطقى .

٤- در منطق كلاسيك قضايا به دو قسم حمليه و شرطيه تقسيم شده اند ولى مى توان شكلهاى ديگرى را هم براى قضايا در نظر گرفت نيز مى توان همه آنها را به حمليه برگرداند .

٥- قضايا از نظر موادشان به دو قسم ممكنه و ضروريه تقسيم مى شوند .

٦- در هر يك از آنها مى توان محمول را با موضوع تركيب كرد و ماده قضيه را به صورت محمول آن درآورد .

٧- حمل گاهى به لحاظ اتحاد مفهومى است كه حمل اولى ناميده مى شود و گاهى به لحاظ اتحاد مصداقى كه حمل شايع ناميده مى گردد .

٨- در حمل شايع اگر مفاد قضيه وجود موضوع باشد آنرا هليه بسيطه و در غير اين صورت آنرا هليه مركبه نامند .

٩- در هليات مركبه اگر مفهوم محمول از تحليل مفهوم موضوع به دست آيد آن را تحليلى و گرنه آن را تركيبى خوانند .

١٠- قضايا به دو قسم بديهى و نظرى تقسيم مى شوند و قضاياى بديهى به معناى واقعى بر دو دسته اند يكى بديهيات اوليه كه صرف تصور موضوع و محمول براى حكم به اتحاد آنها كافى است و ديگرى وجدانيات كه از علوم حضورى گرفته مى شوند .

١١- بديهيات اوليه و مطلق قضاياى تحليليه نيازى به تجربه حسى ندارند همچنين وجدانيات حمل اولى هم در حقيقت از بديهيات اوليه است .

١٢- قضايايى كه حكايت از وجود صورتهاى حسى در نفس مى كنند نيز از وجدانيات بشمار مى روند .

١٣- تنها قضايايى كه حكايت از وجود محسوسات خارجى و صفات آنها مى نمايند نياز به تجربه حسى دارند آن هم به عنوان شرط لازم نه شرطى كافى زيرا حكم قطعى به وجود محسوس خارجى نيازمند به برهان عقلى است .

١٤- تجربيات علاوه بر نياز مذكور به حكم عقل نياز ديگرى هم به برهان عقلى براى اثبات كليتشان دارند .

١٥- مضاعف شدن شناخت در هر قضيه نيازمند به حكم عقل به محال بودن اجتماع نقيضين است .

١٦- نتيجه آنكه هيچ تصديق يقينى به صِرف تجربه حسى حاصل نمى شود اما تصديقات يقينى بى نياز از تجربه حسى فراوان است

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك تعليقات ابن سينا ص ١٤٨ و ٨٨ و ٦٨ و اسفار ج ٣ ص ٤٩٨ و نهايه الحكمه مرحله ١١ فصل ١٣.

## درس نوزدهم - ارزش شناخت

شامل:

بازگشت به مسئله اصلى، حقيقت چيست، معيار بازشناسى حقايق، تحقيق در مسئله، ملاك صدق و كذب قضايا، نفس الامر

### بازگشت به مسئله اصلى

دانستيم كه مسئله اصلى شناخت شناسى اين است كه آيا انسان توان كشف حقايق و اطلاع بر واقعيات را دارد يا نه و اگر دارد از چه راهى مى تواند به آنها برسد و معيار بازشناسى حقايق از پندارهاى نادرست و مخالف با واقع چيست و به ديگر سخن محور اصلى مباحث شناخت شناسى را مسئله ارزش شناخت تشكيل مى دهد و ساير مسائل از مقدمات يا توابع اين مبحث به شمار مى روند .

و چون شناخت داراى انواع گوناگونى است طبعا مسئله ارزش شناخت هم ابعاد مختلفى خواهد داشت ولى آنچه براى فلسفه اهميت ويژه اى دارد ارزشيابى شناخت عقلانى و اثبات توان عقل بر حل مسائل هستى شناسى و ساير شاخه هاى فلسفه است .

ما نخست به بررسى اقسام كلى شناخت پرداختيم و به اين نتيجه رسيديم كه يك دسته از شناختهاى انسان بى واسطه و حضورى و به تعبير ديگر يافتن خود واقعيت است و در چنين شناختهايى جاى احتمال خطا هم وجود ندارد ولى نظر به اينكه اين شناختها به تنهايى نياز علمى بشر را رفع نمى كند به بررسى علم حصولى و اقسام آن همت گماشتيم و نقش حس و عقل را در آنها روشن كرديم .

اكنون نوبت آن فرا رسيده كه به مسئله اصلى بازگرديم و به تبيين ارزش شناختهاى حصولى بپردازيم و با توجه به اينكه شناخت حصولى به معناى كاشف بالفعل از واقعيات همان تصديقات و قضايا است طبعا ارزشيابى شناختهاى حصولى هم در دايره آنها انجام مى گيرد و اگر سخنى از تصورات به ميان بيايد به صورت ضمنى و به عنوان اجزاء تشكيل دهنده قضايا خواهد بود

### حقيقت چيست

مشكل اساسى در باب ارزش شناخت اين است كه چگونه مى توان اثبات كرد كه شناخت انسان مطابق با واقع است و اين مشكل در موردى رخ مى نمايد كه بين شناسنده و متعلق شناخت واسطه اى در كار باشد كه به لحاظ آن فاعل شناسايى متصف به عالم و متعلق شناسايى متصف به معلوم گردد و به ديگر سخن علم غير از معلوم باشد اما در موردى كه واسطه اى در كار نباشد و عالم وجود عينى معلوم را بيابد طبعا جاى چنين سؤالى هم نخواهد بود .

بنابراين شناختى كه شانيت حقيقت بودن يعنى مطابق با واقع بودن و خطا بودن يعنى مخالف با واقع بودن را دارد همان شناخت حصولى است و اگر شناخت حضورى متصف به حقيقت شود به معناى نفى خطا از آن است .

ضمنا تعريف حقيقت كه در مبحث ارزش شناخت مورد بحث واقع مى شود معلوم شد يعنى عبارت است از صورت علمى مطابق با واقعيتى كه از آن حكايت مى كند و اما تعريفهاى ديگرى كه احيانا براى حقيقت مى شود مانند تعريف پراگماتيستها حقيقت عبارت است از فكرى كه در زندگى عملى انسان مفيد باشد يا تعريف نسبيين كه حقيقت عبارت است از شناختى كه مقتضاى دستگاه ادراكى سالم باشد يا تعريف سومى كه مى گويد حقيقت عبارت است از آنچه همه مردم بر آن اتفاق دارند

يا تعريف چهارمى كه مى گويد حقيقت عبارت است از شناختى كه بتوان آنرا با تجربه حسى اثبات كرد همه اينها در واقع فرار از موضوع بحث و شانه خالى كردن از پاسخ به سؤال اساسى در مبحث ارزش شناخت است و مى توان آنها را به عنوان نشانه هايى از عجز تعريف كنندگان نسبت به حل اين مساله تلقى كرد

و به فرض اينكه بتوان توجيه صحيحى براى بعضى از آنها ارائه داد يا آنها را حمل بر تعريف به لوازم اخص كرد كه تعريف صحيحى نيست يعنى به عنوان ذكر نشانه هاى خاصى از بعضى از حقايق به حساب آورد يا حمل بر اصطلاحات خاصى نمود ولى به هر حال بايد توجه داشت كه هيچكدام از اين توجيهات راهى به سوى حل مساله مورد بحث نمى گشايد و همچنان سؤال درباره حقيقت به معناى شناخت مطابق با واقع به حال خود محفوظ مانده پاسخ صحيح و روشنگرى مى طلبد

### معيار بازشناسى حقايق

عقل گرايان معيار بازشناسى حقايق را فطرت عقل معرفى مى كنند و قضايايى را كه به شكل صحيحى از بديهيات استنتاج شود و در واقع جزئياتى از آنها را تشكيل دهد حقيقت مى شمارند و قضاياى حسى و تجربى را هم تا آنجا كه به كمك براهين عقلى قابل اثبات باشد معتبر مى دانند ولى بيانى از ايشان براى مطابقت بديهيات و فطريات با واقعيات به ما نرسيده جز آنچه از دكارت نقل كرديم كه در مورد افكار فطرى به حكمت و عدم فريبكارى خداى متعال تمسك كرده بود و ضعف آن هم روشن است چنانكه در درس هفدهم گذشت .

البته جاى هيچ شكى نيست كه عقل بعد از تصور موضوع و محمول قضاياى بديهى خود بخود و بدون نياز به تجربه قاطعانه حكم به اتحاد آنها مى كند و كسانى كه درباره اين قضايا تشكيكاتى كرده اند يا موضوع و محمول آنها را درست تصور نكرده اند و يا دچار نوعى بيمارى و وسواس بوده اند

ولى سخن در اين است كه آيا اين نوع درك باصطلاح فطرى لازمه نوع آفرينش عقل انسانى است به طورى كه ممكن است عقل موجود ديگرى مثلا عقل جن همين قضايا را به گونه ديگرى درك كند يا اگر عقل انسان طور ديگرى آفريده شده بود مطالب را به صورت ديگرى درك مى كرد و يا اينكه اين ادراكات كاملا مطابق با واقع و نمايشگر امور نفس الامرى است و هر موجود ديگرى هم كه داراى عقل باشد به همين صورت درك خواهد كرد .

واضح است كه معناى ارزش واقعى داشتن و حقيقت بودن شناخت عقلانى همين شق دوم است ولى صرف فطرى بودن آن بنابراينكه به صورت صحيحى تفسير شود چنين مطلبى را اثبات نمى كند .

از سوى ديگر تجربه گرايان معيار حقيقت بودن شناخت را اين دانسته اند كه قابل اثبات به وسيله تجربه باشد و بعضى از ايشان افزوده اند كه بايد با تجربه عملى پراتيك اثبات شود .

اما روشن است كه اولا اين معيار فقط درباره محسوسات و امورى كه قابل تجربه عملى باشند كارآيى دارد و حتى مطالب منطقى و رياضى محض را نمى توان با اين معيار سنجيد و ثانيا نتيجه تجربه حسى و عملى را بايد به وسيله علم حصولى درك كرد و عينا سؤال مورد بحث درباره آن تكرار مى شود كه آن علم حصولى چه ضمانت صحتى دارد و حقيقت بودن آن را با چه معيارى بايد تشخيص داد

### تحقيق در مسئله

نقطه اصلى اشكال در علوم حصولى اين است كه چگونه مى توان مطابقت آنها را با متعلقات خودشان تشخيص داد در حالى كه راه ارتباط ما را با خارج همواره همين صورتهاى ادراكى و علوم حصولى تشكيل مى دهند .

بنابراين بايد كليد حل اشكال را در جايى جستجو كرد كه ما بتوانيم هم بر صورت ادراكى و هم بر متعلق ادراك اشراف يابيم و تطابق آنها را حضورا و بدون وساطت صورت ديگرى درك كنيم و آن قضاياى وجدانى است كه از يك سو متعلق ادراك را كه مثلا همان حالت ترس است حضورا مى يابيم و از سوى ديگر صورت ذهنى حاكى از آن را بى واسطه درك مى كنيم و از اين روى قضيه من هستم يا من مى ترسم يا من شك دارم به هيچ وجه قابل شك و ترديد نيست پس اين قضايا وجدانيات نخستين قضايايى هستند كه ارزش صد در صد آنها ثابت مى شود و خطا و اشتباه راهى به سوى آنها نمى يابد البته بايد دقت كنيم كه اين قضايا را با تفسيرهاى ذهنى درنياميزيم چنانكه در درس سيزدهم يادآور شديم .

نظير اين اشراف را در قضاياى منطقى كه از صورتها و مفاهيم ذهنى ديگرى حكايت مى كنند مى يابيم زيرا هر چند حاكى و محكى در دو مرتبه ذهن قرار گرفته اند ولى هر دو مرتبه آن نزد نفس من درك كننده حاضرند مثلا اين قضيه كه مفهوم انسان مفهوم كلى است قضيه اى است كه از ويژگى مفهوم انسان حكايت مى كند مفهومى كه در ذهن حاضر است و ما مى توانيم با تجربه درون ذهنى اين ويژگى را در آن تشخيص دهيم يعنى بدون بكار گرفتن اندامهاى حسى و واسطه شدن صورت ادراكى ديگرى دريابيم كه اين مفهوم حكايت از فرد خاصى نمى كند بلكه قابل صدق بر افراد بى شمار است پس قضيه مفهوم انسان كلى است صادق خواهد بود .

بدين ترتيب راه براى بازشناسى دو دسته از قضايا گشوده مى شود ولى اين مقدار هم براى تشخيص همه علوم حصولى كفايت نمى كند و اگر بتوانيم ضمانت صحتى براى بديهيات اوليه به دست بياوريم به موفقيت كامل رسيده ايم زيرا در پرتو آنها مى توانيم قضاياى نظرى و از جمله قضاياى حسى و تجربى را بازشناسى و ارزشيابى كنيم .

براى اين كار بايد در ماهيت اين قضايا بيشتر دقت كنيم از يك سوى مفاهيم تصورى آنها را مورد بررسى قرار دهيم كه از چگونه مفاهيمى هستند و از چه راهى به دست مى آيند و از سوى ديگر در رابطه آنها بينديشيم كه چگونه عقل حكم به اتحاد موضوع و محمول آنها مى كند .

اما جهت اول را در درس هفدهم روشن كرديم و دانستيم كه اين قضايا از مفاهيم فلسفى تشكيل مى يابند مفاهيمى كه به علوم حضورى منتهى مى شوند يعنى نخستين دسته از مفاهيم فلسفى مانند احتياج و استقلال و سپس علت و معلول را از معلومات بلا واسطه و وجدانيات انتزاع مى كنيم و مطابقت آنها را با منشا انتزاعشان حضورا مى يابيم و ساير مفاهيم فلسفى هم به آنها بازمى گردند .

و اما جهت دوم يعنى كيفيت حكم به اتحاد موضوع و محمول آنها با مقايسه موضوعات و محمولات اين قضايا با يكديگر روشن مى شود به اين معنى كه همه اين قضايا از قبيل قضاياى تحليلى هستند كه مفهوم محمول آنها از تحليل مفهوم موضوعشان به دست مى آيد مثلا در اين قضيه كه هر معلولى احتياج به علت دارد هنگامى كه به تحليل مفهوم معلول مى پردازيم به اين نتيجه مى رسيم كه معلول عبارت است از موجودى كه وجود آن وابسته به موجود ديگرى باشد يعنى احتياج به موجود ديگرى داشته باشد

كه آنرا علت مى ناميم پس مفهوم احتياج به علت در مفهوم معلول مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنى مى يابيم به خلاف اين قضيه كه هر موجودى احتياج به علت دارد زيرا از تحليل مفهوم موجود مفهوم احتياج به علت به دست نمى آيد و از اين روى نمى توان آن را از قضاياى بديهى به حساب آورد بلكه از قضاياى نظرى صادق هم نيست .

بدين ترتيب روشن مى شود كه بديهيات اوليه هم منتهى به علوم حضورى مى شوند و به سرچشمه ضمانت صحت دست مى يابند .

ممكن است اشكال شود كه آنچه را ما با علم حضورى مى يابيم معلول شخصى است پس چگونه مى توانيم حكم آنرا درباره هر معلولى تعميم دهيم و چنين حكم كلى را بديهى بشماريم .

پاسخ اين است كه هر چند ما از يك پديده خاصى مانند اراده خودمان مفهوم معلول را انتزاع مى كنيم ولى نه از آن جهت كه داراى ماهيت خاصى است و مثلا از اقسام كيف نفسانى به شمار مى رود بلكه از آن جهت كه وجود آن وابسته به وجود ديگرى است پس هر جا اين خصوصيت يافت شود

اين حكم هم براى آن ثابت خواهد بود البته اثبات اين خصوصيت براى موارد ديگر نيازمند به برهان عقلى است و از اين روى اين قضيه به تنهايى نمى تواند نيازمندى پديده هاى مادى را به علت اثبات كند مگر آنكه با برهان عقلى وابستگى وجودى آنها ثابت شود چنانكه به خواست خدا در باب علت و معلول برهان آن را بيان خواهيم كرد ولى با همين قضيه مى توان حكم كرد كه هر جا وابستگى وجودى ثابت شود طرف وابستگى يعنى وجود علت هم ثابت خواهد بود .

نتيجه آنكه راز خطا ناپذيرى بديهيات اوليه اتكاء آنها بر علوم حضورى است

### ملاك صدق و كذب قضايا

با توضيحى كه پيرامون معيار باز شناسى حقايق داديم روشن شد كه قضاياى بديهى مانند بديهيات اوليه و وجدانيات داراى ارزشى يقينى هستند و راز خطا ناپذيرى آنها اين است كه تطابق علم و معلوم به وسيله علم حضورى ثابت مى شود و قضاياى غير بديهى را بايد با معيارهاى منطقى ارزشيابى كرد يعنى اگر قضيه اى بر طبق ضوابطى كه در علم منطق براى استنتاج بيان شده از قضاياى بديهى به دست آمده صحيح و در غير اين صورت ناصحيح خواهد بود البته بايد توجه داشته باشيم كه نادرست بودن دليل، هميشه نشانه نادرستى نتيجه نيست زيرا ممكن است براى اثبات مطلب صحيحى از دليل نادرستى استفاده شود بنابراين بطلان دليل فقط مى تواند دليل عدم اعتماد به نتيجه باشد نه دليل غلط بودن واقعى آن .

در اينجا ممكن است شبهه اى القاء شود كه بر اساس تعريفى كه براى حقيقت شد كه عبارت است از شناختى كه مطابق با واقع باشد حقيقت و خطا تنها در قضايايى مورد پيدا مى كند كه بتوان آنها را با واقعيت خارجى سنجيد اما قضاياى متافيزيكى داراى واقعيت عينى نيستند كه بتوان تطابق آنها را آزمود و از اين روى نمى توان آنها را حقيقت يا غلط دانست بلكه بايد گفت كه اين قضايا پوچ و بى معنى هستند .

اين شبهه از آنجا ناشى مى گردد كه واقعيت خارجى و عينى مساوى با واقعيتهاى مادى پنداشته مى شود و براى رفع آن بايد خاطر نشان كرد كه اولا واقعيت خارجى و عينى منحصر به ماديات نيست و شامل مجردات هم مى شود بلكه در جاى خودش ثابت خواهد شد كه بهره آنها از واقعيت بيش از بهره ماديات است

و ثانيا منظور از واقعى كه قضايا بايد مطابق با آن باشند مطلق محكيات قضايا و منظور از خارج ما وراء مفاهيم آنها است هر چند آن واقعيات و محكيات در ذهن تقرر يافته باشند يا از امور روانى باشند و چنانكه توضيح داديم قضاياى منطقى خالص از امور ذهنى ديگرى حكايت مى كنند و نسبت مرتبه اى از ذهن كه جاى تقرر محكيات اين قضايا است به مرتبه اى كه بر آن اشراف دارد مانند نسبت خارج از ذهن به ذهن است .

بنابراين ملاك كلى صدق و كذب قضايا تطابق و عدم تطابق آنها با ما وراء مفاهيم آنها است يعنى راه تشخيص صدق و كذب قضاياى علوم تجربى اين است كه آنها را با واقعيتهاى مادى مربوط بسنجيم مثلا براى پى بردن به صحت اين قضيه كه آهن در اثر حرارت انبساط مى يابد اين است

كه آهن خارجى را حرارت دهيم و تفاوت حجم آن را بيازماييم ولى قضاياى منطقى را بايد با مفاهيم ذهنى ديگرى كه تحت اشراف آنها قرار دارند بسنجيم و براى تشخيص صحت و خطاى قضاياى فلسفى بايد رابطه ذهن و عين را مورد توجه قرار دهيم يعنى صادق بودن آنها به اين است كه محكيات عينى آنها اعم از مادى و مجرد به گونه اى باشند كه ذهن مفاهيم مربوطه را از آنها انتزاع كند و اين سنجش مستقيما در قضاياى وجدانى انجام مى گيرد و با يك يا چند واسطه در ساير قضايا چنانكه توضيحش گذشت

### نفس الامر

در بسيارى از عبارات فلاسفه به اين تعبير بر مى خوريم كه فلان مطلب مطابق با نفس الامر است از جمله در مورد قضاياى حقيقيه كه بعضى يا هيچيك از مصاديق موضوع آنها در خارج موجود نيست ولى هر وقت موجود شود محمول براى آن ثابت خواهد بود در چنين قضايايى گفته مى شود كه ملاك صدق آنها مطابقت با نفس الامر است زيرا همه مصاديق آنها در خارج موجود نيست تا مطابقت مفاد قضايا را با آنها بسنجيم و بگوييم كه مطابق با خارج است .

همچنين در قضايايى كه از معقولات ثانيه تشكيل مى شوند مانند قضاياى منطقى يا قضايايى كه احكامى براى معدومات و محالات اثبات مى كنند گفته مى شود كه ملاك صدق آنها مطابقت با نفس الامر است .

درباره معناى اين اصطلاح سخنانى گفته شده كه يا تكلف آميز است مانند اينكه بعضى از فلاسفه گفته اند منظور از كلمه امر عالم مجردات است و يا مشكلى را حل نمى كند مانند اينكه گفته شده كه منظور از نفس الامر خود شى ء است زيرا اين سؤال به حال خود باقى مى ماند كه سر انجام براى ارزشيابى اين قضايا بايد آنها را با چه چيزى سنجيد .

با توضيحى كه در ملاك صدق و كذب قضايا داده شد روشن گشت كه منظور از نفس الامر غير از واقعيات خارجى ظرف ثبوت عقلى محكيات مى باشد كه در موارد مختلف تفاوت مى كند و در مواردى مرتبه خاصى از ذهن است مانند قضاياى منطقى و در مواردى ثبوت خارجى مفروض است مانند محكى قضيه محال بودن اجتماع نقيضين و در مواردى بالعرض به خارج نسبت داده مى شود چنانكه مى گويند علت عدم معلول عدم علت است كه رابطه عليت در حقيقت بين وجود علت و وجود معلول بر قرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده مى شود.

خلاصه

١- حقيقت بودن شناخت عبارت است از مطابقت آن با واقعى كه از آن حكايت مى كند و ساير تعاريف مستلزم خروج از محل بحث است .

٢- عقل گرايان معيار باز شناسى حقايق را فطرت عقل معرفى مى كنند ولى اين معيار نمى تواند مطابقت قضايا را با واقعيات اثبات كند .

٣- تجربه گرايان معيار حقيقت را تجربه حسى مى دانند ولى علاوه بر اينكه كاربرد اين معيار مخصوص محسوسات است نتيجه مطلوب نمى دهد زيرا حاصل تجربه را بايد با حس درك كرد كه مجددا نياز به ارزشيابى دارد .

٤- وجدانيات چون انعكاس ذهنى علوم حضورى است و تطابق آنها را مى توان حضورا درك كرد داراى ارزش صد در صد مى باشند .

٥- همچنين قضاياى منطقى كه حكايت از امور ذهنى ديگرى دارند با تجربه درون ذهنى قابل ارزشيابى هستند .

٦- تصورات تشكيل دهنده قضاياى بديهى از قبيل معقولات ثانيه هستند كه بى واسطه يا با واسطه از علوم حضورى گرفته مى شوند و اتحاد آنها با تجربه درون ذهنى ثابت مى شود زيرا مفهوم محمول آنها از تحليل مفهوم موضوع به دست مى آيد و اثبات اتحاد آنها نياز به امر خارجى ندارد و بنابراين راز خطا ناپذيرى بديهيات اوليه هم اتكاء آنها بر علوم حضورى است .

٧- واقعيتى كه قضاياى صادقه بايد مطابق آن باشند اعم از واقعيتهاى مادى و مجرد و همچنين اعم از واقعيتهاى ذهنى و عينى است .

٨- منظور از نفس الامر همان محكىّ قضايا است و موارد آن به حسب اختلاف انواع قضايا تفاوت مى كند مثلا مصداق نفس الامر در قضاياى علوم تجربى واقعيات مادى و در وجدانيات واقعيات نفسانى و در قضاياى منطقى مرتبه خاصى از ذهن و در پاره اى از موارد واقعيت مفروض است

## درس بيستم - ارزشيابى قضاياى اخلاقى و حقوقى

شامل:

ويژگى شناختهاى اخلاقى و حقوقى، ملاك صدق و كذب در قضاياى ارزشى، بررسى معروفترين نظريات، تحقيق در مسئله، حل يك شبهه، نسبيت در اخلاق و حقوق، فرق بين قضاياى اخلاقى و حقوقى

### ويژگى شناختهاى اخلاقى و حقوقى

شناختهاى اخلاقى و حقوقى كه گاهى به نام معرفتهاى ارزشى ناميده مى شوند داراى ويژگيهايى هستند كه مى توان آنها را به دو دسته كلى تقسيم كرد يك دسته ويژگيهاى مربوط به مفاهيم تصورى خاصى است كه عبارات اخلاقى و حقوقى از آنها تشكيل مى يابند

و در درس پانزدهم درباره آنها بحث شد و دسته ديگر مربوط به شكل و هيئت عبارات ارزشى است يعنى معرفتهاى اخلاقى و حقوقى را به دو شكل مى توان بيان كرد يكى شكل انشائى و امر و نهى چنانكه در آيات قرآن كريم فراوان ديده مى شود و ديگرى شكل خبرى و به صورت قضيه منطقى كه داراى موضوع و محمول يا مقدم و تالى است چنانكه در موارد ديگرى در آيات و روايات بكار رفته است .

مى دانيم كه عبارت انشائى از قبيل قضايا و قابل صدق و كذب نيست و درباره آن نمى توان سؤال كرد كه آيا عبارت انشائى راست است يا دروغ و اگر چنين سؤالى بشود بايد پاسخ داد كه نه اين است و نه آن و فقط انشاء است بلى درباره امر و نهى مى توان گفت كه بالالتزام دلالت بر مطلوبيت متعلق امر براى امر كننده و مبغوضيت متعلق نهى براى نهى كننده دارد و به لحاظ همين دلالت التزامى مى توان صدق و كذبى براى آنها در نظر گرفت يعنى اگر متعلق امر واقعا مطلوب امر كننده و متعلق نهى واقعا مبغوض نهى كننده باشد عبارت انشائى به حسب اين دلالت التزامى صادق و در غير اين صورت كاذب خواهد بود .

بعضى از انديشمندان غربى پنداشته اند كه قوام قواعد اخلاقى و حقوقى به امر و نهى و الزام و تحذير است و به عبارت ديگر ماهيت آنها ماهيت انشائى است و از اين جهت شناختهاى اخلاقى و حقوقى را قابل صدق و كذب نمى دانند و طبعا معتقدند كه ملاكى هم براى صدق و كذب آنها نمى توان در نظر گرفت و معيارى هم براى باز شناسى حقيقت و خطاى آنها نمى توان ارائه داد .

ولى اين پندارى نادرست است و بدون شك قواعد اخلاقى و حقوقى را در شكل قضاياى منطقى و عبارات اخبارى هم مى توان بيان كرد بدون اينكه متضمن معناى انشائى باشند و در واقع ريختن شناختهاى اخلاقى و حقوقى در قالب عبارات انشائى يا نوعى تفنن ذهنى است و يا براى تامين اهداف تربيتى خاصى انجام مى گيرد

### ملاك صدق و كذب در قضاياى ارزشى

قضاياى اخلاقى و حقوقى به دو صورت بيان مى شود صورت اول براى حكايت از ثبوت قاعده خاصى در نظام ويژه اى است چنانكه گفته مى شود دروغ گفتن براى اصلاح ذات البين در اسلام جايز است يا بريدن دست دزد در اسلام واجب است و هنگامى كه فقيه يا حقوقدان مسلمانى بخواهد چنين احكامى را بيان كند نيازى به ذكر نظام اخلاقى يا حقوقى اسلام ندارد و از اين روى معمولا قيد "در اسلام" در كلام نمى آيد .

ملاك صدق و كذب در چنين قضايايى مطابقت و عدم مطابقت آنها با مدارك و منابع اخلاقى و حقوقى است و راه شناختن آنها هم مراجعه به منابع مربوط به نظام معين است و مثلا راه شناختن قواعد اخلاقى و حقوقى اسلام مراجعه به كتاب و سنت مى باشد .

صورت دوم براى حكايت از ثبوت واقعى و نفس الامرى مفاد آنها است صرف نظر از اينكه در نظام ارزشى خاصى معتبر شمرده شده يا جامعه اى آن را پذيرفته باشد چنانكه درباره اصول كلى اخلاق و حقوق و از جمله حقوق فطرى گفته مى شود مانند اين قضاياى اخلاقى عدالت خوب است و به هيچ انسانى نبايد ظلم كرد و مانند اين قضاياى حقوقى هر انسانى حق حيات دارد و هيچ انسانى را به ناحق نبايد كشت .

در اينجا است كه نظريات مختلفى داده شد و مخصوصا در فلسفه هاى اخلاق و حقوق غربى معركه آرائى بپا شده است

### بررسى معروفترين نظريات

معروفترين نظرياتى كه در اين باره اظهار شده بدين شرح است:

الف- بعضى از فلاسفه اخلاق و حقوق غربى اساسا منكر چنين اصول كلى و ثابتى شده اند و مخصوصا پوزيتويستها بحث درباره اين مسئله را لغو و بيهوده پنداشته اند و آنها را انديشه هايى متافيزيكى و غير علمى قلمداد كرده اند .

البته از طرفداران مكتب به اصطلاح تحققى كه چشمان خود را فقط به داده هاى حواس دوخته اند جز اين نمى توان انتظارى داشت ولى درباره بعضى از انديشمندان ديگر كه احيانا چنين سخنانى را ابراز كرده اند بايد گفت منشا اين پندار تحول ارزشهاى اخلاقى و حقوقى در جوامع مختلف و در زمانهاى متفاوت است كه موجب اعتقاد ايشان به نسبيت اخلاق و حقوق شده و اصول ثابت ارزشى را مورد تشكيك يا انكار قرار داده اند و با توضيحى كه درباره نسبيت اخلاق و حقوق خواهيم داد ريشه اين پندار بر كنده مى شود .

ب- بعضى ديگر از فلاسفه قضاياى ارزشى را از قبيل اعتباريات اجتماعى دانسته اند كه برخاسته از نيازهاى مردم و احساسات درونى آنها مى باشد و با تغيير آنها تحول مى پذيرد و از اين روى آنها را از حوزه مباحث برهانى كه مبتنى بر مبادى يقينى و دائمى و ضرورى ست خارج دانسته اند بر اين اساس ملاكى كه براى صدق و كذب اين قضايا مى توان در نظر گرفت عبارت است از همان نيازها و رغبتهايى كه موجب اعتبار آنها شده است .

در برابر ايشان بايد گفت شكى نيست كه همه شناختهاى عملى مربوط به رفتار اختيارى انسان است رفتارى كه از نوعى ميل و رغبت درونى سرچشمه مى گيرد و به سوى هدف و غايت خاصى متوجه است و بر اين اساس مفاهيم ويژه اى كه از سنخ مفاهيم ماهوى نيست شكل مى گيرد

و قضايايى از آنها پديد مى آيد ولى نقش شناختهاى عملى اين است كه در مقام انتخاب و گزينش ميلها و رغبتهاى متعارض راهى را نشان دهد كه به هدف اصلى و والاى انسانى منتهى گردد و او را به سوى سعادت و كمال مطلوب رهنمون سازد چنين راهى همواره با خواستهاى بسيارى از مردم كه در بند هواها و هوسهاى حيوانى و لذتهاى زودگذر مادى و دنيوى هستند وفق نمى دهد بلكه ايشان را به تعديل خواستهاى غريزى و حيوانى و چشم پوشى از پاره اى از لذايذ مادى و دنيوى وادار مى كند .

بنابراين اگر منظور از نيازها و رغبتهاى مردم مطلق نيازهاى شخصى و گروهى است كه هميشه مورد تعارض و تزاحم واقع مى شود و موجب فساد و تباهى جوامع مى گردد چنين چيزى مخالف با اهداف اساسى اخلاق و حقوق است و اگر منظور نيازهاى خاص و رغبتهاى والاى انسانى است كه در بسيارى از مردم خفته و غير فعال و مغلوب هوسها و اميال حيوانى مى باشد منافاتى با ثبات و دوام و كليت و ضرورت ندارد و موجب خروج اينگونه قضايا از حوزه شناختهاى برهانى نمى گردد

چنانكه اعتبارى بودن مفاهيمى كه معمولا موضوعات اينگونه قضايا را تشكيل مى دهند و متضمن نوعى مجاز و استعاره هستند به معناى فقدان پايگاه عقلانى نيست چنانكه در درس پانزدهم اشاره شد .

ج- نظريه سوم اين است كه اصول اخلاق و حقوق از بديهيات عقل عملى است و مانند بديهيات عقل نظرى برخاسته از فطرت عقل و بى نياز از دليل و برهان مى باشد و ملاك صدق و كذب آنها موافقت و مخالفت با وجدان انسانها است .

اين نظريه كه ريشه در انديشه هاى فلاسفه يونان باستان دارد و بسيارى از ديگر فلاسفه شرق و غرب هم آنرا پذيرفته اند و از جمله كانت بر آن تاكيد كرده است از ديگر نظريات متين تر و به حقيقت نزديكتر است ولى در عين حال قابل مناقشات ظريفى است كه به بعضى از آنها اشاره مى شود:

١- ظاهر اين نظريه تعدد عقل و انفكاك مدركات آنها از يكديگر است كه قابل منع مى باشد .

٢- اشكالى كه بر فطرى بودن مدركات عقل نظرى شد بر اين نظريه هم وارد است .

٣- اصول اخلاقى و حقوقى بدانگونه كه در اين نظريه تصور شده بى نياز از استدلال و غير قابل تعليل نيست و حتى كلى ترين آنها كه حس عدل و قبح ظلم است نيازمند به برهان مى باشد چنانكه اشاره خواهد شد

### تحقيق در مسئله

براى روشن شدن حق در اين مسئله چند مقدمه كوتاه را يادآور مى شويم و تفصيل آنها را به فلسفه اخلاق و حقوق وامى گذاريم:

١- قضاياى اخلاقى و حقوقى مربوط به رفتار اختيارى انسان اند رفتارهايى كه وسايلى براى رسيدن به اهداف مطلوب مى باشند و ارزشى بودن آنها به لحاظ همين مطلوبيت وسيله اى و مقدمى آنها است .

٢- اهدافى كه انسانها براى تحقق بخشيدن به آنها تلاش مى كنند يا تامين نيازمنديهاى طبيعى و دنيوى و ارضاء غرايز حيوانى است يا تامين منافع و مصالح اجتماعى و جلوگيرى از فساد و هرج و مرج و يا رسيدن به سعادت ابدى و كمال معنوى و روحى اما هدفهاى طبيعى و حيوانى منشا ارزشى براى حركات مقدمى آنها نمى شوند و خود بخود ارتباط با اخلاق و حقوق پيدا نمى كنند اما تامين مصالح اجتماعى كه خواه ناخواه اصطكاك با منافع و لذتهاى فردى پيدا مى كند يكى از خاستگاههاى ارزش به شمار مى رود

همچنين در نظر گرفتن سعادت ابدى كه مستلزم چشم پوشى از پاره اى خواستها و مطلوبهاى مادى و دنيوى است خاستگاه ديگرى براى ارزش مى باشد و بالاتر از همه اين است كه انگيزه رفتار رسيدن به كمال حقيقى انسان باشد كه مصداق آن از نظر بينش اسلامى همان قرب خداى متعال است و بنابراين مى توان گفت كه ارزش در همه موارد از صرف نظر كردن خواستى براى رسيدن به خواست بالاترى بر مى خيزد .

٣- براى حقوق اهداف مختلفى بيان كرده اند كه كلى ترين و جامعترين آنها تامين مصالح اجتماعى است و به شاخه هاى گوناگونى منشعب مى شود از سوى ديگر براى اخلاق ايدآلهاى مختلفى ذكر كرده اند كه فوق همه آنها كمال نهائى در سايه قرب به خداى متعال است و هرگاه اين هدف انگيزه رفتار انسان واقع شود خواه رفتار فردى باشد و خواه اجتماعى داراى ارزش اخلاقى خواهد شد بنابراين رفتارهاى متعلق به حقوق هم مى تواند در زير چتر اخلاق قرار بگيرد به شرط اينكه به انگيزه اخلاقى انجام پذيرد .

٤- هدفهاى نامبرده داراى دو حيثيت هستند يكى مطلوبيت آنها براى انسان به گونه اى كه موجب صرف نظر كردن از خواستهاى پست تر مى شود و از اين نظر با خواست فطرى انسان براى رسيدن به سعادت و كمال ارتباط پيدا مى كند

و حيثيتى است روانى و تابع شناخت و مبادى علمى و ادراكى و ديگرى حيثيت تكوينى آنها كه كاملا عينى و مستقل از ميل و رغبت و تشخيص و شناخت افراد است و هرگاه فعل را در ارتباط با هدف مطلوب از جهت مطلوبيتش در نظر بگيريم مفهوم ارزش از آن انتزاع مى شود و هرگاه آنرا از نظر رابطه وجودى با نتيجه مترتب بر آن لحاظ كنيم مفهوم وجوب يا شايستگى يا بايستگى از آن گرفته مى شود كه در لسان فلسفى از آن به ضرورت بالقياس تعبير مى گردد .

اكنون با توجه به اين مقدمات مى توانيم اين نتيجه بگيريم كه ملاك صدق و كذب و صحت و خطا در قضاياى اخلاقى و حقوقى تاثير آنها در رسيدن به اهداف مطلوب است تاثيرى كه تابع ميل و رغبت يا سليقه و راى كسى نيست و مانند ساير روابط على و معلولى از واقعيات نفس الامرى است البته تشخيص هدف نهائى و هدفهاى متوسط ممكن است مورد اشتباه واقع شود چنانكه كسانى بر اساس بينش ماده گرايانه خودشان هدف انسان را در بهزيستى دنيوى خلاصه كرده اند همچنين ممكن است در تشخيص راههايى كه انسان را به هدفهاى واقعى مى رساند اشتباهاتى رخ دهد ولى همه اين اشتباهات ضررى به واقعى بودن رابطه سبب و مسببى بين افعال اختيارى و نتايج مترتب بر آنها نمى زند و موجب خروج آنها از حوزه مباحث عقلى و قابل استدلال برهانى نمى گردد چنانكه اشتباهات فلاسفه به معناى انكار واقعيات عقلى و مستقل از آراء و انديشه ها نيست و چنانكه اختلافات دانشمندان در قوانين علوم تجربى به معناى نفى آنها نمى باشد .

نتيجه آنكه اصول اخلاق و حقوق از قضاياى فلسفى و قابل استدلال با براهين عقلى است هر چند عقل انسان عادى در فروع و جزئيات در اثر پيچيدگى فرمولها و كثرت عوامل و متغيرات و عدم احاطه به آنها نارسا باشد و نتواند حكم هر قضيه جزئى را از اصول كلى استنتاج كند و در اين موارد است كه چاره اى جز استناد به وحى نيست .

بنابراين نه قول كسانى صحيح است كه قضاياى اخلاقى و حقوقى را تابع ميلها و رغبتها يا سليقه ها و بينشهاى فردى و گروهى مى پندارند و از اين روى اصول كلى و ثابتى را براى آنها نمى پذيرند و نه قول كسانى حق است كه آنها را تابع نيازها و شرايط متغير زمانى و مكانى مى دانند و استدلال برهانى را كه مخصوص قضاياى كلى و دائمى و ضرورى است در مورد آنها جارى نمى دانند و نه قول كسانى صحيح است كه اين قضايا را مربوط به عقل ديگرى غير از عقل نظرى مى انگارند و از اين روى استدلال براى آنها را با مقدمات فلسفى كه مربوط به عقل نظرى است نادرست مى شمارند

### حل يك شبهه

در اينجا ممكن است شبهه اى القاء شود كه اين نظر مخالف با نظر همه منطقيين است كه مورد قبول فلاسفه اسلامى هم مى باشد زيرا در منطق بيان كرده اند كه جدل از مقدمات مشهوره و مسلمه تشكيل مى يابد بر خلاف برهان كه از مقدمات يقينى تركيب مى شود و براى مقدمات مشهوره به حسن صدق مثال زده اند كه از قضاياى اخلاقى است .

در پاسخ بايد گفت بزرگان منطقيين اسلام همچون ابن سينا (١) و خواجه نصير الدين طوسى تصرح كرده اند كه اين قضايا به همين صورت كلى و مطلق از مشهورات به شمار مى روند و تنها در جدل مى توان از آنها استفاده كرد نه در برهان زيرا آنها داراى قيود خفى و خاصى است كه از رابطه فعل با نتيجه مطلوب به دست مى آيد

و از اين جهت راست گفتنى كه موجب قتل نفوس بى گناهى شود پسنديده نيست بنابراين اگر اينگونه قضايا با همين شكل كلى و مطلق و به استناد پذيرش عمومى در قياسى به كار گرفته شوند آن قياس جدلى خواهد بود ولى ممكن است همين قضايا را با توجه به ملاكهاى عقلى و با در نظر گرفتن روابط دقيق و قيود خفى به صورت قضاياى يقينى در آورد و براى آنها برهان اقامه نمود و نتيجه آن را در برهان ديگرى به كار گرفت

### نسبيت در اخلاق و حقوق

همانطور كه اشاره شد بسيارى از قضاياى ارزشى به خصوص قضاياى حقوقى داراى استثنائاتى هستند و حتى حسن راست گفتن هم كليت ندارد و از سوى ديگر گاهى موضوع واحدى محل اجتماع دو عنوان واقع مى شود كه داراى حكمهاى متضاد هستند و در صورت تساوى ملاكهاى آنها شخص در انجام دادن يا ندادن آن مخير است و در صورت اهميت يكى از ملاكها و رجحان مصلحت آن بر ديگرى موظف است كه ملاك اهم را رعايت كند و عملا حكم ديگر ساقط مى شود

و همچنين ملاحظه مى شود كه بعضى از احكام حقوقى داراى قيود زمانى هستند و پس از مدتى منسوخ مى گردند با توجه به اين نكات چنين تصورى بوجود آمده كه احكام ارزشى مطلقا نسبى هستند و عموميت افرادى و اطلاق زمانى ندارند و نيز مكتبهايى كه گرايشهاى پوزيتويستى دارند اختلاف نظامهاى ارزشى در جوامع و زمانهاى مختلف را دليل نسبى بودن كليه قضاياى ارزشى دانسته اند .

ولى حقيقت اين است كه نظير اينگونه نسبيتها در قوانين علوم تجربى هم وجود دارد و عليت يك قانون تجربى هم در گرو تحقق شرايط و نبودن موانع و مزاحمات است و از ديدگاه فلسفى بازگشت اين قيود به مركب بودن علل پديده ها است و با فقدان يك شرط معلول هم منتفى مى گردد .

بنابراين اگر علل احكام اخلاقى و حقوقى دقيقا تعيين شود و قيود و شروط موضوعات آنها كاملا در نظر گرفته شود خواهيم ديد كه اصول اخلاقى و حقوقى هم در دايره ملاكات و علتهاى تامه داراى عموميت و اطلاق مى باشند و از اين جهت نيز تفاوتى با ساير قوانين علوم ندارند .

يادآور مى شويم كه در اين مبحث تكيه روى اصول كلى اخلاق و حقوق است اما پاره اى از جزئيات مانند مقررات راهنمايى و نظاير آنها از محل اين بحث خارج است

### فرق بين قضاياى حقوقى و اخلاقى

در پايان اين مبحث خوب است اشاره اى به فرق بين قضاياى اخلاقى و حقوقى داشته باشيم البته بين اين دو دسته از قضايا تفاوتهاى متعددى وجود دارد كه بايد در فلسفه اخلاق و حقوق مورد بررسى قرار گيرد و ما در اينجا تنها به يكى از آنها كه به نظر ما مهمترين و اساسى ترين فرق بين اين دو دسته از قضاياى عملى است اشاره مى كنيم و آن تفاوت در اهداف است.

چنانكه مى دانيم هدف اصلى حقوق سعادت اجتماعى مردم در زندگى دنيا است كه به وسيله قواعد حقوقى با ضمانت اجرائى دولت تامين مى شود ولى هدف نهائى اخلاق سعادت ابدى و كمال معنوى است و دايره آن وسيعتر از مسائل اجتماعى است و از اين روى موضوعات حقوقى و اخلاقى تداخل پيدا مى كند

و يك قضيه از اين نظر كه مربوط به سعادت اجتماعى انسان است و مورد حمايت دولت مى باشد حقوقى و از اين لحاظ كه مى تواند در سعادت ابدى و كمال معنوى انسان مؤثر باشد اخلاقى تلقى مى شود مانند وجوب رد امانت و حرمت خيانت در چنين مواردى اگر رعايت اين قاعده فقط به انگيزه ترس از مجازات دولت باشد ارزش اخلاقى ندارد هر چند كارى است موافق با موازين حقوقى و اگر به انگيزه هدف عاليتر كه همان هدف اخلاقى است انجام گيرد كارى اخلاقى هم خواهد بود .

بايد ياد آور شويم كه اين تفاوت بر حسب نظرى است كه در فلسفه اخلاق پذيرفته ايم ولى نظرهاى ديگرى هم وجود دارد كه بايد براى اطلاع از آنها به كتب فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق مراجعه كرد.

خلاصه

١- بر خلاف آنچه بعضى از غربيان پنداشته اند قوام قواعد اخلاقى و حقوقى به انشاء و امر و نهى نيست و از اين روى مى توان براى آنها ملاك صدق و كذبى در نظر گرفت .

٢- هنگامى كه بيان يك قاعده اخلاقى يا حقوقى به منظور حكايت از ثبوت آن در نظام خاصى باشد ملاك صدق و كذب آن مطابقت يا عدم مطابقت با مدارك و منابع آن نظام خواهد بود .

٣- اما هنگامى كه منظور حكايت از ثبوت واقعى مفاد آن باشد با صرف نظر از اينكه در نظام خاصى معتبر شناخته شده يا مورد قبول جامعه اى قرار گرفته است درباره ملاك صدق و كذب آن اختلاف نظرهايى وجود دارد .

٤- بعضى اساسا منكر اصول ثابتى براى اخلاق و حقوق شده اند چنانكه پوزيتويستها چنين بحثى را متافيزيكى و غير علمى پنداشته اند .

٥- چيزى كه مى تواند بعنوان سندى براى اين انكار ارائه شود اختلاف نظامهاى ارزشى و نسبى بودن آنها است كه درباره آن بحث خواهد شد .

٦- بعضى از فلاسفه قضاياى ارزشى را از اعتباريات اجتماعى و تابع نيازها و رغبتهاى تغيير پذير مردم دانسته اند و از اين روى آنها را از حوزه بحثهاى برهانى خارج شمرده اند .

٧- روشن است كه خواستهاى شخصى و گروهى كه هميشه منشا اختلافات و فسادها است نمى تواند منشا قواعد اخلاقى و حقوقى به حساب آيد اما خواستهاى والاى انسانى امورى ثابت و تغيير ناپذيرند و از اين روى نمى توان تغيير پذيرى را دليل خروج از مباحث برهانى قرار داد .

٨- بعضى ديگر از فلاسفه اصول اخلاق و حقوق را از بديهيات عقل عملى انگاشته اند و استدلال از مقدمات عقل نظرى را براى آنها روا ندانسته اند .

٩- تعدد عقل و انفكاك مدركات آنها از يكديگر قابل منع است چنانكه بديهى بودن همه اصول اخلاقى و حقوقى نيز مورد قبول نيست علاوه بر آنكه اشكالى كه در مورد فطرى بودن بديهيات نظرى شد در اينجا هم وارد است .

١٠- حق اين است كه اصول اخلاقى و حقوقى مبين رابطه سبب و مسببى بين افعال اختيارى انسان و هدفهاى مطلوب در اخلاق و حقوق است كه مانند ديگر رابطه هاى علّى امرى واقعى و نفس الامرى است و بايد كشف شود نه اينكه به وسيله انشاء اعتبار گردد و ملاك صدق و كذب چنين قضايايى موافقت و مخالفت آنها با آن روابط واقعى و مصالح نفس الامرى است .

١١- اما اينكه منطقيين قضاياى اخلاقى را از مشهورات شمرده اند كه فقط در جدل از آنها استفاده مى شود نه در برهان مبنى بر اين است كه معمولا اينگونه قضايا داراى قيدهاى خاصى هستند كه در كلام آورده نمى شوند و به صورت مطلق از مشهورات به شمار مى روند ولى اگر قيود واقعى آنها دقيقا در نظر گرفته شود هم به وسيله برهان قابل اثبات است و هم مى توان نتيجه برهان را مقدمه برهان ديگرى قرار داد .

١٢- منشا توهم نسبيت در اخلاق و حقوق يكى از همين قيود واقعى قضاياى ارزشى است كه منشا استثنائاتى مى شود چنانكه حسن راست گفتن هم كليت ندارد و ديگرى اجتماع دو عنوان مختلف در موضوع واحد است كه گاهى موجب دو حكم متضاد براى آن مى گردد و همچنين محدوديتهاى زمانى بعضى از احكام جزئى حقوق مى باشد .

١٣- صرف نظر از احكام و مقررات جزئى كه از محل بحث خارج است قيود و استثنائات و همچنين تعارض و تزاحم در قوانين علوم تجربى هم وجود دارد و بازگشت آنها از ديدگاه فلسفى به مركب بودن علت حكم از مقتضى و شروط وجودى و عدمى است .

١٤- قواعد حقوقى و اخلاقى فرقهاى مختلفى دارند كه مهمترين آنها از اختلاف اهداف آنها سرچشمه مى گيرد زيرا هدف كلى قواعد حقوقى تامين سعادت اجتماعى است كه در سايه اجراء قوانين به وسيله دولت حاصل مى شود ولى هدف نهائى اخلاق سعادت ابدى و كمال نهائى انسان است كه فوق هدف حقوق مى باشد چنانكه از نظر مورد وسعت بيشترى دارد و شامل مسائل فردى هم مى شود

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك برهان شفا مقاله ١ فصل ٤ و طبيعيات شفا فن ٦ مقاله ١ فصل ٥.

# بخش سوم - هستى شناسى

## درس بيست و يكم - مقدمه هستى شناسى

شامل:

مقدمه درس، هشدارى درباره مفاهيم، هشدارى درباره الفاظ، بداهت مفهوم وجود، نسبت بين وجود و ادراك

### مقدمه درس

در بخش اول نخست مرورى بر سير تفكر فلسفى داشتيم و سپس به بيان اصطلاحات علم و فلسفه و روابط فلسفه با علوم و با عرفان پرداختيم و در پايان اهميت و ضرورت پژوهش در مسائل فلسفى را توضيح داديم .

در بخش دوم اقسام شناخت را مورد بررسى قرار داديم و نقش عقل و حس را در تصورات و تصديقات روشن ساختيم و سرانجام مسئله اساسى شناخت شناسى يعنى ارزش شناخت را بيان كرديم و توان عقل را بر حل مسائل فلسفى و متافيزيكى ثابت نموديم .

اينك نوبت آن فرا رسيده كه به كمك اين نيروى عظيم خدادادى كه يكى از بزرگترين نعمتهاى الهى براى انسان است به بررسى مسائل هستى شناسى و متافيزيك بپردازيم كه از سويى مادر علوم به شمار مى رود و از سوى ديگر كليد حل مهمترين مسائل بنيادى در زندگى انسان مى باشد مسائلى كه اساسى ترين نقش را در سرنوشت بشر و سعادت و خوشبختى ابدى يا شقاوت و بدبختى جاودانى وى ايفاء مى نمايند .

در اين بخش حقيقت هستى و انواع و جلوه هاى آن و روابط كلى موجودات با يكديگر مورد بحث و كاوش قرار مى گيرد اما پيش از پرداختن به اين مباحث لازم است توضيحى پيرامون مفاهيم و روابط آنها با مصاديق عينى و نيز توضيحى پيرامون الفاظ و روابط آنها با معانى بدهيم و به برخى از لغزشگاههايى كه در اين زمينه ها وجود دارد اشاره كنيم تا در ضمن بحثهاى آينده دچار لغزش و مغالطه نشويم آنچنانكه بسيارى از انديشمندان دچار شده اند

### هشدارى درباره مفاهيم

واضح است كه سر و كار عقل همواره با مفاهيم است و هر جا فكر و انديشه اى تحقق يابد يا تعقل و استدلالى انجام گيرد مفاهيم ذهنى نقش ابزارهاى ضرورى و جانشين ناپذير را ايفاء مى كنند حتى علوم حضورى هنگامى مى توانند در فكر و استدلال مورد بهره بردارى قرار گيرند كه مفاهيم ذهنى از آنها گرفته شود و حتى هنگامى كه به وجود عينى و خارجى اشاره مى كنيم و توجه ذهن را به ماوراى خودش معطوف مى داريم باز هم از مفاهيم عينى و خارجى استفاده مى كنيم مفاهيمى كه نقش آينه و مرآت يا سمبول و علامت را براى حقايق عينى بازى مى كنند .

ولى به كار گرفتن مفاهيم در افكار و استدلالها هميشه و در همه علوم عقلى يكسان نيست و اختلاف استفاده از مفاهيم از سويى به تفاوت ذاتى خود مفاهيم بر مى گردد مانند اختلافى كه بين مفاهيم ماهوى و فلسفى و منطقى وجود دارد و ويژگى هر دسته از آنها موجب اختصاص به شاخه معينى از علوم مى شود و از سوى ديگر به كيفيت به كار گرفتن مفاهيم و چگونگى التفات و توجه ذهن به آنها مربوط مى گردد

مثلا مفهوم كلى را نمى توان مرآت و نشانه اى براى امور خارجى و عينى قرار داد زيرا اشياء و اشخاص خارجى هميشه به صورت شخصى موجود مى شوند و ممكن نيست يك موجود خارجى با وصف كليت تحقق يابد و اين همان مطلبى است كه فلاسفه مى گويند وجود مساوق با تشخص است پس عدم استفاده از مفهوم كلى به عنوان مرآت و علامتى براى امور خارجى مربوط به ويژگى ذاتى خود اين مفهوم است كه مانند ساير معقولات منطقى فقط درباره مفاهيم ذهنى ديگر مى تواند به كار رود بر خلاف مفاهيم ماهوى و فلسفى كه به شكلى مى توانند از امور خارجى حكايت كنند .

اين مفاهيم چنانكه در مبحث شناخت شناسى دانستيم به دو دسته كلى و جزئى تقسيم مى شوند مفاهيم جزئى همواره آينه اى براى اشياء و اشخاص خاصى هستند و توان حكايت از غير از مصاديق مشخص خودشان را ندارند بر عكس مفاهيم كلى كه مى توانند مرآت براى اشياء بى شمارى واقع شوند و اين دو ويژگى مربوط به حيثيت مرآتيت و مفهوميت آنها است ولى همين مفاهيم كلى داراى حيثيت ديگرى هستند و آن عبارت است از حيثيت وجود آنها در ذهن و از اين نظر مانند وجود مفاهيم جزئى و مانند وجودهاى خارج از ذهن امورى شخصى به شمار مى روند چنانكه در درس چهاردهم گفته شد .

آن دسته از مفاهيم كلى كه مصداق خارجى دارند و به اصطلاح اتصافشان خارجى است نيز بر دو دسته تقسيم مى شوند يك دسته مفاهيمى كه به منزله قالبهايى براى امور يكسانى هستند و حدود ماهوى آنها را مشخص مى سازند مفاهيم ماهوى و ديگرى مفاهيمى كه از اصل هستى و روابط وجودى و نيز از نقص و امور عدمى حكايت مى كنند و نمايشگر ماهيت خاصى نيستند

مفاهيم فلسفى دسته اول طبعا ماهيت مشترك بين افراد و به عبارت ديگر حدود يكسان موجوداتى را نشان مى دهند اما دسته دوم چنين شانى را ندارند و چون انتزاع آنها مرهون ديدگاه عقلى خاصى است و به اصطلاح عروضشان ذهنى است صدق آنها بر موارد متعدد نشانه وحدت ديدگاهى است كه عقل درباره آنها دارد هر چند از نظر ماهيت و حدود وجودى مختلف باشند مانند مفهوم علت كه هم بر امور مادى صدق مى كند و هم بر امور مجرد كه اختلاف ماهوى با آنها دارند .

البته انتزاع مفهوم علت از امور مختلف الحقيقه گزاف و بى حساب نيست اما نمى تواند وحدت مفهومى آن دليل وحدت حقيقت مصاديق باشد و كافى است كه همه آنها در اين جهت شريك باشند كه موجود ديگرى بر آنها توقف دارد جهتى كه با التفات عقل تعين مى يابد و براى اينكه اينگونه جهات عقلى با جهات خارجى و حدود وجودى اشتباه نشوند بهتر اين است كه اصطلاح انحاء و شؤون وجودى را به جاى حدود وجودى درباره آنها به كار ببريم و مثلا بگويم وحدت مفهوم علت نشانه اشتراك نحوه وجود يا اشتراك چند موجود در شان واحدى است يعنى همه آنها در اين جهت شريك اند كه در موجود ديگرى تاثير مى كنند يا وجود ديگرى وابسته به آنها است .

همچنين كثرت و مفاهيم فلسفى يا تعدد مفاهيم ماهوى و فلسفى در موردى دليل كثرت جهات و حيثيات خارجى آن نمى شود و چنانكه در مورد وجدانيات و علوم حضورى دانستيم با اينكه معلوم ما امر واحد و بسيطى است ذهن مفاهيم متعددى از آن مى گيرد و آن را به صورت قضيه اى مركب از چند مفهوم منعكس مى سازد .

نيز صدق يك مفهوم فلسفى مانند مفهوم علت بر مورد خاصى دليل نفى مقابل آن نيست بر خلاف مفاهيم ماهوى مثلا اگر مفهوم سفيد بر جسمى صادق بود ديگر مفهوم سياه در همان حال و بر همان نقطه صادق نخواهد بود به خلاف اينكه شى ء واحدى در عين حال كه متصف به علت براى موجودى مى شود متصف به معلول براى موجود ديگرى مى گردد به عبارت اصطلاحى براى تحقق تقابل در مفاهيم فلسفى بايد وحدت جهت و اضافه را نيز در نظر گرفت .

حاصل آنكه در مقام به كار گرفتن مفاهيم بايد به دو نكته مهم توجه داشته باشيم يكى آنكه ويژگى خاص هر نوع از مفاهيم را در نظر داشته باشيم كه مبادا بى جهت حكم نوع خاصى از مفاهيم را به انواع ديگر تعميم ندهيم و مخصوصا به ويژگيهاى هر يك از مفاهيم ماهوى و فلسفى و منطقى توجه داشته باشيم زيرا بسيارى از مشكلات فلسفى در اثر خلط بين اين مفاهيم پديد آمده است و ديگرى آنكه ويژگى مفاهيم را به مصاديق و بالعكس ويژگى مصاديق را به مفاهيم سرايت ندهيم تا در دام مغالطه و اشتباه مفهوم با مصداق نيفتيم

### هشدارى درباره الفاظ

دانستيم كه ابزار اصلى انديشيدن و استدلال كردن مفاهيم و معقولات است ولى نقل و انتقال انديشه ها و تفهيم و تفهم همواره به وسيله الفاظ صورت مى گيرد و همانگونه كه مفاهيم نقش مرآت و آينه را براى امور خارجى ايفاء مى كنند الفاظ نيز همين نقش را نسبت به مفاهيم بازى مى كنند و ميان الفاظ و مفاهيم آن چنان رابطه مستحكمى بوجود مى آيد كه غالبا هنگام فكر كردن الفاظ حاكى از مفاهيم به ذهن مى آيد و بر اين اساس الفاظ را وجود لفظى اشياء ناميده اند چنانكه مفاهيم را وجود ذهنى آنها تلقى كرده اند

و بعضى چندان مبالغه كرده اند كه اساسا فكر كردن را سخن گفتن ذهنى دانسته اند و طرفداران مكتب تحليل زبانى لينگويستيك پنداشته اند كه مفاهيم فلسفى واقعيتى وراى الفاظ ندارند و بازگشت بحثهاى فلسفى به شاخه اى از مباحث زبان شناختى است پندارى كه بى مايگى آن تا حدودى در بحث شناخت شناسى آشكار شده است .

رابطه لفظ و معنى گاهى چنين توهمى را پديد مى آورد كه صفات الفاظ به مفاهيم هم سرايت مى كند و مثلا وحدت لفظ و اشتراك لفظى از نوعى وحدت معنى و مفهوم حكايت مى كند چنانكه بر عكس گاهى مشترك معنوى از قبيل مشترك لفظى پنداشته مى شود يا اينكه كليد حل مشكلات فلسفى از تبيين شؤون الفاظ و حقيقت و مجاز و استعاره و مانند آنها جستجو مى گردد

يا اينكه مفاهيمى كه در لفظ و اصطلاح واحدى شريك هستند در اثر قرابت به جاى يكديگر گرفته مى شوند و مغالطه اى از باب اشتراك لفظى رخ مى دهد چنانكه در درس چهارم اشاره شد از اين روى بايد دقت كرد كه مسائل لفظى با مسائل معنوى درنياميزند و همچنين احكام الفاظ به معانى سرايت داده نشود و نيز در هر مبحثى معناى مورد نظر كاملا مشخص شود تا مغالطه اى از جهت اشتراك در لفظ پيش نيايد

### بداهت مفهوم وجود

در بخش اول دانستيم كه قبل از شروع در مسائل هر علم بايد نخست موضوع آن را بشناسيم و تصور صحيحى از آن داشته باشيم و نيز در هر علم حقيقى غير قراردادى بايد از وجود حقيقى موضوع آن آگاه باشيم تا مباحثى كه بر محور آن دور مى زند بى پايه و بى اساس نباشد و در صورتى كه وجود موضوع بديهى نباشد بايد به عنوان يكى از مبادى تصديقى علم اثبات شود كه معمولا اين كار در علم ديگرى انجام مى گيرد و نيازمند به بحثهاى فلسفى است .

اكنون ببينيم موضوع خود فلسفه از نظر تصور و تصديق چگونه است .

بر اساس تعريفى كه از فلسفه اولى يا متافيزيك شده موضوع اين علم موجود مطلق يا موجود بما هو موجود است اما مفهوم موجود از بديهى ترين مفاهيم است كه ذهن از همه موجودات انتزاع مى كند و نه نيازى به تعريف دارد و نه اساسا چنين كارى ممكن است زيرا همچنان كه در مفهوم علم گفته شد كه مفهومى روشنتر از آن يافت نمى شود كه بتوان آنرا مبين معناى علم قرار داد در اينجا هم امر به همين منوال است .

يكى از شواهد روشن بر بداهت مفهوم وجود اين است همانگونه كه در مبحث شناخت شناسى دانستيم هنگامى كه يك معلوم حضورى در ذهن منعكس مى شود به صورت قضيه هليه بسيطه درمى آيد كه محمول آن موجود است و اين كارى است كه ذهن نسبت به ساده ترين و ابتدائى ترين يافته هاى حضورى و شهودى انجام مى دهد و اگر مفهوم روشنى از وجود و موجود نمى داشت چنين كارى ممكن نمى بود . با اين وصف شبهاتى پيرامون مفهوم وجود و موجود القاء شده و بحثهايى را در فلسفه هاى غربى و اسلامى برانگيخته است كه با اختصار به آنها اشاره مى شود

### نسبت بين وجود و ادراك

از جمله بحثهايى كه پيرامون مفهوم وجود مطرح شده اين است كه باركلى ادعا كرده است كه معناى وجود چيزى جز درك كردن يا درك شدن نيست ولى فلاسفه آن را به معناى ديگرى گرفته اند و به دنبال آن بحثهاى بى حاصلى را مطرح ساخته اند كه منشا آن همان سوء استعمال اين واژه مى باشد وى بر اين ادعا پاى مى فشرد و آنرا يكى از اصول نظريه فلسفى خودش قلمداد مى كند .

حقيقت اين است كه خود باركلى به اين اتهام سزاوارتر است زيرا معناى اين واژه و معادلهايش در همه زبانها مانند هستى در زبان فارسى جاى هيچگونه ابهامى ندارد و ابدا معناى درك شدن يا درك كردن را نمى فهماند و اگر در بعضى از زبانها واژه معادل وجود يا واژه معادل ادراك ريشه مشترك داشته باشد نبايد آن را در معناى معروف اين كلمه دخالت داد .

از جمله شواهد بطلان اين ادعا آن است كه وجود بيش از يك معنى ندارد در صورتى كه درك كردن و درك شدن دو معناى مختلف اند نيز معناى وجود يك مفهوم نفسى است كه در آن نسبتى به فاعل يا مفعول لحاظ نمى شود و به همين جهت بر وجود خداى متعال هم كه جاى توهم نسبت فاعلى و مفعولى ندارد اطلاق مى گردد به خلاف معناى ادراك كه متضمن نسبت به فاعل و مفعول است .

در واقع اين سخن باركلى يكى از موارد اشتباه مفهوم به مصداق است آن هم اشتباهى مضاعف زيرا وى مقام ثبوت و اثبات را با هم خلط كرده است و لازمه اثبات وجود براى موجودات را كه درك كردن يا درك شدن مى باشد به ثبوت نفس الامرى آنها نسبت داده است .

حاصل آنكه مفهوم وجود و مفهوم ادراك دو مفهوم متباين هستند و مفهوم هيچكدام از تحليل مفهوم ديگرى به دست نمى آيد و تنها چيزى كه مى توان گفت اين است كه بعد از اثبات وجود خدا و احاطه علمى او بر همه موجودات مى توان گفت هر موجودى يا درك كننده است يا درك شونده زيرا اگر موجودى درك كننده هم نباشد دست كم متعلق علم الهى مى باشد اما اين تساوى در مصداق كه نيازمند به براهينى مى باشد ربطى به تساوى مفهوم وجود با مفهوم ادراك ندارد.

خلاصه

١- سر و كار عقل همواره با مفاهيم ذهنى است و حتى استفاده از علوم حضورى در فكر و استدلال متوقف بر گرفتن مفاهيم ذهنى از آنها است .

٢- استفاده از مفاهيم به صورتهاى مختلفى انجام مى گيرد و اين اختلاف يا مربوط به اختلاف ذاتى خود مفاهيم است مانند تفاوتى كه بين مفاهيم ماهوى و فلسفى و منطقى وجود دارد و يا مربوط به اختلاف جهات و حيثياتى است كه براى آنها در نظر گرفته مى شود مانند حيثيت مفهومى و حيثيت وجودى .

٣- وحدت مفاهيم ماهوى نشانه حدود وجودى مشترك و يكسان بين مصاديق خارجى است ولى وحدت مفهوم فلسفى نشانه وحدت ديدگاه عقل در انتزاع آن مى باشد و مى توان از آن به وحدت نحوه يا شان وجود تعبير كرد .

٤- كثرت مفاهيم فلسفى يا تعدد معقولات اولى و ثانيه اى كه از يك مورد انتزاع مى شوند نشانه تعدد حيثيات عينى و خارجى آن نيست .

٥- در تقابل مفاهيم فلسفى بايد وحدت جهت و اضافه را نيز در نظر گرفت .

٦- در مقام فكر و استدلال بايد ويژگيهاى مفاهيم را مورد توجه قرار داد و مخصوصا از خلط احكام مفاهيم با مصاديق احتراز كرد كه مغالطه اى از باب اشتباه مفهوم به مصداق رخ ندهد .

٧- رابطه حكايت و نمايشگرى كه بين الفاظ و معانى وجود دارد ممكن است منشا خلط احكام لفظ با احكام معنى شود چنانكه ممكن است در مشتركات لفظى معنايى به جاى معناى ديگر گرفته شود و مغالطه اى از باب اشتراك لفظ رخ دهد.

٨- موجود كه موضوع فلسفه اولى است از نظر مفهوم بديهى و بى نياز از تعريف است و يكى از شواهد آن انعكاس معلومات حضورى به صورت هليات بسيطه در ذهن است كه در آنها از مفهوم موجود استفاده مى شود .

٩- باركلى مفهوم وجود را مساوى با درك كردن و درك شدن پنداشته و فلاسفه را به سوء استعمال اين واژه متهم ساخته است .

١٠- ولى خود او به اين اتهام سزاوارتر است زيرا تباين مفهوم وجود و مفهوم درك روشن است و از شواهد آن وحدت مفهوم وجود و خالى بودن آن از نسبت فاعل و مفعول مى باشد و اما تساوى مصداق كه نيازمند به برهان است ربطى به اتحاد مفهومى ندارد

## درس بيست و دوم - مفهوم وجود

شامل:

وحدت مفهوم وجود، مفهوم اسمى و مفهوم حرفى وجود، وجود و موجود

### وحدت مفهوم وجود

يكى ديگر از مباحثى كه پيرامون مفهوم وجود مطرح شده اين است كه آيا وجود به معناى واحدى بر همه موجودات حمل مى شود و به اصطلاح مشترك معنوى است يا اينكه داراى معانى متعددى مى باشد و از قبيل مشتركات لفظى است .

منشا اين بحث از آن جا است كه گروهى از متكلمين پنداشته اند كه وجود را به معنايى كه به مخلوقات نسبت داده مى شود نمى توان به خداى متعال نسبت داد از اين روى بعضى گفته اند كه وجود به هر چيزى نسبت داده شود معناى همان چيز را خواهد داشت مثلا در مورد انسان معناى انسان را دارد و در مورد درخت معناى درخت را و بعضى ديگر براى آن دو معنى قائل شده اند يكى مخصوص خداى متعال و ديگرى مشترك بين همه مخلوقات .

خاستگاه اين شبهه خلط بين ويژگيهاى مفهوم و مصداق است يعنى آنچه در مورد خداى متعال قابل مقايسه با مخلوقات نيست مصداق وجود است نه مفهوم آن و اختلاف در مصاديق موجب اختلاف در مفهوم نمى شود .

و مى توان خاستگاه آنرا خلط بين مفاهيم ماهوى و فلسفى دانست به اين تقرير هنگامى وحدت مفهوم نشانه ماهيت مشترك بين مصاديق است كه از قبيل مفاهيم ماهوى باشد ولى مفهوم وجود از قبيل مفاهيم فلسفى است و وحدت آن فقط نشانه وحدت حيثيتى است كه عقل براى انتزاع آن در نظر مى گيرد و آن عبارت است از حيثيت طرد عدم .

فلاسفه اسلامى در مقام رد قول اول بياناتى ايراد كرده اند از جمله آنكه اگر وجود بر هر چيزى كه حمل مى شد معناى همان موضوع را مى داشت لازمه اش اين بود كه حمل در هليات بسيطه كه از قبيل حمل شايع است به حمل اولى و بديهى برگردد و نيز شناخت موضوع و محمول آنها يكسان باشد به طورى كه اگر كسى معناى موضوع را ندانست معناى محمول را هم نفهمد .

و براى رد قول دوم بيانى دارند كه حاصلش اين است اگر معناى وجود در مورد خداى متعال غير از معناى آن در مورد ممكنات مى بود لازمه اش اين بود كه نقيض معناى هر يك بر ديگرى منطبق گردد زيرا هيچ چيزى نيست كه يكى از نقيضين بر آن صدق نكند مثلا هر چيزى يا انسان است و يا لا انسان و نقيض معناى وجود در ممكنات عدم است حال اگر وجود به همين معناى مقابل عدم به خدا نسبت داده نشود بايد نقيض آن عدم به آفريدگار نسبت داده شود و وجودى كه به او نسبت داده مى شود در واقع از مصاديق عدم باشد .

به هر حال كسى كه ذهنش با چنان شبهه اى مشوب نشده باشد ترديدى نخواهد داشت كه واژه وجود و هستى در همه موارد به يك معنى به كار مى رود و لازمه وحدت مفهوم وجود اين نيست كه همه موجودات داراى ماهيت مشتركى باشند

### مفهوم اسمى و مفهوم حرفى وجود

سومين بحثى كه پيرامون مفهوم وجود مطرح شده درباره اشتراك واژه وجود بين معناى اسمى و مستقل و معناى حرفى و ربطى است .

توضيح آنكه در قضيه منطقى علاوه بر دو مفهوم اسمى و مستقل موضوع و محمول مفهوم ديگرى لحاظ مى شود كه رابط بين آنها است و در زبان فارسى با لفظ "است" به آن اشاره مى شود ولى در زبان عربى معادلى ندارد و هيئت تركيبى جمله را مى توان حاكى از آن به شمار آورد اين مفهوم از قبيل معانى حرفى است

و مانند معانى حروف اضافه استقلالا قابل تصور نيست بلكه بايد آن را در ضمن جمله درك كرد منطقيين اين معناى حرفى را وجود ربطى يا وجود رابط مى نامند در برابر معناى اسمى آن كه مى تواند محمول واقع شود و از اين روى آن را وجود محمولى مى خوانند .

صدرالمتالهين در اسفار تصريح كرده است كه استعمال واژه وجود در چنين معناى حرفى به اصطلاح خاصى غير از معناى معروف و مصطلح آن است كه معنايى اسمى و مستقل مى باشد و بنابراين بايد كاربرد كلمه وجود را در اين دو معنى به صورت مشترك لفظى دانست .

ولى بعضى ديگر به اين نكته توجه نكرده اند و مفهوم وجود را مطلقا مشترك معنوى دانسته اند بلكه پا را فراتر نهاده خواسته اند از راه چنين مفهومى وجود عينى رابط را نيز اثبات كنند به اين بيان كه وقتى مثلا مى گوييم على دانشمند است واژه على حكايت از شخص خاصى مى كند و در ازاء واژه دانشمند هم دانش وى وجود دارد كه آن هم در خارج موجود است پس مفهوم رابط قضيه هم كه با لفظ است نشان داده مى شود حكايت از نسبت خارجى بين دانش و على مى نمايد بنابراين در متن خارج هم نوعى وجود ربطى اثبات مى شود .

ولى در اينجا هم بين مفاهيم و احكام منطقى با مفاهيم و احكام فلسفى خلطى صورت گرفته و احكام قضيه را كه مربوط به مفاهيم ذهنى است به مصاديق خارجى سرايت داده اند و بر اين اساس وجود نسبت در هليات بسيطه را انكار كرده اند به اين جهت كه نمى توان بين خود شى ء و وجود آن نسبتى تصور كرد در صورتى كه وجود نسبت در قضيه اى كه حاكى از يك امر بسيط است مستلزم وجود خارجى نسبت در مصداق آن نيست بلكه اساسا هيچگاه نمى توان نسبت را از امور عينى و خارجى به حساب آورد و نهايت چيزى كه مى توان گفت اين است كه نسبت در هليات بسيطه نشانه وحدت مصداق موضوع و محمول و در هليات مركبه نشانه اتحاد عينى آنها است .

عجيب اين است كه بعضى از فلاسفه مغرب زمين اصلا معناى اسمى وجود وجود محمولى را انكار كرده اند و مفهوم وجود را منحصر در معناى حرفى و رابط بين موضوع و محمول پنداشته اند و بدين ترتيب هليات بسيطه را شبه قضيه شمرده اند نه قضيه حقيقى زيرا اينگونه قضايا به گمان ايشان در واقع محمولى ندارند .

حقيقت اين است كه اينگونه سخنان از ضعف قدرت ذهن بر تحليلات فلسفى نشات مى گيرد و گرنه مفهوم اسمى و استقلالى وجود چيزى نيست كه قابل انكار باشد بلكه معناى حرفى آن است كه بايد با زحمت اثبات شود مخصوصا براى كسانى كه در زبان ايشان معادل خاصى براى آن يافت نمى شود .

و شايد منشا انكار معناى اسمى وجود اين باشد كه در زبان انكار كنندگان معادل معناى اسمى و حرفى وجود يكى است بر خلاف زبان فارسى كه در ازاء معناى اسمى آن واژه هستى به كار مى رود و در ازاء معناى حرفى آن واژه است و از اينجا چنين توهمى براى ايشان پيش آمده كه معناى وجود مطلقا از قبيل معانى حرفى است .

بارى مجددا تاكيد مى كنيم كه در مباحث فلسفى نبايد روى بحثهاى لفظى تكيه شود و احكام دستورى و زبان شناختى نبايد مبناى حل مشكلات فلسفى قرار گيرد و همواره بايد مواظب باشيم كه ويژگيهاى الفاظ ما را در راه شناخت دقيق مفاهيم گمراه نسازد و نيز ويژگيهاى مفاهيم ما را در شناختن احكام موجودات عينى به اشتباه نيندازد

### وجود و موجود

نكته ديگرى كه درباره واژه وجود و مفهوم آن قابل تذكر است اين است كه لفظ وجود از آن جهت كه مبدا اشتقاق موجود به حساب مى آيد مصدر و متضمن معناى حدث و نسبت آن به فاعل يا مفعول است و معادل آن در فارسى واژه بودن مى باشد چنانكه واژه موجود از نظر ادبى اسم مفعول و متضمن معناى وقوع فعل بر ذات است و گاهى از كلمه موجود مصدر جعلى به صورت موجوديت گرفته مى شود و مساوى با وجود به كار مى رود .

الفاظى كه در زبان عربى به صورت مصدر استعمال مى شوند گاهى از معناى نسبت به فاعل يا مفعول تجريد شده به صورت اسم مصدر به كار مى روند كه دلالت بر اصل حدث دارد بنابراين براى وجود هم مى توان چنين معناى اسم مصدرى را در نظر گرفت .

از سوى ديگر معانى حدثى كه دلالت بر حركت و دست كم دلالت بر حالت و كيفيتى دارند مستقيما قابل حمل بر ذوات نيستند مثلا نمى توان رفتن را كه مصدر است يا رفتار را كه اسم مصدر است بر شى ء يا شخصى حمل كرد بلكه يا بايد مشتقى از آن گرفت و مثلا كلمه رونده را محمول قرار داد

و يا كلمه ديگرى را كه متضمن معناى مشتق باشد به آن اضافه كرد و مثلا گفت صاحب رفتار قسم اول را اصطلاحا حمل هو هو و قسم دوم را حمل ذو هو مى نامند از باب نمونه حمل حيوان را بر انسان حمل هو هو و حمل حيات را بر او حمل ذو هو مى خوانند .

اين مباحث چنانكه ملاحظه مى شود در اصل مربوط به دستور زبان است كه قواعد آن قراردادى است و در زبانهاى مختلف تفاوت مى كند و بعضى از زبانها از نظر وسعت لغات و قواعد دستورى غنى تر و بعضى ديگر محدودتر هستند ولى از آنجا كه ممكن است رابطه لفظ و معنى موجب اشتباهاتى در بحثهاى فلسفى گردد لازم است تذكر دهيم كه در كاربرد واژه هاى وجود و موجود در مباحث فلسفى نه تنها اين ويژگيهاى زبان شناختى مورد توجه قرار نمى گيرد بلكه اساسا توجه به آنها ذهن را از دريافتن معانى منظور منحرف مى سازد .

فلاسفه نه هنگامى كه واژه وجود را به كار مى برند معناى مصدرى و حدثى را در نظر مى گيرند و نه هنگامى كه واژه موجود را به كار مى گيرند معناى مشتق و اسم مفعولى را مثلا هنگامى كه درباره خداى متعال مى گويند وجود محض است آيا در اين تعبير جايى براى معناى حدث و نسبت به فاعل و مفعول يا معنايى كيفيت و حالت و نسبت آن به ذات مى توان يافت و آيا مى توان بر ايشان خرده گرفت كه چگونه لفظ وجود را بر خداى متعال اطلاق مى كنيد در حالى كه حمل مصدر بر ذات صحيح نيست

و يا هنگامى كه تعبير موجود را درباره همه واقعيات به كار مى برند و آنها را شامل واجب الوجود و ممكن الوجود مى دانند آيا مى توان معناى اسم مفعولى را از آن فهميد و آيا مى توان بر اين اساس استدلال كرد كه اقتضاى اسم مفعول آن است كه فاعلى داشته باشد پس خدا هم فاعلى لازم دارد و يا بر عكس چون كلمه موجود چنين دلالتى دارد استعمال آن در مورد واجب الوجود صحيح نيست و نمى توان گفت خدا موجود است .

بديهى است كه اينگونه بحثهاى زبان شناسانه جايى در فلسفه نخواهد داشت و پرداختن به آنها نه تنها مشكلى از مشكلات فلسفه را حل نمى كند بلكه بر مشكلات آن مى افزايد و نتيجه اى جز كژ انديشى و انحراف فكرى به بار نخواهد آورد و براى احتراز از سوء فهم و مغالطه بايد به معانى اصطلاحى واژه ها دقيقا توجه كرد و در مواردى كه با معانى لغوى و عرفى يا اصطلاحات ساير علوم وفق نمى دهد تفاوت آنها را كاملا در نظر گرفت تا خلط و اشتباهى رخ ندهد .

حاصل آنكه: مفهوم فلسفى وجود مساوى است با مطلق واقعيت و در نقطه مقابل عدم قرار دارد و باصطلاح نقيض آن است و از ذات مقدس الهى گرفته تا واقعيتهاى مجرد و مادى و همچنين از جواهر تا اعراض و از ذوات تا حالات هم را در بر مى گيرد و همين واقعيتهاى عينى هنگامى كه در ذهن به صورت قضيه منعكس مى گردند دست كم دو مفهوم اسمى از آنها گرفته مى شود كه يكى در طرف موضوع قرار مى گيرد و معمولا از مفاهيم ماهوى است و ديگرى كه مفهوم موجود باشد در طرف محمول قرار مى گيرد كه از مفاهيم فلسفى است و مشتق بودن آن مقتضاى محمول بودن آن است.

خلاصه

١- گروهى از متكلمين پنداشته اند كه واژه وجود را با يك معنى نمى توان هم به خدا نسبت داد و هم به مخلوقات از اين روى بعضى از ايشان گفته اند كه وجود به هر چيزى نسبت داده شود معناى همان چيز را خواهد داشت و بعضى ديگر براى آن دو معنى قائل شده اند يكى مخصوص خدا و ديگرى مشترك بين همه مخلوقات .

٢- منشا شبهه ايشان خلط بين مفهوم و مصداق است يعنى مصداق وجود است كه در خدا و مخلوقات فرق مى كند نه مفهوم آن و مى توان منشا آنرا خلط بين مفاهيم ماهوى و فلسفى دانست يعنى اشتراك يك مفهوم فلسفى دليل وحدت ماهوى موارد آن نيست .

٣- لازمه قول اول اين است كه هليات بسيطه از قبيل حمل اولى و بديهى باشند و نيز شناخت موضوع و محمول آنها يكسان باشد .

٤- لازمه قول دوم اين است كه وجودى كه به خداى متعال نسبت داده مى شود از مصاديق نقيض وجودى باشد كه به ممكنات نسبت داده مى شود يعنى از مصاديق عدم باشد .

٥- منطقيين رابطه قضايا را كه مفهومى حرفى است وجود رابط ناميده اند و اشتراك وجود بين اين معناى حرفى و معناى اسمى معروفش از قبيل اشتراك لفظى است .

٦- وجود رابط در قضايا دليل وجود رابط عينى نمى شود و چنانكه قبلا گفته شد احكام فلسفى را نمى توان از احكام منطقى استنتاج كرد .

٧- بعضى از فلاسفه غربى مفهوم اسمى وجود را انكار كرده اند و بر اساس آن هليه بسيطه را قضيه حقيقى نشمرده اند .

٨- شايد منشا اين توهم اين باشد كه در زبان ايشان واژه اى كه حاكى از رابط قضايا است عينا همان واژه اى باشد كه از مفهوم اسمى حكايت مى كند .

٩- درباره الفاظ وجود و موجود بحثهايى انجام گرفته كه ربطى به فلسفه ندارد مانند مصدر يا اسم مصدر بودن وجود و اسم مفعول بودن موجود و لوازمى كه بر آنها مترتب مى شود .

١٠- وجود در اصطلاح فلسفى مساوى با واقعيت است و هم شامل ذوات مى شود و هم احداث و حالات و هنگامى كه واقعيت خارجى به صورت قضيه اى در ذهن منعكس مى شود مفهوم موجود محمول آن قرار مى گيرد كه در آن هم جهات ادبى لحاظ نمى شود

## درس بيست و سوم - واقعيت عينى

شامل:

بداهت واقعيت عينى، گونه هاى انكار واقعيت، راز بداهت واقعيت عينى، منشا اعتقاد به واقعيت مادى

### بداهت واقعيت عينى

نظر به اينكه موضوع فلسفه موجود است در دو درس گذشته توضيحى پيرامون مفهوم آن داديم و اينك به بيان بديهى بودن اعتقاد به حقيقت عينى آن مى پردازيم .

حقيقت اين است كه وجود هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجى مانند علم است و همچنانكه مفهوم آن نيازى به تعريف ندارد تحقق عينى آن هم بديهى و بى نياز از اثبات است و هيچ انسانى عاقلى چنين توهمى هم نمى كند كه جهان هستى هيچ در هيچ است و نه انسانى وجود دارد و نه موجود ديگرى و حتى سوفيستهايى كه مقياس همه چيز را انسان مى دانند دست كم وجود خود انسان را قبول دارند تنها يك جمله از گرگياس كه افراطى ترين سوفيستها به شمار مى رود نقل شده كه ظاهر آن انكار مطلق هر وجودى است چنانكه در بحث شناخت شناسى گذشت ولى گمان نمى رود كه مراد وى به فرض صحت نقل همين ظاهر كلام باشد به طورى كه شامل وجود خودش و سخن خودش هم بشود مگر اينكه به بيمارى روانى سختى مبتلى شده بوده يا در اظهار اين كلام غرضى داشته باشد .

در درس دوازدهم درباره شبهه نفى علم گفتيم كه خود آن متضمن چندين علم است در اينجا اضافه مى كنيم كه همان شبهه مستلزم پذيرفتن موجوداتى است كه متعلق علمهاى ياد شده مى باشند اما اگر كسى وجود خودش و وجود انكارش را هم انكار كند مانند كسى است كه در مساله گذشته وجود شكش را هم انكار نمايد و بايد او را عملا وادار به پذيرفتن واقعيت كرد .

به هر حال انسان عاقلى كه ذهنش با شبهات سوفيستها و شكاكان و ايده آليستها آلوده نشده باشد نه تنها وجود خودش و وجود قواى ادراكى و صورتها و مفاهيم ذهنى و افعال و انفعالات روانى خودش را مى پذيرد بلكه به وجود انسانهاى ديگر و جهان خارجى هم اعتقاد يقينى دارد و از اين روى هنگامى كه گرسنه مى شود به خوردن غذاى خارجى مى پردازد و وقتى احساس گرما يا سرما مى كند در مقام استفاده از اشياء خارجى برمى آيد و موقعى كه با دشمنى روبرو شود يا خطر ديگرى را احساس كند به فكر دفاع و چاره جويى مى افتد و اگر بتواند به مبارزه برمى خيزد و گرنه فرار را بر قرار ترجيح مى دهد و نيز هنگامى كه احساس دوستى مى كند در صدد انس گرفتن با دوست خارجى برمى آيد و با او روابط دوستانه برقرار مى نمايد و همچنين در ساير امور زندگى و گمان نمى رود كه سوفيستها و ايده آليستها هم جز اين رفتارى داشته بودند و گرنه زندگى آنان ديرى نمى پاييد و يا از گرسنگى و تشنگى مى مردند و يا دچار آفت و سانحه ديگرى مى شدند .

از اين روى گفته مى شود كه اعتقاد به وجود عينى بديهى و فطرى است ولى اين سخن نياز به بسط و تفصيلى دارد كه در حدود گنجايش اين مبحث به آن مى پردازيم اما قبل از پرداختن به اين مطلب خوب است گونه هاى مختلف انكار واقعيت را برشمريم تا در برابر هر يك از آنها موضع مناسبى اتخاذ نماييم

### گونه هاى انكار واقعيت

انكار واقعيت عينى به شكلهاى مختلفى ظاهر مى شود كه مى توان آنها را در پنج گروه دسته بندى كرد .

١- انكار مطلق هستى به طورى كه براى مفهوم موجود كه موضوع فلسفه است هيچ مصداقى باقى نماند چنانكه ظاهر كلامى كه از گرگياس نقل شده اقتضاء دارد واضح است كه با چنين فرضى نه تنها جايى براى بحثهاى فلسفى و علمى باقى نمى ماند بلكه بايد باب گفت و شنود را هم مطلقا بست و در برابر چنين ادعائى پاسخ منطقى كارآيى ندارد و بايد به وسايل عملى دست زد .

٢- انكار هستى خارج از من درك كننده به طورى كه تنها براى مفهوم موجود يك مصداق باقى بماند اين ادعاء گرچه به سخافت ادعاى قبلى نيست ولى بر اساس آن ادعا كننده حق بحث و گفتگو ندارد زيرا وجود شخص ديگرى را نمى پذيرد تا با او به بحث و مناظره بپردازد و اگر چنين كسى در مقام مباحثه برآيد بايد نخست او را به نقض ادعاى خودش محكوم كرد و پذيرفتن اين نقض مستلزم خروج از اين فرض است .

٣- انكار هستى ماوراء انسان چنانكه از بعضى از سوفيستها نقل شده است و بر اساس آن مصداق موجود منحصر در انسانها خواهد بود اين ادعاء كه نسبة معتدلتر است باب بحث و گفتگو را باز مى كند و جا دارد كه از ادعا كننده دليل پذيرفتن وجود خودش و انسانهاى ديگر را سؤال كرد و وى را به پذيرفتن بديهيات ملزم نمود و سپس بر اساس بديهيات مسائل نظرى را هم برايش اثبات كرد .

٤- انكار هستى موجودات مادى چنانكه از سخنان باركلى برمى آيد زيرا وى موجود را مساوى با درك كننده و درك شونده مى شمارد و درك كننده را شامل خدا و موجودات غير مادى مى داند سپس در صدد برمى آيد كه درك شونده ها را منحصر در صورتهاى ادراكى معلومات بالذات نمايد كه در خود درك كننده ها تحقق مى يابند نه خارج از ايشان و بدين ترتيب جايى براى وجود خارجى اشياء مادى باقى نمى ماند .

ساير ايده آليستهايى كه مانند هگل جهان را به صورت انديشه هايى براى روح مطلق تصور مى كنند و آنها را محكوم قوانين منطقى نه قوانين على و معلولى مى دانند نيز به اين گروه ملحق مى شوند .

٥- جا دارد كه در برابر ايده آليستها كه بخشى از واقعيت يعنى واقعيت مادى را انكار مى كنند ماترياليستها را نيز از منكرين واقعيت به شمار آورد زيرا ايشان در حقيقت بخش عظيمترى از واقعيت را انكار مى كنند افزون بر اين سخن ايده آليستها منطقى تر از ايشان است زيرا تكيه گاه آنان علوم حضورى و تجارب درونى است كه داراى ارزش مطلق مى باشند هر چند در استنتاجاتشان به خطا مى روند ولى تكيه گاه ماترياليستها داده هاى حسى است كه خاستگاه بيشترين خطاها در ادراك مى باشند .

با توجه به گونه هاى مختلف انكار واقعيت به اين نتيجه مى رسيم كه تنها فرض اول به معناى انكار مطلق واقعيت است و فرضهاى ديگر هر كدام به معناى انكار بخشى از واقعيت و محدود كردن دايره آن مى باشد .

از سوى ديگر در برابر هر يك از فرضهاى پنجگانه فرض ديگرى وجود دارد كه به صورت شك در مطلق واقعيت يا در واقعيتهاى خاص ظاهر مى شود اين شكها اگر توام با ادعاى نفى امكان علم باشد يعنى اگر گوينده علاوه بر اينكه خودش اظهار شك مى كند ادعا داشته باشد كه منطقا هيچ كس نمى تواند علم پيدا كند چنين ادعائى در واقع مربوط به شناخت شناسى مى شود و پاسخ آن در جاى خودش داده شده است اما اگر اظهار شك توام با نفى امكان علم نباشد مى تواند پاسخ خود را در مباحث هستى شناسى بيابد و اصولا تبيين مسائل فلسفى براى رفع و دفع اينگونه شكها و شبهه ها است

### راز بداهت واقعيت عينى

چنانكه در آغاز اين درس اشاره كرديم انكار مطلق واقعيت و هيچ انگارى جهان سخنى نيست كه هيچ عاقلى آگاهانه و بى غرضانه بر زبان بياورد همانگونه كه انكار مطلق علم و اظهار شك در همه چيز حتى در وجود خود شك و شك كننده چنين است و به فرض اينكه كسى چنين اظهارى كند نمى توان او را با استدلال منطقى محكوم كرد بلكه بايد به او پاسخ عملى داد .

از سوى ديگر وجود همه واقعيتهاى خاص هم بديهى نيست و اثبات بسيارى از آنها نياز به دليل و برهان دارد و چنانكه اشاره شد يكى از بزرگترين وظايف فلسفه اثبات انواع واقعيتهاى خاص است .

اكنون اين سؤال مطرح مى شود كه راز بداهت اصل واقعيت چيست .

ممكن است پاسخ داده شود كه تصديق به وجود واقعيت عينى بطور اجمال و سربسته و تصديق به واقعيت مادى بطور متعين و مشخص مقتضاى فطرت عقل است و شاهد آن وجود چنين اعتقادهايى در همه انسانها است چنانكه رفتار عملى ايشان نيز آنرا تاييد مى كند و بدين ترتيب چهار گونه از گونه هاى انكار واقعيت غير از گونه پنجم ابطال مى شود .

ولى اين سخن از ارزش منطقى كافى برخوردار نيست زيرا همانگونه كه در درس هفدهم و نوزدهم گفته شد چنين مطلبى نمى تواند صحت اين اعتقادها را تضمين كند و جاى اين سؤال باقى مى ماند كه از كجا اگر عقل ما طور ديگرى آفريده شده بود به گونه ديگرى درك نمى كرد افزون بر اين استناد به نظر و رفتار انسانها در واقع استدلال به استقراء ناقص است كه ارزش منطقى صد در صد ندارد .

ممكن است گفته شود كه اين تصديقات از بديهيات اوليه كه صرف تصور موضوع و محمول آنها براى تصديق كفايت مى كند .

ولى اين ادعا هم نادرست است زيرا اگر قضيه را به صورت حمل اولى فرض كنيم روشن است كه مفاد آن چيزى جز وحدت مفهومى موضوع و محمول نخواهد بود و اگر آن را به صورت حمل شايع فرض كنيم و موضوع آن را ناظر به مصاديق خارجى بگيريم و به اصطلاح منطقى از قبيل ضروريات ذاتيه به حساب آوريم صدق چنين قضايايى مشروط به وجود خارجى موضوع است در صورتى كه منظور اين است كه وجود خارجى آن با همين قضيه اثبات شود

و به ديگر سخن قضاياى حقيقيه در حكم قضاياى شرطيه اند و مفاد آنها اين است كه هر گاه مصداق موضوع در خارج تحقق يافت محمول قضيه براى آن ثابت خواهد بود مثلا قضيه بديهى معروف هر كلى از جزء خودش بزرگتر است نمى تواند وجود كل و جزء را در خارج اثبات كند بلكه معنايش اين است كه هرگاه كلى در خارج تحقق يافت از جزء خودش بزرگتر خواهد بود .

بطلان اين ادعا نسبت به واقعيتهاى مادى روشنتر است زيرا فرض نفى وجود از جهان مادى امتناعى ندارد و اگر اراده الهى تعلق نگرفته بود چنين جهانى به وجود نمى آمد چنانكه بعد از آفريدن آن هم هر وقت اراده كند آنرا نابود خواهد كرد .

حقيقت اين است كه بداهت واقعيت نخست در مورد وجدانيات و امورى كه با علم حضورى خطا ناپذير درك مى شوند شكل مى گيرد و سپس با انتزاع مفهوم موجود و واقعيت از موضوعات آنها به صورت قضيه مهمله كه دلالت بر اصل واقعيت دارد درمى آيد و بدين ترتيب اصل واقعيت عينى بطور اجمال و سربسته به صورت يك قضيه بديهى نمودار مى گردد

### منشا اعتقاد به واقعيت مادى

نتيجه اى كه از بحث گذشته به دست آمد اين بود كه منشا اعتقاد به اصل واقعيت عينى همان علم حضورى به واقعيتهاى وجدانى است و بنابراين نمى توان علم به ساير واقعيتها و از جمله واقعيتهاى مادى را بديهى به حساب آورد زيرا همانگونه كه در درس هيجدهم گفته شد

آنچه را واقعا مى توان بديهى و مستغنى از هر گونه استدلالى دانست وجدانيات و بديهيات اوليه است و وجود واقعيتهاى مادى جزء هيچكدام از اين دو دسته نيست از اين روى اين سؤال مطرح مى شود كه منشا اعتقاد جزمى به وجود واقعيتهاى مادى چيست و چگونه است كه هر انسانى خود بخود وجود آنها را مى پذيرد و رفتار همه انسانها بر همين اساس استوار است .

پاسخ اين سؤال اين است كه اعتقاد انسان به واقعيت مادى از يك استدلال ارتكازى و نيمه آگاهانه سرچشمه مى گيرد و در واقع از قضاياى قريب به بداهت است كه گاهى به نام فطريات نيز ناميده مى شود .

توضيح آنكه در بسيارى از موارد عقل انسان بر اساس آگاهيهايى كه به دست آورده با سرعت و تقريبا به صورت خودكار نتيجه هايى مى گيرد بدون آنكه اين سير و استنتاج انعكاس روشنى در ذهن بيابد و مخصوصا در دوران كودكى كه هنوز خود آگاهى انسان رشد نيافته اين سير ذهنى توام با ابهام بيشترى است و به ناآگاهى نزديكتر مى باشد و از اين روى چنين پنداشته مى شود كه علم به نتيجه بدون سير فكرى از مقدمات حاصل شده و به ديگر سخن خود بخودى و فطرى است ولى هر قدر خود آگاهى انسان رشد يابد و از فعاليتهاى درون ذهنى خودش بيشتر آگاه گردد از ابهام آن كاسته مى شود و تدريجا به صورت استدلال منطقى آگاهانه ظاهر مى شود .

قضايايى را كه منطقيين به نام فطريات نامگذارى كرده اند و آنها را به اين صورت تعريف نموده اند قضايايى كه توام با قياس هستند القضايا التى قياساتها معها يا حد وسط آنها هميشه در ذهن حاضر است در واقع از قبيل همين قضاياى ارتكازى هستند كه استدلال براى آنها با سرعت و نيمه آگاهانه انجام مى گيرد .

علم به واقعيات مادى هم در واقع از همين استنتاجات ارتكازى حاصل مى شود كه مخصوصا در دوران كودكى از مرتبه آگاهى دورتر است و هنگامى كه بخواهيم آنرا به صورت استدلال دقيق منطقى بيان كنيم به اين شكل درمى آيد.

اين پديده ادراكى مثلا سوزش دست هنگام تماس با آتش معلول علتى است و علت آن يا خود نفس (من درك كننده) است و يا چيزى خارج از آن اما من خودم آن را به وجود نياورده ام زيرا هرگز نمى خواستم دستم بسوزد پس علت آن چيزى خارج از وجود من خواهد بود .

البته براى اينكه اعتقاد ما نسبت به اشياء مادى به وصف ماديت مضاعف شود و احتمال تاثير مستقيم يك امر غير مادى ديگرى نفى شود نياز به ضميمه كردن استدلالهاى ديگرى دارد كه مبتنى بر شناخت ويژگيهاى موجودات مادى و غير مادى مى باشد ولى خداى متعال چنين توانى را به ذهن انسان داده است كه قبل از آنكه ملكه استدلالات دقيق فلسفى را پيدا كند بتواند نتايج آنها را به صورت ارتكازى و با استدلال نيمه آگاهانه به دست بياورد و بدين وسيله نياز زندگى خود را تامين كند.

خلاصه

١- اصل واقعيت عينى همانند اصل علم بديهى و غير قابل انكار است .

٢- وجود موجودات عينى ديگر غير از من درك كننده نيز قطعى است و رفتار همه انسانها بر اساس پذيرفتن آنها استوار است .

٣- انكار واقعيت عينى را مى توان بر پنج گونه تقسيم كرد كه يكى انكار مطلق واقعيت است و بقيه انكار واقعيتهاى خاص مانند قول به انحصار وجود در من درك كننده يا انحصار آن به انسانها يا قول به انكار وجود مادى يا قول به انكار وجود غير مادى .

٤- بعضى اعتقاد به واقعيت عينى را بطور اجمال و به واقعيت مادى را به صورت خاص مقتضاى فطرت عقل دانسته اند ولى چنانكه قبلا اشاره شد چنين سخنى علاوه بر اينكه قابل منع است نمى تواند صحت اين اعتقاد را تضمين نمايد .

٥- همچنين اعتقاد به واقعيات عينى را نمى توان از بديهيات اوليه شمرد زيرا مفاد حمل اولى چيزى جز وحدت مفهومى موضوع و محمول نيست و صدق حمل شايع هم مشروط به تحقق موضوع است .

٦- راز بديهى بودن اعتقاد به واقعيت عينى علم حضورى به امور وجدانى است كه از آنها قضيه مهمله اى گرفته مى شود كه مفاد آن وجود واقعيت فى الجمله است .

٧- اعتقاد به واقعيت مادى در حقيقت از قضاياى قريب به بداهت است كه ابتداء انسان آن را به صورت ارتكازى و بر اساس استدلالى نيمه آگاهانه درك مى كند و سپس با استدلال دقيق فلسفى علم آگاهانه و مضاعف به آن پيدا مى كند .

٨- شكل استدلال براى واقعيتهاى مادى اين است اين پديده ادراكى معلول علتى است علت آن يا من هستم يا موجودى خارج از من ولى من علت آن نيستم پس علت آن در خارج موجود است

## درس بيست و چهارم - وجود و ماهيت

شامل:

ارتباط مسائل وجود و ماهيت، كيفيت آشنايى ذهن با مفهوم وجود، كيفيت آشنايى ذهن با ماهيات

### ارتباط مسائل وجود و ماهيت

در ضمن درسهاى گذشته بارها اشاره شد كه واقعيت عينى هنگامى كه در ظرف ذهن علم حصولى انعكاس مى يابد به صورت قضيه هليه بسيطه منعكس مى شود كه دست كم از دو مفهوم اسمى و مستقل تشكيل مى يابد و يكى از آنها كه معمولا در طرف موضوع قرار مى گيرد

مفهومى ماهوى است كه مى توان آن را به عنوان قالبى مفهومى براى حدود موجود عينى در نظر گرفت و ديگرى كه در طرف محمول واقع مى شود مفهوم موجود است كه از معقولات ثانيه فلسفى به شمار مى رود و دلالت بر تحقق مصداق آن ماهيت دارد و بدين ترتيب دو مفهوم مختلف از يك حقيقت بسيط گرفته مى شود كه هر كدام داراى احكام و ويژگيهايى است .

درباره مفهوم موجود و وجود فلاسفه به همين اندازه اكتفاء كرده اند كه از مفاهيم عقلى بديهى است و ديگر متعرض كيفيت دستيابى ذهن به اين مفهوم نشده اند و تنها در عصر اخير مرحوم استاد علامه طباطبائى رضوان الله عليه در صدد بيان كيفيت انتزاع آن برآمده اند .

و اما درباره پيدايش مفاهيم ماهوى نظرهاى گوناگونى داده شده كه در مبحث شناخت شناسى با آنها آشنا شديم و نظريه مورد قبول اين بود كه نيروى ذهنى خاصى به نام عقل اين مفاهيم را به طور خودكار از مدركات خاص مى گيرد و ويژگى اين انعكاسات عقلى همان كليت و قابليت انطباق آنها بر مصاديق بى شمار است .

ولى بسيارى از فلاسفه مخصوصا مشائين كيفيت به دست آوردن مفاهيم ماهوى را به گونه اى بيان كرده اند كه منشا بحثها و كشمكشهاى زيادى در طول تاريخ فلسفه شده و در اغلب مباحث فلسفى آثار خاصى را به جاى نهاده است .

حاصل بيان ايشان اين است هنگامى كه ما چند فرد انسان را مثلا با هم مقايسه مى كنيم مى بينيم كه اين افراد على رغم اختلافاتى كه در طول و عرض و رنگ پوست و ديگر اوصاف خاص دارند همگى در يك حقيقت مشتركند كه منشا آثار مشتركى در ايشان مى شود و صفات خاص هر فرد در واقع مشخصات خاص آن فرد است كه او را از ديگر افراد متمايز مى سازد پس ذهن به وسيله حذف مشخصات فردى به ادراك مفهوم كلى انسان دست مى يابد كه ماهيت افراد انسانى ناميده مى شود .

از اين روى براى دستيابى مستقيم به هر ماهيتى ادراك چند فرد از آن را لازم مى دانند تا ذهن با توجه به خصوصيات عرضى فردى و حذف آنها بتواند جهت ذاتى مشترك را از عوارض مشخصه تجريد كرده ماهيت كلى را انتزاع نمايد مگر اينكه ماهيتى از راه تجزيه و تركيب ماهيات ديگرى شناخته شود كه در اين صورت نيازى به شناخت قبلى افراد خودش نخواهد داشت .

بنابراين ماهيت هر چيزى همواره در خارج مخلوط با ويژگيهايى است كه موجب تشخص آن مى شود و تنها عقل است كه مى تواند ماهيت را از جميع عوارض مشخصه تجريد كند و ماهيت صرف و خالص و تجريد شده از خصوصيات را بيابد پس آنچه را بعد از تجريد مى يابد همان امرى است

كه در خارج همراه با خصوصيات فردى و عوارض مشخصه موجود است و با كثرت عوارض تعدد و تكثر مى يابد ولى هنگامى كه عقل آن را تجريد كرد ديگر قابل تعدد نيست و از اين روى گفته اند كه ماهيت صرف قابل تكرار نيست صرف الشى ء لا يتثنى و لا يتكرر .

و چون ماهيت با همان وصف وحدت ماهوى قابل انطباق بر افراد بى شمار است آنرا كلى طبيعى ناميده اند كه البته وصف كليت تنها در ذهن عارض آن مى شود و گرنه همانگونه كه گفته شد در خارج هميشه مخلوط با عوارض مشخصه مى باشد و به صورت افراد و جزئيات تحقق مى يابد .

به دنبال آن مسئله ديگرى مطرح شده كه آيا خود كلى طبيعى هم در خارج وجود دارد يا آنچه در خارج هست همان افرادند و كلى طبيعى تنها در ذهن تحقق مى يابد و بر سر آن بحثها و مناقشات فراوانى انجام يافته و بالاخره نظر محققين بر اين قرار گرفته كه كلى طبيعى خود بخود در خارج موجود نمى شود بلكه وجود آن به وجود افرادش مى باشد و افراد نقش واسطه را در تحقق كلى طبيعى ايفاء مى كنند .

ولى در اينجا سؤال دقيق ديگرى مطرح مى شود كه آيا وساطت افراد براى تحقق كلى طبيعى به عنوان وساطت در ثبوت است يا وساطت در عروض به ديگر سخن آيا وساطت افراد موجب اين مى شود كه كلى طبيعى حقيقه با وجود ديگرى غير از وجود افراد تحقق يابد و صفت موجوديت را به عنوان صفت حقيقى براى خودش واجد شود يا اينكه وساطت افراد موجب اتصاف عرضى و مجازى آن به موجوديت مى گردد .

از سوى ديگر اشكالى از طرف فلاسفه اسلامى بر نظريه تشخص كلى به وسيله عوارض مشخصه شده مبنى بر اينكه هر يك از عوارض هم در واقع داراى ماهيتى هستند كه در ذهن متصف به كليت مى شود و از اين روى در نياز به تشخص با ماهيت معروض شريكند و اين سؤال درباره خود آنها تكرار مى شود كه تشخص بخش آنها چيست و چگونه انضمام ماهيات كليه اى موجب تشخص ماهيت كليه معروض مى گردد .

سرانجام فارابى اين راه حل را ارائه داد كه تشخص لازمه ذاتى وجود عينى است و هر ماهيتى در واقع با وجود تشخص مى يابد و اما عوارض مشخصه را كه تشخص هر يك از آنها در گرو وجود خودش مى باشد تنها به عنوان نشانه هايى از تشخص ماهيت معروض مى توان به حساب آورد نه اينكه حقيقه موجب تشخص آن بشوند .

به نظر مى رسد كه اين سخن فارابى نخستين جوانه قول به اصالت وجود است كه تدريجا رشد يافت تا اينكه در زمان صدر المتالهين به صورت يك مسئله مستقل و بنيادى در حكمت متعاليه در آمد .

با اين توضيح مختصرى كه داديم و ضمنا به مسائل متعددى اشاره كرديم روشن شد كه مسئله اصالت وجود مسئله اى نيست كه به طور ابتداء به ساكن طرح و مورد پژوهش قرار گرفته باشد و از اينجا مى توان حدس زد كه چرا طرح كردن آن به عنوان نخستين مسئله فلسفى موجب ابهام و سردرگمى دانشجويان مى شود به طورى كه بعد از صرف وقت زياد در بحث پيرامون آن باز هم به درستى درنمى يابند كه انگيزه طرح اين مسئله چه بوده و چه مشكل فلسفى را مى تواند حل كند .

پس براى اينكه مسئله اصالت وجود جاى شايسته خود را بيابد و بتوان آن را به صورت روشنى تبيين كرد بايد قبلا به مسائل ديگرى كه زمينه طرح و همچنين زمينه تبيين آن را فراهم مى كنند اشاره كنيم و درباره هر يك موضع صحيح و مشخصى را اتخاذ نماييم سپس به توضيح اصطلاحات و مفاهيم مورد نياز در اين مبحث بپردازيم و آنگاه اصل مسئله را مورد بحث قرار دهيم و در آن صورت است كه هم به شكل روشنى حل مى شود و هم تاثير شايان آن در حل ديگر مسائل مهم فلسفى آشكار مى گردد

### كيفيت آشنايى ذهن با مفهوم وجود

چنانكه اشاره كرديم از فلاسفه پيشين بيانى درباره كيفيت انتزاع اين مفهوم به دست ما نرسيده و در ميان فلاسفه اسلامى نخستين بار مرحوم استاد رضوان الله عليه به اين مطلب پرداخته اند ايشان در اصول فلسفه و همچنين در نهايه الحكمه بيانى دارند كه حاصلش اين است:

انسان ابتداء وجود رابط در قضايا را كه در واقع فعل نفس است حضورا مى يابد و ذهن از آن مفهومى حرفى مى گيرد كه در زبان فارسى با كلمه است از آن حكايت مى شود سپس آن را به صورت استقلالى مى نگرد و مفهوم اسمى وجود را با قيد اضافه وجود مضاف انتزاع مى كند و بعد قيد آنرا حذف كرده به صورت مطلق درك مى كند مثلا در جمله على دانشمند است نخست معناى است را از حكم نفس به ثبوت دانش براى على مى گيرد كه معنايى است

حرفى و تصور آن جز در ضمن جمله ميسر نيست سپس آن را به صورت مستقل لحاظ مى كند چنانكه معناى حرفى از را مستقلا لحاظ كرده آن را به ابتداء تفسير مى نمايد و مى گويد كلمه از دلالت بر ابتداء مى كند و بدين ترتيب معناى ثبوت دانش براى على را كه يك مفهوم اضافى و متضمن معناى نسبت است به دست مى آورد آنگاه حيثيت اضافه و نسبت آنرا حذف كرده به معناى مستقل و مطلق وجود نائل مى شود .

ولى شايد بتوان بيان ساده ترى براى آشنايى ذهن با مفهوم وجود و ساير مفاهيم فلسفى ارائه داد كه نمونه آن را در اينجا ذكر مى كنيم و در موارد ديگر هم به آن اشاره خواهيم كرد و آن اين است:

هنگامى كه نفس يك كيفيت نفسانى مثلا ترس را در خودش مشاهده كرد و بعد از بر طرف شدن آن دو حالت خود را در حال ترس و در حال فقدان ترس با يكديگر مقايسه نمود ذهن مستعد مى شود كه از حالت اول مفهوم وجود ترس و از حالت دوم مفهوم عدم ترس را انتزاع كند و پس از تجريد آنها از قيد اضافه و نسبت مفهومهاى مطلق وجود و عدم را به دست بياورد .

اين شيوه اى است كه در انتزاع ساير مفاهيم فلسفى هم به كار مى رود و از مقايسه دو موجود از ديدگاه خاصى دو مفهوم متقابل انتزاع مى شود و از اينجا راز جفت بودن اين مفاهيم آشكار مى گردد مانند مفهوم علت و معلول خارجى و ذهنى بالقوه و بالفعل ثابت و متغير و در درس پانزدهم بيان كرديم كه يكى از فرقهاى مفاهيم ماهوى با مفاهيم فلسفى اين است كه دسته اول به طور اتوماتيك در ذهن انعكاس مى يابد ولى دسته دوم نياز به فعاليت درون ذهنى و مقايسه و تحليل دارد و در اينجا هم ديديم كه چگونه ذهن به وسيله مقايسه دو حالت نفسانى استعداد انتزاع دو مفهوم متقابل وجود و عدم را پيدا مى كند

### كيفيت آشنايى ذهن با ماهيات

صرف نظر از قول افلاطونيان كه ادراك ماهيات را به مشاهده حقايق مجرد يا يادآورى مشاهده قبلى آنها تفسير مى كنند و بعضى از اقوال ديگر مشهور بين فلاسفه اين است كه ادراك ماهيات از راه تجريد مدركات خاص از عوارض مشخصه صورت مى پذيرد و بر اين اساس تقدم ادراك چند مورد جزئى و مشخص را لازم مى دانند ولى اولا جاى اين سؤال باقى مى ماند كه در مورد انواع منحصر در فرد چگونه اين تجريد انجام مى گيرد و ثانيا در مورد خود عوارض كه به قول خودشان داراى ماهياتى هستند چه بايد گفت زيرا در مورد هر امر عرضى نمى توان گفت كه داراى عوارض مشخصه اى است كه با تجريد و تقشير آنها ماهيت كلى به دست مى آيد .

از اين روى بعضى از بزرگان فرموده اند كه اين بيان فلاسفه بيانى تمثيلى و براى تقريب مطلب به ذهن نوآموزان فلسفه است . حقيقت اين است كه مفهوم ماهوى يك ادراك انفعالى است كه براى عقل حاصل مى شود و تنها تقدم يك ادراك شخصى براى حصول آن كفايت مى كند همانگونه كه ادراك خيالى ادراك انفعالى خاصى است كه به دنبال ادراك حسى واحدى در قوه خيال تحقق مى يابد .

مثلا هنگامى كه چشم ما رنگ سفيدى را ديد صورت خيالى آن در قوه خيال و مفهوم كلى آن در عقل انعكاس مى يابد كه از آن به ماهيت سفيدى تعبير مى شود و همچنين در مورد ساير مدركات حسى و شخصى ديگر .

آنچه موجب پيدايش چنين نظريه اى شده كه درك ماهيت كلى از راه تجريد و تقشير عوارض حاصل مى شود اين است كه در موجودات مركب مانند انسان كه اجزاء و اوصاف آنها با حواس مختلف و حتى با كمك ابزارهاى علمى و تجزيه و تحليلها و استنتاجات ذهنى شناخته مى شود و طبعا مفاهيم عقلى گوناگونى از آنها انتزاع مى گردد چگونه مى توان ماهيت واحدى را به آنها نسبت داد كه جامع ذاتيات آنها باشد .

در اين موارد چنين انديشيده اند كه نخست بايد جهات عارضى آنها را شناخت جهاتى كه تبديل و تبدل و زوال آنها موجب از بين رفتن اصل آن موجود نمى شود مثلا اگر رنگ پوست انسان از سفيدى به سياهى گراييد انسانيت او زايل نمى شود و همچنين تغييراتى كه در طول و عرض و ساير صفات بدنى و حالات روانى وى پديد مى آيد

پس همه اين جهات و اوصاف نسبت به انسان عارضى هستند و براى شناختن ماهيت وى بايد آنها را حذف كرد و يكى از بهترين راهها براى شناختن اوصاف غير ذاتى اين است كه ببينيم در افراد مختلف تفاوت مى كند پس بايد چند فرد انسان را در نظر بگيريم كه داراى صفات و عوارض مختلف هستند

و از راه اختلاف آنها پى ببريم كه هيچكدام از آنها ذاتى انسان نيست تا برسيم به مفاهيمى كه اگر از انسان سلب شود ديگر انسانيت او باقى نخواهد ماند و آنها همان مفاهيم ذاتى و مشترك بين همه افراد و تشكيل دهنده ماهيت وى خواهند بود و بدين ترتيب ماهيات مركب را داراى اجناس و فصولى دانسته اند كه هر كدام از آنها از حيثيت ذاتى خاصى در ماهيت مركب حكايت مى كند چنانكه در منطق كلاسيك بيان شده است .

اما اين مطالب مبتنى بر اصول موضوعه اى است كه بايد در فلسفه مورد بررسى قرار گيرد از جمله اينكه آيا هر يك از موجودات مركب داراى وجود واحد و حدود وجودى واحدى هستند كه به صورت ماهيت واحدى در ذهن منعكس شود و ملاك وحدت حقيقى آنها چيست و چگونه كثرت اجزاء به وحدت مزبور زيانى نمى رساند

و رابطه بين اجزاء با يكديگر و رابطه مجموع آنها با كل به چه شكلى است آيا همه اجزاء در ضمن كل به وصف فعليت موجوداند يا وجود همه يا بعضى از آنها در ضمن كل بالقوه است و يا اينكه آنچه به نام اجزاء و مقومات موجود مركب ناميده مى شوند در واقع زمينه ساز پيدايش وجود بسيط ديگرى هستند كه حقيقت آن موجود را تشكيل مى دهند و از روى مسامحه مجموع آنها موجود واحدى ناميده مى شود .

به فرض اينكه اين مسائل و جز آنها به صورتى حل گردد كه با تئورى منطقى جنس و فصل كاملا سازگار باشد تازه در مورد ماهيات مركب صادق خواهد بود و ادراك ماهيات بسيط را نمى توان به اين صورت توجيه نمود و بالاخره هر ماهيت مركبى از چند ماهيت بسيط تشكيل مى يابد و سؤال درباره معرفت بسايط بجاى خود باقى خواهد ماند

خلاصه

١- مفهوم ماهوى و مفهوم وجود از انعكاس واقعيات خارجى در ذهن به دست مى آيند .

٢- فلاسفه در مورد مفهوم وجود به همين اندازه اكتفاء كرده اند كه از مفاهيم عام بديهى است .

٣- در مورد مفهوم ماهوى گفته اند كه از تجريد عوارض مشخصه به دست مى آيد و چون قابل صدق بر افراد بى شمار است آنرا كلى طبيعى ناميده اند كه در خارج به صورت مخلوط با عوارض تحقق مى يابد و وصف كليت آن مخصوص به مفهوم ذهنى آن است كه عارى و خالص از عوارض مى باشد .

٤- درباره وجود كلى طبيعى در خارج نظرهاى مختلفى ابراز شده و نظر محققين اين است كه با وساطت وجود افراد موجود مى شود .

٥- درباره اين نظر سؤال دقيقى مطرح مى شود كه آيا وساطت افراد از قبيل وساطت در ثبوت است يا وساطت در عروض .

٦- فلاسفه پيشين تشخص ماهيت را به وسيله عوارض مشخصه توجيه مى كردند ولى اين اشكال بر ايشان وارد بود كه عوارض هم به عنوان ماهيات كليه نمى توانند موجب تشخص ماهيت معروض گردند تا اينكه فارابى ثابت كرد كه تشخص لازمه ذاتى وجود است و هر ماهيتى در سايه وجود تشخص مى يابد .

٧- اين نظريه فارابى جوانه قول به اصالت وجود بود كه تدريجا رشد كرد تا اينكه مرحوم صدر المتالهين مسئله اصالت وجود را به عنوان يكى از اصول بنيادى حكمت متعاليه مطرح ساخت و مى توان گفت كه قبل از وى اكثر مسائل فلسفى آهنگ اصالت ماهيت داشت .

٨- براى اينكه مبحث اصالت وجود جايگاه خودش را در ميان مسائل فلسفى بيابد و به صورت روشنى تبيين گردد مى بايست نخست به مسائلى كه زمينه طرح يا تبيين آن را فراهم مى كنند اشاره شود .

٩- مرحوم علامه طباطبائى رضوان الله عليه براى نخستين بار در صدد بيان كيفيت آشنايى ذهن با مفهوم وجود بر آمدند و آن را به اين صورت تصوير كرده اند كه ذهن انسان نخست با مفهوم وجود رابط در قضايا است آشنا مى شود و سپس با نگرش استقلالى به آن و حذف قيد نسبت و اضافه به درك مفهوم اسمى و مطلق وجود نائل مى گردد .

١٠- بيان ساده ترى كه مى توان ارائه داد اين است كه ذهن با توجه به پديد آمدن و از بين رفتن حالات نفسانى مفهوم وجود و عدم را انتزاع مى كند نظير اين بيان را درباره ساير مفاهيم مزدوج فلسفى نيز مى توان جارى دانست .

١١- آشنايى ذهن با ماهيات بسيط به وسيله انعكاس مفهوم آنها در عقل حاصل مى شود و جنبه انفعالى دارد چنانكه در مورد صورتهاى خيالى نيز چنين است و اما بيان كيفيت شناختن ماهيات مركب نياز به اصولى دارد كه بايد بعدا مورد بررسى قرار گيرد .

١٢- مشهور ميان فلاسفه و منطقيين اين است كه ماهيات با تحليليهاى ذهنى و تشخيص جهات ذاتى از جهات عرضى و به دست آوردن اجناس و فصولى شناخته مى شوند ولى به فرض اينكه اين بيان در مورد ماهيات مركب تمام باشد نمى توان آن را در مورد ماهيات بسيط جارى دانست

## درس بيست و پنجم - احكام ماهيت

شامل:

اعتبارات ماهيت، كلى طبيعى، علت تشخص ماهيت

### اعتبارات ماهيت

در درس قبل از حكماء نقل كرديم كه ماهيت هر موجودى در خارج مخلوط با عوارض مشخصه است و ماهيت صرف و خالص تنها در ذهن تحقق مى يابد با توجه به اين نكته دو اعتبار براى ماهيت در نظر گرفته مى شود يكى ماهيت مقيده يا مخلوط كه در خارج تحقق مى يابد و ديگرى ماهيت مجرده كه فقط در ذهن قابل تصور است اعتبار اول را اعتبار بشرط شى ء و دومى را اعتبار به شرط لا مى نامند و مقسم آنها را اعتبار ديگرى براى ماهيت مى شمرند و آن را اعتبار لا بشرط مى خوانند كه نه حيثيت خارجيت و اختلاط با عوارض يا تقيد به وجود در آن لحاظ شده و نه حيثيت ذهنيت و خالى بودن از عوارض يا از وجود خارجى و آنرا كلى طبيعى مى نامند و معتقدند كه چون كلى طبيعى هيچگونه قيد و شرطى ندارد نه قيد اختلاط و نه قيد تجريد از اين روى با هر دو اعتبار ديگر جمع مى شود يعنى هم در خارج همراه با ماهيت مقيده هست و هم در ذهن همراه با ماهيت مجرده و به همين مناسبت مى گويند الماهيه من حيث هى ليست الا هى لا موجودة و لا معدومة و لا كلية و لا جزئية يعنى هنگامى كه توجه ما به خود ماهيت باشد و هيچ حيثيت ديگرى را در نظر نگيريم تنها مفهومى را خواهيم داشت كه نه متضمن معناى وجود است و نه معناى عدم و نه معناى كلى بودن را در بردارد و نه معناى جزئى بودن را و از اين جهت هم متصف به وجود مى شود و هم متصف به عدم و هم متصف به كلى مى گردد و هم به جزئى ولى به عنوان صفاتى كه خارج از ذات آن مى باشند و به ديگر سخن همه اين اوصاف به طور حمل شايع بر ماهيت لا بشرط كلى طبيعى حمل مى شوند ولى هيچكدام از آنها به طور حمل اولى بر آن حمل نمى گردند زيرا وحدت مفهومى با آن ندارند .

لازم به تذكر است كه حكماء تعبير لا بشرط و بشرط لا را در مورد ديگرى نيز به كار مى برند و آن در مقام فرق بين مفهوم جنس و فصل و مفهوم ماده و صورت است توضيح آنكه هرگاه موجود خارجى مركب از ماده و صورت باشد از هر يك از آنها مفهومى گرفته مى شود كه ممكن است عينا جنس و فصل آن ماهيت را تشكيل دهند با اين تفاوت كه اگر آن مفهومها را به عنوان جنس و فصل در نظر بگيريم قابل حمل بر يكديگرند و مثلا در مورد جنس و فصل انسان مى توان گفت ناطق حيوان است

ولى اگر آنها را حاكى از ماده و صورت قرار دهيم قابل حمل بر يكديگر نيستند چنانكه هيچكدام از روح و بدن قابل حمل بر يكديگر نيست در چنين مقامى مى گويند فرق بين مفهوم جنس و فصل با مفهوم ماده و صورت اين است كه جنس و فصل لا بشرط هستند ولى ماده و صورت بشرط لا .

اين اصطلاح ربطى به اصطلاح قبلى ندارد و فقط از نظر لفظى اشتراك دارند .

نكته اى را كه بايد خاطرنشان كنيم اين است كه تعدد و اختلاف اعتبارات ماهيت صرفا امرى ذهنى و چنانكه از عنوان آن پيدا است اعتبارى مى باشد و هيچ منشا عينى و خارجى ندارد و نه تنها در ازاء آنها وجودهاى عينى مختلفى نيست بلكه اگر اصالت ماهيت هم ثابت شود در برابر آنها ماهيات متعددى هم نخواهد بود

### كلى طبيعى

از بررسى اعتبارات مختلف ماهيت ضمنا تعريف كلى طبيعى هم به دست آمد و آن عبارت است از همان اعتبار مقسمى و لا بشرطى ماهيت كه در آن هيچگونه قيدى حتى قيد تجريد و خالى بودن از عوارض يا وجود خارجى هم لحاظ نشده است و واژه كلى اشاره به اشتراك آن بين افراد و واژه طبيعى براى احتراز از كلى منطقى و كلى عقلى است كه منظور از اولى همان مفهوم كلى است كه در ذهن عارض مفاهيم ديگر مى شود و منظور از كلى عقلى همان مفاهيم معروض و از جمله ماهيت مجرد و بشرط لا است كه تنها در ظرف عقل تحقق مى يابد و مصداق ذهنى براى مفهوم كلى منطقى است .

قبلا اشاره كرديم كه يكى از بحثهاى پر سابقه در تاريخ فلسفه بحث درباره وجود كلى طبيعى است كه آيا مى توان گفت در خارج هم وجود دارد يا بايد گفت كه وجود آن منحصر به ذهن است و تنها بر كلى عقلى يعنى ماهيت مجرد از عوارض صدق مى كند و نظير كليات منحصر به فرد مى باشد .

ممكن است تصور شود كه قائل شدن به وجود كلى طبيعى در خارج منافات دارد با مطلبى كه قبلا گفته شد كه هيچ موجود خارجى به وصف كليت تحقق نمى يابد پس چگونه مى توان پذيرفت كه در خارج چيزى به نام كلى طبيعى وجود داشته باشد .

ولى قائلين به وجود كلى طبيعى توضيح داده اند كه منظور از وجود آن در خارج اين نيست كه به وصف كليت در ظرف خارج تحقق يابد بلكه منظور اين است كه در خارج امرى مشترك بين افراد موجود است كه عينا در ذهن هم تحقق مى يابد و در آن جا است كه متصف به كليت مى شود .

قائلين به وجود خارجى آن استدلال كرده اند كه كلى طبيعى مقسم دو اعتبار ديگر ماهيت يعنى اعتبار اختلاط و تجريد است و مقتضاى مقسم بودنش اين است كه در ضمن هر دو قسم موجود باشد چنانكه وقتى انسان را به دو قسم مرد و زن تقسيم مى كنيم انسانى كه مقسم آنها است هم در قسم مرد موجود است و هم در قسم زن پس كلى طبيعى نيز بايد هم در ماهيت عقلى و مجرد وجود داشته باشد و هم در ماهيت مخلوط و مقيد و چون ظرف وجود ماهيت مخلوط ظرف خارج است پس كلى طبيعى هم در خارج موجود خواهد بود .

ولى تمام بودن اين استدلال منوط به اين است كه تعبير ماهيت مخلوطه يك تعبير حقيقى و خالى از مسامحه باشد و موجود خارجى حقيقه مخلوطى از ماهيت معروض و عوارض مشخصه يا مركب از ماهيت و وجود باشد ولى چنين چيزى قابل اثبات نيست چنانكه در بيان كيفيت آشنايى ذهن با ماهيات اشاره شد و توضيح بيشتر آن در درسهاى آينده خواهد آمد .

مگر اينكه گفته شود كه منظور از وجود كلى طبيعى در خارج و اختلاط آن با عوارض مشخصه يا وجود بيش از اين نيست كه عقل مى تواند از موجود خارجى اين مفاهيم مختلف را انتزاع كند و به ديگر سخن منظور اين است كه مفهوم كلى طبيعى و ماهيت قابل صدق بر موجودات خارجى است چنانكه مفاهيم عرضى و مفهوم موجود هم بر آنها حمل مى شود ولى گمان نمى رود كه منكرين وجود كلى طبيعى هم وجود آنرا به اين معنى انكار كنند .

از سوى ديگر منكرين وجود كلى طبيعى در خارج استدلال كرده اند كه در ظرف خارج چيزى جز افراد ماهيات يافت نمى شود بنابراين جايى براى وجود چيز ديگرى به نام كلى طبيعى باقى نمى ماند .

از اين استدلال پاسخ داده شده كه هر فردى از ماهيت را در نظر بگيريد همراه با عوارض ديگرى غير از خود ماهيت است چنانكه فرد انسان همراه با طول و عرض و رنگ و ديگر عوارض مى باشد و شكى نيست كه اين امور جزء ماهيت انسان نيستند و به همين جهت اختلاف و تغيير آنها موجب تعدد و تبدل ماهيت نمى شود پس در همه افراد حيثيت مشتركى وجود دارد كه همان كلى طبيعى است .

اما روشن است كه در اين پاسخ بين فرد بالذات و فرد بالعرض خلط شده است يعنى آنچه فرد انسان ناميده مى شود در واقع مجموعه اى از افراد ماهيات مختلف جوهرى و عرضى است كه از روى مسامحه همگى آنها به عنوان فرد انسان تلقى مى گردد در صورتى كه فرد اصلى و بالذات انسان همان فرد جوهرى و معروض عوارض مختلف مى باشد يعنى همان چيزى كه حيثيت ذاتى انسان و مشترك بين همه افراد به شمار مى رود و جز آن چيز ديگرى به نام كلى طبيعى انسان وجود ندارد .

سرانجام محققين از قائلين به وجود كلى طبيعى اظهار داشته اند كه منظور از وجود آن در خارج اين نيست كه در كنار وجود افراد وجود مستقل و منحازى از آنها داشته باشد بلكه منظور اين است كه وجود كلى طبيعى به وجود افرادش مى باشد .

ولى همچنانكه قبلا اشاره شده اين سخن قابل دو تفسير مختلف است يكى آنكه وجود فرد واسطه در ثبوت وجود كلى طبيعى و علت تحقق آن شمرده شود و در اين صورت است كه مى توان حقيقه براى كلى طبيعى وجودى در خارج اثبات كرد ولى چنين چيزى قابل اثبات نيست زيرا در خارج غير از فرد بالعرض كه مشتمل بر فرد بالذات نيز مى باشد چيز ديگرى كه معلول آن فرض شود تحقق ندارد علاوه بر اينكه اساسا كلى را نمى توان معلول فرد دانست

تفسير ديگر آنكه منظور از وساطت فرد براى تحقق كلى طبيعى وساطت در عروض باشد يعنى ملاك حمل مفهوم انسان بر شخص خارجى فرد بالعرض وجود جوهر انسانى فرد بالذات در آن است و معنايش اين است كه همان حيثيت انسانيت وى مصداق حقيقى و بالذات براى مفهوم انسان مى باشد و چنانكه ملاحظه مى شود لازمه اين تفسير اثبات چيزى جز فرد بالذات در ضمن فرد بالعرض نيست .

مگر اينكه قائلين به وجود كلى طبيعى به همين اندازه اكتفاء كنند و بگويند منظور ما هم چيزى جز صحت حمل ماهيت بر فرد نيست و چنانكه اشاره شد چنين معنايى مورد انكار منكرين وجود كلى طبيعى هم نخواهد بود .

از اين روى بعضى از بزرگان فرموده اند كه بدين ترتيب نزاع بين مثبتين و منكرين وجود كلى طبيعى به نزاع لفظى باز مى گردد

### علت تشخص ماهيت

كلى طبيعى چنانكه بيان شد همان ماهيت لا بشرط است كه هيچگونه قيدى در آن لحاظ نمى شود ولى قابل اجتماع با هر قيد و شرطى است و از اين روى در ذهن با ماهيت مجرده كه به شرط لا است جمع مى شود و متصف به كليت مى گردد و در خارج با ماهيت مخلوطه همراه مى شود و متصف به جزئيت مى گردد .

البته همانگونه كه در همين درس خاطر نشان كرديم معناى اجتماع كلى طبيعى با ماهيت مجرده يا ماهيت مخلوطه اين نيست كه دو ماهيت مستقل با يكديگر اجتماع پيدا كنند يا در يكديگر ادغام شوند بلكه منظور اجتماع دو اعتبار است يعنى ماهيت هنگامى كه در ذهن تقرر مى يابد

عقل مى تواند به دو گونه به آن بنگرد يكى آنكه اصل مفهوم را مورد توجه قرار دهد بدون اينكه حيثيت خالى بودن آنرا از عوارض مشخصه لحاظ كند و اين همان اعتبار لا بشرطى و كلى طبيعى است دوم آنكه حيثيت برهنه بودن از عوارض را هم ملاحظه كند و اين همان اعتبار بشرطى لايى است

همچنين مى تواند ماهيت موجود در خارج را به دو گونه مورد لحاظ قرار دهد يكى اصل ماهيت كه مشترك بين ذهن و خارج است يعنى اعتبار لا بشرطى و كلى طبيعى و دوم حيثيت اختلاط آن با عوارض يعنى اعتبار تقيد و بشرط شىء .

حال اگر از كسانى كه ماهيت و اعتبارات آن را بدين گونه بيان مى كنند سؤال شود كه چه امرى موجب اتصاف كلى طبيعى به جزئيت مى شود در حالى كه ذاتا اقتضاء چنين وصفى را ندارد و به ديگر سخن ملاك تشخص ماهيت چيست طبعا پاسخ خواهند داد كه آنچه موجب اتصاف ماهيت به جزئيت و تشخص مى شود همان اختلاط با عوارض مشخصه است كه لازمه ماهيت موجود در خارج مى باشد چنانكه آنچه موجب اتصاف ماهيت به كليت مى شود خالى بودن آن از اين عوارض است

كه لازمه ماهيت موجود در ذهن مى باشد و لازمه اين پاسخ آن است كه اگر موجود خارجى فرضا خالى از عوارض مى شد متصف به كليت مى گرديد و همچنين اگر ماهيت ذهنى مقرون به عوارض مى شد متصف به جزئيت مى گرديد .

اما اين پاسخ چنانكه ملاحظه مى شود به هيچ وجه قانع كننده نيست زيرا اين سؤال درباره ماهيت هر يك از عوارض هم تكرار مى شود كه چه امرى موجب جزئيت و تشخص آنها شده تا ماهيت معروض هم در سايه تشخص آنها متشخص و متعين گردد افزون بر اين لازمه اين پاسخ كه اگر ماهيت ذهنى هم مقرون به عوارض شود جزئى مى گردد و اگر ماهيت خارجى برهنه از عوارض شود كلى مى گردد قابل قبول نيست

زيرا كليت مفهوم عقلى كه همان قابليت انطباق آن بر مصاديق متعدد و مرآتيت آن براى افراد بى شمار است چيزى نيست كه با اقتران به عوارض سلب گردد و نيز موجود خارجى به گونه اى نيست كه اگر خالى از عوارض فرض شود قابليت صدق بر افراد بى شمار را پيدا كند چنانكه كسانى كه وجود مجردات را خالى از عوارض مى دانند نمى توانند قائل به كليت آنها شوند زيرا ويژگى حكايت از افراد بى شمار در آنها يافت نمى شود .

از اين روى بعضى از فلاسفه در صدد برآمده اند كه ملاك تشخص ماهيت را در چيزهاى ديگرى مانند ماده و زمان و مكان جستجو كنند ولى روشن است كه اين تشبثات هم سودى نمى بخشد و بر همه آنها اين اشكال وارد است كه ملاك تشخص ماهيت ماده يا زمان و مكان چيست تا اقتران به آن موجب تشخص ماهيت ديگرى شود .

حاصل آنكه ضميمه كردن هزاران ماهيت كلى و فاقد تشخص به ماهيت كلى و نامتشخص ديگر موجب تشخص آن نمى شود خواه ماهيات جوهرى باشند و خواه ماهيات عرضى .

براى نخستين بار تا آنجا كه ما اطلاع داريم فارابى فيلسوف بزرگ اسلامى راه حل صحيحى براى مسئله ملاك تشخص ماهيت ارائه داد و حاصل آن اين است كه تشخص لازمه ذاتى وجود است و ماهيت تنها در سايه وجود تعين مى يابد يعنى هيچ ماهيتى از آن جهت كه مفهومى است كلى و قابل صدق بر افراد و مصاديق متعدد هيچگاه تشخص و تعين نمى يابد هر چند به وسيله اضافه كردن دهها قيد منحصر در فرد شود زيرا بالاخره عقل محال نمى داند كه همان مفهوم مقيد بر افراد متعدد مفروضى صدق كند گر چه در خارج بيش از يك فرد نداشته باشد .

پس ملاك تشخص را نمى توان در انضمام و اقتران ماهيات ديگر جستجو كرد بلكه اين وجود عينى است كه ذاتا قابليت صدق بر موجود ديگرى را ندارد حتى اگر يك موجود شخصى ديگرى باشد و اساسا صدق و حمل و مفاهيمى از اين قبيل از ويژگيهاى مفاهيم مى باشند .

نتيجه آنكه وجود است كه ذاتا متشخص است و هر ماهيتى متصف به جزئيت و تشخص گردد تنها در سايه اتحادى است كه با وجود براى آن لحاظ مى شود .

اين پاسخ فارابى منشا تحولى در بينش فلاسفه گرديد و بايد آن را به حق نقطه عطفى در تاريخ فلسفه به شمار آورد زيرا تا آن زمان بحثهاى فلسفى هر چند بطور ناخود آگاه مبتنى بر اين بود كه موجودات خارجى را تنها به وسيله ماهيات بايد شناخت و در حقيقت ماهيت محور اصلى مباحث فلسفى را تشكيل مى داد ولى از آن پس توجه فلاسفه به سوى وجود معطوف شد و دانستند كه وجود عينى داراى احكام ويژه اى است كه آنها را از راه احكام ماهوى نمى توان شناخت .

ولى متاسفانه اين نقطه روشنگر نتوانست به سرعت بر همه مباحث فلسفى پرتو افكن شود و بزودى چهره فلسفه را دگرگون سازد و قرنها طول كشيد تا اين جوانه رشد يافت و سرانجام فيلسوف كبير اسلامى مرحوم صدر المتالهين شيرازى رسما مساله اصالت وجود را به عنوان بنيادى ترين اصل در حكمت متعاليه مطرح ساخت هر چند او هم در بسيارى از مباحث شيوه پيشينيان را رها نكرد و مخصوصا در طرح مسائل گوناگون فلسفى همان روش گذشتگان را دنبال نمود و غالبا در مقام نتيجه گيرى و اظهار نظر نهائى بود كه نظر خاص خود را مبنى بر اصالت وجود ارائه مى داد .

در پايان اين مبحث لازم است تذكر دهيم كه بر اساس اصالت وجود مطالبى كه در اين درس پيرامون اعتبارات ماهيت و به ويژه وجود كلى طبيعى در خارج بيان شد چهره ديگرى مى يابد و اساسا وجود ماهيت مخلوطه هم تنها به عنوان يك اعتبار عقلى قابل پذيرش خواهد بود و شايد خواننده هوشيار از مطالب اين درس دريافته باشد كه خاستگاه قول به اصالت ماهيت در واقع همان قائل شدن به وجود حقيقى براى كلى طبيعى است.

خلاصه

١- حكماء براى ماهيت سه اعتبار قائل شده اند اعتبار بشرط شى ء يا ماهيت مخلوطه اعتبار بشرط لا يا ماهيت مجرده و اعتبار لا بشرط كه همان كلى طبيعى است .

٢- واژه هاى لا بشرط و بشرط لا اصطلاح ديگرى دارند كه در مقام بيان فرق بين مفهوم جنس و فصل با مفهوم ماده و صورت به كار گرفته مى شوند .

٣- قائلين به وجود كلى طبيعى در خارج استدلال كرده اند كه آن مقسم ماهيت مجرده و ماهيت مخلوطه است و چون مقسم بايد در ضمن اقسام وجود داشته باشد و ماهيت مخلوطه در خارج وجود دارد پس كلى طبيعى هم در خارج موجود خواهد بود .

٤- تمام بودن اين استدلال منوط به اثبات وجود خارجى براى ماهيت مقرون به عوارض است .

٥- منكرين وجود كلى طبيعى در خارج استدلال كرده اند كه در خارج چيزى جز افراد ماهيات تحقق نمى يابد بنابراين جايى براى وجود چيز ديگرى به نام كلى طبيعى نيست .

٦- مثبتين پاسخ داده اند كه كلى طبيعى همان حيثيت مشترك بين افراد است .

٧- بر اين پاسخ اشكال روشنى وارد است كه آن حيثيت همان فرد بالذات ماهيت است نه چيز ديگر .

٨- محققين وجود فرد را واسطه براى وجود كلى طبيعى دانسته اند .

٩- اگر منظور از وساطت فرد وساطت در ثبوت باشد چنين چيزى قابل اثبات نيست و اگر منظور وساطت در عروض باشد لازمه آن وجود حقيقى براى كلى طبيعى نيست .

١٠- حكماء پيشين علت تشخص و جزئيت ماهيت يا كلى طبيعى را اقتران به عوارض انگاشته اند چنانكه علت كليت آنرا خالى بودن آن از آنها شمرده اند .

١١- اين نظر قابل قبول نيست زيرا سؤال درباره تشخص هر يك از عوارض تكرار مى شود علاوه بر اينكه لازمه آن اين است كه اگر ماهيت در ذهن هم مقترن به عوارض مى شد متصف به جزئيت مى گرديد چنانكه اگر در خارج هم منفك از آنها مى شد متصف به كليت مى گرديد در صورتى كه چنين نيست .

١٢- حل صحيح اين مساله همانگونه كه فارابى بيان كرده اين است كه اساسا تشخص لازمه ذاتى وجود عينى است چنانكه قابليت صدق و حمل بر افراد بى شمار لازمه ذاتى مفهوم عقلى است بنابراين ماهيت تنها در سايه اتحاد با وجود عينى تشخص مى يابد

## درس بيست و ششم - مقدمه اصالت وجود

شامل:

نگاهى به تاريخچه مسئله، توضيح واژه ها، توضيح محل نزاع، فايده اين بحث

### نگاهى به تاريخچه مسئله

همانگونه كه قبلا اشاره شد پيش از فارابى تقريبا همه مباحث فلسفى بر محور ماهيت دور مى زد و دست كم به صورت ناخودآگاه مبتنى بر اصالت ماهيت مى شد و در سخنانى كه از فلاسفه يونان نقل شده نشانه روشنى بر گرايش به اصالت وجود به چشم نمى خورد ولى در ميان فلاسفه اسلامى مانند فارابى ابن سينا بهمنيار و ميرداماد چنين گرايشى مشاهده مى شود بلكه تصريحاتى نيز يافت مى گردد .

از سوى ديگر شيخ اشراق كه عنايت خاصى به بازشناسى اعتبارات عقلى مبذول مى داشت در برابر گرايش اصالت وجودى نيز موضع مى گرفت و مى كوشيد با اثبات اعتبارى بودن مفهوم وجود آن گرايش را ابطال كند هر چند در سخنان خود او نيز مطالبى يافت مى شود كه با اصالت وجود سازگار است و با قول به اصالت ماهيت توجيه صحيحى ندارد .

به هر حال صدرالمتالهين نخستين كسى بود كه اين موضوع را در صدر مباحث هستى شناسى مطرح ساخت و آنرا پايه اى براى حل ديگر مسائل قرار داد وى مى گويد من خودم نخست قائل به اصالت ماهيت بودم و سخت از آن دفاع مى كردم تا اينكه به توفيق الهى به حقيقت امر پى بردم (١) .

او قول به اصالت وجود را به مشائين و قول به اصالت ماهيت را به اشراقيين نسبت مى دهد ولى با توجه به اينكه موضوع اصالت وجود قبلا به صورت مسئله مستقلى مطرح نبوده و مفهوم آن كاملا بيان نشده بوده است به آسانى نمى توان فلاسفه را نسبت به آن بطور مشخص و قطعى دسته بندى كرد و مثلا قول به اصالت وجود را از ويژگيهاى مكتب مشائى و قول به اصالت ماهيت را از خصايص مكتب اشراقى به شمار آورد و به فرض اينكه اين گروه بندى هم صحيح باشد نبايد فراموش كرد

كه اصالت وجود از طرف اتباع مشائين هم به گونه اى مطرح نشده كه جايگاه راستين خود را در مسائل فلسفى بيابد و تاثير آن در حل ديگر مسائل روشن گردد بلكه ايشان هم غالبا مسائل را به صورتى طرح و تبيين كرده اند كه با اصالت ماهيت سازگارتر است

### توضيح واژه

براى اينكه مفهوم اين مسئله درست روشن شود و محل نزاع كاملا مشخص گردد لازم است نخست توضيحى پيرامون واژه هايى كه در عنوان مسئله به كار مى رود بدهيم و بعد مفاد عنوان و محل نزاع را دقيقا تعيين كنيم .

اين مسئله معمولا به اين صورت عنوان مى شود كه آيا وجود اصيل است و ماهيت اعتبارى يا اينكه ماهيت اصيل است و وجود اعتبارى ولى خود صدرالمتالهين آن را به اين صورت عنوان كرده است كه وجود داراى حقيقت عينى است و مفاد تلويحى آن به قرينه مقام اين است كه ماهيت داراى حقيقت عينى نيست بنابراين واژه هاى محورى اين مسئله عبارتند از وجود ماهيت اصالت اعتبار حقيقت .

اما واژه وجود را قبلا توضيح داديم كه گاهى به صورت مصدر بودن به كار مى رود زمانى به صورت اسم مصدر "هستى" و گاهى هم در اصطلاح منطقيين به معناى حرفى است استعمال مى شود .

روشن است كه در اين بحث فلسفى معناى حرفى آن منظور نيست همچنين معناى مصدرى كه متضمن نسبت به فاعل و مفعول است نيز اراده نمى شود معناى اسم مصدرى هم با قيد دلالت بر حدث نمى تواند اراده شود مگر اينكه آن را از قيد مزبور تجريد كنيم به گونه اى كه قابل حمل بر واقعيات عينى و از جمله ذات مقدس الهى باشد .

اما واژه ماهيت كه مصدر جعلى از ما هو "چيست" مى باشد در اصطلاح فلاسفه به صورت اسم مصدر "چيستى" به كار مى رود ولى با همان شرط تجريد از معناى حدث تا اينكه قابل حمل بر ذات باشد .

اين واژه در فلسفه به دو صورت استعمال مى شود كه يكى از آنها اعم از ديگرى است اصطلاح خاص آن را به اين صورت تعريف مى كنند ما يقال فى جواب ما هو يعنى مفهومى كه در پاسخ از سؤال درباره چيستى شيئى گفته مى شود و طبعا در مورد موجوداتى به كار مى رود كه قابل شناخت ذهنى باشند

و به اصطلاح داراى حدود وجودى خاصى باشند كه به صورت معقولات اولى مفاهيم ماهوى در ذهن منعكس گردند و از اين روى در مورد خداى متعال گفته مى شود كه ماهيت ندارد لا ماهية لواجب الوجود چنانكه قائلين به اصالت وجود درباره حقيقت عينى وجود نيز مى گويند كه خود وجود ماهيت ندارد و گاهى به اين شكل تعبير مى كنند كه صورت عقلانى ندارد .

اما اصطلاح اعم آن را به اين صورت تعريف مى كنند ما به الشيى ء هو هو و آنرا شامل حقيقت عينى وجود و شامل ذات مقدس الهى نيز مى دانند و طبق اين اصطلاح است كه در مورد خداى متعال مى گويند الحق ماهيته انيته يعنى ماهيت خدا همان هستى او است .

در اين مبحث منظور از واژه ماهيت همان اصطلاح اول است ولى نه مفهوم خود اين كلمه يا ماهيت به حمل اولى بلكه بحث درباره مصاديق اين مفهوم يعنى ماهيت به حمل شايع مانند، انسان است زيرا قائلين به اصالت ماهيت هم اعتراف دارند كه خود اين مفهوم مفهومى است اعتبارى (٢) . و به تعبير ديگر بحث درباره مفاهيم ماهوى است نه مفهوم ماهيت .

اما واژه اصالت كه در لغت به معناى ريشه اى بودن در مقابل فرعيت به معناى شاخه اى بودن به كار مى رود در اين مبحث در مقابل اعتبارى به معناى خاصى استعمال مى شود و مفهوم دقيق آنها تواما روشن مى گردد .

در درس پانزدهم چند معناى اصطلاحى براى واژه اعتبارى ذكر شد كه بر طبق بعضى از آنها حتى مفهوم وجود هم مفهومى اعتبارى خواهد بود ولى منظور از اعتبار در اين مبحث در مقابل اصيل معناى ديگرى است و اعتبارى بودن مفهوم "وجود" طبق اصطلاح قبلى هيچ منافاتى با قول به اصالت وجود و اعتبارى بودن ماهيت به معناى منظور در اين مبحث ندارد .

منظور از دو مفهوم متقابل اصيل و اعتبارى در اينجا اين است كه كداميك از دو مفهوم ماهوى و مفهوم وجود ذاتا و بدون هيچ واسطه دقيق فلسفى از واقعيت عينى حكايت مى كند يعنى بعد از قبول اينكه واقعيت عينى در ذهن به صورت هليه بسيطه منعكس مى شود كه موضوع آن يك مفهوم ماهوى و محمول آن مفهوم وجود است كه با حمل اشتقاق و به صورت مفهوم موجود بر آن حمل مى شود و طبعا هر يك از آنها به شكلى قابل حمل بر واقعيت عينى خواهد بود و مى توان گفت مثلا اين شخص خارجى انسان است

چنانكه مى توان گفت اين شخص موجود است و هيچكدام از آنها از نظر عرفى و ادبى مجازى نيست در عين حال از ديدگاه دقيق فلسفى اين سؤال طرح مى شود كه با توجه به وحدت و بساطت واقعيت عينى و با توجه به اينكه تعدد اين مفاهيم و حيثيات مخصوص به ظرف ذهن است آيا بايد واقعيت عينى را همان حيثيت ماهوى دانست كه مفهوم وجود با عنايت خاص عقلى و با وساطت مفهوم ماهوى بر آن حمل مى شود و از اين روى جنبه فرعى و ثانوى دارد يا اينكه واقعيت عينى همان حيثيتى است كه با مفهوم وجود از آن حكايت مى شود و مفهوم ماهوى تنها انعكاسى ذهنى از حدود و قالب واقعيت و وجود عينى است كه با عنايت دقيقى خود آن محسوب مى شود و در واقع مفهوم ماهوى است كه جنبه فرعى و ثانوى دارد .

در برابر اين سؤال اگر شق اول را پذيرفتيم و واقعيت عينى را مصداق ذاتى و بى واسطه ماهيت دانستيم قائل به اصالت ماهيت و اعتبارى بودن وجود شده ايم و اگر شق دوم را پذيرفتيم و واقعيت عينى را مصداق بالذات و بى واسطه مفهوم وجود دانستيم و مفهوم ماهوى را قالبى ذهنى براى حدود واقعيتهاى محدود شمرديم قائل به اصالت وجود و اعتبارى بودن ماهيت شده ايم .

و اما واژه حقيقت كه در كلام صدرالمتالهين در عنوان اين مسئله به كار رفته بود نيز داراى اصطلاحات متعددى است از اين قرار:

١- حقيقت به معناى استعمال لفظ در معنايى كه براى آن وضع شده در مقابل مجاز كه استعمال آن در معنايى ديگرى است كه نوعى مناسبت با معناى حقيقى داشته باشد مثلا استعمال شير به معناى حيوان درنده معروف حقيقت و به معناى انسان نيرومند مجاز است .

٢- حقيقت به معناى شناخت مطابق با واقع چنانكه در مبحث شناخت شناسى گذشت .

٣- حقيقت به معناى ماهيت چنانكه گفته مى شود دو فرد انسان متفق الحقيقه هستند .

٤- حقيقت به معناى واقعيت عينى .

٥- حقيقت به معناى وجود مستقل مطلق كه منحصر به خداى متعال است و در اصطلاح عرفاء به كار مى رود و در برابر آن وجود مخلوقات را مجازى مى نامند .

٦- حقيقت به معناى كنه و باطن چنانكه گفته مى شود حقيقت ذات الهى قابل درك عقلى نيست .

روشن است كه منظور از حقيقت در اينجا همان اصطلاح چهارم است

### توضيح محل نزاع

شكى نيست كه هر موجودى كه داراى مفهوم ماهوى باشد مفهوم مربوط بر آن حمل مى شود چنانكه مفهوم انسان بر اشخاص خارجى قابل حمل است همچنين شكى نيست كه مفهوم وجود به صورت حمل اشتقاق بر هر موجود خارجى حمل مى گردد و حتى در مورد خداى متعال هم كه ماهيت ندارد مى توان گفت موجود است

و به عبارت ديگر از ديدگاه عقلى هر موجود ممكن الوجودى داراى دو حيثيت است يكى حيثيت ماهيت و ديگرى حيثيت وجود چنانكه فلاسفه گفته اند كل ممكن زوج تركيبى مركب من ماهيه و وجود و اين همان مطلبى است كه بارها اشاره كرده ايم كه انعكاس واقعيتهاى خارجى در ذهن به صورت قضيه اى است كه معمولا يعنى در امور ذى ماهيت از يك مفهوم ماهوى و مفهوم وجود تشكيل مى يابد .

در چنين مواردى اگر فرض شود كه در ازاى هر يك از اين دو مفهوم يك حيثيت عينى و خارجى وجود دارد يعنى مفهوم ماهوى از يك حيثيت عينى و مفهوم وجود از حيثيت عينى ديگرى حكايت مى كند كه در خارج با يكديگر تركيب شده اند و به ديگر سخن تركيب موجود از وجود و ماهيت تركيبى خارجى و عينى است معناى اين فرض آن است كه هم ماهيت اصيل است و هم وجود .

ولى اين فرض صحيحى نيست زيرا اگر هر موجودى داراى دو حيثيت عينى باشد هر يك از آنها به صورت قضيه ديگرى در ذهن منعكس مى شود كه مشتمل بر دو مفهوم است و بايد در ازاء هر يك از آنها حيثيت عينى ديگرى را فرض كرد و اين جريان تا بى نهايت ادامه مى يابد و لازمه اش اين است كه هر موجود بسيطى مركب از بى نهايت حيثيتهاى عينى و خارجى باشد .

و اين همان مطلبى است كه فلاسفه گفته اند كه تغاير وجود و ماهيت تغايرى ذهنى است: ان الوجود عارض الماهيه تصورا و اتحدا هوية يعنى عروض و حمل وجود بر ماهيت كه مقتضى تعدد و تغاير آنها است فقط در ظرف تصور ذهنى حاصل مى شود و گر نه اين دو حيثيت از نظر هويت خارجى با يكديگر متحدند پس نمى توان هم ماهيت را اصيل و داراى واقعيت عينى دانست و هم وجود را چنانكه نمى توان هر دو را اعتبارى انگاشت زيرا بالاخره همين قضيه هليه بسيطه است كه از واقعيت عينى حكايت مى كند و ناچار مشتمل بر مفهومى است كه در ازاء واقعيت عينى قرار مى گيرد پس امر داير است بين اينكه ماهيت اصيل باشد و وجود اعتبارى يا بر عكس .

بنابراين طرح مسئله به صورتى كه داراى دو فرض باشد مبتنى بر چند اصل است:

١- پذيرفتن مفهوم وجود به عنوان مفهوم اسمى مستقل و به اصطلاح پذيرفتن وجود محمولى زيرا اگر مفهوم وجود منحصر در معناى حرفى و رابط در قضايا باشد جاى چنين فرضى درباره آن نيست كه حكايت از واقعيت عينى بكند و به قول صدرالمتالهين داراى حقيقت عينى باشد و طبعا چاره اى جز قول به اصالت ماهيت نخواهد بود .

٢- پذيرفتن تحليل موجودات امكانى به دو مفهوم وجود و مفهوم ماهوى يعنى اگر كسى چنين بپندارد كه مفهوم وجود چيزى جز مفهوم ماهيت نيست چنانكه از بعضى از متكلمين نقل شده كه معناى وجود در هر قضيه اى همان معناى ماهيتى است كه موضوع آن را تشكيل مى دهد در چنين فرضى باز جاى ترديد بين اصالت ماهيت و اصالت وجود باقى نمى ماند و اصالت ماهيت متعين خواهد بود ولى بطلان اين فرض در درس بيست و دوم روشن گرديد .

٣- پذيرفتن اينكه تركيب وجود و ماهيت تركيبى ذهنى است و در متن خارج دو حيثيت متمايز وجود ندارد كه يكى در ازاء مفهوم ماهوى و ديگرى در ازاء مفهوم وجود قرار گيرد يعنى فرض اصالت هر دو، فرض صحيحى نيست چنانكه بيان شد .

بر اساس اين سه اصل؛ مسئله به اين شكل مطرح مى شود كه آيا واقعيت عينى اصالة در ازاء مفهوم ماهوى قرار مى گيرد و بالعرض مفهوم وجود بر آن حمل مى شود يا بر عكس اصالة در ازاء مفهوم وجود قرار مى گيرد و بالعرض مفهوم ماهوى بر آن حمل مى گردد و به ديگر سخن آيا واقعيت عينى مصداق بالذات ماهيت است يا وجود بنا بر فرض اول شناخت ماهيات و احكام ماهوى همان شناخت واقعيتهاى عينى است ولى بنا بر فرض دوم شناخت ماهيات به معناى شناخت قالبهاى موجودات و حدودى است كه در ذهن منعكس مى شود نه شناخت محتواى عينى آنها

### فايده اين بحث

ممكن است چنين پنداشته شود كه بحث درباره اصالت وجود يا ماهيت يك بحث تفننى است و تاثيرى در حل مسائل مهم فلسفى ندارد چنانكه هم قائلين به اصالت وجود اين مسائل را حل كرده اند و هم قائلين به اصالت ماهيت .

ولى اين پندار نادرستى است و چنانكه در طى مباحث آينده روشن خواهد شد حل بسيارى از مسائل مهم فلسفى در گرو اصالت وجود است و راه حلهايى كه بر اساس اصالت ماهيت ارائه مى شود تمام نيست و منتهى به بن بست مى شود چنانكه در مسئله تشخص ماهيت ديديم كه بر اساس اصالت ماهيت راه حل صحيحى ندارد

و البته اين مسئله در مقابل مسائل بسيار مهمى كه مبتنى بر اصالت وجود مى شود قابل مقايسه نيست و اگر بخواهيم همه موارد را در اينجا يادآور شويم سخن به درازا مى كشد علاوه بر اينكه بيان ارتباط آنها با اصالت وجود نيازمند به طرح آن مسائل و نشان دادن نقطه هاى حساس آنها است كه مى بايست در جاى خودش بيان شود .

در اينجا فقط به دو مسئله بسيار مهم فلسفى اشاره مى كنيم كه هر يك به نوبه خود مبناى مسائل ارزشمند ديگرى است يكى از آنها مسئله عليت و حقيقت رابطه معلول با علت است كه نتيجه آن بر اساس اصالت وجود عدم استقلال معلول نسبت به علت هستى بخش مى باشد و بر پايه آن مسائل بسيار مهمى از جمله نفى جبر و تفويض و توحيد افعالى حل مى گردد و ديگرى مسئله حركت جوهرى اشتدادى و تكاملى است كه تبيين آن نيز متوقف بر پذيرفتن اصالت وجود است و تفصيل آنها در جاى خودش بيان خواهد شد .

بنابراين مسئله اصالت وجود يك مسئله كاملا جدى و بنيادى و در خور اهتمام فراوان است و هيچگاه نبايد درباره آن مسامحه و سهل انگارى روا داشت.

خلاصه

١- مسئله اصالت وجود يا ماهيت قبل از صدرالمتالهين به صورت مسئله مستقلى مطرح نبوده و هر چند در ميان فلاسفه پيشين گرايشهايى به يكى از دو طرف مسئله به چشم مى خورد ولى نمى توان هيچكدام از دو قول را به صورت قطعى به مكتب فلسفى خاصى نسبت داد .

٢- منظور او واژه وجود در اين مبحث معناى اسم مصدرى آن با حذف ويژگى حدث است .

٣- ماهيت داراى دو اصطلاح اعم و اخص است و منظور از آن در اين مبحث همين اصطلاح اخص آن مى باشد آن هم ماهيت به حمل شايع .

٤- منظور از اصالت و اعتباريت در اين مبحث دو معناى متقابل خاص است و اولى يعنى مصداق بالذات بودن واقعيت عينى براى يكى از اين دو مفهوم و دومى يعنى مصداق بالعرض بودن آن .

٥- حقيقت داراى اصطلاحات متعددى است و منظور از آن در اينجا همان واقعيت عينى است .

٦- فرض اصيل بودن وجود و ماهيت با هم فرض صحيحى نيست و مستلزم تسلسل مى باشد .

٧- همچنين فرض اعتبارى بودن هر دو نادرست است زيرا لازمه آن اين است كه قضيه هليه بسيطه مشتمل بر مفهومى نباشد كه از واقعيت عينى حكايت كند .

٨- طرح مسئله به صورتى كه داراى دو طرف اصالت وجود و اصالت ماهيت باشد مبتنى بر چند اصل است پذيرفتن وجود محمولى وحدت مفهوم وجود و دوگانگى ماهيت وجود در ذهن نه در خارج .

٩- معناى اصالت وجود اين است كه واقعيت عينى مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوى تنها از حدود واقعيت حكايت مى كند و بالعرض بر آن حمل مى شود و معناى اصالت ماهيت اين است كه واقعيت عينى مصداق بالذات مفهوم ماهوى است و مفهوم وجود بالعرض به آن نسبت داده مى شود .

١٠- نتيجه اين بحث در مسائل زيادى ظاهر مى شود كه از جمله آنها تشخص ماهيت، رابط بودن معلول نسبت به علت هستى بخش و حركت جوهرى تكاملى است

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر ك اسفار ج ١ ص ٤٩.

٢- ر ك المقاومات ص ١٧٥ و المطارحات ص ٣٦١.

## درس بيست و هفتم - اصالت وجود

شامل:

ادله اصالت وجود، مجاز فلسفى، حل دو شبهه

### ادله اصالت وجود

براى اينكه بدانيم كه آيا واقعيت عينى همان است كه مفاهيم ماهوى از آن حكايت مى كنند يا اينكه ماهيات تنها نمايانگر حدود و قالبهاى واقعيتهاى خارجى هستند و آنچه حكايت از ذات واقعيت و محتواى قالبهاى مفهومى آنها مى كند مفهوم وجود است كه عنوانى براى خود واقعيت به شمار مى رود و ذهن به وسيله آن متوجه به ذات واقعيت مى گردد و به عبارت ديگر براى اينكه بدانيم ماهيت اصيل است يا وجود راههاى مختلفى وجود دارد كه ساده ترين آنها تامل در پيرامون خود اين مفاهيم و مفاد آنها است .

هنگامى كه يك مفهوم ماهوى مانند مفهوم انسان را مورد دقت قرار مى دهيم مى بينيم كه اين مفهوم هر چند بر تعدادى از موجودات خارجى اطلاق مى شود و قابل حمل بر آنها است حملى كه در عرف محاوره حقيقى و بدون تجوز تلقى مى گردد ولى اين مفهوم به گونه اى است كه مى توان وجود را از آن سلب كرد

بدون اينكه تغييرى در مفاد آن حاصل شود و اين همان مطلبى است كه فلاسفه بر آن اتفاق دارند كه ماهيت از آن جهت كه ماهيت است نه موجود است و نه معدوم يعنى نه اقتضاى وجود دارد و نه اقتضاى عدم، الماهية من حيث هى هى ليست الا هى لا موجودة و لا معدومة و به همين جهت است كه هم موضوع براى وجود واقع مى شود و هم براى عدم پس ماهيت به خودى خود نمى تواند نمايانگر واقعيت خارجى باشد وگرنه حمل معدوم بر آن نظير حمل يكى از نقيضين بر ديگرى مى بود چنانكه حمل عدم بر وجود چنين است .

شاهد ديگر بر اينكه ماهيت نمايانگر واقعيت عينى نيست اين است كه براى حكايت از يك واقعيت خارجى ناچاريم از قضيه اى استفاده كنيم كه مشتمل بر مفهوم وجود باشد و تا وجود را بر ماهيت حمل نكنيم از تحقق عينى آن سخنى نگفته ايم و همين نكته بهترين دليل است بر اينكه مفهوم وجود است كه دلالت بر واقعيت عينى مى كند و به قول بهمنيار در كتاب التحصيل (١) چگونه وجود داراى حقيقت عينى نباشد در حالى كه مفاد آن چيزى جز تحقق عينى نيست .

بعضى از طرفداران اصالت ماهيت گفته اند درست است كه خود ماهيت در ذات خودش فاقد وجود و عدم است و اقتضائى نسبت به هيچكدام از آنها ندارد و به اين معنى مى توان آن را اعتبارى محسوب داشت ولى هنگامى كه انتساب به جاعل و ايجاد كننده پيدا مى كند واقعيت خارجى مى يابد و در چنين حالى است كه گفته مى شود ماهيت اصالت دارد .

ولى روشن است كه انتسابى كه توام با واقعيت يافتن ماهيت مى باشد در گرو ايجاد يعنى وجود بخشيدن به آن است و اين نشانه آن است كه واقعيت آن همان وجودى است كه به آن افاضه مى شود .

دليل ديگر بر اعتبارى بودن ماهيت اين است كه اساسا تحليل واقعيت عينى به دو حيثيت ماهيت و وجود تنها در علم حصولى و در ظرف ذهن تحقق مى يابد و در علوم حضورى اثرى از ماهيت يافت نمى شود در صورتى كه اگر ماهيت اصالت مى داشت مى بايست متعلق علم حضورى نيز واقع شود زيرا در اين علم است كه خود واقعيت عينى بدون وساطت صورت يا مفهوم ذهنى مورد ادراك و مشاهده درونى قرار مى گيرد .

ممكن است به اين دليل اشكال شود كه همانگونه كه در علم حضورى اثرى از مفاهيم ماهوى يافت نمى شود اثرى از مفهوم وجود هم ديده نمى شود و به ديگر سخن همانگونه كه مفاهيم ماهوى از تحليل ذهنى حاصل مى شود مفهوم وجود هم در ظرف تحليل ذهنى تحقق مى يابد بنابراين نمى توان گفت كه وجود هم اصالت دارد .

در پاسخ اين اشكال بايد گفت شكى نيست كه دو حيثيت ماهيت و وجود تنها در ظرف ذهن از يكديگر انفكاك مى يابند و دوگانگى آنها مخصوص به ظرف تحليل ذهنى است و به همين جهت است كه مفهوم وجود هم از آن نظر كه مفهوم ذهنى است عين واقعيت خارجى نيست و اصالتى ندارد ولى در عين حال همين مفهوم وسيله اى است براى حكايت از اينكه واقعيتى در خارج هست كه مفهوم ماهوى از آن انتزاع مى شود و منظور از اصالت وجود و واقعيت عينى داشتن آن هم همين است .

افزون بر اين در درس قبلى روشن شد كه امر داير بين اصالت وجود يا ماهيت است و با ابطال اصالت ماهيت اصالت وجود ثابت مى شود .

دليل ديگر بر اصالت وجود و اعتبارى بودن ماهيت اين است كه همانگونه كه در درس بيست و پنجم اشاره كرديم حيثيت ذاتى ماهيت حيثيت تشخص نيست در صورتى كه حيثيت ذاتى واقعيتهاى خارجى حيثيت تشخص و اباء از كليت و صدق بر افراد است و هيچ واقعيت خارجى از آن جهت كه واقعيت خارجى است نمى تواند متصف به كليت و عدم تشخص گردد از سوى ديگر هيچ ماهيتى تا وجود خارجى نيابد متصف به تشخص و جزئيت نمى شود و از اينجا به دست مى آيد كه حيثيت ماهوى همان حيثيت مفهومى و ذهنى است كه شانيت صدق بر افراد بى شمار را دارد و واقعيت عينى مخصوص وجود مى باشد يعنى مصداق ذاتى آن است .

دليل ديگرى بر اصالت وجود نيز مى توان اقامه كرد مبنى بر آنچه مورد قبول فلاسفه است كه ذات مقدس الهى منزه از حدودى است كه با مفاهيم ماهوى از آنها حكايت شود يعنى ماهيت به معناى مورد بحث ندارد در صورتى كه اصيلترين واقعيتها و واقعيت بخش به هر موجودى است و اگر واقعيت خارجى مصداق ذاتى ماهيت بود بايستى واقعيت ذات الهى هم مصداق ماهيتى از ماهيات باشد .

البته اين دليل مبتنى بر مقدمه اى است كه بايد در بخش خدا شناسى اثبات شود ولى چون مورد قبول طرفداران اصالت ماهيت نيز هست در اينجا هم مى توان از آن استفاده كرد و دست كم به عنوان جدال به احسن با ايشان احتجاج نمود

### مجاز فلسفى

در اينجا ممكن است شبهه اى به ذهن بيايد كه مبناى اصالت وجود اين است كه واقعيت عينى مصداق ذاتى وجود است و لازمه اش اين است كه مصداق بالعرض براى ماهيت باشد يعنى حمل ماهيتى مانند انسان بر افراد خارجيش بالعرض و با واسطه در عروض باشد و اتصاف به چنين مفهومى اتصافى مجازى و قابل سلب است بنابراين بايد سلب مفهوم انسان از افراد خارجى صحيح باشد و اين چيزى جز سفسطه نيست .

پاسخ اين است كه همانگونه كه در تقرير دليل اول اشاره كرديم حمل هر ماهيتى بر افراد خارجيش از نظر عرفى و ادبى حمل حقيقى و خالى از تجوز است اما احكام دقيق فلسفى تابع حقيقت و مجاز عرفى و ادبى نيست چنانكه كليد حل آنها را نمى توان از ميان قواعد مربوط به الفاظ جستجو كرد و چه بسا استعمالى كه از نظر ادبى حقيقت باشد و از نظر فلسفى مجاز شمرده شود و بر عكس چه بسا اطلاقى كه از نظر ادبى مجاز ولى از نظر فلسفى حقيقت باشد .

مثلا علماء ادبيات و اصول فقه گفته اند كه معناى حقيقى مشتقات عبارت است از ذاتى كه مبدا اشتقاق براى آن ثابت باشد معنى المشتق ذات ثبت له المبدء چنانكه عالم يعنى كسى كه علم دارد و موجود يعنى چيزى كه وجود دارد پس اگر واژه موجود بر خود وجود عينى اطلاق شود از نظر ادبى مجاز خواهد بود ولى از نظر فلسفى چنين نيست .

در اينجا هم امر به همين منوال است يعنى از نظر عرفى بين حد و محدود تفكيك نمى شود و همانگونه كه موجود محدود امرى واقعى به شمار مى رود حد آن هم امرى واقعى و عينى تلقى مى گردد در صورتى كه از نظر فلسفى چنين نيست و حدود موجودات در واقع از امور عدمى انتزاع مى شوند و واقعى شمردن آنها مجازى و اعتبارى است .

براى تقريب به ذهن مثالى مى آوريم اگر صفحه كاغذى را به اشكال مختلف مثلث و مربع و ... ببريم پاره كاغذهايى خواهيم داشت كه هر كدام علاوه بر كاغذ بوده صفت ديگرى به نام مثلث يا مربع يا ... را خواهند داشت در صورتى كه قبل از بريدن كاغذ چنين صفاتى وجود نداشت .

تلقى عرفى در اين مورد آن است كه اشكال و صفات خاصى در كاغذ به وجود آمده و امورى وجودى بر آن افزوده شده است در حالى كه در كاغذ مذكور غير از بريدگيها كه امورى عدمى هستند چيزى به وجود نيامده است .

به ديگر سخن خطوط كه حدود و مرزهاى اشكال مختلف را تشكيل مى دهند چيزى جز منتهى اليه سطح پاره هاى كاغذ نيستند چنانكه خود سطح هم در حقيقت همان منتهى اليه حجم است ولى اين حدود و مرزهاى عدمى از نظر عرفى و سطحى امورى وجودى و صفاتى عينى تلقى مى شوند و سلب وجود از آنها از قبيل انكار بديهيات به شمار مى رود .

اكنون مى افزاييم كه مفهوم ماهوى كاغذ به عنوان مثال نسبت به واقعيت عينى همين حال را دارد يعنى حكايت از حدود واقعيت خاصى مى كند البته حدود مفهومى نه حدود هندسى حدودى كه به منزله قالبهاى تهى براى واقعيتها به شمار مى روند و واقعيت عينى محتواى آنها را تشكيل مى دهد

و ماهيت چيزى جز همين قالب مفهومى براى واقعيت خارجى نيست ولى چون وسيله و مرآتى براى شناخت موجود خارجى است و به طور استقلالى ملاحظه نمى شود به منزله خود واقعيت خارجى تلقى مى گردد و همين است معناى اعتبارى بودن ماهيت يعنى ماهيت را واقعيت انگاشتن يا مفهوم را عين مصداق خارجى شمردن .

از اين روى مى توان ذهن را به آينه اى تشبيه كرد كه مفاهيم ماهوى همانند عكسهايى در آن ظاهر مى شود و به وسيله آنها از حدود واقعيتهاى خارجى و گونه هاى وجود مطلع مى شويم و در اين نگرش آلى و مرآتى توجه استقلالى به خود عكسها نمى كنيم بلكه از راه آنها توجه ما به سوى صاحبان عكسها يعنى واقعيتهاى عينى معطوف مى گردد و از اين جهت چنين مى انگاريم كه اين عكسها همان صاحبان عكسها هستند چنانكه هنگامى كه عكس خود را در آينه تماشا مى كنيم چنين مى انگاريم كه مشغول تماشاى خودمان هستيم در صورتى كه آنچه در آينه ديده مى شود انعكاسى از رنگها و خطوط چهره ما است يعنى انعكاسى از حدود و نه ذات محدود ولى با نظر سطحى مى توانيم بگوييم آنچه را در آينه مى بينيم چهره خودمان است .

حمل ماهيات بر موجودات عينى هم از اين قبيل است و هر چند از نظر عرفى حمل حقيقى به شمار مى رود ولى با نظر دقيق فلسفى روشن مى گردد كه تنها انعكاسى از قالبهاى آنها است و نه عين آنها و چنين است كه صدرالمتالهين بارها در كتابهاى خودش تاكيد مى كند كه ماهيت شبح ذهنى يا قالب عقلى براى حقيقت عينى است . (٢)

با اين توضيحات روشن شد كه جايگاه حقيقى ماهيات از آن جهت كه ماهيت است فقط ذهن است و تحقق عينى آن همان وجود افرادش مى باشد و با نظر دقيق فلسفى هيچگاه ماهيت بالذات تحقق عينى نمى يابد پس وجود ماهيت مخلوطه و به دنبال آن وجود كلى طبيعى در خارج هم تنها به معناى اعتبارى قابل قبول است چنانكه در پايان درس بيست و پنجم اشاره شد .

و از اين روى مى توان گفت كه قائل شدن به وجود حقيقى براى كلى طبيعى همان قول به اصالت ماهيت است و قائل شدن به اينكه وجود كلى طبيعى بالعرض است و افراد واسطه در عروض وجود براى كلى طبيعى هستند در حقيقت همان قول به اصالت وجود مى باشد يعنى كلى طبيعى كه همان ماهيت است امرى اعتبارى و نسبت وجود و تحقق خارجى به آن بالعرض و نوعى مجاز فلسفى است

### حل دو شبهه

قائلين به اصالت ماهيت به شبهاتى تمسك كرده اند كه مهمترين آنها اين دو شبهه است .

ش ١- اگر وجود اصيل و داراى واقعيت عينى باشد بايستى بتوان مفهوم موجود را بر آن حمل كرد و معنايش اين است كه وجود داراى وجود است پس بايد براى آن وجود عينى ديگرى فرض كرد كه به نوبه خود موضوع براى موجود واقع مى شود و اين جريان تا بى نهايت ادامه مى يابد و لازمه اش اين است كه هر موجودى داراى بى نهايت وجود باشد .

از اينجا به دست مى آيد كه وجود امرى است اعتبارى و تكرار حمل موجود بر آن تابع اعتبار ذهن است .

ج ١- مبناى اين شبهه استناد به قواعد لفظى است كه لفظ موجود از آن جهت كه مشتق است دلالت بر ذاتى مى كند كه مبدا اشتقاق وجود براى آن ثابت باشد و لازمه آن تعدد ذات و مبدا است پس هنگامى كه مفهوم موجود بر وجود عينى حمل مى شود بايد آن را ذاتى فرض كرد كه مبدا اشتقاق كه امر ديگرى است براى آن ثابت باشد و همچنين ... .

اما بارها خاطر نشان كرده ايم كه مسائل فلسفى را نمى توان بر اساس قواعد صرف و نحو و دستور زبان حل و فصل كرد و مفهوم موجود در عرف فلسفى تنها نشانه اى از تحقق عينى و خارجى است خواه حيثيت تحقق خارجى در ظرف تحليل ذهنى غير از حيثيت موضوع قضيه باشد و خواه عين آن باشد مثلا هنگامى كه اين مفهوم بر ماهيتى حمل مى شود بين موضوع و محمول تعدد و تغايرى منظور مى گردد ولى هنگامى كه بر ذات وجود عينى حمل مى شود معنايش اين است كه وجود خارجى عين حيثيت موجوديت است .

و به ديگر سخن حمل مشتق بر ذات هميشه نشانه تعدد و تغاير ذات با مبدا اشتقاق نيست بلكه گاهى نشانه وحدت آنها است و حاصل آنكه معناى حمل موجود بر وجود عينى اين است كه خودش عين موجوديت و واقعيت عينى و منشا انتزاع مفهوم موجود است نه اينكه با وجود ديگرى موجود شده باشد .

ش ٢- شبهه ديگر اين است كه اگر واقعيت عينى مصداق بالذات وجود باشد معنايش اين است كه هر واقعيتى بالذات موجود است و لازمه اش اين است كه هر واقعيت خارجى واجب الوجود باشد در صورتى كه موجود بالذات تنها خداى متعال است .

ج ٢- مبناى اين شبهه خلط بين دو اصطلاح بالذات و در واقع مغالطه اى از باب اشتراك لفظى است .

توضيح آنكه واژه بالذات گاهى در مقابل بالغير به كار مى رود و معنايش اين است كه واسطه در ثبوت ندارد چنانكه در مورد خداى متعال گفته مى شود كه موجود بالذات يا واجب الوجود بالذات است يعنى بالغير نيست و علت ايجاد كننده ندارد و به تعبير ديگر حمل موجود يا واجب الوجود بر او نيازمند به واسطه در ثبوت نيست .

همين واژه گاهى در مقابل بالعرض نيز به كار مى رود و معنايش اين است كه حمل محمول نياز به واسطه در عروض ندارد هر چند نيازمند به واسطه در ثبوت باشد چنانكه بنا بر اصالت وجود مى گوييم واقعيت عينى مصداق بالذات موجود است ولى ماهيت مصداق بالعرض آن مى باشد .

طبق اصطلاح دوم هم وجود خداى متعال كه واسطه در ثبوت ندارد و طبق اصطلاح اول نيز بالذات است مصداق بالذات وجود مى باشد و هم وجود مخلوقات كه علت آفريننده و واسطه در ثبوت دارد و معنايش اين است كه موجوديت صفت حقيقى وجود آنها است نه صفت ماهيتشان و از ديدگاه فلسفى ماهيتها بالعرض متصف به موجوديت مى شوند.

خلاصه

١- ساده ترين دليل بر اصالت وجود اين است كه ماهيت ذاتا اقتضائى نسبت به وجود و عدم ندارد و چنين چيزى نمى تواند نمايانگر واقعيت عينى باشد نيز تا مفهوم وجود را حمل بر ماهيت نكنيم از واقعيت عينى آن سخنى نگفته ايم .

٢- بعضى از طرفداران اصالت ماهيت گفته اند كه ماهيت اصيل ماهيتى است كه انتساب به جاعل يافته باشد در برابر آنان بايد گفت انتسابى كه توام با واقعيت يافتن ماهيت باشد هنگامى حاصل مى شود كه جاعل آن را ايجاد كند پس اصالت از آن وجودى است كه به ماهيت افاضه مى شود .

٣- دليل دوم بر اصالت وجود اين است كه در علم حضورى كه خود واقعيت عينى بى واسطه مورد شهود قرار مى گيرد اثرى از ماهيت يافت نمى شود .

٤- دليل سوم اين است كه حيثيت ذاتى واقعيتهاى خارجى حيثيت تشخص و اباء از صدق بر افراد است در صورتى كه ماهيت ابائى از صدق بر افراد ندارد و بدون وجود تشخص نمى يابد .

٥- دليل چهارم اين است كه اگر واقعيت خارجى مصداق ذاتى ماهيت بود بايد خداى متعال هم داراى ماهيت باشد .

٦- ممكن است توهم شود كه اگر واقعيت عينى را مصداق بالعرض ماهيت بدانيم بايد سلب ماهيت از آن صحيح باشد در صورتى كه مثلا سلب انسان از اشخاص خارجى صحيح نيست .

٧- پاسخ آن است كه منظور از مصداق بالعرض بودن واقعيت براى ماهيت اين است كه ماهيت تنها از حدود و قالبهاى واقعيات حكايت مى كند نه از ذات آنها و اين حدود هر چند از نظر عرفى داراى واقعيت هستند اما از نظر دقيق فلسفى امورى عدمى به شمار مى روند .

٨- نتيجه آنكه قول به وجود حقيقى براى كلى طبيعى در خارج همان قول به اصالت ماهيت است و قول به اينكه وجود آن بالعرض است همان قول به اصالت وجود مى باشد .

٩- يكى از شبهات طرفداران اصالت ماهيت اين است كه اگر وجود امرى عينى بود بايد حمل موجود بر آن صحيح باشد يعنى وجودى براى آن اثبات شود كه به نوبه خود موضوع براى مفهوم موجود قرار گيرد و لازمه آن اثبات وجودهاى نامتناهى براى هر موجود واحدى است .

١٠- پاسخ اين است كه حمل موجود بر وجود عينى به اين معنى است كه خود واقعيت عينى منشا انتزاع اين مفهوم است .

١١- شبهه ديگر آنكه اگر واقعيت عينى مصداق بالذات موجود باشد لازمه اش اين است كه هر موجودى واجب الوجود باشد .

١٢- پاسخ اين است كه منظور از بالذات در اينجا در مقابل بالعرض است نه در مقابل بالغير و مفادش اين است كه واسطه در عروض ندارد نه اينكه واسطه در ثبوت هم نداشته باشد تا لازمه اش واجب الوجود بودن هر موجودى باشد

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

١- ر. ك التحصيل ص ٢٨٦.

٢- ر ك اسفار ج ١ ص ١٩٨ و ج ٢ ص ٢٣٦.

## درس بيست و هشتم - وحدت و كثرت

شامل:

اشاره اى به چند مبحث ماهوى، اقسام وحدت و كثرت، وحدت در مفهوم، وجود متواطى و مشكك

### اشاره اى به چند مبحث ماهوى

مفهوم ماهوى يا بسيط است و يا مركب، دو مفهوم ماهوى بسيط طبعا جهت اشتراكى نخواهند داشت و به كلى از يكديگر متباين خواهند بود زيرا اگر جهت اشتراكى بين آنها فرض شود كه عين ماهيت بسيط آنها باشد به طورى كه ديگر جهت امتيازى نداشته باشند در اين صورت تعددى نخواهند داشت

و يك ماهيت بيشتر نخواهند بود و اگر فرض شود كه هر كدام از آنها علاوه بر جهت مشترك جهت امتيازى هم دارند در اين صورت هر كدام از آنها مركب از دو حيثيت ماهوى خواهد بود و اين خلاف فرض بساطت آنها است . پس دو مفهوم ماهوى بسيط متباين به تمام الذات هستند اما اگر يكى از آنها يا هر دو مفهوم مركب باشند صورتهاى مختلفى را براى آنها مى توان فرض كرد .

در منطق كلاسيك ماهيات مركب دست كم داراى دو جزء دانسته شده اند يك جزء مشترك به نام جنس كه مفهومى است مبهم و نامتعين و از ترديد بين چند نوع به دست مى آيد و يك جزء مختص به نام فصل كه موجب تعين جنس مى باشد چنانكه مى گويند ماهيت انسان از مفهوم حيوان و مفهوم ناطق تركيب يافته است كه اولى جنس مشترك بين انواع حيوانات و دومى فصل مختص به انسان مى باشد .

مفهوم جنس ممكن است به نوبه خود مركب و داراى جنس عاليتر و عامترى باشد چنانكه مفهوم جسم هم شامل حيوان مى شود و هم شامل جمادات و نباتات ولى مفاهيم فصلى را بسيط و غير قابل تركيب مى دانند .

سرانجام براى همه ماهيات مركب ده جنس عالى بسيط يا ده مقوله قائل شده اند از اين قرار جوهر، كميت، كيفيت، اضافه، وضع، اين، "نسبت مكانى"، متى، "نسبت زمانى"، جده، "نسبت به شى ء احاطه كننده" ان يفعل، "حالت تاثير تدريجى" ان ينفعل، "حالت تاثر و انفعال تدريجى" .

درباره تعداد مقولات اجناس عاليه و اينكه آيا همه آنها واقعا از قبيل مفاهيم ماهوى معقولات اولى هستند يا دست كم بعضى از آنها مانند اضافه و مقولات مشتمل بر مفهوم نسبت از قبيل معقولات ثانيه مى باشند اختلافاتى در ميان فلاسفه وجود دارد كه فعلا از بررسى آنها صرف نظر مى كنيم .

طبق دستگاه جنس و فصل منطقى و بر اساس اينكه همه ماهيات مركب منتهى به چند مقوله مى شوند تمايز آنها به دو صورت حاصل مى شود يكى آنكه تمايز آنها به تمام الذات باشد و آن در صورتى است كه دو ماهيت از دو مقوله را با يكديگر مقايسه كنيم كه حتى جنس مشتركى هم بين آنها نخواهد بود مانند مفهوم انسان و مفهوم سفيدى دوم آنكه تمايز آنها ببعض الذات باشد و آن در صورتى است كه دو ماهيت از يك مقوله را با يكديگر بسنجيم مانند مفهوم اسب و مفهوم گاو كه در حيوانيت و جسميت و جوهريت مشتركند .

حاصل آنكه ماهيات تام انواع اگر بسيط باشند به تمام الذات با يكديگر متباين و متمايزند همچنين اگر مركب و از دو مقوله باشند نيز فصول و اجناس عاليه كه همگى آنها مفاهيم بسيطى به شمار مى روند به تمام الذات از يكديگر متمايز هستند و نمى توان جنسى را فرض كرد كه شامل همه ماهيات بشود و از اين روى نمى توان همه ماهيات را حتى مشترك در يك جزء ماهوى دانست .

از سوى ديگر مفهوم وجود را كه از معقولات ثانيه فلسفى است مفهومى بسيط و متعين و عام و مطلق مى شمارند كه با اضافه شدن به هر ماهيتى تخصص و تقيد مى يابد و مفهوم وجودى را كه بدين ترتيب تخصص و تقيد يافته است حصه اى از مفهوم كلى وجود مى نامند .

بدين ترتيب اصطلاحاتى مانند بساطت و تركيب ابهام و تعين مشاركت و تمايز عموميت و تخصص اطلاق و تقيد در مواد ياد شده پديد آمده است و اصطلاح تشخص را كه در درسهاى گذشته بيان شد نيز بايد بر آنها افزود . ولى در ميان آنها دو مفهوم محورى وجود دارد كه عبارتند از مفهوم وحدت و مفهوم كثرت و اينك به توضيحى پيرامون اين دو مفهوم مى پردازيم

### اقسام وحدت و كثرت

هر ماهيت نوعى را كه در نظر بگيريم غير از ماهيت ديگرى است و اگر دو ماهيت بسيط باشند حتى جهت مشتركى هم بين آنها وجود نخواهد داشت چنانكه دو ماهيت مركب از دو مقوله هم جهت مشتركى ندارند با توجه به اينكه ماهيتى را مى توان تنها در نظر گرفت و مى توان آن را با يك يا چند ماهيت ديگر لحاظ كرد دو مفهوم متقابل واحد و كثير انتزاع مى شود .

وحدتى كه به هر ماهيت تام نسبت داده مى شود وحدت نوعى نام دارد و تكرار تصور آن در يك يا چند ذهن زيانى به وحدتش نمى زند زيرا منظور وحدت مفهومى است نه وحدت وجود ذهنى آن .

همچنين هنگامى كه جهت مشترك ذاتى بين چند ماهيت مركب را در نظر مى گيريم وحدت ديگرى به آن نسبت مى دهيم كه وحدت جنسى ناميده مى شود . در مقابل اين دو قسم وحدت وحدت عددى قرار دارد كه بر هر فردى از ماهيت حمل مى گردد و ملاك آن همان تشخصى است كه فلاسفه پيشين آن را مرهون عوارض مشخصه مى دانسته اند و نظر صحيح اين است كه اين تشخص و اين وحدت ذاتا صفت وجود فرد است و بالعرض منسوب به ماهيت مى گردد .

افراد يك ماهيت را كه ذاتا داراى كثرت عددى هستند واحد بالنوع مى نامند چنانكه انواع مندرج در جنس واحدى را كه ذاتا كثرت نوعى دارند واحد بالجنس مى خوانند و روشن است كه اين دو قسم وحدت صفت حقيقى افراد و انواع نيستند بلكه بالعرض به آنها نسبت داده مى شوند .

حاصل آنكه: وحدت بالذات ماهوى صفت نوع و جنس است و بالعرض بر افراد و انواع حمل مى شود برعكس وحدت فرد كه در واقع صفت وجود فرد است و بالعرض به ماهيت آن نسبت داده مى شود و از سوى ديگر افراد خارجى داراى وجودهاى متعددى هستند و ذاتا متصف به كثرت مى گردند ولى با توجه به ماهيت واحدى كه دارند واحد بالنوع نام مى گيرند يا انواع مختلف كه ذاتا داراى كثرت نوعى هستند به لحاظ جنس واحدشان واحد بالجنس خوانده مى شوند .

بنابراين هر يك از موجودات خارجى وحدت شخصى دارند و هنگامى كه بيش از يكى از آنها را در نظر بگيريم متصف به كثرت مى گردند و اين هر دو صفت كه مفهومهايى انتزاعى و از قبيل معقولات ثانيه هستند بنا بر اصالت وجود از وجود موجودات انتزاع مى شوند و از اين روى وجود هم داراى وحدت و كثرتى وراى وحدت و كثرت ماهوى خواهد بود .

و از اينجا مى توان حدس زد كه اعداد مختلف هم كه مصاديقى از كثرت هستند از قبيل معقولات ثانيه مى باشند نه از قبيل معقولات اولى و مقولات ماهوى آنچنانكه اكثر فلاسفه قائل شده اند اين مطلب دلايل ديگرى هم دارد كه از ذكر آنها صرف نظر مى كنيم .

از سوى ديگر: بنا بر اصالت ماهيت كثرت ماهوى هميشه نشانه كثرت موجودات عينى و خارجى است زيرا هر يك از آنها على الفرض حكايت از يك حيثيت عينى خاصى مى كند هر چند كثرت موجودات خارجى هميشه مستلزم كثرت ماهوى نيست چنانكه كثرت افراد يك ماهيت منافاتى با وحدت ماهيت آنها ندارد .

با توجه به اين نكته سؤالى مطرح مى شود كه آيا كثرت ماهيات بنا بر اصالت وجود هم كاشف از كثرت وجودات آنها است يا اينكه ممكن است چند ماهيت از يك وجود دست كم در مراحل مختلف انتزاع شود .

بدين ترتيب مسئله ديگرى درباره وجود طرح مى گردد كه آيا همانگونه كه ماهيات تام و بخصوص ماهيات بسيط با هم متباين و از يكديگر منعزل و متمايز هستند وجودات آنها هم ضرورتا با هم متباين و از يكديگر منعزلند يا ممكن است بين آنها نوعى وحدت كه مخصوص وجود است حكمفرما باشد .

ولى پيش از آنكه به متن اين مسئله بپردازيم لازم است توضيحى پيرامون كاربرد واژه وحدت در مورد وجود بدهيم

### وحدت در مفهوم وجود

وحدت و كثرت مفهومى اختصاصى به ماهيات ندارد هر چند اصطلاح وحدت نوعى و وحدت جنسى مختص به آنها مى باشد بلكه هر مفهومى گر چه از قبيل معقولات ثانيه فلسفى يا منطقى باشد مباين با مفهوم ديگر بوده هر يك از آنها متصف به وحدت و مجموع آنها متصف به كثرت مى شود و مخصوصا تعدد و كثرت مفاهيم در مشتركات لفظى و وحدت مفهومى در مشتركات معنوى كاربرد زيادى دارد .

مفهوم وجود نيز كه از معقولات ثانيه فلسفى به شمار مى رود مباين با ساير مفاهيم است و چنانكه در درس بيست و دوم گذشت مفهوم واحدى است كه مشترك معنوى بين مصاديق مختلف مى باشند . اين مفهوم نه تنها مانند ماهيات مركب منحل به جنس و فصل نمى شود بلكه به واسطه بساطتى كه دارد از هر گونه تركيب ديگرى نيز مبرى است و از سوى ديگر به عنوان جنس يا فصل جزء هيچ ماهيتى به شمار نمى رود زيرا از قبيل مفاهيم ماهوى نيست .

حاصل آنكه هر چند مفهوم وجود داراى وحدت نوعى يا وحدت جنسى نيست اما مانند ساير معقولات ثانيه متصف به وحدت مفهومى مى شود چنانكه مقتضاى اشتراك معنوى آن است .

اما وحدت مفهومى وجود به معناى يكنواختى و تساوى صدق آن در جميع موارد نيست بلكه از قبيل مفاهيم مشكك مى باشد كه حمل آنها بر موارد متفاوت است و براى روشن شدن اين مطلب بايد توضيحى درباره دو اصطلاح متواطى و مشكك بدهيم

### متواطى و مشكك

مفاهيم كلى را از نظر كيفيت صدق بر مصاديق به دو دسته تقسيم كرده اند متواطى مفهومى است كه صدق آن بر همه افراد يك نواخت باشد و افراد آن تقدم و تاخر يا اولويت يا اختلاف ديگرى در مصداقيت براى آن مفهوم نداشته باشند مثلا مفهوم جسم بر همه مصاديقش بطور يكسان حمل مى شود و هيچ جسمى نيست كه از نظر جسميت مزيتى بر جسم ديگر داشته باشد هر چند هر كدام از اجسام داراى خواصى هستند و بعضى از آنها مزايايى بر بعضى ديگر دارند ولى از نظر صدق مفهوم جسم تفاوتى با يكديگر ندارند .

اما مشكك مفهومى است كه صدق آن بر افراد و مصاديقش متفاوت باشد و بعضى از آنها از نظر مصداقيت براى آن مفهوم مزيتى بر بعضى ديگر داشته باشند چنانكه همه خطها در مصداق بودن براى طول يكسان نيستند و مصداقيت خط يك مترى براى آن بيش از مصداقيت خط يك سانتيمترى است يا مفهوم سياه بر همه مصاديقش بطور يكسان حمل نمى شود و بعضى از آنها سياهتر هستند .

مفهوم وجود هم از اين قبيل است و اتصاف اشياء به موجوديت يكسان نيست و بين آنها تقدم و تاخر و اولويتهايى وجود دارد چنانكه صدق وجود بر خداى متعال كه هيچگونه محدوديتى ندارد با صدق آن بر وجودهاى ديگر قابل مقايسه نيست .

درباره اينكه راز اختلاف در صدق مفاهيم مشكك چيست و اينكه آيا مفاهيم ماهوى هم بالذات قابل تشكيك هستند يا نه و اصولا چند نوع تشكيك وجود دارد بحثهايى انجام گرفته است و قائلين به اصالت ماهيت چند نوع تشكيك از قبيل تشكيك در كم و زيادى مانند طول را در كميتها و تشكيك در ضعف و شدت مانند رنگ را در كيفيتها پذيرفته اند ولى قائلين به اصالت وجود تشكيك در ماهيت را بالعرض مى دانند و مرجع اين اختلافات را اختلاف در وجود معرفى مى كنند .

افزون بر اين مرحوم صدر المتالهين و پيروان حكمت متعاليه اينگونه تشكيكات را تشكيك عامى مى نامند و براى حقيقت عينى وجود تشكيك ديگرى قائل هستند كه آن را تشكيك خاصى مى خوانند و ويژگى آن اين است كه دو مصداق وجود مستقل از يكديگر نباشند بلكه يكى از مراتب ديگرى به شمار آيد بعضى ديگر از عارف مشربان اقسام ديگرى را نيز براى تشكيك در وجود ذكر كرده اند كه نيازى به بيان آنها نيست.

خلاصه

١- دو ماهيت بسيط متباين به تمام الذات هستند و هيچ جهت ماهوى مشتركى نخواهند داشت .

٢- در منطق كلاسيك جهت ماهوى مشترك بين چند ماهيت مركب را جنس و جهت امتياز هر كدام را فصل مى نامند .

٣- جنس ممكن است مركب و داراى جنس عالى ترى باشد ولى فصل همواره بسيط خواهد بود .

٤- مشهور اين است كه عالى ترين اجناس مقولات ده تا هستند كه يكى از آنها جوهر و بقيه مقولات عرضى مى باشند ولى اقوال ديگرى نيز در اين زمينه وجود دارد .

٥- دو ماهيت مركب كه از دو مقوله باشند متباين به تمام الذات خواهند بود ولى ماهيات مندرج در يك مقوله متباين ببعض الذات هستند و جهت ماهوى مشتركى دارند .

٦- مفهوم وجود مفهوم بسيط و عامى است كه با اضافه شدن به ماهيات مختلف تخصص مى يابد .

٧- هر ماهيت تامى "نوع" داراى وحدت نوعى و هر جهت اشتراكى ذاتى بين چند ماهيت "جنس" داراى وحدت جنسى است و هر فردى از ماهيت داراى وحدت عددى مى باشد و اين وحدت بالذات صفت وجود آن است .

٨- افراد كثير از يك ماهيت واحد بالنوع و انواع كثير از يك جنس واحد بالجنس ناميده مى شوند كه اوصافى بالعرض براى آنها به شمار مى رود .

٩- وحدت و كثرت و همچنين عدد مفاهيمى انتزاعى و از قبيل معقولات ثانيه مى باشند .

١٠- وحدت مفهومى اختصاصى به ماهيات ندارد و هر كدام از معقولات ثانيه مانند مفهوم وجود نيز متصف به وحدت مفهومى مى شود چنانكه بيش از يكى از آنها متصف به كثرت مى گردند .

١١- مفهوم وجود هيچگونه تركيبى ندارد و نه جنس و فصلى براى آن تصور مى شود نه خودش جنس يا فصل براى ماهيتى به شمار مى آيد .

١٢- متواطى مفهومى است كلى كه صدق آن بر همه مصاديق يك نواخت باشد مانند مفهوم جسم .

١٣- مشكك مفهومى است كلى كه صدق آن بر افراد متفاوت باشد مانند مفهوم سفيدى و سياهى .

١٤- مفهوم وجود از مفاهيم تشكيكى است كه صدق آن بر موجودات مختلف يكسان نيست .

١٥- قائلين به اصالت ماهيت چند نوع تشكيك را در ماهيات پذيرفته اند از قبيل تشكيك در كميت و كيفيت ولى قائلين به اصالت وجود منشا اين تشكيكات را اختلاف در وجود مى دانند .

١٦- اصحاب حكمت متعاليه نوع ديگرى از تشكيك براى وجود عينى قائل هستند كه آن را تشكيك خاصى مى نامند و ويژگى آن اين است كه دو موجود از يكديگر مستقل نباشند و يكى از مراتب ديگرى باشد

## درس بيست و نهم - وحدت و كثرت در وجود عينى

شامل:

وحدت شخصى، وحدت جهان

### وحدت شخصى

در درس گذشته از يك نوع وحدت در واقعيتهاى عينى سخن به ميان آمد و آن وحدت هر فردى از افراد متشخص ماهيات بود يعنى هنگامى كه عقل فردى از يك ماهيت را در نظر مى گيرد و آن را با خود ماهيت مقايسه مى كند و اين تفاوت را مورد توجه قرار مى دهد كه ماهيت قابل صدق بر افراد است

ولى افراد اين ويژگى را ندارند عنوان تشخص را از فرد انتزاع مى كند و هنگامى كه يك فرد را با چند فرد ديگر مقايسه مى كند و تعددى در فرد واحد نمى بيند وحدت را از آن انتزاع مى نمايد از اين روى گفته اند وجود با تشخص و با وحدت مساوق است و هر چيزى از آن جهت كه موجود است متشخص و واحد مى باشد البته بايد توجه داشت كه منظور از اين وحدت وحدت شخصى است نه مطلق وحدت و شامل وحدت نوعى و جنسى نمى شود .

در اينجا سؤالى مطرح مى شود كه وحدت موجود خارجى را چگونه مى توان شناخت و از كجا مى توانيم يقين پيدا كنيم كه موجودى را كه واحد تصور كرده ايم واقعا يك موجود و داراى يك وجود است .

فلاسفه غالبا پاسخ اين سؤال را به وضوحش واگذار كرده اند ولى در پيرامون آن نقاط ابهامى وجود دارد كه بايد به اندازه ظرفيت مقام توضيحى درباره آنها داده شود . اگر موجودى بسيط و غير قابل تجزيه باشد مانند ذات مقدس الهى و همه مجردات طبعا وجود واحدى خواهد داشت البته وجود مجردات و بساطت آنها با برهان اثبات مى شود و تنها وجود نفس و بساطت آنرا مى توان با علم حضورى آگاهانه دريافت ولى بطور كلى مى توان گفت كه هر موجودى بسيط باشد وجود واحدى خواهد داشت .

اما درباره موجودات مادى و قابل تجزيه اثبات وحدت آنها كار ساده اى نيست .

در نظر سطحى هر موجودى كه داراى اتصال باشد و اجزاء مفروض آن از يكديگر گسسته نباشند موجود واحد و داراى وجود واحدى تلقى مى شود ولى هنگامى كه با دقت مى نگريم دو نقطه ابهام رخ مى نمايد يكى آنكه آيا اجسامى كه به نظر ما متصل و يكپارچه مى رسند در واقع هم چنين اند يا در اثر خطاى باصره آنها را متصل مى پنداريم .

پاسخ اين سؤال به عهده علوم طبيعى است و چنانكه مى دانيم به كمك ابزارهاى علمى ثابت شده است كه اجسام در واقع چنين اتصال و يكپارچگى ظاهرى و محسوس را ندارند و از ذرات بسيار ريز و جداى از يكديگر تشكيل يافته اند ولى از نظر فلسفى مى توانيم بگوييم كه چون هيچ جسمى فاقد امتداد نيست سرانجام هر كدام از ذرات اجسام هر قدر هم ريز باشد اتصال و در نتيجه وحدت اتصالى را خواهد داشت .

نقطه ابهام و سؤال انگيز ديگرى كه مهمتر است اين است كه به فرض اينكه اتصال اجزاء يك موجود جسمانى ثابت شد از كجا هيچ نوع كثرت ديگرى نخواهد داشت . در پاسخ مى توان گفت كه يك موجود متصل و يكپارچه بالفعل داراى كثرتى نيست هر چند بالقوه قابل تجزيه و تكثر مى باشد ولى هر وقت تجزيه اى انجام گرفت موجودات ديگرى تحقق خواهند يافت كه هر كدام از آنها داراى وحدت مخصوص به خودش خواهد بود .

اين پاسخ هر چند درباره مقدار و كميت هندسى اجسام پاسخ صحيحى است اما آن را پاسخ كامل و جامعى نمى توان دانست زيرا از طرفى اين سؤال پيش مى آيد كه اگر فرضا دو جسم مختلف با يكديگر نزديك شوند بگونه اى كه هيچ فاصله اى ميان آنها باقى نماند و به عنوان مثال مسامحه آميز دو قطعه فلز مختلف بهم جوش داده شوند آيا مى توان آنها را موجود واحد و داراى وجود واحدى به حساب آورد يا بايد آنها را كثير و داراى چند وجود دانست .

ممكن است از اين سؤال پاسخ داده شود كه چون دو قطعه فلز مفروض داراى دو ماهيت مختلف هستند و طبعا هر كدام از آنها فردى غير از فرد ديگرى خواهد داشت از اين روى نمى توان آنها را موجود واحدى دانست .

ولى اين پاسخ مبنى بر اين است كه كثرت ماهيت كاشف از كثرت وجود عينى است در صورتى كه چنين مطلبى به ثبوت نرسيده است . به عبارت ديگر كثرتى كه در اينجا ثابت مى شود ذاتا صفت ماهيت است نه وجود و سخن بر سر وحدت و كثرت وجود عينى است .

از طرف ديگر سؤال دقيقترى مطرح مى شود كه از كجا موجود متصلى كه داراى وحدت اتصالى است داراى دو وجود متراكب نباشد به گونه اى كه يكى سوار بر ديگرى باشد و حس نتواند دوگانگى آنها را تشخيص دهد .

توضيح آنكه همانگونه كه هر يك از حواس ما يكى از ويژگيهاى اجسام را درك مى كند مثلا چشم ما رنگ آن را مى بيند و بويايى ما بوى آن را مى شنود و چشايى ما مزه آن را مى چشد بدون اينكه وحدت جسمى كه داراى همه آنها است از بين برود همينطور ممكن است كثرتى در اجسام موجود باشد كه حس ما قادر به درك آن نباشد به ديگر سخن وحدت و كثرت ادراكات حسى را نمى توان دليل كافى بر وحدت و كثرت وجود عينى تلقى كرد از اين روى جاى اين احتمال باقى مى ماند كه جسم در عين وحدت اتصالى در مقدار هندسى داراى كثرت ديگرى باشد چنانكه بعضى از فلاسفه در مورد صور جوهرى مختلف قائل شده اند و مثلا حيوان را داراى چند صورت در طول يكديگر دانسته اند صورت عنصرى صورت معدنى صورت نباتى و صورت حيوانى .

پاسخ اين سؤال را بايد در درسهاى آينده جستجو كرد و در اينجا بطور سربسته مى گوييم كه تركيب اجسام به چند صورت قابل تصور است:

١- تركيب بين اجزاء مقدارى كه بالفعل وجود ندارند و در اثر تجزيه به وجود مى آيند چنين تركيبى هيچ منافاتى با وحدت بالفعل ندارد .

٢- تركيب بين ماده و صورت با فرض اينكه وجود ماده وجودى بالقوه باشد در اين صورت هم ضررى به وحدت آن نمى رسد و از يك نظر شبيه فرض قبلى مى باشد .

٣- تركيب بين ماده و صورت با فرض اينكه ماده هم وجود بالفعلى غير از وجود صورت داشته باشد و نيز تركيب بين صورتهايى كه هر يك فوق ديگرى و در طول آن قرار گرفته باشد در اين فرض واحد شمردن موجود به لحاظ وحدت صورت فوقانى است و بالعرض به كل آنها نسبت داده مى شود و بهتر اين است كه آنها را متحد بناميم نه واحد .

٤- تركيب بين چند موجود بالفعلى كه در عرض هم واقع شده باشند و هيچكدام صورت فوقانى براى ديگران نباشد هر چند نوعى اتصال و ارتباط ميان آنها بر قرار باشد مانند تركيب اجزاء ساعت و ساير ماشينها كه آن را تركيب صناعى مى نامند در اين فرض مجموع مركب را نمى توان از نظر فلسفى واحد و يا حتى متحد دانست بلكه بايد آن را موجوداتى متعدد و داراى وحدت اعتبارى تلقى كرد .

٥- تركيب بين چند موجود گسسته كه نوعى وحدت بين آنها در نظر گرفته شود مانند تركيب سپاه از چند لشكر و تركيب لشكر از چند تيپ و تركيب تيپ از چند گردان و بالاخره تركيب گردان از تعدادى سرباز و همچنين تركيب جامعه از نهادها و قشرها و گروههاى اجتماعى و سرانجام تركيب آنها از افراد انسان اينگونه تركيب نيز از نظر فلسفى اعتبارى است و چنين مركباتى را نمى توان واحد حقيقى به حساب آورد .

دو نوع ديگر از تركيب خارجى را مى توان بر اقسام نامبرده افزود يكى تركيبات شيميايى و ديگرى تركيبات عضوى ارگانيك مانند تركيب موجود زنده از تعدادى از مواد آلى و معدنى ولى حقيقت اين است كه اين تركيبات از ديدگاه فلسفى حكم خاصى ندارند و به نظر بعضى از فلاسفه از قبيل قسم دوم و به نظر بعضى ديگر از قبيل قسم سوم مى باشند و شايد نظر اخير صحيحتر باشد مخصوصا درباره موجودات زنده .

در پايان يادآور مى شويم كه فلاسفه نوعى ديگر از تركيب را براى همه ممكنات قائل شده اند و آن تركيب از وجود و ماهيت است كه بحث درباره آن گذشت و به حسب اين اصطلاح وجود بسيط منحصر به ذات مقدس الهى خواهد بود ولى آن تركيب تركيبى تحليلى و ذهنى است نه خارجى و عينى .

حاصل آنكه موجودات مادى به چند صورت متصف به وحدت مى شوند كه بعضى از آنها وحدت حقيقى است مانند وحدت اتصالى ذرات و وحدت صورت كه داراى وجود بسيطى است و بعضى ديگر وحدت اعتبارى است مانند وحدت صناعى و اجتماعى اما در تركيب ماده و صورت اگر قائل شديم كه ماده وجود بالفعلى ندارد و هر موجود جسمانى تنها يك وجود بالفعل دارد كه همان وجود صورتش مى باشد طبعا داراى وحدت حقيقى خواهد بود اما اگر براى ماده هم وجود بالفعل قائل شديم و به عبارت ديگر هيولاى اولى را به عنوان يك موجود بالقوه نپذيرفتيم بايد براى هر كدام وجود خاصى در نظر بگيريم و مجموع آنها را متحد بناميم نه واحد نيز در صورتى كه قائل به صورتهاى طولى و متراكب شديم بايد مجموع آنها را كثير بدانيم و فقط به لحاظ وحدت صورت فوقانى است كه مى توانيم كل آنها را واحد بالعرض بشماريم چنانكه مجموع روح و بدن انسان را يك موجود به حساب مى آوريم و در حقيقت وحدت آن مرهون وحدت روح مى باشد

### وحدت جهان

وحدتى كه تا كنون براى هر موجود عينى مورد بحث قرار گرفت به هيچ وجه كثرت مجموع آنها را نفى نمى كند اما وحدت ديگرى براى كل جهان مطرح مى شود كه كثرت و تعدد آن را نفى مى نمايد چنانكه معروف است كه فلاسفه جهان را واحد مى دانند اما اين سخن را به چند صورت مى توان تفسير كرد:

١- آنكه منظور از وحدت جهان وحدت اتصالى جهان طبيعت باشد چنانكه فلاسفه مبحثى را در فلسفه طبيعى تحت عنوان بطلان خلاء مطرح كرده اند و با بيانات مختلفى كوشيده اند تا اثبات نمايند كه بين دو موجود طبيعى خلاء محض محال است و در جاهايى كه پنداشته مى شود چيزى موجود نيست در واقع اجسام رقيق و لطيفى وجود دارند كه قابل درك حسى نيستند .

بر اين اساس استدلال كرده اند كه اگر دو يا چند جهان طبيعى فرض شود در صورتى كه آنها متصل و پيوسته به يكديگر باشند داراى وحدت اتصالى خواهند بود و جهان واحدى را تشكيل خواهند داد و اگر ميان آنها خلاء حقيقى فرض شود به طورى كه آنها را كاملا از يكديگر جدا و منعزل نمايد منافات با دليلهاى نفى خلاء خواهد داشت .

٢- آنكه منظور وحدت نظام جهان طبيعت باشد به اين معنى كه موجودات طبيعى همواره در يكديگر تاثير و تاثر و فعل و انفعال دارند و هيچ موجود طبيعى را نمى توان يافت كه نه در موجود طبيعى ديگرى مؤثر و نه از آن متاثر باشد چنانكه موجودات همزمان با تفاعلات خودشان زمينه پيدايش موجودات بعدى را فراهم مى كنند و خودشان نيز از تفاعلات موجودات قبلى به وجود آمده اند بنابراين همه جهان طبيعت محكوم اين رابطه عليت و معلوليت مادى است و از اين روى مى توان آن را داراى نظام واحدى دانست ولى روشن است كه اين وحدت در واقع صفت نظام است كه وجود عينى مستقلى از موجودات بى شمار جهان ندارد و بر اساس آن نمى توان وحدتى حقيقى براى جهان طبيعت اثبات كرد .

٣- آنكه منظور وحدت جهان در سايه وحدت صورتى باشد كه همه اجزاء آن را در زير چتر خودش متحد مى سازد چنانكه اجزاء نبات و حيوان در سايه وحدت صورت جوهرى خودشان متحد مى شوند .

صورت واحدى كه براى كل جهان مى توان فرض كرد به طورى كه موجودات ذى روح مانند انسان و حيوان را نيز دربر گيرد ناچار روح ديگرى خواهد بود كه مى توان آن را نفس كلى يا روح جهان ناميد اما بعضى از فلاسفه پا را فراتر نهاده و مجردات و جميع ما سوى الله را نيز مشمول آن دانسته اند و بدين ترتيب عقل اول يا كاملترين موجود امكانى را به منزله صورتى براى ما دون آن به حساب آورده اند چنانكه بسيارى از عرفاء جهان را انسان كبير ناميده اند اما تا كنون برهانى بر اين مطلب نيافته ايم و مخصوصا موجود مجرد تامى مانند عقل اول را صورت جهان ناميدن خالى از مسامحه نيست .

به هر حال چنين فرضى نيز به معناى نفى كثرت حقيقى از اجزاء جهان نخواهد بود زيرا اين وحدت در واقع صفت همان صورت فوقانى جهان است و بالعرض به مجموع جهان نسبت داده مى شود چنانكه در مورد وحدت روح و بدن گفته شد .

ناگفته نماند كه پذيرفتن اين وحدت براى جهان مستلزم پذيرفتن قسم سوم از تركيبات ياد شده است ولى پذيرفتن آن قسم تركيب مستلزم پذيرفتن چنين وحدتى نيست

خلاصه

١- وحدت شخصى مساوق با تشخص و وجود عينى است و هر موجودى از آن جهت كه موجود بالفعلى است داراى تشخص و وحدت خواهد بود .

٢- هر موجود بسيط و تجزيه ناپذيرى مانند خداى متعال و مجردات داراى وجود واحدى مى باشد و جاى فرض كثرت در ذات آن نيست .

٣- اجسام كلان هر چند داراى گسستگيها و خلأهاى نسبى باشند در نهايت به ذرات خردى مى رسند كه داراى امتداد و اتصال حقيقى و نيز داراى وحدت اتصالى خواهند بود .

٤- تركيب در اجسام به چند صورت قابل تصور است تركيب از اجزاء بالقوه، تركيب از ماده و صورت با فرض بالقوه بودن ماده، تركيب از ماده و صورت با فرض فعليت داشتن ماده و همچنين تركيب صور متراكب تركيب صناعى مانند اجزاء ساعت ،تركيب اجتماعى مانند تركيب سپاه از سربازان و تركيب جامعه از افراد انسان، دو قسم اول داراى وحدت حقيقى و قسم سوم داراى وحدت بالعرض و دو قسم اخير داراى وحدت اعتبارى مى باشند .

٥- تركيبات ارگانيك را بايد از قسم سوم به حساب آورد و همچنين تركيبات شيميايى در صورتى كه براى آنها صورت واحدى ثابت شود .

٦- تركيب موجود از ماهيت و وجود تركيبى تحليلى و ذهنى است نه عينى و خارجى .

٧- اثبات وحدت جهان به معناى وحدت اتصالى تمام موجودات طبيعى منوط به ابطال خلاء محض است .

٨- وحدت نظام در جهان طبيعت امرى قابل قبول است ولى وحدتى حقيقى براى اجزاء جهان به شمار نمى رود .

٩- اثبات وحدت جهان به معناى داشتن روح يا صورت عقلانى واحد در گرو برهان است .

١٠- پذيرفتن چنين وحدتى به معناى پذيرفتن قسم سوم از تركيبات ياد شده است هر چند پذيرفتن آن قسم از تركيب مستلزم پذيرفتن چنين فرضى نيست.

## درس سى ام - مراتب وجود

شامل:

اقوال درباره وحدت و كثرت هستى، دليل اول بر مراتب تشكيكى وجود، دليل دوم بر مراتب تشكيكى وجود

### اقوال درباره وحدت و كثرت هستى

دانستيم كه وحدت شخصى در هر موجود عينى منافاتى با كثرت حقيقى همه موجودات ندارد همچنين وحدت اتصالى جهان ماده منافاتى با كثرت موجودات مادى ندارد كثرتى كه در سايه تعدد صورتهاى مختلف حاصل مى شود نيز دانستيم كه وحدت نظام جهان به معناى وحدت حقيقى آن نيست

و اما وحدت شخصى جهان به عنوان يك موجود زنده و داراى روح واحد را نمى توان اثبات كرد و به فرض اينكه ثابت شود وحدتى بالعرض خواهد بود و به هر حال موضوع وحدت در اين سه فرض ياد شده جهان طبيعت و حد اكثر جهان ممكنات است اكنون سخن در اين است كه آيا مى توان براى كل هستى كه شامل ذات مقدس الهى هم مى شود وحدتى را اثبات كرد يا نه .

در اين زمينه به چهار قول مى توان اشاره كرد:

١- قول صوفيه كه وجود حقيقى را منحصر به ذات مقدس الهى مى دانند و بقيه موجودات را داراى وجودهاى مجازى مى شمارند و به عنوان وحدت وجود و موجود معروف است . ظاهر اين قول خلاف بداهت و وجدان است ولى شايد بتوان براى آن تاويلى در نظر گرفت و آن را به قول ديگرى كه ذكر خواهد شد قول چهارم باز گردانيد .

٢- قول محقق دوانى كه آن را مقتضاى ذوق تاله دانسته و به عنوان وحدت وجود و كثرت موجود هم معروف شده است و حاصلش اين است كه وجود حقيقى مخصوص به خداى متعال است ولى موجود حقيقى شامل مخلوقات هم مى شود اما به معناى منسوب به وجود حقيقى نه به معناى داراى وجود حقيقى چنانكه بعضى از مشتقات ديگر هم چنين معنايى را افاده مى كنند مثلا واژه تامر از ماده تمر خرما به معناى خرمافروش و منسوب به خرما است

و واژه مشمس از ماده شمس خورشيد به معناى جسمى است كه آفتاب بر آن تابيده و نسبتى با خورشيد پيدا كرده است . اين قول هم قابل قبول نيست زيرا صرف نظر از اينكه براى تامر و مشمس هم مى توان ماده اى به معناى خرما فروختن و آفتاب تابيدن در نظر گرفت لازمه اين قول آن است

كه واژه موجود داراى دو معناى مختلف و از قبيل مشتركات لفظى باشد ولى همچنانكه اشتراك لفظى در مورد وجود صحيح نيست درباره موجود هم پذيرفتنى نخواهد بود افزون بر اين قول مزبور مبتنى بر اصالت ماهيت منتسب به جاعل است كه نادرستى آن در درس بيست و هفتم روشن شد .

٣- قول سوم به اتباع مشائين نسبت داده شده و به عنوان كثرت وجود و موجود معروف شده است و حاصلش اين است كه كثرت موجودات قابل انكار نيست و ناچار هر كدام از آنها وجودى خاص به خود خواهد داشت و چون وجود حقيقت بسيطى است پس هر وجودى با وجود ديگر متباين به تمام الذات خواهد بود .

براى اين قول مى توان چنين استدلال كرد وجودهاى عينى از چند حال خارج نيستند يا همگى آنها افراد حقيقت واحدى هستند همانند افراد نوع واحد يا داراى انواع مختلفى هستند كه در جنس واحدى مشتركند مانند اشتراك انواع حيوانات در جنس حيوان و يا هيچ جهت اشتراك ذاتى ندارند و متباين به تمام الذات مى باشند شق سوم همان شق مورد نظر است و با ابطال دو شق ديگر اثبات مى شود .

اما بطلان شق دوم روشن است زيرا لازمه اش اين است كه حقيقت وجود مركب از جهت اشتراك و جهت امتياز يعنى مركب از جنس و فصل باشد و چنين چيزى با بساطت حقيقت وجود نمى سازد و بازگشت آن به اين است كه وجود در واقع همان جهت اشتراك باشد و با اضافه شدن چيزهايى ديگرى به آن به صورت انواع مختلف در آيد ولى در دار هستى چيزى جز وجود يافت نمى شود كه به عنوان جهت امتياز عينى به آن اضافه گردد .

و اما شق اول لازمه اش اين است كه وجود همچون كلى طبيعى باشد كه با اضافه شدن عوارض مشخصه به صورت افراد مختلف در آيد ولى سؤال درباره عوارض تكرار مى شود كه آنها هم موجودند و على الفرض همه موجودات داراى حقيقت واحدى هستند پس چگونه بين عوارض و معروضات از يك سوى و بين خود عوارض از سوى ديگر اختلاف پديد مى آيد و با اختلاف آنها افراد مختلف وجود تحقق مى يابند .

به ديگر سخن اگر اشتراكى بين وجودهاى عينى فرض شود يا اشتراك در تمام ذات است و معنايش اين است كه وجود ماهيت نوعى و داراى افراد متعدد باشد و يا اشتراك در جزء ذات است و لازمه اش اين است كه وجود ماهيت جنسى و داراى انواع مختلف باشد و هر دو فرض باطل است پس راهى جز اين نمى ماند كه بگوييم وجودهاى عينى متباين به تمام الذات هستند .

ولى اين استدلال تمام نيست زيرا شقوق سه گانه اى كه براى حقيقت عينى وجود فرض شده در واقع از احكام ماهيت اقتباس شده است و تلاش شده كه با نفى تركيب وجود از جنس و فصل و همچنين نفى تركيب آن از طبيعت نوعيه و عوارض مشخصه تباينى ذاتى براى وجودات نظير تباين ماهيات بسيطه اثبات شود در صورتى كه نه اشتراك وجودات در حقيقت وجود از قبيل اشتراك در معناى نوعى و جنسى است و نه تباين آنها از قبيل تباين انواع بسيط .

حاصل آنكه: چنين استدلالى نمى تواند اشتراك وجودهاى عينى را به صورت ديگرى غير از اشتراك در معناى نوعى و جنسى نفى نمايد و بزودى روشن خواهد شد كه گونه ديگرى از وحدت و اشتراك را مى توان براى حقايق عينى اثبات كرد .

٤- قول چهارم قولى است كه صدرالمتالهين به حكماء ايران باستان نسبت داده و خود وى نيز آن را پذيرفته و در صدد تبيين و اثبات آن برآمده و به عنوان وحدت در عين كثرت معروف شده است و حاصلش اين است كه حقايق عينى وجود هم وحدت و اشتراكى با يكديگر دارند و هم اختلاف و تمايزى ولى ما به الاشتراك و ما به الامتياز آنها به گونه اى نيست كه موجب تركيب در ذات وجود عينى شود و يا آن را قابل تحليل به معناى جنسى و فصلى نمايد بلكه بازگشت مابه الامتياز آنها به ضعف و شدت است

چنانكه اختلاف نور شديد با نور ضعيف به ضعف و شدت آنها است ولى نه بدين معنى كه شدت در نور شديد چيزى جز نور و يا ضعف در نور ضعيف چيزى غير از نور باشد بلكه نور شديد چيزى غير از نور نيست و نور ضعيف هم چيزى غير از نور نيست و در عين حال از نظر مرتبه شدت و ضعف با يكديگر اختلاف دارند اما اختلافى كه به بساطت حقيقت نور كه مشترك بين آنها است آسيبى نمى رساند و به ديگر سخن وجودات عينى داراى اختلاف تشكيكى هستند و مابه الامتياز آنها به مابه الاشتراكشان باز مى گردد .

البته تشبيه مراتب وجود به مراتب نور فقط براى تقريب به ذهن است و گرنه نور مادى حقيقت بسيطى نيست آنچنانكه غالب فلاسفه پيشين آنرا عرض بسيطى مى پنداشته اند و از سوى ديگر وجود داراى تشكيك خاصى است به خلاف تشكيك در مراتب نور كه تشكيك عامى است و فرق بين آنها در درس بيست و هشتم روشن شد .

اما اين قول را به دو گونه مى توان تفسير كرد يكى آنكه اختلاف هر وجودى با وجود ديگر در مرتبه وجود فرض شود به طورى كه افراد يك ماهيت يا چند ماهيت هم عرض نيز داراى چنين اختلافى دانسته شوند ديگرى آنكه اختلاف مراتب فقط ميان علل و معلولات حقيقى در نظر گرفته شود و چون همه موجودات معلول بى واسطه يا با واسطه خداى متعال هستند نتيجه گرفته شود

كه عالم هستى از يك وجود مستقل مطلق و وجودهاى رابط و نامستقل بى شمارى تشكيل يافته است كه هر علتى نسبت به معلول خودش استقلال نسبى خواهد داشت و از اين جهت كاملتر و داراى مرتبه عاليترى از وجود خواهد بود هر چند معلولهاى هم عرض كه رابطه عليت و معلوليتى با يكديگر ندارند چنين اختلاف تشكيكى را نداشته باشند و از يك نظر متباين به تمام الذات به حساب آيند ولى تفسير اول خيلى بعيد بلكه غير قابل قبول است هر چند ظاهر بعضى از سخنان صدرالمتالهين و اتباعش بر آن دلالت دارد .

ناگفته نماند كه وى سخنان عرفاء و اهل تحقيق از صوفيه را به همين معنى تاويل كرده و منظور ايشان را از موجود و وجود حقيقى موجود و وجود مستقل مطلق و از موجود و وجود مجازى موجود و وجود غير مستقل و تعلقى و ربطى دانسته است

### دليل اول بر مراتب تشكيكى وجود

براى اين قول به دو صورت مى توان استدلال كرد كه يكى از آنها با تفسير اول و ديگرى با تفسير دوم سازگارتر است دليل اول همان است كه در سخنان صدرالمتالهين و اتباعش در اين مبحث آمده و دليل دوم از بيانات ايشان در مبحث علت و معلول استفاده مى شود .

اما دليل اول در واقع ناظر به اثبات ما به الاشتراك عينى بين واقعيتهاى خارجى است توضيح آنكه قول چهارم منحل به دو مطلب مى شود يكى آنكه وجودهاى خارجى داراى وصف كثرت هستند و ناچار ما به الامتيازى خواهند داشت مطلب ديگر آنكه ما به الامتياز آنها مغاير با ما به الاشتراكشان نخواهد بود و همه آنها در عين كثرت داراى ما به الاشتراكى هستند كه نه منافاتى با بساطتشان دارد و نه با كثرتشان و چون مطلب اول بديهى و غير قابل انكار است مطلب دوم را وجه ی همت خود قرار داده در صدد اثبات آن بر آمده اند .

تقرير دليل اين است كه از همه واقعيتهاى عينى مفهوم واحدى كه همان مفهوم وجود است انتزاع مى شود و انتزاع اين مفهوم واحد از واقعيتهاى كثير دليل آن است كه ما به الاشتراك عينى بين آنها وجود دارد كه منشا انتزاع اين مفهوم واحد مى شود و اگر جهت وحدتى بين وجودهاى خارجى نمى بود چنين مفهوم واحدى از آنها انتزاع نمى شد .

اين دليل مبتنى بر دو مقدمه است يكى آنكه مفهوم وجود مفهوم واحد و از قبيل مشتركات معنوى است و اين همان مطلبى است كه در درس بيست و دوم به ثبوت رسيد مقدمه ديگر آنكه انتزاع مفهوم واحد از امور كثير كاشف از حيثيت واحد و مشتركى بين آنها است و دليل آن اين است كه اگر حيثيت واحدى براى انتزاع مفهوم واحد لازم نباشد لازمه اش اين است كه انتزاع آن بدون ملاك باشد و بتوان هر مفهومى را از هر چيزى انتزاع كرد در صورتى كه بطلان آن روشن است .

بدين ترتيب نتيجه گرفته مى شود كه وجودهاى عينى داراى ما به الاشتراك خارجى هستند سپس مقدمه ديگرى به آن ضميمه مى شود و آن اين است كه وجود عينى بسيط و داراى حيثيت عينى واحدى است و نمى توان آن را مركب از دو حيثيت متمايز دانست پس حيثيت امتياز وجودهاى عينى مغاير با حيثيت وحدت و اشتراك آنها نخواهد بود يعنى اختلاف وجودها تشكيكى و به معناى اختلاف در مراتب حقيقت واحد خواهد بود .

ولى به نظر مى رسد كه اين دليل قابل مناقشه باشد زيرا همانگونه كه در درس بيست و يكم خاطر نشان كرديم وحدت و كثرت معقولات ثانيه دليل قاطعى بر وحدت و كثرت جهات عينى و خارجى نيست بلكه تابع وحدت و كثرت ديدگاهى است كه عقل در انتزاع اينگونه مفاهيم دارد چه بسا كه از حقيقت واحد و بسيطى مفاهيم متعددى را انتزاع كند چنانكه از ذات مقدس الهى مفاهيم وجود و علم و قدرت و حيات را انتزاع مى كند با اينكه هيچگونه كثرت و تعدد جهت عينى در آن مقام شامخ تصور نمى شود

و چه بسا از ديدگاه واحدى به حقايق مختلفى بنگرد و از همه آنها مفهوم واحدى را انتزاع نمايد چنانكه از واقعيتهاى خارجى گوناگون مفهوم واحد را انتزاع مى نمايد و مفهوم وجود و موجود نيز از همين قبيل است و نظير آن انتزاع مفهوم عرض از مقولات نه گانه و مفهوم ماهيت و مقوله و جنس عالى از همه مقولات دهگانه است با اينكه بنظر خود صدرالمتالهين هم هيچگونه ما به الاشتراك ذاتى بين آنها وجود ندارد .

بنابراين وحدت اينگونه مفاهيم فقط كاشف از وحدت ديدگاه عقل در انتزاع آنها است نه از وحدت حيثيت عينى مشترك بين آنها و اگر چنين حيثيتى وجود داشته باشد بايد از راه ديگرى ثابت شود

### دليل دوم بر مراتب تشكيكى وجود

دليل دوم از مقدماتى تشكيل مى يابد كه در مبحث علت و معلول اثبات مى شود و شايد به همين جهت از ذكر آن در اين مبحث خوددارى كرده اند ولى نظر به اهميتى كه دارد؛ مقدمات آن را به عنوان اصل موضوع مى آوريم تا در جاى خودش اثبات شود .

مقدمه اول اين است كه ميان موجودات رابطه عليت و معلوليت برقرار است و هيچ موجودى نيست كه از سلسله علل و معلولات بيرون باشد البته موجودى كه در راس سلسله واقع مى شود فقط متصف به عليت مى گردد و موجودى كه در نهايت سلسله قرار مى گيرد فقط متصف به معلوليت مى شود ولى به هر حال هيچ موجودى نيست كه رابطه عليت و معلوليت با موجود ديگرى نداشته باشد به گونه اى كه نه علت براى چيزى باشد و نه معلول براى چيزى .

مقدمه دوم اين است كه وجود عينى معلول استقلالى از وجود علت هستى بخش به او ندارد و چنان نيست كه هر كدام وجود مستقلى داشته باشند و به وسيله يك رابطه اى كه خارج از متن وجود آنها است به يكديگر پيوند داده شوند بلكه وجود معلول هيچگونه استقلالى در برابر علت ايجاد كننده اش ندارد

و به تعبير ديگر عين ربط و تعلق و وابستگى به آن است نه اينكه امرى مستقل و داراى ارتباط با آن باشد چنانكه در رابطه اراده با نفس ملاحظه مى شود اين مطلب از شريفترين مطالب فلسفى است كه مرحوم صدرالمتالهين آن را اثبات فرموده و به وسيله آن راهى به سوى حل بسيارى از معضلات فلسفى گشوده است و حقا بايد آن را از والاترين و نفيسترين ثمرات فلسفه اسلامى به شمار آورد .

از انضمام اين دو مقدمه نتيجه گرفته مى شود كه وجود همه معلولات نسبت به علل ايجاد كننده و سرانجام نسبت به ذات مقدس الهى كه افاضه كننده وجود به ماسواى خودش مى باشد عين وابستگى و ربط است و همه مخلوقات در واقع جلوه هايى از وجود الهى مى باشد كه بر حسب مراتب خودشان داراى شدت و ضعفها و تقدم و تاخرهايى هستند و بعضى نسبت به بعضى ديگر استقلال نسبى دارند ولى استقلال مطلق مخصوص به ذات مقدس الهى است .

بدين ترتيب سراسر هستى را سلسله اى از وجودهاى عينى تشكيل مى دهد كه قوام هر حلقه اى به حلقه بالاتر و از نظر مرتبه وجودى نسبت به آن محدودتر و ضعيفتر است و همين ضعف و محدوديت ملاك معلوليت آن مى باشد تا برسد به مبدا هستى كه از نظر شدت وجودى نامتناهى و محيط بر همه مراتب امكانى و مقوم وجودى آنها مى باشد و هيچ موجودى از هيچ جهت و حيثيتى مستقل و بى نياز از او نخواهد بود بلكه همگى عين فقر و نياز و وابستگى به او خواهند بود .

اين ارتباط وجودى كه استقلال را از هر موجودى غير از وجود مقدس الهى نفى مى كند به معناى وحدتى خاص است كه تنها در وجود عينى و طبعا بر اساس اصالت وجود مفهوم پيدا مى كند و هنگامى كه هستى استقلالى مورد نظر باشد مصداقى جز ذات نامتناهى الهى نخواهد داشت

و از اين روى بايد هستى مستقل را واحد دانست آن هم واحدى كه قابل تعدد نيست و از اين روى به نام وحدت حقه ناميده مى شود و هنگامى كه مراتب وجود و جلوه هاى بى شمار وى مورد توجه قرار گيرند متصف به كثرت مى شوند ولى در عين حال بايد ميان آنها نوعى اتحاد قائل شد زيرا با وجود اينكه معلول عين ذات علت نيست نمى توان آن را ثانى او شمرد بلكه بايد آن را قائم به علت و شانى از شؤون و جلوه اى از جلوه هاى وى به حساب آورد و منظور از اتحاد آنها همين است كه يكى نسبت به ديگرى هيچ استقلالى در متن هستى خودش ندارد گر چه اين تعبير اتحاد تعبير متشابه نارسايى است كه به حسب متفاهم عرفى معناى منظور را افاده نمى كند و موجب برداشتهاى نادرستى مى شود .

ناگفته پيدا است كه اين بيان كثرت وجودهاى هم رتبه در بعضى از حلقات سلسله مانند جهان طبيعت را نفى نمى كند و مقتضاى آن اين نيست كه افراد يك يا چند ماهيت هم درجه نيز داراى اختلاف تشكيكى با يكديگر باشند بلكه بايد اختلاف آنها را تباين به تمام وجود بسيط آنها دانست.

خلاصه

١- صوفيه وجود حقيقى را منحصر به خداى متعال دانسته اند و به اين معنى قائل به وحدت وجود شده اند و ظاهر اين كلام مخالف بداهت و وجدان است .

٢- محقق دوانى وجود را واحد و موجودات را كثير دانسته و اطلاق موجود را در مورد مخلوقات به معناى منسوب به وجود گرفته است اين قول مبتنى بر اصالت ماهيت و مستلزم اشتراك لفظى در مورد موجود و مردود است .

٣- از اتباع مشائين نقل شده كه وجودهاى عينى را حقايق متباين به تمام الذات دانسته اند .

٤- دليل اين قول آن است كه اگر وجودهاى عينى ما به الاشتراكى مى داشتند نظير ماهيات نوعيه و جنسيه مى شدند و لازمه اش اين بود كه حقايق عينى وجود مركب باشند .

٥- اين دليل تمام نيست زيرا ما به الاشتراكى وجودهاى عينى از قبيل ماهيت نوعيه يا جنسيه نيست .

٦- صدرالمتالهين نوعى ديگر از وحدت را براى وجودهاى عينى قائل شده و كثرت آنها را مستند به اختلاف مراتب آنها دانسته و بدين ترتيب ما به الامتياز آنها را به ما به الاشتراك باز گردانده است .

٧- دليلى كه بر اين مطلب ذكر كرده اين است كه وحدت مفهوم وجود كاشف از حيثيت عينى مشترك بين همه واقعيتهاى عينى است .

٨- اين دليل قابل مناقشه است زيرا مفهوم وجود از قبل معقولات ثانيه است و وحدت و كثرت آنها دليل قاطعى بر وحدت و كثرت جهات عينى نيست .

٩- دليل ديگرى براى مراتب تشكيكى وجود مى توان اقامه كرد به اين بيان كه وجود معلول عين ربط به وجود علت هستى بخش و مرتبه اى از مراتب وجود اوست پس سراسر هستى كه از سلسله اى از علل و معلولات تشكيل مى يابند نسبت به خداى متعال استقلالى ندارند و همگى آنها مراتبى از تجليات او به شمار مى آيند .

١٠- مقتضاى اين دليل قائل شدن به تشكيك خاصى بين معلولات و علل ايجاد كننده است اما معلولات هم رتبه را بايد متباين به تمام وجود بسيط آنها دانست

فهرست

[مقدمه مؤلف 2](#_Toc520206109)

[وضع پيشين آموزش فلسفه 4](#_Toc520206110)

[ويژگيهاى اين كتاب 6](#_Toc520206111)

[بخش اول - مباحث مقدماتى 9](#_Toc520206112)

[درس اول - نگاهى به: سير تفكر فلسفى از آغاز تا عصر اسلامى 9](#_Toc520206113)

[آغاز تفكر فلسفى 9](#_Toc520206114)

[پيدايش سوفيسم و شك گرايى 10](#_Toc520206115)

[دوران شكوفايى فلسفه 11](#_Toc520206116)

[فلسفه:١- نظرى ٢- عملى 12](#_Toc520206117)

[سرانجام فلسفه يونان 13](#_Toc520206118)

[طلوع خورشيد اسلام 14](#_Toc520206119)

[رشد فلسفه در عصر اسلامى 15](#_Toc520206120)

[درس دوم - نگاهى به: سير تفكر فلسفى 19](#_Toc520206121)

[از قرون وسطى تا قرن هيجدهم ميلادى 19](#_Toc520206122)

[فلسفه اسكولاستيك 19](#_Toc520206123)

[رنسانس و تحول فكرى فراگير 20](#_Toc520206124)

[مرحله دوم شك گرايى 22](#_Toc520206125)

[خطر شك گرايى 22](#_Toc520206126)

[فلسفه جديد 23](#_Toc520206127)

[اصالت تجربه و شك گرايى جديد 25](#_Toc520206128)

[فلسفه انتقادى كانت 26](#_Toc520206129)

[درس سوم - نگاهى به: سير تفكر فلسفى در دو قرن اخير 29](#_Toc520206130)

[ايدآليسم عينى 29](#_Toc520206131)

[پوزيتويسم 30](#_Toc520206132)

[عقل گرايى و حس گرايى 31](#_Toc520206133)

[اگزيستانسياليسم 32](#_Toc520206134)

[ماترياليسم ديالكتيك 33](#_Toc520206135)

[پراگماتيسم 34](#_Toc520206136)

[مقايسه اى اجمالى 35](#_Toc520206137)

[درس چهارم - معانى اصطلاحى علم و فلسفه 39](#_Toc520206138)

[مقدمه 39](#_Toc520206139)

[اشتراك لفظى 41](#_Toc520206140)

[معانى اصطلاحى علم 44](#_Toc520206141)

[معانى اصطلاحى فلسفه 45](#_Toc520206142)

[فلسفه علمى 46](#_Toc520206143)

[درس پنجم - فلسفه و علوم 49](#_Toc520206144)

[فلسفه علوم 49](#_Toc520206145)

[متافيزيك 50](#_Toc520206146)

[نسبت بين علم و فلسفه و متافيزيك 51](#_Toc520206147)

[تقسيم و طبقه بندى علوم 53](#_Toc520206148)

[ملاك مرزبندى علوم 54](#_Toc520206149)

[كل و كلى 56](#_Toc520206150)

[انشعابات علوم 56](#_Toc520206151)

[درس ششم - فلسفه چيست؟ 59](#_Toc520206152)

[رابطه موضوع با مسائل 59](#_Toc520206153)

[مبادى علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل 62](#_Toc520206154)

[موضوع و مسائل فلسفه 64](#_Toc520206155)

[تعريف فلسفه 66](#_Toc520206156)

[درس هفتم - موقعيت فلسفه 70](#_Toc520206157)

[ماهيت مسائل فلسفى 70](#_Toc520206158)

[مبادى فلسفه 73](#_Toc520206159)

[هدف فلسفه 75](#_Toc520206160)

[درس هشتم - روش تحقيق در فلسفه 79](#_Toc520206161)

[ارزيابى روش تعقلى 80](#_Toc520206162)

[تمثيل و استقراء و قياس 82](#_Toc520206163)

[روش تعقلى و روش تجربى 84](#_Toc520206164)

[نتيجه گيرى 85](#_Toc520206165)

[قلمرو روش تعقلى و روش تجربى 86](#_Toc520206166)

[درس نهم - رابطه ميان فلسفه و علوم 90](#_Toc520206167)

[ارتباط علوم با يكديگر 90](#_Toc520206168)

[كمكهاى فلسفه به علوم 91](#_Toc520206169)

[كمكهاى علوم به فلسفه 95](#_Toc520206170)

[رابطه فلسفه با عرفان 98](#_Toc520206171)

[كمكهاى فلسفه به عرفان 99](#_Toc520206172)

[كمكهاى عرفان به فلسفه 99](#_Toc520206173)

[درس دهم - ضرورت فلسفه 101](#_Toc520206174)

[انسان عصر 101](#_Toc520206175)

[مكتبهاى اجتماعى 103](#_Toc520206176)

[جواب چند شبهه 106](#_Toc520206177)

[بخش دوم: شناخت شناسى 112](#_Toc520206178)

[درس يازدهم مقدمه شناخت شناسى 112](#_Toc520206179)

[اهميت شناخت شناسى 112](#_Toc520206180)

[نگاهى به تاريخچه شناخت شناسى 114](#_Toc520206181)

[شناخت در فلسفه اسلامى 115](#_Toc520206182)

[تعريف شناخت شناسى 118](#_Toc520206183)

[درس دوازدهم - بداهت اصول شناخت شناسى 122](#_Toc520206184)

[كيفيت نياز فلسفه به شناخت شناسى 122](#_Toc520206185)

[امكان شناخت 125](#_Toc520206186)

[بررسى ادعاى شك گرايان 126](#_Toc520206187)

[رد شبهه شك گرايان 128](#_Toc520206188)

[درس سيزدهم - اقسام شناخت 132](#_Toc520206189)

[در جستجوى سنگ بناى شناخت 132](#_Toc520206190)

[نخستين تقسيم علم 133](#_Toc520206191)

[علم حضورى 134](#_Toc520206192)

[راز خطا ناپذيرى علم حضورى 137](#_Toc520206193)

[همراهى علم حصولى با علم حضورى 138](#_Toc520206194)

[مراتب علم حضورى 140](#_Toc520206195)

[درس چهاردهم - علم حصولى 144](#_Toc520206196)

[لزوم بررسى علم حصولى 144](#_Toc520206197)

[تصور و تصديق 144](#_Toc520206198)

[اجزاء قضيه 145](#_Toc520206199)

[اقسام تصور 146](#_Toc520206200)

[تصورات كلى 148](#_Toc520206201)

[تحقيق درباره مفهوم كلى 150](#_Toc520206202)

[پاسخ يك شبهه 153](#_Toc520206203)

[بررسى نظريات ديگر 154](#_Toc520206204)

[درس پانزدهم - اقسام مفاهيم كلى 157](#_Toc520206205)

[اقسام معقولات 157](#_Toc520206206)

[ويژگى هر يك از اقسام معقولات 159](#_Toc520206207)

[مفاهيم اعتبارى 161](#_Toc520206208)

[مفاهيم اخلاقى و حقوقى 161](#_Toc520206209)

[بايد و نبايد 164](#_Toc520206210)

[موضوعات اخلاقى و حقوقى 166](#_Toc520206211)

[درس شانزدهم - حس گرايى 170](#_Toc520206212)

[گرايش پوزيتويسم 170](#_Toc520206213)

[نقد پوزيتويسم 171](#_Toc520206214)

[اصالت حس يا عقل 173](#_Toc520206215)

[درس هفدهم - نقش عقل و حس در تصورات 178](#_Toc520206216)

[اصالت عقل يا حس در تصورات 178](#_Toc520206217)

[نقد 180](#_Toc520206218)

[تحقيق در مسئله 181](#_Toc520206219)

[درس هيجدهم - نقش عقل و حس در تصديقات 187](#_Toc520206220)

[نكاتى پيرامون تصديقات 187](#_Toc520206221)

[تحقيق در مسئله 191](#_Toc520206222)

[درس نوزدهم - ارزش شناخت 196](#_Toc520206223)

[بازگشت به مسئله اصلى 196](#_Toc520206224)

[حقيقت چيست 197](#_Toc520206225)

[معيار بازشناسى حقايق 198](#_Toc520206226)

[تحقيق در مسئله 200](#_Toc520206227)

[ملاك صدق و كذب قضايا 203](#_Toc520206228)

[نفس الامر 205](#_Toc520206229)

[درس بيستم - ارزشيابى قضاياى اخلاقى و حقوقى 208](#_Toc520206230)

[ويژگى شناختهاى اخلاقى و حقوقى 208](#_Toc520206231)

[ملاك صدق و كذب در قضاياى ارزشى 209](#_Toc520206232)

[بررسى معروفترين نظريات 210](#_Toc520206233)

[تحقيق در مسئله 213](#_Toc520206234)

[حل يك شبهه 215](#_Toc520206235)

[نسبيت در اخلاق و حقوق 216](#_Toc520206236)

[فرق بين قضاياى حقوقى و اخلاقى 217](#_Toc520206237)

[بخش سوم - هستى شناسى 222](#_Toc520206238)

[درس بيست و يكم - مقدمه هستى شناسى 222](#_Toc520206239)

[مقدمه درس 222](#_Toc520206240)

[هشدارى درباره مفاهيم 223](#_Toc520206241)

[هشدارى درباره الفاظ 226](#_Toc520206242)

[بداهت مفهوم وجود 227](#_Toc520206243)

[نسبت بين وجود و ادراك 228](#_Toc520206244)

[درس بيست و دوم - مفهوم وجود 232](#_Toc520206245)

[وحدت مفهوم وجود 232](#_Toc520206246)

[مفهوم اسمى و مفهوم حرفى وجود 233](#_Toc520206247)

[وجود و موجود 236](#_Toc520206248)

[درس بيست و سوم - واقعيت عينى 240](#_Toc520206249)

[بداهت واقعيت عينى 240](#_Toc520206250)

[گونه هاى انكار واقعيت 241](#_Toc520206251)

[راز بداهت واقعيت عينى 244](#_Toc520206252)

[منشا اعتقاد به واقعيت مادى 246](#_Toc520206253)

[درس بيست و چهارم - وجود و ماهيت 250](#_Toc520206254)

[ارتباط مسائل وجود و ماهيت 250](#_Toc520206255)

[كيفيت آشنايى ذهن با مفهوم وجود 254](#_Toc520206256)

[كيفيت آشنايى ذهن با ماهيات 255](#_Toc520206257)

[درس بيست و پنجم - احكام ماهيت 261](#_Toc520206258)

[اعتبارات ماهيت 261](#_Toc520206259)

[كلى طبيعى 263](#_Toc520206260)

[علت تشخص ماهيت 266](#_Toc520206261)

[درس بيست و ششم - مقدمه اصالت وجود 273](#_Toc520206262)

[نگاهى به تاريخچه مسئله 273](#_Toc520206263)

[توضيح واژه 274](#_Toc520206264)

[توضيح محل نزاع 278](#_Toc520206265)

[فايده اين بحث 281](#_Toc520206266)

[درس بيست و هفتم - اصالت وجود 284](#_Toc520206267)

[ادله اصالت وجود 284](#_Toc520206268)

[مجاز فلسفى 287](#_Toc520206269)

[حل دو شبهه 290](#_Toc520206270)

[درس بيست و هشتم - وحدت و كثرت 295](#_Toc520206271)

[اشاره اى به چند مبحث ماهوى 295](#_Toc520206272)

[اقسام وحدت و كثرت 297](#_Toc520206273)

[وحدت در مفهوم وجود 299](#_Toc520206274)

[متواطى و مشكك 300](#_Toc520206275)

[درس بيست و نهم - وحدت و كثرت در وجود عينى 304](#_Toc520206276)

[وحدت شخصى 304](#_Toc520206277)

[وحدت جهان 309](#_Toc520206278)

[درس سى ام - مراتب وجود 313](#_Toc520206279)

[اقوال درباره وحدت و كثرت هستى 313](#_Toc520206280)

[دليل اول بر مراتب تشكيكى وجود 318](#_Toc520206281)

[دليل دوم بر مراتب تشكيكى وجود 320](#_Toc520206282)